

“居士佛教”探究

济群法师

内容提要：居士佛教思想的产生已有近百年历史。近年来又再次提出，并在海峡两岸的学界和教界引起争议。居士佛教的提倡者，多以欧阳竟无的《支那内学院院训释？释师训？辟谬》及印顺导师的《建设在家佛教方针》为理论依据，提出居士也是僧伽，也能和僧伽一样平等住持佛法。本文将重点批驳《支那内学院院训释？释师训？辟谬》，揭示印老《建设在家佛教方针》的主要思想，明确居士在佛教中的身份地位，及在家众与出家众的合理关系。

关键词：居士、居士佛教、僧伽、欧阳竟无、印顺导师

近年来，教界和学界出现有关“居士佛教”的讨论。可能因为在家众在佛教中的身份地位自古便有定论，一直未能引起我的重视。2001年春，我为“戒幢佛学研究所”的学员开设《戒律学纲要》课程。在讲授“在家众律仪”这部分内容时，才想起关于“居士佛教”的问题。于是查阅有关资料，并进行一番思考，发现这确是一个不容忽视的问题。尽管在目前看来，“居士佛教”提倡者的力量尚微不足道。但星星之火可以燎原，作为住持佛法的僧宝，有责任对此进行纠正。所以，我把近来对这一问题的研究整理成文，供教界和学界参考。

一、“居士”概念的考察

居士，梵语音译迦罗越，意译长者、家主、家长。在佛陀时代，是指吠舍种姓的豪富者，或指在家有德有道之士。《长阿含经》卷二十二记载：

由此因缘，世间有婆罗门种。彼众生中，习种种业，以自营生，因是故，世间有居士种。彼众生中习诸技艺，以自生活，因是世间有首陀罗种。世间先有此释种出已，然后有沙门种。刹利种中，有人自思惟，世间恩爱，污秽不净，何足贪著也。于是舍家，剃除须发，法服求道：我是沙门，我是沙门。婆罗门种、居士种、首陀罗种众中，有人自思惟，世间恩爱，污秽不净，何足贪著。于是舍家，剃除须发，法服求道：我是沙门，我是沙门。若刹利众中，有身行不善、

口行不善、意行不善，行不善已，身坏命终，一向受苦。或婆罗门、居士、首陀罗，身行不善，口行不善，意行不善，行不善已，身坏命终，一向受苦。刹利种身行善，口行善，意行善，身坏命终，一向受乐。婆罗门、居士、首陀罗，身行善，口行善，意等念善，身坏命终，一向受乐 1。

在这段经文中，居士成了吠舍种姓的代名词。吠舍种姓的主要职业是经商，经济地位较高。由此，居士就与财富联系在一起了。

在大乘佛教的经典中，“居士”的含义有了变化。《大智度论》卷九十八云：

居士真是居舍之士，非四姓中居士 2。

居舍为在家之意，相对出家僧伽而言，内涵更为广泛。《维摩义记》卷一云：

居士有二：一、广积资产，居财之士名为居士；二、在家修道，居家道士，名为居士 3。

此处，居士意为富有或有道之士。《维摩经略疏》卷三云：

外国居财一亿称下居士，乃至百亿名上居士。此土居家德素亦名居士 4。

僧肇《注维摩诘经》卷二说：“若在居士，居士中尊”，并引鸠摩罗什的解释说：“什曰，外国白衣多财富乐者，名为居士 5。

这两条都是以有财阶层为居士。在大乘经典中，居士有白衣平民之义，与种姓无关。而且，居士不仅在于有财，更在于有德。

在中国，居士一词也早已有之。丁福保《佛学大辞典》“居士”条引证：

辍耕录曰：“今人多以居士自号。考之六经，惟礼记有居士锦带。注，谓道艺处士也。”吴曾能改斋漫录曰：“居士之号，起于商周之时。韩非子书曰：太公封于齐，东海上有一居士狂裔华士昆弟二人立议曰：吾不臣天子，不友诸侯，耕而食之，掘而饮之云云。则居士之由来久矣。”魏志管宁传曰：“胡居士贤者也。”南史曰：“阮孝绪屏居一室，家人莫得见其面。亲友因呼为居士。到洽筑室岩阿，幽居积岁，时人号曰居士。虞寄居闽中，知刺史陈宝应有异志。恐祸及，乃着居士服，居东山寺。”魏书曰：“卢景裕不仕，贞素自得，人号居士。”

可见，在佛教传入前的中国文化中，原本就有居士一词，为道德高尚、隐居不仕之意。佛教传入时，便以居士与“伽罗越”一词相对应，以表诠其义。这也体现了佛教与中土文化的融合。随着佛教的不断中国化，居士一词逐渐成了对在家佛教徒的通称。此外，中国的传统文人也喜欢以居士作为雅号，自号某某居士，如六一居士、易安居士等，与信佛没有必然关系。

综上所述，居士一词在印度是指四种姓中的吠舍阶层，或有财有德者；在中国古代是指隐逸之士，似乎都和学佛没有必然关系。不过，居士既然是指有财有德之士，以如此美称去称呼对方，想必谁也不会介意。而学佛者的品行大多胜于一般人，如此，居士就成了对在家学佛者的称呼。

显然，从居士一词本身的含义来看，称居士为僧伽是不合适的。

二、“居士佛教”史的考察

无论在印度还是中国，居士之说已有二千多年历史，可以说是伴随着佛教的产生而产生，又伴随着佛教的发展而发展。但“居士佛教”之说，却是近现代中国才出现的。

关于“居士佛教”的提出，最早出自台湾的斋醮。斋教为明代中叶“罗祖无为教”的支流，是新兴的民间教派，自认是无上的正宗佛法。由于官方对民间教派的管制及其他因素影响，来台斋教多以拜佛为主，自称在家佛教。在台的老官斋佛教大多膜拜观世音及释迦牟尼，持诵《金刚经》、《阿弥陀经》、《心经》等经典。在形式上颇接近佛教，又以持斋为主，故该教坚称其为“释教”。因不剃发与不着法衣，又自称在家佛教或“居士佛教”⁶。

19世纪末至20世纪初，杨仁山、欧阳渐两位居士，俨然以居士住持佛法的姿态出现。在杨仁山的《等不等观杂录》中，收录有他与弟子等人的往返书信，信中常以宗教指导者的口吻说话，即便对出家众也是如此。光绪32年（1906年），杨仁山于在南京开办“祇洹精舍”，招生不拘僧俗，为一时之大观。又首创“金陵刻经处”，利用海内外各种关系，通过多种渠道刻印并流通佛典。杨仁山的高徒欧阳渐，继承乃师事业，创立“支那内学院”，为民国初年最重要的佛教学术机构之一。在欧阳渐撰写的《支那内学院院训释》中，反对以出家众为核心、以出家众住持佛教的传统思想，提出居士也是僧伽，同样可以住持佛教。欧阳

居士的观点，为“居士佛教”的倡导者提供了重要理论依据。

印顺导师在《建设在家佛教的方针》中，提出建设在家佛教，希望在家众也能住持佛教、弘扬佛教。印老是当代佛学研究的权威，虽然他并未提出“居士佛教”的口号，但《建设在家佛教方针》一文，却被提倡“居士佛教”者广泛引用。

陈兵先生在《近现代居士佛教》一文中，介绍了清末民初以来广大居士对复兴佛教的贡献，也引用欧阳居士及印老的观点，指出：“居士与僧尼共同住持正法，共成僧伽，已不仅仅是个理的问题……在今天仍持‘白衣只可护持佛法’、‘僧主俗从’等观念，未免过于陈腐偏谬⁷。”此文对出家众与在家众关系的分析，尚能比较理性且心平气和。

在台湾《现代禅》第19期社论《何谓在家佛教的建立》中，同样引欧阳居士《支那内学院院训释》及印老的《建设在家佛教方针》作为建立“居士佛教”的理论依据，提出：“在家众亦如出家众一般，为佛法的当机者、宣说者、阐扬者、修证者、住持者”，只有在人们的意识深处、在实际佛教伦理中能成立这些看法，才叫做“建立了在家佛教”。文中还对传统以僧伽为中心的佛教进行猛烈抨击⁸。全文观点偏颇，行文尖刻，不似学佛居士的口吻。

针对学界、教界中出现“居士佛教”的提法，常正居士发表了《居士佛教刍议》一文，从正统的佛教立场介绍了居士在佛教史上地位和作用，指出“居士佛教”这一提法不够严密，并说明了在家众与出家僧的合理关系⁹。

可以看出，“居士佛教”之说始于清初台湾的“斋醮”。欧阳居士成立支那内学院，虽未正式提出“居士佛教”的口号，却标志着“居士佛教”团体的产生及“居士佛教”理论的正式形成。近几年，海峡两岸学者提倡“居士佛教”，主要是以欧阳居士的《支那内学院院训释》为依据。

我以为“居士佛教”的提法是有问题的：

1. 佛弟子分在家与出家众，由此构成佛教的整体。佛教的七众弟子，是比丘、比丘尼、式叉摩那尼、沙弥、沙弥尼、优婆塞、优婆夷。若在家众有“居士佛教”之说，与此相应，出家众是否也可称僧尼佛教，或比丘佛教、沙弥佛教等呢？

2. “居士佛教”的倡导者，往往对传统僧伽为中心的佛教极为不满，似乎在家居士被出家僧伽统治了几千年、压迫了几千年、排斥了几千年，已达到忍无可忍的地步。这种想法

和说法实在可笑。佛陀接引在家众修学佛法，施設优婆塞、优婆夷的身份，让他们亲近三宝修学佛法，原是佛陀的慈悲，没想到今天有人竟以此当作不平等的象征。

三、对欧阳渐“辟谬”说的检讨

“居士佛教”的倡导者，多以欧阳居士的《支那内学院院训释·释师·辟谬》（以下简称《辟谬》），作为他们立论的重要依据。欧阳居士《辟谬》由十部分组成：

一、唯许声闻为僧，谬也；二、居士非僧类，谬也；三、居士全俗，谬也；四、居士非福田，谬也；五、在家无师范，谬也；六、白衣不当说法，谬也；七、在家不可阅戒，谬也；八、比丘不可就居士学，谬也；九、比丘绝对不礼拜，谬也；十、比丘不可与居士叙次，谬也。

应该说，欧阳居士的辟谬说有一定的合理成分，对教界长期以来的个别偏见也有纠正作用。但主要观点却值得商榷，甚至应该加以批判。

如第一条“唯许声闻为僧、谬也”，其论据引自《摩诃般若波罗蜜经》及《大智度论》：

龙树《智论》释云：“释迦文佛、千二百五十比丘为僧，无别菩萨僧。弥勒菩萨、文殊师利菩萨等，以无别僧故，入声闻僧中次第坐。有佛为一乘说法，纯以菩萨为僧。有佛、声闻、菩萨，杂以为僧，如阿弥陀佛国，菩萨僧多，声闻僧少。按此经论，有菩萨僧，有声闻僧，有声闻、菩萨杂僧，非唯许声闻为僧。释迦会上，无别立菩萨僧，然次第入中坐，则亦僧类而已10。”

这条论据是要成立不只声闻众为僧，在家菩萨也可为僧。虽然欧阳居士引经论说明，十方世界许多佛国净土都有菩萨僧。可此处所引论据还告诉我们，在释迦教法中无别菩萨僧。别忘了，我们是依释迦教法学佛修行，国情不同，岂可等量齐观。欧阳居士证明在家菩萨也可为僧，主要是说明在家众与出家众一样，都是僧伽，彼此彼此。

第三条“居士全俗，谬也”，有同样的问题。欧阳居士所说的俗，非雅俗之俗，而是僧俗之俗，弦外之音还是认为居士可以是僧类。

第七条“在家不可阅戒，谬也”的论点也有问题，佛教是不提倡在家众阅出家戒的，

但也没有完全反对。不提倡的原因有二：其一，出家戒是出家人自我约束的律条，重在自我规范，自我约束，自我反省；其二，因为律条不是规范在家人言行的，在家人阅戒往往拿戒条去衡量僧人，容易产生我慢之心。

欧阳居士的《辟谬》说，中心在第二条“居士非僧类，谬也”。而他所立论的“居士是僧类”，却是完全不能成立的。现引《辟谬》原文以分析批驳之。《辟谬》说：

《法苑义林章》有一类师，引《十轮经》：“若有成就别解脱戒，真善异生，乃至具足世间正见，彼由记说变现力故，能广为他宣说开示诸圣道法，名最下品示道沙门。”

《十轮经》的这段经文并不难理解：如果有成就别解脱戒、甚至具足世间正见的真善异生，凭着记说变现之力，能广为他人开示各种圣道法，此人名为最下品示道沙门。异生为凡夫，真善异生不是一般凡夫，特指品行高洁、对佛法有很深认识但尚未证得初果的人，他们可以是出家人，也可以是在家人。《十轮经》指的是哪一种人呢？肯定是前者，因为沙门一定是出家众的身份。沙门分胜道、示道、命道和污道四类，这段经文是介绍示道沙，自然是指出家僧众。可以说，《十轮经》的这段内容与在家众毫不相关。

再请看窥基的解释，《辟谬》说：

而释之云：依彼经说，真善异生持别解脱戒，具足正见，说圣道法，名为示道，真实三宝通异生类。其有异乎此者，则驳之云：内理无诤，外事和合，可名僧宝；设非沙门而住圣道，理无诤故，得名僧宝，与诸沙门种类同故，其非沙门，但住戒见，于理非和，云何名僧？

这段文字是窥基对《十轮经》的释评，有两层意思：一是“依彼经说……真实三宝通异生类”，是对《十轮经》的正面解释；二是“其有异乎此者……云何名僧？”这段文字运用正反对比论证的方法，全面阐释了什么人可名为僧宝，什么人不可名为僧宝。其中又包含三层意思：一、“内理无诤，外事和合，可名僧宝”，指内证胜义，外具僧伽形象，此名僧宝。二、“设非沙门而住圣道，理无诤故，得名僧宝，与诸沙门种类同故”，指不具僧伽身份，但内证胜义之理，此人也可称为僧伽。三、“其非沙门，但住戒见，于理非和，云何名僧”，指既不具僧伽形象、又未证胜义之理，虽然持戒并具足正见，却不可称之为僧。也就是说，没有证得胜义的居士是不可以称为僧伽的。

从以上内容分析看，《义林章》明明告诉我们，或者外具僧伽形象，或者内证胜义之理，如此方可得名僧宝。而那些既无僧伽形象，又无内证胜义的居士，是绝对不可称为僧的。那欧阳居士对此经又是如何理解呢？《辟谬》说：

按此经论，居士虽非正僧，而得许为僧类，诸师皆同。但后师主得果居士，前师则主正见居士，稍有区别而已。

欧阳居士引经论原是为了证明居士是僧伽，得出“居士虽非正僧，而得许为僧类，诸师皆同”的结论也是很正常。但仔细考察起来，欧阳居士所引论据实在不能证明这一结论。

《义林章》所说的“设非沙门而住圣道，理无诤故，得名僧宝，与诸沙门种类同故”，含义非常明确：必须是住圣道、证得胜义理的居士，才能称为僧宝。同时还指出，“其非沙门，但住戒见，于理非和，云何名僧”，如果不是出家僧伽又未证得胜义理，是绝对不可称为僧伽的。而“诸师皆同”一句，更是莫须有的。其实，欧阳居士所引论据恰好驳倒了“居士是僧类”的论点。

此外，欧阳居士又引《涅槃经》来证明其观点。《辟谬》说：

然《涅槃经》第六：声闻之人虽有天眼，故名肉眼；学大乘者虽有肉眼，乃名佛眼。则知我佛所重，乃又在于正见也。正见所披，虽非无漏，随顺无漏，趋向无漏，是亦无漏。是故有人出世，具烦恼性，与四沙门果同列四人，佛劝迦叶，舍命供礼。

欧阳居士引《涅槃经》说明正见的重要。查考经文，完整内容是：

声闻之人虽有天眼，故名肉眼；学大乘者虽有肉眼，乃名佛眼。何以故，是大乘经名为佛乘，而此佛乘最上最胜 11。

可见，这段经文主要是赞叹大乘法门的殊胜，也赞叹大乘法门的修学者。至于天眼、肉眼之说，须知，眼虽是代表见的的能力，但并不等同于佛法正见。正像我们不能说具足天眼者就具有佛法正见，唯有肉眼者必定没有佛法正见一样。欧阳居士引经证明正见的重要。在佛法修学中，正见的确非常重要。

正见所披，虽非无漏，随顺无漏，趋向无漏，是亦无漏。

正见有世间正见和出世正见。出世正见固然是无漏的，世间正见却是有漏的。可知，正见不等于无漏，欧阳居士却将正见等同于无漏。联系以上引文，言外之意似乎是：无论何人，只要有正见，就等于证得无漏圣道，就等于是真实僧伽。事实上，这一论调根本就是错误的。《义林章》已明确告诉我们：“其非沙门，但住戒见，于理非和，云何名僧。”居士但有戒见，没有证得胜义之理，是不可以称为僧伽的。

纵观欧阳居士的《辟谬》说，引《义林章》，却将证得圣道和未证圣道的居士混同起来，从而得出居士也是僧的结论。然后引《涅槃经》，赞叹学大乘者而贬低声闻学者，似将居士等同于学大乘者，而将出家僧伽等同于学声闻乘者，以此说明在家居士高于出家僧伽。又引经说明正见的重要，把正见等同于无漏，似乎有了正见即可代表一切。如果这样，八正道只要有正见即可，何必还要其他七项？欧阳在列数十谬之前，有一《序》说：

不得已而立教，不得已而制学，不得已而作师，皆非本然……

三个不得已，似乎显示了欧阳居士济世弘法的悲心。《序言》又说：

律说不许说出家过，何以《涅槃》维持比丘付诸国王、大臣、长者、居士？

《涅槃经》中，是有佛陀将护教责任交给国王大臣等四众的记载，但问题并非这么简单。依声闻律，在家居士不得说四众过。到了大乘经典，却有居士许不许治出家四众的不同说法。《十轮经》中，比丘犯过不许俗治；《涅槃经》、《大集经》中，对恶比丘，则许俗治。道宣律师对这个问题也作了说明：

《十轮》不许治者，比丘内恶，外有善相，识闻广博，生信处多，故不令治必愚暗自缠，是非不晓，开于道俗三恶门者，理合治之 12。

这与欧阳居士所要说明的问题并不一致。《序言》又说：

佛法寄于声闻，何以《涅槃》大经独付嘱诸菩萨？

《涅槃经》付嘱菩萨，但没有说在家菩萨还是出家菩萨。何况，地上菩萨早已超越身份的界限。佛陀将大乘经典付嘱菩萨，是理所当然的事。欧阳居士此言，又能说明什么呢？

修行心离闹，何以《维摩诘经》：父母不许出家，发菩提心即是出家？

出家有身出家，有心出家。发出离心或菩提心，只是心出家。这些长者子因为父母不听出家，维摩居士才方便说，发菩提心即是出家。但是，如法的出家应该是身心俱出家。《序言》又说：

羯磨凛遵无违，何以《善戒经》中：像前受戒，得果成佛，同归一致？

《善戒经》是菩萨戒。求授菩萨戒可分三类：一是上品，诸佛菩萨现前受；二是中品，菩萨法师教诫受；三是千里无师自誓受¹³。像前受戒，原本是迫不得已的方便做法，欧阳居士偏偏只字不提上、中二品，是何用心？《序言》又说：

法通，而窒之奈何；法广大，而隘之奈何；法超，而范围之奈何；法唯一不二，而歧之奈何；法有其意，而迹象求之奈何？

从胜义谛的角度，法是一味平等，超越一切差别的。但在世俗谛的角度，随时节因缘的不同，还得有种种差别界限。所以一代时教有法有律，而律中又有开有遮。欧阳居士以为法通、法广大、法超、法有其意，不可窒之、隘之、范围之、歧之、迹象求之。那么请问，是谁窒之、隘之、范围之、歧之、迹象求之的呢？《序言》又说：

非僧不许为师，非出家不许为僧，总总封哇，创为异议，执之不移，遂使大教日，（？）即式微凌夷，至于今日也。嗟乎冤哉！当揭至教，开示群迷。

非僧不许为师，非出家不许为僧，是欧阳居士的命题。这一命题主要是告诉世人：居士可以和出家僧众一样住持佛法，居士可以代表僧宝，可以接受信众的皈依，不必另外皈依出家僧伽。也就是说，居士和出家僧众是完全平等的。

但从以上所引经论，已经很清楚地告诉我们：非出家可以为僧，必须是住圣道、证得胜义者，否则是不可以的。印顺导师在《佛法概论》中也谈到这个问题：

释尊适当时的环境，在出家弟子中，有事相上的僧团。在家弟子仅是信仰佛法，奉行佛法，没在成立团体。所以在形迹上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。但从行中道行，现觉正法而解脱来说，“理和同证”，在家与出家是平等的。白衣能理和同证，也可称之为

僧伽，而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。反之，出家者如没有现证的自觉，反不过形式而已。这事和与理和，本是相待而又不相离的。但在佛法的流行中，一分青年大众——出家者，与白衣弟子们，重视理和同证的僧伽，忽略六和僧团的作用，忽略发挥集团的力量，完成正法久住的重任，因此而轻视严密的僧制。白衣者既没有集团，而青年大众僧中，“龙蛇混杂”，不能和乐清净。结果，理想中的真实僧，渐渐的比虚伪更虚了14。

印老的这段话，也经常被鼓吹“居士佛教”者歪曲引用。印老告诉我们：在家居士若能现觉正法，理而同证，也可称为僧伽，且比仅具形式的僧伽层次更高。但印老又进一步指出，事和与理和是相待又不相离的关系，片面强调理和而忽略事和，对佛教的健康发展是不利的。这段话包含两层意思：其一，居士要现觉正法，能理和同证才能称为僧伽，这与《义林章》的说法一致；其二，事和与理和不相离，因为证果圣贤毕竟罕见。现实僧团须以律仪维护，若只重理和而忽略事和，将给教界带来极大混乱。

再回到欧阳居士的《释师训》，在辟谬后还有一段总结：

上来诸谬，就居士品边合并而观，非僧类，非三乘，非福田，非师范，不应说法，不应阅戒，乃至不可入比丘中行坐叙次。但应奉事唯谨，一如奴仆之事主人，压迫不平等，乃至波及慧命。而为居士者，谦退又退，无所容于天地。嗟乎悲哉！情形若此，遑冀清超特达，行毗卢顶，干大丈夫不可思议、不可一世作佛大事！

佛弟子依闻思经教发起信心，树立正见；以律仪规范行为，待人处世，显示了法与律在修学上的不同作用。七众的伦理及尊卑次第是佛制的，佛陀让居士亲近三宝，本是悲心无边，却被欧阳居士看做不平等条约。事实上，出家与在家、出世与入世、僧伽与居士本是相辅相成的，绝非欧阳居士所描述的主仆关系。《辟谬》又说：

就比丘品边合并而观，不广就学，不拜善知识，不与人同群，间有参访，如不得已，忍而获求，行将速去，外顺同行，中怀慢志，嗟乎诶哉！买菜乎，求益也；攫金乎，宋人之盗市也。佛法封于一隅，一隅又复自愚，颛慢日炽，知识日微，又乌能续法王事，作诸功德，尽未来际！迫不得已，发沉痛语，应亟醒迷，翻然易趣，不应生误，谓虐谓鄙。

在欧阳居士眼中，比丘都是不学无术、我慢自大、固步自封之徒。只要对近现代佛教史稍有常识者都会知道，尽管僧界有种种弊端，但当时还是高僧辈出的时代，只是欧阳居士

视而不见、充耳不闻而已！

总之，欧阳居士的《辟谬》说，通篇扬大（乘）抑小（乘），藉种种似是而非的理由，将居士跻身于僧类，混淆僧俗界限，其真实意图分明是要以居士取代僧伽。通篇情绪偏激，观点偏颇，有失大德风范。

四、对印老“建设在家佛教方针”的检讨

印老的《建设在家佛教方针》（以下简称《方针》）一文，是“居士佛教”提倡者们经常引用的，现就其中内容做一番检讨说明。《方针》开篇即提出建设在家佛教的重要性：

复兴中国佛教，说起来千头万绪，然我们始终以为：应该着重于青年的佛教，知识界的佛教，在家的佛教。今后的中国佛教，如果老是局限于——衰老的、知识水准不足的，出家的（不是说这些人不要学佛，是说不能重在这些人），那末佛教的光明前途，将永远不会到来。在这三点中，在家的佛教更为重要¹⁵。

印老提出，今后的中国佛教“应该着重于青年的佛教、知识界的佛教、在家的佛教”。又说：“在这三点中，在家的佛教更为重要”。印老此文题为《建设在家佛教方针》，开宗明义，自然应该强调在家佛教的重要性。不过在表述上有所欠缺，比如将“衰老的、知识水准不足的”和“出家的”连在一起，括弧中又强调“不是说这些人不要学佛，是说不能重在这些人”，这都很容易给人以误导，使人对出家人产生轻视。须知，印老此说是有针对性的。《方针》接着说：

这是一个事实——过去的中国佛教，始终在出家的僧众手中。宋、明以来——佛教衰落以来，佛教更局促的被保守于山门之内。不但一般不信佛法的，误会佛教为出家人的佛教，学佛等于出家。甚至有些护法长者，也每以为“护你们（僧众）的法”，不知佛教是自己的佛教，护法是护持自己所信仰的佛法。出家的僧众，尤其是女众们，劝人学佛，每等于劝人出家，这所以造成社会人士的普遍错觉。时常听见人说：大家学佛——当和尚，做尼姑，不是家庭国家都没有了吗？这当然是大大的误会，然而误会的责任，决不在一般人，而在从来主持佛教的僧众。佛教越是衰落，越与社会脱节，误会也就越深。所以“学佛并非出家，学佛不必出家”，这是目前应该普遍宣传的重要论题。

在此，印老提出一个非常重要、至今仍被“居士佛教”倡导者作为旗帜的理论，即“学佛并非出家，学佛不必出家”的论题。但这个论点的提出，是有特定历史背景及现实原因的，是以“佛教等于出家人的佛教，学佛等于出家”的误解为前提。事实上，孤立地提出“学佛并非出家，学佛不必出家”，正如“佛教是出家人的佛教，学佛等于出家”一样，也是属于误解。这不仅是对《方针》一文的断章取义，也是对印老思想的极大歪曲。《方针》接着说：

希望出家同人，切不可随便劝人出家！不要以佛法当人情，摄受无信仰的出家！不要把寺院看作衰老病废的救济所！应该发展在家的佛教（提高出家众的品质），这才能免除社会的误会，使佛教进入正常而光明的前途。

看到僧界许多出家众素质低劣，印老深感随便劝人出家给教界带来的弊端，因而告诫人们：不要随便劝人出家，而要发展在家佛教。正是因为佛教在中国社会普及得不够，才没有良好的僧源基础。有了高素质的在家众，僧众来源才能得到保障，才可能出现高素质的出家众。所以，建设在家佛教是普及工作，是为提高僧众素质奠定基础。但普及和提高不仅不矛盾，还是相辅相成的，只是当下的工作重心应该是普及。

印老此文的重点主要还在下面，认为建设在家佛教包含两项重要内容：一、建设佛化家庭，二、由在家佛弟子主持弘法。建设佛化家庭，是使佛教在社会得到普及的良好方式，无可争议。但由在家弟子主持弘法，就是比较有争议性的观点，有必要在此进行一番讨论。《方针》说：

在家佛弟子，能弘扬佛法，主持佛教吗？这当然是可能的。从教典去考察：阿舍经的质多长者，大乘经的维摩诘居士、胜鬘夫人，不都是弘扬佛法的龙象吗？我国古代的大德，在印度所亲见的，如法显与智猛所见的华氏城的罗沃私婆迷（或作罗阅示），玄奘所见的杖林山的胜军论师，磻迦国的长寿婆罗门，不都是传授大乘的法将吗？以近代的事实来说，如我国的杨仁山、欧阳渐，锡兰的达磨波罗长者。尤其是达磨波罗，他的摩诃菩提会，成为复兴锡兰佛教的支柱。在家的佛弟子，论理是可以负起弘扬佛法的重任的。然这决非说在家的就行，问题在在家的佛弟子，对佛法的信念、愿力、见解、实行，是否能具备主持佛教的条件。

在家众能否主持佛法？印老的回答是肯定的。但能主持到什么程度呢？印老告诉我们：那就是弘扬佛法。弘扬佛法不仅是出家众的事，也是在家众的事。不仅出家众有责任，在家

众也有责任。文中，印老列举了古今中外许多居士在弘法上的建树，他们也是在家居士学习的榜样。弘法面对的是社会大众，如果从商业角度来说，这是一个很大的市场，任何人没有能力独揽。而从佛子的角度来说，弘法是一种本分。社会大众有认识佛法的需要，僧伽就有住持佛法的责任。印老鼓励在家众弘法，并分担僧伽的弘法责任，是有利于佛教健康发展的。此外，印老也指出，不是所有在家佛子都有能力担当，关键是具备“主持佛教的条件”。《方针》接着说：

释尊在适应当时的情形而建立的佛教，住持的责任，是属于出家众。然在佛教发展中，大乘佛教已倾向于在家中心了。佛灭千年以后，各处的佛教，变化都很大。如西藏的红教喇嘛，是娶妻生子的。著名的元代帝师巴思巴就是这样的人物。在日本，亲鸾建立的真宗，主持佛教者，也是在家化的。明治维新以后，日本的各宗，可说是一律向真宗看齐。在一般的观念上，虽然把红教喇嘛，日本和尚，看作出家的僧侣，其实是什么也不合出家的定义。称之为出家，简直是大讽刺！恰当的名词，应该是“主持佛教的在家众”。

印老的这段话，想从佛教发展的角度证明在家众主持佛教的可行性，给在家众打打气，也算是他的慈悲和方便。事实上，这段话并不是很严谨。

一、“释尊在适应当时的情形而建立的佛教，住持的责任，是属于出家众。然在佛教发展中，大乘佛教已倾向于在家中心了。”佛陀成立僧团，制定戒律，赋予出家众住持佛法的职责，并不是一时权巧，乃是千秋大计。在发展过程中，大乘佛教已倾向以在家众为中心，似乎也不是事实。正如印老在《华雨集》所说：

大乘佛法，推重在家菩萨，而实际上，大乘佛教还是以出家比丘为主流的。如西元三世纪的龙树，提婆，四世纪的无著、世亲，“大乘佛法”的宏传者，都是“菩萨比丘”身份¹⁶。

也就是说，在印度大乘佛教的时期，虽然大乘经典中出现的大菩萨们多现在家相，但大乘佛教的弘扬还是以出家众为主流。

二、举出日本和尚、西藏红教喇嘛为住持佛教的在家众的例子。对于日本佛教，在《方针》最后一部分也有所论述：

说到在家佛教，佛化家庭，或者会联想到日本式的佛教。有些人是以日本佛教为蓝本，而幻想著在家佛教的发扬。但契合于佛意，适合于中国的在家佛教，决不如此。老实说。现代的

日本佛教，是从出家佛教而演变到在家佛教，在演变的过程中，背弃佛法而屈从世俗。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，而是变了质的出家佛教。佛化家庭，是由在家信众，促成全家的学佛，是一般的；而日本的寺院家庭化，却是少数的。佛教僧团的特征，是见和同解，利和同均，戒和同行。中国的古旧丛林，还多少有此美德。寺院子孙化，所以不是我们所赞同的。而日本的寺院，除少数本山外，都是父子继承的家庭。虽说有本寺与末寺的统摄，有对本宗本山的应尽义务，而实各寺庙的主持人，大都是为自己的家庭，为自己的生活而努力。而且，佛教是真正的信仰自由者，但由于家庭的承袭，而“寺子”成为当然的佛教主持人，这与印度的婆罗门教祭司，中国的火居道士，有什么差别呢！这样的佛教家庭化，父子承袭制度，是适应于家天下的政治形态，适应于家业私有制、承继制的社会。适应过去的时代，日本佛教有过辉煌的业绩。但如不能改进，永久停滞于私有的家庭化的阶段，时代会证明他前途的困难。当然，日本有日本的国情，有日本的传统，他们会关心自己的佛教，不一定要我们来担心。而在中国，尤其是遭受重大摧残而进行重建的中国，我们是应该加以深切考虑，不容许盲目地崇拜。

为什么说他是变质的出家佛教呢？因为，他们本是出家众，而放弃了出家的生活，回复了男女互相占有，经济的家庭私有。然而并不曾回到在家本位，放弃不了属于教团的寺院财产，放弃不了香火、经忏，放弃不了出家的标帜——袈裟。所以这是变了质的出家佛教，不是纯正的在家佛教。称为佛教教团，不论出家在家，教团的道场、经像、法物、财产，都应归于佛教的公有，主持者应从发心正信行愿精进中被推选出来。在家的主持教务者、宣教者，应由教团解决其家庭的生计；而家庭的经济，必须与教团经济分开。

印老在前面举出日本佛教的例子，担心有人走日本佛教路线，向他们看齐，于是进一步指出其实质：日本佛教并不是纯正的在家佛教，而是变了质的出家佛教，不值得仿效。至于西藏的红教喇嘛，似乎也不可看成一般意义上的在家众，何况藏传佛教在后弘期，还是以宗喀巴大师创立的格鲁派（黄教）为主流，这也显示了出家众在住持佛法方面的重要地位。

那么，应该如何建设在家佛教呢？《方针》说：

建设由在家众所主持的佛教，有两点是必要的。一、组织的，二、入世的。释尊把住持佛教的责任，付托僧团，当时虽是出家的，却有着集体的生活，团体的纪律。惟有和合而健全的僧团（等于异教的教会），佛教才能因大众的协力，而迅速的发展起来。近代的中国佛教，由于出家众的缺乏组织，只能以个人中心而进行无组织的教化。缺乏组织，是不易存在于今后的世界。如在家众而还是如此，那是决不因为在家而有办法的。希望在家的佛弟子——热心爱护

佛法的，要从同见、同行的组织去着手。在过去，如佛教正信会、佛教居士林等，虽说不理想，但确乎有过在家佛教的组织雏型。在家的佛教组合，必须由发心正确、动机纯洁的信众来组织，又从组织中加强信解，成为和乐的内修外化的教团。组织的核心分子，应该特别审慎！如不以佛法为重，而只是为了他有地位，有经济，或有点恶势力，东拉西扯，混沌一团。少数信解佛法的正信弟子，不问事，也不容许问。而主持教务的，却是一些特殊人物，无信无解，把持教团，那末在家的佛教集团，也还是毫无希望。建设在家的佛教，必须着重组织（不是要政治），而要有以正信、正见、正行为核心的健全组织。

在家众，无论是声闻法，菩萨法，都有着正当的职业，遍及各个阶层。特别是大乘教的领导人物，如“入法界品”所见的大善知识，维摩诘居士所表现的不同身份，都是社会的中坚分子，以不同的业务，向同一的佛法而前进。所以在家的佛教，在共同的佛教组织中，应各从自己的岗位上去努力。自己所知所行的业务，即是修学菩萨道的道场。与自己有关的种种人，即是自己所摄受教化的大众。这才能净化世间，才能利乐人群！专心于宣教的说法师，处理教务的职员，那仅是少数人，如政党而有宣传人员与党务工作人员一样。发扬佛教与主持佛教，并不单是这少数人的事情，但这少数人，却是极重要的，应以佛法的信愿解行为标准，而从大众中推选出来。如建立在家佛教，不能把握这主要的意义，而只是强调厌离，卖弄神秘。工作方面，不著重入世的实际利行，而还只是敲敲打打，唱唱念念，坐坐说说，收弟子，争供养，那就大可不必多此一举了！在家中心的佛教，应该是依人乘而趋向菩萨，应将佛教的思想，推行到一切去。日本佛教徒的参与教育工作，锡兰摩诃菩提会兴办学校与医院，这多少可以作为在家佛教的榜样！

建设在家佛教，一方面从各人自身做起，做到佛化家庭。一方面在同见、同行、同愿的基础上，相互联系而组成在家的佛教团，来推行宣化、修持、慈济等工作。向这样的目标去努力，中国佛教是会大放光明的！

对于建设在家佛教的问题，印老提出两大方针：一是组织的，一是入世的。为什么要有组织？因为有组织才有力量，而组织的建立要以正信、正见、正行为基础，如印老所举出的“佛教正信会、居士林”。其次是入世，在家众遍及社会各行各业，在教化大众方面有其特殊的方便。所以，在家众应该发挥自身优势，为弘扬佛法服务。讨论至此，可以很清楚看

到印老的用心。他所提倡的建设在家佛教，是希望在家众也能承担弘扬佛法的责任，让佛陀教法发扬光大。

五、在家众的身份及称呼的检讨

以居士来称呼在家的学佛众，是非常笼统的。严格意义上的称呼，应该是优婆塞、优婆夷及在家菩萨。在此，我想通过对在家众的称呼，来说明在家众在佛教中的地位。

1. 优婆塞、优婆夷

据丁福保《佛学大词典》解释：

Upāsaka，旧称优婆塞、伊蒲塞，新称邬波索迦、优波娑迦、优婆娑柯、邬波塞迦、邬波素迦等。译曰清信士、近事男、善宿男等，亲近奉事三宝之义。总称受五戒之男子，四众之一，七众之一。《西域记》九曰：“邬波索迦，唐言近事男，旧曰伊蒲塞，又曰优波塞，皆讹也。”《玄应音义》二十一曰：“邬波索迦，或言优波娑迦，近侍也。言优婆塞者，讹也。此云近善男，亦云近宿男，谓近三宝而住宿也。或言清信士、善宿男者，义译也。”同二十三曰：“邬波索迦，亦云优婆娑柯，受三归住五戒者。优婆，此云受。娑柯，此云男。”

《希麟音义》五曰：“乌波塞迦，旧云优婆塞，新云邬波索迦。邬波，此云近。迦，此云事。索，即男声也。即近事男也。谓亲近承事三宝者故云。”《华严疏钞》六十二曰：“亲近比丘而承事故。”《业疏》二下曰：“正音云邬波塞迦，唐翻善宿也。故《成论》云：此人善能离破戒宿。古录以为清信士者，清是离过之名，信为入道之本，士即男子通称，取意得矣。在言少异。”《涅槃经》八曰：“归依于佛者，真名优婆塞。”

Upāsika，旧称优波夷、优婆斯，新称邬婆斯迦、邬波斯迦、优波赐迦、优婆私柯。译曰清净女、清信女、近善女、近事女，近事三宝之义。总称受五戒之女子，四众之一，七众之一。《净名疏》曰：“优婆夷，此云清净女。”《玄应音义》二十一曰：“邬波斯迦，或言优波赐迦，此云近善女，言优婆夷者，讹也。”同二十三曰：“优婆，此云受，私柯，此云女。”受者受五戒之义。《慧琳音义》十三曰：“邬波斯迦，唐言近善女，或言近事女。”

《西域记》九曰：“邬波斯迦，唐言近事女，旧曰优波斯，又曰优波夷，皆讹也。”《华严

疏》六十二曰：“亲近比丘尼而承事故（在俗之信女也）。”

在家居士的身份为优婆塞、优婆夷，汉译近事男、近事女。近事，是指亲近三宝、学习佛法的意思。三宝是佛法的核心，作为在家居士，如果能够亲近三宝，受持三皈五戒，便可成为优婆塞、优婆夷。而出家受了沙弥戒、比丘戒，就会成为沙弥、比丘。这是由自己所受的戒律，决定在佛教中的身份和地位。当然也有人不依三宝受皈戒，如果这样的话，其实连佛教徒都算不上，更免谈在佛教中的身份了。

2. 在家菩萨

依声闻律，在家众在佛教中的身份以及和出家僧众的关系，都是非常明确的。提倡居士佛教者，常以在家菩萨自居。那么，应当如何获得在家菩萨的身份呢？他们在佛教中究竟是什么地位呢？

佛弟子发菩提心，受菩萨戒，行菩萨行，便可成为菩萨。在家众受持菩萨戒，为在家菩萨；出家众受持菩萨戒，为出家菩萨。只有受过菩萨戒，才能获得菩萨身份。而要受菩萨戒，一般来说，必须先受七众律仪戒。圣严法师在《戒律学纲要》中说：

如《善戒经》中说：“菩萨摩訶萨，若欲受持菩萨戒者，先当净心受七种戒。”这是明白地说明了，菩萨戒是不得单受或顿受的，应该先受了七众的七种戒全部、少部或一部分的一众戒之后，才可求受菩萨戒。至于优婆塞戒经的菩萨戒……在受其六重二十八轻的菩萨戒之先，必须先行三归五戒 17。

《善戒经》、《优婆塞戒经》都明文规定，须先受七众戒的部分或全部，才有资格受菩萨戒。印顺导师的《成佛之道》和圣严法师的《戒律学纲要》，对这个问题皆有说明：

在声闻法中，律仪戒有男女，僧俗等差别，分为优婆塞戒，优婆夷戒，沙弥戒，沙弥尼戒，比丘戒，比丘尼戒，式叉摩那尼戒。因戒的不同，分佛弟子为“七众”。但菩萨戒是不分男女及僧俗（小差别）的，所以是七众弟子所共通奉行的。要受菩萨戒，应先受七众的律仪戒。如优婆塞（受五戒的男众）而受菩萨戒，就名菩萨优婆塞；沙弥尼而受菩萨戒，就名菩萨沙弥尼；比丘而受菩萨戒，就名菩萨比丘 18。

依声闻律有七众差别，而大乘的菩萨戒则没有七众的差别。一般来说，受菩萨戒，得先受七众的别解脱戒。七众弟子无论在什么身份上都可以受菩萨戒。优婆塞受了菩萨戒为菩萨优婆塞，乃至比丘受了菩萨戒为菩萨比丘。当然在菩萨戒中也有另外的说法，像《梵网》、《瓔珞》两种菩萨戒就主张可以顿受。不必先受七众别解脱戒，就可以直接受菩萨戒 19。

先受七众别解脱戒，然后才能受菩萨戒。因为菩萨乘是以人天乘的三皈五戒和声闻乘的具戒为基础，假如脱离人天乘、声闻乘的基础，菩萨乘的建立无疑成了空中楼阁。而菩萨的身份并非完全独立在声闻众之外，是依所受声闻律仪决定他们在佛教中的身份地位。

在大乘经典中，在家菩萨往往成了其中主角，身份地位也大大提高。同时，大乘经典还出现贬低声闻学者的现象，称之为焦芽败种。《佛在人间》说：

但大乘法的昌盛，与在家佛弟子有密切关系。这有事例可证：一、大乘经说，释迦佛现出家相，是方便（为了适应当时印度外道沙门团）的示现。佛的真身现在家相，有发，戴天冠，佩瓔珞，如毗卢遮那就是这样。论到菩萨，如文殊、普贤、观音、善财、维摩等，大多是在家的，出家菩萨是很少见的。大乘法不一定是释迦佛说的，而且多数是菩萨说的。如文殊对于大乘实相，即为菩萨说了不少经典。《华严经》几乎全部是金刚藏菩萨与功德林菩萨等说的。《维摩经》、《般若经》，也多半为佛弟子说。大乘经中，佛是处于印证者的地位；这表示了大乘法，是以在家佛弟子为中心而宏通起来 20。

在声闻的三藏典籍中，佛陀现出家比丘相。但印老认为，佛陀的出家相是方便示现，而真身是现在家相的。此外，大乘经典出现的文殊、普贤、观音等主要菩萨也都是现在家相。不仅如此，大乘经典的主要内容多是在家菩萨所说，佛陀只是为他们作了印证。

翻阅大乘经典，确能感觉到在家菩萨在其中的重要地位。他们游化十方国土，辩才无碍，在与声闻行者的交锋中屡占上风。在《维摩诘经》中，就记载了维摩诘居士对佛陀大弟子们的批评，及天女对长老舍利弗的嘲弄。但我们要知道，虽然他们显现的是在家相，实际已是法身大士。在《维摩诘经·观众生品》中，舍利弗问天女：“汝何以不转女身？”天女说：“我从十二年来，求女人相了不可得，当何所转？”可见，他们早已超越身份的界限

大乘佛教由律制与经教两部分组成。作为大乘行者，也当依律制取得身份，依律制如法生活。至于经典中大菩萨们的游戏神通，固然值得仰慕，但若不思量自身的修行程度和思想境界，却将自己和他们摆在同等位置，是否合适呢？

3. 菩萨僧

欧阳居士在《辟谬》中，首先提出“唯许声闻为僧，谬也”，其观点出自《摩诃般若波罗蜜经》。经云：“我得阿耨多罗三藐三菩提时，以无量阿僧祇声闻为僧……我当以无量阿僧祇菩萨摩訶萨为僧。”可见，不仅声闻可以为僧，菩萨也可为僧。那么，受了菩萨戒是否等于菩萨僧呢？在释迦牟尼的教法中，有没有菩萨僧团呢？

在一般人的概念中，说到僧，往往以为是独立的个体，是指某个出家人，这种认识是不精确，甚至可以说是错误的。梵语僧伽，汉译和合众，是指清净、和谐的团体。虽然每个出家人都是僧团的一分子，却不可单独称之为僧。《大智度论》卷三记载：

僧伽，秦言众。多比丘一处和合，是名僧伽。譬如大树丛聚是名为林，一一树不名为林，除一一树亦无林。如是一一比丘不名为僧，除一一比丘亦无僧。诸比丘和合故，僧名生 21。

《大智度论》以树林比喻僧伽，虽然森林是由树木组成，但每棵单独的树木都不是森林。同样，僧团虽然是比丘组成，但每个单独的比丘不可称为僧，要众多比丘合一起，才可称为僧伽。在声闻律仪中，受了具足戒的比丘、比丘尼才有资格成为僧团的一份子。也就是说，在声闻戒的意义上说，没有受声闻具戒的菩萨是不可称为僧伽。而受了菩萨戒，也并非就是僧伽。正如《大乘义章》卷十所说：

住圣菩萨，单一无侣，只不成僧 22。

居士佛教的提倡者，喜欢自命为菩萨僧，并且在声闻僧之上。可是，在释迦牟尼的教法中是否有菩萨僧呢？欧阳居士在《辟谬》中说：

龙树《智论》释云：释迦文尼佛、千二百五十比丘为僧，无别菩萨僧。弥勒菩萨、文殊师利菩萨等，以无别僧故，入声闻僧中次第坐。有佛为一乘说法，纯以菩萨为僧。有佛、声闻、菩萨，杂以为僧，如阿弥陀佛国，菩萨僧多，声闻僧少。按此经论，有菩萨僧，有声闻僧，有声闻、菩萨杂僧，非唯许声闻为僧。释迦会上，无别立菩萨僧，然次第入中坐，则亦僧类而已。

欧阳居士在此想证明的是：菩萨也可以为僧。但在这段文字中，同时也说明另外一个

道理，尽管他方佛国净土中有菩萨僧，但在释迦牟尼佛的教法中，只有声闻僧，而没有菩萨僧。《论》中说到，文殊、弥勒入声闻僧中次第坐者，因为他们都是现声闻僧的形相。

从佛教历史看，始终没有出现过独立的菩萨僧团。龙树、提婆、无著、世亲这些大乘法师，早期也都是从声闻的部派佛教中出家。印顺导师在《印度佛教思想史》中说：

龙树出家时，佛像初兴，舍利塔代表了佛，与僧寺相连，由比丘僧管理。龙树在佛塔出家，就是在僧寺中出家。“初期大乘”经的传出，虽与部派佛教的三藏不同，但“初期大乘”是重法而轻律的，还没有成立菩萨僧团，所以大乘而出家的，还是在部派的僧寺中出家。也就因此，龙树出了家，先读声闻乘的三藏。龙树论所引的律典，多与“十诵律”相同，所以传说龙树于说一切有部出家，大致是可信的。后来，龙树在雪山的一处佛寺中，读到了大乘经。雪山在印度北部边境，“般若”等大乘经，起于南方而大成于北方，在雪山地区读到大乘经，是合于事实的。龙树有“立师教戒，更造衣服”，也就是有别立大乘僧伽的意图。但没有实现这一理想，可能是为了避免诤论，或被误会为叛离佛教。这可见个人的理证不难，而大众制度的改革，却是很不容易的 22！

在印度佛教史的中期，大乘佛教虽已呈主流趋势，却没有形成独立的菩萨僧团。一般来说，出家菩萨同时兼有比丘、菩萨两重身份。就像中国自明末以来，出家众多依《三坛正范》受戒，同时受沙弥戒、比丘戒和菩萨戒。既然出家菩萨可以在声闻僧团中生活，也就不必另立僧团。更何况，菩萨僧的成立也没有佛制依据，即使龙树这样名重一时的大德尚且不敢轻率为之，可见这一问题极其重大。

有趣的是，在中国佛教史上，倒是有过菩萨僧团的短暂出现。《佛学大辞典》解“菩萨僧”条说：

支那于后周之世，始有菩萨僧。《僧史略》下曰：后周太武皇帝坏毁佛道二教，寻武帝崩，宣帝立，渐欲兴佛教，即敕曰：太武皇帝嫌浊秽，故废而不立，朕简耆旧学业僧二百二十人，勿剪发毁形。令于东西二京陟岵寺为国行道，所资公给。时高僧智藏，建德二年隐于终南紫峰阁，至宣帝时出谒，敕令长发为菩萨僧为陟岵寺主。大象二年，隋文为丞相，藏谒之，因得落发，又释彦琮不肯为菩萨僧，以其戴花冠被瓔珞像菩萨之相，恶作此形，谓非佛制也。

此地菩萨僧之说始于后周宣帝，他用行政命令令 22 僧蓄发，又令高僧智藏蓄发住持陟岵寺，称为菩萨僧。不几年，智藏见隋文帝时，即又落发。当时，彦琮就不肯做所谓的菩萨

僧，认为“非佛制也”。宣宗令出家人蓄发并美其名曰“菩萨僧”，虽是宣宗复兴佛教的权宜之计，但在从中国佛教史来看，只是一场短短的闹剧。

六、后 论

以上，重点分析欧阳居士《辟谬》的种种观点，揭示印老《方针》的主要思想，并通过对在家称呼及身份的分析，明确了这样几个问题：

一、“居士佛教”是以欧阳居士的《辟谬》为理论根据，而欧阳居士的支那内学院便是中华大地出现的、实质上的“居士佛教”团体。

二、“居士佛教”的核心理论是：居士也是僧宝，可以和出家僧伽一样住持佛法。欧阳居士在《辟谬》中，广引经论加以证明。本文对这些经论一一进行检讨和分析，发现欧阳居士所引的经论，恰恰不能证明他的论点。也就是说，笼统提出“居士是僧伽”的说法，根本就不能成立。

三、居士究竟是不是僧伽？如果居士是僧伽，自然可以和出家众一样住持佛法，平等享有出家众享有的一切权力。如果居士不是僧伽，自然就该老老实实地皈依僧伽，否则便不是三宝弟子。若不是三宝弟子，又自称为三宝的代表，其实就是附佛外道了。通过对僧伽一词的研究可以看出：在家众若未住圣道，未证胜义之理，未达圣贤“理和同证”的境界，是不可称为僧宝的。假如某人未住圣道却以僧伽自居，乃至等同于大菩萨，无疑是大妄语，是极大的欺骗行为。此外，即使是证胜义、住圣道的圣者，虽在理和的意义上可以称为僧，但也不可偏废事相的律仪——事和，因为忽略事和理的任何一方面，都会影响正法的久住。

四、对于常被“居士佛教”提倡者引用的《方针》一文，笔者研读后发现，印老在此文所表达的思想，和提倡者所说并非一致。印老所说的在家众主持佛教，只是鼓励在家众一方面建设佛化家庭，一方面在各行各业建立弘法团体，以便更好地弘扬佛法。而且，印老撰写此文是有针对性的，脱离当时的历史背景，文中或有片面之辞，不能作为居士佛教的理论根据。

五、“居士佛教”的提倡者，喜欢引用大乘经典，将其中一些大菩萨和法身大士抬出来，作为居士与出家众相互平等、并能和出家众一样住持佛法的例证。本文通过对在家众称

呼的分析，又从律仪角度对佛教伦理作了说明，揭示了四众弟子的长幼次第。这种依律建立的伦理是不可破坏的，否则就会造成教界混乱，影响正法久住。

本文虽然批判“居士佛教”，但并不反对印老提倡的“建设在家佛教”运动。世界是广大的，人口已达60亿之多，有因缘接触到佛法的只是极少一部分。尤其在国内，弘法事业刚刚起步，可谓任重而道远，我们不仅希望出家众能热衷于弘法事业，同时也希望广大在家居士能积极参与、投入到弘法事业中。像《维摩经》所说的无尽灯法门一样，以一盏灯火点燃千千万万的智慧之灯。

出家众的本份就是学佛修行，并占有道场和时间的优势，自然应该全力投入内修和外弘中。假如自己缺乏相关能力，也应为他人创造修行和弘法的条件。在家众有家庭之累，往往没有太多时间学教、修行，多属业余学佛者。所以，在享受僧团提供的修学环境时，应怀有感恩心、恭敬心，随分随力地护法。至于一部分在学修方面确有所长的居士，又能积极献身于弘法事业，教界也该随喜赞叹并给予护持，为他们创造条件，共同弘扬佛法。

2001年5月7日改订于五老峰阿兰若

【注 释】

1 《大正藏》T1-149中。

2 《大正藏》T25, p. 742a。

3 《大正藏》T38, p. 441b。

4 同上, p. 601b。

5 《大正藏》T38, p. 340b。

6 郑志明：台湾的宗教与禅密教派。

7 佛日：“近现代居士佛教，”《法音》1998年第5期。

8 刊载于台湾《现代禅》第十九期。

9 常正：《居士佛教刍议》，《法音》1998年第7期。

10 欧阳渐：支那内学院院训释？释师第一？辟谬五，收于《悲愤而后有学——欧阳渐文选》，王雷泉编选，上海远东出版社1996年5月第1版。再引不另加注。

11 《大正藏》T. 12, p. 397b。

12 道宣：《四分律行事钞资持记？僧网大纲篇》卷七, P. 30—31, 天津刻经处刊本（弘一律师点校）。

13 圣严法师：戒律学纲要，288页。

14 印顺导师：《佛法概论》，收于《妙云集》第8册，台北正闻出版社，1991年修订版。P. 24—25。

15 印顺导师：《建设在家佛教方针》，收于《妙云集》第 21 册，再引不另加注。

16 《华雨集》第 2 册。

17 戒律学纲要，249~250 页

18 印顺导师：成佛之道，收于《妙云集》第 12 册，277 页。

19 戒律学纲要，249 页

20 印顺导师：佛在人间，《妙云集》第 14 册，64 页。

21 《大正藏》T25—80a

22 《大正藏》T.44, p. 656a

23 印顺导师：印度佛教思想史，121 页。

刊载于《戒幢佛学》第一卷

【济群法师主页】 <http://www.jiqun.com>

【济群法师博客】 <http://blog.sina.com.cn/sjqun>

【济群法师微博】 <http://t.sina.com.cn/jiqun>

【西园论坛】 <http://bbs.jcedu.org>

【戒幢佛学教育网】 <http://www.jcedu.org>

【西园寺法宝结缘处】 <http://book.jcedu.org>