

繼承批判印順法師的人間佛教思想

——評性廣法師《人間佛教禪法及其當代實踐》

溫金柯

現代禪教團教研部主任

電子信箱: chinkowen@sinamail.com

【提要】 印順法師是中國近代佛教最偉大的思想家，在其既深又廣的義學研究影響下，強調理性、人文精神的「人間佛教」漸漸成為當今台灣佛教的主流。然而，由於印順法師「人間佛教」思想對於修證熱情的不足，使得佛教含藏著淺化、俗化的傾向，甚至導致佛教根本精神的淪喪。因此，如何批判性的繼承印順法師思想便成為後繼者的主要課題之一。本文以對性廣法師《人間佛教禪法及其當代實踐》一書的評論為例，指出以信徒的心態詮釋與整理印順法師思想難以突破「人間佛教」的瓶頸，甚至窄化了印順法師的思想規模。對印順法師思想進行批判性的繼承與創造性的發展，這個任務早已由現代禪在一九八八年展開。修學佛法的大方向已經為印順法師所抉擇發揚，現代禪受其影響並加以實踐的主要有九項：1) 學佛以人間正行為本；2) 揚棄鬼化、神化的佛教；3) 重視原始佛教；4) 特重中觀思想；5) 強調聞思慧的基礎地位；6) 佛法是真俗無礙的；7) 融貫大小乘；8) 強調僧俗平等；9) 開展適應新時代的新方便。至於現代禪不同於印順法師的主張，主要可歸納為四項：1) 中觀不是第一義唯一的言詮方式；2) 對禪密淨土持正面評價；3) 對急證精神的肯定；4) 「法眼清淨的菩薩行」才是大乘菩薩道的真義。展望未來全體中國佛教，在理性化已經奠定堅實基礎的前提下，從修證的實踐來深化與確立佛教的根本精神應是人間佛教進一步開展的契機。

【關鍵詞】 印順法師 李元松 現代禪 人間佛教 台灣佛教 中國佛教 禪法

性廣法師的新著《人間佛教禪法及其當代實踐》^{i[1]}，從《弘誓通訊雙月刊》第四十九期所發表的第一章《緒論》可以看到，作者對該書的撰寫，一方面整理組織印順法師的禪學思想，提出「人間佛教禪法」這一命題^{ii[2]}，另一方面，還要以負責任的態度回應佛教界^{iii[3]}歷來對印順法師修行觀所引起的論爭。^{iv[4]}對於性廣法師提出的這兩個目標，吾人無論是出於對當代佛教思想發展的關心或是現代禪教團作為近年來印順法師思想的主要論爭當事人之一，都自然會對性廣法師的大作懷抱期待。法師大作已於二零零一年三月在舉行「第二屆人間佛教薪火相傳研討會」之時出版。對此，本人謹於閱讀後提出若干看法，作為教界同道的切磋。

一 對該書的幾點肯定

（一）宏遠的企圖心

性廣法師這本書最值得肯定的地方，是她對該書表達的企圖心，即透過印順法師著作中對佛法修行理論的整理提出了「人間佛教禪法」。性廣法師在書中提出「人間佛教禪法」這個新命題^{v[5]}，意在弘揚印順法師思想時不能只是「照著講」，還要「接著講」。她說：

追隨印順導師思想，提倡「人間佛教」者，若只照本宣科，依樣葫蘆，則其事尚易，若欲於高超思想上增添尺寸，於恢宏眼界中再拓視野，誠屬困難。然而若不如此，也實有愧於導師。^{vi[6]}

印順法師是偉大的佛教思想家，對於印順法師的追隨者，能有這樣的志氣，筆者衷心地歡喜讚歎。

（二）涵蓋面宏大方正

性廣法師書中對於提出「人間佛教禪法」所要探究問題的涵蓋面以及所具備的精神可謂宏大方正，契合大乘佛法的正道，值得稱讚。如書中引印順法師的著作認為，「人間佛教禪法」在內容方面須關注到：

一、佛法是宗教，所以不但如世間哲學之有理論學說，而且佛法的重心乃是從修證方法的實際行踐中，達到信仰境界的圓成。二、佛法的修學應三增上學依次修學升進。雖然大乘思想中的「修行」定義，不能窄化為只有「修禪作觀」，而應涵蓋一切自利利他的行持。然而佛法畢竟重視修定修慧，且「無我觀慧」更是不共世間的究竟解脫之道。三、從禪出教的精神，才能發揮宗教的真正偉大的力量，所建立起來的理論，也才具有生生不息的真實性。^{vii[7]}

而且，她在書中給「人間佛教禪法」提出的幾個問題、賦予的幾個使命也都頗具新意。如問：

「人間佛教」能有這般「從禪出教」的精神嗎？或最起碼：以印順導師的深刻智慧所洞見的法要，後繼如我人者，能進一步在禪觀的體會中驗證它的正確性嗎？「人間佛教行者」能從不棄人事不廢禪觀的行踐中體會並「發揮宗教的真正偉大的力量」嗎？「所建立起來的理論」能因此而「具有生生不息的真實性」嗎？^{viii[8]}

又如：「『人間佛教』如何能在不違勝義的前提下兼顧世俗？」^{ix[9]}諸如此類，都是具有創意的思考方向，也是印順法師思想影響下的後學在印順法師偉大的成就上繼往開來所不能忽略的問題之一。

（三）客觀研究的意願表示

除此之外，性廣法師在撰寫該書時也誠懇地表達了她希望從事客觀研究的意願。她表示，願意站在印順法師陣營的立場回應各界的質疑與挑戰，並在該書《緒論》中說：「筆者雖然尊崇導師，但猶不會忘失學術訓練中最可貴的批判精神，不會落入以『人間佛教』為絕對真理而拒絕接受檢驗，或抗拒反省批判的反智陷阱。」^{x[10]}又說：「佛弟子建立學說……在自我反省之餘，更應重視他人的批判。這不是來自爭競心，而是來自探索正法的強烈願望，故『回應質疑』亦為研究的重點之一。」^{xi[11]}「其實，有質疑並不可怕，可怕的反而是拒絕接受質疑，而一

味想辦法將逆耳之言『消音』的『思想法西斯』。」^{xii[12]}「在本書中，筆者將針對前面所列三項評斷導師禪學思想的意見，作一善意而負責任的回應。」^{xiii[13]}這種願從事客觀研究、理性論辯的自期自勉和對當今台灣佛教學術界的鄉願風氣進而提出反省的勇氣，我個人認為，非常值得肯定。

二 對該書的若干質疑

（一）「信仰立場」與「學術立場」混淆

藍吉富老師《二十世紀的中日佛教》一書中有《台灣地區佛學教育所面臨的若干難局》，文中談到了過去台灣佛學院教育的幾項困境，其中包括「學術立場與信仰立場的衝突」。他指出，現代佛教學術界的「非信仰式的價值中立態度，與傳統中國佛教的信仰式研究態度恰成鮮明的對比。」^{xiv[14]}對這兩種佛學研究方式的內在衝突，如果沒有善加處理，難免會影響到佛學院的教育效果。這種「信仰式」與「非信仰式」研究混淆紛陳的教學研究環境，在各宗教設立的私立大學紛獲允設宗教系所之後，難免仍將繼續存在，進而在莊嚴的學術殿堂中產生對學術研究倫理的漠視。如果我們說「信仰立場」與「學術立場」的混淆是當前台灣佛教研究圈子的不正常現象，那麼性廣法師的大作可以算是其中的一個樣本。

從該書的《自序》^{xv[15]}可以知道，它是性廣法師以其碩士學位論文《印順法師禪觀思想研究》^{xvi[16]}為底本又花了四個月的時間增益改寫而成的。自該論文的寫作形式來看，起於「緒論」，交代「研究緣起」、「問題意識」、「研究進路」，經由章節鋪陳，終以「參考及徵引資料」，儼然是一部學術論文的架構。^{xvii[17]}然而，在考察其內容與論述觀點之後，卻發現這部論文嚴重的混淆了學術與信仰的不同立場，使其學術性大打折扣。

作者在撰寫該書時，其立論角色的模稜與混淆是最根本的問題之一。到底這是一篇客觀的學術研究^{xviii[18]}還是作者試圖表達個人的宗教見解^{xix[19]}之作？我們之所以這樣問，是因為這兩者的旨趣有根本的不同，也各有其不同的講究與忌諱。若是前者，則應本諸價值中立的精神，各方面的資料須盡可能搜集完整，以客觀、公正、有根有據地分析、整理，並用一定的學術論述規格來呈現被研究者的客觀樣態。在這當中，講究的是客觀，容許沒有結論，只提問題、沒有答案也是可以的，忌諱的是流於先入為主、偏頗與不完整。若是後者，因是主觀意見的

表達，這時就無須理會什麼論述規則，因為此際所講究的是宗教信仰的精純度、親切感受與現量經驗。

從該書的內容來看，性廣法師對二者的差別不是沒有意識到，但是卻忽略了二者在根本態度上的不相容，甚至故意去破壞應有的分際，遂造成該書的嚴重混淆。筆者認為，該書雖由碩士論文改寫而成，但是在改寫時已無須考量學位審查的需求，正可以在改寫之際暢述作者個人的宗教意見。無論是散文、詩偈還是隨筆、講錄，任何表達方式都可以；若仿古代論師的著作形式，卷首還可以有「皈敬頌」，沒有人會認為不恰當。但是既然作者選擇採取學術論文的形式呈現在大眾之前，理應符應學術研究倫理的要求。而在這一點上，該書明顯是有問題的。

（二）尋求他人背書的心態

在《緒論》中，性廣法師引述她與昭慧法師面謁印順法師的經過，其目的在於說明印順法師對她提出「人間佛教禪法」的認可。然則，吾人依書中的描述，印順法師對昭慧、性廣二位法師談話的反應始終只是「慈祥地微笑頷首」、「導師點點頭，『嗯！』了一聲。」「導師：『嗯！ 嗯！』（微笑地點頭）。」和「導師一貫的沉穩慈祥，點頭微笑。」^{xx[20]}印順法師的這些反應當然有可能是性廣法師所理解的「認可」、「肯定」，但也有可能只是「樂觀其成」或「瞭解你在說什麼」，甚或只是一個長者對晚輩的誠意與善意，客氣地表示「心領了」而已！印順法師的真正態度在這些地方皆未明確地表示出來。筆者認為，性廣法師這種稍加增減就想要尋求印順法師認可、背書的心態稱得上是「極為孝順」，但是也難免顯得缺少擔當。

性廣法師在書中曾引述印順法師的學風是：「學尚自由，不強人以從己，這是我的一貫作風。」^{xxi[21]}對於這樣一位心胸寬廣的慈和長者，他「慈祥地微笑頷首」所代表的意思，我們自然也有理由作寬泛的理解。而且，既然印順法師「學尚自由」，熏沐在其學風下的從學者也應該對自己的主張有所擔當，不必稍有看法就急著尋求他的背書。況且，一個思想家本人對某一問題的具體態度究竟如何，最好還是根據他自己公開發表的文章或著作來確認，因為非公開性的談話往往只是「人情酬酢」下的應答；再者，來自旁人的傳話，其可信度向來也都是容許存疑的。例如，在「第二屆人間佛教薪火相傳研討會」上，主辦單位的昭慧法師、性廣法師和江燦騰教授等人舉行「撕毀八敬法」的儀式就被福嚴佛學院院長

厚觀法師質疑：這是否也代表印順法師本人的意見？而與會者的說法莫衷一是，旁觀者終究不清楚印順法師是否也要「撕毀八敬法」。^{xxii[22]}

（三）「照著講」與「接著講」

性廣法師雖然意圖站在印順法師思想的基礎上發展「人間佛教禪法」，但是通觀全書，作者只是在引述、整理印順法師的觀點，這其實還是繼續在「照著講」。我們從該書最後所提出的幾條「人間禪法要旨」^{xxiii[23]}來看，內容相當貧乏單薄，這豈足以「接」續印順法師的規模？印順法師有關修證理論的整理在《成佛之道》一書中早已完整鋪陳了，性廣法師既無法對印順法師的觀點提出任何批判，就不可能推陳出新。因此，她所提出的內容不但未能超越《成佛之道》所說，而且使它變得扁平化、淺陋化了。

當然，「照著講」和「接著講」這組概念的定義，使用者可以有自己的界定，但是至少要和前人所講的不一樣才能叫做不是「照著講」。可是，吾人實在看不出該書在修證理論上有何新意足夠自許為「接著講」。事實上，如果沒有批判性的繼承，就不可能有創造性的發展。如果性廣法師不認為印順法師有什麼地方是有待批判、修正的，那麼，就繼續「照著講」也很好呀！宗喀巴大師的後人，六百多年後的今天，不是仍持續照著《菩提道次第廣論》講佛法嗎？這不但不丟臉，反而是好事。如果印順法師的後人也一樣照著《成佛之道》持續講下去，又有什麼關係？

（四）「思想完整」與「技巧忘失」之間

在該書的《緒論》中提到二零零零年十一月間作者與昭慧法師探望靜養中的印順法師時的一段話，性廣法師將印順法師的「慈祥地微笑頷首」理解為印順法師認可其「人間佛教禪法」的命題意象。接著，作者又陳述昭慧法師對印順法師說：

導師！或許只有少數人才能像您這樣做。所以對於那些廣大的，願意直入菩薩行，可是具足深重煩惱的人，對於這些在發心、修道路上進進退退的人來說，禪觀的修持，對他而言，也是一個幫助。

這是指出，人間佛教行者不能「像您^{xxiv[24]}這樣」，而必須「實際從事禪修活動」。後面，昭慧法師又問印順法師：「如果能遇到符合『立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解』的禪修法門，您會不會也學學看？」^{xxv[25]}這些話襯托出性廣法師認為她所提出的「人間佛教禪法」與印順法師的「人間佛教」有著「從事禪觀修持」與「未從事禪觀修持」的明顯差異。因此，性廣法師建立「人間佛教禪法」的方式就是預設「人間佛教思想」的正確無誤，認為只要把「人間佛教思想」加上「禪修技巧」就可以完成了，性廣法師把「人間佛教行者的『從禪出教』」界定為「進一步在禪觀的體會中驗證理論的正確性」^{xxvi[26]}正明顯地反映出這樣的心態。

在該書附錄昭慧法師所撰《我願將身化明月，照君車馬度關河》一文中，昭慧法師認為：「止觀法門之完整次第，是早已在中國佛教的文獻與師承中失傳了。」「導師一樣沒有禪觀師承，當然也不可能向我們傳授這些『技巧』。」因此她認為，印順法師的皈依者坦承不知如何修習禪法以及請南傳佛教的法師傳授止觀並非「不是導師『思想』的不完整，而是『技巧』的集體忘失」。^{xxvii[27]}這也多少映合了這種「思想完整無誤只是沒有禪修技巧」的想法。

從佛法的修證原理來說，既然叫做「技巧」，就必定是派生的、附屬的。只要有「宗」^{xxviii[28]}，就可以派生、發展出引導學人趣向悟證的「技巧」；沒辦法發展出自己的「技巧」，所反映的其實就是「宗」的缺乏。也因為「技巧」是派生、附屬的，所以「技巧」的本身其實沒有真正的獨立性，離開了「宗」的統攝，它將成為莫名其所以然的無意義作為^{xxix[29]}。因此，要從他處借用「技巧」來證明另一預設理論的完整無誤，這個意圖本身就已蘊含著本末倒置的弔詭！

性廣法師書中提到，她雖然從南傳佛教修習禪法，但「每從禪修營隊回來，也會就個人修持的進境，與昭慧法師討論法義的印契，偶或謁見靜養中的導師，也會向他報告修持的心得，以求修持能不偏離於正道」。^{xxx[30]}這種既已從學於其他宗派卻於印順法師的教法「不敢越雷池一步」的學習態度真可謂「身在曹營心在漢」！以這樣的從學心態如何能純一無雜地習得南傳禪法的心要呢？如果不能透過南傳禪法的「技巧」進窺其「宗要」，只得其皮而不見其骨，將拿回的這張皮^{xxxi[31]}硬套在「人間佛教」的身上能否合用？恐怕還得另費一番周折方能得知。

（五）曖昧的「從禪出教」

性廣法師提出的「人間佛教禪法」極力想解決的問題其實都指向一個核心的命題，也就是在《緒論》中所說的：「『人間佛教』能有『從禪出教』的精神嗎？」如果性廣法師要回應她自己提出的問題，本來就應以自己的體證來回答。但是，我們發現性廣法師對此問題的態度十分曖昧。她在書中表示：

筆者是印順導師思想的服膺者，又為「人間佛教禪法」的探索者，故談論三昧禪境，雖可讚仰大德風範；然而論究禪修體會，理應現身說法。然而公開談論自己的修持境界，就像當眾遊街展示，不但不符於『不說過人法』的佛教戒律，筆者也沒有這樣的心理準備。^{xxxii[32]}

這段話含有多重的弔詭：一方面，它意味著「我不能講我的修持境界」，但其實，「我有我的修持境界」是一種不講的講；另一方面，佛教的戒律並沒有要求修行人絕對「不說過人法」，而是禁止「虛誑妄語得過人法」^{xxxiii[33]}，如果「隨實想說」，並「不犯重」。^{xxxiv[34]}何況，性廣法師在該書中已經允許其他人說她「具有精湛的實修經驗」^{xxxv[35]}，性廣法師還在書中說自己是以自己的「學習經驗」來談「修止觀而定境、慧境雷同的徵象」^{xxxvi[36]}，這不都是表示自己有止觀定慧的經驗嗎？性廣法師言詞閃爍的態度顯然不是從禪出教者的風格。

（六）「行門典範」的宗教能量不足

在性廣法師不願意以自己經驗「現身說法」的情況下，書中轉而把「人間佛教禪法」的「行門實踐典範」寄托在他人身上。書內所舉的典範是太虛大師、印順法師、昭慧法師三人並列的「菩薩行誼」。^{xxxvii[37]}雖然太虛大師是近代「人生佛教」的首倡者，但他並不完全贊同印順法師的「人間佛教」。^{xxxviii[38]}性廣法師的書中也指出，印順法師曾「評論太虛大師本於『法界圓覺』思想的宗教經驗」。^{xxxix[39]}以性廣法師書中的標準來看，太虛大師其「空觀純粹度」是不夠的。^{xl[40]}因此，性廣法師以太虛大師來做印順法師「人間佛教禪法」的「行門實踐典範」的適當性是令人質疑的。至於印順、昭慧二位法師，根據性廣法師書中的描述，固然都是宗教情操深厚、人格潔淨的佛教徒^{xli[41]}，但是如果僅是如此就足以代表佛教的「宗」、使佛教「具有生生不息的真實性」，那麼，恐怕整個佛教以「覺

證涅槃」為本的修證觀就要全部改寫了。

（七）美化師長與淺化經典

性廣法師的書中清楚地提到印順和昭慧二位法師都沒有實際從事禪修活動^{xlii[42]}，因此，性廣法師拿他們作為「人間佛教禪法」的「行門實踐典範」時巧妙地以「事功表現」^{xliii[43]}來證明其有「禪觀修行」^{xliv[44]}，用轉移、替代的方式模糊了「何謂禪法」這個根本論題。書中還將這些「行門實踐典範」的事跡比配於《華嚴經·入法界品》的各種「不可思議法門」^{xlv[45]}，譬如，將「有關於印順法師所修學的法門」比配於海雲比丘的「普眼法門」，而昭慧法師「俠情噴湧的人格特質」則與大天神的「雲網解脫」差堪比擬。^{xlvi[46]}這樣的套比，可以說，純然是一種文學式的手法：一方面美化了二位法師，同時已在另一方面淺化了經典的意涵。佛法的修證體驗是何等嚴肅的事，不應該「將佛法作人情」！如果性廣法師是一般的佛教文學作家，這樣的筆法似乎也無可厚非；但如果真要建立事關修證的「人間佛教禪法」，性廣法師的自我要求就應該不止如此！

（八）對於批判意見的迴避、漠視

性廣法師雖然表示，要在該書中以負責任的態度回應教界對印順法師的批判，但事實上她對於批判意見的回應是明顯不足的。十餘年來，評論印順法師思想且有大量文獻存在者，現代禪是難以忽略的一個。張火慶教授《學者風骨與學術尊嚴——評邱敏捷博士〈印順導師的佛教思想〉》就曾經指出，從邱敏捷女士《印順導師的佛教思想》一書附錄所整理的《印順著作年表》來看，與現代禪的交鋒是印順法師所有著作中的最後課題，自期為研究印順法師思想的人是不應該視而不見的。^{xlvii[47]}但性廣法師在該書中同樣沒有處理。

根據此《印順著作年表》^{xlviii[48]}，其中的最後一本書是一九九四年《平凡的一生》增訂本，這是印順法師親自增訂的自傳。由此往前推，一九九二到一九九三年共有四篇文章，其中三篇都是與現代禪有關的，即：一九九二年，有《「印順法師對大乘起源的思考」讀後》，註明「未出版」，這是對筆者一九九一年八月於《現代禪月刊》發表的《印順法師對大乘起源的思考》^{xl ix[49]}的回應；一九九三年，印順法師又先後於《獅子吼雜誌》發表《初期大乘與在家佛教》及《「我

有明珠一顆」讀後》，《初期大乘與在家佛教》^{1[50]}同樣是針對拙作《印順法師對大乘起源的思考》回應的再整理，但這時已是該文發表的二年後，另外一篇，在一九九三年年底發表的《「我有明珠一顆」讀後》^{1i[51]}是更重要的文獻。一方面，它是《印順著作年表》中^{1ii[52]}最後一篇討論佛法的文章，代表了印順法師對佛法的最後公開意見^{1iii[53]}；另一方面，也是他對現代禪創始人李元松老師思想的公開回應與評論，涉及許多核心的佛法修證理論與相關議題。筆者於一九九四年二月代表現代禪教團教研部敬覆印順法師的質疑與批評，撰寫了《佛教根本思想辨微——敬覆印順法師〈《我有明珠一顆》讀後〉》。^{1iv[54]}這些情況表明，如果性廣法師真的願意如她自己所說的要對「評斷導師禪學思想的意見，作一善意而負責任的回應」的話，那麼，現代禪這個團體以及現代禪的相關著作是該書所必須要面對的，但是她卻迴避、漠視了。

（九）棄第一手資料而采二手描述

性廣法師說要回應現代禪^{1v[55]}對印順法師的批判，但卻僅以楊惠南教授在《從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展》一文的「提要」中所說的來代表現代禪與「新雨」的意見^{1vi[56]}：

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，被視為不關心究極的解脫。^{1vii[57]}

楊教授的論文，筆者另有專文討論^{1viii[58]}，茲不贅言。其實，楊教授的臆測焉足以代表現代禪的意見？性廣法師置現代禪公開發行的二十餘部著作、數百萬言的第一手資料於不顧，僅根據楊教授的指陳就認定現代禪真的如此主張，而表示「本書願意進一步回應此二質疑」。^{1ix[59]}這樣的回應事實上變成了「無的放矢」。

如果性廣法師認為，現代禪已公開發行的二十餘部著作、數百萬言的第一手資料太多，難以掌握現代禪的修證理論，但至少可以從引發雙方交鋒的資料入手，即李元松老師《我有明珠一顆》論及印順法師看法之處^{1x[60]}、印順法師的《「我有明珠一顆」讀後》以及筆者的《佛教根本思想辨微——敬覆印順法師〈我有明珠一顆〉讀後》。事實上，性廣法師如果願意正視現代禪與印順法師之間既繼承

又批判的諸多思想爭論，核心資料現仍完整俱在，並不難整理。^{1xi[61]}

（十）草率評斷禪宗與密教

性廣法師書中讓人感到最草率的是對於禪宗與密教的評斷。譬如說：「吾人很容易分辨密教的禪法，是重視『依識不依智』的禪定之學，……與佛法的慧證解脫一點也不相干。」^{1xii[62]}又說：「禪宗在主觀的修持意願上，重視觀慧而輕忽禪定。認為他們所修的禪不是禪定，而是般若。然而筆者卻以為：從彼等所描述的修法和所得的境界來看，其實仍不脫離定——三昧的範圍。」^{1xiii[63]}這等於是評斷整個北傳佛教兩大系的主流宗派皆流於歧途而不自知！漢藏兩地從古至今出現那麼多傑出的古德，他們深入三藏、精勤修行，竟然連「定學」和「慧學」的差別都搞不清楚？反倒是學習南傳禪法的她才知道如何分辨定境與慧境？如果性廣法師說得對的話，那真是漢傳與藏傳佛教的千古悲哀！

當然，我們也不能犯了「訴諸權威的謬誤」。如果性廣法師說的有根有據，又何妨肯定她慧眼獨具、超邁千古呢？但是，性廣法師對密教嚴厲的批評仍只是根據印順法師的意見，以「唯心假想觀」來概括密教。^{1xiv[64]}其實，密教哪裡只是「唯心假想觀」而已？密教的修習又豈是與「慧學」不相干的「定學」？未能深入密教的修證道就自信滿滿地批評密教，這是該書的另一項缺失。

（十一）狹隘僵化的修道觀

佛法從佛陀時代開始，法門就非常的多元、靈活，加上後代的整理、發揮，更是多姿多采，有所謂的八萬四千法門。但是這種多元的丰姿經性廣法師在書中一一的簡別之後只剩下一條狹隘僵化的道路，其他道路不是被評為危險，就是被認為走不通：禪觀法門、「假想觀」不但不能證真實，還可能導致危險歧途，只能修「真實觀」^{1xv[65]}，而「真實觀」只能「先學觀身」，「觀心」是危險的，可能落入「著樂著淨」的歧途。^{1xvi[66]}除此之外，她還認為有一個「學習出世法的必然次序」：只能「先得法住智，後得涅槃智」。而她所謂的「法住智」，是依十二因緣而分別出來的「七十七種智」，認為「這是不容躐等僥倖的，慧解脫聖者亦不能自外於此一修慧的次第」。^{1xvii[67]}經她這樣的剝削，佛教的大機大用、百千法門就變成了只剩下一條「非如此不可」的單行道，這豈是佛法的真面目、真

精神？性廣法師雖然皈信於印順法師，但印順法師的學風並不會形成這麼狹窄的結論。

印順法師曾指出，吾人不能忘卻佛教是「哲者宗教」之一^{1xviii[68]}，將「哲者宗教」執成難以靈動的僵局是最為可惜的。我們看《雜阿含經》中所記載的佛陀與其弟子們在指導學人悟道證果的種種不勝枚舉的實例就會知道，迷悟之間有清楚的原則，但是方法絕非只有一途。^{1xix[69]}

（十二）窄化印順法師的規模

印順法師認為，自己所要弘揚的佛法是「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解，攝取後期佛教之確當者」。^{1xx[70]}在印順法師書中，這三句話總是連在一起說的，但性廣法師在書中幾次提到時卻自行把第三句「攝取後期佛教之確當者」略去而未作任何說明與解釋^{1xxi[71]}，她甚至還把略去第三句後的前二句作為整個論文的「兩方探索」之綱目^{1xxii[72]}而完全不去「探索」如何「攝取後期佛教之確當者」。印順法師在《契理契機之人間佛教》中指出，佛教是以不同的方法^{1xxiii[73]}來引導人入於佛道的；後期佛教當中，無論是如來藏系還是唯識系，仍有它與龍樹菩薩的八不中道「相互增明」的作用。^{1xxiv[74]}性廣法師擅自把最後一句略去的做法和她把「心性本淨」這類「不了義說」判為「邪見」^{1xxv[75]}可說是出於同一種見執：唯中觀思想才是正見。佛法在這種的見執的影響下不但會引生無邊無盡的見諍，更可能導致佛法扁平化、狹窄化。

三 現代禪與印順法師共許、不共許之處

雖然性廣法師這本書有一些內容值得商榷，但從整體來看，如本文一開始所列舉的，從企圖心、問題涵蓋面、理性討論的誠意乃至書中大部分的論述內容，尤其是發揮大乘佛法正道的地方，都是值得肯定的。由於現代禪和性廣法師提出的「人間佛教禪法」同樣都是在印順法師思想的啟發下邁向修行之路，其差別只在於對印順法師的思想見解是「全盤接受」抑或是「批判的繼承」，因此，在討論如何實踐與發展印順法師的「人間佛教」的時候將現代禪創始人李元松老師與印順法師思想共許與不共許之處概要列舉出來應該有一定的參考價值。

（一）共許之處

一，學佛以人間正行為本。印順法師對於「人乘正行」的重視與闡發增加了佛教對世俗生活的關注程度，李老師也認為：「解脫道的實現，其首要的步驟是——先使自己成為一個『現代人』。」^{1xxvi[76]}他強調：

學佛修行乃是面對人生的一種省思、改革與揚棄的一連串過程，所以它必然以人生為觀察體驗的主題；而說人生則不能離開具體的世俗生活，如前述說的婚姻、事業、感情等等，離開具體的世俗生活，不但沒有「人生」可得，說佛法談修行也都成為搬弄概念的空談。^{1xxvii[77]}

這些觀念可說極具人文精神。

二，揚棄鬼化、神化的佛教。印順法師反對佛教中鬼化與神化的傾向，這個精神可以說被現代禪徹底接受並進一步發揮了。李老師於一九九一年發表了《現代禪為什麼要提倡經驗主義的修行態度》^{1xxviii[78]}，明確地將佛教信仰和修行引入深富現代意義的理性精神。

三，重視原始佛教。印順法師改變過去中國佛教對《阿含經》的輕視，轉而對原始佛教的精神多所闡揚。李老師深受影響，強調「一切佛法的根本都在阿含，離開了阿含，沒有任何佛法可言」^{1xxix[79]}。在高階的修行指導，李老師更詳細剖析了阿含的「無常觀是疾入無生的修行法門」。^{1xxx[80]}

四，特重中觀思想。在佛教說法方式的抉擇上，印順法師表示，自己「對空宗的根本大義，確有廣泛的同情」。^{1xxxi[81]}李老師在此點受印順法師的影響尤深：中觀見為修禪的基礎，這一看法在現代禪的著作中俯拾可見。^{1xxxii[82]}

五，強調聞思慧的基礎地位。印順法師強調：「初學般若，應先於文教聽聞受持，以聞思慧為主。」^{1xxxiii[83]}現代禪除了在「十三道次第」中安立第四和第六道次第「聽聞、誦讀、吟詠阿含、般若、禪典」、「定中思惟、觀察三法印」^{1xxxiv[84]}以深入聞思空慧之外，李老師對禪宗末流不重經教是有所警惕的。他認為：

禪宗重修證不重教理哲學，是禪宗的優點也是禪宗的缺點。雖然這種重修證的學風可確保佛教從宗出教的立場，也相當符合佛陀本人的精神和性格，但除非佛教永遠局限在少數人的修行團體，倘若它要廣度眾生並成

為無數人所信仰、所樂於奉行的真理，則不可缺乏不違涅槃體驗的教理哲學。

他進一步指出：「倘若禪師能夠將禪宗定位為教內全體之一體，不自外於教理哲學，謹守佛教行門之一支，則禪宗的存在將成為整體佛教的中心，禪宗的功績也將更為輝煌。」「如果自身缺乏般若中觀的教理基礎，則（習禪）另有易入盲師之門的危機。」^{lxxxv[85]}

六，佛法是真俗無礙的。印順法師強調，佛法要能「依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行」。^{lxxxvi[86]}「現代禪宗門規矩」標舉教團組織的遠景是：「培養悲智雙運的大修行人，再創契應時代的祖師禪風；推廣成熟人格的心靈藝術，提升良好的現代社會文化。」^{lxxxvii[87]}這同樣也是在強調深契解脫與入世利生並行不悖的精神。

七，融貫大小乘。印順法師曾說：「佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。」^{lxxxviii[88]}這一點同樣被李老師所信受。李老師說：「現代禪認為大乘、小乘、顯教、密教，同源自緣起無我的深悟，儘管悲願有大小、方便有峻峭平緩，但無智者僅見其表顯的差異，真佛子則見其還滅原理本不二。千百年佛教史上的義學之爭，概是未盡惑者一隅之見。」^{lxxxix[89]}

八，強調僧俗平等。印順法師的著作曾談到僧俗平等、在家佛教^{xc[90]}、菩薩僧團^{xcii[91]}等議題。李老師在這一點上受到重大的啟發，在初創現代禪制定「宗門規矩」的時候便坦言：「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。」「長期浸習妙雲法海，自然也深受熏陶影響，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의思想和涅槃苦滅的經驗廣施於現代社會。」^{xcii[92]}

九，開展適應新時代的新方便。印順法師認為：「宏通佛法，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。」^{xciii[93]}現代禪則在掌握佛教核心義理的前提下展開了契應新時代新方便的多方面嘗試。李老師在一九九三年起草現代禪文教基金會成立簡介時說：「現代禪在哲學背景和深入的境界上，與古代正統的禪門完全一致。不過，為使現代人能扼要掌握禪的精神，並融入現代生活中，現代禪不同於當前傳統禪法。」^{xciv[94]}

他還詳列了八點主張。^{xcv[95]}

上述九項都關係到修學佛法的大方向，為印順法師所抉擇發揚、現代禪受其影響並加以實踐的部分。此外，印順法師尚有許多佛法特見和風格，例如「不尚玄談」、「批占卜算命非正命」、「視神通為美麗的歧途」、「重視個人戒行與僧團制度」、「專注佛教根本思想的探索」、「尊重現代佛學研究」、「理性辯證佛法的風格」、「淡泊平凡的生活態度」、「特重以法為師的精神」、「對三世因果的信忍」等等，亦全部為現代禪所繼承。

（二）不共許之處

一，中觀不是第一義唯一的言詮方式。李老師雖受印順法師影響，慣以中觀思想詮釋佛法義理和剖析修行原理，但不認為中觀思想是第一義唯一的表詮方式。李老師強調，中觀思想只是佛教的起點，不是佛教的終點。如來藏、真常唯心思想，李老師雖少談及，但頗多認同。對於印順法師的中觀思想，他曾評論：「我個人覺得，印順法師有過於注重緣起性空的形式意義的傾向，以致於對一些在形式上和般若中觀系的風格略有不同的宗派，印順法師便認為彼宗有佛法以外的雜質；印順法師似乎忽略了緣起性空學說其實也只是『渡江之筏』而已——同樣的，他所批評的『如來藏』『真常唯心』應該也只是在表達唯證乃能相應的佛法體驗的另一艘木筏。如果以印順法師的思考模式，那麼華嚴經善財童子所參訪的諸多地上菩薩，他們有很多位可能都要被歸納為不純正的般若修行人了！」^{xcvi[96]}

二，對禪、密、淨土持正面評價。印順法師對漢藏兩地的主流宗派如禪、密、淨土多采質疑或貶抑的態度。李老師在一九八八年接受《新雨月刊》訪問時首度表達了不認同的看法：「印順導師的《妙雲集》，我也有過一番學習，不過他批評的中國禪宗，卻是今天我肯定的，他對禪宗的批評是我在《妙雲集》內最不以為然的。」^{xcvii[97]}在引起印順法師關注、撰文評論的《我有明珠一顆》書中，李老師說：「印順法師對禪（包括對密教、對淨土）的批評並沒有深及禪的內在生命。換句話說，印順法師對禪的批評只停留在表面的思惟層次。」^{xcviii[98]}對禪、密、淨土的不同評價是現代禪始終和印順法師思想存有扞格的主因。

三，對急證精神的肯定。印順法師批評中國禪宗是「自利急證精神的復活」^{xcix[99]}，是小乘急功近利的行為。對此，李老師則表示：

禪宗一向重視修行親證，這是事實，但這點不該是錯誤的，因為佛法的原始精神本來就重視親證，尤其越相信、越理解佛法的人，因為是以全生命以赴佛法，自然對其所信所解的佛法會生起熾熱的疑情，而有細心求證、急於求證的需要；反過來說，如果完全沒有求證急證之心，正反映其人對看不見、摸不著的聖言量，缺乏真切的關懷和獻身的決心。^{c[100]}

佛弟子對於修證道的熾烈熱情，李老師不僅高度肯定，且認為關係佛法發展的方向與前途。他說：「佛法乃源自佛陀的修證經驗，而作契應眾生根機的理性說明，同時歷史上諸多菩薩尊者、祖師大德，他們也都是有修證經驗的人。今天無論佛教要如何改革，個人將採取什麼樣的方式學佛、學菩薩，都應尊重修證的重要性，一旦忽略了修證的重要性，將間接造成佛教徒在佛法體驗方面普遍膚淺的結果，而多數的佛教徒倘若皆缺乏深刻的佛法體驗，那麼再如何興盛的佛教，都將只是一種表象而已！」^{ci[101]}

四，「法眼清淨的菩薩行」才是大乘菩薩道的真義。印順法師認為，「人乘的菩薩行」是大乘佛教本意。李元松老師認為，這只是印順法師個人的意見^{cii[102]}，指出：「人是充滿貪、瞋、癡、慢、疑、邪見等煩惱的凡夫。凡夫——人乘為本的菩薩行，是大乘佛教本意？我認為這與大乘經典中所說是不同的。」^{ciii[103]}李老師認為，大乘佛教的主角人物「最起碼應該以法眼清淨、已斷除見惑的菩薩為代表」。^{civ[104]}

四 結語

綜觀二十世紀中國佛教的發展，從楊仁山居士創設金陵刻經處、祇洹精舍開始了具有現代意義的佛教思想運動以來，漢傳佛教的內在精神與思想風貌在經受時代風潮的震盪以及思想巨匠的耕耘創造之下已經有了非常大的變化，強調理性、人文精神和社會參與的「人間佛教」已經蔚為沛然莫之能御的潮流。在這當中，印順法師無論是在義學研究的深度、廣度還是在對台灣佛教的思想啟迪方面，都是貢獻最大的一位，繼承和發揚印順法師的「人間佛教思想」無疑是今後台灣佛教發展的一條康莊大道。繼承與發揚印順法師「人間佛教思想」的方式，可以「照著講」，也可以「接著講」。印順法師的門人，無論是證嚴法師的慈濟功德會還是昭慧、性廣二位法師領導的弘誓學院、關懷生命協會，都為人間佛教

的實踐創造了新的典範，也為華人佛教開創了新的格局。如今，性廣法師根據印順法師的思想提出「人間佛教禪法」的實踐也是具有發展性的一條路。雖然性廣法師在該書中的論述仍然是根據印順法師的思想「照著講」，但是她畢竟已經把人間佛教的實踐加上了「禪修」這門功課。回顧二十世紀，以呂澄居士、印順法師為代表的「佛教新義學的建立」已經為中國佛教的發展奠定了堅實而良好的基礎。然而，他們所奠定的佛教風格，現代性有餘、對修行證道的熱情不足卻也是明顯的問題，這將使漢傳佛教在不斷往現代化發展的同時也含藏著俗化、淺化的傾向，甚至可能導致佛教面貌的模糊與根本精神的淪喪。因此，站在關心佛教發展方向的角度來看，我們在繼承與發揚印順法師思想的同時還要設法克服其潛藏的可能危機。以現代禪與「人間佛教禪法」的比較來說，現代禪對印順法師進行了批判性的繼承，而性廣法師仍然是「照著講」。從歷史長河的角度來看，任何一個有價值的思想都可能會被持續地繼承和不斷地批判轉化，這是緣起世間的平常事。展望二十一世紀的中國佛教，在理性化已經奠定堅實基礎的前提下，從修證的實踐來深化和確立佛教的根本精神、大暢佛陀一代時教的本懷是後繼者應該為前人補足的課題。謹以本文與性廣法師作同道的切磋，也祝願佛教能在各方面的自覺與共鳴中為新世紀的發展譜寫下新的篇章！

^{i[1]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》，台北市法界出版社二零零一年三月初版。

^{ii[2]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐·第一章 緒論》，《弘誓通訊雙月刊》第四十九期（二零零一年二月）頁九。其後，釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐·第一章 緒論》頁三。

^{iii[3]} 包括現代禪教團在內。

^{iv[4]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十五至十九。其後，釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁二十至廿六。

^{v[5]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十至十九指出，印順法師的書

中「從未曾見到『人間佛教禪法』一詞的出現」，作者「試圖織串這點點閃耀的星光，完整呈現印順導師的禪學思想，用供禪修行人參考，以為修行途程的暗夜明燈」。

^{vi[6]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》附錄三《人間佛教禪修行》頁三九五至三九六。作者又說：「『人間佛教』的追隨者施設禪修課程的內容，不能迴避『接著講』的功課。」

^{vii[7]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十一至十二，此處之引用較該書原文稍有刪略。

^{viii[8]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十三

^{ix[9]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十三

^{x[10]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十四

^{xi[11]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十五

^{xii[12]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁二十六

^{xiii[13]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁二十六

^{xiv[14]} 藍吉富《二十世紀的中日佛教》，台北市新文豐出版公司一九九一年十月初版頁一一五。

^{xv[15]} 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十三至十四

^{xvi[16]} 陳乃腕《印順法師禪觀思想研究》，二零零零年版玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，指導教授為邱變友。

^{xvii[17]} 和邱敏捷女士的博士論文《印順導師的佛教思想》(台北市法界出版社二零零零年一月初版)一樣，性廣法師也以學術研究論文的形式來鋪陳、宣揚印順法師的思想。邱敏捷女士的論文出版後，中興大學中文系張火慶教授曾發表《學者風骨與學術尊嚴——評邱敏捷博士〈印順導師的佛教思想〉》(刊載於《世界弘明哲學季刊》二零零零年九月號，國際網址：www.whpq.org、www.whpq.net)，批評該書作為學術研究論文卻犯了嚴重缺失，諸如：一，「未嚴守學術研究的分際」，即在論述位置上弄不清一宗一派的內部論述與客觀學術研究之間的分際；二，「在文獻搜集上的疏失」，即在研究資料的搜集上對已被學術界周知的印順法師的批評者現代禪文獻明顯缺漏；三，「將印順法師的觀點高推為準聖言量」。這些問題在性廣法師的《人間佛教禪法及其當代實踐》這本書中雖然不像邱書那樣嚴重，但是也仍然明顯的呈現著。

^{xviii[18]} 印順法師禪學思想研究

-
- xix^[19] 成立人間佛教禪法。
- xx^[20] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三至六
- xxi^[21] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》注 32 的引文，頁四八。
- xxii^[22] 《中國時報》二零零一年四月一日第二版報導
- xxiii^[23] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三六六至三七四
- xxiv^[24] 指印順法師。
- xxv^[25] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三至六
- xxvi^[26] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十四
- xxvii^[27] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁四一二
- xxviii^[28] 體證
- xxix^[29] 所謂「盲修瞎練」，即指此而言。
- xxx^[30] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十七
- xxxi^[31] 技巧
- xxxii^[32] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三七五
- xxxiii^[33] 《虛空藏菩薩經》卷一（《大正藏》十三頁六五三中）
- xxxiv^[34] 《大毗婆沙論》卷一零零（《大正藏》二七頁五一九下）
- xxxv^[35] 見江燦騰的序，釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十。
- xxxvi^[36] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁二一八
- xxxvii^[37] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三七六至三八三
- xxxviii^[38] 例如太虛大師《再議〈印度之佛教〉》，收錄於台北市正聞出版社一九九三年二月四版釋印順編《法海微波》頁四。
- xxxix^[39] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁一七四
- xl^[40] 性廣法師認為，「人間佛教禪學研究」的價值觀對各類禪法的理論內容與行踐成果均以「空觀的純粹度」和「人間的參與量」等原則加以檢驗。（見釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁八五）「法界圓覺」思想在該書中是被批判的，見釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三四一。
- xli^[41] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三七六至三八三
- xlii^[42] 詳見釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐·附錄四》昭慧法師《我願將身化明月，照君車馬度關河》頁四一零至四一一。
- xliii^[43] 利他的
- xliv^[44] 利己的。釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三七五。

xlvi^[45] 依印順法師《青年佛教參訪記》對《入法界品》的改寫而說，見釋印順《青年佛教參訪記》，台北市正聞出版社一九八九年七月十版《妙雲集》下編之五《青年的佛教》頁二一至一三六。

xlvi^[46] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三八一至三八三

xlvi^[47] 張火慶《學者風骨與學術尊嚴——評邱敏捷博士《印順導師的佛教思想》，刊載於《世界弘明哲學季刊》二零零零年九月號，國際網址：www.whpq.org、www.whpq.net

xlvi^[48] 見邱敏捷《印順導師的佛教思想》附錄所整理的《印順著作年表》，台北市法界出版社二零零零年一月初版頁三五零。

xlvi^[49] 收錄於溫金柯《生命方向之省思——檢視台灣佛教》，台北市現代禪出版社一九九四年初版頁一一二至一三零。

l^[50] 《獅子吼》雜誌第三十二卷第五期頁二至十一

li^[51] 《獅子吼》雜誌第三十二卷第十一、十二合期頁一至七

lii^[52] 除了整理增訂自傳之外。

lii^[53] 距離一九八九年發表的意在完整交代自己思想的《契理契機之人間佛教》已有四年。

lii^[54] 溫金柯《佛教根本思想辨微——敬覆印順法師〈《我有明珠一顆》讀後〉》（一九九四年二月《現代禪月刊》四十二期），後收入《生命方向之省思——檢視台灣佛教》（台北市現代禪出版社一九九四年十二月初版頁二九至八零）。

lii^[55] 即她所謂的「一些團體或個人」、「部分教內人士」、「部分禪密教團」。

lii^[56] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁廿五

lii^[57] 楊惠南《從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展》，見《佛學研究中心學報》第五期頁二七五，台大佛學研究中心二零零零年七月版。

lii^[58] 溫金柯《一個被研究者對楊惠南教授的申辯——並請學界公評》，二零零零年十月九日發表於佛教現代禪網站：www.modernzen.org.tw

lii^[59] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁廿五

lii^[60] 李元松《我有明珠一顆——怎樣自己達到解脫》，台北市現代禪出版社一九九三年八月初版頁二三至二七、頁一七六至一七七。

lii^[61] 李元松老師指導修證的較重要的文章有：1)《從修慧邁向無漏慧的途徑》，《從自我實現到禪定解脫》一九九四年二月七版頁四四至六九；2)《二十一世紀的禪》，《二十一世紀的禪》一九九三年二月再版頁一六六至一九三（此

文後改名為《立體多重層次的不同悟境》，刊載於佛教現代禪網站：www.modernzen.org.tw）；3）《止觀雙運的修習法——現代禪道次第初講》，一九九四年二月初版《禪的修行與禪的生活》頁七至六八；4）《止觀冥想與本地風光》，《禪的修行與禪的生活》頁七一至九一；5）《自覺的人生——本地風光》，《禪的修行與禪的生活》頁一四一至一七零；6）《只管打坐的奧義》，《禪的修行與禪的生活》頁一一七至一三八；7）《談南北傳佛教的深淺異同》，《阿含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》一九九八年二月初版頁三三至五四；8）《談菩提道次第略論和拉薩禪密之諍》，《阿含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》頁五七至八零；9）《談中觀與禪的異同及淨土法門的修證原理》，《阿含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》頁八三至一零五。以上作品皆由台北市現代禪出版社出版。

^{1xii}[62] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁一四五

^{1xiii}[63] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三三零

^{1xiv}[64] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三四八至三五—

^{1xv}[65] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁二三四至二三七

^{1xvi}[66] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁二四二

^{1xvii}[67] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁二四九

^{1xviii}[68] 釋印順《華雨香雲》，台北市正聞出版社一九八九年七月十版《妙雲集》下編之十頁二三五。

^{1xix}[69] 溫金柯《原始佛教指導悟道的方法——以〈雜阿含經〉所見實例為主》，台北市現代禪出版社一九九四年初版《生命方向之省思——檢視台灣佛教》頁二零零至二一三。

^{1xx}[70] 釋印順《印度之佛教》自序頁七，台北市正聞出版社一九八七年九月二版；釋印順《契理契機之人間佛教》，台北市正聞出版社一九九三年四月初版《華雨集》第四冊頁一至二。

^{1xxi}[71] 例如釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁五、六、十一、十四等。

^{1xxii}[72] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁十一

^{1xxiii}[73] 四悉檀

^{1xxiv}[74] 釋印順《契理契機之人間佛教》，《華雨集》第四冊頁四二至四三。

^{1xxv}[75] 釋性廣《人間佛教禪法及其當代實踐》頁三四四至三四五

^{1xxvi}[76] 李元松《解脫的兩個步驟》，《從自我實現到禪定解脫》頁三六至四三。

^{1xxvii}[77] 李元松《我的學佛修行觀》，《阿含·般若·禪·密·淨土》頁八。

^{1xxviii}[78] 李元松《現代人如何學禪》，台北市現代禪出版社一九九四年六月初版頁七八至八五。

^{1xxix}[79] 李元松《古仙人道》，台北市現代禪出版社二零零零年六月初版頁十五。

^{1xxx}[80] 李元松《從修慧邁向無漏慧的途徑》，《從自我實現到禪定解脫》頁六零至六四。

^{1xxxi}[81] 釋印順《中觀今論·序》頁一，台北市正聞出版社一九九二年四月修訂一版《妙雲集》中編之二。

^{1xxxii}[82] 主要參見：李元松《創立現代禪五年的回憶——兼述現代禪的核心思想與修證方法》（《禪的修行與禪的生活》頁二九四至二九五）；《阿含·般若·禪》（《阿含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》頁一三二至一三四）；《談中觀與禪的異同及淨土法門的修證原理》（《阿含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》頁八三至九八）；《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》（台北市現代禪出版社二零零零年十二月初版《禪的傳習》頁二六零至二六二）。

^{1xxxiii}[83] 釋印順《般若經講記》，台北市正聞出版社一九八九年五月十版《妙雲集》上編之一頁八。

^{1xxxiv}[84] 《現代禪宗門規矩·現代禪道次第圖表》，《禪門一葉》頁一九一至一九二。

^{1xxxv}[85] 李元松《阿含·般若·禪》，《阿含·般若·禪·密·淨土——論佛教的根本思想與修證原理》頁一二九、一三零、一三二。

^{1xxxvi}[86] 釋印順《中觀今論·序》頁六

^{1xxxvii}[87] 李元松《禪門一葉》頁一九四至一九五

^{1xxxviii}[88] 釋印順《妙雲集》中編之一《佛法概論·序》頁一，台北市正聞出版社一九八九年三月十一版。

^{1xxxix}[89] 李元松《現代禪真的這麼可怕嗎？》，《現代人如何學禪》頁九零。

^{xc}[90] 釋印順《建設在家佛教的方針》，《妙雲集》下編之八《教制教典與教學》，台北市正聞出版社一九八九年七月十版頁八一。

^{xcii[91]} 釋印順《虛妄唯識論》，《印度之佛教》頁二六五。

^{xcii[92]} 李元松《宗門規矩·序》，台北市現代禪出版社一九九七年九月初版《建立大乘佛教新宗派的心路》頁四九。

^{xciii[93]} 釋印順《中觀今論·序》頁二

^{xciv[94]} 釋禪音編《財團法人現代禪文教基金會簡介》，收錄於侯寬仁等合著《來！李兄，乾一杯》附錄頁三至六，台北市現代禪出版社一九九三年三月初版。

^{xcv[95]} 此八項主張依序為：「堅持經驗主義的原則」，「特重現代精神的涵養」，「主張一切修行都應以履行責任義務為開始」，「不理會傳自印度的古老戒律」，「對七情六慾持正面肯定的態度」，「崇尚俠義情懷」，「側重『傾宇宙之力活在眼前一瞬』的習定要領」，「傳授直指人心的禪法，重振大唐祖師禪風」。又，此八項出於《現代禪真的這麼可怕嗎》一文，該文另有「反對僧尊俗卑，倡導僧俗平等」之第九項，見李元松《現代人如何學禪》頁八七至九一。

^{xcvi[96]} 李元松《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》，《禪的傳習》頁二六二。

^{xcvii[97]} 李元松《禪宗不是外道——李老師初談對〈妙雲集〉的看法》，《昔日曾為梅花醉不歸——經驗主義的現代禪》新版頁二八。

^{xcviii[98]} 李元松《學禪應有的認識與態度》，《我有明珠一顆》頁二六。

^{xcix[99]} 釋印順《談入世與佛學》，《妙雲集》下編之七《無諍之辯》，台北市正聞出版社一九八八年七月十版頁一八六。

^{c[100]} 李元松《印順法師思想對台灣佛教之貢獻及其引申問題之探討》，《古仙人道》頁六八。

^{ci[101]} 李元松《印順法師思想對台灣佛教之貢獻及其引申問題之探討》，《古仙人道》頁六九。

^{cii[102]} 李元松《機鋒是禪中之禪》，《我有明珠一顆》頁一七六至一七七。

^{ciii[103]} 李元松《從為什麼提倡現代禪到現代禪未來發展方向之我見》，《禪的修行與禪的生活》頁二七八至二八二。

^{civ[104]} 李元松《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》，《禪的傳習》頁二五八。