

論僧俗二眾之宗教教育*

從僧俗身份的區分與宗教職能的定位談起

呂凱文

南華大學宗教學研究所助理教授

提要

儘管原始聖典記載的佛陀教導以出家僧眾為主要對象，但是佛世時代的在家信眾亦有重要地位，對於在家信眾的教導亦散見於聖典各處，值得萃取與析論。由於兩者在「宗教目的」與「職能分工」存在著差異，佛陀對兩者教導的方向與重點亦不同。關於佛陀教育的討論與研究，宜重視兩面向的平衡發展，不僅要釐清彼此的分際性，亦應澄清彼此的連續性。這除了能避免兩眾彼此宗教職能分工的混淆，而產生宗教目的的「錯焦」問題外，更能明晰地定位與闡釋佛教從「世間」（世俗）到「出世間」（神聖）連續與向度。在上述思考下，本文藉晚近學者主張的「居士佛教主導論」議題，檢討各家論點的源由與利弊得失，再以南北傳初期佛教聖典作為解釋與建議的根據，反思僧俗關係的合理定位，以及佛教僧信二眾的教育問題。

關鍵詞：1. 佛教教育 2. 僧伽 3. 居士 4. 阿含 5. 初期佛教

目次

佛教教育的次第與目的：從僧俗身份的區分與宗教職能的定位談起
一、僧俗二眾之宗教教育問題
二、僧俗二眾之宗教教育重點與分際釐清的重要性
三、僧俗二眾在宗教身份職能的定位與區分上的難題
四、從僧俗身份的定位看佛教教育的次第與目的
五、結論：「重視」人類歷史的佛陀之教導

*原文為〈佛教教育的次第與目的：從僧俗身分的區分與宗教職能的定位談起〉，呂凱文著，《妙雲學訊》（嘉義：財團法人妙雲教育事務基金會，2005年4月10日出刊），第33期，頁11-25；35期，頁11-27。本文為修訂本。

一、僧俗二眾之宗教教育問題

釋迦牟尼創建終生禁欲的僧團，以煩惱徹底解脫作為出家僧眾的神聖職志，但是對於如何妥善安置世間倫理價值的問題亦有提及。具體而言，初期佛教聖典以「八正道」作為追求世間和出世間利益的法則，依循世間的八正道，可成為喜悅的善人君子，依循出世的八正道，則可獲得生命的解脫。¹前者屬於「世俗」領域的善法基礎，後者屬於「神聖」領域的苦難終結；前後兩者的價值層級與方向雖然有分際與差異，但也存在著連續性。若能平衡地論述兩者價值的重要性，彼此互補與提醒，這是較為健康與良性的態度，否則過度傾向單側，不免有失衡之虞。

佛陀將八正道區分為世間與出世間兩類，就某種意義而言，也暗示著世間與出世間生活的價值與思惟必須平衡論述，而這兩類八正道也就分別適用於兩種教導的對象：一者為志於追求世間美善生活者，一者為志於追求出世間解脫生活者，前者以在家信眾為多，後者主要為出家僧眾。不過，出家僧眾主導與集結的原始佛教聖典裡，兩者的比重顯然以出世間八正道的闡明為多，神聖領域的論述遠較世俗領域的論述更為豐富，即使發展至部派佛教時代的論師們，關懷的重點亦不離此。然而，在家信眾始終都是佛教人口裡的多數，世間生活的主流價值也仍然是以在家人的觀念為主。若佛教僅重視出家僧眾的出世間解脫法義，卻缺乏一套尊重世間與維持世間相對穩定性的價值機制作為應運，則不僅在家人接受佛教可能性不高，佛教也會喪失作為「人天師」的引領職能，被淘汰於宗教競賽熱烈的印度歷史裡。

若是如此，初期佛教如何避免陷入兩種價值系統誤置的窘境，既能妥善安置世俗領域的相對穩定性，亦能與神聖領域兩向度的分際性與連續性呢？初期佛教

* 筆者按：本文原為研討會論文稿，發表於「宗教教育與宗教研究研討會」（南華大學宗教學研究所主辦，二〇〇四年十二月四日），後因妙雲蘭若「印順導師百歲嵩壽特刊」邀請，刊載於《妙雲》第33期（2005年4月10日出刊）等。復經參考幾位評審寶貴意見後，筆者修訂部分容並改題目為「論僧俗二眾之宗教教育：從僧俗身份的區分與宗教職能的分工談起」，預定2005年12月刊載於《世界宗教學刊》，而與《妙雲》版的本文略有出入。

¹ 《雜阿含七八五經》。

如何在「在家」與「出家」的引力與張力中，安立「世俗與神聖」的共構關係呢？這些是值得探究與釐清的問題。在這思考向度下，本文嘗試以僧俗身份的定位，作為前述「世俗與神聖」共構關係的說明，並以初期佛教聖典如何理解僧俗教育的分際與連續，反思僧俗關係的合理定位，以及佛教僧信二眾教育的次第與目的。

（一）佛教出家僧眾

佛教以徹底滅盡煩惱作為修行解脫的目的，佛世時代的第一代佛弟子為了實踐這個單純的理想，亦效法佛陀的聖求之道，捨親離家成為出家沙門，從倫理義務的世間對待裡隱退，不再涉入世間經濟營生的勞務事業，致力於解脫道實踐。這些捨親離家而出家的第一代佛教子，即佛教最早期的信眾。他們以佛陀展現的身語意教導為師，自稱為聲聞弟子(sāvaka)，聽聞學習且證得與佛陀同樣的解脫境界²，與佛陀同樣被視為佛教最早期「僧伽」(saṅgha)，作為佛法住持世間的實際教團。這些歸依佛法僧三寶受具足戒的出家僧眾，男眾稱為比丘，女眾稱為比丘尼，佛教僧伽主要以這兩眾為代表。加上隨學於僧伽而「近於正式僧伽成員者」，尚有沙彌、沙彌尼與學法女，以上合稱為五眾。這是佛教的出家僧眾。

（二）佛教在家信眾

然而也有一類佛弟子，雖然欣慕與仰止佛法，讚歎出家僧眾的清淨和合，但是他們對於家庭和樂與世間成就的興趣，更甚於解脫理想的聖求，或者礙於世間經濟營生事務而無法隨喜出家修行，因而保持在家信眾的身份，在倫理義務的世間對待裡盡職地扮演好自己的角色外，亦作為佛教僧伽的護持者與親近者，隨喜聽聞佛陀的教導，並且布施與供養衣食等生活資具給志於解脫理想的出家僧眾。這些歸依佛法僧三寶的在家信眾，男眾稱為優婆塞，女眾稱為優婆夷，佛教在家

2 《S22:58》提到：佛陀與慧解脫的聲聞弟子所證得的解脫境界並不存在差別，兩者皆是「不取於色(五蘊)，由厭患、離欲、滅盡，而解脫」；兩者差別僅在於：正覺的佛陀是解脫道的創見、產生與宣說者，至於慧解脫的聲聞弟子則是解脫道的追隨而成就者。《S22:58》亦特別強調：「我們的教法是源自於世尊，以世尊為眼，以世尊為依。」佛世時代佛教徒以佛陀(教導)作為法與法源的解釋根據，從這點可看到最早期佛教徒理解的態度與詮釋的方向性，值得有識人士再三重視。

信眾主要以這兩眾為代表，若加上前述出家僧眾，則合稱為七眾，構成佛教教團。但這裡的「眾」字，巴利文為 *parisā*，僅是作為集合名詞的「群眾」或「會眾」義，這與專指出家信眾教團僧眾——「僧伽」(*saṅgha*)一詞，在實際指涉與宗教意義上多少有不同，值得留心辨明。³

(三) 僧俗二眾與教育問題

佛世時代的出家僧眾與在家信眾的關係甚為密切。出家僧眾賴以維繫生命的物質食糧端仰賴世間善信大眾供給，而後者得以歡欣喜悅的精神食糧則有賴於出家僧眾的法布施，就此而言，健康而完善的佛教，依兩眾合和的協力與分工才能建立。⁴但是兩眾的宗教身份存在著差異，且兩眾的宗教職能也多少不同，當吾人將佛陀的教導視為今日全體人類重要的文化寶藏，試圖探究佛教的宗教教育對於今日文明世界的啓迪，若能首先適切地討論與釐清「佛陀對於在家信眾與出家僧眾教導的不同側重點與分際」問題，這不僅對於為數眾多欣慕於佛陀教導在家人，將明確指出佛陀教導在家信眾的安樂之道，安立世間倫理的分際；這對於「離家出家過非家生活」(*agārasmā anagāriyam pabbajito*)的佛教出家僧眾而言，更將藉此明確指出佛陀教導出家僧眾的解脫道向度與重點，清楚定位其出世間的宗

³ 關於佛教的「僧伽」概念，華語讀者可以參考平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（台北：商周出版社，二〇〇二年），頁七一～七二。從原始佛教時代的用例來看，組織僧伽的只有出家眾而已；亦即集合比丘組織成「比丘僧伽」，比丘尼組織成「比丘尼僧伽」，兩者合稱「兩僧伽」。僧伽是出家的佛教教團，比丘僧伽及比丘尼僧伽都各自獨立，依自治維持秩序。原始佛教並未將在家優婆塞與優婆夷兩眾合在一起稱作僧伽。

至於，進一步相關研究資料至少可參考(1)平川彰，《原始佛教の研究—教團組織の原型》（東京：春秋社，昭和五十五年）；該書即以原始佛教的「僧伽」為研究內容，探討僧伽的意義、精神、構造與成員，值得國人再次提煉與審視佛教僧伽教團存在的實況。(2)早島鏡正，《初期佛教と社会生活》（東京：岩波書店，昭和三十九年）。該書第六篇以《彌蘭陀王所問經》為中心，探討上座部教團關於出家與在家立場的看法，也順帶探討原始佛教《經集》所現的出家與在家生活。

⁴ Lamotte 的《印度佛教史》，反省到出家僧眾與在家信眾過度的疏離，亦是佛教衰落的原因。Etienne Lamotte, trans.by Sara Webb-Boin, *History of Indian Buddhism : from the origins to the saka era*, Louvain-La-Neuve, Belgiu:Institut Orientaliste, 1988.

教目的，實踐「諸佛最殊勝的教導」(buddhānaṃ sāmukkaṃsikaṃ dhammadesanā)，徹底從煩惱解脫。

二、僧俗二眾在宗教教育重點與分際釐清的重要性

對於上述問題的深入探討具有重要性，但是歷來對於這方面的學術研究與探討卻未必全面明朗可見。在國內外的整體佛教學術研究雖然或有提及，但是在整體比例裡卻是相對的少數。何以如此呢？幾個原因或可在此大略言及。

(一) 該議題研究的缺乏

首先，西方學界的佛學研究，以基督教重經主義與哲學思想的學術傳統作為前理解，因而對於佛教經教典籍裡的思想探究與「戒、定、慧」三學之法義系統性的解釋遂成為歷來重點，至於往前跨進到道前基礎——即在家「善、信」二學發揮者，則是相對的少數；至於著眼於出家僧伽之律藏的倫理規範探討者，則轉向佛教倫理學研究，但是卻未必會對於佛世時代在家信眾的倫理實踐與生命典範問題進一步深刻建構。⁵

其次，國內學界的研究情況，因為中國佛教傳統對於印度佛教思想的領納與接收，並非完全以原始佛教聖典的法義作為其宗教的關鍵性前理解，因而應有的重視度與認識力也相對未必具足；特別是往昔中國社會與儒家等意識型態共構甚深，重視以禮教建立政治社會的倫理秩序，佛教若要進入到這麼重視禮教階序的社會，出家沙門在強調佛法尊嚴的當下，所宣說的佛教倫理觀，就勢必要以尊重

⁵ 釋若學的博士論文與觀淨比丘的作品也對該議題略有說明。請參見 Juo-Hsueh Shih, *Controversies over Buddhist nuns*, Oxford: The Pali Text Society, 2000. p.1-2. 另外，也請參見觀淨比丘著，《復歸佛陀的教導(一)》(彰化：正法律學園，二〇〇四年)，頁六二與頁六四的註一一九。

中國倫理為前題，從而律制在中國亦作了相當程度的變容。⁶在此效應下，對於原始聖典的研究與佛陀原初教導的實踐似乎仍存在著一層穿越不透的民族心理障礙，從而以原始佛教聖典（經律）為解釋依據，進而闡釋佛世時代僧俗如何互動與宗教職能分工的探討，亦付闕如。⁷

此外，原始佛教聖典本身對於兩者教導的比重亦是一個問題。儘管佛世時代的在家信眾對於佛教教團的護持存在著重要性，但是由於原始聖典記載的佛陀教導是以出家僧眾為主要對象，對於在家信眾的教導則相對未突顯；當然聖典也記載著佛陀對在家信眾教導的部份，但是這些法義與案例或分類於幾章節或散見於聖典各處，若未經過萃取、匯整、歸納與詮釋，的確不容易從中看到其整體性與側重面，亦不易從佛陀對出家僧眾教導的重心與重疊裡分析開來，這不得不說是佛始佛教聖典的一個限制。

再者，佛世佛教以後所發展的佛教詮釋學系統——阿毘達磨論書等，過度將佛陀的教法侷限在內學整理、哲學思辨與形上學解讀，這部份的研究雖然將佛教思想推到繁瑣而細密的學術成就，但是整體上卻未必與在家信眾真正關心的部份相契合，其在佛教思想史上的功過亦難衡定。特別是自稱為「勝法」(abhidhamma)

6 佐藤達玄的研究指出中國佛教史便由這種傳統佛教觀貫串而成，律制在中國因而產生改變。請參見佐藤達玄著，釋見愍、鍾修三、歐先足與林正昭合譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九七年），頁二六～三〇。

7 關於「重現佛陀教說之可能性」問題，近十幾年來已受佛學研究者熱切討論。根據 J. W. de Jong 的〈1984-1990 之佛學研究〉的報導，一九八七年在荷蘭萊登（Leiden）所召開的第七屆世界梵語學研討會裡，曾以「最初期之佛教」(Earliest Buddhism) 為題召開討論會。會後 L. Schmithausen 將與會學者所宣讀的幾篇論文集結出版，請參見 David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen (eds.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*. Leiden, 1990. 國內關於這部份的介紹請參見呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論》（台北：輔仁大學哲學研究所博士論文，二〇〇二年二月），頁十五～二一；觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）》（彰化：正法律學園，二〇〇四年），頁二四～五九。

值得附帶一題，由於上述當代西方學者透過歷史語言經典文獻的精審研究，作為理解佛教的途徑之一，同時他們對於佛教的理解並不是建立在東亞佛教（與儒道格義下的）傳統背景，從也免受這個添加物的意識型態束縛，更為直接地探討佛陀教說的純真度問題。

的阿毘達磨，僅管聲稱已將佛陀教法完善地整理出其普遍性 (universal) 教導，因而甚至自詡更勝於佛陀於經教裡開示的處境性 (situational) 教導，但是甚深法義的理論研究畢竟是少數知識學僧能勘任的工作，加上這種枯燥且抽象的義學探討完全與在家信眾生活的直接福祉明顯區格甚遠，以致於後世佛教思想會產生以在家信眾為主導的新宗教運動，從而創作新的宗教文獻與蘊釀新的詮釋進路來擴大解讀佛陀既有的教導，甚至導致佛陀教導的原貌或被遮蔽或過度詮釋，這整個發展與變化，與出家僧眾與在家信眾之間過度的疏離，應該存著某種程度的關連。⁸

(二) 該議題研究的重要性

上述提及佛教思想的演化與變遷，這表面上看來與部派佛教的出家僧眾將自身侷限於封閉寺院僧團內有關，但是出家僧眾將佛陀教法的詮釋權讓步給自由開放傾向濃厚的其他出家僧眾與在家信眾，或許亦是一個重要的原因。特別是當後起的阿毘達磨論師，未將佛教聖典關於在家信眾的教導進一步萃取、匯整、歸納、詮釋與布施於在家信眾時，在缺乏以原始聖典為解釋的根本依據下，佛教僧伽無法對於在家信眾的宗教教育提出明確指引，也就無法引領後者進一步邁向佛世佛教的宗教目的，從而也難以確立佛世時代兩者的宗教職能分工。一旦在家信眾掌握不住佛世佛教實況時的角色扮演與定位時，於是一種以在家信眾為主導與詮釋的宗教運動也就順勢興起，伴隨著詮釋權的轉移，原先清晰定位的僧俗關係

⁸ 如何保有佛教僧伽的出世間向度，同時不疏離於世間向度，進而對後者產生引領與教育的作用，這是一個值得深思的問題。佛教在印度、中國與日本的流傳過程裡，或強或弱地成爲居士爲主的佛教，相對也削弱佛教出世間向度的實踐力道；上座部教區則遵循佛制，僧俗分職學習佛陀之教，既保留出世間神聖向度，亦引導世間向於和樂喜悅。這兩者的整體教制值得再研究比較。可惜本文無法多作處理。

值得一提，斯馬特《劍橋世界宗教史》論述上座部佛教時，以孔雀王朝的阿育王、現今上座部教區的國度爲例，將佛教價值觀念的調和穩定作用，運用到治國實踐之中，樹立以正法作爲政治實踐的典範，不僅實現佛教僧伽制度的出世間理想，亦讓僧尼和世間群眾保持了密切關係，僧俗分職學習佛陀之教，也爲彼此身心的福樂做出貢獻，產生一種其樂融融的共生狀態。斯馬特對此的討論對於華人很有啓發性，值得研究。請參見尼尼安·斯馬特著，《劍橋世界宗教》（台北：商周出版，二〇〇四年），頁七六～七七、一六七～一六九。

也逐漸被模糊化。

在這個環節上，佛教教育的探討上，特別是關於「佛陀對於出家僧眾與在家信眾教導的不同側重點與分際」問題，應當是一個重要的問題。但是這個問題又與佛世時代「佛陀如何教導在家信眾教導」，以及「在家信眾如何依止佛陀教導的安樂之道生活」，進而「如何活出在家信眾護持與實踐佛法的生命典範」等問題環環相關。由於這些問題最終將與「出家僧眾與在家信眾的宗教身份和宗教職能分工」相關涉，更需要深入研究與探討。

或許可以這麼說。若能萃取與析論而作為今日在家信眾的榜樣，這應該是相當有意義的學術任務。特別是，若能對於佛世時代在家信眾護持佛法與實踐正法生命典範，萃取其中個案與析論其生命典範，這不僅能藉古鑑今地定位今日佛教在家信眾的宗教職能與角色位置，亦能反向定位出家僧眾的宗教職能與角色位置，進而析論佛世時代出家僧眾等解脫聖者的生命典範，從而對於這兩者在宗教身份轉換的連續性，與對於兩者在宗教職能的分工合作，將能獲得清楚的澄清與界定。若能如此，僧俗二眾在今日佛教與未來發展的趨勢裡，亦較能扣緊佛世時代的經律與精神，得以如法地解釋。這個問題的重要性即在此。⁹

三、僧俗二眾在宗教身份職能的定位與區分上的難題與解決

然而上述論點與考量，的確存在著不少現實的顧慮。儘管就原始佛教到部派佛教的傳統立場而言，在所有佛教徒的七眾或四眾當中，所謂的「僧伽」(saṅgha) 僅指比丘、比丘尼的出家團體。特別是比丘僧伽作為僧伽的主體，比丘尼僧伽則從屬於比丘僧伽。因此，沙彌、沙彌尼、學法女等出家者，與優婆塞、優婆夷等在家信者，並不包含於僧伽中。在原始佛教聖典裡，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等雖然被稱為四眾，但是這裡「眾」的梵巴語彙是 pariṣad、parisā，絕對不是 saṅgha。saṅgha 該詞僅使用於比丘和比丘尼。但是這樣的佛教傳統立場，在近現代歷史發展裡卻飽受挑戰與搖動。

⁹ Etienne Lamotte, trans.by Sara Webb-Boin, *History of Indian Buddhism : from the origins to the saka era*, Louvain-La-Neuve, Belgiu:Institut Orientaliste, 1988. p.65.

(一) 近現代華語系佛教思想遞變的觀察

以近現代日本佛教為例，由於明治天皇時代實行維新政策，努力增加國民人口，以利從事對外擴張，因而對佛教出家僧眾用盡種種的壓力，使這些擁有出家僧伽身份的比丘與比丘尼婚嫁生子，這也漸漸導致一百多年來的日本佛教轉變為在家人住持寺院的風氣。儘管他們在宗教身份上應該是佛世時代觀點的在家人，但是因為具有專業的寺院經營者身份，所以仍然被日本視為僧伽。水野弘元也指出：近代日本佛教的僧伽意義已「逾越」過原始佛教聖典的範疇。¹⁰換言之，當今日本佛教所謂的「僧伽」(saṅgha)一詞，意謂著包含出家在家的佛教團體，這般意義的僧伽用法，於佛世時代、部派佛教、今日的上座部佛教、以及明治時代以前的中國或日本佛教裡，從未見到過。

然而日本佛教的這種「逾越」僧伽觀，實是國家機器干預宗教制度的變質結果，其解釋的法源是源自於政治意志，卻不是源自於佛世時代的佛陀教導，更沒有扣緊原始佛教律典對於僧俗二分的解釋。印順法師於〈建設在家佛教的方針〉對此批評：「現代的日本佛教，是從出家佛教而演變到在家佛教，在演變的過程中，背棄佛法而屈從世俗。日本式的佛教，不是佛教化的家庭，是家庭化的佛教。不是在家佛教，而是變質的出家佛教」。¹¹這裡的「背棄佛法而屈從世俗」與「變質的出家佛教」等評語看似嚴厲，卻不失為良好的針砭，值得吾人善加思惟與自省華語佛教界的現況。

反觀華語佛教界，近年來也不乏台灣與大陸學者重新提出「居士佛教主導論」的觀點¹²，教界亦有不少佛教系的新興宗教領袖，弄不清楚佛陀施設出家與在

¹⁰ 水野弘元，《佛教要語の基礎知識》(東京：春秋社，一九七二年)，頁一〇三～一一三。

¹¹ 釋印順著，〈建設在家佛教的方針〉《教制教典與教學》(台北：正聞出版社，一九八四年三月修訂一版)，頁八一～九三。

¹² 持「居士佛教主導論」者，可見於何勁松，〈中國佛教應走什麼道路〉《世界宗教研究》(北京：中國科學院世界宗教研究所)，一九九八年，第一期；譚偉，〈中國居士佛教之歷史與未來〉《四川大學學報(哲學社會科學版)》，二〇〇一年，第二期，頁一二七～一三三；譚偉，〈中國居士佛教略論〉《社會科學戰線》，二〇〇二年，第五期哲學研究。至於，對此提出批判與不認同者，請參見：佛日，〈近現代居士佛教〉《法音》，一九九八年，第五期。

家二眾的界限與分際，反倒以宗教師或弘法師身份或私下或公開接受信徒皈依、賜予法號。這種奇怪的「在家出家無二無別」的現象似乎漸漸形成風氣，以至於部份具有出家身份的佛教僧侶不得不撰文反省諸如「以出家僧眾為佛教重心的傳統能繼續維持嗎？」等尖銳問題¹³，可見僧俗兩眾在宗教職能與分工存在著某種程度的混淆，一種隱性的緊張關係亦蘊藏於其中。

然而前述的混淆與緊張關係之遠因，與佛教思想和近當代中國的歷史思潮和世局變動之遭逢不無關係。從十九世紀末、二十世紀初的中國近代佛教復興運動，無論是運動的開啓還是運動的發展，眾多在家居士都起了十分關鍵的作用。以清末民初時期的楊仁山為例，他以辦學育才為振興佛教的關鍵，呼籲開辦釋氏學堂，並於一九〇七年在金陵刻經處開設「祇洹精舍」，自編課本，培養通達佛學和中西文字的僧俗人才二十餘位。現代佛教改革新運動的主將太虛大師，即為祇洹精舍的學員，而先後從學於楊仁山居士學佛學者不乏當時政界、學界、教界的一流英才，至於楊仁山的志業亦由歐陽漸、呂澂的支那內學院所繼承與發揚。隨著居士運動的勃興，僧俗關係也因而成為近現代佛教界面臨的一個重大的問題，過去曾經尖銳化，發生過支那內學院與武昌佛學院的爭鬥，及王弘願因灌頂傳法被僧界群起而攻之等事件。今日僧俗的宗教職能的混淆與關係的緊張，更是過去歷史的延續。

可以想見，過去有鑑於舊社會時代僧質低落，能夠住持佛教法脈的出家僧眾畢竟不多，為此那時具有遠見的佛弟子不免熱烈地寄望在家佛教的發展，對於在家佛弟子弘揚佛教與主持佛法當然多予鼓勵，從而對於低落的僧質多帶著苛刻的批判。例如歐陽竟無在《支那內學院院訓釋》中，廣引經論，列舉古德例證，對「唯許聲聞為僧、居士非僧類、居士全俗、居士非福田、在家無師範、白衣不當說法、在家不可闍戒、比丘不可就居士學、比丘絕不禮拜(居士)、比丘不可與居士敘次」十種說法，一一進行批駁，斥之為謬。歐陽竟無認為：「非僧不許為師，非出家不許為僧，種種封畦，創為異議，執之不移」，這乃是使佛教式微凌夷的重要原因，亟需依據經論，批判迷謬，認清居士亦屬僧伽、當住持正法乃佛陀教法本有的精神，長期以來「僧主俗從」的慣例應當改變。¹⁴

¹³ 釋聖嚴著，〈以出家僧眾為佛教重心的傳統能繼續維持嗎？〉《學佛群疑》（台北：東初出版社，一九八八年）。網路文章請參見 <http://www.ucchusma.idv.tw/basic/quest65.htm>

¹⁴ 引自佛日著，〈近現代居士佛教〉《法音》，一九九八年，第五期。

至於，印順則在《佛法概論》認為，佛陀適應印度當時的宗教環境，僅成立在出家弟子中，有事相上的僧團；至於在家弟子僅是信仰佛法與奉行佛法，並沒有在當時成立在家佛教團體。僅管在形式上，有出家的僧伽團體與在家的白衣弟子，但是從實踐佛法而證得解脫的能力而言，在家與出家是平等的。因而，「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。反之，出家者如沒有現證的自覺，反不過形式而已。」¹⁵印順這種側重實質體證而輕忽形式要求的僧伽概念解釋，將優婆塞、優婆夷二眾納入僧伽範疇，這在某種程度似乎也有「逾越」傳統僧伽觀之嫌，不過他對於「在家的佛弟子，對佛法的信念、願力、見解、實行，是否能具備主持佛教的條件」問題倒是提出反省。

然而更重要的是，順著前述僧俗前輩的觀點與推移，近來幾位華語系佛教學者則乾脆大方指出，「佛教居士化是佛教立足現代社會的唯一途徑，也是宗教競爭中立於不敗之地的根本保證。」¹⁶並且，中國佛教不僅應該走居士化道路，更認為「居士佛教已由從屬地位發展到主導地位，成為了中國佛教未來發展的主要方向」。¹⁷至此，一種與佛世時代完全不一樣的「居士佛教主導論」佛教景觀遂成形。但是這樣的結論會不會下得過快呢？在缺乏佛教聖典作為法源依據，在缺乏佛教戒律學原理探討，在缺乏宗教職能分工的審慎探討下，這樣的解釋會不會這又是一種「背棄佛法而屈從世俗」的變相詮釋暴力呢？這真的是值得用心思考啊！

（二）佛教思想的遠因追溯

若追溯這些與我們年代相近的上述觀點之歷史淵源，不得不指出，近現代歷史發展裡飽受挑戰與搖動的佛教傳統僧伽觀，以及僧俗關係的矛盾和緊張，正好

¹⁵ 釋印順著，《佛法概論》（台北：正聞出版社），頁二三～二五。

¹⁶ 何勁松，〈中國佛教應走什麼道路〉《世界宗教研究》（北京：中國科學院世界宗教研究所，一九九八年，第一期）。

¹⁷ 譚偉，〈中國居士佛教之歷史與未來〉《四川大學學報（哲學社會科學版）》，二〇〇一年，第二期，頁一二七～一三三。譚偉，〈中國居士佛教略論〉《社會科學戰線》（二〇〇二年，第五期哲學研究）。至於質疑「居士佛教主導論」觀點者，請參見常正，〈「居士佛教」芻議〉《法音》（一九九八年，第七期）。

與佛世時代以後佛教思想的轉折變遷與過度解釋相關涉——特別是大乘佛教的興起，原本是與在家佛教徒的宗教運動息息相關，在這波宗教運動的新經典文獻創作裡，其中所承載的思想理念，相對也對佛世時代住持佛法的僧伽制度亦帶來一些衝擊。

大乘佛教的興起對於佛世佛教僧俗二分的界限，以及既有的僧制與戒律所造成的變動與影響等，這些皆是相當值得研究的重要課題，可惜這篇短文無法詳細處理。在此僅指出，一些學者的重要研究，如 Lamotte 認為，大乘佛教的興起建立了在家人嚮往的勝利，透過利他主義的(菩薩)新典範取代個人成聖的(阿羅漢)舊典範¹⁸；而平川彰以十善戒代表初期大乘佛教的戒學，進而說明初期大乘佛教是在家者的宗教運動¹⁹；呂澂指出大乘思想興起後，在大乘是佛說非佛說的爭論過程中，引起了新文獻（大乘經典）的創作²⁰，因而大乘思想的發達實際與佛教徒擴大解釋佛陀對在家信眾教導的層面是相關的，也反映某個在家信眾階層的思想意識。²¹這些研究成果，的確顯示大乘佛教與佛世時代以出家僧伽作為住持佛法的方式，確實有所不同。不過，大乘佛教的在家化運動，亦關涉到佛教思想與印度婆羅門教共構的文化因素；例如印順指出大乘初期的佛菩薩思想的開展，與適應印度神教的文化而與印度文化相關涉。²²這點也略帶出佛教梵化的潛在傾向，的確與

18 Etienne Lamotte, trans.by Sara Webb-Boin, *History of Indian Buddhism : from the origins to the saka era*, Louvain-La-Neuve, Belgiu:Institut Orientaliste, 1988. p. 81.

19 平川彰著，《インド仏教史》（上冊）（東京：春秋社，一九七四年），頁三八八。漢譯請參見釋顯如、李鳳媚譯，《印度佛教史（上）》（嘉義：法雨道場，二〇〇三年五月），頁三五〇～三五二。

20 呂澂，《印度佛學思想概論》（台北：天華出版公司印行，一九八七年），頁一九六。斯馬特也強調大乘佛教的興起與「新經典的不斷創作」有關聯，請參見《劍橋世界宗教史》（台北：商周出版，二〇〇四年），頁八三。

21 同上，頁九七。

22 印順的研究指出，毘盧遮那佛的二大脅侍，文殊、普賢二位現在家相的菩薩，與原始佛教釋迦牟尼佛的人間二大弟子舍利弗、目犍連，和天上弟子梵王與帝釋之間，存在著明顯相似性。筆者認為這個觀點的確指出佛教思想的「天化」、「在家化」與「梵化」等發展動線之間彼此存在著合流並進的傾向。請參見印順，〈宗教意識之新適應〉《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，一九八一年），頁四六三～四七二。

佛教在家化合流脫離不開關係。爲此，已逝的當代著名國際佛學者狄雍（De Jong）認爲大乘佛教興起後，一種完全異於人類歷史那位釋迦牟尼佛之教導的「全新發展」（entirely new developments）變得更爲明顯。²³

至於任繼愈在其主編的《中國佛教史》，更爲明白地表達大乘佛教經典的高潮與成就，即在於消除佛教既有的「世出世間」界限，他認爲：「從普遍意義上說，維摩詰的出現，標幟著大乘佛教的世俗化運動已達到高潮。『出家』和『在家』的界限已被抹殺，甚至『在家』高於『出家』。……《維摩詰經》從般若理論和宗教實踐這兩個方面把佛教的出世移到了世俗世界：它不但讓僧侶的生活世俗化，而且讓世俗人的生活僧侶化，從而把世俗社會引進了宗教世界。」²⁴就此而言，近當代佛教僧俗關係的緊張與矛盾和彼此宗教職能的錯亂與混淆，似乎亦不是新鮮事，於大乘佛教對既有佛陀思想的解釋裡，早已見其端倪。特別是大乘佛教興起後，在家信眾之宗教身份的抬頭，以及出家僧眾之僧伽身份的模糊化等，皆與此離不開關係。

（三）尋求合法性與適宜性的解釋宜以與歷史佛陀最具親和性的經律聖典為基礎

大乘佛教試圖改寫與萃化歷史那位人間佛陀的部份思想與制度，以求適應世俗的變革與轉折，當然有著那個時代內外因素雜聚的考量，而所透顯的利他精神亦值得再三讚嘆與推崇。不過，如同尼尼安·斯馬特（Niaian Smart）在《劍橋世界宗教》裡的建議：「評價創立者和最初經典仍然是最爲重要的，但是我們也需要對宗教傳統發展和形成的方式保持敏銳。」²⁵這類觀點亦常見於國際宗教學相關

此外，斯馬特把大乘佛教時期佛教徒將佛陀神化的崇拜活動，與印度教大神崇拜活動進行類比。請參見《劍橋世界宗教史》（台北：商周出版，二〇〇四年），頁四四。

²³ J. W. De Jong, “The Beginnings of Buddhism”, *Eastern Buddhism*. Vol. XXVI. No.2. Autumn, 1993. p.25.

²⁴ 任繼愈，《中國佛教史》第一卷，（北京：中國社會科學出版社，一九八一年），頁四〇〇～四〇一。

²⁵ 尼尼安·斯馬特著，《劍橋世界宗教》（台北：商周出版，二〇〇四年），頁一九～二〇。斯馬特在該書〈導論〉提到，宗教研究的「傳統作法」是「考察作爲諸種信仰之源頭創立者與最初的經典」，若就佛教研究脈絡來看，即是以釋迦牟尼佛爲主的研究，以及對於與佛陀最具親和性的經律聖典的研究——這部份的內容至少包括南北傳阿含

重要學者的著作裡。這些學者的研究成果，可視為是宗教歷史源頭的一種提醒，而不必然視為是對後起宗教次傳統的否定。佛教作為一種人類精神文化的寶貴資產，在歷史變遷脈絡裡，為適應種種變遷，自然會在不同類型文化與宗教的碰撞中，產生不同的次傳統宗教文化，這也是多元文化現象能夠共存的因素。但是佛教的「變」必須有其法源的依據。換言之，若從世界宗教的觀點看待佛教的歷史定位，以及看待佛教思想的源頭，則創立者和最初經典依然是吾人認識佛教的最首要進路，也是最寶貴的文化資源。就佛教而言，人類歷史上那位釋迦牟尼佛，以及與他最具親和性的聖典——經藏、律藏，必然是我們認識佛教的首要入手處。

特別是佛教與現代思潮遭逢而需要適應與遞變時，在調適佛教如何契理契機於這個時代的同時，若能更進一步闡釋這樣的契理契機在佛陀教導的正法律（saddhammavinaya）裡的合法性（dhammena）適宜性（vinayena）基礎²⁶，這自然可以避免陷入「背棄佛法而屈從世俗」的窘境。尤其是律學研究更顯得迫切與重要，應該鼓勵僧俗兩眾多多鑽研佛教戒律學與探討佛教戒律學的原理，從中精審傳統教制蘊藏的解脫精神，與尋求佛教教制在當代社會契理契機的適宜性。至於，中國傳統佛教界向來流行「俗人不可讀戒律」、「比丘尼不得研究比丘戒」或「唯比丘可以研究一切戒律」等觀點²⁷，不但是沒有根據的，也是不合理的說法，必須徹底澄清。這種說法之所以代代以訛傳訛下來，起因在道宣的「戒疏」之誤解。後來許多大德又把這問題與「賊住」混在一起，由是益加難以澄清。²⁸微

聖典與各部派的律藏。斯馬特的警語值得我們重視，因為在華語佛學界裡，即使是這種「傳統作法」也應當未完整經歷過，僅管釋迦牟尼作為佛教的創立者與最初經律聖典的法源，但是歷來漢傳佛教界與學界對於他與他的教法似乎仍是相當陌生。

²⁶ 勞政武以「適應性」解釋「律」（vinaya），至於觀淨比丘以「適宜性」（vinayena）概念解釋之，兩者比較後，筆者認為「適宜性」比「適應性」較具有往上提升的增上義涵，為此本文援用觀淨比丘的。呂凱文訪問整理，〈訪觀淨比丘 新時代的方向：學習佛陀的教導〉《法光月刊》（台北：法光佛教文化研究所，二〇〇四年十月），第四版。

²⁷ 釋聖嚴，〈俗人能看律嗎？〉《律制生活》（台北：東初出版社，一九九五年修訂版），頁八五；又請參見《戒律學綱要》（台北：東初出版社，一九九一年），頁七。

²⁸ 勞政武著，《佛律與國法—戒律學原理》（台北：老古文化事業公司，二〇〇一年），頁五二一～五二七。

諸南傳佛教反而鼓勵俗人閱讀律藏，亦可知中國傳統佛教的講法無道理。況且佛陀於《增支部》：「諸比丘，這三種東西是毫無隱瞞的照耀給人們看的。三者為何？一為明月、二為炎陽、三為如來經律也。」²⁹倘若閱讀戒律也犯戒，則印刷、出版、販賣、陳列律藏者就應該犯更重的戒才是，這豈不荒謬？這種「不得閱戒」的觀點正是一種變相的「戒禁取」——與解脫無關的禁制，更應該徹底揚棄。當我們嚴肅地探討佛教既有傳統的教理與制度，在當代處境性的調適問題，宜重視這點。

在這種觀察下，以歷史的人間佛陀為中心的佛教聖典，如何定位僧俗身份，以及佛陀如何依兩者的宗教身份與宗教職能的定位，而適當地予以宗教教育的問題等，值得被關心。當然，佛陀的宗教教育不應被限定於在佛教教團與在家信眾，佛教教育對於那些與佛教無直接關係，卻與佛教共存於同一個生活世界的一般人，自然也應該涉及到這層面來探討。不過，礙於佛教聖典浩瀚，這篇短文無法全幅探討佛陀教育的細節，隨後僅依照上述三種宗教身份，即：出家僧眾、在家信眾、非佛教徒的一般民眾（包括廣義的教外人士），嘗試回答：佛陀依何種原則決定教育對象的優先順序問題，以及佛陀如何以循序漸進的次第教導來達成教育的目的，也藉此探討僧俗身分際與宗教職能分工的問題。

四、從僧俗身份的定位看佛教教育的次第與目的

（一）佛陀依何種原則決定教育對象的優先順序

佛陀對於佛弟子的教導的確是「有教無類」，這毫無問題。從出身於劣種姓的優婆離可以在佛法裡獲得無漏解脫，或從秉性愚鈍的愚路尊者亦可以證悟阿羅漢果位，或從佛陀滅度前仍茲茲不倦地教導梵志須跋，皆可得知佛陀的教育熱誠與佛法的平等性。但是隨佛學習的對象若是就前述提到的三種身份時，某種優先順序的原則還是存在的。

以出家僧眾和在家信眾而言，雖然後者在佛世佛教也占有重要地位，但是前

²⁹ 請參見《A 3:13:129》。“Tīṇ' imāni bhikkhave vivaṭāni virocanti no paṭicchannāni. Katamāni tīni? Candamaṇḍalam bhikkhave vivaṭaṃ virocati no paṭicchannaṃ, suriyamaṇḍalaṃ bhikkhave vivaṭaṃ virocati no paṭicchannaṃ, Tathāgatappavedito dhammavinayo bhikkhave vivato virocati no paṭicchanno. Imāni kho vivaṭāni virocanti no paṭicchannāni ti.”

者放棄家庭生活，致力於單純的解脫理想，遵循與佛陀同樣的出家托鉢的乞食生活，他們沒有世間勞務的纏身，也就有更多機會親近與實踐佛陀的教導，依止佛陀教法。相較於此，在家信眾雖然偶爾能隨喜地向佛陀或僧眾請益，卻未必能從深根的常民文化生活圈徹底出離，他們對於佛教解脫理想的實踐興趣也不似前者積極，有時對於佛教正法與當時印度常民宗教與外道教導之間會採取妥協的態度，在諸宗教際裡游移，弄不清楚正法與異學的差別。在這情況下，佛陀對於兩眾堪能受持與實踐正法的能力，列入教導對象優先次序的評估。

例如《雜阿含：九一五經》裡，耆那教尼犍子之弟子的刀師兒聚落主(Asibandhakaputto g āmaṇi)，受到尼犍子的煽動而故意製造「雙刀論證」(蒺藜論)讓佛陀陷入靜默兩難的窘境裡。尼犍子策動刀師兒聚落主去質問佛陀的問題大致如下：「如果佛陀不常說法安慰眾生，則佛陀是否可稱為是一位慈憫眾生的人呢？」「如果佛陀是一位慈憫眾生的人，為何佛陀只對某些人詳細教導法要，可是對某些人並未詳細教導法要，這樣是否也可稱為是一位慈憫眾生的人呢？」。對於刀師兒聚落主的疑惑，佛陀當然表達慈憫一切眾生的意願，並以「三種田」與「三種水瓶」兩種譬喻反問聚落主：其一，「若有三種田，一為土質良好肥美的好田、二為土質適當的中田、三為土質貧脊且含鹽分砂地的惡質田；則耕田的居士應該於何者先播種呢？」另一是，「若有三種水瓶，一為沒有裂縫且不漏不滲的水瓶、二為沒有裂縫卻稍稍會漏滲的水瓶、三為有裂縫且漏滲嚴重的水瓶；則應於何者先貯存水呢？」隨後順著刀師兒聚落主同意一、二、三排序的答案，佛陀進而將「三種田」與「三種水瓶」類比為「出家眾、在家眾、外道異學」，並分析三者受持與學習佛法的能力，藉此說明佛陀教導對象的優先順序，解答先前的疑惑。³⁰

上述與刀師兒聚落主的對答裡，佛陀藉資質能力(土質的象徵)與受持能力(水瓶的象徵)區分「出家眾、在家眾、外道異學」等三者的教導順序：以出家眾的比丘、比丘尼為優先，以在家眾優婆塞、優婆夷為其次，以非佛教徒的外道異學等的婆羅門、耆那教為末，後者廣義上也包含未具佛教信仰背景的社會民眾等。這種區分固然是以各眾對於佛法的信解度與接受度為考量前題，然而從宗教身份背景看待，三者也分別象徵與佛陀教法之關係的親密度與信受度，彼此與佛法傳承的形式關係從中也顯見其親疏差別。若僅就出家僧眾與在家信眾作對比，

³⁰ 《S.42:7》、《雜阿含》九一五經、《別譯雜阿含經》一三〇經。

顯見佛陀對於致力解脫理想的出家眾，投以更多心力教育與指導，但是這不暗示佛陀對於不同宗教身份的佛教信眾有著差別待遇，而是純粹考量到受學者的學習意願、資質能力等難易度。這點從《雜阿含：九一五經》以相同的定型句形容佛陀對兩眾教導的內容沒有差別，可從中獲得說明。³¹

佛陀以出家僧眾為優先教導的對象，究其原因在於，捨棄家庭生活的出家眾能與佛教僧伽和合共住，聽聞與學習佛法的機會也相對多於在家眾。出家僧眾遠離世間經濟事業，專心於解脫理想的實踐，能仔細憶念佛陀教導的重點，對於佛法的護持與傳承亦較為小心謹慎與保守；相較於此，信心具足的在家信眾儘管也實踐佛陀的教導，但是經濟勞務的分心下，達到的解脫成就也就較出家眾來得不容易，或者雖然聽聞佛陀教法能發起一時的信解心，一旦信解心退失後，於諸多宗教見解際游移與徘徊不定，這亦是常見的現象。特別是在佛世時代，縱橫於印度宗教界的沙門思潮裡，異於佛教的其他宗教師為數不少，在崇拜托鉢沙門的古印度常民文化裡，若非近住於僧伽而能殷勤就教於佛教專業宗教師的在家信眾，一般平信徒要真正辨別哪些是佛陀的教導、哪些不是佛陀的教導，並不是一件容易的事。³²

出家僧伽的設立與運作，對於佛陀正法律的繼承與延續有著重大的作用。佛世時代，透過每半月布薩誦戒的集會，僧伽成員得以不斷學習或薰聞佛陀所教導

³¹ 該經文提到：「我（亦）常為彼演說正法。初、中、後善。善義善味，純一滿淨，梵行清白，開示顯現。彼聞法已，依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣，常以淨眼，觀我而住。」

³² 例如波斯匿王不清楚外道異學與佛教阿羅漢，將尼乾子（Nigaṇṭha）的離繫外道、闍祇羅（Jaṭila）的結髮外道、一舍羅（Ekasāṭaka）的一衣外道等眾修行者，皆視為清淨的阿羅漢。這個錯誤也讓波斯匿王辨別正法僧伽的教訓，那就是佛陀教導「且當親近，觀其戒行」，「久而可知，勿速自決。審諦觀察，勿但洛莫（非不用思惟），當用智慧，不以不智。經諸苦難，堪能自辯，交契計校，真偽則分。見說知明，久而則知，非可卒識。當須思惟，智慧觀察。」這段經文重點在於，經過仔細的戒行辨別，是可以分辨出來的。佛陀此處的教導，正好提醒在家居士（以波斯匿王代表）應該知道戒律，更應該好好深入戒律研究，體會戒律的意義與精神，如果對戒律沒有深入研究，也就沒有判斷戒行的能力。參見《S 3:2:1》、《Ud 6:2》、《別譯雜阿含》七一經；《雜阿含》一一四八經，《大正藏》卷二，頁三〇五下～三〇六上。

的律學，也增加彼此論議與確認法義的機會，既避免個人曲解佛法，更有助於無誤地傳承佛教正法律。缺乏這種戒律生活的具體實踐與護守，佛教正法律也將失去傳承的載體。總體說來，相較於佛教出家眾對於佛陀教導的維護與解釋採取慎重保守的態度，在家信眾由於其宗教背景與印度常民文化結緣更深，接觸外道異學的機會也相對頻繁，在開放自由解釋下，對於佛陀教導的原貌也就不是那麼的緊密扣定。³³

或許可以如此設想，佛陀滅度後的佛教思想為何會產生種種變遷與發展的問題，依前述三種身份區分，主要有三種解釋的力量進行思想的拔河角力，即：出家僧眾、在家信眾、外道異學。佛教思想在歷史的移轉與變遷，彷彿是一場拔河競賽，佛教出家僧眾與外道異學各處於拔河繩兩端，在家信眾則是繫於拔河繩中間的標條。這三者之間，中間地帶的在家信眾浮動地游移於兩端的解釋場域，在前後兩者中形成隱性的綿密的拉扯與緊張關係。在家信眾不僅與出家僧眾密切相關，與外道異學也是同處於相同且密切的生活世界。在家信眾是整個佛教信仰社群的大多數與護持者，他可以是正法的優婆塞，也可能是將佛法與外道異學加以妥協解釋的優婆塞。當他對佛教正法律（*saddhammavinaya*）具足正確認識能力與信受度，他會傾向於護持佛教出家僧伽的解釋立場；當他對佛教正法律不具足正確認識能力與信受度，難免會將佛法與外道異學依照自己的理解進行調和與妥協，這種調和與妥協的解釋，也連帶會影響那些對佛法解釋採取自由放任態度，與把持不住佛教正法律的出家僧眾，以至於某種程度造成佛教思想的變遷與發展。猶如 Lamotte 在《印度佛教史》提到，佛教被周遭的印度教所吸納吞併，主要原因是在家信眾對於佛教正法與印度當時異教迷信之間取得妥協。³⁴他的觀點不離這般。

依佛教正法律而設立的「僧伽」制度，有助於佛教教團成員素質的維持，也有助於佛教正法律的護守與傳承，它解釋佛法的態度或許傾向保守，但是出發點

³³ 且以身邊個案為例。尤惠貞老師提到南華大學主辦的自然醫學研討會裡，一位是佛教徒的中醫師，講演關於自然醫學的議題，他很自然地將自己領會的「太極」思想解釋為「佛性」。不論出家或在家信眾，一但無法扣緊佛教聖典，以己意格佛義的情形，經常可見。

³⁴ Etienne Lamotte, trans.by Sara Webb-Boin, *History of Indian Buddhism : from the origins to the saka era*, Louvain-La-Neuve, Belgiu:Institut Orientaliste, 1988. p. 69.

卻未必是基本教義派的固守，而是避免讓佛教正法律被過度異化解釋，導致佛陀的教導無法被正確認識。這種強調正確解釋佛法的態度，從佛世時代佛弟子糾正唎帝比丘誤解「識為輪迴主體」的事件³⁵，也從寶珠髻聚落主糾正國王大臣誤解「比丘持金銀淨」的事件³⁶，可看出佛世時代無論在家眾或出家眾，對於正確理解與解釋佛教正法律的重視，同時也看出佛教正法律易受曲解與誤會的問題，遠在佛世時代不斷上演。這也顯示早期佛弟子或初期佛教的知識份子早已初步形成佛教知識評論機制，控管佛陀教導被誤解的可能性，可惜這般的知識評論機制未形成嚴格的傳統與流傳後世。

從實際的宗教生活對待觀之，如實理解與解釋佛教的正法律，除有助於僧俗二眾如法修習佛陀教法，對於僧俗二眾的宗教職能定位亦能起著澄清的作用。特就佛世時代在家信眾為例，部份優秀的在家信眾亦肩負起弘揚佛法的工作，分享他們從佛法獲得的解脫法味，甚至教導出家僧眾深入認識法義與邁向解脫果證。例如質多羅長者為牛達多尊者解答疑惑，開演「無量心解脫，無所有心解脫，空心解脫，無相心解脫」的意義³⁷；亦如五通居士日日為比丘尼說四念處，協助比丘尼得證果位³⁸；這些案例皆顯示正法的在家信眾的確有能力教導，亦能作為正法的護持者與傳播者。但是重點在於上述案例的在家信眾，是「護持」而非「主持」（住持），是「輔導」而非「主導」，是依佛陀正法律教導出家眾與在家眾，而不是取代僧伽地位另立「師」寶來接受出家眾與在家眾的「不共歸依」。能明辨正法律的教導，就能明辨其中僧俗二眾在宗教身份與宗教職能分際，僧俗二眾各依循適宜的生活方式與型態，增益成就出世間與世間的正道。然而這一切美好，有賴僧俗二眾對於「正法律」（saddhammavinaya）的深刻熟悉。

無法否認，在家信眾是佛教徒的大多數，一般社會民眾的生活更是世間的主流；但是佛陀教導正法主導價值與目的乃是梵行解脫，這種價值與目的在某種程度是與在家人以家庭為本位的大多數者的觀點是相悖離，甚至是一種強烈的批判——對世間欲望的批判。從而將「大多數主流」誤解為「主導佛教」的觀點者，真的很需要回到佛教的源頭，重新探尋佛教在「神聖」領域對於「世俗」的提

³⁵ 《大正藏》卷一，頁七六六中～七七〇上。

³⁶ 《S 42:10》。

³⁷ 《S 41:7》，《雜阿含》五六七經。

³⁸ 《大正藏》卷二二，頁三三〇中。

醒；即使是著重梵行解脫的行者，亦宜理解在家人從「世俗」領域邁向「神聖」領域之際引力與張力的磨合感，不致於疏離於世間以家庭為本位思惟的基本美善。這兩者宜平衡齊觀。

其中重要的意義在於，佛世時代的佛教教育雖然主軸是放在出家僧眾，但是佛陀對於佛教在家信眾與一般社會民眾或友教人士，也根據各自身份與宗教目的提出適宜的教導，這些相當值得深入與具體析論；佛陀的教導若完全被化約與侷限為僅適用於以出家僧眾的梵行解脫為主軸的內學，由於學習者身份被確定化與刻板化為佛教徒身份，這極可能形成封閉的論述系統，既難於與友教人士展開宗教對話，亦無法對世間既定的主流生活方式——特別是家庭與居家生活的方式，提出具體的引導，從而佛教與世間大眾結緣進而安定世間相對穩定性的力量也會轉薄弱，缺乏使力與借力的觸點。當代有志於編寫普及性的佛教教學教材者，宜多重視這個部份。³⁹

由於從學的僧俗二眾各有各的生活場域與關心議題，各自的宗教目的與需求不同，對於佛法的接受程度也不同，佛陀對於僧俗的教導當然是「因材施教」，並存在著適當步驟。⁴⁰例如羅睺羅請佛陀為他說法，以便勤修梵行證得解脫涅槃，但是佛陀觀察羅睺羅「心解脫智未熟」而「不堪任受增上法」，要求羅睺羅再三

³⁹ 無論是宗喀巴的《菩提道次第廣論》所談的三士道，或是印順法師《成佛之道》所談的五乘共法，這類的佛教教學教材皆預設學習者為佛教徒，著眼於佛教內學的緣故，從而教材結構與內容鋪陳上並未廣及教外人士，對於以家庭為本位的世間生活方式以至於社會生活，皆未提及佛陀於原始佛典裡曾具體教導過的安樂之道。反倒是木村泰賢《原始佛教思想論》重視佛教與教外人士同構的道德基礎，從家庭道德、社會道德與政治道德三個面相，先說明佛教如何安立一般世間民眾家庭與社會生活等等，隨後再論述當教外人士成為在家信眾或出家僧眾後，各自的修道行誼與內容。由此可見，前後兩類作者的身份也形成各自對佛教理解的切入點與角度的前理解差別。請參見木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（台北：台灣商務書局，1968年台一版），頁二四三～二七二。事實上，對於一般在家人而言，佛陀具體教導的世間倫理更為需要與受用，這個基礎是佛教與世間生活或友教人士之結緣的起點，亦是從教外引入教內的重要關鍵之一。相關研究的佳作之一，請參見釋繼雄著，《初期佛教家庭倫理觀》（台北：法鼓文化，一九九七年）。

⁴⁰ 蔡耀明的研究與其指導的碩士論文數篇，亦有涉及該議題。請參見蔡耀明〈因材施教與教學上的人我分際〉《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，二〇〇一年），頁一九四～二〇一。楊素英，《《阿含經》中有關佛陀教學之研究》（華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，一九九九年）；侯文地，《《長阿含經》中佛陀教育之研究》（華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，二〇〇〇年）。

爲他人次第講解「五受蘊」、「六入處」與「尼陀那法」，藉由教學相長的互動加深基礎法義的認識。等到用功思惟觀察，心智達到一定成熟度，佛陀開示殊勝教法，引導羅睺羅精進用功證得阿羅漢果證。⁴¹這個案例顯示，若要順利達成佛陀教育目的，教材深度必須配合對象的學習程度，在過猶不及之間，循序漸進地拿捏清楚教導的中道。要是教材內容超過學習對象能力所及範圍，或是教導方法不能「因勢利導」，有時甚至會造成反效果。當然，沒有人是天生的佛教徒，所有的佛教徒都是從教外引入教內，進而由教內導向苦滅解脫；若是如此，如何對於前述宗教身份的轉變，展開佛陀教育的次第與目的，可略爲探討。

(二) 從教外引入教內、由教內導向苦滅解脫

類似的個案分析，可從原始佛教聖典的單篇小經讀出，不再逐一檢閱，在此僅嘗試從經典裡檢選一個常見的定型句經文，說明「佛陀教導的次第與目的」的通則。這一類定型句，描述一般世間善士聽聞佛陀教導後的心理歷程，也描述他們歸依佛陀與受持戒律後，或選擇成爲出家沙門，或選擇成爲在家優婆塞，並依照各自宗教身份的分際，盡自己該盡的宗教倫理義務與生活。由於該定型句適用於一般世間善士轉變爲出家沙門與在家優婆塞 兩類宗教身份，藉由這兩類的對比，可瞭解這兩者在佛教教學上的分際與連續，亦可瞭解佛陀如何藉由次第說法達到漏盡解脫的目的。

隨後以長部《大本經》與中阿含《郁伽長者經》定型句進行類比，A.項定型句是聽聞佛法後，從一般善士成爲出家比丘的歷程，B 項定型句則是從一般善士成爲在家優婆塞的歷程。爲方便解釋與科判，將定型句拆解爲六個段落，也順帶探討與解讀兩組佛教語系經文裡的細節問題：

A. 長部《大本經》的定型句 從一般善士成爲出家比丘	B. 中阿含《郁伽長者經》的定型句 從一般善士成爲在家優婆塞
-------------------------------	-----------------------------------

⁴¹ 《雜阿含》二〇〇經，《大正藏》卷二，頁五一中。

<p>(1A)循序教導次第法 毘婆尸世尊、阿羅漢、等正覺者，為他們說<u>次第法</u>，開示施論、戒論、天論；<u>宣說諸欲之過患</u>，出離污穢、煩惱之功德。</p>	<p>(1B)循序教導次第法 世尊為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜。無量方便為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜已，如諸佛法先說<u>端正法</u>，聞者歡悅。謂說施、說戒、說生天法；<u>毀訾欲為災患</u>，生死為穢，稱歎無欲為妙，<u>道品白淨</u>。</p>
<p>(2A)評估學習者的心智成熟度 當世尊了知他們具有從<u>順心、柔軟心、離蓋心、歡喜心、明淨心</u>。</p>	<p>(2B)評估學習者的心智成熟度 世尊為彼說如是法已。佛知彼有<u>歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心</u>。</p>
<p>(3A)進階教導殊勝法 於此，則宣示諸佛最殊勝之法——<u>苦、集、滅、道</u>。猶如去染污純淨之布，正可受染色。</p>	<p>(3B)進階教導殊勝法 有能、有力堪受正法，謂如諸佛說<u>正法要</u>。世尊即為彼說<u>苦、習、滅、道</u>。彼時郁伽長者即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。猶如白素，易染為色。</p>
<p>(4A)學習成果檢驗 如是王子騫荼與帝師之子提舍，則於其座，遠離塵垢，生起法眼：『凡任何集起之法，皆是滅法。』他們在大師的教導裡，已見法、已得法、已知法、已深刻理解法、不再疑惑、遠離所有的[錯誤]觀點、已得無畏、不隨他人。</p>	<p>(4B)學習成果檢驗 郁伽長者亦復如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。於是，郁伽長者已見法得法。覺白淨法，斷疑度惑，更無餘尊，不復從他，無有猶豫，已住果證，於世尊法得無所畏。</p>
<p>(5A)學習者歸依、選擇宗教身份與受戒 而白毘婆尸世尊、阿羅漢、等正覺者曰：「偉哉！世尊，偉哉！世尊。猶如扶起倒者，揭露隱覆者、示道於迷路者、揭來明燈，使有眼者於暗中得見諸色。如是，世尊以種種方便宣說法。世尊！我等歸依世尊、(歸依)法。願世尊攝受我等，於世尊之處出家，得受具足戒。」</p>	<p>(5B)學習者歸依、選擇宗教身份與受戒 即從坐起，為佛作禮。白曰：「世尊！我今自歸於佛、法及比丘眾。唯願世尊受我為<u>優婆塞</u>，從今日始，終身自歸，乃至命盡。世尊！我從今日，從世尊自盡形壽，梵行為首，<u>受持五戒</u>。」</p>
<p>(6A)後續的學習與宗教職能發展 諸比丘！王子騫荼與帝師之子提舍，於毘婆尸世尊、阿羅漢、等正覺者之處出家，得受具足戒。毘婆尸世尊、阿羅漢、等正覺者，以法說之<u>教導、激勵、令彼等喜悅</u>；並宣示諸行之過患、污穢之煩惱，<u>涅槃之功德</u>。彼等依毘婆尸世尊、阿羅漢、等正覺者法說之教導、激勵、令喜悅，不久，彼等之心實無取</p>	<p>(6B)後續的學習與宗教職能發展 郁伽長者從世尊自盡形壽，梵行為首。</p>

(1) 循序教導次第法

定型句第(1)段主要內容是循序教導次第法。⁴²「次第法」巴利語為 *anupubbim katham*，即是漢譯的「端正法」，佛陀這部份的教導主要扣緊「增上善學」、「增上信學」與「增上戒學」立論，這裡的「增上」(*abhi*) 有著導向解脫義涵，所談內容不僅僅是世間的善學、信學或戒學，更是導向解脫的「增上」善學、信學與戒學，至於實際操作有兩個步驟。

首先，從「肯定世間良善的層面」充實一般善士的道前基礎。藉由布施論(*dānakatham*)、戒論(*sīlakatham*)、天論(*saggakatham*)等教導，從因果業報的觀念，說明真誠且正確的布施行為將得喜悅的回饋，說明正確的倫理行為將避開世間厄難與導向身心寧靜，也說明未來因前兩者的實踐而得美好善報。這個部份的教導重點在於，肯定世間一切美好與良善，確立世間有因有果有業報的觀念。一旦肯定世間有因有果，種善因得樂報，則聽聞者將會心生喜悅，願意趨向世間的良善喜悅。

其次，也從世間因果業報的觀念，說明過度的欲望可能帶來的種種壞處(*kāmānaṃ ādinavaṃ*)，說明欲望的過度抓取無法真正導向寧靜喜悅，也說明「出離污穢煩惱」(*okāraṃ saṃkilesaṃ nekkhamme*)的生活將帶來種種的好處(*ānisaṃsaṃ*)。這個部份的教導與前項步驟，都著重於確立世間因果業報的觀念，不過這個步驟更深入說明「離惡因則惡果不生」，讓聽聞者油然而生出離惡因(欲望與煩惱)的動力，願意趨向出世間的解脫道。這部份主要從「捨離世間非良善的層面」著手。

值得注意，巴利定型句以「次第」(*anupubbim*)一詞，表達兩步驟的前後關係，這顯示唯有唯有滿足前項步驟，後項步驟才可跟進，唯有歡喜踴躍與心

⁴² Lamotte 提到 “It could be said that the gradual teaching (*anupurvīkathā*) was to the laity what the *Dharmacakrapravatanasūtra* was to the religious. Its text was fully fixed, as it appears from several sources: Vinaya, I, pp. 15, 18; II, pp. 156, 192; Dīgha, I, p. 110, II, p. 41; Majjhima, I, p. 379; II, p. 145; Udāna, p.49; Milinda, p. 228; Sumāṅgala, I, p. 277, 308; Divya, pp. 616-17. Étienne Lamotte, trans.by Sara Webb-Boin, *History of Indian Buddhism : from the origins to the saka era*, Louvain-La-Neuve, Belgiu:Institut Orientaliste, 1988.

誠悅服時，聽聞者才產生出離欲望與煩惱的動力與空間，不致於對隨後教導的「諸佛最殊勝之法」（*buddhānaṃ sāmukkaṃsikā dhammadesanā*）產生排斥效應。凌越這個次第，或弄亂前項與後項的順序關係，一旦缺乏喜悅潤滑心扉，則任何殊勝教導皆會變得艱澀生硬與難以納受。

（2）評估學習者的心智成熟度

定型句的第(2)段是評估學習者的心智成熟度。如同醫生對症投藥，患者服用藥物後，病況隨之緩和，身體面色亦會轉好；佛陀授以基礎教導後，學習者的心智程度會隨著開明起來，原先身語意的艱澀度亦會變得柔軟。定型句此處提到，這時候佛陀會評估學習者心智的成熟度，是否達到接受進階教導的程度。至於評估的標準，巴利文定型句提到五種心：1. 從順心 (*kallacitta*)、2. 柔軟心 (*muducitta*)、3. 離蓋心 (*vinivaraṇacitta*)、4. 歡喜心 (*udaggacitta*)、5. 明淨心 (*pasannacitta*)。當學習者的心智展現出從順、柔軟、離蓋、歡喜與明淨等五種特徵，這表示他的心智已達到進階接受「諸佛最殊勝之法」的成熟程度。

前述五種心，「離蓋心」可以略作解釋。「離蓋」是指離開「五蓋」，亦即離開五種導致心智被遮蔽的障礙，「五蓋」即是貪欲蓋、瞋恚蓋、昏沉蓋、掉舉蓋、疑蓋。由於這五種心理狀態對於解脫會造成障礙與停滯，一旦將這些障礙移開，自然會生起身心通暢的明亮感與無礙感。至於漢譯中阿含的定型句提到八種心，比巴利定型句還多出三個，她們分別是：1. 歡喜心、2. 具足心、3. 柔軟心、4. 堪忍心、5. 勝上心、6. 一向心、7. 無疑心、8. 無蓋心。除了前述五種心的特色，又添加幾種描寫，雖然各自表述不同，其實內涵上卻是實質相關。伴隨這種心理特徵的生起，對於進階教法的接受度、認同度與認識度亦會隨之昇高。

（3）進階教導殊勝法

定型句的第（3）段是進階教導殊勝法。佛教教育以「諸漏解脫」為目的，為了達到這個「出世間」的目的，「欲望世間」必須被徹底捨離。佛陀教導的「法」固然有導向「諸漏解脫」的正面力量，但是一件事情總有不同的觀點，這種導向「諸漏解脫」或「出世間」的正面力量，相對而言，卻是對於「欲望世間」徹底破壞的負面力量。這對於習慣將欲望當作食物的世人，實在難以辦到，若未經過某種緩和的柔焦與轉化過程，卻驟然要求捨離所有欲望貪著，更是難上加

難。邁向漏盡解脫的修學過程，可視為一種與欲望、與世間拉扯的過程，掙扎與纏繞必然伴隨強烈阻力與抗拒。畢竟，與所愛別離，的確不是容易的事；特別是觀念上，要完全接受世人所抓取的欲望猶如火燄熾然般的苦 (dukkha)，更是不容易的事。

佛陀教育特別重視「次第說法」與「應機說法」的教學步驟，主要也在於「次第」與「應機」可以減緩世人對於「最殊勝之法」或「正法」的頑固抗拒。儘管「苦、集、滅、道」四諦即是「諸佛最殊勝之法」與「正法」要素，但是在按部就班的教育步驟考量上，卻不能貿然為那些對佛法未具歡喜心與信心者宣講。這一方面顧及學習者的心智程度未晉昇到接受進階教法的程度，一方面也考慮這些缺乏歡喜心與信心者確實會產生強烈反感。在不適宜的時間與場所，對於不適宜的對象，授予不適宜的教材與教導，不僅無法使學習者從正法獲得利益，甚至產生對正法的厭惡——這種厭惡源自於對四諦裡「苦」這個事實的頑強抗拒。

為了避免學習者對於「正法」產生阻力與抗拒，也為了讓潤滑「正法」帶給初學者的艱澀度，佛陀適宜地調整教材與教導。如前述的「次第法」即是一套暖身(warm up)程序，先讓世人生起渴仰歡喜，進而柔軟世人的對苦抗拒的阻力與艱澀感。在這個緩衝階段裡，使學習者產生足夠信解力與理解空間，確立解脫導向的方向感與驅動力（一向心、勝上心），隨後才有能力完全勘受「苦、集、滅、道」四諦的教法，將原先在「次第法」裡「肯定世間良善的層面」與「捨離世間非良善的層面」教法，逐步拉拔晉昇到「出世間」層面的教法。

(4) 學習成果檢驗

定型句第(4)段是學習成果檢驗。這段巴利定型句，以遠離塵垢「生起法眼」(dhammacakkhum udapādi)作為學習的具體成果。值得提醒與澄清，這裡的「生起法眼」不是莫測高深的神祕事物或事件，也不是某種超自然能力的顯現，而是對於「緣起」的深刻理解。「眼」只是象徵吾人能看見或認識對象的能力與憑藉；「生起法眼」即意味著，學習者已深刻認識到任何「緣已生法」在無常變化的運動歷程裡，一旦離開生起所憑藉的條件(緣)時，這些「緣已生法」將趨向毀滅。這是一個生命的客觀事實，不是主觀意志想改變就能改變。

在佛陀「最殊勝之法」教導下，學習者對於「法」的觀察、理解與認識將遠比從前更為深入與透徹，因而巴利定型句此處運用八個主詞同位語，形容「生起

法眼」後的認識內容，她們分別是：1.已見法(*diṭṭhadhammā*)、2.已得法(*pattadhammā*)、3.已知法(*viditadhammā*)、4.已深刻理解法(*pariyogāḥadhammā*)、5.不再疑惑(*tiṇṇavicikicchā*)、6.遠離所有的[錯誤]觀點(*vigatakathamkathā*)、7.已得無畏(*vesārajappattā*)、8.不隨他人(*aparappaccayā*)。

詳細考察這八項內容，會發現前後項目存在著時間次第上的因果關係，環環相扣，法法相潤。第1.2.3.4項，逐步開顯吾人初次見法以致於深刻認識法的過程，其中第4項「已深刻理解法」的巴利語 *pariyogāḥadhammā* 一詞，接頭詞“*pari*”有著「完全」、「徹底」、「非常」、「普遍」等意思⁴³，藉由巴利語的細緻解讀，可知「法眼」對於法的認識並非淺嚐即止，而是深刻、返復、再三、完全地體會與認識。有著這樣的體會與認識後，隨之也將生起第5.6.7.8項的心智變化，這些變化具體表現為疑惑已被祛除、離開過去所有的錯誤觀點、獲得無畏的態度。這裡的「無畏」主要是指學習者對於「正法」的接受度已不再有抗拒與阻力。一旦能深刻且正確理解佛陀教導的四諦教法，原先難以接受正法的艱澀感將完全消失，從而亦不再有任何畏懼。至於這一切的心智變化，皆是學習者對於正法的親自體會與認識，而不是藉由他人的外力達成。

(5) 學習者歸依、選擇宗教身份與受戒

定型句第(5)段的重點在於，學習者歸依、選擇宗教身份與受戒。前面第(1)(2)(3)(4)段裡，聽聞佛陀教導的學習者，對於正法已經心開意解，正邁向解脫道前進，但是身份仍然是一般世間善士。既然邁向「出世間」解脫道，也就必須與「世間」有所區格，一般定型句此處皆以「歸依佛法僧」等三歸依，作為一般世間善士與「世間」訣別的轉折點，形式上象徵佛教徒真正的宗教生命從此開展，不再成為流浪於宗教際的遊牧民族，也不再流浪於生死世間的輪迴苦惱裡。

不過，這段巴利定型句的出處正巧是釋迦牟尼佛陀述說久遠劫前，毘婆尸佛陀第一次為他人說法，當時世間並未成立僧伽，因此內文只有提到歸依佛與法，而未言及歸依僧，至於完整的「三歸依」內容可以參考漢譯的定型句。此外，前四段定型句內容大致相同，但是從第(5)段定型句開始，可以看到定型句(5A)的學

⁴³ Rhys Davids and William Stede Ed., *Pali English Dictionary*, London: Pali Text Society, 1986. p. 421.

習者歸依成爲佛教徒，隨後希望能在佛陀的面前出家 (pabbajjā) 與受具足戒 (upasampadā)；至於(5B)的學習者自說三歸依後，希望佛陀接受他成爲在家的優婆塞 (upāsaka)，同時也自說從今以後都要過著宗教生活與受持五戒。

比較這兩邊的定型句，可以發現學習者同樣聽聞與欣喜佛陀的教導，但是兩者各自選擇適合自己的宗教身份與宗教倫理 (戒律) 生活。由於(5A)該處巴利定型句是以毘婆尸佛陀爲中心，而(5B)漢譯定型句是以釋迦牟尼佛陀爲中心，某種程度上這顯示或暗示，佛世時代的佛教傳統觀點裡，諸佛教導的教制生活的確是出家與在家二分。這不僅是人類世界的釋迦牟尼佛陀的教制生活型態是如此，即便是傳說中的過去劫的毘婆尸佛陀的教制生活型態亦是如此。

至於出家與在家的宗教身份分際，以及彼此宗教倫理生活的差異，也在此明朗起來。以(5A)爲例，一旦決定出家受具足戒，從在家信士身份轉變成出家比丘的宗教身份，整個身語意的修行當然以諸漏煩惱的徹底解脫爲宗教目的；明確而言，出家僧伽的設立，實爲幫助這個宗教目的的完美達成，這點可從隨後(6A)段內容，清楚得知學習者選擇進入出家僧伽的宗教目的。如果不太清楚明瞭這個宗教目的，或者尚未準備完全與立即邁向這個宗教目的的佛教徒，則可以選擇成爲一位優秀而稱職的佛教在家信士，善盡世間倫理義務，從事布施、持戒等修行，一方面爲未來廣積善緣與學習智慧，另一方面也爲解脫道的邁進作好緩衝與妥善的準備。

至於，以(5B)爲例，已見法且深刻理解法的人，儘管歸依佛法僧三寶，卻未必選擇立即進入僧伽成爲出家比丘的一員，他也可以選擇成爲在家優婆塞，一方面藉由持受五戒的清淨梵行，減少對世間的欲貪與抓取，讓自己成爲世間倫理的安定力量，也讓自己緩緩將生命重心移往解脫道邁進；另一方面他可以作爲正法僧伽的護持者與輔助者，以飲食資具供養有志於解脫道實踐的正法僧伽，也藉由親近正法僧伽的機會，爲未來可能的出家修行與諸漏解脫作好準備。這點可以將(6B)與中阿含〈郁伽長者經〉與巴利對應經《郁伽經》作爲一個特殊個案分析。

44

(6) 後續的學習與宗教職能發展

44 《A 8:21》。

從第(6)段開始，在隨後相關的經文脈絡中，可以看到兩組定型句的主角人物，由於各自抉擇不同宗教身份，從而在宗教倫理生活與後續學習與宗教職能發展，也就有著變化。(6A)的學習者依止佛陀出家，並依止佛陀的教導，深入理解與實踐正法，最後從諸漏徹底解脫，達到佛教出家修行的宗教目的(四果阿羅漢)。至於(6B)的學習者，選擇成爲在家優婆塞，依止佛陀的教導，深入理解與實踐正法，甚至獲得不錯的解脫成就(三果阿那含)；此外，他善盡在家優婆塞的宗教職能，恭敬護持正法與僧伽，妥善運用既有財富，從事布施與善待世間等美事。佛世時代佛教在家居士生命典範的具體表現之一，可從〈郁伽長者經〉等相關經文裡，佛陀與佛弟子們以「八種希有、未曾有之法」(aṭṭha acchariyā abbhutā dhammā)讚嘆郁伽居士，可以看得清楚。

(三) 居士的教導與典範人物

在佛陀創建的教團中，在家居士的地位與角色爲何呢？於整本《比丘戒》甚至在整部律藏中，有直接而豐富的展現，這是一個相當值得探討的問題。⁴⁵除郁伽居士外，其他佛世佛教居士的生命典範亦相當值的探討與建構。如果能夠依據佛陀的教導，釐清僧俗身份的定位與宗教職能的分際，僧俗關係亦將合理呈現。若能深入研究佛世時代的優婆塞，探討如何透過在家信眾的宗教身份展現宗教生命典範，相對也能反向定位佛世時代的僧伽，探討如何以出家僧眾的宗教身份展現宗教生命典範。然而，這有待於佛世時代居士生命典範的研究與建構，才能對比地呈現出來。值得注意，《A 1:14》各列出十位佛世時代的優婆塞與優婆夷典範，藉由這條直接且可行的研究線索，我們可以初步建構佛世佛教居士的生命典範研究。其中重要的優婆塞爲：(1)最初歸依者是多梨富沙、婆梨迦二商人(tapussabhallikā vāṇijā)，(2)施者是善施居士給孤獨(anāthapiṇḍiko)，(3)說法者是質多居士(citto)，(4)以四攝事攝眾者是呵多阿羅婆(hatthako āḷavako)，(5)施上味者是摩訶那摩釋迦氏(mahānāmo sakko)，(6)施悅意食者，是郁伽居士(uggo)，(7)近事僧伽者是嘔羯吒居士(uggato)，(8)不動信者是斯拉安巴它

⁴⁵ 相關探討可參見 Lamotte 於《印度佛教史》對於居士的分析。此外，觀淨比丘《復歸佛陀的教導(一)》的附錄，以《比丘戒·捨墮第 10 條》爲例，說明佛陀的中道制戒精神、比丘的中道持戒態度、居士的中道護戒方法，探討佛陀教授僧俗相待相融的生活倫理（請參見該書頁九三～一四七）；蔡耀明亦曾以摩訶男爲例，概說居士之道（請參見蔡耀明〈因材施教與教學上的人我分際〉，頁二〇〇）。

(sūrambaṭṭho)，(9)對人敦厚者是紀巴卡抑馬拉巴洽 [童子醫王耆域] (jīvako komārabhacco)，(10)可倚信之語者是那拘羅父居士 (nakulapitā)。

此外，重要的優婆夷為：(1)最初歸依者是斯佳它塞那尼 (sujātā seniyadhītā)，(2)施者是昆舍佉彌伽羅母 (migāramātā)，(3)多聞者是久壽多羅 (khujjuttarā)。 (4)住慈[定]者是奢摩囉帝 (sāmāvati)。 (5)靜慮者是鬱多羅難陀母 (uttarānandamātā)，(6)施上味者是斯巴伐沙扣利亞女 (suppavāsā koliyadhītā)，(7)看病者是須毘耶優婆夷 (suppiyā)，(8)不動信者是迦帝耶尼 (kātiyāni)，(9)可倚信語者是那拘羅母居家女 (nakulamātā)，(10)隨聞得信者是迦羅優婆夷 (kulagharikā)。

佛陀對於前述優婆塞與優婆夷的讚歎，實是與這些優秀的在家佛弟子與正法的契合度，以及與宗教職能的展現密切相關。若能深入與佛陀最具親和性的初期佛教經律聖典，透過歷史、語言、社會與思想等種種角度，初步重新建構前述佛世時代的在家居士生命典範，尋求其「契理」的法源根源，相對對於今日僧俗關係的澄清，與對於在家居士生命方向的指引，將能在「世間」向度與「出世間」向度的連續與分際上，起著鏡映的照明作用。

五、結論：「重視」人類歷史的佛陀之教導

以上，本文以與歷史佛陀最具親和性的經律聖典為基礎，析論佛教教育的次第與目的，考察出家與在家二眾，依循各自宗教身份與宗教倫理，確立各自的宗教職能與角色，彼此互相增上，往解脫道邁進。佛陀對於出家與在家二眾教育的內容存在著連續性，接受佛陀教導而成為佛教徒者，可抉擇適合的僧俗身份，按照佛陀教導的道次第，往宗教目的邁進。

凡選擇進入佛教僧伽教團者，遵循佛制戒律，過著宗教倫理生活，以諸漏解脫為宗教目的，住持佛陀教導的正法，令正法長住世間；更以佛教清淨梵行的價值觀，布施於有情眾生，柔軟世間苦艱，引領世間善信向於解脫道。至於在家信眾身份的佛教徒，除善盡世間倫理責任與安定世間秩序外，更親近與護持正法僧伽，布施僧伽所需的生活資具；更依次第學習佛陀教導，順勢成長喜悅，進而成熟邁向解脫道的因緣。此乃原始佛教經律聖典，顯示僧俗分職學習佛陀的教導的實況，值得有識人士借鏡。以古鑑今，今日有識人士關於佛教未來發展方向的構思與落實，也宜以佛教歷史原點與經律聖典作為解釋的根本依據，進而尋求合法

性與適宜性的解釋，才能避免主觀意見與民族宗派的情執干擾。

也許讀者會質疑：以人類歷史那位釋迦牟尼佛，和以與佛陀最具親和性的原始佛教經律聖典，作為解釋佛陀教導的教理與教制之最大公約數，這將落入「基要主義」(fundamentalism)或是「聖典至上主義」(cannonism)的偏執。這種看法與問法當然合理，但是忽略一個重要的事實。如同前述斯馬特《劍橋世界宗教史》認為：「評價創立者和最初經典仍然是最為重要的」⁴⁶，該書的佛教論述即是以人類歷史的那位釋迦牟尼佛與最初經典作為定位。同樣的觀點也見於韋伯(Max Weber)的社會學研究角度理解佛教⁴⁷，更見於伊利亞德(Mircea Eliade)的宗教學研究角度理解佛教⁴⁸，所有世界宗教的重要研究著作，凡涉及佛教論述部份莫不以人類歷史那位釋迦牟尼佛為論述中心。這是歷史的探源，也是宗教研究的真誠探問，卻不是宗派或宗教的本位主義；這是時代大方向的潮流，也是佛教尋求自身根源與定位的必然趨勢，卻不是狹隘的民族情執。

以人類歷史的佛陀與最初經典作為佛教的定位，並不等於否定佛教與他者文化在歷史脈絡相逢與碰撞而產生的次傳統文化，相對地這是一種反省與提醒，甚至是助成晚起的佛教次傳統文化，能夠有再次機會重新審視佛教法源的依據，而佛教教育才能藉此真正地「契理契機」；「契理」是契合佛陀的法源法理根據，「契機」是契合這個時代的適宜。套用斯馬特前述：「但是我們也需要對宗教傳統發展和形成的方式保持敏銳」，意即在此。唯有「重視」人類歷史的釋迦牟尼佛，不斷將他作為鏡映自我的「他者」，人類文明的苦難在這個不斷「重新審視」過程裡，離開苦難的敏感度與方向感才會明朗起來。

⁴⁶ 尼尼安·斯馬特著，《劍橋世界宗教》(台北：商周出版，二〇〇四年)，頁一九～二〇。

⁴⁷ 韋伯著，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教》(台北：遠流出版社，一九九六年)。

⁴⁸ 默西亞·埃里亞德著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》(台北：商周出版社，二〇〇一年)。請參考該書第二卷，佛教論述從釋迦牟尼佛開始。

- 向智長老，《佛陀的聖弟子傳 IV》，頁 240-241。「（佛陀）為在家弟子與僧伽設定了不同的模範，在家信徒是選擇在家弟子，而非比丘作為模範；比丘則應選擇比丘，而非在家弟子。兩種生活模式相當不同，依據自己的背景去選擇榜樣，必然更有效。在家弟子若希望像舍利弗一樣，就應穿上僧袍；但如果想在生活中以居士身分貫徹佛法，就應尋求以質多（Citta）或呵多（Hatthaka）為榜樣。」 cf. SN 17:23
- 強調回到印度現場的契機之教