

中華佛學學報第 6 期 (p73-101): (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: 1017-7132

大小兼受戒、單受菩薩戒與無戒之戒

——中日佛教戒律觀的評較考察

傅偉勳

天普大學宗教研究所教授

p. 73

提要

拙論依照佛教學者的共識，首先分辨小乘戒（即聲聞戒或比丘戒）與大乘戒（即菩薩戒）的幾點顯著差異。大體上說，小乘戒較具自利性格，故爲了自求證果，嚴於律己；大乘戒重菩薩行，故較強調利他的社會倫理。小乘戒講求一生受持，大乘戒則更主張永劫受持。前者純係從他受戒，即以三師七證（僧伽代表）授戒；後者則以有智有力善語善義能誦能持的菩薩爲中介，強調自誓受戒。前者偏重他律（僧團律法）、外戒（形式主義的有相戒）以及修戒（修道過程中隨犯隨戒）；後者主張自律（戒法）、內戒（精神主義的無相戒）以及性戒（本性戒或即佛性戒）。前者以別解脫戒爲主，故有二百五十戒（比丘）、三百四十八戒（比丘尼）等戒相，後者則以三聚淨戒（或五支戒、十無盡戒等）爲根本戒法。最後，小乘戒偏重出家主義，以僧團爲主爲優；大乘戒則有強調僧俗平等並重的傾向。

中國佛教就思想義理言，純屬大乘；獨就戒律言，則基本上採取大小兼受（即兼受大乘菩薩戒與小乘比丘戒）的方式。以戒律改革著名的道宣爲例，同時並重小乘律藏（如《四分律》、《十誦律》）與大乘戒經（如《瓔珞經》、《梵網經》），又時有偏重前者的傾向。其他大師如智顓亦是如此（雖然他開創了天台宗的圓頓戒）。雖說禪宗的《百丈清規》、《禪苑清規》在唐宋叢林有意獨樹風格，但基本上仍不能看成無有小乘比丘戒夾雜在內的純大乘菩薩戒法。

承繼南山律宗的鑑真和尚遠赴日本傳授中國本位的大小兼受戒。但在平安時代，傳教大師最澄大膽進行僧團戒律改革，全然棄捨小乘戒律，首次建立純大乘菩薩圓頓戒，突破了中國佛教的大小兼受戒規格。自此戒律改革之後，日本佛教即與中國佛教分道揚鑣。到了鎌倉佛教，一方面有道元（曹洞宗）與日蓮（日蓮宗或即天台法華宗）分別開展的單受菩薩戒傳統，

p. 74

另一方面又有親鸞（淨土真宗）開始的「無戒之戒」傳統，更進一步突破了最澄所創大乘圓頓戒的原有規格。自親鸞直至戰後日本的（佛教本位）新興宗教，無戒之戒傳統漸獲肯定。由是源於印度佛教的戒律傳統，已在日本蕩然無存。

在中國佛教界，我們不時聽到對於日本佛教無戒狀態的嚴厲批評。然而同時也有人認爲，傳統以來的我國佛教（僧團）始終假借僧俗戒律高低之分，堅持僧尊俗卑，並未真正克服小乘出家主義的偏差。在日本佛教界，也常有學者指摘中國佛教混淆大乘菩薩戒與小乘比丘戒，未能彰顯大乘佛教菩薩道的本色；另一方面又有一批有心人士慨嘆日本佛教的無戒狀態，深怕終會導致道德危機而不可收拾。

我們評較考察中日佛教戒律觀的根本殊異，首須分開戒律的普遍性與特殊性雙層問題。就特殊性言，戒律本身自始就有「隨犯隨制」的自我調整性格，因此應許各國各地的佛教有其各自不同的戒律規格。譬就中日兩國的佛教傳統言，我們必須同情地了解，由於兩國在國體、政情、民族性、風俗習慣、歷史乃至文化的不同，所展現出來的佛教戒律也就有各自的獨特風格。我們於此很難遽下孰是孰非的過早評斷。

但就聯貫到戒律普遍性問題的中日戒律深層結構予以考察，則不難發現，各自深層結構的不同。乃是基於中日佛教對於大乘佛法真諦的理解把握顯現出來的根本差異。我們於此實有必要進行一番批判性反思。

如依『起信論』始覺、本覺之分，則大致可以說，天台宗為例的中國佛教偏重始覺門，故仍不得不講求小乘所強調的戒相。日本天台宗則自始倡導本覺法門，自然容易採取單受菩薩戒，簡化戒相。至於親鸞的無戒之戒，源於眾生業障深重而不可拔的親身體驗，故而強調深心懺悔與絕對他力，並非刻意棄捨一切戒律，實與天台本覺門的極端化了的旁門左道不可同日而語。

然而親鸞開始的無戒之戒有否意義，端看每一信徒的宗教態度與精神健全與否，已經不是表面上的道理爭論所能置答。正因親鸞之類的獨特宗教人格世上罕見，如果不擇對象，一味推廣無戒之戒，則恐會導致佛教倫理道德淪喪之險，而所謂「無戒之戒」，也祇變成「一切皆可為」了。

通過中日佛教戒律觀的評較考察，我所得到的暫定結論如下：

其一、從日本佛教宗派的發展經驗來看，中國佛教僧團在日益民主自由化、多元開放化的現代社會，恐怕也會逐漸顯現宗派化趨勢；隨此趨勢，各別僧團恐怕也只有自我建立本身的戒律規格，不受他人干預了。

其二、中國佛教本身的多元開放化與宗派化，也自然引起在家道勢力的抬頭，「僧尊俗卑」或「僧俗平等」的棘手問題也會引起爭論。

其三、中國佛教僧團傳統以來奉守的大小兼受戒恐會逐漸有所改革，強調大乘菩薩戒的自律精神與利他精神。同時，中國佛教界人士（不論僧俗）在戒律改革問題上當會逐漸轉移視線，強調巨模意義的佛教社會倫理（兼涉佛教倫理與世俗倫理的溝通交流）甚於微模意義的個人修行。

p. 75

其四、中國佛教的多元開放化與宗派化並不等於說，佛教戒律的普遍性意義或精神將消失不見。各別佛教僧團或居士團體應在民主原則之下多所進行公開討論，重新詮釋戒律的根本意義與時代特徵。

無論如何，中國佛教在現代社會必須踐行一次戒律改革，日本佛教戒律改革的成敗經驗應可提供我們一些有益的參考資糧與思維靈感。

關鍵詞：1.戒律 2.中日佛教戒律比較 3.戒律改革 4.日本佛教戒律

p. 76

一、前言

自從釋迦開創佛教傳統以來，戒律（śīla/vinaya）一直形成戒定慧三學之一，也是佛法僧三寶之中僧寶所以存在的一大理由。自古以來即有「一切眾律中，戒經為最上；佛法三藏教，毘奈耶為首之說」。《華嚴經》亦云：「戒為無上菩提本」，可見三學之中戒律的特殊角色，有時顯得比智慧與禪定更為重要。

但是釋迦圓寂之後，佛教部派之間產生有關戒律的爭執，終於導致大小二乘的分裂，有如耶教在近世歐洲的宗教改革時期分成舊教（天主教）與新教（基督教）一般。^[1]大致說來，南傳佛教承襲早期部派佛教以來的小乘戒律傳統，幾無變化，直至今日。（註如從日本佛教的觀點來看）中國佛教就思想義理言，純屬大乘；然就戒律言，則基本上採取大小兼受（即兼受大乘菩薩戒與小乘比丘戒）的方式。至於日本佛教，雖由承繼南山律宗的鑑真和尚遠赴日本正式傳授中國本位的大小兼受戒，但在平安時代，傳教大師最澄大膽進行僧團戒律改革，全然捨棄小乘戒律，首次建立純大乘菩薩圓頓戒，突破了中國佛教的大小兼受戒規格。自此戒律改革之後，日本佛教即與中國佛教分道揚鑣。到了鎌倉時代，一方面有道元（曹洞宗）與日蓮（日蓮宗或天台法華宗）分別進一步開展的單受菩薩戒傳統，另一方面又有親鸞（淨土真宗）開闢的所謂「無戒之戒」傳統，更進一步徹底突破了最澄所創大乘圓頓戒的原有規格。自親鸞直至戰後日本的（佛教本位）新興宗教，無戒之戒傳統漸獲肯定，終成日本佛教戒律的主流。由是源於印度佛教的戒律傳統，已在今日日本蕩然無存。

在中國佛教界，我們不時聽到對於日本佛教無戒狀態的嚴厲批評，甚至認為日本佛教由於無戒，算是已與佛教無甚關涉的另一種宗教傳統。然而同時也有人認為，中國佛教從未進行戒律改革，並未真正克服小乘出家主義的保守偏差，漠視時代與社會的演進，仍停留在中世紀的階段。在日本佛教界，也常有學者指摘中國佛教傳統始終混淆大乘菩薩戒與小乘比丘戒，未能彰顯大乘菩薩道的真實本色。另一方面又有一批有心人士慨嘆日本佛教的純然無戒狀態，實有喪失大乘佛教倫理道德的根本精神之險。

拙論依照佛教學者的共識，首先分辨小乘戒與大乘戒的幾點顯著差異，同時指出，自早期印度大乘佛教到中國佛教的歷史發展過程當中，戒學並沒有像慧學那樣，去分別處理或解決勝義諦層次與世俗諦層次的戒律

異質性問題。如對此一問題未予探討，

p. 77

就不可能充分了解中日佛教戒律觀所以殊異的基本道理，更不可能進一步評較兩者的功過成敗。

其次，我將分別扼要地論述中日佛教戒律觀的各自開展及其特色。特以智顛與道宣爲例，說明號稱大乘的中國佛教如何且爲何在戒律一點，採取了大小兼受戒的基本形式。然後依照最澄的戒律改革，道元與日蓮對於菩薩圓頓戒的各自突破，以及親鸞的「無戒之戒」的次序，探討日本佛教戒律觀層層演化的義理線索與根據。

我們評較考察中日佛教戒律觀的根本異質性與優劣功過，首須分開戒律的普遍性與特殊性雙層問題。就特殊性言，戒律本身自始就有「隨犯隨制」或「因時制宜，因地制宜」的自我調整性格，因此應許各國各地的佛教有其各自不同的戒律規格。譬就中日兩國的佛教傳統言，我們必須同情地了解，由於兩國在國體、政情、民族性、風俗習慣、歷史文化等等的不同，所展現出來的佛教戒律外相也就有各自的獨特風格。我們於此很難遽下孰是孰非的過早評斷。

然就聯貫到戒律普遍性問題的中日戒律深層結構予以考察，則不難發現，各自深層結構的不同，乃是基於中日佛教對於大乘佛法真諦的理解把握顯示出來的根本差異。也就是說，中日佛教戒律觀的殊異原委，是在中日佛教對於勝義諦與世俗諦及其關聯的各別把握這一點。據我的觀察，在大乘圈內的東亞佛教傳統，慧學顯然決定了戒學的本質與特色，反之非然。

根據我對於中日佛教戒律觀的評較考察，我在結論部分提出對於中國佛教在現代社會必須踐行一次戒律改革的個人管見。於此，我們實不得不承認，雖然日本佛教有它本身的種種內在問題，它在歷史上進行過的戒律改革成敗經驗，對於從未完成戒律改革的中國佛教傳統來說，不但構成一大衝擊，且對後者的適當解決，可以提供很值得參考的思維資糧，不容中國佛教界人士忽視。

二、大乘戒與小乘戒的基本區別

自原始佛教到印度大乘佛教初期，並無所謂「大乘戒」獨立於小乘戒（比丘戒或聲聞戒）而存在，而是經過長久時間逐漸形成的結果。據上田天

瑞的觀察，大乘戒成立的起源是在《華嚴經》。此經〈十地品〉中第二離垢地言及菩薩應行十善、離十惡，並對一切眾生應起利益心、安樂心、慈悲心等，而令一切眾生住於正見、遠離惡道。此三事即是菩薩持戒的本分。其中行十善者，即不外是後來所說的攝善法戒，離十惡者則是攝律儀戒，而對一切眾生起利益心等乃指攝眾生戒，合成大乘菩薩戒最根本的「三聚淨戒」。此語在《八十華嚴》已正式出現。不過在此經，大乘戒仍未單獨成立，亦無大小二乘戒律對立的思想存在。龍樹《大智度論》亦無特別建立大乘戒或菩薩戒的跡象。到了《大般涅槃經》，才首次出現聲聞戒與菩薩戒的區別，且云祇有受持菩薩戒者才能見佛性與涅槃。

p. 78

[2] 但此經未組織有如小乘二百五十（比丘）戒等具有戒條規模的大乘戒律。上田氏說：「大乘戒相對小乘戒，組織本身特有的戒條，而與小乘戒完全別立，應以《梵網經》為第一。《梵網經》以十重四十八輕等五十八條為菩薩戒條，有別於小乘的二百五十戒。此經思想上與事實上皆繼續發展《華嚴經》說法，更且繼承了《涅槃經》的思想。因此，《涅槃經》可以說是溝通《華嚴經》與《梵網經》的橋樑。

其次，《梵網經》雖提出五十八戒而有別於小乘戒，卻未以三聚淨戒的形式專說大乘戒，這在《瓔珞經》則有清楚的整理。就是說，《瓔珞經》以三聚淨戒概括大乘戒，而在其中之一攝律儀戒，引入了《梵網經》的十重四十八輕戒。如此大乘與小乘完全分別，但有大小乘對立之處，也就有折衷，這是自然趨勢。印度佛教之中的瑜伽行派在佛教史上擔當了此一折衷任務，此派所倡瑜伽戒，即折衷了大小乘的兩戒。《瑜伽論》雖亦說及三聚淨戒，但於攝律儀戒不取《梵網經》的十重四十八輕戒，卻採取小乘二百五十具足戒，如此在大乘戒中包含了小乘戒。此（瑜伽）戒在日常行事要踐行小乘二百五十戒，同時又說攝善法戒與攝眾生戒，即住於大乘精神而行小乘戒。此戒滿足了小乘修道者，同時也適應於大乘人士，可以說是三乘共受之戒。」[3]

上田氏上面所說，一方面簡要地敘述了大小乘戒律分辨的歷史線索，同時也為我們提供了小乘比丘戒、大乘菩薩戒、大小兼受戒的區別所在。尤其他所提到的瑜伽戒，正因兼含大小二乘戒條，似乎暗示了，中國大乘佛教思想家如天台大師智顛，雖然不時闡揚《梵網經》、《瓔珞經》等大乘戒經以及菩薩圓頓戒，實際上大小兼受的瑜伽戒在戒律方面顯佔優勢，也在這裡產生了日本佛教學者所指摘的一大課題或難題：實踐

單受菩薩戒，而充分發揮純大乘菩薩道精神呢？還是繼續採取大小兼受戒，折衷大小二乘呢？兩種戒律取向的理據又是甚麼？

大乘戒與小乘戒的基本區別，當然不限於上述戒條戒相這一點而已。二百五十比丘戒、三百四十八比丘尼戒等小乘戒相，自古以來始終帶有形式主義、律法至上的保守傾向，而大乘戒則較富有精神主義、眾生本位的進取傾向，乃是不可否認的事實。但此一戒相差異祇是表面現象，本質上是由大小二乘分別對於佛法所具慧識的殊異所形成的。傳統以來雖說三學一體而同等並重，其實在小乘，偏向戒學而少有慧學的積極創新；在大乘，

p. 79

則慧學一直佔有優位，規導戒學的開展創新，從小乘比丘戒到《梵網經》、《瓔珞經》等經所倡三聚淨戒的純大乘戒，或天台宗的菩薩圓頓戒，乃至日本天台宗最澄純化大乘菩薩戒等等的步步發展，不難窺見一斑。小乘自求（阿羅漢）證果，割裂生死輪迴與涅槃解脫，未能超越四聖諦而慧識緣起性空的勝義中道實相，自然容易偏向自利本位的微模（微小規模）修行，嚴守他律戒條而忽視社會倫理。大乘菩薩道則強調「生死之外別無涅槃」、「一切眾生皆能成佛解脫」、「上求菩提下化眾生」等等利他本位的巨模（巨大規模）佛教倫理道德，自然能就佛教戒律的根本精神所在，探討戒律調整甚至改革課題，以便配合時代與社會的演進。大乘戒除了稍近小乘戒的攝律儀戒外，特別強調攝眾生戒，即是其中好例。而大乘的攝律儀戒准許較有伸縮性的境況詮釋，並不像小乘戒條的死板而不通融。譬如《瑜伽論》對於殺戒的詮釋，有一則涉及菩薩眼見惡人將殺聖者，不忍惡人因墮到無間地獄，故而殺死惡人，以便代他自下地獄；此一菩薩表面上似犯殺生戒，其實反而立了功德。諸如此類，大乘戒重視利他本位、社會倫理的一面，實較小乘戒更能表現佛教本有的慈悲精神。

小乘戒特重他律本位的教團秩序與賡續，因此堅持每一僧尼對於僧伽發誓戒條的終生受持。譬如《彌沙塞羯磨本》所載第三諸戒受捨的項目中，有關大戒一項中的淫戒羯磨語云：「汝終不得，乃至以欲染心，視女人。若比丘行淫法，乃至共畜生，非沙門，非釋種子。汝盡形壽不應犯。能持不？」^[4]這裡所說「盡形壽」，即是此輩終生之意。與此相比，大乘戒強調貫通過現未三世的永劫受持。譬如《授菩薩戒儀》第七正授戒云：「汝等今於我所，求受一切菩薩淨戒，求受一切菩薩學處。所謂攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。此諸淨戒，此諸學處，過去一切諸菩薩已受，已學，已解，已行，已成；未來一切諸菩薩當受，當學，當行，當

成；現在一切諸菩薩今受，今學，今解，今行，當來作佛。汝等從今身，盡未來際，於其中間不得犯。能持不？」。[5]這裡所說「從今身，盡未來際」，即謂永劫，直至成佛為止。蓋依大乘戒，一旦受戒，則永不失，故無捨戒作法；即使捨菩薩大願，或因增上煩惱而犯波羅夷，失去菩薩律儀，亦可通過懺悔重新受戒，不論在十方世界何處轉生，不失戒體。[6]所以不失戒體，乃是由於大乘戒（如《梵網經》所說）主張本性戒，亦即佛性戒之故，

p. 80

與小乘戒主張修戒（限定戒律於修習一點，講求修道過程中的隨犯隨戒）大大不同。

就授戒形式言，小乘戒由戒和上、教授師、羯磨師等三師以及七位證戒師（三師七證）作證傳授，顯示受戒與僧伽運作的不可分離，受戒有如資格審查的接受，授戒亦如資格的認可。但在大乘戒，卻以有智有力善語善義能誦能持的菩薩為中介，而在三世十方佛及大地諸菩薩前受戒。

《觀普賢菩薩行法經》更以五師勸請的具體方式請求受戒。[7]如說小乘戒是「從他受戒」（因必須有十師在場之故），則大乘戒則有強調「自誓受戒」（傳戒師在不在場已非必需條件）的傾向，強調佛像（佛寶）甚於僧伽（僧寶）。不過大乘傳統亦不能不有教團的構成，不得漠視僧伽的存在，故亦順從小乘戒而權設從他受戒。從他受的小乘戒與自誓受的大乘戒分別反映著以「律」（vinaya）為主的他律本位性格與以「戒」

（śīla）為主的自律本位性格，也可以說是外戒（形式主義）與內戒（精神主義）的對比，亦即《般若經》、《涅槃經》等所強調的有相戒與無相戒的差異。[8]

我在拙文〈從勝義諦到世俗諦—（大乘）佛教倫理現代化重建課題試論〉，曾指出了大乘菩薩戒的四點殊勝之處。其一，由於大乘菩薩戒強調戒重於律，充分彰顯佛教倫理的自律精神，故極有助於道德主體性的挺立，而此挺立的宗教源頭，即不外是大乘菩薩誓度一切眾生的大慈悲心。其二，基於大慈悲心強調化他利他的菩薩戒道格外能夠彰顯佛法的中道真諦，表現之為勝義、世俗不即不離的二諦中道。其三，依據二諦中道的指導原理以及化他利他的菩薩道精神，能使大乘戒擴充之為具有社會性與開放性的佛教倫理，而有助於大乘佛法的勝義諦在世俗諦層次真正落實。其四，戒重於律的大乘佛教倫理較具權宜性與伸縮性，

能夠隨著社會變遷與時代轉移而適予調節、加減或修改佛教教團的客觀律則。^[9]

大乘菩薩戒既有上述四點殊勝之處，為何以純大乘佛學義理建立而成的中國佛教傳說，在戒律方面卻始終堅持大小兼受戒，而未能開展一條銜接戒學與慧學的「一貫之道」呢？為何貫徹不了具有純大乘慧學奠基的戒律改革呢？我們且以開創天台菩薩圓頓戒傳統的智顛與南山律宗之祖道宣為例，做一個觀察。

三、智顛與道宣：中國佛教戒律傳統的形成

p. 81

《梵網經》在中國（以及日本）的戒學史上始終佔有大乘戒第一經的重要地位；《菩薩瓔珞本業經》以構成《華嚴經》原始經典之一的《菩薩本業經》為基礎，取用《梵網經》（以及《地持經》等經）的戒學，繼續開展大乘菩薩戒的理路，而與《梵網經》合成標榜此戒的「姊妹（大乘）戒經」。多半佛教史家認為，此姊妹經很可能都是中土所出，即係偽經，與印度佛教（戒律）毫無關涉。這似乎暗示我們，自南北朝至隋唐時期已有一批大乘佛教思想家，開始認真探討純大乘戒的製定課題，以便配合大乘慧學，同時突破小乘比丘戒的戒相約束與歷史局限性。其中智顛（538~597）的地位所以格外顯著而凸出，乃是由於他對此姊妹經的異常重視，不但著有《梵網菩薩戒經義疏》二卷（灌頂所記），大大顯揚大乘菩薩戒的理趣，同時深受《瓔珞經》的影響，藉以開展三諦、三觀、菩薩五十二位等天台思想之故。

智顛在《菩薩戒經義疏》認為，《梵網經》的價值與《華嚴經》同等，而規定此經所說的戒法為別圓的菩薩戒，且以十重四十八輕戒為頓制頓行的圓融中道的戒律，又以「不起而已，起即性無作假色」的戒體（亦即性德本有、色心一如的身體）為實踐此大乘戒律的根本原動力。^[10]他又依據《瓔珞經》（以及《地持經》），以三聚淨戒統攝大乘戒法。攝律儀戒者，即十重禁戒；攝善法戒者，謂八萬四千法門的積極行善；攝眾生戒（饒益有情戒）者，則謂以「慈、悲、喜、捨（四無量心）化及眾生，令得安樂」。^[11]如此，大乘戒法的根本旨趣是在，通過三聚淨戒的具體實踐，一切（信奉大乘的）眾生終能成佛得道，如《梵網經》

所示：「一切有心者，皆應攝佛戒。眾生受佛戒，即入諸佛法，位同大覺已，真是諸佛子」。[\[12\]](#)

但是，智顛規定《梵網經》的戒法為別圓的菩薩戒，就已表明此戒仍與天台絕待純圓之教相隔一層，非屬最勝義諦。他在《禪波羅蜜次第法門》（卷二）曾舉《大智度論》的十種戒，藉以統攝大小乘一切戒法。[\[13\]](#)又在《法華玄義》（卷三下）將十種戒分別攝於藏通別圓四教教判之中。其中持不缺戒（四重不犯）、持不破戒（僧殘不犯）、持不穿戒（下三篇不犯）與不雜戒（「不起諂心及諸惱覺觀雜念」）為藏教所攝；隨道戒（「心行十六行觀，發苦忍智慧」）為通教所攝；無著戒（斷律儀戒）與智所讚戒（「發菩提心，為令一切眾生得涅槃故持戒，如是持戒，則為智所讚歎，亦可言持菩薩十重四十八輕戒，此戒能至佛果故」）為別教所攝；至於自在戒（「菩薩持戒，於種種破戒緣中，而得自在，亦可言菩薩知罪不罪不可得故」）、具足戒（「菩薩能具一切眾生戒法，

p. 82

及上地戒」）與隨定戒（「不起滅定現種種威儀戒法」）則為（天台）圓教所攝。[\[14\]](#)由是可知，智顛認為智所讚戒或梵網戒與聲聞緣覺戒法形成對立的差別，仍遠不及天台所倡迷悟未分、絕待圓融之旨。

一般佛教學者咸認智顛所創天台圓教的菩薩圓頓戒即梵網菩薩戒，即依法華開顯的妙旨，授受梵網所說的十重四十八輕戒。[\[15\]](#)但佐藤達玄在他的《中國佛教における戒律の研究》獨排眾說，認為頗有不同。《梵網經》云「若佛子心背大乘常住經律，言非佛說，而受持二乘聲聞外道惡見、一切禁戒、邪見經律者，犯輕垢罪（第八輕戒）。」，又云「菩薩以惡心瞋心，橫教他二乘聲聞經律，外道邪見論等，犯輕垢罪（第十五輕戒）。」[\[16\]](#)可見《梵網經》作者極端否定小乘戒，有意開拓純大乘戒理路。智顛則在《法華玄義》（卷三下）說「毘尼學者，即大乘學式叉。式叉即是大乘第一義光，非青非黃非赤白。三皈五戒十善、二百五十，皆是摩訶衍，豈有粗戒隔於妙戒。戒既即妙，人亦復然。「汝實我子」，即此義也。是名絕待妙戒。」[\[17\]](#)誠如佐藤達玄所指摘的，站在智顛「絕待妙戒」立場去看，小乘戒（二百五十）的實踐即是大乘戒，實無必要分辨大乘戒與小乘戒。也就是說，智顛的天台圓教仍然許有大小兼受戒的推演，並不完全支持純大乘戒的建立。[\[18\]](#)

不過，智顛的天台圓教如果祇是在同一平面平等看待大小二乘（或三乘），則此圓教就不可能具有後來所云「超八醍醐」（超越化儀四教與化法四教的最上醍醐味）的大乘最勝義諦特色。如說天台圓教具此特

色，則不可能祇推演出大小兼受戒，而是應該繼續發展梵網純大乘戒理路，建立真正的菩薩圓頓戒，捨離小乘戒律才對。就這一點說，遊龜教授的觀察耐人尋味。他說「本覺思想源於《法華經》的一點，在諸法實相的中道世界觀即有表明。「是法住法位，世間相常住」的法華式思維，不得不涵蘊「汝等所行，即菩薩道」的本覺門思維。」因此，中國天台已經就有法華的本覺思想，如《摩訶止觀》所云「陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間；無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法。」此一實相中道的本覺思想，是在中國天台已經完成的理論，

p. 83

而非日本佛教所固有的。雖是如此，日本佛教之具有它本身的特色，是因為在中國佛教，（1）法華經的思維並不像在日本那樣形成主流，（2）本覺思想只顯為理論的、觀念的把握，缺少實踐的把握。因此，（在中國天台）為了實證迷悟一如的中道實相，實有必要去不斷修行（觀心）。……由是，在中國佛教，本覺法門在理論上雖已完成，為了此法門的現實化，不得不以行（觀心）為媒介。」[19]換句話說，中國天台的慧學（本覺法門）與戒學（始覺法門）仍有一道小溝未能填補，有待日本天台去設法解決此一難題。

如說天台圓教的大乘慧學都無法突破大小兼受戒的限制，形成純大乘圓頓戒的規導原理，南山律宗之祖道宣（596~667）由於他一方面設有一套大乘慧學，另一方面他在戒學又想忠實於小乘《四分律》的根本立場，故充其量祇能為當時的僧伽制度鞏固大小兼受戒的傳統，不可能踐行純大乘化的戒律改革了。

承繼中國大乘佛學的道宣，對於小乘戒定慧三學不是沒有批評的。譬如他以《佛性論》為論據，站在唯識三性說立場批判小乘定學而說：「定約名色緣修生滅為理，二乘同觀，亦無諦、緣之別。故《佛性論》云：「二乘之人約虛妄觀無常等相，以為真如。」[20]又評小乘戒學的局限性說：「若據二乘，戒緣身口。犯則問心，執則障道。是世善法，違則障道，不免三塗。」[21]從大乘身口意三業一體（尤重意業）的觀點去看，聲聞與緣覺二乘的戒學有分開身口二業與意業之嫌；犯戒才會問心如何，因此容易迷於外表形式上的持戒，反成修道的障礙。小乘戒學仍跳不過世間善法，因此一旦違犯則又成為修道的障礙，必受三塗之苦。道宣於此似乎意涵，小乘戒學的限制亦顯慧學的限制，不及大乘。

道宣所創南山律宗的戒學立場，基本上可由「四分分通大乘義」代表。他在《行事鈔》說：「若據大乘戒，分三品。律儀一戒不異聲聞，非無二三有異。護心之戒更過恆式。」[22]三品即指大乘三聚淨戒而言，其中攝律儀戒等於聲聞戒，於此道宣顯然採用（瑜伽論·菩薩地戒品）系統的瑜伽戒。不過他也承認，大乘菩薩戒所應持守的律儀戒指謂七眾的別解脫律儀，如果比較大小二乘的戒本，可以看出某些差異。譬如《四分律》卷三十捨墮法的第十八儼然禁止金銀的自手取得，教他取得，間接取得；《梵網經》十重禁戒中的第八則反而主張，大乘菩薩慳吝不作財，法二施，則犯波羅夷罪。

p. 84

道宣於此，不得不對如何統合聲聞戒與菩薩戒的戒學難題煞費苦心。他所說的「護心之戒」即是「理戒」，意謂大乘戒學強調身口意三業的理心主體，菩薩持戒之心違理，即是犯戒，不必等待身口二業的外表活動。小乘戒學則強調身口的制戒，並不特就心體去講犯戒破戒的問題。很顯然，道宣想用「護心之戒」等大乘戒學原理做為基礎，設法綜合大小二乘的戒律傳統。但是，他既知道梵網戒不論在菩薩慈悲心的擴充或社會倫理的發展，都比小乘四分律所云戒法戒相更富於伸縮性、進取性、社會性、圓善性等等，則又何必要去綜合兩大戒律傳統？為何不能捨離一成不變，墨守成規的二百五十比丘戒等等，而專就包括菩薩律儀戒在內的三聚淨戒去開拓純大乘戒理路呢？

做為大乘佛教高僧，道宣並不是不了解大乘戒學與大乘慧學（以及定學）的一貫性的。他時常引用《大智度論》、《攝論》、《涅槃經》等大乘經論，說明大小二乘的戒學相異。譬如他借《智論》的問答提示大乘戒的最勝義諦根本如下：「《智論》問云「菩薩住於實相，不得一法，得破戒不？」答曰「以住於實相，故尚不作福，何況作罪。雖種種因緣，不破戒人。」[23]他儘可以據此大乘慧學的最勝義諦，進一步建立具有自利利他、慈悲救濟、方便化導等等大乘菩薩精神的純大乘戒傳統的。但是，他終於還是採取了折衷方案：一方面仍忠實於《四分律》的傳統小乘戒法，另一方面站在高層次借用大乘戒學的根本原理統合大小二乘的戒律。從我們現代觀點去重新評衡，結果當然不是很理想的。

道宣之所以仍取大小兼受戒的折衷方式，基本上可以說是為了挽救當時僧伽、僧制逐漸鬆弛腐敗的危機。他確實認為，大乘戒並沒有小乘戒那樣，有其日常瑣細的生活規定，故仍需要採用小乘律儀。同時，他也像中國大乘佛教傳統的泰半僧尼，仍然深信對於有別在家道菩薩眾的出家僧團來說，自古以來的四分律還是天經地義，不可推翻，有其戒法的神

聖性、權威性。因此他不得不說「此四分宗，義當大乘。戒本云「若有為自身欲求於佛道，當尊重正戒，乃迴施眾生共成佛道。」律中多有誠例，（慧）光師亦判入大乘律限。」[24]又說「大小二乘，理無分隔，對機設藥，除病為先。」[25]對於大小二乘的戒學（以及定慧二學）的同異問題，道宣道用「理無分隔」等簡截論調輕輕帶過，似乎反映了他的大乘慧學立場混淆不清（多半偏向唯識，有時借用其他大乘原理），也沒有看出，在大乘佛教傳統之中慧學畢竟是戒學的規導原理。正因為他並無此認識，大小二乘的戒律才如此混成一片，而對後世中國佛教僧團留下種種難於解開的葛藤，

p. 85

直至今日。

中國佛教戒律史上也曾有過某些較為大膽進取的戒律改革嘗試，比如《六祖壇經》所述慧能的無相戒、《百丈（古）清規》，《禪苑清規》等等中國禪門所開展的新規新制。但是，我國的戒律傳統所重視的，仍是包括《四分律》在內的大小兼受戒，禪門清規之類祇被看成旁支，非屬正統或主流，且不說禪門清規也未曾真正突破大小兼受戒的藩籬。相比之下，日本曹洞宗祖師道元卻能根據中國禪門清規的典範，進而專為日本禪門創立「永平清規」等戒法律儀，把純大乘圓頓戒提升一層，實非明末以後中國禪門所能企及。

四、最澄的戒律改革與單受菩薩戒傳統的形成

紀元 754 年承繼道宣南山律宗的唐僧鑑真（688~763）遠渡日本授戒，算是日本佛教戒律的正式開端。鑑真所傳的，基本上是四分律的二百五十戒，但又兼帶瑜伽戒或《法華經》的色彩，仍屬中國佛教戒律的大小兼受戒性質，不過在律儀戒相一點特重小乘具足戒。日本天台宗始祖傳教大師最澄（767~822）卻在紀元 818 年正式宣布：「自今以後不受聲聞之利益，永乖小乘之威儀，即自誓願棄捨二百五十戒已」，[26]自此全然棄捨小乘戒，發願建立一向大乘寺，在比叡山展開純大乘戒授受運動，脫離當時極端保守的南部六宗的掌握繫縛。通過最澄大膽的戒律改革，以獨標純大乘菩薩圓頓戒的日本佛教，自此也與仍守大小兼受戒的中國佛教分道揚鑣，形成東亞大乘佛教的兩大傳統。我們考察最澄戒律改革的動機、境況、義理等等，可以歸納出下列幾個要點：

其一、青年修道僧最澄在京都・東大寺受具足戒後三個月，「出離憤鬧之處，尋求寂靜之地，直登叡岳居卜草庵」。[\[27\]](#)當時的他，一方面感到「世間無常，榮衰有限」，另一方面顯然帶有強烈的末法意識，深感日本佛教僧團的沈淪危機。他在《守護國界章》（卷上之下）說「當今人機，皆轉變都無小乘機，正像稍過已，末法太有近，法華一乘機，今正是其時。何以得知？〈安樂行品〉末世法滅之時也。」；[\[28\]](#)又說「然佛滅後向二千年，正法沈淪，邪風競扇，眾生薄祐，生在此時。」[\[29\]](#)依此末法時機觀與機根說，最澄似已懷疑小乘具足戒到底能有多少效益或意義，開始摸索較合末法時期眾生根機的戒法戒相。留學中土之後，他又漸受中國天台的影響，鑽研法華思想與《梵網經》，

p. 86

日後成爲他那戒律改革的思想資糧。

其二，就歷史境況言，我們不能不了解日本有別於中印兩國的種種包括國體、政情、民族性、風俗習慣、歷史文化等等在內的特殊性格。如果不考慮這些特殊性格在內，則根本無法把握最澄戒律改革成功的旁助因素。就歷史淵源言，開創日本佛教的聖德太子（574~622），一開始就接受了大乘佛教，且著有《三經義疏》，開大乘經典如《法華經》、《維摩經》、《勝鬘夫人經》等的研究與詮釋風氣之先，不像中國佛教，在草創時期仍受小乘的影響，通過三、四百年的時光才真正建立中國大乘佛教傳統。同時，聖德太子以來日本佛教就有否定出家主義的傾向，他所製定的〈憲法十七條〉的第十條特別強調「我不必是聖，彼不必是愚，彼我皆是凡夫而已」，似已蘊含大乘最勝義諦所云出家、在家的究竟平等之義。特就飲酒與性愛等世間嗜好情趣而言，原始神道的生活方式以及《日本書紀》，《古事記》等神道典籍的記載，處處例證日本自古以來幾無禁忌，情況與深受儒家影響的中國人大大不同。換句話說，中國佛教僧伽始終持守大小兼受戒，嚴禁僧侶飲酒食肉乃至聚妻，一方面是小乘具足戒以來的傳統使然，另一方面也不能不說實有強調寡欲的傳統儒家倫理道德的深遠影響在內的。相比之下，中國佛教移植日本之後，一千三百年來始終與固有神道溝通互補，後者的世間本位自然主義風氣顯對日本佛教戒律傳統的形成頗具影響。

其三，就義理言，最澄的戒律觀，基本上來自他對《法華經》與《梵網經》的理解與詮釋及其理論的融合。最澄入唐以前已經讀過道璿，法進等人的梵網注釋，在留學期間也對法華思想與中國天台下了過功夫，逐漸認爲末法時期所亟需的慧學是智顛，湛然等人所顯揚的法華圓教，合乎

時代要求的戒學應是梵網一系的純大乘戒。最澄在《授菩薩戒儀》規定梵網戒的本質如下：

此即又如來一戒金剛寶戒，是則常住佛性，一切眾生本源，自性清淨虛空不動戒，因此戒以顯得本來本有常住法身，具有三十二相。今既不求人天果，不求聲聞辟支佛果，不求小乘人所見佛果，不求通教三乘佛果，不求別教獨菩薩佛果，唯欲專求圓教所詮無上正等菩提。……設受餘戒，雖報人天，不免沈沒。二乘小乘，永住涅槃；三教權菩薩，迂迴歷劫路。故須發誠誓求圓果。[30]

規定梵網戒為「自性清淨虛空不動戒」，即是以常住佛性為本質，而於一切眾生的本源尋此絕對大戒的根基。此戒既以直接開顯本有法身法性為目的，故須跳過人天乃至別教所求的果報，祇求法華所倡中道實相的圓果。誠如白土わか所說，「最澄的純圓，

p. 87

接近湛然所云超八醍醐那樣，超越四教（即「三乘方便，一乘真實」）的第五時究竟了義，更可以看成，超出一步，具有拂拭方便性而臻本源性的傾向。就是說，三乘一乘通通超越過去。」[31]

純大乘圓頓戒旨在實踐三聚淨戒，依此大乘的總相戒解釋《法華經》中〈法師品〉的三軌戒法，〈安樂行品〉的四安樂行戒，以及〈普賢勸發品〉的普賢戒，並強調大乘菩薩的持戒生活，即在著柔和忍辱之衣，坐一切法空，入大慈悲室，行身口意誓願的四安樂行，為諸佛護念，入正定聚，發大菩提心，植諸德本。[32]

最澄在〈天台法華宗年分度者回小向大式〉（四條式）主張佛寺應分三類：（1）一向大乘寺（開始修業的菩薩僧所住）；（2）一向小乘寺（小乘戒僧所住）；（3）大小兼行寺（長久修道的菩薩僧所住）。最澄的目的當然是建立一向大乘寺，專為天台法華宗授菩薩圓頓戒，訓練比叡山（天台本山）的僧侶，藉以徹底突破傳統戒律的束縛。他如此向朝廷請求天台宗本身的年分度者，雖說帶有僧團生存的政治意義；但就義理言，乃是基於他對法華圓教與梵網戒的洞見慧識而提出的。也就是說，大乘勝義諦的義理遠較世俗諦層次叡山僧團的生存更為重要吃緊。他在〈四條式〉中又說：「國寶國利，非菩薩而誰。佛道稱菩薩，俗道號君了。其戒廣大，真俗一貫。故《法華經》列二種菩薩：文殊師利菩薩、彌勒菩薩皆是出家菩薩，跋陀婆羅等五百菩薩皆是在家菩薩。《法華經》中具列此二種人，以為一類之眾，不入比丘類，而為大（乘）類。

今此菩薩類於此間（日本）未顯傳。」我們於此又不難窺見，最澄站在法華圓教的最勝義立場，

p. 88

破除出家、在家之分，不將大乘菩薩道祇限定出家圈內，反擴大及於世俗世間，因此敢於大膽說道，「佛道稱菩薩，俗道號君子」，志在貫通勝義諦（大乘菩薩道）與世俗諦（儒家君子之道）。

以上簡述最澄戒律改革的其中幾個要點，目的不外是要說明，此一改革的義理根基是在本覺法門的中道實相法華圓教。中國天台理上採取本覺法門，事上（觀心）卻取始覺法門，即是從因向果的向上立場。最澄開創的日本天台則自始至終採取本覺法門，肯定世俗現實即是絕對絕待，即是從果向因的下降立場。正如遊龜教授所說：「始覺的世界是行的立場，本覺的世界是信的立場。」[\[33\]](#)最澄確實相信，在末法時期一切眾生所需的是信的立場，而「正依法華，傍依梵網」的純大乘戒也是應時的戒律。於此大乘戒學與大乘慧學合而為一。或不如說，法華圓教的一乘慧學規導了最澄，由是發展「傍依梵網」的純日本天台戒學出來。鎌倉時代的新興佛教祖師，如法然、親鸞、道元、日蓮，都出身於比叡山天台法華宗門，他們各自的戒學發展也都預設了最澄開創的日本天台本覺法門的存在。我們於此不難想見，最澄的戒律改革在日本佛教史上所留下的深遠影響與意義。

五、道元與日蓮：圓頓菩薩戒的分別貫徹

在鎌倉時代分別開創日本佛教各大新宗派的祖師，包括淨土宗的法然（1133～1212），淨土真宗的親鸞（1173～1262），日本曹洞宗的道元（1200～1253），以及日蓮宗的日蓮（1222～1282），全部出身於比叡山，也都受過這天台圓頓戒。其中道元貫徹了最澄以來天台本覺法門的圓頓戒，在日本禪宗史上首次創立極有組織的「永平清規」等純大乘禪戒。日蓮則站在《法華經》唯一至上立場，自立「本門三法門」，其中第三法門即「本門戒壇」，祇有戒的名目，並無教條式的戒律規定，如此貫徹天台圓頓戒之餘，已有「無戒之戒」的突破超勢，十分接近公然標榜「無戒之戒」的真宗始祖親鸞的戒律觀點。據我的了解，最澄的戒律改革之後，對於後世日本佛教戒律傳統最有影響力的恐怕要算這三位，尤其親鸞的影響更是深遠。

日本天台本覺法門一方面雖有菩薩圓頓戒傳統的形成，另一方面卻也留下了一種後遺症。就是說，天台本覺思想逐漸醞釀「本覺不待修行」的自然主義潮流，在戒律解釋上極端化了「圓頓無作」之義，產生了「圓頓非戒」或「三毒十惡無非戒律」等荒唐無稽之談，墮到開遮持犯毫無分別的放縱狀態，破壞了最澄所創天台圓頓戒的原義。在這樣思想氛圍之下剃髮出家的道元，憑他的聰慧在十五歲時已懂得發問：「涉獵經論自有疑（惑），謂顯，密二教共談「本來本法性，天然自性身」，若如此則三世諸佛依甚更發心求菩提耶？」

p. 89

道元爲了解決此一疑惑，毅然留學中土將近五載，最後幸遇正師如淨和尚（天童山住持），以「祇管打坐，身心脫落」的修證一如（亦即本證妙修）觀徹底解決了實踐課題，晚年又推進菩薩圓頓戒一步，爲曹洞宗門創立了戒定慧三學一體的禪戒傳統。

在道元以前建立日本臨濟宗風的榮西（1141～1215），在他的（興禪護國論）所主張的禪戒，仍是大小兩戒兼受，並無戒學上的任何突破。道元所著（佛祖正傳菩薩戒），祇以三皈，三聚淨戒，十重禁戒等所謂十六條戒爲佛戒（道元未用「禪戒」一辭）基本內容，一般認爲來自如淨的傳授。[\[34\]](#)但是據鏡島元隆的考察，十六條戒的傳授在中國禪宗史上毫無記載，而《如淨語錄》亦未提及十六條戒。[\[35\]](#)在中國禪宗，大小兼受戒仍是戒律正統，如淨所受的戒律恐怕也是如此。宋朝當時的禪宗受戒情形，大致可由宋蹟所撰（禪苑清規）窺見一斑。依此清規，在中國禪院，必須經過優婆塞戒（五戒），沙彌戒（十戒）過程之後，到了二十歲再受具足戒才有資格變成大僧。當時中國禪林的受戒方式既是如此，則受過大小兼受戒的如淨如何能夠傳授圓頓戒給道元呢？

據道元的（寶慶記），如淨和尚慈誨道元如下：「藥山（之）高沙彌（雖）不受比丘具足戒，也非不受佛祖正傳（之）佛戒也。然而搭僧伽梨衣，持鉢多羅器，是菩薩沙彌也。排列之時，依菩薩戒之臘，不依沙彌戒之臘也。此乃正傳之稟受也。你（指道元）有求法之志操，吾之所歡喜也。洞宗之所託，你乃是也。」[\[36\]](#)如淨此語意謂，道元雖在日本受過圓頓戒，不合中國戒律規格，卻仍依照菩薩戒，許他法臘十一歲的座位，可見如淨對待戒律問題，有相當的伸縮性，在當時的中國禪林算是例外。鏡島元隆認爲，「此語反映著，如淨通過道元知道日本圓頓戒的主張，表示贊意。但如淨承認日本圓頓戒的立場，並不等於說，他已在否定中國禪宗傳統的大小兼受戒立場。……對於已（在日本）受圓頓菩薩戒的（道元）禪師，如淨不可能重新授與沙彌戒。因此，如淨授與禪師的菩

薩戒，應是單受菩薩戒。不過此菩薩戒的內容，在如淨處是否已定型化爲十六條戒，倒是個問題。我在這裡祇想指出，道元禪師從如淨所承受的佛祖正傳菩薩戒，乃是梵網戒，而此受戒所取的形式爲單受菩薩戒，實表示著日本圓頓戒的主張，通過禪師反映到如淨身上。[37]

p. 90

我十分同意鏡島的上述考察，對於中日戒律觀的異質性理解，很有啓迪性意義。道元站在圓頓戒即正傳佛戒立場，不但撰出幾篇極有份量的戒法文章，也自創了日本曹洞宗門的獨特清規，毫不受小乘戒的束縛，而仍具有極爲嚴肅的菩薩戒律性格，直至今日一直受到日本禪門的重視。[38]由於篇幅限制，我不便一一介紹他的重要清規撰著，包括〈典座教訓〉，〈赴粥飯法〉，〈吉祥山永平寺眾寮箴規〉，〈永平寺住侶制規〉，〈日本國越前永平寺知事清規〉等等，蔚爲可觀。道元的圓頓戒基本上當然屬於純大乘戒，不過他站在「莫圖作佛」、「不染污的修證」、「發菩提心即發願已未超度先他度之心」等最勝義諦立場去講佛戒（佛祖正傳菩薩戒）究意本義，故在戒律上更有徹底超越大小乘戒分別的意圖。[39]

一旦破除大小乘戒的對立，重新建立三聚淨戒等菩薩戒時，就可以自創獨特的解釋說：「攝律儀戒，諸佛法律所窟宅也，諸佛法律所根原也；攝善法戒，三藐三菩提法，能行所行之道也；攝眾生戒，超凡超聖，度自度他也。」[40]誠如博林皓堂所說，道元的三聚淨戒完全超越了傳統以來的通釋（即持守一切戒律，實踐一切善行，以及救濟一切眾生），而轉成佛心佛性的三面，捨我們自性一心之外別無律儀，自性一心自然開顯而爲善法，佛性一心本具的自覺即是救濟眾生。同時，受戒、持戒也自然轉成本證妙修的不染污之行；而三皈亦不外是自性一心的三寶。總之，所謂十重禁戒，十六條戒等法戒相，終極地說，統統都是「一心戒」，眾生的本然佛性之自覺開顯之外別無戒律可言。[41]

道元雖出身於比叡山，卻未接受最澄以來的末法說，反而站在修證一等立場徹底破除正像末三時之分，且將禪定與戒律看成隨時隨地佛性現前的不染污之行。承接天台法華思想而進一步立教開宗的日蓮，則自始至終強調末法意識，深信末法濁惡時代的劣根凡夫的惟一解脫之道，就在《法華經·壽量品》所云無始常住的久遠本佛，依其大智大悲永劫宣說不休的《妙法蓮華經》一部。日蓮的所謂「一大秘法」即在於此。

拙論所關注的是日蓮法華至上主義戒律觀，故日蓮宗的其他根本教義，如「事的一念三千」圓融理論，這裡一概省去。日蓮以妙法蓮華經的一大秘法為他的行法，自此開出「本門本尊」，「本門題目」與「本門戒壇」三大秘法。^[42]本門本尊即指菩提樹下成道的釋尊在〈壽量品〉自我開顯的久遠常住的本佛。本門題目則是具體地表達釋尊開悟內容（即一念三千）的「妙法蓮華經」五字（又加「南無」而為七字）。修行者受持此題於身口意三業，以此唱題行為妙行（佛果中的修行）之中的正行，經文讀誦則為助行。本門戒壇即謂受持題目的場所，特稱「事的戒壇」。依日蓮的教義，朝向本門本尊唱出本門題目，且同時住於本門戒壇，則「即身成佛」當下現前。

日蓮生前並未留下有關戒律的詳細撰述，而上述本門三大秘法之中，本門戒壇雖具戒律名目，事實上並無戒律的條文規定，而所謂「戒壇」，就宗教儀式雖需建築場地，但本質上此類場地並不構成成佛的必須條件，因此有關日蓮探討戒律問題的第一手資料極其有限。不過日蓮承繼最澄所創日本圓頓戒的傳統這一點，乃是不可否認的事實。他在《報恩鈔》第五章明白說道，傳教大師建立圓頓戒壇的功績，在佛法流布上遠遠勝過馬鳴，龍樹，智顛等人，可見他全然否定小乘戒的根本態度，是源於最澄的戒律改革。所不同的是，日蓮站在法華本門立場貫徹大乘圓頓戒到底的結果，已不再以三聚淨戒等戒條為大乘戒核心，卻專依《法華經》強調謗法（毀謗法華）為大惡，忍受一切人間苦難而不惜身命持（法華）經弘法（日蓮宗所謂「折伏逆化」）為大善。同時，受持《妙法蓮華經》五字的信念，也成為本門的戒體。

日蓮在他主著《報恩鈔》詳說本尊與題目，卻對戒壇沒有特別指示。據久保田正文的解釋，本門戒壇即是歸拜法華經本尊並受持題目的根本道場。日蓮認為，政府，經濟，外交，產業等等世間世俗的事情與佛的教義合成一片，而佛法形成這些世事的根柢，且國民大眾拜此本門本尊，受持本門題目，共將《法華經》的人生觀與世界當做自己生活的指導原理之時，就有這樣的戒壇建立，成為人人來此改善心態的確認場所。但是，這祇是專就理想而言，如就我們現在的問題去看，則各寺或家中的佛壇應該就是戒壇。此義出於《法華經》第二十一章〈如來神力品〉的「即是道場」之說，云：「當知是處即是道場。諸佛於此，得阿耨三藐三菩提；諸佛於此，轉於法輪；諸佛於此而般涅槃。」^[43]總之，日蓮的戒律觀已有契接親鸞「無戒之戒」趨向，具有大乘圓頓戒的菩薩精神，

但無任何戒律條件，對他來說，《法華經》本門思想做為指導原理的世間生活即是戒壇的具體表現，就是即身是佛，也是事的一念三千世界，於此無有出家、在家之分，亦無持戒與無戒之別。

六、親鸞與「無戒之戒」傳統的形成

日本淨土宗開創祖師法然，本在比叡山受大乘圓頓戒，為謹嚴的持戒僧。但在四十三歲決意「偏依善導」，下山改居京都，自稱末法時代「愚痴的法然房，十惡的法然房」，開始以稱名念佛之行向街頭巷尾無學貧困的世俗男女弘法，宣說信仰阿彌陀佛救濟眾生的本願，即得往生淨土。法然在《和語燈錄》自云：「佛教（教義）雖多，不出戒定慧三學。然我此身，於戒行不具一戒，於禪定一無所得，於智慧不得斷惑證果正智。……若無無漏智劍，如何能斷惡業煩惱之繫縛？若不斷惡業煩惱之繫縛，如何能自生死繫縛之身解脫？……我非戒定慧三學之器。除三學外，有否相應我心之法門？有否我身堪忍之修行？」^[44]法然一生未娶，係持戒不犯的聖僧，但生在末法時代，有其深刻的宗教體驗與自憊之念，認為捨淨土法門無有解脫之道，故依善導所示，建立「法的深信」（即信阿彌陀的救濟本願）與「機的深信」（末法下劣根機專靠自力修行持戒仍難解脫的自覺），淨土法門的戒律觀即根基於此。不過善導並未據此超越大小兼受戒，法然開創的日本淨土法門則連大乘圓頓戒都要跳過，如無最澄的戒律改革在先，恐怕也不是那麼容易的。另創淨土真宗的親鸞，早年便是法然的高弟之一，然後根據自己獨特的宗教體驗與末法根機的徹底反思，進一步突破法然淨土宗的限制，建立絕對他力意義的「無戒之戒」傳統。

法然的稱名念佛，是他淨土法門的正定業。但他同善導，並未排除讀誦，觀察，禮拜，讚歎，供養等行為助業，也未敢公然宣稱持戒完全無用（即毫無助於往生淨土）。親鸞則不然，祇認口稱念佛為惟一正行，其他諸行毫無益處；也通過自己「非僧非俗」的帶妻體驗，倡導無戒之戒。法然生平並未規定口稱念佛的次數多寡，原則上仍循《無量壽經》第十八願之說，主張一念乃至十念，甚至不斷念佛。據說法然本人每日口稱「南無阿彌陀佛」七萬遍，至死不休。親鸞則不然，認為原則上一念即是，有時甚至主張，不必口稱，心念即足，且反對傳統淨土法門以念佛有助於往生淨土的說法，主張心念祇不過是內心對於阿彌陀佛依其本願救濟眾生的感恩表示而已。法然既許不斷念佛，當然贊成「臨終正念」。親

鸞則認為一心深信並接受阿彌陀本願之時，即等於往生淨土，不必爲了死後往生淨土而作臨終正念。他更進一步主張，連信心亦非自力而來，乃係阿彌陀所賜，真宗信徒祇須以心念表示感恩即足。親鸞強調信心即一切之餘，

p. 93

甚至敢說，自己既已信奉師父法然所示口稱念佛之教，念佛是否成爲往生淨土的原因，或是墮到地獄的行爲，已非第一義。即使上了法然之當，念佛而墮地獄，也毫無後悔可言。[\[45\]](#)我們於此不難發現，法然淨土宗與親鸞真宗的基本殊異：前者仍有他力之中的自力痕跡，許有助業、不斷念佛等等；後者則貫徹淨土法門的他力本義到底，終於形成完全超越他力之中自力、他力之分別的絕對他力本願信仰。

基於此一信仰，親鸞更進一步倡導「惡人正機」之說。據《歎異記》作者所記，親鸞說道：

善人尚且得以往生，何況惡人。然（而）世人常曰「惡人尚且得以往生，何況善人」；此說似合道理，其實違背本願他力意趣。蓋自力作善者，缺乏他力唯賴之信心，並非彌陀本願。然若改其自力之心，相信他力亦得往生真實報土。我等煩惱具足，任何修行，皆難脫離生死，彌陀憐而立誓，本意實為惡人成佛，是以相信他力之惡人，方為往生正因。故曰「善人尚且得以往生，何況惡人。[\[46\]](#)

親鸞強調「惡人正機」，實與耶穌寧捨（講求自力道德的）九十九隻羔羊而先救贖另外一隻迷途（罪障深重而難於自拔）的羔羊的宗教精神極其相似。終極地說，我們的人間世永找不到絕對可行的評斷標準，來讓我們決定，自力道德之路（如傳統大乘佛教講求的大小兼受戒，尤其是小乘比丘戒）與宗教解脫之道兩者，究竟孰高孰低，孰優孰劣。這還要牽涉到人性論的問題，可以說是自古以來不易解決的難題。不過我們不得不承認，親鸞站在信心本位立場超越自力道德，強調最勝義諦的宗教善乃是慈悲的表現，決非強予分辨善惡是非的世俗諦層次自力道德所可思議的這一點，對於「持戒第一」的傳統佛教，乃是一大挑戰。

親鸞又說：

彌陀本願不擇老少善惡，唯信心為要，誓願本為罪惡深重煩惱熾盛之眾生所立。相信本願，不須其他善行，因無可勝念佛之善故。惡亦非可懼，無可礙本願之惡故也。[\[47\]](#)

親鸞此語當然不是鼓勵故意作惡，而是意謂一心深信彌陀本願的眾生就算可能積下罪業難於自拔，就算擺脫或解消罪業的自力不足，祇因信心的存在，有其追求宗教勝義善的內在精神，故不可能存心去犯罪作惡的，這要比外表講求戒律、內懷異心的偽善佛教徒堅強得多。親鸞晚年聽到他的兒子慈信房（善鸞）在關東地區弘法之時，由於曲解他的念佛原義而導致「造惡無礙」（既然念佛即得往生，則不論犯甚麼罪，作甚麼惡一概無妨）等邪說謬論，極為痛心而斷絕父子關係。由是可知，親鸞所云深信彌陀本願而過「自然法爾」的人間生活，或他所說（帶有宗教弔詭意味）的「無義為義」，就倫理道德言，乃屬不可思議的勝義諦事，與分別善惡對錯，故屬世俗諦層次的傳統戒律並不相干，也無衝突可言。^[48]親鸞「無戒之戒」的深意也應依據真俗二諦，才能看出他的真正用意。可惜「無戒之戒」形成日本佛教戒律傳統的主流之後，原先勝義諦層次的「無戒之戒」被後世佛教徒所誤解或曲解，逐漸流於純世俗意味的完全「無戒」，實非親鸞當時所能預料之者。

七、對中日佛教戒律觀之比較與評議

總結以上數節有關中國佛教與日本佛教主要代表的戒律觀通盤性考察，我們大致可以歸納出兩者的幾點根本殊異如下：

第一，中國佛教自開創期的般若學以來，一直以大乘義理規定慧學的發展，但在戒學則未曾放棄《四分律》等小乘律藏所載二百五十比丘戒與三百四十八比丘尼戒，始終採取大小兼受戒的方式傳授並持守戒律。換句話說，慧學與戒學之間並無「一貫之道」，慧學也未曾真正規導過戒學的發展。包括太虛大師在內的歷代有心的高僧不是沒有踐行戒律改革的願望，但「祇聞樓梯響，不見人下來」，直到今天未經一次公開徹底的戒律改革。

相比之下，日本佛教自聖德太子開始，即有強調世俗世間乃是大乘勝義諦（菩薩道）的落實場所，且有肯定僧俗一貫的傾向。加上日本固有神道以來的民族、文化、風俗、政體等之特殊性格，無形中對於最澄的純大乘化戒律改革運動極有旁助的作用。純大乘菩薩圓頓戒的戒律傳統一旦建立，一方面就有道元，日蓮等鎌倉佛教的新宗派祖師分別貫徹此一傳統，推到另一層面，同時又有親鸞無戒之戒傳統的形成，到了後世更

進一步形成完全無戒的世俗化傳統，直至今日。很顯然，日本佛教在歷史上經過屢次戒律改革，不論成敗功過，此類戒律改革始終受有大乘慧學的規導，故自最澄開始得以完全捨棄小乘比丘戒，無有小乘教義限制大乘戒學發展的任何困難。

p. 95

第二，誠如遊龜教授等人所指出的，中國佛教的大小兼受戒傳統強調行（觀心）的立場。因此，在慧學雖採取了大乘佛學的根本義理，而講求本覺法門（如天台宗、三論宗與禪宗），但在戒學則以始覺法門為基礎，強調從因向果的修行步驟，這就說明了為何在中國佛教傳統，戒學與慧學未能究竟一致的主要理由。日本佛教則一開始就站在信的立場，不但接受本覺法門為慧學開展的本根，同時以本覺法門的慧學規導戒學的具體化實踐，自然容易推出從果到因的修行方案，比如道元莫圖作佛的不染污修證一如之行，或親鸞的彌陀絕對他力本願還相地回向人間，而有信心本位「頓中之頓」的淨土「橫超」法門，幾乎不待任何始覺法門意味的修行。

第三，中國大乘佛教雖有各宗各派，但所有宗派都共同奉守中國佛教傳統特有的大小兼受戒。在這種「大一統」的歷史境況下，要推行戒律改革並不容易，幾乎沒有一個宗派敢予突破傳統禁忌，公然要求佛教僧團的戒律改革，當然也不敢在本宗圈內進行戒律改革。總之，不論時代如何演變，社會如何進步，至少有一千五百年以上的整套大小兼受戒，不論就形式或內容，基本上一成不變地傳承下來，大家儘量避談有關戒律改革的任何課題。

與此相比，最澄的戒律改革運動自始就有個別宗派自我獨立（於中央政府或政府在背後支持的佛教最高層僧團組織利用統一的戒律政策控制個別宗派）的連帶要求，戒律改革的成功，也就等於個別宗派在世俗政治上獲得獨立自主的地位。我們據此觀察，可以斷言，中日佛教的各別戒律改革與否的宗教問題，處處涉及世俗的政治權勢問題。我們於此不難發現，佛教戒律涉及勝義諦（戒律的純宗教修行性）與世俗諦（戒律的世俗政治化）兩層次。大體上說，日本佛教經過屢次的戒律改革，敢於面對這兩者之間的基本矛盾，去設法解決（至於解決的成敗如何，則是另一回事）；中國佛教一直避開戒律改革的問題，也反映了勝義諦與世俗諦不時混淆不清的怪現象。據我的了解，戒律改革的根本課題是在如何使勝義諦適當地落實到世俗諦層次，這與二諦的混淆不清完全是兩

碼事。中國佛教界有多少僧俗敢予面對此一課題，去呼籲大家共同討論，共同設法解決呢？

最後，我們可以分就戒律的四大層次，比觀中日佛教戒律觀的殊異所在。自從早期佛教的律藏結集到中日佛教戒律傳統的形成與發展，似乎極少數人關注過不同層次的戒律（及其改革）問題。而這些有心的極少數人也幾乎都以大小乘二戒的分辨，或以簡單的真俗二諦說討論此一問題而已。我卻認為，我們必須分開最勝義諦層次，純勝義諦層次，勝義戒律落實於世俗諦的層次與純世俗諦層次等四大層次，才有辦法重新探討戒律的普遍性（勝義）與特殊性（世俗）雙重意義，以及戒律的（現代化）改革課題。

在不可思議、言詮不及的佛法、亦即徹底表現中道諸法實相的最勝義諦層次，生死即涅槃，

p. 96

煩惱即菩提，一切二元對待全然解消，大乘佛學的「緣起性空」、「八不中道」、「一切不可得」、「無得正觀」、「圓頓止觀」、「廓然無聖」、「非心非佛」、「無念、無住、無相」等等弔詭之語，無非暗示本來無所謂苦集滅道，更無所謂戒定慧三學，當然也就無所謂戒律不戒律了。這是大乘共法，無由推翻。於此層次，祇有跳過個別眾生存亡的終極真實境界，一切如如而平等。也就是說，於此層次，祇有本體論（亦稱存在論，或稱存有論）的問題，無有涉及個別眾生的解脫論的終極關懷乃至證悟成佛問題。中國大乘佛學提供了此一最勝義的根本道理，日本佛教也完全接受。

基於上述最勝義諦而形成的純勝義諦戒律觀，有其普遍性意義。純就道理言，智顛、道宣等中國大乘佛教代表人物都有深刻的理解與體會，但從（勝義戒律之）「理」到「事」（勝義戒律之行）的轉移過程當中，卻採取了始覺法門的立場，大乘慧學失去了規導戒律的原先地位，情況與一開始即貫通理、事而採取本覺法門立場的日本佛教戒律傳統大異其趣。純勝義諦層次的戒律，並無自律本位的戒（*śīla*）與他律本位的律

（*vinaya* 或 *saṃvara*）之間的分別，道元所倡「莫圖作佛」的不染污本證妙修之行，日蓮的「本門戒壇」，親鸞的「無戒之戒」等，都應加此了解，才有真實意義。也就是說，純大乘勝義戒具有無漏善倫理性格，毫無涉及業報功德或世俗功利的考慮在內，而他律本位的「律」完全解

消於自律本位的「戒」中。在中國佛教戒律傳統，由於採取的根本立場是始覺法門，始終無法衝破大小兼受戒的限制，而有意建立純大乘勝義戒的高僧大德亦幾不可得，提倡「無相戒」的慧能恐怕是難得一見的例外了。

純勝義戒有所落實於世俗諦時，就構成低於上述兩層的另一戒律層次，由於關涉僧團秩序及生存，世俗世間的日常生活及煩瑣事務、統一規律化的實際功效等等，就有強調「律」勝於「戒」的現實需要。然而殺生戒，偷盜戒，妄語戒等原具勝義無漏善倫理性格的戒律，如果祇變成僵硬死板的律則律規，而絕不許任何有關特定戒律的持守在不同境況是否適宜的（儒家所云）「經權」問題的討論，斟酌或審慮，則所謂守戒、持戒、往往導致偽善，不但實現不了純勝義戒在世俗諦層次的真正落實，反而成爲世俗諦的死牢結，而與時代完全脫節，傳統以來一味強調他律本位的小乘戒就有此一困難。大小兼受戒的內在難題亦即在於此，不但未能真正落實純勝義戒於世俗世間，反有造成勝俗混淆不清之險。如果小乘戒也能隨著社會變遷與時代潮流而自我調節、自我改革、自我轉化，則中國佛教的大小兼受戒也自然更能夠解決本身的內在難題了。但是小乘戒有那麼大的伸縮性嗎？我是不無疑問的。

戒律的最低一層是純世俗諦層次，戒律於此祇具特殊性，往往反映各別佛教地域在國情、政體、民族性、歷史文化、風俗習慣的種種殊異。譬如有關金銀財物、經濟。

p. 97

管理、飲食餐次等等的僧伽戒律，在小乘戒傳統，幾乎一成不改，很難適應現代社會。中國佛教僧團爲了適應本國社會的特殊需要，對於此類純世俗諦意味的戒律已做大幅調節，但因礙於大小兼受戒的限制，未曾公然修正戒律條文，造成外緊內鬆的奇妙現象。日本佛教各大宗派因早已形成無戒傳統，在它的近現代宗教世俗化

（the secularization of religion）運動過程當中毫無阻礙，極爲順利。如果我們能夠分出我在這裡提議的戒律四大層次，則基本上世俗諦層次的傳統律則律規，就很容易改革，或拋棄不用，或予以調節修正，以便配合世俗世間的時代需要。同時，在純世俗諦層次，更有佛法與世法（世間法律）的關涉課題。關於此類課題，我在第一屆中華佛學會議（「佛教倫理與現代社會」）已提出過〈（大乘）佛教倫理現代化重建課題試論〉，茲不重述。[\[49\]](#)

八、結語：中國佛教戒律改革芻議

我在上節所以提議戒律四大層次分辨的必要，其中一個主要理由是，這個分辨有助於解決如何適予保持「戒」與「律」間平衡而無偏差的棘手課題。在上述四大層次之中層次愈高，（大乘）「戒」的內在精神愈是強烈顯著；層次愈低，則愈有「律」勝於「戒」的趨勢，且愈涉及世俗世間的功德、功利問題，也就愈離無漏善，轉為有漏善。大體上說，日本佛教有見於「戒」，無見於「律」，在大乘菩薩戒根本義諦的顯揚堅持，功不可沒，但未免過份忽略「律」的不可或缺，以至於親鸞所創「無戒之戒」傳統逐漸墮到完全無戒無律的狀態。正因親鸞之類的宗教人格世上罕見，如果不擇對象，一味推廣「無戒之戒」，則恐會導致佛教倫理道德淪喪之險，而所謂「無戒之戒」，也很容易變質而為「一切皆可為」了。

南傳佛教強調他律本位的（小乘）戒律不遺餘力，雖或收到僧團秩序與僧侶操守的實際效果，但未顧及一成不改、墨守成規的傳統戒律在世俗諦層次產生出來的種種（涉及「傳統與現代化」的）難題。中國佛教則一向採取折衷方式，但在大小兼受戒傳統的形成，並未經過大乘慧學的規導，個別律則律規的採用，也未經過公開民主的集體討論，有關不同境況，地區乃至時代的戒律再詮釋與實際應用問題等等，始終未獲解決。因此，今天中國佛教面對戰後整個世界宗教世俗化（世俗化並非庸俗化）運動的大趨勢），尚無適予應付的善策。如果中國佛教界人士，不論僧俗，關注現代化戒律改革課題，我在上面提議的戒律四大層次分辨工作，或可供給一點思維資糧。

從日本佛教宗派的發展經驗來看，中國佛教僧團在日益民主自由化、多元開放化的現代社會，

p. 98

恐怕也會逐漸顯現宗派化（sectarianization）趨勢。隨著此一趨勢，各別僧團或宗派寺院恐怕也會逐漸敢於脫離政府或全國性佛教最高組織的管制或干預，自我建立本身所需的戒律規格了。

中國佛教本身的多元開放化與宗派化，也自然引起在家道勢力的抬頭，「僧尊俗卑」或「僧俗平等」的大乘佛教圈內的棘手問題也就會引起爭論。[\[50\]](#)就大乘最勝義諦言，既然一切如如而平等，僧俗當然也應究竟

平等，毫無分別。問題是在世俗世間的僧俗之間，是否仍應講求尊卑高低，或應強調大乘菩薩道無分出家、在家的「僧俗一貫」？此一問題也可以說是戒律改革課題的一個環節。我在這裡祇是以一介學者身份分析此一問題的性質與現時情況，不論結論如何，最重要的一點是，如何以大乘慧學戒學的根本道理去證成（**justify**）結論，這並不是一兩個人的主觀意見或權威觀點就可以解決的。

中國佛教僧團傳統以來奉守的大小兼受戒恐會漸有所改革，也必須改革。如果佛教界人士都有踐行一次現代化的戒律改革的共識，初步工作恐怕要包括戒律在各大層次的分辨與重新安排。各別宗派僧團應有本身的權利，去規定屬於較低層次而具特殊性的戒律條文。但是，中國佛教的多元開放化與宗派化並不等於說，佛教戒律的普遍性意義（即最勝義諦與勝義諦）或精神將消失不見。各別僧團以及居士團體應在現代化民主原則之下，定期或不定期地多所進行公開的集體討論，共同重新詮釋戒律的根本意義與時代特徵。

最後，中國佛教界人士（不論僧俗）在戒律改革問題上，應當逐漸移視線，強調巨模意義的佛教社會倫理（兼及佛教倫理與世俗倫理的溝通交流）甚於微模意義的個人修行。在目前的台灣佛教界，慈濟功德會的產生與社會福利工作，成果已可與西方基督教，天主教相比，可以說是大乘菩薩道的現代化象徵表現。就這一點，我在拙文〈（大乘）佛教倫理現代化重建課題試論〉，曾以現代化的二諦中道為理論根基，提出（涉及五對名辭的）佛教倫理（學）模型的建構嘗試，茲不贅述。

p. 99

無論如何，中國佛教在現代社會必須踐行一次戒律改革，日本佛教屢次的戒律改革經驗，不論成敗功過，應可提供中國佛教界人士一些有益的參考資料與思維靈感。這是我撰本文的一大旨趣。[\[51\]](#)

p. 100

Mixed Precepts, Bodhisattva Precepts, and Preceptless Precepts: A critical Comparison of the Chinese and Japanese Buddhist Views of Sila/Vinaya

Charles Wei-hsun Fu
Professor, Temple University

Summary

It is commonly understood that Chinese Buddhism and its offshoot/development in Japanese Buddhism, which originated in the former, are both essentially Mahāyānist in doctrinal principles. However, Japanese Mahāyāna Buddhism is clearly distinguishable from Sinitic Mahāyāna Buddhism in terms of śīla/vinaya. Generally speaking, Sinitic Mahāyāna adopted a "mixed precepts" system at its formative stage and has retained this system since then with little change. In contrast, Japanese Mahāyāna in the Heian period underwent a radical transformation of the traditional śīla/vinaya imported from China, thus abandoning the mixed precepts system in favor of the "rounded (perfect) and subitaneous bodhisattva precepts" system initiated by Saicho, founder of Japanese Tendai. In the Kamakura period, the bodhisattva precepts system was further transformed into what may be called "preceptless precepts" (mukai no kai), Shinran's Shin Buddhism being a conspicuous example.

In Chinese Buddhist circles, we often hear severe criticisms of the preceptless state of Japanese Buddhism, though there are also quite a number of Chinese Buddhists who are eager to find a proper way of modernizing the traditional mixed precepts system. On the other hand, Japanese Buddhist scholars tend to point out the basic contradiction or inconsistency embedded in the śīla/vinaya system of Sinitic Mahāyāna tradition--that is, Mahāyāna in philosophical orientation but Hīnayāna in moral practice; interestingly, many of them are also deeply concerned about the potential moral crisis within the preceptless state of Japanese Buddhism.

In this paper I shall first contrast the fundamental differences between

p. 101

Hīnayāna and Mahāyāna śīla/vinaya, and then investigate what constitutes the rationale or ground for the respective systems of mixed precepts, bodhisattva precepts, and preceptless precepts, as historically developed in China and Japan. I shall make my philosophical observation that, any proper resolution of the śīla/vinaya, problems within these three systems must presuppose, first of all, the distinction between the paramārtha aspect and the samvṛti aspect of śīla/vinaya. As far as the samvṛti aspect is concerned, Buddhist śīla/vinaya, must take into consideration particular differences (in terms of historical development, cultural manifestations, social customs, climate, political system, etc.) , whereas the paramārtha aspect involves the deeper meaning and universal spirit of the bodhisattva way in Mahāyāna Buddhism. A critical comparison of the pros and cons of the Chinese and Japanese Buddhist views of śīla/vinaya, will be attempted in the light of this distinction. In particular, I shall point out the Japanese Buddhist challenge to Sinitic Mahāyāna on the paramārtha level, arguing that a proper modernization of the Chinese Buddhist system of mixed precepts requires drastic reforms in terms of karuna-based and non-utilitarian socialization of Mahāyāna moral practice beyond the confines of individual observance of Buddhist precepts. In conclusion, I shall make some suggestions as to the urgent task and future prospect of Chinese Buddhist order and community.

[1] 大小二乘的分裂要因除了戒律爭執之外，還涉及佛身論、涅槃真諦、佛法詮釋（註如四聖諦屬世俗諦或勝義諦）、羅漢道或菩薩道、僧尊俗卑或僧俗一貫等等教義問題，當然不能專以戒律爭執簡單化大小二乘分裂的前因後果。

[2] 《涅槃經》卷二十八云：「戒復有二：一聲聞戒；二菩薩戒。從初發心乃至得成阿耨多羅三藐三菩提，是名菩薩戒。若觀白骨乃至證得阿羅漢果，是名聲聞戒。若有受持菩薩戒者，尚知是人得阿耨多羅三藐三菩提，能見佛性、如來、涅槃。」（大正第十二冊，第 529 頁上中）

[3] 上田天瑞所著（戒律の思想と歴史）（1976 年和歌山縣・密教文化研究所發行），第 50～52 頁。

[4] 大正第二十二冊，第 216 頁上。

- [5] 《續藏經》（新文豐版）第一〇五冊，第 13 頁下。
- [6] 《菩薩地持經》云：「有二因緣，失菩薩律儀：一者捨無上菩薩願，二者起增上煩惱犯。無有捨身受身，失菩薩戒，乃至十方在所受生，亦復不失。若菩薩不捨大願，非上煩惱犯，捨身受身，雖不憶念，從善知識，數數更受，猶是本戒，不名新得。」見大正第三十冊，第 913 頁中《瑜伽論》亦有類似之語，見同冊第 515 頁下。
- [7] 該經云：「今釋迦牟尼佛，爲我和上；文殊師利，爲我阿闍梨；當來彌勒，願授我法；十方諸佛，願證知我；大德諸菩薩，願爲我伴。」（大正第九冊，第 393 頁下）
- [8] 《菩薩內戒經》云：「菩薩戒內，不戒外也。」見大正第二十四冊，第 1031 頁下。
- [9] 傅偉勳主編《從傳統到現代--佛教倫理與現代社會》（1990 年台北·東大圖書公司印行），第 239~240 頁。
- [10] 《續藏經》第五十九冊，第 389 頁下。
- [11] 前揭，第 385 頁上。
- [12] 前揭，第 400 頁下。
- [13] 《妙法蓮華經玄義》卷第三下（大正藏第三十三冊，第 717 頁下~718 頁上）。
- [14] 大正第四十六冊，第 484 頁下~485 頁上。
- [15] 如《望月佛教大辭典》（增訂版第一冊）「圓頓戒」一則所述（第 310 頁），或惠谷隆戒所著《大乘佛教思想史概說》（1977 年京都·佛教大學通信教育部發行）的第六章〈大乘戒思想の形成と展開〉所論，都等同了梵網戒與智顓的天台戒。
- [16] 大正第二十四冊，第 1006 頁上。
- [17] 前揭第三十三冊，第 718 頁上。
- [18] 《中國佛教における戒律の研究》（1986 年東京·木耳社發行），第 416~417 頁。

[19] 遊龜教授所著《佛教倫理の研究--日本佛教の倫理形成》（1956年京都・百華苑發行），第75～77頁。

[20] >大正第四十冊，第149頁中。

[21] 前掲同頁。

[22] 前掲同頁。

[23] 前掲同頁。

[24] 前掲，第26頁中。

[25] 前掲，第49頁下。

[26] 見仁忠所著《叡山大師傳》。

[27] 同上。

[28] 《傳教大師全集》第五冊，第349頁。

[29] 前掲第一冊，第154頁。

[30] 前掲同冊，第304頁。

[31] 見白木所撰〈最澄における圓戒形成的問題〉，收在佐佐木教悟主編《戒律思想の研究》（1981年京都・平樂寺書店），第542頁。

[32] 依照惠谷隆戒的《大乘佛教思想史概說》（見第113～114頁），此圓頓戒可以圖示如下：法師品的三軌戒，衣，柔和忍辱，攝律儀戒，坐，一切法空，攝善法戒，室，大慈悲心，攝眾生戒，安樂行品的四安樂行戒，身安樂行，口安樂行，意安樂行，誓願安樂行，普賢勸發品的普賢四種戒，為諸佛護念，

植諸德本，入正定聚，發求眾生心

[33] 見《佛教倫理の研究》，第74頁。

[34] 大久保道舟編，（道元禪師全集）下卷（1969年筑摩書房發行），第263～270頁。

[35] 鏡島元隆所撰(禪戒の成立と圓頓戒)，收在日本佛教學會編，(佛教に於ける戒の問題) (1984年京都・平樂寺書店發行)，第273頁。

[36] 大久保道舟(道元禪師全集)下卷，第387頁。

[37] 《佛教に於ける戒の問題》，第278~279頁。鏡島氏此一看法，在他的《天童如淨禪師の研究》(1983年東京・春秋社發行)有更明細的說明，我已予以譯介，收在不久將出的拙著《道元》(台北・東大圖書公司)首章〈生命歷程〉之中。

[38] 譯自寺田透等編，《道元》下卷(1972年東京・岩波書店發行)，第371~374頁。

[39] 道元在《水平廣錄》卷五說道：「非非局大小乘，非非異大小乘。作麼生是小乘，驢事未了；作麼生是大乘，馬事到來。不博也，極大同小；不約也，極小同大。吾不折中，驀然脫落大小。」

[40] 《道元禪師全集》下卷，第280頁。

[41] 樽林皓堂，《道元禪の研究》(1963年東京・禪學研究會發行)，第232~234頁。

[42] 《法華經》的二十八品之中，前十四品為迹門，後十四品為本門。傳統天台以迹門為表，本門為裏，而自迹門開顯本門。日蓮則一開始即以本門為表，不必再說「開迹顯本」故三大秘法皆具「本門」字樣。

[43] 久保田正文所著《日蓮——その生涯と思想》(1967年東京・講談社發行)，第162~163頁。

[44] 昭和新修，《法然上人全集》第459頁。

[45] 見親鸞弟子所記錄的《歎異抄》第2節。

[46] 中譯採用江支地譯《歎異抄導讀》(1989年台北・法爾出版社出版)，第177頁。原作者為ひろさちや。

[47] 前揭，第175~176頁。

[48] 「無義」者，不加自力的思議分別之謂。親鸞在《歎異抄》(前揭第197頁)說「念佛者，以無義為義，不可稱不可說不可思議故云。」

[49] 見傅偉勳主編，《從傳統到現代--佛教倫理與現代社會》（1990年台北·東大圖書公司印行），第233~250頁。

[50] 在第一屆中華佛學會議上，藍吉富教授所提出的論文〈大乘經典中之在家佛教徒的地位及其角色功能〉，特別涉及此一問題。見傅偉勳主編，《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，第49~59頁。又參看該書引論有關此一論文的引介。

[51] 我對小乘戒律雖有微辭，並未抹殺背後的戒律精神。「戒」與「律」如何保持適當的平衡，是大小乘傳統以來的共同課題。我曾說過「依大乘菩薩戒的自律性而有慈悲心的主體性挺立，固極重要，卻不得不關注戒與律間的協調問題。專顧自律性的戒法戒行，而忽視客觀規範性的律則律儀，或律儀不夠完整齊全，就很容易導致僧伽秩序的危害，以及個別主體的道德鬆弛或懈怠。就這一點說，大乘較小乘可能更有問題。」見《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，第241頁。