

# 戒律学纲要

佛法在印度，早由空有两大思潮的激扬，而演成大乘性相的两大派系。传来中国，到了黄金时代的隋唐，大小乘十宗的旗帜，也已很鲜明地竖立起来。各宗派的创立者虽从修证佛法的境界各自发挥其心得，持之有故，言之成理，建立其不同的宗派。可是回到修持上来，则不归於戒律，即归於禅观或净土；而修禅观或净土行者，仍不能离开戒律，以戒律为修习一切善法的基础。那么，不论出家或在家佛徒，对於戒律都是一样的需要，因全部佛法都是建筑在戒律之上的。所谓：「一切众律中，戒经为最上：佛法三藏敦，毘奈耶为首。」这是为佛徒的铁律，谁也不能否认的。《四十二章经》则说：「佛子离吾数千里，忆念吾戒，必证道果：在吾左右，虽常见吾，不顺吾戒，终不得道。」有志修学佛法而於戒行有亏的，读到佛陀这些教诫的经文，不能不毛骨悚然而思有以匡正了。

佛律虽很谨严，条文也很繁琐，但在今日真能「严净毘尼，研究律藏」的人，又有几多呢？不特束置高阁无人过问，就是能谈戒律的人也必定是很有勇气的，没有勇气就不敢谈了。这原因或在戒律的性质太严肃，末世业障深重，持之不易，索性不持了，谈也无益，索性不谈了。近世佛门的大心之士，有监乎此种衰颓而散漫无章的情形，有发心出来提倡振兴律学，也有认为律学有重新估价的需要。根据律部中的「因时制宜，因地制宜」的理由，主张适宜时地环境的需求，可行者行，不可行或行下通的，下妨舍弃。其实这种思想也下始於今日，远在二千五百年前，在阿难陀和大迦叶领导的敦煌中，早已发生争论了。阿难在第一次结集经典後曾说：「佛将入灭时曾告我，大众若欲弃小小戒，可随意弃。」当时迦叶板起面孔反对道：「佛所未制，今下别制，佛所已制，不可少改。」据律部记载，当时还有一愚痴比丘说：「那老头（佛）去世甚好！他在世时常拿戒律约束我们，这件不许做，那件不准行，如今我们可以极自由地为所欲为了！」迦叶听了觉得痛心，也因此而发起结集律藏。

本来戒法为四众弟子的金科玉律，应守应行，理所当然，那有讨价还价的余地？所谓：「毘尼久住，正法久住」：可是在事实上，又有不然，不但在佛灭後的初期，诸大罗汉之间为了戒律的可舍与不舍问题，发生歧见，弄到敦煌的不协调；就是在佛陀时代，不是已有「六群比丘」及比丘尼出现了吗？难道那时毘尼不住世吗？不是正法住世时代吗？这或者由於众生的慧根深浅与向道之心有无而所使然；其慧根深而向道心坚切的，即能严持戒律；其慧根浅而向道心薄弱的，自然难得清静了。或者以戒律太严肃，条文又繁琐，使人望之生畏，感到不易坚持，或坚持亦难到底，无形中便松弛了。

佛历二五〇五年春，我在星洲方便禁足期间，在《无尽灯》上读到圣严法师作的〈受戒学戒与持戒〉及〈戒律的传承与弘扬〉，觉其慧解敏颖，文笔犀利，所言切中时弊，深为感动。当时曾以灯刊读者的名义略致薄敬。在那文末谈到弘一律师尝自检验，认为自己非但不够比丘的资格，也不够沙弥的资格，甚至连一个五戒满分优婆塞的资格亦不够。一个闻名持戒的律师，还不敢以满分五戒净人自居，可知戒条是如何地谨严难守了。明朝的紫柏大师，脇不著席四十余年，犹以未能持微细戒，终不敢为人授沙弥戒和比丘戒，到不得已时也只为人授五戒。莲池大师尝自称为「菩萨弟子」或「沙门」，不敢以比丘自居。藕益大师阅过律藏之後作「退戒缘起」，认为一向所受的戒下合法，没有做比丘资格，自称「菩萨沙弥」，太虚大师亦有「比丘不是佛未成，但愿称我为菩萨」。从古今高贤的谨严处，知戒律是如何的严格，不易如法受持，但亦不能因持得不够圆满就不持，应量力求受，不逾绳墨，才不负

弘扬戒律者的用心！

自来在佛门中提倡戒律的人，以上座硕德为多，青年人来谈戒律的倒不多见。今作者圣严法师，年轻志高，学富力强，从研究戒律而弘扬戒律，欲以戒律精神振兴佛教，这不能不使人敬佩！他曾说过，写作本书是受了荡益大师与弘一大师的影响很多，但没有全部走他们的路线，甚至也没有全部站在南山宗的立场。可知他对戒律，是另有新的看法。看他的志趣，似走在弘一律师与太虚大师之间，而更接近後者的意趣。在生活上著重戒律的根本精神，不拘滞於条文的呆板死守，在思想上接通佛陀的根本教义，活用於时代的文化领域。这意趣正是时代的产物，把它尽量表达出来，培养佛教的时代精神，使每一个怀有整理僧制职志的新时代佛教青年，思想都能够走向这一路线，汇成一条佛教新时代的文化洪流，那么一切佛教的垃圾就不怕冲不开。他对晚近的教内同道，还曾慨然的说：「若标榜持戒，便成了孤独古怪；若标榜学教，便成了放浪形骸；若标榜学禅与密，便成了神鬼模样。」这也是一针见血之论，对于患了严重麻痹症的现代佛教内部，是不无晨钟暮鼓的作用。他对佛教现状既有如此深的了解与抱负，自然对振兴律学另有最应时的立场与看法，而写出来成为文字，自然也不同凡响了。

作者再次来书问序于我，并提示本书的宗要是：「为了实际的要求，本书的内容既是通俗性的，也是研究性的，尤其是实用性的。所以除了具足戒及式叉戒之外，其余各戒均录有受戒仪轨，并且尽量介绍最切实、最简明、最能适应於普遍要求的受戒仪轨。至於介绍各戒的性质、意义、渊源、作用以及为何受戒、如何受戒、受戒之後又如何，那自是本书应负的责任了。所以读了本书之後，对于戒律当可得到一个具体的印象。」从这些话里，可以看出本书的内容与价值。全书约有十九万字，把七众弟子各别的戒法描绘出来，虽然有他自己的见解，但每篇都是有所根据的。比如比丘比丘尼戒，是本弘一律师之意而写的，菩萨戒是综合《瓔珞》、《梵网》、《瑜伽》、《持地》等经，及《梵网》、《瑜伽》各名家注疏的重要内容而写的。我还认为本书的好处是引经据典，把七众弟子的戒法，作简明而有系统的叙述，使读者得到不少的便利和切合实用。时丁末世，人性疏懒，已很少有人能向大藏经中去翻阅长篇累牍的众多律部，因此身为七众弟子的很多，真能了解七众律仪皮毛的已很少，更谈不到去作深刻的研究分析与叙述。那么本书正适合现时的七众佛徒的需要，固能人手一编，时加玩味，便知道自己学佛所应作的是些什么事，同时也不负写作者的一番美意。在律制松弛，佛法衰颓的今日，律学已成了冷门的学问，少人问津；而作者既专志攻修，又勤于写作，所写的又是热情奔放，审理明晰，文笔通畅，适合一般口味的文章，求之於现代青年法师，真是异军突起，希有难得。

作者又曾在来信中，慨叹自己不够资格来谈戒律，来写戒律：就是我，更不敢也不配为这部神圣的律书作序，所以延搁到一年多也不想动笔。但感於作者的智慧与热诚，屡屡来函说明他写本书一气呵成，不曾间断，完全因第一篇绪论发表在灯刊得到我的鼓励所致，因此使我对本书的完成，虽没有居功之心，却有欢喜之情，不能不写这一篇不像样的序文，来作随喜功德的赞叹了！

佛纪二五〇八年十月三十日竺摩写於槟城正慧讲堂

自序

作者：星云大师

我的能够再度出家，是在重重的困难之下达成的，这要感激我现在的剃度恩师东公老人，他全心全力地帮助了我，也成就了我：而我能在从军十年之後，仍然念念不忘出家身分的恢复，这要感激南亭长老，他自始至终地爱护著我，也鼓励著我。

正因为深深地感到，这一出家因缘的难能可贵，所以立志要做一个最低限度的清净佛子：至於清净的工夫，除了学戒持戒，就没有更好的方法，因为戒律是佛子生活中唯一的防腐剂。这是我学习戒律的动机。

本书的完成，我要感谢现居南洋的竺摩老人，也给了我很大的鼓励：当我在南洋《无尽灯》上发表了本书的绪论之後，便接到他老转来的十元美金，并说将为那篇文章单印流通；接著又得到更进一步的慨诺，他说当我写成戒律学的专著之时，若无出版的能力，他愿资助印费。

这是多么可贵的鼓励！於是，我就一直研究下来，也一直写了下来。

同时，这也是我的尝试。因为，戒律是一门枯燥而又繁琐的学问，以致近世以来成了佛教的冷门，纵然有人研究，也多不脱古气，多是照著古调再弹，致令一般的人，不得其门而入，甚至妄加批评。因此，我要试用浅显的文字，将戒律的内容，配上若干时代的观念，以比较通俗的姿态，来跟大家见面。我是试著做复活戒律的工作，而不是食古不化的说教。

当然，我的目的，虽求通俗，但在尽可能下使读者厌烦的情形下，仍将戒律学上各种主要的问题，作了应作的介绍与疏导。所以，本书也徵引了各部律典及古德注疏的重要资料。并且尽量注明出处，以便读者作进一步的研究参考；唯恐读者对于书中所引原文以及若干专有名词的隔阂不解，故也适度地采用夹注号加注说明。

为了实际的要求，以及本书的篇幅所限，本书除了三归、五戒、八戒、十戒等篇，写得堪称详细，至於具足戒及菩萨戒，只是作了纲要性的介绍，这也就是本书书名的缘由：虽然如此，具足戒及菩萨戒，已经占了本书篇幅的五分之二以上。所以，看了本书之後，对于戒律学的知识，当可有一个具体的印象。

本书的性质，是通俗的，是研究的，更是实用的。除了式叉摩尼戒及具足戒之外，其余各戒，本书均录有受戒的仪轨，并且是介绍最切实、最简明、最能适应於普遍要求的受戒仪轨。至於各种戒律的渊源、性质、意义、作用，以及为何要受戒？如何来受戒？受戒之後又如何？那当更是本书应负的责任了。因此，本书的对象，既是已经受了各种戒法的佛子，也是那些准备要受各种戒法的读者。

从大体上说，本书受有藕益及弘一两位大师的很多影响，但并没有全走他们的路线，乃至也没有完全站在南山宗的立场。因为，从戒律学的本质上看，它是属于整个佛教的，它该是全体佛子共同遵守的轨范，而不仅是某一宗派的专利品。

虽然，本书有我个人的观点，但我所谈的问题，无不力求客观，无不力求这些观点是属于读者的要求，故也敢说，本书的内容，事事都有它的根据。

不过，由於我的学程还浅，本书的贡献，自也有限。本书的出版，如果尚有一些价值，那当归功于三宝的恩德，以及师友和鼓励：如有下良的後果，均该归咎於著者的粗疏。倘蒙指教，感激不已。

竺摩老人抱病为本书撰序，星云法师的佛教文化服务处斥资为本书印行初版，十三年後天华公司为之重排新版，在此一并致其无上的谢意。

圣严佛历二五〇九年元月二十五日序於朝元寺关房

中华民国六十七年三月一日再版识於北投

# 第一篇 绪论

受戒

《华严经》说：「戒是无上菩提本。」（大正九·四三三中）因此，佛教的根本精神，即在於戒律的尊严，即在於佛教弟子们對於戒律的尊重与遵守；所以，凡为佛子，不论在家，或者出家，一进佛门的第一件大事，便是受戒。否则，即使自称信佛学佛，也是下为佛教之所承认的。换句话说，那是一个门外汉。

佛教的戒律，因为佛子身分的不同以及等级的差别，所以也分有如下的各种名称：

甲、在家戒，共有四种：

一、三归戒。

二、五戒。

三、八关戒斋。

四、菩萨戒。

乙、出家戒，共有五种：

一、沙弥及沙弥尼戒。

二、式叉摩尼戒。

三、比丘尼戒。

四、比丘戒。

五、菩萨戒。

在这里，有三点要说明的。

有人以为，三归不是戒，五戒以上才是戒。其实，三归也是戒，因为戒是禁止的意思，三归之後，也有三种禁止：

第一、归依佛，尽形寿不归依天魔外道。

第二、归依法，尽形寿不归依外道邪说。

第三、归依僧，尽形寿不归依外道徒众。

所以，归依三宝的本身，就含有一种戒的特质了。

其次，在家人的八关戒斋，即是出家沙弥及沙弥尼所受十戒的上来九戒。由此关口通向出家之道，关闭死生之门，所以称为八关。另加午後不食，称之为斋，合起来，便是八关戒斋。

再说，菩萨戒，在中国的近世，通行《梵网戒本》，此一戒本，可以通於四圣六凡（地狱道不能受戒，但也有人以为或可受戒）的一切众生，所以也不分在家的或出家的。近年，台湾传受菩萨戒，僧俗分开，出家人受梵网戒，在家人受《优婆塞戒经》的六重二十八轻戒。其实，这是尚有讨论余地的；因为，《优婆塞戒经》中，明明告诉我们，六重二十八轻戒，乃是菩萨戒的根本，并非即是菩萨戒。

照理说，菩萨戒不论在家或出家，都是平等的。

不过，佛法虽讲平等，乃是讲性体上的平等——立足点上的平等，下是讲事相上的平等——没有老少，没有尊卑，没有前後的平等；佛说人皆可以成佛，因为人皆本具佛性，众生不是诸佛，因其佛性未显。故在佛教的戒律上，也是有等级和层次的，从三归五戒，级级增加，层层上升，以三归为基础，菩萨比丘为具足，受了三归戒的人，自然不能达到菩萨比丘戒的戒行，却没有一个菩萨比丘是不受三归戒的。以此可知，三归仅是引导入门的方便，菩萨比丘才是进入佛门的最後身分。三世诸佛在人间成佛，也都现的比丘相，因此，凡是受了三归戒的人，应该继续发心，求受五戒，受了五戒的人，应该再进一步，求受菩萨戒，受了在家菩萨戒的人，如果发心出家，自是功德无量，倘若无法摆脱世缘，无法披剃

出家者，也该受持八关戒斋，为生死的牢狱打开一条出离的道路，切不要以为信了佛，皈依了三宝，就是佛子身分的「所作已办」了。

### 学戒

受戒，固然不能没有受戒的仪式，或在师僧之前，发殷重恳切之心而感发戒体，纳受戒体，或在佛菩萨形像前，礼拜忏悔，见到好相，如见光见华，见佛菩萨前来摩顶，而得受戒。但是，受戒者，只是一个佛子身分及其阶段层次的开始，绝对不是其身分阶段的完成，所以在受戒之后，必须学戒。四弘誓愿的「法门无量誓愿学」，是什么法门呢？无非是学佛所学，行佛所行，以期证佛所证。佛教的戒律，便是教人学

佛所学，行佛所行，而至证佛所证的广大法门。也许有人不解，戒之为物，是在防非止恶，亦如社会的规约及国家的法律一样；戒是禁止，禁止佛子不得作恶，但是佛教的戒条有限，最少的只有三条，最多的比丘尼戒，也只三百四十八条，那里能够统摄一切法门呢？其实，佛教的戒律，禁止作恶，也禁止不作善。当作要作，称为作持，如果当作而不作，便是犯戒；不当作的不可作，称为止持，如果不当作而去作，便是犯戒。一般的人，对于佛戒的认识，只知有其消极一面的防非止恶，却未看到尚有积极一面的众善奉行。故《瑜伽菩萨戒本》中的四重四十三轻，一共四十七条，除了四条根本戒外，其余四十三条，竟可以三十二条摄入六度项下，十一条摄入四摄项下；也可以说，六度四摄，统摄了《瑜伽菩萨戒本》，前四重戒虽未分别摄入，但是轻戒皆由重戒的根本中开出；轻戒是重戒的分支，重戒是轻戒的根本。至于六度四摄，便是大乘菩萨的利他行善之门了；如再推广，六度涵盖万行，万行则可演化成为无量法门了。至于《瑜伽菩萨戒本》，出于《瑜伽师地论》中。

五戒是佛戒之中最简单的项目，但也是一切佛戒的根本，故称五戒为根本戒。无论是八戒十戒，比丘比丘尼戒，乃至菩萨戒，无有一种戒下是根据五戒引生的，也没有下将五戒列为重戒的。所以一切戒中，以五戒最重要，五戒学下好，一切戒都将无从著手，五戒持得清净，其他的戒，也就容易持了。

看起来，杀、盗、淫、妄、酒的五条戒，是最普通最简单的事，但要仔细研究了五戒的内容之后，便知道并不如一般人所见到的那么简单和轻松的事了。弘一大师是近世的高僧，并以学律持律闻名，但他自验，他非但不够比丘的资格，也不够沙弥的资格，甚至还不够一个五戒满分的优婆塞的资格。我们试想，一位持律谨严的高僧，竟还不敢以满分的五戒净人自诩，降至一般而下的人们，谁还敢以五戒清净自居呢？

在此，必须明白，弘一大师的自验，绝对不是因他破了根本大戒，而是说五戒的微细部分，无法顾得周全的意思。由此可见五戒的重要性及其严重性了，因为五戒是众戒的根本，众戒多由五戒开出，众戒稍有缺失，五戒即非绝对的了。这一点，希望受了戒的人，切实注意，不要心高意狂，以为自己已是清净佛子了。但是，受戒而不学戒，那就不会知道戒律的严正和神圣。

### 持戒

不过，受戒和学戒的目的，是在持戒，如果受而不学，那是懈怠愚痴；如果学而不持，那是说食数宝。佛陀制戒，是要佛子去遵行践履的，不是仅让佛弟子们增长见闻，充实话柄，而去批评这个和尚犯戒，那个尼姑不规矩的。这也正是今日的佛门，最感痛心的事！佛门丑事，多半是由佛子传播出来，而且添油加醋，愈传愈不像话，你说我的丑事，我揭你的疮疤，唯恐说得不狠，唯恐揭得不深，到最后，使人听来，简直就没有一个是比较清净的佛弟子了。这不但毁了佛子自身的名誉，也破了许多善信者的信心，尤其糟糕的，乃是损坏了三宝的尊严。

如果所有的佛弟子，人人都能学戒持戒，犯戒的人，固然少了，对于犯戒者的妄加批评，乱施攻击，也不会有了。因为一个真正持戒的人，他是不希望自己犯戒的，如果见他人犯戒，他只有向那个犯戒的人当面劝告，乃至殷勤三谏，经过三番劝谏，听者固善，假若

不听，在此羯磨作法——僧团会议制度无法遵行的情形下，只好内心为他悲痛，否则的话，可在布萨诵戒之时，为之举罪，由大众秉公处断。绝不可以随见随说，见人便说，不分场合，不拘时间，也不管对方听者的身分。要不在，他说他人犯戒，如果说的是真话，他自己便犯了“说四众过”戒，如果所说不实，更加犯了“妄语戒”，如果被说者是出家人，他则犯了“毁谤三宝戒”；这三条戒，都是菩萨的重戒，无论在家出家，都是犯的波罗夷罪。波罗夷罪是现在失去戒体，死后当堕地狱的大罪，若犯一条，堕地狱的时间是他化自在天寿十六万岁，相当于人间的九十二万一千六百万年。所以一个持戒谨严的人，绝不会轻易说他人犯戒，如果常常爱说他人犯戒的人，他自己首先就是一个常常犯戒的人。

在这里，尚有一点，必须注意：前面说过，佛门的戒律是有层次阶段的，所以在身分上说，也有严格的区别。在羯磨法中的规定，佛子犯戒，如不自行发露，（以其犯戒类别的轻重，或在一位、二位、三位清净比丘前露忏悔，或在大众僧前发露忏悔。）见他犯戒的人，应该劝他发露忏悔，要是三谏不听，便在大众于羯磨之际，为之举罪，使得大众以会议方式来处罚他。但是举罪也有层次类别的限制：比丘可举七众过，比丘尼则除比丘外可举六众过；出家众可举在家众之过，在家众不得举出家众之过。绝对不可随便举他人之罪过，这不是佛制袒护比丘，而是因为比丘可以研究一切戒律，可以教诫一切人，余众则不能。比丘尼不得研究比丘戒，怎会知道比丘犯了什么戒？至于在家二众，不许听诵大戒，怎会明白大律的内容，而来指责出家人犯了什么戒？再说出家人有出家人的僧团规制，出家人犯戒，自有僧团的制裁，在家人岂得越阶犯上，而来冒瀆举罪？同时，一个未通大律，未能对于大律的开、遮、持、犯，有其通体认识的在家人，即使举了出家人的罪，也是每举不中的，所以出家人如果犯戒，在家众不唯不得举罪，即或劝谏的资格，也是成问题的。

#### 以戒为师

如果人人持戒，佛教必然兴盛。但是，提倡律制的尊严，在中国的佛教社会中，殊为困难。前面说到僧团的羯磨法，本来是对佛门弟子自清自检的最好办法，奈何中国的佛教，一盘散沙；大陆时代的中国佛教，大丛林下有其清规的制裁，犯了重戒，即予遣单；但因丛林各自为政，一般的小庙，更是不受任何上级教会的辖制，所以一处遣单，他处皆可挂单，一处犯了重戒，也可到处再犯重戒，故对犯戒的问题，也就不太重视了。同时丛林的遣单，往往出于少数执事僧的权力，也不是从大众僧的羯磨法中产生的效果，故也难免没有出于少数人的恩怨关系者。不像僧团制度的根本精神，僧团的决议，即代表十方大众的决议，如果犯了重戒，僧团制裁之后，即等于接受了十方大众僧的制裁，一处灭身，即处处不许容身，因为处处僧房，皆在僧团之中，一个理想的僧团，等于一个无限大的共和政府，但此共和政府，不必定有固定的元首和行政的首都，凡是依照戒律，羯磨作法之后，即可得到十方大众僧的印可。佛灭度后，佛子以戒为师，戒为佛制，尊重戒律，即是尊重佛陀；凡为佛子，自皆尊重戒。所以只要一犯根本大戒，势必舍戒还俗，这是佛制的根本精神，但愿我们能来恢复此一根本精神，否则的话，光是批评他人犯戒，犯戒的人也就越来越多了！

我们唯有以戒为师，才能自己持戒，并也能够协助他人持戒与保护他人持戒。否则，多数的人不持戒，持戒的人反将失去了应得的保障，那真是所谓「法弱魔强」了！

## 2 戒律的传承与弘扬

### 为什么要有戒律

有关戒律的概念，我们已在上一章讲过了，有关戒律的脉络，便是本章的主题。因为，凡是一种学问及其所赋的使命，唯有从它的来龙去脉的过程中，可以看出它的精神，可以确定它的未来的展望。

俗话说：「钢刀虽利，不斩无罪之人。」国家的法律，对于守法的公民，根本是不起作用的。但要维护守法者的安全和利益，又不得不有法律的设置，因为社会之中及人类之间的害群之马，并非绝对的没有。同时守法与犯法的善恶界线，也仅在于一念的相差，为了警

策大家，不要闯过这一十字路口的红灯，所以要有法律；为了保护大家，不因一念之差而造成千古之恨，所以要有法律。

佛教之有戒律，也是如此。佛陀成道以后的最初数年之中，根本没有戒律，因为初期的佛弟子们，都以好心出家，他们的根器也特别深厚，往往听到佛陀的开示以后，即使仅是三言两语的点化，便会立即证人圣位圣果。小乘初果断邪淫，三果断一切淫；初果耕地，虫离四寸，至于偷盗和妄语，当然下会再有。所以佛时初期的僧团，用不着制定戒律来约束大家，大家也就本来清净的。直到佛陀成道以后的第五年，才有比丘由于俗家母亲的逼迫，与其原来的太太犯了淫戒。佛教的戒律，也就从此陆续制定起来。这是为了维护僧团的清净庄严，也是为了保护比丘们的戒体不失。

虽然，佛教的戒律很多，但皆不离五戒的基本原则，一切戒都由五戒中分支开出，一切戒的目的，也都为了保护五戒的清净。五戒是做人的根本道德，也是伦理的基本德目，五戒的究竟处，却又是了生脱死的正因。我们学佛的宗旨，是在了生脱死，五戒而能持得绝对清净，离佛国的净上，也就不远了；因为比丘戒是通向涅槃的桥梁，比丘戒却又是由五戒升华的境界。

戒的功能是在断绝生死道中的业缘业因。如说：「欲知过去世，今世受的是，欲知未来世，今世作的是。」要是我们不造生死之因，即使不想离开生死，生死之中也不会找到我们的踪迹了。

所以戒律的制定，不是佛陀对于佛弟子们的一种束缚，实是佛子的解脱道，也是僧团的防腐剂。佛子若无戒律作为生活轨范的依准，了生脱死是不容易的；僧团如无戒律作为统摄教化的纲领，佛教的状态，不唯一盘散沙，也将乌烟瘴气！

因此，佛在临将入灭之时，示意后世的佛子，应当以戒为师。正像一个国家，元首可以死，死了一个元首，再选第二第三乃至一百一十个元首。只要国家的宪法存在，大家依法而行，这一国家的政制政体，也将不动不摇，并且达于永久。佛教只要戒律存在，佛教的弟子及其僧团的本质，也必能够与世长存了。

#### 戒律的传流

所谓「忠言逆耳，良药苦口」。凡是一种约束性的规定，虽然多能使人按步向上，但是这一向上而至最上的境界，即使人人向往，却也未必真的能使人人皆去拾级而上，因为向上走去，固有一个可爱的境界正在等待人间的每一个人，然在未曾到达之先，首先必须付出登高攀爬的代价，这一代价是非常辛苦艰难的。再看一个滑雪的人，从高处向下，直溜急滑，该是多么的轻松呀！所以登高向上，虽有美丽的远景，却要吃苦在先；下流滑落，虽有陨命的危险，当下毕竟是轻松的。

因此，当佛灭度之后，佛弟子中，就有一个愚痴的比丘跋难陀，感到非常高兴。他说：「那个老头子去得正好，他在世时，规定我们这样必须做，那样不准做。如今他去了，我们可以自由了。」（《长阿含·游行经》，大正一·二八下）这话传到迦叶尊者的耳中，感到非常悲痛。他想：如果真的如此，佛教的精神及其救世的工作，岂不因了佛陀的入灭而随著结束了吗？同时，佛在入灭之际的最后说法，一开头就说：「汝等比丘，于我灭后，当尊重珍敬波罗提木叉，如闇遇明，贫人得宝；当知此则是汝等大师。」（《遗教经》，大正一二·一〇下）于是决心召集当时的大弟子们，编辑律藏。

那是释迦世尊入灭以后的第一个结夏安居，也是在七叶窟举行的第一次经律的结集；参加的人数，据说是整整的五百位，都是大阿罗汉。当阿难尊者诵完经藏之后，即由优波离尊者诵出律藏，由大众印证通过之后，最初的律部便告完成。但在那时的结集，似乎尚没有作成文字的记录，只是统一由口诵心记而已。

就这样传流下来，因为佛教散布的范围扩大了，印度的种族和语言又是非常的复杂，同时最遗憾的是，当佛灭度后，由于部分的长老比丘，并没有受到摩诃迦叶的邀请，所以也

没参加七叶窟的第一次结集；从此以后的佛教，虽在长老比丘们的领导之下，过著与佛在世时相差不多的僧团生活，但已经失去了领导的中心，未能产生一个统一的，如共和政府式的机构，而仅能各化一方各自为政。时间长了，由於地理环境的不同，由於彼此之间的隔阂，大家对於佛陀的教义，也就产生了若干不同的见解。这种不同的见解，便造成了部派分张的结果，那是佛灭之後一百年至三四百年间的事。佛灭百年後在吠舍离的第二次结集，就是部派分张显明的开始。所以，对於戒律的传流，也由於部派的分裂，而成了部派的戒律，各部有各部自己所传的戒律，至於初次结集的律藏，现在已无从见到它的本来面目，不过，现在所传的各部律藏，无论南传锡兰巴利文系的《善见律》也好，北传译成藏文的有部律及汉文系的四部广律也好，虽然各有若干小节的取舍与详略的出入，但其根本精神及其根本原则，仍是大体一致的。所以律藏的存在是无可怀疑的事实，并且也被近世学者，公认为最能保留原始佛教真面目的圣典之一。即使这些律部的分别出现，已是佛灭百年之後的事了。

据向来的传说，律藏初次结集之後，即由迦叶尊者传阿难尊者，再传末田地、舍那波提、优婆崛多等五传，在优婆崛多以下，有五位弟子，由於各自对於律藏内容的取舍不同，律藏便分成了五部：

- 一、昙无德部——《四分律》。
- 二、萨婆多部——《十诵律》。
- 三、迦叶遗部——《解脱戒本经》。
- 四、弥沙塞部——《五分律》。
- 五、婆粗富罗部——（未传）。

五部分派说，是根据《大集经》二十二卷〈虚空目分·初声闻品〉而来，但在该经之中，虽标五部，却是说了六部的名目，第六部是《摩诃僧祇部》（大正一三·一五九上至中）。据传说，这是佛陀预记的事，佛陀早就料到律藏的传承会分派的，这在《舍利弗问经》中，也有类似预记的记载而分为八派（大正二四·九〇〇下）。但据史实的考窹，部派佛教的分张，在佛灭後百年至三百年期间，可谓盛极一时，由上座部与大众部的根本派别之下，又各分出许多部派，一般的传说大约分有十八部，本末合起计算，则有二十部之多。现在综合南北传所传的资料，所谓十八部，未必真有那十八部的全部史实，也未必仅有十八部，因为部派之下又分部派，分了再分，到最後，有些部派的隶属系统，现在竟已无从查明；比如北道派，就是这样的例子。据《大智度论》六十三卷说，当时教团分为五百部（大正二五·五〇三下），这也未必是事实。然据近人的研究，部派佛教的名目，多到约有四十多种（见《海潮音》四十五卷十二月合刊）。照理说，每一个部派均有各自应诵的律本，但从事实上看，能有律本传诵的却很少。有律本译成汉文的，只有五个部派，现在且将之分系列表如下：

大众部——《摩诃僧祇律》

因为《根本说一切有部律》，同样出於萨婆多部，所以有人说应是《十诵律》的别译（如太虚大师），也有人说是新萨婆多部，唯其与十诵律同部而所传时地不同，当无疑问；又因饮光部只译出戒本而未译出广律，所以，虽有六部，在中国通称为四律。四律与五论齐名：《毘尼母论》、《摩得勒迦论》（此二论是宗本新萨婆多部律而解释的）、《善见论》（这是解释《四分律》的）、《萨婆多论》（这是解释《十诵律》的）、《明了论》（这是上座部系犍子部下正量部的佛陀多罗阿那含法师，依据正量部律所造，它的本律中国未传），合称为汉文律藏的四律五论。正因如此，在现行的世界佛教中，汉文系的律藏也是最丰富的一系。

从上表看出，上座部占了绝大多数，大众部仅仅一部律而已（《僧祇律》应属大众部），事实上这是非常可惜的事，大众部的发展，虽然引出了大乘佛教，大众部的典集——律与论，所传的却是太少了。

律部传来中国的历史



中国之有戒律，始於三国时代，曹魏嘉平二年（西纪二五〇年），由中天竺昙摩迦罗，在洛阳白马寺译出《僧只戒心》及《四分羯磨》。

其余律部译出的时间如下：

一、《十诵律》——姚秦弘始六年至八年（西纪四〇四至四〇六年），由鸠摩罗什法师译出，共五十八卷，又由卑摩罗叉改为六十一卷。

二、《四分律》——姚秦弘始十二年至十五年（西纪四一〇至四一三年），由佛陀耶舍共竺佛念译出，共六十卷。

三、《僧祇律》——东晋义熙十四年（西纪四一八年），由佛陀跋陀罗共法显译出，共四十卷。

四、《五分律》——刘宋景平元年（西纪四二三年），由佛陀什共智胜译出，共三十卷。

五、《解脱戒本经》——元魏时，由般若流支译出，共一卷，其时约在西纪五三八至五四四年之间。

六、《一切有部律》——唐朝武则天久视元年至睿宗景云二年（西纪七〇〇至七一一一年）之间，由义净三藏译出，共十八种，一百九十八卷。

以其译出的地点及盛行的时间上说，《十诵律》虽是姚秦时在关中译出，到六朝则盛行於长江下游的地区；《四分律》的译出地点也在关中（陕西），它的译出时间比《十诵律》只迟了七年，但到隋朝才有人弘扬，到了唐初才由道宣律师的大力弘扬，而成为中国律宗的唯一法脉；《僧祇律》的译出时间，比《四分律》晚了五年，它在建业（也是南京）龙光寺译出之后，则殊少有人弘扬；《解脱戒本经》，比《五分律》晚出了一百多年，它的内容与《十诵律戒本》相同，故也无可为说；《有部律》的译出，比《五分律》迟了将近三百年，正好是在南山道宣律师（隋开皇十六帝至唐高宗乾封二年，西纪五九六至六六七年）以后的四五十年之间，当时的律师，正是《四分》的鼎盛时期，所以义净三藏，虽然遍精《有部》，奈何孤掌难鸣。依照律的内容而言，《有部律》为最多，也最丰富，可惜直到现在，还不曾有人继起为之弘扬过哩！

戒律在中国的弘扬

佛陀的教法是平均发展的，戒、定、慧的三无漏学，就是这一平均发展的基础，也是这一平均发展的中心工作，如鼎三足，缺一不可。但在佛陀的弟子，即使是佛陀当时的弟子，对这平均发展的工作，就不能胜任了；所以诸大弟子，各有所长，各成第一。但是，戒律又是三学的基础，不持戒，解脱道的向往，便成妄想；所以戒是任何一个弟子都要持的，不过研究的心得是有深浅的，故以优波离尊者为持戒第一。

正因这一趋势，到了中国，就有不学戒的比丘出现，并将学戒的比丘，特别立为「律宗」的名目，这是中国佛教的不幸！

上面说过，中国之有戒律，早在三国时代，中国之有中国的比丘，也在三国时代。当时由於《僧祇戒心》及《四分羯磨》的译出，即请梵僧，立羯磨法，传授比丘戒。但因戒经大部分未到，故也无从弘扬，直到《十诵律》译出後约五十年後的刘宋时代，才有人弘扬；在宋齐之际，也有人弘扬《僧祇律》；一到隋唐以後，由於《四分律》的势力抬头，而达於登峰造极之时，中国境内也就只有《四分》一部，独树一帜了。

《四分律》在中国的弘扬，是起於元魏孝文帝时的北台法聪律师，以下有道覆、慧光；慧光的弟子有道云、道暉；道暉的弟子有洪理、昙隐；道云及道暉的弟子洪遵；与昙隐并称的有道乐；道乐的弟子法上；法上的弟子法愿。再有道云的弟子有道洪；道洪之下有智首；智首之下道世、道宣、慧满。这些大德，人人皆著有律疏或律钞。到了道宣律师，《四分律》的弘扬，便到了登峰造极；道宣律师对于律书著述的成就，也已到了空前的阶段。他以化教与制教，别摄一代时教，又以三教判摄化教：以性空（摄一切小乘法）、相空（摄一切浅教大乘）、唯识圆教（摄一切深教大乘），三教摄尽大小乘法；又於制教分为三宗：实法宗

(依萨婆多部明受——戒体为色法)、假名宗(昙无德部依《成实论》明受——戒体为非色非心)、圆教宗(宣律师自明受——戒体为识藏熏种)。以道宣律师佛学大通家的资具,又以他唯识学的态度,精治《四分律》,融通大小乘,以为《四分律》义,通于大乘佛法。因为曾有这样一位思想卓越,行持谨严,著述丰富的伟大律师,弘扬了《四分律》的精义,从此也就尊定了中国律统的基础,那就是《四分律》的一脉相传。但据灵芝元照律师的意见,道宣律师已是第九祖了,他们的系表如下:

这一表系,是根据近人续明法师《戒学述要》的资料所列,但他们的系统,未必就是如此的呆板,比如《唐高僧传》卷二十一〈惠光传〉中,将洪理与道云、道晖并称:「云公头,晖公尾,洪理中间著」(大正五〇·六〇八上);又於同卷〈昙隐传〉中称昙隐:「遂为(惠)光部之大弟子也」;又说到洪理著钞两卷:「後为沙门智首开散词义,雅张纲目,合成四卷。」(大正五〇·六〇八下)这些都是他们在系统上错综复杂的关系。道乐的名字,见於〈昙隐传〉的附录,只说:「时有持律沙门道乐者,行解相兼,物望同美。」又说:「故邨中语曰:『律宗明略,唯有隐乐。』」(大正五〇·六〇八下)至於道乐是出自何人门下,僧传未有明载。上面列表,仅是大概而已。

《四分律》,在道宣律师的同时,共有三派,那就是:

- 一、南山道宣。
- 二、相部法砺。
- 三、东塔怀素。

法砺律师,出於洪渊的门下,道宣曾求学於法砺的门下,怀素则曾求学於法砺及道宣的门下,但因他们的见解不同,所以分为三派。他们主要不同处是根据问题:

道宣依於大乘的唯识。

法砺依於小乘的成实。

怀素依於小乘的俱舍。

他们三派,各有很多的弟子,也各有很多的著述,但以南山一宗最极殊胜,尤其南山律,通於大小乘,特别受到大乘根器的中国人所欢迎,所以历久不衰,降至南宋,才算告一段落。

道宣律师有名的弟子,有:大慈、文纲、名恪、周秀、灵嶧、融济,及新罗的智仁等。弘景、道岸、怀素,也是道宣的受戒弟子。

文纲的弟子有道岸、淮南等。

道岸的弟子有行超、玄俨等。

但在律统的系列上,是以周秀为南山的第二祖,他们的系统是这样的:

周秀以下有道恒—省躬—慧正—玄畅—元表—守言—元解—法荣—处恒—择悟—允堪—择其—元照—智交(或立道标)—准—法政—法久—妙莲—行居等,共为二十一祖。再往以下,就入元朝,律宗衰废,传承不明了。

这是南山律宗的一脉相传,到元解之後,即入宋代:到元照之际,已是南宋时期了。自道宣以下,解南山律者,且看六十余家,撰述达数千卷之多,其中以钱塘灵芝寺的元照律师,最为大盛。但是南山一宗传到灵芝元照时,又分成两派了:

一、钱塘昭庆寺的允堪。

二、钱塘灵芝寺的元照。

这两派,以灵芝的影响最大。

到了元代蒙人入主中国以後,中国的佛教,已经到了强弩之末的时期,律宗更是寂寞得可怜了;通四分律的,可记者仅是京城大普庆寺的法闻而已。同时由於南宋以後的禅宗,曾经一度盛行,故对唐宋之间的诸家律学撰述,既然无人问津,也就散失殆尽。

到了明朝末叶,弘律的大德,又相继而起,比如莲池、蕺益、弘赞、元贤等,均有律学的著述存世;约与莲池大师同时的,另有如馨古心律师,专弘戒法,如馨的门下有性相、永

海、寂光、澄芳、性祇等；在寂光（三昧）律师以下，著名的弟子有香雪及见月（读体）二人。

但自香雪及见月之後，清朝二百几十年，律宗的门庭，除了徒有其表的传戒烧疤，跪拜起立等形式之外，已经没有真正弘律的人了！晚近则有弘一、慈舟两位大师弘律而已！（烧疤是晚近中国佛教的陋习，与受戒根本没有关系，请注意！）

事实上，自南宋之後，由於律书的散失不见，明末诸大德虽想弘律，仍是续接不上古德的典型或气运，更加说不上媲美於唐宋的成就了。说来，我们是很幸运的，因为，以前散失的律书，日本多还保存著哩！今後，当有一番新的弘律的气象出现了，但愿真能出现这一弘律气象。

#### 弘扬戒律的困难

弘扬戒律，我们虽希望它能够出现新的气象，然从历史上看，却是不太乐观的；因为，一部中国佛教史，关于弘扬戒律的记载，在比例上的分量是那样的轻。

我们检讨一下，戒律既为佛法的根本，为什么在中国的佛教圈中，对它不感兴趣？本来，戒律之在佛教，亦如法律之在国家，一个国家，如果废弃法律的效用，这一国家的社会，将会发生不堪想像的恐怖与黑暗；佛教如无戒律的维系，佛子的堕落与僧团的腐败，也是意料中事。中国佛教虽不如律而行，仍能延续至今者，因为佛教的经论之中，处处都有戒律的强调，比如《大智度论》、《瑜伽师地论》、《大涅槃经》、《华严经》、《法华经》、《楞严经》、《遗教经》等等。所以中国佛教虽不严於律制的遵守，但却没有违背戒律的重要原则，这是值得庆幸的事。但也正因中国佛教未能确切的如律而行，所以中国佛教的状态，也在每下愈况之中。本来，佛教的根本精神是依法不依人的，只要依照律制而行，佛法自可历久常新。然在中国的佛教，历代以来，往往是依人不依法的，如能出现几位大祖师，大家都向祖师看齐，以祖师作为佛教的中心，向祖师团结，佛教便兴；如果数十年乃至数百年间，没有一个祖师出现，佛教也就跟著衰微下去！佛教本以佛法为中心，中国的佛教，却以祖师为重心，所以佛教史上的局面，总是起落盛衰不定，无法求得永久的平稳。

我们如要挽救这一缺失，唯有从建立戒律制度上著手，但是中国佛教的环境及其背景，对于弘扬戒律，却有太多的困难，过去如此，今後还是如此。现在分析如下：

（一）律本太多，综合不易：传来中国的戒律，共有四律五论之多，其中各部广律的制戒因缘以及戒相条文，相差不了多少，但其律论对于条文的解释，各彰本部的宗义，互异的就多了；有的要求很严，有的要求颇轻，如果逐部看了之後，即使自以为是，也无法肯定已经是到什么程度。因此，南山道宣律师，没有见过新译《有部》的律文，他的好多观点是相左於新译《有部律》的。《有部律》虽後出，但以义净三藏留学印度二十多年，逆考当时的印度律制，并作《寄归传》以用说明，他的观点可能要比南山较为正确，唯其如今若以《有部》而谤南山，又觉得尚有未可。再如明末清初的蕅益、见月诸师，因其未能遍获南山以下的唐宋律著，虽然宗依南山，仍然未能尽合南山的观点。今人如要治律弘律，首先必须冲破此一难关。

（二）戒相繁复，不易明记：大家知道，佛法之中，以唯识宗的名相最多，最难一一明记，殊不知律宗也有如此的困难存在。大家只知道戒律最少的是五条——五戒，最多的是三百四十八条——比丘尼戒。但此仅是条文而已，正像一个仅仅熟背宪法条文的人，并不即能成为宪法学专家。因为差不多在每一条的戒相之中，都有开、遮、持、犯的分别；同时，开、遮、持、犯，各各亦皆有轻重等级；同样犯一条戒，由於动机、方法、结果等的不同，犯罪的轻重，及忏罪的方式，也随著不同。戒律的条文固然是戒，凡不在条文中而仍违反了佛法原则的，也都算是犯戒。犯的是什么戒？应当怎么办？这些都该了如指掌，始得称为通晓戒律。尤其是一个比丘，不以知晓比丘戒的犯相轻重及忏悔方式就算了事，还应通晓大小乘的一切戒律，才算是明白戒律。所以研究戒律，首先必须付出耐心和苦心，从枯燥的戒

相名目之中，培养出持戒的精神与弘戒的悲愿来。

(三)学戒弘戒，必须持戒：一个学戒弘戒的人，虽然不必事事如律而行，最少该是个戒律的忠实信徒，他虽未必持律谨严，至少是个向往著如律而行的人。否则他的弘律事业，也就难收到理想的效果了。

学禅的可以不拘小节，学律的事事都得谨慎。学教讲经的法师，可以大座说法，可以广收徒众，可以名利双收；持戒弘戒的律师，没有大规模的僧团，讲戒不必登大座，或有大丛林下，却又未必欢迎你讲戒，学戒持戒的人，绝对不敢滥收徒众，否则即是犯戒。因此，若要立志弘戒，必须先要准备甘於寂寞。当然，如能弘戒成功，影响所及，风吹草偃之时，这些问题，也就不成问题了。但是身为一个弘戒的人，他的生活必定要比一般比丘更为刻苦，他的资身用物，不敢过好，也不敢过多，否则便是犯戒。是以，如想发心弘戒，首先要有不怕吃苦的精神。

(四)中国环境，不崇律制：因为中国的佛教，尤其是南宋以来，根本丧失了崇尚律制的习惯，所以我们要在这不崇尚律制的环境下去弘扬戒律将会有很大的障碍，因为多数人不崇尚律制，也就讨厌崇律制的人，唯恐会以律制的理由去约束他们或抨击他们，使得他们无法安心。我曾听人说过，因为弘一大师弘律，所以很多地方就不太欢迎他，甚至有人把他看成怪物。其实，大家都是怪物而不自知，反把非怪物者当成了怪物。试问出家的比丘，不过比丘的生活，不以为怪，反将一个过比丘生活的比丘，看成怪物，岂不怪得出奇！但是，无论如何说法，在此不崇尚律制的环境中，固有弘扬戒律的自由，也有反对弘扬戒律的自由！不便明谤，却不能取消他人不予合作的自由！是故明末的蕅益弘戒，数讲数停，最多的听众，也不出十余人；近代的弘一弘戒，起初数度不如愿，后来即以「不立名目，不收经费，不集多众，不定地址」为其弘律的方案。

(五)律文刻板，时代变更：戒律的条文是死的，社会的演变是活的。要以死板板的条文，硬生生地加在每一时代的每一个佛弟子头上，实在是一件困难的事，也是一件不合理的事。但在佛陀入灭之後，迦叶尊者曾经提出这样的原则：「佛所不制，不应妄制，若已制，不得有违。」（大正二二·一九一中）因此，历代的许多大德，都不敢赋戒律予灵活适应的生命，而以印度人的观念来规范中国人，以隋唐时代的观念来规范现代人，宁可让戒律废弃一边，也不愿使其作时代潮流的适应。所以很多人以为持戒乃是迂腐落伍的行为。事实上，如果真的全部遵照条文而行，确也有一些问题。因为《五分律》卷二十二中有如此的说明：「佛言：（中略）虽是我所制，而於余方不以为清净者，皆不应用；虽非我所制，而於余方必应行者，皆不得不行。」（大正二二·一五三上）可知佛的戒律，并不刻板，只要不违背律制的原则，即可随方应用，自也可以随著时代的潮流而应用，唯其如何随方随时应用者，必须熟习戒律之後，方可灵活圆融，方可不违律制的原则。时代有新旧，律制的精神则是历久而常新的，不能泥古不化，更不能因噎废食。但此却是弘扬戒律的一大暗礁！

以上五点，都是戒律不弘的主要因素，可是我们不能因了困难，因了障碍，便将弘扬戒律的任务停顿下来。有了困难，便应找出困难的原因所在，既然找出了困难的原因所在，就该设法解决，当克服的克服，当疏导的疏导，以期群策群力，弘扬戒律。

培养学律的风气

要想今後的中国佛教，有稳定性，有组织体，有团结力，必须积极於律制的推行；要想中国的僧团，有统一性，有制裁权，有活动力，必须推行律制的教育；要想佛教徒们，层层相因，彼此节制，保持身心的清净，达於离欲之境，必须教育大家，使得人人受戒学戒并且持戒。

弘扬戒律的工作，立基於大家的受戒学戒与持戒之上。不先受戒，则不能学戒；若不学戒持戒，也就无戒可弘。所以佛制规定，新出家的比丘，最初五夏，必先依止学律；若不能够知解戒律的持犯轻重，便不得离师，便不许为人之师。

目前，要想学律，困难还是很多的，除了没有理想的道场供人学习，也没有充分的律书供人阅读，有许多的律疏律钞，多在卍字续藏之中，因为国内没有翻印卍字续藏，也未能使那些律书单印流通，要想借阅也是不太容易办到。（案：卍续藏，已於民国六十年台港佛界合作翻印完毕）

根据弘一大师的意见，认为能将他所编的《四分律比丘戒相表记》，及道宣律师的《四分律含注戒本》与《四分律删补随机羯磨》，一共三部书研究完毕，便可了知一个律学的大纲。但那仅仅是《四分律》而已，其他各部，仍然无从了解。

因此，我总觉得，我们还缺少一部戒律学的入门书籍，所谓入门书籍，那该是一般性的，通俗性的，同时也应该是时代性的与实用性的；这是我写本书的动机。可惜，我的才浅力拙，尤其我也不是能将戒律学精神从我的生活中全部表达出来的人，写来总是力不从心；何况我所读的律典，也是极其有限。所以，本书虽然名为《戒律学纲要》，实则，仅是我在两年多中学习戒律的一点心得而已。

## 第二篇 信佛学佛的开始——归依三宝

### 1 三宝及归依

#### 为何要归依三宝

我们相信，在所有的佛教徒中，大部分是没有归依过的；因为，归依了三宝的人，固然会烧香拜佛，但会烧香拜佛的人，则未必已曾受过三归的仪式。虽然未曾归依三宝，他们却依然自称是佛教的信徒，我们自也不必否认他们的信仰。

所以，有人主张：信佛只要心诚，何必一定要归依？这种观念，粗听似有道理，实则不合要求。比如学生求学，首先要办注册的手续，否则的话，校中不会有其学籍，即使勉强旁听，也不会得到学历的文凭。一个正常情况下的学生，必定是按照学年学程，而逐级晋升的，从小学经中学而至大学，最初进小学，要先注册，进中学与大学，除了注册，还得举行考试，看其是否有此求学的的能力，但是不进小学便想取得大学文凭，乃至取得博士的学位，那是不可能的。因此，如要信佛，应从归依三宝著手，归依三宝虽为进入佛门的第一步，但如不走第一步，岂能走出第二第三步来？要走第二第三步，必定先从第一步开始。佛弟子的等第，是以所受戒别的层次而定，归依三宝，是最先的基层；往上还有五戒、八戒、十戒、比丘比丘尼戒、菩萨戒，一切戒皆以归依三宝为根本。归依三宝既是入佛信佛的第一步，佛教不舍一切众生，故对请求归依者的尺度，放得特别宽大：六道众生，除了地狱之中的受苦太大太多，无暇归依三宝之外，其余的不论人、天、神、鬼、畜，只要发心归依，佛教无不接受，这也正像凡是学龄已届的儿童，不论贫富贵贱，智愚俊丑，不假入学的甄别，一律可以进入国民小学就读。如要再进一步，就要讲求资质的捡择了。

还有人以为自己已有看经的能力，自己可以直接向佛经之中，探求他们的成佛之道，所以不必归依，同样可以得到学佛的受用。这在理上说，似乎可以通融，但从事相的规制上说，那就错误了。佛经是由佛陀所说（也有是出於佛的弟子们所说），再由佛的出家弟子们结集成编，传之後世；如说只知佛经而忽略了说法的佛宝，以及流传法宝的僧宝，充其量，只是归依了法宝，这是忘恩的行为！佛教虽以法宝为主，解脱之道，皆由法宝之中流出，但是法宝之产生，必须佛宝与僧宝为之完成，所以三宝是不能分开的。

如果讲到制度或规式，信佛而不归依三宝，等同一个爱好中国风土文物的外国人，跑到中国居住下来，并不申请变更其原有国籍的登记，便自称为他是中国的国民，他或可能受到中国人的欢迎，但他终究不是中国人，他可以尽其中国国民的义务，但终不能享受中国

国民的权益。同样的，一个不受归依而又自称是佛教徒的人，他虽或可得到一些佛法的好处，但终不能获得身分上的印证。这不是多余的执著，乃是必须的手续。故在佛经中说，世人虽然行善，终不能消除先世的恶业，若能受了三归依戒，便能消除先世的恶业。

受归依，既是形式上的问题，更是心性上的问题。受归依时，不仅口中念著，身体拜著，心里还得想著。主要还是在於心的领受——纳受三归戒体，戒体须由已先受了归戒的人，师师相传，这是法统的一脉相承，在凡夫而言，不能无师自证，所以三归依，不得在佛菩萨像前自誓自受。由此可知，求受三归依的庄严性和重要性了。

如说，不受三归依，便想成为一个正信的佛教徒，那是不可能的事；如果只信佛法，而不礼僧宝，他根本先就违背了佛法。佛法之中，三宝不能分家，强予三宝分家，他便破坏了佛法，一个违背佛法而又破坏佛法的人，仍能得到学佛的善果，那是永远不会有事。否则，既然信奉三宝，何不归依三宝呢？

另有些人，尚未信佛，但对佛教颇有好感，他们却不愿意马上归依三宝，他们唯恐归依之後，会受到约束，或者归依之後会无法摆脱，所以他们存著观望的态度，他们把归依的意义，看同男女之间的婚姻一样，未到有了相当的认识之时，不敢贸然婚嫁，否则，如果彼此的性格不合，兴趣不投，难免造成终身的痛苦！其实，归依三宝，与男女间的婚姻问题，完全是两种性质的两回事。比如，我们要学任何一种技艺，无不需要投师请益，如其不然，便难成为第一流的专家。投师的好处，是在承受老师的所学与所长，老师也是承受於老师的老师，甚至累积数百千年的经验於老师之身，我们投师学习，也就继承了数百千年的宝贵经验。但是学了一种技艺之後，我们未尝不可学而不用，即使在学习期间，感到与自己的兴趣相左，也未尝不可立即辍学；学成之後固不妨追随老师以至终身，但也何尝不能离开老师而独立门户？至於归依三宝，也与投师学艺相似，要想多懂一些佛法，应从归依三宝著手，如果仅仅观望，终究是站在门外，想在门外多懂一些佛理，那是打妄想。佛门不是牢笼，而是解脱大道，归依之後，如会受到约束，佛门也就不能称为解脱之道了。佛教固然希望人人归依三宝，并自归依开始，一直走向成佛之道，但如由於根机的差别，不能接受佛法的胜义，不能如法遵行者，归依之後，是许可去信其他宗教，或者不再信任何宗教；而难得的是出离佛门之後，佛教的慈悲之门，仍然永远开著，随时欢迎浪子的回头。

因此，我要奉劝一切的世人，都来归依三宝，无论你已信了佛教，或者准备来信佛教，或者站在佛教的门外观望，乃至你已是一个其他宗教的信徒。不妨请你暂时放下你的成见或原有的信仰，试著来归依三宝，你将必能得到实益，并也不会失去你的自由。如真的归依三宝之後，除非有魔障遮心，否则是不会退出三宝之门的。

什么是归依三宝

归依两字，从字面上解释，归是回转，或是归投，依是依靠，或是信赖，凡是回转依靠，或归投信赖的行为，都可称为归依，所以归依两字，也不是佛教之所专用。

小孩子，归投向他母亲的怀抱，依靠母亲信赖母亲，所以能有安全之感，这一安全感的产生，便是出於归依的力量。因此，凡是由於归投信赖而能产生安全感的行为，均可称之为归依。

准此而言，儿女信赖父母，学生信赖老师，企业家信赖预算，下属信赖长官，宿命论者信赖命运，乃至独夫信赖武力，政客信赖谋略，贪夫信赖财产等等，皆有著或多或少的归依的成分。换句话说：凡是由信仰而能产生力量的事理，均可列入归依之群。是以信仰佛教，固可称为归依，信仰其他的宗教，乃至是妖神鬼怪的信仰、崇拜、奉祀，都可称为归依了。

不过，讲到归依的真义，凡是不究竟不著实不可靠的信赖与信仰，均不得称为真归依。比如有了大水灾，人可攀上树巅，爬上屋顶，走上小丘，但是水势大了，风浪急了，水位涨了，树会倒，屋会塌，小丘会淹没，所以，在这样的情况与环境下，如果附近有一座高山，

大家 是否应该登上高山呢?相信除非他是白痴,否则绝不会放弃此一求生的机会。因为高山所能产生的安全效果,远非树木、屋顶与小丘所能相比呀!

那么,凡是能够认清世事无常的人,能够明白一切世相皆由对待相因而成的人,他就能够了解:父母、老师、预算、长官、命运,乃至武力、谋略、财产等等,虽可产生暂时的安全效果,但终不能绝对可靠与永久可靠;父母会死,老师的知识会落伍,预算会超额,长官会调动,命运靠不住,至於武力、谋略与财产,更是如幻如烟了。今日的南面之王,可能就是明日的阶下之囚;今日的百万富翁,可能也是明日的陋巷之丐。

至於信仰其他的宗教,可以生天,但却未必由於信仰而决定生天。比如基督教,信者可能得救,但也未必得救,上帝不宠爱的,任你信的如何恳切,也不会成为天国的选民。再说,在佛教的层次上看,佛教以外的一切宗教,即使是最高级的宗教,他们的最高理想,总不会超出生天的范围。但是,天在佛教之中,即使生到最上最高的天界,仍在生死轮回之中。天上的寿命虽较人间为长,但亦有其限度,天福享尽,死後还堕,故其终非可靠的归依之处。唯有归依佛教,才能使人渐渐地走上离苦得乐的究竟解脱之道。佛教的总体,便是佛法僧三宝。

实际上,归依的倾向,固应先由归依身外的三宝开始,归投三宝,依赖三宝的启发与指引,走向大涅槃城的大解脱道。但当走进了涅槃(解脱)之城,自身的当下,也就是理体的三宝了。一切众生皆有佛性,由於业障的迷惑,所以不见佛性,我们归依三宝的目的,正是在於寻求佛性的显现。我们本来与佛一样,本来就与三宝同在,只缘迷失本性,流浪生死道中,不知回家之路,所以名为众生!我们若能即日开始,回归投向三宝的怀抱,实即浪子回头,步返原来的老家而已。

因此,唯有走向回家的道路,才能算是真正的归依。只可供人暂时歇脚的处所,绝对不足我人去死心塌地的归依,否则便像骑著泥牛过河,刚下水时,或可有些安全的错觉,一经下水,泥牛自身难保,岂能供人作为渡河的工具呢?

什么叫做三宝?佛法僧,何得称之为宝?这是很要紧的。一个人要想信佛,必须先来归依三宝,但在归依之前,又必须先要了解三宝的大意,否则,莫名其妙地归依,便不得称为真正的归依。正像我们投考大学而在大学之中求学,如果不知那所大学的名称是什么,那便成为笑话。但是,我们不用讳言,今日的三宝弟子之中,接受归依之时,未必已经明白了三宝的大意,归依师们也未必开示过三宝的大意。说起来,这是可耻的!

三宝就是佛法僧,因为在佛法僧中,能够产生无量的功德,发挥无尽的妙用,并且取之不竭,用之不尽,无极无限,无边无际。世间以金银珠宝的价值高,功用大,所以称之为宝;佛法与僧的功德妙用,乃是通於世出世间的,所以更可称之为宝了。由於三宝的化导,可以使人平安地在人间生活,更可使人在人间离苦得乐。所以三宝是宝,并且是超出於众宝之上的众宝之宝。

三宝的种类,古来有很多种的分别法,从大体上说,不外由於事相和理体的不同。现且分为两大类:

一、从事相上说,有住持三宝与化相三宝。

二、从理体上说,有一体三宝与理体三宝。

未解释三宝的种类之先,首应知道三宝的含意:佛是觉者,自觉、觉他、觉满;法是法则,有轨范使人理解与任持自性不失之能;僧是和合众,於事於理和合相处。

所谓住持三宝:(一)凡用玉琢、石刻、金铸、铜浇、泥塑、木雕、油漆、墨画、绢绣、纸绘的佛像,便是佛宝;(二)凡是三藏经典,或古今大德的佛教著述,便是法宝;(三)凡是剃头染衣的比丘比丘尼,便是僧宝。因为佛陀入灭之後的佛教,端靠这一类的三宝,为之延续佛法的慧命,保持佛教的精神,传布佛教的教义,所以称为住持三宝。

所谓化相三宝:(一)释迦牟尼在印度成道而至入灭的阶段中,释迦便是佛宝;(二)佛陀当

时向弟子们所说的种种教示，如四圣谛、八正道、十二因缘等等的道理，便是法宝；(三)当时随佛出家的凡圣弟子，便是僧宝。这是唯有佛陀住世应化之际才有的相状，所以称为化相三宝。

所谓一体三宝：即是佛法僧三宝之中，各各皆具三宝的功德：(一)佛有觉照之能，所以是佛宝；佛能说法，於法自在，故有轨持之能，所以是法宝；佛无违诤之过，所以是僧宝。(二)法的本体，具有能生诸佛之性，所以是佛宝；法的本身，就有轨持的功能，所以是法宝；法法平等，互不相妨，所以是僧宝。(三)僧有观照之智者，为佛宝；僧有轨持之用者，是法宝；僧为和合之体者，是僧宝。

所谓理体三宝：是说一切众生，各各本具之三宝，这有两类：(一)从修证上说，凡夫皆以「惑、业、苦」而流转生死，若能翻迷成悟，惑即成为般若，业即成为解脱，苦即成为法身；般若为佛宝，解脱为法宝，法身为僧宝；(二)从理体（真如）上说，能观之理为佛宝，所观之事为法宝，事理一如为僧宝。

其实，三宝虽分四类，只有两种性质：不出事理的两面。事相的三宝，是现实的，所以也是比较易懂的。理体的三宝，是抽象的，所以不太容易懂得，除非已经开悟，已经证得了自性真如，否则总是感到陌生的，但此却是我人的究竟归依处。为使读者更易了解起见，抄录一段印顺法师对此的解释如下，以供参考：

「论究到真实的皈依处，是三宝的真实功德，这在古来，又有好多分别，现在略说二类。一、佛的无漏功德是佛宝：依声闻来说，是五分法身（圣严案：戒、定、慧、解脱、解脱知见，为佛的五分法身）；依大乘说，是无上（四智）菩提所摄的一切无漏功德。正法或涅槃，是法宝。有学无学的无漏功德是僧宝：依声闻说，如是四双八辈（圣严案：小乘的四向四果，合称为四双八辈）的无漏功德；依大乘说，是菩萨，摄得声闻、辟支佛的无漏功德。二、大乘教所说：究竟圆满所显的最清净法界（摄得体相业用），是佛宝。少分显现清净法界的，是僧宝，徧十法界而不增不减，无二无别的法界（或名真如、实相等），是法宝。平常所说的一体三宝，理体三宝，常住三宝，都不过此一意义的不同解说。」（《成佛之道》二九页）

我们看了这段文字，如果没有一点佛学的基础，还是不懂的；不过我们终究还是凡夫，能够理解理体三宝的，当然很好，如果不能理解，那么只信事相的三宝，信到某一阶段之後，理体三宝也就自然显现了，正像我们尚未到过太空旅行之前，对於太空的景象，任便太空人如何作详细的报告，我们所知，总是隔阂，乃至失真的，唯有亲至太空旅行一番，才能明明白白。所以，我们凡夫能信仰住持三宝，已经够了。但是，我们应该明白：没有住持三宝，无以显现理体三宝，没有理体三宝，住持三宝也无以安立；住持三宝是理体三宝的大用，理体三宝是住持三宝的全体。信仰佛教，应从信仰住持三宝开始，信仰住持三宝的目的，乃在追求理体三宝的显现（发明）。今有在家的佛弟子，自己未证理体三宝，便以只信理体三宝为理由，而不敬住持三宝的，那是本末倒置，求升反堕的行为了！

我们凡夫所能见到的，只有事相的三宝，事相中的化相三宝，只在佛陀住世时才有，佛灭之後，仅有住持三宝。然在三宝之中，虽以佛为最尊最贵，法为最高最胜，却以僧的地位最重最要。佛陀入灭之後，佛教的道场，要由僧宝来住持，佛教的经典，要由僧宝来保存，佛教的文化，要由僧宝来传播，佛教的信徒，要由僧宝来接引。因此，佛陀在世时，佛教以佛为轴心，佛陀入灭後，佛教则以僧宝为重心，所以今世而言信仰佛教，应以僧宝为归依；恭敬三宝，也应应以僧宝为著眼。僧人之中，固有龙蛇混杂，我人归依，不妨择善而从，但於恭敬供养之心，则应一律平等。佛经中说，虽是破戒比丘，仍足为人天之师，所以不得分别高低，更不得妄加批评。

至於归依三宝，前面说过，乃是信佛学佛的根基，但在踏上根基，走进佛门之後，并不能抛弃了根基，而是由此根基之上，逐渐升高，逐渐扩大。级级升高，层层扩大，三归依，便是此一道业建筑的磐石，所以，归依三宝的种类，共有五等：



- 一、翻邪三归——最初进入佛门。
- 二、五戒三归——信佛之後加受五戒。
- 三、八戒三归——六斋日受持八关戒斋。
- 四、十戒三归——沙弥（尼）受十戒。
- 五、具足戒三归——比丘（尼）禀受大戒。

因为，凡是受戒，必有三归。最初入佛，固须三归；加受五戒、八戒、十戒，皆以三归为得戒而纳受戒体，式叉摩那戒，比丘比丘尼戒，虽以羯磨法受戒，但在受戒之中，没有不行三归依的。另有受大乘菩萨戒者，在忏悔与发愿之前，也必先受三归。因此，虽说三归不是戒，却是一切戒之根本（其实三归之中含有戒义）。

三归依不但是一切戒的根本，也是佛教徒日常修持中的根本，寺院中的朝暮课诵，皆有三归，一切佛事的终结，也都应以三归为宗本。故在小乘佛教的地区，他们把三归看得特别重要，以唱三归作为行持，也以唱三归为人祝愿。

## 2 归依三宝的方法与利益

### 如何归依三宝

我们既已明白了归依三宝的概念之後，就应该来归依三宝了。

至於归依三宝的仪节，在佛陀的当世，因为受归者的根器厚，所以也用不著什么仪节。比如释迦世尊的第一个三归弟子，耶输伽的父亲，在佛前如此说：「我今归依佛，归依法，归依僧，唯愿世尊听为优婆塞。」这样一说，便算受了三归依。

照实际而言，佛在未度五比丘之前，世上还没有比丘僧宝，佛为两个商人及龙王授归依，即唱三归，要他们归依未来僧。可知三宝是一体，归依佛归依法而不归依僧，便不成其为归依。

归依三宝的词句，实在是很简单的，但在归依之前最好先能念熟，向来受归依的人，都是在归依之时，由归依师念一句跟一句，有的人由於归依师口齿不清或由於自己心情紧张，归依之後竟还不知道归依词的内容是什么，按理说，那样的归依是不成其为归依的。归依词共为三归三结，现在照抄如下：

我某甲（法名或本名均可），尽形寿归依佛。尽形寿归依法。尽形寿归依僧。（说三遍之後）归依佛竟，归依法竟，归依僧竟。（也说三遍）

前面三归说三遍，便是三归依戒的正授，後面的则为三归的三结。归依的紧要关头，便在三说三归的正授之时，纳受三归依的无作戒体，也就在此正授之际。最好能於正授三归之时，作一种观想：说第一遍三归依文的时候，由於自己的发心功德，感得十方大地震动，并有功德之云，从十方地面冉冉上升；说第二遍三归依文的时候，十方涌起的功德之云，徐徐汇集於自己的头顶上空，结成华盖之状；说第三遍归依文的时候，此一云集的华盖，即成漏斗之状，缓缓下注於自己的顶门之内，遍满於全身，并由身内扩展出去，使自己的身心，随著功德云的扩展弥盖，而充塞於方世界——到此为止，自己纳受了三归的戒体，自己的身心，也跟戒体的功德一样，与宇宙同等体量了。试想，如此的归依，该是何等的神圣和庄严啊！

如果不能作如此的观想，最低限度，也得将归依词听得明明白白，说得清清楚楚，这是绝对不能马虎的，所以弘一大师曾经说过一段非常恳切的话，现在抄录如下：

「无论出家在家之人，若受三皈时，最重要点有二：第一、要注意皈依三宝是何意义。第二、当受皈依时，师父所说应当十分明白，或师父所讲的话，全是文言不能了解，如是决不能得三皈：或隔离太远，听不明白，亦不得三皈；或虽能听到大致了解，其中尚有一二怀疑处，亦不得三皈。又正授之时，即是『皈依佛』、『皈依法』、『皈依僧』三说，此最要紧，应十分注意；以後之『皈依佛竟』、『皈依法竟』、『皈依僧竟』，是名三结，无关紧要；

所以诸位发心受戒，应先了知三皈意义。又当正授时，要在『皈依佛』等三语注意，乃可得三归。」（《律学要略》）

由此可见，三归虽然简单，要想如实得到三归的戒体，却也并不容易。我们相信，准此而论，今有许多的三归弟子，是没有得到三归的，如果自知没有得到三归，不妨请求各自的归依本师或另请他人，重新增授一次。这在集体数十人或百数千人的大规模归依仪式中，是最不可靠的，唯其种种善根而已。

从宗教情绪的养成和培植上说，受戒的仪式愈隆重，愈能激发虔诚之心，受戒的要求愈严格，愈能使人生起神圣庄严之感。求受三归，本来只要请求一位归依师，在佛前三说三结便可。为了郑重其事起见，明末南京宝华山的见月律师，编了一部《三皈五戒正范》，那是比照菩萨戒乃至具足戒的传授仪则编写的，这本书直到现今，仍在流通，并且仍为大多数的归依师们作为蓝本。

在《三归正范》中，共有八个项目：

一、敷座请师——由受归依者为师敷设法座，列供香花，灯烛整齐，再去礼请归依师升座。

二、开导——开示三归依的意义。

三、请圣——迎请十方三宝，证明受归，以及护法龙天，监坛护戒。

四、忏悔——忏悔往昔业障，以求身口意的三业清净之后，纳受无杂无染的三归戒体。

五、受归——三归三结，并发三誓。

六、发愿——发无上菩提之心，愿度一切众生。

七、显益劝嘱——说明三归的功德殊胜，并嘱依教奉行。

八、回向——将此受归的功德，回向给一切沉溺的众生，速脱生死，早生佛土。

说起来，受三归依，唯有如此，才算郑重其事而圆满究竟。唯此《三归正范》，以目前来说，也不切於实用，因为其中所用的文字，皆是文言，虽然行文典丽高雅，如果归依师食古下化，升座说归依时，照本宣读，那对受归依的人是无法吸收的，既然无法吸收，也就不得归依了。所以弘一大师对此，也有批评：

「宝华山见月律师所编《三皈五戒正范》，所有开示多用骈体文，闻者万不能了解，等於虚文而已；最好请师译成白话。」（《律学要略》）

若就实用而言，在《三归正范》所列的八个项目之中，简直可说是缺一不可的。比丘不得站立著为白衣说法，所以要敷座；示知三宝的意义，所以要开导；归依师代表三宝为人授归依，故应请圣；为求重新做人，故应忏悔除前愆；三归三结与三誓，是受归的重心，故为在所必行；三归共分三品，发心自度度人者为上品，只顾自脱生死者为中品，只求不堕三涂而仍生在人天者为下品，所以劝导发心，也是必要的；为增精进之心与坚固之志，显益劝嘱，也是应该的；为了养成不自私的慈悲襟怀，功德回向一切众生，也是对的。

在此我想指出一点：原始佛教，没有大小乘的区别，但却偏於小乘形态的。所以在律中的三归，非常简单，除了三归依词，没有其他。佛教到了中国，一切汇归大乘，一切戒，都比照大乘来受持，故又另外增加好多项目，但是这种增加，都是好的，并非坏的。今日如果不以最初的三归，为大乘行门，自也可以不用发愿及回向等项目了。

如果受了时间与环境的限制，也不妨将三归的仪节简化。现在，我且试拟一个简式如下：

归依师礼佛坐定之后，受归依者双膝长跪，两手合掌，归依师略为开示归依三宝的意义之后，即敦受归依者念悔过偈：

「往昔所造诸恶业，皆由无始贪瞋痴；

从身语意之所生，今对佛前求忏悔。」

念三遍，每遍就地一拜。接著便是三归依的正授与三结：

「我某甲，尽形寿归依佛，尽形寿归依法，尽形寿归依僧。」

念三遍，每遍就地一拜，再念：

「我某甲，归依佛竟，宁舍身命，终不归依天魔外道。

我某甲，归依法竟，宁舍身命，终不归依外道邪说。

我某甲，归依僧竟，宁舍身命，终不归依外道徒众。」

念三遍，每遍就地一拜之後，教发四弘誓愿：

「我某甲，众生无边誓愿度。

我某甲，烦恼无尽誓愿断。

我某甲，法门无量誓愿学。

我某甲，佛道无上誓愿成。」

念三遍，每遍就地一拜。归依师略示归依的功德，并策勉依教奉行，即教念回向偈：

「归依功德殊胜行，无边胜福皆回向：

普愿沉溺诸众生，速往诸佛净乐土。

十方三世一切佛，诸尊菩萨摩诃萨，

摩诃般若波罗蜜。」

至此归依功德圆满，归依师下座礼佛之後，受归依者，礼谢归依师，普通三拜，实则礼佛礼僧，但有一拜即可。

以上所拟的简式归依，不必唱，但能念得字字分明，使得受归依者，能够领受即可。

其中应该明白的，是三归三结下面的三誓：「不归依天魔外道」，「不归依外道邪说」，「不归依外道徒众」。由此三誓的建立，三归也就有了戒的性质和作用了。这不是佛教的排他性，而是因为外道——佛教以外的一切宗教学说，虽或有其部分的道理，但那皆是不究竟的，佛是福慧具足的大觉者，所以归依了佛，不必再归依天魔外道；法是一切智慧的宝藏，归依奉行，必能离去（欲）苦而得安乐，所以不必再归依外道的邪说；僧是最能传授清净之道的人天师表，所以不必再归依外道的徒众。此三誓的目的，是防止已经进入正道的人，再去误入歧路而立的。至於受了三归依之後，如果为了维护家宅、财物、国土、人民，及其生命的安全，而去祀神祭鬼与礼天拜神，只要不存归依之心，仍可不失归依，若存归依之心，便失归依；再说到戒的问题，归依了三宝之後，的确有一些应该戒禁的事项。上品归依者，三宝诸戒，自然具足；即使下品归依者，也应只食五种净肉（不疑为我杀、不见杀、不闻杀、自死、鸟兽食残），并且不得作屠业、酒业、淫业、赌业等的作恶行业，每年的正五九月，每月的六斋日（初八、十四、十五、二十三，及月底最後两日），要持戒斋。若能如此，则在当来弥勒佛的初会之中，便可得到解脱。

归依三宝，另有一个非常要紧的观念，必须明白：我们归依三宝之後，即是归依了十方三世的一切三宝，所以在回向偈之下，有「十方三世一切佛，诸尊菩萨摩诃萨，摩诃般若波罗蜜。」第一句是一切佛宝，第二句是一切僧宝，第三句是代表无上的法宝。在此三句之中，包括了理体与事相的三宝。我们现在是以事相的为主，所以应该恭敬供养一切佛菩萨的圣像，一切佛教的典籍，一切佛教的出家人。不过我们的本师佛是释迦牟尼，我们的本师僧是归依师，为了报恩，偏重於本师佛与本师僧，也是人之常情。如若只以本师佛为佛，其他诸佛就不是佛，那是违背佛教的；同样的，如果只敬归依师而不敬其他的一切僧，也是不对的。正像否定了千万桩善举，而只肯定一桩善举；只种一块田，而荒芜了千万块田，这不啻为愚痴的作为！

归依三宝的好处

归依三宝的好处，实在太多了，可以求得现世乐，可以求得後世乐，更可以由此而得到涅槃寂静的究竟乐。综合起来，约有八种：一、成为佛的弟子，二、是受戒的基础，三、减轻业障，四、能积广大的福德，五、不堕恶趣，六、人与非人均不能烧乱，七、一切好事都会成功，八、能成佛道。

如要分别举例，佛经之中，实在太多，现在选择四条，用语体文译述於下：

一、人若归依三宝的话，将来所得的福报之大，大得不可穷尽。譬如有一个宝藏，全国人民，搬运七年，搬之不尽，三归功德，比这还要大到千千万倍。（《优婆塞戒经》，大正二四·一〇六三上）

二、过去，有一位三十三天的天子，天福尽了，还有七天，就要死了，昔日的欢乐，都离开他了，美丽的天女，不再亲近他了，本来是威威堂堂的相貌，现在变得毫无气色了，他的身体，既衰弱，且垢秽不堪，两腋之下，整日流著臭汗。他也看到，他将生到猪胎中去，因此躺在地上，哀伤、流泪、诉苦。此事给天主知道了，指示他诚心归依三宝，教他口念：「归依佛两足尊，归依法离欲尊，归依僧众中尊」，他便照著天主的指示，归依了三宝。七天的本限一到，他便死了。天主为想知道，他死後究竟生到何处去了，但是以他的能力看过了所能看到的所在，都无法看到那个天子的下落。只好去问佛陀，佛陀告诉他说：「已经由於归依三宝的功德，转堕为升，升到兜率陀天去了，你们天人，只能看下面，看不到上面的。」（《嗟鞞曩法天子受三归依获免恶道经》，大正一五·一二九中至一三〇上）

三、如果东西南北的四大部洲之中，全数都是二乘果位的圣人，有人尽形寿供养，乃至为其一一造塔，那个人的功德之大，是不可计量的，但远不如归依三宝功德。（《较量功德经》，大正一六·七八三下至七八五中）

四、过去有一位莎斗比丘，专诵三宝之名，经过十年的岁月，便证得了初果斯陀含，如今在普香世界作辟支佛。（《木槌子经》，大正一七·七二六中）

从上面所举的四例，便可知道归依三宝是极为难得的事。同时，佛陀也曾说过，只要有人归依三宝，便有四王天派遣三十六位善神，随身护持，并且希望受了三归以后的弟子，将此三十六位善神的名字，写下来，随身携带，便可辟除邪恶，出入无畏。现在不妨将此三十六位善神的名字，照抄如下，以备行者应用：

(一) 弥栗头不罗婆 (善光)，主疾病。

(二) 弥栗头婆呵娑 (善明)，主头痛。

(三) 弥栗头婆逻波 (善力)，主寒热。

(四) 弥栗头梅陀罗 (善月)，主腹满。

(五) 弥栗头陀利奢 (善见)，主瘫肿。

(六) 弥栗头阿娄呵 (善供)，主颠狂。

(七) 弥栗头伽婆帝 (善舍)，主愚痴。

(八) 弥栗头悉坻哆 (善寂)，主瞋恚。

(九) 弥栗头菩提萨 (善觉)，主淫欲。

(十) 弥栗头提波罗 (善天)，主邪鬼。

(十一) 弥栗头呵娑帝 (善住)，主伤亡。

(十三) 弥栗头币闍伽 (善术)，主四方。

(十五) 弥栗头罗闍遮 (善主)，主偷盗。

(十七) 弥栗头檀那波 (善施)，主劫贼。

(十九) 弥栗头罗婆那 (善吉)，主五瘟。

(二一) 弥栗头三摩陀 (善调)，主注连。

(二三) 弥栗头波利陀 (善敬)，主相引。

(二五) 弥栗头虔伽地 (善品)，主蛊毒。

(二七) 弥栗头支陀那 (善寿)，主厄难。

(二九) 弥栗头阿留伽 (善愿)，主县官。

(三一) 弥栗头阿伽驮 (善照)，主忧恼。

(三三) 弥栗头娑和逻 (善至)，主百怪。

(十二) 弥栗头不若罗 (善福)，主冢墓。

(十四) 弥栗头伽隶娑 (善帝)，主怨家。

(十六) 弥栗头修乾陀 (善香)，主债主。

(十八) 弥栗头支多那 (善意)，主疫毒。

(二十) 弥栗头鉢婆驮 (善山)，主蜚尸。

(二二) 弥栗头戾禘驮 (善备)，主注复。

(二四) 弥栗头波利那 (善净)，主恶党。

(二六) 弥栗头毗梨驮 (善结)，主恐怖。

(二八) 弥栗头伽林摩 (善逝)，主产乳。

(三十) 弥栗头闍利驮 (善固)，主口舌。

(三二) 弥栗头阿诃婆 (善生)，主不安。

(三四) 弥栗头波利那 (善藏)，主嫉妒。

(三五) 弥栗头固陀那 (善音), 主咒咀。 (三六) 弥栗头韦陀罗 (善妙), 主厌禱。

上面所抄的三十六位善神, 出於《灌顶三归五戒带佩护身咒经》(大正二一·五〇一下至五〇二中), 该经说, 凡是受了三归的人, 就有四王天王派遣他们来为之护持, 同时, 此三十六位神王, 各各还有万亿恒河沙数的鬼神, 为其眷属, 轮番护持受了三归的人。如能书写神王名字, 带在身上, 那是最好。其中第二十四及第三十四的两个音译名字相同唯其意译不同, 当无妨碍。

不过, 我们应当知道: 归依三宝, 虽可求得现生的平安与快乐, 归依三宝的最终目的, 乃在回到三宝的怀抱, 并使自己也成为三宝——皆可以成佛, 切不要自暴自弃。

## 第三篇 人间天上的护照——五戒十善

### 1 五戒及其内容

#### 什么是五戒

凡是一个有组织有理想的团体, 有其组成的人员, 也必有其组织的规章; 组织的健全与否, 但看其规章的内容而定。此一组织是否有其卓越的成绩表现, 也由其规章中所含的理想而定。一切的社会组织, 都是依其各自的理想, 而制定规章, 再由规章产生力量。不过规章的能否产生力量, 尚视其组成人员的能否一致对其规章的拥护与遵守。

学校有校规, 政党有党章, 学生有自治公约, 训练机构有学员守则, 政党有其党员守则, 军人除了军法军纪之外, 尚有军人守则, 童子军也有童子军的信条。再推至国际间的各种公约规章乃至联合国的宪章, 都属同一性质的分门别类。其目的不外说明组成分子的权利义务与共同理想的追求。

但是世界上的任何公约, 任何规章, 不会永久存在, 也不会永久不变的, 唯有宗教徒的戒律是例外的。戒律的性质, 虽然也跟一切社会组织的规章公约或守则相似, 不过, 一个宗教的能否相传不衰, 而且愈传愈广, 也要看其戒律的内容而定了。有史以来的人类世界, 不知已有过多少宗教, 而到目前为止, 世所公认的宗教, 却寥寥可数。因为戒律的功用, 不唯防止信徒的腐化, 更要能够增进人类大众乃至一切众生的幸福, 否则的话, 便会受到自然的淘汰!

虽然, 除了佛教之外, 没有一个其他的宗教能够适用戒律的含义而如佛教的内容者, 我们却又不能否认他们之有部分戒律的作用。

本来, 戒律两字是中国字, 戒律两字的意义, 也是各有所指, 戒是有所不为, 律是有所当为; 戒是不能如此, 律是应当如此; 戒是各人的持守, 律是团体的活动。所以在梵文中, 戒叫做尸罗 (Sila), 律叫做毘奈耶 (Vinaya), 不过, 有时也可将戒律二义通用的, 故也不必硬把戒律二字的定义分割开来。

现在我们所要讲的是戒字。

戒字的含义, 说文解字说是「警也」, 是警觉的意思, 不能做的做不得的事, 就不要去做, 就是戒, 故也实是一种道德标准的限制。比如通常说的戒赌、戒烟、戒酒等等, 便是一种约束的行为。

我们既已知道戒不是佛教专有的东西, 其他的宗教, 同样各有各的戒规或诫命。不过佛教的戒与其他宗教的戒是不尽相同的。

但是, 我们应当明白一个原则, 凡为有益於人类的任何高级宗教, 它就不能违反人类的道德基准。因此所制的戒律, 也不会相差太远, 虽然佛教的戒律, 由於层层的发展, 而超出一切宗教之上。

我们的五戒，是一切佛戒的基础，但是五戒的戒目，并没有什么稀奇突出之处。在印度的古代，各宗教都有五戒，而且都是大体相同。即便基督教十诫的後五诫，也是如此，现在分别列举如下：

- 一、佛教的五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。
- 二、摩那法典的五戒：不杀生、不妄语、不偷盗、不非梵行（不淫）、不贪瞋。
- 三、包达夜那法典的五戒：不杀生、不妄语、不偷盗、忍耐、不贪。
- 四、钱多佉耶奥义书的五戒：苦行、慈善、正行、不杀生、实语。
- 五、耆那教的五戒：不杀生、不偷盗、不妄语、不淫、离欲。
- 六、瑜伽派的五戒：不杀生、不妄语、不偷盗、不邪淫、不贪。
- 七、基督教的後五诫：勿杀、勿盗、勿淫、勿妄证、勿贪他人之所有。

由上面的比较可以知道，佛教五戒的特色是不饮酒，其他各宗教没有戒酒的。因为佛教是重於智慧的，饮酒能使人昏迷沈醉（酒的害处，後面详说），所以不许饮酒。至於其他各宗教所标的贪欲贪瞋，那不是行为，而是心理现象，佛教的五戒之中，实已包摄无余（详於後面五戒摄十善）。

还有一点，中国古来，多有人主张儒释道三教同源之说，最早是见於後汉的《牟子理惑论》中，故将佛教的五戒，配於儒教的五常——仁、义、礼、智、信。

但是五戒与五常的配法，向来各有不同：

一、天台《仁王经疏》中是这样的：不杀生配仁、不偷盗配智、不邪淫配义、不饮酒配礼、不妄语配信。（大正三三·二六〇下至二六一上）

二、《止观》卷六的配法又是两样的：不杀生配仁、不偷盗配义、不邪淫配礼、不饮酒配智、不妄语配信。（大正四六·七七中）

三、通常的配法是如此的：不杀生配仁，不偷盗配义，不邪淫配礼，不妄语配信，不饮酒配智。

但此以佛教五戒配合儒教五常的方法，只能说明人间的道德标准，有一相近相接的趋势，却不能说是绝对贴切的。别的不说，光以不饮酒一戒而言，虽然含有礼与智的精神，但是儒教的礼与智，绝不等於佛教的不饮酒戒，因为实际上儒教并不戒酒。

说到这里，我们可以分辨戒的优劣高下了。以佛法看，戒有世戒与第一义戒——佛戒的不同。除了佛制的戒，一切都是世戒。佛戒之不同於世戒，乃在出发点与目的之不一。其他各宗教，守戒是为了遵循上帝或神的意志，比如基督徒奉行十诫，因其是上帝宣示的约命，如不遵守，便是违背了上帝，而致会触怒上帝。佛教则不然，佛戒虽由佛制，但其遵守在於各人，佛陀制戒也是根据众生的意志而来，佛陀绝不勉强任何人，守戒不是为佛而守，而是为了各人的自由意志而守。正像吃饭是各人自己的事，吃了自己饱，不吃自己饿，与他人毫无关系。不过佛陀以其大智大悲的胸怀，他虽不能代众生吃饭，他却会劝导愚痴挨饿的众生去吃饭——守戒。这是佛戒与世戒的第一点不同。

一般的世戒，多半是偏於一面的。比如基督徒守诫（诫是教训式的戒），是为求得上帝的宠爱而期於末日之後，进入上帝的天国。他们守诫的目的，不为造成人间的幸福与和乐，而是为达生天的意欲，所以是偏于形上的或所谓出世的（以佛法说，他们即使生天，也未真的出世），所以往往也会为了天国的理由而否定人间的和乐；比如宗教的战争，即由此而来；另有像儒教（实在是儒家而非儒教，因为儒家根本不成为宗教）对於伦理纲常的遵守，是为造成人间的幸福与和乐，但却不作形上或出世的向往，所以又是偏於现实的了。唯有佛教徒的遵守佛戒，既为造福人间，也为追求出世的境界，所以佛教史上只有忍辱与牺牲的记载，不会找到战争或血腥的事实，这是佛戒与世戒的第二点不同。

一般的世戒，只有形式的遵守，并无戒体的纳受，所以也没有戒罪与性罪的分别，比如基督教的十诫，并不是单为基督徒而有，那是（基督教以为）上帝给予人类的制约，不论

信与不信，都在其制约的范围之内，信了的人固然要守，未信的人，也不能不守，要是不守，其罪过是平等的。佛戒则不然，佛戒是由佛制，佛弟子的受戒，须是师师相授，讲求戒体的传承与纳受，唯有受了戒的人，才能将戒传给他人，此一戒体，是直接传自佛陀，受戒而纳受戒体，便是纳受佛的法身於自己的心性之中，以佛的法身接通人人本具的法身，以期引导各人自性是佛的发明或证悟。受了佛戒而再破戒，等於破了佛的法身，所以罪过很大，没有受戒，虽然作恶，不为破戒，作恶的本身虽然即是罪过，其罪过的程度，却没有受戒破戒之大而且重，此乃知法犯法，罪加一等——作恶的性罪（本来是罪），加上破戒的戒罪。在佛法而言，破戒是破了（三世诸佛与自性是佛）的法身，所以戒罪的程度，远比性罪为大。这是佛戒与世戒的第三点不同。

一般的世戒，只是教人戒除应戒的行为，并不能形成一套论理的体系，佛戒被列为佛教的三藏之一，与经藏论藏鼎足而立，并以专门谈戒的律藏为佛法住世的枢纽，所以有其整套的体系。比如将戒的构成，分为戒法、戒体、戒行、戒相的四大科目，如缺其一，便不能称为持戒。戒法是佛所制的法规；戒体是一线相承，师师相授的无表色法，所熏的功德；戒行是由持戒所表的行为；戒相是持戒行为的差别现象。如果不能具备这四个条件（通称为四科），虽然不杀不盗乃至不饮酒，也只算是守的世戒而非佛戒，守持世戒的功德是有限的。这是佛戒与世戒的第四点不同。

在此，也可顺便说明，信佛何必要受戒？

已在三归文中，说明了三归的重要性，信佛之有归依三宝，等如学生入学的注册报名，但是，注册报名，并不等於上课求学；归依三宝之後的纳受佛戒，才是成佛之道的开始迈步。归依三宝，只是学佛成佛的准备工作而已。又因为学佛的过程是遥远的，发心学佛的程度也有高下的，所以我人信佛而受佛戒者，也有好多层次，不过佛戒的层次虽多，均以五戒为基础，五戒虽是佛戒的最不层次，但如起楼而不先打基脚，起楼的企图，终究是梦想。所以有说：「五戒法是三世诸佛之父，依五戒而出生十方三世一切诸佛。」

#### 五戒的内容

佛陀制戒的目的，是希望佛弟子们如法持戒，如法持戒的作用是为增长功德，但此功德之来，均由悲心的陶养而起。看五戒的表面，是消极的不作恶，而无积极为善的作用；事实不然，如能稍加体察，便可明白，守持五戒，实也含有无限悲心。此谓悲心，可以解作同情心的扩大，这是推己及人而及於一切众生的同情心。因为不忍自己被人杀害，所以知道他人乃至一切众生，都有不忍被杀被害之心，故有不杀生戒；因为不忍自己的资生财物遭人偷盗而去，所以知道他人乃至一切众生，都有不忍被偷被盗之心，故有不偷盗戒。以不杀生三戒，亦可准知。因此，我们可以说，持戒的功德，固然由於信仰而来，也由於悲心的陶养而来，佛的功德最大无极，佛的悲心也是最大无极，那就是同体大悲了。

所以在佛典中，每称五戒为五大施，持五戒而能持到彻底，绝不仅止於止恶，当能做到行善。不杀生而要护生与救生，不偷盗而要行布施。其余三戒，亦可准知。不过五大施的本意，是在施予一切众生的无畏惧心，由於我持杀戒，不必怕我伤害；由於我持盗戒，不必怕我偷盗；由於我持邪淫戒，不必怕我淫污其亲属；由於我持妄语戒，不必怕我欺骗；由於我持饮酒戒，不必怕我以饮酒而疯狂。故称五戒为五大施。

在目前的人类世界，可以说人人都是生活於恐惧之中的，除了时时担心著第三次世界大战的爆发，我们在报纸上，也可天天看到人间悲剧的报导，那无非是为了金钱女人与酒的作祟，而演出了层出不穷的罪恶；那些罪恶的类别，又皆不出杀盗淫妄的范围。因此，人类安全，虽有法律的保障，法律只能制裁於事後，却不能防患於未然。要杀人的、要偷盗的、要奸淫的、要欺骗的，仍然我行我素。生活於现世界中的人，谁也没有把握绝对不受杀盗淫妄等灾祸的威胁。正因如此，我们要提倡五戒的受持了。如果多一人受持五戒，便为人类社会减少一分制造灾祸的威胁，人人受持五戒，我们的世界，便是人间的净土了。最要紧

的，佛教的五戒，能够扩大同情心而至一切众生，受持了五戒，可施人类以无畏，也施一切众生以无畏，这是其他世戒所不及的。比如基督教的不杀，只是不杀人，而不戒杀人类之外的动物，中国儒家主张推仁及物，但却并不戒杀其他的生物。受持佛戒的功德之大，也即在此，因为持一杀戒，便於一切众生分上得到不杀的功德。如果人皆受持五戒，不唯人类可以和乐相处，一切众生也可解除人为的灾祸了。

五戒是一切佛戒的基础，进入佛门之後的在家弟子，便应受持，所以通常称之为在家戒。

五戒虽仅五条，但其细则，非常繁复，如想求得五戒清净，即应加以研究。现在略述如不：

五戒的毁犯，皆有轻重之别，重罪不通忏悔。所以称为不可悔，轻罪可通悔又分两类，称为中可悔与不可悔。根据大乘菩萨戒，虽犯重罪，如能作取相忏，在佛前礼忏，得见好相，见光见华，见佛菩萨前来摩顶，罪即悔除。但是，忏悔除罪，只是除的犯戒罪，而不是性罪，比如犯戒杀人，戒罪应堕三涂，如能取相灭罪，即可不堕三涂；然而欠人一命仍需要偿，因缘成熟，必定还报，如果不入无余涅槃，即使证到阿罗汉果，仍得还他一命，乃至杀一虫蚁，性罪永远不灭！盗戒也是一样，不过盗戒的戒罪虽与杀戒一样，盗戒的性罪，只要偿清所盗之值，便可了结。

在五戒之中，杀、盗、邪淫、妄语的四戒，均有可悔与不可悔罪；饮酒一戒，虽犯均为可悔。五戒的前四戒，皆有戒罪与性罪，饮酒一戒，只有戒罪而无性罪。所以称前四戒为性戒，饮酒戒为遮戒。性戒是在佛法与世法中皆所不许者，佛不制戒，犯了杀、盗、邪淫、妄语（欺骗）行为的本性，就是罪恶；遮戒是佛陀制来为弟子们遮止防犯性戒於未然的，所以唯有受了佛教五戒的人不得犯。说到这里，也许有人怀疑：不受佛戒，做了坏事，只有一重性罪，受了佛戒，反而增加一重更大的戒罪，那又间何必受戒？其实，受戒是为戒除恶业，难道说受戒之後，还准备造恶吗？即使真要造恶，也可随时舍戒，万一未及舍戒便造了恶业，虽将不堕三涂，但也毕竟可以成佛，如果永不受戒，也将永无成佛的可能，下了种子，因缘成熟，必有收获。现将五戒的持犯，於以不各节分别叙明。

杀生成

杀戒以杀人为重，杀旁生异类为轻。杀人以具足五个条件，成不可悔罪：

- 一、是人——所杀者是人，而非异类旁生。
- 二、人想——蓄意杀人，而非想杀异类旁生。
- 三、杀心——有心杀人，而非无意误杀或过失杀人。
- 四、兴方便——运用杀人的方法。
- 五、前人断命——被杀的人，断定已死。

杀人的方法，可以层出不穷，若加类别，不外自手杀、劝人自杀、教人杀人、派人杀人等等。杀人的後果，可以有三种：(一)当时杀死，犯不可悔罪，(二)当时不死，以後因此而死，亦犯不可悔罪，(三)当时不死，以後亦不因此而死，犯中可悔罪。所谓杀人，不限用刀用枪，凡是能够致人於死的种种手段，都称为杀人，都得负起杀人的罪责。

杀生的动机，不外四种，犯罪亦有差别：

一、为杀人而作方便者（如设陷阱、置毒药、放火、放水等等），人死，犯不可悔罪；非人（变化人）死，犯中可悔罪；畜生死，犯中可悔罪。

二、为杀非人而作方便者，非人死，犯中可悔罪；人死与畜生死，皆犯下可悔罪。

三、为杀畜生而作方便者，人死、非人死、畜生死，皆犯下可悔罪。

四、作不定方便——准备遇到什么就杀什么者，人死犯不可悔罪，非人死犯中可悔罪，畜生死犯下可悔罪。

以上所举四种杀生动机，皆以动机的对象边得罪，不以被杀的对象边得罪。比如杀人而误杀非人是中罪，误杀畜生，也是中罪，是从杀人的方便而得。无心杀非人与畜生，虽



误杀，亦不得罪。如果作杀人方便，未达杀人目的，也未误杀非人与畜生，亦得中可悔罪。以此类推，作杀非人方便，作杀畜生方便，均犯不可悔罪。

佛戒杀生，故亦戒堕胎。若为杀胎儿堕胎，胎死犯不可悔罪，胎不死母死，犯中可悔罪（也从胎儿边作杀方便而得罪），俱死不可悔，俱不死中可悔。若为杀母而堕胎者，得罪与此相反。

因为杀人人死，犯不可悔罪，杀非人非人死，犯中可悔罪，杀畜生畜生死，犯下可悔罪。故照蕩益大师说：杀人作人想，不可悔，杀人作人疑，亦不可悔，杀人作非人想，中可悔，杀非人作人想，中可悔，杀非人作人疑，中可悔，杀非人做非人想，中可悔。（卍续藏一〇六·三七〇B）

杀人而杀父母、杀阿罗汉，便犯逆罪，应堕无间地狱，乃是杀戒中的极重罪。唯其亦有分别：杀父母而作父母想，犯逆罪，杀父母而作父母疑，亦犯逆罪，杀父母而作非父母想（如人自幼离开亲生父母，且已不识亲生父母是何人者），不犯逆罪，但犯不可悔罪。如杀非父母而作父母想（比如从小为他人带作养子或养女，而自不知究底者），或作父母疑，皆不犯逆罪，但犯杀人不可悔罪。杀阿罗汉，亦可比照杀父母而知。唯亦有说，虽不作阿罗汉想，杀亦犯逆。

如果杀人者於杀人之後，自己先死，被杀者後死，犯可悔罪，而非不可悔罪。因为人死戒体亦舍——五戒是尽形寿受持，故其只於未死之前得杀人方便罪，不得杀人已遂罪。已死之後，既已舍戒，亦无戒罪，被杀者虽然因其杀伤而死，既然死在凶手之後，凶手便无杀人的戒罪。

杀生以心为主，无意杀者，不犯重罪；所以戏笑打人，被打者因此而死，不犯重罪，但犯可悔罪。意外的误杀，无犯。若有误杀的可能，而不加审慎者，误杀他人致死，犯中可悔罪。如果为痴狂心乱、痛恼所缠，自不由主而杀人者，无犯。

於我们的日常生活中，杀非人是很少见闻的，杀人总不是寻常事，若非屠夫，也不会天天杀猪宰羊，我们最易犯的杀生戒，乃是对於虫蚁之类的旁生动物。

有人写信问我：住宅内如有虫蚁，应当如何处置，打扫时，必定会伤杀一些，那样的伤杀，算不算是破了杀生戒？或者命仆役打扫，仆役打扫时，伤杀了虫蚁，是否会构成教他杀生的罪责？或者归咎於虫蚁的业报所致？这实在是个大问题，为了维护人类自身的资生财物，不得不驱虫蚁侵蚀，为了护持戒体的清净，又不得故意杀伤虫蚁。不过，有损於人的虫蚁，是必须驱除的，驱除之时，则不得存有伤杀之心，应该小心之，如已尽到护生的最大可能，仍有误杀误伤之者，应该自责於心，生悔意，发悲愿，愿其投生善类，愿其终将成佛，庶可免以杀生之罪。这在律中是有根据的。《十诵律》卷十一，记载佛陀亲自为僧伽的床褥除虫（大正二三·七七下）；《十诵律》卷三十七，因为浴室之中，湿热生虫，佛说：「应荡除令净。」（大正二三·二七〇下）但是，最要紧的工作，乃在於不使住宅之中生出虫蚁，经常保持乾燥清洁，破损了的，立即修补，墙脚壁孔，要填平塞满，容易生虫的所在，在尚未生虫之先，予以消毒，防止生虫；如在生虫之後，为了持戒，便应小心驱除而不得使用药物来歼灭。否则的话，杀一虫，得一下可悔罪，杀千万虫，即得千万下可悔罪！但要求得杀戒的绝对清净者，要到小乘初果以上哩！所谓「初果耕地，虫离四寸」。凡夫是办不到的！

由於戒的持犯，全在於心，故对杀虫的罪责，分别六句：有虫有虫想，根本小可悔罪；有虫有虫疑，亦犯根本小可悔罪；无虫有虫想，方便小可悔罪；无虫有虫疑，亦犯方便小可悔罪；有虫无虫想，无犯；无虫无虫想，无犯。另外，不得打人，不得打畜生乃至虫蚁，瞋心打者皆得罪。

在此，读者可能尚有一个疑问，即是守持杀戒，是否必须素食？依照五戒乃至比丘戒的律制，并无素食的要求。不食鱼肉，乃是大乘菩萨戒的规定，持五戒的不杀生，不得亲自

杀生，不得劝他或教他杀生，故自不得屠杀鸡鸭鱼虾，如果买食已屠好的肉类，不在五戒的禁忌之列。当然，如能发心素食，那是更好了。素食是汉文系的大乘佛教的美德，素食乃是戒杀精神进一步的具体表现，故希望受了五戒的人，最好能够茹素，否则自亦无妨。

#### 偷盗戒

盗戒如果详尽的介绍，乃是五戒之中最最繁复的一戒，我们在此，只能明其大要。

盗是偷盗，不与而取的行为，便称为偷盗。

盗戒的毁犯，也有轻重之别，具备六个条件，便成不可悔罪：

一、他物——他人的财物。

二、他物想——明知是他物而非自己之物。

三、盗心——起偷盗的念头，亦即存有偷盗的预谋在先。

四、兴方便取——假借种种方法，达成偷盗目的。

五、值五钱——所盗之物，价值五个钱。这是佛陀比照当时印度摩羯陀国的国法而制。国法偷盗五钱以上，即犯死罪，所以佛也制定佛子偷盗五钱以上，亦成重罪不可悔。五钱究有多少价值，殊难衡量，唯据明末读体大师考窍，相当於三分一厘二毫银子；又据满益大师研究，则为八分银子。

六、离本处——将所盗的财物，带离原来的位置。但此中包括移动位置、变动形状、变更颜色等等，凡是以盗心使物主生起损失财物之想者，皆称离本处。

不论是自身不与而取，教人不与而取，或派遣他人为自己不与而取他人的财物，皆为偷盗；获得五钱以上的赃物者，即成不可悔罪。

如果物主不同意，不论用什么手段，骗取、窃取、强夺、霸占、吞没，凡具以上所列的六个条件者，皆成重罪不可悔。除了合理的利润（五戒优婆塞除了不得渔猎、酤酒、屠宰、贩毒、走私、卖淫、赌博等的恶律仪之外，可以贩卖，也可以耕作），不得谋取他人的财物。

无论是地面上、地面下、水面、水中、高处、低处、树上、空中、动物、植物、矿物、行动中的、静止中的一切财物，不论是国家的、私人的、佛教的，只要有其所属的主权者，皆不得偷盗。除非是无主系属的粪扫物（垃圾类的抛弃物），取之无罪。试举数例：

如果以盗心盗人，担人置肩上，两足离地，犯不可悔罪；盗心拐骗，使人行过两复步，亦不可悔罪。

如果以盗心偷盗牛羊驴马等四足动物，以绳牵引，行过四复步，即犯重罪不可悔。

水中有木筏，盗心留其一部分，使之离筏落后，值五钱即犯不可悔罪。

水中物盗心取离水面或使沈水底，值满五钱，成不可悔罪。

空中有主的鸟，衔他人之物去，盗心期待，犯中可悔；盗心夺得值五钱，犯不可悔；若有野鸟衔物飞去，盗心期待，犯下可悔；盗心夺得，犯中可悔（此非以物得罪，而以盗心结罪）。

盗心取舍利，犯中可悔（因舍利不能以价值计算）；恭敬心取舍利者无犯（舍利在律中及《阿舍经》中的原义是尸骸，今所相传，皆以焚化尸骸所得的坚固子称为舍利子）。

经卷法器，一切三宝用品，庄严财物，皆不得盗，若盗值五钱，皆犯不可悔罪。

一切税，不得偷漏，若漏税，值五钱成不可悔罪。其中包括各项国家法令所规定的税捐，乃至今日的邮件，在印刷物中夹带书信，或以印刷物达成传递书信的目的，或在平信之中附寄现款，皆算偷税，皆犯盗戒，满五钱，成不可悔罪。

弘一大师善於书法，向他求墨宝的人很多，有一次他的在家弟子寄他一卷宣纸，请他写字，但他写完所要写的字，尚有宣纸剩余，他不知如何处理，为了不犯不与而取，他便写信询问那位在家弟子。从此可以见出弘一大师持戒的谨严了。但是生活在今日的社会裏，能够不公开的窃盗与走私，已算好人了，至於要绝不苟取分文的非分之财者，实在很难。所以，要想守持盗戒清净，并不容易，在十法界中，也唯有佛才是究竟持戒清净的人，到了

小乘初果，始能永断故盗。

再说，盗戒的范围，也包括损坏他人的财物在内，这是所谓「损人不利己」的恶作剧，如果存心使他人蒙受财物的损失，不论采用何种手段，只要造成损坏的事实，所损财物若值五钱，即得重罪不可悔。

盗戒的轻重分别是这样的：盗值五钱或过五钱，重罪不可悔；盗不足五钱，中罪可悔；作偷盗方便而未达成偷盗目的，下罪可悔。漏税或损坏，罪责与偷盗同科。

依佛法，不得以任何理由，如饥饿、疾病、天灾人祸、孝养父母、供给妻儿等，而行偷盗，若行偷盗，一律成罪。如有困难，可以求乞，受人布施者无罪。借而不还者，犯盗罪。

但是盗戒之中，也有开缘：如作自己的所有物想而取；得到对方同意，或以情感深厚，知彼必将同意而取；暂时借用而取；以为他人之所抛弃而取；或因痴狂心乱痛恼所缠而取者，无罪。

邪淫戒

除了夫妇之间的男女关系，一切不受国家法律或社会道德所承认的男女关系，均称为邪淫。

《圆觉经》中说：「若诸世界，一切种性：卵生、胎生、湿生、化生，皆因淫欲而正性命。」（大正一七·九一六中）可知众生的存在，皆由淫欲而来，若要凡夫众生，皆断淫欲，那是不要能的事；众生修证至三果阿那含位，始得永断淫欲；修禅定而入初禅以上，始能伏住淫欲；欲界众生，虽至第六天，仍在淫欲中。所以淫欲的烦恼，在人类世界是很难戒绝的。佛陀设教，固然盼望一切众生皆能离欲，但此终属不可能的事，所以巧设方便，在家弟子，允许有其正当的夫妻生活。

事实上，人间的安立，端在男女夫妻的和合，正常的夫妻生活，不会带来社会的悲剧；男女问题之为社会造成悲剧，都是由於不正常的男女关系而来，如果人人安於一夫一妻的家庭生活，我们的新闻工具中，便不会发现奸杀、情杀、强奸、诱奸、和奸以及破坏家庭等等的字眼了。为了造成人间的和乐，佛陀为在家的男女信徒，制定了邪淫戒。

邪淫戒以具备四个条件，成重罪不可悔：

一、非夫妇——不是自己已经结婚的妻子或丈夫。

二、有淫心——乐於行淫，如饥得食，如渴得饮。否则便应如热铁入体，或腐尸系颈。

三、是道——须於口道、小便道（阴道）、大便道行淫。

四、事遂——造成行淫的事实。男女二根相接相入如胡麻许，即成重罪不可悔。

若五戒信士，除了妻室以外，於人女、非人女、畜生女的三处（即口道、阴道、大便道）行淫；或於人男、非人男、畜生男及黄门（阉人及阴阳二性不全人）的二处（口道与大便道）中行淫；人二形（有时变男有时成女者）、非人二形、畜生二形的三处行淫，犯重罪不可悔；两身和合而未行淫，即行中止者，犯中可悔罪；发起淫心，而未和合者，犯下可悔罪。除女性的三处男性的二处，於其余部分行淫，罪皆可悔。

於熟睡中的女性三处男性二处行淫，亦犯重罪不可悔。

於死女性的三处死男性的二处行淫，若死尸未坏或多半未坏者，亦犯重罪不可悔；若死尸半坏、多半坏、一切坏，乃至於骨间行淫者，中罪可悔。一切方便而未行淫者，皆犯下罪可悔。

在《优婆塞五戒相经》中说：「若优婆塞，共淫女行淫，不与直（同值）者，犯邪淫不可悔，与直无犯。」（大正二四·九四三上）这是说，受了五戒的在家信士，给钱嫖妓，不为犯戒。此乃由於印度是热带民族，对於男女关系，非常随便。男人嫖娼妓，是普遍寻常的事，所以不禁，但在大乘菩萨戒中，若非地上的菩萨，为了摄化因缘者，不得有此行为。即在今日中国人的习俗观念中，狎妓而淫的行为，断非正人君子的榜样。我们既然信佛学佛，并且受了五戒的人，自亦应该视为邪淫了。

今人为了避孕或防毒的理由，有用子宫帽及安全套的，虽然男女性器，未曾直接相触，但其仍受行淫之乐，若与夫妻之外的男女行淫，自亦视同邪淫。律中有明文，不论有无遮隔（如用子宫帽及安全套）或一方有隔，或两方皆有隔，只要性器相入如毛头许（亦称胡麻许），即成重罪恶不可悔。不论是内中作，外边出精，或外边作，内中出精，一律犯重罪不可悔。

如果是在家的信女，梵语称为优婆夷，除了自己的已婚丈夫，不得与任何男性发生肉体关系。

女人以三处（口道、阴道、大便道）受人男、非人男、畜生男、人二形、非人二形、畜生二形，及黄门行淫，而有淫乐的感受者，犯重罪不可悔；不论睡中或醒时，乃至强力所制，三处受淫，但有一念淫乐的感受者，皆成重罪不可悔；女人由于淫欲烦恼而于男性的死尸上行淫，若尸未坏或多半未坏者，重罪不可悔，半坏或多半坏者中罪可悔；女人由淫欲烦恼而利用器物入女根（阴道）中（今人所谓手淫）而受淫乐者，犯下罪可悔。

有隔与无隔，准上可知。

犯戒均在於心，如无邪淫之心，即不会主动去犯邪淫戒，万一受到强力的逼迫，而被奸污，若於被奸之时，了无受乐之感，虽被奸污，不为破戒。这在佛陀时代，有些比丘比丘尼，已经证得阿罗汉果，或因睡熟之际，或因病苦之中，也被淫女及暴徒之所强奸，但因罗汉已经离欲，断无受乐之理，所以并不犯戒。

因此，淫戒也有开缘：若为怨家所逼，而不受乐者，无犯。

邪淫的范围，不唯不得与夫妇以外的男女发生暧昧关系，即使自己的夫妇，亦有限制：

佛菩萨的纪念日，每月的六斋日，不得行淫；父母的生日，亲属——父母、兄弟、姊妹等的死亡之日，不得行淫；月经期中，妊娠期中，产前产後，不得行淫；除了阴道，不得行淫；除了夜间的卧室中，不得行淫。最好还能做到；子女成年之时，即行节欲，子女婚嫁之後，即行禁欲。

因此，邪淫的罪过，分为三品：与母女姊妹父子兄弟六亲行淫者，为上品罪；与夫妇之外的一切男女邪淫者，为中品罪；與自己的妻子於非时、非道行淫者，为下品罪，以此三品轻重，分别下堕三涂。

然在一切邪淫戒之中，以破净戒人的梵行者，罪过最重。所谓净戒人，是受了比丘、比丘尼戒、式叉摩那、沙弥、沙弥尼戒，乃至受持八关斋戒於其斋日的佛弟子。破净戒亦称污梵行，但须是第一次破，若虽曾受戒，已先被他人破毁，再次与之行淫者，即不成破净戒罪，但为邪淫罪。若不受五戒而破他人净戒，虽未受佛戒，而没有犯戒罪，但其永不得求受一切佛戒，永被弃於佛法大海之边外，所以称破净戒者谓之边罪。

邪淫戒，本亦颇为繁琐，比如不得说粗恶淫欲语，以及种种防微杜渐的细节，在此不能详尽，但愿各自摄心自重。一般而言，已婚的男女，既有夫妻的正常生活，守持邪淫戒是很容易的。

妄语戒

妄语，是虚妄不实的言语。在今天来说，我们的世界，我们的社会，确是充满了妄语的气氛，从个人之间，到国际之间，大家都在互相说谎，彼此欺骗，以求达到自私自利的目的。尤其近数十年来，世界上有了共产党，妄语的运用，成了他们的武器。口头说和平，实际上是要战争，口头说是交朋友，实际是在找敌人，口头说是解放，实际是在奴役。赵高指鹿为马，是中国史上公认的妄语，今日的人间，竟然处处能够见到赵高的同志，且其手段之高，远在赵高之上。

在古代，妄语的散播仅在有限的范围之中，受骗的人，不致太多，今日的人类，有报纸、电话、电报、电视等作为散播妄语的工具，只要运用得巧妙，妄语的力量，无远弗届，说一句谎，可以欺骗全世界的人。

远古的妄语，仅限于语言，如今除了直接的语言，更有新兴印刷术的文字作为媒介，语言说过即消失，文字不但欺骗一时一地的人，更可於时空之中作纵横面的渗透。

我们可以断言：打开每天的报纸，报纸中便有很多很多的妄语，从时人的谈话，到商业的广告，谁能保证它们含有几分真实的意向？特别是记者笔下的花边新闻，不能说其全属捏造，最低限度有好多的情节，是出自记者先生聪明的臆想。但是，可怜的读者，谁个不受骗！

所以，今日来提倡戒除妄语，是绝对必要的。

妄语在佛教中说，分为三大类：大妄语、小妄语、方便妄语。最重要的是犯大妄语罪。大妄语具备五个条件，即成重罪不可悔：

一、所向是人——对人说大妄语。

二、是人想——认定对方是人，而不是非人或畜生。

三、有欺诳心——蓄意要使对方受欺骗。

四、说大妄语——自己未证圣果圣法，而说已证圣果圣法，乃至实未得四禅定，而说已得，实未见天来、龙来、神来、鬼来，而说见到天来、龙来、神来、鬼来。

五、前人领解——对方能领解所说的内容，如对方是聋人、痴人、不解语人，及向非人、畜生等说大妄语，不犯重罪。

妄语的定义是不知言知，知言不知，不见言见，见言不见，不觉言觉，觉言不觉，不闻言闻，闻言不闻。

妄语的方法是自妄语、教人妄语、遣使妄语、书面妄语、理相妄语（现异惑众，表示已非凡夫的身行威仪，又如默认、暗示、点头、手势）等。

凡是存心骗人，不论利用何种方法，使得被骗的人领解之时，不管能否达到妄语的目的（如求名闻利养），即成妄语罪。

故意的互相标榜，甲说乙是圣人，乙也说甲是圣人，以期求得第三者的恭敬供养，而实则皆非圣人者，也算大妄语罪。如果不以大妄语骗人者，一切欺诳，皆属小妄语。若为救护众生，菩萨可作方便妄语，比如有醉汉要杀某人，实见某人而骗醉汉言未见某人者，无罪。

大妄语具足以上所举五个条件，成重罪不可悔；虽作大妄语而言词不清或对方不解者，中罪可悔；向天人向大妄语，天人解者，中罪可悔，不解，下罪可悔；向畜生作大妄语，下罪可悔；欲说已得阿罗汉果，错说已得阿那含果，凡是类此心口不相应者，虽作大妄语，使人领解，皆得中罪可悔。说世间妄语诳他者，皆为可悔罪。

妄语之中，尚包括两舌、恶口、绮语，虽犯不失戒体，但犯可悔罪。两舌是挑拨离间，东家说西，西家说东；恶口是毁谤、攻讦、骂詈、讽刺、尖酸、刻薄语等；绮语是花言巧语、诲淫诲盗、情歌艳词、说笑搭讪、南天北地、言不及义等言语。受了五戒的人，皆应随时检点，否则动辄犯过，犹不自知。

妄语之中的大妄语，除非是不知惭愧不解因果的人才会造次，常人最易犯的是小妄语，最难戒的是绮语；犯两舌、恶口的机会，不会太多。如有三朋四友聚集一起，兴高采烈，谈笑风生，保证他们犯了绮语罪了（如果他们已受五戒的话）。所以，修行人应该守口如瓶。

在家的信士信女，最应注意的，乃在评论佛弟子尤其是出家人的操守问题。在家人不得说出家人的过恶，如其过恶属实，亦不可见人便说；如果缺乏由见、由闻、由疑而来的确实罪证，人云亦云，或捕风捉影地说某某人犯戒者，他自己便首先犯了无根（见、闻、疑，称为证罪的三根）谤人罪。谤得愈重，自己得罪也愈重。

不过，要断绝妄语，须证初果之後，博地凡夫，终难做到妄语戒的一向清净，但能知所检点，犯了小小口过，立即悔改，仍可不失为学戒的佛子。

饮酒戒

饮酒戒是佛戒的特胜，自五戒乃至大乘菩萨戒，无不戒酒；小乘的比丘，不戒肉食，但无有不戒酒的。这在中国，情况略有不同，有些吃长素的佛教徒，竟然并不戒酒，他们以为

饮酒可以养生，他们抱著「饮不及乱」的观念，贪恋杯中之物，其实这是犯戒的行为。

酒的本身，并无罪恶，所以饮酒属于五戒之中唯一的遮戒。因为饮酒之后可能造成罪恶，为了遮止因饮酒而造成犯戒的罪恶，所以不许饮酒。饮酒虽不即是犯罪，酒却最能使人犯罪，三杯一下肚，由於酒精的刺激，使得神经系统兴奋、胆大、冲动、盲目、失去了理智的控制，可以骂人、打人、杀人、强奸、放火。

在大小乘经律论中，无不主张戒酒，同时还流传著这样的故事：在迦叶波佛时，有一个五戒信士，一向持戒清净，有一天从外回家，口渴非常，见有一碗水色的酒，放在桌上，他以为是水，一口喝不了肚，谁知酒性发作时，他便连续地犯戒了——见到邻家的鸡，走进他的屋，他便偷了杀了煮熟了吃了；邻居的太太不见了鸡，便来问他，他见邻居太太美得很，竟予强奸了；事後把他扭上公堂，他又支吾其词，不肯招认。他由於误喝一碗酒，连续犯了五条戒，酒的罪恶，可谓大矣！

另有佛陀时代，有一位名叫莎伽陀的阿罗汉，他的神力，能够降伏毒龙，後於乞食时误受信徒以水色之酒供养，喝下肚去，竟在归途中醉倒了。佛陀见了，便问弟子们说：「莎伽陀先能降伏毒龙，现在还能折伏一只癩蛤蟆否？」

什么叫做酒？《四分律》中说：「酒者，木酒（果汁酒）、粳米酒、余米酒、大麦酒，若有余酒法作酒者是。」（大正二二·六七二上）

如何算是犯饮酒戒？《四分律》中说：「酒色、酒香、酒味，不应饮；或有酒，非酒色、酒香、酒味，不应饮。」（大正二二·六七二中）《十诵律》中说：饮酢酒、甜酒、若麴、若糟、一切能醉人者，咽咽波逸提。「若但作酒色，无酒香无酒味，不能醉人，饮者不犯。」（大正二三·一二一中）《律摄》中说：「酒变成醋，饮不醉人。」（大正二四·六〇二中）无犯。但是《四分律》中说：「以酒为药，若以酒涂疮，一切无犯。」（大正二二·六七二中）然此必须是医生的处方，不得自作主张，假名以酒为药，而享饮酒之乐。否则便是咽咽犯可悔罪。（波逸提，译为「堕罪」。）

饮酒的罪报很可怕，《四分律》中说有十过，第十过是「身坏命终，堕三恶道。」（大正二二·六七二上）另有三十六失（《四分律》及《分别善恶报应经》），可知酒是饮不得的。

不过，必须具足三个条件，始成可悔罪。

- 一、是酒——能醉人的饮料。
- 二、酒想——明知是能醉人的饮料。
- 三、入口——不得一滴沾唇，入口则一咽，犯一可悔罪。

从五戒的持犯上说，饮酒一戒是最容易持的，但要永不犯饮酒戒，须到四果阿罗汉的圣位，才可办到。

### 五戒配三业十善

五戒的内容，讲到这裏，大致已经略备。另有通常都将五戒十善分别解释，故亦有将十善称为十戒的，但在佛戒之中，并未把十善列为戒品。如说受十戒，一定是指的沙弥十戒，沙弥十戒的内容与十善是不尽相同的。实则十善可以包含在五戒之中的，所以五戒十善，通常是被连在一起的。修五戒十善，同得人天果报，十善实即五戒的分化，离开五戒，并不别有十善，这在经典中，有著很多的根据。

十善的内容是：不杀生、不偷盗、不邪行（亦称邪淫，但此邪行之中，包括一切五欲之境的放逸之处，皆属邪行）、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、离贪欲、离瞋恚、离邪见。以类别而言，十善分属身、语、意的三业，故亦称为十善业；持修十善之行，乃为生於善道之行，所以谓之十善业道。

前面讲妄语戒时，标明妄语一戒含摄不两舌、不恶口、不绮语的三善，可知五戒实即概括了十善的身语二业的七支善戒。至於意业所属的离贪欲、瞋恚、邪见三支，如果不假身语二业的表现，便不成其为善恶的造作。事实上，意业的三支，乃是分由身语七支所摄受，

意业支配身语二业，身语二业表现意业，意业不能不假身语二业而有所造作；身语二业，若无意业为其造作恶业的主宰，所造恶业，亦不会成为重罪，甚至根本无罪。所以，若谈五戒，即已具足十善，若成十善的反面而为十恶，便是五戒的反面而为五不戒。

五戒配十善的情形，大致可以用两表说明：

以上两表，需要稍加说明：

第一表中的饮酒戒，配合贪、瞋、邪见的三意业，似颇牵强，实则不然。依佛法说，酒有事酒与理酒之分。普通饮酒是有物质形态的事酒；因为酒的性质能够使人昏沈糊涂而失去理智，所以凡为贪瞋愚痴的心理现象，亦皆称为饮酒，那便是饮的无明烦恼的理酒，这要等到成佛之后，才能永不复饮。故此贪、瞋、邪见的三种意业，配为饮酒一戒，并没有错。

第二表以三种意业配合五戒，虽有十善之质，却非十善的形态；因为十善的支目中并无饮酒戒。但以三种意业，配合五戒的行为造作，乃是绝对正确的。试述如下：

一、杀生有三种：(一)贪欲而杀：为贪肉食的美味，为贪因杀生贩卖而得的利润，为贪因杀生而得的代价或报酬。(二)瞋恚而杀：为报仇泄愤，为恼羞成怒，为去除障碍。(三)邪见而杀：为求福报，为求功德，为祈平安，为祷丰收。比如祭神祀鬼的屠杀畜类，甚有野蛮民族以猎取人头，作为谢神的祭品者。此类杀业，皆属邪恶知见之所促成，故称邪见杀。

二、偷盗有三种：(一)贪欲偷盗：见利忘义，为求发财，为求享乐，为求生活得好些，为求贪心的满足。(二)瞋恚偷盗：嫉妒他人的财富，不满他人发财，或为报复他人，而使他人遭受财物的损失，或为受了刺激，因而迁怒他人，致使偷盗以及损毁他人的财物。(三)邪见偷盗：为求平安，为求愿望的达成，比如我的乡间，新婚的妇女或是久婚不孕的妇女，喜欢到寺院中偷窃出家人的鞋子以及佛前的庄严供具，拿回家去，压在枕头下面睡觉，她们以为如此做法，便会生儿子了，此可算是邪见偷盗的一种。

三、邪淫有三种：(一)贪欲邪淫：为贪淫欲的享受，不论和奸、诱奸或强奸，乃至淫业的买卖，但为贪图淫乐而与夫妇之外的男女发生超友谊的关系者，皆是贪欲邪淫。(二)瞋恚邪淫：为了怨仇而奸淫他人的母女姊妹与妻妾。记得在抗日战争期间，凡少数日军下乡，往往被中国游击队「吃」了，埋了，日军察觉之后，便大肆下乡扫荡，见到房子就烧，见到男人就杀，见到女人，统予强奸或轮奸，奸淫之后，就是一刺刀！这就是瞋恚邪淫的一种了。(三)邪见邪淫：为求功德，为求福报，为求子息，为求长生，乃至为求解脱而行邪淫者。古时有许多迷信的低级宗教，比如中国的道教，有「房中术」的说法，认为采阴可以补阳，采阳可以补阴，男女交媾是长生不老的修链法门。印度教中也有类似的邪见，以为可在男女的淫乐之中解脱，说什么「性命双修」啦，「身心双修」啦！还有一种邪见，一些婚久不孕的男女，有借胎借种的行为。其实，想从纵欲的方法中得到长生、禅定、解脱、功德、福报，乃至子息者，那是绝对荒唐的事。

四、妄语有三种：(一)贪欲妄语：为贪名闻利养，为贪酒色势力等。(二)瞋恚妄语：为使怨家受骗，为使一切恼乱於己及障碍於己的人与非人乃至畜生，受到损害，故作妄语者；因瞋而恶口与两舌者，最为普遍。(三)邪见妄语：以为说谎可以避难，骂人可以消灾。比如中国乡下人感冒之后，有用纸条有著：「出卖重伤风，一念就成功」的字样，贴在路旁的树上或墙上，那就是邪见妄语的一种了。

五、饮酒有三种：(一)贪欲饮酒：为满口腹之欲，贪图酒精的刺激，为求引导色欲的兴奋（醇酒与美人，往往不可分）。(二)瞋恚饮酒：所谓「借酒浇愁」，人在愤怒或失意之时，往往愿意用酒来麻醉自己，其实，岂不听说：「借酒浇愁愁更愁」吗？(三)邪见饮酒：为求养生，为求羽化，为求生天而饮酒者。比如一般人以为饮酒有益於健康；有人以为李太白饮酒，终成酒仙；有的低级宗教，以为酒能通神，群神之中，也有酒神；印度的裸体外道，甚至以为酒能帮助解脱。这些都是邪见，都是颠倒之见。别说旁的，但问读者之中，你们见到一

个面色铁青（或面色通红），满眼血丝，酒臭冲人的醉汉或酒徒，会有什么感想，以为可恶，抑是可亲？

五戒配合十善，已经说明如上，明白了五戒的内容之後，我们可以介绍如何来纳受五戒的戒体了。

## 2 求受五戒的方法及其功德

### 如何纳受五戒

前面说过，受了三归依的人，如想更进一步求得信佛学佛的实益，必须求受五戒，才算是学佛所学，行佛所行的开始，归依三宝，仅是入门而已。如果入门以後，老是驻脚在门房的廊下，而不登堂入室，而不登楼参观，而不更上一层楼，乃至登峰造极，那只能算是「玩票」式的三宝弟子（中国唱戏的有票友，虽是会唱几折，但不专业从事，用近代语说，便是「业余」的），因此，奉劝已经归依了三宝的人，最好能受五戒，成为标准的在家佛子——优婆塞与优婆夷。闻说佛法，可以见道，受持五戒，可以证道，最高可证三果阿那含，进入不还位，死生净居天，修成罗汉果。所以五戒的功能，最少可以作为人间与天上的护照，最高能够作为超越生死大海的宝筏，既然信佛学佛，何不求受五戒？其实不受五戒而仅受三归者，也不是真实的优婆塞（《毘尼母经》卷一：「优婆塞者，不止在三归，更加五戒，始得名为优婆塞也。」大正二四·八〇二中）

因为不知五戒的内容，虽受戒，亦不得五戒，所以首先说明五戒的意义及其内容，现在既已大略明白，自可求受五戒了。

可是，求受五戒也不简单，根据《优婆塞戒经》的规定，需要受了三归六个月以上，始允於考查合格之後，予传五戒。（大正二四·一〇四九上）也有主张於三归之後，须有三年或一年，最少四月，方许进受五戒的。但在佛陀时代，在家弟子信佛之後，三归五戒，乃是接连并受的。比如佛陀最初的优婆塞弟子，是耶输伽的父亲，信佛之後便是这样说：「我今归依佛、归依法、归依僧，唯愿世尊，听为优婆塞；自今已去，尽形寿不杀生，乃至不饮酒。」（《四分律》〈受戒犍度〉之二，大正二二·七八九下）由此可见，三归之後，不必经过四月六月乃至三年的时间。因此，也有人说，佛时的利根人可以如此，末法时代的钝根人则不可如此，实际上，我们一般的状况，并不讲究这一问题。有人归依三宝一辈子，也不求受五戒，有人刚进佛门，适巧遇到传戒的机会，也就三归五戒一齐受了。这在泰国，更有不同，他们的在家弟子，每逢佛日（斋日）进寺院，每次必受三归五戒，我想那是为使戒品的坚固，绝非为了失戒而予重受的。此在中国不妨也可仿效。这与修持中的六念很有关系，念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，六念应常念，所以三归五戒，应该经常受持。

受五戒在律中所见，均为向师自说（如耶输伽的父亲，即是一例），不由从师而受，如要成为五戒优婆塞或五戒优婆夷，向一阿闍梨一说即可，并无任何仪式的铺张。但是中国的祖师如读体大师，他以为：「当斯末运，回异圣时，须假胜缘，助生正信。」（见《授三皈五戒八戒正范》）所以他也编了一部《授三皈五戒八戒正范》，直到现在仍为许多戒场的传戒蓝本。这於律法不行的近代中国佛教一例中，也有说明：「今此正范，当於长老比丘所受。」又因寺中长老，皆为方丈和尚，故对戒师不称阿闍梨，而称和尚。至於「若是长老，未曾统众，不任方丈，或二三同修，或独处无侣，苟偶善信发心来求戒者，第可开导，与之受戒。发愿而已，余仪下必全用。」

从读体大师所编仪轨的内容看，自三谛以至菩萨戒，都是采用大乘戒的规模，事实上《优婆塞戒经》中的五戒，与普通五戒是不尽相同的，这在明末的蕅益大师及近代的太虚大师，均有说明。当然，如能使得一切戒，全部汇归大乘菩萨戒，那是最好不过的事，唯有限於根机及环境的不同者，自亦不必使得所有的人，一进佛门，就要他们人人成为实践菩萨道之大菩萨的。

蕅益大师所汇集的受五戒法，颇为简明实际，兹录如下，用供参考（卍续藏一〇六·三



五八D至三五九A)：

「我某甲，归依佛、归依法、归依僧，尽形寿为□分优婆塞，如来至真等正觉是我世尊。(三说)」

「我某甲，归依佛竟，归依法竟，归依僧竟，尽形寿为□分优婆塞，如来至真等正觉是我世尊。(三说)」

「(若善女人，即称优婆夷。)」

「如诸佛尽寿不杀生，我某甲亦尽寿不杀生；如诸佛尽寿不偷盗，我某甲亦尽寿不偷盗；如诸佛尽寿不淫欲，我某甲亦尽寿不邪淫；如诸佛尽寿不妄语，我某甲亦尽寿不妄语；如诸佛尽寿不饮酒，我某甲亦尽寿不饮酒。」

「随受几戒，则语几戒，亦不应混滥也。以此受戒功德，回向无上菩提，四恩总报，三有齐资，普与众生，同生净土。」

在家人受五戒，本为极其普通的事，只要面对一位戒师(或用梵语称为阿闍梨)，即可自说而受，如果自己不懂五戒的受法及其内容者，请戒师开导，传授(受戒词)即可。晚近以来，大家竟把传五戒，看成了大佛事，广事铺张，劳师动众，此虽为戒法作了庄严，却将五戒的戒法压在繁文褥节的高帽子下面透不过气来了。

因此，我希望今后的中国佛教界，提倡普遍的传受五戒，除了集体性的场合，不妨参考读体大师的《五戒正范》之外，其余的则尽可能地减少麻烦。以我的看法，通常受五戒，有了如下的五项即可：

- 一、请师开导五戒内容(简明扼要)，教授受五戒的说词(如已知者，此节可免)。
- 二、问遮难(普通但问杀父母与破净戒——自破破他，即可)。
- 三、三归三结(如蕅益大师所举者)。
- 四、宣读或随分选读五戒的戒相(如蕅益大师所举者)。
- 五、发愿回向(通常用的回向偈亦可，或以各人所愿自白数语亦可)。

受一次五戒，最多不要超过十五分钟，这样清清楚楚简简单单的受五戒，要比摆大场面的更切实际，更容易得戒，同时，戒师也可在同一天中，为数人各别授戒，不致感到吃力。并可随处均能为人授戒。

受持五戒的功德

佛教的究竟价值，是讲三轮体空的：做事的人，所做事的本身，做事所产生的作用，全部空去，不著有无，才是学佛的最终目的。所以一切的善行，自无功德可言。但在凡夫而言，要做到这一步工夫，那是不可能的，否则他已不是凡夫了。

乘船的人，目的不在乘船，但是乘船，却能使人达到所期待的目的地，船只是工具而已。同样的，受五戒的人，目的不在於受戒的本身，但是受戒，却能使人达到学佛的目的，戒只是方法而已。从世间法中说，利用工具或运用方法，必能产生正面的功利，或反面的罪过。受五戒，是行善的方法，故亦必有其应产生的功德。

修持五戒十善，若发出离心，即能因此而可证得初果乃至三果(四果者，必须出家)，比如《根本说一切有部毘奈耶》卷三十一所载，小路比丘以半颂说十善法，善为譬喻，半颂说犹未了，听众之中，即有一万二千有情，远离尘垢，得法眼净，明见真谛，或得煖法，乃至或有因此出家而证阿罗汉果。(大正二三·七九八上)可知五戒十善，虽是学佛的起步，也可由此而能迈入圣城，了生脱死。

如果但求人天福报，或其戒力薄弱者，也可因此而下堕三涂，终 将导致因缘的成熟，发出离心，越出三界。如果不能五戒全部清净，但能坚持一戒，亦可保住人身；持戒的多少，以及戒力的强弱(系指对於可悔轻罪的持犯多寡而言)，可以决定舍此一身之后的人天境界，持五的最高者，可生欲界第六天，依次向下，最少仍可做一个平凡的人，如想进入色界天乃至无色界天，须修禅定，到达初禅以上，始能进入色界天。同时，色无色界，不由五戒而

得，但从禅定进取，所以外道不持佛戒，如果禅定工夫够了，也可进入初禅以上的天界。从经律中看，修人天福报的功德，多半是生到四天王天及三十三天（忉利天）。

但从佛法的观点上说，生天远不如生在人间为好。天上的寿命，从四天王天向上数，一天比一天长，四天王天以人间五十年为一日，平均寿命为五百岁；到达第六他化自在天，以人间一千六百年为一日，平均寿命为一万六千岁。对于五欲的享受，也一天比一天更为殊胜，但是，天人终是要寿终的，天福也有穷尽的，到了天上，光是享福，难有求福的心情也少求福的机会，天福尽了，命终还堕，可能不复为人，而入三涂道中。律中记载，目连尊者的在家弟子耆婆，也是当时的名医，皈依三宝之后，免费为僧众治病，以此功德死后生於三十三天，有一天目连尊者有一弟子病了，不知如何治疗，便以神力去三十三天问耆婆，此时正逢天人各各驾车，驰往园中游乐，谁也不睬站在一旁的目连尊者。耆婆见了，也只微一举手，表示招呼，迳自驾车疾驰而去，目连尊者即以神力，停住耆婆的车子，并且责问他：「见了我，为何不下车敬礼？」他的回答是：「享乐要紧，不由自主。」并说：「我已算是好的，尚能举手为礼，其余的天人，连看都无暇看你一眼哩！」这是说，生了天，沈浸在欲乐的享受中以后，就忘了学佛修行了，也无心礼敬三宝了。

人间是苦的，但在五道之中，只有人才能因了受苦而行善求福，所以上面曾介绍，唯有人道受戒得戒。佛教是人间的佛教，学佛持戒，虽可报生天上，但是真正学佛的人，不要希望生天。这在《根本说一切有部毘奈耶》卷四十九中，又有一个故事：有一持戒比丘，夜间坐在一张矮床上，敛身入定，定中被一条毒蛇咬著了前额，虽然中毒身死，仍未知觉，因其尚未证道，未出三界，当其出定之时，即见有五百彩女，前後围绕，问之始知已生三十三天为天人。并且要他去礼帝释天主，但他未染欲乐，反以为天女恼他，故颇感困恼地说：「我只礼佛陀，不礼天帝，并愿天帝能来礼敬於我。」天女告诉他说：「只有进入妙地园中出家，可以得到天帝的礼敬。」因此，他便毅然放弃天福的享受，又去过出家的生活了。这是说，有心学佛的人，不要求享天福，也不应求享天福。（大正二三·八九四中至下）

一切的业力，可由各人的愿力来转变，如果虽因受持五戒的功德，可以得到天的果报，但也要以发愿，愿此功德还生人间，生生世世，见佛闻法，或作护持佛的长者居士，或作弘法利生的清净僧宝。如果没有把握，或因志愿不同，亦可愿此持戒功德，回向往生西方净土，增长莲台的品位，临命终时，佛来接引，花开见佛，得不退转。

五戒的功德，可以因人而异，在家人能由布施求福，受五戒的功德，则又超过一切财物的布施功德之上，但愿在家的信士信女，发心受五戒；受了五戒，不要求生天上，最好是乘愿再来人间，否则也应往生西方净土。

即在现生而言，持了五戒的人，可减少许多不必要的烦恼与凶险，至少下再有因了主动的杀、盗、邪淫、妄语、酗酒而来的祸害。又据经中说，每持一戒，即有五位善神，随身保护，若持五戒，即有二十五位善神，随身保护，能使出入起居，皆得逢凶化吉。

佛法不唯能够使人得到永久的安乐，也能予人以现世的安乐，受持五戒，便是求取这两种安乐之宝的敲门砖。人间佛教的理想社会——轮王政治，也以十善为其准则，五戒若能普遍推行，儒家所说的大同世界也即在眼前了。

## 第四篇 了生脱死的门径——八关戒斋

### 1 八关戒斋及其内容

#### 绪说

已经讲了三皈与五戒，现在再继续再讲八戒。

学佛之道，乃是逐段前进的，也是层层向上的。皈依三宝，只是信佛的初入门，五戒十善，才是实践学佛之道的真正开始。本来，在律典之中的佛陀时代，凡受三归的，也必连带著接受五戒；所以三归五戒，从其根本要求上说是分不开的，後人之只受三归不受五戒者，只是一种接引众生的权宜之计而已。

受了三归五戒，只要能够如法奉行，绝对可保不堕三涂——畜生、饿鬼、地狱。五戒的功德，可以保住人身，乃至可以上生天道为天人。

但是，佛法的最终目的，是在教人了生脱死，三归五戒之使众生不堕三涂，也只是了生脱死的一种权宜之计，首先使之不往下堕，扎稳了脚跟之後，再使之更上一层楼，而走上了生脱死的门径。八关戒斋，便是这一了生脱死的门径。当然，八关戒斋，仅是此一了生脱死之路的起点，只是一扇大门，只是一条路径，进了门，上了路，还有更高更上的境界在等著我们哩！所以经中都说，持八关戒斋是众生种的出世正因，而非出世之果。因为持五戒清净者生天，持八戒清净者，虽也是生天，但是，五戒生天，仅止於天，而不一定能够了生脱死。八戒生天，虽生於天，终究必将得到了生脱死的涅槃之果。这是五戒生天与八戒生天的不同之处。

什么是八关戒斋

戒，在佛教，从大体上分，共有两大类：一是渐次戒，一是顿立戒。

所谓渐次戒，是指在三归五戒，出家的沙弥沙弥尼戒，比丘比丘尼戒。不受三归五戒，不能受沙弥沙弥尼的十戒；不受沙弥沙弥尼的十戒，不得受比丘比丘尼戒；沙弥尼进入比丘尼的过程中，尚有式叉摩那的六法，因其需要逐次上升，级级增加，故称渐次戒。在家二众，加上出家的五众，共为七众佛弟子，均以渐次戒而得名分序次。

所谓顿立戒，是指几戒与《梵网》、《璎珞》之菩萨戒，这两种戒是在七众戒之外的别解脱戒（梵语波罗提木叉），此戒与彼戒，虽然同为佛戒，但是不受三归五戒，同样可以直接来受八戒与菩萨戒（《瑜伽》菩萨戒则仍为渐次戒）。

那么，我们现在所讲的八戒，既非七众的渐次戒之一，为何要把它放在五戒之後来讲呢？因为八戒之中包括了五戒的全部，又摄入了沙弥十戒的大部，为了理解上的方便，所以把它放在五戒之後，沙弥戒之前。

八关戒斋的内容是这样的：

- 一、不杀生。
- 二、不偷盗。
- 三、不非梵行（不淫）。
- 四、不妄语。
- 五、不饮酒。
- 六、不著香华鬘，不香油涂身；不歌舞倡伎，不故往观听。
- 七、不坐卧高广大床。
- 八、不非时食。

我们看来，就可知道，此八戒之中，除了六七八的三条戒，其余前五条戒，则与五戒相同，不过第三条的「不邪淫」，在此改为「不淫」了。

其实，这八条戒，就是沙弥十戒的前九条，除了未将第十条的「不执持生像金银宝物」列入之外，则与沙弥戒完全一样，只是把沙弥戒的六七两条，在此合为第六戒的一条了。所以，也有人将此八戒依沙弥戒分列为九条的，因为最後一条的「非时食」戒，不是戒而是斋，不非时食称为斋，过中午不食称为持斋（持斋绝对不是等於吃素），过了中午而食，称为「非时食」。八关戒斋，也就以此持斋为体为主为本为要，故而前面八条称为戒，後面一条称为斋。斋的意义是「清净」，从事相上说，过中午而食者，即为杂乱不净，所以三世诸佛，皆是过中午不食的；从根本上说，身口意的三业清净，便名为斋。

不过，八关戒斋与沙弥十戒的最大区别，是在仅於六斋日的一日一夜受持，不像沙弥戒是需要终身受持的。正因沙弥终身受十戒，故其最高可证阿罗汉果，八关戒斋一日一夜受持，虽种出世正因，也不能即身而证阿罗汉果。但是佛陀慈悲，因为世上尽管有很多人希望信佛学佛，而期走出生死之道，然由各各不同的差别因缘，使得许多的人皆无法走出这一生死之道，有的为了他们本身的职业；有的为了妻子儿女的纠缠等。所以，希望走上出世之道的人很多，能够走上出世之道的人则很少。因此，开出一个方便法门，使那些向往出世生活而又无法达到目的的人，也有机会来过出世的生活，种植出世的善根。八关戒斋，就是此一广大的方便法门。八关戒斋，既然是沙弥十戒的前九条，故也相近於沙弥十戒的分日受持了。出世的生活，是以沙弥的生活为基础为开始，分日受持沙弥十戒的前九戒，也就相於出世生活的分日受持了。八关戒斋是一日一夜受持，多受一次即多一次的收益，通常是以阴历每月的初八、十四、十五、二十三及月底最後两天，通称为六斋日，在此六天之中，天天受固然好，如因环境的限制，仅受五天乃至一天，也是好的。

为何要受八关戒斋

为何要受八关戒斋？大概的意思，前面已经说过，是为种植出世的善根，受持八关戒斋，虽仅一日一夜，终究必因此一功德而将得到涅槃之果！

那么，为何八关戒斋具有如此的功德呢？

这一点，我们应注意到，八关戒斋的重心，是在设法关闭众生的生死之门。八关戒斋的作用，是在由此关卡而走出众生的生死之门。生死的主要关键，端在淫欲与饮食的二大祸源，儒家说：「食、色，性也——众生之成为众生的根本原因。」依佛法的观点说：饮食为生死的增上助缘，淫欲是生死的根本原因，一切众生，皆由不断淫欲，所以不离生死；一切众生，皆因贪恋淫欲之乐，所以助成了後代子孙的生死，自身也被生死之索所东缚缠裹！众生之有淫欲，乃是与生俱来，淫欲之形成两性的交接，则又必在饱暖之後，饱暖屬於衣食，食比衣更重要，有食无衣，可以饱也可以暖，有衣无食，终必饥饿而死。所以淫为生死根本，食为生死助缘，若能超越於淫欲与饮食之外，必已了生脱死——三界之中，虽至无色界的非想非非想处天，已无淫念，但仍不离识食，故仍不出生死。为了超越生死，所以戒淫，为了抑制淫欲，所以持斋。出世的生活，端从戒淫与持斋做起，饮食虽为生死的助缘，淫欲却由饮食的满足而起，正因如此，持斋虽非戒，却是戒之体了。

也许读者要怀疑：八关戒斋的内容，明明有八条或九条，为何只说淫戒与持斋才是八关戒斋的重心呢？

这要知道，八关戒斋的前五戒，除了将第三戒的「不邪淫」改为「不淫」，其余则与五戒一样，可见其重点是在於戒淫，故与五戒不同；至於第六条「不著香华鬘，不香油涂身；不歌舞倡伎，不故往观听。」以及第七条「不坐卧高广大床」，目的也是为了间接的戒淫。著花、涂油、涂香、唱歌、跳舞、弹琴、杂技、坐宝座、卧大床，不论自己做也好，去看他人做也好，对于修道的人来说，总是不相宜的，这些都是放纵导欲的媒介，都会使人想到淫欲上去乃至做到淫欲上去的东西，故其仍属戒淫的范围。至於第八条持斋，不用再解释了。

正因为八关戒斋，是重在淫欲与饮食的戒除与节制，所以持了八关戒斋，就是种植了出世之因的功德。在家俗人而想种植出世之因的功德者，就该受持八关戒斋，不论你已受了三归也好，受了五戒也好，受了菩萨戒也好，都可以也应该再来受持八关戒斋的，因为八关戒斋与三归、五戒、菩萨戒的受持，并无冲突。这是一日一夜受，今日受了，到明日天明，就可不再受此戒斋的限制，如果下次要受，必须重新再受，这实在是非常方便而功德很大的波罗提木叉，不像五戒是终身受持，菩萨戒是尽未来际时受持。

八关戒斋的内容

八关戒斋的内容，前面已经大略地介绍过了，现在再来稍加解释。

一至五戒，除第三淫戒之外，完全与五戒相同，我们不再解释，读者可参看「人间天上的护照」第一章。即使淫戒一条，我在该文中，也已提到：「每月的六斋日，不得行淫。」不过，但持五戒而不持八关戒斋的人，虽说六斋日不得行淫，万一行了夫妇的正淫，也不算犯戒。唯於《梵网》菩萨戒轻垢第三十条，也有如此的规定：「……为白衣通致男女，交会淫色，缚著。於六斋日，年三长斋月（正月、五月、九月为长斋月），作杀生劫盗，破斋犯戒者，犯轻垢罪。」（大正二四·一〇〇七上至中）这是说：受了《梵网》菩萨戒的人，也应於每月的六斋日及每年的三个长斋月中，皆不得犯杀生、偷盗、淫欲、非时食等的行为，否则便跟持八关戒斋的人一样，成为犯戒罪！这在《梵网》戒中，称为「不敬好时戒」；五戒之人，不敬好时，虽非犯戒，总也不是好事，今在八戒之中，如果不敬好时，那就成为犯戒了，这是与五戒情形不同之处。同时，八戒的不淫，还有更进一层的要求，《佛说斋经》中说：「一日一夜持心如真人（如来），无淫意，不念房室，修治梵行，不为邪欲，心不贪色，如清净戒，以一心习。」（大正一·九一一上）在此最要紧的，是要向佛陀看齐，虽仅一日一夜，也得希望做到百岁比丘那样的梵行清净，身不犯淫行，口不说淫语，心不念淫意，在此一日一夜之中，完全要以出世离欲的身心来自期自处，凡是一念淫意现前，或者回忆过去的淫境，或者想像未来的淫乐，便算斋不清净。这一要求，比起菩萨戒的「不敬好时戒」，又要严格得多了。但是，菩萨应持六斋，故在《优婆塞戒经》中有「持六斋戒」的规定。

现在，我们从第六戒起，分条研讨如下：

第六条、不著香华鬘，不香油涂身；不歌舞伎，不故往观听。

因为八关戒斋是重在教人出离世间，重在种植出世之因，所以从事相上看，是属于自求解脱生死的小乘法门，（不要轻视小乘，若无小乘行的基础，大乘行便无从落实。自己不能生死自主，先喊：「我不入地狱，谁入地狱。」那是等同犯罪堕地狱，而非乘愿救地狱了；要知道，唯有自主的能力越强大，能做到化度的范围越深广。）故也不要说：「为了接引众生，一生补处的菩萨也要用花鬘璎珞来作庄严。」要知接引众生是一回事，求了生死又是一回事。

「著香华鬘」，是印度的美化装饰品，用香花结成花冠，缀成花圈，连成花串，或用金银宝物镶嵌连缀而成，戴在头上，挂在胸前，披在肩上，乃至垂吊佩饰於全身上下。如在今天来说，女人的项链、项圈、耳环、发夹、饰帽、别针、手镯、钻戒、指环等等，男人的手表、金戒、领带上的饰物等等，皆属香华鬘的同一性质，所以南传小乘比丘与沙弥，他们的手上是不带表的，原因即在於此。现在各地大乘比丘出国访问，接受欢迎，有用夏威夷式的花圈，敬献於项间佩戴者，乃是不合要求的事。在此不著香华鬘的含义之中，当也包括了不著华丽高贵与色彩鲜艳的衣服在内，这是不能不注意的。出家人著袈裟——坏色衣，是终身的事，在家人於持八关戒斋的六斋日，衣著自也应当力求朴素为宜。这在佛陀时代，有一个例子：当时有一位非常有钱有地位的贵妇人，叫做毘舍佉母，有一次，她去拜见佛陀，直到走近祇园精舍的门口，才发觉她是盛装出来的，一身都是珠光宝气的花鬘璎珞，她觉得去见佛陀是不该如此，但又不便再退回家去卸装，於是就将那些花鬘璎珞卸下来，随便向精舍里的树下一放，朴朴素素地去拜见佛陀。由此可见，弟子为了恭敬佛陀，所以不敢打扮得花枝招展去拜见，我们为了了生脱死而受八关戒斋，自是更不应该盛装艳抹了。

「香油涂身」，本来也是印度的习俗，印度地处热带，皮肤需要经常润滑，所以有钱的人，不论男女，都有涂油的习惯，有的人，每洗一次澡，便得涂一次油，故此「涂油」，也有清洁剂的成分在内；比丘比丘尼本不许涂油，但遇有病，佛也准许涂油，这在律中，常可见到，用油涂脚，更是平常的事。不过，俗人，尤其是有钱的人，均用上等的香油。过出家生活的人是不可用香油涂身的。今日市场上所卖的香水、香皂、香粉、香脂、香膏、香油等等，在受八关戒斋的日子，自也一律不得使用（如果比丘比丘尼用香料涂身，那是持戒不净的徵象）。以上两点，男人比女人容易持，女人之爱美心理，是与生俱来的。但是，不

听说「女为悦己者容」吗？女人美化自己的容貌，乃为求取男人的爱慕与欢心，其中富有挑逗引诱的淫意在内，所以佛陀要求，在家弟子们於受了八关戒斋的日子里，要把这些全部放下。如说为了交际与应酬的理由而不能放下，那么你可在没有交际应酬的日子，再受八关戒斋，绝不可既然受了，又要去犯，受戒功德大，犯戒罪更大！所以泰国的在家人，如於六斋日（他们称为佛日），受八关戒斋，「那是一日夜不回家的，夜间就和衣睡在佛殿的四边。」（见净海法师的《泰僧安居记》，《海潮音》四十三卷三月号）

对于香料的运用，律中也有指示：涂在佛殿裏，涂在僧房裏，或因住处房内有臭气，亦可燃烧各种好香来薰。如有患眼、患疮，医师处方，教用香料为药，并且非以香料涂抹不能治好者，也可以用。在今天，好像已极少有用香涂疮的实例了，故也没有开用的必要。

「歌舞倡伎」，是娱乐，以世间法来说，人之对于娱乐，是不能缺少的，人类自初民开始，便有简单的歌唱与舞蹈，因为娱乐是调剂人类生活的一种产物，所以娱乐之於世界各民族中，自古以来，均受重视。不过娱乐的范围很广，娱乐的效果，也有善与不善，所以今世的社会，要提倡正当的娱乐而取缔不正当的娱乐，娱乐之有益于人的身心者，为正为善，有害於人的身心者，为邪为恶。故在中国的古圣先贤，要「制礼作乐」，「礼者养也」，礼的目的，在培养中正和平的国民性，是为了发扬人性，提高人格而设。「乐者乐也，乐则安，安则久。」乐的目的，是在陶冶和乐互助的国民性，是为了上下和敬，长幼和顺，族里和亲而设。其实礼乐二者，相互为用，才能产生敬顺和乐的效果：有乐有礼，虽乐而不流於淫乱，有礼有乐，虽礼而不滞於呆板。因此，娱乐的价值，可以达成移风易俗的目的。

既然如此，我们佛教，怎么要教人「不歌舞倡伎」呢？其原因，是在向往出世，既已向往出世，那还有闲情逸致来享受世间的娱乐呢？出世者的态度，决不可仍以顺世的心来衡量，否则也就不成其为出世者的态度了。既求出世，不可再以广度众生的理由来随顺世俗，若尚未证入圣果圣位，空言随顺世俗而广度众生者，那你随俗而流，顺流以去，是真的；广度众生，则绝难做到！所以《瑜伽》菩萨戒中，菩萨为度众生，可开七支罪，虽犯戒而有功德，但又明文规定：「出家菩萨，为护声闻，圣所教诫，令不坏灭。」（大正三〇·五一七下）《摄大乘论》则说地上的菩萨，为度众生，可开十恶，虽犯十恶，仍多功德。《根本杂事》卷三七中说，佛陀为度乐神善爱健闍婆王，也去天上亲奏千弦琉璃箜篌，八关戒斋既是出世戒（本质与出家戒一样），我们既然不是地上的圣位菩萨，为了解脱生死，持斋之日，不作歌舞倡伎，不享声色娱乐，谁说不该？

当然，佛陀并不禁止在家弟子的歌舞倡伎，为了供养三宝，俗人可以歌舞作为奉献，这在大小乘经典中，均有记载。唯其应以赞扬三宝的功德为先决条件，否则不得演奏於三宝之前（今人有以佛化电影、佛化歌曲、佛化戏剧来弘扬佛法者，自是不违佛制的，但是出家人绝不可参与演出）。如在寺院中由俗人演奏歌舞而属于赞扬三宝功德的，并且专为出家人演时，佛陀是准许看的，至於到以歌舞倡伎为营业的娱乐场所去看，佛陀则绝对的禁止。我以为这是有几点理由：（一）娱乐场所的歌舞，好坏不等，以娱乐为商业的人，为了「票房价值」，迎合低级趣味的色情演出，乃是极平常的事；（二）娱乐场所的观众，男女混杂，贤愚不类；（三）出家人的生活，应以摄心闲静为职志，应以禅诵听教为要务；（四）出家人的服饰形貌与俗人殊异，易受俗人的注目，易招俗人的讥谤。有这四点理由，修道人是否应该进出於娱乐场所呢？受了八关戒斋的人。可能与第四点无关，与前三点则是有著密切关系的。但我看到净海法师报导泰国的比丘生活，他们可以看电视，也可以听收音机中的歌唱，根据佛制要求，他们看的电视，应该是有关佛教化的节目，他们所听收音机中的歌唱，也该是赞颂三宝的歌唱。泰国实情如何，我则不得而知。

关于「歌舞倡伎」的内容，《梵网》菩萨三十三轻垢戒说：「不得听吹贝、鼓、角、琴、瑟、箏、笛、箜篌、歌叫、妓乐之声；不得樗蒲（赌钱）、围棋、波罗赛戏（象棋）、弹棋（汉宫人粧奩戏）、六博（即今双陆戏）、拍球（球戏）、掷石、投壶（竞技用，如今之铅球、

标枪、打靶等)、八道行城(西域以棋子分八路进退游戏)、爪镜(圆光法)、著草(易卜)、杨枝(樟柳神)、鉢盂(搅水碗法)、鬻髅(报耳法)而作卜筮。」(以上多分参照满益《梵网合注》括注,大正二四·一〇〇七中)

满益大师在《沙弥十戒威仪录要注释》中又说:「唱曲吟诗,名之为歌;掉臂踣足,名之为舞;吹箫、弹琴、双陆、围棋、掷骰、赌钱、医、卜、星相、投壶、射箭、驰马、试剑等,并名倡伎。」(卍续藏一〇六·三四三B)从此可以明白,不歌舞倡伎的内容,是包括了一切的歌舞技艺与杂耍了。

「不故往观听」是说,只要不是存心蓄意去看去听,如果道经其前者,不为犯戒,但也不得因为偶而道经其前,便驻足观听,或随逐观听——这要注意了,争看街头巷间的热闹,也是不许可的。

#### 第七条、不坐卧高广大床。

关于律中的「床」这样东西,中国人可能还不大明白,床在我们是专门用来睡觉的,但在西域,床的含义较广,睡觉用的叫做床,起居用著坐的也叫床,床有大小及高矮不等,有的高大得需要好多人来抬,有的卑小得可用一只手轻轻地移动。因此,有的床可以二人乃至数人坐卧两用,有的床是只能坐不能卧的。故在佛典中的床与座,往往通用或并用的,如说「身为床座遍大千」,这是说明愿心之大,载德之厚,能以一己而广度大千众生的意思。经中常说佛陀「敷座而坐」,但也有敷座而卧的,如《鼻奈耶》卷四中说:「时世尊四叠襞忧多僧(七条衣)敷床(座)上,僧伽黎(大衣)著头前,右脇卧师子座,累膝互屈申脚……。」(大正二四·八六六上)又如西藏达赖与班禅喇嘛的「坐床大典」,实也即是「升座大典」所谓「金床」,也就是「宝座」。

明白了床的含义之后,我们可以解释高广大床了。

满益大师《十戒威仪录要注释》称:「床足但高一尺六寸,坐时脚不挂空,过此量者,即名为高;但可容身转侧,过此即名为广。既高且广,即名为大。」(卍续藏一〇六·三四三B)这是根据《四分》比丘戒单堕法八十四条而来。

唯有淡泊了物质的享受,才能提高精神的领域;唯有简单了物质的生活,才能勇猛於道业的精进。既然向往出世的境界,自当放下感官的贪著了。资生的用品越好越美,我们就越是会被资生的用品所役所转,甚至爱护资生的用品要比爱护自己的道心更为热切;资生的用品越高贵,我们的心也就越是因了资生用品的高贵而现得高傲我慢起来,一有高傲我慢之心出现,道心也就走得无影无踪了。所以唐代悟达国师,因受沈香宝座,一念名利心起,竟遭人面疮报。

再说,床上刻画雕漆,绫罗绸帐,绣枕锦被等等,都算是高贵,如果再加床身宽广高大,试问那对于一个修行的人是适合的吗?一个人睡在这样好而且大的床上,会有些什么样的心理反应,当亦可想而知了!

在家人,受了八关戒斋的日子,应该男女夫妇分床分房睡,如果家裏只有双人大床,没有单人小床,不妨特为自己购置一张单人小床,专备六斋日卧用。否则虽受戒斋,亦不得戒斋。

出家五众,对于这条,尚有规定,在此不举。

#### 第八条、不非时宜。

前面已经说过,八关戒斋中的过中午不食是非常要紧的一条,而且是最主要的一条。受八关戒斋而不持此「不非时食」,固然不成戒斋,出家而不持「不非时食」,便不能为俗人作八戒阿闍梨(师);不终身持「不非时食」者,也不得为俗人作八戒阿闍梨,不得为俗人授八关戒斋;更不得作沙弥戒和尚乃至比丘戒和尚;沙弥不持「不非时食」,不得受比丘戒。这是非常严正的一条。

在佛陀时代的印度,外道婆罗门,均持「不非时食」,佛在《舍利弗问经》中说:「诸婆

罗门，不非时食，外道梵志，亦不邪食。」(大正二四·九〇二下)中後不吃东西，身心都很轻爽，杂想妄念也会减少。

不非时食，是说过了日中之後，除了饮水，不得再吃任何食物。俗人也许不惯中後不食，到了晚上也许会饥饿难忍而反增烦恼，甚至形成胃病。这一点，我要普劝：如你万不得已，你可以方便吃糖减饿；可以吃菓子汁，但要先用清水滴净，并且不得吃叶子肉。如果你能忍受的话，反正一个月只有六天，为什么不勇敢一些来忍受一下呢？如说营养不够，那是多余的顾虑，大陆时代的军人，每天都是吃的两餐，也未见饿死的。至於详细的情形与理由，我有一篇〈佛教的饮食規制〉，可以参看。(见拙著《佛教制度与生活》一〇六至一五〇页)

## 2 六斋日及其戒斋清净

什么是六斋日

八关戒斋，是俗人在每月的六斋日受持的。前面说过，阴历的初八、十四、十五、二十三，以及月底的最後两日，便是六斋日。

不非时食，是印度的内外道通行的，六斋日也是印度的内外道共同守持的。在此，我们必须明白，佛法与外道，在人天法的许多观念中，是可以相通的，外道虽不如佛法的深广博大，外道在人天法中所见境界，有许多在佛教是可以承认的。只要是对的，外道说了正法，虽为外道所说，仍应得到尊重，如果是不对的，佛子说了邪法，虽是佛子所说，还是不能采信，这也是佛教的伟大之处。

六斋日，梵语叫做逋沙他(Posadha)。这与佛教每半月布萨说戒的布萨，是同一义，意为「长净」，长养善法，清净梵行的意思。其实比丘半月布萨说戒，与六斋日的关系很深。如《萨婆多部毘尼摩得勒伽》卷六：「王舍城诸外道，八日、十四日、十五日，集一处呗诵，多得利养，眷属增长，尔时瓶沙王信佛法僧，往诣佛所……佛言听诸比丘，八日、十四日、十五日，集一处呗诵说法。」(大正二三·六〇三上)(印度当时将一个月分为二月，称为白月与黑月，每月只有十五天，只有初一到十五，没有十六到三十)至於布萨，原因亦为「王舍城诸外道梵志於月三时为集会，众人群来周旋，共为知友，供养饮食。佛劝瓶沙王制之，有比丘对白衣说经，白衣施食比丘等者，原为月二回，次第增为六斋八斋等。」(见丁福保《佛学大辞典》八六二页)乃至增为十斋日的。可见比丘的半月布萨一回与八戒的半月布萨三回，是同出一个原因了。

那么，为什么要选这六天为斋日呢？

《大般若经》卷十二：「六斋日，月八日、二十三日、十四日，二十九日、十五日、三十日，诸天众会。」(大正八·三一〇下) 《四天王经》：「诸天斋日，伺人善恶，须弥山上即第二天，天帝名因，福德巍巍，典主四天，四天神王，即因四镇王也，各理一方。常以月八日遣使者下，案行天下，伺察帝王臣民、龙、鬼、蜃飞、蚊行、蠕动之类，心念、口言、身行善恶；十四日遣太子下；十五日四王自下；二十三日使者复下；二十九日太子复下；三十日四王复自下。」(大正一五·一一八中)

《智度论》卷十三：「问曰：何以故，六斋日受八戒修福德？答曰：是日恶鬼逐人，欲夺人命，疾病凶衰，令人不吉，是故劫初圣人，教人持斋修善作福，以避凶衰。」(大正二五·一六〇上)

關於六斋日的由来，传说很多，各部经中，大同小异，《大智度论》所列最详，如有兴趣，可以参阅大正藏二十五册一六〇页。

《大毘婆沙论》卷四十一：「三十三天……於白黑月，每常八日、若十四日、若十五日，集善法堂，称量世间，善恶多少。……见造善者，便拥护之；见造恶者，即共嫌毁。」(大正二十七·二一一下)

好了，我们不再多举了，其实，我们持戒斋的目的，不是怕天神来伺察善恶，不是怕



疾病凶衰，也不是怕天神的嫌毁，而是为了种植出世之因。不过，每月之中，既有如此的六天，比较重要，所以佛陀也就选了这六天，作为八关戒斋的斋日。绝不是说，唯有此六天可作斋日，其余日子便不可作斋日；更不是说，只此六天应该持戒斋，其余的日子便不该作戒斋日。因为凡是受持戒斋，日日受持，日日均有功德，六斋之日仅持其中的一日，也有一日的功德。如果不持戒斋而反造恶业，六斋日作了固然得罪，平日作了，同样也要遭报。佛陀沿用印度外道所通行的六天，来劝在家弟子们受持戒斋，也是一种权巧方便。

怎样算是戒斋清净

八关戒斋，看来仅仅八条，要求受持清净，实也不太容易。身不作恶：不杀，不盗，不淫，不著香华鬘、不香油涂身，不歌舞倡伎、不故往观听；不坐卧高广大床；口不作恶：不妄语，不饮酒，不非时食；只要决心来做，是可能做得到的。至於要使意不念恶，那就很难了。最难控制的是妄念的纷纷涌现，并且不绝如缕，心志稍不集中，妄念便会趁隙而入，妄念之中，有善有恶有无记，善的不妨，无记亦无多损，恶念之来，念杀生、念偷盗、念淫欲、念妄语、念饮酒，乃至念非时食，只要一念生起，不论念过去、念未来，均为斋不清净，唯其若未涉及身口二业，仍不是破戒。

如果有人准备於明日受持八关戒斋，以为明日既不能行杀、行盗、行淫，乃至不能於非时而食了，便於今天故意放纵一番，这样的人，明日虽能受持戒斋清净，也是不算清净；或有人今天受持八关戒斋清净，却存意明天去行杀、行盗、行淫，乃至准备非时而食者，还是不算清净。持戒斋者，贵在心念出离世间，贵在放下五欲的束缚，如果心不清净，便是斋不清净，岂可怀著贪乐五欲之心，而来受持戒斋？

因此，佛在《优婆塞戒经》卷五中说：「若欲受斋，先当教语，遮先诸恶，乃得成就；若先不遮，辄便受斋者，不名得斋。」（大正二四·一〇六三中）可见，受斋之先，不但先从身心清净而作准备，更要以口宣告他人，使得他人也知道我要受持戒斋了。

如何才能做到戒斋清净，藕益大师於《优婆塞五戒相经笺要》的末後说：「凡斋戒日，不得鞭打众生；不得身口作不威仪事……，不得起贪欲、瞋恚、烦恼等邪觉，更须修六念。以上四禁，若有犯者，虽不破斋戒，而斋戒不清净。」（卅续藏一〇六·三七五D）

六斋日受了八关戒斋，为防妄念丛生，为增戒斋功德，最好的方法是专持六念：

一、念佛：佛为慈悲导师。念佛的法门，能除愚痴；念佛的实相，能除恶意；念佛的相好，能除怒习。

二、念法：法为诸佛之母。佛所说法，无量无边，但以三十七道品，能够逐层而上，完成修证之功，所以应念三十七道品，其内容是：

（一）四念处——观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。

（二）四正勤——未生恶不生、已生恶灭除、未生善令生、已生善增长。

（三）四如意足——欲（慕乐修持之法）、念（一心正住其境）、精进（修习不懈）、慧（思维心不散）。

（四）五根——信（信於正道）、精进（勤求不息）、念（一心观想）、定（一心寂定）、慧（内性自照）。

（五）五力——由五根而发生五种力量，破除五障：信力遮烦恼、进力除懈怠、念力破邪想、定力破妄想、慧力破一切邪外。

（六）七觉支——念（思念修诸道法，而使定慧均等）、择法（以智简择法之真伪）、精进（以勇猛心，离邪行、行正法）、喜（心得善法，即生欢喜）、轻安（断除身心羸重，身心轻利安适）、定（心住一境）、行舍（舍诸妄谬、舍一切法）。

（七）八正道——正见、正思惟、正语、正业、正精进、正定、正念、正命。

三、念僧：僧为人天福田。根据《佛说斋经》的记载，此所谓念僧，是念的真实僧，或胜义僧，乃是证得四果与向四果的四双八辈的圣僧。但凡夫比丘僧，也应恭敬供养，此

处所谓念，乃是念其功德，所以要念胜义真实僧，平日依止学习，仍当以持戒有素的世俗僧为主。因为梵语僧伽 Sangha 一字，意为和合众，或者单译为众。印度四人以上即为众，所以比丘比丘尼四人以上，可称为僧伽，俗人四人以上，也可称为僧伽，所以佛弟子共分七众乃至九众；所以阿含经有将「归依僧」译为「归依众」的，因此有人以为，既称归依众，就不必一定要归依出家人了。其实，凡立此一谬论者，已招大罪！因为佛陀从未说过归依僧者即是归依在家众的，处处都说是「归依比丘僧」。佛初成道，未度比丘，先度在家弟子，便令归依未来比丘僧，即是最大的明证。因有人误解了僧的定义，故此附带说明。

四、念天：天上长寿安乐。因为受持八关戒斋一天一夜，其功德即可感生欲界六天的果报，所以一心念念，生天的果报，长寿安乐。

五、念戒：持戒三业清净。八关戒斋，虽仅八条，然其戒力的范围，亦可大至无穷无极，持一杀戒，即可於一切众生分上得不杀的功德，余戒亦可类推准知；八戒的究竟，亦能具摄定共戒（由定而发，又称禅戒，由定力而自然不犯，故称定共戒）、道共戒（证得圣果阶登圣位，虽不受戒持戒，也能与戒相应而一往清净，故称道共戒）、三聚净戒（摄律仪戒、摄善法戒、摄众生戒，这是大乘菩萨戒的境域了）。因为五戒是一切戒的基础，八戒自也更是一切戒的基础了。故其功德大小，可以随人而异，以菩萨心持五戒，五戒即成大乘戒；为求人天福报持菩萨戒，菩萨戒也等於五戒了。

六、念施：普济一切贫穷。贫穷有三种：财产贫穷、修福修道的方法贫穷、做人处世的胆识贫穷。所以布施也有三种：财物布施、佛法布施、无畏布施。财物能使众生的物质生活改善，佛法能使众生的精神生活充足，无畏能使众生铁肩担道义，择善而从，勇猛直前。根据《智度论》的解释是这样的：持戒之人不犯他人的财物，且以自己的财物施与他人，称为财施；能为他说法，使之开悟得道，称为法施；一切众生皆有畏死之心，持戒之人无杀害之心，能使众生没有畏惧感，称为无畏施。（大正二五·一六二中）

以上介绍了许多的名相，枯燥无味，对于初入佛门的人来说，的确是件困难的事，单把六念的内容分辨清楚，已经很不容易，再要一心一意地念此六念，那就更不容易了。不过，这是修此八关戒斋法门的一种规定，如能如法做到，自是好事，万一於一时之间用不上六念的工夫，改用持名念佛念菩萨的圣号，也可通融，比如小乘经中的念佛，那是念佛的功德相好，在弥陀宗中的念佛，却是专心持念阿弥陀佛的圣号了。如果再有方便法门，比如持咒、诵经、礼忏，那也可以。比如《地藏菩萨本愿经》中说：「若未来世众生，於月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三、二十四、二十八、二十九日乃至三十日……能於是十斋日，对佛菩萨，诸贤圣像前，读是（地藏）经一遍，东西南北，百由旬内，无诸灾难，当此居家，若长若幼，现在未亦，百千岁中，永离恶趣。」（大正一三·七八三中至下）我们看，十斋日是於六日之外，另加一日、十八日、二十四日、二十八日的四天，其余六天即是六斋日；十斋日可读诵《地藏经》，六斋日当亦可诵《地藏经》了。还有《药师经》中也说：「受八分斋戒……复应念彼（药师）如来本愿功德，读诵此（药师）经，思惟其义，演说开示。」（大正一四·四〇六下）由此也可证明，受持八戒之日，不唯可以诵经——六斋日的由来，本为瓶沙王请佛於此六日说法的，已见前面徵引。

### 3 八关戒斋的条件与受法

唯有人类可受戒

《萨婆多毘尼毘沙》卷一中说：「凡得波罗提木叉戒者，以五道而言，唯人道得戒。」（大正二三·五〇九中）八戒也是波罗提木叉戒，故除人类而外，异类众生，上至天人也不得戒。又说：「虽处处经中，说龙受斋法，以善心故，而受八斋，一日一夜得善心功德，不得斋也。」（大正二三·五〇九下）又说：「一男、二女、三黄门、四二根，四种人中，唯男女得戒。」（大正二三·五〇九下）也就是说，虽在人类之中，也只有生理正常的男人与女人，才能得戒。

犯五逆破净戒者不得戒

《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一中说：「如是男女中，若杀父母、杀阿罗汉、出佛身血，破僧轮（以上为五逆）、污比丘尼、贼住（非法而住僧中者）、越济人（为了生活非为佛法而出家者）、断善根，如是等人，尽不得戒。」（大正二三·五〇九、下）

《优婆塞五戒相经》中说：「犯佛弟子净戒人者，虽无犯戒之罪，然後永不得受五戒乃至出家受具足。」（大正二四·九四三上）所谓「净戒人」是指守持不淫戒的人，如果他人坚持不淫戒，初次诱逼，与其行淫，便称破人净戒了。比丘、比丘尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼，以及受持八关戒斋日的优婆塞与优婆夷，均不得使之破戒，否则自己便永无求受任何佛戒的资格了。不过，通常均以破女尼的净戒为主，破男先语沙门婆罗门：『共我行欲！』因缘故堕恶道，在彼国北方，生作淫龙。」（大正二三·二八七下至二八八上）这仅仅诱使沙门婆罗门与她行淫，尚未造成破他净戒的事实，她便因此而堕淫龙了！

受持的时限

关于受持八关戒斋的时限，各经论中，所说不一。

《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一中说：「问曰：『受八戒法，得二日、三日乃至十日，一时受不？』答曰：『佛本制一日一夜，不得过限。若有力能受，一日过已，次第更受，如是随力多少，不计日数也。』」（大正二三·页五〇九、上）又：「问曰：『若欲限受昼日斋法，不受夜斋，得八斋不？若欲受夜斋，不受昼斋，得八斋不？』答曰：『不得。』所以尔者，佛本听一日一夜斋法，以有定限，不可违也。」（大正二三·五〇九上至中）这是说明八戒唯有一日一夜受，不得数日连受，也 不得单受白天而不受夜间，或单受夜间而不受白天。虽在《根本部皮革事》中，亿耳於旷野见到单受日斋与单受夜斋的果报者，但在《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一中又 接著解释道：「有云：此是迦旃延欲度亿耳故，作变化感悟其心，非是实事。」（大正二三·五〇九中）

但在《成实论》中则说：「有人言：此法但斋一日一夜。是事不然！随受多少戒，或可半日乃至一月，有何咎耶？」（大正三二·三〇三下）

《药师经》中也说：「有能受持八分斋戒，或经一年，或复三月，受持学处。」（大正十四·四〇六中）又说为了供养药师如来：「应先造立彼佛形像……七日七夜，受八分斋戒。」（大正一四·四〇六下）这是说八分斋戒，不一定要在六斋日受持，受持之际，可以或一年，或三月，或七日七夜，连续受持的。

不过，依照八戒的受戒文字来说，乃以「一日一夜」为准为常，为正为主，如果环境许可，最好是一日一夜受持，好在每月只有六次。如果环境不许可，或者发心连续受持，附近又没有能为受戒之师，为免每日往返之劳，也不妨限年、限月、限数十日、限数日来受持。

求受的方式

《优婆塞戒经》卷五中说：「如是（八）戒者，不得一时二人并受。」（大正二四·一〇六三中）八戒只能一人一人地单独向八戒师求受，其中的原因，根据灵芝 律师的解释是：「不得多者，恐人参混，心不专一。泛论归戒，独受为佳，则心不他缘，法无通滥。今多众受，於理虽通，终成非便。」（《行事钞资持记》卷三 九，大正四〇·四〇七下，卍续藏七〇·四六A）

《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一中说：「夫受斋法，必从他受。於何人边受？（出家）五众边。」（大正二三·五〇九上）《优婆塞戒经》卷五也说：「不得佛像边受，要当从人。」（大正二四·一〇六三上至中）可见，八戒应向出家的比丘、比丘尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼前求受。但在《成实论》及《智度论》中，又许可自誓受。《成实论》中说：「若无人时，但心念口言：我持八戒。」（大正三二·三〇三下）不过自誓受也是有条件的，比如《梵网》菩萨戒，可以自誓受，唯其应在：「若千里内无能授戒师，得佛菩萨形像前受戒。而要见好相（佛来摩顶）、见光、见华，种种异相。」（大正二四·一〇〇六下）如果不是没有能授八戒的出家五

众的情形之下，当然还是向出家五众，求受八戒的好。

受八戒，可往寺院中求受，也可在自家申请八戒师来授。藕益大师则说：「优婆塞受斋，就寺为便，优婆夷受斋，就家为便。」（卍续藏一〇六·三七五C）男人去寺院，女人则在家。但此没有硬性规定，唯视实际情况，随缘求受八戒就好了。

#### 斋日的准备

八戒虽以六斋日为常经，但逢佛菩萨诞日，自己的生日，父母的死亡日，或为六亲眷属作诸功德之日，以及一切纪念、怀恩、修福、祈祷之日，均应酌情受持八戒。儒家每逢祭祀大典，也有「斋戒沐浴」的准备工夫，如《礼记》〈曲礼〉说：「斋戒以告鬼神。」《孟子》〈离娄〉也有：「斋戒沐浴，则可以祀上帝。」不过，儒家斋戒的意义，虽可与佛教相通，其内容则不同。

受持八戒之前，身口意三业，即应清净下来，故於《增一阿含经》中说：「我今忏悔，不自覆藏，依戒法成其戒行，八关如来斋法。」（大正二·六二五中）又如《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一：「若人欲受八斋，先恣情女色，或作音乐，或贪饮啖，种种戏笑，如是等放逸事，尽心作已而後受斋，不问中前中後，尽不得斋；若本无心受斋，而作种种放逸事，後遇善知识，即受斋者，不问中前中後，一切得斋；若欲受斋，而以事难自碍，不得自在，事难解已而受斋者，不问中前中後，一切得斋。」（大正二三·五〇九上）

上文所言的「中前中後」，应予说明：八关戒斋的求受时间，应以持斋日的清晨为正规，最少也该是在中午以前，今日的泰国，就是在中前受的：「每逢佛日和星期天，早晨七八点钟，就有很多男女佛教信徒，手里拿著鲜花香烛，和私人简单用的东西，陆续来到佛寺做早课与听僧人说法……说法之前，先为信徒们说三归五戒……信徒中也有受八关斋戒的……受五戒与受八关斋戒，是同在一起的，不过当僧人宣说到第六、七、八戒时，受五戒的人不用答『持』。」（净海法师《泰僧安居记》，《海潮音》四十三卷三月号）但如遇到逆缘阻碍，只需心念受斋，延迟到中午以後再补行求受，也是可以的。如《俱舍论》中也说：「我恒於月八日等必当受此近住律仪（即八关戒斋），若旦有碍缘，斋竟，亦得受。」（大正二九·七五上）

#### 如何纳受戒体

有关八关戒斋的内容及其要求，介绍至此，大致已经完备了，现在再来介绍纳受戒体的方法。

本来，三归、五戒、八戒，说戒受戒，都是很简单的，只要准备的工夫做够了，受时就很容易。但在中国的大寺院中，一切讲究排场，所以读体大师，也为八戒的传授，编了一篇〈授八戒正范〉，共分八节仪式，其纲目如下：

一、敷座请师——由引礼师领导迎请和尚升座。

二、开导——略示八戒的意义及持斋的方法。

三、请圣——迎请佛法僧及护法龙天。

四、忏悔——忏除往昔恶业，悔断未来恶业。

五、受归——以三归纳戒体。

六、宣戒捐——宣说八戒戒相条文。

七、发愿——发愿以此功德，摄取一切众生之恶，使成无上菩提，同在弥勒的龙华三会，了生死，化有情，生极乐。

八、劝嘱回向——说明八戒的受持功德，并劝以此功德，回向一切众生。

此一〈授八戒正范〉，虽然很好，做起来场面也很隆重庄严，但是所需时间较长，受戒之时，除了授戒师，还要引礼师，戒师若非住持方丈，行来颇为不易。

因此，弘一大师曾经根据《佛说八种长养功德经》，录编一篇〈受八关斋戒法〉，现在照抄介绍如下：

归命一切佛，惟愿一切佛菩萨众，摄受於我。

我今归命胜菩提，最上清净佛法众。

我发广大菩提心，自他利益皆成就。

忏除一切不善业，随喜无边功德蕴。

先当不食一日中（案即一日夜中过午不食），後修八种功德法。（以上三说）

我名某甲，唯愿阿闍梨摄受於我，我从今时，发净信心，乃至坐菩提场，成等正觉，誓归依佛，二足胜尊；誓归依法，离欲胜尊；誓归依僧，调伏胜尊。如是三宝，是所归趣。（以上三说）

我某甲净信优婆塞（案受八戒者，正属在家二众，亦兼通出家诸众，如《药师经》中说明。此文且据在家者言，故云优婆塞，若出家者，随宜称之），唯愿阿闍梨，忆持护念，我从今日今时，发起净心，乃至过是夜分，讫於明旦日初出时，於其中间，奉持八戒。所谓一、不杀生，二、不偷盗，三、不非梵行，四、不妄语，五、不饮酒，六、不非时食，七、不华鬘庄严其身及歌舞戏等，八、不坐卧高广大床。我今舍离如是等事，誓愿不舍清净，禁戒八种功德。（以上三说）

我持戒行，庄严其心，令心喜悦；广修一切，相应胜行；求成佛果，究竟圆满。（一说）

又诵伽陀颂曰：

我发无二最上心，为诸众生不请友。

胜菩提行善所行，成佛世间广利益。

愿我乘是善业故，此世不久成正觉。

说法饶益於世间，解脱众生三有苦。

以上文中的案语，均系弘一大师原文。唯其主张出家诸众亦持八戒者，必须加以说明：根据律制要求，八戒乃是沙弥十戒的前九戒，只要受了沙弥戒，就已终身须持八戒，至於比丘戒，更不用说，已经包括了八戒，所以，出家诸众，乃自然而然的是终身受持八戒的。但是，弘一大师之所以说出家诸众也当受八戒者，正因今世的出家诸众，殊少依律而行。多数出家人，别说比丘戒或沙弥戒，连八戒也未能受持啊！

现在再录《在家律要广集》卷四中的〈受八关斋法〉如下，用供参考（卅续藏一〇六·三八〇A至B）：

先应教受三归法：

我某甲归依佛，归依法，归依僧，一日一夜为净行优婆塞（夷），如来至真等正觉是我世尊。（三说）

我某甲归依佛竟，归依法竟，归依僧竟，一日一夜为净行优婆塞（夷），如来至真等正觉是我世尊。（三说）

次应教受戒斋法：

我某甲若身业不善，若口业不善，若意业不善：贪欲、瞋恚、愚痴故。若今世、若先世，有如是罪，今日诚心忏悔，身清净、口清净、心清净，受行八戒。

如诸佛尽寿不杀生，我某甲一日一夜不杀生。

如诸佛尽寿不偷盗，我某甲一日一夜不偷盗。

如诸佛尽寿不淫欲，我某甲一日一夜不淫欲。

如诸佛尽寿不妄语，我某甲一日一夜不妄语。

如诸佛尽寿不饮酒，我某甲一日一夜不饮酒。

如诸佛尽寿不著香华鬘，不香涂身，我某甲一日一夜不著香华鬘，不香涂身。

如诸佛尽寿不歌舞倡伎，不往观听，我某甲一日一夜不歌舞倡伎，不往观听。

如诸佛尽寿不坐高广大床，我某甲一日一夜不坐高广大床。

如诸佛尽寿不非时食，我某甲一日一夜不非时食。

我今以此八关戒斋功德，四恩总报，三有齐资，普与众生，同生净土。（如果各人自有愿求，均可加入回向）

这篇〈受八关斋法〉，似较弘一大师根据《佛说八种长养功德经》所录编的还要简要，三五分钟之内，就可把这堂受八戒的佛事做好。并且这是将八戒与一斋，分列为九条，称为「戒斋法」而不称「斋戒法」。其实，用「斋戒」二字，是受儒家「斋戒以告鬼神」及「斋戒沐浴」的影响，依照八戒斋的次序言，应该称为「戒斋」而非「斋戒」。所以笔者本篇行文均用「戒斋」，徵引他文者，则随文而录。或也有人以为，八戒以斋为体，称为「斋戒」，那也不无道理。

另有此处是「如诸佛」受持戒斋，在《中阿含》〈持斋经〉中，则是比照「阿罗诃」受持的。

#### 4 受了八关戒斋以後

##### 舍戒

本来，八关戒斋的受持，仅仅一日一夜，故也无所谓舍戒，既然受了，就不该戒，也用不着舍戒的。但是为防万一，在《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一中，也有舍八戒的许可：「若受斋者，欲舍斋者，不必要从五众而舍斋也，若欲食时，趣语一人，斋即舍。」（大正二三·五〇九中）也就是说：如因逆缘，或因烦恼，或以饥饿难忍时，只要向一个懂事懂话的人一说，便算舍斋。在《义钞》中也说：「若有染心，将欲犯戒，宁可舍己为之，後还忏悔亦得。」五戒十戒同此。这是说：不能守持，应舍戒，以後要受，忏悔之後，仍得再受。

##### 称呼

前面说过，八戒是七众戒之外的顿立戒，受了三归五戒的人，可以加受一日一夜的八关戒斋，未受三归五戒的人，同样可以求受八关戒斋。但是，这有一个称呼上的问题：受了三归五戒的人，称为优婆塞（近事男——亲近三宝承事三宝）与优婆夷（近事女），加受了八戒，乃至菩萨戒者，仍然称为优婆塞与优婆夷。如果不受三归五戒而仅於斋日受八戒者，称为什么呢？《萨婆多毘尼毘婆沙》将这称为「中间人」，也就是说，受持戒斋之日，称为优婆塞优婆夷，平日则不名之为优婆塞优婆夷了。

又有将受了八戒的在家男女，称为「近住男」与「近住女」的，这是说：八关戒斋是出世正因，出世的究竟（不是菩萨道的究竟）则是阿罗汉果，所谓「近住」，是指所住境地接近阿罗汉，或者是指亲近阿罗汉而住，因其心乐于出离世间，故又较「近事」优胜了一层。如《婆沙论》中说：「受八戒斋，近阿罗汉住，故名近住。」（大正二七·六四八下）《毘婆沙论》卷一二四：「问何故此律仪名为近住，答近阿罗汉住故名近住。」实际上也应如此，通常受八戒的人，多半是先受了三归五戒的人，不受三归五戒，单受八关戒斋，那是很少有的。

##### 功德

受持八关戒斋，虽仅一日一夜，如能受持清净，其功德之大，乃是不可限量的。

《佛说斋经》中说：「奉持八戒，习五思念（即六念），为佛法斋，与天参德，灭恶兴善，後生天上，终得泥洹。」（大正一·九一一下）受持八戒，虽生天上，必将泥洹（即涅槃），而得了生脱死，这是多大的功德果报了！

《优婆塞戒经》卷五中说：「受八戒者，除五逆罪，余一切罪，悉皆消灭。」又说：「若能如是清净，受持八戒斋者，是人则得无量果报，至无上乐。」又说：「弥勒出时，百年受斋，不如我（释尊）世一日一夜。」又说：妄男子！是八戒斋，即是庄严无上菩提之瓔珞也。」（大正二四·一〇六三中）

《阿含经》中说：「若於六斋日，奉持八戒一日一夜，福不可计。」（参照大正二·六二五下至六二六上）

《涅槃经》中记载一个广额屠夫，於日日中，杀无量羊，後遇见舍利弗，即发心受八戒，

经一日一夜，命终得生天上。（大正一二·四七九中）

《菩萨处胎经》中说：「八关斋者，诸佛父母。」（大正二一·一〇五二上）

普劝受持八关戒斋

受持八关戒斋，既有这样大的功德，八关戒斋的要求虽严，但也未必不能如法做到。我人学佛的目的，绝对多数是希望出离生死的，但於在家弟子，若不种下出世之因，殊难获致出世之果。同时，受了五戒的人，再持每月六日的八戒，也不是一樁多大的难事，一月之中，仅六天不吃晚饭（过中午不食），那是容易做到的事，八戒斋中，主要是在此条不非时食的「斋」戒；这条守了，其他八戒比守五戒是困难不了多少的。所以在大陆时代的在家弟子，受八戒的很多，在南传国家受八戒的则更普遍。在今日的台湾以及海外，受八戒的风气很低，即使有些人受，也是不够如法。因此，我很希望提倡这一受八戒的风气，故而不厌其烦地广徵博引，写了这篇文章。但愿读了这篇文章的人，能够响应并促成这一受持的风气。同时弘一大师也说：「若嫌每月六日太多，可减至一日或两日，亦无不可。」（《律学要略》）

这也正如《优婆塞戒经》中所说：「如是斋者，既是易作，而能获得无量功德；若有易作而不作者，是名放逸！」（大正二四·一〇六三中）

## 第五篇 解脱之道的基礎——沙弥十戒式

### 1 出家与出家的目的

何谓出家

已经讲了八关戒斋，现在要讲沙弥十戒了。在八戒一文里面，曾经屡次说到，八戒是出家沙弥戒的分日受持，但是八戒的受持者，是以在家人为主，所以比沙弥戒少了一条「持银钱戒」，所以仍是在家戒的一种。真正的出家戒，是从沙弥十戒开始，沙弥下受十戒，仍不算是合格的出家人，所以沙弥十戒，才是出家戒的基础。出家戒的目的，是在求得解脱生死的涅槃之道，三世诸佛在人间成佛，都是现的出家相，没有不经出家而能成佛的诸佛，所以沙弥戒又是解脱之道的基礎了。

出家，并不是佛教最先发明的，更不是佛教所专有的，在释迦世尊尚未降生以前的印度，就有很多种类的外道沙门 *Sramaṇa*，沙门是印度对于各类出家人的通称，意思是息心或净志。佛教创立之后，为别于外道沙门（如沙门婆罗门），故将佛教的出家人，称为沙门释子，意思是释迦座下的出家弟子。

出家修行的观念与形态，几乎是世界各个高级宗教所通有的现象，宗教的最高目的与向往，无不是在求取肉欲的解脱与心灵的自在，所以宗教之为宗教，不论其手段或方法如何，它的追求，必然是出世的。正因为要求出世，禁欲主义的出家生活，乃是必然的步骤。因此，除了回教之外，东西方的各种高级宗教，多少都含有出世的色彩或禁欲的思想。

但是，出家的形态，虽为许多的宗教之所共有，由出家而得到真正解脱生死的境界，却只有佛教。因为，出家的形态虽然相近，出家的内容则完全不同。佛教的宗教生活，是基於人性的逐级升华，是出於理智的分段抉择，是从佛陀亲证亲悟的境界中所渐次流出，既不是极端的禁欲，也不是极端的放纵，乃是本著理性的泉源，顺著人性的昂扬而接通贯通出家的生活。所以佛教的出家生活，是基於人伦的关系，而作层次的升华，由五戒、八戒的在家生活，而至沙弥十戒及比丘戒的出家生活。五戒就是基於人间社会的伦理观念而来。因此佛教虽愿人人都来信佛学佛，但却绝不勉强人人都来出家而人人都过出家的生活。人们是否适宜在佛教中出家，但看他是否已能接受由伦理观念所升华而成的戒律精神而定。这一由

伦理观念升华而成的出家戒律，便是解脱生死的涅槃之道。这不是突然的超出生死，这是由人间伦理的人性或理性的逐级升华而完成，所以这不是悬空的，更不是脱节的，而是基於生死之因的在家生活的升华，最後由於蜕变而达於超脱生死的涅槃境界。这与其他的神教依靠上帝的力量来拯救的形式与观念，是完全不同的。

出家的性质与作用

在佛教，出家人分为五种，那就是沙弥、沙弥尼、式叉摩尼、比丘、比丘尼。这五种，也就是五等或五类，男的受了十戒，称为沙弥，女的受了十戒，称为沙弥尼；男的受了出家戒的全部戒，称为比丘，女的受了出家戒的全部戒，称为比丘尼。式叉摩尼，是沙弥尼至比丘尼阶段中的一个过程，每一个沙弥尼，必须经过两年式叉摩尼的过程，才能受比丘尼戒而成为比丘尼，这主要是为了防止女人在俗时怀了孕来出家，才这样规定的，因为沙弥尼的时间是不限定的，如果女人出家时已经十八岁，受了沙弥尼十戒，随即便予受式叉摩尼法，经过两年，没有怀孕的现象，习惯於出家的生活，到二十岁，便可受比丘尼戒了。

出家的意义，上面已经谈过，至於出家的性质，佛教分为三类：

第一、身心俱出家：身体住於山林寺院，是身出家；心里不再恋慕世俗的五欲之乐，下计名利的得失，是心出家；身心一致，安心乐道，便是身心俱出家。这是出家的正轨，也是出家的本分。

第二、身出家心不出家：有人虽然剃了头发，穿了僧衣，住於寺院，不婚不嫁，或也做到洁身自爱，但他们的内心与外表，不能一致，身心矛盾，外表是出家了，内心却渴想著五欲，他们是为了生活而出家，乃至是为了社会的声望与地位而出家，他们對於出家的生活方式，虽然不感兴趣，但为生活问题及社会关系的牵制，又不得不勉强下去。这种人是最可怜的，他们得不到现实生活的情趣，也得不到佛法给予的利益，他们却能得到可怕的来世果报，因为他们對於佛教的信仰，是会有问题的，他们的出家生活也不能完整无瑕的。所以这是佛所呵责的一种，却又是末法时代常见的一种！

第三、心出家身不出家：这是圣位菩萨，他们并不贪恋五欲之乐，为了化度众生，却常化现在家人的身分，蓄妻生子，如维摩及贤护，就是这样的。唯其虽然居家而受用妻子，他们的心境却是不耽不著的，无贪无欲的，清净明洁的。不过，这绝不是一般凡夫所能做到的，故也不是出家的正轨，不能成为出家生活的法式。

佛教之有出家的生活方式，也有多层的作用：

第一是为了生脱死的理由而有：这是重於出世精神的向往，而有出家生活的要求。

第二是为警世导俗的理由而有：这是针对著那些迷恋於声色之阵、沈醉於五欲之海的人们，开出清醒解毒的法门。

第三是为佛法住世的理由而有：这是著眼於僧团的建立，以期有规律而永久地展开并继续弘扬佛化的任务。

但是，既在佛教中出家，绝对的多数，应该并且必然要兼有三种全部的作用：对自己是求解脱生死，对他人是为警世导俗，对佛教则为住持弘扬。三者缺其一，便不能完美。出家而不自求了脱生死，那是不必出家的；出家而不警世导俗，那就有违佛法化世的精神；出家而不住持佛法，那就有负佛法的大恩。

出家的目的

在一般人的观念中，出家与自杀的意义，几乎是相同的；在事业上、爱情上、金钱上、名位上，受了重大的打击，遭了不可挽回的失败，所以心灰意冷，再也没有勇气面对现实，再也不想奋斗下去之时，第一条路，最简单，就是以自杀的方法，结束这一无可奈何的生命；第二条路，比较不简单，但也很容易，就是遁入空门，披剃出家，青磬红木鱼，了此残生！

这种观念，绝对不是佛教出家的本来面目，但也无可否认，确有如此的人物，进入佛门出家。这些人物的进入佛门，不会有大的建树，也不致有大的破坏，然而，社会上形成對於



佛门僧侣的若干歧视，则由於他们而来！

事实上，佛陀时代的出家弟子，多数是人间比丘，仅仅少数是静居山林，专事持戒与修禅的阿兰若比丘。所谓人间比丘，是以行化人间为要务的出家人，出家人的解脱生死，固然要修禅，修禅固可了生死，但如贪著世间禅定的定乐，那却反因了修习禅定而会障碍了脱生死的法门。所以佛教的出家人是以求智以自了为第一目的，以智慧去教化人间，则是第一要务。至於持戒，乃是断绝生死之因的一种方法，但仅持戒而不厌离生死者，持戒的功德，只能得到人天的果报，而不能了脱生死；如仅自求解脱而不助人解脱者，最多成为罗汉却不能够成佛。佛教的修持方法，是以戒定慧的三学并重，持戒及修定的目的是求慧的产生，慧的功用，是在指导自修戒定并且度人解脱，所以三学之中缺一不可，而以慧为中心。这一点将在後面菩萨戒一文中详细讨论。

出家人放下一切，看破一切，不作是非之争，不介入我长短，所以是难得的。然亦正因如此，便被一般人误以为这是消极思想的表现。其实，佛教的出家人，自己放下看破，是积极的，教人放下看破，也是积极的。人间的罪恶与祸乱，岂不全由於放不下看不破的人太多而来？我们出家人，一边教自己并教他人放下看破，同时也教自己并教他人直下承当；名利私欲要放下看破，救人救世要直下承当，这能算是消极吗？

所以，佛教的出家目的，为了自求解脱是其一，为了助人解脱是其二，并且是以自救救他为手段，同时解脱为目的，手段只是为求达到目的的一种方法而已。

佛教有一句古训：「出家乃大丈夫事，非将相所能为。」若以我的解释是这样的：将相是豪杰的型范，大丈夫是圣贤的型范，豪杰是凭气势而成，圣贤则禀气质而成，圣贤的气质能涵容豪杰的气势，豪杰的气势中则未必就有圣贤的气质。佛教的出家人是以佛的型范自期，佛为解脱众生的生死之苦与解答众生的生死之谜而出家修证，佛教的出家人的目的，在原则上，也是与佛一样。出了俗家，离了妻子，是为走出生死之苦的苦海之家，是为协助他人乃至一切众生，也能走出生死之苦的苦海之家。所以在佛教中出家，最好是在年轻力壮的时候；若从爱情及事业上失意败北之後，再来出家，佛教虽不拒绝，但也并不鼓励，并不会怎样热烈地欢迎他们。

## 2 沙弥戒与沙弥的类别

何谓沙弥沙弥尼

佛教的出家人共有五种，本文只能先谈三种，那就是沙弥、沙弥尼、式叉摩尼。在律典中，通常称此三种为三小僧。因为从大体上说，二十岁以前的出家男女，不得受比丘戒及比丘尼戒，虽然三小僧的年龄，并不限止在二十岁以前。因此，一则是年岁小，二则是戒的等级小，所以称为小僧。

现在，我们先说沙弥的问题。沙弥与沙弥尼戒是相同的十条，沙弥与沙弥尼所不同的是随大众而学的威仪；沙弥要随学比丘律仪，沙弥尼要随学比丘尼律仪，比丘与比丘尼戒是有部分不同的，沙弥与沙弥尼所随学的律仪，因此也有部分不同的。但在沙弥沙弥尼的本位十戒上，则是完全相同的，只要明白了沙弥戒，也就会明白沙弥尼戒，所以我们讲十戒，只讲沙弥戒。

沙弥，是梵文 Sramanera 的音译，这在中国有新旧两种译法，旧译是「息慈」，是息恶行慈的意思，新译是「勤策」，是接受大比丘僧勤加策励的意思；在义净三藏的译作中，通常又以「求寂」来称沙弥，是求取涅槃之道与圆寂之果的意思，圆寂是圆满寂静，也就是究竟涅槃的解脱之道。出家是为自求解脱而又协助他人解脱，沙弥，便是出家之道的第一阶层。所以一做沙弥，就被称为「求寂」。我以为「息慈」、「勤策」、「求寂」的三种译义，「求寂」最为恰当。不过，佛教通常称呼在家出家的佛弟子，多以梵文的音译为准。

沙弥尼，是「求寂女」的意思。佛经的翻译中，多以尼(ni)音代表女性。式叉摩尼，有的译为式叉摩那，实则仍是以尼音代表女性。我们又见到《善见律》卷二(大正二四·六

八六上)，将女夜叉，译成「夜叉尼」的；《杂阿含经》卷四〈第九十九经〉，也将婆罗门女称为「婆罗门尼」的，可见尼的一音，乃是佛经翻译中用以代女性的通称。

沙弥十戒的内容

沙弥十戒，我们已在八戒一文中介绍了其中的九条，只有一条「执持金银宝物戒」，尚须加以介绍。但其十戒的戒相条文，在此仍有重加列出的必要，以俾完成沙弥十戒的型态。所谓沙弥十戒，就是：

- 一、不杀生。
- 二、不偷盗。
- 三、不非梵行（不淫）。
- 四、不妄语。
- 五、不饮酒。
- 六、不著香花鬘，不香油涂身。
- 七、不歌舞倡伎，不故往观听。
- 八、不坐卧高广大床。
- 九、不非时食。
- 十、不捉持生像金银宝物。

这十条戒的内容意义，凡在八戒之中已经讲过的，在此不再重讲，唯其前九戒与八戒不同的是受持的时间，八戒是一日一夜受持，沙弥戒是终身受持。另有一点不同是六七两戒的分合互异，八戒把沙弥戒的六七两戒合为第六戒的一条，沙弥戒则将八戒的第六条分为六七两戒。

现在，我们来讲沙弥戒的第十条「不捉持生像金银宝物」。这一条，通常称为「银钱戒」。出家人为了破除贪心，破除人们所谓「人为财死」的习性，又所谓「人无千年之寿，但有万年之计」，人的财富欲与储蓄癖，可谓是与生俱来的，有了一百希望一千，有了一千希望一万，乃至成为百万富翁，千万富翁，而到希望垄断世界的经济，整个世界，都属於他一人所有。其实，这在工商业的资本主义社会中是受到鼓励的；在民生主义的大同世界中是不受欢迎的，在我们的佛教中，更是不予许可的。财富可以造福人群，是无可否认的事实，财富能够成为人的主人，人们反成为财富的奴隶，也是不可否认的事实。财富是身外之物，这是谁都知道的，但要把财富看做身外之物来支配，那就很难做到了。所以财富是最可能役使人的一样东西；所以佛教的出家人，是主张不蓄积财富，乃至以为捉持了财富，都是犯戒的行为。释迦世尊看透了财富对于人们的束缚性，以及人类对于财富的占有欲的强烈感，所以解除了出家弟子们的这一条可怕的链索，乃至禁止出家的弟子们捉持财富，否则的话，老是在财富的问题上动脑筋、起贪著，那还能够「看得破、放得下」吗？那还能够一心一意地为道而努力吗？

置财富於无用之地，在佛教初创的时候，的确是可以做得到的。日中一食，是从沿门托钵而得；树下一宿，是到处可以求得的安身之所。印度的热带树，树身高大，树叶茂密，宿於树下，几乎是在天然的帐篷之内。印度的气候是很热的，即使最冷的冬夜，佛陀试验，也仅需三衣就可御寒了。同时，印度当时的风俗，死了人多半是抬入尸林（相当今日的公墓），露天放置，任其腐烂，乃至任由鸟兽食啖；死人的衣服，出家人就可捡来利用，制成所披的三衣；为死人送葬的死者家属往往也把所穿的送葬衣（或许如今的丧服），随著死人，弃置墓地。所以佛教比丘的粪扫衣的来源，也以「塚间衣」为主。食、住、衣的问题解决了。另有行的问题，在当时也是很简单的，除了渡河，或许要乘船，在陆地上的象马车乘，多是用作王家或军队作战的，普通平民殊少有乘坐的机会；出外经商旅行，货物用车，人也以步行为主，出家人则更以行脚游化为本分，所以旅费川资也是用不着的，乃至规定「不得无病乘车」。生活在这样环境与情形下的出家人，还要财富做什么呢？所以，出家戒的第一特

色，便是「银钱戒」。八戒是在家弟子受持，俗人不能没有银钱，所以不制这一条；出家人可以做到，所以一旦出家，就要求受持这一条戒。

然而，佛教的出家人一天天地多起来了，出家人的体格有强壮的，也有羸弱的了，出家人的习性，有甘於淡泊的，也有经不起风霜雨露的了，甚至还有一些贪财习气特别重的人，没有积蓄，便不能办道修持的了。因此，佛陀为了事实的需要，渐渐地，准许出家的僧众，有了僧房寺舍，有了生活必需品的积蓄，也有了准许接受财富的开例。

因为货币这样东西，毕竟是人类文明的产物，它可以作有无相通的媒介。施主对於出家人的供养，应该是「衣」、「食」、「卧具」、「汤药」。但是，能施的施主之家里，不可能就是开著布店、粮食行、家具制造厂，以及药房的。即使开店，也不会四种俱全的；万一俱全了，拿了物品来布施出家人，也未必就是适合需要的。因此，货币的接受，对於出家人而言，势必不能绝对地禁止了。因此，为了三宝的理由，可以接受，为了他人的理由，可以接受，乃至为了自己的理由，也可接受。但在原则上，仍不许自受自蓄，所以，佛陀又为出家弟子们，制了一种说净法。所谓说净法，乃是另请一位俗人为净主，凡是收受了银钱货币，便说这是为那位俗人代收的，这是那位净主的，而不是我自己的。这样一说，便可收下了。从表面看，这个说净法，好像是莫须有的，其实确有遵行的价值，因为出家人在本质上是绝对不受银钱的，说净法是一种不得已的方便，绝不可因为有了说净法，便能贪得无厌。说净法可以警策出家人，不要接受太多的银钱。如果以为有了说净法，便可多多益善地贪求不已，那就失去说净法的意义了。所以，出家人最好能够不受银钱，如果因有需要（比如储作病时的医药费及日常的生活费），自然不妨以说净法来接受银钱。

根据律中的规定，出家人是依众靠众的，出家人是生活在僧团中的，出家人的生活必需品，均应由其所在的僧团——常住来供给；所以常住寺院，可以接受银钱，但也限制得非常严格。比丘不可亲手捉持，沙弥或可捉持，如有五戒净人，则应由五戒净人负责接受并保管，乃至由普通俗人蒙起眼睛，带了他将银钱置放於一个指定的处所。这些种种，在今天已经无法做到的了。能不贪得无厌，已是难得，绝对不持金钱，似乎已是不可多见的事了。

现在，再把「生像金银」四个字解释一下。在这四个字中，主要是「生像」二字，需要解释。历来对此「生像」二字，有两种解释法：

第一、「生色者金，似色者银」。生成的黄金，称为生色，以银镀成金色的，称为似色，似也就是像的意思。

第二、生者是生就的金银珠玉等的宝物。像者是用金银宝物制作成的金器、银器，乃至珠、玉、珊瑚、玛瑙、水晶、石车磔、琉璃、琥珀、玳瑁、文犀、象牙之类所制成的种种宝器。

出家人，不但不可捉持金银钱币，一切的宝物宝器，都不可捉持，当然更不许收藏与储积了。因为东西好了名贵了，就会对之生起贪著之心，一对外物生起贪著之心，那就心随物转而不能运心转物了，更不能自在解脱了。这有一个故事，可资说明：过去有一个出家人，他已看破了世事名利，独自藏於静处修习，既不访客，也不接见来访的客人，但他就是喜欢珍惜他的一只食钵；另一位道人知他有著这么一个缺点，就去敲击他的食钵，当他听到有人敲击他的食钵时，他便忙不及地从僻静处赶了出来，就怕他的食钵被人敲碎了。然而，那位敲钵的道人却教训他了：「我知道你，一切放得下，就是一钵放不下。」

沙弥的等位与类别

沙弥，在佛陀初期的僧团中是没有的，沙弥在佛教中的出现，较之比丘尼的出现，早了一些，那大概是在佛陀的亲生儿子罗睺罗随佛出家时，才开始有沙弥的。

佛教的出家人的僧团，也像是个大家庭的情形相似，出家人出了俗世的「有为家」，便进了出世的「无为家」，在这个无为而不作生死之业的家庭中，有男、有女、有老、有少、有长、有幼，融融洽洽，和乐相处。沙弥进入僧团，是为佛教的人才增添新生力量的後起之

计。所以，沙弥的分子，是以儿童为主。

但是，年龄已满二十岁的人，初入僧团，或因师资下足，或因衣鉢未备，或因其他事故而未能受持比丘戒的，仍然列於沙弥之数；另有六十岁以上七十岁以下的老年人，来到僧团中求度出家，佛陀是准许为他们剃度的，但却不许他们受比丘戒了，所以也被列入沙弥之数。

我们说过，沙弥的主要分子是以儿童为主，但是也有限制，儿童须在七岁以上并且有能力为僧团大众的晒食场上，作驱逐鸟雀乌鸦等工作，始可度为沙弥；所以律中规定：七岁以下有能力驱鸟不应度，七岁以上无力驱鸟亦不应度。律中也规定七十岁以下能自己照顾生活的，可以出家为沙弥，七十一岁以上能、不能，皆不度。

主要的原因是比丘们没有太多的时间与精力去照顾太老与太小的弟子；太老太小的人，既无法忍耐出家人的生活，也无法自己照顾自己，所以不希望他们出家。可见佛教的僧团，是以青年为主的。

因此，沙弥的成分，共分为三个等位的两种类别：七岁以上，十三岁以下，称为驱鸟沙弥。十四岁以上，十九岁以下，称为应法沙弥；这是最合乎要求的沙弥年龄，因其已能顺应沙弥行法而做了，所以称为应法沙弥。二十岁以上，七十岁以下，称为名字沙弥，二十岁至六十岁的人，本可成为比丘，唯因因缘不足，而居沙弥之位，故称名字沙弥。这是三个等位。另有两种类别是：剃发染衣（改装）而尚未受沙弥十戒的，称为形同沙弥。形态虽同沙弥，但仍未具沙弥的资格，仍是俗人的本质，所以称为形同沙弥。已受沙弥十戒的，称为法同沙弥，这是真实的沙弥，这是由於沙弥戏法的受持而成的沙弥，所以称为法同沙弥。现将沙弥的三位两类列表如下：

### 3 沙弥投师与沙弥出家

#### 何人能作沙弥之师

在中国，沙弥是子孙传代的小庙上的产物，沙弥也只有小庙上的当家住持够资格剃度。十方道场的大丛林里，宁可收受未满二十岁即受比丘戒的冒牌比丘，也不会容纳童年剃度的沙弥；据说，这是为防偏党斗争的原故。

在佛制的僧团中，为沙弥剃度作师，乃是没有特权阶级的。沙弥在僧团中，也是到处受欢迎的，没有子孙传代的所谓小庙，也没有十方道场的丛林的分别，凡是佛教的道场，都是十方常住，出家人任到一处道场，不论大小，没有不欢迎的道理，也没有把你当作外人看的道理，在何处住下，就要负起护持此一道场的义务，也可享受此一道场中的所有权利。沙弥，是随著剃度师走的，但在任一道场中住下，除了服从剃度师并服从剃度师之外，也得接受道场执事比丘的差遣及所分配的工作。所以沙弥随师到了任一道场住下，也是任一道场的沙弥。在佛世的僧团中，到处都有沙弥的踪迹与沙弥的活动，甚至在僧团中也不能没有沙弥。因为有许多事，比丘不许作，沙弥则可以代作。所以沙弥在僧团中的重要性，并不因其年龄小而受欢迎。

在修证方面，沙弥可跟比丘一样，小小年纪，同样可证四沙门果，所以佛陀也开示大家，不要小视年幼的出家人，并以王子虽小将能作王，毒蛇虽小能使人中毒为比喻，要大家应该尊重年小的出家人。所以沙弥在出家众中的位次虽小，也不致受到大人的歧视。

僧中的利养，沙弥几乎跟比丘有著同等享受的权利。比如《十诵律》卷二十七中说：「沙弥若立若坐，次第诸檀越手与布施，多少应属沙弥。」（大正二三·一九八下）又说：「诸檀越不分别，与作四分，第四分与沙弥。」（大正二三·一九八下）又说：「安居起衣，与沙弥分；随比丘所须物，与沙弥分；因缘衣，与沙弥分；未说非时衣，与沙弥分。」（大正二三·二〇二上至中）

至於何人能度沙弥出家，虽无特权阶级，但有资格限制。

《大比丘三千威仪经》说：「（比丘戒）满十岁，当得度人；若不知五法，尽命不得度人。五法者：一者广利（比丘及尼）二部戒，二者能决弟子疑（问及所犯轻重之）罪，三者

弟子（在）远方，力能使弟子来，四者能破弟子恶邪见及教诫勿使作恶，五者若弟子病，能好看视，如父养子。」（大正二四·九一三下）又说：「若不知事者，终身不得度人，度人者得突吉罗罪。」（大正二四·九一三下）又说：「比丘欲起沙弥，法有五事：一者当知四阿含，二者当知戒，三者当知经，四者当知有慧，五者当有德。复有五事：一者当持戒，二者当不犯戒，三者当能解经，四者当忍辱，五者当自守一切。」（大正二四·九二〇下）

因为沙弥戒的十戒和尚，就是剃度师；如果剃度师未还俗、未死亡，也未去远方，具足比丘戒的戒和尚，也就是剃度师。所以剃度沙弥的资格，亦应同於为人作比丘戒和尚的资格。在《僧只律》卷二十八中，有十事规定度人的师资：「（佛说）从今日，有十法成就，听度人出家受具足。何等十？一、持戒，二、多闻阿毘昙（论），三、多闻毘尼（律），四、学戒，五、学定，六、学慧，七、能出罪、能使人出罪，八、能看病、能使人看，九、弟子有难，能送脱难，能使人送，十、满十岁。」又说：「下至满（比丘戒）十岁，知（比丘尼）二部律，亦得（度人出家）。」（大正二二·四五七下）

《善见律》说：「若不解律，但知修多罗（经），阿毘昙（论），不得度沙弥。」（大正二四·七八六中）

综合以上所举三种律本对于师资的要求，可以得出一个结论：为人作师度沙弥，最好能够具备《僧只律》所举的十德，如若不然，至少也不能缺少两个条件：一是比丘戒腊满足十年，二是通解二部律典。若再缺少二者之一，那就不够资格剃度沙弥了。原因是自己不满十夏，很难穷通律仪，若不通解律仪的行持作法，生活起居，持犯开遮，轻重等次，那又用什么东西去教诫他的弟子呢？这在律中有一个比喻：自己尚未断乳，何以有能去喂他人之乳呢？

比丘也只能剃度沙弥，而不得剃度沙弥尼，因为佛也从未亲自度过一个女人出家，佛曾亲度许多的比丘，亲度过两个沙弥——难提及耶奢，但未亲度一个女众（《萨婆多论》卷二，大正二三·五一二中至下），这在律中有明文记载。尼众的最初是由八敬法而出家，后来即由尼众剃度尼众，所以《沙弥尼戒文》中要说：「自非（圣）菩萨阿罗汉，不可度尼。」（大正二四·九三九中）女人可以在佛法中出家，但为防止渐染，杜绝讥嫌，不许比丘剃度女人出家，比丘也不得作比丘尼的和尚，只能作尼众的羯磨阿闍梨与教诫阿闍梨。

沙弥尼应由比丘尼剃度，资格的要求，大致与比丘度沙弥者相同；所不同的，比丘尼需要戒腊满十二年以上，才许度人出家。

#### 剃度沙弥的规矩

无论比丘或比丘尼，除了具备了上面所说的资格而外，尚须求得僧团大众的同意，所以在律中另有一种乞度沙弥（及尼）羯磨。若要度人出家，先得向僧中乞求，如果僧团大众以为此人已满十夏，已有能力教诫弟子，已有足够的力量来负担弟子的衣食所需，便予许可，否则便不许可；僧团既不许可，那就不得度人出家了。如果僧团大众未能集合一堂，度人的比丘（尼），应当逐房白知，使得大众了解，取得大众的同意，然后才得为人剃度。

这有两层理由：第一、曾有比丘，自己不够作师度人，竟然自行作师度人；度人之后，不能如法教诫，无力如法供给衣食所需，致引起外人的讥嫌，所以需要取得大众的同意，由大众来衡量度人者的资格。第二、曾有比丘度一个孩童出家，既未得到孩子父母的同意，也未取得僧团大众的认可；孩子的父母进入寺院，询问了其他的比丘，都说不知此事，未见此儿，事实上却又被那父母发现了他们的儿子，已经剃了头，出了家。於是讥嫌比丘们不该以有道之人而说无道的妄语。所以佛陀规定，度人出家者，必须先要求得僧团的认可。

再说度人出家的数目，也是有限制的。《毘尼母经》卷八中有这样的规定：「大道人具足戒已，十二月中教授一切大道人所作法，竟，然后更有受具足者，当为受；未十二月不得受也。沙弥受大戒已，后更得受一沙弥。」（大正二四·八四四中下）这是说，十二个月之中，只能度一人出家，第一个沙弥弟子受比丘戒后的十二个月之中，也不得另度第二个沙弥出

家，应在第一个沙弥受了比丘戒的十二个月之後，再度第二个沙弥。《毘尼母经》卷八中又说：「沙弥尼受戒，式叉摩尼戒二年，不得度（另一）沙弥尼，式叉摩尼受具足（比丘尼）已，得度沙弥尼。比丘尼亦如大僧，（比丘）十二月中教其所应作法竟，後若有式叉摩尼欲受具足，听与受具足。」（大正二四·八四四下）这是与比丘相同的，一年之中，只能为一个弟子受具足戒，但又不相同的，两年之中，只能有一个式叉摩尼弟子，一个沙弥尼弟子。

在道宣律师的《行事钞》卷不四之中说：「四分（律）不得（同时）畜（同蓄）二沙弥。」（大正四〇·一四九下）又说：「（僧）只（律）中不得畜众多沙弥，听一，极至三人。」（大正四〇·一四九下至一五〇上）

这一不得同时剃度两个沙弥出家的规定，也有两层理由：第一、曾有一个比丘同时蓄著两个沙弥，那两个沙弥无知而又贪欲，以致两人互相行淫，为了防止类似事件的发生，所以只许有一个沙弥；第二、沙弥弟子多了，剃度师的教导力及供给力，往往不能兼顾并重，沙弥弟子们，不能得到应得的供给，不能受到应受的教育，唯恐误人子弟而又为害佛教，所以不得同时蓄有众多的沙弥。但在律中也有开例：如果为师者的智慧高深，福力殊胜，能教能养，不妨可蓄两个沙弥以上。

在律中又说，师分四等：第一是有法又有衣食者，第二是有法而无衣食者，第三是有衣食而无法者，第四是无法亦无衣食者。弟子的理想之师，自然是既有佛法可学又有衣食可用的大德比丘，投在这种比丘座下的弟子，那是不该离开的；如果虽有佛法可学，而无衣食受用，那也不要离开；佛法是难得的，衣食是易得的。如果仅有衣食而无佛法的比丘，那是不足为师的；至於既无佛法也无衣食的比丘，那根本不必也不可投他为师的了。

事实上，只知广收徒众出家，自己又不能如法教导出家弟子的人，那是有罪的。如《菩萨善戒经》卷四中说：「旃陀罗（印度在四姓以外操恶业的贱民）等，及以屠儿，虽行恶业，不能破坏如来正法，不必定堕三恶道（地狱、饿鬼、畜生）中；为师不能教呵弟子，则破佛法，必定当堕地狱之中。为名誉故，聚畜徒众，是名邪见，名魔弟子！」（大正三〇·九八三上）

当然，今日的出家人，能有几位是通晓二部律的呢？如要合乎规定，几乎无人敢度俗人出家了。所以我有一个希望，若不能自行教育弟子，最少也要转请他人代为教育，佛学院的出现，就是投合这一时代的要求。

#### 沙弥出家的仪式

沙弥，需要出家，出家之後与受十戒之前，虽不是法同沙弥，已被称为形同沙弥了。

出家，有出家的仪式。中国的小庙带小和尚，很少举行出家的仪式，一般的出家人，既不知道出家的仪式如何做，也不懂得出家仪式的可贵，这是非常可惜的事！

出家之有出家的仪式，正像学校开学之有开学典礼，党员入党之有入党的宣誓，乃至总统就职之有就职大典的宣誓就职。仪式虽是一种形式的表现，但却由於形式的表现，能够影响到心理的转变。所以无论那一种宗教，都会有他们的仪式，乃至最原始的宗教信仰，虽然没有宗教的伦理，他们却把宗教的仪式，当作信仰的中心。如果专事仪式的举行，而无宗教信仰的伦理价值，那是原始宗教，那是佛教所反对的。佛陀时代的婆罗门僧侣，便是只知繁复的宗教仪式而不知宗教理念价值的宗教导师，所以佛教反对。甚至初期的佛教，根本没有任何的宗教仪式，但到後来，僧众多了，仪式的要求也跟著来了，沙弥出家的剃度仪式，最早的雏型，也就是由於罗睺罗出家的事实需要而来，乃至全部的戒律，也都是由於事实的需要而来。佛陀发现了一个问题，就为僧团大众作一项规定，甚至随著事实的发展，能将某一项规定，修正到五、六次之多，最後便成为一条戒律。

沙弥出家的仪式，在《行事钞》卷下四中有详细的规定，那是由道宣律师根据《四分律》、《度人经》、《善见论》等的资料编辑而成（大正四〇·一五〇）。这一仪式的最初，是由於比丘们随便接受沙弥出家，致使不能如法教导，被度者也就不能如理如法地生活於僧团之

中，所以规定：由僧团大众集会一起，与度人者白二羯磨，由度人者在僧团大众之前，具仪三乞，当僧团大众的羯磨人将此乞求度人者的意思，向大众作一番宣布，再作两番徵求同意的说明，此便称为白二羯磨，如果大众之中，没有异议，便算默认同意，度人者便为沙弥剃度。

但是，沙弥出家，须有二师，一是剃度师，也是戒和尚；另一是教授阿闍梨。所以出家者应先礼请和尚，和尚代为礼请阿闍梨。

出家者请了二师之後，先於道场中，设两个座位，准备给二师就座。然後便以香汤沐浴，表示除去俗人的气味。浴罢仍著俗服，向俗家的父母尊长，一一拜辞，互跪说偈：

「流转三界中，恩爱不能脱：

弃恩入无为，真实报恩者。」

说偈完了，便脱俗服而改著僧装。入道场，至和尚前，胡跪合掌，和尚为说人身的毛、发、爪、齿、皮等种种不净之相，使之观想，色身不净，如幻不实。厌离生而决志出家。接著便至阿闍梨前为之香汤灌顶，并赞：

「善哉大丈夫，能了世无常；

舍俗趣泥洹，希有难思议。」

出家者再礼十方诸佛，而自说偈：

「归依大世尊，能度三有苦；

亦愿诸众生，普入无为乐。」

接著，阿闍梨即为剃发。若有观礼者，则为同诵出家偈：

「毁形守志节，割爱无所亲；

弃家宏圣道，愿度一切人。」

阿闍梨当於顶中，为少留几根头发，然後到和尚之前胡跪，和尚执剃刀问道：「现在为汝剃去顶发，可否？」出家者答「可尔」之後，和尚便为剃去顶发。接著授与袈裟，出家者应该顶戴而受，受了交还和尚，经过三次授与，和尚便替出家者著袈裟（无缝缦条衣），并为说偈：

「大哉解脱服，无相福田衣：

披奉如戒行，广度诸众生。」

出家者著好袈裟，即行礼佛，而又绕坛三周，说自庆偈：

「遇哉值佛者，何人谁不喜？

福愿与时会，我今获法利。」

接著礼谢二师，在下坐，接受俗家六亲的拜贺。

这是很简单的前面说过，沙弥戒虽仅十条，但於比丘（尼）的具足戒，也得随从学习与守持。在这里，隐有一个问题，就是沙弥未受具足戒，从何而学比丘戒？这似乎是从未有人问过的问题。小众不得听大众的说戒羯磨，所以古德多认为未受具足戒者，亦不得阅读大戒，否则便成「贼住」而障受大戒。既不得听，也不得读，将由何而学？也许以为可从僧团的生活中体验而学，但那终是不成的；一般比丘，每半月听戒一次，也得五年的时间，始能把戒律学好，何况是沙弥？所以我想，非具足者不得听戒的原因，主要是防止因有犯戒比丘於说戒羯磨时，发露、忏悔、出罪等情，被小众或俗人听了而生起轻谤讥嫌的过失。至於大戒的戒相条文，至少对於沙弥是可以阅读的，外道，以及非正信的俗人，则不应使之阅读。南传国家的俗人可以研究大律，开例的原因，可能也是基於这一观念。但在《僧只律》中规定，比丘若向未具足者说五篇七聚之名，便犯越毘尼罪，这是比丘不应鼓励小众及俗人看律的有力根据。

不过，具足戒对於比丘比丘尼，分为五篇七聚，也就是五等罪名的七类罪行，对於沙弥沙弥尼，只有一种罪名，称为突吉罗，犯了大戒的突吉罗罪，是突吉罗；犯了大戒的波罗

夷罪，也是突吉罗。唯其犯了十戒的前四根本戒的突吉罗，应该逐出僧团，称为「灭摈」。若犯大戒波逸提罪中的「起恶见」（谓佛说行淫欲非障道法），比丘向其三番劝谏，而仍不舍恶见者，亦予逐出僧团。若犯其余各戒均可以突吉罗法忏除。

但据《善见律》卷十七说：「沙弥有十恶应灭摈。何者为十？杀、盗、淫、欺、饮酒、毁佛、法、僧、邪见、坏比丘尼。」（大正二四·七九二上）唯其犯了前九恶，若能至诚忏悔，恳切改过，仍或可受比丘戒，「坏比丘尼」者，终身不得出家。事实上，遮难中的「边罪」就是犯了此十恶的前四恶，这似乎是说：犯四边罪，若能至诚忏悔恳切改过，虽犯边罪，仍或可受比丘戒。

小童要随学大戒，但也不是全部随学。义净三藏《南海寄归传》卷三的〈受戒轨则〉中说：「但於律藏，十二无犯。」「十二者何？一、不分别衣，二、离衣宿，三、触火，四、足食，五、害生种，六、青草上弃不净，七、辄上高树，八、触宝，九、食残宿食，十、坏地，十一、不受食，十二、损生苗。」又说：「斯之十二，两小非过：其正学女，後五便犯。」（大正五四·二一九中）

这需要略加解释，比丘有三衣，比丘尼有五衣，所以有分别何种场合应该披著携带何种衣，沙弥只有两件同样的缦条无缝衣，一当上衣，一当下衣，而无分别；比丘比丘尼不得离三衣而宿，主要在大衣，沙弥无大衣，所以不犯；比丘不得触火煮食，沙弥可以触火为病比丘煮粥乃至为大众热饭；比丘即使很早吃饱了正餐之後，纵然未到正午，施主仍有美食供养，肚子仍可再吃，但也不得再吃，这叫做「足食」；如果一定想吃，那就要请另一尚未足食的比丘作「余食法」，由另一作法的比丘先吃一口，然後自己再吃；沙弥年幼，不能耐饥，所以不受足食的限制。生种是五谷及瓜果的种子，比丘不得损害，沙弥则可代大众处理；不净是指的大小便利及涕唾等秽物；上高树有失威仪，这两条是防止俗人讥嫌而制；比丘不得捉触宝物，沙弥可代大众捉持；曾经接触过的食物隔夜，称为残食，与残食同室而宿，称残宿食，比丘不得再吃，沙弥可以再吃；比丘不得掘地或教人掘地，沙弥可以为大众为三宝而掘地；凡是食物，不经他人授予，比丘概不可吃，沙弥不受此限，并为比丘作授食人；生苗是草木之类，草木是鬼神所依，所以比丘不拔草，不伐木，沙弥则不受此限。正学女是式叉摩尼的意译，在这十二条中，前七条不持不犯，後五条不持便犯，这是与沙弥及沙弥尼的不同之处。

沙弥及沙弥尼的威仪

关于沙弥沙弥尼的威仪，在大正藏中有如下的五种典籍可资研究参考：

《沙弥十戒法并威仪》（一卷）

《沙弥威仪》（一卷）

《佛说沙弥十戒仪则经》（一卷）

《沙弥尼戒经》（一卷）

《沙弥尼离戒文》（一卷）

但因这五种典籍的内容，前後重复，没有统一的纲领，初学者很难摸著头绪，所以有明末的莲池大师加以整理而集出《沙弥律仪要略》一书，稍後又有弘赞为之增注；另有明末蕩益大师集出《沙弥十戒威仪录要》一书；前者详细而後者简明，各有可取，颇有参考阅读的价值，现今的台湾印经处，有单行本流通。

在《沙弥十戒法并威仪》中说：「沙弥七十二威仪，总有十四（类）事。」（大正二四·九二九下）在《沙弥尼离（这个离字有问题）戒文》中说：「威仪七十（件）事。」（大正二四·九三八下）除了有关男女各别的威仪不同而外，沙弥沙弥尼的威仪，多半是相同的。

现在我愿将我自己以为是重要的一些威仪，分成男女两组，摘录如下：

甲、沙弥威仪

一、师教沙弥法：当敬大沙门；下得呼大沙门名字；大沙门说戒经时不得盗听；不得



求大沙门长短；大沙门有失误，不得转向他人说；不得屏处骂大沙门；不得轻易於大沙门前戏笑，及学其语言行相；见大沙门经过，除在读诵、饭食、工作之时，当即起立；道中大沙门相遇，应站於一侧回避；若戏笑时见大沙门，即当停止。

二、沙弥事师法：当视师如父想；当早起；欲入师户当先三弹指；当为师准备漱洗物；当扫地洒水；当为师摺衣被，拂拭床席；师出未还，不得舍房中去；若有过，师为教诫不得还嘴辩理；当低头受师语，并思念行之；出户当还将门关妥。

三、沙弥白师法：除了漱口、饮水、大便、小便及在界中四十九寻（每寻八尺）内佛塔礼敬等五事之外，凡有所作，皆须向师请示禀白。

四、沙弥入众法：当明学；当习事。当为众人服务；当为大沙门授物；当礼佛；当礼比丘僧；当问讯上下座；当留上座坐处；不得诤坐处；不得於座上遥相呼叫及笑；不得数数起立外出；若众中呼到自己名字，即当起应；摩摩帝（执事比丘）令有所作，当先白师。

五、沙弥作值日法：当惜众物；不得当道中作事；作事未了，不得中途舍去；作事之际若遇师唤，当报摩摩帝；当服从摩摩帝指导教令，不得违逆。

六、沙弥入浴法：当低头进浴室；浴室中当避上座之处；不得以水相戏互浇；不得以水浇火使灭；不得调笑；不得损坏浴室器物；不得用水太费；不得在浴池中擦用肥皂。

七、沙弥入厕法：欲大小便，当即行；行时下得左右顾视；至厕门当先三弹指，使内中人知觉，不得催促先在厕中之人出；登上厕池再行三弹指，使啖粪鬼神知避；不得低头视察自己阴部；不得「嗯嗯」作大声；不得唾痰污壁；不得画壁及地；不得久留厕上；厕中逢人，不得为作礼，当避道而去；离厕时当洗手，未洗手不应持物；当以水洗大小便道，称为洗净，不洗净不得礼佛；当清水漱口，不漱口不得诵经。

八、沙弥礼师法：师坐禅，不应作礼；师经行，不应作礼；师进食，不应作礼；师说经，不应作礼；与师相逢左面，不应作礼；师盥洗，不应作礼；师卧病，地污，不应作礼。

九、沙弥入白衣家法：到人家门，应自审威仪，亦不得见人而故作威仪；无男子家，不宜入门；家有佛堂，入则先礼佛；人家若坐，当先顾视；有兵器处，不应坐；有宝物处，不应坐；有妇女衣饰物之处，不应坐；不得独与女人於屏障处共坐共语；不故弄小儿；不多言，不戏笑；当静默坐；当正坐；不得结拜白衣作父母姊妹。

十、沙弥入市法：当低头直往直返；不得与女人前後互随而行；不得左右顾视东张西望而行；不得故视女人；不得往看热闹；买物不得诤贵贱，不坐女人店铺；若受欺侮，方便避之，勿从求直；若已买妥甲处贵物，乙处虽贱，亦不得再舍甲处而取乙处，致令甲处生恨。

十一、沙弥入尼寺法：当有同伴共去；入寺当先礼佛；若无特备客座，不得坐；不得作不适时宜之说法；若从尼寺还，不得说彼之好丑；不得与尼书信往还；不得假借针线及互为裁作洗涤衣物。

## 乙、沙弥尼威仪

一、沙弥尼外出法：外出不得独行，应与大尼或二三尼同行；若无尼，则与清信优婆夷同行；当视足前六尺而行；不得与男子共行或同道相随。

二、沙弥尼睡眠法：不得仰卧、伏卧、左脇卧，当右脇吉祥卧；不得袒裸，自露；不得以手置於阴部。

三、沙弥尼入白衣家法：不得至妇女房中说笑；不得至灶下坐食；不得与婢女私语；不得独往厕所；不得与人共同登厕；不得上男厕所；不得手授男子物，当置於地（或适当之处），使之自取；不得触弄小儿。

四、沙弥尼入浴法：不得共优婆夷露浴；不得谈论洗浴事；不得与优婆夷互看共洗；不得与小儿共洗；不得取他人已洗之水洗；不得自看形体之隐处。

五、沙弥尼入僧寺法：当随大尼或二三人去；入寺当先白知寺僧；不得与比丘同室宿；不得与比丘共座坐；不得共比丘相形笑；不得坐卧沙弥衣被中；不得与比丘共器食；不得误

著比丘衣。

以上是沙弥及沙弥尼威仪的缩影，实则也是比丘及比丘尼威仪的缩影，沙弥尼亦应同学沙弥威仪的共通部分。在家居士六斋日，亦应学持沙弥威仪。这是应该知道的事。

今日的僧尼，除了服装异於俗人而外，能够不犯淫行不吃酒肉，已算了不起的。至於真比丘行，根本已无法梦见，男女僧俗的生活界限，几乎也荡然无存。女尼认俗人富豪为义父母者，竟以为荣，能为有钱俗人执劳者，亦以为幸。至於抱持小儿而弄者，已是司空见惯，如此的僧尼品格，焉能望其住持佛教而振兴佛教？然而，冰冻三尺，已非一日之寒，岂能仅怪今日的僧尼？这是历史的业积啊！

## 5 式叉摩尼的种种

什么叫做式叉摩尼

式叉摩尼是梵文 *Siksamana* 的音译，中国有好多种译法：式叉、式叉摩那、式叉摩那尼、式叉摩尼，都是指的一种名称；它的意思，则有旧译「学法女」及新译「正学女」的两种。

这是佛制女人出家，成为比丘尼之前的必经过程，但又是被中国佛教久已遗忘了的一种名称。所以，晚近以来，多数的佛教徒，对於式叉摩尼的意思，已经不解，且有误解。有人以为在寺中从小带发修行的女子，便是式叉摩尼。其实，那是不对的，未落发也未改装的女子，仅是居士女的一种，居士分为在家与在寺的男女四种；在家的男女居士，称为近事男与近事女，在寺的男女居士，称为近住男与近住女，所以，住於寺中带发修行的贞女，乃属近住女的一种，她们是居士的四众之一，尚未进入出家五众身分的阶段。中国现有许多女子，住於寺院而仍带发俗装者，自以为是出家人，那是她们不懂佛制所致，实则她们还是俗人的身分。南传佛教的泰国，现在没有出家的女性，但仍许可人落发披缁衣而住於寺院中修行，她们在出家人之中没有地位，依旧是俗人的身分，但她们能够落发披缁衣，形相已同沙弥尼，这比中国女子住於寺院既不落发也不改装，却自称是出家人者，实在是更值得敬佩，更值得向往的现象。

至於式叉摩尼，乃是沙弥尼与比丘尼之间的必经过程。女子出家，若不先经沙弥尼及式叉摩尼的两个阶段，便不能进入比丘尼的地位。男子出家，只有沙弥及比丘的两个阶段；女子出家，则比男子多了式叉一阶。这不是佛陀歧视女性或袒护男性，乃是由於事实的需要而增加了式叉一阶。

最初的女性出家，是依据八敬法成为比丘尼的，不经沙弥尼，也没有式叉摩尼。后来，出家的女性渐渐多了，分子复杂了，水准不一了，有些女子自己出家不久，竟又度人出家了，於是师资的问题与师资的要求发生了，所以最少要十二年的戒腊及明戒律者，始可为师度尼。有些比丘尼度了在俗的女子出家，一出家就受比丘尼戒，就成为比丘尼，然於下多几天之後，那些不惯出家生活的女子，竟又很快地自动还俗了，於是出家过程的限期要求也发生了，所以也要受沙弥尼戒。又有一些比丘尼度了女子出家，下知已婚未婚，不知有孕无孕，乃至求度出家的女子，自己也不知曾否受孕，当她们出家成了比丘尼之後，竟然有人大腹便便地生下了孩子，招致俗人的讥嫌毁谤，以为此比丘尼犯了淫戒。於是，佛陀不得不为女子的出家，增加了式叉摩尼一个阶段。

沙弥尼的阶段，是不受时间限制的，式叉摩尼的阶段，则限期为两年，以这两年的时间，一则磨练女子的性情，使她们渐渐地习惯於出家的生活，二则用来观察女子的生理，是否曾经受孕。也许有人以为用两年的时间来观察女子的怀孕与否，似乎太长了，其实，所谓两年，《僧只律》卷三十九中说：「二年者二雨时。」（大正二二·五三六下）也就是说从今年的雨季开始，到明年的雨季终了。在中国则可解为度过两个年节，而不必是足足的两年，比如今年的十二月三十日到後年的正月初一日，就算是两年了，实际上仅是一年零两天而已，以这样的时限来验明女子的有孕无孕，岂不是很恰当的事吗？当然，若以今日的科学仪器检验，就不必那么长的时间了。唯其俾使女子能够渐渐地习惯於出家生活起见，这两年式叉摩

尼的阶段，还是需要的。如弘一大师在其《四分律删补随机羯磨随讲别录》中说：「六法净心，二岁净身；前者试看大戒受缘，后者可知有胎无胎。」

式叉摩尼的年龄

关于式叉摩尼的年龄，各部广律所载，大致相同而略有出入。

《四分律》卷四十八中说：「听童女十八者，二年中学戒，年满二十，比丘尼僧中受大戒；若年十岁，曾出嫡者，听二年学戒，满十二，与受戒。（大正二二·九二四上）这是说若是十八岁的未嫁女出家，受了沙弥尼十戒，便接著经过两年式叉摩尼的阶段，以便学习出家生活中的重要戒律，到了满二十岁的时候，便可受比丘尼戒而完成女子出家的最高阶段；若是十岁年龄的曾嫁少妇（印度女子发育很早，十岁左右嫁人结婚的不稀奇），同样也只需经过两年的式叉阶段，到十二岁时，就可以受比丘尼戒而成为比丘尼了。女子比男子早熟，虽是十二三岁的少妇，她们的体质与智能，就可跟二十多岁的成年人相等了。所以律中准许十二岁的曾嫁女受比丘尼戒，却未见二十岁以下的男子可受比丘尼戒的记载。」

但在《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》卷十八中，有著稍微不同的记载：佛言：「若曾嫁女年满十二或十八岁者，应与二年正学法，方授近圆（比丘尼戒）」（大正二三·一〇〇四下）这里所说的「十二」，是自十二岁起，再学两年的式叉摩尼法，到十四岁时，才可受比丘尼戒。这与《四分律》所说自十岁，经二年式叉阶段，十二岁受比丘尼戒的规定，相差了两年。究竟那一种记载比较更对，那就不得而知了。我想，在印度，用《四分律》的记载是可通的，在中国，即使用《根本说一切有部律》的记载，还嫌太早，中国女子十二岁嫁人的，终究是少见的例子。

《萨婆多论》的记载与《四分律》相同：「尼十二得（受具）者，为夫家所使，任忍众苦。」（大正二三·五五九中）《毘尼母经》卷八的记载，则与《根本说一切有部律》相通：「若女人十岁，已有夫主者，度令出家受沙弥（尼）戒，满二年後，得与受式叉摩尼戒，复满二年後，得受具足戒。」（大正二四·八四四下）

另有一个问题，律中只说了十八岁以前的曾嫁及未嫁女，若要出家，必先经过两年式叉摩尼的阶层，却未说到二十岁以上的女子出家，应该如何？据理推测，二十岁以上至五十八岁以下的女子，若来佛教中求度出家者，都该经过两年式叉的阶段。否则，习惯与否及受孕与否的两个问题，依然存在。

什么是式叉摩尼法

式叉摩尼的阶位，虽在沙弥及沙弥尼之上，她们的戒品，仍然是沙弥尼戒的戒体，虽然另於尼僧中白二羯磨（在尼僧团中先说明一遍，再作两番徵求同意的宣布，称为一白二羯磨，简称白二羯磨），授与六法，但却并不别有戒体可得，所以《业疏》中说：「此学法女，无戒体也；但受别教，位过沙弥。」（卍续藏六四·四五〇B）因其另受六法的缘故，所以阶位高过了沙弥。在所有的戒位之中，这是最特殊的一个阶位，其他戒位，均有戒体可得，唯此一阶，仅得别加六法而已。这个六法，就叫做式叉摩尼法。

什么是式叉摩尼法？式叉摩尼除了严持沙弥十戒，另外加上六法，那就是：

- 一、与染污心男子（发下膝上）身相触——成年男子并知对已有染污心者。
- 二、盗人四钱以下——价值四钱以下乃至一针一草。
- 三、故断畜生命——故意杀害异类众生使之死亡者。
- 四、小妄语——相反而说见、闻、觉、知者。
- 五、非时食——日影过中而进食者。
- 六、饮酒——乃至一滴沾唇者。

式叉摩尼犯了沙弥十戒的前四戒——四根本罪，逐出僧团——灭摈：犯了这里所举六法之中的任何一法，必须重新白二羯磨，重受两年的六法。若犯其余，但名缺行，悔改即除。

在《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》卷十八中，又有式叉摩尼六法与六随法的规定，内

容与《四分律》的规定，颇有不同。现在照抄如下（大正二三·一〇〇五上）：

六法者：

- 一、不得独在道行。
- 二、不得独渡河水。
- 三、不得触丈夫身。
- 四、不与男子同宿。
- 五、不得为媒嫁事。
- 六、不得覆尼重罪。

六随法者：

- 一、不得捉属己金银。
- 二、不得剃隐处（腋下及大小便道）毛。
- 三、不得垦掘生（潮湿而能生草木）地。
- 四、不得故断生草木。
- 五、不得不（由人）受（自取食物）而食。
- 六、不得食曾（经接）触（之）食（物）。

在《僧只律》卷三十八中说，式叉摩尼「二岁应随顺学十八事」，既未列六法，也未列六随法。所谓十八事者，那是：「一切比丘尼下，一切沙弥尼上饮食；於则不净，比丘尼净，於比丘尼不净，於其亦不净；得与比丘同室三宿，与沙弥尼亦齐（止）三宿；得与比丘尼授食，除火净五生种已，从沙弥尼受食；（比丘尼）不得向（其）说（比丘尼的）波罗提木叉（五篇七聚戒名），从波罗夷乃至越比丘尼罪，得语言：不得淫、不得盗、不得杀人；如是比丘得教，不得听布萨、自恣；至布萨（半月说戒）自恣（安居解夏）日，至上座前，头面礼僧足已，作（如）是言：『我某甲清净，忆念持。』如是三说已，却（退後）行而去；後四波罗夷（比丘尼共有八波罗夷，较比丘更加後四波罗夷即是（一）与染心男子肩以下膝以上身相触；（二）与染心男子捉手、捉衣、入屏处、共立、共语、共行、身相倚、共期；（三）知他比丘尼有重罪而为覆藏不向人语；（四）顺从供养被僧举罪而不与同住之比丘），若一一犯者，应更受学法。若十九僧伽婆尸沙已下（《僧只律》比丘尼有十九条僧残戒，《四分律》只有十七条），一切作突吉罗悔；若破五戒，何等五：非时食、停食食（即是吃了一次又吃一次的数数吃）、受金银及钱、饮酒、著香华，随其犯日，从始学戒。」（大正二二·五三五上至中）

我们看了上面所举三种律本，都有不同的规定。不过中国是一向弘扬《四分律》的，若以《四分律》的规定作为式叉摩尼的基本法式，自然较为适宜了；至於其余两种律本的规定，也不妨参考遵行，能够多持一些戒，总是可喜的事。可叹的是，中国的佛教，目前没有式叉摩尼的一阶，古代是否曾经有过，我还不曾见到可靠的记载；照律制而言，女性出家，若不先经式叉摩尼的两年，根本不能受比丘尼戒，即使受了比丘尼戒，也是不能得戒。所以我很希望今日有志有愿、有守有成、有能有力的大心尼众姊妹们，应该来为律统与律制的重振而努力一番，不要苟且偷安地永远是不伦不类的附属品。

式叉摩尼白二羯磨及受六法的仪式，也很简单，因为现下的中国佛教已不遵行，故也不必录出。如若一旦能够遵行时，自亦不难从律本之中寻出应用的。

悔罪法

最後，介绍一下突吉罗罪的忏悔法：

突吉罗罪，共有两种：一是故意犯，一是无心犯；所以忏法也有两种：一是对一人忏，一是自悔责心忏。其如下表：

对人忏，应该具足威仪，向一大德，胡跪合掌，作如是白：「大德忆念。我某甲沙弥（尼），故犯某某，突吉罗罪，今向大德发露忏悔，愿大德忆念，慈愍故。」受忏大德即云：「自责汝心。」答言：「尔。」

自责心忤，也应具足威仪，至佛前焚香礼拜，胡跪合掌而白：「我某甲沙弥（尼）误犯某某，突吉罗罪，今发露忏悔，更不敢作。」也有以为责心忤悔时不必到佛前去的，随时犯了，随时心念悔过，就可以了。

式叉摩尼，除犯了所加的本法，应该别行而外，其余的过犯，也只有突吉罗的一种，忏悔方法与沙弥沙弥尼相同。

比丘不得以比丘尼为忤主而向比丘尼悔罪，比丘应向上座比丘或同学同法的清净比丘悔罪，比丘尼则可向比丘悔罪；至於沙弥，位在比丘尼之下，理应可向比丘尼悔罪，但是，沙弥是随比丘而住於比丘寺院，自也用不著舍近就远地去向比丘尼悔罪。

## 第六篇 通向涅槃的桥梁——比丘比丘尼戒

### 绪说

比丘戒与比丘尼戒，是佛戒之中的重要大戒，所以也是最繁复的一种佛戒，从佛法住世的角度上看，这要比菩萨戒更加重要。故在汉译大藏经中，有关比丘比丘尼戒的广本大律，即达四五百卷，历代祖师注疏著述，尚不包括在内。我於南下阅藏的最初两年，也将重心注於比丘比丘尼的广律之中，但在这本书中，我只以三万多字的篇幅，来约略地介绍比丘比丘尼戒。因为：第一、这是一本通俗性的书，它的读者，大部分可能是在家人，俗人未必绝对不可看比丘及比丘尼律，但亦不必向所有的俗人详细介绍出家戒；第二、严格地说，在中国现代的环境下，比丘及比丘尼戒的如律得戒，而又能够如律持戒的，那是很不容易的事。凭心而言，我自己也是未曾真得比丘戒的一个「比丘」，甚至我也不是一个如法的沙弥，仅是现出家相的优婆塞而已！纵然希望如律而行，那也困难重重。

即使如此，本篇文字的内容，我仍不鼓励尚未具足比丘及比丘尼戒的读者读它；当然，我也不会强烈地反对。

我对比丘比丘尼律的研究，几乎耗尽了我数年来的全部精力，无非是想从律中找出中国佛教衰颓的原因，并资发掘振兴中国佛教的方案，所以边读边录，边做笔记，使它们的每一个问题，归纳成一个中心，作成一篇心得，并加进自己的意见，剖视那些问题，也正视那些已经「死」了许多世纪的问题，使它们重新复活而成为我们现实的问题。我是试著做复活律典的工作，不是做泥古不化的工作，否则也根本不用我来浪费纸墨；古来的律著，已经够人啃的了。但我的文字，虽有自己的看法，却不会违背律典，甚至敢说：事事都有根据，读者可以查对。读者读了本篇，可以参阅另两本拙著《佛教制度与生活》及《佛教实用法》，那都是单独对於各种重要律制问题的专题介绍。

### 1 比丘及比丘尼的起源

什么叫做比丘比丘尼

比丘是梵文 Bhikṣu 的音译，主要的意思是「乞士」，上从如来乞求佛法而养育法身的慧命，下向俗人乞求衣食以存活色身的生命，所以叫做乞士。另外还有「怖魔」、「破恶」、「净命」、「净持戒」等意思。因为出家学佛为比丘，必将了脱生死而不再受魔业及魔境的困扰和支配了，魔王少了一个可以利用和支配的魔民，所以感到恐怖；比丘持戒能破烦恼恶业，所以是破恶；比丘不以苦力、经商、种植、卖艺、售技而谋生活，乃以清净乞食而自活命，所以称为净命；比丘以尽其一生的形相寿命，坚持清净戒律，所以称为净持戒。

比丘的同音异译，尚有「比邱」、「烦刍」、「苾刍」等数种。中国的古德注疏中，有人

以为「苾刍」是一种草的名称，据传说，此草有五种胜德：一体性柔软，二引蔓旁布，三馨香远闻，四能疗疼痛，五不背日光。所以取为出家人的命名。其实，经晚近学者的研究，这种附会想像的解释是不正确的。苾刍是新译，比丘是旧译，它的梵文原字，只有一个，并没有什么草名的根据。又有人说「德比孔丘，故名比丘」，那更是无稽。

比丘尼是梵文 Bhiksuni 的音译，它的意义与比丘相同，只是以尼音表示女性；所谓比丘尼，也就是女比丘或女乞士的意思。在音的异译方面，也另有「比邱尼」、「焔刍尼」、「苾刍尼」的数种。

在佛教之中，据说三世诸佛都有僧俗男女的七（或九）众弟子，比丘在七众之首，比丘尼在比丘之次，这是佛教徒中的两种主力或基干，佛陀在世，佛教的活动是以佛陀为中心，佛灭之後，佛教的活动便以出家人为中心，比丘尼以比丘为中心，在家弟子以出家僧团为中心，如果没有了比丘比丘尼，佛教的住世便将失去宗教的价值，而只剩下哲理或学说文化的价值。

#### 比丘比丘尼的出现

在我们的世界上，无疑地，比丘及比丘尼的出现，是由两千五百多年以前，人类之中出现了一颗光芒万丈而又烁古照今的明星——救人救世并救一切众生的大悲佛陀释迦世尊。

佛教有许多的名词，是沿用古印度原有的语汇而注於新鲜的内容，至於七众弟子的命名，有些似乎也是采同样的方式而来。比如《五分律》中有十一种比丘，其中的乞比丘，便不是佛教的如法比丘。不过，我们可以肯定，七众佛子的含义，绝不同於其他外道的徒众，其他的外道，也未能将他们徒众的位别层次，分得如此的细密和谨严。

据《五分律》卷十五中说，佛成道後，初受提谓及波利两贾客的供食，便令此二人受二自归，归佛归法。又为斯那婆罗门的女儿须闍陀受二自归。（大正二二·一〇三上至中）因为当时尚未度五比丘，街无僧宝可作归依。可见比丘的出现，是在优婆塞及优婆夷之後了。但是据《四分律》〈受戒捷度〉的记载，佛陀的七众弟子，是以比丘为上首，也以比丘出现得最早，那就是在鹿野苑中初转佛法之轮，初传佛的圣教，度了他在出家初期中的五个侍从。这五个侍从是由净饭王派遣来陪伴太子修行，并且服侍太子修行的。後来由於释迦太子放弃了极端的苦行，致被五个侍从误以为太子退了道心，所以轻视太子而背离了太子。太子成道之後，却怀念「此五比丘，执事劳苦，不避寒暑，侍卫供养」（大正二二·七八七中）的情分，便首先度了他们五人。这就是最早的比丘，也就是最有名的五比丘。

至於比丘尼，在七众佛子之中，地位虽仅次於比丘，但是比丘尼的出现，却是很晚的事了。据说佛陀成道的那一天，也就是阿难尊者的誕生日；女人能在佛教中出家，是由於阿难尊者的同情而代为请求佛陀的恩准。那时的阿难尊者，已经出了家，成了比丘，作了佛陀的随身侍者；成道後的佛陀说法四十九年，佛将入灭时，《根本杂事》卷三十七中阿难也自称：「我随佛後二十余年。」（大正二四·三九一下）《长阿含经》卷三则说：「得侍二十五年。」（大正一·一九下）《善见律》卷五，也说佛成道二十年後，才由阿难做侍者。由此推想，佛陀座下之有比丘尼的活动，至少已较五比丘的出现晚了二十多年。但在弘一大师《四分律删补随机羯磨随讲别录》中记载：「如来成道十四年，姨母大爱道求出家。」究竟如何，则待考证。不过，无疑的，佛陀的姨母大爱道，便是最早也是最有名的大比丘尼。据说当时跟随大爱道一同出家的，多达五百位属於贵族阶级的释种女人。

#### 中国最早的比丘与比丘尼

中国人知道有佛教，史家们相信是从东汉明帝永平八年（西纪六五年）开始，但在最初的二百年中，传教的工作已很可能迅速地普及到了全国的人民，传教的教士，则以西域来的梵僧为主。中国人信了佛教之後，虽然也有很多落发离俗的，但是尚未见有传戒与受戒的记载。中国人成为正式如律的比丘，是在曹魏嘉平二年（西纪二五〇年），由於中天竺的昙摩迦罗到了中国的雒阳（古代的洛阳），建立了羯磨受戒法之後的事了。

中国之有比丘尼，是在刘宋元嘉七年（西纪 四三〇年），有罽宾国的沙门求那跋摩，到了扬州；又於元嘉十年，有僧伽跋摩到了扬州，当时正有师子国（锡兰）先後来了两批比丘尼，所以初建了中国尼戒的律统。可见中国的比丘尼，又较中国的比丘迟了一百八十年的历史。唯其当时是否就是二部僧中兼受比丘尼戒，则亦很难推定。

以上的资料，出於道宣律师的《行事钞》（大正四〇·五一下）。

又据近人竺摩法师的研究说：「在中国，女子出家学佛最早的，照梁朝宝唱法师所著四卷《比丘尼传》所载，其中自晋至梁，有七十四尼入传，而以释净检为中国第一个出家的比丘尼。」（《海潮音》四三卷十月号）我们从比丘尼传中可以看到，净检比丘尼，是在晋愍帝建兴年中（西纪三一三——三一六年），因「於宫城西 门」一寺内听沙门法始讲经之後，便发心出家的。

但是很不理想的，中国的第一个比丘尼，就是直接在比丘僧中受了比丘尼戒，她先向西域沙门智 山受十戒，然後於东晋穆帝升平元年（西纪三五七年），「浮舟於泗，检等四人，同坛上，从大僧以受具戒。」（大正五〇·九三四下）这一个时代，比较《行事钞》所载的早了七十六年。她在发心出家後四十年，才受具戒，可见求戒之难。

若从高僧传中找根据，中国高僧的历史，又可溯上推早七十年了。因为《梁高僧传》中的中国第一个沙门，是严佛调。《梁传》卷一中说：「时又有优婆塞安玄，安息国人。」「亦以汉灵之末，游赏雒阳。」「玄与沙门严佛调，共出《法镜经》。玄口译梵文，佛调笔受。」「调本临淮人。」（大正五〇·三二四中至下）

从这一史实看来，严佛调是中国临淮地方的人，临淮位 於现在安徽省盱眙县的西北；他在汉灵帝末年之际，曾与安息国的安玄居士共译《法镜经》，那时他的身分是沙门；汉灵帝末年，是西纪一八九年，所以又比曹魏嘉 平二年（西纪二五〇年）早了七十年。不过严佛调虽是中国有史可考的第一位高僧，但他是不是中国的第一位比丘，那就不得而知了。因为《梁高僧传》只在〈支婁 迦讖传〉中，仅仅提到严佛调几句，只说他是沙门，未说是不是比丘。

## 2 僧尼戒律的由来及种类

### 戒律的由来

我们已经说过，佛教的戒律是由於事实的需要而制，比丘比丘尼戒的完成，也不是一天的事。在最初的佛教僧团中，根本没有成文的戒律条文，所有的出家弟子，都有很深很厚的根 器，往往都在佛陀三百两语的开示之下，便能悟证圣位，低则得法眼净，见道证初果，高则直证四果阿罗汉，所谓「初果耕地，虫离四寸」，这是由於圣位的道力而 致的道共戒。僧团之中，既多是位阶圣果的圣弟子，所以在道共戒的道力之下，自然合乎戒的要求而不犯罪，既不犯罪，所以也没有制戒的必要。

据律中的记载，舍利弗先请佛陀制戒，佛陀则说无犯不制。佛在《五分律》卷一中说：「舍利弗，我此众净，未有未曾有法；我此众中，最小者得须陀洹。诸佛如 来，不以未有漏法而为弟子结戒。」（大正二二·二上）这与菩萨戒是不同的，菩萨戒是诸佛法尔，三世诸佛一律以菩萨戒而成佛，菩萨戒不是某一尊佛所制，而是 诸佛同制，本来如此。比丘戒是根据事实的需要而制，佛陀虽然知道必须要制那些戒，但他

绝不预先制定，这有两重理由：一是表示民主，二是表示尊 重弟子们的人格。如果不犯便制，弟子们当然会接受，但那不是出於弟子们的意思，而是出於佛陀的强制了，犯了罪才制戒，这是出於僧团大众的一致要求。我们在 律中可以看到，佛陀从未主动地制过一条戒，都是由於有人犯了过失，遭受了外人的诽谤讥嫌，才由知足、少欲、乐头陀、知惭愧的弟子们禀告佛陀而由佛陀制戒；为了顺从大众的要求，佛陀甚至也不惜将他已制的戒条再三地修正，这都是表现著充分的民主风范。佛陀绝不希望弟子们有过失，好心出家的弟子们，自也绝不希望 僧团中有过犯，这是一种自尊心的要求。如果佛陀预先制戒，便表示看不起他

的弟子们，并也看准了弟子们必将有过失出现，这对僧团大众几乎多了一层忧虑，甚至有尚未犯罪之先，就被加上了枷锁的感触，这样的做法，无疑是侮辱了弟子们的人格；犯了过失再制戒，那是出於犯戒的原因而制戒，不是佛陀的强制。

佛陀制戒的精神，从表面看，是佛的意思，从实际看，乃是僧团大众的意思，佛陀仅是制戒过程中的主持人或证明人。戒是僧团大众的防腐剂，这一防腐剂的处方者或配方者是佛陀，要求处方或配方的，则是僧团大众；佛陀是为僧团大众看病的医生，僧团大众是请佛陀医病的患者。因此，如果人尚不曾患病，先就给他处方配药，他一定会骂你是在触他的楣头；人患了病，才给他医疗，他便感激万分了，这是众生所以为众生的通常心理。

因此，我们深深地体会到，佛陀是一位多么伟大而慈悲的大导师啊！佛陀救护众生，用心无微不至，既尊重大众的意思，并也处处护念到众生的缺点。想到这里，不禁要使我们感动得热泪盈眶了！

除了大乘菩萨戒是诸佛相同的而外，诸佛所制的比丘比丘尼戒是不尽相同的。不过，行淫、偷盗、杀人、大妄语，这四条根本大戒，诸佛也是相同的。如《善见律毘婆沙》卷八中说：「一切诸佛，波罗夷罪无异结；四波罗夷，不增不减。」（大正二四·七二九中）除此之外，不唯诸佛所制不同，即使我们所见的诸部广律所收集的，也各有多少出入了。

据《僧只律》的记载，佛陀为此丘们制第一条戒，便是淫戒。那是：世尊於毘舍离城，成佛五年，冬分第五半月，十二日，食後，东向坐一人半影，为长者耶舍迦兰陀子制。

第二条制的是盗戒：世尊於王舍城，成佛六年，冬分第二半月，十日，食後，东向坐两人半影，为瓦师子达腻迦，因瓶沙王及粪扫衣比丘制。

第三条制的是杀戒：世尊於毘舍离城，成佛六年，冬分第三半月，九日，食前，北向坐一人半影，为众多看病比丘，因鹿杖外道制。

第四条制的是大妄语戒：世尊於舍卫城，成佛六年，冬分第四半月，十三日，食後，东向坐三人半影，为聚落众多（相互妄称是罗汉而大得信施供养）比丘及增上慢比丘制。（大正二二·五四九下）

在各部律中，仅《僧只律》载明制戒的年月日时，《僧只律》中，也仅此四条波罗夷戒，载明制戒的年月日时。但是据说，初十二年，只有犯一戒制一戒，并无再犯的人。

即使如此，我们已可明白，佛陀为比丘制戒，已是成佛之後的第五年冬季了。这也说明了佛教的僧团中，到五年以後，分子渐渐复杂了，有许多根机稍浅的人进入了比丘僧团，发生了问题，所以必须制戒防腐，到了第六年以後，问题更多了，所以在一个冬季尚不足五十天的短时间内，竟然一连制了三条重戒。於是，比丘戒的创制，可能断断续续地，一直到了佛陀入灭之前，才告停止。像这样完全本著当时当地的实际情况的需要而制成的戒律，自然不能与诸佛所制的戒律完全一样，自然也不能将此戒律条文，完全适应於各个不同时代及不同地域中的比丘生活了。所以佛在《五分律》卷二十二中要说：「虽是我所制，而於余方不以为清淨者，皆不应用；虽非我所制，而於余方必应行者，皆不得不行。」这是多么开明的圣教啊！

至于比丘尼戒，除了为女性特制的部分之外，多数的戒相，则与比丘戒相同。比丘尼戒的出现，当然远在比丘戒之後了。

比丘及比丘尼的身分是怎么完成的

比丘及比丘尼，固然必须守持比丘及比丘尼戒，但实衬澜、说戒、安居、自恣等，亦易行耳。」又说：「威仪中如性罪（杀畜命妄语戒等），及此土讥嫌最甚者（饮酒、非时食，及关系尼女诸戒等）皆应持之，其余随力可耳。」这是非常宝贵的意见。

關於威仪戒中的杀生及小妄语戒，已在五戒一文中介绍过了；至於饮酒、非时食，及尼女等的威仪问题，我在拙著《佛教制度与生活》一书中，已写了〈佛教的饮食规制〉及〈佛教的男女观〉两篇专文讨论，在此不再重复。现在要介绍的，便是四弃、十三僧残、二不定



法。

#### 四弃法

比丘及比丘尼的波罗夷法，虽有多寡的不同，但其主要是在四根本戒：

一、淫戒，分为两种——一是自淫他，凡有淫欲心，於男性的口道及大便道，於女性的阴道、大便道、口道，乃至於畜生及死尸多分未坏者的三道，入如毛头许，便犯波罗夷；二是他淫自，凡为怨家及强暴所逼，或在睡眠时，他来行淫，当阳具入时、入已、出时，三时中有一念受乐之感，便犯波罗夷罪。比丘尼则改为三道主动受他行淫，入如毛头许即犯波罗夷；被逼强暴受人行淫，三时中有一时受乐，亦犯波罗夷。

但是淫戒波罗夷的罪业，也有轻重之分。贤首法藏大师曾於《菩萨戒本疏》中分成：约境（高下）、约心（强弱）、合辨（心境）、约数（多少）、约造趣（隐显）、约损（自他之德）等六位，说明淫戒的轻重差别。在此且将约境一位，介绍一下，其余当可比类而知。境有十种：（一）死尸未坏，（二）与鬼交通，（三）畜生，（四）人，（五）诸亲，（六）姊妹（兄弟）等，（七）在家二众持五戒八戒等，（八）出家二众持大戒等，（九）父母，（十）圣人，如犯罗汉或罗汉尼。（大正四〇·六二一下）同样是犯淫戒波罗夷，却是前轻轻於後重；淫死尸者最轻，淫圣人者最重，这是当在受报之时，即见分晓的事！

二、盗戒：凡知是有主之物，起盗心盗取价值五钱以上的重物，离其本来处所，即犯波罗夷罪。盗戒在四波罗夷戒中是最复杂的一戒，在各部律中均有许多的分析，特别是在《僧只律》中，分析得尤其细密。盗戒总名「不与取」，但有自手取、看取、遣人取的不同。所取物件的种类、处所、方式，有二十六项之多：地处、地上处、乘处、担处、空处、上处、村处、阿兰若处、田处、处所、船处、水处；私渡关塞不输税、取他寄信物、水、杨枝、园中树果草木、无足众生、二足众生、四足众生、多足众生；同财业、共要（同约）、伺候、守护、遵守要道等。

盗戒波罗夷，虽同犯不与取五钱以上，若由於物主及物体的不同，业报也各有轻重不同。比如盗富人五钱，富人不会有太多的痛苦，若盗穷人的五钱，可能就急得走投无路了！盗舍心大者与怪心重者，罪过也是不同的。

三、杀人戒：凡是故意杀人，明知是人，杀死即犯波罗夷罪。杀人的方式则分有亲自杀、教人杀、现相（比如点头挥手示眼色等）杀、赞叹杀、遣书杀、以杀具（如设坑阱暗器等）杀、咒杀等。

杀人波罗夷，但其业报也有轻重。由於所杀之人的等位高下，能杀之心的品级强弱，及所用杀法（身、口、意业）的程度不同，业报也有轻重不同了。比如同样的杀人，杀普通人的罪业较轻，杀了已发菩提心的人罪业就较重了，如果杀了父母师长乃至圣人，那就更重了！如以贪心杀人，罪较轻，瞋心杀人，罪较重，邪见心杀人（以为杀人能得福、能生天，或以为杀人不会有果报等），罪业就更重了。

四、大妄语戒：以欺骗心，对解语人，妄说自己得过人之法如圣人如禅定等，辞意分明，当前的人信以为真，受其欺骗者，便犯波罗夷罪。若用文字妄语、若遣他人代自己妄语、若示相妄语，只要达成同样的目的，即成大妄语罪。

大妄语波罗夷，罪业也有轻重。欺诳恩人及尊长者重，欺诳普通人者轻；欺诳大众多数人者重，欺诳少数乃至一人者轻；受骗者极其痛恼者重，受骗者不太痛恼者轻。若为名利恭敬作大妄语，并反以为这是功德而常行不息者重，为避苦难迫害而作大妄语者轻。当然，波罗夷都是重戒，都是弃罪，若犯即得波罗夷，即失比丘、比丘尼戒。此处所称的轻，乃是重罪业报之中的比较轻，而不是离开重戒入於轻戒的意思。

以上四条，便是四弃法，如若打破其中的任何一条，即被弃於佛法大海的边外，终身不得再做比丘比丘尼。但也各有其开缘：

一、淫戒：若睡眠无所觉知，他人来在自己身上行淫；若被逼行淫而不受乐；若一切无

有淫意；若为痴狂心乱痛恼所缠者，均不算犯。

二、盗戒：若作与己想；若作己有想；若作粪扫（抛弃）物想；若作亲厚（知己而不分彼此者）想，如此不与取者，均不算犯。

三、杀戒：若掷刀杖瓦石等器时，误打他人而死者；若建筑房舍时，误堕木石砖瓦等，致将下面的人打死者，若好心扶持病人行坐卧等，病人因此而死者；若无害心而致他人於死者，均不算犯。

四、大妄语：若增上慢人（自己无心欺骗人，但由於禅定的错觉，自以为真的证了圣人法者）；若是业报因缘，不说是由修而得者；若戏笑说；若疾疾说（他人不能理解）；若独处说（自对自说）；若梦中说；若错说等者，均不算犯。

### 十三僧残法

所谓十三僧残者，便是(一)故失精，(二)摩触女人，(三)与女人麤语，(四)叹身索供，(五)作媒人，(六)无(施)主僧不处分(而造)过量(超过长佛十二搩手内广七搩手)房舍，(七)有(施)主僧不处分(而造)房舍，(八)无(犯戒)根(据而以犯)重(戒之罪)谤他，(九)(以)假(的犯戒)根(据)谤他，(十)破(和合)僧(而又)违(逆僧团之劝)谏，(十一)助破僧违谏，(十二)汗(他)家(为白衣送礼等，致被僧团驱)摈(离此他去，心存不服)，谤(毁僧团)违(逆)僧(团的劝)谏，(十三)恶性拒(绝)僧(团的忠告，并)违(逆僧团的劝)谏。

实际上，十三僧残之中，在今日的中国佛教来说，只有摩触女人，与女人麤语及作媒人的三戒，比较是显著而重要的。至於故失精，是个人的事，出家人犯手淫是不可以的，但却不致因此而招到外人的讥谤，故弄阴出精的方法虽多，但总不致明目张胆地公开弄给人家看的。同时，若不出於故意弄阴，虽失精，也不犯戒；凡夫失精是难免的，纵然欲心生起而致失精，若不出於有心使之失者，也不犯戒。至於女子的性器分泌，情形也是一样。至於自叹有德而索淫供，我想是绝难发生的事，因为这是颠倒之见，绝少有人敢说出口来的。至於造房舍，现在根本不可能再受此一限制了。至於无根谤与假根谤，相信是会有有的，但在今日的社会裏，若没有确切的人证与物证，殊少能够取信於人的。至於破僧及协助破僧，在不行羯磨法的中国佛教裏，根本无从破起。至於汗他家，出家人给信徒拜节送礼，在末法时代的中国，凡是一个道场的住持，已难绝对不走这样的路了，虽当重视这一条戒，然而中国寺院的住持人，若给俗人送了礼物，又有谁会驱摈他们，命令他们离此他往呢？至於恶性不受僧谏，在不行羯磨法的环境中，自然也是用不上的。其实在十三条的僧残法中，六七两条，须以羯磨法求得僧众同意处分：十、十一、十二、十三的四条，须在僧众中三谏三番羯磨，才能成立。在不行羯磨法的环境裏，十三僧残法，至多只能实践七条而已。

既然如此，我们姑且仅就摩触异性、与女人麤语、作媒人的三戒，略为介绍如下：

### 摩触异性戒

摩触女人是比丘所戒，受男人摩触是比丘尼所戒。摩触异性的危险性特别大，由於摩触的感受，能使情绪兴奋，能够触发生理的不良反应。据研究：人体最敏感的部位是嘴部、乳部、腋部、腰部、阴部；迟钝的部位是背部；毛、发、爪、齿，乃是最迟钝的部位；其他如腿部、臀部、腹部、臂部、脸部等，则属於次敏感的部位，如果是感情脆弱的女人，最敏感的部位，一旦受到异性的抚摩时，往往会兴奋得失去一切反抗的能力。因为凡夫未能离欲，对於异性，总有一种与生俱来的渴慕欲，一旦彼此的肉体接触在一起时，就有一种异样的感受。显然，这是属於心理的分别作用，女人与女人相触，感受是平常的，男人与男人相触，感受也是平常的。如将眼睛蒙起时，或在无意之中时，受到异性的摩触而又不知是受异性摩触之际，感受也是平常的。如果我是男人而明知对方是一个我所日夜爱慕的美女，摩触之时的心理反应，便会特别的强烈，乃至仅仅摩触一只衣角，也会产生遐思绮想的；同样的，如果我是女人而遇到私心恋慕的一个美男子，接受摩触之时的心理反应，也会特

别的强烈。

出家人禁止淫欲，禁止淫欲的目的，是为了解脱此一由於淫欲而来的长夜（久远）生死的束缚，禁止淫欲是断欲离欲的训练工作，从禁止淫欲，渐渐与淫事疏远，进一步再渐渐与淫念疏远，最後便可远离淫欲所构成的生死迷惘了。同时，出家人与异性相触，纵然心无邪念，也是最易招受外人讥谤的事。

一个正在戒鸦片的人，不能让他闻到鸦片味；一个正在戒酒的人，不能让他嗅到酒味；一个正在戒赌的人，不能让他进入赌场，否则是很难戒除的。同样的，一个正在戒淫中的出家人，也是不能使他摩触异性或受异性摩触的，否则戒淫的工夫就可能因此而受到猛烈的考验了；禁不起考验的人，就可能因此而遭到破犯根本淫戒的威胁。所以，出家人的肉体与异性相摩触的行为，虽不即是淫欲的事实，但却由於摩触的反应，很可能促成淫欲的事实，出家人不得摩触异性的原因即在於此。由於女人的心志危脆，体力薄弱，不易抗拒外力的威逼与利诱，故对摩触一戒，从严制定。比丘摩触女人犯僧残，比丘尼与男子相摩触犯波罗夷，这不是袒护比丘而欺侮比丘尼，乃在抄保护比丘尼的戒体安全，所以防止从严。但是，摩触的部位，比丘尼与比丘是有出入的；比丘尼自膝以上、目以下、腕以後裸受男子触，犯波罗夷。因为膝以上、目以下、腕以後，正是次敏感而又包括了最敏感的部位！这一部位的指定，是我参合了各种律本而组成的。因为《四分律》是自膝以上、腋以下、腕以後；《有部律》则是目以下、膝以上。《十诵律》乃说：「发际以下、至腕、膝以上，却衣顺摩逆摩，……波罗夷。」（大正二三·三〇三上）《四分律》自腋以下，那就没有包括脸部与口部，《十诵律》自发以下，那就从额部起了，《有部律》自目以下，是比较适中的。在《善见律》卷七中对比丘的规定：「若欲心，以口与口，此不成淫相，得突吉罗罪。」但是又说：「乐受细滑，以口与口，僧伽婆尸沙。」（大正二四·七二三中）若准比丘尼戒，男女两嘴，相接相吻，至少也是初篇（波罗夷）偷兰遮（未遂）罪了。

《十诵律》卷四十二，对於比丘尼受摩触，有如下的四项说明：（一）发以上、腕以前、膝以下，却衣受男子触，偷兰遮；有衣受男子触乐者，突吉罗。（二）发以下、腕以後、膝以上，却衣受摩触，波罗夷；有衣受摩触，偷兰遮。（三）比丘尼漏（淫染）心，听漏心男子摩、抱、捺、按、拖，均犯（波罗夷）。（四面、咽、胸、脇、脊、腹、脐、大小便处、髀，乃至膝，却衣受摩触者波罗夷；有衣受摩触者，偷兰遮。（大正二三·三〇三上至中）

比丘尼会议中则说：「僧只：若比丘尼染污心，欲看男子，责心突吉罗；若眼见、闻声，对首突吉罗；若身相向，偷兰遮。」

对於比丘而言，《僧只律》卷二十九、三十说：「欲心随女人後行，步步得越毘尼罪；脚踏女人，得偷兰遮；瞋打女人，得偷兰遮。」（大正二二·四六五下，四六八下至四六九中）

《善见律》说：发发相触，爪爪相触，得偷兰遮；若相互觉知者，僧伽婆尸沙。（大正二四·七六二上）

但在律中，有制也有开，并不是一触异性就算犯重犯残：明知是女人，以身触身，身动而受乐，比丘犯僧残；身动而不受乐者，犯偷兰遮。以衣触身，以身触衣，身动受乐不受乐，均犯偷兰遮。疑是女人，以身触身偷兰遮，以身触衣突吉罗。

明知是成年而对自己存有染心的男子，膝以上、目以下、腕以後，以身触身，比丘尼动身受乐，即犯波罗夷；不受乐，身动偷兰遮。以身触衣，以衣触身，尼往触男，偷兰遮；男来触尼尼受乐者，偷兰遮。疑是男人，以身触身，偷兰遮；以身触衣、以衣触身，突吉罗。

不以淫欲心，而有所取与，相触不算犯；若相解（缚）时，相触亦不犯；戏笑相触不算犯；灵芝律师以为戏笑相触，有乖威仪，应结突吉罗罪。

《十诵律》卷三中说：「若母想、姊妹想、女想，摩触女身不犯；若救火难、水鸡、刀难，若堕高处、恶虫难、恶鬼难，不犯；若无染心触不犯。」（大正二三·一五下）

《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》卷五中说：「若复苾刍尼，自有染心，共染心男子，

从目以下膝以上，作受乐心，身相摩触，若极摩触，於如是事，此苾刍尼，亦得波罗市迦，不应共住。」但是又说：「若苾刍尼，无染心，男子或有染心或无染心，尼触，防心者无犯；若尼有病，男为摩身，尼起染心，得恶作罪，无染心者无犯，及病恼所缠者无犯。」（大正二三·九三〇上）

《十诵律》与《有部律》，对摩触戒的要求极宽。《萨婆多部律摄》卷三则说：「母女姊妹，作受乐心，触彼身时，亦得麤罪；……若无羞惭，即得本（僧残）罪。」（大正二四·五四一中）

《僧只律》也说：「有女人落水中，作哀苦声，求比丘救者、比丘作地想捉出不犯。」又说：「若比丘言知汝虽苦，当任宿命者无罪。」（大正二二·二六七中）

《十诵律》为了救人，虽有淫欲心起，仍不算犯；《僧只律》为了防止破淫戒，虽然见死不救，仍可无罪，这是出入很大了。若以大乘精神来说，我们应该采取《十诵律》及《有部律》的观点。但是若无必要，仍需防止从严。儒家主张男女之间，应该「授受不亲」，如今已经破产，出家男女之间，有所取与，仍宜不得过分亲近，如由取与而亲近，由亲近而亲密，由亲密所产生的後果，对于出家人来说，自必不堪设想了！虽然如此，若遇病痛灾难之际，佛陀也教诫男女比丘们，应该相互扶救（《有部律》卷三十三，大正二三·八〇六上至八〇七中）。

这条戒是容易持的，皮肉与皮肉相触而受乐者，比丘犯僧残，比丘尼犯波罗夷，只要有一层衣物相隔者，便不犯本罪，但在今日的中国，也就很难说了。乘车上下及人众拥挤的场合，出家人之要处身这种场合，自是难免的，在这种场合中，仍想绝对不与异性相触，也是困难的，若在夏季，男人衣著单薄，女人多数袒肩露背，与出家人的皮肉相触，确是很难避免的事。在这种情形下，若想保持内心的绝对平静，也不是初出家的青年男女们所能普遍做得到的！我们身为中国的出家人（泰国女子避让比丘），只能对此表示遗憾，除了各人提高警觉，不要故意去跟异性相触之外，也没有更好的办法了。

#### 麤语戒

现在再说与女人麤语戒。这条戒，犯的机会是很少的，凡有自尊心与羞耻心的出家人，便不会把麤语说出口来。同时，比丘摩触女人是不限死活老幼或睡或觉的，这一条戒，必须是对解知语义的女人说，才成犯僧残罪。并且，主要是说下体的二道者才犯本罪，若说身体的其他部位，仅犯偷兰遮。然在《僧只律》卷五中则说：若以誉、毁、语、问、求、请、睹、骂、直说等方式说淫事，以誉毁而说两唇、两腋、两乳、两脇、两腹、两脐、两髀、两道等十四处，均犯僧残罪。但是，说麤语的方式，以我看来，大凡知识高的人，多用间接法及影射法；知识低的人，才用直接法及骂詈法；唯其不论用何种方式说，只要对方是女人，而且理解所说的语味者，比丘便犯僧残罪；解义不解味，得突吉罗罪。比丘尼麤语，则犯偷兰遮。若用文字书写，若遣他人代语，若以姿势及手语等，达成同一目的，即犯本罪。

从事实上说，这条戒是很容易持的，但要做到既不向女人说，也不向男人说；不向异性者说，也不向同性者说；若向同性者说麤语，一语一突吉罗罪。乃至做到律中规定的比丘不问女尼的私隐之事。

唯其亦有开缘：若为女人说不净观，说到人体的上下九孔常流不净者不犯；若说戒时说到大小便道者不犯；若女人非以淫心问而说者不犯；若戏笑说、独处说、疾疾说、梦中说、欲说此而错说彼者，均不犯。这一戒一定要具足七个条件才犯本罪。那就是对女人、女人想、有染心、麤语、麤语想（以为是麤语）、言语了了分明，前人听者了解，便犯本罪。所以我以为这是很好持的，如若不能持好这条戒，招讥招谤，也是很严重的问题，所以列介绍。

#### 作媒戒

至於作媒人戒，这在十三僧残之中，乃是一条最繁复的僧残戒，在《僧只律》的僧残

戒中，也是篇幅最长的一戒。所谓作媒人，是指：「往来彼此媒嫁，持男意语女，持女意语男；若为成妇事，及为私通事，乃至须臾顷，僧伽婆尸沙。」（卍续藏六四·二B）这需要具足了六个条件，才算犯本罪：是人类的男女、以为是人类的男女、为作媒嫁事、以为是作媒嫁事、言语分明了了、接受男女任何一方的话语并作往还传达者，便犯本罪。若缺其一，不犯本罪，仅犯偷兰遮罪。这一戒，比丘及比丘尼，同犯僧残罪。

《四分律疏》中说：「婚嫁之礼，和合生死，正违出离。出家所为，特乘法戒。又纷务妨修，相招讥丑，不免世诃，是以圣前为彼男女法返计谋以成谋，以成婚礼，曰媒嫁戒。」（卍续藏六五·二四五D至二四六A）在佛陀时代，有一位迦罗比丘，对于作媒一道，特别有方法，凡是经他作媒的，没有不成功的。但是结婚之后的男女们，如果夫妇的感情融洽，便说迦罗比丘的好话，如果夫妇不和、家庭不睦、丈夫受到折磨、妻子受到虐待，大家便瞋骂迦罗比丘，因此招致外人的讥谤。所以佛陀制戒，出家弟子不得为俗人作媒嫁，若作媒者便犯僧残罪。同时若为白衣带信时，不得不看内容便予持往，防信中是男女互通媒意；亦不得为白衣作任何其他的差使往还，否则便犯突吉罗罪。

但是也有开缘：若男女先已结合，而後离别，再为劝说和合者不犯；若为父母，若为笃信优婆塞（夷），或病人，或为禁系在监狱中者，看了书信的内容，知其不关媒嫁之事，代为持往者不犯；若为佛、法、僧、塔，若为病比丘（尼），看了书信的内容，代为持往者不犯。

关于这一条戒，近世以来，颇有研究的必要。因为宗教不能与人群大众的日常生活脱节，否则将有被弃于人群大众之外的可能。至于人群大众的日常生活中，最受重视的，便是婚姻大事及生死大事。佛教的形态，一向是偏重于生死的问题，乃至仅偏于度亡的问题，以致被近人罗家伦讥为「人死观的宗教」。研究佛教的本质，绝非限于度亡，佛陀的应化人间，乃为救度活人，进而救度一切的众生；度亡的法门，仅是附带的而不是主要的，後世的中国佛教，竟尔本末倒置了！所以晚近数十年以来，有些佛教徒们在倡行佛化结婚的仪式了。从现实的要求上说，这是值得提倡的风气；从原则上说，佛化结婚，并不违背佛教的精神，甚至是合乎大乘佛教的宗旨的；从观感上说，我也赞成佛教徒的青年男女，应该举行佛化结婚。佛化结婚是佛化家庭的基础，也是佛化家庭的开始，有了健全的佛化家庭，才有优秀的佛化子女，有了优秀的佛化子女，才有优秀的佛教青年，有了优秀的佛教青年，佛教才会受到社会的尊崇与向往，才会将佛教的义理与精神，普遍的散布到社会的每一个角落去，这也就是大乘佛教的宗旨。

然而，佛化结婚的仪式，也不是没有人反对的，反对的理由是这于佛制无稽，且有违背佛制的罪嫌，因为十三僧残的第五条，便是作媒人戒。并以为凡为男女淫事有关的一切活动，出家人都不得参与，今日的佛化婚礼中，却以比丘为证婚人，所以认为是违背佛制的行为。

的确，佛典之中不可能让我们找到准许比丘为人证婚的根据，也不可能让我们找到佛化结婚的例子。

但是，我们所要研究的，是比丘为人证婚，算不算是作媒，能不能构成作媒的罪名？若以小乘律的原则而言，比丘以出离生死为主，并也以导人出离生死为教化的主要动机；婚姻是增长生死的媒介，也是促成淫行的媒介，所以应该远离这种场合，当亦不得参与其事而成为婚姻的证明人。

比丘作了证婚人，算不算是犯戒？若想找出犯戒的条文根据，也是不可能的事，戒律中也根本没有这条规定。因为证婚人，只是证明男女双方的结合为夫妇，除非证婚人，兼任介绍人，才能构成「作媒人」的僧残罪，如果男女两方的相识，是由于比丘的介绍，只要介绍之时未存作媒之意，双方于以后虽然结婚了，比丘也不能构成作媒的罪责。

律中有关比丘可以参与夫妇结合问题的事，只有一项：「若男女先已通，而後离别，还和合。」这不是准许比丘及比丘尼为人证婚，而是准许比丘及比丘尼为「离别」的男女，促

成和好如初，使得他们的家庭，不致因了男女斗家务斗意气而破裂。为人证婚一事，自也不得援引这一项的规定。

但我相信：依照比丘及比丘尼戒的幅度来衡量，为人证婚虽说不犯僧残罪，然亦至少当犯突吉罗罪；若照大乘菩萨行的幅度来衡量，为人证婚，只要目的是善，这一证婚的手段也可变成善。纵然为人证婚者有罪，若此证婚的宗旨是为达成佛化社会而至普度众生的目的，那么，为了度众生而自己造罪下地狱，岂不正是菩萨道的精神吗？问题是比丘纵然不为俗人证婚，要结婚的男女，还是照样要结婚。

因此，我的看法是这样的：

一、若为急求解脱生死的出家人，不要为人证婚。

二、若为真心实践菩萨道的出家人，不妨为人证婚。

三、若为既畏生死的罪恶，又愿佛化人间的出家人，便有一个折衷的办法：佛化婚礼中另请俗人作证明人，比丘或比丘尼，於婚礼进行之先，为新郎新娘说法授三归，而作归依师。

### 二不定法

二不定法是两条不能作一定判断的比丘戒。第一条是比丘单独与一个女人，在隐蔽覆障并可作淫欲法的处所共坐，而说非为佛法之所许说的话；第二条是比丘单独与一个女人，在露现而不可作淫欲法的处所共坐，并说佛法之所不许说的话。这两种情形如果被绝对可信（证了初果以上）的女居士发现了，她说是犯了什么罪，就算是什么罪；犯罪的比丘，也当坦白承认，自己犯了什么就说犯了什么。

在第一条中，因为是在可作淫欲法的隐蔽覆障之处，所以可能犯行淫波罗夷，可能犯摩触僧残，也可能犯独与女人坐的波逸提罪，所以称为不定法。在第二条中，因为是在不可作淫欲法的露现之处，所以可能犯摩触僧残及独与女人坐的两种罪的任何一种，所以称为不定法。

总之一句话，出家人应该把男女界限要看得特别认真，出家人单独与一个不同性别的人在一起，就算是不犯戒，也会招人讥嫌。正像一般青年寡妇及老处女的贞操与否，常是好事者们嚼舌的对象；僧尼的是否圣洁，也最受他人的注目。所以律中规定，比丘独与女人坐，至少相距要两寻（十六尺）；如若有伴者不犯。

出家戒的重心是淫戒，我所介绍的重要戒，也把重心灌注在淫戒上。十三僧残之中，有五条是关于淫戒的，但却分为三类：（一）弄阴是自己对自己犯的，（二）摩触、麤语、叹身是自己对他人犯的，（三）作媒是自己协助他人对他人而犯的。僧残淫戒的五种行为，虽尚未曾构成自行淫欲的波罗夷罪，却是促成淫事的有力导火线。所以，连同二不定法在内，都是根本淫戒的外围戒，这些外围淫戒的作用，是在保卫根本淫戒的安全。外围淫戒所形成的，共有三道保卫根本淫戒的防线：第一道是突吉罗，第二道是波逸提，第三道是僧残。本文所介绍的重点是侧於第三道防线的僧残戒。如若突破了第三道防线，便是直捣波罗夷戒的大本营了！当然，只要稍有道心或警惕心的出家人，他是很难连破三道防线的；然而，若在一个毫无惭愧之心的人，直捣波罗夷的大本营，那也仅是顷刻之间的事啊！

## 5 羯磨法与忏悔法

什么是羯磨法

羯磨，是梵语 Karma 的音译，意译是「业」，乃是授戒、说戒、忏罪，以及各种僧事的处理，所以又被解为「办事」或「作事」。这是属于作持的戒。

《行事钞》卷上一：「《明了论疏》翻为业也；所作是业，亦翻为所作。《百论》云事也若约义求，翻为办事。」（大正四〇·一一上）

《玄应音义》卷十四：「羯磨，此译云作法办事。」

《慧苑音义》卷中：「羯磨，此云办事，谓诸法事由兹成办也。」（大正五四·四四一中）

若以现代的术语解释，佛教的羯磨法，便是一种特有的议事法或会议法；羯磨法在佛

教中的重要性，相似中山先生的民权初步在其三民主义建设中的重要性。没有健全的议事法，绝难产生理想的民主制度，佛教僧团之能完全合乎民主精神，便是由於羯磨法的功效。现代民主制度的内容是民治、民有、民享，佛教的羯磨法的目的，是在造成僧团生活的六种和敬，所谓六和敬，便是：身和同住、口和无诤、意和同悦、戒和同修、见和同解、利和同均。从原则上说，佛教的六和敬，是绝对民主的民主生活，这一民主精神的维持与保护，便是羯磨法的责任与功能了。通常所说的「僧事僧断」，也就是以僧团大众的意见和力量，来解决僧团大众之中的各种事业，能够团结僧团大众的，便是羯磨法。成就善举，要靠羯磨法；去除恶业，也要靠羯磨法；成善去恶的主宰，虽是僧团大众，僧团大众之能成善去恶，仍有赖於羯磨法的促成。所以，一个没有会议的团体，绝不是民主的团体，一个不行羯磨法的僧团，也不可能是六和敬的僧团。中国的丛林，清众可以油瓶倒了不用扶，事事有常住上的执事们负责，这在粗看起来，是为成就清众的专心修持；丛林的清众是安宁的，是有福的。但从另一角度去看，一切的僧团事务，全由少数的执事们包办而不让清众参与其间，甚至仅由方丈监院的中央集权，那就不能合乎六和敬的精神了。

羯磨法有几种

羯磨法的种类，分有三大类，一百零一种：

一、单白羯磨，或称白一羯磨，意思是「唱言」，这是对於不必徵求同意的事，向大众宣告常行惯行而应行的事，唱说一遍就成。共有二十四种。

二、白二羯磨，这是宣告一遍，再说一遍，徵求大家的同意。共有四十七种。

三、白四羯磨，这是先作一遍宣告，再作三番宣读，每读一遍，即作一次徵求同意，如果一白三羯磨了，众中默然者，便表示没有异议，而宣布羯磨如法，议案成立，一致通过。共有三十种（种数名目请自参阅律部的羯磨）。羯磨法的精神，与现代的议会程序比较，那就显得更为庄严神圣了。现代的议会提案，通常是三分之二投赞成票者，便算通过，有的则以超过半数为准，有的则以超过四分之三为准，但却绝少有要求一致通过才算合法的。佛教的羯磨法，通常多是要求一致通过的，僧中只要一人有异议，便是僧不和谐，便是羯磨不成。仅有灭诤羯磨是行黑白筹（投票）而取多数表决的。

但在羯磨法中，也有规定：凡是如法、如律的羯磨法，便不许可无理取闹而横加破坏。如有一人无理取闹而破坏如法如律的羯磨法者，僧团便可对一人而作羯磨；如有四人以上的小集团取闹而别作羯磨者，便得破羯磨僧罪。所以佛教的羯磨法是一种极其神圣而又极其周详的议事法。如今的中国僧伽，不行羯磨法，实在是一桩最遗憾的大事！

所谓羯磨法的规定，便是用来判断羯磨法的是否合乎要求。这个规定，是要具备四个条件，羯磨才能成立。这四个条件是：

一、法：即是羯磨法的本身，必是出於羯磨法的种类中者。法有心念法、对首法、众法的三类。

二、事：或犯罪之事，或忏悔之事，或授戒之事，即是羯磨所行的事实。事有有情事、非情事、情非情合事的三类。

三、人：举行某种羯磨中所规定应该参与的人数，便是人。人有一人僧、二三人僧、四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧的六大类。

四、处：举行羯磨，必须有其处所，此一处所称之为界。所谓界，分有作法界与自然界的两大类。作法界又分有大界、戒场、小界的三种；自然界则分有聚落、兰若、道行、水界的四种。作某一种类的羯磨，也各有其规定所用的界别。

这四个条件，不妨合起来举一个例子，比如受戒：受戒的本身是一椿事，传戒的仪式便是法，参与其事的和尚与阿阇梨便是人，受戒的戒场便是处。

以参加羯磨的人数来说，共分六类：

一、一人：这是心念法，例如此丘心念自责，忏除误犯突吉罗罪。事实上，这尚未入羯

磨法。

二、二人：这是对首法，一比丘对另一清净比丘所作，例如忏除波逸提罪。严格地说，这也尚未入於羯磨法。

三、四人：除了不能出僧残罪、授戒、边地授戒、自恣之外，一切羯磨均可以四人成就。

四、五人：这是自恣羯磨及边地授戒羯磨的最少限度的人数。除了不能出僧残罪及授戒之外，一切羯磨均可以五人成就。

五、十人：除了不能出僧残罪，其余一切羯磨均可成就，主要乃是授具足戒所要求的人数。

六、二十人：这是出僧残罪的最少限度的人数，这也是能够成就一切羯磨的人数了。

但其参加羯磨的分子，在比丘僧中，必须是清净的比丘，犯戒而未忏除的比丘，不能足数，也不得参与；比丘尼、式叉摩尼、沙弥、沙弥尼乃至一切俗人，均不能足数，也不得参加。比丘尼的羯磨，比丘也不得参加。

但是，僧尼二部，各有三种相对而作的羯磨：

一、比丘可为尼众作授戒羯磨、摩那埵（尼犯僧残罪，为作随众意三十五事）羯磨、出（僧残）罪羯磨。

二、比丘尼可为比丘作不礼拜、不共语、不敬畏的三种羯磨。假若比丘无理触恼了比丘尼，比丘尼便可用这三种羯磨法对付比丘。

所不同的，比丘为比丘尼作的三种羯磨，比丘尼是要现在比丘僧前的；比丘尼为比丘作的三种羯磨，比丘是不必现在比丘尼前的。

忏悔法

大乘戒不到佛果，不能绝对不犯，不能绝对清净；小乘戒不到阿罗汉果，不能绝对不犯，不能绝对清净。所以凡是佛戒，除了重罪，均有悔罪的方法。这是佛的慈悲方便，如果一切戒，只有犯法而没有悔法，那么，任何一个众生也没有学佛成佛的可能了。

忏悔两字，《天台止观》卷七的解释是：「忏名陈露先恶，悔名改往修来。」（大正四六·九八上）这是把忏悔两字拆开来解了。

实际上这与忏悔的本意是稍有出入的。因为忏悔二字乃是梵语忏摩 Ksamayti 的音义合译，梵语忏摩，华语是悔过，译成忏悔，既存其音，又明其义。

《金光明经文句记》卷三：「忏悔二字，乃双举二音，梵语忏摩，华言悔过。」（大正三九·一一二中）

《南山戒疏》卷一下：「忏悔，悔是此土之言，忏是西方略语，如梵本音忏摩也。」（卍续藏六二·二〇八B）

《南海寄归传》卷二：「旧云忏悔，非关说罪，何者？忏摩乃是西音，自当忍义；悔乃东夏之字，追悔为目，悔之与忍，回不相干。」（大正五四·二一七下）

《根本说一切有部毘奈耶》卷十五注：「言忏摩者，此方正译，当乞容恕、容忍、首谢义也。若触误前人，欲乞欢喜者，皆云忏摩；无问大小，咸同此说。若悔罪者，本云阿钵底提舍那（Apatti desana），阿钵底是罪，提舍那是说，应云说罪。云忏悔者，忏是西音，悔是东语，不当请恕，复非说罪，诚无由致。」（大正二三·七〇六上）

由此看来，忏悔一词是华梵合璧的创造语了，也正像今人把英文的 Car 译成卡车，把 Card 译成卡片一样，是中英合璧的创造语。

照原意来说，忏摩（乞容恕）与阿钵底提舍那（说罪），不可以混合解释，也不可以混合应用的；但在中国，已把它们两者的界限混合在一块了。所以说到忏罪，也含有悔罪，说到悔罪，也含有忏罪。比如作法忏、取相忏、无生忏，既可称为三种悔法，也可称为三种忏法。

但在律中，多用悔罪法来代表忏悔二字。



悔罪法，实际上也是羯磨法的一种。羯磨法一百零一种，扼要地区分，不出成善与去恶的二大类：比如受戒、说戒、自恣、结界、结净地、受迦絺那衣、分卧具等等，都是成善羯磨；又如苦切、驱摈、别住、摩那埵、向白衣忏悔（比丘无理触恼白衣，应於僧中白二羯磨，由另一比丘伴同前往白衣处忏悔）、举罪比丘等等，都是除恶摆磨。

忏悔法共有三种而可合为两类，列表如下：

作法忏能灭戒罪而不灭烦恼性罪；取相忏能灭烦恼性罪而不灭障碍中道观的无明；无生忏则能灭无始的无明。所谓作法忏，便是本文所要介绍的比丘及比丘尼的悔罪法，是依照规定的作法而说罪悔罪；所谓取相忏，即如《梵网》菩萨戒本所说的「应教忏悔，在佛菩萨形像前，日夜六时诵十重四十八轻戒，若（恳切）到礼三世千佛，得见好相」，「好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，使得灭罪。」（大正二四·一〇〇八下）这两种悔罪法，都是用事相来达成悔罪的目的，所以称为事忏。所谓无生忏，是正心端坐，默观万法空如，而又即真即俗，中道现前，开佛眼而破无明；这一忏法，若能修成，最少已到初地以上的境界了。所以取相忏已难观其成效，无生忏是更难观其成效了。

取相忏与无生忏是化教的通忏法，是通用於大小乘的，也通用於僧俗众的；作法忏是制教的忏法，是限於小乘的，是主於僧尼而副及俗的。若仅依化教的忏法忏罪，虽灭性罪而戒罪仍在；若仅依制教的忏法忏罪，现前的戒罪虽灭，而无始以来的业道性罪仍在。所以最好能够将取相、作法、无生的三种忏法相互并用。现在我们要谈的是作法忏，这也是最容易得到成效的一种忏罪法。现在就来介绍作法忏。

比丘及比丘尼戒，共有六等罪名，因为波罗夷罪不能以作法忏来悔除，所以能悔的罪名只有五种，悔罪的方式也只有五种，但却不是一种罪名就对一种悔罪的方式，其中有一种罪名用一种方式悔除，有的一种罪名，要用两种乃至五种方式来悔除。现在列表如下：

波罗夷罪，本来只有犯法而无悔法，但是初次犯了根本淫戒，立即发露，向僧团立即自首自白而痛切反悔的人，虽失比丘戒，亦失比丘身分，仍许不予灭摈，在二十人僧中求悔之後，便给予三十五事终身受持，成为与学比丘（《十诵律》称为与学沙弥），终身在一切清净比丘之下，在一切沙弥之上，终身失去一切僧权，不得参加任何羯磨法，终身为大众比丘承事服役作苦行。

僧残罪是可以悔除的，但须在二十清净比丘僧中出罪；比丘尼则须在尼僧及比丘僧各二十人的二部僧中出罪。比丘犯僧残，如果覆藏一日，就要作六夜摩那埵羯磨，行别住法，在此期间剥夺一切僧权，随顺大众，服役大众，行三十五事。六夜完毕，即於二十清净比丘僧中出僧残罪而仍成为清净比丘。比丘尼犯僧残，一律先作半月摩那埵，然後逐一向二部僧中各二十人前出罪；这是为了半月一布萨的便利，不到半月，不便往比丘僧中求悔出罪，所以一律半月摩那埵。

照这样的规定，今时的中国，既已不行羯磨法，犯了僧残罪，也就无从忏除了？这倒不能一概而论。《根本萨婆多部律摄》卷四说：「有六种人，犯众教（即僧残）罪，对一苾刍说除其罪，得名清净：何谓为六？一者遍持苏呬罗（经）藏；二者遍持毘奈耶（律）藏；三者遍持摩诃里迦（论）藏；四者性极羞愧，若说其罪，怀惭至死；五者众中最老上座；六者大福德人。」（大正二四·五五〇上）

《行事钞》卷下四，说有六种人犯僧残，可以心念悔：

一者、上座犯僧残，诸人生慢，佛言：「若一心生念：『从今日，更不作』，即得清净。」

二者、大德多知识（此一知识不是学问，乃是他所识知的僧俗师友）。

三者、多惭愧，若遣行（二十僧中出罪）者，宁反（舍）戒。

四者、病重不能胡跪，无力能忏。

五者、住处不满二十（清净比丘），道路（他往时）遇贼（害而）死。

六者、众不清净，往至他方（求清净众悔罪），道路遇贼（害而）死。

(此六种人)佛说:「一心生念,如法忏悔,是人清净,得生天上。」(大正四〇·一五六下)

如今的中国出家人,如果是二十人以上的团体生活,最好能以羯磨法来悔除僧残罪;如果人数不足,无法如律举行羯磨,那也只好利用对一人悔法或者以心念法来悔除僧残罪了。实际上中国僧尼早已不知用羯磨法来悔罪的事了!

偷兰遮,乃是最复杂的一种罪名。

《行事钞》卷中一:「偷兰(遮)一聚,罪通正从,体兼轻重;律列七聚,六聚并舍偷兰。」(大正四〇·四七下)也就是说,偷兰遮分为正与从的两门,正的叫 做独头偷兰遮,从的叫 做从生偷兰遮。独头是单独成立的,从生是附属於其他六聚而成立的;其他六聚的未遂罪,都叫做从生偷兰遮。七聚之中除了二不定法不定犯 罪而没有偷兰,其他六聚均有偷兰。但是,正的有重也有轻,从的同样有重也有轻。从生偷兰遮,虽然遍及六聚,唯其主要还是初篇的波罗夷及第二篇的僧残。但是,不论正从,均可分为上、中、下的三品。现在将其正从三品的对悔人数,列表如下:

这一张表,是我参考了好几种律本,自行标列的,是否正确,尚待质诸高明。因为诸部律中,对於许多问题,均有不同的角度,殊难求得完全一致。

从生偷兰遮的品位分法,是根据未遂罪的程度而定:比如行淫是要两身相交,才成初篇波罗夷罪;若起身准备行淫而即停止,便是初篇远方便,便是下品罪;若已 捉摩对方的手,准备解衣行淫而即停止,便是初篇次方便,便是中品罪;若已脱去内衣,两身相拥,男根将入女根而尚未入之时即行停止,便是初篇近方便,便是上品罪。第二篇僧残未遂罪的上、中、下三品,当可比类而知,在此不再举例。

至於自性正罪的偷兰遮或独头偷兰遮,也分上中下三品,它们的内容是这样的:

上品独头:盗四钱,杀非人(神鬼等的变化人)、盗非人五钱以上的重物、於非道(除了阴道於大便道、口中及人体其他部位)行淫等。

中品独头:破羯磨僧、盗三钱以下、摩触二形人及黄门、与女人的发爪相触、与女人一有衣一无衣相触、为他出不净(手淫)等。

下品独头:蓄用人发、剃(腋下及大小便)三处毛,以酥油等润滑剂灌阴部、露身行、蓄木石鉢、著外道衣等。

忏悔波逸提罪,通常对一位清净比丘(尼)说罪悔过,随犯可以随悔,若不方便,则待半月说戒时悔。

悔过法是随犯随悔的,对一人一说,便可悔除。

突吉罗的悔罪法,与波逸提相同,若是误犯突吉罗,自责心念,痛切悔改,罪便除灭。

另有一项最要紧的规定,那就是比丘与比丘尼不得相互悔说各自所犯的罪恶。《根本说一切有部律杂事》卷三十二:「佛言:苾刍不应向苾刍尼边说罪,宜於清净 苾刍见解同者,发露说罪。」(大正二四·三六四下)又说:「苾刍尼不应向苾刍边发露,宜於清净苾刍尼边说罪。」(大正二四·三六五上)至於比丘尼犯僧残应在二部僧中出罪者,在比丘僧前仅是出罪而不是发露说罪。

各种的羯磨法与各种的悔罪法,均有一定的仪式及其一定的白词,本书限於篇幅,不能一一备录。

在此,且将由犯戒而堕狱的类别及其年数抄录如下:

- 一、波罗夷罪:堕焰热地狱九十二万万一千六百万年。
- 二、僧残罪:堕大嗥叫地狱二十三万零四百万年。
- 三、偷兰遮罪:堕嗥叫地狱五万七千六百万年。
- 四、波逸提罪:堕众合地狱一万四千四百万年。
- 五、提舍尼(悔过法)罪:堕黑绳地狱三千六百万年。

六、突吉罗罪：墮等活地獄九百萬元。

當然，這一墮獄的類別是一定的，墮獄的年限是不會一定的，這裏所錄的年數，也僅是一個大概而已。因為同樣的一種罪名，就有很多種罪業的等次，比如偷蘭遮分有上中下三品，悔罪法有五種方式，如果不悔，所感罪報的年數，當然也不會一致的。

本文到此，已經寫完，讀者如願深入，當請自研諸部的廣律。如不研究廣律，我想介紹四本律書：滿益大師的《重治毘尼事義集要》，弘一大師的《四分律比丘戒相表記》，勝雨比丘尼的《四分律比丘尼戒相表記》，佛瑩比丘尼的《四分比丘尼戒本注解》。比丘最好四種全看，比丘尼則看後面兩種，至少要看最後一種。因為佛瑩尼本是學醫藥的，對於尼眾的生理衛生方面略有所指導，佛教的尼眾姊妹們，如果是童貞出家的，對於生理衛生方面的問題，大多莫名其妙，有了疾病，也是羞於就醫，所以，我是主張出家人要懂生理衛生學的，男女都應該懂，生理問題不是秘密，唯有以為生理構造是秘密的人，才更對生理問題感到迷人的誘惑，而致成病，乃至造成罪惡；因此，這是一部可看的書，雖其對於律的要求是從嚴處著眼。

## 第七篇 三世諸佛的搖籃——菩薩戒綱要

### 1 菩薩的層次與境界

#### 何謂菩薩

我們通常都可聽到「菩薩」的稱號，乃至也可以將「菩薩」二字作為恭維他人的美譽。所以，菩薩一詞對於一般人的印象，既是崇高偉大的，也是平易近人的，既是神聖莫測的，也是簡單普通的。其實，能夠真正了解菩薩的層次及其境界的人，並不太多，尤其是從未聽過佛法的人們，認為凡是泥塑木雕或石刻彩畫的一切神像鬼像，都是叫做菩薩，那更是屬於莫知所以的觀念了。

菩薩，原是印度梵文 Bodhisattva 的音譯，全譯是「菩提薩埵」，意譯是「覺有情」，覺是覺悟、覺了、覺知、覺見的意思；有情是眾生，眾生是眾緣和合而生的意思；也是眾多生命的意思。但是，眾緣和合的眾多生命之中，有的是有情愛及情性的動物，有的是沒有情愛及情性的植物乃至礦物等等，此處所說的眾生，是指有情愛及情性的生命，所以稱為有情。將「覺有情」三個字的兩個單語組合起來，含有兩重的四層意思：一重是發心上求無上覺（佛）道的有情眾生，並也發心啟化一切有情眾生皆得無上覺（佛）道；一重是自己已經悟見了覺（佛）的本性，同時也要使得一切有情眾生都能悟見各自本具的覺（佛）性。合攏來說，便是上求佛道以自覺，下化眾生以覺他，這就是「菩薩」的意思。

我們信佛學佛的目的，是希望我們自己也成為佛。但是佛的境界，是至高無上，至妙至好，至大至剛，至圓至明，至實至真的；成佛之道的行程，也是非常艱鉅而且遙遠的。一個人從最初開始信佛學佛，要經三百劫的時間過程，才能達到成佛的目的。世間沒有廉價的珍寶，越是稀有難得的东西，越是價值高貴；成佛也是一樣，佛雖是難成的，終究是能成的，不過應該付出努力的代價。這個代價，就是上求佛道下化眾生的菩薩行或菩薩道。不斷地洗刷自己從無始以來就沾污了自性覺（佛）體的煩惱無明，也不斷地幫助他人（眾生）洗刷從無始以來就沾污了自性覺（佛）體的煩惱無明；自己洗刷煩惱無明，可以增長智慧，用以自照，也用以照人，協助他人洗刷煩惱無明，可以增長自己的福德，用以自利，也用以

利人。这就是智慧与福德双修双成的菩萨之道，也就是逐段前进逐层向上的成佛之道。

菩萨，是由於实践了成佛之道而得名；成佛，是由於实践了菩萨之行而得果；菩萨道是成佛的正因，成佛是菩萨道的结果；要成佛，必先行菩萨道，行了菩萨道，必定会成佛。

菩萨的阶位

正因为成佛之因的菩萨道，是漫长而遥远的，所以佛经中将之分为许多的阶段与层次。

菩萨阶位的分别法，依照天台宗的判别，共有「藏」「通」「别」「圆」的四种分类。藏教的菩萨是属於小根小器的一类，是不分阶位的，若要论其位次，只能就其修证的程度，与小乘阶位相比而已。第一阿僧只劫，乃在小乘凡夫位的五停心、别相念、总相念的阶段；第二阿僧只劫，相当於小乘贤位的暖位；第三阿僧只劫满，相似於小乘的顶位，过了三大阿僧只劫，才是修三十二种大人相因的阶段，进而由忍位入世第一位，便是成佛了；这是凡夫及小乘人所见的丈六金身的人间佛。这与小乘不同者，乃在其修行过程中不断烦恼而修六度，小乘圣者是断烦恼而不修六度的，所以是大乘菩萨，而非小乘的凡夫与圣者了。

通教的菩萨，是通於三乘根器的一类，乃以十地的阶段，概括三乘的层次。初地是初信的凡夫，二地是贤者，四地与小乘的初果圣人相齐，五地同小乘二果，六地同小乘三果，七地同小乘四果阿罗汉，八地同小乘辟支迦佛位，九地从空出假，获得法眼而习气将尽，所以称为菩萨地，第十便是佛地了。七地以前与三乘共通，八地与辟支迦佛共通。此三乘虽然各各不同，但却有著很多的共通特性：通观无生，同证无学，同出分段（三界）生死，同入涅槃（不生死）的化城，所以称为通教。

别教的菩萨，是专摄界外根器的一类；根器不一，故称为别教，共分五十二个阶位，这是通常所熟称的分位法，也是我们较为详细介绍的一种分位法。

圆教的菩萨，与别教不同者，别教是次第渐修的，圆教则是一心圆具的。所谓：以圆闻圆修而修於圆行。别教的位次是各别的，是要逐级修证的，圆教虽然也有凡夫贤圣的差别等次，但那是能够位位相融，阶阶相摄的。圆教的凡夫（外凡五品）位，便可称之为佛，那叫做观行即佛；贤者（内凡十信）位，称为相似即佛；圣者（十住）位，称为名字即佛；经过十行、十回向、十地、等觉而至妙觉位时，才是究竟即佛。圆教的初信，便可称为成佛，但那仅是知道自己的本性是佛，而不是究竟圆满的佛。

五十二等的菩萨层次

现在，我们再来介绍五十二个阶位的菩萨。在大乘菩萨戒经之中，说到菩萨阶层的，只有《梵网经》及《璎珞经》；《梵网经》上卷以习种性、长养性与性种性、不可坏性、道种性、正法性，来说明十住、十行、十回向、十地、佛地的阶层次第；并以「十发趣、十长养、十金刚、十地」，来表达十住、十行、十回向、十地的贤圣功能作用。但是，《梵网经》的文字晦涩，极不易解，并且有人以为《梵网经》上卷是出於後人的伪托，不足采信（此到後面再详说），所以我们还是根据《璎珞经》来介绍。

《华严经》中的菩萨，共分有五十二个阶位，实际上，能够称为贤与圣的，只有四十二个阶位，又因最後一个阶位是佛位，所以贤圣阶位的菩萨，只有四十一个，加上十个阶位的凡夫（假名）菩萨，便是五十一个阶位。

《璎珞经》也将十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉的六大段落，分成为习种性、性种性、道种性、圣种性、等觉性、妙觉性的六个性位，这与《梵网经》大致相似，而稍有不同。唯识家于十回向后国入四个加行位，又成为五十六了，通常均以《华严》分法为主。

我们学佛的过程，称为三只种福慧，百劫修相好。这是从进入贤位十住算起的，在贤位之前的凡夫阶段的十信心位，还不包括在内。据《璎珞经》说：「佛子，修行是（十）心，若经一劫、二劫、三劫，乃得入初住位中。」（大正二四·一〇一一下）这是说，从最初发起信佛学佛之心，继续不断地修学，要经过一至三劫，才有进入贤者初住菩萨阶位的希望。但是，《大乘起信论》则说：「修行信心，经一万劫。」（大正三二·五八〇中）也就是说：从

初发心，到信心功德成就而进入初住位者，需要经过十千大劫的时间哩！这比《璎珞经》所说的，多得太多。不过这有一个解释：凡夫的心志是不坚不实的，所以即在短短一生的数十年之中，也难做到彻底的信心不退。凡夫的身心活动，总是善恶杂陈，信疑参半的，何况我们在生死之海的大洪流中，载浮载沈，忽上忽下地轮回不已呢？今生信佛学佛，如若愿力不坚固，信心不落实，行为不清净，念头不正确，来生便很难再信佛法了。但是，既曾种过信佛的因子，过了相当时间，又必将再度显现，再度信佛学佛。好像在浑水缸里扔一粒有色的细石子，再用棍棒拌搅，那粒有色的细石子必然会常常现出水面，又常常混没在水中，并且是显现水面上的机会少，而混没在水中的机会多，除非把它取出水来，才会一显永显。凡夫的信佛学佛，情形也是如此的。因为人的信心与愿力，各有强弱不同，人的行为与念头，也各有差别不等，所以学佛的时间过程，也当各有长短不同的差异了。所谓十千大劫或二三大劫，那也只是一个大体的时间单位。如果信心坚定，愿力坚固，可能在二三大劫之内，乃至不需一二三劫，就可进入初住的贤位，所以圆教有上根人於一生即入初住位（相等於藏教的佛位）的说法。相反地，如果信心薄弱，愿力危脆，根器下劣者，即使过了十千大劫，也未必能够进入初住的阶位。

现在，且将六大段落的五十二个阶位，分述如下：

一、十信位 所谓十信，又叫做十信心，就是：

(一)信心，(二)念心，(三)精进心，(四)慧心，(五)定心，(六)不退心，(七)回向心，(八)护法心，(九)戒心，(十)愿心。

在此十个阶位的渐次进升之中，调伏三界的见思二惑，见惑是一切的妄见，如我见与边见等；思惑是一切的烦恼，如贪瞋痴的迷情等。在此十信位中，虽不能把见思二惑断除乾淨，但要把它们调理治伏，不使继续为患。否则的话，永不能入贤位，永受三界的烦恼困缚，永远沈沦於三界生死的大漩涡中。

二、十住位 所谓十住，又叫做十住心，就是：

(一)发心住，(二)治地心住，(三)修行心住，(四)生贵心住，(五)方便具足心住，(六)正心住，(七)不退心住，(八)童真心住，(九)法王子心住，(十)灌顶心住。

在此十住位中，初住断除三界内的见惑，第七住断除三界内的思惑，到此，不再为那贪瞋痴的烦恼所迷惑了，所以不再继续增加生死的业力，而证入（阶）位不退的境域。八住以上，断除三界之内的尘沙，调伏三界之外的尘沙。所谓尘沙，乃是天台宗所立「见思」「尘沙」「无明」的三惑之一。见思惑，障碍我人的涅槃之道而致沈沦生死；尘沙，则障碍我人化度众生的菩提之道而致不能成佛。此所谓尘沙，也相似唯识宗所称的所知障。由於所知有障，而不能通达多如尘沙之数的度生法门，所以称为尘沙。

於此十位中，是以「从假入空」的观想法，得见真谛之理而开慧眼，成一切智。了知一切诸法，皆是寂灭一相的空智，称为一切智。寂灭空如，便是万法的实相，所以称为真谛之理。

三、十行位 所谓十行，又叫做十行心，就是：

(一)欢喜心行，(二)饶益心行，(三)无瞋恨心行，(四)无尽心行，(五)离痴乱心行，(六)善现心行，(七)无著心行，(八)尊重心行，(九)善法心行，(十)真实心行。

在此十行位中，渐断界外尘沙，以「从空入假」的观想法，见俗谛之理，而开法眼，成道种智。道种智又称为道种慧，道亦可以解作法门，法门有无量，道也有无量，通达无量之道的智慧，称为道种智。以真谛而言，诸法的实相是空如寂灭的，但要体会诸法实相，必须要假俗入真；因为众生的存在，是存在於虚妄幻有的假相或俗谛之中，如要自救出离、救度众生，那又需要从实相的真谛上回转到幻妄的俗谛中来，利用那通达了无量法门的智慧，来自救救人，便是「从空入假」，便是「见俗谛之理」。前所谓「慧眼」，是指见到「真谛之理」，是知诸法实相的智慧；此所谓「法眼」，是指得到「俗谛之理」，是通达救度法门的智

慧。

四、十回向位 又叫做十回向心，就是：

(一)救护一切众生离众生相回向心，(二)不坏回向心，(三)等一切佛回向心，(四)至一切处回向心，(五)无尽功德藏回向心，(六)随顺平等善根回向心，(七)随顺等观一切众生回向心，(八)如相回向心，(九)无缚解脱回向心，(十)法界无量回向心。

在此十回向心的十个阶位之中，调伏无明，修习中观。所谓「无明」，前面说过，这也是天台宗所立的三惑之一，见思惑障碍涅槃之道，尘沙惑障碍菩提之道，无明惑则障碍中观之道。不真不俗，即真即假；见真谛的寂灭实相，但不呆滞於寂灭的一念上；见俗谛虚幻，所以随顺化导而不与俗情同流合污，这就是中观的道理。无明是一种微细的烦恼，断去一分无明，即可证得一分中观的道理。十回向位，只是调伏无明，初地以上，才能渐断无明，无明分分断除，圣位也地地高升，直至等觉菩萨，断尽最後一分无明，便入佛地，成等正觉。所以在十回向位，尚未证得中道观，仅因调伏无明而修习中观。不过，自第八住至十回向圆满，已是修行道上三不退位的第二不退了，此称为行不退。也就是说，所证的解脱之道，已与第一义谛的中道合一相应而行了。

至於退与不退的问题，《瓔珞经》有这样的说明：「若一劫二劫乃至十劫，修行十信，得入十住，是人尔时从初一住至第六住中，若修（六度之一的）第六般若波罗蜜，正观现前，复值诸佛菩萨善知识所护故，出到第七住，常住不退。」又说：「若不值善知识者，若一劫二劫乃至十劫，退菩提心。……其中值恶因缘故，退入凡夫不善恶中，不名习种性人。退入外道，若一劫、若十劫、乃至千劫，作大邪见及五逆，无恶不造，是为退相。」（大正二四·一〇一四中至下）由此可见，菩萨修行，须以般若（智慧）为主，不修般若，便不能入第七住位；不入七住，即难保不退，如若一退，虽到六住，仍可能要作恶千劫而不知回头了！

五、十地 所谓十地，地是能生能载的意思，能生无量功德的无量法门，能载无量众生至究竟佛地。地地能生，地地能载，一地比一地广大，一地比一地高深，直至究竟佛地，便是等虚空，遍法界，广大而无边际，高深而无极限了。十地的名称是：

(一)欢喜地，(二)离垢地，(三)发光地，(四)焰慧地，(五)难胜地，(六)现前地，(七)远行地，(八)不动地，(九)善慧地，(十)法云地。

从初住至十回向，一共三十个阶位，乃是菩萨的贤者位，通常简称为三贤位。十回向的最後一念，首先破一分无明，便入初地。十回向位修习中道观，以中道观破一分无明，便显一分三德，而证第三不退，称为念不退，开佛眼，成一切种智。初地以上，便是圣位菩萨了。

圣位与贤位的分别，乃在中道观的修证与否；只要中道观修成一分，便破一分无明；破一分无明，便显一分三德；破除无明及显现三德的智慧，便称为佛眼。此所谓佛眼，实即指的体证不真不俗与即假即真的智慧而已。能够体证了真俗圆融的道理，便是开了佛眼，但此绝非止於口头说说，一定要彻心彻性地亲证之後，才能算数。能够知道一切法一切相，空如寂灭，又能知道一切法一切相的种种分类差别，能够如此地空有双照，真俗圆融的智慧，便称为一切种智。其实，中道观也好，佛眼也好，一切种智也好，都是指的一样东西，那就是能破无明能显三德的智慧而已。无明不破，三德不显；显了三德，才入圣域的阶位。所谓三德，乃是大涅槃的秘密藏，那就是：体证了佛性本体，称为法身德；如实明了觉知一切的法相，称为般若德；远离一切系缚而得大自在，称为解脱德。所以，初地以前的菩萨生死，是由业力决定的，不得自主的；初地以上的圣位菩萨生死，是由自己的愿力决定的，能够自由作主的。所谓念不退，是指了知生死本际，涅槃本际，烦恼本际，菩提本际；生死涅槃，烦恼菩提，不一不异，念念能与佛智相应的意思。所以，菩萨到了初地以上，便能自由化现，虽是菩萨，而能分身百界，以佛的姿态出现，教化有缘的众生。但要究竟成佛，尚须地地破除无明，地地分证中道，地地增显三德，地地开一分佛眼。到了第十法云地，再破一分无明，便进入一生补处的等觉阶位；所谓等觉，乃是相等於佛而又略微不同於佛的

意思。到了等觉位的菩萨，除了佛陀，无人能够测知等觉与佛的不同之处。

所谓一生补处的生字，是指尚有一分变易生死未了的意思。「凡夫与贤位的菩萨，有出胎入腹而又老病死亡的生死，称为分段生死」；「已了分段生死的圣位菩萨，自初地（《璎珞经》谓自八地）以上脱离三界的分段生死，他们每破一分无明，每更向上一层，也是称为生死，那是叫做变易生死」（大正二四·一〇一六下）；「仅余一分无明，仅须更上一阶的等觉菩萨，便称为一生补处。」但也可以解作，尚有一次八相成道中由兜率天下来人间，投胎、住胎、出世、出家、成道、说法、涅槃之後，不再受生的意思。

以上是对於菩萨阶位的约略介绍，若要细论，则每一个阶位，均有不同的意义，为了篇幅所限，只能介绍到此了。

#### 阶位层次的表解

为了便利读者的记忆，不妨将菩萨阶位的劫数、层次及世间的果报，分列二表，以供参考。（见三二二、三二三两页）

关于成佛时间的算法，在佛典中有许多种，所列表一，乃是笔者根据多种的资料参考，综合而成，正确与否，尚待高明者的印证。

劫，是梵语劫婆 Kalpa 的简称，通常是印度用作计算时间单位的，所以对於劫的应用，非常广泛。劫的含义也有短有长，不过一般的解释是这样的：人寿自八万四千岁，百年减一岁，渐减至人寿十岁，再由十岁，百年增一岁，渐又增至人寿八万四千岁，如此一减一增的时间过程，称为一小劫；二十小劫为一中劫，四个中劫为一大劫。通常在经中所称若干劫者，便是指的蠱」（大正二四·九九七上）法藏大师的《菩萨戒本疏》卷一则说：「若论具本，什公相传，云西域有十万颂，六十一品，具翻应成三百卷。」（大正四〇·六〇五上）因为《梵网经》的大部未曾传来，中国的《梵网经》上下二卷，是由罗什三藏，口中诵出全部《梵网经》中的第十品，叫做〈菩萨心地法门品〉，但因上卷的文字，很难解释，前後序文亦有可疑，戒相条文也很难解，致被学者疑为中国人的伪造，不过这恰是一部很受欢迎的菩萨戒经，所以历代多有诤论。晚近的太虚大师也有〈梵网经与千钵经抉隐〉一文，他以为《梵网经》上卷所说的十发趣、十长养、十金刚、十地的文字，与《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》之第七卷半到第九卷，所说十发趣等四十心位，文字加详，而义旨全同《梵网》〈心地品〉上卷。并说：「所谓一百二十卷的《梵网经》，或《千钵经》，亦为《梵网》六十二品中之若干品。……其文既有《千钵经》可证，必有梵文根据，而疑似之见可祛。」这是主张真实非伪的见解。但是近人续明法师的意见，又是另有看法的。他说：「由於序与後记之文，雷同影附之迹甚多，不似出於肇公之手，故有人既疑经非罗什译，又疑序非僧肇作，由疑序而更疑经！」又说：「《梵网经》上卷，按之文字，与罗什所译诸书不合，复查与唐译《千钵大教王经》中之一段文义相同，但以缺乏两经以外之证据，故难遽下任何论断。」（详见《戒学述要》）根据续明法师的考证，他认为《梵网》的序文及後记是有问题的，上卷的经文也不是罗什三藏所译的，并比照小乘律形式的推断，以为《梵网经》必定也有大本的根据，同时以为梵网戒的十重四十八轻，并非如相传所说那样是出於「〈心地法门品〉的一品」，而是由大本的各品之中摘取出来的。这一发明，非常可贵。

但我希望也来补充一点意见：在前面说过，《梵网》与《璎珞》的相同之处很多，它们同是顿立戒，同是在摩伽陀国菩提道场附近，於一时说出；同是说了相同的十条重戒。那么，我们也不妨相信：「一卷译本的《梵网经》，是由罗什法师诵译而出，二卷本的《梵网经》，则是由於受了《璎珞经》形式的影响，而被附加了一卷上卷。又因《梵网经》下卷之中，对四十位贤圣菩萨的总称为十发趣、十长养、十金刚、十地，所以用《千钵经》的一部分作为《梵网经》的上卷。」不过，这也是有问题的，二卷本的《梵网经》，在费长房的《历代三宝记》（隋开皇十七年）就有了，《千钵经》则为唐代的不空三藏译出，这在时间上是倒置了，也许《千钵经》或同一性质的梵本早已到了中国？

另外，续明法师以为梵网戒可能由大本的各品之中摘出，这是声闻戒的常例。但我们看到大乘戒的《优婆塞戒经》中，六重戒及二十八轻戒，都是集中在〈受戒品〉的一品之中，可见大乘律与声闻律的形式是有不同的。所以这尚是个有待研究的问题。同时，《璎珞经》的十条重戒，也是集中说的，不是分别解释的。

但是任便如何，菩萨戒的存在性与真实性，那是不能否定的。菩萨戒在西域，也是早在流行的。如法藏的《菩萨戒本疏》中说：「又闻西国，诸小乘寺，以宾头卢为上座，诸大乘寺，以文殊师利为上座，令众同持菩萨戒，羯磨说戒，皆作菩萨法事，律藏常诵不绝。」（大正四〇·六〇五中）

第二、瑜伽类：瑜伽类中包括了《瑜伽》、《地持》、《善戒》的三种。这三种戒本，同是出於《瑜伽师地论》的同本异译，也许由於译者的看法不同，或者所见的梵本不同，所以有了详细与简略、偏重与偏轻的不同。不过，这一类系的来历是无可怀疑的。瑜伽类与璎珞梵网类的最大不同处，是在戒经的缘起与组成。《璎珞》、《梵网》是由佛陀亲口於一时之间说出，瑜伽类的《瑜伽戒本》之末则说：「如是所起诸事，菩萨学处（戒），佛於彼彼素担纆（经）中随机散说，谓依律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒；今於此菩萨藏摩呬理迦（论），综集而说。」（大正三〇·五二一上）换言之，瑜伽类是由弥勒菩萨根据佛陀在各经散说而有关戒律的部分，收集编辑而成。所以同为佛说的菩萨戒，前者是直接形成，後者是间接编成的，这是成因上的不相同处。不过，仍皆不失为佛所说的菩萨戒。

第三、优婆塞戒类：这是由於善生长者的求佛问法，而由佛陀亲口说出的，共有七卷二十八品，是为投合在家人乃至当时外道的根器而说的。这是一部很好的经典，从一个初信的俗人，直至成佛的历程，都有详细的指引，但从受戒得戒的因缘上说，这是最最难受难得的一种大乘戒。

### 3 菩萨戒的重戒与轻戒

何谓重戒与轻戒

所谓重戒与轻戒的分别，是在「根本」及「种类」的不同，或是「性罪」与「遮罪」的不同。一切戒的根本，称为根本戒。比如杀、盗、淫、妄，便是一切戒的根本；从每一种根本中所产生的同类小戒，称为种类戒。比如打伤众生，是杀戒的种类；损他人财物是盗戒的种类；摩触异性是淫戒的种类；无意味话是妄语戒的种类；虽犯类似杀盗淫妄而未达到杀盗淫妄已遂罪的程度，便称为种类戒。所谓性罪与遮罪，是从犯罪的果报上说的：比如杀、盗、淫、妄，不论受戒不受戒，凡是造成事实，便是一种罪恶，未来必定受报。因其本性就是罪行，就是业报的正因，所以称为性罪。又如不以最大的努力去救护众生，不受菩萨戒者，不算犯戒，不会有罪；受了菩萨戒者，由於戒中规定（称为遮止）不以最大努力去救护众生，便有罪，所以称为遮罪。再如不受菩萨戒者，不学大乘经律并无罪过，受了菩萨戒的人，便不能不学大乘经律了，是遮止你不得不如此者，所以称为遮戒。

受戒持戒的功德是很大很大的，受戒而不持戒，罪过也是很大的。有赏有罚，乃是必然的道理。受持一戒有一戒的功德，犯破一戒也有犯破一戒的罪过，受持重戒的功德大，犯破重戒的罪过也大。所以我们在受戒的前後，一定要把轻重戒的内容，认识明了。

至於轻重戒的名称，各种戒本有各种下同的称呼。

以重戒来说，《璎珞经》称十条重戒为「十不可悔」，《梵网经》称为「波罗夷」，《瑜伽戒本》称为「他胜处」，《优婆塞戒经》称六条重戒为「六重法」。

以轻戒来说，《梵网经》称为「轻垢」，《地持》名之为「突吉罗」，《瑜伽》翻为「恶作」，称为「违越」，《优婆塞戒经》称为「失意罪」。

这都是根据戒罪的功用及其罪性的分量而立的名称；名称虽异，所指则一。《璎珞经》说：「十重有犯无悔」，犯了轻戒，「得使悔过，对首悔灭」。（大正二四·一〇二一中）犯了十重戒没有忏悔除罪的方法，所以称为不可悔；犯了重戒等於人断了头，不能再以任何的佛



法之药来救治，所以称为断头罪，波罗夷就是断头的梵文音译；犯了重戒，即被他来的外在的敌对的魔法战胜，所以称为他胜处。犯轻戒是较重戒为轻的罪业之垢，所以称为轻垢；突吉罗是梵文音译，意思是恶作或 是恶说；犯轻戒乃是违背并且越出了修持者的心行范围，所以称为违越；犯轻戒者，乃是妄念所作，违背了修持者受戒时的意愿，所以称为失意。

#### 重戒的内容

从本质或原则上说，大小乘的根本戒是相同的；从幅度或作用上说，大小乘的根本戒是有差别的。小乘声闻的四大根本戒是杀、盗、淫、妄。大乘菩萨的十大重戒，包含了杀、盗、淫、妄，而又超胜了淫、盗、杀、妄。这是大小乘的同异之处，出发点是相同的，效用上是不同的。

在大乘菩萨戒的六种戒本中，对于重戒条目的举例与排列，也是各有差别的。《瓔珞经》与《梵网经》是相同的十条，《瑜伽》戒本四条，《地持经》四条，《善戒经》八条，《优婆塞戒经》六条。但其不论四条、六条、八条，均在十条的范围之内。现将六种戒本的重戒戒目，列表对照如下：

菩萨戒重戒的内容，便是三聚净戒的摄律仪戒，虽然仅列十条，实则已经包括了一切的律仪戒。

以下我们是以《梵网》菩萨戒本为主要的介绍对象，从梵网戒的介绍之中，也会研究到其他各种菩萨戒本。

菩萨戒的十条重戒，乃分属于身、口、意的三类，在小乘戒中，身口犯戒有罪，心意犯戒有罪，心意犯戒也不成其为犯戒。所以既不以意业为轻戒，更不以意业为重戒。但在大乘戒中，不唯心意违犯了有罪，甚至会列为重罪。

事实上，身口二业的成为罪行，主要是由意业的策画预谋与操纵，由意业的发动而成为身口二业者，有恶的，有善的，也有不恶不善的。现在的戒中所戒者，乃是属于恶的意业，那就是最有名也最可怕的三毒——贪、瞋、痴。菩萨戒的十重，可概括为三业；三业可以归纳为一个意业所统治的三毒。这是以十重戒的重心来分别的。如若详细分析，每一戒中，都含有三业的成分。现在为使便於明了，就其大概分隶，列如下表：

从这一个表上看来，菩萨戒有十条重戒的产生，只是为了一个原因，那就是要对付意业作恶，调伏三毒为害。我们众生之所以沈沦于六道的生死之海，迷梦于漫漫的长夜之境，也不过是由于意业不善而致三毒为患呀！

十条重戒的犯戒方法，分为三类：有的是自己对他而犯，有的是自己对自己而犯，有的则是他人对自己而犯。

十条重戒的犯戒对象，分为二类：一是有情类，二是非情类。

根据犯破十条重戒的方法及对象，也可列表说明如下：

这一个表，需要再加举例说明。

本来，犯戒得罪，都是由于使得其他众生受到了损害或烦恼而来，所以，在十条重戒的主要犯戒方法是自对他犯的。但是，也有五条是可以自己对犯的，比如自己杀自己便犯杀戒；有的人体软如棉（如卖艺者），能将自己的生殖器插置自己的口中取乐，便犯淫戒；慳、瞋、谤的三条，比类可知。他对自犯者，只有淫戒一条，比如持戒的人遭受他人强迫淫奸，入时、入己、出时，只要生起并感受一念淫乐之心，便算犯戒。

至於犯戒的对象，本来是以有情的众生为得罪的主要对象，但有三条，也或可能从非情的事物上得罪，比如奸淫未坏的尸体。既是尸体，已属没有觉知的非情物体，但仍可以从未坏的尸体上达到行淫泄欲的目的；所以是从非情物上得犯淫戒的重罪。瞋、谤二条，可以类推。

不过，对于重戒条文的解释，因为没有大本的《梵网经》作为根据，自古以来的各家注疏，也多不能获致统一的概念。从大体上说，各家的梵网注疏，分为新旧两派；旧疏以

天台智者大师的《菩萨戒疏》为主。唐代的明旷，明末的莲池、蕅益、弘赞等注，皆属旧疏一系。新疏则以贤首法藏大师的《菩萨戒本疏》为首，唐代的义寂《疏》、太贤《古迹记》为新疏系。旧疏与新疏的最大不同点，是在对于十条重戒条文的判别；旧疏大体是比照声闻戒立论的，以为十条戒的条文中所指者，有重也有轻；一举轻而况重，比如杀人犯重，杀异类众生犯轻。盗五钱以上犯重，盗五钱以下犯轻。大妄语犯重，小妄语则为轻罪。但以新疏而言，以为菩萨之重，重于声闻，所以「乃至有命者，不得故杀」；「乃至鬼神有主劫贼物，一切财物，一针一草，不得故盗」；「乃至见言不见，不见言见，身心妄语」，若犯者均得波罗夷罪。

唯以通常而言，多以旧疏为准。因为《瑜伽》戒本开有七支性罪，《文殊问经》则以凡起杀、盗、淫、妄的心念，便犯菩萨波罗夷罪；一反一正，那都是就圣位菩萨说的，至於初发心的菩萨，绝难做到如此程度的。要不然，菩萨犯重戒的机会实在太多了。但亦应以新疏的观点作为警惕，因为我们直到今天为止，还没有一人确切了解梵网戒的条文所指，究属何等的意境。

至於各种菩萨戒的重戒条数，为何有多有少？这在法藏大师的《菩萨戒本疏》中，有这样的说明。现用语体文，译介如下（大正四〇·六〇九中至下）：

在此《梵网经》中，因为是就七众弟子共通受持而说的原故，所以具体地说了十条重戒。《善生经》是特别为在家的二众弟子所说，所以将十重之中的前六条列为重戒，又因为在家人对于酗酒给人及说四众过失的罪行罪过特别容易犯到，所以在四根本重戒之外，又增加了这么两条而成为六条重戒：十重之中的后面四条，在家人的犯罪率比较轻微，所以不制为在家之重戒。但是，后面四条，对于出家人，罪过偏重，第五六两条，对于出家人则不太严重，所以《地持》（及《瑜伽》）戒本，只列后面四条为重戒。

又因十条重戒之中前面四条，於大小乘都是重戒；第五第六两条，於在家出家，都是重戒；后面四条，只有菩萨，才成重戒。

这是法藏大师的解释，但我觉得尚有一点补充的意见：因为《璎珞》与《梵网》都是属于顿立戒，所以除了菩萨的特别戒目，尚应列入七众共通的根本或基础戒目，所以成为十戒。《瑜伽》、《地持》，是渐次戒，是已经受过了七众基础的共通戒，所以只标菩萨特重的后四戒就够了。至於《优婆塞戒经》，虽也属于渐次戒，但其已曾明白地标示：「是戒能为沙弥十戒、大比丘戒、及菩萨戒，乃至阿耨多罗三藐三菩提，而作根本。」（大正二四·一〇四七下）因为这是一切戒法的根本，所以要列前四根本戒，又因为是大乘戒，所以要增加五六两条为重戒。说来也巧，《优婆塞戒经》的六重，加上《瑜伽》本的四重，恰好是《璎珞》及《梵网》的十条重戒。至於《善戒经》的重戒，是前四条加后四条，成为八条，也许正如法藏大师所说「第五六两条，对出家人则不太严重」，所以《瑜伽》、《地持》、《善戒》的三种戒本均未列入。但是，《善戒经》何以又将前四条列入而成为八条，则不得而知，也许这是由於翻译者的意思吧？

轻戒的内容

菩萨的轻戒内容，也就是三聚净戒的摄善法戒及饶益有情戒。这也是从大体上分的，若以细论，不管重戒轻戒，每一戒都可能并摄三聚净戒的成分。

根据义寂法师的《菩萨戒本疏》说：「（璎珞）经说，摄律仪戒，所谓十波罗夷；摄善法戒，所谓八万四千法门；摄众生戒，所谓慈悲喜舍。」又说：「（梵网）四十八（轻）中，前三十戒，多为摄善，后十八戒，多为利生也。」又说：「地持四十四（实则四十三）轻戒中，前三十三戒，亦为摄善，后十一戒为利生。」（大正四〇·六七〇上）这也是从大体上分的。因为菩萨戒，尤其《梵网》菩萨戒的条文，非常特别，在重戒中有轻戒的成分，在轻戒中也有重戒的成分，乃至在一条戒的条文中也包括了好多种并不连贯的意思。所以一定要如何地区别分类，那是很难的事。

嵌据法藏大师的研究,《梵网戒经》轻中带重及一中含多的,现在列举如下(大正四〇·六三四下):

甲、轻中带重的有六条:

一、第十一条,通国(及杀生)入军戒中含有轻重两条:为人作差使送信,所以犯轻;因此而致两军相杀,所以犯杀重。

二、第十四条,放火损烧戒中含有轻重两条:焚烧是犯轻戒;损他财物则为犯盗重。

三、第十七条,依官强乞戒中含有轻重两条:依仗官势所以犯轻;强取他人财物,所以犯盗重。

四、第二十五条,为主失仪戒中含有轻重两条:为主而失礼仪所以犯轻;损失三宝财物,所以犯盗重。

五、第三十条,违禁行非戒中含有轻重两条:诈现亲附之相,所以犯轻;自身毁谤三宝,所以犯重。

六、第三十二条,畜(同蓄)作非法戒中含有轻重两条:畜(同蓄)用轻秤小斗,所以犯轻;取人财物等,便犯盗重。

乙、一中含多的有十条:

一、第十二条,贩卖戒中有三条:(一)卖良人,(二)卖奴畜,(三)卖棺木等。

二、第二十条,不能救生戒中有两条:(一)救生免杀,(二)亡日讲法以救亡者之苦。

三、第二十三条,轻新求学戒中有两条:(一)受戒仪式,(二)法师依恃自解经律大乘,并与国王等为善友而不答新学菩萨之问。

四、第二十九条,恶伎损生戒中有六条:(一)卖男女色,(二)自手作食,自磨自舂,(三)占相解梦,(四)咒术工巧,(五)调鹰方法,(六)和合毒药。

五、第三十条,违禁行非戒中有四条:(一)密谤三宝,(二)为人媒婚,(三)每月六斋日及每年三个长斋月杀生,(四)心(想)及偷盗。

六、第三十二条,畜作非法戒中有六条:(一)畜刀箭等,(二)轻秤小斗,(三)因势取物,(四)害心系缚,(五)破坏成功,(六)养猫狸猪狗。

七、第三十三条,观听作恶戒中有五条:(一)不得看鬪,(二)不得故听音乐等声,(三)不得嬉戏,(四)不得作卜,(五)不得作贼人之使者。

八、第三十七条,故入难处戒中有三条:(一)头陀,(二)布萨,(三)坐夏及冬令如法,不入难处等。

九、第三十九条,应讲不讲戒中有两条:(一)教化他人建立塔寺僧房等,(二)教于灾难之时,讲说大乘经律。

十、第四十条,受戒非仪戒中有两条:(一)受戒威仪,(二)僧不礼俗。

我们从这轻中带重及一中含多的两大门类的十六条之中,就可知道,《梵网》轻戒虽仅条列四十八项,实则共有七十九戒。请数一数看:六条带重,成为十二;十条含多,成为三十五;三十二条,单独成立。总加起来,岂非七十九戒了吗?若再加上重戒十条,则成了八十九条《梵网经》的轻重戒相。

轻戒究竟有几条,根据法藏大师所说,则有下列十种不同的内容(大正四〇·六三四中):

一、《瑜伽》有四十四戒。

二、《地持》、《善戒》二经虽稍有增减,但仍大同《瑜伽》。

三、《菩萨内戒经》有四十二戒。

四、《善生(优婆塞戒)经》,除六重之外,别有二十八戒。

五、《方等经》,除了二十四种戒之外,另有二十五种制不应作。

六、《梵网经》,大数有四十八戒。

七、若细寻《梵网》轻戒文字的内容,或有一戒中有多种戒,总论则将近百种了。

八、如以《梵网》之引文「八万威仪品中说」，则有八万种戒了。

九、如照梁朝的《摄论》引《毘奈耶瞿沙罗经》所说，则菩萨戒有十万种差别。

十、如照《大智度论》所说，略有八万，广有尘沙等数。

另外，又见到《药师经》中说：「菩萨四百戒」（大正一四·四〇七上）的句子，但未见其列出四百戒的条目。

实际上，菩萨戒的内容是包罗一切的，是不能以条文数字来标列的，若有可资标立的范围，便成了有限，便不能称性如理；菩萨戒的内容，应该是无极无限的，所以《智度论》要说：广有尘沙等数，便是这个道理。各种戒经中所列的条文，只是就其粗者、要者、愿者，举其大端而已。所以我们也不必仅仅计较于条文的内容及其多少的问题而研究了。但此条文，确是初发心菩萨的心行依准，故也不得忽略，不得不学。为了便于读者参考，现将五种戒本的轻戒戒目，列表对照如下：

#### 4 菩萨戒的授受与条件

##### 最早的菩萨戒法

《梵网经》，据说是因卢舍那佛为妙海王及其王子千人，受菩萨戒法而来。这是最早的菩萨受戒法。我们人间有此戒本，是由舍那菩萨修行此戒而成佛之後，在莲华台藏世界之中，为了利乐一切众生的原故，所以自己把戒本诵出来，传授给化身佛，在地球出现的释迦世尊，便是舍那的千百亿个化身佛之一，由化身佛各就机宜，而为我们这个世界的众生，方便诵出来的。

在印度的菩萨受戒，始於何时？如何受法？已经无法查考，据说释迦传弥勒，再传二十余菩萨，次第相传，而由罗什法师传来中国。在中国的菩萨戒传授法，共有两条主流。

第一条主流是鸠摩罗什的《梵网》菩萨戒，但只诵出两卷（？），当时即有沙门慧融、道祥等八百余人，请罗什法师受菩萨戒。此经是罗什所译经论中的最後诵出，而由慧融等为之笔受，并不像其他经论的翻译是「手执梵卷」而口译经文的。正因未有梵本而只是由罗什口诵，弟子笔受的原故，致使後人疑为伪出的经本。此经诵出後尚未及修订润色与弘扬，罗什三藏就去世了，当时授菩萨戒仪轨的全貌，早已散佚不传，故也很难详考。

关于《梵网经》的大本未能来到中国，历代还相传著这样的一个故事：据说真谛三藏，从印度来中国之时，本来也带了一部《梵网》大本的梵文本，可是在南海上船的时候，船身就像超载过重而要沈没，船上将其他的東西搬下去，船身还是要沈，最後只有将《梵网》菩萨律本搬下船去，船身才能浮起前进，因此真谛三藏便慨叹著说：「菩萨戒律，汉土无缘，深可悲矣！」这也是有关《梵网》戒本的问题之一，究竟如何，则不得而知。

不过，《梵网》菩萨戒的原来受法，好像是一位传一位的，所以只说释迦传阿逸多（弥勒），再传二十余菩萨，次第相传，而由罗什法师传来中国。这与慧融、道祥等八百余人，同时向罗什法师求受菩萨戒，似乎是不同的。然亦不能断定，所称「阿逸多再传二十余菩萨」「而由罗什法师传来中国」，也可能是指的相传了二十余代吧？

第二条主流是昙无讖三藏所传译的《菩萨戒本经》，这也出於瑜伽部，因为这一《菩萨戒本经》的内容，法藏大师说：「今别行地持戒本，首安归命偈者是也。」（大正四〇·六〇五中）

这也有一个故事，法藏大师《菩萨戒疏》卷一中是这样叙述的：「昙无讖三藏於西凉洲有沙门法进等，求讖受菩萨戒，并请翻戒本。讖曰：『此国人等，性多狡猾，又无刚节，岂有堪为菩萨道器？』遂不与授。进等苦请不获，遂於佛像前立誓，邀期苦节求戒，七日才满，梦见弥勒，亲与授戒，并授戒本，并皆诵得，後觉已见讖，讖睹其相异，乃喟然叹曰：『汉土亦有人矣！』即与译出戒本一卷，与进梦诵，文义扶同。」（大正四〇·六〇五上至中）

但在《染高僧传》卷二的昙无讖传中，所述与此略异，现在照抄如下，用资参考：「初，讖在姑臧，有张掖沙门道进，欲从讖受菩萨戒，云：『且悔过！』乃竭诚七日七夜，至第八

日，诣讖求受，讖忽大怒。进更思惟：『但是我业障未消耳。』乃戮力三年，且禅且定，即於定中，见释迦文佛与诸大士，授已戒法。其夕，同止十余人，皆感梦如进所见。进欲诣讖说之，未至数十步，讖惊起，唱言：『善哉！善哉！已感戒矣。吾当更为汝作证。』次第於佛像前为说戒相。」（大正五〇・三三六下）

《梁高僧传》所述虽与法藏大师所述者略有差异，但有一桩事实是可以证明的，那就是昙无讖曾为汉土沙门受菩萨戒者作为证师。

昙无讖的这一支流，后来曾在中国流行很广，所以，《梁高僧传》卷二接著又说：「时沙门道朗，振誉关西，当进感戒之夕，朗亦通梦，乃自卑戒腊，求为法弟。於是，从进受者，千有余人。传授此法，迨至於今，皆讖之余则。」（大正五〇・三三六下至三三七上）

因此，在智者大师的《菩萨戒疏》中，所举受戒法为《梵网》、《地持》、《高昌》、《瓔珞》、《新撰》、《制旨》（大正四〇・五六八上），这受戒法的六种本子之中，就有两种是与昙无讖三藏有关的。一是地持本受戒法，一是高昌本受戒法。《地持》是昙无讖所译，《高昌》本则出於道进派下的高昌人僧遵；尚有南朝宋文帝元嘉末叶，有玄畅法师，宣授菩萨戒法，大略与高昌本相似，称为畅法师本。由此可见，昙无讖三藏所传的一支菩萨戒法，在中国的力量是非常盛大的。

说到昙无讖《地持经》，又可使我们追溯到《地持经》及其戒法的来历问题，据智者大师的《戒疏》所述，是这样的：「《地持经》相传是弥勒说，原本是灯明佛说，莲华藏菩萨受持，次第三十菩萨传化，後有伊波勒菩萨，应迹托化，传来此土。然《地持》是昙无讖所译，疑讖即是伊波勒，（该《地持经》）第四戒品出受戒法。」（大正四〇・五六八上）

这与前面说《瑜伽》戒本是用弥勒菩萨編集佛所散说於经中者所成，似略有出入。但是，《瑜伽》、《地持》同出一源，是没有问题的；昙无讖是在中国传授地持一系菩萨戒法的第一位高僧，是没有问题的；昙无讖系的菩萨戒在中国所形成的盛大力量，也是没有问题的。

总之，罗什三藏所传的《梵网》菩萨戒与昙无讖三藏所传的《地持》菩萨戒，不但是中国的两大主流，在印度也是两大主流：《梵网》是自弥勒传了二十余菩萨而到中国，《地持》是自莲华藏菩萨次第三十菩萨传化而到中国。这不是自始即为两大主流的明证吗？但是到了後代的中国，菩萨戒的受戒法，便由《瓔珞》、《梵网》、《瑜伽》的三系而会归糅合，成为一种合璧式的受戒法了，比如明末读体见月律师所编的菩萨戒传戒正范，便是采撷诸书而成的一种。

#### 求受菩萨戒的条件

因为菩萨戒有顿立与渐次的不同，又有在家与出家的不同，对于求受菩萨戒的条件，也就各有宽严的不同了，但有两个主要的条件是必须具备的，那就是：

第一要有感戒之善。

第二要无障戒之恶。

所谓感戒之善，分为两种：一是菩萨种姓，二是发菩提愿。

所谓菩萨种姓，是指大乘的根性而言，如《地持经》所说：「非种性人，无种姓故，虽复发心勤精进，必不究竟阿耨多罗三藐三菩提。」（大正三〇・八八八上）也就是说：没有大乘根性的人，虽然能够发心求受菩萨戒，仍然不能如实践菩萨之道的。舍己为人，忘我而利人，便是菩萨根性的菩萨精神，如果没有这一精神，终究无法达到成佛的目的。

所谓发菩提心或称发菩萨心，如今佛门中无论使人做什么，都要说「请你发发心」，这虽并不算错，却把发心二字滥用过度了。再说，发心二字是不别善恶的，愿作善，固然是发心；想造恶，也算是发心。其实，发菩提愿的本意，是指努力精进为善去恶的意志，有了大乘的根性，若无坚强的志愿，来促成这一大乘根性的圆满究竟，虽有大乘根性，也是没有用处。正像一块上好的材料，可以做成上等的家具，如果不去加工制作，再好的材料，终也仅是材料而已。所以《地持经》中要说：「若有菩萨种性，而不发心，不修行方便，不

能疾戒阿耨多罗三藐三菩提。」(大正三〇不·八 八八上)

根据义寂法师的《室口萨戒本疏》而言，感戒之善的内容，另有一种具足三缘而成的规定，即是胜种姓、胜期愿、胜行心。胜种姓同於菩萨种姓，胜行愿同於发菩提愿，胜期心则包括十种要求：(大正四〇·六五六中至下)

- 一、於无上菩提能生深心。
- 二、能尽寿离恶知识近善知识。
- 三、能尽寿悔过、随喜、劝请(佛法)、回向(众生)、增长佛道。
- 四、能尽寿随其能力，供养三宝。
- 五、能尽寿读诵书写方等正典，为人解说。
- 六、能於孤独穷苦，若犯王罪，随力救护，乃至一念生悲心。
- 七、能尽寿舍於懈怠，发起精进，勤求佛道。
- 八、於五尘中，生烦恼时，能寻制伏。
- 九、若於无上菩提生厌退心，於小法中生贪著时，寻除灭。
- 十、能舍於一切所有，不惜身命。

胜姓、胜愿、胜心的三项，配合堪任、加行、大菩提，即称为菩萨三持，现将感戒之善的内容，列表如下：

不过，在通常的情形下，在受戒之先的乞戒之时，菩萨法师仅问两句：「汝是菩萨否？」「汝已发菩提心未？」这也就是探问菩萨种姓及发菩提愿的必经手续，至於胜行心中的十种要求是很少问到的。但是，衡之於理，求受菩萨戒者，应该自誓具备这胜行心中的十种要求。

正因为受戒之先，要有感戒之善，事实上，未曾学佛的众生，并不会知道什么叫做感戒之善。但以《梵网》及《璎珞》而言，能解法师语的众生均受得戒。所以《梵网》轻戒第四十五条要说：「若佛子，常起大悲心，若入一切城邑、舍宅，见一切众生，」应心念口言：汝是畜生，发菩提心。而菩萨入一切处，山林川野，皆使一切众生发菩提心。」(大正二四·一〇〇九上)这就是为使一切众生皆能知道感戒之善的教化工作。《璎珞经》卷下也说：「若有人欲来受者，菩萨法师先为解说读诵，使其人心开意解，生乐著心，然後为受。」

根据如此说法，我们在传菩萨戒之前，那是必须先讲菩萨戒的，否则，感戒之善未明未具，如何能够得戒？今日的传戒法师，仅迷信烧疤即是感戒之善，可谓不幸！

「感戒之善」，如同可染的布料，必先有了可染的性质(根性)及其须染的要求(发心)，才能把颜色染上布去。

现在再讲第二个主要的条件：「要无障戒之恶」。什么叫做障戒之恶？所谓障，便是烦恼障、业障、报障，这是障碍众生了生脱死行菩萨道的三大障碍。

在菩萨戒的受戒法中，只问七逆(较障比丘戒的五逆，多了杀和尚与杀阿闍梨的二逆)，七逆属於业障，凡是犯了七种逆罪之中的任何一种者，便不能受菩萨戒，这是主要的障戒之恶。

其实，三障之中，障障都可能成为菩萨的戒障。现将三障障戒的情形，根据义寂的《戒疏》所述者，分别介绍如下：

第一、烦恼障有四种(大正四〇·六五六下)：

(一)放逸：放逸成性，暂时难改，所以不能受戒。

(二)愚痴：自不善巧，并且依附恶友者，根本不想受戒。

(三)受他束缚：为尊长、丈夫、主人、王、贼、怨家等所拘束者，身心不能自由，所以不能受戒。

(四)生活穷困：时时为了生活担忧，所以无暇想到受戒。

第二、业障有二种(大正四〇·六五七上)：

(一)七逆：所谓七逆，便是《梵网经》所说的七遮：出佛身血、杀父、杀母、杀和尚、杀

阿闍梨、破羯磨僧及转法轮僧、杀圣人（小乘罗汉，大乘地上菩萨）。

(二)十重：便是《瓔珞》及《梵网》所列的十条重戒。

第三、报障有四种（大正四〇·六五七中）：

(一)地狱。

(二)饿鬼。

(三)畜生中不解法师语者。

(四)北俱卢洲及禀性顽劣、不信因果、意志薄弱的人。

关于这三障的意思，尚须加以说明。烦恼障虽然可能有四种障碍受戒，但在遮难条文中并未列入。义寂法师对此的解释是这样的：「不决定故，非如七遮，定不得戒。」（大正四〇·六五六下至六五七上）也就是说，烦恼之障可能障戒，但却不是绝对障戒。

业障之中的七逆罪是不通忏悔的，犯了七逆之罪，不论悔与不悔，今生都不能得戒。如《梵网》轻戒四十一条所说：「若现身有七遮（逆），师不应与受戒」。轻戒四十条也说「菩萨法师不得与七逆人现身受戒。」又说：「若具七逆，即现身不得戒。」（大正二四·一〇〇八下）

事实上，七逆罪不是人人可犯得到的。生在佛灭之后无从出佛身血；除了受过沙弥戒以上的出家人，没有和尚可杀（但在印度外道也有和尚、和尚尼）；从未皈依佛教的俗人，没有闍梨可杀；在家人不够资格破僧；除了比丘，无人能破转法轮僧；比丘尼只能破羯磨僧，不能破转法轮僧。杀圣人的机会很不容易。今世最主要的是杀父杀母的二逆，出家人则加上杀和尚与闍梨，成为四逆，乃属主要。但为遵制，问时仍应七逆并问。

至于犯了十重戒，能不能再行受戒，据义寂法师的《戒疏》，共有四种不同的说法（大正四〇·六五七上至中）：

一、十重之中的前四条是根本性罪，破则如犯七逆，悔与不悔，现身皆不得戒；其余六条，若能悔过，便不障戒。

二、如《梵网》轻戒四十条中说：「若犯十（重）戒者，应敦忏悔」，「乃至一年，要见好相。好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，便得灭罪。」（大正二四·一〇〇八下）灭罪之后，可以重受。

三、犯前四重，悔过须见好相，便得再受，不见好相者，不得再受；犯后六重，即使不悔，仍可重受而再得戒。

四、犯十重者，不悔皆是戒障，悔则皆得再受。

但在《瓔珞经》中却说：「十重有犯无悔，得使重受戒。」（大正二四·一〇二一中）这是说：犯了十重是没有悔过之法的，但却犯戒失戒，仍可於失戒之后，重新受戒。

至于报障，在受戒法中，也未列入遮难项下。同时，《瓔珞经》说：「六道众生受得戒，但解语，得戒不失。」（大正二四·一〇二一中）《梵网经》也说：「畜生，乃至变化人，但解法师语，尽受得戒。」（大正二四·一〇〇四中）这是说：但能听懂法师说法的语言意思者，一切众生，皆可受戒得戒。实际上，就在「解法师语」一个问题上难倒了许多的众生，由于业报而堕地狱饿鬼道中的众生，接受痛苦还来不及，自难有听法的机会和能力，至于畜生利根而解语者，不是没有，但总稀少有限；北洲的人，根本不信佛法；我们这个世界的人类之中，也有许多不敢信佛或不愿信佛的人。这都属于与生俱来的果报障碍。然而，畜生中有解语的众生，地狱中有罪轻的众生，鬼道中也有有福的众生；这些众生，都是能够受菩萨戒的，所以报障一门，对于受菩萨戒来说，也不是决定不能得戒的。但是我们应该知道，这是戒障的一门。

「障戒之恶」，如同抗药性极强的病菌，若有此类病菌存在于人体之内，吃药进补，都是无法生效无法受补的。七逆罪的性质，大概可用今日医药界最感头痛的癌菌来相比吧？

现在再将求受菩萨的主要条件列表如下：

## 菩萨戒的师资问题

因为菩萨戒本有好多种，所以，师资问题也各有不同。其中以《瓔珞经》的要求最宽：「其师者，夫妇六亲，得互为师授。」（大正二四·一〇二一中）也就是说：凡是受了菩萨戒的人，不论僧俗，即使在自家的夫妻及六亲之间，也可以互相授受菩萨戒法。然据义寂法师的解释，则说：「在家戒或可如经，出家五众，必须具德。」（大正四〇·六五九上）

《优婆塞戒经》的要求很严：「满六月日，亲近承事出家智者，智者复应至心观其身四威仪（行、住、坐、卧），若知是人，能如教作，过六月已，和合众僧，满二十人，作白羯磨。」（大正二四·一〇四九上）才能为授大乘五戒及六重二十八轻的菩萨戒。

罗什所传的《梵网》授法则说，为师必是出家菩萨，具足五德（大正四〇·五六八上）：

- 一、坚持净戒。
- 二、（戒）年满十腊。
- 三、善解律藏。
- 四、妙通禅思。
- 五、慧藏穷玄。

又说另有四德者：

- 一、同法菩萨——表示不是学小乘者。
- 二、已发大愿——表示不是未发菩提心者。
- 三、有智有力——表示对于经律的文义，能解能持者。
- 四、於语表义，能授能开——表示能以言语明辨，说法授人，使人心开而会解者。

在《地持经》中，则说：必须戒德严明，善解三藏，堪能使他发起敬信之心者，方可向其求受菩萨戒。（大正四〇·五六八上）

在《善戒经》中则更有细密的要求：「若不信者，不应从受；怪者，贪者，不知足者，破戒、污戒、不敬重戒、喜贪瞋者，无忍辱者，不能为他遮罪咎者，懈怠、懒惰、贪受世乐、乐说世事、乃至不能一念之顷念於三宝，疑网、痴闇、不能读诵菩萨法藏、菩萨摩夷及生诽谤，如是之人，不应从受。」（大正三〇·一〇一四下）

由此可见，要做一个如法的菩萨戒师，实在很不容易！

至於作为一个菩萨法师的态度，在《梵网经》中，尚有要求：

一、轻戒二十二条：「若法师，自倚解经律、大乘学戒，与国王、太子、百官以为善友，而新学菩萨来问，若经义律义，轻心、恶心、慢心，不一一好答问者，犯轻垢罪。」（大正二四·一〇〇六下）

二、轻戒四十条：「与人受戒时，不得拣择，一切国王、王子、大臣，百官、比丘、比丘尼、信男、信女、淫男、淫女、十八梵天、六欲天子、无根（没有生殖器者）、二根、黄门（性器官男女难辨或丧失功能者）、奴婢、一切鬼神，尽得受戒。」（大正二四·一〇〇八中）

三、轻戒四十一条：「教诫师於是（菩萨戒）法中，一一好解。若不解大乘经律（的）若轻若重，是非之相，不解第一义谛、习种性、长养性、不可坏性、道种性、正法性，其中多少，观行出入，十禅支，一切行法，一一不得此法中意。而菩萨为利养故，为名闻故，恶求多求，贪利弟子，而诈现解一切经律；为供养故，是自欺，亦欺他人。故与人受戒者，犯轻垢罪。」（大正二·一〇〇八下至一〇〇九上）

四、轻戒四十六条：「法师比丘不得站立为四众说法。若说法时，法师高座，香华供养，四众听者下坐。」（大正二四·一〇〇九中）

另有一个问题，也是直到如今尚待研究的问题，那就是授戒的戒师，究竟该有几位？

在《地持经》及《瓔珞经》中，都说只有一位戒师。

在《梵网》轻戒第四十一条却说：「见欲受戒人，应教请二师：和尚、阿闍梨。二师应



问言……。」(大正二四·一〇〇八下)可见应该有二位法师,但在《梵网》受戒法中,也只有一师。藕益大师《毘尼後集问辩》中有这样的说明:「若准经文,似须二师,然《瓔珞》、《地持》,并止一师。又《梵网》受法,传自什师,载於义疏,亦止一师。所云请二师者,恐即是请佛菩萨耳。所云应如法供养二师,及弑二师成逆,则遍指比丘戒等二师亦可。」(卍续藏一〇六·四六〇D)藕益大师的这一意见是根据智者大师的《戒疏》而来的,但是智者大师对此尚有疑问,他说:「文又云『二师应问言:汝有七遮罪否?』似非指佛。」(大正四〇·五六七下)这在藕益大师未有解说,直到现在,仍未得到明解!

依照菩萨受戒法的内容来看,菩萨戒的和尚是本师佛,在地球上说,释迦佛之後,弥勒佛之前,释迦便是我们的本师佛,所以释迦就是菩萨戒的得戒和尚,文殊菩萨为羯磨师,弥勒菩萨为教授师,一切如来为尊证,一切菩萨摩訶萨为同学。至於菩萨法师,仅负教诫、启发及旁证的职责,所以《梵网》轻戒四十一条称菩萨法师为「教诫师」,在《优婆塞经》等则称戒师为「智者」,昙无讖为道进传菩萨戒,也只是「作证」而已。

至於「二师应问言」的「二师」,究作何解,我想只有一种可能,那就是或由於传抄过程中造成的错误,或可能是那一位抄经者把「法师」错写成了「二师」。除此以外,便无法找到更为恰当的理由来解释这「二师」两字的意义所指了。

但是,对此「二师」两字,各家注疏,都有宝贵的意见:

一、法藏大师说:「此有二义:一谓於人中请此二师,受菩萨戒,如受沙弥十戒法;二遥请本师释迦佛等为和尚,亲请传戒师为闍梨。」法藏大师接著又引列论证说:「《善戒经》云:『师有二种,一是不可见,谓佛菩萨僧是;二可见,谓戒师是。』从是二师得菩萨戒。又,《普贤观经》请三师(大正为「请五师」,当误)者,於不可见师中请也。瑜伽等中请一师者,唯望可见师说也。」(大正四〇·六五二下)

二、义寂法师说:「谓与他人作受戒师,应正制和上(同和尚),始终亲教是和上故……又须一人作羯磨师故,更教另请一人为阿闍梨……义同声闻沙弥受法。」(大正四〇·六八五下)

三、太贤《古迹记》中说:「应教请二师者,和上是得戒之本,阿闍梨耶得戒因缘故;《普贤观经》请三师者,生殷重故;瑜伽唯请一师者,一人能作多事义故。」(大正四〇·页七一六中)

实际上,各位古德所见,各有可贵之处,然对「二师应问言」一句,皆未抓到痒处,不论可见不可见的戒师,此「二师应问言」,必须是现前受戒时的现前师,绝不能牵扯到不可见的佛菩萨身上去,也不可联想到亲教和尚及羯磨闍梨身上去。单以菩萨来说,除了教诫法师是现前受戒时在场的,和尚佛及努萨闍梨是不可见的,但也没有另以比丘法师来代替佛及菩萨为和尚与闍梨的必要,且也是代不得的。

## 5 菩萨戒的兼受方法

### 兼受菩萨戒的种类

根据《瓔珞经》卷下说:「受戒有三种受,一者诸佛菩萨现在前受,得真实上品戒;二者诸佛菩萨灭度後,千里内有先受戒菩萨者,请为法师教授我戒,我先礼足,应如是语:『请大尊者为师,授与我戒。』其弟子得正法戒,是中品戒;三,佛灭度後,千里内无法师之时,应在诸佛菩萨形像前,胡跪合掌,自誓受戒……是下品戒。」(大正二四·一〇二〇下)

根据《梵网》轻戒二十三条则说:「佛灭度後,欲以好心受菩萨戒时,於佛菩萨形像前自誓受戒,当七日佛前忏悔,得见好相,便得戒,若不得好相,应二七三七乃至一年,要得好相,得好相已,便得佛菩萨形像前受戒,若不得好相,虽佛像前受戒不得戒;若现前先受菩萨戒,法师前受戒时,不须要见好相,何以故?以是法师,师师相授故,……以生重心故,便得戒;若千里内无能授戒师,得佛菩萨形像刚受戒而要见好相。」(大正二四·一〇〇六

下)

综合《瓔珞》与《梵网》所说，观点大同而有小异。《瓔珞》列举三种受戒法：从佛现前受为上品；佛後从师受为中品；无师自誓受为下品。《梵网》虽未提及在佛现前受，但已明白表示在「佛灭度後」有师前受及自誓受的两种，实则也暗示了在佛现前受的一种方法，这与《瓔珞》是相同的；但在《瓔珞》自誓受的项下，并未说明需要见好相（佛来摩顶、见光见华），《梵网》则一再地指出需要见到好相，方能自誓受戒而得戒，否则便不得戒。

这也是历来古德们所感到颇费索解的问题之一。但是，自誓受戒，究竟要不要取得好相，明末的□益大师在《毘尼後集问辨》中，有一折中的解释，他说：「今人求戒，大须自审，果能念念与悲智相应，上荷正法，下悯含生，便可直遵《瓔珞》、《地持》，设不遇师，亦得自受；如或虽希佛道，悲智未深，则须秉持《梵网》法门，千里无师，必求好相；更或现有明师，心存骄慢，不从求受，别向像求，斯则（《瓔珞》、《梵网》）两经咸所不听，五悔终不成功。」（卍续藏一〇六·四六〇C）

根据智者大师的《戒疏》，把受戒的方法，分为三类（大正四〇·五六七下）：

第一、对诸佛受戒，此有二种：

(一)真佛：如妙海王及千子从卢舍那佛受菩萨戒。

(二)像佛：金、铜、木、石、泥、画等像，千里内无师，许向佛像求得好相自誓受。

第二、对圣人受戒，此亦有二种：

(一)真圣：十地菩萨及等觉大士，现前之时，可对之为缘，故宜发戒。

(二)像圣：即菩萨形像，如果单以菩萨形像，恐会成为游慢之过。《地持经》则单说佛像，未说菩萨像，《梵网》、《瓔珞》经中说佛菩萨者，是佛边有菩萨的意思。

第三、对凡夫法师受戒。

佛灭度後，如要求受菩萨戒，虽有从师及自誓的两种法门，实则是以从师受戒为正为本，自誓受戒，乃是不得已时的一种方便法门。如果目空一切，以为无人够格作为自己的戒师而自誓於佛菩萨像前受，那是很难得戒的。

现将兼受菩萨戒的种类，列表如下：

另有，菩萨戒也可以跟五戒一样，可以全部受，也可以随分受。这是出於《瓔珞经》卷下所说：「有受一分戒，名一分菩萨，乃至二分、三分、四分，十分，名具足受戒。」（大正二四·一〇二一中）这在太贤《梵网经古迹记》卷下，有著较为详细的说明：「一分受：随其受者，意乐所堪，或受一戒，或多，皆得成戒，名为菩萨。不同声闻，必总受持，若其一分，不名比丘，谓令现身得阿罗汉，圆满轨则，建立学处，十戒、具戒，各必总受。……菩萨不尔，随分戒故，谓凡必无现身成佛，要经无数大劫修故。……虽但解语，唯受一戒，犹胜二乘一切功德。罗汉功德，但为自身，於有情界，无有恩分；菩萨一戒，为度一切，无一众生不荷恩故。」（大正四〇·七〇〇中）这對於随分受持菩萨戒的道理，说得已够明白了。菩萨戒的功德是从一切众生身上得的，比如持一杀戒，便於一切众生分中皆能得一不杀的功德，所以功德大；小乘戒只为自身不受生死而戒造作生死之因的种种过恶，单为自己了生死著想，非为度生著想，所以功德小。成佛是多生多劫的大事伟业，菩萨道是成佛之因，所以菩萨不求即生成佛，随分受戒没有关系；罗汉是可以即生修证的，所以不可随分受戒。当然，菩萨戒是欢迎众生去作满分受的，所谓满分受，便是总受三聚净戒的一切戒法。

自誓受戒法

弘一大师的《菩萨戒受随纲要表》中说：「自誓受戒文，见《瑜伽师地论》。《梵网》须见好相；若依《占察本业经》及《瑜伽论》，则可直受。」關於取相不取相的问题，已在上一节讨论。

自誓受戒，究竟如何受法？现在且将弘一大师依经录出的《菩萨瓔珞经自誓受菩萨五重戒法》一种，照抄如下，用供参考：

## 初、礼敬三宝

一心敬礼，过去世尽过去际，一切佛。

一心敬礼，未来世尽未来际，一切佛。

一心敬礼，现在世尽现在际，一切佛。

一心敬礼，过去世尽过去际，一切法。

一心敬礼，未来世尽未来际，一切法。

一心敬礼，现在世尽现在际，一切法。

一心敬礼，过去世尽过去际，一切僧。

一心敬礼，未来世尽未来际，一切僧。

一心敬礼，现在世尽现在际，一切僧。

## 二、受四依

从今时，尽未来际身，皈依佛，皈依法，皈依贤圣僧，皈依法戒。（三说）

## 三、悔罪

若现在，身口意，十恶罪，愿毕竟不起，尽未来际。

若未来，身口意，十恶罪，愿毕竟不起，尽未来际。

若过去，身口意，十恶罪，愿毕竟不起，尽未来际。

如是悔过已，三业清净，如净琉璃，内外明照。（案此亦应三说）（发四弘誓愿）

## 四、自誓受戒

我某甲（名字），白十方佛，及大地菩萨等，我学菩萨五重戒。（三说）

## 五、说戒相

从今身至佛身，尽未来际，於其中间，不得故杀生。若有犯，非菩萨行，失四十二贤圣法，不得犯，能持否？——能。

从今身至佛身，尽未来际，於其中间，不得故妄语。若有犯，非菩萨行，失四十二贤圣法，不得犯，能持否？——能。

从今身至佛身，尽未来际，於其中间，不得故淫。若有犯，非菩萨行，失四十二贤圣法，不得犯，能持否？——能。

从今身至佛身，尽未来际，於其中间，不得故盗。若有犯，非菩萨行，失四十二贤圣法，不得犯，能持否？——能。

从今身至佛身，尽未来际，於其中间，不得故酤酒。若有犯，非菩萨行，失四十二贤圣法，不得犯，能持否？——能。

## 六、叹戒德

受戒已，过度四魔，越三界苦，从生至生，不失此戒，常随行人，乃至成佛。（回向）

弘一大师这一自誓受戒法，可能是参考□益大师依照《梵网》、《璎珞》、《地持》等经重定的受菩萨戒法而来，因这两种受戒法的编订方式，大致相同。唯其详略各异，且弘一大师乃以《璎珞》的内容为主的。

## 依师受戒法

依菩萨法师受菩萨戒的仪轨，自罗什三藏及昙无讖三藏以来，各家参合编订的，不下十数种之多。智者大师的《戒疏》中，就已列举了《梵网》、《地持》、《高昌》、《璎珞》、《新撰》、《制旨》的六种，且有玄畅法师本，尚未列入六种之中。此後又有义寂法师、灵芝律师、见月律师、蕙益大师等，均有编订，直至目前，又有近人续明法师编订了一种。续明法师非常推尊蕙益大师的受戒法，他说：「授菩萨戒仪规，历代编订而见行於今日者，有十数种之多。大抵均宗本《璎珞》、《梵网》、《瑜伽戒品》及《高昌》本糅会而成……天台菩萨戒疏，出一十二门，湛然大师有〈授菩萨戒仪〉，次第全同，文句稍异。蕙益大师有〈重订授菩萨戒法〉，载於律要後集，堪称『详简适中』；唯流行不普，甚少见闻。」（见《戒学述

要》)

但据弘一大师的《菩萨戒受随纲要表》中说：「诸师所立仪轨不同，宋灵芝律师所撰，最为美备。载《芝苑遗编》中。」

笔者不比古德及时贤们更为高明，故也不敢再为编订一种新的菩萨受戒法。虽然以其需要而论，文言文的受戒法，都不合於今人来运用，因为文言文的内容，在受戒之时不容易一听就懂，既不易一听就懂，受戒也就不能得戒了。但我还是不敢贸然下笔，从事语体文受戒仪轨的编订。因此，只好为读者们介绍几种受人推崇的受戒法，以供参考及运用。

#### 第一、传授菩萨戒正范

这是由明末见月律师所编订，他说这是「《菩萨璎珞本业经》，及弥勒菩萨所说菩萨戒羯磨文中俱明，故今会合加仪，遵行有据」的。唯其行文多且长，乃是一种适用於大场面中集体受戒的仪轨，这也是近世流通最广的一种。因其文义太长，在此只能录其门类如下（卍续藏一〇七·五五C至六一D）：

- 第一、明敷座结坛法
- 第二、明请师入坛法
- 第三、明礼敬三宝法
- 第四、明正请师法
- 第五、明开导戒法
- 第六、明请圣法
- 第七、受四不坏信
- 第八、忏悔过法
- 第九、明发愿法
- 第十、明发戒体法
- 第十一、明宣戒相法
- 第十二、结赞回向

#### 第二、授大乘菩萨戒仪

这就是被弘一大师赞为「最为美备」的一种，这是灵芝律师元照所撰的一种，被收集於《芝苑遗编》卷（卍续藏一〇五·二六八B至二七四A）。在受戒仪轨之前，约有二千字的说明，分别开示菩萨戒的由来及其种类，并说明戒法、戒体、戒行、戒相的意义。至於受戒仪轨的篇幅，除了未将四十八轻的戒相列入，不比《传戒正范》为少，但其除将十重条文列出而外，轻戒只略说三条——一是饮酒戒，二是食众生肉戒，三是食五辛戒。这也可见灵芝律师，特别重视这三条有关吃的轻戒的原故。

以我看来，灵芝律师编订的这一仪轨的内容，的确是非常「美备」的，文字简炼，内容充实，几乎把菩萨戒的各种要义仪节都包罗在里面了。这与《传戒正范》的大不同处，是在场面的铺设，既可用作多人同时兼受，也可用作单为一人兼受；还有，对於戒师的人数，也只主张「今但请闍梨授戒师耳」（卍续藏一〇五·二六九D）的一位，《传戒正范》，则与受比丘戒相同，须请三师登坛，正中是菩萨戒法师，两旁·是二位闍梨，这是根据《普贤观经》而来。所以灵芝律师的仪轨，比较没有那么大的排场；还有一点不同的，《传戒正范》列为十二门，灵芝律师只列十门。因其篇幅太多，这里也只能介绍十门的纲目了（卍续藏一〇五·二六九C至D）：

- 第一、求师授法
- 第二、请圣证明
- 第三、归佛求加
- 第四、策导劝信
- 第五、露过求悔

第六、请师乞戒

第七、立誓问遮

第八、加法纳体

第九、说相示诫

第十、叹德发愿

### 第三、重定授菩萨戒法

这是蕩益大师编订的，内容简单而扼要，可惜殊少流通，更少有人应用，故愿将其全文抄录如下（卍续藏一〇六·四五四A至四五五B），以广宣传，并愿有人采用。这對於今日的时代社会而言，简省时间而又能够如法受戒，是非常可贵的事。以下是其原文，夹注号内是仪轨的说明，无夹注号的是仪轨的白词。原本没有夹注号，是用小字加注，现在为了排版方便，所以酌为改用夹注，希诸读者明鉴！

（若诸菩萨，欲学菩萨三聚净戒，或是在家，或是出家，先於无上菩提，发弘愿已，审求功德具足，有智有力，菩萨法师，先礼双足，偏袒右肩，膝轮据地，合掌恭敬，作如是请：）

大德忆念，我某甲，於大德所，乞受一切菩萨净戒，惟愿须臾，不辞劳倦，哀愍听授。（如是三说）

（既请师已，乃往像前烧香致敬，或复清众为举香赞，香赞既毕，一心恭敬，向十方三宝，翘勤礼拜：）

一心顶礼，过去世尽过去际，一切诸佛。

一心顶礼，未来世尽未来际，一切诸佛。

一心顶礼，现在世尽现在际，一切诸佛。

一心顶礼，过去世尽过去际，一切尊法。

一心顶礼，未来世尽未来际，一切尊法。

一心顶礼，现在世尽现在际，一切尊法。

一心顶礼，过去世尽过去际，一切贤圣。

一心顶礼，未来世尽未来际，一切贤圣。

一心顶礼，现在世尽现在际，一切贤圣。

（各一礼已，次复谦下恭敬，膝轮著地，对佛像前，合掌请师：）

惟愿大德哀愍，授我菩萨净戒。

（请已，专念一境，长养净心，作是思惟：我念不久当得无尽无量无上大功德藏。尔时戒师应问言：）

善男子听！汝是菩萨否？（答言）是。

发菩提愿未？（答言）已发。

善男子听！汝等今者，欲於我所，受诸菩萨一切学处，受诸菩萨一切净戒。谓摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。如是学处，如是净戒，过去一切菩萨已具，未来一切菩萨当具，普於十方现在一切菩萨今具。於是学处，於是净戒，过去一切菩萨已学，未来一切菩萨当学，普於十方现在一切菩萨今学。汝能受否？（答言）能受。

（如是三问答已，次应语言：）

佛子！应受四不坏信：

（此下归依、悔过、发愿三节，皆应自说，如或不能，师应教授：）

从今时，尽未来际身，皈依佛、皈依法、皈依贤圣僧、皈依正法戒。（如是三说）

佛子！次应悔三世罪：

若过去，身口意，十恶罪，愿毕竟不起，尽未来际。

若现在，身口意，十恶罪，愿毕竟不起，尽未来际。

若未来，身口意，十恶罪，愿毕竟不起，尽未来际。（如是三说）

佛子!如是悔过已, 三业清净, 如净琉璃, 内外明照。

(次应发四弘誓愿:)

众生无边誓愿度, 烦恼无尽誓愿断, 法门无量誓愿学, 佛道无上誓愿成。(如是三说)佛子!既发弘誓愿竟, 我当为汝启白三宝, 证明受戒。汝应一心善听, 作意谛思。当知初番白竟, 十方世界, 妙善戒法, 由心业力, 悉皆震动; 二番白竟, 十方世界, 妙善戒法, 如云如盖, 覆汝顶上; 三番白竟, 十方世界, 妙善戒法, 从汝顶门, 流入身心, 充满正报, 尽未来际, 永为佛种。此是无作戒体, 无漏色法, 由汝增上善心之所感得, 是故汝应至诚顶受。

(尔时受戒者, 胡跪如故, 戒师起座, 对佛像前, 普於十方现在三宝, 恭敬供养, 顶礼合掌, 作如是白:) 仰启十方, 无边无际, 诸世界中, 诸佛菩萨, 今於此中, 现有某甲菩萨, 於我某甲菩萨所, 乃至三说, 受菩萨戒, 我为作证。惟愿十方, 无边无际, 诸世界中, 诸佛菩萨, 第一真圣, 於现下现, 一切时处, 一切有情, 皆现觉者, 於此某甲受戒菩萨, 亦为作证。(如是三说)(次应复座, 为说十重戒相, 劝持。)

善男子听!菩萨有十无尽戒, 若有犯者, 非菩萨行, 失四十二贤圣法。汝应谛受:

从今身至佛身, 於其中间, 不得故杀生, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故偷盗, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故淫欲, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故妄语, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故酤酒, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故说在家出家菩萨罪过, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故自赞毁他, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故悭, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故瞋, 能持否?(答言)能。

从今身至佛身, 於其中间, 不得故谤三宝, 能持否?(答言)能。

佛子!受十无尽戒已, 其受者过度四魔, 越三界苦, 从生至生, 不失此戒, 常随行人, 乃至成佛。当知如是菩萨所受净戒, 於余一切所受净戒, 最胜无上, 无量无边大功德藏之所随逐, 第一最上善心意乐之所发起, 普能除灭於一切有情一切种恶行。一切别解脱律仪, 於此菩萨律仪戒, 百分不及一, 千分不及一, 数分、计分、算分、喻分, 乃至鄔波尼杀昙分(此译近少, 谓微尘, 是色之近少分也), 亦不及一, 摄受一切大功德故。

(受授菩萨俱起, 顶礼十方三宝。清众同称:)

受戒功德殊胜行, 无边胜福皆回向; 普愿沈溺诸众生, 速往无量光佛刹; 十方三世一切佛, 诸尊菩萨摩訶萨, 摩訶般若波罗蜜。

(礼三宝毕, 受戒菩萨次应礼谢戒师, 及诸大众, 恭敬而退。)

跋语:

窃观比丘受戒, 律有定式, 五部虽殊, 大同小异, 故应专遵四分, 削後甞之繁文。菩萨受法, 经论各异, 《梵网》、《瓔珞》、《地持》、《善戒》, 以及《心地观》等, 被机既别, 详略互殊。是以制旨教行等, 各抒己意, 增设科条, 虽辞美意详, 并殫其致, 然或义因文隐, 反不若经论之痛快直捷。今《梵网》受法, 已失其传, 仅存影略, 惟《地持》、《瓔珞》, 的可依承。敬酌三家, 会成一式, 庶俾详简适中, 而授者受者, 皆得明白简易, 以免紊杂之过耳。

——以上是□益大师重定受法的全文, 因我觉得这是所有古德所编菩萨受戒仪轨中最切乎要求的一种, 所以不厌其烦地全部抄录於此。同时, 为了明白其编订的出发点与目的起见, 故将其文後的跋语, 也一并抄录下来, 用飭读者。

最後, 我要介绍近人续明法师所编订的一种, 它也简单扼要。□益大师的, 尚有一点缺憾, 就是未列「开遮难」一门, 仅有感戒之善而不问障戒之恶, 除非事先已经告知戒师,

未犯七逆之罪，否则是不可以的。然在续明法师所编订的受戒法之中，共分十二门，「问遮」，便是其中的一门，这是可取的。

## 6 受了菩萨戒之後

### 菩萨戒的持犯与得失

既然受了菩萨戒，就该明白持犯与得失的问题了。

菩萨戒与声闻（小乘）戒的最大不同处，有两点：一是持戒的对象，二是受持的时间。

前面已经约略说过，菩萨虽持一戒，要比小乘持具足戒的功德更大，因为菩萨戒的每一戒都是「无尽戒」：持一戒，即在一一切众生分上得到持戒功德，众生之数无量，持戒的功德也就无尽了，所以受持菩萨戒的功德之大，大得无法比喻。所以《璎珞经》卷下说：「法师能於一切国土中，教化一人出家受菩萨戒者，是法师其福胜造八万四千塔。」又说：「其受戒者，入诸佛界菩萨数中，超过三劫生死之苦。」又说：「有而犯者，胜无不犯；有犯名菩萨，无犯名外道。」（大正二四·一〇二一中）

可知，教化他人出家受菩萨戒的功德是很大的，自己受菩萨戒的功德，那就更大了。有人以为受戒固然功德很大，犯戒的罪过也是很大，唯恐受了戒不能坚持不犯，所以没有勇气受戒，但在这里却明白地告诉你：「有而犯者，胜而不犯。」为什么呢？这就是菩萨戒的功德作用了，因为持戒是对一切众生持的，所以在一切众生中有功德，犯戒则绝不可能对一切众生而犯。比如犯杀生戒，即使天天杀，时时杀，也不可能杀尽一切众生；杀一众生，仅於一个众生身上得罪，杀生有罪，却没有在一切众生身上得罪。所以又说：「有犯名菩萨，无犯名外道。」所以又称菩萨戒为「四十二贤圣法」，四十二个阶位的菩萨（三十贤位加十二圣位），是由於受持了菩萨戒而得。所以《华严经》要说：「戒是无上菩提本。」（大正九·四三三中）《梵网经》要说：「微尘菩萨众，由是成正觉。」（大正二四·一〇〇四上）

第二个问题，便是受持的时间。小乘戒有五种因缘舍失戒体：一、命终，二、二形（男女根变性），三、断善根，四、作法（对解语之同法比丘，乃至一个俗人宣布舍戒），五、犯重（犯四根本戒）。但在菩萨是不同的，菩萨戒不是「尽形寿」受持，而是「尽未来际」受持，所以命终不舍戒，菩萨不拒性别与变性之人，所以二形不失戒。菩萨戒只有在两种情形下失戒：一是犯了重戒，二是故意舍去大菩提心。犯重戒有两种：一是破重戒，是以上品烦恼缠犯（如故意杀人）；二是污重戒，是以中品烦恼缠犯（如过失杀人，不加注意而误杀人）。破重戒者，便失菩萨戒，污重戒者，尚可依法悔过。所谓上品烦恼缠犯，《瑜伽论》中有这样的说明：「若诸菩萨，毁犯四种他胜处法，数数现行，都无惭愧，深生爱乐，见是功德，当知说名上品缠犯。」（大正三〇·五一一五下）故舍大菩提心，即是对人宣布不做菩萨了，或者不相信有菩萨行了，或者以为大乘不如小乘好而不学大乘法了，乃至不信佛法而信外道了，这都成为舍菩萨戒的因缘。

《优婆塞戒经》卷七则说：「舍戒有六：一者断善根时，二者得（男、女）二根时，三者舍寿命时，四者受恶戒（如发誓做职业凶手）时，五者舍戒时，六者舍欲界身时。」（大正二四·一〇七一中）但是我们已经说过，优婆塞戒，不能算即是菩萨戒，所以它有独特的说法。事实上，《璎珞经》又说菩萨戒是「有犯不失」的；菩萨戒一经受得之後，从生至生，直至成佛，都是永远随逐的，因为戒体是一种无形无相的无漏色法（物质体），当它一经薰上了我们的本性理体之後，只有被遮没的可能，却没有失落的可能了。所谓犯了重戒失戒，那只是因受恶法阴影的遮没而失去了戒体的功能，并不即是戒体从我们的本性理体上失落，这是应当明白的。所以《梵网经》许可犯了十重的人，於佛像前忏悔过恶而取相重受；《璎珞经》则直言：「十重有犯无悔，得使重受戒。」（大正二四·一〇二一中）《瑜伽》也是直说：「上品缠犯如上他胜处法，失戒律仪，应当更受。」（大正三〇·五二一上）此所以「重受」或「更受」，乃是以外在的佛菩萨（他）力，来引发先前曾薰受的戒体，使之恢复其戒力功能而已。

正因为菩萨戒是尽未来际受持的，转生之後，多数的众生，虽已不再记忆曾经受戒，虽其功能或已隐没，但其戒体仍然存在性体之中，所以仍可遇缘而「增受戒」，如果转生无缘再受，乃至也不记忆曾经已受，这一戒体的功能，必将仍有显现的机会，所谓善根，这也正是善根的一种。

然《璎珞经》又说：「一切菩萨，凡圣戒，尽心为体，是故心亦尽戒亦尽，心无尽故，戒亦无尽。」（大正二四·一〇二一中）有人见此，便以为戒体是心法（精神），而非色法（物质）。事实不然，所谓心尽与无尽，是指菩提心而言，舍菩提心，便是心尽，戒体功能亦尽，发大菩提心，便是心无尽，戒体功能亦无尽。故我以为，破重戒者戒体受到遮没，舍菩提愿者，才是将戒体的无漏色法洗失。

#### 菩萨的悔过法

犯了重戒，《璎珞经》说「有犯无悔」，是无可悔过的。《梵网经》轻戒四十一条则说：「若有犯十戒者，应教忏悔：在佛菩萨形像前，日夜六时，诵十重四十八轻戒，苦到礼三世千佛，得见好相。若一七日，二三七日，乃至一年，要见好相。好相者，佛来摩顶，见光见华，种种异相，便得灭罪。」至於犯了轻戒，则说：「若犯四十八轻戒者，对首忏罪灭。」（大正二四·一〇〇八下）

悔重戒的方法，只见於如此的一种；悔轻戒，《梵网》只说「对首忏」，《璎珞》也只说「得使悔过对首悔灭」（大正二四·一〇二一中），至於如何来作对首忏悔？在《瑜伽》菩萨戒本条文之後，有这样的说明（大正三〇·五二一上至中）：

「设有违犯，即应如法疾疾悔除，令得还净。」

「又此菩萨，一切违犯，当知皆是恶作所摄，应向有力，於语表义，能觉能受，小乘大乘，补特伽罗，发露悔灭。」

「若诸菩萨以上品缠违犯如上他胜处法，十失戒律仪，应当更受。」

「若中品缠违犯如上他胜处法，应对於三补特伽罗，或过是数。应如发露除恶作法，先当称述所犯事名，应作是说：『长老专志，或言大德，我如是名，违越菩萨毗奈耶法，如所称事，犯恶作罪。』余如苾刍发露悔灭恶作罪法，应如是说。」

「若下品缠违犯如上他胜处法，及余违犯，应付一补特伽罗发露。悔法当知如前。」

「若无随顺补特伽罗可对发露悔除所犯，尔时菩萨以净意乐，起自誓心：我当决定，防护当来，终不重犯。如是於犯，还出还净。」

根据如此说明，又据弘一大师《受随纲要表》所列，菩萨悔过法，可以列表如下：

不论重戒轻戒，犯戒均有根本与方便两罪的不同，根本是已遂罪，方便是准备或进行犯戒而未完成犯戒的事实。悔罪的对象，最好是同法的净菩萨众，若无菩萨，对小乘比丘悔亦可。忏法分为三类：一是对四人（《瑜伽》戒本说三人）或四人以上忏；二是对一人忏；三是自己责备自心忏。不过对四人及对一人忏的白词相同。所以忏词分为二种：一是对人白忏；二是自己独白忏。现在举例如下：

#### 第一、对人白忏

忏时应修威仪，长跪合掌，对受忏者白：

「诸大德一心念（对首忏则不用诸字），我某甲故口口口，犯波罗夷罪，今向大德发露忏悔，更不敢作，愿大德忆念我。」（三说）

忏悔主或受忏者呵责云：

「自责汝心，生厌离。」

忏者答云：「尔！」

#### 第二、责心白忏

忏者应修威仪，心生惭愧，对自独白：

「我某甲，故口口口，犯波罗夷轻方便（或轻垢罪），我今自责心悔过。」（一说）



本来，若有犯戒，应该随犯随悔，如果事忙，或者人数不足，则应於每半月说戒布萨之前，必须悔净。否则，有犯不净，而听说戒，便覆藏罪。《善戒经》说：「若比丘犯波夜提罪，不惭愧不生悔，听菩萨戒者，得偷罗遮罪；若比丘犯偷罗遮罪，不惭愧不生悔，听菩萨戒者，得僧伽婆尸沙罪；若比丘犯僧伽婆尸沙罪，不惭愧不生悔，听菩萨戒者，得波罗夷罪。」（大正三〇·一〇一五中至下）这是菩萨覆藏，重於本罪的原故；这又是菩萨戒重於声闻戒的一例。这也是受了菩萨戒的人，不可不知的一件事。

### 菩萨的说戒布萨

明末弘赞律师认为菩萨无羯磨法，於其《梵网略疏》中说：「受菩萨戒时，亦无羯磨，唯对佛菩萨像前三白，即是羯磨。」又说：「今不云说戒羯磨，而云说戒布萨。」又说：「一未受心地大戒，二曾受已犯。犯有二种，一犯十重，未曾得见好相，二犯轻垢，未曾对首忏悔，俱不听共作布萨。」（卍续藏六〇·四六九D——四七〇A）

羯磨法是声闻僧所独有的一种议事法，也是住持佛法住世的一种僧团轨则。菩萨有化世的责任，有护持佛法的责任，而较少主持佛教的责任；如果是菩萨比丘，仍以比丘身分住持佛教而不是以菩萨身分住持佛教。

布萨是梵语的音译，是清净三业与长养功德的意思；又说是「净住」的意思。半月一次的说戒，是大小乘一样的，小乘称为羯磨，大乘称为布萨。

《梵网经》说：「佛告诸菩萨言：我今半月半月自诵诸佛法戒，汝等一切发心菩萨亦诵。」（大正二四·一〇〇四上至中）又说：「若受菩萨戒，不诵此戒者，非菩萨，非佛种子。」（大正二四·一〇〇四中）《梵网》轻戒第三十七条也说：「若布萨日，新学菩萨，半月半月布萨，诵十重四十八轻戒时，於诸佛菩萨形像前，一人布萨，即一人诵，若二人、三人至百千人，亦一人诵。诵者高座，听者下座。」（大正二四·一〇〇八上）轻戒三十八条又说：「应如法次第坐，先受戒者在前坐，後受戒者在後坐。」（大正二四·一〇〇八中）

这是说：新学菩萨，需要半月布萨，以便忏悔而清净三业，以便诵戒而长养功德。但对诵戒一事，不限半月一次，而是可以日日诵，乃至时时诵的，最少不得少过半月一诵，如若不诵者，那就「非菩萨，非佛种子」了。

至於菩萨戒的布萨法，大致与声闻的说戒羯磨相同，如果人多，则由当值的打板集众，再由维那浴筹、行筹点清人数；再遣未发菩萨心未受菩萨戒者出去；再请上座上香就坐；再问有犯无犯及有悔无悔；再请众中善诵而音声好者升高座而诵。详细仪节，可以参考明旷《天台菩萨戒疏》卷下所列的布萨法（大正四〇·五九六中至五九七下）。如果是一人单诵，出家菩萨，应披九条、七条、五条袈裟的三衣，在佛前上香礼拜後，面佛跪诵，或者坐诵，这是很容易做到的事。

对於菩萨比丘及在家菩萨的诵戒问题，义寂《戒疏》中有这样的说明：「菩萨僧尼，至半月，应两边布萨，诵大小二本，不者轻垢。在家菩萨，若家内有净室，半月应自诵，若无者，由旬内二一十至三十华里）寺舍作菩萨布萨，则应往听，都不者轻垢。若自家谊迫及由旬内无菩萨（布萨）会集者，不犯也。」（大正四〇·六八三中）

本文写到此处，已算是结束了。由於才短力绌，虽然写了四万余字，仍未能把菩萨戒的内容，和盘托献於读者之前。唯於读者读了本文之後，对於菩萨戒，当可有一梗概的印象了。附注：中国历代研究菩萨戒的注疏，多以《梵网经》成本为主，现存於大正藏及卍字续藏中的《梵网》注疏，约有二十种，读者如有兴趣，可以根据本文的脉络所指，自行研读。

笔者於本文所引各家之语，有引号「」的引文是原文，无引号引文是由笔者的引述。用夹注号（）的是笔者所加的解释。顺此附识。

（选自东初出版社出版·释圣严著《戒律学纲要》）