

## 現代禪的戒律觀

溫金柯\*

### 摘 要

作為佛教的輸入地，漢傳佛教在思想上承續、發揮了大乘慧學的傳統，但在教制方面，由於種種先天及後天的限制，對於如何實踐或處理印度傳來的戒律，向來就存在著許多問題。自古雖有戒律改革的嘗試，但都沒有革命性的突破，因此印順法師曾慨嘆漢傳佛教律制的失敗。二十世紀初，中國帝王制度瓦解，共和制度建立，律制改革出現全新的契機。太虛大師提出「教制革命」的構想，印順法師則對龍樹菩薩未能實現「建立菩薩僧團」的理想，表達了沈痛的遺憾。印順法師的這一見解，在解嚴後的台灣佛教，開始出現幾個具體回應的例子。「現代禪菩薩僧團」在創設之初，即標舉「菩薩僧團」之名，制定明文的團體律制《宗門規矩》，並對漢傳佛教的戒律問題作根本性的反省與改革，可視為漢傳佛教教制革命的新嘗試。

本文首先說明「菩薩僧團」概念的由來，及其在佛教戒律觀問題中的創新意涵，以呈現現代禪的戒律觀的歷史意義。

其次正述現代禪的戒律觀，包括：(一) 將印度古老戒律束之高閣；(二) 戒律與現代價值結合；(三) 新時代的戒：開放心靈與履行責任義務；(四) 僧俗平等；(五) 現代禪的律制：《宗門規矩》；(六) 以修證之道統攝戒律：「十三道次第」皆戒；(七) 新律制生活的實踐：象山修行社區。

---

\* 財團法人淨土宗文教基金會（原現代禪文教基金會）教理哲學研究部主任

結語，現代禪誕生於解嚴後的台灣。開放多元的社會環境，為漢傳佛教的戒律改革提供了新的可能性。至於它實際可能帶來的後續影響，則尚待歷史的檢驗。

**關鍵詞：**現代禪、菩薩僧團、佛教戒律、僧俗平等、佛教新宗派

## 壹、「現代禪」的創立與「菩薩僧團」的概念

### 一、現代禪「菩薩僧團」概念的來源

「現代禪教團」正式成立於一九八九年四月，是台灣解嚴後出現的佛教新宗派，全稱是「佛教現代禪菩薩僧團」，創始人是李元松老師<sup>1</sup>。

李老師十三歲加入一貫道，開始他的宗教探索，但從二十二歲退伍後，就深受印順法師的影響，透過印順法師的《妙雲集》，專研佛教義學，在思想上越來越傾向佛教；並於中觀思想要義精熟時，依之而深入止觀冥想，獨自探索佛法的體證。李老師在三十一歲時，即一九八八年三月，自信於佛法得決定性的體證後，隨即走入佛教，與佛教界友人分享禪修體會，倡導「止觀雙運」「本地風光」兩門禪法。因此可以說李元松老師是位自學成功的禪師。李老師曾回憶現代禪初創的因緣：

「現代禪最早是從一九八八年三月，我在（台北市）羅斯福路『文殊（佛教）文化中心』和（台北縣）永和黃國達居士家講授禪法，舉辦短期禪訓班開始。後來以教團的形式出現，公開

<sup>1</sup> 李元松老師，一九五七年生，石碇人，台北市仁愛國小畢業。小學畢業後，因承擔家計，放棄升學，先後從事市場小販、瓦斯行送貨員、搬家工等職業。李老師在工作之餘，本於對宗教哲學的濃厚興趣，開始他的自學探索。十三歲起，加入「一貫道」，熟讀傳統中國文化儒釋道三家經典。十八歲以後，接觸心理分析、邏輯、語意諸學，開始閱讀現代學術諸種著作。二十二歲退伍後，開始浸習台灣當代佛學思想家印順法師之【妙雲集】系列著作，思想越傾向佛教，專攻中觀哲學。一九八三年精通中觀思想及哲理，但卻仍感無力化解心底深處所藏對生死的不安和疑惑，並經一段時間的尋師訪道後，確定周遭並無可以指導自己的師長，遂發願依靠自力，苦參契入之道。從此深入禪定冥想，醒夢無間苦苦尋伺勘破生死迷夢的現量經驗。於工作之餘每日打坐八小時以上，前後長達三年之久，期間曾經歷過的大、中、小悟境數十百次。終於一九八八年三月，粉碎人類對時空萬有一切存在所潛藏的謬見。之後，隨即走入佛教文化界，倡導「止觀雙運」「本地風光」兩門禪法。一九八九年四月，有感於傳統佛教迷信之風頗盛，為將深富人文理性精神，純屬健全人格、成熟心智的方法推廣於社會，遂創立「現代禪菩薩僧團」。以上資料取材自李元松，《禪的傳習》之「作者簡介」（台北市：現代禪出版社，2000年12月），頁1-2。

於佛教界呼籲改革，強調『現代禪十項堅持』，那是一九八九年四月以後的事。」<sup>2</sup>

「一九八八年三月到一九八九年四月，這期間共修會就設在我自己家裡，我既是授課者，又是場地的提供者。……一九八九年四月，我制定《宗門規矩》，原先在我家共修的同修，因認同《宗門規矩》的內容而加入『佛教現代禪菩薩僧團』，並於不久後（於同年九月）在台北龍江路租一場地作為根本道場。」<sup>3</sup>

「現代禪」在初創時，就以「菩薩僧團」自稱。李老師創立教團時，採用「菩薩僧團」此一概念，主要則來自印順法師著作的啟發。

4

印順法師《印度之佛教》第十二章 性空大乘之傳宏 曾經敘述，西元二、三世紀時，印度大乘佛教第一位著名的大論師龍樹菩薩，曾經有在傳統的小乘聲聞僧團之外，建立「菩薩僧團」的構想，卻格於時勢，沒有完成心願。印順法師在著作中，推測「菩薩僧團」之所以無法成立的原因，並表達沈痛的遺憾：

「龍樹菩薩深達大乘之奧，了然於化世之方便，擬革新佛教，建立菩薩僧而未果行。事之所以不果，傳說恍惚不明。……菩薩道，蓋不能以聲聞拘也。龍樹菩薩有創菩薩僧團之素志而未果。意論之，大乘初興，聲聞僧之力猶強；況成立大乘僧團，即

<sup>2</sup> 〈解嚴後台灣佛教新興教派之研究——楊惠南教授訪現代禪創始人李元松老師〉，原刊《本地風光》雜誌（第二十五期）（1998年3月），後收入李元松，《禪的傳習》（台北市：現代禪出版社，2000年12月），頁218。

<sup>3</sup> 〈解嚴後台灣佛教新興教派之研究——楊惠南教授訪現代禪創始人李元松老師〉，原刊《本地風光》雜誌（第二十五期）（1998年3月），後收入李元松，《禪的傳習》（台北市：現代禪出版社，2000年12月），頁225。

<sup>4</sup> 李元松，〈《現代禪宗門規矩》·序〉，收入《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》（台北市：現代禪出版社，1998年11月初版），頁49-50。

人事以向佛道，非當時之政治可容。受龍王之化而止，其在此乎！菩薩乘內無攝僧之制，理同證而事不和；獨來獨往，僅能隨機以適化。心願普化有情，而忽於群眾之組合，末流所趨，散漫而難以言和合僧，以視聲聞僧之和合而絀於化世，反瞠乎其後矣！為政教所限而不果，大乘佛教未來之逆轉，無有沈痛如此者！」<sup>5</sup>

印順法師認為，大乘菩薩道的實踐，有其不能為聲聞戒律所拘的性格，因此，龍樹菩薩才有別立菩薩僧團的心願。他還認為，大乘佛教只有菩薩道的思想，而沒有具體的菩薩僧團制度來統攝大眾，是大乘佛教無法健康發展的原因之一。法師在《印度之佛教》第十四章虛妄唯識論，再度表達了如下的看法：

「大乘者承此學風，特輕制度，有道德之訓條，無六和攝僧之制。大乘以悲濟入世為心，當機多在家弟子，修行重四攝、六度。然形格勢禁，未能創立菩薩僧團，僅能發揮其隨機適應。徒善不足以為政，則唯趨於唯心之救濟而已！」<sup>6</sup>

印順法師這種為「無法建立菩薩僧團」深表遺憾的情懷，從整個漢傳佛教戒律觀的「概念發展史」來說，頗富創新意義。而李元松老師在一九九一年為「現代禪菩薩僧團的根本法律」，即《現代禪宗門規矩》撰寫自序時，述及創立「菩薩僧團」的初衷：

「大乘初興，菩薩僧團即普遍的存在於各種大乘經典中，成為廣大佛教徒的共同理想。早在一千七百年前，龍樹菩薩就有進一步實現它的心願，可惜壯志未酬，傳統教派的勢力還是根深蒂

<sup>5</sup> 釋印順，《印度之佛教》第十二章〈性空大乘之傳宏〉，（台北市：正聞出版社，1985年10月重版），頁202-203。

<sup>6</sup> 釋印順，《印度之佛教》第十四章〈虛妄唯識論〉，（台北市：正聞出版社，1985年10月重版），頁265。

固的主導當時印度的佛教界——讓菩薩僧團的理想一直只停留在令人嚮往的層次。近一百年來，由於世界文明的進化，民智大開，先有歐美日本的現代佛教學者，以科學方法、學術研究方式探討佛教和佛學，在中國則有民初的楊仁山、歐陽竟無等居士倡導在家佛教；繼之，當代三藏法師印順導師，在其所著《妙雲集》當中，也不乏給予菩薩僧團理論的支持和鼓勵。

自幼懷抱宗教理想的憧憬、歷經現代學術的啟蒙、長期浸習《妙雲》法海，自然也深受薰陶影響，故而當自己走過漫長摸索前進的路途後，內心自然萌發的是改革佛教，延續龍樹未竟的理想——於聲聞僧團之外，別創菩薩僧團。建立起不分在家出家、不以身相論僧寶的教團，有組織有計劃地將佛教般若空的思想 and 涅槃苦滅的經驗廣施於現代社會。而我們依之修道、據以維護教團清淨和實踐菩薩僧團理想的法律，則是『宗門規矩』。<sup>7</sup>

從李老師的此段文字，可以看出，「現代禪」以「菩薩僧團」的概念來推動教團的成立，顯然是受到印順法師的影響。

## 二、「菩薩僧團」概念的意涵

### （一）佛教史上「菩薩僧團」的理想與現實

誠如李老師所述，從初期大乘經（西元前五十年到西元二〇〇年）<sup>8</sup>開始，就可看見在傳統的聲聞僧之外，別有「菩薩僧」的描述。在多數大乘經中，開始的幾句話總是說：「如是我聞，一時佛在某處，與大比丘僧若干人俱，菩薩若干人。」將菩薩僧別立於比丘僧之外。至於大乘經典中談到的具體菩薩僧團，藍吉富老師《大乘經典中之在家

<sup>7</sup> 李元松，〈《現代禪宗門規矩》·序〉，收入《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》，（台北市：現代禪出版社，1998年11月初版），頁49-50。

<sup>8</sup> 初期大乘經的年代，依印順法師《印度佛教思想史》（台北市：正聞出版社，1988年4月初版）頁81之說。

佛教徒的地位及其角色功能 一文，作了初步的整理，他整理出的例子包括：

「(一) 釋尊之時，王舍城的賢護（跋陀和）長者，率領五百位受持五戒的優婆塞從事弘揚大乘法的工作。有名的『般舟三昧』法門便是他向釋尊請求，而由釋尊宣說的。在《大集經·賢護分》裡，釋尊還向阿難說：『是賢護菩薩，當於彼等五百徒眾而作義師，說諸法要。』釋尊在說完般舟三昧法門之後，也咐囑賢護等五百人在佛滅後要承擔起弘揚大乘佛法的使命。

(二) 依《華嚴經》入法界品所載，善財童子參訪的善知識裡，有不少在家善知識是擁有大批信眾的。其中，毗目瞿沙領徒一萬，遍行外道有梵眾十千。

(三) 依《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》所載，常啼菩薩所參訪的善知識——眾香城的在家菩薩法上，即『處其宮內與六萬八千姝女眷屬俱。……日三時中，說般若波羅蜜多。又復眾香城中一切人民，於其城內多人聚處，為法上菩薩摩訶薩敷大法座。……（法上菩薩）廣為一切天人四眾。宣說般若波羅蜜多。』」

9

但是經典中提到的「菩薩僧團」，究竟只是屬於經典中的寓言，或是史實之陳述，尚有賴佛教史學家進一步的考究。至少，到龍樹菩薩的時代<sup>10</sup>，這位大乘佛教的大論師，仍是出家於聲聞僧團，而且無法推動「菩薩僧團」的建立。印順法師的《印度佛教思想史》曾引《龍樹菩薩傳》<sup>11</sup>的記載，作如下解說：

<sup>9</sup> 藍吉富，〈大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能〉，收入傅偉勳編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（台北市：東大圖書公司，1990年10月初版），頁55。

<sup>10</sup> 龍樹菩薩的年代，印順法師推定為「約生於西元一五〇——二五〇年」。見釋印順，《印度佛教思想史》（台北市：正聞出版社，1988年4月初版），頁119。

<sup>11</sup> 鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》（大正五〇·一八六上）。

「龍樹在佛塔出家，就是在僧寺中出家。『初期大乘』經的傳出，雖與部派佛教的三藏不同，但『初期大乘』是重法而輕律的，還沒有成立菩薩僧團，所以大乘而出家的，還是在部派的僧寺中出家。也就因此，龍樹出了家，先讀聲聞乘的三藏。龍樹論所引的律典，多與『十誦律』相同，所以傳說龍樹於說一切有部出家，大致是可信的。後來，龍樹在雪山的一處佛寺中，讀到了大乘經。雪山在印度北部的邊境；《般若》等大乘經，起於南方而大成於北方，在雪山地區讀到大乘經，是合於事實的。龍樹有『立師教戒，更造衣服』，也就是有別立大乘僧伽的意圖。但沒有實現這一理想，可能是為了避免諍論，或被誤會為叛離佛教。這可見個人的理證不難，而大眾制度的改革，卻是很不容易的！」

12

事實上，從印度大乘佛教史來看，包括龍樹菩薩及其弟子提婆菩薩在內，對漢傳佛教深有影響的知名大乘論師，雖有少數是在家眾，但大部份仍然是兼持聲聞戒律的出家人。如年代在西元四、五世紀之間的無著菩薩、世親菩薩<sup>13</sup>，無著菩薩依「化地部」出家，世親菩薩從「說一切有部」出家<sup>14</sup>。以漢傳佛教本身的歷史來看，情況也大致如此。譬如傳來大乘佛法的西域、天竺、漢地佛教徒，雖有少數在家眾，同樣也還是以兼持聲聞戒律的僧人為主，如四大譯經家：鳩摩羅什(344-413)、真諦(499-569)、玄奘(602-664)、義淨(635-713)都是<sup>15</sup>。這顯示出在漢傳佛教所接受的經典與教史傳統中，「菩薩僧團」的概念，比較屬於經典中的記述，而不是歷史中的現實。因此，印順法師重視龍樹菩薩「別立大乘僧伽的意圖」，並以其未能成功而抱憾，就漢傳佛教戒律的「概念發展史」來說，確屬具有創新意義的激進想法。

<sup>12</sup> 釋印順，《印度佛教思想史》(台北市：正聞出版社，1988年4月初版)，頁121-122。

<sup>13</sup> 釋印順，《印度佛教思想史》(台北市：正聞出版社，1988年4月初版)，頁241。

<sup>14</sup> 釋印順，《印度佛教思想史》(台北市：正聞出版社，1988年4月初版)，頁243。

<sup>15</sup> 此處的年代，採陳垣《釋氏疑年錄》(藍吉富主編，【現代佛學大系】第三冊，台北縣：彌勒出版社，1982年7月初版)之說。



## (二)「聲聞律」、「大乘戒」與「菩薩僧團」

「菩薩僧團」的概念，與傳統的小乘「聲聞律」及「大乘戒」比較起來，也有其創新意義。關於「律」與「戒」的異同，傅偉勳教授曾引日本平川彰教授的看法作如下說明：

「平川彰教授在他的名著《原始佛教之研究——教團組織之原型》考察『戒律』一辭的來源，認為中、韓、日等東亞國家向來慣用的此一名辭，在印度佛教找不到語源根據；在印度佛教，『戒』(śīla)與『律』(vinaya)或『律儀』(samvara)明顯分開，並無連用的跡象。依他的字源分析，『戒』字原指自願加入僧伽修行佛法的比丘個人的主觀決意，故有自律(autonomous)意味。『律』則不然，專指為了僧伽本身的團體秩序與存續，僧伽成員必須遵守的客觀規範，故有超越成員的個人意志而自外強制奉行的他律(heteronomous)性格。在東亞佛教，由於連用『戒律』一辭，多半當做僧伽規則看待，因此容易忽略原先存在著的自律、他律兩重構造，而無法看出『戒』與『律』之間可能存在著的矛盾或衝突。」<sup>16</sup>

傅教授認為：

「我們在第五世紀出現的一些漢譯經典，如鳩摩羅什所譯《清淨毘尼方廣經》、曇無讖所譯《大涅槃經》以及《菩薩地持經》、求那跋摩所譯《菩薩善戒經》等，可以看到明顯分辨大乘戒(菩薩戒)與小乘戒(聲聞戒)的早期資料。據此不難推測，

<sup>16</sup> 傅偉勳，〈(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉，收入傅偉勳主編之論文集《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》(台北市：東大圖書公司，1990年10月初版)，頁236-237。

這一對名稱在第四世紀的印度已被使用。小乘佛教的戒律稱為『制教』，亦單稱『律』，乃起名於佛教教團的律法或規則，僧伽成員必須一律嚴守，如非成員則無此必要。與此相比，大乘戒的形成多半源於以在家為主的初期大乘菩薩佛教運動，因此大乘戒原非狹義的僧伽規則，而是信奉佛教的人們，不論僧俗，皆必嚴守的較具普遍性質的道德規範，可說遠較小乘聲聞戒更具自律的倫理性格。」<sup>17</sup>

根據以上的分析，「菩薩僧團」所遵行的「大乘戒律」的概念，與傳統「大乘戒」的差異，在於它不再只是自律的道德規範而已，它同時還包括大乘佛教徒據以形成教團的「律 團體規約」。這也正是前引印順法師《印度之佛教》第十二章所要表達的，希望建立「菩薩乘內」的「攝僧之制」，使大乘佛教徒不只「理同證」，還能「事同和」；以「和合僧」的「組合」「化世」。

而「菩薩僧團」的「大乘律」，它與「聲聞律」的主要差別，在於「菩薩僧」是不分在家出家的，而「聲聞律」定義下的僧眾則是出家人。藍吉富老師根據對大乘經典的考察，指出：

「在實際行事上，大乘佛教的教團與小乘僧伽並不相同。大乘教團叫做『菩薩眾』(bodhisattva-gana)，在大乘經典裏，此一詞彙與純屬出家人的『聲聞眾』(śravaka-samgha)是不同的。除了 gana 與 samgha 用語的差異之外，菩薩眾的成員也包含有在家與出家二類，而不只是出家人。可見在家佛教徒在大乘佛教教團裏是直接參與的核心份子之一，而不是外圍份子。這與小乘僧團

<sup>17</sup> 傅偉勳，〈(大乘)佛教倫理現代化重建課題試論〉，收入傅偉勳主編之論文集《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》(台北市：東大圖書公司，1990年10月初版)，頁237-238。

將在家人摒除在外的情形是大異其趣的。」<sup>18</sup>

### (三)「菩薩僧團」的建立

在漢傳佛教的現代史上，首先提倡「居士道場」的，是清末的楊文會居士（1837-1911）。而其弟子歐陽漸居士（1871-1943），更依據大乘經典之說，來證明在家眾得以住持正法、給予居士道場在教證方面的依據<sup>19</sup>。然對台灣佛教影響更大的則是印順法師，他提倡「菩薩僧團」概念的創新性已如前述，其《妙雲集·教制教典與教學》中，還有「建設在家佛教的方針」一文，進一步鼓勵在家眾組織成和合的教團，並稱這樣的教團是「菩薩僧（團）」<sup>20</sup>。他說：

「希望在家的佛弟子——熱心愛護佛法的，要從同見、同行的組織去著手。在過去，如佛教正信會、佛教居士林等，雖說不理想，但確乎有過在家佛教的組織雛型。在家的佛教組合，必須由發心正確，動機純潔的信眾來組織，又從組織中加強信解，成為和樂的內修外化的教團。」

「在家眾的教團，即是優婆菩薩僧。這不是偉大的個人，而是在家眾的集體組合，有著同信、同見、同願、同行，有著民主自由的佛教集團。」<sup>20</sup>

印順法師這裡提倡的，由在家眾組成的「和樂的內修外化的教團」，正是不同於「聲聞律」與「大乘戒」的格局，而為「菩薩僧團」

<sup>18</sup> 藍吉富，〈大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能〉，收入傅偉勳編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（台北市：東大圖書公司，1990年10月初版），頁52。

<sup>19</sup> 詳見拙著，〈台灣居士佛教的展望〉，收入拙著《生命方向之省思——檢視台灣佛教》（台北市：現代禪出版社，1994年12月初版），頁239-243。

<sup>20</sup> 釋印順，〈建設在家佛教的方針〉，【妙雲集】《教制教典與教學》（台北市：正聞出版社，1990年3月十一版）頁87-88，90-91。

概念的落實。

李元松老師一九八九年四月，也就是在佛教界弘揚禪法一年後，鑒於來學者日益眾多，開始撰寫《現代禪宗門規矩》，並依之組成「佛教現代禪菩薩僧團」。在正式組織「現代禪菩薩僧團」之前，李老師於一九八八年十二月，接受《新雨月刊》張慈田居士的訪問，談到了他對組織僧團之精神的認同，但還沒有進一步組織菩薩僧團的構想：

「問：您對『六和僧』的看法如何？

答：坦白講，以前我較注重自修，少參加團體生活，少有與別人共同工作的經驗，直到最近才被朋友找出來多走動，所以對此體驗不多。但根據佛法或世間法，團結、組織最有力量；我們要將單打獨鬥、山頭主義化解，佛教才有前途。佛教要民主、平權，要建立制度，以法為師，不要權威領導。」<sup>21</sup>

一九八九年七月，「現代禪菩薩僧團」初創剛剛三個月，李老師接受筆者以《法光雜誌》編輯名義所進行的採訪，則談到了從個別禪修指導的共修會，到著手進行組織菩薩僧團的轉折原因：

「成立現代禪菩薩僧團，有主客觀兩種因素。主觀因素是受到印順導師的影響。印順導師的整個思想中，不是突顯個人，而是相當重視無我、無私的和合僧團。他對於菩薩僧團一直不能在人間實現的遺憾，深深打動我的心，也在無形之中對我有相當的影響。

事實上，我一九八八年三月出來倡導現代禪，那時並沒有組

<sup>21</sup> 張慈田，〈活在眼前一瞬——訪李元松居士〉，《新雨月刊》第二十期，1989年2月。後收入張慈田，《善知識參訪記》（台北市：圓明出版社，1992年第一版第一刷），頁138。

織菩薩僧團的念頭，只有隨緣度化，側重在個別指導上。一直到一九八九年三、四月，經過一年的時間，因為在南北各地談現代禪的因緣，帶動起全國各地學習現代禪的風潮，或打電話來，或寫信來，或親自到我家拜訪，喜歡學禪的人愈來愈多，不下數百人。在這種情形下，有感於自己力量微薄，同時又覺得，既然這麼多人聚在一起，良莠不齊，每個人基礎不一樣，團體又不能沒有規範、制度，所以從那時開始嘗試組織無我、無私的和合僧團。因此從一九八九年三、四月起，制定《宗門規矩》，草創菩薩僧團的雛形。」<sup>22</sup>

根據筆者的接觸，在印順法師提倡「菩薩僧團」的影響下，許多中壯年的台灣佛教徒將之視為信念，因此，解嚴後組成的佛教團體，多有秉持此意識而組成的。如筆者在一九九二年二月赴台南市參與「佛教與台灣社會」學術研討會，台南當地的居士佛教團體「維鬢傳道協會」的成員，即告訴筆者，他們成立團體的理念，在「菩薩僧團」這一點上，與現代禪並無二致。

又如，深受印順法師影響的昭慧法師，也曾如此形容她所領導的「弘誓學團」：

「筆者雖同樣欠缺『建一個道場，樹百年規模』的祖師身手，卻在因緣際會中，將導師的戒律思想付諸實踐，與一群學友，揚棄了任何致令男女、僧俗、大僧與小眾處於不平等地位的教條與慣例，回歸佛陀慈悲、平等、民主的精神，成立了『四眾平等』的菩薩學團。」<sup>23</sup>

<sup>22</sup> 李元松，〈佛堂也可能是世俗的地方——李老師談建立菩薩僧團的理想〉，《昔日曾為梅花醉不歸》（台北市：現代禪出版社，1996年2月初版），頁98。

<sup>23</sup> 〈昭慧序〉，釋清德，《印順導師的律學思想》（台北市：雲龍出版社，2001年3月第一版第一刷），頁21。

除此之外，成立於一九九一年的「中華佛光協會」，雖然不是受印順法師思想影響的教團，但其四眾平等的大乘教團立場，也表達的十分清楚。如《中華佛光協會會員手冊》中，特別以問答的方式，表達對此一問題的態度：

「中華佛光協會是不是專屬於出家僧團的組織團體？」

答：中華佛光協會不專屬於出家僧團，相反地，是以在家信眾為弘法利生的中堅份子，讓在家弟子有更多的空間為佛教奉獻力量與智慧，不僅護持三寶，甚至可以應機說法，加入弘法佈教的行列。」<sup>24</sup>

總而言之，清末民初以來，由楊文會、歐陽漸師生所倡導的佛教義學，是結合歐美、日本新式佛學研究方法而興起的佛教義理革命，印順法師所從事的佛教研究，也使他成為這一思潮下的巨擘。這樣的思潮，無可避免的深具「現代化」的精神。而現代化的精神，在教理研究上，表現為客觀、精確的理性化思維，在組織倫理方面，則表現為民主、自由、平權觀念的落實。在這樣的時代精神的召喚下，印順法師注意到了「菩薩僧團」在佛教史上的未竟之業，並且認為應該在現代社會的條件下重新提倡。因此可以說印順法師是漢傳佛教史上，首先倡導「建立菩薩僧團」的偉大思想家。

在一九七九年美麗島事件之後，台灣社會發生巨大的變化，自由、民主、平等、開放、多元參與的思潮不斷衝擊社會各個領域，印順法師提倡「菩薩僧團」思想，契應時代的精神，自然受到一部份佛教青年的認同與歡迎。而「現代禪菩薩僧團」是在台灣解嚴（一九八七年）後成立新宗派。當它在短短一年之間快速膨脹，發展到有必要

---

<sup>24</sup> 中華佛光協會編，《中華佛光協會會員手冊》（台北市：中華佛光協會出版，1991年6月初版），頁165-166。

加以組織化的時候，李老師提出「菩薩僧團」的構想，並得到同修們的認同與加入，雖然有時代環境、社會變遷為其大背景，但從思想史的角度來說，應係追踵印順法師的思想，並加以實踐而已。<sup>25</sup>

## 貳、現代禪戒律觀要義

### 一、「律」與「戒」的確實意涵

印順法師在〈泛論中國佛教制度〉一文中，對整體漢傳佛教的教團制度，表達過深切的不滿。他說：

「中國的佛教僧制，起初雖仿效印度，『依律而住』，而實不曾有過像樣的僧制。在佛教繼長增高的階段（會昌以前），僧伽的混亂穢雜，每與佛教的擴展成正比例。南朝的佛教，北魏文帝復法以後的佛教（特別是元代的喇嘛），莫不如此。所以佛教在中國，可說教義（法）有著可讚美的一頁，而教制——律制是失敗的。」<sup>26</sup>

已故的傅偉勳教授〈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〉一文則認為，對漢傳佛教戒律思想最有影響的唐·道宣律師（596-667），無法站穩以大乘慧學作為規導戒學的原理，因此造成：

<sup>25</sup> 值得一提的是，提倡建立菩薩僧團，重視在家眾在大乘佛法中的地位，應與印順法師的早期著述中的大乘觀較相關。而印順法師的早期大乘觀，到其晚年有所改變，而顯得不再那麼激進。詳見拙著〈印順法師對大乘起源的思考〉，《生命方向之省思——檢視台灣佛教》（台北市：現代禪出版社，1994年12月初版），頁112-130。除此之外，在「僧俗平等」、「廢除入敬法」等四眾平等的議題上，印順法師晚年的思想也不若其早年雄健、果決，而略顯搖擺、妥協，此亦是令人稍感困惑與遺憾的地方。

<sup>26</sup> 釋印順，〈泛論中國佛教制度〉，《教制教典與教學》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1990年3月十一版），頁5。

「大小二乘的戒律才如此混成一片，而對後世中國佛教僧團留下種種難於解開的葛藤，直至今日。」<sup>27</sup>

李元松老師提倡的現代禪，不但在「菩薩僧團」概念的實踐下，創建了契應時代精神、符合大乘本義、僧俗平等的教團制度，還在大乘慧學的規導下，對於漢傳佛教行之已久，但葛藤重重的戒律觀，提出了許多釐清。這些釐清，形成了現代禪戒律觀的特色。

如前所引，傅教授指出：

「在東亞佛教，由於連用『戒律』一辭，多半當做僧伽規則看待，因此容易忽略原先存在著的自律、他律兩重構造，而無法看出『戒』與『律』之間可能存在著的矛盾或衝突。」<sup>28</sup>

事實上，由於「戒律」連詞而致生的「含混」與「歧義」，所滋生的葛藤很多；因此，有必要先將「戒律」的相關意涵作初步的界定釐清，以方便後來的討論。

首先應在概念分開的是「律」與「戒」。依《中華佛教百科全書》的說明：

「『律』指為維持教團秩序而規定的種種規律條項，及違犯規律之罰則，屬於形成的、他律的。『戒』指內心自發性地持守規律，屬於精神的、自律的。」<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 傅偉勳，〈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》第六期（1993年7月），頁85-86。

<sup>28</sup> 傅偉勳，〈〈大乘〉佛教倫理現代化重建課題試論〉，收入傅偉勳主編之論文集《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（台北市：東大圖書公司，1990年10月初版），頁236-237。

<sup>29</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》（台南縣：中華佛教百科文獻基金會，1994年元月出版），頁2562。



屬於「團體規制」的「律」，其中內容有些是屬於團體中教育與管理的方法，如「依止」與「依止羯磨」；有些屬維繫僧團和合的議事法則，如「滅諍法」；另有些係屬僧團定期集會的制度，如「安居」、「布薩」等等。<sup>30</sup>至於聲聞律的主體，即禁止的種種具體行為條目，即所謂「比丘二百五十戒」，有些屬於俗世法律的規範，如印順法師曾論及聲聞律的「極重戒」之標準：

「極重戒是有條件的，依佛的制度，凡竊取五錢以上的，就是犯重。這五錢，是什麼錢呢？古今中外的幣制不一，佛為什麼這樣制呢？因為當時的摩竭陀國法，凡竊取五錢以上的，就宣判死刑；所以佛就參照當時的國法，制定盜取五錢以上的犯重戒。這樣，如犯不與取的，依當時當地的法律，凡應判死刑的就犯重，應該是合於佛意的。」<sup>31</sup>

有些是參照當時印度社會對於出家修行者「沙門」的生活型態，如獨身、乞食、日中一食、手不捉金銀、不從事金錢貿易等等。有些則屬「國民生活須知」一類的良好生活習慣，如「不得含飯語<sup>32</sup>」、如廁後應如何拭穢<sup>33</sup>等等。有些則純屬當地的風俗習慣以為可譏嫌者，如《四分律》及《根有律》都禁止比丘「站著大小便<sup>34</sup>」。

綜上所述，聲聞戒中，屬於團體規制的部份，現今仍有參考價值，

<sup>30</sup> 詳見釋昭慧，《如是我思》（新版）中〈諍事與滅諍法〉、〈依止與依止羯磨〉、〈安居事辯〉等篇所論（台北市：東初出版社，1989年9月初版）。

<sup>31</sup> 釋印順，《成佛之道》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1989年11月十五版），頁190-191。

<sup>32</sup> 釋昭慧，〈不得含飯語應當學〉，《如是我思》（新版）等篇所論。（台北市：東初出版社，1989年9月初版）。

<sup>33</sup> 莊伯和，〈我們用什麼擦屁股〉，《廁所曼陀羅》（台北市：二魚文化事業有限公司出版，2002年4月初版），頁28。

<sup>34</sup> 莊伯和，〈小便的姿勢〉，《廁所曼陀羅》（台北市：二魚文化事業有限公司出版，2002年4月初版），頁76。

亦即應掌握其精神，以達到「僧團和樂、正法久住」的目的；至於聲聞律的具體條目（比丘二百五十戒），如「俗世法律的規範」、「沙門的生活型態」、「國民生活須知」及「古印度的風俗習慣」，從倫理學來看，其規範的層次其實並不高，甚至還沒有到達「道德」(Morality)的層次。「道德」指的是良心的無上命令，如「孝悌」、「仁愛」、「忠信」等等。在倫理學中，在「道德律」之外，有所謂「由習俗形成的法規」，它往往只是對某項職業或某一民族所規定的一些行動規則，而不在良心上構成嚴格的義務。<sup>35</sup>

真正稱得上「道德」(Morality)，或者說，即是「道德」之同義語的是「戒」。

誠如印順法師在《佛法概論·自序》所說：

「佛法，是理智的、德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。」<sup>36</sup>

從佛教修行的原理來說，確實應該「理智」與「德行」並重，即重視「慧」與「戒」。但是，對於「由習俗而形成的法規」，即「律」，尤其是「戒條」，則應加以改革揚棄。印順法師《佛法概論·自序》又說：

「佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行、厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行、事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中

<sup>35</sup> 布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：國立編譯館出版，先知出版社印行，1976年10月初版），頁266。「Morality 道德」條。

<sup>36</sup> 釋印順，《佛法概論·自序》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1983年四版）。

國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。」<sup>37</sup>

現代禪的戒律觀，即是在「戒慧並重」的前提下，對於古代「聲聞戒律」的舊方便，採取揚棄不顧的態度，而以符應現代社會的道德原則，及大乘自利利他精神的「大乘戒律」(《宗門規矩》)來成立「菩薩僧團」，建立大乘的和合僧。

## 二、現代禪的戒律觀

現有比較完整呈現現代禪戒律觀的文獻，筆者認為較重要的有：李元松老師一九九二年三月，在《現代禪雜誌》第二十七期發表的「佛教現代禪十項堅持」<sup>38</sup>，以及一九九三年二月《現代禪雜誌》第三十六期的「現代禪真的這麼可怕嗎？」<sup>39</sup>及《現代禪文教基金會簡介》列舉的八條「現代禪不同於當前傳統禪法的主張」<sup>40</sup>。

佛教現代禪十項堅持 對於現代禪的戒律觀（及對佛教發展方向的意見）作條列式的整理。這十項堅持是：

- 「一、學佛人對原有的情慾，在勿違背法律、勿傷害他人的前提下，應持導引、昇華的原則加以轉化，勿一味地加以壓抑禁絕。
- 二、科學、人道的精神和涵養，應為現代佛教徒修行的穩當基礎；傳統佛教部份教義和現代精神抵觸、矛盾的地方，有必要重新檢討。

<sup>37</sup> 釋印順，《佛法概論·自序》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1983年四版）。

<sup>38</sup> 李元松，〈佛教現代禪十項堅持〉，《現代禪雜誌》第二十七期（1992年3月1日）。

<sup>39</sup> 李元松，〈現代禪真的這麼可怕嗎？〉，《現代禪雜誌》第三十六期（1993年2月1日）。

<sup>40</sup> 釋禪音編，〈現代禪文教基金會簡介〉，見「現代禪網站」，1998年7月初版，2002年10月修訂。

- 三、行菩薩道應以照顧身旁周遭的人為先，勿以修行學法因素，妨礙原本應盡的責任和義務。
- 四、佛教徒應『以法為師』，而非『以戒為師』。三法印、一實相印乃古今不變的事實，但二千餘年前所制定的戒律，事實上今人絕大部份不適合也不可能持守。
- 五、證果雖難，但非不可能。只要有心，並從果地見起修，人人都可能在有生之年，現觀緣起，體現涅槃。佛教徒不應自卑，也毋須悲觀。
- 六、佛教不應過度強調感應和功德，而應格外重視般若波羅蜜，方是名符其實的智慧之教。
- 七、佛教應以興學辦教育為重，勿將佛教絕大部份的資源，投置在興蓋雄偉的寺廟上。
- 八、果真具足定慧與大悲，四眾弟子皆得住持三寶，為眾生福田。
- 九、每個佛教徒都肯定佛法是究竟的，但應保留其他宗教也是究竟的可能。這不僅符合佛教寬容的精神，也是行者無瞋的表現。
- 十、現代禪菩薩僧團的建立，在台灣佛教史上是一個創舉——集阿含、般若、禪之精要，獨自提出不共的道次第，並有宗派傳承、戒律、制度、全國性組織，以及中央級『全體指導老師會議』統籌負責決策。建立一個清淨溫馨、有情有義、紀律嚴明的修行、弘法團體，是現代禪在思想之外的另一項堅持。<sup>41</sup>

上述十項堅持，除五、六、七項屬佛教發展方向的意見外，其餘均屬現代禪在戒律觀方面的看法與作法。

---

<sup>41</sup> 〈佛教現代禪十項堅持〉，《現代禪雜誌》第二十七期（1992 年 3 月 1 日）。

以下即依前引「佛教現代禪十項堅持」中涉及現代禪戒律觀的部份，加以整理說明，以呈現現代禪戒律觀的全貌。

(一) 將印度古老戒律束之高閣。

即前引「現代禪十項堅持」之第四條：

「佛教徒應『以法為師』，而非『以戒為師』。三法印、一實相印乃古今不變的事實，但二千餘年前所制定的戒律，事實上今人絕大部份不適合也不可能持守。」

現代禪文教基金會簡介 列舉的「現代禪不同於當前傳統禪法的主張」，其第四條是：

「現代禪重視倫理道德、人格品行，不過度強調襲自印度的古老戒律：現代禪認為訂於兩千多年前的繁瑣戒律，以及當時係以印度文化為背景的許多佛教禁戒，今人根本不可能遵守，與其強迫自己一定要奉行不渝，或者表裡不一，倒不如但秉持道德原則，遵行當地法律及善良風俗，而應全力以赴的當是定力的鍛鍊和智慧的提昇。佛教徒對於襲自印度的古老戒律，其實不必墨守成規。」<sup>42</sup>

這就是對於「律（戒條）」，即「由習俗而形成的法規」，加以改革揚棄的主張。

釋迦牟尼佛本其覺證而創立的宗教，除了宣說教法之外，還建立了僧團，為了維繫僧團的運作與清淨，而制立了毗尼。印順法師認為：

---

<sup>42</sup> 釋禪音編，〈現代禪文教基金會簡介〉，見「現代禪網站」，1998年7月初版，2002年10月修訂。

「唯有和樂清淨的僧團，才能外化而信仰普遍，內證而聖賢不絕。『正法久住』的大理想，才能實現在人間。釋尊救世的大悲願，依原始佛教說，佛法不能依賴佛與弟子們個人的修證，而唯有依於和樂清淨的僧伽。這是制律的意義所在，毗奈耶的價值所在，顯出了佛的大悲願與大智慧。」<sup>43</sup>

然則，佛滅後，在結集律藏時，為了「小小戒可捨」引發的爭論，結果作成不許更動戒條的決議。佛教重視戒律的人，很早就形成了形式主義、律法至上的保守傳統。對此，印順法師是深有感慨的。他說：

「起初，保守的上座們，固執毗尼——戒條與規制而成為戒條，繁瑣的儀制。於是乎激起反抗，甚至極端的輕視毗尼。毗尼的固定化與普遍忽略，引起佛教僧眾的無法健全，『龍蛇混雜』。」<sup>44</sup>

過猶不及，教條主義與忽略律制的精神，對於僧團的健全發展都是有害的。漢傳佛教的傳統戒律觀，基本上具有強烈的保守主義、教條主義色彩，透過「佛智不可思議」、「戒唯佛制」、「三世諸佛皆同此制」這一類的理由，把戒條絕對化，認為完全不許更動<sup>45</sup>。傅偉勳教授曾指出，漢傳佛教這樣的觀念造成的結果：

「戒律的最低一層是純世俗諦層次，戒律於此祇具特殊性，往往反映各別佛教地域在國情、政體、民族性、歷史文化、風俗習慣的種種殊異。譬如有關金銀財物、經濟管理、飲食餐次等等的僧伽戒律，在小乘戒傳統，幾乎一成不改，很難適應現代社會。

<sup>43</sup> 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北市：正聞出版社，1981年5月出版）頁179。

<sup>44</sup> 釋印順，〈泛論中國佛教制度〉，《教制教典與教學》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1990年3月十一版），頁1-2。

<sup>45</sup> 釋惠謙，〈我對「修改戒律」的一些看法〉，《佛藏》十八期，2000年4月，頁9。

中國佛教僧團為了適應本國社會的特殊需要，對於此類純世俗諦意味的戒律已做大幅調節，但因礙於大小兼受戒的限制，未曾公然修正戒律條文，造成外緊內鬆的奇妙現象。」<sup>46</sup>

所謂「外緊內鬆的奇妙現象」指的是，表面上對外強調毗尼的神聖性，不許更動，必須不論輕重大小一律持守，但是在實際持守時，由於有事實上的困難，因此對於無法持守的戒條往往採取自由寬鬆主義。即使是以持律聞名的出家人，往往對於一些原則性高的毗尼（如乞食）放棄不持守，卻斤斤計較於比較次要的細節（什麼東西可吃、不可吃，或什麼時候、什麼情況下可吃、不可吃），但這樣卻可以被認為是持律的典範、美談。

曹仕邦教授以民國著名的律師，有「中興南山律宗」之稱的弘一律師為例，談到這位人格高潔的律師持守《四分律》的狀況，指出弘一律師在專研律學、持律嚴謹的同時，卻不能持守「行乞為生」、「行一食法」、「不手捉金銀」、「不從事金錢上的貿易」等戒條<sup>47</sup>。

而這樣的難局，也讓一些出家人認為，決不許讓在家人閱讀戒本，否則戒本會成了「專找毛病的『毛病本』」。<sup>48</sup>由此可見，將古代印度傳來的戒律神聖化、教條化，事實上已造成僧侶的困擾，成為漢傳佛教在制度上糾結不清的葛藤，障礙僧團的健康發展。

李老師也曾針對此一現象，提出直率的批評：

「當今台灣的出家人，又有幾人真的能夠實踐他們於戒壇上所受的戒律呢？我並無意指責沒辦法全然守戒的出家人——這是不可責怪於他們的，因為襲自古印度的戒律，不僅戒條繁多，

<sup>46</sup> 傅偉勳，〈大小兼受戒、單受菩薩與無戒之戒——中日佛教戒律觀的評較考察〉，《中華佛學學報》第六期（1993年7月），頁97-98。

<sup>47</sup> 曹仕邦，〈戒律與僧制之間——弘一律師的兩難之局〉，傅偉勳編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（台北市：東大圖書公司，1990年10月初版），頁174-175。

<sup>48</sup> 釋中觀，〈白衣不應閱出家毗尼〉，《世界弘明哲學季刊》2002年6月號。

時間久遠，更有許多早已不符合時宜，今人根本不可能持守。但我要指出的是，佛教律藏裏的戒條，已到了不可不重新檢討的地步了！也許佛教界目前沒辦法凝聚共識，來一次戒律的大改革，但至少不要一邊無可奈何的毀犯，一邊卻又乍現威儀有模有樣的高喊『以戒為師』——我覺得最起碼要避免這種吊詭的行為，否則便有違背『誠信原則』之嫌。遺憾的是，台灣僧伽佛教反其道而行，從都市道場到鄉下寺院，從剛出家上佛學院乃至出社會弘法的僧侶，一概強調要『嚴持戒律』，但實際上，只是憑添自己公然妄語的業障以及因為當著佛像、背著信徒破戒而起的罪惡感而已。台灣少有傑出的修行人，和傳統佛教這種言行極端不一致的反常現象有著很大的關連。」<sup>49</sup>

事實上，律制的原始精神是反對教條主義的。如《彌沙塞部和醯五分律》說：

「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用。雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」<sup>50</sup>

現代禪的戒律觀，對於形成於古代印度文化背景下的戒條，認為應本著律制的這種「隨方毗尼」的精神，將不合時地的戒條束之高閣，現代的學佛者，應將更多的注意力放在「秉持道德原則，遵行當地法律及善良風俗」上。

## (二) 戒律與現代價值結合

<sup>49</sup> 李元松，〈止觀雙運的修習法——現代禪道次第初講〉，《禪的修行與禪的生活》（台北市：現代禪出版社，1994年2月初版），頁21-22。

<sup>50</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》卷廿二，〈五分律三分之八食法〉（《大正》廿二·一五三上）。



本於「隨方毗尼」的精神，現代禪主張在將形成於古印度文化背景下的戒條束之高閣的同時，應將戒律與現代價值相結合。《現代禪文教基金會簡介》之「現代禪不同於當前傳統禪法的主張」第二條說：

「現代禪特重現代精神的涵養：現代禪認為民主、平權、人道等現代精神，不僅可以健全基本人格，也是學禪的良好基礎，學禪者首先應學習的當是如何具備現代人的特質。」<sup>51</sup>

把佛說的「法」與佛制的「律」的真實程度分別對待。「法」為本質，「律」為方便，是現代禪戒律觀的聖典詮釋學理論基礎。而這一觀點，實來自印順法師著作的啟發。印順法師的《原始佛教聖典之集成》談到佛教史上「法」與「律」出現與分合的情況：

「佛陀初期的教化，是正法中心的。到後來，為『依法攝僧』，而逐漸成立僧伽制度（律），而樹立『導之以法，齊之以律』的佛法。繼承這一趨勢而開展的原始佛教，法與律並重。等到部派分立，上座們有了偏重律制的傾向。律——毗尼『是世間中實』，有時地的適應性。時代變了，區域文化也不同了，為律制所局限的佛法，難以適應，而有偏重形跡，忽視根本的情況。一分重法者，適應佛教的時代要求，而展開了正法中心，復歸於佛陀的運動，這就是『大乘佛法』。」<sup>52</sup>

「毗尼是世間中實」一語出自《大智度論》卷一：「毘尼中結戒法，是世界中實。」<sup>53</sup>印順法師討論戒律，相當發揮此義，強調毗尼

<sup>51</sup> 釋禪音編，《現代禪文教基金會簡介》，見「現代禪網站」，1998年7月初版，2002年10月修訂。

<sup>52</sup> 釋印順，《原始佛教聖典之集成》（台北市：正聞出版社，1978年4月再版），頁877。

<sup>53</sup> 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》卷一（大正廿五·六六上）。

的時地適應性。本於這樣的精神，李老師進一步推闡為：

「農業社會的禪師，慣說的平常心是飢來吃飯睏則眠。如今時代不一樣了，世界也隨著交通的發達縮小了，現代禪的平常心就可能是『商業談判』，或是『企業管理』、『生態保護』、『司法獨立』、『行政中立』等新時代的平常話題。職此之故，今日的修禪士大可不必再去羨慕『林下泉邊』、『吃茶去』的禪風。印度有印度的平常事，中國有中國的平常事，古代、近代、現代的『平常』不盡相同。善修禪者，師其『平常心』，又何必一定師其『平常跡』呢？今日之禪，亦必如古人之禪——要跟當代的社會脈膊一起跳動；唯有如此，禪才能在『不與世間諍』之中，將『佛心』一代一代地傳下去，照耀千古，利樂人天。」<sup>54</sup>

本於同樣的精神，李老師認為：

「佛法的本質是什麼？人類唯能從佛教學到的東西是什麼？佛陀對人類而言，最無可替代的偉大貢獻是什麼？以上，我認為唯一只在佛陀創覺緣起無我的真理，並為世人曉示親證緣起無我的具體修道方法。就此而論，佛法的本質應該是深徹卻單純的，任何時代、任何國度的有情，只要能切實依佛之教而聞、思、修緣起無我的真理，那麼佛法將不辜負他，他必可於如來之家得自在。」

「我要大家思考的是：如果以上……論點大致無誤的話，那麼今日有許多人為了學習西藏佛法而必須某一程度同時接受西藏文化、學習西藏文化，以及為了學習南傳佛法，而必須某一程

---

<sup>54</sup> 李元松，《與現代人論現代禪·自序二》（台北市：現代禪出版社，1988年11月初版），頁15。

度接受中古時期的特殊文化傳統，試問，這當中是否有值得人們省思的地方？我想要表達的意思是，漢傳佛教由於修證道的衰頹，導致無數的佛教徒為了追求安身立命、悟道解脫，而必須捨近求遠、捨高文明而就低文明，這不免是一項缺憾！」<sup>55</sup>

李老師此處所謂「中古時期的特殊文化傳統」，即指由保守的聲聞上座部律典所承載的生活習慣而言。李老師認為，在掌握佛法深微而單純的諦理之同時，在世俗諦方面，無論就隨順時代精神、與世人同呼吸，或就抉擇更先進的文明價值來說，現代的漢傳佛教徒，都應該重視並提倡現代文明的價值觀。

李老師呼籲現代的學佛人重視現代文明價值，提倡學佛者要先「培養現代人的特質」可謂三致其意。除了把它列為現代禪修行者的重要道基，置於「現代禪十三道次第」的第二：「先使自己成為一個具備理性、民主、人道、愛心性格的現代人。」<sup>56</sup>在《與現代人論現代禪》更以四點理由，來說明為什麼強調要培養現代人的特質：

- 「一、直接出自『緣起』的體會，感受到理性的信仰態度、科學的觀察精神、民主平權的個性、尊重世間智者的研究心得……等等，它們很可能成為解脫的始基。有些特質，例如：『平權』、『尊重』、『體諒』、『同情』、『活潑』、『虛心』、『好學』、『坦白』、『誠懇』、『自然』……，幾乎就是發自『無我』的精神。這如何不令我們讚歎，願意提倡它呢？
- 二、去聖日遙，眾說紛紜。……為了避免人們『依人不依法』，更為了避免人們『誤入盲師之門』，今日我們來強調『理

<sup>55</sup> 李元松，〈體察佛法本質，但願漢傳佛教振興〉，《禪的傳習》（台北市：現代禪出版社，2000年12月初版），頁8-9。

<sup>56</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁191。

性的信仰』、『科學的觀察』……等等『現代人』的胸襟和涵養，是具有雙重意義在裡頭的呀！

三、(前略)所謂『工欲善其事，必先利其器』，倘若他對現代人無知的話，倘若他的『現代知識』遠遠落於一般人之下的話，他如何能與現代人相處共事呢？更遑論幫助他們了。(中略)為了利樂有情——現代有情，就讓我們大家來提倡『現代精神』吧！

四、且退一步來說，我們不談佛法、不談修行，直就今天的一般人來看，他們之所以痛苦、不安，他們之所以徬徨、苦悶，往往只因生活缺乏安定，政治缺乏民主，社會缺乏正義，法律缺乏公平，疾病缺乏醫藥，環境缺乏整潔，教育缺乏遠見，或者是人際關係的不良而已；這純粹屬於世間一般性的問題，它與宗教幾乎無甚關連。以『利樂有情』為出發點的修行人，又何必一定曰佛法呢？何不對『苦』下藥，偶爾放下『佛法』，也來投入『急難救濟』、『救助雛妓』、『環境保護』、『司法獨立』、『國會改選』……之行列呢？而首要之務，便是自身先具有『現代人』之修養。」<sup>57</sup>

李老師甚至強調：

「一旦人們具備了『現代人』之特質，那時即便是不學佛，大抵也可以渡過一種堅實的人生，不致太過於空虛、苦悶、焦慮。」<sup>58</sup>

<sup>57</sup> 李元松，《與現代人論現代禪》(台北市：現代禪出版社，1988年11月初版)，頁34-36。本書第七版時改名為《從自我實現到禪定解脫》。

<sup>58</sup> 李元松，《與現代人論現代禪》(台北市：現代禪出版社，1988年11月初版)，頁36。本書第七版時改名為《從自我實現到禪定解脫》。

從這一段說明，可以明顯的看出「現代禪」之所以為「現代」的特色。李老師對於現代價值的重視，包括了從道前的「端正法」之確立<sup>59</sup>，擇師能力的培養<sup>60</sup>、相應於「涅槃智」的體驗<sup>61</sup>，乃至於「後得智」的習得<sup>62</sup>，貫前徹後，含上賅下，現代禪對於現代價值，可說是極其肯定的。

### (三) 新時代的戒：開放心靈與責任義務

李老師從初出佛教界傳禪伊始，在提倡較具備倫理意義的「現代人的性格」，即：「理性、民主、人道、愛心」的同時，還特別對於初學者提出了兩項要求，並標舉為「新時代的戒」，應有其特殊的意涵。李老師的第一本著作《與現代人論現代禪》說：

「雖然『法爾本如是』，但是相對於世人情執深重之故，佛法的體驗亦可謂不容易的了。為了避免自己在求法心切之下，反而退失道心，這時一種既不破戒——新時代的戒，又能長養樂心的方法就顯得十分必要，那就是：在沒有違背法律、善良風俗、傷害他人的的前提下，修行人儘可多地去從事可以令自己快樂的事；無論是唱歌、跳舞、淺酌、下棋、打麻將或觀賞戲劇……皆無妨，只要真的是您的興趣，而非勉強應酬的話。」<sup>63</sup>

<sup>59</sup> 原始經典談到佛陀教人的兩個次第，即先教以世俗諦層次的有漏善倫理，稱為「先說端正法」。接著，才對端正法成熟的人說「正法要」，使之了解純屬勝義諦的無漏善倫理。《中阿含·教化病經》：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅；謂說施、說戒、說生天法。……世尊為我說如是法已，佛知我有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、昇上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能有力堪受正法。謂如諸佛所說正要，世尊即為我說苦、集、滅、道，我即於坐中見四聖諦苦、集、滅、道。」（大正一·四六〇中下）古代的「端正法」是說施、說戒、說生天法，即當時印度通行的倫理觀。現代禪的「端正法」是「現代人的特質」，標舉理性、民主、人道、愛心四種性格。此處第四點，即從「端正法」的角度談現代價值。

<sup>60</sup> 此處第二點，談的是現代人格中的理性、科學精神，可助提升擇師的能力。

<sup>61</sup> 此處第一點，說明現代價值相應於涅槃智的體驗。

<sup>62</sup> 此處第三點，談的是悟道之後，修習後得智，也須充實、熟稔現代價值。

<sup>63</sup> 李元松，《與現代人論現代禪》（台北市：現代禪出版社，1988年11月初版），頁10。

「『勿以宗教因素，影響一般常人的生活。』這是在本班向各位推薦的第二項新時代的戒。

修行真正的得力，乃表現在『有人的地方』。你如何對待父母、妻兒、兄弟、師友、同事、上司、部屬，乃至似乎與你『無關』的社會大眾呢？你在面對這些人，和處理煩瑣事務時，你的心志是否清醒寂靜？你的判斷是否客觀公正？你的態度是否誠摯尊重？當你遭受突如其來的打擊和誤解，你是否沮喪不安？你是否懷恨埋怨？在這個時候你是否明見：他們也是身不由己地受業力所制約？你是否仍然肯定『雖然有苦的感受，卻找不到受苦者；雖然有行為的表現，卻沒有行事的人。』這一理性的立場呢？如果能，那麼在此在彼都一樣好；如果不能，那麼想出家好修行，都算是一種合理化的逃避，並沒有針對『有因有緣而生起的痛苦，施予有因有緣而滅息的對治。』那麼所謂『出家』，也只是換一套不同的服裝『搬家』而已！」<sup>64</sup>

「新時代的戒」的第一項，即 佛教現代禪十項堅持 的第一項：

「學佛人對原有的情慾，在勿違背法律、勿傷害他人的前提下，應持導引、昇華的原則加以轉化，勿一味地加以壓抑禁絕。」<sup>65</sup>

《現代禪文教基金會簡介》之「現代禪不同於當前傳統禪法的主張」第五條：

「現代禪對七情六慾持正面肯定的態度。現代禪認為人類不

<sup>64</sup> 李元松，《與現代人論現代禪》（台北市：現代禪出版社，1988年11月初版），頁57。

<sup>65</sup> 李元松〈佛教現代禪十項堅持〉，《現代禪雜誌》第二十七期（1992年3月1日）。

可能沒有七情六慾，即使佛陀、孔孟、老莊亦然；其次，七情六慾也不必然是不好的，重要的是發展智慧，以智導情、以智化情，倘非如此，誤認七情六慾為不祥物，極力壓抑禁絕，將易導致扭曲人性，形成心智沈疴的結果。」<sup>66</sup>

同時，也是現代禪道次第的第一次第：

「在沒有違背法律、傷害他人的前提下，已有的情慾（包括興趣、嗜好），可以儘量發揮。」<sup>67</sup>

「新時代的戒」的第二項，即 佛教現代禪十項堅持 的第三項：

「行菩薩道應以照顧身旁周遭的人為先，勿以修行學法因素，妨礙原本應盡的責任和義務。」<sup>68</sup>

現代禪文教基金會簡介 之「現代禪不同於當前傳統禪法的主張」第三條：

「現代禪主張一切修行都應以履行責任義務為先。學禪者尤其不可以個人宗教上的理由或理想，拋棄原本對他人所應盡的責任和義務。基於這個理念，現代禪雖然尊重宗教徒個人出家的自由，卻持不鼓勵的態度。」<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> 釋禪音編，〈現代禪文教基金會簡介〉，見「現代禪網站」，1998年7月初版，2002年10月修訂。

<sup>67</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁191。

<sup>68</sup> 李元松〈佛教現代禪十項堅持〉，《現代禪雜誌》第二十七期（1992年3月1日）。

<sup>69</sup> 釋禪音編，〈現代禪文教基金會簡介〉，見「現代禪網站」，1998年7月初版，2002年10月修訂。

這項主張雖並未列入「現代禪道次第」中，但被列入現代禪入門資格中必須遵守的禁戒。現代禪教團的「拜師切結書」，提出入門者須承諾遵守以下四項基本學風，可視為現代禪的重要的戒條，其中第二項即反對以學佛為由，放棄倫理責任：

「(一) 堅定站在科學、理性、人文之立場，絕不迷信鬼神宣揚怪力亂神之說；(二) 絕不因學佛修行影響家庭、工作、事業和生活；(三) 絕不做出違背法律或善良風俗之事；(四) 絕不以現代禪團體名義參加任何政治活動。」<sup>70</sup>

李老師一九八八年初出佛教界傳授禪法，在「現代禪菩薩僧團」正式成立之前，即提出的這兩項「新時代的戒」，一方面否定禁慾主義，一方面禁止現代禪的修行者以學佛修行為藉口而拋棄家庭等俗世責任，形成強烈的「在家佛教」的色彩。對照漢傳佛教原本的戒律觀所形成的「禁慾主義」與「出家中心主義」性格而言，是極具革命性的主張。

關於否定禁慾主義的理由，李老師在「止觀雙運的修習法——現代禪道次第初講」中，曾列舉七個理由加以說明。這裡只舉其第三，此即為現代心理學的原則。由此可見，李老師的這項主張，仍與「現代人的性格」息息相關：

「對原有的興趣儘可能地加以發揮，乃現代心理學對人們的忠告，因為此乃心理衛生的原則。一個人日常生活中，大部份的興趣與嗜好，倘若都有發揮的機會，便可感受到樂觀有趣的人生——而樂觀、開放、有活力的心靈，正是趨向成熟人格、健康

---

<sup>70</sup> 「拜師切結書」，見「現代禪網站」，現代禪簡介專欄「入門資格」。



性格的基石；反之，一個人正當的興趣，若一概被禁錮壓制，久之甚至會由普通的心病，誘發出精神病來。我們看做總統的人，在假日時仍得抽空去打球散心，以使自己更能面對複雜的國事；以及像林海峰、趙治勳等圍棋高手，在冠軍的總決賽前，會先帶著家人去渡假使自己放鬆……等，都可做為現代禪主張正當的興趣與嗜好，應該充分發揮的正面例證。」<sup>71</sup>

至於「禁止以學佛修行為藉口而拋棄俗世責任義務」，則與李老師個人修學生涯的反省有密切的關連。李老師在一九八六年六月，曾萌生出家的念頭。當時李老師的修學日記寫道：

「六月七日。我忽爾發現在內心深處頓時萌生出家的念頭——這是自己從來不曾想過、亦不敢稍存的念頭。妻女、父母等人的悲慟與絕望是我所難以忍受的事，那種為了一己之事而連累他人受苦的事，是我萬萬做不來的啊！今天就算我為了人道，而遷就自己的修行方式，但是出家之心，赴死之心，是絕無可減損的。我雖然在家，然而，事實上，我心已死，我心已出家；家庭暫且權充我的精舍，妻女權充我的信眾，搬家工作權充我的苦行，任運度日，等待死亡的來臨。南無佛陀！」<sup>72</sup>

李老師在他的第一本書《與現代人論現代禪》一書的結語：擁臥寒波任愁流 再度回顧這段往事：

「過去曾有『僧服之志』，雖然明知『同巢哀哀侶』乃往昔

<sup>71</sup> 李元松，〈止觀雙運的修習法——現代禪道次第初講〉，《禪的修行與禪的生活》（台北市：現代禪出版社，1994年2月初版），頁19-20。

<sup>72</sup> 李元松，〈日記十四則〉，《現代人如何學禪》（台北市：現代禪出版社，1994年6月初版），頁125-126。

因緣之所成，但是在進行安頓工作之時，更了解：這也是當下寂滅，非我、非我所；真正深徹難忍的，反倒是不願『志求正覺』的人們倍加錯認『解脫道的最後次第，到底還是要出家去』？『修禪得力處，到底在山林』？其實，事情的真相是：士、農、工、商，生、住、異、滅的當下，即是不生不滅、如如不動的涅槃——人們若能自覺體現到這一點，那麼何妨『就在那裡』，『就是這樣』地繼續原來的生活方式呢？『佛教偏向山林』、『修禪傾向禁欲』，世人對佛、禪之誤解由來久且深矣！且讓我以居士之身投入『一切障礙』之中，來報答佛恩吧！」<sup>73</sup>

李老師是以貫徹大乘佛教「生滅的當下，即是不生不滅」<sub>1</sub>、「即事而真」<sub>2</sub>、「一切皆如」的甚深義，作此抉擇的。這是以大乘佛教的般若慧學，來指導戒學，進行一次徹底的革命。傅偉勳教授的「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」一文曾指出：

「中國佛教自開創期的般若學以來，一直以大乘義理規定慧學的發展，但在戒學則未曾放棄《四分律》等小乘律藏所載二百五十比丘戒與三百四十八比丘尼戒，始終採取大小兼受戒的方式傳授並持守戒律。換句話說，慧學與戒學之間並無『一貫之道』，慧學也未曾真正規導過戒學的發展。」<sup>74</sup>

相對的，「日本天台宗始祖傳教大師最澄（767～822）卻在紀元 818 年正式宣布：『自今以後不受聲聞之利益，永乖小乘之

<sup>73</sup> 李元松，《與現代人論現代禪》（台北市：現代禪出版社，1988 年 11 月初版），頁 281。

<sup>74</sup> 傅偉勳，〈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》第六期（1993 年 7 月），頁 95。

威儀，即自誓願棄捨二百五十戒已』，自此全然棄捨小乘戒，發願建立一向大乘寺，在比叡山展開純大乘戒授受運動，脫離當時極端保守的南部六宗的掌握繫縛。通過最澄大膽的戒律改革，以獨標純大乘菩薩圓頓戒的日本佛教，自此也與仍守大小兼受戒的中國佛教分道揚鑣，形成東亞大乘佛教的兩大傳統。」<sup>75</sup>

「最澄站在法華圓教的最勝義立場，破除出家、在家之分，不將大乘菩薩道祇限定出家圈內，反擴大及於世俗世間，因此敢於大膽說道，『佛道稱菩薩，俗道號君子』，志在貫通勝義諦（大乘菩薩道）與世俗諦（儒家君子之道）。」<sup>76</sup>

「此一改革的義理根基是在本覺法門的中道實相法華圓教。……最澄開創的日本天台則自始至終採取本覺法門，肯定世俗現實即是絕對絕待，即是從果向因的下降立場。……於此大乘戒學與大乘慧學合而為一。或不如說，法華圓教的一乘慧學規導了最澄，由是發展『傍依梵網』的純日本天台戒學出來。」<sup>77</sup>

現代禪的戒律觀並無絲毫襲自日本佛教的傳統，但李老師同樣是以般若慧的立場抉擇戒學的安立，達到了大乘慧學與大乘戒學的一貫，尤其是安立二項「新時代的戒」，對傳統漢傳佛教的戒學之性格，作革命性扭轉的嘗試。此一嘗試的意義，應從漢傳佛教大乘戒律發展史的宏觀角度，來加以觀察。

<sup>75</sup> 傅偉勳，〈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》第六期（1993年7月），頁86。

<sup>76</sup> 傅偉勳，〈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》第六期（1993年7月），頁87-88。

<sup>77</sup> 傅偉勳，〈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》第六期（1993年7月），頁88-89。

#### (四) 僧俗平等

在「士、農、工、商，生、住、異、滅的當下，即是不生不滅、如如不動的涅槃——人們若能自覺體現到這一點，那麼何妨『就在那裡』，『就是這樣』地繼續原來的生活方式呢？」這樣的體認下，現代禪理所當然的認同大乘佛教僧俗平等的立場，因此，佛教現代禪十項堅持的第八項是：

「果真具足定慧與大悲，四眾弟子皆得住持三寶，為眾生福田。」<sup>78</sup>

僧俗平等是大乘佛教的通義，在此無須詳論。<sup>79</sup>而中國禪宗的祖師，雖以出家僧為主，但早期的禪宗祖師，本其深徹的體證，也明白主張僧俗身份的差異，與能不能修道、體證佛法，並無直接的關連。如相傳為初祖達磨所作的《血脈論》說：

「若見自心是佛，不在剃除鬚髮，白衣亦是佛；若不見性，剃除鬚髮，亦是外道。」<sup>80</sup>

《六祖壇經》也說：

「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心

<sup>78</sup> 李元松，〈佛教現代禪十項堅持〉，《現代禪雜誌》第二十七期（1992年3月1日）。

<sup>79</sup> 可參閱拙著，〈台灣居士佛教的展望〉的首節，曾列論「佛經中的在家佛教徒地位論」。《生命方向之省思——檢視台灣佛教》（台北市：現代禪出版社，1994年12月初版），233-238頁

<sup>80</sup> 達磨大師著，《達磨四行觀·達磨血脈論·達磨悟性論·達磨破相論·最上乘論·黃檗傳心法要》（台北市：新文豐出版公司，1991年一版四刷），頁25。此論有說非達磨作，但仍被視為禪宗典籍之一。

善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。」<sup>81</sup>

然則這一項教義並不被漢傳佛教僧侶所普遍接受，「僧尊俗卑」、「學佛必須出家」的觀念仍不斷的被強調。民國以來，居士道場的倡導者歐陽漸，撰《支那內學院院訓釋·釋師訓》，其「闢謬」，將種種流行於佛教界的抵制在家佛教的成規成見，歸納為「十謬」，並一一引大乘經典之說予以駁斥。他所列舉的「十謬」即：

「唯許聲聞為僧，謬也。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。在家不可閱戒，謬也。比丘不可就居士學，謬也。比丘絕對不禮拜，謬也。比丘不可與居士敘次，謬也。」<sup>82</sup>

印順法師的《佛法概論》也曾討論過相關的議題。他認為，即使在原始佛教時代，從「真實僧」的概念來說，也是僧俗平等的：

「釋尊適應當時的環境，在出家弟子中，有事相上的僧團。在家弟子僅是信仰佛法，奉行佛法，沒有成立團體。所以在形跡上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。但從行中道行、現覺正法而解脫來說，『理和同證』，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽；而且這還是真實僧，比形式上的僧伽更值得讚嘆。」<sup>83</sup>

印順法師的《初期大乘佛教之起源與開展》也說到：

<sup>81</sup> 釋法海錄，《六祖壇經流行本·敦煌本合刊》（台北市：慧炬出版社，1988年六版），頁26。

<sup>82</sup> 歐陽漸，《歐陽大師遺集》（台北市：新文豐出版公司，1976年出版），頁22-36。

<sup>83</sup> 釋印順，《佛法概論》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1983年四版），頁24-25。

「在經法中，有『三念』、『六念』法門。其中，『念僧』，僧是四雙八輩賢聖僧，是念成就戒、定、慧、解脫、解脫智見的無漏功德者。如出家而沒有達到『向須陀洹』，就不在所念以內。反而在家弟子，如達到『向須陀洹』，雖沒有達到究竟解脫，也是念僧所攝，所以古有『勝義僧』的解說。」<sup>84</sup>

以上這些教理之詮釋，都為現代禪「建立起不分在家出家、不以身相論僧寶的教團」<sup>85</sup>奠定了基礎。

#### (五) 現代禪的律制：《宗門規矩》

印順法師對於大乘佛教運動者強調「真實僧」，卻忽略「六和僧」即以僧團律制，組成集體的力量住持正法的作用，曾表達過嚴厲的批判。如《佛法概論》說：

「事和與理和，本是相待而又不相離的。但在佛法的流行中，一分青年大眾——出家者與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽，忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量，完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，『龍蛇混雜』，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而遠離大眾，成為個人的佛教。」<sup>86</sup>

所謂「六和僧」，依印順法師《佛法概論》的解說為：

<sup>84</sup> 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北市：正聞出版社，1981年5月出版），頁187。

<sup>85</sup> 李元松，〈《現代禪宗門規矩》·序〉，收入《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》（台北市：現代禪出版社，1998年11月初版），頁49。

<sup>86</sup> 釋印順，《佛法概論》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1983年四版），頁25。

「依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬（《長含·遊行經》。）六和中，『見和同解』、『戒和同行』、『利和同均』，是和合的本質；『意和同悅』、『身和同住』、『語和無諍』，是和合的表現。」

「從佛教的僧團看，經濟與思想並重。釋尊的不偏於物質，也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風，僧團確立在見和、戒和、利和的原則，才会有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。」<sup>87</sup>

李老師在一九八九年四月，撰寫《宗門規矩》，將原本未經組織的共修會成員組成「佛教現代禪菩薩僧團」，它的用意就是要設計一個團體的制度，不但形成集團，而且有明文的團體規範，可說是受到印順法師這段文字的啟發。

李老師在《禪門一葉·序》中說：

「《宗門規矩》是現代禪教團的根本法、根本律，是每一位現代禪教團成員所共同遵行的戒律和制度。除非特立獨行的個人或子孫道場，一個十方團體是不能沒有制度的，制度最公正公平，讓團體中的每一個人都不需揣摩或迎合他人的心意，而只要遵循制度的精神和原則行事，便可以心無旁騖一心修行辦道。原始佛教佛陀創立僧團的本意亦在『以法攝僧』，以制度和戒律統攝大眾，嘗自云：『我亦僧數，我不攝僧』，可見佛教的原始精神是重視戒律和制度的。時下有提倡佛教新時代運動者，由於強調心靈必須獲得絕對的自由，不願受任何權威偶像的宰制，而略有

<sup>87</sup> 釋印順，《佛法概論》，《妙雲集》（台北市：正聞出版社，1983年四版），頁21-23。

嫌惡制度宗派的傾向，我覺得這是對佛教僧團意義有所誤解。」<sup>88</sup>

「佛教現代禪十項堅持」的最後一項：

「現代禪菩薩僧團的建立，在台灣佛教史上是一個創舉——集阿含、般若、禪之精要，獨自提出不共的道次第，並有宗派傳承、戒律、制度、全國性組織，以及中央級『全體指導老師會議』統籌負責決策。建立一個清淨溫馨、有情有義、紀律嚴明的修行、弘法團體，是現代禪在思想之外的另一項堅持。」<sup>89</sup>

即是踐履這項思想。

《現代禪宗門規矩》從內容來看，始以「三皈依」：

「南無本師釋迦牟尼佛  
南無法界實相本地風光  
南無一切菩薩摩訶薩」<sup>90</sup>

表明是大乘佛教的教團。

具體章節：一是 血脈圖，表明現代禪教團是一個具有師門傳承的宗派。二、宗風 與三、道次第略圖，說明現代禪的思想特色與修行次第。四、組織圖表 與五、制度與法規 則說明現代禪的教團組織制度、運作原則等。六、同修須知 則對《宗門規矩》的精神作切要的說明。

《現代禪宗門規矩》提出的理想，是：

<sup>88</sup> 李元松，〈禪門一葉·序〉（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁9-10。

<sup>89</sup> 李元松，〈佛教現代禪十項堅持〉，《現代禪雜誌》第二十七期（1992年3月1日）。

<sup>90</sup> 李元松，〈禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩〉（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁182。



「建立一個具議會精神，無我無私的修行弘法團體，並以培養悲智雙運的大修行人，再創契應時代的祖師禪風為職志。」<sup>91</sup>

現代禪的僧團制度，其核心組織是「傳法會議」。

制度與法規 第一條明定：

「『傳法會議』由全體傳法老師組成，為現代禪教團最高負責單位及教學中心。職責有六：

1. 主持師資勘驗會，印可現代禪同修擔任禪修指導之資格。
2. 對道心明顯退轉或戒德有嚴重虧失之師資，得提出糾正，要求一定時間內改善，並視改善情形決定是否保留原資格。
3. 制定教團基本教義、擬定教團教學方針。
4. 創立、修改或取消教團各項制度。
5. 任免、監督宗長暨副宗長。
6. 裁斷教團重大難決事項。

主席由資深的傳法長老擔任，傳法長老無法與會則由宗長暫代，召集傳法老師開會行使傳法會議六項職責。」<sup>92</sup>

至於傳法老師的資格，制度與法規 第六條：

「傳法老師肩負教團興衰之責，且為教團能否清淨的關鍵，因此須由追求正覺之心堅定、德行敦厚人格潔淨者擔任（須經傳法會議勘驗通過）。傳法老師道業穩定增長，定慧萌根，永斷三結，通達現代禪道次第者可為傳法長老；道業因故退轉，特別是

<sup>91</sup> 李元松，〈同修須知〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁200。

<sup>92</sup> 李元松，〈制度與法規〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁195。

德行有虧，有明顯貪瞋言行經查證屬實者，則應自請處分或由傳法會議議處。」<sup>93</sup>

由此可見，現代禪的僧團制度是採取「以賢為尊，以道為尊」的立場，由道業、德行達一定水準以上者擔任「最高負責單位及教學中心」的成員。因此，現代禪菩薩僧團的「議會精神」乃是一種精英的集體領導制，呈現修行團體的特色。

在「以賢為尊，以道為尊」的精英領導制的同時，制度與法規第七條還規定全體大眾平等布薩的制度：

「為提供教團大眾一個理性、平等、清淨的參學環境，促使每一位現代禪同修（含弟子和護法委員）都能不驚慌、無顧忌、自由安心地追求解脫，因此教團效法原始佛教布薩羯磨的制度，規定各地共修會每月第一次集會時應誦讀《宗門規矩·同修須知》（外加〈制度與法規〉第六條、第七條、第八條）；每次教團年度之集會，傳法長老、傳法老師以及負責教團法務之執事都應自陳己過，發露懺悔，或接受大眾詢問質疑（口頭或書面，可記名可不記名）自上次集會迄今有過無過，並由當事人耐心答覆細心說明，直至事理彰顯為止。」<sup>94</sup>

總體而言，《現代禪宗門規矩》所呈現的精神，大體符應於「六和敬」中的「見和同解」、「戒和同行」、「意和同悅」、「語和無諍」的原則，而「身和同住」則在建設「象山修行社區」的實踐中得到落實（詳後）。唯在「利和同均」這一點上，現代禪並不採取聲聞僧團的

<sup>93</sup> 李元松，〈制度與法規〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁197-198。

<sup>94</sup> 李元松，〈制度與法規〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁197-198。

經濟共產制度。(雖然對教團中的出家眾，現代禪仿傳統僧團，每月發給單銀、四事供養無虞。)主要是因為教團成員多為在家眾，各有俗家眷屬，每個人的福報因緣不同，且「進行修行上的任何事，都必須先把世俗的事情做好、安排好，不可為了修行，拋棄原先應承擔的責任義務」<sup>95</sup>，故鼓勵同修自備道糧，杜絕為謀衣食而來者；除此之外，為防範參學者發心偏離修行的初衷，雜染世俗利益，因此嚴厲禁止同修之間有任何私下的金錢往來，以維護教團的清淨和合。

(六) 以修證之道統攝戒律：「十三道次第」皆戒。

前面討論過「律」與「戒」的差別。《宗門規矩》即是現代禪教團的「律」——團體規章制度，是具有他律性。至於「戒」，也就是具有自律性的行為準則，前面談到的，包括「開放心靈」、「責任義務」、「現代人的性格：理性、民主、人道、愛心」等等德目，李老師以修證道的原理加以統貫，界定其先後次第，組成一個從世俗諦層次的有漏善倫理，通往勝義諦層次的無漏善階梯，此即「現代禪十三道次第」。由於「一切行為準則皆是『戒』」，因此李老師曾提出「十三道次第即十三重禁戒」的講法：

「《大智度論》云：『般若是一德，隨機立萬名。』現代禪…由佛教根本理趣出發。積極的說是十三道次第，消極的說則是十三重禁戒——從禁止違背法律傷害他人，到不可不理性、不民主、不人道；從不可散亂、瞻前顧後，到不可不活在眼前、不可不誦讀經典；從不可不觀察三法印、不改革惡習，到不可有自性見、不可作意之修定，乃至不可沒有悲心、菩提心，不可缺乏廣學一切法門、成就一切智的宏願。」<sup>96</sup>

<sup>95</sup> 李元松，「現代禪網站」，現代禪的教育專欄，「第八篇清淨教團·六十四、禪門家訓」第十七條。

<sup>96</sup> 李元松口述，張拙勤整理，〈高難度禪修問答(七)〉，《現代禪雜誌》第十一期(1990年10月1日)。收入《古仙人道》，(台北市：現代禪出版社，2000年6月初版)，頁

現代禪十三道次第，由世俗諦層次的有漏善倫理，通往勝義諦層次的無漏善的過程，可詮釋為：

1. 培養健康開放的生活態度：「在沒有違背法律、傷害他人的前提下，已有的情慾（包括興趣、嗜好），可以儘量發揮。」<sup>97</sup>
2. 具備現代人的良好品質：「先使自己成為一個具備理性、民主、人道、愛心性格的現代人。」<sup>98</sup>此次第為「世俗有漏善」，可配比於「三學」中的「增上戒學」。
3. 培養穩重磅礴的禪定個性：「鍛鍊氣勢磅礴的意志力，二六時中行住坐臥，無前瞻顧後地傾宇宙之力活在眼前一瞬。」<sup>99</sup>此次第可比配為「三學」中之「定學」。前三次第，在佛教名詞，屬「端正法」，也可稱為「道基」。到此，還沒有真正走上嚴格意義的學佛修行之路。但李元松老師對此非常重視，這方面的教導在「現代禪網站·現代禪的教育」中有關「道基戒行」的論述近六百則，內容極為豐富。
4. 致力於佛教慧智的聞、思、修、證：「聽聞、誦讀、吟詠《阿含》、《般若》、《禪典》。」「定中思維、觀察三法印。定中思維、觀察潛伏心態。」「出定之後起而力行，修正種種不符合三法印原理的身、口、意行為。」「頓悟一切本不生，現觀緣起空寂性，永斷矛盾、疑惑、自性見，參與聖弟子之流。」<sup>100</sup>

---

172-173。

<sup>97</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁191。

<sup>98</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁191。

<sup>99</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁191。

<sup>100</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁191-192。

5. 培養道骨，接受禪門頓悟法門的直指：「吟詠《密勒日巴傳記》暨《倚天屠龍記》，培養惜法敬法的道心和俠義風骨。」<sup>101</sup>對於禪門子弟，李老師有更高的戒德要求，故特標舉此一次第。李老師提倡「重視俠義精神的學風」：

「現代禪認為仁心俠骨乃聖賢之基。聖賢之道高明廣大，凡夫一蹴難及，倘由俠義之道不僅可落實聖賢之學，並且可避免言極高渺，行極卑劣之弊。『是非真假已忘卻，獨留情義落江湖』，乃現代禪行者的座右銘。」<sup>102</sup>

6. 深化涅槃體驗，永斷煩惱：「安住無作意之道共定。」「定中思維、觀察三法印。定中思維、觀察潛伏心態。」「出定之後起而力行，修正種種不符合涅槃無生的身、口、意行為。」「由知性上的現觀涅槃，進而深化到情意上的現觀涅槃、永斷俱生我法二見。」<sup>103</sup>

7. 後得智的學習：「湧現無我的大悲心——但願眾生離得苦，不惜示現種種身；就要永眠在今宵，願將一切都給您。」「為度無量眾生，廣學一切法門，朝向成為一切種智智者的方向無休止地邁進。」<sup>104</sup>

所謂「十三道次第即十三重禁戒」，是把修學佛法的過程視為一個人格逐漸健全、圓滿的過程。前是後後的基礎，相資相成，而成

<sup>101</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁191。

<sup>102</sup> 李元松，〈現代禪真的這麼可怕嗎？〉，《現代人如何學禪》（台北市：現代禪出版社，1994年6月初版），頁89。

<sup>103</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁192。

<sup>104</sup> 李元松，〈現代禪道次第略圖〉，《禪門一葉——附錄現代禪宗門規矩》（台北市：現代禪出版社，1997年7月初版），頁192。

為一個豐富而立體的人格形態。這樣的戒學，呼應前引傅偉勳教授所說的，是由慧學所指導，並與慧學成為一貫之全體。李老師的這一段話，足以表達這一精神：

「關於戒律，總的說，我認為：凡是跟智慧慈悲相應、順乎涅槃解脫的戒就是好的戒，我們應該奉行；凡抵觸涅槃解脫，干擾智慧，障礙慈悲的戒，就不是合乎時宜的戒，我們應該知所抉擇取捨。」<sup>105</sup>

#### (七) 新律制生活的實踐：象山修行社區。

前面提到，在實現「六和敬」的攝僧綱領中，《宗門規矩》以具備議會精神、無私無我的制度設計，來實現「六和敬」中的「見和同解」、「戒和同行」、「意和同悅」、「語和無諍」。而「利和同均」應僅適用於出家僧團，並不適合在家學佛擁有其各自財產的處境。至於「身和同住」，由於現代禪的成員來自不同的地方，受限於現實的條件，起初幾年，同修的聚會僅能定期舉行，聚會結束後，又各自散去，無所謂「身和同住」可言。一九九四年八月，鑑於教團的急劇擴展和業務的膨脹繁雜，有違建立清淨教團和培養修行人的初衷，因此決定宣佈潛修，龍江根本道場退租、《現代禪雜誌》停刊、不再舉行對外弘法活動，不再招收新弟子，全力培養內部的修行弘法人才。在潛修的過程中，由於部份同修經常親近李老師，與李老師在居家附近登山法談。久之，遠道的人為了休息歇腳之用，租下李老師家附近的房子，進而舉家遷來。後來，仿倣的同修逐漸增加，於是，一九九六年七月，李老師著手建立了中國佛教史上第一個「都會型修行社區」的嘗試。

<sup>105</sup> 李元松，「現代禪網站」，現代禪的教育專欄，「第三篇道基戒行·十一、佛門戒律」。

由於該社區位於台北市信義區的象山腳下，所以也稱為「象山修行社區」<sup>106</sup>。

「象山修行社區」的建立，讓現代禪教團找到一條突破在家學佛而無法實現「身和同住」限制的可能性，以及學人進一步了解及實踐「在履行責任義務中邁向涅槃解脫」、「在吃喝玩樂中修觀空性」、「從自我實現到禪定解脫」等訴求的具體內容。

更重要的是，在善知識以及同見同行的師兄弟朝夕相處、全方面接觸與切磋的情況下，所形成的道風和集體感染力，有「蓬生麻中，不扶自直」的功效，在修行指導上的成果，是前所未有的。

曾有同修如是見證：

「我新近驚奇的發現：象山修行社區的同修，普遍呈現謙卑柔軟、直言無諍、有情有義與悠閒從容的氣質。我想，這應是每當老師針對某位同修的某一盲點或障礙指導之後，其他同修經由切磋法談與共處薰習，不知不覺的，也在同一地方見賢思齊、同步超越了。這種潛移默化的感染效應，彷彿蓬生麻中，不扶自直，卻又沒有戒條的形式與束縛，純然如古德所言：『親近善士，如霧露中行，雖不沾衣，而時時有潤』。

這樣的發現令我歡欣不已，無以名之，權且稱之為『道風』。是的，就是一種化『戒德』與『律制』於無形，自然導引行者趣向於解脫之道的風氣氛圍。古代的修行團體應該都有這樣的一種氣氛吧！

今後，如果有人再以『現代禪的戒律觀』相詢時，我會毫不猶豫的告訴他：是一種化為無形的清淨道風。」<sup>107</sup>

佛教史學者藍吉富老師也說：

<sup>106</sup> 董雲霞，《都市叢林——現代禪象山修行社區》，（台北市：現代禪出版社，2002年元月初版）。

<sup>107</sup> 禪思，〈現代禪的戒律觀〉，見「現代禪網站」，現代禪的教育專欄，「同修心靈小札」。

「當我第一次前往社區造訪時，他們所流露出來的氛圍，立刻讓我想起東晉文人習鑿齒讚嘆高僧道安之修行團體的這段話：『師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差，而師徒肅肅，自相尊敬。』」<sup>108</sup>

### 參、結語：現代禪戒律觀帶來的挑戰

印順法師認為，龍樹菩薩創建「菩薩僧團」的理想之所以不能成功，其原因有兩個方面，一是傳統聲聞僧團的反對，二是世俗政權的疑忌：

「龍樹菩薩有創菩薩僧團之素志而未果。意論之，大乘初興，聲聞僧之力猶強；況成立大乘僧團，即人事以向佛道，非當時之政治可容。受龍王之化而止，其在此乎！」<sup>109</sup>

昭慧法師也認為，釋迦牟尼佛之所以沒有為在家眾組織團體，其主要原因是：

「在君主專制的社會裡，在家的宗教徒未必有集會結社的自由。」<sup>110</sup>

民國以後，君主專制終結，民主共和體制建立，為宗教的結社自由帶來新的社會條件，也為佛教的健全帶來新的契機。關注漢傳佛教

<sup>108</sup> 〈藍吉富老師序〉，《現代妙好人——台灣佛教第一個都會修行社區》（台北市：現代禪出版社，2000年5月初版），頁3。

<sup>109</sup> 釋印順，《印度之佛教》第十二章〈性空大乘之傳宏〉，（台北市：正聞出版社，1985年10月重版），頁203。

<sup>110</sup> 釋昭慧，〈戒律與法律的互動關係〉，《律學今詮》（台北市：法界出版社，1999年9月），頁192。



教制革新的印順法師，可說慧眼獨具看到了此中的關鍵，因此，他在建設在家佛教的方針 一文的破題就說：

「復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以為：應該著重於青年的佛教、知識界的佛教、在家的佛教。……在這三點中，在家的佛教更為重要。」<sup>111</sup>

又說：

「應該發展在家的佛教（提高出家眾的品質），這才能免除社會的誤會，使佛教進入正常而光明的前途。」<sup>112</sup>

如前所述，現代禪在戒律觀方面的見解，以及實際進行的嘗試，在漢傳佛教歷史長河中，可能是石破天驚的一步，也可能是解決歷史遺留下來的葛藤，使佛教「進入正常而光明的前途」的開始。

而現代禪之所以能夠邁出之一步，除了經典的啟發、前賢的鼓舞之外，民國以後，朝廷設置僧官管轄出家僧團的制度已有了根本的改變，再加上台灣在解嚴之後，社會開放多元的風氣、集會結社的自由，也讓宗教改革的嘗試可免於政治的干涉與打壓。這應該也是重要的條件之一。<sup>113</sup>

由於現代禪菩薩僧團的戒律觀，具有挑戰千年傳統（或廓清千年

<sup>111</sup> 釋印順，〈建設在家佛教的方針〉，《教制教典與教學》（台北市：正聞出版社，1990年3月十一版），頁81。

<sup>112</sup> 釋印順，〈建設在家佛教的方針〉，《教制教典與教學》（台北市：正聞出版社，1990年3月十一版），頁82。

<sup>113</sup> 李老師在回答楊惠南教授問：「現代禪的創立和解嚴有關嗎？」答：「雖然在當時我自己沒有意識到，不過有人說『政治是一切改革的基礎』，我想這多少有道理，現代禪能無所忌憚地改革傳統佛教、公開宣揚宗教理念，實際上有受到政治改革的澤蔭。」見《禪的傳習》（台北市：現代禪出版社，2000年12月初版），頁249。

葛藤)的意義,因此它在過程中,引起傳統僧伽部份人士的反感或批評,其實也是情理之常。但由於現代禪有幸誕生於一個自由的環境中,教界的反感與批評可以純粹透過法義的論證來解決;更何況在台灣佛教界,實踐或呼應「菩薩僧團」理念的教團,已經不是只有現代禪而已,尤其是「中華佛光協會」與「佛教弘誓學院」,在出家僧尼的領導下,卻能出而提倡四眾平等,組成契合大乘精神與現代精神的新教團,其胸襟與見識令人敬佩。

無論如何,現代禪的戒律觀及「菩薩僧團」、「修行社區」的嘗試,只要繼續存在及發展,就可能給思考如何突破漢傳佛教戒律困境的人,一些可資借鑑的參考。因此,它也必將給漢傳佛教的戒律傳統,帶來一些或大或小的挑戰。至於這樣的挑戰能否在未來的歷史中產生實際的影響,抑或只是歷史上一個小小的、不起眼的漣漪,就不是現在所能評估的。唯就主觀上來說,現代禪的創始人李元松老師對此是抱著謙虛而自肯的態度。李老師在《現代禪宗門規矩·序》說:

「現代禪僅履及菩薩道理想的一小分,在復興佛教的行列中只是一名小兵,唯願我們創建菩薩僧團的悲願,對普天下熱愛真理、共同實踐四聖諦、八正道、六度波羅蜜的教團或行人,能有些許肯定和鼓舞,並願現代禪弟子人人都能秉持無我和大悲的精神,雄健無畏、坦蕩無礙地出入人間。」<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> 李元松,〈《現代禪宗門規矩》·序〉,《建立大乘佛教新宗派的心路——現代禪序文集》(台北市:現代禪出版社,1998年11月初版),頁51。

## 參考書目

### 一、中文書籍

#### (一)佛教經典：

(東晉)瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·教化病經》(《大正》一·四五八)。

(宋罽賓三藏)佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》(《大正》廿二·一)。

龍樹菩薩造，(後秦)鳩摩羅什譯，《大智度論》卷一(《大正》廿五·五七)。

(後秦)鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》(《大正》五·一八四)。

釋法海錄，《六祖壇經流行本·敦煌本合刊》，台北市：慧炬出版社，1988年六版。

達磨大師著，《達磨四行觀·達磨血脈論·達磨悟性論·達磨破相論·最上乘論·黃檗傳心法要》，台北市：新文豐出版公司，1991年一版四刷。

#### (二)今人撰述：

中華佛光協會編，《中華佛光協會會員手冊》，台北市：中華佛光協會出版，1991年6月初版。

布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，台北：國立編譯館出版·先知出版社印行，1976年10月初版。

白櫻芳·小魚·董雲霞等合著，《現代妙好人——台灣佛教第一個都會修行社區》，台北市：現代禪出版社，2000年5月初版。

李元松，《與現代人論現代禪》，台北市：現代禪出版社，1988年11月初版。

李元松，《禪的修行與禪的生活》，台北市：現代禪出版社，1994年2月初版。

- 李元松,《現代人如何學禪》,台北市:現代禪出版社,1994年6月初版。
- 李元松,《昔日曾為梅花醉不歸》,台北市:現代禪出版社,1996年2月初版。
- 李元松,《禪門一葉 附錄現代禪宗門規矩》,台北市:現代禪出版社,1997年7月初版。
- 李元松,《建立大乘佛教新宗派的心路 現代禪序文集》,台北市:現代禪出版社,1998年11月初版。
- 李元松,《古仙人道》,台北市:現代禪出版社,2000年6月。
- 李元松,《禪的傳習》,台北市:現代禪出版社,2000年12月初版。
- 李元松,《現代禪的教育》,見「現代禪網站」。
- 莊伯和,《廁所曼陀羅》,台北市:二魚文化事業有限公司出版,2002年4月初版。
- 陳垣,《釋氏疑年錄》,藍吉富主編,《現代佛學大系》第三冊,台北縣:彌勒出版社,1982年7月初版。
- 張慈田,《善知識參訪記》,台北市:圓明出版社,1992年第一版第一刷。
- 董雲霞,《都市叢林 現代禪象山修行社區》,台北市:現代禪出版社,2002年元月初版。
- 溫金柯,《生命方向之省思 檢視台灣佛教》,台北市:現代禪出版社,1994年12月初版。
- 歐陽漸,《歐陽大師遺集》,台北市:新文豐出版公司,1976年出版。
- 藍吉富,《二十世紀的中日佛教》,台北市:新文豐出版公司,1991年10月初版。
- 藍吉富主編,《中華佛教百科全書》,台南縣:中華佛教百科文獻基金會,1994年元月出版。

- 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，台北市：正聞出版社，1978年4月再版。
- 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北市：正聞出版社，1981年5月出版。
- 釋印順，《佛法概論》，《妙雲集》，台北市：正聞出版社，1983年四版。
- 釋印順，《印度之佛教》，台北市：正聞出版社，1985年10月重版。
- 釋印順，《印度佛教思想史》，台北市：正聞出版社，1988年4月初版。
- 釋印順，《成佛之道》，《妙雲集》，台北市：正聞出版社，1989年11月十五版。
- 釋印順，《教制教典與教學》，《妙雲集》，台北市：正聞出版社，1990年3月11版。
- 釋昭慧，《如是我思》（新版），台北市：東初出版社，1989年9月初版。
- 釋昭慧，戒律與法律的互動關係，《律學今詮》，台北市：法界出版社，1999年9月。
- 釋清德，《印順導師的律學思想》，台北市：雲龍出版社，2001年3月第一版第一刷。
- 釋禪音編，現代禪文教基金會簡介，見「現代禪網站」，1998年7月初版，2002年10月修訂。

## 二、中文期刊

- 李元松，佛教現代禪十項堅持，《現代禪雜誌》，第二十七期，1992年3月1日，第一版。
- 李元松口述，張拙勤整理，高難度禪修問答（七），《現代禪雜誌》第十一期，1990年10月1日，第三版。

- 李元松，佛教現代禪菩薩僧團宗門規矩序，《現代禪雜誌》，第二十期，1991 年 8 月 1 日，第二版。
- 李元松，現代禪真的這麼可怕嗎？，《現代禪雜誌》第三十六期，1993 年 2 月 1 日，第二版。
- 曹仕邦，戒律與僧制之間 弘一律師的兩難之局，傅偉勳編，《從傳統到現代 佛教倫理與現代社會》（第一屆中華國際佛學會議論文集），台北市：東大圖書公司，1990 年 10 月初版，頁 169-180。
- 傅偉勳，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》第六期（1993 年 7 月），頁 73-101。
- 傅偉勳，（大乘）佛教倫理現代化重建課題試論，傅偉勳編，《從傳統到現代 佛教倫理與現代社會》（第一屆中華國際佛學會議論文集），台北市：東大圖書公司，1990 年 10 月初版，頁 233-250。
- 藍吉富，大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能，傅偉勳編，《從傳統到現代 佛教倫理與現代社會》（第一屆中華國際佛學會議論文集），台北市：東大圖書公司，1990 年 10 月初版，頁 49-59。
- 禪思，現代禪的戒律觀，現代禪網站，現代禪的教育專欄，「同修心靈小札」。
- 釋中觀，白衣不應闖出家毗尼，《世界弘明哲學季刊》2002 年 6 月號。
- 釋惠謙，我對「修改戒律」的一些看法，《佛藏》十八期，2000 年 4 月，頁 9。

## **The Views of Buddhist discipline (sila/vinaya) on Modern Zen Society**

**Chin-Ko Wen\***

### **Abstract**

As a religion introduced from abroad, Chinese Buddhism in doctrine inherits and further expands the traditions of Mahayana philosophy. However, there had always been many problems concerning how to practice and deal with “vinaya” from India, where Buddhism originated, due to many original restrictions and subsequent limitations. Traditionally, there had been attempts to reform the religious discipline, but no revolutionary breakthrough had ever been achieved. Therefore, Master Yin-sun expressed his frustration toward the failed system of Chinese Buddhism. The dawn of the 20th century provided a new opportunity for religious reforms because of the collapse of Chinese imperialism and the establishment of the modern Republic of China. Master Tai-shi, the most influential Buddhism reformer in recent Chinese history, brought up the idea of “Reformation Theory of the System of Buddhist Hierarchy.” Master Yin-sun voiced his deep regret over the fact that Nagajuna couldn’t realize the ideal of establishing “Mahayana Bodhisattva Sangha”. Master Yin-sun’s opinion was echoed by several constructive examples in the Buddhism community after martial law was lifted in Taiwan. In the

---

\* Head of the Department of Doctrinal Research, Pure Land Sect Foundation  
(The former Head of the Department of Doctrinal Research, Modern Zen Society)

beginning, “Mahayana Bodhisattva Sangha as Modern Zen Society” stipulated a code of conduct, called “Zhong Meng Gui Zhui” or House rules of the Modern Zen Society, at the behest of Mahayana Bodhisattva Sangha. Moreover, it also launched fundamental re-evaluation and reform of Chinese Buddhism. This can be seen as a new chapter for the reform of Chinese Buddhism.

This thesis will first explain the origin of “Mahayana Bodhisattva Sangha” and its innovative role in Buddhist discipline to show the historical meaning of Modern Zen Society and its discipline.

Next, the thesis will elaborate on the views of Buddhist discipline of Modern Zen Society, including: (1) Shelve the ancient Indian discipline; (2) Combine discipline and modern values; (3) Discipline of the new era: open-mindedness and duty fulfillment; (4) Equality between lay Buddhists and monks; (5) The discipline of Modern Zen Society: House rules of the Modern Zen Society ( Zhong Meng Gui Zhui ) ; (6) Discipline through practice: 13-level disciplines; (7) Live and practice the new principles: Practitioners’ Community.

In conclusion, Modern Zen Society has emerged in the post-martial law era of Taiwan. A more diversified society today has provided new possibilities for the reform of Chinese Buddhism and its discipline. How powerful its future impacts will be depends on whether it can stand the test of time.

**Keywords:** Modern Zen Society, Mahayana Bodhisattva Sangha,  
Buddhist discipline (sila/vinaya).