



印順導師對佛教教制的關注與思考

釋心皓*

論文摘要

印順導師一生浸淫於佛法，他對佛教的教理、教史和教制，都有相當驚人的研究成果，其論教制的文章集中於《教制教典與教學》、《中國佛教瑣談》、《原始佛教聖典之集成》和《初期大乘佛教的起源與開展》等著述。導師對教制的關注源於其人間佛教的理念而來，教團是衡量教門興衰的重要標誌，佛法的是否真正興盛，可以從教團制度的成敗得到反映。因此佛門教制的革新和建設，也是人間佛教的一個重要內容和任務。

導師十分關注中國佛教發展的教團制度，對佛教教制作了佛制和祖制兩方面的宏觀概括。他認為，中國古代向國家的管轄制和禪僧的叢林制兩方面演化的佛教僧制，對於僧徒的管轄和佛教的維持，從總體看仍是十分有益的。然而近代中國形勢劇變，佛教內部的叢林古制老態龍鍾，弊病百出，教制實有重新建設之必要。導師在《中國佛教瑣談》一文中對於中國佛教的現狀，如付法與接法、傳戒與供僧、叢林與小廟等沒落變質的現象，作了一番分析和批評，他對於不起實際作用且軟弱無能的佛教組織是極力批判的。導師指出，佛教制度經過二千五百年的變遷，不再是舊制所能束縛，應該有為適應現代社會作出調整的覺性和勇氣，依承佛制，參酌古今，發展出更合於佛法的教制僧制。這包括僧團制度的健全和在家佛教的建設，所以導師希望僧眾與信眾，都能健全組織，共同來復興中國佛教。

關鍵詞：戒律、教制、僧才培養、教團、在家佛教

* 閩南佛學院講師、教研室主任。



一、前言

印順導師是帶領近代傳統中國佛教大步邁向現代化的最重要的里程碑式人物，他認為人間佛教所適應的青年時代、處世時代、集體時代這三個傾向，是今後佛教發展的必然趨勢，而培養青年弘法人才和發揚大乘精神的入世弘法，均不能離於以教團組織為基礎的建設，這是導師所倡揚的「集體時代」的組織團結精神。

教制建設是人間佛教的一個重要內容，它源於佛陀時代僧團的律制。導師對律制在中國的演變做了宏觀的概括，認為叢林制和僧官制的兩種本土化教制維繫了中國佛教千餘年。然而，在佛教一向起主導作用的禪宗叢林制度，在近代中國修持內涵全無，「禪宗的大德們，除了造廟、修塔而外，還能作些什麼？中國佛教進入了從來未有的險惡階段。」¹針對沒落的佛教現狀，太虛大師曾大聲疾呼，提出整頓僧伽制度的主張，力圖補偏救弊。印順導師沒有像太虛大師那樣激烈地提倡教制革命，但作為太虛人生佛教思想的繼承人，他對近代中國佛教制度同樣給予充分的關注。他和太虛大師一樣秉持以僧為住持佛法之主體的理念，主張僧眾應該改變隱遁消極的態度，積極融入社會，並提出在良好共修氛圍的教團中培養僧才的諸多建議。同時，為了適應時代發展的趨勢，擴大佛教在社會的積極影響，他希望在家佛教徒通過優秀的組織建設，也能承當起復興佛教，光大佛法的重大責任，並強調這是現階段中國佛教制度的特殊意義。本文試圖通過分析導師對整個佛教教制的透視、反省和思考，來說明導師針對現狀所指出的創建教團的方法和原則，仍源於其契理契機的人間佛教理念，這是值得廣大人間佛教行者去積極實踐和運作的。

二、對教制演變的宏觀概括

（一）佛制戒律的根本原則

教制是指佛教教團制度的建立，最早源於佛陀所制的戒律。佛陀制戒是希望通過戒律攝取於僧，令他們的舉止修持合乎一定的規範，以便安心辦道，達到僧團安樂和合、住持正法的目的。佛法的流行世間與律制有著最密切的關係，導師認為完整健全的人間佛教必須是法與毗尼的均衡協調發展，否則任何偏頗的畸形發展，都將導致病態的、偏枯的佛教。但佛教在流傳過程中，顯然是重法而輕律。因此人間佛教的教制建設應該「法」與「律」並重，以恢復佛教本來固有的精神。

¹ 〈泛論中國佛教制度〉，《教制教典與教學》，頁7。

毗尼是佛法住世的根本，是佛陀涅槃前反覆叮囑弟子們遵守奉行的修行規制。導師對聲聞律儀的積極意義是十分肯定的，他認為比丘們有了正業、正語、正命的律儀生活，才能靠著內心外行的鍛練來陶冶法器。他說：「戒律行儀，指示比丘們要安住於律儀的生活；在日常生活中，內心外行，做到清淨如法。」²

導師把戒律行儀和定慧修證視為佛弟子所依止修學的軌範，是一切聲聞律和大乘律行者的修學基礎。雖然聲聞律和大乘律的精神是有區別的，聲聞律重在少欲知足，淡泊自利，少事少業，嚴持禁戒；大乘律則以利他為重，為要救濟世間，不妨多集財物，利益衆生。但是，如果離開少欲知足的聲聞律精神而行大乘法，就是走入了岔路，與世間的貪欲多求沒有什麼區別了。所以，一味脫離出世的聲聞功德，就不能成就大乘的入世妙法。³

因此，在看待佛制方面，他認為應當在遵守佛陀制戒精神的前提下，隨方隨緣地創造性詮釋和運用，既不可隨意毀棄戒律，也不可死守教條。就佛法真俗二諦言之，佛教戒律條文既是世俗諦，必有時間與空間的適應問題，為了適應各個時期的宗教社會生態，戒律可以因時、因地的不同而作必要的調整。但是，戒律上的任何調整，均不能背離佛陀制戒的原始宗旨——制戒十利，否則即是背離了佛教的根本精神。

導師將佛陀制戒的根本意趣——制戒十句義，⁴歸納為一大理想、六項義利。所謂「一大理想」，是指「梵行久住」（正法久住）。令正法久住，是佛制戒的根本目的和最高理想。所謂「六項義利」，一、和合：攝取於僧；二、安樂：令僧歡喜，令僧安樂住；三、清淨：難調者令調，慚愧者得安樂；四、外化：未信者信，已信者令增長；五、內證：斷現在有漏，斷未來有漏；六、究極理想：正法得久住。⁵在這些原則的考量下，佛陀方允許比丘有「隨方毗尼」⁶的適當變革。因此，導師主張持守戒律應該掌握律制的根本精神，隨順時代的潮流而靈活應用，在不違律制的精神下，把看似世俗化的蛻變，轉化為宗教的神聖性功能，這時的隨方毗尼就成了宗教神聖性的實踐，佛法可以因此得到更好地流布。

總之，導師看待戒律是基於緣起法則的立場，他不認為中國佛教應當完全沿用佛

² 〈佛陀最後之教誡〉，《華雨集》第三冊，頁 117。

³ 見《佛法是救世之光》，《妙雲集》下編之十一，頁 89～90。

⁴ 制戒十句義，按《四分律》的句義順序排列，即是印順導師按次第歸納的六項義利。

⁵ 《原始佛教聖典之集成》，頁 109～113。

⁶ 《五分律》卷二十二雲：「佛言：雖是我所制，而於余方不以為清淨者，皆不應行；雖非我所制，而於余方必應行者，皆不得不行。」《大正藏》第 22 冊，頁 153 上。



陀時代的所有戒條，因此對佛制戒律在中國演變發展為祖制清規，是抱著贊許和肯定的態度。

（二）教制在中國的演變

佛教是一種制度性顯著的宗教，這是由其團體性質所決定的。僧團是獨立於世俗社會之外的特殊團體，維繫這一團體的制度就是佛制戒律。但戒律在中國佛教早期並沒有被非常認真地實行過，這是源於印度戒律教條的繁瑣和不合時宜。導師在《泛論中國佛教制度》中說：

佛教傳來中國的時候，印度的佛教，早已在不大重視毗尼的情況中。部分的重律學派，也只是繁瑣儀制的保守；拘守小節，忽略時空的適應，不能發揚毗尼的真精神。⁷

導師認為，由於中國與印度的地域環境、生活習慣、風俗文化等之間的差異，印度佛教的戒律無法全數移至中國地區來執行，其所遭遇到的最大阻力和責難來自儒家的倫理觀念。雖然，佛教在中國經過了一個適應期後，僧人的修道方式逐漸為人們所接受，但是受中國封建宗法制社會、高踞於這一社會之上的君主政權以及主導意識形態——儒教的三重制約，佛教在教義和組織體制上都發生了重大轉變。⁸對此，導師作了一番精闢的論述：

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。……然佛教不能不有足以維持佛教的僧制，不能不有適應環境的僧制；等到發覺形式剽襲的印度僧制不能完成任務時，中國的佛教僧制，就向兩方面演化。一、國家的管轄制：……二、禪僧的叢林制。⁹

佛教制度的兩方面演化是由內因外緣的交互作用導致的。佛教傳入中國後，僧團勢力發展迅猛，形成為一股強大的社會力量，當政者出於隱憂和防範，必然想盡辦法來加強對於佛教教權的控制和管理；且由於僧眾的雜濫，影響社會，影響國家，致使國家進行政治的干涉。另一方面，教團內部也為僧團的清淨和共住考慮，制定了一些適應本土的內部組織管理制度，以便維繫佛法於不墜。「這兩種中國化的教制，一是

⁷ 〈泛論中國佛教制度〉，頁 5。

⁸ 王雷泉（龍泉）：〈漢地教團的建立及早期形態〉，《法音》1996 年第 8 期。

⁹ 〈泛論中國佛教制度〉，頁 5。

每一寺院的組織，一是全國佛教的組織，並行而不相悖，一直維持到清末。」¹⁰

導師認為這兩種並行不悖的教制對中國佛教的維護是有益的。第一類的國家管轄制，也即古代的僧官制度，這是因為僧眾不能健全、不能自治而產生的。導師說：「古代的政治干涉，大體是善意的，如淘汰僧眾，禁止私立寺院，試經得度等等（如惡意即滅法）。¹¹」他說姚興、梁武帝兩位著名的護法皇帝都是通過立僧人為僧正，達到以僧治僧的目的，可見僧官制度雖是處在國家的宏觀管轄之下，對於不健全的佛教，實際是有益的。

第二類的禪僧叢林制，導師認為它是千百年來維護佛教僧團相當成功的一個制度。中國佛教的制度由佛制演變為祖制，是祖師們針對本土文化條件的不同背景，在規制上所做的適度調整，這也是「隨方毗尼」的應用原則。自佛教傳入中國，先後有東晉道安制立的「僧尼規範」，陳隋天臺智顛的「制法十條」，乃至唐代懷海「百丈清規」的創立。此後，戒律便被叢林清規取而代之，產生了完全本土化的教制。導師對禪宗的制度是讚歎的，他說：

別立禪院的禪僧，在唐代，適應山林農村環境，參照佛陀的僧制，創設叢林制度。「一日不作，一日不食」；他們「辟土開荒」講求經濟自足。這個制度，配合著真參實悟的信心與精進（法的），確乎相當成功。佛教的思想界，雖已因固定、保守而走向衰落；虧了這叢林制度，總算維持佛教一直到最近。¹²

百丈懷海倡導的「一日不作，一日不食」的農禪佛教，為千百年來諸多叢林禪寺所遵循。然而時移世變，適用於農業社會的禪寺清規，在工商業時代的今天已經名存實亡。印順導師對禪宗清規顯然要比僧官制度關注得多，清規的沒落，使得他對傳統佛教自身存在的問題有了更多的反省，對中國佛教近現代的制度和組織有了更深地思考和關注。在他弘富的著述中，對如何革除近現代佛教制度的弊端而代之以完美的組織是他常常探究的問題。

三、對教團沒落現狀的反思

禪宗創立的叢林制度對佛教的影響，無疑是十分深遠而廣大的。然而隨著近代中國的形勢劇變，佛教內部的叢林古制日顯老態龍鍾，弊病百出。正如導師所指出的，

¹⁰ 同上，頁7。

¹¹ 同上，頁6。

¹² 同上，頁6。



「中國是家庭本位的宗法社會，而政治又缺少民主代議制，所以寺院逐漸子孫化，叢林也產生傳法制，傾向於各自為政，不能從僧官制的統一中，造成民主代議制的嚴密組合。」¹³導師在《中國佛教瑣談》一文中對於中國佛教的現狀如付法與接法、傳戒與供僧、叢林與小廟等沒落或變質的現象，作了一番分析和批評，他希望從這些佛教法制的弊端中總結經驗，謀求佛教的發展之路。

（一）出家與還俗的雜濫

依照戒律規定，僧尼出家受戒均出於自願，若不意欲過出家生活，可以對一人聲明捨戒還俗。如果還俗後重新出家受戒，就要從末座——最小的比丘做起。所以「還俗要合法的，公開的捨戒而去，不能偷偷的溜走（以便偷偷的回來）。」「出家與還俗，與世間的入籍、出籍，入黨、退黨一樣，都有一定的制度，決不能要去就去，說來就來的。」¹⁴然而現今佛教的出家還俗制度似乎被許多人所漠視，造成時僧時俗，不僧不俗的可悲情形。

印順導師在《出家與還俗》一文中列舉了自抗戰以來幾位僧青年脫下僧裝，參加革命陣營，不久又重披僧裝的事實。還提到一些人是還俗後通過閉關的方式來「恢復僧格」，重新獲得他人認可的僧人身份，令人啼笑皆非。

導師分析了我國僧人出家與還俗的雜亂情況，認為有三個原因：一、受儒家文化的影響，重人情而不重法治。僧人來去自由，沒有人提出異議，回來了就好，以致見多了成為常態。二、重定慧而輕戒律。中國盛傳大乘佛法，而大乘佛法重慧輕戒，導致了僧團龍蛇混雜，凡聖交參的局面。三、與佛教的受法難的迫害有關。法難結束後，心存佛法而被迫還俗的僧尼回來時不一定再受戒，雖出於無奈，但日久不免出現僧團雜濫的副作用。¹⁵

出家與還俗的雜亂由來已久，導師對此提出一個整頓方法，他說：

如要整頓佛教，要先將一切出家的納入組織，有出家與捨戒的檔案可查（及「王難」而被迫的），進一步做到破戒（不是犯戒）的勒令還俗，不得再出家，僧團才會有清淨的可能。¹⁶

¹³ 〈還俗與出家〉，《中國佛教瑣談》（《華雨集》第四冊），頁 152。

¹⁴ 同上，頁 152。

¹⁵ 同上，頁 156～157。

¹⁶ 同上，頁 156～157。

印順導師在《傳戒》一文中，對中國佛教傳戒制度中混濫無知的現象也作了一番揭露。他對中國佛教三壇大戒中流於形式的一些問遮難、具衣鉢的受戒規制也有著許多的感歎，但有兩點值得肯定的是：「論傳戒，……雖不能促成僧伽的清淨，但到底維持了出家的形象¹⁷」；「在戒期中，引禮師管教嚴格，……對一個初出家的來說，不失為良好的生活教育！」¹⁸

但總的來說，印順導師對現今佛教界出家與還俗、傳戒與受戒等的不合律儀的作法是偏於失望和無奈的。他慨歎佛教界的法紀蕩然，「入僧」與「出僧」，沒有法紀可言；而戒子們「戒期完畢，戒牒到手，到處雲水掛單，流為有養無教的一群」¹⁹，所以他一直呼籲要提高出家眾的素質，希望出家眾通過健全自身的學識修養。在居士的地位與作用不斷凸顯的現今佛教界，仍能成為眾生的精神領袖。

（二）付法與接法的俗化

「付法」在佛教宗派中具有特殊的內涵，一方面是指師父選擇合適自行化他的根器，付囑以自宗的法脈，令其相續傳持之意；同時也是師父對弟子住持佛法，領眾修行的能力與地位的認可。

導師在《中國禪宗史》第五章對「付法」古老而深遠的意義做了一番探究。他說「佛法沒有基督教那樣，產生附有權力的教宗制，卻有僧眾尊仰，一代大師的付法制。」他認為，付法源於師資授受的傳承，並舉出《阿育王傳》卷四迦葉尊者臨涅槃前以法付囑阿難的事例²⁰，來說明印度《付法藏傳》中的付法情況，基本是臨入涅槃而付法於後人。這樣的付法制，深深地影響中國佛教。但禪宗的師資相承，是著重於「心心相印」的法門授受，並以「付衣」為憑信，與印度所傳的臨終付囑，在意義上並不完全相同。

導師對禪宗，特別是慧能以後的禪宗，是否真能代代相傳的付法制度並不十分以為然。事實上，《百丈清規證義記》就認為付法在禪宗僅止于六祖慧能，後世的付法

¹⁷ 〈傳戒〉，《中國佛教瑣談》（《華雨集》第四冊），頁147。

¹⁸ 同上，頁149。

¹⁹ 〈論僧才之培養〉，《教制教典與教學》，頁143。

²⁰ 《阿育王傳》卷四雲：「尊者迦葉以法付囑阿難而作是言：長老阿難！佛以法藏付囑於我，我今欲入涅槃，以法付汝，汝善守護！阿難合掌答尊者言：唯然！受教。」《大正藏》第50冊，頁114中。



只是徒有其名。²¹明代以來，禪門更是積弊日深，他引用憨山德清的話說：「五十年來，師弦絕響。近則蒲團未穩，正眼未明，遂妄自尊稱臨濟幾十幾代。」²²所以，導師覺得禪宗到了明末，就連最興盛的臨濟宗也只存在形式上的付法了，衰落至近今，更是一代不如一代。

印順導師在《中國佛教瑣談》中，將現今寺院「法師父」與「法子」付法與接法的性質分為兩類：

一是仰慕「法師」的德行、名望，在佛教中的地位或勢力，所以取得「法師」同意而付法；一是付了法，「法子」可以在「法師」的道場任住持，這可能變質為世俗名位的追求。²³

法師付法與法子，由法子們繼任住持，這一制度，廣泛流行於大江南北。付法以後，法師與法子，法兄與法弟等，形成了類似世俗親眷的法眷關係。但有時法兄弟之間，容易為爭當住持而引起既聯合又反對的內部爭鬥。

導師對近代付法與接法的徒有形式而無真實內涵很不以為然。他認為，這些形式在對佛教事務的運作上僅具一些世俗意義，其性質根本不能與古代禪宗以心印心的付法相提並論，他對這些完全失去傳燈本義的付法形式深表痛心。

（三）叢林與小廟的實質

導師在《中國佛教瑣談》中對叢林與小廟的體制做了一番分析研究，對宋以來的寺院體制更為關注。叢林和小廟就是宋初的「十方住持院」和「甲乙徒弟院」。

宋代叢林原有甲乙徒弟院、十方住持院、敕差住持院三種之分。其中，敕差住持院是指由朝廷給牒任命寺院住持，這一制度現今已不存在。甲乙徒弟院是住持示寂或引退之際，順次以其所度的弟子繼承其職，這種師資相承的世襲制，被稱為子孫廟，俗稱小廟。十方住持院指住持的任命不拘師徒關係，而請諸方名德高僧為住持，故被稱為十方叢林。²⁴

²¹ 《百丈清規證義記》卷七（下）雲：「付法原名付衣，從上祖祖相傳，藉衣表信，至東土六祖以此為爭端，止而不付。近來付法亦謂付衣者，持仍其名耳。」《正續藏》第 111 冊，頁 822 下。

²² 〈付法與接法〉，《中國佛教瑣談》，頁 166。

²³ 〈付法與接法〉，頁 167。

²⁴ 周叔迦：《法苑談叢》，頁 20。中國佛教協會出版，1990。

印順導師認為「叢林與小廟的分類，是十方公有制、子孫私有制的分類。」²⁵他在《叢林與小廟》一文中，用律制和十方僧的特性來說明叢林的性質是較符合佛教教團清淨無系無諍的本質，但遺憾的是，「近代的小廟，在數量上，叢林是不及十分（或百分）之一。」²⁶在臺灣普遍發展的小廟中，雖然「有標名『十方』的，而事實卻只是師徒繼承的『子孫院』。」²⁷而且近代叢林制度的實質也是令人堪憂：「禪宗禪寺的住持們，都以問事為目的。監院職事們，好像全寺大眾的統治者。有的專意修建，有的專心應赴。發心修學的清眾們，精神失去了依託，所以佛門禪風不能保持，禪堂的制度一切皆變了質。」²⁸在經濟浪潮的影響下，許多叢林成為純粹的觀光遊覽區，商業化傾向在日益淹沒寺院修道的內涵。

導師對子孫廟的泛濫存在更是持批判態度，他說：

我以為，子孫制的出現，是受了儒家家庭本位文化的影響。徒弟繼承師父，也許俗人以為是很合理的，習以為常，而其實是違反佛法的。子孫制與經懺法事的泛濫，為中國佛教沒落變質的主要原因！²⁹

經懺法事本出於大乘的方便道，演化為應赴世俗的法事，從適應世間來說，是有相當意義的。但它的負面作用更大，僧眾忙於經懺佛事，專在臨終、度亡上用力，勝解佛法、實行佛法、體悟佛法的，自然就少了！而經懺佛事普遍出現於各大叢林及小廟，至今難以遏制。因此經懺法事的泛濫不能不說是佛法衰落的現象。³⁰

導師對子孫制小廟的發展自然是不看好的，但他覺得只要對衰落的佛教有利，就不必過於批評，「現在臺灣佛教發展得有相當規模的，都是子孫制，大家為我們自己的道場而同心努力。」³¹「缺少了佛法的實質，為佛教而努力，當然只是子孫制，大家為個人的前途而努力了。習以成風，如寺院而是僧所共有的，怕反而要難以為繼了。」³²現今臺灣佛教寺院各大門派團體的相繼崛起和壯大，正應了導師的這番話語。

此外，導師對近代佛教出現的僧俗混融組織也是不以為然的。導師認為，「純從

²⁵ 〈付法與接法〉，頁 170。

²⁶ 同上，頁 172。

²⁷ 〈付法與接法〉，頁 173。

²⁸ 〈論僧才之培養〉，頁 146。

²⁹ 同上，頁 172。

³⁰ 〈經懺法事〉，《中國佛教瑣談》，頁 140～141。

³¹ 同上，頁 173。

³² 同上，頁 174。



出家比丘（及尼）衆的僧制而論，僧混俗融的中國佛教會——管理僧衆的組織，根本就難得合（佛）法。」³³就此點來看，導師仍然站在傳統佛法的立場，維護以僧治僧的佛教制度。

導師並不認為民國初成立的中國佛教會發揮了多少作用。他將之視為「一種新制度」、「一種僧俗混合組織的制度」，這種混合組織「論法理頗有問題」。³⁴因為這一組織既不合白衣不過問僧事的律制，而且其經費來自十方寺廟，卻主要由白衣來支配管理，顯然不合佛法規制。但由於僧衆的無人以及缺乏向社會向政府的活動能力，所以儘管不合法，卻也不得不如此。³⁵導師並不反對在佛法未落的時期護法居士參預教會，但他顯然十分痛心僧衆人才的缺乏，並對教會中各種身份的白衣如軍政名流，豪商巨紳，甚至幫會外道等混濫人事的做法十分反感和無奈。

四、健全佛教組織的方法原則

（一）加強教團組織的重要性

導師對中國佛教的末落現狀做了一番反省，他認為不夠健全、不夠理想的近代中國佛教，必須儘快加以改良或整理，否則將無法消除近代中國佛教的臃腫不靈、外強中乾的病症。改良必須從適應時代著手，新時代佛教有三個傾向，即青年時代、處世時代、集體時代。青年時代是改變過去老年人偏於消極的信仰，轉為以利他為先的菩薩乘之教；處世時代是順應以在家菩薩占絕大多數的現代社會，從入世法中攝化衆生出世，做到出世入世圓融無礙。集體時代是在佛教團體戒律規範的生活中，通過互相勸誡、互相慰勉、互相警策來培養道心，健全僧格。導師所說的這三個時代傾向，實即如何發展佛教的三項準則，這些準則對後來中國佛教組織的發展，起到很大的引導作用。此外，他在〈中國佛教前途與當前要務〉也談到類似的方法原則，認為當前的佛教要務，要從弘法布教、健全組織和興辦利樂社會的事業三方面著手。這些原則中，加強和健全佛教團體組織是教化衆生的基礎工程建設，最為緊切。

導師聯繫佛陀建立僧團的初衷，強調僧團所具足的向善向上，依法互動的意義。認為僧團共修如大海漸漸深廣，修行者在群體力量的庇護下，彼此互相策勵教導，和合清淨，養成光風霽月的胸襟，清淨莊嚴的品格，才能產生自行化他的效用。因此，

³³ 〈中國佛教前途與當前要務〉，《教制教典與教學》，頁 19。

³⁴ 同上，頁 8。

³⁵ 同上，頁 8~9。

爲了適應已進入集體組織時代的現代社會，佛教應該儘快發揚僧伽團體固有的清淨和樂的共修精神，來促進人間佛教教團組織的進一步合理化。他在〈人間佛教要略〉中說：

佛教本來是重視團體生活的，現代社會也傾向於此。不但政治重組織，就是農工商學等，也都組織自己的集團——工會、商會、農會等。佛法是應該適應時代的，時代已進向集體組織，佛法也就該更著重於此。民國以來，出家（在家的組織）佛教會，在家的創立正信會、居士林等，可說都與此時代風尚相合。³⁶

在這日益集團化的時代，中國佛教要想真正發揚光大，必須加強教團組織建設，在良好互動的優秀教團中培養現代弘法人才。「倘若不發展爲集團的參究修學，個人的修證，也不過是個己的解脫，未必能使佛法光大，使佛法久住。」³⁷因此，佛法要想昌明興盛，「對外說，必須政治安定，社會能善意護持；對內說，必須有組織的清淨僧團，和善巧的弘化方法，如此才能使佛法普及於民間。」³⁸

成立團體組織的作用，除了如民國初成立的中佛會那樣可以運用團體力量，來抵抗侵凌摧殘佛教的惡勢力，維護佛教界的合法權益外，更重要的意義在於「照佛說毗奈耶所指示，要生活在團體中，才能真實的自利利他。」導師熱切關注著中國佛教的組織制度，強調加強組織、健全組織對中國佛教發展的必要性。

當然，僅靠組織是不夠的，必須將加強組織與充實教化二項同時並重，將「一向量多而質不精」的佛教徒培養成優秀的真誠佛子，才能起到相互推動和促進發展的作用。

導師在〈中國佛教前途與當前要務〉中「教化」一項談到，佛教的弘法工作必須具備長期專業的培養佈教師的修學場所；以及攝受信衆的各種佈教方法，如定期教化、巡迴佈教和一期講經，以及利用當代科技弘法等的手段。導師所指的「教化」即是佈教弘化之義，培養佈教師的組織和弘教方法主要是僧團所涉的範圍，而「事業」一項則是僧俗兩衆教團皆應重視和操辦的。他說：「佛教要取得社會（中堅分子）信仰，政府尊重，必須興辦利樂社會的事業。因爲在社會一般人的心目中，這些有爲的事修，比了生死重要得多！」³⁹他認爲無論傳統的出家制，日本式的在家制，還是闍

³⁶ 〈人間佛教要略〉，《佛在人間》（《妙雲集》下編之一），頁 119。

³⁷ 〈論僧才之培養〉，頁 146。

³⁸ 同上，頁 139。

³⁹ 〈中國佛教前途與當前要務〉，頁 18。



式的齋姑制，只要能在加強自修德學的基礎上，健全組織，並積極投身於社會的文化福利事業，都有利於延續和發揚佛教，是應該給予鼓勵和讚歎的。利樂社會的事業是實踐人間佛教理念的一個重要內容，包括各種慈善公益，如施醫贈藥，賑濟貧病，照顧老弱無依，資助失學兒童，開展文化教育等等，這是傳播佛教、踐行佛法、光顯佛門最有效的方式。因此「我們要認識當前佛教所急需的工作，協調諒解去為佛教而努力！」⁴⁰

健全組織、加強團結，是成辦一切佛教事業的基礎，「在相互諒解的組合團結中，充實教化與多做福利事業，各從自己的崗位作去」，這是「永不能變更的方針」⁴¹。

佛教的教團組織包括出家僧團和在家團體組織，⁴²由二者的結合和良性互動，佛教得以延續和弘揚。僧團的分子雖然可以由不拘外相的聖菩薩僧和剃髮染衣的聲聞僧組成，在理和的意義上，居士也可以稱為僧，但就代表正法久住的僧伽律儀的事和而言，一般人認同的還是具有戒法傳承、具足比丘僧形相的僧團，因此出家僧團仍然是住持佛法的主體。導師雖然認為當今社會在家的佛教非常重要，也談到居士中有如維摩詰長者、勝鬘夫人等人對於弘化有殊勝的功績，「但是住持佛法的重任，從來都以出家眾為主體」，⁴³畢竟出家有著超越家庭本位的偉大意義。然而，占佛教徒絕大多數的在家信眾，是關係到佛教的發展及整體形象的一個重要方面。因此注意對正信居士的培養和組織，尤其是居士中的「學菩薩法，著重於六度、四攝、四無量心，發心普利一切眾生」的青年人群，支援他們在佛教教育、文化事業和居士團體中發揮各自的特長，有利於大乘佛法在人間的弘揚和推廣。

（二）在僧團中培養人才的模式

對於弘法責任，導師雖然希望居士們也能分擔一些，但他覺得作為弘法主力軍的僧眾，更應該盡力培養和造就，這是因為僧團的弘法人才對佛教的發展，起著更為關鍵的作用。導師在〈論僧才之培養〉一文中對自古以來學眾的培養模式作了一番探究，

⁴⁰ 同上，頁 19。

⁴¹ 同上，頁 21。

⁴² 古代的佛教教團即包括出家的僧尼和在家的男女居士，合稱「四眾弟子」，並沒有現代所謂僧伽佛教和居士佛教之分。重視在家佛教不等於提倡居士佛教，有關「居士佛教」的提法是不大嚴密甚至並不妥當的，印順導師的著作中從未見過「居士佛教」的提法，而只闡明在現階段進行在家佛教建設的重要性。

⁴³ 〈論僧才之培養〉，頁 139。

指出了現今僧才的培養原則是「以安立於僧團為基礎，以集體和樂共修的模式培養出以戒、禪、慧為修學訓導中心的現代弘法人才。」⁴⁴

印順導師本著戒定慧的佛法修學原則，對從印度以來到中國的僧眾形成的幾種修學模式，作了高度的概括，這一概括看似平常，卻蘊含著他對僧眾素質建設的深切思考和關注。導師對這幾種模式所作的概括分別是：律學中心、禪學中心和教學中心。

第一種律學中心，是指以戒學為基本，以定、慧為進一步的修學模式。如佛在世時，以建立清淨僧團為中心，用以訓練僧眾，陶鑄聖賢。「佛陀建立僧團，其方法是『以戒攝僧』。其目的是以戒學引導大眾生活於清淨律儀中，來完成僧眾的自律和化他。」⁴⁵導師認為這種模式對個人和團體的修學十分有益，因為一個組織健全，有紀律的清淨僧團，能使「不信者生信」，「已信者增長」，贏得社會大眾的讚歎和護持！「所以以戒為基，建立清淨僧團，佛門中之龍象才能從此中陶練出來。」⁴⁶

第二種禪學中心，相對於佛世時以戒為基本特徵的修學制度而言，較偏重於大乘禪慧和大眾參究的修學體系，主要是指禪宗的修學制度。從律學中心到禪學中心的轉變是由中國的國情決定的。「中國佛教能夠陶練佛門的高僧大德，培植佛教弘法人才的，在中國佛教史上，第一要推禪宗。」⁴⁷這種以禪為中心而參究的修學方式，在當時成為中國佛學的重心。印順導師對禪學中心的修學特色也做了一番描述，他說：

「禪宗以禪（定學）為中心，對於戒律或聞思經教，都是其次。禪者善能激發各人的道念，發心為生死大事而勵力參究。……經過數年的修學，能開悟見性的不要說，即使參不透本來面目，因為經過數年大冶洪爐的陶練，也會養成道貌岸然，威儀庠序；其心胸豁達，氣度之渾樸與嚴肅，與常人大大有不同，一出山門，使人見了，油然而生起仰慕的心情，因此禪宗千百年來能維持到近代。」⁴⁸

禪學中心不是僅依賴禪宗的制度，而是以大眾參究，互相警勉的力量，作為禪宗內在活力的源泉。導師對此十分讚歎，他認為這種以禪思參究為中心的培養模式，影響了整個中國佛教，許多祖師和高僧們就是在禪宗叢林制度保障下的集體熏修中產生的。

⁴⁴ 同上，頁 139～153。

⁴⁵ 同上，頁 141。

⁴⁶ 同上，頁 143。

⁴⁷ 同上，頁 144。

⁴⁸ 同上，頁 145。



第三種是教學中心，是以聞思經教的慧學為中心的培養模式。這主要指西元五、六、七世紀間，類似印度那爛陀寺那樣的僧團。印順導師闡述這種教學中心的特色是：

他們是在信、戒的基礎上，聞思教學，以睿利的明智，對於傳下的大小乘義理，修持方法，作一番更深刻的鑽研。對空、有學派思想，作進一步探討，思辨和抉擇，而後將深奧的佛法，予以廣大的闡揚。在這勇猛精勤的修學中，無疑的對於佛法的信念，有著更深的建立。堅貞卓絕的宗教精神，從此引發，為佛法的發揚光大而努力。⁴⁹

在闡述其特色的同時，導師也對以教學為中心的僧團作了一番評價：聞思教團雖然在戒定信念方面也許不如禪律，但它在弘揚佛法，摧伏邪外方面所起的作用，是禪律僧團無法比擬的。他舉宗喀巴大師的革新僧團為例，說明黃教在依於信戒為基礎的聞思修學，團結僧眾，挽回了西藏佛教的厄運，堪與唐代禪宗相媲美。黃教重視五大部經論⁵⁰的學習和辯論，以之作為造就僧才的必修課程，這對於藏語系佛教的延續發揚，起著十分積極的作用，這些不能不歸功於以聞思教學為中心的教派。

除了歷史上那爛陀寺、黃教革新僧團是教學中心的代表外，印順導師指出「近代中國佛教，以聞思經教的慧學為重心的，要算是虛大師所創辦的佛教教育。」

太虛大師針對當時佛教叢林存在的積弊，致力於僧教育以挽救佛教的危機，並通過興辦佛學院來實踐他的僧教育宗旨和程式。他主張吸納傳統叢林制度的精神，實修內典和世學，以培養現代弘揚佛法的僧才。為此他制定了習律、學教和修證三級的僧教育修學次第，以及律儀院、普通教理院、高等教理院和參學處四級九年教育制方案⁵¹。印順導師頗為認同虛大師的這一教育理念，他說：

依（太虛）大師的意見：建立僧伽，是以律儀為基礎的，希望佛教青年，能從佛學院之初級（重律儀）、中級、高級次第修學。在此數年中，先對出世間學有一深刻瞭解。平時，早晚大眾共修，以堅定佛法之信心。這樣，不但可以培養成一些弘法人才，同時也能使他們處理僧事。再於高級之上，設立專修處，供他們專精於某一宗——或禪或淨等，作一番修持，希望能做到行解相應，而

⁴⁹ 同上，頁 147。

⁵⁰ 西藏格魯派僧人學習顯宗所必修的五部論書是：《釋量論》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《戒律本論》、《俱舍論》。

⁵¹ 陳兵：〈教育興教與教育興國〉，《佛教文化》1999 年第 6 期。

成爲真正的佛教人才。⁵²

印順導師認爲太虛大師的建僧方式，大體與宗喀巴相近，也是以信戒爲基，以聞思慧爲中心的。但由於種種條件限制，太虛的僧教育方案未能完全變爲現實，然自大師創辦以來的數十家佛學院，率皆改變中國佛教傳統的師徒授受式教學法，採用新學體制，改變了一個時期以來「僧徒安於固陋，不學無術」⁵³的頹廢狀態，這是對僧教育的巨大貢獻。導師論僧才培養方式的觀點，和太虛大師的看法基本一致，皆注重聞思經教，以便弘法引導信衆。但他還主張吸取上述三種模式的優點，建立以戒、禪、慧爲修學訓導中心的清淨僧團，在良好的修學環境中，培養佛教的現代弘法人才。

他將這種培養模式視爲復興佛教的力量，認爲針對現代佛教的情況培養現代弘法人才極具重要性，他說：

第一、……約廣大人心和現代風尚說：弘法者對於廣大精深的佛法，必先要有明確的深刻的理解。從深廣的義理中，不但能條理嚴密的發揮深義，更能提出簡要的綱宗，使大眾可以對佛法有一正確扼要的觀念，如此才能使現代人士易於接受。

第二、一個身爲宗教師的，要教化他人，除了對佛法具有深刻瞭解之外，對於一般世間知識，也應有廣泛的涉獵……以佛法融通世學，批評世學，從相互比較中，顯出佛法之精深與高妙，使人們易於崇信而接受。⁵⁴

導師特別反覆強調在「僧團」中培養人才的重要性，他說只有極少數出類拔萃的僧才，由於宿具深厚善根可以靠自修成就一代學德俱佳之高僧，大部分人必須在以戒、定、慧爲中心的集體中修學才能造就。「要注意『信心堅強』，『戒行清淨』，以念誦、懺悔等來培養宗教情操，而將自己安立於僧團中，安立於聞思經教的慧學中，不求速成，以待時節因緣，才是現在佛教無辦法中的辦法。」⁵⁵

（三）在家佛教的組織與入世

印順導師認爲僧人是住持佛法的根本力量，這是出於遵循佛制的必要。然而爲了改變佛教的末落現況，他主張現代人的弘法熱誠，應投注到青年的佛教，知識界的佛

⁵² 〈論僧才之培養〉，頁 149。

⁵³ 楊仁山：〈般若波羅密多演說〉，《等不等觀雜錄》卷一。

⁵⁴ 〈論僧才之培養〉，頁 151。

⁵⁵ 同上，頁 153。



教和在家的佛教這三大塊。他覺得：「復興中國佛教，說起來千頭萬緒，然我們始終以為：應著重於青年的佛教，知識界的佛教，在家的佛教。今後的中國佛教，如果老是局限於——衰老的、知識水準不足的、出家的（不是說這些人不要學佛，是說不能著重在這些人），那麼佛教的光明前途，將永遠不會到來。在這三點中，在家的佛教更為重要。」⁵⁶

這一段話常被人誤以為，導師的看法是在家佛教比出家佛教更重要，且被倡導「居士佛教」的人斷章取義舉為理論大旗。實則據導師的本意，是主張僧為走出狹窄的山門，面向社會青年大眾弘法，使佛法在社會上普及以增強佛教的影響力，同時僧俗二眾的素質也在良好的互動中得到提升。因此他的話語有著很大的基於現狀的針對性，不宜片面理解甚至歪曲。他主張重點建設在家佛教有幾個原因：第一，消除長久以來「佛教為出家人的佛教，學佛等於出家」的誤會，避免佛教與社會相脫節。由提高在家信眾的素質，讓佛教得到社會人士的普遍認可和真正接受。第二，依靠大多數的在家眾，從推動佛化家庭開始，弘傳正信佛教。佛化家庭可以起到僧人言教說法所不及的作用。第三，大乘佛教的發展傾向於以在家眾為中心，應利用在家佛教徒的優勢來弘揚佛法，荷擔聖教。⁵⁷

導師對在家的佛教教團來主持教化等工作，可能引起的誤會作了一番說明。他承認白衣說法「不妨說是末法的現象」，但究其因還是出家佛教的衰落導致的。由於缺少具足教證功德的僧團，出家眾德學的衰落，真誠的在家弟子，必然要起來贊助弘揚，所以對於正信正見的大心居士，出家眾是不應反對的。導師希望「在有組織的集團中，不會因內部的矛盾衝突而對消自己的力量。在和諧一致的情形下，信心與熱忱增強，大家能分工合作，充分發展為教的力量。」⁵⁸作為同樣欲報三寶深恩的佛弟子，弘法應同屬於僧俗二眾的一種本分，是四眾弟子應具的團隊精神，而不是爭奪市場的問題。所以導師鼓勵在家眾也能弘揚佛法，並能分擔僧伽的弘法責任，這完全是站在有利於佛教生存和發展的立場來談的。

印順導師提出建設由在家眾所主持的佛教，應當具備兩點基本特徵：一、組織的，

⁵⁶ 〈建設在家佛教的方針〉，《教制教典與教學》，頁 81。

⁵⁷ 事實上，導師還曾說過：「大乘佛法，推重在家菩薩，而實際上，大乘佛教還是以出家比丘為主流的。如西元三世紀的龍樹、提婆，四世紀的無著、世親，『大乘佛法』的宏傳者，都是『菩薩比丘』身份。」可見，導師仍是認同以出家眾為主流的大乘佛法的弘揚。〈護持佛法與利益眾生〉，《華雨集》第二冊，頁 312。

⁵⁸ 〈人間佛教要略〉，《佛在人間》（《妙雲集》下編之一），頁 121。

二、入世的。

導師認為「組織」是協力促進佛教發展的重要凝聚性因素，所以在出家眾缺乏組織力量的現今，希望居士們組建在家眾教團，來發揮團體的力量。他把在家教團定義為：「在家眾的教團，即是優婆菩薩僧。這不是偉大的個人，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。」⁵⁹導師視佛教正信會和佛教居士林為在家佛教的組織雛型，而對在家教團的核心分子素質要求頗高。正如出家僧團的領袖必須是學德具足的高僧一樣，在家教團也應當由具足正信，解行並重的精英分子來主理教務，而不應由其地位或經濟等來決定，這往往是在家教團習見的不良現象。所以他強調在家佛教的組織，須以正信、正見、正行為核心。

在家佛教的另一個重要特徵是「入世」。導師將「入世」定義為「在家的佛教，在共同的佛教組織中，應各從自己的崗位上去努力。自己所知所行的業務，即是修學菩薩道的道場。與自己有關的種種人，即是自己所攝受教化的大眾。」⁶⁰

在家教團中，從大眾中以佛法的信願解行為標準，推選出來的少數人應成為專心於宣教的說法師和處理教務的職員，多數的在家眾應當去做著重入世的實際利行，摒棄一些神秘和俗化的做法，積極推廣正信的佛教，依於人乘而趨向菩薩乘。

組織和入世是在家佛教的基本特徵，融合這兩個特徵，建設在家佛教應當「一方面從各人自身做起，做到佛化家庭。一方面在同見、同行、同願的基礎上，相互聯繫而組成在家的佛教團，來推行宣化、修持、慈濟等工作。」⁶¹

至於怎樣來建設在家佛教，導師提出兩種現有的模式供參考：「日本佛教徒的參與教育工作⁶²；錫蘭摩訶菩提會興辦學校與醫院，這多少可以作為在家佛教的榜樣！」導師列舉這兩種模式，實際上描述了在家佛教的組織應該是民主而公有的，入世而興教的。在家佛教並不是和僧團對壘的利益集團，而是和僧眾一樣，承當起續佛慧命、入世度生的責任，特別是在佛法未落或瀕臨滅絕的時地，更有著復興佛教、光大法門的神聖使命。

⁵⁹ 同上，頁 91。

⁶⁰ 同上，頁 88。

⁶¹ 同上，頁 93。

⁶² 導師在文中曾將在家佛教和日本家庭化的佛教作了辨明，認為日本佛教不是在家佛教，而是變了質的出家佛教，不值得我們去盲目效仿。此處所指的日本佛教徒參與教育工作是認同他們積極入世的精神。



五、結語

正法久住是佛制戒律的根本目的，由戒律演變而來的叢林清規已失去往昔的共修內涵，今日佛教的發展，本著人間佛教契理契機的理念，必須將佛教教制與僧團組織更進一步加以組織化、生活化、實用化與大眾化，才能實現正法久住的最高理想。

印順導師十分重視團體組織在弘化過程中所發揮的巨大作用，他通過對教制在中國的演變所作的透視和反省，發覺佛法的傳播不能僅賴於個人的修證，必須依一定的原則把個人集合凝聚為優秀的組織，佛教才能因大眾的協力得以迅速發展。

雖然導師「自己沒有建立僧團，也未真的依據印度律制的精神原則，設計出一套比較可以適應于現代社會的僧團制度來。單從這一點看印順長老，倒頗近於只會看病而拙于治病的學者風貌了。他是開了藥方及藥名，卻未告訴我們每一味藥的分量及焙制方法。」⁶³然而，這正是導師的真實風貌，正如他所發的誓願那樣：「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！」他的願力就是要繼承太虛大師的思想路線，為人間佛教這一整個佛法的重心給以理論的探究和發揚。⁶⁴事實已經表明，千千萬萬的佛門四眾弟子在人間佛教這一極富時代感召力的理論旗幟指引下，正積極探索和實踐著更合於佛法、更合乎時代的佛教教制。

⁶³ 釋聖嚴：〈印順長老的護教思想與現代社會〉，《中華佛學學報》第四期，1991。

⁶⁴ 見〈契理契機之人間佛教〉，《華雨集》第四冊，頁 69。印順思想與太虛之間有著批判繼承關係，他對人間佛教理論創造性地推進之要點，參見陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》第五章「人間佛教的理論建構與運作」。

參考文獻

1. 印順法師：《律制與教內對立之傾向》，《初期大乘佛教的起源與開展》，臺北：正聞出版社，1991。
2. 印順法師：《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，1978。
3. 印順法師：《人間佛教要略》，《妙雲集》下編之一，臺北：正聞出版社，1991。
4. 印順法師：《教制教典與教學》，《妙雲集》下編之八，臺北：正聞出版社，1991。
5. 印順法師：《佛法是救世之光》，《妙雲集》下編之十一，臺北：正聞出版社，1991。
6. 印順法師：《大乘佛法》，《華雨集（二）》，臺北：正聞出版社，1993。
7. 印順法師：《中國佛教瑣談》，《華雨集（四）》，臺北：正聞出版社，1993。
8. 印順法師：《契理契機之人間佛教》，《華雨集（四）》，臺北：正聞出版社，1991。
9. 印順法師：《青年的佛教》，《妙雲集》下編之五，臺北：正聞出版社，1991。
10. 印順法師：《中國禪宗史》，上海書店，1992。
11. 聖嚴法師、恒清法師等主編：《佛教的思想與文化——印順八秩晉六壽慶論文集》，法光出版社，1991。
12. 陳兵、鄧子美合著：《二十世紀中國佛教》，臺北：現代禪出版社，2003。
13. 釋清德：《印順導師的律學思想》，臺北：雲龍出版社，2001。
14. 王雷泉（龍泉）：〈漢地教團的建立及早期形態〉，《法音》第8期，1996。
15. 宣方：〈作為方法的印順：問題意識、詮釋效應及其它〉，《弘誓雙月刊》第76期，2005/08。

