

第四章、律制與教內對立之傾向

第一節、依法攝僧的律制

第一項、僧制的原則與理想

(p.175~p.179)

上開下仁法師、上圓下波法師指導

釋傳法重訂

2011/10/12

一、前言—「大乘佛法」興起的因素

(一) 對佛永恆懷念的事行，活動於「原始、部派」佛教中

釋尊遺體、遺物、遺跡的崇敬，「本生」、「譬喻」、「因緣」的流傳，這些促成「大乘佛法」興起的因素，是活動於「佛法」——「原始佛教」及「部派佛教」中的¹。

(二) 「佛法」內部固有的問題產生的影響

原始的、部派的佛教——「佛法」的固有內容，內部固有的問題，對於「大乘佛法」的興起，當然有其密切與重要的關係，應該給以審慎的注意！

二、僧制的原則

這裡，先從代表「原始佛教」的（一部分）「律」說起。

(一) 「法」與「律」

1、「法」是佛法的一切

釋尊的成正覺，轉法輪，只是「法」的現證與開示，「法」是佛法的一切。

2、「律」是僧伽的制度

釋尊是出家的，說法化導人類，就有「隨佛出家」的。隨佛出家的人多了，不能沒有組織，所以「依法攝僧」而有僧伽 samgha 的制度。

(二) 「法」是「律」制的原則

1、「律」制依「法」攝僧為原則

「依法攝僧」，是說組合僧眾的一切制度，是依於法的；

(1) 有助於法的修證

依於法而立的僧制，有助於法的修證，

(2) 有助於法的增長廣大

有助於佛法的增長廣大。

(3) 是人間宗教的組織

¹印順導師《華雨集》（第二冊），p.2：

一、「佛法」：釋尊為弟子說法，制戒，以悟入正法而實現生死的解脫為宗。弟子們繼承了釋尊的（經）法（dharma）與（戒）律（vinaya），修習宏傳。西元前三〇〇年前後，弟子們因戒律（與法）的見地不同而開始分派；其後一再分化，有十八部及更多部派的傳說。如現在流行於斯里蘭卡（Śrīlankā 即錫蘭）等地區的佛教，就是其中的赤銅鍱部（Tāmraśāṭīya）。

二、「大乘佛法」：西元前一世紀，有稱為大方廣（mahāvaiṣṭya）或大乘（mahāyāna）者興起，次第傳出數量眾多的教典；以發菩提心（因），修六度等菩薩行（道），圓成佛果為宗。這一時期，論義非常的發達；初期「佛法」的論義，也達到精嚴的階段。從西元二世紀起，到八世紀中（延續到一一世紀初），譯傳於我國的華文教典，就是以「大乘佛法」為主的。

這樣的僧伽，僧伽制度，不只是有關於身心的修證，而是有關大眾的，存在於人間的宗教組織。²

2、攝僧的團體制度

說到攝僧的制度，內容不一，而主要是團體的制度。

(1) 波羅提木叉—出家者所應該守護不犯

有些出家修行者，有不道德的行為，或追求過分的經濟生活，這不但障礙個人的法的修證，也障礙了僧伽的和合清淨，所以制立學處（śikṣāpada 舊譯為戒）。³一條一條的學處，集成波羅提木叉（prātimokṣa），是出家者所應該守護不犯的。⁴

(2) 毘尼—僧伽特有的制度

為了佛法的推行於人間，成立受「具足法」（upasampanna-dharma），「布薩法」（poṣadha-dharma），「安居法」（varṣika-dharma）「自恣法」（pravāraṇa-dharma），「迦絺那衣法」（kaṭhina-dharma）等，僧伽特有的制度。

(3) 滅諍法—處理僧伽的諍事

寺院成立了，出家的多了，就有種種僧事，僧伽諍事的處理法。

(4) 眾學法—行為、儀法的合式與統一

²印順導師《原始佛教聖典之集成》p.111：

1、布薩說（學處的）波羅提木叉，表現了組織的，法治的精神。但在佛法中，還是充滿道義的，善意的，互相安慰勉勵的特性。

2、「波羅提木叉」的意義：

◎《銅鑠律》「大品」「布薩毘尼」（南傳三·一八三）說：「波（羅）提木叉者，是初、是面、是諸善法之上首，故名波（羅）提木叉」。*ādi* 是「初」義，*mukha* 是「面」義，*pamukha* 是「上首」義。分解 *pātimokkha* 的含義，作如上的解說。

◎同屬於分別說部 *Vibhajyavādin* 系的《四分律》也說：「波羅提木叉者，戒也。自攝持威儀、住處、行根、面首、集眾善法，三昧成就」。

◎《五分律》也說：「波羅提木叉者，以此戒防護諸根，增長善法，於諸善法最為初門故，名為波羅提木叉」。

◎《毘尼母經》說：「戒律行住處，是名波羅提木叉義」。又「波羅提木叉者，名最勝義。以何義故名最勝，諸善之本，以戒為根，眾善得生，故名勝義」。

◎《舍利弗阿毘曇論》也說：「若隨順戒，不行放逸，以戒為門、為足、為因，能生善法，具足成就是謂愛護解脫戒」。

這一系列的解說，都是以戒為善法的初基，善法的依住處，一切定慧等功德，都由此而成就：依此以解說戒法為波羅提木叉的。

³印順導師《原始佛教聖典之集成》p.111：

◎隨佛出家的佛弟子，起初都道心真切，所以布薩時，佛只說「教授波羅提木叉」。這是道德的，策勵的，激發比丘們的為道精進，清淨身心以趣向解脫。

◎等到佛法廣大宏傳，出家的愈來愈多，不免有流品雜濫（動機不純，賴佛以求生活）的情形。於是制立學處，發揮集體的約束力量。「威德波羅提木叉」，是法律的，強制的；以團體的，法律的約束，誘導比丘們以趣向解脫。

⁴印順導師《原始佛教聖典之集成》p.113：「佛的制立學處，是因事而異，因人而異的。受持各別的學處，解脫各別的煩惱與苦果。依學處——「威德波羅提木叉」說，波羅提木叉是「別解脫」義。然約「教授波羅提木叉」說，當時還沒有制立學處。約尸羅 *sīla*——戒的重要性，為一切善法的根本依處，「初」、「面」、「上首」、「最勝」，是波羅提木叉義。一名多義，隨時隨事而有所演化。約體以釋名，大抵「初」與「上首」等，是波羅提木叉的初義。等到制立學處，誦說波羅提木叉，也就漸被解說為別解脫了。在佛法的開展中，布薩說波羅提木叉，有前後不同的二階段，這可說是一項重要的知識。對於「波羅提木叉經」的研究，也同樣是極重要的。」

同屬於佛法的出家者，要求行為（儀法）方面的合式與統一，如行、住、坐、臥，穿衣、行路、乞食，受用飲食等規制。

（三）「律」漸與「法」對舉並立

◎這一切，由於出家僧伽的日漸廣大，越來越多，也越增加其重要性。這些法制，稱之為「律」，達到與「法」對舉並立的地位。

◎梵語 vinaya，音譯為毘尼或毘奈耶，譯義為「律」或「調伏」。經中常見到法與律對舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」⁵等。

1、「法」與「律」起初是一體兩面

法與律，起初是同一內容的兩面。「法」——聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的（「斷煩惱毘尼」⁶是毘尼的本義），所以又稱為「毘尼」⁷。所以我曾比喻為：法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除，二者本是不相離的。

2、「律」制助於隨法，漸與「法」有同等的重要性

等到僧伽的日漸發展，無論是個人的身心活動，或僧伽的自他共住，如有不和樂，不清淨的，就與「法」不相應而有礙於修證。如以法制來軌範身心，消除不和樂不清淨的因素，自能「法隨法行」而向於正法。所以這些僧伽規制，有了與「法」同等的重要性。⁸

3、「律」是依「法」而流出的規制

（1）毘尼五義

古人說毘尼有五：「毘尼者，凡有五義⁹：一、懺悔；二、隨順；三、滅；四、斷；五、

⁵《四分律》卷 58（大正 22，999a1-17）：「若比丘如是語：諸長老，我於某村某城親從佛聞受持，此是法是毘尼是佛教，若聞彼比丘說，不應便生嫌疑，亦不應呵。應審定文句已應尋究修多羅毘尼檢校法律。若聽彼比丘說，尋究修多羅毘尼檢校法律時，若不與修多羅毘尼法律相應，違背於法。應語彼比丘，汝所說者非佛所說，或是長老不審得佛語。何以故？我尋究修多羅毘尼法律，不與修多羅毘尼法律相應，違背於法。長老不須復誦習，亦莫教餘比丘，今應捨棄。若聞彼比丘說，尋究修多羅毘尼法律時，若與修多羅毘尼法律相應，應語彼比丘言，長老所說，是佛所說，審得佛語。何以故？我尋究修多羅毘尼法律，與共相應，而不違背。長老，應善持誦習教餘比丘，勿令忘失。」

⁶《毘尼母經》卷 8（大正 24，850a2-3）：「斷煩惱毘尼者：此毘尼斷欲界、色界、無色界，見諦修道使纏，是名滅煩惱毘尼。」

⁷《毘尼母經》卷 2（大正 24，810b26-c14）：「毘尼者，有種種毘尼：有犯毘尼，有鬪諍毘尼，有煩惱毘尼，比丘毘尼，比丘尼毘尼，少分毘尼，一切處毘尼，從犯毘尼，出罪毘尼。又毘尼能滅不善根，能滅障法，能滅五蓋惡行，名為毘尼。復有毘尼，能發露隨順修行捨惡從善，名為毘尼。云何名為發露？所犯不隱盡向人說，名為發露。此事滅罪捷度中廣說。隨順者：隨順和上所說，隨順阿闍梨所說，乃至眾僧所說皆不違逆，是名隨順。云何名為滅？能滅鬪諍故名為滅。云何名為斷？如斷煩惱名為斷煩惱毘尼，斷煩惱毘尼中應當廣知。又比丘說言如我所知見者，欲不能障道，餘比丘諫言，莫作是語，欲者是障道之本，所以知之，世尊種種為欲作喻，欲如火坑乃至刀喻等。云何言不障當捨此見，諸比丘諫時，受諫者好，若不受諸比丘當為作白四羯磨憶之，是名棄捨惡見比丘過語。」

⁸印順導師《原始佛教聖典之集成》p.145：「佛法在發展中，出家眾的增多，過於迅速，自不免龐雜不純。為此而傾向「律治」，制立更多的學處。但在形跡上，似乎制立的學處更多，反不如初期的專精修證。其實，如不多制學處，情形將更為嚴重。」

⁹（1）《毘尼母經》卷 7（大正 24，842a5-18）：「云何名毘尼？毘尼者，凡有五義：一、懺悔；二、隨順；三、滅；四、斷；五、捨。云何名為懺悔？如七篇中所犯，應懺悔除，懺悔能滅，名為毘尼。云何名為隨順？隨順者，七部眾隨如來所制所教，受用而行無有違逆，名為隨順毘尼。云何名滅？能滅七諍，名滅毘尼。云何名斷？能令煩惱滅除不起，名斷毘尼。云何名捨？捨有二種：一者、捨所作。二者、捨見事。捨作者：十三僧殘是也。就十三中，九事作即成不得諫，四事三諫不受，僧為作白四羯磨。罪成，成已若白三羯磨悔事不成，如此十三名捨作法。見者：如阿梨吒比丘說

捨」¹⁰。

A、懺悔—懺波羅提木叉（作犯）

「懺悔」，是犯了或輕或重的過失，作如法的懺悔，是約波羅提木叉學處說的。

B、隨順—尊健度之規制（止犯）

「隨順」，是遵照僧伽的規制——受戒、安居等，依法而作。

◎這二類，又名「犯毘尼」¹¹。

C、滅—處理諍事的七滅諍法

「滅」，是對僧伽的諍事，依法處理滅除，就是「現前毘尼」等七毘尼。

D、斷—對治煩惱

「斷」，是對煩惱的對治伏滅，又名為「斷煩惱毘尼」。

E、捨—對治僧殘

「捨」，是對治僧殘的「不作捨」與「見捨」¹²。從古說看來，毘尼是個人的思想或行為錯誤的調伏，不遵從僧伽規制或自他鬥諍的調伏。

（2）小結

毘尼是依於法而流出的規制，終於形成與法相對的重要部分。

言：我親從佛聞，行欲不能障道，捨是見故名為捨也，此二種名捨毘尼。」

（2）「毘尼」有分「聲聞毘尼」與「菩薩毘尼」，見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1203-p.1204：「大乘雖有重智證與重信願的兩大流，而智證大乘是主流，這可以說到初期大乘中，對「毘尼」的見地。「毘尼」vinaya，譯義為「調伏」，或譯為「滅」，「律」，在聲聞佛教中，毘尼成為戒律的通稱，「律藏」就是 Vinaya-piṭaka。「毘尼」，傳說有五種意義——懺悔，隨順，滅，斷，捨，多在事相上說。竺法護所譯《文殊師利淨律經》，鳩摩羅什譯為《清淨毘尼方廣經》。經中約菩薩與聲聞的心行，辨「聲聞毘尼」與「菩薩毘尼」的差別。次說：「毘尼者，調伏煩惱；為知煩惱，故名毘尼」。調伏煩惱，是不起妄想，不起妄想就不起一切煩惱；「煩惱不起，是畢竟毘尼」。知煩惱，是「知於煩惱虛妄詐偽，是無所有，無主無我無所繫屬，無來處去處，無方非無方，非內非外非中可得，無聚無積無形無色」。這樣的知煩惱，煩惱寂然不起，「無所住名畢竟毘尼」。「究竟毘尼」，是菩薩毘尼，通達煩惱不起而寂滅的。這一「毘尼」的深義，與五義中的斷毘尼有關，而作本來寂滅的深義說。竺法護所譯的《決定毘尼經》，所說戒與毘尼部分，與《清淨毘尼方廣經》大致相合。聲聞與菩薩戒的差別，說得更為明確；大乘戒的特性，可以充分的理解出來。」

¹⁰ [原書注 1]《毘尼母經》卷 7（大正 24，842a）。

¹¹ 《大方等大集經》卷 5（大正 13，31b5-16）：「云何菩薩說於毘尼？佛說毘尼凡有二種，何等為二？一者：犯毘尼。二者：煩惱毘尼。云何為犯？云何毘尼？犯已尋覺不善思惟，因於無明顛倒虛妄欺誑煩惱，著我眾生疑心，不得解脫，掉悔憍慢放逸寡聞，因如是等是名為犯。若破疑心獲得解脫，得解脫故見有犯處，即是非處亦非非處，非身口意，不取不捨不可觀見，非是身作及心口作，若是三作即是滅法，若是滅法，誰作誰犯如犯，一切諸法亦復如是。諸法無根無作無處，若能破壞如是等疑，是名為淨，是名不熱，隨師教作，是名有信，是名有定，是名毘尼。」

¹² （1）《根本說一切有部毘奈耶》卷 39（大正 23，840b20-841b4）：「不捨惡見違諫學處第五十五」。
（2）《毘尼母經》卷 7（大正 24，842a）：「云何名捨？捨有二種：一者、捨所作。二者、捨見事。捨作者：十三僧殘是也。就十三中，九事作即成不得諫；四事三諫不受，僧為作白四羯磨，罪成。成已若白三羯磨悔，事不成，如此十三名捨作法。見者：如阿梨吒比丘說言：我親從佛聞，行欲不能障道，捨是見故名為捨也，此二種名捨毘尼。總有二種：一可發露。二不可發露。可發露者：比丘十三僧殘，比丘尼十九僧殘，六三諫此有羯磨可除罪，名可發露。不可發露中，尼有一事可三諫，如比丘犯罪，僧羯磨擯出，有比丘尼，常來佐助言語比丘尼，比丘尼諫言：此不須佐助，乃至三諫不止，僧為作白四羯磨，至三羯磨時悔者罪猶可除，至第四羯磨，事成，不復可除，是名不可發露。如是比丘四，比丘尼七，皆無諫也，是名捨毘尼。」

三、僧制的理想

(一)「法」與「律」的不同特性

法與律的分化，起於釋尊在世的時代。分化而對舉的法與律，明顯的有著不同的特性：
 法是教說的，律是制立的；
 法重於個人的修證，律重於大眾的和樂清淨；
 法重於內心的德性，律重於身語的軌範；
 法是自律的、德化的，律是他律的、法治的。

法	律
教說的	制立的
重於個人的修證	重於大眾的和樂清淨
重於內心的德性	重於身語的軌範
自律的、德化的	他律的、法治的
修行解脫之必須	令佛法的久住人間

(二) 律助佛法久住人間之重要性

從修行解脫來說，律是不必要的；如釋尊的修證，只是法而已。然從佛法的久住人間來說，律是有其特殊的必要性。

1、傳說制戒的因緣—過去佛梵行久住、不久住之原因

《僧祇律》、《銅鑠律》、《五分律》、《四分律》等，都有同樣的傳說¹³：
 釋尊告訴舍利弗（śāriputra）：

◎過去的毘婆尸（Vipaśyin）、尸棄（Śikhi）、毘舍浮（Viśvabhū）——三佛的梵行不久住；
 ◎拘樓孫（Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉（Kāśyapa）——三佛的梵行久住。

(1)「不久住」之因：無廣說法、無制立學處

原因在：專心於厭離，專心於現證，沒有廣為弟子說法，不為弟子制立學處，不立說波羅提木叉；這樣，佛與大弟子涅槃了，不同族姓的弟子們，梵行就會迅速的散滅，不能久住。

(2)「久住」之因：廣說經法、制立學處

¹³ [原書注 2]：

- (1) 《摩訶僧祇律》卷 1（大正 22，227b3-15）：「爾時尊者舍利弗，獨一靜處結加趺坐正受三昧，三昧覺已作是思惟，有何因緣，諸佛世尊滅度之後法不久住；有何因緣，諸佛世尊滅度之後法教久住。於是尊者舍利弗，晡時從三昧起詣世尊所，頭面禮足却坐一面，坐一面已白佛言：世尊，我於靜處正受三昧，三昧覺已作是思惟，有何因緣，諸佛世尊滅度之後法不久住；有何因緣，諸佛世尊滅度之後法教久住。爾時佛告舍利弗：有如來不為弟子廣說修多羅、祇夜、授記、伽陀、憂陀那、如是語、本生、方廣、未曾有經。舍利弗！諸佛如來不為聲聞制戒，不立說波羅提木叉法，是故如來滅度之後法不久住。」
- (2) 另參見：《銅鑠律》《經分別》（日譯南傳 1，11-14）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 1（大正 22，1b-c）。《四分律》卷 1（大正 22，569a-c）。

反之，如為弟子廣說經法，為弟子們制立學處，立說波羅提木叉；那末佛與大弟子去世了，不同族姓的弟子們，梵行還能長久存在，這是傳說制戒的因緣。

2、制戒十利（歸為六項）所表現的「正法久住」、「梵行久住」之崇高理想

「正法久住」或「梵行久住」，為釋尊說法度生的崇高理想。要實現這一偉大理想，就非制立學處，說波羅提木叉不可。

律中說：「有十事利益，故諸佛如來為諸弟子制戒，立說波羅提木叉」¹⁴。十利的內容，各律微有出入，而都以「正法久住」或「梵行久住」為最高理想，今略為敘述。十種義利，可歸納為六項：

（1）和合義

一、和合義：《僧祇律》與《十誦律》，立「攝僧」、「極攝僧」二句；《四分律》等合為一句。和合僧伽，成為僧伽和集凝合的主力，就是學處與說波羅提木叉。正如國家的集成，成為億萬民眾向心力的，是憲法與公佈的法律一樣。

（2）安樂義

二、安樂義：《僧祇律》立「僧安樂」句；《四分律》等別立「喜」與「樂」為二句；『五分律』缺。大眾依學處而住，就能大眾喜樂。《根本說一切有部毘奈耶雜事》說：「令他歡喜，愛念敬重，共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合」¹⁵。這充分說明瞭，和合才能安樂，安樂才能和合；而這都是依學處及說波羅提木叉而後能達成的。

（3）清淨義

三、清淨義：在和樂的僧伽中，如有不知慚愧而違犯的，以僧伽的威力，依學處所制的而予以處分，使其出罪而還復清淨。有慚愧而向道精進的，在大眾中，也能身心安樂的修行。僧伽如大冶洪爐，廢鐵也好，鐵砂也好，都冶鍊為純淨的精鋼。這如社團的分子健全，風紀整肅一樣。

（4）外化義

四、外化義：這樣的和樂清淨的僧團，自然能引人發生信心，增長信心，佛法能更普及到社會去。

（5）內證義

五、內證義：在這樣和樂清淨的僧伽中，比丘們更能精進修行，得到離煩惱而解脫的聖證。

（6）究極理想義

六、究極理想義：如來「依法攝僧」，以「正法久住」或「梵行久住」為理想。

3、小結—「和樂清淨的僧團」是僧制意義和價值所在

唯有和樂清淨的僧團，才能外化而信仰普遍，內證而賢聖不絕。「正法久住」的大理想，才能實現在人間。

¹⁴ [原書注 3] 《摩訶僧祇律》卷 1（大正 22，228c）。《銅鑠律》《經分別》（日譯南傳 1，32）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 1（大正 22，3b-c）。《四分律》卷 1（大正 22，570c）。《十誦律》卷 1（大正 23，1c）。《根本說一切有部毘奈耶》卷 1（大正 23，629b）。

¹⁵ [原書注 4] 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 35（大正 24，384a）。

【附表】（印順導師《原始佛教聖典之集成》p.197～199）：

	《僧祇律》	《十誦律》	《根有律》	《銅鑠律》	《四分律》	《五分律》
1 和合	1.攝僧	1.攝僧	1.攝取僧	1.攝僧	1.攝取僧	2.攝僧
	2.極攝僧	2.極好攝				1.僧和合
2 安樂			2.令僧歡喜	3.僧安樂	2.令僧歡喜	
	3.令僧安樂	3.僧安樂住	3.令僧安樂住		3.令僧安樂住	
3 清淨	4.折伏無羞人	4.折伏高心人	4.降伏破戒	3.調伏惡人	4.難調者令調	3.調伏惡人
	5.有慚愧人得安樂住	5.有慚愧者得安樂	5.慚者得安	4.善比丘得安樂住	7.慚愧者得安樂	4.慚愧者得安樂
4 外化	6.不信者令信	6.不信者得淨信	6.不信者信	7.未信者令信	4.未信者信	7.令未信者信
	7.已信者得增長	7.已信者增長信	7.信者增長	8.已信者令增長	5.已信者令增長	8.已信者令增長
5 內證	8.現法盡諸漏	8.遮今世煩惱	8.斷現在有漏	5.斷現在世漏	8.斷現在有漏	5.斷現世漏
	9.未生漏不生	9.斷後世惡	9.斷未來有漏	6.滅後世漏	9.斷未來有漏	6.滅後世漏
6 究極理想	10.正法久住為諸天人開甘露施門	10.梵行久住		9.正法久住	10.正法得久住	9.法久住
			10.梵行得久住故顯揚正法廣利人天	10.愛重毘尼		10.分別毘尼梵行久住故

四、結論—「和樂清淨的僧團」是僧制意義和價值所在

釋尊救世的大悲願，依原始佛教說，佛法不能依賴佛與弟子們個人的修證，而唯有依於和樂清淨的僧伽。這是制律的意義所在，毘奈耶的價值所在，顯出了佛的大悲願與大智慧！

第二項、律典的集成與異議

（p.179～p.184）

一、律典的集成

（一）「原始結集」將法與律結集為二部

釋尊在世時，法與毘奈耶已經分化了；在結集時，就結集為法（經）與毘奈耶（律）二部。

1、結集的方式

（1）經大眾審定，確定是佛制（說）

結集（saṃgīti）是經和合大眾的共同審定，確定是佛說，是佛制的；

（2）編成部類次第，便於傳誦

將一定的文句，編成部類次第而便於傳誦。

2、結集的目的：保持統一

為什麼要結集？釋尊涅槃以後，不同地區、不同族姓的出家者，對於廣大的法義與律制，怎樣才能保持統一，是出家弟子們當前的唯一大事。這就需要結集，法與律才有一定的準繩。

3、公認的原始結集

傳說王舍城（Rājagṛha）舉行第一次結集大會，應該是合理而可信的。當時，由耆年摩訶迦葉（Mahākāśyapa）領導；律由優波離（Upāli）主持集出，法由阿難（Ānanda）主持集出，成為佛教界公認的原始結集。

（二）「原始結集」律典的修多羅與祇夜

1、修多羅——戒經

優波離結集的「律」，主要是稱為「戒經」的「波羅提木叉」。

（1）戒經的原始組織——佛陀晚年百五十戒的傳說

出家弟子有了什麼不合法，釋尊就制立「學處」（結戒），有一定的文句；弟子們傳誦憶持，再犯了就要接受處分。這是漸次制立的，在佛的晚年，有「百五十餘」戒的傳說，¹⁶

A、如《大毘婆沙論》的傳說

如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷46（大正27，238a）說：「佛栗氏子¹⁷，如來在世，於佛法出家，是時已制過百五十學處¹⁸，……說別解脫戒經」。制戒百五十餘的經文，出於《增支部》「三集」¹⁹。

B、《瑜伽師地論》亦有，並約輕重分為五部

《瑜伽師地論》也說：「依五犯聚及出五犯聚，說過一百五十學處」²⁰。一百五十餘學處，是依所犯的輕重次第而分為五部，就是波羅夷（pārājikā）、僧伽婆尸沙（saṃghāvaśeṣa）、波逸提（pāyattika）、波羅提提舍尼（pratideśanīya）、眾學（sambhulāḥ-śaikṣa）。波逸提中，含有尼薩耆波逸提（naiḥsargikā-pāyattika）及波逸提——二類。

C、小結

這是戒經的原始組織。

（2）佛滅後條文的增補

A、第一次結集，增為百九十餘戒

優波離結集時，應有所補充、考訂，可能為一百九十一戒，即四波羅夷，十三僧伽婆

¹⁶印順導師《華雨集第三冊》p.40：「『波羅提木叉』（別解脫），是佛所制的成文法典。佛世有半月半月誦波羅提木叉的制度，可見早就有了編集。但波羅提木叉是因事立制，所以是不斷增加，逐漸完成。佛入涅槃時，比丘戒就有二百五六十戒嗎？這是很難說的。南傳《增支部》（三·八三、八五—八七），一再說到：「一百五十餘學處（戒）每半月誦」。雖然漢譯的相當部分（《雜阿含經》），已改為二百五十餘戒，但玄奘所譯《大毘婆沙論》引經，也還說到「誦戒百五十事」，可見一百五十戒的古說，不只是南傳銅鑲部的傳說。佛世所誦的波羅提木叉，也許就是這樣的吧！」

¹⁷「佛栗氏子」：vrjjiutra 舊譯為跋耆子。另參見《翻梵語》卷2（大正54，993c）譯為「教辭」。

¹⁸今依宋、元、明本，百五十學處。高麗藏本為二百五十學處。可參考《雜阿含經》卷29（829經）（大正2，212c）。

¹⁹ [原書注1]《增支部》「三集」（日譯南傳17，377、379-384）。

²⁰ [原書注2]《瑜伽師地論》卷85（大正30，772c）。

尸沙，三十尼薩耆波逸提，九十二波逸提，²¹四波羅提舍尼，五十眾學法。²²〔總共一九三戒〕

【附表】印順導師《原始佛教聖典之集成》p.146-p.147：

	優婆離問	僧祇戒本	銅鑠戒本	五分戒本	四分戒本	解脫戒經	十誦別本	十誦律本	十誦古本	十誦戒本	十誦梵本	鼻奈耶	根有戒經	根有梵本	根有藏本	名義大集
波羅夷	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4
僧伽婆尸沙	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13	13
不定		2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
尼薩耆波逸提	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
波逸提	92	92	92	91	90	90	90	90	90	90	90	90	90	90	90	90
波羅提提舍尼	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4
學	72	66	75	100	100	96	108	107	107	113	113	113	99	108	108	105
滅淨		7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7
（總計）	215	218	227	251	250	246	258	257		263			249	258		255

B、第二次結集，增為二百餘戒

到佛滅百年（一世紀），在毘舍離（Vaiśālī）舉行第二次結集時，二不定法²³（*aniyata*）——前三部的補充條款；七滅淨法²⁴（*adhikaraṇasamatha*）——僧伽處理淨事的辦法，

²¹印順導師《原始佛教聖典之集成》p.160：「波逸提，如上文所說，有九二、九一、九〇——三類；而九〇波逸提說中，也有三類。」

²²印順導師《原始佛教聖典之集成》p.151：「王舍城五百結集，為律家所傳，佛教界所公認。從佛教發展的情況而論，應有歷史的事實為根據；雖然在傳說中，不免雜入多少後起的成分。當時結集的「戒經」，大抵近於現存各部「戒經」的八法（八部）。但實際上，未必與現在的八部相同。」

²³印順導師《原始佛教聖典之集成》p.148：「二不定的情形特殊，律師間顯有不同的意見。有說：「此二不定，似律本義」，就反顯有以為此非律的本義。出家眾度著獨身生活，清淨梵行是特有的德相。比丘出入信眾家，可能引起問題，所以取得可信賴的優婆夷的護助，以維護僧伽的清淨。所犯的罪，不出於三部：這是波羅夷等三部成立以後，適應特殊情形的補充條款。」

²⁴印順導師《原始佛教聖典之集成》p.148-p.149：

王舍城五百結集時，對舊傳五部的「波羅提木叉經」，應已重為審定，公認而不再有異議。不定法與滅淨法，從《優婆離問經》、《佛說苾芻五法經》，沒有說到這二部而論，可見雖已久為佛教界所傳誦，而在律學的傳承中，顯然的存有古說，不以這二部為「波羅提木叉經」。尤其是滅淨法，在《僧祇律》、《銅鑠律》、《四分律》、《五分律》、《根有律》，所有「經分別」（*Sutta-vibhaṅga*）或「波羅提木叉分別」（*Prātimokṣa-vibhaṅga*）中，都只列舉七滅淨法的名目，而沒有加以分別解說。七滅淨法的解說，都在「滅淨毘度」等中。可見古代的持律者，雖將滅淨法編入「戒經」，而仍沒有看作「波羅提木叉經」的。僅有《十誦律》，為七滅淨法作解說。但又別立「淨事法」（與各部

應已附入戒經，而成為二百零二戒（或綜合而減少二戒）²⁵。

◎這是原始結集的重點所在！

※印順導師《原始佛教聖典之集成》p.147：

「五部」	「八部」
1.波羅夷法	1.波羅夷法
2.僧伽婆尸沙法	2.僧伽婆尸沙法
	3.不定法
3.波逸提法	4.尼薩耆波逸提法
	5.波逸提法
4.波羅提提舍尼法	6.波羅提提舍尼法
5.學法	7.學法
	8.滅諍法

2、祇夜²⁶

學處的文句簡短，被稱為經（修多羅 sūtra）。

（1）隨順法偈——祇夜

此外，在原始結集的律典中，還有稱為「隨順法偈」²⁷，不違反於戒法的偈頌。當結集時，僧團內所有的規制，如「受戒」、「安居」、「布薩」等制度；衣、食、住等規定；犯罪者的處分辦法，都是不成文法，而日常實行於僧團之內。對於這些，古人隨事類而標立項目，將一項一項的事（包括僧事名稱的定義），編成偈頌（這是律的「祇夜」）。

（2）律的「本母」：僧伽制度的綱目及解說

這些「隨順法偈」，為戒經以外，一切僧伽制度的綱目，稱為摩得勒伽（māṭrkā），意義為「母」、「本母」。依此標目而略作解說，成為廣律中，稱為「犍度」（khandhaka）、

廣律相同）；雖解說的次序多少不同，但顯然是重複了。

現存不同誦本的「戒經」，分為八法。不定法與滅諍法，都已取得了一部的地位。在計算戒條時，也都計算在內。可見雖偶存古說，表示不同的意見，大體說來，都已承認為「戒經」的組成部分。佛教界公認的七百結集，傳說在佛滅百年。此後不久，就開始部派的分立。這二部為各部派所公認，應於部派未分以前，七百結集時代，已被公認了。從原始的五部到八部；從對二部（不定與滅諍）有不同的意見，到公認為「波羅提木叉經」的部分：這一演進的歷程，就是佛陀時代的**原始結集**，到王舍五百結集，到七百結集的過程。

²⁵ [原書注 3]參看印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.144-149、p.177-179。

²⁶ 印順導師《印度佛教思想史》p.37：「偈頌，在舊有的以外，增補了「五百結集」，「七百結集」，「淨法」；更增補了一部分。這部分，上座部 Sthavira 名為（律的）本母——摩得勒伽 māṭrkā；大眾部 Mahāsāṃghika 律作「雜品」，就是「法隨順法偈」。上座部集出的種種犍度 khandha，或名為法 dharma，或名為事 vastu，都是依摩得勒伽纂集而成的。以上所說的經法與戒律，各部派所傳，內容都有出入。大抵主要的部派成立，對經法與戒律，都有過自部的共同結集（有的還不止一次）。不過集成經、律的大類，是全體佛教所公認的，可以推定為部派未分以前的情形。」

²⁷ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.149：「《僧祇律》別立「法隨順法」為九法；又加波羅提木叉序，成「十部修多羅」，那是部派分立以後的事。」

「事」(vastu)、「法」(dharma)部分的根原²⁸。

(三) 第二次結集到部派分化時期律部的增廣

1、戒經增加了「經分別」

第二結集(佛滅一世紀內)到部派分化時,《波羅提木叉經》已有了「分別」(稱為「經分別」,或「波羅提木叉分別」,或「毘尼分別」):對一條條的戒,分別制戒的因緣,分別戒經的文句,分別犯與不犯。其主要部分,為各部廣律所公認。

2、「法隨順偈」有了部分的類集

那時,「法隨順偈」,已有了部分的類集。後來重律的部派,更進一步的類集、整編,成為各種「犍度」(或稱為「法」,或稱為「事」)。

二、律典的異議

(一) 異議起因(以「小小戒可捨」為例)

1、小小戒可捨的提出受到呵斥

律的結集,是必要的,但在原始結集時,比丘們傳說有不同的意見。在大會上,阿難傳達釋尊的遺命:「小小戒可捨」²⁹,引起了摩訶迦葉、優波離等的呵斥。³⁰

2、小小戒可捨的意義

(1) 僧眾共許而捨

依《十誦律》等傳說,不是說捨就捨,而是「若僧一心和合籌量,放捨微細戒」³¹。

(2) 捨去不適用於當時的衣食等生活規制

小小戒,主要是有關衣、食、住、藥等生活細節。這些規制,與當時的社會文化、經

²⁸ [原書注 4]參看印順導師《原始佛教聖典之集成》,p.287-292。

²⁹ [原書注 5]《摩訶僧祇律》卷 32(大正 22, 492c)。《銅鑠律》《小品》(日譯南傳 4, 430-431)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 30(大正 22, 191b)。《四分律》卷 54(大正 22, 967b)。《十誦律》卷 60(大正 23, 449b)。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 39(大正 24, 405b)。

³⁰ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30(大正 22, 191b3-7):「阿難復白迦葉言:我親從佛聞『吾般泥洹後若欲除小小戒聽除。』迦葉即問:『汝欲以何為小小戒?』答言:『不知。』又問:『何故不知?』答言:『不問世尊。』又問『何故不問?』答言:『時佛身痛恐以惱亂。』迦葉詰言:『汝不問此義犯突吉羅。』」

³¹ [原書注 6]:

(1) 《十誦律》卷 60(大正 23, 449b):「佛言:我般涅槃後,若僧一心和合,籌量放捨微細戒。摩訶迦葉答:『阿難,汝從佛問不,何名微細戒,一心和合放捨。』阿難答:『大德不問。』迦葉言:汝應當了了問,何名微細戒,僧一心和合而放捨此戒。』長老阿難:汝若不問佛,汝得突吉羅罪。」。

(2) 《毘尼母經》卷 4(大正 24, 818b):「阿難偏袒右肩胡跪合掌,白摩訶迦葉言,親從如來邊聞如是說:『吾滅度後應集眾僧捨微細戒。』迦葉還問阿難:『汝親從如來聞如是語,微細戒者何者是?』阿難答言:『當爾之時為憂苦惱所逼,迷塞遂不及問。』迦葉即問阿難:『汝所語非時,先何不問世尊,今乃言不問。』爾時迦葉,問諸比丘:『我等宜共思惟此義,何等是微細戒。』有一比丘說言:『除四事餘者名微細戒,一一說乃至除九十事,餘名微細戒。』迦葉說言:『汝等所說皆未與微細戒合。隨佛所說當奉行之,佛不說者此莫說也。若捨微細戒者,諸外道輩當生謗言,如來滅後微細戒諸比丘皆已捨竟,瞿曇沙門法如火烟焰忽生已滅。若捨微細戒者,但持四重餘者皆捨,若持四重何名沙門。』

濟生活有關。³²如時地變了，文化與經濟生活不同了，那末由僧眾來共同籌商、決議，捨去不適用的（也應該增些新的規制）；實在是釋尊最明智的抉擇。

3、制止小小戒可捨，而使僧制成為常法

但在重視小小戒的長老，如優波離等，卻以為這是破壞戒法，便於為非作惡。結果，大迦葉出來中止討論，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之」³³！從此，僧制被看作「放之四海而皆準，推之百世而可行」的，永恆不變的常法。³⁴

（二）重律與重法二系的異議³⁵

但實際上不能不有所變動，大抵增加些可以通融的規定，不過非說是「佛說」不可。部派分化了，³⁶律制也多少不同了，都自以為佛制，使人無所適從。

1、重律系發展為上座部

優波離所代表的重律系，發展為上座部（Sthavirāḥ），對戒律是「輕重等持」的。³⁷重視律制是對的，但一成不變而難以適應，對律制是未必有利的！³⁸

³²印順導師《印度佛教思想史》p.41：「分化地區的民族文化，語言、風俗，都不能相同；佛法的適應教化，也就多少差異，成為部派更多分化的因素。」

³³[原書注 7]《彌沙塞部和醯五分律》卷 30（大正 22，191c）。上座系諸律都相同。

³⁴印順導師《華雨集第三冊》p.94-p.95：「釋尊是一切智者，深深理會到這些情形，所以將「小小戒可捨」的重任，交給僧伽，以便在時地機宜的必要下，僧伽可集議處理小小戒；這才能適應實際，不致窒礙難通。

◎但苦行與重戒者，以為捨小小戒，就是破壞戒法，不要一切戒法，只是為了便於個人的任意為非。這與釋尊「小小戒可捨」的見地，距離實在太遠，也難怪他們堅決反對了！

◎據《五分律》（四）等說：僧伽也可以立制——波逸提等。但頭陀苦行的優婆塞那，不肯尊敬僧伽的制立，而只承認佛制。

◎大概頭陀行者，重律制者，確信律制愈嚴密，愈精苦愈好，這才能因戒法的軌範而清淨修行。所以佛所制的，或佛所容許的（頭陀行），也就是他們自己所行，也許自覺得行而有效的，不免做了過高的評價；認為這樣最好，學佛就非這樣不可。這才會作出這樣的結論：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」。從此，戒律被看為惟佛所制，僧伽毫無通變餘地。在律師們看來，戒律是放之四海而皆準，推之百世而可行的。從此不曾聽說僧伽對戒可以放捨，可以制立（如有制立，也只可稱為清規等，而一直受到律師們的厭惡）。』

※《佛光大辭典》（四）》（p.3440c）：波逸提乃輕罪之一種，謂所犯若經懺悔則能得滅罪，若不懺悔則墮於惡趣之諸過。有捨墮（梵 *naiḥsargika-prāyaścittika*）、單墮（梵 *śuddha-prāyaścittika*）二種。須捨財物而懺悔之墮罪，稱為捨墮；單對他人懺悔即可得清淨之墮罪，稱為單墮。

³⁵印順導師《華雨集第三冊》p.113：「重法學系是義解的法師，實踐的禪師（「阿難弟子多行禪」）。重律學系是重制度的律師，謹嚴些的是頭陀行者。這兩大思想的激盪，在五百結集，七百結集中，都充分表達出來。」

³⁶印順導師《印度佛教思想史》p.38-p.39：「從「原始佛教」而演進到「部派佛教」，首先是大眾部 Mahāsāṃghika 與上座部 Sthavira——根本二部的分化。「七百結集」的論爭，雖由雙方代表的會議而和平解決，但只是暫時的。毘舍離 Vaiśālī 中心的，東方比丘的佛教在發展中，與西方比丘們的意見，距離越來越大，終於與西方分立，事實上成為二部。從「大眾」與「上座」的名稱而論，「佛法」的最初分化，法義上雖也不免存有歧見，而主要的還是戒律問題。」

³⁷印順導師《印度佛教思想史》p.39：「西方系的佛教，漸漸形成上座的權威，所以有「五師相承」的傳說；思想保守一些，對律制是「輕重等持」的。東方系多青年比丘，人數多而思想自由些，對律制是重根本的。」

³⁸印順導師《華雨集第三冊》p.55：「在這次結集中，毘尼取得了優先的地位。對戒法，否決佛命的小小戒可捨，而確定了輕重等持的原則，逐漸完成嚴格而瑣碎的規律。對尼眾，採取嚴厲管教的態度，樹立尼眾絕對尊敬男眾的制度。上座的權威也提高了；被稱為正統的上座佛教，是在這樣的情況下完成的。」

2、重法系發展為大眾部

重法的發展為大眾部（Mahāsāṃghikāḥ），起初雖接受結集的律制，但態度大為通融，如《摩訶僧祇律》卷 32（大正 22，492a）說：「五淨法，如法如律隨喜，不如法律者應遮。何等五？一、制限淨；二、方法淨；三、戒行淨；四、長老淨；五、風俗淨」。

◎「淨」，是沒有過失而可以受持的。大眾部所傳的「五淨」，意義不完全明瞭。

◎但「戒行淨」與「長老淨」，是那一位戒行清淨的，那一位長老，他們曾這樣持，大家也就可以這樣持。這多少以佛弟子的行為為軌範，而不一定是出於佛制了。

◎「方法淨」是國土淨，顯然是因地制宜。

（三）隨宜過度而漠視了依法攝僧的精神

1、過度隨宜的雞胤部

從大眾部分出的雞胤部（Kaukulika）：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱」³⁹。將一切衣、食、住等制度，一切隨宜，不重小小戒而達到漠視「依法攝僧」的精神。

2、繼承此一學風的初期大乘的極端者

初期大乘佛教者，不外乎繼承這一學風而達到頂點，所以初期大乘佛教的極端者，不免於呵毀戒法的嫌疑！

³⁹ [原書注 8]《三論玄義》卷 1：「彼引經偈云：隨宜覆身、隨宜飲食、隨宜住處、疾斷煩惱。隨宜覆身者，有三衣佛亦許，無三衣佛亦許。隨宜飲食者，時食佛亦許，非時食亦許。隨宜住處者，結界住亦許，不結界亦許。疾斷煩惱者，佛意但令疾斷煩惱。此部甚精進過餘人也。」（大正 45，9 a3-8）

第二節、教內對立的傾向

第一項、出家與在家

(p.184~p.190)

一、在家與出家者在體制上的差別

(一) 組織化與非組織化之別

◎釋尊是出家的。釋尊教化的弟子，隨佛出家的極多。「依法攝僧」而成出家的僧伽 (saṃghā)，出家的過著共同的集體生活，所以出家人所組成的僧伽，是有組織的生活共同體。¹

◎在當時，在家弟子是沒有組織的，與出家人不同。

(二)「出家者」是佛法擴展與延續的主要推動者

在佛法的擴展與延續上，出家者是主要的推動者。出家者的佛教僧團，代表著佛教（然佛教是不限於出家的）。

(三) 互相助成：重法施與重財施之別

出家者過著乞求的生活，乞求的對象，是不限於信佛的，但在家佛弟子，有尊重供給出家佛弟子的義務。這一事實，形成了出家僧眾是宗教師，重於法施；而在家者為信眾，重於財施的相對形態。

(四) 對立而分化：僧制使差別明顯

世間緣起法是有相對性的，相對的可以互助相成，也可以對立而分化。釋尊以後，在僧制確立，在家弟子尊敬供養出家眾的情況下，在家與出家者的差別，明顯的表現出來。

二、在家與出家者修證上的差別

依律制而成的出家僧，受在家弟子的尊敬、禮拜、供養，僧眾有了優越的地位。在家與出家，歸依三寶的理想是一致的，在修證上有什麼差別嗎？

(一) 在家能不能得四果之異說

1、一般說---在家不能證得四果

一般說，在家者不能得究竟的阿羅漢 (arhat)。這是說，在修證上，出家者也是勝過在家者的，出家者有著優越性。

2、在家亦能證得四果

(1) 北道派

◎然北道派 (Uttarāpathaka) 以為：在家者也可以成阿羅漢，與出家者平等平等。北道派的見解，是引證經律的。如族姓子耶舍 (Yaśa)，居士鬱低迦 (Uttika)，婆羅門青年斯特 (Setu)，都是以在家身而得阿羅漢，可見阿羅漢不限於出家，應有在家阿羅漢²。³

¹印順導師《印度佛教思想史》p.75：「釋尊「依法攝僧」，將出家弟子，納入組織；在有紀律的集體生活中，安心修學，攝化信眾。釋尊入滅以後，佛法依僧伽的自行化他而更加發展起來。「毘尼是世界中實」，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼——律，也有多少適應的變化。大眾部系是重「法」的，對律制不拘小節。」

² [原書註 1]《論事》(日譯南傳 57, 342-344)。

³印順導師《印度佛教思想史》，p.76：「北道部說：有在家的阿羅漢。在家人是可以修得阿羅漢果的，但得了阿羅漢果，依然妻兒聚居，勞心於田產事業，這是律制所沒有前例的。在家阿羅漢與同意可以

◎《論事》（銅鑠部論）引述北道派的見解，而加以責難。《論事》以為：在家身是可以得阿羅漢的，但阿羅漢沒有在家生活的戀著，所以不可能再過在家的生活。

◎《彌蘭王問》依此而有所解說，如「在家得阿羅漢果，不出二途：即日出家，或般涅槃」⁴。這是說，得了阿羅漢果，不可能再過在家的生活，所以不是出家，就是涅槃（死）。

〔2〕印順法師的看法

這一解說，也是依據事實的。

◎族姓子耶舍，在家身得到阿羅漢，不願再過在家的生活，當天就從佛出家，這是「即日出家」說，出於律部⁵。

◎外道須跋陀羅（Subhadra）是佛的最後弟子，聽法就得了阿羅漢，知道釋尊快要入涅槃，他就先涅槃了，這是般涅槃說，如《遊行經》等說⁶。

〔3〕小結

依原始佛教的經、律來說，《彌蘭王問》所說，是正確的。北道派與《彌蘭王問》，都是根據事實而說。

〔二〕考察「在家證得阿羅漢」之說

1、此說很早即傳至中國

吳支謙（西元 222～253）所譯的《惟曰雜難經》，說到「人有居家得阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹者」⁷。在家阿羅漢說，很早就傳來中國了，不知與北道派有沒有關係！

2、可能出於大眾部系的北道派

北道派，或說出於上座部（Sthavirāḥ），或說屬於大眾部（Mahāsāṃghikāḥ）；或說在北方，或說在頻陀耶山（Vindhya）北。這一派的宗義，與案達羅派（Andhraka）相同的不少，也許是出於大眾部的。

3、印順法師的看法

北道派的見解，可能是：某一地區的在家佛弟子，在精進修行中，自覺不下於出家者，不能同意出家者優越的舊說。這才發見在家者得阿羅漢果的事實，而作出在家阿羅漢的結論。

然在古代的佛教環境中，得阿羅漢而停留於在家生活——夫婦聚居，從事家業，聲色的享受，是沒有傳說的事實可證明的。

行淫，對釋尊所制出家軌範，幾乎蕩然無存。大眾系重法而律制隨宜的傾向，將使佛法面目一新了！」

⁴ [原書註 2]《彌蘭王問經》（南傳 59b，43）。

⁵ [原書註 3]《銅鑠律》《小品》（日譯南傳 3，30-32）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 15（大正 22，105b）。《四分律》卷 32（大正 22，789c-790a）。《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 6（大正 24，129b）。

⁶ [原書註 4]《長阿含經》卷 4《遊行經》（大正 1，25b）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 38（大正 24，397a）。

編按：《遊行經》中的須跋陀羅並非聽法後當下即證四果，故暫予保留。然而《大智度論》卷 3（大正 25，81a），卻有引經云：「須跋陀梵志聞是法，得阿羅漢道，思惟言：『我不應佛後般涅槃。』如是思惟竟，在佛前結跏趺坐，自以神力，身中出火燒身而取滅度。」故編者揣測也許導師所指的是《大智度論》的內容。

⁷ [原書註 5]《惟曰雜難經》卷 1（大正 17，605a a25-27）：「人有居家得阿羅漢阿、那含、斯陀含、須陀洹者，亦有得阿惟越致菩薩者，所以棄家行入山。」

【附表】印順導師《印度佛教思想史》，p.76：

大眾部的律制隨宜		
發展在南方的案達羅學派及方廣部	為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫。	這是破壞了佛制出家的特性。
雞胤部 ⁸	衣服，飲食，住處，雞胤部以為一切都可以隨宜，不必死守律制，以為結界也可以，不結界也可以。	以僧伽住處來說，律制是要結界的，界 sīmā 是確立一定的區域，界以內的比丘，依律制行事。如不結界，那僧伽的一切規制，都無法推行，犯罪而需要懺悔的，也無法如律懺悔出罪了：這等於對僧伽制度的全盤否定。
◎這一派比丘，並不是胡作非為的，反而是精進修行，專求斷煩惱得解脫的。		
◎這也許是不滿一般持律者的墨守成規，過分形式化；也許是懷念佛法初啟，還沒有制立種種規制時期的修行生活。因而忽略佛制在人間的特性，陷於個人主義的修持。		
◎雞胤部是大眾部早期分出的部派，這可能是勤修定慧，經長期演化的情形。		

4、引起近代學者與「在家佛教」信仰者所注意

北道派的「在家阿羅漢」說，引起近代學者的注意，特別是「在家佛教」的信仰者。《在家阿羅漢論》，引述原始佛教的聖典，企圖說明在家解脫，與出家的究竟解脫（阿羅漢）一致⁹。但所引文證，未必能達成這一目的（除非以為正法的現證，一得即究竟無餘，沒有根性差別，沒有四果的次第深入）！

三、在家與出家者在佛教中的地位

在家與出家者，在佛教中的地位，是怎樣的呢？釋尊是出家者；出家者成立僧伽，受到在家者的尊敬，是不容懷疑的。

（一）約律與經對僧伽的差別說

1、定義的差別

（1）律制——現前僧、四方僧

然「僧伽」這一名詞，在律制中，是出家者集團，有「現前僧」、「四方僧」等。

（2）經法——四雙八輩

然在經法中，僧伽的含義，就有些出入，如《雜阿含經》卷 33（大正 2，238a）說：「世尊弟子，善向、正向、直向、誠向，行隨順法，有向須陀洹、得須陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、向阿羅漢、得阿羅漢：此是四雙八輩賢聖，是名世尊弟子僧。淨戒具足、三昧具足、智慧具足、解脫具足、解脫知見具足；所應奉迎、承事、

⁸ 《佛光大辭典(七)》(p.6643a-p.6643b)：「雞胤部，梵名 Kurkutika，Kaukkuṭika，Gaukulika，Gokulika，巴利名 Kukkuṭika，Gokulika。為小乘二十部派之一。又作憍矩抵部、高拘梨訶部、拘拘羅部、究究羅部。又稱窟居部、灰山住部。傳說創始人為雞的後代，故有此稱。乃佛陀入滅後二百年頃，自大眾部中分出者。該部派主張「過未無體論」，且其於三藏之中，僅以論為主；而謂經律乃佛陀為應各種機類所立之方便教，故不加重視。於小乘六宗之中，該部派屬於「法無去來宗」。」

⁹ [原書註 6]藤田宏達《在家阿羅漢論》，收於《結誠教授頌壽紀念佛教思想史論集》，p.63-66。

供養，為良福田」¹⁰。

2、定義不同，因此所敬重亦不同

(1) 律制——敬重「全體僧伽」

在律制中，僧伽是出家集團。只要出家受具足戒，就成為僧伽一分子，受在家弟子的尊敬供養。

(2) 經法——敬重「勝義僧」

A、念僧是「念四雙八輩賢聖僧」

然在經法中，有「三念」、「六念」法門。其中「念僧」，僧是四雙八輩賢聖僧，是念成就戒、定、慧、解脫、解脫智見的無漏功德者。

B、有出家而非「勝義僧」，在家是「勝義僧」

如出家而沒有達到「向須陀洹」，就不在所念以內。¹¹

反而在家弟子，如達到「向須陀洹」，雖沒有到達究竟解脫，也是念僧所攝，所以古有「勝義僧」的解說。

3、小結——法義與律制間的異義

(1) 出家崇高的地位與實質上的差別

換言之，在世俗的律制中，出了家就有崇高的地位，而在實質上，在家賢聖勝過了凡庸的出家者。這是法義與律制間的異義。

(2) 律制過分強化出家崇高的地位

如歸依三寶，一般說是「歸比丘僧」¹²。其實，比丘是歸依的證明者，依現前的比丘而歸依於一切賢聖僧。但在世俗律制的過分強化中，似乎就是歸依凡聖的出家者了。

(二) 原始僧團得在家力維護僧伽清淨

1、僧俗二眾早期關係密切——依律典中「二不定法」為證

(一分) 在家的佛弟子，在原始佛教中，與僧伽的關係，相當密切。波羅提木叉 (prātimokṣa) 戒經中，有「二不定法」，是各部律所一致的¹³。二不定的情形，非常特殊，與其他所制的學處 (śikṣāpada) 不同，是戒律的補充條款。

2、內容：可信優婆夷，可舉發比丘與女人共坐之不定罪

「二不定」與淫事有關，如可以信賴的優婆夷 (upāsikā)，見比丘與女人在「屏處坐」，或單獨的顯露處坐。知道這是不合法的，但所犯的罪不定，可能是輕的，可能是重的。「可信優婆夷」可以向僧眾舉發，僧眾採信優婆夷的證辭，應對犯比丘詰問，處分。

¹⁰ [原書註 7]《雜阿含經》卷 20(大正 2, 145b)。《增支部》「六集」(日譯南傳 20, 11)。

¹¹ 印順導師《華雨集第二冊》p.69-p.70：「憶念四向、四果的聖德，確信是值得恭敬、供養的聖者，是念僧的本義。然從住持佛法的僧伽來說，凡是出家受具足戒的，成為僧伽的一員，僧伽是比丘、比丘尼組成的僧團。僧團中，雖不一定是聖者，而四向、四果的聖者，在這僧伽以內。功德圓滿的佛，涅槃以後，存在於世間佛弟子的懷念中。佛所說的法(與律)，依僧伽的憶持、宣說，身體力行而存在於世間。所以三寶住世，重在僧伽。佛「依法攝僧」，為了十種義利而制戒律，目的在組成一「和合」、「喜樂」、「清淨」——健全的僧團。健全的僧團，對內能促成修證，賢聖輩出；對外能增進社會一般的信仰。這樣，能達成正法久住人間的目的，所以念僧是「世間無上福田」，施僧的功德最大！佛滅以後的佛法，依僧伽而住持宏傳，僧伽受到特別的尊重。但佛功德的崇高，在佛弟子的心目中，正不斷昂揚。」

¹² [原書註 8]《雜阿含經》卷 47(大正 2, 340b)。

¹³ [原書註 9]如《彌沙塞部和醯五分律》卷 4(大正 22, 22c-23a)。

3、可信優婆夷之條件

「可信優婆夷」，是「見四真諦，不為（自）身、不為（他）人、不為利而作妄語」的¹⁴，是見諦的聖者。

4、目的：維護僧伽的清淨

這是僧伽得到在家弟子的助力，以維護僧伽的清淨（健全）。「可信優婆夷」，是成立這一制度的當時情形，「可信優婆塞」（upāsaka），當然也是這樣的。而且，這是與淫事有關的，如殺、盜、大妄語，可信的在家弟子發見了，難道就不可以舉發嗎？這是原始僧團，得到在家者的助力，以維護僧伽清淨的實例。

（三）在部派中對在家者可否參與僧事態度的差異

上座部系是重律的學派，大眾部系是重法的。

1、上座部——《十誦律》「僧事僧決」，與在家弟子無關

上座部強化出家眾的優越性，達到「僧事僧決」，與在家佛弟子無關的立場。如出家眾內部發生諍執，造成對立，破壞了僧伽的和合，或可能破壞僧的和合。上座部系統的律部，都由僧伽自行設法來和合滅諍，不讓在家佛弟子顧問。《十誦律》說到：「依恃官，恃白衣」（在家者）¹⁵，為諍事難滅的原因，當然不會讓在家佛弟子來協助。

2、大眾部——《僧祇律》有諍事可求助者含在家人

但大眾部的見解，恰好相反，如《摩訶僧祇律》卷 12（大正 22，328a）說：

（1）最好求於僧團

「當求大德比丘共滅此事。若無大德比丘者，當求多聞比丘。若無多聞者，當求阿練若比丘」。

（2）若無，求於大勢力優婆塞（生慚愧而滅諍）

「若無阿練若比丘者，當求大勢力優婆塞。彼諍比丘見優婆塞已，心生慚愧，諍事易滅。」

（3）若無，求王、大臣有勢力者（見豪勢畏而滅諍）

若復無此優婆塞者，當求於王，若大臣有勢力者。彼諍比丘見此豪勢，心生敬畏，諍事易滅」。

（4）小結

諍事，最好是僧伽自己解決。否則，就求大勢力的優婆塞；或求助於國王與大臣。這與《十誦律》所說，恰好相反。

3、結：僧團內對立傾向的發展

（1）原始佛教的時期：僧團的清淨，要取得家弟眾的助力

制度是有利必有弊的，很難說那一種辦法更好。然《僧祇律》所說，應該是僧團的早期情形。

A、舉目犍連子帝須得阿育王滅諍之事—關係是親和的

傳說目犍連子帝須（Moggaliputta-tissa），得阿育王（Aśoka）而息滅諍事，不正證明《僧

¹⁴ [原書註 10]《彌沙塞部和醯五分律》卷 4(大正 22，23a)。

¹⁵ [原書註 11]《十誦律》卷 49(大正 23，362a3-7)：「有五事諍難滅：共諍比丘，依恃官、恃白衣、恃白衣故惱上座、與白衣衣食不與法、不如法求諍，是名五諍難滅。有五事諍易滅：不恃官、不恃白衣、不惱僧、與白衣法不與衣食、如法求諍，是名五諍易滅。」

祇律》所說嗎¹⁶？僧團的清淨，要取得可信賴的在家弟子的助力。僧伽發生諍事，也要得在家佛弟子的助力。

◎早期的出家大眾，與在家弟子的關係，是非常親和的。

B、舉發喜羯磨—可信的在家弟子也受到相當的尊重

又如比丘，如不合理的得罪在家佛弟子，律制應作「發喜羯磨」¹⁷（或作「下意羯磨」，「遮不至白衣家羯磨」）¹⁸，就是僧伽的意旨，要比丘去向在家者懺謝。

◎出家者是應該尊敬的，可信賴的優婆塞、優婆夷，也相當的受到尊重。

(2) 部派佛教時期

◎自出家優越性的一再強化，原始佛教那種四眾融和的精神，漸漸的消失了！

◎與此對應而起的「在家阿羅漢論」，相信是屬於大眾部系的。

(3) 大乘興起時期

◎等到大乘興起，菩薩每以在家身分而出現，並表示勝過了（聲聞）出家者，可說就是這種思想進一步的發展。¹⁹

第二項、男眾與女眾

(p.190~p.196)

一、僧俗二眾（男女）成「四眾弟子」

(一) 出家二眾

出家眾組成的僧伽 (saṃgha)，男的名「比丘僧」(bhikṣu-saṃgha)，女的名「比丘尼僧」(bhikṣuṇī-saṃgha)。比丘與比丘尼，是分別組合的，所以佛教有「二部僧」。

(二) 在家二眾

信佛的在家男眾，名「優婆塞」(upāsaka)，女的名「優婆夷」(upāsikā)。

¹⁶ [原書註 12]參考：龍口明生《對僧伽內部抗爭在家者之態度》，收於《印度學佛教學研究》第 22 卷 2 號，p.945-948。

¹⁷ 《摩訶僧祇律》卷 26(大正 22，439a25-b1)：「發喜羯磨者。應隨順行五事，比丘事，乃至王事。羯磨已，應遭到所犯俗人家悔過。若俗人言：尊者，故在精舍中住耶，若故在彼住者。我當斷彼食及衣錢物。僧應語言：此非僧過。汝應更往向彼下意，令其歡喜，若彼喜者，即名為捨。」

¹⁸ [原書註 13]：

(1) 《銅鑠律》《小品》(日譯南傳 4，22-30)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 24(大正 22，163b-164a)。《四分律》卷 44(大正 22，892b-893c)。《摩訶僧祇律》卷 24(大正 22，425a-426b)。《十誦律》卷 31(大正 23，224b-225a)。

(2) 《四分律》卷 60(大正 22，1009b18-27)：「如比丘尼犍度中說：白衣有八法，應與作覆鉢。罵謗比丘、作損減、無利益、作無住處、鬪亂比丘、在比丘前毀佛法僧，是為八。比丘有八法。令白衣不信，罵謗白衣、作損減、無利益、作無住處、鬪亂白衣、在白衣前毀佛法僧，是為八。比丘有是八法，應與作遮不至白衣家羯磨如上說。有八法，應差作使伴，能聞*、能說、自解、令他解、能受、能持、無失知好惡說義趣，是為八。」※聞=問。

¹⁹ 印順導師《印度佛教思想史》p.103：「「佛法」中，在家是可以證果的，但住持佛法，屬於出家僧。不涉政治，不事生產，表現謹嚴拔俗的清淨形象。為了維護僧伽的清淨，有些地方是不能去的，有些人是不能隨便接觸的，有些事是不可以做的。遵守傳統制度，與社會保持適當距離，對佛法的普化人間，似乎有所不足。「大乘佛法」的菩薩，以不同身分，普入各階層，從事不同事業，以不同方便，普化人間。理想的「大乘佛法」，與謹嚴拔俗的比丘生活，說法利生，作風上顯然不同。」

◎出家二眾，在家二眾，合為「四眾弟子」。

二、女眾出家

女眾在律制中不能得到平等

◎佛法是平等的，然在律制中，女眾並不能得到平等的地位。

1、阿難請求佛讓女眾出家

女人出家，經律一致的說²⁰：釋尊的姨母摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī），與眾多的釋種女子，到處追隨如來，求佛准予出家，沒有得到釋尊的許可。阿難（Ānanda）代為向釋尊請求，准許女人出家；讓女眾能證得第四果，是一項重要理由。²¹釋尊終於答允了，佛教才有了比丘尼。

2、王舍城結集大會，大迦葉指責阿難求佛度女人出家

這一事情，在釋尊涅槃不久，王舍城（Rājagṛha）舉行結集大會，引起了問題。摩訶迦葉（Mahākāśyapa）指責阿難，求佛度女人出家，是阿難的過失。²²當時阿難是不認為有過失的，但為了僧伽的和合，不願引起糾紛，而向大眾表示懺悔。這件事是不尋常的！²³

3、導師的看法

（1）釋尊對女眾出家的考慮

在古代男家長制的社會裡，女人多少會受到輕視。有了女眾出家，與比丘眾是不可能沒有接觸的，增加了比丘僧的困擾。也許釋尊為此而多加考慮吧！

（2）上座們對女眾出家的態度

但頭陀與持律的長老們，將發生的問題，一切歸咎於女眾出家，為此而責備阿難。²⁴在

²⁰ [原書註 1]《中阿含經》卷 28《瞿曇彌經》(大正 1, 605a-607b)。《增支部》「八集」(南傳 21, 194-202)。《銅鑠律》《小品》(南傳 4, 378-382)。《摩訶僧祇律》卷 30(大正 22, 471a)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 29(大正 22, 185b)。《四分律》卷 48(大正 22, 922c)。《十誦律》卷 40(大正 23, 290c)。

²¹ 印順導師《華雨集第三冊》，p.97-98：「求度女眾出家的當時情況是：佛的姨母摩訶波闍波提瞿曇彌，與眾多的釋種女，到處追隨如來，求佛出家。但再三請求，得不到釋尊的允許。他們是夠虔誠的，由於不得出家，而苦切得不得了。阿難見到他們那種流離苦切的情況，不覺起了同情心，於是進見釋尊，代為請求。據比丘尼犍度，及阿難自己分辯的理由是：一、摩訶波闍波提，乳養撫育釋尊，恩深如生母一樣。為了報恩，請准其出家(這理由，只適用於瞿曇彌一人)。二、阿難問佛：女人如出家修道，是否能證初果到四果——阿羅漢，佛說是可以的。阿難就請佛准女眾出家，因為不出家，是不能得究竟解脫(四果)的。這兩項理由，是《銅鑠律》、《五分律》、《四分律》、《僧祇律》，《阿含經》所一致記載的，可斷為當時代請的理由。此外傳說有：一、諸佛都有四眾弟子，所以今佛應准女眾出家。這是一切有部的傳說，如《十誦律》(《智度論》)，《根有律》，《迦葉結經》。但在《五分律》，恰好相反，佛以「往古諸佛皆不聽女人出家」而拒卻。《十誦律》等有了四眾出家說，就沒有能得四果說。以四眾代四果，可見為傳說中的變化。過去佛有否四眾，不僅傳說相矛盾；憑阿難的立場，也不可能以此為理由。二、摩訶波闍波提等，都是釋種，阿難憐念親族，所以代為請求。這只是迦溼彌羅有部——《根有律雜事》，《迦葉結經》的一派傳說，想當然而已。」

²² [原書註 2]印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.408-p.409：「從經律的傳說看來，摩訶迦葉 Mahākāśyapa 與阿難 Ānanda，曾有意見上的出入。女眾出家，一致認為，釋尊是經阿難的一再勸請而後同意的。比丘尼僧，已成為事實，但對佛教帶來了更多的問題。比丘僧中的部分上座，如摩訶迦葉一流，對女眾出家，沒有好感，因而對阿難不滿。這一傳說，說明了女眾出家，在比丘僧中，曾引起不同的意見——同情或嫌厭。」

²³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.322：「論女眾，阿難代表修道解脫的男女平等觀；大迦葉等所代表的，是傳統的重男輕女的立場。」

²⁴ 印順導師《華雨集第三冊》，p.98-99：「從經律看來，釋尊晚年的僧伽，沒有早年那樣的清淨，大有

結集法會中，提出這一問題，可理解上座們對比丘尼的態度，更可以理解比丘尼地位低落的重要原因。²⁵

三、傳說比丘尼依八尊法得戒

(一) 大愛道奉行八尊法得戒

在摩訶波闍波提出家的傳說中，摩訶波闍波提以奉行八尊法（atṭha-garudhammā）為條件，所以有摩訶波闍波提以八尊法得戒的傳說；

(二) 部派所傳的尊法不同

但大眾部（Mahāsamghikāḥ）與正量部（Sammitīyāḥ）所傳的不同²⁶。

(三) 八尊法的內容

八尊法，是比丘尼尊重比丘僧的八項規定。

1、犯尊法的處分條款——1項

研究起來，八尊法之一的「犯尊法，於兩眾行半月摩那埵」，是違犯「尊法」的處分條款。²⁷

制戒越多，比丘們的道念修持越低落的現象。為了這一情形，大迦葉就曾問過釋尊（《S》16，13；《雜含》32，905）。這應該是由於佛法發展了，名聞利養易得，因而一些動機不純的，多來佛教內出家，造成了僧多品雜的現象。同時，由於女眾出家，僧團內增加不少問題，也引起不少不良影響。頭陀與持律的長老們，將這一切歸咎於女眾出家；推究責任而責備阿難。如大迦葉就曾不止一次的說到：「我不怪汝等（尼眾），我怪阿難」（《十誦律》40等）。意思說：如阿難不請求，女人不出家，那不是這些問題都沒有了嗎？不是梵行清淨，正法久住了嗎？佛法的品雜不淨，引起社會的不良印象，大迦葉領導的僧伽，是歸罪於尼眾的；這才是指責阿難的理由。」

²⁵（1）印順導師《華雨集第三冊》，p.113：「大迦葉所代表的，是傳統的男性中心，以女眾為小人，為禍害的立場。這所以漠視問題全部，而將正法不久住的責任，片面的歸咎於女眾。」

（2）印順導師《華雨集第三冊》，p.55：「在這次結集中，毘尼取得了優先的地位。對戒法，否決佛命的小小戒可捨，而確定了輕重等持的原則，逐漸完成嚴格而瑣碎的規律。對尼眾，採取嚴厲管教的態度，樹立尼眾絕對尊敬男眾的制度。上座的權威也提高了；被稱為正統的上座佛教，是在這樣的情況下完成的。」

²⁶ [原書註 2]印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.407：

分別說部 Vibhajyavādin、說一切有部 Sarvāstivādin 的傳說：佛以「八敬法」為女眾出家的根本法，如說：「今聽瞿曇彌受八不可越法，便是出家，得具足戒」。因而有摩訶波闍波提，「受（八）重法具足」的傳說。然而這一傳說，並不是一致的。

大眾部 Mahāsāṃghika 的《僧祇律》，就沒有瞿曇彌 Gautamī 以「八敬法」得具足的話。

正量部 Saṃmatīya 的《明了論》說：「比丘尼三種圓德：（一）由善來比丘尼方得，（二）由遣使方得，（三）由廣羯磨方得」。依此，瞿曇彌是屬於「善來得」的。而且，當時的大眾，就有瞿曇彌沒有受具足的傳說。如承認這一傳說，瞿曇彌是以「八敬法」受具足的。

所以，以「八敬法」為女眾出家的根本法，瞿曇彌受「八敬法」就是出家受具足，只是部分的傳說而已。而且，女眾還沒有出家，就制定「八敬法」，制立二年學六法，這與「隨緣成制」的毘尼原則，顯然是不合的。

在律部中，「八敬法」出於「比丘尼毘度」、「比丘尼法」；是從「雜誦跋渠」、「雜事」中來的，也就是本於「摩得勒伽」māṭṛkā。所以「八敬法」是僧伽規制，而後被集錄出來的。

²⁷ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.408：「犯尊法於二部眾中，半月行摩那埵」，雖不合於現存的比丘尼律，然應重行認識其古典的意義！憑藉這一古義的啟發，相信「敬法」是女眾在僧伽體制中的根本立場——尊敬比丘僧。

在當時的現實社會中，男女的地位是懸殊的。女眾的知識差、體力弱、眷屬愛重，在男女不平等的社會中，不可能單獨地組合而自行發展，必須依於比丘僧的教授教誡。在比丘「波羅提木叉」（「波逸提」）中，已制有教誡比丘尼的學處。教誡比丘尼，不是比丘的權利，而是名德上座應盡的責任與義務。從「正法住世」的觀點，比丘尼應奉行「敬法」。違犯敬法，是不承認比丘僧的攝導地位，這等於破

2、尊重比丘僧的具體措施——4項

「尊法」的原則，是尊重比丘僧。

(1) 條目

「八尊法」中有四項規定，是各部律所一致的，如：

- 1.於兩眾中受具足。
- 2.半月從比丘僧請教誡・問布薩。
- 3.不得無比丘住處住（安居）。
- 4.安居已，於兩眾行自恣。

(2) 解說

比丘尼平日雖過著自治的修道生活，但某些重要事項，卻非依比丘僧不可。如

A、於二部僧中受具足

一、女眾出家，在比丘尼僧中受具足戒，還要「即日」到比丘僧中去受戒，所以稱為「二部受戒」。這是說，女眾出家受戒，要經過比丘僧的重行審核，才能完成出家受戒手續。如發現不合法，就可以否決，受戒不成就。

B、半月從比丘僧請教誡・問布薩

二、律制：半月半月布薩說戒，比丘尼不但在比丘尼僧中布薩，還要派人到比丘僧中去，「請教誡」，「問布薩」。請教誡，是請求比丘僧，推選比丘到比丘尼處，說法教誡。問布薩，是自己布薩清淨了，還要向比丘僧報告：比丘尼如法清淨。

C、不得無比丘住處住（安居）

三、律制：每年要三月安居。比丘尼安居，一定要住在附近有比丘的地方，才能請求教誡。

D、安居已，於兩眾行自恣

四、安居結束了，律制要舉行「自恣」。「自恣」是自己請求別人，盡量舉發自己的過失，這才能依法懺悔，得到清淨。比丘尼在比丘尼僧中「自恣」；第二天，一定要到比丘僧中，舉行「自恣」，請求比丘僧指示糾正。

◎這四項，是「尊法」的具體措施。

(3) 小結——為維護比丘尼僧團而制定「尊法」，比丘僧亦應負起教育與監護義務

一般比丘尼，總不免知識低、感情重、組織力差（這是古代的一般情形）。要他們遵行律制，過著集團生活，如法清淨，是有點困難的。所以制定「尊法」，尊重比丘僧，接受比丘僧的教育與監護。在比丘僧來說，這是為了比丘尼僧的和樂清淨，而負起道義上的監護義務。如比丘尼獨行其是，故意不受比丘僧的攝導，就是「犯尊法」，處分是相當重的！

3、對比丘僧禮貌上的尊敬——3項

「八尊法」的另三則，是：「受具百歲，應迎禮新受具比丘」。「不得呵罵比丘」。「不得（舉）說比丘罪」。這是禮貌上的尊敬。²⁸

壞僧伽體制。不尊敬比丘僧，所以要在二部眾中行摩那埵，向比丘僧認罪。」

²⁸ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.409-p.410：「「八敬法」，就是源於比丘尼的「敬法」——尊敬比丘僧，服從教導的實施方案。尊敬比丘僧的條例，固有的或增訂的，及舊有的「敬法」（第五條），共為「八敬」。「八敬法」的成立，早在部派分立以前；在佛教主流（老上座們）的主持影響下完成，成為

（四）導師的看法

1、由尊法及其處分法組成八尊法

總之，「八尊法」源於比丘尼的「尊法」——尊重比丘僧。是將尊重比丘僧的事例（前四則），禮貌上的尊敬，及舊有的「犯尊法」的處分法，合組為「八尊法」。

2、犯尊法應行摩那埵過分苛刻，而後都作波逸提罪

但這麼一來，八項都是「尊法」，犯了都應該「半月於兩眾行摩那埵」，那就未免過分苛刻（事實上窒礙難行，後來都作為「波逸提」罪）！

3、集成八尊法的目的是為了嚴加管理比丘尼

從釋尊涅槃後，摩訶迦葉等上座比丘，對比丘尼出家所持的厭惡情緒，可以想見從「尊法」而集成「八尊法」的目的。「尊法」已不是對比丘尼應有的監護（是否如法）與教育，而成為對比丘尼的嚴加管理，造成比丘對比丘尼的權威²⁹。

四、上座對比丘尼的嚴加管制

（一）從比丘尼的戒經來看

上座們對比丘尼的嚴加管制，從比丘尼的「戒經」——波羅提木叉（prātimokṣa）中，也可以體會出來。

1、比丘戒經過長期傳誦而仍差異不大

比丘的「戒經」，是原始結集所論定的。雖經長期的傳誦，部派的分化，而「眾學法」以外的戒條，還是大致相同。

2、部派間的比丘尼戒卻有相當大的出入

比丘尼的「戒經」，情形大為不同，如《摩訶僧祇律》，尼戒共 277 戒；尼眾的不共戒，僅 107 戒。《五分律》共 379 戒，不共戒達 175 戒³⁰。依正量部所傳而論，比丘尼不共戒 99，那總數不過 254 戒³¹。各部的出入，是那麼大！

全佛教界所公認。但這麼一來，顯然是過分嚴厲了！

◎如見比丘來而沒有起來禮迎，就要在二部眾中，半月行摩那埵，不但是過分苛刻，而且也窒礙難通。所以犯敬法而二部眾中出罪的規定，漸演化而成為「犯僧殘」的處分。

◎《僧祇律》並說「犯敬法」與「犯僧殘」，表示了這一制度的逐漸嬗變。從《僧祇律》看，「八敬法」仍然是僧伽規制，還沒有演化為「波羅提木叉」的學處。

◎在「尼律」的「波逸提」中，與「八敬法」相關的，有(132)「半月僧教誡不恭敬」，(107)「隔宿去大僧處受具足」，(91)「呵罵比丘」。但《僧祇律》所說，不是不往求教誡，而只是不恭敬、不去聽。

※不是不在二部僧中受具足，只是時間延遲，隔了一天才去。這都不是違犯「敬法」。

※「呵罵比丘」，也不是犯「敬法」（《僧祇律》沒有這一款）。

犯「八敬法」，起初是沿用舊例，要在二部眾中，半月行摩那埵。但敬法的具體化——「八敬法」，如見比丘而不起禮迎，都不能看得太嚴重，決不能看作破壞僧伽體制，否認比丘僧的領導。於是「犯敬法」而要半月行摩那埵的古制，漸嬗變為「僧殘」的處分。八敬法也就漸化為學處，而編入「比丘尼波羅提木叉」的「波逸提」中，這是上座部律師的新學風。

◎《銅鑠律》保存了「犯敬法」，於二部眾中，半月行摩那埵的古制。又在「波逸提」中，加入(52)「罵比丘」，(56)「無比丘住處安居」，(57)「不於二部眾中自恣」，(59)「半月不請教誡人」——犯「敬法」的新制。古制與新制混合，不自覺的陷於矛盾！

◎《僧祇律》的「波逸提」中，沒有「越敬法」的學處，不能不說是古形了。」

²⁹ [原書註 3]關於八尊(敬)法，如印順導師《原始佛教聖典之集成》所說(p.401-412)。

³⁰ [原書註 4]印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.414。

³¹ [原書註 5]同書(p.428)。

※印順導師《原始佛教聖典之集成》p.414：

部別	共比丘戒條數	不共比丘戒條數	比丘尼總戒條數
《摩訶僧祇律》	170	107	277
《銅鑠律》	180	180	310
《四分律》	204	143	347
《五分律》	204	175	379
《十誦律》	214	141	355
《根有尼律》	208	149	357
*正量部《律二十二明了論》	245	99	354

*不屬於原本這個表格的。

◎原來比丘尼律，是比丘持律者所集成的。因各部派對尼眾的態度不同，繁簡也大大不同。³²總之，釋尊涅槃後，上座比丘領導下的佛教，對比丘尼加嚴約束，是明顯的事。

（二）釋尊時代——優秀的出家女眾甚多

釋尊在世，出家的女眾，也是人才濟濟。³³如「持律第一」鉢吒左囉（Paṭacārā），「說法第一」達摩提那（Dharmadinnā或譯作法樂）³⁴等。達摩提那的論究法義，編入《中阿含經》³⁵，成為原始佛教的聖典之一。

³² 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.428-p.429：「比丘尼律的集成，是持律的上座比丘的功績。佛滅以後，部派分裂以前，對比丘尼的處理極嚴。當時所誦的「戒經」，隨「比丘戒經」的完成而完成；除去不適用於尼眾的，而加入比丘尼的不共戒。當時所誦的「戒經」，可能在「二百五十戒」（如正量部所傳）左右。那時，在比丘的「摩得勒伽」（雜跋渠）中，附有「比丘尼法」——「八敬法」；而其他的不共規制，也集為「雜跋渠」。等到部派分裂再分裂，對比丘尼的教誡也放寬了。各派自由取捨，而波逸提的數目，才不斷增加。

◎「八敬法」與「雜法」部分，在上座部中，類集為一。

◎說一切有系，附屬於比丘的「雜法」或「雜事」；

◎分別說系，別集為「比丘尼犍度」或「比丘尼法」。

◎比起《僧祇律》的「五雜跋渠」，內容也增廣多了。

比丘尼戒數的多少，距離很遠。因為比丘尼律，在持律比丘的編集中，沒有被重視，也沒有嚴格的公認傳說。等到部派一再分裂，各自為政，對比丘尼戒的集成，更沒有標準可說。從比丘尼戒條數的多少，雜跋渠（比丘尼犍度）內容的廣略，對於比丘尼律的集成，各部律（尼律）的先後，應該是《僧祇律》、《銅鑠律》、《四分律》與《十誦律》，《五分律》與《根有尼律》。至於比丘尼的「波羅提木叉分別」，那當然因「波羅提木叉」的編定，而漸次成立了。」

³³ 《佛說阿羅漢具德經》卷1（大正2，833 c8-25）：「爾時，世尊復告諸苾芻曰：『我今稱讚諸大聲聞苾芻尼，亦於自果而修己德。於我苾芻尼中有大聲聞苾芻尼，棄於王族久為出家，清淨威儀常修梵行，摩訶波闍波提苾芻尼是。』少貪知足行頭陀行，鉢吒左囉苾芻尼是。『智慧深廣有大辯才，善相苾芻尼是。』能行善行威德無過，蓮花色苾芻尼是。『於所修持善得天眼，蘇摩苾芻尼是。』修聞思慧獲大多聞，輪婆羯哩摩囉女苾芻尼是。善能持律軌範無虧，訖哩舍苾芻尼是。能於妙法善巧敷宣，施法苾芻尼是。恒以慈心宣揚妙法，釋女達磨苾芻尼是。『精修聖因光顯族氏，大白苾芻尼是。』志求大果信心出家，室珂羅哥長者母苾芻尼是。宿植良因具大福德，羅睺羅母耶輸陀羅苾芻尼是。恒慕修持具大精進，螺髻苾芻尼是。而於自果能具速通，賢苾芻尼是。智慧甚深善解經律，妙頸苾芻尼是。如是諸苾芻尼，於大眾中而為上首。』」

³⁴ [原書註6]《增支部》「一集」（南傳17，36）。《增壹阿含經》卷3（大正2，559a）。

³⁵ [原書註7]《中阿含經》卷58《法樂比丘尼經》（大正1，788a-790b）。《中部》（44）《有明小經》（南傳10，22-30）。

（三）受到比丘的嚴格管制，比丘尼便逐漸沒落了

自受到比丘僧的嚴格管制，逐漸消沈了。結果，以上座部自居的赤銅鑠部（Tāmra-sātīyāḥ），就是流傳於錫蘭、緬甸、泰國等佛教，比丘尼早已絕跡了！

五、經律中對女人的敘述

（一）律典——比丘律為對治故，不免醜化女人

經與律，都是比丘眾結集的。說到有關淫欲的過失，每極力的醜化女人。

（二）經——女人有五礙

又經中說：女人有五礙（五種不可能）：佛、輪王、梵王、魔、帝釋，是女人所不能，而唯是男人所可能做的³⁶。

（三）小結：因此引起女眾的自卑感

這些，在一般女眾的心理中，會引起深刻的自卑感，自願處於低下的地位。

六、總結

（一）釋尊制尊法真正用意：誘導向上

女人在現實社會中的不平等，是釋尊所要考慮的。結果，制立「尊法」：比丘尼尊重比丘僧，而比丘負起監護與教育的義務。這是啟發而誘導向上，不是輕視與壓制的。³⁷

（二）佛法的修證中，男女二眾無差別

女眾可以出家，只因在佛法的修證中，與比丘（男）眾是沒有什麼差別的。有一位美貌的青年，對蘇摩（Soma）比丘尼說：聖人所安住的境界，不是女人的智慧所能得的。蘇摩尼對他說：「心入於正受，女形復何為！智或（疑「慧」）若生已，逮得無上法」³⁸。女性對於佛法的修證，有什麼障礙呢！這是佛世比丘尼的見地。

（三）大乘法中以女人身分與比丘論議，乃釋尊時代精神的復活

在大乘法中，以女人身分，與上座比丘們，論究男女平等的勝義，可說是釋尊時代精神的復活！³⁹

第三項、耆年與少壯

（p.196～p.200）

³⁶ [原書註 8]《中阿含經》卷 28《瞿曇彌經》（大正 1，607b）。《增支部》「一集」（南傳 17，40-41）。

³⁷ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.408：「在當時的現實社會中，男女的地位是懸殊的。女眾的知識差、體力弱、眷屬愛重，在男女不平等的社會中，不可能單獨地組合而自行發展，必須依於比丘僧的教授教誡。」在比丘「波羅提木叉」（「波逸提」）中，已制有教誡比丘尼的學處。教誡比丘尼，不是比丘的權利，而是名德上座應盡的責任與義務。從「正法住世」的觀點，比丘尼應奉行「敬法」。違犯敬法，是不承認比丘僧的攝導地位，這等於破壞僧伽體制。」

³⁸ [原書註 9]《雜阿含經》卷 45（大正 2，326b）。《別譯雜阿含經》卷 12（大正 2，454a）。《相應部》「比丘尼相應」（南傳 12，220-221）。

³⁹ 印順導師《華雨集第三冊》，p.113：「關於女眾，阿難請度女眾出家，釋尊准女眾出家，代表了修道解脫的男女平等觀。」

一、上座的制度

(一) 制度的產生

1、僧次以受具足來區分

佛教僧團中，不問種姓的尊卑，年齡的大小，也不依學問與修證的高低為次第，而以先出家受具足的為上座（sthavira），受到後出家者的尊敬。

如《摩訶僧祇律》卷 27（大正 22，446a）說：「先出家（受具）者，應受禮、起迎、合掌、低頭、恭敬。先出家者，應作上座：應先受請、先坐、先取水、先受食」。⁴⁰僧眾出外時，先出家（受具）的上座，總是走在前面，坐高位，先受供養。在平時，也受到後出家者的恭敬禮拜。

2、「戒臘」為敬老制度

所以出家受具時，一定要記住年月日時，以便分別彼此間的先後次第。從受具起，到了每年的自恣日，增加一歲，稱為「受歲」。一年一年的歲數，就是一般所說的「戒臘」。這是佛教敬老（依受具年齡）制度，於是產生上座制。

(二) 制度的演變⁴¹

1、以先後出家稱名

起初，只是在種種集會中，先出家的為上座，所以有第一上座、第二上座等名稱。

2、依年資來分別

後來依年資來分別，或說「十夏」以上為上座；⁴²或說二十臘以上的稱為上座。⁴³上座，第一上座等，總是耆年大德，受到僧團內部的尊敬。

二、耆年上座部與少壯大眾部的對立

(一) 上座部的處境：分裂前的傾向

1、年齡偏高

傳說七百結集時的代表們，都是年齡極高的。錫蘭所傳的「五師」⁴⁴，也都是老上座。

2、受到尊重的領導地位

可見佛滅以後，佛教由上座們領導；上座們的意見，也受到一般的尊重。

⁴⁰ [原書註 1]參看《銅鑠律》《小品》（日譯南傳 4，246-248）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 17（大正 22，121a）。《四分律》卷 50（大正 22，939c-940a）。《十誦律》卷 34（大正 23，242b-c）。

⁴¹ 「長老」的意義：

（1）《中阿含經》卷 5〈舍梨子相應品第三〉（大正 1，450c）：「世尊告曰：如是如是，若長老比丘無此五法，更無餘事使諸梵行愛敬尊重，唯以老耄、頭白、齒落，盛壯日衰，身曲脚戾，體重氣上，拄杖而行，肌縮皮緩，皺如麻子，諸根毀熟，顏色醜惡。彼因此故，使諸梵行愛敬尊重。」

（2）《大智度論》卷 22〈釋初品中八念義第三十六之餘〉（大正 25，224b）：「上尊者年相者，如佛說偈：所謂長老相，不必以年耆，形瘦鬚髮白，空老內無德。能捨罪福果，精進行梵行，已離一切法，是名為長老。」

⁴² [原書註 2]《南海寄歸內法傳》卷 3（大正 54，220a）。

⁴³ [原書註 3]《毘尼母經》卷 6（大正 24，835a）。

⁴⁴ 印順導師《佛教史地考論》p.129：「五師相承，闍賓有迦葉等傳法說，優婆鞠多與阿育王同時。錫蘭也有五師相承說，五師是優波離 Upāli 馱寫拘 Dāsaka，蘇那拘 Sonaka，悉伽婆 Siggava，目犍連子帝須 Moggaliputta tissa，帝須也與阿育王同時。從佛滅到阿育王，屬於上座系的闍賓與錫蘭佛教，同有這四師或五師相承說；即使錫蘭舊有此說，都可相信為：佛滅到阿育王時，法系已經四傳。至於所傳的五師不同，那是法系各別，如迦葉等是經師與禪師，優波離等是律師。」

3、屬於少數

但依律所制，不只是「尊上座」，也是「重僧伽」。所以如有了異議，而需要取決多數時，上座們到底是少數，不免要減色了！⁴⁵

(二) 上座與大眾的對立起因：根本分裂為二部

1、部派分裂時傾向不同

在部派分裂時，重上座的長老派，就名為上座部（Sthavirāḥ）；多數的就稱為大眾部（Mahāsaṃghikāḥ）。⁴⁶

2、舉證

◎如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 99（大正 27，511c）說：「賢聖朋內，耆年雖多而僧數少；大天朋內，耆年雖少而眾數多。……遂分二部：一上座部，二大眾部」。

◎《舍利弗問經》（大正 24，900b）也說：「學舊（律）者多，從以為名，為摩訶僧祇也。學新者少而是上座，從上座為名，為他俾羅也」。

3、釋義

《大毘婆沙論》是上座部系，《舍利弗問經》是大眾部系，雖所說的事由不同，而對二部立名，卻有共同性，那就是：上座部以上座為主，是少數；大眾部「耆年雖少而眾數多」，無疑是中座、下座們的多數。所以二部分立時，大眾部為多數的少壯，上座部為少數的耆年。這一差別，是近代學者所能同意的。佛教一向在上座們的指導下，而現在多數的少壯者起來，分庭抗禮，這確是佛教史上的大事。

(三) 結論

1、耆年的上座

說起來，上座們是有長處的。老成持重，重傳承，多經驗，使佛教在安定中成長。不過過於保守，對新環境的適應力，不免差一些。

2、大眾部的少壯

少壯者的見解，可能是錯誤，或者不夠成熟，但純真而富於活力，容易適應新的境遇。

3、小結

上座們重事相，少壯者富於想像。從緣起的世間來說，應該是各有所長，也各有所短的。

【附表】印順導師《印度之佛教》，p.98-p.99：

上座部	大眾部
上座多耆年，急於己利；重律則貴乎受持，謹嚴篤實是所長，而常失於泥古。	大眾多少壯，重於為人；重慧則貴乎巧便，發皇揚厲是所長，而常失於好異。

⁴⁵ 印順導師《印度之佛教》p.98：「佛教僧制，尊上座而重大眾。行、坐、食、宿，以戒臘為次，尊上座也。羯磨則集眾，斷諍則從眾，重大眾也。僧制尊上座而重大眾，合之則健存，離之則兩失，必相資相成而後可佛世之相資相成者，百年而相爭，惜哉！僧事決於大眾，大眾之勢必日張，非上座者傳統之可限也……然輕上座而重大眾，必至尚感情，薄理智，競新好異，鹵莽滅裂而後已！」

⁴⁶ 印順導師《印度之佛教》p.98-p.99：「此二部之分，大眾系及分別說系，謂因於戒律之歧見；說一切有及犢子系，則視為教理之爭，理應兼有之。然二部分裂之初，律猶重於法，蓋多聞者起與持律者異也。」

於律：上座系深入其微，入微則開遮從嚴，作法惟密，未免拘滯瑣碎。	於律：大眾系，貴得其大體，得大體則開遮貴通，作法務簡，或不免於脫略。
於法：上座則尊舊，得力於推衍，分別則持律守寂，學務律己。	於法：大眾好博，得力於歸納，直觀則多聞求悟，學貴化他。
此二系精神之異，其初甚機微，及其至也，已將背道而馳，而況加之於師承之別，語言、交通之礙，民族文化之激盪於其間哉！	

四、青年與大乘成立的關係

(一) 舊傳律分五部律的異說

中國舊傳律分五部說——《舍利弗問經》與《大比丘三千威儀》所說

- (1) 摩訶僧祇^{大眾部}、
- (2) 曇無屈多迦(Dharmaguptāḥ)^{法藏部}、
- (3) 薩婆多(Sarvāstivādāḥ)^{有部}、
- (4) 迦葉惟(Kāśyapiyāḥ)^{飲光部}、
- (5) 彌沙塞(Mahīśāsakāḥ)^{化地部}。

這是《舍利弗問經》與《大比丘三千威儀》所說的。⁴⁷

◎《大唐西域記》也說烏仗那(Udyāna)有此五部，⁴⁸可見是曾經流行在北方的部派。

1、由三大系中所分出

五部，在三大系中，是大眾、說一切有，及分別說部(Vibhāgyavādināḥ)所分出的三部。

2、大眾部以摩訶僧祇為純正

《舍利弗問經》以為：「摩訶僧祇，其味純正；其餘部中，如被添（水的）甘露」，⁴⁹這是大眾部的立場。

(二) 另一五部說的異說—含容五部的大乘特色

此外，有另一五部說，如《大方等大集經》⁵⁰卷22〈虛空目分〉（大正13，159a-b）說：「曇摩鞠多^{法藏部}，薩婆帝婆^{有部}，迦葉毘^{飲光部}，彌沙塞^{化地部}，婆蹉富羅^{犢子部}。我涅槃後，我諸弟子，受持如來十二部經，讀誦書寫，廣博遍覽五部經書，是故名為摩訶僧祇。善男子！如是五部雖各別異，而皆不妨諸佛法界及大涅槃」。婆蹉富羅(Vatsīputriyāḥ)，是犢子

⁴⁷ [原書註4]《舍利弗問經》（大正24，900c）。《大比丘三千威儀》（大正24，925c-926a）。

※《佛光大辭典（一）》（p.770a-p.770b）：「大比丘三千威儀凡二卷。後漢安世高譯。今收於大正藏第二十四冊。又作大比丘三千威儀經、大比丘威儀經、大僧威儀經、僧威儀經或三千威儀。揭示捨離煩惱、處於閑靜之大比丘，日常應守之威儀規矩。三千但云其多，實則總數不過一千三百八十餘條。」

⁴⁸ [原書註5]《大唐西域記》卷3（大正51，882b）。

⁴⁹ [原書註6]《舍利弗問經》卷1（大正24，900c23-29）：「如來正法，云何少時分散如是？既失本味云何奉持？佛言：摩訶僧祇其味純正，其餘部中如被添甘露，諸天飲之。但飲甘露棄於水去，人間飲之甘露俱進，或時消疾或時結病，其讀誦者亦復如是，多智慧人能取能捨，諸愚癡人不能分別。」

⁵⁰ 《佛光大辭典（一）》（p.868a-p.868b）：「**大集經**凡六十卷。北涼曇無讖等譯。全稱**大方等大集經**（梵Mahā-saṃnipāta-sūtra，藏Hdus-pa chan-po）。乃大集部諸經之匯編。今收於大正藏第十三冊。係佛陀於成道後第十六年，集合十方佛刹諸菩薩及天龍鬼神等，為彼宣說十六大悲、三十二業等甚深法藏；以大乘六波羅蜜法與諸法性空為主要內容，兼含密教說法及陀羅尼與梵天等諸天護法之事。除「空」之思想以外，尚富濃厚之密教色彩。」

部。摩訶僧祇「廣博遍覽五部經書」，在五部以外，能含容五部，正是大乘的特色。

(三) 五部以外的年少利根與大乘興起有關

1、《佛藏經》所說的五部與《大集經》大致相合

《佛藏經》所說的五部與《大集經》大致相合。鳩摩羅什(Kumārajīva)所譯的《佛藏經》，也有類似的說明，如卷中(大正15, 790a-b)說：「一味僧寶，分為五部⁵¹。……鬥事：五分事^{化地部}，念念滅事^{52法藏部}，一切有事^{薩婆多部}，有我事^{犢子部}，有所得事^{53引光部}。……爾時，世間年少比丘，多有利根，……喜樂難問推求佛法第一實義⁵⁴」。

「爾時，增上慢者，魔所迷惑，但求活命；實是凡夫，自稱羅漢」。

◎五部，都是鬥諍事。其中，「五分」是化地部的《五分律》；「說一切有」是薩婆多部；「有我」是犢子部。經中所說五部(五事)，大致與《大集經》說相合。

2、年少利根與摩訶僧祇部相當

《佛藏經》⁵⁵所說五部以外的年少利根與摩訶僧祇部相當。而「年少⁵⁶利根」，「推求第一實義」⁵⁷的，是與摩訶僧祇部相當。

3、推求實義的年少比丘宏傳大乘佛教

不過在大乘興起時，年少利根的是「人眾既少，勢力亦弱」的少數。大乘，在傳統的部派佛教(多數)中，大眾部內的年少利根者宏傳出來。大乘佛教的興起，情形是複雜的，但少分推求實義的年少比丘，應該是重要的一流。⁵⁸

4、大乘經中年少比丘的例子

⁵¹ 《佛藏經》卷2〈5 淨戒品〉(大正15, 790a20-21)：「一味僧寶分為五部，既有五部則生諍訟，互相是非論說過失。」

⁵² 參考印順導師《中觀論頌講記》，p.154。

⁵³ 《佛藏經》卷2〈5 淨戒品〉(大正15, 790a26-b5)：「舍利弗，如來在世三寶一味。我滅度後分為五部。舍利弗，惡魔於今猶尚隱身，佐助調達破我法僧。如來大智現在世故，弊魔不能成其大惡。當來之世惡魔變身，作沙門形入於僧中種種邪說，令多眾生入於邪見為說邪法。謂彌樓陀羅迦樓[※]，鬪事五分事，念念滅事，一切有事，有我事，有所得事。爾時，惡魔說如是等邪貪著事，如是事者，非諸佛及佛弟子所說。」※彌樓陀羅迦樓=彌樓陀羅迦婆(宋)(元)(明)(宮)。

⁵⁴ 《佛藏經》卷2〈5 淨戒品〉(大正15, 790c16-21)：「舍利弗，爾時諸天心大歡喜四方唱言：釋迦牟尼佛猶有好弟子在，是諸人等善根不少，不喜聞是不淨所說，謂我見、人見。諸天聞此皆大歡喜，稱揚讚歎是利根者，喜樂問難必皆成就無生法忍。如是人等合集一處共為徒侶，人眾既少勢力亦弱」

⁵⁵ 《佛光大辭典(三)》p.2756b：「佛藏經，凡三卷。鳩摩羅什(344-413)譯於姚秦弘始七年405)。又稱奉入龍華經、選擇諸法經。收於大正藏第十五冊。屬於大乘律之經典。內分十品：諸法實相品、念佛品、念法品、念僧品、淨戒品、淨法品、往古品、淨見品、了戒品、囑累品，論述諸法之無生、無滅、無相、無為，及諸法實相；並調破戒比丘有十憂惱箭，而訶責其種種罪相；又告誡「不淨說法」之大罪報。」

⁵⁶ 印順導師《華雨集第三冊》p.47：「一向圍繞於釋尊左右，由舍利弗等三位攝導的僧伽，青年多，逐漸傾向於議論。這種學風，與大迦葉的頭陀學風不合。所以佛要他(大迦葉)到僧中來，為比丘們說法(應在舍利弗、目犍連入滅以後)，他一概拒絕。這不只是不願意，而是因為學風不同，彼此間有了距離！」

⁵⁷ 《大智度論》卷90〈80 實際品〉(大正25, 693a24-29)：「菩薩摩訶薩即為眾生說布施、持戒果報，是布施、持戒果報自性空；知布施、持戒果報自性空已，是中不著；不著故心不散，能生智慧；以是智慧斷一切結使煩惱，入無餘涅槃。是世俗法，非第一實義。何以故？空中無有滅、亦無使滅者；諸法畢竟空，即是涅槃。」

⁵⁸ 印順導師《華雨香雲》p.238：「《佛藏經》說：老上座們鬥諍分散為五部，唯有「年少比丘，多有利根」，主持了正法。確實的，大乘佛教是在青年大眾中開展起來的。唯有青年的童真——純潔的、真誠的、和樂的、活潑的，不厭倦的精神，才與「利他為先」的大乘精神相吻合；才敢有決心趣求究竟圓滿的。」

大乘經中，菩薩以童子、童女身分而說法的，不在少數。如《華嚴經》〈入法界品〉，文殊師利童子（Mañjuśrīkumārabhūta）教化善財（Sudhana）童子。⁵⁹舍利弗（Śāriputra）的弟子六千人，受文殊教化而入大乘的，「皆新出家」。⁶⁰

5、總結

這表示了，佛教在發展中，青年與大乘有關，而耆年代表了傳統的部派佛教。

第四項、阿蘭若比丘與（近）聚落比丘

（p.200～p.216）

一、律制發展中有「阿蘭若比丘」與「聚落比丘」

在律制發展中，出家的比丘（以比丘為主來說），有「阿蘭若比丘」、「聚落比丘」二大類。⁶¹

（一）阿蘭若的意義—無人畜羣音之處

阿蘭若（araṇya），是沒有喧囂煩雜的閑靜處：是多人共住——村、邑、城市以外的曠野。印度宗教，自奧義書（Upaniṣad）以來，婆羅門晚年修行的地方，就是「阿蘭若處」，所以被稱為阿蘭若者（araṇyaka）。佛教的出家者，起初也是以阿蘭若為住處的。後來，佛教界規定為：阿蘭若處，離村落五百弓⁶²。⁶³總之，是聽不到人畜羣音的地方。

（二）聚落的意義—多人共住之處

聚落（grāma），就是村落。印度古代的聚落，是四周圍繞著垣牆、籬柵、水溝的（當然有例外）。⁶⁴

《善見律毘婆沙》說：「有市故名聚落，……無市名為村」。⁶⁵

這是分為二類：有市鎮的叫聚落，沒有市鎮的叫村。不過現在所要說的聚落，是廣義的，

⁵⁹ 印順導師《華雨香雲》p.238：「大乘佛教的佛菩薩，都是相好莊嚴的少壯。象徵大乘信智的文殊菩薩，永久是童子；騎著獅子，拿起寶劍，表現了雄健強毅的性格。追求大乘佛果的典型人物，《華嚴經》有善財童子，《般若經》有常啼菩薩，都是青年。」

⁶⁰ [原書註 7]《大方廣佛華嚴經》卷 45（大正 9，686c22-687a6）：「爾時尊者舍利弗，承佛神力，見文殊師利童子，以菩薩莊嚴而自莊嚴，出祇洹林遊行南方，見已作如是念：我今當與文殊師利菩薩俱行。爾時尊者舍利弗，與六千比丘眷屬圍遶，從自房出來詣佛所禮足辭退，向文殊師利。此六千比丘，是舍利弗共行弟子，皆新出家，其名曰海智比丘，大善調伏比丘，功德光比丘，大童子比丘，電光興比丘，清淨行比丘，天妙德比丘，因陀羅慧比丘，梵天比丘，寂靜慧比丘。如是等六千比丘，已曾供養過去諸佛，於諸佛所種諸善根，性樂清淨信心明徹，行諸大願觀佛境界，了法實相饒益眾生，常樂專求諸佛功德，此等比丘，皆是文殊師利之所化度。」

⁶¹ 參考印順導師《佛法概論》p.193 以下。

⁶² （1）唐玄奘《大唐西域記》卷 2（大正 51，875c8-11）：「拘盧舍者，謂大牛鳴聲所極聞，稱拘盧舍。分一拘盧舍為五百弓，分一弓為四肘，分一肘為二十四指，分一指節為七宿麥」。

（2）《佛法大辭典》p.3271：「拘盧舍，梵語 krośa，巴利語 kosa。為印度古代之尺度名。又作俱盧舍、拘樓睺。意譯聲、鳴喚。即大牛之鳴喚或鼓聲之音響所可聽聞之距離，亦即自聚落至阿練若處之距離。」

⁶³ （原書註 1）《銅鑠律》《大分別》（日譯南傳 1，75）。《摩訶僧祇律》卷 11（大正 22，323b）。《四分律》卷 10（大正 22，632c）。《十誦律》卷 8（大正 23，57b）。《根本說一切有部毘奈耶》卷 24（大正 23，756c）。

⁶⁴ （原書註 2）《摩訶僧祇律》卷 3（大正 22，244a）。

⁶⁵ （原書註 3）《善見律毘婆沙》卷 17（大正 24，794b）。

代表村落、市鎮、城邑，一切多人共住的地方。

二、「阿蘭若比丘」與「聚落比丘」發展過程

(一) 道品中與戒有關的，有「四聖種」

試從「四聖種」(catvāra-ārya-vamśā)說起。⁶⁶

1、實行而能成為聖者種姓的四聖種

四聖種是：

- 1、隨所得衣服喜足；
- 2、隨所得飲食喜足；
- 3、隨所得房舍喜足；
- 4、欲斷樂斷，欲修樂修。⁶⁷

依著這四項去實行，就能成為聖者的種姓，所以稱為「聖種」。⁶⁸

2、四聖種的內容

(1) 對維持生存物資的根本觀念

前三項，是衣、食、住——日常必需的物質生活。出家人應該隨所能得到的，心裏歡喜滿足，不失望，不貪求多量、精美與舒適。

(2) 實現解脫的精誠

第四「欲斷樂斷，欲修樂修」⁶⁹，是為道的精誠。斷不善法，修善法；或斷五取蘊，修得涅槃，出家人為此而願欲、愛好，精進於聖道的實行。

◎這四項，是出家人對維持生存的物資，及實現解脫的修斷，應有的根本觀念。惟有這樣，才能達成出家的崇高志願。

(二) 與「四聖種」有關的，『律』中立「四依法」

1、受具足時所受四依的名目

律制又有「四依」(catvāra-nissayā)，是受具足時所受的，內容為⁷⁰：

- 1、糞掃衣 (paṃśukūla)

⁶⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1047：「說到比丘戒法，重於生活軌範的，是四聖種，在上面已經說過了。四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。」

⁶⁷ (原書註 4)《長部》(33)《等誦經》(日譯南傳 8, 304)。《增支部》「四集」(日譯南傳 18, 50-51)。《中阿含經》卷 21《說處經》(大正 1, 563b-c)。

⁶⁸ 印順導師《寶積經講記》，p.38：「四聖種是：對於衣服、飲食、臥具——三者，隨所能得到的，都歡喜滿足。第四是樂於斷除煩惱，樂於修習聖道。這樣的生活淡泊，少欲知足，而又勤修佛法，就能因此而從凡入聖。聖人由此四事而出生，所以叫聖種。」

⁶⁹ 《中阿含經》卷 21(大正 1, 563b27-c8)：「阿難！我本為汝說四聖種，比丘、比丘尼者，得麤素衣而知止足，非為衣故求滿其意。若未得衣，不憂悵，不啼泣，不搥胸，不癡惑；若得衣者，不染不著，不欲不貪，不觸不計。見災患知出要而用衣，如此事利不懈怠而正知者，是謂比丘、比丘尼正住舊聖種。如是食、住處，欲斷樂斷、欲修樂修，彼因欲斷樂斷、欲修樂修故，不自貴、不賤他，如此事利不懈怠而正知者，是謂比丘、比丘尼正住舊聖種。」

⁷⁰ (原書註 5)《銅鑠律》《大品》(日譯南傳 3, 163-164)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 17(大正 22, 120b)。《四分律》卷 35(大正 22, 815c-816a)。《摩訶僧祇律》卷 23(大正 22, 413c-415a)。《十誦律》卷 21(大正 23, 156c)。《增支部》「四集」，作四沙門支(日譯南傳 18, 48-49)。

2、常乞食 (yathā-saṃstara)

3、樹下住 (vṛkṣa-mūla)

4、陳棄藥 (pūtimutta-bhesajja)

2、由四聖種轉化而來的四依—出家眾簡樸的生活標準

(1) 《僧祇律》稱四依為四聖種

「四依」，其實就是「四聖種」，《僧祇律》說：「依此四聖種，當隨順學」⁷¹！稱四依為四聖種，足以說明四依是依四聖種而轉化來的。

(2) 《長部》與《長阿含》的用法

《長部》的《等誦（結集）⁷²經》，立四聖種，而《長阿含》的《眾集經》⁷³，就稱第四為「病瘦醫藥」。⁷⁴

(3) 四依改第四聖種為「陳棄藥」

所以，「四依」是除去第四聖種，而改為「陳棄藥」，作為出家者不能再簡樸的生活標準。

3、四依的內容

(1) 糞掃衣

糞掃衣，是別人不要而丟棄的舊布，可能是破爛的。在垃圾（即糞掃）中，路邊、塚間，檢些世人所遺棄了的舊布，洗乾淨了，再縫成整幅，著在身上（印度人的服式，就是這樣的）。糞掃衣，是從衣服的來源得名的。

A、三衣的型保存了原始糞掃衣的特徵

其後，釋尊制定「三衣」，那是為了保護體溫的必要，認為有了三件衣服就夠了，所以有「但三衣」的名目。三衣（各有名稱），一般稱之為「袈裟」(kaṣāya)，是雜染色的意思。三衣制成田畦⁷⁵形，用長短不等形的布，縫合而成。雜染色與田塊形，保持了原始糞掃衣的特徵。

B、釋尊禁止穿外道的草葉衣等

外道所穿的草葉衣、樹皮衣、馬尾衣，或一絲不掛的天衣，是釋尊所禁止的。

(2) 常乞食

常乞食，是每天的飲食，要從每天的乞化中得來（不准食隔宿食，有適應熱帶地區的衛生意義），不准自己營生。

◎摩訶迦葉 (Mahākāśyapa)⁷⁶或摩訶迦羅 (Mahākāla)，曾檢拾遺棄的食品充饑，為釋尊所呵斥。⁷⁷

⁷¹（原書註 6）《摩訶僧祇律》卷 23（大正 22，415a）。

⁷² 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.15：「向眾誦出，還不能說是結集（合誦）。將誦出的文句，經在會大眾的共同審定，認為是佛說，是佛法。這樣的經過共同審定，等於全體的共同誦出，這才名為結集。」

⁷³ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.552：「以增一法——一、二、三等為次第而集成聖典的，在《長部》中，有《十上經》、《等誦經》。《長阿含》與之相當的，是《十上經》、《眾集經》。」

⁷⁴（原書註 7）《長阿含經》卷 8《眾集經》（大正 1，51a）。

⁷⁵ 畦：有一定界限的長條田塊。（《漢語大詞典（七）》，p.1340）

⁷⁶（原書註 8）《彌沙塞部和醯五分律》卷 7（大正 22，53a）。

⁷⁷（原書註 9）《十誦律》卷 13（大正 23，95c）。《根本說一切有部毘奈耶》卷 36（大正 23，825a-826c）。

(3) 樹下坐

樹下坐，是坐臥處，不住房舍而在野外的大樹下住。

(4) 陳棄藥

陳棄藥，各部律的解說不一。總之，能治病就可以，不求藥品的新鮮、高貴。

4、四依為釋尊早年所實行的生活準繩

(1) 隨順習俗

這一生活準繩，大抵是釋尊早年所實行的。釋尊離了家，穿著沙門穿過的袈裟；飲食都從乞食而來。坐臥都在林野，如在菩提樹下成佛；成佛以後，七七日都在樹下住。釋尊是這樣，早期比丘們的住處，也大致是這樣。受了竹園（Kalandaka-veṇuvana）以後，還是住在園中的樹下。進一層說，這是當時沙門的一般生活情況，釋尊只是隨順習俗而已。

(2) 不取極端的苦行，維持身心的正常為原則

不過，當時的極端苦行者，或穿樹皮衣、草葉衣，或者裸體。不乞食而只檢些根果，或被遺棄的祭品充饑。有的服氣、飲水，也有食穢的。夏天暴露在太陽下，冬天臥在冰上；或睡在荊棘上、砂礫上。病了不服藥。這些極端的苦行，為釋尊所不取；無論怎樣精苦，以能維持身心的正常為原則。⁷⁸

(三) 依古代沙門生活而來的嚴格持行——「頭陀行」

1、悠久普遍而不取極端苦行的「頭陀行」

四依，在釋尊時代，是有悠久普遍性的，為一般沙門的生活方式。釋尊適應世俗，起初也大致相近，只是不採取那些極端的苦行。釋尊在世，釋尊涅槃以後，佛教的出家眾，羨慕這種生活方式的，著實不少，被稱為「頭陀行」（dhūta-guṇa）。

2、頭陀行的演變

頭陀，是修治身心，陶練煩惱的意思（或譯作「抖擻」）。

(1) 《雜阿含》三類頭陀行——阿練若行、糞掃衣、乞食

在原始的經律中，本沒有「十二頭陀」說。如《雜阿含經》說到：波利耶（parileyya）聚落比丘，修「阿練若行、糞掃衣、乞食」，⁷⁹也只是衣、食、住——三類。大迦葉所讚歎的，也只是這三類。⁸⁰

(2) 《相應部》四頭陀行——再加上但三衣

但與此相當的《相應部》，就加上「但三衣」，成為四頭陀行了。⁸¹

(3) 《增一阿含》十二頭陀行

後起的《增壹阿含經》，就說到十二支。⁸²

(4) 小結——頭陀行的項目開出種種異說

總之，起初是三支，後來有四支、八支、九支、十二支、十三支、十六支等異說。⁸³

⁷⁸ 印順導師《華雨集第三冊》，p.25：「出家受四依法，並不是一定非苦不可。所以不一定乞食，也可以受請；不一定糞掃衣，也可以受施衣；不一定樹下坐，也可以住房舍重閣；不一定陳棄藥，也可以食酥等。」

⁷⁹ （原書註 10）《雜阿含經》卷 33（大正 2，240b）。《別譯雜阿含經》卷 16（大正 2，485c）。

⁸⁰ （原書註 11）《雜阿含經》卷 41（大正 2，301c）。《別譯雜阿含經》卷 6（大正 2，416b）。

⁸¹ （原書註 12）《相應部》「無始相應」（日譯南傳 13，274）。又「迦葉相應」（日譯南傳 13，297）。

⁸² （原書註 13）《增壹阿含經》卷 5（大正 2，569c-570a）。

3、此依十二頭陀行說—三類十二項

這裡，且依「十二頭陀行」說。⁸⁴

(1)「衣」：糞掃衣・但三衣

(2)「食」：常乞食・次第乞食・受一食法・節量食・中後不飲漿

(3)「住」：阿蘭若處住・塚間住・樹下住・露地坐・但坐不臥

(1) 衣服

A、糞掃衣

糞掃衣而外，

B、但三衣

更受佛制的「但三衣」，不得有多餘的衣服。

(2) 飲食

C、常乞食

常乞食，

D、次第乞食

還要「次第乞」⁸⁵，不能為了貧富，為了信不信佛法，不按次第而作選擇性的乞食，名為「平等乞食」。

E、受一食法

「受一食法」，每天只日中一餐（有的改作「一坐食」）。

F、節量食

「節量食」，應該節省些，不能吃得過飽。如盡量大吃，那「一食」制就毫無意義了。

G、中後不飲漿

「中後不飲漿」：漿，主要是果汁（要沒有酒色酒味的才是漿），石蜜（冰糖）也可以作漿。⁸⁶「日中」以後，不得飲用一切漿，只許可飲水（唐代禪者，許可飲茶）。

(3) 住處

H、阿蘭若處住

阿蘭若處住，是住在沒有囂雜聲音的林野。

I、塚間住

「塚間」是墓地，尸骨狼藉，是適於修習不淨觀的地方。

J、樹下住

「樹下住」，是最一般的。

K、露地住

「露地坐」，不在簷下、樹下。

◎但塚間、樹下等住處，是平時的，在「安居」期中，也容許住在有覆蓋的地方，因為是雨季。

⁸³（原書註 14）早島鏡正《初期佛教之社會生活》（78-82）。

⁸⁴（原書註 15）《十二頭陀經》（大正 17，720c）。

⁸⁵ 印順導師《般若經講記》，p.24-25：「於其城中次第乞已，是敘述乞食的經過。佛教的乞食制度，是平等行化；除不信三寶不願施食者而外，不得越次而乞，以免世俗的譏毀。」

⁸⁶（原書註 16）《摩訶僧祇律》卷 29，立十四種漿（大正 22，464b）。

L、但坐不臥

「但坐不臥」，就是「脅不著席」。不是沒有睡（人是不能不睡的），而只是沒有躺下來睡，不會昏睡，容易警覺。這一支，在其他的傳說中是沒有的。

（四）釋尊「依法攝僧」而制定的律儀行—有較大的伸縮性

◎依古代沙門生活而來的，嚴格持行的，是「頭陀行」。釋尊「依法攝僧」，漸漸的制定「律儀行」。

◎律中所制的，在衣、食、住的生活方式上，與頭陀行有相當大的差別。律制是適應多方面，而有較大伸縮性的。

I、衣服

（1）來源方面—接受在家信眾的布施

◎如「衣服」：在來源方面，撿拾得來的糞掃衣之外，釋尊許可受用gr̥hapati-cīvara。這個字，《僧祇律》與日本譯的南傳《律藏》，譯為「居士衣」⁸⁷；《五分律》譯作「家（主）衣」⁸⁸；《十誦律》譯作「居士施衣」⁸⁹；《四分律》作「檀越施衣」⁹⁰——這是接受在家信者布施的衣。

◎在家人所布施的，雖品質有高低，而總是新的，顏色也會好些。布施的是布（或是布值），製成三衣，雖加上染色，比起糞掃衣來，那要整潔多了！⁹¹

（2）數量方面

A、允許三衣外的「長衣」

在數量方面，不只是「但三衣」（比丘尼五衣），也允許有「長衣」（atireka-cīvara），長衣是超過應有的（三衣）標準以上的，多餘的衣服。古代經濟是不寬裕的，比丘們的衣服，得來不易。如意外的破壞了，遺失了，水沒、火燒，急著要求得衣服，並不容易，所以容許有「長衣」。

B、十日內「淨施」

但三衣以外的「長衣」，是不能保有「十日」以上的。在「十日」以前，可以行「淨施」。就是將「長衣」布施給另一比丘，那位比丘接受了，隨即交還他保管使用。「淨施」，是以布施的方式，許可持有。

C、超過了十日，沒有淨施——犯「捨墮」

如超過了「十日」，沒有淨施，那就犯「捨墮」罪。衣服要捨給僧伽（歸公），還要在僧中懺悔；不過僧伽多數會將衣交還他保管使用。這種制度，「捨」而並沒有捨掉，「施」也沒有施出去，似乎有點虛偽。

D、淨施的意義

（A）只有保管使用權

然依律制的意義，超過標準以上的衣服，在法理上，沒有所有權，只有保管使用權。

⁸⁷（原書註 17）《銅鑠律》《小品》（南傳 3，490-491）。《摩訶僧祇律》卷 8（大正 22，292b）。

⁸⁸（原書註 18）《彌沙塞部和醯五分律》卷 20（大正 22，134b）。

⁸⁹（原書註 19）《十誦律》卷 27（大正 23，194c）。

⁹⁰（原書註 20）《四分律》卷 40（大正 22，854c）。

⁹¹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.99：「比丘們的生活，從糞掃衣而接受信眾布施的衣（布料，布值）——「家衣」或作「居士衣」。從住在樹下、巖洞、塚間等，進而住入居士建立的僧房。這二則，各部律都大致相同。」

(B) 保持不貪蓄的少欲知足

在事實上，凡是「長衣」，必須公開的讓別人知道，不准許偷偷的私蓄。運用這一制度，在「少欲知足」的僧團裏，不得已而保有「長衣」，也不好意思太多的蓄積了！

2、飲食

各部「戒經」的「波逸提」(pāṭayantikā)中，制有飲食戒十一條，⁹²可說夠嚴格的，但也有方便。

(1) 開通的方便

A、餘食法

平時，如沒有喫飽，可以作「殘⁹³食法」而再喫。

B、早食

在「日中一食」前，也可以受用「早食」。

C、功德衣的利益—處處食、別眾請食

在迦絺那衣(kāṭhina)沒有捨的期間，可以應信者的請求而喫了再喫(「處處食」)，也可以受別眾請食。

(2) 始終奉行的一過午不食、不殘宿食

不過，過了中午不食，不喫隔宿的飯食，在印度是始終奉行的。

3、住處

由於律制有(姑且通俗的稱為)寺院的建立，漸演化為寺院中心的佛教，對初期佛教的生活方式來說，有了大幅度的變化。

(1) 比丘早期的坐臥處

A、戶外

比丘們早期的坐臥處，如《五分律》說：「阿練若處、山巖、樹下、露地、塚間，是我住處」。⁹⁴

B、室內

依古代的習俗，也有住神祠——支提耶(caitya)的，也有住簡陋小屋的。

如「盜戒」的因緣中，說到檀尼迦(Dhanikā)一再建築草舍，卻都被牧牛人拆走了。⁹⁵舍牢浮伽(Śarabhaṅga)用碎葦來作葦屋⁹⁶。

印度的氣候炎熱，古代修行者，都住在這些地方。等到雨季來了，才住到有覆蓋的地方。

(2) 演進為寺院住，「頭陀行」也產生變化

這種佛教比丘們的早期生活，在佛法的開展中，漸漸演進到寺院住的生活。

寺院住、僧中住的生活漸漸盛行，「頭陀行」者就相對的減少了。

後來，阿練若比丘都是住在小屋中的；樹下住者，住在房屋外的樹下；露地坐者，坐在

⁹² (原書註 21) 印順導師《原始佛教聖典之集成》(162-163)。

⁹³ 殘：剩餘；殘存。(《漢語大詞典》(五)，p.167)

⁹⁴ (原書註 22) 《彌沙塞部和醯五分律》卷 25 (大正 22, 166b)。參考《銅鑠律》《小品》(日譯南傳 4, 225)。《四分律》卷 50 (大正 22, 936c)。《十誦律》卷 34 (大正 23, 243a)。

⁹⁵ 《四分律》卷 1(大正 22, 572b6-11)：「時羅閱城中有比丘，字檀尼迦陶師子，在閑靜處止一草屋。彼比丘入村乞食，後有取薪人破其草屋持歸。比丘乞食還作是念：我今獨在閑靜處自取草木作屋，入村乞食，後取薪柴人破我屋持歸。」

⁹⁶ (原書註 23) 《小部》《長老偈經》(南傳 25, 207)。

屋外或屋內庭院的露地：與早期的「頭陀行」，也大大不同了。

(3) 寺院住

A、寺院的原語

通俗所稱的寺院，原語為僧伽藍 (saṃghārāma)、毘訶羅 (vihāra)。

(A) 僧伽藍

阿藍摩 (ārāma)，譯為「園」，有遊樂處的意思。本來是私人的園林，在園林中建築房屋，作為僧眾的住處，所以稱為「僧伽藍」。

(B) 精舍

精舍，音譯為毘訶羅，是遊履——住處。在後來，習慣上是大寺院的稱呼。

僧伽藍與精舍，實質上沒有多大差別，可能是建築在園林中，或不在園林中而已。

B、住處的進化

比丘們住在樹下、露地，雖說專心修道，「置死生於度外」，但並不是理想的。如暴露在日光下，風雨中；受到蚊、蛇、惡獸的侵害。如住在房屋內，不是更好嗎？古代人類，正就是這樣進化而來的。

◎比丘們所住的房屋，傳說最初接受房屋的布施，是王舍城的一位長者，建了六十僧坊（或精舍），⁹⁷這應該是小型的（一人一間）。

◎依「戒經」所說，比丘為了個人居住而乞化的，或是有施主建大房（精舍），都是許可的。但要經過僧伽的同意；如為自己乞求作房屋，那是不能太大的。

C、大型精舍的建立

依律制，四人以上，稱為「僧伽」。僧伽藍與大型精舍的建立，應該與社會的經濟繁榮，出家眾的增多有關。

(A) 社會的經濟繁榮

從經律中所見到的，

◎如舍衛城 (Śrāvastī) 東的東園鹿子母堂 (Pūrvārāma-mṛgāramāṭṭr-prāsāda)，是富商毘舍佉鹿子母 (Viśākhā-mṛgāramāṭṭr) 所建的；城內有波斯匿王 (Prasenajit) 的王園 (Rājakārāma)；城南有須達多 (Sudatta) 長者布施的祇樹給孤獨園 (Jetavanānāthapiṇḍadasyārāma)。

◎拘睺彌 (Kauśāmbī) 有瞿史羅 (Ghoṣiḷa) 長者所施的瞿史羅園 (Ghoṣilārāma)。⁹⁸

◎王舍城有頻婆娑羅王 (Bimbisāra) 所施的竹園。⁹⁹

這些佛世的大寺院，都是得到國王、大富長者的支持。

⁹⁷ (原書註 24) 《彌沙塞部和醯五分律》卷 25 (大正 22, 166b)。參考《銅鑠律》《小品》(日譯南傳 4, 225)。《四分律》卷 50 (大正 22, 936c)。《十誦律》卷 34 (大正 23, 243a)。

⁹⁸ 《大唐西域記》卷 5 (大正 22, 898a1-25)：「憍賞彌國，周六千餘里。國大都城周三十餘里。土稱沃壤，地利豐植，粳稻多，甘蔗茂。氣序暑熱，風俗剛猛。好學典藝，崇樹福善。伽藍十餘所，傾頓荒蕪，僧徒三百餘人，學小乘教。天祠五十餘所，外道繁多。…城內東南隅，有故宅餘趾，是具史羅(舊云瞿師羅，訛也)長者故宅也，中有佛精舍及髮、爪窰堵波。復有故基，如來浴室也。城東南不遠，有故伽藍，具史羅長者舊園也。中有窰堵波，無憂王之所建立，高二百餘尺。如來於此數年說法。」

⁹⁹ 《大智度論》卷 3 (大正 25, 77c6-14)：「王舍城，有五精舍，竹園在平地；餘國無此多精舍。舍婆提一處，祇洹精舍；更有一處，摩伽羅母堂，更無第三處。婆羅奈斯國一處，鹿林中精舍，名梨師槃陀那。毘耶離二處：一名摩呵槃，二名彌猴池岸精舍。鳩睺彌一處，名劬師羅園。如是諸國，或一處有精舍，或空樹林。以王舍城多精舍，坐禪人所宜，其處安隱，故多住此。」

(B) 出家眾的增多

出家眾多了，有隨從釋尊修習的需要，於是出現了大寺院。這可能以祇園為最早，最有名，傳說舍利弗（Śāriputra）是當時建築的指導者。¹⁰⁰

D、轉為住寺院對比丘生活的影響

(A) 頭陀行的減少

自從有了寺院，住在寺院的比丘，對樹下、塚間、露地，雖還是經常到那些地方去修行，但是住在寺院，不能說是樹下住、露地坐、塚間住的「頭陀行」了。

(B) 大眾共住而有「知僧事」、「常住比丘」的產生

有了多數人共住的寺院，住在裏面，不再是原來的獨住（ekavihāra），而是在大眾（僧伽）中住。有了多數人共住，就有種種事，於是「知僧事」的僧職，也由大眾推選而產生出來。起初，還保持「安居」以後，到各處去遊行，不得長期定住一地的習俗。但有了僧寺、僧物（公物），要有人在寺管理，不能離去，漸漸的成為「常住比丘」。對於新來的，稱為「舊（住）比丘」。

(C) 大乘佛法的興盛，有賴於律制的寺院

寺院成立了，逢到布薩（poṣadha）的日子，及「安居」終了，信眾們都來聽法，受戒、布施，形成定期的法會。依律而住的比丘們，過著寺院的集體生活，使佛法更廣大的開展起來。為了實現「正法久住」的理想，以寺院為佛教中心，是更契合於釋尊的精神，不過寺院制成立，多數人住在一起，制度越來越重要。如偏重制度，會有形式上發展而品質反而低落的可能。在大乘佛法興起中，對偏重形式的比丘們，很有一些批評。但印度大乘佛法的興盛，還是不能不依賴律制的寺院。

三、由於寺院成立，逐漸形成聚落與阿蘭若二類比丘的生活

佛教初期，沿用當時的一般生活方式，並無嚴格標準。

(一) 例說的「日中一食」制定

如「日中一食」，是後來才制定的，賢護（Bhadravāli）比丘因此而好久沒有來見佛。¹⁰¹如額鞞（Aśvajit）與分那婆（Punarvasu）¹⁰²在吉羅（Kṛtāgiri）¹⁰³的作風，與一般的沙門行，嚴重的不合。¹⁰⁴

¹⁰⁰（原書註 25）《十誦律》卷 34（大正 23，244b）。

¹⁰¹（原書註 26）《中部》（65）《跋陀利經》（日譯南傳 10，240-241）。《中阿含經》卷 51《跋陀和利經》（大正 1，746b-747a）。《增壹阿含經》卷 47（大正 2，800b-801b）。《摩訶僧祇律》卷 17（大正 22，359b-c）。《毘尼母經》卷 2（大正 24，808b）。

¹⁰² 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.316：「《律藏》中有名的「六群比丘」，據律師們的傳說，釋尊制立學處（śikṣāpada），幾乎都由於這幾位犯戒而引起的。《僧祇律》說：「六群比丘共破僧」。而這六位，不是釋種，就是與釋種有著密切的關係，如《薩婆多毘尼毘婆沙》卷四（大正二三・五二六上）說：「五人為釋種子王種：難途、跋難途、馬宿、滿宿、闍那。一是婆羅門種，迦留陀夷」。六人中，難陀（難途 Nanda）、跋難陀（Upananda），是弟兄，律中傳說為貪求無厭的比丘。阿溼鞞（馬宿 Aśvaka）、不那婆娑（滿宿 Punabbasu），在律中是「行惡行，汙他家」的（依中國佛教說，是富有人情味的），也是善於說法論議的比丘。」

¹⁰³《十誦律》卷 4（大正 23，26b9-11）：「佛在舍衛國。爾時黑山土地，有二比丘，名馬宿、滿宿。在此處住，作惡行汙他家，皆見、皆聞、皆知。」

¹⁰⁴（原書註 27）《銅鐸律》《大分別》（日譯南傳 1，302-304）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 3（大正 22，21c）。《四分律》卷 5（大正 22，596c）。《十誦律》卷 4（大正 23，26b）。《根本說一切有

釋尊是順應一般的需要而次第的成立制度，但不是絕對的，而有寬容的適應性。

〔二〕聚落與阿蘭若的不同解說

等到寺院成立了，大眾都過著共住的生活，於是漸形成「阿蘭若比丘」、「聚落比丘」——一二類。這是發展所成，因地區與時代的先後而並不完全相同，這不過大體的分類而已。

1、律中的二類解說

說到聚落與阿蘭若，律中有二類解說。

〔1〕依世俗的分別：「聚落」與「空閑處」

一是世俗的分別：

A、分為二—聚落、空閑處（阿蘭若）

如「盜戒」所說的「聚落」與「空閑處」——「阿蘭若」，或以聚落的牆柵等為界，牆柵以內是「聚落」，牆柵以外，就是「空閑處」。¹⁰⁵

B、分為三—聚落、聚落界、空閑處

或分為三：

- 1、牆柵等以內，是「聚落」。
- 2、從牆柵（沒有牆柵的是門口）投一塊石頭出去，從「聚落」到石頭所能到達的地方，是「聚落界」，或譯作「聚落勢分」、「聚落所行處」。
- 3、投石（或說「一箭」）所能及的地方，多也不過十丈吧！也就是聚落四周約十丈以外，是「空閑處」。¹⁰⁶

〔2〕依佛教的制度：聚落住、中間五百弓、阿蘭若住處

二是佛教制度的解說：

「聚落」（城邑），離城邑聚落五百弓（這五百弓是沒有人住的）以外，名為「阿蘭若住處」；¹⁰⁷阿蘭若住處，是比丘們所住的地方。離聚落五百弓，一弓約六、七尺長，五百弓約二里（或二里多些）。這也是三分的：聚落，中間五百弓，阿蘭若住處。離聚落五百弓，聽不到聚落中的大鼓聲，或大牛的吼聲，才是阿蘭若處。

2、依「非時入聚落」的意義，不論多少人都可稱住阿蘭若

依「戒經」，「非時入聚落」，是不許可的，可見比丘們不是住在聚落中，而是住在阿蘭若處的。依這個意義，無論是個人住，二、三人住，或四人（十人，數十人，數百人，數千人）以上共住的，都可說是住阿蘭若處；不過四人以上，在僧伽藍中住，稱為僧伽藍比丘。

〔三〕從「阿蘭若」到「近聚落」、「聚落中」的轉變

比丘們的住處，漸漸的變好。從「阿蘭若住處」，移向「近聚落住處」，更向「聚落中」住。

部毘奈耶》卷 15（大正 23，705a）。

¹⁰⁵（原書註 28）《四分律》卷 1（大正 22，573b）。《根本說一切有部毘奈耶》卷 2（大正 23，637a）。

¹⁰⁶（原書註 29）《銅鑠律》《大分別》（日譯南傳 1，75）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 1（大正 22，6a）。《摩訶僧祇律》卷 3（大正 22，244a）。

¹⁰⁷（原書註 30）《銅鑠律》《大分別》（日譯南傳 1，75）。《摩訶僧祇律》卷 11（大正 22，323b）。《四分律》卷 10（大正 22，632c）。《十誦律》卷 8（大正 23，57b）。《根本說一切有部毘奈耶》卷 24（大正 23，756c）。

1、依律典記載而知

這一情形，《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》，表示得非常明白。

(1) 近聚落住

說一切有部（Sarvāstivādin）的《十誦律》「毘尼誦」，是律的摩得勒伽（māṭṛka），說到「阿蘭若法」，「阿蘭若上座法」；「近聚落住法」，「近聚落住上座法」。¹⁰⁸

(2) 聚落中住

與「毘尼誦」相當的《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，作「阿練若比丘」，「阿練若上座」；「聚落」，「聚落中上座」。¹⁰⁹

◎一作「近聚落住」，一作「聚落中」，可看作從「近聚落住」，發展到「聚落中」住的过程。

2、近聚落住轉為聚落中住的發展

(1) 近聚落住—聚落界（五百弓的地方）

《五分律》也說到：「阿練若處比丘」，「有諸比丘近聚落住」。¹¹⁰「近聚落住」，就是住在「聚落」與「阿蘭若處」的中間地帶——五百弓地方。這裡沒有人住，隨俗也可說是「阿蘭若處」（空閑處），其實是聚落邊緣，也就是「聚落界」，「聚落勢分」。

(2) 轉為聚落中住

寺院在「聚落中」，如《十誦律》與《摩訶僧祇律》所說的，應該比「近聚落住」的遲一些。如《清淨道論》說：「阿蘭若」比丘，到「近聚落住處」（gāmanta）來聽法。¹¹¹與《清淨道論》相當的《解脫道論》，就作「聚落住」。¹¹²

3、阿蘭若意義的轉變

律制的阿蘭若比丘，以專精修行為主，至少要遠離城邑聚落五百弓以外。等到寺院興起，多數比丘共住的僧伽藍與精舍（大寺），即使在阿蘭若處，或保持寧靜的傳統，但人多事多，到底與阿蘭若處住的原義不同。

4、淨人制的產生

而且，佛教產生了「淨人」制，「淨人」是為寺院、僧伽、上座們服務的。如《十誦律》說：「去竹園不遠，立作淨人聚落」。¹¹³竹園本在城外，但現在是在聚落邊緣了。

(三) 形成「阿蘭若比丘」與「聚落比丘」的兩大類

隨著人口增加，城市擴大，本來在阿蘭若處的寺院，轉化為「近聚落住」與「聚落中」的，當然不少。這樣，就形成了少數的、個人修行的「阿蘭若比丘」，與多數的、大眾共住（近聚落住與聚落中寺院中住）的「聚落比丘」——兩大類。¹¹⁴

¹⁰⁸（原書註 31）《十誦律》卷 57（大正 23，419c-420a）。

¹⁰⁹（原書註 32）《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6（大正 23，602b）。

¹¹⁰（原書註 33）《彌沙塞部和醯五分律》卷 5（大正 22，32a）。又卷 27（大正 22，180b）。

¹¹¹（原書註 34）《清淨道論》（日譯南傳 62，144）。

¹¹²（原書註 35）《解脫道論》卷 2（大正 32，404c）。

¹¹³（原書註 36）《十誦律》卷 34（大正 23，251a）。

¹¹⁴《摩訶僧祇律》卷 14（大正 22，342a16-17）：「僧住處者：若阿練若住處，若聚落住處。」

四、阿蘭若比丘與聚落比丘的對立

(一) 初期阿蘭若比丘與後代的阿蘭若比丘

◎阿蘭若比丘，如果是初期那樣的「頭陀行」——糞掃衣、常乞食、樹下住，一無所有，那真是「無事處」了！

◎但後代的阿蘭若比丘，也大都住在小屋中，穿著「居士施衣」——新而整潔的「三衣」，還留些食品，這就有受到盜賊恐怖的可能。《戒經》中，有「阿蘭若過六夜離衣學處」，「阿蘭若住處外受食學處」，都與賊寇有關。所以律制「阿蘭若比丘法」，要預備水、火、食品，知道時間與方向，以免盜賊來需索而遭到傷害。¹¹⁵

(二) 阿蘭若比丘與聚落比丘之長短處各異

阿蘭若比丘與聚落比丘，可說各有所長，也各有所短，如《摩訶僧祇律》卷 35（大正 22，510a-b）說：「阿練若比丘，不應輕聚落中比丘言：汝必利舌頭少味而在此住！應讚：汝聚落中住，說法教化，為法作護，覆蔭我等！聚落比丘，不應輕阿練若比丘言：汝在阿練若處住，希望名利！獐¹¹⁶鹿禽獸亦在阿練若處住；汝在阿練若處，從朝竟日，正可數歲數月耳！應讚言：汝遠聚落，在阿練若處，閑靜思惟，上業所崇！此是難行之處，能於此住而息心意」！

二類比丘的風格不同，可以從輕毀與讚歎中了解出來。

1、阿蘭若比丘之長短處

◎阿蘭若比丘，從好處說，這是專精禪思，值得尊崇與讚歎的。

◎但有些阿蘭若比丘，不能專心修行，有名無實，不過為了「希望名利」（一般人總是尊敬這類修行人的），禽獸不也是住在阿蘭若處！

2、聚落比丘之長短處

◎聚落比丘，從短處說，這裡人事多，只是喫得好些。

◎從好處說，接近民眾，為民眾說法、授戒，護持正法。經師、律師、論師，都是在聚落（寺院）中住；阿蘭若比丘，也要仰仗聚落比丘呢！如《解脫道論》卷 2（大正 32，406b）說：「云何無事處（阿蘭若處）方便？或為受戒、懺罪、問法、布薩、自恣、自病、看疾、問經疑處：如是等緣，方便住聚落，不失無事處」。

◎住在阿蘭若處的比丘，如要懺罪，聽法，布薩，養病，都不能不依賴聚落比丘的教導與照顧，佛教到底是以大寺院為中心了。

3、阿蘭若比丘與聚落比丘的相互對立

阿蘭若比丘與聚落比丘，是各有長處的，如能相互同情而合作，那是很理想的。但由於作風不一致，不免引起誤會，或者互相毀謗。《摩訶僧祇律》曾說到：

一、某處的阿蘭若比丘，與聚落比丘「同一利養」（「攝食界」¹¹⁷）——信眾的飲食供養，

¹¹⁵（原書註 37）《銅鑠律》《小品》（略）（日譯南傳 4，331-332）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 27（大正 22，179c-180a）。《十誦律》卷 41（大正 23，300c-301a）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 34（大正 24，377c-378a）。《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6（大正 23，602b）。

¹¹⁶ 獐：〔𪛗〕〔《廣韻》諸良切，平陽，章。〕即獐子。古代叫麋。《呂氏春秋·士容》：“此良狗也，其志在獐麋豕鹿，不在鼠。”《淮南子·主術訓》：“鹿之上山，獐不能跂也。”宋陸游《兩獐》詩：“吾園畜兩獐，善驚未易馴。”《說岳全傳》第六七回：“一日，眾人抬了許多獐狸鹿兔回來。”參見“獐子”。五代馬縞《中華古今注·鹿》：“青州人謂鹿為獐也。”（《漢語大詞典（五）》，p.105）

¹¹⁷《妙因律師律學集》之〈隨機羯磨淺釋〉（p.659）：「爾時有二〔寺相鄰接著〕住處，〔一寺有食，

大家共同受用。但在阿蘭若比丘沒有來以前，聚落比丘就先喫了。於是阿蘭若比丘一早來，把飲食都拿走了，這就引起了紛爭。¹¹⁸

二、弗絺虜是一位阿蘭若比丘，到聚落住處來布薩。弗絺虜十四日來，聚落比丘說：我們是十五日布薩。等到十五日再來，聚落比丘卻提前布薩了。這樣的情形，「二十年中，初不得布薩」，還要說弗絺虜「叛布薩」。¹¹⁹

從這些事例，可見阿蘭若比丘與聚落比丘，因住處不同，風格不同，引起了相互的對立。在大乘佛法興起中，阿蘭若比丘與聚落比丘的對立，正是一項非常重要的事實。¹²⁰

第五項、出家布薩與在家布薩 (p.216~p.224)

佛教有布薩 (poṣadha) 的制度，每半月一次，集合大眾來誦說波羅提木叉戒經。

一、適應一般宗教而成立布薩制

◎這種制度，淵源是很古老的。依《吠陀》(Veda)，在新月祭¹²¹ (darśamāsa)、滿月祭 (purnamāsa) 的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為upāvasatha (優波婆沙，就是布薩)。

◎釋尊時代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，舉行布薩的習慣，釋尊適應這一般的宗教活動，也就成立了布薩制。¹²²信眾定期來集會，比丘要為信眾們說法。¹²³

不行說戒；一寺說戒；而缺飲食，這樣地〕別說戒，別利養，〔而兩寺願意互助，〕欲得共說戒，同利養。〔以法資助慧命，以食救濟身命，在這情形下，〕佛言：聽〔許〕各自解〔除原有的大〕界，應盡集一處，〔結成新的法食兩同的大界，而〕不得受欲〔有缺席的，全體到場〕，當唱方相結之。〔關於〕結〔界〕文〔詞，〕與前略同，唯有僧於此彼二處結大界同說戒同說利養〔的事緣〕為異。〔當然須要變通著宣情白眾的。〕」（*〔〕為妙因律師的話。歡喜光精舍編輯，初版，民 95 年。）

¹¹⁸ (原書註 38) 《摩訶僧祇律》卷 35 (大正 22, 509c-510a)。

¹¹⁹ (原書註 39) 《摩訶僧祇律》卷 30 (大正 22, 469b-c)。

¹²⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1052：「出家菩薩的住處，是阿蘭若處，但不是唯一的住處。『上面(第四章、第四項)』曾說到：依住處而分，比丘有阿蘭若比丘，近聚落處(住)比丘，聚落(住)比丘——三類。這是部派佛教的比丘住處，出家菩薩的住處，也不外乎這三類。(p.1048)；〈淨行品〉與〈郁伽長者會〉，表示了大乘(部分)的早期情形。〈淨行品〉，在寺院中出家、受戒，過著(部派佛教)寺院比丘的一般生活，而念念為眾生而立願。〈郁伽長者會〉，也在寺院中出家、受戒，而常在阿蘭若處修行。有時短期回寺院來，從和上、阿闍黎受經問法。都厭患家庭生活而傾向出家，大乘佛教在一般寺院中發展出來。」

¹²¹ 印順導師《寶積經講記》，p.148-p.149：「...出生如來勝。人天應尊敬菩薩，而且要敬重到極點。對於這，如來又舉喻說：『迦葉！譬如月初生時』，印度的民俗，就舉行非常隆重的新月祭。所以說：『眾人愛敬』這新月，『踰』越了十五晚上的「滿月」。我們中國人，是喜愛滿月的。但在印度，除了團圓的滿月外，還敬愛新月，因為新月是象徵著光明的出生，從此一直向大圓滿的光明而前進。」

¹²² (原書註 1) 《銅鑠律》《小品》(日譯南傳 3, 180-181)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 18 (大正 22, 121b)。《四分律》卷 35 (大正 22, 816c)。《摩訶僧祇律》卷 27 (大正 22, 446c)。《十誦律》卷 22 (大正 23, 158a)。《大智度論》卷 13 (大正 25, 159b-160b)。

¹²³ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.106-107：「布薩，源於吠陀 (Veda) 以來的祭法。在新月祭 (darśamāsa)、滿月祭 (Purnamāsa) 的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為 upāvasatha (優波婆沙即布薩)。佛陀時代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，舉行布薩集會的習慣。適應這一般的宗教活動，佛教也就成立布薩制。信眾們定期來會時，為信眾們說法；信眾們受

律典沒有說到信眾們來參加布薩，還做些什麼，這因為律是出家眾的制度，所以將在家布薩的事略去了。

二、出家布薩

（一）「教授波羅提木叉」與「威德波羅提木叉」

布薩制，在出家的僧眾方面，起初是「偈布薩」，後來才以說波羅提木叉為布薩，如《善見律毘婆沙》卷5（大正24，708a）說：「釋迦牟尼佛，從菩提樹下二十年中，皆說教授波羅提木叉。復一時於……，語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說教授波羅提木叉，汝輩自說。……從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉」。

「教授波羅提木叉」（ovādapātimokkha），就是略說教誡偈。由於制立學處（sikkhāpada），後來發展為「威德波羅提木叉」（aṇāpātimokkha）。

◎「教授波羅提木叉」，如偈說：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道」。¹²⁴「偈布薩」是道德的，策勵的；

◎而「威德波羅提木叉」，如所制立的學處（戒條），是法律的，強制的，以僧團的法律來約束，引導比丘們趣向解脫。來參加集會的，在誦波羅提木叉以前，如《四分戒本》（大正22，1015b）說：「諸大德！我今欲說波羅提木叉戒，汝等諦聽！善思念之！若自知有犯者，即應自懺悔。不犯者默然，默然者，知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘在眾中，乃至三問。憶念有罪而不懺悔者，得故妄語罪。故妄語者，佛說障道法。若彼比丘憶念有罪欲求清淨者，應懺悔，懺悔得安樂」。

（二）到後代，布薩著重於誦說《波羅提木叉戒經》

1、布薩的真意義，是實現比丘們的清淨

到後代，布薩著重於誦說《波羅提木叉戒經》，這不是布薩的主要意義；布薩的真意義，是實現比丘們的清淨。所以在誦波羅提木叉以前，如沒有來參加的，要「與清淨」，向僧伽表示自己是清淨的，沒有犯過失。在說波羅提木叉戒以前，要三次問清淨。¹²⁵在正說波羅提木叉的進行中，每誦完一類戒，就向大眾三次發問，「是中清淨否」？不斷的警策大眾，要大眾反省自己，發露自己的過失。在佛法中，唯有無私無隱的發露自己的過失，才能出離罪惡，還復清淨；不受罪過的障礙，而能修行聖道，趣入解脫。

2、布薩說戒而不忘清淨的真義，對個人修行及僧伽和合有重大意義

所以布薩說波羅提木叉，成為教育僧眾，淨化僧眾的好方法。對於個人的修行，僧伽的和合清淨，有著重大的意義！如忘了「清淨」的真義，而只是形式的熟誦一遍，那就難

持「八關齋戒」。信眾們為家務所累，不能如出家人那樣的專精修行，所以每月四次或六次，來僧眾的住處，受持八關齋戒；也就是受持近於出家的——清心寡欲，內心清淨的宗教生活。一日一夜的八關齋戒，就是適應這種事實而成立的。每月六次或四次的布薩，是攝化信眾，使信眾領受深一層的精神生活的制度。」

¹²⁴（原書註2）《四分僧戒本》（大正22，1030b）。

¹²⁵來參加集會的，在誦波羅提木叉以前，如《四分戒本》（大正22，1015b）說：「諸大德！我今欲說波羅提木叉戒，汝等諦聽！善思念之！若自知有犯者，即應自懺悔。不犯者默然，默然者，知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘在眾中，乃至三問。憶念有罪而不懺悔者，得故妄語罪。故妄語者，佛說障道法。若彼比丘憶念有罪欲求清淨者，應懺悔，懺悔得安樂」。

免僧團的變質了！¹²⁶

三、在家布薩

(一) 布薩的意義——長養淨法

布薩的意義：玄奘作「長養」，義淨作「長養淨」。《根本薩婆多部律攝》，解說為：「長養善法，持自心故。……增長善法，淨除不善」。與《毘尼母經》的「斷名布薩，……清淨名布薩」，¹²⁷大意相同。遠離不善，使內心的淨法增長，就是布薩。所以說：「由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養」¹²⁸。¹²⁹

(二) 在家布薩的由來

1、最初的偈布薩通在家、出家

律典說到在家信眾來布薩，我以為：如《四分戒本》所說的偈布薩，在家信眾不也是一樣的適合嗎？大眾集會，比丘們說法、說偈，策勵大眾，起初是可能通於在家、出家的。

2、布薩制分化，所以在家者不能聽出家眾的布薩

等到布薩制分化了，在一月二次的布薩日，在家眾來聽法、布施，但不能參加出家者的誦戒布薩。

(三) 在家布薩的內容——八支齋戒

1、為在家人制出家法

「月八日、十四日、十五日」——六齋日（還有「神足月」）¹³⁰，信眾們來集會布薩，就以從古傳來的過中不食，參入部分的出家行，合為八支，作為在家弟子的布薩。¹³¹所以說：「八戒齋者，是過去現在諸佛如來，為在家人制出家法」。¹³²

2、齋之意義——洗心

八支齋，梵語 *aṣṭāṅga-samanvāgatōpavāsa*，義譯為「八支成就布薩」，古譯「八關齋」。「洗心曰齋」，以「齋」來譯長養淨心的「布薩」，可說是很合適的。

3、八支齋戒的經典出處

八支，見於《小部》的《經集》，但沒有說受持的時間。¹³³在「四阿含」中，見於《雜

¹²⁶（原書註3）有關僧眾的布薩，可參閱印順導師《原始佛教聖典之集成》（105-125）。

¹²⁷（原書註4）《根本薩婆多部律攝》卷1（大正24，529a）。《毘尼母經》卷3（大正24，814b）。

¹²⁸（原書註5）《阿毘達磨俱舍論》卷14（大正29，75b）：[玄奘譯] 如有頌言：由此能長養自他善淨心是故薄伽梵說此名長養（"poṣaṃ dadhāti manasaḥ kuśalasya yasmād uktas tato bhagavatā kila poṣādho 'yam" iti /）；[真諦譯] 如偈言：由此能長養自他淨善心故佛如來說此名布沙他。

¹²⁹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.107：「布薩的原語為：poṣadha, upāvasa, upavāsathaposaṭha, uposaṭha 等；音譯作逋沙他、褒灑陀、優波婆沙等。玄奘譯義為「長養」，義淨譯義為「長養淨」。『根本薩婆多部律攝』，釋為「長養善法，持自心故」；「增長善法，淨除不善」。與『毘尼母經』的「斷名布薩……清淨名布薩」，大意相同。古代意譯為「齋」最為適當！「洗心曰齋」，本為淨化自心的意思。佛法本以「八支具足」為布薩；但布薩源於古制，與斷食有關，所以「不非時食」，在八關齋戒中，受到重視。說一切有部（Sarvāstivādin），就說：「齋法以過中不食為體」。佛陀適應時代而成立的布薩制，對信眾來說，是重於禁欲的，淨化自心的精神生活。」

¹³⁰ 詳參《雜阿含經·1121經》卷41（大正2，297b-c）。

¹³¹ 印順導師《華雨集第二冊》，p.180：「大抵在六齋日，信眾們來會，為信眾們說法，信眾們受八支齋戒（就是布薩）」

¹³²（原書註6）《受十善戒經》（大正24，1023c）。

¹³³（原書註7）《小部》《經集》《曇彌迦經》（日譯南傳24，143-146）。

阿含經》的「八眾誦」，《中阿含經》的《持齋經》，《增壹阿含經》。¹³⁴

4、八支齋戒的內容

八支的次第與分合，傳說略有出入，但內容都是：離殺生，離盜取，離淫，離妄語，離飲酒，離非時食，離高廣大床，離塗飾香鬘及歌舞觀聽。八支與沙彌十戒相比，只缺少「不捉持金銀」一戒。

5、齋戒的深義—讓在家者深慕出家法，是精進的加行

「八支布薩」，如《增支部》「八集」（日譯南傳 21，151）說：「聖弟子如是思擇：諸阿羅漢，乃至命終，斷殺生，離殺生，棄杖棄刀；有恥，具悲，於一切眾生哀愍而住。今我亦今日今夜，斷殺生，離殺生，棄杖棄刀；有恥，具悲，於一切眾生哀愍而住」。「八支布薩」，每一支都是這樣的，以阿羅漢（出家者）為模範，自己在一日一夜中，修學阿羅漢的戒法（所以說：「為在家人制出家戒」）。這是在家的佛弟子，不能出家而深深的敬慕出家法。所以在一般在家的「三歸」、「五戒」以外，制立「八支布薩」，使在家眾能過一日一夜的身心清淨生活。對在家戒來說，這是精進的加行！

6、八支齋戒的傳授

八關齋，或稱「八戒」，「近住律儀」，是戒法之一，戒是需要授受的。

(1) 從七眾受

《大毘婆沙論》說：「問：近住（優波婆沙的又一義譯）律儀，從誰應受？答：從七眾受皆得，非餘。所以者何？若無盡壽戒者，則不堪任為戒師故」。¹³⁵依論文，似乎七眾弟子——出家五眾、在家二眾，誰都可以傳授八關齋戒。

A、從七眾受的意義—雖對尊師，而戒從大眾得

這到底是什麼意義？《增壹阿含經》說到了授受的情形，如說：「善男子、善女人，於八日、十四日、十五日，往詣沙門、若長老比丘所，自稱名字，從朝至暮，如阿羅漢持心不移」。¹³⁶「若有善男子、善女人，於月十四、十五日，說戒持齋時，到四部眾中，當作是語：我今齋日，欲持八關齋法，唯願尊者當與我說之！是時四部之眾，當教與說八關齋法」。¹³⁷

布薩日，到「沙門若長老比丘所」，或「到四部眾中」，事實是一樣的。在家弟子受八關齋戒，是在在家二眾、出家二眾——「四部眾」（即「七眾」）中舉行的；但教說戒的，是「比丘」、「尊者」。例如出家眾受戒，雖由戒師（三人）舉行傳授，而實「戒從大眾得」（應該是大眾部義），戒是在（戒）壇諸師授與的。在家人受八關齋戒，也是一樣。雖由「比丘」、「尊者」教說，而在「四眾」（七眾）中舉行，也就是從四部眾得來的。在會的四部眾，一定是受過盡形壽戒的（五戒，也是盡形壽受持）。《大毘婆沙論》所說的「從七眾受皆得」，就是這個意義。

¹³⁴（原書註 8）《雜阿含經》卷 40（大正 2，295c-296a）。又卷 50（大正 2，364a）。《相應部》「夜叉相應」（日譯南傳 12，363-364）。《中阿含經》卷 55《持齋經》（大正 1，770b-771a）。《增支部》「八集」（日譯南傳 21，141-173）。《增壹阿含經》卷 16（大正 2，624b-626a）。又卷 38（大正 2，756c-757a）。

¹³⁵（原書註 9）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 124（大正 27，647b）。

¹³⁶（原書註 10）《增壹阿含經》卷 38（大正 2，756c）。

¹³⁷（原書註 11）《增壹阿含經》卷 16（大正 2，625a-b）。

B、失本義—非布薩日，不在大眾中，從一位在家弟子受

假使不在布薩日，不在大眾中，可以從一位在家弟子受，那就不能說是布薩，也不能說以阿羅漢為模範了！¹³⁸

(2) 自誓受

(西元四世紀作)《成實論》說：「若無人時，但心念口言：我持八戒」。¹³⁹這與大乘戒所說的，「千里無師」，可以自誓受戒一樣。

5、八支齋戒的受持時間

(1) 一日一夜受持

受八關齋，以一日一夜受持為準。上午（也許可下午後開始）受戒，到第二天天明結束。現在南方佛教區，布薩日，在家弟子早上到寺院來，從比丘受八關齋，在寺院裏聽法、坐禪，稱為「精進日」。¹⁴⁰住在寺院中受持，所以八關齋也被解說為「近住戒」。形式上，近阿羅漢而住，也就是近寺院的出家人而住，修學部分的出家行。

(2) 有部反對半日乃至一月受持

對於受持的時間，部派間有不同的意見，如《成實論》卷 8（大正 32・303c）說：「有人言：此法但齋（齊？）一日一夜。是事不然！隨受多少戒，或可半日乃至一月，有何咎耶」？

《大毘婆沙論》曾否定日間或夜間（即「半日」）受，及一日一夜以上的受持，¹⁴¹就是《成實論》一流的主張。

(3) 一日一夜以上的受持是可能的

◎然依律意或事實來說，一日一夜以上的受持，應該是可能的。在家人為家業所累，不可能長期受持，所以制定為六齋日的一日一夜戒。

◎如年在四十以上，或兒女大了，家業的負累也輕了，為什麼不能作半月、一月以上的受持呢？而且，六齋日以外，還有「神足月」，或稱「年三齋」，一年的三個月內持齋，這應該不是一日一夜戒了。

◎所以依事實說，或是年三齋，或是長期受八關齋，都可能長住在寺院中，近僧而住。這是俗人而近於寺僧的，是敬慕出家行，而仍處於在家地位的。如果說佛教中有「不僧不俗」者，這倒是事實的存在。

6、受持八支齋戒與懺悔

(1) 懺悔的意義

受戒與懺悔，是不能分離的。

◎「懺」是懺摩（kṣama）的略稱，是請求「容忍」、「容恕」的意思。

◎「悔」是 deśanā（提舍那）的意譯，原義為「說」。

¹³⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》，p.180：「受持的戒律中，「在家」弟子，有近事律儀，這就是優婆塞、優婆夷的「五」戒。還有近住律儀，就是在家而仰修出家法的「八戒」，作一日夜或短期的修持。這都「如前」五乘共法中「所說」的。五戒與八戒，本是聲聞的在家弟子戒。以出離心來修學，為了脫生死而受持，就是出世的戒法。不過，如以增上生心，為了求得現生與後世的安樂而受持，就成為人天乘法。有以為五戒只是人天乘法，這是不對的。」

¹³⁹（原書註 12）《成實論》卷 8（大正 32，303c）。

¹⁴⁰（原書註 13）平川彰《原始佛教之研究》（423）。

¹⁴¹（原書註 14）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 124（大正 27，647b-c）。

佛法中，如犯了過失（除極輕的「自責心」就得），非陳說自己的過失，是不能回復清淨的。所以出家人犯了過失，要向僧眾，或一比丘，請求容忍（懺），並陳說（承認）自己的過失（悔），一般通稱為「懺悔」。

〔2〕受八關齋之前的懺悔（在四眾中進行）

在受八關齋時，依《增壹阿含經》：先教說「懺悔」，次教說「受（八）戒」，末後教說「發願」，與《大智度論》所說的相同。¹⁴²受戒以前的懺悔，是在四眾中進行的。

〔3〕毀犯八關齋之後的懺悔（個人向佛懺悔）

如受持而犯了呢？

出家人有一定的懺悔法，稱為「作法懺」。現存的經律，沒有明確的說到，在家戒犯了應怎樣懺悔。

受八關齋的，或男或女，在四眾或比丘前說罪，怕也是不適宜的。《四輩經》說：「朝暮燒香然燈，稽首三尊，悔過十方，恭敬四輩」。¹⁴³個人向佛（塔、佛像）懺悔，可能是從在家受戒者的懺悔而發展起來的。

第六項、佛法專門化與唄喏者¹⁴⁴ (p.224~p.231)

一、佛法專門化

（一）契經中所述的專才

佛教中，早就有了「學有專長」的專才，而且是同類相聚的。

◎如《相應部》「界相應」，說到了「說法者」（dharma-kathika）滿慈子¹⁴⁵

¹⁴²（原書註 15）《增壹阿含經》卷 16（大正 2，625b-c）。《大智度論》卷 13（大正 25，159b-160a）。

¹⁴³（原書註 16）《四輩經》（大正 17，705c）。

¹⁴⁴ 此項內容可參考印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》「序說」，p.15-16。

¹⁴⁵（1）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.61：「富樓那是一位富有感化力的宣教師，說法感化的力量，何等偉大！這與分別法義的論師型，風格是決不相同的。dharma-kathika，本意為說法者，法的解說者，可通於說法及論（法）義。也許這樣，在阿毘達磨論的發達中，被傳說為阿毘達磨論師一流。大迦旃延與富樓那，在『阿含經』中，沒有顯著的阿毘達磨論師的氣質。二人同遊化於西方（及南方），同有富豐的神奇故事，同有億耳（Śroṇa-kotikarna）為弟子的傳說，所以不妨看作遊化邊區，善於教化的一流。」

（2）《雜阿含經·261 經》卷 10（大正 2，66a5-b5）：「一時，尊者阿難住拘睺彌國瞿師羅園。時，尊者阿難告諸比丘：「尊者富留那彌多羅尼子（Puṇṇa Mantāniputta）年少初出家時，常說深法，作如是言：『阿難！生法計是我，非不生。阿難！云何於生法計是我，非不生？色生，生是我，非不生。受、想、行、識生，生是我，非不生。譬如士夫手執明鏡及淨水鏡，自見面生，生故見，非不生。是故，阿難！色生，生故計是我，非不生。如是受、想、行、識生，生故計是我，非不生。云何？阿難！色是常耶？為無常耶？』答曰：『無常。』...「諸比丘當知，彼尊者於我有大饒益，我從彼尊者所聞法已，遠塵離垢，得法眼淨。我從是來，常以此法為四眾說，非餘外道、沙門、婆羅門出家者說。」

（3）《中阿含經》卷 2（大正 1，431b11-23）：「尊者舍梨子問尊者滿慈子：「賢者名何等？諸梵行人云何稱賢者耶？」尊者滿慈子答曰：「賢者！我號滿也。我母名慈，故諸梵行人稱我為滿慈子。」尊者舍梨子歎曰：「善哉，善哉！賢者滿慈子，為如來弟子，所作智辯聰明決定，安隱無畏，成就調御，逮大辯才，得甘露幢，於甘露界自作證成就遊，以問賢者甚深義盡能報故。賢者滿慈子！諸梵行人為得大利，得值賢者滿慈子，隨時往見，隨時禮拜，我今亦得大利，隨時往見，隨時禮

(Pūrṇa-maitrāyaṇīputra),「多聞者」(bahussuta)阿難(Ānanda),「持律者」(vinayadhara)優波離(Upāli)等。¹⁴⁶

- ◎《增壹阿含經》也說到各人的「第一」。¹⁴⁷阿難「侍佛二十五年」，聽聞而憶持不忘的教法極多，所以稱「多聞第一」。滿慈子長於教化(演說、闡揚)，所以是「說法第一」。優波離是律的結集者，「持律第一」。

(二) 經典結集後，「持法者」與「持律者」，是傳持佛教聖典者的二大流

在原始結集時，優波離結集律，阿難結集法。

- ◎結集的法，要憶持誦習；對新傳來的教法，要依原始結集的「相應修多羅」為準繩，來共同審核編集，所以有了「持法者」(dharmadhara)。

- ◎結集了的律，要憶持不忘；還要依「波羅提木叉」為準繩，而對僧團沿習而來的規制，加以決定編集，仍舊稱為「持律者」。

- ◎「持法者」與「持律者」，是傳持佛教聖典者的二大流。

(三) 由持法者再分出持母者，而成為傳持三藏者的不同名稱

其後，從「持法者」(也從「說法者」)分出「持母者」¹⁴⁸(mātrkādhara)，或「持阿毘達磨者」(abhidharmadhara)，與前「持法者」、「持律者」，就是傳持三藏者的不同名稱。在重法的經典中，一直是沿用這樣的名稱。如：

- ◎《中部》《牧牛者大經》，列舉「多聞」、「傳阿含」(āgatagama)、「持法」、「持律」、「持母」——五類。¹⁴⁹「多聞」是阿難以來的名稱。「傳阿含」是《阿含經》成立了，《阿

拜。諸梵行人應當繫衣頂上戴賢者滿慈子，為得大利，我今亦得大利，隨時往見，隨時禮拜。」

- (4)《大智度論》卷3(大正25, 79b2-6):「耆闍崛山，是過去、未來、現在諸佛住處；如《富樓那彌帝隸耶尼子經》中說：『佛語富樓那：『若使三千大千世界劫燒若更生，我常在此山中住。一切眾生以結使纏縛，不作見佛功德，以是故不見我。』』」

¹⁴⁶ (原書註1)《相應部》「界相應」(日譯南傳13, 229-230)。《雜阿含經》卷16(大正2, 115a-b)。

¹⁴⁷ (原書註2)《增支部》「一集」(日譯南傳17, 34-35)。《增壹阿含經》卷3(大正2, 557c-558a)。

¹⁴⁸ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.27-29：「摩呬理迦(mātrkādhara)，或音譯為摩室里迦，摩呬履迦，摩得勒迦，目得迦，摩夷等；義譯為母，本母，智母，行母等。此名，從māt(母)而來，有「根本而從此引生」的意思。...所以，摩呬理迦有成文(起初都是語言傳誦)的部類，與經、律並稱，是在《增支部》集成以前的。古典的摩呬理迦，有兩大類：屬於毘奈耶的，屬於達磨的。...毘奈耶的摩呬理迦，是僧伽規制的綱目。凡受戒，布薩，安居，以及一切日常生活，都隨類編次。每事標舉簡要的名目(總合起來，成為總頌)。僧伽的規制，極為繁廣，如標舉項目，隨標作釋，就能憶持內容，不容易忘失。...屬於達磨的摩呬理迦，出於說一切有部(譬喻師)的傳述，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷40(大正24, 408b)說：「摩室里迦.....所謂四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分，四無畏，四無礙解，四沙門果，四法句，無諍，願智，及邊際定，空，無相，無願，雜修諸定，正入現觀，及世俗智，苦摩他，毘鉢舍那，法集，法蘊，如是總名摩室里迦」。...以四念處為例來說：四念處經的解說，四念處的定義，四念處的觀境，四念處的修持方法及次第，四念處與其他道品的關聯等，都在四念處的標目作釋下，得到明確的決了。以聖道為中心的理解，貫通一切契經。達磨——法的摩呬理迦，總持聖道的修持項目，對阿毘達磨論來說，關係最為深切。...摩呬理迦的體裁，是標目作釋。標目如母；從標起釋，如母所生。依標作釋，能使意義決定明了。以法——契經來說：契經是非常眾多的，經義每是應機而出沒不定的。集取佛說的聖道項目，稱為摩呬理迦。給予明確肯定的解說，成為佛法的準繩，修持的定律。有「決了定義」的摩呬理迦，就可依此而決了一切經義。在古代經律集成(決了真偽)的過程中，摩呬理迦是重要的南針。法的摩呬理迦，在契經集成後，阿毘達磨發展流行，摩呬理迦的意義與作用，也就失去了重要性。於是，「阿毘達磨者」(Abhidhammika)就代「持母者」而起了。」

¹⁴⁹ (原書註3)《中部》33《牧牛者大經》(日譯南傳9, 385)。

含經》所有古說的傳承者。¹⁵⁰「持法」、「持律」、「持母」，就是三藏的傳持者。這五類，《增支部》曾一再的說到。¹⁵¹

◎在漢譯中，《雜阿含經》作「修多羅、毘尼、阿毘曇」。¹⁵²《中阿含經》也有「知經、持律、持母者」，¹⁵³都只說到持三藏者。

（四）律典出現了更多的專門人才

在律典中，也許律典的完成遲一些，所以出現了更多的專門人才。弘法人才，除多聞者、說法者以外，還有suttantika、bhāṇaka。現在列舉《銅鑠律》所見的如下：¹⁵⁴

《經分別》 ¹⁵⁵	《自恣毘度》 ¹⁵⁶	《經分別》 ¹⁵⁷
suttantika	suttantika	suttantika
vinayadharā	vinayadharā	vinayadharā
dhammakathikā	dhammakathikā	dhammakathikā
jhayina		
	bhāṇatehi	bhāṇaka
		bahussuta

1、誦經者

suttantika，或譯「誦經者」，「精通經者」，應是「四阿含」或「五部」的誦持者。

2、持律者

vinayadharā是「持律者」。

3、法化者

dhammakathikā是滿慈子以來，演說與宣揚法化者的名稱。

4、坐禪者

jhayina是「坐禪者」。

5、阿難以來的多聞者

bahussuta是阿難以來，多習經法（不一定屬於一部）的「多聞者」。

¹⁵⁰ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.484：「傳阿含（Āgāgama）。Āgama是由彼而此——「來」的意義。如四果中的「一來」（sakṛdāgāmin）、「不來」（anāgāmin），都是譯（āgāmi）為來的。阿含是「來」，是「展轉傳來」，有傳授傳承的意思。如《楞伽阿跋多羅寶經》所說：「從本已來，成事相承」；就是《入楞伽經》的「阿含」（梵本作 Āgama）。在經法的展轉傳來中，師資授受，不僅是文句的暗誦。在經典的結集過程中，有的是短篇，異常複雜。或詳或略，或具足，或少分，甚或近乎矛盾。在師資的展轉傳來中，也傳承了經法的文義與意趣。傳授這種傳承的，名為「傳阿含」者。「傳阿含」者，早在大部集成以前，因經法的傳通而得名。等到大部集成，還是由人傳承傳授下去，也就因此而被稱為「阿含」了。」

¹⁵¹ （原書註4）《增支部》「三集」（日譯南傳17，190）。「四集」（日譯南傳18，259）。「四集」（日譯南傳18，297）。「五集」（日譯南傳19，250-252）。「六集」（日譯南傳20，111-112）。

¹⁵² （原書註5）《雜阿含經》卷47（大正2，343a）。

¹⁵³ （原書註6）《中阿含經》卷52《周那經》（大正1，755a）。

¹⁵⁴ （原書註7）塚本啟祥《初期佛教教團史之研究》廣引（387-396）。

¹⁵⁵ （原書註8）《銅鑠律》《經分別》（日譯南傳1，268）。

¹⁵⁶ （原書註9）《銅鑠律》《小品》（日譯南傳3，298）。

¹⁵⁷ （原書註10）《銅鑠律》《經分別》（日譯南傳2，107）。

6、bhāṇaka 的意義校訂

bhāṇaka，日譯作「善說法者」。在《自恣毘度》中，有bhikkhūhi dhammaṃ bhaṇantehi，譯作「比丘等說法」。bhaṇantehi *指說法的說與bhāṇaka *指說法者，顯然的屬於同一類。日譯為「善說法」與「說法」，似乎還不能表達這一名稱的含義！¹⁵⁸

二、唄嚩者—解說上述的 bhāṇaka 的真義

(一)「聲唄」的典故—初期的情形

1、婆提比丘

這可以從一位比丘說起。羅婆那婆提（Lakuṇṭaka-bhadriya），「婆提」或譯「跋提」，義譯為「賢」、「善和」。婆提是一位矮小而又醜陋的，所以稱為「侏儒婆提」。¹⁵⁹人雖然矮小醜陋，不受人尊重，但證得阿羅漢，又生成美妙的音聲。

◎《增支部》稱之為「妙音者」；《增壹阿含經》作：「音響清徹，聲至梵天」。¹⁶⁰

◎《十誦律》卷 37（大正 23，269c）說：「有比丘名跋提，於唄中第一。是比丘聲好，白佛言：世尊！願聽我作聲唄！佛言：聽汝作聲唄。唄有五利益：身體不疲，不忘所憶，心不疲勞，聲音不壞，語言易解」。

2、某比丘尼

《摩訶僧祇律》沒有說到跋提，卻另有一位比丘尼，如卷 36（大正 22，518c-519a）說：「此比丘尼有好清聲，善能讚唄。有優婆塞請去，唄已，心大歡喜，即施與大張好疊。……（佛問：）汝實作世間歌頌耶？答言：我不知世間歌頌」。

3、小結—初期的聲唄是自然的吟詠

跋提與某比丘尼，都是天賦的妙音，不需要學習，自然優美動聽。這就是「聲唄」、「唄讚」。從所說的「聲音不壞」、「語言易解」，可知初期的「聲唄」，是近於自然的吟詠，沒有過分的抑揚頓挫，可能近於詩的朗誦，只是音聲優美而已。

(二)各部律對歌唱與聲唄範圍的界定

「唄」在《五分律》、《四分律》中，譯為「唄嚩」；「唄嚩」不正是 bhāṇaka 的對音嗎！「唄」與歌唱，是有分別的，佛法是不許歌唱的。

1、《十誦律》許聲唄而不應歌

《十誦律》容許「聲唄」，卻說「不應歌，……歌有五過失」。¹⁶¹

2、《五分律》許說法經唄而不許歌詠說法

《五分律》不許「作歌詠聲說法」，¹⁶²但可以「說法經唄」。¹⁶³

¹⁵⁸ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1275：「南傳《彌蘭王問經》，佛法中有種種不同的比丘，如「說法師」，……本生誦者，長部誦者，中部誦者，相應部誦者，增支部誦者，小部誦者」。「誦者」，就是 bhāṇaka（唄嚩）。「唄嚩」也可以說法，如《四分律》容許「歌詠聲說法」。但「唄嚩」的說法，與純正的「說法師」（dharmakathika）不同，如中國講經的「法師」，與連唱帶說的「俗講」不同。」

¹⁵⁹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.51：「韻歌詠出名的比丘，有二位：一、羅婆那婆提（Lakuṇṭaka Bhaddiya），就是「侏儒跋提」，身材矮小，而「音響清徹」，「妙音第一」。二、婆耆舍（Vaṇḍisa），是一位專長詩偈的比丘；他的事蹟，與說偈是分不開的，他讚頌佛德，僧伽與諸大弟子。這二位的事，見於《相應部》的「有偈品」，及《增支部》。」

¹⁶⁰（原書註 11）《增支部》「一集」（日譯南傳 17，34）。《增壹阿含經》卷 3（大正 2，558a）。

¹⁶¹（原書註 12）《十誦律》卷 37（大正 23，269c）。

3、《四分律》許歌詠說法而不許過度

《四分律》容許「歌詠聲說法」，但不許「過差¹⁶⁴歌詠聲說法」。¹⁶⁴

4、《雜事》不應做吟詠聲而許二事得作

《雜事》說：「不應作吟詠聲誦諸經法。……然有二事作吟詠聲：一謂讚大師德，二誦三啟經¹⁶⁵」。¹⁶⁶雖然是可以的，還是「不應歌詠引聲而誦經法」。¹⁶⁷如「引聲」誦經，就與婆羅門的闍陀（chandas）聲誦經相同了。說一切有部（Sarvāsti-vādāḥ）似乎比較寬容些，所以說：「若方國言音須引聲者，作時無犯」。¹⁶⁸

（三）聲唄的轉變與原則

◎如上來所引述，可見以美妙的音聲來誦經、讚頌、說法，跋提與某比丘尼，是生來的美音，自然合律動聽，近於吟詠而不過分的抑揚。

◎部派所容許的「聲唄」，大抵相近，但經過了人為的練習。說一切有部，也許更接近音樂了。

◎我在泰國，聽見多數比丘的集體誦經，音聲莊重和雅，有一定的（經過學習的）抑揚頓挫，但不會過分，這是符合古代聲唄誦經的原則。

◎但「聲唄」無論是誦經、讚頌、說法，都是「聽請一人」，而不許「同聲合唄」¹⁶⁹，以免形成歌唱的氣氛。

（四）從古代佛塔的考察——熱心建塔的唄嚩者

bhāṇaka——唄嚩者，為佛教的專才之一，而且「唄嚩唄嚩共」同，¹⁷⁰也成為一類。在漢譯的各部律中，都說到了「唄」；《銅鑠律》也有，不過被日譯為「善說法」而已。

1、古代唄嚩者熱心於佛塔的興建

靜谷正雄著的《初期大乘佛教之成立過程》，說到：

（1）Bhārhut 佛塔——四位唄嚩者

Bhārhut 佛塔，¹⁷¹創建於西元前二世紀，發見創建者的碑銘不少。其中稱為bhāṇaka的，當地的共四人，外地來的共二人；而當地的四人中，一人又是navakamika——工程營造的督導者。

¹⁶²（原書註 13）《彌沙塞部和醯五分律》卷 18（大正 22，121c）。

¹⁶³（原書註 14）《彌沙塞部和醯五分律》卷 26（大正 22，176b）。

¹⁶⁴（原書註 15）《四分律》卷 35（大正 22，817a）。

¹⁶⁵（1）印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.51：「凡高聲唱誦，過度的長引聲韻，是被禁止的。但在佛教的流傳中，終於又「開許」了：《十誦律》聽許作「聲唄」；《根有律》僅開許二事作吟詠聲：讚佛德，誦三啟。」

（2）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.519：「「誦三啟經」（三啟就是三段落：初，讚歎三寶；中，誦經；末，迴向咒願），能獲得戰事的勝利；能使樹神移到別處去。」

¹⁶⁶（原書註 16）《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 4（大正 24，223b）。

¹⁶⁷（原書註 17）《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 6（大正 24，232c）。

¹⁶⁸（原書註 18）《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 6（大正 24，232c）。

《根本薩婆多部律攝》卷 9（大正 24，575b）。

¹⁶⁹（原書註 19）《彌沙塞部和醯五分律》卷 18（大正 22，121b）。《四分律》卷 35（大正 22，817a）。

¹⁷⁰（原書註 20）《彌沙塞部和醯五分律》卷 3（大正 22，15b）。《四分律》卷 3（大正 22，587b）。

¹⁷¹ 巴赫特（Bharhut）為位於中印度阿拉哈巴（Allahabad）西南二百公里處之佛教遺跡。

(2) Sāñci 塔——二位唄嚩者

同時代興建的Sāñci塔，¹⁷²有bhāṇaka二人。

(3) kārī 支提——一位法上部的唄嚩者

西元一世紀興建的，kārī的支提耶（caitya）洞窟，也有 bhāṇaka 一人，是屬於法上部（Dhamutariya）的。

(4) 小結

唄嚩者對古代佛塔的興建，是相當熱心的。說出世部（Lokottaravādināḥ）的《大事》，也提到bhāṇaka，明顯的與音樂有關。¹⁷³

2、各部派都傳有「唄嚩者」——在傾向宗教儀式的發展極有意義

各部派都傳有「唄嚩」者，他們的特長，是近於吟詠的音聲。聲唄的應用極廣，誦經、讚頌、說法，都可以應用聲唄，所以解說為「讚偈」，或「說法」，都是不完全的解說。¹⁷⁴在佛法傾向於宗教儀式的發展中，唄嚩是有重要意義的。

(1) 從中國早期佛教的理解

如在布薩日，安居開始或終了自恣日，及釋尊的紀念大會，寺院與佛塔的落成等，信眾們來集會、布施，唄嚩者都負有重要的任務，這可以從中國早期佛教而理解出來。

《高僧傳》有「經師」、「唱導」二科。

A、經師——聲唄的誦經、讚頌

「經師」末論說：「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至於此土，詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄」，¹⁷⁵這就是誦經與讚頌二類。

B、唱導——聲唄的說法

「唱導」末論說：「唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。……至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，昇座說法。……夫唱導所貴，其事四焉，謂聲、辯、才、博。非聲則無以警眾。……至若響韻鍾鼓，則四眾驚心，聲之為用也」。¹⁷⁶

「唱導」——說法（不是經論的解說）也還是著重聲音的，所以唐代所譯的《雜事》說：善和比丘「於弟子中，唱導（唄的意譯）之師，說為第一」。¹⁷⁷《律釋》也說：「若方言，若國法，隨時吟詠為唱導者，斯亦無犯」。¹⁷⁸

¹⁷² 山琦（Sanchi）梵名 śānti。位於中印度波巴勒侯國（Bhopal）貝爾沙（Belsa）附近丘陵地帶之佛教聖蹟，以阿育王石柱與大塔而馳名字內。

¹⁷³（原書註 21）靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》（18-19）。

¹⁷⁴（1）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1275：「法師」是漢譯，原語為 dharma-bhāṇaka。bhāṇaka，律典中譯為「唄」、「唄嚩」，是比丘的一類。……在部派佛教的比丘中，有「唄嚩」一類，讀誦、歌頌或說法（有不許以歌詠音說法的）。唄嚩比丘，在大乘法中就是「法師」——法的唄嚩者，「法師」是從「唄嚩比丘」演化而來的。

（2）釋繼坤〈支識譯經「法師」考〉《中華佛學學報》第 3 期，民國 88 年，臺北：中華佛學研究所。
（p.53；p.68）評論導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1275）所說，直示：「針對印順的論點略作修正，即有關「『法師』“dharmabhāṇaka”是從『唄嚩者』演化而來」的說法，由於從所發現幾個「法師」的梵語詞來看，頂多只能說“dharmabhāṇaka”與“bhāṇaka”有關，而不能說「法師」是從「唄嚩者」來的。」

¹⁷⁵（原書註 22）《高僧傳》卷 13（大正 50，415b）。

¹⁷⁶（原書註 23）《高僧傳》卷 13（大正 50，417c）。

¹⁷⁷（原書註 24）《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 4（大正 24，223a）。

¹⁷⁸（原書註 25）《根本薩婆多部律攝》卷 9（大正 24，575b）。

C、小結

唱導是聲唄的說法；轉讀是聲唄的誦經；梵唄是聲唄的讚頌，都是聲唄的不同應用而別立名稱。¹⁷⁹

(2) 近代中國的轉變

在中國古代，都是個人吟詠作唄的。近代中國的法事，多數是合誦合唱，只有懺儀中的「梵唄」、「表白」¹⁸⁰，由一個人宣白，雖引聲多了些，還保有聲唄的古意。

¹⁷⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1275：「「唄囉」是與音聲有關的，傳到中國來，分化為讀誦經典的「轉讀」，歌讚三寶的「梵唄」，宣說佛法的「唱導」。讀誦，歌頌，（唱導）說法，都是「唄囉」。」

¹⁸⁰ (1) 《宋高僧傳》卷 7(大正 50，746b24-25)：「聲清口捷讚揚梵唄，表白導宣。」

(2) 《釋氏要覽》卷 1(大正 54，276b2-5)：「僧史略云：亦曰唱導也。始則西域上座凡赴請，呪願以悅檀越之心。舍利弗多辯才，曾作上座，讚導頗佳，白衣大歡喜。此為表白之推輪也。」