



回到佛陀制戒的根本精神來了解傳戒儀軌

釋謙定

淨覺大乘佛教思想研究所

前言

三壇大戒授戒儀式，是指設立戒壇，專為出家僧尼傳授沙彌（尼）戒、比丘（尼）戒、菩薩戒的宗教儀式。對一個僧人而言，必須經過授戒儀式的薰陶，才真正具備僧尼的資格，從此列入僧數，足以擔負令正法久住的重責大任。從印度佛教到中國佛教，以至台灣當代，二千五百多年來，隨著時代演進，環境、文化背景的差異，三壇大戒的授戒儀式跟著不斷在改變、發展中。

台灣近年來教界傳戒時，標榜傳戒特色：「如法如律」。所謂如法，即：「戒師如法、戒壇如法、戒子如法。……如法如律傳戒，就能令正法久住。¹」又說：「我們依法傳戒，希望透由如此，能把世尊的清淨戒法留傳下來。毗尼住世，佛法才能住世，而受戒、懺罪等，皆須憑藉戒壇。²」

筆者本身曾經二次參與光德寺傳授三壇大戒，期間擔任引贊師和書記師，於戒壇儀軌的過程略知一二。對於「如法如律」傳戒就能令正法久住，以及「受戒、懺罪等，皆須憑藉戒壇」的說法，引發筆者想深入了解釋尊傳受比丘（尼）戒的演變。本文從探討結界和灑淨、三衣不離宿、戒壇設置等問題，回到佛陀的根本精神來了解授戒儀軌的過程。

關鍵字：

戒律、授戒、三壇大戒、結界、三衣、灑淨、戒壇

¹ 義德寺 <http://www.yidesi.org/profile4.php>

² 義德寺 <http://www.yidesi.org/profile1.php>



一、制戒緣起

釋尊於菩提樹下成道後，初十二年，僧眾清淨，僅僅對弟子們略說：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨，能得如是行，是大仙人道。」³釋尊教誡弟子們欲成就佛道，必須要清淨守持的三業。戒律，是早期佛陀建立僧團時，基於「令正法久住」的理想，再參酌當時當地的民情民俗而適時制定其適用性，以此維護僧團的清淨和樂。

戒律的訂定，是「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。⁴」是因應「隨犯隨制」，如說：「此是初制，此是隨制，此是定制，此是隨聽⁵。」要掌握每條戒的精神，最好先瞭解制定戒條的三部分因緣：1、制戒因緣，發生地點，與犯戒有關的人；2、發生的事，所犯的罪；3、犯戒動機。制立學處的因緣，古來傳有五事：「一、犯緣起處（地點）；二、能犯過人；三、所犯之罪；四、所犯境事；五、所因煩惱⁶」。每一學處的制立，不一定是一次制定的。有些學處，經多次的補充修正，才成為定制，所以古稱為「制」與「重制」⁷。

戒律的發展，從釋尊所制的第一條淫戒來看，共有三次制戒因緣。試以不淨行學處為例：佛初立學處：「若比丘犯不淨行，行婬欲法，是比丘波羅夷不共住⁸。」以須提那迦蘭陀子與故二行淫為因緣，這是「初制」。其後，毘舍離大林比丘與獼猴行淫，再制為：「若比丘，共比丘同戒，若不還戒，戒羸不自悔，犯不淨行，乃至共畜生，是比丘波羅夷不共住⁹」，這是「隨制」。後來因為眾多的跋耆比丘，不樂梵行，不知捨戒，以比丘身行淫事，所以又制為：「若比丘，共諸比丘同學戒法，戒羸不捨，行淫法，乃至共畜生，是比丘得波羅夷，不共住¹⁰」。經

³ 《四分律比丘戒本》（CBETA, T22, no. 1429, p. 1022, c5-7）

⁴ 昭慧法師，「以戒為師」之意旨，《法光學壇》第二期 1998 年，頁 37。

⁵ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》（CBETA, T24, no. 1451, p. 408, a25-26）

⁶ 《根本薩婆多部律攝》（CBETA, T24, no. 1458, p. 530, c22-24）

⁷ 印順法師著，《原始佛教聖典之集成》<http://www.yinshun.org.tw/books/33/yinshun33-10.html>
上網日期：99 年 2 月 5 日。

⁸ 第一因緣：是須提那子因聽聞佛法心生歡喜而出家，有一年鬧饑荒，須提那子回故鄉迦蘭陀村托鉢，須提那子經不起母親的哀求，留下子嗣。釋尊因此正式制淫戒，以後凡是比丘犯這種行為就不共住。1. 《四分律》云：「若比丘，共比丘同戒，若不還戒，戒羸不自悔，犯不淨行，乃至共畜生，是比丘波羅夷不共住。」（CBETA, T22, no. 1428, p. 571, a21-22）；2. 《律藏》，（《漢譯南傳大藏經》第 1 冊，p25）。

⁹ 《四分律》，（大正 22，p571a）。第二制戒因緣：有位住山區寂靜處的比丘，天天下山托鉢，常把吃剩的飯菜分給山上的獼猴吃。某天，其他比丘上山，看到有隻母獼猴做出很奇怪的動作，就等候在旁觀察，後來住山比丘托鉢回來，母獼猴吃完剩下的飯菜後，就做出前面那動作讓比丘行淫。於是這些比丘回到僧團告訴釋尊，釋尊問住山比丘：「你怎麼與畜生行淫呢？」他回答：「釋尊制不得與人行淫，並沒說不可與畜生啊！」釋尊於是對這一條戒再作了修訂。

¹⁰ 《五分律》卷 1（大正 22，p4a）。第三制戒因緣：跋闍子比丘，他不想持戒，也不捨戒返俗，



這一次重制，准予自由捨戒，而不許以比丘身行不淨行，成為「定制」。每一學處的制立，一制、再制，或者隨聽，都以某種事實為因緣，作為制立或修正的依據。所以，這條戒是前述三次因緣累積起來的，而且這條戒禁制的對象不僅僅針對人，亦包括畜生，這是比丘，比丘尼的極重戒¹¹。釋尊為保護僧團的莊嚴及維護僧團清淨形象，從此陸續制定各種的戒條。

二、戒律的功能

戒，梵語尸羅，意指行為、習慣、性格。戒是釋尊所制定，令弟子受持，作為防非止惡之用。尸羅又有「清涼」的意義，釋尊制戒的目的在防非止惡，其功能能讓學佛者止息一切的過惡。由於煩惱會惱害眾生的慧命，釋尊為了攝受弟子安適、清涼而制戒。關於律制的重要性，印順導師說：「從修行解脫來說，律是不必要的；如釋尊的修證，只是法而已。然從佛法的久住人間來說，律是有其特殊的必要性¹²。」

釋尊於菩提樹下成道後，初十二年，僧眾清淨，僅為無事僧略說：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業清淨，能得如是行，是大仙人道。¹³」的戒經。早期釋尊建立僧團時，在契理契機的前提下，依當地因緣而制定戒律，依法攝僧，以維護僧團清淨和樂，這是平等教義的具體實踐。

僧伽制度（僧團）是一對內教育、對外布教的團體。佛教成功的對外發展，僧團的建立是很大的關鍵。諸律部曾提出佛教僧伽制度的基本精神十項，稱之「十句義」詳細內容如下：

卻偷偷回家與太太行不淨法，釋尊因而開捨戒之法。

¹¹ 《五分律》卷 1，(大正 22，p3c)、《十誦律》(大正 23，p2a)。

¹² 印順法師著，〈律制與教內對立之傾向〉，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北市，正聞出版社，1981 年 5 月初版，頁 177。

¹³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，(大正 36,43b)。



表一：各律部所記載「十句義」明細表

<p>《四分律》 (大正 22,570c)</p>	<p>一攝取於僧，二令僧歡喜，三令僧安樂，四令未信者信，五已信者令增長，六難調者令調順，七慚愧者得安樂，八斷現在有漏，九斷未來有漏，十正法得久住。</p>
<p>《五分律》 (大正 22,3b~c)</p>	<p>僧和合故，攝僧故，調伏惡人故，慚愧者得安樂故，斷現世漏故，滅後世漏故，令未信者信故，已信者令增廣故，法久住故，分別毘尼梵行久住故。</p>
<p>《十誦律》 (大正 23,1c)</p>	<p>攝僧故，極好攝故，僧安樂住故，有慚愧者得安樂故，不信者得淨信故，已信者增長信故，遮今世惱漏故，斷後世惡故，梵行久住故。</p>
<p>《摩訶僧祇律》 (大正 22,228c)</p>	<p>一者攝僧故，二者極攝僧故，三者令僧安樂故，四者折伏無羞人故，五者有慚愧人得安隱住故，六者不信者令得信故，七者已信者增益信故，八者於現法中得漏盡故，九者未生諸漏令不生故，十者正法得久住。</p>
<p>《根本說一切有部毘奈耶》 (大正 23,629b)</p>	<p>一攝取於僧故，二令僧歡喜故，三令僧樂住故，四降伏破戒故，五慚者得安故，六不信令信故，七信者增長故，八斷現在有漏故，九斷未來有漏故，十令梵行得久住故。</p>
<p>《漢譯南傳大藏經》 (南傳 1,24~25)</p>	<p>一攝僧，二安樂，三調伏惡人，四善比丘得安樂住，五防護現世漏，六滅後世漏，七未信者令信，八已信者令增信，九十令正法久住，十一為敬重律。</p>



《四分律》中，釋尊曾具體提到結戒的十種意義：「我與諸比丘結戒，集十句義：一、攝取於僧，二、令僧歡喜，三、令僧安樂，四、令未信者信，五、已信者令增長，六、難調順者令調順，七、慚愧者得安樂，八、斷現在有漏，九、斷未來有漏，十、正法得久住。¹⁴」此十句義在諸部律中都曾提到¹⁵。根據印順法師的見解，名義雖有不同，但其終極意義是一致的，並把以上稱做是「一大理想，十種利益」，並歸納為「和合、安樂、清淨、外化、內證、究極理想」六義¹⁶。昭慧法師也曾就此十句義提出看法，認為釋尊制戒原理大致有三：一、維護個人身心清淨，除去障道法。二、建立和合、清淨僧團，提供優良修學場所。三、讓世人敬信三寶¹⁷。綜觀以上二位法師的論述，可以理解戒律是內修與外弘的關鍵要素，而內修、外弘正是以正法得久住為最終極目標。因而身為一個佛教徒，即以戒律為入道根本，要「以戒為師」，藉由對戒法的尊重與修持，從個體方面來說，將能斷滅煩惱，邁向解脫之道；從整體方面言，則是維護僧團綱紀嚴謹，令清淨僧伽住世，正法才得以久住。在此前提之下，無論在家或出家行者，都應學戒才知如何持戒，但學戒之前應先「受戒」，歷經隆重的受戒儀式，受戒者在儀式中發殷重懇切之心，納受戒體¹⁸，產生防非止惡的信心與力量，才能真正開啟學戒、持戒的歷程。這個受戒儀式過程，同時也是佛弟子資格形成的必然過程。因此「受戒」成為每一位佛弟子修學上的重大要務。

關於戒律制定的過程與利益，南傳佛教的泰國朱拉隆功大學校長Prof Phra Dharmakosa jarn在光德寺所舉辦的「戒律的現代化意義研討會」的會議中，亦認為：「戒律並非一時制訂而出的，而是佛陀在時空因緣際會之下，認為有需要時，才逐一制訂而出的，佛制戒律的原因，是為了維持僧團的清淨及維護信眾的信心。為了維護僧團的清淨，有：一、攝取於僧，為了建立和合的僧團，因為如果有人不遵守同樣的戒律，會造成僧團的分裂。二、令僧歡喜。這是為修行者的福利而制訂。三、難調者令調。這是為約制不知恥的比丘而制訂，以贏得在家眾的尊敬，如果行為不檢，自然不會得到在家眾的護持。四、令僧安樂。只要持守戒律，就可安住於禪修，以及其他佛法的精進之上，這是為善比丘住於安樂而制訂的。守戒只是一個手段過程，並非是目的。為佛教的原因：一、正法得久住，二、難調者令調。制戒最重要的原因，在於戒能生定，定生慧，慧能得不漏¹⁹。」

¹⁴ 《四分律》卷一，(大 22，p570c。)

¹⁵ 諸部律乃指：《僧祇律》、《五分律》、《十誦律》、《根有律》、《銅鑠律》、《四分律》。《僧祇律》、《五分律》、《十誦律》、《根有律》稱作十利；《銅鑠律》作義利解；《四分律》則稱作十句義。

¹⁶ 印順法師著，《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，1994年，頁194-205。

¹⁷ 昭慧法師著，《律學今詮》(台北：法界出版社，1999年)，頁111。

¹⁸ 所謂戒體，乃指戒之體性。舊譯無作，新譯無表。指行者受戒後，於身所生防非止惡之功能。亦即對於戒法之信念與奉持戒法之意志。參見《佛光大辭典》，佛光山宗務委員會編，頁2920。

¹⁹ 此出於2006年11月13日在光德寺所舉辦的「戒律的現代化意義研討會」，泰國朱拉隆功大學校長Prof Phra Dharmakosa jarn所發表《對戒律的基本看法》。



綜合以上南傳、北傳二位法師的戒律觀點，釋尊制戒目的在於使僧眾保身清淨、少欲知足、勇猛精進、令人發信心等等，這是「教化」，也是一種「教育」。換言之，只要能清淨自己的心，即能邁向解脫大道，誠如過去、現在的諸佛的教導，皆以「諸惡莫作、眾善奉行，自淨其意、是諸佛教。」²⁰戒律的根本精神就是止惡修善。

三、比丘（尼）身分的成立

在律制當中，有接納新人成為出家僧團之一份子的辦法，稱為受具足法。釋尊成立受具足法的目的，是「為了佛法的推行於人間²¹。」佛在世時，以佛為師；佛滅度後，以戒為師。不論是南傳、漢傳或藏系，每一系的派別都不太一樣，但我們同樣都是從釋尊那兒流傳下來。所以，要了解佛教的修道生活，必須先回到釋尊的法與律上來了解；要了解比丘（尼）身分，就得先回到佛世。

據《摩訶僧祇律》卷廿三的記載，釋尊成道以後，開始說法度眾，其中有願意追隨釋尊出家的，釋尊對他們說：「善來！比丘！」他們就成為出家僧團的一份子；與此同時，也教導比丘們應該學習他，也接納其他人加入出家僧團的行列，它的方法也是對新加入者說：「善來！比丘！」即可²²。後來由於這種只說：「歡迎你！」就接納一個人加入出家僧團的方式產生了一些不如法的現象，因此應舍利弗的請求，釋尊建立了「十眾受具」的辦法，也就是用一個制度來審核新加入者的資格，並以十個出家眾共同的接納來加入僧團。

對於部派佛教的廣律對具足戒的觀點，印順法師說：「大眾部是戒從大眾得的；而上座部系，和尚為大眾的主體，戒是應從和尚得的²³。」於此，他表示「應重視《僧祇律》的獨到精神」，因為這樣表示了「在受具時，推與僧伽（十人為法定代表），使受具者在佛法（得戒）中，直接與僧伽相貫通²⁴。」因此，「依律制，如受具足戒的，成為僧伽一員，不只是加入當前界內的僧伽（現前僧），而是成為全體僧伽的一員。全體的僧伽，稱為『四方僧伽』²⁵。」「四方僧，不為當

²⁰ 《摩訶僧祇律》，（大正 22，p475c）；《四分律》，（大正 22，p639c）；《毘尼母經》卷 2，（大正 24，p809b）。

²¹ 印順法師著，《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，1994 年，頁 176。

²² 《摩訶僧祇律》卷 23：「諸比丘亦 數如來喚善來比丘」（CBETA, T22, no. 1425, p. 412, c4-5）
「善來」的梵語是「Svagata」，就是「歡迎」的意思，是問候語。

²³ 印順法師著，〈摩得勒伽與犍度〉，《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，1994 年，頁 386。

²⁴ 印順法師著，〈摩得勒伽與犍度〉，《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，1994 年，頁 387。

²⁵ 印順法師著，〈部派分化與大乘〉，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北市，正聞出版社，1981 年 5 月初版，頁 390。



前的時空所限，而有永久性與普遍性，成為佛法住世，佛教延續的實體²⁶。」若再進一步推求，受具足法的核心精神，只是「請求和接納加入僧伽」而已，這在「善來受具」的不成文法中最是清楚；「十眾受具」、「五眾受具」²⁷的成文法，只是在這當中又增加了審核與共同認可的程序與條件²⁸。

如有僧伽希望出家者亦可隨時設壇，在十位僧伽不能成立的情況下，於布薩自恣日舉行。對此，《五分律》卷十六載：

有諸人欲受具足戒，不能得集十如法比丘，作是念：若佛聽我於布薩時、自恣時、僧自集時受具足戒者，無如是苦，以是白佛。佛言：聽因布薩時、自恣時、僧自集時，受具足戒²⁹。

原始佛教授比丘戒時，僧團當中須有十位大德的僧數，及白四羯磨為必須條件，這樣受戒羯磨才能成立。如果遠在邊地，十位大德不能齊數，至少須有五位。同時釋尊規定，在僧數難齊的情況下，受戒羯磨也可以在布薩日、自恣日，或僧自集日舉行。依授戒儀式方面，印度佛教八種受具法³⁰，唯有白四羯磨受具方式，於釋尊滅後仍一直沿用至今，其他力式則在釋尊滅後便告終止。釋尊在世時，已將授戒主權轉移至弟子身上，意喻僧伽命脈的延續。

綜上所述，受具足戒的意義其實十分單純，誠如印順法師所說：「受戒，只是在大眾前，立定誓願，決意受持某類（或沙彌、或比丘等）律儀，經大眾認可，這等於參加黨團，舉行遵守黨規的宣誓儀式。這是重要的、嚴肅的，但並不是繁雜的。……受戒的只要有衣鉢、不犯遮難。雙方條件具足，傳授比丘戒法，一兩點鐘，究竟圓滿。現在的西藏、錫蘭、緬甸，還是如此³¹。」

²⁶ 印順法師著，〈部派分化與大乘〉，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北市，正聞出版社，1981年5月初版，頁391。

²⁷ 《摩訶僧祇律》卷23：「輸那邊地，少於比丘，聽彼五眾受具足。」(CBETA, T22, no. 1425, p. 416, a19-20)《摩訶僧祇律》敘述釋尊應億耳的請求，考慮當地出家眾少的困難，允許邊地受具，只要五位具德長者的審核就可以了，稱為「五眾受具」。

²⁸ 登壇受具足戒，需有三師七證的清淨大德，及白四羯磨的做法方得舉行，邊地五位。同時對受戒者進行嚴格的資格審查，即「十遮十三難」。如受戒者未能通過，則不能受戒。

²⁹ 《五分律》(CBETA, T22, no. 1421, p111, c8-11)。

³⁰ 隨著時空的演變，比丘戒的授受方式，分別有八種：1.善來比丘得具足戒；2.歸依得具足戒；3.受教誡得具足戒；4.依問答得具足戒；5.依八敬法得具足戒；6.遣使得具足戒；7.依八言得具足戒；8.白四羯磨得具足戒。在八種方式當中，前七種限於釋尊本人，而隨著僧團的擴大，白四羯磨的授受儀式則應運而生。

³¹ 印順法師著，〈受戒難，受戒以後更難〉，《佛法是救世之光》，台北，正聞出版社，1994年，頁402。



《中國佛教人物與制度》中說：「世傳漢代婦女阿潘出家但受三皈，晉時淨檢尼只在一眾邊得戒，都未得全戒；故中國尼眾於二眾邊受具足戒的，以慧果、淨音等為始³²。」從漢末至劉宋，恐怕有將近三、四百年的時間，這些捨俗出家且被弘法者接納的出家女眾，只因不合戒律的成文法，就被否定其僧格，思之難免令人不平。其實從他們是志願捨俗出家，而且被傳教的比丘接納來看，怎能否定他們也是僧伽的一份子呢？

中國作為一個接納佛教的異邦，向來對於西竺的規定抱持著極端尊重的心情，對於經律上的規定往往視為神聖不可凌替和不容懷疑。這樣的精神固然是敬法重法，是崇高宗教情操的表現，但是也造成了一些反效果。這個現象在傳戒的歷史中表現得相當突出。由此觀之，可見中國佛教徒在「受具」這件事情上，其儀式的重要性已經超過了它的實質意義。這種重視形式的「中國佛教精神」一直到近代都沒有任何改變。明代中葉以後，由於政府封閉戒壇，受戒軌則逐遭廢弛。直到明末，大批傳戒儀式又被制訂出來，其中，見月讀體的《傳戒正範》³³是沿用至今的傳戒典範。

四、結界與灑淨

（一）結界的意義

依律制，比丘們過著共同的集體生活，比丘的住處，有一定界限。經大眾同意而決定住處的範圍，名為結界（*simabandha*）。「界」是什麼意思？在戒律上，指的是範圍、區域、場所，即依作法而劃定的某一地域範圍，依《四分律》卷三十五：

隨所住處人多少，共集一處說戒，諸比丘不知，當於何處說戒。佛言：聽作說戒堂白二羯磨，作如是白，當稱名處所。³⁴

³² 林子青著，〈中國佛教儀軌制度-傳戒〉，《中國佛教人物與制度》，藍吉富主編【現代佛學大系】第廿五冊，台北縣，彌勒出版社，一九八四年五月出版，頁 394。

³³ 見月和尚，《傳戒正範》，【卍續藏】第 107 冊，頁 11-62。

³⁴ 《四分律》(CBETA,T22,no.1428,p.818,c1-4)



這是指比丘、比丘尼依人數多少，只要集合在一個場所說戒、誦戒，應該白二羯磨作說戒場所，若要改變場所，則必須於再做之前先白二羯磨，以解除前一個場地所結的界，表示不可重覆結界，也就是說：「比丘、比丘尼所居之處，不得無界而棲，若違制者作法不成，眾僧得罪³⁵。」因此，若依城邑村落境內僧伽藍住，欲行僧事，創結大界者，上座先應稱量界限，令知事人，豎立四方標相，安立界相之後，隨此處內比丘、比丘尼若干，應往結界之範圍內，事先共同看清楚標相，知事人應標明指示範圍，這是大界某隅，以某為標，大眾各須明記不忘。在這樣的作法劃定範圍後，「界」就出現了。

近代的三壇大戒是於同一戒期中三壇次第受之，初壇傳沙彌（尼）戒，二壇傳比丘（尼）戒，三壇傳菩薩戒。菩薩戒有依《梵網經菩薩戒本》傳授十重、四十八輕戒；亦有依《瑜伽菩薩戒本》傳六重、二十八輕戒者。三壇之中，又以二壇授「具足戒」（梵語*upasajpanna* 或 *upasajpada*）為主重項目，這是因為二壇所需具足的條件最多：1、處如法：即戒壇要經過白二羯磨結界，並於中建壇，方得在此傳戒。2、戒師如法：需十師（三師、七證）滿足（若在邊地³⁶則五人亦可），如法精嚴³⁷。這比起沙彌戒的從二師受，要嚴格得多。3、戒子如法：戒子必須須年滿二十，且不超過七十歲；身心健全，無十三重難、十六輕遮³⁸等道德上或身體上的瑕疵。此外，三衣、鉢、具也都須於受戒時已事先準備好。4.羯磨（梵語*karma*）如法：須先請師，並經白四羯磨的程序，得到僧團的許可。當授戒羯磨進行，戒子領納戒體時，所宣說的文句也不得有所增減差脫。除此，更希望戒子於受戒時，能發上品心，領納戒體，以得上品戒。登壇受過具足戒，該名戒子即為比丘與比丘尼，正式成為僧團具有參與和表決權的一員，得以參加羯磨。

結界的目的是劃定範圍，劃定的範圍是自然界或非自然界，比丘、比丘尼在此範圍內活動，才不會犯別眾、離宿、宿煮等過失。我們現在居住在固定的寺院、庵堂、精舍、蘭若、講堂，想當然已有確切的範圍，就不太知道有「界」的存在³⁹。

（二）灑淨的意義

³⁵ 《羯磨儀式》(CBETA, X60, no. 1135, p. 771, c12-13 // Z 2:12, p. 156, a1-2 // R107, p. 311, a1-2)

³⁶ 所謂「邊地」是指佛法不興盛的地方；由於修行人少，要湊足符合條件的十位戒師並不容易，故佛給予開緣減半。

³⁷ 戒師的資格：得戒和尚的戒臘，需十夏以上（和尚尼滿十二夏），教授、羯磨二阿闍黎需五夏以上（阿闍黎尼滿六夏）。

³⁸ 十三重難是指：犯邊罪（即殺盜淫妄四重戒）、污比丘尼、賊住、破內外道、不男、弑父、弑母、弑阿羅漢、破和合僧、惡心出佛身血、諸天鬼神變人形、龍畜化人、非二形。至於十六輕遮則是：不知自己法名、不識得戒和尚、年不滿二十歲、不具足三衣、不具足鉢、父不聽出家、母不聽出家、負債人、為他家下使人（為人奴）、為官者、非丈夫（男子）、有疥癩病、有癰疽病、有白癩病、有乾癆病、癲狂者。

³⁹ 「界」有「自然界」和「作法界」兩大類。「作法界」有大界、小界、戒場界三種。「自然界」有聚落、蘭若、道行、水界四種。



傳比丘（尼）戒本來要依結界羯磨做結界儀軌。對此問題，光德寺傳三壇大戒的開堂和尚本靜法師認為灑淨等於結界。本靜法師說：「灑淨的意涵是特別深遠的，授戒之前，由主法和尚持大悲咒水帶領求戒的戒子灑淨，繞整個戒場一周，以結活動的大區域和淨地等。透過演淨的儀式，清淨戒場，並祈求天龍八部守護寧靜的戒場，也守護著每位來參與受戒的戒子們，得清淨圓滿的戒體。⁴⁰」又悟因法師亦說：「在因緣不具足時，我們就念大悲咒繞場一週灑淨結界，在寶華山傳戒的結界也是用這樣的方式。⁴¹」準此來說，中國有名的傳戒道場——寶華山，也是沿用唱念大悲咒方式，繞場劃分為結界的範圍。

以原始佛教制度來說，結界有其原來的意義。對釋尊所制定的戒或律，我們用心去體會，它的意義在那裡？釋尊時代，還沒有建築祇園精舍或紫竹林精舍之前，比丘們都是在山林間或郊外樹下修行。如果釋尊想向弟子宣佈戒律的事，這些事不希望白衣居士或閒雜人士聽到，釋尊會告訴弟子們在某時、某地集合，這就是真正結界的意義。

五、戒壇的結作與結構

（一）印度戒壇之模式、名稱

本章節主要探討佛教戒壇的變革。根據《中阿含經》記載，釋尊指示一個國家富強康樂的條件之一就是「數相集會，講議正事⁴²」，可見佛陀對會議的重視。釋尊為僧團制定了以羯磨的方式作為僧伽會議。羯磨，舉凡僧團用於授戒、說戒、懺悔、結界及各種僧事處理的會議法。分為單白羯磨、白二羯磨、白四羯磨三種。僧團的羯磨猶如現代議會的三讀，發揮高度的民主精神，以大眾的意見和力量圓滿解決僧團裡的各種事情，成就大眾過六和敬的生活。

⁴⁰ 以上是筆者於 2009 年 8 月中旬，至台南佳里琉璃寺訪談本靜法師內容。本靜法師說：「時空的轉換，現在大部分的寺院遇到重要事情要宣布，有各自設定的範圍，選擇閒雜人等不會接近的地方，這也是結界的意思。就以現在戒期來說，大家來求授三壇大戒，以淨觀堂作為大殿，五觀堂作為共同活動的地方。戒會期間，這二個處所，不會允許一般人隨便的進出，除非是上堂拜齋。早晚課、禮懺、演禮時，更不許閒雜人等隨便進出，自然而然的形成結界的範圍。由於中國佛教經過悠久歷史的演變，大部分無法按照原始佛教結界的制度進行，但並不代表沒有結界。以光德寺來說，如舉行重要的活動，也有屬於光德寺固定的範圍，如二壇正授時，僧部在二樓大殿舉行，尼部在如意樓，有一定的場地範圍，規範任何閒雜人等不得靠近，這就是真正結界的意義。換句話說，以前的祖師大德在舉行活動的時候，都會事先舉行灑淨儀軌，這是另一種結界的儀式。」

⁴¹ 悟因法師，《香光莊嚴·戒律如何研讀》，七十八期，2004 年 6 月 20 日。

⁴² 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》(CBETA, T01, no. 1, p. 11, a25-26)



「戒壇」，在佛陀時代，原是為解決二十人以上之僧團舉行羯磨時，因集合困難而有的措施。佛教是採取民主作風的僧團，因此，凡有羯磨，舉行僧團會議時，同住於一個大界內的僧眾全體均需參加會議，大家都有表達意見的機會和參與議決的權利。然，隨著佛教的弘化、普及，僧團凝聚更多有心修行的人，逐漸形成日益龐大的修行團體。而修行者禪定的修學過程中，常喜歡遠離人群，在僻靜處獨自用功；龐大的僧團加上各各於遼闊園林中修行的僧眾，想要集合起來可是件非常不容易的事。根據《四分律》云：「時諸比丘，有須四人眾羯磨事起；五比丘眾、十比丘眾、二十比丘眾羯磨事起，是中大眾集會疲極。諸比丘白佛，佛言，聽結戒場⁴³。」由於為了舉行羯磨，讓比丘們疲於奔命，於是釋尊應弟子請求，以結戒場為羯磨範圍。但事實上，許多羯磨事項只須具足法定人數，即可議決通過，如巴利律藏載：

「諸比丘！此中四比丘僧伽除授戒、自恣、出罪三羯磨，其餘得作一切如法和合羯磨。諸比丘！此中五比丘僧伽於中國除受戒與出罪二羯磨，其餘得作一切如法和合羯磨。諸比丘！此中十比丘僧伽除出罪一羯磨，其餘得作一切如法和合羯磨。諸比丘！此中二十比丘僧伽得作一切如法和合羯磨也⁴⁴。」

只要具足二十比丘即可作一切羯磨，就不須煩勞全體大眾出席。只要大家公推出合宜人選作為僧伽代表，一方面使得議決更有效率；再來也省得大眾不致集會疲極，妨礙眾人修行。在此，「戒場」即指「戒壇」。此外，另結戒場（結小界）亦有解決「別眾」羯磨過失之意⁴⁵。總言之，戒場即指授戒及布薩說戒之道場，也就是在戒場內設戒壇，進行授戒作法。原本戒場本無建築屋舍之必要，僅須於空地有結界標示即成，可是為了免受風雨侵襲緣故，自古以來大都是在堂內受戒與露地結界受戒二者兼行之⁴⁶。

佛教從何時起設立戒壇，限於資料，一時還無法考證。但據《釋氏要覽》卷上記載：「比丘樓至請佛立壇，為比丘受戒，如來於園外院東南，置一壇，此為

⁴³ 《四分律》(CBETA, T22, no. 1428, p. 819, c1-3) 《佛光大辭典》解釋為：「戒場，僧中有犯戒之事端，為行懺罪，或行受戒等之法，須會同四人眾乃至二十人眾，為避免僧之疲極，特結四方形之戒場，稱為四方界相。此戒場最少要容二十一人。」

http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx 上網日期：99年2月2日。

⁴⁴ 通妙法師譯，《漢譯南傳大藏經》，高雄：妙林，1992年2月初版。《律藏三 小品》〈第九瞻波迦度〉四（一），頁413。

⁴⁵ 由於別眾不如法，所以《五分律》卷十六規定「應出界外白二羯磨作小界授戒」；但《四分律》從未言及要在界外結小界，所以左藤達玄認為「在界內另結的小界（戒壇），應該是視同界外吧！」參考佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（上冊），香光書鄉，1997年5月初版，頁178~179。

⁴⁶ 其與戒壇相異之處，戒壇乃由平地立一稍高之土壇而成，戒場則僅限平地。但亦有稱戒壇為壇場，或混稱為壇場者。舉辦授戒會道場之人師，稱為戒場主，一般多指該授戒會道場之寺院住持。又戒場主常兼任引禮師，亦常兼任授戒會三師之得戒和尚。



始也。⁴⁷」因此建壇傳戒應始於佛陀時代的根本佛教時期，而諸部律典對戒壇一名的翻譯也有所不同：

一、稱「戒場」：如《四分律》卷三十五記載：

時諸比丘，有須四人眾羯磨事起。五比丘眾、十比丘眾、二十比丘眾羯磨事起，是中大眾集會疲極，諸比丘白佛。佛言：聽結戒場⁴⁸。

二、稱「戒壇」：分別為《五分律》及《善見律毗婆沙》，如《五分律》卷十六中：

復有諸比丘，於界內作別眾授戒，以是白佛。佛言：應出界外白二羯磨作小界授戒。先應一比丘唱四方界相，一比丘白：大德僧聽，如某甲比丘所唱界相，今僧結作戒壇，共住共布薩共得施⁴⁹。

《善見律毘婆沙》卷 2〈阿育王品〉：

眾僧已受，即推目捷連子帝須為[和尚；摩呵提婆為阿闍梨，授十戒；大德末闍提為阿闍梨，與具足戒。是時摩哂陀年滿二十，即受具足戒，於戒壇中得三達智⁵⁰。

三、稱「界場」：有《根本薩婆多部律攝》及《十誦律》，如《根本薩婆多部律攝》卷一：

因明界法，有其二種，一小二大。在大界內無妨難處，安小界場，先觀標相⁵¹。

《十誦律》卷二十一：

我某甲得受具足戒，師應問汝；某甲能為某甲作和尚不？若言能，即時置界場內⁵²。

⁴⁷ 《釋氏要覽》(CBETA,T54,no.2127,p.273,b13-15)

⁴⁸ 《四分律》(CBETA,T22,no.1428,p.819,c2-4)

⁴⁹ 《五分律》(CBETA,T22,no.1421,p.111,c21-25)

⁵⁰ 《善見律毗婆沙》(CBETA,T24,no.1462,p.682,a5-8)

⁵¹ 《根本薩婆多部律攝》(CBETA,T24,no.1458,p.526,c27-29)

⁵² 《十誦律》(CBETA,T23,no.1435,p.155,c17-19)



四、稱「壇場」：有《根本說一切有部百一羯磨》，如卷一說：

五天壇場，安在寺中閑處，但唯方丈⁵³。

以上是漢譯諸部律典中關於戒壇的種種名稱，考戒壇一詞據《Samantapasadika》Vo1 記載即指upasampada-simamandlala，而upasampada為具足戒，sima為界，mandala為場，亦可譯為壇⁵⁴。戒壇一語的根源原為一，在漢譯過程中卻出現了以上的不同翻譯語法。

同時，我們根據上述的資料得知，戒壇的設立應在大界之外另結小界舉行。關於這一點，巴利文的律藏，也透露出一些端倪。如在《波逸提法第六十五條》為未成年者授具足戒的說明中，即有simam sammantti (結界)的記載。這裡的界，應是為授戒而結，與平時布薩的大界有所不同，也就是說在布薩的大界之外另結小界⁵⁵。

在巴利律藏《比丘尼律僧殘法第二條》裡也有結界的記載⁵⁶。而漢譯《善見律毗婆沙》卷二中的戒壇，與巴利語的UpasaMmpdasimamandala (為授具足戒而結的界場)是一致的。但是，由於諸部律典對戒壇結作方法的規定不同，大眾部《僧祇律》的規定即在大界之外等。也就是說，到了部派佛教之時，戒壇的具體程序，仍然同各部派對待律的態度一樣存在著分歧⁵⁷。」由於戒律不同而立異說，由學說的不同而進一步變更戒律，由此形成眾多不同的派別。因此可以說，戒壇的設立始於佛陀時代，至部派佛教時期並沒有得到統一，在南傳上座部佛教的律典中，授戒方式也是在共住界 (sanghasa/stha) 之外結小界的形式存在。

⁵³ 《根本說一切有部百一羯磨》(CBETA,T24,no.1453,p.457,b26-27)

⁵⁴ 《南傳大藏經》二卷，頁 205。

⁵⁵ 《南傳大藏經》二卷，頁 366。

⁵⁶ 《南傳大藏經》六十五卷，頁 66。

⁵⁷ 王邦維《南海寄歸內法傳校注》，第 65 頁，中華書局一九九五年四月。部派佛教的分裂原因諸說紛紜，王邦維指出：「所謂部派，主要是指共同使用與遵守同一種戒律，按照這種戒律的規定而舉行出家 (pravrajana)、受戒 (upasa/paa) 等宗教活動，過共同的宗教生活，因而互相承認其僧人身分的某一特定的僧團組織。因此，使用不同的律就成為區別不同部派的主要標誌。最重要的部派都有自己的「三藏」，尤其是自己的律部派最初的分裂在於戒律方面的分歧。由於戒律不同而立異說，由學說的不同而進一步變更戒律，由此形成眾多不同的派別。」這一研究對我們理解部派佛教的諸多問題都有重要的啟迪。因此可以說，戒壇的設立始於佛陀時代，至部派佛教時期並沒有得到統一，在南傳上座部佛教的律典中，授戒方式也是在共住界 (sanghasa/stha) 之外結小界的形式存在。」



關於戒壇的結作，《善見律毗婆沙》卷十七說：「結界場，極小容二十一人。⁵⁸」可見戒壇與布薩界不同，範圍較小。義淨在《根本薩婆多部律攝》卷一的注釋中說：「此小界場，文無定制，西方在處，皆有其量。纔可丈餘疊。⁵⁹」而義淨本人又在《大唐西域求法高僧傳》卷上記載了那爛陀寺戒壇情況：「其次，西畔有戒壇，方可大尺一丈餘，即於平地周壘磚牆子。高二尺許，牆內坐基可高五寸。⁶⁰」

同時印度早期戒壇的結界場所，在布薩界內或界外亦沒有固定，但是界場的四周範圍用結界石（Pasazanimitta）來限定。由於戒壇內需要固定的僧數，否則羯磨做法將無法成立。因此結界的界限對受戒者來說十分重要。

首先，在布薩界之外結壇的通過白二羯磨即可，做法較為簡單。對此諸部律的羯磨文也略有不同，其中根據《五分律》卷十六記載：「大德僧聽，如某甲比丘所唱界相，今僧結作戒壇，共住、共布薩、共得施，誰諸長老忍默然，若不忍說。⁶¹」首先需有一比丘唱四方界相，宣布結壇的範圍，然後以白二羯磨的形式表決。如也就是說，羯磨師對大眾讀表白文一次，以說明結界的事由，繼而一羯磨徵詢贊同與否，若無異意，結界即成。這裡的一表白與一羯磨，合稱為白二羯磨。當然重要的僧事則進行三次羯磨，稱為白四羯磨。

綜上所述，戒壇的結作，分為兩種，即界外結壇和界內結壇。界外結壇的做法相對簡單，而界內結壇，為了避免與布薩界的重複，在程序上較為複雜，即解除大界一結小界，唱結壇四方界相一重新結大界，唱四方界相，使戒壇不在布薩界之內。以上是印度佛教早期的結壇做法，隨著時間的推移。結壇的程序也發生了變化。

（二）中國戒壇之模式

從印度戒壇的起源到漢地戒壇的展開，使我們看到，登壇受具這一佛教律儀在漢地流傳過程中所經歷的幾個階段。首先，東晉時期的南林戒壇及早期的船上受戒，多由外國沙門的主持，在戒壇的結作及規模上，大多與印度、西域之法相似，反映出此時戒壇與當時的佛教發展趨式是一致的。至南朝梁武帝時，根據大乘佛教經典而建立的圓壇，是佛教進一步中國化的象徵，也反映了佛教戒壇律儀中國化的早期探索歷程。

⁵⁸ 《善見律毗婆沙》(CBETA,T24,no.1462,p.793,a17-18)。

⁵⁹ 《根本薩婆多部律攝》(CBETA,T24,no.1458,p.527, a15-18)。

⁶⁰ 《大唐西域求法高僧傳》(CBETA,T51,no.2066,p.6,b10-13)。

⁶¹ 《五分律》(CBETA,T22,no.1421,p.111,c24-27)。



其次道宣在關中所創建的戒壇，是當時佛教在戒壇的問題上追求獨立的直接產物，無論道宣依靠天人感應或商人居士的傳述，都表明了本土化的顯著特點。道宣的《關中戒壇圖經》對宋代佛教的戒壇給予直接影響，宋代的戒壇在規模上繼承了道宣的戒壇模式⁶²。

而義淨等求法僧根據印度那爛陀寺的戒壇式樣，先後在洛陽興建了三所具有濃厚印度風格的戒壇，這一舉措，是當時長安佛教界與洛陽佛教界在律儀制度方面所存在的分別。同時與唐代佛教諸宗並立，學說爭鳴的佛教大環境有直接關係，儘管義淨等人所傳入的戒壇最後沒有成為戒壇的主流，但反映了唐代佛教戒壇存在形式的多樣化，以及當時佛教界領袖僧侶對待律儀問題的不同理解。

見月為嚴肅戒規，建立木戒壇，此為寶華山建壇傳戒之始。至康熙二年(1663年)，他又將木戒壇易以為石，並親自設計樣式，周遭以層欄護之，承以蓮座，手繪精美花紋，工匠依型鏤刻。現在寶華山的石戒壇就是依其舊制復建的⁶³。

唐道宣嘗於淨業寺建石戒壇，並撰有《關中創立戒壇圖經》一卷。後來，建立戒壇之風氣乃漸盛行全國。

佛教在中國，為使整個教團如法如律，出家人登壇受戒，嚴肅毘尼，是必要的作法，因而依律設壇傳戒乃應運而生。從六朝以降，到明、清時代，都曾啟建戒壇，為出家人傳授戒法，作為健全僧團的重要保證。無論大乘或小乘戒都必須如法登壇，並經過特定的儀式，才算圓滿受戒，成為正式出家人。然授戒儀式隨佛教東來，從無到有，仍歷經一再演變的過程。

中國佛教歷朝授戒儀式的發展，魏晉時期，自曇柯迦羅譯出《僧祇戒心》作為戒本，並有梵僧制定羯磨法，此後中國佛教始有授戒儀式。到了南北朝，四部律齊備，開始設壇傳戒，此時南林寺的戒壇被公認是東土戒壇之源，並開啟比丘尼二部授戒作法。唐宋時期，道宣律師除了設立戒壇，其所制定的授戒儀軌，更成為後世授戒的依循。期間有別於小乘戒壇的方等戒壇相繼出現，而大乘戒壇亦在宋代時出現，因而開啟後世三壇次第傳戒的作法。

以下就中國佛教授戒儀式傳承作一略述。

⁶²黃敏枝著，《宋代佛教社會經濟史論集》，台灣學生書局印行，1989年。

⁶³張春蕾著，《律宗第一山——寶華山》 <http://www.hkbuddhist.org/index.html>



1. 佛教初傳－魏晉時期

佛教傳入中國之初，尚未有戒律傳譯，因而沒有傳戒儀式。據《佛祖統紀》記載，那時度人出家，只是剃髮現僧相，唯以三歸依相傳授外，不受任何律法儀軌，大僧與沙彌沒有區別，即使齋懺法事也與民間祭祀作法無異⁶⁴。直至曹魏嘉平年間，天竺僧曇柯嘉羅來到中土，見到此地僧人未秉歸戒，遂以所譯的《僧祇戒心》作為當時佛教的通行戒本，並請梵僧制定羯磨法，開始傳授戒律，成為我國授戒度僧之濫觴⁶⁵。不管是《高僧傳》或《大宋僧史略》的說法，都表示在三國時代，中國佛教即有授戒儀式，但是此時的授戒儀式，典籍多無記載而不可考。然而，在戒律初傳時代，授戒程序儀軌，以及授戒僧數能否具足十人以行羯磨法，這都是值得再探究的問題。

2. 南北朝時期

南北朝的初期，《十誦律》、《四分律》、《五分律》、《摩訶僧祇律》等四部廣律已大體齊備，隨著律典的傳譯與弘揚，各地紛紛建立起戒壇，為眾僧授戒。根據佐藤達玄在《戒律在中國佛教的發展》指出，佛教盛行之處，常設壇傳戒⁶⁶。有關戒壇建立於何時的考證，道宣在《關中創立戒壇圖經》中，引《高僧傳》之說，認為南林寺的戒壇才是中土戒壇之源。記載云：「今明東夏創立戒壇之源。梁僧傳云：昔宋文帝元嘉七年，有罽賓國沙門求那跋摩者，梁曰功德鎧也。越自南海來達揚都，文帝禮異恒倫，號稱三藏，譯出經戒。嘗遊南林寺，見竹樹扶疏，便有終焉之志。乃於寺前園中立戒壇，令受戒者登壇上而受也⁶⁷。」

《佛祖統紀》記載求那跋摩於南林戒壇，為僧尼受戒，開啟了中國佛教比丘尼二部授戒的作風，開啟中國戒壇之始⁶⁸。從上述二段引文，說明中土之戒壇始建於劉宋元嘉年間的南林戒壇，自此出家僧人可正式登戒壇受戒。而在此之前比丘尼僧只從比丘僧一部受戒⁶⁹，亦因南林戒壇設立，而開啟二部僧受之儀式。因此南林戒壇在中國佛教傳戒史流變上，佔有重要地位。至於具體的授戒儀式為何，限於資料，目前尚無法得出完整結論。

⁶⁴ 《佛祖統紀》卷三十五，（大正 49，p332a）。

⁶⁵ 《高僧傳》卷一，（大正 50，p324c-325a）。然《大宋僧史略》卷上，（大正 54），記載為：「迦羅以嘉平正元中，與曇帝於洛陽出僧祇戒心，立大僧羯磨法，東土立壇，此其始也。」指出《僧祇戒心》與受戒羯磨法是曇柯迦羅與曇帝共譯、共立，此是《高僧傳》與《大宋僧史略》記載不一之處。

⁶⁶ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁 63-73。

⁶⁷ 《關中創立戒壇圖經》，（大正 45，p812b）。

⁶⁸ 《佛祖統紀》卷三十六，（大正 49，p344c）。

⁶⁹ 《比丘尼傳》卷一，（大正 50，p934 c）。記載：東晉升平元年曇摩羯多立比丘尼戒壇，淨檢等四人於此壇從大僧受具足戒。



3. 唐宋時期

道宣律師面對僧人漠視戒律，為了維護僧綱，認為要讓正法久住，必須謹守釋尊制定的戒律，以嚴正教團，因而致力專研《四分律》，並整理受戒儀軌。道宣認為傳戒的目的和精神，乃在令出家人受持戒法，如此方能成為真正佛教沙門，因而戒壇的設立，可說是尊嚴戒法的樹立，也是佛法延續的象徵。而於唐乾封二年（667）在長安淨業寺建立戒壇，從此戒壇開始有了固定形式，成為後世人建築戒壇之法式⁷⁰。自此以後，建立戒壇之風氣也因之盛行全國，只要是出家人皆必須正式登壇受戒，經過特定之儀式，受戒才算圓滿完成。其僧人身份才會被認可。

道宣除建立戒壇外，也著手整理受戒儀軌，對於受戒的儀軌與要領，在其《四分律刪繁補闕行事鈔》〈受戒緣集篇〉⁷¹，以及《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》〈出家受戒法〉⁷²等著作中均作了明確說明，令各戒壇在傳戒之時，有明確授戒儀節可以依循。唐代宗永泰元年（765），朝廷下詔興建方等戒壇。方等戒壇的設立，對於受戒資格採取放寬政策的作法，不拘根缺緣差，凡是發大心之人，即使已還俗僧尼，或犯重戒僧尼等，只要先懺罪業後皆可重新登壇受戒，這樣的受戒觀已走出印度佛教傳統律儀制度的規範，是佛教進一步中國化的象徵。以至唐末，方等戒壇不曾斷絕。

到了宋代，律師們仍遵崇《關中戒壇經》設立戒壇傳戒，比較特別的是別立大乘戒壇，根據志磐在《佛祖統紀》的說法：「今言別立大乘戒壇者，謂先於諸方受聲聞具足戒，後至此地增受菩薩戒，以順開顯之後末代出家乘戒俱急之義也⁷³。」文中強調求受戒者，必須先受聲聞具足戒後，再增受菩薩戒，這是別立大乘戒壇的作法，宋代這樣的作法開啟後世三壇次第傳戒的開端，亦即先登沙彌戒壇，次登比丘戒壇，最後登菩薩戒壇。

⁷⁰ 佛教編譯館，《佛教的儀軌制度》，（台北：佛教出版社，1986年），頁58。

⁷¹ 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上，（大正40，p24b-34b）。

⁷² 《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》卷上，（大正40，p496b-501b）。

⁷³ 《佛祖統紀》卷四十四，（大正49，p404a）。



4、明清時期

明代嘉靖四十五年（1566）因傳戒師資品質不良，任意開設戒壇，對受戒者不分良莠，而使出家僧人趨於複雜，受到朝廷全面禁止開設戒壇傳戒，導致傳戒活動全面中止⁷⁴。在此情況下受戒儀式遭到廢馳，授戒儀軌因而不復見⁷⁵。根據聖嚴法師對明末佛教的研究，認為明末弘揚戒律的有二大系統，一為雲棲株宏（1535-1615），二是古心如馨（1541-1615），他們二人都有很多弟子，影響深遠⁷⁶。從古心律師所著之《經律戒相布薩儀軌》書中提到受戒程序，表示應依沙彌戒、比丘戒、菩薩戒之三壇順序傳授。自古心之後，明末僧制有了起死回生的跡象，因而被喻為明代復興律宗祖師。

戒顯律師闢南京寶華山隆昌寺為律宗道場，創立千華社⁷⁷，設壇傳授戒法。之後其弟子讀體見月（1601~1679），住持寶華山，著有《傳戒正範》四卷（此書將於下節討論）、《毘尼止持會集》等多本律學著作，成為近代傳戒儀節遵循的典則。見月弟子書玉（1645-1721）則在杭州弘律，撰有《二部僧授戒儀式》、《羯磨儀式》，其中《二部僧授戒儀式》到目前仍是二部僧中授所依循的授戒儀軌。清初弘贊律師（1611-1686？），要求受戒儀式絕對要符合律制，即是要真正瞭解百四羯磨之真義；要謹守三人同壇受具足戒，不可多人同時登壇；要依律制結戒場界⁷⁸。從見月律師傳記《一夢漫言》中，記載著：「十月中有求戒者三十餘人，鹽城縣龍沙為首，先依律唱方結界，後三人一壇受具⁷⁹。」可見經過見月律師改革以後，叢林傳戒儀制應已導正過來，傳戒儀制已依律奉行。清代以後傳戒規範大都依以見月律師所著《傳戒正範》成為中國佛教日後傳戒道場的藍本。

⁷⁴ 果燈法師，《明末清初律宗千華派之興起》，（台北：法鼓文化，2004 年 2 月）頁 64。

⁷⁵ 《弘戒法儀》卷下，收入《卍續藏》第 106 冊，頁 1040a。

⁷⁶ 聖嚴法師著，〈明末中國的戒律復興〉《從傳統到現代－佛教倫理與現代社會》（台北：東大圖書公司，1990），頁 146。

⁷⁷ 千華社，乃我國南山律宗之一派，以江蘇句容縣寶華山隆昌寺為重鎮。唐代道宣為此派高祖，明代如馨為太祖，寂光為寶華山中興第一祖。千華之名，係由寂光在隆昌寺所結蓮社之稱號而來。參《佛光大辭典》，佛光山宗務委員會編，頁 741。

⁷⁸ 弘贊律師，《比丘受戒錄》，收入《卍續藏》第 107 冊，頁 175 下。

⁷⁹ 見月律師《一夢漫言》卷下，（台南湛然寺倡印，1980），頁 61。



六、三衣不離之說

袈裟，又作袈裟野、迦羅沙曳、迦沙、加沙。意譯為壞色、不正色、赤色、染色等。為佛教僧眾所穿著的法衣，以其色不正，故有此名。其製作方法是先把布截成小片，而後縫綴，像一塊塊的田，故又名福田衣、割截衣，也稱作慈悲服、無上衣、離塵服、解脫服等。依佛本制，袈裟包括：安陀會（五條衣）、鬱多羅僧（七條衣）、僧伽梨（九條大衣）三種，具有三種功用：1.杜防法衣他用；2.使僧尼捨離對衣服的貪欲；3.避免他人盜取。

釋尊為何要制三衣？據《四分律刪繁補闕行事鈔》云：「《薩婆多》云：『欲現未曾有法故，一切九十六種外道，無此三名，為異外道故。』《分別功德論》：『為三時故制有三衣，冬則著重，夏則著輕，春則著中，亦為諸蟲故。《大智度論》云：『佛聖弟子住於中道故，著三衣，外道裸身無恥，白衣多貪重著也，《十誦》為異外道故，便以刀截，知是慚愧人衣。』《雜含經》云：『修四無量者，並剃鬚髮服三法衣出家也，準此而名則慈悲者之服。』《華嚴經》云：『著袈裟者，捨離三毒等。』《四分律》云：『懷抱於結使，不應著袈裟。』⁸⁰」

三衣不離宿，根據《十誦羯磨比丘要用》卷一：「此衣僧伽梨若干條受。若割截若未割截。是衣受持不離宿。……此衣憂多羅僧七條受。若割截若未割截。是衣受持不離宿。……此衣安陀會五條受。割截若未割截。是衣受持不離宿。⁸¹」《毘尼母經》卷 7：「受功德衣、受三衣不離宿。⁸²」《摩訶僧祇律》卷 23：「此是僧伽梨，此是鬱多羅僧，此是安陀會，此是我三衣，此三衣不離宿受持⁸³」《佛說目連五百問戒律中輕重事經釋》卷 2：「謂比丘三衣不離於身，如鳥羽故，可得借與他人用否？佛答：不得出大界經宿，犯離衣過。若同界內得借，不以限日數也。⁸⁴」《業疏》云：「如來因諸比丘畜長，不自節約，是以初夜著一衣，乃至後夜著第三，明旦因制如衣法初。⁸⁵」

綜合以上所述，律典大多是有關三衣不離宿的記載，對於現在三衣不離身的說法，反而是付之厥如。剃除鬚髮，身著染衣是佛教僧侶最顯著的標誌。自佛世至今二千多年來都沒有改變，但是僧服卻依佛教傳佈地區氣候的不同，而有很大的變化。中國大乘佛教與印度原始佛教的僧團生活，基本上有很大的差別，最初佛制三衣是為讓比丘遮身和禦寒之用，所以三衣不可一刻或離。南傳、北傳僧人

⁸⁰ 《四分律刪繁補闕行事鈔》(CBETA,T40,no.1804,p.105,a3-17)

⁸¹ 《十誦羯磨比丘要用》，(CBETA,T23,no.1439,p.500,c25-p.501,a1)

⁸² 《毘尼母經》(CBETA,T24,no.1463,p.843,c21)

⁸³ 《摩訶僧祇律》(CBETA,T22,no.1425,p.413,b1)

⁸⁴ 《佛說目連五百問戒律中輕重事經釋》

(CBETA,X44,no.751,p.931,c12-14//Z1:95,p.312,a2-4//R95,p.623,a2-4)

⁸⁵ 《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》

(CBETA,X41,no.728,p.286,b8-10//Z1:64,p.456,b14-16//R64,p.911,b14-16)



的法服，即有很大的差距，例如漢傳僧人穿長褲，韓國、越南的僧眾都穿長褲，其他藏傳、南傳卻穿下裙，孰是孰非？他們的袈裟是常服——他們全部的衣服，吃飯、睡覺、作務、打坐、出外都得穿著。

在中國佛教的世界裡，三衣只有課誦、佛事、法會時才會穿著，除了三衣之外，還有另外一套的漢服，就是平常所見的短褂、羅漢褂、長衫等衣服⁸⁶。中國這套漢服加上袈裟，它代表僧人的法服，就是不能離身。對於身著袈裟，南傳僧人常說漢系僧尼沒有穿袈裟，我們漢系僧人只有在上殿、過堂、誦戒或聽法時穿，那我們是不是袈裟離身？可是穿在身上表法的法服，會不會因為各國不同的國情而有所不同？所以持戒的表達方式，有時會因應時代或當代的文化背景而有差異，這一切都必須先回到佛陀的法與律，再對應到自己現在的作法來檢討，方能了解差距在那裡。

七、結語

以上是筆者對現在教界傳授三壇大戒對戒壇的流變和結界所做的論述，限於學力，對三壇大戒儀軌的研究，還有許多問題沒能做更深入的探討，如設置戒壇的方式，及戒壇內所傳授的律本（菩薩戒），或三衣不離身、過午不食等，都是尚待解決的問題點。對此，願在日後學習生涯當中，力求得到解答，追求學術的圓滿。

現在傳戒道場的傳戒儀範，其中雖有增刪，其實並非真正捨去，而是在授戒儀式的前方便中完成，或者因應現實作法，或者以掌握精神、意義取向，而有權巧因應作法。聖嚴法師亦認為：「佛所制的戒律，也非一成不變的。若由於實際的需要，在大眾僧的要求議定之下，仍可請求修正，而且可以再三再四的修正。例如比丘戒中的『若比丘與女人說法過五六語，除有智男子，波逸提』這條戒，前後一共修正了十一次之多。⁸⁷」

佛教的戒律講究修身利人，所謂「人成即佛成」，戒就是學習做人的根本，清淨的戒行，能夠培養健全的人格，獲得圓滿的人生。佛教戒律的條文既是世俗諦，必有時間與空間的適應問題，為了適應明清時期之宗教社會生態，戒律的具體內容確有其調整的需要，惟戒律上的任何調整，均不能背離佛制戒的原始宗旨

⁸⁶ 三衣，乃指印度僧團所准許個人擁有之三種衣服，各有其用途與含意：即：1.僧伽梨：又稱大衣、重衣、雜碎衣、高勝衣、入王宮聚落衣等，為外出及其他莊嚴儀式時穿著，如入王宮、聚落、乞食及升座說法、降伏外道時所著，以九條乃至二十五條布所縫製而成，又稱九條衣。2.鬱多羅僧：又稱七條衣、上衣、中價衣、入眾衣等，為禮誦、聽講、布薩時所穿，著用七條布縫製而成。3.安陀會：又稱五條衣、內衣、中宿衣，為日常生活及就寢時所穿，用五條布製成。佛教傳入中國之後，由於習俗與氣候的關係，三衣只在法會佛事時穿著，平時則穿長衫。

⁸⁷ 《原始佛教的教團生活》上網日期：99年2月12日

<http://www.ddm.org.tw/ddm/buddha/main.aspx?cateid=950&contentid=13265&page=0>



——制戒十利，此十利相當於立法原意，若有違背，即背離佛教的根本精神。

參考文獻

一、原典：(按筆劃排列)

- 1.失譯。《毘尼母經》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十四冊)。台北：CBETA。
- 2.失譯。《佛說目連五百問戒律中輕重事經釋》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (已新纂續藏經第四十四冊)。台北：CBETA。
- 3.弗若多羅譯《十誦律》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十三冊)。台北：CBETA。
- 4.佛陀跋陀羅共法顯譯。《摩訶僧祇律》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十四冊)。台北：CBETA。
- 5.佛陀耶舍譯。《四分律比丘戒本》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十二冊)。台北：CBETA。
- 6.佛陀耶舍共竺佛念等譯。《四分律》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十二冊)。台北：CBETA。
- 7.佛陀什共竺道生等譯。《彌沙塞部和醯五分律》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十二冊)。台北：CBETA。
- 8.書玉述。《羯磨儀式》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (已新纂續藏經第六十冊)。台北：CBETA。
- 9.崔(育林)撰。《釋氏要覽》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第五十四冊)。台北：CBETA。
- 10.通妙譯。《漢譯南傳大藏經》，《律藏三》。高雄：妙林，1992 年 2 月初版。
- 11.義淨譯。《根本說一切有部百一羯磨》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十四冊)。台北：CBETA。
- 12.義淨譯。《根本薩婆多部律攝》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十四冊)。台北：CBETA。
- 13.義淨譯。《根本說一切有部毘奈耶雜事》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十四冊)。台北：CBETA。
- 14.道宣撰。《關中創立戒壇圖經》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第四十五冊)。台北：CBETA。
- 15.道宣撰述。《四分律刪繁補闕行事鈔》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第四十冊)。台北：CBETA。
- 16.僧瓊撰。《十誦羯磨比丘要用》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十三冊)。台北：CBETA。
- 17.跋陀羅譯。《善見律毘婆沙》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成* (大正藏第二十四



- 冊)。台北：CBETA。
18. 慧皎撰。《高僧傳》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成*（大正藏第五十冊）。台北：CBETA。
 19. 寶唱撰。《比丘尼傳》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成*（大正藏第二十五冊）。台北：CBETA。
 20. 讀體撰《傳戒正範》在 *CBETA 電子佛典 2009 集成*（已新纂續藏經第一〇六冊）。台北：CBETA。

二、專書（按姓氏筆劃排列）

1. 印順法師著，《原始佛教聖典之集成》，台北，正聞出版社，1994 年。
2. 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北市，正聞出版社，1981 年 5 月初版。
3. 印順法師，《佛法是救世之光》台北市，正聞出版社，1981 年 5 月初版。
4. 王邦維著，《南海寄歸內法傳校注》，中華書局 1995 年 4 月。
5. 佐藤達玄，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（上冊），香光書鄉，1997 年 5 月初版。
6. 果燈法師著，《明末清初律宗千華派之興起》（台北：法鼓文化，2004）。
7. 佛教編譯館主編，〈傳戒〉《佛教的儀軌制度》（台北：佛教出版社，1986）。
8. 林子青著，《中國佛教人物與制度》，藍吉富主編【現代佛學大系】第廿五冊，台北縣，彌勒出版社，1984 年 5 月出版。
9. 昭慧法師著，《律學今詮》台北：法界出版社，1999 年。
10. 昭慧法師著，《法光學壇》第二期，1998 年。
11. 悟因法師，《香光莊嚴·戒律如何研讀》，七十八期，2004 年 6 月 20 日。
12. 黃敏枝著，《宋代佛教社會經濟史論集》，台灣學生書局印行，1989 年。
13. 塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範》，（新營：中國佛教傳佈協會）。
14. 聖嚴法師著，《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》台北：東大圖書公司，1990 年。

三、網路資訊：

1. 印順法師佛學著作集 <http://www.yinshun.org.tw/books/33/yinshun33-10.html>
2. 佛光山資訊網 <http://sql.fgs.org.tw/u005book/Showdata.asp>。
3. 《佛光大辭典》http://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx
4. 《律宗第一山——寶華山》<http://www.hkbuddhist.org/index.html>
5. 義德寺 <http://www.yidesi.org/profile4.php>
《原始佛教的教團生活》
<http://www.ddm.org.tw/ddm/buddha/main.aspx?cateid=950&contentid=13265&page=0>