

從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展

國立臺灣大學哲學系 楊惠南

佛學研究中心學報

第五期 (2000.07)

頁 275-312

©2000 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
275 宗教發展

佛學研究中心學報第五期 (2000.07)

提要

印順法師所提倡的「人間佛教」，儘管在台灣佛教界逐漸成爲主流思想，但卻遭遇一些困局。其中，來自新雨社和現代禪的批評，顯然無法漠視。這兩個台灣當代新興佛教教派，對人間佛教的批評，主要有兩點：一、「人間佛教」不曾提供一套具體的修行方法。二、「人間佛教」所強調的「不急求解脫」的思想，被視爲不關心究極的解脫。本文試圖透過這兩個新興教派的訪談和調查，來說明以上這兩點批評的成因。

關鍵詞：印順法師、人間佛教、新雨社、現代禪、張大卿

張慈田（明法法師）、李元松、外禪內密

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
277 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

「人間佛教」這個理念，是印順法師（1906- ），在 1951 年，所開始大力推廣的人間佛教。在台灣，印順的「人間佛教」，引起極大迴響。新雨社和現代禪，即是其中兩個受到影響的台灣新興佛教教團。本文試圖以這兩個新興教團為中心，探討印順「人間佛教」的理念，在台灣所遭受到的困局。

一、人間佛教的幾個理念

印順「人間佛教」，和本文相關的內容，大體可以歸納為下面幾點：

（一）佛教的社會關懷

印順的「人間佛教」，改良自他的老師—太虛法師（1890-1947）所提倡的「人生佛教」。太虛年幼出家，卻參加辛亥革命，深受國民革命黨人—孫中山、章太炎、吳稚暉、張繼等人的影響，也深受清末民初維新派人士—康有為、譚嗣同、梁啟超等人的影響。他對世俗社會和現實政治，有極深入的關懷和介入。

做為太虛的學生，印順並沒有實際的行動，只在著作當中，展現他對社會和政治的關懷。他鼓勵佛教徒，在政治、農工商學上，乃至佛教自己

* 送審日期：民國八十九年三月二十八日；接受刊登日期：民國八十九年五月十八日。

內部，「組織自己的集團」—工會、商會、農會乃至佛教會等[1]。他批判「從權力而來的文化統制（如納粹式的），從財力而來的文化壟斷（如資本家的收買新聞）」，而主張「言論與出版自由」，主張「教育平等」、「財富無效」（指政府免費提供選舉經費）乃至「經濟平等」[2]；但他卻從來不曾加參過任何解放政治和經濟的活動。江燦騰曾批評印順是一個「思想的巨人，行動的侏儒」，因而引起論戰[3]。印順早年的學生—幻生法師，從印順的身體和內在人格分析，以為印順因為身體差、不會化緣、沒有才華和興趣去搞人事的活動關係等等因素，致使他在落實「人間佛教」的理念上，沒有成就[4]。而印順晚年學生—昭慧法師，則認為，一個人的時間、精力都有限，要求一個思想家，又要有好思想，又要有偉大功業，是不公平的[5]。

印順的重思想、輕行動，也是新雨社和現代禪對於印順的批評。新雨社和現代禪的成立，也和印順的這一特質，有直接或間接的關聯^[6]。

（二）「凡夫菩薩」的強調

印順「人間佛教」，和本文論題有關的第二個理念是：從「凡夫菩薩」到「賢聖菩薩」和「佛菩薩」。

凡夫菩薩，指的是奉行「十善」^[7]的一般凡人。這些菩薩具有兩個特

1. 詳見：印順，〈人間佛教要略〉；收錄於：印順，《妙雲集（14）·佛在人間》台北：正聞出版社，1987（7版），頁118-119。

2. 詳見：印順，〈佛法與人類和平〉；收錄於：印順，《妙雲集（14）·佛在人間》，頁154-156。

3. 詳見：張慈田，〈佛學研究與修行—訪江燦騰居士〉；悟慈，〈駁江燦騰居士論「佛學研究與修行」〉；陳苓，〈思想、行動兩皆侏儒—評江燦騰先生之謬論〉；江燦騰，〈覆陳、悟二文的質疑〉；幻生，〈為印順導師說幾句公道話〉；江燦騰，〈公道何在？—駁幻生比丘的「為印順導師說幾句公道話」〉。（以上分別刊於：《新雨月刊》31期，1990年2月，頁20-24；同書32期，1990年，頁17-18，19-20，21-24；《獅子吼》29卷7期，1990年11月，頁29-35；《新雨月刊》40期，199012月，頁18-21。）

4. 詳見：幻生，〈為印順導師說幾句公道話〉；刊於《獅子吼》29卷7期，頁29-35。

5. 詳見：〈關懷生命協會昭慧法師訪問記（1）〉，30。（本文所有標明〈…訪問記〉的訪問稿（包括新雨社和現代禪），都是筆者的訪談記錄。這些訪問稿都保存於中央研究院社會學研究所籌備處，以及國立台灣大學哲學系305研究室，並張貼於中央研究院社會學研究所籌備處所屬網站上。由於訪問稿中牽涉個人隱私，因此，除非經過允許，否則不對外公開。）

6. 詳見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，8-30；〈現代禪溫金柯先生訪問記〉，44。

7. 十善是：不殺生、不偷盜、不邪淫、不誑語、不飲酒、不兩舌、不綺語、不貪、不瞋、不癡。

質：具煩惱身、悲心增上。前一特質的具體內容是：『不能裝成聖人的模樣，開口證悟，閉口解脫』；『務要不誇大，不眩神奇』；『一落裝腔作勢……即是無慚無愧的邪命』。而「悲心增上」的特質則是：『菩薩以利他為重，如…急於了生死，對利他事業漠不關心…決非菩薩』；『專重修行，必定墮落小乘』^[8]。這樣看來，所謂的「凡夫菩薩」，乃是帶有煩惱，不弄虛玄、神妙，卻悲心廣大，實行救度眾生的一般凡人。

其次，所謂「賢聖菩薩」、「佛菩薩」，乃是像觀世音、彌勒這類，佛典裏所一再讚嘆的大菩薩。依照印順的說法，這些大菩薩們，都必須從「凡夫菩薩」做起，才能達到。

印順「人間佛教」特重凡夫菩薩的這一特質，顯然不被現代禪所接受。現代禪的創始人—李元松上師，即批評說：『人間佛教的主角人物—也就是十善菩薩，我不能認同十善菩薩可作為大乘菩薩行者的代表。』李元松以為，真正的大乘菩薩，必須具有「空性見」，亦即具有體悟「一切皆空」的「般若」智慧^[9]。

李元松顯然沒有注意到，印順的「十善菩薩」，只是三種菩薩當中資歷最淺的一種；十善菩薩最終還是要進一步成為賢聖菩薩，甚至佛菩薩。印順的忠實追隨者—宏印法師，也提到了這點^[10]。

（三）「不修禪定，不斷煩惱」乃至「不證實際」

印順「人間佛教」，和本文主題相關的第三個理念是：「不修（深）禪定，不斷（細）煩惱」乃至「不證入實際」。印順以為，這是初期大乘佛教的修行原則。他說：當時的大乘佛教徒，雖然也修禪定，不過他們都像《阿含經》裏的彌勒菩薩一樣，不修深定；因為修深定必會耽著在禪樂當中而成小乘。他還說：小乘行者說證得什麼「果」，而大乘則說得到什麼「忍」，例如「無生法忍」。他說：『到了無生法忍好像已經修行得很高深了，但還是沒有證入實際。』印順以為，初期大乘的菩薩們，並不是沒有能力證入「實際」的「果」位，而是他們不願意證入，因為他們要「留惑

8. 引見：印順，〈人間佛教要略〉；收錄於：印順，《妙雲集（14）·佛在人間》，頁102-103。

9. 詳見：〈現代禪李元松上師訪問記〉，71。

10. 詳見：〈佛教青年文教基金會宏印法師訪問記〉，165-170。

潤生」，以便救度眾生^[11]。

印順這些說法，顯然沒有受到新雨社的認同。例如，和新雨社關係密切的台灣知名鄉土文學作家—宋澤萊，就曾這樣批評：『但大乘佛教…它需要三大阿僧祇劫才能成佛、無涅槃可證的思想是如何使信徒感到絕望…。』^[12]又說：『大乘所有教說中最違背佛陀的是鼓勵其信徒不要追隨本人及阿羅漢證入涅槃。據說不證入涅槃才是菩薩的大悲行。菩薩據說都該等到拯救了一切眾生之後，才證入涅槃。這種說法是很偏激的。』^[13]

其次，印順這些說法，也沒有受到現代禪的認同；事實上，這也是現代禪從印順門下分出，另立門戶的主要原因之一。

針對「不修禪定，不斷煩惱」，現代禪的溫金柯批評說：『因為已修禪定，所以不修禪定；因為已斷煩惱，所以不斷煩惱。』又說：『本無禪定煩惱（所以不修禪定，不斷煩惱）。』他總結說：『如果說你一定不修禪定，一定不斷煩惱，那這是不對的。』^[14]

針對「留惑潤生」，溫金柯則說：『留惑潤生應該是他內心了無疑惑之後，它是解脫之後的表現…也就是示現有煩惱的樣子，其實他的內心應該是沒有染著的。』^[15]

溫金柯的這些說法，有違佛典的原意；但卻是現代禪之所以和印順「人間佛教」，劃清界線的主要原因之一。

而印順主張的「不證實際」，是現代禪批評最力的一點；李元松上師批評說：『印順法師比較沒有強調修…在他的人間佛教的思想裏面，（修行）不是很重要的核心地位。』^[16]溫金柯也批評說：『我對印順法師的批評是：找出或是發現印順法師他自己的矛盾處。…他（印順）會肯定證初果的重要性…可是在其他地方，他又說證果就不能行菩薩道了，絕對不要證果，甚至要抗拒證果。』^[17]

¹¹. 詳見：印順，〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉；收錄於：楊惠南，《當代學人談佛教》，台北：東大圖書公司，1989，頁 68-69。

12. 引見：宋澤萊，〈雜阿含經試譯與導讀序〉；收錄於：宋澤萊，《被背叛的佛陀》，台北：自立晚報文化出版部，1990，頁96。

13. 引見：宋澤萊，《被背叛的佛陀·序：來一個革命吧！台灣佛教！》，頁9。

14. 詳見：〈現代禪溫金柯先生訪問記〉，58。

15. 詳見前引，66。

16. 引見：〈現代禪李元松上師訪問記之二〉，6。

17. 引見：〈現代禪溫金柯先生訪問記〉，42。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
281 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

印順確實主張「不證實際」，他的出發點是留在生死輪迴的人間度化眾生。他以為，這才是初期大乘菩薩道的本意。初期大乘菩薩道的這一本意，新雨社和現代禪的人士並不能體會。

（四）推崇原始佛教和初期大乘佛教

和本文主題相關，最後一個「人間佛教」的理念是：在所有佛教宗派當中，印順特別推崇原始佛教和初期大乘佛教。

原始佛教的特色是：在佛典上，以四部《阿含經》做為依據。在修證上，強調透過戒、定、慧的工夫，特別是「四念處」的工夫，以期證得四種深淺不同的「果」位。[\[18\]](#)

而初期大乘佛教，則以早期的《般若經》，以及印度有名的佛教學者—龍樹（Nāgārjuna，150-250 A.D.）詮釋《般若經》的作品，例如《中論》，做為理論的依據。這些經論，主張「一切皆空」、「不證涅槃（實際）」等「法空」、「不二」的道理。

就原始佛教來說，印順強調的不是證得「果」位，而是《阿含經》裏的人間性或人本主義。這點，受到了現代禪的強烈批判。溫金柯即批判印順對於證得「初果」（須陀洹果）的說法，有自相矛盾之嫌（詳前文）。他總結地說：『他（印

順)比較排斥修行證道,比較排斥禪定…對真正踏入修行的人的一種懷疑與批判。』[19]

而對印順只重視初期大乘佛教,忽略,甚至批判後來的大乘佛教(特別是在中國發展出來的禪宗、淨土宗、密宗),現代禪採取敵對的態度。李元松明白地說:

我承認我受到他(印順)的影響非常深、非常多,但如果把現代禪納入印順法師的系統,我不知道從歷史上的意義來看是不是適當?原因是對於佛法部份最核心的思想和體驗我都不認同他…我覺得現代禪比較像是從阿含、般若、禪、密、淨土以及現代的人文精神,復加上《倚天屠龍記》所共同孕育而生的。[20]

18. 這四種果位是:須陀還果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。

19. 引見:〈現代禪溫金柯先生訪問記〉,42。

20. 引見:〈現代禪李元松上師訪問記之一〉,73。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
282 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

另一方面,對於印順的重視初期大乘佛教,新雨社則採取強烈的反對態度。美國新雨社的創始人—張大卿先生,就曾批評說:『比如他(印順)會突顯早期《般若經》的思想,對四諦、八正道的修行的次第…就沒有交代的很清楚。』[21]而台灣新雨社的創始人—明法法師(張慈田),也說:『印順法師會將它(原始佛教)導向大乘佛教較廣闊的菩薩道思想。我是覺得這其中對法義的詮釋有一些問題。』[22]

而和新雨社理念相同的宋澤萊,也傾其全力,嚴厲批判印順所提倡的初期大乘佛教,特別是龍樹的「中觀佛教」。他說:

印順法師毫無批判的接受龍樹,我覺得很奇怪。在他看來,龍樹跟釋迦沒有兩樣,這是一個很大的錯誤,其實釋迦是不談法空(無)的,龍樹是大談法空的,怎能等同?印順帶給台灣佛教一個好處是他可以使台灣佛教不斷地回到更早的佛教,但也會帶來一個危險性,他可能是另外一個深中法空思想迷藥的大乘。[23]

宋澤萊之所以這麼強烈地批判大乘佛教，是因為他以為，龍樹所代表的大乘佛教，其所提倡的「法空」（一切皆空）思想，導致「不二」的結論。而在「不二」的結論之下，「非」變成了「是」、「惡」變成了「善」、「佛」與「魔」也可以是「同體」[\[24\]](#)。

二、新雨社的成立及其中心理念

（一）新雨社的成立及其教團組織

1. 美國新雨社的成立緣由

台灣第一個弘揚原始佛教的團體—新雨社，是美國新雨社的延伸；因此，讓我們先從美國新雨社的成立談起：

台灣新雨社創立人—張慈田（後來的明法法師），在台北道場啓用典禮

[21](#). 引見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，26。

[22](#). 引見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，160。

[23](#). 引見：張慈田採訪，〈台灣佛教的未來之路—訪宋澤萊老師〉；刊於：《新雨月刊》26期，1989年8月，頁9.a。

[24](#). 引見：張慈田採訪，〈台灣佛教的未來之路—訪宋澤萊老師〉；刊於：《新雨月刊》26期，1989年8月，頁8.a-b。

（1991年4月41日）的致詞當中，曾說：

「新雨」剛開始是在美國活動，在1986年3月由張大卿老師在美國洛杉磯的法印寺，舉辦二十三場原始佛法的演講，之後，我們就有一個小團體，大約有十多位，經常的聚會，隔年也就是說1987年1月，我們認為需要有一個組織來推動原始佛法…於是就開始組織化，也向美國政府正式登記這個社團，我們的英文名

字叫做 Society for Buddhist Renaissance，逐字翻譯是「佛教復興社」，但是我們中文把它取名「新雨佛學社」後來再改名「新雨佛教文化中心」…。[25]

由這段引文看來，美國的新雨社，是由張大卿先生，在 1987 年 1 月，成立於洛杉磯。美國洛杉磯的新雨社社員，除了張大卿和張慈田之外，屬於元老級的還有白偉瑋（張大卿夫人）、蔡茜茜、楊平猷、湯維萍、葉盛沖、王麗珠和謝錦滿。另外，林良彬、吳建賢、姚克洪、顯如法師等人，也先後加入了美國新雨社。經常參加聚會的大約二十人。[26]大體說來，美國新雨社，乃由台灣遠去美國留學的青、壯年留學生所組成。

在美國新雨社創始人—張大卿的訪問中，筆者歸納出美國新雨社創立的原始動機，大約有下面幾點[27]：

（1）傳統台灣（中國）佛教在傳播上出現危機：

張大卿以為，傳統台灣佛教，「地方性的味道很重」，無法成為世界性的宗教。他說：『台灣佛教的宗派大概來自於中國大陸，有中國大陸的地方性色彩，作為世界宗教，這些色彩很難推廣出去…。』又說：『新雨社原初創社的目的是希望能夠透過新雨社把佛教變成一個世界性宗教，而不是侷限在台灣或中國這個地區。』

（2）淨土信仰無法和美國主流宗教相對抗：

[25]. 引見：〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代滋—「新雨」台北道場啓用典禮記〉；刊於：《新雨月刊》45 期，1991 年 5 月，頁 5.a-b。

[26]. 詳見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，32，34，52。又見：張慈田，〈新雨佛學社的成立因緣〉；刊於：《新雨月刊》1 期，1987 年 3 月，頁 1。

[27]. 詳見前引，5-20。

張大卿以爲，美國（洛杉磯）的華僑佛教，是信仰淨土宗，相信只要口唸「南無阿彌陀佛」，就可以在死後往生西方極樂世界。他以爲，這和美國主流宗教基督教的「信主得救」、死後上升天堂，沒有兩樣。問題是，這樣的佛教，無法和基督教相對抗：一者因爲基督教在美國是主流宗教；二者因爲阿彌陀佛『接引眾生的力量不比上帝大』；三者佛經不管是文字或是內容都太難，無法和一本白話的《聖經》相抗衡。基於這樣的理由，張大卿說：『我們感覺它要傳給華僑的下一代有極大的困難。』

（3）台灣新生代信眾和美國新生代華僑信眾的同質性：

張大卿以爲，台灣新生代青年和美國新生代青年，都具有「現代化」或「西方化」的特質。傳統佛教中的淨土宗，既然無法吸引美國新生代的華僑青年，也就無法吸引同一特質的台灣新生代青年。因此，爲了讓佛教在美國和台灣的新生代成爲信仰，就必須宣揚新佛教。

（4）傳統佛經在文字和內容上的不合時宜：

張大卿以爲，傳統佛經是魏晉南北朝、唐朝的譯本，文字艱澀，現代人無法閱讀。而其內容，也同樣艱澀、不切實際。張大卿舉了一個「台大畢業，UCLA 博士，生意做得很大」的中年佛教徒爲例；這位中年佛教徒抱怨說：『《心經》…我都沒有辦法完全理解…我一個雇員給人告性騷擾，要賠五十萬。我如何可能（像《心經》所說的那樣）非色身香味觸法，色即是空，空即是色…。對我來說，這是一個很困難的宗教。』因此，必須要有文字易讀、內容簡單的新佛教，才能適應新的時代。

以上是張大卿所提出來的，美國新雨社成立的四點動機。至於爲什麼在傳統台灣（中國）佛教（淨土宗）之外，選擇了以《阿含經》爲代表的原始佛教，張大卿不諱言，是受到印順所提倡的原始佛教和人間佛教的影響。他說：『我們對於印順老法師的著作是完全的尊重，而且也樂於推廣。』又說：『這種贊成主要是對這個人（指印順）整個思想的認同，所以幾乎他講什麼，我們都贊成。』又說：『新雨社當然是主張人間佛教。』^[28]而張慈田也承認，他從印順所著《佛法概論》一書，『得到很大的利益』。他還說：『早期有不少（新雨社的）學員都有讀印順法師的書，有的也讀了十年以

28. 詳見前引，22，136，138。

上…。』^[29]

其次，讓我們來看看美國「新雨社」一名的來源：它和台北政治大學一個學生社團的名字有關。張慈田回憶說：

原來是 1986 年年底張大卿老師回來台灣的時候，參加一個以政大朋友為主體的叫「新雨社」的團體，這個團體是關心政治、社會、人文方面的一個社團，目前這個社團沒有在活動。張大卿老師回到美國在創立學社的時候，也有想到跟台灣的「新雨社」做個呼應，所以就稱作「新雨佛學社」。這是我們創社的中文名稱的來源。^[30]

2. 台灣新雨社的成立及其分裂

有關台灣新雨社—「台灣新雨文化中心」^[31]的成立，台灣新雨社社員—陳慧娟，在「台灣新雨文化中心」台北道場正式啓用的開場白中，曾解釋說：

「台灣新雨文化中心」是延續美國的「新雨（社）」，原先張慈田老師於 1988 年 1 月自美國返台，先後在台北、新竹、台南、屏東成立修行小團體開始成長，他開班主要是傳授原始佛法，並以四念處為修行的基礎方法…。在今年（1991）的二月二十四日「新雨」的會員大會，正式通過了的組織章程，而且也選舉張慈田先生為我們的第一任的會長…。^[32]

這樣看來，1991 年 2 月 24 日，正式成立於台北市的台灣新雨社，是由美國回來的張慈田，在台北市創立的。依據張慈田的回憶，早期的主要社員有：許士群（台南）、吳建賢（高雄）、黃中豪（台北）、林清玉（台北）。這

29. 引見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，160，168。

30. 引見：〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代滋——「新雨」台北道場啓用典禮記實〉；刊於：《新雨月刊》45 期，1991 年 5 月，頁 5。

31. 依照台灣新雨社主要幹部黃中豪和黃淑芬的說法，成立於台北市的新雨社，並沒有冠上「台灣」兩個字。當時他們的考慮是，先在台灣各地成立新雨社的分社，例如台北新雨社、新竹新雨

社、台南新雨社等，然後再成立全台性的新雨總社，名為「台灣新雨社」。而實際上，這個構想從來沒有實現過。（詳見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，294-299。）

32. 引見：〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代澆——「新雨」台北道場啓用典禮記實〉；刊於：《新雨月刊》45期，1991年5月，頁5。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
286 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

四位加上張慈田，組成了「教學團」，它是台灣新雨社的權力中心，掌理一切社務。另外，黃淑芬（黃中豪妹妹）、江煥銘、蔣月鳳等人，則是「教學團」之外的重要社員[33]。1991年9月，台南也成立了「台南新雨文化中心」，由林乃峰擔任首任會長；主要社員有曹淑玲、孫申娥、侯碧霞、林武瑞等人[34]。

台灣新雨社曾有兩次「瓦解」：一次是從「台灣新雨社」，瓦解成台北新雨社和台南新雨社。另一次瓦解則造成了台北新雨社的停止活動，並改名為「佛法共修會」。張慈田回憶這兩次「瓦解」的經過：

第一次瓦解時，本來台北要成立「台灣新雨社」，然後再分出去。因為台南成立（了新雨社），台南成立之後，台灣新雨瓦解。台灣新雨瓦解後，變成台北新雨和台南新雨。以後，整合各地方新雨變為台灣新雨。但是，這個架構蘊釀兩年，後來就沒有進行了。[35]

這樣看來，第一次的瓦解並不是實質的瓦解，只是由一個全台性的「台灣新雨社」，分裂成台北新雨社和台南新雨社這兩個地方性的團體而已。依照張大卿和明法法師（張慈田）的說法，當時並沒有成立一個全台性，名叫「台灣新雨社」的教團[36]。因此，實際上並沒有第一次的「瓦解」，有的只是意見之爭而已。

但是，第二次的瓦解，卻是真正的瓦解。第二次瓦解後，台北新雨社改名「台北佛法共修會」[37]；張慈田也回到嘉義老家，創立「嘉義新雨社」。而台南新雨社，則再蛻變為「樵廬」（目前改名為「微觀學舍」），由心向張慈田的許士群所領導[38]。

從台灣新雨社社員的訪談當中，筆者歸納出第二次「瓦解」的幾個原因：

33. 詳見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，35-42。

34. 詳見：孫申娥等整理，〈一片心靈的小店—台南新雨道場啓用典禮記實〉；刊於：《新雨月刊》50期，1991年10月，頁5-15。

35. 引見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，34。

36. 詳見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，295-298；又見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，43-46。

37. 詳見：〈台北佛法共修會黃中豪先生黃淑芬女士訪問記〉，60-75。

38. 詳見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，34-41，77-82。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
287 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

（1）領導人之爭：

台灣新雨社雖然是美國新雨社的延伸，但創始人畢竟不是長久居留美國的張大卿，而是由美國回台定居的張慈田。張大卿以為，台灣新雨社既然延用美國新雨社的名字，實際上又有延伸的關係，因此他應該是當然領導人。但是，張慈田的一些作法，卻讓張大卿有失去領導地位的危機意識。相信這是台灣新雨社分裂，台北道場改名「佛法共修會」，張慈田回到嘉義老家另闢天地的主要原因。當筆者問到張大卿和張慈田的關係時，張大卿的回答是：『比較疏遠的朋友。』張大卿解釋說：『在辦月刊（指《新雨月刊》）的時間就越來越疏遠，彼此也沒有勤於連絡。在作事方法上可能有一些出入，然後就慢慢疏遠了。』^[39]而張慈田則詳細分析兩人的誤會，起因於《新雨月刊》的編輯方式：

張大卿對我的編輯意見，我印象中，可能有兩項問題，一個是：他有一篇討論政治的問題（文章，指〈自覺與自決〉），較為敏感，古早的文章，沒有經過他的同意就刊登出來。…另外，編這份刊物時，沒有每個月都跟他請示有什麼內容要編，他對這個也有意見，甚至他誤會我要領導台灣（新雨），而把他踢到一邊。^[40]

（2）張慈田個人領導風格的問題：

張慈田回憶台灣新雨社社員，對他行事作風的不滿：『我覺得我作事的方式，他們有時候並不欣賞。』『比如說刊物要印幾本、要如何編這份東西，說起來也不是大事。他們覺得開會之後，有一些變化我沒有通知他們，他們可能就不高興。』[\[41\]](#)這樣看來，張慈田不尊重社員（應該是「教學團」）開會的決議，擅自更改決議，恐怕也是導致台北新雨社分裂的原因。

（3）《新雨月刊》編輯方針的爭議：

台北新雨社「教學團」成員之一的黃中豪，說明台北新雨社停止活動的主要原因是：《新雨月刊》原本是以刊登社員修行心得（修行日誌）為主，

[39.](#) 引見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，124-128。

[40.](#) 引見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，50。

[41.](#) 同前引，48。

但到了後來，卻大篇幅刊登和社員修行無關的外稿。這些外稿包括非社員的採訪、對傳統佛教的批判，乃至政治性的評論文章，讓新雨社的社員覺得失去了《新雨月刊》發行的原意[\[42\]](#)。

（4）人手不足，外務太多：

黃中豪和黃淑芬兄妹，提到台北新雨社因為人手不足，外務太多，喪失原先以修行為號召的創社原意。許多社員想要以停止社務的方式，來達到暫時休息或回歸內修路線的目的[\[43\]](#)。張慈田也提到了這點，他說：

經過四年，發現會員成長的情況好像很慢…主要成員也差不多十多個，大家…很忙，加班的加班，到三更半夜…對我來說，是很累的事情。所以，後來就離開那裏，想要休息一下。…我就寫了一封信辭掉教學團的職務。後來，他們也是退呀，所以退了之後，變成沒有教學團。…教學團解散之後，學社就不能存在，所以就算瓦解。[\[44\]](#)

總之，台北新雨社的停止活動，大體不出以上四點原因。其中，第（1）領導人之爭，第（2）張慈田領導風格不被接受，應該是最重要的原因。

（二）新雨社的修行方式

新雨社採取原始佛教所教示的「四念處」，做為社員們自修或共修的方法。念處（*smṛtyupasthāna*），心念（即觀察事理的智慧）所集中觀察的處所（對象）。這四種心念所要觀察的處所（對象）是：身（體）、（感）受、心（意）、法（一切事物）。新雨社社員們，試圖透過這四種修行方法，來觀察原始佛教最基本的道理：苦、集、滅、道等四聖諦，乃至無常、苦、空、非我（無我）等道理，以達到智慧的開發，臻於須陀洹乃至阿羅漢等四種果位的證得。張慈田對四念處的修行方法，曾有簡要的說明：

四念處的內容是身念處、受念處、心念處、法念處，由粗到細的四個自我警覺層次，檢驗自我是否分分秒秒念念分明，

42. 詳見：〈台北佛法共修會黃中豪先生黃淑芬女士訪問記〉，100-127。

43. 詳見前引，101。

44. 引見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，34。

是否活在當下，活在此時此地，如實覺照自身的四大變化及動作、姿勢，如實覺照自身的感受是否有苦、樂、不苦不樂，如實覺照當下的心念影像是否有過去心、未來心、現在的掉悔、戀盼而引發散亂與昏沉，如實覺照是否有出自於順我則貪及延展出「常見」（願它恒常、不變異）及逆我則瞋及延展出「斷見」（願它消滅、不存在）。[\[45\]](#)

而修習這四念處的目的或具體結果，張慈田也解釋說：

身念處成就生理上不起緊張、行為上不慌亂，（心念處成就）感受不起情緒高低潮，（心念處成就）心念上不攀緣五欲、不生五蓋，法念處消毀自我與自我中心的妄見執著…。[46]

也許，我們還可以透過張大卿教導社員撰寫「修行日誌」的方法，以及他本人所撰寫的一則「修行日誌」，來具體了解四念處的修行方法[47]：

怎樣寫修行日誌？依四念處寫。

寫下什麼事、什麼時間，生理上突然左手涼、右手溫；何事何時，下半身忽然由腳趾頭涼上來…何事何時，心跳加速，呼吸加速。以上是身念處…。

受念處方面可以寫：何事、何人、何時對我讚美，我有點舒服，心裡閃過一個想法；對方是客氣話還是我真的值得他讚美？何事、何人、何時對我批評，我有點不舒服…。

心念處可以這樣寫：何時、何地、何事，一件平常想得起來的事情，突然記不起來…何時、何地、何事，突然擔心起某人、牽掛起某事、恐懼起明天。

法念處主要是寫因緣，寫什麼事造成自己的緊張…語氣凌厲或溫柔、講話速度加快或減緩，這些現象必要嗎？…什麼事造成注意力不集中、思考力不敏銳、感受遲鈍。這些現象有

45. 引見：張慈田，〈四念處的重要性〉；刊於《新雨月刊》11期，1988年1月，頁78-79。

46. 引見前註所引書。其中，「五欲」，對色（物）、聲、香、味、觸（身體感覺）等五種對象的貪欲。而「五蓋」則指五種覆蓋心性的煩惱，它們是：貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋（參見前註）、疑法蓋（對真理疑慮）。

47. 底下有關張大卿對「修行日誌」的寫法指導和「修行日誌一則」，引見：《新雨月刊》11期，1988年1月，頁85-86。

必要嗎？

附：修行日誌一則（節錄）：

x 月 x 日

6:00a. m. 睡醒，模糊追憶出夢中某人斜眼看我，手伸出被窩好冷，被窩裏好暖，多睡了三十分，電話鈴聲叫我起來，是一個打錯電話的人，心理感謝他喚醒我的懶。

6:25a. m. 左鼻腔癢，打了二個噴嚏。

7:30a. m. 胸中一絲煩躁出現，持續五分鐘後消失，因緣不明。

2:00p. m. 打電話給趙太太，聲音聽起來很嬌媚，可以想見她高興的樣子，一親芳澤的念頭才閃過，一股氣由臍下直衝龜頭出去，有點洩氣感。

10:30p. m. 看 HBO Movie 有裸浴鏡頭，舉陽近十五秒。

3:00a. m. 夢見尿後如汽水倒出般冒氣，果雄兄在一旁觀看，驚醒後繼續睡覺。

值得一提的是，張大卿教導弟子的方法，在修習四念處之前，必須先修習「四無量心」[\[48\]](#)，亦即：慈無量心、悲無量心、喜無量心和捨無量心。方法則是在觀察自己的呼吸當中修習。張大卿說：

下手處就是眼根如何跟慈溶合，耳根如何跟慈心溶合，以此類推：鼻根、舌根、身根、意根亦乎如此。…喜心也是這樣，捨心也是這樣。[\[49\]](#)

張大卿在修習四念處之前，加入四無量心的修習，他自認為是和張慈田的「法次第」（修行次序）不一樣的地方；基本上，張大卿認為張慈田不講究修行的次序（法次第）。他甚至認為這也是台灣的新雨社之所以分裂的原因之一。[\[50\]](#)

然而，張慈田卻不認為這是導致新雨社分裂的原因；他甚至嚴厲批評張大卿有關「法次第」的說法，只是一種「搬弄名詞」而無實際的修行：

[48.](#) 參見：〈台北佛法共修會黃中豪先生黃淑芬女士訪問記〉，108。

[49.](#) 引見：賴惠芬記錄，〈台北佛法共修會實錄〉，頁 2。（該座談會的座談者是張大卿，主持人是江煥銘。）

[50.](#) 詳見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，132。

他們（指台北佛法共修會）的內容…感到比較教條化。要慈悲喜捨怎樣，慈悲喜捨在他們的口中不時在說，但是在法義的深度，我覺得有待商榷。譬如他和我互動的狀況，一直都在緊繃的狀態。所以，你有次第有什麼用，你又不實踐。那是慈悲喜捨在嘴邊說，實際上並沒有在作…反倒讓人感到只是在搬弄名詞。[\[51\]](#)

（三）新雨社的社會關懷

新雨社受到傳統佛教的注目，與其說它宣揚原始佛教，不如說它對傳統佛教和整個社會的強烈批判。下面我們將針對新雨社對台灣社會的批判，深入探討其成因和實際的行動。讓我們先從張慈田說起：

張慈田，台灣新雨社的創始人，滯留美國九年（1979-1988），曾參加反（國民黨）政府的活動，也常閱讀台獨團體所發行的刊物，台獨意識濃厚，曾被台灣去的一位法師朋友—苗栗獅頭山元光寺的普獻法師警告，因而害怕名列黑名單中，回台灣時會被逮捕[\[52\]](#)。他曾說到美國新雨社成立的宗旨，主要有三個：（1）回歸原始佛教；（2）重視修行及其進展；（3）以入世的精神來開展、傳播佛教。其中，第（3）個宗旨是：

我們認為，修行必須在人間，在社會人群中修，必然像釋迦牟尼關心僧團的共修，清淨、和樂，也必然關心社會問題，以期人間淨土早日實現。[\[53\]](#)

張慈田還說到新雨社的三個特色：（1）提倡原始佛法；（2）談政治問題；（3）不忌諱談敏感性的話題。其中，第（3）個特色，應該是指批判傳統佛教。而第（2）個特色，張慈田解釋說：

談政治問題不一定站在反對的立場，它思考問題都是從佛教的政治觀出發，以佛教政治的觀點來探討政治的種種現象，「新雨」這樣子的探討方式，跟很多佛教徒原本所習慣的政治態度不一樣，他們比較喜歡那種很安定的、不要批評的態

[51.](#) 引見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，142。

[52.](#) 詳見前引，234-251。

[53.](#) 詳見：張慈田，〈新雨佛學社的成立因緣〉；刊於：《新雨月刊》1期，1987年3月，頁1。

度…。[54]

儘管說是「不一定站在反對的立場」，但刊登在新雨社所發行的機關刊物—《新雨月刊》上的政論性文章，卻大都站在反對的立場。他們所關心的主題，包括：台灣主權住民自決的主張、聲援（天主教馬赫俊神父的）工人運動、聲援鄭南榕自焚、聲援六四天安門慘案、言論自由與宗教、聲援國會改造、呼籲中共放棄武力解放台灣、佛教與憲法的關係、反對經濟壟斷、反對軍人主政、廢除死刑、政教關係的分析、對二二八事件的關懷，乃至女權運動的討論等等，可謂林林總總，不一而足[55]。

新雨社之所以關心現實政治和社會，乃是基於個人內心煩惱，往往和整個社會的制度和政策，相結合。因此，改善不合理的社會制度和政策，就是解脫個人的貪瞋痴煩惱。張大卿，〈一個嶄新的宗教面貌—新雨佛學社〉，即說：

修行的目的在解脫個人貪瞋痴的煩惱，與社會公益何干？他們（指新雨社）說，社會制度和政策常是個人貪瞋痴的凝結，制度和政策不但是人訂的，也要有人執行。人有幾分貪瞋痴，制度和政策就相對有幾分貪瞋痴；個人貪瞋痴一天不做適當降伏和解決，制度和政策就一天不得自由和平等。[56]

台灣的新雨社，被視為含有濃厚的獨派色彩；這除了創立者張慈田本人的台灣獨意識之外，更重要的是他們的機關刊物—《新雨月刊》，一再刊登「台灣人民自決」的主張。例如一篇名為〈自由·獨立與民主〉的社論當

54. 同前引。

55. 參見：〈社論：自由·獨立與民主〉；〈自由民主的因與果〉；〈社論：自決是一切契約的前提〉；張大卿，〈自覺與自決〉；〈社論：傳教與工運〉；〈社論：鄭南榕的自焚〉；〈社論：天安門六四慘案〉；白偉瑋採訪，〈「沒有言論自由，宗教信仰會消失的」：訪西藏黃教大師 Geshe Tsultin Gyeltsen〉；〈老賊下台—一個提尿袋政黨的故事〉；〈社論：放棄武力統一，創造共同市場〉；〈社論：佛法與憲法—評國民黨的民主集中制〉；編輯室，〈佛教救國救憲〉；〈社論：石化業外移的啓示—台灣經濟發展的前瞻〉；編輯室，〈軍人主政的省思〉；〈社論：死刑是野蠻國的產物〉；〈社論：政教分離的意義〉；〈由宗教與政治的關係試論佛教的宗教性格〉；

編輯室，〈二二八超度法會〉；〈男性運動崛起的因緣〉。（以上分別刊於：《新雨月刊》，第18，27，24，22，23，25，29，30，33，40，48，42，45期。）

56. 引見：《新雨月刊》12期，1988年5月，頁102。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
293 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

中，新雨社即宣稱：

懷疑台灣住民自由而獨立的選擇能力，甚至主張由非住民來選擇台灣社會的政治命運與經濟前途，是不著邊際的。人們盡可以宣傳統一比獨立好，也可以宣傳獨立比統一好，甚至還可以宣傳統一、獨立一樣好，但沒有人有權利主張台灣社會要由非住民來選擇決定。[\[57\]](#)

新雨社總結地說：『給台灣全體住民選擇自己生命主權的機會，讓每個人的選擇不受某人或某國的強迫，是我們對自由、獨立與民主的信仰。』[\[58\]](#)

另外，在一篇名叫〈自決是一切契約的前提〉的社論當中，新雨社又宣稱：

台灣和中國是不是一個國家，基本上是一個具有利害關係的契約，這個契約的訂定，一定要經過台灣人的同意，換句話說，在台灣尚未進行普選或全面改選台灣的中央民意代表（普選或全面改選中央民意代表，都是一種多數決）之前，任何人提出台灣是獨立之國或台灣是中國的一部分，都只是一種政治主張，不能算是基於自決前提的契約。[\[59\]](#)

新雨社不是一個只說不做的教團，事實上，他們還在1990年3—5月「反老賊（老國民大會代表）」的「野百合」靜坐示威運動當中，曾經聯合《佛教文化》月刊社的李政隆先生等人士，參與了這次反對運動。[\[60\]](#)

美國新雨社的創立，也許正如張大卿所說的，和台灣解除戒嚴令（1987年7月15日）無關[\[61\]](#)。但是台灣新雨社的創立，張慈田卻明說和台灣解除戒嚴令有關；因為，害怕回國被逮捕的張慈田，在戒嚴令還沒解除之前，不可能回台創立新雨社[\[62\]](#)。《新雨月刊》這些主張台灣住民自決的社論和文章，也只有在台灣解嚴之後，才可能刊登。

57. 引見：《新雨月刊》18期，1988年11月，頁82。

58. 同前引。

59. 引見：《新雨月刊》27期，1989年1月，頁3。

60. 詳見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，83-86。

61. 詳見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，177-178。

62. 詳見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，234-237。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

294 宗教發展

然而，新雨社畢竟不是一個政治團體，它所採取的政治路線也相當模糊。它雖然主張台灣住民自決，但對台灣獨立卻採取模稜兩可的態度：『人們盡可以宣傳統一比獨立好，也可以宣傳獨立比統一好，甚至還可以宣傳統一、獨立一樣好』（詳前文）。當筆者問到是否贊成台灣獨立時，張大卿回答說：『我沒有所謂贊成台灣獨立，我只有台灣獨立能不能減少台灣的苦。』而當筆者追問：統一比台灣受苦較少時，是否贊成統一，張大卿的回答也是肯定的[63]。另外，對於新雨社參加1990年3-5月的示威運動，張大卿也批評說：『不夠好。所以我們需要一些反省。』[64]

《新雨社》所刊登有關台灣住民自決的文章，大體是以不署名的社論形式出現，只有一篇名叫〈自覺與自決〉的文章，署名張大卿[65]。依照該期主編張慈田的回憶，這篇文章乃張大卿刊登在美國某一刊物的舊作；張慈田覺得符合新雨社「台灣住民自決」的一貫主張，因此沒有經過張大卿同意，就刊登出來，結果引起張大卿的不滿。不滿的理由則是這篇文章「較為敏感」[66]。筆者檢閱該文，發現它和《新雨月刊》所刊登的「台灣住民自決」的其他社論，並沒有太多出入。署名之後，變成了「較為敏感」；足見張大卿採取模稜兩可的統獨態度，有另外的考量。

相對於張大卿在統獨議題上的模稜兩可，張慈田的態度就明確得多；他說：『如果說統一或獨立，可以說是比較偏向自決或獨立的傾向。』[67]當筆者問到：新雨社一般社員，是否曾為統獨問題起爭論時，張慈田的回答是：『大多數的人

是傾向台灣獨立。是不是有反對的聲音，我相信是有，只不過在社論中，是走中間路線，沒有明顯表現台灣獨立的聲音。」[68]

隨著台灣新雨社的分裂，目前的新雨社，不管是台北的佛法共修會、嘉義的嘉義新雨社，或是台南的樵廬（微觀學舍），都少有社會關懷的文章出現。散在全台各地的新雨社員，恐怕也很難再有重新結合的可能[69]。

（四）小結

63. 詳見：〈台北佛法共修會張大卿先生訪問記〉，189-196。

64. 同前引，282-283。

65. 該文刊於：《新雨月刊》29期，1989年12月，頁17-19。

66. 詳見：〈嘉義新雨社明法法師訪問記〉，50-58。

67. 同前註，259。

68. 同前註，64。

69. 同前註，46。

新雨社是第一個真正關心台灣本土社會、政治現況的佛教新興教團，短短幾年的發展史當中，為台灣佛教界創造了數個第一：第一個弘揚原始佛教、第一個強烈批判大乘佛教和中國佛教、第一個發表「台灣住民自決」、第一個參加示威運動。因此，也激起許多傳統佛教徒的疑慮和反對聲浪[70]。在新雨社直接或間接的影響下，台灣原始佛教（或南傳佛教）的道場，紛紛成立。

然而，新雨社一直堅持原始佛教的「純種」理念，以為後來發展出來的大乘佛教，都是『加一些其他東西進去』[71]。新雨社這種對於「純種」的「宗教潔癖」，不能不說是某種意義的佛教「基本教義派」（Fundamentalism）。再加上

領導人採取『慢慢發展，一步一步地走』[\[72\]](#)的作風，要在台灣這塊傳統佛教盛行的地方生根，恐非易事。

新雨社一直是以學生社團的形式發展，沒有大氣魄和大格局，相信也是它無法快速成長的原因。現代禪的溫金柯，畢業於政治大學哲學系，曾這樣描述新雨社：

「新雨社」是政大東方文化社畢業成員，以他們為核心的組織團體，後來張大卿先生在美國成立這個團體與「新雨社」有同盟的關係，所以才叫做「新雨佛學社」…。[\[73\]](#)

引文中說到的「東方文化社」，是由《慧炬》出版社的周宣德先生，在政治大學成立的佛學社。依照溫金柯的說法，東方文化社的一些畢業社友，成立了「新雨社」[\[74\]](#)。張大卿回台和他們有一些接觸，回美國後，也仿照這個社團成立了「新雨佛學社」。足見新雨社具有濃厚的學生社團模式。像這樣具有濃厚學生社團模式的教團，想要茁壯長大，恐怕必須付出

[70.](#) 詳見：孫申娥等整理，〈一片心靈的小店—台南新雨道場啓用典禮記實〉；刊於：《新雨月刊》50期，1991年10月，頁5-15。

[71.](#) 張慈田語；詳見：孫申娥等整理，〈一片心靈的小店—台南新雨道場啓用典禮記實〉；刊於：《新雨月刊》50期，1991年10月，頁7。

[72.](#) 同前引。

[73.](#) 引見：劉祺祥、白芳英、朱永賜整理，〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代滋——「新雨」台北道場啓用典禮記實〉；刊於：《新雨月刊》45期，1991年5月，頁5-16。

[74.](#) 依照張慈田的說法，這個「新雨社」，是一個政治性社團，目前已停止活動。（詳見：〈蕃薯不驚落土爛·只求枝葉代代滋——「新雨」台北道場啓用典禮記實〉；刊於：《新雨月刊》45期，1991年5月，頁5。）

加倍的努力吧！

三、現代禪的成立及其中心理念

現代禪，正式的名稱是：「佛教現代禪菩薩僧團」，簡稱「現代禪教團」或「現代禪」，1989年4月，由祖光傳法長老（李元松）所創立^[75]。創立後，受到傳統佛教僧俗的嚴厲批評。特別是一些因故離開現代禪的人士，幾乎都心懷怨恨。傳統佛教人士的批評，大體是和佛典的道理或教界的傳統有關；而來自離開現代禪人士的批評，則是基於對現代禪的組織運作、領導風格不滿所致。這一部分，牽涉到創立人李元松個人的人格特徵；因此，讓我們先從李元松的人格特徵入手，進而分析現代禪的組織結構、運作方式和領導風格。

（一）現代禪創立人—李元松

李元松，1957年生，台北縣石碇鄉石碇村人。父親為礦工，大姊為了幫助家庭生計，『走入都市燈紅酒綠的世界』。『那顆始終感念姊姊、懷念姊姊的心靈，是我宗教心情最開始的萌芽。』^[76]

十三歲隨母親進入一貫道，其後九年，沐浴在一貫道的三教經典當中，並擔任「講師」職位。李元松說：『一貫道這樣的教義起了很大的鼓舞作用，使自己生起修道路上百折不撓越挫越堅的決心。』因此：『我就永遠是一貫道的道親…。』『我當然承認我現在還是一貫道的道親…。』^[77]

一貫道對李元松的影響，應該有兩方面：一是三教經典的研讀，將他薰習成一個講究「人情義理」的人。在一份寫著『非經根本上師（李元松）允許之三果向以上的聖弟子禁止閱讀』的文件裏，曾這樣說：『本宗最重視的是一人情義理與基本人格。』（見附件一。）^[78]在另一份被印上『禁止外

⁷⁵. 參見：李元松，〈現代禪宗門規矩·陸、同修須知〉；收錄於：李元松，《禪門一葉》，台北：現代禪出版社，1997，頁200。

⁷⁶. 本段及下面各段有關李元松的生平描述及引文，除非另有註釋，否則皆見：梁寒衣訪問，〈昔日曾為梅花醉不歸—李老師談學佛因緣與經驗〉；收錄於：李元松，《昔日曾為梅花醉不歸—經驗主義的現代禪新版》，台北：現代禪出版社，1996，頁179-212。

⁷⁷. 引見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，136-137。

78. 本文所引現代禪的數份密件，保存於中央研究院社會學研究所籌備處，以及國立台灣大學哲學系 305 研究室。由於這些密件，涉及現代禪內部的運作，因此，除非經過這兩個單位許可，否則不對外公開。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
297 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期 (2000.07)

傳、禁止盜閱』的文件裏，也這樣寫著：『堅定站在人情義理的立場。』（詳附件二。）而在一份同樣印著『禁止外傳，禁止盜閱』的〈內密弟子應培養之五德〉當中，「重人情義理」也被列為「行菩薩道具體內容」之一（詳附件三）。足見「人情義理」在現代禪裏扮演著重要的理念。

其次，一貫道階級嚴明的教團組織、帶著神祕色彩的傳教方式、後學對前人和長輩的唯命是從等等，相信或多或少都影響現代禪的組織架構。一貫道原本是個祕密宗教，由於政府將它列為「邪教」，因此在一般民眾眼裏，這是一個遊走於正、邪之間的教派。這和金庸小說—《倚天屠龍記》裏的明教，有許多相似之處。在金庸眾多武俠小說當中，李元松特別喜愛這部小說裏的「俠義精神」^[79]，甚至還把『吟詠《倚天屠龍記》』，列入十三個「道次第」的第四次第當中^[80]。

《倚天屠龍記》裏的明教，被「名門正派」視為「邪教」；書中主角—明教教主張無忌，則亦正亦邪、非魔非聖，性格變幻莫測。而在李元松眼裏的最佳修行境界，也是：『假使一眼就被知道是修行人，那功夫太有限了。』（詳附件四，頁 4，E5。）而在上面所引〈附件一〉（頁 2）當中，還說：『「外禪」則永遠示現（1）慈悲相，（2）寬容相，（3）親和相，（4）平等相，（5）謙卑相，（6）斯文相…等等理性主義者、民主主義者、科學主義者喜好的身相；「內密」則但願眾生離得苦，何妨我現種種身（原註：參見大日如來、不動明王、忿怒金剛…等身相）。』^[81]

一貫道採祕密傳教方式，內部組織及其運作相當神祕。浸淫在一貫道九年之久的李元松，很難不受這一教團的影響。在他創立的現代禪裏，常有印著「禁止外傳，禁止盜閱」的密件，我們已在前文略有討論。下面是另一個實例：在一件由李元松親筆署名的密件當中，寫著：『缺點…有洩露內密資料之潛伏危機。』而在這一密件的最後，則寫著兩行字：『嚴格控制出入時間，保密防諜。』（詳附件五）目前已經離開現代禪的早期弟子—廖

79. 詳見：〈現代禪李元松上師訪問記之二〉，51-52。

80. 詳見：李元松，〈現代禪宗門規矩·參、道次第略圖〉；收錄於：李元松，《禪門一葉》，頁 191-192。

81. 這幾句話，也是引自一份不許外流的密件。引文中的「外禪」、「內密」，是現代禪教團組織非常重要的觀念；我們將在下面詳細討論。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
298 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

閱鵬，曾這樣分析李元松的性格：『我覺得李元松有很強烈的不安全感跟危機意識。』[\[82\]](#)同樣已經離開現代禪的陳建宇，也有類似的說法[\[83\]](#)。

十七歲時，李元松進入人生第二個階段。他認識了煤氣行老闆上大學的女兒，和她討論人性和心理的問題，開始閱讀各類書籍。入伍當兵前，李元松在《生活隨筆》裏自豪地寫著：『台灣和我同年齡的人，沒有人書讀得比我多！』[\[84\]](#)李元松在這一階段的勤學，奠定了日後現代禪的「現代」風貌，不再拘泥於傳統佛教的既有框架當中。例如，現代禪曾鼓勵同修適當舒解男女間的性慾（詳下文），就曾參考楊國樞的心理學著作—《現代社會的心理適應》[\[85\]](#)。

1979 年退伍後，李元松開始研讀印順法師的《妙雲集》。『接觸印順法師的《妙雲集》，我稱之為人生的第三個貴人。』李元松這麼說[\[86\]](#)。他接受《法光雜誌》（1989 年 7 月）的訪問中，也說：『成立現代禪菩薩僧團，有主客觀兩種因素。主觀因素是受印順導師的影響。』[\[87\]](#)而在筆者的訪問中，李元松也說：『沒有印順法師應該就不會有李元松也不會有現代禪。』[\[88\]](#)

從印順的著作裏，李元松找到了佛教哲學的依皈；那是原始佛教和初期大乘佛教的精髓。從原始佛教的教義裏，李元松建立起「三法印」[\[89\]](#)乃至「四果」（含四果向）的證悟階位（詳下文）。而從初期大乘，特別是《般若經》和龍樹的作品—《中論》等，李元松則建立起『頓悟一切本不生，現觀緣起空寂性』[\[90\]](#)的禪法。

82. 詳見：〈現代禪廖閱鵬先生訪問記〉，100。

83. 詳見：〈現代禪陳建宇先生訪問記〉，89。

84. 引見：梁寒衣訪問，〈昔日曾為梅花醉不歸—李老師談學佛因緣與經驗〉；收錄於：李元松，〈昔日曾為梅花醉不歸—經驗主義的現代禪新版〉，頁 186。

85. 詳見：〈附件六：開學講話·第三課〉。

86. 引見：註 106 所引書，頁 186。

87. 引見：〈佛堂也可能是世俗的地方—李老師談建立菩薩僧團的理想〉；收錄於：李元松，〈昔日曾為梅花醉不歸—經驗主義的現代禪新版〉，頁 98。

88. 引見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，62。

89. 三法印是：諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。現代禪把三法印，列入十三個「道次第」當中的第五、六、九次第當中，成為現代禪的弟子所必須修習的道理。（詳見：李元松，〈現代禪宗門規矩·參、道次第略圖〉；收錄於：李元松，〈禪門一葉〉，頁 191-192。）

90. 這是現代禪十三個「道次第」當中第七次第，所要修習的內容。（詳見：李元松，〈現代禪宗門規矩·參、道次第略圖〉；收錄於：李元松，〈禪門一葉〉，頁 192。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
299 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

李元松顯然無法滿足印順的思想，原因是：『《妙雲集》中，聞思部份談得很多，但修慧及如何從與定心相應的般若智慧頓入無漏慧，談得較少。』[\[91\]](#)

事實上，李元松對印順的不滿還有兩點：『印順法師的學生所讚歎印順法師的特勝和貢獻，我差不多都認同，唯一當仁不讓的是，有關對禪、密、淨土的批判的問題，以及關於大乘佛教的本意是否如印順法師所說是「人乘菩薩」，或者應該是我所主張的「法眼淨位的菩薩行」。』[\[92\]](#)也就是說，印順對於禪宗、密宗和淨土宗的批判，是李元松所不以為然的。另外，印順主張「人乘菩薩」才是大乘佛教所景仰的菩薩，也是李元松所無法接受的；李元松以為，真正的大乘菩薩應該是「法眼淨菩薩」。有關這些，筆者曾在前面略有說明。

『他（印順）對禪宗的批評是我在《妙雲集》內最不以為然的…。』李元松說[\[93\]](#)。做為一個標榜「（現代）禪」的上師來說，李元松的「不以為然」很容

易理解。然而他爲什麼不滿意印順的批評密宗呢？這應該和他皈依悟光上師有關。

有關悟光上師，李元松說：『而影響我最大、最大的，應該算是悟光上師—我的皈依上師。』^[94]悟光上師，七十多歲，日本東密的修行者。儘管李元松否認現代禪和悟光有關，但是現代禪所謂「外禪內密」的經營理念（詳下），應該是受到悟光上師的啓發。

（二）現代禪的組織型態及其禪法的特質

1.現代禪「外禪內密」的組織型態

有關現代禪的創立、組織、相關人員（例如傳法長老、指導老師、宗

⁹¹ 引見：〈禪宗不是外道—李老師初談對《妙雲集》的看法〉；收錄於：李元松，《昔日曾爲梅花醉不歸—經驗主義的現代禪新版》，頁 28-29。（原文刊於：《新雨月刊》18 期，1988 年 12 月。）

⁹² 引見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，63。

⁹³ 引見：〈禪宗不是外道—李老師初談對《妙雲集》的看法〉；收錄於：李元松，《昔日曾爲梅花醉不歸—經驗主義的現代禪新版》，頁 28。

⁹⁴ 引見：〈佛堂也可能是世俗的地方—李老師談建立菩薩僧團的理想〉；收錄於：李元松，《昔日曾爲梅花醉不歸—經驗主義的現代禪新版》，頁 94。

長、執行長）的資格等問題，鄭志明，〈李元松與現代禪〉^[95]，已有極爲詳盡、清楚的解析，本文不再贅言。本文想探討的是：在這些組織的形成（形式），以及相關人員的運作上，現代禪的創始人李元松，及其核心成員，到底扮演什麼角色？他們之間的關係、互動情形又如何？現代禪從 1989 年成立以來，短短九年之間，之所以發展出如此嚴密、龐大的教團，除了所授禪法的吸引現代人之外，

背後還有組織型態和領導人（李元松）風格的原因。本文試圖從這兩方面來討論現代禪的組織特色。

現代禪有所謂「外禪內密」的說法；其中，「外禪」（對外以禪修為號召），是大家所熟知的；但是「內密」（對內以密宗的規矩管理教團），卻少有人了解。在一份名為〈現代禪入室弟子入門前訓練教材（一）〉（詳附件二），並印有「禁止外傳，禁止盜閱」字樣的密件裏，曾解釋什麼叫做「外禪內密」，共有六點；其中第一點相當於總綱，它說：『我們揉合大乘禪密優點，創造適合現代人的修行法門。』這說明現代禪所走的路線，不是單純的禪，而是禪與密互相結合的綜合體。而第二點，首先分別說明禪與密的優、缺點，然後說到現代禪所要成立的，是一個對外是禪、對內是密的「外禪內密菩薩僧團」：

禪活潑靈動，直指本地風光；唯易引發個人自由主義；密組織性強，利於延續法脈，兼傳承口訣使人容易迅速成就，唯揹負歷史包袱有著沉重繁瑣的儀軌，並且神話色彩過濃，難與理性、科學的世界脈膊一起跳動。而去弊存利，開展的是外禪內密菩薩僧團。對外以現代禪的思想給時代文化注入清新的血輪，對內則以毫無儀軌負擔，毫無神秘色彩的現代密傳授入室弟子頓悟頓修即身成佛的修行口訣。

從這裏，我們了解到李元松之所以採取「外禪內密」的方式，來組織、領導現代禪的原因。在他眼裏，禪的優點是「活潑靈動，直指本地風光」；但禪的缺點卻是容易引發「個人自由主義」。相對的，密的優點是「組織性強」、「傳承口訣」；前者有利延續法脈，後者則使修行人容易有所成就。但是密的缺點則是：宗教儀軌繁瑣、神話色彩過濃。而現代禪則兼採禪與密的優點，這即是「外禪內密」。

95. 收錄於鄭志明，《台灣當代新興佛教（禪教篇）》，嘉義：南華管理學院，1998，頁 311-399。

「外禪」，與李元松所傳授的禪法有關。和現代禪的組織和領導風格，有直接關係的則是「內密」。因此，下面我們先就「內密」部分，來作分析。

依據上述密件所載，任何一個李元松的「入室弟子」，都必須經過初級班（現代禪七或函授班）、中級班（後續共修會）和高級班（入室弟子共修會）的學習過程，最後才有資格成爲「入室弟子」。這三級的修習過程，目的是培養修習者的「內密個性」。而所謂「內密個性」，最重要的是：『以上師爲尊—敬信上師如佛。』密件曾說明爲什麼要培養這種個性的理由：『對上師的信心愈大，越能與法相應，得以依序修習全部的傳承口訣，迅速體悟「身口意即大日如來」，六、七、八識永不退轉。』^[96]密件還說到沒有內密個性的三種缺失：（1）形成個人英雄主義、山頭主義，單打獨鬥；（2）得少爲多，不能獲上師傾囊相授；（3）法脈易亂，無法延續。另外，在一份同樣印著「禁止外傳，禁止盜閱」的密件裏（詳附件七），也說到了「密的個性」的四個條件，內容和前文所說稍有不同；但「以上師爲尊」卻是共同的條件：（1）大悲爲根本；（2）方便爲究竟；（3）但願眾生離得苦，何妨我身入地獄；（4）以上師爲尊。其中，前面三個條件，大體採自密宗最重要的佛典之一的《大日經》^[97]。而第（4）—「以上師爲尊」，這份密件解釋說：『上師應現獨裁則現獨裁，應現民主則現民主，然以密法甚深，為了瞬間吸取上師的證量，往往傾向上師獨裁，弟子恭敬全信。』又說：『信上師，是為了保護眾生。單憑理性，易增長邪見…對上師的人格、證量不容半點懷疑，要具大信心。』又說：『從今以後，審核弟子更趨嚴格，信心不堅者不妨另尋明師。』

也許是因爲這樣的關係吧，許多現代禪早期的重要成員，例如廖閱鵬、陳建宇、李瑪琍、林新居、劉松偶等人，都因「信心不堅」而離開現代禪。洪啓嵩，文殊出版社的社長，也是李元松的朋友，和現代禪早期的

⁹⁶ 引文中的「大日如來」，是密宗最尊重的如來，傳說是釋迦牟尼佛的真身—法身。而「六、七、八識」指的是一切的心意。佛教把人類的精神活動分成眼、耳、鼻、舌、身、意等前六識，以及第七末那識（自我意識的中心）、第八阿賴耶識（一切精神活動的根源）。

⁹⁷ 《大日經》（全名《大毘盧遮那佛神變加持經》）原文是：『菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟。』（引見：《大正藏》卷 18，頁 1。）其中第一句—「菩提心爲因」，大體可以和現代禪所說的第（3）句—『但願眾生離得苦，何妨我身入地獄』相同。而第一、二兩句，則和現代禪的第（1）、（2）完全一樣。

活動有密切的關係[98]，他這樣評論這些人離開現代禪的原因：『他們可能滿自由的，他們都是一群滿自由的人。現代禪可能在某些方面，對他們來講，可能限制過多。』[99]

現代禪強調提供一種講求理性、民主、平等的禪法；在十三個「道次第」的第二次第當中，寫著：『先使自己成為一個具備理性、民主…性格的現代人。』[100]另外，李元松在接受筆者訪問時，也說：『格外重視理性、民主、平權、人道性格的培養，正是現代禪所強調的第一件事。』又說：『肯定理性、民主、平權、人道的性格可以幫助學佛人體驗禪心，則是現代禪所強調的第二件事。』[101]

現代禪講求理性、民主、平等（平權），應該是「外禪」的部分；至於「內密」，傳統密宗裏的上師崇拜，恐怕才是維繫教團運作的真正動力。洪啓嵩評論說：『他們（指現代禪同修）的自我比較統一吧，雖然他們所有的質素都是新的，但是他們的自我可能是統一的。』又說：『我認為是不是現代禪有一種集體意志呢？這種集體意志是自由或不自由呢？因為，我認為有一個集體意志產生的時候，好像跟究竟的自由是不是一樣，這個我會稍微有一點疑惑。』[102]

現代禪在「內密」的理念下，顯得外馳內張；它內聚力強，但也因此增加了它的排外性。對於這樣一個外馳內張的「剛性」教團而言，洪啓嵩曾做了一些預言：

我認為太剛性組織是屬於八〇年代的東西，九〇年代或是廿一世紀以後，這麼剛性的東西好像慢慢會比較消融，我看這個教團有稜有角的，那麼我認為廿一世紀應該是心較圓融的

98. 李元松尚未成立現代禪之前，大都以文殊出版社做為傳授禪法的地方。李元松關鍵性的著作（促使現代禪成立的著作）—《與現代人談現代禪》（已改名為《從自我實現到禪定解脫》，並由現代禪出版社出版），也是由文殊出版社出版。（詳見：〈文殊出版社洪啓嵩先生訪問記〉，2。）

99. 引見：〈文殊出版社洪啓嵩先生訪問記〉，16。

100. 引見：李元松，〈現代禪宗門規矩·參、道次第略圖〉；收錄於：李元松，《禪門一葉》，頁191。

101. 引見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，53-54。

102. 引見：〈文殊出版社洪啓嵩先生訪問記〉，30。

時代。[\[103\]](#)

這樣看來，在「外禪」的號召之下，現代禪吸引了許多嚮往理性、自由、民主的現代青年。但在「內密」的教團組織裏，卻阻礙了這些青年的向上（向教團權力核心）發展。「外禪內密」的禪法和教團架構，顯然隱含著內在矛盾，有待現代禪領導人的智慧化解。

2. 「情慾舒解」與「授記證果」的禪法特色

現代禪的組織型態和領導風格，除了前面所討論的「內密」之外，當然還受到「外禪」的影響。有關「外禪」部分，亦即現代禪所傳授的禪法內容，鄭志明〈李元松與現代禪〉一文，也有詳細的說明；本文不再贅言。本文試圖從禪法中的兩項特質，來分析現代禪的組織及其引生的爭議；這兩項禪法特質是：情慾的舒解與授記證果。

現代禪有所謂「十三個道次第」，說明一個修習現代禪的人，如何從最淺顯的第一次第，進入最高深的第十三次第[\[104\]](#)。其中最淺顯的第一次第是：『在沒有違背法律、傷害他人的前提下，已有的情慾（原註：包括嗜好、興趣）可以儘量發揮。』[\[105\]](#)另外，李元松在〈善巧七階〉一文當中，把情慾的舒解列入「善巧七階」[\[106\]](#)當中的第一階，稱爲「要堅定地站在開放心靈的立場」；而在說明當中，李元松說：

就是好好地開放心靈，沒有違背法律、沒有傷害別人的前提下，有什麼情慾或欲望、興趣，儘管發揮！要勇敢一點！不要怕！要整個人跳下去！[\[107\]](#)

李元松之所以強調舒解情慾的重要性，乃是基於下面的理由：

[103.](#) 同前引，108。

[104.](#) 有關十三道次第的詳細內容，請見：李元松，〈現代禪宗門規矩·參、道次第略圖〉；收錄於：李元松，《禪門一葉》，頁 191-192。

105. 引見前註所引書，頁 191。

106. 李元松說：『底下所要敘述的七件事情，如果去實踐，不是自己開悟，就是有善知識因緣——一定會碰到善知識，並且他一點你就破…。』（引見：李元松，《現代人如何學禪—超越心靈的矛盾與不安》，台北：現代禪出版社，頁 11。）這樣看來，所謂「善巧七階」乃是走向「開悟」的七個步驟。

107. 引見：李元松，《現代人如何學禪—超越心靈的矛盾與不安》，頁 12。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
304 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

學佛法最重要的是破「自性見」，自性見是生死根本。真正已解脫者遠離一切顛倒妄想、情慾，但作為凡夫，是否一定要先斷情慾？我認為應以證入初果為當首要務，而證入初果最重要的一環就是破自性見，破自性見的必要條件不是滅情慾；所以我對學員說，七情六慾並非用禁絕的，禁也禁不了，要用疏導…。[108]

引文中明白說到，學佛的最首要目的，不是斷情慾，而是斷「自性見」，然後證入初果—須陀還果（預流果）。而所謂「自性見」是指，錯誤地以為事物有其真實不變的本質。依照佛典的說法，斷除「自性見」就能證入初果。

其次，引文還說到，情慾是無法禁絕的，而是要用疏導的方法。李元松在一篇名為〈現代禪真的這麼可怕嗎？〉的短文中，更將情慾美化為「菩薩多情利生的動力」；他說：『現代禪認為情慾無咎，障道苦痛的根源乃是無明自性見，無關情慾有無。倘能化解無明自性見，七情六慾不僅是法性顯現的遊戲，更是菩薩多情利生的動力。』[109]而在說明何謂「疏導」時，李元松說：『應儘可能滿足它與疏導它』，要像臨濟等古禪師所說的那樣，『飢來吃飯倦來眠』，『在情慾中體驗涅槃』[110]。

由於揭示情慾的舒解，現代禪吸引了許多不滿傳統束縛的青年；特別是在傳統佛教大加撻伐之下，仍然有人甘冒大不諱而參加現代禪，其中「性解放」的作用不能說完全沒有。加入現代禪卻又退出來的李瑪琍，即說：傳統佛教最大的缺點之一即是『對情欲的一種束縛』，而現代禪卻『比較沒有傳統那些束縛』[111]。即使是懷著深濃恨意離開現代禪的廖閱鵬，也說：『如果問說我個人對修行上情欲問題的看法，我想我的主張會跟李學長一樣…。』[112]這樣看來，舒解情慾的訴求，確實是現代禪迅速吸引一批現

108. 引見：李元松，〈禪宗不是外道－李老師初談對《妙雲集》的看法〉；收錄於：李元松，
《昔日曾為梅花醉不歸－經驗主義的現代禪新版》，頁 26。

109. 引見：李元松，《現代人如何學禪－超越心靈的矛盾與不安》，頁 88。

110. 引見：李元松，〈在情慾中體驗涅槃－馬克瑞教授訪問現代禪實錄〉；收錄於：李元松，
《昔日曾為梅花醉不歸－經驗主義的現代禪新版》，頁 218。

111. 詳見：〈現代禪李瑪琍女士訪問記〉，172，206。

112. 引見：〈現代禪廖閱鵬先生訪問記〉，122。其中，「李學長」一詞是早期現代禪同修，例
如廖閱鵬、陳建宇、連永川、溫金柯等人，對李元松的稱呼。這個稱呼，乃延用李元松在文殊出
版社傳授禪法時，學員對他的稱呼。後來，李元松自稱「祖光上師」；現代禪的弟子也開始改稱
他為「上師」。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
305 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

代青年的原因之一。無疑地，它是現代禪活力的最大來源之一。

另一方面，現代禪曾有男女關係處理不當的傳聞[113]，儘管這些傳聞可能僅
止於空穴來風，但不能不承認和舒解情慾的這一道次第有關。這一道次第，固然
可以迅速吸收認同它的現代青年；但是，當情慾問題無法在教團中妥適解決時，
同樣會給現代禪帶來一些不必要的困擾。洪啓嵩就曾這樣評論現代禪舒解情慾的
道次第：『修行有情欲是一種慚愧的事情，我沒辦法去除，這是事實，但是它是一
種慚愧的事情，絕對沒有合理化的理由。』又說：『肯定它這個（指舒解情慾）
可能就會產生後遺症…。』[114]

現代禪另外一個爭議性的話題是「授記果位」。原始佛教有所謂「四果」和
「四果向」的果位，用來判定修行人所到達的修行階位[115]。現代禪創立初期，
李元松採用四果、四向，來判定他自己以及現代禪同修的修行階位。他把自己判
定為「慧解脫阿羅漢」（亦即依智慧而解脫煩惱的阿羅漢），而把多位同修分別
判定為初果、二果、三果[116]。儘管他承認『最後證明這些都無效的』，自我否
定了當時授記弟子果位的妥當性[117]；但到目前為止，他還是認為自己是一個「永
斷三結」的「法眼淨學習菩薩道」的行者[118]。

李元松為弟子授記果位，目的是為了針砭傳統佛教只談修行、不談證悟的現象，他認為這是「妄自菲薄的自卑感」使然；他說：

113. 詳見：〈佛教青年文化基金會宏印法師訪問記〉，94；〈現代禪廖閱鵬先生訪問記〉，51-76；〈現代禪陳建宇先生訪問記〉，77-83；〈現代禪李瑪琍女士訪問記〉，135-138；〈文殊出版社洪啓嵩先生訪問記〉，49-58。

114. 引見：〈文殊出版社洪啓嵩先生訪問記〉，46。

115. 四果和四果向必須具備哪些德性或資格的問題，請參見：〈經驗主義的修行態度－李老師答客問〉；收錄於：李元松，《昔日曾為梅花醉不歸－經驗主義的現代禪新版》，頁 57。

116. 詳見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，90-94。

117. 李元松以「因中說果」來解釋這種錯誤。（詳見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，93。）所謂「因中說果」，意思是：弟子尚未到達某一果位，但李元松已（在「因位」中）預見未來該弟子一定可以證得該一果位。因此，「因中說果」和佛典中所說的「授記」相似。

118. 詳見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，84-87。

我們之所以不避諱提出證果的事出來談，也有對當今的佛教提出針砭的用意。今天有許多人認為我們這輩子根本沒有資格談修行，我們現在只是在培養資糧而已…為了對治人們這種妄自菲薄的自卑感，對治人們這種積非成是的觀念—自己沒有道心，卻說現在是末法。我們寧願拋開自己的斯文，無懼別人鄙視的眼光，倡言：『透過正確的方法、正當的努力，人人皆能一如佛在世時的佛弟子，現證涅槃解脫之樂。』^[119]

李元松這一席話，等於向台灣的傳統佛教宣戰，其所遭受到的反彈可以想見。在這些反彈當中，大體分成兩類：一類質疑其證果的真實性^[120]；另一類則從大乘佛教的立場，批評第四果阿羅漢的不能度眾生，有違大乘菩薩普度眾生的本意^[121]。對現代禪教團組織具有極大影響力的藍吉富，曾分析現代禪的果位問題，之所以受到傳統佛教批評的原因：『當時李老師（李元松）年青，較不諳漢

傳佛教的信仰傳統…因為漢傳佛教界一向是不說自己的果位的。即使要說，也要等臨終時才說。」[\[122\]](#)

現代禪這種為弟子授記證果的做法，印順批評為「小乘急證精神的復活」[\[123\]](#)。這樣的「急證精神」顯然吸引許多相同理念，卻在傳統佛教找不到出路的青年。李瑪琍說到了現代禪之所吸引人的地方：『它提供人們一個希望，可以在這個世間、在這個生活當中修行…因為已經有一個、至少有實際的李元松的例子在那裏…所以對於很多在傳統佛教界裏面掙扎很久又沒有一些證悟體驗的人來說會是滿辛苦（幸福？）的。』[\[124\]](#)李瑪琍的話，告訴我們現代禪之所以能夠迅速發展的原因之一。

[119.](#) 引見：〈經驗主義的修行態度－李老師答客問〉；收錄於：李元松，《昔日曾為梅花醉不歸－經驗主義的現代禪新版》，頁 54-55。

[120.](#) 典型的例子如：陳雅茂，〈沒人說他代表佛陀－問讀本刊 60 期藍吉富先生訪問稿有感〉；刊於：《佛教新聞周刊》，1990 年 9 月 10-16 日。

[121.](#) 典型的例子如：果契優婆塞，〈無師自通自創？－向現代禪行者請教幾個問題〉；刊於：《佛教新聞周刊》，1990 年 9 月 10-16 日。另外，印順，〈「我有明珠一顆」讀後〉（刊於：《獅子吼》，32 卷 11、12 期，1993 年 11 月，頁 1-7），也批評現代禪的證果說，和古代禪宗一樣，都是『小乘急證精神的後活』，有違大乘不急求解脫的本意。

[122.](#) 引見：〈藍吉富先生訪問記〉，16。

[123.](#) 詳見：印順，〈「我有明珠一顆」讀後〉；刊於：《獅子吼》，32 卷 11、12 期，1993 年 11 月，頁 1-7。

[124.](#) 引見：〈現代禪李瑪琍女士訪問記〉，172。

另一方面，曾受李元松授記證果，後來卻退出現代禪的廖閱鵬、陳建宇和李瑪琍等人，都懷疑自己證果的真實性。他們甚至以為，授記證果只是李元松用來

獎勵或懲罰弟子的方法，並沒有真實性可言[125]。這樣看來，授記果位的權威性，或許有待加強。

（三）結語

儘管李元松一再強調他和印順法師的關係，但他仍然猶豫他的現代禪教團，『從歷史上的意義來看』，是不是適當將它列入印順法師的系統；原因是：『對於佛法部份最核心的思想和體驗我都不認同他…。』[126]事實上，現代禪所傳授的禪法，具有綜合性的內容。它含禪宗的色彩，但李元松卻沒有接受講究「以心傳心」的任何禪師的印可。李元松說：『我不是禪。我自己又何曾拜禪師為師呢？我自己又何曾跟禪門有任何瓜葛呢？』[127]它採取密宗上師具有無上尊嚴的「內密」理念，但卻同時揚棄了密宗繁瑣、神祕的色彩（詳前文）。它強調吟詠原始佛教的《阿含（經）》[128]，經中「三法印」（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜）的思想，也被列入「十三道次第」當中的第五、第六、第九次第（詳前文）；但他卻又熱衷於禪、密等（中國）大乘佛教。也許藍吉富的話，可以勉強描繪出現代禪的宗派屬性吧！他說：『現代禪是印度佛法（《阿含》、《般若》、中觀）、中國佛法（禪宗等），與李元松個人心得的揉合。…在龐大的佛法體系中，李元松有他個人獨特的提煉與組織。』[129]

現代禪是個強調僧俗平等的教團，目前現代禪教團中有禪瑄、禪音等少數幾位比丘尼，她們和在家同修都過著平等的生活[130]；這在其他傳統佛教的教團裏是少見的。

[125]. 詳見：〈現代禪廖閱鵬先生訪問記〉，15-16，37；〈現代禪陳建宇先生訪問記〉，71-73；〈現代禪李瑪琍女士訪問記〉，124-126，156-164。

[126]. 詳見：〈現代禪李元松上師訪問記之一〉，73。

[127]. 引見：〈經驗主義的修行態度－李老師答客問〉；收錄於：李元松，《昔日曾為梅花醉不歸－經驗主義的現代禪新版》，頁44。

[128]. 詳見：李元松，〈現代禪宗門規矩·參、道次第略圖〉；收錄於：李元松，《禪門一葉》，頁191-192。

[129]. 引見：〈藍吉富先生訪問記〉，24。

[130]. 詳見：〈現代禪禪音法師禪瑄法師訪問記〉，79-84。

而在現代禪外部—傳統佛教，卻對僧人皈依在家居士，引起極大的爭議。禪瑄法師（當時名叫見性法師）即曾為她的參加現代禪，而在中壢圓光佛學院院長如悟法師、教務長惠空法師等幾位出家僧人的運作下，被迫離開許多佛學院的教職（包括中壢圓光、新竹福嚴、嘉義寶華、嘉義義德寺等佛學院）[\[131\]](#)。也許，從昭慧法師的嚴厲批評，即可看出出家僧人之所以反對現代禪的原因；她說：『我很反對他們對於僧伽所流露出的敵意…我畢竟是僧伽的成員，不容許他人污衊僧伽。』又說：『他們的刊物文章中，曾有責備佛陀與僧伽割愛辭親的言論，倘若佛陀出家也有錯，那他們還信仰佛教作什麼？』[\[132\]](#)

李元松自認現代禪，乃上承中國禪宗第六代祖師惠能，下繼楊仁山、歐陽竟無、李炳南、南懷瑾等人所建立的教團理念；這一教團理念的特色是：僧俗平等[\[133\]](#)。在這些居士教團當中，歐陽竟無所創立的「支那內學院」最為醒目，遭受來自出家僧人的批判也最為嚴厲[\[134\]](#)。自認為繼承這一理念的現代禪，被當前台灣出家僧人的批判，不過是這一戰火的延續罷了！其中是非對錯，恐非一時所能解決。

[131.](#) 詳見前引，311-324。

[132.](#) 詳見：〈關懷生命協會昭慧法師訪問記（2）〉，頁6-7。〈關懷生命協會昭慧法師訪問記（2）〉，係昭慧法師依據〈關懷生命協會昭慧法師訪問記（1）〉的最初訪問稿，而修改過的修正稿。本文口頭宣讀於研討會的初稿，係依據〈關懷生命協會昭慧法師訪問記（1）〉第38段而撰寫。初稿中，這兩段訪談記錄作：『…很反感他們（指現代禪）對僧伽的意見…我不容許他們污衊僧伽。』『尤其是…溫金柯，經常對僧團有很大的敵意。』『他（李元松）責備佛陀、僧伽割愛辭親…佛陀出家也錯，那這樣還信仰佛教作什麼？』研討會結束後，現代禪人士口頭向昭慧法師以及筆者說明，這些話並非李上師所說，要求更正。現依〈關懷生命協會昭慧法師訪問記（2）〉頁6-7，更正如文。

[133.](#) 李元松在〈佛堂也可能是世俗的地方—李老師談建立菩薩僧團的理想〉訪問稿中，曾說：『目前跟我學現代禪的出家人約有二十人。就道理上來說，出家人向在家人學習是被允許的，六祖惠能還在家時，印宗法師也向他頂禮，乃至民國的楊仁山、歐陽竟無居士等，還有李炳南、南懷瑾老師有出家人向他們學習。』（引見：李元松，《昔日曾為梅花醉不歸—經驗主義的現代禪新版》，頁112。）可見李元松有上承惠能、下繼楊仁山乃至南懷瑾等居士之僧俗平等理念的用意。

134. 歐陽竟無，〈支那內學院院訓釋·闢謬（5）〉，曾列舉了「十謬」；其中幾條涉及出家僧人和在家居士之間的問題，例如：『居士非僧類，謬也』；『居士全俗，謬也』；『居士非福田，謬也』；『在家無師範，謬也』；『白衣不當說法，謬也』；『比丘不可就居士學，謬也』；『比丘絕對不禮拜（居士），謬也』；『比丘不可與居士敘次，謬也』。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

309 宗教發展

其次，李元松所建立起的「十三道次第」，儘管其中的第一次第，由於有慳情慾的疑慮，頗受批評，但整體而言卻清楚而且具體可行。禪音和禪瑄兩位法師，在被問到現代禪的最大特色是什麼時，曾回答說：『我覺得應該是說修行次第、修行之道的那麼清楚、具體跟分明。』[\[135\]](#)傳統佛教只叫人打坐、念佛，至於打坐、念佛到一定時日或程度時，到底會發生什麼情形，並沒有描繪出一個明確、具體的次第。相反地，現代禪卻改善了傳統佛教的這些缺失。相信這也是現代禪之所以吸引人的地方吧！

洪啓嵩曾對現代禪有所批評，也有所期許，也許可以做為本文有關現代禪的結語吧！他說：『他教團是一個很完整的地方，別人插不進去…它跟外面的溝通沒有。』[\[136\]](#)洪啓嵩沒有說明理由，但本文卻已指出：現代禪「內密」的格似乎太強，領導人強調對於上師的絕對服從。這樣一來，優秀同修一再流失，教團內部人才缺乏的窘境逐漸浮現[\[137\]](#)。

洪啓嵩還說：『它掌握到時代的脈動，因為它吸收的人員都是一些比較受到新型思惟的一些佛教青年…。』又說：『尤其是它的修行方法，講求自在、快速，跟傳統佛教要經過長期念佛、苦修不一樣，因此迅速吸收了一群對傳統佛教失望的青年人』[\[138\]](#)。他總結地說：『對台灣佛教，我認為說是正面的，如果說它的出現能夠對台灣佛教產生衝擊，而讓大家反省、回饋、吸收新的資源，我歡喜這樣一個教團的成立。』[\[139\]](#)

現代禪像是一個新生的嬰兒，時而哭鬧不停、招人厭煩；時而笑聲連連、惹人憐愛。但願這一正在學步當中的新生兒，能像藍吉富所說的那樣，『有過則改』[\[140\]](#)，並逐漸成長為台灣佛教的巨人！

[135.](#) 引見：〈現代禪禪音法師禪瑄法師訪問記〉，74。

136. 引見：〈文殊出版社洪啓嵩先生訪問記〉，108。

137. 1994年6月，李元松斷然決定閉關潛修，現代禪的許多道場也跟著進入半停頓的狀態。而在說明原因是，李元松說：『行政人才與指導修行的人才的養成，趕不上教團發展的速度。』（引見：李元松，〈這輩子最幸福的事—李老師談現代禪潛修的因緣〉；收錄於：李元松，《昔日曾為梅花醉不歸》，頁225。）可見現代禪人才缺乏的問題，已經逐漸浮現。

138. 引見：〈文殊出版社洪啓嵩先生訪問記〉，96。

139. 同前引，94。

140. 藍吉富曾說到現代禪的四個優點，其中第四優點是『有過則改』。（詳見：〈藍吉富先生訪問記〉，24。）

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

310 宗教發展

* 本文係在中央研究院社會學研究所籌備處所提研究計劃—「台灣新興宗教現象及其相關問題之研究」的經費補助下完成，特此致謝。

後記：

本文撰成之後，曾寄給現代禪李元松先生和廖閱鵬先生過目。李先生讀後，寫了一封信給筆者，大體上的回應是：本文有關現代禪管理教團的方式，所採文獻（指各種密件），皆屬早期資料。目前現代禪管理教團的依據，已改採《現代禪宗門規矩》。

1999年10月，昭慧法師所創辦的弘誓學院，假台北南港中央研究院，舉行「人間佛教，薪火相傳——印順導師人間佛教思想之理論與實踐」學術研討會，本文也在口頭宣讀之列。不久，現代禪發出數千份信函，指陳本文有下面兩點缺失：（1）「引用資料老舊」；（2）「（內容）數處明顯疏誤」。

為免以訛傳訛，筆者曾針對以上兩點，去函現代禪說明。現將函中重點，抄錄如下：

首先，所謂「資料老舊」，指的應是拙作僅以現代禪創教初期的一些「密件」為依據。現代禪以為，拙作忽略了現代禪其後所立下的《宗門規矩》，以致

才有現代禪是「外禪內密」的結論。其實，拙作所引《宗門規矩》的次數，並不下於這些「密件」的引用次數。只是本人認為，這些「密件」，對於現代禪創教性格的了解，更為重要。

其次，所謂拙作「數處明顯疏誤」，應該是指相關人士的訪談記錄部分。這些訪談記錄，容或有對現代禪誤解或批評之處，拙作實無權隨意加以更改。

另外，廖閱鵬先生讀後，也曾寄給筆者一封電子郵件，指正本文原稿的一些缺失。現將原信主要內容摘錄於下：

李元松吸引我、陳建宇、李瑪琍…這些人，最主要原因是，他是開悟的獨家供應者。事實上，在他成功塑造出已經指導出多位悟道者的形象之後，就算他的教法一百八十度轉調成「如欲迅速開悟，爾等務須摒除情慾」云云，當時我也願意

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
311 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

接受。

所以，我覺得「舒解情慾的訴求」，並不是「現代禪迅速吸引一批現代青年的原因之一」，也不是「現代禪活力的最大來源之一」。

雖然現代禪與佛教界碰撞發生火花的過程中，「舒解情慾的訴求」是主要的攻防據點之一，但我不認為「舒解情慾的訴求」如此有功於吸引成員，「迅速開悟」才是主要誘因…。

總之，「舒解情慾的訴求」並非吸引成員的顯性因素，卻可以是留住成員的隱性因素。當然，如果說它是吸引成員的因素之一而非主要因素，或者說，它是「吸引一批現代青年的原因之一」而非「迅速吸引一批現代青年的原因之一」，這是我能夠同意的。…

再者，我對…「即使是懷著深濃恨意離開現代禪的廖閱鵬…」有意見。我的感覺是，「懷著深濃恨意」並不是精確的描述…。

「即使是與現代禪決裂離去的廖閱鵬…」這樣的筆法，非常中性，而且也無損於…要表達的內涵。…

採訪稿中，在「如果問說我個人對修行上情欲問題的看法，我想我的主張會跟李學長一樣」之後，我還說了：「甚至我可能會用以他當時能用的語言，比他更精準的語言、用心理學的語言、用我從其它修行體系學來的語言來說明為什麼我們在修行過程裡面，我們不應該過份地壓抑情欲。」這是…正文中沒有提及的，如果能在註解中加入，應該會更周全。

本文口頭宣讀時，係由台南成功大學中文系林朝成教授講評。林教授的講評意見，依照主辦單位的記錄，主要有下面七點：

一、新雨社和現代禪所關心的問題，並沒有聚焦在人間佛教的理念。台灣新一代的佛教徒，大都研讀過印順的作品，不能因此認定他們都是人間佛教的追隨者或進一步的開創者。

二、新雨社以原始佛教為依歸，依據原始佛教的僧團戒律，在家人不可以接受出家人頂禮。但是新雨社，卻有人主張在家人可以接受出家人頂禮。這也是新雨分裂的原因之一。

頁 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的
312 宗教發展

佛學研究中心學報 第五期（2000.07）

三、情欲的處理問題，在新雨社的社員當中（尤其是教師團），一直有爭議。新雨社的出版刊物，是否適合刊登本文所附「修行日誌一則」這類的文章，也是新雨社內部意見紛歧，進而導致分裂的原因之一。

四、現代禪似乎看輕學術研究的重大意義。現代禪要求更具體的、細部的、經驗實證的指導方式，因此不滿足於印順原則性的修行講述。這和現代禪是一個修行團體，有密切關係。

五、證果不是印順人間佛教的核心問題。印順不強調證果，是否可以說是印順人間佛教的困局？其實，現代禪授記果位的失敗，是很嚴重的問題。

六、現代禪的「內密」個性，如何實踐「外禪」所強調的理性、民主、平等的禪法？這個困局現代禪如何解決？

對於林教授的指正，筆者特此致謝！其中，第一點評論，本文之所以認定新雨社和現代禪，是印順「人間佛教」的進一步開展，乃是依據這兩個新興教派的訪談記錄。這些記錄的主要片段，本文都曾引用。

其次，二、三兩點都和新雨社的分裂因素有關。新雨社是否有人主張出家人可以向在家人頂禮，筆者不清楚，容後再做進一步訪查。至於刊物刊登文章的準則如何？本文分析新雨社的分裂原因時，也曾提及，只是沒有具體指出林教授所說的這個實例而已。

四、五、六點乃林教授對現代禪的評論，和本文相關性不大，筆者不便回應。其中相關性較大的第六點，質疑現代禪的「證果」問題，是否可以視為印順「人間佛教」的困局？筆者以為，「證果」問題是印順「人間佛教」和現代禪之間最大的差異之一。「人間佛教」強調菩薩應「留惑潤生」、「不證實際」，印順更批評現代禪是「小乘急證精神的復活」。而現代禪則標榜「即刻開悟」、當下「證果」。二者有顯著的不同。