

「以戒爲師」之意旨

釋昭慧

法光學壇 第二期

1998 年

法光佛教文化研究所

頁 14-37

14 頁

提 要:

佛滅度前，阿難請示：此後僧團將要「以誰爲師」？佛陀明確告知：「我涅槃後，所說法戒（波羅提木叉），即汝大師。」這只是在宣示制度規範（法治）的重要性，讓弟子們打破「人治」的迷思。

原來佛陀以「緣起無我」爲法義的主軸，本於緣起法的證悟而創立的教團，不可能產生教皇或宗教之類的最高前威——任何人都須要仰仗他人互相助成，因此大家地位平等。故佛以身作則，明確宣告：「如來不言我持於眾，我攝於眾。」「當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」

佛陀在僧伽中的地位，從精神層面或教化意義上而言，是絕對無可取代的。但是這種精神領袖可以說是建立在師生關係上，並未掌握支配僧團事務的絕對權力。所以終佛之世，他一直努力轉「人治」而爲「法治」，讓大家能夠依於「波羅提木叉」的規範，建立一個共和而清淨安樂的團體，不須要有「人存政舉，人亡政息」的危機。

但後代律師們據此以達成「毗尼至上」的結論，則並非佛陀本意。因爲佛陀的教化是以「達摩」爲中心，「毗尼」只是在正法的教化中，依著正法的精神而制訂的規範。法與律之間是輔車相依，甚至是「法主律從」的。毗尼是維持修道生活的一種手段，對個人而言「梵行久住」才是目的；對團體而言，「令正法久住」才是目的。

The Real Meaning of “Taking the Vinaya as One's Master”

by Shih Chao-hui (Abstract)

Before the Buddha passed into nirvana, Ananda asked him whom the sangha should rely on in the future, and the Buddha replied unequivocally that “ after my nirvana, the dharma-vinaya (pratimok.sa) which I have taught is going to be your master. ” This, however, is only a declaration on the importance of having a regulating system (the rule of law) so that the disciples could avoid falling prey to the myth of rule by man.

The Buddha's teachings centred originally around the idea of “ self-lessness due to dependent arising ” and it was impossible that the sangha which was founded based on the realization of dependently arising phenomena should produce some popelike highest authority. Since everybody is dependant on the support offered by others, everyone is equal. The Buddha gave the example himself by clearly stating that “ the Tathagata does not say 'I am controlling the sangha, I am in charge of the sangha aid: “ Go to refuge to yourself and go to refuge to the dharma, but don't go to any other refuge! ”

Looking at it from the viewpoints of spirituality and teaching, there is absolutely no one who could take the Buddha's position among the monks. This role of spiritual leader, however, is founded on the masterdisciple relationship and does not imply an absolute authority to control all sangha affairs. Thus the Buddha tried his whole life to substitute rule by man through rule of law so that everyone could rely on the standard

of the pratimoksa. He established a republican, pure, and peace which didn't need to worry about the danger of “order as long as the man is there, and chaos after he's perished.”

16 頁

Nevertheless, later generations of vinaya masters came to the conclusion that “there is nothing higher than the vinaya” which is not at all what the Buddha wanted to say. The Buddha's teaching centres around the “dharma”. “Vinaya” thus is nothing but a standard established within the teaching of the true norm, a standard in accordance with the spirit of saddharma. The relationship between dharma and vi-naya is like that between wheel and cart, or even that of the dharma being in the and the vinaya in the secondary one. Vinaya is just a method to maintain a life devoted to practicing the path. For the individual, the aim is to “cause pure conduct to be maintained long”, while for the community the aim is to “let the true dharma remain for a long time in this world.”

頁 17

一、前言

制戒的終極精神，在於期望正法延續（「令正法久住」），並希望修道者的梵行成就（「梵行久住」）。然則佛陀制定的毗尼，有何特色？為何制定毗尼會攸關正法與梵行的存續？拙著〈結戒原委與制戒原理〉（註 1），曾就「一種理想，十大利益」述及原因。在此，就制度面而言，筆者擬補充敘述僧伽管理制度之特色，由此闡釋佛陀遺教——所謂「波羅提木叉為汝

大師」(註 2)所蘊涵之意旨。

由於人類社會組織的管理型態，有其共通原理，所以本文之中，擬將一般社群組織的管理型態，依馬克斯·韋伯的分類與中國法家的見解，先作解析，這樣，僧伽制度的管理型態及其原理，也就不難理解了。從而持律者「毗尼至上」的想法、部派佛教的「佛僧差別觀」，是否符合佛陀原意？也就不難釐清。

本文重在戒律內涵之解析，而非版本之比對研究，所以除非各部律中有異說出現，足以影響本文之推論過程與結論內容，必須逐一列舉異說，否則凡內容大同者，會儘量依中國佛教熟悉《四分律》的傳統，引《四分律》文而為教證。

二、大界——僧事的適用範圍

任何一種團體規制，都有它適用的範圍。由於團體的性質不同，其內部成員的組合，有的是依地緣（如里民大會），有的是依籍貫（如：各種同鄉會）、性別（如：各種婦女團體）、職業（如：各種職業公會）、興趣（如：各種休閒活動的俱樂部）……；這些成員，就是規制的適用對象。擴大範圍而言，政治制度的實施亦然，是以「所管領的土地上群居的人民」作為適用對象的。世間組織的管理依其設定範圍而有效，對不隸屬於該社群的人而言，內部規範的管理，對他並不構成意義。

毗尼的成立，當然要以一切時處的僧伽成員（四方僧）為規範對

頁 18

象，但是在實施時，還是要考慮技術層面的涵蓋範圍，總不能大而無當地依「四方僧」來行如法僧事。所以，僧事的實施，先要從「結大界」（劃定該僧團的管轄範圍）開始，以大界內群居的比丘（尼）眾，為遵守規制的當然成員；僧眾在大界內享有平等的權利（如：利養同分），也負擔共同的義務（如：遵行一切止持與作持）。

阿蘭若住的修道人，本應劃歸某一大界範圍內，也要參與大界內的如法僧事（特別是半月布薩）；若遠離任何大界，那

就只能靠個人精進力的自制自律，欠缺他律性大眾威德與同道規諫的增上力量。然而這對初學者而言，無論如何，總是有欠妥當的。所以初學者五年內須依止和尚或阿奢黎而住，不宜離依止而於阿蘭若獨住(註 3)。

三、組織管理的三種形態

僧伽制度，可與古往今來各種群體組織的管理型態對照理解。依先秦法家的見解，一切社群的管理，不外乎依人管理（人治）或依法管理（法治）的兩類。

拙著〈戒律與政治、法律原理之同異〉(註 4)，曾針對「政治制度的成立」而作分析：國家或部落的形成，主要還是因為群居生活中產生了糾紛，需要有公信力而為大家所信服的人來做仲裁。為什麼一定要找到有公信力的人呢？原因是：這樣的人才是在那個部落或國家裏的「權威」（authority）。在此所謂「權威」也者，就是依其權力與威望，有能力使別人服從的人，無論被要求服從者是否認為：加在自己身上的命令或規則可以接受，或者符合自己的需要與利益。

當然，「權威」一詞，也可廣義地用以形容各行各業的傑出人士，由於其在專業領域中的高超學識與素養，他人容易對其言論產生信服，吾人也稱其為該專業領域中的「權威」。不過，「權威」既然含藏著「權力與威望」兩方面的意義，吾人還是可以依早期的意義，放在管理權力的層面來談，那就是社會學家馬克斯·韋伯（Max Weber）所說的「合法的統治」（legitimate domination）。當然，具有合法

頁 19

統治資格的，不一定是自然人 就政治領域而言，「權威」不一定是國王或酋長；就其他各種群體而言，「權威」也不一定是單一領導人。它可能是超乎自然個體的集體式組織。

韋伯把「權威」（合法的統治）分為三種型態：第一是「領袖式」（charismatic）的管理，第二是「傳統式」

（traditional）的管理，第三是「法律式」（legal）的管理（註 5）。我們不妨依此三類對照了解一下一般宗教的管理形態，

以此進一步明瞭僧伽管理的類型與特色：

「領袖式」(charismatic)一字，源於希臘文中的charisma，意指「天縱之才」，韋伯用以形容個人在特殊社會中，所能攫取權勢的一種形態。他在團體中被賦與特殊的權勢，這種優勢使其一切行動都披上了不容置疑的合法外衣。

這種優越的地位，在政治上往往跟「武力征服」有關；在宗教上，雖非憑藉武力，但源於其為宗教的特殊天才，在信徒群中，自然產生向心力，而為眾望所歸，例如基督宗教的摩西、耶穌，統一教的文鮮明，他們就是具足「領袖氣質」

(charisma)的領袖式人物。在任何宗教中，創教之始，都會有這樣特殊優秀的人，領頭開展教務。

由於個人的「領袖氣質」是此一管理「合法性」的真正關鍵，所以這種權威也會隨著領袖死亡，而有自然消逝的趨勢。

「傳統式」的管理，往往以「領袖式」管理首開其端，繼任者即使沒有領袖氣質，卻仍有行使權力的合法性。這在宗教信仰中極為常見。宗教的開山鼻祖通常具有領袖氣質，由此其話語被奉為圭臬。但是，待到繼承人出現時，領袖權威可能已經削弱了一些，因為權位雖可以遞嬗，但領袖魅力卻不一定能傳襲在下一代的身上，所以往往得將領袖權力加以制度化。這時，領袖的權威，業已被固定為一種制度，這種制度的形成，大部分是由於傳統習俗的緣故。於是，代代的接棒人，都能夠依此維持自己在組織裏「權威」的地位。

以天主教為例，教宗制度就屬於此一類型：教廷是教徒組織的最高權力機構，而教宗又是教廷的最高領袖，教宗的一切權力都是經由

頁 20

傳統規範沿襲而來，教徒依傳統慣例，自然服膺教宗。

有的「傳統式」管理，並非由單一領導人擔綱，而是貴族或某種特權階級少數人共同決策的寡頭政治。

以上二者都屬於「人治」，但是「傳統式」的管領，在「人治」之外，已經多少含藏了「法治」的精神，因為它最起码要有產生首領或決策團的方式，這種方式是以成文法或慣例而為共所遵循的。

「傳統式」的管理，可能逐漸轉變成比較進步的型態，那

就是「法律式」的管理。其實縱使在純粹「領袖式」的統治下，也未必沒有合法的「規律」存在，儘管此種規律可能全憑「領袖式」統治者的意志而定。「傳統式」管理也不乏規律，但那多半脫胎於習慣，而非出於立法。至於第三種，「法律式」的領導，可說已與個人無關。因為它已經放棄「領袖式」的權威，而重視制度的建立與遵循。制度規範了組織內部的運作方式，組織能夠在制度健全的情況下，正當使用強制力，來維護法律的施行。如當今之民主國家，已放棄了「領袖式」的君主專制，而偏好制度化的三權分立機構，讓它們在一個能獨一無二正當行使強制力的法律體制下，客觀運作。

這種「法律式」的領導，其有效性不須奠基於個人的領袖氣質，但仍在本身合法性被信任的基礎上。一般而言，大家會對這種統治的合法性有所信任，但是法律規範如果沒有經過傳播推廣，也許原屬合法性的權威，就會相形削弱，而代之以「無政府」的混亂狀態。這是典型的「法治」，佛教的僧團制度，就屬於此一「法律式」管理的類型，詳情容後分析。

這三種類型，分別顯示出「人治」與「法治」的特色——愈是後者，其「法治」性格愈強。此下分別介紹這兩種管理型態的良窳。

四、「人治」社會的三種缺陷

「領袖式」或「傳統式」的管理，「人治」的色彩濃厚，特別是「領袖式」的。在這種社會中，領袖的才能或德行，可說是舉足輕重

頁 21

的；即使強調「無為而治」或是「垂拱以治」的領袖，不須具足偉大才幹，只消任用賢能，但是這種領袖也要有本事能夠「選賢與能」，而不會「舉枉錯諸直」。

偏偏人性的弱點就是「忠言逆耳」，此所以韓非子會強調「說難」，認為批人主的「逆鱗」極其危險，其後果往往是不可逆料的(註 6)。沒有幾個人能夠有容納諫諍的雅量，古來多少忠臣良相，都是因為直諫犯上，而被君主擯斥，甚至招來殺身之禍。大凡世間甚難稀有的德行，才會被特別加以強調。《論語》說要「舉直錯諸枉」(註 7)，孔明臨出師時還要向帝王再三

叮嚀，要他「親君子，遠小人」(註 8)，這顯然反映出：「察納雅言」而舉賢才、黜小人的首領，在世間是不多見的，小人易投領袖之所好而橫行當道，影響領袖的判斷與決策，這就是一般「人治」團體所難以避免的第一個缺陷。

第二個缺陷，就是社群組織的不穩定性：領袖如果真的能「為政以德」，當然是組織中成員的福氣，但是，假如為政不能以德，成員又能拿他奈何？畢竟他就是「權威」，他的合法性，不容置疑。特別是在政治領域，這種合法性還不祇是抽象的概念，它有強制力（雄厚的武力，如軍、警、司法、情治系統）做為後盾。於是，除非要用所謂的「革命」，進行流血性的抗爭，才能以同屬暴力的更大「權威」，來排除原有的領袖地位。中國古朝代一治一亂，循替不已，就因其「人治」的政治體制無法恆常穩定。

所謂「聖人不世出」，英明偉大的領袖不易輩出，而平庸或昏暴的領導者，卻常會因世襲或其他機遇，而身居廟堂之上，這當然會增加民眾的痛苦。同樣的，近時在台灣的幾樁新興宗教事件，都有一個共同的特徵，那就是：領導人屬於 charisma 型的人物，他的言行，就代表該宗教的一切。所以萬一他的言行思想出了紕漏，這個宗教就要分崩離析，甚或演變成社會事件了。

第三個缺陷，就是「至德難為繼」。創教的教主，或政治上開基的領袖，有偉大的才能或德行，在重視個人權威的社會裏，這是耀眼

頁 22

的光環！台灣的民主鬥士施明德常說：

「權力可以轉移，但是聲望不可轉移。」

這是他的經驗之談。因為原領導人的地位無可取代，所以往往繼承人力不從心，想擁有原領導人的光芒，有其實際上的困難。因此在權力移轉的過程中，經常會產生領導人威望不足，成員不服膺的隱憂。大凡「強人政治」都會面臨這樣的問題，太倚仗 charisma 型宗教人物的新興宗教也有同樣的問題。

也因此，早在兩千多年前，先秦法家就已看到「人治」的弱點，而強調「法治」的重要性，認為一定要用「法的權威」來取代「人的權威」——換句話說，就是用法律式的管理來取

代領袖式的管理。王子犯法，與庶民同罪；法律之前，人人平等。《管子》云：

「聖人者，自己出也；聖法者，自理出也。理出於己，己非理也。故聖人之治，獨治者也；聖法之治，則無不治矣。」（「聖人篇」）

「若使遭賢則治，遭愚則亂，是治亂係於賢愚，不係於禮樂；是聖人之術，與聖人而俱歿；治世之法，逮易世而莫用；則亂多而治寡，則賢無所貴，而愚無所賤矣！」（「大迎篇」）

「自己出」的「自」，是「從」的意義。前段意指：聖人要從自己的修為而出現。換句話說，一個人會不會成為聖人（世間的聖善之人）？這要靠自己，別人沒有辦法強加塑造。偉大的法律，則是從世間共許的道理而製訂出來的，不單靠某一個人自己的想法——畢竟個人想法可好可壞，並不可靠。所以要靠聖王賢君單獨一個人來治理天下，即使成功，那也只是單獨的個案；只有健全完好的制度建立了，才能夠恆常保持清明的管理。

後段意指：假使運氣好，遇到賢能的人，國家就被治理好了；運氣不好，碰到愚昧的人，國家就大亂了。這樣，治亂的關鍵，顯然在於個人的賢愚與否，而不是禮樂的具足與否。這樣的聖人治術，就是再好，也會隨聖人死亡而終止；他用以治世的方法，等到改朝換代或

頁 23

繼任者出，就沒有辦法再有效運用了。這樣一來，政局必然因亂多治少而動蕩不安。像這樣亂多治少，賢能的人在位，又有什麼可貴？愚昧的人照樣有辦法擺脫卑賤，因拿到權柄而地位尊崇了。

要怎樣避免愚昧當道的殺傷力？那只有靠法治——明訂律令，上下一體同遵。讓任何一個在上位者都依法行事，賞罰獎懲也一概都有統一的標準，不會任憑上位者的好惡偏私。

當一個社會建立起律法、制度以替代聖王、賢君作為「權威」，也就是「法律式」統治確立之後，才能夠避免「治世之

法，逮異世而莫用」，「人存政舉，人亡政息」的缺點。由「人治」而達到「法治」，這可說是人類政治思想的進化。從這裡，我們就可以了解到僧伽制度的特色——那是一種「法律式」的管理，而所謂「波羅提木叉為汝大師」所蘊涵之意旨即在於此。

五、所說經戒，即是大師

佛陀結戒，也有避免「人存政舉，人亡政息」的意義。在各部律的開頭，都陳述著同樣的故事：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(註9)。「梵行久住」，從僧眾修證說；「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。

這樣的理想，佛陀無時或忘。在他臨滅度時，阿難曾經請示：佛滅度後，當來比丘以誰為師？佛陀答道：

「阿難，汝謂佛滅度後，無復覆護，失所持耶？勿作斯觀。我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所持。」十

「我涅槃後，所說法戒，即汝大師。」

從初結戒與涅槃的兩度對話中，可以窺見佛陀重視「法治」的智慧。當時的共同傳說是：過去三佛梵行不久住，是因為他們專心於厭

離，現法涅槃，沒有廣為弟子說經法，立學處。等到佛滅度了，大弟子也凋零了，大家漸漸離散，正法也就不能再延續了。以史為鑑，佛陀明白：倘無「以法與律而為依歸」的精神，正法是確實不易久住的。「令正法久住」，這是他陸續結戒的首要宗旨。雖然他以其超絕的智慧與慈悲感得諸弟子的尊崇追隨，但他不以「領袖式」的統理為究竟，在有生之年，他努力於轉「人治」為「法治」。他建立制度以為僧伽中的權威，那是「法律式」權威，而不是「領袖式」的權威。他希望藉此沖淡僧眾對他的依賴，俾僧團不因佛陀之滅度而淪於無所依怙的處

境。

僧伽的組織具有強烈的民主性格，但吾人未可強為附會今時之民主代議制，畢竟僧伽還只是在大界內行使僧事，沒有複雜到須要建立行政、立法、司法三權分立的嚴密制度。

佛在世時，僧眾所執行的是行政與司法的權力，除了少數身心不健全或犯嚴重錯誤的比丘，在一定時限內不准參與羯磨（亦即被褫奪公權）外，凡是受具足戒者，即有權利和義務如法和合以羯磨行事。所謂「四人僧」乃至「四十人僧」的五種分類，即是在不同類別的羯磨意義上成立的。僧眾依於佛所結戒（包括學處以及一切未演化為學處的僧伽規制），在德化與法治的雙重基礎上，維持僧伽的秩序，以達於和樂清淨的效果，正法久住的目的。

諸律傳說：有比丘於布薩會上，默不發露犯重戒事，佛陀因此徹夜面眾默然而坐，不自說戒。待目犍連以神通力知其原委後，將此比丘逐出堂外，佛陀這才宣布：

「自今已去，汝等自作羯磨說戒。……此如來最後說戒。」^三

從這裡看來，初行羯磨說戒僧事時，佛陀還是親自主持的。但世尊並不以此為已足，在大眾熟悉了羯磨說戒的軌則後，他就要進一步積極培養僧眾自行執法的能力。此一事件的發生，固然肇因於某犯比丘之覆藏重罪，然而未始不可說是佛陀對僧伽自行執法的一種訓練。

有趣的是：佛陀為何不將立法權交給僧眾呢？這是因為僧伽初

頁 25

創，弟子眾等尚在學戒階段，結戒重任，非彼之所堪能；強欲比丘自行判斷是法非法，是律非律，而制定輕重合度、繁簡適中的戒法，以為僧伽之準繩，未免強人所難。

再者，學道如逆水行舟，許多世間認為無可厚非的行為，僧中都必须逆人性之常而加以遮禁，這就比一般法律的制訂尤為困難，而且吃力不討好。設若佛陀不以過來人的經驗體悟，制立綱宗規模，以為弟子之所依循，而就逕由弟子摸索學習，

那必然會引生許多爭執。

而且多數人的意見未必即是真理，可能只是多數人習以成性的偏見，在這樣的基礎上所制訂的規範，容易把僧眾領向錯誤的方向，這將會是修道者個人以及整體佛教的損失！所以創教伊始，佛陀一身而負立法之責，行結戒之事，無法輕易委諸弟子。即使是滅度之前，也只告知阿難：「自今已去，為諸比丘捨雜碎戒」（註 13），賦與僧眾彈性調整次要規範的權力，但戒律的根本規範（如四重禁與相關遮戒）則未允異動，以免比丘因身語行為不清淨而產生障道因緣，徒然辜負修道初心，又使僧團無法和樂清淨，並遭來社會對佛教的誤解與傷害。

六、從「法律並舉」到「律主法從」

值得注意的是：前引經言「我成佛來所說經戒」，「所說法戒，即汝大師」，「法」與「律」原是並舉的，可是後來似乎漸有「律主法從」的傾向，單獨談「律」而不再談「法」了。如說一切有部的傳本《佛遺教經》：

「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶，當知此則是汝大師，若我住世，無異此也。」（註 14）

說一切有部的文藝大師馬鳴，其《佛所行讚》也這麼說：

「吾般涅槃後，汝等當恭敬，波羅提木叉，即是汝大師。」（註 15）

法藏部的傳本，《四分律》的比丘（尼）戒經，結頌也是：

「世尊涅槃時，興起於大悲，集諸比丘眾，與如是教誡：莫謂我涅槃，淨行者無護！我今說戒經，亦善說毗尼，我雖般涅槃，當視如

世尊。此經久住世，佛法得熾盛；以是熾盛故，得入於

涅槃。」(註 16)

夫

這都是單獨地談述「波羅提木叉」的住世意義，而不再法律並舉的例子。《四分律》中提到：

「毀訾毗尼者波逸提；毀訾阿毗曇者突吉羅；及餘契經毀訾者突吉羅。」夫

比起犯波逸提須於四人僧中求懺悔主方得懺悔，突吉羅只是心悔法，其罪自輕。換句話說，法與律雖同為佛陀所說、所制，但是在律師們的觀點，會認為毀謗戒律的罪過更為嚴重。他們的理由也許是：佛陀遺教會在種種法中，單獨以「波羅提木叉」做為眾等大師，所以戒律的功能當然是更重要的。至此，毗尼不但跟達磨分庭抗禮，而且猶有過之。故從此諸經證，律師們證成了「毗尼至上」的觀點。

然而檢視前述經典，似乎難以達成「毗尼至上」的結論，因為同樣也存在著「法律並舉」的古老典籍——而且像結戒緣起的「令正法久住」這部分內容，諸律具有，因此可能比部派說法更為古老。這是教證方面的抉擇。

其次，從佛教史的角度來看，佛陀的教化，畢竟是以「正法」為中心的，毗尼只是在正法的流傳中，依著正法的精神而制訂的僧團規範。由於正法廣為流布之後，學法者日益眾多，僧伽人數成長，爲了要使僧伽成員不會浮濫而複雜化，佛陀才在僧團成立十二年後，在德化的基礎上，安立毗尼，希望僧眾能夠有共同的規範來維持它的和樂清淨，並得以令正法久住，這樣才漸漸有了達磨、毗尼的二分法；佛滅度後，弟子們才分別類集為法藏和律藏。顯然「法」與「律」之間有著輔車相依的關係，甚至是「法主律從」的，因為「律」是從「法」而流出，沒有喧賓奪主的道理。

最後，再以功能而言，《四分比丘（尼）戒經》的結頌與初頌都說明了持戒對個人的利益：

「明人能護戒，能得三種樂：名譽及利養，死得生天上。」(註 18)夫

「欲得生天上，若生人中者，常當護戒足，勿令有毀損。」(註 19)夫

這樣看來，修道如果止於持戒而已，其利益最多也不過是得生人天；如果要證得涅槃，一定要有定慧為輔。所以就證果而言，持戒是必要條件，但不是充份必要條件。易言之，修道一定要持戒，但是，並不表示持戒就必能證果；無戒固然一定不能得道，但有戒也不見得就能得道。假使要增益持戒功德，達到無漏善法的成就，還是要三學增上。畢竟，戒學、定學，都還祇是共世間法，一定要由聞思修習，引發無漏智慧，順證涅槃，這才是佛法不共世間的特質。

所以毗尼的價值，在於它是世間的善法，或可說「戒為無上菩提本」，但它是一分善法，而不是善法的全部，它不能夠取代定、慧功能。譬如世間法律的施設，是爲了要保障民眾的權益；但是，法律並不等於民眾生活的本身，它只是維持生活秩序的一種手段。如果以爲法律的重要性凌駕一切，那就錯了。

同樣的，毗尼也是維持修道生活的一種手段。對個人而言，梵行久住，聖證成就，才是修道的目的；對團體而言，住持正法，令正法久住，才是修道的理想。假使以爲：「以戒為師」，表示戒律重於一切，那就會將手段當作目的，過度膨脹手段的價值和地位。這可能因爲：律師難免會以「律為本位」，所以才會有此傾向。但是，佛陀還是強調「法」的重要性，他所謂的「皈依於法」，就是以達磨（包括毗尼在內）為師，這與他的最後教誡（以波羅提木叉為師），意旨是一貫相通的。

七、從「佛在僧中」到「佛僧差別」

話說回來，阿難會問「以誰為師」，這也可說是佛滅在即的當時，一般比丘共同的困惑。我們可以試想：佛陀在僧團中的地位，哪是那麼容易被替代的？

就現實情況而言，佛陀在弟子心目中的地位也確實不是別的「大師」所可取代的。《長阿含經》生動地記載著佛滅之後弟子們的悲傷：

「佛般涅槃已，時諸比丘悲慟殞絕，自投於地，宛轉號咷，不能自勝！歔歔而言：『如來滅度，何其駛哉！世尊滅度，何其疾哉！大法淪翳，何其速哉！群生長衰，世間眼滅！』譬如大樹根拔，枝條摧折；又如斬蛇，宛轉迴遑，莫知所奉。」^三

「駛」是形容世尊的滅度，如駕車於途一樣的速度。世尊滅度，大家一時不知所措，精神上還是有頓失依怙的感覺。就如同大樹拔根而枝條摧折；又如把蛇斬斷之後，無頭的蛇身宛轉迴遑，莫知所之。佛陀在僧眾心目中的地位，確實是崇高而無可取代的。

佛陀與弟子們不一樣，因為他是「法眼」，他是「法醫」，他是「悟不由他」的，而弟子們卻是在佛陀的教導下啟悟的。佛陀可以教誡弟子，訶責弟子，可沒聽說佛陀還會受到別人的教誡或訶責。所以佛陀在僧伽中的地位，如果純就精神或教化上的意義而言，是絕對無可取代的。

但是這種精神上的領袖地位可以說是建立在師生的關係上；師長的權威是教化方面的，而不是行政上的絕對支配權。所以佛陀並沒有把僧伽當做是自己的權力支配範圍，他的兒子羅[目+侯]羅出家，他也沒有給予特殊的地位。

但是他不會不負責任一走了之，此所以他會等待僧眾來集，而不立刻隨病緣以入般涅槃。他平日已經把僧伽制度逐步建立完全，如今他要交代的只是：「以波羅提木叉為師」。要僧眾依此制度，維持僧團的和樂清淨，這樣才不會有「人存政舉，人亡政息」的危機。

佛陀當然也知道：他的地位是別人無法取代的，他當然知道「權力可以轉移，但是聲望不可轉移」的道理，而且正視這個問題。所以，他一開始建立僧團，就給大家一個觀念：「佛陀是僧伽中的一員。」他用言教、身教證明「佛在僧中」。

《四分律》記載：摩竭陀國瓶沙王把迦蘭陀竹園獻給佛陀，佛陀說：

「汝今持此竹園，施佛及四方僧。何以故？若如來有園、園物、

房舍、房舍物、衣、鉢、尼師壇、鍼筒，即是塔，諸天、世人、魔、若魔天、沙門、婆羅門所不堪用。」三。

法藏部重視塔，此段記載，顯示了佛物、僧物的差別觀。但是同屬分別說系的化地部，《五分律》同一記載，就有「佛在僧中」的看法：

「可以施僧，其福益多。」

「但以施僧，我在僧中。」(註 22) 三。

南傳律藏及漢譯《中阿含經》(說一切有部傳本)記載另一件事：大愛道比丘尼拿新的金縷衣獻給佛陀，佛陀說：

「瞿曇彌，持此衣施比丘眾！施比丘眾已，便供養我，亦供養眾。」(註 23) 三。

大愛道再三請佛收下，佛陀也再三地這樣堅持。為什麼呢？原來供養眾僧，佛也有分。佛跟眾僧的關係是：「佛在僧中」。

從實務問題來看：竹園施僧共住，這還有話可說；但金縷衣，這只不過是一塊一人份的袈裟，送給佛陀，佛陀一人穿著也就是了，如果要獻給僧眾，那怎麼平分？每個人割截一小塊嗎？這一小塊又怎麼利用？不過，從這裡可以看出：佛陀在適當的時候，還是會提醒供養者：不要只顧尊崇佛陀，而要以平等心照顧僧伽。這是在信徒之間為「僧伽威信」建立良好基礎，摒除個人崇拜的良好示範。有這樣的平日基礎，再加上佛陀的最後教誡，所以佛滅雖給大眾帶來很大的心裡衝擊，但是僧伽的制度還是可以維持下去。

雖說是「佛在僧中」，但是在部派的流傳中，佛僧漸有高下之別。從前述《四分律》之記載，就可看出：法藏部認為，佛陀雖是僧中所攝，但施佛的果報更大，為施僧之所不及。因為佛陀是一切智者，所以供養他的功德會更大。

由於「佛僧差別」觀使然，所以才會產生如律所載「塔事」、「僧事」的分別——信徒供物如果是獻給塔的，那就是塔所有；如果是獻給僧的，就是僧所有。獻給僧的不能用在塔的方面；獻給塔的呢

不能用在僧的方面。這可以說是部派佛教發展出來的新看法。

說一切有部的《薩婆多毗尼毗婆沙》更作此區分：

「佛在世時，飲食衣服及餘供養，常受一人分。佛滅度後，三寶分中但取一分。問曰：佛在世時何以但取一人分，滅度後取三寶一分？答曰：佛在世時供養色身，是故但取一人分；佛滅度後供養法身，以佛法身功德勝於僧寶，是以於三分中取一分也。佛若在世時，若施主言供養佛，則色身受用；若言供養佛寶，則色身不得受用，應著爪塔、髮塔中，施心供養法身，法身長在故。」¹⁴

區分「佛色身」與「佛法身」、「佛」與「佛寶」，這與有部的「佛色身有漏、法身無漏」思想有關。依此觀點，佛在世時，僧中分物，佛陀也只有一份。佛滅度後，卻反而變成全數的三分之一。爲什麼呢？因爲供養法身和供養色身的功德不一樣——法身無量無邊，所以功德也一樣無量無邊。佛在世時，假使施主說他供養的是「佛」，那就由佛陀的色身受用；假使說他供養的是「佛寶」，那麼就連佛陀也不能受用，要把它放在象徵「佛法身」的爪塔、髮塔之中。連佛物都要區分是「色身」所屬，還是「法身」所屬，那麼，塔物、僧物當然就更不能混淆了。

塔物、僧物的區隔，應是部派佛教的產物。有關於佛塔的建造，早先原是信徒的事，後來才慢慢變成爲僧伽的任務。像佛陀滅度，舍利被分成八份，八王分別請去建塔供養。佛舍利的存放，好像與僧伽無關；僧伽應關心的是佛陀教法的存續。所以如此嚴謹地區分塔物、僧物，那應是後來已發展到塔成爲僧伽藍的建物之一，並由比丘管理的時代。但從這裡也可看到：「佛在僧中」的原始精神，業已有了變化，部派佛教漸漸傾向於「佛僧差別觀」了。

八、當自歸依，歸依於法

僧伽是一種修道的團體，若與政治制度類比，僧伽的僧眾合議制度（羯磨），比較類似「民主共和」的政體，而不接受一元化的獨裁

專制領導。日本學者平川彰認為：這可能受到當時印度北方的部族與商工團體的形態影響；這是行政上與經濟上的團體，持有某種自治權及司法權。他們甚至也用「僧伽」（sa.mgha）這樣的名稱。佛陀時代以前的宗教團體，不祇採用「僧伽」名義，並且也採用其組織與營運、議事決定等方法(註 25)。但是這種合議制度在當時的部族間，其權力應未普及於全民，奴隸與婦女是不可能參與的，還是不能達到徹底平等的程度。

筆者以為：佛陀教法的中心思想應該才是民主僧制的活水源頭。佛法講「緣起無我」，這樣的思想，不可能產生類似西方宗教的「教皇」或是「教宗」之類的最高權威「人治」色彩濃厚的「領袖式」或「傳統式」統治，與「緣起無我」的精神是有所乖悖的。「緣起」也者，一法的成就，是法法相依而促成的，所以一個人沒有理由在團體中擁有絕對而不須仰仗其他人互相助成（或是互相制衡）的權力。

再者，「緣起」的命題也必然導致「眾生平等」的結論(註 26)，所以僧團成員在地位上也應該是平等的，不應有身份尊卑的階級制度來區分權勢。佛陀本身就是以以身作則地推展這樣的理想；僧團成立以後，當然也就會表現這樣的風格。《長阿含經》「遊行經」有一段這樣的記載：

「夏安居中，佛身疾生，舉體皆痛。佛自念言：『我今疾生，舉身痛甚；而諸弟子悉皆不在，若取涅槃，則非我宜。今當精勤自力，以留壽命。』爾時世尊於靜室出，坐清涼處，阿難見已，速疾往詣，而白佛言：『今觀尊顏，疾如有損。』阿難又言：『世尊有疾，我心惶懼，憂結荒迷，不識方面。氣息未絕，猶少醒悟默思：如來未即滅度，世眼未滅，大法未損，何故今者不有教令於眾弟子乎？』佛告阿難：『眾僧於我有所須耶？若有自言：「我持眾僧，我攝眾僧。」斯人於眾應有教命。如來不言「我持於眾，我攝於眾」，豈當於眾有教令乎？……是故阿難，當自熾燃，熾燃於法勿他熾燃；當自歸依，歸依於法，勿他歸依。』」(註 27) ㄟ。

這是佛陀行將滅度時，所作的重要交代。其時佛在夏安居中，身體已經老病，全身都很疼痛，但他想到：弟子們都不在身邊，他要入涅槃，似乎不是時候，所以他就決意留壽。他走出靜室，坐在清涼處所，阿難見到了，趕快向前請示佛陀：

「佛陀啊！您的氣色不是很好，病況好像已經損傷身體了。世尊有病，我的內心很著急、惶恐，憂心昏迷，方寸大亂。一會兒我醒悟過來，仔細想想：既然您還沒有滅度，世間眼目未滅，如來大法未損，爲什麼不趕快向弟子們施以教令呢？」

佛對阿難說道：「眾僧對我，還有什麼需要嗎？假使有人自認爲：『我在領導眾僧，我在攝受眾僧。』這人在眾僧之前，才會有所教令。但是如來從來不說：『我在領導眾僧，我在攝受眾僧。』哪裡需要在眾僧之前，有所教令呢？」

前面不是佛陀才說：弟子們都不在，所以他要先留壽以待弟子嗎？這裡爲什麼又說如來無所教令於眾呢？這是因爲佛陀了解阿難的意思。要說「教令」，佛陀平時也沒少說法教，但在這裡的「教令」，似有「遺言」的味道（在政治生命或宗教生命結束之前的，一番諸如「接班人」之類的交代）。阿難似乎認爲：佛陀既然要涅槃了，總得說一點遺囑，做些後事的交代。

在阿難而言，惶恐是理所當然的。因爲僧團向來都是在精神上依於佛陀的，一旦佛陀滅度以後，僧團由誰來領導？誰有這樣的份量替代佛陀在弟子心目中的地位？阿難能不擔憂嗎？

不要說是佛陀，我們只要看看深受「宗法制度」影響的中國佛教「子孫廟」型寺院人事接棒過程，就知道：即便是一般住持接班人的問題要解決，也都不簡單。師長在世的時候，眾弟子還可以「同一師學」，相安無事；師長過世之後，由其中一個徒弟繼位領眾，寺眾是否還能服膺管理？師兄弟是否可以相安無事？這都是很大的考驗。還有，第二代若大家都可以收徒弟，會不會結黨結派？若只有現任住持可以收徒弟（現在台灣許多寺院都採此方法），其他師兄弟又是否會

佛陀對阿難所說的「教令」，也就是囑咐「接班人」的問題，作了明確的回應。他的意思是說：如果佛陀認為自己是僧眾的領袖，那還有找接班人的需要，但是既然佛陀從來就不認為自己是僧眾的領袖，又何來「接班人」的問題？

一個真正的民主共和體制下，總統如果下台，豈能自行指定下一任「接班人」總統？他當然沒有這樣的權力，而且也沒有這樣的需要，因為下一任由誰來做？這當然是取決於人民的。同理，佛陀拒絕囑咐「接班人」的要求，不點名指定由誰來當「大師」，而且進一步還提醒阿難：要自己熾燃起生命的光明，要熾燃真理（法）的光明，不要依靠別人來追逐光明。要自尊自重（自歸依），還要歸依於法，不要把歸依處寄望在其他人的身上。換句話說，要打破「接班人」的迷思。

九、「接班人」的迷思

而「接班人」的迷思，一直到佛滅之後，都還存在於佛教界中。《中阿含經》的「瞿默目犍連經」中，摩竭陀國的大臣雨勢就向阿難提出這樣的困惑。尚幸阿難親炙於佛陀座下，對「當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃；當自歸依，歸依於法，勿他歸依」的教誨，有很深刻的把握，所以與雨勢展開了一場精采的對話：

梵志瞿默目犍連與尊者阿難共相問訊，卻坐一面，白曰：「阿難，欲有所問，聽我問耶？」

尊者阿難報曰：「目犍連，汝便可問，我聞當思。」

則便問曰：「阿難，頗有一比丘與沙門瞿曇等耶？」……

摩竭陀大臣雨勢復問曰：「阿難，云何答彼？」

尊者阿難答曰：「雨勢，都無一比丘與世尊等等。」

摩竭陀大臣雨勢復問曰：「唯然！阿難，無一比丘與世尊等等。頗有一比丘為沙門瞿曇在時所立：『此比丘，我般涅槃後，為諸比丘

尊者阿難答曰：「雨勢，都無一比丘爲世尊所知見，如來無所著等正覺在時所立：『此比丘，我般涅槃後，爲諸比丘所依。』謂令我等今所依者。」

摩竭陀大臣雨勢復問曰：「……頗有一比丘，與眾共和集，拜此比丘，世尊般涅槃後，爲諸比丘所依，謂令汝等今所依耶？」

尊者阿難答曰：「雨勢，亦無一比丘與眾共和集，拜此比丘，世尊般涅槃後，爲諸比丘所依，謂令我等今所依者。」…

…

「阿難，若爾者，汝等無所依，共和合，不諍安隱，同一教，合一水乳，快樂遊行，如沙門瞿曇在時耶？」

尊者阿難告曰：「雨勢，汝莫作是說，言我等『無所依』。所以者何？我等有所依耳！」

摩竭陀大臣雨勢白曰：「阿難，前後所說，何不相應？」

……

尊者阿難答曰：「雨勢，我等不依於人而依於法。雨勢，我等若依村邑遊行，十五日說從解脫時集坐一處。若有比丘知法者，我等請彼比丘爲我等說法。若彼眾清淨者，我等一切歡喜奉行彼比丘所說；若彼眾不清淨者，隨法所說，我等教作是。」(註 28) 元

瞿默目犍連是個婆羅門，他問阿難：「有沒有一個比丘跟沙門瞿曇（釋迦牟尼佛）是平等——同樣偉大的呢？」

這個時候，摩竭陀大臣雨勢正好來到，對瞿默目犍連的問題很感興趣，於是問阿難：「你怎麼回答他？」

阿難答道：「雨勢，沒有一個比丘是跟世尊同樣偉大的。」

」

雨勢也認同這個答案，但是他更關心的是：倘若佛陀在弟子心目中的地位無可取代，那佛陀豈不是更要預立一個「你辦事，我放心」(註 29)的接班人，讓大家因爲敬順佛陀的心意，而以新的領導人作爲依止嗎？

親聆佛陀「歸依於法」之教的阿難明確答覆：沒有這樣的比丘被世尊看上，而把他安立爲接班人。律中記載：提婆達多之所以要破

僧，就是因為他想要當僧團的領導人，所以在佛陀年老的時候，建議佛陀安穩現法樂住，而由他來管理僧團。當時佛陀的答覆是：佛陀連對舍利弗、目犍連這兩位大弟子都沒有授權，為什麼要授權給提婆達多？如前所述，佛陀並不以「領導人」自居，所以也就沒有所謂「授權」的問題。

雨勢認為：就算是佛陀沒有指定接班人，大家難道沒有因實際需要而共同選出一個比丘，拜在這個比丘座下，請他領導僧團嗎？阿難的答覆是否定的。這樣一來，雨勢難免要懷疑：群龍無首，僧眾有可能如佛陀在世時一般，和合安樂地共住共事嗎？

阿難說：「你說我們沒有依靠是不對的，我們是有所依靠的。」

雨勢說：「為什麼你前後講話自相矛盾呢？」

阿難的前言後語並不矛盾。他當然明白雨勢的問題，因為他過去也曾經有過同樣的疑惑。但是經過佛陀的指點，他業已明白：僧伽和樂清淨的依憑，不是強勢的領導人，而是半月布薩、如法羯磨的戒律生活。所以前言「不依於人」，後言「要依於法」，這哪是前後矛盾？「依法不依人」，這是佛法的重要精神，而阿難的回答，可說是切中要害的。這段經文，同樣是佛陀重視「法治」，而不取「人治」的重要教證。

這才是契合佛法的，民主法治的精神。與後來西藏佛教的呼畢爾罕（轉世活佛）或中國佛教的傳法制度，都不相當。

以後者為例：中國的子孫廟傳承，深受「父死子繼，兄終弟承」的宗法制度影響，所以接班人援例由大弟子或師父特別指定的弟子擔任。「十方叢林」就是為了對治此一偏差，而在中國出現的產物。它打破世襲制度，有著「選賢與能」的良好傳統；但到後來還是變形而出現「傳法」的制度，透過「傳法」的儀式，法子變成了師長指定的準接班人。於是「法」不再是重點，「衣鉢信物」或「欽定接班」才是重點，可以說跟原來禪宗祖祖法印相傳的精神，大相逕庭。由此亦可見到文化的力量，它使得移植自印度的中國僧團，「橘移淮而北為

十、結語

佛陀建立「佛在僧數」、「以戒為師」的民主僧制，可說是有高瞻遠矚的見地，其活水源頭是「緣起」法義，而不是傳統習俗。但是到後來，不論是「佛在僧數」或是「以戒為師」的觀念，都多少有點走樣，跟原義大不相同了。法律並重，變成了「律主法從」；佛僧一如，變成了「佛僧差別」。但無論如何，我們還是須要從律典的記述中，掌握佛陀原意，反省今日中國佛教的僧團是否有雨勢大臣那種「接班人的迷思」？看清楚這種「人治」的缺點，而導回到民主共治的「法治」正途。果能如此，世代交替過程中的種種尷尬問題，才能有個究竟而如法如律的解決方。

八七、五、廿一凌晨 2，完稿于弘誓學苑

註釋：

- 一. (01) 見《法光學壇》第一期，台北：法光佛教文化研究所，1997，11-23 頁。
- (02) 如《佛垂般涅槃略說教誡經》云：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉。如闇遇明，貧人得寶，當知此則是汝大師，若我住世，無異此也。」（大正 12.1110 下）。
- 三. (03) 詳見拙著〈依止與依止羯磨〉，收錄於《如是我思》，台北：東初，民國 79 年 6 月，新 2 版，303-315 頁。
- (04) 拙著本文，詳見《東方宗教研究》新四期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，102-114 頁。
- (05) 見 Max Weber, *Law in Economy and Society*, ed. Rheinstein (1954), 12、13 章。
- (06) 見《韓非子》「說難」篇。
- (07) 《論語》「為政」第二：「哀公問曰：『何為則民服？』孔子對曰：『舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。』」
- (08) 見諸葛亮〈前出師表〉。
- (09) 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。
- (10) 《長阿含經》卷 4，大正 1.26 六上。
- (11) 《善見律毗婆沙》卷 1，大正 24.673 下。

- (12) 諸律之「布薩法」、「遮布薩法」、「說戒犍度」、「遮說戒犍度」或「遮法」中均有

頁 37

記述。本文引自《四分律》卷 36，大正 22.824 中。

- (13) 《四分律》卷 54，大正 22.967 中。
- (14) 《佛垂般涅槃略說教誡經》，大正 13・10 下。
- (15) 《佛所行讚》卷 5，大正 4.47 下~48 上。
- (16) 《四分比丘戒本》，大正 22.1030 中~下。
- (17) 《四分律》卷 18，大正 22.686 上。
- (18) 《四分比丘戒本》，大正 22.1022 下。
- (19) 《四分比丘戒本》，大正 22.1015 下。
- (20) 《長阿含經》卷 4，大正 1.27 中。
- (21) 《四分律》卷 33，大正 22.798 中。
- (22) 《五分律》卷 16，大正 22.110 中。
- (23) 《中阿含經》卷 47，大正 1.721 下。MT. 142, vol. I, p .39, etc。
- (24) 《薩婆多毗尼毗婆沙》卷 5，大正 23.534 中。
- (25) 平川彰，《原始佛教之研究》，東京：春秋社，7-9 頁。
- (26) 此一推論邏輯，詳見拙著《佛教倫理學》79-80 頁。
- (27) 《長阿含經》卷 2，大正 1.15 上~中。
- (28) 《中阿含經》卷 36，「瞿默目犍連經」，大正 1.654 上~中。
- 元 (29) 中共華國峰在毛澤東死後為接班人，即以此句毛語作為合法接班人的依據。可見「人治」社會，接班人確實要有原領導人的認可乃至揀選，比較會產生對民眾的說服力。