

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十一期

# 人間佛教需要自己的戒律規範 ——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

段玉明

四川大學佛教與社會研究所教授

## 摘要

原始佛教時期，佛陀已經為其所制戒律預留了在地化適應的彈性，可以根據不同時地環境加以開遮。佛制戒律傳入中土以後，從「五部律」的並用到《四分律》的獨重，再從道安所制《僧尼規範》到百丈所制《叢林清規》，中土佛教已經根據具體時地環境做了選擇與創制。人間佛教是適應公民社會展開的佛教形態，需要根據佛制戒律的基本精神創制屬於自己的戒律規範，方可適應社會形態與佛教形態的雙重轉變。星雲大師創制的人間佛教戒律規範，應可成為人間佛教戒律規範創制的法則。其普遍性、簡略性以及不侵犯自由、相互尊重、多元包容、平實親切是星雲大師創制人間佛教戒律規範給出的有益啟示。

**關鍵詞：**人間佛教 戒律規範 星雲大師

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

## 前言

《貧僧有話要說》之「三十說」名為〈我訂定佛教新戒條〉，是星雲大師關於人間佛教戒律規範創立的重要說教。不同於傳統佛教，人間佛教是二十世紀應時應機開展出來的一種全新的佛教樣態，要求它在僧團組織、道場建設、儀式變革、弘化面向等等方面都有不同於傳統佛教的當代適應。就中，戒律規範的變革或者創制至關緊要，因其關涉到人間佛教的僧團組織、道場建設、儀式變革、弘化面向等等方面，且在不能簡單襲用傳統佛教戒律清規的情形下。故在已有〈怎樣做個佛光人〉十八講、已為佛光山教團制訂《佛光山徒眾手冊》後，星雲大師還在《貧僧有話要說》中開闢專說，以期推動與完善人間佛教戒律規範的建設。唯此，人間佛教方可在屬於自己的戒律規範下健康有序地展開與光大。

### 一、佛制戒律可以變革或創制的法理依據

佛教戒律出自佛陀，以其因時因地因事所制，具有很強的針對性與可操作性，曾經非常有效地規戒過原始佛教的七眾弟子，正如星雲大師所說：「佛陀建立教團，制訂了很多的戒條，比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼，甚至在家男女居士優婆塞、優婆夷、式叉摩那等七眾弟子，都各自有戒律。」<sup>1</sup>因其乃順應當初的社會環境、物質條件、文化背景、地理氣候、風土民情而制，諸種條件恐發生變化，故佛陀已為這些戒條的應用預留了開遮的靈活性。然後世弟子僵化，逐漸將它們固化成了不可逾越的教條：「佛所制戒，不可

1. 星雲大師：《貧僧有話要說》，台北：福報文化，2015年，頁416。

更改；佛未制戒，不可增加。」<sup>2</sup> 為此，佛陀離世百年後，當印度東部跋耆族比丘提出十條新戒時，遭到了以耶舍為首的諸長老比丘強烈反對，並通過第二次結集判定其「十事」非法，<sup>3</sup> 以確保佛陀所制戒律不被改變。

雖然如此，進入部派佛教時期，佛陀所制戒律還是分成了不同版本。佛教傳說：佛陀在王舍城時，一日齋後，羅睺羅洗鉢，失手碎為五片。佛陀由是預言，一大律藏將會分而為五。<sup>4</sup> 又傳：佛陀住世說法之時，有一長者夢見白氈自分為五，請示佛陀，佛陀預言其滅度後律藏將會分為五部。<sup>5</sup> 果然，佛陀滅度百年之後，至優波鞠多，門下五弟子於戒律各抱異見，一大律藏由是分成了曇無德部、薩婆多部、彌沙塞部、迦葉遺部、婆耆富羅部「五部」。也就是說，一大律藏將會分成五部，既是佛陀預言過的，也是部派佛教歷史印證了的。

2. 按，此之固化據說起於大迦葉尊者，姚秦·佛陀耶舍、竺佛念所譯《四分律》卷 54 中，大迦葉尊者回答富羅那：「是佛所不制，不應制；是佛所制，則不應卻。」（《大正藏》第 22 冊，頁 968 下。）時據佛陀離世不遠，佛陀制訂戒律的各種條件尚無大變，不可逾越似在可以允同的範圍。「以是義故，佛所制戒，皆應護持；若如是者，法得久住。」（西晉·安法欽譯：《阿育王傳》卷 4，《大正藏》第 50 冊，頁 114 上。）

3. 按，所謂「十事」：1、角鹽淨，即食鹽可以貯在角器中供日後食用；2、二指淨，即日影偏過正午二指尤算正午食；3、他聚落淨，即食後尚可到其他聚落再吃；4、住處淨，即在一個地方居住的比丘可分別舉行布薩儀式；5、贊同淨，即僧團有事須大家共議時，一部分比丘可先作出決定，然後再徵求他人同意；6、所習淨，即按慣例行事不算違律；7、不攪亂淨，即可以喝未攪拌的牛乳；8、無緣坐具淨，即比丘坐具可隨意大小；9、飲閣樓疑淨，即可以喝一些未發酵的棕櫚酒；10、金銀淨，即可以接受金銀財物。「十事」非法與合法之爭，最終導致佛教分裂成為上座部與大眾部兩大派別。

4. 宋·法雲：《翻譯名義集》卷 4，《大正藏》第 54 冊，頁 1113 上。

5. 蕭梁·僧佑撰，蘇晉仁、蕭鏈子點校：《出三藏記集》卷 3，北京：中華書局，1995 年，頁 115。



高緯度國家秋冬氣候寒冷，無法偏袒右肩。圖為遼寧省錦州市義縣奉國寺冬景。

各部戒律有同有異，說明早期佛教戒律在基本遵循佛制的前提下，既允許根據各自的時地處境選用戒律，也允許根據各自的具體情形增刪改變。否則，佛教想要在更為廣闊的地區推展就是一樁幾不可能的事，更遑論成為世界「三大宗教」之一。星雲大師舉「偏袒右肩」、「不捉持金銀寶物」、「日中一食，樹下一宿」為例，指出佛教走出印度之後的不適應性：「假如生長在哈爾濱、西伯利亞的佛教徒都要偏袒右肩，不是要把膀子都凍僵了嗎？」「如果沒有獎學金、沒有路費，如何去雲遊參學訪道呢？」「如果換到其他（非印度熱帶氣候下的）地區，哪裡有辦法做到『日中一食，樹下一宿』呢？」其實不止此二三例，在更多的實例中，我們均可看到原始佛教戒律在地化適應的變通。固化原始佛教戒律，「不能符合佛說無常的真理，如果不能依照無常的規律去改變，佛教就不能進步，不能適應當今世界的環境了」。<sup>6</sup>

總而言之，在原始佛教時期，佛陀已經為其所制戒律預留了在地化適應的彈性，「佛所制戒，不可更改；佛未制戒，不可增加」僅僅是在社會環境、物質條件、文化背景、地理氣候、風土民情等等尚未改變之前的一種堅守。

這是人間佛教可以變革或者創制屬自己的戒律規範的法理依據。

6. 星雲大師：《貧僧有話要說》，頁416。

## 二、佛制戒律可以變革或創制的歷史證據

佛教傳入中土以後，嘉平二年（250），中天竺沙門曇柯迦羅來到洛陽，譯出《僧祇戒心》；正元二年（255），安息國沙門曇帝來到洛陽，譯出《曇無德竭磨》，佛教戒律部分地被介紹到了中土。三國以降，伴隨僧團的普遍湧現，曇柯迦羅所譯《僧祇戒心》、曇帝所譯《曇無德竭磨》明顯已不滿足規範僧眾的需要，於是有了著名的法顯西行——其動機即是因為僧團規範與戒律的殘闕。<sup>7</sup> 道安也有類似感慨：「云有五百戒，不知何以不至。此乃最急。四部（指說一切有部的《十誦律》、法藏部的《四分律》、大眾部的《僧祇律》、化地部的《五分律》）不具，於大化有所闕。」又稱：「而戒立行之本，百行之始，猶樹之有根，常以為深恨。」<sup>8</sup> 於是，在「有緣便盡訪求之理」的同時，道安在長安組織譯場，系統翻譯了《十誦比丘戒本》、《比丘尼受大戒法》、《教授比丘尼二歲壇文》、《比丘大戒》、《比丘尼大戒》等佛教戒本，並對它們做了註解與闡釋，以期能夠在僧團管理中具體運用。

說一切有部（即薩婆多部）的《十誦律》本有 80 誦，優波鞠多以後世根鈍、不能具受，刪為 10 誦。姚秦時，弗若多羅攜其胡本來到長安，與鳩摩羅什、曇摩流支、卑摩羅叉等人將其譯為漢文，共 61 卷，世稱「略本」。《十誦律》一經譯出，立刻在南、北兩地廣泛傳開，研習傳講者頻頻。至唐，義淨前往印度，得其「廣本」，翻譯為《根本說一切有部毗奈耶》，說一切有部律法由是更

7. 東晉·法顯撰，章巽校註：《法顯傳校注》，北京：中華書局，2008年，頁2。  
按，《法顯傳》言其西行目的是「慨律藏殘缺」，乃「至天竺尋求戒律」。

8. 蕭梁·僧佑撰，蘇晉仁、蕭鏈子點校：《出三藏記集》卷9，頁333。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

見完整。<sup>9</sup>法藏部（即曇無德部）的《四分律》凡 60 卷，姚秦時被佛陀耶舍帶來長安，與竺佛念共同將其譯出。由於當時習律者多依《十誦》，該律譯出後未獲重視。直至北魏孝文帝時，法聰律師於五台山開講《四分》，門人道覆撰《四分律疏》6 卷，再有慧光、智首相繼倡行，唐時道宣集其大成，形成了南山律宗。<sup>10</sup>

大眾部（即摩訶僧祇部）的《僧祇律》凡 40 卷，晉義熙十二年（416）由法顯從印度帶回，與佛陀跋陀羅共同譯出。該律譯出後，曾頗盛行，後隨《四分律》影響的展開而漸至衰微。<sup>11</sup>化地部（即彌沙塞部）的《五分律》凡 30 卷，東晉時由法顯從師子國（斯裡蘭卡）帶回，劉宋時佛陀什、竺道生等將其譯出，非常接近南傳巴利文律藏。<sup>12</sup>此外，還有飲光部（即迦葉遺部）的《解脫律》，其戒本《解脫戒經》1 卷北魏時由般若流支譯出。「五部律」外，又有「律部五論」，分別為：依《十誦律》的《毗尼母經》8 卷、《毗尼摩得勒伽經》10 卷，釋《四分律》的《善見律毗婆沙》18 卷，釋《十誦律》的《薩婆多毗尼毗婆沙》9 卷，述正量部的《律二十二明瞭論》1 卷，東晉十六國至南北朝時都被翻譯過來。

類於印度佛教的情形，這些翻譯過來的戒律與釋論雖是中土早期管理僧團的主要依據，然根據各自不同的時地處境與具體情形，其側重與變通卻非一致。舉其大者，南方似乎更為重視《十誦》，因之而有專講《十誦》的「十誦律師」；北方似乎更為重視《四分》，因之而有專講《四分》的「四分律師」。至唐，因為道宣的出現與

9. 參見中國佛教協會編：《中國佛教》（三），上海：知識出版社，1989 年，頁 229-233。

10. 同註 9，頁 217-222。

11. 同註 9，頁 223-238。

12. 參見勞政武：《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999 年，頁 134。

律宗的推揚，《四分律》方才變成了漢地主要遵循的戒律，就中已經隱含了原始佛教戒律傳入中土後數百年的選擇與適應。此是就「五部律」的選擇應用而言。

《四十二章經》借佛之口明確宣稱：「為沙門」須「除鬚髮」，「受道法」須「去世資財」，「乞求取足，日中一食，樹下一宿，慎不再矣」。<sup>13</sup>《四十二章經》出自漢代沒有問題——延熹九年（166）襄楷上書已在引用，<sup>14</sup>如此，出家必須落髮去財、必須乞食為生、必須日中一食（過午不食），即應已成佛門子弟的共識，乃至自覺踐行的戒律規範。《牟子理惑論》借他者發問：「今沙門剃頭髮，被赤布，見人無跪起之禮，威儀無盤旋之容止，何其違貌服之制，乖搢紳之飾也。」<sup>15</sup>

不僅剃髮，且披赤布（即紅色袈裟），見人不須跪拜，走路不可搖晃，證實漢代僧人在貌服行儀上因循了印度佛教舊有傳統。尤其是在落髮方面，因其有違《孝經》「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，曾經長期遭到儒士大夫的猛烈抨擊。《牟



出家人落髮剃度，曾長期遭古中國儒士大夫抨擊。圖為星雲大師為發心出家的青年剃度。

（圖/人間通訊社提供）

13. 《大正藏》第17冊，頁722上。

14. 劉宋·范曄撰，李賢等註：《後漢書》卷30下《襄楷傳》，北京：中華書局，1965年，頁1082-1083。

15. 蕭梁·僧佑撰，李小榮校箋：《弘明集校箋》卷1《牟子理惑論》，上海：上海古籍出版社，2013年，頁25。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

子理惑論》又問：「夫福莫逾於繼嗣，不孝莫過於無後。沙門棄妻子，捐財貨，或終身不娶，何其違福孝之行也。」<sup>16</sup> 不僅捐棄財貨，還要拋妻別家，或者「終身不娶」。至於乞食，湯用彤先生引用黃老、太平之道亦有其俗，推測「漢地沙門即有行者」，「至後則因環境殊異，漸罕遵奉」。過午不食、樹下住宿均在佛戒十二頭陀行中，「漢代沙門，是否均遵行之，已不可考」。<sup>17</sup>

凡此種種可知，拋妻別家、落髮去財、身披袈裟、信眾供食以及不跪拜、不晃行應都已成漢代僧人的基本要求。然經晉南北朝的調適，本不適應中土氣候的貌服之制有了變通，袈裟之外出現了褰衣博帶，後世又發展出了海青，以順中土氣候寒於南亞的特徵，「披赤布」反而成了重大法會的一種象徵服飾；也是因為氣候寒冷，歇宿樹下的原始佛教傳統則被寺居取代了——中土佛教幾乎沒有歇宿樹下的歷史；而於日中一食，經過早期的不適應嘗試，形成了早、中兩食之外晚加藥食以補能量不足的制度。凡此種種，是就印度佛教戒律的變通而言。

東晉十六國時，廢除漢魏以降不准漢人出家的禁令；而當北方亂世，佛教成為躲避戰亂的淵藪，各色人等紛紛湧入佛教。眾多而且龐大的僧團管理，帶出了許多印度佛教戒律無法規範的問題。於是，道安在系統收集、翻譯、註釋印度佛教戒律的同時，復為僧尼制訂了《僧尼規範》、《佛法憲章》，後世總稱「僧尼規範三例」。慧皎《高僧傳》卷5《道安傳》云：

（道）安既德為物宗，學兼三藏，所制《僧尼軌範》、《佛

16. 同註15，頁23。

17. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1992年，頁103、105。

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十一期

法憲章》，條為三例：一曰行香定座上〔講〕經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法；三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍，遂則而從之。<sup>18</sup>

僧佑《出三藏記集》卷12有《安法師法集舊制三科》，<sup>19</sup>王永會認為就是道安創制的「僧尼規範三例」，<sup>20</sup>也稱「集制三科」。道世《法苑珠林》卷34：「又昔晉時有道安法師，集制三科，上經、上講、布薩等。」<sup>21</sup>所謂「上經、上講、布薩」之法，只是科判，每科之下應有更多細目。

贊寧《大宋僧史略》卷中《道俗立制》：

晉道安法師傷戒律之未全，痛威儀之多缺，故彌縫其闕，埭堰其流，立三例以命章，使一時而生信：一、行香定座上講，二、六時禮懺，三、布薩等法。過逾此法者，則別立遮防。<sup>22</sup>

行香定座上講、六時禮懺、布薩等法也是言其大類，其下細目不能詳說。由於《安法師法集舊制三科》已經亡佚，道安所制「僧尼規範三例」的具體內容不獲詳知，王永會根據謝重光等人的研究<sup>23</sup>並

18. 蕭梁·慧皎撰，湯用彤校註：《高僧傳》卷5《道安傳》，北京：中華書局，1992年，頁183。

19. 蕭梁·僧佑撰，蘇晉仁、蕭鏈子點校：《出三藏記集》卷12，頁486。

20. 王永會：《中國佛教僧團發展及其管理研究》，成都：巴蜀書社，2003年，頁19。

21. 唐·道世撰，周叔迦、蘇晉仁校註：《法苑珠林校注》卷34，北京：中華書局，2003年，頁1171。

22. 宋·贊寧撰，富世平校註：《大宋僧史略校注》卷中《道俗立制》，北京：中華書局，2015年，頁70。

23. 謝重光、白文固：《中國僧官制度史》，西寧：青海人民出版社，1990年，頁7。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

有關記載，認定應有以下內容：

(1) 講經說法之儀式與方法；(2) 晝夜六時的修行、日常生活食住等規約；(3) 對半月一次的說法懺悔儀式、夏安居之「差使、悔過」制度的設立及其規定；(4) 另外，還可能有一些出於以上三個方面的制度與立法規章。<sup>24</sup>

其實，第一類之行香、定座、上經、上講，第二類之常日、六時、行道、飲食、唱時，第三類之布薩、差事、悔過，應該都是科判之下的細目。總體而言，第一類是就寺院日常佛事所作的規範，第二類是就僧尼個人行為所作的規範，第三類是就寺院非日常佛事所作的規範。如此，僧團行為的重要方面即都有了相應的制度。遺憾的是，因為資料缺失，我們已經無法就其細目展開更為詳細的分析。贊寧言其「過逾此法者，則別立遮防」，說明除了「僧尼規範三例」外，道安還創制了別的補充性規範。

「僧尼規範三例」創制以後，因其來於道安僧團的實際考慮，切實而有針對性，迅速成了其他僧團的管理準則，即《道安傳》中「天下寺舍，遂則而從之」之所謂。不僅如此，後來出現的各種寺院安眾規制（如慧遠的《法社節度》、崔暹的《僧尼科條》以及僧顯、惠深、文宣王、法雲、慧光等人的《僧制》），大抵仍在此一框架之內，只是更為詳備、因時有變而已。贊寧所謂「鑿空開荒，則道安為僧制之始」，<sup>25</sup> 誠非虛言。不同於佛制戒律，這些僧制是以佛制戒律為根本所制訂、可操縱性很強的具體僧尼行為規範。它們既不是佛制戒律的原文會抄，也不違背佛制戒律的基本精神，是

---

24. 同註 20，頁 20-21。

25. 同註 22。

佛制戒律中土適應的新創。

至於隋唐，先有天台智顛制訂的《立制法》，後有南山道宣的《護律儀》。《立制法》篇首敘其立制因由：早期天台僧徒尤能「各集道業」，不用「軟語勸進」，但伴隨其影響擴大、僧徒增多，情形有了改變，「若不控鎖，日甚月增」，必妨道業，智顛乃為制定僧徒行事 10 條，從「當修三行」至「屢讎不改」，要求、懲罰等等清楚明晰，是一部可操作性很強的僧眾規範。<sup>26</sup> 智顛《立制法》已經逐漸脫離了以戒律條文為規範的束縛，而能根據僧團共處的具體情形制定條款。就中，我們看到很多叢林清規的影子，是故張弓將其視為隋唐之際僧制「趨於完備」的代表。<sup>27</sup>

《護律儀》（全稱《教誡新學比丘行護律儀》）是專為新受戒之比丘制定的行持規範，分為「入寺法」、「在師前立法」、「事師法」、「在寺住法」、「在院住法」、「在房中住法」、「對大已五夏闍梨法」、「二時食法」、「食了出堂法」、「洗鉢法」、「護鉢法」、「入眾法」、「入堂布薩法」、「上廁法」、「于六時不得語笑法」、「入溫室法」、「見和尚闍梨得不起法」、「見和尚闍梨不得禮法」、「看和尚闍梨病法」、「敬重上座法」、「掃地法」、「用水瓶法」、「入聚落法」23 個部分，每一部分又各自包含若干細條，總計 466 條。<sup>28</sup> 道宣《護律儀》與後來出現的叢林清規已經非常相似，是早期僧制至今仍可見到的最為詳細的文獻。

禪宗崛起之後，為了有效地管理不同於傳統僧團的叢林僧團，

26. 唐·灌頂纂：《國清百錄》卷 1《立制法》，《大正藏》第 46 冊，頁 793 中 -794 上。

27. 張弓：《漢唐佛寺文化史》，北京：中國社會科學出版社，1997 年，頁 336-337。

28. 唐·道宣：《教誡新學比丘行護律儀》，《大正藏》第 45 冊，頁 869 上 -874 上。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

百丈懷海在隋唐宗派僧制的基礎上創制了叢林清規，史稱《百丈清規》（又稱《古清規》或《禪門規式》）。按楊億〈古清規序〉，懷海編制此一禪門規式，是因為禪僧當時聚處的特別處境——「至曹溪以來，多居律寺，雖列別院，然於說法住持，未合規度」，由是「設於制範」「別立禪居」。其核心內容：一是確定長老為叢林之尊，居於方丈；二是叢林建設不立佛殿，唯樹法堂；三是禪眾盡入僧堂，依夏臘多少安排位次；四是訂立坐臥飲食之法，當具威儀，務表節儉；五是確定朝參夕聚之規，入室請益不拘常准，長老升座雁立側聆；六是推行普請之法，無論上下，均須參加生產勞動；七是設立叢林職事，各司其局，各管其事；八是確定懲處之法，或者逐出，或者杖責。與《百丈規繩頌》比勘，湛如將其內容概括為禪院結構、禪林職位與修學生活三大方面。<sup>29</sup> 由此看到，即使原本或即粗疏，這些內容已經涵蓋了後起清規的主要方面。故楊億非常感歎：「惟大智（懷海）禪師護法之益，其大矣哉！」<sup>30</sup>

在佛教僧團原始管理傳統與漢地寺院管理嘗試的基礎上，順應社會經濟的發展要求，懷海《禪門規式》建立了全新的經濟方式、獨特的管理構想與具體的管理制度，不僅「是禪宗走向獨立的關鍵所在」，<sup>31</sup> 而且「標誌著中國化佛教寺院僧團管理制度的基本確立」。<sup>32</sup> 法其肇始，宋元之際先後出現了宗蹟的《禪苑清規》（又稱《崇寧清規》）、宗壽的《入眾日用清規》（也稱《嘉定清規》）、佚名的《入眾須知》（也稱《景定清規》）、惟勉的《叢林校定清

29. 湛如：〈唐宋時期的禪宗教團與清規之研究〉，載淨慧主編：《禪》1996年第5-6期，河北：柏林禪寺。

30. 宋·道原：《景德傳燈錄》卷6《禪門規式》，《大正藏》第51冊，頁251中。

31. 同註29。

32. 王永會：《中國佛教僧團發展及其管理研究》，頁124。

規總要》（又稱《咸淳清規》）、弋咸的《禪林備用清規》（又稱《至大清規》）、明本的《幻住庵清規》（又稱《延佑清規》）等。至德輝《敕修百丈清規》（又稱《至元清規》《至正清規》）編成，廣泛參閱各種簡繁清規，「會粹參同而詮次之，繁者芟，訛者正，缺者補，互有得失者兩存之，間以小注折衷，一不以己見妄有去取也」<sup>33</sup>，最後分為2卷，分為祝釐章、報恩章、報本章、尊祖章、住持章、兩序章、大眾章、節臘章、法器章9章，僧尼日用歲行規範盡含其中，最終成了天下叢林依循的標準版本，僧團管理的準則也由早期的以戒律為主轉向了近世的以清規為主。

不止禪宗，省悟編述、嗣良參訂的《律苑事規》與自慶編述的《教苑清規》證實，這種僧團管理以清規為主的轉向已經成為近世僧團管理的主流。至於明清，保存於高僧文集、語錄以及藏經、寺誌中的僧團規範性文獻有數十種，多是根據僧團自身情況制訂的規約，說明清規創制有了更大的自主性與靈活性。

由上看到：佛制戒律傳入中土後，從來即不僵化教條。在不違背佛制戒律根本精神的前提下，不僅可以選擇性地應用，而且可以根據不同的時地環境加以變通，最關鍵的是僧制、清規的創制，已經在變通之路上開創了一種全新的、操作性很強的僧團管理準則。就此因地制宜，星雲大師給了很高的評價，「佛教傳到中國來，過



敕修百丈清規

33. 元·德輝重編：《敕修百丈清規》卷8 德輝〈序〉，《大正藏》第48冊，頁1159中。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

去的祖師大德，他們知道戒條對生活的重要，沒有戒，也不成僧團；但是要依照傳統的戒律、戒條，佛教勢難在人間各種社會裡面發展」，故在不破壞佛制戒律的前提下，用清規代替了戒律，「千餘年來的佛教，都是靠叢林的清規，才能把佛教教團的慧命一直延續下來，讓僧團安住，讓佛教發光」。<sup>34</sup>

這是人間佛教可以變革或者創制屬自己的戒律規範的歷史證據。

### 三、人間佛教需要屬於自己的戒律規範

以社會中堅作為參照，可以把秦漢以降的中國社會分為三大階段：中唐以前為第一階段，貴族（名門望族）是社會的中堅，可以稱為菁英社會；中唐至清末為第二階段，平民（普羅大眾）是社會的中堅，可以稱為平民社會；辛亥革命至現代為第三階段，公民（具有民主法制意識的民眾）是社會的中堅，可以稱為公民社會。與此相應，佛教傳入中土以後也經歷了三大階段：中唐以前為菁英佛教，中唐以後為平民佛教，辛亥革命以來為人間佛教。<sup>35</sup>

菁英佛教時期，活躍於佛教內外的是一批智識很高、經濟條件很好的門閥貴族，他們之於佛陀的言說極有興趣，探討佛教義理成為他們的一種時尚，因之促成了各種講系、宗派的成立——雖然不排除個別高僧大德出身卑微，但此一時期的主角不是他們。這些熱衷佛教的門閥貴族均有較好的個人修養與操守，遵守佛制戒律是他們自覺主動的行為；道安等人雖然制訂了各種僧制，僧團管理主要還是以佛制戒律為其準則。

---

34. 星雲大師：《貧僧有話要說》，頁417。

35. 按，佛教本身沒有分別，就只一個，此處所分三個階段只是就其不同時期展示的不同形態，而非佛教自身的分裂。

平民佛教時期，普羅大眾成為佛教信仰的主角，他們既沒有門閥貴族的智識，也沒有相對優裕的經濟條件，加之日常生活的繁重壓力，使其無法領悟佛教過深的奧義，簡便易行的佛教儀式取代了曾經興盛一時的義理探討，八宗並起的中土佛教轉而歸入禪、淨兩宗的天下，佛教整體重心下移。由於普羅大眾缺少門閥貴族的道德自律，佛制戒律必須以更切實、具體的形式昭示他們，叢林清規由是成了平民佛教時期僧團管理的主要準則。

人間佛教是適應公民社會展開的佛教形態，全然不同於適應封建社會展開的佛教形態。一者，它已不再囿於寺院之內，而是社會性的宗教，「佛化家庭之外，學校、機關、社會、國家，都需要人間佛教給予引導」；二者，它已不再囿於東亞一地，而是世界性的宗教，「世界各地的人文不同、環境不同、地理氣候、生活方式、觀念想法都不相同」，但其教法「在任何時間、空間，都能夠為各種不同膚色的群眾所接受」；三者，它已不再囿於個人修行，而是生活性的宗教，「把它用來作為修行做人的原則，人我之間，會少了糾紛；衣食住行的生活，會獲得滿足；群我之間，能夠和平相處」。<sup>36</sup> 在為程恭讓《星雲大師人間佛教思想研究》所寫序中，星雲大師就此有一段較為完整的概述：

人間佛教之所以在五大洲遍地開花、欣欣向榮，這些都是來自人間佛教包含「生活層面」和「精神層面」；也包括「入世思想」和「出世思想」；更兼具「現代特色」與「傳統特色」，人間佛教普遍、平等、永恆的性格，是「現實重

36. 參見星雲大師：《貧僧有話要說》，頁416-417、419；〈人間佛教本來就是佛教〉，載於程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，高雄：佛光文化，2014年，頁12。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

於玄談、大眾重於個人、社會重於山林、利他重於自利」，包含社會化、生活化、現代化、大眾化和人情化，人間佛教可以說是人類所需要的佛教，是引領人類走向新世紀的指針。<sup>37</sup>

因此異於前代的特徵，人間佛教不能簡單繼承前代的遺存，而須在經、律、論三藏體系下重新確立自己的教法。就中，作為人間佛教行持的基本準則，制訂屬自己的戒律規範極關樞要。

然自太虛大師倡行以來，尤其是上世紀後半葉，人間佛教已在兩岸三地普遍推開，而其戒律規範建設卻明顯滯後很多——乃至大多數的僧團管理仍在借用傳統的戒律清規，不能完全契合社會的、世界的、生活的人間佛教。知其不得不有所變革，一些僧團在繼承傳統叢林制度的基礎上，吸納當代的社會組織形式，以傳統叢林制度「管好僧」，以社會組織制度「管好廟」，以求彌合傳統管理與現代管理的斷裂。<sup>38</sup> 雖然取得了明顯的效果，但是仍在傳統戒律清規的基礎上尋求變革，乃至囿於寺僧管理之內的變革，仍然不能完全契合社會的、世界的、生活的人間佛教。人間佛教必須擁有屬自己的戒律規範，這個戒律規範還必須兼顧其社會的、世界的、生活的諸種面向，「（才）能順應時代、民情，才能為大家所奉行」，才能「以健全的清規、制度，讓（人間）佛教的正法永續光大、發展」。<sup>39</sup>

37. 星雲大師：〈人間佛教本來就是佛教〉，載於程恭讓：《星雲大師人間佛教思想研究》，頁 13-14。

38. 參見潘德榮、張曉林主編：《人間佛教的都市發展模式——以上海玉佛寺為例》，北京：宗教文化出版社，2009 年，頁 7-25。

39. 星雲大師：《佛法真義 3》，高雄：佛光文化，2018 年，頁 243、237。

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十一期

這是人間佛教必須變革或者創制屬自己的戒律規範的現實要求，因其社會形態與佛教形態的雙重轉變。

#### 四、星雲大師創制人間佛教戒律規範的啟示

在《人間佛教的戒定慧》中，星雲大師曾經談到其早年所見的佛教亂象：「我因為從年輕時就意識到，佛教最大的弊端就是沒有制度，像一盤散沙，各自為政。不但服裝不統一，出家、剃度、傳戒、教育等也都沒有嚴密的制度，所以弊端叢生。」<sup>40</sup> 星雲大師所言，正是傳統佛教形態崩潰而人間佛教形態發軔的情形，舊有戒律清規已不適應，新的戒律規範尚未制訂，夾縫之間的寺僧無所適從。為此，在佛制戒律預留之選擇與開遮的彈性下，以及中土戒律清規變通與創制的歷史經驗中，星雲大師畢身致力於人間佛教建設的同時，一直非常重視人間佛教戒律規範的創制，尤其是在開創佛光山以後。

佛光山開創之初，星雲大師即為徒眾制訂了「十二條門規」，<sup>41</sup> 作為行事的依循。其後，隨著佛光山的發展又先後制訂了師姑制度、教士制度、員工制度、親屬制度等等。佛光山開山 40 週年時，這些陸續制訂的組織章程、制度辦法、宗風思想被集結成為《佛光山徒眾手冊》，作為佛光山人行事的軌制，內容包括佛光山宗門清規、佛光山宗史、佛光山宗風等。

佛光山宗史在此擱置不言，佛光山清規包括剃度辦法、入道辦法、調職交接辦法、升等考核辦法、獎懲辦法、申訴辦法、請假辦

40. 星雲大師：《人間佛教的戒定慧》，高雄：佛光文化，2013年，頁31。

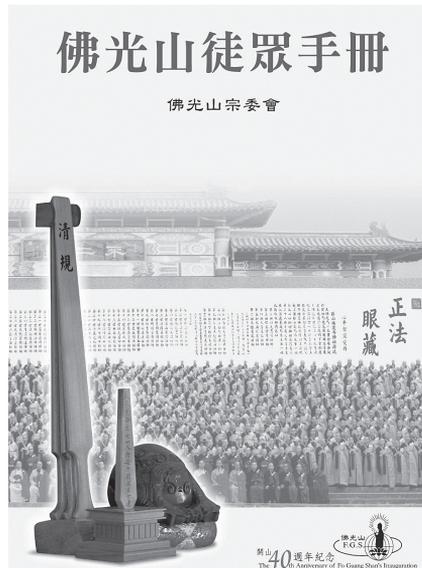
41. 按，「十二條門規」即不違期剃染、不夜宿俗家、不共財往來、不染汗僧倫、不私收徒眾、不私蓄金錢、不私建道場、不私交信者、不私自募緣、不私自請托、不私置產業、不私造飲食。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

法、休假辦法、留學辦法、遊學辦法、進修辦法、醫療辦法、出國旅遊辦法、徒眾回鄉省親暨家濟辦法、徒眾親屬往生安葬暨佛事辦法、車輛進出管理辦法、文物聯合採購辦法、員工聘雇辦法等；佛光山宗風包括佛光山的宗風、佛光山的宗旨、佛光山的目標、佛光山的性格、佛光山的精神、佛光山的理念、佛光山的工作信條、佛光山道場發展方向、佛光山的成就、佛光山對社會的貢獻、佛光山對佛教的影響、佛光山推動人間佛教的具體貢獻等。<sup>42</sup>

就佛光山徒眾的管理而言，《佛光山徒眾手冊》已經堪稱全面、詳盡與實用，故其一直被佛光山徒眾視為和合共處的準則。很明顯，該《手冊》吸納了傳統戒律清規的有益部分，同時兼顧了現代社會的管理經驗，如星雲大師自己的敘述：

以祖師立清規為鏡，我在開山之初，也恪遵佛制，根據六和敬、戒律、叢林清規，為佛光山訂定各項組織章程，建立各種制度，例如人事管理訂定：「序列有等級、獎懲有制度、職務有調動」，以及「集體創作、制度領導、非佛不作、唯法所依」等寺務運作的準則。<sup>43</sup>



2006年6月出版的《佛光山徒眾手冊》，後更名為《佛光山清規》。

42. 同註40，頁24-30。

43. 星雲大師：《佛法真義3》，頁236。

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十一期

無論其是否可以作為人間佛教僧團共許的管理手冊，但在佛光山徒眾管理中的行之有效已經證實，其他人間佛教僧團制訂共住規約時應可從中借鑑很多。

作為當代人間佛教的主力推動者，星雲大師當然不止著眼在佛光山徒眾規範的建立，而其目標鎖定在整體人間佛教戒律規範的創制上。於是，在《佛光山徒眾手冊》定型以後，星雲大師又制訂了「人間佛教現代律儀」，共分「僧信共遵」與「僧眾應行」兩大部分。「僧信共遵」部分計有 8 類 80 條（每類 10 條），分別為社會律儀、居家律儀、人事律儀、生活律儀、自然律儀、國家律儀、教育律儀、信仰律儀。舉社會律儀（1）（2）（7）條為例：

（1）政治是一時的，信仰是永久的；信眾可以參與憲法中的政治活動，僧眾只可「問政」而「不干治」。

（2）從事政治者，不貪污舞弊，不假公濟私，不藉勢磨人，不欺壓善良，不兩面人格、兩種手段、挑撥離間，否則非為真正信者。

（7）要遵守職業道德，依法行事，不偽造文書，不洩露、不盜取商業機密，不勾結黑金，不掏空資金，不惡性倒閉，不強佔侵吞，不求一夕致富。<sup>44</sup>

這顯然已經超出了佛教徒眾的規範，而是公民社會的道德要求。

舉居家律儀（2）（3）（4）條為例：

（2）家中成員要主動從事家務，裡外環境要打掃清潔，物品使用後隨手歸回原處，經常保持室內的空氣流通、窗

44. 參見星雲大師：《人間佛教的戒定慧》，頁 50-51。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

明几淨、整齊明亮。

(3) 個人生活崇尚簡樸，養成清貧思想，衣食住行等日常資用，但求樸素，不奢侈浪費，不追求時髦，不講究或標榜名牌。

(4) 尊重每一個家庭成員個體，尤其愛護老弱婦孺，避免家庭暴力或不倫諸事的發生。<sup>45</sup>

這顯然已經超出了修行生活的規範，而是家庭生活的基本態度。

舉人事律儀(2)(3)條為例：

(2) 尊重別人隱私，不可窺人私密，不可揭人之短，不可搬弄是非。

(3) 不可虐待勞工，不可剝削勞力，應該給予勞力大眾合理的待遇。<sup>46</sup>

這顯然已經超出了和合共住的範圍，而是社會共存的底線要求。

舉生活律儀(1)(3)條為例：

(1) 養成讀書習慣，建設書香人生。

(3) 生活作息要正常，三餐起居要定時，不亂飲食，不亂看病。<sup>47</sup>

這是對信行人間佛教之個體的生活規範。

舉自然律儀(4)(6)條為例：

---

45. 同註 44，頁 52。

46. 同註 44，頁 54。

47. 同註 44，頁 55。

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十一期

(4) 不可濫殺、濫捕動物，例如電魚、毒魚等不當的捕殺，不但破壞生態，污染水質，而且危害人體健康。

(6) 愛護花草樹木，不可隨意採摘，進而要熱心參與植樹造林等綠化工作。<sup>48</sup>

這是對信行人間佛教之個體的護生要求。

舉國際律儀(2)(3)(7)條為例：

(2) 種族要平等，不可故意挑起族群對立，對少數民族要尊重，對弱勢大眾要愛護。

(3) 人權應該受到尊重，舉凡生存、參政、財產、自由、文化、智慧、信仰等，均應受到尊重與保護。

(7) 提倡國際之間語言要溝通、文化要交流、種族要平等、經濟要互助、物質要互通。四海之內，如兄如弟，大家要做「地球人」。<sup>49</sup>

民族平等、尊重人權、多元共存是當代社會的文明基點。

舉教育律儀(10)條為例：

(10) 全人教育：要能自覺，要能明理，要有自動自發的自我學習精神，要自我突破，要能如禪師們不斷「提起疑情」、「參究話頭」，更要明白自己何去何從。<sup>50</sup>

倡導全人教育、完善公民人格是人間佛教的社會目標。

---

48. 參見星雲大師：《人間佛教的戒定慧》，頁 57。

49. 同註 48，頁 58-60。

50. 同註 48，頁 62。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

舉信仰律儀（1）（7）條為例：

（1）僧信之間不應金錢往來，不可互相借貸，以免糾葛不清，破壞道誼。

（7）人間佛教生活佛法化，生活中要有信仰，舉凡婚喪喜慶、房子喬遷等，應以佛教儀式行之，不鋪張浪費、不迷信執著風水、時辰，應知只要心好，則日日是好日，處處是好地。<sup>51</sup>

倡導過有信仰的生活、尊敬僧信之間的道誼是人間佛教的理想追逐。

很明顯，這些要求僧信共遵的戒條已經溢出了規範佛光山徒眾的範圍，旨在規範信行人間佛教的全部僧信兩眾，而且契合了人間佛教社會性、世界性、生活性的本有特色，其現代性、廣泛性與易持性均非傳統佛教戒律清規所可比擬。

「僧眾應行」部分包括「僧眾應行二十條」、「人生二十最」、「密行百事」等，都是人間佛教僧眾應該遵行的戒律規範，既吸取了傳統戒律清規的精華，又順應了現代社會的種種處境，最終落實到人間佛教完善人格、人成佛成的根本目標上。引用星雲大師自己的總結：

總之，能將佛法糅合在現實生活裡，於平時待人處事、人我互動往來中，懂得克己復禮，自我修心養性，一切行事如法如儀，對人尊重包容、不侵犯他人，這就是「止持」戒律；若能進一步給人信心、給人歡喜、給人幫助、給人

---

51. 同註 48，頁 62-63。

利益，這就是「作持」，這也是真正奉行「人間佛教戒學」的最佳典範。<sup>52</sup>

至此，可以毫不誇張地說，屬於人間佛教的戒律規範已經基本成型，無論是其結構性的設計，還是其非常具體的條目，抑或堪稱全面的考慮。以此為則，應已可以推動與保證人間佛教健康有序的展開與光大了。

然而，有鑑於戒律規範過繁、過嚴有違人間佛教的旨趣——「太嚴格的教條，與如讓人做不到，何必要那樣的規範呢」，以及人間佛教強調於生活平常中完善人格、成佛了道，星雲大師經過反復思考，又在已經制訂的戒律規範中精選了部分條規，修訂成為「佛光新戒條」，內容分為「要正常吃早飯」、「要有表情回應」、「要能提拔後學」、「要能推薦好人」、「要肯讚歎別人」、「要能學習忍辱」、「要能長養慈悲」、「要有道德勇氣」、「要能知道慚愧」、「要能守時守信」等「十要」，與「不可好買名牌」、「不可輕慢他人」、「不可嫉妒好事」、「不可侵犯他人」、「不可語言官僚」、「不可去做非人」、「不可承諾非法」、「不可打擾別人」、「不可輕易退票」、「不可無理情緒」等「十不要」，每條之下有非常詳細的解釋。

舉「要正常吃早飯」為例，星雲大師首先分析了傳統佛制「過午不食」已不適合當今社會，或夜晚工作或身患疾病者均有傷身的危險，然後針對今人往往晚睡晚起、不吃早飯的毛病，建議「不但要吃早餐，還要按時」，並將其視為修道者的「一項非常重要的」戒條，用以養成規律生活的良好習慣。再舉「要能提拔後學」，先

---

52. 參見星雲大師：《人間佛教的戒定慧》，頁 79。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後



星雲大師 2003 年退居後，隨眾過堂。（圖 / 佛光山提供）

言此為佛陀以及宗師所具的優秀品質，然後批評了一些不肯如此的長老，「這在專制王朝時代還可以講得過去，當今民主自由時代則不可」。複舉「不可好買名牌」，針對今人普遍以名牌相尚的現象，星雲大師諄諄告誡人間佛教信行弟子：「既已學道，就不需要外物名牌來莊嚴自己，要從內心修學戒、定、慧學，來給予自己莊嚴。因為從內心美好的心念，來為自己莊嚴身相，那才是真正的名牌。」<sup>53</sup>

類此乍看似乎無關緊要的條目，經過星雲大師入理、入法的解

53. 星雲大師：《貧僧有話要說》，頁 427。

《人間佛教》學報·藝文 | 第三十一期

釋，便均貼緊了人間佛教完善自我、改善社會的宗旨。作為「修行做人的準則」，這些簡便易行的戒條「不只適用於出家修道者」，也「適用於每一個人（即非出家修道者）」，星雲大師認為：「假如大家都可以做到，雖不能成佛作祖、成聖成賢，至少不失為一個樸實的修道者。」<sup>54</sup>

這樣，人間佛教的戒律規範即被轉成了公民社會的普遍規約，不止可以規範「修行」的僧信兩眾，而且可以規範「做人」的普羅大眾，乃至「修行做人」畢功一役，僧俗兩眾共建人間淨土。人間佛教由己及人、由僧及俗、由寺院及社會的整體改善，可以藉此最終獲得落實。故星雲大師稱：如果大家都能自覺持守人間佛教的戒律規範，「不侵犯別人的自由，互相尊重、互相包容，這才是美好的人生」。<sup>55</sup> 人人都有「美好的人生」，此在世界也就必是「美好的人間（淨土）」。

「佛光新戒條」可以視為應用範圍更廣的人間佛教戒律規範，並不是要藉此否定之前創制的「人間佛教現代律儀」——兩者之間的關係有如傳統佛教中的五戒、十戒與具足戒。初入者可以選擇恪守簡便易行的「佛光新戒條」，僧信兩眾可以選擇恪守更為複雜的「人間佛教現代律儀」，兩者並為星雲大師創制的人間佛教戒律規範，其不同者僅僅是在應用範圍廣狹而已。

人間佛教不同於此前的佛教形態，需要創制屬於自己的戒律規範。怎樣創制才會入理、入時、入世、入用，星雲大師創制的人間佛教戒律規範已經為此樹立了典範，應可成為人間佛教普遍適用的戒律規範。退而言之，即使推而廣之會有變通，但其根本結構與主

---

54. 星雲大師：《貧僧有話要說》，頁 419。

55. 同註 54，頁 415。

人間佛教需要自己的戒律規範——星雲大師〈我訂定佛教新戒條〉讀後

要戒條仍然具有很大的普適性，可以成為人間佛教戒律規範創制的法則。

總結星雲大師創制的人間佛教戒律規範，有兩條值得特別尊奉的基本原則：一是其普遍性，完備的人間佛教戒律規範應當面對全體信行人間佛教的僧俗兩眾，「我們今日需要的是，訂立一個全佛教界都能共同遵守的戒條」，<sup>56</sup>而非僅對一寺一地；二是其簡略性，人間佛教需要的是「一個能夠共遵的、扼要的、重要的基本戒條」，「所以戒條不要繁瑣，今天的佛教界，只要大家能把佛陀的根本大戒奉行，那就是一個標準的佛教徒了」。<sup>57</sup>

人間佛教既然是對應公民社會的佛教形態，所制戒條即必滿足一不侵犯自由、二應相互尊重、三當多元包容的公民社會要求，這是星雲大師創制的人間佛教戒律規範給出的又一底線。星雲大師曾言：「所謂戒，就是法律，就是自由，法律之前，人人平等，人人自由。」<sup>58</sup>平實、親切雖然是星雲大師一貫的風格，但在人間佛教戒律規範的制訂中尤為重要，因其面對的是「人間的」僧俗兩眾，過於嚴肅與法律性表述會造成這些戒律規範與社會的隔閡，這也是星雲大師創制的人間佛教戒律規範給出的有益啟示。



---

56. 星雲大師：《佛法真義3》，頁242。

57. 同註56，頁242-243。

58. 同註54，頁432。