

## 佛教戒律及其信仰实践的神圣性建构

中国佛教戒律是印度佛教戒律与中国传统伦理结合的宗教规范体系。它作为佛学“三藏”之一，是佛教修持与佛教实践中最为重要的行为规范。佛教传来中国之后，渐渐与儒家文化相会通、融合，并在隋唐时代形成中国佛教的律学，接着有中国律宗及禅门清规的产生。

佛经之中，如《华严经》、《法华经》、《维摩经》、《大宝积经》、《般若经》等都有关于菩萨修行的行仪规范与行为准则。宋代以后渐兴的禅门清规，虽然大多是规定丛林内部的组织、纪律，也有规约个人行为的内容，同时也汇聚了历代禅师的嘉言懿行，对于僧侣乃至世俗民众的个人修养也有极为重要的训诫作用。

所以，戒律之学，既是佛教信仰的宗教行动规范，亦是每一个修习佛教者必须修持的基本功课，更加重要的是，佛教戒律是建构佛教神圣性的基本仪式。因此，从宗教社会学的理论来看，佛教戒律为佛教神圣性的建构、维系佛教信仰超越特征及其为佛教信仰者提供行动规范方面，都是举足轻重、不可缺少的。

### 一．戒律作为信仰者的行动规范

佛教戒律本有两种，一为“性戒”，一为“遮戒”。前者如杀、盗、邪淫等，本为违犯道德及国法之罪，后者的性质相当于社会团体内部的规范、法规，其效力在国法之下。戒律源远流长，就原始戒律而言，有的源于佛陀自身对当时流行的以功利为目的的“修定”与“苦行”的印证与体验，有的是佛诞生前印度的宗教思想以及修行方法，还有的源于古印度婆罗门教、耆那教及伦理思想。戒律作为伦理规范不能涵摄全部佛法的理义，而仅以戒或律及其原理为旨趣。

依据藏梵音译，佛教戒律一般有四类：

(1) 尸罗 (SILA)：戒。本义为“清凉”。《大乘义章》云：“言尸罗者，此名为清凉，亦名为戒。三业之非，焚烧行人，事等如热；戒能防息，故名清凉。清凉之名，正翻彼也。以能防禁，故名为戒。”

(2) 毗奈耶 (VINAYA)，又称“毗尼”：律。本义为“灭”、“调伏”、“善治”等，律为正翻。《四分戒疏》云：“律者，法也，从教为名。断割重、轻，开遮、持犯，非法不定，故正翻之。”

(3) 波罗提木叉 (PRATIMOKSA)：戒。本义为“别解脱”，专指对身戒（主要是杀、盗、淫）及口戒（主要是妄语、两舌、绮语、恶口）而定的外在行为上的解脱，有别于针对心意或精神的戒法（指定共戒、道共戒），故名为别解脱。又指列

纪戒律项目之书（戒本），在每隔半个月举行的僧团集会即布萨之日，于僧众前阅读各条文的规定。

（4）优婆罗叉（UPARAKṢA），又译为“优婆罗忏”者，其义亦为律。虽依据《大乘义章》释名，但与毗奈耶有一定的分别，如律藏亦称“毗奈耶藏”而不称为“优婆罗叉藏”。这四类名称，意义互通，总称为戒律。

一般说来，“戒”与“律”或“律仪”的功能与意义，各有侧重。“戒”重在个人决意，有自律意味；而“律”则专指僧团成员必须遵守的规范，有他律性质。实际上，在传统佛教中有时因援用而确有差别，如在大乘多以尸罗为名，如称“菩萨戒”；在小乘则多以毗奈耶或波罗提木叉（律）为名，如称“四分律”、“十诵律”等。

对此，唐代南山律宗创始人道宣所着《比丘尼钞》卷一有一段精辟的回答：“问曰：诸经、律中，或名尸罗，或名戒，或名毗尼，或名律，或名波罗提木叉，或名解脱；既有多种，云何取别耶？答曰：若废名谈体，体即是一；总不出戒。戒是防非止恶为义，所以诸名并欲防非，齐兼止恶；故摄别归总，莫过于戒；故经云戒、定、慧也，此据三学行法以立总也。若废体谈名，名则有别。”就是说，名称不同而实质则是一致的。此外，汉译名中尚有“制教”、“学处”、“学”等，无非就其性质或功能而定名，所指仍然不出戒律范围；而最具中国特色的禅宗尚有各类“清规”。综括观之，这些名称所指对象并无大差别。从广义来说，戒律既泛指佛教的全部伦理规范，亦涵摄经、律、论的佛法与实践。

从对象而言，戒律依“大乘戒”的范围，指三聚净戒，即摄律仪戒、摄善法戒和饶益有情戒，涵摄佛教“三藏”的所有“化教”与“制教”的佛法。“三藏”是《大藏经》之经、律、论的总称，其中“经藏”所记载的主要是佛陀的言说，性质为教义；“律藏”所记载的是各种规范；“论藏”所记载的主要是对“经藏”诸法的诠释与发挥，但也有不少部分是对“律藏”的内容作疏解或议论的。因此，“律藏”的戒律也应包含这方面的“论”在内。除此之外，《大藏经》收藏的其它佛教文献，如《诸宗部》中的中国大乘各宗派的资料，包括数量不少的律宗文献及禅门规范；《史传部》在人物的记载中也有规范条文。这些方面，均是戒律学的对象范围。

至于“律藏”，则是戒律学的依托，也是后世制戒的依据。《大藏经》所收编的戒律及有关文献中所体现的全部“藏律”，主要有三类。

第一类是大正版大藏经（大正藏），包括各部律、戒经、律论、大乘菩萨戒律等最主要的律藏，以及各种主要的律疏、续律疏以及律师道宣等人比较次要的着述。

第二类为续藏经，包括自隋代的慧远、智，唐代的道宣、怀素、智首、法砺，宋代

的允堪、元照，明代的宏、智旭、弘赞，清代的读体、德基等历代律师高僧对大小乘戒律的阐释，以及元、明、清诸律师的传戒仪规。

第三类为南传大藏经，包括原为流通于斯里兰卡、泰国、缅甸等东南亚国家的佛教大藏经（原本为巴利文，1990年由台湾人从日文翻译成汉文），以及部派佛教上座部的“律藏”（毗尼藏）即铜牒律。这三种《大藏经》所收编的戒律及有关文献，构成了全部的律藏。史载，南山律宗的开山祖师道宣，本有习律的宿根，但也须听他的教授师智和尚讲《四分律》二十遍，才了解通透。唐代高僧义净说：“且神州持律，诸部互牵，而讲说撰述之家，遂乃章钞纷杂。故使覆一篑而情息，听一席而心退。上流之伍，苍髭乃成。中下之徒，自首宁就！律本自然落漠，读疏遂至终身！”戒律本属佛门的应用“器具”，其结果却是如此难通，这也正说明戒律在佛教伦理中举足轻重的地位。<sup>1</sup>

从依据上看，佛教戒律有二类：一是律藏所收集的各部“广律”（内含戒经及犍度二部分）；二是各种禅门清规。自南北朝以来，中国佛教各代律师，尤其道宣以后的律师之著述，有关戒律的诠释与发展，也可视作间接戒律规范。各部“广律”是对每一律条加以广泛解说的律典。“律条”也可称为“戒条”或“戒相”。对律条加以广泛解说的律典，通常包含四个程序：（1）制缘——即制定此律条的缘起；（2）律文——即这条律的正文，亦称为“学处”或“学”；（3）犯缘——即构成犯戒的条件；（4）开脱犯戒之缘由——即设定一些虽然形式犯戒，但实质不犯戒的条件。“广律”所收集的律文，主要是针对出家二众的全面性规范。六部汉译“广律”分别是：十诵律、四分律、摩诃僧祇律、五分律、根有律、铜牒律，含有一切禁止性规范和应作为的规范，乃至僧团内部的制度仪规（犍度）等。所以，“广律”是全面的规范，与“戒经”存在着明显的不同。“戒经”又名戒本、戒心（译为“波罗提木叉经”），规范的对象是出家人，所以有“比丘戒本”与“比丘尼戒本”的分别。“大乘戒”的总纲即“三聚净戒”，可以涵摄广大无边的范围，因此戒律的范围也是极其广泛。

大乘菩萨戒的总纲领是“三聚净戒”，即“摄律仪戒”、“摄善法戒”、“饶益有情戒”。其戒律体系之由五戒、十善、四摄和六度等基本戒规构成，并因信仰者出家与在家的身份不同与等级差别，佛教戒律总体上可分为在家戒与出家戒。在家指优婆塞、优婆夷的修行，也就是居士的戒行。在家戒共有四种：1、三皈戒；2、五戒；3、八关斋戒；4、菩萨戒。出家戒共有五种：1、沙弥及沙弥尼戒；2、式叉摩尼戒；3、比丘尼戒；4、比丘戒；5、菩萨戒。<sup>1</sup>在佛教发展的漫长历史过程中，这些戒律在佛教发展过程中具有重要作用，它们使无数佛教信仰者持守戒律，基于仪式的信仰表达，从而保持了佛教信仰旺盛的生命力和感召社会的强大神圣性。

而佛教戒律的目的，是戒律实效性的重要依据所在。从各部“广律”所列的“制戒十利”可以看出，戒律的目的主要表现在六个方面：一是和合，即使僧团的秩序及

发展得以维持；二是安乐，即使个人获得安顺和乐；三是清净，即折负无羞人、有惭愧人得安乐住；四是外化，即不信者令信、已信者令增长；五是内证，即现法尽诸漏、未生漏不生；六是究极理想，即正法久住，为诸天开甘露施门。总的说来，制戒是为了徒众能得到精神解脱，取得佛果，因此佛教重视戒律的道德性质实属必然。

此外，佛教戒律在性质上也可分为“止持戒”与“作持戒”。作持戒是禁止性的规范，而止持戒则是劝导性的规范。佛教七通戒偈提出：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。

其中，第一句“诸恶莫作”指的是禁止性的规范，包含消极性的要求；第二句，“众善奉行”指的是积极性的要求，是劝导性的规范，如戒律中的仪轨、犍度之类，亦涵摄一切利他的道德行为。因此，七通偈的根本精神体现为三个方面：首先是去恶从善。去恶从善包含两个层次的内涵：诸恶莫作，众善奉行，要求保持思想清净和行为规范，这是尚有善恶对立的属于世俗层次的伦理；自净其意，就是要求清除内心的无明、烦恼，或者说是从内心去除善恶的相对性，超越善恶的对立，这是超世俗的更高层次的伦理。显然，去恶从善、自律他律、平等慈悲、自利利他等信仰规范及其佛教教理，始终是佛教戒律的终极目的，从中反映出佛教对于人际关系的重视和对世俗社会生活的深切关怀，同时也呈现出佛教戒律的社会学意义。

### 僧团制度与信仰实践的神圣基础

每一个佛教信仰者与修持者都会明白，佛教信仰以戒律为基础，持戒守律是修持佛法、获得生命解脱的重要保证。

《华严经》说：“戒是无上菩提本。”佛教之戒律是佛教“三藏”之一，小乘“三学”之首，大乘“六度”之一。佛教信仰作为一种生活方式，一种信仰体系，其社会学本质就是持戒修行，实践信仰。所以，佛教戒律的社会学本质，不仅仅是佛教信仰者个人信仰、道德修炼、精神觉悟的仪式化规约，同时也是信仰之象征与信仰之神圣性的建构与维系。因此，佛教戒律之作为信仰仪式的维系与持守，其基本功能是在于佛教信仰的社会感召，而每一个信仰者对于佛教戒律的接纳与持守，同时也是佛教制度的神圣化过程，给佛教信仰提供一个制度化与仪式化的支持。

佛陀成道五年之内，僧团和合清净，后来逐渐开始制定戒律，并且在涅槃前，留下“以戒为师”的最后教诫。从根本上说，佛教是以解脱为根本目标，即以智慧断除烦恼，从而证入涅槃，所以经常说“慧解脱”。“慧解脱”是追求精神的升华与超越，但是佛陀以戒、定、慧三学作为解脱道的概括。佛陀当年制戒，其目的在于“梵行久住”、“正法久住”。可见，戒律对佛教徒个人与佛教本身，具有重要意义。从宗教社会学的视角来看，戒律建构与诠释了佛教的神圣性。所以，佛教“信仰

是一种生活方式”，因为修道的生活表现了信仰，而仪轨则组织了这种信仰。<sup>1</sup>

从宗教社会学的理论来看，无论对宗教如何定义，信仰的内涵及其理解不一样，但信仰之神圣性总是宗教的核心观念。缺乏了这一神圣性，任何宗教信仰体系都会失去它对人生与社会的影响力。因此，佛教神圣性的建构，便以佛教戒律与佛教礼仪为基础，后者是换句话说，佛教的神圣性无一不是体现在戒律与礼仪之中。

无疑，佛教信仰之立足于神圣性的建构与实践。在佛教组织内部，教义、仪式、出家僧众，是对佛教信仰神圣性的象征，而诵经、弘法等宗教活动则表征了佛教的神圣性。正是基于这种神圣性及其以戒律、礼仪的建构，佛教信仰才以佛、法、僧“三宝”为中心建构了完整的信仰体系。

其中，“佛”是觉悟者，是教主，确立了佛教的本质和实践，并且对佛教的发展阶段产生了决定性的影响；“法”是佛陀觉悟后所宣说的教义，是所有觉悟内容、方法等的表达；“僧”则是佛教信仰现实层面的核心。它具有宗教上“中介”的作用。在信仰与制度的构成过程中，个人共享佛教信仰，必须依赖一种僧伽的“中介”转化作用，僧伽通过对教义的阐释、信仰的指导，从而将个人的信仰“转移”成佛教的信仰。

这就涉及到佛教信仰的“表达力”与佛教的“生命力”问题，特别是提供了维系了佛教僧团的神圣性与超越性。所以，佛陀依“梵行久住”、“正法久住”的目的，制定戒律。“如来戒律，布在世间，若能遵用，足相纲理”。戒律成为佛陀“人格化”的法律，成为保证僧团和合、安乐、清净的源泉，亦成为僧人的行为规范与僧团组织的运作制度。于是，戒律与礼仪就成为佛教神圣性建构与实践的最主要方法，同时也是寺庙僧伽神圣性的根本保证，而佛门寺院就成为了佛教信仰神圣性表达的基本空间。这样，僧伽、戒律、寺院，建构了佛教神圣性的基本内涵。

其次，戒律也是对佛教信仰神圣性与超越性的定义，而且使这种定义方式具有制度化与规范性的意义。

表面上，佛教信仰似乎是依凭己力的一种个人成就，精神层面的个人修持，与社会共同体或信仰群体的实践方式无甚关系。实际上，佛教虽然强调自我解脱，不过分依赖外在的皈依，强调信仰者“自皈依”的真正意义，才有所谓“明心见性”、“见性成佛”、“即心即佛”的主张，进而表达佛教信仰中自性解脱的意义，但是，依旧佛教戒律与礼仪规范，佛教僧团与寺庙制度这种“教团共同体”或“信仰共同体”的出现，则为每一个修佛者、每一位信仰者提供了制度的监督、组织的约束，不仅仅出家人提供教化、悔过与赎罪的神圣空间，为出家僧侣的礼仪举止、身份端正提供了仪式于制度的保证；同时也能够为在家的修行者提供一种在日常生活中的行为规范与修持的准则，使每一位在家的学佛者具有信仰表达的仪式保证。从此层

面而言，佛教戒律及其礼仪，就是佛教行为神圣性的提供以及信仰实践的规范依赖。

正因如此，戒律之作为佛教神圣性的“保证”，在佛教建构神圣的价值体系中，具有核心的价值。中国的高僧大德，对戒律的“保证”作用，都有着清醒的认识，所以不断提倡“以戒为师”，戒幢高树，以期达成正法久住的目的。<sup>2</sup>

这就是说，佛教学说的根本旨归是要修行觉悟，证成佛果。尽管诸家宗派对于佛法的理解、经典的解释、修持的方式，容有差别，但是就通向成佛道路而言，遵守戒律乃是修习一切善法的基本前提。《梵网经》卷下就说：“众生虽有佛性，然要依持戒律，然后乃见。”所以，戒律、礼仪不仅是对于信众的约束，也是他们成佛得道的修行法门。

### 三、对信仰者个人行为举止的规范

鸠摩罗什所译《十诵比丘波罗提木叉戒本》，以欲望比作心猿意马，将戒律比作辔勒。经云：“心马驰恶道，放逸难禁止。佛说切戒行，亦如利辔勒。佛口说教诫，善者能信受，是人马调顺，能破烦恼军”。佛教信仰者的各种持戒过程中，不仅能够净化身心，同时也能够以戒律为基础，逐步向上，精进觉悟。

因此，佛教戒律对于缁素弟子在言谈举止上的修养，也属于戒律的范围。它们反映了佛教对于个人修养、行为举止的在家要求。

#### (1) 被称为“威仪”的戒律。

记载沙弥、沙弥尼威仪的律部著作，早期的有南朝刘宋的《沙弥威仪》、《佛说沙门十戒仪则经》以及失译的《沙门十戒并威仪》、《沙门尼戒经》、《沙弥尼离戒文》等。这些书里面的沙弥和沙弥尼修行戒条，被唐宋以后的学者辑集或者撮述在一起，编辑成比较简明或者加注的本子，明代智旭《沙门十戒威仪录要》就是其中之一。智旭整理的这部沙弥威仪，凡一卷二十六条，其中涉及世俗礼节的内容主要包括：

尊敬师长：如“敬大沙门第一”规定，不得直唎大比丘名字，不得盗听大比丘说戒，不得议论大比丘短长和过失。大比丘经过，要起立；行路遇大比丘要驻足礼让。“师事第二”规定，晨昏要为师服务；师吃饭、坐禅、睡眠、盥漱、闭户时均不得作礼（打扰）；师语未了不得语；侍师，师不命之坐不敢坐，不问不敢问；侍立时不得依靠墙壁、桌椅，要端身齐足侧立。“随师出行第三”规定，不得在随行途中与行人说话，不得左顾右盼，到檀越之家后师教坐乃坐。

谦谨自持：“入众第四”规定，不得与众人争座，不得在座位上遥相啾语笑，众人有失仪处，当隐恶扬善，不要自伐己功，要睡在人后，起在人前。不得坐视别人劳务自己偷懒。“随众食语第五”要求食当恭敬，不可搔头屑落入饭中，不得含食说话，不得嚼食出声，欲挑牙先以袖掩口，不得敲得碗钵作声。

举止得体：“礼拜第六”规定礼拜不得占据中央，合掌不得十指参差、不得中虚，不得将指插鼻。“听法第七”规定坐必端严，不得乱语。不得专记名言以资谈柄。不得未会称会，不懂装懂。“入堂随众第十”规定，不得高声大语，不得拖鞋作声，不得交头接耳。“执作第十一”规定，洗菜当三易水，汲水要先净手，作食指甲不得有污垢，扫地不得迎风扫。

## (2) 适用于在家居士的戒律。

比如，《优婆塞戒经》卷三《摄取品》第十三记善生问“在家菩萨云何得受优婆塞戒”时，佛陀以次第供养东南西北上下六方来解释。这里涉及到一系列家庭伦理问题。首先是父母与子女的关系：要求子女“供养父母衣服、饮食、卧具、汤药、房舍、财宝，恭敬礼拜，赞叹尊重”。

父母对于子女则要：“一者至心爱念；二者终不欺诳；三者舍财予之；四者为聘上族；五者教以世事”。第二是对师长的供养与尊敬。第三是对妻子要“供养衣服、饮食、卧具、汤药、瓔珞、服饰、严身之具”。妻子对丈夫则要：“一者所作尽心营之；二者常作终不懈怠；三者所作必令终竟；四者疾作不令失时；五者常为瞻视宾客；六者净其房舍卧具；七者爱敬言则柔软；八者童使软言教诏；九者善能守护财物；十者晨起夜寐；十一者能设净具；十二者能忍教诲；十三者能覆恶事；十四者能瞻病苦”。第四是对于朋友的关爱。第五是对于奴婢下人的仁义爱护，要求能够供给其衣服、饮食，病痛时给以医药，平时不打不骂。奴婢下人则要正派、勤快、忠诚：“一者不作罪恶；二者不待教作；三者作必令竟；四者疾作不令失时；五者主虽贫穷终不离舍；六者早起；七者守物；八者少恩多报；九者至心敬念；十者善覆恶事”。

## (3) 适合在家和出家僧俗信徒的大乘戒律《梵网经》。

《梵网经》从北朝鸠摩罗什译出后，天台宗的创始人隋朝智者大师有《梵网经菩萨戒经义疏》二卷，唐代华严三祖法藏有《梵网经菩萨戒本疏》，法铣有《梵网经菩萨戒疏》四卷（今存上卷），其书下卷因为是菩萨戒，常被单独抄写或刊刻，流传较广，注疏也比较多。在中原汉地流传的大乘戒律中，以《梵网经》流传最广、影响也最大。

唐代后期各宗特别是宋元以后诸宗僧侣多依此经受戒、修行。唐代它还译成藏文

，也曾流传到朝鲜和日本，是有广泛影响的一部经典。该经分上下两卷。上卷讲修行的三十心十地的次第。下卷是菩萨戒律，包括十重戒、四十八轻戒两类。十戒的内容都包括两个层次。第一是反面禁止，第二是正面提倡。比如第一杀戒，禁杀生包括禁止自杀和杀害一切有生命者，然后说应该慈悲为怀，尽一切方便救济一切众生。第二盗戒，禁止盗取一切财物，“一针一草，不得故盗”（此或为“不拿人一针一线”的起源）。同时的正面要求则是要怀有孝顺慈悲之心，“常助一切人生福生乐”。第三淫戒，禁止与任何人畜有苟合行为，即使是夫妻之间（如在家居士的场合），也不得在不分时间不看地点就随便同房。要叫他人断绝淫欲。第四妄语戒，妄语包括一切不讲真话的行为，如自吹自擂，叫人吹嘘，“乃至不见言见，见言不见，身心妄语”。第五酤酒戒，禁止自己和指使他人酿造、买卖酒，而以开启众生之智慧为己任。第六说四众过戒，四众指优婆塞、优婆夷（即男女居士佛教徒）和比丘、比丘尼，也就是经文里说的“出家、在家菩萨，比丘、比丘尼”。要努力使外道、俗人相信大乘佛法，不要因揭露佛徒罪过而动摇人们的信仰。这一条是教导人不要对同道、同行说三道四。第七自赞毁他戒，是教导人不要抬高自己、诋毁别人。第八悭惜加毁戒，是教导人要慷慨施舍。第九嗔心不受悔戒，是教导人不要争讼嗔怨。第十谤三宝戒，是教导人不要非议尊者。前五条是与佛教基本戒律“五戒”完全一样的。自第六戒以后的五条是对前面的补充。比如第六戒、第七戒、第十戒可以看作是对戒妄语的补充。第八戒、第九戒也可以看作是戒道、戒杀的正面要求或推广。

四十八轻戒的戒条是：不敬师友戒，饮酒戒，食肉戒，食五辛戒，不教诲罪戒，不供给请法戒，懈怠不听法戒，背大向小戒，不看病戒，畜杀具戒，国使戒，伤慈贩卖戒，谤毁戒，放火焚烧戒，僻教戒，为利倒说戒，恃势乞求戒，无解作师戒，两舌戒，不行放生戒，嗔打报仇戒，娇慢不请法戒，骄慢僻说戒，不习学佛戒，不善知众戒，独受利养戒，受别请戒，别请僧戒，邪命自活戒，不敬好时戒，不行救赎戒，损害众生戒，邪业觉观戒，暂念小乘戒，不发愿戒，不发誓戒，冒难游行戒，乖尊卑次序戒，不修福慧戒，拣择授戒戒，为利作师戒，为恶人说戒戒，无惭受施戒，不供养经典戒，不教化众生戒，说法不如法戒，非法制限戒，破法戒。

#### （4）《四分律》及其规范。

《四分律》关于比丘、比丘尼的戒条有数百条之多，此处无法一一具引。但《四分律》的主要内容，都是佛陀在苏罗婆等诸国游历以及在舍卫国祇树给孤独园安居时，就诸比丘的言行举止是否合乎法度提出的要求，从而成为规范僧尼行为的戒条。

根据法砺《四分律疏》卷二，其正宗的内容包括比丘、比丘尼二部戒和二十犍度。其二部戒中，比丘戒有四波罗夷法、十三残僧法、二不定法、三十舍堕法、九十单堕法、四悔过法、百众学法、七灭争法，凡八类二百五十戒；比丘尼戒有八波罗夷



法、十七残僧法、三十舍堕法、一百七十八单堕法、八悔过法、百众学法、七灭争法，凡七类三百四十八戒。

这些类别划分的依据，是所犯戒条罪行的严重程度和具体内容，如波罗夷法最重，残僧法次之，残僧是指僧团中的伤残者。不定法是指需要证据确定而定的罪行，因为只涉及比丘非礼于女性的行事，所以此法不适合于比丘尼。舍堕法是有关衣食、金钱、医药的戒条。单堕法是关于不得妄语、两舌、杀生、饮酒类的戒条。悔过法是有关“食事”的。百众学法涉及到日常生活的细则，诸如衣食起居、行为举止方面的威仪。灭争法是关于泯灭僧团内部冲突和纠纷的规定。

上述这些戒条，主要是针对僧尼个人威仪制定的法则，其异于在家众，故诸经论有“三千威仪，八万律仪”，如此才能“戒和同修”。但是，这些戒条对于世俗社会的个人修养也有很大影响。比如，它要求僧尼入室不要跳行，不要向塔吐唾液、大小便，不要在水中大小便，不要穿拖鞋绕塔行走，不要口里含着饭说话，不要用舌头舔食，不要用脏手拿饭具，等等。

特别是佛教对于孝道的宣讲和论证，页同时融进了佛教戒律的发展。如“孝名为戒”的伦理规范。《梵网经》云：“孝顺父母师僧三宝，孝顺，至道之法，孝名为戒，亦名制止。”宗密《佛说盂兰盆经疏》也有类似的言论，即“戒”与“孝”是相通的。

#### 四．佛教戒律对佛教组织的维系功能

佛教戒律实质上是以内部立法的方式，要求信徒必须自觉遵守的一种行为规范，以此表达对佛教的虔诚信仰以及用来标志信徒自身的德行。因此，遵守戒律对佛教徒来说不仅具有一种神圣的义务感，而且还具有一种神圣的权利感和神圣的欣慰感，所以能以一定的自觉程度来遵守戒律，对于虔诚的信徒尤其如此。

基于佛教戒律的规范与要求，每一位佛教信仰者都必须遵守戒律，“一切众生，初入三宝海，以信仰为本；住在佛家，以戒为本”。只有在持戒的基础上，才能进一步得定生慧。正如周叔迦在《戒律的意义》一文中道：“没有严肃的戒律生活，也就得不到真实禅定，因而也更得不到真实的智慧。所以，戒律，是求解脱者所必然要践行的。”

而对于持戒者，佛教经论中也列举了许多利益。如《大智度论》将持戒分为下、中、上三等，上等戒又分三级，兹录如下：下持戒生人中；中持戒生六欲天中；上持戒又行四禅、四空定，生色、无色界清净天中。上持戒有三种：下清净持戒得阿罗汉，中清净持戒得辟支佛，上清净持戒得佛道。经论中类似这样的许多许诺引导佛教徒严守戒律，刻苦修行。这说明，佛教戒律作为信仰实践之基础，乃以佛教仪式

为载体，使持戒修行成为了佛教信仰实践与表达的基本方法。

由于有戒律规范僧团，而且戒律覆盖面广，面面俱到，几乎包含了僧人教团的所有的日常生活与信仰实践，所以，佛教戒律能够成为僧人教团中实施内部管理的行动准绳，成为佛教之作为制度化宗教的基本特征。在僧团管理中，礼仪是最重要的方面，所有的礼节都与戒律挂钩。戒律规范着僧团管理的主要方面：一是仪规；二是丛林规制；三是佛门戒法；四是佛教用品；五是佛事法会等等。

正是戒律中各类戒律及其礼仪，分工明确、各执其事，按部就班，才能保证了僧人关系的维系和佛教发展的宗教秩序。唐代的道宣律师曾生动地描绘了戒律对僧团的协调组织作用：“十诵中，时僧坊中无人知时限，唱时至及打犍稚，又无人洒扫涂治讲堂食处，无人相续铺床及教人净果菜食中虫，饮食时无人行水，众乱语时无人弹指等，佛令立维那。声论翻为次第也，谓知事之次第，相传云悦众也。”<sup>1</sup>

再如佛教的羯磨僧团中的议事规则，如布萨僧团每隔半月集会说戒，提醒僧众忆念诵持戒律，并要求犯戒者趁此机会发露忏悔。另外，僧团还有自恣僧团内部一年一度的检讨反省大会。在此集会中，鼓励僧众检举他人的过失，策进每个人的反省忏悔。类似批评与自我批评，其目的是在造成僧团的“六和敬”，建构了佛教制度化的信仰行为和佛教僧团作为一个信仰共同体的基本社会学特征，这就是“见和同解、戒和同修、利和同均、意和同悦、身和同住、口和无诤”，客观上起到了维系僧团、佛教作为制度宗教的运作过程。而佛教信仰的神圣性，也正是通过这些佛教戒律对信仰者行为举止的仪式性规范来予以实现的。

正是因为佛教戒律的约束功能，使佛教信仰者，无论是僧人教团，还是在家学佛者，均能从其修持中构成了佛教信仰者的行动准则与交往规范，使佛教信仰建构为一种制度性的信仰实践方式。

特别值得指出的是，佛教戒律与因果轮回的信仰紧密联系，宣扬“善有善报，恶有恶报”，“欲知前世因，今生受者是；欲知后世果，今生作者是”，因此而能使无数信仰者构成对因果信仰的敬畏心理，视持戒为信仰之神圣。而佛教戒律这种建立在因果报应论信仰基础上的神圣性，能够每一个信仰者解脱生死还是继续沉沦于六道轮回提供基本的诠释方法，同时也都视佛教徒是否持戒而定。正如佛陀所说，“若人能持净戒，是则能有善法；若无净戒，诸善功德皆不得生，是以当知戒为第一安稳功德之所住处”。在佛教戒律及其礼仪实践的基础上，佛教信仰共同体才得以作为一种宗教组织，才能在组织结构及其运作方面建构了存在与发展的基础。

所以，“依佛典记载，佛教早期僧团的成员，来自当时印度社会的不同背景，沙门思潮中的六师外道，四大种姓的不同阶层，不同职业，以至不同民族等等。由于僧团的异文化背景，遂造成了佛陀为统一价值观而制定了较详尽的戒律条文。并且随

不同时间、不同地域、不同群体、不同层次的成员而有所增补。佛陀制戒的根本目的是为了在僧团这一异质文化混淆的地方统一弟子们的价值观和裁判由此引起的价值争端。”<sup>1</sup>基于这种统一的价值观及其实践方式，佛教信仰即能使社会不同阶层、社会群体在接受和选择佛教信仰的同时，同时也认同了基于佛教信仰而能够实现的交往规范，从而能够建构一个具有信仰共同体意识的佛教信仰组织，并进而在此共同体内部唤起一种强烈的认同意识，从而使佛教信仰体系化，佛教信仰的实践方式组织化。

## 五、近代僧制改革对佛教戒律的影响

大乘以“心”为戒体的戒条及其仪式，本意在于对信仰者个人的欲望的制约，它强调的是，只要能在信仰者的心头下功夫，即可解决情感欲望问题，最后达到无念无相的境地。与此相应，信仰者的外在行为，却是要遵守现实佛教制度的管理与引导，这就是构成了戒律与僧制的互动关系。

一般而言，“僧制”是在行政权力的参与下由佛寺僧界制订、并由僧人自我管理僧众的制度。从其宗教社会学的意义来说，这也是中国佛教承受中国社会各种因素制约后所产生的僧团行为的准则与规范，具有宗教约束与世俗规范交叉的双重性质。因此，僧制与戒律的关系，虽同时作为对佛教僧团与信仰者的约束，但戒律的持守实际上是象征着超越世界，个体精神的出世与觉悟，而僧制则偏重于佛教面向社会、进入社会时所必须遵守的行动规范。

时至近代之后，佛教戒律的主体经受了改革的压力与相应的变迁。无论是1927年成立的南京国民政府，还是正在改革中的中国佛教组织，双方都有整理僧伽制度的愿望。这就使佛教戒律作为佛教制度的基本内容，进入了一个契理契机的改革时代。

比如，1927年4月，谛闲、圆瑛等发起组织“浙江宁属七邑佛化同志会”，以“联合僧众解除一切压迫，逐渐改良腐败习惯，整理僧伽制度，努力革命工作，阐扬大教”为宗旨。<sup>2</sup>

南京国民政府也有整顿佛教的考虑。1928年4月18日，内政部部长薛笃弼致函佛教会，提出了整顿佛教、改良佛教的希望。他说：信仰佛教者“应负有整顿佛教、改良佛教之责，本旧有佛学之精神，察世界进化之潮流，努力改善，发扬光大，以拯救中国民族、挽

回中国国权、免除远东战祸、促进世界和平为己任”。<sup>1</sup>

就此而言，已经说明当时的国民政府整顿佛教的一些考虑。佛教之戒律及其相关制度，实际上就等同于进入了急需变迁与改革的时代。1. 整理僧伽委员会应为地方

性的民众团体，委员中应有所在地党部政府及教育行政机关之代表加入，并应将组织情形呈请所在党部审核备案转交同地方行政机关立案；2. 该整理僧伽委员会原计划书内应规定僧众职业，使僧人于修持之外，从事工作，衣食有所自给。盖僧众不能不有衣食住行，斯不能不有正当职业，彼回耶教民各有职业，固丝毫不妨于信仰也；3. 各地方慈善或教育事业之财产综合利用，组织该项事业财产委员会妥为保管外，并应受该地方政府及教育并公益行政机关之监督与保护，此项规定在各整理僧伽委员会、各寺庙所办之慈善教育事业当然适用之；

4. 办理工厂学校及其它社会教育等事业，应参照大学院民众教育方针办理，并受该地有关系之行政机关之严格指导；

5. 大学院或内政部所颁关于公益及教育之各项法令，各僧伽委员会各寺庙办理该事业时应遵守之；

6. 各僧伽委员会各寺庙不得提倡迷信及反革命思想；

7. 原计划书内整理方针应改为整理方案。<sup>2</sup>

基于上述的考虑与准备，中国佛教会于1934年2月拟定了《整理僧伽制度暂行规程》、《佛教剃度暨传戒规程》、《佛教教育组织规程》，对僧伽制度的整理提出了较为系统的方案和设想。

佛教戒律与宗教制度的改革整合为一体，进入了佛教改革的过程之中。

具体而言，住持制度的改革，即已涉及了寺庙住持的确定、寺庙住持是否持守清规、以及寺庙住持的传承或选任等问题。更加重要的是，这些制度改革与整顿的措施之中，同时也包括了剃度传戒制度的整理与改革。比如，其中就有“幼年剃度的查禁”与“传戒制度的整理”等内容。

于是，1934年2月，中国佛教会拟定了《佛教剃度暨传戒规程》20条，明显采纳了当时国民政府教育部的意见。其中的第二条规定，“寺院举行剃度时，须由该剃度师先期呈报当地佛教会核准后，方得举行，并呈报当地行政官署备案。”体现了教育部所列原则第二条的精神。

另外，其中的第五条规定，“各丛林须具备下列各项资格，经中国佛教会呈请内政部认可后，方得传戒。（1）十方选贤及传法丛林；（2）备具全藏经典；（3）研究专宗教义及有传戒之设备者；（4）严持戒律道风卓着者”。采纳了教育部所列原则第五条的内容，并有所扩展。第十条规定，凡比丘比丘尼发大乘菩萨心欲求受菩萨戒者，须具备下列两项资格之一：（1）曾在大学毕业或具备相当程度；（2）有合乎资格的传戒师二人联名保证，其保证之要点应备者如下：应尽忠于国家社会之

一切公益慈善事业；诚心服从三民主义无反动宣传之行为；终身不违犯国家法律；修持梵行精进不退

。与教育部所列原则第八条的内容基本相似。<sup>1</sup>

从此，佛教戒律及其制度与当时国民政府教育部所提出的基本原则整合为一体了。

虽然其中的传戒仪式及起讫日期，纯属佛教界内部教务，应依佛教教规及习惯办理，当时的国民政府不存过多干预，但当时的国民政府内政部并没有放弃对传戒问题的管理。所以，1935年5月内政部特制佛道教徒受度报告表，规定凡佛道教徒受度时，应由度师将受度者的履历、受度类别、地点、时间等分别填写，呈送当地主管官署并转呈内政部备案。<sup>2</sup>

不过，需要指出的是，尽管当时的南京国民政府和佛教界都意识到僧伽制度存在的问题和整理僧伽制度的必要，对僧伽制度的整理形成了某些共识，为后来僧伽制度的整理提供了有利条件，然而，其中存在的问题也不少。这些问题有：

1．中国佛教会未能制定统一的教规和切实的整顿办法，使各地无所适从。教规的制定，属于佛教内部事务，应由中国佛教会颁布，尽管中国佛教会制订了《整理僧伽制度暂行规程》、《佛教剃度暨传戒规程》、《佛教教育组织规程》，但未能有效地实行，未能发挥应有的作用。

2．南京国民政府推进僧伽制度整理的措施不力。国民政府对于僧伽制度的整理，有过一些设想，也进行了一定的行政干预。1933年前，国民政府基本上采取了冷眼旁观的态度，1933年后也未能制定切实可行的措施来督促佛教界推进僧伽制度的整理。大醒曾经感叹：“自国民政府建都南京以来，我们差不多岁岁年年在盼望中央对于佛教施以整理的方针，后来盼望了几年，深觉得政府对于佛教徒是任其自生自灭的。”

3．在整理僧伽制度过程中，地方佛教会和地方政府的作用未能充分发挥。为整理僧伽制度，部分省市成立了专门的组织，如浙江省设立了“整理佛教教规委员会”，制定了《浙江省整理佛教教规委员会组织规则》和《浙江省整理佛教教规办法》。类似浙江省的毕竟是少数，大多数省市尚未设立专门的组织和机构。事实上，僧伽制度的整理，需要充分发挥各地佛教会的作用，没有地方佛教会和地方政府的配合和支持，要切实整理僧伽制度，诚非易事。由于南京国民政府和中国佛教会未能充分利用地方政府和地方佛教会来推进僧伽制度的整理，其效果也就难尽人意。<sup>3</sup>

近代佛教的改革及其成败得失，已有许多相关的研究论着。就佛教戒律及其制度的关系而言，戒律的持守与正常的运作，无不需要佛教制度的支持，而佛教的制度支持如果无法自主自立的话，佛教戒律的持守就会转变成为纯属个人的修行习惯，而

非佛教制度的基础与灵魂了。

当下，中国佛教在面临日益世俗化的社会及其发展，如何建构佛教信仰的神圣性，实际上已经成为一个非常重要的问题。所以，佛教界一再提倡、强调“以戒为师”，力图解决佛教与现实社会之关系。此乃建构与维系佛教信仰神圣性与超越性的基本方法与根本路径。无论当代佛教的发展走向，是“多元化”还是“人间化”，其中所包含的神圣与世俗、传统与现代、保守与自由等张力，大都影响了社会现实与佛教信仰的不同张力。它们对于佛教信仰传统的改革、重建与再诠释，都会成为中国人间佛教发展的重要问题。然而，以戒为师，神圣超越，乃基本之基本。

华东师范大学社会发展学 李向平