

南傳佛教在台灣的發展與影響： 全球化的分析觀點

陳家倫

弘光科技大學通識教育學院

全球化是影響當代台灣宗教變遷一個不可忽視的因素，然而探討全球化與台灣佛教變遷之間關連的研究卻相當有限。本文以南傳佛教為例，採取全球化的研究取向，檢視外來佛教來台的原因、在台的發展概況、及其對台灣佛教的影響。本文將與南傳佛教有關的團體區分為四類：南傳在台中心、內觀團體、原始佛教團體、以及選擇性採用的漢傳教團。這四類團體在傳播路徑、實踐南傳佛教的方式、佛教認同的立場、服務對象特質和運動形式等面向，有所不同，顯示南傳佛教在台灣發展的多元性和異質性。本研究發現，就南傳佛教來台的傳播路徑而言，台灣佛教菁英主動引進南傳佛教的動力，大於移民需求和南傳佛教的主動宣教。其次，選擇性應用或經過轉化的南傳佛教對台灣佛教的影響，勝過於原初或完整的南傳佛教。此外，大部分外籍南傳法師在台的生活和佈教，採取了各種在地化的適應。整體而言，南傳佛教對台灣佛教的影響是多面向的：增加台灣佛教的多元性和競爭性，創造新的佛教認同和選擇性，促進漢傳佛教的創新，以及提升台灣佛教的全球性。

關鍵字：全球化、台灣佛教、南傳佛教、原始佛教、內觀

The Development and Influence of Theravada Buddhism in Taiwan: A Globalization Perspective

Chialuen Chen

College of General Education, Hungkuang University

Globalization has been a visible factor in Taiwan's religious changes. There is little research, however, on the relationship between globalization and the changes of Taiwanese Buddhism. Based on the globalization perspective, this paper investigates Theravada Buddhism, including its introduction, its development in Taiwan, and its influence on Taiwanese Buddhism. This paper proposes an analytical framework and identifies four types of groups that are related to Theravada Buddhism: Theravada Buddhist centers in Taiwan, the Insight Meditation Movement, the Original Buddhist Movement, and some Chinese Buddhist groups that have adopted Theravada Buddhism selectively. Among these groups, there are variations in routes of introduction, ways of practice, positions of Buddhist identity, characteristics of participants, and types of movements. The diversities among these groups demonstrate the multiplicity and complexity of the development of Theravada Buddhism in Taiwan. This paper finds that the import of Theravada Buddhism initiated by the needs of Taiwanese elites weighs more heavily than that introduced by Southeast Asian immigrants, foreign workers or missionaries of Theravada Buddhism. Further, the selected or transformed Theravada Buddhism is more popular than the original or full-scale Theravada Buddhism. I also find that most foreign Theravada Buddhist monks have adjusted their ways of everyday life and dharma preaching in Taiwan. In sum, the influence of Theravada Buddhism on Taiwanese Buddhism is multifaceted, increasing the pluralism and competition among Buddhist groups, offering more alternatives of Buddhist identities and selection, stimulating the innovation of Chinese Buddhism in Taiwan, and enhancing the globality of Taiwanese Buddhism.

Keywords: globalization, Taiwanese Buddhism, Theravada Buddhism, Original Buddhism, Vipassana.

一、佛教與全球化

近三、四十年來，全球化帶來人們與文化頻繁的跨國流動，透過移民、輸出或引進等傳播路徑，附著於特定領域的佛教傳統，跨越原有的地域界線，擴展到其他國家，使得各個佛教傳統出現前所未有的交流、對話、競爭和融合，進而改變了當代佛教的各種面貌。就佛教全球化的角度來看，台灣是多元佛教傳統高度集中的地區，也是佛教全球化現象顯著的地區，除了本土主流的漢傳佛教，還有南傳佛教、藏傳佛教、日本佛教，甚至美國佛教等，都成為台灣佛教整體的一部份。各種外來佛教傳統的聚集，使得台灣佛教變得更為多元而豐富，本土佛教團體和信眾勢必面對自身傳統與他者之異同的比較，以及佛教傳統再詮釋等問題。全球化的分析提供一個檢視與鑑別當代台灣佛教變遷的新視角。

台灣佛教自 1980 年末起逐漸受到全球化效應的影響。許多著名的佛教教團（如佛光山、慈濟、法鼓山等）紛紛在海外建立中心或據點進行佈教，亦有不少法師和信眾跨海到其他佛教國家，進行參訪、朝聖、求學、參加法會、禪修等宗教活動。另一方面，外來的南傳佛教、藏傳佛教、日本佛教亦陸續來台建立教團，成為顯著的新興佛教勢力，全球化對台灣佛教的發展已經產生深遠的影響。

台灣佛教史是史學研究的熱門議題，特別是從明清時期貫穿日治，至戰後國民黨的威權統治時期的研究（見李添春 1956；楊惠南 1991；江燦騰 1995, 1996 等）。這些學者一致關注政治力量（政權的交替及政府政策的變動）與外來宗教（日本佛教或大陸佛教）對台灣佛教變遷的形塑和影響。例如，李丁讚(1995: 35)從殖民主義觀點解讀當代台灣佛教的發展，主張 1960 年代中期是台灣去殖民努力的開始，而 1970 年代則是開花結果期。他認為，慈濟是台灣佛教去殖民後的文化再生範例，即 Homi K. Bhabha (1985)的殖民文化和被殖民文化的混合體，Ashish Nandy (1982)的普同主義，Paget Henry (1993)的混合

型宗教（引自李丁讚 1995: 21-22）。本文認為，李丁讚上述的觀點掌握了戰後的三、四十年間台灣佛教發展的脈動和特徵，但是到了 1980 年末後，台灣佛教則步入另一個發展階段。不同於過去，政治力量對台灣宗教的箝制已經式微，以及外來力量的影響超越了殖民與被殖民的二元範疇，取而代之的是更多元的全球化動力，例如移民、文化交流、資訊流通和宗教傳播等。儘管全球化並非影響當代台灣佛教變遷的唯一因素，但從各種外來佛教在台灣之穩定發展來看，全球化已是形塑當代台灣佛教樣貌不可忽視的力量。

過去的佛教研究大都以台灣本土漢傳佛教為研究主題，外來佛教的研究以藏傳佛教居多，並偏向歷史背景或發展概況的探討（耿振華 1996: 353-371；姚麗香 2000: 313-339, 2007），較少宗教社會學的分析。¹ 晚近學界提出的全球化觀點提供了多元和宏觀的視角，適用於審視外來因素與內部因素的交互影響，以及外來佛教與台灣本土佛教交會的複雜過程與結果。本文以南傳佛教在台灣之發展為例，採用全球化的分析徑路，探討促成南傳佛教來台的各種因素與途徑，並解析南傳佛教對台灣佛教的種種影響，以及這些結果所蘊含的社會文化意涵。

（一）全球化的觀點

1980 年代以來全球化成為社會科學領域的顯學。全球化理論的重要學者 Roland Robertson，提出一個全球化的定義：「全球化作為一種概念，同時指涉世界的壓縮，以及增強世界作為一個整體的意識……這兩者凝結了二十世紀的全球互賴與全球整體的意識」（Robertson 1992: 8，引自 Waters 著、徐偉傑譯 2000: 64）。換言之，全球化是使世界成為「一個單一的社會文化之地」(a single sociocultural place)的過程(Robertson 1989, 1991)，Marshall McLuhan (1964: 93)則直接宣稱：「這是一個地球村(global village)的新世界。」

1 陳家倫(2005)〈全球化下宗教之去地域化與在地化的影響：以藏傳佛教為例〉的研討會論文，可能是首度嘗試從全球化觀點探討台灣佛教的發展的社會學分析論文。

地理學家 David Harvey (1989: 239-259)進一步把全球化具體化為時間與空間的分化，他稱為時空的壓縮(time-space compression)，在此進程中，時間可以用降低空間限制的方式加以重組，反之亦然。時間的縮短降低了空間點和點之間的經驗距離，因而也壓縮了社會關係，空間距離不再那麼重要（引自 Waters 2000: 86）。Anthony Giddens 則是從「時空延展性」(time-space distancing)來看全球化的意義，意即「連結遠處地方之世界性社會關係的密集化，如此則地方性事件受到發生於遠距的事件所形塑，反之亦然」（Giddens 1990: 64，引自黃瑞祺 1997: 292）。José Casanova 則指出，在全球化時代中，空間的隱喻取代了以時間歷史(temporal-historical)隱喻為主的現代性，新的空間哲學是建立在想像的空間或心智的地圖，不必然鑲嵌於實質的領土，當跨國(transnational)的想像社群出現時，古老文明與世界宗教從民族國家釋放出來，在全球舞台扮演領導性的角色(Casanova 2001: 423-429)。

Robertson的全球化概念特別著重對偶性，成為後來探討文化全球化的理論原型。Robertson 指出，全球化的過程中，獨特化和地方化(particularization and localization)以及普同化和世界化(universalization and cosmopolitanism)，是同時發生的兩個對應過程，意指在同質性中產生異質性(heterogeneity-within-homogeneity)，或在共同性中產生差異(difference-within-identity)的過程(Robertson 1991: 283)。Robertson 為了釐清常見的「全球化迷思」(mythology of globalization) (Ferguson 1992)，即過度強調全球化之同質性力量具有壓倒性之勝利的錯誤觀念，而提出全球在地化(glocalization)一詞(Robertson 1995: 25-27)，並重申全球化過程中同質化和異質化是同時發生且相互包含(implicative)的概念。換言之，全球化本身和在地化也是相互對偶的概念。他主張，假如全球化排除了在地性，那就沒有什麼意義了。全球不是在地的相反，而是在地必須被包含於全球之中(Robertson 1995: 33-43)。因此，探討一個社會因全球化而帶來新的宗教文化時，必須同時考量外來宗教與當地宗教的交流與互動，所產生的全球性／同質性、在地性／異質性兩個面向。以佛教全球化為例，外來佛教傳統與本土既有

佛教傳統的相遇，同時產生了同質化和異質化的兩個對應過程，同質化涉及不同佛教傳統因相互採用、融合或創新而增加了彼此之間的安全性，而異質性則出現於個別傳統因為對其他傳統的接納或拒斥，以及如何選擇、融合或創新等差異，而增加了個別傳統內部的異質性。

延伸自 Robertson 全球化概念的對偶性，Jan Nederveen Pieterse (1995)以混合化來指稱全球文化與本土文化的同質化和異質化的過程。他認為，全球化是全球性大雜燴(mélange)的混合化(hybridization)過程，所謂混合是指「形式脫離了原來的實踐方式，而在新的實踐中與其他新的形式相結合」(Rowe and Schelling 1991: 231；引自 Pieterse 1995: 49)。結構的混合也呈現在組織形式的多元性，從在地、國際到跨國等各種層級組織形式並存，並且彼此間有著各種可能的連結，幾乎沒有任何一個模式具有獨占性。結構的混合與各種組織模式的大雜燴，牽引出組織之間合作、競爭以及創新式融合的各種結果。組織多元的混合性不僅促成文化的多元混合，也提供了個人更多的選擇，使得個人認同趨向多元化，因而全球化擴大與異質化自我的來源(Pieterse 1995: 45-52)。台灣在全球化的過程所擴展的文化多元性，不僅見之於人們的日常生活和行為的改變，個人象徵意義的建構也受到全球化和本土回應全球化的影響(Hsiao 2002: 51)。在全球化影響下，南傳佛教在台灣與漢傳佛教交織成多元的組織形式以及組織間的連結，而個人的佛教認同也出現了新的變化。

(二) 佛教與全球化

全球化對當代佛教樣貌和變遷產生了何種影響？佛教在形塑全球文化和宗教的力量中提供了哪些獨特性？這是探討當代佛教變遷的學者一致關注的議題。Mark Juergensmeyer 指出，宗教社區和宗教傳統的界線向來都是穿透性的，總是跨越族群、地區、語言和文化的界線，因而宗教從來就是具有全球特質的。他提出宗教全球化(religious globalization)的三種形式：(1)因人們的全球性遷移(transportation)而產生的宗教全球性，即宗教隨人們而流動擴散。(2)宗教觀念的跨國接受

(transnational acceptance)，亦即某一宗教被不同地區或社會的人們所信奉。(3)全球化之宗教(religion of globalization)，為因應全球化社會和文化而產生的新宗教形式。他進一步將宗教全球化的不同形式分別對應於三種組織類型：散居(diasporas)、² 跨國宗教(transnational religion)和多元社會(plural societies)的宗教(Juergensmeyer 2003: 5)。這些組織類型分別代表不同層面的空間意象和全球化的意涵。

關於全球化的傳播管道和機制方面，Jan Nattier (1998: 189-191)以佛教在美國為例，提出三個宗教全球化的傳播路徑：需求導向的引進(import)、傳教士主動宣教的輸出(export)和移民攜帶的行李(baggage)。需求導向的引進，是指接受者主動地發掘佛教，例如人們通常先是透過旅遊、與來自亞洲的訪客相遇、或更常見的閱讀，接著深入探索後才成為皈依者；這類佛教徒大部分以禪修為主要的修行，由於需要有充裕的金錢和閒暇，參與者以中產階級居多，Nattier 稱之為「菁英的佛教」(elite Buddhism)。傳教士主動宣教輸出的最佳例子為創價學會(Soka Gakkai)，該會在美國吸引了各種族群和社經背景的成員加入，強調佛教的實踐同時帶來世俗的與精神的利益，Nattier 稱之為「宣教的佛教」(evangelical Buddhism)，形成的是 Juergensmeyer (2003)所說的跨國接受。「行李的佛教」指因非宗教因素（例如工作機會、改善生活等因素）的移民將其宗教信仰攜帶過來，除了傳遞原來的宗教觀念和實踐，並有助於維持族群的文化認同，他稱為「族群的佛教」(ethnic Buddhism)，等同於 Juergensmeyer (2003)所說的散居。Nattier 上述的觀點，說明了不同傳播路徑的佛教在美國的發展有不同訴求和實踐，各自吸引不同社會特質的參與者。

南傳佛教與漢傳佛教是兩個有同有異的佛教傳統，當南傳佛教隨著全球化的趨勢在台灣發展，並與台灣主流的漢傳佛教有所交會，而

2 在此散居指 Appadurai (1991: 191)提出的「族群景觀」概念，亦即「團體認同景觀」(the landscape of group identity)，意指「人們所居住的由人群所構成移動世界的景觀(landscape)，以及觀光客、移民、難民、流放者、移工和其他移動團體和個人所構成的重要現象」（引自黃倩玉 2009: 75-76）。

Robertson等學者的全球化概念，有助於釐清南傳佛教的來台對台灣佛教的可能影響。Juergensmeyer (2003)提出不同層次的宗教全球化視角，可理解南傳佛教在台灣發展的多元面向；而 Nattier (1998)的宗教全球化的傳播路徑，有助於釐清南傳佛教來台的媒介和機制，以及不同傳播路徑所形成的宗教社群的特徵。本文參考上述全球化觀點做為分析架構，探討南傳佛教在台灣發展的多元形式以及對台灣佛教的影響。

二、南傳佛教在台灣的發展概述

一般而言，南傳佛教指分布在斯里蘭卡、泰國、緬甸、寮國等地區的佛教傳統。南傳佛教(Southern Buddhism)又稱為上座部佛教(Theravada Buddhism)。有些教界人士經常將南傳佛教等同於原始佛教，例如明法比丘(1952-2009)將原始佛教(Original Buddhism)、長老說佛教（上座部佛教）、早期佛教(Early Buddhism)、南傳佛教視為同義詞（明法比丘 2004）。然而，學者和大部分教界人士則認為，南傳佛教亦即上座部佛教，但南傳佛教卻不等於原始佛教或早期佛教。³ 水野弘元(2002: 292)認為，「從佛世到佛滅後百餘年間的佛教，稱為『原始佛教』或『初期佛教』，當中，也有人將釋尊及其弟子們的佛教稱為『根本佛教』。因為這個時期存在著佛陀真實的佛法，而這真實的佛法成為後世整個佛教的根本。」既然南傳佛教和漢傳佛教均保存了原始佛教時期的經典，原始佛教就不是專屬於南傳佛教。

關於南傳佛教在何時與台灣佛教產生連結的問題，有兩個說法：一說以 1970 年代翻印日文版《南傳大藏經》（譯自巴利藏），做為南傳佛教進入台灣的起點（藍吉富 1999: 245；迦陵 1998）；二說以 1960 年代南傳僧侶來台訪問和交流做為開端（釋明法 2009）。根據

3 台灣佛教慣用「南傳佛教」，少用西方通稱的「上座部佛教」，因此本文採用「南傳佛教」一詞。此外，台灣佛教慣稱自己的佛教傳統為「漢傳佛教」（最常使用）或「中國佛教」，少用「北傳佛教」，因此本文採用「漢傳佛教」一詞。

楊書濠(2010)中國佛教會的歷史研究，早在 1950 年代至 1980 年代之間，主管台灣佛教的中國佛教會因肩負政府的外交任務，積極參與當時在南傳國家成立的各種國際佛教組織，與南傳佛教團體有所互動。但是，這段時期各國佛教組織之間的官方交流，政治目的勝過於實質的宗教交流。

根據文獻資料，戰後台灣佛教最早參與的國際佛教組織，是世界佛教徒友誼會（1950 年在斯里蘭卡可倫坡召開第一屆成立大會）。中國佛教會代表（章嘉大師、印順法師、李子寬、李添春和趙恆惕等五位）出席在日本召開的第二屆大會（1952 年）（李添春 1952: 5），這是台灣佛教在第三地與南傳佛教最早的正式接觸。1958 年台灣佛教界組織「中華民國出席泰國紀二千五百年慶典代表團」，由中國佛教會理事長甘珠活佛擔任團長，同行的有印順、道源、道安、周宣德、雲竹亭等法師和居士，前往曼谷參加紀念大會，隨後又赴高棉、香港、東南亞各國參訪，進行國民外交工作（于凌波 2006）。接著，斯里蘭卡蘇拉達法師於 1966 年在可倫坡創立世界佛教僧伽會，當時的中國佛教會理事長白聖長老為創始會員之一，代表台灣佛教出席大會（世界佛教僧伽會 2012）。此後至 1980 年代之間，中國佛教會積極投入佛教國際組織的交流事務，在兩岸政權的外交角力中，致力於維護國家的國際地位和代表性（楊書濠 2010: 229-261）。

當時搭起兩個佛教傳統的平台夾帶著政治目的，中國佛教會並無意圖推廣南傳佛教，但邀請南傳佛教僧侶來台訪問的事件，卻開啓了台灣佛教信眾認識南傳佛教的窗口。其中一個重要事件是，1965 年斯里蘭卡 Walpola Rahula 比丘的來台演講（釋明法 2009；Cheng 2011: 260）。Rahula 比丘所著的《佛陀的啓示》中譯本在 1968 年出版，是台灣最早被翻譯出版的南傳大師作品，該書是當時台灣佛教菁英認識佛法以及南傳佛教的重要入門著作；接著是日文版《南傳大藏經》的翻印，這是 1980 年末之前引進的兩個南傳佛教出版品。1987 年解嚴後，隨著台灣的自由化和民主化，台灣佛教的發展脫離了中國佛教會的掌控，加上全球化的趨勢，使得台灣佛教發生了質和量的變化，不

僅台灣本土佛教各種新興運動蓬勃發展，許多外來宗教也都在此時陸續進入台灣（瞿海源、章英華 2002），南傳佛教便是順應這波浪潮陸續來台發展。

在出版品方面，太虛大師弟子了參法師（葉均）翻譯的南傳佛教代表性作品《清淨道論》和《南傳法句經》，分別在 1987 年和 1988 年在台出版。⁴1992 年後有更多的翻譯作品陸續出版。第一本是泰國阿姜查(Achan Chah)禪師的《我們真正的歸宿》(1992)，由其美籍弟子甘比羅比丘所譯，由圓光印經會出版（釋自衍 2009: 17）。接著引進的有緬甸的馬哈希禪師(Mahāsi Sayādaw)、帕奧禪師(Pk-Auk Sayādaw)、班迪達(U Pandita Sayādaw)禪師，泰國的佛使比丘(Ajahn Buddhadasa)、隆波田(Lungpo)，印度裔緬甸居士葛印卡(S. N. Goenka)，美國內觀運動傑克·康菲爾德(Jack Kornfield)等人的著作。上述人士都在美國佛教和其他西方國家享有盛名，這類出版品種類多和數量多，亦有漢傳教團參與出版。大部分的著作都是台灣佛教人士從英文翻譯引進，此外，日文版的《南傳大藏經》後來由元亨寺出版中譯本（釋自衍 2009, 2010），因此英文和日文的南傳著作也是傳播南傳佛教的媒介。

在禪修方面，前中央大學教授林崇安為引進南傳內觀的開創者。林崇安自 1975 年起參學顯（漢傳）密（藏傳）佛教教法與禪修法門，最初跟隨自大陸來台的藏密寧瑪巴劉銳之上師習禪，後來參加惟覺老和尚主持的禪七活動（1992 年）。林崇安 1990 年前後開始研讀南傳大師的內觀著作，1992 年邀請自美國返回泰國的動中禪隆波通禪師，來台主持小型非公開的動中禪活動，是台灣最早的南傳內觀體驗事件。林崇安於 1995 年 1 月前往尼泊爾參加葛印卡的十日禪，在同年 8 月邀請葛印卡來台主持禪修活動，參與者達 220 人，是當時台灣佛教

4 了參法師（葉均）(1916-1985)是研究南傳佛教的學者，為太虛大師在重慶漢藏教理院的弟子。1946 年奉太虛大師之命赴錫蘭（斯里蘭卡）留學，研習巴利語及上座部佛學約 11 年。1950 年返回中國，任教於中國佛學院，晚年還俗。譯有南傳《法句經》、《清淨道論》、《攝阿毘達磨義論》等書，是台灣佛教瞭解南傳佛教的重要著作（藍吉富編 1994: 4821-4822）。

界的一大事件。林崇安推廣葛印卡和動中禪兩個內觀方法各三年，之後由修持者承接禪法的推廣（林崇安訪談紀錄 2006/12/9）。此後陸續應邀來台指導禪修的還有班迪達禪師、帕奧禪師、戒諦臘禪師等。

此時，也有台灣僧尼和信眾前往南傳國家參學，有的由僧團派遣，有的是個人自行前往泰國、緬甸的禪修中心修習，甚至出家受戒為南傳佛教的比丘、十戒女（緬甸的 Sayalai）或八戒女（泰國的 Maggie）。這些充滿宗教熱情、遠赴海外求法的台籍（或華僑）比丘和尼眾人數不多，⁵ 卻是台灣修學或奉行南傳佛教的先驅，其中有些人後來成為引進和推廣南傳佛教的重要推手，雖然他們彼此對南傳佛教的認同、評價和實踐方式不盡相同。

整體而言，1980 年末全球化逐漸對台灣佛教產生顯著的影響，此時，除了台灣佛教對南傳佛教的宗教需求所產生的牽引力，還有順應移民的宗教需求和南傳法師的來台宣教。近十年來，過去被貶抑為「小乘」(Hinayana)的南傳佛教在台灣佛教的形象有所改觀，並且成為台灣佛教的新興教派。

三、南傳佛教與台灣漢傳佛教的異同

起源於印度的佛教在兩千多年的歷史中，廣泛傳播到不同的地域，不同時期所傳播的佛教教派不同，加上融入了在地的社會文化，因而產生許多「同中有異，異中有同」的各種佛教傳統(Buddhisms)。南傳佛教承襲上座部派（即長老派），強調遵循傳統的教理和實踐，不隨環境、文化差異和時代而有所更動，因此被認為是保留較多原始佛教時期的傳統。北傳佛教以漢傳佛教為代表，包含自中國傳入的韓國佛教、日本佛教和部分的越南佛教。漢傳佛教所傳的是初期與中期印度佛教，以大眾部所開展的大乘(Mahayana)佛教為主。從全球化的

5 明法比丘在 2006 年的訪談中表示，主動與他聯絡的這類台灣轉向到南傳佛教的僧尼大約有三十多人，實際人數尚缺乏完整資料和統計。

觀點來看，外來南傳佛教與本土漢傳佛教的交流與互動過程中，必然面對兩個傳統異同的比較、詮釋、抉擇和融合問題。本節從經典、戒律、禪修和終極關懷等四個面向，探討兩個佛教傳統的異同。

（一）經典

當代南傳佛教保存並實踐了相當完整的巴利藏（以巴利文撰寫的經律論三藏）。⁶ 南傳佛教巴利經典中的五部《尼科耶》與漢傳佛教的四部《阿含經》（譯自梵文），都是記錄釋迦牟尼悟道後的四十五年間，對大眾說法所記錄的「原始經典」（水野弘元 2002: 266, 306）。⁷ 不過，《阿含經》在兩千年的中國佛教歷史中並未受到重視，直到晚近的印順法師(1906-2005)以《阿含經》為本，倡導佛陀在人間的思想後，才開啓了教界人士對原始佛教經典的興趣。南傳佛教的巴利藏《尼科耶》，提供了台灣佛教菁英瞭解原始佛教的新資料和依據，並可與漢譯《阿含經》對照研究，藉著解經重現佛陀的本懷，做為個人修行的依止。由於很少人能閱讀巴利文，大部分人還是仰賴漢傳的《阿含經》，或對照英譯巴利藏來閱讀和理解經典的義理。由於原始佛教經典和大乘經典的風格迥異，如 Gananath Obeyesekere (2003: 67) 指出，對照充滿非理性的巫術色彩(irrational magical accretions)的大乘經典，原始佛教經典展現的佛陀教法有人性化、生活化、理性和實證化等特點，被西方知識分子視為可取代基督宗教的理性宗教。原始佛教經典的這些特點，也提供了台灣佛教理解佛陀與佛教的新視角。

6 原始的巴利藏已經失傳，現今傳世的巴利藏為五世紀時的覺音(Buddhaghosa)將巴利藏的錫蘭語翻譯本，再翻譯回巴利語（葉均 2002: 91-98）。

7 佛教經典的集成在二次結集後，出現了長老部和大眾部的分裂，部派時期佛教至少有二十幾個部派。五部《尼科耶》出自單一部派的觀點，四部《阿含經》分屬不同部派的觀點，但其大部分內容仍保留了部派成立以前的觀點（水野弘元 2002: 300-301, 306）。

（二）禪修

當代台灣漢傳佛教盛行念佛、誦經、持咒、拜懺等各種法會，禪修僅限於小眾。漢傳佛教的禪修以禪宗（如參公案、參話頭、默照禪等）和天台宗的《天台小止觀》及《釋禪波羅密》的出入息，為兩個主要的禪修法門。禪宗的傳承到了當代台灣佛教已經式微，《天台小止觀》的方法又是「止」多於「觀」，⁸ 修證次第不夠清楚完整，有實修經驗且有能力指導禪修的老師並不多見，禪修者經常不是不得其門而入，就是遇到瓶頸時乏人指點，也缺少可參考的解惑著作。⁹

反觀當代南傳佛教的內觀禪修在修行方法、修證次第、經論的對應，都比漢傳佛教具有系統性和完整性，指導禪修的禪師人數很多，並且大都享有國際聲望。許多修習內觀的受訪者表示，南傳佛教的內觀禪修簡明易學、方法明確、層次清晰，並與經典相互印證，修習者經由密集或持久的練習，很容易體驗身心的變化而感受禪修的利益，心性可獲得轉化和提升。此外，南傳內觀的四念處修持，亦可在日常生活練習禪修，不受限於「靜坐」一途。¹⁰

南傳禪師具備完整的禪修方法、豐富的經驗及相關著作，彌補了台灣漢傳佛教在禪修法門的缺口，吸引了許多佛教僧眾、居士，甚至教外人士的參與。許多漢傳教團亦鼓勵僧眾和信眾參與南傳的內觀活動，是以 1995 年來內觀運動維持穩定成長，成為台灣佛教新興的禪修方法。

（三）戒律

戒律為佛陀四眾弟子的生活方式和規範。¹¹ 兩個佛教傳統在家眾持守的五戒或十戒是一致的，但是出家眾的戒律就有所差異。印度佛

8 依照馬哈希的說法，天台宗的數息為《清淨道論》中的奢摩他（止）的方法，毗鉢舍那才是（內觀）的方法（馬哈希尊者 2010: 239, 251-253）。「止」為念頭的止息，「觀」則是以智慧觀察。

9 在作者的訪談中，有多位受訪者表達了此一當代漢傳佛教禪修教法有所不足的看法。

10 四念處指「觀身如身、觀受如受、觀心如心、觀法如法」的修持方法。

11 四眾指比丘、比丘尼、優婆塞（在家男眾）、優婆夷（在家女眾）。

教史中，出家眾生活方式的爭議涉及了地域和文化差異，成為早期教團分裂（上座部 vs. 大眾部）的主因。當時戒律的爭議和僧團的分裂延續至今，因此承襲上座部的南傳佛教來台後，與承襲大眾部的漢傳佛教相遇時，戒律（生活方式和規範）的差異依然是最直接的衝突。在飲食方面，南傳佛教維持佛陀時代的托鉢，不禁葷食（限三淨肉）、¹²過午不食。在金銀錢一項，南傳佛教僧眾仍然持守此戒律，但財物交由淨人管理。¹³

與南傳佛教不同，佛教在中國發展出不托鉢和改為素食的叢林道場，過午不食成為選擇性或不定期的修持。台灣僧眾為了不麻煩他人而持有少數金錢與財物，有時為了建立道場或佛教事業而募款，但這些行為都被南傳佛教視為違反戒律。相對地，漢傳佛教也很難接受南傳比丘的葷食。來台的南傳佛教如何處理生活規範的不一致或衝突問題，是檢視南傳佛教在台灣發展的在地化指標。

（四）終極關懷

南傳佛教以早期印度佛教聲聞乘的「解脫道」為其終極關懷，強調破除煩惱、了脫個人生死、脫離輪迴之苦，對世間有強烈的出離心；漢傳佛教承襲的初、中期大乘佛教的「菩薩道」，強調自利利他、「煩惱即菩提」、「不厭生死，不欣涅槃」。如地藏菩薩的發願：「地獄不空，誓不成佛。」因此，自古以來大乘佛教常有譏諷聲聞乘為只求個人解脫的「小乘」，稱呼證果的阿羅漢為「自了漢」，以及僅證得「我」空、「法」不空的說法。漢傳佛教廣為流傳的大乘經典《法華經》，更指稱聲聞行者勢必「回心向大」，在證得解脫（聲聞乘的證果）後，轉而發心行菩薩道。晚近，大乘佛教長久以來對上座部佛教的看法已有改觀，但兩個傳統對「出世」vs.「入世」的生命態度和宗教情懷仍然各有偏重。

12 指不自殺、不為殺、不叫殺的肉食。

13 淨人指長期居住在寺院中協助佛寺事務的在家人，義工則不在寺院中過夜（蕭宏書 2009: 48）。

由於南傳佛教以「解脫道」為終極關懷，因此戒律和禪修成為重要的實踐，並且累積了豐富的禪修方法和經驗；相對地，台灣漢傳佛教強調菩薩道，成佛之路必須發菩提心並且修持三大阿僧祇劫，¹⁴直到福德智慧圓滿，才能達到自解脫與眾解脫的雙重目標。理想上，大乘佛教宣稱「菩薩道」的圓滿應該包含解脫道的完成；在實際的修行中，兼顧「解脫道」和「菩薩道」是困難的，此外，漢傳佛教追求的成佛之道是一條似無止境的漫長之路（難行道），達到今生解脫的希望是渺茫的，因而後來淨土法門成為漢傳（大乘）佛教的主流修行法門（易行道），寄望於臨終時往生阿彌陀佛淨土，蒙佛加被、暫停輪迴之苦，在極樂世界修成後，乘願再來世間，圓滿度眾的菩薩願行。此外，漢傳佛教普及的是消災祈福、薦亡超渡等各種法會和儀式，修持禪修者相對是少數的。當代台灣漢傳佛教另一個新興的「入世佛教」(engaged Buddhism)路線，以最具代表性的慈濟來說，其所實踐的就是大乘佛教的「菩薩道」。¹⁵總的來說，解脫道（出世）和菩薩道（入世）分別代表南傳佛教和漢傳佛教的最高理想，各自吸引不同取向的佛教信眾。

（五）南傳佛教的優勢和劣勢

南傳佛教在各個佛教傳統中的一個優勢，在於保留了最完整的佛陀教法與實踐。水野弘元(2002: 234)指出：「南傳佛教是大乘開展前的古老佛教，雖不及大乘的博大精深，但它在形式上，完好地維持從世尊時代以來的出家僧團應有的方式。」台灣佛教受到西方和日本學界的「大乘非佛說」，以及印順法師的人間佛教思想的啟發，形成了原始佛教運動，因此熱衷於透過南傳佛教來瞭解原始佛教。由於兩個佛教傳統在教理和教義方面有許多共同的部分，因此南傳佛教的經論

14 菩提心指「上求佛法，下化眾生」的宗教誓願；三大阿僧祇劫指世界經歷過三次成住壞空。

15 「入世佛教」一詞為越南裔的一行禪師(Thich Nhat Hanh)在 1956 年出版的越文刊物提出(King 1996: 322)。一行禪師的入世佛教理念是受到民初的太虛大師所啟發(Devido 2007)。

可被漢傳佛教參考或推廣。

南傳佛教在台灣發展的另一個利基，在於禪修經驗和方法的系統性、豐富性和國際性。由於禪修是台灣漢傳佛教較為薄弱的一環，南傳的內觀禪修正可補充漢傳佛教的不足。其次，不少當代南傳禪師享有國際聲望，並吸引許多西方中產階級的參與和修持。西方內觀運動中大量南傳禪師的英譯著作和西方人介紹的內觀著作，亦有助於內觀在台灣의 推廣。

然而，在戒律（生活規範）方面，南傳佛教在台灣의 推廣有很大的阻力，例如出家眾的托鉢、不忌葷食、金銀戒、淨人等。由於台灣缺乏支持這些佛教戒律的社會文化，因此要持守這些戒律必須克服諸多困難。大部分來台的南傳中心做了在地化的適應，放棄或彈性持守部分戒律，但也有少數南傳法師主動走入社區，向商家或居民解說托鉢的宗教意義並獲得足夠的民衆支持，得以成功地持守南傳戒律。

在性別議題方面，由於上座部的南傳佛教有較強的傳統性，因此在回應現代化的議題時趨於保守和缺乏彈性，南傳佛教比丘尼僧團的恢復問題即為一例（宣方 2003；Li 2000: 168-198）。由於南傳佛教的比丘尼傳承中斷，女性只能成為十戒女或八戒女（白衣女）。即使晚近在斯里蘭卡、泰國和澳洲均有南傳比丘尼僧團的復興事件，但大部分長老僧團仍不予認可，並且也不承認漢傳佛教的比丘尼身分。¹⁶ 南傳佛教僧團中女性的弱勢地位，是否會影響台灣女性出家眾的認同或修持意願？一位受訪的台灣比丘尼表示，她在緬甸禪修中心禪修多年，雖然禪修中心的大師父非常尊重她的比丘尼身分，但當地大部分僧眾只視她們為十戒女，在僧團中的地位和待遇遠不如比丘，但這些並不影響她在禪修的修習。另一位受訪的台籍八戒女亦表示，修行和佛法的體驗不因身分或性別而有不同，她在寺院中並不覺得有差別待

16 南傳比丘尼僧團的重建，涉及佛制比丘尼二部僧受戒的問題，即女性出家受戒必須同時有資深的比丘和比丘尼僧團，一旦比丘尼傳承中斷，就無法符合二部僧受戒的條件。上座部長老對漢傳佛教的比丘尼傳承是否符合佛制及其連續性有所疑慮，因此並不認可漢傳佛教的比丘尼身分（宣方 2003）。

遇。因此，十戒女或八戒女的修行處境，似乎因僧團的差異而有不同。

南傳佛教的「解脫道」在台灣佛教的發展有利有弊。以「解脫道」為終極關懷時，重持戒和禪修的個人修持和證悟，就成為首要的宗教實踐與生活方式。有些偏好禪修的信眾若是無法從漢傳佛教獲得滿足，就可能轉而從其他佛教傳統尋找修持的法門，甚至脫離漢傳轉向到其他佛教傳統。不過，台灣漢傳佛教的「菩薩道」有久遠的歷史和深厚的文化基礎，因此仍有許多偏好南傳禪修的修持者，並未捨棄「菩薩道」的終極關懷。

一般說來，大部分的漢傳佛教信眾習慣於消災、祈福、超渡等傳統宗教實踐，或者樂於從入世的助人和利他中修行。原始佛教偏向聲聞乘的解脫道，修行模式與漢傳佛教不同，因此在短時間內要改變大部分信眾原有的宗教慣習(*habitus*)，是相當具有挑戰性的。曾有一位出身於漢傳佛教的法師，在閱讀印順法師的《妙雲集》後，開始研究《阿含經》，並前往緬甸修習各種禪法和多次接受南傳比丘戒。他在1988年擔任花蓮某寺院住持，積極實踐原始佛教的修持，取消寺院行之已久的法會，代之以經典研讀和禪修活動（如葛印卡十日禪），卻因此失去信眾的支持，最後只好離開。後來接任的住持法師雖然也是認同於原始佛教，但考量信眾的意願而恢復原有的漢傳法會，僅適度融入原始佛教的內涵。有些台灣僧眾認為，南傳佛教很難獲得廣大信眾的支持，因而有「難傳」一詞。¹⁷然而，如果南傳佛教不是被用來取代漢傳佛教，而是一個豐富的佛教寶藏或百科，採用者可以自由地選擇或運用南傳佛教的元素時，南傳佛教所產生的影響和格局就廣泛許多。

17 宏印法師在訪談(2006/12/9)中提到「難傳」一詞。

四、南傳佛教在台灣發展的多元形式和影響

本文分析的資料來自於訪談和相關文獻。主要的訪談對象選自於明法比丘(2004)編撰的《亞洲原始佛教道場指南》中〈台灣篇〉的 21 個團體和 3 位獨居法師，以及其他 6 個佛教團體和 2 位獨居法師，一共訪談了 27 個團體和 5 位獨居法師。¹⁸ 訪談主題包括這些團體或法師接觸南傳教法的機緣、動機、宗教歷程，相關團體成立的背景、宗旨及概況，以及他們對南傳佛教和漢傳佛教的比較和評價等。

在這些廣泛和豐富的資料中，作者發現南傳佛教在台灣的發展形式及其對台灣佛教的影響，並非依循單一形式和路線，而是透過多元形式和路線在台灣發展，因而對台灣佛教的影響也是多面向的。本文從全球化的角度，將台灣佛教中與南傳佛教有關的團體大致歸納為四類：南傳在台中心、內觀團體、原始佛教團體、選擇性採用的漢傳教團。其中前兩類的南傳在台中心和內觀團體，都是因南傳佛教來台而新興的團體，算是佛教全球化的過程裡，南傳佛教對台灣佛教的直接影響。第三類原始佛教團體，則是屬於台灣本土既有、新興的原始佛教運動的一部份。由於南傳佛教保留的原始佛教元素，許多原始佛教團體也會引進或採用南傳佛教的教法，這是外來的南傳佛教與本土原始佛教運動的一種結合。第四類則是一些漢傳教團，選擇性採用部分南傳佛教的內涵或實踐，以回應佛教全球化的趨勢，這是南傳佛教對台灣佛教比較間接的影響途徑。總之，南傳佛教在台灣的發展及其影響方式相當多元，不限於以推廣南傳佛教為名的團體。

上述四類團體的區分主要是依照其宗旨、活動性質、服務對象等

18 本文參考的《亞洲原始佛教道場指南》是 2004 年的版本，列有 62 個團體，包括寺院（21 個）、精舍（5 個）、居士或團體（10 個）、基金會或學會（3 個）和出版社（23 個）。2007 年更新版所列的道場與前版略有出入。作者並訪談了不在指南中的 6 個團體，包括：南山放生寺、光德寺、慈善精舍、南林尼僧苑、香光尼僧團、弘誓佛學院等。

特質所做的歸納，但不同類別的團體之間仍有連結，例如許多原始佛教團體和選擇性採用的漢傳教團，也是內觀團體的參與者和支持者。另一方面，某些團體不止和一種類別團體有關連。例如，台灣南傳上座部佛教學院是南傳在台中心（第一類），但同時參與了原始佛教團體（第三類），並且也是帕奧禪法的推廣團體（第二類）；台灣佛陀原始正法學會除了推廣其原始佛教理念（第三類），也是推廣馬哈希禪法的團體（第二類）。第四類選擇性採用的漢傳教團，經常也是內觀團體（第二類）的參與者。這些現象均呼應了 Pieterse (1995) 所說的全球化帶來多元組織並存，以及組織之間存在著各種可能連結的結果。

南傳佛教在台灣可被視為一個新興佛教教派，因此新興宗教運動研究的分析概念可用來說明南傳佛教對台灣佛教的不同層次影響。根據 Rodney Stark 與 William Sims Bainbridge (1985) 提出的新興宗教運動的三種崇拜類型，每個類型的組織形式和影響幅度及深度有所不同。

「觀眾崇拜」(audience cults) 泛指零星的事件、個人演講，以及各種秘術、神祕主義和神秘術文本的流通，此一類型的組織性是三者最低的，對參與者的影響限於被動性的資訊傳遞。「顧客崇拜」(client cults) 指提供顧客特定的服務，崇拜學說的倡導者和分享者之間建立特定和相對穩定的關係，團體的組織性和對參與者的影響高於前者。

「崇拜運動」(cult movements) 則是一個成熟的宗教組織，企圖滿足改宗者(converter)的所有宗教需求，並以吸引更多的改宗者為目標，若能持續吸引更多的參與者，就可改變其結構位置成為主流宗教。以 Stark 與 Bainbridge 的三個崇拜類型來看，與南傳佛教有關的四類團體中，南傳在台中心和原始佛教運動屬於具有鮮明宗教理念和認同的崇拜運動，與主流漢傳佛教呈現競爭的關係；以禪修為主的內觀團體和選擇性採用的漢傳佛教團體，則是屬於顧客崇拜（如定期參加禪修活動）和觀眾崇拜（如南傳佛教的經典、論著、當代大師作品的大量流通和相關演講）。整體而言，顧客崇拜和觀眾崇拜兩種類型所推廣的南傳佛教事務，不涉及宗教認同問題，因此阻力相對較小，比較容易為一般佛教信眾接受，因此南傳佛教在這兩種崇拜類型的影響比南傳佛教

的崇拜運動來得更廣泛。

與南傳佛教有關的團體所呈現的各種全球化特徵，例如採用南傳佛教的方式、全球化路徑、宗教服務對象等，以及南傳佛教對這些團體產生的影響（如佛教認同）或在地化的表現有所差異。下文將依照四大類別，列舉具有代表性的團體，說明這些團體的各種全球化特徵與在台灣發展的狀況。

（一）第一類：南傳佛教在台中心

南傳法師的來台大約始於 1990 年前後，這些法師的國籍以泰國、緬甸和斯里蘭卡居多。不同來源國的南傳團體所依循的全球化路徑、團體成立宗旨及運作模式有所不同，因此南傳在台中心又可區分為服務移民兼在台佈教、應邀來台、在台僧團三類團體，都是接近於 Stark 與 Bainbridge (1985) 所說的崇拜運動類型，提供台灣佛教個人新的佛教認同。

1. 服務移民兼在台佈教的團體

泰國和緬甸法師來台的原因，以提供移民的宗教需求為主，泰國法師的服務對象為國際移工、泰籍配偶和泰籍華僑，緬甸法師則以緬籍華僑為服務對象，各自形成泰僑和緬僑的散居，呈現的是「行李佛教」的型態。明法比丘(2004)指出，來自泰國的團體有法身寺（台北中心）、台灣佛法中心、華泰佛法中心三處。根據蕭宏書（2009: 36-40）在桃園地區較新的調查，新增了法身寺的桃園中心、中壢佛泰精舍、大園佛泰禪寺、¹⁹ 以及強調功德主義的善地阿索教團。²⁰ 法身寺為泰國佛教的新興佛教教派，²¹ 有計畫地派遣弟子到東南亞各國學習各地語言，為教團的國際化鋪路。1991 年被派遣到中華佛學研究所

19 中壢佛泰精舍是從台灣佛法中心出來的，住持為釋豪光法師(Prajan Tarloer)。大園佛泰禪寺則是釋謹慎法師(Shamhu Somsak)於 2008 年離開中壢佛泰精舍後成立的（蕭宏書 2009: 40）。

20 善地阿索教團為泰國提倡大乘菩薩精神的教團，主張環保和素食主義，由泰籍的靜相法師駐台弘法，但參與者不多（蕭宏書 2009: 24）。

21 關於泰國法身寺的介紹，請參見白樸(2003: 285-333)。

就讀的泰籍法師，偶然遇到泰國華僑，請求法師為其祈福，後來應華僑和泰籍勞工的邀請於 1992 年成立台北中心（心平法師訪談紀錄 2006/10/20）。雖然泰國的法身寺有國際宣教的計畫，但在台灣的發展動力主要還是在於移民的支持。

台灣佛法中心又名新屋佛法中心，也是南傳佛教協會所在，住持猜育法師的來台，起因於 1991 年的泰國軍事政變造成經濟危機，使他創立的孤兒院陷入財務困境。當時他想到台灣的佛教鼎盛，因此透過在泰國的慈濟和佛光山機構聯繫和協助，由猜育法師帶領近 30 位南傳僧侶來台行腳募款，這是南傳法師在台灣的首創舉。1992 年，猜育法師再次帶領 23 位泰僧在新店落腳，於 1996 年在中壢成立台灣佛法中心（猜育法師訪談紀錄 2006/11/2），每年有來自泰國、新加坡約十幾位南傳法師來此結夏安居（蕭宏書 2009: 39）。猜育法師來台初期，多次舉辦赴泰國短期出家的活動，參加的台灣信眾有人就在當地出家，還有漢傳比丘捨戒後再重新受戒為南傳佛教比丘。²² 在其他團體尚未成立前，台灣佛教中心曾經是台灣信眾接觸南傳佛教的管道之一。

華泰佛法中心約有 30 位的泰國法師，都是以服務泰籍移工的宗教需求來台弘法。他們借用新店的漢傳道場做為聯絡中心，平時法師們分住北部各地就近為泰籍移工提供宗教服務，由法師前往泰籍移工的宿舍說法或祈福。近年來，泰國佛教在台中心數量的微幅成長，與國際移工數量的增加有關，而泰國佛教在台中心集中在桃園地區，也是因為該地是國際移工最多的縣市。

緬華佛寺第一任住持為 Unanda Siri，他的法師友人在 1989 年來台觀光時，在路上遇到緬籍華僑，請求法師為其說法，並借用場地一起共修。法師的友人回緬甸後，邀請 Unanda Siri 來台一起從事弘法工作。不久法師的友人往生，Unanda Siri 便成為緬華佛寺的第一任法

22 南傳佛教與漢傳佛教出家眾實踐的戒律還有「聲聞戒」和「菩薩戒」之別，漢傳佛教出家眾雖然也受「聲聞戒」（傅偉勳 1993），但南傳佛教並不給予認可，因此原本為漢傳佛教的比丘必須先捨棄之前所受的戒（亦即放棄漢傳佛教認同），才能再受南傳佛教的比丘戒。

師。第四任的法師畢亞索打法師已入籍台灣，該會登記在佛教居士會的名下。平日活動為巴利文課程和佛法開示，參與信眾以緬甸華僑為主（畢亞索打法師訪談記錄 2006/10/26）。同樣源於緬甸的台灣南傳上座部佛教學院，曾在 2008 年來此參訪。由於緬甸華僑人數有限，缺少國際移工的支持，所以在台的緬甸佛教團體的成長不如泰國佛教團體。

2. 應邀來台弘法的外籍南傳法師

上述的南傳在台中心的法師主要是應移民的需求而來台，有些南傳法師則是台灣信眾主動邀請而在台灣弘法。最早來台長期居留的南傳僧侶是阿姜查禪師的美籍弟子甘比羅比丘，他曾到中國、日本和韓國參學各地佛教。1980 年末，香港法師介紹甘比羅比丘到圓光佛學院教授佛學英文，他原本是為要學習漢傳佛教來台灣的，卻發現當時的台灣佛教只盛行持名念佛的淨土宗，少見其他修行法門，因而致力於將阿姜查禪師的著作介紹給台灣信眾。他於 1988 年開始進行翻譯工作，第一本譯作《我們真正的歸宿》，由圓光印經會出版（1992 年），後來成立法耘出版社（1993 年），陸續翻譯和出版各種南傳大師的作品（許維特訪談紀錄 2006/10/13），²³ 為台灣信眾開啓瞭解南傳佛教的一扇窗口。甘比羅比丘的來台最初是宗教旅遊，因台灣信眾的邀約而在台灣從事南傳大師作品的翻譯工作，但並未形成有信眾長期參與的團體。

斯里蘭卡法師都是受到台灣信眾的邀請來台的，在台北的道場有原始佛法三摩地學會，在高雄的道場有台灣原始佛教中心。由於台灣沒有來自斯里蘭卡的移民或移工，弘法對象都是台灣信眾，與前述來自泰國和緬甸的團體不同。原始佛法三摩地學會（也是斯里蘭卡駐台灣佛教代表處）的強帝瑪法師，1989 年來台在台灣師範大學學習中文，1991 年應佛陀教育基金會簡豐文居士的邀請，開始在台北的松山弘法，繼而在 1995 年成立學會，開設巴利文佛法，講經、禪修和兒

23 許維特是甘比羅比丘的弟子。

童英語等課程，並與斯里蘭卡佛教團體有頻繁的交流，經常舉辦到該國的參訪活動（強帝瑪法師訪談記錄 2006/11/1）。高雄的台灣原始佛教中心住持難陀法師，曾在美國弘法，2001 年一位斯里蘭卡籍的在台北法師邀請他接替在台的弘法工作。難陀法師講經說法均以英文講授，課程有巴利文的《法句經》和《大念住經》的講解和禪修課程。法師認為，很多台灣本土佛教的實踐和觀念並不符合佛陀的教法，因此弘法以南傳經論和禪修為主（難陀法師訪談紀錄 2007/1/8）。斯里蘭卡法師主持的這兩個團體均以「原始佛教」為名，並且也參與了原始佛教的推廣。

3. 南傳佛教在台僧團

南傳佛教在台僧團的建立，以台灣南傳上座部佛教學院 (Taiwandipa Theravada Buddhist College, TTBC) 為代表，是緬甸帕奧國際禪修中心的台灣分會，前身為原始佛教學院。原始佛教學院成立於 1997 年，由宏印法師、慶定法師和護法法師（尼泊爾籍南傳比丘）等僧眾共同推動所設立，曾開設半年的課程，在當時是相當受到注目的佛教界大事。後因護法法師公開葷食，引起某些法師和信徒議論而分裂，宏印法師因此退出學院（宏印法師訪談記錄 2006/12/9），此一事件突顯兩個佛教傳統戒律的衝突。後來該學院附設於法藏講堂（住持為慶定法師），並於 2001 年出版不定期刊物《吉祥法音》。原始佛教學院後來由台籍觀淨比丘（1997 年於帕奧禪師座下出家）推動各項活動，並在 2008 年轉型為台灣南傳上座部佛教學院。該學院宗旨為「舊上座部佛教的現代傳佈，願教法廣傳於華人區，並植根於台灣島 (Taiwan-dipa)，即是令正法光照台灣 (Taiwan dip eti)，成為台灣之光 (Taiwano dipam)。一言以蔽之，『根植佛教於台灣』 (Buddhasasanassa mulani Taiwandipe otarantu)」（台灣南傳上座部佛教學院 2012a）。

台灣南傳上座部佛教學院奉行南傳佛教的僧團制度，包括每日的行腳托鉢、過午不食、採用淨人等。在 2011 年 4 月於南投成立靜樂禪林，做為短期出家和禪修活動的固定場所。原始佛教學院轉型為台灣南傳上座部佛教學院的過程歷經十年(1997-2008)，意味著完整的南傳

佛教僧團制度已獲得足夠的台灣信眾的護持，並且克服缺乏托鉢、淨人之社會支持的困境，因此南傳在台僧團的建立和維持具有指標性的意義。由於該團體是由台灣佛教菁英主動引進的，多少帶有對抗本土漢傳佛教體制的意味。

（二）第二類：內觀團體

內觀，巴利文為 Vipassana，玄奘法師音譯為「毗鉢舍那」，意譯為「觀」，新譯為「內觀」，是如實觀察自己身心覺受之各種方法的總稱，也是釋迦牟尼悟道解脫的禪修方法，在南北傳的原始佛教經典都有豐富的內觀解說。內觀的實踐與弘揚以南傳佛教最興盛，是南傳佛教的特色之一（陳家倫 2009）。南傳佛教的各種內觀體系在 1970 年代前後傳入美國，並且發展成為不具明確的制度、教義和成員界線，僅以禪修體驗和應用為目標的內觀運動(Insight Meditation Movement) (Fronsdal 1998: 167-170; 2002: 286)。葛印卡禪修和馬哈希禪修是美國內觀運動最興盛、應用最廣泛的兩個內觀體系。內觀運動在台灣的發展形式，也是某種程度獨立於南傳佛教的宗教傳統。

台灣內觀運動中較為普遍的內觀體系，以葛印卡禪法、馬哈希禪法、帕奧禪法、正念動中禪為代表。這些內觀體系都是由台灣佛教菁英主動引進的，前三個禪法是由台灣佛教菁英先到南傳國家修學後，再各自引進到台灣推廣，正念動中禪則是接受台灣佛教菁英的邀約而來台推廣。這些內觀體系都在美國和其他國家設有禪修中心，台灣成為其國際組織的一個據點。在台灣推廣葛印卡禪法的團體以台灣內觀禪修基金會為代表，推廣馬哈希禪法的團體以台灣佛陀原始正法學會為代表，²⁴ 推廣帕奧禪法的以台灣南傳上座部佛教學院（見上一小節）和皓月精舍（見下一小節說明）為代表，推廣正念動中禪的以正念動中禪學會為代表。

24 台灣推廣馬哈希內觀的團體不限於台灣佛陀原始正法學會，但規模都不如台灣佛陀原始正法學會。

台灣內觀禪修基金會（國際內觀禪修中心的在台中心）的導師為印度裔的葛印卡禪師，他師承緬甸烏巴慶禪師。葛印卡的十日禪是最早被引進台灣的公開禪修活動。引進者林崇安於 1995 年 8 月邀請葛印卡禪師到台灣主持禪修活動，最初幾次活動是在漢傳道場舉辦，反映當時許多漢傳法師對內觀禪修的友善和支持。據基金會負責人表示，禪修活動期間為避免分心，用布遮住大雄寶殿的佛像，因而引起信眾的疑慮和反彈，使得後來無法再租借場地。因此，一群修持者就開始籌備成立道場，於 1997 年在台中新社設立禪修中心。該基金會每年舉辦 24 次十日禪，每期約 80 人，可說是台灣規模最大、次數最頻繁的大型禪修團體。參與禪修活動的人士以一般民眾為主，也有少數外籍人士、基督徒、出家眾參與，但大部分都不是佛教徒，參與過十日禪活動者估計已超過上萬人次。該基金會多次在中小學和監獄舉辦十日禪活動。每年一次舉辦到印度新德里參訪及參加禪修活動，並曾赴中國閩西南禪寺推廣十日禪（2000 年）。雖然基金會表明他們不是南傳佛教團體（釋自衍 2010: 12），也不是宗教團體（蕭集智訪談記錄 2007/10/25），²⁵ 但因葛印卡師承緬甸烏巴慶禪師，本文將之列入南傳佛教的內觀體系。

推廣馬哈希禪法的台灣佛陀原始正法學會(Mula-Buddha-Sasana Center, MBSC)於 2005 年在台北成立，為馬哈希繼位者班迪達教團的台灣禪修中心。指導者大越法師原來是漢傳法師（1987 年出家受戒），多次前往緬甸追隨班迪達大師修習禪法，並在其座下捨戒後再出家（2008 年），成為南傳比丘。台灣佛陀原始正法學會以原始佛教為目標和宗旨，該會多位法師成員原本都是漢傳佛教同門，除大越法師外，這些法師仍維持台灣漢傳佛教的身分，他們在馬哈希禪法中找到定慧的實修之路。根據學會的簡介：「馬哈希禪法是當今修習內觀智慧的一塊瑰寶，它簡單、直接、易懂。任何行者不需要擔心教理知

25 受訪者蕭集智當時為台灣內觀禪修基金會總幹事，目前在台灣和大陸推廣葛印卡內觀禪修。

識是否足夠，只需勇於嘗試，在老師的指導下，必能親知身心因果法則所支配的無常、苦、無我之本質」（台灣佛陀原始正法學會 2011）。該學會在台北市、台中市、南投國姓鄉、高雄市等地設立教育推廣中心，經常舉辦一日禪和十日禪等課程，2008 年後在埔里的正醒禪苑舉辦長期禪修活動。高齡的導師班迪達（1921-）多次風塵僕僕來台親自指導禪修，隨行的有外籍比丘和十戒女協助禪修活動。參與者出家眾和居士人數相近。該學會致力於在台灣推廣內觀禪修，讓台灣信眾（或其他國家的華人）免於勞頓奔波與適應環境之苦，就能修習馬哈希禪法，而不是以移植或推廣南傳佛教為目的。

正念動中禪學會（2002 年成立）以推廣動中禪(Mahasati Meditation)為主，導師為泰國西南寺住持隆波通。動中禪首次對外舉辦禪修活動，是 1998 年在林崇安的安排下舉行的。該學會定期舉辦七日禪，不定期舉辦一日至三日禪活動。長期參與者約三、四十位，約半數有深厚的漢傳佛教背景。

上述四個內觀團體都是從國外移植到台灣，僅推廣單一禪修體系，而各家的禪修方法、次第和規範都是標準化的，不因在不同國家而有差別，對台灣佛教而言都是外來的新興禪法。不同於前述的內觀團體，內觀教育基金會則由林崇安於 2001 年創立，屬於兼融各家禪法的推廣團體。林崇安經常前往泰國、印度、尼泊爾等國參學各種內觀禪法，他對內觀有三點看法：(1)他推廣的禪法不限南傳內觀各家的方法，還包括漢傳佛教的止觀和禪宗。²⁶ 因為各種禪法各有特色，適合不同類型信眾的需求，但因修行常有盲點，修習其他法門有助於找出問題，尋得最適合自己的方法。(2)致力於整合各種禪法，成為一套新的禪修體系，可說是外來內觀的在地化。(3)重視各個佛教傳統的經典和論著的閱讀，除講述《阿含經》及《瑜伽師地論》外，也應用因明學（即佛教的邏輯學）做為修慧的方法。該會網站提供了相當豐富的南北傳佛教的經論典籍、解說和討論。內觀教育基金會的未來目

26 2011 年底，內觀教育基金會邀請在美國的韓國禪師惠中法師來台舉辦臨濟宗禪修活動。

標，希望以禪林做為現代社會的心靈醫院，以舒解人們的壓力和培養智慧（林崇安訪談紀錄 2006/12/9）。

上述內觀團體的宗教特質有所差異。推廣帕奧禪法的團體佛教色彩最濃厚，並且傾向於南傳（或原始）佛教認同，修習者較多出家衆；推廣馬哈希禪法的團體傾向於原始佛教認同，修習者僧俗近半；正念動中禪學會和內觀教育基金會不強調特定的佛教傳統，參與者以在家居士為主；台灣內觀禪修基金會的佛教色彩最淡薄，有最多教外人士的修習者。內觀運動重視的是長期和持續的禪修練習，屬於 Stark 與 Bainbridge (1985)所說的顧客崇拜類型，各種禪法的參與者不受限於推廣團體的佛教認同，許多不同佛教認同的信衆，也會依照個人的需求選擇內觀方法。

（三）第三類：台灣原始佛教團體

回歸佛陀的本懷和原始佛教經典的原始佛教運動，是當代台灣佛教變遷的重要脈絡。原始佛教運動或初期佛教復興運動的興起，意味著後來（或當代）的佛教已經偏離了佛陀的本懷，所以必須重新詮釋佛陀的本懷，以回復原始佛教的精神，才是真正的佛教實踐。在南傳佛教進入台灣之前，台灣佛教受到印順法師的人間佛教思潮所啓發，開啓了原始佛教運動，並出現了對漢傳（大乘）佛教的嚴厲批判，以及重新檢視南傳佛教價值的言論（參見宋澤萊 1990, 2003）。此時新興的原始佛教運動，連帶促成佛教菁英對南傳佛教的興趣和探索。不過，並非所有的原始佛教團體都會採用南傳佛教。有些團體認為，漢傳佛教本來具備原始佛教的經典和禪修方法，因此不需要向外採用南傳佛教，這類團體比較不受南傳佛教的影響，不在本文討論範圍。有些團體則認為，南傳佛教可替代或補充漢傳佛教的不足。若依照其對南傳佛教的採用立場，大致區分為兩種路線：移植路線和融合路線。移植路線團體認為南傳佛教是現今原始佛教最佳典範，就是回歸原始佛教的最佳途徑，因此必須實踐和推廣完整的南傳佛教制度。融合路線團體則主張，不論南傳佛教或漢傳佛教，都是以「原始佛教」為前

提所做的比較和取舍；在經典方面參考兩個佛教傳統的相關經論，在禪修方面則較偏好南傳內觀的修持，但在戒律方面則對兩個傳統各有取舍。就漢傳佛教而言，無論是移植或融合路線的原始佛教團體，都是帶有對抗意味的新認同，可以歸納為 Stark 與 Bainbridge (1985) 所說的崇拜運動類型。

本節提到與南傳佛教有關的原始佛教團體共有 7 個，包括 1 個移植路線和 6 個融合路線。移植路線的團體以台灣南傳上座部佛教學院為代表，已在前文介紹，不再贅述，此處舉出 6 個較具代表性的融合路線團體說明，其中 4 個團體由南傳法師領導或主持弘法工作、2 個團體由漢傳法師領導。以下簡要說明這些團體的原始佛教理念及其與南傳佛教的關連。

1. 南傳法師領導的融合路線團體

南傳法師領導的融合路線原始佛教團體有 4 個，法師中有 2 位曾是漢傳法師的台灣人、1 位是緬甸華僑、1 位是泰國人。佛陀原始正法學會已在內觀團體一小節說明，這裡介紹其他 3 個團體：法雨精舍、中華原始佛教會和台灣原始佛教協會。

法雨精舍由明法比丘創立。他在 2002 年將嘉義新雨（成立於 1994 年）轉型為十方禪林道場，並出版法雨雜誌（前身為新雨月刊）。明法比丘的佛教經歷相當豐富，曾在漢傳佛教出家，1980 年末與張大卿等人受到印順導師思想的啟發，在美國加州洛杉磯成立新雨佛教文化中心，是早期推廣原始佛教的團體（楊惠南 2000: 275-312）。回台後，他在 1997 年參加猜育法師舉辦的在泰國短期出家的活動，再度出家成為比丘。明法比丘在訪談中表示，學習南傳佛教的目的在於回歸原始佛教和佛陀的本懷，並非照單全收（明法比丘訪談紀錄 2006/11/11）。明法比丘對南傳佛教在台灣의 推廣有很大的影響，除了編製《亞洲原始道場》，提供前往南傳佛教國家參學的詳細資訊，還出版雜誌、刊物、翻譯和註釋巴利經典，建立禪修的十方道場。法雨精舍是台灣佛教瞭解原始佛教或南傳佛教的重要據點，許多前往南傳國家修習禪修的信眾都曾與明法比丘聯繫。

中華原始佛教會（舊名為台北菩提伽耶內覺中心），是跨國的原始佛教會中道僧團的台灣中心。該會導師緬籍華僑隨佛法師（又名烏帕沙瑪比丘）（Ven. Bhikkhu Vûpasama）在漢傳佛教浸淫十餘年後在緬甸出家，承襲雷迪大師（Ven. Ledi Sayadaw, 1846-1923）禪法。該學會指出：「本會以回歸釋迦佛陀教導之原始教法，確立奉守『原始佛法與律戒』之僧團，體現『依經依律，尊僧和俗，性別平權，政教分離』之原始佛教教團為宗旨。……以『原始佛法』為核心，宣揚『一乘菩提道』，落實世間、出世間通達無礙的『人間佛教』」（原始佛教會 2010a）。隨佛法師雖為南傳比丘，但他主張回歸原始佛教和佛陀的本懷，他認為：「『原始佛教』既不是南傳佛教，也不是『上座部佛教』。原始佛教的內涵，包含了兩大主軸，一是「原始佛法」，二是「人間佛教」，原始佛法與人間佛教之相應、統合與一致，才正名為『原始佛教』」（原始佛教會 2010b）。此一立場清楚地表明，該會的原始佛教理念與南傳佛教的不同，因此對南傳佛教是有所取捨的。

隨佛法師對於現行的南傳佛教，提出四點批評：(1)南傳佛教常見的代為收受、管理金錢與供養的淨人，形同法師財務的代管者，是專為法師需求而服務與買辦的人，有違不受取、不使用金錢的離欲修行，所以中道僧團不使用淨人。(2)受取食物的方式為托鉢化食，也可由居士主動煮食，法師受居士之請而應供，但不主動索求供養與護持。(3)雖是隨施受用而不揀擇食物，但為了遠離殺生及物癮的束縛，所以不受用魚、肉、煙、酒、檳榔，因為現代社會的經濟體系依照市場需求而運作，有食肉的需求就有飼養和宰殺的行為，不同於古代印度社會絕大多數都是人們自養、自殺、自食或狩獵。(4)主張僧團兩性平等，因此中道僧團中女性出家者為十戒尼僧團，任何關於女性的進學與安止，皆由十戒尼僧團負責（原始佛教會 2010c）。

台灣原始佛教協會是正式立案的民間團體。該會在 1993 年初首次籌備協會未能成功，1999 年架設原始佛教網站迎福寺，吸引了志同道合的網友，2004 年在網友蕭居士號召下，以台中正覺堂為會址成立協會。台灣原始佛教協會有幾個特點：(1)以《雜阿含經》和英譯《尼

科耶》的《相應部》，相互對照和比較來詮釋法義。(2)非常重視持戒和法的實踐，並以此做為判斷僧尼是否具德和供僧的標準；在家居士以持守五戒、十戒、八關齋戒為規範。該會成員經常進行法義探討和分享日常生活持戒的經驗和心得的法聚、八關齋戒和十日禪等活動。(3)批判漢傳／大乘佛教的立場鮮明，創會會長曾銀湖（筆名希爾伯列克）著書立說批判漢傳／大乘佛教（特別是淨土宗），並且反對素食（台灣原始佛教協會 2012）。(4)該會會員雖然人數不多，²⁷但在網路上引起的討論相當熱烈。該會近年邀請泰國的鄔達摩尊者(Ven. Uttamo)為該會導師。鄔達摩尊者在台維持托鉢、一日一食、不持金錢，嚴謹持守南傳的戒律，並為信眾指導禪修和開示佛法。

2. 漢傳法師領導的融合路線團體

由漢傳法師領導的原始佛教團體中，本文舉皓月精舍和正覺學會為例。嘉義的皓月精舍由圓光佛學院畢業的如恆、如智和如範法師三位師兄弟所建立，建築採取南傳佛教風格，寺中供奉一座釋迦牟尼佛像，並設有禪修小木屋（廖淑珍 2001: 137）。如恆法師往生後（2006年），由如智法師接任住持。三位法師於 1996 年前往緬甸參學各種禪法後，決定以帕奧禪法為修持法門，並推廣《阿含經》和《清淨道論》。如智法師表示，南傳佛教僧團的運作有居士的十事供養，出家眾只管修行，不管俗事雜務；台灣的漢傳法師則是弘法兼社會服務，樣樣自己來。他還認為，漢傳佛教的菩薩道仍有很高的價值，不應捨棄（如智法師訪談紀錄 2006/10/28）。精舍與馬來西亞寂靜禪林(Sanivana Forest Hermitage)互有往來，²⁸曾邀請禪林住持開印法師來台訪問（2010 年 2 月至 3 月間）（寂靜禪林 2010），如智法師亦於 2011 年前往寂靜禪林參訪交流（寂靜禪林 2011）。

高雄的正覺學會是正式立案的民間團體，參與者以會員為主，邀請本修法師負責指導安般念禪法、帕奧禪法和葛印卡禪法等三種禪

27 訪談時(2006/10/7)，受訪者表示，基本會員有 51 人，入會需經董監事會表決通過。

28 該會 1998 年在馬來西亞成立，原始佛教色彩濃厚，但強調以融合南、北、藏傳佛教的各個優點為方法，以「正法久住」為宗旨（寂靜禪林 2012）。

法，並開設《大念住經》、《清靜道論》和《攝阿毗達摩義論》等南傳經論課程。本修法師出身於著重持戒的正覺精舍，在台灣修習過葛印卡禪法，後赴緬甸帕奧國際禪修中心修學三年，他表示當地法師並不承認他的漢傳比丘身分。本修法師主張南傳教法有生活化、實用性和直接等優點，但他仍然持守漢傳戒律，他認為戒律不分南北，重點在於持戒的嚴謹性。

（四）第四類：選擇性採用南傳佛教的漢傳教團

許多本土漢傳教團也參與了南傳佛教的經典、教理或禪修的推廣，例如圓光寺、香光尼僧團、妙心寺、淨心文教基金會、南山放生寺、弘誓佛學院等。這類漢傳教團面對佛教全球化和社會變遷所帶來的挑戰，採取積極瞭解其他佛教傳統的立場，透過與他者的對照，確立自己傳統的優點，也不吝於擷取其他傳統的優點，並以此做為改革的動力與創新的來源。其次，這類團體對原始佛教的態度，大都主張精神內涵重於形式，強調佛法實踐必須因應時代和社會文化的變遷而有所轉化，不必一味回到佛陀時代的佛教形式和實踐，否則反而落入食古不化的迷思。最早引進佛使比丘作品的香光尼僧團表示：「於二十一世紀的今天，我們在關懷自己的生命及佛教未來的方向時，實在不能忽視南傳佛教內所保持的原始教義、制度與修行道。不忘失利他的菩提心又能針對止息煩惱而自利修道，當是佛教徒永遠要努力的課題。從這方向來看，未來的佛教世界，應是漢、藏、南傳佛教融為一體，相互闡發，全球佛教徒回歸佛陀本懷，一致創建人間淨土的佛教世界。所以，認識南傳佛教實是一件刻不容緩的事」（香光書鄉編譯組 1994: 4）。這段話可做為選擇性推廣南傳佛教的團體抱持的基本立場。

大致上，漢傳教團對南傳佛教的禪修、經論或當代禪師著作有較高的接納度，但對涉及僧團制度、戒律和生活方式（如葷食、托鉢、金銀戒、淨人等）就很難接受。這類漢傳教團樂於參與內觀活動、贊助或推廣南傳佛教的出版品，因此可歸類為觀眾崇拜或顧客崇拜。雖

然，這類教團受到南傳佛教的影響不多，並且仍維持漢傳佛教的主體性，但因擁有眾多信眾和多元的流通管道（如網路、銷售和隨緣流通出版品等），因此也是南傳佛教的傳播管道，有些漢傳信眾便是透過這些媒介而接觸到南傳佛教，進而成為南傳佛教、原始佛教或內觀運動的參與者。總之，這類本土教團體雖然不標榜推廣南傳佛教，但卻是南傳佛教在台灣發展的重要推動者。以下列舉三個較具代表性的漢傳教團，說明這些教團與南傳佛教的關連。

光德寺住持淨心長老在 2003 年創立淨覺僧伽大學，並於隔年正式招生，²⁹ 為泰國摩訶朱拉隆功佛教大學的台灣分校。泰國本校的課程一半是南傳佛教，另一半為一般大學課程。根據兩校的約定，台灣分校的佛學課程為漢傳佛教，學員以僧眾（含外籍學僧）為主，不涉及南傳佛教的推廣。淨覺僧伽大學的成立，是泰國佛教和台灣佛教官方式的跨國合作，可說是另類的佛教全球化模式，與本文提到的其他以修習或推廣南傳佛教為目的的團體不同。這與淨心長老擔任中國佛教會理事長多年，和許多南傳佛教組織建立的長期友誼和聯繫有關。

南林尼僧苑之成立，可追溯自 1982 年廣化律師在蓮華學佛園宣講女眾學戒常識。僧團宗旨之一為：「建立解行雙到，普利群生之菩薩比丘尼僧團」，以漢傳佛教為本，融合部分南傳佛教（帕奧禪法和動中禪）和藏傳佛教的內涵等，重視原始佛法的精神，但不因此捨棄大乘教法。尼僧苑經常派遣法師前往斯里蘭卡佛教大學深造，學習戒法。南林尼僧苑認為戒法的行持是僧格養成的根本，因此以持戒為基、般若瑜伽為宗、禪淨為歸，採取兼融南北顯密教觀、止觀及戒觀。2003 年，住持惟俊和尚尼率領僧俗弟子七十二人，前往斯里蘭卡帝須大精舍，迎請佛陀真身骨舍利回台。道場依律建有佛舍利塔，安奉來自斯里蘭卡的佛骨舍利，經常有外籍法師來此參學。道場尼僧穿

29 淨心長老曾擔任中國佛教會的理事長(1993-2001)，致力於佛教傳統間的交流。1995 年中國佛教會會員大會決議希望成立一所專門培養僧才的大學，並請淨心長老負責推動此事。淨心長老在 2001 年獲泰國摩訶朱拉隆功大學頒授榮譽博士學位時，向校方表示希望能夠成立台灣分校（淨覺僧伽大學 2012）。

著的僧服不同於其他漢傳僧尼，也不是南傳僧服，而是尼僧苑依照原始佛教四分律律典而設計的。³⁰

慈蓮寺建於 1991 年。住持大願比丘在訪談中表示，他師承天台宗，但專弘《阿含經》，特別是《雜阿含經》。他因在日本留學的女兒的介紹，閱讀日本佛教學者水野弘元的著作而認識原始佛教，經過五、六年的探索後依止於《阿含經》而出家（1987 年）。慈蓮寺舉辦的法會活動仍維持漢傳佛教的形式，但儀式和內容都經過大願比丘修改並且融入《阿含經》的精神，因此慈蓮寺也是推廣原始佛教運動的一員。大願比丘在訪談中表示，慈蓮寺不是南傳佛教團體。慈蓮寺雖未直接採納南傳佛教教法，但卻贊助南傳佛教大師作品的出版和流通，還有不少漢傳教團也是採取類似做法，因此本文將之納入選擇性推廣南傳佛教的團體之一。

（五）小結：南傳佛教在台灣發展的全球化特質

本節討論了與南傳佛教有關的四類團體的各種全球化特徵，以及對台灣佛教的影響。從全球化的角度來看，南傳佛教在台灣的發展和影響呈現的是多元形式和多路線的模式，衍生的結果也是多面向的，有 Peter Berger (1997) 所說的外來文化與本土文化的平行發展，如南傳在台僧團，也有 Pieterse (1995) 指出的外來文化與本土文化多元的混合化結果，例如融合路線的原始佛教運動、內觀運動，以及許多漢傳教團的選擇性應用。

綜合上述各類團體的調查結果，可歸納為表一中的全球化路徑、採用方式、佛教認同、服務對象和運動形式等各項內容，說明不同類別團體與南傳佛教的關連。在全球化路徑方面，除了服務移民兼佈教的團體（第一類）以移民和輸出為傳播路徑，其他團體都是由台灣佛教菁英主動引進來台，因此主動引進是南傳佛教來台的主要傳播路徑。在採用方式方面，完整採用南傳佛教經論、禪修和戒律的團體，

30 資料來自於訪談(2006/10/30)和寺方提供給作者的書面資料(2011/10/10)。

表一 台灣南傳佛教相關團體的全球化特徵

類別	團體	全球化路徑	採用方式	佛教認同	服務對象	運動形式
第一類： 南傳在台 中心	服務移民兼 佈教	移民、輸出	經論、禪修 、戒律	南傳佛教	外籍移民	崇拜運動
	應邀來台弘 法	主動引進	經論、禪修	原始佛教	台灣信徒	崇拜運動
	在台僧團	主動引進	經論、禪修 、戒律	南傳 / 原始 佛教	台灣信徒	崇拜運動
第二類： 內觀團體	帕奧禪法	主動引進	禪修	南傳 / 原始 佛教	台灣信徒	顧客崇拜、 觀眾崇拜
	葛印卡禪法	主動引進	禪修	非佛教	一般大眾	顧客崇拜、 觀眾崇拜
	馬哈希禪法	主動引進	禪修	原始佛教認 同	台灣信徒	顧客崇拜、 觀眾崇拜
	正念動中禪 學會	主動引進	禪修	包容性佛教 認同	台灣信徒	顧客崇拜、 觀眾崇拜
	內觀教育基 金會	主動引進	禪修	包容性佛教 認同	台灣信徒	顧客崇拜、 觀眾崇拜
第三類： 原始佛教 團體	移植路線	主動引進	經論、禪修 、戒律	南傳 / 原始 佛教	台灣信徒	崇拜運動
	融合路線	主動引進	經論、禪修	原始佛教	台灣信徒	崇拜運動
第四類： 選擇性採用 的漢傳教團	香光尼僧團 等	主動引進	經論、禪修	漢傳佛教	台灣信徒	顧客崇拜、 觀眾崇拜

有南傳在台僧團和移植路線的原始佛教團體；服務移民兼佈教的團體則有不同程度的在地化，實踐南傳佛教的完整性不如前者；其他團體都是選擇性採用南傳佛教，特別是禪修的接受度最高，有最多團體採用，這是南傳佛教在台灣發展最顯著的形式。經論的解說和推廣方面，則有南傳在台中心、原始佛教團體和選擇性採用的漢傳教團。在佛教認同方面，有的團體標榜認同於南傳佛教，以南傳在台僧團為代表；有的團體提出原始佛教的新認同，例如原始佛教團體；有的團體採取融合或包容性的佛教認同，不受限於特定單一的佛教傳統，許多內觀團體大都採取這類立場；有的團體則淡化或脫離佛教認同，例如內觀禪修基金會；也有團體以維持漢傳佛教認同為前提，採用或參與南傳佛教的推廣，但參與者的佛教認同則是比較多元的。

在服務對象方面，服務移民兼佈教的團體以其來源國的外籍配偶、國際移工或在台華僑為主要的服務對象；台灣內觀禪修基金會則吸引許多非佛教徒的社會大眾參與；其他團體都是以台灣信眾為服務對象。在運動形式方面，南傳在台中心和原始佛教兩類團體偏向「崇拜運動」類型，與本土漢傳佛教有著競爭的關係，其他團體則是偏向提供資訊流通的「觀眾崇拜」和特定宗教服務的「顧客崇拜」，對台灣佛教的影響範圍比較廣泛，但影響深度不如「崇拜運動」。

本文的分析發現，與南傳佛教有關的四類團體中，不以「南傳佛教」為名的內觀運動，對台灣佛教的影響最廣泛，中心分布最廣、舉辦的禪修活動次數和參與者最多，原始佛教運動次之，南傳在台中心的影響仍侷限於「行李的佛教」或少數的南傳在台僧團。

五、南傳佛教在台灣發展的全球化分析

本節從南傳佛教在台灣發展的全球化傳播路徑特徵、在地化的狀況、南傳佛教對台灣佛教多元性的影響，以及南傳佛教對台灣佛教全球性的影響等角度，探討南傳佛教在台灣發展的全球化意義。

（一）以佛教菁英主動引進為主要的傳播路徑

從 Nattier (1998) 的宗教全球化傳播路徑來看，台灣佛教基於宗教需求而主動引進（輸入）南傳佛教的動力，遠大於移民和南傳佛教主動宣教的影響。嚴格來說，南傳佛教的來台比較欠缺單純的「宣教的佛教」，以本文討論的泰國佛教團體來看，其宣教仍以移民為主要的對象，參與這些團體的台灣信眾仍屬少數。因此，「行李的佛教」雖然增加了台灣佛教的多元性和異質性，但對台灣佛教的整體影響有限。相對地，由台灣佛教菁英主動引進所成立的各種團體，如應邀來台的南傳中心、南傳在台僧團、內觀團體、部分原始佛教團體，以及選擇性採用的漢傳教團等，則對台灣佛教有更為深刻的影響。因此，南傳佛教來台的全球化過程中，主導南傳佛教在台灣發展的力量，來

自於台灣佛教菁英的主動引進。

由於主導南傳佛教在台灣發展的是台灣佛教菁英，使得南傳佛教對台灣佛教的影響，遠大於漢傳佛教對南傳佛教的影響。造成兩個佛教傳統不對稱的相互影響的因素，至少還有其他兩點：一、南傳佛教承襲的是堅持傳統的上座部，對於社會文化的變遷或在地化的問題，向來是比較被動和保守。二、南傳佛教對自己傳統保留的原始佛教元素引以為傲，對後來較晚形成的其他佛教傳統比較缺乏瞭解的興趣，談不上受其他傳統的影響。³¹ 相對地，台灣的漢傳（大乘）佛教在歷史過程中，善於融合不同教派和適應社會的改變，比較樂意瞭解其他佛教傳統，甚至於吸收其優點，本文提到的許多選擇性採用南傳佛教的漢傳教團，都是具體的例子。

此外，在台灣所實踐的南傳佛教大都經過實踐者轉化，已非在原來地域所實踐的形式，這是南傳佛教在全球化過程中去地域化和異質化的結果。這種被選擇性應用、修改或融合的南傳佛教所產生的影響，遠比完整保留地域性的南傳佛教來得廣泛和深遠。台灣佛教菁英主動引進和推廣南傳佛教，是因為他們認為南傳佛教具有優於漢傳佛教，或是漢傳佛教所欠缺的元素，因此依照其喜好和所需，選擇性應用、修改或融合南傳佛教的內涵，使得南傳佛教成為台灣佛教創新的資源，帶動了台灣佛教的變遷。在此過程中，南傳佛教本身是被動的，其完整性和正統性是被擱置的。經過使用者的各種轉化或應用，而造就了南傳佛教在台灣發展所呈現的多元形式。

（二）南傳在台中心的在地化

南傳佛教在全球化過程中，脫離了原來的領土，來到缺乏支持南傳佛教出家戒律的社會時，向來重視持戒的南傳法師和團體，是否因此而放棄部分的生活規範（特別是托鉢、金銀戒和淨人等），進而採用台灣漢傳佛教的模式？本文的研究，發現不同傳播路徑來台的南傳

31 許多南傳佛教人士接受「大乘非佛說」的觀點。

在台中心，呈現了不同的在地化策略和結果。以來自泰國的團體為例，台灣佛法中心有時會到特定信徒家中托鉢，有時由淨人煮食，有時舉辦供僧的托鉢活動，財務仍交由淨人管理（猜育法師訪談紀錄 2006/11/2）。華泰佛法中心的泰僧平時自己煮食，出外講經說法時則接受信眾的應供。法身寺也是由居士負責煮食，不再托鉢（心平法師訪談紀錄 2006/10/20）。近年來，有些泰國的南傳中心開始積極吸引台灣信眾的參與。例如台灣佛法中心將早晚課誦的經文譯成中文，道場放置漢傳的彌勒佛像和佛陀立像，佛泰禪寺放置漢傳佛教的千手千眼菩薩像，在週末舉辦共修會或法會，是桃園三個泰國佛教團體中台灣信眾人數最多的（蕭宏書 2009: 42-43）。³² 緬華佛教寺的僧眾也做了生活方式的調整，例如由信眾到寺院煮食取代托鉢，財務不再交給淨人而改由法師負責管理。

上述的南傳在台中心所做的各種在地化適應，是「去地域化」後常見的結果。隨移民的需求而來台的南傳中心，主要任務為滿足身在異國（鄉）的移民或移工的宗教需求，當人力和資源有限、社會支持不足的情況下，在異國維持原有所有實踐的重要性降低。如果這類團體希望擴大教團的基礎，為了吸引在地台灣信眾的參與，那麼融入台灣信眾比較熟悉的佛教文化，如佛像、法會等，就成為可理解的弘法策略。

應台灣佛教菁英的邀請而來台的原始佛法三摩地學會，因台灣少見斯里蘭卡的移民，並且法師來台是受台灣信眾之邀，所以該學會的活動混合了南傳和漢傳兩個傳統的實踐。平時開設南傳經典的相關課程外，亦舉辦漢傳的浴佛法會、中元法會、消災祈福法會等，佛堂供奉釋迦牟尼佛、觀世音菩薩（漢傳）及地藏菩薩（漢傳），並採取漢傳的問訊儀式，開設《六祖壇經》課程，住持斯里蘭卡法師甚至改穿漢傳佛教的羅漢掛等。

32 佛泰禪寺住持釋謹慎法師還提供台灣信眾各項改運法事，甚至引進泰國的佛牌民俗信仰，做為吸引台灣信眾參與的途徑（蕭宏書 2009: 35, 43），也為台灣帶來更多元的異國宗教文化。

不同於前述的幾個團體，台灣南傳上座部佛教學院致力於維持完整的南傳佛教傳統和制度，如托鉢、過午不食、淨人等生活方式，與漢傳佛教的生活方式有所區隔，因此傾向於拒斥在地化的適應。由於傳播路徑、弘法目的、服務對象的差異，使得南傳在台中心的個別團體採取了不同的在地化策略和結果。

（三）南傳佛教對台灣佛教多元性的影響

二次大戰後台灣佛教出現過的教派之爭，大都環繞在漢傳佛教的派別、義理或修行方式的爭論。1980 年末的佛教全球化帶來了各種外來佛教，使得台灣成為各種佛教傳統的集中地，除了增加了台灣佛教的多元化和競爭，也是促使台灣本土漢傳佛教創新和轉化的催化劑。本節從團體層次和個人層次兩個角度，來探討南傳佛教來台對台灣佛教多元性的影響。

就團體層次來看，因南傳佛教來台而成立的各種新興團體，如南傳在台中心和內觀團體等，都是台灣佛教的新元素，一方面增加了台灣佛教的多元性，另一方面也造成既有佛教團體的競爭壓力，例如本文提到的第四類漢傳教團，在維持既有漢傳佛教傳統的前提下，選擇性採用或融入南傳佛教元素，使自己的宗教傳統更為豐富，以因應台灣信眾日益複雜的宗教需求。有些本土教團雖然未採用或融入部分南傳佛教，卻也清楚地意識到漢傳佛教面臨全球化的競爭和壓力，³³ 深感必須因應時代和社會的變遷而有所創新與變革。

中華禪法鼓宗的創立和人間佛教禪法的提出，都是本土漢傳佛教回應佛教全球化所帶來的競爭壓力的具體例子。江燦騰將中華禪法鼓宗（2005 年）和慈濟宗（2006 年）的成立，視為印順法師圓寂後的「去印順化」行動（江燦騰 2011: 620）。他引述法鼓山官方網頁資訊，說明法鼓山對佛教全球化的認知：「晚近因為有人批評漢傳佛教

33 有些法師到緬甸或泰國修學之後，離開了漢傳佛教僧團，其中還包括不少著名教團派到南傳禪修中心修學的法師。

的缺失，是在於沒有修證及教學次第，甚至也不合印度阿含、中觀等之法義，於是便有人對於漢傳佛教失去研修的信心。」因此，江燦騰認為，中華禪法鼓宗的成立是聖嚴法師對漢傳佛教面臨的批評和挑戰所做的回應（江燦騰 2011: 616-617）。本文認為，漢傳佛教所承受的這些批評（以禪修和原始佛教為主要問題），來自於佛教全球化的影響。當外來佛教傳統（尤其是南傳佛教）為台灣佛教帶來了異於漢傳佛教的典範時，漢傳佛教勢必會面臨與不同傳統的比較和競爭。聖嚴法師是一位佛教學者，除了具有日本文學博士學位，也在美國弘法多年並有西方弟子追隨，他深知華人的漢傳佛教傳統，必須有所創新和重振才能回應佛教全球化的挑戰。聖嚴法師「以中國禪宗法派為本，並融合現今韓國、日本和越南的禪佛教，而創立新的宗派法鼓宗」（江燦騰 2011: 617）。透過系統性整理發揚漢傳佛教的特色（即禪宗），並將之轉化為適用於現代人所需的形式。³⁴ 聖嚴法師面對外來佛教傳統的競爭，採取的策略是發揚既有的漢傳佛教傳統，但格局擴大到歷史上漢傳佛教所及的韓國、日本和越南佛教，這也是一種全球化的格局和視野的展現。

由印順法師的弟子性廣法師所提出的「人間佛教禪法」，則是另一個例子，也是回應教內批評人間佛教不重視禪修（參見溫金柯 2001）的一種回應。性廣法師強調「人間佛教禪法」的基本精神，在於兼顧「入世利生」與「禪觀自省」的平衡發展，並且重視回應時代因緣的契機性（釋性廣 2001），以別於南傳佛教偏向「解脫道」的禪法（釋性廣 2010）。「中華禪法鼓宗」和「人間佛教禪法」的提倡，是台灣漢傳佛教面對外來佛教傳統的競爭下，透過復振或轉化傳統的創新方式，而非採用或融合南傳佛教，來因應佛教全球化的競爭趨勢，符合 Berger (1997) 所說的，外來文化和本土文化平行發展的論點。

34 一位追隨聖嚴法師多年的西方華裔弟子，在 2012 年於台灣大學舉行的第四屆聖嚴思想國際研討會的論文發表中提到，聖嚴法師認知到南傳佛教和藏傳佛教在台興盛，對漢傳佛教的發展有所威脅，因此建立以禪宗和《法華經》為本的中華禪法鼓宗，來與外來佛教傳統抗衡。

就個人層次來看，全球化帶來了各種佛教傳統的交會，提升了台灣佛教的多元化，因而提供了信眾更多的佛教認同的選擇。除了既有的漢傳佛教，還有南傳佛教、藏傳佛教、日本佛教等選擇；此外，佛教全球化也為台灣佛教創造了超越個別傳統的新佛教認同：一個是以回歸佛陀本懷為宗旨的原始佛教，另一個則是超越個別佛教傳統的框架和限制，強調不同傳統的同質性和包容差異做為佛教共同體的基礎，這是一種包容性和融合性的新佛教認同。

佛教全球化為台灣佛教帶來多元化的同時，也促進了個人在不同佛教團體的流動和佛教認同的改變。南傳佛教在台灣的發展，提供了各種取代漢傳佛教的新選擇。雖然改變佛教認同的人數不多，但都是從漢傳佛教脫離出來的佛教菁英，有人仍寄身於漢傳道場，但設法在弘法活動中融入新的元素或內涵；有人因此而脫離了漢傳道場，進而創立新的團體推廣其佛教理念和實踐，例如南傳在台僧團、部分原始佛教團體和內觀團體等，使得台灣佛教呈現更為多元的面貌；有些漢傳佛教團體則致力於各種創造或轉化，因應佛教全球化的新趨勢。

（四）南傳佛教對台灣佛教全球性的影響

南傳佛教在台灣的發展是佛教全球化的一個脈絡，台灣佛教因而更廣泛地涉入佛教全球化的過程，並且提升了台灣佛教的全球性。本節從台灣佛教的跨國連結、佛國的想像和全球化新宗教的體現等三個面向，說明南傳佛教對台灣佛教全球性的影響。

1. 促進台灣佛教的跨國連結

南傳佛教廣泛地被許多不同國家的人們所信奉和實踐，即是 Juergensmeyer (2003: 5)所指的宗教觀念之跨國接受的例子。來台的南傳佛教相關團體，大都具有規模不一的跨國組織，台灣佛教是其跨國組織的據點之一，透過國際網絡進行跨國參訪、交流、資源及資訊的流通等，台灣佛教因此也和這些國家產生宗教的連結。

本文根據訪談和相關團體的網站資訊，將在台灣與南傳佛教有關團體的跨國連結狀況整理為表二中的各項內容，包括來源國、團體類

表二 台灣南傳佛教相關團體的跨國連結

來源國	團體名稱	類別	全球化路徑	跨國連結
泰國	台灣佛法中心	南傳在台中心	移民、輸出	台灣、新加坡
	法身寺		移民、輸出	台灣、香港、中國等
	正念動中禪學會	內觀團體	主動引進	台灣、美國、中國
緬甸	緬華佛寺	南傳在台中心	移民	台灣、新加坡、加拿大
	台灣南傳上座部佛教學院	南傳在台中心 內觀團體 原始佛教團體	主動引進	台灣、馬來西亞、中國、斯里蘭卡、日本、韓國、美國
	台灣佛陀原始正法學會（馬哈希禪法）	內觀團體 原始佛教團體	主動引進	13 個國家
印度	台灣內觀禪修基金會（葛印卡禪法）	內觀團體	主動引進	93 個國家，超過千個禪修中心
斯里蘭卡	原始佛法三摩地學會	南傳在台中心 內觀團體	主動引進	台灣
	台灣原始佛教中心		主動引進	台灣
台灣	中華原始佛教會（中道僧團）	原始佛教團體	移民、輸出	美國、馬來西亞、新加坡
	法雨精舍	原始佛教團體	主動引進	緬甸、泰國
	台灣原始佛教協會	原始佛教團體	主動引進	泰國
	皓月精舍	原始佛教團體	主動引進	馬來西亞
	內觀教育基金會	內觀團體	主動引進	泰國、緬甸、美國
	光德寺	漢傳佛教團	主動引進	泰國
	南林尼僧苑	漢傳佛教團	主動引進	斯里蘭卡

別、全球化路徑及跨國連結。其中「跨國連結」一欄，列出的是與各個團體有跨國連結的國家，從連結的國家數和空間距離的差異，可看出與各類團體在跨國接受的規模是不一致的。就來源國或總部所在國家來看，來自斯里蘭卡和泰國的團體，跨國連結範圍比較小，以來源國和台灣為主，其中來自泰國的正念動中禪學會（及於台灣、美國、中國）所建立的跨國網絡規模比前者大些(Mahasati Meditation 2012)。泰國法身寺的跨國連結狀況，依據其網站介紹，其中心遍佈全球（台灣法身寺禪修協會 2012），但由於資料不詳，本文尚無法證實。

來自緬甸的團體中，服務移民的緬華佛寺跨國規模以台灣、新加坡和加拿大為主（畢亞索打法師訪談記錄 2006/10/26），其他團體的跨國數則更多，例如台灣南傳上座部佛教學院從屬的帕奧禪林的國際

組織，總部設於緬甸，中心擴展至中國、馬來西亞、新加坡、斯里蘭卡、日本、美國、英國等 7 個國家（台灣南傳上座部佛教學院 2012b）；台灣佛陀原始正法學會從屬的班迪達國際禪修中心，以緬甸為總部，其國際中心分布在 13 個國家（大越法師訪談紀錄 2012/4/12）；跨國規模最大的團體是葛印卡國際禪修中心，總部在印度，有上千個禪修中心，分布最廣，遍及五大洲的 93 個國家(Vipassana Meditation 2012)。

總部在台灣之團體包括了原始佛教團體、本土內觀團體和部分的漢傳教團。其中的中華原始佛教會以台灣為總部，往外延伸至美國、馬來西亞、新加坡等地（原始佛教會 2012d）。法雨精舍、台灣原始佛教協會、皓月精舍等經常到國外參訪南傳佛教組織，所連結的國家以亞洲等國為主。內觀教育基金會也經常到泰國、緬甸、美國等地的禪修中心參訪。漢傳教團中的光德寺和泰國佛教有跨國的正式合作關係；南林尼僧苑與斯里蘭卡多有交流，如派遣法師留學、引進佛骨等。

整體而言，透過每一個團體的跨國連結，台灣佛教參與了南傳佛教的全球化過程，提升了台灣佛教全球化的顯著性。南傳佛教相關團體在台灣的發展，以內觀團體所形成的跨國接受範圍最廣、距離最遠，超過了原始佛教運動和服務移民的「行李的佛教」的跨國性，因此內觀運動是南傳佛教中全球化特質最顯著的部分。

2. 擴大台灣佛教信眾的佛國想像

印度佛教時代並無西方人所稱的學說化或思想化的佛教 / 佛學 (Buddhism) 概念，而是以佛國(Sāsana)自稱，意指佛陀的佈教 (dispensation of the Buddha)或以涂爾幹的概念來說就是佛教的教會(the Buddhist church)，包括了信仰者、信仰以及想像為共有一個社群的象徵(Obeyesekere 2003: 63-64)。此一佛國的概念，類似於 Benedict Anderson (2006)的「想像的共同體」(imagined communities)觀念，亦即以佛教所傳佈之地域範圍做為想像的共同體。二十世紀後葉展開的佛教全球化過程，使得各個佛教傳統穿越了原有的地域界線，傳播到

新開發的佛教領土，並且創造了不同佛教傳統間更為密集的交流，擴大了佛國想像的地域範圍。

台灣佛教的佛國想像，隨著佛教全球化的擴展而有階段性的轉變。日治以前，佛國的想像侷限於大陸佛教的中國；日治時期因殖民所引進的日本佛教，使得日本也成為台灣佛國想像的新地域，而中國佛教也於此時受到殖民政府的壓制；二次大戰之後，來台的大陸佛教再次形塑台灣佛教信眾的佛國想像範圍，透過中國佛教會的主導，刻意將日本化的台灣佛教和原有的齋教轉型為大陸的漢傳佛教形式和實踐（李添春 1956；楊惠南 1991；江燦騰 1995, 1996）。到了1980年末以後，台灣佛教參與了佛教全球化的過程，透過不同佛教傳統的來台，以及台灣佛教的全球化傳播等各種佛教的跨國性接受，使得台灣信眾的佛國想像變得多元且更具世界性。在此過程中，南傳佛教無疑是台灣佛國想像全球性擴張的重要來源。Harvey (1989: 239-259)指出，全球化產生的時空壓縮，使得物理空間距離對經驗世界的影響大幅縮小，亦即經驗世界的空間範圍是擴大的。Casanova (2001)則認為，全球化時代的空間哲學是建立在想像的空間或心智的地圖。因此，佛教全球化所創造的佛國想像，意味著不論佛教團體或個人可意識到自身所在的佛教，是更廣大的佛教世界的一部份，全球化為台灣佛教擴大了世界性佛教共同體的想像空間。

3. 體現全球化的新形式宗教：內觀運動

雖然 Karl Jasper 曾經宣稱，佛教是一個普世(universal)宗教，但歷史上的佛教從來就不曾是一個世界(worldly)宗教，晚近的全球化使佛教得以跨文化的新宗教形式，有可能成為真正的世界宗教(Obeyesekere 2003: 74-77)。許多學者主張，禪修是佛教中最有條件成為具有多元化、混合化、去中心化特徵的新形式宗教(Juergensmeyer 2003: 5; Obeyesekere 2003: 74-77)。本文以南傳佛教在台灣的發展為例，同樣看到內觀運動跨越了不同佛教傳統，甚至應用到非宗教的領域，以及高度的跨國接受等現象，呼應了上述學者們的觀點。

然而，此一意義下的禪修則與戒定慧三學的完整修持框架脫鉤。

人們參與禪修是爲了靈修或治療，不一定需要成爲佛教徒，也不必接受佛教的全部教理和實踐(Fronsdal 2002: 286-289)。佛教在西方世界是超越宗教制度與信仰的一種世界觀、培養心智的方法，以及生活方式(Wallace 2002: 35)。此外，晚近源於東方的內觀禪修，被西方學者和治療師應用並發展爲正念減壓法(Mindfulness-Based Stress Reduction, MBSR)和正念認知療法(Mindfulness-Based Cognitive Therapy, MBCT)，廣泛應用到教育、輔導諮商、醫護、社工、安寧、企業、運動和監獄等治療領域（李燕蕙 2011），轉化後的佛教禪修方法和實踐已被應用到現代社會的治療和教育。因此，內觀運動在西方社會以去宗教化的形式被廣泛應用，其影響要比佛教做爲傳統宗教的形式來得廣泛，這是佛教在西方社會在地化後所呈現的結果。

內觀運動在台灣發展呈現比較多元的樣貌，除了和西方的內觀運動一樣著重靈性探索、認識自我，以及治療疾病的非宗教的應用外，禪修在台灣仍維持傳統宗教修持的實踐，特別是補充漢傳佛教在禪修的不足，因此許多內觀的修持者來自於佛教信衆，特別是關注終極關懷的佛教菁英。葛印卡禪法在台灣的發展和在西方其他國家類似，宗教色彩淡薄，是參與者最多的內觀體系；馬哈希禪法在台灣兼具靈性探索、治療和宗教修持的用途；帕奧禪法和動中禪兩者都是以佛教修持爲主。近年來正念減壓法和正念認知療法，也開始被台灣的醫療體系採用和推廣。因此，不同於內觀運動在西方社會，台灣的內觀運動在制度宗教傳統的修持和去宗教的應用兩個面向都有顯著性，部分原因在於佛教在西方和台灣的宗教結構位置的差異所致。佛教在西方社會是外來的新興宗教，缺少本土佛教的充分支持，因此很容易轉化爲超越宗教的應用形式；相對而言，佛教在台灣是主流宗教，因此內觀在台灣可與本土漢傳佛教融合，較容易維持傳統宗教修持的應用。

六、討論與結論

如同全球化對一個社會的影響和滲透有著區域、社會、階級的差

異，佛教全球化對台灣佛教的影響也不盡然是全面的。對照 Berger (1997: 24)提出的全球化力量與本土文化互動的四種可能結果，南傳佛教在台灣的發展出現其中的三種結果：第一種是全球文化取代本土文化，例如南傳在台僧團和移植路線的原始佛教運動；第二種是全球文化與本土文化並行共存（沒有顯著的融合），例如外來的內觀體系、部分以服務移民為主的南傳在台中心，以及許多不受南傳佛教影響的漢傳教團等；第三種是全球普世的文化與獨特本土文化的融合，例如部分在地化的南傳在台中心、融合路線的原始佛教運動、內觀運動和選擇性採用的漢傳教團，都是屬於外來佛教和本土佛教的融合，是南傳佛教在台灣發展最為顯著的途徑。南傳佛教在台灣的發展，並未出現 Berger 所說的強勢的本土反應拒斥全球文化（第四種）的結果，意味著台灣漢傳佛教對外來南傳佛教的開放和容忍。雖然有些出身漢傳的佛教菁英轉向到南傳佛教、原始佛教、或包容性的佛教認同，漢傳佛教並未因此喪失台灣佛教的主流地位，但是南傳佛教的來台確實已經在許多面向改變了台灣佛教的面貌。

在全球化層次，南傳佛教來台產生了許多新的跨國連結，使得台灣佛教與其他國家建立了更為密切的宗教連結，並強化了台灣佛教在佛教全球化的顯著性。在團體層次，南傳佛教的來台增加了台灣佛教的多元性和競爭性，南傳佛教成為本土的漢傳佛教創新或豐富自我傳統的刺激和資源。在文化層次，南傳佛教的傳入增加了台灣佛教的異文化色彩，甚至於應用到非宗教的醫學或心理治療。在個人層次，南傳佛教提供了更多佛教認同的選擇，催生了新型態的佛教認同（如原始佛教和包容性的佛教認同），也促進了個人佛教認同的改變。此外，不論皈依或信奉哪一個佛教傳統，佛教全球化使得個人想像的佛國，不再侷限於特定的地域和佛教傳統，而是擴大到佛教全球化所及的地理範圍。

南傳佛教在台灣發展呈現的多元形式及其與漢傳佛教各種混合化的結果，可用 Giddens (1979, 1991)的結構二元性(duality)的概念來理解。結構為依附於時空條件下的規則與資源(rules and resources)，行動

者透過使用規則與資源，使社會行為得以產生；另一方面，此社會行為產生的結果，使得規則與資源在時空條件中得以重現，此即所謂的結構化過程(structuring) (Giddens 1979: 161)。Giddens 的結構二元性概念，企圖修正社會學傳統長久以來過度強調結構的影響，卻忽略了施為(agency)或行動(action)的重要。他主張，結構形塑了人們的實踐，並且也是人們的實踐構成（或再製）結構。結構與行動兩者不是對立的，而是相互預設的一體兩面（葉啟政 2004；Sewell 1992: 4）。本文探討的南傳佛教在台灣的發展，即是反映了結構和行動相互牽引的結構化過程。南傳佛教來台大約始於 1980 年末前後，佛教全球化開始對台灣佛教發揮了影響作用。此一歷史的轉折，與當時的台灣在政治的去管制和自由化有密切的關係（瞿海源 2001）。1980 年末之前，台灣佛教菁英可應用的規則與資源，受到約制並且侷限於本土佛教的結構條件；然而，1980 年末之後，台灣佛教內部的創新動能獲得釋放，佛教菁英獲得高度的自主性，得以自由和主動採用、甚至引進外來的佛教思想，據以選擇、重組或建立自己的宗教理念和行動，乃至於具體化為各種形式的組織，從而改變了台灣佛教的結構特質。南傳佛教在台灣發展呈現了多元的形式，以及與漢傳佛教形成各種融合的結果，這是台灣佛教菁英自全球化所提供的多元佛教傳統中，擷取了各種新的資源和規則，再各自運用所創造的各種結果。因此，佛教菁英如何解讀、採用和實踐南傳佛教，是形塑南傳佛教在台灣發展不可忽視的力量。

本文採取全球化的研究路徑，為台灣佛教變遷的研究提供一個新的視角，藉以檢視外來因素、內部因素及兩者的交互影響，如何形塑當代台灣佛教的各種特徵。來台的外來佛教傳統除了南傳佛教，還有藏傳佛教和日本佛教，這三個佛教傳統的宗教特徵不同，例如南傳佛教承襲的是人文和理性的上座部聲聞乘，組織型態以僧伽為核心；藏傳佛教承襲的是晚期印度佛教中富有神秘主義色彩的密乘，賦予上師最崇高的地位，並強調教團組織的傳承；日本佛教雖然源自於中國佛教，但來台的有弘揚《法華經》的日蓮正宗，和其分支在家居士的創

價學會，以及日本的東密等。此外，三個佛教傳統的國際聲望和影響、與台灣佛教的歷史淵源，以及來台的全球化傳播路徑都有不同，因此各自在台灣佛教的發展形式以及對台灣佛教的影響呈現了不同的面貌和結果。本文採取的全球化研究徑路和分析架構，亦可應用於分析藏傳佛教和日本佛教在台灣的發展，研究成果與本文探討南傳佛教在台灣發展的研究成果結合，能夠更完整地解析和掌握佛教全球化對台灣佛教變遷的影響，而且可以嘗試建構佛教全球化在台灣發展的完整圖像，進而可與另一個佛教全球化顯著的美國佛教相對照和比較。

誌謝：本文為國科會 94 年度「南傳佛教在台灣與美國發展之比較：去地域化與在地化的影響」(NSC 94-2412-H-241-002)，96 年度「藏傳佛教與南傳佛教台灣僧尼之研究：全球化的觀點」(NSC 96-2412-H-241-002)，97-98 年度「全球化對台灣佛教僧尼之宗教建構的影響：以南傳佛教為例」(NSC 97-2410-H-241-001-MY2)之歷年專題研究計畫的部分研究成果。本文初稿曾發表於成功大學舉行的「禪法與當代台灣」研討會(2011/11/12)。作者感謝兩位匿名審查人、傅仰止主編及編委會多次提供的寶貴修改意見，慶幸獲得這些學者的熱心針砭，使得作者得以突破寫作的盲點，並且實質性地提升本文的品質。作者還要感謝協助訪問和資料整理的康素華、鄭錦雲和宗諱法師，以及本文所有的受訪者，有了他們熱心提供訪談資料，作者才能完成本研究。一切文責，由作者負責。

參考文獻

- 于凌波(2006)十七世甘珠活佛—昂翁羅桑丹彼尼瑪(西元1914~1978年)簡傳。
網址 <http://tw.myblog.yahoo.com/jw!Fi6Gk.6aHwC3tiEhm.TRbCF/article?mid=166>
- 水野弘元(2002)佛教的真隨。香光書鄉編譯組譯。嘉義：香光書鄉。
- 世界佛教僧伽會(2012)網址 <http://www.wbsc886.org/C-about/C-Declare/C-history1.htm>
- 台灣佛陀原始正法學會(2011)網址 <http://mbscorg.blogspot.tw/search/label/MBSC%E7%B0%A1%E4%BB%8B>
- 台灣法身寺禪修協會(2012)網址 http://dmc.org.tw/pages/?page_id=30
- 台灣南傳上座部佛教學院(2012a)網址 <http://www.taiwandipa.org.tw/index.php?url=10-10>
- (2012b) 網址 http://www.taiwandipa.org.tw/index.php?url=30-301&prg_no=c&start=0
- 台灣原始佛教協會(2012)網址 http://www.oba.org.tw/modules.php?name=Downloads&d_op=viewdownload&cid=1
- 白樸(2003)佛教組織發展之研究——以泰國法身寺為例。中華佛學研究 7: 285-333。
- 江燦騰(1995)20世紀台灣佛教的轉型與發展。高雄：淨心文教基金會。
- (1996)台灣佛教百年史之研究。台北：南天。
- (2011)追憶漫漫來時路(一八九五~二〇一〇)。見江燦騰編，戰後台灣漢傳佛教史：從雙源匯流到小逆中心互動傳播的開展歷程，頁579-626。台北：五南。
- 宋澤萊(1990)被背叛的佛陀續集。台北：自立晚報。
- (2003)被背叛的佛陀。台北：前衛。
- 李丁讚(1995)宗教與殖民：台灣佛教的變遷與轉型，1895-1995。中央研究院民族學研究所集刊 81: 19-52。
- 李添春(1952)第二屆世界佛教徒會議經過報告。台灣佛教 6: 5。
- (1956)台灣省通志稿宗教篇。南投：台灣省文獻會。
- 李燕蕙(2011)正念療法掠影。生命雙月刊 110: 15-19。
- 明法比丘(2004)亞洲原始佛教道場指南。嘉義：法雨精舍。
- 阿姜查著、法園編譯群譯(1992)我們真正的歸宿。中壢：圓光印經會。
- 姚麗香(2000)藏傳佛教在台灣發展之初步研究。佛教研究中心學報 5: 313-340。

- (2007)藏傳佛教在台灣。台北：東大出版社。
- 宜方(2003)當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察——以恢復比丘尼傳承運動爲中心。第四屆印順導師思想之理論與實踐研討會論文。台北：國立台灣大學文學院佛學研究中心。
- 迦陵(1998)南傳佛教在台灣的發展。妙心雜誌 110: 7。
- 香光書鄉編譯組(1994)向大自然學習佛法。見佛使比丘著、香光書鄉編譯，一問一智慧，頁 3-8。嘉義：香光書鄉。
- 原始佛教會(2010a)原始佛教會章程略要。網址 http://www.arahant.org/tc/obs_main_6.shtml
- (2010b)何謂原始佛教。網址 http://www.arahant.org/tc/obs_main_2.shtml
- (2010c)中道僧團簡介。網址 http://www.arahant.org/tc/obs_sangha_10.shtml
- (2012d)網址 <http://www.arahant.org/>
- 耿振華(1996)藏傳佛教源流及其在台灣地區的發展。台北市立師範學院學報 27: 353-371。
- 馬哈希尊者(Mahāsi, Sayādaw) (2010)毘婆舍那講記(A Discourse on Vipassana)。溫宗堃譯。台北：佛陀原始正法中心。
- 寂靜禪林(2010)慈和大福@台灣。網址 <http://santavana.org/ch/node/111>
- (2011)聖法談特約～台灣如智比丘。網址 <http://santavana.org/ch/node/375>
- (2012)網址 <http://santavana.org/ch/>
- 淨覺僧伽大學(2012)創校源起。網址 http://santavana.org/ch/node/375http://ccbsu.chingiou.org.tw/About_CCBSU.asp
- 陳家倫(2005)全球化下宗教之去地域化與在地化的影響：以藏傳佛教在台灣發展爲例。國科會 90-92 年社會學門宏觀社會學專題計畫成果發表會論文。台北：國立台北大學。
- (2009)內觀運動。台灣大百科全書，網址 <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=1834&Keyword=%E5%85%A7%E8%A7%80>
- 傅偉勳(1993)大小兼受戒、單受菩薩戒與無戒之戒——中日佛教戒律觀的評較考察。中華佛學學報 6: 73-101。
- 黃倩玉(2009)宗教跨國・跨國宗教：台灣慈濟的跨國主義初探。見王宏仁、郭佩宜主編，流轉跨界：跨國的台灣・台灣的跨國，頁 73-104。台北：中央研究院亞太區域研究專題中心。
- 黃瑞祺(1997)現代或後現代——季登斯論現代性。東吳社會學報 6: 287-311。
- 楊書濠(2010)從戒嚴到解嚴的中國佛教會。台北：中國佛教會。
- 楊惠南(1991)當代佛教思想展望。台北：東大。

- (2000)從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展。佛教研究中心學報 5: 275-312。
- 溫金柯(2001)繼承與批判：印順法師人間佛教思想。台北：現代禪。
- 葉均(1987)南傳上座部佛教源流及其主要文獻略講。見阿耨樓陀著、葉均譯，攝阿毗達摩義論，頁 91-98。台北：大千。
- 葉啓政(2004)進出「結構——行動」的困境：與當代西方社會學理論論述對話。台北：三民。
- 廖淑珍(2001)當代台灣佛教的佛陀觀及其宗教實踐。新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文。
- 蕭宏書(2009)泰國佛教在臺發展初探——以桃園縣佛泰禪寺為研究對象。宜蘭：佛光大學宗教學系碩士論文。
- 瞿海源(2001)解嚴、宗教自由與宗教發展。見中央研究院台灣研究推動委員會編，威權體制的變遷：解嚴後的台灣，頁 249-276。台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。
- 瞿海源、章英華(2002)台灣外來新興宗教發展的比較研究。新興宗教現象研討會論文。台北：中央研究院社會學研究所。
- 藍吉富(1994)中華佛教百科全書。台南：中華佛教百科全書文獻基金會。
- 編(1999)台灣佛教之歷史發展的宏觀式考察。中華佛學學報 12: 237-248。
- 釋自衍(2009)台灣地區南傳佛教非營利出版品現況分析（上）。佛教圖書館館刊 50: 15-21。
- (2010)台灣地區南傳佛教非營利出版品現況分析（中）。佛教圖書館館刊 51: 6-20。
- 釋性廣(2001)人間佛教禪法及其當代實踐。台北：法界出版社。
- 釋性廣(2010)人間佛教與帕奧禪法。禪法與當代台灣研討會論文。台南：成功大學。
- 釋明法(2009)台灣南傳佛教的發展。第二屆世界佛教論壇論文。台北：國際佛光會。
- Henry, Paget(1995)本土宗教與邊陲社會的轉型。見林本炫編譯，宗教與社會變遷，頁 63-97。台北：巨流。
- Waters, Maclcom (2000)全球化(Globalization)。徐偉傑譯。台北：弘智文化。
- Anderson, Benedict (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Appadurai, Arjun (1991) Global Ethnoscape. Pp.191-210 in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by Richard G. Fox. Santa Fe, N. M.: School of Ameri-

- can Research Press.
- Berger, Peter (1997) Four Faces of Global Culture. *National Internet* 49: 23-29.
- Bhabha, Homi K. (1985) Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree outside Delhi, May 1817. *Critical Inquiry* 12(1): 144-165.
- Casanova, José (2001) Religion, the New Millennium, and Globalization. *Sociology of Religion* 62(4): 415-441.
- Cheng, Wei-Yi (2011) A Cross-Tradition Exchange Between Taiwan and Sri Lanka. *Journal of Buddhist Ethics* 8: 248-276.
- Devido, Elise A. (2007) The Influence of Master Taixu on Buddhism in Vietnam. *台灣師大歷史學報* 38: 211-248.
- Ferguson, M. (1992) The Mythology about Globalization. *European Journal of Communication* 7: 69-93.
- Fransdal, Gil (1998) Insight Meditation in the United States: Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness. Pp. 163-182 in *The Faces of Buddhism in America*, edited by C. S. Prebish and K. Tanaka. Berkeley: University of California Press.
- (2002) Virtues without Rules: Ethics in the Insight Meditation Movement. Pp. 285-308 in *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, edited by C. S. Prebish and M. Baumann. Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- (1991) *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.
- Harvey, David (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hsiao, Hsin-Huang (2002) Coexistence and Synthesis: Globalization and Localization in Contemporary Taiwan. Pp. 48-67 in *Many Globalizations*, edited by Peter Berger and S. P. Huntington. New York: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, Mark (2003) Religion in Global Perspective. Pp. 3-13 in *Global Religions: An Introduction*, edited by Mark Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press.
- King, Sallie B. (1996) Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church: Nondualism in Action. Pp. 321-364 in *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King. Albany, New York: State University Press.
- Li, Yuchen (2000) Ordination, Legitimacy, and Sisterhood. Pp. 168-198 in *Innovative Buddhist Women: Swimming against the Stream*, edited by Karma Lekshe Tsomo. Ri-

- chmond, Surrey: Curzon Press.
- Mahasati Meditation (2012) <http://www.mahasati.org/>
- McLuhan, Marshall (1964) *Understanding Media*. London: Routledge.
- Nandy, Ashish (1982) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- Nattier, Jan (1998) Who is a Buddhist? Pp. 183-195 in *The Faces of Buddhism in America*, edited by Prebish and M. Bauman. Berkeley: University of California Press.
- Obeyesekere, Gananath (2003) Buddhism. Pp. 63-77 in *Global Religions: An Introduction*, edited by Mark Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press.
- Pieterse, Jan Nederveen (1995) Globalization as Hybridization. Pp.45-68 in *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scoot Lash and Roland Robertson. London: Sage Publications.
- Robertson, Roland (1989) Globalization, Politics, and Religion. Pp. 12-23 in *The Changing Face of Religion*, edited by James Beckford. London: Sage Publications.
- (1991) Globalization, Modernization and Postmodernization: The Ambiguous Position of Religion. Pp. 281-292 in *Religion and Global Order*, edited by R. Robertson and William R. Garrett. New York: Paragon House Publishers.
- (1992) *Globalization*. London: Sage Publications.
- (1995) Globalization: Time-Space Modernization and Homogeneity- Heterogeneity. Pp. 239-262 in *Global Modernities*, edited by M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson. London: Sage Publications.
- Rowe, William and Vivian Schelling (1991) *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso.
- Sewell, Jr., William H. (1992) A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology* 98(1): 1-29.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge (1985) *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Vipassana Meditation (2012) Alphabetical List of Course Schedules. <http://www.dhamma.org/en/alphalist.shtml>
- Wallace, B. Alan (2002) The Spectrum of Buddhist Practice in the West. Pp. 34-50 in *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, edited by Charles S. Prebish and Martin Baumann. Berkeley: University of California Press.