

佛教布薩制度的研究

羅 因

台灣大學中文研究所博士生

一、前 言

現代只要提到佛教的「懺悔法門」，一般都會以為只有「梁皇寶懺」或「水懺」等懺法。但是，「梁皇寶懺」的興起時代，是在中國六朝時的梁武帝朝(梁武帝 502~550B.C.在位)；而「水懺」則是晚至唐代才興起的懺悔法門。這兩種懺法的興起與流行，上距釋迦牟尼佛(約 500~600A.D.)的時代，已不下一千多年。

事實上，在佛教中，最早施設的懺悔法門，稱為「布薩」。「布薩」是釋迦牟尼佛在世時所親自制定的、唯一的公開懺悔儀式，佛陀規定當佛弟子在犯戒之後，必須要透過發露、懺悔，才可以重新獲得身心的清淨。有關布薩制度，在法藏部的《四分律》、化地部的《五分律》、說一切有部的《十誦律》，和南傳銅鑠部《銅鑠律》等律藏中，都有比較詳細的記述。

現在泰國、越南、斯里蘭卡等南傳佛教的國家，和西藏的藏傳佛教，都還保留著布薩的制度；即使是台灣的漢傳佛教，當佛教徒請求出家時，也還是須要布薩，使身心在清淨的狀態下才能夠出家。可見，布薩是出自於釋迦牟尼佛聖言量的、最早的懺悔法門。

佛教的制度和規定，都是在歷史的因素和教團的發展中，逐漸形成的，即是布薩制度的設立，也是如此。那麼，佛陀是在什麼因緣下制定布薩制度的呢？布薩的運作方式是如何進行的呢？布薩是否只限於出家的教團才能舉行呢？在家佛教徒能否舉行布薩呢？在佛教文獻中，是否存在著在家布薩的記載呢？凡此種種，都是筆者在本文所欲探討的問題。

二、布薩的起源與運作規定

(一)布薩的起源和日期規定

1. 布薩的起源

布薩的梵文是 upasad，是「祭日、禮拜日」的意思¹。在印度的社會中，布薩並不是佛教所獨有的制度，而是各宗教教派都共有的宗教儀式。以婆羅門教來說，布薩日可能就是婆羅門為信眾說法，並教導信眾禮敬諸神的日子。根據印順法師的研究指出：「這種制度，淵源是很古老的。依『吠陀』(veda)，在新月祭(darsamasa)、滿月祭(purnamasa)的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為 upavasatha(優婆婆沙，就是布薩)」²。為了要禮敬諸神，祭主斷食、持戒，使自己身心都處在一種清淨的狀態之中，可見，布薩除了是為了禮敬諸神之外，又含有使身心清淨的用意和功能了。

根據各部律的記載，佛教早期是沒有布薩的。但是，在印度的文化背景中，外道尚且定期布薩，使身心清淨，禮敬諸神，而佛教居然不舉行布薩，就難免受人非難了。而佛教之所以設立布薩制度，正是因為受到印度其他教派的影響。在《四分律》、《五分律》和南傳《銅鑠律》中，都記載了佛教設立布薩制度的因緣，是因為外道在每月固定的時間舉行布薩，因此，佛陀在摩竭陀國瓶沙王的勸請下，規定比丘們舉行布薩，如《四分律》說：

爾時，佛在羅閱城(即王舍城)。時，城中諸外道梵志，月三時集會，月八日、十四日、十五日，眾人大集，來往周旋，共為知友，給與飲食，極相愛念，經日供養。時瓶沙王在閻堂上，遙見大眾往詣梵志聚會處，……時瓶沙王即下閻堂，往詣世尊所，頭面禮足已，在一面坐。白佛言：「今此羅閱城中諸梵志，月三時集會，……今教諸比丘，令月三時集會，八日、十四日、十五日，亦當使眾人周旋往來，共為知友，給與飲食，我及群臣亦當來集。」時，世尊默然受王瓶沙語。王見世尊默然受語已，即從座起，頭面禮足，遠已而去。時世尊以此因緣集比丘僧告言：「今此羅閱城中諸梵志，月三時會，八日、十四日、十五日，共相往來周旋，共為知友，給與飲食，極相愛念。汝亦月三時會，八

¹ 荻原雲來博士編纂《梵和大辭典》，(台北，新文豐出版公司影印本)，頁 273。

日、十四日、十五日集，亦使眾人來往周旋，共為知友，給與飲食，瓶沙王及群臣亦當來集。」答言：「如是，世尊！」時諸比丘受教已，月三時集，八日、十四日、十五日。

3

在這段資料中，說明了外道在每月的八日、十四日、十五日舉行布薩，與信徒說法、密切互動，並接受信徒的供養。當時，佛陀受瓶沙王之請，允許比丘於每月的八日、十四日、十五日舉行布薩，並接受信徒的供養飲食。但是，在《十誦律》的記載中，佛陀並不是因為瓶沙王的勸請而設立布薩制度的，而是因為佛教沒有布薩，因此受到外道的譏諷和責難，於是佛陀才規定比丘們必須舉行布薩：

佛在王舍城，是時，世尊未聽諸比丘布薩，未聽布薩羯磨，未聽說波羅提木叉，未聽會坐。爾時，異道梵志問諸比丘：「汝有布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐不？」答言：「不作。」異道梵志嫉妒、譏嫌、責數，言：「餘沙門、婆羅門，尚有布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐，汝諸沙門釋子，自稱善好有德，而不作布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐。」有諸比丘，少欲知足行頭陀，聞是事心慚愧，以是事具白佛。佛以是因緣集僧，集僧已，佛語諸比丘：「從今聽作布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐，如我結戒，半月半月，應說波羅提木叉。」⁴

根據《十誦律》的記載，佛教是因為受到外道的譏刺而設立布薩制度的，並沒有提及瓶沙王的勸請。那麼，到底佛教布薩制度是受到瓶沙王的勸請而設立的呢？還是受到外道的譏諷而設立的呢？現在已無法得知，但是，兩者的因素大概是並存的。印度社會到了佛陀時代，婆羅門教已漸漸失去社會思想的統治地位，而新興的沙門團之間，競爭激烈，在這樣的情況下，互相較勁、譏刺、責難的情形，是很有可以發生的；而摩揭陀國的瓶沙王，很有可能正是因為看到佛教受外道的譏刺，才勸請佛教設立布薩制度的。事實到底是否如此，現在雖然已無法確知，但是，可以肯定的是：佛教的布薩制度，是受到外道的影響或刺激而設立的。

佛教設立布薩制度的緣起，雖然是受到外道的影響，但是，在布薩的項目上，卻與外道完全不同。據《雜阿含經》的記載，外道布薩最主要是透過祭祀和一些奇特的宗教儀式，而使自己的業得到清淨，如《雜阿含經》說：

有沙門、婆羅門，奉事於水，事毗濕波天，執杖澡罐，常淨其手。如是正士，能善說法，

² 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，(台北，正聞出版社，民國八十一年，七版)頁 216。

³ 《四分律》卷三十五〈說戒捷度上〉，大正二十三，No.1428，P816c。

言：善男子月十五日，以胡麻屑、菴摩羅屑、以澡其髮，修行齋法，被著新淨長鬘白毯，牛糞塗地而臥其上。善男子晨朝早起，以手觸地，作如是言：此地清淨，我如是淨。手執牛糞團，並把生草，口說是言：此是清淨，我如是淨。若如是者，見為清淨，不如是者永不清淨。⁵

這一段經文所記載的，大概是屬於婆羅門教的布薩儀式，他們主要是以祭祀毗婆波(奴?)天，並以水洗淨身體，來達到清淨業障的目的。「祭祀萬能」和「聖河崇拜」，的確是婆羅門教的傳統信仰。除了祭祀和沐浴之外，他們又在每月十五的布薩日，以有麻屑、菴摩羅果屑澡浴頭髮，實行斷食，穿上新淨的白毯，睡在塗滿牛糞的地上，在早晨時分，以手觸地，說：此地清淨，我亦如是清，並手把生草和牛糞團，塗抹在身上，口中念念有辭，說：此是清淨，我亦如是清淨。這就是佛陀時代，外道布薩的大概情形。但是，佛陀對於這種祭祀和清淨業障的方式，是根本不能認同的，他認為：一個人必須要過著合乎十種完美道德的生活，才能夠得到真正的身心清淨：

佛造淳陀：「……有白、白報，淨有、淨果，輕仙上昇，成就已，晨朝觸地，此淨我淨者，亦得清淨；若不觸者，亦得清淨；把牛糞團，手執生草，淨因淨果者，執與不執，亦得清淨。淳陀！何等為白、白報，乃至執以不執，亦得清淨？謂有人不殺生、離殺生、捨刀杖，慚愧，悲念一切眾生；不偷盜，遠離偷盜，與者取，不與不取，淨心不貪；離於邪淫，若父母護，乃至授一花鬘者，悉不強干起於邪淫；離於妄語，審諦實說；遠離兩舌，不傳此向彼，傳彼向此，共相破壞，離者令和，和者隨喜；遠離惡口，不剛強，多人樂其所說；離於壞語，諦說、時說、實說、義說、法說、見說；離於貪欲，不於他財、他眾具作己有想，而生貪著；離於瞋恚，不作是念，搥打縛殺，為作眾難；正見成就，不顛倒見，有施、有說報、有福，有善惡行果報，有此世，有父母、有眾生生，有世阿羅漢於此世他世現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。淳陀！是名白、白報，乃至觸與不觸，皆悉清淨⁶。

佛陀認為：如果十種善業成就，那麼，他是否祭祀諸神、是否手執牛糞生草塗抹身體，都一樣可以得到清淨。這十種善業分別就是：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不癡。佛陀認為這十種完美的道德生活，才是真正的白業，未來也必定可以招感善報而上生天界。因為佛陀對於清淨罪業的方

⁴ 《十誦律》卷二十二〈布薩法〉，大正二十三，No.1428，P158a。

⁵ 《雜阿含經》卷三十七，(一〇三九)，大正二，No.99，P271b。

式，與外道有著截然不同的看法，所以，佛教的布薩與外道布薩也有著完全不同的內容。外道布薩主要是透過祭祀主神和一些奇特的儀式來清淨自己的罪業；佛教布薩則是透過誦戒、發露自己的過惡來達到清淨身口意業的效果。因此，雖然佛教仍然沿用印度文化中的布薩傳統，但是，在制度的設置上，卻與外道完全不同，可以說：佛教的布薩制度，完全是出自釋迦牟尼佛創造性的施設，他使布薩度制成爲了與戒、定、慧三無漏學相互配套的一個重要機制(詳下文)。所以，一旦設立了布薩制度之後，布薩就成爲了佛教教團中不可或缺的神聖儀式。

2. 布薩日期的規定

在有關布薩日期的確定方面，根據律藏的記載，則是經過一段時期的實行之後，才確定爲半月一次布薩的。有關布薩日期的確定，在《四分律》中，有比較詳細的記載：

時諸比丘，欲夜集一處說法。佛言：「聽說！」諸比丘不知何日集。佛言：「聽十五日、十四日、十三日，若十日，若九日，若八日，若五日，若三日，若二日，若日日說」。⁷

佛陀既然允許了比丘們集會說法誦戒(即是布薩)，於是比丘們欲夜集說法誦戒，但不知應該幾天集會一次。也許比丘們欲說法誦戒是一種精進修道的表現，所以佛陀允許比丘們十五日、十四日，乃至每日集會說法誦戒。在《五分律》中，就說「佛既聽布薩說戒，諸比丘便日日布薩」⁸。可見，佛教剛開始布薩時，比丘們的確曾經是日日布薩的。但是，後來因爲日日布薩，精神體力都感到疲倦不支，才由佛陀規定在每月的八日、十四日和十五日布薩：

時諸比丘，日日說戒疲倦。佛言：「不應日日說戒。自今已去，聽布薩日說戒。」(《四分律》)⁹

諸比丘便日日布薩，以是白佛。佛言：「不應爾。」諸比丘復二日、三日至五日一布薩，以是白佛。佛言：「亦不應爾，聽月八日、十四日說法，十五日布薩。」(《五分律》)¹⁰

⁶ 同前註，P271c~272a。

⁷ 同註 3，P817b。

⁸ 《五分律》卷十八〈布薩法〉，大正二十三，No.1421，P121b。

⁹ 同註 7。

¹⁰ 同註 8。

佛教的比丘們最初是天天布薩，後來因為太過疲累，才依從印度社會習俗，把每月八日、十四日和十五日定為布薩日。

但是，一般而言，布薩應該是每半月舉行一次的，如《十誦律》說「半月半月，應說波羅提木叉」¹¹；印順法師也說：「佛教有布薩的制度，每半月一次，集合大眾來誦說波羅提木叉」¹²。但是，八日與十四日才相去七天，十四和十五日則相差只有一天，那麼，與半月一次布薩的說法似乎並不相合。

律藏中有關布薩日期的不同說法，筆者以為可能與布薩的內容不同有關。若根據《五分律》的說法，每月的八日、十四日是說法，十五日才是布薩。又根據南傳《銅鑠律》，有初一、十五日行布薩的記載¹³。可見，正式的布薩，應該是指初一、十五日比丘們聚集在一起說波羅提木叉(prātimokṣa)的集會，才算是正式的布薩。而所謂的波羅提木叉(prātimokṣa)，就是出家戒的別解脫律儀。也就是說：八日、十四日的集會，只是集會說法而已；而初一、十五日聚集在一起說戒的集會，才是真正的布薩。但是，因為布薩設立的原始動機，除了是說戒之外，另外一個重要的目的就是要說法，攝受在家信眾，因此，說法也就成為了布薩的重要項目了；而事實上，十四日說法，與十五日布薩本來就是連在一起的，所以說法與布薩說戒，又緊密地連結在一起，都可以稱為布薩了。

(二)布薩的內容和規定

1.說法的規定

布薩既然有攝受信眾的目的，因此，說法便成為了布薩的重要活動內容之一。但是，佛教布薩，並不是一開始就有說法的，而是經過一段時期的實行之後，才由佛陀規定說法的：

爾時，世尊已許上半月之十四日、十五日、八日集會。諸比丘集會，默然而坐。眾人等

¹¹ 同註 4。

¹² 同註 2。

¹³ 《漢譯南傳大藏經》律藏三，三冊，〈大品·布薩毘度〉：「其住處比丘以初日、客（比丘）以十五日行（布薩）。」又說：「其住處比丘以十五日，客（比丘）以初日行（布薩）」。（高雄，元亨寺妙林出版社出版《漢譯南傳大藏經》三冊），頁 176。

前來彼等處聽法。眾人忿怒、非難：「如何諸沙門釋子于上半月之十四日、十五日、八日集會，默然而坐，猶如啞豬耶？集會者應不說法耶？」諸比丘聞眾人忿怒、非難，彼諸比丘乃以此事白世尊。爾時，世尊依此因緣，于此時機說法，告諸比丘曰：「諸比丘！許于上半月之十四日、十五日、八日集會說法。」¹⁴

佛教的比丘們在剛開始布薩時，眾比丘默不說法，使得想要前來聽法的在家信徒大感失望。諸外道布薩，尚且說法，使在家信眾生起信心；現在佛教布薩，居然默然而坐，當然會受到信徒的非難和譏諷了。

關於諸比丘集會沉默不語一點，筆者以為這可能與佛陀曾經訓斥比丘們不應聚眾喧嘩有關。在南傳《小部經·自說經》〈目真鄰陀品〉二和〈難陀品〉三中，都有佛陀呵責比丘們聚眾喧嘩的記載¹⁵。因為佛陀曾經訓示比丘們在大眾聚集時，除了談論法義之外，不應高談闊論。因此，在佛教剛開始布薩時，便發生了比丘們聚集一處而沈默不語的情況了。

佛教布薩不說法，受到在家信徒的非難，佛陀因而規定布薩必須說法和誦波羅提木叉(相關論述詳下文)。但是，應該說什麼法呢？在《四分律》和《五分律》的記載中，佛陀都是指示比丘們應為信眾說三十七道品等《雜阿含經》的內容：

佛言：「聽汝等與說法」。既聽已，不知當說何法？佛言：「自今已去，聽說契經。」(《四分律》)¹⁶

諸比丘不知應說何法，以是白佛。佛言：「應讚歎三寶、念處、正勤、神足、根、力、覺、道，為諸施主讚歎諸天。」(《五分律》)¹⁷

¹⁴ 《漢譯南傳大藏經》律藏三，三冊，〈大品·布薩健度〉頁 136。

¹⁵ 《小部經·自說經》〈目真鄰陀品〉二：「如是我聞，一時，世尊住舍衛城祇陀林給孤獨園。爾時，托鉢食後歸來聚集於集會堂眾多比丘之間，引起如是話題：『諸法友！摩揭陀之洗尼耶毘沙羅王與憍薩羅之波斯匿王，此等二王之中，何者多蓄財、多用財、多伏藏、有大國土、有多乘物、有大兵力、有大神通、有大威力？』彼時，彼諸比丘之間所起話題尚未終止。世尊至日暮由獨坐而起，至集會堂，著所設之座，坐已……世尊曰：『諸比丘！作如此之談話，對汝等善男子以信出家而為無家之身者為不適合。諸比丘！對汝等聚集者應為二事，即法談與尊貴之沈默。』」《小部經·自說經》〈目真鄰陀品〉二和〈難陀品〉三：「如是我聞，爾時，世尊住舍衛城祇陀林給孤獨園。爾時，以野輸闍為上首與五百比丘等欲禮拜世尊，來至舍衛城。如是諸來比丘與住園比丘等互相問訊，設坐臥具，整諸鉢衣，立大音聲。……世尊曰：『阿難！然以我語，言彼比丘等曰：『師招尊者等。』……』」彼比丘等應諾尊者阿難而詣見世尊，敬禮世尊，坐於一隅。世尊向坐於一隅之比丘等言曰：『諸比丘！汝等何故立大音聲，猶如漁師之爭魚？』如此言已，尊者野輸闍如是白世尊言：『大德！此五百比丘等欲禮拜世尊來至舍衛城。此諸來比丘等……乃至整衣鉢，立此大音聲。』世尊曰：『汝等比丘！我斥汝等，汝等當速去，汝等勿傍我住。』」(《漢譯南傳大藏經》二十六冊《小部經典》一，頁 69、85)。

¹⁶ 同註 3，P817a。

¹⁷ 同註 8。

根據《四分律》的記載，佛陀指示比丘們在布薩時，應為信眾說《契經》(即《雜阿含經》)。《五分律》說得比較詳細，說比丘布薩時，應讚歎佛、法、僧三寶，說四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道等三十七道品的《雜阿含經》的法義。除了這些《雜阿含經》的重要內容之外，《五分律》還特別說到「為諸施主讚歎諸天」。

本來，在佛教的終極理想中，是要追求涅槃，而不是生天。因為佛教認為天界雖然微妙快樂，但是還沒有超出三界，只有涅槃才是真正的了生脫死，永斷輪迴。但是，佛陀為什麼指示比丘們應「為諸施主讚歎諸天」呢？這就顯示出佛陀在接引眾生時的層次性了。根據《法句經》的說法，雖然涅槃才是真正的解脫，但是，能夠生天的人已經是甚少稀有了¹⁸，因此，對一般在家信徒來說，佛陀都是勸導他們求生天的。事實上，佛陀與在家弟子說法，也都是先說施論、戒論、生天論，然後再說出世間法的，在《別譯雜阿含經》中，就有佛陀為在家弟子說法的記載：

爾時世尊，即將長者須達多，入於房中，敷座而坐。時須達多，禮佛足已，在一面坐。佛為種種說法，示教利喜：施論、戒論、生天之論，欲為不淨，出要為樂。佛知須達多心意專正，踊躍歡喜。佛為說四真諦，即於座上，見四真諦。如新淨氈易受染色。須達多易悟，亦復如是，見法、證法，斷八十億洞然之結，得須陀洹。¹⁹

如是我聞，一時佛在彌締羅國菴婆羅園。爾時婆私吒婆羅門女，新喪第六子。為喪子故，心意錯亂，裸形狂走，漸走不已，至彌締羅菴婆羅園。爾時世尊與無央數大眾圍遶說法，時婆私吒婆羅門女遙見世尊，還得本心，慚愧蹲地。佛告阿難：「與其鬱多羅僧，汝可將來，我為說法」。阿難受教，即與鬱多羅僧。婆私吒婆羅門女，尋取衣著，往詣佛所，頭面禮足。爾時世尊為婆羅門女，宣種種法，示教利喜，如昔諸佛，為說法要：施論、戒論、生天之論，欲為不淨苦惱之本，出要為樂。爾時世尊廣為說法，知彼至心離蓋纏，為說四諦：苦、習、滅、道。此婆私吒女，聰明解悟，聞法能持，譬如淨白氈易受染色。婆私吒女即於坐上，見四真諦，見法、到法、知法，度疑彼岸，自己證法，不隨他教，信不退轉，於佛教法，得無所畏。即從坐起，合掌禮佛，白佛言：「世尊！我今已得度於三惡，盡我形壽，歸依三寶，為優婆夷。盡壽不殺，清淨信向，不盜、不邪淫，

¹⁸ 《法句經》〈世品〉：「此世間黑暗，善知此者少，少有昇天者，如鳥之脫網。」（《漢譯南傳大藏經》二十六冊《小部經典》一，頁 30）。異譯《法句經》〈世間品〉：「世間暗黑，能洞知者甚少。眾生能生天者甚少，能如脫網之鳥者甚少。」（甘露精舍出版泰國大藏經之《小部經》，頁 33-34。）

¹⁹ 《別譯雜阿含經》卷九，二誦（一八六），大正二，No.100，P441a。

不妄語、不飲酒，亦復如是」。²⁰

在上引《別譯雜阿含經》的經文中，顯示佛陀與在家弟子說法，都是先說施論、戒論、生天論，說諸欲不淨，勸導在家弟子追求生天、出離。待弟子心意清淨，堪受出世間法時，才跟他(她)們說苦、集、滅、道等「四諦」法。可見，佛陀指示比丘們在布薩日說法，除了說三十七道品的出家法之外，又說生天的善法，這與佛陀說法的次第是完全相合的。

佛陀既規定了布薩日必須說法，又指示了說法的內容，接下來的問題，就是由誰來說法呢？《分五律》的記載是：

諸比丘便合聲讚歎三寶。以是白佛，佛言：「不應爾，聽請一人」。諸比丘請破戒、破見比丘因此得勢。以是白佛，佛言：「不應爾，應請學戒者」。諸比丘復請昧眼、諸病比丘，毀辱眾僧者。以是白佛，佛言：「不應爾，應請諸根具足，成就記論、持阿含者」。時眾中多有此人，諸比丘不知請誰，以是白佛，佛言：「應次第請。」²¹

佛陀指示了布薩日應讚歎三寶、說三十七道品等法義，於是諸比丘便一起同聲讚歎三寶，一起同聲說法，但是，佛陀認為不應一起說法，而應該請一人說法。於是比丘們便邀請破戒而且沒有正確佛法知見的比丘說法，佛陀認為不應如此，而應該請學戒比丘說法。於是，諸比丘便邀請學戒，但是卻眼睛歪斜、諸病纏身、或是毀辱教團的比丘說法，佛陀認為不應如此，而應該邀請身體完具、成就記論、背誦《阿含經》的比丘說法。但是，在僧團中，有很多比丘都符合這樣的條件，諸比丘不知應該請誰說法，佛陀認為應該次第邀請符合條件的比丘說法。根據《四分律》的記載，有的比丘可能是口才不好，或是其他的原因，不肯說法。但是，佛陀規定，不可以不說法，至少也應該說一點點法，乃至「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」的一首偈也可以，如果還是不肯說法，便要受到處罰²²，可見佛陀對於說法是極為重視的。

2. 誦波羅提木叉的規定

²⁰《別譯雜阿含經》卷五，初誦（九二），同前註，P405b。

²¹同註 8，P121a-b。

²²《四分律》卷三十五〈說戒撻度〉：「若說法人少，應次第請說，彼不肯說。佛言：『不應爾，聽應極少，下至說一偈。一偈者：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。若不肯者，當如法治。』」（大正二十二，No.1428，P817b。）

布薩日說法，主要的目的，是爲了攝受信眾，但是，除了說法之外，佛教布薩尚有另外一項神聖的內容，那就是誦波羅提木叉。波羅提木叉的梵文是 *prātimokṣa*，*prati* 是「各個的、各別的」的意思，*mokṣa* 是「解脫」的意思，因此，*prātimokṣa* 就是「各別的解脫、別解脫律儀」的意思²³，在佛教中也就是指出家教團中的戒律，音譯爲波羅提木叉。稱戒律爲 *prātimokṣa*，可見佛教視戒律爲導向解脫的重要基礎，如《增壹阿含經》就說：

戒清淨義者，能使心清淨；心清淨義者，能使見清淨；見清淨義者，能使無猶豫清淨；無猶豫清淨義者，能使行跡清淨；行跡清淨義者，能使道清淨；道清淨義者，能使知見清淨；知見清淨義者，能使入涅槃義；是謂於如來所得修梵行。²⁴

《增壹阿含經》認爲：修行者如果能夠持戒清淨，於微細罪能心生怖畏，則能使其心清淨；心清淨則能使其對於佛法的見解清淨；見解清淨能使修行者對於四聖諦的佛法真理毫無猶豫；無猶豫能使行止清淨；行止清淨能使其修行佛道清淨；修道清淨能引發證量的知見清淨；知見清淨能使行者趨向於涅槃。

從《增壹阿含經》有關修行次第的論述中，可知戒清淨是心清淨乃至入涅槃等一切出世間善法的起點和根本。在南傳《銅鑠律》中，就稱「波羅提木叉」是「諸善法元、是面、是首」²⁵，認爲戒律是一切出世間善法的頭。因此，當佛陀爲教團設置了布薩制度之後，便規定布薩日誦波羅提木叉，使犯戒者透過發露、懺悔而重新得到清淨：

具壽等應告已清淨矣，我應誦波羅提木叉，我等全體一一于此處作意諦聽之。有罪者應發露，無罪者靜默。諸具壽靜默故，我知清淨。正如每一問即有一答，于似此會眾中亦如是唱言三次。唱言三次已，比丘憶念有罪而不發露者，即故妄語也。故犯妄語者，諸具壽！是世尊所言障法。故已犯罪比丘，憶念而欲清淨者，應發露之。若發露已，即得安穩。²⁶

布薩日誦戒，應該由持戒清淨之長老負責誦波羅提木叉。所謂持戒清淨者，就是指在半個月以來未犯戒，或雖然曾經犯戒而已經發露、懺悔，得到清淨者²⁷。在布薩

²³ 以上梵文意義，乃參考荻原雲來博士編《梵和大辭典》，頁 828、889、1067。

²⁴ 《增壹阿含經》卷三十三〈等法品〉第三十九（一〇），大正二，No. 125，P735a。

²⁵ 同註 13，頁 137。

²⁶ 同註 14，頁 136~137。

²⁷ 《漢譯南傳大藏經》律藏三，三冊，頁 137：「無罪者，未犯或犯而已出離也。」

日，由這樣的長老誦波羅提木叉，全體仔細聆聽每一條戒律，若有犯者，應當在大眾前或最少在一人前說明、開闡、顯示、發露²⁸，無犯者保持靜默。如是每誦一條波羅提木叉，即問有沒有人犯戒，有則回答，無則靜默，如是誦三次。如果明明是犯了戒律而不肯發露者，即墮「故妄語」罪。「故妄語」就是佛陀所說的「障道法」；若發露、懺悔，則得「安穩」。

所謂「障道法」，是指障什麼道呢？所謂「安穩」，又是在何處安穩呢？《四分律》有比較清楚的說明：

故妄語，佛說障道法者，障何等道？障初禪、二禪、三禪、四禪，空、無相、無願；障須陀洹果乃至阿羅漢果。懺悔則安樂，得何安樂？得初禪乃至四禪，空、無相、無願；得須陀洹果乃至阿羅漢果，故曰懺悔則安樂。²⁹

佛陀之所以說「故妄語」是「障道法」，乃是因為犯戒而不發露、懺悔，則必不能得初禪、二禪、三禪、四禪乃至空、無相、無願的「三解脫門」；不得初禪乃至「三解脫門」，則必不能得初果、二果乃至阿羅漢果。但是，雖然曾經犯戒，若能夠真誠的發露、懺悔，則可得初禪安樂，乃至「三解脫門」安樂，最終能證得初果、二果乃至阿羅漢果。可見，布薩中的誦戒、發露、懺悔，乃是使修行者能夠做到戒行清淨乃至心清淨的重要機制，是佛教戒、定、慧「三無漏學」中基礎。在南傳《小部經》中，就有比丘不肯發露自己的過惡而遭逐出僧團的記載³⁰，可見佛陀對於如法布薩是極為重視的。難怪佛陀規定所有比丘，無論是犯戒或是沒有犯戒、初學比丘還是無學的阿羅漢，終其一生，都必須參加布薩，不得以任何理由在布薩中缺席了³¹。

3. 雨安居中的布薩、自恣規定

²⁸ 《漢譯南傳大藏經》律藏三，三冊，頁 137：「發露者，于僧伽，或于眾人，或于一人前，告白、說明、開闡、顯示。」

²⁹ 同註 3，P817c。

³⁰ 《小部經·自說經》〈蘇那長老品〉五：「世尊於布薩日為比丘眾所圍繞而坐。……世尊如是曰：『阿難！此會眾不淨。』……尊者大目犍連以己心思惟統含比丘眾之心。尊者大目犍連已見污戒為惡法、有不淨邪惡業行，非沙門自稱沙門，非梵行者自稱梵行者，內心腐敗滿漏，持不淨性者坐此比丘眾中。見而起座近於彼者，作如是言：『汝起，法友！汝為世尊所看破，汝勿住與比丘眾俱。』……三度彼唯默然。尊者大目犍連捉彼腕驅出門外而下門。諸世尊前，如是白世尊曰：『大德！彼為我所驅出，會眾清淨。大德！請世尊為比丘等說波羅提木叉。』」（《南傳大藏經》小部經典一，二十六冊），頁 117-118。

³¹ 相關記述詳見《銅鑠律》、《四分律》、《五分律》等各部律。

佛教的教團本來沒有雨安居的規定，夏季、冬季和雨季都是在外遊行，布薩日才集合一處進行誦戒。由於雨季草木生長，比丘在外遊行，難免會踐踏初生草木，因而受到眾人的非難，認為外道尚知雨安居，為什麼佛教教團卻在雨季到處遊行，踐踏、傷害初生草木及動物幼蟲，佛陀因而規定教團必須在雨季安居。安居的形式，有的是個人在某處安居，有的則是集體在某處安居³²。

當集體居住在一處時，人眾一多，就難免會發生磨擦的事情，為了避免不愉快的事情發生，比丘們就自動規定在安居期間，彼此不說話、不問訊，以此減少磨擦的機會³³。

雨安居結束之後，比丘們按照慣例，都會到佛陀住處報告安居的情況。當佛陀知道比丘們在雨安居中不說語、不問訊，便批評這種做法是外道法，並為比丘們規定了「自恣法」：

時，出雨安居諸比丘，詣拜世尊乃為常法。……時，世尊告彼諸比丘曰：「諸比丘！堪忍否？滿足否？和合、歡喜、無爭、安樂以住雨安居，不為食所困疲否？」「世尊！堪忍！世尊！滿足！我等和合、歡喜、無爭、安樂住雨安居，未曾為食所困疲。」……時，世尊告彼諸比丘曰：「諸比丘！汝等如何和合、歡喜、無爭、安樂住雨安居，不為食所困疲耶？」「……時，我等不共談話，不相問訊。從村里乞食先選者，設床座、洗足水……無須言語。如此我等和合、歡喜、無爭、安樂住雨安居，不為食所困疲。」時，世尊告諸比丘曰：「諸比丘！此諸愚人非安樂住而稱安樂住。諸比丘！此諸愚人住畜獸共住而稱安樂住。諸比丘！此諸愚人白羊共住而稱安樂住。諸比丘！此諸愚人住放逸共住而稱安樂住。諸比丘！如何此諸愚人持外道所持啞戒耶？諸比丘！此令未信者不信……。」呵責、說法已，告諸比丘曰：「諸比丘！不得持外道所持啞戒，持者墮惡作。諸比丘！住雨安居，比丘可依三事行自恣，(三事者)：見、聞、疑也。依此汝等互相隨順、免罪、尊律。³⁴

結束雨安居之後的比丘們，通常都會一起去參見佛陀。佛陀問比丘們在雨安居中能否安忍，彼此之間是否能夠和合無爭？並問比丘們以什麼方法而能夠在雨安居中和

³² 同前註。

³³ 《五分律》卷十九〈自恣法〉：「爾時，眾多比丘住一處安居，其議言：『我等若共語者，或致增減，當共立制，勿復有言。……如此安居得安樂住，無復是非增減之患』。作此議已，即便行之。」大正二十二，No.1421，P130c。

³⁴ 同註 14，頁 214-215。

合無爭？時比丘們告訴佛陀：他們之所以能夠在雨安居中和合無爭，最主要的方法是不談話、不問訊。但是，佛陀認為雨安居中以禁語的方式，所求得的和合無爭，並非真實的和合無爭，就像畜獸、白羊無語言溝通而安樂共住一樣，只是愚人的做法，只是持外道啞戒的做法。佛陀並訓示以後雨安居，不得再持外道啞戒，而應該更加以道法相教導、相勸勉；規定在雨安居中，比丘可以依若見、若聞、若疑而行「自恣」。在《五分律》中說「自恣羯磨亦名布薩」³⁵，可見，在雨安居中，布薩除了誦戒之外，又增加了「自恣」的內容。

所謂「自恣」就是請求其他人指出自己的過惡，只要是別人所見、所聞或是所疑的，都可以指出來，以便自己能夠去除過患。但是，自恣法在雙方面都有一定的要求，否則便可能流於互相謾罵和指責了。首先，欲指出別人過惡的一方，在指出別人過惡之前，必須要徵求對方的同意，如《五分律》說：

若有比丘犯罪，應先問言：「我欲誨汝，汝聽我不？」言聽則誨，不聽則已。若不聽，犯突吉羅罪。³⁶

看到、聽到或懷疑某比丘犯罪，如果想要告訴他，便應該先問他說：「我想要告訴你所犯的過惡，你允許我這樣做嗎？」如果對方同意就說，不同意就停止。但是，另一方面，佛陀規定：當有人要求指出自己的過惡時，被要求的一方一定要接受，如果不接受就犯突吉羅罪。除了必須請求對方同意之外，在舉罪者方面，則有更高的要求：

若成就五法，不應問聽語罪：無慚愧、愚癡、少聞、自不如法、苛彰人惡；若有慚愧、多聞、智慧、自如法、實欲使人離惡，乃應問聽說罪。復有五法，不應問聽說罪：隨愛、隨恚、隨癡、隨畏、不知時非時；反上應問聽說罪。若成就五惡法而問，不應敬聽說罪；若成就五善法而問，應敬聽說罪。³⁷

在僧團中，六群比丘犯了罪，卻反過來說長老比丘有罪。由於佛陀規定一定要接受說罪，於是長老比丘便只好聽任犯罪的六群比丘說罪，六群比丘便胡亂地亂說一通。佛陀得知此事後，便規定比丘如果：無慚愧、愚癡、少聞佛法、自己不如法、愛舉人過，或是隨順貪愛、隨順瞋恚、隨順愚癡、隨順怖畏、無世間智慧(不知時非時)的人，都不應該要求別人聽說罪；相反的，比丘如果具足慚愧、多聞佛法、智慧、自

³⁵ 同註 8，P131a。

³⁶ 同前註。

己如法、真實的希望別人離惡不善法，或是不隨順貪愛、不隨順瞋恚、不隨順愚癡、不隨順怖畏、具足世間智慧（知時非時）的人，才有資格請求別人聽說罪。在這些規定中，我們可以比較簡單的歸納出舉罪者必須具備以下三項條件，才能夠要求別人聽說罪：

(1) 善良的品格：具足慚愧心、不隨貪、瞋、癡、怖畏、自己如法；

(2) 善良的動機：真實的希望對方能夠遠離惡不善法，而不是爲了要彰顯對方的罪過。

(3) 具足智慧：多聞佛法，具足世間、出世間的智慧。

佛陀認爲：如果要求聽說罪的人不具備以上這些品格，可以不必接受對方說罪，但是，如是對方是具備以上的良好品格的話，那麼，就應該以恭敬心接受別人的說罪。

佛陀雖然規定了舉罪者的品格要求，但是，在實際操作中，誰才是具足以上條件的人呢？在《五分律》中，比丘們就曾經提這樣的問題：

時，諸比丘作是議：「如世尊所說，應問聽不應問聽，應敬聽不應敬聽。唯有羅漢然後應問，我等云何而得行此？」以是白佛，佛以是事集比丘僧，問諸比丘：「汝等實作此議不？」答言：「實爾，世尊！」佛告諸比丘：「從今以十利故，爲諸比丘作自恣法，應求僧自恣說罪言：『諸大德！若見我罪，若聞我罪，若疑我罪，憐愍故自恣說』。我當見罪悔過，如是三說」³⁸。

比丘們認爲：如果按照佛陀所說的條件才能請求別人聽說罪，那麼，便只有阿羅漢才有資格舉別人的罪了。但是，如果在雨安居中沒有阿羅漢共住，就根本無法進行自恣法了。於是佛陀規定比丘應該求僧眾自恣說罪。從這樣的規定中，可以見出佛陀並不標榜任何的權威崇拜，一切制度的施設，皆以法、以僧眾爲運作的機制，這也就顯示出皈依法和皈依僧的真實義涵了。

接下來的問題是：自恣是在什麼時候舉行呢？各部律之間有不同的說法，如《五分律》說「應夏三月最後日自恣」³⁹，也就是說應該在三月三十日行自恣法。但是，《四分律》卻說在布薩之後、僧眾有紛爭之後、論阿毘曇、毘尼、說法之後，只要天未亮，就應該行自恣⁴⁰。而南傳《銅鑠律》則說是十四、十五日自恣⁴¹。《十誦律》則

³⁷ 同註 35。

³⁸ 同註 35，P131a~b。

³⁹ 同註 35，P131b。

⁴⁰ 《四分律》卷三十八〈自恣捷度之二〉：「若布薩夜過多，若鬥諍事，若論阿毘曇，若毘尼折喻，若說

有初一、十四、十五日自恣的記述⁴²。

歸納各部律的不同記載，對於自恣舉行的日期，或者可以得到一個大概的輪廓：(1)在僧眾有紛爭之後、說經、律、論之後，如果天未亮仍應自恣；(2)在三月三十日出雨安居之前應該行自恣；(3)除此之外，常規性的自恣則是與布薩連在一起的。之所以如此的原因，可能是因為比丘們平常散在各處獨自修行，並沒有機會相處，不清楚彼此的狀況和缺失，而在雨安居中，彼此生活在一起，對於彼此的得失都比較清楚，便可以透過自恣的方式，互相督促，使道業加快成就。這大概就是「自恣法」最大的用意，因此，雨安居中的布薩，其實是與自恣一起搭配運用的，故自恣也可以名為布薩了。

三、文獻中有關在家布薩的記載

有關在家布薩，印順法師認為「八關齋戒」就是在家佛弟子的布薩，他說：「信眾們來集會布薩，就以從古傳來的過中不食，參入部分的出家行，合為八支，作為在家弟子的布薩」⁴³。從印順法師的這一段話中，似乎意味著在家布薩就只有「八支布薩」，而他引用的文獻，大都是屬於部派佛教之後的經論，如《阿毘達磨大毘婆沙論》和《大智度論》等。但是，在更早期的文獻如《雜阿含經》中，卻顯示除了「八支布薩」之外，在家佛弟子也有獨立的在家布薩的存在：

如是我聞，一時，佛住迦毘羅衛國尼拘律園。時，有眾多釋氏來詣佛所，稽首禮足，退坐一面。爾時，世尊告諸釋氏：「汝等諸瞿曇！於法齋日及神足月，受持齋戒，修功德不？」諸釋氏白佛言：「世尊！我等於諸齋日有時得受齋戒，有時不得；於神足月有時齋戒，修諸功德，有時不得。」佛告諸釋氏：「瞿曇！汝等不獲善利，汝等是憍慢者、煩惱人、憂悲人、惱苦人，何故於諸齋日或得齋戒，或不得；於神足月或得齋戒，作諸

法夜已久，眾僧未起，明相未出，應羯磨自恣。」大正二十二，No.1428，P838c。

⁴¹ 南傳《銅鑠律》：「自恣有二（日），十四日與十五日也。」《漢譯南傳大藏經》律藏三，三冊，頁 217。

⁴² 《十誦律》卷二十三〈自恣法〉：「舊比丘十四日多，客比丘十五日少，客比丘應隨舊比丘，是日應自恣。……客比丘十五日多，舊比丘初日少，舊比丘應隨客比丘，是日更自恣。客比丘十五日少，舊比丘初日多，客比丘應隨舊比丘出界作自恣。」（大正二十三力，No.1435，P168b。）

⁴³ 同註 2，頁 218。

功德，或不得？」……釋氏白佛：「善哉！世尊！我從今日，於諸齋日當修齋戒，乃至八支；於神足月受持齋戒，隨力惠施，修諸功德。」⁴⁴

佛在祖國迦毘羅衛居住的時期，有眾多的釋氏在家佛弟子來到佛陀的住處，佛陀問他們：在「法齋日」及「神足月」，是否有受持齋戒？所謂的「法齋日」及「神足月」，就止指布薩日。換言之，佛陀就是問釋氏們是否有參加布薩？當佛陀知道釋氏們有時候參與布薩，有時候沒有參與布薩，佛陀就直接訓示說：「汝等不獲善利，汝等是憍慢者、煩惱人、憂悲人、惱苦人」，可見，佛陀對在家布薩與出家布薩是同等重視的。諸釋氏在受到佛陀的責備之後，承諾說：「我從今日，於諸齋日當修齋戒，乃至八支」。從諸釋氏的回應中，很明白地顯示：在「八支布薩」之外，還存在著一般齋日的在家布薩。而在《雜阿含經》帝釋天的一首禮敬偈中，也透露著在佛陀時代，在家布薩的確是曾經存在過的：

若復在居家，奉持於淨戒，如法修布薩，亦復應敬禮。⁴⁵

上引的這一段話是忉利天主帝釋天的禮敬偈，帝釋天在讚嘆離欲的阿羅漢之餘，對於奉持淨戒的在家佛教徒，如果他們如法的舉行布薩，帝釋天也是一樣尊敬讚的。

佛陀時代既然存在著在家布薩，而誦戒又是布薩的必要項目，那麼，什麼是在家佛教徒的根本戒律呢？在家布薩所誦的，又可能是什麼戒律呢？《雜阿含經》說：「優婆塞離殺生、不與取、邪淫、妄語、飲酒，……是名優婆塞戒具足」⁴⁶。又佛陀鼓勵在家人求生天，而十善就是生天的戒律，如說「十善業跡因緣故，身壞命終，得生天上」⁴⁷。可見，五戒、十善就是在家佛教徒或求生天者的根本戒律。那麼，在家布薩所誦的戒律，很有可能就是五戒、十善的在家戒了。在《別譯雜阿含經》中，有一則經文可以作為佐證：

如是我聞，一時佛遊拘薩羅國，爾時世尊，止於孫陀利河岸。時彼岸側，有住婆羅門，往詣佛所，問訊已訖，在一面坐。即白佛言：「汝欲入此河中浴耶？」佛問之曰：「入此河浴有何利益？」婆羅門言：「今此河者，古仙度處。若入洗浴，能除眾惡，清淨鮮潔，名為大吉。」佛聞是已，即說偈言：若人心真淨，具戒常布薩。能修淨業者，常得

⁴⁴ 《雜阿含經》卷四十一，一一二一，同註 5，P297b~c。

⁴⁵ 《雜阿含經》卷四十，一一一，同註 5，P293c。

⁴⁶ 《雜阿含經》卷三十三，九二九，同註 5，236b。

⁴⁷ 《雜阿含經》卷三十七，一〇四二，同註 5，P273a。

具足戒：不殺及不盜，不婬不妄語。能信罪福者，終不嫉於他。法水澡塵垢，宜於是處洗。……實語而調順，捨瞋不害物，此是真淨水，若入淨戒河，洗除諸塵勞。雖不除外穢，能祛於內垢。⁴⁸

在這一段經文中說：佛陀到了拘薩羅國，孫陀利河邊。當時，孫陀利河邊有一婆羅門到佛陀處，問佛陀說：「你想要在孫陀利河沐浴嗎？」佛陀問婆羅門在孫陀利沐浴有什麼好處？婆羅門說：「入孫陀利河沐浴，能洗去眾惡，使惡業得到清淨，得大利益」。這是古印度婆羅門教的思想，他們相信：人只要能在聖河沐浴，便可以清淨罪業；死後把骨灰灑入聖河，死者的靈魂便可以上生到天界。佛陀顯然並不能同意這樣的思想，佛陀認為：人只有透過持戒清淨，經常布薩，透過不殺、不盜、不婬、不妄語、不嫉妒、不瞋、不傷害等清淨的戒行，才能真正的去除心中的污垢，清淨罪業。在這一段經文中所說的布薩，顯然並不只限於出家的比丘布薩，而是泛指一般在家、出家的布薩；而所說的不殺乃至不傷害等戒律，也正好與在家的五戒、十善相同。可見，在佛陀時代，在家弟子和出家弟子都分別有各自的布薩的，只是兩者是分開來進行而已。而根據文獻的記載，這樣的在家布薩，在佛滅後的一百多年可能還是存在的。

在《五分律》中，當提到跋耆族比丘十事非法時，有「五百優婆塞聚在一處」的記載，可能正是在家信眾舉行大布薩的場合，以下就是根據《五分律》的記載，嘗試勾勒出在家布薩的大體輪廓：

佛泥洹後百歲，毘舍離諸跋耆比丘起十非法，……彼諸比丘常以月八日、十四日、十五日盛滿鉢水，集坐多人眾處，持鉢著前以為吉祥，要人求施。時諸白衣男女大小經過前者，便指鉢水言：「此中吉祥，可與衣鉢革屣藥直。」有欲與者與之，不欲與者便譏呵言：「沙門釋子不應受畜金銀及錢，設人自與，不應眼視，而今云何作此求施？」時，長老耶舍迦蘭陀子，在彼獼猴水邊重閣講堂，語諸比丘言：「汝莫作此求施，我親從佛聞，若有非法求施，施非法求，二俱得罪。」語諸比丘已，復語諸白衣男女大小：「汝等莫作此施，我親從佛聞，若有非法求施，施非法求，二俱得罪。」……於是諸比丘便以耶舍前教白衣為罵白衣，與作下意羯磨。羯磨已，耶舍言：「我親從佛聞，若僧與作下意羯磨，應差一比丘為伴，謝諸白衣。」諸比丘便白二羯磨，差一比丘伴之。耶舍即將至白衣所，正值五百優婆塞聚在一處，便語之言：「諸君當知，是法我說是法，非法我說非法，是比尼我說是比尼，非比尼我說非比尼，是佛教我說是佛教，非佛教我說非

⁴⁸《別譯雜阿含經》卷五，初誦（九八），同註19，P408c。

佛教，我先所說，使諸優婆塞瞋，今來謝過。」……諸優婆塞言：「我等於此語，中無不信樂，今毘舍離唯有大德，是沙門釋子，原受我等盡壽住此四事供養。」⁴⁹

有關「十事非法」⁵⁰的爭論，發生在佛滅後百餘年間，時毘舍離之跋耆族比丘起而倡十事，此十事與佛陀規定的戒律頗有出入，尤其是跋耆族比丘受畜金錢一事，引起了以耶舍為首的上座比丘的強烈批判。耶舍在語諸比丘此事非法之後，又告訴在家信眾說「若有非法求施，施非法求，二俱得罪」。後來，跋耆族比丘認為耶舍比丘是在罵在家信眾，因此要求耶舍必須要向在家信眾道歉。當耶舍到在家信眾處道歉時，正好遇到五百優婆塞聚在一處的場合。

在《五分律》的這一段記事中，透露著以下幾點線索：(1)五百優婆塞聚集在一處的場合，很明顯並不是月八日、十四日說法的場合，而是純粹在家信眾的聚集，否則，就應該有很多比丘眾在場。如果有比丘眾在場，跋耆族比丘就不必差遣一位比丘陪伴耶舍到優婆塞聚集處謝罪了。(2)跋耆族諸比丘要求耶舍必須要向在家信眾作下意羯磨，應該是在比丘布薩的場合作出決議的。(3)跋耆族比丘隨即派遣一位比丘陪伴耶舍到白衣所，五百優婆塞聚在一處，可見在家信眾的集會時間，與比丘布薩的時間是一樣的。根據這些線索，可以重建對於在家布薩的瞭解如下：

(1) 在家布薩與出家布薩的時間是一樣的，應該都是在每月的初一和十五日兩天。

(2) 在家信眾在每月八日、十四日聽法，供養僧眾之後，到了十五布薩日，在家信眾就與比丘眾分開來，各自舉行在家布薩和出家布薩。

(3) 出家布薩誦波羅提木叉，在家布薩則是誦五戒、十善。

(4) 因為佛制規定每一位比丘都必須參與出家布薩，但是，卻沒有規定比丘帶領在家布薩。事實上，如果比丘被派遣出去帶領在家布薩，那麼，對該比丘來說，無疑是剝奪了他參與出家布薩的機會了，所以在家布薩的主持者不可能由出家眾擔任。比較可能的做法，是比照出家布薩，在家佛弟子中，選擇戒行清淨的長老，作為布薩的主持者。

因為在家布薩與比丘布薩沒有深刻的連結，這也可以反證為何在各部律中都沒有記載在家布薩的原因了，正如印順法師所說的「律是出家眾的制度，所以將在家布薩

⁴⁹ 《五分律》卷三十〈七百集法〉，同註 8，P192a~c。

⁵⁰ 「十事非法」的內容，分別是：一、鹽薑合共宿淨，二兩指抄食淨，三復坐食淨，四起聚落食淨，五酥油蜜石蜜和酪爭，六飲閣樓伽酒淨，七作坐具隨意大小淨，八習先所習淨，九求聽淨，十受畜金銀錢淨。（《五分律》卷三十〈七百集法〉，同註 8，P192a~b）。

的事略去了」⁵¹。但是，並不能因為出家的律中沒有記載在家布薩，就以爲在家布薩是不存在的。根據各種文獻的片段記述，可以肯定的是：在原始佛教時期，甚至是在佛滅後的百餘年間，在家布薩確實是存在的。但是，由於在家信眾平日散居各地，各自生活，佛滅之後並沒有形成像出家教團一樣的嚴密組織，因此，在家布薩便隨著時代的久遠，規範力量的日趨薄弱，而最後消失在歷史的陳跡之中了。

四、結 論

布薩原本是印度各教派都共有的宗教儀式，布薩的目的除了是爲了禮敬諸神，說法攝眾之外，也有清淨身心的功能。佛教受到印度文化背景的影響，佛陀也規定佛弟子必須在每半個月舉行一次布薩。在布薩中，透過發露、懺悔、誦戒等過程，使犯戒者得到身心清淨，而未犯戒者則可以透過誦波羅提木叉而更加提起正念，精進修行。

在布薩日期方面，各部律中雖然有初一、初八、十四、十五日等不同的說法，但是，經過筆者的考證，初一、十五日是誦波羅提木叉的日子，而初八和十四日則是說法，攝受信眾。因爲布薩是使內心重新回復清淨的方式，所以自從佛教一開始設立布薩制度以來，布薩就成爲了與戒律相輔相成的一個機制，受到佛陀的極度重視。又因爲戒清淨要透過布薩來完成，而戒清淨又是進入初禪、二禪、三禪、四禪乃至得阿羅漢果的基礎，所以布薩在佛教的修行中，有著確保戒、定、慧三無漏學得以成就的重要地位。因爲布薩是確保持戒清淨的重要機制，所以佛陀規定所有比丘，無論犯戒或未犯戒，終身都必須參加布薩，不得以任何理由拒絕出席。

在原始佛教，乃至於佛滅後的一百多年間，布薩制度並不限於在出家教團中舉行，在家信眾也有屬於在家信眾的布薩。在《雜阿含經》中，在家信眾奉持五戒十善，如法布薩，與出家證阿羅漢果者，同樣地受到帝釋天的讚嘆。佛滅之後，出家教團由大迦葉尊者帶領，馬上舉行了結集。第一次結集除了結集《雜阿含經》的主要內容之外，也結集了出家眾的戒律，使出家教團形成了嚴密的組織。但是，在家信眾在第一次結集中，被拒於窟外，本身也沒有必須把佛陀對在家信眾所說的法結集出來的自覺，於是佛陀對在家信眾所說的法和律便大量流失，乃至於在現存的經、律中，所記

⁵¹ 同註 2。

載的，百分之九十以上都是屬於出家的法和律。至於在家的法和律，則是少之又少。想要在極其有限的文獻資料中，尋求有關在家布薩法的記述，更猶如大海撈針，非常困難。現在如果要瞭解在家布薩的情形，就只能夠根據經、律中隻字半言的零碎記載，拼湊出在家布薩的大概面貌了。但是，儘管在這些一鱗半爪的記述中，可以肯定的是：在佛教的歷史中，在家布薩確實是存在過的！

