

學習獨處禪的生活教育：犀角喻的觀點*

王寶珍

國立高雄師範大學教育學系博士

本研究站在布迪厄談文化再製的社會學立場，呂克爾宗教語言解釋學的觀點，再回顧歷代佛教思想家詮解佛經的精神，重新去理解與思考佛典文本中，如何用犀角喻說獨處禪者遠離種種煩惱之生活態度與行事風格，並與現存有關獨處的研究成果進行比較與反思。

研究結果發現獨處禪者並非不問世事的隱居者；而是善於洞察世間萬象而提出解決方法的社會實踐者。其次，在學習獨處禪的過程中，需要有經驗者無私地幫忙分析與共同討論，協助其練習轉「瘋猴子」為「獨角犀」（離苦得樂）的社會實踐，值得今日有志於生活教育者深思。

關鍵詞：獨處禪、犀角、文化再製

* 本文最初稿曾於二〇〇九年六月十日，在宜蘭佛光大學生命與宗教學系主辦的「第二屆比較宗教學國際學術研討會」上發表，感謝當時與會者的慈悲賜教。後續幾經修改而最後得以完成，更要感謝兩位匿名審查委員精闢指正，讓作者獲益良多。

壹、緒論

有校園諮商輔導老師認為少子化時代來臨，學習培養獨處能力成了個人不可免的任務。其實對步入老年化社會的人們而言，又何嘗沒有需要？在南傳佛典文本《犀角經》裡，每一偈頌末都強調修行人「應當獨自遊行如犀角」，能否只從字面上的意思，來證明修行人一定要遠離人群或獨坐在蒲團上？在漢譯佛典《雜阿含經》中，佛陀曾明白表示獨處禪並非是指修行者獨坐禪思，這對當代人在忙碌的現實生活中，又有什麼樣的實質意義？

一、提出從犀角喻來談獨處禪議題的問題意識

人的一生，不管擁有多少錢財、朋友、名聲，這些親朋好友、財富名聲都不會永遠跟著我們，也不會永遠只給我們某一面向的感受。例如，公眾人物反被盛名囚禁而無私人空間，朋友之間有時不免為了小事而吵架等問題，就好像「譬如士夫身被雙毒箭……增長二受，身受、心受，極生苦痛」。¹同樣地，引發我們快樂的人、事、物之感覺無法恆存時，就會讓行動者面臨生活上種種的不順遂，個人也只能孤獨地面對這些種種感受，是不自覺地站在自己的立場（位置），透過認知理解而所處世界而生起的實際心境，只是同處一個環境的行動者會有不同的認知理解。

對處境的認知與理解為何會有不同？布迪厄（Pierre Bourdieu）在〈文化生產的場域（The field of cultural production）〉一文中，提到行動者認知到所處的場域，因所占的位置及該占有者的特質（特

¹ (劉宋)求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷一七，收入《大正藏》第二冊（臺北：新文豐，1987），頁120。此處是佛陀以凡夫與聖人同樣身觸生諸受為例，來分析兩者有何差別時，指出聖人是「唯生一受，所謂身受，不生心受」。

別是社會起源及其相應的趨力〔*dispositions*〕)，及實際位置與潛藏場域（作為成功或失敗的經驗累積）內的功能而異。此中已可看到社會不同的行動者，在不同的位置及其擁有的特質，得以共同營造出其所處的社會結構。布迪厄接著又解釋此趨力的社會起源，特別是在被社會結構印記的實踐，及同趨力導出的美學或政治位置。²此中的趨力概念，所指為何？布迪厄在《國家精英》一書中，指出「慣習（*habitus*）具象於形體的趨力作為社會位置」。也就是說想要理解行動者展現出來之實際行為抉擇，必須追溯慣習及其產生實踐與表現的社會起源。³社會實踐者因習而不察之趨力所展現出來的行事風格，讓我們對個人任何行為反應只會一味地合理化，反而無法解決問題。

佛教認為人生有時順境，時而逆境，是很自然的。若想要在人間好修行，必需學習「能於違境心不生瞋，於順境中心不起愛，若違若順皆能正知，為資助緣引一切智，如是菩薩於一切時、一切境中心無間雜」。⁴說明這樣的修行者不管遇到什麼境界，都擁有不起貪著或瞋怒等感受的趨力，故於一切時、一切境中心皆不會雜亂，並視這些境界，都是有助於個人提昇實踐智慧的助緣。那麼提昇的途徑是什麼？佛陀認為面對潛藏著種種人情世故的社會現象，修行者當「棄捨一切愛取因緣，出向閑林獨而無侶如犀牛角」。⁵有趣

² Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed, Poetics* 12(1983): 351-352.

³ Pierre Bourdieu, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), pp. 182, 161.

⁴ (唐)玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷五八〇，收入《大正藏》第七冊（臺北：新文豐，1983），頁997。

⁵ (高齊)那連提耶舍譯，《大方等大集經》卷四八，收入《大正藏》第一三冊（臺北：新文豐，1988），頁314。

的是，在南傳佛典文本中也可以看到類似意義的語句，例如《犀角經》的第四十頌，談到修行者在人我之間，應學習「期待不欲求之獨立自在，應當獨自遊行如犀角經」。⁶ 試想「棄捨一切會引發貪著、瞋恨之愛取因緣」的趨力，又是如何養成？為什麼要用犀角喻說修行者這種社會實踐的趨力？

二、研究目的與待答問題

本研究試圖從漢譯佛典文本中，爬梳犀角喻說獨處禪行者日常行誼的相關內容，並輔以南傳大藏經《犀角經》相關內容的研讀，包括網路上巴利原典英譯有關《犀角經》的解讀。⁷ 試圖釐清佛教對獨處概念的看法，與禪修有什麼樣的關係？因此，本研究擬訂之研究目的，是想要探究佛典中犀角喻如何詮解獨處禪者社會實踐的樣貌，能提供現代修行者什麼樣的實踐性知識？

根據以上的研究目的，衍生出的待答問題如下：

1. 探討在佛典文本中，如何運用犀角喻說明獨處禪者的行事風格？
2. 學習獨處禪對佛門「佛法生活化」之教育目標有何重要性？

⁶ 釋達和譯著，《經集》（臺北：法鼓，2008），頁24。《經集》屬於南傳佛教經典五部中的小部，由五品七十經組成。《犀角經》出自於《經集》的〈蛇品〉。

⁷ 蔡奇林，《巴利學引論：早期印度佛典語言與佛教文獻之研究》（臺北：臺灣學生，2008），頁96-102。文中指出馬來西亞瑪辛達寺（Mahindarama）站所收錄的英譯，有許多與斯里蘭卡慈網基金會（MettaNet）及美國內觀之道（Access to Insight）的譯文一樣，顯然來自同一譯者之作。但此三種來源提供之巴利藏的英譯，對為初入門者想對各藏、各部、各經的名目及基本內容有概覽性的了解，仍有很大的助益。

三、概念釋義

「獨處」一詞，按《漢語大詞典》：(1) 不與眾偶。例，《漢書·劉向傳》：「君子獨處守正，不撓眾枉。」(2) 指男女無偶獨居，亦泛指單獨居處。⁸ 即知除了談身體的獨處之外，「獨處守正」是指君子平日行事不同流合汙，連獨處時都能自律，故〈中庸〉說：「君子慎其獨」，可以看到君子對己德之遵守的堅持。

(一) 學術研究者對「獨處」的定義

Philip Koch 的研究，談到構成獨處 (solitude) 有三種狀況，最普遍、常見的是物理上的隔離。其次，是指脫離社會接觸，遠離來自他人給予意識有力的刺激。最後是沉思，是獨處的核心，但又不必像作家、哲學家知識分子的獨處。⁹ 可以看到獨處從物理學上個體的獨居，談到意識活動上的獨處。

在 Andrew J. Bobilya 的研究，指出若能清楚區分 aloneness (孤獨)、loneliness (寂寞) 及 solitude (獨處) 這三個詞的不同，有助於我們從寂寞的負面經驗轉換到獨處的平靜經驗，因為獨處是一個反思、養息與自我調適的時刻。¹⁰ 已認識到獨處對個人心智成長的重要，但並未進一步提出如何調適的相關理論及方法。

可以看到學者們對「獨處」一詞的定義並沒有單一的標準，陳靜怡綜觀既有的解釋後指出在定義儘管有種種差異，但其核心意義

⁸ 搜尋、摘錄自《漢語大詞典》(香港：商務，2003) 之「獨處」詞條的解釋。

⁹ 摘譯 Philip Koch, *Solitude: A Philosophical Encounter* (Chicago, III: Open Court., 1994), pp. 14-15.

¹⁰ 摘譯 Andrew J. Bobilya, *Wilderness, Solitude and Monastic Traditions*, in Clifford E. Knapp and Thomas E. Smith (Eds.), *Exploring the Power of Solo, Silence, and Solitude* (Boulder, CO: Association for Experiential Education, 2005), pp. 64-65.

卻是大同小異，說：「獨處就是不管有無與其他人共處一個空間，只要沒有社會互動，或主觀意識中不認為有他人的存在」。¹¹ 說明獨處是從有無與他人互動來界定，只是未進一步論述主觀意識如何看待自己的意識活動？

（二）佛教意義下的「獨處禪」

佛教起源於印度社會，也很重視「獨處山林」的修行傳統。《漢譯阿含經辭典》解釋「獨處」時，認為是指「獨居，相當的南傳經文作『住在山林中』。又比喻象王與佛陀獨處的心是一樣的」。¹² 可以看到已從物理上的獨居，轉而說明譬如像佛陀這樣聖者的心境。此中聖者的心境，本研究借用華勒士（B. Alan Wallace）在《專注力》一書中，用「獨處禪」（solitary meditation）一詞，來彰顯出佛門禪修者可以長年獨居而不致於心智紛亂的特色。¹³

大乘佛教思想興起，而強調作為人間菩薩的行動者，需具有「出淤泥而不染」的定力與智慧，因為修行人不等於不與人互動的獨行者，誠如佛陀在《佛說如來智印經》提醒佛門修行人在群體中生活，有智慧的人要懂得「勿近惡友親善友，如犀獨處在曠野，與此三昧義相應」。¹⁴ 可以看到學習獨處對佛門的修行者而言，重點不在物理上的隔離，而更強調在人我互動中的禪定力與實踐智慧。

¹¹ 陳靜怡，《大專生獨處狀態及其與身心健康之關係》（臺北：國立政治大學心理學研究所碩士論文，2005），頁8-9。

¹² 搜尋自莊春江編，《漢譯阿含經辭典》1.33版（莊春江工作站，2007）之詞條的解釋。

¹³ B. Alan Wallace, *The Attention Revolution: Unlocking the Power of the Focused Mind* (Boston: Wisdom Pubs, 2006), p. 71.

¹⁴ (劉宋)僧祐云闕譯人今附宋錄，《佛說如來智印經》卷一，收入《大正藏》第一五冊（臺北：新文豐，1983），頁474。

(三) 犀角喻

至於，為何使用犀（角）獨處於曠野的行事風格，來喻說修行者的實踐邏輯？王暉曾對中國古文獻記載麒麟這種特殊動物進行考察，他指出：

古文獻謂麒麟獨角而「角頭有肉」或「一角而戴肉」，這種肉角特徵的動物，目前世界上只有獨角犀（指印度犀牛）具備。……古以麒麟為瑞應之獸，王者至仁則麟出。¹⁵

即知不管是麟角或犀角，古來都是用來譬喻人群中具最大仁德（至仁）的人。佛教用犀角來譬喻像佛陀這樣的聖人，其所習得的實踐智慧，讓他得以身處群體無所畏懼或紛亂，所謂「聖慧利如犀，明智照廣遠」。¹⁶

貳、與獨處研究有關的文獻回顧

人有群居的特性，卻沒有任何人可以永遠陪著我們，不管是非自願的或是主動尋求遠離人群的獨處，背後都有其社會文化等種種因素。前面的概念釋義已指出獨處者未必感到孤獨，要視其獨處時心境而定，甚至在佛教的傳統裡，學習獨處禪是走上養成聖者智慧之獨處能力的途徑。

¹⁵ 王暉，〈麒麟原型與中國古代犀牛活動南移考〉，《中國歷史地理論叢》23, 2(2008): 17。

¹⁶ (西晉)竺法護譯，《度世品經》卷六，收入《大正藏》第一〇冊（臺北：新文豐，1983），頁657。

一、影響獨處焦點的文化因素

有研究以馬賽爾名劇「破碎的世界」為例，探討劇中隱士作為一位修道者，如何實踐其純淨、深厚、寬廣的愛，以落實個人對上帝博愛精神的體悟。¹⁷ 在《對獨處的探尋：追求隱士的真正生活》(*A search for solitude: pursuing the monk's true life*)一書中，收集了一些隱士的獨處日誌，一位隱士在日誌中提到個人「渴望獨處，是為了與上帝合一」。¹⁸ 為尋求這樣的合一感，讓隱士從單純向上帝祈禱，轉而尋求個人與上帝合一的神聖感。這種尋求合一的精神，多少透露出隱士想要遠離俗世喧擾的獨處意願。除此之外，也有研究發現到了十七世紀「開始有一些文章與詩集將主題放在獨處上，個人在獨處時的焦點也由上帝變成了自己」。¹⁹

當獨處時的焦點變成了自己，人們開始關心自己的什麼面向？近代已有許多野外獨處課程的設計，早已不涉及宗教教義或修行方法。課程進行前會向參與活動者，說明應有的心理準備及注意事項，並在進行過程中提供探視或討論的方式，來關懷學習獨處者的身心狀況。甚至也會提供獨處能力量表讓參與者自我評估，據 Reed W. Larson 與 Meery Lee 的研究，指出人們的獨處有非自願的獨處(*involuntary solitude*)與建設性的獨處(*constructed solitude*)兩個可能向度，且後者能「將獨處作為面對壓力的緩衝器，這可能

¹⁷ 關永中，〈獨身、守貞、修道者的愛與希望（下）〉，《哲學雜誌》26(1998): 120-140。

¹⁸ Thomas Merton, *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life* (San Francisco, Calif.: Harper San Francisco, 1997), p. 15.

¹⁹ 陳淑芬，〈國中生獨處能力與主觀生活壓力、身心健康之關係研究〉，《教育心理學報》38, 2(2006): 86。

是擁有高度發展此能力的人」。²⁰ 可惜該篇論文中，並未論及高度發展獨處能力的可能途徑。在傳統宗教規範人們行為影響力式微的年代，及強調個人自主權的今天，人們獨處時關懷的焦點已從對上帝的崇拜，轉而面對社會快速變遷為個人帶來種種的現實問題。誠如一份野外獨處的相關研究，指出「野外獨處可促進個人從日常生活中的社會與壓力跳脫出來，以便重新找回焦點」，²¹ 只是未明說是什麼樣的焦點？

南傳佛教焦諦卡禪師認為人們「應該培養獨處的習慣」，並分析「身獨處」與「心獨處」的差別，後者「除了保持警惕、覺知之外，不進行思考」，此中並不是指心獨處者沒有思考活動，而是不要進行「想已經做的事，或是想將要做的事」。²² 禪師這樣的提醒，是讓獨處者不要進行無意義的思考活動，才能觀照到個人在所處群體中，有關現實社會處境或生存條件的種種面向，誠如佛陀談到人間菩薩應有的行事風格，說：「菩薩入定，前念、後念寂然不動，能具相好，布現世人」，²³ 也就是說佛教聖人的社會實踐，應展現出不疾不徐之氣定神閒的生活樣貌。

二、對獨處利弊的省思

也有研究指出，目前大學校園裡大學生獨來獨往的生活樣貌，大學生花很多時間上網交友、聊天，虛擬世界的社會互動隨時可變

²⁰ Reed W. Larson and Meery Lee, *The Capacity to be Alone as a Stress Buffer*, *Journal of Social Psychology* 136, 1(1996): 14.

²¹ Andrew J. Bobilya, *Wilderness, Solitude and Monastic Traditions*, p. 66.

²² Sayadaw U Jotika, 果儒譯，《覺知生命的七封信》（臺北：大千，2009），頁36。

²³ (姚秦)竺佛念譯，《菩薩瓔珞經·淨居天品》卷一三，收入《大正藏》第一六冊（臺北：新文豐，1983），頁115。

更或關閉，其實無益於現實生活中社會互動技能的提昇。因為與同儕一起學習的效果，遠勝過個人的孤軍奮鬥，且透過一起學習的機會，可以養成能與人討論各類議題的能力，增加與人討論的知識。²⁴ 可以發現這些獨來獨往的學習者，只是一種身獨處，但藉廿四小時無休的虛擬世界之便，反而讓我們的心已停不下來，更別說禪修了，這會不會是現代一般人的生活寫照？還是因為從小身處數位媒體時代（手機等），早已習慣隨時看一下有無新訊息的出現，而無暇靜下心來與自己獨處（心獨處）？

如果是這樣，到一個沒有視訊設備的野外學習獨處，會不會比較好呢？國內有人針對曾參加過野外獨處課程者作訪談研究，指出有受訪者表示曾在野外被動物傷到，有人也因此會有這樣的恐懼；但也有受訪者談到獨處可以培養獨自面對的勇氣，進而減低恐懼感，²⁵ 可以發現獨處的經驗因人而異。

為了避免負面的獨處經驗，也為了協助他人化解非自願孤獨所帶來的疾苦，有學者認為「現代心理諮詢師，包括自己在內，個體獨處能力已成為情緒成熟度的指標之一」。²⁶ 就像坊間出現的《一個人的我也可以很快樂》一書，這位曾在高中擔任多年諮商輔導老師認為在少子化資訊科技世代的年輕人，學習培養獨處能力是他們新的任務，書中透過類似個案敘說，加上作者提供獨處者省思的方

²⁴ 參錄邱雅芳，〈館式的大學校園生活現象：我們的大學生，到底在忙什麼？〉，《臺灣高等教育研究電子報》2(2006): 18-24。臺灣高等教育整合資料庫，網址：https://www.cher.ntnu.edu.tw/wp-content/uploads/file/epaper/old/oldepaper_2.pdf。(點閱日期：2009年10月23日)

²⁵ 蕭如軒，《讀獨我——野外獨處課程對參與者體驗歷程之影響研究》（桃園：國立臺灣體育大學休閒產業經營學系碩士論文，2009），頁84、110。

²⁶ Anthony Storr, *On Solitude* (New York: Bantam, 1988), p. 18.

向，²⁷ 試圖讓讀者透過閱讀內化獨處知識以培養未來的獨處能力。其實對當今社會的每一位成員而言，何嘗不需要？本書提到的生活實例及省思方向，讓人讀起來淺顯易懂是其優點；但該書並未深究提供省思方向的理論基礎，且對象鎖定在青少年，反而會讓其它族群或年齡層的讀者忽視之。

佛教也重視獨處山林的自我訓練，難保不會遇到類似的問題。據《增一阿含經》的記載，有一次佛陀向人借宿在有毒龍的石室禪思，以「慈三昧，漸使彼龍無復瞋恚」而降服之。²⁸ 也許會有人覺得那是神話，但此中的「慈三昧」才是佛陀認可獨處禪者之成熟的心智樣貌，此心智結構可以影響並轉化個人所處看似惡劣的社會處境，此種三昧如何習得？佛陀認為行動者需透過認知並實踐「由凡入聖」的學習歷程，說：「為斷眾生貪瞋癡故而演說法，令諸眾生得慈三昧」。²⁹ 何以聽聞佛陀的教法後，即可培養出慈三昧的智能？因為，佛弟子們會學習「聞法已，我當獨一靜處，專心思惟」。³⁰ 並將這樣的思惟抉擇的能力，展現於個人的日常生活實踐中。所謂「欲成三昧，諦其行者，譬如如犀，常樂獨處」，³¹ 與概念釋義中所述類似，強調獨處能力與三昧義的相應。

²⁷ 謝芬蘭等，《一個人的我也可以很快樂》（臺北：幼獅，2009），頁1-10。

²⁸ （東晉）瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》卷一四，收入《大正藏》第二冊（臺北：新文豐，1987），頁619。

²⁹ （劉宋）求那跋陀羅譯，《大方廣寶篋經》卷上，收入《大正藏》第一四冊（臺北：新文豐，1983），頁471。

³⁰ （劉宋）求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷六，收入《大正藏》第二冊（臺北：新文豐，1987），頁40。

³¹ （吳）支謙譯，《佛說慧印三昧經》卷上，收入《大正藏》第一五冊（臺北：新文豐，1983），頁467。

Reginald A. Ray 的研究，也指出一般人認為「辟支佛（梵語 pratyekabuddha）」是獨居的，卻有可能生活在群體裡。他沒有老師，卻發現他有時會向已成就者學習。這種離群靜慮或是沒有老師的說法，其實是站在他反思現實而作為個人發現（緣起）法的角度來說的。他所發現的法（悟到的諸法實相），並不是由個人所屬的群體來定義，也不是之前學習時所接受的傳統定義。³² 因此，一位懂得獨處禪的修行者，常能因洞察到個人慣性行為源於其所處社會結構的影響，就能在細微處找到自我抉擇的自由。有趣的是，布迪厄認為社會行動者若能將反思社會學知識應用在日常實踐，就能開啟確認自由真正所在的可能性，形塑出小範圍、適切且符合人類自由範疇之實際可行的道德。³³

參、分析犀角喻作為獨處禪具象化的研究方法

對身為佛弟子的研究者而言，在強調「解行並重」之修行理想的所屬社群中，不管是學術研究，或是對修行人生活實踐種種樣貌的觀察，本著中國禪宗「佛法在世間，不離世間覺。」的實踐精神，研究者已不自覺地養成重回佛典去重新理解、詮釋與反思的習慣。因此，佛典文本不該只是存放於藏經閣的客觀知識或資料，而應是被拿來理解（消文）、詮釋（釋義）與應用的經典寶藏。

³² 摘譯自 Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations* (New York: Oxford University Press, 1994), p. 240.

³³ Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive sociology* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1992), p. 190. 至於 Ray 提到的反思與布迪厄反思社會學之相關性的理論比較，宜另闢專論探究之。

一、犀角喻的語言詮釋

呂克爾（Paul Ricoeur）談到宗教語言的解釋學時，指出「這些經文的意義，永遠要在一種與它們當初被寫作環境不同的文化傳統中重新加以解釋」。³⁴ 因為，經文流傳的傳統本身就是解釋的產物，佛教也不例外，隋朝天臺宗智者大師已察覺到這一點，說：「古來眾釋，同是因緣一意耳」，³⁵ 說明在佛教歷史上，像龍樹（中觀學派）、世親（唯識學派）等這些佛教思想家，在其著作中對佛經深義進行解釋時，除了個人詮解的特色，也不自覺地流露出受其所處社會文化思潮的影響，包括智者大師本人對佛典的判釋也不例外。

呂克爾認為「這種解釋學不斷與有關信仰和意識型態的社會學以及象徵的精神分析學交遇」。³⁶ 廿世紀，比利時梵文學者 Étienne Lamotte 在其一篇〈對佛教文本解釋的評析〉文章中，他談到在佛教歷史上，雖容許沒有最終之詮解佛法的定本，但初期「佛教思想家仍企圖確立並使用正確之文本解釋的法則」。³⁷ 龍樹菩薩在《大智度論》說明「依義不依語」時，也談到佛教知識的傳遞，是遵從一種：「語以得義，義非語也」的文化傳統。

³⁴ Paul Ricoeur, 李幼春、徐奕春譯，《哲學主要趨向》(北京：商務，1988)，頁546。

³⁵ (隋)智顥，《妙法蓮華經文句》卷一上，收入《大正藏》第三四冊(臺北：新文豐，1983)，頁4。

³⁶ Paul Ricoeur,《哲學主要趨向》，頁547。

³⁷ Étienne Lamotte, The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism, in Donald S. Lopez, Jr. (Eds.), *Buddhist hermeneutics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988), p. 11.

如果這樣的文化傳統成立，作為同為社會行動者之一的修行人，若能跟歷代佛教思想家一樣，有能力對經文進行落實於生活世界的詮解，則「詮釋社會科學的目的是擴展我們對經驗世界的自我理解，而它的實踐性知識則可作為我們在實際生活的指引」。³⁸ 對經文進行理解、詮釋及應用的實踐者而言，借用呂克爾的觀點來說，正是在符號系統的敘述性的中介過程中進行反思的主體，在敘述的情節化和形象化中重新發現和肯定自己。³⁹

曾幾何時，有研究者指出近代對經典詮釋的學術研究，好像只是少數精英的符號遊戲，完全不在乎經典與一般人經驗世界的內在連結，⁴⁰ 可以看到經典詮釋與經驗世界的內在連結不知何時已發生斷裂了。這樣的佛學研究者只不過把佛典文本的知識，作為個人進入學術場域的門票或競爭的文化資本（此處借用布迪厄的觀點），想必是佛陀不樂見的狀況。天臺宗智者大師曾表示佛陀樂於分享個人由凡入聖的方法，是為了協助聞法者修禪定及長養其實踐智慧，而不是為了炫耀個人的文化資本，他說：「非禪不智，須先入定；非智不禪，故先說法」。⁴¹

佛陀說法說了四十九年，再加上後代弟子作為佛教思想家的大量注釋，佛典文本的數量可算是相當驚人的。佛陀曾提醒學習者聞法要能內化並實踐之才有用，所謂「依諸聖教無有分別，獨處

³⁸ 黎志添，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》（香港：中文大學，2003），頁86。

³⁹ 高宣揚，《利科的反思詮釋學》（上海：同濟大學，2004），頁31。

⁴⁰ 鄭川雄，〈經典詮釋與身心狀態〉，收入林本炫、何明修編，《質性研究方法及其超越》（嘉義：南華大學教社所，2004），頁124。

⁴¹ (隋)智顥，《妙法蓮華經文句》卷二上，收入《大正藏》第三四冊（臺北：新文豐，1983），頁28。

閑靜，觀察自覺，不由他悟……名自證聖智行相」。⁴²此中的「獨處」、「不由他悟」，與前文 Ray 的研究結果相似，是指開悟是自內證的，不是指所屬群體決定的，也不是指佛典文本上的字面意思。在《辟支佛因緣論》也可以看到類似的經文，說修行者要「堅持禁戒不毀行，諸有智者得解脫，不從他學不惱彼，獨一之行如犀角」。⁴³如果回到「佛法不離世間覺」的立場來看，則佛典是以犀角喻修行者在人性叢林中「獨自遊行」的實踐風格，及喻說開悟聖者社會實踐的定力與智慧，誠如佛陀在《菩薩瓔珞經》所說：「進學樂空閑，獨處無所畏，思惟禪定慧，善趣六神通，在眾猶如野，一心無錯亂，不失威儀法，是謂微妙定」。⁴⁴已談到菩薩處眾，猶如犀牛在曠野中一樣自在，故說「心無錯亂」。

二、佛典詮釋與生活世界的連結

在天臺宗智者大師解釋經文的四種釋例裡，其中談到為何要有因緣釋？他說：「因緣亦名感應，眾生無機雖近不見，慈善根力遠而自通，感應道交故，用因緣釋也」，此是提醒學習者，要深入瞭解佛陀向與會大眾談某個概念，都是為化解與會者在生活實踐遇到的某項困惑，接著又談到聽聞者應「觀己心之高廣，扣無窮之聖應，機成致感逮得己利，故用觀心釋也……粗言及軟語，皆歸第一

⁴² (唐)實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷三，收入《大正藏》第一六冊(臺北：新文豐，1983)，頁607。

⁴³ (後秦)失譯人今附秦錄，《辟支佛因緣論》卷上，收入《大正藏》第三二冊(臺北：新文豐，1983)，頁475。

⁴⁴ (姚秦)竺佛念譯，《菩薩瓔珞經·等乘品》卷四四，收入《大正藏》第一六冊(臺北：新文豐，1983)，頁123。

義，此之謂也」。⁴⁵ 提醒學習者要敞開心靈去理解，連面對雅語／庶民用語、辱罵／軟言等類型的語言，都能平心靜氣地覺察到語言文字背後之社會背景或教化目的，才能與佛法或經典文字產生共鳴。

在布迪厄的社會學研究裡，雖未涉及基督教經典詮釋，但他在對教育單位作為社會階級文化再製工具的研究中指出學生：

被最初教育工作灌輸成的慣習，是後續各種慣習形成的基底……那麼第二階教育工作（灌輸的方式）的完成……需衡量其灌輸慣習目標與之前教育工作產出慣習之間的距離。⁴⁶

如果我們視學生入學前的家庭教育是最初教育，那麼來自不同家庭背景的學生，其已印記在其慣性言行中的慣習（趨力系統）模式，與教育單位既存之慣習目標，也會存在著不同程度上的差異。

這些差異，左右了教育工作者不自覺地對學生進行分類。若想快速看到教育成果，就像布迪厄在《國家精英》一書中，提到「幾乎完全有賴於由這個體制製造（透過教師平日的分類行為）之慣習的同質性」，慣習同質性不高的學生不自覺地被排除在外，教師與慣習同質性高的同學互動，自然較易產生教學上的成就感。這樣的成就感該歸功於誰？布迪厄進一步分析說：

「共鳴」確立於慣習的同質性，有賴於透過其慣習的基本原則顯現出細微的標誌，也就是說，這種共鳴是以（行動者的）行為、說話等樣貌展現出來，表現出再製群體關係

⁴⁵ (隋)智顥，《妙法蓮華經文句》卷一上，收入《大正藏》第三四冊(臺北：新文豐，1983)，頁2。

⁴⁶ Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron, translated by Richard Nice, *Reproduction in Education, Society and Culture* (London: Sage, 1990), p. 45.

的存有樣態。最後分析的結果，他們相信這種共鳴，是支持群體自我識別之最重要的價值指標。⁴⁷

在布迪厄的分析看來，成就感只是來自於師生慣習差距較小而來的，也就是一種較合得來的共鳴感。如果用佛教經文替代教師這樣的位置，則對從小沒機會接觸古文訓練（教育體制的變遷）的學習者而言，這中間的文化差距應是很大的，共鳴感又該如何發生？除非授課老師能用貼近學生生活經驗的詮解方式，敘說相類似的生活經驗或因果故事，或是引用學生所見聞到的社會現象加以分析，來引發學生學習的興趣，朝佛教獨處禪文化再製的教育目標邁進，也就是透過類似生活經驗的敘說與深入分析來引發共鳴。

只是不免會有人質疑解說者（例，教師）的詮解敘說，能否等於佛典詮釋生活世界的本身？甚至於該如何判定哪一種解讀才是古代聖人（例，佛陀）實際生活經驗或社會實踐的正解？況且，不管是譯者或詮釋者都免不了帶有個人的主觀看法。對於這樣的問題或疑慮，或許可以回到中國佛教譯經和解經的歷史來思考，透過龔雋對中國禪宗歷史上禪師們「方便通經」的考察，我們可以發現禪師並不想像經師們一樣，想還原出佛陀原初的宗教經驗；而更重視「如何在個人經驗與古代聖人面對面的遭遇中重新製造出那種神秘的原初」經驗。⁴⁸ 這原初經驗，本研究者認為正是《犀角經》及散見於漢譯佛典文本中「犀角喻」所要傳遞古代聖者（覺悟者）之社會實踐的行事風格。

⁴⁷ 這兩段引文分別來自 Pierre Bourdieu, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, pp. 94, 141.

⁴⁸ 龔雋，《禪史鈎沉：以問題為中心的思想史論述》（北京：三聯，2006），頁203-204。經師與禪師在解經方法上的差異，可詳見該書第五章的論述。

肆、解讀犀角喻說獨處禪者實踐風格的內涵

有研究者指出「最能刻劃孤獨的深層社會意涵的，莫過於是東方人所說的『禪』」。⁴⁹ 翻開佛典記載著有關禪修的原因、方法、層次等的內容，字面上幾乎看不到禪與「社會」有什麼樣的關係；卻可看到在佛教用語中，有等同社會一詞的「世間」。佛陀認為想要在人群中學習獨處禪的人，只要：「若人無有諸取著，遠離一切諸我所，遊行世間猶犀牛，如風行空無障礙」，⁵⁰ 「無有諸取著」的功力是如何養成的？

一、從「瘋猴子」到「獨角犀」的歷程

前文說：「遠離一切諸我所」，可以明確看出是這一種心無所執著的功力，實非物理學上遠離旁人的身獨處。在《雜阿含經》裡，佛陀就曾提醒一位自許為獨來獨往，不與任何人打交道、不知世事的獨坐禪思者，還有更殊勝微妙的禪定功力，說：「何等為勝妙一住……悉映於一切，悉知諸世間，不著一切法，悉離一切愛，如是樂住者，我說為一住」，⁵¹ 這才是勝妙的獨處禪者境界。此中佛陀雖未責備這位不與人互動的獨處者，但卻以「悉知」、「不著」、「悉離」等用語，來說明獨處禪者深層的社會實踐功力，完全不同於崇尚「離群索居」之禪者者的認知模式與價值觀。從這段經文來看，佛陀並不贊同獨處禪只是一種物理學上的身獨處，一味尋求離群索居，反而造成另一種修行上的執著。

⁴⁹ 葉啟政，《進出「結構—行動」的困境》（臺北：三民，2006），頁516。

⁵⁰ (高齊)那連提耶舍譯，《月燈三昧經》卷五，收入《大正藏》第一五冊（臺北：新文豐，1983），頁574。

⁵¹ (劉宋)求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷三八，收入《大正藏》第二冊（臺北：新文豐，1987），頁278。

日本佛教學者中村元也指出，修禪定雖是修行人個人的事，但「在原始佛教的聖典裡，一方面鼓勵要孤獨地修行，另一方面也認為不一定要否定共同生活，所以『居住在寂靜的地方』以及『結交善友』這兩種教誡同時存在」，⁵² 誠如佛陀在《般舟三昧經》「常獨處，勿聚會；避惡人，近善友；親明師，視如佛」。⁵³ 同樣地，南傳佛典《犀角經》第五十七頌也提到「見不義執著於不正，(如此)惡友汝當迴避，不親近執著者放逸者，應當獨自遊行如犀角」。⁵⁴ 接著，第五十八頌鼓勵修行者平日要「結交博學多聞、品格高尚、深明事理且能解除疑惑的朋友，當像犀角獨自遊行」。⁵⁵ 這裡可以看到佛陀只想做一位協助習禪者的善友，也不願意成為教團裡決定一切標準的權威者。也可以看到獨處禪修與結交善友是並存的。

或許會有人問獨處禪修若非與人斷交，那麼到底要斷除什麼呢？南傳佛典《犀角經》第六十頌，談到「修行者要拋棄（依）妻兒、父母、錢財、眷屬等（而引發之）一切感官的欲樂，當如犀角獨自遊行」。⁵⁶乍看之下，好像佛門修行是要人拋家棄子？其實佛門認為修行者並不需要否定親朋好友及錢財等的用途，只是勸人不

⁵² 中村元，釋見憇、陳信憲譯，《原始佛教：其思想與生活》（嘉義：香光書鄉，1995），頁160。

⁵³ (後漢)支婁迦讖譯，《般舟三昧經·行品第二》，收入《大正藏》第一三冊（臺北：新文豐，1988），頁898下。

⁵⁴ 釋達和譯著，《經集》，頁27-28。

⁵⁵ 譯自 Khaggavisana Sutta-The Rhinoceros. 斯里蘭卡慈網基金會 (MettaNet) 提供的英譯。網址：<http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/5Khuddaka-Nikaya/05Suttanipata/1-uragavagga-e.html>。（點閱日期：2009年5月4日）

⁵⁶ 譯自 Khaggavisana Sutta (A Rhinoceros Horn) 馬來西亞馬辛達寺 (Mahindarama) 提供的英譯。網址：<http://www.mahindarama.com/e-tipitaka/Khuddaka-Nikaya/snp1-3.html>。（點閱日期：2009年5月2日）

要一味不擇手段滿足個人對親友及錢財的欲求，甚至不自覺地成為所屬社會結構中的加害者。因為按布迪厄的研究，他認為社會結構能塑造該社群內個體的行為趣向模式，是來自群體的社會實踐模式及個人所占的位置。此實踐的慣習模式，既是一個既守舊的系統，也是可轉變的系統，具被結構（社會化）的（趣向系統）結構，此結構又能（再）建構（社會的）結構。⁵⁷ 在吾人的成長歷程中，早已將所處社會的文化價值觀，不自覺地內化為個人應盡的社會義務或責任感，或是為了符應個人與群體之間慣習模式的同質性，讓人終日追著這些價值觀跑。

疲於應付社會大眾期待的心識活動，佛陀在《大般涅槃經》把這種未經獨處禪訓練的凡夫心，譬喻為「瘋猴子」，說：「眾生心性，猶如獮猴。獮猴之性，捨一取一；眾生心性，亦復如是。取著色聲香味觸法，無暫住時，是名現喻」。⁵⁸ 實在是因為對一般人而言，「沒有任何其他的東西，比感官之本能性的直接感受，來得更素樸、實在而直接了……使得主體既是解放的對象，也變成是經常被禁錮的客體」。⁵⁹ 這也就是為什麼我們面對自己慣性的思惟言行時，看似自由，卻又是束縛？總是有些時候有控制不住或被束縛的困擾？

面對這有如瘋猴子的「心」，該怎麼辦呢？馬鳴菩薩在《佛所行讚》裡，提醒修行者要知道「狂象失利鈎，猿猴得樹林，輕躁心

⁵⁷ Pierre Bourdieu, translated by Richard Nice, *The Logic of Practice* (Calif: Stanford University Press, 1990), p. 53.

⁵⁸ (北涼)曇無讖譯，《大般涅槃經》卷二九，收入《大正藏》第一二冊（臺北：新文豐，1983），頁536。

⁵⁹ 摘錄自葉啟政，《進出「結構—行動」的困境》，頁490-498。

如是，慧者當攝持」。⁶⁰此中降服輕躁心的智慧，並不是從獨坐禪思而來；而是面對世間種種的誘惑、人事等變遷還能以實踐智慧來面對，該智慧並不是指六親不認的獨行者；而是指唯有全然放下對人、事、物的執取，或是改變個人對所處社會處境種種不切實際的認知或評估，此時生起的智慧，正是人間禪者「佛法在世間覺」的實踐力道。

二、犀角喻說獨處禪者社會實踐的風格

上述對人、事、物放下種種執著的智慧，到底覺悟到人世間什麼樣的問題？佛陀在《金色王經》說：「因愛故生苦，如是應捨愛，當樂於獨處，猶如犀一角」。⁶¹此中「愛」不一定是愛某個人，可以包括愛錢、愛名、愛權力，甚至愛著習以為常的社會位置（例如處處想要有強者呵護著），誠如《犀角經》第三十六頌，說：「在交往中生起愛著，所有的不愉快都是從愛著的對象而生起，（若）觀照到這個危險，（就）應當像獨角犀一樣遊行」。⁶²佛陀要提醒世人天底下沒有永遠可執取的地位、對象、財富、美貌等。如果這是世間的實際狀況，那麼獨處禪者該如何面對？佛陀在《最勝問菩薩十住除垢斷結經》說：

⁶⁰ 馬鳴菩薩，（北涼）曇無讖譯，《佛所行讚》，收入《大正藏》第四冊（臺北：新文豐，1983），頁48。

⁶¹ （東魏）般若流支譯，《金色王經》，收入《大正藏》第三冊（臺北：新文豐，1983），頁389。

⁶² 譯自 Khaggavisana Sutta-The Rhinoceros. 斯里蘭卡慈網基金會（MettaNet）提供的英譯。弧括中的文字是研究者中譯時所加，以順文脈。

內常樂靜獨處山林，雖處人中意常禪定，或時菩薩現有居家妻子自隨。與眾生同世居業，處高現卑，在卑現尊，觀眾生心，周旋、坐起、言語。行來進止，不興嬌慢，亦不自毀。所以然者？以其達了本末淨故。又復菩薩復遊於百千定正受三昧（意譯為正定）。以三昧威神。……權慧方便遊化自在，心應清淨乃謂無相，菩薩摩訶薩應此定者。⁶³

經文中的「高」與「卑」、「卑」與「尊」，借用布迪厄的概念，都是喻說行動者的相對社會位置，這是瘋猴子所經驗到的。

為了解釋高與卑、卑與尊的差異，吾人借用伊利亞德（Mircea Eliade）在《聖與俗：宗教的本質》一書中，對神聖空間與其他空間的分析來說明，他指出：

對宗教人而言，空間並非同構形的，他會經驗到空間中存在著斷裂點與突破點。以質來說，空間的某些部分與其他是不同的。……空間的「非同構形」可從表達神聖空間與其他空間之間對立關係的經驗中發現到。⁶⁴

若將上述所謂的「其他空間」，視為與神聖空間相對立的世俗空間，這種「高」與「卑」、「卑」與「尊」的對立關係，在已習得獨處禪者的眼中，則認為並非全然斷裂或截然二分的，也不是對立的，誠如西元二、三世紀印度佛教的龍樹菩薩指出，他認為聖與俗的空間並非涇渭分明的兩個不同世界，他說：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別」。⁶⁵為什麼沒有毫釐的差別？

⁶³ (姚秦)竺佛念譯，《最勝問菩薩十住除垢斷結經·乘無相品》卷二一，收入《大正藏》第一〇冊（臺北：新文豐，1983），頁1021。

⁶⁴ Mircea Eliade，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠，2001），頁71-72。

⁶⁵ 龍樹菩薩，青目釋，(姚秦)鳩摩羅什譯，《中論》卷四，收入《大正藏》第三〇冊（臺北：新文豐，1983），頁36。

或許可以用佛陀談到所謂「唯心淨土」的實例來說明之，經文中談到佛弟子質疑佛陀所居的世界為什麼不是淨土時？有人分析說是因為凡夫：「不依佛慧，故見此土為不淨耳！」佛陀後來以「足指按地」示其「佛國土嚴淨悉現」，並說「我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳」！⁶⁶ 說明佛陀開悟後所說的種種教法，都是為了讓學習者的心智結構，透過獨處而禪思的教育歷程來發生「質」的轉變，以開悟者的心智結構（佛慧），在一般人經驗的世俗空間找到轉捩點或出路，產出聖者經驗的空間或場域結構。

佛陀在《雜阿含經》談到過去諸佛包括他自己在內，在未開悟前，看到現實人生的種種現象時，都會主動要求自己「獨一靜處，專精禪思」，以「正思惟觀察」來洞察引發這些現象的種種因緣條件，也就是從認知到個人所處社會結構的種種限制，及造成這些限制的文化根源，進而在個人未來社會實踐的活動中，超越所處群體習以為常的行為慣習模式，得以巧妙地遠離再度墮入現實苦難的可能性。他發現這條由凡入聖或離苦得樂之道，並不是他發明的，而是他透過親身體證而發現過去諸佛都是這樣走上覺悟者的解脫之道。所以，佛陀接著說「我得古仙人道、古仙人逕、古仙人道跡，古仙人從此跡去，我今隨去」。⁶⁷ 說明了任何人習禪的個人經驗，皆可透過對佛典文本中有關獨處禪論述的解讀，與像佛陀這樣的聖人經驗者產生共鳴，亦能漸漸趨近於覺悟者「獨自遊行如犀角」的行事風格。

⁶⁶ (姚秦)鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·佛國品》，收入《大正藏》第一四冊（臺北：新文豐，1983），頁538。

⁶⁷ (劉宋)求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷一二，收入《大正藏》第二冊（臺北：新文豐，1987），頁80。

因此，學習「獨處禪並不會引發心靈失衡，而是去揭露失衡」，⁶⁸ 找出如瘋猴子般心靈的失衡之處，就較容易調整了，其原則依《佛說演道俗業經》的記載，佛陀提到修行人禪思有四個原則：「一曰、樂習精修，閑居獨處。二曰、靜身口心，令不憒亂。三曰、雖在眾鬧，常能定己。四曰、其心曠然，而無所著」。⁶⁹ 闡明一位獨處禪者並不是只有在山林間或蒲團上才有禪思的可能，而是在任何環境都能創造內心真正獨處的空間，就不會在平日看似忙亂的人、事、物之中，失去自己的方向、定力與智慧。最實際的方法，在南傳佛典《犀角經》最後三偈也提到獨處禪者最終要培養出慈、悲、喜、捨無量心來面對世間一切人、事、物，就能有效跳脫慣性思惟言行的束縛而獲得更多社會實踐的自主能力，共同營造和諧無諍的社會。

伍、結論

綜合以上論述，本研究發現犀角喻說獨處禪者所認知到其所處的社會空間結構，遠比一般未受獨處禪訓練的瘋猴子來得寬廣、全面，所謂「處高現卑，在卑現尊，觀眾生心，周旋、坐起、言語。」這種三昧（正定）威德力的養成，正是透過佛陀所教導的禪思四原則，來轉化瘋猴子的心智結構為獨角犀的心智結構（由凡入聖），這是一種「質」（借用伊利亞德的概念）的轉變，以開悟者的

⁶⁸ B. Alan Wallace, *The Attention Revolution: Unlocking the Power of the Focused Mind*, p. 50.

⁶⁹ (東晉)釋聖堅譯，《佛說演道俗業經》，收入《大正藏》第一七冊（臺北：新文豐，1983），頁835-836。

心智結構（佛慧），在一般人所經驗的世俗空間，洞察到轉捩點或出路（突破點），開產出聖者所經驗的空間或場域結構。

又，透過漢譯佛典有關犀角喻說獨處禪者實踐風格的詮釋，及南傳《犀角經》英譯的解讀，可以發現獨處禪的教育，並不是鼓勵修行者只要做一位不知民間疾苦的自了漢（獨行俠），最殊勝的獨處禪者應是「悉映於一切，悉知諸世間，不著一切法，悉離一切愛。」所謂「菩薩以真實心，欲令眾生離苦得樂，當知此心從大悲起，菩薩摩訶薩棄捨一切愛取因緣，出向閑林獨而無侶如犀牛角」。這樣的菩薩不是宰制凡夫的統治階級，而是陪伴眾生學習獨處禪的善友，故佛門獨處禪的教育是獨處與共修並存的。另一方面，對習禪者而言，不能關起門來盲修瞎練，可透過對相關經文的說明、閱讀、詮解而產生學習上的共鳴感，來洞察並化解自他身心靈失衡的種種問題。

總之，佛教認為獨處沒有好或壞的本質，若能掌握佛門獨處而坐禪及修正思惟的技巧及心態，避免選擇一條封閉自我之孤軍奮鬥的禪修歷程，並參考前人的經驗或古德禪修指導手冊，可以節省許多時間與體力，而佛典中的犀角喻正是提供學習者最適當的座右銘，對今日佛門談生活教育應可發揮下列的功用：

1. 佛門的獨處禪者並不是不知世事的隱士，而是能善於洞察並修正習以為常的社會價值觀、慣性的認知與言行反應模式，且能進一步提出解決方案的社會實踐者，展現出獨處禪者的佛教文化素養。
2. 為了化解生活實踐中如瘋猴子般的思緒與言行，需學習佛陀強調獨處而禪思的教法，也需要有經驗者能無私地幫忙分析與共同討論，有助於學習離苦得樂的社會實踐，值得今日談生活教育者深思。

3. 提醒人們若能在生活中善於創造獨處禪的時空及善用其力量，就能洞察到個人行動對自我、社會、自然環境造成種種短、長期的可能結果，有助於個體跳脫慣性思惟言行的束縛而獲得更多社會實踐的自主能力。

參考書目

中文書目

- (北涼) 曇無讖譯(1983)。《大般涅槃經》卷二九，收入《大正藏》第一二冊。臺北：新文豐。
- (西晉) 竺法護譯(1983)。《度世品經》卷六，收入《大正藏》第一〇冊。臺北：新文豐。
- (吳) 支謙譯(1983)。《佛說慧印三昧經》卷上，收入《大正藏》第一五冊。臺北：新文豐。
- (東晉) 瞿曇僧伽提婆譯(1987)。《增一阿含經》卷一四，收入《大正藏》第二冊。臺北：新文豐。
- (東晉) 釋聖堅譯，(1983)。《佛說演道俗業經》，收入《大正藏》第一七冊。臺北：新文豐。
- (東魏) 般若流支譯(1983)。《金色王經》，收入《大正藏》第三冊。臺北：新文豐。
- (姚秦) 竺佛念譯(1983a)。《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷二一，收入《大正藏》第一〇冊。臺北：新文豐。
- (1983b)。《菩薩瓔珞經·淨居天品》卷一三，收入《大正藏》第一六冊。臺北：新文豐。
- (1983c)。《菩薩瓔珞經·等乘品》卷四四，收入《大正藏》第一六冊。臺北：新文豐。
- (姚秦) 鳩摩羅什譯(1983)。《維摩詰所說經》，收入《大正藏》第一四冊。臺北：新文豐。
- (後秦) 失譯人今附秦錄(1983)。《辟支佛因緣論》卷上，收入《大正藏》第三二冊。臺北：新文豐。

- (後漢)支婁迦讖譯(1988)。《般舟三昧經》，收入《大正藏》第一三冊。臺北：新文豐。
- (唐)玄奘譯(1983)。《大般若波羅蜜多經》卷五八〇，收入《大正藏》第七冊。臺北：新文豐。
- (唐)實叉難陀譯(1983)。《大乘入楞伽經》卷三，收入《大正藏》第一六冊。臺北：新文豐。
- (高齊)那連提耶舍譯(1983)。《月燈三昧經》卷五，收入《大正藏》第一五冊。臺北：新文豐。
- (1988)。《大方等大集經》卷四八，收入《大正藏》第一三冊。臺北：新文豐。
- (隋)智顥(1983a)。《妙法蓮華經文句》卷一上，《大正藏》第三四冊。臺北：新文豐。
- (1983b)。《妙法蓮華經文句》卷二上，《大正藏》第三四冊。臺北：新文豐。
- (劉宋)求那跋陀羅譯(1983)。《大方廣寶篋經》卷上，收入《大正藏》第一四冊。臺北：新文豐。
- (1987a)。《雜阿含經》卷六，收入《大正藏》第二冊。臺北：新文豐。
- (1987b)。《雜阿含經》卷一二，收入《大正藏》第二冊。臺北：新文豐。
- (1987c)。《雜阿含經》卷一七，收入《大正藏》第二冊。臺北：新文豐。
- (1987d)。《雜阿含經》卷三八，收入《大正藏》第二冊。臺北：新文豐。
- (劉宋)僧祐云闕譯人今附宋錄(1983)。《佛說如來智印經》卷一，收入《大正藏》第一五冊。臺北：新文豐。

王暉（2008）。〈麒麟原型與中國古代犀牛活動南移考〉，《中國歷史地理論叢》，23, 2: 12-22。

高宣揚（2004）。《利科的反思詮釋學》。上海：同濟大學。

陳淑芬（2006）。〈國中生獨處能力與主觀生活壓力、身心健康之關係研究〉，《教育心理學報》，38, 2: 85-104。

陳靜怡（2005）。《大專生獨處狀態及其與身心健康之關係》。臺北：國立政治大學心理學研究所碩士論文。

葉啟政（2006）。《進出「結構—行動」的困境》。臺北：三民。

鄒川雄（2004）。〈經典詮釋與身心狀態〉，收入林本炫、何明修（編），《質性研究方法及其超越》，頁 123-156。嘉義：南華大學教社所。

蔡奇林（2008）。《巴利學引論：早期印度佛典語言與佛教文獻之研究》。臺北：臺灣學生。

黎志添（2003）。《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》。香港：中文大學。

蕭如軒（2009）。《讀獨我——野外獨處課程對參與者體驗歷程之影響研究》。桃園：國立臺灣體育大學休閒產業經營學系碩士論文。

謝芬蘭、郭威君、鄒永珊（2009）。《一個人的我也可以很快樂》。臺北：幼獅。

關永中（1998）。〈獨身、守貞、修道者的愛與希望（下）〉，《哲學雜誌》，26: 120-140。

釋達和譯著（2008）。《經集》。臺北：法鼓。

龔雋（2006）。《禪史鈎沉：以問題為中心的思想史論述》。北京：三聯。

中文譯著

Eliade, Mircea (2001)。《聖與俗：宗教的本質》，楊素娥譯。臺北：桂冠。

Jotika, Sayadaw U (焦諦卡) (2009)。《覺知生命的七封信》，果儒譯。臺北：大千。

Ricoeur, Paul (1988)。《哲學主要趨向》，李幼春、徐奕春譯。北京：商務。

中村元 (1995)。《原始佛教：其思想與生活》，釋見愍、陳信憲譯。嘉義：香光書鄉。

馬鳴菩薩 (1983)。《佛所行讚》，(北涼)曇無讖譯，收入《大正藏》第四冊。臺北：新文豐。

龍樹菩薩，青目釋 (1983)。《中論》卷四，(姚秦)鳩摩羅什譯，收入《大正藏》第三〇冊。臺北：新文豐。

英文書目

Bobilya, Andrew J. (2005). *Wilderness, Solitude, and Monastic Traditions*. In Clifford E. Knapp & Thomas E. Smith (Eds.), *Exploring the Power of Solo, Silence, and Solitude* (pp. 61-74). Boulder, CO: Association for Experiential Education.

Bourdieu, Pierre (1983). *The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed*, translated by Richard Nice. *Poetics*, 12: 311-356.

——— (1990). *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

(1996). *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, translated by Lauretta C. Clough. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron (1990). *Reproduction in Education, Society and Culture*, translated by Richard Nice. London: Sage.

Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, IL: Chicago University Press.

Koch, Philip (1994). Solitude: *A Philosophical Encounter*. Chicago, III: Open Court.

Lamotte, Étienne (1988). The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. In Donald S. Lopez, Jr. (Eds.), *Buddhist Hermeneutics* (pp. 11-27). Honolulu: University of Hawaii Press.

Larson, Reed W. & Meery Lee (1996). The Capacity to be Alone as a Stress Buffer. *Journal of Social Psychology*, 136, 1: 5-16.

Merton, Thomas (1997). *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life*. San Francisco, Calif.: Harper San Francisco.

Ray, Reginald A. (1994). *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*. New York: Oxford University Press.

Storr, Anthony (1988). *On Solitude*. New York: Bantam.

Wallace, B. Alan (2006). *The Attention Revolution: Unlocking the Power of the Focused Mind*. Boston: Wisdom Pubs.

電子資料

邱雅芳（2006）。〈旅館式的大學校園生活現象：我們的大學生，到底在忙什麼？〉，《臺灣高等教育研究電子報》，2: 18-24。臺灣高等教育整合資料庫，網址：<https://www.cher.ntnu.edu.tw/wp->

content/uploads/file/epaper/old/oldepaper_2.pdf。點閱日期：2009年10月23日。

莊春江（編）（2007）。《漢譯阿含經辭典》1.33版。莊春江工作站，網址：www.wisdomvoice.org/agama/ad。點閱日期：2008年3月20日。

（2003）。《漢語大詞典》繁體2.0版光碟。香港：商務。

Khaggavisana Sutta: A Rhinoceros Horn. Retrieved May 2, 2009, from Mahindarama, Website: <http://www.mahindarama.com/e-tipitaka/Khuddaka-Nikaya/snp1-3.html>.

Khaggavisana Sutta-The Rhinoceros. Retrieved May 4, 2009, from Mettanet-Lanka, Website: <http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/5Khuddaka-Nikaya/05Suttanipata/1-uragavagga-e.html>.

Learning Solitary Meditation in Life Education: The Metaphorical Perspective of the Rhino Horn

Pao-Chen Wang

Ph. D., Department of Education,
National Kaohsiung Normal University

Based on the sociological principle of cultural reproduction by Pierre Bourdieu and the concept of hermeneutics in religious language by Paul Ricoeur, the spirit of Buddhist thinkers in their interpretations of Buddhist texts is being reviewed. A comparison study is made to reconsider the attitude and lifestyle associated with the analogy of the rhino horn, which is utilized by meditators to eradicate worries as described in the Buddhist texts.

It is found that solitary meditators are not hermits but social practitioners, who have great insights into worldly phenomena and provide solutions. In addition, today advocates for life education should consider it as necessary to have experienced ones to selflessly help with analysis and discussion and to assist in practicing transforming a "wild monkey" into a "rhino horn" (eradicating sufferings and obtaining joy) in the process of learning solitary meditation.

Keywords: solitary meditation, rhino horn, cultural reproduction