

# 山林寺院和都市寺院

## ——兼論蘭若比丘和人間比丘

星雲

西來、南華、佛光等大學創辦人

- 一、沿襲傳統，繼往開來；
- 二、隨順因緣，安僧度眾；
- 三、循序學習，長養聖胎；
- 四、依性安居，各得其所。

寺院是佛教的主體，因為寺院不但是供養佛法僧三寶的場所，更是薰修戒定慧三學的地方。僧伽是佛教的主導，因為僧伽不但是真理的弘揚者，更是社會的化導師。所謂「人能弘道，非道弘人」，寺院的各種設施固然離不開僧伽的規畫，祖師大德們的風範更是活生生的法義，不僅以其言行對當代社會有淨化之功，在戰亂、毀佛的時代，仰仗著他們的慈心悲願，不惜以一己的身命來護法衛教，在安撫眾生心靈的同時，也換取了佛教亙古長存的法身慧命。

佛世時，僧人有「人間比丘」與「蘭若比丘」兩種類型，道場也有「都市寺院」與「山林寺院」兩種型態。近十年來高樓大廈中道場精舍林立，越來越多的僧人走向五光十色的塵世，紛紛和社會資源結合，舉辦活動，宣說法義，甚至在公共場所陳述己見。這樣的情況是否合乎佛制？對社會帶來什麼衝擊？對佛教的發展起到什麼樣的作用？未來將何去何從？……在在都是當今學界與教界討論的重要話題之一。

本文擬從歷史的沿革、社會的變遷、教育的原理、性格的差異等方面來釐清這些問題，進而探討未來佛教的發展方向。

### 一、沿襲傳統，繼往開來

「阿蘭若」，是梵語 *aranya* 的音譯，意譯為無諍、空閑處，指遠離村落之安靜場所，通常簡稱為「蘭若」。佛陀和他的弟子們最初沿襲沙門傳統，居住在山林、水邊、塚間、樹下

的「蘭若」處，但他們並非像一般苦行外道一樣，以折磨自己為修持；亦非如順世外道一樣，以放縱形骸來度日。

無論棲止在寧靜的「蘭若」，或托鉢於聚落的鬧市，佛陀都教導弟子們以觀心為本，將修持落實在生活當中，並且藉托鉢走入人群，以言教身行來化世度眾。不久，佛陀的道譽便遠播整個印度。

頻婆娑羅王首先在王舍城興建竹林精舍。兩、三年後，拘薩羅國的給孤獨長者也發願出資，在舍衛城起造祇園精舍。有了這兩座位於城郊的精舍，佛陀在恒河南北各有一處弘法據點，便經常率領弟子南北往返，四處遊化，各地的信眾在聞法之後，歡喜踴躍，爭相捨宅獻地，作為佛教僧團修持之用。此時耶輸迦童子隨佛出家，佛陀應其父迎請供養及施衣，從此開始接受信眾布施田畝、果園、臥具、醫藥，佛教僧團遂逐漸脫離傳統的蘭若苦行色彩，而走向人間化。

當時佛教著名的道場有：拘睢彌城的瞿史羅精舍、毘舍離城的大林重閣講堂、中印度舍衛城的鹿子母講堂、舍衛城的靈鷲山等，其他散見諸經及佛典者，還有普會講堂、雞林精舍、美園精舍、不穿耳精舍、加羅釋精舍、迦羅差摩釋精舍、仙人聚落精舍、叢林精舍、獼猴池岸精舍、菴羅樹精舍……等等。

由於「都市寺院」的信眾素質整齊、交通發達，對於日後教法的發展及僧團的集訓都起了很大的作用。值得注意的是，祇園精舍與鹿子母講堂分別由舍利弗與目犍連監工，他們兩位不但修持精進，勤於說法，而且通曉世典，擅於行政，可以說是當時「人間比丘」的代表。

根據《大智度論》卷三記載，王舍城是一塊福地，像佛世時在中印度的道場光是在王舍城就有五處，餘如舍婆提（舍衛城）有二處，波羅奈斯城有一處，毘耶離城有二處，鳩睢彌城（拘睢彌城）有一處。不但佛陀多住於王舍城，大迦葉也喜歡在此地托鉢乞食，蓋由於國主頻婆娑羅王十分護持佛法、居民廣學博識且賢達可度者多、雨量適中、國土豐饒、乞食容易等諸多原因，誠所謂「天時，地利，人和」也。

靈鷲山位於王舍城郊，當然上述王舍城的優點它都同樣具備了，此外，也由於「近城而山難上，以是故雜人不來；近城故，乞食不疲」（《大智度論》卷三，《大正藏》第二十五冊，第七十八頁中），因此佛陀經常安居於此，廣說妙法，乃至佛滅後的初次結集也在此地召開。《大唐西域記》卷九則記載，頻婆娑羅王為了便於聞佛說法，還特地大興工程，自山腰至山頂，「跨谷凌巖，編石為階，廣十餘步，長約五、六里」（《大唐西域記》卷九，《大正藏》第五十一冊，第九二一頁上）。可見自古至今，經濟、人文、風土等都是考量道場地點的重要因素，連佛世時的「山林寺院」也不例外。

佛陀雖然沿襲沙門傳統，卻不拘泥於此，當佛陀的弟子越來越多，而一間間的寺院又逐漸設立之後，僧眾的生活方式漸由零星獨居演進為團體共住。在授戒、布薩、安居結束時，信眾前來聽經聞法，定期的法會於焉形成。一些阿蘭若甚至建在聚落裡，供遊方僧人結夏安居之用，平時則由信眾管理，如《根本說一切有部毘奈耶》卷八「阿蘭若六夜學處」云：

彼有長者大富饒財，多諸僕使……於此住處請六十苾芻，夏安居已，隨意而去。時彼施主見寺空虛，令人守護，勿使賊徒盜床褥等，是時復有六十苾芻人間遊行，屆斯聚落求覓停處。（《大正藏》第二十三冊，第七五五頁上）

由信眾擔任當家，多麼開明的作風！今人承襲，遂開展出「四眾共有」的道場，再度將佛陀的平等精神展現無遺！

由於佛世時的道場十分注重教化功能，帶動當地文化、經濟的發展，佛教社區的形成乃成為時勢所趨，如《十誦律》卷三十四云：

去竹園不遠，立作淨人聚落。（《大正藏》第二十三冊，第二五一頁上）

在寺院與社區兩相裨益的良性互動下，聚落日益擴大，城市興起，獻地建寺或捨宅為寺者漸增，僧眾的修道場所也漸由「阿蘭若」演進到「近聚落」，乃至「聚落中」，而寺院也由城郊建到城內。所謂的「阿蘭若」在定義上也漸起轉變，由樹下空地的寂靜處演變為「去村五百弓，有一拘盧舍」（《根本說一切有部毘奈耶》卷二十四，《大正藏》第二十三冊，第七五六頁下；拘盧舍即大牛吼聲或鼓聲可至之處，又一弓等於四「肘」，一肘等於一尺八寸，故一拘盧舍即三千六百尺），遂有了「蘭若比丘」（或稱「無事比丘」）和「人間比丘」（或稱「聚落比丘」）之分別。由於「蘭若比丘」多在僻靜處獨修，而「人間比丘」與社會大眾有所聯繫，修行生活方式自然有些不同，一些規章制度也就應運而生了，例如，在佛律中不乏明定阿蘭若比丘必須注意儲水、備火、知時、知處、注意安全等問題的條文，舉凡進入聚落的時、處，及兩種比丘的相處辦法在律藏中也時有所見。此外，佛陀還特別囑咐：對於阿蘭若比丘的「受戒、懺罪、問法、布薩、自恣、自病、看疾、問經疑處」，「人間比丘」負有教導和照顧的責任。（《解脫道論》卷二，《大正藏》第三十二冊，第四〇六頁中）從

經濟上看，這固然是因為「人間比丘」的住所接近鄉鎮城邑，生活上比較豐裕；從教化方面來看，也是由於「人間比丘」在鬧市行道，在度眾的經驗及修持的體驗上更有獨到之處。

事實上，無論是「蘭若比丘」或「人間比丘」，最終的行持仍應歸攝於「人間佛教」的內涵，例如在《十誦律》卷五十七中，佛陀曾分別告誡「蘭若比丘」及「人間比丘」均應做到：

應常一心先問訊人，喜心和視共語，捨離顰蹙，讚言善來，應畜火及火爐，少多辦食及食器，常畜水及水器，洗足水器常令有水，淨澡罐廁澡罐中亦應令有水，應善知道徑，善知日數，善知夜，善知夜分，善知星宿，讀誦星宿經，善知修妒路毘尼阿毘曇，若善知初禪、二、三、四禪，應善知須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果，若不能得修學，當問知，當讀誦，不應畜日愛珠、月愛珠，……所畜物皆隨順道，如俱尼舍經廣說……（《大正藏》第二十三冊，第四一九頁下—四二〇頁上）

在經文同段中，佛陀還殷殷垂示「蘭若比丘」應——

若諸居士至，應為說甚深法，應示正道邪道，應說知見，若諸居士去者善，若不去，少多與食，應作是言，我唯有是食。（《大正藏》第二十三冊，第四二〇頁上）

在人間社會，無法離群索居，因此一切的修持都應以「人」為本，要重視別人的存在，重視別人的需要，重視別人的苦樂，重視別人的安危。太虛大師曾說：「人成即佛成，是名真現實。」人道圓滿，佛道庶幾也能夠成就了。佛陀制定這條戒律的精神，即我一貫所主張的：「給人信心，給人歡喜，給人希望，給人方便」。

佛陀修行在人間，成道在人間，說法在人間，入滅也在人間，可說是「人間比丘」的典範。他不辭辛苦，直至八十高齡仍在恒河兩岸行化不輟，臨入滅時，還擔心眾生將來無所依怙。念及「人」是有情眾生，他告訴阿難：在他荼毘之後，應當——

收舍利，於四衢道起立塔廟，表刹懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化……

(《佛光藏·阿含藏·長阿含經一》第一三〇頁)

實際上，大聖佛陀並不需要別人禮拜供養，但人間的眾生需要藉此來啓發善念，淨化心靈，從而希聖希賢，慕滅向道。

透過禮拜佛塔，與佛陀的法身接觸，得以將思慕之情昇華到精神層面，進而憶念佛德，行於日常。是以，舍利塔原本由在家居士建造、護持，後來出家僧眾也從善如流，紛紛在寺內起塔供養，一時之間成爲風氣。再加上此時的印度，佛陀的傳記及本生譚也透過詩歌文學的傳頌而大爲盛行，六度四攝、自利利他的思想於焉滋長，深植人心，爲佛陀時代「人間佛教」的再現埋下伏筆。

尤其佛滅之後，部派興起，各自建構繁複的理論，久而久之，遂與佛陀的人間本懷漸行漸遠，崇尚實踐的大乘佛教乃應運而興，龍樹、提婆等「人間比丘」相繼挺身而出，他們本著不忍眾生苦，不忍聖教衰的悲心，不僅著書立說，從理論上破除異論，顯揚佛陀的人間正法，更躬身力行，利生不輟。像龍樹因當時「南天竺王甚邪見，承事外道，毀謗正法」，故設法「赤孺在王前行，經歷七年」，終於引起國王的注意而藉機度化，最後「王乃稽首伏其法化，殿上有萬婆羅門，皆棄束髮，受成就戒」（《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，第一八六頁上—中）；提婆則追隨老師龍樹的腳步，爲度化國王而「應募爲其將，荷戟前驅」，因軍紀嚴明，獲得國王的器重，之後由上而下度化國人也就不難了，據史傳記載，三個月之內竟有百餘萬人皈依佛教，但他也因此遭到邪道弟子的嫉恨而引來殺機。當他遇害的時候，爲恐門下復仇而告訴殺手：「吾有三衣鉢釘，在吾坐處，汝可取之！急上山去，慎勿下，就平道！」臨終之際，還諄諄教誨號哭的弟子們：「言諸法之實，誰冤？誰酷？誰割？誰截？諸法之實，實無受者，亦無受害者。誰親？誰怨？誰賊？誰害？汝爲癡毒所欺，妄生著見而大號咷，種不善業。彼人所害，害諸業報，非害我也。汝等思之……」（《提婆菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，第一八七頁上—一八八頁上）慈心感人，於此可見他是一位有修有證的「人間比丘」！

西元五世紀以降，以那爛陀寺爲首的僧院以高等學府的姿態出現，根據《大慈恩寺三藏法師傳》卷三記載的那爛陀寺：

主客常有萬人，並學大乘兼十八部，爰至俗曲吠陀等書、因明、聲明、醫方、術數，亦俱研習。凡解經論二十部者，一千餘人；三十部者，五百餘人；五十部者，並法師十人。唯戒賢法師一切窮覽，德秀年耆，爲眾宗匠。寺內講座日百餘所，學徒修習無

棄寸陰，德眾所居，自然嚴肅，建立已來七百餘載，未有一人犯譏過者。（《大正藏》第五十冊，第二三七頁中—下）

義淨晚玄奘約四十年後西行取經，從他的《南海寄歸內法傳》，亦可想見那爛陀寺當年的盛況：

那爛陀寺人眾殷繁，僧徒數出三千，造次難為詳集。寺有八院，房有三百，但可隨時當處自為禮誦。然此寺法差一能唱導師，每至晡西，巡行禮讚，淨人童子持雜香花，引前而去，院院悉過，殿殿皆禮，每禮拜時，高聲讚歎，三頌五頌，響皆遍徹，迄乎日暮，方始言周。（《大正藏》第五十四冊，第二二七頁上—中）

每日舉行寺講百場，萬人聚集研習經論，通解者達千餘人之多；而光是每天的禮誦，便有數千人行動，儀式之進行，熱鬧中不失莊嚴，活潑中不失威儀。凡此顯見佛法與文教結合無間，僧眾與信眾水乳交融，遙想當年的那爛陀寺沒有現代進步的交通及種種設施，卻能夠將人間道場的活力發揮到極致，實非易事，也難怪培養出來的僧人個個都是解行並重的「人間比丘」，而非僅滯於學解之徒了！

遺憾的是，自玄奘大師返國、戒賢論師圓寂之後，乏人傳承，導致後期的大乘佛教走入經院的胡同。佛教一旦缺乏了人間的實踐，既如同截斷源頭的江河，喪失了向前邁進的動能；又好比斬除根部的草木，禁不起風吹雨打的衝擊。再加上溶入印度教色彩的金剛乘佛教興起之後，天乘思想濃厚，繁華縟麗的祝禱儀式固然也能啟發道念，但一味借助他力來求得自己的幸福，反而忘失了自己身而為人的力量。最後佛教終究敵不過回教的入侵，在印度的國土中逐漸消失。

幸而早在西元前三世紀頃阿育王在位時，曾大量派遣僧尼、使節到海外弘傳佛法，建寺度眾，佛教的慧命乃得以在其他國家地區延續下來。尤其在漢地，不但保存了最多的佛教典籍，而且至今仍是人間佛教最活躍的地區，之所以如此，「人間比丘」輩出，承先啟後，且代有闡發，是其主要的原因。

根據正史記載，佛教是在東漢末年時傳入中土，自此一直到魏晉南北朝結束是中國最動盪不安的時期，但說也奇怪，這五百年間卻是佛教發展最快的關鍵時期，究其原因，不外是因為佛教能在此一開始傳來中土之際，就能融入當地的傳統，所以很快便被人們所接受。

最明顯的例子如寺院的建築在一開始的時候，便承襲傳統宮廷、官署、民宅的形式，將佛教的主體建築設在中軸線上，且簷瓦翻飛，院落分明，後來歷經不同朝代，雖在格局上稍有變更，但總體而言，仍維持著中國傳統樣式，予人熟悉親切而莊嚴古雅的美感。有人曾說，相較於其他宗教，這就是佛教得以在中土迅速傳播的原因之一，想來也有幾分道理。

在弘法的方式上，由於佛教在中土弘傳的初期，南方盛行清談，當地的僧人為弘傳佛法，遂迎其所好，創立「法社」，與之對話，因此吸收了不少名流士子作為佛法的後盾；至於高僧大德如在高邑立寺授徒的竺法雅、於中山開座講法的康法朗等，常以老莊思想來解釋佛理，形成所謂的「格義佛教」，雖然後人非其「迂而乖本」（僧叡〈毘摩羅詰提經義疏序〉，《大正藏》第五十五冊，第五十九頁），難達佛法真髓，但畢竟不失為引導時人進入佛法堂奧的門檻。而北人則崇尚神異方術及建塔造寺，當地僧侶也從其所好，成立「義邑」，率領在家邑子學佛薰修，同時以種種方便攝受帝王同來護持，尤其在沙門統曇曜建議下所設立的僧祇戶、佛圖戶，不但解決了北魏的社會問題，繁榮了當時的民間經濟，而且擴大了民眾的信仰層面。「法社」和「義邑」，類似現在的「佈教所」，可以看成是迷你型的「都市寺院」。試想若非這些擔任先鋒的「人間比丘」深入城鎮鄉邑，融入百姓的生活，佛法在中土生根可能都很困難，遑論開展了。

唐宋以降，為適應一般民眾的需要，寺院的講經說法除了正式的大座開示之外，更發展出俗講、變文、變相等，是為戲曲、小說之濫觴，不但對於佛法的大眾化、普及化、藝文化助益甚多，而且使得寺院成為當地文教活動的中心，對於佛教地位之提昇、社會人心之淨化也有很大的貢獻。凡此也應歸功於「人間比丘」所作的種種努力。

至於一些棲止巖穴的「蘭若比丘」，他們以其嚴淨的修持行無言之教化，在重禪輕講的北朝，很能符合朝野的需要，甚至由於「蘭若比丘」性喜禪寂，林谷是托，是以北魏孝文帝、北齊文宣帝等帝王分別為佛陀禪師在嵩山建造少林寺，為僧稠禪師在龍山建造雲門寺，諸如此類的「山林寺院」在當時也發揮了不小的度眾功能。

民情風俗的不同是佛教從印度傳入中國之初所面臨的最大問題。當深目高鼻、袒肩托鉢的胡僧來到中土，眾人異樣的眼光可想而知，但他們為了將菩提種子遍撒中土，仍不憚辛勞，前仆後繼，跋涉千里而來。即使後來漢地人士紛紛加入弘法行列，但僧人剃除鬚髮、捨家求道的形貌不啻引人側目，且與中國傳統觀念相悖，在在形成議論的焦點。可貴的是，這許多有為的僧侶為了弘法利生，不但無懼困難，迎向社會，甚至不惜身命，在權貴之間周旋應對。

像康僧淵初至江南時，以清約自處，人多不識，故經常餐風露宿，在市場邊行乞維生，直至拜訪殷浩，與滿座名流縉紳對談如流，才令人刮目相看，從此聲名大噪，後來在豫章山建寺，從學者眾；竺法汰奉師命南下建康（南京）弘法，最初也是衣食無著，幸賴東晉丞相王導的第三子王洽的接濟，強顏歡笑於名流士子之間，始得順利進行教化工作。餘如支遁、法友、于法開、竺法崇、智顛、道宣等高僧大德雖然在遠離市區的「山林寺院」裡潛修課徒，

仍不時應邀赴京師講學。古時候的交通並不發達，更何況是在山野林間，一路顛簸難行，可謂辛苦備至。像智顛即在應詔進京的路上病故。他們為法忘軀的精神實在令人敬佩，若非具有高度淑世熱忱的「人間比丘」，何能致此！

對於「人間比丘」而言，形體上的饑羸凍餓、疲累奔波，精神上的稱譏毀譽、利衰榮辱或許還不算什麼，最可怖的應該是經常遊走在生死邊緣，朝不夕保。像帛法遠、帛法祚兄弟因不願還俗從政，而相繼被秦州刺史張輔、梁州刺史張光所害。沮渠蒙遜因不願曇無讖為北魏太武帝所重用，而派人將之暗殺。玄高雖貴為太子的老師，卻因名盛遭忌，被崇道毀佛的北魏太武帝所拘捕縊亡。後秦王姚興則一再脅迫道恒、道標罷道未果，又命身兼僧主的僧智予以規勸，不意僧智無懼生死，抗旨修書，義正辭嚴地說道：「袈裟之中亦有弘益，何足復奪道與俗，違其適性？」（《弘明集》卷十一，《大正藏》第五十二冊，第七十四頁下）姚興遂不再提起此事，後來也就不了了之了。

佛圖澄更是了不起，他因不忍生靈塗炭，策杖軍中，先以咒術神通斂服殺人如麻的石勒、石虎兄弟，再繼之以善誘勸化：

帝王之事佛當在心，體恭心順，顯暢三寶，不為暴虐，不害無辜，至於凶愚無賴非化所遷，有罪不得不殺，有惡不得不刑，但當殺可殺，刑可刑耳。若暴虐恣意殺害非罪，雖復傾財事法，無解殃禍。（《高僧傳》卷九，《大正藏》第五十冊，第三八五頁中）

佛圖澄不僅在宮中說法，也經常開壇講經，受業弟子幾達一萬，常隨左右者數百。他常告誡在家信眾：

事佛在於清靖（淨）無欲，慈矜為心。檀越雖儀奉大法，而貪吝未已，遊獵無度，積聚不窮，方受現世之罪，何福報之可恃耶？（《高僧傳》卷九，《大正藏》第五十冊，第三八五頁中）

可見他雖以咒術神通為初方便，實則係以正法化世的「人間比丘」。

在古印度，佛教的僧團與王室之間保持密切關係，佛陀尚且不時出入王宮，為公卿貴胄說法，何況古代的中國向來以王權至上。為弘傳大法，中土的「人間比丘」不但得隨緣教化

王室公卿，以收上行下效之功，更必須在王法與僧情之間衡量輕重，取得協調。例如在「沙門應否禮敬王者」的論議中，東晉時深居廬山的慧遠，以一紙〈沙門不敬王者論〉，回覆桓玄「沙門應向王者禮敬」的主張，及時扼止了當政者的宣令；劉宋時期的僧遠以一句「我剃頭沙門本出家求道，何關於帝王」（《高僧傳》卷八，《大正藏》第五十冊，第三七八頁上），回應脅迫他禮敬天子的官員，隨後隱入定林山，終不復出。他們的魄力，不知贏得多少人的擊節讚賞！而在北魏初年應詔為「沙門統」的法果，身處北朝殺戮成性的胡族轄地，在盱衡時局之後宣稱：「太祖明叡好道，即是當今如來，沙門宜應敬禮。」（《魏書·釋老志》）乃至文成帝時，曇曜在雲崗以五帝之形貌作如來雕像，無異以具體的行動來表徵王權與佛法的一致。南宋的若訥則以「不拜則各自稱尊，拜則遞相恭敬」（《佛祖統紀》卷四十七，《大正藏》第四十九冊，第四二七頁下）來回答高宗的啓問，致使九五之尊聞言欣然躬伏，並授以官職，賜錢百萬。論者有謂如慧遠、僧遠等山林比丘具有高亮之僧節，實則法果與曇曜的作法和道安「今遭凶年，不依國主，法事難立」（《出三藏記集》卷十五，《大正藏》第五十五冊，第一〇八頁上）的主張若相符合。試想在那樣一個風雨飄搖的時代裡，在那樣一個強硬凶猛的政權下，若不藉助像帝王如此有力的外護長城，佛教即無由發展，黎民的苦楚可能更要加劇了。至於若訥，以珠璣數語化解彼此的對立，贏得皇帝的悅服，讓法雨得以普施更廣，不亦美事一樁！所以無論是在「山林寺院」裡領眾薰修的慧遠、僧遠，或在「都市寺院」中弘法利生的道安、法果、曇曜、若訥，儘管在做法上不同，只要運用得宜，均應屬於憂國憂時、為教為民的「人間比丘」！

在東晉南北朝的亂世裡，與道安同屬佛圖澄門下的僧朗，則避居泰山金輿谷，以戒德指導百餘弟子，為時人所崇仰。稍晚劉宋的僧周，原本在嵩山頭陀坐禪，因北魏太武帝滅佛而率徒眾數十人逃至寒山，亦以學德兼具著稱興。僧朗與僧周等可說是當時「蘭若比丘」的代表，他們在「山林寺院」裡布衣粗食，領眾禪修，為世人樹立另一種實修的典範，在五光十色的紅塵世間，毋寧是一股難得的清流，好比佛世時的迦葉頭陀，也很值得大家稱道。

佛教從印度傳來之初，不僅有王法與佛法之間的衝突，從托鉢乞食到袒服踞食，從剃除鬚髮到割愛辭親，都與傳統儒家所主張的忠君愛國、孝親悌幼等思想相悖，久而久之，難免議論紛紛，甚至成為有心人士謗佛毀僧的力證。幸賴「人間比丘」挺身而出，有的另定規矩辦法，有的致力於協調融和。

我們從檀溪寺道安的苦心鑽研，訂定僧尼軌範，到終南山道宣的圓攝戒學，融小歸大；從百丈山懷海的避開戒律，制定清規，到雲棲山株宏的改良功過格，實施生活規約……等等，處處可見先人繼往開來的苦心；另如宗密在《原人論》裡，闡述周易與真如緣起的關係；契嵩在《原教》、《孝論》、《輔教篇》裡，主張佛家的五戒十善與儒家的五常相通，並認為三王五帝所行之兵乃正刑義征；株宏著《緇門崇行錄》，將忠君孝悌、齊家治國的思想與佛教僧人的事行融和起來；宗杲與文人士子通信交談，以自己的禪悟境界及《華嚴經》的性起

思想來會通佛儒……凡此都說明了偉大的「人間比丘」在尊重傳統的同時，也關注現實，遠瞻未來；在立足佛教的同時，也環顧四方，不執一端。

此外，自古以來的「人間比丘」，或積極拓展文教事業，或努力從事慈善工作，將觸角延伸到社會各個角落，我們從大座開示到俗講變文，從寺院寄讀到社會義學，從中小學校到高等學府，從翻譯經典到出版印刷，從學術論著到藝文創作，從植樹造林到修橋鋪路，從施茶施粥到施診施棺，從融資貸款到急難救助，從賑飢濟貧到養老育幼，從油坊碾坊到染坊布坊，從農莊生產到工廠製造，從朝聖參訪到觀光旅遊，從電視電影到網際網路，從臨終關懷到心理諮商……林林總總，不勝枚舉，處處可見「人間比丘」擁抱人群、服務社會的熱忱。

所謂「獨木難支，眾擎易舉」，這些事業由三、五比丘耕耘者，當然也有，但由於成效不大，無法普及，故為數不多，尤其有些事業如譯經、出版等，動輒需要千百人；如辦學、興慈等等尚須場所設備及資金運轉，凡此非集合眾人之力，不以為功，故多為有組織、有制度的「山林寺院」或「都市寺院」所承辦，因績效卓著而為歷代朝野人士所肯定者比比皆是，乃至不乏以「官辦民營」的方式委託寺院管理者，例如：後趙石虎賜銀給昭德寺的單道開作為惠施之用；劉宋太武帝詔令有司每月撥款三萬給道猛賑施貧乏；會昌法難之後，宰相李德裕因悲田坊無人管理，影響社會甚大，奏請中央及地方政府給予寺田，以充粥飯；宋廷將漏澤園委託給僧人主管，每月支平常錢五貫、米一石……佛教之所以能夠溶入每個中國人的血液，成為中華文化的主幹之一，「人間比丘」以開闊的心胸，結合寺院僧團的力量乃至社會團體的資源，舉辦各種事業造福人群，扮演了很重要的主導角色。

時至今日，佛教與社會的關係越形緊密，佛化的人間事業也益加興盛，「人間比丘」勢必依然是佛教的主流，如何隨著時代的發展，跳脫過往的窠臼，讓佛化的人間事業更能普利大眾，固然是當務之急；尤其最重要的是，如何發揚歷代高僧大德繼往開來的精神，將佛陀的法義賦予現代的詮釋，並加強與其他各個領域之間的交流研究，更是根本之道。

「蘭若比丘」雖已逐漸走入歷史，但也有其存在的必要。只是時至今日，常見三五人等，或住都市，或居山林，以清修為名，自建精舍。我們不禁想問：他們師承於誰？他們的常住在哪裡？我們進而擔憂：他們的修持，誰來指導？他們的生活，誰去聞問？佛世時的僧團對於蘭若比丘還訂有「蘭若法」以資約束，中國歷史上如僧朗、僧周的僧團，也憑著巍巍戒德來領導。現代的「蘭若比丘」是否也應沿襲傳統，納入正式的僧團制度裡接受領導與管理？誠然是一個值得大家深思的問題。

就歷史發展的脈絡而言，「都市寺院」和「山林寺院」既是由蘭若發展出來，必定不能再走倒退的回頭路，但應考量如何各取所長，結合當地的資源來弘法度眾，當然，最好兩者之間能夠攜手合作，為眾謀福。

總之，世間是一半一半的，有「山林寺院」的這一半，就必定有「都市寺院」那一半；有「人間比丘」這一半，也必定有「蘭若比丘」那一半。不同的一半加起來才是佛教的全面，如何讓這不同類型的寺院、僧人和合努力，發揮更大的整體效用，在這個世事瞬息萬變、講求集體創作的時代裡，顯得尤為重要。

## 二、隨順因緣，安僧度眾

比丘住錫處非僅憑本身主觀的意願，而往往隨順當時的因緣，有許多客觀的考量因素，就此點而言，也是不宜以寺院之地點而據以判斷比丘屬性的主因之一。

像中國的佛教之所以起源於都市寺院，與當時傳來的因緣有密切的關係，根據《佛祖統紀》卷三十五記載：

（永平）七年。帝夢金人丈六項，佩日光飛行殿庭，旦問群臣莫能對。太史傅毅進曰：「臣聞周昭之時，西方有聖人者出，其名曰佛。」帝乃遣中郎將蔡愔秦景博士王遵十八人使西域訪求佛道。十年，蔡愔等於中天竺大月氏遇迦葉摩騰、竺法蘭，得佛倚像、梵本經六十萬言，載以白馬，達洛陽。騰蘭以沙門服謁見，館於鴻臚寺。十一年，敕洛陽城西雍門外立白馬寺。摩騰始譯《四十二章經》，藏梵本於蘭臺石室。（《大正藏》第四十九冊，第三二九頁中）

《魏書·釋老志》也有類似的記載。「洛陽城西雍門外」所立的「白馬寺」，是迦攝摩騰、竺法蘭東來傳法之後改為佛教道場，成為中國第一座佛寺，也可以說是中土「都市寺院」的濫觴。東漢桓帝甚至在宮中建寺，將佛陀與黃老並祠（《後漢書·襄楷傳》），首開宮庭道場之先河。佛教就這樣從帝王所在的京城流傳到南北各地的鄉鎮，寺院與僧人的分布自然也是如此。這一點我們可以見諸於：《後漢書》卷七十二中，東漢明帝給其異母弟楚王英的詔書：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔咎，其還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌」（當時楚王英在彭城）；張衡的《西京賦》中對長安城的形容：「昭藐流眄，一顧傾城，展季桑門，誰能不營」（《漢魏六朝百三家集》卷十三）等等文獻記載。而《三國志·吳書·劉繇太史慈士燮傳》中也記載官於下邳的笮融，「大起浮屠祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦綵，垂銅盤九重，下為重樓閣道，可容三千餘人，悉課誦佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠迎前後至者五千餘戶。每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數千里，民人來觀及就食且萬人……」。凡此皆可想見東漢末年佛寺活動的盛況，及僧人因持戒清淨而為時人敬仰之情景。

曹魏時期，曹操鑑於黃巾之亂，認為迷信造成亂相，擾亂社稷安寧，特頒詔令予以禁止。佛教雖非迷信，但一般人不解，難免同遭限制，據《魏書·釋老志》記載，魏明帝本想毀去王宮西邊的佛塔，但因親見佛舍利的神瑞，故將該塔移往別處。儘管宗教政策如此，由於開疆拓土政策使然，曹魏與西域諸國交流頻繁，甚至伸展到西域以西的大月氏，以是僧人東來者多，洛陽的譯經僧尤其活躍，最著名者有來自印度的曇柯迦邏、康僧鎧，來自安息의曇無諦，來自西域的白延、安法賢等先後迎至白馬寺專致譯事，律典由是傳來中土，對於往後正信佛教的發展起到了一定的作用。西晉初年，洛陽一帶造立寺塔者不少，達官顯貴多有捨宅為寺者。根據《洛陽伽藍記》裡的統計，西晉末年雖亂事頻仍，但永嘉年間的洛陽城裡也有四十二座佛寺。至北魏孝文帝時，由於帝王崇佛，建寺風氣鼎盛，洛陽一處的佛寺竟達一千三百六十七座之多，且一間比一間更為華麗，如其所述：「昭提櫛比，寶塔駢羅，爭寫天上之姿。競摸山中之影。金剎與靈臺比高，廣殿共阿房等壯，豈直木衣綈繡，土被朱紫而已哉！」（《大正藏》第五十一冊，第九九九頁上）《晉書》卷一四七則記載：姚秦時代，「〔姚〕興托意于佛道，公卿已下莫不欽附，沙門自遠而至者五千餘人，起浮圖于永貴里，立波若台于中宮，沙門坐禪者恒有千數，州郡化之，事佛者十室而九矣」，可見帝王影響力之大，外地來的僧人就有五千多眾，推測當時位在長安的佛寺應該也是不少的。北朝如此，南朝佛教也很興隆。根據《南史》，有「菩薩皇帝」之稱的梁武帝由於虔誠事佛，光是都城建業（南京）一處，就有佛寺五百餘所，僧尼十萬餘人。於此亦可得知寺院與僧人在京城的多寡和主政者向佛與否也有著莫大的關係。

比丘尼僧團也在這段時期成立，不但個個戒行精峻，且活躍於京師都城，建立了不少「都市寺院」。西晉的淨檢尼是中國第一位比丘尼，出家後與二十四位比丘尼在建康宮城西門共建竹林寺；後趙的安令首尼從佛圖澄及淨檢尼受戒之後，仿倣淨檢尼，在都城洛陽建了一座建賢寺，後來隨其披剃者達兩百餘人，所造精舍多達五十六座；前秦的智賢尼因志節高超，苻堅聞名，特地為她繡製袈裟，三年始成，而在她座下出家者有百餘人；東晉的道馨尼，是第一位公開講經的比丘尼，因遭嫉被人下毒，臨終前說此乃業力所致，要人不必追究，說罷安詳而亡，德操可見一斑；另如僧基尼、曇備尼、道容尼、明感尼、慧湛尼等在當時道譽隆盛，均為諸朝王室所欽敬，並為她們營建尼寺安居弘法。能上與諸王同座，下與眾生同行，可見當時的比丘尼素質均齊，不讓鬚眉，也應列於「人間比丘」之列，凡此都是佛教傳來之初即能興盛於中土的原因。

總之，「都市寺院」的興起對於中土佛教的發展助益良多，已被大家所公認，而佛教最初傳來時，住錫京師的僧尼本身戒行高超，誠然也是十分重要的原因。

此外，歷史上有不少高僧大德因德學兼具而被帝王迎入都城，乃至建寺供養。眾鳥依大樹而居，人也是如此，有賢僧住錫的地方，必能廣招徠者，此即所謂的「人傑地靈」，這也是為何歷來「都市寺院」繁興，僧人也喜歡聚集都市的原因之一。像東晉·道安因逃難而率眾一路來到襄陽，十五年後被苻堅迎去長安，臨行前命五百名弟子分散各地弘法，但到了長

安五重寺之後，各地僧人聞名而來者竟有數千眾之多，道譽感人若此，無怪乎有「印手菩薩」之美稱。鳩摩羅什被姚興迎請至長安西明閣及逍遙園主持譯業，從學者三千，長安一時之間成為當時佛教的重鎮。與鳩摩羅什並列為「中國四大譯師」之一的玄奘，在西行取經回國後，為唐太宗、高宗所欽重，供養於大內，並先後敕住弘福寺、大慈恩寺、玉華宮寺等處，請其譯經，一時之間，也是俊彥翕從。像這些高僧大德在當時被尊為國師，實則乃今之「國策顧問」，在法務倥傯，領眾薰修之餘，還得不時跟隨帝王巡幸各處，其辛苦可想而知，若非深具菩薩悲願的「人間比丘」，何能行此難事！？

儘管「都市寺院」人文薈萃，眾僧聚集，但世間上也有這麼一群「蘭若比丘」，他們視法界為家，以穹蒼為屋頂，以大地為床鋪，以鳥獸為道侶，以林木為良友。他們一心嚮往任性逍遙的悟道生活，因此紅塵世俗的一切，在他們看來，有如片雲點太虛，不值得在意。像梁朝的道超，獨處一房，屏絕賓侶，有人怪他屋子裡「蟲鳴聒耳，塵土埋膝，安能對此而無忤耶？」他卻瀟灑地說：「時聞此聲，足代簫管；塵隨風來，我未暇掃。」（《續高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，第四七二頁中一下）另如唐朝的左溪，「洗鉢則群猿爭捧，誦經則眾禽交翔」（《佛祖統記》卷七，《大正藏》第四十九冊，第一八八頁上），這麼美好的天地，也難怪他要幾次拒絕刺史邀約入城的美意了；而法常，不僅辭卻鹽官的招請，甚至唯恐行蹤再度外洩，將茅蓬又往深山遷移，留下一首意境超然的偈子：「一池荷葉衣無盡，數樹松花有餘食；剛被世人知住處，又移茅舍入深居。」（《古今禪藻集》卷七）你說他們不通情理，不曉事故嗎？但看晉代的僧群為了保護獨木橋上一隻折斷翅膀的野鴨，不惜在橋的那頭絕飲而終；隋代的智舜為了挽救一隻山雉的性命，割下自己的耳朵給獵人。他們不覺得自己是在犧牲奉獻，因為他們已經和大自然的一切合而為一了。

此外，還有另一類「人間比丘」，他們遠離都市，建立「山林寺院」，甚至一輩子影不出山，拒不付詔。他們看來好像是不問世事的「蘭若比丘」，實則懷抱遠大的理想，平日過著「六和敬」的群體生活，心心念念都是眾生，由於行持高潔，自然也吸引了一批有志之士，同來學習。著名者如禪宗四祖道信為了接引學僧，在雙峰山開創道場，一住三十載，從學者五百餘眾。唐太宗曾三次詔請入京，道信均以老辭。帝再遣使，謂若不起，將取首級。道信卻引頸就刃，神色儼然。五祖弘忍繼承道信的禪風，二十年不出山門，拒受皇帝的詔請。禪宗之所以能在長江流域奠定發展的基礎，道信和弘忍不慕榮利，默默培才的苦心功不可沒。

或曰僧人出家，雖愛教，但不愛國。在此暫不說他們淨化人心、安定社會的貢獻，但看歷史上，劉宋武帝西伐長安時，僧導不負重託，以身命保護其子之安全，使免於後顧之憂；唐太宗率軍征討王世充時，仰賴嵩山少林寺十三位武僧下山助戰，才得以反敗為勝（見〈賜少林寺柏谷莊御書碑記〉）；安祿山叛變時，兩京板蕩，情勢危急，荊州開元寺的神會號召教界以發度牒來籌募款項，解決了軍資的問題；對日抗戰，政府西遷時，棲霞山的寂然成立難民收容所，許多將領均在此受到掩護；乃至太虛則組團宣揚國風，揭穿日本的虛偽宣傳，獲得英、美、錫、緬之支持，他們對抗戰大業，可謂助益良多……

凡此均可看出，在國難當頭的時候，佛教界裡挺身而出的，往往也是這許多敢作敢為的「人間比丘」。有一句話說：「覆巢之下無完卵。」「出家」不是「出國」，愛國不分彼此，住在「山林寺院」或「都市寺院」的方外比丘，無論是「人間比丘」或「蘭若比丘」，都應該奉獻身心，為國效力。

總之，不管是有為有守的「人間比丘」，或滌盡俗塵的「蘭若比丘」，他們有獨立的人格，也有沖天的氣概；他們有所為，也有所不為。他們的許多行徑往往出乎常人的肉眼凡心之外，必須要用另一種深邃的心思，方能體悟他們超然的境界。

雖說僧人有志一同，為興隆聖教而攜手努力，乃人生一大樂事，但也會有因故生變而走離他鄉者，尤其「我執易消，法執難除」，即使證得阿羅漢果的比丘仍有法執餘習，是以早在佛滅之初於王舍城七葉窟結集三藏時，被公認為「人間比丘」典範之一的富樓那，因與深具「蘭若比丘」性格的主事者——大迦葉在戒律上意見不同，僵持不下，轉而赴往他處弘法；後來阿育王在位時，因判定大天所提之「五事」為合法，不同意之比丘悉皆遷往迦濕彌羅，自此僧團分裂為大眾部及上座部，之後又繁衍出枝枝葉葉的二十部派，這也是「人間比丘」與「蘭若比丘」處事方式不同有以致之。

佛法流傳中土之初，由於中、印兩地風俗習性不同，在法執上所引致的衝突自然比較明顯些，例如傾向於「蘭若比丘」作風的佛馱跋陀羅遠從印度來華參與譯經，雖與鳩摩羅什也曾幾次促膝暢議佛法，但終因不習長安世俗，又與羅什門下的「人間比丘」思想不合，故而率領弟子慧觀等四十餘人遠走廬山慧遠處，繼續未竟之譯業，但只住了一年就下山了，後又應劉裕之請，到建康的道場寺譯出《華嚴經》六十卷。於此可見僧人移居外地宣教，實大不易也，若無過人的毅力，難以完成悲願。因此對於那些前往海外弘法的僧侶，無論他們是「蘭若比丘」或是「人間比丘」，我們都應該予以禮敬，因為若非他們攜手努力，法水哪能遍流十方，潤澤有情？

另如「什門四傑」中高居首位的道生，原本被劉宋武帝延至首都建康住錫佛法，因他「孤明先發，獨見忤眾」，首先宣揚「闍提人皆得成佛」之說，與當時譯出之經文不符，乃遭僧團擯逐，他悲憤之餘，走投蘇州虎丘山建光寺，「旬日之中，學徒數百」，而且留下「生公說法，頑石點頭」之美談，不久「投跡廬山，銷影巖岫」，在此埋首博研經論。後來曇無讖所譯之《大般涅槃經》傳至南方，內容果如其說，大眾始對他的卓見歎服不已（以上見《高僧傳》卷七，《大正藏》第五十冊，第三六六頁下一三六七頁上）。其實，姑不論道生慧解超人之處，即以其對真理的堅持，對弘法的熱忱，便令人欽佩不已！由上述的例子亦可得知，古來的高僧大德無論從「都市寺院」走入「山林寺院」，或從「山林寺院」赴往「都市寺院」，往往是為了隨順當時的因緣，以便聖教的開展。

身為「人間比丘」，不僅要具備「寧教老僧墮地獄，不拿佛法作人情」的精神與「言所當言，為所當為」的勇氣，有時也得善觀時變，委屈求全。像達摩從南天竺泛海來到中土，

與出城躬迎的梁武帝話不投機，故而遠涉山海，來到魏地，另謀法緣，但「取相存見之流，乃生譏謗」（《楞伽師資記》，《大正藏》第八十五冊，第一二八五頁上），甚至根據《曆代法寶記》卷一之說，他曾遭人毒害達六次之多。爲了找尋上善根器的徒眾來承接衣鉢，他堅此百忍，終於，慧可前來受業。而慧可，爲了宣揚妙諦，也是歷經滄桑，他在達摩圓寂後，應信眾請求出來弘法，無奈「滯文之徒，是非紛舉」，誣其所言皆是「魔法」（《續高僧傳》卷十六，《大正藏》第五十冊，第五五二頁上），甚至中通官府，欲殺之爲快。他只好忍辱負重，佯裝癡狂，將心要寄託於歌謠，直到將禪法囑於僧璨，才遁入司空山中。惠能則在接受弘忍的衣鉢之後，因遭到門人追趕，一路南下，命如懸絲，遂隱入獵人群中達十六年之久，等待法緣成熟，才大事舉揚禪法。天台二祖慧思也曾被人下毒多次，幾至死地，他在隱忍之餘，仍無畏於惡勢力之囂張，在河南一帶遊走說法，二十年後覓得智顛爲徒，視爲難得的瓊寶，這時才入南嶽，建寺安僧，專意課徒。依史傳所述，達摩、慧可、慧思避居山林，過的是頭陀苦行的「蘭若比丘」生活，但如果我們深究其言教身行，將發現：他們一如後來把禪風普及大眾的惠能，都是充滿悲願的「人間比丘」！可見「蘭若比丘」與「人間比丘」，非僅從修持生活或住錫地方來決定，更要從他們的實際作爲來判斷。

天災人禍也是迫使僧人遷徙的主因之一，而在其中能夠留名青史，爲後人所歌頌的，也多爲深具使命感的「人間比丘」。最具代表者如道安，他之所以率眾到襄陽建立檀溪寺，正是爲了躲避兵燹。在離開鄴都之後，他先到太行恒山創立寺塔，後遇冉閔之亂，故遷至王屋女杻山，再往陸渾，遇天災旱魃，只得「木食修學」（《高僧傳》卷五，《大正藏》第五十冊，第三五二頁上），這時又逢兵亂，遂取道新野，命同學竺法汰往揚州弘法，囑法和到蜀地習禪，再率慧遠等五百名弟子渡河，夜宿宵行終於到達襄陽。雖說顛沛流離，備嘗艱辛，但他每到一地，均聚眾講學，未曾稍懈。真諦也是胸懷弘法壯志，他應梁武帝之邀，千里迢迢從扶南來到建康從事翻譯。不意侯景叛國，舉兵破城，又逢疾疫流行，真諦只得移往富春，兩年後應侯景招請再來建康，不久侯景被殺，真諦遂潛行南歸，輾轉遊歷今蘇、浙、贛、閩、廣州等地。儘管居無定所，生活艱苦，他仍譯經不輟，未曾間斷。除此之外，在烽火連天的時代裡，當然還有許多默默耕耘、不爲人知的「人間比丘」，他們無懼艱辛困苦，只望聖教能興隆。

再觀歷史上三武一宗的法難，也都是「人間比丘」以大無畏的精神，或挺身而出，護法衛教；或率眾他去，等待因緣。正法就因爲他們的刻苦堅持而得以繼絕存亡。暫不說那些以身殉道的高僧大德們如何秉持「明知不可爲而爲之」的精神，勇敢諫諍，藉死明志，即以那些忍辱藏身，以待來時的事例而言，著名者如北周武帝滅佛，師賢化身爲從事醫術的俗人掩蔽身分，曇曜攜帶三衣一鉢躲入山中，他們兩人在北魏文成帝下詔復佛之後，返回平城，相繼擔任「道人統」，負起復興佛教的工作。北周武帝毀佛時，靈裕身披喪服，率同參二十餘人，晝讀俗書，夜談佛理，繼續在暗中弘法宣教，復佛後至各處行化；那連提黎耶舍在四處避難的同時，不忘扶助老幼，減食施人，隋初被迎至大興善寺，擔任外國僧主；曇遷南奔建康，鑽讀佛理，隋初入彭城講經說法，允爲高僧，對於當時的佛教建設卓有貢獻。後周世宗

排佛，幸因道丕的力諫，沒有造成太大的災難。唐武宗廢佛時，宣鑑避難於獨浮山之石室，復佛後應武陵太守之請，至德山大攝宗風；寰中隱居於戴氏之別墅，復佛後出來舉揚禪法……佛教之所以能在頹圮的瓦片中再度復興起來，「人間比丘」的種種努力居功至偉。此外，由於廢佛的緣故，僧人如靈裕、靜苑等一俟復佛之後，仍存危機意識，相繼在河南寶山、河北房山開窟刻經，在當時交通、物資不甚發達的年代裡，能在山上鑿窟已大不易也，更何況鐫刻石經、佛像，可以想見他們的悲心願力！

反觀每次劫難來臨時，一些僧人躲避不前，甚至捨道易服，變節改宗，所幸還有這許許多多的「人間比丘」，他們將一己的色身性命置之度外，翻山越嶺，涉河渡海，只爲了延續眾生的法身慧命。不僅「山林寺院」裡有他們度眾的身影，「都市寺院」中也有他們弘法的足跡，佛教就在他們的努力奮鬥下，如浴火鳳凰般一次又一次地再現新生，更加茁壯。

日本的楠正成將軍臨終時，在他的衣服上留下「非，理，法，權，天」五個字，所謂「權」是王權，「天」是因果；因果業報是人生最後的判決，而王權卻凌駕於一切法理之上，僅次於因果業報。這五個字可說道盡了人間的實相。尤其在君主極權時代，國家一個政令頒布下來，僧人往往也是身不由己。法難固然是其中爲害最烈者，另有一些政令雖未明顯毀佛，但對於佛教也造成了莫大的傷害，其中尤以明代的宗教政策爲禍最深，其次就是民初期間差一點通過的「廟產興學案」。

明太祖朱元璋早年曾出家爲僧，後來借明教、道教的力量完成統一大業，因此登基之後，除詔禁白蓮社與明尊教之外，爲恐佛教與民眾結合，更頒令種種政策，採取僧俗隔離政策，將僧人分成禪、講、教（瑜伽佛事之流）三類，「各承宗派，集眾為寺」，其中，唯有「教僧」才能應世俗要求而作佛事，從此出現以赴應爲專業的教僧，此即「赴應僧」之由來。此外他還頒令：僧俗不得雜處，僧人若潛住民間，不入叢林者，梟首示眾，收留者流放三千里；僧人不許以化緣爲由，奔走市村；不許住持、散僧等結交官府，悅俗爲朋；僧處於市者，定要三十人以上聚成一寺；一、二人幽隱於崇山深谷，必欲修行者，方可允准，三、四人則不許；有討度牒者，發去烏蠻、曲靖等邊遠地區，每三十里造一座菴，自耕自食，教化當地的人；不准僧道妄爲論議……等等，並制定條款，鼓勵僧人「忍辱不居市廛，不混時俗，深入崇山，刀耕火種，侶影伴燈，甘苦空寂寞於林泉之下」。（以上見《釋氏稽古略續集》卷二，《大正藏》第四十九冊）凡此可以很明顯地看出，明代政府爲遂其管理控制之實，鼓勵僧人成爲離群索居、隱遁山林的「蘭若比丘」，或希望他們成爲沒有思想，而徒以經懺爲業的「赴應僧」。久而久之，遂形成所謂的「山林佛教」、「經懺佛教」、「死人佛教」，不僅「山林寺院」喪失了原有的度眾功能，成爲遠離大眾的「阿蘭若處」，以致藏諸崇嶺的「蘭若比丘」正如《維摩詰經》卷二所言：「根敗之士……於佛法中無所復益，永不志願」（《大正藏》第十四冊，第五四九頁中）；「都市寺院」即使位於通都大邑，也因爲僧人們畏於政令，不敢懷有遠大的利生抱負，或淪爲癡聚的地方，或淪爲經懺的場所。僧人墮落至此，佛化事

業隨之消沈不彰，成為社會失去活力的原因之一。明末株宏、智旭、真可、憨山等「人間比丘」目睹於此，雖極力挽救，但終究還是敵不過王權的力量及教界的流風。

影響所及，降至清末民初，「山林寺院」上焉者成為觀光景點，遊人如織；下焉者三寶不全，破舊殘敗；「都市寺院」雖處於人文薈萃之地，但因與社會嚴重脫節，無法因應時代的需求，自然得不到大眾的認可。再加上野心分子對廟產的覬覦，便有人假興學之名，以行其併吞寺產之實，先是袁世凱頒布「管理寺院條例」，企圖將全國佛寺納入社會公益事業，幸賴天童山寄禪發起設立「中華佛教總會」，共擬保護教產對策。不意一九三〇年，南京中央大學邵爽秋教授再度提出廟產興學案，這時，偉大的「人間比丘」——太虛力挽狂瀾於驚濤駭浪之中，除大聲疾呼佛教應「走出山門」之外，並提倡「人生佛教」、「人間佛教」，提出以「教理革命、教產革命、教制革命」來改善當時的佛教，許多青年僧均齊來響應，惜因教界積弊太深而功敗垂成。但這股力量並沒有消失，及至國共相爭，隨國民政府播遷來台之「人間比丘」們奮力繼起，五十年來，將原本是法水枯竭的佛法沙漠建設為「人間佛教」的復興基地。

可見事在人為，「人間比丘」的貢獻就在於他們不畏艱險，前仆後繼，視人間為內修外弘的道場，在人間發揮一己之力量，隨順因緣，因應時代，不斷為人間的眾生謀取福利。

而歷史上許多有修有證的「蘭若比丘」，則如同挺立在霜雪中的松柏，耿介孤傲，看來好像不與世容，其實他們是以另一種胸懷融入法界，他們的高潔事蹟為佛教歷史憑添佳話，不但在這個爾虞我詐、邪思充斥的世間，別有一番教化作用；在教界僧團，也為一些藉閉關行逃避之實、藉住山而四處逍遙的懶惰比丘帶來些許警示。

此外，就寺院的型態與社會的變遷關係而言，「都市寺院」人文薈萃，無論在佛世也好，在中土也好，都是弘法的主要據點；「山林寺院」雖僻居一隅，但在佛教史上也扮演重要的角色。隨著時代的進步，科技的發達，都市益加繁興，不但人與人之間的關係越加緊密，國與國之間、宗教與宗教之間的交流也益形頻繁，社會型態的多元化已是時勢所趨，因此所有的寺院，不僅「都市寺院」須隨時調整腳步以符時需，「山林寺院」也應積極籌畫未來的方向，重新評估弘法的方式、經濟的來源、人員的配置、道場的規畫等等問題。

總之，弘法利生不分彼此，不管是「都市寺院」或「山林寺院」，不管是「人間比丘」或「山林比丘」，都肩負著續佛慧命的使命，可謂任重而道遠也。

### 三、循序學習，長養聖胎

佛陀是一個面面俱到的大教育家，除了身教、言教之外，也重視「境教」的效果，「阿蘭若處」正是新學比丘最佳的參學場所。在《別譯雜阿含經》卷二裡，有一則事例頗能發人深省：

年少的新學比丘因經常「不以時節入於聚落」，而被長老比丘責問，不料新學比丘不但不知慚愧，還頂嘴反駁：

大德諸長老等，皆往諸家，云何遮我不至諸家？（《大正藏》第二冊，第三八〇頁下）

長老比丘前往請示佛陀如何對治，佛陀即以「象食藕」的譬喻告訴大家：「這好比大象進入池中拔取藕根，知道將污泥抖淨，用水沖洗之後再食用，所以吃了之後身強力壯；小象也學著入池取藕根，因為不知洗淨污泥，所以吃了之後，身體反而羸弱無力，乃至病亡。」

接著，佛陀又舉一偈：

大象入池時，以鼻拔藕根，  
抖擻洗去泥，然後方食之；  
若有諸比丘，具修淨白法，  
若受於利養，無過能染著，  
是名修行者，猶如彼大象；  
不善解方便，後受於過患，  
後受其苦惱，如彼小象等。（《大正藏》第二冊，第三八一頁上）

此即告誡新學比丘，在道業未成，德行未具之前，不能冒然遊走俗世，否則很容易惑於利養，而忘失初心，乃至折損慧命。

在《舍利弗摩訶目連遊四衢經》中記載，有一回，舍利弗和目犍連在外參方一年後，與五百比丘一齊到舍夷阿摩勒藥樹園去覲見佛陀，想要報告他們的遊歷的心得，請佛陀給予指正，但一些比丘到了寺院之後，便「眾多各共語言，各各著衣持鉢，其聲高大，音響暢逸」

（《大正藏》第二冊，八六〇頁上）。佛陀聽到喧譁聲，認為他們心性浮動，頗為不悅，故未予接見，舍利弗和目犍連只好領著一干比丘到附近的藥樹下盤坐懺悔，被一些在家信眾看到，問明原委後，代他們向佛陀求情，說：

……信比丘眾，所以者何？於彼比丘諸漏盡者，已得羅漢，所作已辦，吾不懷疑，此等比丘亦不猶豫。其有比丘幼少新學初出家者，入是法律未久，其心移易或能變易，譬如世間暴水卒來無所遮隔……，不覲大聖，恐改志行。（《大正藏》第二冊，八六〇頁中—下）

在信眾的懇請下，佛陀終於應允接見，一番教誨後，說道：

誰能堪任去諸重擔？唯如來耳，及舍利弗、大目犍連。（《大正藏》第二冊，八六〇頁下一八六一頁上）

新學比丘心志不堅，冒然接觸世間，好比面臨洪水洶湧而來，不知所措，上焉者隨波逐流，下焉者喪志滅頂，所以亟須在僻靜的「阿蘭若處」學習，接受師長們的調教。在經典中我們常看到舍利弗、大目犍連、大迦葉、阿難等羅漢尊者受佛囑咐，周遊於蘭若之間，教導新學比丘的事例，甚至頗富「人間比丘」風範的舍利弗、目犍連因剛柔並濟、善於誨人而經常贏得佛陀的嘉許。佛陀曾對弟子們說：

當親近舍利弗、目犍連比丘，承事供養。所以然者，舍利弗，比丘眾生之父母；以生已，長養令大者，目犍連比丘。所以然者，舍利弗比丘與人說法要，成四諦；目犍連比丘與人說法要，成第一義，成無漏行。汝等當親近舍利弗、目犍連比丘。（《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經二》第六七六頁）

初學比丘在學習期間雖然是在「阿蘭若處」靜修，但佛陀心目中的好老師仍是學養兼具的「人間比丘」。隨著信眾獻地捨宅，阿蘭若處演進為寺院道場，根據考查，佛世時的道場

設施完善，有經行處、溫室、食堂、廚房、浴舍、病室、蓮池、房舍等，一應俱全，而且有良好的排水系統及通風設備，在當時可說是十分現代化。尤其，佛陀十分注重教學設施，每寺必有講堂，根據《分別功德經》卷二記載，佔地八十畝的祇洹精舍裡，講堂就有七十二間之多，可以想見其規模。

佛教最初傳入中土時，完整的戒本尚未傳來，自從道安制定僧尼軌範之後，寺院的教育制度乃趨於健全。東晉名士習鑿齒在給宰相謝安的信中曾說：

來此見釋道安，故是遠勝，非常道士，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，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。（《高僧傳》卷五，《大正藏》第五十冊，第三五二頁下）

在戰火瀰漫的當時，還可以做到「師徒數百，齋講不倦」；「師徒肅肅，自相尊敬」，可以想見道安的識略不凡。在他的領導下，門下弟子均追隨乃師之風，個個都是優秀的「人間比丘」，對於當時佛教的發展作出了很大的貢獻。

法遇是道安的高徒之一，他在住持長沙寺的時候，收到道安捎來一只竹筒，打開來一看，裡面竟是一根荆杖，恍然有悟：莫非日前一位沙彌偷偷喝酒而被輕饒，遂趕緊鳴椎集眾，以筒置前，燒香致敬後，命維那行杖三下，並垂淚自責：「我訓領不勤，遠貽憂賜。」（《高僧傳》卷五，《大正藏》第五十冊，三五六頁上）弟子即使離開在外，仍能敬謹守道，可見道安教導有方，而新學比丘在「阿蘭若處」的教育往往影響他們一生的道念，其重要性更是可見一斑了！

在「阿蘭若處」的僧團教育，其內容也不是一成不變，而必須與時俱進。是以，到了唐代，馬祖創叢林，百丈立清規，將搬柴運水、吃飯穿衣等生活事務也納入正式課程中，叢林教育由是更加完備。因學風如此，培養出來的「人間比丘」也多有服務大眾的理念。宋儒程明道在經過定林寺，偶見齋堂儀式時，不禁讚歎：「三代禮樂，盡在是矣！」（《敕修百丈清規·敘》，《大正藏》第四十八冊，第一一五九頁上）於此可以想見禪林比丘威儀之端嚴。

雖然僧團的生活教育是屬於「蘭若比丘」的方式，但在思想教育方面卻是屬於「人間比丘」的方式，且看禪門僧徒間互相棒喝的公案，在機鋒妙用中富含了多少的人生哲理。難怪歷代以來許多祖師大德們在這種學習的環境中開悟見性，而宋儒的書院也要仿效叢林制度，元、明、清三朝更以書院為鄉學，充作養士之所了。

即使擁有如此嚴峻的道風，傳統佛門仍保持「五夏學律，方可聽教參禪」、「十年之內莫遊方」的制度，為的無非是如來家業的傳承。所謂「一年的樹木只能當柴火燒，兩年的樹木只能當桌椅用，十年的樹木才得以充作棟樑」，世間教育尚且如此，何況是人天師範的栽培，更非十年以上不以為功。

披覽教史，許多有作為的高僧大德不都是在深山古剎或者蘭若靜處中參學經年，深得法益，而後方能光大法門嗎？著名者如天資穎異的道宣最初在智首座下習律，才聽了一遍，就想修禪，皈依師智顛得知，怒斥道：

夫適遐自邇，因微知章，修捨有時，功願須滿，未宜即去律也！（《宋高僧傳》卷十三，第五十冊，第七九〇頁中）

道宣聽命，聞律二十遍後，入終南山修持多年。正因為當年道宣聽從師言，佛門多了一位偉大的祖師，他後來成為南山律宗的創始人。「適遐自邇，因微知章，修捨有時，功願須滿。」對一些急於出師的人來說，可謂當頭棒喝！對於一些濫言閉關住山者而言，亦應奉為座右銘語；尤其今日教界，急求速成之風氣瀰漫，這句話更是震聾發聵的鏗鏘之言了！

另如神會，幼學五經、老莊、諸史，出家後，諷誦群經，易如反掌。初至曹溪，與惠能一番對話後，被訓為：「汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒！」（《六祖大師法寶壇經》卷一，《大正藏》第四十八冊，第三五九頁中）他親炙惠能一段時間之後在外參學，見聞廣博，又回到惠能身邊九年。《圓覺經大疏鈔》卷三之下描述他在學習期間，「苦行供養，密添眾瓶，斫冰濟眾，負薪擔水，神轉巨石……」（《卍續藏》第十四冊，第五五三頁），種種作務，不辭辛勞。惠能示寂前，知他根器已熟，為他授記。後來神會之所以成為南宗禪發揚光大的關鍵人物，僧團學習期間出世的「蘭若比丘」生活與參學期間入世的「人間比丘」體驗，對他終身的影響可說至為深遠。因此，佛門的教育目標是培養行解並重的龍象大德，而非僅成「知解宗徒」。神會的學習過程，很能給現代的教育者及學習者一些省思。

《中阿含經》卷六記載，有一回，舍利弗看到瞿尼師比丘喧譁笑鬧，威儀不具，遂在飯後集眾開示道：蘭若比丘應行蘭若法，學習謙虛慎言、密護根門、食知止足、精進不懈、正念正智、乞食知時、坐取善坐、彼此切磋。最後又說：

無事比丘行於無事，尚學如是法，況復人間比丘耶？（《佛光藏·阿含藏·中阿含經一》第一九三頁）

無事，即「阿蘭若」的別譯。由於「人間比丘」擔負起教化的責任，所以必須先在阿蘭若處養成，條件具足了，才可以出眾弘法。可見「人間比丘」要學習的比「蘭若比丘」（無事比丘）還要更多，蘭若法只是「人間比丘」的基本訓練。

像《華嚴經》裡的善財童子，在參學求道之後，還要走入人間，自利利他，可以說，在「阿蘭若處」出世的教育是在為人間入世的弘法事業作準備。因此，就學習階段而言，閑靜的阿蘭若處，好比阿彌陀佛的極樂淨土或彌勒菩薩的兜率內院，又好比世間的佛學院或禪學堂，儘管有修證兼具的長老大德宣說法義，給予指導；有諸上善人聚會一處，互相提攜；有清淨優美的環境潛移默化，陶冶心性，但它們都只是暫時的修學場所，一旦學習告一段落，就得返回塵世，一方面弘法利生，一方面藉事練心。因此，為師者應該送子弟到設施完善的叢林道場或佛教學院去參修學習，之後，要讓他學以致用，濟世度眾；有作為的僧人也應時刻以眾生為念，不該戀棧山林蘭若的清幽而忘失自己出家的使命。

遺憾的是，時至今日，一些寺院沒有傳承規矩，以致師不師，徒不徒，因此，才一剃頭，就急著住山、閉關，自了生死者有之；戒疤未乾，即自稱活佛、上師，貪受供養者有之。佛門有云：「寧在大廟睡覺，不在小廟辦道。」又謂：「不破參，不閉關；不開悟，不住山。」沒有僧團的約束，生活便很容易懈怠；沒有明師的指導，學習也不容易成功。甚至最可怖者，還在於自己沒有道行，卻好為人師，到頭來相牽入火坑，豈不枉哉！

不僅學習階段的新學比丘易為外境所動搖，踏入社會的耆年比丘如果心性不定，既不能反觀自省，又缺乏善友提攜，也很容易在稱譏毀譽的塵霧中迷失了自己。像提婆達多剛出家時十分精進，十二年後，因學會神通，貪著利養，而心起歹念，不但蠱惑阿闍世弑父稱王，且處處害佛不成，又妄想進一步取而代之，自封「新佛」，遂提出「五法速得涅槃」，慫恿五百徒眾離開佛陀的僧團，結果受到生身墮入地獄的惡報。當比丘們談及提婆達多身亡命終之事時，佛陀曾舉一偈：

芭蕉生果死，竹蘆實亦然，  
駮驢坐妊死，士以貪自喪，  
常行非義行，多知不免愚，  
善法日損減，莖枯根亦傷。（《佛光藏·阿含藏·雜阿含經三》第一六一九頁）

意思是警惕大家；名聞利養容易使人迷惑，尤其是小人獲得名聞利養，多行不義，便會招致身敗名裂的惡果，這就好比竹子實心、驢子懷孕、芭蕉結果，離死期也就不遠了。

其實，深究提婆達多所提出來的「五法」，無非是利用當時印度沙門所盛行的苦行風氣來加以渲染，進而誇大「蘭若比丘」的功德，貶抑「人間比丘」的意義，以遂行分化佛陀僧團之陰謀。例如，他主張盡形壽著衲衣；而佛制在糞掃衣之外，可如法接受其他衣料的供養。他主張盡形壽乞食法；而佛制在乞食之外，可如法應邀到居士家裡應供。他主張盡形壽一食法；而佛制在一食之外，日中之前可如法小食。他主張盡形壽露地坐；而佛制在露地坐之外，可如法接受房舍安居。他主張盡形壽斷肉法；而佛制可食三淨肉（蓋當時托鉢的環境不允許全素也）。狡猾的提婆以種種言詞離間僧團之後，又下結論說：「八聖道趣向泥洹，反更遲難；修行五法以求解脫，其道甚速。」（《薩婆多毘尼毘婆沙》卷三，《大正藏》第二十三冊，第五二四頁上）真可謂顛倒已極！

「佛法無量義，一以淨為本。」佛陀制戒無非是為了讓大家「自淨其意」，並非以此眩人耳目，譁眾取寵。佛陀宣說「四聖諦」的真理，是要我們知苦滅集證道。像「五法」等無意義的苦行徒然讓人苦上加苦，既無益於身心，更無助於解脫，反而增長愚癡邪見，故不為佛陀所提倡，更何況是矯情偽詐，博取榮利的手段呢！然而五百名新學比丘無法掌握佛法戒律的精神，以致隨聲應和而去。幸好在舍利弗與目犍連正義凜然的呼籲下，及時折返正途。由此我們可以看出，基本的、出世的「蘭若比丘」訓練固然十分重要，續後的、入世的「人間比丘」學習也有其必要。

〈順治皇帝讚僧詩〉曰：「黃金白玉非為貴，唯有袈裟披肩難。」佛家也有句話說：「披上袈裟事更多。」其實，人天師範，哪裡是數載可以成就？法海深廣，又豈是淺嚐即能知味？因此即使說「十年之內莫遊方」，在佛門而言，那短短的「十年」也只能算是普通的訓練。像南陽慧忠在六祖惠能處叩得心印，仍悄然入山，養深積厚達四十年，一俟入世弘法，即道譽遠播，法席隆盛，甚至被唐玄宗、肅宗奉為國師；曾被馬祖道一許為「經入藏，禪歸海，唯有普願獨超物外」（《圓悟佛果禪師語錄》卷十八，《大正藏》第四十七冊，第八〇〇頁上）的南泉普願，開悟之後還入山再修，混跡樵牧，蓑衣飯牛，三十年後一出山門，即光大宗風，度眾無數，而有「南泉古佛」之美稱，臨終時，首座問他百年之後將到哪裡，普願竟答：「山下作一頭水牯牛去！」（《景德傳燈錄》卷八，《大正藏》第五十一冊，第二五九頁上）短短數語，充分體現「人間比丘」服務眾生的精神。祖師大德尚且如此，何況一般的凡僧呢？

電池，能量再好，也有用盡的時候，必須繼續充電，才能發揮效用；水庫，存量再多，也有流完的一天，必須適時注水，才能維持功能。「人間比丘」經常在外弘法，必須不斷進修，方能普利群萌。山林蘭若，無人干擾，可以說是最好的進修處所了。歷代的高僧，如智顛，曾隨慧思於大蘇山習禪七載，繼而在金陵（今南京）卓錫八年，有感於聞法者益增，得法者轉少，遂入天台山頭陀潛修，不久證得「法華三昧」，十年之後相繼應陳少主、隋文帝

及晉王廣之請，來往於天台與金陵、揚州、荊州之間，弘化十方。印光，受具戒後在各寺參學任職多年，兩度入普陀山掩關閱藏，而後至上海印藏修寺，十八年後至蘇州再度閉關修淨，次年出山，護國衛教，不遺餘力。在此我們要注意的是，祖師大德們在「阿蘭若處」閉關住山期間，不僅修持精進，著述不斷，而且關心民瘼，利生不懈，並非自修自了，不管餘事。

今日的社會，工商發達，資訊日新，交流頻繁，弘法度眾所需要的學養技能已非昔日所能想像，恭敬利養的誘惑又何止過去千倍！然而「山林」久居已不可能，「蘭若」修持亦不可行，「都市寺院」之弘法型態乃時勢所趨，「人間比丘」的辦道方式是否必須重新評估？基本的「蘭若比丘」訓練又應該何去何從呢？

古德云：「僧住即法住。」唯有健全的僧伽，才能久住正法，利樂眾生。學制嚴謹、師資優良的佛教學院固然能為新學佛子提供初步的薰修，面對世事紛擾、變幻莫測的社會，各個寺院更應重視僧伽的永續學習，除了安排各種進修課程之外，還必須經常舉辦各種講習集會，因應時代的需要，提出正確的佛法觀念，給予不斷的教育。

「蘭若」，是薰陶佛法、安排講習的最佳處所，能夠設在「山林寺院」內，遠離塵囂，固然更好；而在今天益行普遍的「都市寺院」裡，如果事先結界，將僧人的修道區與信眾的參訪區分隔開來，一樣也是寂靜的「蘭若」，甚至基於地利之便，或能享有更好的師資。像設在佛光山的男眾佛教學院與女眾佛教學院，由於林園清幽，固然能行教化於無言之中，但設在都市高樓上的基隆女子佛學院、屏東女子佛學院所培訓出來的學生，在世界各地從事弘法工作者，同樣也不知凡幾；甚至不只台灣高雄佛光山本山、美國洛杉磯的西來寺、日本富士山的本栖寺、澳洲臥龍崗的南天寺等「山林寺院」經常舉辦徒眾的培訓講習，在台北道場、蘭陽別院、東海道場、台南講堂等位於高樓的「都市寺院」裡，也不知召開過多少期的在職訓練了。

總之，從教育的角度來看，「山林寺院」與「都市寺院」各有優點，主持者須依其特性，並與時俱進，作合理的設計；「蘭若比丘」與「人間比丘」則不妨視為學習的不同階段，而不必強分彼此，最好能經常調整自己的角色：在靜修的時候，要具備「蘭若比丘」遠離慣鬧的理念；在弘法的時候，要具備「人間比丘」奮迅勇猛的精神。

#### 四、依性安居，各得其所

大體上而言，「人間比丘」以住在「都市寺院」者多，但也有住在「山林寺院」的，他們關懷社會，為眾服務；反之，「蘭若比丘」以住在「山林寺院」者多，但也有住在「都市寺院」的，他們遠離慣鬧，不太與人交往。這其中，性格具有很大的影響力。

儘管「蘭若比丘」性喜寂靜，不事教化，甚至經常拒人於千里之外，看起來好像有點不通人情，但如同《觀世音菩薩普門品》所說：「應以何身得度者，即現何身而為說法」，世間上有些人正需要「蘭若比丘」才能度化，尤其「蘭若比丘」少欲知足的精神更是奢華浮誇的世俗社會所需要提倡的。

據《碧巖錄》記載，後漢劉王虔誠重法，有一天他邀請靈樹院的數位尊宿前往宮廷過夏安居，只見那天諸位法師全都入宮接受王室貴胄的禮敬問法，唯獨雲門在一旁默默禪坐，致使宮人們都不敢親近請示。一位值殿使見狀，不但不以為忤，反而更加欽佩，於是書寫一偈，貼在碧玉殿上：

大智修行始是禪，禪門宜默不宜喧，

萬般巧說爭如實，輸卻雲門總不言。(《碧巖錄》卷一，《大正藏》第四十八冊，第一四六頁上)

《續傳燈錄》卷十則記載，淨土院的惟正為人飄逸，市人很喜歡看他出遊時，身跨黃牛，在牛角上掛滿瓶鉢的瀟灑模樣。有一回他勉強答應朝臣府中供養的邀約，但是到了次晨卻又開始反悔，因此留了一首偈子請使者帶回：

昨日曾將今日期，出門倚杖又思惟；

為僧祇合居巖谷，國士筵中甚不宜。(《續傳燈錄》卷十〈淨土素禪師法嗣〉)

滿室等待的坐客見了這首偈子，無不連聲稱好，更加景仰他的道行。

不過，「人間比丘」和「蘭若比丘」之間也不是截然分開，無法相容的。我們的一心中含有十法界，「蘭若比丘」遠離塵世，一心修持，相當於十法界中的聲聞乘、緣覺乘；「人間比丘」以出世的胸懷做入世的事業，將入世的人乘與出世的天乘合而為一，相當於十法界裡的菩薩乘。因此，「人間比丘」裡，也有隱含少分「蘭若比丘」性格者；「蘭若比丘」裡，也有隱含少分「人間比丘」性格者。甚至「人間比丘」和「蘭若比丘」之間有互相轉換的時候，好比世間的學業或事業，有升有降。

像東晉的道恒原本師事鳩摩羅什，參與譯場工作，因他才華橫溢，辯說無礙，為後秦王姚興所賞識，逼迫他與同學道標二人還俗輔政，並命令多少人前往說項。道恒抵死不從，後來雖然姚興未再施以壓力，他卻因而體悟「益我貨者損我神，生我名者殺我身」（《高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，三六五頁上），遂遁居深山，終老於此。就在這一念之間，他由「人間比丘」轉為「蘭若比丘」。

其實，「善惡是法，法非善惡」，緊握拳頭，用來打人，當然不好；但為人搥背，就是善行；同樣地，名利雖然足以「損神殺身」，但若能如法運用，就可以為眾謀福。所謂「求名當求天下名，計利當計天下利」，像諸佛菩薩證悟菩提，大家都要稱念他們的名號以求得度，又有什麼不好呢？歷史上多少僧人國師備享尊榮，像唐玄宗也曾兩次要求玄奘罷道輔國，玄奘均以「願得畢身行道以報國恩」（《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六，《大正藏》第五十冊，第二五三頁中）固辭，玄宗最後遂其所願，助其譯經，且不時詢以朝政；甚至像佛圖澄備受石勒、石虎之禮遇，根據《高僧傳》卷九記載，石虎因佛圖澄「榮爵不加，高祿不受」，遂下令「衣以綾錦，乘以雕輦」，每次朝會時，由侍常以下的小官抬他上殿，再由太子諸公扶他入座，當主唱者高呼「大和尚」時，朝臣全體肅立以示尊敬，此外石虎更命司士李農「旦夕親問」（以上見《大正藏》第五十冊，第三八四頁下），可謂榮寵已極。他如慧忠、澄觀、靈藏、玄琬、悟達、黃檗等也是以佛法的慈悲祥和導王於善，備受朝野禮遇。但要注意的是，絕對不是高僧大德們貪求這些利養，而是當時的眾生必需藉由他們的榮寵禮遇得到平安，得到法益。由此看來，「人間比丘」在五光十色的世界裡弘法利生，更需要有堅強的耐心毅力與善巧的智慧方便，說起來，才更是一種難行能行、難忍能忍的修持。

慧遠在年少時「博綜六經，尤善老莊」，二十一歲那年，本想遠渡江南，師事范宣子，過隱居耕讀的生活，說起來是具有一點「蘭若比丘」性格的人，但因當時石虎敗亡，中原陷於戰亂，道路阻絕，他聽說道安在恒山弘法，遂轉而投之，一晤之後，大為歎服：「真吾師也！」「儒道九流皆糠粃耳！」從此拜道安為師，在大乘佛法的陶鑄下，「常欲總攝綱維，以大法為己任」。繼因襄陽陷落，道安被後秦王堅迎長安，他便率眾來到廬山，建寺安僧，雖「三十餘年影不出山，跡不入俗，每送客遊履常以虎溪為界」，一言一行卻足以影響時政及當道。（《高僧傳》卷六，《大正藏》第五十冊，第三五六—三五八頁上）慧遠從「蘭若比丘」的性格轉而成為「人間比丘」的表率，看似當初一個因緣所致，其實也是由於他肯及時回頭轉性，接受薰習，否則若執意不從，有如覆器，即使是天降甘露，又奈何也。

佛陀在《寶雨經》卷八中說：

菩薩住阿蘭若處，現前觀察，無所住著，非如野獸無所觀察。菩薩住阿蘭若處，無有怖畏，無有過患，非如野獸恒畏中傷。菩薩住阿蘭若處，為聚落中若男若女若童男若

童女散亂心故，為攝受正法故，為無所住著故，非如野獸為護命故，遠避人間。（《大正藏》第十六冊，第三一七頁中—下）

「人間比丘」住在僻靜處，既不是為了躲避現實，也不是為了護惜身命，而是為了救度眾生，使能攝受正法，因此必須審時度勢，遠瞻未來。慧遠的懿行高德不但為大聖佛陀的言教身行寫下註解，也為「山林寺院」裡的「人間比丘」樹立良好的典範，而他的事例更說明了「蘭若比丘」與「人間比丘」之間也有互通之處。

另如佛世時的大迦葉，他原先對於頭陀苦行執持不捨，可以說是一個典型的「蘭若比丘」，根據《增壹阿含經》卷五，大迦葉曾說他自己是辟支佛根性，即使佛不出世，他也可以無師自悟，因此「盡行阿練若（註：即蘭若法），到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易。樹下露坐，或空閑處著五納衣，或持三衣，或在塚間，或時一食，或正中食，或行頭陀。」（《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經一》第一七八頁）

除了與生俱來的「蘭若比丘」性格之外，大迦葉在皈投佛陀之前，已經沿襲古印度的沙門傳統，修持頭陀苦行很長一段時間了，「蘭若比丘」的生活早已成為他生命的一部分，再加上他「年耆根熟」（《佛光藏·阿含藏·雜阿含經三》第一三〇三頁），根深柢固的習性不易改變，因此，他曾對佛陀說：「如今不敢捨本所習，更學餘行。」（《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經一》第一七九頁）

儘管大迦葉的「蘭若比丘」性格和佛陀的「人間比丘」精神大異其趣，但佛陀從未加以阻止，而僅以關懷的口吻勸導大迦葉與大眾共住，但大迦葉仍堅持頭陀苦行，並回稟佛陀：他不同於當時其他外道沙門一樣以苦行為苦行，他修持頭陀苦行是為了「現法得安樂住義，復為未來眾生而作大明」（《佛光藏·阿含藏·雜阿含經三》第一三〇四頁）。

佛陀雖然嘉勉他的苦心，卻不曾制定戒律要求所有的弟子都得遵循。因為心念正確的苦行固然可以砥礪身心，有助修持，卻非達到解脫的必要途徑。

在目犍連、舍利弗相繼捨報之後，迦葉尊者成為僧團中年資最長的弟子，肩負教育後學及鞏固僧團的雙重使命，因此佛陀不但在說法時分半座給他，還命他在佛般涅槃後，住在摩竭陀國界毘提村的山裡，直到交付法衣給出世成佛的彌勒之後，方得入滅。

彌勒也是佛陀的弟子之一，但他的個性與大迦葉可說是南轅北轍。《法華經》裡說他是過去日月燈明佛座下八百弟子中最後成佛者，累劫以來——

心常懷懈怠，貪著於名利，  
求名利無厭，多遊族姓家，  
棄捨所習誦，廢忘不通利，  
以是因緣故，號之為求名，  
亦行眾善業，得見無數佛，  
供養於諸佛，隨順行大道，  
具六波羅蜜，今見釋師子，  
其後當作佛，號名曰彌勒，  
廣度諸眾生，其數無有量。（《妙法蓮華經》卷一，《大正藏》第九冊，第五頁中）

《觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷一則說他：

不修禪定，不斷煩惱。（《大正藏》第十四冊，四一八頁下）

彌勒，就像一個和藹可親的良師善友，活生生地站在我們面前。在佛陀諸多比丘弟子中，彌勒和光同塵，隨緣自在，可以說是最具大乘根性的「人間比丘」。這樣性格的人當來下生，作人間的教主，自然也是十分合理的。佛陀的袈裟由「蘭若比丘」的代表親自交到成就佛道的「人間比丘」手上，不正意味著以人間為本懷的佛法才是菩提正道嗎？！

直至法華會上，大迦葉聆聽佛陀宣說大乘法義後，覺悟過去佛陀所說皆為大法，然因自己耽著於空、無相、無作等小法，得少為足，故而無所希求。接著他在佛陀面前以「窮子喻」來表達心中至深的懺悔，並願追隨佛陀的腳步，隨力為一切眾生說此大乘法要，以種種緣，令得正見。

正如《法華經》所言：「唯有一乘法，無二亦無三。」（《妙法蓮華經》卷一，《大正藏》第九冊，第八頁上）所有的教法，無論你是小乘佛教，或是大乘佛教，最終都要匯歸在佛陀「人間佛教」的大海裡；所有的僧人，無論你是「蘭若比丘」，或是「人間比丘」，最終都要服膺在「人間佛教」的領導下；所有的道場，無論你是「山林寺院」，或是「都市寺院」，最終也都要涵攝在佛陀「人間佛教」的理念中。

佛陀曾自述：「知一切世間，天人群生類，深心之所欲，更以異方便，助顯第一義。」（《妙法蓮華經》卷一，《大正藏》第九冊，第八頁下）至真至正的「人間佛教」雖只有一乘，卻不捨一法。佛陀為令眾生能開示悟入佛之知見，開展出二乘、三乘，乃至八萬四千法門。佛陀的十大弟子中，如舍利弗、目犍連、富樓那、迦旃延、阿難等都是「人間比丘」的模範；餘如大迦葉、阿那律、優波離、須菩提、羅睺羅等可說是「蘭若比丘」的代表，兩者平分秋色，足以說明佛陀心量深廣，就像無邊無際的汪洋大海。也正是由於他的包容攝受，以各具特色的弟子們作為千手千眼，因此度化更廣。

在佛世時的「蘭若比丘」還有：「乘虛教化，意無榮冀」的婆破比丘；「居樂天上，不處人中」的牛跡比丘；「恒觀惡露不淨之想」的善勝比丘；「心意寂然，降伏諸結」的江迦葉比丘；「清淨閑居，不樂人中」的堅牢比丘；「乞食耐辱，不避寒暑」的難提比丘是；「獨處靜坐，專意念道」的今毘羅比丘；「一坐一食，不移乎處」的施羅比丘；「樹下坐禪，意不移轉」的狐疑離曰比丘；「苦身露坐，不避風雨」的婆嗟比丘；「獨樂空閑，專意思惟」的陀素比丘；「著五納衣，不著榮飾」的尼婆比丘；「常樂塚間，不處人中」的優多羅比丘；「不與人語，視地而行」的優鉗摩尼江比丘是；「常樂閑居，不處眾中」的婆拘羅比丘；「修行安般，思惟惡露」的摩訶迦延那比丘……

蘭若比丘尼有：「行頭陀法，十一限礙」的機梨舍瞿曇彌比丘尼；「坐禪入定，意不散」的奢摩比丘尼是；「身著麤衣，不以為愧」的優多羅比丘尼；「諸根寂靜，恒若一心」的光明比丘尼；「恒處閑靜，不居人間」的無畏比丘尼；「苦體乞食，不擇貴賤」的毘舍佉比丘尼；「一處一坐，終不移易」的拔陀婆羅比丘尼；「恒居露地，不念覆蓋」的奢陀比丘尼；「樂空閑處，不在人間」的優迦羅比丘尼；「樂空塚間」的優迦摩比丘尼；「觀惡露不淨，分別緣起」的遮波羅比丘尼……

「人間比丘」則有：「寬仁博識，善能勸化，將養聖眾，不失威儀」的阿若拘鄰比丘；「善能勸導，福度人民」的優陀夷比丘；「能廣勸率，施立齋講」的陀羅摩羅比丘；「安造房舍，與招提僧」的小陀羅婆摩羅比丘；「降伏外道，履行正法」的賓頭盧比丘；「瞻視疾病，供給醫藥」，「四事供養衣被、飲食」的讖比丘；「能造偈頌，嘆如來德，言論辯了，而無疑滯」的鵬耆舍比丘；「得四辯才，觸難答對」的摩訶拘絺羅比丘；「好遊遠國，教授人民」的曇摩留支比丘；「喜集聖眾，論說法味」的迦淚比丘；「能廣說法，分別義理」的滿願子比丘；「辯才卒發，解人疑滯」的婆陀比丘；「能廣說義，理不有違」的斯尼比丘；「常好教授諸後學」的難陀迦比丘；「所說和悅，不傷人意」的婆陀先比丘；「能雜種論，暢悅心識」的拘摩羅迦葉比丘；「乞食無厭足，教化無窮」，「氣力強盛，無所畏難」的婆提波羅比丘；「知時明物，所至無疑，所憶不忘，多聞廣遠，堪任奉上」的阿難比丘……

「人間比丘尼」有：「分別義趣，廣演道教」的波頭蘭闍那比丘尼；「奉持律教，無所加犯」的波羅遮那比丘尼；「得四辯才，不懷怯弱」的最勝比丘尼；「降伏外道，立以正教」的輸那比丘尼；「分別義趣，廣說分部」的曇摩提那比丘尼是；「能雜種論，亦無疑滯」的

檀多比丘尼；「多聞博知，恩惠接下」的瞿卑比丘尼；「遍行乞求，廣度人民」的摩怒呵利比丘尼；「多遊於慈，愍念生類」的清明比丘尼是；「悲泣眾生，不及道者」的素摩比丘尼；「喜得道者，願及一切」的摩陀利比丘尼；「修習無願，心恒廣濟」的末那婆比丘尼；「諸法無疑，度人無限」的毘摩達比丘尼；「能廣說義，分別深法」的普照比丘尼；「能教化人，使立檀會」的須夜摩比丘尼；「育養眾人，施與所乏」的守迦比丘尼……（以上見《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經一》第六十九—九十六頁）

佛陀的八萬四千法門，就在這些比丘、比丘尼身上展現無遺；千百年來，佛教之所以屢經劫難而能歷久彌新，盛行不輟，也正是因為後世許許多多的「蘭若比丘」與「人間比丘」各依其性，弘法利生。所以我們要禮敬「人間比丘」的不辭辛勞，為法忘身，也要歌頌「蘭若比丘」的少欲知足，安於清貧；我們要讚美「山林寺院」的無言說法，也要稱道「都市寺院」的應機設教。

### 結語

兩千六百年前，佛教僧團初成立時，佛陀和他的弟子們沿襲當時的沙門傳統，住在塚間樹下的阿蘭若處，隨著居士捨宅獻地而有了寺院的產生，從此佛教走向人間化，致使弘法事業進展迅速。首先，僧人的修道場所由阿蘭若處演進為「都市寺院」和「山林寺院」，僧人在團體生活中彼此砥礪提攜，更能實現佛陀的人間本懷，並有助於內修外弘；但有些僧人還是習於以往的蘭若生活，因而有了「蘭若比丘」和「人間比丘」兩種類型的僧人。

「人間比丘」由於和社會的脈搏同跳動，在佛教的歷史裡一直扮演主導的角色。但相對於「蘭若比丘」而言，他們所要面對的困難就來得更多，但也更能從這些困苦艱難中磨練心性，得到成長，正如《維摩詰經》卷二所云：

若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地，不生蓮華；卑濕淤泥，乃生此華。如是見無為法入正位者，終不復能生於佛法。煩惱泥中乃有眾生起佛法耳。又如殖種於空，終不得生；糞壤之地，乃能滋茂。如是入無為正位者，不生佛法。起於我見如須彌山，猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心生佛法矣。是故當知，一切煩惱為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。（《大正藏》第十四冊，第五四九頁中）

煩惱是成就道業的肥料，「人間比丘」在幫助別人的同時，也成就了自己。但一些心志不堅者，或許會有「化俗不成，反被俗化」的可能；尤其在這個科技一日千里，世事瞬息萬變的時代裡，如何培養應變能力以作好內修外弘的本分事，亦乃當務之急。解決之道，除了要靠僧人本身的自我覺醒之外，最重要還在於僧團不斷的教育及健全的體制，最好制定考核制度與進修辦法，舉行各種講習，讓「人間比丘」在出世弘法之餘，還能有機會過「蘭若比丘」的進修生活。

「蘭若比丘」勵身自潔，令人敬佩，在物欲橫流的世界裡尤其顯得可貴。但在現代工商發達、重視交流的社會中，人不可能不事生產，離群索居，所以應當思考如何在清修自了和現實人生中取得一個平衡點。「蘭若比丘」最好也能像佛世時一樣，納入僧團的管理，並且仿效現代的制度，要定期提出報告，例如，掩關閱藏的，多少時間內必須要提出論文著作；專意修持的，多少時間內要提出心得報告。否則，你閉關，憑什麼別人就得忙著為你提供衣食住行呢？你住山，為什麼別人就要設法為你張羅生活所需呢？像世間的企業還要經常提出營運報告給股東、董事，即使是非營利事業，也要定期提出賬目報告給社會大眾以為徵信。比丘或寺院納受十方信施，也應當向十方大眾報告他的成績。僧團最好也能量力為「蘭若比丘」設置關房，並派專人訪視，當然如果能將審核通過的論述或報告，公諸於眾，那就是再好不過了。

隨著時代的發展，寺院逐漸由山林走向都市。都市人口眾多，人文薈萃，且交通便利，易於傳教，影響層面比較大，但都市建地取得不易，且地價不斐，造價昂貴，因此「都市寺院」往往只能選擇高樓中的部分樓層作為寺址，在空間的規畫上就必須留意如何善於利用，最好能彈性設計，一室多用；而在弘法課程或活動的規畫上，應趨向多元化，讓不同根器、不同性別、不同職業、不同年齡的人都能歡喜參與，進而深入佛法之堂奧。

「山林寺院」的環境清幽，寧靜祥和，徜徉其間，傾聽晨鐘暮鼓，漁磬梵唱，彷彿置身世外桃源，能滌人塵慮，能抒人身心，對於身處忙碌、緊張、動盪、紛亂的現代人而言，更顯其重要性。然而在現代休閒娛樂場所林立的社會裡，「山林寺院」應如何配合信徒香客的性質及假期安排朝山的內容，以達到最大的教化效果，也是很值得重視的課題。

此外，不管是「都市寺院」或「山林寺院」，在寺院的建築上，應該重視社會大眾的需要，設立教室、講堂、會堂、會議室等，讓大家都能夠廣為利用；在寺院的功能上，應舉辦各種佛化的人間事業。從弘法的角度來看，佛化的人間事業不僅可以度眾、教眾，而且也是寺院和社會聯繫的一條重要的管道；從教育的角度來看，佛化的人間事業不僅可以留才、培才，同時也是佛學院教育的延伸。因此，無論是「山林寺院」或「都市寺院」，均應重視如何讓佛化的人間事業能夠與時俱進，而無社會一般的流弊，除了建立良好的制度之外，更要時常思考育才之道，最好能做到「傳統與現代融和，僧眾與信眾共有，修持與慧解並重，佛教與藝文合一」。

所謂「條條大路通長安」，「人間比丘」與「蘭若比丘」，「都市寺院」與「山林寺院」，殊途同歸，同樣都是「人間佛教」的一部分，雖說「鐘鼎山林，人各有志」，但在這個變化快速的時代裡，單打獨鬥的型態已不合時宜，必須靠集體創作來結合各方力量，共同完成利生大業。更何況無論是「人間比丘」或「蘭若比丘」，所尊奉的都是佛陀的教法；無論是「山林寺院」或「都市寺院」，都同屬於「人間佛教」的範疇。但願佛教界都能在一個佛陀至尊的領導下，凝聚共識，弘揚大法；在一個「人間佛教」的理念下，攜手合作，利樂眾生，如此則不啻為人間大眾之福也，也應該是法界一切有情所共同期盼的。