

結戒原委與制戒原理

釋昭慧

法光學壇 Dharma Light Lyceum 第一期(1997年)

法光佛教文化研究所

頁 11-23

頁 11

摘要：

佛教初創，僧團品質精純，所以到半月布薩，只要用「教授波羅提木叉」來做道德的策勉也就夠了，不須要嚴格地制立有強制性的規約。待佛教開展以後，檀越的護持越來越豐厚，難免有俗人混濫、違法而住的現象。於是佛立律為輔，藉制定「威德波羅提木叉」做為輔助的工具，違者議處，以儆效尤。

「毗尼」有訓練和調伏的意味，這原是包括經典與律典的所有調伏煩惱之道（戒定慧三增上學），但在僧伽制度的開展中，毘尼成為僧眾戒增上學（波羅提木叉與犍度的內容）的總稱。

有三類制戒原因：

一、為個人除障道法。

二、為僧團得以和樂清淨，而提供修道、宏法的好環境。

三、為避世譏嫌，使世人敬信三寶。

僧團當然不可能走專制之路，因為這與緣起法的基本原理不符。所以佛教從創教以來，一直就沒有全國性或世界性的教會教廷，也未嘗產生類似教宗的最高領袖。欲杜絕當前佛教界的亂象，不能採取治絲益棼的中央高控制教會模式，反而應該改變僧團中受到中國父權社會影響的「師長權威」制度，而回歸到戒律的大眾直接民主過程，在一定範圍（大

界)內實行直接民主，而中央教會的間接民主，應是在基層寺院健全的情況之下，做一些寺院所無法獨力完成的，對內對外協調統籌的決策。

頁 12

The Facts of the Establishment of the Vinaya and the Principles behind Setting the Rules

Shih Chao-hui

In the early days of Buddhism, the sangha was of high, pure quality. Thus it was enough to use the "teaching pratimok.sā" as moral encouragement during the half-monthly communal congregation, there was no need to enforce strict regulations. With the further development of Buddhism and increasing offerings made by lay sponsors, however, worldly minded people inevitably crept into sangha ranks and lived there in defiance of the dharma. Only then did the Buddha additionally establish the vinaya employing the "authority pratimok.sā" as a corrective means. Those transgressing it were punished in order to deter others from unlawful behaviour.

"Vinaya" has the double connotation of "training" and "taming." Originally it referred to all methods to tame mental afflictions the higher trainings in ethics, concentration, and wisdom that are contained in the discourse and rule collections, yet in the course of the development of the sangha as an institution its meaning narrowed down to the sangha's higher training in ethics, i.e. the pratimok.sā and the skandhaka.

There were three reasons for establishing rules: (1) to remove obstacles from the practice path of

individuals; (2) to create an optimal environment for the practice and spread of the teaching in which the sangha might happily and purely live; and (3) to avoid criticism and let the laity engender respect towards the triple jewel .

Of course, it was impossible for the sangha to develop into a dictatorial direction because this would have been in contradiction to the basic principle of dependent origination . Thus there has never been a national or global "va-

頁 13

ticant " or a highest pope-like authority in the history of Buddhism . If we want to curb the disorderly phenomena presently rampant in the Buddhist community it would be dangerous to take the path of a powerful central authority . On the contrary, it is necessary to change the sangha system of " teacher's authority " which was influenced by the patriarchal nature of Chinese society, and return to direct democratic processes stipulated in the Vinaya by reintroducing direct democracy within certain boundaries while giving the responsibility for certain coordinating policies temples and monasteries themselves are not in a position to carry out to the indirect democracy of a central authority -- under the condition of a sound system in the temples and monasteries on the grass-root level .

頁 14

一、結戒原委

僧團是多數人的集合。多數人共處不可能無事，所以不

能不制定戒律。但是爲什麼在佛陀創立僧團之後，會有長達十二年的「無事僧」階段？爲什麼僧眾在那時可以不依學處而共住呢？在《四分律》，佛陀向舍利弗講到了其中原委：

如來未爲諸比丘結戒，何以故？比丘中未有犯有漏法。若有犯有漏法者，然後世尊爲諸比丘結戒，斷彼有漏法故。舍利弗，比丘乃至未得利養故，未生有漏法；若得利養，便生有漏法。若有漏法生，世尊乃爲諸比丘結戒，欲使彼斷有漏法故。舍利弗，比丘未生有漏法者，以未有名稱爲人所識、多聞、多財業故。若比丘得名稱，乃至多財業，便生有漏法；若有漏法生，然後世尊當爲結戒，欲使彼斷有漏法故。」?(1)

有漏法是煩惱法（與煩惱相應的心念與行爲），因煩惱而產生身語意業的過失；有煩惱就會漏失功德，所以叫做「有漏」，因爲煩惱所導致的身語惡行，無形中會把善法功德都漏失掉了，所以叫有漏。在佛教初創的時候，信眾還不多。既然信眾不多，比丘所受到的四事供養，當然就比較少，不管是衣食住藥，或者是一般的生活所需，都只能夠因陋就簡。既然出家沒有很豐厚的利養可得，在這種情況下還肯出家的人，當然一定是真心求法，出家以後也就容易道心真切，因此整個僧團的品質就容易精純，所以到半月布薩的時候，只要用「教授波羅提木叉」（*ovadapaatimokkha*）(2)來做道德的策勉也就夠了，倘若行爲有所失當，自己本身也容易生慚愧心，力求改善。在這個情況下，不需要嚴格地制立有強制性的規約。

但是等到佛教慢慢地開展了，信眾越多，檀越的護持也就越來越豐厚了，於是個人的教化不斷展開，所得到的回饋就是：個人的名聲愈益廣遠，個人的利養愈益豐厚，這對於已經斷諸有漏的漏盡聖者而言，煩惱既已斷除，倒也不致於產生什麼副作用，不會因爲名聞利

養，而增長他的貪婪；但是對於煩惱還沒有斷除的修行者，名枷利鎖往往就會在不知不覺中把自己束縛起來。

在四事所需因陋就簡的階段，既然是刻苦維生，已放棄了世俗享樂的生活，如果還犯大過失，自己都會覺得太不值得，因爲與其如此，還不如回到世俗中縱情欲樂，何必在僧

團面吃足苦頭，而又漏失修道功德，兩頭俱空？所以自然而然地，不適合出家生活的，就會自動求去，留下來的人，也就自然道行清淨。可是等到信施豐厚了，離開僧團就意味著要放棄在僧團中所擁有的名聞利養，名聞利養早已在不知不覺中增長了愛欲心，要放棄它就不容易了。《法句經》云：已吐還復食。！已吐出來的食物，又再吃下去，而且吃得津津有味。換句話說，本來出家的生活就已捨棄了一切可貴的世情，包括最真摯的親情，或者是最動人心弦的愛情，但是捨卻重要的親情愛情，卻把一些枝末的名聞利養收拾起來，這是「已吐還復食」，把名利的糟粕再吃下去，與其這樣，不如回去照顧親情，經營愛情。對那些沒有自省能力的人而言，道念慢慢消滅，俗念慢慢增加，於是時時都有言行失妥的潛在危機，一旦遇境逢緣，要不破根本戒而壞沙門行，也就難了！

有了名聞利養，意志不堅的人，出家初衷開始變質，有漏法便生起了；或因僧團物資供給富裕，也就難免有俗人混濫、違法而住的現象。既然違法而住，法不能實現在僧中，已不能完全靠個人的自重自愛，那就不能不立律為輔，藉制定律（毘尼，Vinaya）做為輔助的工具，違者議處，以儆效尤。「威德波羅提木叉」（a.naapaatimokkha）的制立，就是世尊所說的，在有漏法生以後開始結戒（制訂戒律），應用毗尼來發揮約束性的團體力量。

二、毘尼五義

毘尼，梵文 Vinaya，中文翻譯為「律」或「毘尼」、「毘奈耶」。毘尼、毘奈耶是根據梵文而音譯的。Vinaya 字頭是 Vi-，有「分離」的意

思；而字根 nii 有引導的意思。所以「律」有訓練和調伏的意味，即慢慢地去對對象做一番引導與訓練，甚至於調伏他的煩惱——由調伏個人的言行，進而調伏其思想。這原是包括經典與律典的所有調伏煩惱之道（戒定慧三增上學），但在僧伽制度的開展中，毘尼成為僧眾戒增上學（波羅提木叉與犍度的內容）的總稱；原始結集的文句，也就依內容不

同而分爲法（經）與毘尼。法與毘尼，由於教典各別，漸被看作不同的兩件事。

《毘尼母經》卷七，把毘尼的意義說得非常完整：

「毘尼者，凡有五義：一、懺悔，二、隨順，三、滅，四、斷，五、捨。云何名爲懺悔？如七篇中所犯，應懺悔除；懺悔能滅，名爲毗尼。云何名爲隨順？隨順者，七部眾隨如來所制所教，受用而行，無有違逆，名爲隨順毗尼。云何名滅？能滅七諍，名滅毗尼。云何名斷？能令煩惱滅不起，名斷毗尼。云何名捨？捨有二種：一者捨所作，二者捨見事。此二種名捨毗尼。」(3)

「懺悔」，是犯了或輕或重的過失（戒經分做七類，故名七篇）以後，作如法的懺除，此約波羅提木叉說。

「隨順」，是遵照僧伽的規制——受戒、安居等，如法而作，更可廣義而指遵照佛所教導的一切行法。懺悔屬於止持，隨順則屬作持，這兩類，又稱爲「犯毘尼」。「犯毘尼」意即，若有過犯就需要調伏。

「滅」，是對僧伽引起的糾紛，如法滅除，就是「現前毘尼」等七種滅諍法（adhikara.na'samatha-dharma.h），這又稱「滅鬥諍言訟毘尼」。僧眾共住，不可能沒有衝突糾紛，把它化解，要經過一些程序，糾紛化解了之後，才能夠維持大眾的和合安樂，很多寺院，人眾住久了，都會分黨分派的，也不是他們有意要如此自苦，有時候在共住共事中，難免意見不合，或是互相觸惱，沒有經過適當調解的程序，大家沒有辦法開誠佈公，只能背地發牢騷，久而久之，難免衍生出一大堆的是是非非。寺院本身的住眾都不能和合，那就更遑論全

佛教界的和合了！

「斷」，是煩惱的對治伏滅，又稱爲「斷煩惱毘尼」。「斷煩惱毘尼」，可說是毘尼的本義；因爲見法必斷煩惱，斷煩惱就能見法。依此意義而言，法與律（三增上學）都在毗尼的範圍之內。

「捨」，是對治僧殘的「不作（所作）捨」與「（惡）見捨」兩種羯磨(4)。

在律典中，波羅夷（Paaraa-jikaa-Dharma.h）的處罰

是最重的，犯者強制驅出僧團。其次就是僧殘（僧伽婆尸沙，Sa[^]mghaa-va'se.sa-Dharmaa.h）。僧殘法中，有一些不應該犯的過失，對犯者必須要規勸他捨此所作，如果不捨除，就要於僧中羯磨，對他作嚴厲的處分。有些雖非錯誤行爲，但卻屬於錯誤思想——惡見，這也要勸他加以放捨，一方面對個人的修道才不會構成知見上的障礙，另一方面對於僧團秩序的維持，也有很大的助益。「滅」與「捨」所不同的是：滅，主要是對僧中諍事的滅除方法。捨，則是在僧團中，對於個人不當的思想行爲，以僧制強制其革除。

以上是毗尼的五種意義。一般而言，毘尼雖然有五義，但可化約爲「止持」與「作持」兩種。僧伽中的規制大體分成兩者，一是比丘、比丘尼各自遵守的學處（sik.saapada），也就是波羅提木叉（praatimok.sa）；這是屬於個人言行禁制性質的條文，也就是「止持」。而「作持」則是屬於僧伽中的應作規制，生活中的四事分配須有規制；還有，僧團決策亦須透過羯磨（僧眾會議）的程序，這些規制或程序就是作持。作持如果不實行，有時候會擾亂團體的秩序，使得團體運作和生活作息亂了步調。該作而不作（如布薩、羯磨、安居、自恣等），也算是犯隨順毘尼。

三、「作持」要義

說到毘尼，一般普遍重視止持。因爲在止持方面，若犯波羅夷，可能會被擯出僧團之外，若犯僧殘，亦要嚴加懲處；也就是說：止持

方面的重戒較多。若是作持，應該要依著僧團中的規制來進行，如果程序不合法，規約未被遵守，即是在僧團中沒盡到義務，或者是使會議無效。一般而言，就算程序不合法、而使羯磨無效，當事人也只是犯輕罪，並不至於受到重罰，所以一般比較重視止持。其實以維持僧團的運作而言，作持是非常重要的。因爲僧團的規制若是不遵守，團體的秩序就維持不下去。世尊「依法攝僧」，主要還是希望僧伽能夠發揮整體力量。若僧伽本身和合安樂的條件不具足，攝僧共住就失去意義，甚至還會因互相妨礙而抵消力量，徒增困擾。

曾經有一位長老教會總幹事的秘書，跟我談起她到歐洲去開會的見聞。在瑞士，她看到基督教的一個教派也有修女，在修院中共住。這位小姐是單身貴族，她看了以後，就想到長老教會的一些單身女信徒，於是問那位修女：「我們是否也可以組成女教友共住的修會？這樣大家可以相互扶持，彼此照顧。」

這位修女告訴她：「其實團體共住也有團體共住的麻煩，還有很多需要克服的事情。」確實如此！一個人獨處，當然有時候在生活中會感到孤獨無依，甚至有病痛的時候，特別會感到困苦無助；人多，辦起事來也比較方便，但是問題是：大家共住在一起，由於個性、氣質不同，生活背景不同，來到僧團之中，很難完全相安無事，必然要有相當高度的協調，否則團體力量常會因爭執而互相抵消。

而這些協調，如果沒有標準，有時候也許會悖離佛法的精神，所以僧伽的作持，可以說是大體上制訂了一些解決問題的模式（各種羯磨法），讓僧團在遇到新問題，必須做新協調時，有會議為決策與仲裁機構，有判例與條文作為依憑，這樣才不致於遠離毘尼的根本精神。所以在戒律的規制中，作持的重要性是不容輕忽的。

四、制戒原理

戒律是僧團的共同規約，規約的制定，總不能是制戒者個人的自由心證，所以在律典之中，佛陀提出十大制戒原理(5)，《四分律比丘

戒經》也歸結為一大綱領(6)：「今演毗尼法令正法久住」。印順導師將它稱做是「一大理想，十種利益」(7)。茲略述如下：

一、一大理想：舍利弗問：過去佛誰之梵行久住，誰之梵行不久住？佛言：毗婆尸、式棄、毗舍浮等三佛梵行不久住；拘樓孫、拘那含牟尼、迦葉等三佛梵行久住。差別在於有否說法、結戒、立說戒制度(8)。「梵行久住」，從僧眾修證說；戒經中的「正法久住」，則從佛陀的證覺施化說。為實現令「正法久住」的一大理想，故制學處。

二、十種利益：《四分律》作「十句義」。artha，意譯「義」，或作「義利」。可分六項，茲依《四分律》之句義順序排比如下：

[1]和合義：

1. 攝取於僧

[2]安樂義：

2. 僧歡喜

3. 僧安樂住

[3]清淨義：

6. 難調者令調順

7. 慚愧者得安樂

[4]外化義：

4. 令未信者信

5. 已信者令增長

[5]內證義：

8. 斷現在有漏

9. 斷未來有漏

[6]究竟理想：

10. 正法得久住

「和合」有六義：見和、戒和、利和、身和、語和、意和。見和是思想的和同，戒和是行爲的一致，利和是經濟的均等；有此三條

件，僧團中人才會在身語意三業上和合無諍。具足「和合」六義，即能維繫僧團，故云「攝取於僧」。

其餘五項易解，茲不贅釋。

此十句義總括有三類制戒原因：

一、爲個人除障道法 -- 8.9.10.。

二、爲僧團得以和樂清淨，而提供修道、宏法的好環境 -- 1.2.3.6.7.10.。

三、爲避世譏嫌，使世人敬信三寶 -- 4.5.10.。

一、是純屬於個人行爲的矯治，犯者會因德行上的重大缺陷，而產生障礙修道的後果。二、未必屬於個人德行的缺陷，但是若不制定，則會造成僧團中的不便甚或紛爭。雖然犯了不一定就構成個人的修道障礙，但爲了僧團的紀律起見

，而必須安立的戒法。三、不算是個人行為的過犯，也不見得會造成僧團中的困擾，但是，有一些行為會引起世人的譏嫌，產生社會不良的觀感。像這些會影響僧譽的情況，就要考慮制定規則，以避免造成社會人士對僧團的誤會。個人行為無論是對個人、對僧團或對社會，三方面都應有所交代，所以制戒因緣也就可歸納出這些類別。

有時候一條戒制訂下來，其制戒原因就包含了上述三種：爲了個人的修道義利，爲了僧團的和樂清淨，同時也爲了避世譏嫌；例如非梵行（犯淫），不但是壞沙門行的障道法，而且破壞僧團中梵行清淨的紀律，造成大眾的困擾，使得社會對僧團的清修生活產生懷疑與譏嘲，所以須要制訂淫戒，而且因其在三方面的重大影響，而被制爲四重禁之一。有時候制訂一條戒包含了兩種理由，但也有以單一因素而制戒者，這要將所有戒條一一加以剖析，就能一目瞭然。

五、直接民主

此下再針對第二項原因詳加剖析其原理。爲了僧團本身維持紀律，以令僧眾和樂清淨起見，必須要安立戒法，這些戒法可以說就是

「團體規約」。任何團體都會有一些共住或共事的規約，敕令成員共同遵守。就是遊戲，也要有一套遊戲規則，參與者才玩得下去。

有時候，制定團體規約，會因立場不同而有各說各話的情形。就以當政者而言，既然會產生爭議，他就只有兩條路可走：一是取決於公意，讓成員的少數服從多數，願意共同遵守多數議決的結果，這是目前民主社會的運作方式。另外一條路就是專制，把反對的聲音完全壓抑下來，以貫徹他所堅持的遊戲規則；不過，再怎麼專制的人，不管怎麼說，所謂的最高法權，也是純理論，因爲自古以來的立法者，沒有一個人可以完全不去顧慮當時社會所奉行的道德價值、傳統習俗，不去顧慮社會輿論或社會上大多數 F 眾的情境，他要制定的規則或者法律，大體上也總要在團體範圍得以實行，這就不能不去考慮他個人主觀意願之外的客觀條件，否則

必當付出慘痛的代價，歷代窮兵黷武者往往拖垮整個社會，自己也不得善終，就是明顯的例子。

不但政權是如此，任何團體的運作亦復如是。以工會為例：假使工會是由少數人自作主張地訂定大家所不願遵從的規制，那大家最好的辦法就是爭取眾人共同決策的權利，再不就是離開而另行創會。總之，一個團體的成立，一定有它成立的邏輯，僧團亦復如是。

僧團當然不可能走專制之路，因為這與緣起法的基本原理不符。緣起，意味的是多方因緣的結合，產生或此或彼的結果。所以純依個人主觀意願就可決策，雖可帶來較高的效率，但決策過程未經諸多因緣的相互激盪，錯誤的機率也就會相對提高，這決不會是緣起論者所樂見的制度。所以佛教從創教以來，一直就沒有全國性或世界性的教會教廷，也未嘗產生類似教宗的最高領袖，連佛陀也以僧中一員自居，鼓勵僧眾依「羯磨」程序民主議事，這種制度當然是小區域的直接民主，而不是大範圍的代議士式間接民主了。後者容易衍生惡質的權力鬥爭，也容易因遠距離接觸而受包裝行銷術所惑，大體不如直接民主——共住共事者因熟悉彼此的德學才能，而易於選賢與能。

所以在中台山事件發生之後，佛教界竟有「產生中華佛教總會」

之議，以此為杜絕弊端的良方，其實在解嚴以前，同一性質的全國性人民團體不能有兩個以上，其時的中國佛教會又何嘗解決得了佛教界的亂象？獨一無二的教會更使掌權者心態老大，不思長進；反而是解嚴以後，提供原教會式服務的佛教團體多元化了，中佛會也才在競爭壓力之下慢慢改變作風。如今卻趁中台山事件而試圖回歸「一會獨大」的局面，這豈不是要重演「絕對權力造成絕對腐敗」的鬧劇？

更何況，基督宗教尚有其跨國性教會決策的歷史傳統，天主教的決策中心梵帝岡教廷，其駐外大使也與官方高層平起平坐，這些背景都可使其擺脫政權影響決策的陰影，而類似「中國佛教會」這種間接民主而又獨一無二的非跨國性權力機構，是最容易在與當地政權利益交換的過程中，讓自己成為政權掌控佛教的「白手套」了！

所以欲杜絕佛教界的亂象，不能採取治絲益棼的中央高控制教會模式，反而應該改變僧團中受到中國父權社會影響的「師長權威」制度，而回歸到戒律的大眾直接民主過程，俾免師長錯誤的狂想（諸如：蓋世界第一大道場、建世界第一大佛像、到公元兩千年要收兩千名出家眾為徒等等），在一言堂的環境中，不經大眾的審慎評估，就被奉為金科玉律，待師長因此而付出忙累不堪或受到輿論攻擊的代價時，乖順的徒眾們還感動得發出「師父太偉大、師父為我們弟子在犧牲奉獻、師父在背弟子們的業障」等等沒有頭腦的謬論。

一般而言，最初的戒律是由佛陀依自己修道的體會，再視時節因緣而制定出來，供大家遵行，以利個人修道、僧眾和合、僧俗共融的。以後倘有增制，則是透過僧中公眾的意見，所以僧團本不宜用少數人一意孤行的方式制定規約，但是在中國父權社會中，似乎師長的權力有無限上綱，F 眾公意往往反而放在其次的位階，所以規約是由師長制定出來，而從上到下頒布實施的。這種文化慣性使得僧團中的師權無限擴大，除非是透過長期的教育，讓僧眾完全習慣於共同決策的羯磨議事，並勇敢承擔共同決策的後果，易言之，從一言堂的自我設限中解放出來，熟悉民主的生活，否則僧團決策一憑師長好惡而衍

生的問題，終究無以解決，但這是一條與文化慣性對抗的長遠路程，而且無從取巧。倘僧眾的民主素養不足，而只是試圖透過中央教會決策的制度來解決問題，那只是在寺院父權之外，多了教會父權的管轄而已。

不過話說回來，縱算是中國寺院的住持或師長有極高的權力，但是往往為了維持僧眾安住的生態，也不能不撫順下情。畢竟絕對主觀的決策，倘若弄到天怒人怨，自己也必是筋疲力盡。尤其僧團中人無兒無女，來去自由，總不能眾叛親離，到頭來只剩下自己一人在寺院住錫，所以形式上雖是一人決策，然而也一定要有照顧輿論的技巧，傳統寺院規則的制定，大抵如是。

總之，在一定範圍（大界）內實行直接民主，應是律制的精神，而中央教會的間接民主，應是在基層寺院健全的情況之下，做一些寺院所無法獨力完成的，對內對外協調統籌

的決策。

八十五、十、十五 于弘誓學院

註釋：

- (1) 《四分律》卷一（大正 22・569 下）。
- (2) 有關「教授波羅提木叉」與「威德波羅提木叉」之區別，詳見拙著〈毗尼成形之源頭問題解析〉（《國際佛學研究》學報，第二期，台北：國際佛學研究中心，1992 年，276 ~ 277 頁）。
- (3) 《毘尼母經》卷七（大正 24・842 上）。
- (4) 參閱印順導師《以佛法研究佛法》，《妙雲集》下編之三，117 頁。
- (5) 如《四分律》卷一（大正 22・570）。
- (6) 《四分律比丘戒經》（大正 22・10—5 上）。
- (7) 印順導師《原始佛教聖典之集成》，194~205 頁。
- (8) 佛名諸律略有出入，今依《彌沙塞部和醯五分律》，大正 22・1 中~下。