

中華佛學學報第 6 期 (p55-71)：(民國 82 年)，臺北：中華佛學研究所，

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 06, (1993)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1071-7132

從歷史與文化背景看佛教戒律在華消沈 的原因

曹仕邦

中華佛學研究所副研究員

p. 55

提要

佛教戒律傳入華夏後所以終於消沈而為百丈清規所取代者，其原因約有如下六點：

第一，中國沙門自視為大乘佛教中人，心中瞧不起僧團要自己遵守的小乘佛教底戒律。

第二，歷來大部分中國沙門～尤其律師～是沒有到過印度或西域的。當一位律師要向寺眾講解戒律，或一位沙門想切實遵行戒規之時，緣於他們不了解制訂戒律所依的印度生活和文化背景，於是講律的律師既不能講個明白，而有意守戒的沙門也困惑於戒規中的某些原則，這樣，他們持守之時便發生困難。

第三，古時中國寺院對前來出家的人～尤其兒童～是先問其人曾讀書否？若未讀過書，則寺院先授儒書，再教佛典。因此中土沙門都受過儒學薰陶。於是他們的思想中有強烈的華夏傳統觀念。在帝王時代的中國人自視為「天朝大國」之民，對外來事物多少有排斥心理，因此沙門也不願意完全過西方的寺院生活。加上古

時戒律與僧制並行，僧制的實施鼓勵了沙門對戒律的微妙抗拒心理。

第四，基於二與三的原因，中土沙門守戒之時往往「以意爲之」，不肯切實遵從戒規條文所示，如本文所引北周釋靜藹與隋朝釋靈裕的故事，可爲其例。

第五，華夏沙門之有眼光者發現了上述諸問題，其中有些人便躬自跋涉往天竺求法，要親睹西方寺院如何在日常生活中實踐戒規。這些人之中，唐代的義淨三藏貢獻最大。淨公不特接引過一些禹域律師到西方學習，更就自己所見的印度和東南亞諸佛教國的寺院日常生活底規矩，寫成《南海寄歸內法傳》，以備中國僧伽作爲依律過寺院生活的參考。孰知其書傳入此土之後，使華人明白了戒律原來僅合適熱帶地區的生活，反而促成了戒律的消沈！

第六，在印度的佛教國家中，政府絕不干預僧團事務，沙門犯戒由寺院以戒律處分。而在中國，政府以王法管治僧尼。南北朝時期不論在黃河流域或長江流域，其政府都兼以俗世法律或佛門戒規來處分犯罪的出家人。

p. 56

降至唐代，朝廷更依國法，道教戒法和佛教的戒律、僧制編訂了「道僧格」，用正式立法方式來管理佛道二教的教士。在「道僧格」管理之下，倘使一位唐僧觸犯了一條已編入「格」的戒律之時，他便會被政府控告和以俗法處罰。

關鍵詞：1.中印差異 2.大小乘矛盾 3.儒學「天朝大國」 4.律師與制戒背景 5.官府干涉寺院

p. 57

小引

本文是從仕邦的學位論文

The Transformation of Buddhist Vinaya in China（以下引用簡稱

Vinaya in China）中抽出部份內容配以近日的新發現寫成，以應本屆中華佛學國際會議，並借此向大家求教。至於學位論文本身，則仍在修訂補充之中，未敢刊布面世。

佛教戒律傳入中國後，在公元三世紀至十世紀之間曾為華夏寺院採用而實行了近八個世紀，其間能堅守律範的個別沙門亦頗不少，然而戒律終於消沈而為百丈清規所取代。究其原因，除了仕邦在上屆會議中宣讀的論文〈戒律與僧制之間--弘一律師的兩難之局〉[1]和

'The Conflict Between Vinaya and The Chinese Monastic Rule :

The Dilemma of Disciplinarian Hung-i , [2]中所提到幾點而外，今更提出下列原因：

首先，中國沙門一向自視為大乘佛教中人，心中瞧不起小乘佛教，這是眾所周知的事。雖然在古代，寺院不得不採用小乘佛教的戒規來軌範僧尼，[3]除饑眾們也只好持守小乘律範，但他們的內心頗不甘服，這可從如下的事例中見之：

- (一) 梁釋慧皎(497?~554?)在所撰《高僧傳》(大正藏編號二〇五九)卷十一〈明律篇論〉中指摘某些僧徒略云：

言律部為偏分，於是扈背毘尼(Vinaya)，得意便行，謂地獄不燒智人，鑊湯不煮般若(頁403下)。

此等沙門的言論透露了他們對戒律的輕視。

p. 58

- (二) 唐義淨三藏(635~713)在《南海寄歸內法傳》(大正藏編號二一二五，以下引用簡稱《內法傳》)卷一〈受齋軌則〉斥責中夏出家眾的持戒態度略云：

但護淫戒一條，即云我是無罪之人，何勞更煩學律(頁211下)?

這也是瞧不起毘尼的表現。

- (三) 在戒律實行的時代，僧史中頗有飲酒食肉或觸犯其他戒行的沙門底傳記，如杯度(卒於426)，[4]普滿(約780~781時人)、[5]師簡(吳越國[908~931]僧)、[6]亡名(約674~676時人)，[7]法照(約821時人)、[8]點點師(約943時人)、[9]王羅漢(約卒於968~969之間)[10]等是。這些人卻在另一方面被描寫成有神通力量，能助人解困或預示吉凶的神僧。斯類故事，暗示了不守戒的沙門未必非聖人，也透露了華僧對戒律

的不重視。

(四) 北宋釋贊寧(919~1001)《宋高僧傳》(大正藏編號二〇六一)卷二五〈唐梓州慧義寺清虛傳〉略云：

釋清虛(約702~706時人)，長誦金剛般若(經)。(長安)四年(704)從少林寺坐夏山頂，有一佛室甚寬敞，人無敢到者，云鬼神居宅焉。嘗有律師恃其戒行，夜往念律，見一巨人以矛刺之，狼狽下山，逡巡氣絕。(清)虛聞之曰：下趣鬼物敢爾？即往彼，如常誦經。夜聞堂東有聲甚厲，即念十一面觀音咒。又聞堂中似有兩牛鬥，佛像皆振，咒既亡效，還持本經(即金剛般若經)，帖然相次，影響皆絕，自此居者無患，神遂移去(頁867上~中)。

傳稱曾有律師往鬧鬼的佛室誦律文驅魔無效，反被鬼神所逐致被嚇死於下山的路上，但前往唸誦大乘經典《金剛般若經》的清虛卻能趕走佛室中擾人的神怪，這故事更顯示了大乘僧侶不特瞧不起戒律，更瞧不起研習戒律的律師！

p. 59

二

歷來大部份中國沙門~尤其律師~是沒有到過印度或西域的，因此當一位律師要注釋律典之時，由於未親訪域外，不知道戒律制訂的生活環境與文化背景，遇上解釋不通某一律的律文之時，只好廣引其他律典所述以求通解。唐釋道宣(596~667)在《四分律刪繁補闕行事鈔》(大正藏編號一八〇四，以下引用簡稱「南山鈔」)的序文略云：

統明律藏，本實一文，但為機悟不同，致令諸計岳立，故有輕重異勢，持犯分塗。(若)此宗文義俱圓，約事無缺者，當部自足，何假外求？若四分(律)判文有限，則事不可通行，還用他部之文，以成他部之事。當部缺文，取外引用。(頁2中~下)

道宣的意思是：戒律本出佛陀制訂，後來部派分立，不同的部派對同一條戒規在觸犯時其罪過屬輕屬重有不同看法，故不同部派有不同的律典，但都出自同一源頭。[\[11\]](#)因此遇上本宗(指《四分律》)的律文指

示明白，則不必引用其他律典來幫助解釋；但若遇上《四分律》有講不明白的地方，則要借重其他律典所述來幫助了解，甚或實踐其他律典的指示了。[12]

因此，不特宣公自己在《南山鈔》中廣引其他律典來幫助注釋，而現存的《四分律》

p. 60

諸注疏；[13]如釋智首（567～635）的《四分律疏》，[14]釋法勵（569～635）的《四分律疏》、[15]釋懷素（624～697）的《四分律開宗記》[16]等，莫不在開卷之處便引用《四分律》以外的律典為助。[17]

然而僅據以已譯成漢文的律典作助力，仍會遇上從書本中找不到有助解釋資料的時候啊！例如《南山鈔》卷上之一的〈通辨羯磨〉中有一則討論，內容是律典中提供了不同的〈羯磨文〉以備在不同的「羯磨

（Karma），即典禮）」中一字不漏地背誦。而在中國，許多僧尼都捧著這些〈羯磨文〉一面閱讀一面用口誦出。道宣認為這樣做是違背了持守戒律的原則，因為律典既然指定出家人要背誦戒規，那麼羯磨文也應背誦纔對，而執卷以誦便屬於違戒的行爲了。[18]

然而道宣自己沒有到過西方求法，不知道天竺方面對此如何實踐？於是只好「余親問中國三藏，[19]京輦翻經法師，（均）云佛滅度以來，無有此法」（頁十三下）。既然，「佛滅度以來」都未見西竺有人持本而誦，纔確知中國沙門之所爲是違背了天竺佛教的傳統！

中土律師們對律典所言不能澈底了解，已如上述，那麼聽律師講律；依其指示來持守戒規的華夏沙門自然更僅得一個模糊的概念了。即使他們想認真持守，也有點無從措手足之感！

p. 61

三

古時中國寺院對前來出家的人；尤其兒童，是先問其人曾否讀書？若未受過儒家教育，則寺院先授以儒書，再教佛典。除非已讀過書，纔一開始便教授佛家經論。[20]因此禹域僧尼普遍受過儒學薰陶，有些出家人對儒學和其他中國學問的修養往往好得不得了。[21]也緣於僧尼對本土學術有修養，因此他們的思想中也有強烈的華夏傳統，例如他們對父母和師尊的行孝，[22]便是很具體的表現。

在帝王時代，中國人自視為「天朝人國」之民，即使出家的沙門亦不例外，如日本釋元開《唐大和上東征傳》（大正藏編號二〇八九）[23]所述日本僧人榮叡（卒於 749）等於唐朝天寶元年（742）到揚州大明寺鑑真律師（687~763）講律的律席上詢問是否有人願到日本傳授戒律之時有如下的描述，略云：

（鑑真問其徒眾曰）今我同法眾中，誰有應此遠請向日本國傳法者乎？時眾默然，一無對者。良久，僧祥彥進曰：彼國太遠，性命難存，滄海淼漫，百無一至。人身難得，中國難生，……是故眾僧咸默無對而已。大和上（即鑑真）曰：是為法事也，何惜身命？諸人不去，我即去耳。祥彥曰：大和上若去，彥亦隨去！爰有僧道興、道航、神頂、崇忍、靈祭、明烈、道默、道因、法藏、法載、曇靜、道翼、幽巖、如海、澄觀、德清、思託等二十一人，願同心隨大和上去（頁 988 中~下）。

從祥彥口中的「中國難生」一語，透露了即使出家人也自視能生於華夏是無上難得的因緣。

p. 62

由於自視為「天朝大國」之民，古時華人對外來事物多少有排斥心理，自視為「中國難生」的禹域沙門，自然也不例外。因此他們不願意完全過天竺式的寺院生活。舉個例說，依印度傳統，出家人是要乞食的，因此男性法師稱為「比丘(Bhikṣu)」，女性法師稱「比丘尼(Bhikṣuṇī)」，

而 Bhikṣu 的梵文原義為「乞丐」，而 ṇ 是標示這一乞丐為女性的語根，故即使人天教主的佛陀，也親自托鉢乞食。然而在中國，僧史每每在僧徒傳記中標示其人堅持行乞，[24]這因為華夏出家人絕大部份都不出外乞食而改在寺院內設立供膳系統，[25]這便是不願過天竺式寺院生活的例子。如此，自然也導致了戒律的消沉。

四

基於上三節所提供的理由，中國沙門守戒之時往往「以意為之」，不肯切實遵從戒規條文的指示。限於篇幅，這裡僅舉兩個較具體的例子。

- (一) 釋道宣《續高僧傳》(大正藏編號二〇六〇)卷二三〈周終南山避世峰釋靜藹傳〉略云：

釋靜藹(534~578)，附節終南(山)。有沙門智藏者，身相雄勇，負糧二石，造山問道。因見橫枝格樹，戲自稱身，遇為(靜)藹見，初不訶上。三日已後，方召責。(智)藏銜泣謝過，終不再納，遂遣出山(頁626上~中)。

按，終南山在今陝西省西安市附近，古代屬關中地區，在唐朝以前，關中寺院是奉行《僧祇律》的。^[26]而據東晉佛陀跋陀羅(Buddhabhadra, 359~429)所譯的《摩訶僧祇律大比丘戒本》(大正藏編號一四二六)，舉凡比丘犯上嬉戲，開玩笑，嚇唬他人等行為者犯「波夜提(Pātaka)」罪，^[27]犯者可經由集眾悔過而解。如今智藏「見橫枝格樹，

p. 63

戲自稱身」，不過是抓著樹的橫枝作「引體上升」的活動，算是犯了「嬉戲」的過失。本來依循戒律，靜藹教訓他一下，甚或真個召集一群僧人前來，要智藏當眾懺悔便夠了。然而藹公竟然施以擯逐，連智藏「銜泣謝過」也不稍寬宥，這未免太矯枉過正了，而且是違律啊！

- (二) 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，乃近葦園，問，云是講主(即請靈裕來說法的施主)所有。(靈)裕曰：弘法之始，為遣過原，惡業未傾，此講不可再也。徑辭而出。講主曰：法師但講，此業易除耳。便借倩村民黎(犁)具，一時耕殺四十畝葦(頁497上)。

按，相州即現今河南省臨漳縣，屬黃河流域。而自北齊以後，黃河中下游的寺院宗奉《四分律》。^[28]據後秦佛陀耶舍(Buddhayasās, 約410

~413 時人) 所譯《四分僧戒本》(大正藏編號一四三〇), 比丘若教唆別人去殺人犯上「波羅夷 (Pārājika)」罪, 犯者要被永遠逐出僧團, 不許再作僧侶。[29]而殺害草木, 則犯「波夜提」罪。[30]至於吃葷菜等所謂「五辛 (Parivayaya)」, 則《戒本》未有言及。吃葷視為罪過, 僅託稱後秦鳩摩羅什 (Kumārajīva, 344~413) 所譯的《梵網經》(大正藏編號一四八四) 認為是犯「輕垢 (即突吉羅 [Duṣkṛta])」罪, [31]而犯此罪的比丘只要向另一位比丘下跪懺悔, 便可解罪。如今靈裕為了防犯人們因吃葷而犯突吉羅罪, 用拒絕繼續說法作手段迫使他的講主剷除四十畝的葷園,

p. 64

而不思殺草木的波夜提罪比突吉羅罪的罪過更重! 雖然眾多葷菜的生命非裕公親手殺害, 但他脅迫講主; 使後者動手耕殺田中葷菜, 屬於一種教唆, 然則靈裕起碼因間接殺害草木而犯上波夜提罪啊! 為求避開輕淺的突吉羅而觸犯較重的波夜提, 這是怎樣的守戒態度?

禹域沙門守戒時採「以意為之」態度者不僅上述兩人, [32]限於篇幅, 不贅。

五

戒律的實踐在中國境內既有上述種種問題, 難道就從未有人想過設法處理嗎? 有的, 律師們自知光憑閱讀典籍將無法將戒規解釋明白, 於是有人便親訪天竺, 要目睹戒規制訂的環境與乎當地寺院如何持守了。這些人是:

(一) 義淨三藏《大唐西域求法高僧傳》(大正藏編號二〇六六, 以下引用簡稱?《求法高僧傳》) 有載如下親往西竺的律師, 他們是: 卷上的義朗律師(頁 3 下~4 上)、會寧律師(頁 4 上)、卷下的曇光律師(頁 7 上)、智弘律師(頁 8 下~9 上)和天津律師(約 683~691 時人, 頁 10 上~中)等。此外, 卷上有道希法師, 到達天竺後「專功律藏」(頁 2 中), 卷下有道琳法師認為唐代「律典頗虧」而西行(頁 6 下), 又有無行禪師到印度後「探求律典」(頁 9 中)。

(二) 義淨三藏本人也是主要爲了戒律知識而西行的人，而且態度最爲積極，他所從事救治中國的戒律問題之道有三：

1. 親自循海途往天竺參學，[33]並且將在印度及南海（今東南亞）諸佛教國[34]所見外國寺院如何依循戒律來過日常的生活，寫成《內法傳》一書，以供國內沙門作持犯的參考。《內法傳》的（序）略云：

p. 65

謹依聖教及現行要法，總有四十章，分為四卷，名南海寄歸內法傳。願諸大德與弘法心，善可量度，順佛（所）教（而）行（頁 206 上）。

就是這個意思。

2. 他在暫居尸利佛逝國（Śrīvijaya，今印度尼西亞國的蘇門答臘[Sumatra]島）之時，爲了需要紙和墨來翻譯他在西竺取得的梵文佛經，曾在唐武則天太后[35]永昌元年（689）七月回到廣州。義淨在當地制旨寺要求僧俗們幫他找人同返南海協助整理取得的五十餘萬頌佛經之時，大眾推舉貞固律師（650？～695？）給他。[36]於是貞固帶著自己的少年弟子釋懷業同行。[37]又有苾芻道宏，慕義淨之名而追隨西邁。[38]這些人在尸利佛室一方面幫助淨公整理經典和翻譯，另一方也學習律典。[39]
3. 義淨在武則天女皇證聖元年（695）返國[40]而後，將根本說一切有部（MūlasarvāstivādaSchool）的一系列律典譯成中文，計全部有十八種共二百另九卷，[41]藉此提供大量戒律資料以助華夏律師從事注釋其他律典時作參考，[42]或供華僧持律時作借鏡。

p. 66

然而上述諸人親訪天竺習律的結果又如何？除了義淨、大津、貞固和道宏返國而外，[43]道希圓寂於異域，義朗、會寧、曇光、智弘、道琳和無行在最後都不知所終。[44]換言之，這些習律沙門能將所學帶回國內者甚有限。

更有進者，義淨的《內法傳》雖然熱心地介紹天竺寺院的日常生活，然而傳入中國而後，很可能反導致了戒律的衰退。因爲它的描述使華夏僧伽明白了戒律原來是依熱帶環境和天竺文化所制訂的一套寺院生活守則！

還有一點，《內法傳》中所誌的西方寺院習慣：例如沐浴時要先穿上浴衣，再和衣進入池中洗澡；[45]僧徒彼此苦苦追問對方受戒的時日，分秒必爭，以便決定誰是前輩；[46]過午仍食會被擯出寺門；[47]生病時服用貓糞豬糞的糞汁而美其名曰「龍湯」來治病[48]等等，都會使華僧覺得無聊和不可思議。於是本來就瞧不起戒律的禹域沙門，更增加了對毘尼道的輕視！

六

最後，戒律的權威性不斷在華受到挑戰和貶抑，也是它終於消沉的重要原因之一。

仕邦在上次國際會議中談過古時的寺院是戒律與僧制並行，出家人要同時遵守兩套互相矛盾的宗教守則，[49]而僧制的存在，便經已大大削弱天竺傳來戒律的權威了。

不特此也，帝國時代的政府更要沙門遵守俗世的法律。據北齊魏修（506～572）《魏書》[50]卷一一四〈釋老志〉有載北魏宣武帝（500～527在位）的詔書略云：

永平元年（508）秋，詔曰：緇素既殊，法律亦異。自今已後，眾僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷，餘犯悉付昭玄，[51]以內律僧制治[52]之（頁1447上）。

p. 67

這道詔書的意思是：從今以後，眾僧犯殺人或更嚴重的罪行纔依俗世法律處理，其餘較輕的罪行，則交給「昭玄」這衙門，[53]由他們以內律（即戒律）和僧制來處分犯罪的除饑眾。這詔書透露了據有整個黃河流域的北魏在永平元年以前，出家人即使犯了輕微的小罪，也由政府以俗家法律來處理。

北朝如此，南朝又如何？據唐釋道宣編集的《廣弘明集》（大正藏編號二一〇三）卷二七所錄梁釋曇瑗（約卒於575）「〈與梁朝士書〉略云：

孔（子）定刑辟以詰姦宄，釋（迦）敷羯磨用擯違法，二聖分教，別有司存。頃見僧尼有事每越訟公府。且內外殊揆，科例不同，式內律為輕，

外制成重；或內法為重，外網更輕。凡情[人*龜] 俛，肆其阿便。苟欲利己，則捨內重而附外輕，若在陷他，則棄內輕而依外重（頁 305 上）。

曇瑗這封寫給梁朝中央官的信中透露了其時出家人之間若有爭執，他們往往不找僧團仲裁而逕自向官府告狀，而官府中人在審案時既依據佛門戒律又遵從俗世國法。由於兩者之間對罪名輕重有差異，有時同一罪名戒律判得很輕而俗法罰得很重，反之亦然。於是有心偏幫興訟兩造中的一造之時，便會援引較輕的俗法來取代戒律作判決；但倘使要陷害一造之時，自然不依較輕的戒律而依俗法作重判了。信中所述，說明了在長江流域的南朝跟北朝一樣，政府干涉了僧團的紀律問題。

到了唐代，政府更依國法，道教戒法和佛教的戒律，僧制編訂了「道僧格」；用正式立法方式來管理佛道二教，要兩教教士遵守這套國家所訂的法律。[\[54\]](#)在「道僧格」管理之下，倘使一位唐僧觸犯了一條已編入「格」中的戒律之時，他便會被官府控告和以俗法處罰。例如依據戒律，出家人飲酒或賭博犯了波夜提罪，可集眾悔過而解；但按照「道僧格」，犯戒者的前一罪會被政府判以三十日苦工監而後一罪則百日苦工監！[\[55\]](#)

p. 68

自南北朝至唐，政府一直以俗世法律強加於出家人頭上，更代替僧團執行處分，這跟印度的佛教國度那樣政府絕不干涉僧團事務，連寺院中僧徒名字也不列入政府戶口冊中，僧尼破戒由僧團自行處理[\[56\]](#)等情況大不相同，於是戒律在中國的地位，便被愈貶愈低了。

總括一句，基於上述六節所論，仕邦相信戒律在華終於循此而逐步衰沉！

p. 69

On the Decline of Buddhist Vinaya In China From a Historical and Cultural Perspective

Tso Sxe-bong.

Associate Researcher, Chung-hwa Institute of Buddhist Studies.

Summary

Since different Vinayas were introduced into China, their rules were adopted by the Chinese Buddhist establishments of different areas for governing the conduct of monks and nuns from a long period of 3rd Century to 10th Century A.D. In this long period, eminent Buddhist clerics who practised the Vinaya rules very faithfully are being recorded in the monastic histories. Unfortunately, Buddhist disciplinary tradition under the Vinaya was finally declined and being replaced by the Po-chang Ch'ing Kuei (百丈清規 or The Pure Rule by the Master of Po-chang Shan) of Ch'an Buddhism.

Why the Vinaya would have been declined in China? Except from the reasons given in the author's paper "The Conflict Between Vinaya and the Chinese Monastic Rule: The Dilemma of Disciplinarian Venerable Hung-i" that read in the last Conference, he should like to give some other reasons:

Firstly, the Chinese clerics, whoever monks or nuns, recognizing that they are "Mahāyānists", but the Vinaya rules are derived from different Hīnayāna Schools. Even though they were told to observe the Hīnayāna śīlas by the Chinese Monastic Order, they still felt contempt for the Vinaya in their minds. Therefore, some of the clerics used to say: "The infernal flames will not cremate a wiseman, while the caldron containing boiled water in the hell is not prepared for cooking a person who has Prajñā (wisdom)". Or, they were condemned as "Some of them observing one single percept on adultery say that they are free from sin, and do not at all care for the study of the Vinaya rules". Besides, the Chinese Buddhist hagiographies used to tell that the monk-saints who strayed from Vinaya in one hand, but performed their supernatural powers on the other hand. The above-

mentioned examples indicating strongly the contemptuous attitude of the Chinese Mahāyānist clerics to the Vinaya.

Secondly, all the Vinaya rules are legislated according to the Indian tropical environment, they are not so suitable for the monastic life of a nation in the Northern Temperate Zone like China. Besides, in the long period that mentioned above, most of Chinese clerics, especially the disciplinarians, had never made their pilgrimage to India. In these circumstances, a Chinese disciplinarian would find it difficult to explain why a certain rule should have to observe and how to observe, when he sermoning the disciplinary rules. For he did not really know the cultural and environmental background of the Vinaya. So, even a cleric who desired to observe the rules would also find his difficulty, as the instruction he received from the disciplinarian was not clear.

Thirdly, in the same period, all the Chinese cleric had already received a good Confucian education. In case one who wish to devote into monkhood or to lead a nun's career, the first question by the Monastic Order would be: "Have you ever received a Confucian education?" If the answer is negative, the Order taught that person with Confucian classics before the Buddhist scriptures. Therefore, each cleric had already influenced strongly by the Confucian tradition since entered the Order. In the imperial period, the Chinese seeing themselves as the highest civilized people of a "Celestial Dynasty." They were taking an objective attitude towarded the introduced foreign civilizations. Therefore, the Chinese Buddhist clerics were tolerantly to lead a monastic life in Indian style. Moreover, as the author's former paper had already indicated, the Chinese Monastic Order adopted two sets of contradictive monastic rules--the Vinaya and the Chinese Monastic Rule at the same time to govern the conduct of their cleric members. This disciplinary policy would spiritually be encouraging the resistance of the monks and nuns to the Vinaya.

Fourthly, based on the above given Second and Third reasons, the Chinese clerics employing a random attitude when observing the Vinaya rules, regardless of the exact instruction of each rule. For instance, the Vinaya instructs that a transgressor who violated the rule of "No trifling or joking" only committed a pardonable sin of Pātaka and would be forgiven after having confessed in an assembly, but Venerable Ching-ai (靜藹, 534-578)

expelled his monk-disciple for this

p. 71

transgression. Even the later begged for forgiveness. Again, in accordance with the Vinaya, one who kills vegetable lives committed Pāṭaka, and one who persuades the others to kill a living being also involved in the transgression of killing. Besides, one who eats leek committed only Duṣkṛta, a venial sin that would be forgiven after having confessed to another cleric only. And Venerable Ling-yü (靈裕, 519-605) persuades a landlord to destroy the later's forty acre leek grove as a way of avoiding Duṣkṛta. After the numerous leeks in the grove lost their lives, Ling-yü's persuasion had already brought him to commit the griveous sin of Pāṭaka .

Fifthly, after having grasped the problem, some of the clerics made their pilgrimages to go to the West in order to learn the Vinaya as well as to observe the daily life of the Monastic Order in the Tropical Zone. Among them, Tripiṭaka Master I-ching (義淨, 635-713) played an important role in the promulgation of the Vinaya for the Chinese. Not only he recruited some Chinese disciplinarians to go to the West to learn, but also he records the foreign monastic daily life in his work Nan-hai Chi-kuei Nei-fa Chuan (南海寄歸內法傳, or Record of the Inner Law sent home from Southern Sea', well known to the Western World as A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago) as a reference for guiding the Chinese clerics how to observe the monastic life in accordance with the Vinaya. Unfortunately, his work contributed to the decline of the Vinaya in China. For it helped the clerics to understand that most of the Vinaya rules could only be practised in the Tropical environment.

Sixthly, the interference of the imperial government towarded the monastic disciplinary affairs also played an important role to the decline of the Vinaya in China. In the Buddhist states of India, monks and nuns submitted only to their own Vinaya, without ever troubling the public court when the clerical members who committed some transgressions. In China, on the contrary, a cleric who committed even a religious transgression would sometimes be sending to the legal court and charging by the secular law. Therefore, the authority of the Vinaya has being demeaned.

[1] 收在《從傳統到現在～佛教倫理與現代社會》頁 169～180，東大圖書公司出版，台北，民 79 年，以下引用簡稱「兩難之局」。

[2] 收在

Buddhist Ethics and Modern Society-AnInternational SymposiumP.P.

69-80，GreenwoodPress，WestPort，Connecticut，1991。以下引用

簡稱 Dilemma。

[3] 關於古時的華夏大乘寺院何以採用小乘戒律？請參仕邦的未刊論文
Vinaya in China 頁 119～122（有一冊存

於 The Australian National University

的 Library for AdvancedStudies，Canberra，A.C.T. Australia。可通過

館際借書[Inter-LibraryLoan]方式借閱），本文限於篇幅，不能道其詳。

[4] 《高僧傳》頁 390 下。

[5] 《宋高僧傳》頁 841 中。

[6] 《宋高僧傳》頁 852 上。

[7] 《宋高僧傳》頁 865 中。

[8] 《宋高僧傳》頁 868 下～869 上。

[9] 《宋高僧傳》頁 852 下。

[10] 《宋高僧傳》頁 852 中。

[11] 《內法傳》開卷略云：「裂裳金杖之喻。自注云：頻毘娑羅王夢見一氈裂為十八片，一金杖斬為十八段，怖而問佛。佛言：我滅度後，教分十八，此即先兆，王勿見憂耳」（頁 205 下）。此稱十八部派的分立有如一氈裂為十八片，一杖斬為十八段，其原本仍屬於同一的氈與杖，然則十八部派的戒律亦同出一源，故道宣認為諸律可以互相通用。

[12] 例如譯成中文的各種律典之中，唯有後秦弗若多羅（Punyatara，卒於 404），鳩摩羅什，曇摩流支（Dharmaruci）等所譯的《十誦律》大正藏編號一四五三）的卷三八〈明雜法之三〉有明文指示沙門諸讀外道書（頁 274 上～中），故中土僧尼不論是否遵行《十誦律》，都一體依據這條指示來研習五經，諸子，史學等等。雖然，這關乎《十誦律》在東晉十六國時代曾一度為分裂的中國各地底寺院普遍採用（參湯用彤先生[1892～1969]《漢魏兩晉南北朝佛教史》[商務印書館，台北，民 51 年臺一版（下冊頁 297～298），故投下鉅大的影響。然而若非禹域沙門認為諸律可以互通，則宗奉《四分律》《僧祇》等的出家眾，不會以《十誦律》作理論根據來研治外學啊！

[13] 緣於唐中宗（694，又 705～710 在位）於景龍三年（709）左右降墨敕；命令天下寺院實行《四分律》的律範（參拙作〈傳說與史實關係一例證～廬山歸宗寺中諸傳說所透露之中國律宗消長史〉[刊於《南洋大學學報》第六期，新加坡，1972，實際刊出年份為 1973，頁 183～187。又參拙作 *Vinaya in China* 頁 53～61] 之後，如今中國藏經中僅餘有關《四分律》的注釋。

[14] 在卅字續藏經第六十六冊，今僅存第九卷。

[15] 在卅字續藏經第六十五冊。

[16] 在卅字續藏經第六十六冊。

[17] 見智首書頁 311 上～313 下。法勵書頁 184 上～376 上。道宣書頁 3 上～7 上。懷素書頁 362 上～369 上。它們所引的各種典律從略不舉，可參拙作 *Vinaya in China* 頁 172 的注 56 所列的表。

[18] 《南山鈔》頁 13 下。

[19] 這裡的「中國三藏」指中天竺來華的一位印度三藏法師，參拙作〈南山鈔中的「中國三藏」是那一個人？～一個閱讀古籍時不可粗心的例子〉頁 147～148，刊於《大陸雜誌》六十九卷三期，台北，民 73 年。

[20] 參拙作〈古代佛教對小沙彌所施行的儒學教育～中國教育史研究課題之一〉頁 282～283，刊於《大陸雜誌》六十九卷六期，出版地點與年月參注十九。

[21] 仕邦在去歲寫成的未刊專著《中國沙門外學的研究—漢末至五代》所論及中國僧尼在這長時期中的外學表現，就有經學、小學、史學、諸子、賦詩、文章、書法、繪畫、音樂、醫藥、兵法和占候（包括占卜、看相、測字和堪輿）等十二類學問。至於他們對天文、曆法、數學、農藝、機械、建築與乎道教的秘咒符籙等的知識，仍因種種因素而未能論及。

[22] 參拙作〈僧史所載中國僧徒對父母師尊行孝的一些實例〉頁 192～210，收在《徐復觀先生紀念論文集》，學生書店出版，台北，民 75 年。

[23] 此書收在《遊方記抄》之中，撰於日本光仁天皇（770～780 在位）寶龜十年（779）。

[24] 關於《高僧傳》、《續高僧傳》和《宋高僧傳》中所標示的堅持乞食底僧徒們，請參拙作 *Vinayain China* 頁 383～389 的 'Table I'。

[25] 關於中國沙門不願行乞和寺院供膳制度的建立，除了僧徒本身的主觀因素之外，更有中國社會文化的客觀因素，請參拙作〈從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財產發展的原因〉頁 160～163，又頁 175～177。刊於《華岡佛學學報》第八期，台北，民 74 年。

[26] 參拙作 *Vinaya in China* 頁 41～43。

[27] 《摩訶僧祇大比丘戒本》中的有關戒規如下：「若比丘戲笑，藏（另一）比丘衣、鉢、尼師壇（*Nisīdana*，羊毛造的坐具）、針筒，若使人藏，波夜提」；「若比丘恐怖（即嚇唬）比丘，波夜提」；「若比丘水中戲，波夜提」。上三條均見於頁 553 中。至於《十誦律》和《四分律》對這些行爲亦視同犯波夜提，請參拙作 *Vinnaya in China*

的 'Table VIII'，頁 432 所列舉的《四分律》筆 101-104 戒，《十誦律》的 112 和 113 戒，《僧祇律》的 113、114 和 115 戒。

[28] 參拙作 *Vinaya in China* 頁 31~36 頁。

[29] 《四分僧戒本》略云：「若比丘自手斷人命，持刀授與人，是比丘波羅夷，不共住」（頁 1023 下）。《十誦律》和《僧祇律》對此亦視作波羅夷罪者，參拙作 *Vinaya in China* 'Table VIII'，頁 430 的《四分律》、《十誦律》和《僧祇律》的第一戒。

[30] 《四分僧戒本》略云：「若比丘壞鬼神村者，波逸提」（頁 1026 中）。按「波逸提」即「波夜提」的異譯，而「鬼神村」即「草木」，參拙作〈僧史所載中國沙門堅守戒規或天竺傳統的各類實例（以下引用簡稱「堅守戒規」）〉頁 350 的〈注五〉。此文刊於《中華佛學學報》第二期，台北，民 77 年。至於《十誦律》和《僧祇律》有相同觀點，參拙作 *Vinaya in China* 'Table VIII'，的《四分律》和《十誦律》的第六十戒，《僧祇律》的第五十九戒。

[31] 《梵網經》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）。若故食者，犯輕垢罪」（頁 1005 中）。據日本望月信亨博士（1869~1948）主編的《望月佛教大辭典》（世界聖典刊行協會出版，東京，昭和六十三年（1974）十一版），其中的「蘭蔥」即葑（頁 1203 中）。

[32] 除了正文述及的兩人之外，關於其他中夏沙門「以意爲之」的守戒態度，請參拙作〈堅守戒規〉頁 348~350 的〈結語〉，他們「守戒」的態度有時迹近任性！

[33] 見《內法傳》卷四〈古德不爲〉條頁 233 中；《求法高僧傳》卷下頁 7 下~8 上的義淨自述。又見唐釋智昇（約 730 時人）《開元釋教錄》（大正藏編號二一五四，以下引用簡稱「開元錄」）卷九八〈義淨傳〉頁 568 中，唐釋圓照（約 727~799 時人）《貞元新定釋教目錄》（大正藏編號二一五七，以下引用簡稱「貞元錄」）卷十三〈義淨傳〉頁 869 上，《宋高僧傳》卷一〈唐京兆大薦福寺義淨傳〉頁 710。

[34] 義淨在東南亞 B，主要停留在尸利佛逝。《求法高僧傳》卷下的淨公自述中提到他自印度返國途中曾「權居（尸利）佛逝」（頁 8 上），同書同卷〈貞固律師傳〉有言及淨公在此島國的情形（頁 11 上~中）。

[35] 武則天女皇（623～705，590～705 在位）於永昌元年時尚未正式登基稱帝，但卻在無唐朝皇帝在位的情況下以太后身份親主政事，故正文仍稱她「太后」。參仕邦將刊於香港《新亞學報》十六卷下冊的拙文〈試論武則天女皇行事所受前代女中豪傑的影響〉。

[36] 《求法高僧傳》卷下〈貞固律師傳〉頁 11 中。

[37] 《求法高僧傳》卷下〈貞固律師傳〉附〈懷業傳〉頁 11 下。

[38] 《求法高僧傳》卷下〈苾芻道宏傳〉頁 11 下～12 上。

[39] 同注三六，三七和三八。

[40] 《開元錄》頁 568 中>，《貞元錄》頁 869 上，《宋高僧傳》頁 710 中。

[41] 這些律典的書目，見於《開元錄》頁 567 下～568 上，共有十一種，一百五十九卷；又見於《貞元錄》頁 868 下，有七種，共五十卷。這些律典的書目都很長，均從略不引。它們在大正藏中的編號為一四四二～一四五九。

[42] 因為這些根本說一切有部的律典自譯出後迄未見有中國寺院遵行，而義淨本人亦無意設法使這套新的律典取代《四分律》，因為淨公本身也屬於宗奉《四分律》的僧人（參拙作 *Vinaya in China* 頁 41 和頁 138）。因此，他譯出這套律典的目的，仕邦認為是爲了幫助華僧更了解印度傳來的戒規。

[43] 參注三三、注三七、注三八，又見《求法高僧傳》頁 10 上～中。

[44] 見《求法高僧傳》頁 3 下～4 上、頁 6 下、頁 7 上頁 8 下～9 上和頁 9 中。

[45] 《內法傳》頁 221 上。

[46] 《內法傳》頁 219 下～220 上。

[47] 《內法傳》頁 226 上。

[48] 《內法傳》頁 225 上。

[49] 參拙作〈兩難之局〉頁 177。又參拙作 **Dilemma**，頁 74~75。

[50] 藝文影印武英殿刊本，台北，約民 48 年至民 50 年間出版。

[51] 「昭玄」指「昭玄署」，是北魏政府管理僧尼的衙門，見《魏書》〈釋老志〉頁 1447 上。

[52] 所有《魏書》版本中此句都作「以內律僧制之」，「治」字是北京中華書局在一九七四年出版一套標點本二十五史之時，在其書第八冊頁 3040。裡面據《冊府元龜》所錄的《魏書》〈釋老志〉補入。參拙作〈讀史茹退之四〉（刊於《大陸雜誌》七十七卷四期，台北，民七十八年）頁 1661 下。

[53] 參注五一。

[54] 「道僧格」如今已佚，日本道端良秀博士據各種史料輯出並整理而復原了二十七條，見所著《唐代佛教史の研究》（法藏館出版，京都，一九五六）頁 116~153。今不具引。

[55] 參前注引道端良秀博士書頁 119 又參拙作 **Vinaya in China** 頁 277。

[56] 《內法傳》頁 213 下。