

戒律与人间净土的建立

圣严法师

提要

戒律是为了净化人类的身心而设，是为了净化人间的社会而设。是以人间的善良风俗人情及合理的国家规章法令，为佛陀制戒的参考基础，加以佛法的正知正见作引导，便成了有小有大、能略能广、可浅可深，可以适应任何时空环境的生活准则。

当你认识了戒律的功能，明白了佛陀制戒的用心，你便不会拘泥于枝末小节，应著重于人类之身、心、语言三种行为的净化：清净、精进、俭朴、有礼节、有威仪，不恼害自己，不困扰他人，并以净化的人格，作他人的表率，用佛法的慈悲和智慧，净化社会，净化人间。

佛陀所说的戒律虽多，却不是苛刻的要求。事实上为使后代的子孙，能有弹性适应的空间，故有「随方毗尼」的遗教，并有「舍弃小小戒」的交待。因此佛教传到了中国，渐渐地出现《禅苑清规》的丛林制度，既不即是佛世的戒律形式，也不违背佛陀制戒的精神。不过，光有丛林制度，也不能取代全部的戒律功能。

佛教的戒律，是相当人性化、且富于人情味的，因其重视实用性，故也富有伸缩性。佛教虽有种种戒律，并未规定所有的人都受同样多的戒律，那是依照各人发心的程度，来自由决定的。

佛陀及其大比丘弟子们，经常「游行人间」，用清凉的佛法，来净化人间大众的身、心、语言三类行为，建立人间佛教；我们现在推广人间净土的理念，就是要这样，呼吁大家，一点一滴、日积月累，共同努力，来实现它。

（附记：本文撰成于 1996 年 12 月 18 日纽约东初禅寺由于老、衰、病、忙，写写停停，起早带晚，费时二周始毕）。本文曾于 1997 年 7 月 19~21 日「第三届中华国际佛学会议」口头发表。

一、戒律是因人而有

戒律，是佛教徒们用来净化个人的准则以及净化社会的规律，特别是和敬僧团的运作规范。

戒律是一个复合的名词，是由尸罗（`sila）及毗尼 vinaya）结合而成。

戒的梵语尸罗（`sila）是由动词转变成的名词，例如戒酒、戒烟的「戒」，是动词，五戒、十戒、授戒、舍戒、持戒的「戒」，是名词。尸罗的原意有：行为、习惯、性格、道德、敬虔等诸义。例如《大乘义章》卷1云：

言尸罗者，此名清凉，亦名为戒。三业炎非，焚烧行人，事等如烧，戒能防消，故名清凉，清凉之名，正翻彼也，以能防禁，故名为戒。

戒的功能，在于防非离过，戒有防止发生身口意三意的过失作用。从纠正人的行为，调伏不良的习惯、性格等，使之合乎清凉清净的道德标准。如《大智度论》卷13云：

尸罗（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸罗。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸罗。尸罗者，略说身口律仪，有八种：不恼害、不劫盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不饮酒及净命，是名戒相。

原则上佛戒宜有受法，受戒而不行善道，即为犯戒，不受戒而能行善，亦名为戒。《大智度论》此处说的尸罗，是身口律仪，略有八种：不恼害（不杀生）、不劫盗、不邪淫的三者，属身业清净；不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不饮酒的五者，属口业清净；净命是不邪命自活，即是八正道中的正命，是身口二业的谋生方式清净。可见佛戒是为了净化人的行为而设，作为一个佛教徒，理应受戒，万一因缘不具足而未备受戒的仪式，若能依照这八种戒相行善，也有持守的功德。因此在《菩萨璎珞本业经》卷下有云：「若一切众生，初入三宝海，以信为本，住在佛家，以戒为本。」

也就是说，初入三宝之门的人，信心最重要；已经发心学佛的人，受戒持戒是最根本的修行项目。《璎珞经》所说的受戒范围，则有：「所谓十善法，五戒、八戒、十戒、六波罗蜜戒。」

毗尼藏中，则有僧俗七众的五戒、八戒、十戒、比丘戒、比丘尼戒。以此可知，佛戒的范围，有略有广，有俗有僧，有简有繁。

在阿含部及毗尼部所见的在家居士及居士妇，应受五戒及八戒，具体的有汉译的《优婆塞五戒相经》详明五戒；《中阿含》的《持斋经》详明「圣八支斋」，或名八分戒，一般称为「八关斋戒」及「八关戒斋」。

毗尼部的出家小众有沙弥、沙弥尼的十戒，以及式叉摩尼的六法，出家大众有比丘戒及比丘尼戒。在诸大乘经论中对于发心的菩萨大众，有菩萨戒。

这些戒的名目和内容，都是为了配合不同程度及不同类别的佛教徒而设，也可说是层次分明，因人而异的净化设施，乃是为了适应高低不同、属性差异的对象。经中虽有说到：但能听懂法师语言的异类众生，也得受戒，但是佛陀制戒的对象，是为了人类。

二、戒律的意义及其功能

戒律在梵文圣典中，有许多常见的名称：（参考土桥秀高氏《戒律の研究》页3）

(一)「戒」为「尸罗」(`siila)；「律」为「毗奈耶」，又译作「毗尼」(vinaya)。

(二)「戒律」合称不是「尸罗毗奈耶」(`siila-vinaya)，主要是指七众佛子的别解脱戒，称为「波罗提木叉」(praatimokkha)。

(三)「戒律」二字的内容，宜为「戒律仪」(`sila-sa^mvara)。

(四)通常所称广义的「戒律」，宜含有「戒」、「律」、「别解脱戒」、「别解脱律仪戒」(paatimokkha-sa^mvara-`siila)等的項目。

(五)戒律又有「学处」(sikkhaapada)、「禁戒」('siila-vata)、「律仪」(iriyaa)、「威仪」(iriyaa-patha)等名。

除了「威仪」单指四大威仪的仪礼容貌举止，其余指戒相，是别解脱戒的持犯准则和各种会议的仪程规则。通称的戒律，玄奘之前的旧译为毗尼，嗣后的新译为毗奈耶，也有译作鼻奈耶。

毗奈耶含有多种意义：

(一)《毗尼母经》卷 1，律有「灭」义：「毗尼者名灭，灭诸恶法，故名毗尼。」

(二)《清净毗尼方广经》，律有「调伏」义：「毗尼，毗尼者调伏烦恼，为知烦恼，故名毗尼。……烦恼不起，是毕竟毗尼。」

(三)《善见律毗婆沙》卷 1，也说律有「调伏」义：「问曰：何谓毗尼义耶？说偈答曰：将好非一种，调伏身口业，知毗尼义者，说是毗尼义。」

(四)毗尼或毗奈耶，尚有灭诸恶行、离诸恶道，化度、善治...等义。在《毗尼母经》卷 7，又说毗尼有五义：①忏悔（所犯）②随顺（如来教法）、③灭（恶法）、④断（烦恼）、舍（舍所作、舍见事）。佛经中处处都说到：佛弟子当依法住、依律住，正法住世，佛即住世。站在戒律的立场，正法与律，不能分割，所以名为「正法律」。正法的功能在于净化人类心灵，断诸烦恼，净化人间社会，灭诸恶法、恶行、恶道。戒律实则已经涵盖了正法的功能。

通常都说，声闻七众律仪，但为净化人的身口两类行为，到了菩萨戒，才重视意念的行为。其实在阿含部及律部，均可见到戒律与三业清净是分割不开的。例如南传长部的《沙门果经》有云：由波罗提木叉制禁，住于持戒，精勤正行，营造清净生活；具足戒，守护诸根门，具足正念、正智，满足。

这是说，持戒能营造清净生活，守护六根之门，六根是眼、耳、鼻、舌、身、意，既含「意根」及「正念、正智」，也就表明身口意三业，是相应不离的。汉译《杂阿含经》卷 11 亦有云：云何律仪？眼根律仪所摄护，眼识识色，心不染著，心不染著已，常乐更住，心乐住已，常一其心，一其心已，如实知见，如实知见已，离诸疑惑，离诸疑惑已，不由他误，常安乐住；耳、鼻、舌、身、意，亦复如是，是名律仪。这段经文，是说明护六根、摄六识，不为六尘动烦恼心。与南传的《沙门果经》所说，是相互呼应的。可知，律仪的功能，是由摄护身口意等三业，而进入「常一其心」的禅定，开发「如实知见」的智慧。虽是被大乘学者视为小乘的阿含圣典，已将戒律的范围，涵盖清净三业的全部了。

三、戒律的实用性及适应性

佛制的戒律，是因事制宜、因时制宜、因地制宜的设施。为了使得弟子们保持身心清净，保持僧团的形象；为了成就自己的道业，为了成就他人的信心，使得正法久住人间。

《大智度论》卷 46 说，佛陀成道后的最初十二年中，佛未制戒。僧团清净，无人犯过，无人行恶不善法，所以「如来不以无过患因缘而为弟子制戒，立说波罗提木叉法。」

这是因为佛陀告诉舍利弗，过去有六佛，其中三佛未给弟子们广说法，也不结戒，未说波罗提木叉，故于如来灭后，弟子们的清净梵行速灭；另外三佛，广为弟子说法、结戒、说波罗提木叉，佛及弟子般涅槃后，清净梵行久住，正法住世。因此，舍利弗便请释迦世尊制戒，佛说：「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。」

直到迦兰陀长者子须提那求度出家之后，又回到俗家，与其俗妻行了俗事，释尊始为弟子制定了第一条不淫戒。并宣示：「以十利为诸比丘结戒。」

诸部律典，所言结戒十利，内容几乎一致，仅文字略有出入，现在将《五分律》、《四分律》、南传巴利藏律部，抄录如下：

(一)《五分律》卷 1：

僧和合，摄僧，调伏恶人，惭愧者得安乐，断现世有漏，灭后世漏，令未信者信，已信者令增广。法久住，分别口尼梵行久住。

(二)《四分律》卷 1：

摄取于僧，令僧欢喜，令僧安乐，令未信者信，已信者令增长，难调伏者令调顺，惭愧者得安乐，断现在有漏，断未来有漏，正法得久住。

(三)南传巴利律藏：

为摄僧，为众僧安乐，为调伏恶人，为善比丘住安乐，为断现世漏，为灭末世漏，为未信者信，为已信者增长，为正法久住。

由此可知，佛不曾预设戒律，不是由于佛的旨意为弟子们结戒，乃是为了当时的社会风俗需要、共同的道德需要、佛教内部的团体需要、以及为了使得弟子们解脱欲镇等烦恼的修行条件需要。佛陀结戒，是因为弟子之中有人犯了有漏过失，与沙门释子的身分不合，才制定戒律，规范行为。从结戒十种利益的内容来看，佛为弟子们结戒，虽为团体中的每一个个人给予行为的约束，实则是令个人清净、个人解脱，逐条戒行清净，逐项烦恼解脱，最终目的乃在于使得全体大众，都能欢喜和乐，伏恶起信，自利利人，正法久住。也就是说，戒律的出现，是由

净化个人行为，进而净化社会大众的行为。只要弟子们的行为，有了恶不善业，佛便随著因缘的需要而陆续结戒，然后又因情况需要而再三地更改，不断地增设，一直延续到佛陀涅槃时为止。

戒律不是佛陀给其弟子们预订的规约，当僧团中尚未有人发生偏差的行为时，如来不先制戒，只说：「我自知时。」

故在南传大藏经的《弥兰陀王问经》第六品第二有云：“世尊是一切智者、一切见者，对弟子不于非时制定学处，时机至时，为诸弟子制定学处，使之终生必不再犯。”又于此经第八品第二有云：“如来以佛智，于斯诸事件，当制诸学处，决断无余。事件已起，恶名宣扬，罪过扩张，众人讥议之时，为诸弟子制定学处。”

可见如来制戒，是因时而制、因事而制。当其弟子之中，有人出现了恶不善法，破坏了僧团的清净，恶名传播，招致讥嫌，传到佛陀耳中，佛陀为使此人不犯相同的过失，不使其他弟子也犯相同的过失，所以结戒，并且因事、因时、因地的不同情况，再三地增修戒律。因此在《五分律》卷 22 有所谓「随方毗」的明文记载：佛言：虽是我所制，余方不以为清净者，皆不应用；虽非我所制，余方必应行者，皆不得不行。

由于佛陀经常带著大群的出家弟子们，游行人间各地，并与人间社会各阶层的人士接触，为了随顺印度当时当地的风俗习惯、道德标准，尤其是一般宗教师及沙门生活的共同性，便随时结戒、随方结戒。持戒的规律，就必须通达「开（放）、遮（绝）、持（守）、犯（戒）」的准则，留有弹性活用的空间。

四、戒律顺从人情与国法

尊重当时当地的风土人情，顺从当时当地的国家法令，是能使得佛法广被人间的必备条件，这正所谓「入乡问俗，入国问禁」的做人原则。佛教的戒律，当然也富有这样的性格，例如《五分律》载有一位迦兰陀长者的儿子须提那，发心求佛剃度出家，佛陀问他的第一句话，便是：「已得父母同意否？」答言：「未听。」佛言：「一切佛法，父母不听，不得为道。」

另有一例，亦出于《五分律》，说有许多比丘度沙弥出家，未获他们父母的同意，净饭王即向佛陀建议：「子孙之爱，彻过骨髓，如何诸比丘，诱窃人子而度为道？」佛陀便集合比丘大众，种种诃责已，告诸比丘：「从今父母不听不得度。」

从这两个例子，可以明白，佛陀时代的印度，不论成年或未成年者，凡欲发心出家为道，必须取得父母的同意，如果寺院贸然接受未获父母同意者出家，整个佛教的僧团都会遭受指责。虽然释迦太子乔达摩逾城出家时，也未取得其父母的同意，但在佛陀成道之后，接受弟子出家时，必须取得其父母的同意。若其父母不允，即以三种方式来处理：

- (一) 例如耶舍欲出家，佛知其父不许，故以佛法感化，使得其父，见法得果，受了三皈五戒，认同出家的利益，便欢喜地接受了耶舍出家的事实
- (二) 例如须提那发心出家时，虽经三请，父母犹不听，须提那便以断食至第六天，父母不忍其子饿死，便噙泪答允：「听子出家，修于梵行。」
- (三) 例如天与长者之女——法与童女的出家因缘那样，其父自始至终都要逼她嫁人，佛陀知道她于不久即将证得三果不还及四果阿罗汉，故派尼众之中神通第一的莲华色阿罗汉，代表前去为她受戒。后在大婚之日，供佛斋僧之际，闻佛说法之后，迎娶之间，法与童女即现神通，变化殊胜，现出家相。

在此三种方式之外，如果真心要出家，假以时日，先度父母归敬三宝，也能如愿；如果出家意愿并不如何坚固，那就不用出家了。

沙弥求度出家，除了父母不听不得度之外，尚有为了保持僧团的平静清净，为了顺应世间常情常理及国家法令，故有「遮难」的限制，凡是太老（过八十、九十岁）、太小（七岁以下）、生理不正常、心念不正常、负债、奴仆未获自由者、王法不许者，均不应度。

因为佛教的责任在于净化人心、净化社会，也要关心政治法令，但不介入政治法令的革命运动。所以佛教传到任何一个国家地域，便遵守其制度，顺应其文化，然后于潜移默化中，改变其陋习及恶法，导正其方向的偏差。

另有一例，便是《摩诃僧只律》有关比丘戒中重戒的四波罗夷法

(paaraajika)

第二条「偷盗戒」的罚则，凡不与而取五钱或超过五钱者，便成重罪不可悔，必须舍出家还俗家，然后接受王法的处置；那也是为了顺应当时当地的王法而制的一条重戒。

当时佛住王舍城，频沙王当政，佛问：「大王，盗至几钱，应至死，乃至应罚？」王言：「十九钱为一□利沙盘，分一□利沙盘以为四分，若盗一分，若一

分值，罪应至死。」佛陀即告诸比丘：「若盗一分，若一分值，犯波罗夷。」把十九钱分作四等分，则每一等分相当于五钱稍不足，在《四分律》中即说：「若以盗心取五钱，若过五钱，若牵挽取，若埋藏，若举离本处，初离处，波罗夷。」

波罗夷 (parajika) 意译为极恶、重、弃、断头，因为依据当年摩羯陀国的国法，凡偷盗约值五钱，便是死罪，佛陀就依王法作为制定戒律罚则的标准。如果到了他国或到了现在的那一个国家，死罪的标准不同，甚至已废除了死刑，佛陀制戒的罚则标准，岂非也会随著变更。

五、舍小小戒与禅林清规

由于佛陀住世时代，为弟子们的生活行仪，作了许多指示，多半是权宜的设施，不是根本的精神所在，故在佛陀即将入灭之际，特别叮咛阿难尊者说：“当自检心。阿难，汝谓佛灭度后，无复覆护，失所恃耶？勿造斯观，我成佛来，所说经、戒，即是汝护，是汝所恃。阿难，自今日始，听诸比丘，舍小小戒。上下相知，当顺礼度。”

佛陀是人天的导师，他不以权威慑众，乃以智慧作众生的津梁，由其智慧中宣流出的经教和戒律，便是弟子们的依怙之所，只要依法住、依律住，便等于依止佛陀而住。此在《善见律 卅 婆沙》卷 1，也有大迦叶这么想：「佛在世时，语阿难：我涅槃后，所说法戒，即汝大师。」

同书的另一段，记述第一次结集大会中，诸比丘更说：「毗尼藏者，是佛法寿，毗尼藏住，佛法亦住。」强调戒律的维系，是正法久住的最大保障。可见戒律的内容繁琐，大大小小，有重有轻，有的仅为适应某时某地的某一弟子的偶发事件，并非凡是佛制的戒条，人人都用得到，也非时时有用、处处有用。因此佛陀临涅槃时，许可比丘弟子们舍小小戒。不过到了第一次结集大会上，阿难提起此事，却又忘了问佛，小小戒的范围层次指的是什么？结果无法在大会上通过，而由大迦叶裁决：「随佛所说，当奉行之，佛不说者，此莫说也。」

其实，若从律藏的资料中，细心探索，也不难发现，舍小小戒的问题，是可以口清的，凡是与当时当地的情况——民情、风俗、习惯、法律无关的，凡是不涉及身口意三业清净原则的，凡是跟佛教的僧团形象无关的，都可纳入小小戒的范围。依据我个人的研究，曾经写过一篇短论，综合起来，知道是指在比丘戒的四波罗夷、十三僧残 (samghava'sesa)、二不定法之外的，都可考量列入小小戒的范围。

这是佛陀的慈悲，不让繁文缛节困扰后世的弟子们，也是佛陀的智慧，可让后世的弟子们能够依据制戒的原始精神，有自由伸展及约束的时空弹性。

可是这个问题，在南传上座部的《弥兰陀王问经》的难问第二品第一，将佛陀所指示：「阿难！我死后，若僧伽欲废弃小，随小学处者，听。」解释成为佛陀以此试探弟子们，在佛灭后，宜警惕，诸佛子为了苦之解脱，更应守护更多的学处，岂有放弃学处之理。这也正可代表了上座部佛教是站在保守的立场，而其对于小戒及随小戒的定义，解释成为：「小学处者恶作也，随小学处者恶语也。」

恶作与恶语，在比丘律的五篇之中，同属于第五篇，名为突吉罗（梵语 *duṣ. kr. ta*），又称为「众（多）学（处）」及「应当（遵守）学（处）」，乃是威仪类，日常生活，待人接物，人与人之间的礼仪，行住坐卧的各项规定。这也可以随著时代环境的改变而可略有变动的必要。提升人品、健全人格，类似的礼仪，也相当重要。可见南传的上座部，主张保守的原则是对的，但如果拘泥于条文的枯守，就与佛旨相违了。

我们讨论佛陀所示「小小戒可舍」或「微细戒可弃」，不能执著于「舍弃」二字，而当体验到戒律的功能，在于随时、随方、随俗，达成适时、适所、随机应化的人间性和实用原则，那就是使得人间社会大众，能够清净、和乐、少欲、知足、知惭愧，令未信者信，已信者增长；佛的正法常住人间，利益人间。

事实上，三藏圣典中的律藏，不论以何种语文流传下来，都已早就无法照著佛陀时代那样地全部实施于人间，纵然凡是正统的佛教徒们，都还觉得戒律对于佛法的实践，非常重要，但在遇到异文化、异民族、异方域、异风俗、异法令的时代环境，为了使得佛法还能够推广，自利、利人，就不得不放弃形式主义的持戒思想。例如佛教到了中国，就曾出现过「沙门不敬王者」及「父母反拜沙门」的论争，也发生了百丈怀海改变沙门不得耕作、必须托钵乞食的生活方式，而成为农禅制度的自食其力，并在寺内自炊自食。他也明知这是「不循律制，别立禅居」，却又自信他所创立的禅林清规，有四种益：一、不污清众，生恭信故；二、不毁僧形，循佛制故；三、不扰公门，省狱讼故；四、不泄于外，护纲宗故。

因为百丈禅师所建的清规，被当时的人所指责：为什么既不遵守小乘的比丘、比丘尼戒，也不随从大乘菩萨戒律？他的回答是：“吾所宗，非局大小乘，非异大小乘，当博约折中，设于制范，务其宜也。”像这样的非局于大小乘戒律，也不异于大小乘戒律，其实就是遵守佛陀制戒的基本原则，但又不被琐碎的戒律条文所束缚。因时制宜、因地制宜，使得佛法能够适应环境，又能使得佛教徒们身口意三业清净，为自己除烦恼，给人间作表率。既能适应不同的时空环境，也能被不同的时空环境接受；既有弹性，灵活运用佛法，也能保持僧团生活的清净精进。所以《百丈清规》、《禅苑清规》以及各寺院所订的各项规约，都是在同一种原因下产生。千百年来，戒律在中国，虽然从未如律普及，也未如律传承，但

是中国尚有禅慧精进及梵行清净的释子沙门。佛法的命脉，也就靠著这些人的奉献，保持了下来。岂不也可以把他们所创的清规，算作富有生命活力的戒律呢？应该可以，但仍不能取代戒律的全部。

六、戒律是实践佛法的共轨

我们法鼓山正在提倡人间佛教，建设人间净土。人间净土的建设，须从我们的身心净化做起，若能实践佛法，体验佛法，将佛法的利益来净化人心、净化生活，便能净化社会、净化人间。个人的身心净化，影响他人的身心净化，人间净土便在个人的心中展现，也会在一个一个人间大众的生活之中展现。

净化人类身心的基础，不能离开佛制的戒律。这是大小乘一切佛教圣典的共识，唯其戒律的范围有大小宽窄的不同，如果不去管那微细如牛毛的戒律形式，只要了解戒律的根本功能及其精神所在，就可发现佛法的修证，不能离开实践，实践的佛法，不能缺少戒律。例如以下各群常见的佛法名相中，均含有「戒」的项目：

(一) 三无漏学：即是戒、定、慧，且以戒为定慧之首。

(二) 八正道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正方便（精进）、正念、正定。其中的正语、正业、正命，便是戒律行为。

(三) 六念：念佛、念法、念僧、念天、念戒、念施。

(四) 三福业，有二类：①世福、戒福、行福，②施类福、戒类福、修类福。

(五) 四不坏信：佛、法、僧、戒。

(六) 五分法身：戒、定、慧、解脱、解脱知见。

(七) 五种增上学：善、信、戒、意、慧。（参考杨郁文著《阿含要略》）

(八) 六波罗蜜：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。

(九) 七圣财：信、戒、惭、愧、多闻、施舍、智慧。

(十) 七佛通诫偈：诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。

因此，受戒是信佛、学法、敬僧的第一步。释尊成道后，于鹿野苑初转法轮，即说八正道及四圣谛；八正道中便有戒行内容。

释尊的第一位在家弟子，是耶舍（耶输伽）的父亲耶舍长者，听闻佛说：施论、戒论、生天之论，以及苦、集、尽、道的四圣谛法，即时见法得果，便受三归五戒，成为释尊所度人中最初的优婆塞。《口尼母经》卷 1 更说：「优婆塞者，不止三归，更加五戒，始得名为优婆塞也。」

以此可知，若成为一个佛教徒，不论出家或在家，即使已经先证圣果，还是要受三归五戒，如果止受三归不受五戒，也不得名为优婆塞。受戒对于修学佛法者而言，是非常重要的事，即使有说：「已得禅定者有定共戒，已证圣果者有道共戒。」还是须受五戒、八戒、十戒、比丘或比丘尼等的具足戒。是什么样的身分，必具什么层次的别解脱戒。

除了诸部律藏，即在南传的尼柯耶，汉译的四阿含，初以「圣戒蕴」、「圣戒聚」，遂以三学、四不坏信，处处强调戒律。诸大乘经论，也无不主张戒律对于菩萨行的重要性；直到中国天台宗的判教，释尊一代时教的最后一部《大涅槃经》，也被判称为「扶律谈常教」。

总之，要想净化人的身口意三类行为，所谓三业清净、得解脱禅定、开无漏智慧，必须受戒持戒。要想净化人间，展现清净、和敬、和乐、自在、健康的社会环境，也必须鼓励僧俗大众，依各人发心不同的身分，受戒持戒。

七、戒律的广略繁简及其实用性

从历史的轨迹，考察佛教的戒律，乃是从没有戒律，而制定原则性的生活公约；由简单扼要的人间道德生活规范，而演变为僧俗七众的各种律仪规范；由条文事项，而编集成为部帙庞大的律藏圣典。可是戒律在由约而繁之后，渐渐地失去了实用的弹性空间，为了适应各个时代及其所处的环境，便出现了大乘经论中的菩萨戒，例如《菩萨瓔珞本业经》、《梵网菩萨戒经》、《优婆塞菩萨戒经》、《大智度论》的〈释尸罗波罗蜜〉，《瑜伽师地论》的〈菩萨地·戒品〉。由《瑜伽论》的〈戒品〉产生《瑜伽菩萨戒本》、《菩萨地持经戒本》、《菩萨善戒经戒本》。可是《瓔珞经》只列菩萨三聚净戒及十条重戒戒相，《大智度论》广说七众戒，略说则身口律仪，仅有八种。又说：「善是总相戒。」《瑜伽师地论》虽举出菩萨戒有四重、四十三轻的戒相条目，却以三聚净戒称为「菩萨一切戒」。

由此所举资料可知，为了实用的适应性，不论是声闻律仪或菩萨律仪，都许可有其繁简适中的调整空间。

对于大乘菩萨戒的适应性，我已写过两篇论文，在此不再重复。对于声闻律仪，说得妥贴一些，应该是七众别解脱戒的繁简问题，及其净化身心、净化社会等实用性的问题，尚有值得讨论的必要。

律藏明白表示，欲使诸佛的正法久住，必须遵守清净梵行，必须持守戒律。不过根据《增一阿含经》的记述，释迦世尊在最初十二年中，因为教团中人，无有瑕秽，故亦未曾制戒，仅以一偈作为禁戒：护口意清净，身行亦清净，净此三行迹，修行仙人道。

这是说，释迦世尊成道后的最先十二年中，亦未制定比丘及比丘尼戒，但却已经以此四句偈子，当作戒律来用。并在同卷的《增一阿含经》中，先给我们介绍了释尊之前的六佛，各各都曾说出一偈，作为禁戒。

可是同在《增一阿含经》卷 1，见到七佛均以一偈付嘱优多罗尊者的记述，因为这个偈子，即能使人产生戒清净、意清净、除邪颠倒。所以成为过去七佛所制的通戒，又名通诫：「诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。」并说：四阿含义，一偈之中，尽具足诸佛之教及辟支佛、声闻之教。所以然者，诸恶莫作，戒具之禁，清白之行；诸善奉行，心意清净；自净其意，除邪颠倒；是诸佛教，去愚感想。《增一阿含经》将此一偈视为四种阿含全部内容的浓缩，在这「一偈之中，便出生三十七道品及诸法」。

到了中国的天台宗第六祖湛然，解释此段经文时，便以为：「七佛通戒偈者，过去诸佛皆用此偈，以为略戒。」这是以戒律含摄教法，教法不出于戒律的思想，所谓戒律住世，能令正法久住，乃是佛教学者的一贯的观点。不过此处所举，是说明了戒律的最初，除了八正道中的正语、正业、正命，以及优婆塞的五戒之外，对于僧团大众的制约，可能简单到仅有一个偈子。十二年后，便因僧中出现了「瑕秽」事件，而「随犯随制」，有人犯过则制，若无人犯过，则已制的戒律也不一定有用。既是「随犯随制」，也可随著时地的变迁，戒律条文的多寡、戒律内容的广略，亦宜跟著调整。

八、营造人间净土必须遵守戒律

任何一个个人，任何一个团体，乃至成办任何一项事务，都不能没有共通性

的准则，也不能没有各别性的特色。不论是共通性与各别性，均当有其持续性的原则，那便是在必须遵守。人与人之间的常情常理之外，你属于什么团体的什么身分，便应接受那个团体的共同守则。否则你就不会被那个团体接受。

因此，家有家规，会有会章，党有党章，国有国法，宗教有信条，佛教有戒律，乃是理所当然的事，若不遵守，你就失去资格，也无法取得其利益。

作为一个佛教徒，目的在于运用佛法净化身心。佛法的具体内容，便是戒定慧三无漏学，故从释尊于鹿野苑为五比丘初转法轮，开始宣讲八正道及四圣谛，便是戒定慧三无漏学的另一种表现法。所谓修道，即是实践八正道、体验四圣谛。修道的目的是在于除却一切苦难的折磨，获得解脱安乐的幸福。八正道是修行的条件和方法，四圣谛是流转生死及出离生死的原理原则。必须照著去做，才能如愿幸福。也就是说，为了离苦得乐，化污秽的身口意三类行为，成清净的身口意三业，就必须遵守修行规则的约束，这就是受持戒律的定义。

可见，佛制的戒律，不仅是为使佛教徒适应所处时空环境的风土人情，以及社团的公约、国家的法令，更进一步是为促成每一个人，身口意的净化，并且保障这三种行为的不断净化，也用此净化的功能，奉献给他人、影响到他人，以达成由净化个人而净化社会、净化国家的目的。也就是说，营造人间净土，必须要从行为的净化开始，要想净化人的行为，必须遵守佛的戒律。

佛陀为第一位在家弟子耶舍长者所授五戒的前四戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语，原来是印度社会大众共同遵守的道德规范。其他外道圣典中，亦有五戒的规定，他们的五戒与佛教的五戒相比，前四戒几乎全同，唯有第五条不饮酒戒，是佛教的特色。可以明白，佛制的戒律，虽有为了顺应环境的用心，也有其独特的内容。又如，受五戒者，必依三归，不受三归不得算作佛教徒中的在家居士，这就跟其他宗教的性质不相同了。受五戒的标准用词是：

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。

这是佛陀为第一位在家弟子授三归五戒的受戒词。这位已证圣果的居士，尚须接受三皈五戒，才正式成为三宝弟子的佛教徒。若已证了第四阿罗汉果，他就必然出家，现比丘或比丘尼相，也得要受比丘或比丘尼的具足戒，才算具备了沙门释子的身分。也就是说，获证圣果，是个人的经验，接受佛教徒的戒律，才是取得佛教徒身分的条件。例如佛陀成道后，在鹿野苑初度阿若乔陈如等五位弟子出家，便是在他们五人闻法，逐一证得阿罗汉果之后，分别给他们传授比丘具足戒的，据《四分律》〈受戒犍度〉的记载是这样的：“尔时阿若乔陈如，见法得

法，成办诸法，已获果实。前白佛言：「我今欲于如来所修梵行」。佛言：「来，比丘。于我法中，快自娱乐，修梵行，尽苦原」。时尊者乔陈如，即名出家，受具足戒。”

文中的「来比丘」，在其他律典中，称为「善来比丘」，乃是佛陀亲自为圣弟子们授比丘戒的一种方式。受戒与证果并没有重叠的关系，不论凡圣，受戒是成为一个佛教徒的必备条件，故于佛陀成道后初遇两位贾客（商人）兄弟，佛陀当时尚没有出家弟子构成的僧伽，便教他们求受二归依：「大德，我今归依佛，归依法。」此时的「佛」是释迦如来，「法者，布施、持戒、生天之法。」

可见，佛法是教人以布施、持戒、生天的世间善法为净化人间的基础，然后以「呵欲、不净、有漏、系缚，赞叹出离为乐。」来成就出世间的解脱功德。再进一步，以大乘佛教的圣典而言，不论是汉传系统或者藏传系统，都承认戒律是世间善法、出世善法、乃至也是成就无上佛果的共同善法。

一般圣典的看法，多说持戒清净，是人天善业，得人天福报，例如南传的《清净道论》〈说戒品〉，所说持戒的五种功德，均属人天层次的利益。可是，在南传大藏经《增支部》二·四的〈等心品〉、同三·三的〈阿难品〉，都说具戒而护波罗提木叉律仪，住于随一寂静，具足心解脱，死后生不还天，得般涅槃，证三果阿那含。《长阿含经》的〈游行经〉则说，修戒定慧，得大果报，「已得解脱，生解脱智，生死已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。」这是说，若将戒、定、慧，同时修行，便能出三界苦，得涅槃乐了。

九、五戒是做人的准则乃至是成佛的正行

根据《大智度论》的看法，持戒可分下中上三等，上等戒又分三级，兹录如下：

若下持戒生人中；中持戒生六欲天中；上持戒又行四禅、四空定，生色、无色界清净天中。上持戒有三种：下清净持戒得阿罗汉，中清净持戒得辟支佛，上清净持戒得佛道。

这段文字是说，如果仅仅持戒，不论持何种等级的戒，只得生人间及生欲界天，享受五欲的福报；如能持戒，加修世间四禅、四空处的禅定，得生色界及无色界的禅天；若加修四圣谛及八正道，得阿罗汉果位；若于无佛之世加修十二因缘法，即得辟支佛果位；若加修六波罗蜜、四摄法等，发无上道心，便得成就无上的佛果。持戒是一切世间法及出世间法所共通的基础，故称五乘共法，上上人

持戒，不能离弃下下人持戒的基础。

《大智度论》又针对在家人持五戒及八戒的功德高下，分作四等，称为四种优婆塞：

(一)下人持戒：为今世乐故，或为怖畏、称誉、名闻，或为家法，曲随他意，或避苦役求离危难。

(二)中人持戒：为人中富贵、欢乐、适意，或期后世福乐。

(三)上人持戒：为涅槃故，知诸法一切无常故。……得离欲故，得解脱；得解脱故，得涅槃。

(四)上上人持戒：怜愍众生，为佛道故，以知诸法实相故，不畏恶道、不求乐故。

五戒的前四戒与印度其他各宗教的五戒有共通处，甚至跟基督教摩西十诫的后五诫，也有共通处。中国古人例如天台智者大师（538～597）的《仁王经疏》卷2，则将佛教的五戒，配合儒家的五常来解释，次第是不杀生为仁，不偷盗为智，不邪淫为义，不妄语为信，不饮酒为礼。不论其配合的认识，是否恰当，这种想法的出发点是正确的。那就是说明一桩事实：佛教的五戒，除了不饮酒戒是其独特处之外，其余四戒，乃是世间人类共通的常理、常法、常情，凡是人，不论在何地何时，都应当遵守，而且必须遵守。否则于己于人，都会随时随地失去安全保障。比如说，一个正常善良的人，却不愿承诺自己不会杀人、不会偷盗、不会乱淫他人的妻子或丈夫、不会欺诈，那岂不是是一个很可怕很危险的人物了吗？

至于不饮酒戒，因为饮酒成瘾，便是酒精中毒，便会惹事生非，便可能借酒发疯、借酒壮胆，以致做出杀、盗、淫、妄等的种种坏事，故与佛教徒的修行生活相互抵触，与禅定、智慧、解脱、涅槃，背道而驰。在经律论的圣典中，特别标出饮酒的坏处，有十过、三十六过、三十五失等的详细说明。

由此可知，佛教的五戒，不仅是做人的准则，乃至也是如太虚大师（1889～1947）所说「人成即佛成」的正行、正因。五戒是世间善法、出世间善法、乃至无上菩提的共同基础，正如西藏密乘的大成就者宗喀巴大师（约为1357～1419）所说：「应以下下律仪为依，受上上者，委重护持圆学处。也正所谓百丈高楼从地起，守持下下层律仪的人，虽然不及上上层律仪的视野，守持上上层律仪的人，必定要将立脚处，落实在下下层律仪的起步点上。因此，僧俗七众的别解脱戒，乃至菩萨戒，都是以五戒的前四戒，为最重要的根本戒。」

在家的优婆塞及优婆夷，至少当受五戒及十善戒，进而于六斋日受持一日一夜的八关斋戒，以便以在家身来体验离欲的出家生活。出家戒中的沙弥十戒，比丘戒及比丘尼戒的五篇七聚，菩萨戒的三聚净戒、十善戒及十无尽戒，无不皆以五戒的前四戒为其根干，为其核心。可知，建设人间净土运动的普遍推广，必须宣导人人受持五戒的重要性。纵然不强调学佛修行，仅做一个健康正常的人，也该要遵守五戒的身不作恶行，口不出妄语，也要酒毒不沾唇。

不过希望要一般人来受戒不易，受戒之后不犯戒、不退戒，也不容易。因此在《法蕴足论》卷 1〈学处学品〉、《优婆塞戒经》卷 3、《大智度论》卷 13、《目连问戒律中五百轻重事》等经论的记述，都说五戒可以分条受持。依据《大智度论》的说法：五戒者有五种受，名五种优婆塞：一者一分行优婆塞，二者少分行优婆塞，三者多分行优婆塞，四者满分行优婆塞，五者断口优婆塞。然在《优婆塞戒经》卷 3 所说，与《智论》略异。该经谓：受三皈不受五戒者名优婆塞，受三皈受持一戒者名一分，受三皈受持二戒者名少分，受三皈受持三戒者名多分，受三皈受持四戒者名多分，受三皈受持五戒者名满分。

在《目连五百问经》，更说五戒除了可以「随意多少受」，也可以随意地但受五日、十日、一年、二年。又说：「五戒若不能持，得（退）还」。像这样的「随意」受持五戒，给了在家居士宽大的弹性空间。从另一面来看，这也显现了佛教戒律的活用性及适应性。

如果仅受持五戒，也有大功德，乃至成佛道。所以《大智度论》称五戒功德为「五大施」，且以不杀生为「最大施」。《大正藏经》册 16，页 813，也有一种很短很短的《佛说五大施经》，仅一百多字，其内容是：受持五戒即是作大布施，布施有三种：财施、法施、无畏施。受持五戒，即是大施无畏：「由彼无量有情，得无畏已，无怨、无憎害已，乃于天上人间，得安隐乐。」

五戒为五大施，若仅受持其中的一戒，便是对于一切众生作了一项无畏的大布施，乃至仅于一日至五日之中，受持五戒中的任何一戒，也是一种无畏的大布施。受持五戒的功德，近则可得现实生活中的健康、平顺、和乐；中则依其功德的大小，来生可于天上人间，享受安稳快乐；远则能够成为出世的资粮，乃至种下成佛的正因。所以，五戒虽是世间的共通道德，若把它当作佛制的戒律受持，意义则大不相同于世间的道德了。

十、结论

戒律给人的印象是繁琐、保守，不合时宜、不近人情的形式主义。但是根据本文的探讨所见，有关佛陀制戒的目的、过程、原则，已相当明了，戒律原来是相当简朴和亲切的，而且本来就是具有弹性的，遇高则高，逢低即低；能简则简，须繁即繁；当守则守，宜舍即舍。岂可被指为不合时宜、不近人情的形式主义！

从仅有一偈四句的七佛通戒，演为八正道，渐次增设为五戒、八戒、十戒、比丘戒、比丘尼戒，乃至菩萨的三聚、十善、十无尽戒及诸轻戒，它们的作用、性质、功能，虽有广略、僧俗、深浅之别，它们的目的和原则，都是相同的，那就是正法久住，净化人间。虽然说，比丘有三千威仪八万细行，《大智度论》也说：「复次是戒，略说则八万，广说则无量。」可是并没有强制所有的人，一律要受持那一类戒，或僧或俗，或多或少，或暂或久，都可以自由选择。不幸的是，能够直探佛陀制戒本怀的人不多，以致有部分人，重视戒律，却是拘泥于繁琐的形式，一部分人，专重定慧的修证或重随俗的利生而不重毗尼了。

回忆 1990 年元月，在中华佛学研究所主办第一届「中华国际佛学会议」的综合检讨大会上，有几位先进学者，知道我曾研究戒律，鼓励我改革已经形同僵化的戒律。我当然没有那样的能耐，我根本不可能编集出一部会被大家永远认同和普遍应用的戒律书来。不过，笔者从 1965 年出版《戒律学纲要》一书以来，断断续续，做著研究戒律及复活戒律的工作。我是著眼于戒律的通俗性及实用性，强调时空的适应性及人间性。那便是回归佛陀制戒的本怀：塑造健全的人格，经营健康的环境，建立清净的僧伽，净化人类的身心，展现人间的净土。至于如何灵活地运用戒律，我只能提供了若干消息，作为参考，并请指教。

【录自：中华佛学学报第十期，1997.7 月出版，中华佛学研究所发行】