

佛教戒律的方便精神

香港城市大學中國文化中心 屈大成

提要

戒律是僧眾生活和僧團運作的指導原則和依從規範，為佛弟子所必須學習、牢記和遵行。修行法門如三學，以戒為首；八正道中的正語、正業、正命，即為戒律的要求；六波羅蜜之一便是戒波羅蜜。戒律在佛教的重要性，無容置疑。可是，戒律是二千多年前於古印度逐步確立，放諸今天，不少自然難以遵守；但戒律是佛陀所制定，仿如神聖不可侵犯，因而很容易形成衝突和矛盾。十多年前學者已指出，佛教界的現象是「人人受戒、人人破戒」、「不管是出家的或是在家的，都生活在一種雙重人格的、矛盾的……守戒與破戒衝突、聖情與罪惡交戰的複雜心理之下，成了宗教上的分裂性人格」。戒律之要重新檢討，實已逼在眉睫，但又遲遲未行。本文分「初期佛教的戒律觀」和「大乘佛教的戒律觀」兩節，粗略回顧從佛教形成之初到中期大乘佛教的戒律觀，旨在指出戒律的制定偏向特殊性而非普遍性、應用具備方便性而非強制性。今天如仍僵守律典文本，反會窒礙佛教的健康發展。冀本文能對圖改革者提供多少參考材料。

主題詞：戒律、方便、大乘戒經、三聚淨戒

戒律是僧眾生活和僧團運作的指導原則和依從規範，為佛弟子所必須學習、牢記和遵行。修行法門如三學，以戒為首；八正道中的正語、正業、正命，即為戒律的要求；六波羅蜜之一便是戒波羅蜜。戒律在佛教的重要性，無容置疑。可是，戒律是二千多年前於古印度逐步確立，放諸今天，不少自然難以遵守；但戒律是佛陀所制定，仿如神聖不可侵犯，因而很容易形成衝突和矛盾。十多年前學者已指出，佛教界的現象是「人人受戒、人人破戒」、「不管是出家的或是在家的，都生活在一種雙重人格的、矛盾的……守戒與破戒衝突、聖情與罪惡交戰的複雜心理之下，成了宗教上的分裂性人格」。¹戒律之要重新檢討，實已逼在眉睫，但又遲遲未行。本文粗略回顧從佛教形成之初到中期大乘佛教的戒律觀，²旨在指出戒律的制定偏向特殊性而非普遍性、應用具備方便性而非強制性。今天如仍僵守律典文本，反會窒礙佛教的健康發展。冀本文能對圖改革者提供多少參考材料。

一、初期佛教的戒律觀

¹參看楊惠南：〈從「十事非法諍」論戒律的方便性〉，收入傅偉勳主編：《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會——》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁27。

²拙文只擇述初期佛教及初、中期大乘佛教的戒律觀中涉及拙文題旨的部份，並非要窮盡地縷述佛教戒律的發展。有關佛教戒律及其發展的介紹，如參看上田天瑞著、李世傑譯：〈戒律思想之發展〉，收入張曼濤編：《律宗概述及其成立與發展》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁351—390；釋聖嚴：《戒律學綱要》（臺北：東初出版社，1989年9版）；楊曾文：〈佛教戒律和唐代律宗〉，《中國文化》第3期（1990年），頁5—17。

在佛教形成初期，律制未立，對佛弟子的行止要求也不多。相傳佛陀在遊化最初的十二年間，僧眾無犯事，僅以一偈為禁戒，而這偈只教人為善去惡，並無很具體規則提出：

我今如來出現於世，一會聖眾千二百五十二人，十二年中無有瑕穢，亦以一偈為禁戒：「護口意清淨，身行亦清靜，淨此三行跡，修行仙人道。」十二年中說此一偈以為禁戒。³

查早期佛經談到戒規，內容都十分簡單。如《經集》解說「波羅提木叉」的內容，是不貪求世俗事物，不貯藏食物衣服，不從事占卜、星相、行醫、買賣，不胡言亂語和惡言相向等：⁴

「……現在請說說吉祥之路——波羅提木叉和禪定。」

世尊說道：「不要流露貪婪的眼光，不要聽取村民的閑談，不要垂涎美味，不要覬覦世上的一切。」

「在任何地方，比丘不應該為諸觸而悲傷。不應該渴望生存，

³《增一阿含經》卷44〈十不善行〉第48，見高楠順次郎、渡邊海旭編：《大正新修大藏經》（下簡稱《大正藏》）（東京：大正一切經刊行會，1924—1935年）卷2，頁787中。律典也有這記載，如參看《四分僧戒本》，《大正藏》卷22，頁1030中。

⁴在眾多早期經典中，《經集》是很古老的一種。中村元指出《經集》特別之處，在於描述了在寺院建立之前僧人的生活情況。因此本文舉《經集》的說法為例。參看 Hajime Nakamura, *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. p. 46。

不應該面對恐怖顫抖。

「得到米飯、飲料、硬食和衣服，不應該貯藏；沒有得到，也不應該煩惱。……」

「不應該採用《阿闍婆吠陀》、夢兆、面相和星相，我的信奉者不應該與鳥鳴聲術、不要實施懷孕術和醫術。……」

「比丘不應該從事買賣，無論在什麼情況下都不應該罵人，不應該在村裏發怒，不應該有所企求而與人談話。」

「比丘不應該自吹自擂，不應該胡言亂言，不應該學會驕橫，不應該挑起爭論。」

「不應該墮入欺誑，不應該故意作惡，不應該根據生活方式、智慧、德行戒行輕視別人。」

「從嚼舌的沙門那裏聽到許多閑言閑語，不要惱怒，不要用嚴厲的語言回敬他們，因為善人不與人為敵。」⁵

值得注意的，是《經集》提醒持戒者勿誇耀自己的德行和戒行：

未經詢問便向別人讚揚自己的德行戒行，智者認為這種自我吹噓的人不高尚。平靜沉著，不稱道自己品行如何如何，在這世

⁵郭良鑿譯：《經集》（北京：中國社會科學院出版社，1990年），頁134—135第921—932經。同經其他篇章都有談到「戒行」的內容，如參看頁138—140第961—971經。

上任何地方都不驕傲，智者認為這樣的比丘高尚。⁶

而且，對於那些執著遵從戒規、著力追求世間純淨者，《經集》頗有微言，指他們未脫離對生死等事物的貪愛：

「崇尚德行的人們說道：『自我控制能達到純潔。』他們嚴格遵奉戒行，心想：『讓我們在這世上學會純潔。』這些人渴望生存，自稱能人。

「他渴望在這世上獲得純潔，如果他的德行戒行失敗，他的事業受挫，便惴惴不安，長吁短嘆，就像離家經商的人丟失了商隊。

「拋棄一切德行戒行，拋棄受譴責和不受譴責的行為，不企求純潔和不純潔，不貪戀，不執著，平靜地游蕩。……

「有渴望的人為臆想的事物長吁短嘆，惴惴不安，而對超脫生死的人來說，有什麼會使他惴惴不安，長吁短嘆？」⁷

由此可見，在佛教成立之初，僅有戒律的雛型，而且慎防佛弟子以此炫耀。由此可知，修行實未必須得靠繁複的戒規的輔助。

其後佛弟子歪行昭彰，僧團紀律出現問題，佛陀才因事漸次制戒，加以管束。在佛入滅後，佛制的戒律經佛弟子進一步分別抉擇，被結集為《律藏》，現存巴利文及漢譯多個版本。⁸觀《律藏》鋪述

⁶同上注，頁 119 第 782—783 經。

⁷同上注，頁 131—132 第 898—902 經。

⁸有關《律藏》的結集及現存版本等資料，詳參看印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，1976 年 4 版）。

以百計的戒條，逐一交代制戒緣由、牽涉人事、罰則等細節，給人的印象是偏向外在的、強制性的規範。其實，從制戒的原則、內容、經過、後來解釋等，都可見到戒律的理想性和方便性。⁹

有關佛陀的制戒原則，印順歸結有「一大理想、十種利益」。「一大理想」是要令梵行久住：

舍利弗！拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛，不疲厭為聲聞弟子廣說正法，多為彼等說契經……為弟子制立學處，教示波羅提木叉。¹⁰

引文記舍利弗問及拘樓孫等佛的梵行得以久住，有什麼原因，佛陀回應說是諸佛制定和教示了戒律。「十種利益」分別是能令僧眾團結、僧眾身心喜樂、惡人得以懲治、善比丘得以安住、現世煩惱不生起、後世煩惱得滅除、未信者生起信心、已信者信心增長、正法久住、戒律受敬重：

以十利故，我為諸比丘制立學處，為攝僧、為僧安樂、為調伏惡人、為善比丘得安樂住、為防護現世漏、為滅後世漏、為令未信者生信、為令已信者增長、為令正法久住、為敬重律。¹¹

⁹有關佛陀制戒的原理、經過等，詳參看釋昭慧：〈從「習慣法」到「成文法」〉、〈結戒原委與制戒原理〉，收入氏著：《律學今詮》（臺北：法界出版社，1999 年），頁 57—125。

¹⁰巴利文《律藏·經分別 1·波羅夷 1》，通妙譯：《漢譯南傳大藏經》（高雄：元亨寺妙林出版社，1992 年）卷 1，頁 10。

¹¹同上注，頁 24—25。有關這一大理想、十種利益的意義，參看印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 196—202。

佛制戒的主要目的，很明顯不在約束弟子，而是要令僧眾團結、煩惱得減、正法久住。

至於戒律的具體條文，佛陀並非憑空構作，而是因應弟子所犯之事而斟酌制定，即所謂「隨犯隨制」。據《律藏》記載，佛陀說當比丘沒有做出引生煩惱的行為，故不制戒；當比丘做出引生煩惱的行為，才會制戒，用以斷除他們的煩惱：

如來自知其時。舍利弗！於僧眾中尚未發生何等有漏法時，如來不為聲聞弟子制立學處，不教誡波羅提木叉。舍利弗！僧眾中若生起某一類有漏法時，是時，如來當為聲聞弟子，為彼等斷諸有漏法、制立學處、教誡波羅提木叉。¹²

佛陀之所以不先制戒，可參考《善見律毗婆沙》的解釋：

未有漏者如來結戒，眾生生誹謗想：「云何瞿曇沙門，如諸聲聞弟子，悉是貴姓，或是王位，捨其財物、宮殿、妻子、眷屬，不惜身命，皆是知足，於世間無所希求，云何瞿曇反以波羅提木叉而繫之？」……若我結戒者，世人而亦不生敬重之心。

譬如醫師未善治病，見人始欲生癰，雖有癰性，未大成就，輒為破之；破已，血出狼藉，受大苦痛，以藥塗之，瘡即還復。醫師謂曰：「我為汝治病，當與我直。」病人答曰：「此癰醫師，若是我病，可為我治；我本無病，強為破肉，令血流出，生大苦痛。反責我直，詎非狂耶？」聲聞弟子亦復如是，若先結戒，

而生誹謗：「我自無罪，強為結戒。」是故如來不先結戒。¹³

引文說如果佛弟子未有歪行，佛陀便制戒，眾生會心生不敬，以為佛陀故意用戒條去束縛弟子。有如人膿瘡初起未成形，庸醫便戮破出血，瘡復還原，不得痊癒，那人遂責備這庸醫；同樣，聲聞弟子未有犯罪，佛陀強為立戒，便會惹起他們的誹謗。

正因為戒條是因應某時某地和特定的人物而制定，故偏向特殊性，而非必然普遍適用，《律藏》也沒有以戒律為牢不可改。例如《五分律》立「隨方毗尼」一項，意指某些律制可隨不同地方的風俗民情，斟酌取捨。例如有比丘把乾糧貯存一夜後，才分給其他比丘食用，其他比丘以之犯了「食殘宿戒」，拒不接受，並向佛陀投訴，佛陀則指出戒律乃因「方」制宜，非牢固不變，所以在某些地方，比丘可吃隔夜的食物而不破戒：

本是白衣麩，聽受食無犯。……雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不可行。¹⁴

又《摩訶僧祇律》列有「制限、方法、戒行、長老、風俗」五種淨法，指五者如合符法、律，可隨喜奉行，否則應制止不從：

尊者優波離即作是念：「我今云何結集律藏？五淨法，如法如律隨喜，不如法律者應遮。何等五？一、制限淨；二、方法淨；

¹²同注 10，頁 11。另可參看《四分律》卷 1，《大正藏》卷 22，頁 569 下。

¹³卷 5，《大正藏》卷 24，頁 708 下。

¹⁴卷 22 第 3 分之 8〈食法〉，《大正藏》卷 22，頁 153 上。

三、戒行淨；四、長老淨；五、風俗淨。」¹⁵

當中「方法淨」的意思，例如是佛陀因應輸那邊國的特殊情況，准許當地人有另一套律儀，跟先前制定的不同：

1. 輸那邊地人愛潔淨，准許每天洗澡，這裏半月一次。
2. 輸那邊地多礪石土塊及諸刺木，准許穿著兩重皮革的鞋，這裏只准許穿著一重。
3. 輸那邊地敷具較少，皮革較多，准許以皮革作敷具，這裏不准。
4. 輸那邊地比丘較少，准許當地人在五名比丘見證下受具足戒，這裏要求有十名比丘。¹⁶

又如「戒行淨」和「長老淨」的意思，是說若見某持戒比丘、長者實踐某些戒行，如是與四大教相應，可以習用；如不與四大教相應，可以捨棄，由是反映出持戒者可根據教義對戒行作出取捨判斷：

戒行淨者，我見某持戒比丘行是法，若與四大教相應者，用；若不相應者，捨，是名戒行淨。

長老淨者，我見長老比丘尊者舍利弗、目連行此法，與四大教相應者，用；若不相應者，捨，是名長老淨。¹⁷

¹⁵卷 32〈明雜跋渠法〉之 10，《大正藏》卷 22，頁 492 上。

¹⁶參看《摩訶僧祇律》卷 23〈明雜跋渠法〉之 1，《大正藏》卷 22，頁 416 上。

¹⁷同注 15。引文所說的「四大教」，根據《長阿含經》的記載，意指當有比丘對其他比丘眾說，他從佛陀、長老、眾多比丘，或一比丘四者聽聞佛理。其他比丘應當依於經、律、法，探究這些聞說的虛實真假。如是虛假，便要勸這名比丘放棄；如是真實，便要請這名比丘受持及廣為人說。如是看，四大教指佛弟子要根據經義律理，去衡量聽來的道理的真偽。詳參看卷 3〈遊行

此外，佛陀為出家女眾特別制定的「八敬法」，嚴格規範了比丘跟比丘尼的主從關係，其中限制比丘尼不得罵詈譏謗比丘。可是，一次大愛道比丘尼知道某比丘生退心想放棄修道，她礙於敬法，不敢訓斥，遂把這事告訴佛陀。佛陀指示她如是抱著教導的目的，訓斥比丘也是應該的：

瞿曇彌，若教持增上戒、增上心、增上智、學問誦經，如是事應呵。¹⁸

如是，雖是嚴謹的敬法也可因事制宜。

更值得注意的，是《律藏》記及佛陀臨涅槃時，對阿難說較次要的戒條在某些情況下，經過僧眾共議，可捨去不守：

阿難！我滅度後，僧伽若欲者，小小戒可捨。¹⁹

但是，當時主持結集的大迦葉以為什麼是較次要的戒條，難以定奪；又怕在家人誤會他們在佛滅後即紀律鬆懈，由是嚴格規定不可增刪既制的戒律：

我等之戒，有關在家人，雖是在家人，亦知我等：此是汝等釋

經〉第 2 中，《大正藏》卷 1，頁 17 下—18 上。又有關五種淨法的意思，詳參看佐藤密雄：《原始佛教教團 研究》（東京：山喜房佛書林，1972 年），頁 583—592。

¹⁸《四分律》卷 48〈滅諍捷度〉之 2，《大正藏》卷 22，頁 927 上。另可參看釋恒清的解釋，參看氏著：《菩提道上的善女人》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995 年），頁 13—14。

¹⁹巴利文《律藏·小品·五百捷度》，通妙譯：《漢譯南傳大藏經》卷 4，頁 385。

子應(為)，此是不應(為)。若我等捨小小戒，或有人言：「沙門瞿曇為弟子制戒，(不久)如煙矣！師在時學戒，今師般涅槃而不學戒。」若僧伽機熟，僧伽未制不得制，已制不得壞，隨所制之戒而持住。²⁰

據佛陀的遺命，他已把較次要的戒條的取捨權交付了僧眾，而非定於一尊，可惜未實行便遭扼殺。印順曾對這事評論說：

釋尊所制的戒律，本是適應通變而活潑潑的；等到成為固定了的，僵化了的教條，就影響到佛法的正常開展。追究起來，不能不說是由於拒絕「小小戒可捨」的如來遺命所引起的。²¹

後來集出的「律論」，也從方便融通的角度，來闡述戒規的應用，可資參考。例如《薩婆多毗尼毗婆沙》指出佛陀為了減低比丘的欲望，制戒禁止弟子受蓄過多財物，但不排除有些眾生要多畜貨財，才可修行證道。因此雖然戒條制定在先，但在後應用可方便寬容：

佛法以少欲為本，是故結戒，不畜長財。而眾生根性不同，或有眾生多須畜積，而後行道得證聖法。是故知來先為結戒而後方便，於佛法無礙，眾生得益。²²

²⁰同上注，頁 385—386。

²¹參看印順：〈阿難過在何處〉，收入氏著：《華雨集》，頁 96。有關「小小戒可捨」的問題，還可參看清德法師：《印順導師的律學思想》（臺北：雲龍出版社，2001年），頁 126—132。

²²卷 4，《大正藏》卷 23，頁 526 中。

又《舍利弗問經》記舍利弗不明白為何不同階層的人供養僧眾時，佛陀所定下的戒律也有分別；佛陀表示戒律是以利益眾生為本，因應不同時間背景，可以有不同的規定：

舍利弗白佛言：「云何世尊，為諸比丘所說戒律，或開或閉？如為忽起長者設供，斷諸比丘不聽朝食；如為社人請，復聽食飯糲魚肉；如為頻富村人請，復不聽食飯，但食薄粥；如為頻婆娑羅王請，復聽飽食飯食；如為闍陀師利請，復聽多家數數食，皆不得飽。諸如此語，後世比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷云何奉持？」

佛言：「如我言者，是名隨時，在此時中應行此語，在彼時中應行彼語，以利行故，皆應奉持。」²³

二、大乘佛教的戒律觀

佛教隨著流傳日久，傳播地域越廣，不同時、地的佛弟子，由於觀點有異、習俗懸殊，對佛說產生不同的理解，導致在佛滅百多年後，佛教一再分裂，成多個派別。這些部派佛教徒專心聖典研究，強調出家修道的優越性，信徒層面狹窄，因而約在公元前一、二世紀始，出現一種新的佛教傳統，重新樹立佛陀普渡眾生的旗幟。這新傳統以「大乘」自居，參與者無論在家出家，都叫「菩薩」，守的戒律叫「大乘戒」、「菩薩戒」；他們更反過來貶稱先前的佛教傳

²³《大正藏》卷 24，頁 900 上。

統為「小乘」、戒律為「小乘戒」、「聲聞戒」。這大乘佛教傳統，陸續集出數量龐大的大乘經典群，儘管當中沒有如《律藏》般的律典；但戒律既是佛教要門，大乘經典屢屢談到，有的還以戒律為論述主題，並為一些學者冠以「大乘戒經」之名。這些經典並根據自身的大乘教理，對戒律賦予新的詮釋和意義。²⁴

大乘修行法門六波羅蜜之一是戒（尸羅）波羅蜜，「般若經」論述這波羅蜜時，往往以其蕩相遺執之般若觀加以解釋，以要排除對於戒律自身及其有關的人事的分別和執著，為真正的持戒。例如《摩訶般若波羅蜜經》表示無所得、無所依、不分別有罪無罪，方為尸羅波羅蜜：

菩薩摩訶薩行尸羅波羅蜜時，觀一切法如幻，亦不念有是戒，用無所得。無所依，是為出世間尸羅波羅蜜。罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。²⁵

《勝天王般若波羅蜜經》以持戒不求轉生為人或天，也不見有持戒、戒相，為通達戒波羅蜜：

雖慙持戒，不求生人，若作人王；不求生天，若作天王；身離

²⁴關於大乘戒及大乘戒經的研究，如參看橫超慧日：〈菩薩 戒律〉，《東京學報〔東京〕》第 5 冊（1934 年），頁 211—256；大野法道：《大乘戒經 研究》（東京：理想社，1954 年）；印順：《初期大乘佛教的起源與開展》（臺北：正聞出版社，1982 年再版），頁 1189—1210；沖本克己：〈大乘戒〉，收入平川彰等著：《大乘佛教とは何か》（東京：春秋社，1981 年），頁 184—221。

²⁵三段經文分別見於卷 4〈辯才品〉第 15、卷 7〈無生品〉第 26、卷 1〈序品〉第 1，《大正藏》卷 8，頁 245 中、272 下、218 下—219 上。

三失，無口四過，意免三愆。如此持戒，不見我能持，不見戒相，無二無別，自性離故。是名菩薩摩訶薩學般若波羅蜜，通達尸羅波羅蜜。²⁶

其他大乘經也有相類似的論述。例如《遺日摩尼寶經》認為我、人、作者、有戒、無戒等等，都空無所有，是為禁戒：

禁戒無形，不著三界。何因名為戒？無吾、無我、無人、無命、無意、無名、無種、無化、無教、無有作者、無所來、無所去、無制、無滅、無身所犯、無口所犯、無心所犯……亦無有戒，亦不無戒……是故為禁戒矣。²⁷

《諸法無行經》說不分別戒與非戒，不執著有持戒性，即沒有破戒：

不言戒非戒，得脫有見中，以無持戒性，知於持戒法，如是知戒相，終不毀於戒。²⁸

《大寶積經》說如知道戒不可得，即不犯戒：

若知尸羅是不可得，即不毀犯所有律儀。若於律儀無毀犯者，即不名為毀犯尸羅，又亦不名執取尸羅。²⁹

²⁶卷 1〈通達品〉第 1，《大正藏》卷 8，頁 688 下。

²⁷《大正藏》卷 12，頁 193 上。

²⁸卷下，《大正藏》卷 15，頁 760 下。

²⁹卷 42〈菩薩藏會〉第 12 之 8〈尸波羅蜜品〉第 7 之 1，《大正藏》卷 11，頁 242 中。另可參看同經卷 112〈普明菩薩會〉第 43，《大正藏》卷 11，頁 636 下—7 上；卷 104〈善住天子會〉第 36 之 3〈破二乘相品〉第 7 之 1，頁

把上述蕩相遺執的戒律觀落實在世間行事上，戒律表面的形式便遭摒棄。《維摩經》記優波離按照傳統律制，教比丘犯戒後表白懺罪；維摩居士指罪性空無住處，心淨即清淨，心垢即污染；如固執舊例，反增添犯戒者的罪垢：

優波離，無重增此二比丘罪，當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性不在內，不在外，不在中間。如佛所說：「心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。」心亦不在內，不在外，不在中間；如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。³⁰

又大乘佛教以濟世度生為最高理想，菩薩為了接引教化，不時須方便示現犯戒。例如《維摩經》的主角維摩居士骨子裏雖然堅持禁戒、修梵行、入禪定，但為了接近世人，方便施教，故住在俗世，娶妻打扮，吃喝玩樂：

雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；若至博奕戲處，輒以度人。³¹

《首楞嚴三昧經》亦說菩薩雖不受戒而不犯於戒，而且他們儘管有時為了化度眾生，示現犯戒，但他們只要內心保持清淨，便無缺失：

菩薩住首楞嚴三昧，不復受戒，於戒不動，為欲化導諸眾生

585 下—586 上。

³⁰卷上〈弟子品〉第3，《大正藏》卷14，頁541中。

³¹同上注，〈方便品〉第2，頁539上。

故……示有所犯，滅除過罪而內清淨，常無闕失。³²

又「大乘戒經」《清淨毗尼方廣經》和《決定毗尼經》之界別聲聞戒律和菩薩戒律，也在於是否入世度生。《清淨毗尼方廣經》指「聲聞毘尼」教人遠離三界，「菩薩毘尼」教人仍要於三界輪迴，化度一切眾生：

怖畏三界毘尼，是聲聞毘尼；受無量生死，欲化一切諸眾生等，生於三界毘尼，是菩薩毘尼。³³

《決定毗尼經》指聲聞只求斷煩惱入涅槃，一犯戒即破失聲聞戒身，為持「不開通戒」；菩薩犯戒後只要再思惟佛法，便會得一切種智，不算是破戒，也不用慚愧懊悔，為持「開通戒」：

菩薩乘人以日初分有所犯戒，於日中分思惟，當得一切種智，菩薩爾時不破戒身。……以是義故。菩薩乘人持開通戒……不應生大慚愧，亦復不應生於悔纏。優波離，聲聞乘人數數犯罪，即時破失聲聞戒身。所以者何？聲聞乘人應當持戒、斷一切結，如救頭燃，所有深心，為涅槃故。優波離，以是義故，聲聞乘人名持不開通戒。³⁴

總之，菩薩入世利生，甚或為了普度而故意長留世間，難免會觸犯嚴苛的戒規。大乘經不理戒律的形式，而重持戒者內化的自律，這

³²卷上，《大正藏》卷15，頁632上

³³《大正藏》卷24，頁1077下。另可參看《文殊師利淨律經》〈解律品〉第3，《大正藏》卷14，頁450中一下。

³⁴《大正藏》卷12，頁40上。

無疑是大乘佛教蕩相遣執、方便融通精神的寫照。

大乘佛教發展幾百年後，信眾層面擴大，良莠不齊，僧團日趨腐敗，佛教的續存受到威脅，以致在中期大乘經典，處處見到僧人歪行的描述和正法滅盡的預言。³⁵有的佛經鑑於佛教危機深重，提出護持佛法是持戒的重要內容。例如《央掘魔羅經》記央掘魔羅問優波離什麼是「善持戒」，優波離答以「一切惡莫作，諸善悉奉行」這傳統說法回應，央掘魔羅斥優波離不懂持律，指出持律者一定要嚴懲犯律的惡比丘：

壞法毀禁戒，非律惡比丘，應當奪六物，一切資生具，逼迫加罰黜，方便令調伏。……是則名世間，第一善持律。……嗚呼優波離，修習蚊蚋行，不解善持律，無知宜默然。³⁶

《大薩遮尼乾子經》則認為可以繫縛、呵罵犯戒者，但不可殘害他們，因為這樣做不符合佛教的慈悲精神，而且人死了亦無可救濟：

……若斷其命，割截諸根，一作已後，不可收故。繫閉枷鎖，打縛呵罵等，非永捨棄，是故佛聽。……斷眾生命，割截諸根，最是世間大怖畏事故。³⁷

《涅槃經》卻說菩薩為了折服誹謗大乘者，可運用武力對付，甚或殺害他們：

³⁵有關佛教的危機思想，參看水谷幸正：〈大乘涅槃經群にあらわれたる危機思想〉，《佛教大學研究紀要》第37號（1960年），頁19—46；屈大成：〈佛教危機思想研究緒論〉，《獅子吼》第35卷第5期（1994年），頁26—34。

³⁶卷2，《大正藏》卷2，頁527上。

³⁷卷4〈王論品〉第5，《大正藏》卷9，頁336下。

菩薩摩訶薩為護正法，亦復如是，若有眾生謗大乘者，即以鞭撻，若加治之，或奪其命，卻令改往，遵修善法。³⁸

護法手段激烈，自然會觸犯戒律。但《涅槃經》認為菩薩非因為傲慢，而是為了護法而犯戒，並且在犯戒後，會表白後悔，便不會破戒：

菩薩摩訶薩為護法故，雖有所犯，不名破戒。何以故？以無憍慢，發露悔故。³⁹

菩薩只要信受大乘，已守了具足戒；為護持正法，雖示現破戒，並非於持戒有所懈怠：

菩薩摩訶薩於此大乘，心不懈慢，是名本戒；為護正法，以大乘水而自澡浴，是故菩薩雖現破戒，不名為緩。⁴⁰

同經還說如果菩薩為了令人喜好、讀誦、書寫、流通大乘經典，而因此破戒，也絕不會墮落地獄：

若有菩薩知以破戒因緣，則能令人受持、愛樂大乘經典；又能令其讀誦通利，書寫經卷，廣為他說，不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。為如是故，故得破戒。……若墮阿鼻，無有是處。⁴¹

此外，中期大乘佛典整理鋪陳前出的戒規，建構「三聚淨戒」

³⁸卷16〈梵行品〉第8，《大正藏》卷12，頁460上。

³⁹卷6〈如來性品〉第4，《大正藏》卷12，頁400下。

⁴⁰同上注。

⁴¹卷12〈聖行品〉第7之2，《大正藏》卷12，頁434中—下。

這大乘戒法。三聚淨戒包括「攝律儀」、「攝善法」、「攝眾生」三種戒：攝律儀戒即是傳統《律藏》所述的禁戒；攝善法戒即是修習聞思修三慧、供養三寶、恭敬師長等善法；攝眾生戒即是實踐拯救眾生離開危難、安慰眾生、為眾生說法等利益眾生的行為。⁴²《瑜伽師地論》更於「攝律儀戒」中設「善權方便」一項，指菩薩在某些特殊情況，可做以下的事：

1. 如見有盜賊欲殺害眾生、加害佛弟子或做極惡之事，將來必墮無間地獄，菩薩可先擊殺他們。
2. 如見有達官貴人壓迫百姓，菩薩可用各種方法罷黜他們。
3. 如見有盜賊搶掠他人財物和寺塔的物品，菩薩可強行取回。
4. 如為救助眾生，菩薩可故作妄語。
5. 如為令眾生遠離惡友，菩薩可說離間語。
6. 如見眾生行為不當，菩薩可強迫他們返回正軌。
7. 如見眾生耽於歌舞伎樂，菩薩可用綺語誘導他們。⁴³

殺生、強搶、妄語、綺語等，都為傳統戒律所不容，但為了利益眾生，菩薩可方便行事，這非但不算犯戒，還能積聚功德：

⁴²三聚淨戒這大乘戒法的模式，早見於《華嚴經》和《解深密經》（參看《華嚴經》卷 18〈十迴向品〉第 21，《大正藏》卷 9，頁 513 中；《解深密經》卷 4〈地波羅蜜多品〉第 7，《大正藏》卷 16，頁 705 下）。有關三聚淨戒的解釋，參看《菩薩地持經》卷 4〈方便處戒品〉第 10，《大正藏》卷 30，頁 910 上—917 中。異譯本有《菩薩善戒經》卷 4〈戒品〉第 11，《大正藏》卷 30，頁 982 中—985 上；《瑜伽師地論》卷 40—42〈戒品〉第 10，《大正藏》卷 30，頁 510 下—523 上。

⁴³參看卷 41〈戒品〉第 10，《大正藏》卷 30，頁 517 中—518 上。

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。⁴⁴

三、結語

回顧戒律的制立和發展，可見其是從無到有，從有到定制，從定制到方便取捨。至大乘佛教，既蕩除對戒律的執取和分別，又要求菩薩入世化度並須權衡輕重，決定應否犯戒利生。總體來說，佛教戒律看起來雖是一套外在強制性的規範，其實極富方便性、適應性與理想性，並賦予佛教徒大有改易的空間和理據。起碼如重新接納佛陀「小小戒可捨」的遺命，僧眾即有權修訂一些較次要的戒條。

今佛教已傳遍東西方社會，而佛教團體的發展，亦趨多元化，有的推動社會福利事業，有的注重學術研究，有的倡議新的修道方法。因此佛教徒所面對的人和事比起舊日複雜得多。所以，不同的團體以至是個人，可根據各自的情況，因時、因地、因事，對既制的戒律作出權宜應用，只要是持之有故，不算犯戒。反之，如仍固執舊律，或想訂立新制，而妄求放諸四海皆準，也不可能行之有效、行之以久。然而，方便不是摒棄，融通並非隨俗；任何人在革新之餘，必須注重個人操守，發揮自律精神，才符合佛法。

⁴⁴同上注，頁 517 中。