

# 僧史所載中國沙門堅守戒規或天竺傳統的 各類實例

曹仕邦

中華佛學研究所研究員

中華佛學學報第2期(1988.10 出版)

頁 325~354

---

325 頁

提要

八年前仕邦尚在澳洲之日，曾替華岡佛學學報撰寫過「僧史所載中國沙門堅守淫戒的一些實例」一文，(註1) 返港後，又在同一學報發表了「中國僧史所載持午的實踐和面對的難題」一文，(註2) 所論都是中國僧伽如何遵守印度傳來的某一戒規。實則三僧傳與其他僧史所載，華夏比丘遵守西來軌範的例子不僅上述兩種，只是上述兩者史料較多，故先單獨成篇而已。現在就僧史所見的守戒情況，加上遵守某些印度佛門傳統的事例，分類編排，撰成本文供參考。

一、不殺生

律典開卷便討論四波羅夷(Parajika)，所謂淫、盜、殺、妄語，犯其中一項便被逐出僧團，永遠不許再為釋子。實則，殺戒仍分許多情況和罪行等級，現在依中國比丘「

不犯」的情況分論如下：

(A) 不殺人

殺人是犯波羅夷罪，四分僧戒本（大正藏編號一四三〇，以下引用簡稱「四分戒本」）順數第三戒略云：

若比丘故自手斷人命，持刀授與人，歎譽死快；勸死（即勸人自殺），作如是心，思惟種種方便歎譽死快；勸死，是比丘波羅夷，不共住（頁一〇二三下）。

十誦比丘波羅提木叉戒本（大正藏編號一四三六，以下引用簡稱「十誦戒本」）順數第三戒略云：

326 頁

若比丘，若人若似人故，自手奪命，若持刀與，若教人持與，若教死，若讚死，是人因是事死，是比丘得波羅夷罪，不應共事（頁四七一上）。

四分與十誦兩律是中國古代最流行的律典，而其戒本都開宗明義地申明不可殺人、教唆別人殺人或教唆別人自殺。然而華人僧侶有無遵行的事例？大唐大慈恩寺三藏法師傳（以下簡稱「慈恩傳」，大正藏編號二〇五三）卷四略云：

時復有順世外道，來（那爛陀，[Nalanda] 寺）求論難，乃書四十條義，懸於寺門曰：若有難破一條者，我則斬首相謝。經數日，無人出應，法師（玄奘，602~664）遣房內淨人出，取其義毀破，令喚入，將對（那爛陀寺寺主）戒賢法師及命諸德為證，與之共論。往復數番，婆羅門默無所說，起而謝曰：我今負矣，任依先約。法師曰：我曹釋子，終不害人（頁二四五上~中）。

這是守戒規，而在辯論中勝了對方之後不接受順世外道「斬首相謝」之約的例子。宋高僧傳（大正藏編號二〇六一）卷二五後唐溫州小松山鴻莒傳略云：

釋鴻莒（卒於 993），天成三年（928）戊子水澇之後，報以大旱，民荐飢饉。有盜入其室，（鴻）莒待之若賓客，躬作粥飯飼之，曰：徐徐去，深山無人，汝曹爲天災所困耳。盜者拜受而去。弟子中欲襲其不備，莒曰：非我弟子，我捨此永入深山矣。諸弟子罷輕襲之意（頁八七〇中一下）。

像鴻莒這樣不許弟子襲擊因飢饉而淪爲盜賊的匪群，一來固然出諸慈悲之心，二來大抵考慮到若施輕襲，萬一弄出人命，則既犯波羅夷罪，亦惹上官非了。

#### （B） 不殺畜生

四分戒本順數第一一〇戒云：

若比丘故斷畜生命，波逸提（Pataka）（頁一〇二七中）。

十誦戒本順數第一一〇戒云：

327 頁

若比丘故奪畜生命，波夜提（頁四七五）下。

波逸提（或譯波夜提）罪是：犯此者若不集眾悔過，死後墮燒煮地獄。而律文中的「畜生」，是指飛禽走獸一類的動物，而此土沙門守這一戒規的有如下例子：高僧傳（大正藏編號二〇五九）卷十二晉霍山釋僧群傳略云：

釋僧群，後遷居羅江縣之霍山，構立茅室，山孤在海中，上有石盂，逕數丈許，水深六七尺，常有清流。（僧）群菴舍與盂隔一水澗，常以一木爲梁，由是汲水。後時忽有一折翅鴨，舒翼當梁，頭枕接（僧）群，（僧）群欲舉錫杖撥之，恐畏傷損，因此迴還，絕水不飲，數日而終（頁四〇四上）。

像這樣寧可自己渴死也不願因汲水而傷害折翅鴨生命一事，

便是篤守此戒的例子。雖然因飲水而傷鴨是因「故」而「奪畜生命」，但犯此戒可悔過而解，他竟然寧可犧牲自己，將佛家的慈悲心發揮至高境界。

由於不可傷害畜生性命，因此華僧有終生不用皮革一類製成品的，如續高僧傳（大正藏編號二〇六〇）卷十七陳南岳衡山釋慧思傳略云：

釋慧思（515-577），行大慈悲，奉菩薩戒，至如繪續皮革，多由損生，故其徒屬服章，率加以布（頁五六四上）。

同書卷二三周終南山避世峰釋靜藹傳略云：

釋靜藹（534~578），行大慈門，繪續皮革，一無踐服，惟履毳布，終於報盡（頁二六七中）。

宋高僧傳卷二六唐東陽清泰寺玄朗傳略云：

釋玄郎（673~754）續事不用牛膠，悉調香汁（頁八七六上）。

據律典，僧人是許用「革履」[\(註3\)](#)的，但皮革出自牛馬身上，故慧思認為「多由損生」而不使用，靜藹是他的同志。而「牛膠」由牛角或牛皮熬製，故玄朗亦不使用。

#### （C） 不殺害蟲蟻

四分戒本順數第六十八戒云：

若比丘知水中有蟲，自用澆泥澆草；教人澆者波逸提（頁一〇二

328 頁

六中）。

同書順數第一百十一戒云：

若比丘知水有蟲，飲用者波逸提（頁一〇二七中）。

十誦戒本順數第六十八戒云：

若比丘知水有蟲，若自澆草、土；若使人澆，波夜提（頁四七四中）。

同書順數第九十戒云：

若比丘知水有蟲，取用，波夜提（頁四七五上）。

這裏的所謂「蟲」是指在瀘水時「若是生絹，小蟲直過」(註4)那麼微細的小蟲，佛家連傷害此類細蟲都視為犯戒，因此中土沙門頗有人極力避免殺傷較大的蟲蟻，如續高僧傳卷五梁楊都莊嚴寺沙門釋僧旻傳略云：

釋僧旻（467-527），弟子諮曰：和上未始建大齋會，恐福事未圓。（僧）旻曰：米、菜、醬、酢、樵、水、湯、灰，踐踰澆炙，信傷害微蟲，豈有數量（意即不知殺害多少微蟲），慮有此事，故不敢為也（頁四六三中）。

同書卷十七隋文成郡馬頭山釋僧善傳附僧襲傳略云：

釋僧襲（578~641），充僧直歲，監當稻田，見殺水陸諸蟲，不勝其酷，因擲棄公名，追崇故業(註4)（頁五六九中）。

宋高僧傳卷二七唐京師光宅寺僧竭傳略云：

釋僧竭，建中中（約780~783）造曼殊堂，筑台至于水際，（僧）竭懼傷生命，俾立三日道場，咒其多足至於無足，當移竄相避。掘土及泉，了無蠢動焉。常以複素為漉袋，遇汲有蟲，投諸井坎。又觀其飛蛾錯認明火為可飛之路，乃鑄銅蟾，為息煙調，天下傳其制度（頁八七八中）。

上引四傳所言，看出中國沙門因守戒而顯出對昆蟲的慈愍。

更有進者，前面談到「不殺畜生」之時言及慧思與靜藹不服用「繒纒皮革」的製品，其中「繒」與「纒」是絲織品，而原料的取得是先以熱水煮繭，然後抽剝蠶絲，煮繭之時裡面的蛹便告死亡，故思、藹二公視為「損生」。而跟他們同調的僧侶更有兩人，續高僧傳卷二五隋荊州青溪山道悅傳略

329 頁

云：

釋道悅（卒於 652 以前），一生不衣蠶衣，曰蠶衣損命，乖忍辱之名，布服儉素，表慈悲之相（頁六六二上）。

宋高僧傳卷十七唐南嶽七寶台寺玄泰傳略云：

釋玄泰，不衣蠶縷，時謂（玄）泰布納（衲）歟（頁八一八上）！

（D） 不殺害草木

四分戒本順數第六十戒云：

若比丘壞鬼神村者，波逸提（頁一〇二六中）。

十誦戒本順數第六十戒云：

若比丘殺眾草木，波夜提（頁四七四中）。

由於四分律（大正藏編號一四二八）稱「鬼者非人是，村者一切草木是（頁六四一下）」，故壞「鬼神村」，即「壞草木」[\(註 5\)](#)據廣弘明集(大正藏編號二一〇三)卷十二辯惑篇所收的錦州振響寺沙門釋明□所撰決對傅奕廢佛法僧事并表，其反駁傅奕（555~634）廢佛理論中有：

尋僧眾之類，不折生草，詎踐昆蟲，習忍修慈，好生惡殺（頁一六九下）。

之語，足見唐初沙門是守此戒的，續高僧傳卷二一唐京師勝光寺釋智保傳略云：

釋智保（約卒於 625-626），新菜果瓜，隨便進噉，皆留子實，恐傷種相（頁六一三上）。

食瓜果而留下果核，以免瓜果無後代繁殖，也是「不殺草木」戒的一種實踐。

## 二、不飲酒

四分戒本順數第一百戒云：

若比丘飲酒者，波逸提（頁一〇二七上）。

十誦戒本順數一二六戒云：

330 頁

若比丘飲酒，波夜提（頁四七六上）

據此，飲酒本來是可以通過懺悔而消罪的過失，但中土沙門視酗酒為嚴重惡行，如高僧傳卷五晉荊州長沙寺釋法遇傳略云：

釋法遇，事（道）安（314—385）為師。後襄陽被寇（註6），（法）遇乃避地東下，止江陵長沙寺，受業者四百餘人。時一僧飲酒，廢夕燒香，（法）遇止罰不遣。安公遙（在長安）聞之（註7），以竹筒盛一荆子，手自緘封，題以寄遇，遇開封見杖，即曰：此由飲酒僧也。即命維那鳴槌集眾，以杖筒置香凳上，行香畢，（法）遇乃起，出眾前向筒致敬，於是伏地，命維那行杖三下，內杖筒中，垂淚自責（頁三五六上）。

同書卷六晉廬山釋慧遠傳略云：

釋慧遠（334~416），以晉義熙十二年（416）八月

初動散 (註 8)，至六月困篤，大德耆年皆稽顙請飲  
豉酒，不許。又請飲米汁，不許。又請以蜜和水爲  
漿，乃命律師披卷尋文，得飲與不，卷未半而終（  
頁三六一中）。

上述兩事例，都顯出早期中土沙門守酒戒甚嚴，道安時  
十誦四分兩律尚未譯出，而其時僧人飲酒要被擯逐，法遇不  
遣走飲酒僧，其師道安遠道寄杖表示怪責他。慧遠時十誦律  
已行江左 (註 9)，慧遠不飲豉酒作解藥 (註 10)，分明是爲了  
守戒，故病篤亦不肯以此自救。

問題是道安、法遇和慧遠何以都如此重視此戒，尤其在  
戒律未傳入前視飲酒爲相當於波羅夷的大罪？管見以爲這倒  
關乎中國本身的文化傳統與早期佛教的歷史，尙書 (註 11) 卷  
八酒誥略云：

酒誥（僞孔傳：康叔監殷民，殷民嗜酒，故以戒酒  
誥），王若曰：明大命于妹邦（僞孔傳：周公以成  
王命誥康叔），乃穆考文王，肇國在西土，祀  
茲酒（僞孔傳：惟祭祀用此酒，不常飲）。天降威  
，我民用大亂喪德，亦罔非酒惟辜（僞孔傳：於大  
小之國所用喪亡，亦無不以酒爲罪也）。文王誥教  
小子，有正有事，無彝酒（僞孔傳：小子，民之子  
孫也，教之皆無常飲酒也（頁六）。惟荒腆于酒，  
不惟自息，乃逸（頁七正面）。

論語 (註 12) 卷五子罕篇略云：

331 頁

子曰：出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，  
不爲酒困，何有於我哉（頁四背面）！

據上引，酒誥中周公既然對康叔反復叮嚀以酒爲戒，而論語  
中孔子感到自豪的做人原則包括「不爲酒困」，足見儒家傳  
統以酒爲戒。而佛教本身，也有重視酒禁的典籍，優婆塞戒  
經（大正藏編號一四八八）卷三攝取第十三略云：

人有五事，現不能增長財、命。何等爲五？一者樂



殺，二者樂盜，三者邪淫，四者妄語，五者飲酒（頁一〇四八上）。若復有人樂飲酒者，是人現世身心多病，喪失智慧，心無慚愧，得惡色、力（即容貌頹喪，身體衰弱），人不樂見（頁一〇四八中）。

這裡殺、盜、淫、妄語跟僧尼的四波羅夷罪一樣，只是排列次序稍有不同，而將「飲酒」加入，換言之，優婆塞戒經視飲酒為跟四波羅夷同等大罪。雖然優婆塞戒是給奉佛的男女居士遵行，無關僧侶，而且譯出更在四分、十誦之後（註13），然而華人僧侶知道這五條戒規，竟然早於任何律藏典籍的輸入。

何以言之？最早譯出的律典，是曇柯迦羅（Dharmakala）於曹魏嘉平中（約251）譯出的如今已佚的僧祇戒心，譯出前華僧未知戒律內容（註14），而弘明集（大正藏編號二一〇二）卷一所收的牟子理惑論略云：

（漢）靈帝崩（在中平六年，公元189）後，天下擾亂，獨交州差安，北方異人咸來在焉。牟子將母避世交趾（今越南河內），年二十六歸蒼梧娶妻（頁一中）（中略）（及牟子對某對佛教感到疑惑的人解釋明白佛家義理之後）惑人聞之，叉手避席，俯伏曰：今也聞命，霍如湯雪，願受五戒，作優婆塞（頁七上）。

牟子理惑論如今已為學界公認是第一篇華人撰寫的佛學文章，約在漢獻帝建安初年（約196-197）期間寫成（註15），而文中已提及作為一個優婆塞（Upasaka，男居士）應守的「五戒」，也就是說，「不飲酒」戒已在優婆塞戒經譯出前二百年已為華人所知。

332 頁

大抵一方面儒家傳統反對嗜酒，另一方面佛門俗家弟子不許飲酒之戒早於僧尼戒規傳入中夏，經過兩者結合，早期華人僧侶便視飲酒屬於大罪，而有道安、法遇的表現。即使戒律既已譯出，僧徒仍有奉酒禁極嚴的人，高僧傳卷十三齊興福寺慧芬傳略云：

釋慧芬（407-485），後病篤服丸，人勸之以酒（[註16](#)），（慧）芬曰：積時持戒，寧以將死虧節（頁四一六下）？

續高僧傳二五齊鄴下大莊嚴寺釋圓通傳略云：

釋圓通，以（北）齊武平四年（573）夏，有一客僧因疾，乃投諸寺中，僧侶以其所患纏附，臭氣薰勃，皆惡之。（圓）通觀其量識宏遠，乃延之房中，經理湯藥，曉夕相守，曾於夜中持春酒一盞云：客人寄患，服此為佳。客遂頰眉飲之，一咽便止。夏了病愈，便辭（圓）通去，臨別，執（圓）通手誠曰：法師前以酒見及，非正理也。後今已往，此事宜斷（頁六四七下—六四八上）。

同書卷十五唐澤州清化寺釋玄鑒傳略云：

釋玄鑒（665 時年八十三歲），酒肉葷辛，自然厭離，行值（僧徒）飲噉非法，無不面諫訶毀，極言過狀，不避強禦。或與語不受者，便碎之酒器，不酬其費，故諸俗士聚集宴飲，聞（玄）鑒來至，並即奔散。數有繕造，工匠繁多，豪族之人，或遺酒食，（玄）鑒云：吾今所營，必令如法，乍可不造，理無飲酒，遂即止之。時清化寺修營佛殿，澤州長官孫義，素頗奉信，聞役工匠其數甚眾，乃送酒兩輿以致之。時（玄）鑒檢校營造，見有此事，又破酒器，狼藉地上，告云：吾之功德乍不可成，終不用此非法物也（頁五四二上）。

以上慧芬，大莊嚴寺客僧與玄鑒的表現，都是持酒戒甚篤的表現。

### 三、不手捉金銀

四分戒本順數第三十七戒云：

若比丘自手取金銀若錢，若教人取，若口可受者，尼薩耆波逸提（頁一〇二五下）膽。

十誦戒本順數第三十七戒云：

若比丘自手取金銀，若使人取，若教他取，尼薩耆波夜提（頁四七三中—下）。

尼薩耆波夜提 (Naihsargikapatayantika) 是一種相當重的罪，犯者要向眾懺悔並作出補償或實行改過，始獲除罪，若不懺過則會被逐出佛門。據拙作從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財產在華發展的原因一文 (註 17) 所考，知道由於中印文化背景不同，加上歷史因素，這一戒規在華根本無法遵行。然而，仍有個別沙門篤守這一天竺傳統的，續高僧傳卷八周潼州光興寺釋寶篆傳略云：

釋寶篆（512~561），鈔集醫方，療諸疾苦，或報以金帛者，一無所受（頁四八六下—四八七上）。

同書卷十八隋西京禪定道場釋慧瓚傳略云：

釋慧瓚（536~607）壯室出家，受具已後，偏業毘尼。時在定州，居於律席，講至寶戒（與財寶有關的戒規），法師曰：此事即目卒難制斷如何？（慧）瓚聞之，私賤其說，時袱中有錢三百，乃擲棄之，由是卒世言不及利（頁五七五上）。

同書卷二四唐京師大總持寺釋智實傳略云：

釋智實（601-638），自生能 (註 18) 不入市郭，不執錢寶（頁六三六上）。

同書卷二九唐梓州牛頭山釋智通傳略云：

釋智通（553~649），善持威儀，奉戒精苦，（寺中）合眾畏懼，無蓄私財者（頁六九八上）。

上述都是關乎遵行「不手捉金銀」戒的事例 (註 19)

#### 四、不涉身軍事

四分戒本順數第九七、九八、九九戒云：

若比丘往觀軍隊，除時因緣（即除了一時因特別機緣），波逸提。若比丘軍中住，若二宿三宿，或三宿者，波逸提。若比丘軍中住，若二宿三宿，或時觀軍陣鬥戰，或觀遊軍象馬勢力者，波逸提（頁一〇二七上）。

334 頁

十誦戒本順數第九四、九五、九六戒云：

若比丘、軍發行往觀，波夜提，除因緣。若比丘有因緣到軍中，乃至二宿應住，若過二宿，波夜提。若比丘乃至二宿軍中住，觀軍發行，主將幢麾，軍陣合戰，波夜提（頁四七五上）。

據此，四分、十誦二律都認為僧人應盡量避開軍旅，不可涉身其中。而華僧亦有守這些戒規的，續高僧傳卷二四唐京師大總持寺釋智實傳略云：

釋智實（601-638），武德七年（624），獫狁孔熾，前屈北地，官軍相拒。有僧法雅，夙昔見知武皇（唐高祖，618~626 在位），奏請京寺驍悍千僧，用充軍伍，有敕可之。（法）雅即通聚簡練，別立團隊。既迫王威，寂無抗拒。（智）實時年二十有一，乃致書於（法）雅，雅得書逾怒，科督轉切，備辦軍器，刻日將發。（智）實騰入其眾，大哭，述斯乖逆，壞大法輪，即是魔事。預是千僧同時號叫，聽者寒心下淚。（智）實遂擒撮法雅，毆擊數拳，告云：我今降魔，使邪正有據！雅以事聞帝，（智實）即被枷禁，罷令還俗。所選千人並停（從軍），復（歸於）寺（頁六三四下~六三五上）。

按，僧人從軍是中國軍事史上的特殊傳統 [\(註 20\)](#)，在唐高祖

之前已有 (註 21)，如今中國北方受獫狁（指突厥）侵略，法雅組織僧兵往禦，不過依中華舊俗。智實則極力反對，並斥之為「魔」，完全是篤守這些佛戒的表現。慈恩傳卷六略云：

貞觀十九年（645），時帝（唐太宗，627～649 在位）將問罪遼濱（指征高麗），天下之兵已會於洛（陽），軍事忙迫，聞法師（玄奘），令引入朝，期暫相見。而清言既交，遂不知日昃。帝曰：忽忽言猶未盡意，欲共師東行，指麾之外，別更談敘。師意如何？法師謝曰：玄奘遠來，兼有疾疹，恐不堪陪駕。帝曰：師尚能孤遊絕域，今此行蓋同跬步，安足辭焉。法師對曰：陛下東征，六軍奉衛，玄奘自度終無裨助行陣之效。加以兵戎戰鬥，律制不得觀看。既佛有此言，不敢不奉。帝信納而止（頁二五三中～下）。

335 頁

玄奘三藏不允隨駕東行，便是遵守「不涉身軍事」之戒。

#### 五、不嬉戲笑謔

四分戒本順數第一〇一戒云：

若比丘水中戲者，波逸提（頁一〇二七上）。

同書順數第一〇四戒云：

若比丘恐怖（即嚇唬）他比丘者，波逸提（頁一〇二七中）。

同書順數第一〇七戒云：

若比丘藏他比丘衣鉢、坐具、針筒，若自藏；若教人藏，下至戲笑者，波逸提（頁一〇二七中）。

十誦戒本順數第一一三戒云：

若比丘水中戲，波夜提（頁四七五下）。

同書順數第一一五戒云：

若比丘自恐怖他比丘，若使人恐怖，乃至戲笑，波夜提（頁四七五下）。

同書順數第一一六戒云：

若比丘，他比丘若鉢、若衣、若戶鉤□，若革屐，若針筒，如是一一生活具，若自藏若使人藏，乃至戲笑，波夜提（頁四七五下）。

據此，僧人是不許嬉戲和開玩笑，以維持法師的威儀。中土沙門遵守此等戒規者有如下的例子：

續高僧傳卷二三靜藹傳略云：

有沙門智藏者，身相雄勇，智達有名。負糧二石，造山問道。因見橫枝格樹，戲自稱身（註 22）。遇爲（靜）藹見，初不呵止，三日已後，方召，責云：腹中他食（註 23），何得輒戲？如此自養，名爲兩足狗也。（智）藏銜泣謝過。終不再納，遂遣出山（頁六二六中）。

同書卷二二唐蘇州通玄寺釋慧旻傳略云：

釋慧旻，止玄通寺，結徒厲業十一年，談謔斯亡（頁六一九下）。貞觀末年（約 648-649）終（頁六二〇上）。

336 頁

同書卷四唐京師大慈恩寺玄奘傳略云：

釋玄奘（602~664），年十一，東都恒度，便預其次。睹諸沙彌劇談掉戲，（玄）奘曰：經不云乎？夫出家者爲無爲法，豈復恒爲兒戲，可謂徒喪百年（頁四四六下）。

宋高僧傳卷十六周東京相國寺澄楚傳略云：

釋澄楚（889～959），七歲親黨攜之入寺，見佛像輒嗟歎而作禮。歸家，（澄）楚曰：兒願學佛，聊報二親劬勞。其父默而許旃。至十歲，於相國寺禮智明爲師。未幾，有童子聚戲而招誘之，楚曰：汝何愚騃，好嬉戲耶？且雪山善財亦童子，還如是否（頁八一〇下～八一一上）？

據諸傳所述，嬉戲本來可以懺悔而消罪（註24）；而靜藹竟然趕智藏下山，則執戒未免過嚴。慧旻大抵要維持法師的威儀形象，故「談謔斯亡（即絕不談笑）」。玄奘與澄楚不參加沙彌群或俗童群的嬉戲都在童年，也許是天生個性嚴肅，而都實踐了有關戒規。

#### 六、不在寺院涕唾

四分戒本順數第二二三戒至二二五戒云：

不得塔下涕唾應當學。不得向塔涕唾應當學。不得遶塔四邊涕唾應當學（頁一〇二九中）。

據戒本，僧侶僅不許在佛塔及其四周涕唾，而中土沙門則將此等戒條引伸爲在寺院中不得涕唾。續高僧傳卷二一隋西京延興寺釋通幽傳略云：

釋通幽（549～605），涕唾反咽，不棄寺中（頁六〇一下）。

同書卷二十唐京師弘法寺釋靜琳傳略云：

釋靜琳（565～640），涕唾莫顯於口鼻，敬慎之極（頁五九一上）。

這兩個例子，都是對涕唾非常自律，除了守戒之外，也許還顧及身爲法師的威儀吧！

## 七、不用銅鉢

雖然戒本中有規定僧人不得擁有多隻乞食用的鉢盂和當鉢破漏至何程度始許換新鉢，但並未指定用什麼材料造鉢。因為鉢的材料是放在律典本身去討論的，四分律卷九，三十捨墮法之四略云：

大要有二種，鐵鉢、泥鉢，大者三斗，小者一斗半，此是鉢量（頁六二二上）。

十誦律（大正藏編號一四三五）卷五六比丘誦略云：

佛聽蓄二種鉢、瓦鉢、鐵鉢（頁四一六上）。

是佛所許的鉢以瓦、泥或鐵製造。至於不許使用的造鉢物質，四分律卷五二雜犍度之二略云：

佛言不應蓄木鉢，此是外道法。時瓶沙王以石鉢施諸比丘，佛言不應蓄。時瓶沙王作金鉢施比丘，佛言比丘不應蓄金鉢，此是白衣（俗人）法。時瓶沙王復作銀鉢，作琉璃鉢，作寶（石）鉢，施諸比丘，佛言不應蓄如是鉢，自今已去，一切寶鉢（值錢的鉢）不應蓄（頁九五一下～九五二上）。

十誦律卷三八明雜法之三略云：

佛在王舍城，爾時六群比丘銅盂中食，諸居士呵責言：諸沙門釋子自言善好有德，銅盂中食加婆羅門。佛言不聽銅盂中食，犯者突吉羅（頁二七三下）。

同書卷五六略云：

八種鉢不應蓄：金鉢、銀鉢、琉璃鉢、摩尼鉢、銅鉢、白臘（鉛錫合金）鉢、木鉢、石鉢，是名鉢法（頁四一六上）。



據此，知道木石金銀等材料所造的鉢，佛制不許使用。可注意者，十誦律兩次申言不許用銅造的鉢盂，犯者得突吉羅（Duskrta）罪。而四分律則根本未提及銅鉢。

本來犯突吉羅的僧侶只要在一位法師面前下跪懺悔，便可解罪，這種罪輕微得連戒本都未有列入（因為有關的犯戒規定實在太多了）。然而當戒律傳入中華之後，此土僧徒對使用銅鉢問題非常著緊，如高僧傳卷一晉江陵辛寺曇摩耶舍傳略云：

338 頁

曇摩耶舍（Dharmayasas），宋元嘉中（約 438）辭還西域，不知所終。耶舍有弟子法度，耶舍既還外國，（法）度便獨執矯異，食用銅鉢，別無應器。今都下宣業、弘光（寺）諸尼，習其遺風，東土尼眾，亦時傳其法（頁三二九下）。

同書卷三譯經篇論略云：

聞有竺法度者，專執小乘，而與三藏乖越。食用銅鉢，本非律儀所許。且法度生本南康，不遊天竺，晚值曇摩耶舍，又非專小（乘）之師。尼眾易從，初稟其化，夫女人理教難愜，事跡易翻，聞因果則悠然扈背，見術變則奔波傾飲，隨墮之義，即斯謂也（頁三四六上）。

高僧傳撰人釋慧皎（497~554?）對竺法度提倡使用銅鉢，指斥至再，既罵他未到過天竺，又罵他的師父並非小乘學專家，對小乘戒律了解不深，故有銅鉢的使用。至於追隨竺法度食用銅鉢的尼眾，則更擺出大男人主義的態度來痛罵她們「事跡易翻（處事主意不定）」；「聞因果則悠然扈背（易受動聽的言詞誘惑），見術變則奔波傾飲（易受駭人的形象聳動）」了。

因何慧皎對「食用銅鉢」如此緊張？我們當注意前引十誦律卷三八那句「銅盂中食加波羅門」，大正藏校讎精嚴，每頁末端都有小註標示其他版本的異文，而這句無任何標示，相信其他版本中的十誦律這句都跟大正藏無異。但「加」字在此句中讀不通，若依校讎學中的「理校法」[\(註 25\)](#)究之

，「加」字應該是「如」字之訛，因兩者字形相近。若讀作「銅盂中食如波羅門」，則指飲食方式一如婆羅門教的教士，婆羅門教在印度是佛教的宗教大對手，如今中土沙門跟婆羅門一樣用銅器盛載食物，無怪皎公緊張起來了。長江流域在魏晉南北朝時代是十誦律流行的地區 (註 26)，而在此地區的梁朝首都建業（今南京）的尼眾在慧皎住世之時仍有用銅鉢的，並且其他地區也有除饑女仿此，無怪身為律學沙門的皎公 (註 27) 感到老大不高興了。

慧皎而外，更有慧休，續高僧傳卷十五唐相州慈潤寺釋慧休傳略云：

釋慧休（665 時年九十八歲），從洪律師聽採四分（律），嘗

339 頁

聽礪公（法礪，569~635）。武德年內（619~626），劉（黑）闡賊興，魏·相諸州並遭殘戮，忽一日警急，官民小大棄城逃隱。（慧）休在雲門，聞有斯事，乃率學士（即僧侶）二十餘人東赴。相州了無人物，更牢城自固，四遠道俗承（慧）休（在）城內，方來歸附。及平殄後，曹公（徐世績，594~669）為奏具述（慧）休功，登即下敕入賊諸州見有僧尼，止留三十，相州一境持宜依定（即依已有數量不令還俗）。又荒亂之後，律法不行，並用銅盂，身御俗服，同諸流俗。（慧）休恐法滅於事，躬自經營，立樣造坯，依法薰施，遂成好鉢，遍送受持。今大行用，並是（慧）休功緝遺緒也（頁五四四下~五四五上）。

這裡說慧休在唐初劉黑闡亂後以僧尼使用銅鉢，因此在相州製造合式樣的瓦鉢，到處送人，因此到續高僧傳撰人釋道宣（596~667）的時代，北方僧侶仍依律使用瓦鉢。

問題是慧休屬於四分律派的僧人，而相州既是四分律派的中心 (註 28)，而慧休之師法礪的四分律疏 (註 29) 更是四分律的現存重要註疏。按理四分律並無不許用銅鉢的律文，何以慧休如此著意於相州僧尼做了他認為「違律」之事？

這倒關係於十誦律發展的歷史了。原來四分律在北齊興

起之前，十誦律曾經通行全國，普遍為寺院所採用 (註 30)，在黃河流域也建立了「不用銅鉢」的傳統，故慧休雖然是四分律的律師，也認為相州一帶的僧侶違律而亟亟推行製坯燒造的瓦鉢了。

更有進者，由不用銅鉢推廣開來，連一切銅製食具也反對使用。續高僧傳卷二一唐益州龍居寺釋智詵傳略云：

釋智詵（539～618），有隋益州總管蜀王秀（約 581～619 時人），奏請（智詵）還蜀，王自出迎，住法聚寺。寺設大齋，（道俗）無不來赴，將食，（智詵）提筋問炫法師曰：此處護淨否？答曰：初還未得檢校，承道不護淨。（智詵）乃擲筋而起曰：寧噉屠兒食（即食肉），此洋銅何得噉也！諸僧數千一時都散，其嚴忌若此（頁六一三中）。

340 頁

據此，中國沙門視使用銅造食具竟然比喫肉還要罪過了。而十誦律稱用銅鉢僅犯突吉羅小罪，而此土僧侶竟然嚴重視之！

八、不食五辛

經常到素菜館吃飯的人會留意到任何一道菜色都不使用蔥、蒜、韭菜等作佐料的，因為佛教傳統不許出家人食用辛辣或有特殊氣味的蔬菜，稱為「五辛」，五辛是什麼？佛教文獻中有兩種說法，梵網經（大正藏編號一四八四）卷下盧舍那佛說菩薩心地戒品略云：

若佛子，不得食五辛：大蒜、革蔥、慈蔥、蘭蔥、興渠（Hingu）。是五種，一切食中不得食，若故食者，犯輕垢（即突吉羅）罪（頁一〇〇五中）。

宋高僧傳卷二九洛陽唐洛陽罔極寺慧日傳略云：

釋慧日（680～748），誓遊西域，計行七十餘國，總一十八年，開元七年（719）方達長安。著淨土往生集，行於世。又以僧徒多迷五辛中興渠，興渠

人多說不同，或云藝薑，胡荽，或云阿魏，唯淨土（往生）集中別書出云：五辛，此土唯四，一蒜、二韭、三蔥、四薤、關於興渠。梵語稍訛，正云「形具（Hingu 的另一音譯）」，餘國不見，迴至于闐（今新疆省和闐縣）方得見也。根羸如細蔓菁根而白，其臭如蒜，彼國人種取根食也。于時冬天，到彼不見枝葉。（藝）薑、（胡）荽非五辛，所食無罪。（慧）日親見為驗歟（頁八九〇中一下）？

除了梵網經與宋高僧傳所引用的已佚淨土往生集之外，其他的經典（如涅槃經與楞嚴經）僅提到不可食五辛，並未指出五辛是什麼，即使律典，亦僅提及僧侶不可食蒜（註31），也未細言五辛是什麼。然而僧史中，頗有記載僧侶不食五辛的事例，高僧傳卷十二齋京師後岡僧侯傳略云：

釋僧侯（412～500），魚肉葷辛，未嘗近齒（頁四〇三下）。

續高僧傳卷五梁鐘山上定林寺沙門釋法令傳略云：

釋法令（438～506），葷辛不食（頁四六五下）。

341 頁

同書同卷梁南海隨喜寺沙門釋慧澄傳略云：

釋慧澄（476～527），在性貞苦，立素齋戒，魚肉葷辛，畢世未視（頁四六五上）。

同書卷八周蒲州仁壽寺釋僧妙傳略云：

釋僧妙（約 535～551 時人），化行河表，重敬莫高，延及之鄉，酒肉皆絕。現生蔥韭，以土掩之。並非由教令，而下民自徙其惡矣（頁四八六中）。

同書卷九隋相州演空寺釋靈裕傳略云：

釋靈裕（519～605），嘗有一處，敷演（即說法）

將半，因行遊觀，乃近韭園，問其本緣，云是講主（即邀請靈裕來說法的施主）所有。裕曰：弘法之始，為遣過原，惡業未傾，清通焉在？此講不可再也，宜即散之。便執錫持衣，徑辭而出。講主曰：法師但講，此業易除耳。便借倩付民犁具，一時耕殺四十畝韭，擬種穀田（頁四九七上）。

上述四個例子之中，僧侯與慧澄僅屬個人自律，而僧妙與靈裕則影響俗世，不特不予種植，連野生的亦以土掩埋。由於梵網經過去在中國極為通行（註 32），雖然如今已由日本望月信亨博士（1869～1948）考知屬於偽經（註 33），然而二千年來在華人僧俗心目中梵網經是由鳩摩羅什（Kumarajiva，344～413）所譯的講述菩薩戒的聖典，然則五辛不得食用，或由梵網經的弘揚所影響。

據前引慧日傳，大抵在日公著書點明興渠非中土所有之前，華僧不敢食用薑、胡荽和阿魏了。

## 九、使用淨瓶

我們所見繪製或雕塑於現今或古代的觀世音菩薩像，多數是手持淨瓶楊枝，其中的淨瓶是古時印度沙門盛載飲用或供食後洗手漱口用水的瓷瓦瓶子，南海寄歸內法傳（以下簡稱「內法傳」，大正藏編號二一二五）卷一第四殮分淨觸略云：

凡西方道俗噉食之法，既殮一口，即皆成觸（「觸」是污穢之義）。又凡受齋供及餘飲噉，既入其口，方即成觸，要將淨水

342 頁

漱口之後，方得觸著餘人及餘淨食，若未澡漱觸他，並成不淨（頁二〇七上—中）。

同書同卷第五食罷去穢略云：

食罷之時，或以器承，或在屏處，或向渠竇，或可臨階。或自持瓶，或令人授水，手必淨洗，口嚼齒木，務令清潔（頁二〇七中）。

同書同卷第六水有二瓶略云：

凡水分淨觸，瓶有二枚，淨者咸用瓦瓷，觸者任兼銅鐵。淨（水）擬非時飲用，觸（水）乃便利所須。唯斯淨瓶所盛之水，非時（中午以後）合飲（頁二〇七下）。

讀上引，知道印度僧侶食後清潔與淨瓶作用。雖然律典未言淨瓶，但中國沙門也因這是天竺傳統而加以遵守。續高僧傳卷二五隋益州長陽山釋法進傳略云：

釋法進（約卒於 590），初（蜀）王（秀）們師慈藏者，爲州僧官，立政嚴猛，瓶、衣、香、花，少闕加捶。僧眾苦之。而（慈藏）爲王所重，無敢諫者，次事白（法）進，請爲救濟（頁六六〇中）。

像傳中所述隋益州僧官慈藏法師這樣對轄下僧尼嚴厲執行使用淨瓶，便是遵守天竺傳統的表現。又同書卷二七唐京師弘善寺釋法曠傳略云：

釋法曠（卒於 633），年登知命，便袒三衣，瓶、鉢以外，一無受蓄（頁六八三下）。

同書卷二八唐驪山津梁寺釋善慧傳略云：

釋善慧（587~635），乃以大業末齡（約 616~617）負錫西入。屢逢群盜，衣裳略盡，但有弊布自遮，猶執破瓶，常充淨用（頁六八八中）。

這是自我遵守淨瓶傳統的事例。

至於淨瓶的使用是否普遍？內法傳卷一第九受齋軌則略云：

東夏食噉，不知受觸，但護淫戒一條，即云我是無罪之人（頁二一一下）。

從內法傳撰人義淨三藏（635~713）這一批評，知道中國僧

侶一般不看

343 頁

重食後漱口洗手的天竺傳統，故相信淨瓶使用並不普遍。又前面提到的「觸瓶」，由於中國人生活習慣不同於印度 ([註 34](#))，故僧史未見華僧有觸瓶。

十、使用羊毛坐臥具

四分戒本順數第三十一戒云：

若比丘新純黑口羊毛坐臥具者，尼薩耆波逸提（頁一〇二五中）。

同書順數第三十二戒略云：

若比丘作新臥具，應用二分純黑羊毛，三分白、四分毳（青黑色）。若比丘作新臥具，不同二分純黑羊毛、三分白、四分毳，尼薩耆波逸提（頁一〇二五中～下）

同書順數第三十四戒略云：

若比丘作新坐具，當取故者縱廣一磔手（約九寸）帖新者上。若比丘作新坐具，不取故者縱廣一磔手帖新者上壞色者，尼薩耆波逸提（頁一〇二五下）。

十誦戒本順數第三十一戒云：

若比丘純黑口毛羊作新敷具，尼薩耆波夜提（頁四七三中）。

同書順數第三十二戒云：

若比丘欲作新敷具，應用二分純黑口羊毛，第三分白，第四分下。若比丘不用二分純黑口羊毛，第三分白，第四分下作新敷具，尼薩耆波夜提（頁四七

三中)。

同書順數第三十四戒云：

若比丘欲作新尼師壇，故尼師壇四邊各取一伽陀（[註 35](#)）磔手，為壞好色故。若比丘不取尼師壇四邊各一伽陀磔手壞色為好故，尼薩耆波夜提（頁四七三中）。

上面所說的「尼師壇（Nisidana）」即坐或臥的氈子，是四分、十誦戒本都申明僧徒的坐具或臥具以羊毛製造，而所用羊毛色澤及尼師壇大小尺寸都有規定。及佛教傳入中國，沙門亦有使用此類毛製坐臥具的，高僧傳卷七宋京師烏衣寺釋慧叡傳略云：

344 頁

釋慧叡（約卒於 438），宋大將軍彭城王（劉）義康（409～451）後以貂裘奉叡，叡不著，常坐之。王密令左右求買，酬三十萬（錢），叡曰：雖非所服，既大王所施，聊為從用耳（頁三六七中）。

慧叡對彭城王所贈貂裘的處理手法很奇怪，他不披在身上保暖而用來作坐墊，劉義康對和尚用名貴皮草坐具覺得可惜，暗中命人以重價購回，僧人卻說是「大王所施」，故「雖非所服」而仍「聊為從用」。

何以慧叡說貂裘「非所服」？原來根據戒律，出家人是不許穿著皮毛所製衣服（[註 36](#)）的，而羊毛製坐具既為佛制所許，由此義引伸，則凡屬毛製坐具都可以使用，故叡公視坐在貂裘上以「聊為從用」（[註 37](#)）。續高僧傳卷十九唐天台山國清寺釋灌頂傳略云：

釋灌頂（561～632），仁壽元年（601），晉王（後之隋煬帝）入嗣，東巡，遣員外散騎侍郎張乾威送（灌頂）還山寺，施氈三百領（頁五八四中一下）。

同書同卷唐京師大莊嚴寺釋僧定傳略云：



釋僧定（545～624），大業歲末（約 616～617），栖（終）南山大和寺。群盜來劫，因剝其衣服，至於坐氈，將欲挽掣，（僧）定捉之曰：吾仰此度冬，卿今將去，命必不濟，乍斷吾命於此，氈不可離吾命也。群賊相看，便止之（頁五七九中一下）。

同書卷十五唐蒲州仁壽寺釋智寬傳略云：

釋志寬（566～645），每年冬首，預積坐氈、履替，觀諸沙門少者，便給，以此爲常（頁五四三下）。

由於僧定傳與志寬傳都提到「坐氈」，而「氈」主要由羊毛製成，故知這是遵守使用羊毛作坐具的事例。因此灌頂傳述及隋代晉王「施氈三百領」，當亦作爲國清寺僧侶的坐臥具。然而其中僧定傳又說坐氈是「仰此度冬」的禦寒物，則這坐氈應大得可裹著身體；而非僅有「縱廣一磔手」那麼小的面積了。因此，我們知道華僧使用羊毛坐具，根本未依足印度原來式樣。而且，這些氈子是否以「二分純黑羊毛，三分白、四分絨」的羊毛比例織成，史書亦無明示。

345 頁

除了使用羊毛作氈以外，華僧也使用植物編成的坐席，今附帶論及。續高僧傳卷十七隋國師智者天台山國清寺釋智顛傳略云：

釋智顛（538～597），夢巖崖萬重，雲日半垂，其側滄海無畔。又見一僧搖手申臂至于坡麓，挽（智）顛上山云云。顛以夢中所見，通告門人，咸曰：此乃會稽之天台臺山也。因與慧辯等二十餘人，挾道南征，隱淪斯岳。先有青州僧定光，久居此山積四十載，（智）顛未至二年，預告山民曰：宜種豆造醬，編蒲爲蓆，更起屋舍，用以待之（頁五六四下）。

按，據國清百錄（大正藏編號一九三四）卷四智者大師年譜事跡（[註 38](#)），智顛入天台山是在陳宣帝太建七年（575）他三十八歲之時（[註 39](#)），而前兩年（573），僧定已預囑天台

山一帶居民編蒲爲蓆來供應智顛師徒。然則以蒲蓆作坐具，這種習俗當起於 573 以前。大抵天台山在長江流域，若在夏季時以毛氈作坐具太熱，故改用蒲吧！續高僧傳卷二七唐京師弘善寺釋法曠傳略云：

釋法曠（卒於 633），性樂儉約，故其房中無有氈蓆，滿院種莎，用擬隨坐（頁六八三中下）。

按，「莎」是「蒲」一類植物，這也是以植物製坐具了。

#### 十一、身披大布、糞掃衣或衲衣

南傳佛教的僧袍跟北傳佛教不同，南傳僧人身上披纏著一整幅染成黃色或赤色的大布，這形象可自圖片、紀錄影片甚或從到訪的泰國或斯里蘭卡僧侶身上見到。身披大布其實是印度人的傳統袍服，內法傳卷二衣食所須條略云：

西方俗侶官人、貴勝所著衣服，唯有白氈一隻，貧賤之流，只有一布（頁二一四中）。

所謂「一布」便是以一整幅布纏披身上。印度俗人用白布爲衣（因此佛家文獻稱俗人爲「白衣」）。故僧侶染衣成黃赤色來標示自己出世。至於如何披此這一幅大布，內法傳另有專節述及 [\(註 40\)](#)，本文無意深入探討西天僧衣，故從略不引。而僧史所載華僧守天竺傳統而披布的有如下諸人：續高僧傳卷十七陳南岳衡山釋慧思傳略云：

346 頁

釋慧思（515~577），束身常坐（頁五六三上）。

同書卷十六後梁荊州玉泉山釋法懷傳略云：

釋法懷，不著繒纈，大布爲衣（頁五五六下）。

同書同卷隋襄州景空寺釋慧意傳附岑闍黎傳略云：

釋慧意（約卒於 582），時岑闍黎者，服布乞食（

頁五六〇中)。

由於法懺的「大布爲衣」與岑闍黎的「服布」，使我們推知慧思的「束身」也是以大布披纏。此外，廣弘明集卷十九有收梁蕭子顯(489~537)所撰(梁武帝)御講金字摩訶般若波羅密經序，言及梁武帝(502~549)在位)於中大通五年(533)暫時捨身爲僧時的生活爲：

別羸浣衣，器同土(；日一蔬膳，過中不餐；寒暑被襲，莫非大布(頁二三七中)。

其中梁武帝「被襲」的「莫非大布」，便是他爲僧時依足印度僧衣式樣穿著。

除了大布之外，天竺僧侶更穿「糞掃衣」和「衲衣」。所謂「糞掃衣(pamsukula)」者，四分律卷三九衣犍度略云：

時五百比丘白佛：我等當持何等衣？佛言：聽持糞掃衣及十種衣。爾時世尊在舍衛國，時有大姓子出家，於市中巷陌糞掃中，拾弊故衣作僧伽梨(Sanghati，僧衣)，是時波斯匿(Prasenajit)王夫人見，慈念心生，取大價依破之，以不淨塗，棄之於外，爲比丘故。比丘畏慎不敢取，佛言：若爲比丘(而棄)者應取(頁八四九中)。糞掃衣有十種：牛嚼衣、鼠嚼衣、燒衣、月(經)水(所漬)衣、產婦衣、神廟中衣、若鳥銜風吹離處者塚間衣(註41)，求願衣、受王職衣、往還衣，是謂十種糞掃衣(頁八五〇上)。

由此，我們知道「糞掃衣」是指別人拋棄於掃聚的糞堆之中的破衣。而破衣是允許縫補的，同書同卷略云：

時諸比丘衣壞，佛言聽補治。彼不知云何補治，佛言聽著納(衲)衣，重縲編邊，隨孔大小方圓補(頁八六三上)。

由於比丘穿著以「衲(布片)」縫補過的僧衣，故現今僧人仍好自稱爲

「衲子」或「老納」，意即「穿補衣的人」。僧史所載穿著糞掃衣（即破弊的棄衣）或衲衣的僧人，有如下諸人：續高僧傳卷五梁鐘山定林寺沙門釋法令傳略云：

釋法令（435～506），弊衣畢世（頁四六五下）。

同書卷二一梁鐘山雲居寺釋道禪傳略云：

釋道禪（458～527），蔬食弊衣（頁六〇七中）。

同書卷十六周京師天寶寺釋僧瑋傳略云：

釋僧瑋（513～573），十三出家，仍服以弊衣（頁五五八中）。

同書卷十八隋西京禪定道場釋曇遷傳略云：

釋曇遷（546～607），（糞）掃衣分衛（頁五七二上）。

同書卷十八隋澤州羊頭山釋道舜傳略云：

釋道舜（542～610），身著弊納（衲），略無可採（頁五七七上）。

同書卷二九唐蒲州普救寺釋道積傳略云：

釋道積（568～666），弊衣菲食（頁六九六中）。

同書卷二十唐蔚州五台寺釋曇韻傳略云：

釋曇韻（卒於642），形覆弊衣，地布草蓐（頁五九三上）。

宋高僧傳卷十六唐會稽開元寺允文傳略云：

釋允文（805~882），補衣分衛，寒燠四周（頁八〇八下）。

同書卷十四唐五台山詮律師傳略云：

詮律師，一食終日，弊衣遮體（頁七九六中）。

同書卷二九唐京兆神鼎傳略云：

釋神鼎，狂狷而純直，髮垂眉際。人或施羸帛，弊布、綿綺、羅縠，並綴聯衣上而著，且無選擇（頁八八九下）。

同書卷三十梁江陵府龍興寺齊己傳略云：

釋齊己（約 907~921 時人），棲約自安，破納（衲）擁身（頁八九七下）。

上面所舉十一人之中，穿「弊衣」者六人，穿「弊納」、「破納」、「掃衣」、「補衣」的各一人，另一人不論別人施給何種衣料，不問貴賤

348 頁

都「綴聯衣上」。由於前引律典，我們知道「弊衣」相當於「（糞）掃衣」，而「納（衲）」相當於「補衣」，故屬於遵守天竺傳統的表現。又律典稱即使原屬「大價（即高價）衣」被撕破塗污（如波斯匿王夫人之所為）亦算糞掃衣，則神鼎對別人施與不值錢的羸帛、弊衣或高價的錦綺、羅縠一律「綴聯衣上」，也是遵守律典所示不論棄衣屬貴價衣料與否都可拾取穿著的原則。

然而由於中、印風俗不同，華人辦喪事時不會置衣塚間，僧人無從拾取。又兩國僧衣式樣不同，天竺僧人拾取棄衣，只要染色後便可穿著；而在中國，俗人的棄衣除非僧人拾取後作裁縫上的修改，不然俗衣式樣不同於僧袍，穿著或為人所譏話，因此，上引諸人所穿的「弊衣」，大抵指僧袍穿舊了破爛了也不拋棄，加以縫補後仍然披服而已。

## 結 語

上面所論，是從三高僧傳及其他佛教史料中找到中國沙門遵守戒規或依從天竺佛門傳統的十一項事例，足見百丈清規取代戒律地位之前，此土僧人頗能遵從佛陀遺制。除了上述十一項之外，仕邦更找到僧侶實踐行乞和茹素的史料，只是由於這兩者史料甚多，均可以單獨成篇，而且內中有些問題仍有待深入探討，故本文對這兩者未有論及。

仕邦寫畢本文之後，心裡頗有不快之感，因為僧人遵守教團戒規跟俗人遵守國家法律，其精神是差不多的，而若從「守法」的角度看，華僧持戒之時往往顯得矯枉過正。例如僧群因不肯傷害折翅鴨而寧可自己渴死，是不願犯戒本所說「若比丘故奪畜生命，波夜提」之戒，但波夜提罪可以因懺悔而解，如今僧群不飲水便要渴死，即使「故奪畜生命」，也可在事後集眾悔過，並解釋當時環境啊！何必因一隻傷翅將死的鴨而犧牲自己寶貴的可以說法濟世的生命？雖然這是高度慈悲心的表現，但從戒律的角度看，未免矯免過正了！又知玄鑿因守飲酒之戒而一怒之下打破了州官犒賞修繕寺院的工匠們的盛酒器，大呼「吾之功德乍不成功，終不用此非法物也！」，行動也未免過激，因為酒是供給外來工匠而非寺中僧侶，而工匠們未必都是信佛的居士，何必因自己的戒規而破壞工匠們的樂趣？難道寺僧持戒意志薄弱，故玄鑿徹底禁酒至此？再如

349 頁

智藏偶爾攀著樹枝引體上升地運動一下，靜藹居然因此逐他下山，連智藏「銜泣謝過」亦不接納。據戒本，嬉戲所犯的是波逸提罪，可以集眾悔過而解，但靜藹卻連懺悔的機會也不給別人，這不是矯枉過正嗎？至於慧皎因竺法度提倡用銅鉢而在自己的著作中一再攻訐、實則泥、瓦鉢易碎裂而鐵鉢太重，銅鉢則較輕而堅固，若僅因婆羅門教士用銅食具而反對佛僧使用，則未免太過執著了。不特此也，智詵將此義推向牛角尖，連其他銅造餐具也擲棄，認為寧可啖肉也不許使用銅筋，則簡直無理取鬧。何者？一來律典未有明文不許使用銅造的其他餐具，設若嚴格不許用銅，則佛像、鐘、磬亦不應銅造；二來從不殺生的慈悲觀點看，啖肉與使用銅餐具

(非銅鉢)，兩者的罪業應該那一樣嚴重一點？智詵的所謂「守戒」跡近任性！

更有進者，沙門往往爲了遵守這一戒規而觸犯另一戒規，例如慧叡因佛戒不許著皮毛所製的衣服而將彭城王所贈的名貴貂裘作坐具，但卻忘了「蓄大皮」之禁（因貂裘是許多整塊貂皮縫綴而成的一張大皮）[\(註 41\)](#)A。又如靈裕因自己不食五辛，當看到邀請他講經的施主擁有韭園，發脾氣嚷著要走，迫得那位施主爲了挽留他繼續講經而立即以犁耕韭園，將種在整整四十畝地上的韭采全部連根翻起。按，食韭是犯了佛戒中最輕的突吉羅罪，但「殺眾草木」則犯了頗嚴重的波逸提罪。四十畝活生生的眾多韭菜雖非靈裕親手耕殺，但律典稱沙門「若持刀與，若教人持」亦算犯殺人的波羅夷大罪，由是推演，靈裕耍態度迫施主清除韭園，其行爲跟「若教人持與」何異？欲避輕微的突吉羅罪而觸犯波逸提，這是怎樣的守戒態度？

從上面的例子，華僧守戒的態度的近乎「以意爲之」，自己主觀認爲是對的便去做，未肯客觀地參詳其他戒規，因而往往出現矯枉過正或避此卻犯彼的現象。華僧何以有此表現？管見以爲一來華僧自視爲大乘僧侶，看不起小乘佛教，因此對小乘系統的戒律在說戒時未肯細心聽習。二來身屬在中國文化地區長大的華人，對依據印度環境制訂的戒規往往講授者亦未必澈底了解（因講律的中華律學沙門往往未嘗到印度求法和親炙印度寺院生活），聽他講律的沙門自然僅接受了一個模糊印象。在兩者衝擊之下，不免出現上述的「以意爲之」的表現，而戒律在華終於

350 頁

消沉而爲此土自行發展出來的百丈清規所取代 [\(註 42\)](#)，上述諸沙門守戒的態度恐怕是促成的原因之一。

本文爲吾師 狄雍教授 (Professor J.W. de Jong) 榮休一周週年而寫。

This essay is prepared for anniversary of my Master, Professor J.W. de Jong's honorable retirement.

## 註解

- (註 1) 華崗佛學學報第五期，台北，民七十年。
- (註 2) 華崗佛學學報第六期，台北，民七十二年。
- (註 3) 四分律頁六〇七、八四五上、八四五下～八四六上、八四六中、八四六下、八四七下、八四八上及八四八中。
- (註 4) 參內法傳卷一晨旦觀蟲條頁二〇八上。
- (註 4) A 「公名」指寺院中登記的名字，這裡說僧襲爲了不願擔任直歲之職，寧可離開寺院而獨自修行。
- (註 5) 仕邦曾持此問題跟拉惹怕帝那拿師 (Dr. T. Rajapattirana) 談及，蒙指示翻檢 T. W. Rhys Davids and William Stede 主編的 *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* (Luzac and Company, London, 1959)，其書頁五〇七 B 指出巴利文的 'Bhuta' 是「鬼」的意思，而同書頁二四九 A 則稱 'Gama' 是「一群屋子」之義，但兩字加起來成一複合字 'Bhutagama' 之時，其義則爲「草木」(同書頁五〇七 B)，因此吾師認爲「鬼神村」可能是四分律譯出時傳語人竺佛念誤會了 'Bhutagama' 的字義。而作如此翻譯。
- (註 6) 參拙作禪宗「棒喝」教化方式形成的歷史背景一文頁四七的註一九，刊大陸雜誌六十九卷一期，臺北，民七十三年。
- (註 7) 參前註。
- (註 8) 據余嘉錫先生 (1883~1955) 寒食散考 (收在余嘉錫論學雜著上冊，中華書局

351 頁

1963 年版) 一文，「動散」指服用寒食散補身後所積



存的藥毒至此發作（頁一九二～一九三）。

(註 9) 參拙作僧史所載中國沙門堅守淫戒的一些實例一文頁二八七的註四。

(註 10) 參(註 8)引余嘉錫先生文頁一九三。

(註 11) 台灣中華書局四部備要本豪華一版，臺北，民七十年。

(註 12) 版本同前註，論語收在四書集註之中。

(註 13) 優婆塞戒經是曇無讖 (Dharmarakṣa, 385~433) 於北涼玄始十年 (421) 後譯出 (參拙作論兩漢迄南北朝河西之開發與儒學釋教之進展一文 [以下簡稱「河西」] 頁一五八的「北涼出經表」，刊新亞學報五卷一期，香港，1960)，而四分律在後秦弘始十四年 (412)；十誦律在東晉義熙九年 (413) 以後譯出 (參(註 9))。

(註 14) 參拙作僧祇律在華的譯出，弘揚與潛在影響一文頁二一八～二一九，發表於華崗佛學學報第七期，台北，民七十三年。

(註 15) 參余嘉錫先生牟子理惑論檢討一文 (收在余嘉錫論學雜著，出版者參(註 8)頁一二〇～一二二。又參陳觀勝先生 Buddhism in China - A Historical Survey 一書 (美國普林斯敦大學出版，1964) 頁三六～四十。

(註 16) 勸他飲酒的人大抵認為酒力有助於藥力的運行。

(註 17) 見華崗佛學學報第八期。

(註 18) 「生能」意即自出生以至成長後有能力。

(註 19) 關於其中慧瓚擲錢一事的心理沖突，請參(註 14)引拙文頁二二九。

(註 20) 參 J.J.M. de Groot 教授撰 'Militant Spirit of

the Buddhist Clergy in China' 一文，刊於 T'oung-pao, Vol II, Leiden, 1891。按，西方中古騎士活動時代有所謂「聖殿武士團 (Knight Templars)」、「聖約翰接待武士團 (Knight of Hospital of St. John of Jerusalem or Knight Hospitalers)」與「條頓武士團 (Teutonic Knights)」等，其成員都是身兼天主教教士與披鎧執長矛作戰的騎士兩重身份的人，故 de Groot 教授對中國僧兵的存在未感到奇怪。又按，聖約翰接待武士團成立於 1113 年以前，其始爲了照顧西歐到耶路撒冷的朝聖者底居停問題，故先於 1092 年置聖約翰宿舍 (Hospital of St. John) 於今以色列國，後來朝聖者受回教徒武裝攻擊，故此派天主教士乃自組武力，以騎士姿態出現，沿途保護跋涉參聖之人。聖殿武士團則於公元 1118 以前組成，以耶路撒冷的所羅門王聖殿 ( Temple of Solomon) 爲總部，原先亦爲了保護朝聖者，後來這一宗教武士團漸建立一系列的軍區 (commanderies) 於今以色列

352 頁

及西歐。英國著名騎士小說 Ivanhoe (薩克遜劫後英雄略) 有描寫這一派武裝教士在英國的活動。條頓武士團則於 1190 年成立於巴勒斯坦 (今以色列)，目的亦在於照顧和保護朝聖者。此派宗教武士曾於 1221~1225 之間參加歐洲聯軍於匈牙利抵抗蒙古第二次西征的大軍。參見 Encyclopedia International (Grol-lier and Canada LTD. 出版，紐約，1967) 第十二冊頁二二三~二二四；又第十八冊頁十九。西歐天主教武裝僧侶的活動或爲留心佛教史之人所少知，故略爲介紹如上。

(註 21) 參拙作「食」意即僧人所食米糧由他人布施，換言之，即腹中所藏本屬他人的食物，因此僧人要用功佛事作報答，不應浪費體力來嬉戲。

(註 24) 見四分戒本三順數第四十、四十一戒 (頁一〇二五下)，十誦戒本順數第四十、四十一戒 (頁四七三下)。

(註 25)據陳援菴先生(1880~1971)校勘學釋例一書(中華書局1959年版)卷六,「理校法」是指「無古本可據,或數本互異,而無所適從之時」以推理方式推論出某讀不通的字應是某字之訛(頁一四八),並舉出元典章一書中「合無減半支薪」中的「減半」應作「減半」,「亡宋淳佑元年」的「淳佑」當為「淳祐」等(頁一四九)作例子。

(註 26)參湯用彤先生(1892~1965)漢魏兩晉南北朝佛教史(以下簡稱「湯氏佛教史」,商務印書局民五十一年台一版)下冊第十九章第十八節「南方之十誦律」(頁二九五~二九七)。

(註 27)參拙作中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討一文上篇(刊新亞學報六卷一期,香港,1964)頁四七三~四七五。

(註 28)參仕邦的學位論文 *The Transformation of Buddhist Vinaya in China* 頁三一~三三有關慧光, 頁三四~三五有關靈裕, 頁三六~三八有關智首, 頁三八~三九有關法礪的討論。文中的「鄴」即「相州」。此文尚未發表,有一冊存於 The Australian National University 的 Library for Advanced Studies,可通過館際借書方式借閱。

(註 29)見卍續藏經第六十五冊。

(註 30)參湯氏佛教史下冊頁二九七「北方四分律之興」開頭之處。及(註 28)引仕邦的學位論文頁十八~二九。

(註 31)參拙作十誦律中有關醫療的史料一文(刊於南洋佛教第一五一期,新嘉坡,

353 頁

1981) 頁十二下欄引十誦律卷三八有關治風病部份。又參拙作摩訶僧祇律中有關醫療的資料一文(刊南洋佛教第一六一期,新嘉坡,1982) 頁一四下欄引僧祇

律卷三一有關治瘡黃及治皮膚病部份。這些律文都是沙門得病而佛陀特許用蒜作藥治療，而服蒜之後不許跟別人接近，不許入浴室溫室，不許使用公共廁所（因為身體發出蒜臭），故知蒜在正常情況不許吃。

(註 32)仕邦所見藏經中有關梵網經的註疏，在大正藏中有兩種，編號為一八一三和一八一五。卍字續藏經中有七種在第五九冊（頁一九二～四六三）；十一種在第六十冊（頁一～一二一）；四種在第六十一冊（頁一～一八二）和兩種在第九十五冊（頁一～一二一）。續大正藏經中有兩部，編號為二二四六和二二四七。上述二八種註疏中，撰人們包括大部份華人和少數韓國人和日本人（書名與作者名從略），而時代則自 597 至 1699。一千六百多年來梵網註釋者包括中、日、韓三國僧俗，亦見這一偽經流傳的廣泛和長久了。

(註 33)見望月氏所撰淨土教之起源及發達一書（共同社出版，東京，1930。）頁 155～184。

(註 34)內法傳稱「觸乃便利所須」中「便利」二字指大小便，故觸瓶的水用於如廁後對排泄器官的洗淨。大抵這是熱帶民族的習慣，仕邦曾居留星馬一帶六年，也到過印尼去旅行，發現居住上述地區的馬來族家庭的洗手間不供應衛生紙，內中僅設水一桶，杓一隻。而當地的馬來人與印度人都僅用右手啖食（仕邦在印尼曾因不懂用右手發力來撕開著名的半邊燒雞而大出洋相），左手是絕不能碰食物的，以免別人見到惡心嘔穢。

(註 35)伽陀 (gata) 一字在梵文中有「達到 arrived at」之義（參漢英佛學大辭典頁三二五左欄的「伽」字條，中國佛教月刊社民四十六年影印發行），故「四邊各取一伽陀磔手」意即「四邊各取到達一磔手的長度」。

(註 36)四分律卷四十衣犍度之二略云：「爾時比丘著鷲毛衣，佛言不應著。爾時比丘著人髮欽婆羅衣，佛言不聽著。爾時比丘著馬毛、犛牛尾欽婆羅衣，佛言不聽著，此是外道法」（頁八五八中～下）。十誦律卷二七

，七法中衣法略云：「有一比丘白佛：聽我著羸(衣。佛言：羸(衣不應著，若著得突吉羅罪。有一比丘白佛言：聽我著皮衣。佛言：不聽著皮衣，若著得突吉羅罪。佛言：一切毛皮衣，比丘不應著，著者得突吉羅罪。佛言，不聽著羸毛欽跋，若著者得突吉羅罪」(頁一九八上)。

(註 37)若根據律典，慧叡保持這件貂裘其實仍屬犯戒，據四分律卷三九皮革犍度之餘略云：「時六群比丘蓄大皮：師子皮、虎皮、豹皮、獺皮、野貓皮、迦羅皮、

354 頁

野狐皮。佛言：一切大皮不得畜」(頁八四六中)。十誦律卷二五，七法中皮革法第五略云：「六群比丘時蓄大皮：獅子皮、虎皮、豹皮、獺皮、狸皮，佛言：五大皮不應蓄，若蓄犯突吉羅罪」。更有五皮不應蓄：象皮、馬皮、狗皮、野牛皮、黑鹿皮，若蓄犯突吉羅罪(頁一八二上)。按，佛不許蓄的皮中包括「獺皮」，而「貂」屬於「獺」一類的小動物，並且貂裘的製造是以一塊塊連毛的貂皮接連縫製，故慧叡擁有一件多塊貂皮製成的裘，起碼犯了突吉羅罪。

(註 38)年譜之未有「自入滅至宋淳熙十二年(1185)乙巳，得五百九十二歲矣(國清百錄頁八二三下)，是年譜乃南宋時所編。

(註 39)國清百錄卷四頁八二三中。

(註 40)見內法傳卷二著衣法式條頁二一五上~二一六上。

(註 41)此處指原來放置在塚間；但被鳥類銜走或被風吹走而離開原來位置的衣服。

(註 41)A參(註 37)。

(註 42)參考(註 8)引仕邦的學位論文，論文主旨就是為了探索百丈清規如何取代天竺戒律在華地位的歷史。

The Aspects of the Chinese Monks Practising the Vinaya Rules and the Indian Buddhist Traditions Recorded in the Monastic Histories

By Tso Sze-Bong

In 1981, the author published an essay on how the Chinese clerics observed the Vinaya rules which concern 'No Adultery' in the Hwakang Buddhist Journal No.5. In addition to the sources mentioned in that study, the author also found from the three 'Biographies of Eminent Buddhist Monks' and some other religious materials that other Vinaya rules or Indian traditions had also been practised by the Chinese monks in the period from the 4th to 10th century A.D. These were:

- (1) The rules that concerning 'No Killing', including human beings, animals, insects and vegetable lives.
- (2) The rule of 'No Intoxicating Liquor'.
- (3) The rule of 'Do not Touch any kind of Money'
- (4) The rule of 'No Involvement in Military Affairs'.
- (5) The rule of 'No Trifling or Joking'.
- (6) The rule of 'No Expacterating in Monastery'.
- (7) The rule of 'Use no Bronze Bowl'
- (8) The tradition of 'Eat none of the Five Parivayayas (pungent roots)'. i.e. garlic, leek, onion, scallion and `Hingu` .
- (9) The tradition of 'Use the Jar for Clean Water'.
- (10) The rule of ' Use the Mats made from Wool for Sitting or Lying'.
- (11) The traditions of 'Put on a Sheet of Linen', 'Put on a `Pamskula` (cast-off rag)' and 'Put on Patched Garment'.

After the researching of this topic, the author believes he has discovered a new reason for the decline of Vinaya in China. In the secular world, one who obeys the law should have to observe

356 頁

strictly the instruction of each clause of the law. And in the monastic world, Vinaya has the same position as well as that of the secular world. Regretfully, the author found that the Chinese monks had never practised strictly in accordance with the instruction of the Vinaya rules. For instance, a transgressor who violated the rule of 'No Trifling or Joking' only committed a pardonable sin of `Pataka` and would be forgiven after having confessed in an assembly, but Ching-ai (靜藹) expelled his disciple for this transgression. Even the later begged for forgiveness.

Again, the Vinaya instructs that one who using bronze bowl (other bronze utensils are not committed `Duskrta`, a most venial sin that the transgressor would be forgiven after having confessed in front of only one cleric. Even so, Chis-shen (智詵) threw a spoon away in a vegetarian banquet for this utensil was made by bronze.

Furthermore; in accordance with the Vinaya, one who kills vegetable lives committed `Pataka` and one who persuades the other to kill also involved in the transgression of Killing. Besides, one who eats leek committed only `Duskrta` .

After reading the above-mentioned two rules, the author puzzled for `Ling-yu's` (靈裕) behaviour. `Ling-yu` was once invited by a landlord to go to

preach and stayed in the later's house for days. As one day he learnt that the neighbouring leek grove was belonged to his host, `Ling-yu` refused to continue his lecture for he did not want to serve a man who cultivated the 'Parivayaya'. Nevertheless, the landlord destroyed the entire forty acres of leeks with a plough in order to make `Ling-yu` to return his mind.

In this case, `Ling-yu` grasped his chance to stop people from raising parivayaya as a way of avoiding `Duskrta`, but forgot the instruction of persuading others to kill would commit the grievous sin of `Pataka`. As he threatened to depart from his sermon as a way of enforcing his host to destroy the numerous leeks, he had already committed his persuasion.

357 頁

As the Chinese clerics had been practising the Vinaya rules with such a random attitude, regardless of the exact instruction of each rule, how could this set of religious discipline be survive in China?