

梁武帝變革佛教戒律新探

夏德美

世界宗教研究所助理研究員

從漢代到清代，歷代帝王中與佛教因緣最深廣者莫過於梁武帝（464-549）。與此相適應，學術界在研究梁武帝與佛教的關係方面推出的各類成果也十分豐富，¹ 討論的問題也多種多樣。² 然而，聯繫佛教戒律中國化進程中遇到的基本問題探討梁武帝變革戒律的方式、途徑與作用，進而揭示梁武帝在變革戒律過程中所秉承的中華傳統文化精神、所堅持的佛教基本信仰和所追求的政教關係模式，在學術界基本還沒有展開。本文希望在這些方面提出一些認識和觀點。

1. 周一良：〈論梁武帝及其時代〉，《中華學術論文集》，中華書局，1981年；方立天：〈梁武帝蕭衍與佛教〉，《世界宗教研究》1981年第4集；顏尚文：《梁武帝》，海嘯出版，1999年；楊曾文：〈梁武帝與佛教綜論〉，《中國哲學史研究》1986年第2期；蕭黎：〈論梁武帝〉，《史學月刊》1983年第3期；趙以武：《梁武帝及其時代》，鳳凰出版社，2006年；錢汝平：《蕭衍研究》，中國社會科學出版社，2011年；林大志：《蕭衍評傳》，《南蘭陵蕭氏人物評傳》，上海古籍出版社，2015年；李曉虹：《圓融二諦——梁武帝思想研究》，中州古籍出版社，2008年。
2. 方立天把梁武帝宣導佛教的內容歸納為七個方面，見：《魏晉南北朝佛教》，中國人民大學出版社，2006年，頁312-316。已有的研究成果大多集中於探討梁武帝崇佛的各項事業及其利與弊，關於三教關係的理解，對佛教某些經典和思想的闡發，對佛教素食的貢獻，利用佛教統治國家的基本理念等等。

一、佛教戒律中國化進程中遇到的三個問題

佛教戒律肇始於釋迦牟尼創教時期，此後千餘年間，隨著佛教基本教義的多頭開拓，隨著佛教派系的分化繁衍，戒律典籍不斷增多，戒律學說也逐步豐富和複雜起來。因此，作為中國佛教戒律源頭的印度佛教戒律，其典籍數量是眾多的，其學說思想是不統一的。

印度佛教戒律分為小乘戒律和大乘戒律兩大系統。小乘戒也稱為聲聞戒，是佛陀在世時隨犯隨制，並在佛陀涅槃後由弟子們在第一次結集時確定的戒律條文。此後數百年間，不同部派根據各自的理解編撰了本派奉持的律典。傳入漢地的聲聞戒律典有《十誦律》、《四分律》、《五分律》、《僧祇律》等。各種律典雖有不少差別，但主體內容基本相同。大乘戒律稱為菩薩戒，是伴隨著大乘佛教的興起而出現的。早期大乘經典中的《大品般若經》已經提到了菩薩戒的基本內容，此後，《法華經》、《十住經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》等都有對菩薩戒的記述。這些經典經過整合演變，彙集成幾部主要的關於菩薩戒的戒經。這些戒經大致可以分為兩個系統：一是以《瑜伽師地論》為底本的《瑜伽》系統，主要包括《菩薩地持經》、《菩薩善業經》、《瑜伽師地論·戒品》等；二是被很多人認為形成於漢地的《梵網經》系統，主要包括《梵網經》和《菩薩瓔珞經》。另外《優婆塞戒經》講的戒法一般也被認為是菩薩戒，但其本質是在家信徒的大乘戒，即純粹的居士戒。³

印度佛教戒律典籍於三國時期始傳漢地，到晉宋時期已經大體完備，隋唐及其以後雖然還有戒律典籍續譯，但對中國佛教戒律體

3. 參見聖嚴：《戒律學綱要》，宗教文化出版社，2006年，頁340。

系的形成已經不構成大的影響，可以看作是無妨大局的補充。⁴ 從印度佛教戒律始傳中國到隋唐時期，戒律在弘傳過程中漸次遇到三個方面的問題，有針對性地解決這三個方面的問題，引發了中國佛教戒律三個方面的重大變革。

第一，印度佛教戒律與中國傳統禮制的矛盾

佛教戒律與中國本土禮制規範的差別、矛盾和抵牾之處，在佛教傳來之初就被發現了，隨著佛教社會影響的擴大，在佛教界和社會



踞坐也叫蹲坐，在中國古代是一種極為不雅的坐姿。圖為雲南出土的古滇國持傘女青銅俑。

會上引發了如何解決兩者之間矛盾的爭論。從《牟子理惑論》到慧遠《沙門不敬王者論》、《沙門袒服論》等文獻，都體現了中國傳統禮俗與佛教戒律規範之間存在的矛盾，反映了為消除矛盾而進行的種種努力。到了晉宋時期，圍繞不同問題的爭論更加激烈。例如，有僧人主張嚴格按照印度戒律制度規範僧尼行為，一些寺院採取了踞食方式，僧俗之間因此展開了一場大規模論戰。出身儒學世家又虔誠信仰佛教的范泰認為，踞食之法與華夏傳統禮儀有衝突，也不符合佛教隨方

4. 現代佛教史著作對戒律典籍的傳入都有詳略不同記述，大同小異的評論，比較有特點的參見聖嚴《戒律學綱要》、湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》等書相關部分。

傳教的基本精神。他先後向祇洹寺（范泰所建）的慧義（372-444）、道生、慧觀等法師，以及王司徒（王弘，379-432）等公卿陳述自己的意見，並兩次上表宋文帝，試圖借助皇權取消踞食。慧義等 50 人堅決主張踞食符合佛教戒律，不可更改，又強調居士不應干涉佛教戒律。慧義代表了主張照搬照抄印度佛教戒律的僧俗信眾，這些人在當時是多數派，影響比較大。范泰則代表了主張以儒家禮儀變革佛教戒律的僧俗信眾，這些人在當時雖然是少數派，卻代表著以後中國佛教禮儀發展的方向。此後顧歡作《夷夏論》、道士託名張融作《三破論》，都針對佛教規制發表意見，佛教界與之展開了激烈爭論。⁵ 只有到了梁武帝時代，如何解決佛教戒律與中國傳統禮制之間的矛盾才有了公認的答案。

第二，聲聞戒與菩薩戒的矛盾

聲聞戒和菩薩戒是在印度佛教發展的不同階段出現的，相互之間既有千絲萬縷的聯繫，也有難以彌合的隔閡。如何根據中國佛教界的實際狀況對其進行融會貫通，是中國佛教界面臨的一個重大問題。

東晉之後，隨著戒律經典的傳譯，南北朝佛教界的學律、習律之風日益盛行。⁶ 在聲聞戒律方面，北朝開始盛行的是《僧祇律》和《十誦律》，北魏末年，《四分律》開始盛行，並逐漸成為律學的主流；南朝盛行《十誦律》，志道、智稱、僧佑都是精通《十誦律》的名家。在菩薩戒方面，以《菩薩地持經》、《菩薩瓔珞本業經》、

5. 參見李小榮：《弘明集校箋》，上海古籍出版社，2013年，頁647-661。

6. 參見嚴耀中：〈東晉南朝佛教戒律發展〉，《佛學研究》，1996年，頁210-217。

《梵網經》為主要典據。《菩薩地持經》由曇無讖譯出後，在北方很受重視，北朝僧範、慧順、靈裕、法上都曾為其作疏。由於《地持經》講的菩薩戒是在聲聞戒基礎上的加行戒，所以受了聲聞戒之後的僧眾再受菩薩戒並不矛盾。

《菩薩瓔珞本業經》、《梵網經》是在北方形成的經典，⁷這一系統的菩薩戒是獨立的菩薩戒，而且其中有不少排斥小乘的內容，如何將其與聲聞戒進行協調是比較困難的。檢閱史籍，可以看出，《梵網經》見於記載正是在梁武帝時代。所以，正是到了梁武帝時代，隨著習律之風的盛行，隨著在家信徒勢力的增長，隨著政治的需要，如何處理菩薩戒與聲聞戒矛盾的問題更為突出。從整個佛教戒律弘傳過程考察，梁武帝在處理聲聞戒與菩薩戒的關係方面發揮了獨特作用，產生了深遠影響。

第三，不同系統的聲聞戒之間的矛盾

隨著戒律的廣泛流傳，隨著人們對戒律的細節更為熟悉，不同系統的聲聞戒之間的矛盾、差異逐漸顯露出來，開始影響出家僧眾樹立戒學理念，從事持戒實踐。要徹底解決不同系統聲聞戒之間的理論衝突和實踐矛盾，就必須從整體哲學思想方面適應中國固有的思想文化，變革印度佛教戒律學，建立中國佛教的戒律學體系。我們認為，結合中國社會的實際，融合大小乘佛教思想，創立中國佛教的戒律學思想體系，實現從印度因果報應戒律學體系向中國體用戒律學體系的轉變，是從南北朝時期開始的，完成於隋唐時期的中國律宗成立。⁸在這個方面，梁武帝是沒有建樹的，我們不再贅述。

7. 湯用彤認為：「《梵網經》戒本一開始是在北方流行，南方很少有人注意。」

見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京大學出版社，2007年，頁597。

8. 參見拙文：〈論中印佛教戒律學的哲學轉型〉，《世界宗教研究》2016年第1期。

二、協調佛教戒律和中華禮制的關係

梁武帝宣導僧尼素食並獲得成功，是協調佛教戒律與中華禮制的一個典型範例。這個成功與梁武帝在變革佛教戒律過程中所秉承的佛教信仰支撐，所具有的中華文化情懷、所順應的僧尼生活變化潮流直接相關。

在佛教傳入中國並發揮重要作用以前，中國傳統文化語境中的素食（蔬食）主要具有兩方面特殊含義：一、根據儒家「居喪蔬食」的規定，喪禮期間蔬食成為一種國家禮制，並與孝道聯繫起來；二、蔬食成為一種品格和德行的象徵。首先，根據儒家對君子「安貧樂道」的提倡，蔬食成為士人砥礪品格的象徵；其次，根據儒家和道家對隱士生活的渲染，蔬食成為「高尚其事」的隱逸生活的象徵。⁹我們可以看到，在正史中記載了不少「布衣蔬食」的君子或隱士形象。

隨著佛教影響力的擴大，人們對僧尼的期望越來越高，逐漸把中國傳統中對君子蔬食的道德要求與僧尼聯繫在一起。從東晉到南朝的宋齊，持此論者代不乏人。比如，東晉釋道恆《釋駁論》中有「東京東教君子」，認為僧尼應該「唯法投足而安蔬食而已。使德行卓然，為時宗仰；儀容邕肅，為物軌則」。¹⁰這裡蔬食被作為一種基本的僧尼生活準則提了出來。劉宋周朗提出整頓僧團的措施時說到：「今宜申嚴佛律，裨重國令，其疵惡顯著者，悉皆罷遣，餘則隨其藝行，各為之條，使禪義經誦，人能其一，食不過蔬，衣不

9. 參見拙著：《南朝僧尼與佛教中國化》，花木蘭出版社，2012年，頁192。

10. 《弘明集校箋》卷6，上海古籍出版社，2013年，頁296。

出布。」¹¹ 南齊周顒¹²、沈約¹³ 都結合儒家、道家和佛家的思想來闡述僧尼蔬食的重要性、必要性和神聖性。

總之，在梁武帝之前，已經有不少人結合儒釋道三教思想宣導僧尼素食，但是，這還沒有成為佛教界的潮流，也遠遠沒有在社會各階層達成共識。梁武帝承接這種觀念，對此類思想進行了集大成式總結，系統論證了僧尼素食的必要性、可能性、權威性、神聖性，並利用政治手段在全國範圍內進行推廣，使僧尼素食最終成為漢傳佛教的一種重要傳統。

梁武帝對僧尼素食的集中論證見於〈斷酒肉文〉。這篇佛教戒律變革史上里程碑式的作品發布於何時，存在各種說法。¹⁴ 在新

11. 《宋書》卷 82《周朗傳》，中華書局 1974 年點校本，頁 2100。

12. 周顒致信何點：「丈人之所以未極遐蹈，或在不近全菜耶？脫灑離析之討，鼎俎網罟之興，載之簡策，其來實遠，誰敢幹議？觀聖人之設膳修，仍複為之品節，蓋以茹毛飲血，與生民共始，縱而勿裁，將無畔。善為士者，豈不以恕己為懷？是以各靜封疆，罔相陵軼。況乃變之大者，莫過死生；生之所重，無逾性命。性命之於彼極切，滋味之在我可賒，而終身朝晡，資之以永歲，彼就冤殘，莫能自列，我業久長，籲哉可畏。且區區微卵，脆薄易矜，敬彼弱麀，願步宜潛。觀其飲啄飛行，人應憐悼，況可心心撲視，加複恣忍吞嚼。至乃野牧盛群，閉豎重圍，量肉揣毛，以俟枝剝，如土委地，僉謂常理，可為愴息，事豈一塗。若云三世理誣，則幸矣良快。如使此道果然，而受形未息，則一往一來，一生一死，輪回是常事。雜報如家，人天如客，遇客日鮮，在家日多，吾儕信業，未足長免，則傷心之慘，行亦自及。」見《南齊書》卷 41《周顒傳》，中華書局，1972 年，頁 733。

13. 沈約〈內典序〉曰：「或坐臥行立，跡不違眾，禪業定門，造次無爽。安忍與金石同固，戒行與寶珠等色。雖秋禽季至，春鮪時登，而耿介長蔬。忉怛在念，妙跡匪遐，神塗密邇，有悟必通。」《廣弘明集》卷 19，《大正藏》卷 52，頁 231。

14. 根據文中「今日大眾已應聞知，弟子已敕諸廟祀及以百姓凡諸群祀，若有祈報者，皆不得薦生類」，應作於天監十六年（517）四月下敕宗廟去牲之後（《梁書本紀》不久。天監十八年（519），梁武帝撰寫《出家人受菩薩戒法》，主要依據《地持經》和《梵網經》，但〈斷酒肉文〉中絲毫沒有《梵網經》的痕跡，可見〈斷酒肉文〉應在《出家人受菩薩戒法》之前。但普通三年（522）郭祖深的上書，還要求「僧尼皆令蔬食」，則〈斷酒肉文〉又應在 522 年之後。

資料發現之前，大致可以判定在天監十六年（517）至普通五年（524）¹⁵之間。該文¹⁶可劃分為三個部分，第一部分為5月22日到23日且舉行的第一次法會上的內容。梁武帝說明斷酒肉的理由，並令僧尼唱誦〈斷酒肉文〉。第二部分為5月29日舉辦的第二次法會上的內容。因當時有僧尼反對斷酒肉，梁武帝與法超、僧辯、寶度等律師進行辯論。第三部分為5月29日晚梁武帝向太子左衛率周舍進一步宣說斷酒肉的重要性。綜觀整篇〈斷酒肉文〉，梁武帝主要從三個方面來論證禁斷酒肉的重要性、必要性和神聖性。



梁武帝規定僧眾禁斷肉食，使素食成為漢傳佛教一項重要傳統。

第一，從堅定佛教信仰和堅持中華固有文化傳統方面論證禁斷酒肉

在〈斷酒肉文〉的第一部分¹⁷，除了儀式性的內容之外，主要是從六個方面論證為什麼要禁斷酒肉（重點是肉）。梁武帝認為：（1）出家人飲酒食肉有九種不及外道處。（2）出家人飲酒食肉有九種不及在家人處。（3）《涅槃經》中詳細說明了肉食的危險。（4）

15. 據《梁書》卷25《周舍傳》，周舍死於普通五年，這應是〈斷酒肉文〉發布的下限。

16. 《廣弘明集》卷26，《大正藏》第52冊，頁292-303。

17. 這一部分，明本《大藏經》（1601年刊本），依據「弟子蕭衍，敬白諸大德僧尼」之發語詞分為三首，再將「所傳之語」列為第四首，合稱「斷酒肉文四首」。這裡只根據意思進行分析。

噉食眾生是各種苦的原因。(5) 噉食眾生會導致互成怨對，噉食他人親人，他人也會噉食自己的親人。噉食眾生會使前世至親成為怨對。噉食眾生會成為一切眾生的冤家，妨礙修行。(6) 民間祭祀和宗廟祭祀都已經用素食，僧尼更應該食素。

梁武帝講的這六個原因，可以歸納為兩個方面。第一是從佛教信仰方面講。我們知道，從印度佛教方面考察，聲聞戒也罷，菩薩戒也好，有關戒律條款雖然禁止殺生，但沒有絕對禁止肉食的戒條。《大般涅槃經》中有「一切肉不得食，食者得罪」的說法，但這並不是戒律規定。形成於印度的瑜伽系菩薩戒也沒有禁止食肉的規定。因此，禁斷肉食，從大小乘佛教戒律中都是找不到根據的。在這種情況下，梁武帝結合佛教的基本教義來論證。他講的前四個原因就是為禁斷肉食這種戒律變革尋找信仰支撐。其中，第一條和第二條是講出家僧眾在道德修養方面應該高於其他宗教派別（外道）和在家信徒，第三條列舉宣導斷肉的主要經典依據，第四條是聯繫佛教基本教義論證肉食必須禁斷。這四條顯示了梁武帝的虔誠佛教信仰。第二是從中國固有文化方面講。第五條是講僧尼食肉對家庭親情的破壞，第六條講僧尼如果繼續食肉都比不上俗人對宗廟祭祀制度¹⁸的改革。以上兩點都是對中國文化傳統中家族本位的重點維護，突出表現了梁武帝的中華文化情懷。

當論證了禁斷酒肉既符合佛教教義，又符合中國宗教思想文化傳統之後，梁武帝就宣布，若僧尼不斷酒肉，他將會動用政治權力

18. 國家宗廟、天地祭祀使用蔬果也是由梁武帝開始實行的。參見拙文：〈南朝祭祀與佛教〉，《青島大學師範學院學報》2012年第6期。

進行相應的懲罰。¹⁹ 梁武帝同時還以身作則，在諸佛、眾神面前與僧尼約誓，若自己不能斷酒肉、斷淫欲等，也將和犯戒僧尼一樣受各種地獄之苦。²⁰ 這樣一來，梁武帝宣導的斷酒肉新戒條就有了現世（政治權力）和後世（因果報應）的雙重約束力量。

第二，從消除佛教不同類別典籍矛盾說法上論證禁斷酒肉

在佛教戒律典籍中，並沒有明確禁斷肉食的條文，但是，大乘典籍《涅槃經》中卻有這樣的記載。梁武帝發布〈斷酒肉文〉之後，仍然有很多僧尼以律典中沒有「禁斷肉食」一說提出反對意見。為了從根本上論證必須禁斷酒肉，梁武帝必須消除律典和《涅槃經》記載的矛盾，為禁斷酒肉找到最權威、最最終極的證據。

5月29日，梁武帝舉辦第二次法會，專門就這一問題與法超、僧辯、寶度等律師進行辯論。律師們不能否定《涅槃經》說法的權威性、真實性和可靠性，又要維護律典的尊嚴，就提出一種折中的解釋：釋迦牟尼佛本意是從根本上禁斷肉食，但由於眾生的根機利鈍（天生素質）不同，不能對任何人都是一種要求，所以對於鈍根

19. 「今日僧眾，還寺已後，各各檢勒，使依佛教。若複飲酒噉肉不如法者，弟子當依王法治問。諸僧尼若被如來衣，不行如來行，是假名僧，與賊盜不異。如是行者，猶是弟子國中編戶一民，今日以王力，足相治問。若為外司聽察所得，若為寺家自相亂舉，不問年時老少，不問門徒多少，弟子當令寺官集僧眾，鳴撻槌，捨戒還俗，著在家服，依《涅槃經》還俗策使。」〈斷酒肉文〉，《大正藏》第52冊，頁298。

20. 「弟子蕭衍，從今以去，至於道場，若飲酒放逸，起諸淫欲，欺誑、妄語，噉食眾生，乃至飲於乳蜜，及以酥酪，願一切有大力鬼神，先當苦治蕭衍身，然後將付地獄閻羅王，與種種苦，乃至眾生皆成佛盡，弟子蕭衍，猶在阿鼻地獄中。僧尼若有飲酒噉魚肉者，而不悔過，一切大力鬼神亦應如此治問。增廣善罪，清淨佛道。若未為幽司之所治問，猶在世者，弟子蕭衍，當如法治問，驅令還俗，與居家衣，隨時役使。」〈斷酒肉文〉，《大正藏》第52冊，頁297。

人（天生素質差的人），只能要求他們逐漸斷絕肉食。梁武帝反對這一說法，他指出，如果我們承認律典是優波離依據佛說所制，而律典所記述的時間確實是從佛開始制戒到佛涅槃，那麼《涅槃經》中不食肉的規定應該被認定是佛所說，律典中沒有這樣的記載，說明現在看到的律典不一定是優波離所制，可能是經過此後佛教部派更改的版本。那麼，在禁斷肉食這一問題上，現存律典的可靠性就被《涅槃經》所取代。這樣一來，梁武帝就在堅持佛教基本信仰的前提下，為實行禁斷酒肉的新戒律找到了最權威的證據。

第三，從中國僧尼生活發生變化方面來論證禁斷酒肉

梁武帝詢問寺院中是否允許食肉，僧辯說許食「三淨肉」。接著梁武帝提出一系列問題，質問什麼肉才是「淨肉」，買的肉是否為「淨」等問題。三淨肉是指沒有看到、沒有聽到，沒有懷疑（為自己）而殺的肉。在印度，僧尼托鉢乞食，別人給什麼就吃什麼，自由選擇食物的空間很小，所以並沒有特別排斥肉食，在律典中也沒有徹底禁斷肉食的條文。當然為了涵養慈悲性，最好不要食肉。但在中國，乞食受到極大歧視，佛教傳入後，僧尼逐漸改變原來的生活方式，發展出多種多樣的寺院經營模式，托鉢乞食不再是僧尼生活的主要來源，很多僧尼都有自己的錢財，僧尼獲得肉食的主要途徑是購買。在這種情況下，用錢買的肉是否屬於淨肉就成為一個重要問題。梁武帝以解決這個問題為突破口，論證貫徹素食主張。他認為，賣肉的人知道是為買肉的人提供肉，這是為買肉的人殺生，這樣的肉不能算是「淨肉」。另外，買肉的人是無法區別所買的肉到底是否是為自己殺的。所以，把買來的肉說成「淨肉」根本就於理不通，僧尼只能完全禁斷肉食。在托鉢乞食的生活狀態下，

禁斷肉食幾乎是不可能的，但是，中國僧尼基本不再托鉢乞食，生活方式發生了變化，這就為禁斷酒肉提供了可能性。如果沒有中國僧尼生活上的變化，沒有寺院制度的變化，這種變革是不可能行得通的。

總之，梁武帝堅守中國固有思想文化，秉承佛教基本信仰理念，關照中國僧尼生活的現實需要，成功推行了僧尼素食的戒律變革。這種變革之所以能夠成功，有著深厚的思想文化根源，佛教信仰根源和現實社會根源，並不僅僅是梁武帝個人的作用。這種變革徹底打破了基本戒律不可更改的陳舊觀念，為此後漢傳佛教戒律的因時制宜開了先河，為佛教與中國文化的融合提供了可資借鑑的模式。

三、協調聲聞戒與菩薩戒的關係

在整個佛教戒律體系中，聲聞戒是基礎、是主體，具有佛祖親自制定的權威性和神聖性。菩薩戒是後來發展起來的，是新教派對戒律的補充和發展，即便是大乘教派，也沒有提出過替代前者的訴求。在整個中國佛教歷史上，梁武帝是唯一一位重視協調聲聞戒和菩薩戒的帝王。他通過重新編撰菩薩戒法，通過對菩薩戒的創新運用，抬高了菩薩戒的地位，促進了菩薩戒的流行，從而為抬高在家信眾在佛教中的地位，為最終建立新的政教關係模式奠定了基礎。

菩薩戒經典傳入中國稍晚於聲聞戒經典。到晉宋時期，隨著菩薩戒經典的不斷



梁武帝蕭衍畫像，台北故宮博物院藏。

翻譯，菩薩戒逐漸流行，據《出三藏記集》記載，當時出現了好幾種關於受菩薩戒的書抄，如《菩薩戒自在經》一卷（抄）、《菩薩戒要義經》一卷（抄《菩薩戒》）、《菩薩戒經》一卷（異出本，似抄）、《菩薩受戒法》一卷（異出）、《受菩薩戒次第十法》《菩薩戒獨受壇文》一卷。²¹《出三藏記集》卷十二《法苑雜緣原始集目錄》列入「受菩薩戒集」的篇目有：《菩薩戒初至次第受法記》、《宋明帝受菩薩戒自誓文》、《齊竟陵文宣王受菩薩戒記》、《天保寺集優婆塞講記》、《齊文宣王集優婆塞布薩記》、《宋齊勝士受菩薩戒名錄》。²²《高僧傳》、《續高僧傳》中也記載了不少受菩薩戒的情況。

梁武帝以前，文獻中提到的菩薩戒應該主要是指《地持》系菩薩戒。²³由於此系菩薩戒據說是彌勒所傳，所以《高僧傳》中所載慧覽所受菩薩戒應該屬於《地持》系統。慧覽以戒法授於闡諸僧，到建康後，應該也會傳授宋境信眾。劉宋時期求那跋摩（367-431）譯《菩薩善戒經》，宋文帝曾從之受戒。《菩薩善戒經》為《地持經》同本異譯，則宋文帝所受菩薩戒也應是《地持》系。梁武帝於天監五年（506）第一次受菩薩戒，應該也是《地持》系菩薩戒。《梵網經》應該是在北魏太武帝滅佛之後，由北方的中國僧人編撰的經

21. 僧祐：《出三藏記集》卷4，中華書局1995年點校本，頁103-104。

22. 同註21，頁489。

23. 《高僧傳·釋慧覽》：「仍於罽賓從達摩比丘諮受禪要。達摩曾入定往兜率天，從彌勒受菩薩戒，後以戒法授覽。覽還至於闡，複以戒法授彼方諸僧，後乃歸。路由河南。河南吐谷渾慕延世子瓊等敬覽德問，遣使並資財，令於蜀立左軍寺，覽即居之。後移羅天宮寺。宋文請下都止鐘山定林寺。孝武起中興寺，複敕令移住。京邑禪僧皆隨踵受業。」《高僧傳》卷11，頁418。

典。²⁴ 這一系統的菩薩戒在南北朝前期流傳不廣，在南朝大概是在梁武帝天監十六年²⁵ 之後才引起上層社會的注意，並在梁武帝的提倡下逐漸流行。

梁武帝在《出家人受菩薩戒法》²⁶ 中，提到了當時流傳的六種菩薩戒法：

鳩摩羅什所出菩薩戒法。高昌曇景口所傳受菩薩戒法。羅什是用《梵網經》。高昌云彌勒所集，亦《梵網經》。長沙寺玄暢所撰菩薩戒法。京師又有依《優婆塞戒經》撰菩薩戒法。復有依《瓔珞本業經》撰菩薩戒法。復有依《觀普賢行經》撰菩薩戒法。粗是所見，略出六家。²⁷

已經有這麼多菩薩戒法流傳，梁武帝仍然堅持親自撰寫菩薩戒法，直接的原因是他看到了流行的各種菩薩戒法有兩個弊端。第

24. 參見拙著：《晉隋之際佛教戒律的兩次變革——《梵網經》菩薩戒及智顛注疏研究》，中國社會科學出版社，2015年，頁115-130。

25. 〈斷酒肉文〉中沒有提到《梵網經》，《出家人受菩薩戒法》後面的題名是「天監十八年……敕寫」，則《梵網經》被梁武帝注意應在517-519年之間。僧祐（445-518）《出三藏集記》沒有著錄《梵網經》，但卻收錄了《菩薩波羅提木叉後記》，慧皎（497-554）曾作《梵網經》義疏。齊梁士人在要求僧尼素食時，都沒有提《梵網經》。這些都說明《梵網經》在南朝的流傳正是始於梁武帝時代。

26. 《出家人受菩薩戒法》應為《在家出家人受菩薩戒法》的一部分，保留在敦煌寫經中。這部經現藏於法國巴黎國民圖書館，編目為「伯希和2196號」。土橋高秀於1968年將這部殘卷加以校讀整理。此處錄文即根據土橋高秀《戒律の研究》中著錄的原文。

27. 《出家人受菩薩戒法》，頁847。智顛（538-597）《菩薩戒義疏》也提到了六種戒本：「一、《梵網》本，二、《地持本》，三、《高昌本》，四、《瓔珞》本，五、新撰本，六、制旨本。《優婆塞戒經》偏受在家，《普賢觀》受戒法，身似高位人自誓受法，今不具列。」智顛除了增加梁武帝的制旨本和武帝以後出現的新撰本外，對於梁武帝提到了六種受戒法都有涉及，只是將那些不怎麼流行的沒有單獨列出。

一，因為「戒典東流，人各傳受，所見偏執，妙法猶漏」，²⁸ 他希望在整理眾經的基礎上撰寫一部標準的菩薩戒法。第二，他認為「世間所傳菩薩戒法，似欲依二經（《地持經》和《梵網經》），多附小乘行事」，²⁹ 所以，梁武帝要通過撰寫《菩薩戒法》確立統一的菩薩戒規範，其基本原則是：「今所撰次，不定一經，隨經所出，采以為證。於其中間，或有未具。參以所聞，不無因緣。不敢執己懷抱，妄有所作。唯有撰次，是自身力集。為在家出家受菩薩戒法。」遵循佛經所說，這是一個佛教徒的基本立場。但不同的佛經在同一問題上往往有不同的說法，採取何種說法，撰寫者具有一定的自由。

在梁武帝的時代，菩薩戒雖有流傳，但主要依附小乘，也就是說菩薩戒並沒有取得獨立地位，這與《地持》系菩薩戒作為加行戒的特點密切相關。出家人在僧團中的地位主要由所受聲聞戒決定，而在家人即使受過菩薩戒，在佛教中的地位也遠遠低於出家人，這也是智藏敢於升御座，抗禮帝王的依據。³⁰ 通過《出家人受菩薩戒法》，我們可以看到，梁武帝希望用菩薩戒法概括大乘菩薩的一切修行實踐，通過抬高菩薩戒在整體戒律體系中的地位，抬高在家信眾在佛教界的地位。

《出家人受菩薩戒法》徵引了十四種佛經，完整敘述了菩薩戒的內容和受菩薩戒時的戒場布置、儀式過程等，體現了對當時存在的各種戒律的融合。縱觀《出家人受菩薩戒法》的內容，我們可以看出，雖然這裡的菩薩戒基本框架是依據《地持經》，但其中對菩

28. 《續高僧傳》卷6，中華書局2014年校點本，頁180。

29. 《出家人受菩薩戒法·序》。

30. 見《續高僧傳》卷5《智藏傳》，中華書局2014年校點本，頁170。

薩戒的重視程度遠遠超過《地持經》。在《地持經》中三種戒是指律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒；《出家人受菩薩戒法》卻稱：攝大威儀戒（或調御戒）、攝善法戒、攝眾生戒，將《地持經》中的三種戒合稱「菩薩律儀戒」；這不僅僅是簡單的名稱變化，而是具有將菩薩一些修行活動都納入戒律範疇的意向，也就是用菩薩戒來整合佛教所有理論和實踐的意向。

大威儀戒的內容指聲聞戒（三歸、十戒、具足戒），但卻需要重受或轉受。重受戒，相當於否認原來所受戒，需要重新依次受戒（三歸、十戒、具足戒、菩薩戒）：

出家人重受調御戒，不如初受法，依和尚受，三歸十戒，三師七證，受具足戒，重受調御戒者，受菩薩戒日，即於壇上次第具受。請佛為和尚（《觀普賢行經》以佛為和尚）智者為闍梨，大地菩薩為證。出家人，若重受調御戒者，如前法，先懺悔（懺法異轉戒懺，轉戒懺法，如別說）次發菩提心（懺悔，如前說。皆是未受菩薩戒日）然後具足受菩薩律儀戒。



《出家人受菩薩戒法》卷一局部

重受調御戒的方法與受聲聞戒相比，已經發生了很大變化，授戒師不再是聲聞戒的和尚、三師七證等，而以佛為和尚，以智者為闍梨，以大地菩薩為證人。這從理論上取消了聲聞戒中戒師的重要性。重受戒之前還需要懺悔、發菩提心，這都是對菩薩的更高要求。轉受調御戒的做法，雖承認原來所受聲聞戒繼續有效，體現了對聲聞戒的繼承和尊重，但也表明對菩薩戒更為重視，如懺悔時，最好向智者懺悔，在沒有智者（授菩薩戒的戒師）的情況下，才向有德行的大比丘（或比丘尼）懺悔。這些創新做法表明：菩薩戒不僅高於聲聞戒，而且正是菩薩戒賦予了聲聞戒以權威性和神聖性。

攝善法戒、攝眾生戒的內容，雖是集合《地持經》、《大集經》和《發菩提心經》而成，但從名稱看，更多採用《大集經》和《發菩提心經》的說法，把菩薩的六度四攝等都包含在菩薩戒中。此外，在「羯磨」部分，智者詢問受菩薩戒者能否行菩薩戒時，詳細列舉了攝眾生、攝善法的二十種捨身苦行行為，對菩薩精神高度讚揚。正式受戒之前，還要先立菩薩名：「善男子，受菩薩戒，是生在佛家，應當有名以自建立。」這些都體現了對菩薩精神及菩薩戒的高度重視。

《出家人受菩薩戒法》雖承認《地持經》在菩薩戒中的地位，但對《梵網經》似乎更為重視。最後一部分「略說罪相九」指出：「法弟住律儀戒，菩薩有十波羅夷處法。」而十波羅夷法的內容，完全等同於《梵網經》中的「十重波羅提木叉」。如果參照《地持經·方便處戒品》的結構，智者授完菩薩戒後，說「菩薩住律儀戒者，有四波羅夷處法」，四波羅夷以下才是《地持》系菩薩戒的戒條（四重四十三輕）內容。那麼，《出家人受菩薩戒法》中真正屬於戒條的應該就是十波羅夷法，而這正來源於《梵網經》。梁武帝重視《梵

網》系菩薩戒，為漢傳佛教戒律體系的最終完成確定了方向。

梁武帝不僅通過撰寫菩薩戒法來抬高菩薩戒，而且親自受戒，身體力行地推廣菩薩戒。天監十八年四月八日，梁武帝受菩薩戒。在他的感召下，「皇儲以下，爰至王姬，道俗士庶，咸希度脫。弟子著籍者，凡四萬八千人。」³¹ 這無疑大大促進了菩薩戒在社會不同階層的流行。突出菩薩戒的重要性和殊勝性，這就提高了在家信眾在佛教中的地位。

對於梁武帝個人來說，以國王身分受菩薩戒，為他獲得在佛教中的至高無上地位提供了經典依據。大同年間（535-546），梁武帝打算自任「白衣僧正」，也是這一思路的延續。這個沒有實現的願望，恰恰真實反映了梁武帝通過協調聲聞戒與菩薩戒關係，通過抬高菩薩戒地位，進而抬高在家信眾在佛教中的地位，建立政權和教權統一的新型政教關係的意圖。

（轉載於夏德美著：《律制與禮制之間》）



31. 《續高僧傳》卷6，頁184。