

# 傳道法師對南傳佛教在台灣 之觀察與評議

釋昭慧\*

## 摘要：

本文在對傳道法師所作個人訪談的基礎上，依訪談內容作質性分析，探討法師對南傳佛教在台灣之觀察與評議。法師從「整體佛教」來看利弊得失，依印順導師「人間佛教」的思想高度來作價值判斷。重點有四：

1、當代台灣佛教，有南傳、北傳、藏傳、日本佛教匯集，呈現多元化佛教風貌，法師對此持正面肯定態度。物議人事或是表述觀念時，法師的態度十分公正，內容也很中肯。出於愛深責切的心情，他無論是談到「向內」的修持，還是談到「向外」的處置，對北傳佛教的表現，反倒作出更多的負面評議。

2、法師對南傳佛教禪法，一方面會以《清淨道論》的論述，來作理論與實務的對照，另一方面則十分重視近身觀察的內容。

3、法師談南傳佛教傳到台灣的兩大優點，一、能帶給台灣佛教更爲多元的思想激盪。二、從「念處」下手的修行次第，不但完整，而且

---

\* 玄奘大學宗教學系教授、系主任兼文理學院院長

有益初學；但其前提是必須正見具足。這兩個大優點，是傳道法師最爲肯定的功效，此中呈顯出印順導師思想的影子。

4、在南傳佛教缺點部分，法師依「人間佛教」（直入大乘、律重根本）的見地，強調「發出離心非必要條件」，讚歎直入大乘的利他行，依「隨方毘尼」精神，批評南傳佛教的形式主義與淨人制度。

**關鍵詞：**南傳佛教、人間佛教、清淨道論、四念處、直入大乘、隨方毘尼

## Ven. Chuan-dao's Observation and Evaluation on Theravada Buddhism in Taiwan

Shih, Chao-hwei \*

### ABSTRACT:

This paper is a qualitative research based on the personal interview of Ven. Chuan-dao, exploring his observation and evaluation on Theravada Buddhism in Taiwan. He evaluates its advantages and disadvantages from a viewpoint of "Buddhism in a whole" and makes value judgments based on Humanistic Buddhism, a thought proposed by Master Yin-shun. There are four key points in his interview:

First, Buddhist schools, including Theravada, Mahayana, Vajrayana, and Japanese Buddhism are diverse and flourishing in contemporary Taiwan. Ven. Chuan-dao holds a positive attitude towards this diversity. Whenever he makes an evaluation on persons or on events, or presents his opinions, he speaks with fair and his remarks are pertinent to the matters. Out of affectionate devotion toward Buddhism and therefore with more demand, he rather makes more critical comments on the performance of Mahayana Buddhism no matter it is about the "inward" self-cultivation or the "outward" behaviour.

Second, as for Theravada Buddhist meditation, he applies the discourses of *Visuddhi Magga (The Path of Purification)* as the basics to compare theory with practice; on the other hand, he puts much emphasis on observing what is going on around him.

---

\* Professor and Director, Department of Religious Studies; Dean of College of Arts and Sciences, Hsuan Chuang University

Third, Ven. Chuan-dao mentions two advantages of Theravada Buddhism spread to Taiwan. One is that it inspires more diverse thought in Buddhism in Taiwan. The other advantage is that the order of practice, beginning from the arousing of mindfulness, is complete and also beneficial to the beginners; but the premise is that the practitioners have to equip themselves first with the right thinking. Both advantages are what Ven. Chuan-dao thinks the most positive and affirmative, among which the thought of Master Yin-shun is reflected:

Fourth, as for the disadvantages of Theravada Buddhism, Ven. Chuan-dao stresses that “having a renouncing vow is not necessarily required,” according to understanding of “Humanistic Buddhism” (following the Mahayana teachings directly and vinaya/rules more important than fundamentality). He praises the altruism, which also means following the Mahayana teachings directly, and according to the spirit of rules adapted to special circumstances, he criticizes the formalism and the tradition of kappiya (lay attendant) in Theravada Buddhism.

**Keywords:** Theravada Buddhism, Humanistic Buddhism, Visuddhi Magga (The Path of Purification), The Four Arousings of Mindfulness, following the Mahayana teachings directly, rules adapted to special circumstances

## 一、前言

打從準備為傳道法師七秩壽誕，舉辦祝壽研討會開始，筆者就時常思維：到底要為這種性質的研討會，寫什麼樣的題目？是法師個人的德學文章，法師所注重的環保或其他社運議題，還是法師在內修與外弘方面的成就？但這些內容，都已不乏法師自身撰述或講述的文字，如國史館出版的《傳道法師訪談錄》，以及《妙心雜誌》或妙心出版社的書籍，筆者似不宜狗尾續貂，或是內容有所重覆。

於是試圖找一個截至目前為止，法師本人尚未公開談述的議題，向他作個訪談，然後再依逐字稿，整理成一篇文章內容完整的訪談錄，並於訪談錄完成後作一質性分析。於是筆者選了一個自己也頗為關切的題目，請法師談談他所認識的南傳佛教，看他對南傳佛教的總體評價如何？於是蒙傳道法師慈允，筆者於民國九十九（2010）年十月七日，與性廣、心門法師共同驅車前往台南妙心寺，於用過晚餐之後，進行了大約一個半小時的訪談。

在整理訪談稿的過程中，筆者首先請學生紹玄法師將訪談錄音整理成逐字稿。就深度訪談來說，一般正常的談話速度，一個小時的訪談大約可以打成一萬字的逐字稿。整個逐字稿完成時，總計約有一萬七千餘字。

但是在訪談中，受訪者是在輕鬆自然的心情中，而且對來訪者十分信賴的情況下，毫無修飾地進行著談話，這些資料必須經過潤稿、分類，以便於進一步作質性分析。

所謂「質性分析」，在此是指描述、分類以及連結的過程。「描述」，是對整個訪談動機、背景與過程等，進行廣泛性的描述，如本節「前言」

及末節「結語」所述。「分類」是範疇化，依訪談內容，根據不同主題，將訪談錄整理、排比而成幾項重點。「連結」則是將這些重點之間的關係作一串連，以照顧到整個訪談的完整性。

此外，爲了完整闡述傳道法師的評議，這時筆者也會在撰寫過程中，適度加入一些筆者個人對南傳佛教個案的觀察，但會於正文或註腳中明確標示，這是筆者的個人意見，而非受訪者的看法。

筆者原想事先擬好訪談題綱，而作「半結構式訪談」，再根據訪談題綱的順序來處理資料。但後來沒有這麼做，原因是，雖然題綱已盡在腦中，卻怕題綱會先入爲主地限制住了受訪者的思考與談論空間。而且依筆者對傳道法師的瞭解，他既已知曉筆者的訪談題目，想必已對自己要談些什麼內容，有了胸中灼見。

事後回顧訪談錄，很慶幸自己是這麼做的。原來法師對南傳佛教的觀察角度，遠超過自己所預設的題綱。當日若依題綱來導引談話，可能這些吉光片羽，就會失之交臂。

爲了讓訪談錄與個人評議交叉呈現而一氣呵成，因此就著已修潤之訪談錄，依分類的需要而稍作內容方面的次序調整，先行披載如下。至於筆者補充的意見，將會以註腳方式呈現。

再者，受訪人所提到的人與事，或是印象中哪本書中的一句話，若找得到出處，筆者會在註腳中加以補充。但倘若找不到出處，而傳道法師本人也已沒有印象，那就只能暫時從闕。但是諸如「人間佛教」、「入世佛教」之類專有名詞，其思想內容或歷史沿革，已是佛學界的普通常識，爲節篇幅，故不贅述。

## 二、傳道法師訪談錄

## （一）從「整體佛教」看問題

**釋昭慧：**

今天會請教法師，主要是因為，我知道法師對南傳佛教有所接觸，而且帕奧禪師也在妙心寺舉行過禪修營，而我對法師分析事理的判斷力，本來就十分敬佩，再加上自己與南傳佛教近身接觸，作過一些互動，也有一些觀察，所以祝壽論文的撰述，想探討的是：法師對南傳佛教的觀察與意見。無論是現況，或是未來在台灣的前瞻性、侷限性、開闊性……，我想法師都會有一些看法。

**傳道法師：**

首先我們可以從整體佛教來看問題。印順導師強調「**整體佛教**」，然而一般都是從部派或宗派角度來看問題，這樣會有所侷限。如果比較起來，現在的台灣佛教，它比任何一個時代都來得優越，因為南傳、北傳、藏傳還有日本各方面的佛教，都可以匯集在一起，參考資料很多，修行方法也很多，多元化佛教風貌，可以提供選擇，這是從整體佛教來看南傳佛教在台灣的最大優點。

如果單從修行來講，南傳佛教屬於上座部的其中一支，自有其優缺點。我們先講它的優點：

## （二）南傳佛教的優點

首先，它從念處入手，這是相當好的。它採取古時的師徒制，老師與學生一對一教學、跟班，這樣修行比較容易進展，有了狀況也可以隨時解決。

其次，就戒定慧而言，它的次第分明。它最代表性的修行指南，就是《清淨道論》。《清淨道論》根據《解脫道論》補充而來，大藏經裡有

《解脫道論》。我在介紹這部論時，一直有個困惑：《清淨道論》很多內容十分囉哩叭嗦，不知是何緣故？後來我終於貫通：原來它們的教學場地不同，它們在山林樹底下，我們卻在寺裡禪堂，這就很不相同。例如：禪者要在行住坐臥間，從起身、行走到呼吸，所看到的一切，必須牢牢記住，要正念分明，要不然容易出狀況。

比方說，旁邊有個枝藤，有些樹葉，如果你不關注，不知道，打坐下去，大概風一吹，你就會以為是蛇還是甚麼野獸竄出，就會受到驚嚇。但在北傳佛教，禪者都是在禪堂坐，不會有這些狀況。所以如果不從北傳、南傳的環境差異去看，又發出評斷，會有很多問題產生。

其次，它的優點就是部派屬性——上座部分別說系。學系的傳承很單純，雖然曾經有大乘佛法與密宗流傳當地，可是，它還是比較強勢，所以保持得很單純，它對在家居士或剛出家、剛入門的修行人，絕對不允許躐等學習，就從三皈、五戒、聞法，這樣慢慢教上來，絕對不像北傳佛教，一下子告訴你那麼多佛學知識。一下聽聞那麼多內容，乍看是大豐收，但這些畢竟是別人領會的佛學知識，有些人沒有這份自省，會誤以為這已經是他自己的知見，而且往往會自以為已經到達了那些程度。這是他們的優點，我們的缺點——一個宗派，傳承保持得十分純樸，也循序漸進而容易成就，不會淪為拉拉雜雜的大雜燴。

但是要注意：它的優點同時也就會是它的缺點，你必須要長期親近而相處，它的道次第才能夠分明。像性廣法師，您去過南傳佛教僧團作長時期的學習，明白它禪法的道次第，知道哪些地方與北傳佛教有所差異，也能明白其利弊而加以釐清。

### （三）佛法正見不可或缺

但是，如果沒有北傳佛教的思想體系——我們縮小一點來談——倘



若沒有印順導師思想的架構，那我們就不容易看清楚南傳國家的全貌，  
 以及其問題癥結。

性廣法師曾說到它的修觀次第，我可以告訴你，北傳佛法體系的道理倘若不懂，那將是看也看不懂，聽也聽不懂，因為面對著語言的隔閡。<sup>1</sup>

與南傳佛教的很多團體在接觸時，我發覺到他們的品行大抵是不錯的，當然也有例外。他們都從念處開始，並且要長期跟著老師修學，否則其正見像導師那麼分明的太少了。再者，正見倘若沒有具足，那也只能修習禪定。真要解脫，就要具備觀慧，否則就沒有辦法解脫。

但如果佛教道理的基本訓練都沒具足，如何生起觀慧？第一個基本訓練，當然就是佛法正見，沒有建立正見時，擇法力不足，往往會把定境當成慧證。南傳禪法的教授雖然是有小參，也講大座，但是一般人學禪，還是容易把定的無分別，當作慧的無分別，這是很糟糕的，容易產生傲慢心。

有些人去學習南傳禪法回來，就聲稱修定修到第幾禪了，他們重視這些禪定，卻不知道那在「三增上學」裡是一個過程，一項開發智慧的工具，一種專注的技巧，而不是終極目標。

就以「五乘共法」來看，人天端正法一定要先具足，這是他們的優點，可是以妙心寺舉辦過的南傳禪修營為例，五十天裡竟都沒有講到端正法，沒有從這個基礎來講佛法，可能是禪師認為大家都學過了。<sup>2</sup>於是

---

<sup>1</sup> 所謂「語言的隔閡」，不但是指對巴利文、英文或中南半島國家語言的隔閡，筆者發現：許多佛學語彙或人名，在北傳佛教早已有之，卻因中譯者的北傳佛學知識不足，發明了許多新的譯詞。

<sup>2</sup> 筆者當下補充說明：依帕奧禪師的講授常規，他在禪修營第一次上課時，會

我看到了很多麻煩，許多學員並沒有正見，都是在表面上順應禪修營的生活。由於知見不正，對於禪修時遇到的境界，沒有辦法分辨抉擇。還有，禪坐的姿勢不良，有的東倒西歪，並且沒有糾察職司管理。這都是基礎工夫不足的現象。

如果基本動作、基本教理、基本正見，這些都不知道，初學者怎麼進步？由於以前我都學習過基本正見，所以一參與其間，只經過三天，我的禪相就出現了。

禪修營期間，還發生一件趣事。有些學員在比賽，看誰坐得比較久，但禪定不是這樣拿來比較的。有一位學員坐到一支香結束了，繼續坐一個半鐘頭以後，眼睛睜開，他嚇壞了！原來他發現，前面那個人怎麼好端端頭顱不見了。原來是因為那人的頸子彎了下去，彎到他從後面看不到那人的頭，他驚嚇過度，以為那個人沒有頭。

這就回歸到剛才講的《清淨道論》，它的次第是很分明的，但因為他們在曠野、山林樹下，所以要將周遭環境的許多細節記住，否則會出問題。現在把場地換到北傳環境，都是在寺院裡學禪，他們卻忘記了這一點。在寺院裡學禪，倘若也是拿那些很瑣碎的周邊環境來牢記，那要下很多功夫。其實這些都不必要，學員可以直接進入修學情境。

再者，如果修觀而不知道「緣起無自性」，這時問題就來了。無分別其實是指無自性分別，但對人對事混沌不清，卻自以為無分別，那就麻煩了。導師分得很清楚，破我見、我所見，才等於開悟。倘若甚麼事都不理會，以為與自己的解脫無關，這樣修行和生活將會打成兩橛。這就不像導師所說的：凡夫發菩提心，依十善業道增長善心；以善心待人

---

自「七清淨」開始，將完整的道次第簡要地作一講說。「七清淨」中有「戒清淨」之基礎。

處事，都是菩提資糧。<sup>3</sup>

#### （四）發出離心非必要條件

另外，藏傳佛教代表作是《菩提道次第廣論》，它是「念死」入道，發出離心。<sup>4</sup>這樣以後還要「迴小向大」，反倒折騰，菩提道彎曲得太遠。發出離心，那是實然，但不是必然。釋迦牟尼佛時代，確確實實有許多人發出離心，這樣修解脫道，然後再迴小向大。但《菩提道次第廣論》卻認為：發出離心是必然的，但每一個人都要發出離心，這就有所偏差了。

導師說，我們可從無常門入，也可從空無我門、涅槃門入。<sup>5</sup>菩薩依空相應慧而契入，也就貫通了無常與涅槃，不必然要發出離心以觀無常。所以，我認為還是導師《成佛之道》的道次第比較詳盡、安穩。但是，這並不表示我們會入主出奴，產生排他性。倘若讀過《成佛之道》，再來看《清淨道論》，還是會讚嘆它講述禪觀修學內容的豐富與完整。

中國佛教常教人從心性下手，但觀心幽微，從何下手？這是問題。這就是《清淨道論》的優點，也是我們的缺點。它從基礎教起，禪修則

---

<sup>3</sup> 如印順導師《成佛之道》云：「依人乘行而入佛道的，就是發菩提心，修十善行，不廢人間正行，廣修人間安國利人的正業。」（《成佛之道》增註本〔台北：正聞出版社，1994年6月，初版〕，頁264）。

<sup>4</sup> 有關《菩提道次第廣論》的「念死」內容，在該論第三卷。「福智之聲出版社」網路版：[http://www.suttaworld.org/ancient\\_t/ptd/index03.htm](http://www.suttaworld.org/ancient_t/ptd/index03.htm)。

<sup>5</sup> 印順導師於《佛法概論》中談「三法印的實踐性」，即分析道：「依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。」（《佛法概論》〔台北：正聞出版社，1992年1月，修訂二版〕，頁158-159）

一步一步從念處來指導，從身念處而受念處，再來才將念繫於「心」和「法」。但北傳佛教都是直下講心，講心法，若是放不下煩惱，那就表示你功夫差。但既然從「心」下手的功夫太差，豈不更需要有善巧方便來導引他們入門呢？

南傳佛教也有從心性下手的作略。像泰國的阿姜查，他頗有中國禪師的作略。有一洋和尚向他學習時說：「師父，你會講英文嗎？」「不會。」「你會講藏文嗎？」「不會。」「你會講日文嗎？」「不會。」「那你怎麼教我？」他說：「你家有沒有養豬？」「有。」「有沒有養鴨？」「有。」「有沒有養牛？」「有。」「你會不會講豬話、鴨話、牛話？不會。但你還不是照養呢？傳法其實是以心傳心，語文哪是問題呢？」他就是這樣不假修飾，不假辭色，當下直言。<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> 本段內容係出自迦亞沙羅法師（Ven. Jayasaro）的大作〈師父的教導方法〉。原文出自《如實之道》，由阿姜查的弟子們合著，法觀法師翻譯。本書電子版可於網路下載：[http://www.samadhi-buddha.org/Item006/Item006\\_03iframe.html](http://www.samadhi-buddha.org/Item006/Item006_03iframe.html)。迦亞沙羅法師是英國人，原名修恩·奇威通（Shaun Chivert-on）。他於 1978 年 12 月月圓日第一次見到阿姜查，從此向阿姜查全心受學，他提到阿姜查的如下一段往事：

人們總會認為西方人要待在這個寺院，語言上一定會是個問題，但事實卻不然。有人曾經問阿姜查：「師父，您是如何教導那些外國弟子的呢？您會講英文或法文嗎？還是會說日語或德語呢？」「不會！」阿姜查回答。「那他們要怎麼辦？」這個人又問。「居士啊！」阿姜查問：「你家裡有水牛嗎？」「有，師父！」他回答。「有沒有牛、狗或雞呢？」「有啊！師父。」「那請你告訴我，」師父回道：「你會說水牛的話嗎？你會說牛的話嗎？」「不會！」居士回答。「好，那你說它們要怎麼辦呢？」對師父而言，語言文字事實上並不那麼重要，他看透了這些外在裝飾用的語言文字與文化，他也看透了人心始終周旋在貪、瞋、癡當中，轉個不停。他的訓練方式，就是直接地指出我們的心念、指出我們心識運作的慣性。

南傳佛教也一樣有利他行：如推行四眾弟子的教育，淨化心靈，以護教衛國。又如斯里蘭卡佛教的積極鼓勵器官捐贈，光是捐贈眼角膜給臺灣等國家，就嘉惠無數民眾。再如緬甸僧侶甘捨身命，為陷於水深火熱的人民，向專制的軍政府請命減稅！隨舉二例，就足以讓向以大乘自居者汗顏、讚歎！

由於南傳法師大都懂得英文，走入西方社會，能直接度化西方人，這是他們的優點。他們如果把以上這些南傳佛教的修行精華，再加上菩薩道的利他精神、歐美人的民主法治觀念，這樣就會更完美無缺。

這就是導師的理想——要發揚初期的純樸修行，學習中期的大乘行願，不要天化，不要鬼神化。<sup>7</sup>這樣參酌時空背景、文化、根機而作適應與揀擇。所以他說，並非最早的最真，也並非最後的就必然最圓滿。導師思想這種既包容又揀擇的特性，是一般大師所缺乏的。

### （五）南傳佛教的缺點之一：形式主義

並非南傳禪法都是對的。像「動中禪」，<sup>8</sup>那樣修學容易出問題。我

---

<sup>7</sup> 印順導師於民國 31（1942）年撰《印度之佛教》〈自序〉，其中勾勒了理想佛教的輪廓：「能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」（詳見《印度之佛教》〔台北：正聞出版社，1992年10月，三版〕，頁7）其中「梵化」二字，在該書改版時已改為「天化」。

<sup>8</sup> 「動中禪」是二十世紀下半葉以來，形成並發展起來的一種新禪法，源於泰國而傳播西方，成為西方與台灣流行的南傳佛教禪法之一。創始人隆波田·吉塔蘇活（Luangpor Teean Jittasubho, 1911-1988），美國動中禪的主要負責人是 Mike Bresnan 和 Ann Francois，動中禪是一種「動中修禪」的禪法，修持者使身心保持有規律而簡單、重複性的動作，並時刻保持對這動轉中的身心狀態之清楚觀照，據稱這樣可以很快進入甚深禪定，並且最終獲得解脫和開悟。

早年在美國弘法，當時阿姜查的書籍還沒傳去，動中禪在美國佛教界十分流行，我就向他們直言：這種修法對禪定、修觀，都有障礙，因為常常在那邊「動」個不停，晚上睡覺會變成慣性反應，沒有辦法靜下來。

南傳佛教的缺點有哪些？首先要談的是他們的形式主義。例如：他們強調過午不食，萬事莫如持午急，大家即使忙翻了，也得先幫他們提前處理好午餐。他們忽略「隨方毘尼」，忽略「毘尼是世間中實」，<sup>9</sup>他們重在形式。所以導師強調要回歸「依法攝僧」的精神。<sup>10</sup>北傳佛教也有持律者說要「以戒為師」，而不是「以法為師」，那都是慢慢偏離了「依法以攝僧」的核心。

如一位知名的南傳禪師患頭痛，卻說他不能戴帽子，不能穿襪子，他用袈裟纏裹著全身，不肯出來。其實戴帽穿襪，這都是隨時、隨方毘尼，有那麼嚴重嗎？頭痛怕寒，戴著帽子有甚麼關係？其實是在那些形式上不敢看破它。他的頭風，就是因為出汗被冷風吹到造成的。大陸虛雲老和尚遇天寒時，都用披風或觀音斗，他卻沒有，所以他這幾十年間，頭痛起來根本束手無策。他不吃西藥，連蔘類都不吃，我只好說，我懂一些醫學，我幫你整脊。他整脊後感覺很好，我就順便拿藥給他吃

問題來了！要頂禮、供養、授食、後退，這還不說，明明是給他吃的藥，長期要吃的藥，明天竟沒得吃，要吃的時候，還要再授食一

---

<sup>9</sup> 出自《大智度論》卷一：「毘尼中結戒法，是世界中實；非第一實法相。」（《大正藏》冊 25，頁 66 上）

<sup>10</sup> 印順導師於《佛法概論》中提到：「毘奈耶中說：釋尊的所以依法攝僧，使佛弟子有如法的集團，是爲了佛法久住，不致於如古聖那樣的人去法滅。」（《佛法概論》，頁 17）另於《成佛之道》標以「依法以攝僧，和樂淨爲本」之偈頌，並作長行之分析。（詳《成佛之道》增註本，頁 23-24）

次。<sup>11</sup>這可就麻煩了，我第二天問他的侍者說：「有沒有效？還未見效就再吃。」要吃的時候，竟然要再次授食。我簡直是暈頭了！等待者去吃飯，他痛起來受不了，馬上叫侍者過來。侍者來了，發現他沒有吃藥，但由於超過十二點，時已過午，因此他堅持不服藥。想想看，如果心臟病突發，要用甘油片，那還能不吃嗎？不吃，寧可持戒而死，但是依我看，這可不是「持戒而死」，而是被綁死在那些與戒律精神無關的繁文縟節上。<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> 南傳佛教有些系統十分重視「不得自手受食」的戒律，因此一切食物、飲料，都必須有人授食，方能接受而食；否則即使食物就擺在旁邊，也動彈不得。其實有關必須他人授食而不得自手受食的戒律，《四分比丘戒本》也有類似的規定：「若比丘於如是學家，先不請，無病，自手受食食者，是比丘應向餘比丘悔過言：『大德，我犯可呵法，所不應為，我今向大德悔過。』是名悔過法。若比丘在阿蘭若迴遠有疑恐怖處住，若比丘在如是阿蘭若處住，先不語檀越：『若僧伽藍外不受食，在僧伽藍內，無病自手受食食』者，是比丘應向餘比丘悔過言：『大德，我犯可呵法，所不應為，我今向大德悔過。』是名悔過法。」（《大正藏》冊 22，頁 1020 下）筆者認為：此一規制與當日之托鉢制度有關，避免未授而食時，被人誤以為來自竊取。但在寺院炊事的制度下，此一規制已無實質意義，而且徒增困擾。

<sup>12</sup> 類似的問題發生在與異性「不得同室宿」的實務面上。原來，與異性「不得同室宿」有很大的防弊作用，除了避免促成淫戒的犯緣，也可避世譏嫌。但是南傳佛教將比丘戒「不得共女人在同室宿」的「同室」，卻嚴格界定為「同一屋頂」。在古代或當代第三世界國家的偏遠村落，人們只有平房可居，這樣解釋猶或可通。但當代都會乃至鄉間，已經鮮見平房，都會尤其是大廈林立。這樣自限，豈不是將弘法版圖自動限縮了？有一回，某位禪師在台生病住院，病房座落在醫院大樓，這棟大樓的同一屋頂下，多的是女醫師、女護士、女檢驗師、女藥師、女病患……，若依其對「同室」之界定，顯然連住院都成問題。好在南傳比丘們解釋道：「禪師是病人，可以開緣居住。」但看護比丘

看起來那麼嚴守戒律，但許多南傳比丘卻比北傳僧尼還開放，他們認為：只要戒律沒有規定的都可以做。例如抽煙或看電影，他們會說：戒律沒有講不能抽煙，也沒提到不能看電影。這顯然是重枝末而不重根本，相較之下，爲了避世譏嫌，一般北傳僧尼是不敢抽煙或看電影的。

## （六）南傳佛教的缺點之二：淨人制度

再來講到淨人制度。我起先不懂得他們的規矩，他們來到妙心寺，之前都是台灣去的法師在處理行程事宜。後來我才知道，原來，你不能當面問買車票或買飛機票等，總之，都不能講到錢。那怎麼辦？要問：「你有沒有淨人？」有，南傳禪師會委託他代理一切與錢有關的事務。待到禪師離開了，淨人才能說明禪師坐飛機的航班，以及諸如「機票錢要怎麼付」之類的細節。

在禪修期間，有的南傳比丘與尼師，要妙心寺護法帶他們去成大醫院看病。他們不拿錢，也沒有提款卡，大刺刺看病、坐計程車都不付錢，於是我們的護法只好付錢。如果大家都這樣的話，都不用做工作，消費之後，等著別人來付帳就成了。

再談淨人的問題，表象上看，好像南傳比丘堅持「不捉持生像金銀」，比北傳僧尼較爲嚴謹。但是問題來了，沒有拿錢還是不能生活，所以需要淨人。他們的淨人常常更換；有的淨人見錢心動，將供養金納入私囊，算一算夠本了，可以成家立業，就離開了，改天再找別的淨人。

「不捉持生像金銀」戒的持守既有賴於淨人，一旦淨人過多，以後會變成社會經濟問題。試想如果五十個、五百個、五千個淨人都不能工

---

卻非病患，無法開緣，因此在該禪師住院期間，看護比丘完全不能躺臥下來，形同在修「不倒單」。旁人還真擔心，那位看護比丘會因看護與淺眠的雙重疲累而倒下，成爲另一位有待他人看護的病人。



作，那對於社會生產力，能不構成威脅嗎？

### （七）南傳佛教的缺點之三：性別歧視

另外我最看不慣，而且你們可以經驗到的，就是「八敬法」的問題。衍生出甚麼問題？他們雖然沒有比丘尼，但有受持十戒尼。有一位禪法高超的十戒尼，遇到一些比丘請法，作為教授禪法的老師，她竟然還要跪著說法。<sup>13</sup>這些比丘忘記了「以法為尊」的戒律規制，不尊重正法，

<sup>13</sup> 有關南傳某傑出女禪師必須向南傳比丘下跪說法一事，見筆者口述之如下二文：

一、〈世界佛教女性的處境與轉機——昭慧法師與慧空 (Karma Lekshe Tsomo) 法師對談錄 (下)〉(鄭翠華整理，釋印悅潤稿)：

緬甸有一位女禪師，修持的境界相當高，許多比丘都向她求法，但那些比丘卻是坐著向女禪師求法，而女禪師卻是跪著向比丘說法。這表示裡面隱藏著罪惡，意味著比丘的驕慢與墮落，重視身份大過重視真理，面對真理卻不懂謙卑，這完全違反波羅提木叉中「人坐己立不得為說法」的戒律。

以上摘自：《弘誓雙月刊》63期（桃園：弘誓文教基金會，2003年6月），頁5。

二、釋傳法於〈性別倫理的震撼教育〉一文，記述了筆者的一段口述：

有一台灣南傳佛教比丘來院，動輒端坐讓南傳尼師跪著與他說話，連聘請南傳尼師到其寺院擔任老師都不例外，罔顧師道尊嚴。有一次讓一位德高望重的南傳尼法師，跪到爬不起來，舉步維艱地下樓主持小參。學眾見狀十分不捨，向昭慧法師報告此事。昭慧法師聞言震怒，指責學眾「不會應變，坐視貴客在院門內任人欺凌！」並指示同學：「當場見狀應立即制止該比丘之惡行。妳們可以上前主動坐在該比丘旁邊，把南傳尼法師攙扶起來，請她一同就座。」為此還特別要傳法法師書一信函給該南傳道場，警告該比丘云：

經過此一教訓，學團會議已為此而立下三項規制：

1. 爾後倘再有比丘來訪該南傳尼法師，將會有同學陪同該老師，敦請她立即就座，以遏止類似事件之發生。

這樣下去，心性一定會腐壞。就像台灣某些強調「八敬法」的比丘，要比丘尼表演八十四種醜態，讓昭慧法師責備他們將雜誌辦得像佛門的 *PLAYBOY*。這是心性的腐爛！南傳佛教比丘高高在上，尼眾與居士動不動就跪著，甚至跪著爬進爬出，這讓人看了也十分側目。

當然，北傳佛教也有性別歧視問題。例如：說是比丘尼和比丘不宜同座，因此主桌不邀比丘尼坐。但另一方面，又請那些高官民代於主桌上坐，這就明顯是講一套、做一套，雙重標準。最起碼白衣在南傳佛教，是另外坐的，連國王都一樣。但是性別歧視的嚴重性，普遍而言還是以南傳佛教最為嚴重。

#### （八）其他缺點舉隅

北傳禪者坐姿較好，在北傳佛教的禪堂中，不容許人坐得東倒西歪。南傳佛教禪者經常坐姿不良，連禪坐功夫很好的人，都坐得歪來歪去，而且頭風嚴重，脊椎側彎。問他們為何不矯正學員的坐姿，他們說是「不要去動他」。我說，這不是「動」，你可以不要去接觸他的身體，用警策的香板稍稍點他一下。他們的禪定功夫是很好的，但很多人身體卻都不好，這可能也是原因之一。

有一位歐裔的南傳禪師，他禪修修得相當好。但他剛來妙心寺的時

---

2. 今後於本院大界之內的庭園之中，不論是在家眾，或是出家眾，皆不得向任何人下跪，以免有礙觀瞻，讓外界誤以為本院保守封建、腐敗墮落，竟然助長「男尊女卑」之惡習、惡癖。

3. 倘有尼師非常愛向比丘下跪，亦屬其個人行動自由。但爾後職事法師倘若遇到此一奇景，將會請其走到大界外的馬路上，自行跪個痛快！

以上摘自：《弘誓雙月刊》103 期（桃園：弘誓文教基金會，2010 年 2 月），頁 61-62。

候，兩眼無神。我告訴他，你這是禪病，你坐的姿勢不對，你懂中文，可以閱讀治禪病的相關經籍。這些在中文的大藏經中都有。他不相信，我帶他上整脊床，我要他坐下來，幫他整脊，脊椎兩側的穴道都放一下，他馬上恢復知覺了，然後直起身站起來，眼睛都亮了，非常高興。可惜他沒有改變姿勢，所以毛病又復發，回到台灣都去復健，這真是美中不足！

南傳佛教國家到處都在點油燈、蠟燭，菩提樹下燻得一塌糊塗；西藏也這樣，用牛油、酥油，燒得整個烏漆嘛黑，所以有些僧人得支氣管病，這點一定要改。我今天剛接到政府部門的公文，建議爲了節能減碳，寺廟要少燒蠟燭，多用 LED。

像另一知名南傳禪法的精神導師也有問題，舉例而言，他說要在印度蓋一個「全世界最大的禪修中心」。在修觀的時候，我們應知道自己的起心動念，知道嗎？爲甚麼要「最大的」？問題就來了——大頭病，貪心，妄想症！「我要做最大的」，這個妄念，第一念沒察覺，第二念沒察覺，第三念，發展到行爲都沒察覺！

談到「最大」，就想到泰國法身寺。他們在台灣用法身佛來化緣作龐大建築。一位法身寺比丘來找我時，我說：

第一、你從泰國來，世界各國有很多泰勞，我們不懂泰文，你應該去輔導他們。第二、你們國家的柚木已被砍得差不多了，這會涉及水土保持問題。你應該效法貴國那位南傳比丘（法名已忘，我到泰國清邁考察時，當地導遊所轉述），他真有生態保育觀念，他勸人不要去砍樹，爲此他乾脆把袈裟剪成一條一條，把樹木綁起來，因此沒有人敢砍，因為怕會砍到袈裟。你們在山林樹下靜坐，須要用到十萬人的大殿堂嗎？一年只是用個三、四次，乾脆

去租就好了，為什麼要這樣勞民傷財？

法身是有相還是無相？當然還有爭議，但是一尊佛像台幣一萬元，一萬尊會募到多少？從一萬尊一直增加至十萬尊，很多錢都是在台灣募化的，真的是誇張！

### （九）南傳佛教在西方

南傳佛教傳播西方的第一個優點是，他們不像漢傳佛教在歐美，大都侷限在華人世界，他們會去學習英文，向西方人傳播佛法。

其次，他們從念處下手，教人觀照身心，這種教學超越文化隔閡，西方人也容易入手。西方人很能接受，因為他們平素身動心動，念處能夠讓他們靜止下來，是他們求之不得的。

記得有一個團體名為「斯里蘭卡之家」（時日經久，名稱或恐有所出入），現在在美國發展得很大，好像渡假村，去的人要繳錢。主持者是美國白人，到斯里蘭卡出過家的，白人排斥他，後來捨戒還俗，在這裡繼續弘揚禪法。若沒錢而想要參與者，就以打工方式為大眾服務，一方面又可以參加禪修，這樣的方式也很好（此由旅居美國的繼如法師處聽聞而來）。他們可以提供西方所缺少的禪法，這是西方社會與西方宗教所欠缺的內容。

但是有一點，他們對於男女不平等的陋規，非常堅持，這是藏傳和南傳佛教在西方都吃不開的。這一方面如果沒有改革，將是他們「法傳西方」的重大障礙。

相較之下，傳統的漢傳佛教大都依存於華人社會。最能適應西方的，其實是導師的人間佛教思想。我去美國弘法已走了五趟，發現他們都能夠接受導師思想。西方的道德根源來自「神」，我們轉換一下語彙，

就說那是來自「緣起法則的無聲呼喚」，他們馬上就能接受。

### (十)「向內」、「向外」應作互補

總的來說，南傳佛教在修行方面相當穩當，相當紮實，容易入門，容易成就，無論新學舊學。但是這要長期隨學，或對基本教理已經掌握，這樣才能事半功倍。如果分作「向內」、「向外」的兩類，他們重在「向內」，注重的是解脫，「少事少業，少希望住」，對外在事務並不關心，因此有的是時間。

「向內」的修行功夫，大家可以慢慢熬下去。但如前所述，應該把完整的道次第加以說明，並且先建立正見。事實上，很多禪堂裡的教授和尚沒有開悟，他們悲心殷重，專意對治學生的種種毛病。

性廣法師在邱敏捷訪談錄中講得很好。她說，導師提倡的「人間佛教」，為什麼沒有花很多時間來修禪定，因為他們悲心第一，只要正見、正行、正念，在利他行中同時淨化自己。<sup>14</sup>她分析得很好：如果說哪個

---

<sup>14</sup> 性廣法師於原訪談錄中之談述內容，摘錄如下：

到了大乘時代，諸多菩薩三昧法門，則是更廣泛，更多樣地被宣揚、讚嘆起來，並且成爲大乘修行的主要禪波羅蜜行法特色。……「人間佛教禪法」的思想，在禪修的緣分上，擇取的是人間利生的事緣；所以，在表面上雖然不以「有相」的止觀與念佛來顯現修行，但是在弘法利生的事行中，若能心住靜定，意常擇法，仰體佛德，以救眾生苦爲報佛恩澤的具體表現，則也就同樣地蘊含了定慧與念佛的精髓於其中。……人間佛教的解與行，其理路是直切而貫通的，此中，度眾生是成佛的正因行，成佛道要從度眾生中累積而來；他主張在初心修行的開始，就實際投入人間利生的種種菩薩三昧行法中。我曾以導師在《印度之佛教》一書的序言中所提菩薩行之三個信念爲：忘己爲人，盡其在我與任重致遠，以爲人間佛教禪法之重要修行特色。

以上摘自：邱敏捷，〈性廣法師訪談錄〉，《印順學派的成立、分流與發展》

大德因為領眾而耽誤了修證，那麼不是他的禪觀有問題，就是理論有問題，怎麼會將修行與領眾打成兩橛呢？<sup>15</sup>煩惱是緣起性空，涅槃也緣起性空，怎麼會因為領眾就無法修證？坦白說，我如果沒有領眾，今天對佛法的體會與貫通，不會那麼深刻的。因此譏笑「人間佛教」不重視修證，表示他們對佛法的領悟有問題。甚麼叫作利他？難道一定要開悟以後才能利他？所以他們就老是停留在「向內」的功夫，跨不出去。

但是正因為他們重在觀照身心，不理外境，所以外面有甚麼人事變遷，環境髒亂，他們是不管的。就有點像中國禪宗古德說的，「長安雖鬧，我國晏然。」<sup>16</sup>管他外境如何，我心不動。這樣很糟糕，這就要有大乘「向外」的利他精神來作互補。

這點缺失，他們自己看不到。但依然有些明眼人看得出來。有一位南傳的菩提比丘，他發表過一篇有關佛教危機的演講文章：〈二十一世

---

（台南：妙心出版社，2011年2月）

<sup>15</sup> 邱敏捷〈性廣法師訪談錄〉中，性廣法師有如下分析：

如果說「度眾生」就會妨礙個人止觀道業的進步；則此一「度生會妨礙修行」的觀點，則明顯與初期大乘的思想有所扞格。如果「度生是圓滿菩薩道的必要修行內容」，則倘若不是天臺圓教修行思想的自身有所矛盾，就是智者大師的菩薩行思想，與「寓自利於利他」，「集此利生法門得不思議解脫境界」的大乘佛教真精神，顯然有所距離。

<sup>16</sup> 本句典故，出自宋·道原《景德傳燈錄》卷14（《大正藏》冊51，頁315下）：

高沙彌（藥山住庵）初參藥山，藥山問師：「什麼處來？」師曰：「南嶽來。」山云：「何處去？」師曰：「江陵受戒去。」藥云：「受戒圖什麼？」師曰：「圖免生死。」藥云：「有一人不受戒亦免生死，汝還知否？」師曰：「恁麼即佛戒何用。」藥云：「猶掛唇齒在。」便召維那云：「遮跛腳沙彌不任僧務，安排向後庵著。」藥山又謂雲巖道吾曰：「適來一箇沙彌卻有來由。」道吾云：「未可全信，更勤始得。」藥乃再問師曰：「見說長安甚鬧。」師曰：「我國晏然。」

紀僧伽的挑戰)》，<sup>17</sup>那篇講得很好，內容詳實、具體可行。我雖然不完全同意他的看法，但是南傳佛教比丘能夠有這樣危機意識，我們北傳佛教還沒有呢！文中，他分析二十一世紀僧伽所面臨的內在與外在的新挑戰。對於外在的挑戰，他提出兩個：「第一個潛在的威脅是來自基本教義派的福音派教會的傳教活動，與來自伊斯蘭教的衝擊。目前以基督教的活動較為活躍，可是未來不久，伊斯蘭教可能會採取更積極的行動來改變信仰。」……「另一個是快速發展中的佛教國家所面對的問題：隨著經濟發展所帶來的消費文化，立即滿足感官欲樂是生活的最高目標。這樣就和傳統佛教徒所強調的自我調御與心靈寧靜相衝突。」值得吾人惕厲！

據我所知，伊斯蘭教的信徒會增加而不會減少，一旦與穆斯林結婚，你就得改信伊斯蘭教，生的小孩也都是穆斯林。這樣，他可以渡人家，人家卻不能渡他。這種情形在馬來西亞的華人社會就很明顯。馬來西亞有一位很奇特的穆斯林女子，到印度、斯里蘭卡去遊玩，偶而發現自己前生是出家人，於是剃度受戒，回去以後，所有人都被禁止與她來往。她現在住在馬來西亞，但北傳佛教界竟也不敢和她接觸，我去大馬時特地去看她。

還有緬甸的袈裟革命，我很敬佩這些僧人，苛政猛於虎，他們爲了抗拒暴政虐民，爲了爭取緬甸民主，竟然挺身參加示威，終於被殺、被打、被丟到河裡去。

玄奘大學於前些年舉辦的「宗教文化與性別倫理」國際研討會，有一位泰國還俗比丘（Matanando），提到佛陀時代某長老尼修行很有成

---

<sup>17</sup> 《福嚴會訊》11期（新竹：福嚴佛學院，2006年7月），頁15-37。

就，超過當時的比丘們，很多人都要請這位比丘尼，而不請比丘說法。<sup>18</sup>這在比丘尼史上是相當有代表性的，不亞於《長老尼偈》中佛世的長老尼們。

這都表示：在「向內」為主流的南傳佛教中，依然有明眼人，如具有危機意識的菩提比丘，以及許多參與「入世佛教」的泰國僧俗大德，還是會「向外」檢視佛教處境，在「向外」的自省中邁出利他行的步伐。

說南傳佛教欠缺「向外」的精神，並不代表北傳佛教就普遍具足它。北傳佛教在「向內」方面，缺點比他們還多。教理空疏貧乏，有的則是誤解義理，再加上沒有實修實證，光說不練的一堆。因為缺乏修證，缺乏研究，所以常常依樣畫葫蘆。對於這樣的不足，他們不會「往內深化」自期，而會解釋成「業障深重」。

好在我們已經有了導師「人間佛教」的系統架構，來理解南傳佛教，如果沒有透過這道門，我們是連「門」都沒有，會看不清楚南傳佛教的

---

<sup>18</sup> 詳見 Mano. Mettanando. Laohavanich 論文：“The First Council and Suppression of the Nuns”（〈第一次結集與對尼眾的壓制〉）（李素卿中譯）：

根據巴利文《小品》（*Cullavagga*）所提供的資訊……女性可以和男性一樣出家受戒，甚至為某些比丘說法，其中有些比丘還因而悟道證果。……在巴利文聖典中，有三項參考資料亦提到，佛陀在世時，憍薩羅國的波斯匿王（King Pasenadi of Kosala）曾經拜訪差摩（Khemā）比丘尼，並且在佛陀面前讚美該比丘尼的教導能力，稱揚她的教導能力就如同佛陀一樣善巧！

同時，在《長老偈》與《長老尼偈》（*Theragāthā and Therīgāthā*）中，我們還可以發現，在佛法的弘揚上，比丘尼反而比比丘更為活躍。比丘多半樂於離群索居；但是反觀比丘尼，卻往往具有比較強烈的社群聯繫，使她們願意大力投入弘法利生的志業中。

以上摘自：《宗教文化與性別倫理國際學術會議論文集》（桃園：弘誓文教基金會，2007年11月），頁A68-69。英文全文刊於《玄奘佛學研究》9期（新竹：玄奘大學），頁49-120。



利弊得失。

在「向外」方面，許多北傳寺院亂砍亂墾、大興土木於山林之間，讓人家望而生厭。而且對社會脈動都毫不注意，任何社會參與，佛教總是缺席。在這個民主參與的時代，倘若佛教自動棄權，那麼社會上有佛教、沒佛教都一樣，佛教就容易自動淘汰，被人三振出局。

所以總的來說，南傳佛教比起北傳佛教，還是優點多於缺點的。

### （十一）修行成果與實際表現的巨大落差

**釋昭慧：**

佛教史上有重定與重慧學派的分流，南傳佛教也分好幾個系統，帕奧禪師的系統是重定學派，我跟他們的接觸較多。

有時候，我也會覺得困惑。跟他們幾位當「助理老師」或侍者的男眾接觸，發現到他們的心性相當脆弱與不健康。有的助理老師甚至已聲稱將全套禪觀課程修完了，但是成就標榜得那麼高，生活中表現出來的，卻連普通人的健康心態都還欠缺。例如：自私、隨興，不顧他人死活，自我感覺良好；一些問題發生了不知如何溝通，卻逕自歇斯底里，情緒激動。有一位助理老師，小事不高興，連助理老師也不當了，揚長而去，既不顧禪師死活，也不顧念主辦單位為他購買機票錢的巨額付出，都是信眾的血汗錢。「一朝之忿，忘卻終身之義」，連一介儒家的「君子」都不如！

**釋性廣：**

一來，他們整個止與觀的對象，都是內在身心（名色、因緣），如果用功得宜，是可以觀得很明利的。但接下來面對日常生活，因為訓練背景與教育過程都沒有這些，可能他們也會慌掉。慌掉時怎麼辦？第一

是用戒律，將古農業社會的戒律拿來自我安慰，然後找合理化的藉口；第二則重形式，重男眾，重上座，重出家，重出世，就這樣合理化自己。在定學上，他們可以逃入安靜的定境而不起煩惱；在觀慧裡，所觀的都不是人間生活、人我互動的內容。

**釋昭慧：**

如果祇是這樣，事情是很清楚的，我困惑的不是他們對外境的不清楚，因為因地既沒訓練，果效從何生起？所以我從不預期，他們會很清楚應該如何待人接物。但我的意思是說，他們面對外境的人與事，竟有那麼幼稚的表現，作為資深禪者乃至老師，難道他們的身與心沒有覺受嗎？

**釋性廣：**

有的，他們也很痛苦。

**釋昭慧：**

很痛苦，竟還能讓他們的痛苦從第一念，延續到第二念、第三念……，甚至產生十分幼稚或自私的行為。

**傳道法師：**

裝呀，就是ㄍ一ㄥ呀。像某位台灣到南傳出家的比丘，在出家前來找我，他實在是不適合出家的，所以我勸他不要出家。我說：「出家是甚麼，你知道嗎？第一，一對一男女佔有的感情要看破。其次，財產名利要看淡，要利益眾生，自己要淨化。像你，對人的敵意過強，名利心太重，而且貪慾濃烈，這樣怎麼適合過出家的清淡生活呢？」他聽了整個人發麻！有一次來找我，就說：「印順法師某個地方講不通，你們這邊有沒有《妙雲集》？」我說：「不要找《妙雲集》，你說哪個地方不通？告訴我！」他說他還要找，我說：「不必找，我會背，你講的是哪一段，

我背給你聽。」待他找出來後，我告訴他：「你這問題要去看前面哪一頁、第幾行，這樣你就會通。」他回去看完以後過來，說：「確實是我誤會了！」沒想到他這樣表態之後，寫文章照樣刻意曲解來批判導師，以攫取虛名。尤有甚者，現在竟然披起南傳袈裟，內心三毒熾盛，外表裝出老修行的樣子，真如《法句經》所說的：「草衣內貪濁」。苦哉！悲哉！

#### 釋昭慧：

所以我才會說，看到他們這些人，在南傳袈裟包裹下，不但沒有變好，反而病態更深。您舉的例子也算是一個病態人物。我不是說他們對外境拙於應對，而是認為：他們這些勤於觀照身心的人，竟然比我們更無法看到自己的煩惱，例如：欺凌別人、色厲內荏、好佔女眾便宜，這些都是惡心所，他們竟然毫無覺知，而且形成了龐大的共犯結構。

#### 傳道法師：

沒有覺知，有些可能知道，有些就是自我麻醉，就如同剛剛性廣法師所說的，合理化，放逸加上合理化，於是就顯得ㄍ一ㄥ而不正。

### 三、結語

以上順著訪談內容而作分類、記述，讀者從中大概可以看出法師耿介的人格特質與敏利的佛法智慧。

在閒談時，偶聞法師談到他所見到的南傳佛教人事物，似乎令人「不敢領教」的部分居多。但是直到訪談之時，筆者卻發現，法師物議人事或是表述觀念時，態度十分公正，內容也很中肯。對南傳佛教的優點、缺點，他都侃侃而談，呈現著印順導師「人間佛教」思想高度的風範，

不會有「漢民族本位」或「北傳徒裔」的情結。出於愛深責切的心情，他無論是談到「向內」的修持，還是談到「向外」的處置，對北傳佛教的表現，反倒作出更多的負面評議。

法師早已熟讀南傳佛教的經典之作《清淨道論》，而有深刻之領悟。再加上他人情練達，斷事往往見微知著，因此他對南傳佛教禪法，一方面會以《清淨道論》的論述，來作理論與實務的對照，另一方面則十分重視近身觀察的內容。例如：他洞察南傳佛教的優點：部派傳承純度很高，教學上絕不躐等傳授，禪觀則從念處入手。但他也鄭重提醒北傳禪者：欲習南傳禪法，必須先建立正見，而且「出離心」非必要條件。

談到南傳佛教的缺點，性情耿介的法師，當然是直言不諱，而且針針見血。因此舉凡他所提到的人與事——某些南傳禪師的形式主義，某些南傳道場的好大喜功，某些南傳比丘的惡形惡狀，令人聽來印象鮮明。

法師與筆者同是印順導師思想的發揚、闡述、實踐者，思想的同質性很高，性格也很相近，因此筆者原本有些擔心，訪談出來的內容，會不會跟筆者本人談南傳佛教太過雷同？倘若這樣，未免讓人感覺這是筆者的「自言錄」，會嚴重減低閱讀時的新鮮感。

然而訪談之後就發現，這真是多慮了。法師與筆者對南傳佛教的觀察與評議，切入的角度確實是有很大的交集，亦即：從「整體佛教」來看利弊得失，依印順導師「人間佛教」的思想高度來作價值判斷。然而法師與筆者關切的面向，依然有所差異。

而且法師有許多卓見的吉光片羽，例如：他注意到南北傳佛教禪觀教學的場地不同，並且提醒我們：這會影響禪觀教學的內容。筆者即使閱讀、講授甚至撰寫過南、北傳佛教論典的禪觀思想，但傳道法師的這項觀察發現，卻是筆者過往從未注意到的。真期待法師將來能在這方面，撰寫專文而作完整的論述，必當嘉惠眾多禪者！

總之，一篇訪談錄無法構成完整的論述體系。但筆者還是先依訪談錄的脈絡，作出質性的分析，並從其中確證，傳道法師談南傳佛教，有他稟承印順導師思想而一以貫之的解行脈絡。

南傳佛教傳到台灣的兩大優點，一、能帶給台灣佛教更為多元的思想激盪。二、從「念處」下手的修行次第，不但完整，而且有益初學；但其前提是必須正見具足。這兩個大優點，是受訪者傳道法師最為肯定的功效，此中呈顯出印順導師思想的影子：

1、導師一向「學尚自由，不強人以從己」，<sup>19</sup>並且稟承太虛大師風範，「不做一宗一派之徒裔」，<sup>20</sup>因此雖然他本人對法的抉擇十分精嚴，卻樂見多元思想的「互拒互攝」。

2、對於修行，導師稟諸《雜阿含經》，強調「淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處」；<sup>21</sup>在《成佛之道》第五章「大乘不共法」偈頌中，他依然提出：「惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀

<sup>19</sup> 印順導師，〈福嚴閒話〉：「關於我的教學態度，一向是絕對尊重自由的。前年續明法師的『時論集』在港出版，我底序文中說：『予學尚自由，不強人以從己』。這是我的一貫作風，絕非聳人聽聞之言。因為我自覺到，我所認識的佛法，所授與人的，不一定就夠圓滿、夠理想。因此，我從未存心要大家學得跟我一樣。眾人的根性、興趣、思想，是各各不同，勉強不來的。」（《教制教典與教學》〔台北：正聞出版社，1992年3月，修訂一版〕，頁221）

<sup>20</sup> 又印順導師於〈太虛大師菩薩心行的認識〉，提到太虛大師「是學發菩提心的，學修菩薩行的；不是研究佛書的學者，不想作一宗的徒裔，沒有求即時成佛的貪心。……不願為專承一宗一派的子孫，是從超越宗派的本源性，隨機應化的全體性立論。」（《華雨香雲》〔台北：正聞出版社，2000年10月，新版一刷〕，頁311-312）

<sup>21</sup> 見印順導師，《佛法概論》〔台北：正聞出版社，1992年1月，修訂二版〕，頁223。語出《雜阿含經》卷24，624經，《大正藏》冊2，頁175上。

身。」<sup>22</sup>並且分析他贊同「先觀身」與質疑「直下觀心」的理由：

龍樹繼承佛說的獨到精神，以為初學的，應先從觀身下手。……從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。……人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂著淨，這是眾生的常情。反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂著淨，可說是反常情的。……如眾生專心染著此身體，是不能發心，不能解脫的大障礙，「是故先」應該「觀身」。……

佛法中，有的直捷了當，以心為主。理解是唯心的；修行是直下觀心的。這與一般根性，愛著自身的眾生，不一定適合。因為這如不嚴密包圍，不攻破堡壘，就想擒賊擒王；實在是說來容易做來難的。自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

導師在世界三大系佛教間，一向有所取，有所不取。本篇傳道法師訪談錄，可以說是傳道法師依「人間佛教」（直入大乘、律重根本）的見地，在「有所取，有所不取」間，對南傳佛教所作的抉擇。因此在「不取」的部分，他強調「發出離心非必要條件」，讚歎直入大乘的利他行，依「隨方毘尼」精神以批評南傳佛教的形式主義與淨人制度。因此，在南傳佛教缺點方面，傳道法師同樣是在印順導師的「人間佛教」思想高度上看問題的。

衷心期望法師假以時日，能在本篇訪談錄的基礎之上，依其敏利的慧眼而作更多的增補，以完備他對南傳佛教的全面看法。

---

<sup>22</sup> 見印順導師，《成佛之道》增註本（台北：正聞出版社，1994年6月，初版），頁362-363。

## 參考書目

### 一、藏經

- 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。  
《四分比丘戒本》，《大正藏》冊 22。  
《大智度論》，《大正藏》冊 25。  
《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51。

### 二、專書

- 印順導師，《成佛之道》增註本，台北：正聞出版社，1994 年。  
印順導師，印順導師，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992 年。  
印順導師，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1992 年。  
印順導師，《教制教典與教學》，台北：正聞出版社，1992 年。  
印順導師，《華雨香雲》，台北：正聞出版社，2000 年。  
邱敏捷，《印順學派的成立、分流與發展》，台南：妙心出版社，2011 年 2 月。

### 三、期刊論文

- 《弘誓雙月刊》63 期，桃園：弘誓文教基金會，2003 年 6 月。  
《弘誓雙月刊》103 期，桃園：弘誓文教基金會，2010 年 2 月。  
《福嚴會訊》11 期，新竹：福嚴佛學院，2006 年 7 月。  
Mano. Mettanando. Laohavanich，李素卿中譯，〈第一次結集與對尼眾的壓制〉，《宗教文化與性別倫理國際學術會議論文集》，桃園：弘誓文教基金會，2007 年 11 月。

### 四、網路

《菩提道次第廣論》，「福智之聲出版社」網路版：[http://www.suttaworld.org/ancient\\_t/ptd/index03.htm](http://www.suttaworld.org/ancient_t/ptd/index03.htm)。

阿姜查的弟子們合著，法觀法師翻譯，《如實之道》，<http://www.online-dhamma.net/anicca/downloads/0606-rushizhidao.rar>。

（責任編輯：釋心皓）