

## 淺談「比丘戒捨墮十」的意義與其淨人 角色現代的應用\*

黃侃如

東吳大學社會工作研究所\*\*

### 提要

佛陀曾經告誡弟子要「以戒為師」，可是二千五百多年前的戒律應當如何理解？一位在家居士如何透過閱讀律典，知道自己如儀的護教方式呢？事實上戒律與日常生活息息相關，必然會受到歷史文化的影響而有所轉變，因此必須從施設戒律的因緣中進行情境分析，從中萃取出佛陀的教義，並且將教義落實於自己的生活之中，甚且回應到當代佛教所面臨的相關問題。

本文首先經由「比丘戒捨墮十」進行細緻的情境分析，探討佛陀施設該戒法的深刻意義。亦即透過戒條中，人物之間彼此的互動過程，體悟佛陀所倡導的中道生活。最後，從「比丘戒捨墮十」的解析裏，整理出淨人在僧俗互動中所扮演的角色，並且對照於當代佛教教團成立的非營利組織，進而將淨人角色作為當代佛教教團發展入世關懷的參考，豐富現今論述所缺乏的面向。

**關鍵詞：**1. 比丘戒 2. 捨墮 3. 淨人 4. 現代的應用

---

\* 本文原稿曾發表於福嚴佛學院 93 年 9 月 11、12 日所舉辦的「第十五屆全國佛學論文聯合發表會」，感謝評論人以及與會者提供筆者諸多意見。另外，還要感謝《中華佛學研究》兩位不具名評審老師的細心校閱與修改，令筆者受益良多。筆者參考其意見，將原稿修改為本文。

\*\* 作者現就讀於中華佛學研究所。

【目次】

- 一、前言
- 二、「比丘戒捨墮十」的戒文與解析
- 三、「比丘戒捨墮十」意義之探討
- 四、淨人角色之整理及現代的應用
- 五、結語

## 一、前言

佛教聖典包括經、律、論三藏，其中律藏是僧眾具體的生活規範，但是在施設戒律<sup>1</sup> 的因緣中，往往也會看到居士角色出現。由此可知，僧眾的出家修行生活還是脫離不了與居士<sup>2</sup> 之間的互動，甚至有些地方必須透過居士來護持。所以儘管比丘戒的對象是比丘，但是透過研讀比丘戒可以得知居士如法護教的線索。

以「比丘戒捨墮十」<sup>3</sup> 來說，該戒條篇幅很長，內容豐富，不但包括了施主、比丘以及淨人三者之間金錢互動的關係，還清楚明白地規範了比丘如法取得物資的過程。而淨人護教的角色以及重要性，也在該戒條展露無遺。其實所謂的「施主」以及「淨人」，指的都是在家眾。但是在佛教僧團擔任營運事務的十七種「執事人」裡面，卻只有第十三種「淨人」是在家眾，其他全部都是出家眾（佐藤密雄 1963：310-316）。也就是對於在家眾來說，「淨人」角色與僧團<sup>4</sup> 的關係最為密切，甚至是唯一可以在僧團擔任的執事工作。因此，藉由「比丘戒捨墮十」的解析，從中整理「淨人」角色的重要性，將更有

---

<sup>1</sup> 巴利語 *paññatti* 其實應該是「施設」的意思，但是一般漢譯常使用「制」，所以譯成「佛陀制戒」。依照楊郁文的觀點，佛陀是法王，不同於皇帝只是人王而已，皇帝才用「制」這一個字。「制」在此的意思相當於「誥」，而 *paññatti* 應當翻譯為「施設」比較妥當。因為「施」是供給，「設」是設法，「佛陀施設戒律」的意思就是說佛陀提供戒律供佛弟子明白而遵守之。本文採納楊郁文的觀點，翻譯為「施設戒律」。以上參考自楊郁文「阿含經研究」上課的講述 92.12.10。

<sup>2</sup> 「在家眾」、「居士」、「在家居士」等語詞，在流通的華語中很難界定。原始聖典中，*gahapati* 並不是專指受過三皈五戒的在家佛教徒（觀淨比丘 2004：101）。由於本文所探討的人物，包括布施資具給比丘的施主等等，並不限定一定要是三寶弟子才可以。所以本文中的「在家眾」、「居士」、「在家居士」等字詞皆涵蓋一般的社會大眾，都是巴利語 *gahapati* 的意思，而「優婆塞」以及「優婆夷」才是指稱已經皈依的三寶弟子。

<sup>3</sup> 本文「比丘戒捨墮十」指的是南傳巴利律捨墮第十條的內容，但是該戒條在北傳漢譯《律藏》的廣律，包括《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》以及《根本說一切有部毘奈耶》，也一樣都是列在比丘戒捨墮的第十條。

<sup>4</sup> 本文的「僧團」（*saṅgha*），指的是比丘與比丘尼的團體，並不包括優婆塞、優婆夷等在家眾。

助於僧俗互動之間份際的拿捏。

「淨人」巴利語為 *kappiyakāraka*。其中 *kappiya* 是形容詞，意思是「適當的」；*kāraka* 是名詞，意思是「使適當的人」。<sup>5</sup> 兩個字合在一起，*kappiyakāraka* 的意思就是「助成出家眾如法如律受用物品或行為清淨的人（觀淨比丘 2004：132）」。因此，從淨人一詞的意義，就可以看出佛陀施設戒律，留下了出家眾可以透過淨人，如法地向施主取得資具，又避免遭人非議的寶貴線索。

回顧今日，臺灣佛教興盛，主張入世關懷的教團<sup>6</sup> 擁有大量的社會資源，但卻招來過度世俗化的非議。而在學者諸多的論述當中，<sup>7</sup> 無論是從正面肯定的態度，為教團加以辯駁，或是從企業管理以及非營利組織的管理模式，向教團提出建議，似乎都忽略了回到佛教三藏中思維法義，藉由佛陀的教法找尋可能的省思方向。因此，本文在解析「比丘戒捨墮十」的意義以及整理出淨人角色的重要性之後，還會將淨人對比於當代佛教非營利組織及其成員在教團所扮演的角色。試圖從《律藏》的立場，為目前佛教教團從事入世關懷工作提出不一樣的省思聲音，豐富既有論述面向之不足。

雖說律藏是生活具體的規範，具有佛陀對於生活的智慧，但是時空荏苒，如何透過聖典的文字中尋覓佛陀的智慧，將其應用於當代的議題呢？這種用傳統的佛教倫理思想來應用於新的文化情境，基本上是肯定了佛法具有時空的超越性。而佛教倫理要富有這樣的超越性，格梅茲（1993：351）認為必須具備四個條件：「根源與過去和傳統的佛教討論」、「考慮到社會和個人的目前時空」、「針對目的而談佛教，減少神秘與浮誇」以及「以人類作為考量的依據」。

---

<sup>5</sup> 根據巴英辭典（Davids, T.W. Rhys 1921：188）*kappiya*: “according to rule, right, suitable, fitting, proper, appropriate.” *kāraka*: “one who make it be fitting, ie who by offering anything to a Bhikkhu, make it legally acceptable.”

<sup>6</sup> 本文中的「教團」指稱的是廣義的教團，也就是包括比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼、正學女等七「眾」。此處的「眾」巴利語為 *parisa*，因為根據水野弘元《仏教要語の基礎知識》（1972：103）的說法，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷合稱為四眾（*parisa*）。「教團」和註腳 4 的「僧團」相比較，則「教團」的範圍比「僧團」來得大。因為「僧團」只有出家眾，並不包含優婆塞與優婆夷。

<sup>7</sup> 學者們的相關論述，將在本文「四、淨人角色之整理及現代的應用」中「（二）教團所成立的非營利組織」進行詳細的討論。



根據格梅茲的說法，本文首先將對「比丘戒捨墮十」的戒文進行情境解析，除了有關語言的理解、翻譯以及法義的思維以外，還將配合佛陀施設該戒法的因緣情境，解析其人、事、物，以及彼此之間互動的關係。其次，將進一步探討「比丘戒捨墮十」戒文的意義，細細體會佛陀的智慧所在。最後，再從該戒法僧俗互動的關係，整理出淨人角色的重要性，並且回到當代的社會環境，思考如何將淨人所扮演的角色應用於今日佛教教團所面臨的議題。

## 二、「比丘戒捨墮十」的戒文與解析

本文首先將巴利律「比丘戒捨墮十」的戒文列出完整的翻譯內容，<sup>8</sup> 然後再將戒文分解成三個段落，運用圖表及文字說明，進行分段解析。然而翻譯方式涉及對於法義的解釋，所以在列出完整戒文之後，將再對義務分詞的翻譯方式加以說明。

### (一) 戒文翻譯

#### 1. 完整戒文

如果國王 (rājan)、大臣 (rājabhogga)、婆羅門 (brāhmaṇa)、居士 (gahapati) 派遣使者 (dūta) 送衣料的資金<sup>9</sup> 去給比丘，對他說：「你用衣資購買衣料以後，送衣料去給某某比丘」。

假使那一位使者往詣該比丘，說：「尊者！這衣料的資金，我特別為大德帶來了，請大德收取衣資。」這位比丘宜告訴 (vacanīyo) 使者：「朋友！我們不接受衣資，但在恰當的時候接受清淨的衣料。」

倘若這位使者有問比丘：「大德有任何淨人 (veyyāvaccakara)<sup>10</sup> 嗎？」比丘們！需要衣料的比丘就可以指出 (niddisitabbo) 適合的園役 (ārāmika) 或優婆塞 (upāsaka)，說到：「朋友！這是比丘們的淨人。」

<sup>8</sup> 本文「比丘戒捨墮十」的戒文翻譯參考觀淨比丘《復歸佛陀的教導（一）——兼論印順法師的詮釋》（2004：93-143）以及李鳳媚《巴利律比丘戒譯注》（1999：41-44）。

<sup>9</sup> cīvaracetāpana 衣資，購買衣料的等價物（即金錢）。

<sup>10</sup> 「淨人」的巴利語為 kappiyakāraka，但是 kappiyakāraka 一詞並沒有出現在戒文當中，出現的是 veyyāvaccakara 一詞。veyyāvaccakara 一般翻譯為僧團的「執事人」。由於戒文中的 veyyāvaccakara 擔任的就是淨人的工作，為了避免在本文中使用的不一樣的語詞，產生閱讀上的混淆，所以在戒文中，將 veyyāvaccakara 直接翻譯為「淨人」。

假使這位使者指導那位淨人以後，回到比丘那裡報告說：「尊者！我已經指導大德指示的那位淨人了，請大德在適當的時候去，他就會送衣料給你。」比丘們！需要衣料的比丘前往以後，可以敦促 (codetabbo) 淨人兩、三次，提醒 (sāretabbo) 他說：「朋友！我需要衣料。」

當淨人被敦促兩、三次以後，如果帶來衣料，這樣子就好。假使沒有帶來，那位比丘爲了衣料，可以默立 (thātabbam) 四次、五次，最多六次。

爲了衣料而默立四次、五次，最多六次後，若帶來衣料，這樣子就好。假使還沒有帶來，而當比丘努力次數超過，才帶來衣料，比丘接受該物品就是捨 (nissaggiyam) 墮 (pācittiyam)。<sup>11</sup>

假使沒有帶來衣料，比丘必須親自去 (gantabbam) 或派遣 (pāhetabbo) 使者去施主那裡，說：「大德！您們爲了比丘送來的衣資，並沒有提供比丘任何好處。請大德受用自己的淨資，不要失去自己的資金。」

## 2. 義務分詞翻譯說明

本戒文共有七個義務分詞（又稱未來被動分詞），其翻譯方式表列如下：

義務分詞	原形動詞	義務分詞翻譯方式
1. vacanīyo	vadati 告訴	「宜」告訴
2. niddisitabbo	niddisati 指出	「可以」指出
3. codetabbo	codeti 敦促	「可以」敦促
4. sāretabbo	sāreti 提醒、使想起	「可以」提醒
5. thātabbam	tiṭṭhati 站立	「可以」(默)立 <sup>12</sup>
6. gantabbam	gacchati 去	「必須」(親自)去 <sup>13</sup>
7. pāhetabbo	pāhiṇati 派遣	「必須」派遣

<sup>11</sup> 「捨墮」巴利語爲 nissaggiya pācittiya，其中 nissaggiya 是「捨」的意思，pācittiya 爲「賠償」之意。「捨墮」兩個字合起來，就是當僧眾對於衣服、坐具等所有物之持有態度不法的時候，應當將其物捨棄於僧團或他人，然後行懺悔之罪（妙通譯 1990：3）。如果比丘過度索衣，強求淨人帶來衣料，而後來淨人果真帶來了衣料，則該衣料必須被該比丘「捨」出，而比丘也因此「墮」於佛制的戒網當中（觀淨比丘 2004：95）。所以，漢譯作「捨」「墮」。

<sup>12</sup> 戒文中該段落的巴利語爲：tuṇhībhūtena（以沉默的狀態）uddissa（對於）thātabbam（可以站），所以合起來翻譯爲「可以默立」。

<sup>13</sup> 戒文中該段落的巴利語爲：sāmam（自己）vā（或）gantabbam（必須去），所以合起來翻譯爲「必須親自去或……」。

按照巴利語法，義務分詞的意思包括：「necessity 必要」、「obligation 義務」、「fitness 適合」（Perniola1997：367）。可以翻譯為：「must be done 必須被做」、「should be done 應被做」、「ought to be done 應該被做」和「can be done 可以被做」等等（Warder1991：104）。但是在中文的語意中，「必須」、「應該」、「適合」、「可以」等等有很不一樣的意思，而翻譯方式涉及對於法義的解讀，所以本文不得不對義務分詞的譯法加以說明。

本文將戒文七個義務分詞的翻譯方式分為三類：（1）若該動作為自身應該盡到的責任義務，具有較高執行的強制性，則翻譯為「必須」。（2）若該動作是佛陀對於比丘如法言行的一種建議，翻譯做「宜」。執行該動作的強制程度介於「必須」和「可以」之間。（3）若該動作相當具有視情況而定的彈性，則翻譯做「可以」，表示比丘對此動作則有較大的考量與抉擇空間。<sup>14</sup>由於巴利語的語意分析不是本文的重點，所以只各舉一例說明，並著重與本文的論述較有關聯的部分。

義務分詞 *vacanīyo* 在此選擇翻譯為「宜告訴」，因為從戒文的上下文來看，*vacanīyo* 偏向於佛陀對於比丘如何回應使者問話的一種建議，屬於第二類狀況，所以本文翻譯為「宜告訴」使者。

但是義務分詞 *niddisitabbo*，在思維法義及上下文合理性之後，選擇翻譯為「可以指出」，而不是「必須指出」，或是「宜指出」。為什麼不翻譯為「必須」呢？因為這一段佛陀用假設語氣提出：「倘若使者有問比丘……」，此時需要衣料的比丘才能有所動作。顯示比丘是在被詢問的情況下，因應當時自己的需要以及布施因緣，被動地指出淨人。言下之意，如果使者沒有接著問誰是淨人的時候，比丘並不適合主動說明淨人是誰。一旦將「指出」淨人的動作，翻譯為「必須」的話，則此時比丘就失去考慮的空間，一定要指出淨人，所以並不合理。又如果比丘認為接受布施的結果，可能會有不良的影響，比丘應該可以不對施主說明淨人是誰。因此，比丘此時的回答有較大的考量彈性。但是由於佛陀並沒有建議的意味，所以本文翻譯為「可以指出」而不翻譯為「宜指出」。

至於義務分詞 *gantabbam* 和 *pāhetabbo* 為什麼要翻譯為「必須」前往和「必須」派遣呢？這乃因為施主布施物資給比丘，比丘也必須要護念施主的布施善行以及布施物。所以如果比丘並沒有得到施主交托淨人的布施物時，理當親自

<sup>14</sup> 觀淨比丘在《復歸佛陀的教導（一）》一書（2004：93-147），將該戒文七個義務分詞更加細密地分為五個層次：1.必須前往；2.應該派遣；3.宜說；4.適合站立；5.可以指出、敦促和提醒。本文將該書中的五個層次，簡化為三個層次。

去或派遣使者去回應施主關於布施物的狀況。關於施主和比丘之間的相互倫理，本文在探討「比丘戒捨墮十」的意義時，還會再詳細討論。

## （二）戒文分段解析

說明完整條戒文的內容以及部分翻譯原則以後，將把戒文分為三個段落加以解析，包括：施主對於比丘的供養、淨人對於比丘的護持，與比丘對於二者的回應。

### 1. 施主對於比丘的供養

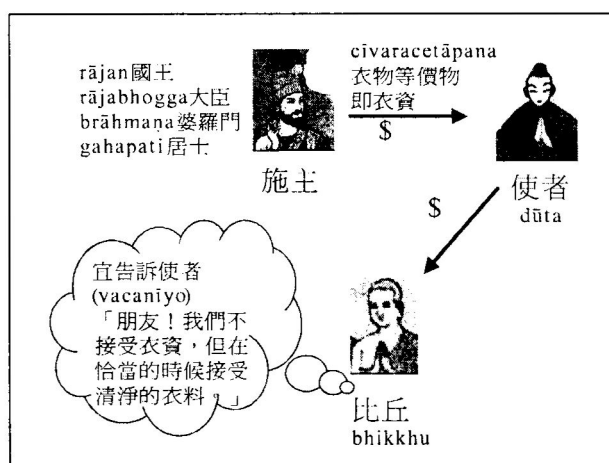
#### （1）戒文：

如果國王、大臣、婆羅門、居士派遣使者送衣料的資金去給比丘，對他說：「你用衣資購買衣料以後，送衣料去給某某比丘」。

假使那一位使者往詣該比丘，說：「尊者！這衣料的資金，我特別為大德帶來了，請大德收取衣資。」這位比丘宜告訴使者：「朋友！我們不接受衣資，但在恰當的時候接受清淨的衣料。」

#### （2）解析：

從這一段施主供養比丘的過程，可以看到如果施主派遣的使者直接拿衣資給比丘的時候，比丘當時適合的回答是什麼，如圖一所示：<sup>15</sup>



圖一 施主對於比丘進行供養

<sup>15</sup> 本文的人物圖案取材自佛光漫畫「小故事大啓示」網頁。  
<http://www.fgs.org.tw/fgs-cartoon/index.htm>，2003.11.10。

另外，從施主的布施過程以及比丘的回答方式解析如下：

#### a. 施主的布施

在戒文中，雖然並未出現施主（*dāyaka*）這一個字詞，但是卻清楚指出可以擔任施主的身分包括國王、大臣、婆羅門以及在家居士。這四種身分實際上涵蓋了印度當時所有從事金錢買賣活動的社會人士，唯獨將不持金錢的遊行沙門排除在外。顯示在社會中所有擁有金錢的人，都可以擔任施主，並不僅限於三寶弟子或是某個社會階層人士。另外，從施主對使者的囑咐：「你用衣資購買衣料以後，送衣料去給某某比丘」，可以看到施主布施的時候已經考慮到護持比丘的持戒，所以交代使者要送衣料給比丘，而不是直接拿購買衣料的衣資給比丘。因此，施主布施的心思是否細密，對於僧團的運作是否了解，都會影響到布施行為是否如法。

#### b. 比丘的回答

文中用假設語法提出一個案例，假使那位使者沒有完全遵照施主的囑咐，而直接把衣資送往那位比丘的時候，比丘適合的回應為何。

比丘這一句回答文：「朋友！我們不接受衣資，但在恰當的時候接受清淨的衣料。」有三項重點，不接受「衣資」、「恰當」的時候、接受「清淨」的衣料。因為佛陀不允許沙門釋子持有金錢，所以說不接受「衣資」。但是佛陀並不贊同無意義的苦行，所以如果比丘需要生活物資，而此時剛好有適當的因緣可以取得（例如有居士要如法供養時），比丘便可以合理適度地接受，故說在「恰當」的時候。然而比丘也不是所有的物資皆可接受，只能收取「清淨」的四種資具——食、「衣」、住、藥。因為生活在娑婆世界中，我們必須依靠食、衣、住、藥這四種資具維持基本的生活，這原本就是人世間的一種苦。所以對於維持這樣基本生活的四種資具，佛陀開緣，比丘可以透過清淨而沒有過失的方式接受這些物資。

從這一段僧俗互動當中可以看到佛陀施設戒律的智慧，一方面杜絕金錢持有的弊害，另一方面開放了出家眾合理收取生活必需品以及施主得以如法布施的管道。

## 2. 淨人對於比丘的護持

### (1) 戒文

倘若這位使者有問比丘：「大德有任何淨人嗎？」比丘們！需要衣料的比

丘就可以指出適合的園役或優婆塞，說到：「朋友！這是比丘們的淨人。」

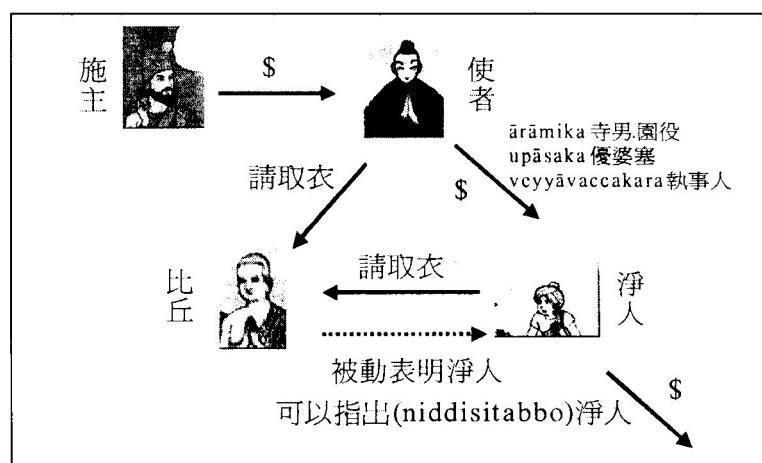
假使這位使者指導那位淨人以後，回到比丘那裡報告說：「尊者！我已經指導大德指示的那位淨人了，請大德在適當的時候去，他就會送衣料給你。」

## (2) 解析

比丘不收受金錢，然而現實的社會生活，早已過了以物易物的時代，林林總總免不了金錢的買賣，所以出家眾的生活需要有代為處理淨資的人，這樣的人在戒法上就稱為「淨人」。因此，「淨人」的角色在這一段戒文中開始出現。

雖然戒文中，「淨人」的巴利語 *kappiyakāraka* 一詞並未出現，但是戒文卻列舉了適合擔任淨人的身分，包括 *ārāmika* (本文翻譯為園役，也可稱為寺男)、*upāsaka* (優婆塞)，以及 *veyyāvaccakara* (僧團的執事人<sup>16</sup>)。這種呈現方式，與上一段中「施主」的情況一樣。「施主」一詞雖然沒有出現在戒文當中，但是從戒文的敘述也可以清楚看到所有適合擔任施主的身分。

而當使者主動詢問過比丘，知道淨人是何人以後，便前往淨人那裡，把衣資交給淨人，請他購買適合的衣料交給比丘。之後，使者與淨人再主動向比丘表達「請取衣」的訊息。其過程如圖二所示：



圖二 淨人對於比丘的護持角色

在施主與比丘的互動關係中，淨人扮演著一個中介者的角色。他一方面

<sup>16</sup> 本文直接翻譯為淨人，理由參考註腳 10。

收取施主布施給比丘的財物，購置衣料給比丘，完成居士清淨如法布施的意願，另一方面也讓出家眾可以不用透過金錢的交易行為而取得自己所需要的物品，專心修行。

但是淨人的角色要如何出現在施主與比丘的關係中呢？依據佛陀在戒文中的指示，如果比丘被問到誰是淨人的時候，此時有需要的比丘才可以指出淨人。這樣的教導，顯示出幾項特點：首先，比丘是處於被動回應的立場。也就是說，如果當時施主沒有主動問到誰是淨人，即使比丘相當需要該物資，也不可以主動表明或暗示施主去找某某淨人。其次，比丘不一定要接受供養，可以如實考量自己對於衣料的需要程度來作決定。第三，如果比丘認為接受布施可能會有不良的後果，可以不對施主說明誰是淨人。

而對於比丘回應施主的方式，「經分別」有更詳細的施行細則。「經分別」中提到，比丘在回答施主淨人是誰的時候，甚至不可以用「與彼！」、「彼蓄之！」、「當交易！」、「彼當購之！」（通妙 1990a：314）等等包含有「交易」意味的用語回答，只能如實說出施主誰是淨人而已。這樣回答的方式，完全地將比丘排除於金錢買賣交易之外，出家眾只是清清楚楚明明白白地面對自己的需求，使用簡單的話語回應當時的因緣。

區區一件衣料，自己又真的有需要，也有人要供養，有人要服務，可是比丘在收受的時候還必須如此清楚地觀照因緣，詳加考量，不可以存有貪念，只能使用簡單明瞭的方式如實回應。可見得對於出家眾來說，生活的點點滴滴、在在處處都是修行的功課。

### 3. 比丘對於二者的回應

#### (1) 戒文：

比丘們！需要衣料的比丘前往以後，可以敦促淨人兩、三次，提醒他說：「朋友！我需要衣料。」

當淨人被敦促兩、三次以後，如果帶來衣料，這樣子就好。假使沒有帶來，那位比丘爲了衣料，可以默立四次、五次，最多六次。

爲了衣料而默立四次、五次，最多六次後，若帶來衣料，這樣子就好。假使還沒有帶來，而當比丘努力次數超過，才帶來衣料，比丘接受該物品就是捨墮。

假使沒有帶來衣料，比丘必須親自去或派遣使者去施主那裡，說：「大德！您們爲了比丘送來的衣資，並沒有提供比丘任何好處。請大德受用自己的淨資，不要失去自己的資金。」

## （2）解析

這一段戒文是整條戒的重點所在，因為佛陀在這裡清楚說明了如法取衣的過程，而當時佛陀之所以會施設「比丘戒捨墮十」這一個戒條，就是因為優波難陀比丘向淨人過度索衣而遭到非議。

根據巴利《律藏》資料，優波難陀比丘向淨人過度索衣這件事發生的背景，是當時有一位大臣派遣使者布施衣料給優波難陀比丘，而這位大臣的使者在與淨人聯繫過後，告知優波難陀比丘已經可以去淨人那裡取衣料了，可是那位淨人並沒有主動回應比丘「請取衣」的動作。後來優波難陀比丘應使者的請求，到淨人那裡爲了取衣而默立，但卻沒有得到衣料。第二次，使者又催促優波難陀比丘前去取衣，於是比丘便再度前往默立，可是淨人仍舊沒有把衣料拿給比丘。後來，使者又三度請求前去取衣，此時優波難陀比丘已經不再默立了，直接向淨人明白表示：「我要衣！」不巧的是，當時這位淨人有事必須趕赴市民集會，請優波難陀比丘隔天再來，可是這時優婆難陀比丘不答應他的要求，堅持一定要他先取衣再去集會。後來那位擔任淨人的優婆塞因爲要先幫比丘取衣而遲到被罰款，優婆難陀比丘也因此遭到非議。（通妙 1990a：310-312）

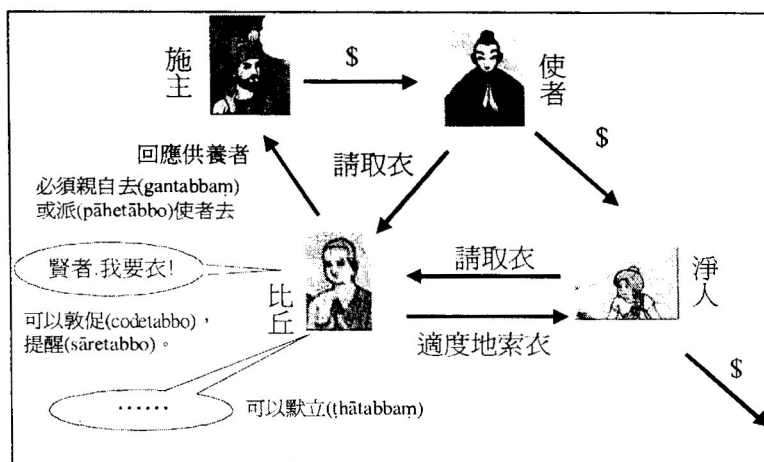
上述是佛陀施設「比丘戒捨墮十」的因緣，表面看起來是由於優婆難陀比丘向淨人強行索衣遭受非議所致，可是實際上也與該淨人沒有主動回應優婆難陀比丘的疏失有關。這位淨人的表現，相較於當時要布施衣料給優波難陀比丘的大臣以及使者來說，則顯得心思不夠細密，對比丘的需求也不夠了解，甚至有失職之嫌。從這樣的案例也可以看到，扮演施主和比丘中介者的淨人如果表現得不夠稱職，有可能會讓施主無法如願布施，比丘也有可能種下日後遭人非議的根苗。唯有一位表現稱職的淨人，才能夠幫助施主清淨地布施，比丘可以無過失地取得所需物資，顯示出淨人角色的重要性。

佛陀所制定的「比丘戒捨墮十」這條戒法當中，明白訂定了比丘合理取衣的過程。其過程爲：比丘在獲得施主取衣的訊息以後，可以到淨人那裡敦促、提醒淨人三次，說：「賢者！我要衣。」如果如此三次以後還沒有得到衣料，則比丘可以到淨人那裡爲了取衣而再默立六次。<sup>17</sup> 但是如果如此過後仍然得

<sup>17</sup> 一般將比丘可以提醒淨人的次數，稱之爲「三語六默」，亦即「三次言明，六次默立」。但是一言明可抵兩次默立，所以也可以「四次言明，四次默立」、「五次言明，二次默立」，或是「六次言明，但不可再爲衣默立」。（通妙 1990a：314）。



不到衣料，比丘就不可以再去找淨人要衣，必須放棄取衣這一件事情。可是比丘必須親自或派使者去回應施主，告知施主布施物的動向，表明自己沒有取到衣料的事實。如圖三所示：



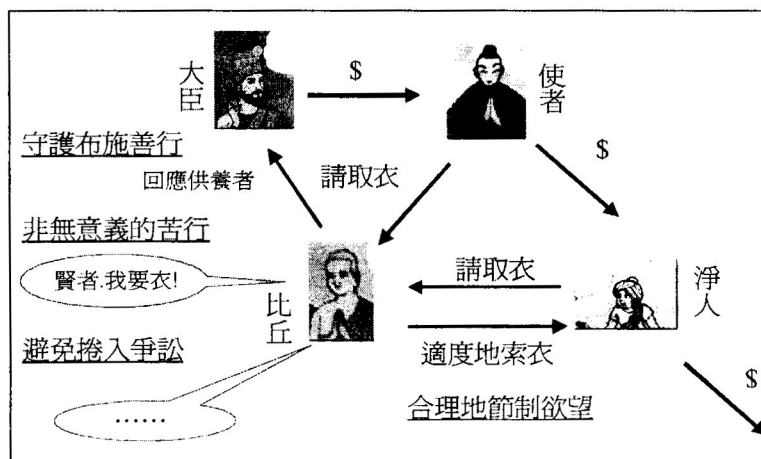
圖三 比丘對於二者的回應

### 三、「比丘戒捨墮十」意義之探討

在說明與解析過「比丘戒捨墮十」的戒文以後，本段落將對戒文所蘊含的教法加以討論。因為佛陀之所以會在「比丘戒捨墮十」中，如此地制定比丘合理的取衣過程，必定有其含意。而從戒文中，佛陀對於比丘所作的規範，也可以看到比丘如儀的言行與在家眾所處的社會規範之不同，從中整理出僧、俗不同的正命與金錢持守態度。

#### (一) 合理取衣教法的意涵

從佛陀制定合理取衣的教法，可以整理出四項意涵，包括「非無意義的苦行」、「避免捲入爭訟」、「合理地節制欲望」以及「守護布施善行」。如圖四所示：



圖四 如法取衣之過程的四項意涵

佛陀所倡導的是合理中道的宗教生活，那是有別於印度當時沙門所提倡的苦行。但是佛陀也不是無限度地放寬比丘的生活需求，對於取得物資的方式也有所限制，並且巧妙地讓比丘免於捲入與在家眾之間無謂的紛爭。最後佛陀的教法還顧念到守護施主的布施善行，在在處處呈現了佛陀圓滿的生活智慧。

### 1. 非無意義的苦行

戒文中說到，如果比丘需要基本的生活資具——食、衣、住、藥等，當時又有適當的因緣可以取得，比丘便可以合理適度地接受供養。甚至於比丘在如法的情況下，得到施主請求前往取衣的訊息以後，還可以到淨人那裡，用：「賢者！我要衣。」（通妙 1990a：314）的方式提醒淨人，這都顯示佛陀倡導的宗教生活並不是缺乏生活基本物資的苦行。

### 2. 避免捲入爭訟

比丘在到了淨人那裡，三次言明「我要衣」之後，如果還不能取得淨衣，可以再為取衣而默立六次。默立的時候「不得坐，不得取食，不得說法。」只有在被問到為什麼來的時候，可以說「賢者！知之。」（通妙 1990a：314）如此默立的表達方式，既清楚、堅定、不矯情、不曖昧，又溫和，讓比丘可以適當地敦促淨人，又可以避免捲入和淨人之間的爭訟。

### 3. 合理地節制欲望

佛陀規範比丘，不可以未經詢問就主動表明淨人是誰，並且也不可以對淨

人說出「與我衣！持我衣來！交易我衣！去購我衣！」（通妙 1990a：314）等話語，表示佛陀並不是對於資具的取得方式無限制地放寬。比丘必須謹守適當回應因緣，如實表達需求，但卻不介入金錢交易的原則。並且對於淨人「三次言明、六次默立」的用意是在提醒他，而不是強行取衣。所以如果經過如此過程之後仍然無法取到物資，比丘就必須了解接受供養的因緣尚未俱足，而放棄前往取衣的動作。

所以一位如法的比丘，不管自己有多麼需要這件衣料，都必須觀照因緣，用最合理如儀的方式行事。佛陀這樣的規範，讓比丘隨時隨地保持正念正知，不被貪念牽著走。

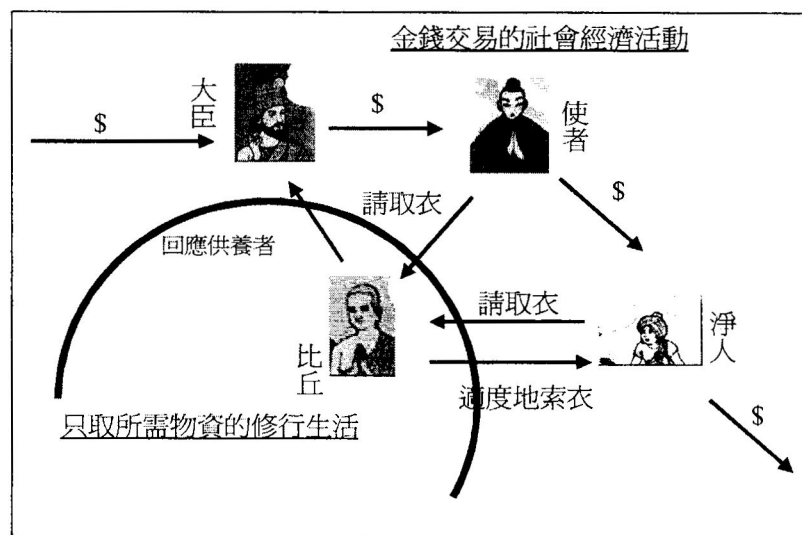
#### 4. 守護布施善行

最後，為什麼要轉告施主自己未能取到淨衣的事實呢？其主要的涵義並不是去向施主告狀，而是如實告知事情的結果，請施主善加守護自身的財物。所以比丘必須要告訴施主的是：「大德！您們爲了比丘送來的衣資沒有提供比丘任何好處。請大德受用自己的淨資，不要失去自己的資金。」而不是論及中間的過程與是非。所以施主要能夠完成布施的善行，除了他自己本身的發心以外，還需要淨人居中的角色，以及比丘願意接受物資的因緣。而淨人與比丘也都有責任，護持施主的善行。一個看似簡單的布施行爲能夠圓滿達成，其實也要依靠僧俗之間良善的互動。因此透過短短的「比丘戒捨墮十」，幾乎就可以勾勒出佛教整體合宜的僧俗互動關係。

總結上述四項意涵，佛陀的教法一方面讓出家眾得以適度地取得所需物資，一方面又可以保持出家眾清淨的修行身分，不涉及社會上的金錢交易與爭訟纏鬥，並且保住施主與淨人對僧團的恭敬以及護持的善行。因此，佛陀的智慧是鮮活可用的，並且在簡單的日常事物之中就能夠清楚展現。故而，戒律的制定不是讓生活產生拘束，而是規範出中道的宗教生活。

#### （二）對於金錢持守的態度

但是出家眾與在家眾的中道生活有何不同呢？檢視一下「比丘戒捨墮十」布施過程「金錢」的走向，則出家眾與在家眾不同生活模式明顯可見。如圖五所示：



圖五 僧團修行生活與居士社會生活之區隔圖

從圖中可以看到，佛陀施設的戒律巧妙地把金錢屏除在出家眾生活圈以外。也就是說，在比丘生活圈以內，是僧團只取所需物資的修行生活；而在比丘生活圈之外，那就是金錢交易的社會經濟活動了。因此，這一條生活圈儼然是一張僧團修行生活的保護網，也是在家眾與出家眾互動之間的份際。

如此可以推論出在家眾與出家眾的生活有一項最大的差異，那就是有不一樣的「正命」。何謂「正命」？根據印老在《成佛之道》（1994：65）一書的說法，「無論是在家出家，都不能不生活；衣食住行等一切經濟生活，合法的得來受用，就名為正命。」

另外釋繼雄於〈初期佛教的經濟倫理〉（1994：26-27）一文，更明白地將「正命」分為「世間正命」以及「出世間正命」。所謂的「世間正命」指的是在家眾透過正當的職業管道，取得合理的經濟生活，而「出世間正命」指的是出家眾如法接受施主發心供養生活資具，而不涉及經商買賣等的修行生活。釋繼雄根據《雜阿含 785 經》以及《阿那律八念經》等經藏所得到的說法，與本文依照律藏「比丘戒捨墮十」所畫出來生活圈事實上是可以相互呼應的。

一般人認為佛教輕賤財物，那是跟佛陀規範比丘不持金銀有關。而從本文的分析得知，在家眾與出家眾事實上對於金錢的持守大不相同，所以不能攏統地認為佛教一概輕賤財物。日本學者中村元（1995：245）就曾經到，一般人所說的佛教思想輕賤財務是針對出家眾而說的，而原始佛教聖典還積極鼓勵在家眾珍重現世的財富。而對財富的珍視之法，包含對於資金的靈活運用。依據

佛陀的教導，在家眾不但可以將資金用於飲食、田業以及積蓄方面，甚至可以適當地放款孳息。<sup>18</sup> 不過這不是意味著在家眾可以只顧著累積財富，提供自我享樂之用。佛教聖典所稱許的是，在家眾對於自身錢財的珍視並且藉由勤奮工作以獲取美好的生活。

在勤奮工作之餘，在家眾也應當將自己所珍視的財物、勤奮之所得如法布施，成就自己的布施善行。因而相對地，接受布施的出家眾，自然也要護念在家眾的布施行爲以及物資。所以在「比丘戒捨墮十」戒文的最後，佛陀特別告誡比丘，如果沒有得到施主交托淨人的布施物時，就必須親自去或是派遣使者去回應施主，讓布施財物的施主知道自己資金的動向。

由於僧俗有不同的正命，透過彼此之間完善的互動，可以讓二者都能擁有各自的中道生活。就拿「比丘戒捨墮十」所談論的金錢持有問題來說，出家眾的職責在於專心修道，不適合從事社會中各項經濟生產與消費活動，民生必需品自然必須仰賴在家眾供養。可是如本文所解析的，不持金銀的比丘們一樣可以如法取得物資，並且在取得過程之中依然不離修行本位。這樣一來，出家眾既能避免無意義的苦行，又能避免持有金錢所帶來的修行障礙，這就是佛陀對於出家眾所倡導的中道生活。

而在家眾終日忙於工作，沒有時間思考人生以及修行等問題，可是卻可以用工作所得的金錢來行布施。一方面能夠圓滿布施善行，另一方面又能夠從出家眾那裡聽聞正法，並且以出家眾清淨的修行生活爲理想的楷模，提醒自己避免落入永無止盡的金錢追逐當中。這就是佛陀對於在家眾所倡導的中道生活。

然而是否修行就只是出家眾的事情，在家眾便與修行無緣，只能布施財物呢？其實佛陀的教法是有次第性的，布施不但對他人有利，同時也是達到解脫的契機。在律藏《大品犍度》（通妙 1990b：21-23）中，佛陀對耶舍的說法就是從布施開始的，接著是持戒、生天、諸欲過患、邪害、雜染，最後才是出離功德。而佛陀等到耶舍產生堪任心、柔軟心、離障心、歡喜心以及明淨心以後，才爲他開示「苦、集、滅、道」四諦法門。所以對於在家眾而言，錢財雖然應該重視，但更應該重視的是如何管理與運用它。亦即對於金錢重視的焦點，不在於不斷累積與持有，而在於如何透過勤奮的工作擁有美好的生活，並且把金錢拿來累積自己的解脫資糧。

所以，出家眾與在家眾完善地互動，透過布施善行使二者擁有中道的生活

<sup>18</sup> 將收入分爲四份的經典根據，也可參考《中阿含第 135 經·善生經》（大 1，642a）。

是重要的。而能夠使之成滿，淨人居中的角色功不可沒，這也是佛陀施設的戒法當中，之所以會有淨人角色出現的緣故。而如前面分析指出，一位表現稱職的淨人，才能夠幫助施主清淨地布施，比丘也可以無過失地取得所需物資。如果在布施過程中，擔任中介角色的淨人表現失職，非但有可能令施主無法達成布施的願望，也有可能為比丘種下日後遭人非議的秧苗。

#### 四、淨人角色及現代的應用

雖然從施主和比丘的供養關係來看，知道淨人角色是重要的，但是淨人對於自己是否也圓滿了什麼善業呢？而淨人在僧團與一般社會大眾之間，還擔任了怎麼樣的角色？是否可以應用到當代呢？

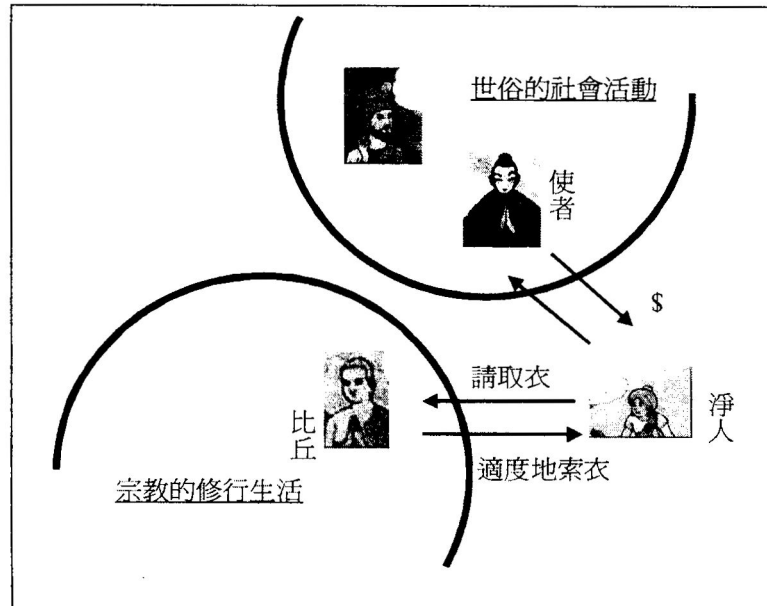
為了解答上述的疑問，本文接著將以「比丘戒捨墮十」為範本，分析淨人角色的重要性以及整理淨人所圓滿的善業。其次，將進一步把淨人角色類比於當代教團的某些團體與成員。

##### （一）淨人所圓滿的三善業

從前文分析得知，戒法不允許比丘持有金錢或是有涉及金錢交易的言行，但是比丘可以透過淨人代為管理自己不適合直接持有的物品（例如：金錢），顯示出佛陀施設戒律所倡導的中道精神。對於容易引起不良影響的言語和行為絕對禁止，但是對於現實生活中某些必要的基本需求（例如：食、衣、住、藥），則開了一條能夠適當擁有的管道。而那就是透過淨人擔任僧團與社會人士的居中角色，使比丘以清淨無過失的方式取得所需物資。

因此從出家眾的角度觀之，淨人協助僧團如法取得物資，使僧團可以安住在修行上，所以護持了出家眾的修行生活。而從施主的角度觀之，由於淨人的協助，施主得以圓滿布施的善願，所以成就了施主的布施善行。而對於淨人本身來說，因為淨人是距離出家生活最近的在家眾，甚至也是在家眾於僧團運作中唯一可以擔任的執事。所以擔任淨人工作，不但可以在日常生活中參與僧團的運作，還可以實際接觸到出家眾的生活方式。與僧團這麼近距離的接觸與學習，對於已經有出家打算的在家眾尤其有幫助。因此，擔任淨人工作，不僅可以護持僧團以及圓滿施主的善願，對於自己的學習與成長，累積解脫道的資糧也很有助益。

如果把圖五僧俗互動關係的核心，由比丘轉移到淨人身上，則可以更加突顯出淨人居中角色的重要性，如圖六所示：



圖六 淨人的角色

由圖六可以清楚的看到，淨人一方面護持僧團的日常運作，一方面協助圓滿社會人士的布施善行，另一方面自己也在這樣的過程，不斷地在教法中成長。所以淨人似乎是一道橋樑，連接著從事經濟活動的世俗生活，以及僧團致力於修行的宗教生活。淨人也像是一名僧團的保全人員，讓僧團維持修行必須的清淨環境，但卻不至孤立於現實社會之外。而對於社會中的善男信女來說，淨人也像是一條接引的繩梯，讓一般大眾有機會接觸僧團，種植福田，聽聞佛法。

## (二) 教團所成立的佛教非營利組織

但是如果佛陀的教法只能適用於二千五百年前的印度，那麼佛教的宏揚便有危機，也難以呈顯出佛法所蘊含的真理。因為所謂的真理，應該是可以貫穿時空的，只是應用的方式會因時、因地而有所轉變。因此，本文在分析過淨人的護教角色以及所圓滿的三善業之後，還將進一步地把淨人對比於佛教非營利組織及其成員在教團中所處的位置。這樣的做法，除了希望為當前佛教議題，提供另一種根植於律藏的省思觀點，豐富既有的論述以外，也希望藉此彰顯如何將佛教聖典在當代運用的可能性。

在進行角色對比以前，本文先對佛教非營利組織的現況以及學者相關的論述進行整理與說明。

## 1. 佛教非營利組織之發展與相關論述

近年來臺灣的佛教團體蓬勃發展，有些學者認為這是由於法鼓山、佛光山、慈濟等教團大力推行人間佛教理念的成果（王士峰、王士紘 2000：29），也有一部分學者認為這是受到臺灣經濟發展的影響（江燦騰 2004：25）。不管原因為何，佛教教團從事入世關懷活動是現代佛教發展的一種顯著的現象，應當是無庸置疑的。而在社會環境以及法令的規範之下，佛教推展的各項入世活動往往必須交由慈善或文教等非營利性質的組織來運作，所以佛教教團成立非營利組織似乎也是必然的結果，但這也使得教團逐漸走向財團化（龔鵬程 1998：314）。

像這樣佛教教團結合福利服務型態而發展出來的各種非營利組織，包括了宣化事業、宗教性事業、學藝事業、濟眾事業、衛生事業、土木事業、社區事業、公益事業等等（王士峰、王士紘 2000：29-30）。在今日，臺灣這些佛教非營利組織不但吸取了大多數社會大眾的捐款，還在某些福利服務的項目有凌駕公部門的發展趨勢（王順民 1999：5）。面對這樣的宗教現象，現今學界的論述大致有哪些態度呢？本文選擇下列五種不同研究角度的論文進行分析：

（1）用參與式觀察法進行研究，試圖整理臺灣本土的宗教經驗。持比較肯定的態度，認為教團對於社會具有道德提升、人心淨化的作用。（盧蕙馨 2004：N1-18）

（2）以社會福利資源的角度切入，著重佛教教團擁有的龐大民間福利資源。態度比較中立，重點在於福利資源的統籌運用。（王順民 2000：78-93）

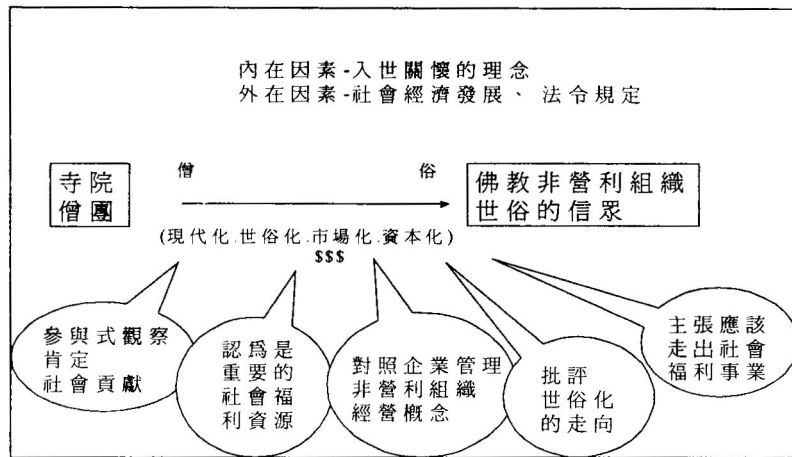
（3）將佛教非營利組織運作模式與其他組織經營方式相互比較，認為佛教非營利組織的運作應該是非營利事業的管理型態。（龔鵬程 1998：327-347）

（4）抨擊走向現代化的結果，導致與流行文化相結合，龐大的寺院組織發展過程宛如百貨公司或是連鎖商店的經營模式。（江燦騰 2004：22-26）

（5）認為如果宗教執意要走社會福利事業的路線，那就永遠只能在社會中隨波逐流，談不上自主性與發展遠景，主張宗教團體不應該涉入社會福利事業。（周慶華 2000：417-436）

分析圖如下：





圖七 當代佛教教團發展的相關論述

信徒布施金錢給教團，實踐了六度波羅蜜中的「布施波羅蜜」，原來應該是令人讚嘆的善行；而教團將信徒的善施加以運用，投入臺灣或是世界性的慈善救助等活動，應該也是令人稱許的行為，但是卻引來諸如第四、第五類的負面論述。姑且不論這些說法的論點夠不夠公正、客觀，面對時代性的爭議，應該拿來作為一面省思的鏡子，一方面向內警惕自己，另一方面向外思考如何以佛法來回應當下的問題。

再則，第二類與第三類的論述雖然沒有特別明顯的褒貶，但是也都未能從佛教本身出發看到佛教團體不同於世俗組織的特質，也就是佛法與世間法不共的部分。因此儘管有些學者強調佛教入世關懷的重要性，但那都只是從世俗性的資源運用層面來說的，無法適當解決教團從事入世工作所面臨的挑戰。面對此困境，龔鵬程（1998：327-347）指出佛教非營利組織並不屬於一般的企業組織，而應該歸於非營利組織的管理之列。可是無論是企業管理也好，非營利組織的管理也罷，兩者都是西方資本主義發展下的產物，與世俗化、市場化、資本化的質疑幾乎是承襲相同的文化思想脈絡，並沒有真正跳脫出資本主義思考的框架。佛陀教法的特色是出世間的不共法，如果佛教的非營利組織與其它非營利組織的團體以及公司企業的運作沒有兩樣，那麼佛陀教法的特殊性如何彰顯？

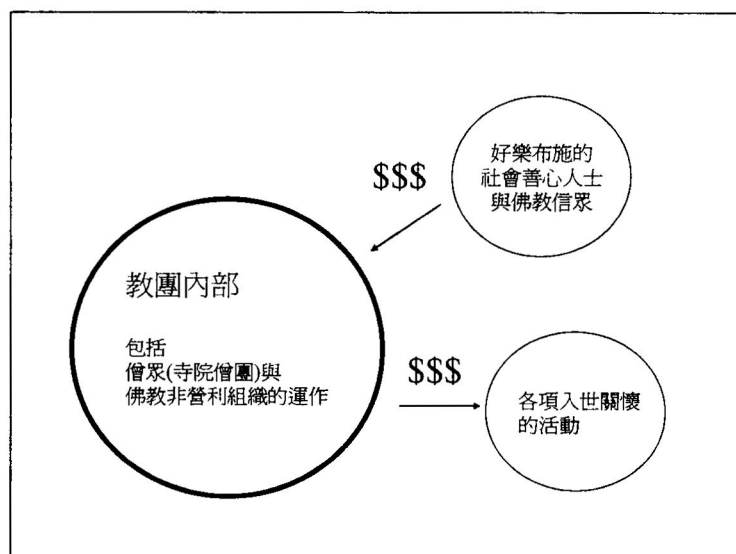
最後說到第一類的研究角度，在參與式觀察法的田野調查之中，的確可以比較細膩地見到宗教領導者對佛法的體悟在日常生活中的應用，可是對於佛法的分析也只能夠停留在表層而已，無法進入比較深層的法義來加以論述，這是美中不足的地方。

綜合以上五類論文的論述方式，儘管對於教團從事入世關懷的態度有所差異，但是共同的特色就是對於三藏聖典著墨不深。<sup>19</sup> 爲了對於當前佛教教團的議題，提供另一種根植於律藏的省思觀點，本文將把淨人對比於佛教非營利組織及其成員，探討其在教團中的角色有何異同。以便提出佛陀施設淨人角色的教法，對於當代教團的發展有何參考的價值與對照的可能性。

## （二）淨人角色與佛教非營利組織

### 1. 教團募款金錢的走向

當代教團遭受世俗化、市場化走向的非議，背後含藏無非就是金錢的議題。社會大眾把金錢捐給佛教教團，而從事入世關懷的教團又把募來的款項拿去辦理各項福利服務活動。三者之間金錢的走向，如圖八所示：

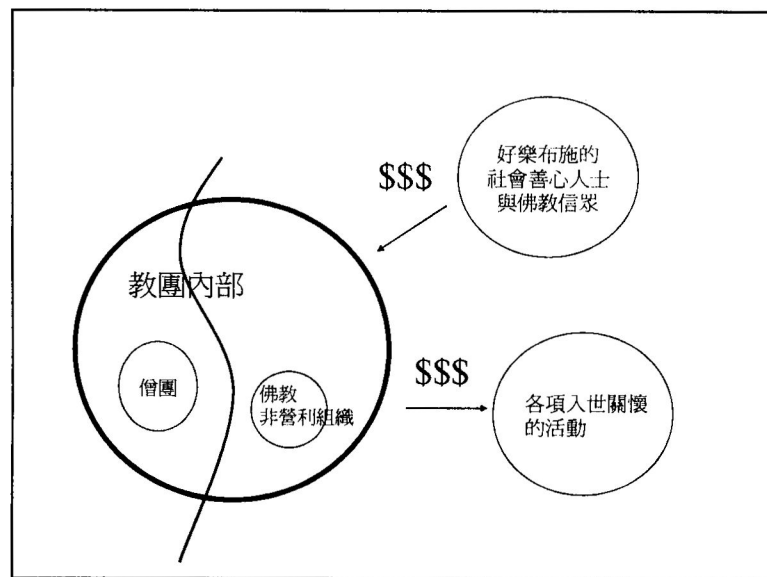


圖八 佛教教團與社會捐款金錢的走向

雖然佛教的非營利組織的精神領袖或是領導人物，往往是僧團的出家眾，但是實際投入各項活動的主要成員卻是在家眾。參考佛陀施設淨人角色的教法，僧團可以透過淨人的協助，把施主的布施資金與僧團實際的生活運作區隔

<sup>19</sup> 論及現代議題而以三藏聖典爲主的研究並不多見，目前比較明顯的是陳美華（2003：23-66）〈佛教的婚姻觀——以《阿含經》爲主論〉一文。相較於該文以經藏爲主論，則本文是以律藏爲主論而探討現代議題的研究。

開來，便可免除僧團遭人非議的可能。也就是說，如果僧團從事入世關懷工作，把不適合出家眾擔任的職務交給在家眾負責，如此僧俗之間將更有份際。而佛教非營利組織的成員就好比是佛陀施設戒法的淨人一樣，擔任著僧團與社會大眾的中介角色。一方面協助僧團落實入世的關懷，一方面又幫助社會的善款可以妥善運用到各種入世關懷活動。如圖九所示：



圖九 僧團與佛教非營利組織的區隔

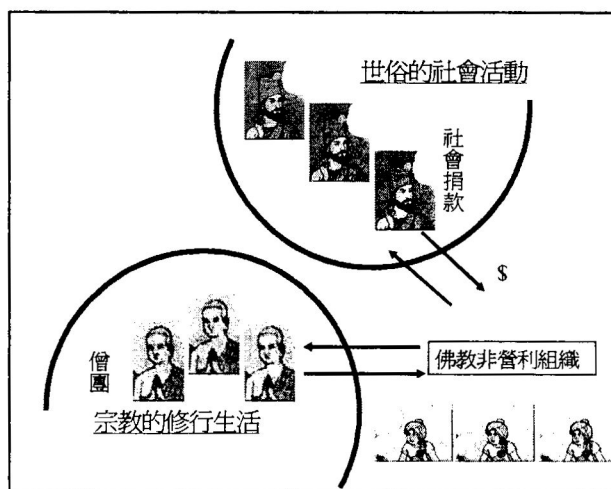
一旦把今日教團中從事修行生活的寺院僧團以及從事入世關懷的佛教非營利組織劃分開來以後，則金錢流向便很巧妙地被區隔於僧團之外。如此一來，僧團遭受過度世俗化與市場化的非議，或許便得以釐清。

## 2. 淨人與佛教非營利組織（成員）角色之對比

因此可以發現到，戒法中的淨人角色與佛教非營利組織於教團之中的位置，事實上有相似之處，兩者都介於社會人士以及僧團之間。所以本文對於淨人角色圓滿三善業的整理與討論，應該也可以作為佛教非營利組織與其成員推行入世關懷等活動的參考。

回顧一下淨人所圓滿的三善業，包括：護持出家眾的修行生活，圓滿施主的布施善願，以及累積自己證悟菩提的資糧。則佛教非營利組織的服務宗旨，以及該組織成員的工作理念，應當也不會脫離淨人所圓滿的善業。

佛教非營利組織與世俗的社會活動、僧團的修行生活之間的關係，如圖十所示：



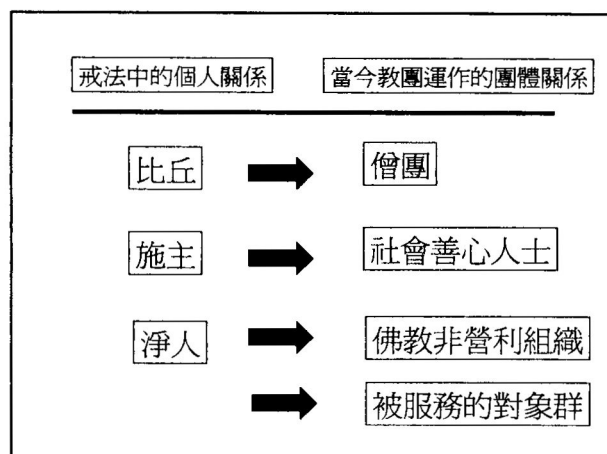
圖十 佛教非營利組織與淨人角色之相似性

如果佛教非營利組織能夠扮演起淨人的角色，護持僧團的入世關懷理念，讓出家眾不必經手金錢的運作，則僧團就能夠透過佛教非營利組織來落實其入世關懷，而又得以避免遭受過度世俗化等的非議。而如果佛教教團所成立的非營利組織，能夠有效地發揮組織的運作，則能夠讓善心人士更放心地捐款給教團，讓佛教非營利組織透過整體的統籌運作，有效地把資金以最適合的方式，送給最需要的服務對象。而若布施者本身是佛教信眾，則在他捐款給佛教非營利組織的同時，也是他護持該僧團入世關懷理念的具體表現。

最後，對於佛教非營利組織本身而言，因為其服務宗旨多了一份宗教信仰的成分在，所以應當不同於一般的社會慈善團體只是單純的人道關懷而已。而對佛教非營利組織的成員來說，因為可以如同淨人一般，更近距離接觸到僧團內部的運作，所以對於自己法義的學習和成長將很有幫助，這也是他在佛教非營利組織與一般慈善團體工作的不同之處。

但是從差異性來說，佛教非營利組織及其成員，雖然與淨人一樣扮演著施主以及僧團的居中角色，但是卻有著組織整體的服務宗旨與使命。基本上就是以僧團所宏揚的佛法教理為藍本，從事各種入世關懷的事業，所以不像戒法中的淨人一樣，單純地以處理僧團日常生活瑣務為主要服務內容而已。是故，若把戒法中比丘、施主與淨人之間的互動關係，擴大當今教團運作的議題時，則佛教非營利組織及其成員所服務的對象，除了僧團、社會善心人士以外，還多

了入世關懷活動所服務的對象群，影響範圍將更加擴大，如圖十一所示：



圖十一 戒法的個人關係擴大教團的團體關係

### 3 淨人與佛教非營利組織（成員）對比之意涵

實際上佛教非營利組織的成立受到國家法律的約束，其運作方式自然與其他一般的公益慈善團體有許多共同之處。但是如果佛教教團走向入世關懷以後，便與一般的公益慈善團體所從事的福利服務事業完全等同，那麼佛教非營利組織便會失去教團成立該組織的特殊價值，那就是「爲了要實踐佛陀的教法」。

然而經過本文將佛教非營利組織與淨人角色對比之後，可以明顯看到佛教非營利組織的服務宗旨以及在教團所扮演的角色，與其他非營利組織不同之處。這是鮮少被論述到的議題，也是佛教教法與世俗人道關懷所不共的部分。

因此，期待佛教教團所成立的非營利組織，能夠做到像淨人一樣，成爲一道橋樑，連接從事經濟活動的世俗生活，以及僧團專注於修行的宗教生活。又或者像一名僧團的保全人員，把金錢的弊害驅逐於僧團生活以外，防護僧團一方面可以宏揚入世關懷的教法，免遭世俗化的責難，另一方面又能夠免受干擾，擁有修行生活必須要的清淨環境。或是可以扮演起接引社會大眾的繩梯，讓他們發善心布施財物之餘，還能有機會接觸佛法。而佛教非營利組織比淨人更甚的是，可以藉由組織各項福利服務事業的運作，讓更多的服務對象受益。他們或者是學生，或者是孤苦殘疾等需要救助的對象，也或者是老人、孩童等弱勢團體。而在服務這些對象的同時，佛教非營利組織的成員除了自己受益以外，還能在實際生活中落實佛陀的教法，並且導正目前日趨功利的社會價值觀。

## 五、結語

「佛、法、僧」是所有佛教徒皈依的三寶，但是如何透過「法寶」理解「佛陀」教導的法義，並且如理的護持「僧寶」，讓正法久住，卻是一大課題。正法久住的重點，不應該僅僅是聖典的保存或是佛寺的建造等等，而是要讓正法如理的落實在人間，因此探討聖典所具有的現代意義是重要的議題。

現代許多大型的佛教教團，標榜入世關懷的理念，可是卻招來某部分非議的聲音。如何以三藏聖典作為省思依據，思考佛教教團的走向，也是本文所關切的主題。而「比丘戒捨墮十」中施主、淨人、比丘三者的互動，提供了一個清楚僧俗合作護教的方式，佛陀的智慧可以作為回應當代議題的參考。

經過對於施設戒律的因緣進行細緻地情境分析，佛陀所倡導的中道生活體現無遺，而淨人在僧俗互動中扮演的角色，與當代教團所成立的佛教非營利組織有許多類似之處，僧俗之間清楚份際的拿捏，可以避免過於世俗化的非難。在現今人際互動頻繁的社會之中，僧俗互動尺度需要更高明的智慧與善巧，而佛教教團成立的佛教非營利組織，應該也要能夠呈現出佛教組織特有的宗教關懷（亦即落實佛陀的教法），才能夠與一般的單純主張人道關懷的佛教非營利組織有所區隔，並且免於過度世俗之非議。

〔後記〕由於本文是以戒條的意義以及可能的應用方式為論述重點，所以對於所應用的對象——即佛教教界或者佛教非營利組織本身的看法，並未進行田野調查的工作。然而筆者認為那是值得另外行文的課題，期待自己或者其他更適任的前輩、同好們能有機緣加以研究。

## 【參考文獻】

- Davidson, T. W. Rhys & Stede, W. (1921). A Dictionary of Pali. PTS.
- Perniola, S. J. Vito (1997). Pali Grammar. PTS.
- Warder, A. K. (1991). Introduction to Pali. PTS.
- 大藏經刊行彙編 (2001a)。《大正新修大藏經》第一冊阿含部 (一)。臺北：新文豐出版公司 (修定版一版七刷)。
- 大藏經刊行彙編 (2001b)。《大正新修大藏經》第二冊阿含部 (二)。臺北：新文豐出版公司 (修定版一版七刷)。
- 中村元著。釋見愁、陳信憲譯 (1995)。《原始佛教：其思想與生活》。嘉義：香光書香出版社。
- 水野弘元 (1972)。《仏教要語の基礎知識》。東京：株式會社春秋社。
- 王士峰、王士紘 (2000)。〈非營利事業管理模式之研究——佛教慈濟功德會實証〉。鄭志明主編。《宗教與非營利事業》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。頁 23-48。
- 王順民 (1999)。《宗教福利》。臺北：亞太圖書出版社。
- 王順民 (2000)。〈有關社會福利資源開拓與整合的若干想法——以宗教類為例〉。《社區發展季刊》89。頁 78-93。
- 印順 (1994)。《成佛之道》。臺北：正聞出版社。
- 江燦騰 (2004)。〈臺灣近代佛教的變革與反思〉。《鵝湖月刊》29 (7)。頁 22-26。
- 佐藤密雄 (1963)。《原始佛教教團の研究》。東京：山喜房佛書林。
- 李鳳媚 (1999)。《巴利律比丘戒譯注》。嘉義：新雨雜誌社。
- 周慶華 (2000)。〈宗教「現代」化的社會福利事業方向〉。鄭志明主編。《宗教與非營利事業》。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。頁 417-436。
- 格梅茲 (Gome, Luis O.) 著。鄭振煌譯 (1993)。〈談戒與持戒〉。《中華佛學學報》6。頁 351-367。
- 通妙譯 (1990a)。《漢譯南傳大藏經》律藏一。高雄：元亨寺妙林出版社。
- 通妙譯 (1990b)。《漢譯南傳大藏經》律藏三。高雄：元亨寺妙林出版社。
- 陳美華 (2003)。〈佛教的婚姻觀——以《阿含經》為主論〉。《中華佛學學報》16。頁 23-66。
- 摩奴一世著。馬香雪譯 (1998)。《摩奴法典》。臺北：臺灣商務印書館。

盧蕙馨（2004）。〈證嚴法師「人間菩薩」的生命觀〉。《「印順長老語人間佛教」海峽兩岸學術研討會論文集》第五屆。頁 N1-18。

釋繼雄（1994）。〈初期佛教的經濟倫理〉。《諦觀》78。頁 24-67。

觀淨比丘（2004）。《復歸佛陀的教導（一）——兼論印順法師的詮釋》。彰化：正法律學團。

龔鵬程（1998）。〈共創人間淨土——佛教的非營利事業管理及其開展性〉。《「人間淨土與現代社會」中華國際佛學會議論文集》第三屆。頁 327-347。