四分律刪繁補闕行事鈔白話

出 版 序

從開始籌劃唐代道宣律師《四分律刪繁補闕行事鈔》（以下簡稱《行事鈔》）的白話翻譯，到如今正式出版，已經過了五年了，所耗時間如此之長，實始料未及。這項計劃的初衷，只是希望將此書艱澀難懂的古文，翻譯成當今大家都能讀懂的白話文體。後在臺灣師範大學翻譯研究所攻讀博士時，認識到藏傳佛教經典的翻譯傳布狀況，深感翻譯對佛典傳布的重要性，而漢傳佛教現今少有具規模的譯典計劃，十分可惜，遂希望能就此展開白話翻譯南山律典的計畫。漢傳佛教在戒律的作持上，大量仰賴道宣律師所留下關於戒律的著作，但因其內容包含許多律師專用的孤語，加上以駢文體撰述，使得許多人對直接閱讀他的作品卻步。以《行事鈔》來說，現今多數讀者將宋代元照律師的《四分律行事鈔資持記》作爲輔助閱讀前者的主要資料，但也往往因前者晦澀難讀而過於倚賴後者，忽略對兩者仔細比對，了解其間之差異。因此白話翻譯道宣律師的著作有其重要性，有助於讀者直接閱讀原文。《行事鈔》是道宣律師第一部完整的作品，故亦由此開始翻譯。

整個計劃雖由我擔任統籌的工作，但能有現在的成果，眞正應該感謝的是一路上給予我諸多支持與協助的法師、譯者、學人和贊助人等。此計劃的主要支持者有二位，台灣屏東香林寺住持如正法師與新北市南山放生寺住持演觀法師給予本計劃主要的經費支持，如正法師在經費支持之外，提供許多關於翻譯事宜的諮詢協助，且是法師親自北上會面，其不辭勞苦的長途奔波讓我萬分感激。演觀法師則是在計劃的發起與推動上，給予了決定性的支持與鼓勵，

否則此計劃難以順利啓動。依止宗興律師出家的成慈法師也曾私下給我贊助此翻譯計劃的經費，十分感謝法師對白話翻譯一事的鼓勵。北京龍泉寺賢超、賢世兩位法師是本計劃核心人物，沒有他們，此計劃完全無法進行。兩年前賢超法師一行人等到法鼓文理學院開會，透過梅靜軒教授的介紹，我認識了藏經辦公室主任賢超法師，我當場邀請法師加入計劃，協助翻譯及審稿事宜，法師二話不說立刻給予協助，之後又介紹賢世法師一起加入翻譯的行列。兩位法師都曾參與龍泉寺發起的道宣律師八大部的校勘，沒有人比他們更能勝任翻譯和審查在家譯者之譯文的工作。我很榮幸能和兩位法師一起合作，期許未來能有更多向法師學習的機會。感謝幾位在家譯者的參與和付出，尤其是趙威維博士，趙老師在北京大學取得博士學位後，現在北京中醫藥大學任職，經過他的介紹，才能順利找到合適的譯者。另外還要感謝眞玄法師、眞吉法師、我的同學胡學丞教授和廣州的鄭汶怡居士，他們花了相當多的時間幫忙，使計畫順利進行。最後要感謝的是謝麗玲居士，一位我十分尊敬的長輩，整個翻譯計畫的經費多數由謝居士贊助。他深刻理解白話譯經的重要性，明白文化志業不同於建設寺院，其成果雖不能一時得見，但所能促成之「法」的傳播才是當今最需要的。

此《行事鈔》白話譯本的底本爲中華電子佛典(CBETA)線上版所收《大正新脩大正藏》裡的版本(T1804)，讀者可用以下網址尋得：https：//cbetaonline-dila.edu.tw//zh/T1804_001。當初採用《大正藏》之版本爲底本並無特殊理由，純粹由於多數讀者對其熟悉度較高，且取得方便。賢世法師會在序文中介紹《大正藏》和其他藏經所收《行事鈔》版本的差異，以利讀者對於版本異同有

進一步的了解。本書底本如和其他版本有差異，譯者亦會在註腳中標出。另外，本書之翻譯工作主要參考：道宣律師著述，學誠法師校釋：《四分律刪繁補闕行事鈔校釋》，北京：宗教文化出版社，2015 年。

本書原文無標點者，施加標點，標點符號的使用一律參考教育部所頒佈的《重訂標點符號手冊》。譯文並非逐字翻譯，但盡可能貼近原文，以注釋翻譯爲主。爲使全文順暢易懂，譯者會在譯文中以括弧或腳註補充說明。原文中如有引用或參考其他經典，譯者會按照學術通則在腳註註明該經典原文，並標出處。腳註中標示 CBETA 中原文時，用引用複製模式，列入腳註。例：

《四分律》卷 35：「爾時諸比丘，聞佛聽諸比丘詣羅閱城說戒。在諸方聞者，來集說戒疲極。時諸比丘白佛，佛言：『自今已去，隨所住處、若村、若邑境界處說戒。』」(CBETA, T22, no.1428, p.819, a29-b3)。

以上是本書翻譯通則和註解形式的簡單介紹。各書的簡稱隨後文附上。

把本書交由佛陀教育基金會出版是如正法師和我的共識，相信透過基金會的網站和印經的服務，此白話譯本將能流通各地。我們會繼續《行事鈔》中部四卷及下部十三卷的白話翻譯，期望再接再厲將道宣律師所有著作譯出，在這基礎上更進一步編纂南山律學的工具書，作爲後人學習南山律的津梁。最後萬分感激所有幫助過此計劃的人，祝愿大衆平安吉祥、身心安樂！

若理

2020 年秋於台北

白話行事鈔・序言

賢超法師

一、《行事鈔》的歷史地位

道宣律師的律學創作呈現出三個明顯的高產期，南山三大部（即《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律比丘含注戒本疏》和《四分律刪補隨機羯磨疏》，通常簡稱爲《行事鈔》、《戒本疏》和《羯磨疏》）皆在這些時期完成。

（一）、初期，武德九年至貞觀元年（西元 626-627 年），道宣律師 31-32 歲，正值而立之年。此期間他完成了《行事鈔》和《拾毗尼義鈔》。

（二）、中期，貞觀八年至九年（西元 634-635 年），道宣律師 39-40 歲，剛剛進入不惑之年。在此期間他重修《行事鈔》，完成《含注戒本》、《隨機羯磨》、《戒本疏》、《羯磨疏》和《教誡新學比丘行護律儀》。

（三）、後期，貞觀二十一年至永徽二年（西元 647-651 年），道宣律師 52-56 歲，已過知天命之年。他重修《含注戒本》、《隨機羯磨》、《戒本疏》、《羯磨疏》和《教誡新學比丘行護律儀》，完成《刪定僧戒本》。

在其他時間裡，道宣律師雖然也有創作律學作品，不過數量和篇幅皆不可與上相比。

《行事鈔》的初稿完成於初期，在中期重新修訂。現在通行的《行事鈔》應是修訂後的版本。因爲書中多次提及《含注戒本》、《隨機羯磨》、《戒本疏》和《羯磨疏》，

而這些都是中期以後的作品。[1]道宣律師對三大部的各自側重點應該有過考量，往往把比較複雜的義理討論放在《戒本疏》和《羯磨疏》中，以保持《行事鈔》的簡明易行。

相對於過去的律學注疏，《行事鈔》有很大的風格轉變。儘管唐朝以前的律學注疏幾乎都未保存下來，不過仍可從道宣律師的初期著作《拾毗尼義鈔》中瞭解一二。不同於《行事鈔》偏重於行事，《拾毗尼義鈔》更偏重於義理，與前代諸師的觀點引用頗多，特別對轉根（即性別轉變）、破法輪僧等問題設有專門的章節詳加討論。但是這些問題在現實中幾乎不再遇到，僅僅具有理論意義，道宣律師在以後的著作中也不再提及。這裡體現出唐代律學逐漸摒棄了繁瑣空洞的理論思辨，更加重視律學的實用性。

《行事鈔》重修完成後，後期沒有再作改動，是道宣律師中期律學思想的集大成之作。不過道宣律師後期律學思想的變化也應予以重視。《戒本疏》和《羯磨疏》的重修，恰好發生在道宣律師於貞觀十九年（西元 645 年）參與玄奘大師譯場之後。這次重修很有可能與道宣律師接觸到玄奘大師帶回來的唯識學說有關，一個明顯的例證便是戒體觀的變化。《行事鈔》原本持「非色非心」的戒體觀，《羯磨疏》則明確提出了「圓教唯識」的戒體觀。再如在判教上，《行事鈔》採用的是「化教、行教」的二分法。《戒本疏》卻將其列爲「昔宗」，甚至指出其缺少依據，不足憑信。[2]《戒本疏》給出的判教是「神足輪、說法輪、

[1] 如《行事鈔・篇聚名報篇》:「且列兩名。廣如《戒本疏》說。」《行事鈔・隨戒釋相篇》「離衣戒」:「廣如《戒本含註疏》及《刪補羯磨疏》中明之。」《行事鈔・隨戒釋相篇》「乞鉢戒」:「事希少故，廣如《戒疏》中。」《行事鈔・隨戒釋相篇》「小妄語戒」:「文如《注戒本》中。」《行事鈔・隨戒釋相篇》「輒教尼戒」:「今但爲略法，如《刪補羯磨》。」

[2] 《戒本疏》:「昔立化行及制聽者，非無其言，言須憑據，本據莫從，故不可用。」

憶念輪」的三分法。可見在一些重大的理論問題上，道宣律師的後期思想是有很大調整的。這是深入研究南山律時所不能忽略的。

在具體的律學問題上，道宣律師的觀點在後期也有一些調整，尤其是在《行事鈔》原本認爲兩相皆可的問題上，《戒本疏》或《羯磨疏》往往會給出一個明確的標準。比如三衣的失法，《行事鈔》認爲《善見律》的「穿破失受」和《薩婆多論》的「緣斷失受」兩者皆可，《羯磨疏》則否定了「穿破失受」，確認應以「緣斷失受」爲準。[3]

二、《行事鈔》的語言

古文是學習《行事鈔》時首先遇到的困難。借助古漢語詞典固然可以疏通大部分字詞的問題，然而在有些情況下仍會無能爲力。

首先是典故。古文中的典故往往反映的是當時的文化常識，容易給不熟悉文化背景的讀者造成理解困難。有一類稱爲「事義」的注疏就是專門解釋典故的，例如袾宏的《阿彌陀經疏鈔事義》、通理的《楞嚴經指掌疏事義》等等。

《行事鈔》用典頗多，若能體會其言外之意，自有一番韻味。比如「斐然作命，直筆具舒」（《行事鈔序》語）中的「斐然」，詞典中的解釋是「有文采的樣子。」這句話看上去好像是說：道宣律師自詡富有文采，所以直接寫出了《行事鈔》。實際上「斐然」出自《論語》，原文是：「吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」孔子是

[3] 《羯磨疏》:「以緣周相，在受持限。故雖中間破，開補治之。若又失受，破非意故，煩累則多，但約緣存，攝緣即足。」

在批評家鄉的學生們志大才疏，空有文采而已。所以道宣律師使用「斐然」一詞，帶有自謙的意味，暗指自己才疏學淺。不過文中這種撲面而來的銳氣，也與他正值而立之年相吻合。

其次是中古漢語的語言規律。即便具有很好的古漢語功底，仍有可能對《行事鈔》的語言風格不太適應。根據漢語史的分期，唐朝初年屬於中古漢語，漢語出現了一些新的變化。針對中古漢語的研究成果並不如先秦兩漢時期的上古漢語豐富，大多數古漢語工具書對中古漢語的覆蓋程度不夠充分，尚不足以應對《行事鈔》中的各種語言現象。

以「事」字爲例。在中古漢語中，「事」字在雙音結構中存在虛化的現象，成爲一個副詞詞綴，並沒有實際意義。[4]這個用法在古漢語工具書中很少提及。《行事鈔》中這樣的用例則很多，比如「即事而求，專心念法」[5]中的「即事」可以解釋爲「即便」，「事」可以忽略不管。如果把「事」加以實義化，解釋爲「從事」的話，反而有畫蛇添足之嫌。同理，「勸令情和聽可，勿事乖違」[6]中的「勿事」應解釋爲「不要」，而不是「不要從事」。「科罰同於鄙俗，教網唯事重粗」[7]中的「唯事」應解釋爲「唯有」，而不是「唯有從事」。《行事鈔校釋》在此處解釋爲「只是奉行嚴酷粗魯的原則。」[8]「奉行」翻譯「事」，並不準確。

這個現象不限於《行事鈔》，也同樣出現在了道宣律

[4] 李明龍《〈續高僧傳〉詞彙研究》，中國社會科學出版社，2014，第 307 頁。
[5] 見《行事鈔・瞻病送終篇》。
[6] 見《行事鈔・通辨羯磨篇》。
[7] 見《行事鈔・僧網大綱篇》。
[8] 見《行事鈔校釋》第一冊 222 頁。

師的其他著作中。比如，《戒本疏》：「將事釋文，須知教本。」《羯磨疏》：「安有受已，方事持衣?」用「將要」、「方才」來解釋「將事」、「方事」，則自然文義通順。

第三是生僻詞。《行事鈔》有的用詞，在字典中沒有恰當的解釋，需要參考道宣律師的其他作品中的用例進行理解。《行事鈔·隨戒釋相篇》「小妄語戒」有句話是：「一切是非，莫自稱是;常令推寄有本，則無過也。」「推寄」一詞在《漢語大詞典》中解釋爲「猶言推心置腹」，顯然不合此處文意。《行事鈔校釋》的註釋是：「推寄有本：說明自己所說觀點的出處。」[9]《比丘尼鈔校釋》註釋是：「推寄有本：自己所說觀點是有明確依據的。」[10]這兩個註釋只是疏通了句子大意，沒有針對「推寄」給出釋義。有學者認爲[11]，「推寄」意爲「謙讓」。這個解釋比較恰當。因爲《行事鈔校釋》或《比丘尼鈔校釋》解釋，都會給人一種據理力爭的強勢感覺;解釋爲「謙讓」，則更能體現不爲己爭功的君子之風。這樣的話，原文的本義應是：「談論是非的時候，最好把看法的來源謙讓於他人而非據爲己有，這樣方能減少過失。」道宣律師在《續高僧傳》中也有類似的用例，如：「義無推寄」、「推寄於他」等等。

再如《行事鈔·隨戒釋相篇》「畜錢寶戒」有一句話是：「不思位在下凡，輕撥大聖」。這個「撥」字在字典中沒有合適的義項。《行事鈔校釋》將「輕撥」解釋爲「輕侮」[12]，這並不準確。因爲「輕侮」含有「侮辱」之義，然而這裡並不是直接侮辱到了聖者本人，而是扭曲了聖者的本意。此處

[9] 見《行事鈔校釋》第四冊 938 頁。
[10] 見《比丘尼鈔校釋》第二冊 487 頁。
[11] 李明龍《〈續高僧傳〉詞彙研究》，中國社會科學出版社，2014，第 170 頁。
[12] 見《行事鈔校釋》第三冊 895 頁。

的「撥」解釋爲「誹謗」，更爲準確。道宣律師在《續高僧傳》也有類似的用例，如：「撥略大乘，舌即挺出。」

三、《行事鈔》的行文邏輯

《行事鈔》的「鈔」，意爲「選編、抄錄」。經律論的引文佔據了全書大多半的篇幅，常令初學者感到一片茫然。實際上，這些引文並非雜亂無章的隨意羅列，而是遵循一定的內在邏輯。這正是理解《行事鈔》的關鍵。

這要從道宣律師創作《行事鈔》的動機說起。在《行事鈔》之前，智首律師的《五部區分鈔》是天下學律者的圭臬。雖然此書已經亡佚，但是從道宣律師的描述來看，這部書的主要特點是不局一見、不限一文，博採衆律，並舉衆說。[13]他並不十分認可這種方式，提出以《四分律》爲本、輔以他部各律的新範式，以此完成了《行事鈔》。[14]《行事鈔》以「刪繁補闕」命名，也體現了這種用意。

以《四分律》爲本，用《行事鈔》的原話便是「今立《四分》爲本」[15]，對應於「刪繁」。前人的《五部區分鈔》將各部律異同一一羅列，看似盡善盡美，但導致了內容的繁瑣冗長，甚至脫離實際需要。再者，面對各部觀點的不一致，到底以何爲裁斷依據，《五部區分鈔》也沒有給出確切標準。道宣律師認爲，既然是依照《四分律》受得戒體，那麼以《四分律》作爲標準也就順理成章，羅列各部的歧見便是毫無必要。從《行事鈔》的引文編排可以看出，

[13] 《量處輕重儀》:「夫講說者是通方之大解，豈局一見而爲成濟乎？ 其猶身計國謀誠，不可兩遂矣。 又以受通諸部，隨相偏闕，若限之一文，則不流衆說。」（CBETA 2020.Q1， T45， no. 1895， p. 839c22-25）

[14] 《量處輕重儀》:「今此神州通行《四分》，即以此律爲本，搜括諸部成文。 則何事而不詳，何義而非決。 遂刪補舊章，撰述《事鈔》。」（CBETA 2020.Q1， T45， no. 1895， pp. 839c29-840a3）

[15] 見《行事鈔序》。

以《四分律》爲本的思路是貫徹始終的。如果《四分律》對某問題已有明確的答案，那麼《行事鈔》必定優先使用《四分律》的引文，他部律文則略而不提。[16]只有當《四分律》沒有明文時，《行事鈔》才以他部律文作爲補充。

輔以他部各律，《行事鈔》的原話是「若行事之時，必須用諸部者，不可不用」[17]，對應於「補闕」。《行事鈔》引用他部律文時遵循著嚴謹的規則，見「鈔序十門」中的第四「用諸部文意」和第五「文義決通意」。可從「文、義」兩個維度加以料簡。「文」可理解爲字面的意義，「義」可理解爲隱含的意趣。

（一）、文義俱圓，即《四分律》文字明確，意義清楚。這時不需要引用他部，如前已述。（二）、文具義闕，是指《四分律》雖有文字，但是含義不清或者不夠完備的情況。（三）、文闕義具，是指《四分律》雖然沒有文字，但可以間接推知其意趣的情況。在這兩種情況下，都需要採取他部律文中的相關文字爲佐證，補足《四分律》的缺失。[18]不過，當他部律與《四分律》的意趣存在根本差異時，則不加以採用。[19]（四）、文義俱闕，是指《四分律》沒有文字，也無法推知意趣的情況。這時需要採用他部律文，給出行事的方法。[20]如果他部律存在兩種（或以上）做法，無法作出取捨的話，則會全部列出，以供學者酌情採用。[21]

---

[16]《行事鈔序》:「謂此宗中文義俱圓，約事無缺者，當部自足，何假外求？」
[17] 見《行事鈔序》。
[18]《行事鈔序》:「餘有律文不了、事在廢前、有義無文、無文有事，如斯衆例，並取外宗，成此一部。」
[19]《行事鈔序》:「又所引部類，必取義勢相關者，可用證成。 必緩急重輕，是非條別者，准《論》不取。」
[20]《行事鈔序》:「若《四分》判文有限，則事不可通行。 還用他部之文，以成他部之事。」
[21]《行事鈔序》:「或二律之內，文義雙明，則無由取捨，便俱出正法，隨意採用。」

實際情況還會更複雜一些，因爲他部律也會存在文義不明的情況，這就需要結合事例、義理等方式進行綜合的判斷。[22]故《行事鈔》的行文邏輯可以歸納爲文決通、義決通、例決通、理決通等四種基本類型，宋代元照律師的《資持記》中對此有比較全面的說明，此處不再贅述。

由此可見，道宣律師在律學問題上十分重視文獻依據的作用。他不會僅憑一己之見而妄下結論，而是從經典中廣泛搜集文證，然後經過審慎的辨析再得出結論。這與現代學術的治學精神相當契合，道宣律師才會常常得出異於時人卻又久經考驗的創見。

《行事鈔》看似廣引諸部、博採衆長，實則始終以《四分律》爲立宗根本。這是它超越《五部區分鈔》、青出於藍而勝於藍的眞正原因。離開《四分律》而討論《行事鈔》，恰如無源之水、無本之木，「刪繁補闕」也就失去了基礎。由於《四分律》的根本地位，《行事鈔》常會用「律」、「本部」等來代指《四分律》，而未必使用「四分」這類意義明確的簡稱。初學者可能因此而忽視了《四分律》的存在。

《行事鈔》的引文有時會與原文有明顯的差異。這可能是道宣律師間接引用前人所作四分律注疏中的引文所致。也就是說，當時律學界對各部律文應當有一些約定俗成的簡化引用，跟現在通行的律文可能存在差異。道宣律師可以從前人注疏中引用律文，沒有必要處處核對原典。古人作疏時抄錄前人文字而不註明來源的情況相當常見。

[22]《行事鈔序》:「若文義俱闕，則可舉一以例諸，或就理有而成前事。 或在文雖具，而於義有闕，便以義定之，故《論》言以理爲正故也。 或義雖必立，當部無文，則統關諸部，以息餘謗。」

對比唐代多位律師所作的四分律注疏，很容易發現內容雷同的情況。在現代人看來，這近似於抄襲。但是對古人來說，注疏的目的在於闡釋聖教而非自揚己德，不必所有內容都要獨樹一幟。所以《行事鈔》既有道宣律師的獨創貢獻，也有對前人成果的繼承。那種認爲《行事鈔》全部來自道宣律師原創的想法並不客觀。

作爲對唐朝以前律學的提煉和昇華，《行事鈔》是眞正的集大成之作，凝聚了道宣律師的心血。《行事鈔》的結構如同鐘錶一般精巧，處處體現了道宣律師的獨運匠心。不過要想充分體會其中的妙處，也需要讀者具有同樣高屋建瓴的視角。這對積澱不足的初學者來說，有些勉爲其難。若是按照章節順序依次學習，很可能遇到知識點跳躍的情況，學習的連貫性因而受到影響。

再者，古人不像現代人那樣對文章的文體作記敘文、議論文、說明文等的嚴格區分，往往交叉運用、夾敘夾議。在進入主題之前，還會運用比興的手法進行鋪陳詠歎，抒發感慨，結果初學者的注意力被次要問題分散。所以，對《行事鈔》的行文邏輯始終保持清楚的認識，就顯得尤爲重要。

四、《行事鈔》中的古今知識差異

古今知識的差異，可能會造成初學者不能準確理解文意，甚至造成誤解或錯解。

（一）《行事鈔序》：「逮於像季，時轉澆訛。」

其中的「像季」一詞，意爲「像法末年」。一般認爲，正法一千年（或五百年），像法一千年。如果以佛陀誕生於西元前 565（或西元前 624）年、八十歲入涅槃來計算，

佛滅度距離唐初大約只有一千一百年左右，應是像法初期。就算以正法五百年計算，唐初大致在像法中後期左右，仍有一定的誤差。

這裡的偏差來自於古人對佛陀涅槃時間的認知與現代人不同。古人認爲佛陀誕生於周昭王二十四年、滅度於周穆王五十二年[23]，距離唐初約一千五百年左右。[24]按照正法五百年計算，則剛好與「像法末年」吻合。而道宣律師在《行事鈔》傾向於認爲正法只有五百年，[25]《四分律》也暗示正法五百年的說法。[26]

（二）《行事鈔序》：「載舒載覽，隨事隨依。」

其中的「載舒載覽」，《行事鈔校釋》解釋爲：「應時常披閱本鈔。」這也是有問題的。實際上，「載舒載覽」講的是唐代寫卷的閱讀方式。一副寫卷全部展開的話，長度很大，無法放在桌面或手持，因此在閱讀時，用左手展開寫卷的同時，還要用右手把讀過的部分收起來，使得寫卷不至於展開過長。因此「載舒載覽」意爲「一邊展開一邊瀏覽」，與「隨事隨依」形成了對仗關係，都是「隨時有事便隨時依行」的意思。

---

[23] 對應的西元紀年多有爭議。 依《夏商周年表》，周穆王五十二年是西元前 925 年。

[24] 古人的紀年計算與現代存在誤差，例如《簡正記》計算佛滅至《行事鈔》製作是 1574 年。《四分律行事鈔簡正記》卷 3：「今鈔製作，去佛滅後已一千五百七十四年。即像中之末，故云像季也。」（CBETA 2020.Q1， X43， no. 737， p. 36a5-6 // Z 1：68， p. 88d2-3 // R68， p. 176b2-3）

[25] 《行事鈔・尼衆別行篇》：「《善見》佛初不度女人，出家爲滅正法五百年。後爲說八敬聽出家。依教行故，還得千年。今時不行，隨處法滅，故須勵意。」

[26]《四分律》原文並沒有像《善見律》那樣提及比丘尼行八敬法則正法還復一千年，而是在聽許大愛道等人出家后，佛陀對阿難說不聽許女人出家則正法多久住五百年。 言外之意即是聽許女人出家則正法減少了五百年。 《四分律》卷 48：「佛告阿難：『若女人不於佛法出家者，佛法當得久住五百歲。』阿難聞之不樂，心懷悔恨憂惱涕泣流淚，前禮佛足繞已而去。」（CBETA 2020.Q1， T22， no. 1428， p. 923c9-12）

（三）「頻大」的現代天文學解讀

「頻大」一詞出現在「與年不滿戒」關於閏月的計算方法中。道宣律師在《行事鈔》中只是給出了計算結果，計算過程被放在了《戒本疏》中。《戒本疏》言：「頻大之法，四十九月爲一章，章有三頻大。」理解古代的天文曆法並非易事。如果參考現代天文學，則能起到事半功倍的效果。

根據現代天文學的觀測，每個月的平均長度爲 29.53 天左右。而農曆月的設置分爲大月和小月兩種，大月每月爲 300 天，小月每月爲 29 天。如果農曆月大月和小月交錯分佈，則每兩月就會產生 0.06 天左右的誤差。經過 33 月後，誤差將累計達到 1 天左右。爲了月曆與月相吻合，就需要將其中一個小月調整爲大月，以消除誤差積累。於是大月的個數加一，小月的個數減一，兩者相差爲二。考慮到大小月個數的奇偶性，兩者之差爲 2、兩者之和爲 33 這兩個條件無法同時滿足。每 49 個月安排 26 個大月和 23 個小月則是一種可行的方法，這與「四十九月有三頻大」剛好符合。可見「頻大」是農曆中調節大小月個數的方式。

（四）持犯理論與刑法學

《行事鈔·持犯方軌篇》中的持犯理論相當複雜，名相繁多，加之又是古文，初學者往往感到一頭霧水。其實持犯理論與現代刑法學有著諸多相通之處，不少概念都可以直接對應起來。參考刑法學的表述，對理解戒律的持犯會有一定說明。

比如，「錯心」和「誤心」是持犯的兩個重要概念。[27]

[27] 《戒本疏》：「『錯』就現緣境差爲義，『誤』就不現緣境差，心謬忘爲義。 所以然者？

參照刑法學的話，「錯心」對應的是「行爲誤差」，意爲「行爲人的認識沒有錯誤，只是行爲產生偏差而發生意外的結果」[28];「誤心」對應的是「對象的認識錯誤」，「是指行爲人對自己行爲所指向的物件在自然屬性上的認識有錯誤」[29]。

又如，犯戒過程中的遠方便、次方便、近方便，可以跟刑法學中的犯罪實施過程「五階段劃分法」[30]的前三個階段（做出犯罪決定、進行犯罪預備、犯罪著手之後的未遂）相對應。

還有，「懈怠息」（境強）[31]、「緣差」、「境差」等由客觀因素導致的未遂，相當於刑法學中的「犯罪未遂」;「好心息」是主觀因素導致的未遂，相當於刑法學中的「犯罪中止」[32];「想差」、「疑心」等由於認知偏差引起的未遂，在刑法學中屬於「過失犯罪」的範疇。

單從體系的完備性比較，刑法學比持犯理論略勝一籌。這不難解釋。因爲無論是律學、還是刑法學，都是出自於實踐的學問。律學理論並非一開始就有。是佛陀一次又一次針對比丘所犯過錯的量體裁罰，才形成了如今卷帙浩繁的律典。律典的主體是案例的列舉，並非名相的堆砌。後世律師基於律典中的大量案例才逐漸發展出了律學的現有框架。不過，後世的律法逐漸轉變爲一種個人修養，不再

現緣二境，相別顯然，及至造趣，事容舛錯，即名衆境交涉爲『錯』。 若論『誤』者，心通前後，不可雙緣，如前心謂此，後心謂彼，心想謬忘，故謂之『誤』。 」

[28] 王世洲《現代刑法學（總論）》，北京大學出版社，2011 年，第 150 頁。

[29] 王世洲《現代刑法學（總論）》，北京大學出版社，2011 年，第 150 頁。

[30] 王世洲《現代刑法學（總論）》，北京大學出版社，2011 年，第 215 頁。

[31]《行事鈔・持犯廣軌篇》:「懈怠息。 欲造前事，緣壞離阻，或複強盛不可侵陵，停廢本心。」

[32]《行事鈔・持犯廣軌篇》:「好心息。 謂將造過，忽憶受體，恐污願求，對治防遏，令惡不續故也。」

是具有實際約束力的規範，在僧團管理中日漸缺位。失去用武之地之後，律學也就停滯不前了。道宣律師曾經感慨實踐僧殘法的艱難，就算寫出來也是徒勞無功，於是在《隨機羯磨》中省略不提了。[33]刑法學則從每天成千上萬次司法實踐中不斷汲取養分，理論體系隨之日臻完善。兩者的處境可謂天差地遠。

五、《資持記》的使用

《資持記》是宋代元照律師爲《行事鈔》所作的注疏，歷來被視爲註釋《行事鈔》的權威之作，備受後世律宗大德們的推崇。近代弘一大師更是爲點校《資持記》傾注了畢生心血。

然而，《資持記》也往往被初學者視作畏途，認爲其內容艱深、篇幅浩繁，不如直接學習《行事鈔》更爲簡單。之所以有這樣的想法，可能跟不理解《資持記》的結構所致。註釋的本意就是爲了讓原文更易理解，應當比原文更簡單才對。如果註釋比原文更難，那就本末倒置了。

《資持記》以《行事鈔》爲註釋物件。只要將《資持記》的內容化整爲零，拆解爲不同類型的小段，那麼每一小段都是比較簡單的。以下用《行事鈔·赴請設則篇》中的一段爲例，對《資持記》的結構加以說明。

《行事鈔》文如下：

《五百問》云：「作佛得物，請比丘，不合食。」「若先許三會，後作一會，三行香、三施，不了還願。」「若鬼子母食，咒願取食。」「沽酒家門，一切時不得入;更有餘

[33]《隨機羯磨》:「縱舒撰次，非學不知，徒費時功，未辦前務，故闕而不載；必臨機秉御，《大鈔》詳委。」

門，得。若請比丘會，當持一日戒，一日不沽酒，得往。屠家亦爾。」「若共師並坐者，更無別處，得；不得同盤食。」[34]

《資持記》文如下：

四中。《五百問》有五事。初審施物。「作佛物」，即今雕畫佛像之家，兼通道俗。「若先」下，次明賽願。謂施家力所不及，「欲以三遍行香、三回施物即當三會」。以違本心，故云「不了」。「若」下，三受神食。《鬼子母經》云：「佛游大兜國，有一母性惡，常盜人子。佛爲說法，告云：『從是已去，止佛精舍邊。人民無子者，來求當與。』」今或有人設食，持施比丘也。「咒願」，即爲施主求願也，廣在第六。「沽」下，四擇施家。屠沽之家，由涉譏疑，不令輒入。前制餘時，故云「一切」。「餘門得」者，必約有緣。請僧設食，令彼持戒停業，方便接引故也。「若共」下，五開同師坐。[35]

1、段內科判，是指段落內部的科判，以簡潔的文字概括各小段的大意。與標註段落以上層次的主科判不同。「初審施物」、「次明賽願」、「三受神食」、「四擇施家」、「五開同師坐」即是段內科判。

2、字頭，用來標記小科判在《行事鈔》文中的起始位置，一般是段落科判起始處正文的第一字或前兩字再加上一個「下」字作標記。「若先下」、「若下」、「沽下」、「若共下」即是字頭。

3、釋詞，針對《行事鈔》難字難詞的釋義。其中分爲兩類，一是詞語本來的意義。例如，對「咒願」的釋義是：

[34] 引自《資持記校釋》第十冊 2876 頁。
[35] 引自《資持記校釋》第十冊 2877 頁。

「咒願，即爲施主求願也，廣在第六。」二是詞語在具體語境中的意義。比如，對「作佛物」的釋義：「作佛物，即今雕畫佛像之家，兼通道俗」。

4、釋句，針對《行事鈔》句子的釋義。例如，對《行事鈔》中「若先許三會，後作一會，三行香、三施，不了還願」這句話的解釋是：「謂施家力所不及，欲以三遍行香、三回施物即當三會。以違本心，故云不了。」對《行事鈔》中「沽酒家門，一切時不得入」這句話的解釋是：「屠沽之家，由涉譏疑，不令輒入。前制餘時，故云一切」。對《行事鈔》中「更有餘門，得」這句話的解釋是：「餘門得者，必約有緣」。對《行事鈔》中「若請比丘會，當持一日戒，一日不沽酒，得往」這句話的解釋是：「請僧設食，令彼持戒停業，方便接引故也」。

5、用典，對《行事鈔》使用典故的說明。比如，對「鬼子母食」的說明：「《鬼子母經》云：『佛游大兜國，有一母性惡，常盜人子。佛爲說法，告云：從是已去，止佛精舍邊。人民無子者，來求當與。』今或有人設食，持施比丘也。」

對《資持記》進行庖丁解牛般的拆解可以發現，《資持記》的每個段落並不複雜。閱讀《資持記》時應該避免將其看成通篇連續的作品，比較好的閱讀方式是一句一句讀，把每句話作爲一個獨立的單位，然後配合《行事鈔》正文理解。由於局部問題一般不會影響整體理解，所以可以按照內容的輕重緩急來分配精力，這樣會比較輕鬆。

《行事鈔》與《資持記》的會本源於 17 世紀日本僧人慈光、瑞芳。這種段落間雜並輔以科判的編排方式，給學

習者提供了方便，形成了當前通行的版本。弘一大師也是在此版本的基礎上，加以點校、標記，使之更爲清晰易學，不過仍然需要學習者的極大耐心。有別於以上那種段與段的穿插，中國傳統的隨文注是將注疏用字體更小的雙排夾注穿插在正文相應的字句之後，《含注戒本》、《隨機羯磨》即是這種方式。在這種方式下，注疏與正文的結合更爲緊密，內容的粒度更低，有助於閱讀難度。只要注疏的內容不要過分冗長，對於正文連續性的影響也是比較小的。按照隨文注的方式對《行事鈔》與《資持記》進行重新的編排，將是一種有益的嘗試。

以下便是按照隨文注的方式，對前面引用的《行事鈔》與《資持記》進行的改編。讀者不妨對比一下先後兩種不同的編排方式的閱讀感受。

《五百問》有五事《五百問》云：**初審施物**「作佛得物（作佛物，即今雕畫佛像之家，兼通道俗），請比丘，不合食。」**次明賽願**「若先許三會，後作一會，三行香、三施，不了還願。」（謂施家力所不及，欲以三遍行香、三回施物即當三會。以違本心，故云不了。）**三受神食**「若鬼子母食（《鬼子母經》云：『佛游大兜國，有一母性惡，常盜人子。佛爲說法，告云：從是已去，止佛精舍邊。人民無子者，來求當與。』今或有人設食，持施比丘也。），咒願（「咒願」，即爲施主求願也，廣在第六。）取食。」**四擇施家**「沽酒家門，一切時不得入;（屠沽之家，由涉譏疑，不令輒入。前制餘時，故云『一切』。）更有餘門，得。（『餘門得』者，必約有緣。）若請比丘會，當持一日戒，一日不沽酒，得往。（請僧設食，令彼持戒停業，方便接引故也。）屠家亦爾。」**五開同師坐**「若共師並坐者，更無別處，得;不得同盤食。」

六、律學名相的梵漢對位

古印度語屬於印歐語系，在形態學上屬於屈折語;古印度的文字屬於拼音文字，一般由數十種字母組成。漢語屬於漢藏語系，在形態學上屬於孤立語;漢文是一種表意文字，漢字的數量成千上萬。可見，中印的語言和文字有著天然的巨大鴻溝，將佛典從古印度語翻譯爲漢語實屬不易。

兩種語言之間的概念並不能總是很好的對位，因此我們對佛典的理解難免會受到自身語言的影響，在律學上也是如此。

以最爲常見的「戒」爲例。「戒」字是雙手持戈的形象，本義是防備、警惕，引申爲「禁止、斷除」。南山律對於「戒」的解釋也與漢字的本義相順，如《戒本疏》：「戒有何義?義訓警也。由警策三業、遠離緣非，明其因也。『又』戒爲禁也。」

「戒」譯自梵文中的 ipoīla，音譯爲「尸羅」。[36]與漢語中的「戒」偏向於否定不同，義大利文在梵文中意義更偏向肯定，有「行爲、習慣、性格、道德、虔敬」等義項，含義上接近於「德」、「善」，如《大智度論》：「尸羅，秦言性善。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」可見，「尸羅」的本義並非僅限於持守戒律而已。不過由於「戒」的字義缺乏肯定的內涵，使得我們對「戒」容易產生諸如「消極、不作爲、束縛」等諸多負面觀感。

如果跳出漢語，便能發現「尸羅」的積極含義。六度中的戒度，全稱爲「尸羅波羅蜜」，包括攝律儀戒、攝善法戒和攝衆生戒三個部分，即三聚淨戒。不妨用一種通俗的方式理解，即好的品德有三個來源：一是遵守規則，二是修行善法，三是利益衆生。尸羅被理解成「遵守規則」的品德，這是一種狹義的解讀。廣義上，尸羅波羅蜜應該不僅包括遵守規則，也包括修行善法和利益衆生，而後者恰恰是容易被學律者所忽視的。

[36] 《戒本疏》:「尸羅，此翻爲戒。」

還有，對於南山律中的「戒體」，有人認爲梵文中找不到對應的名詞，是南山律自創的概念。這個觀點有待商榷。梵文中可能不存在跟「戒體」字字對應的概念（如「戒之體」），但是針對戒體「防非止惡」的含義，梵文也存在相應的概念。如：

《釋氏要覽》：「戒體，又名苾芻性，梵語三跋羅。《俱舍》《明瞭》等論皆譯爲『護』，即是無表思。（思即是第六識，相應善思也，又名無表色，有止惡防非功能，故云護。）」[37]

又如：

《翻譯名義集》：「三跋羅，此翻護，即是無表思，第六識相應善思也，又名無表色。有止惡防非功能，故云護。故《金剛鈔》明戒體，克出體性，即無表思一法也。」[38]

這裡的「三跋羅」即是梵文 saṃvara 的音譯，與「戒體」的內涵相通，通常意譯爲「律儀」。義淨律師在解釋「律儀護」時指出了戒體、律儀、三跋羅之間的相通性。

《根本說一切有部百一羯磨》：「律儀護（此言護者，梵云三跋羅，譯爲擁護。由受歸戒護，使不落三塗。舊云律儀，乃當義譯，云是律法儀式。若但云護，恐學者未詳，故兩俱存。《明了論》已譯爲護，即是戒體無表色也。）」[39]

另外，saṃ 意爲「一起」，古譯爲「等」;vāra 意爲「阻止，蓋子」，古譯爲「護」，所以 saṃvara 也可以直譯爲「等護」。等護一切衆生與慈心相應，這便是「由慈心得

[37] CBETA 2020.Q1， T54， no. 2127， p. 273a11-13
[38] CBETA 2020.Q1， T54， No. 2131， p. 1127a9-12
[39] CBETA 2020.Q1， T24， No. 1453， p. 455c29-456a1

戒」的根據。如：

《雜阿毗曇心論·擇品》：「三者等，婆邏者護，謂等護一切衆生（一切經論中言律儀者，悉應言等護），是故說隨一切衆生慈心住得律儀。」[40]

進一步說，道宣律師提出的戒之四科——戒法、戒體、戒行、戒相，可以視爲對已有律學名相的整合，使之構成有機的整體。因此除了戒體對應於 saṃvara（律儀）之外，還可以找到梵漢之間其他組的對應關係。

（一）戒法，與 vinaya（毗尼、律）對應。道宣律師曾指出，「毗尼」義譯爲「律」，訓釋爲「法」。

《行事鈔》：「律者，法也。」

《戒本疏》：「毗尼翻律，律訓爲法，轉釋取義，令易解也。」

《戒本疏》：「律者，法也。從教爲名，斷割重輕，開遮持犯，非法不定。故正翻之。」

（二）戒行，與 prātimokparta（波羅提木叉、別解脫）對應。律儀根據獲得的方式可以分爲別解脫律儀、定共律儀、道共律儀。三者皆屬於攝律儀戒，區別在於：別解脫律儀是一種主觀刻意的遵守規則;在獲得別解脫律儀後，除非主動捨戒等特殊情況，並不會自然消失。定共律儀和道共律儀則是獲得某種境界（禪定或無漏慧）後自然流露的遵守規則;一旦離開了這種境界，則定共律儀或道共律儀也會消失。南山律討論的「戒行」主要是別解脫律儀，即狹義上的戒學，又可細分爲五戒、八戒、十戒、具足戒等類

[40] CBETA 2020.Q1， T28， No. 1552， 第 950c28-951a1 頁

型。定共律儀和道共律儀則涉及到定學和慧學的範疇，南山律沒有作爲重點。

（三）戒相，與 ceikmailāpada（學處）對應，即是通常理解的戒條。

此外，通過梵文還可以還原律典所涉及的器物，有助於律典原意。這些器物僅出現在印度，漢地原本沒有相應的實物，往往不知所云。隨著梵漢對照的深入，這方面有了越來越多的學術成果可供參考。筆者對此並不擅長，故不多述。

七、白話翻譯

能否將佛教經典翻譯成白話，是很多人關心的問題。白話翻譯有兩種類型：一是創作型翻譯，二是註釋型翻譯。兩者最大的區別在於，前者可以脫離於原作，作爲獨立的作品進行傳播，對原作有一定的替代效應;後者則需要依附於原作而存在，無法成爲獨立的作品，也無法替代原作。從作品的品質要求來說，前者除了翻譯作品應該具備的準確性之外，還應當具有相當的文學性，而後者只需滿足準確性即可，對文學性並沒有額外的要求。

大多數佛教經典目前並不太適合進行創作型翻譯。首先，創作型翻譯對譯者的綜合能力有著極高要求，一般人難以勝任。即便是鳩摩羅什、玄奘翻譯的佛經，也不是僅靠個人之力所完成的，而都是在舉國之力的支援下，通過譯場的組織形式彙集了各方面人才而完成。譯文不僅經過了嚴格的義理審定，也以優美的文辭潤色，故能夠流芳百世，經久不衰。相對於義理上的準確，文辭的優美往往更難達到。玄奘大師重譯過《維摩詰經》，義淨三藏重譯過

《金剛經》，然而這些經文影響力都遠遜於鳩摩羅什的原作，不能不說文學性是其中一大因素。個人獨立翻譯的佛經大多失傳，即便流傳下來，品質往往也遜於譯場作品，影響力不大。在當今進行創作型翻譯，更是需要一個高素質而能力全面的團隊，否則也很難翻譯出高品質的作品。

其次，就算有了很好的翻譯作品，爲了使其獲得廣泛的接受，仍然需要經過權威組織的認可。佛經具有無比崇高的神聖性，佛經的發佈也是一件極其鄭重的事情，一般組織或個人都不具備這種資格。在古代，主要的佛經翻譯都是帝王主導下的官方行爲。翻譯完成後，也必須由皇帝下詔才能在全國流通或者被收入大藏經，因而能夠獲得大衆的認可，安心的用於佛法修學。儘管現代的出版條件遠比古代便捷，但是如果沒有權威組織的認證，佛經翻譯的接受度想必不會很高，難以產生實質影響。

相比之下，註釋型翻譯的要求要比創作型翻譯更爲寬鬆。註釋型翻譯的定位是對原作進行解釋和補充，令原作更易理解，而非取代原作的傳播地位。註釋型翻譯更具靈活性，可以運用較多的篇幅以及註腳把問題解釋清楚，條條框框的束縛較少。讀者的寬容度也較高，不會像創作型翻譯那樣苛求。這種形式在一些藏傳佛教的經論注疏中常常採用，也就是將原經文的詞句嵌入在經文解說中，具有「亦譯亦釋」的獨特美感。

無論哪種翻譯類型，都需要譯者具備全面的知識儲備，主要分爲三個方面。首先是文獻學。譯者應當在翻譯前對經典的版本源流做好充分調查，選擇最爲精良的版本並進行必要的校勘。版本猶如地基，任何經典翻譯都應建立在

準確文本的基礎上。有一些古籍整理作品未充分注意到版本的選擇，結果在有瑕疵的文本上進行註釋或翻譯，不可避免的產生了諸多遺憾甚至勞而無功。

其次是佛學義理。佛學博大精深，三藏之間相互證成。沒有經年累月的積累，容易產生管中窺豹式的誤解。特別是在時間倉促、材料有限等限制下，往往來不及掌握佛法全貌，僅依靠一兩部經論便匆忙得出結論，這樣就很難做到客觀公允。此外，現代學術的研究方法強調以問題爲導向，廣泛的從各種文獻中將關於某個問題的所有材料搜羅殆盡。這固然有助於對具體問題的深入了解，不過也可能脫離材料的自身脈絡以致於斷章取義。當然，還存在僅是從文學、語言學、歷史學等專業角度解讀佛教經典的情況，這樣的話出現缺乏必要佛法常識而導致的錯誤也並不奇怪。

最後是語言學。利用梵、巴、藏等其他原典語言來研究漢文佛教文獻是近年的趨勢，這爲經典研究增加了新的角度。除此之外，古漢語知識也應當予以重視，特別是中古漢語。這一時期有別於先秦時代的上古漢語。正如前面的舉例，一些文義難以疏通之處，藉助中古漢語的規律可以得到一定程度的解決。

八、《行事鈔》上卷與《羯磨疏》

《行事鈔》上卷除了〈序〉說明全書的體例、第一篇說明「法體行相」四科的總綱之外，從第二篇到第十二篇都是在說明羯磨法。一般認爲，羯磨法是律學中難度較大的內容。《行事鈔》上卷與另一部南山律著作《羯磨疏》的內容有諸多重合的部分。兩者詳略不同、各有特色，相互對照的話，對理解羯磨法有很大說明。

先梳理一下《行事鈔》上卷第二至十二篇的內容。可以依照羯磨四緣「人法處事」將其劃分爲四個部分：

（一）第二至第四篇——〈集僧通局篇〉、〈足數衆相篇〉和〈受欲是非篇〉對應於「能秉人」。這三篇的次序體現了羯磨法的準備步驟。參照羯磨文，「僧集否」問是否集合完畢，即對應第二篇;「和合否」問有無別衆，對應第三篇附錄「別衆法」;「未受具戒者出否」問是否足數，對應第三篇;「不來諸比丘說欲即清淨有否」問有無說欲及清淨，對應第四篇。之後正作羯磨，對應後面的第五篇。

（二）第五篇〈通辨羯磨篇〉對應於「所秉法」，介紹了羯磨法的一般步驟和分類。

（三）第六篇〈結界方法篇〉對應於「秉法處」，介紹了作法界的分類和結界解界的方法。

（四）第七至十二篇——〈僧網大綱篇〉、〈受戒緣集篇〉、〈師資相攝篇〉、〈說戒正儀篇〉、〈安居策修篇〉和〈自恣宗要篇〉對應於「所被事」。其中前三篇都是與人相關的羯磨法，涉及僧團管理、受戒、戒後教育等;後三篇則是關於僧團最重要的三項例行活動——說戒、安居、自恣。說戒每半月一次，安居與自恣每年一次。說戒和自恣是衆法，安居是對首法。根據《羯磨疏》的說法[41]，有別於一般羯磨法僅召集大界內的僧衆即可，說戒和自恣則是無論身處界內或界外都應盡量召集，足可見其重要性。（當然，如果有人在界外實在回不來，並不會影響說戒或自恣的成辦。）

[41]《羯磨疏》:「若作羯磨，則隨界分局，人不相集。若作說、恣，則內外通收。以是攝僧綱紀，使內外同崇，不許逃避。乃至外界、戒場，見相便求。」

《羯磨疏》全書分爲十篇，次序跟《行事鈔》上卷有所不同。第一篇〈集法緣成篇〉先是對所有羯磨法進行列舉和分類，簡明解釋其含義，然後依次講解羯磨法的一般步驟。這篇基本對應於《行事鈔》的第二至五篇，即人、法兩緣。不過相比之下，〈集法緣成篇〉的結構層次更爲系統嚴謹，有助於理解羯磨法的全貌。《行事鈔》在有些地方則比較簡略，比如四種僧位——四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧，僅第二篇簡略提過，未作詳盡辨析;在講述羯磨法的分類時，也沒有列舉和解釋各種羯磨法的具體含義。另外，「羯磨疏」關於「足數」各種情況的分類與「行事鈔」有較大不同，也值得注意。

第二篇〈諸界結解篇〉大致對應於《行事鈔》第六篇。不過，〈諸界結解篇〉除了作法界（即攝僧界）之外，還有關於攝衣界、攝食界的內容。這些內容並不在《行事鈔》上卷，而是分別在下卷的〈二衣總別篇〉和〈四藥受淨篇〉。

第三篇〈諸戒受法篇〉對應於《行事鈔》第八篇。〈諸戒受法篇〉除了受具足戒之外，還有俗人三歸五戒、沙彌十戒和尼衆戒的內容。這些內容分別在《行事鈔》下卷的〈導俗化方篇〉、〈沙彌別行篇〉和〈尼衆別行篇〉。

第五至第七篇——〈諸說戒法篇〉、〈諸衆安居法篇〉和〈諸衆自恣法篇〉基本對應於《行事鈔》第十至十二篇。其他各篇（第四、八、九、十篇）則不在《行事鈔》上卷的範圍。比如第四篇〈衣藥受淨篇〉的內容分散在《行事鈔》下卷的〈二衣總別篇〉、〈四藥受淨篇〉和〈鉢器制聽篇〉之中;第八篇〈諸衣分法篇〉對應於《行事鈔》下卷〈二衣總別篇〉的部分內容;第九篇〈懺六聚法篇〉對應於《行事鈔》中卷的〈懺六聚法篇〉;第十篇〈雜法住持篇〉中的六

念法，對應於《行事鈔》第八篇的附錄，師資相攝法對應於《行事鈔》第九篇，其他的作法散見於《行事鈔》中卷諸戒之中。

《行事鈔》的篇章次序較多體現了僧團本位，比如在第七至九篇——〈僧網大綱篇〉、〈受戒緣集篇〉、〈師資相攝篇〉的安排上，先從僧團日常管理開始，其次通過受戒接受新的成員，然後再對新人進行教育。《羯磨疏》的篇章次序則是基於個人本位來安排，這與《隨機羯磨》的目的也有關係。比如，第三篇〈諸戒受法篇〉先講俗人、沙彌的受戒，最後講具足戒，與僧人的成長過程相符。隨後的第四篇關於衣藥受淨的內容，解決的也是受過具足戒後的新人馬上就要面對的重要問題。還有分衣法，關乎到僧人如何分配衣物利養。以往在安居結束後，信衆有集中佈施僧衆衣物的習慣，這也是僧衆在一年中獲得利養的最主要時段。《羯磨疏》將其獨立成篇，並放在第七篇〈諸衆自恣法篇〉之後，體現了其發生的時間順序和被重視的程度。《行事鈔》則是放在〈二衣總別篇〉中的一個角落，未作特意突出。

九、律學的發展前景

儘管律學的理論已經不太需要特別的創新，但是形式的卻一直在進行。像鈔記會本的出現、弘一大師的點校，都是律學爲了便於當時人學習律學而適時做出的形式改變，對於律學本身的嚴肅性和穩定性都沒有任何負面影響。在今天基於同樣的理由，嘗試對律學典籍進行恰當的形式調整也是很有意義的。例如，由位於北京的宗教文化出版社出版的《南山律典校釋系列》，便是一個以版本校勘和註釋見長的律典整理工作，可以說是在弘一大師點校律典

之後的又一個標誌性成果，筆者有幸參與了整個工作過程。當前的《白話行事鈔》也是一個很有意義的嘗試，相較於一般的註釋工作，用更爲淺白的現代語言解釋律典原文。類似的成果還有 2010 年由位於台南的和裕出版社出版的《〈四分律行事鈔〉譯注》。在這些工作的推動下，律學這一個古老的學問正在煥發新的生機。

關於律學的未來發展，筆者認爲有幾個有意義的方向：一、工具書編纂。工具書是人類知識的結晶。工具書的出現是一門學科走向成熟的標誌。對於初學者來說，查閱工具書也比翻閱原典更爲便捷。以前的律學工具書偏向於資料彙集，多以引用原典爲主，缺少通俗易懂的白話解釋，現代人使用仍然不夠方便。在律學文獻版本整理大體完成的情況下，推進律學工具書的編纂將是下一個對於律學發展有著深遠影響的課題。

二、在文獻整理方向，雖然南山律的主體部分已經完成版本校勘，但是仍有一些篇幅稍小的律學著作有待整理，採用更爲精良的版本替代目前使用較多的《大正藏》和《卍續藏》的版本。筆者在參與《南山律典校釋系列》的過程中，親自組織過《拾毗尼義鈔》、《比丘尼鈔》的版本搜集和校勘工作，深知版本的優劣與是否全面對於最終成果的價值起著決定性的影響。目前筆者還在留心搜集律學典籍的版本，期望律典文獻的整理能夠日臻完美。

三、在形式創新上，白話翻譯是一個有價值的探索方向。註釋型翻譯是目前比較多的翻譯類型。在古文閱讀能力日益滑坡的形勢下，律學核心教義的通俗解釋，無論對於佛教界自身的人才培養，還是對於社會外界希望瞭解的需求來說，都是非常必要的。另外，除了傳統的鈔記會本，

前文提到的隨文注，也是一種比較新穎的律典組織形式，能夠提高原典的可讀性，同樣值得探索。

四、南山律之外的相部律、東塔律，也可以作爲律典文獻整理的物件。以往由於卷帙浩繁以及未加點校，很多律典都塵封已久，乏人問津。不過，在自動標點技術出現后，閱讀上的一大障礙被基本掃除，爲有興趣者創造了有利的研究條件，這些律典勢必重見天日。

《行事鈔》及其流傳

賢世法師

《四分律刪繁補闕行事鈔》，簡稱作《行事鈔》，是唐代著名的律師、文獻學家、歷史學家道宣律師關於律學最重要的代表作之一。在後來宋元律家的眼中，《行事鈔》甚至成爲了律的代表，[42]而爲後人所重視。

一　、《行事鈔》的撰寫與重修

道宣律師（596—667），生於隋文帝開皇十六年，俗姓錢。其曾祖父在陳朝曾任駙馬都尉，父親曾任吏部尚書，故他從小就接受了良好的家庭教育。[43]在隋大業六年（610）十五歲時，於長安日嚴寺慧頵和尚（564—630）[44]座下出家，大業十一年（615）二十歲時依大禪定寺智首律師（567—635）受具足戒。從唐武德四年（621）二十六歲開始，就在剃度恩師慧頵和尚的安排下，依止智首律師聽受《四分律》，據其自述，前後達二十遍之多。隨後，於武德九年（626）三十一歲時，因受到唐高祖沙汰僧尼的影響，而隱居到終南山豐德寺，開始總結這六年之中學習《四分

[42] 如《芝園遺編》卷 2：「《律》無此科，今時所行。」(CBETA， X59， no. 1104， p. 639b18 // Z 2：10， p. 276d9 // R105， p. 552b9)

[43] 《四分律行事鈔簡正記》卷 2：「准《錢氏譜》說，祖父即長城人，大師在京兆生也。彼云：曾祖是陳朝駙馬都尉，祖爲陳留太守。父名士申（有作由字者錯也），即吏部尚書。」(CBETA， X43， no. 737， p. 30a12-14 // Z 1：68， p. 82d12-14 // R68， p. 164b12-14)

[44] 慧頵，《宋高僧傳．唐京兆西明寺道宣傳》卷 14 寫作「智頵」：「十五厭俗，誦習諸經，依智頵律師受業。」(CBETA， T50， no. 2061， p. 790b15-16)然道宣律師自撰《續高僧傳》卷 14 中寫作「慧頵」：「和上諱慧頵。」(CBETA， no. 2060， p. 533c11)當以「慧頵」爲是，《宋高僧傳》寫誤。宗教文化出版社出版「南山律典校釋系列」時，亦據《宋高僧傳》致誤。

律》的心得，並撰寫《行事鈔》初稿。[45]貞觀元年（627）三十二歲時，開始在長安周邊遊歷，至貞觀四年前完成初稿撰寫。[46]

之後，在繼續完成了遠到并州、晉州、魏州、相州等地的遊歷後，道宣律師在沁州雲室山開始了對《行事鈔》的重修。[47]重修的時間並未明說，但他在《行事鈔》中提到自己遊歷「晉、魏及以關輔」的經歷，[48]並且在〈隨戒釋相篇〉中多次提到《戒本疏》和《羯磨疏》，表明此時他已經完成了兩部著作初稿的撰寫。[49]該兩種著作，是在貞觀九年（635）與《含注戒本》《隨機羯磨》一起寫出來的。[50]此時，他也完成了以上的遊歷。故而可知，他修訂《行事鈔》的

---

[45] 目前流通的《行事鈔》下卷結尾，尚保留有該初稿跋文：「余於唐武德九年六月內——爾時搜揚僧伍，無傷俗譽——且閉戶依所學撰次。但意在行用，直筆書通，不事虬文，故言多蹇陋。想有識通士，知余記志焉。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 156c27-30)

[46]《四分律含注戒本疏行宗記》卷 4：「貞觀初年，周遊講肆，尋逐名師，若山若世。遂以所解，造《鈔》三卷。未及覆治，人遂抄寫。貞觀四年，遠觀化表，北游並、晉，東達魏土。」(CBETA， X40， no. 714， pp. 174c24-175a3 // Z 1：62， p. 513a4-7 // R62， p. 1025a4-7)

[47] 該地點，見道宣律師在《戒本疏》末跋语，《四分律含注戒本疏行宗記》卷 4：「有礪律師，當時峯岫，遠依尋讀，始得一月，遂即物故。撫心之痛，何可言之。乃返沁部山中，爲擇律師又出《鈔》三卷，乃以前本更加潤色，筋脉相通。又出《刪補羯磨》一卷、《疏》兩卷，《含注戒本》一卷、《疏》三卷。」(CBETA， X40， no. 714， p. 175a3-6 // Z 1：62， p. 513a7-10 // R62， p. 1025a7-10)

[48] 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 2：「余曾遊晉、魏及以關輔，諸方律肆，每必預筵。至論尺、斗廢興，並未霑述。故即刪補，反光九代。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 62c6-8)

[49] 如《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 2：「餘廣如《戒本疏》述之。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 50b11-12)「餘如《戒本疏》中解之。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 53b11)「廣如《戒本含注疏》及《刪補羯磨疏》中明之。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 67b18-19)「此與貿衣五種不同，如《戒疏》說。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 72a7-8)「何者以律宗約相。違相心事俱非。不類大乘三報同皆一懺。餘如戒本、羯磨《疏》述。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 101a20-22)

[50] 在《羯磨疏》卷尾跋文中，作者提到初稿撰寫的時間是在貞觀九年春，而上面《戒本疏》跋文中提到作者進入沁部山的時間是在法礪律師圓寂之後，時間應該在貞觀九年十月之後。概《羯磨疏》的撰寫持續了比較長時間，從年初即開始，一直到進入沁部山中。《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 4：「曾以貞觀九年春，因遊方次，於沁部綿上縣鸞巢村僧坊，出《疏》兩卷。諸用講解，爲文句略指，非學未知。」(CBETA， X41， no. 728， p. 344c20-21 // Z 1：64， p. 510d5-6 // R64， p. 1020b5-6)

時間當在貞觀九年末到十年左右，此次修訂最終完成了《行事鈔》的定稿。

道宣律師初撰《行事鈔》時，是總結在智首律師座下聽律的心得而成，因此，《行事鈔》文中大量的引文及對律條的解釋，基本延續了智首律師及前代對《四分律》的研究。在道宣律師之前，已經有多位律師對《四分律》作了研究和注疏，著名者有慧光律師疏 4 卷、法礪律師疏 10 卷和智首律師疏 21 卷，分別被稱爲「略疏」、「中疏」和「廣疏」。《卍續藏經》中，收錄了智首律師《四分律疏》殘卷 1 卷（卷九），內容包含了比丘戒捨墮第二十七條至單墮第二十一條之間的解釋。從該卷內容來看，其中的犯緣和犯相內容與《行事鈔·隨戒釋相篇》基本相同，而其中關於制意部分則被引用到了《戒本疏》中，關於戒條的一些疑點、難點的問答內容，則被引用到了《拾毗尼義鈔》中，由此可以明顯看出道宣律師對智首律師律著作內容的繼承性。

但是，與智首律師《四分律疏》所不同的是，首先，道宣律師在《行事鈔》中，捨棄了智首律師以及法礪律師及其之後如懷素律師等人對《四分律》採取逐句逐字註解的方式，取而代之以以相關的律學主題爲篇章。這種集中討論相關主題的註解方式，顯然簡潔明了。其次，《行事鈔》捨棄了智首等律師對律文中牽涉的一些概念動輒連篇累牘、引用大量經典來作說明，[51]或在解釋律文的緣起時長篇引用他部律論詳述經過的方式，[52]改爲以集中說明主要犯相等核心主題爲主。最後，對引文，《行事鈔》刪減了

[51] 如解釋單提小妄語戒「見聞觸知」時，廣引《成實論》《雜阿毗曇心論》《大智度論》等中內容。

[52] 如解釋單提僧不差教戒尼戒文時，廣引《善見律毗婆沙》等內容。

智首律師疏文中大量其他部律相關的內容，而挑選主要的律文，並對文字也進行了相應的簡化。

對於《行事鈔》這種撰述方法，道宣律師在序言中作出了明確的交待。他指出，前代律家撰述各有優劣，多有不足：

逮於像季，時轉澆訛。爭鋒唇舌之間，鼓論不形之事。所以震嶺傳教，九代聞之；拔萃出類，智術而已。欲明揚顯行儀，匡攝像教，垂彝範，訓末學，紐既絕之玄綱，樹已顛之大表者，可得詳而評之?豈非憑虛易以形聲，軌事難爲露潔者矣！

常恨前代諸師所流遺記，止論文疏廢立、問答要鈔，至於顯行世事、方軌來蒙者，百無一本!時有銳懷行事，而文在義集；或復多列游辭，而逗機未足；或單題羯磨，成相莫宣。依文用之，不辨前事，並言章碎亂，未可披檢。所以尋求者非積學不知，領會者非精煉莫悉。余因聽采之暇，顧眄群篇，通非屬意，俱懷優劣。

在上面兩段敘述中，他強調自己所關注的，是「揚顯行儀，匡攝像教，垂彝範，訓末學」「顯行世事，方軌來蒙」，即行事儀則、引導初學、建立典範，而前代的著述，或者行事不明，或者不便初學，或者文辭碎亂，不足以樹立典範。

於是，他便親自撰寫，採用了以下的方式：

斐然作命，直筆具舒。包異部誠文，括衆經隨說，及西土賢聖所遺，此方先德文紀。搜駁同異，並皆窮核。長見必錄，以輔博知；濫述必翦，用成通意。或繁文以顯事

用，或略指以類相從，或文斷而以義連，或徵辭而假來問。如是始終交映，隱顯互出。並現行羯磨、諸務是非、導俗正儀、出家雜法，並皆攬爲此宗之一見，用濟新學之費功焉。

據此可知，道宣律師廣泛搜集核對了西方賢聖和本土先德的著作，多加編輯，對一些行事詳加說明；其中相似的內容加以簡略概括；《四分律》原文文義不明處，用他部文義加以補充；可能會產生疑問處，則用問答加以解釋。如此一來便可以幫助新學者不用太費功就能掌握律學要義。

因爲具備以上簡明扼要的特點，《行事鈔》甫一撰述出來，就得到了廣泛傳播，以至於到宋代時，已經有近六十多家爲其註解。[53]

二 、《行事鈔》在中國古代的流通

從道宣律師重修過後，初期，《行事鈔》一直以寫本的方式流通，其傳播範圍極廣。現今遺留下來的敦煌文獻中，便有多種的《行事鈔》殘卷保留，可知敦煌地區《行事鈔》的流行。但唐代《行事鈔》完整的寫本，在中國並沒有被保留下來。

唐末，經歷會昌法難和五代的動蕩，道宣律師的多種著作都被佚失，[54]而《行事鈔》因有人講授而有幸得以保存。到宋代時，戰亂得到平息，對《行事鈔》的研究和流通又

[53] 見《行事鈔諸家記標目》。其中尚未包含遼的著作，如澂淵所著《四分律刪繁補缺行事鈔詳集記》十四卷。參見《四分律刪繁補闕行事鈔校釋》，宗教文化出版社，2015 年，第 1918 頁。

[54] 《芝園遺編》卷 3：「況經會昌之孽、五代之亂，諸宗典籍率爲煨燼。故祖師之訓，亡逸過半矣。」(CBETA， X59， no. 1104， p. 651a17-18 // Z 2：10， p. 288a14-15 // R105， p. 575a14-15)

得興起和持續，其中允堪律師（？—1061）和元照律師（1048—1116）貢獻尤爲突出。元照律師在撰寫《資持記》時，還搜集《行事鈔》古本加以勘校，並列出各本不同之處。然而，此時經過漫長時間的流傳，元照律師所見各本，已經於唐代寫本文字有所不同。試用敦煌本舉例如下。

1.自非統教意之廢興，考諸說之虛實者，孰能辟重疑、遣通累、括部執、詮行相者與？

按：該句結尾助詞「與」，敦煌本作「歟」，《資持記》解作：「『與』字平呼，即語詞也。」（《四分律行事鈔資持記校釋》第 62 頁。）

2.喚汝來，取酒來。

按：該句「汝」字，敦煌本作「女」，《資持記》解作：「『喚汝來』者，彼律正作『婦女』字，今此寫誤。」（《四分律行事鈔資持記校釋》第 857 頁。）

3.鳴鐘集僧。

按：該句「集僧」，敦煌本作「僧集」，《資持記》解作：「集僧中。初科。前明盡集。」（《四分律行事鈔資持記校釋》第 894 頁。）

4.《思益經》云：「菩薩有四法，無所恐畏，威儀不轉：一、失利，二、惡名，三、毀辱，四、苦惱。」「得利心不高，失利心不下。」「八法中，其心平等。」「爲決定說『罪福業不失』。」

按：該段整句，敦煌本全缺，《資持記》有解。（《四分律行事鈔資持記校釋》第 1105 頁。）

5.《大集經》云：「寺無五僧，不得受他田宅、奴、畜等所施之物。」

按：該段整句，敦煌本有，《資持記》缺而未解。（《四分律行事鈔資持記校釋》第 1383 頁。）

6.《四分》：「『女人』者，人女、有智、命未終也。」

按：該句「命未終」，敦煌本作「未命終」，《資持記》解作：「『未終』簡死壞。」（《四分律行事鈔資持記校釋》第 1549 頁。）

進入宋時期，刻本佛經取代唐代的寫本，開始大量流通。

南宋淳祐六年（1246），臨安府聞思律師奏請將《行事鈔》等南山律典收入大藏經，獲得准許。

淳祐六年十一月，臨安明慶聞思律師奏南山澄照律師《戒疏》《業疏》《事鈔》等，並大智律師述三部諸記共七十三卷，乞附入大藏。制可。續據省部下諸郡經坊，鏤板頒行。[55]

但眞實的入藏本並未被發現，推測是僅僅得到了准許，卻未來得及收入官刻大藏經中。

也有人認爲，福州刊刻的《毗盧藏》中曾收入南山律典，這也許是因爲《昭和法寶總目錄》中刊登的《宮內省圖書寮一切經目錄》最後附有南山律典，[56]故而被這樣認定了。然而，近年公布的宮內廳書陵部收藏宋本一切經目錄

[55] 《佛祖統紀》卷 48(CBETA， T49， no. 2035， p. 431b19-22)。
[56] 《昭和法寶總目錄・宮內省圖書寮一切經目錄》，大正一切經刊行會，昭和四年（1929），第 790 頁。

中，卻並沒有南山律典。[57]大概是時人將宮內省圖書寮藏宋本零刻南山律典和入藏本混淆，而導致了以上的誤解。

宋元時期，禪宗大盛，而律學則漸趨隱沒。在史籍中，最後一次提到《行事鈔》的，是元泰定二年（1325）由心源省悟編纂而成的《律苑事規》。該著中多次提到《鈔》《記》，並引用其內容以糾正時偏。這大概是中國最後在流通《行事鈔》的時代。到明末律學再次復興時，所保存下來的南山律典只有因入藏而得以流傳的《隨機羯磨》一種（但其中錯誤極多），其他各種律典則都已散失不存。

三 、《行事鈔》在日本的流傳

雖然《行事鈔》在中國明代時已散失不存，但卻在日本隨著戒律以及求法僧的傳入而得以保存。

據載，日本歷史上第一位學習南山律鈔的人，是日本天武天皇時代的道光律師（—694）。他曾入唐學律，於日本白鳳七年（678）返回日本，時間在道宣律師重修定稿完《行事鈔》40 年後。[58]其後也有唐人律師入日傳律，但影響甚微。一直到鑒眞律師(688—763)於唐天寶十二年(753)東渡日本後，律學才得以眞正建立。鑒眞律師兼承南山律和相部律，對道宣律師及法礪律師、定賓律師疏鈔都有研究，東渡時也將相應的典籍帶到了日本。其弟子法進律師（708—778）繼任奈良東大寺戒壇院後，也常講以上疏鈔。這些都促進了《行事鈔》在日本的弘傳。

日本進入平安時代以後，佛教中心轉移，奈良的律宗一度有所衰落。日本建久十年（1199），俊芿律師

[57] 參考宮內廳書陵部收蔵漢籍集覧：http：//db.sido.keio.ac.jp/kanseki/T_bib_line_search.php。

[58] 德田明本著，釋印海譯：《律宗概論》，中國佛教文化研究所，第 692 頁。

（1166—1227）入宋，向四明山如庵了宏學律，並於日本建曆元年（1211）歸國時帶回大量南山律典籍，然後以京都泉涌寺爲中心弘揚律學，復刻宋版律典，史稱「泉涌寺版」，泉涌寺也因而成爲當時律學復興的一大中心。

據載，唐招提寺現尚藏有唐鑒眞律師東渡時帶去的唐寫本卷軸裝《行事鈔》3 卷，日本慈禪律師入宋後帶回的宋版經折裝《行事鈔》12 帖，泉涌寺復宋版經折裝《行事鈔》12 帖。[59]

此後，日本律宗代有興衰。進入德川時期，由俊正明忍律師（1576—1610）重興了槇尾山西明寺（京都），成爲復興戒律的另一大道場，其門人慈忍慧猛律師（1614—1675）復興了青龍山野中寺（大阪河內），眞政圓忍律師（1609—1677）復興了大鳥山神鳳寺（大阪），三者被稱爲江戶時期的「律院三僧坊」，成爲南山律學中心，[60]不但出現了很多傳播南山律學的人，而且刊刻了大量南山律典籍。後來爲大家所方便使用的南山律典籍，大多屬於該時期刊刻的傳本。其中，日本貞享三年（1686），由大鳥山神鳳寺門人慈光和瑞芳兩位律師合力，將《行事鈔》《資持記》及元照律師對《行事鈔》所作的《行事鈔科》合在一起，史稱「三籍合觀」，[61]在《行事鈔》的流傳史上具有重要的貢獻。之前的流傳中，以上三種典籍分別流通，學習者必須將三本分別對照閱讀，才能看到全文，十分不便。因此，慈光與瑞芳二律師將三種內容合在一起並加以勘校，不僅給閱讀和學習帶來了極大便利，而且內容也較以往典籍有了很大提升。「三籍合觀」本是將《行

[59] 德田明本編：《律宗文獻目錄》，百華苑刊，昭和四十九年（1974），第 19 頁。
[60] 德田明本著，釋印海譯：《律宗概論》，中國佛教文化研究所，第 826—830 頁。
[61] 《四分律行事鈔資持記校釋》，宗教文化出版社，2015 年，第 3184 頁。

事鈔》上、中、下三卷各自再拆分，分別構成 13 卷、16 卷、13 卷，總分 42 卷的結構，每一卷用「一之一」乃至「四之三」命名。具體到正文，則是頂格排《行事鈔》文，之下緊接著空兩格排《資持記》文，每頁上邊欄排《行事鈔科》旁註，顯得眉目清晰，閱讀方便。

日本該時，正值中國明清鼎革時期，日本眞政圓忍律師參與了中國隱元隆琦禪師（1592—1673）從福建東渡日本後建立黃蘗山萬福寺時舉行的三壇大戒戒會並擔任尊證阿闍梨，還在隱元禪師的邀請下，在黃蘗山冬安居（時爲日本寬文五年，1665）[62]。該時期，復興戒律不僅得到了日本各宗的共同參與，而且得到了由明末東渡的中國禪僧的支持。

日本進入明治時期後，對《行事鈔》傳播影響最大的，是《卍續藏經》和《大正新脩大藏經》的編纂。

《卍續藏經》，又稱《大日本續藏經》，是明治三十八年到大正元年間（1905—1912）編纂的收錄《卍正藏經》所未收典籍的一部大藏經，其中尤其集中收集了大量中國古德的注疏。其收錄的是以貞享三年「三籍合觀」本爲底本的《行事鈔資持記》（含《鈔》《記》《科》），對《行事鈔》之後的傳播提供了極大便利。

《大正新脩大藏經》，簡稱《大正藏》，是大正十一年（1922）到昭和九年（1934）間編修的善本大藏經。其中第 40 冊收錄了第 1804 號經《行事鈔》和第 1805 號經《資持記》（沒有收《行事鈔科》）。《行事鈔》總分上、

[62] 《本朝高僧傳》卷第六十三，《大日本佛教全書》第 103 卷，有精堂出版部，昭和七年（1932），第 812 頁。

中、下三卷。大正藏本採用底本式整理方法，以大谷大學藏寬文十年（1670）刊本爲底本（簡稱「原」本），原宗教大學藏德川時代刊本（簡稱「甲」本）、宮內省圖書寮藏宋紹興三年（1133）刊本（簡稱「宮」本）爲校本，用正文錄入底本文字、旁註校本異文的方式整理而成。與《卍續藏經》本收錄入「三籍合觀」本不同，大正藏本是《鈔》《記》別行，保留了古本的特色。《行事鈔》共出異文 320 條，其中甲本獨出 176 條，占比 55%；宮本獨出 90 條，占比 28%；甲本和宮本合出 53 條，占比 17%。[63]可以明顯看出甲本（即德川本）與底本寬文本之間出入較大。

具體以〈安居篇〉爲例，將卍續本、大正本、寬文本、宮本、德川本、貞享本之間的異文作文本對比如下（參見表 1，僅提供了修訂大正本相關的異文）：

表 1 〈安居篇〉諸本異文表

	安居篇	大正	寬文	宮本	德川	貞享	卍續
1	受<u>日</u>法附	曰	日			日	日
2	*志唯尚益，不許<u>馳</u>散	駝	駝			馳	馳
3	*中間<u>忽</u>去，隨信樂、衣食豐足處去	怱	怱			忽	忽
4	*於一切僧集時、食時、粥時、<u>漿</u>時	槳	槳			漿	漿
5	*一日安居，三<u>十</u>日受歲	受	受	受	十	十	十
6	<u>含</u>閏二、六不	舍	含			含	含

[63] 另外有一條出現在卷中的校勘記，其校勘簡符「明」卻並未出現在起首的版本說明中，大概是大正藏在編輯時致誤。見《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 2：「三、王[2]未出寶未藏。」(CBETA， no. 1804， p. 88b18-19)[2]未【大】，求【明】。

7	*上座來不應與住，當令餘處住	若	若	若	住	住	住
8	悔謂若憶悔本忘心，即應反界	苦	若			若	若
9	*若根本通依大界	相	相	相	根	根	根
10	*當白檀越求移去。若聽不聽，俱應自去。破僧、和僧，律開去也。事希故不出。	衍此十九字	衍此十九字	無此十九字衍文	無此十九字衍文	無此十九字衍文	無此十九字衍文
11	*準乞衣戒	奪	奪	奪	乞	乞	乞
12	*謂爲佛受七日，已用三日	夜	夜	已	已	已	已
13	爲某事故，還來此中安居	其	某			某	某
14	*無者，準前言告	造	造	告	告	告	告
	注：〈安居篇〉文字已經過校正。大正藏本和底本寬文本相同的異文前標*號。						

表 1 中，宮本和德川本異文信息來自《大正藏》旁註校勘記，寬文本、貞享本來自大谷大學圖書館藏本。因爲大正藏校勘記中對和底本相同者不記錄，故而以上空格中，默認是和底本相同。

經過對比可以發現：

1. 大正藏本在錄入底本時，出現了不少錯誤，14 條異文中，有 4 條有誤。

2. 大正藏依據的底本寬文本相對貞享本文字有更多錯誤，除去大正藏錄入有誤的 4 條之外，其餘的 10 條均是

寬文本有誤，而貞享本不誤。

3. 結合《行事鈔》全文總的異文情況，寬文本與宮本（即宋本）相似度較高，兩者關聯性較大；而德川本則與貞享本相似度較高，可知兩者關聯性較大。

4. 卍續藏本的《行事鈔資持記》依據貞享本爲底本，其文字內容錯誤較少，因而相比大正藏內容質量更優。

對照以上結果，在《行事鈔》文字的優良方面，卍續藏本比大正藏本更有優勢。此外，大正藏本在斷句等方面，也有諸多錯誤。近年來，中華電子佛典協會（CBETA）將《大正藏》全文電子化並免費流通，極大便利了對典籍的利用，不過對以上這些問題，也須在利用時加以留意。

日本對《行事鈔》的整理和流通，使得在中國散失的這部重要律著得以保存下來，並最終回歸本土而再加以使用。

四、近代弘一律師對《行事鈔》的整理

在日本編纂出《卍續藏經》後不久，中國的學人已經從日本得知該藏經中收錄了大量在中國已經佚失的古德著述，便將其引入國內加以利用。對《行事鈔》詳加利用、整理的，是當時成立天津刻經處的徐蔚如（1878—1937）居士。他在 1929 年整理刻印的《行事鈔記》，是對卍續藏本的再校訂本。但在刻印時，將卍續藏本原有的旁註《行事鈔科》刪去，是爲美中不足。

期間，徐蔚如居士勸請彼時正專攻有部律的弘一律師（1880—1942）研習南山律。當天津刻經處本流通後，弘一律師開始了對《行事鈔》長年的系統整理。通過他在天

津本的各種題記，可以梳理其整理經過如下：

1920 年（庚申），請奉日本古版《行事鈔記》。

1930 年（庚午），居晚晴山房，開始圈點校錄天津本，並補加科文。

1931 年（辛未），二月十五日，發學南山律誓願。四月二十一日，抄錄冠科竟。

1933 年（癸酉），圈點校錄竟。五月，開始抄錄《行事鈔》。

1934 年（甲戌），自日本請到古寫本《行事鈔記通釋》《濟覽》。二月初八始依卍續藏本《行事鈔記》、大正藏本《行事鈔》（含寬文本、德川本、宮本）、《毗尼討要》與《四分律比丘尼鈔》校天津本，至五月三日圓滿。六月二十六日，依《律宗會元》校《行事鈔記》畢。

1935 年（乙亥），正月，依古寫本《行事鈔記通釋》《濟覽》校天津本，至四月二十一日圓滿。十月，抄錄《行事鈔》上卷竟。

1937 年（丁丑），正月十六日，自日本請得寬文本《行事鈔記》十二冊（內缺一冊）。

弘一律師 1918 年出家受戒，從以上過程可以得知，他在出家受戒第三年，就請了古本的《行事鈔記》，但之後有近十年時間未曾研習。直到天津本開始刻印流通後，才經友人勸說而開始根據天津本系統整理南山律典。起初的整理，以圈點和補加被天津本刪去的科文爲主；之後，他陸續從日本請到古本《行事鈔記》，並對照卍續藏本和大正藏本以及其他南山律典，進行校正，先後使用過的有大正藏本、卍續

藏本、寬文本、《毗尼討要》、《四分律比丘尼鈔》、《律宗會元》、《行事鈔記通釋》、《濟覽》等。校訂的方式也甚爲嚴格：「若決定是訛字者，則即改正。若彼此文雖不同而義皆可通者，則標注上端以備參考焉。」[64]爲了盡可能完善地校正《行事鈔記》，他多方搜求古本，每當獲得一善本時，均欣喜非常，在題記中常表露出「因緣殊勝，誠不可思議也」，「求諸彼邦，亦希見也」，「後賢幸共寶諸」，「珍逾拱璧」，「冀後賢披尋，無有雍滯，而南山律教弘傳不絕耳」等激動心情。

經過數年精研細校，弘一律師完成了對《行事鈔記》的數遍整理。他整理時所依據的天津本，是以卍續藏本爲底本校訂而成的，因此他的整理繼承了「三籍合觀」本以來最優良的版本。他不但對原刻本中的斷句作了詳細修訂，而且用多種善本校正了天津本中各種訛誤 280 多條。這些都使得弘一律師整理本成爲近代以來最好的善本，極大便利了後人學習。

但弘一律師對當時《行事鈔》的校勘依然留有遺憾，他曾提到：「尚有敦煌寫本《行事鈔》，北平圖書館藏。今猶未能檢尋對校，爲憾事耳。」[65]

需要注意的是，弘一律師整理的南山律典原本，在他圓寂後，由妙蓮法師收藏於泉州大開元寺藏經樓，之後很長時間內該原本並未得到流通。而坊間教學時所用的流通本，是經其他抄錄本輾轉翻印之後產生的；其中的旁註，如與弘一律師原本相對照，可發現有增添的信息。這些新增旁註往往不如弘一律師的校訂嚴格，甚至有導致錯誤的

[64] 《四分律行事鈔資持記校釋》，宗教文化出版社，2015 年，第 3179 頁。
[65] 《四分律行事鈔資持記校釋》，宗教文化出版社，2015 年，第 3179 頁。

問題。因爲其字體與弘一律師相仿，故而也常被誤認爲是弘一律師校訂本。這是因爲很多人喜愛弘一律師書體而仿其筆跡，致能混淆眞假者，實際乃是後人所添加，並非原本所有。[66]

五、當代對《行事鈔》的繼續整理與研究

自弘一律師系統整理過《行事鈔》至今爲止，《行事鈔》的學習和弘傳在兩岸三地各處方興未艾，大多是遵照弘一律師校訂本爲準。

從 2013 年始，筆者參與了日後由宗教文化出版社出版的「南山律典校釋系列」的整理工作，前後用時三年，參與者近百人。這次整理也是以弘一律師校訂本爲基礎，系統搜集日本的古刻本，以及弘一律師未能得到的敦煌寫本，再加以全面整理，期望在弘一律師所作成果的基礎上，讓《行事鈔》的文本更爲精良，將《行事鈔》的版本與研究繼續完善下去。

在校訂用版本上，除了與弘一律師一樣搜集了日本的古刻本外，我們還力求全面地搜集整理了敦煌寫本中的《行事鈔》寫卷，這是本次整理的一個新探索。我們將敦煌遺書 39 號寫卷按照前後內容綴連，形成版本群，然後將這些敦煌本納入校勘本中，以更完善利用所有寫本。敦煌本中有很多新的發現，是古來乃至元照律師都未曾見過的新內容，爲《行事鈔》文本帶來諸多啓發。

在文字斷句上，除了全面採用弘一律師圈點成果，我們又根據內容增加了現代標點，方便現代人利用。對難解

[66] 當前使用弘一律師校訂南山律典，當以修訂本《弘一大師全集》（福建人民出版社，2010 年版）和《南山五部》（中華書局，2014 年版）爲較佳。

字詞句，也作了疏通註釋。可以說，這次整理，已經完成了可資現代人利用的較爲方便的本子。至此，弘一律師念念不忘的對《行事鈔》的系統整理，已經有了比較好的階段性成果。

面對未來，如何在現有工作基礎上，繼續深化和推進對《行事鈔》的研究與利用，是一個永勝不衰的主題。比如對《行事鈔》的現代語譯，就是一項非常可行的工作。日本已經有很多類似的先行成果，但在華人地區，目前尚沒有《行事鈔》全本的現代語譯。另外，針對《行事鈔》的多語翻譯，也有助於《行事鈔》向不同語種世界的進一步傳播和流通。這也是具有現實意義的重要工作。

從 2019 年春始，若理法師聯繫筆者參與《行事鈔》的現代語譯工作。筆者很欽佩若理法師發心組織這項有意義的新嘗試，同時也很榮幸參與到翻譯中來，更深爲感謝因種種原因導致譯稿遲誤後若理法師依然不變的耐心。

願律教也能在衆人的努力下，如弘一律師所發願般：久住神州！

目錄

出版序 ..... - 1 -
白話行事鈔・序言 ..... - 5 -
《行事鈔》及其流傳 ..... - 33 -
目錄 I
簡語表 1
譯者簡介 3
〈序〉 1
卷一　〈標宗顯德〉 33
卷二　〈集僧通局〉 59
卷三　〈足數衆相〉 81
卷四　〈受欲是非〉 105
卷五　〈通辨羯磨〉 127
卷六　〈結界方法〉 159
卷七　〈僧網大綱〉 199
卷八　〈受戒緣集〉 267
卷九　〈師資相攝〉 345
卷十　〈說戒正儀〉 395
卷十一　〈安居策修〉 431
卷十二　〈自恣宗要〉 473

簡語表

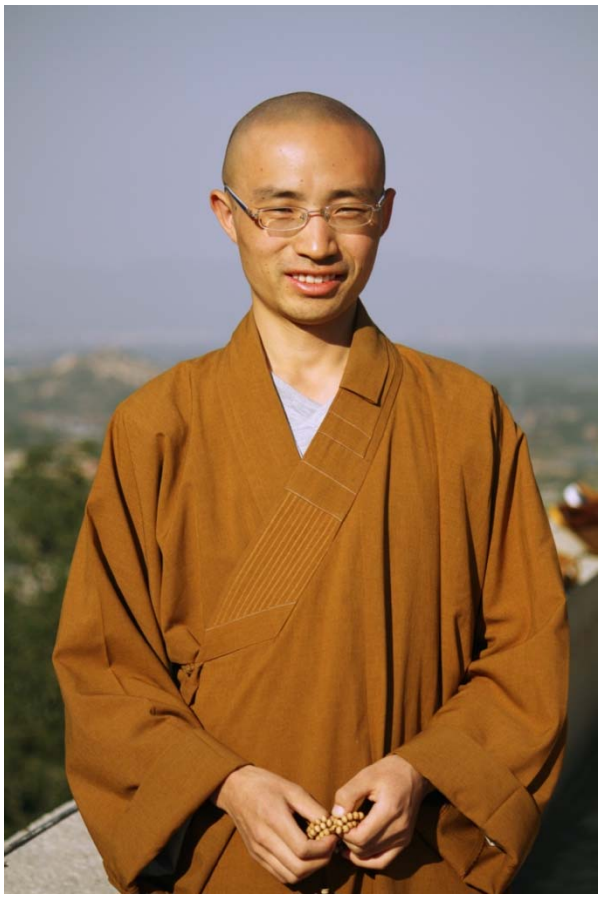
文中使用一致的簡稱，列舉如下：

	全稱	簡稱
藏經	《大正新修大藏經》	《大正藏》
	《卍續藏經》	《卍續藏》
典籍	《妙法蓮華經》	《法華經》
	《大方廣佛華嚴經》	《華嚴經》
	《維摩詰所說經》	《維摩詰經》
	《楞伽阿跋多羅寶經》	《楞伽經》
	《彌沙塞部和醯五分律》	《五分律》
	《摩訶僧祇律》	《僧祇律》
	《善見律毘婆沙》	《善見論》
	《薩婆多毗尼毘婆沙》	《薩婆多論》
	《毘尼母經》	《毘尼母論》
	《律二十二明了論》	《明了論》
	《佛說目連問戒律中五百輕重事》	《五百問經》
	《四分律刪繁補闕行事鈔》	《行事鈔》
	《四分律含注戒本疏》	《戒本疏》
	《四分律刪補隨機羯磨疏》	《羯磨疏》
	《四分律比丘含注戒本》	《含注戒本》
	《四分律刪補隨機羯磨》	《隨機羯磨》
	《四分律比丘尼鈔》	《比丘尼鈔》
	《四分律拾毘尼義鈔》	《拾毘尼義鈔》
	《四分律刪繁補闕行事鈔資持記》	《資持記》
	《四分律含注戒本疏行宗記》	《行宗記》
	《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》	《濟緣記》
	《四分律含注戒本疏發揮記》	《發揮記》
	《四分律隨機羯磨疏正源記》	《正源記》

	《四分律拾毗尼義鈔輔要記》	《輔要記》
	《四分律開宗記》	《開宗記》
	《四分律行事鈔批》	《行事鈔批》
	《四分律搜玄錄》	《搜玄錄》
	《四分律行事鈔簡正記》	《簡正記》
	《阿毗達磨大毗婆沙論》	《大毗婆沙論》
	《阿毗達磨俱舍論》	《俱舍論》

譯者簡介

釋賢超，男，1981 年生，遼寧沈陽人。北京市海澱區龍泉寺藏經辦公室主任。2008 年畢業於北京大學物理學院凝聚態物理研究所，碩士學位。2009 年出家，2010 年受具足戒。研究方向有：漢文大藏經、南山律、自動標點。參與了《南山律典校釋系列》（宗教文化出版社，2016）、《南山律概要》（待出版）、《南山律一千問》（待出版）等書的編輯和寫作。有《一種自動標點的方法與實現》、《〈六十華嚴〉三字以上孤立異文研究——以房山石經爲例》等論文出版。



釋賢世，北京龍泉寺人工智能與信息中心主任。

1984 年生。北京師範大學教育技術專業學士。

2006 年于北京龍泉寺出家。

2013 年，主持整理早期漢譯律典四律五論點校系列。

2015 年，參與並完成南山律典校釋系列 32 本。

2016 年，主持中國佛教叢林清規研究項目，完成近 100 萬字研究報告。

主要致力於佛典精校、佛典版本比對。專長爲戒律、清規內容。

趙威維，北京大學哲學系博士、臺北大學古典文獻學研究所碩士，現任北京中醫藥大學臺灣中醫藥研究基地助理研究員。研究領域爲佛教哲學、中國哲學與中國古典文獻學，曾參與數項資料庫建置計畫，擔任《國學知要》副主編、《房山石經醫藥養生文獻集成（隋唐至遼代）》副主編、《中國寺院醫學》副主編。發表有《〈論語筆解〉版本考》、《〈論語筆解〉校勘記——以二種宋本與明清刻本爲主的文本對勘》、《泉州方志所見醫家人物補遺》、《〈大般涅槃經・聖行品〉所述禪法及相關注釋的詮釋》、《慈航法師的佛學教育－－以因明思想的方法爲中心》等相關論文十餘篇。

程郁，畢業於北京大學哲學系，中國哲學博士，博士期間以《春秋繁露》王道思想爲研究中心，廣泛涉及漢代思想史、先秦儒學、道家哲學等領域，發表多篇研究論文。在高校長期講授中國哲學史、中國傳統文化等通識課程，致力於傳統哲學智慧的普及與現代意義的闡發，目前研究領域爲漢代政治哲學，兼顧傳統宗教倫理學、古典教育心理學等。已出版著作《春秋繁露譯註》（岳麓書社出版社），並在高水平學術期刊發表論文「深察名號——董仲舒王道建構的名辯學基礎」「《春秋繁露》人性論與先秦性情思想」「《春秋繁露》與《淮南子》人性論比較——從董仲舒對孟子人性論的批評說起」等。

翁彪，北京大學中文系博士，陝西師範大學歷史文化學院講師，曾出版《誰謂荼苦——宋人說飲饌烹調》。

吳丹，北京大學中國古代哲學專業博士生，師從樓宇烈先生。

《四分律刪繁補闕行事鈔》

〈序〉

翻譯：賢超法師

夫戒德難思，冠超衆象，爲五乘之軌導，寔三寶之舟航。依教建修，定慧之功莫等；住持佛法，群籍於茲息唱。自大師在世，偏弘斯典；爰及四依，遺風無替。

戒法的功德難以思議，超出世間所有事物，是五乘[1]佛法的向導和軌道，是住持三寶的運載舟船。在依教修行的起步階段，定慧的功用不比戒律；保持佛法綱紀不墮，經論對此沒有提及。佛陀在世，著重爲出家弟子弘揚律典；四依[2]聖者的時代，佛陀遺留的風範並沒有衰亡。

逮于像季，時轉澆訛，爭鋒脣舌之間，鼓論不形之事。所以震嶺[3]傳教，九代聞之，拔萃出類，智術而已。欲明揚顯行儀，匡攝像教，垂彝範，訓末學，紐既絕之玄綱，樹已顛之大表者，可得詳而評之？豈非憑虛易以形聲，軌事難爲露潔者矣。

時至像法末期（即將進入末法），佛法失去原味而流弊叢生，衆生喜好口舌之爭，空談虛妄之事。自從佛教傳入中國，經過了九個朝代[4]，有人雖然出類拔萃，卻是僅憑個人的聰明和權術行事（而不依戒律）[5]。爲了發揚和彰顯

---

[1]五乘，《資持記》：「五乘者：人、天、聲聞、辟支及佛，能乘人也；五戒、十善、諦、緣、六度，所乘法也。」

[2]四依，四種可以傳弘法正法，堪爲世人所依的人，分別是証得了內凡、初果、二三果和四果的人。

[3]震嶺，意同震旦，指中國。

[4]自佛教傳入至作者當時的九個朝代：東漢、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐。

[5]《四分律搜玄錄》卷 1：「一明古人全不依律弘持。但以智術行事。」(CBETA， X41，

戒行的規範，匡正像法末期的佛教，傳承師範，培養後學，接續即將斷絕的傳承，樹立已然傾倒的旗標，有人可曾對此有所討論？難道不是沒有依據的言行固然容易，到了行事卻顯然難以落實嗎？

然則前修託於律藏，指事披文而用之，則在文信於實錄，而寄緣良有繁濫。加以學非精博，臆說尤多，取類寡於討論，生常異計斯集。致令辨析釁戾，輕重倍分，衆網維持，同異區別。自非統教意之廢興，考諸說之虛實者，孰能闢重疑，遣通累，括部執，詮行相者與？

前人依準律藏，遇到事情的時候便照用律文，這樣固然忠實於原文，但面對實際事緣卻多有繁瑣混亂。加之研究戒律還不夠精深廣博，私意揣測之處衆多，以他部作爲例證卻未經謹慎的研討，產成的錯誤知見累積甚多。這導致辨析犯戒輕重的差異成倍出現，僧團的維持管理也以朋黨相別。如果不是統觀律教廢止與設立的意趣，考察各種說法究竟是正確或者錯誤，誰又能解開重重疑惑，去除層層滯礙，囊括各部執見，詮釋戒律行相呢？

常恨前代諸師所流遺記，止論文疏廢立、問答要抄，至於顯行世事、方軌來蒙者，百無一本。時有銳懷行事，而文在義集，或復多列遊辭，而逗機未足，或單題羯磨，成相莫宣，依文用之，不辨前事。並言章碎亂，未可披撿，所以尋求者非積學不知，領會者非精鍊莫悉。

總是遺憾前代律師們所留下的著述，只是討論義理廢立的章疏和問答駁難的抄錄，至於說明行事要務和教導後學的卻是百中無一。有些律師敏銳覺察到行事的需要，因

no. 732， p. 837c7 // Z 1：95， p. 140a10 // R95， p. 279a10)

而將律藏中的羯磨文進行分類整理。不過，要麼引用很多無關緊要的辭句，卻不適應學者的根器，要麼簡單列出羯磨文，而不辨析成就的條件，如果照用原文，無法成就羯磨。而且章節零碎混亂，難以閱讀檢閱，尋求的人若無深厚學識就不能知曉，領會的人若不精通戒律則無從瞭解。

餘因聽采之暇，顧眄群篇，通非屬意，俱懷優劣。斐然作命，直筆具舒，包異部誠文，括衆經隨說，及西土賢聖所遺，此方先德文紀，搜駁同異，並皆窮覈。長見必錄，以輔博知，濫述必剪，用成通意。

我在聽聞學習戒律之餘，翻閱諸多律學著疏，但是都不滿意，各有優點和缺點。於是欣然起意，執筆撰寫文章，包括各部律典的文證，囊括衆多佛經有關戒律的言說，還有西方賢聖遺留的著作以及此方大德的疏鈔，搜羅簡別其中的差別同異，並且反復核查。增長見識的內容必加收錄，幫助讀者廣博所知，混濫的內容必加剪除，使理解更爲通暢。

或繁文以顯事用，或略指以類相從，或文斷而以義連，或徵辭而假來問。如是始終交映，隱顯互出。並見行羯磨，諸務是非，導俗正儀，出家雜法，並皆攬爲此宗之一見，用濟新學之費功焉。

有時詳細說明以顯明行事的功用，有時簡略指示諸篇中的類似內容，有時在行文間斷的地方通過義理評述加以連接，有時用啓發設問來作深入闡述。這樣令前後內容相互照應，此隱彼顯則不重複。還將當前應行的羯磨，諸多行事的取捨，化導俗衆的規範（見〈導俗化方篇〉），接引出家的衆法（見〈沙彌別行篇〉），從他部納入到本宗，

節省新學者的勞費之功。

然同我則擊其大節，異說則斥其文繁。文繁誰所樂之？良由事不獲已。何者？若略減取其梗概，用事恒有不足；必橫評不急之言，於鈔便成所諱。今圖度取中，務兼省約，救急備卒，勒成三卷。若思不贍於時事，固有闕於行詮，則略標旨趣，以廣於後。

然而，認同之人擊節稱快，異議之人則批評行文繁瑣。誰會喜歡行文繁瑣呢？確實是不得已。爲何？如果省略內容，只留下梗概，實際運用總有不足；如果廣談無關緊要的觀點，則是此鈔的忌諱。如今權衡採取中道，以求簡明扼要，以備有事急用，寫成三卷。考慮到無助於平時的行事，所以本書不作過多的義理辨析，只是簡略標明大意，更廣的內容在其他著作[6]。

然一部之文，義張三位：上卷則攝於衆務，成用有儀；中卷則遵於戒體，持犯立懺；下卷則隨機要行，託事而起。並如文具委，想無紊亂。但境事寔繁，良難科擬。今取物類相從者，以標名首。至於統其大綱，恐條流未委，更以十門例括，方鏡曉遠詮。

本書的內容分爲三部分：上卷統攝僧衆羯磨，說明舉行成辦的規範；中卷是遵照戒體，討論持犯和懺悔之法；下卷是當前機緣所行的要務，應對各種事緣。以上如文具述，希望不會紊亂。不過，境界和事緣相當繁雜，難以編排篇章。如今將類似的事物集合起來，標明各篇的題目。統理大綱後，擔心讀者不明體例，又用十門概括，方能明

[6]《資持記》卷 1：「上卷多指《義鈔》，中卷多指《戒疏》，上、下多指《業疏》。」(CBETA， T40， no. 1805， p. 164a29-b1)

瞭內容。

標宗顯德篇第一
集僧通局篇第二
足數衆相篇第三（別衆法附）
受欲是非篇第四
通辨羯磨篇第五
結界方法篇第六
僧網大綱篇第七
受戒緣集篇第八（捨戒六念法附）
師資相攝篇第九
說戒正儀篇第十
安居策修篇第十一（受日法附）
自恣宗要篇第十二（迦絺那衣法附）
篇聚名報篇第十三
隨戒釋相篇第十四
持犯方軌篇第十五
懺六聚法篇第十六
二衣總別篇第十七
四藥受淨篇第十八
鉢器制聽篇第十九（房舍、五行調度衆具法附）
對施興治篇第二十
頭陀行儀篇第二十一
僧像致敬篇第二十二（造立像寺法附）
計請設則篇第二十三
導俗化方篇第二十四
主客相待篇第二十五（四儀法附）
瞻病送終篇第二十六
諸雜要行篇第二十七（謂出世正業，比丘所依法）

沙彌別法篇第二十八
尼衆別行篇第二十九
諸部別行篇第三十

第一篇標顯戒律的宗旨與功德
第二篇集合衆僧的通局之法
第三篇滿足僧數的各種情況（附加：別衆法）
第四篇受欲法的是非
第五篇整體說明羯磨
第六篇結界的方法
第七篇僧團運作的大綱
第八篇受戒的因緣條件（附加：捨戒法和六念法）
第九篇師徒之間相處
第十篇說戒的正式儀軌
第十一篇通過安居策勵修行（附加：受日法）
第十二篇自恣法的宗旨要點（附加：功德衣法）
第十三篇五篇七聚的命名和內容
第十四篇逐條解釋戒相
第十五篇戒律持犯的原則
第十六篇懺悔六聚罪
第十七篇制、聽衣物的總別說明
第十八篇四種藥的受持與說淨
第十九篇制、聽兩種鉢器（附加：房屋和各種生活器具的規定）
第二十篇接受佈施與對治三毒
第二十一篇頭陀的行法與威儀
第二十二篇恭敬僧衆和經像的方法（附加：建立佛像和寺院
的方法）

第二十三篇赴請應供的規則
第二十四篇化導俗衆的方法
第二十五篇主客之間的應對（附加：四種威儀）
第二十六篇照顧病人和送葬
第二十七篇各種雜碎的要務（指的是出家正業和比丘所依的法）
第二十八篇沙彌的特別行法
第二十九篇尼衆的特別行法
第三十篇他部的特別行法

第一、序教興意。

第一門，律教興起的意義。

夫至人興世，益物有方，隨機設教，理無虛授。《論》云：「依大慈門，說於毘尼。」[7]故《律》云：「世尊慈念故而爲說法。」[8]

佛陀出現世間，有種種方便饒益衆生，隨衆生的根器而設立教授，不會徒勞無益。《十住毗婆沙論》中說：「佛陀由大慈門而演說毗尼。」因而《四分律》也說：「世尊因爲慈念衆生而演說佛法。」

二、爲對外道無法自居，顯佛法人尊道高，故制斯戒。觀下律[9]中，凡所制者，並懷異術。故文云：「若不撰結，則令外道以致餘言。」

---

[7]《阿毘曇毘婆沙論》卷 1：「復次修多羅依力故說，毘尼依大慈故說，阿毘曇依無畏故說。」(CBETA， T28， no. 1546， p. 2a16-18)
[8]《四分律》卷 60：「爾時世尊在跋闍國池水邊，告諸比丘：『汝等謂我爲衣服、飲食、疾病醫藥、床臥具而說法耶？』諸比丘白佛言：『大德！我等不敢生如是意，謂世尊爲衣服乃至臥具故而說法。』佛言：『若不以是，爲作何心？』諸比丘答言：『我等作如是意：「世尊慈念衆生故，而爲說法。」』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 1013b23-28)
[9]下律，指的是《四分律》的諸犍度篇。

第二，爲了針對外道不合正法，顯示佛法之人的尊貴和德行高超，所以制定戒律。觀察《四分律》諸犍度篇，提到佛陀所制戒律多爲針對外道而設[10]，所以在《四分律．五百結集》中提道：「如果不結集律藏，就會令外道譏毀。[11]」

三、爲對異宗故來。宗則有其多別，且如薩婆多部戒本繁略，指體未圓，接俗楷定於時數，御法例通於無準。今曇無德部人法有序，軌用多方，提誘唯存生善，立教意居顯約。

第三，爲了對比其他部派。各個部派的戒律多有差別，比如薩婆多部（依據《十誦律》）的戒本繁略不當[12]，指示戒體不夠圓滿[13]，接引俗衆有時間和數量的限定[14]，秉持羯磨法沒有嚴格的標準[15]。這裡所宗的曇無德部（依據《四分律》），行法之人和所行之法次序井然[16]，與大乘、小乘皆可相通[17]，接引衆生意在生起善心[18]，所立律教明白簡約[19]。

上則通明教興，今據當宗以辨。夫教不孤起，起[20]必因人。人既不同，教亦非一。故攝誘弘濟，軌用實多，貴在

---

[10]比如，六群比丘一年中都在四方遊化，受到居士譏嫌不如外道尚有三月安居，世尊因此制定了安居法。

[11]《資持記》卷 1：「此即本律〈五百結集〉緣起之文。以佛滅後外道言：『沙門瞿曇法律若煙耳！世尊在日，皆共學戒，而今滅後，無學戒者。』於是迦葉遂興結集，即告衆曰：『我等可共論法毘尼，勿令外道以致餘言。』」(CBETA， T40， no. 1805， p. 165b27-c3)

[12]比如，薩婆多部戒本的衆學法中，關於三衣和內衣各有六戒，沒有敬塔等戒。

[13]比如，薩婆多部認爲，戒體爲色法。

[14]比如，薩婆多部認爲，五戒必須終身受持，八戒只能受一日一夜。另外，五戒和八戒只能全受，不可分受。

[15]比如，薩婆多部認爲，無和尚也可以成就受戒；應做單白羯磨的事緣，做白二、白四羯磨也可。

[16]根據曇無德部，僧有四人、五人、十人、二十人等四位，法有但心念、對首心念、衆法心念、但對首、衆法對首、單白、白二、白四等八位。

[17]曇無德部認爲，以非色非心爲戒體，不限小乘而暗通大乘。

[18]比如，曇無德部認爲，五戒、八戒的戒條可以分開別受，時所受天數也可以靈活調整。

[19]比如，《四分律》的衆學法中，著衣戒有二，敬塔戒各有別相。

[20]原本無「起」。據他本加。

得其本詮，誠難覈其條緒。所以約開制，驗旨在爲人；顯持犯，諒意存無過。今束一律藏以五例分之，則教興之意可見也。

以上通說律教興起的意義，現就本宗辨明。所謂律教並非孤立產生，產生是因爲人的緣故。人的情況各有不同，教法也並不唯一。所以世尊設教令衆生受益，戒法之用相當繁多，貴在領會本意，難以窮究細相。因此有開有制，用意皆是利益衆生；顯示持犯，希望衆生遠離罪過。這裡將《四分律》用五種體例加以區分，世尊設教之意便顯而易見。

一、以遮性往分。

性惡則通於化制，遮戒因過便起。然則性戒文緩而義急，謂隨諸重戒並有開文。文雖是開，開實結犯，縱成持也，持之寔難。如淫則三時無樂，毀訾則始終慈救。既是根本貪瞋，何能禁心無逸？故知義存急護也。遮戒一往制止，有益便開，開之過興，還復令制。豈非爲存化俗，恐墜枉坑。大慈設教，意唯撿失。故《毘尼母論》具立緩急二儀[21]，令尋之以通望也。

第一，按照遮戒、性戒進行區分。

性戒（如十不善道）通行於化教和制教，遮戒則因衆人譏嫌爲過失而制定。不過，性戒的戒條儘管留有餘地，但是防護應當從嚴。比如，在重戒的條文中都有開緣不犯

[21]《毘尼母經》卷 7：「重制有二種因緣：一者急、二者緩。急者，乃至畜生與人同犯，是名爲急。云何名緩？若有比丘欲捨道還俗行婬者，聽捨戒還家。若後時還樂在道者，聽出家與受具足。是名爲緩。如難提伽比丘犯重，聽懺悔在大僧下沙彌上，此亦是緩。譬如國王有犯罪者，一者急、二者緩。重制中亦如是，一緩、一急。是故三處得決所犯事。」(CBETA， T24， no. 1463， p. 839a23-b1)

的條件，雖然文字是開緣，但開緣仍易成犯。就算謹慎持守，也是相當困難的。比如被強力威脅行淫的時候，必須在三個時刻（男根初入、入已和出時）都能堅持沒有樂受，才算不犯根本；再如，用訶罵來教育別人，必須始終保持慈悲的心念，才不算犯戒。既然都是源自根本的貪、瞋煩惱，怎可能禁止於心而毫不放逸呢？所以應當從嚴防護。遮戒則是起初制定禁止，後來因爲有所益處而做開緣，開緣之後產生過失，世尊重新制定禁止。這難道不是世尊爲了化導俗人，避免誹謗衆僧而墮入邪道（或者惡趣）？[22]世尊以大慈悲心設立律教，意在避免這些過失。所以《毗尼母論》設立緩、急二種制戒方式，讀者加以尋求便可知其通於諸戒。

二、以開制往徵，教則通於二世。

故下文云：「以世尊是一切智人故，制已更開，開已還制。」[23]此通未來教也。如《五分》：「雖我所制，於餘方不爲清淨者，則不應用；雖非我所制，於餘方必應行者，不得不行。」此如來在世教也。然二教相融，互兼彼此。

第二，從開緣和制禁可知，律教通於現在和未來。

在《四分律．五百結集》說：「世尊是具有一切智慧之人，制禁之後可以更加開緣，開緣之後可以重新制禁。」這是著眼於未來的教法。又如《五分律》中說：「雖然是我制定的，如果在其他地方不以此爲清淨之法，則不應實行；雖然不是我制定的，如果在其他地方必須照此去做，

[22]《資持記》卷 1：「以於僧起謗，必墮邪道，永無有出，喻之若坑。」(CBETA， T40， no. 1805， p. 166c19-20)

[23]《四分律》卷 54：「迦葉答言：『以世尊是一切知見故，宜制已還開、開已復制。富羅那！我等作如是制：是佛所不制不應制，是佛所制則不應卻。如佛所制戒，應隨順而學。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 968c12-16)

則也不得不實行。」這是著眼於現在的教法。當然兩種教法本是相互融合，兼有彼此。

三、以報有強弱，教亦重聽。就制則深防、限分，約行則山、世不同。

第三，根據衆生報體的強弱，律教也有輕重與制聽（即制禁和聽許）的區別。

從制禁（即止持）的角度，戒條有深防[24]，也有限分[25]；從實行（即作持）的角度，在山林蘭若的修行者，應行四依法（糞掃衣、乞食、樹下坐、腐爛藥），在城鎮村落的修行者，應行受持三衣，蓄百一物、長衣等等。

四、以機悟爲先，教門輕重致隔。五部異執，豈不然耶？

第四，佛陀設教本是隨不同根機的衆生，後世各部律教判定輕重的區隔明顯。五個部派各執己見，難道不清楚嗎？

五、以事法相對。法唯楷式，乖旨則事不成；事通情性，故隨境制其得失。或託三性之緣，或隨世譏而起。

第五，有事、法的區別。法（是指作持門中的製法）具有一定的規則，如果偏離，作事便不能成就。事（是指止持門中的對境）通於有情和三性（善、惡、無記），根據對境不同而制定持犯的準則，或者是因爲善、惡、無記的性質，或者是因爲世人的譏諷。

[24]深防，意爲通過禁止輕小的罪行來避免犯重大的罪行。
[25]限分，意爲不同根機有不同的持守界限。比如犯漏失戒，比丘得僧殘罪，比丘尼得墮罪。

且略引諸條，薄知方詣，總撮包舉者，莫非拯接凡庸，心懷泥曰而興教矣。故文云：「世尊何故制增戒學？爲調三毒故。」「云何爲學？爲求四果故。」下諸門中所述制意，止隨前事。令後進者，尋條知本焉。

姑且簡略引用以上諸條，大略可知戒律的方向和宗旨。概括的說，莫不是爲了拔濟接引凡夫，歸向涅槃而興立律教。所以《四分律》說：「世尊爲何制定增戒學？是爲了調伏貪、嗔、癡三毒。」[26]「如何爲學？爲求四果而學。」[27]以下三十篇所談到的制戒意趣，是針對本篇之事。希望後人能夠從枝條而獲知知其根本。

第二、制教輕重意。

第二門，制定律教輕重的意趣。

輕重兩意，裁斷寔難。何者？原彼能施之教，教主窮機之人。又推此所爲之人，人唯應藥之器。所以藥病相扣，利潤無方。豈可以情斷，寧復言論測也？雖然，重覈其遠標，實被於來裔，在文自顯，何假證成？

裁斷輕重，本是相當困難的事情。爲什麼呢？佛陀施設教法，能夠徹底瞭解衆生的根機。作爲佛法教授的對象，衆生如同接受藥物之器。因此藥物和病症互相吻合，則有無邊的利益。怎可任憑私情隨意裁斷，依靠後世的言論妄加揣測呢？儘管如此，重新考察律典是爲利益後來的學人，

[26]《四分律》卷 58：「爾時阿難在波羅梨子城雞園中。時有孔雀冠婆羅門至阿難所，問訊已在一面坐，白阿難言：『沙門瞿曇！何故爲諸比丘制增戒學、增淨行學、增波羅提木叉學？』阿難答言：『所以爾者，爲調伏貪欲、瞋恚、愚癡令盡故，世尊爲諸比丘制戒。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 996c10-15)

[27]《四分律》卷 58：「爾時佛問諸比丘：『汝云何學？云何爲學？』諸比丘白佛言：『大德是法之根本、爲法之主，如世尊向所說，我等受持故言學。復有三學：增戒學、增心學、增慧學，學此三學，得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果，是故當勤精進學此三學。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 996c4-9)

律文不彰自顯，何須加以證明？

今序斯大略，所謂有七：一、興厭漸頓；二、結正業科；三、報果不同；四、攝趣優劣；五、起情虛實；六、開制互立；七、約行彰異，如誼[28]靜二儀也。凡此諸例，並制教之本懷，據斷之宗體。

如今敘述其大概，有七個方面需要考察：第一是受捨戒律有漸、頓的區別；第二是結罪的篇聚不同；第三是人的報體差異（比如男、女、黃門、二形等等）；第四是六道衆生的優劣；第五是動機的故意和無意；第六是開緣和制禁的關係；第七是行儀的差別，比如在喧囂之地（如聚落）和安靜之地（如蘭若）。以上各方面，體現了制定律教的本懷，是裁定輕重的原則。

第三、對事約教判處意。

第三門，對事採用律教判處的標準。

自佛法東流，幾六百載，諸師穿鑿，判割是非，競封同異，不可稱說。良由尋討者不識宗旨，行事者昏於本趣，故須學師必約經遠，執教必佩眞文，何事被於毀譏，豈復淪乎蚩責？

自從佛法向東流傳到中國，已經有六百年的歷史，很多律師牽強附會，強判是非，爭論同異，不可勝數。這是因爲討論的人沒有認識到戒律的宗旨，行事的人迷惑於本宗的意趣，所以受學於師應當經久學習，秉持教法應當依據律典正文，這樣怎會受到毀謗和譏諷，甚至淪爲衆人嗤笑呢？

[28]誼，他本作「喧」，喧囂之義。

今判其持犯，還約其受體。體既四分而受，豈得異部明隨？猶恐不曉大綱，更示其分齊。謂輒將己所學者判他持犯，脫罹愆失，其唯不學愚癡。今通立定格，共成較準，一披條領，釋然大觀。

如今持犯的判斷標準，應當根據所受戒體的部派。既然戒體是依《四分律》而受，何必用其他部派指導隨行？恐怕有人不明曉綱要，更爲顯示其界限。用自己所學部派的戒條來判斷他部的持犯，存在罪過和過失，有不學和無知之罪。如今建立確定的標準，爲各宗共同遵行，披覽條目和綱要，便可使人疑惑釋然。

第四、用諸部文意。

第四門，採用諸部的文意。

統明律藏，本實一文。但爲機悟不同，致令諸計嶽立。所以隨其樂欲，成立己宗。競采大衆之文，用集一家之典。故有輕重異勢，持犯分塗，有無遞出，廢興互顯。今立《四分》爲本，若行事之時，必須用諸部者，不可不用。

各部律藏本來都出自《八十誦律》，但是由於諸師根器和領悟的不同，以致諸師各持己見，如同山峰對峙。然後隨自喜好，成立各自的宗派，從根本律典之中摘取相關文字，集成自家律典。所以律部之間判罪輕重各有不同[29]，持犯界限也有差異[30]，戒條和作法或有或無[31]，廢止和採用

[29]比如，女衆主動碰觸比丘，《四分律》結偷蘭遮，《十誦律》結僧殘；再如，分亡僧物的時候，錫杖、澡罐、針錐等物，《四分律》判爲重物，其他部律判爲輕物；《四分律》懺悔僧殘罪，要行別住法和六夜摩那埵，《十誦律》則不需要。

[30]比如，淫戒，《四分律》以「毛頭許」爲犯，《十誦律》以「過皮過齒」爲犯。又如，《僧祇律》要求通夜護衣，《四分律》要求明相護衣。

[31]比如，盜非人物、畜生物，《四分律》沒有，《十誦律》有。再如，《四分律》的護衣界有勢分，其他部律沒有勢分。

也互有區別[32]。這裡以《四分律》作爲根本，如果行事的時候必須採用他部的內容，也不得不採用。

故《善見》云：「毘尼有四法，諸大德有神通者，抄出令人知：一本者，謂一切律藏；二、隨本；三、法師語者，謂佛先說本，五百羅漢廣分別流通，即論主也；四、意用，謂以意、方便度用及三藏等廣說也。先觀根本，次及句義，後觀法師語與文句等者用，不等者莫取。」[33]（第六卷中廣明律師法[34]）。正文如此。

---

[32]比如，《四分律》允許歌聲說戒，這是《五分律》廢止的。再如，《四分律》允許結淨地，這是《十誦律》所廢止的。

[33]《善見律毘婆沙》卷 6：「法師曰：『於戒句中、於戒本中、於問難中，若欲知者，有四毘尼應當知。諸大德有神通者，抄出令人知。』爾時集衆時。問曰：『何謂爲四？』『一者本，二者隨本，三者法師語，四者自意。』問曰：『何謂爲本？』『一切律藏是名本。』『何謂隨本？』『四大處名爲隨本。』佛告諸比丘：『我說不淨而不制，然此隨入不淨，於淨不入，是名不淨。』佛告諸比丘：『我說不淨而不制，然此隨入淨，是名淨。』佛告諸比丘：『我說聽淨，然此隨入不淨，於淨不入，此於汝輩不淨。』佛告諸比丘：『我說聽淨，然此隨入淨，於汝輩淨，是名四大處。』問曰：『何謂法師語？』答曰：『集衆五百阿羅漢時，佛先說本，五百阿羅漢廣分別流通，是名法師語。』問曰：『何謂自意？』答曰：『置本、置隨、置法師語，以意度，用方便度，以修多羅廣說、以阿毘曇廣說、以毘尼廣說，以法師語者，是名自意。』又問：『此義云何？』『莫輒取而行，應先觀根本已，次觀句義，一一分別共相度量，後觀法師語，若與文句等者而取，若觀不等莫取，是名自意。從自意者，法師語堅強，法師語應觀，隨本文句俱等，應當取；若文句不等，勿取。從法師語，隨本堅強，若觀隨本文義等者，應當取；若不等，莫取。從隨本本皆強堅，不可動搖，如衆僧羯磨，亦如佛在世無異。』法師曰：『若觀隨本不能自了者，應觀修多羅，本義疏俱等者取。』法師曰：『有二比丘共相詰問，一比丘言淨，第二比丘言不淨，更觀本及隨本，若本與隨本，言淨者善，若言不淨莫取。若一比丘觀本已淨，又文義證多，第二比丘文義寡少，應從第一比丘語。』法師曰：『若二比丘文義俱等者，應反覆思惟籌量義本，應可取、不可取，此是學四種毘尼人。』」 (CBETA， T24， no. 1462， p. 716b2- c6)

[34]《善見律毘婆沙》卷 6：「若律師者，有三法者然後成就。問曰：『何謂爲三？』答曰：『一者、於本諷誦通利句，義辯習文字不忘，此是一法。第二者、於律本中堅持不雜。三者、從師次第受持，不令忘失。』問曰：『何謂爲本？』答曰：『一切毘尼藏，是名爲本。諷誦通利者，若有人不以次第句問，不假思慮隨問能答。句義辯習者，律本句義善能分別，義及義疏皆悉能解。堅持不雜者，有慚愧意，是名堅持。若無慚愧人，雖多文解義敬重供養，不依法律，是法中棘刺。何以故？亦能破和合僧，亦能惱僧。有慚愧者，於戒中恒生慚愧，乃可沒命不爲供養而破正法；緣有慚愧者，而有戒律。不雜者，於文句中不相雜亂，若有人問者，次第而答，若顛倒律本義及義疏而答，譬如人行刺棘中難可得度。若有人以此理問者，乃以彼語而答，若能辯者有所問難，隨問而答無所脫落，如以金椀請師子膏，不得漏失，故名不雜。次第從師受持不忘者，優波離從如來受，陀寫俱從優波離受，須提那俱從陀寫俱受，悉伽婆從須那俱受，目揵連子帝須從悉伽婆受，又栴陀跋受，如是師師相承乃至於今，若知如是者，是名堅固受持。若不能得次第盡知師名者，須當知

所以《善見論》說：「毗尼有四種法，各位大德中有神通者，抄錄下來令衆人知曉。第一是『本』，指的是當部律藏中的戒本。第二是『隨本』（指的是犯戒的各種條件）[35]。第三是『法師語』，指的是佛陀宣說『本』之後，五百羅漢又各自分別宣說流通的內容，（是對戒本的解釋之語，）《四分律》的論主（即曇無德尊者）即是這種情況。第四是『意用』，指的是以意度[36]、方便度[37]等方面考察，用三藏原文進行考證。應當先觀察根本（即『本』），其次是觀察句義（即『隨本』），再觀察法師語和文句（即考證三藏）。如果意義相合，便可做；如果意義不合，就不可做。」（《善見論》第六卷中詳盡說明瞭律師法。）正文便是如此。

然行藏之務實難，取捨之義非易。且述其大詮，以程無惑。

然而行事的廢立確實困難，考察古意的取捨也非易事。姑且講述大意，以消除疑惑。

謂此宗中文義俱圓，約事無缺者，當部自足，何假外求？餘有律文不了，事在廢前，有義無文，無文有事，如斯衆例，並取外宗，成此一部。

如果本宗（《四分律》）中的文句、義理都是圓滿的，能夠成就前事而無缺失的話，採用本部便足矣，何必參照

一二名字也。若能具足善三法者，是名律師。若是律師，衆僧集判諸諍事，律師於中先觀六事，安詳而答。』問曰：『何謂爲六？』答曰：『一者、觀處，二者、觀本，三者、觀文句，四者、觀三段，五者、觀中間罪，六者、觀無罪。』」(CBETA， T24， no. 1462，pp. 716c6-717a7)

[35]隨本，指的是戒條的通、別二緣，又名「四大處」，即對犯戒條件的各種辨析。

[36]意度，《資持記》解釋爲「籌量可否」，不妨理解爲「可行性」。

[37]方便度，《資持記》解釋爲「詳其理趣」，不妨理解爲「合理性」。

外部？其他情況中，如果本部律典文意不明[38]；或者是之前的案例被後面的制定廢止[39]；或者是應有此意，但是缺少文証[40]；或者雖然沒有明文，但是有相關的案例[41]：這些時候需要採取他部來助成本部。

又所引部類，必取義勢相關者，可用證成；必緩、急、重、輕，是非條別者，準《論》不取。故文列四說，令勘得失；《十誦》墨印，義亦同之。

引用他部的時候，如果是文義和氣勢相關的內容，可以用來証明成立本宗觀點；如果是在緩[42]、急[43]、重[44]、輕[45]等四個方面與《四分律》迥然不同，便依照《善見論》（中的「意用」）而不做採用。所以《四分律》中提到「四種廣說」[46]，都應該通過對比三藏來判斷得失。《十誦律》有「四墨印」之說，與《四分律》的「四種廣說」含義相同。

若此以明，則心境相照，動合規猷，繁略取中，理何晦沒。若不鏡覽諸部，偏執一隅，涉事事則不周，挍文文

---

[38]比如，《四分律》中提到十五種略說戒的方式，但是沒有說明清楚形相。
[39]比如，《四分律》中允許用歌聲來說戒，但在《五分律》中歌聲說戒已被佛陀廢止了。
[40]比如，《四分律》中提到在顛狂人前的捨戒不能成立，由此可推知顛狂之人不足僧數，但是沒有明說此意，故《行事鈔》引用《十誦律》之文加以證明。
[41]比如，《四分律》中有明文說「三衣應受持」，也說非時藥、七日藥、盡形壽藥等應該加法受持，但是卻沒有受持文。
[42]緩，意爲寬鬆。指的是他部的規定較爲寬鬆，《四分律》的規定較爲嚴格的情況。比如，《僧祇律》允許通夜護衣，夜晚中只要有一次與三衣在一起，即算護衣，並非整夜都與三衣在一起。《薩婆多論》允許無衣缽可以得戒。
[43]急，意爲嚴格。指的是他部的規定較爲嚴格，《四分律》的規定較爲寬鬆的情況。比如，《僧祇律》受欲人再次轉欲的話，此欲就會失效；所捨衣財永遠入歸僧團，不再交還個人。
[44]指的是他部的規定較重，《四分律》的規定較輕的情況。比如，《五分律》不開疑想，有疑皆算正犯。《僧祇律》性戒不開疑想。《十誦律》有前方便則不開疑想。《四分律》除了破僧、淫、酒三戒，皆開疑想。
[45]指的是他部的規定較輕，《四分律》的規定較重的情況。比如，他部律認爲初篇重犯，只結突吉羅。而《四分律》仍結波羅夷。
[46]四種廣說，指的是從佛聞、從僧中上座聞、從知法衆多比丘聞、從知法一比丘聞。

無可據，遂師心臆見，各競是非，互指爲迷，誠由無教。

若是這樣[47]，內心與境事便能相互契合，行動合乎法則，既非繁瑣，也非省略，戒律之理怎麼會隱沒呢？如果不能全面考察各部，偏執本部的一個角落，那麼做事僅憑《四分律》便做不到周全，核校文字從《四分律》也找不到依據，結果自以爲是的主觀臆斷，相互爭論是非，指責對方糊塗，這些正是沒有全面研究律教的緣故。

若《四分》判文有限，則事不可通行，還用他部之文，以成他部之事。或二律之內文義雙明，則無由取捨，便俱出正法，隨意採用。然行用正教，親自披閱，恐傳聞濫眞故也。

如果《四分律》相關內容有限，那麼事情不能運行，這時只能採用他部，按照他部的標準來成就此事。如果《四分律》和他部各自的文句和義理都很清晰，無法從中取捨，便把兩種立場同時展示出來，讀者隨意採用。而行事所用的教法，應該查找閱讀律典，以免傳聞有誤。

又世中持律略有六焉：

當今持守戒律的標準，大約有六種：

一、唯執《四分》一部，不用外宗（如持衣、說藥之例文無，止但手持而已）；

第一，以《四分律》作爲唯一標準，從不採用他部（比如，在受持三衣，或者給非時藥等說淨的時候，因爲《四分律》中沒有口說之文，所以手持即受，不需口法）；

[47]意爲將他部與《四分律》相結合，引用他部中與《四分律》相關的內容，而不引用差異過大的內容。

二、當部缺文，取外引用（即用《十誦》持衣、加藥之類）；

第二，只要《四分律》缺少相關內容，就從他部引用（比如，採用《十誦律》中受持三衣、爲藥說淨的口說之文）；

三、當宗有義，文非明瞭（謂狂顛足數，睡、聾之類）；

第三，《四分律》包含此義但是沒有明文的時候，才引用他部補足（比如，顛狂之人、睡眠之人、聾人是否足數）；

四、此部文義具明，而是異宗所廢（如捨淨地、直言說戒之類）；

第四，《四分律》的文句和義理都很明確，但是他部已經廢棄，此時不專守一宗（比如，他部廢除淨地、不許歌聲說戒）；

五、兼取五藏，通會律宗（如《長含》中不冷更試外道）；

第五，兼採五藏之言，用來會通律宗（比如，《長阿含經》中，外道出家不必先經過四個月的考察）；

六、終窮所歸，大乘至極（如《楞伽》、《涅槃》僧坊無煙，禁斷酒肉、五辛、八不淨財之類）。

第六，以大乘經典爲終極歸趣（比如，《楞伽經》、《涅槃經》中制定僧房中不可生火做飯，禁止出家人喝酒吃肉、吃五辛、蓄八不淨財等等）。

此等六師各執正言，無非聖旨，但由通局兩見，故有

用解參差。此鈔所宗意存第三、第六，餘亦參取，得失隨機，知時故也。

持這六種標準的律師，都堅持自己的觀點來自佛陀的聖言。因爲所用經典依據上有廣泛和侷限的區別，導致理解上的分歧。《行事鈔》的宗旨是以第三師和第六師爲主，其他幾種也會選取，根據情況考慮是否可用，以便符合時宜。

第五、文義決通意。

第五門，文句、義理的判決和會通。

夫理本絕名，故立名標其宗極；名隨事顯，故對事而備斯文。然考斯律藏，言事並周，但爲年代渺邈，聲彩靡追，法爲時移，事多殘缺。加以五師捃拾，情見不同，重由翻譯失旨，妄生構立。又爲抄寫錯漏，相承傳濫。

「理」本在名言之外，因此安立名言，指示其根源；名言隨事相而彰顯，所以針對事相而設立律文。雖然考察律藏中的名言和事相是很周全的，但是由於年代遙遠，無法還原佛陀當時的說法，法隨著時間推移而變化，內容大多殘缺不全。加上同世五師（曇無德、薩婆多、彌沙塞、迦葉遺、婆麁富羅）對於戒律的整理懷有不同的見解，前人翻譯律典的時候也有失本旨，因而虛妄構造。又有在傳抄中的錯誤和遺漏，相承至今。

所以至於尋究，紛慮良多。今總會之，以通其大見：若文義俱闕，則可舉一以例諸，或就理有而成前事；或在文雖具而於義有闕，便以義定之，故《論》言：「以理爲正故也」；或義雖必立，當部無文，則統闕諸部以息餘謗。

所以當後人深入研究戒律的時候，疑慮重重。如今總體加以會通，以疏通知見：如果文句和義理都有缺失，則由其他類似的案例進行舉一反三[48]， 或者從正理來成立此事[49]；如果文句雖有，但是義理有失，應以義理爲定準[50]，所以《善見論》說：「應該以正理爲準則」；如果義理上應該成立，但是本部沒有文句，則取用相關他部進行消除紛爭。

然文義決通，誠難廢立。自非深明律相，善達開遮，不然，便有累於自心，固無益於他境。故《律》云：「文義俱同」，「文同義異」，「文異義同」，「文義俱異」[51]，具舒進止，不勞敘釋。

不過文句和義理的判決會通，相當難以取捨。如果不是透徹明瞭戒律形相，善巧通達戒條的開緣和遮止，就會使自己的內心困惑，對於他人也沒有好處。所以《四分律》中提到僧團發生爭論的時候，應用「文義俱同」、「文同義異」、「文異義同」、「文義俱異」等理由化解，並且詳細說明瞭方法，這裡不再記述解釋。

然決判是非者，必總通律藏之旨，並識隨經之文，如

---

[48]比如，《四分律》中本來沒有解戒場的羯磨文，《行事鈔》則參考解三小界的羯磨文與結三小界的羯磨文，兩者只相差「結」與「解」二字，故根據結戒場的羯磨文，將改「結」改爲「解」而得到解戒場的羯磨文。

[49]比如，在安居期間，爲了其他地方的三寶事務、治病和僧次請（僧團委派的受供），按理應開許作受日法。

[50]比如，《四分律》中提到「盜取四方僧物犯偷蘭遮」，《行事鈔》認爲，犯偷蘭遮是根據妨礙僧團使用而結的罪，實際上理應犯重（即波羅夷）。

[51]《四分律》卷 60：「如是比丘和合歡喜，於阿毘曇中種種諍語，應語言：『諸長老！所說文義相應，不應共諍。』有餘比丘人所信用其言者，應語言：『長老所說文義相應，不應共諍。』復更有餘比丘人所信用言者，亦應語如是語，復作是言：『長老所說文異義同，此是小事耳，莫共鬪諍。』若有多人所信信用其言者，應語如是言。復更有多人信用言者，亦應語如是言。復作是言：『長老所說文同義異亦如是。』復作如是語：『長老！所說文義俱異，莫共鬪諍。』有多人信用言者，應語如是言。復更有信用言者，亦應語如是言。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 1013c17-29)

上六師所明，乃可究斯教跡。故《十誦》云：「比丘有三事，決定知毘尼相：一、本起，二、結戒，三、隨結。應思惟觀察二部戒律，並及義解、毘尼[52]、增一[53]，開遮輕重，如五大色是不淨遮，非色淨不遮，如是等，籌量本末已用也。」《明瞭論》亦云：「比丘能知五相，名解毘尼，不看他面。」文略同上，廣如彼說。

然而在判決是非的時候，應該通達律藏的宗旨，認識佛經中關於戒律的文句，如前面六種律師所顯示那樣，才可以探究教法的深意。所以《十誦律》說：「比丘決定了知戒相，應知曉三件事：一是戒條的產生緣起，二是所制戒條，三是對戒條的重制。應當思維觀察僧尼二部戒本、隨戒解釋、諸篇犍度和增一法[54]，以及諸戒的開緣、遮止、輕、重，比如五大色的衣服，對於出家人來說，是不淨色，應予遮止；非正色（如青、泥、棧）是淨色，不應遮止。考慮來龍去脈後再予運用。」《明瞭論》也說：「比丘能知五種相[55]，叫做善解毗尼，不必求教他人。」內容與前大致相同，詳見彼文。

第六、教所詮意。

第六門，律教所詮釋的意趣。

詮教之文，文雖浩博，撮其大趣，止明持犯。然持犯之境，境通內外，內謂行心之結業，外謂情事之順違。但令教行相循，始終無犯，則爲持也。

---

[52]這裡的「毗尼」，指的是諸篇犍度，是對戒律行事進行分門別類的解釋。
[53]增一，指的是將法相名詞按照數字次序進行分類說明。
[54]僧尼二部戒本、隨戒解釋、諸篇犍度和增一法，實際上就是《四分律》的各個組成部分。
[55]五種相，指的是緣起、起緣起人、立戒、分別所立戒、決判是非。

詮釋律教的文字雖然廣博，取其大意，只在說明持犯二事。然而持犯的對境通於內外，內指的是內心行蘊的造作業流，外指的是身口造作與戒律要求是否相符。律教與行爲相順，自始至終無有違犯，即是「持」。

若生來不學，於法無聞，修造善惡，義兼福罰。今欲科罪，但使與教相應，不問事情虛實，並名犯也。此通名持犯也。

如果受具足戒以來就不學戒律，不聽聞律法，那麼所做的善行惡行，各有福報或懲罰。現在判斷其罪，只看與律教相順與否，不必看做事當時心態的虛實，犯各篇本罪（更犯不學、無知二罪）。這是通於各篇的持犯。

若結篇正罪，窮諸治罰，必令束其方便，攬成業果，使量據覈其實情，輕重得於理教，則斷割皎然，更何蕪濫？此別名持犯也。

如果犯各篇的根本罪，應當窮盡核查其治罰（或懺悔）的措施，將諸方便罪攝於本罪之中，作爲最後的果罪。判罪應該考察當時心裡狀態，衡量罪行輕重應該符合教理，那麼判斷的界限就會清楚，哪裡還會混淆呢？這是別於各篇的持犯。

第七、道俗七部立教通局意。

第七門，出家、在家七部衆設立律教的通行與局限的意趣。

顯理之教，乃有多途。而可以情求大分爲二：一謂化教，此則通於道俗，但汎明因果，識達邪正。科其行業，沈密而難知；顯其來報，明瞭而易述。二謂行教，唯局於

內衆，定其取捨，立其網致，顯於持犯，決於疑滯。指事曲宣，文無重覽之義；結罪明斷，事有再科之愆。

開顯教理有多種方法，用意探求則可分爲兩類：一是化教，通行於出家衆和在家衆，只在廣泛說明因果道理，使人分辨認識邪法與正法。若是辨析造業，則幽深隱秘而難以知曉；顯示未來果報，則明白顯然而容易敘述。二是行教，只爲出家人設立，確定取捨標準，樹立綱目，使持犯明確清晰，疑惑得以消除。對諸戒的事相都有詳盡說明，不必反復閱讀便可明瞭；結罪有明確的裁斷，根據再犯的因緣對戒條加以修訂。

然則二教循環，非無相濫，舉宗以判，理自彰矣。謂內心違順託理爲宗，則準化教；外用施爲必護身口，便依行教。然犯化教者，但受業道一報；違行教者，重增聖制之罪。故《經》云：「受戒者罪重，不受者罪輕。」[56]文廣自明，所以更分者，恐迷二教之宗體，妄述業行之是非，故立一門，永用獨別。

不過化教和行教兩者相互環結，並非沒有重合，以宗旨來做判斷，道理便自然彰顯。以內心狀態順應或違反於正理作爲標準，應依準化教；外在造作必須在行爲和言語上防護，應依準行教。然而違犯化教的話，只受到業道的果報；違犯行教的話，還要再增加違犯佛制的罪過。所以《優婆塞戒經》中說：「（二人同犯一罪，）受戒的人罪過較重，不受戒的人罪過較輕。（因爲受戒的人毀犯了佛語。）」其內容廣博而明顯，之所以對此再作區分，是擔心迷惑於化教與行教的宗旨，虛妄宣說業行的是非，所以

[56]《優婆塞戒經》卷 6：「俱有二人同共作罪，一者受戒，二不受戒，已受戒者犯則罪重，不受戒者犯則罪輕。何以故？毀佛語故。」(CBETA， T24， no. 1488， p. 1063c26-28)

安立此門，永作鑒別。

第八、僧尼二部行事通塞意。

第八門，僧尼二部在行事方面的相互差別。

然二部同戒同制，則事法相同，行用儀式，類準僧法，具在諸門，隨事詳用。若辨成犯相者，戒本自分；隱而難知者，具在〈隨相〉。餘有約位之戒，謂輕重不同，有無互缺，犯同緣異，而是當世盛行，種相難知者，及別行、衆行等法，方列〈尼別行法〉中。此但分其宗類，猶未顯其來詮。諸有不同之意，具在《大疏》。

對於僧尼二部相同的戒條和作持諸法，則所止之事、所作之法都是相同的，尼衆的行爲規範和儀式應該依據大僧做法，具體在以下諸篇，隨其事相而運用。如果辨析犯戒的形相，廣律中的「戒本」部分已作說明；對於細微而不易了知的內容，詳情都在本書的〈隨戒釋相篇〉。其他那些僧尼之間有所差異的戒條，比如輕重方面的不同[57]，有無方面的不同[58]，所犯相同但是成犯的條件不同[59]，以及現在一般人經常犯到而難以知曉具體的數量、形相的情況，還有一些別行法和衆行法（即羯磨），才列入〈尼衆別行篇〉。這裡只是劃分了類別，並未顯示其中的用意。僧尼戒條的不同用意，具體都在智首律師的《大疏》（即《四

[57]《資持記》列舉了僧殘六戒（漏失、二麁、二房、摩觸）、捨墮九戒（五敷——五條與臥具有關的戒條、取尼衣、浣故衣、擔羊毛、擗羊毛）、單提十三戒（爲尼作衣、與尼衣、屏坐、期尼行、期同船、期女行、受贊食、勸足食、索美食、牙角針筒、過量坐具、覆瘡衣、佛衣等量），僧尼的輕重有所不同。

[58]《資持記》列舉：捨墮，尼無二戒（過前求雨衣、蘭若離衣）；單提，尼無三戒（輒教尼、說法日暮、譏訶教尼人）。此外，又義判尼衆八波羅夷的後四個、僧衆的二不定法，也是僧尼有無不同的情況。

[59]《資持記》列舉了捨墮一戒（長鉢）、單提五戒（背請、足食、與外道食、與年不滿、雨衣）屬於這種情況。

分律疏》，共二十卷）。

第九、下三衆隨行異同意。

第九門，下三衆（式叉尼、沙彌、沙彌尼）隨行戒律的差別。

二衆沙彌，若約戒體，同大僧無作。撿其本數，唯顯於十；就餘隨行，類等塵沙，結罪居第五篇，就位在諸戒末。自外行法不同、取捨有異者，各就別篇具明。

沙彌、沙彌尼二衆，從戒體而言，與大僧的無作戒體相同。戒條的數量，有十條根本，隨行戒條的數量如同塵沙那麼多。所犯之罪都算在第五篇（即突吉羅罪），列在廣律每個戒條的最後。此外所行之法的不同及其取捨上的差異，在諸篇中說明。

式叉摩那，六法是其學宗，戒體更不重發。自餘隨行對治，同諸三衆學之。必有不同，具如〈尼別法〉所顯。

對於式叉摩那，六法是其所學的根本，戒體不會重新發起。此外的隨行和對治，與三衆（僧、尼、沙彌沙彌尼）相同。如果有不同的，都在〈尼衆別行篇〉中說明。

第十、明鈔者引用正文、去濫傳眞、科酌意。

第十門，說明《行事鈔》引用內容，去除僞濫傳播眞說，籌量抄略的用意。

初明引用正經，次明世中僞說，後明鈔興本意。

首先說明引用正式經典，其次說明世間的各種僞說，最後說明作《行事鈔》的本意。

初言正本者：《僧祇律》（是根本部，餘是五部），

曇無德部（《四分律》也，《鈔》者所宗），薩婆多部（《十誦律》也），彌沙塞部（《五分律》也），迦葉遺部（《解脫律》，此有戒本），婆麁富羅部（律本未至。此依《大集》別）；《毘尼母論》，《善見論》[60]，《摩得勒伽論》，《薩婆多論》（並《傳》），《毘奈耶律》，《明瞭論》（釋正量部，並眞諦三藏《疏》），《五百問法》[61]，《出要律儀》（梁武帝準律集）。

最初說明正式經典：《僧祇律》（是根本律典，其他是五部律典），曇無德部（即《四分律》，《行事鈔》所宗的律典），薩婆多部（即《十誦律》），彌沙塞部（即《五分律》），迦葉遺部（《解脫律》，漢地有戒本），婆麁富羅部（廣律未傳到漢地。以上五部是依照《大集經》所作的區別）；《毘尼母論》，《善見論》，《摩得勒伽論》，《薩婆多論》（和《薩婆多師資傳》），《毘奈耶律》，《明瞭論》（解釋正量部的律典，還有眞諦三藏所作的《明瞭論疏》），《五百問法》，《出要律儀》（梁武帝根據律典所集）。

自餘衆部，文廣不列。並大小乘經及以二論與律相應者，名隨經律，並具入正錄，如費長房《開皇三寶錄》十五卷中。

其他各部經典非常廣泛，不再列出。還有大乘經、小乘經和大小乘論中與戒律相關的部分，叫做「隨經律」。這些經典都收在正式的經錄中，比如費長房《開皇三寶錄》十五卷。

[60]《善見論》，又稱《善見律》。
[61]《五百問法》，全稱是《佛說目連問戒律中五百輕重事經》。

次明諸師異執：法聰律師，覆律師（出《疏》六卷），光律師（兩度出《疏》），理、隱、樂三師（各出《抄》），遵統師（《疏》八卷），淵律師（有《疏》），雲、暉、願三師（各自出《抄》《疏》），洪、勝二師（有《抄》），首律師（有《疏》二十卷），礪律師（有《疏》十卷），基律師（有《疏》）。

其次說明各位律師的觀點差別：法聰律師，道覆律師（寫出《四分律疏》六卷），慧光律師（兩次寫出《四分律疏》），洪理、曇隱、道樂三位律師（各寫出《四分律抄》），洪遵律師（作《四分律疏》八卷），洪淵律師（有《四分律疏》），道雲、道暉、法願三位律師（各寫出《四分律抄》《四分律疏》），道洪、法勝二位律師（有《四分律抄》），智首律師（有《四分律疏》二十卷），法礪律師（有《四分律疏》十卷），基律師（有《四分律疏》）。

已外曇瑗、僧祐、靈裕諸師已下，及江表、關內、河南、蜀部諸餘流傳者，並具披括，一如《義鈔》。

此外，曇瑗、僧祐、靈裕等律師以下，以及江表[62]、關內、河南、蜀部等地流傳的律疏都包括進來，如《拾毗尼義鈔》所述。

次明世中僞經：《諸佛下生經》六帙，《淨行優婆塞經》十卷，《獨覺論》，《金棺經》，《救疾經》，《罪福決疑經》，《毘尼決正論》，《優波離論》，《普決論》，《阿難請戒律論》，《迦葉問論》，《大威儀請問論》，《五辛經》，《寶鬘論》，《唯識普決論》，《初教經》，《罪報經》，《日輪供養經》，《乳光經》，《應供行經》，

[62]江表，又稱江外、江左，吳越之地。

《福田報應經》，《寶印經》，《沙彌論》，《文殊請問要行論》，《提謂經》。

其次說明世間中的僞經：《諸佛下生經》六帙，《淨行優婆塞經》十卷，《獨覺論》，《金棺經》，《救疾經》，《罪福決疑經》，《毘尼決正論》，《優波離論》，《普決論》，《阿難請戒律論》，《迦葉問論》，《大威儀請問論》，《五辛經》，《寶鬘論》，《唯識普決論》，《初教經》，《罪報經》，《日輪供養經》，《乳光經》，《應供行經》，《福田報應經》，《寶印經》，《沙彌論》，《文殊請問要行論》，《提謂經》。

如是等人造經論，總有五百四十餘卷，代代漸出，文義淺局，多附世情，隋朝久已焚除，愚叢猶自濫用。且述與律相應者，如前所列，餘文存略。

這些後人僞造的經論共有五百四十多卷，是每個朝代逐漸流出的，文義淺顯狹隘，大多攀附世俗感情，隋朝早已焚毀消除。但是愚癡之人仍然隨意使用。姑且提及與戒律相應的僞經，正如前面所列，其他僞經在此省略。

後明《鈔》興本意。夫鈔者，固令撮略正文，包括諸意也。余智同螢曜，量實疎庸，何敢輕侮猷言，動成戲論？雖然，學有所承，承必知本，每所引用，先加覆撿，於一事之下廢立意多，諸師所存情見繁廣，今並刪略，止存文證。及教通餘論，理相難知，自非通解，焉能究盡？具如《集義鈔》所顯。

最後說明做《行事鈔》的意趣。所謂「鈔」，固然是摘錄正文，囊括各書的大意。我的智慧如同螢火蟲之微光，器量粗疏而平庸，怎敢輕慢聖言，隨便做些戲論呢？儘管

如此，學習有所傳承，傳承必須知曉本源，每次引用經論，都有加以核實。在一個問題之上，關於廢止或者成立的看法很多，各律師的見解紛繁複雜，這裡都做了刪除和省略，只留下律文依據。至於義理的論述，正理之相難以知曉，如果不是精通戒律之人，怎麼可能參究窮盡呢？這些都在《拾毗尼義鈔》中加以說明。

而抄略證文，多不具委，但取文義，堪來入宗者，自外不盡之文，必欲尋討，知其始末，則非鈔者之意。故文云：「諸比丘欲不具說文句，佛言聽之。」[63]《毘尼母論》云：「佛令引要言妙辭，直顯其義。」

經文依據加以節略，多非原文引用，只取其文義來說明觀點，這是因爲對於如此衆多的經文，去瞭解它們的來龍去脈，並非《行事鈔》的本意。所以《四分律》中說：「諸多比丘希望不必原樣引用經文，佛陀允許了。」《毗尼母論》說：「佛陀允許引用經文的精要和美妙的文字，直接顯示佛法的含義。」

庶令臨機有用，無待訪於他人；即事即行，豈復疑於罪福？猶恐後代加諸不急之務，增益其中，使眞宗蕪穢，行者致迷，鳥鼠之喻[64]復存於茲日矣！

希望此書在臨時遇事的時候能夠派上用場，無需詢問他人；有事即可實行，怎會疑惑於罪過或者福報呢？仍然擔心後人加入各種無關緊要的內容，增補其中，結果使眞正的宗義被其掩蓋，修行者被其迷惑，如同蝙蝠非鳥非鼠

[63]《四分律》卷 35：「時諸比丘欲分別說義，當說義時不具說文句，各自生疑，佛言：『聽說義不具說文句。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 817a7-9)

[64]《資持記》：「教行兩亡，則破戒造惡，非沙門行，如『鳥鼠』焉。此出《佛藏經》，彼明比丘不修戒行，非道非俗，猶如蝙蝠，非鳥非鼠，具引如『篇聚』中。」

的情況[65]仍舊存在於世啊！

此之十條並總束諸門，例科分析。若攬收不盡，自下別論。

以上十門總括本書以下各篇，加以分類辨析。若是概括不全，下面另做說明。

夫宅身佛海，餐味法流，形廁僧伍，行唯三位：若遵仰正戒，識達持犯，則中卷之中體相具矣；自行既成，外德彰用，則上卷之中綱領存矣；自他兩德，成相多途，則下卷之中毛目顯矣。

投身於佛法大海，飽餐妙味法水，形相與僧衆爲伍，所行不過三位[66]：如果遵守敬仰所受的具足戒，通達知曉持犯的方法，其戒體、戒相在中卷都已具備；自身的戒行既然成就，外在的德行便彰顯可用，其綱領都在上卷保存；自他共成的德行，事相繁多，其枝節都在下卷顯示。

此三明行，無行不收；三卷攝文，無文不委。然則事類相投，更難量擬。若長途散釋，則寡於討論；必隨相曲分，便過在繁碎。今隨宜約略，通結指歸，使舉領提網，毛目自整。載舒載覽，隨事隨依。

用此三位說明行事，則各種行事無不收入；三卷含攝的內容，所有內容無不包括。不過三位在三卷中互有交叉，難以截然劃分。如果直接對照律文長篇解釋下來，便有討論不足的問題；如果隨到何處都詳細劃分三位，就有過於繁瑣細碎的過失。如今隨順時宜而加以簡略，概括總結其

[65]這裡指的是出家人的行爲非道非俗的情況。
[66]《資持記》解釋「三位」爲自行、衆行、共行，即三行。

歸趣，以便掌握其中的綱領，枝節自然整齊。一邊展開經卷，一邊閱讀，隨時有事，便可隨時依用。

《四分律刪繁補闕行事鈔》

卷一 〈標宗顯德〉

譯者：吳丹

審稿：賢超法師

夫律海冲深，津通萬象，雖包含無外而不宿死戶，騰岳波雲而潮不過限。故凡廁豫玄門者，克須清禁，無容於非；沐心道水者，慕存出要，無染於世。故能德益於時，迹超塵網。良由非法無以光其儀，非道無以顯其德。

戒律猶如大海一般深廣無邊，潤澤世間萬物，雖然無所不包，但也不會容納如死屍一般的破戒之人；廣博繁多有似山岳波濤，但如海潮漲落一樣合理有度。所以但凡進入僧團的人，必須清淨的持守戒律，不可容有非法之行；沐浴佛道之水的行者，思慕心存出離的關要，不被世俗染污。因此德行能夠利益當時，超越紅塵的網羅。確實是因爲不以戒法便不能光顯莊嚴的儀表，不以定慧就無法開顯高尚的品德。

而澆末淺識庸見之流，雖名參緇服，學非經遠。行不依律，何善之有？情既疎野，寧究眞要？封懷守株，志絕通望，局之心首而言無詣，意雖論道不異於俗。與世同流，事乖眞趣，研習積年，猶迷闇託，況談世論，孰能體之？

然而浮薄末法的短見平庸之輩，雖然有著出家人的名義，但是學修沒有長久的積累。行爲不依照戒律，則有何善法可言？內心放縱不羈，怎能探究佛法眞諦？封閉固我而抱守陋習，心中絕無遠大志向。局限於一己之見，言論

無有依據，雖然談論的是佛法，卻與俗見沒有區別。與塵世同流合污，行爲背離佛法本意，研習佛法累積多年，仍然昏暗不明，更何況熱衷談論世俗言論，怎能體會法義？

是以容致濫委，以亂法司，肆意縱奪，專行暴剋，尙非俗節所許，何有道儀得存？致令新學困於磐石，律要絕於羈鞦，於時正法玄綱寧不覆墜耶？

因而容納濫竽充數的人，禍亂法司，[1]隨意裁斷，任情取捨，濫行暴惡，專擅苛罰，尙且不被世俗禮法許可，哪還有道法行儀存在？致使初學者進退不得，猶如困阻於巨石，戒律喪失管束之用，如同丟掉了羈鞦，[2]這時正法律綱怎麼不會傾覆衰落呢？

故知興替在人也。深崇護法者，復何患佛日不再曜，法輪不再轉乎？

因此可知，佛法的興衰，乃是事在人爲。若能深心崇重護持佛法，又何必擔心佛日不再遍照，法輪不再常轉呢？

今略指宗體行相，令後進者興建有託。夫戒者以隨器爲功，行者以領納爲趣，而能善淨身心稱緣而受者，方克相應之道。若情無遠趣，差之毫微者，則徒染法流，將何以爲道之淨器？爲世良田義復安在？

現在簡略介紹戒律的宗體行相，令後學之人進修戒律有所依托。戒的功用隨衆生的根器而變化，行持以領納的戒體爲歸趣。而以善淨的身心、具足得戒的因緣而領受戒法，方能成就戒體與身器的相應之道。如果心中沒有遠大

[1]法司，《資持記》解作「律宗」，《簡正記》解作「伽藍寺宇」，兩可。

[2]羈鞦，羈即絆，是拴縛馬足的繩索，鞦即轡，是套在馬頭的籠頭。比喻戒律對身口的約束。

的發心，得戒因緣稍有毫微的差錯，則徒然染習佛法清流，何以成就修道的清淨法器呢？成爲世間的福田，又怎麼可能呢？

是以凡欲清身行徒，遠希圓果者，無宜妄造，必須專志攝慮，令契入無滯。故經云：「雖無形色，而可護持。」斯文明矣。何者？但戒相多途，非唯一軼。心有分限，取之不同。若任境彰名，乃有無量。且據樞要，略標四種：一者戒法，二者戒體，三者戒行，四者戒相。

所以凡是想要清淨身器行持戒律的徒衆，心中希求圓成佛果的話，不應妄自造作，必須專心一意收攝心念，以使契入無有滯礙之境。所以《大般涅槃經》中說：「戒體雖然無形無色，卻可以護持。」[3]此文可爲明證。那戒是什麼呢？戒的形相廣泛，不是只有一種。發心有所分別，所取之戒便因之而異。若從對境來命名，戒的數量乃有無量無邊。根據其要領，大略標爲四種：一是戒法，二是戒體，三是戒行，四是戒相。

言戒法者，語法而談，不局凡聖。直明此法必能軌成出離之道，要令受者信知有此。雖復凡聖通有此法，今所受者就已成而言，名爲聖法。但令反彼生死、仰廁僧徒、建志要期、高栖累外者，必豫長養此心，使隨人成就，乃可秉聖法在懷，習聖行居體，故得名爲隨法之行也。

所謂戒法，就法的本義來說，並不限於凡夫和聖者。直接的說，此處的法定能引導衆生成就出離之道，要讓受戒者確信了知戒法具有的此種功德。雖然凡夫和聖賢皆有

[3]《大般涅槃經》卷 18：「云何念戒？菩薩思惟有戒，不破不漏，不壞不雜，雖無形色，而可護持，雖無觸對，善修方便，可得具足，無有過咎，諸佛菩薩之所讚歎，是大方等大涅槃因。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 470b16-19)

戒法，這裏所受的法是由此得以成就聖果而言，故名爲聖法。但凡爲了反出生死、升進爲僧、立志約期、超越三界的人，必定預先增長養護此發心，使其因人而成就。這樣才可以秉持聖者之法在心，踐行聖者之行於身，故可以命名爲隨法之行。

二明戒體者，若依通論，明其所發之業體。今就正顯直陳能領之心相。謂法界塵沙二諦等法，以己要期，施造方便，善淨心器，必不爲惡。測[4]思明慧，冥會前法，以此要期之心與彼妙法相應，於彼法上有緣起之義，領納在心，名爲戒體。

第二說明戒體，按照各部的宗經論，[5]說的是所發的業體。這裏則是直接闡述能夠領納戒體的心相。面對法界中塵沙般無量無邊的諸法以及眞俗二諦的教法，以自己的誓願之心，實施造作各種方便，以善法淨化心身，誓不爲惡。心中發起的慈悲與智慧，與塵境諸法冥然相會。以此誓願之心與微妙之法相應，作爲戒體產生的緣起，納法於心，稱之爲戒體。

三言戒行者，既受得此戒，秉之在心，必須廣修方便，撿察身口威儀之行，克志專崇，高慕前聖，持心後起，義順於前，名爲戒行。故經云：「雖非觸對，善修方便，可得清淨。」文成驗矣。

第三所謂戒行，是指獲得戒體持守於心，還須廣泛修學各種方便，檢查身口威儀的行爲，專誠心志，仰慕先賢，

[4]測，《行事鈔批》、《簡正記》作「惻」惻，解作「悲」或「惻度」。這裏取「悲」義，意爲以慈心得戒。
[5]通論，《資持記》解作「宗論，非別解故」，即宗經論，而非釋經論。《簡正記》解作「通律之論」。

持戒之心在受戒後生起，與受戒時的期願相順，稱之爲戒行。所以《大般涅槃經》說：「戒體雖然看不見摸不著，但若認眞持戒，自然具足清淨。」[6]此文可作爲驗證。

四明戒相者，威儀行成，隨所施造，動則稱法，美德光顯，故名戒相。

第四所謂戒相，威儀戒行成就之後，隨其施設造作，一舉一動皆與法相稱，美德的光輝由此彰顯，所以叫戒相。

此之四條並出道者之本依，成果者之宗極，故標於鈔表，令寄心有在，知自身心懷佩聖法，下爲六道福田，上則三乘因種。

以上四條（戒法、戒體、戒行、戒相），都是出離修道者的根本所依，是成就聖果者的尊奉根本，所以標示在本鈔之首，使學者心有所歸，知曉自己身心懷有聖法，對下可爲六道衆生之福田，對上則是通向三乘聖果之因種。

自餘紹隆佛種，興建法幢，功德不可思議，豈唯言論能盡？直引聖說成證，令持法高士詳而鏡諸。就中分二，初明順戒則三寶住持，辨比丘事；二明違戒便覆滅正法，翻種苦業。

其他興隆佛種、建立正法的功德可謂不可思議，豈是言語所能窮盡？所以直接引用聖者之說[7]爲證，令護持佛法的高潔之士詳察鏡鑒。其中分成兩個部分，第一部分說明順應戒律則三寶住世，成辦比丘事務；第二部分說明違犯

[6]《大般涅槃經》卷 18：「云何念戒？菩薩思惟有戒，不破不漏，不壞不雜，雖無形色，而可護持，雖無觸對，善修方便，可得具足，無有過咎，諸佛菩薩之所讚歎，是大方等大涅槃因。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 470b16-19)

[7]聖說，指的是佛陀所說的經律，或者是證得聖果的人所說的論。

戒律便會正法覆滅，反倒種下苦業。

但諸經論歎戒文多，隨部具舒，相亦難盡。今通括一化所說，正文且引數條，餘便存略。初中分二，前約化教，後就制門。

但是經論中讚嘆戒律的文字很多，依照部類具體展開，形相也是難以窮盡。現在從佛陀一生教化所說到經文中暫且引用數條，其餘就省略留存。第一部分又分爲二，前面依據化教，後面引用制教。

初又分四，一就小乘經者。如《般泥洹經》明，佛垂滅度，世間無師，阿難啓請。佛言：「比丘若能奉戒者，是汝大師，若我在世，無異此也。」《遺教》等經並同斯示。

第一又可分爲四。一就小乘經說明。《大般泥洹經》記載：佛陀即將入滅，世間將要失去導師，阿難啓請佛陀長久住世。佛陀回答說：「比丘若能遵循戒律，那麼戒律就是你們的導師，如我住世，沒有差別。」[8]在《佛遺教經》等經典中，也有同樣的教誨。[9]

然發趣萬行，戒爲宗主，故經云：「若欲生天等，必須護戒足。」

而發起趣向佛果的萬種行門之中，戒是其中的尊主。所以《戒經》[10]中說：「若想得到生天等善果，必須護戒如

[8]《大般涅槃經》卷 3：「爾時，如來告阿難言：『汝勿見我入般涅槃，便謂正法於此永絕。何以故？我昔爲諸比丘，制戒波羅提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師。如我在世，無有異也。』」(CBETA 2019.Q2， T01， no. 7， p. 204b27-c1)

[9]《佛垂般涅槃略說教誡經》：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明、貧人得寶。當知此則是汝大師，若我住世無異此也。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 389， p. 1110c20-22)

[10]戒經，是戒本的別稱。也有認爲這裏的「經」指的是《善生經》。《四分僧戒本》：「一切

同雙足。[11]」[12]

又如大地能生成萬物，故經云：「若無淨戒，諸善功德不生。」又云：「依因此戒，得有定慧。」又經云：「戒者，行根，住持。」即喻如地，能生成住持也。

戒又好比大地，能出生成長萬物。所以《遺教經》說：「如果沒有清淨的戒律，各種善法功德不能生起。」又說：「依靠此戒，得以產生定慧。」[13]又佛說：「戒律是善行根本和住持。」[14]即以大地比喻戒律，能夠生長萬物、成就住持。

二、小乘論。如《成實》云：「道品樓觀以戒爲柱，禪定心城以戒爲郭，入善人衆要佩戒印。」是故特須尊重於戒。

二就小乘論說明。就像《成實論》中所說：「若三十七道品好比樓閣宇觀，戒律就是立柱。若禪定好比一座城池，戒律就是外郭。若想躋身賢聖之列，就要配戴戒律之印。」[15]所以要特別尊崇重視戒律。

《解脫道論・戒品》中具多讚美，文繁不出。須者看

衆律中，戒經爲上最。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1430， p. 1023b11)

[11]戒足，或爲「戒跡」。《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「護戒足者，義淨三藏云：梵本合言跡，謂梵云樹荷，此翻爲足。若云阿符陀，翻爲跡，謂前佛學此戒得聖，後人尋前跡亦得果也。」(CBETA 2019.Q2， X43， no. 737， p. 80b6-9 // R68， p. 266a13-16 // Z 1：68， p. 133c13-16)

[12]《四分僧戒本》：「欲得生天上，若生人間者，常當護戒足，勿令有毀損。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1430， p. 1023b1-2)

[13]《佛垂般涅槃略說教誡經》：「依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。是故比丘，當持淨戒勿令毀犯。若人能持淨戒，是則能有善法：若無淨戒，諸善功德皆不得生。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 389， p. 1111a3-6)

[14]《四分律》卷 35：「波羅提木叉者，戒也。自攝持威儀住處，行根面首，集衆善法，三昧成就。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 817c11-12)

[15]《成實論》卷 14〈181 定具中初五定具品〉：「又道品樓觀以戒爲柱，禪定心城以戒爲郭，度生死河以戒爲橋樑，入善人衆以戒爲印，八直聖田戒爲壘畔。」(CBETA 2019.Q2， T32， no. 1646， p. 351b18-20)

之，戒則不羸。

《解脫道論》中的《分別戒品》多有贊美戒律，文字繁多不作引用。[16]有需要者應當研閱，戒體就不會羸弱。

《毗婆沙》云：「具戒足者，戒言尸羅，亦言行也，亦云守信，亦名爲器。尸羅言冷，無破戒熱及三惡道熱故。亦名善夢，持者常得善夢故。亦名爲習，由善習戒法故。亦名爲定，若住戒者心易得定故。亦名爲池，群聖所浴故。亦名纓絡，老少中年服常好故。亦名如鏡，由戒淨故，無我像現故。又名威勢，如來在世有威力者，是尸羅之力故。餘如驅龍事，五百羅漢不能逐之，有一羅漢，但以護戒力故便即驅出，以輕重等持也。又戒名爲頭，能見苦諦諸色，乃至知色陰等法故。能善護故，言守信也。能至涅槃城故，言行也。功德所依，名器也。尊者瞿沙說曰：『不破義是尸羅義』，如人不破足，能有所至，行者不破尸羅，故能至涅槃。」

《阿毗曇毗婆沙論》說：「所謂具戒足，戒的梵文是尸羅[17]。尸羅也名『行』，也名『守信』，也名『器』。尸羅名『冷』[18]，無有破戒的熱惱和三惡道的熱苦。尸羅又名『善夢』[19]，持戒者常能感得吉祥好夢。尸羅又名『習』，善巧習學戒法。尸羅又名『定』，持戒者內心容易獲得禪定。尸羅又名『池』，諸位聖賢在此沐浴。尸羅又名『瓔珞』，如同老、少、中年都適宜穿著的莊嚴。尸羅又名『鏡』，由戒律的清淨之力，顯現出無我慧的影像。尸羅又名『威

[16]詳見《解脫道論》卷 1〈分別戒品〉(CBETA， T32， no. 1648， p. 400c01)
[17]尸羅，梵文 śīla，詞根 śīl 具有多種含義：冥想、沈思；練習、實踐；穿衣；尊重、敬拜。分別與後文中的定、習、纓絡、威勢等義相通。
[18]冷，梵文 śīta。
[19]睡眠，梵文 śī。

勢』，如來在世時所具有的威力，得益於尸羅之力。再如驅除毒龍一事，五百羅漢都不能加以驅逐，有一位羅漢僅憑藉護戒的力量就將其趕走，因爲他對於輕戒和重戒都能同等持守。尸羅又名『頭』[20]，如頭具有六根，能見苦集滅道四諦色如眼，（能聞名身等義如耳，能嗅覺意花香如鼻，能嘗出離、無事、寂靜三菩提味如舌，能覺禪定解脫等觸如身，）乃至能知色陰等法的總相和別相。能善加防護，所以尸羅稱爲『守信』。能令人抵達涅槃，所以尸羅稱爲『行』。是一切清淨功德生起的所依，所以尸羅也叫做器。尊者瞿沙說：『不破是尸羅的含義。』就像人的雙腳沒有損傷，故能抵達目的地，修行人沒有毀壞戒律，故能抵達涅槃。」[21]

三、大乘經者。《華嚴》云：「具足受持威儀教法，行六和敬，善御大衆，心無憂悔。去來今佛所說正法不違

[20]頭，梵文 śiras。

[21]《阿毘曇毘婆沙論》卷 24：「戒具足者，戒言尸羅，亦言行，亦言守信，亦言器。尸羅者，言冷，無破戒熱故。破戒者身心熱，持戒者身心冷。破戒者三惡道中熱，持戒者人天中冷。又尸羅言夢，持戒者身心不熱，常得善夢故。又尸羅言習，持戒者善習戒法故。又尸羅言定，住戒者心易定故。又尸羅言池，如佛說偈：『法泉戒水池，清淨無瑕穢，聖浴身不濕，必到於彼岸。』又尸羅如瓔珞，有瓔珞嚴身，有少時好，中年老年則不好；有中年好，少年老年則不好；有老時好，少年中年則不好。戒瓔珞嚴身，三時常好。如佛說偈：『戒終老安，信善安止，慧爲人寶，福無能盜。』又尸羅如鏡，如鏡明淨，像於中現。戒清淨者，無我像現。如說依戒立戒，昇無上慧堂。又尸羅言威勢，如來所以於三千大千世界有威勢者，皆是尸羅力故。曾聞罽賓國有龍，名阿利那，受性暴惡。去其住處不遠，有僧伽藍，其龍數爲暴害。時有五百阿羅漢，皆共集會，入於禪定，以神足力欲驅遣此龍。其大龍大威德而不能遣。時有一羅漢，次從後至。時諸羅漢具以是事向後來者說。時後來者，不入禪定，直彈指語言：『賢善！遠此處去。』是時此龍聞彈指聲，即便遠去。時諸羅漢語後來者言：『汝以何禪定力令此龍去耶？』後來者而答之言：『我不以禪定力，直以謹慎於戒。我守護輕戒猶如重禁，我以戒力故令此龍去。是故尸羅名有威勢。又尸羅言頭，如人有頭則能見色聞聲嗅香嘗味覺觸知法，如是行人有尸羅頭者，能見苦諦等色、聞名身等義、嗅覺意花香、嘗出離無事寂靜三菩提味、覺禪定解脫等觸，知色陰等法總相別相，是故尸羅言頭。何故尸羅名守信？此是世俗言說法。若人善護尸羅者，言是人守信；不能善護尸羅，言是人不守信。是故世俗言說，尸羅名守信。尸羅言行者，如人有足能行至餘方，如是行人有尸羅足者，能行至善道及至涅槃。又尸羅言器者，以是一切功德所依之處，是故尸羅言器。』尊者瞿沙說曰：『不破義是尸羅義。如人不破於足，能有所至。如是行者不破尸羅故，能至涅槃。』」(CBETA 2019.Q2， T28， no. 1546， p. 177a2-b15)

其教，能令三寶不斷，法得久住。」

第三就大乘經說明。《華嚴經》中說：「完整受持威儀教法，實行六和敬，[22]善巧統御大衆，心中無憂無悔，對於過去、現在、未來諸佛所說的正法都不違背，這樣能令三寶不斷，正法得以久住。」[23]

《大集》云：「十方世界菩薩請佛爲五濁衆生制於禁戒，如餘佛土，爲法久住故。」佛後許之，便制禁戒。

《大集經》中說：「十方世界的菩薩都請求佛陀爲五濁惡世的衆生制定戒律，像其它佛土一樣，爲佛法久住世間。」佛陀後來聽許，便制定了戒律。[24]

《薩遮尼犍》云：「若不持戒，乃至不得疥癩野干身，何況當得功德之身。」

《薩遮尼犍經》中說：「如果不持淨戒，乃至無法感得長滿疥癩的野干[25]之身，何況得到具足功德之身？」[26]

《月燈三昧》云：「雖有色族及多聞，若無戒智猶禽

---

[22]六和敬，即身和、口和、意和、戒和、見和、利和。

[23]《大方廣佛華嚴經》卷 10〈14 明法品〉:「菩薩摩訶薩能如是行者，則能興隆三寶，永使不絕。所以者何？菩薩摩訶薩教化衆生，發菩提心，是故能令佛寶不斷；開示甚深諸妙法藏，是故能令法寶不斷；具足受持威儀教法，是故能令僧寶不斷。復次，悉能讚歎一切大願，是故能令佛寶不斷；分別解說十二緣起，是故能令法寶不斷；行六和敬，是故能令僧寶不斷。復次，下佛種子於衆生田，生正覺芽，是故能令佛寶不斷；不惜身命護持正法，是故能令法寶不斷；善御大衆，心無憂惱，是故能令僧寶不斷；去、來、今佛所說正法，不違其教，是故能令三寶不斷。」(CBETA 2019.Q2， T09， no. 278， p. 461b19-c2)

[24]《大方等大集經》卷 24〈9 護法品〉:「爾時，十方世界菩薩白佛言：『世尊！諸佛如來爲如是等五濁衆生制於禁戒，唯願如來爲法久住復制禁戒。』所謂身戒口戒意戒，不得受畜一切惡物，惡心鬪諍，親近國王大臣長者，受畜一切俗人之物，如餘佛土所制淨戒。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 397， p. 172b28-c4)

[25]野干，梵語 śṛgāla，一種野狐。

[26]《大薩遮尼乾子所說經》卷 9〈之四〉:「大王！一切功德助道之行，舉要言之，以戒爲本，持戒爲始。若不持戒，乃至不得疥野干身，何況當得功德之身？」(CBETA 2019.Q2， T09， no. 272， p. 359a5-7)

獸；雖處卑下少聞見，能淨持戒名勝士。」

《月燈三昧經》中說：「雖然儀表莊嚴，出身高貴，見多識廣，但若沒有智慧破壞戒律，則如同禽獸。雖然社會地位低，也沒多少見識，但若能持守淨戒，也是令人尊敬的勝士。」[27]

《涅槃》云：「欲見佛性證大涅槃，必須深心修持淨戒。若持是經而毀淨戒，是魔眷屬，非我弟子，我亦不聽受持是經。」

《涅槃經》中說：「如果想見佛性，證大涅槃，必須認眞修持清淨的戒律。[28]如果受持《涅槃經》而毀壞戒律，那就是魔的眷屬，並不是我的弟子，我也不允許他們受持《涅槃經》。」[29]

《華嚴》偈言：「戒是無上菩提本，應當具足持淨戒。若能堅持於禁戒，則是如來所讚歎。」故重引之，令誦心首。

《華嚴經》的偈頌說：「戒是成就無上菩提的根本，應當具足清淨戒行。倘能堅持持守戒律，則被諸佛如來歡

---

[27]原文出自《龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈》，同本異譯還有《勸發諸王要偈》、《龍樹菩薩勸誡王頌》。《龍樹菩薩爲禪陀迦王說法要偈》:「雖有色族及多聞，若無戒智猶禽獸，雖處醜賤少聞見，能修戒智名勝士。」(CBETA 2019.Q2， T32， no. 1672， p. 746a5-6)《勸發諸王要偈》:「族姓身端嚴，多聞自纓絡，若不修戒慧，此則非殊勝。」(CBETA 2019.Q2， T32， no. 1673， p. 748c24-25)《龍樹菩薩勸誡王頌》:「若人具族望，貌美復多聞，無智破尸羅，是人何足貴。若人無族望，貌醜寡知聞，有智護尸羅，人皆應供養。」(CBETA 2019.Q2， T32， no. 1674， p. 752a9-12)

[28]《大般涅槃經》卷 17：「以戒淨故，身體輕柔，口無麁過，菩薩爾時，若見、若聞、若輕、若嘗、若觸、若知悉無諸惡，以無惡故心得安隱，以安隱故則得靜定，得靜定故得實知見，實知見故厭離生死，厭生死故則得解脫，得解脫故得見佛性，見佛性故得大涅槃，是名菩薩清淨持戒，非世間戒。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 467b7-13)

[29]《大般涅槃經》卷 17：「受持是經而毀戒者，則是衆生惡知識也，非我弟子，是魔眷屬。如是之人，我亦不聽受持是典，寧使不受、不持、不修，不以毀戒受持修習。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 467b28-c2)

喜贊嘆。」[30]所以再次引用，以誦持在心。

四、大乘論者。《智論》云：「若求大利，當堅持戒。一切諸德之根，出家之要，如惜重寶，如護身命，以是戒爲一切善法住處。又如無足欲行，無翅欲飛，無船欲度，是不可得。若無戒者欲得好果，亦不可得。若棄此戒，雖山居苦行，飲水服氣，著草衣披袈裟等，受諸苦行，空無所得。人雖貧賤而能持戒，香聞十方，名聲遠布，天人敬愛，所願皆得。持戒之人壽終之時，風刀解身，筋脈斷絕，心不怖畏。」

四就大乘論說明。《大智度論》說：「如果追求大利益，應當堅持戒律。戒律是一切德行的根本和出家的關要。[31]如同愛惜貴重的寶物，愛護自己的生命，因爲戒律是一切善法的住處。又如沒有雙足而想遠行，沒有翅膀而想飛翔，沒有舟船而想渡河，這些都是不可能的，如果沒有戒律而想獲得好的果報，也是不可能的。如果棄捨戒律，即使住在深山勤修苦行，依賴飲水和服氣生存，披著草衣和袈裟，承受種種苦行，也將一無所得。[32]人雖然貧窮低賤而能夠持戒，德行如同香氣普聞十方，名聲遠布世間，天人皆共敬愛，所願皆能成辦。[33]持戒之人在臨終之時，儘管風大分解

[30]《大方廣佛華嚴經》卷 6：「戒是無上菩提本，應當具足持淨戒。若能具足持淨戒，一切如來所讚歎，」(CBETA 2019.Q2， T09， no. 278， p. 433b13-14)

[31]《大智度論》卷 30：「戒爲一切諸德之根、出家之要。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 280c25-26)

[32]《大智度論》卷 13：「若人求大善利，當堅持戒，如惜重寶，如護身命。何以故？譬如大地，一切萬物有形之類，皆依地而住；戒亦如是，戒爲一切善法住處。復次，譬如無足欲行，無翅欲飛，無船欲渡，是不可得；若無戒欲得好果，亦復如是。若人棄捨此戒，雖山居苦行，食果服藥，與禽獸無異。或有人但服水爲戒，或服乳，或服氣；或剃髮，或長髮，或頂上留少許髮；或著袈裟，或著白衣，或著草衣，或木皮衣；或冬入水，或夏火炙；若自墜高巖，若於恒河中洗；若日三浴，再供養火；種種祠祀，種種呪願，受行苦行。以無此戒，空無所得。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 153b22-c5)

[33]《大智度論》卷 13：「人雖貧賤而能持戒，勝於富貴而破戒者。華香、木香不能遠聞；持戒之香，周遍十方。持戒之人，具足安樂，名聲遠聞，天、人敬愛，現世常得種種快

身體如同利刀，筋脈皆悉斷絕，內心卻不會恐怖畏懼。[34]」

《地持》云：「三十二相無差別因，皆持戒所得。若不持戒，尚不得下賤人身，況復大人相報。」

《地持經》說，「三十二相無有差別，皆因持戒而感得。如果毀犯持戒，尚且不能得到低賤人身，又何況大丈夫相的果報？」[35]

《十住毗婆沙》中有《讚戒》、《戒報》二品，廣列深利，具如彼說。

《十住毗婆沙論》中有《讚戒品》和《戒報品》，廣泛列出持戒的深廣利益，詳如其中所說。[36]

第二、就制教中分兩。先明律本者。

第二、從制教說明，其中分兩點。首先從廣律說明。

《僧祇》中云：「欲得五事利益，當受持此律。何等五也？一、建立佛法；二、令正法久住；三、不欲有疑悔請問他人；四、僧尼犯罪者爲作依怙；五、欲遊化諸方而無有閡。是爲篤信善男子五利。」

《僧祇律》說：「想要獲得五種利益，應當受持此律。何爲五種？一、建立佛法；二、令正法久住；三、不對戒

樂。若欲天上、人中、富貴、長壽，取之不難；持戒清淨，所願皆得。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 153c16-20)

[34]《大智度論》卷 13：「持戒之人，壽終之時，刀風解身，筋脈斷絕，自知持戒清淨，心不怖畏。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 153c24-25)

[35]《菩薩地持經》卷 10〈5 建立品〉：「三十二相無差別因，皆是持戒。何以故？若犯戒者不得下賤人身，況大人相。」(CBETA 2019.Q2， T30， no. 1581， p. 955c15-17)《瑜伽師地論》卷 49：「如是一切三十二種大丈夫相無有差別，當知皆用淨戒爲因而能感得。何以故？若諸菩薩毀犯淨戒，尚不能得下賤人身，何況能感大丈夫相？」(CBETA 2019.Q2， T30， no. 1579， p. 568a14-17)

[36]《十住毗婆沙論》卷 17〈讚戒品〉、〈戒報品〉(CBETA， T26， no. 1521， p. 120a08)

律疑惑而請教他人；四、當僧尼犯罪時作他們的依怙；五、遊化各方無所障礙。這些是篤信佛法的善男子得到的五種利益。」[37]

《四分》：「持律人得五功德，一者戒品牢固；二、善勝諸怨；三、於衆中決斷無畏；四、有疑悔者能開解；五、善持毗尼，令正法久住。」又得十利，如「攝取於僧」等。

《四分律》說：「持律人有五種功德：一、戒品堅固；二、勝過怨敵；三、在大衆中裁斷是非無所畏懼；四、戒律的疑惑能夠解決；五、善巧持守戒律，令正法久住。」[38]還有制戒的十種利益，例如「攝取於僧」等。[39]

《十誦》云：「『佛法幾時住世？』佛答言：『隨清淨比丘說戒法不壞，名法住世。』乃至三世佛亦爾。」

《十誦律》說：「長老優波離問佛陀：『佛法能住世間多久？』佛陀回答說：『當清淨比丘的說戒法沒有破壞之時，便是法住世。』」三世諸佛都是如此。[40]

---

[37]《摩訶僧祇律》卷 1：「若篤信善男子欲得五事利益者，當盡受持此律。何等五？若善男子欲建立佛法者，當盡受持此律。欲令正法久住者，當盡受持此律。不欲有疑悔請問他人者，當盡受持此律。諸有比丘、比丘尼犯罪恐怖，爲作依怙者，當盡受持此律。欲遊化諸方而無礙者，當盡受持此律。是名篤信善男子受持此律，得五事利益。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 227a8-14)

[38]《四分律》卷 59：「持律人有五功德：戒品堅牢、善勝諸冤、於衆中決斷無畏、若有疑悔能開解、善持毘尼令正法久住，是爲五。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1004b28-c2)

[39]《四分律》卷 1：「自今已去，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。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 570c2-7)

[40]《十誦律》卷 48：「又問：『過去佛法幾時住世？』佛言：『隨清淨比丘不壞法說戒時，名法住世。』又問：『未來佛法幾時住世？』佛言：『隨清淨比丘不壞法說戒時，名法住世。』又問：『今世尊法幾時住世？』佛言：『隨清淨比丘不壞法說戒時，名法住世。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 346c14-19)

二、依律論中。

二、依據律論說明。

《明了論》解云：「本音毗那耶，此略言毗尼也，有五義：一、能生種種勝利，謂引生世出世善；二、能教身口二業清淨及正直；三、能滅罪障；四、能引勝義，在家者引令出家，乃至引到梵住、聖住、無餘涅槃；五、勝人所行事，謂最勝人是佛，次獨覺及聲聞，是勝人等皆行其中。若凡夫行者，亦是勝人方能行此事。」

《明了論解》說：「（『律』的）本音是毗那耶」，這裏略稱爲『毗尼』，具有五個含義：一、能生種種殊勝利益，指的是引生世間和出世間的善法；二、能令身業和口業清淨和正直；三、能夠滅除罪障；四、能引發殊勝利益，將在家者引導出家，乃至引導到梵住、[41]聖住、[42]無餘涅槃；五、戒律是殊勝者所行之事，最殊勝者是佛陀，其次是獨覺和聲聞，這些殊勝者皆行在戒中。在凡夫中，也只有殊勝者才能行持此事。」[43]

《薩婆多》云：「毗尼有四義，餘經所無。一、戒是

[41]梵住，《資持記》:「色、無色天。」

[42]聖住，《資持記》:「三乘學人。」

[43]《明了論解》，指的是眞諦所作的《明了論疏》，原作已佚，這裏從《四分律疏飾宗義記》輯出此段引文。《四分律疏飾宗義記》卷 3：「眞諦五義，以釋毗尼，章中不具也。第一、能將引生種種勝利，是毗尼義，謂能引生出世善。於中有兩：一、能引生四萬二千功德正法；二、能引生不悔之心。由不悔故，心喜得定，乃至解脫。第二者、能教身語清淨正眞，是毗尼義。由遮身語，不令起惡，名之爲教。不被業濁及煩惱濁所染污故，身語清淨，不爲見濁之所染故，名爲正眞（五見名見濁）。由清淨故，得趣善道；由正眞故，能證涅槃。第三、能滅罪障，是毗尼義。於中復兩：一、滅方便；二、正滅罪（正滅，謂得擇滅。涅槃章中但取滅方便者，下自當知）。由戒能遮諸罪鄣故，名滅方便。由鄣不生故得罪滅，此兩俱得稱爲毗尼。第四、能引勝是毗尼義，能引在家人，令得出家，引未離欲，令得梵住，從梵住，得聖住，從聖住得有餘涅槃，從有餘入無餘，後後轉勝，故名引勝。第五勝人所行是毗尼義，佛是最勝。次獨覺，次聲聞，是此等勝人所行事故。又凡夫中亦是勝者，方能行故。」(CBETA 2019.Q2， X42， no. 733， p. 44c5-20 // Z 1：66， pp. 44d14-45a11 // R66， pp. 88b14-89a11)

佛法平地，萬善由之生長；二、一切佛弟子皆依戒住，一切衆生由戒而有；三、趣涅槃之初門；四，是佛法纓絡，能莊嚴佛法。」具斯四義，功強於彼。

《薩婆多論》說：「毗尼有四種意義，是其他經論沒有的。一、戒是佛法平地，所有善法由此生長；二、一切佛弟子都依戒而安住，一切善道衆生由戒而有；三、戒是趣向涅槃的初門；四、戒是佛法的纓絡，能夠莊嚴佛法。」[44]具備這四種含義，因而功用勝於經論。

《善見》云：「佛語阿難：『我滅度後有五種法令法久住。一、毗尼者是汝大師；二、下至五人持律在世；三、若有中國十人，邊地五人，如法受戒；四、乃至有二十人如法出罪；五、以律師持律故，佛法住世五千年。』」

《善見論》說：「佛陀對阿難說：『我滅度後，有五種法能令正法久住世間。一、毗尼是你們的導師；二、最少五位持律比丘在世；三、在中國[45]有十位比丘，或者邊地有五位比丘，如法爲他人受具足戒；四、有二十位比丘可以爲犯僧殘者如法出罪；五、由於律師持律的緣故，佛法得以住世五千年。』」[46]

《五百問》云：「佛垂泥日，阿難悲泣。佛問何以悲

---

[44]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 6：「問曰：『何以說訶戒，隨律經等罪重，餘經罪輕？』答曰：『戒是佛法之平地，萬善由之生。又戒，一切佛弟子皆依而住，若無戒者則無所依，一切衆生由戒而有。又戒入佛法之初門，若無戒者則無由入泥洹城也。又戒是佛法之瓔珞，莊嚴佛法，是故罪重。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， p. 543a27-b5)

[45]原文「中國」，本義指的是古代印度的中部地區，引申爲佛法興盛之地。

[46]《善見律毘婆沙》卷 16：「如律本中說，佛語阿難：『若我滅度後，毘尼即是汝大師也。』是名令正法久住。下至五比丘解律，在世能令正法久住，若中天竺佛法滅，若邊地有五人受戒，滿十人往中天竺，得與人具足戒，是名令正法久住。如是乃至二十人得出罪，是名令正法久住。因律師故，令正法久住，是名持律五德。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 786a21-28)《善見律毘婆沙》卷 16：「以律師持律故，佛法住世五千歲，是故多諸比丘，就優波離學律。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 786b14-15)

泣，乃至佛言：『我不滅度，半月一來。』又言：『佛有二身，肉身雖去，法身在世。若敬法者，念法者，便敬佛，念佛。若持五戒，即見法身。若護法者，便爲護佛。』」如飲水殺蟲之喻，又如半月說戒，即見我也。

《五百問》說：[47]「佛陀將要涅槃，阿難悲傷哭泣。佛陀問阿難爲何悲傷哭泣，以至於佛陀說：『我並沒有眞正入滅，每當半月誦戒，就會回來一次。』佛陀又說：『佛有兩種身，色身雖然離去，法身仍然在世。若是敬法、念法，便是敬佛念佛。持守五戒，即是見到佛陀的法身。護持佛法，即是護持佛陀』，正如像飲水殺蟲的典故，[48]又如每半月說戒一來，即見我也。」

《薩婆多》又云：「何故律在初集？以勝故，秘故。如諸契經，不擇時處人說，而得名經。律則不爾，唯佛自說，要在僧中故勝也。」

《薩婆多論》又說：「爲什麼律藏在最先結集？因爲殊勝、秘密的緣故。比如經不必選擇特定的時間、地點、對象而說，因而得名爲經。律卻不同，只有佛陀親自宣說，

---

[47]《五百問》中未見此段引文，不詳何出。

[48]飲水殺蟲的典故說的是，一位比丘爲了受戒不飲有蟲之水以致渴死而不得見佛，另一位比丘飲了有蟲之水而得以見佛，但是佛說守戒渴死的比丘先見到佛，飲蟲水的比丘並未見佛。這個典故說明持戒即是見佛。《摩訶僧祇律》卷 18：「復次佛住舍衛城，廣說如上。時南方波羅脂國有二比丘，共伴來詣舍衛，問訊世尊。中路渴乏無水，前到一井。一比丘汲水便飲，一比丘看水見蟲，不飲。飲水比丘問伴比丘言：『汝何不飲？』答言：『世尊制戒不得飲蟲水。此水有蟲，是故不飲。』飲水比丘復重勸言：『長老！汝但飲水，勿令渴死不得見佛。」答言：「我寧喪身，不毀佛戒。』作是語已，遂便渴死。飲水比丘漸漸往到佛所，頭面禮足却住一面。佛知而故問：『比丘！汝從何來？』答言：『我從波羅脂國來。』佛言：『比丘！汝有伴不？』答言：『有二人爲伴，道中渴乏無水到一井，井水有蟲，我即飲之，因水氣力得奉覲世尊。彼守戒不飲，即便渴死。』佛言：『癡人！汝不見我，謂得見我，彼死比丘已先見我。若比丘放逸懈怠不攝諸根，如是比丘雖共我一處，彼離我遠；彼雖見我，我不見彼。若有比丘在海彼岸，能不放逸精進不懈，撿攝諸根，雖去我遠我常見彼，彼常近我。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， pp. 372c26-373a14)

要在僧團當衆制定，所以殊勝。」[49]

又如《分別功德論》云：「由勝密故，非俗人所行故，不令見。」

《分別功德論》說：「因爲殊勝和秘密的緣故，不是俗人[50]所行之法，所以不令俗人見聞。」[51]

《大莊嚴論》云：「愚劣不堪護持此戒也。」

《大莊嚴論經》說：「（持戒是很困難的事，）愚痴下劣之人沒有能力持守戒律。」[52]

二、明違戒法滅者。還約二教雜明。

第二部分說明違背戒律以致佛法衰亡，仍以化制二教說明。

《十誦》云：「像法時有五滅法：一、比丘小得心已，便謂已聖；二、白衣生天，出家人入地獄；三、有人捨世間業而出家破戒；四、破戒人多人佐助；五、乃至羅漢亦被打罵。又有五種怖畏：一、自不修身戒心慧，復度他人，令不修身戒等法；二、畜沙彌；三、與他依止；四、與淨

---

[49]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「問曰：『契經、阿毘曇不以佛在初，獨律誦以佛在初。』答曰：『以勝故、秘故、佛獨制故。如契經中諸弟子說法，有時如釋提桓因自說布施爲第一。何以故。我以施故得爲天王，所願如意。佛言如是。有時化作化佛，化佛說法。律則不爾，一切佛說。是故以佛在初。有如契經隨處隨決，律則不爾。若屋中有事不得即結，必當出外；若白衣邊有事，必在衆結；若聚落中有事，亦在衆結；若於五衆邊有事，必當比丘、比丘尼邊結。是以佛在初。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， pp. 504c28-505a9)

[50]此處的「俗人」，根據原文的文意應是指「未受具足戒之人」，既包括在家衆，也包括出家的沙彌。

[51]《分別功德論》卷 1：「毘尼者，禁律也。爲二部僧說撿惡㪷非，或二百五十、或五百事，引法防姦。猶王者祕藏，非外官所司，故曰內藏也。此戒律藏者亦如是，非沙彌、清信士女所可聞見，故曰律藏也。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1507， p. 32a11-15)

[52]《大莊嚴論經》卷 3：「能堅持禁戒，斯事爲甚難，戒相極衆多，分別曉了難。如劍林棘聚，處中多傷毀，愚劣不堪任，護持如是戒。」(CBETA 2019.Q2， T04， no. 201， p. 269a5-8)

人沙彌共住，不知三相，謂掘地、斷草、漑水；五、雖誦律藏，前後雜亂。」

《十誦律》說：「像法時代有五種滅法的現象：一、比丘獲得少許禪定，便說已證聖果；二、白衣轉生天道，出家人墮入地獄；三、有人捨棄世間業行，出家後卻毀破戒律；四、破戒者受到衆人幫助；五、甚至阿羅漢也被人打罵。還有五種恐怖的現象：一、自己不修身、戒、心、慧，又去度人出家，也不令其修身、戒、心、慧等法；二、剃度沙彌（而不令修身、戒、心、慧等法）；三、作他人的依止師（而不令修身、戒、心、慧等法）；四、比丘和淨人、沙彌共住一處，卻不知三種相，即挖地、除草、澆水三事（須說淨語）。[53]五、雖然誦持戒藏，但是前後混雜錯亂。[54]」

《四分》中五種疾滅正法：一、有比丘不諦受誦律，

---

[53]按照戒律規定，比丘不能直接說讓沙彌淨人掘地、斷草、漑水，要說淨語言「知是，看是」。

[54]《十誦律》卷 49：「佛言：『難提！正法滅像法時，有五非法在世。「何等五？」』佛言：『正法滅像法時，有比丘心得小止，便謂已得聖法，是名初非法在世。難提！正法滅像法時，白衣生天，或有出家者墮惡道中，是名第二非法在世。難提！正法滅像法時，有人捨世間業出家破戒，是名第三非法在世。難提！正法滅像法時，有破戒者多人佐助，有持戒者無人佐助，是名第四非法在世。難提！正法滅像法時，無不被罵者，乃至阿羅漢亦被他罵，是名第五非法在世。』更有比丘重問此事，佛即以是事語諸比丘。佛告優波離：『當來有五怖畏，今者未有，應知是事求方便滅。「何等五？」後有比丘不修身、不修戒、不修心、不修智。是不修身戒心智已，度他出家受戒，不能令修身、修戒、修心、修智。自不調伏，復度他出家受戒，是亦不能令修身、修戒、修心、修智。是法中過、比尼中過，毘尼中過、是法中過。優波離！是名當來初怖畏，今未有當來有，應知是事求方便滅。優波離！後有比丘不修身、不修戒、不修心、不修智。是不修身戒心智已，與他依止畜沙彌，不能令修身、修戒、修心、修智。是不調伏，復與他依止、畜沙彌，不能令修身、修戒、修心、修智。是法中過、毘尼中過，毘尼中過、是法中過。優波離！是名第二、第三怖畏，應知是事求方便滅。優波離！後有比丘不修身、不修戒、不修心、不修智。是不修身戒心智已，與淨人、沙彌相近住，不知三相掘地、斷草、用水漑灌。是法中過、毘尼中過，毘尼中過、是法中過。優波離！是名第四怖畏。今未有當來有，應知是事求方便滅。優波離！後有比丘不修身、不修戒、不修心、不修智。是不修身戒心智已，共誦修多羅、毘尼、阿毘曇，以前後著中，以中著前後，現見不知白法犯非犯，是名法過、毘尼過，毘尼過、法過。優波離！是名第五怖畏。今未有當來有，應知是事求方便滅。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， pp. 358c15-359a21)

喜忘文句，復教他人，文既不具，其義有闕；二、爲僧中勝人上座，一國所宗，而多不持戒，但修不善，後生倣習，放捨戒行；三、有比丘持法、持律、持摩夷，而不教道俗，即便命終，令法斷滅；四、有比丘難可教授，不受善言，餘善比丘捨置；五、互相罵詈，互求長短，疾滅正法。

《四分律》中，五種現象速疾滅亡正法：一、有的比丘不認眞受持讀誦律典，喜好遺忘文句，還去教導別人。律文尙不完整，義理則有缺失；二、身爲僧團高勝的上座，受一國人的宗仰，而多不持戒，修習不善之事，後生學人效仿，也放掉捨棄戒行；三、有的比丘受持法、受持律、受持摩夷，[55]卻不及教化僧俗大大衆而便命終，由此令正法斷滅；四、有的比丘難以教導，不接受善言規勸，其他善比丘置之不理；五、比丘相互謾罵，互相比較長短，使正法迅速滅亡。[56]

《十誦》，諸比丘廢學毗尼，便讀誦脩多羅、阿毗曇，世尊種種訶責，乃至由有毗尼，佛法住世等。多有上座長老比丘學律。

《十誦律》說：「諸位比丘放棄學習戒律，直接讀誦經、論，世尊用種種方式訶責。乃至說『因爲戒律存在，

[55]摩夷，即論。

[56]《四分律》卷 59：「有五法令正法疾滅。『何等五？』有比丘不諦受誦，憙忘誤，文不具足以教餘人，文既不具其義有闕，是爲第一疾滅正法。復次有比丘爲僧中勝人上座，若一國所宗，而多不持戒，但修諸不善法，放捨戒行，不勤精進，未得而得，未入而入，未證而證，後生年少比丘，倣習其行，亦多破戒修不善法，放捨戒行亦不勤精進，未得而得未入而入未證而證，是爲第二疾滅正法。復次有比丘多聞、持法、持律、持摩夷，不以所誦教餘比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私便命終，彼既命終令法斷滅，是爲第三疾滅正法。復次有比丘難可教授，不受善言不能忍辱，餘善比丘即捨置，是爲第四疾滅正法。復次有比丘，憙鬪諍共相罵詈，彼此諍言口如刀劍互求長短，是爲第五疾滅正法。」
(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1006b26-c13)

佛法得以住世』。很多上座長老紛紛開始學習戒律。」[57]

《雜含》云：「若長老、上座、中年、少年初不樂戒，不重戒，見餘樂戒者不隨時讚美，我不讚歎。何以故？恐餘人同其見，長夜受苦故。」

《雜阿含經》說：「如果長老、上座、中年、少年比丘，起初不喜好戒律，不重視戒律，看到其他喜好戒律的比丘不能隨時讚嘆的話，我對此人不會讚嘆。什麼原因呢？因爲擔心其他人認同這樣的見解，在生死長夜中受苦。」[58]

《中含》云：「犯戒有五衰：一求財不遂，設得衰耗，衆不敬愛，惡名流布，死入地獄。」

《中阿含經》說：「犯戒有五種衰損：求財不得；得財而消耗殆盡；衆人皆不敬愛；惡名遠揚；死後墮入地獄。」[59]

《涅槃》中，由諸比丘不持戒故，畜八不淨財，言是佛聽。如何此人，舌不卷縮。廣如彼說。

《涅槃經》提到由於各比丘不持戒律的緣故，積蓄八種不淨財，[60]說這是佛陀聽許的。此人怎麼不會遭到舌頭卷

---

[57]《十誦律》卷 34：「佛在舍衛國。爾時諸比丘廢學比尼，誦讀修多羅、阿毘曇，遠離比尼。佛見諸比丘不學比尼，誦讀修多羅、阿毘曇，遠離比尼故。見已讚歎比丘通利比尼者，面前讚歎：『長老優波離！諸持比尼中最勝第一。』諸比丘作是念：佛讚歎比丘通利比尼者，面前讚歎：『長老優波離！諸持比尼中最爲第一。』我等何不讀誦比尼？諸上座長老比丘，從長老優波離受誦比尼。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 246c9-17)

[58]《雜阿含經》卷 30：「正使迦葉爲上座者，不欲學戒、不重於戒、不歎制戒，如是比丘我不讚歎。所以者何？若大師所讚歎者，餘人則復與相習近，恭敬親重；若餘人與相習近親重者，則與同見，同彼所作；同彼所作者，長夜當得不饒益苦。是故我於彼長老初不讚歎，以其初始不樂學戒故。如長老，中年、少年亦如是。」(CBETA 2019.Q2， T02， no. 99， p. 213b11-18)

[59]《長阿含經》卷 2：「凡人犯戒，有五衰耗。何謂爲五？一者求財，所願不遂。二者設有所得，日當衰耗。三者在所至處，衆所不敬。四者醜名惡聲，流聞天下。五者身壞命終，當入地獄。」(CBETA 2019.Q2， T01， no. 1， p. 12b16-20)

[60]八不淨財，根據《行事鈔・隨戒釋相篇》「畜錢寶戒」，包括「一、田宅園林，二、種植生種，三、貯積穀帛，四、畜養人僕，五、養繫禽獸，六、錢寶貴物，七、氈褥釜鑊，八、象金飾床及諸重物。」

縮起來的果報呢？[61]詳如經中所說。

《摩耶經》云：「樂好衣服，縱逸嬉戲。奴爲比丘，婢爲比丘尼。不樂不淨觀，毀謗毗尼。袈裟變白，不受染色，貪用三寶物等，是法滅相。」

《摩耶經》說：「喜歡身著華服，縱情放逸遊樂嬉戲，度奴出家爲比丘，度婢出家爲比丘尼，不喜好不淨觀，毀謗戒律，袈裟變成白色而不染爲壞色，貪用三寶物等，這些都是佛法衰滅之相。」[62]

《智論》云：「破戒之人，人所不敬，其處如塚。又失諸功德，譬如枯樹。惡心可畏，譬如羅刹。人所不近，如大病人。難可共住，譬如毒蛇。雖復剃頭染衣，次第捉籌，實非比丘。若著法衣鉢盂，則是熱鐵葉、洋銅器。凡所食噉，呑熱鐵丸，飲洋銅汁，則是地獄之人。又常懷怖懼，我爲佛賊，常畏死至。如是種種破戒之相，不可稱說。行者應當一心持戒。」

《大智度論》說：「破戒之人，不被人們恭敬，其住

---

[61]《大般涅槃經》卷 5：「聲聞僧者無有積聚，所謂奴婢非法之物，庫藏穀米、鹽豉胡麻、大小諸豆。若有說言如來聽畜奴婢、僕使如是之物，舌則卷縮。」(CBETA 2019.Q2，T12， no. 374， p. 391b15-18)

[62]《摩訶摩耶經》卷 2：「八百歲後，諸比丘等樂好衣服，縱逸嬉戲，百千人中或有一兩得道果者。九百歲已，奴爲比丘、婢爲比丘尼。一千歲已，諸比丘等聞不淨觀、阿那波那，瞋恚不欲，無量比丘若一、若兩思惟正受。千一百歲已，諸比丘等如世俗人嫁娶行媒，於大衆中毀謗毘尼。千二百歲已，是諸比丘及比丘尼作非梵行，若有子息，男爲比丘、女爲比丘尼。千三百歲已，袈裟變白不受染色。千四百歲已，時諸四衆猶如獵師，好樂殺生、賣三寶物。千五百歲，俱睒彌國有三藏比丘善說法要，徒衆五百；又一羅漢比丘善持戒行，徒衆五百。於十五日布薩之時，羅漢比丘昇於高座說清淨法，云此所應作、此不應作。彼三藏比丘弟子答羅漢言：『汝今身、口自不清淨，云何而反說是麁言？』羅漢答言：『我久清淨身、口、意業，無諸過惡。』三藏弟子聞此語已倍更恚忿，即於座上殺彼羅漢。時羅漢弟子而作是言：『我師所說合於法理，云何汝等害我和上？』即以利刀殺彼三藏。天龍八部莫不憂惱，惡魔波旬及外道衆踊躍歡喜，競破塔寺、殺害比丘。一切經藏皆悉流移至鳩尸那竭國，阿耨達龍王悉持入海，於是佛法而滅盡也。」(CBETA 2019.Q2，T12， no. 383， pp. 1013c09-1014a3)

處如同墳塚；又失去諸多功德，如同枯死的樹木；內心惡念令人怖畏，如同羅剎惡鬼；人們不願親近，如同病重之人；難以共同居住，如同毒蛇。雖然也是剃除鬚髮，身著袈裟，依次捉籌，[63]實際卻不是比丘。若是身穿法衣，手持鉢盂，則是熱鐵葉著身，洋銅器在手；凡是飲食，都是吞熱鐵丸、飲洋銅汁，是地獄中的衆生。又經常心懷恐懼，自念『我是佛門之賊』，經常害怕死亡來臨。這些種種破戒的形相無法盡述，修行者應當一心持戒。」[64]

問曰：「有人言，罪不罪不可得，名爲戒者。何耶？答曰：『非謂邪見麁心，言無罪也。若深入諸法相，行空三昧，慧眼觀故，言罪不可得。若肉眼所見，與牛羊無異也。』」

問：「有人說罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜，[65]

---

[63]籌，是古代的計數工具，通常是一根木條。根據戒律的要求，長度在五指（五個指頭的寬度）到一拳肘（握拳狀態下從拳到肘的長度）之間。捉籌，僧團在一些重要的羯磨法之前清點人數的方式。捉籌的過程，先是現場的僧衆每人依次捉一支籌，然後再把每人的籌收集起來統計總數。

[64]《大智度論》卷 13：「云何名爲破戒人罪？破戒之人，人所不敬，其家如塚，人所不到。破戒之人，失諸功德，譬如枯樹，人不愛樂。破戒之人，如霜蓮花，人不喜見。破戒之人，惡心可畏，譬如羅剎。破戒之人，人不歸向，譬如渴人，不向枯井。破戒之人，心常疑悔，譬如犯事之人，常畏罪至。破戒之人，如田被雹，不可依仰。破戒之人，譬如苦苽，雖形似甘種而不可食。破戒之人，如賊聚落，不可依止。破戒之人，譬如大病，人不欲近。破戒之人，不得免苦，譬如惡道難可得過。破戒之人，不可共止，譬如惡賊難可親近。破戒之人，譬如大坑，行者避之。破戒之人，難可共住，譬如毒蛇。破戒之人，不可近觸，譬如大火。破戒之人，譬如破船，不可乘渡。破戒之人，譬如吐食，不可更噉。破戒之人，在好衆中，譬如惡馬在善馬群。破戒之人，與善人異，如驢在牛群。破戒之人，在精進衆，譬如停兒在健人中。破戒之人，雖似比丘，譬如死屍在眠人中。破戒之人，譬如僞珠在眞珠中。破戒之人，譬如伊蘭在栴檀林。破戒之人，雖形似善人，內無善法；雖復剃頭、染衣、次第捉籌，名爲比丘，實非比丘。破戒之人，若著法衣，則是熱銅鐵鍱以纏其身；若持鉢盂，則是盛洋銅器；若所噉食，則是吞燒鐵丸，飲熱洋銅；若受人供養供給，則是地獄獄鬼守之；若入精舍，則是入大地獄；若坐衆僧床榻，是爲坐熱鐵床上。復次，破戒之人，常懷怖懼，如重病人，常畏死至。亦如五逆罪人，心常自念『我爲佛賊』，藏覆避隈；如賊畏人，歲月日過，常不安隱。破戒之人，雖得供養利樂，是樂不淨；譬如愚人，供養莊嚴死屍，智者聞之，惡不欲見。如是種種無量破戒之罪，不可稱說，行者應當一心持戒。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 154b2-c6)

[65]此語出自《摩訶般若波羅蜜經》，此經是《大智度論》的注釋對象。《摩訶般若波羅蜜經》卷 1：「罪不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。」(CBETA 2019.Q2， T08， no. 223， 55

這是爲什麼？答：『並不是說邪見、粗心無有罪業。只有深入諸法實相，行空三昧，用慧眼關照，才是「罪不可得」。[66]若只論肉眼所看到的，便與牛羊沒有差別。』」[67]

今誦大乘語者，自力既弱，不堪此戒。自恥穢行，多不承習。有引此據，不解本文，故曲疏出，廣如第十五卷中。

現在有誦讀大乘經典的人，自身行持的力量微弱，不堪持守此戒，羞恥自己的污穢之行，大多不承受習學戒律，引用此文當作藉口，而不理解經文本義，所以解釋出來。詳情如第十五卷中。[68]

《四分》：「破戒五過，一自害，爲智者所訶，惡名流布，臨終生悔恨，死墮惡道。」

《四分律》說：「破戒有五種過失：一、自己受害；被智者訶斥；惡名遠揚；臨命終時心生悔恨；死後墮入惡道。」[69]

《十誦》：「有十法正法疾滅：有比丘無欲鈍根，雖誦句義，不能正受；又不解了；不能令受者有恭敬威儀；乃至不樂阿練若法；又不隨法教；不敬上座，無威儀者；令後生不受學毗尼；致令放逸失諸善法。好作文頌，莊嚴章句，樂世法故，正法疾滅，甚可怖畏。」

---

pp. 218c24-219a1)

[66]《大智度論》卷 14：「問曰：『若捨惡行善，是爲持戒，云何言罪、不罪不可得？』答曰：『非謂邪見、麁心言不可得也；若深入諸法相，行空三昧，慧眼觀故，罪不可得；罪無故，不罪亦不可得。』」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 163c1-4)

[67]《資持記》：「若肉眼下二句，疑引別文，尋之未獲。」《大智度論》卷 82〈69 大方便品〉：「肉眼所見，與牛羊無異，不可信。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 639b16-17)

[68]見今《大智度論》第十四卷。

[69]《四分律》卷 59：「破戒有五過失：自害、爲智者所訶、有惡名流布、臨終時生悔恨、死墮惡道，是爲五。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1005c16-18)

《十誦律》說：「有十種法使正法速疾滅亡。有的比丘沒有修學的願望；根機駑鈍；不能正確受學法義文句，又不能令他人理解；不能使聽受者具備恭敬心和威儀；乃至不喜歡阿練若處[70]的修行法。不隨順正法教誨；不恭敬上座，可謂沒有威儀；[71]令後生學人不受學戒律；（上座命終後）比丘們散亂放逸，失壞善法。[72]喜歡創作文章頌詞，修飾辭藻，喜好世俗之法，令正法速疾滅亡，實在令人恐懼怖畏。[73]」

[70]阿練若，意爲處於荒郊野外的寺院。與之相對的是，處於聚落之中的寺院。

[71]《四分律行事鈔批》卷 3：「言不敬上座無威儀者，據彼文意。謂不敬上座，名曰無威儀，非謂上座無威儀不相致敬也。」(CBETA 2019.Q2， X42， no. 736， p. 673a1-3 // Z 1：67， p. 177d4-6 // R67， p. 354b4-6)

[72]《十誦律》卷 49：「優波離！有五法，正法滅亡沒。何等五？有比丘無欲是名一；鈍根是名二；雖誦義句不能正受，亦不能令他解了是名三；不能令受者有恭敬威儀，有說法者不能如法教是名四；鬪諍相言，不在阿練若處，亦不愛敬阿練若處。優波離！是名五法，令正法滅亡沒。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 358b21-26)《十誦律》卷 49：「優波離！更有五法，正法滅亡沒。何等五？有比丘不隨法教、隨非法教；不隨忍法、隨不忍法；不敬上座、無有威儀，上座不以法教授；上座說法時愁惱，令後衆生不得受學修多羅、毘尼、阿毘曇；上座命終已後比丘放逸習非法失諸善法。是名五法正法滅亡沒。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 358c2-8)

[73]《十誦律》卷 49：「是不修身戒心智已，如來所說甚深修多羅，空無相、無願，十二因緣諸深要法，不能信樂受持，雖受不能通利。如是說時無憐愍心、無愛樂心，如好作文頌，莊嚴章句，樂世俗法，隨世所欲有信樂心，說俗事時有愛樂心，是故如來所說甚深修多羅，空、無相、無願，十二因緣諸深法滅。優波離！是第三怖畏。今未有當來有，應知是事求方便滅。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 359b2-10)

卷二　〈集僧通局〉

翻譯：翁彪

審稿：賢超法師

僧者，以和爲義。若不齊集，相有乖離，御法則無成決之功，被事必據入非之位。故建首題集僧之軌度，後明來處之通局。

僧的意義在於和合。如果不能全體集合一處，外相有所偏乖背離，那麼理解羯磨就沒有決斷、通達的功效，實踐羯磨法時就難免依循非法的路徑。所以開頭提出召集僧衆的規則，然後說明召集範圍的廣狹。

《四分》文云「當敷座，打揵稚，盡共集一處」等。

《四分律》寫道：「應該敷設座席，敲打犍稚，全部共同集合於一處。」[1]

《五分》云「諸比丘布薩時，不時集，妨行道。佛言：『當唱時至，若打犍稚，若打鼓、吹螺。使舊住沙彌、淨人打。不得多，應打三通，吹螺亦爾。除漆、毒樹，餘木、銅、鐵，凡鳴者聽作。若唱二時至，亦使沙彌、淨人唱。住處多，不得遍聞，應高處唱。猶不知集，更相語知。若無沙彌，比丘亦得打。』」

《五分律》說：「諸位比丘在布薩時，不能按時集合，不願修行禮佛。佛說：『應該宣唱「時間已到」，或敲打犍稚[2]，或打

[1]《四分律》卷 35：「自今已去，聽結界應如是結：當敷座，當打揵稚，盡共集一處，不聽受欲。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.819b15-17)

[2]犍稚，梵文爲 ghaṇṭā，原意是當作鐘來用的鐵盤。其中，「稚」作「地」音較符合梵音。《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 1：「犍槌者，梵本聲論云『犍(巨寒反)地』此云磬，亦曰鐘也，乃金石二物耳。」(CBETA2019.Q3，X41，no.728，p.118c4-5//R64，

鼓、吹螺。令常住的沙彌、淨人來打。不可多打，應該打三通[3]。吹螺也是一樣。除了漆木、毒木不可使用，其他的木材或是銅、鐵，凡是敲打出聲的材料便聽許使用。若宣唱（早齋或午齋）二時已到，也可令沙彌、淨人宣唱。如果住處較多，聲音不能被普遍聽到，應在高處宣唱。若還不知道是否集合，則進而相互傳話告知。如果沒有沙彌，比丘也可敲打。』」[4]

《十誦》中：「居士請僧，自於寺內鳴稚，乃至白時至，及送食女人亦自鳴稚。」中食施者亦爾。

《十誦律》中寫道：「居士供齋請僧，自行在寺院內鳴敲犍稚，稟告『時間已到』。送齋飯的女子也可自行鳴敲犍稚。」[5]午齋的施主也是一樣。

---

p.593a13-14//Z1：64，p.297a13-14)《釋氏要覽》卷 3：「犍，巨寒切。稚，地音。《出要律儀云》：此譯爲鐘磬。」(CBETA2019.Q3，T54，no.2127，p.304a18-19)

[3]三通，指的是打鐘過程中的最後三槌，可以用來代指一次完整的打鐘過程。

[4]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「諸比丘布薩時不肯時集，廢坐禪行道。以是白佛，佛言：『應唱時至，若打揵椎、若打鼓、若吹螺。』諸比丘便作金銀鼓，以是白佛，佛言：『應用銅、鐵、瓦、木，以皮冠頭。』不知誰應打，以是白佛，佛言：『應使沙彌、守園人打。』彼便多打，以是白佛，佛言：『應三通打。』打竟，懸著中庭，外人來數打，諸比丘謂行僧事，皆出廢行道；或雨濕不作聲。以是白佛，佛言：『應舉屋下屏處。』有客沙彌次打，不知處失時節。以是白佛，佛言：『舊住人應打，聽畜僧鼓、私鼓、四方僧鼓、備豫一鼓。』諸比丘又作金銀螺，以是白佛，佛言：『應吹海螺，若用角作。沙彌、守園人吹，乃至備豫一螺，亦如上說。』諸比丘不知以何木作揵椎，以是白佛，佛言：『除漆樹、毒樹，餘木鳴者聽作。若無沙彌，比丘亦得打。』餘如上。諸比丘不知誰應三唱時至，以是白佛，佛言：『聽使沙彌、守園人。』僧住處多，不得遍聞，以是白佛，佛言：『應上高處唱。』諸比丘不知爲集、未集，以是白佛，佛言：『比坐比丘應更相語知。』」(CBETA2019.Q3，T22，no.1421，pp.122c14-123a3)[19]：螺【大】下同，螺【宋】【元】【明】【宮】【聖】下同

[5]《十誦律》卷 8：「作是念已便入祇洹打揵槌，有比丘問居士：『何因緣故打揵搥？』居士答言：『我欲從僧請爾所比丘到我舍食。』」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.59b6-8)《十誦律》卷 19：「爾時有一居士，請佛及二部僧明日食，佛默然受。居士知佛默然受已，頭面禮足右遶而去，還自舍辦種種多美飲食，晨朝敷坐處，遣使白佛時到，食具已辦，佛自知時。佛即與二部僧入居士舍坐。」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.131b19-23)《十誦律》卷 19：「居士知佛默然受已，從坐起頭面禮佛足右遶而去，還自舍通夜辦種種多美飲食，晨朝敷座處遣使白佛時到，食具已辦，佛自知時。」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.134a26-29)《十誦律》卷 19：「諸女著已，持食入僧坊中，打揵搥，與僧食分，在佛前坐聽說法。」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.133a4-6)

《增一阿含》云：「阿難升講堂，擊犍稚者，此是如來信鼓也」。

《增一阿含經》說：「阿難登上講堂，說敲擊犍稚是如來傳信的鼓聲。」[6]

《十誦》中：「時僧坊中，無人知時限、唱時至及打揵稚，又無人灑掃塗治講堂食處，無人相續鋪床及教人淨果菜、食中蟲，飲食時無人行水，衆亂語時無人彈指等。佛令立『維那』。」《聲論》翻爲「次第」也，謂知事之次第。相傳云「悅衆」也。

《十誦律》中：「當時僧院中無人掌管時間、宣唱『時間已到』以及敲打犍稚，也無人打掃修整講堂和用食處，無人輪流鋪設床座以及教人爲蔬菜水果作淨和避免食物生蟲[7]；飲食的時候無人倒水；衆人喧鬧的時候無人彈指警示。於是佛設立維那[8]。」[9]《聲論》把「維那」翻譯成「次第」，意思是知道事務輕重先後的人。也就是平時所說的「悅衆」。[10]

若準文中七種集法：「若量影，破竹作聲，作煙，吹貝，打鼓，打犍稚，若唱『諸大德，布薩說戒時到』。」亦

---

[6]《增壹阿含經》卷 24：「是時，尊者阿難聞此語已，歡喜踊躍，不能自勝，即昇講堂，手執揵椎，並作是說：『我今擊此如來信鼓，諸有如來弟子衆者，盡當普集。』」(CBETA2019.Q3，T02，no.125，p.676c22-25)

[7]食中蟲，《十誦律》作「苦酒中虫」。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「彼作苦酒中蟲。今言食者，改局從通。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.186a12-13)

[8]維那，梵文爲 vihārapāla，意爲寺護，或作 karmadāna，意爲授事。《簡正記》：「或云羯磨檀那，梵音不定。若云維那，准《智論》云，翻爲寺護。若云羯磨檀那，此云授事。」

[9]《十誦律》卷 34：「佛在舍衛國。爾時祇陀林中僧坊中，無比丘知時限、唱時，無人打揵稚，無人掃灑塗治講堂食處，無人次第相續敷床榻，無人教淨果菜，無人看苦酒中虫，飲食時無人行水，衆散亂語時無人彈指。是事白佛，佛言：『應立維那。』」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.250b19-24)

[10]《行事鈔批》：「言維那者，《出要律儀音義》云：維那，本音毗訶羅波羅，解云：毗訶羅者曰寺，波羅者曰護，謂寺護也。持律者云：『維那言悅衆。』《聲論》云：『正外國語，應言波邏，翻爲次第。』次第者，謂更遞知僧事故也。」

不言比丘爲之。

若根據《四分律》原文，有七種召集方法：「比如通過測量日影約定時間，搖響破開一端的竹竿，燃火生煙，吹螺貝，打鼓，打犍稚，宣唱『諸位大德，布薩說戒的時間已到。』」[11]並未說必須由比丘來作。[12]

《出要律儀》引《聲論》翻「犍（巨寒反）稚（音地）」，此名磬也，亦名爲鐘。

《出要律儀》引用《聲論》翻譯爲「犍（巨寒反）稚（音地）」，可以叫做「磬」或是「鐘」。

上具列文，今須義設。

以上具體列出律文，現在要陳述其中的義理。

凡施法事，先斟量用僧多少，依數鋪設座席，然後準文鳴鐘，具如《集僧法》中。雖人並爲之，多無楷式。若依《三千威儀經》，則大有科要多少節解之法。但時所同廢，雖易而難。

但凡安排法事，先要斟酌考量需要多少僧人出席，根據數目鋪設座席，然後依照律文的要求敲鐘。具體做法如《釋門集僧軌度圖經》中所述[13]。雖然人們都要做這些事，

---

[11]《四分律》卷 35：「時諸比丘不知何時。佛言：『聽作時，若量影時、若作破竹聲、若打地聲、若作烟、若吹貝、若打鼓、若打揵稚、若告語言：「諸大德！布薩說戒時到。」』」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.818a17-21)

[12]當時寺院不許沙彌和俗人打鐘，這裡加以破斥。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「此明律不局道，意彰通俗，上引諸文，證定能打，乃是暗破當時妄執。《尼鈔》云：『今時諸寺僧尼立制，不許沙彌、白衣打鐘，此迷教甚矣。』」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.186a18-21)

[13]《釋門集僧軌度圖經》，道宣律師撰，講述打鐘法式，存於《日本大藏經》22 卷 390-396 頁。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「指集僧法，即今現行《軌度圖經》，武德七年撰。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.186b9-10)

可是大多沒有固定標準。如果根據《三千威儀經》，則有具體分類和數量分段的要求。[14]只是如今廢棄不用，雖然作法簡單容易，卻難以決斷該怎麼實踐。

今通立一法，總成大準。謂約僧多少，就事緩急，量時用之：

現在設立一種通行之法，作爲大體的準則。根據僧衆多少和事務緩急，考量時機而使用。

若尋常所行，生稚之始，必漸發聲，漸希漸大，乃至聲盡，方打一通，如是至三，名爲「三下」。

若是日常所用打法，開始打槌時應當漸漸發出聲響，越來越稀，越來越大，等到餘音結束，再打一通，如此打三通[15]，稱之爲「三下」[16]。

佛在世時，但有三下，故《五分》云：「打三通也。」後因他請，方有長打。其生起長打之初，亦同三下；中間四稚，聲盡方打；如是漸漸斂稚，漸穊[17]漸小。乃至微末，方復生稚，同前三下。

---

[14]《大比丘三千威儀》卷 2：「揵椎有五事：一者常會時、二者旦食時、三者晝飯時、四者暮投槃時、五者一切無常。復有七法：一者縣官、二者大火、三者大水、四者盜賊、五者會沙彌、六者會優婆塞、七者呼私兒。當復知十二時揵椎。常會時先從小起稍至大，大下擊二十，稍小二十一下，小小十下，復大三下。旦食大下八，晝食一通，投槃亦一通。會沙彌三下，優婆塞三下，無常者隨視時。縣官、水火、盜賊亦隨時。呼私兒一下，持一通至比丘揵椎無後音。」(CBETA2019.Q3，T24，no.1470，p.923b1-11)

[15]一通，可以理解爲一下、一槌。三通各有其用意。《釋門集僧軌度圖經》：「此第一通，集聲聞衆。此第二通，集緣覺衆。此第三通，集菩薩衆。」

[16]三下，代指一次打鐘的整個過程，共打四十下，包括前後三段，即初十下、中間二十七下、最後三下。關於「三下」的字面意思，則有兩解。一解是將最後三下稱爲「三下」。二解是前後三段爲「三下」。《羯磨疏》卷 1：「言三通者，非是單三下也。從微稠以至稀著，聲絕之後又加三槌，故云也。」(CBETA2019.Q3，X41，no.728，p.118c21-22)《濟緣記》卷 1：「凡鳴鐘法，先虐揩十下即微稠也，十一以去漸稀漸大即稀著也，至三十七下緩打三下爲集三乘。」(CBETA2019.Q3，X41，no.728，pp.118c23-119a1)

[17]穊，稠密。

佛在世時，當初只有「三下」這種打法，所以《五分律》提到「打三通」。[18]後來因爲他人乞請[19]，方有「長打」的打法。[20]長打開始之時[21]，與三下相同；中間四槌，餘音結束再打一槌；如此漸漸收斂槌聲，越來越密，越來越小。[22]等到最後極爲微弱，再重新開始打槌，與前面三下相同。[23]

此古師以經律參挍，共立此法，亦有清衆畫樣鐘所者。然初欲鳴時，當依經論，建心標爲，必有感徵。應至鐘所，禮三寶訖，具儀立念：「我鳴此鐘者，爲召十方僧衆。有得聞者，並皆云集，共同和利。又諸有惡趣受苦衆生，令得停息。」

古代律師根據經律參照校正，共同訂立這個打法，也有僧衆在置鐘處繪製打鐘的圖樣。不過在起初將要敲鐘時，應該依據經論，樹立發心，標明所求，必定會有感應和徵兆。應當來到置鐘處，敬禮三寶後，具足威儀，站立念道：「我敲響此鐘是爲了召集十方的僧衆。聽到鐘聲的人雲集在一處，共同和合得利。還有在惡趣中受苦的衆生，令其（痛苦）停止和息除。」

故《付法藏傳》中，罽膩吒王以大殺害故，死入千頭魚中，劍輪繞身而轉，隨斫隨生。若聞鐘聲，劍輪在空。

---

[18]三通，取「三下」的初解，即最後的三下。《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「彼便多打，以是白佛，佛言：『應三通打。』」(CBETA2019.Q3，T22，no.1421，p.122c18-19)

[19]指的是後文所提到的罽膩吒王的因緣。

[20]長打是將四十下擴展爲一百二十下，也就是將四十下連續重複三次，但是每次都略有變化。

[21]這裡應該理解爲：從第二遍四十下，開始算是長打。而第一遍四十下與之前也略有變化。依照《釋門集僧軌度圖經》，第一遍四十下的時候，先是「虛揩十下」，然後三十下「漸稀漸大」，並無最後三下。

[22]依照《釋門集僧軌度圖經》，第二遍四十下，先是「虛揩十下」，十一至十八下「漸稀漸大」，十九至二十二下是中間四通，分別救地獄苦、餓鬼苦、畜生苦和修羅苦，二十三至四十下「漸穊漸小」。

[23]依照《釋門集僧軌度圖經》，第三遍四十下，先是「虛揩十下」，十一至三十五下「漸稀漸大」，三十六至三十八下與前三通相同，三十九至四十下「連打名息槌」。

如是因緣，遣信白令長打，「使我苦息」。即《增一阿含》云：「若打鐘時，一切惡道諸苦並得停止」。此並因緣相召，自然之理不亡。余親承有斂念者被鬼神送物（云云）**。**

所以《付法藏因緣傳》中，罽膩吒王因爲大肆殺害的緣故，死後投生爲千頭魚[24]，劍輪圍繞著它的身體旋轉，頭顱被隨時砍掉又隨時生長。若是聽到鐘聲，劍輪就停在空中。因爲這個緣故，它派遣信使請求僧衆長久打鐘，「使我的痛苦停息」。[25]即如《增一阿含》所說：「敲鐘的時候，一切惡道的各種痛苦都得以停止。」這都是因緣的召感，自然道理不曾消亡。我親自遇到過收攝心念的敲鐘者獲得鬼神贈送禮物的事情（等等）。[26]

世有濫用知鐘者，此非聖言，諸經論但云打、擊、檛[27]等。知淨之語不通於俗及以自爲，早須廢捨。

世上有人亂用「知鐘」[28]，這本非佛陀言教，諸多經論

---

[24]千頭魚，人面魚身。《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「千頭魚者，魚身在水中，人面在水，非謂千个魚頭。今時所說及壁畫皆作魚頭，故知錯也。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.88a19-21)

[25]《付法藏因緣傳》卷 5：「生大海中作千頭魚，劍輪迴注斬截其首，續復尋生次第更斬。如是展轉乃至無量，須臾之間頭滿大海。時有羅漢爲僧維那，王即白言：『今此劍輪聞犍椎音即便停止，於其中間苦痛小息，唯願大德垂哀矜愍，若鳴犍椎延令長久。』羅漢愍念爲長打之，過七日已受苦便畢。而此寺上因彼王故，次第相傳長打犍椎，至於今日猶故如本。」(CBETA2019.Q3，T50，no.2058，p.317a18-26)

[26]《續高僧傳》卷 29：「寺僧三果者，有兄從帝南幸江都，中路亡沒，初無凶告，忽通夢其妻曰：吾行從達於彭城，不幸病死，生於地獄，備經五苦，辛酸叵言，誰知吾者？賴以今月初日，蒙禪定寺僧智興，鳴鍾發聲，響振地獄，同受苦者，一時解脫。今生樂處，思報其恩，可具絹十匹奉之，並陳吾意。從睡驚覺，怪夢所由，與人共說，初無信者。尋又重夢及諸巫覡，咸陳前說，經十餘日。凶問奄至，恰與夢同，果乃奉絹與之。而興自陳無德，並施大衆。有問興曰：『何緣鳴鍾，乃感斯應？』興曰：『余無他術，見《付法藏傳》罽膩吒王劍輪停事，及《增一阿含》鍾聲功德，敬遵此轍，苦力行之。每冬登樓，寒風切肉，僧給皮袖，用執鍾槌。余自厲意，露手捉之，嚴寒裂肉，掌中凝血，不以爲辭。又至諸時，鳴鍾之始，願諸賢聖同入道場，然後三下。將欲長打，如先致敬，願諸惡趣聞此鍾聲，俱時離苦。如斯願行，志常奉修。豈惟微誠，遂能遠感。』衆服其言。」(CBETA2019.Q3，T50，no.2060，p.695c4-23)

[27]檛，打擊。

[28]有人認爲，教人打鐘的時候要說「知鐘」，不可以說「打鐘」，「知鐘」是淨語，「打鐘」

只提到「打鐘」、「擊鐘」、「檛鐘」等。[29]知淨語[30]的適用範圍並不包括俗人教人打鐘和比丘被教打鐘[31]，應當盡早廢除。

二明來處通局者。初明處之分齊，二明用之通局。

第二，說明召集的範圍和廣狹。先說明召集的邊界，再說明用僧人數的廣狹。

初中。界之來意、開制不同，如〈結界〉中說。今直明其二種差別。

第一點中。界的產生意趣、開緣與限制的不同，如〈結界方法篇〉所說。現在直接說明兩種界的差別：

若作法界，則有三別。有戒場者，四處集僧，各得行事：一、在戒場，二、在空地，三、在大界；四、在界外。若無戒場，二處各集。若小界者，既不立相，直指坐處，無外可集。

對於作法界，有三種情況。有戒場大界可以在四個地方召集僧衆，可以各自作法行事（而互不影響）：其一，在戒場內；其二，在（大界與戒場間的）自然空地中；其三，在大界內；其四，在大界外。無戒場大界可以在（大界內外）兩個地方各自召集僧衆。對於小界，既然不設立

是不淨語。《濟緣記》卷 1：「彼謂使人時須云知鐘，不得云打鐘。」(CBETA2019.Q3，X41，no.728，p.119b14-15)

[29]《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「《四分》云『打揵搥』，《阿含經》云『擊揵搥』，《智論》云『撾銅犍搥』，故云『打擊撾』等。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.88c2-3)

[30]知淨語的用意是在僧人不得做而俗人可做的某些事情上，僧人可以通過知淨語來指使俗人做這些事情，例如掘地、壞生種等等。

[31]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「然知淨語能不通俗，所不通道，事非相例，故用難之。知淨不通俗者，能教局道也。鐘則不爾，通彼俗士使人打故。及自爲者，所教局俗也。鐘亦不爾，通彼比丘受教自打。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.187a15-18)

界相，直接以坐處爲界，界外不可集僧。

若論自然，隨處遠近，則有四別，謂聚落、蘭若、道行、水界，皆不爲物造，隨人所居，即有分局，故曰自然。當律無文，諸部詳用。

對於自然界，根據處所的遠近，有四種差別，所謂聚落[32]界、蘭若界、道行界、水界。它們都不是人爲造立，而是隨著人的居處而自然生起的界限，所以叫做「自然界」。[33]《四分律》沒有明確的文字，所以用他部律文說明。

初、聚落中有二：

首先，聚落有兩種情況。

若可分別者，《十誦》云：「於無僧坊聚落中，初作僧坊未結界，隨聚落界是僧坊。（下文「齊行來處」，此制分齊。《四分》聚落界取院相。）**此內不得別衆。」**

關於可分別聚落，《十誦律》說：「在尚無僧院的聚落中，剛剛造立僧院而尚未結界，此時聚落的邊界即是僧院的自然界。（後文所說『以聚落外的道路爲限』[34]，這制定的是集僧範圍（而非自然界）[35]。《四分律》的聚落邊界

[32]聚落，指的是人群聚居的地方。《四分律行事鈔批》卷 3：「云何名爲聚落？村伍爲聚，隣里曰落。蓋此方言也。又解村伍曰聚，彊畔曰落也。」(CBETA2019.Q3，X42，no.736，p.676b3-4)

[33]關於自然界的討論，跟結界羯磨是直接相關的。因爲結界羯磨只可自然界中做，不可在作法界中做。因爲若有現成的作法界，也就不必再結界了。在結界後，其他羯磨都要在作法界中做，不可在自然界中做。實際上，結界羯磨的集僧範圍就是自然界，其他羯磨的集僧範圍就是作法界。

[34]《十誦律》卷 48：「又問：『若比丘聚落中初作僧坊，齊幾許作界？』佛言：『隨聚落，隨聚落界，齊行來處。』」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.346c19-21)

[35]聚落外的道路，類似於攝衣界的勢分，屬於集僧的範圍，意在避免影響到界內作法，但是並不屬於自然界本身。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「分齊即同勢分，顯非聚落界體，意不取之故。《業疏》云：『縱彼文中齊行來處，此制通攝，恐妨界內。必作法時身在門外，亦得兩成』等。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.187b22-25)

取的是僧院外牆。[36]）此範圍內不可犯別衆。[37]」[38]

問「蘭若處有僧坊，欲結界，何處集僧？」。

問：「蘭若的地方有一處僧院，想要結大界，應以什麼範圍召集僧衆？」

答「《十誦》云：『隨聚落即僧坊界。』今周匝院相，與聚落之相不分，不須五里集人。故下文：『無聚落蘭若，初起僧坊，乃云一拘盧界。』故知先有僧坊，即同村界。《律》中，僧、村四相，二界不別。必院相不周，乃可依蘭若集僧。」

答：「《十誦律》說：『聚落的範圍就是僧院的自然界。』如今僧院四周有牆圍繞，與聚落的形相沒有分別，就不必以五里的範圍來召集僧衆。[39]所以後文講到『在沒有聚落的蘭若，剛建起僧院[40]，方圓一拘盧舍[41]是自然界的範圍』。[42]由此可知，先有僧院的話，自然界與村落界是相同的。《四分律》中，僧伽藍和村落的外相各有四種情況，[43]

---

[36]《四分律》卷 1：「村者有四種：一者周匝垣牆，二者柵籬，三者籬牆不周，四者四周屋。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.573b12-14)

[37]這裡的別衆，主要是針對結界羯磨而言。也就是作結界羯磨的時候，應當盡集自然界內的比丘。其他羯磨本來就不可以在自然界中做，也就無所謂別衆。

[38]《十誦律》卷 22：「諸比丘於無僧坊聚落中，初作僧坊未結界，爾時界應幾許？佛言：『隨聚落界是僧坊界。』諸比丘無聚落空處，初作僧坊未結界，爾時界應幾許？佛言：『方一拘盧舍。是中諸比丘不應別作布薩及僧羯磨。若別布薩及僧羯磨，諸比丘犯罪。』」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.159a17-22)

[39]意爲蘭若中的僧院可以比照聚落的情況，可以僧院的邊界集僧，而不必依照蘭若以五里範圍集僧。

[40]「初起僧坊」意爲院牆尚未完整。此時做結界羯磨的話，還是要以方圓一拘盧舍爲自然界。若是院牆完整，院牆之內便是自然界，不必再以方圓一拘盧舍集僧。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「初起僧坊者，此約創起，院相未完，先結界者爲言。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.187c3-4)

[41]拘盧舍，梵文是 krośa，意爲呼喊所及的距離。《大唐西域記》卷 2：「拘盧舍者，謂大牛鳴聲所極聞，稱拘盧舍。」(CBETA2019.Q3，T51，no.2087，p.875c8-9)

[42]《十誦律》卷 22：「諸比丘無聚落空處，初作僧坊未結界，爾時界應幾許？佛言：『方一拘盧舍。』」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.159a18-20)

[43]《四分律》卷 1：「村者有四種：一者周匝垣牆，二者柵籬，三者籬牆不周，四者四周

二者沒有區別。若是僧院外相不完整，才可依照蘭若界召集僧衆。」

若聚落有僧不可知者，《僧祇》中：「若城邑、聚落界分不可知者，用五肘弓，七弓種一樹，齊七樹相去，使異衆相見，不犯別衆，各得成就。」準相通計，七樹六間得六十三步，不同前解七間七十三步半，如《義鈔》廢立。

關於（不可分別）聚落中，僧人來去難知的情況。[44]《僧祇律》中說：「若是城市或聚落的邊界無法確知，可以五肘作爲一弓，七弓的距離種下一樹，以七樹間的距離，假使不同的僧衆能夠互相看到，也不犯別衆，各自可以成就羯磨。」[45]據此總計，七棵樹有六個間距，共六十三步，[46]不同於前人所解的七段間距共七十三步半，正如《拾毗尼義鈔》的取捨。[47]

二、明蘭若者。統明蘭若，乃有多種，謂頭陀、寄衣、盜戒、僧界、衣界、難事。且明僧界，餘下隨明。

屋。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.573b12-14)《四分律》卷 6：「僧伽藍者，有四種，如上。……村者，有四種，如上。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，pp.603c27-604a1)

[44]所謂不可分別聚落，一是僧人來去難知，二是處所邊界不明。《羯磨疏》卷１：「不可分別者，或約僧之來去，難可知者；或約處所散落，不知際域。」(CBETA2019.Q3，X41，no.728，p.120b10-11)

[45]《摩訶僧祇律》卷 8：「爾時優波離知時而白佛言：『世尊！已聞菴婆羅樹分齊，今復請問：若有處所城邑聚落界分，不可知者。若欲羯磨，應齊幾許，名爲善作羯磨？使令異衆僧各各相見而得成就羯磨，不犯別衆耶？』佛告優波離：『五肘弓量七弓種一菴婆羅樹，齊七菴婆羅樹，相去爾所作羯磨者，名善作羯磨。雖異衆相見而無別衆之罪，是名爲七菴婆羅樹界。』」(CBETA2019.Q3，T22，no.1425，p.298b12-19)

[46]一步是左右各邁一次的距離，六尺爲一步。一間相當於十步半的距離，計算方法是：一間等於七弓，一弓等於五肘，一肘等於一尺八寸，所以一弓爲九尺，一間爲六十三尺，故一間爲十步半。所以六間即六十三步。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「五肘弓，一肘尺八，弓長九尺，七九共成六丈三尺，六尺爲步。一間計十步半。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.187c20-21)

[47]《拾毗尼義鈔》中的原文已佚，不得其詳。

第二，說明蘭若界。總說蘭若[48]，包括很多情況，例如頭陀[49]、寄衣[50]、盜戒[51]、僧界[52]、衣界[53]、難事[54]等等。這裡暫且說明僧界，其他隨後在各處說明。

蘭若一界，諸部不定，多言僧界盡一拘盧舍（《明了論疏》云：「一鼓聲間」），**《雜寶藏》中翻爲五里，相傳用此爲定。**

關於蘭若界，各部的說法大小未定，[55]多是說蘭若僧界

---

[48]蘭若，又稱阿蘭若、阿練若，梵文是 araṇya，意爲野外僻靜之處。《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「具足梵云阿蘭若，亦云練若。阿之言無，蘭若云事，即閑靜無事處。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.90b19-20)

[49]阿蘭若，是十二頭陀行之一，也就是住在遠離村落的寂靜之處修行。阿蘭若距離村落應當至少有三里，或者是一拘盧舍，以免聽到村中的鼓聲而擾亂坐禪。《行事鈔・頭陀行儀篇》：「阿蘭若處者，《智論》名遠離處，最近三里，能遠益善，餘諸雜行，如第六十八卷中。《四分》云空靜處，去村五百弓，弓長四肘，用中肘量也，則一肘長一尺八寸，六尺爲步，積之便有若干里也。中國僧寺並在城外，尼寺城內。《十誦》云『繞祇桓虎吼』，此寺去舍衛城南千二百步。《薩婆多》云『去村一拘盧舍』（此云一鼓聲），謂蘭若閑靜處，不令聞村中鼓聲，恐亂諸坐禪比丘。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1804，p.130b16-24)《彌沙塞部和醯五分律》卷 4：「若人從我求出家者，教行十二頭陀：汝當盡形壽作阿練若、乞食、一坐食、一種食、一受食、次第乞食、塚間、糞掃衣、三衣、隨敷坐、樹下坐、露坐。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1421，p.26a17-20)

[50]寄衣，指的是《四分律》三十捨墮中的「蘭若離衣戒」，其中提到，距離村落五百弓的地方可稱爲阿蘭若。《四分律》卷 10：「若比丘夏三月竟，後迦提一月滿，在阿蘭若有疑恐懼處住，比丘在如是處住，三衣中欲留一一衣置舍內。諸比丘有因緣，離衣宿乃至六夜。若過者，尼薩耆波逸提。比丘義如上。阿蘭若處者，去村五百弓。遮摩羅國弓長四肘，用中肘量取。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.632b25-c2)

[51]《四分律》盜戒中有提到「阿蘭若」，意爲「村外有主空地」。《四分律》卷 1：「阿蘭若處者，村外有主空地，彼空處有金銀七寶、衣被及餘所須有主物，以盜心取五錢、若過五錢，若舉取、若埋藏，舉離處，初離波羅夷；方便欲舉而不舉，偷蘭遮。若以方便壞他空地、若作水澆、或依親厚強力，或以言詞辯說誑惑而取，初得波羅夷；方便欲取而不得，偷蘭遮。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.574b1-7)

[52]僧界，指的是在阿蘭若處集僧的範圍是一拘盧舍，通常取五里，即本篇所明。

[53]衣界，指的是阿蘭若處的攝衣界範圍是八樹七間，外加十三步勢分。《四分律》卷６：「不失衣者，若阿蘭若處無界，八樹中間一樹間七弓。遮摩梨國作弓法，長中肘四肘。若比丘無村阿蘭若處留衣著此八樹間，異處宿，明相未出，不捨衣、不手捉衣、若不至擲石所及處，明相出，尼薩耆波逸提。」(CBETA2019 Q3，T22，no 1428，p 604a20-25)

[54]難事，指的是四提舍尼中的「蘭若受食戒」。《四分律》卷１９：「若比丘在阿蘭、若迴遠有疑恐怖處，若比丘在如是阿蘭若處住，先不語檀越，若僧伽藍外不受食，在僧伽藍內無病自手受食食者，應向餘比丘悔過言：『大德！我犯可訶法，我今向大德悔過。』是法名悔過法。比丘義如上。阿蘭若處者，去村五百弓，遮摩羅國弓量法也。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.697c20-26)

[55]雖然各部皆言一拘盧舍，但是對一拘盧舍的定義卻不一樣。《僧祇律》是以兩千弓爲一拘盧舍，弓長五肘，約有十里。《十誦律》是以五百弓爲一拘盧舍，弓長四肘，約有二里。《俱舍論》以二里半爲一拘盧舍。《明了論疏》以一鼓聲間爲一拘盧舍。《雜寶藏經》

取一拘盧舍的距離。（《明了論疏》說：「鼓聲一次傳到的範圍。」）[56]《雜寶藏經》翻爲「五里」，[57]相傳以此爲準。

若有難者，如《善見》云：「阿蘭若界者，極小方圓七槃陀，一槃陀二十八肘。若不同意者，於外得作法事。」計有百九十六肘，肘各尺八，總有五十八步四尺八寸。

關於有難蘭若[58]，如《善見律》所說：「阿蘭若界，最小方圓七槃陀，一槃陀是二十八肘。若僧衆中有不同意願的人，令其在此範圍之外其他人便可作羯磨。」[59]計算有一百九十六肘，一肘是一尺八寸，共計五十八步四尺八寸。[60]

三、道行界者。《薩婆多》云：「比丘遊行時，隨所住處，縱廣有拘盧舍界，此中不得別食、別布薩。」亦不明大小。此論解《十誦》，律文云：「六百步爲拘盧舍。」

第三，道行界。《薩婆多論》說：「比丘隨旅行時所住之處，都有方圓一拘盧舍的自然界，在此中不可別衆食[61]、

以五里爲一拘盧舍，比較適中。《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「既諸文中皆云一拘盧舍，元來是定。何故前言諸部不定耶？答：辨量不定也。故《羯磨疏》云：諸部皆云一拘盧舍，不定大小。如《僧祇》云二千弓，弓長五肘。《十誦》云五百弓，弓長四肘。此乃《祇》文太遠，《十誦》大近。《俱舍》二里半亦近。《了論疏》一皷聲間者，疏云：皷亦大小不定，不可爲准。引雜寶藏五里，不近不遠，方成行事集僧方齊也。可知。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.90c10-16)

[56]《明了論疏》原文已佚。

[57]《雜寶藏經》卷 1：「一拘屢者（秦言五里）。」(CBETA2019.Q3，T04，no.203，p.452c5)

[58]有難蘭若，指的是當僧衆們的意見不合的時候，若以五里集僧，便不能和合作羯磨。這時可以縮小集僧的範圍，以便排除意見不合的人。

[59]《善見律毘婆沙》卷 17：「阿蘭若界者，極小方圓七盤陀羅，一盤陀羅二十八肘，若不同意者，二十八肘外，得作法事。」(CBETA2019.Q3，T24，no.1462，p.793b4-6)

[60]一肘爲一尺八寸，一步爲六尺。十肘是十八尺，即三步。所以，一百九十六肘爲 58.8 步。

[61]依《四分律》，道行時可以開許別衆食。這是因爲道路艱險，飲食難得的緣故。這裡之所以不許別衆食，應是在道中暫住之時。《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「問：《四分》道行時，開別衆食，今文中云何不許別衆食耶？答：准彼正行之時、疲乏之時是有緣，諸教同開。若暫住雖在道中，亦非正緣，故不開。今言不得別食者，約暫住時說也，思之。玄云：若行來困乏俱開，今約集僧分齊邊故制。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.91a11-16)《四分律》卷 14：「世尊爾時告諸比丘：『自今已去若嶮道中行，聽比丘別衆食。自今已去當如是說戒：若比丘別衆食，除餘時，波逸提。餘時者，病時、作衣時、施

別衆布薩。」[62]但沒有說明大小。此論解釋的是《十誦律》，其律文說：「六百步是一拘盧舍。」[63]

四、明水界者。《五分》云：「水中自然界者，若在水中行，衆中有力人水灑及處。」《善見》云：「若擲水，若散沙，已外比丘不妨。取水常流處，深淺皆得作，自然潮水不得。若船上布薩，應下矿[64]。不得繫著岸，及水中樹根，謂與陸地界相連。若水中石、木、樹等，悉是水界。」謂離陸地者。

第四，說明水界。《五分律》說：「水中的自然界，是在水中旅行時由僧衆中力量大的人灑水所及的範圍。」[65]《善見律》說：「或潑水，或灑沙。此範圍外的比丘不會妨礙作法。[66]選擇河水經常流經之處，深淺都可以，自然漲落之處則不可以。如果在船上作布薩，應放下碇石（令船固定）。[67]不可以把船繫在岸邊或是從岸上伸入水中的樹根，因爲這樣會與陸地相連。水中的石頭、浮木、生長在水裏的樹上，

衣時、道行時。』」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.658a15-19)

[62]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 7：「以遠遊行時，隨所住處縱廣有一拘屢舍，此界內不得別食、不得別布薩。」(CBETA2019.Q3，T23，no.1440，p.550b18-19)

[63]《十誦律》卷 11：「一拘盧舍（五百弓量）。」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.83a8)

[64]矿，亦作礫、碇。《一切經音義》卷 65：「下矿（都定反，謂柱下石也。經文作『礫』，近字也。）」(CBETA2019.Q3，T54，no.2128，p.740b13)

[65]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「若水中行，以衆中有力人，水灑所及處，爲自然界。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1421，p.124a18-19)

[66]水界的範圍大約爲方圓十三步。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「準下離衣勢分，相傳以十三步爲定。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.188a28)

[67]碇石用於固定船身，相當于錨。《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「今若擬住船作法者，依文中先下碇石。令船一定，次即四面准文集僧後，乃傍船緣唱相結之。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.91b21-23)《四分律行事鈔批》卷 3：「下矿者，此明船上作法，要須住船。若別人對首法者，隨去亦得成就。」(CBETA2019.Q3，X42，no.736，p.678b9-11)

都屬於水界。」[68]這裡指與陸地相離的情況。[69]

今更總論二界之體。

現在再總體論述二界[70]的體性。

若三種作法，隨處限局，不約方隅。

對於三種作法界[71]，是隨順處所的情況而定，不限定形狀。

若論自然，則有不定。若聚落中，界分可知，隨其分齊，亦無方圓。不可分別，人解不同。

對於自然界，情況則未必一定。在聚落中，若是院落邊界清楚可知，自然界以其院落邊界爲範圍，也就無所謂方圓。若是院落邊界難以分辨，人們的理解則有不同。

問：「爲身四面各取六十三步，爲身一面取三十一步半耶？」

問：「是從自身向四面各取六十三步，還是從自身一面取三十一步半呢？」[72]

答：「四面各取六十三步。故彼文云：『七樹之間，異衆相見，而不犯別。』此二衆相望，不論界相。」

答：「是向四面各取六十三步。所以前文說：『以七樹

---

[68]《善見律毘婆沙》卷 17：「水中自然界者，若擲水若擲沙已外，若有比丘不妨取水，常流處深淺，皆得作自然界，潮水不得。若在船上布薩，應下礫。若下棟，不得繫著岸。若崩岸，有大樹根在水中，不得繫著樹根。若擲水，水內有樹根應斫去，若不斫去，與陸地界相連。若水中大石或樹或浮木，悉是水界所攝。」(CBETA2019.Q3，T24，no.1462，p.793b6-13)

[69]強調「離陸地」，是爲了區別前面從岸上伸入水中的情況。

[70]二界，指的是作法界和自然界。

[71]三種作法界，指的是大界、戒場、小界。

[72]前者是以六十三步爲圓形半徑。後者是以三十一步半爲圓形半徑。

的間隔，不同的僧衆互相看到，也不犯別衆。』這是兩衆對望的距離，並不是說自然界相（是六十三步）。[73]」

問：「彼此俱秉羯磨，自然定量若爲廣狹？」

問:「兩衆同時作羯磨法,各自自然界的廣狹是多少？」

答：「諸說不同。今解：彼此二衆各一面有三十一步半，通就二衆則六十三步。（此自然常有，不問秉法不秉法，界恒隨定。）**故《僧祇》中『異衆』者，望二處比丘身也。」**

答：「各種說法不同。這裡的見解是：兩衆的自然界各是三十一步半，加起來兩衆間的距離就是六十三步。（自然界是恆常存在的，無論是否作羯磨法，自然界都是恆隨其身。[74]）所以《摩訶僧祇律》中所謂『異衆』，是就兩處比丘彼此而言。」

今若界外無人，則身面各三十一步半，是隨分自然。若有人者，但令異界自然在我自然界外，無錯涉之過，並成法事。

如果界外沒有其他人，那麼從自身向四方三十一步半叫做「隨分自然」。如果界外有其他人，只要令「異界自然」（即對方的自然界）在我的自然界（即隨分自然）以外，沒有相互重疊的過失，[75]就可以成就羯磨法。

---

[73]《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「不論界相者，若約自然界，相身一面准有三十一步半。今言六十三步者，且約二衆相望倍說也。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.92a10-12)

[74]這是針對古師的一種看法，即作羯磨法便有自然界，不作羯磨法便無自然界。《四分律行事鈔簡正記》卷 5：「注文者，破古也。古云秉法則有，不秉時無。今云既號，自然不同，秉法不秉法，常有一定故，故《僧祇》引證可知。」(CBETA2019.Q3，X43，no.737，p.92a20-22)

[75]隨分自然和異界自然，分別是對自己和對方自然界的稱謂，都是方圓三十一步半。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「準此六十三步，須以二名表異彼此。此名隨分自然，彼名異界自然。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.188b26-28)

今行事之家，恐有別衆，但爲深防，故於方面[76]各半倍之。實而言之，各半減是。故《薩婆多》云：「比丘隨遊行住處，有縱廣自然界。」

現在行事的律師擔心發生別衆，爲了深加防範，所以在周圍都增加一倍的距離（即六十三步）。實際而言，各減少一半便可（即三十一步半）。所以《薩婆多論》說：「比丘隨旅行所住之處，都有一定方圓的自然界。」

問：「自然界者爲方圓耶？」

問：「自然界是方形，還是圓形？」

答：「昔云定方，今解不然。若界方者，四維有餘，則無教可準。今言自然界中不定方圓。若四面、四維各無異界，此界定圓；若有別界，則尖斜不定。」

答：「以往認爲一定是方形，現在的見解不是這樣。假設自然界是方形，那麼在四維[77]的方向上便有多餘的距離，則沒有教典的根據。現今的看法是自然界的形狀是不一定的。如果四方四維的方向上都沒有遇到其他自然界，此自然界必定是圓形；如果周圍有其他自然界，形狀則不確定。」

故《十誦》云「方各一拘盧舍」者，謂身面所向之方，非謂界形叉方也。文云：「弟子隨師方面遊行」，可亦不得四維也？《五分》亦云「去身面拘盧舍」也。《善見》亦云「方圓七槃陀界」。文自明矣，乃至結大界以三由旬爲量。《明了論》云「合角量取三由旬」也。故廣引誠證，定方須廢。

[76]方面，可解釋爲周圍、附近。
[77]四維，指的是東北、東南、西北、西南四個方向。

所以《十誦律》說「方各一拘盧舍」[78]，說的是自身面對的方位，而不是說自然界的形狀是方形。（如果把「方」理解爲「四方」的「方」，）《四分律》說：「弟子隨師方面遊行」[79]，難道不可以在四維上（行走）嗎？《五分律》也說：「（自然界）距離自身有二拘盧舍」。[80]《善見律》也說：「（阿蘭若界最小）方圓七盤陀爲界」[81]，律文已然自明，又說結大界以三由旬爲限。[82]《明了論》說：「從四角[83]的方向上取三由旬的距離。」所以廣泛引徵證據，「界定爲方」的觀點應當放棄。

二、明用僧分齊。

二、說明用僧人數的範圍。

此宗四種論僧。汎論僧義，並取四人已上，能御聖法，辨得前事者，名之爲僧。若狂亂，睡眠，所爲之人，通及能所，相有乖越，不入僧數。

本宗將僧衆分爲四種。[84]一般討論「僧」的含義，都是取四人以上，能夠秉持羯磨聖法，成辦當前事務的，稱之

---

[78]《十誦律》卷 22：「諸比丘無聚落空處，初作僧坊未結界，爾時界應幾許？佛言：『方一拘盧舍。』」(CBETA2019.Q3，T23，no.1435，p.159a18-20)

[79]這裡的方面，應當理解爲周圍、附近。方的含義是方位、方向。《四分律》卷 33：「若遣往方面周旋，不得辭設，假託因緣住。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.803a15-16)

[80]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「有諸阿練若比丘不知己界應齊幾許，以是白佛。佛言：『自然界去身面二句樓賒；若結界，隨遠近。』」(CBETA2019.Q3，T22，no.1421，p.123c24-26)

[81]《善見律毘婆沙》卷 17：「阿蘭若界者，極小方圓七盤陀羅，一盤陀羅二十八肘，若不同意者，二十八肘外，得作法事。」(CBETA2019.Q3，T24，no.1462，p.793b4-6)

[82]《善見律毘婆沙》卷 17：「結布薩界，極廣得三由旬，不得過。若過，不成界，得罪。」(CBETA2019.Q3，T24，no.1462，p.793a28-29)

[83]四角，即爲四維、四隅。

[84]《四分律》卷 44：「有四種僧：四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧。是中四人僧者，除自恣、受大戒、出罪，餘一切如法羯磨應作。是中五人僧者，在中國除受大戒、出罪，餘一切如法羯磨應作。是中十人僧者，除出罪，餘一切如法羯磨應作。是中二十人僧者，一切羯磨應作，況復過二十！」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.886a22-28)

爲僧。若是癡狂心亂，睡眠，所爲人[85]，兼具秉法和所爲[86]，威儀外相與僧衆乖離，都不計入僧衆人數。

通而辨僧，則有七種：始從一人，乃至二十人，各有成敗不同。廣如《別鈔》。

總的辨析「僧」，則有七種：從一人開始，直到二十人，[87]各有不同功效。詳情如《拾毗尼義鈔》。[88]

初明四人僧者，謂說戒、結界等事用之。

首先說明四人僧，用於說戒、結界等事。

二、五人僧者，謂邊地受戒、自恣等法。若據《僧祇》，捨墮懺悔，五人僧攝。謂受懺悔主作白和僧，爲他所量，不入僧數。今以當宗不了，《僧祇》爲定。

二是五人僧，用於邊地受戒[89]、自恣等法。如果根據《僧祇律》，懺悔捨墮也是五人僧所攝。這是因爲懺悔主作白和僧時，是被他人考量，故不計入僧數。由於本宗不夠明了，故以《僧祇律》爲定準。

三、十人僧，謂中國受戒。

---

[85]所爲人，指的是羯磨所加的對象。

[86]例如受戒羯磨中的羯磨師、懺悔捨墮中的懺悔主，既是秉法者，也是所爲人。當他們作爲秉法者的時候，便足數；當作爲所爲人的時候，便不足數。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「第三通能所，如對衆問難、捨墮受懺，能秉之人即所量故。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，pp.188c29-189a2)《四分律行事鈔批》卷 3：「如捨墮懺主，爲他懺罪爲能；若秉單白，爲衆所量是所。又如威儀師，在衆被差遣問難時是所，迴來單白是能。又如自恣時五德，被僧差時是所，至自單白和僧時是能。能則是足，所則非足。由所爲僧所量故，不得入今用數也。」(CBETA2019.Q3，X42，no.736，p.679a3-7)

[87]七種僧分別是：一人僧、二人僧、三人僧、四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧。

[88]《拾毗尼義鈔》中的相關內容已亡佚。

[89]邊地受戒中的教授白召、戒師對衆問難是五人法。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「邊受二法：教授白召、戒師對問，自恣白和，唯此三白是五人用。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.189a13-15)

三是十人僧，用於中國[90]受戒。

四、二十人僧，謂出僧殘罪也。

四是二十人僧，用於出僧殘罪。[91]

前之四僧，若取能秉法名僧，四人實辨[92]一切羯磨。今隨事用，故須三別。又前四人，若據自行以成僧體，並須清淨。以犯小罪，不應羯磨故。

前面四種僧，如果取「能夠秉持羯磨的叫做僧」的含義，四人僧實際上可以成辦一切羯磨。如今根據事務的需要而有其他三種差別。又前面這四種僧，若根據自身戒行而令僧體成就，則必須清淨持戒。因爲若有犯小罪，就不適應羯磨的緣故。

若論衆法，則有二別：

若討論衆法羯磨，則有兩個差別：

若爲說戒、懺悔、滅罪，必須清淨。以有犯者不得說戒，不得聞戒，不得向犯者懺悔，犯者不得受他解罪故也。

對於說戒、懺悔、滅罪等羯磨，必須戒體清淨。這是因爲犯戒者不可說戒，不可聽聞說戒，不可向其他犯戒者懺悔，也不可接受他人懺悔爲其解罪。[93]

---

[90]中國，指的是佛法興盛之地。

[91]犯僧殘的比丘在行完波利婆沙、六夜摩那埵之後，應在二十僧中出罪。《四分僧戒本》：「諸大德！我已說十三僧伽婆尸沙法，九初犯罪，四乃至三諫。若比丘犯一一法，知而覆藏，應強與波利婆沙；行波利婆沙竟，僧應與六夜摩那埵；行摩那埵已，餘有出罪。應二十僧中出是比丘罪，若少一人，不滿二十衆出是比丘罪，是比丘罪不得除，諸比丘亦可訶，此是時。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1430，p.1024c9-15)

[92]辨，有本作「辦」。

[93]《四分律》卷 36：「世尊制戒，犯者不得說戒、不得聞戒、不得向犯戒者懺悔，犯者不得受他懺悔。」(CBETA2019.Q3，T22，no.1428，p.825c24-26)

若受戒等生善門中，但取相淨，便堪足數，前人尊仰，便成法事。故開停僧殘行法，犯戒和尚但令不知，應受戒事。《薩婆多》云：「不得用天眼、耳知他惡法，但以肉眼見聞等」。廣如〈足數法〉中。

對於受戒等生善門[94]，則取形相清淨[95]，便可滿足僧數，令前面的人生起尊重仰望之心，便可成就法事。所以開許犯僧殘罪的比丘暫時中止行三十五法，以及犯戒的和尚只要他人不知實情[96]，就符合受戒的法事要求。《薩婆多論》說：「不可以用天眼或天耳去獲知別人所犯的惡法，只可以通過肉眼（耳）見聞。」[97]詳細說明在〈足數衆相篇〉中。

---

[94]羯磨法可以分爲「滅惡」與「生善」兩類。前文雖然把說戒跟懺悔、滅罪等滅惡門放在一起討論，但仍然應該屬於生善門。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「問：一切羯磨生善滅惡，二門統收，如何分之？答：如諸悔罪、治擯、滅諍、設諫等法，名爲滅惡。已外一切並號生善。昔見下云生善，便科此爲滅惡，致令後學妄謂說恣同滅惡收。當知文中具明二種，說戒是生善，懺悔屬滅惡，有智考之，幸無混亂。」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.189b5-11)

[95]相淨，指的是別人從見聞疑三根來看是清淨的，但可能實質上並不清淨。體淨則是指戒體清淨。《四分比丘尼鈔》卷 1：「若爲受戒生善門者，未必取體，但使三根相淨，令前人起尊仰心，便成受具。」(CBETA2019.Q3，X40，no.724，p.711c5-6)《行宗記》卷 1：「說戒必取體淨，有犯不開，故須責問羯磨。但取相淨，便成僧法，故不勞問。」(CBETA2019.Q3，X39，no.714，p.764a13-14)

[96]對於共同參加受戒羯磨的法師，若有人犯四重而互不相知，也可以成就受戒。若犯僧殘以下的罪，儘管相互知道，也可以成就受戒。對於受戒的戒子，則不應懷疑和尚有所犯戒。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「問：『爲約所爲不知？爲能秉互不知？』答：『且論受戒所爲之人，不疑微犯，方得成法。若論能秉，唯據四重，各不相知，亦成法事。』」(CBETA2019.Q3，T40，no.1805，p.189b14-17)

[97]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 3：「眼根者，必使清淨無病，見事審諦可依可信，唯聽肉眼，不聽天眼，以有天眼者不說人惡。復次若聽天眼說過者，人誰無過？但有大小天眼無往不見，若聽說過者，則妨亂事多。耳根者，必使清淨無謬審諦可信，亦不可聽天耳，事同天眼。」(CBETA2019.Q3，T23，no.1440，p.523c21-26)

卷三　〈足數衆相〉

翻譯：程郁
審稿：賢超法師

上已明其來集，而用僧須知應法。若託事無違，雖非僧體而堪成僧用；必於緣差脫，不妨清淨入非僧攝。以此二途[1]，故當料簡，使是非兩異，取捨自分焉。

上文已經闡明召集僧衆的事宜，而羯磨所用的僧衆也必須合乎法則。假使事緣和合無違，即便不是清淨比丘，也可以成就僧法之用；假使事緣不如法，清淨比丘也可能不在僧用之限。因爲存在以上這兩種情況，所以要加以簡別，以便區分出合法和非法二者的差異，如何取捨便自然分明。

就中例四：初、明體是應法，於事有違，故不足數；二、體境俱非，雖假緣亦不足數；三、體非僧用，於緣成足；四、約緣有礙，不妨成法，少分不足。

其中分爲四種情況：第一，雖然僧體清淨，但是事相不合，所以不足僧數；第二，僧體與外相都不合矩，即使假借外緣也不能足數；第三，雖然僧體不清淨，但是借助外緣而成爲足數；第四，雖然外緣有礙，但不妨成就羯磨，不過對某些羯磨仍是不足數的。

初、明是淨僧，相違故不足者。

第一種情況，闡明是僧體清淨，但因外相相違而不足

[1]二途：《資持記》解爲「體非相足」和「相乖體淨」。《扶桑集釋》解爲「體如事非」和「二緣非體是」。兩種解釋的含義相同。

僧數的。

《四分》[2]不足數中，「所爲作羯磨人、神足在空、隱沒、離見聞處、別住、戒場上」六人。[3]

《四分律》關於不足數有「所爲作羯磨的人、以神足通飛行於空中的人、隱沒的人、離於見聞之處的人、別住的人、戒場上的人」這六類人。

餘者非無此義，故「捨戒」[4]中顛狂、痤聾、中邊、死人、眠人、自語前人不解，並不成捨。[5]謂不足數也。今取他部明文證成。

《四分律》的其他部分並非不涉及不足數的情況，比如《四分律》關於「捨戒」的內容就提到：在癲狂的人面前；在聾啞人（包括聾、啞、既聾又啞等三種情況）面前；在中邊人（包括中國人面對邊地人和邊地人面對中國人兩種情況）面前；在死人面前；在睡著的人面前；自己說的話對方不理解，都不能完成捨戒。以上都屬於不足數。現在採用其他部派文獻加以證明。

《十誦》[6]中：「睡眠比丘，若聞白已睡者，得成擯

---

[2]《四分》：指《四分律》，下同。

[3]《四分律．瞻波犍度》提到「不得滿數不得訶」（即不足僧數而且不得訶止羯磨）的時候，列舉了二十八種情況。《行事鈔》此處的六種情況，即是以上二十八種情況中屬於僧體清潔的六種，其他屬於僧體非淨的二十二種情況，見下文。

[4]《四分律》中關於捨戒的內容分布在「大淫戒」、「受戒犍度」的部分。其中「受戒犍度」提到了醉人也是不足數的。不過《行事鈔》此處的引用內容來自「大淫戒」部分，所以未提及醉人。

[5]《四分律》對此列舉了更多的情況，而《行事鈔》只列舉了其中九個。《四分律》卷一：「顛狂捨戒、顛狂人前捨戒，心亂捨戒、心亂人前捨戒，痛惱捨戒、痛惱人前捨戒，啞捨戒、聾捨戒、啞聾捨戒、啞人前捨戒、聾人前捨戒、啞聾人前捨戒，中國人邊地人前捨戒、邊地人中國人前捨戒，不靜靜想捨戒、靜作不靜想捨戒，戲笑捨戒。若天，若龍，若夜叉，若餓鬼，若睡眠人，若死人，若無知人，若自不語，若語前人不解，如是等不名捨戒。」（大正 22 冊 571 頁中欄）

[6]《十誦》：指《十誦律》，即《薩婆多部十頌律》。後秦弗若多羅和鳩摩羅什等譯。61 卷。

人。」[7]未白前睡，不足數也。

《十誦律》說：（在給某人做擯除羯磨的時候，衆僧中）有人即將入睡，如果他是聽見作白之後入睡的，（雖然沒有聽到後面的三番羯磨，）那麼擯除羯磨也是成立的。也就是說，參與羯磨的比丘如果在作白之前入睡，那麼他是不足數的。

亂語人、憒鬧人、入定人、瘖人、聾人、具二人、狂人、亂心人、病壞心人、樹上比丘，十二種人[8]。

（《十誦律》又提到：）胡言亂語的人、昏聵吵鬧的人、入定的人、啞的人、聾的人、既聾又啞的人、發狂的人、精神混亂的人、因疾病而精神混亂的人、坐在樹上的比丘，共十二種人（也屬於不足數的情況）。

《摩得勒伽》[9]：「重病人、邊地人、癡鈍人等，滿衆自恣，一切不成。」[10]餘同《十誦》[11]。

《摩得勒伽》說：「以有重病的人、邊鄙之地的人、愚癡遲鈍的人湊足僧數作自恣法，是不能成立的。」其餘的內容與《十誦律》一樣。

相傳律文原有八十誦，大迦葉傳承以後至第五師優波掘多始刪爲十誦。下同。

[7]《十誦律》卷五十四：「問：『若衆僧睡眠擯一比丘，是比丘得名擯不？』答：『若衆僧聞白已睡眠，得名擯。』」（大正 23 冊 402 頁中欄）

[8]十二種人：加上「睡眠比丘」，文中只列出十一人。不過，在《十誦律》卷五十四的原文中還有「白衣」，加上的話剛好十二人。白衣並非僧體，故《行事鈔》將白衣列在後文。

[9]《摩得勒伽》：即《摩得勒伽論》，具名《薩婆多部毘尼摩得勒伽》。爲律宗所依四律五論中，五論之一。其餘四論爲《毘尼母論》、《善見論》、《薩婆多論》和《明了論》。詳見《薩婆多部毗尼摩得勒伽》卷 3（大正藏 23 冊 580 頁下欄）。

[10]《摩得勒伽》原文中只提到癡人、邊地人不可滿衆自恣，未提到重病人。《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 3：「癡人滿衆、邊地人滿衆、受法比丘滿衆，數不成自恣。」(CBETA，T23， no. 1441， p. 580c14-15)

[11]《摩得勒伽》與《十誦律》同屬薩婆多部，故這裏只列出與《十誦律》不同的內容，不再列出相同的部分。

《僧祇》[12]中，「與欲人，若隔障，若半覆半路[13]中間隔障，若半覆半露伸手不相及，露地伸手不相及」。[14]乃至行作羯磨，坐則成別，住、坐、臥、互作，廣如「別衆」中。

《僧祇律》中關於不足僧數的情況還有：與欲人；與他人之間有障礙相隔；一部分人在室內、另一部分人在露天的場地並且互相之間有障礙相隔；一部分人在室內、另一部分人在露天的場地並且伸手互相勾不著；在露天場地並且伸手互相勾不著。乃至大衆在行走中作羯磨的時候，如果有比丘坐下了，則不足數而且成爲別衆。行、住、坐、臥這四種威儀中，隨意用一種威儀作羯磨，如果有人用其他三種威儀，則成別衆。詳見後面的「別衆」。

義加[15]：醉人；自語不解、顛倒異言，前人不練、不解之人。[16]是不足攝。

按照義理應該增加：醉酒之人和不解之人。不解之人包括兩種情況，一是不解自己講的話，顛倒亂說；二是自己講的話，前面的人聽不懂，無法理解。這些都屬於不足數。

就中相隱難知者，隨初解析。

下面就法相隱微、難以知曉的內容，從頭加以解釋分

---

[12]《僧祇》：指《僧祇律》，即《摩訶僧祇律》，即大衆部所傳的廣律，四十卷，東晉佛陀跋陀羅共法顯譯。

[13]路，亦作「露」。

[14]《摩訶僧祇律》卷 23：「若隔障，不名受具足。半在覆處、中間隔障，不名受具足。半覆半露地、申手不相及，不名受具足。一切露處坐，身手不相及，一切覆處不得離見聞處，離者不名受具足。」(CBETA， T22， no. 1425， p. 416b15-19)

[15]義加，是指雖然沒有律文依據，但是從義理的角度應該加入。

[16]依據《資持記》，「自語不解、顛倒異言」指的是「自不解」，「前人不練、不解之人」指的是「他不解」。

析。

初言「所爲作羯磨者」。以此人是乞法之人，爲僧所量，不入僧限。若通四內，若將入數，僧不滿四。唱羯磨時，以所牒人不入僧用。

首先，「所爲作羯磨者」之所以不足數，是因爲此人是求乞羯磨法之人，要被僧團所衡量，所以不算入僧數。如果把此人也算入四人僧的話，足數的僧人便不滿四人了。因爲唱說羯磨時，牒述的人不能作羯磨僧法之用。

「若爾，四人受日[17]，四僧不列[18]，亦應得成。」

「雖然如此，不過（《四分律》裡面關於）四人僧不能作（也就是至少五人僧才能做）的羯磨中並沒有受日法，那麼四人僧應該也可以作受日法。」

答：「一人所爲，三非僧故，不能秉法。文不列者，事同五人，並是所爲。故『四人僧』者，直取能秉。不同說戒、結界，所爲則無。正作法者，爲僧作故。」

回答是：「除去一個所爲人，餘下三個比丘不能成僧（僧至少是四人），所以不能作受日羯磨。《四分律》沒有列出（受日法），是因爲雖然在事相上至少五人才能作，是計算了所爲人的緣故。（實際上還是屬於一般的四人僧法，而不是五人僧法。）所以『四人僧』，計算的是從眞正秉持羯磨的僧數。受日法與說戒、結界沒有所爲人的情況不同，因爲說戒、結界是衆僧共作。（說戒師、結界唱相者也在僧中秉法，並不是所爲人。）」

[17]受日：即請假，在安居期間，比丘因事須外出時，應依法請假出界。

[18]《四分律》中只有三個單白羯磨是五人僧《四分律》卷 44：「是中四人僧者，除自恣、受大戒、出罪，餘一切如法羯磨應作。」（大正 22 冊 886 頁上欄）

神足在空。《毘尼母》[19]云「空中無分齊」，故與陸地別也。

以神足通在空中停留的情況。按《毘尼母經》所說「空中沒有明確的界限」，（無從判斷是否在作法的界內，）所以跟在陸地上不同。

隱沒者，謂入地也。井窖之類，有僧是別非足。

隱沒，是說進入地底下的。像水井、地窖之類的，這樣的僧衆屬於別衆，也是不足數的。

離見聞者。《僧祇》中，謂同覆處離見聞，其相如「室宿」中說[20]，此謂離比座見聞，不取說戒師、羯磨者見聞也。如《義鈔》說。[21]

離開衆人看見和聽聞的範圍。《僧祇律》說的是，在同一室內彼此無法相互看見，也無法聽到聲音的情況。(「同覆處」即是「室」，）室有四相，如「與女同室宿戒」中所說。「離見聞」是說離開了鄰座的見聞範圍，而不是指離開說戒師或羯磨師見聞的範圍。如同《義鈔》所說的那樣。

別住者。昔云同一界不盡集。今謂界外比丘濫將入數，非謂眼見在界外。以界分不知，冥然在外，作法不成，故云不足。

別住之人。過去解釋爲：在同一作法界內沒有全部到齊。現在解釋爲：站在作法界外的比丘因爲混淆的緣故而

[19]《毘尼母》：即《毘尼母論》，本名《毘尼母經》，律宗所依四律五論中，五論之一（見上《摩得勒伽》注）。
[20]《行事鈔》在「與女同室宿戒」中提到，室有四種相：一、四周障，上有覆；二、前敞無壁；三、雖覆而不遍；四、雖覆遍而有開處。
[21]此處所說的內容在《拾毗尼義鈔》中已經亡佚不見。

被計算在羯磨人數之內。這裡說的不是被衆人看見站在作法界外，而是由於衆人不知道界的邊限，有人站在界外而無人覺察，導致所作羯磨沒有成就，所以是不足數。

戒場上者。由前外界不成，謂言「在內者得」。此二界同在自然，不同一相，是別界故。

在戒場上的人。由於前面說處於界外的不成足數，有人就誤認爲「（戒場爲大界所圍繞，因此）在戒場中的人可以足數」。實際上這兩種情況（「別住」與「戒場上」）同樣都在（大界之外的）自然界中，（與大界隔離，）只是兩者體相不同而已，都屬於別界。

睡眠、亂語、憒鬧、入定等，由本無心同秉法故。《十誦》中：「證他受戒，各各入定、亂語等，不知羯磨成不？佛言：『並皆不成。』」準此，僧數必多者，亦許成就。縱在房中睡眠、醉亂者，理亦開成。餘同「羯磨法」中說。[22]

睡眠的人、胡言亂語的人、昏聵胡鬧的人、入定的人等，由於無心共同作法而屬於不足數。《十誦律》中說：「證成他人受戒的時候，如果各自入定、胡言亂語等，不知道這樣的羯磨能夠成就嗎？佛說：『都不能成就。』」以此而言，如果僧數較多，（即便有個別的人睡眠或者入定，）羯磨也是可以成就的。縱使此人在自己房中睡眠、醉亂的，（而沒有來到羯磨作法的現場，）按理羯磨應該可以成就（，因爲此人不管來還是不來，都已無成就僧法之用的緣故）。其餘的與「羯磨法」中所說的相同。

瘂、聾等三，由根不具，不成證故。「大德僧聽」「不

[22] 《羯磨法》中說：指《隨機羯磨．集法緣成篇》「羯磨十緣」中的第六緣「簡衆是非」。

忍者說」，並闕二能，故不足也。準《伽論》[23]云：「若聞大語聲者，得成法事。」

啞、聾等三種人，由於根不具全，不能證成羯磨，故不足數。（舉行羯磨時）羯磨師唱到「大德僧聽」、「不忍者說」，（啞、聾等三種人）由於缺乏聽或說的能力，所以不能足數。依準《摩得勒伽》所說：「（雖然耳朵不好，）如果大聲說話還是能聽到的話，則可以成就羯磨。」

狂等三人，由心無記故不足。若準《律》中「常憶常來」「不憶不來」[24]，此之二人，既不得法[25]，初人成用，後人不足。若互憶忘及來不來，未得羯磨，不得別他；若得羯磨，縱使病差，則通不足。痛惱、心亂，例同狂三。

狂、亂心、病壞心等三種人，由於心處於無記，所以不能算入僧數。據《四分律》當中所說的「常能記得（說戒、自恣等常行法）並常來參加（屬於下品狂痴）」、「不能記得（說戒、自恣等常行法）且不來參加（屬於上品狂痴）」，這兩種人不應受狂癡羯磨，前一種人（狂癡較輕，不會無故不來參加而造成別衆，對集衆說戒沒有妨礙，所以）可以足數，後一種人（狂癡較重，所以）是不足數。如果是有時記起則來，有時記不起則不來（屬於中品狂痴，會給集衆說戒帶來妨礙），當他受狂癡羯磨之前，（還在

[23]《伽論》：指《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，引文出自卷三，「聾人滿數作羯磨，成作羯磨不？」答：「若聞，成作羯磨。」（大正 23 冊 581 頁中欄）

[24]這裏的「法」指的是狂癡羯磨。狂癡羯磨是針對那些心理處於狂癡狀態、不能保證參加說戒、自恣等常行羯磨法的比丘而設。受狂癡羯磨的比丘，便免除了參加這些羯磨的義務。狂癡比丘可以分爲「常憶常來」、「憶不憶來不來」「不憶不來」三個等級。「憶不憶來不來」的比丘應受狂癡羯磨。「常憶常來」、「不憶不來」的比丘不應受狂癡羯磨，因爲「常憶常來」的比丘不會造成別衆，不會影響作法，「不憶不來」的比丘。《四分律》卷 36：「有三種狂癡：一者說戒時憶不憶、來不來，二者或有狂癡憶說戒而來，三者、或有狂癡不憶，說戒不來，是謂三種狂癡。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 823c4-7)

[25]不必給「常憶常來」「不憶不來」這兩種人做狂癡羯磨。

僧數之內，）故不能使其無故缺席說戒；當他受了狂癡羯磨之後，（就不在僧數之內了，不來說戒也沒有影響，）即使狂病康復，也不算入僧數，（除非對他解除狂癡羯磨）。痛惱之人、心亂之人和狂人一樣，也可以分爲上中下三等（即不憶不來，憶不憶來不來，常憶常來）。

重病人者，由心昏沈不樂，無情緣法。

重病的人，由於心思昏沈不樂，心不在法上。

邊地人者，言不領當。中國之人，亦不足邊。必後知語，二通相足。

邊地人，由於語言不通，不能領受（中土之人的）羯磨作法。同理，中土之人，也不能在邊地人的羯磨作法中足數。如果後來學會了對方的語言，那麼還是可以相互足數的。

癡鈍人者，不知言義，未了是非，則非斷割之匠。必言解羯磨，齊文而已，亦開成足。

愚癡鈍根的人，不能知曉羯磨文意，不能明瞭是非，則沒有裁度事理的能力。如果能夠理解羯磨的內容，就算只是懂得表面意思而已，也能開許足數。

與欲之人，心同身乖。

與欲人，心與僧衆同而身乖離。

言隔障者，謂同障覆而別隔者，不成同相；或言露地而隔者。

所謂的隔障，是說同一室內而中間有隔障的，不算同住；或者是在露地而有隔障的。

半覆中間障、若伸手不相及者。謂半僧簷下，半僧階下，中間施隔；或復無障，伸手不及：並非同住之相。

一部分人處在室內（另一部分人處在露天），或者中間隔障，或者伸手不能相及。比如一部分僧人在屋簷下，一部分僧人在屋簷外的台階下，中間有隔障；或者中間沒有隔障，伸手不能相及的：都不是同住一界（，因而不足數）。

言露地伸手不及者，此言相顯，覆處不須。露地加法，必須相接，說戒、羯磨等師，並在僧一尋之內[26]，令伸手相及。所爲之人，雖非數限，亦須相內。

說露天的地方伸手不能相及的，意思很明確，意味著在室內就不必（伸手相及）了。如果在露天的地方做羯磨法，必須彼此伸手能夠相接觸到，而且說戒師、羯磨師等應距離僧衆一尋（即八尺）之內，令彼此伸手能夠相及；所爲人雖然不在僧數之限，也應該站在此界限（即一尋）之內。

二、由具二非，假緣不足者。[27]

第二，僧體與外相都不合矩，即便假借外緣也不能足數的。

《四分》中：若爲比丘作羯磨，以比丘尼足數，式叉尼、沙彌、沙彌尼、十三難人[28]、被三舉人、滅擯、應滅擯

---

[26]《資持記》:「一尋內，不過八尺，則容相接。」

[27]二非，指體、境二者皆不如法。按《簡正記》卷 5：「一、體非，本無戒故。或非僧體，或壞僧體。二、境非，三根外彰。故云『由非二具』也。假饒在衆儀相如法之緣，亦不足數也。」（卍續 43 冊 96 頁下欄）《資持記・釋足數篇》:「境謂人之美惡，緣謂三業乖和。」

[28]十三難人，指的是十三種沒有受具足戒資格的情況，分別是犯邊罪、犯比丘尼、賊心受戒、壞破內外道、黃門、殺父、殺母、殺阿羅漢、破法輪僧、惡心出佛身血、非人、畜

人，二十二種。[29]

根據《四分律》，如果爲比丘作羯磨，比丘尼來補充足數，以及式叉尼、沙彌、沙彌尼、十三難人、被三舉人、滅擯、應滅擯人（來補充足數），共有二十二種情況。

問：「犯邊罪[30]**等十八人，及尼中**[31]**四人，爲自言故不足，爲體不足？」**

提問說：犯了邊罪等十八類人（即十三難、三舉、二滅），以及尼等四小衆，是因爲自己承認的緣故不足數，還是因爲僧體的緣故不足數？

答：解者多途。[32]**今言此等體既非僧，若僧同知，故不足數；必不知者成足。如「與欲」中。**[33]**不同前門中，知與不知，俱不足數。故「不持戒和尚」中四句料簡**[34]**，前三句由不知故得戒，第四句由「知從此人受戒不得」故不足數。**

生、二根。

[29]《四分律》卷 44：「若爲比丘作羯磨，比丘尼不得滿數不得訶，式叉摩那、沙彌、沙彌尼，若言：犯邊罪、若犯比丘尼、若賊心受戒、若壞二道、若黃門、若殺父、母、若殺阿羅漢、若破僧、若惡心出佛身血、若非人、畜生、若二根、若被舉、若滅擯、若應滅擯、若別住、若在戒場上、若神足在空、若隱沒、若離見聞處、若所爲作羯磨人。如是等人不得滿數不應訶。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 885c22-29)

[30]邊罪：指比丘犯了殺、盜、淫、大妄語等四重罪，叫做邊罪，因其罪深重，爲佛法邊外的人。

[31]《資持記》：「『中』合作『等』。」

[32]《扶桑集釋》：「准《簡正》：古來製作十五六師，解此一文，不過三說。一師意，約戒體淨穢論，不須他知及自言體壞，定不足數也；第二師意，必須自言及他知兩具，不足數也；第三師意，不待兩具，從一不足也。今師但取他知也，縱雖自言，他不知，成足故。」

[33]《行事鈔．受欲是非篇》：「受他欲已，自言：我是十三難人、三舉、二滅十八種人。由自陳故，非是僧用。若不自言，相中同順，如足數中。」(CBETA， T40， no. 1804， p. 10b24-26)

[34]《資持記》：「即受戒法中，有從破戒和尚受戒，後生疑，問佛，佛爲決之，生疑有四，故成四句。一問：汝知和尚破戒不？答：不知。（佛言：得戒。）二問：汝知彼破戒不？答：知。復問：汝知不合從此人受不？答：不知。（佛言：得戒。）三問：汝知彼破戒不？答：知。復問：汝知不合從彼受不？答：知。又問：汝知從此人受不得不？答：不知。（佛言：得戒。）四問，如上三句。並答：知。（佛言：不得。）」

所以文中及《十誦》並安「若言」等。[35]

回答是：以往有多種解釋。現在是說（以他人是否知道爲準），這些人雖然不具僧體，如果其他僧衆知道他們的身份，那麼這些人便不足數；如果其他僧衆不知道他們的身份，則足數，與《受欲是非篇》中的內容同理。與前一門類（即體如相非）不同，（因爲前者是僧體清淨，主要由於外緣不具而不足數，）不管知道或者不知道（僧體清潔），都不成足數。所以受戒法中關於「不持戒和尚」有四句料簡，前三句（即不知和尚破戒、不知不合從破戒和尚受戒、不知從破戒和尚受戒不得戒）由於不知而能夠得戒，第四句由於「知道跟從此人受戒則不能得戒」，所以（破戒和尚）不成足數（，受戒亦不成就）。所以《四分律》的「瞻波犍度」以及《十誦》中一併都加入「若言」等字（，指的是由於自己公開承認使別人知道，導致不成足數或不成與欲）。

「昔人以體不合故不足[36]，即將破戒和尚在十人之外[37]。此非正解。何者？若不知犯，則不得輒用他部，以《四分》制十人僧。[38]若知他犯，羯磨則不得牒[39]，以實知非比丘故。」

「古師認爲僧體不合便不足數，而破戒和尚在十人僧

[35]「若言」，《四分律》文見注 29。《十誦律》文，即下文：「《十誦》云：若犯重罪人、賊詐作比丘、本白衣時破戒人等，若先言有是過，作羯磨不成；若不言者，一切成就。」

[36]古師以是否具備僧體來判斷足不足數。相比之下，《行事鈔》則提出以他人是否知道來判斷足不足數。

[37]古師認爲受戒羯磨所需要的十人僧不包括受戒和尚。

[38]《五分律》《十誦律》《僧祇律》都不把和尚算在受戒所需的十人僧之內，但是《四分律》把和尚算在受戒所需的十人僧之內。《資持記》：「《五》《十》《祇》中，和尚在外。《四分》限定中國十人。」

[39]羯磨師作受戒羯磨的時候，需要在羯磨文中加上和尚的名號。如果和尚已經破戒，便不能把和尚的名號加入到羯磨文中。羯磨文，如《行事鈔．受戒緣集篇》：「大德僧聽！此某甲從和尚某甲求受具足戒。此某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚。某甲自說清淨，無諸難事，年滿二十，三衣鉢具。若僧時到，僧忍聽。授某甲具足戒，某甲爲和尚。白如是。」和尚某甲，即是所牒和尚的名號。

之外（，所以前三句不知而能夠得戒）。這不是正確的理解，爲什麼呢？如果不知道此和尚犯戒，則不能擅自使用其他部律的觀點（即需要十位清淨比丘作證，受戒羯磨才能成立，受戒和尚並不在十人僧之內），因爲《四分律》規定了（受戒和尚在內）滿十人僧受戒。如果（羯磨師）已經知道和尚犯戒，唱羯磨的時候就不能將和尚的名號放在羯磨文中，因爲羯磨師知道和尚已經不是比丘了。」

《十誦》中，加一白衣，亦不入數。[40]

《十誦律》提到，白衣也不算入僧數。

上明僧相，並形同出家，相有濫故[41]**，得共法事；必著俗服，相形明了，亦無同法之義。《十誦》「白衣」，謂本受戒不得者。亦有受後難緣，須著俗服者，亦應同法，由本是僧。即知作法之時，窮問界內俗人之中，頗有曾受具戒不捨者不？要答「無」者，方無別衆。**

上文闡明僧相，（以上二十三種）都是以出家人的外相示人。因爲外相與僧混淆，所以才有可能共成法事；如果是穿著俗服，俗人的外相明瞭，那就沒有共成法事的可能了。《十誦律》當中所說的「白衣」（不足數），指的是原本受戒但未得戒的人。也有受戒之後因爲難緣而必須穿俗服的人，這是可以共成法事的，因爲本來是僧的緣故。故知在作羯磨的時候，應該遍問界內的俗人是否有曾受具戒而未捨戒的。如果回答「沒有」的話，才沒有別衆的問題。

[40]《十誦律》卷 56：「非羯磨者，若應四衆作羯磨，而減四衆，是不名作羯磨。若白衣作第四人……如是等作第四人，是不名作羯磨。」(CBETA， T23， no. 1435， p. 411b9-15)
[41]相有濫故：指外相與出家人相同，但內無應法之體者。

三舉之人，謂不見、不懺、惡邪不捨[42]。廣如「衆網」中。

三種舉棄之人，是指不見舉、不懺舉、惡邪不捨舉三種。詳見〈僧網大綱篇〉。

滅擯[43]者，謂犯重已，舉至僧中，白四除棄也。

滅擯的人，是說犯了重罪，被檢舉到僧衆中，作白四滅擯羯磨，將其永久逐出僧團，比丘不得與其共住。

應滅擯者。亦犯重已，舉來至僧，因有難起，未得加法，故《律》名「入波羅夷說中」[44]；若雖犯重，僧未委知，而別人內知[45]，未被糾舉；或不自言，僧不知犯重，衆內一人知者：則非僧數。並入「應滅擯」中。

應該被滅擯的人。（一）指犯了重罪以後，被檢舉至僧衆中，因爲僧衆有難障，尚未得羯磨加法，所以《四分律》稱之爲「入波羅夷說中」；（二）如果犯了重罪，僧衆尚未知曉，只有兩三個人知道，卻還沒有糾舉；（三）自己沒有公開承認，僧衆不知道他犯了重罪，只有一個人知道。以上三種情況都不足僧數，歸入「應滅擯」。

第三、體雖非僧，託緣成用。

---

[42]不見、不懺、惡邪不捨：不見，指對犯了戒而不認罪，情節嚴重的比丘作「不見舉」羯磨。不懺，指對已經認罪，但拒絕懺悔，情節嚴重的比丘作「不懺舉」羯磨。惡邪不捨，指對堅持邪見的比丘作「惡邪不捨舉」羯磨。合稱「三舉」，即舉棄衆外，無衆法之用。

[43]滅擯：律中科罪之名。指比丘犯重罪而無悔心者，剝奪比丘資格，並驅出僧團。

[44]故《律》名「入波羅夷說中」：此時還沒有做「滅擯羯磨」，還不能稱爲「滅擯比丘」，所以用「入波羅夷說中」來代指。波羅夷，六聚罪之第一，戒律中之嚴重罪也。《四分律》稱爲「斷頭」，比喻如人頭斷不可復起，若犯此法，不復成爲比丘。需要斷絕一切僧中行務，不得與僧衆共住。比丘犯殺、盜、淫、大妄語四戒，稱爲四波羅夷。

[45]別人，指的是兩三人。四人或四人以上便屬於僧。也就是說，只有兩三個人知道，知道的人還不能成僧。

第三種、雖然不是僧體，借由外緣而成僧用。

即前門中人[46]。據未自言已前，同僧法事，並皆成就。若雖言竟，無人知者，亦成僧用。由相中無違，便得辨事。

這即是前一門類中所說的人。在自己講出來之前，同僧團一起作羯磨法，都能成就羯磨。如果已經講出來了，但沒有人知道，也可以成就法事。因爲外相沒有違反，便可以成辦法事。

故《律》中犯戒和尚，由不知故，得成法事。乃至邊罪，並安「若言」等[47]。文云「當以肉眼知他持犯」等。

因此《四分律》提到，犯戒的和尚，由於僧衆不知道的緣故，得以成就受戒法事。乃至在犯了邊罪（等十三難、三舉、二滅的）情況，律文中特意加入「若言」（，表示自己承認才是不足數，如果別人不知，仍可足僧數）。《四分律》中，佛陀說；「應當以肉眼觀察別人是否犯戒（意爲不應以天眼觀察別人是否犯戒）」等等。

《十誦》云：「若犯重罪人、賊詐作比丘、本白衣時破戒人[48]等，若先言有是過，作羯磨不成；若不言者，一切成就。」

《十誦》當中說：「如果犯了重罪的人、賊心假裝成比丘、白衣時已經破戒的人等，如果自己事先講出了這些過錯，羯磨法便不成就；如果沒有講出來，則羯磨法都可

[46]前門：指上一科「體境俱非」。
[47]「若言」，見注 29、35。
[48]白衣的時候已經破戒，指的是居士受五戒後，犯了大殺（即殺人）、大盜（盜五錢以上）、邪淫、大妄語（自言證聖）等四種最嚴重的惡行。一般程度較輕的犯戒，並不是破戒。如果白衣時已經破戒，便屬於邊罪，不應予受具足戒。就算冒充受了具足戒，也不得戒。

以成就。」

《薩婆多》：「以有天眼者不說人惡，乃至若聽以天眼耳看僧淨穢者，人誰無過，但有大小，無往不見。若開說者，則妨亂事多。故不聽說。」

《薩婆多論》中說：「有天眼的人不應講出別人的惡行。如果允許以天眼、天耳來觀察僧人是清淨還是穢染，誰沒有過錯呢？（如果用天眼天耳觀察，）過錯只是有大小之別而已，沒有觀察不到的。如果廣泛宣說的話，就會產生很多妨害混亂，所以不聽許（有天眼、天耳的人講說他人過失）。」

言「自言」者，謂告人云「我犯淫、盜」之類。

所謂「自言」，是指告訴他人「我違犯了淫、盜的罪行」之類的話。

四、體雖犯法，得成僧事。

第四種、雖然違犯戒律，仍能參與成辦僧事的。

《四分》中：「訶責、擯出、依止、遮不至白衣家等四人，應一切羯磨。但爲僧治，故不得訶。」

《四分律》中說：「受訶責羯磨、擯除羯磨、依止羯磨、遮止不能到白衣家羯磨的四種人，可以參與一切羯磨，但因爲被僧衆所治罰的緣故，所以不得訶止羯磨。」

覆藏、本日治、六夜、出罪等四人；《十誦》中，行覆藏竟、本日竟、六夜竟，合七人[49]：不足僧殘等羯磨，不

[49]「覆藏、本日治」至「合七人」：上述罪行能夠參與的羯磨有不同的說法，此處說不能參與僧殘羯磨，其餘可以參與。道宣律師《羯磨疏》中則說只能參與生善羯磨，而滅惡羯磨不足數。覆藏，指知己有罪，而不陳露。本日治、六夜、出罪，指出家衆犯僧殘之類罪

妨應餘法事。

（對於犯僧殘罪的人，）進行覆藏羯磨、本日治羯磨、六夜羯磨、出罪羯磨的四類人，再加上在《十誦》當中的已完成覆藏羯磨、本日羯磨、六夜羯磨：共有七類人，不能參與與僧殘有關的羯磨（比如覆藏羯磨、本日治羯磨、六夜羯磨、出罪羯磨），但不妨礙參與其他羯磨。

別衆法附

次明別衆（謂同一界住，相中有華[50]，不同僧法，故云別衆也）。

其次闡明別衆的含義。（所謂別衆，是指住於同一界中，外相上（比如行、住、坐、臥四威儀，身、口、意三業以及向、背的差別等等）有所乖別，不能共同成就僧法，所以叫做別衆。）

有二：初明別相，後明成不。

下面分兩方面講述：第一方面，闡明別衆的形相，第二方面，闡明能否成就法事。

初中。《四分》云「別衆者，應來者不來」，是身、口、心俱不集；二、「應與欲者不與欲來」[51]，是身、心不集；三、「現前得訶人[52]訶」，謂心、口不集。

第一方面。《四分律》說：「所謂別衆，指的是第一種

者，最初要自己向僧衆發露，然後接受與僧團隔離六夜的觀察處分（稱爲「別住」），其間不得再犯戒，如果再犯，則隔離日重新計算，稱爲「本日治」。待隔離處罰結束後，還要在二十位沒有犯戒（清淨）的僧衆前懺悔，經他們核實認可後結案，稱爲「出罪」。

[50]華，應作「乖」。

[51]此處應指該請假，卻沒有派人如法幫忙請假的人。

[52]訶人，指羯磨現場，有資格對羯磨提出反對意見的比丘。

是應該來參加但沒有來的人」，是身、口、心都沒有來集；第二種是「應該與欲但沒有與欲的人」，是身、心沒有來集；第三種是「現場有資格訶止羯磨的人訶止了羯磨」，是指心、口沒有來集的人。

反此三種，則成和衆。謂初人三業俱集；中者心、口俱集；後人身、口集而心不集，默坐不訶，亦名和合。故文云「應訶者不訶」，又云「舍利弗見衆僧如法羯磨而心不同，應作默然，是如法也。」

這三種反過來，就是僧衆和合，即第一種人是三業都來集；中間一種人是心、口都來集；最後一種人是身、口來集而心不來集，即（儘管心中與僧衆不合，）默然安坐而不去訶止羯磨，也稱爲和合。所以文中說「應訶者不訶」，又說「舍利弗看見衆僧如法行羯磨而內心並不贊同，不過默然不語，這樣的羯磨也是如法的。」

又六群比丘往說戒處不坐，佛言非法。[53]《五分》中：「背說戒羯磨坐、臥等，是別衆。」《僧祇》中，行作羯磨，坐則別衆。四儀互作，十二種人[54]。

《四分律》又提到，六群比丘前往說戒之處站立不坐，佛說他們的行爲是非法的。《五分律》中說：「背對說戒人，或坐或臥，都屬於別衆。」《摩訶僧祇律》中說，行進中作羯磨，有人坐下來的話便是別衆。（行、住、坐、臥）四種威儀兩兩組合，共有十二種情況是別衆。

[53]《四分律》卷 36：「彼復作如是念：『我往說戒處不坐，恐餘比丘爲我作羯磨若遮說戒。』佛言：『不應爾。』若爲親厚知識往說戒處不坐亦如是。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 822c25-28)

[54]四儀互作，十二種人：指作羯磨時，大衆坐時，有人採取行、住、臥三種威儀；衆人行時，有人住、坐、臥三種威儀。如此類推，四種威儀相互交替（排列組合），共有十二種威儀不相順的別衆情況。

別衆多相，理須明委。然與不足數中遞相交涉，且大分二：若身不至僧中，是別衆攝；雖至僧中，不足他數，是不足數。

別衆有多種情形，理應明瞭說明。然而與不足數的情況有所交叉，姑且區分兩者如下：自己沒有親自來到僧衆中的，屬於別衆；雖然來到僧衆中，但是不能算入僧數的，屬於不足數。

然不足之人，名通淨、穢二人（淨僧睡、定、身不至僧，亦不足也）。別衆之稱，唯據清淨一色。義張四句，料簡如別。[55]

不足數的人，名義上可以包括清淨、穢染兩種比丘（清淨比丘如果睡眠、入定、身不來僧衆之中，也是不足數的）。而別衆的名稱，只包括清淨比丘一種。道理上可以展開爲四種情況（即別衆不足數、足數非別衆、足數且別衆、不足數非別衆），在其他地方（如《羯磨疏．集法緣成篇》）詳加闡說。

若論學悔[56]**，是不足限。必無解法，亦開秉之。別亦無過。則中間人也**[57]**。**

談到學悔沙彌，是不入僧數的。如果實在沒有通曉羯磨的比丘，也可以開許學悔沙彌作秉羯磨人。羯磨時衆僧不讓學悔沙彌參加，也沒有過失。學悔沙彌處在既不足數，

[55]料簡如別：《羯磨疏．集法緣成篇》對於足數和別衆的情況進行四句料簡。《資持記》：「下指句法，准《業疏》云：一、是別非足（應來不來及不與欲）；二、是足非別（即善比丘身參衆侶）；三、亦足亦別（得訶人訶）；四、非足非別（睡、定、啞、聾等）。」

[56]學悔：學悔沙彌。是指已受具足戒但因破四根本戒而失去比丘資格的沙彌，本應滅擯，如誠心悔改，仍願出家，可向僧團發露懺悔所有罪狀，乞僧學悔羯磨，盡形壽作學悔沙彌，承事僧團，無得再犯。

[57]中間人，指的是學悔沙彌既不能足數，也不屬於別衆的狀態。《資持記》：「足、別俱非，寧同淨用？故云中間也。」

也不是別衆的中間狀態。

二、解成不者。

第二，解釋能否成就羯磨。

若別犯下四篇[58]，是別衆攝。別犯初篇[59]，縱謂淨想，亦成法事。終是體壞，無任同住。文云「無比丘有想，羯磨成而犯罪」[60]，以心不同，審知有犯，隨意別之。

不讓犯下四篇罪（僧殘、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅）的人參加羯磨，屬於別衆的範疇。不讓犯了初篇罪的人參加羯磨，如果大衆以爲此人是清淨的，羯磨法也可成就。不過因爲他的戒體已壞，不應聽任其與大衆同住。《四分律》中提到，「（界中的比丘已經都來集會了，）但是衆僧誤以爲還有比丘沒有來，這時作羯磨，羯磨成就但是衆僧結罪。」僧衆結罪是因爲有別衆之心的緣故。如果審查此人確實犯了初篇罪，可根據實際情況進行處理。

十三難人、尼等四人、三舉、三狂[61]等，並聾瘂之類，或本非是僧，或中途被罰、形差、病報，緣礙故開。凡此等人，未論足、別。

具有十三難的人、比丘尼等下四衆（比丘尼、式叉摩

[58]四篇：四篇罪，指戒律五篇中前四篇。依《四分律》載，比丘之具足戒共二百五十戒，比丘尼共三百四十八戒（除七滅諍戒，則共爲三四一戒，但一般皆舉概數，稱五百戒），依不同方式可分爲五篇或者七聚。其中，五篇是指依結成之罪果及急要之義而區別爲五篇，即：波羅夷、僧殘、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅。此處「四篇」是指除「突吉羅」之外的前四篇。

[59]初篇：初篇罪，即四波羅夷罪，因四波羅夷罪爲五篇中之第一，故稱初篇。又，小乘於比丘之初篇說四波羅夷，於比丘尼之初篇說八種波羅夷。

[60]《四分律》卷 40：「爾時有住處，無比丘有比丘想分衣，諸比丘不知成分不成分。白佛，佛言：『成分，得突吉羅。』」(大正 22 冊 859 頁上欄)

[61]三狂，指的是前面在足數中已經提到的狂人、亂心人、病壞心人。《資持記》：「三狂，總亂心、病壞也。」

那、沙彌、沙彌尼）、三舉、三狂等人，以及聾啞之類，（以上情況）或者是由於本來不是僧人（比如十三難人），或者是由於中途被罰（比如三舉）、身份的差別（比如下四衆）、疾病果報（比如三狂、聾、啞），這些都是出於外緣障礙的緣故而開許（不來參加羯磨）。凡是以上這類人，都不在足數或別衆的範疇之中。

若對首作法，前境濫眞，例取僧中。

作對首羯磨時，所對的人可能有冒充清淨的情況，所以應參照衆法羯磨的要求。

今行事者，多有別相，更顯明之。衆取威儀相同，不用心順。言威儀者，如《僧祇》中，行作法事，坐則非法。《五分》：「病人背羯磨，佛言別衆。」《四分》，六群不坐，佛訶責之。理非和相，「別衆」中說。如「行時食食，住則犯足」[62]，相同《僧祇》[63]。

現在行羯磨的人，多有別衆之相，更應該明確的闡明。僧衆以威儀相同爲標準，不以內心隨順爲標準。所說的威儀，如《僧祇律》中說，行走中作羯磨法，坐下則爲非法。《五分律》提到：「病人背對羯磨者，佛說這是別衆。」《四分律》提到，六群比丘羯磨中（當坐）不坐，佛訶責了他們。（威儀不同）依理不是和合之相，所以歸入「別衆」。《四分律》中提到「行走的時候吃正食，停下來吃便犯足食戒」，其行相與前面《僧祇律》的內容相同。

二、心虛實者[64]。但令相順心違，亦成證法。文云「現

[62]行時食食，住則犯足：語出《四分律》「『足食戒』，此處引用『足食戒』中關於威儀的解釋，用來例決羯磨法中關於威儀相順或相違的標準。」
[63]指的是前面《僧祇律》所提到的「行作法事，坐則非法」。
[64]心虛實者：指與大衆心同稱爲「實」，心異稱爲「虛」。

前應訶者不訶」，又云「見如法羯磨而心不同」，如前所列。

第二、心的虛實情況。只要令大衆威儀相順，即便內心相違，也可以成就法事。《四分律》說：「面前有資格訶止羯磨的人不去訶止羯磨」，又說「看到如法作羯磨而內心並不認同」，正如前文所列的。

若作法時，問僧云「僧今和合何所作爲」，答云「某事羯磨」。且待答者坐竟，方始作白。廣有廢立，如《義鈔》中。[65]

如果作法時，（羯磨師）問僧（實際上問的是維那）：「僧衆現在和合，做什麼羯磨？」，（維那）回答說「某某羯磨」。要等到回答者（即維那）坐下，（羯磨師）才應該開始作白。相關的取捨廢立內容很多，如《義鈔》中所說。

就僧坐中，聽有立者，除被治人。以是所爲作羯磨者，不足僧數。餘有所爲，坐乞如法，文義明說[66]**。**

當僧衆都坐著的時候，某些情況下允許有人站立，比如（在折辱治罰的羯磨之中）被治的人不允許坐著。這是因爲羯磨所對之人，是不足僧數的（，所以威儀不必與衆僧相同）。其他的所爲人，以坐姿乞法是如法的，律文已有說明。

秉羯磨人中，除二種人：一、威儀師，立秉單白，爲僧所使，不得輒坐；二、開立說戒，爲令衆聞。自餘一切，

[65]這裡提到的《拾毗尼義鈔》中的相關內容，應該已經亡佚了。《資持記》：「下指《義鈔》，必有他說，其文亦亡。」

[66]律文中提到所爲人在乞法的時候，應該「右膝著地」。因爲跪等同於坐，故稱「坐乞」。

皆須坐秉。（必有餘緣，行、臥亦得。）

主持羯磨的人，除了兩種情況：一、（在做受戒羯磨中的差教授師單白羯磨的時候，）威儀師（即教授師）需要站立主持單白羯磨，這是因爲他身受衆僧的差使（要去給受戒者教授威儀），所以不能隨意坐下；二、開許說戒師站立說戒，爲令大衆能夠聽聞。其餘一切情況，主持羯磨者都應該坐著主持羯磨。（除非有重病等特別的因緣，行走或躺臥也可以。）

卷四　〈受欲是非〉

翻譯：吳丹

審稿：賢超法師

夫事生不意，法出恒情。故對情而順其心，心順則於法無失，故名「欲」也。然則情事相反，故立法以檢之。檢則有事必明，若明故對門而辨。

事緣發生於意料之外，羯磨則是僧衆常行之務。對於僧衆事務以心順從，心順從僧則羯磨得以成就，這就稱之爲「欲」。當有事緣在身而不能親赴僧衆表達心意，因此設立說欲之法以檢驗事緣。檢驗則凡事必須加以明察，若以明察則從緣、法二門辨析。

初明其緣，後明欲法。

首先說明事緣，其次說明欲法。

初中有三：一、制意、釋名、明體；二、有開遮；三、定緣是非。

第一部分包括三個方面：一、制定的意趣、解釋名義、說明體性；二、開許和遮止；三、確定事緣的是非。

初中制意者。凡作法事，必須身心俱集，方成和合。設若有緣，不開心集，則機教莫同，將何拔濟？故聽傳心口，應僧前事，方能彼此俱辦。緣此故開「與欲」。

第一是制定的意趣。但凡作羯磨法事，僧衆必須身心俱到，才能成就和合。假如由於事緣而不能前來，又不開許傳達心意，則事緣之機和如來之教不能相稱，將如何救

拔濟度呢？故而聽許口言傳達心意，應對僧衆當前法事，這樣才能令僧事和私緣兼顧成辦。由此緣故而開許「與欲」。

釋名者。凡言「欲」者，多以希須爲義。「欲」明僧作法事，意決同集，但由緣差，不遂情願，令送心達僧，知無違背。故《摩得伽》云：「云何名『欲』？『欲』者，所作事樂隨喜，共同如法僧事。」《十誦》云：「『欲』名發心。如法僧事與欲，名爲『欲法』。」

解釋名義。凡說到「欲」，大多是希求需要的意思。[1]「欲」說明的是當僧衆作羯磨法事時，心意本來是決定共同參與，但是由於另有事緣，不能如願到場，所以將心意送達僧衆，令其知曉自己不會違背僧意。所以《摩得勒伽》說：「爲什麼叫『欲』？『欲』就是對作法之事高興隨喜，共同參與如法僧事。」[2]《十誦律》說：「『欲』又叫發心。爲如法僧事與欲，就叫作『欲法』。」[3]

辨體者。欲之所須有二。自有僧私同須，如說戒、自恣等。以佛制有時限，一切同遵，若叛有罪。自有單僧須者，如受戒、捨懺等。僧須我和，我不必須，佛不正制也。

辨析體性。欲法的所須情況有兩類。一是僧衆和個人都互相需要對方，如說戒、自恣等，這是因爲佛陀爲此制

[1]希須之義的「欲」對應的梵文是「伊車」（icchā）。此外，「欲」還有欲樂忍可之義，對應的梵文是「闡陀」（chanda）。五欲之義的「欲」對應的梵文是「迦磨」（kāma）。《四分律行事鈔批》卷 3：「舊解欲者悕所爲名者，不然也。此中欲者，欲樂忍可也。故《伽論》云樂隨善共同也。梵言闡陀阿路者耶弭（述曰）闡陀，此云欲也。阿路，此云說也。者耶弭，此云我也。迴文讀之謂：我說欲也。謂作法時樂欲忍可也。梵言伊（上聲）車（上聲），此云欲也，此即悕須之欲也。梵言迦（去聲呼之）磨，此云欲也，此是五欲之欲也。梵音各別，其義亦殊。」(CBETA 2019.Q2， X42， no. 736， pp. 686c20-687a2 // R67， p. 382a15-3 // Z 1：67， p. 191c15-3)

[2]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6：「何以故名欲？欲者，所作事樂隨喜，共同如法僧事。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1441， p. 598c6-7)

[3]《十誦律》卷 56：「欲法者，欲名發心，如法僧事中隨僧法與欲，是名欲法。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 415a10-11)

定了固定的時限，[4]一切僧人都要共同遵守，若有違反便會結罪。二是僅是僧衆需要個人，例如受戒、懺悔捨墮等。僧團需要我來和合入衆，而我並非必須參加，因爲佛陀沒作必須的要求。

二、明開遮。《律》中唯除結界。餘並開之，雖非明文，以非制故。

第二，說明開許和遮止。《四分律》中只排除了結界羯磨（不得說欲）。[5]其餘羯磨都開許與欲，雖然不是用明確的文字註明，[6]但是律文沒有制止（不得說欲）。

三、緣是非者。若有犯戒事非法緣而與欲者，由事非故，不合，不成。若準文中，但云「佛、法、僧、塔、看病、病人」六事是緣，文具正列。而六群作衣說欲，雖非正制，僧受行之。《僧祇》等律，「守房」等緣，並如別顯。

第三，事緣的是非。如果爲犯戒非法的事緣而與欲，由於事緣非法，所以不該與欲，欲法也不會成立。[7]若是準照律文，只提到佛、法、僧、塔、看病、生病六事是如法事緣，律文都有具體列出。[8]而六群比丘因縫製三衣而說欲，

---

[4]指的是說戒每半月一次，自恣每年夏末一次。

[5]《四分律》卷 35：「自今已去，聽結界應如是結，當敷座，當打揵稚，盡共集一處，不聽受欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 819b15-17)

[6]《四分律》中明確註明說欲環節的羯磨只有〈說戒犍度〉的說戒單白和〈自恣犍度〉中的受功德衣白和。其餘羯磨都沒有提到說欲，這便是默許可以說欲。

[7]爲了不如法緣而與欲，則犯有別衆。《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 1：「有犯戒事無如法緣而與欲者，以事非故，不成是別。」(CBETA 2019.Q2， X41， no. 728， p. 128b22-23 // R64， p. 612b5-6 // Z 1：64， p. 306d5-6)

[8]事緣中的佛事、法事、僧事、病比丘事，出自〈說戒犍度〉：塔事、看病人事，出自九十波逸提中的「不與欲起去戒」。《四分律》卷 36：「爾時持欲清淨比丘，有事起，或有僧事、佛事、法事、病比丘事。時諸比丘，以此事往白佛，佛言：『自今已去，聽轉授欲清淨與餘比丘。當作如是言：「我與衆多比丘受欲清淨，彼及我身如法僧事與欲清淨。」』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 822c2-7)《四分律》卷 36：「時說戒日，衆僧集有僧事，世尊告諸比丘：『寂靜！今僧有事。有異比丘白佛言：「大德！有病比丘不來。」佛

雖然不是律文中的必要規定，但是僧團接受了這種做法。[9]按照《僧祇律》等律典，還有看護房舍等事緣，[10]正如別處所說明的。[11]

比者比丘多慢斯法，不思來業，妄行聖法。謂無病言病，不淨言淨，不欲言欲。令他傳此妄語，對衆而說，隨僧多少一一人邊三波逸提。所傳之人知而爲告，一一三罪。惡業不輕，何爲自怠！

近來比丘大多怠慢欲法，不考慮將來業果，任意行使聖法，所謂本沒有病而說有病，本不清淨而說清淨，不該與欲而與欲。指使他人傳遞虛假之欲，面對僧衆而說，將隨僧衆人數，在每人身上都犯三個波逸提罪。[12]傳欲的人明知是妄語而傳告僧衆，同樣是在每人上都犯三個波逸提罪。惡業不輕，怎能自己怠慢！

二、明欲法。就中分三：初、明與法；二、明失法；三、明遇緣成不。

第二，說明欲法。其中分爲三方面：首先說明與欲法；

言：「自今已去聽與欲。」』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c5-8)《四分律》卷 18：「有僧事、塔寺事，有瞻視病人事，與欲，無犯。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 687b13-14)

[9]《四分律》卷 18：「後於異時，六群比丘作衣，諸比丘自相謂言：『此六群比丘今在此作衣，欲作羯磨者今正是時。』即遣使喚言：『汝等來，衆僧有事。』六群比丘報言：『僧有何等事？我等停作衣不得往。』僧報言：『汝等若不得來，可令一、二比丘持欲來。』六群比丘即令一比丘受欲來。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 687b24-c1)

[10]《摩訶僧祇律》卷 27：「若守房人、若病人應言：『我不至僧中，更與餘人。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 449b29-c1)《摩訶僧祇律》卷 17：「若比丘僧集欲作羯磨，一切盡應來，若有緣事、若熏鉢染衣、若病、塔事、僧事、有緣事，爾時當與欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 366b20-22)

[11]別，可能指的是《拾毗尼義鈔》，但是原文已佚，可見於《羯磨疏》中。《資持記》：「有云《義鈔》，今見《疏》中。」《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 1：「《僧祇》云：說戒不來者，蘭若、爲衣鉢、王賊禁閉、守房等緣是開欲也。」(CBETA 2019.Q2， X41， no. 728， p. 128c2-3 // R64， p. 612b9-10 // Z 1：64， p. 306d9-10)

[12]三個波逸提，指的是無病說病、不淨說淨、不該說欲而說欲，各犯一個妄語波逸提。

第二說明失欲法；第三說明遇到事緣時欲法是否成立。

就初又分二：前明與法；二明說法。

第一又分兩個方面：先說明與欲法，再說明說欲法。

初中。《四分》文不具足。義設云：

第一、《四分律》沒有與欲之文，按照義理設立如下：[13]

「大德一心念！某甲比丘，如法僧事，與欲，清淨。」一說便止。

「大德一心念！某甲比丘，如法僧事，與欲、清淨。」說一次即可。

準《僧祇》，三說成就。今約《四分》文中，但一說成者，皆無結略之文。三說成法，方云「第二、第三亦如是說」。準白二羯磨、說淨等法，依文直成，不須云云取他外部。

按照《僧祇律》，說三遍才能成就。這裏根據《四分律》，與欲只說一遍便可成就，因爲律文沒有提示此處有省略之文。只有說三遍方能成就的法，才會提示「第二、第三亦如是說」。所以參照白二羯磨、說淨等法，按照律文直說便成，不必取用他部律的說法。

問：「此欲辭中不稱佛、法、僧事者？」

有人問：「這個與欲辭中爲什麼不加上佛、法、僧事（等事緣）呢？」

[13]比照轉欲文，設立與欲文。轉欲文是《四分律》卷 36：「我與衆多比丘受欲清淨，彼及我身如法僧事與欲清淨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 822c5-7)

解云：「稱者人語，不稱正本。」

解釋是：「加上事緣是後人設立的作法，[14]並不合於律文。」

問：「說不稱欲，法成已不？」

有人問:「說欲辭不符合與欲辭的話,欲法能成就嗎？」

答：「成也。由羯磨中不牒此說欲之緣。《律》中若不記姓名，當說相貌。猶不記者，當言『我與衆多比丘說欲』等。」

回答：「成就。因爲羯磨中不必牒加說欲的事緣。根據《四分律》，說欲時若不記得與欲比丘的名字，應當描述其相貌。相貌也不記得，應當說『我與衆多比丘說欲』等。」[15]

問：「『欲』與『清淨』，同異云何？」

有人問：「『欲』和『清淨』有何同異？」

答：「『欲』應羯磨，『清淨』應說戒。若說欲之時，並須雙牒，由文正制。不同《僧祇》猶行廢教也。」

回答是：「欲對應羯磨，清淨對應說戒。說欲的時候，應當同時牒加欲和清淨，這是律文的正式規定。這不同於《僧祇律》仍然採用《四分律》所廢除的做法。」[16]

---

[14]《簡正記》:「稱者人語，謂梁武帝《出要律儀》明欲詞中即有私己之緣，不足承用也。」

[15]《四分律》卷 36：「佛言：『若能盡記識字者，隨能憶多少受。若不能憶字者，當稱姓。不能記識姓者，當稱相貌。若不能記相貌，但言衆多比丘如法僧事與欲清淨。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 822b21-24)

[16]按照《僧祇律》，羯磨應當與欲而不與清淨；說戒應當與清淨，與不與欲皆可。按照《四分律》，羯磨和說戒都應當與欲和與清淨。《摩訶僧祇律》卷 27：「佛言：『從今日後

言「如法僧事」者，簡非法事不須欲也。若非法緣，如〈衆網〉中。此但言「如法」，則令僧諸法事皆通作無障。

說「如法僧事」，這是簡別非法事緣不應當與欲。非法事緣，如〈僧網大網〉所列。[17]這裏只說「如法」，以令僧衆各種法事都能成就無礙。[18]

上明自說，今言兼他者。謂受欲已，更忽緣礙，欲轉與他。《毘尼母》云：得齊七反。說辭云：

以上說明的是自己說欲，現在說明他人轉欲。如果傳欲者受欲以後又突然遇到事緣阻礙，可請他人轉欲。《毘尼母經》說，傳欲最多七次。[19]轉欲文是：

「大德一心念！我某甲比丘，受某甲比丘欲、清淨。彼及我身，如法僧事，與欲、清淨。」一說。（說一遍。）

問：「與欲之相，若爲成不？」

有人問：「與欲的相狀成就與否是怎樣的？」

不聽時集與羯磨欲、非時集與清淨欲。非時集應與羯磨欲、時集應與清淨欲，時集亦得與兩欲。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 450a3-5)《四分律》卷 36：「爾時六群比丘，與欲不與清淨，僧中有事起，不得說戒。時持欲來比丘言：『我持欲來，不得清淨。』而稽留羯磨說戒，諸比丘皆疲惓。時諸比丘往白佛，佛言：『自今已去與欲時應與清淨。』應如是言：『我與汝欲、清淨。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 822a26-b2)

[17]《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1：「初中寺別立制，多不依教，飲酒醉亂，輕欺上下者，罰錢及米，或餘貨賕。當時同和，後便違拒，不肯輸送，因茲犯重。或行杖罰，枷禁鉗鎖，或奪財帛以用供衆，或苦役治地，斬伐草木，鉏禾收刈，或周年苦役，或因遇失奪，便令倍償。或作破戒之制，季別依次，鉏禾刈穀。若分僧食及以僧物科索酒肉，媒嫁淨人，賣買奴婢及餘畜產；或造順俗之制，犯重囚禁，遭赦得免；或自貨賕，方便得脫，或奪賊物，因利求利。或非法之制，有過罪者，露立僧中，伏地吹灰，對僧杖罰。如是衆例，皆非聖旨。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1804， p. 21b2-13)

[18]意思是但凡如法的事情，與欲者都表示同意，僧衆不必逐事向其徵求意見。

[19]《毘尼母經》卷 8：「七相應法者，取欲者語一人，如是展轉語第七人，皆得取欲清淨，是名七相應法。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1463， p. 845a19-21)

答：「《四分》中，但有病人說欲法而文有具缺，良以病有輕重故也。文云：『若言「我說欲」，若言「與我說欲」，若云「爲我說欲」，若現身相，若廣說欲等，五種也。』前四唯重病人。後廣說者，健、病俱用。」

回答說：「《四分律》中只是病人說欲法的內容有詳略之分，因爲疾病有輕重不同的緣故。律文說：『如言「我說欲」，如言「與我說欲」，如說「爲我說欲」，如現身相，如完整的說欲等，一共有五種。』[20]前四種只適用於嚴重的病人；後一種廣說欲，健康的人和生病的人都可以用。」

《五分》「斷事中說欲起去」文中，如此律廣說相似，又無略文。

《五分律》「僧斷事時說欲起去」戒，[21]與《四分律》的廣說法相似，也沒有略說法。[22]

比人行事，或有緣者，囑信受欲及語沙彌，令傳至他；或有非緣，直云「爲我說欲」者，量恐不成。故《四分》病人中，若不口說，不現身相，並皆不成。今健人用病者法，誠難定指！

近來有人行事，或有如法事緣，囑托信使或沙彌帶話給別人請假；或這事緣非法，直說「爲我說欲」，恐怕都

[20]《四分律》卷 36：「時說戒日，衆僧集有僧事，世尊告諸比丘：『寂靜！今僧有事。』有異比丘白佛言：『大德！有病比丘不來。』佛言：『自今已去聽與欲，受欲人當往受欲來，彼應如是與欲。若言：「與汝欲。」成與欲。若言：「我說欲。」成與欲。若言：「爲我說欲。」成與欲。若現身相與欲，成與欲。若言：「廣說與欲。」成與欲。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c5-11)

[21]斷事，是《五分律》對羯磨的稱呼。《簡正記》：「斷事中者，彼律呼羯磨爲斷事也。」《彌沙塞部和醯五分律》卷 8：「僧斷事者：白羯磨、白二、白四羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 58c28-29)

[22]《彌沙塞部和醯五分律》卷 8：「今聽諸比丘有事，與欲竟，起去。與欲者，應語一人言：『長老一心念！僧今斷事，我某甲比丘如法僧事中與欲。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 58c24-27)

是不能成就的。所以《四分律》病人與欲的時候，若不親自口說也不做動作，都是不能成就的。[23]如今健康的人用病人的說欲方法，實在難以確定。

問：「現相若爲？」

有人問：「表示與欲的動作是怎樣的？」

「依如《五分》：病人不能口說，聽現身相與清淨、欲。若舉手，若舉指、搖身、搖頭乃至舉眼，得名清淨、欲。律文如此。而取欲者須知同別之相，方得成就。若違心不同而現相者，雖取不成，終爲別衆。」

答：「依照《五分律》，當病人不能口說，聽許通過顯現動作與清淨、欲。比如舉手、舉指、搖身、搖頭乃至抬眼，都可表示清淨、欲。[24]律文是這樣的。而取欲的比丘應當知道同意與否的形相，欲法才能成就。如果違背心意而做的舉動，即使取欲也不能成就，終究有別衆的過失。」

二、明對僧說法。

第二，說明對僧說欲的方法。

應至僧中，羯磨者言「不來者說欲」，即具修威儀，說云：

應來到僧中，羯磨師說「不來者說欲」時，便具足威儀，說：

---

[23]《四分律》卷 36：「若不現身相，不口說欲者，不成與欲，當更與欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c11-13)

[24]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「復有諸病比丘，不能口語說清淨欲。以是白佛，佛言：『應身與清淨欲。』諸比丘不知云何身與清淨欲？以是白佛，佛言：『若舉手、舉指、搖身、搖頭，乃至舉眼，得名身與清淨欲。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 126a28-b2)

「大德僧聽！某甲比丘，我受彼欲、清淨。彼如法僧事，與欲、清淨。」

若衆多比丘，隨能記者，一時合說。

若爲衆多比丘說欲，能夠記住姓名的話，則合在一起說欲。

若受他欲來，自有緣事，對僧說者，言：

若受他人之欲前來集會，而自己臨時有其他事緣，可對僧說欲，說：

「大德僧聽！我某甲比丘病患因緣，某甲比丘僧事因緣，我受彼欲、清淨。彼及我身如法僧事，與欲、清淨。」說訖即出。（說完即可離開。）

若自有緣事，欲說付僧者，當自來僧中說云：

若自己有如法事緣，想說欲給僧衆，應當親自來僧中說：

「大德僧聽！我某甲比丘，如法僧事，與欲、清淨。」

《四分》無文。《僧祇》云：「病比丘與比房比丘欲，不受之，即自入僧中上座前說。佛言：『善作，如法。但不受者得罪。』」

《四分律》沒有相關內容。《僧祇律》說：「生病的比丘向鄰近房間的比丘說欲，對方不願接受，就親自到僧中上座前說欲。佛說：『很好，這是如法的。不受欲則得突吉羅罪。』」[25]

[25]《摩訶僧祇律》卷 27：「病者，佛住舍衛城，爾時比丘僧集欲布薩，有一比丘風病動，

問：「對僧說欲，其相云何？」

有人問：「對僧衆說欲的相狀是怎樣的？」

答：「行法不同。或一時來至僧前禮已，同時而說者；或直來僧前一一說者；或在座一時說者；或下座一一說者。」據文並成。

回答：「做法有不同。或者一起來到僧衆面前作禮後同時說欲，或者直接來到僧衆面前逐一說欲，或者在座同時說欲，或者下座逐一說欲。」依據律文都可以成就。

準「我與衆多欲」文及故不說等，皆成。若取義意者，《律》中開成，由有忘誤，或復得罪，故有成文。必無正緣，不得通用。

依照《四分律》「我與衆多欲」和故意不說等文字，（不提與欲者姓名的說欲法）是可以成就的。[26]若是取律中之義，《四分律》開許成就，是考慮到說欲者可能失誤而忘記姓名，或者（現場故意不說欲）雖然判得突吉羅罪但沒說說欲不成就，所以才會得出說欲成立的結論。如果沒有正當的因緣，則不可任意使用（「我與衆多欲」這種說欲法）。

約準外宗，一一說是。《五分》云：「『令至如法僧中，爲我稱名字說及捉籌。』若不如是，一一皆不成。」

語比房言：『長老！我風病動，與清淨欲。』比丘不受。即往至上座前，脫革屣胡跪合掌，作如是言：『我某甲清淨，僧憶念持。』如是三說已便去。諸比丘心生疑惑，以是因緣具白世尊：『得爾不？』佛言：『善！已如法作竟。但不受欲者，越毘尼罪。』是名病。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 449c10-17)

[26]《四分律》卷 36：「若不能記相貌，但言『衆多比丘如法僧事與欲清淨』。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 822b23-24)《四分律》卷 36：「若受欲人，若睡、若入定、或忘，若不故作如是，名爲成與欲。若故不說者，突吉羅。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c21-23)

《僧祇》云：「不得趣爾與人欲，與堪能持欲入僧中說者。其受者應自思惟：『我能傳欲不？』」

依照其他部律，應當逐一說出與欲比丘的名字。《五分律》說：「（與欲者令傳欲者）『到如法僧衆之中，爲我報上名字和代我捉籌。』如果不這樣，說欲皆不能成就。」[27]《僧祇律》說：「不得隨意找人與欲，應找有能力持欲到僧中說欲的人。受欲者也應當自己思考：『我能傳欲嗎？』」[28]

義評云：凡取欲者，恐有別衆不集，令其送心，僧知無乖，方乃加法。今一時總說，言辭鬧亂，何得委知不來集者？《五分》、《僧祇》明文，令在上座前稱名字說，意亦可見。《四分》文云：「應更相檢校，知有來不來者。」此言彌顯。

根據義理評判：凡是取欲，是恐怕不參加僧衆集會犯別衆，令人送達心意，僧衆知道了自己不會違背僧意，方才施加僧法。如今使用概括的方式說欲，言辭混亂，怎麼確切知道何人不來集會呢？根據《五分律》和《僧祇律》的明確律文，應在上座前逐一稱與欲者的名字而說欲，也可見其中的意趣了。《四分律》中說：「應該相互檢查，知道有誰來誰不來。」[29]這話更爲明顯。

二、明失法。謂受欲已，遇緣便失。不簡病人之所及

---

[27]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「若不如法三說：『我今與汝清淨欲，汝受我清淨欲，至如法僧事中，爲我稱名說及捉籌。』皆不名與清淨欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 126a17-19)

[28]《摩訶僧祇律》卷 27：「與欲時不得趣與人，應與能持欲入僧中說者。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 449a18-19)《摩訶僧祇律》卷 27：「從今已後應取欲，若取欲時應自思惟能傳欲不？」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 449a24-25)

[29]《四分律》卷 35：「自今已去，比坐者當共相檢校，知有來者不來者。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821a27-28)

以僧中，今統明失法。

第二、說明失欲法，是說受欲後遭遇事緣而失去欲法。此處不區別在病人處還是在僧中，[30]而是統一說明失欲法。

《四分》有二十七種。

《四分律》中有二十七種失欲。[31]

受他欲已，自言「我是十三難人、三舉、二滅」十八種人，由自陳故，非是僧用。若不自言，相中同順，如〈足數〉中。

受他人與欲之後，自說「我是十三難、三舉、二滅」這十八種人（之一），[32]由於是自我陳說，不再有僧人之用（則失欲）。如果自己不說，外相上與僧衆相順（則不失欲），如〈足數篇〉中那樣。

《五分》云：「自說罪人，不名持欲。反上即成。」《十誦》：「取欲清淨人，始取時、若取竟，自言白衣、沙彌、非比丘乃至十三難，皆名清淨欲不成、不到僧所。」

---

[30]病人所指的是受欲之處，僧中是說欲之處。

[31]《四分律》關於失欲有兩個出處，一是說戒犍度，二是自恣犍度。《四分律》卷 36：「若受欲比丘，往病比丘所受欲，受欲已便命過、若餘處行、若罷道、若入外道衆、若入別部衆、若至戒場上、若明相出、若自言犯邊罪、若犯比丘尼、若賊心作沙門、若破二道、若黃門、若殺父母、若殺阿羅漢、若鬪亂衆僧、若惡心出佛身血、若非人、若畜生、若二形、若被舉、若滅擯、若應滅擯、若神足在空、若離見聞處，不成與欲，應更與餘者欲。若至中道，若至僧中，亦如是。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c13-21)《四分律》卷 38：「囑授比丘若到病人所，便命過、若出界去、若休道、若至外道所住處、若入破僧伴黨、若至戒場上、若明相出、若自言犯邊罪、若犯比丘尼、若賊心入道、若從外道中還、若黃門、若殺父母、若殺阿羅漢、若破僧、若惡心出佛身血、若是非人、若是畜生、若二根人、若爲他所舉、若滅擯、若應與滅擯者，若與如是人等，不成囑授自恣，應更與餘人。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 838a14-22)

[32]《四分律．說戒犍度》的原文是「自言犯邊罪、若犯比丘尼、若賊心作沙門、若破二道、若黃門、若殺父母、若殺阿羅漢、若鬪亂衆僧、若惡心出佛身血、若非人、若畜生、若二形、若被舉、若滅擯、若應滅擯」《四分律．自恣犍度》原文是「若自言犯邊罪、若犯比丘尼、若賊心入道、若從外道中還、若黃門、若殺父母、若殺阿羅漢、若破僧、若惡心出佛身血、若是非人、若是畜生、若二根人、若爲他所舉、若滅擯、若應與滅擯。」

《五分律》說：「自說有罪的人不能持欲。[33]否則是可以的。」[34]《十誦律》說：「取欲清淨的人，在開始取欲的時候、或是取欲結束的時候，自說是白衣、沙彌、非比丘乃至有十三難，分別叫做清淨欲不成、不到僧所。[35]」[36]

[33]自說罪，指的是自己承認犯有四重。《資持記》:「《五分》說罪言通，必據四重，由證體非故。」

[34]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「不得名與清淨欲者：若與比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼清淨欲；與狂心、亂心、病壞心、滅擯人、被舉人、自說罪人、異界住人清淨欲；若不如法三說：『我今與汝清淨欲，汝受我清淨欲，至如法僧事中，爲我稱名說及捉籌。』皆不名與清淨欲。若反上名與清淨欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 126a14-19)

[35]這段的意思是：若是「始取時」自言白衣、沙彌、非比丘乃至十三難，屬於「不成」（《十誦律》原文是「應更與他清淨」和「應更與他欲」）；若是「取竟」，自言白衣、沙彌、非比丘乃至十三難，屬於「不到僧所」（《十誦律》原文是「清淨不到」和「欲不到」）。另外據《十誦律》，若「取他清淨到僧中」或「取他欲竟到僧中」，自言白衣、沙彌、非比丘乃至十三難，則稱作「清淨到」和「欲到」。這與《資持記》「取竟，收中道、僧中」的說法不同。《十誦律》卷 22：「復次取他清淨竟，到僧中不說，是名清淨到。若取他清淨到僧中，若言：『我白衣、我沙彌；我非比丘、我異道；不見擯、不作擯；惡邪不除、擯不共住、種種不共住；犯邊罪本白衣、不能男、污比丘尼、越濟人、殺父母、殺阿羅漢、破僧。』若言：『我惡心出佛身血。』是名清淨到。復次取他清淨竟到僧中，八難若一一難起不說，是名清淨到。復次取他清淨竟到僧中，若故不說、若放逸、若懶、若睡、若入定，是名清淨到。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 160b25-c5)《十誦律》卷 22：「復次取他欲竟到僧中不說，是名欲到。取他欲竟到僧中，若言：『我白衣、我沙彌；我非比丘、我異道；不見擯、不作擯；惡邪不除、擯不共住、種種不共住；犯邊罪本白衣、不能男、污比丘尼、越濟人、殺父母、殺阿羅漢、破僧、我惡心出佛身血。』是名欲到。復次取他欲竟到僧中，八難若一一難起故不說，是名欲到。復次取他欲竟到僧中，若故不說、若放逸、若懶、若睡、若入定，是名欲到。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 161a12-20)

[36]《十誦律》卷 22：「若取清淨人不欲取，應更與他人清淨。若取清淨人言：『我白衣、我沙彌；我非比丘、我外道；不見擯、不作擯；惡邪不除、擯不共住、種種不共住；犯重罪本白衣、不能男、污比丘尼、越濟人、殺父母、殺阿羅漢、破僧。』若言：『我惡心出佛身血。』應更與他清淨。若取他清淨竟而不去，是名清淨不到。若取他清淨竟，若言：『我白衣、我沙彌；我非比丘、我外道；不見擯、不作擯；惡邪不除、擯不共住、種種不共住；犯重罪本白衣、不能男、污比丘尼、越濟人、殺父母、殺阿羅漢、破僧、惡心出佛身血。』是名清淨不到。若取他清淨竟，八難中一一難起不去，是名清淨不到。復次取他清淨竟故不去、若放逸、若懶、若睡、若入定，是名清淨不到。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 160b9-23)《十誦律》卷 22：「若取欲人若言：『我白衣、我沙彌；我非比丘、我異道；不見擯、不作擯；惡邪不除、擯不共住、種種不共住；犯邊罪本白衣、不能男、污比丘尼、越濟人、殺父母、殺阿羅漢、破僧、惡心出佛身血。』應更與他欲。若取他欲竟而不去，是名欲不到。取他欲人若言：『我白衣、我沙彌；我非比丘、我異道；不見擯、不作擯；惡邪不除、擯不共住、種種不共住；犯邊罪本白衣、不能男、污比丘尼、越濟人、殺父母、殺阿羅漢、破僧、惡心出佛身血。』是名欲不到。若取他欲竟，八難若一一難起故不到，是名欲不到。取他欲竟故不去，若放逸、若懶、若睡、若入定，是名欲不到。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， pp. 160c26-161a9)

又有七種：若命過，若餘處行，若罷道，若入外道衆，若入別部衆，若至戒場上，若明相出。

還有七種失欲：命終；餘處行；還俗；進入外道衆的住所；[37]進入別部衆的住所；[38]到戒場上；第二天明相已出。[39]

言「餘處行」者，謂出大界外餘道行也。昔解云「受欲已，在寺內餘房行者失欲」，此非解也。《自恣》明文無「餘處行」，改爲「若出界外」也。

所謂「餘處行」，是指到大界外的其他地方行走。前人解釋爲「受欲後在寺內其他僧房行走而失欲」，這不是正解。〈自恣犍度〉的明文沒有「餘處行」，而是「若出界去」。[40]

「明相出」者，謂後夜受欲，羯磨在明，故失欲也。

「明相出」的意思是說後夜受欲，而羯磨是在明天，所以失欲。

問：「此律宿欲不成者。若明相未了，羯磨已竟，而說戒、自恣未竟，得經明不？」

有人問：「《四分律》中，過夜的欲法不能成立。若是明相尚未過去，羯磨已經結束了，但是說戒或自恣還沒有結束，那麼欲法可以經過明相嗎？」

---

[37]外道衆，指的是同一寺院中外道居住的地方。

[38]別部衆，〈自恣犍度〉的原文是「破僧伴黨」。《羯磨疏》認爲，也可能是佛教內的不同部派。《羯磨疏》：「別部衆者，則調達之黨，五法爲宗；或同在釋門，而見殊戒等，如五部、十八部。」

[39]〈說戒犍度〉的原文是「命過、若餘處行、若罷道、若入外道衆、若入別部衆、若至戒場上、若明相出」。〈自恣犍度〉的原文是「命過、若出界去、若休道、若至外道所住處、若入破僧伴黨、若至戒場上、若明相出」。

[40]〈說戒犍度〉原文是「餘處行」，〈自恣犍度〉原文是「若出界去」，兩者的含義應是一樣的。

答：「不成。故《僧祇》中，『若七萬、八萬人自恣，恐明相出者，應減衆界外自恣。』《四分》中，若明相欲出，開略說戒。故知宿欲不被所爲事也。」

回答是：「不可以。《僧祇律》中，若是七、八萬人自恣，恐怕明相出現（而自恣沒有結束），應當分散人數，在大界外自恣。[41]《四分律》中，如果明相將要出現，開許簡略說戒。[42]故而知道過夜的欲法是不能繼續用於所爲事上的。」[43]

《四分》又有三種，謂神足在空、隱沒、離見聞處。

《四分律》又有三種失欲：以神足通住於空中，隱入地下[44]，離開見聞處。[45]

問：「爲俱離失，互離失耶？」

有人問：「是俱離見聞而失欲，還是離其中之一而失欲？」

答：「俱離失也，互則不定。故文中『若衆大聲小，不聞說戒，令作轉輪高座，立上說之』，此則見而不聞也。又如多人說戒，何由並得見作法者面？此則聞而不見也。離此二人，則名失欲。必互離有失，據隔障等之緣。」

---

[41]《摩訶僧祇律》卷 27：「若大衆多六萬、八萬，畏不竟者，應減出界外作自恣。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 451c17-19)

[42]《四分律》卷 36：「若布薩多夜已久、或鬪諍事、或論阿毘曇、毘尼、或說法夜已久，自今已去，聽一切衆未起、明相未出應作羯磨說戒，更無方便可得宿受欲清淨羯磨說戒。彼比丘作是念：『今以此難因緣聽略說戒，難來猶遠未至，我等可得廣說戒。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 823a6-11)

[43]所爲事，指的是作爲羯磨對象的事情，例如說戒、自恣。這段的意思是：明相發生的時候，羯磨法（說戒羯磨、自恣羯磨）已經完成，如果羯磨的所爲事（說戒、自恣）還沒有完成，那麼之前的欲法便已失去，不能繼續用於所爲事，需要重新與欲。

[44]隱沒，進入深井、地窖之中。《羯磨疏》：「隱沒，受他欲已，入井窖等」。

[45]〈說戒犍度〉原文是「若神足在空、若離見聞處」。「隱沒」是律師按義所加。

回答：「俱離見聞是失欲，離其中之一則不一定。《四分律》中，『如果人數衆多而說戒聲小，大衆聽不到說戒的聲音，則應作一個轉輪高座，[46]說戒者站在上說戒。』[47]這便是見而不聞。又如說戒時人數衆多，怎麼可能所有人都能見到作法者的面呢？這便是聞而不見。[48]同時離開見、聞二者，則爲失欲。如果離見聞其中之一而失欲的話，那是由於隔障等事的緣故。」

前言離見聞失者，通望比座展轉離也。如《五分》解，謂同覆障相離，雖說不成。

前面說離見聞而失欲，是說遠離鄰座相互見聞的範圍，如下面《五分律》所解釋的，在同一屋頂覆蓋之下相互有障礙相隔，就算與欲也不能成就。

《僧祇》五種，謂隔障等，如〈足數〉中說。

《僧祇律》有五種失欲，指的是隔障等事，[49]如〈足數篇〉所說。

《五分》：「斷事時，若在屋中隨幾過出，若在露地去僧一尋等，並失。若房小不受僧者，聽在前後簷下、庭中坐。雖不聞羯磨聲，得成。」「又有七人，尼等四人，狂等三人，皆不成欲。」

《五分律》說：「羯磨的時候從屋中數次進出，或者

[46]轉輪高座，寓意爲坐在此座大轉法輪。有古師解釋爲：座下有輪，可以推行移動。
[47]《四分律》卷 36：「時說戒日，一處有大衆來集，說戒者聲音小，大衆不悉聞。諸比丘往白佛，佛言：『自今已去聽當在衆中立說戒。猶故不聞，應在衆中敷高座極令高好座上說戒。猶故不聞，應作轉輪高座平立手及在上座說戒。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 822b24-29)
[48]以上所舉的見而不聞和聞而不見的兩個例子，都是說明見聞互離可以不失欲法。
[49]隔障等，指的是與欲人（即受他人之欲而又自己與欲）、隔障、半覆半露隔障、半覆半露伸手不及、露地伸手不及。

在露天的地方遠離僧團一尋等情況，皆會失欲。」[50]「如果房間太小而不能容納僧衆，可在前後屋簷下和庭中落坐。即使聽不到羯磨的聲音，也可成就。」[51]「又有七種人，比丘尼、式叉摩尼、沙彌、沙彌尼等四人，癡狂心、亂心、愚癡等三人，皆不能成就受欲。」[52]

《僧祇》多種：「一、在界外與欲；二、持欲出界；三、與欲已，自身出界；四、與欲已，自至僧中，默然還出；五、持欲至僧，因難驚起，無一人住者，『名壞衆失』。有人住則不失。」餘同當宗。

《僧祇律》有多種失欲：「一、在界外與欲；二、持欲走出界外；三、與欲後自己出界；四、與欲後自己來到僧中，又默然離去；五、持欲來到僧中，因有難緣而令僧衆驚恐起身散去，無人留住，這叫做『壞衆失』。若有人留住則不失欲。」其餘則與本宗相同。[53]

---

[50]《彌沙塞部和醯五分律》卷 8：「『若比丘，僧斷事時，不與欲起去，波逸提。』僧斷事者：白羯磨、白二、白四羯磨。若屋下羯磨，隨幾過出，一一出，皆波逸提。若露地羯磨，出去，去僧面一尋，波逸提。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， pp. 58c27-59a1)

[51]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「房小不相容受，以是白佛，佛言：『聽在前後簷下、庭中坐。』諸比丘聞聲，不了語，恐不成布薩。以是白佛，佛言：『若爲布薩在中，得名布薩。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 122c10-13)

[52]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「不得名與清淨欲者：若與比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼清淨欲；與狂心、亂心、病壞心、滅擯人、被舉人、自說罪人、異界住人清淨欲；若不如法三說：『我今與汝清淨欲，汝受我清淨欲，至如法僧事中，爲我稱名說及捉籌。』皆不名與清淨欲。若反上名與清淨欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 126a14-19)

[53]《僧祇律》共列舉十一種失欲情況，除了前面的五種情況，與《四分律》相同的有宿與欲、還戒、取欲已還戒等三種情況，與《四分律》不同的是轉欲失，與《五分律》相同的有比丘尼、未受具足等二種情況。《摩訶僧祇律》卷 27：「十一事不名與欲。轉欲者，『我與長老欲，我向取某甲欲並與。』是名轉欲。宿與者，明日當布薩，今日與欲，是名宿與欲。界外者，出界與欲，是名界外。比丘尼者，與比丘尼欲，是名比丘尼。未受具足者，與未受具足人欲，是名未受具足。持欲出者，取欲已出界外，是名持欲出。與欲出者，與欲已出界外，是名與欲出。取欲已還戒者，取欲已還戒受具足，是名取欲已還戒。與欲已還戒者，與他欲已還戒受具足，是名與欲已還戒。失欲者，比丘病，與欲已，聞僧中法師說法、持律說毘尼，自力就聽，坐久疲苦已，先與欲默離座去，不名與欲，應更與。是名失欲。壞衆者，布薩日比丘僧集，不來諸比丘與清淨欲。若暴風雨、若火、若賊，諸比丘盡驚散，不名持欲到僧中；若一人在，是名到僧。是名十一不名與欲。」

《十誦》，與別住人失欲，即覆等三人。

《十誦律》說，向別住人與欲，則會失欲。[54]即行覆藏竟、本日治竟、摩那埵竟的三種人。

上來諸列皆不成欲，說亦不成。知而故爲，反自受罪。文云：「皆不成與欲，當更與餘者欲。」

以上所列都不成就與欲，說欲也不能成就。明知不能成就而故意去做，反而令自己受罪。《四分律》說：「（以上）都不能成就與欲，應當再找其他比丘與欲。」[55]

三、明遇緣不說成者。

第三、說明遇到事緣不說是否成就欲法。

文云：「若受欲人，若睡，若入定，若忘，若不故作，如是者成。若故不說，得罪」，而不知成不。理亦應成，在開緣明也。並謂在僧中。若在中道，並名不到。

《四分律》說：「受欲人入睡、入定或忘記（而沒有說欲），若不是故意這麼作的，則欲法成立。若是故意不說，則得突吉羅罪」，[56]但不知欲法是否成就。按理應當成就，因爲這是在與欲法的開緣中所說明的。[57]這是發生在僧中的情況。如果在傳欲途中（作意不說），則爲傳欲不到。

(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 450a22-b8)

[54]《十誦律》卷 48：「又問：『得與別住人欲、清淨、受歲、出罪不？』佛言：『不得。』又問：『得與得戒沙彌清淨、欲、受歲、出罪不？』佛言：『不得。』又問：『得受別住人清淨、欲、受歲、出罪不？』佛言：『不得。』又問：『得受得戒沙彌清淨、欲、受歲、出罪不？』佛言：『是大比丘故得受。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 349a28-b4)

[55]《四分律》卷 36：「不成與欲，應更與餘者欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c20-21)

[56]《四分律》卷 36：「若受欲人，若睡、若入定、或忘，若不故作如是，名爲成與欲。若故不說者，突吉羅。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c21-23)

[57]《四分律》在此辨析與欲的開緣，也就是在某些情形下與欲仍然成立的條件。律文只是說得小罪而沒有明確說不成立，所以欲法應是成立的。

《四分》云：「若病重者，應扶輿來僧中。若慮增動，僧就病者所，圍繞作法。若病者多，不能集者，僧出界外作羯磨，以更無方便得別衆故。」

《四分律》說：「若比丘病重（不能與欲），應攙扶或擔抬到僧衆之中。若考慮到移動身體可能使病情加重，僧衆可以到病人房中，圍繞在一起作法。如果病人很多，不能集中一處，僧衆可以出大界外作羯磨，因爲再沒有其他辦法可以免除別衆。」[58]

若受欲已，欲至僧中，道逢諸難，便從界外來至僧所，與欲、清淨，得成。必界內有難，不往僧所，僧又不知，羯磨成不？文云：「有比丘，無想，作法不成。」

若受欲之後，想要來到僧中，但是路上遭遇難緣，便從界外繞道來到僧衆中，與欲、清淨是成就的。若是界內有難，不得前往僧中，僧衆又不知道，那麼羯磨成就嗎？《四分律》說：「如果界內有其他比丘未來集會，而僧衆以爲沒有不來的比丘，那麼作法不能成就。」[59]

問：「與欲已，事訖不來，犯別衆不？」

有人問:「與欲後,事緣結束而不來集會,犯別衆嗎？」

答：「不犯。以情和到僧，而不將欲緣爲羯磨事。」

---

[58]《四分律》卷 36：「若能如是者善，若不能如是者，彼比丘應扶將病比丘，若床、若繩床，上舁來至僧中。若慮此病比丘，或能動病、或能死，一切衆僧應往病比丘所，圍遶與作羯磨。若病者衆多，能集一處者善。若不能者，諸比丘當出界外作羯磨，更無方便得別衆作羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 821c23-29)

[59]《四分律》卷 40：「爾時有住處，有比丘作無比丘想，別部分衣。比丘不知成分不成分？白佛，佛言：『不成分，不犯。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 859a12-14)
《四分律》卷 40：「爾時有住處，有比丘無比丘想別部受衣。諸比丘不知成受不？白佛，佛言：『不成受，不犯。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 859a24-26)

回答：「不犯。因爲自己的意願已經帶到僧團，而與欲的事緣也不在羯磨事之中。」

文云：「『若事休，應往。不往，如法治。』不云法不成就。」

《四分律》說：「『如果事緣結束，應該前往集會。如果不去，犯突吉羅罪。』[60]而沒說羯磨不成就。」

「若爾，受日出界，而事休法謝者？」

「如果這樣，受日法出大界，事緣結束則受日法也就失效了，又是爲什麼呢？」

答：「受日文中牒事故，前緣廢，法謝。此受欲法不牒事故，緣謝，欲成。」

回答：「那是因爲受日法中有牒加事緣，所以事緣結束後，受日法便失效。此受欲法中沒有牒加事緣，所以事緣結束後，欲法仍然成立。」

[60]《四分律》卷 36：「若比丘爲事故與欲清淨，與欲已事休，便生疑不敢就說戒處。諸比丘以此事往白佛，佛言：『若事休應往，若不往當如法治。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 822c17-20)

卷五　〈通辨羯磨〉

翻譯：賢超法師

（《明了論疏》翻爲「業」也。所作是業，亦翻爲所作。《百論》云「事」也。若約義求，翻爲「辨事」，謂施造遂法，必有成濟之功焉）

（《明了論疏》將「羯磨」翻譯爲「業」。由於所作是業，故也可翻譯爲「所作」。《百論》翻譯爲：「事」。如果按照意義推求，可翻譯爲「辦事」，意思是實施完成羯磨，必定具有成就事情的功用。）

僧爲秉御之人，所統其唯羯磨，方能拔群迷之重累，出界分之深根。德實無涯，威難與大。

僧衆作爲秉持者，統領的正是羯磨之事，因而能夠拔濟衆生的重重惡業，出離三界的深厚煩惱，功德無量無邊，威力難以匹敵。

而世尊棲光既久，遺法被世，可得而聞。但爲陶染俗風，情流鄙薄。言成瓦礫，妄參眞淨之文；行乃塵庸，虛霑在三之數[1]。致使教無成辨之功，事有納非之目。並由人法無宗轄，得失混同歸焉。

世尊涅槃已經久遠，遺留的教法遍及世間，仍然可以聽聞到。但是諸師被世俗風氣薰陶感染，內心流於鄙陋淺薄，言語如瓦礫一樣無益，卻參雜進入眞實純淨的羯磨文中；行爲如塵土一般庸俗，卻冒充著老師（或僧寶）的名分，以致教法失去成就的功能，事情有著非法的名義。並

[1]在三之數，指的是君、親、師，或者是佛、法、僧。

且由於法無宗旨、人無管轄，而使得失之處含混不分、同歸於一。

故《律》云：「若作羯磨，不如白法作白，不如羯磨法作羯磨。如是漸漸令戒毀壞，以滅正法。當隨順文句，勿令增減、違法毘尼。當如是學。」

所以《四分律》說：「如果作羯磨的時候，不以如法的白法作白，也不以如法的羯磨法作羯磨，這樣逐漸使戒律毀壞，正法湮滅。應當隨順原本文句，不要對其增加或者減少或者違背佛法與戒律。應當如此修學。」

雖復僧通眞僞，於緣得成前事；羯磨亦漏是非，而乖違號爲非法。今欲克翦浮言，發揚聖教，統辨進不，總識科分。後有事條，案文準式。

僧人無論清淨與否，在特定因緣下皆可成辦羯磨，而羯磨不明是非的話，則會成爲非法。在此希望消除浮華的言辭，發揚光大聖教，統一辨明羯磨的是非成敗，總體識別羯磨的成立條件，後面的事例條則，可依此爲標準。

就中分爲二：初明作法具緣；後明立法通局，並曲解羯磨。初中統明羯磨，必有由漸，且分十門。

其中分爲兩個部分，首先說明作法的成立條件，然後對羯磨加以通說和別舉，並且詳細解讀羯磨文的格式。第一部分總體說明羯磨，應當循序漸進，姑且分爲十個門類。

一、法不孤起，必有所爲。謂稱量前事，則有三種，即人、法、事也。人謂受戒、懺悔等，法謂說戒、自恣等。事謂地、衣等。或具或單，乍離乍合，必先早陳，是非須定。

第一，法不是孤立產生的，必有針對的事情。衡量的事情有三種，即人、法、事。關於人，比如受戒、懺悔等等；關於法，比如說戒、自恣等等；關於事物，比如結界、受衣等等。針對的事情可以是人、法、事中的多種或者一種，有時把每個事情分開作法，有時把多個事情合在一起作法。必須提前陳明，以便確定是非。

二、約處以明。謂自然界中唯結界一法，餘之羯磨並作法界。故《僧祇》云：「非羯磨地，不得行僧事。」

第二，從作法地點說明。在自然界內，只可以做結界這一種羯磨法，其他羯磨都應該在作法界中作。所以《僧祇律》說：「在非羯磨地（即不是作法界的地方），不能行使僧事（即羯磨）。」

三、集僧方法。謂敷座，打相，量僧多少，觀時制度等。

第三，集合衆僧的方法。有敷設座位，擊打鐘板，考量僧衆人數，觀待時間與行事規則等等。

四、僧集差別。須知用僧進止，簡德優劣。

第四，所集僧衆的差別。應當知曉參加人數的限度，檢查德行是否清淨。

五、和合之相。衆中上座略和衆情，告僧云：「諸大德僧等莫怪此集。今有某事，須僧同秉。各願齊心，共成遂也。」須知默然、訶舉之相。如前說。

第五，和合的形相。僧中上座統合衆人想法，告知僧衆說：「各位大德僧不要怪罪此次集衆。今天有某事，需要衆僧共同作法。希望各人齊心，共同成辦此事。」應當

知曉默然同意、訶止舉罪的形相，如前面〈別衆法〉所說。

六、簡衆。云：「未受具出」，即隨次出，如〈沙彌別法〉中。餘有住者，須明足數不足之相，如前說。

第六，簡別衆僧。說：「未受具足戒之人請離開」，沙彌等人隨即依次離開，如〈沙彌別行篇〉。其餘留下來的人，應當明瞭是否足數的形相，如前面〈足數衆相篇〉所說。

七、與欲應和。須究緣之是非成不之相，廣如前列。

第七，用與欲應對和合。應當探明事緣是否恰當以及成就與否的形相，詳情如前面〈與欲是非篇〉所列。

八、正陳本意。謂作乞辭等。於中有四：一、順情爲己，多須前乞，如受戒、捨、懺等；二、違心立治及無心領者，則無乞辭，應作舉、憶念、證正、知法；三、僧創立法，必託界生，則豎標唱相；四、僧所常行，謂說戒等，則行籌告令。

第八，正式陳明作法用意。向衆僧作辭乞白等。其中有四類情況：一是順應自己心意的事情，大多需要乞白，比如受戒、捨物、懺悔等等；二是違背自己心意的治罰或者是自己不願領受的事情，則不需要乞辭，應當向僧舉罪，令其承認罪過，並勘定事實，使其知法伏罪；三是僧衆開創羯磨作法，應依作法界而產生，則需要樹立標誌，宣唱界相；四是僧衆經常實行的作法，比如說戒等，則應行籌計數告知大衆。

九、問其事宗。云「僧今和合，何所作爲？」謂上座及秉法者言之。

第九，詢問作法的主旨。說：「衆僧今日和合，要做什麼？」這是由上座或羯磨師說的。

十、答言「作某羯磨」。謂必雙牒事、法，告僧令知。不得單題，如云「布薩說戒」也。

第十，回答「作某羯磨」。應該同時說出事緣和羯磨，告知衆僧。不可只說其一，例如「布薩說戒」[2]。（應說「說戒羯磨」。）

上來十門，總被一切作羯磨者。若隨事明，或具九緣，如結界無與欲也，又如受日、差遣，無有乞辭等。並倒[3]準知，廣如別法。

以上十門，涵蓋了一切羯磨作法。如果舉例說明，有的情況下只具有九個事緣，比如結界羯磨沒有第七緣說欲，又如受日法、差人等法沒有第八緣乞辭。舉例便知，詳情見《隨機羯磨》。

二、明立法通局者。於中分二：初明相攝分齊，二、別舉成壞。

第二，通說和別舉羯磨法。其中分爲兩點：第一是種類劃分，第二是個別說明成就與否。

就初總明，一切羯磨必須具四法：一、法，二、事，三、人，四、界。

第一，總說一切羯磨必須具備四個要素：一是法，二是事，三是人，四是界。

---

[2]這裡的意思是：「布薩」與「說戒」同義，都是羯磨的事緣，所以「布薩說戒」只提到事，未提法。
[3]倒，有本作「例」。

第一、明法。有三種：一、心念法，二、對首法，三、衆僧法。且列三位，言三名者。

第一，說明「法」。有三種：一是心念法，二是對首法，三是衆僧法。姑且列爲三個位次，用這三個名稱。

心念法者，事是微小，或界無人，雖是衆法及以對首，亦聽獨秉，令自行成，無犯戒事。發心念境，口自傳情，非謂不言而辨前事。《毘尼母》云：「必須口言。若說不明了，作法不成。」

心念法，是當事情比較微小，或者在作法界中沒有他人的時候，對於某些衆法或者對首法，聽許一個人獨自作，不會因此犯戒。這時發動內心憶念對境，通過口說傳達心意，並非不說話就能成辦此事。《毗尼母論》說：「（心念法）必須口說。如果說得不明了，作法便不能成就。」

言對首者。謂非心念之緣，及界無僧，並令對首。此通二三人或至四人，如下說也。謂各共面對，同秉法也。

對首法，是當有心念法之外的事緣，或者作法界中沒有衆僧的時候，可作對首法。可以由二、三人或者四人作，如下文所說。對首法指的是各自面對面，共同秉持作法。

言衆法者，四人已上秉於羯磨。此是僧之所秉，故云「衆法」。

衆法，是由四人以上秉持的羯磨。因其由僧所秉持，故稱爲「衆法」。

上略明相。今曲枝分，則有八種。

以上簡略說明形相。現在做詳細區分，則有八種。

初就心念有三：一、但心念法，二、對首心念，三、衆法心念。

首先，心念法分爲三種：一是但心念法，二是對首心念，三是衆法心念。

言但心念者，唯得自說，有人亦成，數列三種，謂懺輕吉羅、說戒座上發露及六念也。

但心念法，只可由自己說，旁邊有其他人也可以成立。包括三種作法：懺悔輕突吉羅罪、說戒時在座上發露和六念法。

二、對首心念，謂本是對首之法，由界無人，佛開心念。且列七種：《四分》中有安居，《十誦》有說淨、受藥、受七日，《五分》有受持三衣及捨三衣，《善見》受持鉢也。

第二、對首心念，本是對首法，由於作法界內沒有其他人，所以佛陀開許一人心念作。這裡列出七種：《四分律》有安居法，《十誦律》有長衣說淨法、受七日藥法、受七日出界法，《五分律》有受持三衣法和捨三衣法，《善見律》有受持鉢法。

三、衆法心念，謂本是僧秉，亦界無人，故開心念。《四分》說戒、自恣，外部受僧得施及亡人衣。

第三、衆法心念，本是衆法，也是由於作法界中沒有其他人，所以開許一人心念作。《四分律》有說戒法、自恣法，其他律部（這裡指《十誦律》）有受僧得施法和受亡人衣法。

二、對首法中有二：一、但對首法，二、衆法對首。

第二，對首法分爲兩種：一是但對首法，二是衆法對首。

初中以是別法，不開僧用，界雖成衆，亦自得成。總依諸部有二十九：

首先，但對首法是個別人所作的法，不開許僧衆使用。即便作法界內的人數達到僧衆的標準（即四人以上），也可以在界內自行作法。依照各部律典，共有二十九個但對首法：

受三衣及捨，受鉢及捨，受尼師壇及捨，受百一供身具及捨，捨請，捨戒，受依止法，衣說淨，鉢說淨，藥說淨，受藥，受七日，安居，與欲，懺波逸提，懺輕偷蘭，懺提舍尼，懺重吉羅，發露他重罪，及自發露六聚，僧殘中白捨行法，白行行法，白僧殘諸行法，白入聚落，尼白入僧寺，尼請教授，作餘食法。且論略爾。

受持三衣法以及捨三衣法，受持鉢法及捨鉢法，受持尼師壇法及捨尼師壇法，受持百一供身具法及捨百一供身具法，捨請法，捨戒法，受依止法，衣說淨法（可以包括長衣、月望衣、急施衣），長鉢說淨法，長藥說淨，受藥法（可以包括非時藥、七日藥、盡形壽藥等等），受七日出界法，安居法，與欲法，懺波逸提法，懺輕偷蘭遮法，懺提波羅提提舍尼法，懺重突吉羅法，發露他人重罪法，及自發露六聚罪法（包括識罪發露、疑罪發露），僧殘中白捨三十五事法，白行三十五事法，白僧殘諸行法，白入聚落法，尼白入僧寺法，尼請教授法，作餘食法。暫且簡

略論述如此。

二、衆法對首。同前衆法心念中。

二、衆法對首。與前面衆法心念相同（也是四種，即說戒、自恣、僧得施、分亡人物）。[4]

次明衆法有三：

下面說明衆法羯磨，有三種：

一者單白，事或輕小，或常所行，或是嚴制，一說告僧，便成法事。

一是單白羯磨，事情輕微細小[5]，或是日常所行之法[6]，或是嚴格制定[7]，只需一次說明告知衆僧，法事便可成立。

二者白二，由事參涉，義須通和。一白牒事告知，一羯磨量處可不，便辨前務。通白及羯磨，故云白二。

二是白二羯磨，事情多有牽涉，按理應當經過大衆和合同意。一次作白，牒加事緣告知衆人；一次羯磨，考量處置可否，便可成就此法。包括一次作白和一次羯磨，所以叫做「白二」。

---

[4]《隨機羯磨》中在此又加入了捨墮法，故爲五種。

[5]「事輕小」所行之法有十種：二十七捨墮受懺法、行鉢法、剃髮法、受十戒法、受具足戒的前三種法（即差教授法、喚入衆法、對衆問難法）、受功德衣法、捨功德衣法、非時和合法。

[6]「常行」之法有十一種：四種說戒法（即說戒和法、滅諍說戒法、第一增說戒法、第二增說戒法）、五種自恣法（即自恣和合法、難事略自恣法、修道增自恣法、諍事增自恣法、第二諍增自恣法）、僧懺悔法、僧發露法。

[7]「嚴制」之法有十八種：餘語法、觸惱法、滅諍法中的五種單白法（簡集智人法、斷事遣不誦戒人出法、斷事遣學律人出法、遣捨正義者出法、草覆地法）、《四分律・五百結集》中的六種單白法（差往王城結集法、迦葉論法毘尼法、問優波離法毘尼法、優波離答法、問阿難法毘尼法、阿難答法）、《四分律・七百結集》中的五種單白法（論法白、差比丘論法白、正論法毘尼法白、問一切法上座白、上座答白）。

三者白四，受戒、懺重、治舉、訶諫，事通大小，情容乖舛，自非一白告知、三法量可，焉能辨得？以三羯磨通前單白，故云白四。

三是白四羯磨，對於受戒、懺悔重罪、治罰舉罪、訶止勸諫等法，事情有大有小，實情或有差錯，如果不是用一次作白告知僧衆、三次羯磨考量可否，怎能明辨？以三次羯磨加一次作白，所以叫做「白四」。

若就緣約相，都合一百三十四羯磨。略言如此，更張猶有。單白有三十九，白二有五十七，白四有三十八。若通前二，則百八十四法。

根據事緣和形相，共有一百三十四種衆法羯磨。簡略說是如此，若作展開，則還有更多。單白羯磨有三十九種，白二羯磨有五十七種，白四羯磨有三十八種。如果算上前面的心念法和對首法，則有一百八十四種。

問：「耳聞『百一羯磨』，今列不同者。」

問：「以前聽說『百一羯磨』的說法，這裡所列爲何不同？」

答：「此乃總標，非定如數。亦可引用《十誦》，彼則定有百一。」

答：「那是總體上大概標記的，並非確定數字。也可以引用《十誦律》的話[8]，它的羯磨種類確定有一百零一種。」

上明攝法分齊，即須明非相。但《鈔》意爲始學人，本令文顯而易見，故不事義章，一一分對進不。必欲通明，

[8] 「百一羯磨」出自《摩得勒伽論》和《大沙門百一羯磨》，皆屬《十誦律》所在的一切有部律。

須看《義鈔》。

上面說明瞭種類的劃分，下面需要說明非法羯磨的形相。不過《行事鈔》意在爲初學者而作，本是希望文字顯明易見，所以不按章疏那樣逐一辨析各種成就條件。如果想透徹瞭解，需要閱讀《拾毗尼義鈔》。

今直論是非：謂上三法離則八種，具明別相；若一事差互，不應八條，並入非中，不成羯磨。若欲通知，細尋此門，上下橫括，庶無差貳。

這裡直接論述羯磨的是非：以上的心念、對首、衆法可以細分爲八個類別，具體說明瞭各自範圍；如果一事的類別出錯，不符合這八個分類，便屬於非法，羯磨不能成就。如果想要全面了知，仔細探究此門，可以將前後各位（例如人、法、事、處等）的非法之相通盤考慮進來，應該就不會有差錯了。

問：「別人之法，何名羯磨？」

問：「個別人所作的法（即心念法、對首法），爲何也叫做羯磨？」

答：「《四分》『三語』中及白衣說法中言是『羯磨』。[9]《十誦》對首心念分衣，佛言是名『羯磨』。」

答：「《四分律》在談到『三語得戒』（用的即是對首法）和六群比丘爲白衣說法受戒（用的也是對首法）的時

[9]《四分律》卷 35：「復問：『三語受具足戒，是受具足戒不？』佛言：『是受具足戒。』『所授具足戒者，是善授不？』佛言：『是善授。』『作羯磨者，是善作羯磨不？』佛言：『是善作羯磨。自製已後，如是受具足者，不名受具足戒。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 816a29-b4) 《四分律》卷 35：「時六群比丘於說戒日，與諸白衣言語問訊，作羯磨說戒說法。爾時諸比丘，以此事往白佛，佛言：『此是上座應作。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 819a10-13)

候，都說是『羯磨』。《十誦律》中用對首法和心念法分衣，佛說是『羯磨』。」

二、就事明者，謂羯磨所被之事。更不重明，即辨非者。

第二，說明「事」，即是羯磨所對之事。這裡不再重複說明，直接辨明非法之相。

所被事中，通情、非情。並令前境是實，片無錯涉，皆成法事。若一緣有差，悉並不成。何者是也？如〈人法〉中，不覆藏者與覆藏羯磨。不善，非法，不成。此謂無事有法。如〈瞻波〉中，應與作訶責，乃作擯出，此謂有樂[10]有病，施不相當，佛判不成。

所對之「事」，可以包括有情和非情。只要對境是確實的，沒有錯亂，都可成就法事。如果其中一個因緣出現偏差，羯磨便不成就。爲什麼呢？比如在《四分律．人犍度》中，對僧殘不覆藏的情況作覆藏羯磨，是不對的，是非法的，羯磨不成就。再如《四分律．瞻波犍度》中，應作訶責羯磨的情況卻作擯出羯磨，好比雖有藥物與病症，但是不相匹配，佛陀判定羯磨不能成就。

故知事者必須據實，方稱聖教。且約一事，餘者例之。如實犯罪自言不犯，實不犯自言犯等，並名非法。若實言實，方爲相稱。而彼自言，還臣所爲之事，若汎臣餘罪，不爲自言。

所以掌管羯磨事務的人必須實事求是，才能符合聖教。暫且舉一事，其他以此爲例。比如實際犯罪自己卻說不犯，

[10]樂，有本作「藥」。

實際沒有犯罪自己卻說有犯，這些情況都是非法的。實際是怎樣，自己說的也是怎樣，這才是相符合的情況。所謂「自言」，也就是承認自己做的事情，如果承認的是自己所犯其他的罪行（而非羯磨所對的罪行），則也不能稱爲「自言」。

非情事中，二房羯磨，妨難，不成。離衣、杖等，必須兩具。此並律之誡文，臨事無忘失矣。

非情的對境，例如有主房羯磨和無主房羯磨，如果房子位於「有妨處」或「有難處」，則羯磨不能成立。離衣羯磨和乞杖羯磨，各需兩種條件同時具備，羯磨才能成立。（離衣羯磨應同時具備人病、衣重兩個條件，乞杖羯磨應同時具備年老、有病兩個條件。）這些都是《四分律》的明文，遇事之時不可忘記。

三、對人明者，亦有三人。

第三，說明「人」，可以分爲三類人。

初辨僧者。僧中有四，如前所說，唯秉羯磨。界中有人，並須盡集，若不來者，便成別衆。如〈足數〉中。但得御於衆法，已外對首、心念法之與事，決定不得。

首先辨析「僧」。僧有四類（即四人僧、五人僧、十人僧、二十人僧），前面〈集僧通局篇〉已經說明，只能做衆法羯磨。如果作法界中有其他人，必須全體召集，如果無故不來，便是別衆，如〈足數衆相篇〉所說。僧只能作衆法羯磨，之外的對首法、心念法的作法和事緣，必定不可成立。

二、三人中，具立二法。若作衆法對首，兩界無僧，

盡集作之。若數滿四，則不成就，更須改法。若作對首之法，兩人各作，不相妨礙。必有邊人有須問者，若三十捨懺，須問邊人。九十單墮，但對即得。亦有通須問者，謂同覆處、露地尋內，故須問之。必在外、有障，亦不在通問。若持衣、說淨，不論通別。若是心念，一向非分。必有其事，隨緣作之。

對於二、三人，確立了兩種作法（即但對首和衆法對首）。如果作衆法對首，在自然界或作法界內的人數並未成僧，這時應全部召集來作法。如果人數達到四人，則不能成辦衆法對首，應該更改作法（即改作衆法羯磨）。如果做但對首法，兩人面對而作，（界內有其他比丘的話）並不妨礙。有的時候周圍若還有其他人，是需要作問的，比如懺悔三十捨墮，作法者應問周圍人；懺悔九十單墮，則不需問周圍人。也有都須問周圍人的情況，是在同一有覆蓋的房內，或者是露天一尋距離之內的人，應該作問。如果在此距離之外或者有覆蓋室內因爲障礙無法前來，也可以不必都問。如果是受持三衣、長衣說淨等事，則沒有通問或者別問。如果作心念法，一概不須問周圍人，如若有事，隨緣作法即可。

一人心念，獨在界中。若作衆法心念、對首心念，並界無人，方成此法。若有一人，名非法別衆。若據所秉，如前法中。若作但心念法，不論同別。

一人作心念法，獨自在界內。如果作衆法心念、對首心念，要求作法界中沒有其他人，才可以成就此法。如果還有其他一個人，就是非法別衆。一人可作的羯磨，如前面所說。如果作的是但心念法，不需要討論同處（指的是同一有覆蓋的室內或者室外一尋之內）或是別處（指的是

同一有覆蓋的室內有障礙或者室外一尋之外）。

四、約界者。四種自然，羯磨法中唯作結界一法，是僧執御。已外對首、心念二法及一、二、三人衆中雜法，四人自恣，並得秉之，俱須盡集。

第四，說明「界」。在四種自然界，衆法羯磨中只可以結界這一種，是僧可以秉持作的。此外的對首法、心念法，以及一人、二人、三人所作的各種雜法，四人自恣法，皆可在自然界中作，需要將人全部召集起來（這是針對衆法對首、衆法心念、對首心念而言的）。

二者作法攝僧界者，亦通二人，法通三種。就法界中分爲五位。一、難事受戒小界，二、因難事自恣，三、數人說戒。此三小界因難曲開，但作一法，後必閑豫，不開作之。故文中結已即解，非久住法也。四者戒場，本爲數集惱僧，故開結之，唯除說戒、自恣、乞鉢捨懺、亡人衣法、受日、解界、結衣界並解、結淨地、受功德衣等。五者大界，就中並有通塞，隨相可知。

二是作法攝僧界[11]，可作之人有兩種（一是四人及以上爲僧，二是一至三人爲別人），可作之法有三類（即心念法、對首法和衆法羯磨）。作法界分爲五位。第一是因難事而作的受戒小界，第二是因難事而作的自恣小界，第三是因難事而由少數幾人作的說戒小界。這三種小界因爲難事而被開許，只可作特定一種羯磨，如果後來條件許可的話（可以回到大界作法），便不開許用小界作法。所以《四分律》中結小界之後還要解界，說明其並非長久之計。第四是戒場，本是因爲作羯磨而頻繁召集大界內的衆僧，多

[11]作法界，還可以細分爲攝僧界、攝衣界和攝食界。見〈結界方法篇〉。

有打擾，所以開許結戒場，唯除說戒、自恣、乞鉢捨懺（包含了受懺單白、還鉢白二、行鉢單白、護鉢白二，共四種羯磨）、分亡人衣法、受日法、解界法、結攝衣界法和解攝衣界法、結淨地法（按理也應包括解淨地法）、受功德衣法等不可在戒場作，其他羯磨皆可。第五大界，其中可作的羯磨與不可作的羯磨（不可在大界作的羯磨有：結、解說戒堂法，結、解說戒、自恣、受戒等三小界法，結、解戒場法），根據文意可知。

二、別舉羯磨明其成壞。

第二，個別說明成就與否。

法不孤起，終須四緣。隨義明非，不過七種。先就但心念法以解七非，乃至白四，類七可解。

羯磨法不是孤立產生的，終究需要四緣（人、法、事、處）成辦。隨文義闡明非法羯磨，不過有七種情況而已。先就但心念法來解釋七種非法，直到白四羯磨的七種非法也類此解釋。

初明七非者：一者人非，謂以此法對人而作；二者法非，口不言了，法不稱教；三者事非，謂重吉羅用責心悔，六念等事一一非法妄牒而誦，不成，有罪；四者人法非，不妨事如；五者人事非，不妨法如；六者事法非，不妨人是；七具三非，並同上。餘則例之。

第一，說明（但心念法的）七種非法情況：第一「人非」，將但心念法對別人作；第二「法非」，口中說話不清楚，作法不符合律文；第三「事非」，懺悔重突吉羅罪卻用責心悔的方法，作六念法的時候隨意牒加事緣而念誦，

作法不成立，有罪過；第四「人法非」（同時具有「人非」、「法非」），事緣卻是如法的；第五「人事非」（同時具有「人非」、「事非」），作法卻是如法的；第六「事法非」，（同時具有「事非」、「法非」），所對人卻是如法的；第七同時具有「人非」、「事非」、「法非」，道理同上。其他以此爲例。

二、對首心念，亦具七非，數同於上。隨事對法，各有別相，且舉安居一法，餘則例之。一者人非，謂界中有人，別衆而作，自不依他等；二者法非，口說錯脫，文非明瞭等；三者事非，時非夏限，處有難緣，不依佛制；四非已下，類前可知。

第二，對首心念也具有七非，數量與上相同。隨著事緣不同，作法也各有差別，這裡暫且舉安居法一例，其他以此爲例。第一「人非」，界中還有其他人，這時作對首心念的話，就會犯別衆，或者不依第五律師[12]而作安居等情況；第二「法非」，口中說錯，文句不清楚等情況；第三「事非」，安居不在夏季[13]，或者住處有難緣，不依佛制而安居；第四以下，類比前面可知。

三、衆法心念，如說戒等亦具七非。一者人非，界內別衆，自犯六聚；二者法非，不陳三說，或有漏忘；三者事非，衆具有闕，時非正法；四非已下，如前例之。

第三，衆法心念，例如說戒等法也具有七非。第一「人非」，界內作法犯別衆，或者自己違犯六聚罪而參加說戒；第二「法非」，不作三說（「今僧十五日說戒，我某甲清

[12]律師分爲五種，「第五律師」指的是可以完整持誦僧尼二部廣律的律師。
[13]印度夏季爲四月十六至八月十五。前安居是四月十六至七月十五，後安居是五月十六至八月十五，中安居介於兩者之間，所以安居總是處於夏季範圍之內。

淨」），或者說辭有所遺漏或忘記；第三「事非」，器具有所缺失，說戒的時間不合正法；第四以下，類比前面可知。

四、但對首，如持衣法。一者人非，所對之人犯戒、非法，有訶者訶；二者法非，陳受非正，或訶不止；三者事非，五大色衣及以上染，財是不淨之例；四非至七，如前例知。

第四，但對首法，比如受持三衣法。第一「人非」，作法所對的人犯戒或者其他非法情況（比如坐立不同），或者可以訶止的人訶止了作法；第二「法非」，陳詞有所偏差，或者有人訶止作法但不停止作法；第三「事非」，五大色衣和上染（即用緋、紅、紫、碧、綠等五間色所染）的衣物，衣服材料的來源不清淨（比如是邪命所得）等情況；第四至第七，類比前面可知。

五、衆法對首，如自恣等。一者人非，四人秉法，第五受欲，或非淨戒，知而同法；二者法非，互不相陳，說不明了等；三者事非，時非夏末，衆難不具等；四非已下，亦如前例。

第五，衆法對首，比如自恣法等。第一「人非」，四人作法，第五人受欲[14]，或者有人持戒不清淨，其他人明知卻仍共同作法；第二「法非」，每人沒有互相陳詞（應說三次：「三大德一心念！今日衆僧自恣，我某甲清淨」），或者說得不清楚；第三「事非」，作法的時間不在夏末[15]而且沒有衆難的開緣等；第四非以下，也如前面的例子。

[14]意爲界內若有五人，便應該按照衆法羯磨作自恣，而不應該按照衆法對首作自恣。另外，對首法不能說欲，所以第五人應該到現場參加法事。
[15]自恣的時間一般在七月十四、十五、十六日這三天中選擇。

六者單白，如捨墮法，餘例取解而各不同。一者人非，界內別衆，人非清淨等；二者法非，輕重同法，持犯不分，妄陳言說；三者事非，財非合捨，有過不陳，界非作法，衣物不集，妄輒託人之類；四、人法非，已下可解。

第六，單白羯磨，比如懺捨墮法，其他可以此爲例而各有不同。第一「人非」，作法界有人別衆，或者作法人不清淨等情況；第二「法非」，輕罪和重罪用同一法懺悔，或者犯不犯的情況分不清楚，或者陳說的罪名與實際不符；第三「事非」，有的衣財（指的是不屬於長衣範疇的衣物，比如帽子、襪子等等）不必捨棄，或者犯其他捨墮罪而未陳說，或者作法的地方不在作法界內，或者所捨的衣物沒有集中在一起，或者隨意將衣物遙寄他人（而非眞心捨棄）；第四「人法非」以下，照例便可解釋。

七、白二中，如結界法。一者人非，不盡標、盡相而集，界內別衆，得訶人訶；二者法非，唱相不明，作法闇託，又訶不止等；三者事非，標、相及體三種分齊混然一亂，不知彼此二界錯涉，重結交互，遙唱遙結之類，並不成就。餘非例知。

第七，白二羯磨，比如結界法。第一「人非」，不依照界標、界相召集全體僧衆，或者界內有其他人而犯別衆，或者有資格訶止的人訶止了作法；第二「法非」，宣唱界相不清楚，作法便沒有依託，或者有人訶止羯磨而不停止作法；第三「事非」，界標、界相、界體三者界限混淆不清，或者因爲不知道大界內相與戒場外相的區別而導致大界與戒場相接，或者在前人結界之上再次結界，或者在戒場內遙唱大界相、遙結大界的這類情況，作法都不成就。其他非法情況，可以類比而知。

八者白四，如受戒法等。一者人非，受者遮難，界中不集，僧數有缺，人雖五百，一一人中，五十餘法簡之不中，通非正數；二者法非，受前進止八種調理，及論正受，執文無差等；三者事非，界相不明，衣鉢非己之類。餘非例前。

第八，白四羯磨，比如受戒法等。第一「人非」，受戒者有遮難，或者作法界中沒有全部召集，或者僧數不足，縱然人數有五百之衆，用五十餘種標準檢查卻沒有符合條件的人，則都不算僧數；第二「法非」，正受戒體之前的八個步驟（即八種調理）[16]出現問題，或者在正受戒體之時照文直讀而不作調整等情況；第三「事非」，大界的界相不清楚，或者受戒者的衣鉢不是自己的等情況。其他非法情況，與前類似。

餘之正法乃至心念，當法自成，不相通練。別衆一法，多或通之，廣張非相，如《義鈔》也。

其他作法，乃至心念法，各自成立，不可交叉混用。別衆大多是各法共有的問題(除了但心念法和但對首法[17])，詳盡展開非法形相，如《拾毗尼義鈔》所說。[18]

次釋羯磨正文。令知綱要，識解通塞。若不具明見，增減一字，謂爲法非。然其非相唯在一字，然須知處所，不得雷同。

下面解釋羯磨文。爲令學者知曉羯磨的大綱和要點，

[16]《四分律行事鈔簡正記》卷 6：「八種條理者，謂受前具八法：一、請師；二、安置受人立處；三、差教授師；四、出衆問；五、召入衆；六、乞戒；七、戒師白和；八、戒師問難。」

[17]《資持記》認爲「唯除二但，自餘皆有」。《簡正記》認爲「除但心念一位」。

[18]《拾毗尼義鈔》中的相關內容已經亡佚。

識別其中差別。如果不具備正確的知見，增減一字就認爲屬於「法非」。儘管非法之相有時僅在一字之上，但應知曉發生這種情況的地方，不可一概而論。[19]

或依文謹誦，曾不改張有無；或第二、第三亦隨略說；或無文稱事、有文無事、俱有、俱無，未能增減，致使旁人加改，重增昏亂。

或者依照文字嚴謹的背誦，從來不作任何調整；或者把第二遍、第三遍省略宣說；要麼實際情況在羯磨文並未提及[20]，要麼在羯磨文中提及的情況在實際中並未出現[21]，要麼羯磨文中列出了全部的可能情況[22]，要麼羯磨文什麼情況都沒有列出來[23]，以致於有人對羯磨文加以添加修改，反而更加混亂。

或復闇誦，不入心府，臨事致有乖違，於即對衆之中執文高唱。如斯等事，呈露久聞，豈不以愚癡、不學自受伊責？

或者背誦羯磨文卻沒有眞正入心，遇事作法出現錯誤，於是當著大衆的面拿著律文高聲念唱。如此這類的事情久以聽說，難道不爲自己的愚癡和不學而受到自責嗎？

亦有轉弄精神，觀事乃同於法。而人事兩緣，冥逾夢

[19]這裡指的是，羯磨文分爲綱、緣兩部分。「綱」的部分不可有一字之差，但是「緣」的部分則未必。

[20]比如懺悔僧殘覆藏罪，《四分律》的羯磨文未提及具體的覆藏日數（「僧今與某甲比丘隨覆藏日羯磨」）。在實際作法的時候，應當加上具體的覆藏日數。

[21]比如賞勞法，《四分律》的羯磨文將六物全部列出（「某甲比丘命過，所有衣、鉢、坐具、針筒、盛衣貯器，此住處現前僧應分」）。實際作法的時候，應當根據實際物品對文字進行調整。

[22]比如受日法，《四分律》的羯磨文把十五日和一月都列出來了（「某甲比丘受過七日法，若十五日、若一月」），而在實際作法的時候應該選擇一項即可。

[23]比如結有場大界法，《四分律》沒有相關的文字。

海，量時取法，全是師心。照教教稱不成，結罪罪當深罰。

也有人賣弄聰明，對羯磨看似嫻熟，卻對人、事兩種因緣冥冥無知，過於夢中觀海，在考慮時機選擇作法的時候，都是自以爲是。對照律教加以稱量，則作法不成；所結下的罪過，應被嚴厲懲罰。

是以同法之儔，幸宜極誡。若作羯磨人，要須上座。故《律》云：「應作羯磨者，若上座、次座。若上座不能，當出言語『持律者作』。」已外不合。

所以對於作法的同伴，這是極需引以爲誡的。主持羯磨的人，應是僧中上座。所以《四分律》中說：「可以作羯磨的人，是上座或次座。如果上座不能作，應當說『由持守戒律者來作』。」其他人不適合來作。

今正釋文。且就說戒單白及受戒羯磨，具解二文。餘則例解。

現在正式解釋羯磨。暫且對於說戒單白和受戒羯磨，詳細解釋兩者的羯磨文。其他作法以此爲例。

就單白說戒中分五：

單白說戒分爲五個部分：

一、「大德僧聽」者，告衆勅聽，令動發耳識，應僧同法。

第一，「大德僧聽」，告知衆僧注意聽聞，使其發動耳識，與僧和合，共成法事。

二、「今僧白月十五日布薩說戒」者，正宣情事，白

衆委知。

第二，「今僧白月十五日布薩說戒」，正式宣佈事情，告知大衆令其知曉。

三、「若僧時到僧忍聽」，正明僧若和集，諦心審聽，量其可不。「僧時到」者，謂心和身集，事順法應也。「忍聽」者，勸令情和聽可，勿事乖違。

第三，「若僧時到僧忍聽」，正式說明僧衆如果已經和合集會，應當專心仔細聽聞，考量事情的可否。「僧時到」是說衆僧內心和合，身體集會，法事順利，見解相應。「忍聽」是說，勸導大衆意見和合，聽許認可，不要乖離違背。

四、「布薩說戒」者，重牒第二根本白意。決判成就，忍可所爲也。

第四，「布薩說戒」，重複牒加第二根本告白的意思，判定作法成就，對其予以認可。

五、「白如是」者，事既和辨，白結告知。

第五，「白如是」，事情既然和合成辦，作白總結告知衆人。

次就羯磨法中明者，且約受戒白四內。上已明「白」，恐新學未悟，略復述之，各有其志也。「白」中還五：

其次，說明「羯磨法」，以受戒白四羯磨爲例。前面已經說明「白」，恐怕新學者沒有領悟，所以再簡略的重複敘述一下，這兩次敘述各有不同的用意。受戒羯磨的「白」也是分爲五部分：

一、「大德僧聽」，同上，舉耳勸聽。

第一，「大德僧聽」，與上相同，使人注意聽聞法事。

二、「是沙彌某甲從和尚某甲受戒」乃至「三衣鉢具，和尚某甲」者，此同上，牒其緣兆，正宣情事，令衆量宜。

第二，從「是沙彌某甲從和尚某甲受戒」到「三衣鉢具，和尚某甲」，與上相同，牒加羯磨的事緣（即「緣兆」），正式宣佈事情，令大衆考量。

三、「若僧時到僧忍聽」，同上，心事既和，願僧同忍。

第三，「若僧時到僧忍聽」，與上相同，既然內心對於事情已經取得和合，希望大衆共同認可。

四、「僧今授某甲具戒，和尚某甲」者，正明忍可所爲，決判根本。

第四，「僧今授某甲具戒，和尚某甲」，正式說明認可的事情，判定根本之事（即受戒）。

五、「白如是」者，表衆令知。

第五，「白如是」，向大衆宣佈，令其知曉。

此之白文與前單白文義略同，依之可解。

這裡的「白」與前面的單白，意義基本相同，照此可以理解。

次解羯磨。就中分二：初、正決根本，二、「僧已忍」下，結成上文。前中有三：

然後解釋羯磨。其中分爲兩個部分：首先是正式判決根本之事，其次「僧已忍」以下是總結上文。前者分爲三個部分：

初、「大德僧聽」者，告衆重聽，事既非小，諦緣聲相，決判之緣。

第一，「大德僧聽」，告知大衆再次聽許，此事並非小事，應仔細緣念聲音的形相，也就是判決事緣。

二、「此某甲」乃至「誰諸長老忍」，正辨牒緣及以根本，謂「僧今與某甲受戒」等，量其可不。

第二，從「此某甲」到「誰諸長老忍」，正式判別事緣和根本，即「僧今與某甲受戒」，考量是否可行。

三、「僧今與某甲受具戒」乃至「誰不忍者說」，單牒根本，決判成就。

第三，從「僧今與某甲受具戒」到「誰不忍者說」，單單牒加根本，判決羯磨的成就。

「第二、第三亦如是」者，一則事不成辨，多則法有濫非，軌刻令定，限至於此。

「第二、第三亦如是」，一說則事情不能成辦，多說則作法有所混亂，確定以三說作爲界限。

二、結勸。云「僧已忍與某甲受具」下至「如是持」，此直付囑結歸，不關羯磨正體。

其次，總結。從「僧已忍與某甲受具」到「如是持」，這裡只是囑咐總結，無關於羯磨的正體。

就中加三法料簡：一、增減，二、通塞，三、是非。

此中用三法加以簡別：一是增減，二是通塞，三是是非。

初中，若事輕小，無有緣起，則無乞辭，又不牒事，則白中五句，除第二句，但四句成白，乃至白二，類例除之，餘則一準。

第一點（增減），如果事情輕微細小，無有事緣，便沒有乞辭，也不必牒加事緣，那麼「白」中的五句話，可以排除第二句，只需四句即可成「白」。至於白二羯磨中的「白」也可以照此類比去除第二句，其他的則仍以五句爲準。

二、明通塞者。單白文中，第一、第三、第五文義，通一百三十四法，更無增減。第二、第四句，由各隨事故，稱緣而牒。「文」隨事顯，故限局也；「義」存告衆，決判成就，故通一切。

第二點，說明「通塞」（即通用與局限）。在單白之中，第一句、第三句、第五句的「文」和「義」通用於一百三十四種衆法羯磨，更沒有增減。第二句、第四句，隨不同的羯磨而牒加各自的事緣。因爲「文」由事緣所決定，所以有局限；「義」在於告知大衆，判決作法的成就，所以通用於一切。

就羯磨中，「大德僧聽」、「誰諸長老忍」、「不忍者說」、「僧已忍」下，文義俱通白二、白四。中間牒緣牒事，隨機不同。文局義通，類之可解。若鏡此義，得緣便作，不須看文。不了前緣，誦文亦失。

在羯磨之中，「大德僧聽」、「誰諸長老忍」、「不忍者說」、「僧已忍」的「文」和「義」通用於白二羯磨和白四羯磨。中間牒加的「緣」和「事」，隨情況而有不同。「文」的局限和「義」的通用，與上類比便可理解。如果明察此義，遇到事緣便可作法，不必觀看文字。如果不明了文義的緣由，就算拘泥於背誦文字也會有過失。

三、是非者，白中文義俱通，三句；羯磨之中文義通者，頭尾一言，不可增略，必須通誦，缺剩不成。餘之文局義通，但令順事合宜，片無乖降，增繁減略，詁訓不同，而文義不失，並成正法。類準諸部羯磨不同，及論義意亦無有少，至如翻譯梵漢音義全乖，詁訓所傳非無兩得，故例成也。

第三點「是非」。「白」中，「文」、「義」皆通的有三句（第一、第三、第五），「羯磨」中「文」、「義」皆通的是開頭和結尾的一句[24]，這些都不可以增加或者簡略，必須完整背誦，缺少或多餘都會使作法不能成就。其他「文」有局限而「義」有通用的地方，只要與事緣相順符合，沒有乖離違背，就算文字有所增加簡略，或者訓讀有所不同，只要文義沒有丟失，都可以成就作法。類比於諸部的羯磨雖然各有不同，而含義並未減少；至於翻譯梵文爲漢文，梵漢的發音和意義都有乖離，但是根據訓讀傳統，兩者皆爲可取，所以例此作法都可以成就。

問：「世中時有白讀羯磨，作法成不？」

問：「當世之中，時常有人照文宣讀羯磨，這樣作法

[24]分別指的是「大德僧聽……誰諸長老忍……者默然，誰不忍者說」和「僧已忍……竟，僧忍默然故，是事如是持」。

是否成就？」

答：「不成是定，雖無明決，可以義求。然羯磨、戒本作法相似，戒本必令誦之，羯磨豈得白讀？故《四分》、《僧祇》，『半月無人誦戒，應差向他處誦竟，還本處說之，不得重說，乃至一人說一篇竟，更一人說。若不能誦者，但說法、誦經而已。』準而言之，若得讀者執文即得，何須如此，止不讀之？又俗中呪術之法，讀文被事，皆不成就。但以法貴專審，令背文誦持，心口專正，加事便易。必臨文數字，出口越散。故佛法中呪術誦者，加物遂成，未聞讀呪而能被事。羯磨聖教，佛制誦持，況於呪術，《律序》自顯。必不誦者，終身附人。余親問中國三藏、京輦翻經諸師，云：『從佛滅度來，無有此法。』」

答：「確定不能成就。雖然這不是由律典明確斷定的，但是可以按理推求。羯磨與戒本的作法相似，既然戒本必須背誦，羯磨怎麼可以照文宣讀呢？所以《四分律》和《僧祇律》中說到，『每到半月如果無人能夠背誦戒本，應當派遣人去其他地方學習背誦之後，回到原處說戒，每個人背誦的篇章不可以重複，乃至可由一個人說完一篇後，再換另一個人繼續說戒。如果還是沒有能夠背誦的人，那麼就只好說法或誦經了。』照此來說，如果誦戒之人照文宣讀即可，何必如此而不許直讀戒本呢？又如世俗的咒語法術，照讀文字來作法事，都不能成就。這是因爲作法貴在專心審愼，令其背誦文字持守，則心口專一端正，所加被的事情便容易成就。如果照著文本逐字念讀，說出來更加散亂。所以佛法之中背誦咒語，加在事物上便可成就，沒有聽說宣讀咒語能對事物產生作用的。羯磨是佛陀所說的

聖教，規定背誦持守，好比咒語一般，這在《四分律序》中有明確提及。[25]如果不能背誦（戒本和羯磨），終身都要跟隨師長。[26]我親自詢問來自中印度的三藏法師和在京城翻譯佛經的諸位法師，都說：『自從佛滅度後，從來沒有照文宣讀羯磨的做法。』」

問：「僧尼更互得作幾法？」

問：「僧尼可以互相爲對方作哪些羯磨法？」

答：「《律》中、《十誦》，尼爲僧作不禮、不共語、不敬畏問訊，此三羯磨不須現前自言。僧爲尼亦得三法，謂受戒、摩那埵、出罪，餘不互通。」

答：「根據《四分律》和《十誦律》，比丘尼僧可以爲比丘作不禮羯磨、不共語羯磨和不敬畏問詢羯磨，這三種羯磨不需要比丘到尼衆自說。比丘僧可以爲比丘尼也可以作三種羯磨，是受戒、摩那埵法和出僧殘罪。其他羯磨，僧尼不可互相作。」[27]

問：「得對尼等四衆及以白衣作法不？」

問：「比丘僧可以面對比丘尼等四衆[28]和白衣作羯磨法嗎？」

答：「不得也。《律》令至不見不聞處，方作羯磨，

---

[25]《四分律》卷 1：「神仙五通人，造設於呪術，爲彼慚愧者，攝諸不慚愧。如來立禁戒，半月半月說。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 568b28-c1)

[26]《四分律》卷 36：「自今已去，制五歲比丘誦戒、羯磨，若不誦戒羯磨者如法治。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 825a17-18)《四分律》卷 36：「自今已去，制五歲比丘，當誦戒、誦羯磨使利，若不者如法治。自今已去，聽依能誦戒比丘夏安居。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 825a24-26)

[27]僧尼互作的羯磨，是由一方的（四人以上）僧對另一方的（一至三人）別人所作的羯磨，即比丘僧對比丘尼、比丘尼僧對比丘。

[28]四衆，這裡指的是出家五衆中除比丘之外的四衆，即比丘尼、式叉尼、沙彌、沙彌尼。

除所爲作羯磨人。《摩得伽》、《十誦》云：『白衣前說戒成者，除爲瓶沙王等，除王眷屬、民、將，獨爲王說，令心淨故。』」

答：「不可以。《四分律》中，要把這些人帶到看不到、也聽不到羯磨現場情況的地方，比丘僧才可以作羯磨，除非是羯磨所對的人（比如受比丘戒者和僧對尼所作三法的對象）。《摩得勒伽論》和《十誦律》中說：『在白衣前說戒可以成立的情況，只能是對瓶沙王等這樣的國君，而且還要排除掉王的眷屬、臣民和將領，只爲君王說戒，這是爲了讓他們內心清淨（免對僧團產生惡心）的緣故。』」

問：「羯磨所被幾人？」

問：「羯磨所加被的對象可以有多少人？」

答：「不同也。若諫喻、和諍，得加多少；至於治舉、乞爲，不得至四，名非法也。《四分》難事，得二、三人一時受戒。《五分》通諸羯磨不得加四。《毘尼母》云：『諸比丘集作非法事，若有三、四、五伴可得諫之，獨一不須諫也。何以故？大衆力大，或能擯出，自得苦惱，故應默然不言。』《四分》中十五種默，大同於此，廣如〈衆網〉中。」

答：「各種情況事不同的。如果是勸諫、和合諍事，加被對象多少皆可；至於治罰舉罪、乞求受戒或懺悔等事，不得達到四人，否則名爲非法。《四分律》有難事的情況下，可以二、三個人一起受戒。《五分律》中所有羯磨法，都不可以加被四人。《毗尼母論》中說：『諸多比丘集合作非法之事，如果有三、四、五位同伴，則可以勸諫；如果只有自己一人，則不必勸諫。爲什麼？因爲大衆有大勢

力，可能將其驅擯，自己反得苦惱，所以應該沉默不言。』《四分律》中提到十五種沉默的情況[29]，與之大體相同。廣泛的內容如〈僧網大網篇〉所說。」

問：「羯磨竟時，其文何所？」

問：「羯磨法結束的時候，文字的位置在哪裡？」

答：「解者多途，今一法以定，謂第三說已，云『僧已忍，與某事竟』，此時羯磨竟，不同前解第三說已名爲竟也。故《律》云：『忍者默然，不忍者說。』今即說其『不忍』之意，便成訶破，必其『忍默』三說已無訶，亦成。任意兩得，餘廣如《義鈔》。」

答：「對此解釋的人很多，這裡以一種爲標準，就是在說完第三遍羯磨後，說到『僧已忍，與某事竟』，此時算是羯磨結束，不同於以前的見解，認爲說完第三遍羯磨後爲結束。《四分律》中說『忍者默然，不忍者說』。如果這裡有人表達不認可的意思，便是訶止中斷羯磨。應該等到大衆默認三遍羯磨之後，無人訶止，羯磨才算成就。以上兩種見解都是可以的。其他廣泛的內容如《拾毗尼義鈔》。」

[29]《四分律》卷 53：「有五法不應默然：若如法羯磨而心不同，默然任之；若得同意伴，亦默然任之；若見小罪而默然；爲作別住而默然；在戒場上而默然。如是五法默然者非法。有五法應默然：見他非法而默然；不得伴默然；犯重而默然；同住默然；在同住地默然。如是五法應默然。有五事應和合。何等五？若如法應和合；若默然任之；若與欲；若從可信人聞；若先在中默然而坐。如是五事應和合。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 960b1-10)

卷六　〈結界方法〉

翻譯：賢世法師

結界元始，本欲秉法。由羯磨僧宗綱要，匡救佛法，像運[1]任持[2]，功歸於此。理宜十方同遵，許無乖隔。但爲剡浮洲[3]境，彌亘既寬；每一集僧，期要難剋；加以損功廢道，恒事奔馳。大聖愍其頓極，故開隨處局結。作法分隔，同界崇遵，功成事遂。總意如此。

結界最初的起因，是爲了秉持羯磨法。由羯磨，僧得以秉承綱紀，匡救了佛法，像法得以住持，所有的功德都歸於此。理應十方僧都遵從，沒有乖違。但因爲南閻浮提境十分寬廣，每次一集僧時，預期時間裡難以到達；同時加上損害功德，防廢道業，經常要爲僧事而奔波。於是大聖佛陀慈愍衆人勞累疲困，所以開許隨處局部可以結界。通過作法界分隔開來，同一界內比丘都遵從，使得諸事順遂而成就。總略的意義是如此。

就中分四：一、列數定量[4]；二、依位作法[5]；三、法起有無[6]；四、非法失相。

以下分爲四部分：一、列舉界的數量並說明各自範圍，二、依各自作法界而作法，三、是否有確切的法的產生，四、如果非法的話會導致界相失去的情況。

初中。大論界法，總列三種：一、攝衣界，如「衣法」

---

[1]像運，即像法。
[2]任持，弘一律師認爲應該是「住持」二字。
[3]剡浮洲，即閻浮提。
[4]列數定量，即說明界的數量及各自的範圍。
[5]依位作法，即依照各自作法界而使用相應的結解方法。
[6]法起有無，對結界所遵照的法是否有實體的討論。

中；二、攝食界，如「藥法」中；三、攝僧界，是此所明，就中分二。

第一部分。總略來分，界分爲三種：一、攝衣界，如本書「二衣總別篇」所說；二、攝食界，如本書「藥法」中所說；三、攝僧界，是這裡要說明的。攝僧界又分爲兩種。

一、自然界者。未制作法已前，統通自然，或空有不同，水陸差別。後因難集，便開隨境攝，各有分限。人所至處，任運界起，故曰「自然」也。約處有四種不同，定量分六相差別[7]，如「集僧」中。

一、自然界。沒有制定作法界以前，整個閻浮提統屬一自然界，只是有蘭若、聚落、水、道行的差別而已。後來因爲集僧困難，所以開許隨不同地理而有差別，只要人到的地方，界即任運而生，所以叫做「自然界」。依照處所有聚落、蘭若、水、道行四種不同，依照定量有六相的差別，具體在「集僧通局篇」中有說明。

二、作法界者。由自然限約，未可遂心。設有大小，教文已定，用則不可，捨則非制；或作大法，地弱不勝。故如來曲順物情，聽隨處結，令楷式軌定；任情改轉，使成羯磨。弘濟大功，非此作法，餘不能辦。就中分三。

二、作法界。由於自然界有所限制，不能夠完全符合需要，其大小已經在律文中作了規定，有時用起來不適用，但如果捨棄卻又不符律制；或者要作大的羯磨法，地域太小卻又不能勝任。所以如來隨順了現實的差別，聽許隨處可以結界，讓這樣的規定得以確立；允許依照實際情形而

[7]六相差別，指聚落界有可分別聚落、不可分別聚落，蘭若界有有難蘭若、無難蘭若，加上水界、道行分爲種。

調整作法界，使羯磨法能成就。弘濟大法的功德，非此作法界，其餘皆不能承辦。其中又分爲三種。

初、言大界者，謂僧所常行「法食二同」[8]之界也。明量者。文中，「同一說戒，爲界遙遠，聽十四日說者，十三日先往，不得受欲」[9]，準強百里。

一、此處所說的「大界」，即指僧所常行之「法食二同」的界。界的大小，《四分律》文中說：「同一處說戒時，因爲界很大，相處遙遠，佛開許十四日說戒時，十三日預先到達說戒處，不得受欲。」由此約多於百里。

《毘尼母》中：「同布薩界，極遠聽一日往還。」雖有二文，未明里數。故《僧祇》《五分》《善見》並云「三由旬」爲量。

《毘尼母論》中說：「同一布薩界，最遠可以允許一日往還的距離。」雖然有這兩種文證，但並沒有說明確切的里數。所以《僧祇律》《五分律》《善見論》都以「三由旬」作爲大小。

《明了論》云：「三由旬者，合角量取。」亦不知由旬大小。

《明了論》中提到:「三由旬,可以以四角合取爲量。」

---

[8]據《資持記》，元照律師認爲此處應該是「人法二同」。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「標云『法食二同』者，準《注羯磨》，合云『人法』。彼云：『界有三種，謂人法二同（同一住處，同一說戒）、法食二同、法同食別（此二如後）。』傳寫之誤，無別所以。（昔云『僧所常行收第一，法食二同含後二』，非也。後二下文自列。）」(CBETA， T40， no. 1805， p. 203， b3-6)

[9]《四分律》卷 35：「時有二住處相去遠，結同一說戒。時諸比丘十五日欲往相就說戒，不能即日達彼，不成就說戒。諸比丘往白佛，佛言：『不得住處相去遠結同一說戒，若住處隔河水相去遠，結同一住處同一說戒者，諸比丘十五日說戒，應十四日先往。十四日說戒，十三日應先往，不得受欲。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 821， a14-20)

也不知道由旬大小。

《智論》：「由旬三別：大者八十里，中者六十里，下者四十里。」此謂中邊山川不同，致行李[10]不等。

《大智度論》中提到：「由旬有三種不同，大者八十里，中者六十里，下者四十里。」這是說中國和邊地山川地域不同，所以導致行程大小有別。

《四分・衣法》中，由旬準有八十里者，此據上品爲言。通用所歸，準《律》文意，應百二十里，以下品爲定。

《四分律•衣犍度》中提到的一由旬約有八十里，這是根據上品而言的。會通諸部一致的部分，依照《四分律》文意，應該以一百二十里、下品作爲定論（即一由旬以下品爲量，遵照《四分律》文意，當超過百里，故有一百二十里）。

《薩婆多》云：「尼結界者，唯得方一拘盧舍也。」[11]必有難緣，可用《僧祇》，三[12]由旬內隨意結取。[13]

《薩婆多論》中提到：「比丘尼僧結界，只能在一拘盧舍內。」一定有難緣時，可以用《僧祇律》文，三由旬內隨意結取。

二、明戒場者。《律》云：「以僧中數有四人衆起，乃至二十人衆起，令僧疲極，佛聽結之。」[14]不言大小。

---

[10]行李，指行程、行蹤。

[11]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 4：「尼結大界，極大一拘屢舍，結一月衣戒同也。」(CBETA， T23， no. 1440， p. 529， b2-3)

[12]三，《大正藏》作「二」，字誤，據《僧祇律》《正源記》改爲「三」。

[13]《摩訶僧祇律》卷 30：「若安居中比丘若死、若罷道、若餘處去，尼不得去。三由延內有僧伽藍者，應通結界，半月應往問布薩。」(CBETA， T22， no. 1425， p. 476， a3-5)

[14]《四分律》卷 35：「時諸比丘，有須四人衆羯磨事起，五比丘衆、十比丘衆、二十比丘

二、戒場。《四分律》中提到：「因爲僧中多次有四人衆的羯磨事起，乃至二十人衆的羯磨事起，讓僧非常疲乏，佛聽許結戒場。」但沒有說大小。

《善見》云：「戒場極小，容二十一人。」[15]減則不聽。餘如後結。

《善見論》中說：「戒場最小須容納二十一人。」如果比這更少則不允許。其餘的如後結界時所說。

三、明小界者。此並因難事，恐廢法事，佛隨前緣，故開結之。並無正量，隨人坐處即爲界相。

三、小界。這也是因爲有難緣事，恐怕會防廢法事，佛隨前面結界的緣起，而開許可以結小界。小界的大小並沒有確定的規定，隨著人所坐的地方就是界相。

一、爲受戒開結小界。舊準戒場，身外有界。今依文取義，全無外相，如「正加」中。

一、爲了受戒而開許結小界。舊有人參照戒場，認爲人身外有界。現在依照文義判斷，可知完全沒有外相，如下文「正加聖法」中所說。

二、爲說戒事，下至四人直坐。

二、爲了說戒，最少的可以四人直坐。

三、爲自恣事，下至五人圓坐。

三、爲了自恣，最少可以五德比丘在中間，其餘四比

衆羯磨事起，是中大衆集會疲極。諸比丘白佛，佛言：『聽結戒場。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 819， c1-4)

[15]《善見律毘婆沙》卷 17〈舍利弗品〉：「結界場，極小容二十一人，作界場已，後起屋覆，界不失。」(CBETA， T24， no. 1462， p. 793， a17-18)

丘在四邊這樣圓坐。

此三無外量者。由是難開，隨人多少。若限約外量，終非遮難。

這三種都沒有外相的大小規定。因爲是難緣而開的，隨來集僧的數量多少而定。如果限定了外相的大小，則終究不能起到遮止難緣的作用。

故文云「今有爾許比丘集」[16]者，止取現集之僧。坐處有地，依地結之。若事作已，即制令解。不同前二，以久固作法，人所依止。

所以《四分律》文中說「今有爾許比丘集」，就只取了現前可集的僧數。坐的地方有地時，依照地而結。如果相應的法事作完後，就應該解掉相應的界。小界不同於前面的大界、戒場，因前兩種是長久固定所用，是比丘所依止的處所。

二、明依位別解。位則有三，如上所列。

二、依位別解。界有三種，就如上面所列。

若有戒場，先須結之。今且論無者結大界法。就中分二：先出緣成，後明結解。初中有三：一、料簡是非，二、豎標唱相，三、集僧欲法。

如果有戒場，先須結。這裡說明沒有戒場時結大界的方法。其中分爲兩部分：先說明成就需要的緣，其次說明

[16]《四分律》卷 35：「白二羯磨當作如是結界，衆中當差堪能羯磨者如上，當如是白：『大德僧聽！今有爾許比丘集，若僧時到僧忍聽，結小界。白如是。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 820， c24-27)

結解的方法。第一部分又分爲三點：一、料簡是非，二、竪標唱相，三、集僧欲法。

初中。問：「大界有村得合結不？」

一、料簡是非。有人問：「大界內有村落的話，可以結嗎？」

答：「《五分》：『諸白衣新作堂舍，爲得吉利，或爲非人所惱，請僧於中布薩。』[17]《薩婆多》云：『凡結大界所以通聚落者，以界威力故，惡鬼不得便，善神所護。爲檀越故，通結聚落。』《四分》文中，亦結村取[18]。」

回答：「《五分律》提到：『白衣們新作了房舍，爲了得到吉利，或被非人惱害，他們請僧在其中布薩。』《薩婆多論》提到：『但凡結大界之所以通聚落的原因是，依靠界的威力，惡鬼不能得便，善神會加護。爲了檀越的緣故，通結聚落。』《四分律》的文中，也說明可以結村界。」

問：「界中有水，得合結不？」

有人問：「界中有水的話，可以結嗎？」

答：「《律》中河者，『除常有橋、船、梁』得結，若駛流[19]者不得。必有橋、梁及淺水無難，準理應得。故尼律中云『水者，獨不能渡』，此通界內外也。」

---

[17]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「有諸白衣新作屋竟，請諸比丘先於中布薩說法，爲入舍供養。諸比丘不知云何？以是白佛，佛言：『聽受！』復有白衣家爲非人所惱，請諸比丘家中布薩、說法，以爲安樂供養。諸比丘不知云何？以是白佛，佛言：『聽受！』」(CBETA， T22， no. 1421， p. 123， a27-b2)

[18]村取，元照律師認爲應該是「取村」，或「村聚」。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「『村取』者，昇本作『取村』。或云寫誤，合作『聚』字。」(CBETA， T40， no. 1805， p. 204， a2-3)

[19]駛流，湍急的水流。

回答：「《四分律》中提到有河的話，『除了常有橋、船、梁』的可以結，如果水流湍急的話不可以。一定有橋、梁，及水淺沒有難事，照理也是可以結的。所以比丘尼律中提到『水，指的是獨自不能渡』，這是通界內外的。」

問：「一標作兩相得不？」

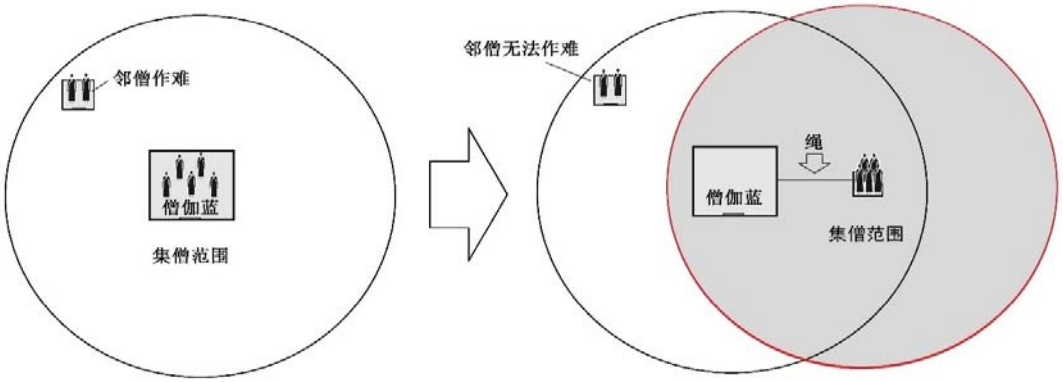
有人問：「同一個標記物，可以爲兩個界作相嗎？」

答：「一肘已上作者，準得。《明了論疏》中：『如一大山，東西各結別住[20]。』又云『二繩別住』[21]等。準此，大牆等類可分別者，皆得爲之。」

回答：「如果在一定尺寸以上者，[22]照理即可。《明了論疏》中提到：『如一座大山，可以在東西兩處分別結界。』又如提到的『二繩別住』等。依照此，大墻等可以分別的，都可以作爲標相。」

[20]別住，在《明了論疏》中是界的異名。

[21]二繩別住，指兩寺相鄰，本寺想結界，但鄰寺阻撓。不得已，先將本寺僧集到另外一界，然後在本寺處作一相，用一條繩連接到另外集僧界作相處，依相結界。即用一條繩連接了兩處相之意。



[22]鈔原文是「一肘已上」，根據道宣律師在《羯磨疏》中的解釋，認爲不一定是長度一肘，而是只要可以明確區分兩界即可。《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 2：「「相去一肘」，無有正文，約同二繩，得分便罷。」(CBETA， X41， no. 728， p. 164， a14-15 // Z 1：64， p. 340， d4-5 // R64， p. 680， b4-5)

問：「今將石、木爲相，爲取內外耶？」

有人問：「現在將石頭、木頭作爲界標的話，是取其內部，還是外邊沿呢？」

答：「若圓者取中央，令界相正，與標分相當；或取外畔。若尖斜之物，隨以一分爲限。餘他物準此。應先須示知尺寸分齊，預向僧述。不得通指一山，妄充外相，致令尋求分齊，不可得知。」

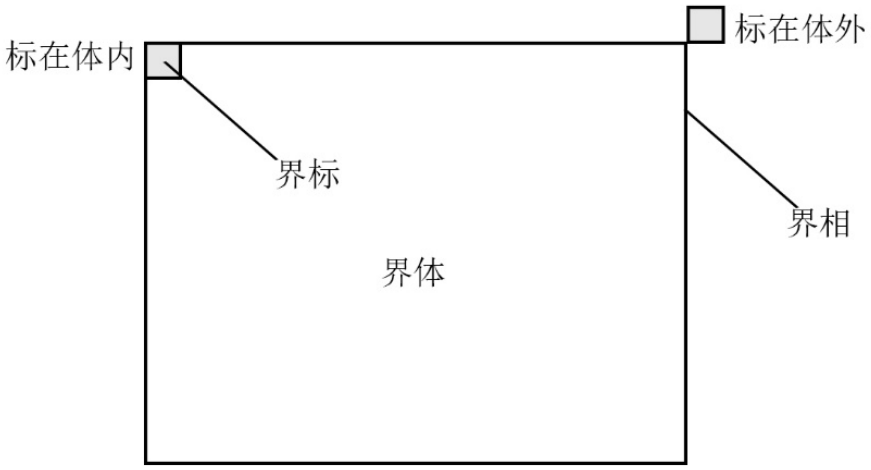
回答：「如果該界標是圓的話，就取中央，這樣讓界可以固定，和界標相宜；或者可以取界的外邊。如果是有尖斜的東西，隨便用一分作爲界限。其他物參照這個。應該提前指示標的尺寸大小，向僧表述。不能夠隨便籠統指著一座山，妄自充爲外相，導致讓他確切指明是哪裡時，不能夠知道。」

問：「界標與相及體，若爲分之？」

有人問：「界標和界相、界體，怎麼區分呢？」

答：「『標』謂山石之物，用爲指的；『相』即標畔，界體之外表也；『體』謂相內作法之所。或標即體，或標異體。相必體外。臨時處分，三所不同，並預委也。」

回答：「『標』指的是山、石等，用來指名目確切的標記物；『相』即標的邊，是界體的外邊線；『體』指的是界相內作法的場所。有時候界標和界體是一起的（即界標在界體內），有時候界標和界體是相離的（即界標的一邊在界相上，其餘都在界外）。界相一定在界體的外邊。要準備作法結界時，對標、相、體的不同，必須預先明白知道。」



問：「界得重結不？」

問題：「界可以重結嗎？」

答：「《律》云：『不得二界相接，應留中間。』『若疑有者，解已更結。』故不開重。」

回答：「《四分律》中說：『兩個界不能相接，應該留一個中間的空地。』『如果懷疑之前有界的話，需要先解後，再重新結。』所以知道不能夠重結。」

二、豎標唱相。

二、豎標唱相。

初、標相者。《四分》界相不定是非。文中：「若東方有山稱山，有塹稱塹，草蕧[23]、汪水、糞聚、釘杙、空處、露地。」準此立法，誠所不可。何者？凡論立相，爲知界限久固，作法、集衆、破夏、離衣、護食等緣。若將空地爲處，空則無相可指。必有其事，隨時準行。或是一席之法，聊知空礙兩分。必作久固處所，準用他部，並案本宗，

[23]草蕧，草叢。

彼此通用。

首先，標相。《四分律》中界相沒有明確指明。律文中說：「如果東方有山就稱山，有溝塹稱溝塹，草叢、積水、糞堆、釘著的小木樁、空白處、顯露的地方等都可以。」依照這樣立法的話，非常不合適。爲什麼呢？凡是要說到立相，一定知道要讓其非常久遠、穩固，作爲作法、集衆、破夏、離衣、護食等的緣。如果將空地作爲處所，就沒有相可以指定。如果一定出現需要這樣做的事緣，則臨時這樣做即可；或者僅僅是一座中可完成的法，還能暫時知道空地和實物的分隔。如果一定要作爲長久、固定的處所，一定要參照他部律，並依循本部律，讓彼此可以通用。

《善見》云：「相有八種。一、山相者，下至如象大。二、石相者，下至三十秤；若漫[24]石，不得，應別安石。三、林相者，草、竹不得，體空不實；下至四樹相連。四、樹相者，不得以枯樹爲相；下至高八寸，形如針大；若無自生，種之亦得。五、路相者，下至經三、四村。六、江相者，若四月不雨，常流不絕。七、蟻封[25]相者，下至高八寸。八、水相者，自然池水者得。」準《論》徵《律》，城、塹等緣，成相可知。既知相爲結本界家所依，結已即須牓示顯處。令後來者，主客俱委，無有濫疑。

《善見論》中提到：「相有八種。一、山相，最小的就像大象那麼大。二、石相，最小的需要有三十秤這麼重；如果是被水漫過侵蝕的石頭，就不可以，應該要另外再安塊石頭。三、林相，草、竹這些不行，因爲竹子內部是空的，不實，而草又不堅實；下至四樹相連。四、樹相，不

[24]漫，《大正藏》作「曼」，據《善見律毘婆沙》《羯磨疏》《行事鈔批》《簡正記》改。
[25]蟻封，蟻穴外隆起的小土堆。

能以枯樹作爲相；最少需要高八寸，形狀如針一般大；如果沒有自生的樹，種的也可以。五、路相，最少須經過三、四個村。六、江相，如果四個月不下雨，還能保持常流不斷的才可以。七、蟻封相，最少也需要高八寸。八、水相，自然池水可以作相。」依照《善見論》來證明《四分律》文的話，對城、塹等緣，什麼情況下可以作相就可以了解了。

次明界形。《善見》《明了》二論，隨方曲直，任處辨形，不論定指。廣如大疏[26]，略說如《義鈔》中。

其次，明了界形。《善見論》《明了論》兩部論，隨地勢的曲直，依照形狀而定，並沒有確定的指定。詳細的見《羯磨疏》，略說可參考《拾毗尼義鈔》。

二、明唱相者。今時結法，不過有二：或在蘭若，依山、附水、旁[27]道、緣樹；或在城邑，便隨牆、院、籬、柵、塹、渠，多是四方，時有屈曲。先須識過，後避過唱之。謂先學未達及後進諸師，若唱方相，便容濫述。

二、明唱相。現在結界的方法，不過就兩種：或在蘭若時，就依靠山、附著水、順著道路、緣著樹；或在城邑時，便隨牆、院、籬、柵、塹、渠，大多是四方，偶爾有屈曲。首先須認識結界中易犯的錯誤，然後避免這些過失再唱相。過去及當代的諸律師們，對結界法不是很通達的話，很容易濫說。

如從院外唱云：「從東南角直至西南角，乃至一周。」

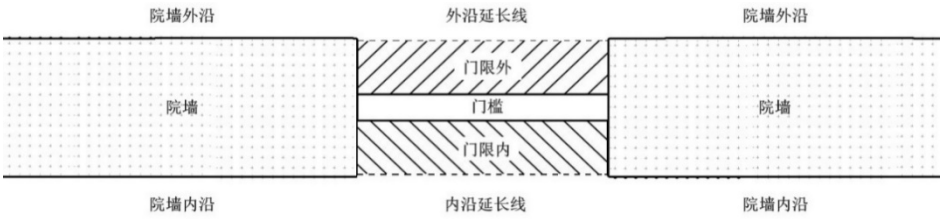
---

[26]《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 2：「二、界形者，隨方、斜角，竝悉得成。」(CBETA， X41， no. 728， p. 151， b5 // Z 1：64， p. 328， d11 // R64， p. 656， b11)

[27]旁，通「傍」，順著，沿著。

正南寺門，則有別衆之過。以界限從牆外直過，門限外則成界內。若寺內作諸羯磨之時，牆限外有僧不集，豈非別衆？故知唱相必須屈曲[28]唱出，不令後悔。亦不可籠通云「隨屈曲」，「屈曲」亦通深淺遠近，終成不識分齊。

如有人從院外唱相道：「從東南角直至西南角，乃至一周。」這樣的話，正南寺門就有別衆的過失。因爲界限從墻外直接通過，門限外就成爲界內了。如果寺裡作諸羯磨時，正好墻限外有僧沒來集的話，豈不是成了別衆了嗎？所以知道唱相必須要將屈曲部分完整唱出，不要後來再後悔。也不能籠統地說「隨屈曲」，如果這樣，「屈曲」也有其相應的深淺遠近，終究也是不能分辨其界限在何處。



若從院內唱相，從門直過，則限內是界外也。便有別衆、破夏、離衣等過。如寺中作法，有人說欲訖，至門限內，還復到來，豈非出界入界，是別衆也？若破夏者，有人依界安居，明相未出至門，明了乃反，豈非破夏？言失衣者，依界結攝衣界，明相未出，不持衣往，明相出，界外豈非失衣？故委示過，然後唱之。

如果從院內唱相的話，從門直接經過，那麼門限內就成了界外，這樣會造成別衆、破夏、離衣等的過失。比如寺中作法時，有人說欲後，到了門限內，又返回來，這樣豈不是因爲出界又入界，成了別衆的過失？破夏的情況，

[28]屈曲，地形的曲折部分。

比如有人依此界安居，明相還沒出就到了門那裡，明相出來後返回，豈不是破夏了嗎？失衣的情況，比如依界結了攝衣界，明相還沒出，沒有帶著衣去了門那裡，明相出來時在界外，豈不是失衣了嗎？所以把這些過失顯示出來，然後再唱。

蘭若之中，亦有斯過。妄指山谷，濫委樹林，及至分齊，曾何得知？結並不成，一何自負！故《明了論》中結「水波別住」[29]，一丈五尺，以石次之，周匝安已，便隨石唱。

蘭若中，也有這樣的過失。妄指著山谷，隨意地指認樹林，到了要分辨界限時，又怎麼能知道呢？結也沒有成就，多麼的自負！所以《明了論》中結的「如水波般外形的界」，是用間隔一丈五尺的石頭依次排列標相，周圍都安好後，隨這些石頭而唱相的。

《善見》亦云：「漫[30]石不得。」並是明文，不容濫述，自陷陷人。脫[31]作受法不成，令他一生虛過。自身未來，還逢此界。故《大集》言「我滅度後，無戒比丘滿[32]閻浮提」，斯言驗矣！

《善見論》中也說：「水漫侵蝕的石頭不行。」這些都是很明確的文證，不容許隨意表述，自害害人。假使作受戒法不成，令受戒者一生都空過的話，自己未來，也會遭逢這樣的界而受戒不成的。所以《大集經》中佛說：「我滅度後，無戒比丘充滿閻浮提。」這樣的話已經得到了驗

[29]《四分律疏》卷 7：「言水波者，界相如水波形故。」(CBETA， X41， no. 731， p. 723， b21 // Z 1：65， p. 379， c10 // R65， p. 758， a10)
[30]漫，《大正藏》作「曼」，據《善見律毘婆沙》《行事鈔批》《簡正記》改。
[31]脫，假使，倘若。
[32]滿，《大正藏》作「蒲」，錯誤。

證！

次明唱法。《律》中使舊住人唱。未唱已前，親自案行，識知處所。屏處闇誦，勿使對衆致有謇澁[33]。先須東南角爲始，周匝直指相當。

其次說明唱相的方法。《四分律》中說讓原先住在此處的比丘唱相。沒有唱之前，要親自去考察，知道各個處所。要在私底下先將唱詞背誦熟悉，不要使對衆唱相時，文辭不順暢。唱時先要從東南角開始，讓一周的起始位置和終止位置相重合。

《律》云「東方有山」等。若依東方而唱，至角曲迴，則不分限齊。今行事者，據易爲之。若在空野中結者，先指四標在四維，然後僧中差一人唱之。被差者即起禮僧已，立唱云：

《四分律》文中說「東方有山稱山」[34]等。如果依照東方而唱的話，到四維角落折回的地方，就難以分辨。現在要行結界法的人們，應該依照明了易行的方式而唱。如果要在空曠的野地中結界的話，先指明四個標相在四維處，然後僧中差遣一人來唱。被差者隨即起來禮僧後，站立而唱道：

「大德僧聽！我比丘爲僧唱四方大界相。從東南角棗樹直西至西南角桑樹，從此北行至西北角柳樹，從此東出至東北角榆樹，從此南來還至東南角棗樹，此是大界外相

---

[33]謇澁，言辭不順暢。

[34]《四分律》卷 35：「中舊住比丘應唱大界四方相，若東方有山稱山、有塹稱塹、若村、若城、若疆畔、若園、若林、若池、若樹、若石、若垣牆、若神祀舍，如東方相，餘方亦爾。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 819， b17-21)

一周訖。」

三說皆爾。若臨事別相，準改唱之，不容紕謬。

三遍都這樣說。如果臨到結界時改換了界相，也要依照改過的唱，不能有誤。

若城邑中寺多有牆院，並從內唱。前緣如上。後云：

如果城鎮中的寺院，墻院很多，並要從內唱。這前面的緣如上所說。後面要說：

「從寺外院牆東南角內角，旁牆西下，至南門東頰北土棱[35]；隨屈曲南出至門闕裏棱；旁闕西下至西頰裏棱；隨屈曲北入至門西頰土楞；從此西下至外院西南角內角；從此北下至外院西北角內角；從此東下至外院東北角內角；從此南下還至東南角內角，是爲大界外相一周訖。」三說已。（說三遍）

若有五門、三門，及籬、柵、牆、塹，斜角方屈，隨處稱之，準上式也。若有障隔，欲穿牆直過，當唱院名，依院牆唱相。

如果有五處門、三處門，及籬笆、柵欄、墻、溝塹，有斜角方屈處，隨這些位置而稱，依照上面所說這樣。如果寺內有各院墻障礙阻隔，想穿墻直過的話，就唱各院名，依照院墻唱相。

三、明集僧、與欲法者。

三、集僧、與欲法。

[35]棱，棱角。

初言集僧，必先盡自然界內。若標寬界狹者，盡標集之。《僧祇》云：避難界中，三由旬內有比丘者，並呼來，若出界已，作法結之。[36]

最初集僧時，必定要先將所依自然界內的僧都集合。如果標的新界比自然界寬，須將所標界內僧盡集。《僧祇律》提到：避難界裡，三由旬內有比丘的話，都要叫來，或讓其出界，再作法結界。

有師云：「但盡自然而集。以標內地非自然界故，又未加法；若羯磨已，方有別衆。《僧祇》所明，彼爲難緣，恐成障礙，故須集之。」準理不然，並集爲要。無正教可準。

有律師認爲：「只要將所依自然界內僧盡集即可。因爲界標內的地不是自然界的範疇，又還沒有加法；只有等到羯磨後，才有別衆的過失。《僧祇律》中所說，明確說明是難緣，恐怕會成爲結界的障礙，所以須盡集。」照理是不正確的，將自然界和新標界內僧都集合爲要。以上說法沒有正教可以作爲依準。

若標內有村，縱自然內，不欲取村者，當繞村唱內相，後唱外相，作法結成。村內比丘，不須外集。若相內外有尼界及尼，不妨結法，兩不相攝。若有作法僧界，但令比丘不出本界，唱內相已，通結取之。如《明了論》「圍輪[37]別住」[38]之例。

---

[36]《摩訶僧祇律》卷 8：「避難界者，一住處諸比丘，前安居、後安居日已過，有事難起，若賊難、王難、若奪命、若破戒、若水多虫漉不能淨，欲至餘精舍避此諸難，去三由旬內。若彼有比丘，若呼來、若出界去。」(CBETA， T22， no. 1425， p. 296， a16-20)

[37]「圍輪」二字，《大正藏》無，據《明了論》《行事鈔批》《搜玄錄》《簡正記》加。

[38]圍輪別住，大界內有若干小的界，如同輪圍山圍繞四天下。《四分律行事鈔批》卷 4：「圍輪別住者，立云：如一聚落中有衆多別住，各各自結爲界。今有人更合盡結大聚落爲

如果界標內有村落的話，縱然該村落在所依的自然界內，如果不想將此村落結入新界的話，可以繞此村落四周唱大界內相，然後唱大界外相，這樣作法結成大界。之後有羯磨法時，村內的比丘就不須另外再集了。如果新界內外有尼界及比丘尼，這不妨礙結界，比丘僧界和尼僧界兩兩不相攝。如果新界內有另外的小的作法僧界，此時只要令這些作法僧界內的舊比丘不要出本界，依這些作法僧界唱大界內相，然後通結爲大界即可。就像《明了論》中提到的「圍輪別住」一樣。

二、不得受欲者，具有三義：

二、作結界法時，不得受欲，原因有三點：

（一）結界是衆同之本，理宜急制；

（二）自然界弱，不勝羯磨，此《僧祇》正文；

（三）令知界畔，護夏、別衆、護食、護衣等。《十誦》云：「作羯磨比丘死，餘人不知界處，佛令捨已更結。」故須盡集。

（一）結界是各種羯磨法所依之本，理應該急制；

（二）自然界小，不能勝任作羯磨，這是《僧祇律》的正文；

（三）令衆人知道界的邊界，可以注意護夏、別衆、護食、護衣等。《十誦律》中提到：「作結界羯磨的比丘亡故了，衆人不知道界的範圍，佛令大衆將界捨後更結。」

界，則各各唱內相，除諸小界，然後唱外相結之。舉喻如般盛盌也。」(CBETA， X42， no. 736， p. 706， b1-4 // Z 1：67， p. 211， b3-6 // R67， p. 421， b3-6)

所以須盡集。

二、正加聖法。

二、正加聖法。

上座云：「僧今和合，何所作爲？」答云：「結大界羯磨。」當白二結之。文云：

上座問：「僧今和合，何所作爲？」回答：「結大界羯磨。」應白二羯磨結。文如下：

「大德僧聽！此住處比丘唱四方大界相。若僧時到，僧忍聽。僧今於此四方相內結作大界，同一住處，同一說戒。白如是。」

「大德僧聽！此住處比丘唱四方大界相，僧今於此四方相內結作大界，同一住處，同一說戒。誰諸長老忍『僧今於此四方相內結作大界，同一住處，同一說戒』者默然，誰不忍者說。」「僧已忍『於此四方相內，同一住處、同一說戒結大界』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

二、明戒場大界之法者。

二、有戒場大界的結法。

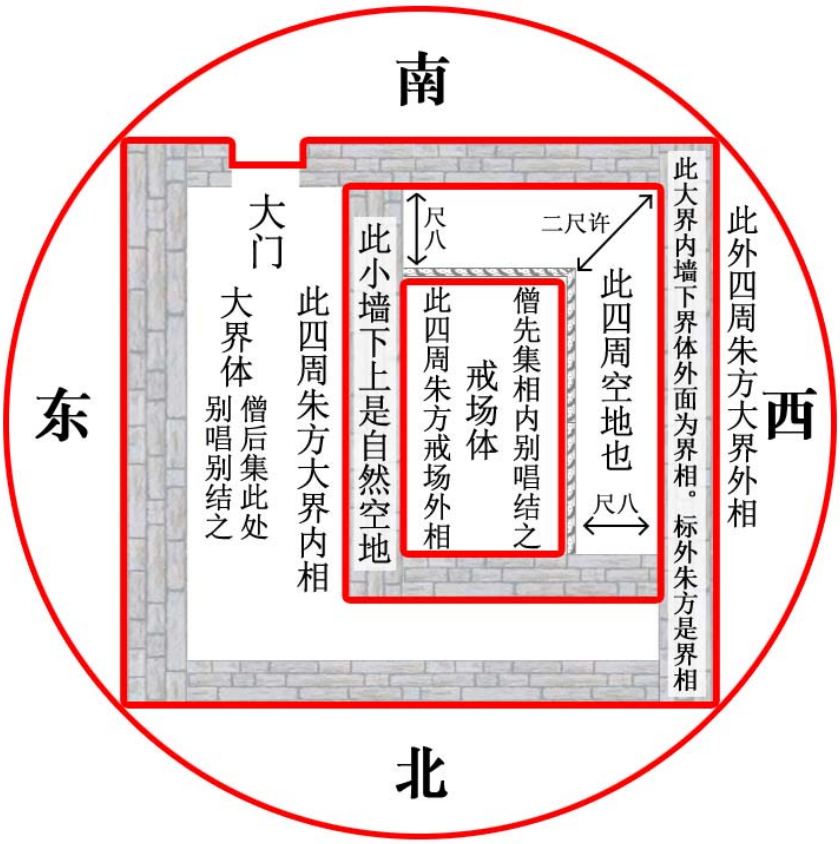
先豎三重標相。最內一重，戒場外相，自然界內標；中間一重，自然界外，大界內相標；最外一重，大界外相標。即須周匝先唱內標一重已，作法結之。

先要豎三重的標相。最裡面一重作爲戒場外相，戒場與大界中間空地自然界的內標；中間一重是自然界外，大界內相標；最外面一重，是大界外相標。先須唱內標一重，

結成戒場。

但爲三相難明，恐法不練[39]，略引圖示，後依圖唱相，使新學曉迷。今行事漠落，誦文而已。曾不委練，令依文讀，便即悶亂[40]。定知附事作法不成。必須細心，方應遂事。

但因爲三相不容易明白，恐怕對法不熟悉，先略用圖示，之後依照圖唱相，使得新學之人能明了。現今很多人對行事非常漠視，只是照文誦讀罷了。事前不仔細熟悉，臨事就只是依文誦讀，會造成煩亂。必須細心，才能夠順利成就。



[39]練，熟悉。
[40]悶亂：氣悶煩亂。

（此外朱圓者，自然界相。若先在戒壇內集僧者，亦四面集之。圖中所列，據結大界時自然集僧也。）

（圖中最外層的紅色圓圈，是自然界相。如果先在戒壇內集僧的話，也要讓四面僧盡集。圖中列出的，根據結大界時集自然界的衆僧而來。）

（其北朱圓，院外僧去中央結界僧，相去六十三步；中僧去南圓界外僧亦爾；南北二僧相去百二十六步。各得成法，在內不成。乃至餘方並準此。若結作法已，隨相標遠近。）

（圖中北側的紅色圓圈處院外僧，距離中央結界僧有六十三步；中央結界僧距離南側圓圈界外僧也同樣；這樣南北兩僧距離就有一百二十六步。如果是這樣的距離的話，各自都可以成就；但如果少於這個距離，就不能成就。其他地方要結界時，也參照這樣。如果結成了作法界，那麼就隨著界相和界標的遠近。）

（且據聚落不可分別者爲言。若可分別聚落，乃至道行、水界，五相遠近，義類相別，並如前「集僧」中所述[41]。）

（圖中是根據不可分別聚落而說的。如果可分別聚落，乃至道行界、水界，五相的遠近，各自含義的差別，都在前面「集僧通局篇」中有說明。）

此之界圖，謂自然界寬於作法，標外周圓取界。必有別界，亦隨斜曲也。

此處的界圖，顯示的是自然界比作法界寬的情形，由

[41]「述」，《大正藏》誤作「迷」。

界標外的圓周取界。如果有其他樣式非圓周的自然界，也可以隨具體的斜曲而標。

其內朱方，是戒場也。中間周匝，號曰「自然」。

圖內紅色方形之處，就是戒場。戒場和大界中間的地方，叫做「自然」。

東、北二邊，即用小牆下上爲自然界體。南、西二邊大界牆內，則無別相者，應釘杙[42]豎標，繩連相著。當於戒場東南角，去大界牆尺八地旁小牆施一杙；又於西南角斜去大牆二尺許下一杙；又於西北角至小牆南旁小牆下一杙，正西令去大牆尺八許；釘三杙已，仍以繩連三標，則爲自然界。南、西二邊，若作二法竟，若二界各有法事，此中有人，不妨二處。

戒場的東、北二邊，就用小墻的下上作爲自然界體。如果戒場的南、西二邊大界墻裡面，沒有特別的標記物的話，應該釘杙豎標，然後互相之間用繩子連接。當在戒場的東南角，離開大界墻有一尺八地方的墻邊釘一杙；又在西南角斜著離開大墻二尺左右的地方釘一杙；有在西北角到小墻南邊小墻處釘一杙，這裡的正西離開大墻也有一尺八左右。釘了以上三個杙後，用繩子連接三個標，就成爲自然界。戒場的南邊和西邊，如果作完了結戒場和大界之法後，在戒場和大界內分別有法事時，兩處有人的話，也不妨礙兩處的羯磨作法。

其戒場外相：東、北二邊之相，即以小牆內院爲相；西、南二畔，即用繩標內邊爲相。

[42]杙，一頭尖的短木。

戒場外相：東、北兩邊的相，是以小墻內院作爲標相；西、南兩邊，則用繩子標的內邊作爲相。

其大界內相：東、北二面，以小牆外院爲相；南、西二面，以大院牆內爲相。

大界內相：東、北兩面，用小墻的外院作爲相；南、西兩面，用大院墻內作爲相。

若明外相，必在院外唱之；若在牆內唱者，至西南角戒場外自然界邊，則與內相俱合，則不分彼此之異。又不得入大院牆唱之，由不見其相故。

大界的外相，必須要定在院外；如果把外相定在墻內的話，到西南角戒場外自然界邊，就會導致大界外相和內相兩者重合，難以區分兩者的不同。另外也不能把大界外相定在院墻內部，因爲那樣無法見到實際的界相。

上且略寄一緣以爲相貌。作法之時，未必如圖。若不依此解生，餘處亦準不得。

以上暫且藉助一種緣來作爲界相的說明。實際作法的時候，未必像圖中所顯示這樣。如果不按照上面解說這樣很好地理解界的涵義，那麼在其他地方也肯定難以做到如律而行。

今明結法分三。

下面說明結界之法，分爲三部分。

初、緣前後者。《五分》云：「應先結戒場，後結大界。若先結大界者，當捨已，更前結之，然後唱相結大界。」《毘尼母》《善見》亦同此說。今猶有人先結大界者。此

不讀聖教，唯信意言。

一、結的先後次序。《五分律》中說：「應該先結戒場，後結大界。如果已先結了大界的話，應該先捨掉，再結戒場，其後唱相結大界。」《毘尼母論》和《善見論》說法與此相同。現在依然見有先結大界者，這都是因爲不讀聖人之教，唯信自己主觀想法的結果。

問：「先結大界者，戒場成不？」

有人問：「先結了大界，後結戒場的話，戒場能否成就？」

答：「《五分》所明，應捨已更結，故知成也。但不成後法，故須解之。《五百問》云：『後結戒場者，於中受戒，恐無所獲。』又云『不知同於未制。賴有此路，則通僥倖』。[43]」

回答：「《五分律》中明確提到，應該先捨後再結，所以知道大界是成就的，但戒場卻不成就，所以需要先解掉。《五百問經》中提到：『後結戒場的話，在這樣的戒場中受戒，恐怕是不會有什麼收穫的。』又提到：『雖然將大界和戒場的結法次序顛倒了，但如果後來的受戒者不知道此緣由，就和沒有這個制定一樣，依賴這點，僥倖可以成就。』」

今時結者，多有非法。或將五、六人徑往戒場中，界內不集，總唱三相已，具加二種羯磨者；或有界內通唱三相已，隨界加法者；或於大界內遙結者；或先結戒場已，

[43]《佛說目連問戒律中五百輕重事》卷 1〈結界法品 4〉:「或先結大界，後結戒場，於中受戒，如卑公所云，恐無所獲。然云不知，同於未制。賴通此路，可有僥倖。」(CBETA，T24， no. 1483a， p. 974， a27-29)

但唱大界外相，不唱內相而加法者。此等諸濫，結並不成。故須當界各唱各結，方得成就。

現今的結界者，多有非法的事情發生。有帶著五、六人直接往戒場，界內也不集僧，總的唱過三相後，直接加結戒場、結大界兩種羯磨的；有在大界內通唱三相後，在戒場和大界分別相應加法的；有在大界裡遙結兩種法的；有先結了戒場，然後只唱大界外相，沒有唱大界內相就加法的。如此種種的混濫行爲，所結的界都不成立。所以需要各自界各自唱相，各自結，才能夠成就。

二、明唱相。先於自然界內集僧已，一比丘具修威儀唱云：

二、唱相。先在自然界內集僧後，一位比丘具威儀對衆唱說：

「大德僧聽！我比丘爲僧唱四方小界場相。從此處東南角標內旁繩西下，至西南角標；從此旁繩內北下，至西北角標；即旁小牆內東下，至小牆東北內角；從此旁牆內南下，至東南角標。此是戒場外相一周訖。」三說已。

羯磨者言：「何所作爲？」

羯磨人問：「何所作爲？」

答云：「結戒場羯磨。」

回答：「結戒場羯磨。」羯磨人對衆說：

「大德僧聽！此住處比丘稱四方小界相。若僧時到，僧忍聽。僧今於此四方小界相內結作戒場。白如是。」

「大德僧聽！此住處比丘稱四方小界相，僧今於此四

方小界相內結戒場。誰諸長老忍『僧今於此四方小界相內結戒場』者默然，誰不忍者說。」

「僧已忍『於此四方相內結戒場』竟。僧忍默然[44]故，是事如是持。」

結已，餘僧且坐。應將四、五人知法、相者，入大界內，安坐定已。集界無人，方乃作法。

像上面這樣結過後，其餘比丘都坐下。應該選四、五位懂得律法、知道界相的比丘進入大界，安坐下來，將所有界內僧都集合後，才開始作法。

次結大界法。先明唱相有二不同。言別唱者，先唱內相三周已，次唱外相三周後，總結合。二者，總牒內外一遍相已，隨遍合之。文明總法。應令一人具儀唱云：

其次結大界的方法。先要明了唱相有兩種不同。別唱的方法是，先唱內相三次，作結；然後唱外相三次，作結；最後總結內外相。第二種是，每一遍將內相、外相都加入，三遍結束。這裡說明總唱的方法。應讓一位比丘具威儀，對衆唱說：

「大德僧聽！我比丘爲僧唱大界四方內外相。」

前唱內相：

先唱內相：

「從小牆東南角外角，穿小牆西出，旁大牆內，至西南角內角；從此旁牆北下，穿小牆西頭過，至小牆西北角外角；從此旁小牆東下，至小牆東北角外角；從此南出，

[44]然，《大正藏》無，據《四分律》《隨機羯磨》加。

還至小牆東南角外角，此是大界內相一周訖。」

次唱外相：

「從寺院外牆東南角外角直西，至南門東頰外土棱；隨屈曲北入至門限裏棱，西下至門西頰限頭；隨限屈曲南出，至門西頰外土棱；從此西下，至西南角外角；從此北下至西北角外角；從此東下至東北角外角；從此南下，還至東南角外角。此是大界外相一周已。彼爲內相，此爲外相，此是大界內外相一周。」

如是三遍已，告僧云：「已唱大界內外相訖。」

如是唱三遍後，對衆僧說：「已唱大界內外相訖。」

衆僧作羯磨。唱者復座已，上座如常依前作之。羯磨大同前無戒場結者，唯足「內」之一字，云「僧今於此四方內外相內結作大界」。若據《律》文，亦不加字，但云「於此四方相內結大界」，於理亦得。隨意所存，大途無妨。

接下來衆僧作羯磨。唱相者回到座位後，上座依照一般的做法，前面所說那樣作。羯磨詞和前面無戒場結大界的內容大體相同，唯加「內」一個字，說「僧今於此四方內外相內結作大界」。如果依照《四分律》文，不加字，只說「於此四方相內結大界」，照理也可以。依照實際情況處理，大的方面並無妨礙。

結此界已，如上牓示顯處。

結過界後，像上面一樣張榜，告示在明顯的地方。

結三小界[45]法，三門分之。

結三小界法，由三點來做說明。

初、明集僧遠近者。此由留難故起，不同大界集僧，所以佛隨方便，曲開此教。如《善見》中「七盤陀量」，集僧應得。故彼文中「不同意者」[46]，對此《四分》無異也。並謂蘭若之中。必在聚落，文中不開。由蘭若迴露，來難易見。

初、集僧遠近。這是由難事而起，不同於大界內集僧，所以佛隨方便，而開許了這種方法。如《善見論》中說的「七盤陀量」，集僧就可以。所以該論文中提到「不同意的人」，和《四分律》無異。都提到在蘭若中。如果是聚落，文中沒有開許。因爲蘭若距離遙遠，人難以到達；同時是露地，人來了也容易看見。

二、不豎方相者。

二、不豎方相。

大界、戒場，義通久固，僧常居止，理須曉明。此三小界，並由事起，有難遮作，佛開暫結，更無有相。隨人多少，即爲界體。

大界、戒場，意義是通於長久固定的，僧常在上面居住、安定，照理是要指明的。而這三小界，是因爲有事才立的，爲遮止難緣而作，佛開許暫時結，就沒有獨立的界相。隨著來人的多少，就是界體。

---

[45]三小界，指受戒、說戒、自恣三小界。因爲有難事所以結的。

[46]《善見律毘婆沙》卷 17〈舍利弗品〉:「阿蘭若界者，極小方圓七盤陀羅，一盤陀羅二十八肘，若不同意者，二十八肘外，得作法事。」(CBETA， T24， no. 1462， p. 793， b4-6)

比人行事，若結小界受戒，多立院限。說戒直坐，自恣圓坐，此二無有外相。此未通知。

古來有人行事，如果結小界受戒時，往往另外立院等相。說戒是直坐，自恣是圓坐，這兩種都沒有外相。這是不通達律的見解。

準如《律》文，爲遮惡比丘故。今猶坐外有界，終不免遮。此三小界，相同一法，並指「僧集坐處爲界內相」。

照《四分律》文，爲了遮惡比丘而立了受戒小界。現在在坐處外另外有一界，依然不能避免難緣。這三小界，都是相同的，以「僧集坐處作爲界內相」。

故初云「僧一處集」；中云「爾許比丘集」；後云「諸比丘坐處已滿，齊如是比丘坐處結小界」。文止在此，更不言外相。

所以在〈受戒犍度〉中提到「僧在一處集合」，〈說戒犍度〉中提到「有這麼多比丘集合」，〈自恣犍度〉中提到「諸比丘坐的地方已經滿了，依照這些比丘坐的地方結小界」。文都在這裡，並沒有說有外相。

若準《僧祇》，彼文云：「欲捨衣者至界外，無戒場者結小界。」文云：「齊僧坐處外一尋已內，於中作羯磨。」[47] 此則明文有開。但同戒場之法，非關小界。

如果依照《僧祇律》，文中說：「欲捨衣者到界外，如果沒有戒場，應該結小界。」「在衆僧坐處一尋以內，其

[47]《摩訶僧祇律》卷 8：「若比丘長衣過十日，欲捨衣者，當求持律比丘、能羯磨人，請諸知識比丘，出界外。若無界場，應結小界，羯磨者應作是說：『大德僧聽！若僧時到，僧於此地，齊僧坐處外一尋以內，於其中作羯磨。』」(CBETA， T22， no. 1425， p. 293， b2-7)

中作羯磨。」這裡則明確有文證開許。但這裡的小界，和結戒場法相同，不同於此處提到的三小界。

《四分》戒場法中，亦云「小界」，可即是小界立相也？

《四分律》的戒場法中，也提到「小界」，難道是爲小界立相嗎？

若作受戒之法，準《律》界外問難。[48]若至乞受之時，十人叢坐，前結足開一人之分。必半身外界，亦準《十誦》《善見》之文，足成僧數。[49]此是定義。必依昔用，結界不成，作法非務，一生虛受，疑恆鎮心。所謂「無戒滿世」，此言驗矣！廣有廢立，如《義鈔》中。

如果要作受戒法，依照《四分律》，要在界外問難。要到乞受戒之時，十人坐在一起，前面結足夠容納一個人的地方。如果一定出現半身在界外的情況，也參照《十誦律》《善見論》，用半身入界而足成僧數。這是確定的含義。如果一定依照昔人的做法，造成結界沒有成，作法不如理，一生的戒法虛受，常有疑心縈繞在心中。所以有言「沒有戒的滿世界都是」，這話得到了驗證！更廣的辨析，可看《拾毗尼義鈔》。

若論說戒，隨同師善友，下道並坐，令使相近，依法結之。

如果是說戒，隨同師善友下了道路（即在蘭若）一起

---

[48]《四分律》卷 35：「時有欲受戒者，彼將至界外脫衣看，時受戒者慚耻，稽留受戒事。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 814， c8-9)

[49]依照《十誦律》文，一位比丘可以身在四界的交接之處，同時參與四界的羯磨。即表明半身在界內也是可以算作同界的。

坐，使互相靠近，依法結界。

若論自恣，五人已上，圓坐四面，五德在中，四面自恣。此人加用，未必如此，亦隨緣改張。

如果是自恣，五人以上自恣的話，四人坐在四邊，五德比丘坐在中間，向四面自恣。這是隨著人數而採用的，未必一定這樣，可以隨具體因緣而更換。

次明結法。以事希寡，文存略也。

其次說明結小界之法。因爲這樣的事非常稀少，所以文就略過了。

餘有三種界別：

其他還有三種大界：

一、別說戒別利養，欲同說戒同利養。

二、別說戒別利養，欲同說戒別利養。

三、別說戒別利養，欲同利養別說戒。爲守護住處故。此四方僧物唱和法也，佛並開結。末代之中，此法殆盡。必若合寺有緣濟乏，並須白二和僧送之，不得直爾與他，以僧物不得出界。

一、說戒、利養各自有別，準備一起說戒、一同處分利養。

二、說戒、利養各自有別，準備一起說戒，利養卻依然各自處分。

三、說戒、利養各自有別，準備一同處分利養，說戒卻依然各自舉行。這是因爲一處僧資財匱乏，爲免去僧散

寺廢，爲了守護住處而實行的。這是四方僧的唱和法，佛都有開許。但末法時期，這個法已經消失殆盡了。如果一定出現和全寺有緣，準備接濟貧乏時，需要白二羯磨而送給對方，不能直接給，因爲僧物是不能出界的。

次明解界法。

其次，說明解界之法。

先解無戒場者。僧集已，問欲取和已，解言：

先解沒有戒場的大界。僧集，問欲，取和，然後解道：

「大德僧聽！此住處比丘，同一住處，同一說戒。若僧時到，僧忍聽。解界。白如是。」

「大德僧聽！此住處比丘，同一住處，同一說戒，今[50]解界。誰諸長老忍『僧同一住處、同一說戒解界』者默然，誰不忍者說。」

「僧已忍，聽『同一住處、同一說戒解界』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

若有戒場者，先解大界，却解戒場，此是常準。上座問答，一一隨有單牒，不同「受戒」一答得作多法。彼由同界故得，此中不開。爲中隔自然，兩界各別，作法不通。若作法，同前而解。

如果有戒場的話，先要解大界，再解戒場，這是常定的方式。上座問答時，需要將解戒場和解大界的文辭單獨牒出，和受戒時，總的回答「受戒羯磨」，通於受戒中多

[50]今，《大正藏》作「令」，誤，據《四分律》《隨機羯磨》改。

個法的作法不同。受戒時，是因爲在同一界中作，所以那樣可以，這裡不行。因爲戒場和大界中間隔著自然界，兩界是不同的，所以作法是互不通的。

次解戒場，應在相內，不得在大界遙解。《律》無正法。舊羯磨中用「大界法」解之，唯稱「大」「小」爲別。今不同之。戒場不許說戒，何得牒解？今準「難事界」，但翻「結」爲「解」，理通文順。文云：

其次解戒場，應該在戒場相內解，不能在大界內遙解。《四分律》中沒有給出解戒場之法。舊的羯磨中用大界法解，只用「大」「小」作區分。這裡的作法與之不同。戒場中不許說戒，怎麼可以牒大界中「同一住處，同一說戒」之文而解呢？這裡參照「難事界」，只是把「結」改爲「解」，道理和文詞都通順。文是：

「大德僧聽！僧今在此處解戒場。若僧時到，僧忍聽。解戒場。白如是。」

「大德僧聽！僧於此處解戒場。誰諸長老忍『僧集此處解戒場』者默然，誰不忍者說。」

「僧已忍『解戒場』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

《善見》云：「戒場上不得立房。縱使王立，有慚愧比丘剔壞，餘材草送住寺比丘。」「唯置佛殿及樹木也。」[51] 外國戒場多在露地，如世祭壇郊祀之所，故律中或名「戒

[51]《善見律毘婆沙》卷 8〈舍利弗品〉:「有勢力王，於他戒場立作故，名難房。應向住者言:『莫於此作房。』若苟執不從，重向言:『莫於此作，我等作布薩自恣時即妨礙，縱使豎者，房亦不得安立。』如是故作不止，語至三，猶不應，若衆多比丘有慚愧者，剔壞此房，唯置佛殿及菩提樹，壞已勿用，次第舉置，遣送與住比丘，餘草使取。」(CBETA，T24， no. 1462， p. 728， b25-c3)

壇」。

《善見論》中提到：「戒場上不能造房子。縱然是有勢力的王所造的，其中有慚愧的比丘將房子拆除，將材料、草送給住在裡面的比丘。」「只能安置佛殿和菩提樹。」外國的戒場多在露地，就像世間設祭壇、郊祀一樣，所以律中也把戒場名爲「戒壇」。

《五百問》中：「受戒値天雨，若移戒場屋下者，先解大界，更結戒場及結大界方得。」

《五百問經》中說：「受戒時碰上天下雨，如果要將戒場移到屋下，先要解大界，再結戒場及大界才可以。」

解三小界，同前結法。

解三小界時，和前面的結法相同。

三、明法起有無。

三、法起有無。

有言：「法起由作善法，即發善無作，屬善行陰攝。此善法與處相應，遍標相內，皆有法起。非謂善法與無記地連，非不相及。」

有人說：「結界後在大界上生起的法，是由善法而起，接著就發起了善的無作法，屬於善性的行蘊所攝。这个善法和處相應，所有的界標、相裡面都有法生起。並不是說善的無作業與無記的地相連，也不是說兩者沒有關聯。」

《善見》云：「依相結已，後失界相，若人掘地至水

際，亦不失界；[52]乃至於上起三重屋，皆同一界。若有石山，上廣下狹，於上結界，山巖下僧，不妨上法。」以界是色法，隨處廣狹下入地也。故文云：「若結已，水蕩成坑，雖有水流，於中豎閣，在上作法者皆得。」[53]準此多文，法起何疑！

《善見論》中提到：「依界相結了大界，後來失去了界相，如果有人挖此處的地挖到水輪的交界之處，界也不會失去。甚至在大界上起了三重的房子，裡面還是屬於同一界。如果有一座石山，上面寬廣，下面狹窄，在寬廣的上面結界的話，即便山巖下面有比丘，也不妨礙到山巖上面作法。」因爲界是色法，隨著地處寬狹向下進入地中。所以文裡面說：「如果結了界，縱然此界被水沖刷成了坑，雖然還有水流，如果在裡面豎立一根柱子，上面建造一座閣樓，在閣樓上作法的話，也是可以的。」依照這麼多的文證，法是存在的，又有什麼可懷疑的呢？

昔云：「無有法起。」文云：「云何界現前？作羯磨唱制限者是。」[54]此謂加法之所，不論法起有無。

舊有人說：「並沒有法的生起。」《四分律》文中提到：「什麼叫界現前？是指在裡面作羯磨唱限定範圍的地

---

[52]照《善見論》的說法，大地之下是金輪，金輪之下是水輪，在大界上生起的這種無作善法，向下可以延伸到金輪和水輪的交界處。

[53]《善見律毘婆沙》卷 17〈舍利弗品〉:「若依相結界已，後若失相，界亦不失，若人掘地乃至水際，皆不失界相。若結小界，不得說欲，結布薩界，得說欲。結界場，極小容二十一人，作界場已，後起屋覆，界不失。若結小界已，於中起三層樓，從地至最上層同一界。若有石山，上廣下小，於上結界，若有比丘，在下不妨。若結界已，水盪成坑有水流，知其處所，豎柱爲閣，於上作法事得。」(CBETA， T24， no. 1462， p. 793， a14-22)

[54]《四分律》卷 47：「云何界現前？在界內羯磨作制限者是。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 917， a29-b1)

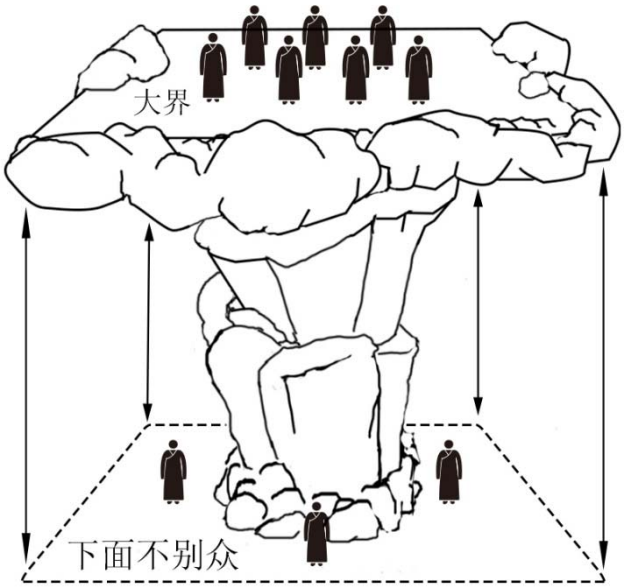
方。」這裡說明了是加法的地方，沒有說是否有法的生起。

《薩婆多》云：「以界威力故，善神所護。」如前《五分》所明。

《薩婆多論》中說：「因爲界的威力，善神會守護。」就像前面《五分律》所明說一樣。

《小法滅盡經》云：「劫火起時，曾作伽藍所，不爲火焚，乃至金剛界爲土臺也。」

《小法滅盡經》裡說：「到最後的劫末火生起時，曾經作過伽藍的地方，不會被火所燒，乃至金剛界也依然會成爲土臺。」



四、明結處非法失不之相。

四、說明結界處非法時，作法是否失去的問題。

初中所明，前已具述，恐有迷忘。謂兩界相接，中無

自然，共相錯涉；隔水無橋；或不捨本界而重結之；及界不盡集；羯磨不成；方相不練：並非結法。《五分》云：「不唱方相，不成結界。」

所謂非法的情況，前面已經敘述了，恐怕有所遺忘，再提一下。比如戒場和大界相接，中間沒有自然界，兩界互相錯誤交涉；界內隔著水，但沒有橋；或者沒有捨掉原來舊有的本界而重新結了；界內僧沒有盡集；羯磨不成；四方界相不熟悉：以上都不是結界之法。《五分律》中說：「沒有唱界的相時，結界不成。」

言失不者。

作法是否失去。

一、謂決意棄捨。《十誦》云：「諸比丘捨僧坊去，作念不還，是名捨界。」

一、已經決定要棄捨界了。《十誦律》中說：「比丘們捨棄僧坊而去，心中作念再也不回來了，叫做捨界。」

《智論》云：「一宿棄捨，則無有界。」

《大智度論》中說：「哪怕一夜間棄捨，就沒有界了。」

問：「前《善見》中並言『不失』者？」

有人問：「前面提到《善見論》中還說『不失』，是什麼意思呢？」

答：「彼不作永捨心，故不失也。此云失者，作不還意，有捨界心故失，文中皆言『棄捨』故也。《四分》中

『治故伽藍，不失淨地』，又云『若疑，應解已更結』[55]，故知界在。」

回答：「那裡是因爲沒有作永遠捨棄之心，所以是不失的。這裡說失去，是因爲已經作意不回來，有捨棄界的心，所以說是失去，文中都說了棄捨的意思。《四分律》中說『修治舊的伽藍，淨地還沒有失去』，又說『如果懷疑原先有淨地的話，應該先解掉，然後重新結』，所以知道界還是在的。」

若作法捨，衣、食、人界三種俱捨。

如果作法捨的話，衣界、食界、人界都捨了。

二、明不失，略述五種。

二、有不失的情況，概略說明五種。

（一）非法、惡心解者不失，《律》云「惡心解淨地不成」，例準。

（一）非法的，用惡心解界的話，界並不失。《四分律》中提到「用惡心解淨地的話，法不成」，依照這個例子可知。

（二）僧尼互結，《善見》云：「比丘於尼界上結界不失。尼同得成。」[56]

（二）僧、尼互相在對方界上結新界。《善見論》提

[55]《四分律》卷 43：「時諸比丘不知何處是淨地？白佛，佛言：『應結。若疑先有淨地，應解然後結。』爾時比丘治故僧伽藍，不知爲得作淨地不？佛言：『得作。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 874， c26-29)

[56]《善見律毘婆沙》卷 17〈舍利弗品〉：「若比丘結界已，於比丘尼非界，比丘尼界上得更結界，比丘尼界亦不失。比丘尼於比丘界上亦得結，比丘界亦不失。」(CBETA， T24， no. 1462， p. 793， b1-3)

到：「比丘在比丘尼界上結界的話，比丘尼界並不失。比丘尼也同樣。」

（三）中邊不相解語，亦互重結。

（三）中國和邊地互相語言不通，也可以互相重結。

（四）失界相，如《善見》中。

（四）失掉界相，就如《善見論》中所說。

（五）空本處。《五百問》云：「大僧與尼通結，得。不得相叉。」[57]

（五）如舊伽藍一樣，寺是空的，但界並未失去。《五百問經》中說：「大僧和尼可以在同一處各自結界，但兩界不能有交叉。（即要完全重合，這可能是兩衆要受戒、懺僧殘罪等的緣故。）」

[57]《佛說目連問戒律中五百輕重事》卷 1〈結界法品 4〉:「問:『二衆結界，得互相叉結不？』答:『不得相叉。得共通結耳。』」(CBETA， T24， no. 1483a， p. 974， c14-15)

卷七　〈僧網大綱〉

翻譯：賢超法師

一方行化，立法須通，處衆斷量，必憑律教，令遠域異邦，翹心有所；界中行者，安神進業。若斯御衆，何事不行？既行正法，何人不奉？豈止僧徒清肅，息俗歸眞，方能扶疏道樹，光揚慧日。

在一方修行度化，所立法度應當普世相通，在僧衆當中評斷衡量，必須依準戒律，令遠方異國心生仰慕，界內修行者安心辦道。若能如此統理大衆，何事不能實行？既能實行正法，何人不會奉持？豈非僧衆清淨肅穆，息除俗緣而歸向眞諦，方能豐茂繁盛佛道之樹，光顯發揚智慧之日嗎？

若法出恒情，言無所據，科罰同於鄙俗，教網唯事重麁，能施已是於非，所被固多諠亂。故《律》云：「非制而制，是制便斷，如是能令正法速滅。」不値佛世，生地獄如箭射。《三千威儀》云：「衆中無知法人者，百人、千人不得同住。」故知同住必遵聖法。

若是法度出自世間常習，言論沒有經典依據，懲罰類同於鄙陋俗法，教網只採用粗暴手段，施罰者已在非法，受罰者必多鬧亂。所以《四分律》說：「非法制度若被制定，如法制度便會斷絕。如此能令正法迅速滅亡。」[1]無法値遇佛世，投生地獄如同射出之箭。《大比丘三千威儀》說：「如果大衆中無人知曉聚衆法，那麼百人、千人便不

[1]《四分律》卷 57：「若比丘非制而制、是制便斷，如是漸漸令戒毀壞，令多人不得利益，作衆苦業以滅正法。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 990c2-4)

可同住一處。」[2]所以應知，大衆同住必須遵守聖法。

今欲刪其繁惡，補其遺漏，使制與教而相應，義共時而並合。故《律》云：「非制不制，是制便行，如是漸漸令法久住。」若出其病患，明其損減，如下廣明。

如今想刪減繁多的惡制，補充遺漏的正制，令制度和律教相應，與義趣與時機符合。所以《四分律》說：「非法制度不被制定，如法制度便能實行，如此逐漸正法得以久住。」[3]若指出惡行的過失，闡明其危害，下文加以詳說。

就中分五：一、約化制二教明相不同；二、約僧制、衆食以論通塞；三、約法、就時、對人以明；四、約處就用以明；五、衆主教授之相。

其中分爲五點：第一，從化教和制教兩方面說明不同；第二，從僧制、飲食兩方面說明通塞；第三，從律法、時機、人的角度來說明；第四，以衆僧共處的角度說明；第五，寺院衆主教授的各種形相。

初中分二。且明化教，教通道俗。

第一點可分爲二。首先從化教說明，通用於出家與在家。

《大集》云：「若末世中有我弟子多財多力，王等不治，則爲斷三寶種，奪衆生眼。雖無量世修戒、施、惠，則爲滅失。」廣如第二十九卷〈護法品〉說。又云：「若

[2]《大比丘三千威儀》卷 1：「既離依止已得度人，度人者當與徒衆者應知聚衆法。衆中無知法者，百人千人不得一處住。」(CBETA， T24， no. 1470， p. 913c11-13)
[3]《四分律》卷 57：「若比丘非制不制、是制不斷，如是漸漸令戒成就，利益多人不作苦業，令正法久住。是故汝等非制不應制、是制不應斷，當隨所制戒而學。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 990c4-7)

犯過比丘應須治者，一月、兩月苦使，或不與語，不與共坐，不與共住，或擯令出，或出一國乃至四國，有佛法處。治如是等惡比丘已，諸善比丘安樂受法，故使佛法久住不滅。」

《大集經》說：「如果在末法中，我的弟子擁有衆多財富和廣大勢力，國王等人不加管治，會斷絕三寶的種姓，奪去衆生的眼目[4]，這些人曾經無量世以來修習持戒、布施、智慧所得的善根，也會消失壞滅。」[5]詳盡內容在第二十九卷〈護法品〉[6]。又說：「對犯有罪過的比丘應當予以治罰，令其苦力服勞一月或兩月，或者不與其說話，不與其共坐，不與其共住，或者擯出僧團，或者擯出一個國家，至多四個國家，令其在有佛法的地方改過從善[7]。治罰這類惡比丘後，各位善比丘便能夠安樂地學習佛法，因而使佛法長久住世而不滅亡。」[8]

《十輪經》云：「若有鈍根衆生，爲欲發起善根因緣，懈怠少智，忘失正念，貪著住處、衣服、飲食四事供養，遠離一切諸善知識。如此衆生教令勸化，料理僧事及以佛、

---

[4]意爲損害衆生的正見。

[5]《大方等大集經》卷 24：「『若未來世有我弟子，饒財多寶有大力勢，王所親愛，一切大衆不能擯治，如是等人汝等當治。刹利、婆羅門、毘舍、首陀，不能治者，如是四姓，則爲斷我三寶種性，能滅法炬，破壞法船，燋涸法味，奪衆生眼，我法壞時，心則放捨。大王！譬如一人奪一切眼，於意云何？是罪多不甚多？』『世尊！不可稱量、不可計數。』『大王！若有刹利、婆羅門、毘舍、首陀，有大力勢，見我法滅捨不守護，其所得罪亦復如是。大王！若有國主，於無量世修施戒慧，見我法滅捨不擁護，如是所種無量善根悉皆滅失。』」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 397， pp. 172c21-173a3)

[6]相當於現在的《大方等大集經．虛空目分中護法品》卷 24，大正藏 13 冊 172 頁下欄。

[7]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「有法處者，使同類見聞，令生慚恥，改過從善故。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 209b2-3)

[8]《大方等大集經》卷 24：「我之法中亦復如是，有犯罪者，或令苦作一月、二月，或不與語共坐共食，或不共住，或擯令出，或出一國，或出四國。有佛法處，治如是等惡比丘已，諸善比丘安樂受法，故使佛法久住不滅。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 397， p. 172c16-20)

法、和尚、闍梨，是爲安置營事福處。」

《十輪經》說：「若有根器鈍劣的衆生，懈怠懶惰，缺少智慧，忘失正念，貪著住處、衣服、飲食等四事[9]的供養，遠離一切善知識，爲令他們具有發起善根的因緣，應教他們從事佛法勸化、料理僧團事務以及佛事、法事、和尚與阿闍梨的事務，安置於經營福田的地方。」[10]

「若聲聞弟子心不恭敬，不堅持戒，爲法久住而調伏之。若起心念，教令心悔。又須言語而謫罰者，驅令下意，終不與語；亦於僧中謫令禮拜，訶詰嫌責，不同僧利；或在僧前四體布地，自歸伏罪；或時驅出，不得共住。我知衆生心所趣向，爲利彼故廣說諸經地獄等苦，爲欲調伏破戒衆生。」

「若受聲聞戒的弟子，內心倨傲不敬，不願堅持持戒，應當爲令正法久住而加以調伏。如果心生惡念，教其責心懺悔。若須用言語進行批評懲罰，爲使其心意屈服，而始終不與他說話；又在僧團中責令其禮拜衆僧，訶斥責問，不得同享僧團利養，或者當著僧衆的面四肢伏地，自願認罪伏法；或者當時將其驅出僧團，不得共住。我知道衆生的內心動向，爲了利益他們而在諸多經文中廣泛宣說地獄等惡趣之苦，爲的是調伏破戒衆生。」[11]

---

[9]四事，指臥具、衣服、飲食、醫藥等四種生活資具。

[10]《大方廣十輪經》卷 2：「若有鈍根衆生，爲欲發起善根因緣，懈怠、少智、忘失正念，貪著住處、衣服、飲食四事供養，遠離一切諸善知識；如此衆生，教令勸化、料理僧事及與佛、法、和上、阿闍梨故，是善男子！則爲安置如來勸化營事福處。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 410， p. 689b6-11)

[11]《大方廣十輪經》卷 2：「若有貢高難可調伏，心不恭敬不堅持戒，爲法久住而調伏之。若起心念，教令心悔，又須言語而謫罰者，驅令下意終不與語。亦於僧中謫罰令其禮拜，訶詰嫌責不同僧利。或在僧前四體投地自歸伏罪，或時驅出不得共住。我知衆生種種體性，心所趣向，能生信解。爲利彼故，除其黑闇、乾竭駛流，得涅槃樂，爲欲調伏破戒衆生，廣說諸經地獄等苦。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 410， p. 689c6-15)

「若諸比丘護持戒者，天人供養，不應謫罰，除其多聞及持戒者。若有破戒而出家者，能示天龍八部珍寶伏藏。應作十種勝想：佛想，施心。若有破戒、作惡威儀，當共耎語，乃至禮足。後生豪貴，得入涅槃。」

「若諸比丘能夠護持戒律，天人皆應供養，不應懲罰，除非是多聞和持戒之人（才有資格作出處罰）。若有出家而破戒者，仍然能爲天、龍等八部鬼神[12]顯示珍寶伏藏[13]。應對出家人產生十種殊勝的觀想[14]，作念佛想，當起施心等等。若有比丘破戒、作非法威儀，應當用柔和委婉的語氣說講話，乃至禮足。後當來世生於富貴豪門，乃至未來當入涅槃。」[15]

---

[12]天龍八部，對八種具有神通變化的有情的統稱。《十輪經》此處原文是「天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽」。

[13]珍寶伏藏，指涅槃果或者三乘佛法。《四分律行事鈔簡正記》卷 7：「珍寶伏藏者，謂涅槃之果，隱而不明，稱伏藏之。又三乘等總是伏藏，今此能示之。」(CBETA 2019.Q2， X43， no. 737， p. 143a7-8 // Z 1：68， p. 196b3-4 // R68， p. 391b3-4)

[14]十種勝想，《資持記》據《十輪經》總結爲十種：「一、應作念佛想；二、應思惟聖戒；三、當起施心；四、柔和質直，常行忍辱；五、不生卒暴，心無狂亂；六、喜樂正法；七、常好閑靜阿蘭若處；八、欲入涅槃無畏之城 ； 九、共軟語 ； 十、禮足。(《鈔》引一、三、九、十，余六《經》不歷顯，故曲分之。)」《行事鈔》在這裡只列出其中四個。《簡正記》、《行事鈔批》等則有不同的解釋：「十種勝想等者，一、諸衆生見依我出家，應作佛想；二、當起施心；三、見破戒者作持戒想；四、見懈怠者作精進想；五、嗔恚者作忍辱想；六、見散亂者作禪定想；七見愚癡者作智慧想；八、見諂曲者作質直者想；九見麤獷者作柔耎想；十、見慳貪者作布施想。」

[15]《大方廣十輪經》卷 3：「若諸比丘佛法出家，剃除鬚髮披著袈裟，一切天人、阿修羅皆應供養。若護持戒，不應謫罰，閉繫兀其手足乃至奪命悉無是法。何以故？除其多聞及持戒者，若有破戒比丘於我法中而出家者，成就諸惡如敗膿壞，非婆羅門自言婆羅門，非梵行而言梵行，退失墮落聖道果證，爲諸煩惱結使所勝、結使所壞。又復破戒諸惡比丘，能示天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等，無量功德珍寶伏藏。若有依我而出家者，衆生應作十種勝想，得無量無邊福德。何等爲十？有諸衆生見依我出家者，應作念佛想，以是淨心歡喜因緣，不信一切諸餘外道，及外道經書，若當見時即應思惟決定聖戒，以是因緣能斷殺生、偷盜、邪婬、妄語，乃至不飲酒等，入涅槃城。見有依我而出家者當起施心，以是因緣，於將來世財富無量，善去善向，殊勝供養常得充給，乃至入於無畏大涅槃城。又見依我佛法出家，柔和質直常行忍辱不生卒暴，心無狂亂憙樂正法，常好閑靜阿練若處，乃至欲入涅槃無畏之城。若有衆生，破戒非法作惡威儀，見如是人當共軟語乃至禮足。以是因緣，此人後世生尊貴家有大勢力，常爲一切之所瞻視，乃至當得入涅槃城。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 410， pp. 693c20-694a17)

「是以依我出家持戒、破戒，不聽輪王、宰相謫罰，況餘輕犯。破戒比丘雖是死人，是戒餘力猶如牛黃、麝香、眼藥、燒香等喻。破戒比丘爲不信所燒，自墮惡道，能令衆生增長善根。以是因緣，一切白衣皆應守護，不聽謫罰。四方僧衆布薩、自恣，三世僧物、飲食、敷具皆不預分。」

「所以依我出家者不論持戒還是破戒，不可聽許轉輪王、宰相大臣等懲罰，何況只是輕犯而已？破戒比丘雖然如同死人，但是所剩戒力的功德猶如牛黃、麝香、眼藥、燒香等。[16]破戒比丘被不信所燒毀，自己墮入惡道，但仍能令衆生增長善根。因爲這個因緣，一切白衣居士都應對其守護，不可聽許王臣的責罰。四方僧衆的布薩、自恣，三世僧物[17]、飲食、坐具的分配，破戒比丘都不得參與。」[18]

「優波離白佛：『若非法器，云何驅遣？』佛言：『我不聽俗人譏訶。』」比丘得作。「復有十種非法，即得大罪。若僧不和，於國王前、王眷屬前、大臣前訶，白衣、婦女、小兒中，僧淨人前，比丘尼中，本怨嫌人前，如是

---

[16]《十輪經》用牛黃、麝香、眼藥、燒香比喻破戒比丘所剩戒力的功德。牛黃、麝香都是動物死後被人取用而產生利益，比喻破戒比丘的戒力仍然能夠利益無量天人。眼藥是治療盲目的妙藥，比喻破戒比丘仍然可以令衆生獲得清淨智慧法眼。燒香是燃燒自己而薰他令香，比喻破戒比丘雖然自己後世墮落，但是能領他人得到利益，獲得涅槃。

[17]三世僧物，指的是房舍、臥具等通於過去、現在和未來使用的僧物。

[18]《大方廣十輪經》卷 3：「是以依我出家比丘，若持戒若破戒，我悉不聽轉輪聖王大臣宰相，不得謫罰繫閉加諸鞭杖，截其手足乃至斷命，況復餘輕犯小威儀。破戒比丘雖是死人，是戒餘力猶如牛黃，是牛雖死人故取之。亦如麝香死後有用，能大利益一切衆生。惡行比丘雖犯禁戒，其戒勢力猶能利益無量天人。譬如估客入於大海，斷於無量衆生之命挑其眼目，持阿摩那果擣蓯和合成其寶藥。若有衆生盲冥無目，乃至胎胞而生盲者，以此寶藥而用塗之，衆病得除其眼明淨。如是，如是！若諸比丘雖破禁戒造作惡行，於佛法中名爲死人，復能令他一切衆生，使得清淨智慧法眼，能令見者尚得如是，況復爲開示說種種法。大梵！譬如燒香，香體雖壞勳他令香。破戒比丘亦復如是，自墮惡道能令衆生增長善根。惡行比丘爲不信所燒，身壞命終墮三惡道，能使他人得大利益示涅槃道。以是因緣，一切白衣不應侵毀輕蔑破戒比丘，皆當守護尊重供養，不聽謫罰繫閉其身乃至奪命。四方衆僧，若至布薩自恣之時，聽使驅出不共法事，三世僧物飲食敷具皆不聽用。一切羯磨說戒律處，悉皆驅出不得在衆，而悉不聽王及大臣加其鞭杖繫閉謫罰乃至奪命。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 410， p. 694a25-b22)

等假使舉得少罪，亦不應受。」下具出舉法，如律法中。

「優波離尊者問佛：『如果比丘非是法器，如何加以驅逐？』佛說：『我不許俗人譏諷訶責。』」[19]比丘可以作。「還有十種非法的情況，有很大罪過。[20]也就是如果僧團不和合，在國王、國王眷屬和大臣、白衣、婦女、兒童、僧淨人、比丘尼、曾與僧團結怨的人[21]面前，不應譏諷訶責比丘。就算舉少許之罪，也不應接受。」下面具體列出舉罪方法，如律典中一樣。[22]

《涅槃》中，種種示相已云：「於毀法者與七羯磨，爲欲示諸行惡行者有果報故。當知如來即是施惡衆生無恐畏者。」以現在治罰息將來大怖故。

《涅槃經》中，佛陀舉示種種毀法犯戒的形相後說：「對於毀法者應給與七種羯磨[23]，爲的是顯示行惡之人會得相應的果報。應知如來是向作惡衆生布施無怖無畏的人。」[24]因爲用現在的治罰消除了將來的極大恐怖。

---

[19]《大方廣十輪經》卷 3：「爾時，尊者優波離，從座而起，整其衣服叉手合掌白佛言：『世尊！若世尊作如是言，是法器及非法器悉不譏訶。他未來時作諸惡行，如是比丘，非沙門而作沙門，非梵行而作梵行，今當云何訶責其心驅遣令出？』佛言：『我悉不聽俗人譏訶。』」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 410， p. 695c5-11)

[20]十種非法，除了下文所列舉的八種情況，《十輪經》中還有兩種：「於婆羅門衆中而譏訶」和「以瞋恚心而相譏訶」。詳見《大方廣十輪經》卷 3 (CBETA 2019.Q2， T13， no. 410， pp. 695c11-696a1)。

[21]《簡正記》：「本怨嫌人，是前犯過比丘，本來怨嫌者。」

[22]《大方廣十輪經》卷 3：「若有比丘造諸惡行共僧中住，清淨比丘威儀具足，於非法處一切不行，成就五法，應頂禮僧足，語惡比丘言：『我今欲舉汝罪。是實不虛，是時非時慈心軟語，爲使佛法久得安住，爲欲熾然一切佛法。若聽我說，我當如法舉汝。』彼若不聽，我當頂禮持戒比丘上座等足白言：『大德！此比丘犯如是事，依於五法而舉彼罪。』上座比丘應察是語，如毘尼，如修多羅，當以滅諍法如法除滅，若犯重罪應以重治，若犯中罪應以中治，若犯微細罪當以微細治，教令悔過。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 410， p. 696a8-19)

[23]七羯磨，《涅槃經》爲「驅遣羯磨、訶責羯磨、置羯磨、舉罪羯磨、不可見羯磨、滅羯磨、未捨惡見羯磨」，分別對應於擯出、訶責、依止、遮不止白衣家、不見舉、不懺舉、惡見不捨。

[24]《大般涅槃經》卷 3：「譬如國王，諸群臣等有犯王法，隨罪誅戮而不捨置。如來世尊不

「若善比丘置不訶責，當知是人佛法中怨；若能驅遣、舉處、治罰，是我弟子眞聲聞也。」

「若善比丘對破壞佛法的人放置不作訶責，當知此人便是佛法的怨敵；若能驅逐、舉罪、治罰（破壞佛法的人），這才是我的弟子，是眞正的聲聞。」[25]

二、就制教以明者。

第二，從制教加以說明。

僧令懺悔，改迹便止。上品之徒，見影依道。下流之類，拒逆僧命，不肯從順，無慚無愧，破戒犯失，續作不止。自非治罰，何由可息？如似遲驢，必加楚罰。則有七種調伏，及惡馬治、默擯不與語等。

僧團令犯罪者懺悔，罪行改正之後，治罰便可停止。上等根器者，像良馬看到鞭影便沿著道路奔馳。下等根器者，抗拒僧團的命令，不肯順從，毫無慚愧，破戒、犯罪後，繼續造罪而不停止。如果不用治罰，如何令其止息？如同遲緩的驢子，必須痛加處罰。律中有七種調伏方法，以及惡罵治、默擯即不共說話等。

比佛法東流，多不行此。若聞正說，反生輕笑，薄濫佛法，自穢淨心。有過之徒實當此罰，反用俗法非理折伏。相雖調順，心未悛革，致使聖網日就衰弱。文云「非制而

如是也，於毀法者，與驅遣羯磨、訶責羯磨、置羯磨、舉罪羯磨、不可見羯磨、滅羯磨、未捨惡見羯磨。善男子！如來所以與謗法者作如是等降伏羯磨，爲欲示諸行惡之人有果報故。善男子！汝今當知，如來即是施惡衆生無恐畏者，若放一光、若二、若五，或有遇者，悉令遠離一切諸惡，如來今者具有如是無量勢力。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 380c20-28)

[25]《大般涅槃經》卷 3：「若善比丘見壞法者，置不訶責驅遣舉處，當知是人佛法中怨。若能驅遣訶責舉處，是我弟子，眞聲聞也。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 381a12-14)

制，速滅正法。」斯言允矣。今舉彼微言，重光像運。有力住持衆主，準而行之。

自從佛法東傳，這些方法往往得不到實行。當聽聞到正確的教法，反而輕視嘻笑，輕忽罔顧佛法，自己污穢了清淨之心。有過之人本當接受這種治罰，但僧衆反而用世俗之法進行非理的折伏。表面上雖然調伏順從，內心並非革新改變，致使聖教法網日益衰落。《四分律》說：「非法制度若被制定，將令正法迅速湮滅。」此言可謂公允。如今舉出律法微妙之言，重新光顯像法時運。具有能力住持佛教的寺主，應準此行事。

《四分》中凡欲治罰舉人者，自具兩種五德，如自恣法。又須三根具了，徒衆上下同心共秉，犯者聽可，然後舉之。具如《律本・遮法》中說。若違上法，舉不知時，反生鬪諍。故文云：「汝等莫數數舉他罪」，以恐壞正法故。必具上法，縱而不治，亦滅正法。

《四分律》中凡是治罰舉罪之人，自身應具備兩種五德[26]，如自恣法那樣[27]。又應當見、聞、疑三根具足明了，徒衆上下一心共同秉持羯磨，得到犯者聽許，然後對其舉罪。具體如《四分律・遮犍度》所說。如果違背上述方法，舉罪不知時宜，反倒產生諍訟。所以《四分律》說：「你們

[26]兩種五德，比照自恣法，分別是自恣五德和舉罪五德。自恣五德是不愛、不恚、不怖、不痴、知自恣不自恣，出自《四分律・自恣犍度》。此處「知自恣不自恣」屬於別德，可以隨事而改，在這裏應爲「知舉罪不舉罪」。恣舉罪五德是知時不以非時、知實不以虛妄、利益不以損減、柔軟不以粗獷、慈心不以瞋恚，出自《四分律・遮犍度》。《四分律》卷 46：「若比丘欲舉他者，內有五法應舉他。何等五？以時不以非時、眞實不以不實、有益不以損減、柔軟不以麁獷、慈心不以瞋恚。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 907b6-9)

[27]《四分律》卷 37：「有五法者，應差作受自恣人：若不愛、不瞋、不怖、不癡、知自恣未自恣。具如是五法者，應差受自恣。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 836b22-24)

不要經常舉他人的罪過」[28]，因爲恐怕破壞正法的緣故。如果具備上述條件，卻放縱惡行而不治罰，也會壞滅正法。

今明治法七種、九種。言七法者，一謂訶責，二謂擯出，三者依止，四者遮不至白衣家，五者不見罪，六者不懺罪，七者說欲不障道。加惡馬、默擯二法則爲九也。

現在說明治法七種或九種。所謂七種，一是訶責，二是擯出，三是依止，四是遮不至白衣家，五是不見罪，六是不懺罪，七是說欲不障道。加上惡馬治和默擯，則是九種。

一言訶責者，先出其過，後明正治。言過多種，《四分》等律總處明之。

第一是訶責。先給出其過失，然後說明治法。過失有多種，綜合《四分律》等律說明。

若對僧比丘前倒說四事：謂破戒者，破前三聚；破見者，謂六十二見；破威儀者，下四聚等；破正命者，謂非法乞求，邪意活命，則有五種、四種。言五邪者：一謂爲求利養，改常威儀，詐現異相；二謂說己功德；三者高聲現威；四者說己所得利養，激動令施；五者爲求利故，強占他吉凶。言四邪者：一方邪者，通使四方爲求衣食；二仰邪者，謂上觀星象盈虛之相；三者下邪，即耕田種殖種種下業；四者四維口食，習小小呪術以邀利活命。此《智論》解也。

面對僧團比丘顚倒宣說四種事：一、破戒，是顚倒宣

[28]《四分律》卷 43：「汝等莫數舉他比丘事。⋯若比丘重此破僧事者，不應舉彼比丘罪。止！止！比丘莫鬪諍，共相罵詈誹謗伺，求長短。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428，p. 880a26-b14)

說前三聚（即波羅夷、僧殘、偷蘭遮）；二、破見，是以外道六十二見破壞佛法正見；三、破威儀，是顛倒宣說後四聚（即波逸提、波羅提提舍尼、惡作、惡說）；四、破正命，是指非法乞求，以邪法謀生，其中分爲五種和四種。所謂五邪，一是爲索求利養而改變平常威儀，假裝表現奇怪的形相，二是宣說自己功德，三是高聲顯示威嚴，四是宣說自己所得利養來鼓動他人布施，五是爲了索求利益而強迫爲他人占卜吉凶。所謂四邪，一是方邪，爲他人辦事行走四方而求衣食。二是仰邪，以觀察天文星象和月相盈虧，三是下邪，以耕田種地種種下劣之業。四者四維口食，學習小小咒術以求利活命。這是《大智度論》的解釋。[29]

《律》中，「非法說法，法說非法。」

《四分律》中，「將非法說成如法，將如法說成非法。」[30]（應作訶責。）

雖有前過，三根明委，問答有差，不得舉他。文云：「若無根破戒、見、威儀、正命，與作訶責，是名非法羯磨。反上，如法。」

雖有前述過失，而且見聞疑三根確鑿，但是在審問時有所差錯，則不得舉罪於他。《四分律》說：「若沒有見聞疑三根，對破戒、破見、破威儀、破正命作訶責，叫做非法羯磨。反之，則是如法。」[31]

---

[29]《大智度論》卷 3：「有出家人合藥、種穀、殖樹等不淨活命者，是名下口食。有出家人觀視星宿、日月，風雨、雷電、霹靂，不淨活命者，是名仰口食。有出家人曲媚豪勢，通使四方，巧言多求，不淨活命者，是名方口食。有出家人學種種呪術，卜筮吉凶，如是等種種不淨活命者，是名四維口食。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 79c8-14)

[30]《四分律》卷 57：「復有二法，比丘應與作訶責羯磨：非法說法、法說非法。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 993b27-28)

[31]《四分律》卷 59：「有四法作訶責羯磨，非法非毘尼羯磨不成不得處所。何等四？無根

然此治法，不必大罪，但令聖所制學，愚闇自纏，皆得加罰。文云：「若不知、不見五犯聚，謂波羅夷乃至吉羅，與作訶責。」

然而此治法，不必只針對大的罪過，只要是佛制應學的，自身被愚癡闇鈍所纏縛，都可施以處罰。《四分律》說：「不知、不見五種犯聚的罪相，所謂波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅，應作訶責。」[32]

《五分》有九種：一、自鬪諍，二、鬪亂他，三、前後非一鬪諍，四、親近惡友，五、與惡人爲伴，六、樂自爲惡，七、破戒，八、破見，九、親近白衣。

《五分律》有九種情況（應作訶責）：一、親自參與鬪諍，二、挑撥他人鬪諍，三、前後多次鬪諍，四、親近惡友，五、與惡人爲伴，六、樂於自身作惡，七、破壞戒律[33]，八、破見，九、親近在家人。[34]

《僧祇》五種：一、身口習近住。身習住者，與黃門、男子、童子、弟子共床坐，同眠，共器食，迭互著衣，共出共入。口習近者，迭互染心共語。身口俱者，兩業並爲。又與尼、女伸手內坐，以香華果蓏相授，爲其走使，餘如前說。

破戒、破見、破威儀、破正命，是爲四法。有四法作訶責羯磨，如法如毘尼羯磨成就得處所（即反上句是）。」(CBETA， T22， no. 1428， pp. 1001c28-1002a3)

[32]《四分律》卷 59：「若不知不見五犯波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅者，僧應與作訶責羯磨。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 1004c13-15)

[33]此處的「破壞戒律」應不包括初篇。因爲破壞初篇，便直接給予滅擯。

[34]《彌沙塞部和醯五分律》卷 24：「若有三法，應與作訶責羯磨：既自鬪諍，復鬪亂他，前後非一。復有三法：親近惡知識、與惡人爲伴、自樂爲惡，亦應與作訶責羯磨。復有三法：破增上戒、破增上見、親近隨順白衣，亦應與作訶責羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 163a9-14)

《僧祇律》的五種情況（應作訶責）[35]：一、身口習近住。所謂身習住，與黃門、男子、童子、弟子在同一床共坐、同睡，用同一食器共食，輪流同著一衣，共同出入。所謂口習近，互相以染污心說話。所謂身口俱習進住，即兩者兼有。[36]又與比丘尼、女衆在伸手相及之內坐，用香、花、果實授與，被其差遣使喚。[37]其他與前面所說相同。

二者數犯五衆戒。

二、經常犯五篇罪。

三者太早入聚落，太暝出，與惡人爲友，偷人、劫賊、撈蒲等人，行在寡婦、大童女、淫女、黃門、惡名比丘尼、沙彌尼處。

三、過早進入聚落，過晚離開聚落；與惡人爲友，諸如小偷、強盜、賭徒等人；前往寡婦、淫女、黃門、惡名比丘尼、惡名沙彌尼等處所。[38]

---

[35]《摩訶僧祇律》卷 24：「折伏羯磨有五事，一切折伏羯磨。佛在舍衛城制何等五？一、習近八事；二、數數犯罪；三、太早入太冥出，惡友惡伴非宜處行；四、諍訟相言；五、恭敬年少。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 423a1-5)

[36]《摩訶僧祇律》卷 24：「習近八事者，佛住舍衛城，爾時慈地比丘，身習近住、口習近住、身口習近住。身習近住者，共床坐、共床眠、共器食、迭互著衣、共出共入，是名身習近住。口習近住者，迭互染污心語，是名口習近住。身口習近住者，共床坐、共床眠、共器食、迭互著衣、共出共入、語時展轉相爲染污心語，是名身口習近住。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 423a5-11)

[37]《摩訶僧祇律》卷 24：「復次佛住舍衛城，爾時優陀夷與好生比丘尼身習近住、口習近住、身口習近住。身習近住者，申手內共坐、迭互著衣，是名身習近住。口習近住者，展轉染污心語，是名口習近住。身口習近住者，申手內共坐、迭互著衣、更相爲語、共染污心語，是名身口習近住。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 423a26-b2)《摩訶僧祇律》卷 24：「復次爾時有比丘，到居士家內，與婦人身習近住、口習近住、身口習近住。身習近住者，與母人申手內坐，以香花菓蓏相授，爲其走使，是名身習近住。口習近住者，共染污心語，是名口習近住。身口習近住者，是上二事俱，是名身口習近住。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 423b18-23)

[38]《摩訶僧祇律》卷 24：「佛住舍衛城，爾時迦露比丘太早入聚落、太冥出聚落、惡友、惡伴、非處行。太早入者，太早入聚落乞。太冥出者，冥出聚落。惡友者，與象子、馬子、偷兒、劫賊、撈蒲兒，如是等共相親厚。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 423c26-30)

四、好諍訟相言，有五：一、自高，二、麁弊此性，三、無義語，四、非時語，五、不親附善人。

四、喜好鬪諍訴訟，有五種：一、自高自大，二、粗魯兇狠，三、講話沒有意義，四、講話不合時機，五、不親近歸附善人。[39]

五、恭敬少年諸比丘，度少年弟子，供給如弟子供給師法。

五、恭敬年輕比丘，度年輕弟子出家，供給弟子如同弟子供給師父。[40]

如上五種，一一諸比丘屏處三諫，不止，僧作白四訶責折伏。

以上五種情況，諸比丘應該在隱蔽處至多三次勸諫，如果對方再不停止，僧團應作白四訶責予以折伏。

《明了論》，比丘心高，不敬計他輕慢大衆，爲作怖畏羯磨。猶是訶責異名。

《明了論》說，如果比丘內心高慢，不恭敬、輕侮慢待大衆，應對其作怖畏羯磨。[41]這是訶責的別稱。

上來明過，對僧、比丘前者，皆入訶責治之。

---

[39]《摩訶僧祇律》卷 24：「五法成就諍訟更起，僧應與作折伏羯磨。何等五？一者自高；二者麁弊兇性；三者無義語；四者非時語；五者不親附善人。是名五法成就。僧應與作折伏羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 424a28-b3)

[40]《摩訶僧祇律》卷 24：「爾時闡陀比丘度年少出家，身自供給晨起問訊，與出大小行器、唾壺著常處，與按摩身體，授與衣鉢，共入聚落令在前行，到檀越家令在上座處坐，先受供養。供養已，與收鉢蕩滌還著常處。食後與染衣熏鉢，與敷床褥日冥，與燃燈火、內唾壺大小行器。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 424b12-18)

[41]《律二十二明了論》：「若比丘心高，不敬計他大衆，爲此人作怖畏羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1461， p. 671a4-5)

前面的各種過失，對僧衆或者比丘犯的話，皆以訶責治罰。[42]

二、加法有四：一、明立治，二、明奪行，三、明順從，四、僧爲解。

二、加法有四方面：一、說明設立治罰，二、說明奪行，三、說明順從，四、僧團爲其解除的方法。

初中立治，此法與餘羯磨有異，故先明之。緣起十種，如上具七法已。八陳意中，此心違故，須僧證正其罪，得伏方與。應召來入衆，當前爲舉（謂僧中德人舉告僧言「比丘某甲犯罪」）。舉已，爲作憶念（謂在某處、某時、其某人、作某罪，令其伏首自言陳已），應與罪（謂「汝犯某事，應作訶責治」）。上座應準〈遮法〉，具問能舉徒衆上下及所舉人已，聽許舉之。如上作已，索欲問和，便作羯磨。律文舉鬪諍事，及論當時，未必如文。隨其有犯，準改牒用。應言：

第一、設立治罰，此法與其他羯磨不同，所以先作說明。在羯磨十種緣起中，訶責法具備了前七法[43]。第八「陳意」中，由於此法通常與本人的意願相違，所以須由僧團證實其罪，本人認罪伏法後，再給與訶責。應將本人召入僧衆，當面舉罪（即由僧中德高望重者向僧衆舉罪說「比丘某甲犯罪」）。舉罪後，爲作憶念（即回憶核實在某處、某時、某人、作某罪，令其伏首自願承認），應給與罪罰（即說「你犯某事，應作訶責治罰」）。上座應依照《四

[42]作爲區別，若是對俗人犯，則以擯出治罰。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「簡下擯出，對白衣說。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 210c13-14)
[43]七法，即〈通辨羯磨篇〉「羯磨十門」的前七個：一、稱量前事，二、法起托處，三、召僧方法，四、約界明集，五、應法顯和，六、簡衆是非，七、說欲清淨。

分律．遮犍度》，由舉罪者徵求上座、中座、下座以及被舉者的意見聽許舉罪。[44]如上作後，索問是否有人說欲以及僧衆是否和合，便可作羯磨。律中的羯磨文是以鬪諍事爲例，面對具體情況時未必照搬原文，可隨其所犯而改動。應說：

「大德僧聽！此某甲某甲比丘喜相鬪諍、互求長短，令僧未有諍事而有諍事，已有諍事而不除滅。若僧時到僧忍聽。僧爲某甲某甲比丘作訶責羯磨。若後更鬪諍共相罵詈者，衆僧當更增罪治（謂作惡馬治驅出衆）。白如是。」

「大德僧聽！此某甲某甲二比丘喜相鬪諍互求長短，令僧未有諍事而有諍事，已有諍事而不除滅。僧今爲某甲某甲二比丘作訶責羯磨。誰諸長老忍。僧爲某甲某甲二比丘作訶責羯磨。若後更鬪諍者，僧更增罪。治者默然。誰不忍者說。此是初羯磨。」（三說已。）

「僧已忍爲某甲某甲二比丘作訶責羯磨竟。僧忍默然故，是事如是持。」

若明不成者，《律》云：「若不舉，不作憶念，不伏

[44]《四分律》卷 46：「遮說戒比丘，至上座前作如是語：『我欲遮某甲比丘說戒，願見聽。』上座應問：『汝內有五法不？』若言：『無。』教令莫遮。若言：『有。』當問何等五？若不能說，應語令莫遮。若能說，應問言：『汝已問中座未？』若言：『未問。』應教令問。彼應至中座比丘前語言：『我欲遮某甲比丘說戒，願長老聽。』中座應問：『汝內有五法不？』若言：『無。』應語令莫遮。若言：『有。』應問言：『何等五？』若不能說，應語令莫遮。若能說，應問言：『汝已問上座未？』若言：『未。』應語令問。若言：『已問。』應問言：『汝復問下座未？』若言：『未。』應教令問。彼應至下座比丘前作如是言：『我遮某甲比丘說戒，願見聽。』彼應問：『汝內有五法不？』若言：『無。』應語令莫遮。若言：『有。』應問言：『何等五？』若不能說，應教令莫遮。若能說，應問言：『汝問上座未？』若言：『未。』應教令問。若言：『已問。』應問言：『汝問中座未？』若言：『未。』應教令問。若言：『已問。』應問：『汝已問彼比丘未？』若言：『未問。』應教令問。此比丘應往彼比丘所語言：『我欲遮長老說戒，願見聽。』彼應問言：『汝內有五法不？』若言：『無。』應教令莫遮。若言：『有。』應問言：『何等五？』若不能說，應教令莫遮。若能說，應問言：『汝問上座未？』若未問，應教令問；中下座亦如是。彼比丘應自觀察，我此事得比丘伴不？若不得伴，應語彼比丘言：『莫遮。』得比丘伴，應語言：『便可隨時。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， pp. 907c6-908a3)

首罪；或無犯，犯不應懺罪，若犯罪已懺竟；而不現前及人法二非：並作法不成，得罪。」

關於羯磨不成立的情況，《四分律》說：「如果不舉其罪，不對其作憶念，不使其伏首認罪；或犯者並無犯罪，或犯了不可懺罪，或犯罪後已經懺悔完畢；或犯者不在現場以及別衆、不足數、羯磨不如法：這些情況下，作法皆不成立，若作得罪。」[45]

二、明奪行。與作法已告言：「已爲汝作訶責已。今奪三十五事，盡形不得作。必能隨順無有違逆者，僧當量處。」何者三十五，有七種不同：

二、說明奪行。對其作法後應告知：「已爲你作訶責法。從今以後奪去三十五事，盡此生皆不得作。若能隨順沒有違背，僧團將考量處斷（解除三十五事）。」何爲三十五事？有七種不同。

初五奪其眷屬：一、不應授人大戒，二、不應受人依止，三、不應畜沙彌，四、不應受僧差教授比丘尼，五、若僧差不應往。

第一種五事是奪取其眷屬：一、不應爲人授具足戒，二、不應接受別人的依止，三、不應接收沙彌，四、不應接受僧團差遣教授比丘尼，五、若僧團執意差遣，不應前往。[46]

---

[45]《四分律》卷 44：「有三法作訶責羯磨，非法非毘尼羯磨不成就。云何三？不作舉、不作憶念、不伏首罪。復有三事：無犯、犯不應懺悔、若犯罪已懺悔竟。復有三事：不作舉、非法、別衆。復有三事：不作憶念、非法、別衆。復有三事：不伏罪、非法、別衆。復有三事：不犯、非法、別衆。復有三事：犯不應懺罪、非法、別衆。復有三事：犯罪已懺悔竟、非法、別衆。復有三事：不現前、非法、別衆。如是三法作訶責羯磨，非法非毘尼羯磨不成就。」(CBETA 2019.Q1， T22， no. 1428， p. 890a1-10)

[46]《四分律》卷 44：「爲作訶責竟，五事不應作：一、不應授人大戒；二、不應受人依

二五奪其智能：一、不應說戒；二、若僧中問答毘尼義，不應答；三、若僧差作羯磨，不應作；四、若僧中簡集智慧者共評論衆事，不在其例；五、若僧差作信命，不應作。

第二種五事是奪去其智能：一、不應爲僧說戒；二、若僧中討論毗尼法義，不應回答；三、若僧團差遣作羯磨，不應作；四、若僧衆簡別和召集智慧者共同討論衆事，不得參加；五、若僧團差遣作信使，不應作。[47]

三五奪其順從：一、不得早入聚落；二、不得偪暮還；三、親近比丘；四、不應近白衣外道；五、應順從諸比丘教，不應作異語。

第三種五事是奪去其順從：一、不得過早進入聚落，二、不得逼近日暮返回，三、應親近比丘，四、不應親近白衣外道[48]，五、應順從比丘的教誨，不應作無義的綺語。[49]

四五奪其相續後犯：一、不應更犯此罪，餘亦不應犯（謂爲殘作訶責，指下篇爲餘也）；二、若相似，若從此生（相似謂同一篇罪也。從此生者，謂爲摩觸訶責而與女屏坐）；三、若復重於此（謂犯提被治，後更犯殘等）；四、不應嫌羯磨；五、不應訶羯磨人。

止；三、不應畜沙彌；四、不應受僧差教授比丘尼；五、若僧差不應教授，是爲訶責羯磨竟五事不應作。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 889c3-7)

[47]《四分律》卷 44：「復有五事不應作：不應說戒、若僧中問毘尼義不應答、若衆僧差作羯磨不應作、若僧中揀集智慧者共評論衆事不得在其例、若僧差作信命不應作，是爲訶責羯磨竟五事不應作。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 889c7-12)

[48]《四分律》原文只提及外道，未提及白衣。

[49]《四分律》卷 44：「復有五事不應作：不得早入聚落、不得逼暮還、應親近比丘、不應親近外道、應好順從諸比丘教不應作異語，訶責竟五事不應作。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 889c12-15)

第四種五事是奪去其後續違犯：一、不應再犯此罪，餘篇也不應犯(即若爲僧殘作訶責，則指下三篇爲餘篇)；二、相似罪、從此生罪不應犯（所謂相似，是指同一篇的罪。所謂從此生[50]，例如爲摩觸作訶責，而與女屏處坐)；三、比此罪更重的罪不應犯（比如犯波逸提被治罰後，再犯僧殘等罪）；四、不應埋怨羯磨；五、不應訶斥羯磨人。[51]

五五奪其供給：一、若善比丘爲敷坐具供養，不應受；二、不應受他洗足；三、不應受他安洗足物；四、不應受他拭革屣；五、不應受他揩摩身。

第五種五事是奪去接受的供給：一、若善比丘爲敷設坐具供養，不應接受；二、不應接受他人洗足；三、不應接受他人安放洗足用具；四、不應接受他人擦拭革屣；五、不應接受他人按摩身體。[52]

六五制其恭敬：一、不應受善比丘禮拜，合掌，問訊，迎逆，持衣鉢等。

第六種五事是制止恭敬：一、不應接受善比丘的禮拜、合掌、問訊、迎接送往、護持衣鉢等事。[53]

七五奪其證正他事：一、不應舉善比丘爲作憶念、作自言；二、不應證他事；三、不應遮布薩；四、不應遮自

---

[50]從此生，指的是能生此罪的各種方便之罪。

[51]《四分律》卷 44：「復有五事不應作：衆僧隨所犯爲作訶責羯磨已不應復更犯此罪餘亦不應犯、若相似若從此生者、若復重於此、不應嫌羯磨及羯磨人，訶責竟五事不應作。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 889c15-19)

[52]《四分律》卷 44：「復有五事不應作：善比丘爲敷座供養不應受、不應受他洗足、不應受他安洗足物、不應受他拭革屣、不應受他揩摩身，訶責羯磨竟五事不應作。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 889c19-22)

[53]《四分律》卷 44：「復有五事不應作：不應受善比丘禮拜、合掌、問訊、迎逆、持衣鉢，訶責羯磨竟五事不應作。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 889c23-25)

恣；五、不應共善比丘諍。

第七種五事是奪去其爲他人作證：一、不應舉善比丘罪。令其作憶念和自言治[54]；二、不應爲他人作證；三、不應遮止布薩；四、不應遮止自恣；五、不應與善比丘諍論。[55]

三、明順從者。應於上七五事中一一順從無有違者，於僧小食上，後食上，若說法，若布薩時，應正衣服，脫革屣，在一面立，互跪合掌，白言：「大德僧受我懺悔。自今已去，自責心止不復作。」僧當量審，然後受之。

三、說明順從。應對以上七種五事，一一遵守而無違犯的話，在僧衆小食上，或正食上，或說法、布薩時，應端正衣服，脫去革屣，在一面站立，然後互跪合掌，向僧衆告白說：「大德僧請接受我的懺悔。自今以後，我以自責心再不重犯。」僧衆應加以考量，然後接受。

四、明解法。《律》云：應來僧中，偏露右肩，脫革屣，禮僧足。右膝著地，合掌乞言：

四、說明解除的方法。《四分律》說：「應當來僧衆之中，偏露右肩，脫去革屣，頂禮僧足，右膝著地，合掌乞白：」

「大德僧聽！我比丘某甲僧爲作訶責羯磨。我今隨順衆僧無有違逆，從僧乞解訶責羯磨。願僧爲我解訶責羯磨，慈愍故。」三乞已（彼二比丘亦爾）。

上座如上欲和解言。

---

[54]自言治，是指自行發露認罪，再處以相應的懲罰。

[55]《四分律》卷 44：「復有五事不應作：不應舉善比丘爲作憶念作自言、不應證他事、不應遮布薩、自恣、不應共善比丘諍，是爲訶責竟五事不應作。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 889c25-28)

「大德僧聽！比丘某甲某甲僧爲作訶責羯磨。彼比丘隨順衆僧無所違逆，今從僧乞解訶責羯磨。若僧時到僧忍聽。解某甲某甲二比丘訶責羯磨。白如是。」

「大德僧聽！此某甲某甲比丘僧爲作訶責羯磨。彼二比丘隨順衆僧無所違逆。今從僧乞解訶責羯磨。誰諸長老忍。僧爲某甲某甲解訶責羯磨者默然。誰不忍者說。」（三說已。）

「僧已忍與某甲某甲解訶責羯磨竟。僧忍默然故，是事如是持。」

其行法中，威儀坐處未明所在。準僧殘中下行坐也。若有一人、三人，隨名牒用。不得至四，如上已明，至時量之。

在行法中，威儀、坐處並不明確。依照僧殘行別住法，應在比丘最下坐（在沙彌之上）。如果是一人、三人的情況，則牒加相應的名字。不得達到四人，如上已經說明[56]，到時酌情考量。

二、擯出者。謂對俗人倒說四事，廣如律文。又如〈隨戒〉中污家惡行，倒亂佛法，污他俗人淨善之心，以非爲是，故須遣出本處，折伏治之，使世俗識非達正，無復疑惑。此之過罪，人多有之，特須禁斷。

第二、擯出，針對向俗人顚倒宣說四事，廣如《四分律》所說。又如〈隨戒〉中的「污家、惡行」[57]，顚倒錯亂

[56]如上，指的是〈通辨羯磨篇〉「被人多少」。

[57]《四分律》卷 44：「爾時世尊在舍衛國。時羈離那國，有二舊住比丘：一名阿濕卑，二名富那婆娑。在羈離那國行惡行、污他家，行惡行亦見亦聞，污他家亦見亦聞。彼作如是惡行：自種華樹、教他種、自澆、教他澆、自摘華、教他摘、自作華鬘、教他作、自持種種華往、教他持往白衣家、有男有女同一床坐、同一器食、同一器飲、歌舞戲笑、作衆伎

佛法，玷污俗人純淨善心，將非法當成正法，所以必須驅離本處，對其折伏治罰，使得世俗之人能夠識別非法，了達正法，不再疑惑。這種罪過，人常有犯，特須禁止斷除。

若論治法、隨順及以解辭，略同上法。然初擯中牒其過已，離此住處爲異，律本委具。若隨順乞解，不得輒來，當在界外遣信來請。《僧祇》云：不得共諸比丘語論。若有咨請，推屬本師。

談到治罰方法、順從僧意和解除治罰的羯磨辭，與上面的訶責大致相同。但是擯出中牒加其罪過後，要求其離開此住處，這是不同的。律典中有詳細說明。[58]如果隨順僧衆，乞求解除擯出法的話，不得隨意返回，應當從大界外派遣信使向衆僧請求。《僧祇律》說：被擯比丘不應與比丘共同交談議論。如果其他比丘向他咨詢問題，則可以問他的師父。[59]

三言依止者。若與比丘及以白衣共相雜住，倒說四事，惑亂正法，或在道雖久，癡無所知，隨緣壞行，不能自立，數懺數犯，須僧治罰，依彼明德咨問法訓，使行成益已故

樂，若他作者即復唱和共作、或吹脣或彈鼓簧、或作吹貝聲、或作孔雀聲、或作鶴鳴、或走或佯跛行、或嘯或作俳說人、或受雇戲笑。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 890b21-c3)

[58]《四分律》原文有「汝可離此住處去，不須在此住處」。完整的羯磨文如下：《四分律》卷 44：「『大德僧聽！此阿濕卑、富那婆娑比丘，於羈離那國污他家、行惡行，彼污他家亦見亦聞，行惡行亦見亦聞。若僧時到僧忍聽，僧爲阿濕卑、富那婆娑作擯羯磨。「汝污他家、行惡行，污他家亦見亦聞，行惡行亦見亦聞。汝可離此住處去，不須在此住處。」白如是。』『大德僧聽！此阿濕卑、富那婆娑比丘，在羈離那國污他家、行惡行，污他家亦見亦聞，行惡行亦見亦聞。僧今爲阿濕卑、富那婆娑作擯羯磨。「汝污他家、行惡行，污他家亦見亦聞，行惡行亦見亦聞。汝離此住處去，不須在此住。」誰諸長老忍僧爲阿濕卑、富那婆娑比丘作擯羯磨者默然，誰不忍者說。此是初羯磨竟。』第二、第三亦如是說。『僧已忍爲阿濕卑富那婆娑作擯羯磨竟，僧忍，默然故，是事如是持。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 891a2-18)

[59]《扶桑集釋》:「《僧祇》云，考文不得。按彼律，有『不共語羯磨』，初作折伏羯磨，故作不止，僧更與此法。疑出不共語解法歟。」

也。

第三、依止。如果比丘與白衣一起混雜共住，顛倒宣說四事，迷惑攪亂正法，或者出家雖久，但是愚癡無知，隨種種事緣破壞戒行，不能依戒自立，屢次懺悔又屢次再犯，須由僧團治罰，依照德行高尚者的佛法訓誡，長進德行令自身受益。

治法略同於上。與依止已，親近知法律人，學知毘尼。明達持犯者，當爲解之。《涅槃》云「置羯磨」者，安置有德之所。餘如〈師資法〉中。

治罰方法與訶責法大致相同。[60]接受依止法後，應當親近熟知戒律之人，學習戒律。明曉通達持犯的話，可以解除依止法。《涅槃經》將依止羯磨稱爲「置羯磨」，含義是安置在有德者的地方。其他可見〈師資相攝篇〉。

四、遮不至白衣家者。謂於信心俗人前倒說四事，非法惱亂損壞俗心，罵謗白衣，輒便捨去。須僧作法遮斷，不許使離，遣謝白衣故也。《僧祇》云：比丘明日受他必定請，至時不去，惱信施主，須加此法。

第四、遮不至白衣家，說的是在佛法信衆面前顛倒宣說四事，非法惱亂，損壞俗人的信心，辱罵誹謗白衣後，

[60]《四分律》卷 44：「『大德僧聽！此僧芻比丘，癡無所知多犯衆罪，共白衣雜住而相親附不順佛法。若僧時到僧忍聽，與僧芻比丘作依止羯磨。白如是。』『大德僧聽！僧芻比丘，癡無所知多犯衆罪，共白衣雜住而相親附不順佛法。僧今爲僧芻比丘作依止羯磨。誰諸長老忍僧爲僧芻比丘作依止羯磨者默然，誰不忍者說。此是第一羯磨。』第二、第三亦如是說。『僧已忍爲僧芻比丘作依止羯磨竟，僧忍，默然故，是事如是持。』」
(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 891c8-17)

隨意離去。[61]須由僧團作法制止[62]，不得讓其離開，爲的是派他向白衣道歉的緣故。《僧祇律》說，比丘接受了第二天施主的邀請受食，但是到了時間卻沒有去，損惱了施主，故須施加此法。[63]

若得法附已，當白二差一比丘具八法者：一、多聞；二、能善說；三、說已自解；四、能解人意；五、受人語；六、能憶持；七、無有闕失；八、解善惡言議者。將被治人至信俗家語言「檀越，懺悔，僧已爲某甲比丘作謫罰竟。」若即共懺者，善。不肯者，具有進不，廣如《律》說。若俗人歡喜，即爲解之。

若被施加此法後，僧團應以白二羯磨，差遣一位具備八種品德的比丘：第一，多聞；第二，善於言說；第三，理解自己說的話；第四，善解人意；第五，領受別人的講話；第六，記憶力好；第七，沒有闕漏或失誤；第八，能夠理解語言的善意或惡意。[64]由此人帶著所治比丘到俗家

---

[61]《四分律》卷 44：「爾時善法比丘即往其家，至作食處看，見其所辦最上世間所有飲食之具無味不有，見已作如是言：『居士爲客比丘作異種種食，爲舊住比丘作異種飲食。』彼嫉妬心生瞋恚，便作如是惡言：『居士所辦具飲食中，最勝世間所有飲食之具無味不有，唯無胡麻滓。』……彼作如是言：『居士罵我，我今欲去。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 892b15-c3)

[62]《四分律》卷 44：「『大德僧聽！此善法比丘，質多羅居士信樂檀越，常好布施供給衆僧，而以下賤惡罵詈之。若僧時到僧忍聽，僧今爲善法比丘作遮不至白衣家羯磨。白如是。』『大德僧聽！善法比丘，質多羅居士信樂檀越，常好布施供給衆僧，而以下賤罵詈之。僧今爲善法比丘作遮不至白衣家羯磨。誰諸長老忍僧爲善法比丘作遮不至白衣家羯磨者默然，誰不忍者說。是初羯磨。』第二、第三亦如是說。『僧已忍與善法比丘作遮不至白衣家羯磨竟，僧忍，默然故，是事如是持。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 893a7-17)

[63]《摩訶僧祇律》卷 30：「比丘言：『優婆夷！我希行，與我作何等好飲食？』優婆夷答言：『從阿闍梨教，前食、後食、若餅、若肉，隨所須當辦。』即請言：『尊者明日受我食，願時早來。』即便受請。其家明日作種種飲食，敷座而待。時比丘多事因緣忘不來赴。日時已過，食可停者留，不可停者便取食之。如是二日三日待不來已，便取盡食。至第四日方來，優婆夷見已心不悅，作是言：『阿闍梨！云何受我請而不來？』諸比丘聞已，以是因緣具白世尊。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， pp. 470c25-471a6)

[64]《四分律》卷 44：「佛言：『聽差使至質多羅居士家，爲善法比丘懺悔質多羅居士，作白二羯磨。有八法應差使：一、聞。二、能善說。三、已自解。四、能解人意。五、受人語。六、能憶持。七、無闕失。八、解善惡言義。有如是八法應差使。』」

說：「檀越，向您懺悔，僧團已經對某甲比丘作過處罰。」如果俗人接受或共同懺悔[65]，則是好事。如果不肯，具體作法在《四分律》都有交待。[66]如果俗人滿意，便爲所治比丘解除此法。

更總明四、三羯磨同異。前四法人，但壞其行，心猶有信，《律》足僧數，應羯磨法，而是被治，不可訶舉。後三羯磨，名爲三舉，信行俱壞，棄在衆外，不足僧數，過狀深重，不可攝濟，故制極法。《律》簡此色同於犯重，乃至死時所有資產入同舉僧，賞功能故。《涅槃》云：「爲謗法者作是降伏羯磨，又示諸惡行有果報故。」今學大乘語人，心未涉道，行違大小二乘，口說「無罪無懺、淫欲是道」，身亦行惡，隨己即是，違己爲非，並合此治。

此處更作說明前四羯磨和後三羯磨的相同和差異。前四種受法人，只是行爲有所損壞，內心仍有信心，依照律典可以足僧數，可以參與羯磨，不過有治罰在身，所以不可訶止羯磨和舉罪。後三種羯磨稱爲三舉，信心和行爲都已損壞，被摒棄在僧衆之外，不可足僧數，過失深重，不可被攝受和救濟，所以制定極重的處罰。《四分律》將此類罪行等同於犯重，乃至死後所有財產歸入共同舉罪的僧人，作爲獎賞。《涅槃經》說：「應爲謗法者作此降伏羯磨，顯示各種惡行都會得到相應的果報。」現在學習了大

(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 893a25-29)

[65]《四分律》原文是「彼若受懺悔者，善。」不過《行事鈔》中的「共懺」也是來自《四分律》原文。《四分律》卷 44：「如是阿難聞世尊教已，將善法比丘至質多羅居士家，語言：『懺悔！居士！彼比丘，僧已爲作謫罰。』質多羅居士即共懺悔。」(CBETA 2019.Q2，T22， no. 1428， p. 893b25-27)

[66]《四分律》卷 44：「僧差使竟，至居士家如是語：『居士！懺悔！僧已爲善法比丘作罰謫。』彼若受懺悔者善。若不受，應至眼見耳不聞處，安羯磨比丘著眼見耳不聞處，教令如法懺悔。復來語居士言：『居士！懺悔！彼比丘先犯罪，今已爲懺悔，罪已除。』彼若受懺悔者善。若不受者，犯罪比丘應自往懺悔。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428，p. 893b18-25)

乘佛法的一些人，內心並未進入佛道，行爲違背大乘和小乘，聲稱：「不存在眞正的罪過，也沒有懺悔的必要，淫欲也是佛法。」身上造作惡行，隨順自己的便是如法，違背自己的便是非法。這些情況都應施以這種治罰。

次五明不見舉者。倒說四事，法說非法，犯言不犯；或不信善惡二因感苦樂二果，邪見在懷，障於學路；或由不達教，或知而故犯。僧問「何不見犯」，答云「不見」。僧即遮舉，與作不見舉治之。爲欲折伏從道，且棄衆外，不同僧事，目之爲舉。作此正法治不見罪人，故曰「不見舉」也。《四分》云：「此三舉人令在有比丘處行之。若在無比丘處，不得爲解。」

以下第五，說明不見舉。顚倒宣說四事，將如法說成非法，將犯罪說成不犯；或者不相信善惡二因可以感得苦樂二果，心中懷有邪見，障礙學習佛法的道路；或者不通達教法；或者明知故犯。僧團問「爲何不見犯罪」，回答卻是「不見」。僧團即應遮止和舉罪，作不見舉，加以治罰。爲將其折伏、順從佛道，暫且棄之於僧衆外，不與共作僧事，稱之爲「舉」。作此法來治罰不見所犯罪過之人，所以稱爲「不見舉」。《四分律》說：「受三舉的人，應在有比丘的地方施行治罰。如果在沒有比丘的地方，不得爲其解除治罰。」[67]

六、不懺舉者。然罪無定性，從緣而生，理應悔除，應本清淨。而今破戒、見四法，犯不肯懺，妄陳濫說，言不懺悔，垢障尤深，進道無日，故須舉棄，得伏方解。《經》

[67]《四分律》卷 59：「被舉人有五法不應爲解：若罵謗比丘、方便爲比丘作損減無利作無住處、若在界內界外受善比丘禮拜供養、在無比丘處住，有是五法不應爲解舉羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1005a2-6)

名滅羯磨者，治罰前人，使作滅罪。《僧祇》云：「被三舉人心意調柔，白僧言：『我心調柔，願僧爲我捨法。』白已却行而退。衆主比丘量議可不，然後乞解。」

第六，不懺舉。罪過沒有固定的性質，從各種事緣而生起，理應懺悔清除，恢復本來清淨。如今破壞戒、見、威儀、正命等四法，犯罪後不肯懺悔，狂妄陳述錯誤言論，聲稱不作懺悔，其罪垢障礙尤爲深重，增進道業遙遙無期，所以必須舉罪棄置，其俯首認罪才可解除。《涅槃經》稱之爲「滅羯磨」，含義是治罰此人，滅除其罪過。《僧祇律》說：「被三舉之人心意調柔[68]，向僧衆告白說：『我內心已經調柔，希望衆僧爲我解除治法。』告白後，倒行而退。經過斷事比丘[69]考量可否，然後再向僧衆乞求解除。」[70]

七、惡見不捨舉者。欲實障道，說言不障，邪心決徹，名之爲「見」。見心違理，目之爲「惡」。亦於戒、見四法倒說不信，須僧舉棄，永不任用。隨順無違，方乃解之。

第七，惡見不捨舉。淫欲實爲障道法，卻聲稱不障道，邪妄之心決定，稱之爲「見」。見解違背正理，稱之爲「惡」。還有對於見、戒、威儀、正命等四法顚倒宣說，不能正信，所以須由僧團舉罪棄置，永遠不被任用。若此人隨順僧命，不再違犯，方才解除治罰。

---

[68]心意調柔，《僧祇律》爲「行隨順法，心柔軟」。

[69]《行事鈔》作「衆主比丘」，《僧祇律》作「他邏呬比丘」，亦作「闍賴吒比丘」，意爲斷事人。

[70]《摩訶僧祇律》卷 26：「被舉人到布薩自恣日，應至僧中作是言：『我被舉比丘行隨順法、心柔軟，與我捨。』如是三說已，應還出，出時不得默然而去，應偏袒右肩合掌却行。若衆中有人語者，他邏呬比丘應問：『長老！此人本何事故被舉？』復有人嫌言：『此人被舉，何故不知應當合治？』若聞是語，應默然止。若言：『長老！此人被舉，行隨順法、心柔軟，無人料理，可與捨。』他邏呬比丘應語言：『長老！世尊說有二人，剛強未治者應治，已治柔軟者應捨。』若如是得衆人意者，應作求聽羯磨已聽乞。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 440a24-b6)

此七治法寔爲妙藥，持於正法，謫罰惡人，佛法再興，福流長世。故《律》云：「如來出世，爲一義故制訶責羯磨，乃至惡心不捨舉，所謂攝取於僧，令僧歡喜乃至正法久住。」《涅槃》盛論七羯磨後，廣明護法之相云：「有持戒比丘，見壞法者，驅遣訶責，依法懲治，當知是人得福無量。」又云：「今以無上正法付囑諸王、大臣、宰相及於四衆，應當勸勵諸學人等令學正法。若懈怠破戒毀正法者，大臣四部應當苦治。」《大集》云：「若未來世有信諸王，若四姓等，爲護法故能捨身命，寧護一如法比丘，不護無量諸惡比丘，是王捨身生淨土中。若隨惡比丘語者，是王過無量劫不復人身。」

這七種治法實爲妙藥，住持正法，懲罰惡人，可使佛法再度興盛，福德長流於世。所以《四分律》說：「如來出世，爲了一個目的而制定訶責羯磨乃至惡心不捨舉，那就是攝受僧團、令僧團歡喜，乃至令正法久住。」[71]《涅槃經》詳盡論述七羯磨後，廣泛說明護持佛法的形相：「有持守戒律的比丘，見到破壞教法者，進行驅逐訶責，依律法懲治，當知此人會得到無量福德。」[72]又說：「今日將無上正法託付於各位國王、大臣、宰相以及四衆弟子，應當勸導鼓勵各位學人，使其學習正法。如果有人懈怠、破壞戒律、毀壞正法，那麼大臣和四衆弟子應當進行嚴厲的治罰。」[73]《大集經》說：「如果未來有正信佛法的國王，屬

[71]《四分律》卷 57：「爾時佛告諸比丘：『如來出世以一義故，爲諸比丘制訶責羯磨，攝取於僧。以是一義故，如來出世爲諸比丘制訶責羯磨。』佛說如是，諸比丘聞歡喜，信樂受持。乃至正法久住，句句亦如是。如是擯羯磨、依止羯磨、遮不至白衣家羯磨、作不見罪舉羯磨、不懺悔羯磨、惡見不捨羯磨……一一句如訶責羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 990c14-29)

[72]《大般涅槃經》卷 3：「我涅槃已，隨其方面，有持戒比丘，威儀具足，護持正法，見壞法者，即能驅遣，訶責徵治，當知是人，得福無量不可稱計。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 381a1-3)

[73]《大般涅槃經》卷 3：「如來今以無上正法，付囑諸王、大臣、宰相、比丘、比丘尼、優

於四種姓之一，爲護持佛法而犧牲生命，寧願護持一位如法比丘，也不護持無量惡比丘，此國王捨身後將生於淨土之中。若隨順惡比丘的話語，此國王過無量劫也不能再得人身。」[74]

問：前《十輪經》不許俗治，《涅槃》、《大集》令治惡者。

問：爲何前面的《十輪經》不允許俗人治罰比丘，而《涅槃經》、《大集經》卻允許俗人治罰惡比丘。

答：《十輪》不許治者，比丘內惡，外有善相，識聞廣博，生信處多，故不令治。必愚闇自纏，是非不曉，開於道俗三惡門者，理合治之，如後二經。又《涅槃》是窮累教本，決了正義，縱前不許，依後爲定。兩存亦得，廢前又是。

答：《十輪經》不允許俗人治罰的原因是，比丘內有惡行，外有善相，學問廣博，令人生起信心的功德很多，所以不許治罰。如果自己被愚癡暗鈍所纏縛，不通曉是非，給道俗廣開造惡的門徑，按理應被治罰，如後兩部經典所示。又有《涅槃經》是如來極力付囑的教法根本，抉擇辨析佛法正義，雖然前經不許俗人治罰，但應依後經爲準。這兩種說法可以並存，也可廢除前經之說。

婆塞、優婆夷。是諸國王及四部衆，應當勸勵諸學人等，令得增上戒定智慧。若有不學是三品法，懈怠、破戒，毀正法者，王者、大臣、四部之衆應當苦治。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 381a28-b4)

[74]《大方等大集經》卷 31：「王言：『世尊！若有惡王隨順如是惡比丘語，而是大地云何能載是王？從此過於無量恒河沙劫，終不能得復受人身，無量衆生得解脫已，是王猶故未能得斷三惡道業。』『大王！若未來世有信諸王，若剎利、婆羅門、毘舍、首陀，能護法師造立塔像，供養衆僧種種所須，治惡比丘，爲護法故能捨身命，寧護如法比丘一人，不護無量諸惡比丘，是王捨身生淨佛土常值三寶，不久當得阿耨多羅三藐三菩提。』」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 397， p. 216a13-22)

言惡馬治者，《律》云：「若比丘犯罪，不問輕重，拒云不見，僧應棄捨莫問，語云：『汝所住處亦當舉汝，爲作自言，不聽汝布薩自恣。如調馬師惡馬難調，即合所繫杙棄之。汝比丘不自見罪，亦復如是一切捨棄。』如是人不應從求聽，此即是聽。」如法驅出。

關於惡馬治，《四分律》說：「如果有比丘犯罪，不問輕重，一概都說『不見』，僧團應該捨棄此人，不再詢問，對他說：『你所住的地方也應當舉治你，爲你作自言治，不聽許你參加布薩和自恣。就像調馬師對待難以調伏的惡馬，將其連同所繫的木樁一併丟棄，你這個比丘不能自見己罪，也會一樣被捨棄。』對此人不必徵得本人同意，便可聽許治罰。」[75]然後如法驅逐。

言默擯者，《五分》云：「梵壇法者，一切七衆不來往交言。」《智論》云：「若心強獷，如梵天法治之。」以欲界語地，亦通色有，不語爲惱。故違情故，不語治之，此法最要。亦有經中加羯磨者，尋本未得。《雜含》云：「三種調伏法，謂柔耎、剛彊也。猶不調者殺之，謂不與語、教授、教誡也。」

關於默擯，《五分律》說：「所謂梵壇法，就是一切僧俗七衆[76]都不與其來往交談。」[77]《大智度論》說：「若心強

[75]《四分律》卷 43：「比丘如是犯罪，餘比丘語言：『汝犯罪，見不？』答言：『不見。』衆僧應捨棄莫問，語如是言：『汝今不見罪，汝所往之處，彼亦當舉汝罪，爲汝作自言，不聽汝作阿毘婆陀，不聽布薩自恣，如調馬師，惡馬難調，即合所繫杙棄之。汝比丘不自見罪，亦復如是一切捨棄，汝所往之處，乃至不聽汝布薩自恣。如是人不應從求聽如是，此即是聽。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 884b9-17)

[76]《五分律》原文爲四衆，即比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷。

[77]《彌沙塞部和醯五分律》卷 30：「即問：『云何名梵壇法？』答言：『梵壇法者，一切比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，不得共汝來往交言。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 192a13-15)

悍粗獷，應以梵天法治罰。」[78]因爲欲界是具有語言的地域，也通於色界的初禪天[79]，衆生以不說話爲苦惱。因爲相違於人情，故以不說話作爲治罰，這個方法最得要領。有佛經中須加羯磨，但是未見原本。《雜阿含經》說：「有三種調伏法，所謂柔軟、剛強和柔軟剛強。[80]如果三種方法仍不能調伏，便『殺之』，意爲不再與其說話，不再教授學業，不再教誡過失。」[81]

言滅擯者，謂犯重比丘心無慚愧，不肯學悔，妄入清衆，濫居僧限。當三根五德舉來詣僧，憶念示罪，令自言已，與白四法。《五分》文云：

關於滅擯，指的是犯重比丘內心沒有慚愧，不肯作學悔沙彌，混入清淨的僧衆，冒充僧人的身份。應由具備見聞疑三根的五德帶來至僧衆，令其憶念所犯罪行，自願坦白後，作白四羯磨。《五分律》的羯磨文如下[82]：

---

[78]《大智度論》卷 2：「車匿比丘，我涅槃後，如梵法治；若心濡伏者，應教《刪陀迦旃延經》，即可得道。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 66c11-13)

[79]尋、伺是語言之因。二禪天以上沒有尋、伺，所以不通語言。

[80]柔軟指的是勸導，剛強指的是懲罰，柔軟剛強應是兩者兼而用之。

[81]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「不與語即常所言論，教授約學業，教誡約過失。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 213a15-16)《雜阿含經》卷 32：「聚落主白佛言：『瞿曇！無上調御丈夫者，當以幾種法調御丈夫？』佛告聚落主：『我亦以三法調御丈夫。何等爲三？一者柔軟，二者剛強，三者柔軟剛強。』聚落主白佛：『瞿曇！若三種調御丈夫，猶不調者，當如之何？』佛言：『聚落主！三事調伏猶不調者，便當殺之。所以者何？莫令我法有所屈辱。……然我以三種法調御丈夫，彼不調者，不復與語，不復教授，不復教誡。聚落主！若如來調御丈夫，不復與語，不復教授，不復教誡，豈非殺耶？』」(CBETA 2019.Q2， T02， no. 99， pp. 227c18-228a3)

[82]此文與《五分律》多有不同，但與曇諦《羯磨》中的「與滅擯羯磨文」基本一致，應是從此引出。《彌沙塞部和醯五分律》卷 1：「大德僧聽！孫陀羅比丘戒羸不捨，行婬法。今僧與孫陀羅比丘作滅擯。若僧時到僧忍聽。白如是。大德僧聽！孫陀羅比丘戒羸不捨，行婬法。今僧與孫陀羅比丘作滅擯。誰諸長老忍，默然；不忍者，說。第二、第三亦如是。僧與孫陀羅比丘作滅擯竟；僧忍，默然故。是事如是持。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 4a23-29)《羯磨》：「與滅擯羯磨文（先作舉、作憶念、與罪已，然後作羯磨。）『大德僧聽！是比丘某甲，犯某甲波羅夷罪。若僧時到僧忍聽，僧今與比丘某甲波羅夷罪滅擯羯磨，不得共住，不得共事。』白如是。『大德僧聽！是比丘某甲，犯某甲波羅夷罪；僧今與比丘某甲波羅夷罪滅擯羯磨，不得共住，不得共事。誰諸長老忍僧與比丘某甲波羅夷罪滅擯羯磨，不得共住，不得共事者默然，誰不忍者說。』是初羯磨。（如是

「大德僧聽！此比丘某甲犯某波羅夷罪。若僧時到僧忍聽。僧今與比丘某甲某波羅夷滅擯羯磨，不得共住，不得共事。白如是。」

「大德僧聽！比丘某甲犯某波羅夷罪。僧今與比丘某甲波羅夷罪滅擯羯磨，不得共住，不得共事。誰諸長老忍。僧與比丘某甲波羅夷罪滅擯羯磨，不得共住、共事者默然。誰不忍者說。是初羯磨。」（三說。）

「僧已忍。與比丘某甲波羅夷罪滅擯羯磨，不得共住、共事竟。僧忍默然故，是事如是持。」

《薩婆多》云：「但實犯重，大衆有知，不須自言及現前，直爾滅擯驅出。」若準《律》文，必須自言，如目連被訶中說。即世多有，大衆容之，自他同穢。

《薩婆多論》說：「只要確實犯重，大衆都已知曉，便不須自行坦白和到場，可以直接滅擯驅出。」[83]若依照《四分律》，必須自己坦白，就如目犍連尊者用天眼舉罪而被世尊訶斥。當世多有這種情況，大衆容納則自他同受污穢。

二、約僧制、衆食以論。先明世立非法，後引正制證成。

第二，從僧制和衆食來說明。先說明世間所立非法，後引用正規僧制證明。

初中，寺別立制，多不依教：飲酒醉亂，輕欺上下者，

三說。）僧已忍與比丘某甲波羅夷罪滅擯羯磨，不得共住，不得共事竟。『僧忍，默然故，是事如是持。』（此永擯，無解法。）」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1433， p. 1064c14-25)

[83]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 3：「若比丘犯戒內爛，舉衆共知，不須自言，直爾遣出。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， p. 523a28-29)

罰錢及米或餘貨賕，當時同和，後便違拒，不肯輸送，因茲犯重；或行杖罰，枷禁鉗鎖；或奪財帛，以用供衆；或苦役治地，斬伐草木，鉏禾收刈，或周年苦役；或因遇失奪，便令倍償。

首先，寺院所立制度多有不依律教之處。比如，對於醉酒鬧事、輕慢欺侮上下之徒，罰錢、米或是其他貨物財寶，本來已經同意，事後卻翻悔抗拒，不肯交出物品，因此犯重。或者對犯罪者行使杖罰，用枷鎖囚禁；或者奪去財物布帛，用來供給大衆；或者罰作苦役治理土地，砍樹除草，鋤禾收割，或整年作苦役[84]；或者遭遇偷竊、搶奪，便令其加倍賠償。

或作破戒之制：季別依次鉏禾刈穀；若分僧食及以僧物；科索酒肉；媒嫁淨人；賣買奴婢及餘畜產。

或者設立破壞戒律的制度：比如按照季節輪流鋤禾收割；盜分僧食、僧物；徵收索取酒肉；爲淨人做媒婚嫁；買賣奴婢以及牲畜。

或造順俗之制：犯重囚禁，遭赦得免；或自貨賕，方便得脫；或奪賊物，因利求利。

或者設置隨順世俗的制度：比如對犯重者關押囚禁，遇到國家大赦之時便釋放豁免；或者繳納財物以脫免懲罰；或者令其搶奪盜賊贓物，因利養求取更多利養。

或非法之制：有過罪者露立僧中，伏地吹灰，對僧杖罰。

---

[84]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「周年苦役一句，連屬上文爲一種。」(CBETA 2019.Q2，T40， no. 1805， p. 213b15)

或者設立非法的制度，比如令有罪過者露身立在僧中，匍伏在地吹除灰塵，對僧衆（四人以上）實行杖罰。

如是衆例，皆非聖旨。良由綱維不休[85]法網，同和而作，惡業深纏，永無改悔。衆主有力，非法伴多，如法比丘像末又少，縱有三五，伴勢無施。故佛預知有，不令同法，如後引之。

如上衆多的例子，都非佛陀的本意。實因僧衆首領不依照律教法網，合於衆意便作，惡業深重纏縛，永無改悔之心。僧衆主事有大勢力，非法伴黨衆多，如法比丘在像法和末法時期本就稀少，就算有三、五人，同伴勢弱而無計可施。所以佛陀有所預見，不令同流合污，如後所引。

《僧祇》云：「若作非法制者，應訶令止。不者，當說如法欲已起去。若衆中有力者不聽，當語旁人言：『此非法制。』止得三人，不得趣爾而作，應知識邊作。若不得者，說見不欲。與護心相應云：『彼自有業行，何關我事。如失火燒舍，脫身便罷。』」《毘尼母》云：「見衆非法事，獨不須諫。應作默然。」如上說。

《僧祇律》說：「若有制定非法的僧制，應訶責令其停止。否則，應當如法說欲後起身離去。如果衆人中有勢力者不聽許離開，當告知旁人說：『此是非法僧制。』只可告知最多三人，不應輕率便作，應在師友邊作。若以上做不到，可以說「見不欲」[86]。爲護持內心而作意說：『此人自有惡業隨身，於我何關。如同房舍失火，救脫自身便罷。』」[87]

---

[85]休，有本作「依」。

[86]見不欲，指的是不參加非法羯磨而說欲：「此非法羯磨，我不忍與，見不欲。」

[87]《摩訶僧祇律》卷 31：「見不欲者，若僧中作非法羯磨事，若有力者應遮言：『諸長老！是非法非比尼，不應作。』若前人兇惡力勢，恐有奪命傷梵行者，應作見不欲，作是說：『此非法羯磨，我不忍與，見不欲。』如是三說。作見不欲時，不得趣人邊作，應同意人

《毗尼母經》說：「見到衆人行非法之事，若是獨自一人，便不須勸諫。應當沉默。」[88]如上所說。

問：非法制中，罰取財物犯重罪不？

問：非法之制中，罰取財物是否犯重？

答：不犯重罪，由當時僧衆同和共作。後依制罰，得不犯。非不犯作非法制罪。

答：不算犯重，因爲是由當時僧衆共同和合而作的。後來依照制度進行懲罰，不算犯重。但並非不犯作非法之制的小罪。

次明如法僧制。《四分》云：「如法僧要隨順。」又云：「應制而制，是制便行。」《五分》中，「雖我所制，餘方不行者，不得行之。」（謂俗主爲僧立制，不依經本也。）「非我所制，餘方爲清淨者，不得不行。」（即依王法而用，不得不依。）《薩婆多》云：「違王制故，吉羅。」

其次說明如法僧制。《四分律》說：「如法僧要[89]應當隨順。」[90]又說：「應制定的制定，如法制度便可實行。」《五分律》中說：「雖然是我所制，但在其他地方不可施行的，便不得施行。」（意謂世俗王官爲僧人立制而不依

邊作。不得衆作見不欲，得二人、三人作，餘者當與如法欲已捨去。若僧中非法斷事，不遮不與欲，不作見不欲，越比尼罪。若作是念：『隨其業行如火燒屋，但自救身得護心相應。』無罪。是名見不欲。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 480b6-15)

[88]《毘尼母經》卷 2：「諸比丘集作法事，不如法衆中有見，衆僧作法事不成。此人若有三四五伴，可得諫之。若獨一，不須諫也。何以故？大衆力大或能擯出，於法無益自得苦惱。以是義故，應默然不言。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1463， p. 810c14-18)

[89]如法僧要，意爲如法的僧團制度。

[90]《四分律》原意爲有十種不如法的遮說戒，其中包括「隨如法僧要」、「隨如法僧要不違逆」、「如法僧要不入違逆說中」，以上不應遮止。故知如法僧要應當隨順。《四分律》卷 46：「隨如法僧要，隨如法僧要不違逆，如法僧要不入違逆說中。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 906c4-5)

照佛經。[91]）「不是我所制，但在其他地方視爲清淨的，也不得不做。」[92]（即依照王法而用，不得不依行。[93]）《薩婆多論》說：「違犯王法的話，犯突吉羅。」[94]

《明了論》云：「若僧和合立制，比丘不得入城市。爲作此事，必定應作。或時須立此制，一月一季[95]，或復永斷。」若依《大集》，苦使不得過兩月。《十輪》中如前明制，或令料理僧事、佛、法、師僧，或不與語，謫令禮拜，或復驅出，如前廣列。《僧祇》中，罰舍利弗日中立之。

《明了論》說：「如果僧衆共同決議，規定比丘不得進入城市。爲此設立制度，必定應當去作。或在一個時段設立制度，比如一月、一年，或者永遠禁止。」[96]若依照《大集經》，罰作苦役不得超過兩個月。《十輪經》如前面所制，或者令其照料僧事以及佛、法、師僧[97]的事務，或者不與說話，命令其禮拜，或者驅逐出去，如前廣泛所列。《僧祇律》中，佛陀曾罰舍利弗在日中站立示衆。[98]

---

[91]例如，《四分律行事鈔資持記》卷 1：「如今國制尼不依僧。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 213c9-10)《四分律行事鈔簡正記》卷 7：「注文云『不依經本』者，佛制夏後游行；至王制，無事不行，離寺十日皆判還俗等是。」(CBETA 2019.Q2， X43， no. 737， p. 149a14-16 // Z 1：68， p. 202b10-12 // R68， p. 403b10-12)

[92]《彌沙塞部和醯五分律》卷 22：「復告諸比丘：『雖是我所制，而於餘方不以爲清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 153a14-17)

[93]例如，《四分律行事鈔資持記》卷 3：「如今國家束約僧徒，二十出家，係名簿藉，出外執憑。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 361c25-26)

[94]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 3：「若國禁物，若持出王界者入死罪中，若比丘持出，律師初言得重。後更問之，似不入重，然違犯王教，突吉羅。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， p. 518a10-13)

[95]季，有本作「年」。

[96]《明了論》中，根據具體的時間和事緣所立的羯磨，叫做「所作相貌羯磨」，例如比丘不得進入城市，可以是一段時間內，也可以是永遠。《律二十二明了論》：「此事必定應作，如此量時中決事及時，名所作相貌羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1461， p. 670a11-13)

[97]師僧，在《大方廣十輪經》中指的是「和上、阿闍梨」。

[98]罰舍利弗日中立，根據《僧祇律》記載，當初佛陀制定坐具尺寸的時候，衆多比丘嫌其狹小而議論紛紛。佛陀因此斥責舍利弗身爲僧中上座卻默然任之，因故罰其在日中站立。

諸律中制多用七法，如上所明。或復斷食、奪衣、令立；治沙彌中罰令除草、料理僧事等，並非破戒之緣故也。

諸部律典大多使用七法（即四羯磨和三舉）作爲治罰的手段，如上說明。另外還有禁止飲食、奪取衣物、罰站等方式；在治罰沙彌的情況中，可以罰其除草、照料僧事等，這些都是針對未破戒的事緣所用的方法。

《十誦》云：「若僧寺中有制限者，若知有惱自他，力能滅者，白僧滅之。不者，餘處去。若如法制，應受。」《四分》客比丘初至，主人比丘先語僧制法式等。

《十誦律》說：「若寺院中的種種限制規定對於自他皆有損惱，有能力廢除的話，應當向僧衆告白，予以廢除。否則，可去他處。如果是如法規定，則應當接受。」[99]《四分律》提到，客比丘初至寺院時，主人比丘應先告知此處僧制、作法等等。[100]

二、約食以論者。先明通塞之意，後引聖言。

第二，從僧食說起。先說明通塞的意義，後面引聖言爲證。

然食爲太患，人誰不須？世尊一化，多先陳此，故慰問云：「乞食可得不」等。今諸別住，局見者多，自壅僧食，障礙大法，現是餓因，來受劇苦。故古師匡衆之法云：

---

[99]《十誦律》卷 57：「僧伽藍中種種制限，是制限若隨法，不自惱亦不惱他，是應受。若知制限失利，爲自惱亦惱他，不應受，應餘處去。若是比丘，自知有同見勢力能如法滅是惡制，當白衆僧滅。是名阿藍法。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 419a10-14)

[100]《四分律》卷 49：「應語言：『此是房、此是繩床、木床、褥枕、氈被、地敷，此是唾器、此是小便器、此是大便處、此是小便處、此是淨處、此是不淨處、此是佛塔、此是聲聞塔、此是第一上座房、此是第二、第三、第四上座房、此是衆僧大食處、小食處、夜集處、布薩處、僧差食乃至次到某處，某甲檀越，明日請僧與小食大食。某甲家，僧與作覆鉢羯磨。某甲家，僧與作學家羯磨。某甲處狗惡。某甲處好，某甲處惡。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 931c18-26)

寺是攝十方一切衆僧修道境界法，爲待一切僧經遊來往受供處所，無彼無此，無主無客。僧理平等，同護佛法。故其中飲食衆具，悉是供十方凡聖同有。鳴鐘作法，普集僧衆，同時共受，與檀越作生福之田。如法及時者，皆無遮礙。然法有通塞。（十方衆僧自有食分。依時而來，不須召喚。白衣及中、能齋者亦得，出《五分律》也，此謂通也；不能受齋、非時來者不與，法宜塞也。）唯有任道行之、同護法者，不損檀越事也。本非人情，理無向背。（不得人情口召來食，及慳惜積聚，計留後月，乃至懷親疎之心，應與而閉，不應與而開也。）

飲食是人的一大病患，但是誰人不需要呢？世尊教化世間時經常先提此事，慰問「乞食可否得到」等事。現在諸寺院中見解狹隘者很多，擅自阻礙客僧享用僧食，障礙佛法，當下是餓鬼之因，來生將受劇烈痛苦。所以古德的匡衆法[101]中說：寺院是攝受十方一切僧人修行辦道的地方，是接待一切僧人遊行來往、接受供養的場所，所以僧衆沒有彼此之分，沒有主客之別。僧人在理上是平等的，共同護持佛法。所以寺院的飲食、資具都是供給十方凡夫僧和賢聖僧共同所有。應當鳴鐘作相，普遍召集僧衆，同時一起接受僧食，爲施主作能生福德之田。如法及時到達的僧人，都不要遮止或障礙。不過法有通、塞的差別。（十方衆僧有用食的時間[102]，依照時間便來，不須召喚。在日中之前趕到、能夠持齋[103]的白衣，寺院也可以給與食物，這是出自《五分律》[104]，這是所謂的「通」。不能持齋、午後才到

[101]指靈祐法師造立志相寺時所作的《寺誥》十篇。
[102]正午之前是僧人用齋的時間，稱爲「時」。正午之後不是僧人用齋的時間，稱爲「非時」。
[103]齋，指的是過午不食。
[104]能齋者與食，應是道宣律師取《寺誥》之意而作的義判，未見《五分律》文。《五分

的白衣，便不給與食物，法在此應「塞」。）只有依照聖道[105]而行、共同護持佛法者，才不會損害施主的供養。這本不是人情，按理不應存有向背之心。（不可以隨順人情而口頭招呼別人來用食，也不可慳吝愛惜積聚食物，爲下個月預留，甚至懷著親疏有別的心態，應給的卻閉塞不給，不該給的卻開許給與。）

若此以明，是非自顯。眞誠出家者，怖四怨之多苦，厭三界之無常，辭六親之至愛，捨五欲之深著。良由虛妄之俗可棄，眞實之道應歸。是宜開廓遠意，除蕩鄙懷，不吝身財，護持正法。況僧食十方普同，彼取自分，理應隨喜。而人情忌狹，用心不等，或有閉門限、礙客僧者，不亦蚩乎？鳴鐘本意，豈其然哉？出家捨著，尤不應爾。但以危脆之身不能堅護正法，浮假之命不肯遠通僧食，違諸佛之教，損檀越之福，傷一時衆情，塞十方僧路，傳謬後生，所敗遠矣。改前迷而復道，不亦善哉？（慳食獨啖，餓鬼之業，是謂大迷。）

如果以此說明，是非自然明顯。眞誠出家之人，恐懼四魔[106]的諸多痛苦，厭離三界的變化無常，辭別六親的至誠厚愛，捨棄五欲的深重貪著。這是因爲虛妄的俗世本可拋棄，眞實的佛道應當歸依。宜當開啓遠大的志向，除掉鄙陋的念頭，不要吝惜身軀資財，應當護持正法。況且僧食

律》有意義相近的一段內容，白衣向比丘乞果，佛言「應與」。《四分律行事鈔簡正記》卷 7：「《五分》二十六云：『白衣來，從比丘乞食。比丘不敢與，便致譏訶，是以白佛。佛言：能齋者與。』玄云，能齋之言，抄云主取後《寺誥》意也，下文自釋（云云）。」(CBETA 2019.Q2， X43， no. 737， p. 149c4-7 // Z 1：68， p. 202d12-15 // R68， p. 404b12-15)《彌沙塞部和醯五分律》卷 22：「有諸白衣來入僧坊見果，從諸比丘乞，諸比丘不敢與，即便譏訶。以是白佛，佛言：『應與。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 152b24-26)

[105]原文「任道」，或是稱呼寺主。《四分律行事鈔資持記校釋》（三）：「任道者，任謂荷任，即命衆主。」（第 646 頁）

[106]四怨，即是四魔，煩惱魔、陰魔、死魔、天魔。

對十方僧都是平等的，他取得自己的份額，理應隨喜。然而人心滿是猜忌與狹隘，不能平等用心，有人關閉寺門，障礙客僧，難道不應被恥笑嗎？齋前鳴鐘的本意，難道是這樣嗎？出家人捨棄貪著，尤其不應如此。因爲危險脆弱的身軀不能堅持守護正法，浮華虛假的生命不肯通與僧食，違背諸佛教誡，損失施主福德，傷害當時大衆的意願，堵塞十方僧人的道路，把錯誤流傳給後人，敗壞正法可謂影響深遠。若能改正以前的迷失而回復正道，不也是一件好事嗎？（慳吝食物獨自享用，是餓鬼之業，可謂很大的迷誤。）

或問：僧事有限，外客無窮。以有限之食供無窮之僧，事必不立。

有人問：僧團的供養有限，外來客僧無窮。用有限的食物供給無窮的僧衆，此事必然不能成立。

答曰：此乃鄙俗之淺度，瑣人之短懷，豈謂清智之深識，達士之高見？夫四輩之供養，三寶之福田，猶天地之生長，山海之受用，何有盡哉？故《佛藏經》言：「當一心行道，隨順法行，勿念衣食所須者。如來白毫相中一分供諸一切出家弟子，亦不能盡。」由此言之，勤修戒行，至誠護法，由道得利，以道通用。寺寺開門，處處同食，必當供足，判無乏少。又承不斷客寺、倉庫盈溢者，主人心遠而廣施。或寺貧而爲客者，由志狹而見微也。若此兩言，人謂「僧用不供」有[107]，豈是人之智力所辨事乎？若人力有分不能供無限者，所懷既局，斯言允矣。此乃檀越爲道奉給，不由人力所致。若辨非智力，則功由於道。然則

[107]有，有本作「者」。

事由道感，還供道衆，猶函蓋相稱，豈有匱竭耶？（今俗中有義食坊，猶足供一切。自旦至夕，行人往反，飲食充飽，未聞告乏，此亦非人力。由彼行施義普，亦以義然後取，取與理通，所以不竭。此優婆塞等以知因果，求將來福，猶知如此義行不匱，驗於目前。況出家道衆如法通食，而當不濟乎？且世俗禮教，憂道不憂貧，況出家之士，高超俗表，不憂護法而憂飲食，其失大甚也。）

回答說：這是鄙陋俗人的膚淺揣度，是猥瑣之人的短視眼光，怎麼稱得上清淨智者的甚深學識和達觀之士的高遠見地呢？四輩[108]供養如同天地生長不絕，三寶福田如同山海受用無虧，怎麼會窮盡呢？所以《佛藏經》說：「應當一心一意修行佛道，隨順佛法而行，勿要掛念所須的衣食。因爲將如來白毫相中的一分功德供給一切出家弟子，也無法享盡。」[109]由此而言，勤修戒行，至誠護持佛法，由修道所獲得的利益，應以修道來共同受用。每個寺院都打開寺門，每個地方皆同受飲食，必當供給充足，決定不會缺少。又親耳聽說那些不斷有客僧往來而倉庫充盈的寺院，寺主心胸寬大，廣作布施。有人以爲寺院貧窮是由於客僧的緣故，可謂志向狹隘，見識短淺。從這兩者來說，前面所謂「僧衆日用無法供給」，豈是人的智慧與能力所能成辦的事情？如果以爲人力有限而不能供養無限之僧，心態便已狹隘局限，此言也就不虛了。這是施主爲護持修道而供給奉施，並非由人力所致。既然成辦並非由於智慧和能

[108]四輩，一說人、天、龍、鬼，一說僧、尼、士、女。

[109]《佛藏經》卷 3：「或有比丘因以我法出家受戒，於此法中勤行精進。雖諸天神、諸人不念，但能一心勤行道者，終亦不念衣食所須、所以者何？如來福藏無量難盡。『舍利弗！如來滅後，白毫相中百千億分，其中一分供養舍利及諸弟子。舍利弗！設使一切世間人，皆共出家隨順法行，於白毫相百千億分不盡其一。』」(CBETA 2019.Q2， T15， no. 653， p. 802a2-9)

力，則功勞在於修道。既然供養由修道所感，回來供養修道的僧衆，如同匣子和蓋子一般符合，怎麼會匱乏窮竭呢？（現今俗世中的義食坊，尚能供足一切來人。從早到晚，行人往返不絕，都能吃飽喝足，未曾聽說告急缺乏，這也並非人力所致。因爲他們所行布施普及衆人，也是因爲先行仁義而後獲取[110]，獲取和給與在理上相通，所以不會窮竭。這些在家居士知曉因果的道理，爲求將來的福報，尚且知道這樣的仁義之行不會招致匱乏，親眼得到應驗。何況出家僧衆如法通給僧食，難道不能實現嗎？而且世俗禮教尚以道業爲憂而不以貧窮爲憂[111]，況且出家之人超越俗世，卻不爲護持佛法爲憂而以飲食爲憂，其過失甚大。）

所患人情鄙吝，腐爛僧粟耳。（腐爛餘而不施，世俗恥之。費僧粟而不通，非佛弟子也。）余唯見積事而不存道，未見道通而事塞也。

擔憂的是人心慳吝鄙陋，徒令僧團糧食腐敗爛壞。（糧食寧可腐爛掉卻不作布施，世俗之人尚且感到羞恥。浪費僧團的糧食而不與人共享，這不是佛弟子所爲。）我只看到囤積利養而心中不存道業，未曾見到道業通達而利養短缺。

佛法中無貴賤親疎，唯以有法平等，應同護之。人來乞索，一無與法，若隨情輒與，即壞法也。俗人本非應齋食者，然須借問。能齋與食，不能齋者，示語因果，使信罪福，知非爲吝，懷歡而退。（此中非生人好處，非生人

[110]語出《論語．憲問》：「子問公叔文子於公明賈曰：『信乎？夫子不言，不笑，不取乎？』公明賈對曰：『以告者過也。夫子時然後言，人不厭其言；樂然後笑，人不厭其笑；義然後取，人不厭其取。』」

[111]語出《論語．衛靈公》：「子曰：君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」

惡處。不得一向瞋人、一向任人不齊者而食。必須去情存道，善知處量也。）是以謹守佛教，愼護僧法，是第一慈悲人，現在未來一切衆生離苦得樂故。

佛法之中沒有貴賤、親疏的分別，唯有諸法平等，應當共同愛護。有人前來索求，沒有給與的理由，若隨意給與，即是損壞佛法。俗人原本是不持齋的人，應詢問能否持齋。能持齋的便給與飲食，不能持齋的應說因果的道理，令其相信罪福的果報，明白並非出於吝嗇，心懷歡喜而離開。（這裡並非是產生善法之處，也不是產生惡法之處。不應一概瞋怒於人而不給飲食，也不應一概放任不持齋而食。必須去除俗見，保存道心，善巧知曉處理的方式。）因此謹愼奉守佛陀教誨，愼重護持僧團法度，才是第一慈悲之人，因爲這樣能令現在、未來的一切衆生遠離苦果，獲得安樂。

若不守佛教，隨情壞法（謂聽俗人不齋而食，有來乞請，隨情輒與），令諸衆生不知道俗之分而破壞僧法，毀損三歸。既無三歸，遠離三寶，令諸衆生沈沒罪河，流入苦海，失於利樂，皆由壞法。是以不守佛教，不閑律藏，缺示群生，自昏時網，名第一無慈悲人也。若接待惡賊、非理愚夫，說導不能受悟，義須準教當擬，具如〈隨相〉中。

如果不遵守佛陀教誨，隨順人情破壞佛法（指的是聽許俗人不持齋而食寺食，有人前來乞求食物便隨意給與），令衆生不知僧俗的各自本分而破壞僧團法度，毀損了對三寶的歸依。既然失去了三歸，遠離了三寶，令衆生沈沒於罪惡的河流，流入苦難的大海，失去利益安樂，都是由於破壞佛法的緣故。所以不守佛陀教誨，不嫻熟掌握律藏，

對衆生不能示現佛法，自己昏暗於時宜和法網，叫做第一無慈悲之人。至於接待兇惡的匪徒、無理取鬧的莽夫，靠說理教導不能使其接受和領悟，應該依照律教中的方法，具體見〈隨戒釋相篇〉[112]。

二、引聖言量者。《薩婆多》云：「僧祇食時，應作四相（謂打犍椎等相），令界內聞知。然此四相必有常限，不得雜亂。若無有定，不成僧法。若無四相食僧食者，名盜僧祇，不清淨也。又不問界內比丘有無，若多若少，作四相訖，但使不遮比丘，若來不來，無過。雖作相而遮，亦犯。（故知若換鐘磬，應鳴鐘集僧，普告知已，然後換之。後更換，亦爾。）若大界內有二三處各有始終僧祇，同一布薩，若食時，但各打犍椎，一切莫遮，清淨無過。」

第二，引用聖言教量。《薩婆多論》中說：「大衆用食的時候，應當作四種集僧之相（指的是打鍵椎等相[113]），使大界內聽聞了知。而四相應有固定規範，不得雜亂無章。如果沒有固定，就不能成爲僧法。如果沒有作四相而食用僧食，叫做盜僧祇，是不清淨的。又不問界內比丘有無或者多少，作四相後，只要不作遮止，無論比丘來或不來，都沒有過失。雖然作相，卻遮止比丘用食，也算犯罪。（所以須知若更換鐘磬，應當鳴鐘集合僧衆，普遍告知，然後更換。日後再有更換，也是一樣。）如果大界內有兩三處長期居住的僧衆[114]，平日共同布薩，用食時各打鍵椎集衆，

[112]指的是「盜戒」中對於賊和無信者，可以開緣給與食物。
[113]四相是打鍵椎、吹貝、打鼓、唱令。
[114]原文「始終僧祇」，或是法同食別界，或是寺中別院。《四分律行事鈔簡正記》卷 7：「二、三處始終僧祇者，初置寺院時爲始，乃至處壞時曰終，於其中間，衆食不絕，名始終也。問：大界內何得有二三處始終僧祇？答：有二說。初依《搜玄》，云是法同食別界。更有解云：是一別住內有二三院，各有衆食處。如今寺中經院有田產供看經者，三十、五十人至時集此食，不犯別衆，但自作相便得，或更天王、觀音等院並如是也，未必揩定是食別界。(云云)」(CBETA 2019.Q2， X43， no. 737， pp. 150c23-151a5 // Z 1：68，

只要一概不遮止其他比丘，便是清淨而無過失。」[115]

《善見》云：「若至空寺，見樹有果，應打揵椎，無者下至三拍手，然後取食，不者犯盜。飲食亦爾。」「若客比丘來，舊比丘不肯打磬，客僧自打食者，無犯。」

《善見律》說：「如果來到空無一人的寺院，見到樹上有果實，應當先打鍵椎，若沒有鍵椎，至少拍手三下，然後再取下食用，否則犯盜。飲食也是同理。」[116]「如果客比丘前來，舊住比丘不肯打磬，客比丘自己打磬然後用食，則不犯盜。」[117]

《薩婆多》云：「僧祇食法，隨處有人多少，應有常限，計僧料食一日幾許得周一季[118]。若一日一斛得周季[119]者，應以一斛爲限。若減一斛，名盜僧祇，應得者失此食故。增出一斛，亦盜僧祇，即令僧祇斷絕不續。既有常限，隨其多少一切無遮，隨僧多少皆共食之。若人少，有餘長者，留至明日次第先行。如是法者，一切無過。」（應是儉時，故法令一定。）「若行僧餅，錯得一番不還僧者，即犯盜

---

p. 204a13-b1 // R68， p. 407a13-b1)

[115]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 7：「若僧祈食時應作四種相：一打揵椎、二吹貝、三打鼓、四唱令，令界內聞知。此四種相必使有常限，不得或時打揵椎、或復打鼓、或復吹貝，令事相亂無有定則，不成僧法。若不作四相而食僧祈食者，不清淨，名爲盜食僧祈。不問界內有比丘無比丘、若多若少、若遮若不遮，若知有比丘、若知無比丘，盡名不如法食，亦名盜僧祈，不名別衆罪。若作四相食僧祈食者，設使界內有比丘無比丘、若多若少，若知有比丘無比丘、若來不來，但使不遮一切無咎。若使有遮，雖打揵椎，食不清淨，名盜僧祈。若大界內有二處三處，各有始終僧祈同一布薩，若食時但各打揵椎，一切莫遮清淨無過。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， pp. 549c19-550a3)

[116]《善見律毘婆沙》卷 10：「若寺舍空廢無人，比丘來去見樹有果，應打揵鎚，若無揵鎚，下至三拍手，然後取食無罪，若不如是食，犯盜。若聚落外有寺，賊難、惡獸難，比丘走入聚落，有客比丘來入寺，見飲食及果，以盜心而食，隨直多少結罪。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 741b15-20)

[117]《善見律毘婆沙》卷 10：「是故客比丘來，舊比丘應唱鳴磬，共客比丘食果，若不打磬，客比丘打磬食無罪。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 742a8-10)

[118]季，有本作「年」。《薩婆多毗婆沙》作「年」。

[119]季，有本作「年」。《薩婆多毗婆沙》作「年」。

罪。」

《薩婆多論》說：「僧祇食的方法，根據住所的人數多少，食物應有固定的限度，計算僧衆食物一日多少可以周濟一年。若每日一斛可以周濟一年，應以一斛爲限。若少於一斛，便是盜僧祇，因爲應得之人未得此食的緣故。如果多出一斛，也是盜僧祇，因爲這令僧祇斷絕而不能持續。既然有了固定限度，在此之內隨用多少都不遮止，隨僧人數量共分食用。[120]如果人少，還有剩餘的食物，留在第二天按照次第先作分配。按照此法，便沒有過失。」[121]（應是糧食歉收的情況，所以僧法要求食量固定。[122]）「如果行僧餅，錯誤領到一塊而不歸還僧團的，即犯盜戒。」[123]

《僧祇》云：「若行食時，滿杓與上座者，上座應斟量，得遍當取。不得偏饒上座。若沙彌、淨人偏與本師大德者，知事人語言『平等與僧，食無高下』也。」

《僧祇律》說：「如果行食的時候，給與上座滿滿一杓，上座應當斟酌，如果每人都能分到一杓，則當受取。不可以偏心多分給上座。如果沙彌、淨人偏心多給自己的師長大德，知事人應當告知：『平等分與僧衆，食物不分

---

[120]《四分律行事鈔批》卷 4：「南山闍梨咸亨年中，在京師清官道場，時年飢儉，此處可有五十僧，日別料米四斗以供徒眾，縱僧來去多少，唯盡此四斗為限，是今義也。」(CBETA 2019.Q2， X42， no. 736， p. 721b12-15 // Z 1：67， p. 226b11-14 // R67， p. 451b11-14)

[121]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 7：「僧祇食法，隨處有人多少，應令食有常限，計僧祇食調一日食，幾許得周一年。若日食一斛得周一年，應常以一斛爲限，若減一斛名盜僧祇，若增出一斛亦名盜僧祇。若減一斛食，僧應得者失此食故；若出一斛，則令僧祇斷絕不續故。既有常限，隨多少一切無遮。若僧多時隨共食之，若僧少時亦共食之。設有餘長，留至明日次第行之，如是法者一切無過。留至明日，所未許也。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， p. 550b7-15)

[122]若是豐收之年，則不必如此限定食量。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「注決《論》文，豐必不爾。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 214b20-21)

[123]原文含義是：就算不是不與取，也可能犯盜戒，例如行食的時候盜心多取不還。《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 2：「或是賊非不與取，如衆僧中行三番餅，盜心取四。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， p. 516c20-21)

高下。』」[124]

《五百問》云：「上座貪心偏食僧食，犯隨[125]。不病稱病，索好食，得者犯重。」餘僧食難消，如《僧護》等經說之。

《五百問》說：「上座因爲貪心而偏心食用僧食，犯墮罪。比丘本來無病卻自稱有病[126]，索取上好的食物，得到的話犯重。」[127]其餘僧食難以消受的道理，如《僧護經》等佛經中說到。[128]

義者，言別客得罪者，要是持戒人，不與犯罪；破戒者，不犯。《律》云：「惡比丘來，不應與。」《十誦》、《薩婆多》：「若外道來，衆僧與食，不犯。止不得自手

---

[124]《摩訶僧祇律》卷 14：「若行乳粥、酪粥、胡麻粥、魚肉粥，若行如是種種粥時，若滿杓與上座，上座不應便受。上座應言：『平等與。』若行肉時偏與上座多者，上座應問：『一切盡爾耶？』答言：『止與上座多耳。』上座應語：『平等與。』若不須多者少取，少取已語餘人：『平等與。』如是好食應平等與。若沙彌行食時偏與師者，知事人應言：『平等與。』若沙彌言：『汝何以不自行？』是知事人應推此沙彌出，更使餘人行。若行食人見僧中大德人便多與，餘人便少與。知事人應語行食人言：『僧中無高下，汝平等與。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 341b25-c6)

[125]隨，有本作「墮」。

[126]比丘戒波逸提篇第四十索美食戒，對於有病者可以開緣不犯。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「不病索食，正入盜科，兼復妄語，理得二罪。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 214b23-24)

[127]《佛說目連五百問戒律中輕重事經釋》卷 1：「問：若衆僧食，偏與上座，上座得食否？答：若上座貪心，犯捨墮。……問：比丘不病，稱有患苦，求索好食。既得食之，犯何事？答：犯重。」(CBETA 2019.Q2， X44， no. 751， p. 924b6-12 // Z 1：95， p. 304c10-16 // R95， p. 608a10-16)

[128]《佛說因緣僧護經》中關於非法用僧食的因緣甚多，這裡略舉數則。《佛說因緣僧護經》：「汝見第二寺者，亦非僧寺，復非比丘，是地獄人。迦葉佛時，是出家人，五德不具，諸檀越等，造作寺廟，四事豐足。檀越初心，造寺之時，要打犍稚，作曠濟意。是諸比丘，不打犍稚，默然受用，客比丘來，不得飲食，還空鉢出。以是因緣，受火床苦，迭相抓捶，筋肉消盡，骨如焦炷。從迦葉佛涅槃以來，受如是苦，至今不息。……汝見第四寺者，非是僧寺，亦非比丘，是地獄人。迦葉佛時，是出家人，常住寺中，有諸檀越，施脂肉來，應現前分。時有客僧來，舊住比丘以慳心故，待客出去，後方欲分。未及得分，蟲出臭爛，捐棄於外。以是因緣，入地獄中，噉糞屎食。從迦葉佛涅槃以來，受苦不息。……汝見第六寺者，非是僧寺，亦非比丘，是地獄人。迦葉佛時，是出家人，不打犍稚，默然共飲衆僧甜漿，恐外僧來。慳因緣故，墮地獄中，飲噉融銅。從迦葉佛涅槃以來受苦，至今不息。」(CBETA 2019.Q2， T17， no. 749， p. 568b14-c17)

與。」以外道常伺比丘短，故開之。

從義理來說，遮止客僧得罪的問題，如果客僧是持戒人，不給與僧食的話，舊住僧犯罪；如果客僧是破戒者，不給與僧食，舊住僧則不犯罪。《四分律》說：「惡比丘來，不應給與。」[129]《十誦律》、《薩婆多論》說，如果外道前來，衆僧給與其食物不算犯戒，只是不可親手給與。[130]這是因爲外道常常尋求比丘的過失[131]，所以開許。

今僧寺中，有差僧次請而簡客者。此「僧次」翻名「越次」也，即令客僧應得不得，主人犯重。隨同情者多少，通是一盜。又此住處，不名僧所，以簡絕客主，非同和僧義。

如今僧寺中，差人接受僧次請，有排除客僧的情況。這種「僧次」可謂「越次」，令客僧應得的機會沒有得到，所以主人犯重。同意這種做法的，無論多少人，都犯盜戒。而且這種住所不可稱爲「僧所」，因爲把客、主區別對待，已不具有和合僧的意義。

《大集》云：「若一寺、一村、一林，五法師住。鳴椎集四方僧，客僧集已，次第賦絡[132]，無有吝惜。初夜後夜讀誦講論，厭患生死，不訟彼短，少欲寂靜，修於念定，

---

[129]《四分律》原文是關於分房，而非分食。一般《行事鈔》單提「律云」，皆指《四分律》。其他律典也有相關內容。《四分律》卷 37：「若有客比丘來應與，若惡比丘來不應與，善比丘來應與。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 831b8-9)《彌沙塞部和醯五分律》卷 22：「若請僧時，除惡戒人，餘一切僧皆應食。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 149a23-24)

[130]關於衆僧可與外道食物的說法，《十誦律》中未見。《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 8：「若衆僧與外道食亦無過，正不得自手與。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， pp. 553c29-554a1)

[131]《十誦律》卷 14：「汝等當知，是諸外道長夜邪見，是法怨賊求覓罪過。若爲他人刀杖所打、若得毒藥、若有殺者，必當言是沙門釋子所作。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 100c16-18)

[132]絡，有本作「給」。

憐愍衆生，護戒慚愧。是名衆僧如法住、大功德海。若無量僧破戒，但令五人清淨如法，護持佛法，愍諸衆生，福不可計。」如第三十一卷中。

《大集經》說：「如果在一座寺廟、一個村落、一個樹林中，有五位法師居住。他們打犍椎召集四方僧，客僧集合後，按照次第給與資具，沒有吝惜之心。在初夜和後夜，讀誦講論，厭患生死輪迴，不計較別人短處，少欲知足，喜好寂靜，修習念力與禪定，憐憫衆生，守護戒律，心懷慚愧。這便叫做衆僧如法居住、大功德海。如果無量僧人皆悉破戒，只要有五人清淨如法，護持佛法，慈憫衆生，那麼布施他們所得的福報不可估量。」[133]如第三十一卷中所說。

餘有瞻待國王、大臣、作人、惡賊、俗人、淨人，事既多濫，容兼犯盜，廣亦如〈隨相〉。

其他關於招待國王、大臣、作工者、凶惡歹徒、俗人、淨人的情況，事相繁多複雜，可能涉及違犯盜戒，詳細情況如〈隨戒釋相篇〉中。[134]

---

[133]《大方等大集經》卷 31：「若一廟寺、若一村落、若一樹林住五法師。若鳴揵搥集四方僧，客僧集已次第賦給房舍、飲食、臥具、醫藥，無悋惜心。初夜後夜讀誦講論，厭患生死專樂涅槃，不自讚身不訟彼短，少欲知足常樂讚歎，少欲知足勤心精進，志樂寂靜修於念定，憐愍衆生。大王！是名衆僧如法而住。護戒精進持佛密藏，讀誦書寫分別教詔，是名衆僧憐愍衆生利益衆生，能持如來十二部經，亦能奉持寂靜禁戒，具足慚愧賢聖功德。大王！是名衆僧大功德海，爲天人師能大利益無量衆生，能斷一切衆生苦惱，能施一切衆生解脫，是五比丘猶名衆僧，何況無量！大王！若無量僧悉破禁戒，但令五人清淨如法。若有施者得福無量，不可稱量不可計數。」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 397， p. 215b15-29)

[134]《四分律刪繁補闕行事鈔．隨戒釋相篇》卷 2：「《五分》：若白衣入寺，僧不與食，便起嫌心，佛言：應與。便持惡器盛食與之。又生嫌心，佛言：以好器與之。此謂悠悠俗人見僧過者。若在家二衆及識達俗士，須說福食難消，非爲慳吝，如〈衆網法〉中說。《十誦》供給國王、大臣、薪火、燈燭，聽輒用十九錢，不須白僧。若更索者，白僧給之。惡賊來至，隨時將擬，不限多少。《僧祇》：若惡賊、檀越、工匠，乃至國王大臣，有力能損益者，應與飲食。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1804， pp. 57c26-58a6)

三、約法者。

第三，有關僧法的情況。

《五分》云：「欲別作羯磨，僧不可和者，當於說戒前作之。以是制衆法，僧不敢散故。」

《五分律》說：「想別作羯磨[135]而僧衆難以和合召集的時候，應在說戒之前作。因爲說戒是大衆必須參加的僧法，僧衆不敢散去。」[136]

《四分》云：「若有人舉罪者，不得輒信舉罪人語，便喚所告之人，對僧詶答。先問見聞疑三根。若云見者，爲自見，從他見；見在何處犯，犯何等罪；爲犯戒耶，犯何等戒；破見耶，破何等見；破威儀耶，破何等威儀。如是舉罪人一一能答有智人者，方可隨其所告，問衆上中下及所犯人，取其自言，證正舉治。若不能答有智人，隨有違者，便隨所誣謗罪，依法治之。」故文云：「若舉無根無餘罪者，不成遮。」治其謗罪，文亦不顯情之虛實，即結其犯，義須斟酌。

《四分律》說：「如果有人舉罪，不應隨便輕信舉罪人的話，就召喚被告人來面對僧衆回答。先應問舉罪人的見聞疑三根。如果他說『有見到』，那麼應詢問：是自己見到，還是從他人那裡見到；在哪個地方見到犯罪，犯了何等罪[137]；是否爲犯戒，犯何等戒；是否爲破見，破何等見；

---

[135]《四分律行事鈔簡正記》卷 7：「別作羯磨者，謂受日、懺墮、受戒等。」(CBETA 2019.Q2， X43， no. 737， p. 151a22-23 // Z 1：68， p. 204b18-c1 // R68， pp. 407b18-408a1)

[136]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「時諸比丘先說戒，後作諸羯磨，六群比丘說戒竟便去，不與僧和合作諸羯磨，作諸羯磨不如法。以是白佛，佛言：『應先作諸羯磨，然後說戒，以是攝僧令不得去。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 128b23-27)

[137]根據《四分律》原文，這裡指的是犯戒、破見、破威儀這三種情況。犯戒包括犯波羅夷、僧殘、偷蘭遮三種情況，破見包括六十二見等各種邪見，破威儀包括犯波逸提、波羅

是否爲破威儀，破何等威儀。如果舉罪人能一一回答有智者的問題，方可根據其所告，詢問僧衆上座、中座、下座和所犯人，聽取自言，證實其罪，舉罪治罰。如果舉罪人不能回答有智者的問題，對於矛盾之處便根據所誣陷罪名的誹謗罪，依照戒律進行治罰。」[138]所以律文中說，「如果

提提舍尼、突吉羅、惡說四種情況。

[138]《四分律》的〈自恣犍度〉和〈遮犍度〉分別針對自恣和說戒說明了舉罪過程。《行事鈔》將兩處做了整合。《四分律》卷 38：「自恣時，六群比丘聞佛聽遮自恣，即遮清淨比丘不令自恣，諸比丘往白佛，佛言：『不應遮清淨比丘自恣，若遮猶如不遮。若遮無根不作者，是謂不遮自恣。若遮有根有作者，是謂遮自恣。若遮無根有餘不作者，是謂不遮自恣。若遮有根有餘作者，是謂遮自恣。若遮無根無餘不作者，是謂不遮自恣。若遮有根無餘作者，是謂遮自恣。未說三語自恣，若遮，是謂不遮自恣。說三語自恣竟，若遮自恣，是謂不遮自恣。當三說自恣時，若遮自恣，是謂遮自恣。一說、再說亦如是。遮自恣人，若身業不清淨、口業不清淨、意業不清淨、無智不分明、不知問、不能答，餘比丘應語此比丘：「止！長老！不須起此鬪諍事，莫用此比丘語。」便應自恣。若遮自恣人身業清淨，口意業不清淨、無智不分明、不知問、不能答，餘比丘語此比丘：「止！長老！不須起此鬪諍事，莫用此比丘語。」便應自恣。若遮自恣人，身口業清淨，意業不清淨、無智不分明、不知問、不能答，餘比丘語此比丘：「止！長老！不須起此鬪諍事，莫用此比丘語。」便應自恣。若遮自恣人，身口意業清淨，有智分明，能問能答，餘比丘語此比丘言：「汝以何事故，遮此比丘自恣耶？爲以犯戒故遮、破見故遮、破威儀故遮耶？」若答言：「以犯戒故遮。」應問：「犯何等戒？」若言犯波羅夷、若僧殘、偷蘭遮，是謂犯戒。若言：「不以破戒故遮，以破見故遮。」應問：「云何破見？」若言：「六十二見、諸邪見。」是謂破見。若言：「不以破見，以破威儀故遮。」應問：「云何破威儀？」若言：「犯波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅、惡說。」是謂破威儀。復應更問：「以何事故遮他自恣耶？爲以見故聞故疑故耶？」若言：「見故。」應問：「見何事？云何見？汝何因故見？彼比丘復以何因緣使汝見耶？汝在何處住？彼復在何處住？見何事？爲犯波羅夷、爲僧殘、爲波逸提、爲波羅提提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說耶？」若言：「不見，以聞故。」應問：「聞何事？云何聞？從誰聞？爲從比丘聞？比丘尼、優婆塞、優婆夷聞耶？聞犯何事？爲波羅夷、爲僧殘，乃至惡說耶？」若言：「不聞，以疑故。」應問：「疑何事？云何疑？從誰聞而生疑？爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷聞耶？疑何事？爲疑波羅夷、僧殘，乃至惡說耶？」若遮自恣人，不能答有智人，若以波羅夷遮，應與僧殘罪，然後僧自恣。若以僧殘罪遮，應與波逸提罪，然後僧自恣。若以波逸提罪遮，應與餘罪，然後僧自恣。若以餘事遮，應如法治，然後僧自恣。若遮自恣人，能答有智人，若以波羅夷遮，應滅擯已，然後僧自恣。若以僧殘遮，應與波利婆沙、若本日治、若摩那埵、若出罪，與已應自恣。若以波逸提遮，懺悔已應自恣。若以餘事遮，應如法治，然後自恣。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， pp. 839b24-840a19)《四分律》卷 46：「時六群比丘聞佛聽遮說戒，便遮清淨比丘說戒。佛言：『不應遮清淨比丘說戒。汝曹善聽！雖遮說戒不成遮，遮無根作不成遮，遮有根作成遮；遮無根不作不成遮，遮有根不作成遮；遮無根作不作不成遮，遮有根作不作成遮；遮無根有餘作不作亦如是，遮無根無餘作不作亦如是。若五種說戒，未說戒遮說戒不成遮，若說戒竟遮說戒不成遮，若說戒時遮說戒成遮。若遮說戒比丘，身行不清淨、口行不清淨、邪命癡不能言、不知方便不解問答，餘比丘應語言：「長老止！不須作此鬪諍。」應作如是已說戒。遮說戒比丘，身行清淨，口行不清淨、邪命癡不能言、不知方便不解問答，餘比丘應語言：「長老止！不須作此鬪諍。」應如是已說戒。若遮說戒比丘，身行清淨、口行清淨、邪命癡不能言、不知方便不解問答，餘比丘應語言：「長老止！不須作此鬪諍。」應作如是已說戒。遮說戒比丘，身

沒有根據的舉報別人犯四重罪[139]，不能成就遮止（自恣或者說戒）。」[140]對舉報者治以誹謗罪，律文未顯示舉報是否爲實情便結罪，義理上應當斟酌。

言就時者。凡作法事，所爲處重，多有非法，理須照鍊。闇夜屏覆，過起必多：或有昏睡，或復鬧語，威儀改節，便成別衆；或不足數，廢闕大事，不成僧法。良由倚旁屏闇，不祇奉法。事不獲已，夜乃爲之。幸知不易，及明早作，則是非自顯，目對不敢相輕。

關於時機的問題。凡是作羯磨法事，可謂意義重大，多有非法的情況產生，理應明悉練達。在夜晚隱蔽處作法，必有諸多過失：有人昏沈睡覺，有人鬧亂多語，威儀有所改變，便會產生別衆；有時僧衆不足數，令大事停廢，僧

行清淨、口行清淨、不邪命，有智慧能言、知方便能問答，餘比丘應問言：「長老！遮此比丘說戒，爲以何事故？爲破戒耶？爲破見、破威儀耶？」若言：「破戒。」應問言：「破何等戒？」若言：「波羅夷。」若言：「僧殘、若偷蘭遮。」是爲破戒。若言：「不破戒，破見故遮。」應問言：「破何等見？」若言：「六十二見。」此是破見。若言：「不破見，破威儀故遮。」應問言：「破何等威儀？」若言：「破波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅、惡說。」是爲破威儀。應問言：「以何故遮此比丘說戒？以見故耶？以聞疑故耶？」若言：「見。」應問言：「見何事？云何見？汝在何處？彼在何處？見何等爲是波羅夷？爲是僧殘？爲是波逸提？爲是波羅提提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說耶？」若言：「不見。」言：「聞。」應問言：「聞何事？從誰聞？爲是比丘？爲是比丘尼耶？爲是優婆塞優婆夷耶？何所聞此比丘爲犯波羅夷？爲僧殘？爲波逸提？爲波羅提提舍尼？爲偷蘭遮？爲突吉羅？爲惡說耶？」若言：「不聞。爲疑故遮。」應問言：「疑何事？云何疑？從誰許聞疑耶？爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私？爲疑犯何事？爲波羅夷？爲僧殘、波逸提、波羅提提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說耶？」遮說戒比丘不能答智慧持戒比丘令歡喜者，若遮波羅夷，應與作僧殘已便說戒；若遮僧殘，應與波逸提已便說戒；若遮波逸提，應以餘罪懺悔已便說戒。若遮說戒比丘能答智慧持戒比丘令歡喜者，若以波羅夷遮，應與滅擯已便說戒；若遮僧殘，應與覆藏已說戒；若應與本日治，與本日治已說戒；若應與摩那埵，與摩那埵已便說戒；應與出罪羯磨，與出罪已說戒；若以波逸提遮者，應如法懺悔已說戒；若以餘事遮，應如法懺悔已說戒。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， pp. 908b7-909a1)

[139]原文「無餘罪」，即四重罪。《四分律行事鈔批》卷 4：「以犯四重故，衆法絕分，義如斷頭，名曰無餘。」(CBETA 2019.Q2， X42， no. 736， p. 722b8-9 // Z 1：67， p. 227b7-8 // R67， p. 453b7-8)

[140]《四分律》卷 38：「若遮無根無餘不作者，是謂不遮自恣。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 839c1-2)《四分律》卷 46：「遮無根作不作不成遮，遮有根作不作成遮；遮無根有餘作不作亦如是，遮無根無餘作不作亦如是。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 908b12-14)

法不能成就。這是由於憑靠暗處，不再恭敬持法的緣故。只有在不得已時，才在晚上作法。應當知曉羯磨事關重大，在天明後儘早作法，是非便可自然顯現，在衆人注視下不敢輕視怠慢。

言對人者。凡施法事，貴在首領。衆主、上座先須約勒，但見非法，即須糾正，不得默坐，致招罪失。《僧祇》中多種上座各有示導，文廣如彼。

關於對人的問題。但凡實施羯磨，關鍵在領衆之人。衆主、上座應當約束管誡，只要發現非法的情況，當即須以糾正，不可沉默端坐而招致罪過。《僧祇律》中提到上座應對說戒時各種情況的做法，詳細情況如其所說。[141]

《四分》云：「有三種狂癡。一、衆僧說戒或來不來；二、一向不憶不來；三者有憶而來。初人須與羯磨，後二不須。」《十誦》云：「若未作法，不得離是人說戒。作法已，得離。」《五分》云：「若覓不得，即遙作羯磨。」

《四分律》說：「有三種狂癡人。第一，衆僧說戒時，有時來，有時不來；第二，一概不記得，從不來；第三，

[141]《摩訶僧祇律》卷 34：「佛言：『從今日後僧上座應如是知。云何如是知？上座法應知。今十四日、若十五日布薩，中間布薩若晝、若夜，當知處所，若溫室、講堂、若林中，應廣誦五篇戒，下至四事及偈，餘者僧常聞。』若城邑聚落中有比丘者，上座應令人唱：『今僧十四日、若十五日，若食前食後，爾許人影在某處布薩。』應先使人掃地泥治、散衆花已，誰應呪願、誦戒、行舍羅？上座應知。說戒時僧未集，有檀越來者，上座應爲說法共相勞問。若不能者，應請第二上座。若法師爲說法、布薩時至者，應問：『檀越欲去住。』若言：『去。』者，應與呪願發遣令去。住者，應遣出已作布薩。有者應香湯洗舍羅已行。若坐希者，應一人行一人收，不得覆頭覆肩行籌，應脫革屣偏袒右肩行籌，受籌人亦如是。先行受具足人籌，然後行沙彌籌。行已應白：『爾許受具足人，爾許沙彌，合有爾許人。』僧上座應誦戒。若不能者，次第二上座誦。若復不能，乃至能誦者應誦。誦時若逼暮、天陰、風雨、有老病人不堪久坐、住處遠、有王難、賊難，爾時得略誦。若日早無上諸難者應廣誦，若上座自誦、若餘人誦，若和合竟夜說法、論議、問答、呪願。上座布薩法應如是。若不爾者，越威儀法。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 499b7-c1)

都能記得來。第一種人應該爲其作狂癡羯磨，後面兩種人不需要作。」[142]《十誦律》說：「若未作狂癡法，則不可以離開此人說戒。對其作法後，便可離開此人。」[143]《五分律》說：「若作法時找不到狂癡人，可以對其遙作狂癡羯磨。」[144]

《四分》中，白二與之。若狂病止，令來乞解，白二爲解。若復更發，依前與法。若狂止，不來不犯，以先得法故。亦不應詐顛狂，而加法者不成，羯磨如《律》。

《四分律》中，應用白二羯磨與狂癡法。[145]若狂病停止，應向僧衆乞求解除。僧衆可以作白二羯磨爲其解除。[146]如果再次復發狂病，則依照前面的方法作狂癡法。[147]如果狂病停止，而不來參加羯磨，不算犯戒，因爲事先已得狂癡法的緣故。也不應假裝顛狂，否則爲其加法不能成立。羯磨文如《四分律》。[148]

---

[142]《四分律》卷 36：「有三種狂癡：一者說戒時憶不憶、來不來，二者或有狂癡憶說戒而來，三者、或有狂癡不憶說戒不來，是謂三種狂癡。是中有憶說戒不憶說戒、有來不來，如是比丘者，衆僧應與作癡狂羯磨。彼憶說戒而來者，衆僧不應與作癡狂羯磨。彼狂癡不憶說戒亦不來者，不應與作癡狂羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 823c4-11)

[143]《十誦律》卷 22：「若未作狂羯磨，不應別布薩及僧羯磨。若已作狂羯磨，若別、若共，僧隨意作布薩及僧羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 161b12-14)《十誦律》卷 54：「若癡比丘未作癡羯磨，諸比丘不得離作布薩及諸羯磨。若作癡羯磨已，若來不來，諸比丘隨意作布薩及諸羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 402b28-c2)

[144]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18：「有一比丘從坐起白佛言：『伽伽比丘近得狂病，有時來，有時不來；亦復不憶來與不來，以是廢行僧事。今復不來！』佛言：『遣一比丘呼來！』受教往呼，遍求不得，還以是白佛，佛言：『今聽諸比丘遙與作狂白二羯磨。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 125c9-14)

[145]《四分律》卷 36：「自今已去，與那那由比丘作心亂狂癡白二羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 823b19-20)

[146]《四分律》卷 36：「若狂者，與作羯磨已，後狂癡病止，應與作白二羯磨解。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 823c13-14)

[147]《四分律》卷 36：「時諸比丘各心念言：『與狂癡病者作羯磨已，後還得止得解狂癡羯磨。若復更狂癡，後得與作羯磨不？』佛言：『自今已去，隨狂癡病時，與作羯磨，狂止還解。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 824a3-7)

[148]與狂癡羯磨法和解狂癡羯磨法分別如下。《四分律》卷 36：「作如是與。衆中應差堪能羯磨者如上，當作如是白：『大德僧聽！此那那由比丘，心亂狂癡，或憶說戒或不憶說戒、或來或不來。若僧時到僧忍聽，與此比丘作心亂狂癡羯磨，若憶若不憶、若來若不來，僧作羯磨說戒。白如是。』『大德僧聽！此那那由比丘心亂狂癡，或憶說戒或不憶、

四、對處明用者。

第四，衆僧共處時的攝衆方法。

凡徒衆威儀，事在嚴整清潔，軌行可觀，則生世善心，天龍叶贊[149]。必形服濫惡，便毀辱佛法。

凡是徒衆的威儀應當整齊清潔，行動規矩莊重可觀，則能令世人產生善心，得到天人龍神的協助。假若形儀粗俗、衣服污穢，則是對佛法的詆毀和羞辱。

《十誦》中，比丘衣服不淨，非人所訶。《華嚴》云：「具足受持威儀教法，是故能令僧寶不斷。」《摩得伽》云：「伽藍上座應前行、前坐，看諸年少比丘威儀，語令齊整及平等行食、唱僧跋也。白衣來，當與食，爲說法等。」《十誦》文中大同。

《十誦律》中提到，比丘的衣服不淨，結果被非人責怪。[150]《華嚴經》說：「完整受持威儀教法，能夠令僧寶永

或來或不來，今僧與那那由比丘作心亂狂癡羯磨，若憶若不憶、或來或不來，作羯磨說戒。誰諸長老忍與此那那由比丘作狂癡心亂，憶不憶、或來或不來，作羯磨說戒者默然，誰不忍者說。』『僧已忍與那那由比丘作狂癡心亂，憶不憶、來不來，作羯磨竟，僧忍，默然故，是事如是持。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 823b20-c4)《四分律》卷 36：「應作如是解。那那由比丘，應往衆僧中偏露右臂、脫革屣、右膝著地合掌白：『大德僧聽！我那那由比丘，先得狂癡病，說戒時，或憶或不憶、或來或不來，衆僧與我作狂癡病羯磨。作已還得止，今求解狂癡羯磨。』如是三說。衆中當差堪能作羯磨者如上，作如是白：『大德僧聽！此那那由比丘，先得狂癡病，彼說戒時，或憶或不憶、或來或不來。衆僧與作狂癡羯磨。與作已狂癡病還得止，今求解狂癡病羯磨。若僧時到僧忍聽，僧與解狂癡病羯磨。白如是。』『大德僧聽！此那那由比丘，先得狂癡病，說戒時，或憶或不憶、或來或不來，衆僧與作狂癡病羯磨。與作已狂癡病還得止，今求衆僧解狂癡病羯磨。誰諸長老忍聽與那那由比丘解狂癡病羯磨者默然，誰不忍者說。』『僧已忍與那那由比丘解狂癡病羯磨竟，僧忍，默然故，是事如是持。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， pp. 823c15-824a3)

[149]叶，同「協」。贊，意爲協助、輔佐。

[150]《十誦律》卷 58：「諸納衣比丘，著不淨污納衣，諸天神金剛神不憙，亦失威德。是事白佛，佛言：『不淨污納衣不應著，著得突吉羅。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 429a11-13)

不斷絕。」[151]《摩得勒伽論》說：「伽藍的上座應走在前面、坐在前面，觀察各位年少比丘的威儀，提醒衆僧整齊以及平等分配食物、食前唱僧跋[152]等事。如果有白衣來，應給與食物，（若白衣不吃食物則）爲其說法。」[153]《十誦律》文大致相同。[154]

《智論》云：「佛法弟子同住和合，一者賢聖說法，二者賢聖默然。」準此處衆，唯施二事。不得雜說世論，類於污家俳說[155]。文[156]衆貴靜攝，不在喧亂。誦經說法，必須知時。《成論》云：雖是法語，說不應時，名爲綺語。

《大智度論》說：「佛法弟子和合共住，應常行兩事，一是說法，二是默然。」[157]依照此說，衆僧相處時只應作此

---

[151]《大方廣佛華嚴經》卷 10：「菩薩摩訶薩教化衆生，發菩提心，是故能令佛寶不斷；開示甚深諸妙法藏，是故能令法寶不斷；具足受持威儀教法，是故能令僧寶不斷。」(CBETA 2019.Q2， T09， no. 278， p. 461b20-24)

[152]僧跋，又稱三鉢羅佉哆，衆僧食前所唱之語，可以消除食物中的毒性，還有令衆僧飯食平等無差的意義。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「僧跋，梵言。即上平等行食之唱法耳。〈赴請篇〉中亦同此引。即等供也。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 215a13-15)《佛說梵摩難國王經》：「夫欲施者，皆當平心，不問大小。佛於是令阿難臨飯說僧跋，僧跋者，衆僧飯皆悉平等。」(CBETA 2019.Q2， T14， no. 521， p. 794b21-23)《一切經音義》卷 57：「僧跋。（蒲末反，梵語也，此云衆等，即今之等供是也。）」(CBETA 2019.Q2， T54， no. 2128， p. 690a22)《南海寄歸內法傳》卷 1：「其行鹽者，合掌長跪在上座前，口唱三鉢羅佉哆，譯爲善至，舊云僧跋者訛也。上座告曰：『平等行食意，道供具善成。』食時復至，准其字義合當如是。然而佛與大衆受他毒食，佛教令唱三鉢羅佉哆然後方食，所有毒藥皆變成美味。以此言之，乃是祕密言詞，未必目其善至。東西兩音臨時任道，並汾之地唱時至者，頗有故實」(CBETA 2019.Q2， T54， no. 2125， p. 209c13-21)

[153]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6：「僧伽藍上座法：若食佉陀尼、蒲闍尼。打揵稚時，上座應前行前坐，當看諸年少比丘威儀，誰正、誰不正。若有不正，當作相使知。若作相不知，語比坐令語知。若比坐不語者，上座起往語，齊整威儀。行食時上座言：『一切平等與。』使唱僧跋。若白衣來，當使與食。若無食，若彼自不食，上座當爲說法，我等正有此食。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1441， p. 601c4-11)

[154]《十誦律》卷 57：「僧上座法者，上座法若僧唱時、若打揵椎時，應疾到坐。坐已看上中下座，莫令失次，教令相近坐。應示相，若不覺，應彈指向。若彈指不覺，應語比坐，應徐徐軟語。若飲食時，上座應教一切等與，應待唱僧跋。一切衆僧應隨順上座，是名僧上座法。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 418c18-23)

[155]俳說，俳優（藝人）所說的浮華之言。

[156]文，有本作「又」。

[157]《大智度論》卷 77：「佛勅弟子，若和合共住，常行二事：一者、賢聖默然，二者、說法。『賢聖默然』者，是般若心；『說法』者，說般若波羅蜜。是人從般若心出，說般若波

二事，不得亂說世俗言論，例如污家擯謗戒中世俗藝人的浮華言語。又攝受僧衆貴以寂靜，不以喧鬧。誦經、說法的時候，必須知道時機。《成實論》說，「雖然是如法的話語，如果不應時機而說，也屬於綺語。」[158]

二者威儀之形，必準聖教。《薩婆多》云，剃髮、剪爪是佛所制。《律》云，半月一剃，此是恒式，勿得不爲。《涅槃》云惡比丘相，「頭鬢[159]爪髮悉皆長利」，爲佛所訶。

第二，威儀的形相必須以聖教爲準。《薩婆多論》說，剃髮和剪指甲是佛陀所制。[160]律典中說，每半月剃髮一次。[161]這是常規，不可以不做。《涅槃經》說到（末法時代破壞戒律的）惡比丘的形相，「頭髮、鬍鬚、指甲都很長而且鋒利」[162]，受到佛陀的訶斥。

所著袈裟一向如法，不得五大正色及餘上染，諸部正宗不許著用。必有破壞，隨孔補之。條葉齊整，具依律本。廣如〈衣法〉。所有非者，寺內不披。入衆之時，或反披而入，及著下衣，或著木履、雜屐，律並不許。廣如〈鉢器法〉中。

穿著的袈裟應該一向如法，不可以用五大正色[163]和其他

羅蜜；說般若波羅蜜已，還入般若中，不令餘心、餘語得入。晝夜常行，是不休不息。如是得先所說功德。」(CBETA 2019.Q2， T25， no. 1509， p. 601a24-b1)

[158]《成實論》卷 8：「又雖是實語，以非時故亦名綺語。又雖實而時，以隨順衰惱無利益故亦名綺語。又雖言實而時亦有利益，以言無本末、義理不次，亦名綺語。」(CBETA 2019.Q2， T32， no. 1646， p. 305b7-10)

[159]鬢，有本作「鬚」。

[160]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 3：「犯說非犯者，不制剃髮剪爪，佛說犯戒，而言爪髮有命，有不剃剪不。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1440， p. 524a23-25)

[161]《彌沙塞部和醯五分律》卷 14：「半月一剃；過此，名爲髮長。」(CBETA， T22， no. 1421， p. 96a17-18)

[162]《大般涅槃經》卷 4：「頭鬚髮爪悉皆長利。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 386b18)

[163]五大正色是青、黃、赤、白、黑。

上色[164]染治，否則各部宗派都不許穿著和使用。若袈裟有所損壞，隨孔洞的大小形狀而縫補。[165]袈裟的條葉整齊，完全依照律典而做，詳見〈二衣總別篇〉。所有不如法的衣物，都不可以在寺內披著。大衆集會的時候，反披袈裟而入以及穿下衣[166]，或者穿木鞋或者其他材質的屐履[167]，都是戒律所不允許的。詳見〈鉢器制聽篇〉[168]。

《四分》云，入衆五法，善知坐起等。《十誦》云，下床法：徐下一脚，次下第二脚，安徐而起。坐法亦爾。

《四分律》提到，與僧衆集會應遵循的五條法則，比如善巧知曉坐下與起立的時機等等。[169]《十誦律》說到下床的方法，先緩緩放下一腳，再放下第二腳，安穩緩慢的起來。坐的方法也是同樣。[170]

入堂法，應在門外偏袒右肩，斂手當心，攝恭敬意，

---

[164]上色，意爲上等顏色。除了五大正色屬於上色之外，五種間色（緋、紅、紫、綠、碌黃）也被認爲是上色。《四分律行事鈔資持記》卷 3：「言上色者，總五方正、間。青、黃、赤、白、黑，五方正色也。緋、紅、紫、綠、碌黃，五方間色也。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 361b15-16)

[165]《四分律》卷 41：「時諸比丘衣壞，佛言：『聽補治。』彼不知云何補治？佛言：『聽著納衣重綖編邊，隨孔大小方圓補。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 863a15-17)

[166]入衆時應著欝多羅僧，即七衣。反披袈裟，則條葉在內，不顯福田相，等同縵衣。下衣，此處指安陀會，即五衣，非是入衆所著。

[167]《四分律》，由於六群比丘在寺裡著木屐，發生很大聲響而驚擾大衆，故佛制不許穿著木屐。《四分律》卷 39：「時六群比丘著木屐，猶如馬行聲，亂諸坐禪者。諸比丘白佛，佛言：『不應畜木屐。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 847b17-19)

[168]關於屐履的內容，其實多在《二衣總別篇》中，《鉢器制聽篇》反而很少。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「下指履屐如〈鉢器〉，亦見〈二衣篇〉中。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 215a24-25)

[169]入衆五法，一、慈心，二、自卑下，三、善知坐起，四、自說法或請人說法，五、見過默然。《四分律》卷 60：「比丘至僧中，先有五法：應以慈心；應自卑下如拭塵巾；應善知坐起，若見上座不應安坐、若見下座不應起立；彼至僧中，不爲雜說論世俗事，若自說法、若請人說法；若見僧中有不可事，心不安忍，應作默然。何以故？恐僧別異故。比丘應先有此五法然後至僧中。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1008b22-29)

[170]《十誦律》卷 41：「若欲下床時，應徐下一脚，次下第二脚，安徐起。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 298b24-25)《十誦律》卷 41：「入房中時，應牽檀閉戶就床座，徐徐攝一脚，次攝一脚，結加趺坐，思惟法行。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 299a4-6)

擬堂內僧並同佛想、緣覺羅漢想。何以故？三乘同法食故。次欲入堂，若門西坐者，從戶外旁門西頰，先舉左脚定心而入。若出門者，還從西頰先舉右脚而出。若在門東坐者，反上可知。不得門內交過。若欲坐時，以衣自蔽，勿露形醜。廣如《僧祇》。

進入僧堂的方法，應在門外偏袒右肩，雙手合於心口，以恭敬心攝意，對堂內的僧人作佛想和緣覺羅漢想。這是爲何？因爲三乘聖者共享法食的緣故。其次，要進入僧堂的時候，若是在大門的西邊坐，則從門外挨著大門西側，先抬起左腳，內心專注的進入。如果出門，則挨著大門西側先抬右腳出去。如果在大門的東邊坐，則與上面相反。[171]不可以在大門內東西交叉走過。坐下的時候，要用衣服遮擋好身體，不得露出私處。詳見《僧祇律》。[172]

《四分》云，不得著俗人褌、袴、襖、褶等。今有服袍、裘、長袖衫襦之衣，尖靴、長鞾大靴，銅鉢及椀、夾紵瓦鉢、瓾油等鉢，及以漆、木等器，並佛制斷，理合焚除。《善見》，若多聞知律者，見餘比丘所用不當法，即須打破，無罪。物主不得索償。

《四分律》中說，不可以穿著俗人的褌、袴、襖、褶[173]之類的衣服。現在有人所穿的袍、裘[174]、長袖衫、襦[175]這類

[171]關於舉足的方向，《行事鈔》是根據堂門朝南所講的。實際上，出入的時候先舉門框邊的腳即可，不必拘泥於東西。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「文明東西舉足，且據堂門面南爲言以要示之。但使出入先舉門頰邊脚，則通餘處不必東西也。」(CBETA 2019.Q2，T40， no. 1805， p. 215a28-b1)

[172]指的應是《僧祇律》卷三十一關於共坐法的內容和卷三十五關於行坐法和入衆法的內容。《扶桑集釋》:「《僧祇》，卷三一制共坐法。三五，明行坐法、入衆法。」

[173]褌、袴、襖、褶，皆爲俗人衣物。褶是一種褲子。

[174]袍，襖類的衣物。裘，皮衣。

[175]衫，無袖頭的開衩上衣。襦，短衣、短襖。

的衣服，尖靴、長筒大靴，所用的銅鉢、銅碗，夾紵[176]、瓦、璉油[177]等鉢，以及漆器、木器等器物，都是佛陀禁止的，理應焚毀消除。《善見律》說，如多聞通達戒律之人看到其他比丘使用器物不如法，應當即打破而沒有罪過。物主不可向其索求賠償。[178]

靈裕法師《寺誥》云：「僧寺不得畜女淨人，壞僧梵行。設使現在不犯，令未離欲者還著女色。經自明證，隔壁聞聲，心染淨戒，何況終身奉給，必成犯重。」此一向不合。《僧祇》中，僧得女淨人，不合受。尼得男淨人，亦爾。比者諸處多因此過，比丘還俗、滅擯者，並由此生。不知護法僧網、除其穢境，反留穢去淨，生死未央。又賣買奴婢、牛馬畜生，拘繫事同，不相長益，終成流俗，未霑道分。比丘尼寺，反僧可知。或雇男子雜作，尼親撿挍，尋壞梵行，滅法不久。

靈裕法師《寺誥》說：「僧寺不可以收容女淨人，這樣會破壞僧人的梵行。就算現在未犯戒，也會令尚未遠離情慾者貪著女色。《涅槃經》明確爲證，從隔壁之外聽到女人的聲音，都可污染心中的淨戒。[179]更何況女人對自己終身奉侍供給，必將犯重。」這是一向不應該的。《僧祇律》中提到，如果僧衆得到女淨人，不應接受。如果尼衆得到

[176]夾紵，一種漆器製作工藝。先做泥胎，再用生漆與瓦灰的調和物將紵麻布貼在泥胎外面，層層交錯至若干層，待凝固後取出泥胎，形成器具。

[177]璉油，在器物的外面塗以桐油，加以燒製，之後打磨出光。《四分律含注戒本疏行宗記》卷 3：「油字去呼，謂以桐荏油塗已燒之。掍合作璉，謂揩磨出光也。」(CBETA 2019.Q2， X40， no. 714， p. 54c17-18 // Z 1：62， p. 395b11-12 // R62， p. 789b11-12)

[178]《善見律毘婆沙》卷 8：「若比丘多聞知律者，見餘比丘所用不得法，即取打破無罪，物主不得作是言：『大德已破我物，應還我物直。』」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 727c25-27)

[179]《大般涅槃經》卷 31：「復有菩薩自言戒淨，雖不與彼女人身合、嘲調戲笑，於壁障外，遙聞女人瓔珞環釧種種諸聲，心生愛著，如是菩薩成就欲法，毀破淨戒，污辱梵行，令戒雜穢，不得名爲淨戒具足。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 549a20-24)

男淨人，也不應接受。[180]現在各處大多因襲這種過失，比丘還俗或者滅擯便由此產生。不知護持律法與僧制、去除污穢之境，反而留下污穢之境而去掉清淨之境[181]，從而沉淪於無邊生死。又有寺院賣買奴婢和牛馬等畜生，這等同於囚禁繫縛衆生，不能增長功德利益，最終流於世俗，不曾沾習佛法。對於比丘尼寺，應知與僧寺相反[182]。有的尼寺僱傭男人作雜務，比丘尼親自檢查工作，有可能破壞梵行，令佛法很快壞滅。

寺家庫藏厨所多不結淨，道俗通濫，淨穢混然。立寺經久，綱維無教，忽聞立淨，惑耳驚心。豈非師僧上座妄居淨住，導引後生同開惡道？

寺院的倉庫和廚房大多不結淨地，令寺院與俗家的物資相互混淆，對於內宿或內煮造成的淨食或不淨食也不作區別[183]。寺院建立日久，綱紀渙散，缺乏教育，忽然聽說設立淨地，充滿疑惑和驚恐。這豈不是師長和上座隨意住在寺院，引導後生共同開啓惡趣之門嗎？

或畜貓狗，專擬殺鼠。牛杖、馬鞞、韁、絆、箠、檄，如是等類，並是惡律儀。《雜心》云，惡律儀者，「流注

---

[180]《摩訶僧祇律》卷 33：「若人言：『我施僧婢。』不聽受。若言：『我施僧園民婦。』不聽受。若言：『施僧奴。』不聽受。若言：『施僧使人。』不應受。若言：『供給僧男淨人。』聽受。若別施一人婢，不聽受；若奴、若使人、若園民，不聽受；若施淨人，爲料理僧故，得受；若施尼僧奴，不聽受；若施園民，不聽受；若施婢，不聽受。若言：『供給尼僧女淨人。』聽受。若別施一比丘尼奴，不聽受；若施園民，不聽受；若施淨女人，爲料理僧故，得受。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 495b21-29)

[181]原文「留穢去淨」中的「淨」，第一種解釋是淨人，如《資持記》；第二種解釋是僧人，如《行事鈔批》。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「留穢謂畜女，去淨即除淨人。」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1805， p. 215b11-12)《四分律行事鈔批》卷 4：「女人穢境，養之曰留。淨僧退道，被擯曰去。」(CBETA 2019.Q2， X42， no. 736， p. 723a6-7 // Z 1：67， p. 227d17-18 // R67， p. 454b17-18)

[182]對於比丘尼寺，男衆爲穢境，女衆爲淨境，與僧寺相反。

[183]在淨地之內煮食物或存放食物過夜，不犯內煮或內宿；如果不作淨地，直接在大界內煮食物或存放食物過夜，則犯內煮或內宿。

相續成」也。《善生》、《成論》，若受惡律儀則失善戒。今寺畜貓狗，並欲盡形，非惡律儀何也？舉衆同畜，一衆無戒。《大集》有言，無戒破戒，滿閻浮提。

有的寺院收養貓狗，專門用來捕殺老鼠。使用（驅趕、駕馭畜生用的）手杖、馬具，以及韁繩、絆索、鼻環、木橛等這些器具，都屬於惡律儀。《雜阿毗曇心論》說：所謂惡律儀，「在一切時中相續不斷」。[184]《善生經》和《成實論》說，如果受持惡律儀，即刻便會失去善律儀。[185]如今寺院中收養貓狗，盡此一生，不是惡律儀是什麼呢？大衆共同收養的話，僧衆都無戒律可言[186]。《大集經》曾說，（末法時代）不持戒律和破戒的比丘，可以遍佈整個閻浮提洲。

或佛堂塔廟不遵修飾，比丘倨慢，處踐非法，高聲大笑，造非威儀，聚話寺門，依時不集。自滅正法，外生俗謗，並由上座三師致而滅法。

有的地方對佛堂塔廟不作修繕裝飾，比丘倨傲高慢，日常起居多有非法，高聲大笑，行爲沒有威儀，在寺門聚衆講話，不按時集合參與法事。自己毀滅正法，令外面的俗人誹謗，都是由於上座和三師[187]以致正法毀滅。

若作說戒常法，半月恒遵。每至說晨，令知事者點知

---

[184]《雜阿毘曇心論》卷 3：「流注相續成，善及不善戒，於一切衆生，律儀不律儀。」(CBETA 2019.Q2， T28， no. 1552， p. 890b13-14)

[185]《優婆塞戒經》如《行事鈔》所言。《成實論》但言受善律儀，便捨惡律儀。反之，則不然。《成實論》卷 8：「問曰：是不善律儀云何得捨？答曰：隨受善律儀時捨，死時亦捨。又發深心從今日更不復作，爾時亦捨。」(CBETA 2019.Q2， T32， no. 1646， p. 302c17-19)《成實論》卷 8：「問曰：若得善律儀，還破失律儀不？答曰：不失，但以不善法污此律儀。」(CBETA 2019.Q2， T32， no. 1646， p. 303b7-8)《優婆塞戒經》卷 7：「捨戒有六：一者、斷善根時，二者、得二根時，三者、捨壽命時，四者、受惡戒時，五者、捨戒時，六者、捨欲界身時。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1488， p. 1071b14-17)

[186]原文「一衆無戒」，或指由於惡業強猛致使一切善戒斷絕相續，或指在鼠類上善戒斷絕相續，非謂餘戒。

[187]三師，指的是和尚、教授阿闍梨、威儀阿闍梨。

僧衆，誰在誰無，健病幾人，幾可扶來，幾可與欲。如是知已，令拂拭塔廟，灑掃寺院，如〈說戒法〉。鳴稚之前，衆主上座親自房房案行，病者方便誘接，告云：「衆僧清淨布薩，凡聖同遵。行者雖在病臥，能得一禮覲不？努力自勵，此身心不可信也。或因此不起，脫就後世，隨業受生，知趣何道？欲更聽戒，寧復聞乎？」如是隨時引接。餘僧不來，並準此喻。

說戒作爲常行之法，應當恆常遵守每半月一次。每到說戒當天早晨，應令知事人清點僧衆，統計誰在界內，誰不在界內，健康和生病各有多少人，多少人可以攙扶前來，多少人與欲。如此了解後，令衆人擦拭塔廟，灑掃寺院，如〈說戒正儀篇〉[188]。打犍椎集衆前，寺主或上座應當親自逐個房間巡視，對於生病者用方便誘導接引，告知他說：「衆僧清淨布薩，凡夫和聖者共同遵行。行者您雖然生病臥床，能否這次蒞臨參加？應該努力自我策勵，現在這個生病的身心不要輕信。也許因此一病不起，便投生後世，隨業力受生，誰知去往何道？到時再想聽聞說戒，還能聽到嗎？」如此隨順時機接引。若其他僧人不來，皆可以此爲例。

五、雜教授。

第五、雜類教授。

《毘尼母》云：「能諫之人，五法不須受：一、無慚愧，二、不廣學，三、常覓人過，四、喜鬪諍，五、欲捨道。必先於有過者取欲，然後諫之。」此等衆法，並綱維

[188]《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1：「若布薩日，掃塔僧院，使人泥治，香汁灑地，散華香，然燈火，誰應呪願、誦戒、行籌，並預辨之。《四分》云：『年少比丘，應具水瓶、燈火等具，上座應處分。』」(CBETA 2019.Q2， T40， no. 1804， p. 35a17-20)

大德住持一寺有力護法者，方得行之。

《毗尼母經》說：「勸諫者具有五種過失時，不必接受其勸諫：一、沒有慚愧心，二、不廣泛學習，三、經常尋找他人過失，四、喜好鬪諍，五、想捨道還俗。應該先徵得過失者的同意，然後再作勸諫。」[189]這類衆法需要主事大德住持寺院具有實力護持佛法，才能夠執行。

若見衆中有過，不得即訶。命來屏處，一一誨示云：「此一方住處，共大德有之。末法之中以威儀爲僧，方助佛揚化。若衆中有一行一法勝妙者，令他處遵學。豈得有過令他聞之，令生不善，自他兩失？今大德有某事不善，不依佛制，願即改之，欲共相成進，以引導後生耳。」必是己之弟子眷屬同友，對衆訶舉亦得。不得立至四人，以不舉僧也，非法得罪。

若看到僧衆中有犯過失的情況，不可立刻訶責。應命當事者來到隱蔽處，一一教誨訓示說：「此方住處爲諸大德共有。末法之中僧人應以威儀爲重，方能有助佛法弘揚。如果僧衆中有一行、一法殊勝美妙，應令其他地方遵行效學。豈可犯了過失被他人聞知，令其生起不善，自他皆失利益呢？如今大德有某事不善，未依照佛制，但願即時改正，爲的是共同進步，以此引導後生。」如果是自己的弟子、親友、同行道友，當衆訶斥舉罪也可。不得同時諫舉至四人，因爲不可舉僧過失，否則非法得罪。

若有違僧制者，當具委示云：「佛以戒法精妙，上人

[189]《毘尼母經》卷 3：「受諫者，不應受五種人諫：一者無慚無愧；二者不廣學；三者常覓人過；四者喜鬪諍；五者欲捨服還俗。如此等五人，不應受其諫，是名不受諫。佛語諸比丘：『諫者於犯罪人邊取欲竟，不應捨去。去者得突吉羅罪。』」(CBETA 2019.Q2，T24， no. 1463， p. 814a7-11)

行之。我等修學，漸染而已。但以時代澆薄，教所不施。故佛令立如法僧要，勸同隨順。《地持》亦云「若護僧制」等。故不依隨，違教得罪。今有某事與制有違，願隨謫罰，應同僧法，亦使將來有犯者爲作鑑戒因緣。」云云而述。

如果有人違反僧制，應當詳細開示：「佛制戒法至爲精妙，上等根器者當即行持。我們凡夫修學戒律，則是逐漸熏習而已。但是因爲時代日益墮落，教法不能實施。所以佛陀開許僧團制定如法僧制，勸導共同遵守隨順。《地持經》也提到維護僧制的重要。[190]所以若不遵守隨順，便是違背佛陀教誡而得罪。如今您有某事與僧制相違，希望能接受處罰，順應僧法，也使將來有犯者以此作爲借鑒警誡的因緣。」如此而說。

若見造六聚罪者，屏處委示：「今與同住，並是宿因。但末劫多障，持戒者少。見造某罪，是實以不？」答「是實」者，依律如法誨示：「文云：『有二種癡，一不見犯，二犯而不懺。有二種智，反上語之。』隨佛語者，名眞供養。今不肯順，可欲從魔邪？罪不可積，或能轉重。（引《涅槃》文示之。）餘經云：『一念之惡能開五不善門，一者惡能燒人善根，二、從惡更起惡，三、爲聖人所訶，四、退失道果，五、死入惡道』」等種種示之。

如果看到有人造作六聚罪，應在隱蔽處給與開示說：「如今與您共住，是宿世因緣。但是末法時期修道多有障礙，持戒者稀少。見您造作某罪，是否屬實？」如果回答「屬實」，應當依照律典如法教誨開示說：「律文說：『有

[190]《菩薩地持經》卷五有多處提及「若護僧制」，大意是爲了維護僧制，菩薩戒的一些戒條可以開緣，以便調伏惡人。例如，《菩薩地持經》卷 5：「若菩薩有求飲食衣服，以瞋恨心不能給施，是名爲犯衆多犯，是犯染污起。……不犯者，……若護僧制。」(CBETA 2019.Q2， T30， no. 1581， p. 916b15-19)

兩種愚癡，一是不見自己犯罪，二是犯後不作懺悔。有兩種智慧，與上相反即是。』[191]隨順佛語，是眞正的供養。如今不肯隨順，難道想要順從魔業嗎？罪惡不可累積，否則會愈加深重。（引《涅槃經》文說明。[192]）其他佛經說：『一念惡心能夠打開五座不善之門，一是惡能夠燒毀人的善根，二是從惡更增惡法，三是爲聖人所訶斥，四是退失道果，五是死後進入惡道』」[193]等等，以種種方式開示。

若有將被罰者，衆主比丘依律告云：「衆僧可畏，具知三藏，有大勢力，道俗欽仰」等。猶不捨者，又云：「彼衆既有大力，若有違犯正教，必舉治汝。」又不捨者，應言：「非唯舉治而已。更奪三十五事，不復往來迎送、同僧法事，乃至不足僧數。」如是種種示已，若不受諫，集衆和舉之。

如果有人將被懲罰，衆主比丘應當依照戒律告知：「衆僧令人敬畏，通達三藏，具有廣大勢力，爲僧俗欽佩景仰」等等。仍然不肯捨棄惡見的話，再說：「衆僧既有廣大勢力，若你違犯正教，必然加以舉治。」依舊不捨的話，應說：「並非僅僅舉治而已，還要奪去三十五事，不再對你迎送接待或者與僧團共同參加法事，乃至使你不在僧數之內。」如此種種開示後，若還是不受諫，便集合衆僧進行舉治。

---

[191]《四分律》卷 57：「復有二種癡：一不見犯罪、二見犯罪不如法懺悔，是爲二種癡。復有二種智：一見犯罪、二見罪能如法懺悔，是爲二種智。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 993a12-15)

[192]指的是《大般涅槃經》卷 15：「莫輕小罪，以爲無殃。水滴雖微，漸盈大器。」(CBETA， T12， no. 374， p. 451c24-25)

[193]《法苑珠林》卷 74：「故《佛本行經》云：一念之惡能開五不善門：一、惡能燒人善根，二、從惡更生惡，三、爲聖人所訶，四、退失道果，五、死入惡道。」(CBETA 2019.Q2， T53， no. 2122， p. 843c14-16)

然衆貴老宿大德，自力率課，方能進道。必不自知，妄攝眷屬，愚叢自守，不相長益，號季[194]少也。故《律》中，阿難頭白而迦葉號爲季[195]少，訶言：「汝衆欲失。汝季少比丘，俱不善閉諸根，貪[196]不知足。初夜後夜不能勤修，遍至諸家，但行破穀，汝衆當失。」以此文證。阿難善知法相，又是無學，尙被譏責，自餘凡鄙，焉可自輕？

衆多尊貴的長老大德，應當盡力接引後學，親身表率，方能共同增進道業。如果自己不善知佛法，隨意攝受眷屬，愚者相聚，自守陋習，不能相互長進受益，仍會被稱作年少比丘。所以《四分律．尼犍度》中，阿難尊者雖然頭髮已白，迦葉尊者卻稱之爲年少比丘，訶斥說：「你的徒衆將要退道捨戒。你們年少比丘，都不善於關閉諸根，飲食不知滿足。初夜和後夜不能勤奮修行，去遍各家乞食，只是在消化糧食，你的徒衆難怪退道捨戒。」[197]以此文爲證。雖然阿難善巧知悉法相，後來也成爲無學阿羅漢，尙且被如此譏諷訶責，其他凡夫鄙人怎麼可以自己輕視（攝衆）呢？

必欲綱衆於時、住持護法者，須自行清愼，雅操堅貞，博通律相，兼明二乘，識覽時要，達究情性者，可準上文一方秉御。

想要統領大衆，住持維護佛法，必須自身德行清淨謹

---

[194]季，有本作「年」。
[195]季，有本作「年」。
[196]貪，《四分律》原作「食」。
[197]《四分律》卷 49：「時阿難有六十弟子，皆是年少欲還捨戒。時阿難至王舍城，摩訶迦葉遙見阿難來語言：『此衆欲失，汝年少不知足。』阿難言：『大德！我頭白髮已現，云何於迦葉所猶不免年少耶？』迦葉報言：『汝與年少比丘俱，不善閉諸根，食不知足，初夜後夜不能勤修，遍至諸家但行破穀，汝衆當失，汝年少比丘不知足。』」(CBETA 2019.Q2，T22， no. 1428， p. 930a27-b5)

愼，操守高尙，志向堅貞，博覽通曉戒律形相，明達大小二乘佛法，通覽時世，深究心性，則可依準上文，統御一方僧衆。

卷八　〈受戒緣集〉

翻譯：賢超法師

夫受戒者，超凡鄙之穢流，入聖衆之寶位也。既慕心彌摶，故所緣彌多。以多緣故，法事攸難。以難知故，理須詳撿。

受具足戒的人，超越了平庸鄙陋的濁流，進入到聖衆僧寶的階位。既然發心如此廣博，相應的因緣也相當繁多。由於因緣繁多的緣故，法事的成辦也相當困難。因爲難於知曉，理應詳細檢驗。

而世情塵染，每昏教法。爲師爲匠，實易實難。但由習俗生常，不思沿革，恣此無知，亂彼眞教。

然而世人受凡塵染著，常常不懂教法。作爲師長，在易事上反而遇到困難。由於習以爲常，不想沿承與變革，恣情放縱無知的行爲，禍亂眞正的律教。

或但執文謹誦，非相莫知。或前受遮障，無任僧法。或結界漠落，成不混然。或僧數薄惡，不能生信。或衣鉢假借，自是非法。

有人只會拘泥律文，誦持謹愼，然而不知非法之相。有人以前受戒時身有遮難，以致現在不能勝任僧衆法事。有的是結界情況不清不楚，成立與否都混淆不明。有的是僧衆人數不足、德行不堪，不能啓發信心。有的是三衣和鉢臨時借用，便是非法。

如斯師匠，秉御誠難，虛受費功，唐勞一世。後生還爾，永無出期。

像這類的師長，實在難以秉持羯磨，徒勞受戒而浪費功夫，白白辛苦一生。後世還是會這樣，永遠沒有出離的日期。

故《大集經》云：「我滅度後，無戒滿洲。」此言必實，深須詳鍊。一受已難，不宜再造。故委顯示，至機依準。

所以《大集經》說：「我滅度之後，無有戒律的僧衆布滿了南瞻部洲。」此言必是實言，應當深加審思。成就一次受戒已經很困難了，不宜重作。所以詳細說明，到時便可依照。

初明具緣成受，後加教法。初中五緣。

首先說明成就受戒所具備的事緣，然後是施加的律法。首先是五項事緣。

一是人道，以人中受得，餘道成難故。《僧祇》云：「若減七十，不能作事，不得受之。若過七十，出家時過，一向不合。」廣如〈沙彌法〉中。

一是人道，因爲人道受戒能夠得戒，其他道衆生則成爲重難。《僧祇律》說：「若不足七十歲，卻不能做事服勞，不可受具足戒。若過七十歲，超過出家的時限，一概不合受戒。」[1]詳情如〈沙彌別行篇〉中。

二、諸根具足，謂身具衆惡病患、聾盲、百遮等類。《律》中廣列一百四十餘種，並不應法。準以求之，則聾、瘂、狂亂，定不發戒。餘者通濫，有得不得。如《義鈔》

[1]《摩訶僧祇律》卷 23：「太老者，過七十。若減七十，不堪造事，臥起須人，是人不聽出家。若過七十能有所作，是亦不聽。年滿七十康健能修習諸業，聽與出家。若太老不應與出家。若已出家者，不應驅出。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 418b9-13)

中。

二是諸根具足，是指身上有種種嚴重疾病、耳聾目盲、一百多種遮障等。《四分律》中廣泛列出一百四十餘種，都不合乎戒法。[2]加以衡準，則耳聾、口啞、癲狂錯亂，必定不能發起戒體。其他情況則可能得戒或不得戒，如《拾毗尼義鈔》中。[3]

三、身器清淨，謂俗人已來，至于將受，無十三難等雜過。

三是身器清淨，是指從俗人以來，到即將受戒，沒有十三重難等各類過失。

四、出家相具。《律》云：「應剃髮，披袈裟，與出家人同」等。

四是具備出家人的形象。《四分律》說：「應剃髮，身

[2]《四分律》卷 35：「如是截手、截脚、截手脚、或截耳、或截鼻、或截耳鼻、或截男根、或截卵、或截男根卵、或截臂、或截肘、或截指、或常患疥瘡、或死相現、或身癭、或身如女身、或有名籍、或避官租賦、或癰瘡、或身駮、或尖頭、或左臂壞、或右臂壞、或舉齒、或虫身、或虫頭、或頭髮瘋瘓、或曲指、或六指、或縵指、或有一卵、或無卵、或癀、或身內曲、或身外曲、或內外曲、或上氣病、或瘊病、或吐沫病、或病、或諸苦惱、或男根病、或青眼、或黃眼、或赤眼、或爛眼、或有紅眼、或黃赤色眼、或青翳眼、或黃翳眼、或白翳眼、或水精眼、或極深眼、或三角眼、或彌離眼、或大張眼、或凸眼、或一眼、或睞眼、或盲眼、或尖出眼、或斜眼、或瞋怒眼、或瞤眼、或眼有瘡患、或身班、或身疥癩、或身侵淫瘡、或痤、或聾、或痤聾、或捲足指、或跛、或曳脚、或一手一脚一耳、或無手無脚無耳、或無髮無毛、或無齒、或青髮、黃髮、白髮、大長、大短、婦女蹲、天子、阿修羅子、揵闥婆子、或有象頭、或有馬頭、或有駱駝頭、或有牛頭、或有驢頭、或有猪頭、或殺羊頭、或有白羊頭、或有鹿頭、或有蛇頭、或有魚頭、或有鳥頭、或有二頭、或有三頭、或有多頭、一切青、一切黃、一切黑、一切赤、一切白、一切似獼猴色、或有風病、或有熱病、或有痰癊病、或癖病、或有喉戾、或有兔缺、或無舌、或截舌、或不知好惡、或身前凸、或後凸、或前後凸、或蟲病、或水病、或內病、或外病、或內外病、或有癖病、常臥不轉病、或有常老極、或有乾痟病、或有失威儀行下極一切污辱衆僧，如此人不得度受具足戒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814a18-b20)

[3]在《拾毗尼義鈔・十三難》。

披袈裟，與出家人形象一樣」等。[4]

五、得少分法，謂曾受十戒也。《律》云：「不與沙彌戒與受具者，得戒，得罪。」

五是得到少分戒法，是指曾經受沙彌十戒。《四分律》說：「不授沙彌戒而直接授具足戒，受戒人得戒，衆僧得罪。」[5]

第二所對有六。

第二，所對境有六項條件。

一、結界成就。以羯磨所託，必依法界。若作不成，後法不就。故須深明界相，善達是非，訪問元結是誰，審知無濫，方可依準。不然，捨已更結。

一是結界成就。因爲羯磨必須依靠作法界。若作法界不成就，之後的作法也不能成立。所以需要深入明悉界相，善巧通達是非，探訪詢問最初結界是誰，審查沒有錯誤，方可採用。不然，應當捨棄而重結新界。

比人行事，多不遵用，輒爾寺外結小界受。此是非法，如上已明。必有此緣，結大界無爽。若依《毘尼母》云：「直結小界，不以大界圍繞，亦不得受。」

近人行使律事，大多不去遵守採用，隨意到寺院外結小界而受戒。這是非法的，前文已經說明。[6]如果有這種事

---

[4]《四分律》卷 34：「汝度此羅睺羅童子。當如是度，與剃髮、教著袈裟，偏露右肩、脫革屣、右膝著地、合掌。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 809c13-15)

[5]《四分律》卷 35：「時有不與沙彌戒便受具足戒，佛言：『得受具足戒。』衆僧有犯。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814c5-6)

[6]是指《行事鈔．結界方法篇》的一段內容。《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1：「比人行事，若結小界受戒多立院限，說戒直坐，自恣圓坐。此二無有外相，此未通知。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1804， p. 17a22-24)

緣，結大界則沒有問題。若依照《毗尼母論》所說：「直接結小界，不用大界圍繞[7]，也是不能受戒的。」[8]

中國諸師行事受戒，大有尊重。故《傳》中，凡有受者，多駕船江中作法。人問其故，答云：「結界如法者少，恐別衆非法，不成受戒。餘事容可再造，不成無多過失。夫欲紹隆佛種、爲世福田者，謂受具戒，不宜輕脫。故在靜處，事必成就。」

中印度的諸位律師行事受戒，非常重視結界。所以在梁《高僧傳》[9]中，但凡受戒大多是駕船到江中作法。[10]有人詢問其緣故，回答是：「結界如法的很少，恐怕出現別衆非法的情況，不能成就受戒。其他事情容許重做，不成就也沒有很多過失。爲延續興隆佛教的種子，成爲世間的福田，就是受具足戒，不宜輕忽草率。所以在僻靜處，事情必能成就。」

二、有能秉法僧。由羯磨非別人所秉。

二是有能秉持羯磨的僧衆。因爲羯磨法並非兩三個人所能秉持的。

三、數滿如法。若少一人，非法、毘尼。今言少者，非謂頭數不滿也，謂作法者至時緣起，別衆、非法等，如

---

[7]這裏是說只結戒場而不結大界。

[8]《毘尼母經》卷 1：「外更不結大界，直結小界，亦不得受具。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1463， p. 806c13-14)

[9]另有一說是《薩婆多師資傳》。

[10]也有說法認爲，「舟船」應爲「洲渚」之誤。《四分律行事鈔簡正記》卷 7：「鏡水大德云：傳中不言船上受戒，此是玄記錯解也。寶云在蔡洲受戒，此洲在上，無江裏洲渚之上，由似今時砂灘，彼洲上只有數十家住，今改爲道人明也。云搜玄傳中云洲上受戒，不知是砂洲上便云舟船，與洲渚字音同字異。今時講解皆云船上受戒者，悞也。」(CBETA 2019.Q3， X43， no. 737， p. 156b5-10)

〈足數〉[11]所明。文云：「自今已去，十僧受具。」故此據中國以明。邊方無僧，曲開五人持律得受。若後有僧，用本開法，得戒得罪者，此《十誦》所列。

三是人數滿足如法。若缺少一人，便是非法、非毗尼。[12]這裏所說的「少」，不是說人數不滿，是說作法者當時的事緣出現別衆、非法等情況，如〈足數衆相篇〉所說明的。律文說：「從今以後，十人僧可以受具足戒。」[13]這是在中印度的情況。邊地無有僧衆，開許五位持戒者可以受戒。如果後來有了僧衆，還是使用原本的開許法，則受戒人得戒，僧衆得罪，這是《十誦律》所列出的。[14]

四、界內盡集和合。文云：「更無方便得別衆故。」

四是大界內全部召集和合。律文說：「沒有方便可以允許別衆。」[15]

五、有白四教法。則除顚倒錯脫、說不明了等。

五是有白四羯磨，要排除次序顚倒、錯誤脫漏、說話不明了等情況。

六、資緣具足。文中「無衣鉢及借者，不名受具。」

---

[11]足數，他本作「不足」。

[12]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「作無軌度名非法，事違教制曰非毘尼。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 217a13-14)

[13]《四分律》卷 33：「自今已去聽滿十人，當授具足戒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 799c13-14)

[14]《十誦律》卷 55：「優波離問佛：『如佛所說：「邊地人持律第五得受具戒。頗有十人但取五人，得名受具戒不？」答：「得名受具戒，與受具戒者得罪。」』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 405a22-24)

[15]《四分律》卷 36：「若病者衆多，能集一處者善。若不能者，諸比丘當出界外作羯磨，更無方便得別衆作羯磨。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 821c27-29)

六是資具的事緣具足。律文中「沒有衣鉢以及借衣鉢，不叫作受具足戒。」[16]

第三，發心乞受。文云：「不乞者、無心者，不成故。」

第三，發心乞求受戒。律文說：「不乞求受戒、無心受戒，則不能成就。」[17]

第四，心境相應。文云：眠、醉、狂人及無心而受等，是心不當境。復以文云：白四羯磨不如白法作白，不如羯磨法作等，及前僧非法，不令受者起心，即是境不稱心也。《薩婆多》云：「若殷重心受，則有無教。若輕心受，但有其教，無無教也。」

第四，內心與外境相應。律文說：睡覺的人、醉人、癲狂人[18]以及無心而受戒的人[19]等，是內心不合外境。律文又說：作白四羯磨時，僧衆不如白法作白，不如羯磨法作羯磨，[20]以及面前的僧衆懷有非法，不能令受戒人生起信心，

---

[16]《四分律》卷 34：「爾時與無衣鉢者出家受具足戒，諸比丘語言：『汝入村乞食。』彼言：『我無衣鉢。』時諸比丘，以此事往白佛，佛言：『自今已去無衣鉢者，不得受具足戒。』時有借他衣鉢受具足戒，受戒已其主還取，裸形蹲羞慚。時諸比丘以此因緣往白佛，佛言：『自今已去不得借他衣鉢受具足戒，若與衣者當令乞與，不與者當與價直。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 811c13-20)

[17]《四分律》卷 35：「復不稱和尚名。教乞戒而不乞，諸比丘白佛，佛言：『有三種人，名爲不得受具足戒：不自稱字、不肯稱和尚名、教乞戒而不乞，是爲三種人不得受具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813c6-10)

[18]《四分律》卷 35：「爾時有與眠人受具足戒，覺已還家。諸比丘言：『止！莫還家，汝已受具足戒。」彼答言：「我不受具足戒。』諸比丘往白佛，佛言：『不得授眠者具足戒。』爾時有與醉者受具足戒，酒解已即還家，諸比丘言：『汝已受具足戒，止莫還家。』答言：『我不受具足戒。』佛言：『不得授醉者具足戒。』爾時有與狂者授具足戒，狂者得心已便還家。諸比丘言：『汝止莫去！汝已受具足戒。」答言：「我不受具足戒。』佛言：『不得與狂者授具足戒。有三種人，不得受具足戒：眠、醉、狂，是謂三種不得授具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 813c24-814a6)

[19]《四分律》卷 35：「爾時有強授人具足戒，後便逃走還家。諸比丘言：『汝已受具足戒，止莫還家。』答言：『我不受具足戒。』佛言：『不得強授人具足戒。』」(CBETA 2019.Q3，T22， no. 1428， p. 814a13-16)

[20]《四分律》卷 44：「作白四羯磨，不如白法作白、不如三羯磨法作羯磨，非法非毘尼羯磨，不應爾。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 887a2-4)

即是外境不合內心。《薩婆多論》說：「若是殷重心受戒，便有無作戒。若是輕率心受戒，則只有作戒，沒有無作戒。」[21]

第五，事成究竟。始從請師，終至白四，九法往來，片無乖各。界非別衆，僧無不足，羯磨無非，受者心至，則成受也。與上相違，則成非法。

第五，事成究竟。從請師開始，到白四羯磨結束，所實施的九項作法[22]沒有一點乖離。界內沒有別衆，僧數沒有不足，羯磨沒有非法，受戒人用心到位，則成就受戒。與以上相違，則成爲非法。

今引文證。《母論》云：「五緣得成：一、和尚如法，二、二阿闍梨如法，三、七僧清淨，四、羯磨成就，五、衆僧和合與欲。」

現在引文爲證。《毗尼母論》說：「五項事緣得以成就受戒：一、和尚如法，二、二位阿闍梨[23]如法，三、七位尊證師清淨，四、羯磨成就，五、衆僧和合與欲。」[24]

《多論》云：「若受者，在家受五戒、八戒，出家受十戒，隨五戒破一重，受八戒不得，乃至不得受具足[25]及作和尚。」即十三難中初難攝。

---

[21]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「受三歸時，胡跪合掌口說三歸，是名身口教；若淳重心有身口無教，是謂教無教也。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 505a19-20)

[22]九法，下列十緣中除去第一、第三，再加上白四羯磨，共有九項作法。十緣分別是：一、得法以不，二、請師法，三、教發戒緣，四、安置立處，五、差威儀師，六、出衆問難，七、單白入衆，八、正明乞戒，九、戒師白和，十、正明對問。

[23]二阿闍梨，是指羯磨阿闍梨、教授阿闍梨。

[24]《毘尼母經》卷 1：「『世尊！有幾處白四羯磨受具而得滿足？』佛言：『有五處而得滿足。一者和上如法；二者二阿闍梨如法；三者七僧清淨；四者羯磨成就；五者衆僧和合與欲。優波離！此五處不成就，不名滿足。』」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1463， p. 806b21-25)

[25]足，他本闕。

《薩婆多論》說：「若受具足戒，在家人受過五戒、八戒，出家人受過十戒，只要五戒破了一條重戒[26]，受八戒就不能成就，乃至不得受具足戒以及作和尚。」[27]即爲十三重難中第一條重難[28]所含攝。

必有受者，前準上緣。必不堪任，聖教不許。

若有受戒人，比照以上事緣。若不能勝任，聖教不許受戒。

二、加法中分二。初緣起方便，二明體用。若集僧、羯磨方法，如前篇中。故重明之，以事大故也。緣中有十：

第二、加法分爲二。第一、緣起方便，第二、說明體用。對於集僧、羯磨的方法，如前面篇章[29]所述。而重新說明是因爲事關重大的緣故。事緣分爲十項：

一、受者得法以不。四律所明，必須十戒於前[30]，後聽受具。文中，不與受十戒，衆僧得罪。《多》云：「所以制十戒者，爲染習佛法故，不同外道一往頓受。佛法不爾，猶如大海漸深漸入。」

一是受戒者是否已得少分戒法。四部廣律都說明，必須先受十戒，然後聽許受具足戒。《四分律》中，不爲受

[26]五戒中的重戒，指的是殺人、盜五錢、邪淫和大妄語。
[27]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「凡破戒法，若破重戒更無勝進，後還捨戒後更受者，更不得戒也。如破八戒中重戒，更受八戒、若受五戒、若受十戒、若受具戒，兼禪無漏戒，一切不得。若破五戒中重戒，若更受八戒、十戒、具戒，並禪無漏戒，一切不得。若破五戒中重戒已，欲捨五戒更受戒者，無有是處。若捨戒已，更受五戒，若受八戒、十戒、具戒，並禪無漏戒，一切不得也。若破十戒、具戒中重戒者，若欲勝進、若欲捨戒還受戒者，如五戒中說。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 507b25-c5)
[28]十三重難的第一條重難即是邊罪。
[29]是指即〈集僧通局篇〉和〈通辨羯磨篇〉。
[30]前，他本作「先」。

十戒（便受具足戒），衆僧得罪。[31]《薩婆多論》說：「所以制定十戒，是爲熏染習學佛法的緣故，不同於外道一次全受。佛法不是這樣，猶如大海是逐漸深入的。」[32]

二、明請師法。初請和尚者，以是得戒根本。若無此人，承習莫由，闕於示導，不相生長，必須請之。《善見論》云：「以不請故，多造非法，諸師訶責。反云：『誰請大德爲我和尚？』佛因制之。若不請者，不得與受，得罪。」

二是說明請師方法。首先是請和尚，因爲和尚是得戒的根本。如果沒有此人，則無從傳承習學，缺少開示引導，不能增長佛法，所以必須請和尚。《善見論》說：「由於不請和尚的緣故，新受戒人多次造作非法，諸多師長進行訶責。新受戒人反駁說：『誰請大德爲我作和尚了？』佛陀因而規定，若不請和尚，則不得爲受具足戒，否則得罪。」[33]

《四分》請法，不云僧、屏。計理別處預請[34]，何損大理？今在衆中者，《十誦》云：「令受戒人先入僧中，教使次第頭面一一禮僧足已，然後請之。」《僧祇》云：「今從尊求和尚」等。《五分》云：「請和尚時，兩手捧足。」

《四分律》請和尚的方法，沒有說是在僧衆中，還是在隱蔽處。照理在別處預先請和尚，於大局有何損害呢？如

[31]《四分律》卷 35：「時有不與沙彌戒便受具足戒，佛言：『得受具足戒。』衆僧有犯。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814c5-6)

[32]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「雖一時得三種戒，深習佛法必須次第。先受五戒以自調伏，信樂漸增次受十戒。既受十戒善心轉深，次受具戒。如是次第得佛法味，好樂堅固難可退敗。如游大海漸漸深入，入佛法海亦復如是。若一時受具戒者，既失次第又破威儀。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 508a14-19)

[33]《善見律毘婆沙》卷 16：「受戒已，多作諸惡不按威儀。有少欲知足比丘，訶責言：『汝等云何作諸惡行不按威儀？』比丘答言：『誰請大德與我戒？誰請大德爲作和上？』時有少欲比丘，白佛言：『諸比丘，不請作和上、不乞戒，與受具足戒。』佛因此制戒，人不請不作和上、不乞戒，不得授具足戒，若與受得突吉羅。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 789a29-b7)

[34]請，他本作「受」。

今在僧衆中請和尚，《十誦律》說：「將受戒人先帶入僧中，教其按照次序用頭面逐一頂禮僧足後，然後請和尚。」[35]《僧祇律》說：「現在向尊者求作和尚」等。[36]《五分律》說：「請和尚的時候，須用雙手捧足。」[37]

當具修如上，至和尚前。旁人教云：「所以請和尚者，此是得戒根本、所歸投處。」種種隨機已，「計汝自陳不解，故教也。」文云：

應當如上修整威儀，來到和尚面前。旁邊人教導說：「所以請和尚，是因爲和尚是得戒的根本、歸依投靠之處。」在種種隨機教誡後，「考慮你自己陳述而不理解其中意義，所以進行教授。」請文說：

「大德一心念！我某甲今請大德爲和尚！願大德爲我作和尚！我依大德故，得受具足戒！慈愍故。」（三說。）[38]

《僧祇》云：「衆中三請已，和尚應語，發彼喜心。」《四分》云：「答言：『可爾』、『教授汝』、『清淨莫放逸』。弟子答云：『頂戴持！』」下文更有十種答法。

《僧祇律》說：「在僧衆中三次乞請後，和尚應對受

[35]《十誦律》卷 21：「欲受具足人初來，應教次第頭面一一執足禮僧。禮已教受衣。…受衣鉢已，應求和尚，應言：『我某甲，求長老爲和尚。長老爲我作和尚，依長老和尚故，我某甲得受具足。』第二：『我某甲，求長老爲和尚。長老爲我作和尚。依長老和尚故，我某甲得受具足。』第三：『我某甲，求長老爲和尚。長老爲我作和尚。依長老和尚故，我某甲得受具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 155b21-c18)

[36]《摩訶僧祇律》卷 23：「欲受具足人初入僧中，一一頭面禮僧足已，先求和上。偏袒右肩，胡跪接足，作是言：『我從尊乞求和上，尊爲我作和上，與我受具足。』如是至三。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 413a6-9)

[37]《彌沙塞部和醯五分律》卷 16：「請和尚法：應偏袒右肩，脫革屣，胡跪，兩手捧和尚足，作是言：『我某甲，今求尊爲和尚，尊爲我作和尚，我樂尊爲和尚依止，尊爲和尚故，得受具足戒。』如是三求。和尚應答言：『可爾！當教誡汝，汝莫放逸！』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， pp. 110c29-111a4)

[38]《四分律》卷 33：「請時當教偏露右肩，脫革屣右膝著地合掌，作如是語：『我某甲請大德爲和尚，願大德爲我作和尚，我依大德受具足戒。』第二、第三亦如是說。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 799c7-10)

戒人說，發起歡喜心。」[39]《四分律》說：「答言：『可爾』、『教授汝』、『清淨莫放逸』。弟子答云：『頂戴持！』」[40]下文還有十種應答之法。[41]

問：沙彌戒時，已曾請訖。今何重請？

問：受沙彌戒時，曾經請過和尚。如今爲何重新請師？

答：以容改轉，不用本師。又沙彌時請，初來爲受十戒，今者沙彌爲受具戒，受法不同。或可和尚無德，不合相攝，故[42]二對請之。

答：因爲容或改換和尚，不是原來的師長。再者，沙彌時請師是爲受十戒，如今沙彌爲受具足戒，受戒方法是不同的。或者可能是和尚沒有德行，不適合攝受自己，所以兩度分別請師。

次請二師。《律》無正文。據《佛阿毘曇》中亦有請法，文非巧勝，故不抄[43]出。即準和尚例通請之。

下面請二位阿闍梨。《四分律》沒有相關文字。在《佛阿毗曇經出家相品》中有請阿闍梨的方法[44]，文字並非殊勝

---

[39]《摩訶僧祇律》卷 23：「欲受具足人初入僧中，一一頭面禮僧足已，先求和上。偏袒右肩，胡跪接足，作是言：『我從尊乞求和上，尊爲我作和上，與我受具足。』如是至三。和上應語：『發喜心。』答言：『我頂戴持。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 413a6-10)

[40]《四分律》卷 33：「和尚當報言：『可爾。』若言：『如是。』若言：『當教授汝。』若言：『清淨莫放逸。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 799c11-12)

[41]《四分律》卷 59：「有五法與人依止：若言能、若言可、若言是、若言善自修行、若言不放逸。是爲五種與依止法。有五種與人依止法：若言善哉、若言好、若言起、若言去、若言與依止。是爲五種與依止。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 1003b19-24)

[42]「故」後，他本有「須重請之」四字。

[43]抄，他本作「鈔」。

[44]《佛阿毘曇經出家相品》卷 2：「復應作是事，先禮佛、次禮和上、次禮闍梨、次禮諸比丘竟，次就阿闍梨請求出家，作如是言：『大德憶念！我某甲，從大德乞出家。願大德度我出家，憐愍我，慈愍故。』第二、第三亦如是說。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1482， p. 968a25-b1)

善巧，所以不抄錄出來。可依照和尚來請阿闍梨。

應具儀，至師前。旁人示語云：「羯磨戒師阿闍梨者，受戒正緣。若無此人秉於聖法，則法界善法無由得生。故須增上重心於戒師所，方發無作。」種種說已，教云：

應具足威儀，來到羯磨阿闍梨面前。旁邊人教導說：「羯磨戒師阿闍梨，是受戒的正緣。若沒有此人秉持聖法，則法界善法無從生起。所以需要用增上殷重心對待戒師，方能發起無作戒。」種種說法後，教授說：

「大德一心念！我某甲今請大德爲羯磨阿闍梨！願大德爲我作羯磨阿闍梨！我依大德故得受具足戒！慈愍故。」（三說。）

次請教授師。亦具修至前，旁人教云：「由此人爲汝教授，引導開解，令至僧中。發汝具戒緣起方便，並因此師。重心請者，方乃發戒。」文如羯磨師法，但以「教授阿闍梨」爲異。

下面請教授師。也是具足威儀，來到教授師面前，旁邊人教導說：「由此人爲你教授戒法，引導開示，帶你到僧衆中。發起你受具足戒的緣起方便，都是由於此師。以殷重心請師，方能發起具足戒。」文字如請羯磨師法，只是使用「教授阿闍梨」不同而已。

次請七證師。義須準請，以羯磨法非是獨秉，必取此人證無錯謬。《十誦》正[45]則，理例請之，則受者生善，前師心重，彼此俱和，豈非同法？世多不行，但自滅法[46]。若

[45]「正」後，他本有「文」字。
[46]滅法，他本作「法滅」。

論發戒功，與三師齊德，何爲不請之乎？可準三師而請。必在大衆多僧，亦未必通限。

下面請七位尊證師。照理應當請尊證，因爲羯磨法並非由和尚與阿闍梨獨自成辦的，必須由尊證師證明沒有錯誤。根據《十誦律》正文[47]，理應照例請師，那麼受戒人生起善法，前面七師鄭重用心，兩者用心相合，難道不是共同秉法？世人卻大多不去實行，只會滅亡佛法。若是論及發起戒法的功勞，與三師具有相齊的功德，有何不請的道理呢？可以比照三師乞請。至於其他衆多的僧人，也未必在乞請的範圍。

更明十師成不之相。《四分》云：「弟子知和尚犯戒，知不應如是人邊受，亦知雖受不得戒，如此具知則不成受[48]。反上，成也。」餘之九師，《律》無正文，準可知也。

進一步說明十師成立與否的形相。《四分律》說：「弟子知道和尚犯戒，知道不應跟這個人受戒，也知道就算受戒也不得戒，這些全都知曉則不成受戒。反之，成就受戒。」[49]其餘九師，《四分律》沒有相關文字，比照便可知曉。

若和尚犯重而羯磨師知，亦不成受，以了知所牒非比丘用故。若十師之內互知犯重，法亦不成。並了知犯者，

---

[47]是指《十誦律》中「欲受具足人初來，應教次第頭面一一執足禮僧」這段文字。

[48]受，他本闕。

[49]《四分律》卷 35：「爾時有從不持戒和尚受具足戒，後有疑，佛問言：『汝知和尚不持戒不？』答言：『不知。』佛言：『得名受具足戒。』復有從不持戒和尚受具足戒，後有疑，佛問言：『汝知和尚不持戒不？』報言：『知。』『汝知不應從如此人受具足戒不？』報言：『不知。』佛言：『此得受具足戒。』爾時復有從不持戒和尚受具足戒，後有疑，佛問言：『汝知和尚不持戒不？』答言：『知。』『汝知如此人不應從受具足戒不？』答言：『知。』佛言：『汝知從如此人受具足戒不得具足戒不？』報言：『不知。』佛言：『得名受具足戒。』爾時有從不持戒和尚受具足戒，後有疑，佛問言：『汝知和尚不持戒不？』答言：『知。』佛言：『汝知如此人不應從受具足戒不？』答言：『知。』佛問言：『汝知從如此人受具足戒不成受具足戒不？』答言：『知。』佛言：『不名受具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 816b17-c4)

不得共住，知何不該？

若是和尚犯重而羯磨師知道，也不成受戒，因爲知道羯磨所加之人已沒有比丘功用的緣故。若是十師之間互相知道有人犯重，受戒法也不能成就。而且若知道有犯重，則不得共住，怎會不包括十師呢？

若據《律》文，弟子知和尚破戒，未顯輕重。準義詳之，乃至犯吉羅者，亦不成受。以犯威儀，不應師德。知不得戒，強受不成，由無心故。既知必須見聞清淨，預須選擇，文云「令選擇取」也。

從《四分律》文字來看，弟子知道和尚破戒，沒有顯示輕重。比照義理考察，乃至犯突吉羅罪的人，也不能成就受戒。因爲違犯威儀戒，不符合師長的德行。明知不能得戒，勉強受戒也不能成就，是沒有眞正用心的緣故。既然知道必須見聞清淨[50]，應當預先選擇師長，律文說：「應當選擇而取。」[51]

和尚德者，差互不同。《律》中所列百三十餘種，十夏一種必須限定。餘之德相，如〈師資法〉中。故九夏和尚，受戒得罪。二種闍梨，五夏已上，《律》云「多已五歲」也。餘師隨夏多少。統明師義，幸有老宿碩德，則生善於後。

和尚的功德，互有不同。《四分律》中列出一百三十餘種[52]，十夏這一種是必須具備的。其他功德的形相，如〈師

[50]見聞清淨，是指根據諸人的眼見、耳聞，某人的戒行是清淨無犯的。
[51]《四分律》卷 34：「彼不選擇人受依止，而師破戒、破見、破威儀、若作訶責、作依止、作擯、若作遮不至白衣家、若被舉，無有長益沙門行，佛言：『自今已去，不得不選擇師受依止。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 805b29-c4)
[52]一百三十種功德，分爲二十六個五句，每個五句皆包括不應授人大戒的五法以及與之相反的應授人大戒的五法。《四分律》卷 59：「爾時世尊在王舍城，告諸比丘：『有五法不應

資相攝篇〉所述。所以，九夏的和尚爲人受戒，則得罪。二種阿闍梨，應五夏以上，《四分律》說：「阿闍梨應當超過自己五歲。」[53]其餘諸師，隨夏臘多少皆可。按照「師」

授人大戒：若無戒、無定、無慧、無解脫慧、無見解脫慧。有是五法，不應授人大戒。復有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：自無戒、無定、無慧、無解脫慧、無見解脫慧，亦不能教人令住戒定慧乃至見解脫慧。有是五法不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不信、無慚、無愧、懈怠、多忘。有如是五法不應授人大戒。有五法應授人大戒。（即反上句是）復有五法不應授人大戒：不知增戒、增心、增慧學、不知白、不知羯磨，有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不知威儀戒、不知增淨行、不知波羅提木叉戒、不知白、不知羯磨。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不知犯、不知犯已懺悔、不知犯已懺悔清淨、不知白、不知羯磨。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不知有難法、不知無難法、不知白、不知羯磨、不滿十歲。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不能教人增戒學、增心學、增慧學，不能作瞻病人亦不能與瞻病人若差若乃至死，若不滿十歲，有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不能教弟子增威儀戒、增淨行、增波羅提木叉戒、若弟子有惡見不能方便教令捨惡見住善見、若不滿十歲。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不知犯、不知不犯、不知輕、不知重、不廣誦二部毘尼。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不具持波羅提木叉戒、不多聞，不能教弟子毘尼、阿毘曇，不滿十歲。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不具持波羅提木叉戒，不能教弟子毘尼、阿毘曇，若弟子有惡見不能教令捨惡見住善見，有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不能教弟子毘尼、阿毘曇，若弟子有惡見不能教令捨惡見住善見、若弟子不樂所住處不能移至樂處、若弟子有疑悔心生不能如佛法開解。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不能教弟子毘尼、阿毘曇，若弟子有惡見不能教捨惡見令住善見、若不樂所住處不能移至樂處、若不滿十歲，有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不知波羅提木叉戒、亦不能說、不知布薩、不知布薩羯磨、不滿十歲。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不善知犯、不善知犯懺悔、不善入定、不善出定、不滿十歲。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不知犯、不知不犯、不知輕、不知重、不滿十歲。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不具持波羅提木叉戒、不多聞、不能教弟子增戒學、不能瞻病不能與瞻病人若差乃至死、不廣誦二部毘尼。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不具持波羅提木叉戒、不多聞、不能教弟子增戒學、若弟子有惡見不能教弟子捨惡見令住善見、不善誦毘尼。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不具持波羅提木叉戒、不多聞、不能教弟子增戒學、若弟子不樂所住處不能移至樂處、不堅住毘尼。有是五法不應授人大戒。有五法應授人大戒（即反上句是）。復有五法不應授人大戒：不具持二百五十戒、不多聞、不能教弟子增戒學、弟子有疑不能如佛法解釋、不能決斷諍事。有是五法，不應授人大戒。有五法應授人大戒。（即反上句是）。如是增心學、增慧學、增威儀學、增淨行學、增波羅提木叉學（如是五五爲句如上）。若比丘調順無畏堪能語言、自有此事亦能教弟子，如是人應授人大戒、應與他依止、應畜沙彌、應授差教授比丘尼、若已差應教授。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 1002b08-1003b8)

[53]《四分律》卷 39：「阿闍梨等者，多己五歲。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428，

的本義，若有年長德高的長老，則能爲後人啓發善根。

《五百問》云：「比丘五臘不滿度弟子，知非而度，犯墮。弟子不知是非，得戒。若知，不得戒。」《明了論疏》：若已得五夏，爲受大戒作證人及作威儀師。七夏已去，得作羯磨闍梨。既是師位，故不得互共同床坐。

《五百問》說：「比丘不滿五臘而度弟子出家，明知非法而度，犯墮罪。弟子不知這是非法，則得戒。若知，則不得戒。」[54]《明了論疏》說：若已得五夏，可以爲受大戒作證人（即七尊證）和作威儀師（即教授阿闍梨）。七夏以上，可以作羯磨阿闍梨。既然是師長的地位，所以不可同在一床上坐。

三、教發戒緣。《薩婆多》云：「凡受戒法，先與說法，引導開解，令一切境上起慈愍心，便得增上戒。」就文如此，今以事求。初明緣境。後明心量。

第三，教授發起戒體的事緣。《薩婆多論》說：「凡是受戒之法，先爲說法，引導打開智慧，令其在一切境界[55]上生起慈愍心，便可得增上戒。」[56]原文就是這樣，現在從行事的角度探求。首先說明所緣外境，然後說明發心程度。

初中所發戒相，乃有無量。由未受戒前，惡遍法界。今欲進受，翻前惡境，並起善心。故戒發所因，還遍法界。

首先所發戒體的形相，可謂無量無邊。由於在未受戒

---

p. 848a11)

[54]《佛說目連問戒律中五百輕重事》〈6 度人事品〉:「問：『未滿五臘度人，犯何事？其弟子爲得戒不？』答：『若知非法而度犯墮，過三諫不止犯決斷。若弟子不知是非法，得戒。若知，不得。』」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1483a， p. 975c24-26)

[55]境，《薩婆多論》作「衆生」。

[56]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「凡受戒法，先與說法引導開解，令於一切衆生上起慈愍心。既得增上心，便得增上戒。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 507a11-13)

前，惡心遍滿法界。如今想要進趣受戒，翻轉之前惡心所對的外境，同時生起善心。因而令戒體發起之因，重新遍滿法界。

若隨境論，別鈔應有三十餘紙。要而言之，不過情與非情，空有二諦，滅理涅槃，佛說聖教、文字卷軸，形像塔廟，地、水、火、風、虛空、識等，法界爲量，並是戒體。故《善生》云：「衆生無邊，故戒亦無邊。」《薩婆多》云：「非衆生上亦得無量戒[57]，如十方大地，下至空界，若傷如塵，並得其罪。今翻爲戒善，故遍陸地。」即《善生》言：「大地無邊，戒亦無邊，草木無量，海水無邊，虛空無際，戒亦同等。」

若隨境界而論，《別鈔》[58]應有三十餘紙的篇幅。簡要而言，不外乎有情與非情，所詮之空有二諦[59]，所證之滅理涅槃，佛陀言教、經文卷軸，三寶形象、佛塔寺廟，地、水、火、風、虛空[60]、識等六大元素，整個法界的範圍都是戒體。所以《善生經》說：「衆生無量無邊，所以戒也是無量無邊。」[61]　《薩婆多論》說：「在非衆生上也能得到無量無邊的戒，比如十方大地，往下直至空界[62]，若是損傷如同微塵，都會獲得罪過。[63]如今翻轉爲戒善，所以戒也遍布陸地。」[64]即是《善生經》所言：「大地無量無邊，戒也

[57]戒，底本闕，據他本加。
[58]別鈔，所指應是當時的一部《戒方便相》。《羯磨疏》：「有師別出一卷《戒方便相》，每至將受，依說引化。」
[59]空有二諦，苦諦、集諦、道諦爲有諦，滅諦爲空諦，又稱眞俗二諦。
[60]虛空，六大中的空是虛空之空，並非空性之空。
[61]《優婆塞戒經》卷 7：「受持戒已，一一戒邊多業多果故。衆生無量，戒亦無量；物無量故，戒亦無量。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1488， p. 1070a14-16)
[62]下至空界，大地往下的盡頭即是虛空。地論爲金輪所承載，金輪爲風輪所承載，風輪之下便是虛空。
[63]這裏所指爲掘地戒。
[64]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「隨所得罪處，反罪得戒得爾所戒。本受戒時不殺一切草木，一切草木上盡得戒色，如不掘地戒。一微塵上得一戒色，三千世界下至金剛地際，一

是無量無邊。草木無量，海水無邊，虛空沒有邊際，戒也是同樣。」[65]

《薩婆多》云：「新受戒人與佛戒齊德也。」以此而推，出家僧尼眞是功德善法之聚，位尊人天，良由於此。不論受而具持功德難數，若毀破者，猶利無邊。故《十輪》云：「破戒比丘雖是死人，是戒餘力猶能示於人天道行，猶如牛黃、麝[66]香、燒香等喻。佛因說偈：瞻蔔華[67]雖萎，勝於一切華[68]。破戒諸比丘，猶勝諸外道。」

《薩婆多論》說：「新受戒人的戒德與佛陀的戒德可以相齊並論。」[69]以此推論，出家僧尼眞正是功德善法的寶聚，地位尊貴於人天，正是由於這點。尚且不論受戒並全部持守的功德難以計數，就算毀破戒律的人，仍然具有無邊的利益。所以《地藏十輪經》說：「破戒比丘雖然是死人，其戒體殘餘的力量仍然可以爲人天顯示修行的道路，猶如牛黃、麝香、燒香等比喻。[70]佛陀因而宣說偈誦：瞻蔔

一微塵上得一戒色亦復如是。二百五十戒中，若衆生非衆生類上得戒多少，以義而推可以類解。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 507b7-13)

[65]《優婆塞戒經》卷 7：「衆生無量，戒亦無量；物無量故，戒亦無量。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1488， p. 1070a15-16)

[66]麝，他本作「石」。《簡正記》：「石香者，獸臍中出也金呼爲麝香等。」

[67]華，他本作「花」。

[68]華，他本作「花」。

[69]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 7：「闡那作房，即日成即崩倒。作此大房用三十萬錢，功用甚大。諸比丘爲檀越說法，房雖崩倒功德成就。房未壞時，佛已到此房中，即是受用。佛是無上福田，佛既受用，功德深廣不可測量。又云：房始成時，有一新受戒年少比丘戒德清淨，入此房中以楊枝猗房。以此一持戒比丘，已畢檀越信施之德。若起億數種種房閣種種莊嚴，下至金剛地際，高廣嚴飾猶若須彌。設有一淨戒比丘暫時受用，已畢施恩。何以故？佛於無量劫中修菩薩行，今得成佛道，始體解波羅提木叉以授衆生。波羅提木叉非世間法，是背離世俗向泥洹門。凡房舍臥具飲食湯藥是世間法，非是離世難得之法。是故一淨戒比丘若暫受用，已畢施恩。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 545b11-26)

[70]《大乘大集地藏十輪經》卷 3〈3 無依行品〉：「大梵！如是破戒惡行苾芻，雖於我法毘奈耶中名爲死尸，而有出家戒德餘勢。譬如牛麝身命終後，雖是無識傍生死尸，而牛有黃，而麝有香，能爲無量無邊有情作大饒益。破戒苾芻亦復如是，雖於我法毘奈耶中名爲死尸，而有出家戒德餘勢，能爲無量無邊有情作大饒益。」(CBETA 2019.Q3， T13， no. 411， p. 736c16-23)《大乘大集地藏十輪經》卷 3〈3 無依行品〉：「譬如燒香，其質雖壞，而氣芬馥熏他令香。破戒苾芻亦復如是，由破戒故非良福田；雖恒晝夜信施所燒，身

花[71]雖然凋萎，仍然勝過一切花，毀破戒律的比丘，仍然勝過其他外道。」[72]

是故行者！破戒之人，功德無量，遠有出期。不受戒者，隨流苦海，永無解脫。《智論》說言：「寧受戒而破，初入地獄，後得解脫。不受戒者，輪轉三界。」《涅槃》亦云：「雖復得受梵天之身，乃至非想，命終還入三惡道中。」良由無戒，故致往返。

所以行者！破戒之人尚有無量功德，總有出離輪迴的日期。不受戒的人，隨業流轉苦海，永遠沒有解脫。《大智度論》說：「寧可受戒而破戒，起初進入地獄，後來獲得解脫。不受戒的人，在三界輪轉。」[73]《涅槃經》也說：「就算再次得到梵天之身，乃至非想天，生命結束後仍會回到三惡道中。」[74]實因沒有戒律，所以導致輪迴往返。

如是隨機廣略，令其悟解。若不知者，心則浮昧，受

壞命終墮三惡趣，而爲無量無邊有情作大饒益，謂皆令得聞於生天涅槃香氣。」(CBETA 2019.Q3， T13， no. 411， p. 737a2-6)

[71]瞻蔔花，《四分律行事鈔資持記》卷 1：「瞻蔔，此云黃花，花小而香，西土所貴，故多舉之。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 219b22-23)

[72]《大乘大集地藏十輪經》卷 3〈3 無依行品〉：「爾時，世尊而說頌曰：「瞻博迦華雖萎悴，而尚勝彼諸餘華，破戒、惡行諸苾芻，猶勝一切外道衆。」(CBETA 2019.Q3， T13， no. 411， p. 737a14-17)

[73]《大智度論》卷 13：「復次，佛法中出家人，雖破戒墮罪，罪畢得解脫。如《優鉢羅華比丘尼本生經》中說：『佛在世時，此比丘尼得六神通阿羅漢。入貴人舍，常讚出家法，語諸貴人婦女言：「姊妹可出家！」諸貴婦女言：「我等少壯，容色盛美，持戒爲難，或當破戒！」比丘尼言：「但出家，破戒便破。」問言：「破戒當墮地獄，云何可破？」答言：「墮地獄便墮！」諸貴婦女笑之言：「地獄受罪，云何可墮？」比丘尼言：「我自憶念本宿命時作戲女，著種種衣服而說舊語，或時著比丘尼衣以爲戲笑。以是因緣故，迦葉佛時作比丘尼，自恃貴姓端政，心生憍慢而破禁戒；破戒罪故，墮地獄受種種罪。受罪畢竟，値釋迦牟尼佛出家，得六神通阿羅漢道。以是故，知出家受戒，雖復破戒，以戒因緣故得阿羅漢道；若但作惡，無戒因緣，不得道也。我乃昔時世世墮地獄，地獄出爲惡人，惡人死還入地獄，都無所得。今以此證知出家受戒，雖復破戒，以是因緣，可得道果。」』」(CBETA 2019.Q3， T25， no. 1509， p. 161a27-b17)

[74]《大般涅槃經》卷 38：「一一衆生，周遍經歷一切世間，具受苦樂，雖復得受梵天之身乃至非想非非想天，命終還墮三惡道中。雖爲四王乃至他化自在天身，命終生於畜生道中、或爲師子、虎豹豺狼、象馬牛驢。」(CBETA 2019.Q3， T12， no. 374， p. 589b13-18)

戒不得，徒苦自他。《薩婆多》云：「若淳重心，則發無教，輕則不發。」豈可虛濫，理當殷重。

如此根據時機廣略宣說，令其領悟理解。若不知曉，內心則浮泛昏昧，受戒而不得，徒然辛苦自他。《薩婆多論》說：「若是敦厚殷重之心，則能發起無作戒，輕率之心則不能發戒。」[75]怎可內心虛僞不實，理應殷重而行。

次令發戒。應語言：「當發上品心，得上品戒。若下品心者，乃至羅漢，戒是下品。《毘跋律》曰：『發心我今求道，當救[76]一切衆生，衆生皆惜壽命。』以此事受，是下品耎心。雖得佛戒，猶非上勝。」

下面令其發戒。應告訴他說：「當發起上品心，獲得上品戒。若是下品心，就算成爲羅漢，戒體還是下品。《毗跋律》[77]說：『我今發心求道，當救護一切衆生，衆生都愛惜生命。』因爲這事而受戒，是下品軟心[78]。雖然獲得佛戒，但非上等殊勝的發心。」

餘二就義明之。云何中品？若言：「我今正心向道，解衆生疑，我爲一切作津梁。亦能自利，復利他人，受持正戒。」云何上品？若言：「我今發心受戒，爲成三聚戒故，趣三解[79]脫門，正求泥洹果。又以此法引導衆生，令至涅槃，令法久住。」

其他兩品的意義加以說明。什麼是中品？若說：「我

---

[75]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1：「若淳重心有身口無教，是謂教無教也。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 505a20)

[76]救，底本作「教」，據他本改。

[77]《衆經目錄》卷 4：「《毘跋律》一卷，南齊永明年沙門法度於揚州譯。」(CBETA 2019.Q3， T55， no. 2147， p. 175a14-15)

[78]軟心，不堅定、容易動搖的心。

[79]解，他本闕。

今正心向道，解除衆生的疑惑，我當作一切衆生的橋梁，既能自利，又能利益他人，因此受持正戒。」什麼是上品？若說：「我今發心受戒，爲的是成就三聚戒[80]，趣向三解脫門[81]，正求涅槃果。又用此法引導衆生，令至涅槃，令正法久住。」

如此發心，尚是邪想，況不發者，定無尊尚。《智論》云：「凡夫始學，邪心中語。那含果人，慢心中語。羅漢果者，名字語也。」如此自知心之分齊，得佛淨戒亦有分齊。故文云：「佛子亦如是，勤求禁[82]戒本」等。

這樣的發心，尚且是邪心倒想，何況不發此心，必定不被尊敬崇尚。《大智度論》說：「凡夫初始學佛，語言中存有邪心。阿那含果人，語言中存有慢心。阿羅漢果人，語言中只有名字。」[83]如此可知因爲內心的界限，獲得的佛法淨戒也有界限。所以《四分律》說：「佛子也是如此，勤求根本禁戒」等。[84]

問：此教宗是何乘而發大乘志耶？

問：此教以何乘爲宗而發大乘志向呢？

答：此四分宗[85]，義當大乘。《戒本》文云：「若有爲自身，欲求於佛道，當尊重正戒。」及「迴施衆生，共成佛道」。《律》中多有誠例。光師亦判入大乘律限。

---

[80]三聚戒，是攝律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒，出自《瓔珞經》。
[81]三解脫門，空解脫門、無相解脫門、無願解脫門。
[82]禁，底本作「梵」，據他本改。
[83]《大智度論》卷 1：「復次，世界語言有三根本：一者邪見，二者慢，三者名字。是中二種不淨，一種淨。一切凡人三種語：邪、慢、名字；見道學人二種語：慢、名字；諸聖人一種語：名字。」(CBETA 2019.Q3， T25， no. 1509， p. 64a27-b2)
[84]《四分律》卷 1：「佛子亦如是，善學於禁戒；五陰散壞時，終不畏命盡。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 568b17-18)
[85]宗，他本作「中」。

答：此四分律宗，義理相當於大乘。《四分僧戒本》說：「若是爲了自身，想求學於佛道，應當尊重戒律。」[86]以及「迴向布施衆生，共同成就佛道」[87]。《四分律》中有很多實際例子。[88]北齊僧統慧光律師也將其判入大乘律的範疇。

如是發戒緣境及心有增上，此之二途必受前時智者提授，使心心相續，見境明淨，不得臨時方言發心。若約[89]臨時師授，法相尚自虛浮，豈能令受者得上品耶？或全不發，豈非大事？

上述的發戒緣境和增上發心，這兩個途徑必須在受戒前由智者提示教授，使其內心相續不斷，見到境界時明了清淨，不可臨受戒時方說發心。若是臨時由師長教授，法相尚且輕浮，怎麼能令受戒人獲得上品戒呢？可能全不發戒，難道不是大事嗎？

第四，《律》云：「當立受戒人置眼見、耳不聞處。」若受戒人離見聞處，若在界外等，皆不名受具。恐聽羯磨，故著離聞處；猶恐非法，令僧眼見。《五分》中，以起過故，聽安戒壇外、眼見處等。

第四，《四分律》說：「應當安立受戒人在僧衆眼見、耳不聞的地方。」[90]若是受戒人離開見聞處，或者在界外等

---

[86]《四分僧戒本》:「若有自爲身，欲求於佛道，當尊重正法，此是諸佛教。」
(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1430， p. 1030b18-19)
[87]《四分僧戒本》:「我今說戒經，所說諸功德，施一切衆生，皆共成佛道。」
(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1430， p. 1030c8-9)
[88]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「《疏》中總列五義云：相召爲佛子（文如上引），施生成佛道（如此所引），沓婆厭無學，捨財用非重，塵境非根了。此皆誠例也。」
(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 220b15-17)
[89]「約」後，他本有「至」字。
[90]《四分律》卷 35：「爾時離見聞處受具足戒，佛言：『不名受具足戒。』」
(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814b27-28)

情況，都不叫作受具足戒。恐怕聽到羯磨，所以安置在耳不聞處；恐怕出現非法，要令僧衆看到。《五分律》中，因爲發生過失的緣故，聽許安置在戒壇外、可以眼見的地方。[91]

《四分》文云「界外問遮難」等。今時受者多在界內，理亦無傷。順上律文，《僧祇》云：「教授師應將不近不遠處」等。

《四分律》說「在界外詢問遮難」等[92]。現在受戒人大多在界內，於理也沒有大礙。順承上面的律文，《僧祇律》說：「教授師應帶到不近不遠的地方。」[93]

若多人共受者，應兩處安置：一、多人行立，令望見僧，起敬重意；二、將問難者離僧及離沙彌行處，於中問緣。必在同處[94]亦得，恐後問如前，心不尊重。應各令反披七條及衣鉢在彼而立。

若是多人共同受戒，應在兩處安置：一是多人站立在可望見僧衆的地方，爲的是生起敬重之心；二是將問難的人帶到遠離僧衆和沙彌的地方詢問。如果（問難人和其他沙彌）在一起也未嘗不可，只怕後面問到與前面相同，內心不夠尊重。應當令他們各自反披著七條衣、帶著衣鉢在那裏站立。

---

[91]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「聽將欲受戒者著戒壇外，眼見、耳不聞語處，請十衆在戒壇上。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119b23-24)

[92]《四分律》卷 35：「時有欲受戒者，彼將至界外脫衣看，時受戒者慚耻，稽留受戒事。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814c8-9)

[93]《摩訶僧祇律》卷 23：「教師應將離衆，不近不遠。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 413a17)

[94]在同處，他本有作「同在一處」或「在同一處」。

五、單白差威儀師。《四分》云：「由界外脫衣看，致令受者慚恥，稽留受戒事。佛言：『不得露形看，當差人問難事。』」

五是單白差威儀師。《四分律》說：「由於在界外脫衣察看身體，致使令受戒人慚愧羞恥，耽誤受戒之事。佛說：『不可裸露身體察看，應差派人詢問難事。』」[95]

《五分》「令和尚語羯磨師：『長老，今作羯磨。』復語威儀師：『長老，今受羯磨。』」

《五分律》「令和尚對羯磨師說：『長老，現在作羯磨。』再對威儀師說：『長老，現在受羯磨。』」[96]

《四分》云：「彼戒師當問：『誰能為某甲作教授師？』答言：『我某甲能。』」

《四分律》說：「彼戒師當問：『誰能為某甲作教授師？』答言：『我某甲能。』」

應索欲問和，答言：「差教授師單白羯磨。」

戒師應索求說欲、問僧和合，（維那）回答說：「差教授師單白羯磨。」

如此四答，止得各作一法。若總答云「受戒羯磨」，已後更不須和。乃至多人，例通問答，不得過明相。戒師應白言：

---

[95]《四分律》卷 35：「時有欲受戒者，彼將至界外脫衣看，時受戒者慚耻，稽留受戒事。爾時諸比丘，以此事往白世尊，世尊言：『不得如是露形看而為授戒。自今已去，聽問十三難事，然後授具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814c8-12)

[96]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「和尚應語羯磨師：『長老！今作羯磨。』復應語教師：『長老！今受羯磨。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119b24-25)

這樣四番回答，則只可各作一法。[97]若是總的回答說「受戒羯磨」，之後就不必重新問僧和合。[98]乃至多人受戒，前面的問答也可通用於後面，[99]不可經過明相。戒師應作白說：

「大德僧聽！彼某甲從和尚某甲求受具足戒。若僧時到，僧忍聽：某甲爲教授師。白如是。」

應下座禮僧已，案常威儀至受者所。

教授師應下座禮拜僧衆，然後以通常的威儀前往受戒人的地方。

六、明出衆問緣。所以爾者，恐在衆惶怖，有無差互。屏處怖微，安審得實，即須依律問之。

六是說明出衆問緣。所以這樣，是怕受戒人在僧衆中惶恐驚慌，回答「有無」出現差錯。隱蔽處的恐懼輕微，安詳謹慎可得實情，即可依照戒律詢問。

但遮難之中有得不得，故前廣分別，令其識相，使問難者據法明斷，使問答相應，無有迷謬。若問而不解，終爲非問。故中邊不相解語，佛判不成。

然而遮難中有些得戒，有些不得戒，所以之前全面辨析，令其認識法相，使問難者根據律法明確判斷，使詢問和回答相應，沒有迷亂錯謬。若詢問而不理解，終究並非

[97]整個受戒過程一共包括四次作法，分別是：差教授師單白、召沙彌入衆單白、對衆問難單白、受具足戒白四。如果四次作法在問到「僧今和合，何所作爲」時，分別回答「差教授師單白羯磨」、「召沙彌入衆單白羯磨」、「對衆問難單白羯磨」、「受具足戒白四羯磨」，那麼每次作法都需要重新問和。

[98]如果作差教授師單白，在問到「僧今和合，何所作爲」時，回答時「受戒羯磨」，那麼後面其他三次作法時，就不必重新問和。

[99]當多人受戒的時候，在爲第一批受戒人作法時問和即可，爲後面的受戒人作法時就不必重複問和了。

詢問。所以中國與邊地語言不通，佛陀判定作法不成。[100]

若準律云，不問十三難者，則不得戒。故前須明解，彼此無迷。脫由不解不成，豈不誤他大事？應沙彌時，教令列名顯數，識相誦之。此非羯磨，不犯賊住。若約律本，但問十三難事；及論作法，但問諸遮。今就義準，著問遮之前。

依據《四分律》，不詢問十三難事，則不能得戒。[101]所以前面要明白理解，相互沒有迷惑。假如由於不理解而不成得戒，豈不是耽誤別人的大事？應在沙彌時，教授名相法數，令其認識誦習。這不是羯磨，不犯賊住。根據《四分律》，只是詢問十三難事[102]；談到作法，只是詢問輕遮。[103]現

---

[100]《四分律》卷 1：「中國人邊地人前捨戒、邊地人中國人前捨戒，不靜靜想捨戒、靜作不靜想捨戒，戲笑捨戒。若天、若龍、若夜叉、若餓鬼、若睡眠人、若死人、若無知人、若自不語、若語前人不解，如是等不名捨戒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 571b8-12)

[101]《四分律》卷 35：「又問：『不問十三難事而受具足戒，當言是受具足戒不？』佛言：『是善受具足戒。』問言：『所授具足者，爲善授具足戒不？』佛言：『是善授具足戒。』問言：『作羯磨者，是善作羯磨不？』佛言：『善作羯磨。自制後，如是受具足者，不名受具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 816b4-10)

[102]《四分律》卷 35：「自今已去，聽問十三難事，然後授具足戒。白四羯磨當作如是問：『汝不犯邊罪？汝不犯比丘尼？汝非賊心入道？汝非壞二道？汝非黃門？汝非殺父、殺母？汝非殺阿羅漢？汝非破僧？汝不惡心出佛身血？汝非是非人？汝非畜生？汝非有二形耶？』佛言：『自今已去，聽先問十三難事然後授具足戒，當作白四羯磨，如是授具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814c11-19)

[103]《四分律》卷 35：「時教授師，當往彼語言：『此安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨鉢，此衣鉢是汝有不？』彼答言：『是。』應語言：『善男子諦聽！今是至誠時，我今當問，汝隨我問答。若不實當言不實，若實當言實。汝字何等？和尚字誰？年滿二十不？衣鉢具足不？父母聽汝不？汝非負債人不？汝非奴不？汝非官人不？汝是丈夫不？丈夫有如是病：癩、癰疽、白癩、乾痟、顛狂病，汝今有此諸病不？』若無，答言：『無。』應語言：『如我今問汝，僧中亦當如是問。如汝向者答我，衆僧中亦當如是答。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 814c22-815a3)《四分律》卷 35：「時戒師當作白羯磨，如是白：『大德僧聽！此某甲，從某甲求受具足戒。此某甲，今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚。若僧時到僧忍聽，我問諸難事。白如是。』『善男子聽！今是至誠時實語時，我今問汝，汝當隨實答我。汝字何等？和尚字誰？汝年滿二十未？三衣鉢具不？父母聽汝不？汝不負債不？汝非奴不？汝非官人不？汝是丈夫不？丈夫有如是病：癩、癰疽、白癩、乾痟、顛狂病，汝今有如是病無？』若言無者，當作白四羯磨。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 815a13-22)

在準照義理，將十三難事放在詢問輕遮之前。

又問難之體，要唯相解。今問「汝不犯邊罪不？」自非明律者，方識名知相。自外經論雜學，必無曉了。下一一具之，不同舊人蒙籠誦習。

另外，詢問難事要在理解意思。現在問「你沒有犯邊罪嗎？」只有明達戒律的人，方能認識名相。學習此外的經論和雜學，必然無法知曉。下面逐一具體說明，不同於前人籠統背誦。

一、邊罪難者。謂先受具戒，毀破重禁，捨戒還來，欲更受具。此人罪重，名佛海邊外之人，不堪重入淨戒海也。乃至準《論》，白衣五戒、八戒，沙彌十戒破於重者，同名邊罪。

一是邊罪難。是指先受具足戒，毀破重戒，捨戒再來，想重受具足戒。這樣的人罪業深重，叫作佛法大海的邊外之人，不能重新進入清淨戒海。乃至根據《薩婆多論》，白衣五戒、八戒和沙彌十戒破過重戒，同樣叫作邊罪。

二、犯比丘尼。《四分》等律並云「汙尼」，不明淨穢。故世行事者云：「汝不犯清淨尼不？」此依《僧祇》而問。彼律云：「若須、斯二果及凡夫持戒尼被人污者，初人受樂，是壞尼淨行。中、後人犯，不名壞尼難。若那含、羅漢，初後人俱名難也。」故知唯是淨境，方成難攝。

二是侵犯比丘尼。《四分律》等律典都叫作「污尼」，沒有明示僧體爲清淨還是污穢。所以當今行使律事的人說：「你沒有侵犯清淨的比丘尼嗎？」這是依據《僧祇律》而問的。這部律典說：「若是須陀洹果人、斯陀含果人以及

凡夫持戒比丘尼被他人侵犯，最初的人令比丘尼受樂，是壞比丘尼的淨行。後面的人再侵犯，則不是壞比丘尼難。若是阿那含果人、阿羅漢果人，則最初和後面的人都是壞比丘尼難。」[104]由此而知，只有清淨之境方在重難的範圍。

《十誦》云：「若摩觸、八尼[105]污尼八事，若一人以八事犯尼令犯重者，俗人不成難也。」

《十誦律》說：「若是摩觸戒[106]、八人污尼八事[107]，一人以八事侵犯比丘尼，對於俗人不構成重難。」[108]

《善見》云：「若壞尼下二衆，不障出家。若壞大尼，三處行淫，皆名難也。若以白衣俗服強與尼著而行淫者，成難。若尼自樂著白衣服，就上淫者，不障出家。」必以義求，若知受具戒緣事，著於俗服，亦應成難，但壞淨境，不論知淨不淨。廣有廢立，如《疏》《義鈔》。

《善見律》說：「若是侵犯下二衆[109]，不障礙出家。若是侵犯比丘尼，在三處[110]行淫，都是重難。若用俗人衣服強

---

[104]《摩訶僧祇律》卷 23：「破尼淨行者，若阿羅漢尼、阿那含尼，若初中後，一切皆名壞尼淨行。若斯陀含尼、須陀洹尼、凡夫持戒尼，初若受樂者，是名壞尼淨行，中後不名壞。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 417a2-5)

[105]尼，應作「人」。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「準《疏》八尼合作八人，傳寫誤也。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 221b3-4)

[106]摩觸戒，屬於比丘尼戒中的波羅夷罪。《四分律》卷 22：「若比丘尼染污心，共染污心男子，從腋已下膝已上身相觸，若捉摩、若牽、若推、若上摩、若下摩、若舉、若下、若捉、若捺，是比丘尼波羅夷，不共住。是身相觸也。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 715b6-10)

[107]八事包括：捉手、捉衣、入屏處、共立、共語、共行、身相倚、共期。《四分律》卷 22：「若比丘尼染污心，知男子染污心，受捉手、捉衣，入屏處共立、共語、共行、或身相倚、或共期，是比丘尼波羅夷，不共住，犯此八事故。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 716a24-27)

[108]《十誦律》卷 54：「問：「如佛所言：『污比丘尼人不得出家受戒，若出家受戒應滅擯。』頗有污比丘尼人，諸比丘與受戒，是人得出家受戒耶？』答：『有！若八人以八事污比丘尼，比丘尼名污，是八人不名污比丘尼。又復一人以八事污比丘尼，比丘尼名污，是人不名污比丘尼。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 397b27-c3)

[109]下二衆，是指式叉摩那尼、沙彌尼。

[110]三處，大便道、小便道、口。

行給比丘尼穿上而行淫，構成重難。若比丘尼喜歡穿著俗人衣服與人行淫，則不障礙出家。」[111]照理來說，若知道受具足戒的事緣，令比丘尼穿著俗人衣服而行淫，也應構成重難，只要侵犯清淨之境，不論知道清淨或不淨。全面討論成立與否，如《羯磨疏》卷三[112]和《拾毗尼義鈔》卷上[113]。

問：何不言壞比丘耶？

問：爲何不說侵犯比丘呢？

答：亦成難也，尼受戒中反問便是。由事希故。《善生經》受五戒者問遮難云：「汝不犯比丘、比丘尼不？」故知同是難攝，皆謂俗人時犯。若受戒已犯者，止名邊罪

---

[111]《善見律毘婆沙》卷 17：「壞比丘尼者，於三處行婬，皆名壞比丘尼。若摩觸比丘尼，不障出家。若以白衣服，強與比丘尼著就行婬，亦名壞比丘尼，不得出家。若比丘尼樂著白衣服，就行婬者不障出家。若初壞者不得出家，第二壞者不障。若壞式叉摩尼、沙彌尼，不障出家。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 792b24-c1)

[112]《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 3：「有師云：但是具戒，何論淨穢？陵辱慢重，故障出家；未滿位輕，在不問攝。故文云：汝汙尼，明簡下衆。由是具戒，望於俗人，皆是尊故。」(CBETA 2019.Q3， X41， no. 728， p. 234b4-6)《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 3：「若準律中曾婬著袈裟者成難，此文通三衆也。然文列比丘尼又似簡，故三律俱無正決，斯即不了之文，宜用《僧祇》明判淨穢也。」(CBETA 2019.Q3， X41， no. 728， p. 234b8-10)《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 3：「問：如《善見》說殺凡尼至三果不障戒，《十輪》云殺辟支佛非逆、汙尼成障者。答：殺障戒者，取福由極也。汙鄣成難，對陵慢勝境，各有其理也。」(CBETA 2019.Q3， X41， no. 728， p. 234b14-16)《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 3：「問：餘果受染，不受苦報，凡尼壞難，何不同聖？答：凡尼以見諦煩惱總發業故入地獄，聖尼以修道潤業故輕，但招別報。餘如上說。」(CBETA 2019.Q3， X41， no. 728， p. 234b21-23)

[113]《四分律拾毗尼義鈔》卷 1：「第二、壞尼淨行者，如《祇律》云：若羅漢、那含二聖尼初中後，一切皆名壞尼淨行。斯須二果及凡夫持戒，初若受樂，是壞尼淨行中，後不名尼難。問：聖境不壞，何成難者？解云：但使行業成就，不待前壞，即成障戒。《善見》云：若壞式叉、沙彌尼，不障出家。若比丘尼三處行婬，皆名壞尼。乃至若尼自樂著白衣，就行婬者，不障出家。有人言：但是具戒，不問淨穢，陵慢皆重。未滿之人所對境輕，故不障戒。是故《四分》云：汝不汙比丘尼，不明知簡下二衆。但是具戒，勿問清濁；望於俗人，皆是尊境。《五分》、《十誦》皆亦如是。首解：雖三部不言清濁，而《祇律》最善。問：《善見》云殺凡尼乃至三果皆不障戒，《方廣十輪》殺辟支佛非逆，何以汙辱尼障戒耶？解云：殺損福田，故制犯逆。此下諸人非極福田故，殺不成逆。問：斯須二果，受樂時得重者，應得地獄報耶？解云：不受。若爾，何故凡尼受報者？答：對無對，故不成例。問：俗男可爾，俗女無壞，尼降此一邊。若爾，比丘有二破僧，可有違諫殘，尼無破法輪，闕一不應殘。解云：尼雖無破法輪，而諫法是通，俗女、壞尼，一向不通。」(CBETA 2019.Q3， X44， no. 747， p. 760b15-c9)

所收。

答：也構成重難。比丘尼受戒中相反詢問便是。這種情況比較稀少的緣故。《善生經》中受五戒時詢問遮難說：「你沒有侵犯比丘或比丘尼嗎？」所以可知同是在重難的範圍，都是指俗人時所犯。如果受戒後有犯的，只是收在邊罪。

三、賊心受戒者。《律》中，為利養故輒自出家。若未出家者未受，不應受；已受，得戒。曾經說戒、羯磨，已受者，滅擯。《四分》云：「若至一人、二人、三人、衆僧所共羯磨說戒，皆滅擯。」義詳：共[114]一人作對首衆法，皆成障戒，如說戒、自恣等法，必聽衆法心念，亦成難攝。若對他三人已下對首法，四人已上餘和合法，不秉羯磨，皆不成難。

三是賊心受戒。《四分律》中，有人為了利養而擅自出家。[115]若未出家受十戒、未受具足戒，則不應受具足戒；若已受具足戒，則得戒。[116]曾經歷過說戒或羯磨，已受具足

[114]詳共，他本作「諍出」。

[115]《四分律》卷 34：「爾時佛在波羅㮈國，時國界米穀勇貴，乞求難得人皆飢色。時佛及比丘僧多得供養。時有一年少外道，見佛及僧多得供養，便生此念：『當以何方便得此食而不出家？』彼即自剃髮著袈裟手執鉢入衆中食，諸比丘問言：『汝為幾歲？』彼不知。復問：『汝何時出家？』彼言：『不知。』『汝和尚誰？阿闍梨誰？』亦言：『不知。』復問言：『汝是誰耶？』答言：『我是某甲外道，見佛及僧大得供養。見已便生此念：「以何方便得此食而不出家？」是故我便輒自剃鬚髮著袈裟入衆中求食。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 811c27-812a8)

[116]《四分律》卷 34：「是中賊心入道者，至一比丘所，不至二比丘三比丘衆僧所，不共羯磨說戒。如是人若未出家受具足戒，不應與出家受具足戒；若已與出家受具足戒，聽即名出家受具足戒。是中賊心入道者，至一比丘、二比丘所，不至三比丘若衆僧所，不共羯磨說戒，若未出家受具足戒，不得與出家受具足戒；若已與出家受具足戒，聽即名為出家受具足戒。是中賊心入道者，至一比丘、二比丘、三比丘所，不至衆僧所，不共羯磨說戒，若未出家受具足戒，不得與出家受具足戒；若已與出家受具足戒，聽即名出家受具足戒。是中賊心入道者，至一比丘、二比丘、三比丘若衆僧所，不共羯磨說戒，若未出家受具足戒者，不得與出家受具足戒；若已與出家受具足戒，聽即名出家受具足戒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 812a20-b7)

戒的人，應當滅擯。《四分律》說：「若到一人、二人、三人、衆僧的地方共同參加羯磨、說戒，皆應滅擯。」[117]以義詳考：與一人共作對首衆法[118]，都會障礙受戒，比如說戒、自恣等法。若是作過衆法心念[119]，也屬於重難。若是三人以下的對首法，或四人以上的和合法[120]，只要不秉羯磨，都不構成重難。

《善見》云：「三種偷形：一者，無師自出家，不依大僧臘次，不受他禮，不入僧法事，一切利養不受。二、偷和合者，有師出家受十戒，往他方，或言十夏，次第受禮，入僧布薩一切羯磨，受信施物。三、二俱偷者，可知。若偷形者，不經法事，不受禮施，爲飢餓故，若欲出家受戒者，得。」（下二不合）。

《善見律》說：「三種偷形：一是沒有師父而自行出家，不依照大僧的戒臘次第，不接受他人的禮拜，不進入僧衆法事，一切利養不接受。二是偷和合，有自己的師父而出家受十戒，前往其他地方，可能自稱十夏，依照次第接受禮拜，進入到僧衆說戒等一切羯磨，接受信衆布施財物。三是兩者皆偷，可知。若是偷形，不經歷法事，不接受禮拜、布施，因爲飢餓的緣故想出家受具足戒的，可以得戒。」[121]（後面兩者則不可以。）

---

[117]《四分律》卷 34：「是中賊心入道者，至一比丘、二比丘、三比丘衆僧所，共羯磨不共說戒，若未出家受具足戒，不得與出家受具足戒；若已與出家受具足戒者應滅擯。是中賊心入道者，至一比丘、二比丘、三比丘衆僧所羯磨說戒，若未出家受具足戒者，不得與出家受具足戒；若已與出家受具足戒者，應滅擯。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 812b7-14)

[118]對首衆法，即衆法對首，包括：懺捨墮法、說戒法、自恣法、受僧得施法、受亡五衆衣物法。

[119]衆法心念，包括：說戒法，自恣法，受僧得施法，受亡五衆衣物法。

[120]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「餘和合者，如說、恣告衆，和僧立制等。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 221c7)

[121]《善見律毘婆沙》卷 17：「出家有三種偷，一者偷形，二者偷和合，三者亦偷形亦偷和

《五百問》云：「沙彌詐稱大道人，受比丘一禮拜[122]，是名賊住難。」

《五百問》說：「沙彌謊稱爲比丘，接受比丘一次禮拜，就叫作賊住難。」[123]

《四分》中但言賊住難者，謂共羯磨、說戒，不說聽聞不聞及愚癡因緣等。依如《僧祇》：「若沙彌作是念『說戒時論說何等，即盜聽之』，若聰明記得初中後語者，不得與受戒。若闇鈍或緣餘念，不記初中後者，得受具。」「若凡人自出家著袈裟，未經布薩等者，得受。反之，不得。」

《四分律》中只說賊住難是共同羯磨或說戒，未說是否聽聞以及愚癡不解等情況。依照《僧祇律》：「當沙彌心裏念頭是『說戒時說什麼，就偷聽什麼』，若沙彌聰明，能夠記住前後的話語，則不可爲受具足戒。如果愚癡駑鈍或想著其他念頭，不記得前後的話語，則可受具足戒。」[124]「如果凡夫自行出家披著袈裟，沒有經歷過說戒等事，則可受具足戒。相反的話，則不可。」[125]

合。云何偷形？無師自出家，不依比丘臘，不依次第受禮，不入僧法事，一切利養不受，是名偷形。云何偷和合？有師出家受十戒，未受具足戒，往他方或言十臘，或言二十臘，次第受人禮，入僧布薩及一切羯磨，依次第受人信施，是名偷和合。云何亦偷形亦偷和合？無師自出家，依次第受臘，入一切羯磨，受人信施禮拜，是名偷形亦偷和合。偷形者，不經法事，不受信施，不受禮拜，若欲更出家受具足戒得。若有避難出家、飢儉出家，不入一切法事；過難過飢儉已，若欲出家受具足戒得。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 792a21-b5)

[122]禮拜，他本作「拜禮」。

[123]《佛說目連問戒律中五百輕重事》〈7 受戒事品〉：「問：『沙彌曾詐稱爲大道人，受大比丘禮。後得受大戒不？』答：『不得。』」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1483a， p. 976c10-11)

[124]《摩訶僧祇律》卷 23：「若沙彌作是念：『說戒時論說何等？』即先入上座床下盜聽。若沙彌聰明、若覺知初中後語者，後不得受具足。若闇鈍、若眠、若意緣餘念，不記初中後語者，後得受具足。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 417b2-6)

[125]《摩訶僧祇律》卷 23：「若王子、若大臣子避難故自著袈裟，未經布薩自恣者，得與出家。若曾經布薩自恣者，不聽出家。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 417a29-b2)

《摩得伽》云：「不自知滿二十而受具，後知不滿者，若經僧布薩、羯磨，是名賊住。」《四分》「疑惱戒」云：「若年不滿，作法不成受者。有[126]知者語令識之，後更受戒。」

《摩得勒伽論》說：「自己不知應滿二十歲受具足戒，後來知道自己不滿，若經歷過僧衆說戒、羯磨，叫作賊住。」[127]《四分律》「疑惱比丘戒」說：「若年齡不滿二十，作法不能成就受戒。有知道的人告知他這個問題，然後重新受戒。」[128]

《十誦》云：「比丘尼如法捨戒，若更受者不得。」即名賊住難。

《十誦律》說：「比丘尼如法捨戒後，若再次受戒便不得戒。」[129]即叫作賊住難。

四、破內外道者。謂本是外道，來投佛法，受具已竟，反還本道，今復重來。彼此通壞，志性無定。《律》中令度出家，對僧與沙彌戒，四月試之，使志性和柔，深信明著，方爲受具。

四是破內外道，是指原本是外道，前來投奔佛法，受具足戒後，返回原本的外道，如今再次前來受戒。對佛教和外道都造成了破壞，心性飄忽不定。《四分律》中要求度外道出家，僧衆授與沙彌戒，用四月加以試煉，使其心

126「有」後，他本有「人」字。

127《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 3：「不自知未滿二十、後知不滿二十，經僧布薩、羯磨作十二人，是名賊住。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1441， p. 578c4-6)

128《四分律》卷 17：「若年不滿二十，界內別衆，恐後有疑悔，無故受他利養、受大比丘禮敬，語令彼知，還本處更受戒，故便語言：『汝年不滿二十界內別衆，其事實爾。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 678b23-26)

129《十誦律》卷 51：「如佛說：『比丘尼若捨戒，更不得受戒。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 377c15-16)

性平和柔順，對佛法深信明確，方可爲受具足戒。[130]

問：信邪來久，何故先與沙彌戒耶？

問：崇信邪法由來已久，爲何先受沙彌戒呢？

答：信此投歸[131]，若不以十戒調柔，違相不顯。又彰佛法深妙，漸次授法，不同外道一往不簡。

答：信此佛法而來投奔歸依，若不用十戒調伏，違背佛法之處便不能顯現。又是彰顯佛法的深廣美妙，依照次第傳授戒法，不同於外道一概受戒而不加簡擇。

此事既希，多述無益。必有[132]，《律》自廣明。

此事在世間稀見，多所敘述也無助益。若有發生，《四分律》有廣泛說明。

五、非黃門。《律》中五種：一、生黃門；二、犍作者；三、因見他淫，方有妬心淫起；四、忽然變作；五、半月能男，半月不能男。

五是非黃門。《四分律》中有五種黃門：第一，出生

---

[130]《四分律》卷 34：「自今已去，聽與外道衆僧中四月共住白二羯磨，當作如是與。先剃髮已，著袈裟脫革屣，右膝著地合掌，教作如是言：『大德僧聽！我某甲外道，歸依佛歸依法歸依僧，我於世尊所求出家爲道，世尊即是我如來、至眞、等正覺。』如是第二、第三說。『我某甲外道，歸依佛法僧已，從如來出家學道，如來是我至眞等正覺。』如是第二、第三說。當教受戒，『盡形壽不殺生是沙彌戒，乃至盡形壽不畜金銀寶物是沙彌戒，此是沙彌十戒，盡形壽不得犯。』彼外道應先至衆僧中，偏露右臂脫革屣禮僧足已，右膝著地合掌教作如是說：『大德僧聽！我某甲外道，從衆僧乞四月共住，願僧慈愍故，與我四月共住。』如是第二、第三說已，安彼外道著眼見耳不聞處，衆中應差堪能作羯磨者如上，作如是白：『大德僧聽！彼某甲外道，今從衆僧乞四月共住。若僧時到僧忍聽，與彼某甲外道四月共住。白如是。大德僧聽！彼某甲外道，從衆僧乞四月共住，僧今與彼四月共住。誰諸長老忍僧與彼四月共住者默然，誰不忍者說。僧已忍與彼外道四月共住竟，僧忍，默然故，是事如是持。』彼外道行共住竟，令諸比丘心喜悅，然後當於衆僧中受具足戒白四羯磨。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 807a3-27)

[131]投歸，他本作「歸投」。

[132]「有」後，他本有「事」字。

即是黃門；第二，切除男根者；第三，當見他人行淫，方有淫心生起；第四，行淫時失掉男根；第五，半月能行淫事，半月不能行淫事。[133]

世中多有自截者，若依《四分》，應滅擯。文云：「若犍[134]者，都截却也。」今時或截少分，心性未改者，兼有大操大志者，準依《五分》應得。彼文云：「若截頭及半，得小罪。都截，滅擯。」

世上多有自行截去男根的人，若依照《四分律》，應當滅擯。律文說：「所謂犍，就是全部截去。」如今有人截去一少部分，心性尚未改變，而且懷有遠大的操守和志向，依照《五分律》可以得戒。其律文說：「若截去頭部或一半，得小罪。全部截去（男根及卵），則滅擯。」[135]

《四分》云：「若被怨家、惡獸、業報落等，應同比丘法。若自截者，滅擯。」不明分齊。《五分》云：「時有比丘爲欲火所燒，不能堪忍。乃至佛訶責言：『汝愚癡人，應截不截，不應截而截。』告諸比丘：『若都截者，滅擯。猶留卵者，依篇懺之。』」準此以明，則未受具已截者，終無明教。必須準前勘取，依餘部爲受。

《四分律》說：「若是被怨家截去、被惡獸咬去、因爲業報自行掉落等情況，可共同行使比丘法。若是自己截

---

[133]《四分律》卷 35：「是中黃門者，生黃門、犍黃門、妬黃門、變黃門、半月黃門。生者，生已來黃門。犍者，生已都截去作黃門。妬者，見他行婬已有婬心起。變者，與他行婬時失男根變爲黃門。半月者，半月能男半月不能男。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 812c5-10)

[134]犍，他本作「揵」。

[135]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「若截頭及半，突吉羅；若都截，偷羅遮；若去一卵，偷羅遮；若去兩卵，應滅擯。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119a25-27)

去，則滅擯。」[136]未標明截去的程度。《五分律》說：「當時有比丘內心被淫欲之火所燒，不能忍受（而自截男根）。佛陀訶責說：『你這愚癡之人，應該截去的不截，不應該截去的卻截去了。』告知諸位比丘：『若全部截去，則滅擯。仍然保留卵的，根據篇聚而作懺悔。』」[137]照此來說，對未受具足戒便已截去男根的情況，終究還是沒有明確的教示。若有需要，可根據前文的判取，依其他部律（指《五分律》）爲受具足戒。

六、殺父，七、殺母，八、殺阿羅漢，此三難爲之既希，故略知文相。

六是殺父[138]，七是殺母[139]，八是殺阿羅漢[140]，這三個重

---

[136]《四分律》卷 35：「爾時有比丘，被賊截其男根並卵，諸比丘念言：『應滅擯不？』佛言：『不應滅擯。』爾時有比丘，爲怨家截其男根及卵，諸比丘念言：『應滅擯不？』佛言：『不應滅擯。』爾時有比丘，爲惡獸嚙男根及卵，諸比丘念言：『應滅擯不？』佛言：『不應滅擯。』爾時有比丘，業報因緣男根自落，諸比丘念言：『應滅擯不？』佛言：『不應滅擯。』爾時有比丘，自截其男根，諸比丘念言：『應滅擯不？』佛言：『應滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813b24-c4)

[137]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「爾時有一比丘爲欲火所燒，不能堪忍，自截其形。諸比丘以是白佛，佛訶責言：『汝愚癡人！不應截而截，應截便不截！』告諸比丘：『若截頭及半，突吉羅；若都截，偷羅遮；若去一卵，偷羅遮；若去兩卵，應滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119a23-27)

[138]《四分律》卷 35：「時復有一外道，故殺父。既殺已，常懷愁憂念言：『誰能爲我除此憂苦？』即念言：『沙門釋子多修善法，我今寧可從其出家學道，可得滅此罪。』即往僧伽藍中，語諸比丘言：『我欲出家爲道。』諸比丘見已，謂爲善現龍王，問言：『汝是何等人？』答言：『我是某甲外道，故殺父。既殺已，常懷愁憂念言：「誰能爲我除此憂苦？」即復念言：「沙門釋子多修善法，我令寧可從其出家學道，可得滅此罪。」是故來求出家。』時諸比丘以此事往白佛，佛言：『殺父者，於我法中無所長益。若未出家，不得與出家受具足戒；若與出家受具足戒，應滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813a16-28)

[139]《四分律》卷 35：「爾時有一年少外道，故殺母。既殺已，常懷愁憂念言：『誰能爲我除此憂者？』即復念言：『此沙門釋子多修善法，我今寧可從其出家學道得滅此罪。』即來詣僧伽藍中，語諸比丘：『我欲出家學道。』時諸比丘見已，復謂是善現龍王，即問言：『汝是何等人？』答言：『我是某甲外道，我故殺母。既殺已，常懷愁憂念言：「誰能爲我除此憂苦。」復作是念：「沙門釋子多修善法，我今寧可從其出家學道得滅此罪。」是故來求出家。』時諸比丘以此事往白佛，佛言：『殺母者，於我法中無所長益。若未出家，不得與出家受具足戒；若與出家受具足戒，應滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813a4-16)

[140]《四分律》卷 35：「時有衆多比丘，從拘薩羅國在道行，見有阿蘭若處，自相指示言：『此是某甲阿蘭若處。』於中殺阿羅漢，中有一人言：『此實是阿羅漢。何以故？當殺時

難既然做者稀少，所以省略其文字內容。

九、破僧，即法輪僧也。若破羯磨僧，非難。十、出佛身血。此二難，佛滅後無也。《僧祇律》注云：「佛久涅槃，依舊文問耳。」

九是破僧，是指破法輪僧[141]。若破羯磨僧[142]，則不是重難。十是出佛身血[143]。這二個重難，佛陀滅度後便沒有了。《僧祇律》註文說：「佛陀久已涅槃，依照舊文詢問而已。」[144]

十一、非人難，皆謂八部鬼神變作人形而來受具。《律》中、《五分》，天子、阿脩羅子、犍闥婆子化爲人等。

十一是非人難，是指八部鬼神[145]化作人類的形象前來受具足戒。在《四分律》和《五分律》中，有天人之子、阿修羅之子、犍闥婆之子化爲人類的例子。[146]

心無有異。』有人問言：『云何知？』答言：『我即是其人之一數。』時諸比丘以此事具白佛，佛言：『殺阿羅漢人，於我法中無所長益。若未出家，不得與出家受具足戒；若與出家受具足戒，當滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813a28-b7)

[141]破法輪僧，是指提婆達多自立爲佛，立五邪法及其僧團的行爲，犯上品偷蘭遮罪。《四分律》卷 35：「時尊者優波離，從坐起偏露右肩、脫革屣、右膝著地、合掌白佛言：『若有破壞僧者，當云何？』佛言：『如提婆達多，若未出家受具足戒，不得與出家受具足戒；若與出家受具足戒者，當滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813b7-12)

[142]破羯磨僧，是指在一個大界分爲兩衆同時作法，犯中品偷蘭遮罪。

[143]出佛身血，是指提婆達多謀害佛陀，令佛陀受傷出血的行爲，犯上品偷蘭遮罪。《四分律》卷 35：「又問：『惡心出佛身血者當云何？』佛言：『如提婆達多，若未出家受具足戒者，不得與出家受具足戒；若與出家受具足戒，應滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813b12-15)

[144]《摩訶僧祇律》卷 23：「佛久已般泥洹，故依舊文。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 413b25)

[145]八部鬼神，是指天、龍、夜叉、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩侯羅伽。

[146]《四分律》卷 35：「天子、阿修羅子、揵闥婆子……，如此人不得度受具足戒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 814b7-20)《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「爾時有一阿修羅子厭生老病死，作是念：『沙門釋子等行正法，淨修梵行。我當於彼出家，盡諸苦源。』念已，化作人形往僧坊求出家，諸比丘即與受具足戒，食一人分食，乃至七人分食，猶故不飽；復食僧殘食，亦復不足。時王舍城有二居士，同日各請五百僧。諸比丘同往一家，唯化比丘獨至一處，須臾食五百人分盡。諸居士譏訶言：『云何諸比丘度非人？』彼比丘覺人知已，忽便還本。諸長老比丘聞，以是白佛。佛言：『於我法中非人不生，不應與出家受具足戒，若已受具足戒應滅擯。受具足戒時，應問：「汝是非人不？」』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 117c6-17)

十二、畜生難，亦謂變爲人形而來者。《律》中龍變形來受，佛言：「畜生者[147]，於我法中無所長益。」此上二趣若依本形，是人通識。恐變而來，故須問之。脫有高達俗士來受戒，時語云：「汝非畜生不？」若聞此言，一何可怪？應方便轉問，如下所陳。

十二是畜生難，也是指變化爲人類形象前來受戒的情況。《四分律》中龍變爲人形前來受戒，佛說：「畜生對我的教法沒有益處。」[148]以上兩趣衆生若以本來形象，人們都能認識。怕的是他們變爲人形而來，所以需要詢問。假如有高風亮節的世俗人士前來受戒，這時對他說：「你不是畜生嗎？」聽到此話，有多麼怪異？應當方便委婉的詢問，如下面所陳述的。

十三、二形者，謂一報形具男女二根。若先受後變，猶尚失戒，況初帶受者，滅擯。

十三是二形，是指一個身體上同時具有男根和女根。若先已受戒而後來變成二形，尚且會失去戒體，何況起初就帶有二形而受戒，應滅擯。[149]

---

[147]者，他本闕。

[148]《四分律》卷 35：「爾時佛遊波羅㮈國。善現龍王壽極長，生厭離心而作是念：『今生此長壽龍中，何時得離此身？』復作是念：『此沙門釋子修清淨行，我今寧可就彼求出家爲道，可得離此龍身。』即變身作一年少外道形，往至僧伽藍中，語諸比丘言：『我欲出家受具足戒。』時諸比丘，不觀其本輒與出家受具足戒，與一比丘同一房住。時彼比丘出外小行，善現龍王放身睡眠。諸龍常法，有二事不離本形：若眠時、若婬時，不離本形。時龍王身脹滿房中，窓戶嚮孔中身皆凸出。時彼比丘還，以手排戶，手觸龍身，覺內有異，即便高聲唱言：『蛇！蛇！』比房比丘聞其聲，便問言：『何故大喚？』即以此事具爲說之。時彼龍王亦聞比丘喚聲，即還覺結加趺坐，直身正意繫念在前。時比丘即入問言：『汝是誰？』答言：『我是善現龍王，我生長壽龍中，厭離此身作此念：「我何時當得離此龍身？」復生此念：「沙門釋子修清淨行，我今寧可從其出家學道免此龍身。」』時諸比丘以此因緣往白佛，佛言：『畜生者，於我法中無所長益。若未出家，不得與出家受具足戒；若已與出家受具足戒者，當滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 812c10-813a3)

[149]《四分律》卷 35：「爾時有一比丘，變爲男女二形，諸比丘念言：『應滅擯不？』佛

上已略述難相。而遮事非一，《律》中略問十六，自餘〈受法〉廣明，皆言「不應」，亦有得不得者。

上面已經簡略敘述了重難的形相。而輕遮的情況並非單一，《四分律》簡略問了十六個[150]，其他在〈受戒犍度〉有廣泛說明，皆爲「不應受戒」，也分得戒、不得戒。

若不自稱名字、不稱和尚字、年不滿等，定不得戒。

若不稱呼自己的名字、不稱呼和尚的名號、年齡不滿等情況，必定不得戒。[151]

《五分》：「諸比丘度截手、脚、耳、鼻，截男根頭，挑眼出，極老，無威儀，極醜，一切毀辱僧者，皆不得度。若已度，得戒。」「或有先相嫌，以小小似片事作留難，似瞎、似跛、似短小，父母不聽等作難者，吉羅。」

《五分律》：「諸多比丘度那些截去手、腳、耳、鼻，截去男根頭部，眼睛被挑出，年紀很老，沒有威儀，極其醜陋，一切給僧團帶來毀謗侮辱的人，都不可度出家。若已度出家的，則得戒。」[152]「有的受戒人先前受到嫌棄，被

言：『應滅擯。』爾時有一比丘尼，變爲男女二形，諸比丘尼念言：『應滅擯不？』佛言：『應滅擯。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813b21-24)

[150]十六輕遮，分別是不自稱字、不稱和尚字、不滿二十、三衣不具、鉢不具、父不聽、母不聽、負債、奴、官人、不是丈夫、癩、癰疽、白癩、乾痟、顛狂。

[151]《四分律》卷 35：「爾時有欲受具足者將出界外，諸比丘問：『汝是誰？』不自稱字。復問言：『汝和尚是誰？』復不稱和尚名。教乞戒而不乞，諸比丘白佛，佛言：『有三種人，名爲不得受具足戒：不自稱字、不肯稱和尚名、教乞戒而不乞，是爲三種人不得受具足戒。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 813c4-10)

[152]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「時諸比丘度被截手脚人爲受具足戒，諸居士見，譏訶言：『沙門釋子無可度、不可度！無沙門行！破沙門法！』諸長老比丘聞，以是白佛。佛言：『不應度此等人！若度，得名受具足戒；師僧，突吉羅。從今截手、截脚、截手脚、截耳、截鼻、截耳鼻、截指、截男根頭、挑眼出、得鞭壞好相、遭官罪、攣躄、失聲、內外瘻身、內曲身、外曲身、內外曲、睞眼、一臂偏長、一臂偏短、左手作、啞、聾、盲、乾痟病、癲狂、極老、無威儀、極醜，毀辱衆僧者，如是比皆不得度。』若已度得名受具足戒，如上說。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119a29-b10)

一些很小的事情障礙，好似瞎眼、瘸腿、身材矮小、父母不聽許等理由用作障礙，犯突吉羅罪。」[153]

《僧祇》云：「盲者，若見手掌中文，若雀目。」「聾者，高聲得聞。」「躄者，捉[154]屐曳尻行。」「鞭瘢，若凸凹，若治與皮不異，得。」「印瘢人，破肉已用銅青等作字、獸形。」「侏儒者，或上長下短、下長上短。」一切百[155]遮，不應與出家。若已出家，不應驅出，僧得越罪。

《僧祇律》說：「目盲的人，或者只能看到手掌的紋路，或者是雀目[156]（不應度出家）。」[157]「耳聾的人（不應度出家），若高聲可以聽到（可度出家）」[158]「腳不能行走的人，捉鞋、拖臀行走（不應度出家）。」[159]「身上有鞭杖的印痕[160]，或是凸起或是凹陷，經過治療與正常皮膚沒有差別的，可以出家。」[161]「身上有刺青，刺破皮肉用銅青等染料繪成文字、鳥獸的形狀（不應度出家）。」[162]「侏儒，或者上身長下身短，

---

[153]《彌沙塞部和醯五分律》卷 16：「復有諸比丘以小似片事，強與受戒人作難，或言似瞎，或言似跛，見其短小便言未滿二十，或言父母似未聽出家。以是白佛，佛言：『不應以小似片事，與受戒人作難；若作難，突吉羅。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 111c14-18)

[154]捉，他本作「作」。

[155]百，他本作「皆」。

[156]雀目，《扶桑集釋》：「《病源論》云 ：『人至暮不見物，世謂之雀盲 ； 謂如鳥雀，暝則無所見也。』」

[157]《資持記》判「若見掌中文，雀目，得與出家」，與《僧祇律》原文不同。《摩訶僧祇律》卷 23：「盲者，眼一切不見色，若見手掌文者，若雀目不得與出家。若已出家，不應驅出。若與出家受具足者，越比尼罪。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 419a5-8)《四分律行事鈔資持記》卷 1：「盲者，眼一切不見。（此即不得。）若見掌中文，雀目，得與出家。（此同如法）。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 223b13-14)

[158]《摩訶僧祇律》卷 23：「聾者，不聞一切聲。若聞高聲者，得與出家。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 419a13-14)

[159]《摩訶僧祇律》卷 23：「躄者，兩手捉屐曳尻而行，不應與出家。若已出家，不應驅出。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 419b2-4)

[160]鞭瘢，鞭杖的印痕，是指犯過罪而受過鞭杖的人。

[161]《摩訶僧祇律》卷 23：「鞭瘢者，若凸、若凹，若能治瘢還平復，與肉膚不異者，得與出家；鞭瘢人不應與出家。若已出家者，不應驅出。若與出家受具足者，越比尼罪。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 419b13-16)

[162]《摩訶僧祇律》卷 23：「印瘢者，破肉以孔雀膽、銅青等畫作字作種種鳥獸像，不應與出家。若已出家者，不應驅出。若與出家受具足者，越比尼罪。」(CBETA 2019.Q3，

或者下身長上身短（不應度出家）。」[163]一切遮障，不應度出家。若已出家，不應驅出僧團，僧衆得越毗尼罪。

準此諸遮，皆言「不應，得罪。」下文復云「是謂不名受具足」；一一皆言「不應驅出」。

以上各種遮障，《僧祇律》皆說「不應與出家，得越毗尼罪」。下文又說「這不叫作受具足戒」；每處皆說「不應驅出」。

是中清淨如法者，名受具足。不名者，總結師罪，何妨有得[164]。不得者？如瘂等，若有輕遮不障戒者，故言清淨，共住如法。文云「瘂者，不能語，用手作相。」又云：「遣書，舉手，作相，不現前，如是等不名受[165]。」前瘂者，文中「不應驅出，作沙彌」也。

其中清淨如法的，叫作受具足戒。不叫作受具足戒的，都是師僧結罪，對得戒與否有何妨礙？例如啞人等，若是輕遮不障礙受戒的，則稱爲清淨，共住也是如法的。《僧祇律》說：「啞者，不能說話，用手來比劃表示。」[166]又說：「送遣書信，舉手示意，比劃，人不到現場，這些都不叫作受具足戒。」[167]前面所指的「啞者」，律文說「不應驅出僧團，可以作沙彌。」

T22， no. 1425， p. 419b21-24)

[163]《摩訶僧祇律》卷 23：「侏儒者，或上長下短、或上短下長。一切最短者，是不應與出家，乃至越比尼罪，是名侏儒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 419c15-17)

[164]得，他本闕。

[165]「受」後，他本有「具」字。

[166]《摩訶僧祇律》卷 23：「瘂者，不能語，用手示語相，不應與出家。若已出家者，不應驅出，乃至是名瘂。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 419a25-27)

[167]《摩訶僧祇律》卷 23：「復次不名受具足者，若遣書、遣印、舉手、作相，不名受具足。人不現前、不問前人不欲、非法不和合、衆不成就、白不成就、羯磨不成就，若一一不成就，不名受具足。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 416b22-26)

《十誦》、《伽論》云：「瘖聾人，不名受具。」「若聾，聞羯磨聲，得受。」

《十誦律》、《摩得勒伽論》說：「啞人、聾人，不叫作受具足戒。」[168]「若是耳聾，能聽到羯磨的聲音，得受具足戒。」[169]

衣鉢不具者。《四分》云：「若無衣鉢，不名受戒。若借衣鉢，應與價直。」《五分》云：「令主捨之。」亦不明得不。

衣鉢不具備。《四分律》說：「若沒有衣鉢，不叫作受具足戒。若是借來的衣鉢，應當付給價錢。」[170]《五分律》說：「應令原來的物主捨掉。」[171]也沒有明說得戒與否。

今準《薩婆多》，得戒。《論》：「問曰：若爾，何故必須衣鉢？答：一、爲威儀故；二、生前人信敬心故，如獵師著袈裟，鹿見以著異服，故無怖心；三、爲表異相故，內德亦異。」

按照《薩婆多論》，可以得戒。《薩婆多論》說：「問：若是這樣，又何必準備衣鉢呢？答：一是爲了威儀；二是

---

[168]《十誦律》卷 54：「『若諸比丘與啞人受戒，是人得受戒不？』答：『不得。』『若諸比丘與聾人受戒，得受戒不？』答：『不得。』『若與啞聾人受戒，得受戒不？』答：『不得。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 397b10-13)

[169]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 3：「與聾人受具戒，爲得戒不？答：若聞羯磨者得戒，不聞者不得。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1441， p. 580a17-18)

[170]《四分律》卷 34：「爾時與無衣鉢者出家受具足戒，諸比丘語言：『汝入村乞食。』彼言：『我無衣鉢。』時諸比丘，以此事往白佛，佛言：『自今已去無衣鉢者，不得受具足戒。』時有借他衣鉢受具足戒，受戒已其主還取，裸形蹲羞慚。時諸比丘以此因緣往白佛，佛言：『自今已去不得借他衣鉢受具足戒，若與衣者當令乞與，不與者當與價直。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 811c13-20)

[171]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「若言從人借，應語可令主捨之。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119c4)

爲令受戒人產生信心和恭敬心，例如獵師穿著袈裟，鹿看到其身著這種特別的衣服，因而沒有恐懼心；[172]三是爲顯示不同尋常的外相，意味著內在德行也是不同尋常的。」[173]

引彼證此，文不可和。《四分》云：「不名受戒。」此則部別不同。必誦《十誦》羯磨，依彼開成。準急無損。

引用彼部來證明此部，文義無法匯通。《四分律》認爲，「不是受具足戒。」這是部派間的不同看法。若誦持《十誦律》羯磨，可依照彼文開許，成就受戒。[174]不過，從嚴也沒有妨礙。

昔人義準《四分》「和尚法」中，若知借衣鉢受戒不得者則不得戒，不知者得。此乃人判，終違律文。必敬佛言，再受依法。

前人按照《四分律》「和尚法」的意趣，若是知道借用衣鉢受戒不能得戒便不得戒，若不知道便得戒。這是人爲的義判，終究違背了律文。若是恭敬佛陀的言教，應重新依法受戒。

父母聽不者。《善見》云：「若餘方國度者，不須問。」《僧祇》：「親兒，此、彼不聽。自來兒、養兒，餘處得受。」

父母聽許與否。《善見律》說：「若是在他國出家，不

---

[172]《出曜經》卷 9〈7 戒品〉：「是時，菩薩轉復前進，道逢獵師著其法服狀如沙門，菩薩問獵者：『所著法服名爲何等？』獵師報曰：『此名袈裟，被著遊獵，群鹿見已謂爲學道之人，皆來敬附各無恐懼，我等以次取殺用自存命。』」(CBETA 2019.Q3， T04， no. 212， p. 659b26-c1)

[173]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 2：「『若無衣鉢，得戒不？』答言：『得戒。』問曰：『若無衣鉢必得受戒者，何故必須衣鉢？』答曰：『一爲威儀故；二爲生前人信敬篤心故，如獵師著袈裟，鹿以服善故則無怖心；三以表異相故，內德既異、外相亦異。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 512c11-15)

[174]《薩婆多論》和《十誦律》同屬一切有部，故依《十誦律》，則衣鉢不具，亦可得戒。

須問父母。」[175]《僧祇律》說：「（若不問父母，）父母親生的子女，在本國和他國都不能出家；自己前來依附的、或是乞求而來的養子，在他國允許出家受戒。」[176]

負債者。諸部但言「不應」，義準理得。

負債。諸部律典只說「不應受戒」[177]，按義應當得戒。

奴者。《僧祇》云：「若家生、買得、抄[178]得，此、彼不得。他與奴、自來奴，餘處聽度。」

奴僕。《僧祇律》說：「若是家中奴婢所生的、花錢買來的、從鄰國抄掠而來的奴僕，在本國和他國都不能出家。他人給與的、自己前來依附的奴僕，在他國允許出家。」[179]

今有人放奴出家者，若取《出家功德經》，若放奴婢及以男女，得福無量。《律》中不明放者，但言自來投法度之是非。準奴及兒，彼此通允。

現今有人釋放奴僕出家。若根據《出家功德經》，如果

---

[175]《善見律毘婆沙》卷 17：「若有餘方餘國度出家，不須問父母。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 792a14-15)

[176]《摩訶僧祇律》卷 24：「兒者有三種：親兒、養兒、自來兒。親兒者，父母所生。養兒者，小小乞養之。自來兒者，自來依附作兒。是中親兒者此國不聽。餘國亦不聽。養兒、自來兒，此國不聽，餘國聽。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 421b11-15)

[177]《四分律》卷 34：「爾時有負債人，逃避債主，來至園中語諸比丘言：『度我出家爲道。』時諸比丘輒與出家，受具足已人間乞食，爲財主所捉，高聲喚言：『止莫捉我！止莫捉我！』左右諸居士聞，即問言：『何故喚耶？』報言：『此人捉我。』問其人言：『汝何故捉耶？』報言：『負我財物。』諸人語言：『汝放去莫捉，汝既不得財，或爲官所罰。何以故？摩竭國王瓶沙先有教令，若有能出家學道者，聽善修梵行得盡苦際，隨意莫有留難。』財主即便放之，而生瞋恚言：『負我財物而不能得，以此推之，沙門釋子盡是負債人。』時諸比丘，以此事往白佛，佛言：『自今已去不得度負債人出家，若度者當如法治。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 807c15-28)

[178]抄，他本作「鈔」。

[179]《摩訶僧祇律》卷 24：「奴者五種：家生、買得、抄得、他與、自來。家生者，家中婢妾生。買得者，雇錢買得。抄得者，抄隣國得。他與者，他人與。自來者，自來作奴。是中家生、錢買、抄得此三種，此間不聽，餘處亦不聽。他與、自來此二種，此間不聽，餘處聽。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 421c5-10)

釋放奴婢及其子女出家，可以獲得無量福報。[180]律典中未說放奴，只是說奴僕自己前來投奔佛法得度出家的是非。[181]照理，奴僕及其子女在本國和他國都可以出家。

《五百問》中，「知是佛奴度者，犯重。若先不知後知不遣，亦重。問：其人是大道人不？答：非也。」僧奴準此，復本奴位。

《五百問》中，「明知是佛奴而度其出家，犯重。若先前不知道後來知道而不遣送的，也犯重。問：此人是比丘嗎？答：不是。」[182]僧團的奴婢以此爲準，應恢復其奴婢的地位。

官人者。《僧祇》：「有名有祿、有名無祿，此彼國不得度。有祿無名，餘處得度。無名祿者，一切俱聽。」準此俗人來投出家，理須爲受。

官人。《僧祇律》：「具有名位與俸祿的、有名位而無

---

[180]《佛說出家功德經》：「爾時阿難叉手，白佛言：『世尊！若當有人放人出家；若有出家者，任其所須，得幾所福？若復有人毀破他人出家因緣，受何罪報？唯願世尊具盡告示！』佛告阿難：『汝若具滿於百歲中，問我此事，我以無盡智慧，除飲食時，滿百歲中，廣爲汝說此人功德，猶不能盡。是人恒生天上、人中，常爲國王，受天、人樂。若有於此沙門法中使人出家，若復營佐出家因緣，於生死中常受快樂。我滿百歲說其福德，不可窮盡。是故阿難！汝滿百歲盡壽問我，我至涅槃說此功德，亦不能盡。』」(CBETA 2019.Q3， T16， no. 707， p. 814b9-20)

[181]《四分律》卷 34：「爾時世尊遊羅閱城。時摩竭王瓶沙告語國人言：『欲於沙門釋子中能出家學道者，聽如來法中善修梵行盡諸苦際。』時有一奴來詣僧伽藍中，語諸比丘言：『我欲出家作比丘。』時諸比丘即與出家爲道，漸漸人間乞食，爲本主所捉，舉聲喚言：『止莫捉我！止莫捉我！』左右諸居士問言：『何故喚耶？』報言：『此人捉我。』即問彼人言：『何故捉耶？』報言：『是我家奴。』諸居士語言：『汝放去，不應捉！汝或不能得此人，或爲官所罰。何以故知？摩竭王瓶沙先有教令，若有能於沙門釋子中出家學道者，聽如來法中善修梵行得盡苦際，莫有留難。』其主即放，大喚瞋恚言：『禍哉，是我奴而不得自由。如今觀之，沙門釋子盡是奴聚。』時諸比丘以此事往白佛，佛言：『自今已去不得度奴，若度者當如法治。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 807b18-c6)

[182]《佛說目連問戒律中五百輕重事》〈2 佛事品〉：「問：『比丘度人，不問本末度。後知是佛奴，而不發遣。犯何事？』答：『知是而度，犯重。若先不知，知便發遣。若不發遣，亦犯重。』問：『其人是大道人不？』答曰：『非。』」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1483a， p. 973b24-27)

俸祿的，在本國和他國都不得度出家。有俸祿而無名位的，在他處可以度出家。名位和俸祿皆無的，在何處都可度出家。」[183]這樣的話，俗人前來投奔出家，照理可以受戒。

丈夫者，必以建心慕遠，清節不群，卓然風霜不改其操，鏗然憂喜未達其心，便為丈夫之貌。故《律》云：「年二十者，方堪受具，謂能忍寒、熱、飢、渴、風、雨、蚊虻、毒蟲，能忍惡言苦事，能持戒，能一食等。」《僧祇》云：「若過二十、減七十，無所堪能，不應與受具。」

所謂丈夫，應是立志高遠，節操高潔不凡，卓然特立，風霜不能變改其操守，意志堅定，憂喜不能影響其心境，這便是丈夫的面貌。所以《四分律》說：「年齡二十的人，方能受具足戒，是指能夠忍受寒、熱、飢、渴、風、雨、蚊虻、毒蟲，能夠忍受粗惡的言語、辛苦的差事，能夠持戒，能夠日中一食等。」[184]《僧祇律》說：「若超過二十、不滿七十，沒有能力做事的，不應給與受具足戒。」[185]

五種病者。上四，應得。狂中有三種：若全不覺好惡，應不得；餘二，應得。《善見》云：「癩癬，莫問赤白黑，屏處增長、不增長[186]俱得；露處，反前不得。」然癩病有二：

---

[183]《摩訶僧祇律》卷 24：「臣者四種：或有名而無祿、或有祿而無名、或有祿有名、或無名無祿。是中有名無祿、有名有祿者，此國不聽出家，餘國亦不聽。有祿無名，此間不聽，餘處聽。無名無祿，此間聽，餘處亦聽。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 420a12-17)

[184]《四分律》卷 17：「不應授年未滿二十者大戒。何以故？若年未滿二十者，不堪忍寒熱、飢渴、暴風、蚊虻、毒虫，及不忍惡言。若身有種種苦痛不能堪忍，又復不堪持戒、不堪一食。阿難當知，年滿二十者，堪忍如上衆事。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 679c18-23)《四分律》卷 34：「不應授年未滿二十者具足戒。何以故？若年未滿二十，不堪忍寒熱、飢渴、風雨、蚊虻、毒虫，及不忍惡言，若身有種種苦痛不堪忍，又不堪持戒及一食，若度令出家受具足戒者，當如法治。阿難當知，年滿二十者，堪忍如上衆事。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 808b25-c2)

[185]《僧祇律》原文作「過七十、若減七十」。《摩訶僧祇律》卷 23：「太老者，過七十、若減七十，不堪造事，臥起須人，是人不聽出家。若過七十能有所作，是亦不聽。年滿七十康健能修習諸業，聽與出家。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 418b9-12)

[186]長，他本作「門」。

一、惡業所致，二、四大違反則生。故《育王經》有疥癩須陀洹、瘡痍阿羅漢也。若出家已癩者，一切僧事共作。若食，莫令在衆。此《薩婆多》解。

五種疾病[187]。前面四種（即癩、癰、白癩、乾痟），應該能得戒。癲狂有三種[188]：若是全然不覺好惡是非[189]，應不得戒；其他兩種[190]應得戒。《善見律》說：「癩癬，不管赤色、白色、黑色，長在隱蔽處的不管是否增長，都可得戒[191]；長在裸露處的，與前面相反，不能得戒。」[192]不過癩病有兩種：一是惡業導致的，二是四大相違而生的。所以《阿育

[187]五種病，是指癩、癰、白癩、乾痟、癲狂。《四分律》卷 34：「時耆婆聞已不悅，即往世尊所，頭面禮足在一面坐，白世尊言：『昔我先療治衆僧病故捨王事，而諸比丘度五種病者：癩、癰、白癩、乾痟、顛狂。唯願世尊見愍，爲勅諸比丘，自今已去勿復度此五種病者爲道。』爾時世尊默然可之。時耆婆知世尊默然可已，從坐起頭面禮足遶三匝而去。爾時世尊以此因緣集比丘僧，告諸比丘：『汝等當知！耆婆童子先療治衆僧病苦故捨於王事，而諸比丘輒度五種病人。自今已去，不得度五種病人授具足戒，若度者當如法治。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 808c26-809a8)

[188]《四分律》卷 36：「有三種狂癡：一者說戒時憶不憶、來不來，二者或有狂癡憶說戒而來，三者、或有狂癡不憶說戒不來，是謂三種狂癡。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 823c4-7)

[189]是指不憶說戒、也不來說戒的上品狂癡人。

[190]是指常憶常來說戒的下品狂癡人和或憶或來說戒的中品狂癡人。

[191]《善見律》作「若屏處不現，增長不得出家，若不增長得出家」，《羯磨疏》作「屏處增長不得，不增得度」，皆與《鈔》意不同。

[192]《善見律毘婆沙》卷 16：「癩者，有赤（或作「數」）癩、有白癩，有黑癩，疥癬皆入癩數（或作「亦」），不得出家。癩癬下至如指甲大，亦不得出家。如指甲大若在露處，增長不增長，悉不得出家。若屏處不現，增長不得出家，若不增長得出家。若瘤病在露處，增長不增長，不得出家。若屏處不增長得出家，若小時有疣病、大便失，得度出家，此非瘤病，是故得出家。若身體細起，猶如棘刺，皆入癩數，不得出家。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 789c14-22)

王經》中有身患疥癩的須陀洹[193]和身患瘡痍的阿羅漢[194]。若是出家後患上癩癬的人，一切僧事皆可參加，吃飯時不要在大衆中。這是《薩婆多論》的解釋。[195]

次明餘事，更明所以。《五分》：「若先不相識人，不應雲霧、暗時受。」《五百問》中，要須燈燭照之。

下面說明其他事情，進一步辨明原因。《五分律》：「若是以前不認識的人，不應該在有雲霧時、黑暗時受戒。」[196]《五百問》中，應當用燈燭照清楚。[197]

若先曾受具者，《十誦》，「問云：曾作大比丘不？答：作。問：清淨持戒不？捨時一心如法還戒不？」《四

---

[193]《阿育王經》卷 10：「時優波笈多，爲欲令其生怖畏故，早起著衣持鉢，共入摩偷羅國，次第乞食，到旃陀羅舍。有旃陀羅子得須陀洹，身有惡瘡，醫師語言：『汝當取箭刷刷瘡，令其血出，我當傅藥。』其人聞已，日日常以箭刷刷身。優波笈多見已，示其弟子，語言：『善男子！汝見須陀洹受此苦不？』比丘答言：『和上，何業所造？』優波笈多言：『此人於釋迦牟尼正覺法中出家，有一比丘作維那監視坐禪。於衆僧中有一阿羅漢，入禪處坐禪，身有瘡疥，即便搔刮。是維那語言：「大德！汝何不取箭刷刷身而令作聲？」又牽其手出坐禪處，語言：「汝當往旃陀羅舍，莫亂衆僧。」時阿羅漢答言：「善男子！汝當精進，莫作放逸，受生死苦。」是時維那聞是語已，便向大德懺悔，懺悔竟，即得須陀洹果。是比丘即生心念「我惡道已覆」，不復精進。』優波笈多語弟子言：『先坐禪維那，即此旃陀羅子，以其先世語阿羅漢「汝何不取箭刷刷身」，是故今日得此果報，用箭刷刷身。先世又語「大德，汝往旃陀羅家」，是故今生旃陀羅姓。』」(CBETA 2019.Q3， T50， no. 2043， p. 167a20-b11)《阿育王傳》卷 6：「尊者晨朝著衣持鉢，共此比丘向摩突城次第乞食，乃至眞陀羅子身有癩瘡，父母以鏵削瘡，極令血出而爲著藥，患其疼痛不能堪忍。尊者語其弟子言：『汝見此不？此是須陀洹。』問和上言：『以何業緣，受大苦痛？』尊者答言：『佛在世時，禪坊之中有一維那。時有羅漢比丘，身生瘡痍，少多爬搔。維那瞋言：「汝身上瘡，以鏵削爬。」即挽手出，而語之言：「汝向眞陀羅村去。」阿羅漢語言：「汝得大罪，今可懺悔。」時彼維那懺悔精進得須陀洹。得道訖已，不求進故。受此大苦，生眞陀羅家。』」(CBETA 2019.Q3， T50， no. 2042， p. 124b25-c7)

[194]《阿育王經》卷 3：「時長老毘多輪柯往至邊地，至已得病，以病重故頭皆發瘡。時王聞之，即遣給事醫藥療治，後得小差，醫師給事悉遣令還。」(CBETA 2019.Q3， T50， no. 2043， p. 143b12-14)

[195]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 6：「凡設有先出家而後癩病者，一切僧事故得共作，若食時莫令坐衆中。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 540b18-20)

[196]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「若先不相識，不應雲霧闇時受其具戒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119c6-7)

[197]《佛說目連問戒律中五百輕重事》〈7 受戒事品〉：「問：『受戒爲有時節不？』答：『唯後夜不得，初夜中夜無燈燭亦不得。要須相覩形色乃得。』」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1483a， p. 976b25-26)

分》無文。必有，亦同邊罪。幸依《十誦》，十三難前問之，答若有違，則成邊罪故。

若以前曾經受過具足戒，《十誦律》：「問：『曾經作過大比丘嗎？』答：『作過。』再問：『是否清淨持戒？捨戒時是否一心如法還戒？』」[198]《四分律》沒有內容。若不捨戒而行非法，相當於邊罪。可以依照《十誦律》，在十三難之前詢問。回答若有違背，便構成邊罪。

《四分》云：若有難緣，如說戒中者[199]，當二人、三人一時作羯磨，不得至四。《僧祇》：「一和尚、一戒師、一衆，得二人[200]、三人並受。若二和尚共一戒師，二、三人不得一衆受。」《善見》云：「二人[201]、三人一時受戒，一一同等臘、等時，不相作禮。」

《四分律》說：如果遇到難緣，如說戒法中的那樣[202]，可以由二人、三人暫時來羯磨，不得至四人。[203]《僧祇律》：「一位和尚、一位戒師、同一僧衆，可以爲二人、三人同時受具足戒。若是兩位和尚、一位戒師，則二人、三人不能由同一僧衆受具足戒。」[204]《善見律》說：「二人、三人

---

[198]《十誦律》卷 21：「『先不作比丘不？』若言：『作。』『清淨持戒不？捨戒時一心如法還戒不？』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 156b3-5)

[199]者，底本闕，據他本加。

[200]人，他本闕。

[201]人，他本闕。

[202]難緣是指八種難事（即王、賊、火、水、病、人、非人、惡蟲）以及坐具少、多病、房舍少、雨漏等情況。

[203]《四分律》卷 34：「爾時有比丘將受戒者出界外，聞有賊來皆恐怖，從坐起去不得受戒。諸比丘以此因緣往白佛，佛言：『自今已去有八難事及餘因緣，二人、三人聽一時作羯磨，不得過。所謂難處者，一王、二賊、三火、四水、五病、六人、七非人、八失梨蚤虫。所謂餘因緣者，有大衆集坐具少、若多病人，聽二人三人一時作羯磨。若有大衆集房舍少，若天雨漏，聽二人三人一時作羯磨。』爾時尊者優波離即從坐起，偏露右臂、脫革屣、右膝著地，合掌白佛言：『若有諸重事，得過二人、三人一時作羯磨不？』佛言：『不得過。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 805b1-12)

[204]《摩訶僧祇律》卷 23：「爾時尊者優波離有二沙彌：一名陀婆伽，二名婆羅伽。此二沙彌小小長養，年滿二十欲受具足，作是念：『若當先與一受者，後者必有恨心，得同一和

同時受戒，每個人的戒臘和得戒時間都是相同的，不必相互作禮。」[205]

上已略明雜相，今正出衆問法。教授師至受者所，正敷坐具，坐已，語令敷坐具，爲舒正四角，相對相及申手內。《五分》云：「應安慰言：『汝莫恐懼，須臾持汝著高勝處。』」

上面已經簡略說明了雜相，現在是出衆問法。教授師來到受戒人的地方，端正敷設好坐具。坐下後，告知受戒人敷設坐具，爲其展平四角，相對而坐，在伸手相及之內。《五分律》說：「應安慰說：『你不要恐懼，很快帶你到崇高殊勝的地方。』」[206]

彼應取其衣鉢舒示，寄此以爲陶誘。前執五條，語言：「此名安陀會衣。」又指身所著者，「此名鬱多羅僧。」執大衣已，語云：「此衣名僧伽梨。《薩婆多》云：『此三衣名，一切外道所無。』今示汝名相。」

應當取來衣鉢展示，藉此進行教化誘導。上前拿著五條衣，告訴他說：「這叫作安陀會衣。」又指著身上所穿的衣，「這叫作鬱多羅僧。」拿著大衣後，告訴他說：「此衣叫作僧伽梨。《薩婆多論》說：『此三衣的名字，是一

上、一衆、一戒師、一時並受具足不？』優波離作是念已，往至佛所，頭面禮足却坐一面，具以上事，白佛言：『世尊！得共一和上、一戒師、一衆，得並受具足不？』佛言：『得。』如是二人、三人亦得並受，不得衆受，是名受具足。一人、二和上、三和上、衆多和上，不名受具足。無羯磨師不名受具足。二人、三人共一羯磨師，別和上，共一衆並受，不名受具足。二人，羯磨二人、三人羯磨，三人別和上，共一衆並受，不名受具足。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 416a24-b7)

[205]《善見律毘婆沙》卷 17：「得二三人一時受具足戒，一一同等臘，等時不得相禮。同一和上、一羯磨師，一時爲三人受具足戒，一時得戒臘，同無大小。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 792c10-13)

[206]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「若言從人借，應語可令主捨之；若言自有，便應往慰勞欲受戒人言：『汝莫怖懼，須臾持汝著高勝處！』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119c4-6)

切外道所沒有的。』[207]現在給你說明這些名相。」

若依諸部，此處即爲受衣鉢者，或在衆中戒師受者。《四分》無文。或受已方持者，亦隨兩存。

若依照諸部律典，這個地方即可爲其受衣鉢[208]，或在僧衆中戒師爲其受衣鉢[209]。《四分律》無有內容。有的是在受具足戒後再受持衣鉢，兩者皆可。[210]

並執鉢已言：「此器名鉢多羅。此衣鉢是汝已[211]有不？」彼答言「是」，即便襆之，或加受法如前。

接著拿著鉢說：「這件器物叫作鉢多羅。這裏的衣鉢是你自己所有的嗎？」對方回答說「是」，然後包起來，或者如前面加法受持。

應語言：「善男子諦聽！今是至誠時。我今當問汝，汝隨我問答。若不實者，當言不實；若實，言實。何以如此？由無始來，欺誑聖賢，沈沒生死。今欲捨虛妄，證眞實法，故令汝實答。今問汝遮難。若不實答，徒自浪受。《律》云：『犯遮難人，七佛一時爲受，亦不得戒。』」

教授師應告訴他說：「善男子注意聽！現在是至誠的

---

[207]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 4：「僧伽梨、欝多羅、僧安陀會，所以作此三名差別者，欲現未曾有法故。一切九十六種盡無此三名，以異外道故作此差別。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1440， p. 527b14-17)

[208]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「復應問：『汝三衣，何者是僧伽梨？何者是優多羅僧？何者是安陀會？』彼若不知，應語：『此是僧伽梨，此是優多羅僧，此是安陀會。』應與受三衣鉢。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119c8-11)

[209]《摩訶僧祇律》卷 23：「欲受戒人應入僧中，一一頭面禮僧足已，在戒師前，胡跪合掌，授與衣鉢，教受，作是言：『此是我鉢多羅，應量受用，乞食器，今受持。』如是三說。『此是僧伽梨、此是欝多羅僧、此是安陀會，此是我三衣，此三衣不離宿受持。』如是三說。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 413a25-b1)

[210]意爲受戒前受持衣鉢和受戒後受持衣鉢都可以。

[211]已，他本闕。

時候。我現在問你，你隨我的問題回答。如果不是，應當說不是；如果是，應當說是。爲何要這樣呢？因爲無始以來欺騙聖賢，以致沈沒於生死。如今想要捨棄虛妄，證得眞實之法，所以令你如實回答。現在問你遮難的問題。如果不如實回答，受戒便是徒然白費。《僧祇律》說：『犯有遮難的人，七佛同時爲他受戒，也不能得戒。』[212]」

「汝第一不犯邊罪不？」答言「無」者，語云：「汝應不識此罪。謂曾受佛戒而犯淫盜、殺、妄，作此四者必不得受。今汝無耶？」

「第一，你沒有犯邊罪嗎？」回答是「無」的話，告訴他說：「你應該不認識此罪，是指曾經受過佛戒而犯大淫戒、大盜戒、大殺戒、大妄語戒，做過這四種必定不得受戒。現在你沒有犯嗎？」

答言「無」者，又語云：「汝若不識不解，不得妄答。第二，汝不白衣時污淨戒比丘尼不？」答言：「無。」

回答「無」的話，再告訴他說：「你如果不認識不理解，就不要隨便回答。第二，你在俗人時沒有侵犯過清淨持戒的比丘尼嗎？」回答：「無。」

「第三，汝不白衣、沙彌時盜聽他說戒羯磨，詐作比丘不？」答言：「無。」

「第三，你在俗人、沙彌時沒有偷聽別人說戒、羯磨，假裝作爲比丘嗎？」回答：「無。」

「第四，汝非曾作外道來投受戒後，還作外道，今復

[212]《摩訶僧祇律》卷 23：「此人殺父作無間罪，腐敗壞爛，於正法中不能生道根栽，正使七佛一時出世爲其說法，於正法中終不生善。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 417c2-5)

重來不？」答言：「無。」

「第四，你不是曾經作爲外道來投奔受戒後，回去又作外道，如今重新來受戒嗎？」回答：「無。」

「第五，汝非五種黃門（依名示之）不？」

「第五，你不是五種黃門（根據名字進行解釋）嗎？」

答言「無」者，「第六，汝非殺父不？」

回答「無」的話，「第六，你沒有殺父嗎？」

「第七，汝非殺母不？」

「第七，你沒有殺母嗎？」

「第八，汝非殺阿羅漢不？」

「第八，你沒有殺阿羅漢嗎？」

「第九，汝非破僧不？」

「第九，你沒有破僧嗎？」

「第十，汝非惡心出佛身血不？」

「第十，你沒有以惡心出佛身血嗎？」

各各答言「無」者，「第十一，汝非天子、阿脩羅子，名爲非人，變爲人形而來受戒不？」答言：「無。」

各個都回答「無」的話，「第十一，你不是天人之子、阿修羅之子，稱爲非人，變化爲人類形象而來受戒嗎？」回答：「無。」

「第十二，汝非諸龍、畜[213]等能變化者變爲人形[214]而來受不？」答言：「無。」

「第十二，你不是各種龍、畜生等能夠變化的衆生變爲人類形象而來受戒嗎？」回答：「無。」

「第十三，汝今身中不佩男女二形不？」

「第十三，你現在身上不帶有男女二根嗎？」

答[215][216]「無」者，應讚言：「善男子，已問難事。十三既無，戒可得受。」

回答「無」的話，應讚嘆說：「善男子，已經問過難事。既然沒有十三重難，具足戒是可以受的。」

更問十遮。

再問十種輕遮。

「汝今字誰？」答言：「某甲。」

「你的名字是什麼？」回答說：「某甲。」

「和尚字誰？」答云：「某甲。」

「和尚的名號是什麼？」回答說：「某甲。」

「年滿二十不？」答：「滿。」

「年齡滿二十歲嗎？」回答：「滿。」

「衣鉢具足不？」答：「具。」

---

[213] 「畜」後，他本有「生」字。
[214]形，他本闕。
[215]答，他本作「得」。
[216]「答」後，他本有「言」字。

「衣鉢具備嗎？」回答：「具。」

「父母聽汝不？」（隨有，言「聽。」若無，言「無。」）

「父母聽許你受戒嗎？」（若父母尚在，說「聽許」。若父母已不在，說：「無。」）

「汝不負債不？」答：「無。」

「你沒有負債嗎？」回答：「無。」

「汝非他賤人，佛不許度[217]，不是奴不？」答：「無。」

「你不是屬於別人的卑賤之人，佛陀不許度出家，不是奴僕嗎？」回答：「無。」

「汝非官人不？」答：「無。」

「你不是官人嗎？」回答：「無。」

「汝是丈夫不？」答：「是丈夫。」

「你是丈夫嗎？」回答：「是丈夫。」

「有如是病：癩、癰疽、白癩、乾痟、顛狂。汝今無[218]此諸病不？」

「有這樣的病：癩、癰疽、白癩、乾痟、顛狂。你現在沒有這些病嗎？」

答言「無」者，應復語云：「汝無遮難，定得受也。如我今問汝，僧中亦當如是問。如汝向者答我，僧中亦當如是答。」

[217]「度」後，他本有「汝」字。
[218]無，他本作「有」。

回答「無」的話，應再對他說：「你沒有各種遮難，必定可以受戒。就像我現在詢問你的，在僧衆當中也是這樣詢問的。就像你剛才回答我的，在僧衆當中也應當這樣回答。」

應教起立，爲正著七條，令威儀齊正。著履，揲坐具肩上，衣鉢襆置手中，語「令汝此處立。我至僧中爲汝通請。若僧許可，我舉手召汝，汝可即來。」《五分》云：「教著衣時，密如法視無重病不。」種種隨緣，廣如彼述。或外律中於此受衣鉢者。

應教受戒人起立，爲他正式穿好七條衣，令其威儀端正整齊。穿上鞋，將坐具放在肩上，衣鉢包好放在手中，告訴他說：「你在這個地方站立。我到僧衆中爲你請求。如果僧衆許可，我會舉手招呼你，你就可以馬上過來。」《五分律》說：「教著衣的時候，暗中如法觀察有無重病。」[219]各種隨緣作法，詳情如此律所述。[220]有些他部律典（如《五分律》）在此作受持衣鉢。

七、單白入衆。《律》云：彼教授師還來，至僧中如

---

[219]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「教師因教著衣時，應密如法視，無重病不？」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119c7-8)

[220]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「教師應從坐起，至和尚前，問言：『已度此人未？』若言未度，應語言先度之；若言已度，應問：『已爲作和尚未？』若言未作，應語先爲作和尚；若言已爲作和尚，應問弟子：『衣鉢具未？』若言未具，應語先爲具衣鉢；若言已具，應問：『自有，從人借？』若言從人借，應語可令主捨之；若言自有，便應往慰勞欲受戒人言：『汝莫怖懼，須臾持汝著高勝處！』若先不相識，不應雲霧闇時受其具戒。教師因教著衣時，應密如法視，無重病不？復應問：『汝三衣，何者是僧伽梨？何者是優多羅僧？何者是安陀會？』彼若不知，應語：『此是僧伽梨，此是優多羅僧，此是安陀會。』應與受三衣鉢。復應語言：『汝某甲聽！今是實語時，我今問汝，若實言實，不實言不實。人有如是等病：癩、白癩、癰疽、乾痟、癲狂、痔漏、熱腫、脂出。汝有不？』若言無，復應問：『汝不負人債不？非官人不？非奴不？是丈夫不？是人不？年滿二十不？衣鉢具不？受和尚未？汝字何等？和尚字何等？汝曾出家不？』若言曾出家，應問：『汝本出家持戒完具不？父母聽不？欲受具足戒不？衆中當更如是問汝，汝亦應如實答。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 119b28-c20)

常威儀，相去舒手相及處立。（此依中國露地戒壇，故在申手內。必在覆處，隨時也。）當作白：

七是單白入衆。《四分律》說：教授師回來，到僧衆中以通常的威儀，在伸手相及的地方站立。（這裏依據的是中印度露天戒壇，所以在伸手之內。如果在室內，隨處即可。）應當作白：

大德僧聽！彼某甲從和尚某甲求受具足戒。若僧時到僧忍聽，我已問竟，聽將來。白如是。

白已，勿出僧中。若堂內者，至門限內，舉手呼言：「某甲來！」（若在露地，不得離僧申手外也。）彼來已，爲捉衣鉢，令至僧中。教禮僧足已，至戒師前，右膝著地，合掌。

作白後，不要離開僧衆。若在殿堂內，來到門口內側，舉手招呼說：「某甲過來！」（若在露天場地，不可以離開僧衆伸手之外。）受戒人來後，爲他拿衣鉢，帶到僧中。教他頂禮僧足後，到戒師面前，右膝著地，合掌。[221]

八、正明乞戒。彼教授師將衣鉢付戒師已，爲正衣服，安慰其心，懇惻至誠，仰憑清衆，求哀乞戒，語云：「此戒法，唯佛出世樹立此法，祕故勝故，不令俗人聞之。故六道之中，唯人得受。猶含遮難，不得具受。汝今既無，甚是淨[222]器。當深心乞戒，須臾之間入三寶數。若輕浮心，戒不可得。」如是隨時作之，律論廣述。

---

[221]《四分律》卷 35：「彼教授師如是問已，還來衆僧中。如常威儀，相去舒手相及處立，當如是白：『大德僧聽！彼某甲，從某甲求受具足戒。若僧時到僧忍聽，我已問竟聽將來。白如是。』彼喚言：『汝來！』彼來已，當爲捉衣鉢，教禮僧足已，教在戒師前，右膝著地，合掌。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 815a4-9)

[222]淨，他本作「清」。

八是說明乞戒。教授師將衣鉢交給戒師後，爲受戒人端正衣服，安慰內心，令其懇切至誠，憑藉清淨的僧衆，請求哀憫，乞受戒法，告訴他說：「此戒法，只有佛陀出世樹立此法，因爲秘密、殊勝的緣故，不令俗人聽聞。所以六道之中，只有人道可以受戒。而仍可能含有遮難，不是所有人都能受戒。你如今既然沒有，眞是清淨的法器。應當發自內心深處乞求戒法，不久即會進入三寶行列。若以輕浮之心，戒是不可能得到的。」這樣根據時機進行開示，在律、論中都有全面敘述。[223]

但乞戒由汝自心，但未曉方軌，階漸無由。故佛教我爲汝稱述。應逐我語：

不過乞求戒法應當發自你的內心，只是不知曉方法，沒有途徑了解，所以佛陀教我爲你講述。應當跟隨我來說：

「大德僧聽！我某甲從和尚某甲求受具足戒。我某甲今從衆僧乞受具足戒。某甲爲和尚，願僧拔濟我，慈愍故！」（三說[224]。）

（教已復坐。）

（教導後重新坐下。）

九、戒師白和法。彼應白言：

「大德僧聽！此某甲從和尚某甲求受具足戒。此某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚。若僧時到僧忍聽，我問諸難事。白如是。」

---

[223]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「律論廣者，如前教發戒中所引是也。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 224c25-26)

[224]三說，他本作爲正文。

問：戒師作白和僧，教授無者。

問：爲什麼戒師作白需要和僧，而請教授師沒有和僧？

答：羯磨對僧問難，先不差之，故後須和。教授已被僧差，奉命令問，何須更和？又在屏處，不對衆問[225]。

答：羯磨師面對僧衆問難，之前僧衆沒有差派，所以後面需要和僧。教授師已被僧衆差派，奉僧衆的委命而作詢問，何必再次和僧？再者是在隱蔽處，並不是面對僧衆詢問。

問：戒師不差，教授獨差者？

問：爲什麼不差派戒師，唯獨差派教授師呢？

答：教授師出衆問難，不差無由輒問。羯磨衆中而問，故不須差。更有料簡，如《義鈔》說。

答：教授師離開僧衆去問難，若不差派便沒有理由擅自詢問。羯磨師在僧衆中問難，所以不需要差派。更多分析，如《拾毗尼義鈔》所說。[226]

十、正明對問。《律》直問十三難事，無有前緣。今時相傳，前問衣鉢，還如教授示四種異名已，應語言：「善男子聽！今是眞[227]誠時、實語時。今隨所問汝，汝當隨實答。《僧祇》云：『汝若不實答，便欺誑諸天魔、梵、沙門、

[225]問，他本闕。

[226]《四分律拾毗尼義鈔》卷 1：「問：『羯磨師所以不差，教授師獨差者何？』解云：『教授師出衆問難。若僧不差，無以輒問，故須僧差，奉命而問。羯磨師在衆而問，何須僧差？』『若爾，結集法藏，亦在衆作法，何以白差？』答：『結集爲於衆僧，不爲別人，若不差，不知誰問誰答，故須差。問答人定，方得結集。其羯磨師，爲別人受戒，先請師已定，或復在衆，是故不差。』問：『作業師單白和僧，教授師所以無單白和僧者？』答：『羯磨在衆問難，又僧不差，故須和僧；教授師既爲僧差，奉命遣問，何須更和？』」(CBETA 2019.Q3， X44， no. 747， p. 760a12-20)

[227]眞，他本作「至」。

婆羅門、諸天、世人，亦欺誑如來及以衆僧，自得大罪。』今問汝十三難事，同前教授師所問。但衆僧恐屏處有濫[228]，故對大衆一一問汝。汝還依彼答，一一答我。」

十是對問遮難。《四分律》戒師直接詢問十三難事，沒有前面的事緣。按照現在的習慣，先問衣鉢是否具備，如同教授師那樣開示衣鉢的四種別名（安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨、鉢多羅）後，應對他說：「善男子聽！現在是發眞誠心的時候，是如實語的時候。現在隨我所問你的，你應當隨著如實回答。《僧祇律》說：『你若不如實回答，便是欺騙諸位天魔、梵天、沙門、婆羅門、天人、世人，也是欺騙如來和衆僧，會得到極大的罪過。』[229]現在問你十三難事，與之前教授師所問的相同。但是衆僧怕在隱蔽處的回答有所不實，所以面對大衆再逐一問你。你還是依照當時的回答，逐一回答我。」

「汝不犯邊罪不？」

「你沒有犯邊罪嗎？」

「汝不犯淨行比丘尼不？」

「你沒有侵犯清淨持戒的比丘尼嗎？」

「汝非賊心受戒不？」

「你不是賊心受戒嗎？」

「汝非破內外道不？」

---

[228]濫，底本作「鑑」，據他本改。

[229]《摩訶僧祇律》卷 23：「善男子聽！今是至誠時，是實語時，於諸天、世間、天魔、諸梵、沙門、婆羅門、諸天、世人、阿修羅。若不實者，便於中欺誑，亦復於如來、應供、正遍知聲聞衆中欺誑，此是大罪。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 413b15-19)

「你沒有破內外道嗎？」

「汝非黃門不？」

「你不是黃門嗎？」

「汝非殺父不？」

「你沒有殺父嗎？」

「汝非殺母不？」

「你沒有殺母嗎？」

「汝非殺阿羅漢不？」

「你沒有殺阿羅漢嗎？」

「汝非破僧不？」

「你沒有破僧嗎？」

「汝非出佛身血不？」

「你沒有出佛身血嗎？」

「汝非非人不？」

「你不是非人嗎？」

「汝非畜生不？」

「你不是畜生嗎？」

「汝非二形不？」

「你不是二形嗎？」

並答言「無」者，「汝字何等？」

都回答「無」的話，「你的名字是什麼？」

「和尚字誰？」

「和尚的名號是什麼？」

「年滿二十未？」

「年齡滿二十歲嗎？」

「三衣鉢具不？」

「三衣和鉢都具備嗎？」

「父母聽汝不？」

「父母聽許你受戒嗎？」

「汝不負債不？」

「你沒有負債嗎？」

「汝非奴不？」

「你不是奴僕嗎？」

「汝非官人不？」

「你不是官人嗎？」

「汝是丈夫不？」

「你是丈夫嗎？」

「丈夫有如是病：癩、癰疽、白癩、乾痟、顛狂等[230]**。**

[230]等，他本作「病」。

汝今無[231]如是病不[232]？」

「丈夫可能有這些疾病：癩、癰疽、白癩、乾痟、顛狂等。你現在沒有這些病嗎？」

（上來並隨有無具答。）

（以上都根據有無來具體回答。）

大段第二，正明受體。若至此時，正須廣張示導發戒正宗，不得但言「起上品心」，則受者知何是上品，徒自枉問。今薄示相貌，臨事未必誦文。應語言：

第二大段，說明領受戒體。到這個時候，正是要全面引導發戒的宗旨，不可只說「起上品心」，則受戒人怎麼知道什麼是上品心，徒勞詢問。現在略微顯示其樣貌，臨到事情時不必照誦文字。應對他說：

「善男子，汝遮難並無，衆僧同慶，當與汝戒。但深戒上善，廣周法界，當發上[233]心，可得上法，如前緣中。今受此戒，爲趣泥洹果，向三解脫門，成就三聚戒，令正法久住等，此名上品心。」

「善男子，遮難你都沒有，衆僧共同慶幸，應當爲你受戒。但是深廣的戒法是至上的善法，廣大周遍法界，應當發起上品心，可得上品法，如前面事緣所說的。今日受此戒法，爲的是趣向涅槃果、三解脫門，成就三聚淨戒，令正法久住等，這叫作上品心。」

「次爲開廣汝懷者，由塵沙戒法注汝身中，終不以報

[231]無，他本作「有」。
[232]不，他本作「無」。
[233] 「上」後，他本有「品」字。

得身心而得容受。應發心作虛空器量身，方得受法界善法。故《論》云：『若此戒法有形色者，當入汝身作天崩地裂之聲。』由是非色法故，令汝不覺。汝當發驚悚意，發上品殷重心。今爲汝作羯磨聖法，此是如來所制，發得塵沙法界善法注汝身心，汝須知之。」

「下面是爲了打開擴大你的心懷，因爲如同微塵與河沙一般多的戒法注入到你的身體中，終究不是靠業報之身心而能夠容受的。應當發心觀想成虛空一般容量的身體，方能納受法界善法。所以《論》說：『若是此戒法具有形狀，進入你的身體時當會產生天崩地裂般的聲音。』[234]由於不是色法的緣故，所以令你沒有發覺。你應當發起驚懼之心，發上品殷重心。現在爲你作羯磨聖法，這是如來所制定的，發起微塵與河沙般的法界善法注入你的身心，你應當知曉。」

應告僧言：「大衆慈悲，布施其戒。同心共秉，願勿異緣令他不得。」應四顧望之，不令非別之相。有者，喚令如法。告言：「衆僧聽作羯磨。」

應稟告僧衆說：「大衆慈悲，爲其布施戒法。同心共同秉法，希望不要有別的事緣令他不得戒。」應四周觀望，不要發生非法、別衆的情況。有的話，招呼令其如法。稟告說：「衆僧聽許作羯磨。」

「大德僧聽！此某甲從和尚某甲求受具足戒。此某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚。某甲自說清淨，無諸難事，年滿二十，三衣鉢具。若僧時到僧忍聽，授某甲具

[234]未詳出自何論。

足戒，某甲爲和尚。白如是。」

作白已，問僧：「成就不？」乃至羯磨中第一、第二、第三亦如是問。此《僧祇》文。準此，僧中知法者，答言：「成就。」

作白後，詢問僧衆：「成就否？」乃至羯磨中的第一、第二、第三遍也如此詢問。這是《僧祇律》文。[235]照此，僧衆中知曉戒法的人，回答說：「成就。」

《十誦》，因爲他受戒，或睡、入定、鬧語、闐亂等，佛言：「不成受戒。」「羯磨時，當一心聽，莫餘覺、餘思惟。應敬重法，當思惟心心相續憶念。應分別言『是第一羯磨』乃至『第三』。不說，得罪。」

《十誦律》說，爲他人受戒時，有人睡覺、入定、喧鬧、散亂等，佛說：「受戒不能成就。」[236]「羯磨時應當一心聽聞，不要有其他想法和念頭。應當敬重戒法，用心思惟，念念相續。應分別說『這是第一羯磨』乃至『第三羯磨』。不說，得突吉羅罪。」[237]

---

[235]《摩訶僧祇律》卷 23：「『大德僧聽！某甲從某甲受具足，某甲已空靜處教問訖，某甲已從僧中乞受具足，父母已聽，已求和上、三衣鉢具足，是男子、年滿二十，自說清淨無遮法已，堪忍四依。僧今與某甲受具足，和上某甲。諸大德忍僧與某甲受具足，和上某甲，忍者僧默然，若不忍便說。是第一羯磨成就不？』第二、第三亦如是說。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 415a8-15)

[236]《行事鈔・足數衆相篇》有同樣的文字，應非引用《十誦律》原文。《十誦律》中僅有意義相近的若干文字。《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1：「睡眠、亂語、憒鬧、入定等，由本無心同秉法故。《十誦》中，證他受戒，各各入定、亂語等，不知羯磨成不。佛言：『並皆不成。』準此僧數必多者，亦許成就。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1804， p. 8b6-9)《十誦律》卷 54：「問：『若衆僧睡眠擯一比丘，是比丘得名擯不？』答：『若衆僧聞白已睡眠，得名擯。』問：『若亂語憒鬧時擯比丘，得名擯不？』答：『乃至四比丘聞白聲，得名擯。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 402b22-25)《十誦律》卷 56：「若向瘂人、聾人、啞聾人、不智人、非人、睡眠人、入定人捨戒，若隔障、若自瞋、若向瞋人捨戒、若夢中捨戒、若不決定心捨戒、若人不了其語、若前人不決定知捨，是皆不名捨戒，是名不捨戒。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 410c21-25)

[237]《十誦律》卷 21：「佛言：『應問在羯磨中比丘，是羯磨滿不滿？』即問諸比丘。諸比

又應語受者言：「已作白已，僧皆隨喜。今作羯磨[238]，動彼戒法。莫令心沈舉，當用心承仰。」又白僧言：「當聽羯磨。」

又應該對受戒人說：「已經作白完畢，僧衆都很隨喜。現在作羯磨，運轉戒法。不要令內心沉沒或掉舉，要用心承接。」又白告僧衆說：「當聽羯磨。」

「大德僧聽！此某甲從和尚某甲求受具足戒。此某甲今從衆僧乞受具足戒，某甲爲和尚。某甲自說清淨無諸難事，年滿二十，三衣鉢具。僧今授某甲具足戒，某甲爲和尚。誰諸長老忍『僧與某甲受具足戒，某甲爲[239]和尚』者默然，誰不忍者說。」

「此是初羯磨。」問僧：「成就不？」

「這是初羯磨。」詢問僧衆：「成就否？」

告受者言：「已作初羯磨，僧皆默可。今十方法界善法並皆動轉，當起欣心，勿縱怠意。」

告知受戒人說：「已經作完初羯磨。僧衆都已默許認可。現在十方法界的善法都已運轉，應當發起欣喜心，不要放縱懈怠。」

次作二羯磨。如上問已，告受者言：「已作二羯磨法，僧並和合。今十方法界善法並舉集空中。至第三羯磨竟[240]時，

丘言：『我雖在羯磨中，不憶不知。』以是事白佛。佛言：『從今諸比丘聽羯磨時，當一心聽，莫餘覺、莫餘思惟，當專心、當勤、當敬重、當思惟、心心等同憶念，應如是聽羯磨。作羯磨者，應分別言：「是第一羯磨、第二羯磨、第三羯磨。」若不分別說，得突吉羅罪。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 154b26-c3)

[238] 「磨」後，他本有「應」字。

[239]爲，底本作「受」，據他本改。

[240]竟，他本闕。

當法界功德入汝身心。餘一羯磨在，汝當發身總虛空界，心緣救攝三有衆生，並欲護持三世佛法。」直依[241]此語，不同上廣。

下面作第二羯磨。如前詢問（僧衆成就否）後，告訴受戒人說：「已作第二羯磨法，僧衆都已和合。現在十方善法都已雲集於空中。到第三羯磨結束時，法界所有功德當會注入你的身心。還有一次羯磨在，你應當觀想自身遍滿虛空界，內心緣念救護攝受三有[242]衆生，並要護持三世佛法。」直接依照以上言語即可，不像前面詳細。

仍白僧言：「願僧同時慈濟前生，同共合掌佐助，舉此羯磨。」便即作之，乃至「是事如是持」已。

繼續白告僧衆說：「希望僧衆一起慈悲救濟當前的衆生，共同合掌輔佐幫助，成辦這個羯磨。」隨即作第三羯磨，直至「是事如是持」爲止。

若多人、一人，即須隨竟，記其時節。《四分》云：「有新受戒者不及後安居，便數爲歲。佛言：『不爾。有者，應和尚、闍梨教授時節，云若冬、若春、若夏，若干日、月，若食前、食後，乃至量影。』」應預將一尺木，至受訖日中竪之，記其影頭，臥尺量之計爲尺寸，以爲常法。《善見》云：「受戒已，立取脚隨身量影[243]，示春冬時，衆數多少，後說四依、四重等。」

若有多人或一人受戒，要在結束時記錄時間。《四分律》說：「有的新受戒人沒有趕上後安居，便算作一歲。

[241]依，底本作「衣」，據他本改。
[242]三有，是指欲有、色有、無色有。
[243]影，他本闕。

佛說：『不可。應該令和尚、阿闍梨教授其受戒的季節時間，比如冬、春、夏，若干日、月，食前、食後，乃至測量影子。』」[244]應預先準備一尺長的木頭，到受戒結束時在太陽下豎立，記下影子的頂端，用尺子橫向測量其尺寸，以此爲通常方法。《善見律》說：「受戒後站立用腳步測量身影，記錄春冬時節、人數多少[245]，然後宣說四依法和四重戒等事。」[246]

若受人多者，但有受竟，在僧下坐。乃至一切作已，方總集上座前，同時爲說隨相，不必戒師。

若受戒人衆多，則受戒完成的人可在僧衆之下落坐。直到所有人做完後，方可全部集合到上座面前，一起爲其宣說戒相，不必戒師宣說。

問：此新受戒人，相同界外來者，何不重和？

問：這些新受戒人，相當於界外來的比丘，爲什麼不重新和僧？

答：非是外來，當處新起。

答：並不是外來的，而是此處新生的。

次明說相。據理隨師具學，何獨此四？爲緣起有過，

---

[244]《四分律》卷 50：「彼不及後安居，受大戒數以爲歲，佛言：『不應爾。和尚阿闍梨應教受戒時節，作如是教。若冬、若春、若夏，汝得若干日、若一月、若半月、若一日、若前食、若後食時，乃至量影時。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 940b26-c1)

[245]衆數多少，指受戒當人數或是僧衆的人數。《四分律行事鈔資持記》卷 1：「衆數多少，即指受人，而語通上下。若連上釋，即謂示時定衆不亂。若貫下釋，即謂受已同聽說相。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 225c7-9)

[246]《善見律毘婆沙》卷 17：「受戒已應步影。步影者，正立住取住脚爲初，隨身影長短步影。步影竟，教其時。其時者，或冬時、或春時、或夏時。竟，教日月日月時。次教受戒時衆數多少。次與四依已，次說四重。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 792c14-18)

且制四根本，若毀非用。餘篇枝條，懺復僧數。意在此也。

下面是宣說戒相。照理可跟隨師長全部學習，爲何這裏只說這四種？因爲有過失產生，故規定宣說四根本戒[247]，若有毀犯便無僧用。其餘篇聚等枝條罪，懺悔後便可恢復爲僧數。用意正在於此。

應告之云：「善男子！汝受戒已，必謹奉持。若但有受無持心者，受戒不得，空願無益，寧起行用，不須願求，經論如此。但佛世難値，正法難聞，人身難得，奉戒者難。故上品高達，能受能持，修道會聖；下品小人，能受能破，心無慚愧，現世惡名，不消利養，死入惡道；中品之徒，善不自發，望上而學，可準下流耶？若遂鄙懷，毀破佛戒，不如不受。必須依佛正教，順受隨學，五夏已來專於律部。若達持犯，辦比丘事，修定習慧，會正可期。自此已外，雜[248]學言說，污染淨戒，定慧無由生者，佛則不許。故《律》云：『若師闕教授，當餘處學，爲長益沙門果故。』」然後依文爲說相也。

應告訴他們說：「善男子！你受戒後，必須謹慎奉持。若只是受戒而沒有持戒之心，則受戒不能成立，空洞的發願毫無益處，怎會產生戒行的功用，也就不必希求了，經論如此宣說。然而佛世難得値遇，正法難得聽聞，人身難得獲得，持戒者難得出現。所以上品高士，能受戒亦能持

[247]《四分律》卷 35：「時有比丘，受具足戒已，衆僧盡捨去。時所受具足戒人本二，去彼不遠，即前問言：『汝向者何所爲？』答言：『我受具足戒。』本二語言：『汝今可共作如是如是事，可謂最後作如是如是事。』時受具足者，即共行不淨已，後還詣衆中。諸比丘問：『汝何故在後？』彼即以此因緣具向諸比丘說。諸比丘語言：『汝速滅去！失去！何用汝爲？不應住此。』其人言：『我所作事不應爾耶？』諸比丘報言：『不應爾。』其人語言：『汝何不先語我？我當避之不作。』爾時諸比丘以此事往白世尊，世尊言：『自今已去，作羯磨已，當先說四波羅夷法。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 815b6-18)

[248]雜，底本作「新」，據他本改。

戒，修道成聖；下品小人，能受戒亦能破戒，內心沒有慚愧，現世名聲惡劣，不能消受利養，死後墮入惡道；中品之人，善行不能自行發起，向上仰望效學，會等同下流嗎？若是順遂鄙陋之心，毀破佛陀的戒律，還不如不受。必須依照佛陀正教，順應受法隨之學習，五夏以來專心律部。若能明達持犯之理，成辦比丘之事，修習禪定智慧，證聖便可預期。自此以外，各種雜亂學說，污染清淨戒律，禪定智慧無法增長，佛陀是不許可的。所以《四分律》說：『若是師父缺少教授，應去別的地方學習，爲增長助益沙門果的緣故。』然後依照律文爲其說明戒相。」

次爲受衣、鉢、坐具。若沙彌時說淨長衣鉢者，更請施主總將說淨。若沙彌時不說，則已犯長，應令將捨，作吉羅懺，然後說淨，並和尚委示之。

下面爲其受持三衣、鉢、坐具。若沙彌時有說淨的長衣長鉢，重新請淨施主一起說淨。若沙彌時不說淨，則已經犯畜長物戒，應將長物捨棄，作突吉羅罪懺，然後說淨，並由和尚具體開示。

次授[249]六念[250]。（出《僧祇》文[251]）。

下面是授六念法。（出自《僧祇律》。[252]）

第一，念知日月。應言：「今朝白月一日」至「十五

---

[249]授，他本作「受」。
[250] 「念」後，他本有「法」字。
[251]文，他本作「律」。
[252]《摩訶僧祇律》卷 16：「比丘要當知日數應施食，知臘數憶所受持衣，別衆食病不病。若人問：『今日幾？』不得逆問：『昨日是幾日？』當知月一日、二日，乃至十四、十五日、月大、月小悉應知。比丘清旦當作施食念：『今日得食施某甲，某甲於我不計，我當食。』如是三說。日日自憶，若干臘數。當憶受持三衣及不受作淨施者，念別衆食。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 353c12-19)

日」，以純大故，不云「大小」。若黑月有大小[253]，故須兩分之：「今朝黑月大一日」至「十五日」，或云：「今黑月小一日」至「十四日」。此謂識去布薩遠近，出家日月法式如此。

第一，念知日月。應說：「今天是白月一日」至「十五日」，因爲總是大月，所以不說大月、小月。若是黑月則分大月、小月，所以分兩種情況：「今天是黑月大一日」至「十五日」，或者說：「今天是黑月小一日」至「十四日」。這是爲了知曉離布薩日的遠近，出家人計算日月的方式是這樣的。

若據律文，爲俗人問，令使識知。若入聚落，先知日月數法。準此方土，不論黑白。若答俗人，唯得通相，云：「正月小，今是某日」。此則道俗通知爲允。

若是依據律文，是因爲俗人詢問而令出家人要知曉日月。[254]若是進入聚落，先要知曉日月的計算方法。根據本土習慣，不用區分黑月、白月。若回答俗人，只可採用通用的方式，說：「正月小，今天是某日。」這裏以道俗都能知曉爲好。

---

[253]大小，他本作「小大」。

[254]《四分律》卷 35：「時諸比丘，日日說戒疲惓，佛言：『不應日日說戒。自今已去，聽布薩日說戒。』時諸長者，問比丘言：『今日是何日？』比丘言：『不知。』皆慚愧。時諸比丘以此因緣白佛，佛言：『自今已去當數日。』既數日而多忘。佛言：『當作數法。』時諸比丘以寶作數法，佛言：『不應爾。聽以骨、牙、角，若銅、鐵、鉛、錫、白鑞、石、泥丸作。』諸比丘患數法零落。佛言：『聽作孔以繩縷貫，置僧常大食小食處、夜集處、說戒處、若置杙上、若龍牙杙上，若一日過。』一時諸長者來問比丘言：『今日是黑月、是白月耶？』諸比丘不知，皆懷慚愧，以此事往白佛，佛言：『聽作三十數法。十五屬黑月，十五屬白月。』時諸比丘用數法錯亂，黑月數法墮白月數法中，白月數法墮黑月數法中，佛言：『自今已去聽黑月數法染使黑，白月數法染使白。』若患數法相雜破壞者，佛言：『聽中間安隔。』時諸比丘，欲十四日、若十五日說戒，佛言：『若王或改日，隨王者法。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 817c26-818a15)

二[255]、念知食處。於中有三：若全不受請者，云：「我今[256]自食已食。」有言：「食僧常食。」[257]有言：「我常乞食。」

二，念知食處。這裏有三種情況：若全然不受請食，則說：「我通常食用自己的食物。」或者說：「我通常食用僧衆的食物。」或者說：「我通常乞食。」

若不[258]受請者，云：「我今自食，無請處。」又云：「我今食僧食，無請處。」又云：「我今乞食，無請處。」

若不受請食，說：「我今天自己飲食，沒有受請處。」或者說：「我今天食用僧衆的食物，沒有受請處。」或者說：「我今天乞食，沒有受請處。」

若有請者，有背不背。應云：「今有請處，念自去。」

若有受請，則分爲背請、不背請。（不背請）應說：「今天有受請處，記得自形前去。」

若背者（謂迦提月、病及施衣等緣），「今有某緣，得背請。」（若無緣，一日有衆多請者，應對人[259]云[260]：）

若是背請（是指由於迦提月、生病和施衣等事緣），「今天有某事緣，需要背請。」（若沒有事緣，一日有多處受請，應當對其他人說：）

---

[255] 「二」前，他本有「第」字。
[256]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「準《注羯磨》，『我今』字誤，合作『我常』。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1805， p. 226a17)
[257]《四分律刪補隨機羯磨》卷 2：「我常食僧食。」(CBETA 2019.Q3， T40， no. 1808， p. 508c8)
[258]不，底本闕，據他本加。
[259]「人」後，他本有「捨」字。
[260]云，他本作「言」。

「今日有[261]多請，自受一請，餘者施與長老，在某處。」（應覓五衆捨之。若無人時，心念捨：）

「今天有多處受請，自己接受一處受請，其他受請施與長老，在某處。」（應當找出家五衆捨請。若沒有別人，則心念捨請：）

「我某甲，今朝檀越施我正食，迴施比丘某甲，檀越於我不計[262]，我得自恣食。」（三說。此念法謂獨住、蘭若、遠行、長病、飢時依親里住五種，《十誦》[263]開之。）

「我某甲，將今日檀越布施給我的正食，迴施給比丘某甲，檀越對我不作計較，我得以隨意自食。」（三說。這個念法適用於獨住比丘、蘭若比丘、遠行時、長期患病、飢荒時依靠親屬居住的五種情況，《十誦律》開許。[264]）

第三，知受戒[265]時、夏臘。云：「我於某年、月、日某時，一尺木若干影時受具戒[266]。我今無夏。」後若有者，隨夏言之。

第三，知道受戒時間和夏臘。說：「我在某年、某月、某日、某時，一尺木頭若干影長時受具足戒。我現在沒有夏臘。」後來若有夏臘，則根據夏臘而說。

---

[261] 「有」後，他本有「衆」字。
[262]計，底本作「許」，據他本改。
[263] 「誦」後，他本有「律」字。
[264]《十誦律》卷 61：「佛著衣持鉢，共阿難入王宮食。爾時阿難二請忘不與他一請。阿難以食著口中，是時乃憶知，有二請不與他一請，不敢吐食，爲恭敬佛故。又不敢咽，爲持戒故。佛知阿難心悔，告阿難：『心念與他已便食。』長老優波離問佛：『佛聽阿難心念與他得食。若餘人心念與他，亦得食不？』佛言：『不得。除五人：一者坐禪人、二者獨處、三者遠行、四者長病、五者飢餓時依親里住。如是人更無餘人，聽心念與他。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 457a4-13)
[265]戒，他本闕。
[266]戒，他本闕。

第四，知衣鉢有無受淨等。應云：「我三衣鉢具，有長已說淨。」（後隨有無衣、鉢、藥等，隨有者念說淨。）

第四，知道衣鉢是否受淨等。應說：「我有三衣、鉢、坐具，長物皆已說淨。」（後面根據有無衣、鉢、藥等，有的話記得說淨。）

第五，念同別食。云：「我今依衆食。」（必有別衆，九[267]緣隨開，）云：「我今有某緣，應別衆食。」廣如〈隨相〉。

第五，憶念同別食。說：「我今天依靠僧衆飲食。」（若有別衆食的九種事緣，可以開緣，）說：「我今天有某個事緣，需要別衆食。」詳情如〈隨戒釋相篇〉。

六[268]、念康羸。云：「我無病，堪行道。」（有病，念療治之。）

第六，憶念健康或疾病。說：「我沒有疾病，能夠修行辦道。」（有病，則憶念治療疾病。）

《僧祇》云：「受戒已，要畜漉水袋、應法澡罐等。」如〈隨相〉中。《五分》：「新受戒者，必令誦戒。恐心退者，未可亦得。」《善見》云：「佛度比丘已，有三衣、鉢盂、坐具、漉水袋、針線、斧子八事隨身。」

《僧祇律》說：「受戒後，應當蓄用濾水袋、如法的水瓶等物。」[269]如〈隨戒釋相篇〉中。《五分律》說：「新受

[267]九，他本作「有」。
[268] 「六」前，他本有「第」字。
[269]《摩訶僧祇律》卷 18：「比丘受具足已，要當畜漉水囊，應法澡盥。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1425， p. 373a23-24)

戒人必須令其誦持戒本。擔心退道的話，不誦也可以。」[270]《善見律》說：「佛陀度比丘後，有三衣、鉢、坐具、濾水袋、針線、斧子八種物品隨身。」[271]

《四分》云：為比丘與外道相濫，佛令問何時、何月、何和尚闍梨等，即知佛法與外道、俗人有異，勘問知非賊住。時有三時：從十二月十六日至四月十五日為春，從四月十六日至八月十五日為夏，從八月十六日至十二月十五日為冬。月有黑白、大小不同。受戒已，抄[272]出與之。

《四分律》說：因為比丘與外道相互混淆，佛陀令詢問何時、何月出家，誰是和尚、阿闍梨等問題，這樣就知道佛法與外道、俗人有所差別，審問便知是否賊住。[273]時有三種：從十二月十六日到四月十五日為春季，從四月十六日到八月十五日為夏季，從八月十六日到十二月十五日為冬季。月有黑月與白月、大月與小月的不同。受戒後，將受戒時間抄錄下來交給受戒人。

二、明捨戒者。《四分》云：「若不樂梵行者，聽捨戒還家。若復欲於佛法修清淨行者，還聽出家受大戒。」《增一阿含》開七反捨戒，過此非法。《十誦》、《伽論》，

---

[270]《彌沙塞部和醯五分律》卷 6：「若恐新受戒人生疑廢退心，教未可誦戒，不犯」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1421， p. 41c3-4)

[271]《善見律毘婆沙》卷 7：「佛語未竟，便成比丘得具足戒，三衣及瓦鉢貫著左肩上，鉢色如青鬱波羅華，袈裟鮮明如赤蓮華，針、綖、斧子、漉水囊，皆悉備具，此八種物是出家人之所常用，自然而有，威儀具足。」(CBETA 2019.Q3， T24， no. 1462， p. 718a9-14)

[272]抄，他本作「鈔」。

[273]《四分律》卷 34：「爾時佛在波羅㮈國，時國界米穀勇貴，乞求難得人皆飢色。時佛及比丘僧多得供養。時有一年少外道，見佛及僧多得供養，便生此念：『當以何方便得此食而不出家？』彼即自剃髮著袈裟手執鉢入衆中食，諸比丘問言：『汝為幾歲？』彼不知。復問：『汝何時出家？』彼言：『不知。』『汝和尚誰？阿闍梨誰？』亦言：『不知。』復問言：『汝是誰耶？』答言：『我是某甲外道，見佛及僧大得供養。見已便生此念：「以何方便得此食而不出家？」是故我便輒自剃鬚髮著袈裟入衆中求食。』」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， pp. 811c27-812a8)

尼無捨戒更得受具。

第二，說明捨戒。《四分律》說：「若不喜好出家梵行，聽許捨戒回家。若想再次在佛法中修行清淨梵行，仍聽許出家受大戒。」[274]《增一阿含》開許七次捨戒，超過此數就是非法。[275]《十誦律》和《摩得勒伽論》，比丘尼沒有捨戒後再次受具足戒的機會。[276]

問：若無重出家[277]，何故開捨？

問：若不能重新出家，爲何開許捨戒？

答：一爲不成波羅夷故，二爲來去無障。比丘建立義強，故開七反。尼有一義，令在俗無過，不生譏醜過失，廣如彼部。（準義，應得作下二衆。）

答：一是爲了不犯波羅夷的緣故，二是爲了還俗與重新出家沒有障礙。比丘對建立佛法的作用較強，所以開許七次返戒。比丘尼捨戒只有第一種意義，令其還俗後沒有犯戒的過失，不致於引起譏嫌非議，詳情如他部律所述。（照理，還俗後還可以作下二衆。）

---

[274]《四分律》卷 1：「是故比丘，若有餘人不樂淨行，聽捨戒還家。若復欲出家於佛法中修淨行，應度令出家受大戒。」(CBETA 2019.Q3， T22， no. 1428， p. 570c27-29)
[275]《增壹阿含經》卷 27：「所以然者，僧迦摩比丘七變往降魔，今方成道。自今已後，聽七變作道。過此限者，則爲非法。」(CBETA 2019.Q3， T02， no. 125， p. 702c9-12)
[276]《十誦律》卷 40：「佛在王舍城。爾時諸婦人爲夫舅姑所苦惱故，出家作比丘尼。爾時爲和上尼、阿闍梨尼，共住比丘尼所苦惱故，還作白衣。諸居士訶責言：『是諸不吉弊女輩，我等先是其主，中間作比丘尼受我尊重，今我等還受其尊重，無有決定。』是事白佛，佛言：『若比丘尼一反戒，不復聽出家受具戒。』」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1435， p. 291a10-16)《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 1：「如佛所說，無有比丘尼捨戒更得出家受具足戒。」(CBETA 2019.Q3， T23， no. 1441， p. 569a16-17)
[277]家，他本闕。

卷九　〈師資相攝〉

翻譯：程郁

審稿：賢超法師

佛法增益廣大，寔由師徒相攝。互相敦遇，財法兩濟。日積業深、行久德固者，皆賴斯矣。比玄教陵遲，慧風揜扇，俗懷悔慢，道出非法，並由師無率誘之心，資闕奉行之志。二彼相捨，妄流鄙境。欲令光道，焉可得乎？故拯倒懸之急，授以安危之方。幸敬而行之，則永無法滅。

佛法的增益廣大，其實要經由師徒相互攝受。師徒相互誠懇對待，在財物與教法上相互助濟。時日積累功業深厚、行止恆久德行堅固，都是依賴這一點。近來玄妙的教法衰敗，智慧之風掩息，世俗之人心懷侮慢，修行之道出現非法，都是由於師父沒有引導之心，弟子缺少奉行教導的志願。二者相互捨棄，妄自進入鄙陋之境，[1]想要光顯佛道，又怎麼能夠做到呢？因此要拯救倒懸的急難，授與安定危險的良方。希望能夠敬慎地遵行，就永遠都不會令正法壞滅。

就中初明弟子依止。後明二師[2]攝受。

其中首先闡明弟子如何依止師父，其後闡明二師如何攝受弟子。

初中分二：初明師弟名相，後明依止法。

頁眉師資相攝：師指和尚與阿闍梨。資，指取資於師的弟子。相攝，意爲相互攝持。本篇即言二師與弟子相互攝持之法。

[1]鄙境，指的是比丘不該去的地方。《行事鈔批》：「多入尼寺酒店，是鄙境界也。」

[2]二師：指和尚和阿闍梨。

第一部分分爲兩部分：首先闡明師父和弟子兩個名相的內涵，其後闡明依止的法則。

問：「云何名『師』、『和尚』、『闍梨』？」

提問：「爲何稱爲『師』、『和尚』、『闍梨』？」

答：「此無正翻。《善見》云，『無罪、見罪訶責，是名我師。共於善法中教授令知故，是我闍梨。』《論》、《傳》[3]云，『和尚者，外國語。此云「知有罪、知無罪」，是名和尚。』《四分律》『弟子訶責和尚』中亦同。《明了論》正本云『優波陀訶』，翻爲『依學』。依此人學戒、定、慧故，即『和尚』是也，方土音異耳。相傳云，『和尚』爲『力生』（道力由成），『闍梨』爲『正行』（能糾正弟子行），未見經論。《雜含》中，外道亦號師爲『和尚』。」

回答：「漢語中沒有直接對應的翻譯。《善見律》說，『令弟子不犯罪、見到弟子犯罪能夠訶責的人，稱爲我的師父（即和尚）。（與師父）共同教授令我知曉善法的人，是我的闍梨。』[4]《善見論》和《法顯傳》中說，『和尚，是印度之外國家的用語。這裏說「知道什麼是有罪、什麼是無罪」，稱爲和尚』。[5]《四分律》中『弟子訶責和尚』中的意思相同。[6]《明了論》梵本爲『優波陀訶』，翻譯爲『依學』。依止於此人學習戒、定、慧的緣故，便是『和

[3]《論》、《傳》：據《資持記．釋師資篇》，應指《善見論》、《法顯傳》。

[4]《善見律毘婆沙》卷 1：「無罪見罪訶責，是名我師。……共於善法中教授令知，是我闍梨。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 681a10-13)

[5]《善見律毘婆沙》卷 17：「和上者，外國語，漢言知罪知無罪，是名和上。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 792c13-14)

[6]《四分律》卷 59：「和尚有五非法，弟子應懺悔而去，應語和尚言：『我如法和尚不知、我不如法亦不知、若我犯戒捨不教訶、若犯亦不知、若犯而懺悔亦不知。』和尚有如是五法，弟子應懺悔而去。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1004b9-14)

尚』，這是地方發音不同而已。相傳說『和尚』意爲『力生』（由道力而修成的），『闍梨』意爲『正行』（能糾正弟子行爲），這個說法沒有在經論中見到。《雜阿含經》中，外道也稱老師爲『和尚』。[7]」

弟子者，學在我後，名之爲「弟」；解從我生，名之爲「子」。

所謂弟子，學習在我之後，所以稱之爲「弟」；見解從我而生，所以稱之爲「子」。

次總相攝。

其次總體說明相互攝受。

《尸迦羅越六方禮經》：「弟子事師有五事：一、當敬難之；二、當念其恩；三、所有言教隨之；四、思念不厭；五、從後稱譽之。師教弟子，亦有五事：一、當令疾知；二、令勝他人弟子；三、令知己不忘；四、有疑悉解；五、欲令智慧勝師。」

《尸迦羅越六方禮經》說：「弟子承事師父有五件事：第一、應當敬畏他；第二、應當憶念他的恩德；第三、所有言教應當隨行；第四、思念師父而不厭倦；第五、在背後稱讚他。師父教導弟子也有五件事：第一、應當令他快速了知；第二、令他勝過其他人的弟子；第三、令他了知後不會忘記；第四、有所疑惑全都解除；第五、想要令他

[7]《雜阿含經》卷 44：「時，彼婆羅門年少弟子爲採薪故，入於林中，遙見世尊坐一樹下，儀容端正，諸根寂靜，其心寂定，形若金山，光明徹照。見已，作是念：『我和上婆羅門常稱歎欽仰，欲見瞿曇，問其所疑，今此沙門瞿曇到此林中，我當疾往白和上令知。』即持薪束，疾還學堂。捨薪束已，詣和上所，白言：『和上當知，和上由來常所稱歎欽仰欲見沙門瞿曇，脫到此林，當問所疑，今日瞿曇已到此林，和上知時！』」(CBETA 2019.Q2， T02， no. 99， p. 320a2-12)

的智慧勝過老師。」[8]

《僧祇》：「師度弟子者，不得爲供給自己故度人出家者，得罪。當使彼人因我度故，修諸善法得成道果。」

《僧祇律》：「師父度化弟子，不可以是爲了供養侍奉自己而度人出家，否則得（越毗尼）罪。應當使得對方因爲我的度化，修行各種善法，得以成就道果。」[9]

《四分》云：「和尚看弟子，當如兒意；弟子看和尚，當如父想。」準此兒想，應具四心：一、匠成訓誨；二、慈念；三、矜愛；四、攝以衣食。如父想者，亦具四心：一、親愛；二、敬順。三、畏難。四、尊重。敬養侍接，如臣子之事君父。故《律》云：「如是展轉相敬重，相瞻視，能令正法便得久住，增益廣大。」

《四分律》說：「和尚看待弟子，應當視同兒子；弟子看待和尚，應當視同父親。」[10]據此視同兒子，應當具備四種心態：第一、培養教誨；第二、慈悲顧念；第三、矜憐愛惜；第四、用衣食攝受。視同父親，也要具備四種心態：第一、親愛；第二、恭敬順從；第三、敬畏；第四、尊重。敬養服侍，如同臣子事奉君父。因此《四分律》說：「這樣輾轉相互敬重，相互照顧，能令正法久住，增益廣

[8]《尸迦羅越六方禮經》：「南向拜者，謂弟子事師，當有五事：一者當敬難之；二者當念其恩；三者所教隨之；四者思念不厭；五者當從後稱譽之。師教弟子亦有五事：一者當令疾知；二者當令勝他人弟子；三者欲令知不忘；四者諸疑難悉爲解說之；五者欲令弟子智慧勝師。」(CBETA 2019.Q2， T01， no. 16， p. 251b8-13)

[9]《摩訶僧祇律》卷 11：「從今日不得立心爲供給自己故度人出家，度者，得越毘尼罪。應作如是念：『當使彼人因我度故，修諸善法得成道果。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 319a24-26)

[10]《四分律》卷 33：「自今已去聽有和尚，和尚看弟子，當如兒意看。弟子看和尚，當如父意。展轉相敬，重相瞻視，如是正法便得久住，增益廣大。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 799c4-7)

大。」

二、明依止法。先明應法。二明正行。

第二、闡明依止的方法。首先闡明應當符合的條件，其次說明正行。

初中言得不依止者，八人。

第一部分當中提到不必依止師父的八類情況。

《四分》六種：一、樂靜；二、守護住處；三、有病；四、看病；五、滿五歲[11]已上，行德成就；六、自有智行，住處無勝己者。七、飢儉世無食。《十誦》云：「若恐餓死，當於日日見和尚處住。恐不得者，若五日、十五日，若二由旬半，若至自恣時，一一隨緣，如上來見和尚。」八、行道稱意所[12]。《五分》：「諸比丘各勤修道，無人與依止，當於衆中上座大德心生依止，敬如師法而住。」

《四分律》中有六種：第一、喜好寂靜之處；[13]第二、守護維持寺院；[14]第三、有病；[15]第四、照看病人；[16]第五、

---

[11]滿五歲：指受具足戒滿五年。每完成一次結夏安居，便增長一歲。歲又可稱爲「夏」、「臘」，如「五夏」、「百臘」、「十臘」。

[12]行道稱意所：據《五分律》，指「稱意行道、得道果處」，即利於修道、能得道果之處。

[13]樂靜，指的是遠離城市和人群，在山林僻靜處修行。《四分律》卷 34：「自今已去，新受戒比丘，樂閑靜須依止者，聽餘處依止即日得往還。若不得，新受戒比丘樂靜處者，聽無依止而住。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804c25-28)

[14]《四分律》卷 34：「自今已去，有新受戒舊住比丘須依止，聽無依止住，爲護住處故。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805a2-4)

[15]《四分律》意爲有病者若爲了尋找依止而移動，可能加重病情，故開許不依止師父而住。或者是病人可以照料自己或有他人照料，無依止不會妨礙治病。《四分律》卷 34：「爾時新受戒比丘病，須依止，彼作是念：『世尊制言：「不依止不得住。」』即日捨住處去，病增劇。時諸比丘往白世尊。世尊言：『自今已去，新受戒比丘病，須依止，聽無依止得住。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805c7-11)《四分律》卷 59：「復有五法不應無依止而住：不能自勤修增戒、增心、增慧學，有病不能自將養亦不能令他爲己瞻病、年不滿五歲。有是五法不應無依止而住。有五法得無依止而住（即反上句是）。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1003c15-19)

[16]《四分律》卷 34：「時瞻視新受戒病比丘者須依止，彼作是念：『世尊制言：「無依止不得住。」』彼捨病人去，病者命終。諸比丘往白世尊，世尊言：『自今已去，聽瞻視新受戒

滿五年以上，修行成就的人；第六、自身有智慧修行，所住的地方沒有勝過自己的。[17]第七、飢荒時期缺少食物的情況。《十誦律》說：「如果擔心餓死，應當在每天能夠看見和尚的地方安住。如果沒辦法每天來，可以每五天來一次；如果做不到，應當每十五天（即布薩的時候）來一次，乃至聽許離開和尚，在兩旬半處安居，但在自恣的時候，應當依據各自緣起，如前面那樣來見和尚請求教誡。」[18]第八、在修道稱心如意之處。《五分律》：「若是比丘們各自勤於修道，沒有人願意作依止的話，這時應對大衆中的上座大德生起依止之心，如同對待師父那樣恭敬而住。」[19]

二、須依止人十種。

第二、需要尋找依止的人有十種。

《四分》云：一、和尚命終；二、和尚休道；三、和尚決意出界；四、和尚捨畜衆；五、弟子緣離他方；六、弟子不樂住處，更求勝緣；七、未滿五夏。八、不諳教網。文云：「若愚癡無智者，盡壽依止。」此約行教明之。《十誦》：「受戒多歲，不知五法，盡形依止：一、不知犯；二、不知不犯；三、不知輕；四、不知重；五、不誦廣戒通利。《毘尼母》：「若百臘不知法者，應從十臘者依止。」《僧祇》中四法：「不善知毘尼、不能自立、不能立他，盡形依止。」九、或愚或智。「愚」謂性戾癡慢，數犯衆

病比丘者，無依止得住。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805c11-15)

[17]第五、第六是《四分律》卷 59「毗尼增一」關於聽無依止住十段內容的總括，每段包括五法，共五十法。(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， pp. 1003b24-1004a6)

[18]《十誦律》卷 39：「從今飢餓時，可得日日見和上處聽住，可日日來。若日日不得來者，可至五日。若五日不得來者，布薩時應來。若布薩時不得來，乃至二由旬半，至自恣時，應來見和上。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 283a1-5)

[19]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「若是稱意行道、得道果處，無人與作依止者，聽於彼衆中上座、若上座等，心生依止，敬如師法而住。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 118c17-19)

罪。「智」謂犯已即知，依法懺洗，志非貞正。依止於他。十、不誦戒本。《毘尼母》：「不誦戒人，若故不誦、先誦後忘、根鈍誦不得者。此三人不得離依止。」

《四分律》說：「第一、和尚去世；[20]第二、和尚還俗；[21]第三、和尚出界決定不再回來；[22]第四、和尚捨棄徒衆；第五、弟子有因緣遠離而去往他方；[23]第六、弟子不喜歡此住處，想要尋求更殊勝的依止因緣；[24]第七、不滿五夏。[25]」第八、不熟諳教法。律文中說：「愚癡沒有智慧的人，必須盡形壽依止。」[26]這是從行教[27]而言。《十誦律》說：「儘管受

---

[20]《四分律》卷 34：「時諸新受戒比丘，和尚命終，無人教授。以不被教授故，不按威儀，著衣不齊整、乞食不如法、處處受不淨食、或受不淨鉢食、在大食小食上高聲大喚，如婆羅門聚會法無異。時諸比丘往白世尊，世尊言：『自今已去聽有阿闍梨、聽有弟子。阿闍梨於弟子當如兒想，弟子於阿闍梨如父想，展轉相教、展轉相奉事，如是於佛法中倍增益廣流布。當作是請阿闍梨，偏露右臂、脫革屣、右膝著地、合掌作是言：「大德一心念！我某甲，今求大德爲依止，願大德與我依止，我依止大德住。」第二、第三亦如是說。彼當言：「可爾！與汝依止，汝等莫放逸！」』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 803a27-b10)

[21]《四分律》卷 34：「有五法失依止：……若和尚、阿闍梨休道。……若和尚、阿闍梨命終。……是爲五事失依止。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 806a18-b1)

[22]師徒二人中的任何一人，只要決意出界當日不歸，依止關係即便解除。《四分律》卷 34：「時有比丘，決意出界外去，不作還意。而彼出界外，即其日還。諸比丘白佛言：『此失依止不？』佛言：『此失依止。』彼和尚阿闍梨決意出界外去，作不還意而出界外，即其日還。諸比丘白佛言：『此失依止不？』佛言：『失依止。』時有比丘白和尚阿闍梨，暫出界外，出界外，即日還。諸比丘白佛言：『爲失依止不？』佛言：『不失依止。』時和尚阿闍梨念言：『暫出界外。』出界外即其日還。諸比丘白佛言：『爲失依止不？』佛言：『不失依止。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805a4-13)

[23]若弟子遠行他方，應尋找新的依止師父。《四分律》卷 34：「彼諸弟子出界外遠行，彼自念言：『我等行不久還，即以此依止和尚、阿闍梨住。』便無依止而住。時諸比丘以此因緣往白佛，佛言：『自今已去，聽新受戒客比丘須依止者，不得先洗足、不得先飲水，先當受依止。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805b18-23)

[24]《簡正記》：「不樂住處者，謂弟子不樂住此和上目下，更欲尋師勝和上者。」《四分律》卷 34：「復有五法成就，不得授人具足戒：不能瞻視病弟子、不能使人瞻視乃至差若命終、若弟子不樂住處方便當移異處、若有生疑事不能開解其意如法如律如佛所教如法除之、不能教使捨惡見住善見、若減十歲，成就此五法，不得授人具足戒。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 806b17-23)

[25]《四分律》卷 59：「復有五法不應無依止而住：不具持二百五十戒、不多聞，不能學毘尼、阿毘曇，不滿五歲。有是五法不應無依止而住。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1003c7-10)

[26]《四分律》卷 34：「若愚癡無智慧者，盡形壽依止。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 806a17-18)

[27]行教，指的是佛陀關於戒律的教法，與「化教」相對。「化教、行教」是道宣律師的一

戒多年，但還不知道五種法，應當終身依止師父：第一、不知道何爲犯戒；第二、不知道何爲不犯戒；第三、不知道何爲輕罪；第四、不知道何爲重罪；第五、不能流利背誦戒本。」[28]《毘尼母經》說：「戒臘滿百卻還不懂戒法的人，應該依止戒臘滿十的人。」[29]《僧祇律》中提到四種情況：「不能善巧掌握戒律、不能自立、不能教導他人的人，應當終身依止師父。」[30]第九、愚癡或機智之人。「愚癡」是指性格暴戾、愚癡傲慢，屢次違犯衆多罪行。「機智」是指犯了罪後自己就知道，依照律法懺悔洗罪，但是道心並不堅貞，所以要依止他人。第十、不會背誦戒本。《毘尼母經》說：「不會背誦戒本的人，如果是故意不背誦、先前背誦之後忘記、根器愚鈍記不住，這三種人不能離開依止的師父。」[31]

前之七人，未滿五夏，故須依止；若滿，不須。後之三人，位過五夏，要行德兼備，便息依他。然五歲失依止，約教相而言。據其自行，終須師誨。《律》云：「五分法身成立，方離依止。」更通諸教，「佛亦有師，所謂法也。」

種判教方法。《資持記》則認爲「教」可能是衍文。《資持記》:「《四分》，文下，合云『約行』，似多『教』字。」

[28]《十誦律》卷 21：「從今聽比丘有五法成就，滿五歲，不受依止。何等五？一知犯、二知不犯、三知輕、四知重、五誦波羅提木叉利廣說。雖復受戒歲多，不知五法，應盡壽依止他住。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 151a25-29)

[29]《毘尼母經》卷 4：「從今已後，若比丘滿十臘知法者，應受。十臘乃至百臘不知法者，依止。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1463， p. 821b13-15)

[30]四法中還應有「不善知法」，《行事鈔》中沒有，可能是流傳中的脫漏而非有意省略。《資持記》:「《僧祇》中，文脫『第一不善知法』，古本元有，非是文略。」《摩訶僧祇律》卷 29：「若比丘不善知法、不善知毘尼、不能自立、不能立他，如是比丘盡壽應依止住。若比丘滿十歲善知法、善知比尼、能自立復能立他，如是比丘得受人依止。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 460b19-23)。

[31]《毘尼母經》卷 2：「從今已後，有出家者，至五臘要誦戒使利。若根鈍者，乃至百臘亦應誦之。若故不誦、若先誦後時廢忘、若復鈍根不能得者，此等三人有四種過：一不得畜弟子；二不得離依止；三不得作和上；四不得作阿闍梨。是名不誦戒者罪。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1463， p. 809a28-b5)

如是廣說。

前面七種人，如果不滿五夏，則需要依止；如果滿五夏，便不須依止。後面三種人，若滿五夏而修行與德性兼備，便可不再依止他人。然而五歲不再依止，只是從掌握律教而言的。若是從自身修行而言，終身都需要師父的教誨。《四分律》中說：「成就了五分法身，[32]方能離開依止。」[33]進一步匯通各種經教，（《大般涅槃經》言：）「佛也有老師，即是所謂的法。」[34]如此是展開來說的。

二、明依止正行分二：一、七種共行法[35]；二、三種別行法[36]。

第二、闡明依止的正行分爲兩部分：其一、七種共行法；其二、三種別行法。

初中七法者：

一、衆僧與師作治罰，弟子於中當如法料理，令和尚順從於僧。設作令如法不違逆，求除罪，令僧疾與解罪。

二、若和尚犯僧殘，弟子當如法勸化，令其發露己，爲集僧，作覆藏、六夜、出罪等。

三、和尚得病，弟子當瞻視，若令餘人看，乃至差[37]，

---

[32]五分法身，指的是戒、定、慧、解脫慧、見解脫慧。其中，解脫慧、見解脫慧又稱爲解脫、解脫知見。《行事鈔批》:「言五分法身者，防非止惡爲戒，靜慮息心曰定，觀照空有曰慧，累盡惑亡曰解脫，於自解脫處了了識知，解脫知見也。」

[33]《四分律》卷 59：「有五法不應無依止而住：無戒、無定、無慧、無解脫慧、無見解脫慧。有是五法不應無依止而住。有五法應無依止而住（即反上句是）。」(CBETA 2019.Q2，T22， no. 1428， p. 1003b24-27)

[34]《大般涅槃經》卷 4：「諸佛所師，所謂法也，是故如來恭敬供養。」(CBETA 2019.Q2，T12， no. 374， p. 387c15)

[35]共行法：指師父與弟子要共同遵守的行法。

[36]別行法：弟子單方面要遵守的行法。

[37]差，通瘥（chài），即病癒。

若命終。

四、和尚不樂住處，弟子當自移，若教人移。《僧祇》：「能說出家、修梵行、無上沙門果，雖無衣食，盡壽不應離和尚。」「若欲遊方者，和尚應送；若老病，應囑人。當教云『汝可遊方，多有功德，禮諸塔廟，見好徒衆，多所見聞。我不老者，亦復欲去』」等。

五、和尚有疑事，弟子當以法以律，如法教除。

六、若惡見生，弟子教令捨惡見，住善見。

七、弟子當以二事將護：法護者，應教增戒、增心、增慧，學問誦經；衣食護者，當與衣食醫藥，隨力所堪爲辦。

第一部分中七種共行法是指：

一、僧衆對師父作治罰，弟子在中間應當如法處理，勸令師父順從於僧衆。設法令他如法並且不違逆，祈求懺除罪業，使僧衆能夠盡快解除罪罰。

二、如果和尚犯了僧殘罪，弟子應當如法勸阻轉化，令他發露懺悔，之後再爲他召集僧衆，爲他作覆藏、六夜、出罪等羯磨。

三、和尚得病，弟子應當看望照顧，或者令他人照看，直至病癒，或者命終。

四、和尚不想在此處住，弟子應當親身跟隨遷移，或者令他人跟隨遷移。《僧祇律》說：「能宣說出家、修行梵行、無上沙門果位的人，雖然不給與衣食，弟子終身也不

應該離開和尚。」[38]「如果弟子想要遊方的，[39]和尚應該送走他；如果弟子衰老患病（而難以走動），應該託付其他人送走。[40]應當教導弟子：『你可以去遊方，這樣有很多功德，禮拜各處佛塔寺廟，見到好的僧衆，增益見聞。我如果不老，也會想要去的』」等等。[41]

五、和尚有疑慮的事情，弟子應當根據教法和戒律，如法教他消除。[42]

六、如果生起惡見，弟子應當教他捨除惡見，住於善見。[43]

七、弟子應當用兩件事來護持師父：所謂法護，應教其增上戒行、信心、智慧以及學問誦經等；所謂衣食護，應當給予衣食醫藥，力所能及爲他置辦。[44]

此七種法諸部多同。《僧祇》：「和尚、闍梨有非法

---

[38]《僧祇律》列舉了四種阿闍梨，這裡舉的是第三種「苦住」。《摩訶僧祇律》卷 28：「復有四種阿闍梨。何等四？有阿闍梨不問而去、有阿闍梨須問而去、有阿闍梨苦住盡壽應隨、有阿闍梨樂住雖遣盡壽不離。不問而去者，有師依止住，無衣食病瘦湯藥，復不能說出家修梵行無上沙門果法，如是師不問而去。問而去者，有阿闍梨依止而住，雖有衣食病瘦湯藥，而不能說出家修梵行無上沙門果法，如是師須問而去。苦住者，有阿闍梨依止而住，雖無衣食病瘦湯藥，善說出家修梵行無上沙門果法，如是阿闍梨共住雖苦盡壽不應去。有樂住者，有阿闍梨依止而住，能與衣食病瘦湯藥，善說出家修梵行無上沙門果法，如是阿闍梨雖驅遣，盡壽不應去。是名四。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458a14-27)

[39]根據《僧祇律》的原意，如果弟子喜好跟俗人、外道交往，則師父應將弟子送出遠遊，若弟子有病難以走動，則託付別人帶走。而《行事鈔》這裡則是弟子主動要求遊方。

[40]根據《僧祇律》的原意，儘管弟子老病而難以行動，也應該託付別人送走他，以使其遠離俗人外道。

[41]《摩訶僧祇律》卷 39：「若弟子習近住者，應送遊行，若身老病不能去者應囑人，當教誡：『汝可遊方，多有功德，禮諸塔寺、見好徒衆、多所見聞，我若不老者，亦復欲去。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 537b2-5)

[42]《四分律》卷 33：「若和尚有疑事，當如法如律如佛所教，如法除之。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 801b20-21)

[43]《四分律》卷 33：「若惡見生，當勸令捨惡見住善見。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 801b21-22)

[44]《四分律》卷 33：「當以二事將護，以法、以衣食。法將護者，勸令增戒、增心、增慧、學問、誦經。衣食將護者，當供養衣、食、床褥、臥具、醫藥所須之物，隨力所堪。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 801b22-25)

事，弟子不得麁語如教誡法，應耎語諫師『應作是，不應作是』。若和尚不受語者，應捨遠去。若依止師，當持衣鉢出界一宿還。」「若和尚能除貪等三毒，此名醍醐最上最勝。」不得離之。餘廣如後。

這七種法，在各部律典中基本相同。《僧祇律》說：「如果和尚、闍梨有非法行爲，弟子不得說粗惡言語如同教誡法，應以柔軟語勸諫師父『應該做這個，不應該做這個』。如果和尚不接受勸諫的，應當捨棄遠離。如果是依止師，應當持衣鉢出大界一宿再回來。」[45]「如果和尚能教弟子去除貪瞋癡三毒，這稱作最上等最殊勝的醍醐。」[46]不得離開這樣的師父。其餘在後文展開闡述。

《五分》中：「若師犯僧殘，求僧乞羯磨，弟子應掃灑，敷座，集僧，求羯磨人。」

《五分律》中說：「如果師父違犯了僧殘罪，應爲師父乞求僧衆做羯磨。（出罪時，）弟子應當掃灑、敷陳座墊、召集僧衆，請求作羯磨的人。」[47]

二、明別行法三種。

---

[45]出界一宿的目的，是中止弟子對師父的依止關係。《摩訶僧祇律》卷 28：「若和上、阿闍梨，共住弟子、依止弟子亦應如是諫，不得麁語如教誡法，應軟語諫和上、阿闍梨：『不應作是事。』若言：『子！我更不作。』若爾者善。若言：『止！止！汝非我和上、阿闍梨，我當教汝，汝更教我？如逆捋竹節。汝莫更說。』若是和上者，應捨遠去。若依止阿闍梨，應持衣鉢出界一宿還，依止餘人。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， pp. 458c26-459a4)

[46]《摩訶僧祇律》卷 28：「復有四種。何等四？受法依止調伏貪欲瞋恚愚癡，是中能爲弟子善說法除貪欲瞋恚愚癡，如是阿闍梨最上最勝，喻如從乳得酪、從酪得酥、從酥得醍醐，醍醐最上最勝。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458a27-b2)

[47]《彌沙塞部和醯五分律》卷 16：「若和尚犯麁惡罪，弟子應勤作方便，令速除滅；若不作方便，突吉羅。若僧應與和尚作別住、若行摩那埵、若行本日、若行阿浮訶那，弟子應懃作方便，求僧速與作別住乃至阿浮訶那；若不懃作，突吉羅。若和尚出罪之日，弟子應爲掃灑、敷坐、辦舍羅籌、集僧、求羯磨比丘；若不爾，突吉羅。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 111a14-20)

第二、闡明三種別行法。

一、白事離過者。《律》云：「凡作事者，應具修威儀，合掌白師取進不。若欲外行者，師以八事量宜：謂同伴、去處、營事也，三種交絡，是非作句。唯同伴是好人，去處無過，營事非惡，方令去也。」

其一、告知師父而免於過失。《四分律》中說：「凡是要營作事務的，應當修持具備威儀，合掌告白師父能否行事。如果想要外出，師父要以八個方面衡量是否合宜：將同伴、去處、營事三者按照是非排列組合，得到八句。只有在同伴是好人，去的地方沒有過失，經營的事情不是惡業的情況下，才能讓他去。」[48]

《五分》：「欲行前，要先二三日中，白師令知。」「唯除大小便、用楊枝，不白。」

《五分律》說：「準備出發前，要提前兩三天告白，讓師父知道。」[49]「只除大小便、使用楊枝不用告白。」[50]

《十誦》中，「一切所作皆須白師，唯除禮佛法僧。」餘同《五分》。「若弟子辭師行，云『當至某城邑、某聚落、某甲舍』。非時白中亦爾。」「當量行伴，知於布薩、羯磨、法事、會座，如是者得去。不受語輒往，明相出時

[48]《四分律》卷 36：「若有弟子，辭和尚師方面遠行。和尚當問弟子：『汝爲何事行？同伴是誰？爲詣何處？』若所營事非、若同伴非、其人及所詣處非者，當遮令莫去。若所營事非、所詣處亦非，同伴雖好，亦當遮令莫去。若所營事非，所詣處好，同伴不善，亦當遮令莫去。若所營事非，所詣處好，同伴善，亦當遮令莫去。若所營事好，所詣處不好，同伴亦不善，當遮令莫去。所營事好，所詣處好，同伴不好，亦遮令莫去。若所營事好，所詣處好，同伴亦好，當聽令去。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 825c4-14)

[49]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「有諸弟子臨行時辭和尚、阿闍梨。佛言：『不聽臨行時辭，要先二、三日白師。師應籌量所往處，有可依止人乃聽去。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 118b25-28)

[50]《彌沙塞部和醯五分律》卷 16：「凡有所作，乃至剃頭，若爲人剃，皆應白。唯除大小便及用楊枝。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 111a13-14)

結罪。」[51]

《十誦律》中說：「一切所作都要告知師父，只除了禮敬佛法僧。」[52]其餘的與《五分律》相同。「如果弟子辭別師父遠行，應說『要到某座城邑、某個聚落、某處宅舍』。弟子非時入聚落時向師父告白的時候，也應該這樣（交代清楚前往的地方）。[53]」[54]「應當考量出行的同伴，應當了知布薩、羯磨、法事[55]、會座[56]，這樣的同伴才可以同去。沒有得到師父允准就外出的話，（出界後）天明時結罪。」[57]

《僧祇》：「不白師，得取與半條線、半食。」若為紉，一條線，不白得罪。「有剃髮師來，和尚不在，當白長老比丘。師後來時，還說前緣。」餘事準此。

《僧祇律》說：「不告知師父的話，允許受取或者給予別人半條線、半份食物。」[58]如果為了縫紉，索取了一條

---

[51]明相出時結罪：見《十誦律》卷 22，如比丘不得二師允准而執意外出，則「出界外天明時，犯突吉羅。」

[52]《十誦律》卷 41：「不白和上不得一切有所作，除大小便及嚼楊枝、禮佛。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 302a23-24)《十誦律》卷 56：「一切所作皆應白和上，除大小便、嚙齒木、禮佛法僧，是名共行弟子法。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 416a27-29)

[53]非時入聚落的通常告白法是「大德一心念，我比丘非時入聚落，白大德知」。不必交代前往的地點。弟子非時入聚落向師父告白的時候，應如前面辭行那樣交代清楚前往的地方。

[54]《十誦律》卷 57：「非時法者，若比丘非時欲行，應白和上阿闍梨：『我至某城邑某聚落某甲舍。』若聽便去；若不聽不應強去。是名非時法。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 420c6-9)

[55]法事，《十誦律》原文是「波羅提木叉」，應指的是戒法之事。

[56]會座，指的是在每月的六齋日，比丘在一起說法論議的一種集會。《行事鈔批》：「言會座法者，月六齋日，謂八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日，於是日，無病比丘應和合一處說法。若外道來論義，比丘應如法難詰降伏，莫嗔惡口，是名會座法。」

[57]《十誦律》卷 22：「如是小比丘，辭和尚阿闍梨欲遊行。和尚阿闍梨應問：『汝共誰伴去？何等比丘共遊行？』是諸比丘說伴字。若是伴比丘，不知布薩、不知布薩羯磨、不知說波羅提木叉、不知會坐。諸和尚阿闍梨應留。若和尚阿闍梨不留，犯突吉羅。若留故去，犯突吉羅。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 159b17-22)

[58]《摩訶僧祇律》卷 28：「若欲取他物時應白師，師應問：誰『與汝？』若言：『大童女乃至不善持戒比丘與我。』應語：『莫與此人等相習近。』若言：『善持戒者。』應語：

線而不告知師父，便得罪。「有剃髮師來而和尚不在，應當告知長老比丘（『我想剃髮』）。師父回來時，再告知他緣由。」[59]其餘的事情以此爲準。

「若弟子大施者，師量弟子持戒、誦習、行道者，應語言：『此三衣、鉢、具、漉囊等，出家人應須，不得捨之。』若有餘者，告云：『此施非堅法，汝依是得資身行道，不必須捨。』若言『我自有得處』者，聽。」

「如果弟子想要行大布施，師父要衡量弟子持戒、誦習、行道的情況，應該告訴他：『三衣、鉢、坐具、漉水囊等，是出家人必須的，不能捨棄。』如果弟子想要布施三衣六物之外的資具，師父要告訴他：『布施不是堅固的修法，你需要依靠這些資具輔助自身行道，也不必捨棄。』如果弟子說『我自有獲得資具的地方』，便聽許布施。」[60]

「若欲遠行，不得臨行乃白，應一月、半月前預白，令師籌量。」

「如果弟子想要遠行，不得臨行前才告知師父，應該提前一個月、半個月預先告白，讓師父考慮衡量。」[61]

『取。』問：『齊幾許得不白與取？』半條線、半食，是名不白與取。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 459c8-12)

[59]《摩訶僧祇律》卷 28：「若和上、阿闍梨入聚落，後剃髮人來欲令剃髮者，應白餘長老比丘：『我欲剃髮。』師還應白師。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 459b21-23)

[60]《摩訶僧祇律》卷 28：「作大施者，若欲大施應白師言：『我一切所有盡欲布施。』師應語：『出家人要須三衣、鉢盂、尼師壇、漉水囊、革屣。』弟子言：『我除是外，一切盡欲布施。』師應相望，若不善持戒、不受誦習行道，應言：『聽。』若善持戒，能受誦習行道，應語：『布施非是堅法，汝依是諸物以備湯藥，得坐禪誦經行道。』若言：『我有親里自供給我衣食病瘦湯藥。』師應語：『若爾者聽。』是名大施。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 460a9-17)

[61]《摩訶僧祇律》卷 28：「白去者，若欲行時應白和上、阿闍梨，不得臨行乃白，應先前一月半月豫白：『弟子欲至某方國土。』師應問：『何事故去？』若言：『此間僧作事苦、受經、誦經苦。』和上、阿闍梨復言：『少食少飲多覺少眠。』『彼間住樂。』師應語：『汝爲是故出家，何得辭苦？』若言：『和上、阿闍梨經營事務不授我經，是故欲去。』若能授者，應語：『莫去。』若不能者，衆中有善持戒誦利者，應語：『於彼授。』若復無

「若不能一一白師，當通白。欲作染衣事，亦得。」

「如果（事情繁多而）無法一一告白，應當做整體告白。想要做染衣事的時候，便可如此。」[62]

《善見》：「弟子隨師行，不得去師七尺。」不應蹋師影，離是應白知。

《善見律》說：「弟子跟隨師父出行，不得離開師父七尺以外。」[63]不應踩踏師父的影子。[64]若是離開七尺以外，應告白師父。

《四分》多種：「或出界，或與他物，或受他物，及佐助衆事，並須白師。」

《四分律》有多種情況：「或者外出大界，或者給予他人物品，或者接受他人物品，以及協助僧衆公共事務等，都需要告知師父。」[65]

者，彼間有知識多聞比丘應遙囑。若行時不白和上、依止阿闍梨而去者，越毘尼罪。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 460a17-27)

[62]弟子每做一件事情都應該向師父告白。而熏鉢、染衣的時候，在做每個步驟時也應一一向師父告白。如果嫌過於繁瑣，則可以作爲整體告白一次即可。《摩訶僧祇律》卷 28：「衣鉢事者，若欲熏鉢，若取巨磨泥爐及熏時，一一應白。若不能一一白者，但言：『我欲作熏鉢事。』一白通了。熏鉢時應問和上、阿闍梨：『鉢欲熏不？』若言：『熏。』應問：『爲先熏、後熏？爲一處熏？』若言：『一處。』應問：『著上、著下？』隨師教應作。若欲染衣時應白，若浣時、縫時、煮染時一一應白。若不能者但言：『我欲作染衣事。』一白通了。染衣時應先問和上、阿闍梨：『衣欲染不？』若言：『染。』者，應問：『欲前染、後染、爲一時？』若言：『一時。』應先染和上、阿闍梨衣。如是縫時、染時、舉時，不得持師衣裹己衣，應持己衣裹師衣。作衣鉢事不白師，越毘尼罪。是名衣鉢事。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 459b1-13)

[63]《善見律毘婆沙》卷 16：「若和上將去，著衣持鉢隨和上後，不得近，不得遠，去和上七尺而行。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 789a13-15)

[64]《善見律》及各部廣律中未見「踏師影」之說。《資持記》所言「太近，恐踏師影」應是另有出處。《善見律》原文是「大近何過？答曰：觸忤宿德。」踏師影的出處，參見《大比丘三千威儀》卷 2：「若行日中，不得蹈師影。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1470， p. 925a29)《沙彌威儀》：「當隨，不得以足蹈師影。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1472， p. 933a28-29)《沙彌十戒法並威儀》：「當隨師後，不得以足蹈師影。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1471， p. 928a8-9)

[65]《四分律》卷 33：「「弟子不白和尚，不得入村、不得至他家、不得從餘比丘、或將餘比

二、受法者。

第二、受法者。

《四分》云：「彼清旦入和尚房中，受誦經法，問義。」廣如「依止」中。

《四分律》說：「弟子清晨時進入和尚房中，受誦經之法，請問經義。」[66]詳細情況如依止師中的那樣。

三、報恩法。

第三、報恩法。

《四分》云：「清旦入房，除小便器，白時到等。」「應日別朝、中、日暮三時問訊和尚，執作二事，勞苦不得辭設。」廣[67]具四紙餘文，必須別抄依用。一則自調我慢，二則報恩供養，三則護法住持，正法久住也。

《四分律》說：「清晨進入（師父）房中，清除小便器，當告白時間已到[68]等等。」[69]「應當每天在朝時、日中、日暮三個時辰問訊和尚，爲和尚操持（修理房屋、補洗衣物）兩件事，即便辛勞也不得推辭。」[70]詳細的說有四紙多

丘爲伴、不得與、不得受、不得佐助衆事、不得受他佐助衆事、不得使他剃髮、不得爲他剃髮、不得入浴室、不得爲人揩身、不得受他揩身、不得至晝日住處房、不得至塚間、不得至界外、不得行他方。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 801b27-c5)

[66]《四分律》卷 33：「彼當清旦入和尚房中，受誦經法，問義。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 801c5-6)

[67]「廣」字後，有本有「說」字。

[68]原文「白時到」，指的是僧團用食時間已到，或是檀越請僧應供的時間已到。弟子此時應爲師父準備「澡豆若牛屎灰淨洗手」。此處《行事鈔》省略了《四分律》後面的文字。《簡正記》：「白時到者，大小食時到、布薩等。」《毗尼止持會集》卷 9：「謂檀越請僧，白時到赴供也。」(CBETA 2019.Q2， X39， no. 709， p. 421c3)

[69]《四分律》卷 33：「彼當清旦入和尚房中，受誦經法問義，當除去小便器，若白時到。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 801c5-7)

[70]《四分律》卷 33：「彼當日三問訊和尚，朝、中、日暮，當爲和尚執二事，勞苦不得辭設：一修理房舍，二爲補浣衣服。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 803a12-14)

的內容，[71]需要的話可以單獨抄錄，依照使用。一是自己調伏我慢，二是報恩供養，三是護持正法，令正法長久住世。

《僧祇》云：「弟子晨起，先右腳入和尚房[72]，頭面禮足，問『安眠不』。」餘同《四分》。

《僧祇律》說：「弟子早上起床，先邁右腳進入和尚房門，頭面禮足，問候是否安眠。」[73]其餘的與《四分律》相同。

《十誦》：「若浴和尚，先洗腳，次髀，乃至胸背。」「若病，先用和尚物，無者自用，若從他求。」「日三時教弟子云：『莫近惡知識、惡人爲伴。』」

《十誦律》：「當和尚洗浴時，弟子應先擦拭腳，其次腿，直到胸背。」[74]「如果和尚生病了，先用和尚的物品（換取醫藥），沒有的話用自己的物品，或者向別人索求物品。」[75]「在每天（早起、食後、日沒）三個時辰教導弟子說：『不要接近惡知識、與惡人爲伴。』」[76]

弟子若病，雖有人看，而須日別三往，語看病者「莫

---

[71]一紙表示一張紙所能記錄的字數，唐代書寫用紙具有基本統一的規格。此處指的是《四分律》卷 33「受戒犍度」中關於弟子承事和尚的詳盡內容，文繁不引。

[72]「房」，有本作「戶已」。

[73]《摩訶僧祇律》卷 34：「從今日後共行弟子應如是事和上。云何事？共行弟子法應晨起，先右脚入和上戶，入已頭面禮足問：『安眠不？』若受經、若問事已，應出。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 502a6-9)

[74]浴和尚，應是擦澡之義。《十誦律》卷 41：「和上汗出時，弟子先應揩脚，次揩膊髀、腰脊、胸背。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 301c14-15)另外可參考另一處引文。《十誦律》卷 41：「即便與床，盛滿器水著前。汗出已，諸比丘亦與揩脚、髀、膊、胸、背。舉身揩已，疥瘙即除，身得清淨。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 299c20-24)

[75]《十誦律》卷 41：「若和上病者，弟子應看若活、若死，應覓隨病食、隨病藥，應取和上物作供養。若和上無者自辦，若自無者從他求，若無知識不能得者，乞食時得好者，應與和上。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， pp. 301c27-302a1)

[76]《十誦律》卷 41：「應日日三時教弟子：早起、食後、日沒時。早起教言：『莫近惡知識、惡伴、弊惡人。』食後教言：『莫近惡知識、惡伴、弊惡人。』日沒時教言：『莫近惡知識、惡伴、弊惡人。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 302c1-5)

疲厭，此事佛所讚歎。」

弟子如果生病了，即使有人看護，也需要每天三次前往看望，告訴看護者說：「不要（對照顧病人）感到疲厭，這件事是佛陀所讚歎的。」[77]

《雜含》云：「若比丘不諂、幻僞，不欺誑，信心、慚愧、精勤、正念，心存遠離，深敬戒律，顧沙門行，志崇涅槃，爲法出家，如是比丘應當敬授[78]。由能修梵行，能自建立故。」

《雜阿含經》說：「如果比丘不諂曲、虛假，不欺誑，具備信心、慚愧、精勤、正念，心存出離，深深敬畏戒律，心繫沙門道行，志向尊崇涅槃，爲佛法而出家，對於這樣的比丘，應當敬愛並教授他。因爲他能夠修持梵行，能夠自立立他。」[79]

大門第二[80]，明二師攝受法。其和尚攝行與依止大同，合而明之。

大門中第二，闡明二師[81]攝受法。和尚攝受弟子的方法

---

[77]《摩訶僧祇律》卷 28：「病自看使人看者，若弟子病，應自看、使人看，不得使人看、己自不經營，一日應三往看，語看病人：「汝莫疲厭，展轉相看，佛所讚歎。」若共住弟子、依止弟子病，師不看者，越毘尼罪。是名病自看使人看。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458c12-16)

[78]《資持記》：「『授』字古本作『愛』。」

[79]《雜阿含經》卷 18：「佛告舍利弗：『若彼比丘諂曲幻僞、欺誑、不信、無慚無愧、懈怠失念、不定惡慧、慢緩、違於遠離、不敬戒律、不顧沙門行、不求涅槃、爲命出家。如是比丘不應教授，與共言語。所以者何？此等比丘破梵行故。若彼比丘不諂曲、不幻僞、不欺誑、信心、慚愧、精勤、正念、正定、智慧、不慢緩、心存遠離、深敬戒律、顧沙門行、志崇涅槃、爲法出家。如是比丘應當教授。所以者何？如是比丘能修梵行，能自建立故。』」(CBETA 2019.Q2， T02， no. 99， p. 130b25-c5)

[80]大門第二：本篇開篇言整篇分爲兩部分，「初明弟子依止，後明二師攝受」，此處即開始闡述第二部分「二師攝受」。

[81]二師，指的是和尚與依止師（即阿闍梨）。

與依止師大體相同，所以合並說明。[82]

就依止法七門：

依止法有七個方面：

一、依止意者。

第一、依止的意義。

新受戒者，創入佛法，萬事無知，動便違教。若不假師示導，進誘心神，法身慧命將何所託？故《律》中制，未滿五歲及滿五夏愚癡者，令依止有德。使咨承法訓，匠成己益。

新受戒的人，剛剛進入佛法，什麼事情都不懂，動輒違背教法。如果不借助師父示範引導，勸進誘導他的心思和精神，法身慧命將託付何處？因此《四分律》中規定，沒有滿五夏以及滿五夏仍然愚癡不懂戒律的，令他依止有德者，使其咨問接受佛法的訓誡，培養成就自身的利益。

二、得無師時節。

第二、說明允許沒有依止師的情況。

《律》中開洗足、飲水已，說依止。

《四分律》中開許比丘（到一個新地方的時候）在洗腳、飲水之後，再受依止。[83]

《十誦》：「無好師，聽五六夜；有好師，乃至一夜

[82]以下七門中，第三、五、六門通用於和尚與依止師，其他四門只用於依止師。
[83]《四分律》卷 34：「自今已去，聽客新受戒比丘須依止，先洗足、先飲水、小停息已受依止。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805b28-29)

不依止，得罪。」

《十誦律》說：「如果沒有合適的依止師，至多允許五、六天不依止；如果有好的依止師，乃至一個晚上不依止，便得罪。」[84]

《摩得伽》：「至他所，不相諳委，聽二三日選擇。」此律亦爾。

《摩得勒伽》說：「去到其他地方，不熟悉情況，可以過兩三天再選擇依止師。」[85]《四分律》也是這樣。[86]

《五百問》[87]云：「若不依止，飲水，食飯，坐臥床席，日日犯盜。若經十夏不誦戒者，罪同不依止。」

《五百問》說：「如果不依止師父，那麼飲水、吃飯、坐臥床席，每天都在犯盜戒。[88]如果經過十夏還不會背誦戒本，其罪等同於不依止（而犯盜）。」[89]

---

[84]《十誦律》卷 38：「佛言：『從今聽若五夜、若六夜無依止不犯。』結此戒已，六群比丘聞佛聽故，便五夜不求依止。何以故？若得依止者，須我供給。諸比丘以是事白佛，佛言：『從今有好依止師者，乃至一夜不依止，突吉羅。若比丘無依止，乃至不得取僧洗脚水用。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 274b18-24)

[85]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6：「佛言：『聽諸比丘脫衣鉢拭足塵，洗足已二三日，然後求依止。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1441， p. 599b23-25)

[86]這裏取《四分律》須選擇依止師之義，與《摩得勒伽》義同。《簡正記》：「此律亦爾者，《律》云：佛令選擇取依止。選擇之語是同，故云亦爾。」《四分律》卷 34：「彼不選擇人受依止，而師破戒、破見、破威儀、若作訶責、作依止、作擯、若作遮不至白衣家、若被舉，無有長益沙門行，佛言：『自今已去，不得不選擇師受依止。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805b29-c4)

[87]《五百問》：即《佛說目連問戒律中五百輕重事》。

[88]《資持記》認爲，這裏指的是未經許可而使用師父的私物，則犯盜。若是十方僧物或者有師父的許可則不犯盜。《簡正記》認爲，這裏指的是擅自使用以致損壞僧物而犯盜。《資持記》：「初不依止受用犯盜者，須約私物，師復不許；既非相攝，輒用同盜。必是僧物，十方同分，或師通允，不爲竊盜；理如《十誦》，違教吉羅。或可論家制急。約緣辨犯，義非重夷。」《簡正記》：「日日犯盜者，如依止則白事離過，今不依人，常自擅用事過分非法，損壞僧物，故犯盜也。」

[89]《佛說目連問戒律中五百輕重事》〈13 雜事品〉：「問：『比丘未滿五臘不依止，犯何事？』答：『不依止師，若飲水食飯，日日犯盜。若先不知法，猶得懺悔。』問：『若比丘或十臘，不誦戒。』答：『同上依止。』」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1483a，

三、簡師德。因明諸師不同。

第三、簡別阿闍梨師的德行。說明各種阿闍梨師的不同。

《四分》五種：「一、出家闍梨，所依得出家者。二、受戒闍梨，受戒時作羯磨者。三、教授闍梨，教授威儀者。四、受經闍梨，所從受經若說義，乃至四句偈也。五、依止闍梨，乃至依止住一宿也。和尚者，從受得戒者是。和尚等者，多己十歲。阿闍梨等者，多己五歲，除依止。」

《四分律》中有五種：「一、出家闍梨，依其得以出家的師父；[90]二、受戒闍梨，受戒時主持羯磨的人；三、教授闍梨，（受戒時）教授威儀的人；四、受經闍梨，依從得受經教並爲講說經義，乃至一個四句偈。五、依止闍梨，乃至只依止了一宿的。『和尚』是從他受戒的人。『和尚等』是戒臘超過自己十歲的人。[91]『阿闍梨等』是戒臘超過自己五歲的比丘，[92]依止師除外。[93]」[94]

若準此文，四種闍梨要多己五歲，方號闍梨。餘未滿者，雖從受誦，未霑勝名。若準「九歲和尚，得戒，得罪」，此雖未滿，得名何損？

如果以此文爲準，四種闍梨要戒臘超過自己五歲，才

---

p. 981a13-16)

[90]出家闍梨，《資持記》指十戒師，《行事鈔批》指剃髮師。

[91]和尚等，又稱「同和尚」。

[92]阿闍梨等，又稱「同闍梨」。

[93]依止師應該至少滿十夏。《資持記》：「依止必滿十夏，不在等中，所以除之。」

[94]《四分律》卷 39：「和尚者，從受得戒。和尚等者，多己十歲。阿闍梨者，有五種阿闍梨：有出家阿闍梨、受戒阿闍梨、教授阿闍梨、受經阿闍梨、依止阿闍梨。出家阿闍梨者，所依得出家者是。受戒阿闍梨者，受戒時作羯磨者是。教授阿闍梨者，教授威儀者是。受經阿闍梨者，所從受經處讀修妬路，若說義乃至一四句偈。依止阿闍梨者，乃至依止住一宿。阿闍梨等者，多己五歲。除依止阿闍梨，」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 848a3-12)

能稱爲闍梨。其餘沒有滿的，即使從其受持讀誦經義，也不能用此殊勝的稱號。但如果準照「從戒臘九年的和尚受戒，可以得到戒體，但是僧衆得罪」的說法，[95]這裏雖然沒有滿五歲，但是用「闍黎」的稱號又有何損害呢？

又上四闍梨，不得攝人而替依止、和尚處。由一席作法[96]，非通始終。若作師者，更須請法。

另外，上面四種闍梨不得攝受弟子而代替依止闍梨與和尚的位置。因爲（他們於弟子的關係）只存在於一次作法之中，並非長期。如果（請四種闍梨）作依止師的話，還需要再次請法。

《律》中，二師行德三種：一、簡年十歲已上。二、須具智慧。三、能勤教授弟子。有七種共行法，更相攝養，如和尚法中。

《四分律》當中，和尚與依止師的德行應具備三種：一、選擇戒臘十歲以上的。二、必須具有智慧。三、能夠勤於教授弟子。還有七種（依止師與弟子）共同遵行之法，用來攝受教養弟子，如和尚法中的一樣。

《摩得伽》云：「凡欲依止人者，當好量宜能長善法者。及問餘人『此比丘戒德何似？能教誡不？眷屬復何似？無有諍訟不？』若都無者，然後依止。」

《摩得勒伽》說：「凡是想要依止師父的人，應當認眞衡量權宜能夠長養善法的人。可詢問其他人『這位比丘

[95]《四分律》卷 34：「爾時和尚九歲受戒，得名受具足戒，而衆僧有罪。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 811b11-12)

[96]一席作法：指弟子在上述四種闍梨前所受的出家、受戒、教授、受經等法，只是一座法，不是長期的依止關係。所以下文說，如果要請求他們作依止師，還需要再次請法。

戒德如何？能否教誡弟子？眷屬如何？有無鬥爭訴訟？』如果都沒有問題，然後再作依止。」[97]

《僧祇》：「不得趣爾請依止。成就五法：一、愛念，二、恭敬，三、慚，四、愧，五、樂住。」

《僧祇律》：「不得倉促請求依止。應當自己成就五種法：一、愛念，二、恭敬，三、慚，四、愧，五、樂於安住一處。[98]」[99]

《四分》：諸比丘輒爾依止，不能長益沙門道行，佛令選擇取依止。即師有破戒、見、威儀等，並不合爲依止。因二歲比丘，將一歲弟子住佛所，佛訶責云：「汝身未斷乳，應受人教授，云何教人耶？」若師有非法，聽餘人誘將弟子去。

《四分律》：比丘們不經選擇而隨便依止，不能長養增益沙門的道行，於是佛陀令比丘經過選擇再求取依止師。如果師父有破戒、見、威儀等情況的，[100]都不應該依止。[101]有一位戒臘兩歲的比丘帶了一位戒臘一歲的弟子去到佛陀住所，佛陀訶責他說：「你自己還沒斷奶，本應受他人教

---

[97]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6：「爾時諸比丘趣得便依止，彼於善法退轉。佛言：『不得趣爾依止。當好籌量能增長善法者然後依止。依止時當問餘比丘：「此比丘何似？有戒德不？能教誡不？眷屬復何似？無有諍訟不？能相教誡不。」如是問已，從求依止。與依止者，亦如是。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1441， p. 599b25-c1)

[98]《簡正記》：「憐愍於下名爲愛念，重於有德名恭敬，見惡能耻曰慚，見善能修曰愧，常欲止於一處不頻移改名樂住。具此五者，方堪依也。」

[99]《摩訶僧祇律》卷 28：「欲請依止時，不得趣請。有五法成就然後得請。何等五？一、愛念。二、恭敬。三、慚。四、愧。五、樂住，是名五法應請依止。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458a10-13)

[100]其他情況，在《四分律》中指的是被舉和二滅。

[101]《四分律》卷 34：「彼不選擇人受依止，而師破戒、破見、破威儀、若作訶責、作依止、作擯、若作遮不至白衣家、若被舉，無有長益沙門行，佛言：『自今已去，不得不選擇師受依止。』彼不選擇與依止，而弟子或破戒、破見、破威儀、若被作訶責、若擯作依止、作遮不至白衣家作舉。佛言：『不得不選擇與依止。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805b29-c7)

導，怎麼能夠教導別人呢？」[102]如果師父有非法之事，聽許其他人誘導弟子離開。[103]

《五百問》云：「其師無非法，而誘將沙彌去，犯重。」因說老病比丘死緣。

《五百問》說：「師父沒有非法之事，而把誘導沙彌離開師父，犯重罪。」接著說到一位老病比丘因爲照看他的沙彌被他人誘導離開而死亡的因緣。[104]

《善見》云：「若不解律，但解經論，不得度沙彌及依止。」

《善見律》說：「若不了解戒律，只了解經論，不得度沙彌和接受別人的依止。」[105]

《僧祇》：「成就四法，名爲持律。謂知有罪，知無罪，知輕，知重。」「下至知二部律，得作和尚。」

《僧祇律》說：「成就了四種法，可稱爲持律，即知道

---

[102]《四分律》卷 33：「時尊者婆先始二歲，將一歲弟子，往世尊所，頭面禮足已，在一面坐。世尊知而故問：『此是何等比丘？』報言：『世尊！是我弟子。』問言：『汝今幾歲？』報言：『二歲。』復問言：『汝弟子幾歲？』報言：『一歲。』爾時世尊以無數方便訶責：『汝所爲非，非威儀、非沙門法、非淨行、非隨順行，所不應爲。云何婆先！汝自身未斷乳，應受人教授，云何教授人？』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 800a12-20)

[103]《四分律》卷 34：「彼和尚阿闍梨，或破戒、破見、破威儀、若被舉、若滅擯、若應滅擯，於沙門法無利益時，諸比丘往白佛，佛言：『聽作如是意：「所以誘進將去，欲令其長益沙門法故。」』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804c10-14)

[104]《佛說目連問戒律中五百輕重事》〈7 受戒事品〉：「問：『若比丘誘他沙彌，將至異衆與受大戒。犯何事？彼衆知，應聽不？』答：『若其師有非法事，沙彌及將去者，無罪。若無非法將去者犯重，壇上師僧犯墮。昔有長老比丘，唯有一沙彌瞻視。有一比丘輒誘將沙彌去。此長老比丘無人看視，不久命終。因此制戒，不得誘他沙彌，誘他沙彌犯重。若有比丘見他沙彌瞻視老病人，教使捨去，此比丘亦犯重。』」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1483a， p. 976c14-21)

[105]《善見律毘婆沙》卷 16：「衆僧有四法：一者白僧，二者白羯磨，三者白二羯磨，四者白四羯磨，此四法是律師所知，非修多羅師、阿毘曇師所知。若不解律，但知修多羅、阿毘曇，不得度沙彌、受人依止。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 786b9-13)

什麼是有罪，什麼是無罪，什麼是輕罪，什麼是重罪。」[106]「至少熟知僧尼二部戒律者，才可以作和尚。」[107]

《三千威儀》多有請二師方法，及攝受共行之儀。

《三千威儀》中有很多關於禮請二師的方法以及攝受共行的儀軌的內容。[108]

四、明請師法。

---

[106]《摩訶僧祇律》卷 25：「比丘成就四法，名爲持律。何等四？知罪、知無罪、知重、知輕，是名四法。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 428c17-19)

[107]《摩訶僧祇律》卷 28：「從今日有十法成就，聽度人出家受具足。何等十？一、持戒。二、多聞阿毘曇。三、多聞毘尼。四、學戒。五、學定。六、學慧。七、能出罪能使人出罪。八、能看病能使人看。九、弟子有難能送脫難能使人送。十、滿十歲。是名十事聽度人出家受具足。下至滿十歲知二部律亦得。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 457c18-24)

[108]《大比丘三千威儀》卷 2：「新至比丘欲到賢者所自歸持作依止阿闍梨，當先自說言：『今我爲某遠離三師，各去是若干里。今某獨來在此，本意欲學，連遇國君不安，故來到是。今自歸賢者，當爲我作依止阿闍梨。賢者用某自歸故，受某甲爲弟子，當與某甲共止作弟子，當依某甲與共居，爲某甲弟子。賢者當用法故，當爲某甲作阿闍梨師。』已頭面作禮，因言：『阿闍梨！爲用三尊故，已受某甲爲師作，當教某甲所行出入法。若有強共某諍某，阿闍梨當有某甲作弟子。若阿闍梨若某欲去止，俱得自在。設某去後，復從彼面來還，阿闍梨故當受某爲弟子。』如是說至三。師當言報：『賢者某聽今我所說，令卿得道，常當行如佛語，當護戒、當忍辱、當精進、當一心念道、當念慧、當止身口意滅毒、當爲三法事。已作佛弟子，不得念行世間事。能如法行者，會當得道度世耳。』說竟。起作禮，持頭面著師足去，還取衣鉢往上師從受衣。若比丘受衣鉢三衣，阿闍梨比丘當自說亡失，若水火盜賊壞敗因緣。比丘先自歸言：『明賢者！慧行淨戒是某三師。』爲某如是便三說本因緣已，三說便上若鉢若衣受阿闍梨，便說教誡：『某賢者聽！人有六情，當護當念清淨。雖世間淨潔，不能到清淨，行慧者道當護內外清淨，不垢不漏內外相應，是爲能致清淨道者，是故當依當攝當護。是爲鉢事依者，當言數持視數著以時浣。比丘譬如賢者，亦世間處身，樂沐浴薰香衣服臥具，寧欲令身不安隱、意不安隱。所有可意有破服。不設具堅安隱。亦不能致清淨慧者道中。若漏濕爲虫所食腐，譬身若一處腐爛，從是不安隱、不致慧者道。譬身若一處爲虫所食瘡、若痛若痒、從是不安隱、不致慧者道。從上至竟依、護內外洗淨、是爲除貪亦少欲、使致賢者清淨。是爲依事。』依止阿闍梨教弟子有十五事：一者比丘僧會時，當教如法視上下。二者比丘僧有令語，使莫犯。三者當教隨順僧上下。四者當教令恭敬。五者當語國土方俗忌諱，所可食飯、應爾不應爾。六者當語匃處，某處可往、某許不可往。七者若有賊盜，某處可逃、某處不可逃。八者病瘦，當占視之。九者衣被破壞，當給與。十者若有去住不得留難。十一者當相視人意。十二者當隨方便所住。十三者來有問當答讓。十四者欲澆灑地常當謙讓。十五者有過，不得言我不復與卿語。是爲依止阿闍梨法。弟子依止阿闍梨有五事：一者當數往、二者往至戶當三彈指、三者入當頭面禮、四者長跪問消息、五者去當還出戶。復有五事：一者旦夕往問訊；二者師呼即著袈裟往應，不得單身著屐入；三者當掃地具澡水拂拭床席；四者若自有所作、若出入行止當報；五者往受經問解，得不得不應有恐意。是爲五事，自依止阿闍梨法。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1470， p. 920a4-b29)

第四、闡明請師的方法。

《律》中，由和尚命終，無人教授，多壞威儀，聽有依止，如上和尚法。令法倍增益流布[109]。

《四分律》中，由於和尚圓寂，弟子無人教授，大多毀壞威儀，聽許他找一位依止師，如前面的和尚法那樣。這樣可令正法增倍，流傳四方。[110]

《僧祇》亦得名師爲「尊」。請文云：

《僧祇律》也可以稱師爲「尊」。請師的儀文說：

「大德一心念！我某甲比丘，今請大德爲依止阿闍梨，願大德爲我作依止阿闍梨，我依大德故，得如法住。」

（三說。律文少語，加『闍梨』字）。

（說三遍。律文有所缺少，這裏加上了「阿闍梨」。）[111]

彼言：「可爾！與汝依止，汝莫放逸。」

對方說：「可爾！與汝依止，汝莫放逸。」

《五分》云：「我當受尊教誡，不者不成。」「先不相識者，應問和尚、闍梨名字，先住何處，誦何經等。若不如法，應語云：『汝不識我，我不識汝，汝可往識汝處受依止。』若疑，應語『小住』。六宿觀之，合意爲受。若

---

[109]令法倍增益流布：他本作「令法倍增，增益流布」，文意較通順，譯文從之。

[110]《四分律》卷 34：「時諸新受戒比丘，和尚命終，無人教授。以不被教授故，不按威儀，著衣不齊整、乞食不如法、處處受不淨食、或受不淨鉢食、在大食小食上高聲大喚，如婆羅門聚會法無異。時諸比丘往白世尊，世尊言：『自今已去聽有阿闍梨、聽有弟子。阿闍梨於弟子當如兒想，弟子於阿闍梨如父想，展轉相教、展轉相奉事，如是於佛法中倍增益廣流布。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 803a27-b6)

[111]《摩訶僧祇律》卷 28：「請依止法者，應偏袒右肩胡跪接足，作如是言：『尊憶念！我某甲從尊乞求依止，尊爲我作依止，我依止尊住。』第二、第三亦如是說。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， pp. 457c28-458a2)

依止師不答許可者，不成。」

《五分律》說，（弟子應當完成儀軌，從「我某甲」至）「我當受尊教誡」，否則依止法不能成立。[112]「之前不相識的人求作弟子，應該詢問（他之前的）和尚、闍梨名字，之前住什麼地方，誦什麼經等等。如果不如法，應當告訴他：『你我相互並不認識，你可以去認識你的人那裏受依止。』如果有所疑慮，應當告訴他小住（一段時間）。經過六個晚上觀察他，滿意的話就接受。如果依止師不答應許可的，便不成依止。」[113]

《四分》云：「彼遣使受依止，遣使與依止，皆不成。」

《四分律》說：「派遣使者來受依止，派遣使者爲他人作依止的，都不成立。」[114]

五、師攝受法，大同前法。

第五、依止師的攝受法，與前面（的共行七法）大體相同。

《僧祇》云：「日別三時，教三藏教法。不能廣者，下至略知《戒經》輕重、陰界入義。若受經時，共誦時、坐禪時，即名『教授』。若不爾者，下至云『莫放逸』。」

《僧祇律》說：「應當每天分別在（晨起、日中、向

---

[112]《彌沙塞部和醯五分律》卷 16：「若於如法比丘，不作如上語：『我某甲，今求尊依止，乃至我當受教誡。』亦不成受尊依止。是名不成受依止。成受依止者：於如法比丘作如上語：『我某甲，今求尊依止，乃至我當受尊教誡。』是名成受依止。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 113b9-13)

[113]《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「作依止比丘應問：『汝和尚、阿闍梨是誰？先住何處？誦何經？』答若如法，應與作依止；若不如法，應語言：『汝不識我，我不識汝，汝可往識汝處求依止。』若疑，應語：『小住。』受依止人應小住，乃至六宿觀之，合意者應與依止，若不合意應語如上。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 118b29-c5)

[114]《四分律》卷 34：「彼遣使受依止，佛言：『不應爾。』彼遣使與依止，佛言：『不應爾。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 805b12-14)

冥）三個時辰，教授弟子三藏教法。[115]不能廣學三藏的，至少大略知曉《戒經》中關於犯罪的輕重、陰界入[116]的含義。聽受經文時，共同念誦時，坐禪時，也可稱作教授。如果不能，至少應告訴他『不要放逸』。」[117]

準此以明，今聽講、禪、齋，初學者並令依止。每日教誡，過成繁重，不行不誦，徒設何益？

以此爲準來說的話，現在聽聞、講說、坐禪、持齋，[118]初學者都應該效學依止。這時如果還要每天給與弟子教誡，恐怕過於繁重。弟子若不能受持奉行，徒有形式又有何益處呢？

凡請師法，前已明之。今重論意有四：一、作請彼攝我，我當依彼慈念矜濟。二、取道法資神[119]，乞令教授，行成智立。三、自申己意，我能依止，愛敬如父。四、能遵奉供養，慚、愧二法在心。必具此四，可得請他。違此悠悠[120]，徒費無辦。

請師法，前面已經闡明。現在重新論述有四個含義：一、請求師父攝受我，我應當依靠他的慈悲顧念、哀矜救濟。二、求取道法滋養慧命，乞求師父教授，成就戒行與

---

[115]三藏教法，《僧祇律》原文作「阿毘曇、比尼」，相當於經藏和律藏。

[116]陰界入，是「蘊界處」的舊譯，即五蘊、十八界、十二處。五蘊是色、受、想、行、識。十八界是六根（眼耳鼻舌身意）、六境（色聲香味觸法）和六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）。十二處是眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。

[117]《摩訶僧祇律》卷 34：「日三教，晨起、日中、向冥。教法者，若阿毘曇、若比尼。阿毘曇者，九部經。比尼者，波羅提木叉略廣。若不能者，應教知罪輕重、知線經義、知比尼義、知陰界入義、知因緣義，教威儀、非威儀應遮，受經時、共誦時、坐禪時，即名教。若不受經、共誦、坐禪者，下至應教莫放逸。和上不如是教共行弟子者，越威儀法。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， pp. 501c23-502a1)

[118]齋，指的是持守過午不食之戒。《資持記》：「禪、齋者，謂坐禪時，及中食時也。」

[119]取道法資神：指取用（師父授予的）道法滋養法身慧命。

[120]悠悠：悠閒散滿。

智慧。三、自行申明心意，我能做到依止，敬愛師父如同父親。四、能夠遵奉供養師父，心懷慚、愧二法。只有具備這四個含義，才可以請求依止。反之漫不經心，徒費功夫而不能成辦。

比有大德，多人望重，每歲春末，受戒者多。一坐之間，人來投請爲和尚者，或十、二十。及至下座，獨己肅然，此則元無兩攝。成師之義，略同野馬[121]；極而言之，受同陽焰。

近來有的大德可謂德高望重，每年春末之際，前來受戒的人衆多。一坐之間，來投奔請爲和尚的人，或者十人，或者二十個。等到下座時，肅然只剩自己一人，這就沒有什麼師徒攝持或者財法二攝了。成就依師的意義，便如同塵埃般的渺茫；從究竟來說，師徒攝受也如同陽焰般的虛假。

《雜含》云：「五緣令如來正法沈沒：若比丘於大師所，不敬、不重、不下意、供養、依止故。反此，則法律不退。」

《雜阿含經》說：「五種因緣令如來正法隱沒：比丘在大師住所，不敬愛、不尊重、不謙下、供養，卻又依止而住。與上相反，則正法戒律不會消沒。」[122]

---

[121]野馬：《大智度論》所用的比喻，指曠野陽光下的塵埃。「以日光風動塵故，曠野中見如野馬，無智人初見謂之爲水。」下文「陽焰」意同。

[122]《雜阿含經》卷 32：「迦葉！有五因緣能令如來正法沈沒。何等爲五？若比丘於大師所，不敬不重，不下意供養；於大師所，不敬不重，不下意供養已，然復依猗而住。若法、若學、若隨順教、若諸梵行，大師所稱歎者，不敬不重，不下意供養，而依止住。是名，迦葉！五因緣故，如來正法於此沈沒。「迦葉！有五因緣令如來法、律不沒、不忘、不退。何等爲五？若比丘於大師所，恭敬尊重，下意供養，依止而住，若法、若學、若隨順教、若諸梵行，大師所稱歎者，恭敬尊重，下意供養，依止而住。迦葉！是名五因緣如來法、律不沒、不忘、不退。是故，迦葉！當如是學：『於大師所，當修恭敬尊重，下意

《五分》：「二師亦不得以小事[123]留弟子住。」「若於白衣前出鄙拙言，應令覺知。」廣如第二十三卷。

《五分律》：「二師也不得以供給承事等小事而留住弟子。」[124]「如果在白衣面前說出粗鄙拙劣的言論，（師徒間）應當提醒令其覺知。」[125]詳細的如第二十三卷。[126]

《善見》：「和尚多有弟子，留一人供給，餘者隨意令讀誦。」

《善見律》：「和尚若有衆多弟子，可留一人在身邊承事供給，對其餘人應隨順意願令他們讀誦經論。」[127]

《僧祇》：「弟子爲王難，師必經理。若賊抄掠等，覓錢救贖。不者，獲罪。」

《僧祇律》：「如果弟子被國王關押留難，師父必須解救打理。如果被賊人劫掠，要籌集錢財救贖。否則，師父獲罪。」[128]

今次明老弟子法。

供養，依止而住；若法、若學、若隨順教、若諸梵行，大師所讚歎者，恭敬尊重，下意供養，依止而住。」(CBETA 2019.Q2， T02， no. 99， p. 226c13-29)

[123]小事：指供給承事等，相對於求法而言，稱爲小事。

[124]《彌沙塞部和醯五分律》卷 27：「先到和尚、阿闍梨房中，應有所作作之，然後還房若讀誦、若坐禪、若經行，以清淨心除諸蓋纏；和尚、阿闍梨亦不得以小小事留弟子。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 178b11-14)

[125]《五分律》原文是弟子提醒師父，《資持記》認爲，師徒之間應當互相提醒。《彌沙塞部和醯五分律》卷 27：「若在白衣家說法，不應亂語；若師出鄙拙之言，應令覺知。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1421， p. 178c3-4)

[126]文中提到的第二十三卷內容，相當於大正藏《五分律》第二十七卷。

[127]《善見律毘婆沙》卷 16：「若和上多有弟子，一人供給，餘者隨意讀誦。」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1462， p. 789a17-18)

[128]《摩訶僧祇律》卷 28：「王、賊者，若弟子爲王收錄，師不應便逐去，應在外伺候消息。若王家問：『誰是和上、阿闍梨？』爾時應入。若事枉橫，應求知識證明。若須財物追逐，應與衣鉢，若無者應乞求與。若弟子爲賊抄賣遠在他方者，師應推求追贖。若弟子王、賊所捉，和上、阿闍梨不救贖者，越毘尼罪。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458c20-26)

現在其次闡明老弟子法。[129]

《十誦》：「大比丘從小比丘受依止，得一切供養，如小事大。唯除禮足，餘盡應作。」

《十誦律》說：「大比丘跟從小比丘受依止的，應做一切供養之事，如同小比丘事奉大比丘一樣。唯獨除了禮足之外，其餘都應該做。」[130]

《僧祇》：「一切供給，除禮足、按摩。若病時，亦得按摩。應教二部戒律，陰界入、十二因緣等義。雖復百歲，應依止十歲持戒比丘，下至知二部律者。晨起問訊，爲出大小行器，如弟子事師法。」

《僧祇律》說：「一切都應供給，除了禮足、按摩。當師父生病的時候，也可以按摩。應當教授僧尼二部戒律以及陰界入、十二因緣等法義。即使已經戒臘滿百，也可以依止戒臘十歲的持戒比丘，最低是了知二部戒律者。清晨起來問訊，爲師父清理大小便器，與弟子事奉師父的方法相同。」[131]

六、明治罰、訶責法分四：

第六、闡明治罰、訶責法，分爲四類情況：

---

[129]老弟子，指的是弟子的戒臘大於依止師，未必年紀比依止師大。

[130]《十誦律》卷 21：「長老優波離問佛：『大比丘應從小比丘受依止住不？』佛言：『應受。』優波離復問：『大比丘應承事供養小比丘不？』佛言：『除禮足，餘盡應作。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 151a29-b3)

[131]《摩訶僧祇律》卷 26：「不語羯磨者應隨順行五事：比丘事、比丘尼事、眷屬事、羯磨事、王事。作羯磨已，應隨順行五事，雖復百歲應驅依止持戒，下至知二部律、十歲比丘、晨起應問訊、與出大小行器唾壺舉置常處、與齒木、與掃地迎食、浣衣熏鉢，一切盡供給，唯除禮拜按摩。若病時得令按摩，應教二部律。若不能者，教一部律。若復不能者，應廣教五衆戒。應教善知陰、界、入、十二因緣。應教善知罪相、非罪相。威儀應教、非威儀應遮。若學已，即名爲捨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 439a12-22)

初、明合訶之法；二、依法訶誡；三、不應之失；四、辭師出離。

一、闡明應當訶責的行爲；二、依法訶責教誡；三、非法訶責的過失；四、辭別師父出界離開。

初中，《四分》有十五種。謂：無慚（作惡不恥），無愧（見善不修），不受教（不如說行），作非威儀（犯下四篇），不恭敬（我慢自居），難與語（《成論》云「反戾師教」），惡人爲友，好往淫女家、婦女家、大童女家、黃門家、比丘尼精舍、式叉尼、沙彌尼精舍，好往看龜鼈。《律》文如此，今所犯者，未必如文。但有過者，準合依罰。置而不問，師得重罪。

第一類中，《四分律》有十五種。[132]即無慚（作了惡事不以爲恥），無愧（見到善行不自勉修行），不受教（不按師父教誡而做），作非威儀（犯下四篇罪），不恭敬（我慢倨傲），難以與之說話(《成實論》說是「抗拒師父教誡」)，與惡人爲友，喜好去往淫女家、婦女家、大童女家、[133]黃門家、比丘尼精舍、式叉尼、沙彌尼精舍，好去看龜鼈[134]。律文是這樣。這裏所說的違犯，未必照辦律文。只要有過失，

[132]《四分律》原文是八個五事，去掉重複的，共有十四事，再將「好往式叉摩那沙彌尼精舍」一事拆分爲二，則有十五事。《四分律》卷 34：「弟子有五事，和尚阿闍梨應與作訶責：無慚、無愧、不受教、作非威儀、不恭敬。弟子有如是五事，和尚阿闍梨應與作訶責。復有五事：無慚、無愧、難與語、與惡人爲友、好往婬女家。復有五事：無慚、無愧、難與語、與惡人爲友、好往婦女家。復有五事：無慚、無愧、難與語、與惡人爲友、好往大童女家。復有五事：無慚、無愧、難與語、與惡人爲友、好往黃門家。復有五事：無慚、無愧、難與語、與惡人爲友、好往比丘尼精舍。復有五事：無慚、無愧、難與語、與惡人爲友、好往式叉摩那沙彌尼精舍。復有五事：無慚、無愧、難與語、與惡人爲友、好往看捕龜鼈。弟子有如是五事，和尚阿闍梨應與作訶責。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804b3-17)

[133]大童女，年紀已大而未婚嫁的女子。

[134]好往看龜鼈，意指放逸玩樂。

應當依法治罰。如果置之不問，師父得重罪。[135]

《善戒經》云：「不驅謫罰弟子，重於屠兒、旃陀羅等。由此人不壞正法，不定墮三惡道；畜惡弟子，令多衆生作諸苦業，必生惡道。又爲名聞利養故畜徒衆，是邪見人，名魔弟子。」

《善戒經》說：「不驅擯謫罰弟子，罪過重於屠夫、旃陀羅[136]等。因爲屠夫等人不能破壞正法，未必墮落三惡道；但畜養惡劣弟子，令更多衆生造作苦業，必定會轉生惡道。又有爲了名聞利養的緣故畜養徒衆的，是邪見之人，稱爲魔的弟子。」[137]

《五百問》云，有師不教弟子，因破戒故，後墮龍中，還思本緣，反來害師。廣如彼說。

《五百問》說，曾有師父不教導弟子，弟子由於破戒的緣故，後來墮落龍中，回想起前世因緣，返回謀害師父。詳如該經中所說。[138]

---

[135]師得重罪，意爲雖然不教弟子的制罪較輕，只是犯突吉羅而已，但是業道罪很重。《資持記》:「制唯犯吉，約業尤重」。

[136]旃陀羅：古印度四種種姓之外以屠殺爲業的人。

[137]《菩薩善戒經》卷 4〈11 戒品〉:「見毀戒者深生憐愍，以清淨心善語教告，猶如父母教告諸子:『汝所犯者宜應發露如法懺悔。』若彼不受，不宜如本受其供給身力作役，復應隨事舉處謫罰。若故不受，應當驅遣令出寺廟，爲令佛法得增長故。如其不能教訶罰擯故共住者，是名破戒，名非沙門非婆羅門。佛法中臭，名旃陀羅、名爲屠兒。旃陀羅等及以屠兒，雖行惡業不能破壞如來正法，不必定墮三惡道中。爲師不能教訶弟子則破佛法，必定當墮地獄之中。爲名譽故聚畜徒衆，是名邪見，名魔弟子。不畜弟子不能破壞如來正法，畜惡弟子則壞佛法，壞佛法故名魔弟子。爲利養故聚畜徒衆，是名邪見。」(CBETA 2019.Q2， T30， no. 1582， p. 983a16-29)

[138]《佛說目連問戒律中五百輕重事》〈6 度人事品〉:「問:『比丘多度弟子、或作三師，都不教誡。犯何事？』答:『犯墮。昔迦葉佛時有一比丘，度弟子不教誡。弟子多作非法，命終生龍中。龍法七日一受對，時火燒其身，肉盡骨在，尋復還復，復則復燒。不能堪苦，便自思惟:「我宿何罪致苦如此耶？」便觀宿命，自見本作沙門，不持禁戒，師亦不教。便作毒念，恚其本師，念欲傷害。會後其師與五百人乘船渡海，龍便出水捉船。衆人即問:「汝爲是誰？」答:「我是龍。」問:「汝何以捉船？」答:「汝若下此比丘，放汝使去。」問:「此比丘何豫汝事？都不索餘人，獨索此比丘者何？」龍曰:「此比丘本是我

問：「爲具五過方訶，一一隨犯而訶[139]？」

提問說：「是具犯五種過失再訶責，還是隨所犯錯逐一訶責？」

答：「隨犯即訶，方能行成。又若作此過，雖犯小罪，情無慚恥，理合訶責。若心恆謹攝，脫誤而犯，情過可通，量時而用，不必訶止。」

回答是：「應當隨所犯錯，當即訶責，才能成就修行。如果作了這種過失，雖然只犯小罪，內心卻沒有慚愧羞恥，理當訶責。如果內心恆常謹慎攝持，偶爾失誤而犯，過失可以通融，考量時機而處理，不是必須訶責。」

《雜含》云：「年少比丘，不閑法律，凡所施爲受納衣食，貪迷縱逸[140]，轉向於死或同死苦。捨戒還俗，損正法律，謂同死苦[141]。犯正法律，不識罪相，不知除罪，謂同死苦。」是故比丘應勤學法律。

《雜阿含經》說：「年少的比丘不嫻熟佛法和戒律，凡是所接受的衣食供養，貪心迷戀，放縱散逸，這是轉向於死或者同死苦。捨戒還俗，損害正法戒律，稱爲『向於死』。觸犯正法戒律，不認識罪相，不知除罪方法，稱爲『同死苦』。」[142]因此比丘應當勤學佛法和戒律。

師，不教誡我，使我今日受如此苦痛，是以索之。」衆人事不得止，便欲捉此比丘下著水中。比丘曰：「我自入水，不須見捉。」即便投水喪滅身命，生諸苦處受罪無量。以此驗之，度人事大，不可不教誡。』」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1483a， p. 976a13-28)

[139]一一隨犯而訶：他本作「爲一一隨犯而訶」。

[140]縱逸：他本作「縱逐」。

[141]謂同死苦，《資持記》：「文中兩言『謂同死苦』，准《經》，上句合云『謂向於死』。」

[142]《雜阿含經》卷 39：「彼年少比丘出家未久，未閑法、律，依諸長老，依止聚落，著衣持鉢，入村乞食，不善護身，不守根門，不專繫念，不能令彼不信者信、信者不變。若得財利、衣被、飲食、臥具、湯藥，染著貪逐，不見過患，不見出離，以嗜欲心食，不能令身悅澤，安隱快樂。緣斯食故，轉向於死，或同死苦。所言死者，謂捨戒還俗，失正法、

二、明訶責法。

第二、闡明訶責法。

凡欲責他，先自量己內心喜怒。若有嫌恨，但自抑忍。火從內發，先自焚身。若懷慈濟，又量過輕重，又依訶辭進退，前出其過，使知非法，依過順訶，心伏從順。若過淺重訶、罪深輕責，或隨憤怒，任縱醜辭，此乃隨心處斷，未準聖旨，本非相利，師訓不成。宜停俗鄙懷，依出道清過，內懷慈育，外現威嚴，苦言切勒，令其改革。

凡是想要訶責弟子的，先要衡量自己內心的喜怒情緒。如果懷有嫌恨，應當自己抑制忍耐。怒火從內心發起，首先焚燒的是自身。如果懷有慈悲救濟之心，又衡量罪過輕重，訶責的言辭有所進退，先列出所犯的過失，讓他知道行爲的非法，依照過失順勢訶責，弟子內心容易順從。如果過失輕小卻訶責重，或者罪過深重而訶責輕，或者隨順自己的憤怒，放任謾罵的言辭，這都是隨自己的心意處理決斷，不是根據聖者的意旨，本意並非利益對方，作爲老師的訓誡也不會成功。應當停止鄙俗的心意，依照出離之道清除過失，內心懷著慈悲，外在示現威嚴，苦口懇切教誡，讓他洗心革面。

依律五法次罪責之。《四分》云：「弟子不承事和尚，佛令五事訶責：一、『我今訶責汝，汝去』（由過極重，遣遠出去）；二、『莫入我房』（得在寺住，在外供給）；三、『莫爲我作使』（容得參承入房）；四、『莫至我所』（外事經營，不得來師左右。依止師訶改云『汝莫依止我』）；

正律。同死苦者，謂犯正法、律，不識罪相，不知除罪。」(CBETA 2019.Q2， T02， no. 99， p. 284b6-14)

五、『不與汝語』（過最輕小，隨得侍奉）。」

根據戒律中五種方法依次訶責他。《四分律》說：「弟子不承事和尚，佛陀令以五種方法訶責：一、『我現在訶責你，你離開吧』（因爲過失極重，驅趕他遠去）；二、『不要進入我房間』（可以在寺廟中居住，在房間外承事供給）；三、『不要爲我作使辦事』（仍然允許進入房間參與承事）；四、『不要到我住所來』（只能在外經營事務，不可到師父左右。依止師的訶責辭改爲『你不要依止我』）；五、『不跟你講話』（過失最輕，得以跟隨侍奉）。」[143]

自三世佛教，每諸治罰，但有折伏訶責，本無杖打人法。比見大德衆主，內無道分可承，不思無德攝他，專行考楚。或對大衆，或復房中，縛束懸首，非分治打。便引《涅槃》「三子」之喻，此未達聖教。然彼經由住「一子地」悲故，心無差降，得行此罰。即《涅槃》云，「勿殺勿行杖」等，此言何指？不知通解，輒妄引文。縱引「嚴師」，此乃引喻，不關正文。

從三世佛教化以來，每有治罰，只有折服訶責，本來沒有杖責打人的方法。近來見到有的大德衆主，內在沒有道行可以傳承，不反思自己沒有德行攝受他人，專門使用拷打弟子的方法。有時當著大衆，有時在房間裏，捆縛懸掛，非理毆打。還引用《涅槃經》「三子」的比喻，[144]這樣

---

[143]《四分律》卷 34：「爾時諸弟子，不承事恭敬和尚，亦不順弟子法。時諸比丘往白世尊。世尊言：『自今已去當與作訶責。』彼不知云何訶責，佛言：『聽以五事訶責，和尚當作如是語：「我今訶責汝，汝去！汝莫入我房，汝莫爲我作使，汝亦莫至我所，不與汝語。」是謂和尚訶責弟子五事。阿闍梨訶責弟子，亦有五事，語言：「我今訶責汝，汝去！汝莫入我房，莫爲我作使，汝莫依止我住，不與汝語。」是謂阿闍梨訶責弟子五事。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804a22-b2)

[144]《大般涅槃經》卷 3〈4 長壽品〉：「佛告迦葉：『善男子！譬如國王、大臣、宰相產育諸子，顏貌端正，聰明黠慧。若二、三、四，將付嚴師而作是言：「君可爲我教詔諸子，威儀、禮節、伎藝、書數悉令成就。我今四子就君受學，假使三子由杖而死，餘有一子必

是沒有通達聖教的表現。實際上《涅槃經》是由於菩薩安住於「一子地」[145]的慈悲境界，[146]內心中沒有差別等級，所以可以行使這樣的懲罰。不然的話，《涅槃經》說的「勿殺勿行杖」（意爲不要殺害、不要杖責），[147]這話指的又是什麼呢？不知道通盤的理解，動輒妄引經文。即便引用嚴師爲例，這也只是引用比喻而已，與正文是無關的。

如《攝論》言「菩薩得淨心地，得無分別智，方便具行殺生等十事，無染濁過失」等。今時杖治弟子者，咸起瞋毒，勇憤奮發，自重輕他，故加彼苦。若準《涅槃》「恕己爲喻」，則針刺不能忍之。

正如《攝論》中所說「菩薩得淨心地，[148]得無分別智，[149]方便施行殺生等十種事[150]，但沒有染著過失」等。[151]現在杖責弟子的人，全都生起嗔恨惡毒之心，憤怒強烈的發作，看重自己而輕視他人，所以對他人施加苦楚。如果依準《涅槃經》的「恕己可爲喻」[152]，那麼連針刺之苦都是無法忍耐的。

又有愚師引《淨度經》「三百福罰」，此乃僞經人造，

當苦治，要令成就。雖喪三子，我終不恨。」迦葉！是父及師得殺罪不？』『不也。世尊！何以故？以愛念故爲欲成就，無有惡心，如是教誨得福無量。』」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 375， p. 621a1-9)

[145]一子地：平等視一切衆生如獨子。

[146]《大般涅槃經》卷 3〈4 長壽品〉:「善男子！如來善修如是平等，於諸衆生同一子想。如是修者，是名菩薩修平等心於諸衆生同一子想。善男子！菩薩如是修習此業，便得長壽，亦能善知宿世之事。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 375， p. 621a17-21)

[147]《大般涅槃經》卷 10〈5 一切大衆所問品〉:「一切畏刀杖，無不愛壽命。恕己可爲喻，勿殺勿行杖。」(CBETA 2019.Q2， T12， no. 374， p. 426c26-27)

[148]淨心地，即初地，又稱歡喜地，菩薩十地之一。

[149]無分別智，《資持記》:「無分別智，於諸衆生同於一子，無取捨故。」

[150]十事，是指十惡業。

[151]《攝大乘論》卷 3〈6 依戒學勝相品〉:「甚深差別者，若菩薩由如此方便勝智行，殺生等十事無染濁過失，生無量福德速得無上菩提勝果。」(CBETA 2019.Q2， T31， no. 1593， p. 127a9-11)

[152]恕己爲喻，即推己及人就可以明白。

智者共非。縱如彼經，不起三毒者，得依而福罰。今順己煩惱，何得妄依？

還有愚癡的師長引用《淨度經》「三百福罰」爲證。這是後人造的僞經，智者們都不承認。即便按照這部經的說法，也是不起三毒的人才可依此來實行福罰。[153]現在卻隨順自己的煩惱，怎麼能夠妄自依隨？

《律》中，瞋心訶責，尚自犯罪。乃至畜生不得杖擬，何況杖人。

《四分律》中，以嗔心訶責，尚且犯罪。[154]乃至對於畜生都不可以用棍杖恐嚇，[155]何況是仗打人？

《地持論》中，上犯罰黜，中犯折伏，下犯訶責。亦無杖洽[156]。

《地持論》當中，上等犯罪予以驅逐，中等犯罪予以折伏，下等犯罪予以訶責。[157]也沒有施行杖責之法。

《大集》云：「若打罵破戒、無戒、袈裟著身、剃頭者，罪同出萬億佛身血。若作四重，不聽在寺，不同僧事。

---

[153]福罰，懲罰犯戒的弟子可以得到福報。《淨度三昧經》：「佛言：『我法中不受大惡人。末世時，我弟子不承至法，用名譽故，取求弟子，至令有惡人耳。惡人犯戒，放逸傲慢，不畏禁戒者。持法律者，案法治之。小過笞之一百，中過笞之二百，福罰之。大過笞之三百，福罰之。不改、不首過者，長擯棄之。』」(CBETA 2019.Q2， ZW07， no. 63， pp. 288a09-289a2)

[154]瞋心訶責出自《四分律》九十波逸提的「毀訾語戒」。

[155]杖擬畜生出自《僧祇律》的「掌刀擬比丘戒」的隨制，對應於《四分律》的「搏比丘戒」。《行事鈔・隨戒釋相篇》將杖擬畜生放在「打比丘戒」中說明，故《資持記》說「杖擬畜生犯吉，出打比丘戒」。《摩訶僧祇律》卷 18：「若惡象馬牛羊狗，如是等種種惡獸來者，不得以掌刀擬。得以杖、木、瓦、石打地恐怖令去。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 376b19-21)

[156]洽：有本作「治」。

[157]《菩薩地持經》卷 3〈6 成熟品〉：「見餘衆生若有毀失，下犯訶責、中犯折伏、上犯驅出。訶責、折伏，爲安樂彼及餘衆生；若驅出者，還聽懺悔，既安樂彼兼利餘人。」(CBETA 2019.Q2， T30， no. 1581， p. 900c23-26)

若謫罰者，於道退落，必入阿鼻。何以故？此人必速入涅槃，故不應打罵。」準此以明，則自知位地，生報冥然，濫自欺柱[158]，可悲之深。廣如彼經。

《大集經》說：「如果打罵破戒、無戒、身著袈裟、剃頭的人，罪行等同出萬億佛身血。若是比丘造作四重罪[159]，則不允許留他在寺廟，也不得參與僧事。若是加以非理謫罰，將於解脫道中退失墮落，必定墮入阿鼻地獄。什麼原因呢？因爲此人（比外道和在家俗人）能夠更快進入涅槃，所以不應打罵。」[160]依準此經來說明，則應了知自己修行的位地（而不可濫用地上菩薩所行之事），否則因爲愚昧無知而造下來世果報，自欺欺人，深爲可悲。詳情參見此經。

《僧祇》：「若師訶責，弟子不受者，當語知事人斷食。若凶惡者，師自遠去。若依止弟子，師應出界一宿還。若弟子有過，和尚爲弟子懺謝諸人云：『乃至凡夫愚癡，何能無過？此小兒晚學，實有此罪。當教勅不作。』如是悅衆意。」

《僧祇律》說：「如果師父訶責，弟子不接受的話，

---

[158]柱：有本作「枉」。

[159]四重，指的是大殺生（即殺人）、大偷盜（過五錢）、大非梵行、大妄語（自言証聖）。

[160]《大方等大集經》卷 54：「佛言：『大梵！我今爲汝且略說之。若有人於萬億佛所出其身血。於意云何？是人得罪寧爲多不？』大梵王言：『若人但出一佛身血得無間罪，尚多無量不可算數墮於阿鼻大地獄中，何況具出萬億諸佛身血者也！終無有能廣說彼人罪業果報，唯除如來。』佛言：『大梵！若有惱亂罵辱打縛爲我剃髮著袈裟片、不受禁戒受而犯者，得罪多彼。何以故？如是爲我出家剃髮著袈裟片，雖不受戒或受毀犯，是人猶能爲諸天人示涅槃道，是人便已於三寶中心得敬信，勝於一切九十五道。其人必速能入涅槃，勝於一切在家俗人，唯除在家得忍辱者。是故天人應當供養，何況具能受持禁戒三業相應！諸仁者！其有一切剎利國王及以群臣諸斷事者，如其見有於我法中而出家者，作大罪業、大殺生、大偷盜、大非梵行、大妄語及餘不善，如是等類但當如法擯出國土、城邑、村落，不聽在寺，亦復不得同僧事業，利養之物悉不共同，不得鞭打，若鞭打者理所不應。又亦不應口業罵辱，一切不應加其身罪。若故違法而謫罰者，是人便於解脫退落受於下類，遠離一切人天善道，必定歸趣阿鼻地獄，何況鞭打爲佛出家具持戒者！』」(CBETA 2019.Q2， T13， no. 397， p. 359b13-c7)

應當告訴知事人中斷他的飲食。如果弟子是兇惡之徒，師父可以自行離開遠去。如果是依止的弟子，師父應當離開大界一宿再回來（這樣依止關係就可以終止）。」[161]「如果弟子犯有罪過，和尚要爲弟子向衆人懺悔謝罪說：『凡夫愚癡，哪裏能夠沒有過錯？這個孩子學習得晚，確實有此罪過。我應當予以教導，以後再也不犯。』如此令衆人滿意。」[162]

三、明訶責非法。

三、闡明非法的訶責。

《四分》云：「盡形訶責，竟安居訶責，訶責病人，或不喚來現前，不出其過而訶責等，並成非法。若被治未相懺謝而受供給、依止等，或被餘輕訶而不爲和尚、闍梨及餘比丘等執事勞役者，得罪。」

《四分律》說：「終身訶責弟子，整個安居期間訶責，訶責病人，或者不喚來面前便訶責，或者不指出過失而訶責，這些都是非法的。如果被治責而未作懺悔謝罪，就開始接受供給或依止等，[163]或者受到一些輕輕的訶責就不爲和

[161]《摩訶僧祇律》卷 28：「不淨應遮者，若弟子犯小小戒、別衆食、處處食、女人同屋、未受具足人過三宿、截生草、不淨菓食，應教言：『莫作是。』若言：『和上、阿闍梨！我更不作。』者善。若言：『和上、阿闍梨但自教，教他爲？』若如是者，應語知床褥人奪床褥、知食人斷食。若前人凶惡，依王力大臣力能作不饒益者，若是和上應避去，若是依止阿闍梨，應擔衣鉢出界一宿還，即離依止。共住弟子、依止弟子作不淨行，和上、阿闍梨不教者，越毘尼罪。是名不淨應遮。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458b6-15)

[162]《摩訶僧祇律》卷 28：「被羯磨者，應斷理，僧若作折伏羯磨、不語羯磨、發喜羯磨、擯出羯磨，於三見中若一一見：謗線經、惡邪見、邊見，諫不捨作舉羯磨。和上、阿闍梨應爲弟子悔謝諸人：『諸長老！此本惡見，今已捨，行隨順法。凡夫愚癡，何能無過？此小兒晚學，實有此過，從今日當教勅，更不復作。』悅衆意已，求僧爲解羯磨。共住弟子、依止弟子，僧作羯磨不爲解者，越毘尼罪。是名被羯磨。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458b21-29)

[163]受供給、依止，《四分律》原文包括了爲別人供給作使，接受別人的供給作使，依止別人，接受別人依止四種情況。

尚、闍梨以及其他比丘等服事勞役的，得罪。」[164]

《僧祇》：「若與共行弟子、依止弟子衣已，不可教誡，爲折伏故奪，後折伏已，還與，無罪。若與衣時言『汝此處住，若適我意，爲受經者，與汝』，後不順上意，奪者無犯。」

《僧祇律》：「如果之前給與共行弟子、[165]依止弟子[166]三衣，後來因爲教誡不了，爲折伏他而故意奪走三衣，折服之後再把三衣還給他，無罪。」「如果當初在給他三衣的時候就說好『你在這裏居住，若能令我滿意，或者是爲受學經法，就給與你三衣』，後來不能順從師長的意願，這時奪去三衣的話，便無罪。」[167]

《十誦》：「若欲折伏，剝衣。裸形可羞。佛言：『不應小事折伏沙彌。若折伏，留一衣。』」

《十誦律》說：「（六群比丘）想要折伏弟子，便剝去他的衣服。裸體令人羞愧，所以佛說：『不應爲了小事折伏沙彌。如果折伏，也要留一件衣服。』」[168]

---

[164]《四分律》卷 34：「世尊既聽訶責弟子，彼盡形壽訶責，佛言：『不應盡形壽訶責。』彼竟安居訶責，佛言：『不應爾。』彼訶責病者，和尚阿闍梨不看，餘比丘亦不看，病者困篤，佛言：『不得訶責病者。』彼不在前訶責，餘比丘語言：『汝已被訶責。』彼言：『我不被訶責。』佛言：『不應不現前訶責。』彼不與出過而訶責，時諸弟子言：『我犯何過而見訶責耶？』佛言：『不應不出其過而訶責。當出其過言：「汝犯如是如是罪！」』彼既被訶責已便供給作使，佛言：『不應爾。』彼與作訶責已，便受供給作使，佛言：『不應爾。』彼被訶責已故依止，佛言：『不應爾。』彼與作訶責已與依止，佛言：『不應爾。』彼被訶責已不懺悔，和尚阿闍梨便去，佛言：『不應爾。』彼被訶責已，便於餘比丘邊住，不與和尚阿闍梨執事，亦復不與餘比丘執事，佛言：『不應爾。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804b17-c5)

[165]共行弟子，指的是從和尚親授具足戒的弟子。

[166]依止弟子，指非從和尚親授具足戒，自己前來依止師父的弟子。

[167]出自《僧祇律》「奪衣戒」的隨制。《摩訶僧祇律》卷 11：「若比丘與比丘衣，汝適我意者與，不適意還奪，無罪。爲受經者與，不受經者還奪，無罪。……若比丘與共行弟子、依止弟子衣已，不可教誡，爲折伏故奪，後折伏已還與，無罪。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 319b21-26)

[168]《十誦律》卷 48：「爾時六群比丘，有大沙彌，隱處毛生。小違逆師意，師即剝衣。裸

四、明辭謝法。

四、闡明辭謝的方法。

《十誦》云：「比丘、沙彌得和尚，知不能增長善法者，應白師言：『持我付囑某甲比丘。』師應籌量彼比丘教化弟子何似，其衆僧復何似。好者，應付之；知不具足，更付餘師。若和尚不好，當捨去。」

《十誦律》說：「比丘、沙彌有了和尚，知道不能幫助自己增長善法的，應該向師父告白說：『請將我託付給某甲比丘。』師父應當統籌考量那位比丘教化弟子的水平如何，衆僧弟子又如何。如果是好師，應該託付給他；如果知道不具足善法，就另外託付給其他師父。若和尚不是好師，應當捨去。」[169]

「和尚有四種：與法不與食，應住；與食不與法，不應住；法食俱與，應住；法食俱不與，不應住，不問若晝若夜，應捨去。阿闍梨亦爾。」

「和尚有四種：給與佛法而不給與飲食的，應當安住；給與飲食而不給與佛法的，不應安住；佛法和飲食都給與的，應當安住；佛法和飲食都不給與的，不應安住，不管是白天還是黑夜，應當立刻捨去。對於阿闍梨也是這樣。」[170]

身可羞，人所不喜，是事白佛。佛言：『不應以小事折伏沙彌。若折伏時應留一衣。』」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 350c19-22)

[169]《十誦律》卷 57：「若近行弟子，知阿闍梨邊不能增長善法，應白阿闍梨，持我付囑某比丘。阿闍梨應籌量，是比丘教化法何似？弟子衆復何如？若知是比丘具足善法，當付囑；若知不具足，當付囑餘比丘。若阿闍梨不好，當捨去。是名近行弟子法。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 422b5-10)

[170]《十誦律》卷 49：「有四種和上：有和上與法不與食、有和上與食不與法、有和上與法與食、有和上不與法不與食。是中與法不與食者，應住是和上邊。與食不與法者，不應住。與法與食者，如是應盡形住。不與法不與食者，不應住，闇夜亦應捨去。阿闍梨亦如是。」(CBETA 2019.Q2， T23， no. 1435， p. 356c15-20)

《僧祇》大同，有苦、樂住別。「若師令作非法事，『喚汝來，取酒來』，應耎語云：『我聞佛言，如是非法事，不應作。』」第二十八、九卷中多有行法，須者看之。

《僧祇律》大體相同，用苦住、樂住區別。[171]「如果師父命令弟子做非法的事情，比如『喚你來，取酒來』，弟子應當用柔和的語言說：『我聽聞佛說，這是非法之事，不應該做。』」[172]第二十八、二十九卷中有很多行法，[173]需要的人可以閱讀。

《五百問事》：「若弟子師命令販賣，作諸非法，得捨遠去。」

《五百問事》：「如果師父命令弟子販賣貨物，做各種非法的事情，則可以捨棄遠離師父。」[174]

《四分》：「若弟子被師訶責，令餘比丘爲將順故，於和尚、闍梨所調和，令早受懺。」應知折伏柔和，知時而受。

《四分律》：「如果弟子被師父訶責，可令其他比丘

---

[171]《摩訶僧祇律》卷 28：「復有四種阿闍梨。何等四？有阿闍梨不問而去、有阿闍梨須問而去、有阿闍梨苦住盡壽應隨、有阿闍梨樂住雖遣盡壽不離。不問而去者，有師依止住，無衣食病瘦湯藥，復不能說出家修梵行無上沙門果法，如是師不問而去。問而去者，有阿闍梨依止而住，雖有衣食病瘦湯藥，而不能說出家修梵行無上沙門果法，如是師須問而去。苦住者，有阿闍梨依止而住，雖無衣食病瘦湯藥，善說出家修梵行無上沙門果法，如是阿闍梨共住雖苦盡壽不應去。有樂住者，有阿闍梨依止而住，能與衣食病瘦湯藥，善說出家修梵行無上沙門果法，如是阿闍梨雖驅遣，盡壽不應去。是名四。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 458a14-27)

[172]《摩訶僧祇律》卷 28：「作事者，和上、阿闍梨語弟子作是事，如法應作。若言：『喚彼女來、取酒來。』應軟語言：『我聞如是等非法事不應作。』師若語作如法事，不作者越毘尼罪。是名作事。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， p. 459a22-26)

[173]此處分卷與大正藏《摩訶僧祇律》是一致的。

[174]《佛說目連問戒律中五百輕重事經》卷 2〈13 雜事品〉：「問：『師令弟子販賣作諸非法，得遠離師不？」答：「得捨去。有四因緣應住：一者與法與食不與衣鉢，應住。二者與法與衣鉢不與食，應住。三者與法衣鉢與食，應住。四者與法不與衣鉢不與食，應住。若師都不與法不與衣鉢食，應去。』」(CBETA 2019.Q2， T24， no. 1483b， p. 991b18-23)

爲其疏通，在和尚、闍梨那裏調和，令他們儘早接受弟子的懺悔。」[175]師父知道弟子已經折伏柔和，應知道時機而接受懺悔。

《律》云：「應向二師具修威儀，合掌云：『大德和尚！我今懺悔，更不復作。』（已外卑辭自述，事出當時。）若不聽者，當更日三時懺悔如上。猶不許者，當下意隨順，求方便解其所犯。若下意無有違逆，求解其過，二師當受；不受者，如法治。」

《四分律》說：「弟子應當面對二師具足威儀，合掌說：『大德和尚！我今懺悔，更不復作。』（之外還要謙卑自述，事出當時的情況。）如果師父不接受懺悔，應當進一步在每天三個時間如上懺悔。如果仍舊不接受懺悔，應當謙下隨順，請求方便來解除自己所犯的過失。如果謙下沒有違逆師父，請求解除過失，二師應當接受；不接受的話，如法治。[176]」[177]

「若知不長益，令餘人誘將去。」

「如果知道師父對沙門道果沒有長益，可以讓其他人誘導弟子離去。」[178]

---

[175]《四分律》卷 34：「彼被訶責已，無人爲將順、或遠行、或休道、或不樂佛法，佛言：『聽餘人作如是意受，爲其和尚阿闍梨，欲令懺悔和合故受。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804c5-8)

[176]如法治，是突吉羅罪的異名。

[177]《四分律》卷 34：「彼被訶責已，不向和尚阿闍梨懺悔，佛言：『被訶責已，應向和尚阿闍梨懺悔。當如是懺悔，偏露右臂、脫革屣、右膝著地合掌，作如是語：「大德！我今懺悔，更不復作。」若聽懺悔者善；若不聽者，當更日三時懺悔，早起日中日暮。若聽懺悔者善；若不聽者，當下意隨順，求方便解其所犯。若彼下意隨順無有違逆求解過，師當受，若不受當如法治。』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804c14-22)

[178]《四分律》卷 34：「爾時六群比丘，誘將他弟子去，諸比丘往白佛，佛言：『不應誘將他弟子去，若將去應如法治。』彼和尚阿闍梨，或破戒、破見、破威儀、若被舉、若滅擯、若應滅擯，於沙門法無利益時，諸比丘往白佛，佛言：『聽作如是意：「所以誘進將去，欲令其長益沙門法故。」』」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 804c8-14)

「若弟子見和尚五種非法，應懺謝而去，白和尚言：『我如法，和尚不知；我不如法，和尚不知；我犯戒，和尚捨不教訶；若不犯，亦不知；若犯而懺者，亦不知。』」

「如果弟子看見和尚行五種非法，應當懺悔辭謝離去，告訴和尚說：『我如法，和尚不知道；我不如法，和尚不知道；我犯戒，和尚捨棄不作教導訶責；若是不犯的情況，也不知道；若是犯戒而懺悔的情況，也不知道。』」[179]

問：「前共行法令弟子攝和尚，今諸律中云何辭去？」。

有人問：「之前的共行法令弟子攝持和尚，現在各部律典爲何說要辭別遠去？」

答：「上言攝者，據初雖有過，弟子諫喻，有可從遂。今諫而不受，無『同法』義，故須去也。」

回答：「上文所說的攝持，是根據最初雖然有過失，弟子勸諫曉諭，師父可以跟從接受。現在勸諫但不接受，就沒有『共同修法』的意義，所以必須離開。」

《僧祇》云：「若師受諫者，言：『弟子，汝須早語我，我無所知』，即承用之。若師言『汝若諫我，我則是汝，汝則是我』，依前二師方便而去。」

《僧祇律》說：「如果師父接受勸諫，說：『弟子，你應該早點告訴我，我不知道』，那就繼續承事他。如果師父說：『你如果勸諫我，那我就成了你，你就成了我』，

[179]《四分律》卷 59：「和尚有五非法，弟子應懺悔而去，應語和尚言：『我如法和尚不知、我不如法亦不知、若我犯戒捨不教訶、若犯亦不知、若犯而懺悔亦不知。』和尚有如是五法，弟子應懺悔而去。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 1004b9-14)

就依照之前對待二師的方便法而離去。[180]」[181]

七、明失師法。

七、闡明失師之法。

和尚一種，無相失義。或可無德，更依止他。以依得戒，無再請法。依止闍梨，事須詳正。有三不同：一、請師法；二、相依住法；三請教授法。

和尚只能有一位，沒有失去的道理。可能和尚並沒有什麼德行，可再去依止他人。因爲當初依和尚而獲得戒體，（要期是盡形壽，）日後沒有再請和尚的道理。依止闍梨，理應詳細辨別，有三種不同之法：一、請師法；二、相依住法；三、請教授法。

次明失是非者。

其次說明是否失去依止法。

若師被僧治罰不失依止，謂不失請法、相依住法，失請教授法。以師有過，行法在己，弟子無義得請，令師得罪。以奪三十五事中「不得受人依止」者，謂授他教誡，亦是被治人不合作依止。

若師父被僧衆治罰而不會失去依止，是指不會失去請師法、相依住法，而會失去請教授法。因爲師父有過失，有行法在身，[182]弟子不應再向師父請教而讓師父得罪。因爲奪

---

[180]對和尚是遠去，對阿闍梨是持衣鉢出界一宿還。

[181]《摩訶僧祇律》卷 28：「若和上、阿闍梨，共住弟子、依止弟子亦應如是諫，不得麁語如教誡法，應軟語諫和上、阿闍梨：『不應作是事。』若言：『子！我更不作。』若爾者善。若言：『止！止！汝非我和上、阿闍梨，我當教汝，汝更教我？如逆捋竹節。汝莫更說。』若是和上者，應捨遠去。若依止阿闍梨，應持衣鉢出界一宿還，依止餘人。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1425， pp. 458c26-459a4)

[182]行法：犯罪人受罰之法，即下文「奪三十五事」。

三十五事[183]中的「不得受人依止」指的就是給與他人教誡，所以被治罪之人也不適合再給他人作依止。

若弟子被僧治不失者，三種不失。欲令師僧教誡弟子順從於僧，疾疾爲解，開無隨順罪。

若弟子被僧衆治罰而不會失去依止，是指（請師法、相依住法、請教授法）三種法都不會失去。爲了讓師父教誡弟子順從於僧衆，迅速爲他解罪，所以開許師父沒有隨順罪。[184]

《律》中，「二師及弟子互一人決意出界外宿，即日還，失依止」者，失下二法，不失請師法。若還，不須更請師。但生請法，相依便有法起。廣有是非，如《律大疏》。

《四分律》中「二師和弟子其中一人心中決定出界住宿，但是當日就返回了，則失去依止法」，是指失去後兩種法（即相依住法、請教授法），不失請師法。如果回來，不需要再作請師法。只要生起請教授法，相依法也會自然產生。[185]對是非情況的廣泛討論，如智首律師《四分律大疏》所說。[186]

《四分》云多種：「一、死；二、遠去；三、休道；

---

[183]奪三十五事：指被治罰比丘要被奪去的「奪其眷屬」、「奪其智能」、「奪其順從」、「奪其相續」、「奪其供給」、「制其恭敬」、「奪其證正他事」等七類三十五種權利，詳見本書〈僧網大綱篇〉。

[184]當僧團治罰某人，其他人都不得隨順，否則得罪。這裏開許師父可以隨順受罰的弟子，是出於教育弟子的目的。

[185]《簡正記》:「但生請法者，語似難會，應云但生請教授法，則便有相依住法起也。」

[186]《四分律行事鈔簡正記》卷 7：「如《律大疏》者，首疏難曰：師弟決意出界心隔，即月還便失依止者。若爾，離衣破夏，要須經宿者何？答：依止各有兩捨之心，以情望情也。夏及衣但自有捨心前境，且是非情無捨心故不失。又復衣夏約其明相，所以經宿辨失不失等，依止約心約界，故不例之。因此四句料簡：一心隔宿不隔失，依止不失衣夏二宿隔心不隔，不失依止，如善見弟子隨師行爲師，持衣値人說法，弟子貪聞法故無，離依止罪而師失衣也。三俱攝可知。」(CBETA 2019.Q2， X43， no. 737， p. 181c7-16 // R68， p. 469a7-16 // Z 1：68， p. 235a7-16)

四、犯重；五、師得訶責；六、入戒場上；七、滿五夏；八、見本和尚；九、還來和尚目下住。」若約教，失依止。

《四分律》有多種失依止的情況：「一、死；二、遠去（且經過一宿）；三、休道；四、犯重罪（而被僧團滅擯）；五、師父受到訶責等七羯磨法；六、進入戒場（且經過一宿）；七、年滿五夏；八、見到本來的和尚（重新依學）；[187]九、（和尚重新蓄衆而）回到和尚眼前居住。」[188]若是按照律教，算是失去了依止。[189]

[187]見本和尚：據《資持記》釋，「謂師先遠去，弟子別求依止，後見本師，還復依學，彼法即失。」即弟子之前的師父去了遠方，弟子依止了其他師父，後來重新見到原來的師父，那麼與後來依止之師的依止關係就自動解除了。

[188]《四分律》卷 34：「有五法失依止：一師訶責、二去、三休道、四不與依止、五入戒場上。復有五事：一者死、二者去、三休道、四不與依止、五若五歲若過五歲。復有五事：若死、若去、若休道、若不與依止、若見本和尚。復有五事：若死、若去、若休道、若不與依止、若和尚阿闍梨休道。復有五法：若死、若去、若休道、若不與依止、若弟子休道。復有五事：若死、若去、若休道、若不與依止、若和尚阿闍梨命終。復有五事：若死、若去、若休道、若不與依止、若弟子命終。復有五事：若死、若去、若休道、若不與依止、若還在和尚目下住。是爲五事失依止。」(CBETA 2019.Q2， T22， no. 1428， p. 806a18-b1)

[189]若約教，失依止：依《資持記》釋，這裏是依照律教的標準，以上情況算是失去依止；如果是從行法上來說，要待法身成立，才算離於依止。

《四分律刪繁補闕行事鈔》

卷十　〈說戒正儀〉

翻譯：賢世法師

（「布薩」，此云「淨住」。《出要律儀》云：「是憍薩羅國語。」六卷《泥洹》云：「布薩者，長養。二義：一、清淨戒住，二、增長功德。」《雜含》云「布薩陀婆」。若正本音「優補陀婆」，「優」言「斷」，「補陀婆」言「增長」。國語不同。亦呼爲「集」，爲「知」，爲「宜」，爲「同」，爲「共住」，爲「轉」，爲「常」也。《三千威儀》云：「布薩者，秦言『淨住』，義言『長養』，又言『和合』也。」《俱舍論》名「八戒」云「布薩護」也。[1]《明了》言：在心名「護」，在身口名「戒」也。《律》云：「布薩法一處，名『布薩犍度』。[2]」即「說戒」也。）

（「布薩」，此方叫做「淨住」。《出要律儀》說：「這是憍薩羅國語。」六卷《佛說大般泥洹經》中說：「布薩，是長養的意思。有兩種意義：一、清淨戒住，二、增長功德。」《雜阿含經》中叫「布薩陀婆」。如果依照其原來的發音，是「優補陀婆」，「優」意爲「斷」，「補陀婆」意爲「增長」。根據翻譯不同，也叫做「集」，或「知」，或「宜」，或「同」，或「共住」，或「轉」，或「常」等。[3]《三千威儀》說：「布薩，此方秦土叫做『淨住』，意思是『長

[1]《阿毘達磨俱舍釋論》卷 11〈分別業品 4〉：「復次此優波婆娑護，若人欲一日一夜受，受法云何？偈曰：晨朝從他受，下坐隨後說。布薩護具分，離莊飾晝夜。」(CBETA， T29， no. 1559， p. 232， b5-8)

[2]《四分律》卷 54：「一切布薩法集一處，爲布薩犍度。」(CBETA， T22， no. 1428， p. 968， b5)

[3]「集」，指大衆共集在一處。「知」，指由聞戒而知犯不犯。「宜」，指布薩時間合宜。「同」，指同遵行。「轉」，指轉穢染爲清淨。「常」，指僧所常行，不容斷絕。

養』，又叫做『和合』。」《俱舍論》將「八戒」叫做「布薩護」。《明了論》提到：在心叫做「護」，在身口叫做「戒」。《四分律》提到：「布薩法一處，名『布薩犍度』。」就是指的是「說戒」。）

說戒儀軌，佛法大綱；攝持正、像，匡維衆法。然凡情易滿，見無深重，希作欽貴，數爲賤薄。比雖行此法，多生慢怠，良由日染屢聞，便隨心輕昧。以此論情，情可知矣。

說戒的儀軌，是佛法的大綱，攝持了正法與像法，衆法由此得以匡維。然而凡夫的心理，是容易得到滿足的，智慧也很淺薄，不能看到其深厚、重大的意義，對很少舉行的法能比較敬重而視爲珍貴，但對多次舉行的則看得淺顯賤薄。近來雖然此法也有在施行，但也很容易產生怠慢的態度，實在是由於經常能夠碰到、聽到，就隨著心裡開始輕視疏忽了。用這樣來衡量凡夫的心理的話，可以知道其態度如何。

昔齊文宣王撰《在家布薩儀》，普照沙門、道安開士撰《出家布薩法》，並行於世。但意解不同，心相各別，[4]直得承用，文據莫憑。今求以經意，參以所聞，粗重撰次，備如後列。然生居像末，法就澆漓。若不共相敦遇，終無成辦之益。故先引勸勉，後便文證。

過去有南齊文宣王曾撰寫了《在家布薩儀》，普照法師、道安開士曾撰寫了《出家布薩法》，一齊流通於世。

[4]《四分律行事鈔簡正記》卷 8：「『但意解不同，心相各別』者，在家布薩誦菩薩戒，出家人誦聲聞戒，名爲不同也。又菩薩是大乘戒，防護於心；聲聞是小乘戒，約身口之相，故云各別。已上依宛陵解也。諸記中，並不釋此事，致多妄說。」(CBETA， X43， no. 737， p. 183， b10-13 // Z 1：68， p. 236， d2-5 // R68， p. 472， b2-5)

但是因爲對其意涵解讀不同，心與相有別，只是在沿用其做法，至於其中的根據爲何並不知道。現在我證求各經律之意，並加之我的見聞以參考，粗粗的重新編寫，像後面所列這樣。但我們生在像法的末期，法漸漸變得澆薄。如果不共同互相勉勵，則終究沒有成辦之益。所以先引一些勸勉的話，後面就引出文證。

《善見》云：「云何得知正法久住？若說戒法不壞是。」《摩得伽》云：「布薩者，捨諸惡不善法，及諸煩惱有愛[5]，證得白法，究竟梵行事，故名也。」又云：「半月半月自觀身，從前半月至今半月中間不犯戒耶？若有犯者，於同意所懺悔。」《毘尼母》：「清淨者，名『布薩』義。」

《善見論》說：「怎麼樣才能知道正法能久住呢？如果說戒法不壞的話就是了。」《摩得伽論》說：「布薩，是說去掉惡的不善法，以及那些煩惱有愛，而證得清淨的白法，將梵行究竟，所以得名了。」又說：「半月半月可以觀察自身，從前半月到這半月中間，戒是不是沒有違犯呢？如果有違犯的話，應該在同見者那裡去懺悔。」《毘尼母論》中說：「清淨，就是布薩的意思。」

就中分二：初僧，後別。初中分四：一、時節不同，二、雜法衆具，三、正說儀軌，四、略說雜法。

下面分兩部分：第一，僧法；第二，別法。僧法中分爲四部分：一、時節不同，二、雜法衆具，三、正說儀軌，四、略說雜法。

初中五種：一，十四、十五、十六三日不同；二，食前、食後；三，若晝、若夜；四，若增、若減；五、時與非

[5]愛，《大正藏》作「受」，誤，據《摩得伽論》《行事鈔批》《簡正記》《資持記》改。

時。前三出《十誦》文。[6]

一時節不同中分爲五種：一，十四、十五、十六三天時間上是不同的；二，食前還是食後；三，或者晝，或者夜；四，或者增，或者減；五，時和非時。前三種都是出自《十誦律》中的文。

《四分》中，三日說戒，如上列也。又云：「布薩日應說。」《五分》云：「八日、十四日說法，十五日布薩。」《僧祇》：「食前亦得；而不得晨起布薩，得罪，以後來比丘不聞故。」《四分》：「爲外界鬪諍比丘來，佛令增減說戒。若知於十四日來，十三日前說；若十五日來，十四日說。若已入界，當令入浴，界內比丘出界而說。若不得者，白僧言：『今不得說，後十五日當說。』又不去者，更增至十五日。若不去，強和合說。」但明二度，不云三度。至三必須同說。亦無「三度不說，法滅」之文，僞傳於久。《律》云「拘睒彌國六年不說」，佛尚在世。何妨一國鬪諍，不得安樂，不階聖果，名爲法滅？《律》中，阿難疑高勝比丘犯盜，經六布薩，不與同法。《僧祇》，「相嫌，二十年不說戒」等。《四分》：「鬪諍來久，不得說戒；今暫和合，須非時說，隨何日諍滅，即日和說。」以僧具六和，戒、見、利、身、口、意等。今不同見、戒，則無「僧」義，不成和合清淨僧法故。

《四分律》中，可以十四、十五、十六日三日中任取一日說戒，如上所說那樣。律中還提到：「應該在布薩日說戒。」《五分律》中說：「八日、十四日爲俗說法，十五日僧布薩。」《僧祇律》提到：「午食前也可以布薩，但不

[6]《十誦律》卷 22：「佛語諸比丘：『從今聽二種布薩：一、十四日，二、十五日；一食前，二食後；一晝，二夜。』」(CBETA， T23， no. 1435， p. 158， b3-4)

能在早晨起時布薩，如果晨起布薩，得越毗尼罪，因爲後來的比丘不能參與布薩的緣故。」《四分律》說：「因爲有外界喜好鬪諍的比丘過來，佛叫比丘們可以提前或推後一日說戒。如果知道要在十四日來，就在十三日提前說；如果十五日來，就在十四日說。如果已經到了界內，可以叫他去沐浴，而界內的比丘都出界而說戒。如果還不行，即當白僧：『今日不能說戒，後一次十五日時當說。』如果到下一次十五日，那個比丘還不走的話，就再推遲到下下一次的十五日。如果還不走的話，就強令和合說戒。」但這種情況下，只能推遲兩次，不能到三次。如果到了第三次，就必須說戒。也沒有像傳說的那樣「如果三次不說，法會滅」的說法，這樣的訛傳已經流行了很久了。《四分律》中提到「拘睒彌國六年沒有說戒」，那時佛還在世，爲什麼將一個國家因爲鬪諍，不得安樂，無法證得聖果，就叫做法滅呢？律中還提到，阿難因爲懷疑高勝比丘犯了盜戒，經過六次布薩都不和高勝比丘同誦戒。《僧祇律》中也提到，因聚落比丘嫉妒蘭若比丘，使其二十年都不能說戒等。《四分律》說：「因爲鬪諍時間太久，不能夠說戒，現在暫時能夠和合了，須要非時說戒時，隨哪一天鬪諍滅了，就在那一日和合說。」因爲僧具備六和的意義，即戒、見、利、身、口、意等。現在見和戒不和，就失去了「僧」的涵義，不能成就和合清淨的僧法的緣故。

二、明雜法衆具。

二、說明種種雜法。

《五分》：「布薩時，不時集，妨行道，佛令作時節。」如前「集僧」中。

《五分律》：「布薩的時候，不能按時集合，妨礙大衆行道，所以佛令作種種的方式告知大衆集僧之時節。」就如前面「集僧通局篇」所說。

《十誦》云：「行籌者，爲檀越問，僧不知數，佛令行籌。不知沙彌數，行籌數之。若人施布薩物，沙彌亦得。雖不往布薩羯磨處，由受籌故。」《四分》：爲受供行籌，通沙彌也；若未受十戒，亦得受籌，以同受供故。如《涅槃》云[7]：「雖未受十戒，已墮僧數。」若請僧次，理無別他。

《十誦律》中說：「行籌，是因爲檀越問僧數量，比丘不知道具體有多少，所以佛令行籌。又不知道沙彌數，佛令行籌數。如果有人布施了布薩的物品，沙彌也可以獲得。雖然沙彌沒有到布薩羯磨的處所，但因爲已經受籌的緣故。」《四分律》：受供行籌，是通沙彌的；如果沒有受十戒，也是可以受籌的，因爲同受供的緣故。就如《大般涅槃經》所說：「雖然沒有受十戒，已經進入了僧數。」如果請僧時，沒有道理將沙彌排除在外。

《五分》：「籌極短並五指，極長拳一肘，極粗不過小指，極細不得減箸。有客來，不知，行籌收取數之。一人行，一人收，乃至收已，數之。知數已，唱言：『比丘若干，沙彌若干，出家人和合若干人。』」《四分》云「聽行舍羅」，此云「籌」也。

《五分律》：「籌最短的話可以是人五指併攏的長度，最長的話可以到人握拳時一肘的長度。最粗不過小指頭那麼粗，最細不能細過筷子。有客比丘來，不知道僧數，可

[7]云，《大正藏》作「中」，據敦煌本改。

以行籌再收取後數。一人行籌，一人收籌，收過後，數籌。知道數量後，對衆唱說：『比丘有若干人，沙彌有若干人，出家人和合有若干人。』」《四分律》說「允許行舍羅」，就是這裡的「籌」。

《五分》：「若白衣以華散高座比丘，佛開之。比丘不得。若白衣散華墮比丘身衣上，當拂去；落高座上，無苦。比丘欲莊嚴說戒堂，懸繒，散華，佛皆聽之。」《僧祇》：「若欲誦時，當先淨洗手已，捉籌。若有香汁，浴之亦得。餘人欲捉籌者，亦復如是。誦毘尼時，雜碎文句數難持，聽作籌數之：一者，五百；二者，七百（以通僧尼戒本）**。」「若布薩日，掃塔、僧院，使人泥治，香汁灑地，散香華**[8]**，然燈火。」誰應呪願、誦戒、行籌，並預辦之。《四分》云：「年少比丘應具水瓶、燈火等具，上座應處分。」**

《五分律》：「如果白衣將花散給高座比丘，佛開許可以。比丘散花則不行。如果白衣散的花落在比丘身上、衣服上，當拂拭而去；如果落在高座比丘上，則無妨。比丘想莊嚴說戒堂，懸繒，散花，佛都開許。」《僧祇律》：「如果要準備誦戒時，應當先洗手，然後捉籌。如果有香湯，用之洗浴也可以。其餘人準備捉籌時，也這樣做。在誦毘尼時，碰到文句雜碎而難以持誦，可以用籌數：一部時籌多過戒條倍數，二部時多過百多數。（這通僧尼的戒本。）」「到了布薩日，當掃塔、僧院，叫人泥治各處，用香湯灑地，散香花，燃燈火。」誰要咒願、誦戒、行籌，要提前安排好。《四分律》說：「年少的比丘應準備水瓶、

[8]「香華」，《大正藏》作「華香」，據敦煌本改。

燈火等器具，上座應該安排。」

《僧祇》云：「若誦戒時，應誦二部律；無者，應誦一部。若上座、次座應誦；無者，乃至能誦者誦。」「爲未受具人說五篇名，得罪。」準《四分》，得語「一切犯者得突吉羅」。

《僧祇律》說：「如果誦戒時，應該誦二部律；沒有的話，誦一部律。上座、次座應該誦；不能誦的話，讓能誦的人誦。」「爲未受具足戒的人說五衆的五篇罪名的話，得罪。」依照《四分律》，可以說「一切違犯的人得突吉羅」。

若說時，不得覆頭、覆肩；應脫革屣，偏[9]袒右肩行籌。其受籌者亦爾。先行受具人籌，後行沙彌籌已，唱法如《五分》。

如果說戒時，聽者不能覆頭、覆肩；應該脫掉革屣，偏袒右肩行籌。受籌的人也應該這樣。先要行受具人籌，後再行沙彌籌，最後唱的方法如《五分律》[10]。

《五分》云：「上座應說戒；持律者[11]作羯磨。說戒座上，眠睡，反抄衣，叉腰，著革屣，或臥，或倚，不恭敬等，並得小罪。」「若上座說戒忘，應授；猶忘，再授；更忘，應差人續次誦之。不得重誦。若諸緣事起者，明日布薩。諸羯磨法，並在說戒前作，以是攝僧法故。應直說戒，不得歌詠聲。」「至八日、十四日說法時，白衣聞法歡喜布施者，受之。令維那呪願。」十五日布薩時，尼來請教

---

[9]「偏」，《大正藏》作「褊」，據寬文本、貞享本改。
[10]根據上文，詞是：「比丘若干，沙彌若干，出家人和合若干人。」
[11]「者」，《大正藏》闕，據敦煌本加。

誡，乃至上座告云「莫放逸」等，如後所說。

《五分律》說：「上座應該說戒；持律者作羯磨。說戒會上，如果有睡眠、反抄衣、叉腰、著革屣、臥、倚靠、不恭敬等，都得小罪。」「如果上座說戒時遺忘了戒文，應由旁邊的人授予；再次忘記時，再授予；還一次忘記時，應該差遣其他人接著誦下去，不能夠再從頭重新誦。如果碰到有其他事情發生影響誦戒，改到明日布薩。所有的羯磨法，要在說戒之前作，因爲是攝僧之法的緣故。應該直接說戒，不聽歌詠而說。」「到八、十四日說法時，如果白衣聞法後歡喜布施，應該接受，並令維那呪願。」在十五日布薩時，如果比丘尼來請教誡，乃至上座告之「莫放逸」等等，都如後面所說。

《四分》：「開歌詠聲誦戒。」此是《五分》廢教。

《四分律》說：「可以用歌詠聲誦戒。」這在《五分律》中已經被佛所廢止了。

《十誦》云：「知布薩法者，盡應供養，不者得罪；以無佛時，是人補處故。」「說戒人先當闇誦令利，莫僧中說時錯謬。」

《十誦律》說：「知道布薩之法的人，應該都去供養，否則得罪；因爲在沒有佛的時候，這樣的人代佛說法，補佛之位的緣故。」「說戒之人先要在私底下將戒文誦讀熟練，不要在僧中說時發生錯謬。」

三、正明說儀。

三、正明說戒之儀。

此門布置，據《律》不具。今行事者，通取諸部共成

一法。而諸家安設，各有不同，今取普照、道安二師爲本。餘則引《律》誠文，刪補取中（十種）。

說戒的布置方法，在《四分律》中沒有記載。這裡行事時，取諸部律都通的合成一種。而古來所傳諸家做法，各有不同，這裡取普照法師、道安開士二師爲根本。其他的則引用律中之文，刪補而取合宜之處。（有十種）

一、前須處所。中國布薩有說戒堂，至時便赴。此無別所，多在講、食兩堂。

一、說戒的處所。中國布薩有說戒堂，屆時去集合便可。此方沒有單獨的處所，大多在講堂和食堂兩處。

理須準承，通皆席地。中國有用繩床，類多以草布地，所以有尼師壇者，皆爲舒於草上。此間古者有床，大夫已上，時復施安；降斯已下，亦皆席地。東晉之後，床事始盛。今寺所設，率多床座，亦得雙用。然於本事行時，多有不便。隨處量法。

照理應遵行印度通行的做法，要席地而坐。中國有用繩床，大多是用草鋪在地上，所以有尼師壇，都是用來鋪在草地上的。此方漢地古來有床，大夫以上的人士，有時也會安設；大夫以下者，都是席地而坐的。東晉之後，床開始盛行起來。現在一般寺裡，大多用床座，也有兼具席地和床座兩種的。但在行布薩之法時，有很多不便之處。可以按照各地的需要而靈活處理。

二、衆具者。律中，舍羅、燈火、水瓶、坐具等，年少比丘先須辦之。華香莊嚴，準前早辦。

二、衆器具。律中，舍羅、燈火、水瓶、坐具等物品，

要年少比丘先去辦理。花香等莊嚴具，依照前面那樣要提前準備。

三、於說戒日，上座白僧令知。今時維那打靜告白言：「大德僧聽！今黑月十四日，衆僧和合於[12]某時某處說戒布薩。」餘如〈衆網〉中。

三、在說戒日，上座白僧告知說戒之事。現在，一般由維那打靜告白大衆說：「大德僧聽！今黑月十四日，衆僧和合於某時某處說戒布薩。」其餘的像〈僧網大綱篇〉中所說。

四、鳴鐘集僧。

四、鳴鐘集僧。

不局沙彌，並須入堂。若沙彌有緣，依法與欲，後須數籌[13]。若猶有聞、疑之相，盡界求覓喚之；若無有相，依法而作。

不限沙彌，所有人都入堂內。如果沙彌有事緣，也要依法與欲，後來數籌。如果還聽到或懷疑界內有比丘的跡象，應該在全大界內尋找；如果沒有這樣的跡象，就依法而說戒。

沙彌、大僧二處各說戒者，鳴鐘之時，各集二處。應說聞鍾偈。《增一阿含》云：

沙彌和大僧在兩處各自說戒時，鳴鐘聲響後，各自集在兩處。要說聞鐘偈，如《增一阿含經》：

---

[12]「於」，《大正藏》闕，據敦煌本加。
[13]「數籌」，《大正藏》作「籌數」，據敦煌本改。

「降伏魔力怨，除結盡無餘；露地擊犍槌[14]，比丘聞當集。諸欲聞法人，度流生死海；聞此妙響音，盡當雲集此。」

次入堂時，便合掌恭攝致禮。說偈言：

接著入堂後，就合掌恭敬致禮。說偈：

「持戒清淨如滿月，身口皎潔無瑕穢，大衆和合無違諍，爾乃可得同布薩。」

說已，各依位隨次而坐，如上《五分》恭敬具儀。此是極教所遺，攝僧根本之教，不比尋常諸餘法事。

說過後，各自依位次而坐，就如上面《五分律》所說一般恭敬具足威儀。這是律法和佛涅槃時所遺留下來的，是攝僧根本的教法，和平常其他的法事不同。

五、明供具。若有沙彌、淨人，教令摘華、香水，槃檠、鉢貯，五器、三器，共華盤交錯，羅列堂中。若在冬時，或無華月，當具綵華，以物席地。僧[15]中布設，並香爐、籌案，高座衆具，並令嚴正，使有可觀。

五、說明供具。如果有沙彌、淨人，應教他們摘花，準備香水，用盤盛花，準備布薩鉢，或者五器，或者三器[16]，和花盤一起交錯排列在堂中。如果在冬季，或沒有花的月份，可以準備絹製的花，用物鋪地上放置。僧中的設置，以及香爐、籌案，種種高座上的器具，都要莊嚴整齊，使之可觀。

六、明維那行事。

---

[14]「槌」，《大正藏》作「稚」，據敦煌本改。
[15]僧，《大正藏》作「像」，誤。
[16]將兩種瓶、兩種鉢加花盤，叫五器；將瓶放在鉢中，就成了三器。見《扶桑集釋》。

六、維那所行之事。

應年少比丘三、五人助辦所須，各具修威儀。維那取香水及湯，次第洗手已。持水、湯至上座前，互跪，盥上座掌已。取籌浴之，各說偈言：

應該找年少的比丘三、五個人幫助料理各種所須，比丘當具足威儀。維那取香水和香湯，大家依次洗過手後，拿著水和湯到上座前，互跪，盥洗上座的手掌。之後取出籌也洗過，各自說偈：

「羅漢聖僧集，凡夫衆和合，香湯浴淨籌，布薩度衆生。」

若上座老年，或不解時事者，維那自浴籌已。

如果上座年老，或者不懂布薩的儀軌做法時，維那可以自己洗籌。

餘有淨水香湯，隨多隨少，各取行之。令一年少比丘將水行之，各說偈言：

剩餘的淨水和香湯，隨多少，取出行給大衆。叫一位年少比丘拿著水去行，各自說偈：

「八功德水淨諸塵，盥掌去垢心無染。執持禁戒無缺犯，一切衆生亦如是。」

依安師古法，應左手執手巾上，右手持下行之。維那執籌唱白者，令餘人行之。及香湯、淨巾亦爾。又令一人持香湯行之，各說偈言：

依照道安法師的古法，應該左手持手巾上端，右手持手巾下端而行。如果維那拿著籌唱白的話，就叫其他人行。

香湯、淨巾也是如此。又叫一個人拿著香湯行，各自說偈：

「香水熏沐澡諸垢，法身具足五分充。般若圓照解脫滿，群生同會法界融。」

此之二偈，各至座前說之。不得一時也。

這兩種偈，到各自座前時說，不能一時一齊說。

又水、湯二物但得盥掌，本無漱口之事。往往有之，自出愚叟。

又香水和香湯只能用來盥洗手掌，本來沒有漱口之事。現今往往有這樣的做法，都是出自愚人。

其維那浴籌已。至上座前打靜處立，左手捉籌，右手捉打靜椎。其柄亦須香水淨已。打靜法，如「雜品」中。

維那洗浴過籌後，到上座前打靜的地方站立，左手拿著籌，右手捉打靜椎。打靜椎的手柄也要用香水洗淨過。打靜的方法，如後〈諸雜要行篇〉所說。

當舉手打一下，告云：

維那當舉手打椎一下，告衆：

「大德僧聽！衆中誰小，小者收護。」（三說）。

（「收」謂收攝衆具，「護」謂監護法事也。）有云「並供養、收籌」者。（準上文中已具。）

（「收」指收攝衆具，「護」指監護法事。）也有寫作「並供養、收籌」的。（依照上文，這已具足了。）

又打一下，唱云：

又打椎一下，唱道：

「大德僧聽！外有清淨大沙門入。」三說之。

有解云：「大沙門者，賓頭盧也。」準《律》，恐不集者，更相檢校，故作法命之，不局賢聖。

有人解釋說：「大沙門，指的是賓頭盧尊者。」依照律，是怕有不集合的人，爲了互相檢查，所以作法這樣說，並不限賢聖僧。

有云：「前加一白，『未受具者出』等。」《四分》：說戒不得妄驅沙彌。以《戒本》，說戒人自唱令出。若依《僧祇》三律，維那在前唱出。故彼《戒本》云，說戒者言「未受戒者已出」等。若高座誦外宗戒本，維那依前唱出。

有人說：「前面加一句白辭『未受具者出』等。」《四分律》說：說戒時不能隨便驅出沙彌。依照《四分戒本》，說戒人會自己唱說讓沙彌出。如果依照《僧祇律》《五分律》《十誦律》三律，是由維那在前面唱出。所以彼部律的戒本說，說戒者說「未受戒者已出」等。如果高座誦其它部的戒本時，維那可以依照前面那樣唱出。

不須道及「不清淨者出」。以言中所囑，事在高座《序》中。或自發露，便應說戒。

說戒者也不需要說「不清淨者出」。因爲這句囑詞，在高座誦戒者所說的《戒經序》中。或者自己發現有罪時，心念發露，便應該說戒。

如是唱訖。又打靜云：

像這樣唱過後，又打一下靜椎說：

「大德僧聽！此衆中[17]小者已收護。未受具已出（誦《四分戒本》不須此言）。外清淨大沙門已入。內外寂靜，無諸難事，堪可行籌廣作布薩。我某甲比丘爲僧行籌作布薩事。僧當一心念作布薩，願上中下座各次第如法受籌。」

三說已，云：「並受囑[18]授人籌。」

三遍後，接著說：「並受囑授人[19]籌。」

便來至上座前，互跪授之；上座即偏[20]袒，互跪合掌。諸僧一時隨上座儀式。上座說偈言：

便來到上座前面，互跪授籌；上座即偏袒，互跪合掌。其他比丘也隨上座的儀式。上座說偈：

「金剛無礙解脫籌，難得難遇如今果。我今頂戴歡喜受，一切衆生亦如是。」

說已，受取，兩手擎而頂戴之；或可受已，頂戴說偈。

說過後，受籌，雙手舉起頂戴；或也可以受過後，頂戴並說偈。

彼後收籌者，至上座前，亦同威儀。當還籌時，復說偈言

安排後面收籌者，來到上座前，也和上面一樣威儀。當還籌時，又說偈

---

[17]「中」，《大正藏》闕，據敦煌本加。
[18]「受囑」，《大正藏》作「囑受」，據寬文本、貞享本、卍續本、敦煌本改。
[19] 囑授人，指與欲者。
[20]「偏」，《大正藏》作「褊」，據寬文本、貞享本、卍續本、敦煌本改。

「具足清淨受此籌，具足清淨還此籌。堅固喜捨無缺犯，一切衆生亦如是」

便還他籌。不得復座，待供養已。

便將籌還給他。此時依然保持互跪，不回本座，等到供養之後才回。

如是展轉乃至大僧訖。收籌者來至上座所，授之。上座取已，便數知之。

這樣展轉，待衆比丘都結束。收籌者來到上座處，授籌。上座取過，依籌得知數量。

維那復[21]來打靜一下云：

維那又來打靜一下，說：

「次行沙彌籌。」

三說已。有沙彌者，徑往坐處[22]行之，並取囑授者。乃至僧中一遍通告云「沙彌籌」，或有大僧將欲來者。如是收已，依前付數。

說三遍。有沙彌時，都往坐處行籌，並取與欲人籌。有可能有比丘爲沙彌傳欲，所以在僧中通告一遍說：「行沙彌籌。」這樣收籌後，依照前面那樣交給上座。

維那復至上座所，互跪取數時，上座當告云：

維那再次到上座處，互跪取籌數，上座告之：

「僧有若干，沙彌若干，都合若干。」

---

[21]「復」，《大正藏》作「後」，據敦煌本改。
[22]「處」，《大正藏》作「所」，據敦煌本改。

維那即起打靜云：

維那接著起來，打靜說：

「大德僧聽！此一住處一布薩，大僧若干，沙彌若干，都合若干人。各於佛法中清淨出家，和合布薩。上順佛教，中報四恩，下為含識。各誦經中清淨妙偈。」

《僧祇》說云：

《僧祇律》說：

「清淨如滿月，清淨得布薩；身口業清淨，爾乃應布薩。」

若沙彌別處說戒，如後別法。

如果沙彌在別處說戒的話，就照後面〈沙彌別行篇〉所說而行。

七、明請說戒師。

七、請說戒師。

佛令上座說戒。縱前已別差，終須前請。

佛命上座說戒。縱然提前已經預先差了說戒者，依然需要從前請上座。

應至上座前，具修威儀，互跪[23]已，合掌白言：

應該到上座前，具足威儀，互跪，合掌白言：

「大德慈悲，為僧說戒。」

[23]「互跪」，《大正藏》闕，據敦煌本加。

若堪說者：

如果能說時，告之：

「此說戒事，正當我作。」

便即唱之。若不堪者云：

即便對衆唱說。如果不能，即告云：

「但此說戒，任當某甲；但爲老病，言辭濁鈍，恐惱衆僧，令次座說。」

即至次座，亦如前請[24]**。若辭不說者，應至上座，云：**

就到次座，也像前面那樣請。如果次座也推辭不說時，應該再到上座處，說：

「次座亦辭不堪。」

上座先預知有誦利者，應語維那至某甲所，云：

上座提前預知有讀誦流利者，應告知維那到某甲比丘處，說：

「僧差說戒。」

彼至前所，具述已，還至打靜所[25]**，陳告之。若次座不堪，不須次第問下；準上《僧祇》，但得次座也。彼應告僧言：**

維那到上座處，告知某甲比丘可說戒之事，回到打靜所，對衆陳告。如果次座也不能誦時，不需要再按照次第向下問，依照上面《僧祇律》所說，只要到次座就可以。

[24]「請」，《大正藏》作「語」，據寬文本、貞享本、敦煌本改。
[25]「所」，《大正藏》作「處」，據敦煌本改。

維那告衆：

「大德僧聽！僧差律師某甲爲僧誦律，梵音某甲，律師升高座。」

彼應具儀至僧中，四面禮僧已，互跪白言：

被差說戒人具足威儀，到衆中，四面禮僧，互跪言：

「小比丘某甲稽首和南，敬白衆僧。僧差誦律，恐有錯誤，願同誦者指授。」

白已，一禮，升座。

說後，一拜，升座。

八、明供養說戒法。

八、供養說戒法。

若有高座，最善；無者，在聖僧座上，抽聖僧座在下。

如果有高座的話，最好；沒有的話，可以坐在聖僧座上，將聖僧座位放在說戒者下。

彼說戒者坐已，維那打靜，小[26]者供養，梵唄作之。若準《律》文，「唄匿」如法。《出要律儀》云：「如此鬱鞞羅[27]國語，翻爲『止斷』也，又云『止息』。由是外緣已止、已斷，爾時寂靜，任爲法事也。」

說戒者坐後，維那打靜，由年少比丘供養，作梵唄。依照《四分律》文，「唄匿」如法而作。《初要律儀》說：「『唄匿』，是鬱鞞羅國語，翻爲『止斷』，又叫『止息』。

[26]小，《大正藏》作「水」，誤。
[27]「羅」，《大正藏》闕，據敦煌本加。鬱鞞羅，河名，又爲苦行林的村名。

因爲外緣已止、已斷，此時寂靜，可以作法事。」

彼三、五年少比丘持香水，僧前左右灑水；留中空處，擬行來也。香湯及華，亦同水法。散灑已，餘有中央。當持水、華合著一盤，總從一頭却行布散，使及兩邊。空器復本處，使人復座。

三、五位年少比丘拿著香水，在僧前左右潑灑；留中間的空處，等待之後行走。香湯和花，也如香水一樣處理。散灑後，留出中央。此時當將水、花合在一個盤子裡，總的從一頭倒行散花，使香花能夠到兩邊。空的盤子放回本處，回到原座位。

當散華時，各說偈云，《華嚴經》云：

散花時，應該各自說偈，如《華嚴經》云：

「散華莊嚴淨光明，莊嚴寶華以爲帳；散衆寶華遍十方，供養一切諸如來。」

彼供養者待散華已，然後作禮。三捻香已，執爐，向上座所坐方，互跪，炷香爐中。維那云：

供養人等散花後，作禮。三遍捻香，執爐，朝向上座所坐的地方，互跪，在爐裡焚香。維那說：

「行香說偈。」

（此法，安師每有僧集，人別供養。後見繁久，令一人代衆爲之。廣如本文。）

（這種方法，道安法師每有僧集時，叫人個別供養。後來看到繁複、費時，就叫一人代衆人而行。詳見道安法

師儀軌本文。）

各說偈言，《華嚴》云：

各自說偈，如《華嚴經》：

「戒香定香解脫香，光明雲臺遍法界。供養十方無量佛，見聞普熏證寂滅。」

維那打靜訖，供養者復座，維那仍本位。

維那打靜完，供養人落座，維那仍回到本位。

九、明問答法。

九、問答法。

彼當準上誦之，至「未受具戒者出」，諸沙彌等隨次而出。儀式如「別法」中。「不來者說欲」，如前「欲法」。若無者，維那互跪答云：

說戒人當如上所說而誦，到「未受具戒者出」時，沙彌們次第而出。儀式如〈沙彌別行篇〉。問「不來者說欲」時，如前「說欲法」而作。如果沒有與欲者時，維那互跪回答：

「無說欲者。」

又云：

又問：

「誰遣比丘尼來請教誡？」

彼受尼囑者起，至僧中禮已，互跪合掌言，如《五分》法云：

衆中受尼囑人起立，到僧中禮拜後，互跪合掌，如《五分律》所說方法說：

「大德僧聽！某寺尼衆和合僧，差比丘尼某甲半月半月頂禮大德僧足，求請教誡尼人。」

三說已。至上座前，長跪曲身合掌云：

三說。然後到上座前，長跪曲身合掌，問：

「大德慈悲！能教授比丘尼不？」

答云：

上座答：「年老無德。」

乃至二十夏來，並須委問；不過下座，以無別德可明。[28]若無者，還至上座前云：

一直到所有二十夏的比丘，都須全部問過；不問下座，因爲沒有二十夏的別德。如果沒有的話，回到上座前答：

「遍問年德，並辭不堪。」

上座云：

上座說：

「諸大德等何啻堪任持，由惜自業，故辭請耳。」

若明日尼來請可不，當依《五分》云：

到明日，比丘尼來請說是否可以去教誡，當依照《五

[28]《四分律行事鈔簡正記》卷 8：「玄云：教誡尼，總具十德。今此人縱具上之九德，然未滿二十夏，亦不可也。此第十德，於十中別是一德。下座未滿，即無此別德可明，是故不過下座也。」(CBETA， X43， no. 737， p. 189， a9-12 // Z 1：68， p. 242， b13-16 // R68， p. 483， b13-16)

分律》說：「此無教誡尼人，又無善說法者。雖然，上座有教勅尼衆：（《僧祇》云）**『當勤精進，如法修道，謹愼莫放逸！』」**

（上且出一兩部[29]律文，示相貼合。餘者並有明據，不具出之。讀此一部之文，上下方練。）

（以上暫且列出一兩部的律文，依照順序而貼合。其餘的文都有明確依據，不一一指明。讀這一部的文，就可以使得上下都熟悉。）

彼受囑者復本座。尼明日來，依命傳告。

受囑人回復本座。比丘尼明日來時，依照上面的依命教勅傳達給她們。

若廣說法，時希故略。

如果廣的教誡法，施行的很少，所以此處從略。

說戒者云：

說戒者說：

「僧今和合，何所作爲？」

維那互跪答云：

維那互跪答：「說戒羯磨。」

（不得云「布薩說戒」，以言通用，不了彼此。）

（不能說「布薩說戒」，因爲「布薩」「說戒」兩者意

[29]「部」，《大正藏》闕，據敦煌本加。

相通用，是因爲不知道兩者彼此是梵語、華語之故。）

維那復本座已，然後羯磨作白。不得未至座所便作，以坐立不同，即是別衆。此事往往有之，上座不教，致令僧衆俱同非法。

維那回復本座，然後羯磨作白。不能在維那還沒到本座時即作羯磨，因爲維那此時是站立與衆坐威儀不同，就成了別衆。這樣的事情常常有發生，上座也不教，導致衆僧都非法。

然處衆首，是非須知。不得低頭合眼，不知法網。示一律儀，永成常準。故《僧祇》中，說戒說法，並有「上座法」云云。

然而處在衆人之首，作法的是非須當了知。不能低頭合眼，不知道法網。要對衆顯示一種律儀，永成爲常行之準則。所以《僧祇律》中，說戒說法等，都有「上座法」。

十、明說戒竟法。

十、說戒竟法。

若至略教已，當更鳴鐘，令沙彌集，然後誦「明人能護戒」等。若總說已，作「神仙五通人」偈梵，後作「處世界」唄，爲令說者從容具儀，辭遜之暇。

如果到了略教時，應當再敲鐘，讓沙彌集合，然後誦「明人能護戒」等偈。如果總說後，即作「神仙五通人」偈梵，後面作「處世界」唄，爲了讓說戒者從容具足威儀，說辭可以有餘暇。

其說《序》前唄，亦誦《律序》[30]以爲唄辭。

說《戒序》前的梵唄，也可以誦《律序》作爲唄辭。

說者辭云：

說戒人辭道：

「小比丘某甲，致敬衆僧足下，敬謝衆僧。僧差誦律，三業不勤，多有忘失，願僧慈悲，施以歡喜。」

衆僧各各說自慶偈云：

衆僧各各說自慶偈：

「諸佛出世第一快，聞法奉行安隱快，大衆和合寂滅快，衆生離苦安樂快。」

（便作禮散。）

（之後，作過禮，便散去。）

就中雜相。

裡面一些雜相。

若界外來者，徑至說戒[31]處。若未誦《序》「清淨」已來[32]，依次而坐，不告清淨。若已說「清淨」已，後方來者，戒師見來，即須止住；不肯住者，訶令住之。待坐，互跪，一人告云：

有從界外來的比丘，可直接到說戒處。如果說戒還沒

---

[30]律序，即《四分律》起始序：「稽首禮諸佛，及法比丘僧；今演毘尼法，令正法久住。優波離爲首，及餘身證者；今說戒要義，諸賢咸共聽。」

[31]「戒」，《大正藏》闕，據敦煌本加。

[32]指《四分僧戒本》：「諸大德！我已說戒經序。今問諸大德！是中清淨不？（如是三說）」(CBETA， T22， no. 1430， p. 1023， b23-25)

有到《戒序》「清淨」之前，可以依次而坐，不用告清淨。如果已經說過了《戒序》的「清淨」之後才來的，說戒師見到比丘來，即應該停止；如果不肯停止的，訶斥令其停住。等待客比丘坐下，互跪，一人告衆云：

「大德僧聽！某甲比丘若干人等，並是清淨。」

若有犯過，依過陳之

如果有犯過失者，依照過失陳述，說

「爲逼說戒，後如法懺」。

便依次爲說。

戒師即依次說下去。

若外界比丘若多若等，縱說戒竟，皆令重說。不者，如法治。

如果外界比丘數量與現場比丘或多或相等，縱然說戒已經結束，還是要重說。否則，將如法治。

《毘尼母》云：「若犯七聚不淨人前，應止不說戒。」即《律》文云「犯者不得聞戒，不得向犯者說」等。

《毘尼母論》說：「如果在違犯七聚的不淨人之前，應該停止而不說戒。」即《律》文中所說的「犯者不得聞戒，不得向犯者說」等文。

若三寺五寺尼請教授，隨意受之。總前各列寺號尼名，後便總結請意。

如果有三所、五所寺院的比丘尼來請教授，可以隨意而受。在前面總的列上各寺名稱和比丘尼名，之後總的結

束請的意思。

若誦中恐誤，當告比近人示令。不得大衆同教，致增混亂也。

如果在誦的過程中恐怕有誤，應當告訴臨近的人告知。不能大衆一起教，導致增加混亂。

《四分》：若說戒日無能誦者，當如布薩法，行籌告白，差一人說法、誦經，餘諸教誡，誦《遺教》亦得。若全不解者，《律》云：「下至一偈：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」（解此偈文，具如《阿含》中說。）如是作已，不得不說。若不解者，云「謹慎莫放逸」便散。

《四分律》：如果到了說戒日沒有能誦戒者，當如布薩法一樣，行籌向衆告白，然後差遣一人說法、誦經，其餘的諸教誡，誦《遺教經》也可以。如果完全不解的話，《四分律》中說：「最下乃至誦一偈：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」（解釋這個偈文，詳細的在《阿含經》裡有說。）像這樣作，不能不說戒。如果還不解，就說「謹慎莫放逸」後，便散去。

並是佛之囑累，深有來致，令正法久住。而世有住寺，輕此教網，故違不說。染污淨識，漸於大法無有滋味，是則出家無有利益。口言「佛是我師」，師教拒違，故是外道弟子也。

這些都是佛反復叮囑過的，深有其意趣，爲了令正法久住。然而世間有住寺者，輕視這個教法，故意違犯而不說。染污了清淨識，漸漸會對大法也沒有滋味了，這樣對出家就沒有利益。雖然嘴上說「佛是我師」，但師的教誡

卻拒絕、違抗，所以是外道弟子。

若有犯重罪，不預聞戒，縱在寺內，別衆則無；若經懺悔，來不隨意。僧殘已下，依教懺訖得聞。如《律》所顯。

如果有違犯重罪者，不來參與聽戒，縱然他在寺內，也沒有別衆的過失；如果經過了懺悔，來不來則隨意。犯了僧殘以下的罪，依照律法懺悔完則可以聞戒。就如《律》文所顯示那樣。

若座上憶得，莫問疑、識，對衆發露。恐大衆鬧亂者，但心念口言自陳云「我某甲犯某罪，爲逼說戒，待竟當懺」，便得聞戒。若於罪有疑，亦準此陳露。

如果在座上回憶起來違犯之事，不論懷疑還是識別了，都要對衆發露。但怕鬧亂大衆在中途聽戒，所以只是心念口言自己說「我某甲犯某罪，爲逼說戒，待竟當懺」，就可以聽戒。如果對罪行有所懷疑，也可以依照這樣陳述發露。

四、明略說雜法者。

四、略說雜法。

《四分》云：「若有八難：王、賊、水、火、病、人、非人、惡蟲。」[33]人難者，《明了論》云：「有人欲執縛比丘也。」「餘緣者：若大衆集，床座少；若衆多病；若座上覆蓋不周；或天雨；若布薩多，夜已久（謂懺罪人多經

[33]《四分律》卷 36：「爾時有住處，說戒日衆僧大集，欲說戒時聞有賊來皆恐怖，從座起去不成說戒。諸比丘往白佛，佛言：『自今已去聽八難事起、若有餘緣聽略說戒。八難者，若王、若賊、若火、若水、若病、若人、若非人、若惡虫。』」(CBETA， T22， no. 1428， p. 822， c28-p. 823， a4)

久也）；或鬪諍事；或論毘曇、毘尼；或說法夜已久。聽一切衆未起，明相未出，應略說戒。」

《四分律》說：「如果有八難：王、賊、水、火、病、人、非人、惡蟲，[34]可以略說戒。」人難，《明了論》說：「有人想綁架比丘。」「其餘的事緣有：如果大衆集合時，床座少；如果衆中有很多人生病；如果座位上覆蓋的不周全；或者天下雨；如果布薩多，夜已深（是說懺罪的人多，時間經過很長）；或者碰到鬪諍事；或者論毘曇、毘尼；或者說法致使夜已深。允許在一切衆人沒有起座，明相沒有出時，略說戒。」

《十誦》云：「共伴行，若住，廣說；小住，略說；不住，三語說。在白衣前不得口言，心念云『今日布薩說戒』；乃至宿處有命、梵等難，龍鬼之怖，皆不得出聲，心念口言『今日說戒』。」《五分》「貴人，惡獸，地有生草、棘刺，蛇窟，闇夜，地有泥，坐迮」，《僧祇》「若逼暮、天陰、風雨、老病不堪久坐、住處遠」，皆開略說。

《十誦律》說：「與居士一起結伴共行時，如果住下，應廣說戒；如果暫時小住，則略說戒；行走不住時，三語說戒。在白衣前不能直接說出來，當心念說『今日布薩說戒』；以及如果住宿之處有命、梵等難緣，龍、鬼等怖畏事，都不能出聲，只用心念口言『今日說戒』。」《五分律》「有貴人，有惡獸，地上有生草、棘刺，有毒蛇窟，闇夜，地有泥，坐處狹窄」，《僧祇律》「如果臨近日暮、天

[34]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「重者名『難』，輕者爲『緣』。『王難』者，《疏》云：『或將士衆擁寺列兵。』『病人』，與下緣中相濫，應以重輕分之。『非人』，即鬼神爲惱。『惡蟲』，通目畜獸能爲命難者。『人難』，引《論》釋之，此據常人，不同賊也。」(CBETA， T40， no. 1805， p. 237， b7-11)

陰、風雨、老病不能久坐、住處很遠」，都開許略說戒。

《十誦》：「聽在諸王前說，令心清淨；除大臣、兵吏，遣去。」[35]《五分》：「說戒時賊來，應連聲誦經，莫令有絕。」

《十誦律》：「允許在諸王面前說戒，令其心清淨；大臣、兵吏，可以遣出。」《五分律》：「說戒時碰到賊到來，應該連聲誦經，不要令聲斷絕。」

若有一方衆主，綱維徒衆者，每至盛夏嚴冬，準前略說。至時小食上，應告僧云：

如果有一方衆僧之主，統領徒衆者，每到盛夏嚴冬時，依照前面可以略說。到時候，在小食上，告衆僧說：

「今說戒日，十方賢聖所共同遵，並願衆僧同時集會。」

乃知[36]冬熱，當爲略說；勿事他緣，自生厭法。《僧祇律》第三十四卷，廣立布薩上座法。《五分》云：「不應以小事囑授」，「應在顯露處說」。

所以可知冬寒夏熱時，應該略說；不要因爲其他事緣，而生起厭法之心。《僧祇律》第三十四卷裡，詳細說明了布薩上座之法。《五分律》說：「不應該因爲小事就與欲」，「應該在顯露處說戒」。

第二，明略法。

第二，說明略誦法。

---

[35]《十誦律》卷 51：「『頗有未受大戒人前得說戒不犯耶？』佛言：『有。我先說除卻波斯匿王眷屬，獨爲王說，令心清淨故。』」(CBETA， T23， no. 1435， p. 376， a5-7)

[36]「知」，《大正藏》作「至」，據寬文本、貞享本、卍續本、敦煌本改。

略有二種：一者，略取，謂取諸八篇題首；二者，略却，謂隨篇種類。說戒師當量事緩急，觀時進不。緩則爲廣「三十」「九十」，略其餘者；急則爲說《序》已，餘隨略之。

略誦有兩種：一，略取，指的是僅取八篇的題首名字；二，略却，指的是隨篇種類省略却除。[37]說戒師應當衡量事情的緩急程度，觀察時況而決定採取哪一種。緩的方法是廣說「三十捨墮」「九十單墮」，其餘則省略；急的方法則說完《戒序》後，其他的省略。

說前方便，如廣說法。至《序》竟，問清淨已，應言

急緣的儀軌中，說戒的前方便，如廣說戒法相似。到《戒序》結束，問清淨過後，應說

「諸大德！是四波羅夷法，僧常聞」，乃至「諸大德！是衆學法，僧常聞」。

一一各題通結。七滅諍下，如法廣說，至末文也。《四分》文中不了，但言：

每一篇都一一各說篇名，並加「僧常聞」結束。七滅諍以下，則如法廣說，一直到文末。《四分律》文中沒有明確說，只說：

「餘者僧常聞」。

今準《毘尼母論》說也。

這裡依照《毘尼母論》中的說法。

[37]略取，指僅誦八篇的篇名；略却，指略取篇名，省略戒條。

若難緣卒至，說《序》已，云：

如果難緣突然到來時，說過《戒序》後，說：

「餘者僧常聞。」

若不得說《序》，云

若來不及說《戒序》，只說

「今十五日布薩時，各正身口意，莫放逸」已（後）

便隨意去。

就隨意而去。

上來就緣而說，增減準前；一事有違，並結正罪。比人行事者云「已說三十法，僧常聞」。既言「已說」，則對衆妄語，並可準前。或有略緣，止而不說，並通治罪。故須明之。

上面就各種事而說，增減依照前面所說衡量；如果一事緣有違背，都結正罪。近人有行事者說「已說三十法，僧常聞」。既然說了「已說」，那麼對衆說了妄語，需依前儀軌。或者有略緣，卻止而不說，都通通會治罪。所以須要明白。

次明一人已上別法。

其次，說明一人以上之別法。

《律》云：「若獨住者，詣說戒堂，掃治，具調度，待客比丘來。」若四人已上，白說戒。

《四分律》說：「若獨住者，詣說戒堂，掃治，具調

度，待客比丘來。」如果本來是獨自一人，後有客比丘來僧數形成四人以上時，即作衆法單白羯磨說戒。

若三人，各各修儀，更互說云：

如果有三人，各各具威儀，互相說：

「二大德一心念！今僧十五日說戒，我某甲清淨。」（三說）

若二人相向，彼此如上三說。

如果兩人，則相向，彼此像上面這樣三說。

若一人，心念口言：

如果只有一個人，即心念口言：

「今僧十五日說戒，我某甲清淨。」（三說）

若獨行山野，聚落無人，亦同此法。

如果獨自行走在山野，或聚落無人處，也和這種作法相同。

若有罪者，不應淨法。小罪，責心已，便說；若有重吉羅已上，有疑及識，或云「發露」，或云「待人」。《律》無明斷。今準通解，云「須發露」。云：

如果有罪時，不應該行白淨之法。如果是小罪（輕吉羅），責心後，再說；如果是重吉羅以上的罪，或者懷疑，或者能識別，就說「發露」，或者說「待人」。《四分律》中沒有明確。現在依照通常的解釋，應該說「須發露」。說：

「今日衆僧說戒，我犯某罪，不應說戒布薩。」（三說）

《五百問》云：一比丘住處有界，至布薩日，先向四方僧懺悔，三說已，獨坐廣誦《戒本》[38]。

《五百問經》說：一個比丘的住處有大界，到了布薩日時，先向四方僧懺悔，三說過後，獨坐誦完《戒本》。

[38]《四分律行事鈔資持記》卷 1：「『廣誦戒』者，識知持犯也。然非教制，本不須誦，以前作法，即成說戒；不同僧法白告和僧，非陳淨故。」(CBETA， T40， no. 1805， p. 238， c9-11)

卷十一　〈安居策修〉

翻譯：賢世法師

夫靜處思微，道之正軌；理須假日追功，策進心行。隨緣託處，志唯尚益；不許馳[1]散，亂道妨業。故律通制三時，意存據道。文偏約夏月，情在三過：一、無事遊行，妨修出業；二、損傷物命，違慈實深；三、所爲既非，故招世謗。以斯之過，教興在茲。

在靜處思維精微的法義，這是修道的正途；理應藉著安居之時日加緊用功，精進心行。隨安居緣，而依託安居處，志向唯在有所進益；不能夠散亂，而對道業產生妨礙。所以律是通三時的，意義也是依據道而來。文中偏重在夏月，是因爲會有三種過失：一、沒有事時到處遊行，會妨礙修行出世之業；二、損害動物的生命，非常違背慈心；三、這樣的做法既然是不對的，也會招致世間的誹謗。因爲有這樣的過失，所以律教在此有所制定。

然諸義不無，指歸護命故。夏中方尺之地，悉並有蟲。即《正法念經》云「夏中除大小便，餘則跏[2]趺而坐」。故知護命爲重，佛深制之。必反聖言，罪在不請。結業自纏，永流苦海。極誡如此，依文敬之。

然而以上的三種理由在三時中都存在，之所以偏重在夏月是因爲歸向於愛護物命的緣故。夏月中僅僅是方尺的地方，都會有蟲子。就如《正法念處經》中說的：「夏月中，除了大小便，其餘的要跏趺坐。」所以知道護命爲重，

[1]「馳」，《大正藏》作「駝」，字誤。
[2]「跏」，《大正藏》作「加」，據敦煌本改。

佛便依深意而制定了。如果一定違犯聖者之言的話，罪過是不輕的。結在業網中束縛住自己，永遠在苦海中漂流。最高的教誡是這樣的，這裡依文而敬奉。

初中分五：一、安居緣；二、分房法；三、作法不同；四、夏內遇緣成不；五、迦提五利，解界是非。

安居本篇分爲五部分：一、安居緣；二、分房法；三、作法不同；四、夏內遇緣成不；五、迦提五利，解界是非。

初中分三：一、處有是非；二、結時不同；三、夏閏延促。

第一安居緣又分爲三：一、處有是非；二、結時不同；三、夏閏延促。

初中。《四分》：「不得在樹上。若樹下，起不礙頭，枝葉足蔭一坐。如是乃至小屋、山窟中，坐趣容膝，足障水雨。若依牧牛人、壓油人、船上[3]、斫材人，依聚落等，並成。若依牧牛人已下五處者，若安居中移徙，隨所去處應去。」文中不了。

一、處所。《四分律》：「不能在樹上安居。如果在樹下，必須樹有人起時不會妨礙到頭的高度，枝葉足夠庇蔭一人坐的大小。這樣乃至像小屋、山窟裡，坐下足夠容納雙膝，能夠阻擋水和雨。如果依牧牛人、壓油人、船上、斫材人，或依聚落等，都可以。如果依牧牛人以下的五處時，如果在安居中移動遷徙，應隨著所要去的地方而去。」《四分律》文中對「住意」沒有明確。

《五分》云：「諸依如上人者，先謂作住意，得依安

[3]「上」後，《大正藏》有「人」字，據敦煌本、《四分律》刪。

居；中間忽[4]去，隨信樂、衣食豐足處去。」（不言失夏。）**「若在無護處，劫賊、塚間、鬼神處，毒蟲窟，露地，若有命、梵二難，並不成安居。」**

《五分律》說：「在依上面這些人時，先要作住之意，是可以依之安居的；中途忽然要離開時，隨著往信樂、衣食豐足的地方去。」（沒有說失夏。）「如果在沒有防護的地方，有劫賊，或者塚間、鬼神處，毒蟲窟，露地，如果有命、梵二難處，都不能安居。」

《明了論》：五種成安。

《明了論》提到有五種（情形）可以安居。

一、處所有覆。

一、處所有覆蓋的東西。

二、夏初十六日。謂爲成前、後安居日故。

二、夏月初十六日，意思是爲成就前、後安居日的緣故。

三、若東方已赤。謂十五日夜分盡，則東方赤者，是十六日限。爲破《十誦》疏家要令十五日及界宿故。

三、如果東方已經發紅。意思是在十五日夜分盡時，東方發紅，就到了十六日。這點是爲了破斥《十誦律》的註疏家要求十五日必須抵達界內住宿的緣故。

四、若在別住起安居心。《疏》云：「別住是布薩界。」安居心三種：（一）、爲自行；（二）、爲利他；（三）、

[4]「忽」，《大正藏》作「忽」，字誤。

爲料理三寶，修治房舍。一腳蹋界，起安居心，即成。

四、如果在別住起了安居心。《明了論疏》說：「別住是布薩界。」安居心有三種：（一）爲了自行；（二）爲了利他；（三）爲了料理三寶，修治房舍。只要一腳蹋入界，起了安居心，即成安居。

五、在處無五過：（一）、太遠聚落，求須難得；（二）、太近城市，妨修道業；（三）、多蚊蟻難，或嚙齧人，踐傷彼命；（四）、無可依人，其人具五德，謂「求[5]聞令聞，已聞令清淨，能爲決疑，能令通達，除邪見、得正見」；（五）、無施主施飲食湯藥。無此五過，乃可安居。

五、住處沒有五種過失：（一）離聚落太遠，有所需求的話很難獲得；（二）太靠近城市，對修行道業有所妨礙；（三）蚊蟻衆多擾亂，或者叮咬人，踩踏的話會傷害其生命；（四）沒有可依的人。所謂可依的人必須具備五種德，指「能依人到所依人處請求聽到心中疑問的答案時，（所依人）能夠給予其解答，已經聽聞後能令能依人清淨，能爲他決疑，能使他問答無礙，能除他的邪見、使他得到正見」；（五）沒有施主布施飲食湯藥。沒有以上五點過失，方可安居。

《四分》《摩得伽》中，大同此論。

《四分律》《摩得勒伽論》中，與上面的說法大致相同。

《十誦》云：「無人深山可畏處，不應[6]住。」《五分》

[5]「求」，《大正藏》作「未」，據敦煌本、《隨機羯磨》《比丘尼鈔》改。
[6]「應」，《大正藏》作「須」，據敦煌本、《十誦律》改。

云：「若在無救處，必知無妨害，亦開。欲安居時，先思量有難無難。無難，應住。」《毘尼母》第六卷中，大明安居方便法用，文廣不錄。乃至「安居上座，於一切僧集時、食時、粥時、漿[7]時，應白言『爾許時已過，餘有爾許時在』。若行此等行法者，是名『僧父母』，亦名『僧師』」（云云）。

《十誦律》說：「無人的深山、可怖畏的地方，不應該住。」《五分律》說：「如果在沒有救護的地方，一定要知道不會有所妨害，可以開緣。想安居之前，必須先思考有沒有難緣。沒有難緣，方可以安居。」《毘尼母論》第六卷裡，詳細說明了安居的方法，文廣沒有錄，乃至提到：「安居時上座，在一切僧集會時、食時、食粥時、飲甜漿時，應對衆作白『安居有多少日已過，還餘有多少日在』。如果行這樣的行法之上座，叫作『僧父母』，也叫『僧師』」（等等）。

二、結時前後

二、結時前後

由夏中壞行義多，招譏復重。故文云「自今已去，聽三月夏安居」。春冬過少，必無事不依，同結吉羅。

因爲在夏季中，敗壞善行的情形會多，招致譏嫌也重。所以律文裡說：「自今以後，聽許三個月夏安居」。春、冬季節時，過失較少，如果一定沒有事卻不依從安居而到處出遊行走，同樣結吉羅罪。

問：「何爲但結三月者？」

[7]「漿」，《大正藏》作「槳」，誤。

問題：「爲什麼只是結三個月呢？」

「一、生死待形，必假資養，故結前三月，開後一月，爲成供身衣服故。二、若四月盡結，則四月十六日得成；若有差脫，便不得結。教法太急，用難常準。故如來順物，始從十六日，至後十六日，開其一月，續結令成。」

回答：「一、生死流轉中的身軀，必須藉助外物資養，所以結了前三個月，開後一個月，爲了成辦供身的衣服的緣故。二、如果四個月都結爲安居期限，那麼只有四月十六日是可以安居的；如果有所差錯，就不能結夏了。教法太過於急，平常很難依用。所以佛陀隨順物情，開始時間從四月十六日，到後一個月的十六日，開許一個月內，接續結夏也能成就。」

上總三時分別，今但就夏，亦有三時。

上面總體說明了夏、春、冬三個時間的差別，現在僅僅針對夏季，也有三種時間的不同。

初、四月十六日是前安居；十七日已去，至五月十五日，名中安居；五月十六日名後安居。故《律》中有三種安居，謂前、中、後也。前安居者，住前三月；後安居者，住後三月。雖不云中三月，然文中具明前後日數，中間不辨，於理自明。結文各別，如後法中。

第一、四月十六日是前安居；四月十七日以後，到五月十五日，叫作中安居；五月十六日叫後安居。所以《四分律》裡面有三種安居，叫作前、中、後。前安居的人，要住滿前三月；後安居的人，住滿後三月。律文中雖然沒有說中三月，但是文中已經明確了前、後安居的時間，中

間不用辨析，於理自然明了。安居的結法各有差別，具體見後面的「作法不同」中。

因汎明前後。

泛明前後。

一、賞罰前後。四月十六日是前。十七日已去結者，並不得五利，故名「罰」也。

一、賞罰前後。四月十六日是前安居。四月十七日之後結安居者，都不能得到五利，所以叫作「罰」。

二、得罪前後。五月十五日已前名前，以有緣如法，不結無犯；無緣，吉羅。十六日者，緣與無緣皆結一罪，唯除難事。尼同僧犯，唯有墮別。

二、得罪前後。五月十五日之前叫作「前」，如果有因緣並如法，不結不違犯；沒有因緣（而不結安居），結吉羅罪。五月十六日以後，不論有因緣還是無因緣，都結一罪，只有除了難事之外。比丘尼和比丘僧一樣違犯，只有比丘尼結波逸提的罪和比丘有區別。

三、難事先後。《五百問》云：「從夏初日有難事，不得結，而不出本界，至後夏來，並名前坐。是名『三十日安居』，同至七月十五日受歲。若五月十六日安居，唯得一日結。後七月半已，有難者，可隨無難日自恣，是名『一日安居，三十[8]日受歲』。」

三、難事先後。《五百問經》說：「從夏初四月十六日有難緣，致使不能結安居，而沒有出本所在的大界，一直

[8]「十」，《大正藏》作「受」，誤。

等到後夏方得以作安居法，也叫作前安居。這種叫作『三十日安居』，同樣到七月十五日自恣受歲。如果在五月十六日安居，只能在一天內結安居。後安居人本應在八月十五日自恣，但如果在七月十五日之後碰到難緣，可以隨沒有難緣的日子自恣，這種叫『一日安居，三十日受歲』。」

三、夏閏延促者

三、夏閏延促

依閏安居，無有正文。比於《薩婆多》云「夏中有閏，受雨衣，得百二十日」。彼衣開法，尚依夏閏而受；夏是制教，理宜通護。又本結安居，要心三月不出。今夏未滿，閏中出界，即非相續而滿，是以破也。

依照閏月而安居，在律中並沒有正式說明。參照《薩婆多論》說：「結夏中如果有閏月，應受持雨衣，到七月十五總共有一百二十日」。雨衣開許使用，尚且要依靠夏中閏月而受持；更何況夏安居是制教，照理宜通護。又本來結夏安居，就已經要心三月不出界的，現在結夏還沒圓滿，在閏月中出界的話，就不是依照初始的相續而圓滿，所以是破夏。

若不依閏者，數滿九十日便自恣。《摩得伽》云：「安居已，王作閏月，數安居日滿，自恣已，受迦絺那衣。」即此衣成受不成受，謂依閏不依閏。

如果不依照閏月，那麼數滿九十天就自恣。《摩得勒伽論》說：「已經安居了，國王才制定了閏月的話，依數安居天滿後，自恣，受迦絺那衣。」即這衣成受不成受，

要看是否依照閏月安居。[9]

既二文兼具，至時隨緣。夏初要心取閏，不得依《伽論》。若反前者，通二論兩文。

既然兩種文證都存在，到時候隨緣而行。如果在夏初就知道有閏，當依閏安居，就不能依《摩得勒伽論》。如果與此相反，那麼就通用兩部論的說明。

問：「受一月日，得攝閏、六十日不？」

問題：「受了一月日的出界法，能夠包含閏月，而出界六十天嗎？」

答：「不得。以安居策修，靜住有益。受日出界，亂業曲開，非是正修。限依一月，不得過法。」

回答：「不能。因爲安居策修，寂靜安住才有益。受日出界，會擾亂道業，是曲意開許，不是正修。限定只能一月，不能超過。」

問：「五事賞勞，得攝五月、一月，含[10]閏二、六不？」

問題：「安居後的五種賞勞，可以含攝五月、一月，由包含閏月而增加到六個月、兩個月嗎？[11]」

答：「《十誦》不開，由是開奢法故。」

回答：「《十誦律》沒有開許，因爲由此會增長奢侈的做法。」

---

[9]如果不依閏安居，那麼數滿九十日，正常自恣，衣成受；如果依閏安居，則安居日尚未滿，衣不成受。

[10]「含」，《大正藏》作「舍」，誤。

[11]如果本來是一個月受五利，因閏月而變成兩個月；或本來是五個月受五利，因中間某個月包含閏月而變成六個月。

今約閏月結之，進不三例。若閏五月、六月，定百二十日住。若閏四月者，從四月十六日至閏月一日結者，並四月住。若閏月二日已後結者，漸漸轉少，以越閏月過，取五月一日實夏成正結故。若五月一日後結者，皆三月住，以數滿九十日故。三、若閏七月者。從四月十六日後，五月一日結者，盡三月住，由未至閏故。五月二日已後結者，皆四月住，由九十日未滿，入閏月不成數故。餘如《疏》《鈔》。

現在照有閏月而結夏，有三種情況。如果是閏五月、六月，一定要住滿一百二十天。如果是閏四月，從四月十六日到閏四月一日結安居時，一併要住滿四個月。如果閏四月二日以後結的話，安居總天數會漸漸減少，因爲越過了閏四月，實際取五月一日正結而算天數的緣故。[12]如果五月一日以後結的話，都要住滿三個月，因爲要數滿九十天。三、如果是閏七月的話，從四月十六日以後到五月一日之間結，都要住滿三個月，因爲還沒到閏七月。如果五月二日以後結，都要住滿四個月，因爲結夏九十天數沒有滿，而進入閏七月卻不作爲結夏天數的緣故。其餘如《羯磨疏》《拾毗尼義鈔》所言。

二、明分房舍臥具法

二、明分房舍臥具法

《四分》：「因客僧受房，得不好者，嫌責，佛令客僧欲安居者，自往看房舍臥具已，然後分之。」

[12]如果是閏四月二日後結的話，不論閏四月中剩餘的哪一天結，都要從五月一日起算九十天，再加前面閏四月的天數，就從總數一百一十九天漸漸較少爲九十一天。就是正文中「漸漸轉少」之意。

《四分律》說：「因爲客僧受房時，得到了不好的房，就嫌責舊住比丘，佛於是命令客僧在準備安居時，應自己去看房舍臥具，然後再受房。」

白二。差一人具「不愛」等五法，「知可分不可分」五德已。羯磨言：

白二羯磨。差一人具備「不愛」等五法、「知可分、不可分」等五德者。羯磨如下：

「大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧差比丘某甲分房舍、臥具。白如是。」

「大德僧聽！僧差比丘某甲分房舍、臥具。誰諸長老忍『僧差比丘某甲分房舍、臥具』者默然，誰不忍者說。」「僧已忍『差比丘某甲分房舍、臥具』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

彼比丘得法已，起禮僧足，白云：「一切僧各將衣物集堂，不得使住處有餘物。」衆僧一時房內各將道具赴集訖。

那位比丘得法後，起來禮拜僧足，作白：「一切僧各將衣物集堂，不得使住處有餘物。」衆僧一時間到房內，各自拿著道具到堂中集合完畢。

彼知事人依律數房舍、臥具，何者好惡，何者經營房主[13]，先問經營者欲住何處房已。後便數知僧數，至上座前白言：「大德上座！有如是房舍、臥具，隨意所樂便取。」先與第一上座房，次與第二、第三，乃至下座。若有餘者，

[13]經營房主：和後面的「經營人」一樣，指建造或修復房舍的營事比丘。他可以優先挑選房屋，以賞其功勞。

從上座更分；復有餘者，更如上分。故多者，開客比丘住處。若惡比丘來，不應與。時有得缺壞房不受，佛言「隨力修治之」。

那位知事人依律數房舍、臥具，哪種的好惡，誰是房舍經營的比丘，先問經營比丘想住哪一間房。之後就數僧數，到上座前作白：「大德上座！有如是房舍、臥具，隨意所樂便取。」先給第一上座房，之後依此給第二、第三，乃至下座房。如果還有餘下的房，從上座再分；如果還有多餘的，接著上面的方式分。還有多餘，開客比丘住處。如果有惡比丘來，不應與。那時，有比丘得到缺壞房，不願接受，佛說：「（應接受，）要隨力修治。」

問：「僧食上下平等，房舍不爾，隨上座選者？」

問題：「僧食分配時上下平等，房舍卻不是，而隨上座優先選，爲什麼？」

答：「食可平融一味，義通十方。房舍、臥具，事有好惡，兼復美好不同[14]，限日非促[15]，故任上座而選。」

回答：「食物可以平融一味，義通十方。房舍、臥具，事物有好壞，又兼個人需求不同而對其美好選擇不同，所需的時日又非短時間，所以任由上座選擇。」

問：「若爾，利養等物，何制相參，不見者擲籌？」

問題：「這樣的話，那麼利養等物，爲什麼制定要將

[14]美好不同：《四分律行事鈔簡正記》卷 8：「玄云：謂逐人意樂各別。或有上座，有事樂靜，欲須邊小等房；或有上座，欲近食堂、佛殿處等，不許房之好惡；或有樂修福者，欲住惡房，方便修補；或恐廢業，不能修補，促惡好房，不論遠近。故云美好不同也。」(CBETA， X43， no. 737， p. 196b19-23)

[15]限日非促：限定的時間並不短。因爲安居時間要持續九十日。

好壞的互相混在一起，讓不見物者扔籌來選擇呢？」

答：「此現前等分，通有一分，故制參亂投策[16]而取。」

回答：「這是現前等分，通通都有一分，所以制定混放後投籌來選取。」

《僧祇》：「不得與沙彌房。若師言『但與，我自為料理』者，得。若房多者，一人與兩口已，不得不受。語云：『不為受用故與，為治事故與。』若春、冬付房，具通二與，若上座來，隨次第住。若安居付房已，上座來不應與住[17]，當令餘處住。」

《僧祇律》：「不得給沙彌房。如果他的和尚說『儘管給，我自己會料理』的話，就可以給。如果房間多，一人給與兩口時，不能不接受。可以告訴對方：『不為受用的緣故給你，為了治事的緣故給你。』如果在春、冬時期給了房舍，或者受用或者治事的緣故得到了，如果後面上座來了，要隨次第住。如果安居時已經分配了房舍，上座再來後，不應給他住，應當讓上座到餘處去住。」

《四分》：「安居竟，客來不應移。若分房舍，不得分衆集處。若有別房好窟，當於夏前書知名字，坐夏訖，便滅名而去。」

《四分律》：「安居結束，有客比丘來移舊比丘時，舊比丘不應移。如果安居分房舍時，不得分僧集處（如溫室、經行處等）。如果有別房、好阿練若窟，應當在安居前就在其上作標記，等安居結束後，要將原來標記滅去才

[16]投策：即前句所說投籌。
[17]「住」，《大正藏》作「若」，誤。

能離開。」

三、明作法不同，分二：（一）設教對緣；（二）用法分齊。

三、明作法不同，分爲兩部分：（一）設教對緣；（二）用法分齊。

初中，《律》列四種。

（一）設教對緣，《四分律》列了四種。

初、對首者。此通諸界。今且就伽藍加法。當對一比丘具儀云：

初、對首法。這種對各種界都是通用的。這裡列舉在伽藍作法的方法。應當對一位比丘，具足威儀，說：

「大德一心念！我比丘某甲，依某僧伽藍，前三月夏安居。房舍破，修治故。」（三說）

《五分》：「彼人告云：『知。莫放逸！』答言：『受持！』」義加：「『依誰持律者？』答云：『依某律師。』告云：『有疑當往問。』」

《五分律》：「對方說：『知。莫放逸！』回答：『受持！』」照義，應該加一句：「『依誰持律者？』回答：『依某律師。』告知：『有疑當往問。』」

若依聚落林野等，改前「伽藍」住處，隨名牒入。「料理修治」，隨事有無。不同昔愚「皇帝聚落」[18]也。

如果依聚落、林野等安居時，將前面的「伽藍」等住

[18]皇帝聚落：以前有人依一國安居，所以叫「皇帝聚落」。因範圍太廣，不符安居本意。

處修改一下，隨實際的名稱而加入。「料理修治」等理由，隨實際事務有無而修改。不同於往昔愚人所謂的「皇帝聚落」。

問：「依寺所以料理資具者？」

問題：「依寺安居，要料理資具的原因是什麼？」

答：「修治僧房，用通三世。前人料理，得今受用；今復修理，以補將來。若闕不修，三世不續。」

回答：「修治僧房，用途是通三世的。前人料理後，今人得以受用；今人加以修理，以備將來住的人使用。如果缺損而不修治，會導致以上的三世難以相續。」

問：「持律五種，定須何者？」

問題：「律中所說持律五種人，安居中必須要的是哪種呢？」

答：「《四分》云：『春、冬制依四種：一、謂誦戒至三十，二、至九十，三、誦比丘戒本，四、二部戒本。』夏中多緣，故須善通塞也，制依第五，謂廣誦二部律。」所以須者。《五分》云：「有比丘自不知律，又不依持律安居，夏中生疑，又無問處。乃至佛言：『往持律處安居。若房舍迮者，聽近持律師七日得往反處，於中安居，心念遙依，有疑往問。』」若已結前夏，遇緣破者，隨日結成。《四分》云：「比丘夏中不依第五律師，得波逸提；春、冬不依，突吉羅。」

回答：「《四分律》說：『春、冬，依制要依止四種人：一、可誦戒到三十捨墮，二、到九十單墮，三、都誦完比丘戒本，四、誦完二部戒本。』夏安居中事緣衆多，

所以需要善於通達之人，制定依止第五種，即能廣誦二部律者。」之所以須第五種的原因是，如《五分律》所說：「有個比丘自己不知律，又不依止持律比丘安居，夏安居中產生了疑問，又沒有可以問的地方。去問佛，佛對他說：『要往有持律比丘的地方安居。如果持律比丘的房間狹小，允許在靠近持律比丘七日可以往返的地方安居，依心念遙遙依止，有疑問時往持律比丘處詢問。』」若已經結了前安居，往律師處請教時遇到難緣無法返界時，不破安居，隨找到新安居處的日期而結成安居。《四分律》說：「比丘夏安居期間不依止第五律師，得波逸提罪。春、冬不依，得突吉羅罪。」

中安居法。《律》有名無法。世中通用後安居法。然《律》列三時分明，三名顯別。準義三法不無。既明前、後，中間例準。（如鉢量制，上下定，中間不顯而知。）應云：「我某甲比丘依某巖，中三月夏安居。」（三說）必用舊法，理亦應成。

中安居法。《四分律》中有此名卻沒有具體作法。世中通用後安居法（而行中安居）。然而《四分律》列了三個時期很明了，三個名稱顯然有別。依照意思三種安居法並非沒有。既然前、後安居很明確，中安居法照此即可。（就如鉢的大小量制，大、小鉢量確定了，中間的不言而喻。）應該說：「我某甲比丘依某巖，中三月夏安居。」（三說）一定要用舊的作法，用後安居法，照理也是可以成就的。

後安居者。於五月十六日。同前所對之法，唯改「前」置「後」之一字。

後安居法。時間在五月十六日。與前面作法相同，只要將「前」替換成「後」一個字就可以。

二、明心念者（《律》中，無所依人可白，佛令心念。）

當具儀，至靈廟前，發願「乞安隱修道」等，心念口言：「我某甲依某僧坊，前三月夏安居，房舍破，修治故。」（三說）住處多種，準前對首。若中若後，亦隨二改。

二、明心念法（《四分律》中，因爲沒有無所依人可以作白，佛告訴可以用心念法。）

當具足威儀，到佛像前，發願「乞求可以安穩修道」等，心念口言：「我某甲依某僧坊，前三月夏安居，房舍破，修治故。」（三說）

安居住處如有多種，準前對首法，隨之將詞修改。如果是中安居，或後安居，也隨之修改。

三、明忘成

謂先要期此界，今從外來，與本心境相應，雖忘開成。《律》云：「忘不心念者，若爲安居故來，便成安居。」故知住人不入開例，由本無心。必若有要，理在通限。外來爲事，不爲修安，雖忘不開，以非爲安故來也。

三、明忘成法

是說先前已經決定要來此界安居，現在從外趕過來，和本來的想法心境相應，所以雖然忘記了安居，也可以開緣成就。《四分律》說：「因忘記而沒有正式作心念安居法，如果是爲了安居而來，也是成安居法。」所以知道舊住者如果沒有安居之心，也是沒有開緣的。如果一定有期

望要在此處安居，照理也是可以開通的。從外爲事緣來此界，不是爲了安居，雖然（也是屬於）忘記安居（的情形）但也沒有開緣，因爲（他）並非是爲了安居而來的緣故。

四、明及界與園

一脚入內，明相即出，佛開爲安來者成。餘廣如《疏》。[19]

四、明及界與園法

一隻腳踏入了界內，明相就出了，佛開緣爲了安居而來者是可以成就的。其餘廣的討論如《羯磨疏》。

（二）明用法分齊。

（二）明用法分齊

上四安居法，約時通三位，約處通二界，約人通五衆。《十誦》：「佛制五衆安居，乃至沙彌尼等。」《四分》亦爾。

上面的四種安居法，依照時間通前、中、後三位，依照處所通自然、作法二界，依照人則通五衆。《十誦律》：「佛制定五衆要安居，從比丘乃至沙彌尼等。」《四分律》也一樣。

約法者。對首、心念，始終三十一日結；有閏，六十一日。

依作法。對首、心念法，開始、結束時間在三十一日內；如果有閏月的話，則有六十一日。

[19]餘廣如《疏》：見《羯磨疏・諸衆安居法篇》。

忘成、及界，人云：「唯得前、後二日，中間二十九日不得用。以初二法容預而作，故月一日結之；後二曲開，畏失前後，故局一日；中間之日，已不及前，何畏失後？故不開也。」又云：「唯在後夏一日。以佛開成有益，若不結者，一夏便失；餘隨憶作法，以時容預。」並非聖言，以意用也。

忘成法、及界法，有人說：「這兩種只能在前、後安居的兩天內使用，中間二十九天不能用。因爲前面的兩種對首和心念法容許提前準備才作，所以允許在三十一日內結；後兩種忘成、及界法是特殊情況下開許的，因爲怕失去前安居或後安居的機會，所以只限定在一天；中間的時間，沒有趕上前安居，又何必擔心失去後安居？所以不開。」又有人說：「（這兩種）只在後安居一天。因爲佛開許成就是有益處的，如果不結安居，一個夏安居便失去了；其他幾種隨著想起來就可以作法，因爲有時間可以預備。」這些都不是佛的親口所言，只是個人意見揣度罷了。

四、夏中遇緣失不者。初明有難移夏，後受日逢難。

四、結夏中遇緣失不失安居。首先明有難移夏，其次受日逢難。

初中。《四分》云：「二難。梵行者，本時婦、大童女、淫女、黃門，伏藏，皆因人來欲誘調比丘，恐爲淨行留難。二者，鬼神、惡賊、毒蟲、惡獸，不得如意飲食、醫藥及隨意使人。『我若住此，必爲我命作留難。』佛言：『聽去。』」

首先有難移夏。《四分律》說：「兩種難。梵行難，出家前的妻子、大童女、淫女、黃門，地底下的伏藏，都因

爲這些人來可能會準備誘惑比丘，恐怕對梵行有難。二、（命難）：鬼神、惡賊、毒蟲、惡獸，（生病比丘）不能獲得合適的飲食、醫藥和可以護持自己的人。『如果我住在這裡，一定會對我的生命產生危難。』佛說：『這種情況下，允許到他處去。』」

準此結成者。從初去日，即須勤覓安身處。若未得已來，雖經宿不破夏，以非輕心故。反前不覓，即破安居。若得住處，夏法隨身。亦不得無緣出界，便破夏也。結成後去，本界無難，亦不得反來，由已結夏成故，須有緣及法也。

依此結安居。從剛開始離開的時間，就必須勤找安身處。如果沒有得到，雖然經宿也不破夏，因爲不是掉以輕心的緣故。但如果不是前面的緣故而不尋覓，就會破安居。如果得到住處，安居法就隨身。此後不得在沒有事緣（的情況）下出界，（否則）也會破夏。（在新的地方）結成安居後，如果本界沒有難緣，也不能夠返回原安居處，因爲夏安居已經結成的緣故，必須有難緣及作受日法才可以。

《五分》：「食不足，父母親戚苦樂等，若住恐失道意，聽破安居。」《十誦》《善見》：「若安居中有緣移去，無罪。」不言「得夏」。《四分》亦爾。《明了論》：「夏中有八難，棄去，無犯。」《疏》云：「人難者，親情及知識等誘引罷道，或作惡也。梵行者，乃至住處多有博易往還，恐犯重罪。」不云「得夏」，並云「得去」。《摩夷》云：「移夏不破安居。」《四分．衣法》中：「二處安居，二處隨半受衣。」《十誦》《僧祇》：「命、梵二難，移夏二處安居，乃至自恣處取衣。」「破安居人不得衣分。」準此，無夏不成受衣，有受理應得夏。

《五分律》：（遇到）「食物不足，父母親戚苦樂等（情形），如果住著害怕有失道之意，允許破安居。」《十誦律》《善見論》：「如果安居中有難緣移去，無罪。」沒有說「得夏」。《四分律》與此相同。《明了論》：「夏中如果有八難，離開（安居處）棄置而去，沒有違犯。」《明了論疏》說：「人難，指的是親情和善知識等引誘罷道，或作惡。梵行難，指乃至住處有很多的貿易往還，恐怕會犯到重罪。」沒有說「得夏」，但說了「可以離去」。《毘尼母論》說：「移夏不破安居。」《四分律．衣犍度》中：「如果在兩處安居，得到的衣物應該在兩處各隨半份受衣。」《十誦律》《僧祇律》：「命、梵二難時，移夏，在兩處安居，乃至在自恣處取衣。」「不得給破安居的人分衣。」依照此，無夏是不能受衣的，有受衣理應得夏才對。

問：「遇緣出界，忘不受日，經宿，破夏不？」

問題：「遇事緣出界時，忘記而沒有受日，過了一宿，破夏嗎？」

答：「諸部無文。《五百問》云：『夏中忘不受七日，出界行，憶即悔者，得。一坐中不得過三悔，過三悔不成歲。』」（「悔」謂若[20]憶悔本忘心，即應反界。）

回答：「諸部沒有關於這個問題的具體文證。《五百問經》說：『夏安居中因忘記而沒有受七日法，出大界而行，回憶起來立即懺悔的話，可以（得夏）。一次安居中不能超過三次懺悔，超過了次就不成受歲。』」（「悔」指的是如果回憶起來，懺悔原本的忘心，就應該返回大界。）

[20]「若」，《大正藏》作「苦」，誤。

問：「因事出界，水陸道斷等難，不得反界，失歲不？」

問題：「因有事緣出大界，（遇到）水陸道斷等難緣的緣故，不能夠返回大界，失歲嗎？」

答：「律部無文。昔高齊十統[21]諸律師共評，並云『得夏』。」

回答：「律部對此沒有明確文證。往昔高齊十大德諸律師共同評議，都說『得夏』。」

問：「界外宿，明相欲出，得會夏不？」

問題：「在大界外宿，在明相欲出時（進入大界），可以會夏嗎？」

答：「準《僧祇》衣界，準得。必須入頭、手、足等於界內。若外立，不得。」

回答：「依準《僧祇律》衣界，是可以的。但必須將頭、手、足等進入到大界內。如果只在大界外面站立，並不可。」

若依大界安居，戒場及餘小界等，入中，明相出，破夏；若依大界外伽藍者，通往彼此二界不失（謂結夏在前，結界在後者）**；若依大界內伽藍者，出門破夏，小界亦爾；若根[22]本通依大界，不知二界相別者，隨本行處不失。皆謂與本心相違故，義張兩失。並緩依法界，急隨房處，而不得越界分齊。**

如果依大界安居，進入戒場和其他小界等，明相出時，

[21]高齊十統：北齊時期，爲大興佛法，設「昭玄司」，請律德高深的十大德統領天下僧尼，被稱爲「昭玄十統」。
[22]「根」，《大正藏》作「相」，誤。

破夏；如果依在大界外的伽藍安居時[23]，往返於伽藍和大界，不失夏（是說結夏在前，結大界在後）；如果依大界內伽藍安居的話，出伽藍門即破夏，小界也一樣；如果起初時通依大界安居，並不知大界、戒場、小界等相的分別時，隨本要期的地方行走，即便進入戒場、小界也不失夏。都是從是否違背安居的要期本心上來說的，大界和伽藍都有可能導致失夏。[24]都要注意在平緩時依作法界，而急迫時隨房處（指明相出時），而不能越界。

《四分》云：「若前後安居見有二難，當白檀越求移去。若聽不聽，俱應自去。」破僧、和僧，《律》開去也。事[25]希故不出。

《四分律》說：「如果前、後安居時，看見有命、梵二難，當告白檀越請求移安居而去。不論檀越聽或不聽，都應該自己離去。」如果因爲破僧或和僧的因緣，《四分律》都開許離去不破安居。因事緣很稀少的緣故，此處不再列出。

二、明得法有緣不來

二、明得法有緣不來

《四分》：「受七日出界，爲父母、兄弟、姊妹、本二、私通等至意留之，過日不來，得歲。若鬼神等，水陸道斷、盜賊、虎狼諸難，同前得成。」

《四分律》：「受七日法出界，因爲父母、兄弟、姊妹、出家前的妻子、私下的眷屬等人至誠挽留，過了時間

[23]這裡是說伽藍的範圍比大界大，大界處在伽藍內。
[24]即指如明相出時，不在要期的安居範圍內，都可能導致失夏。
[25]「移去若聽不聽俱應自去破僧和僧律開去也事」，《大正藏》重複此十九字，衍誤。

也沒有返回，得歲。如果是因爲鬼神等，水陸道斷、盜賊、虎狼等難緣，同前面一樣也得歲。」

準此，難靜即還反界；因即停止，破夏。《僧祇》：「夏中受日和僧，道行不得迂迴，直道而去。至彼，中前和了，中後即還；若停住者，準即破夏。」

依照此，難緣平息時就應該返還大界；事緣已經結束卻拖延不返，即破夏。《僧祇律》：「夏安居中受日去和僧，道行中不得迂迴，應該直道而去。到那裡，中午前和僧完畢，午後就應該返回；如果還停止而住的話，依準即破夏。」

五、明迦提利法，因明解結界法

五、明迦提利法，因明解結界法

初中。若四月十六日結者，至七月十五日夜分盡訖，名「夏竟」。至明相出，十六日後，至八月十五日已來，名「迦提月」。《明了論》云：本言「迦絺那」，爲存略故，但云「迦提」，此翻爲「功德」（以坐夏有功，五利賞德也）。廣如「自恣」後法。

初明迦提利法。如果四月十六日結安居的話，到七月十五日夜分盡了爲止，叫作「夏安居竟」。到明相出，十六日到後，到八月十五日之間，叫作「迦提月」。《明了論》說：原本叫作「迦絺那」，略說作「迦提」，這裡翻譯爲「功德」（因爲坐夏有功德，用五利來賞德）。詳細的見後面「自恣宗要篇」。

次明夏中解界法。人解有言「破夏」者，以佛令夏竟解、結也。此妄引聖言。《律》云「安居竟應解界、結界」

者，爲諸界同受功德衣也。各捨通結，同受，共解別結。廣文如《十誦》。又《疏》中亦明「本非爲夏進不」。古人云：「安居不竟解界破夏者，亦可安居不竟自恣破夏。」文兼二會，須兩相通。

次明夏中解界法。有人解釋說：（不能在安居期間結界或解界，會）「破夏」，因爲佛命令在夏安居結束後解界、結界。這是妄引聖言。《四分律》說「安居結束後應該解界、結界」，是因爲要讓（原先）在諸小的界（內各自安居的比丘，共結一較大的界），同受功德衣。各自捨去（原來的小界），一起通結（一大界），同受功德衣，之後共同解掉（該大界），各自別結（各自的界）。詳文見《十誦律》。又（智首律師）《四分律疏》中也明言「解界本就不涉及是否破夏」。古人說：「如果說安居沒有結束解界會破夏的話，也可以說安居沒結束自恣會破夏。」解界、自恣和破不破夏是互相關聯的，必須兩者都通才對。

若夏內解界，今言：無妨。但結夏情限不同，故須分別。若本依大界安居，後解更結大者，無難依本處，有難準《僧祇》開之。若本依自然，後結作法，若狹還依本，若寬同前二緣。

如果要在夏安居內解界，現在可以說：沒有妨礙。但是結夏時所約定的範圍限定不同，所以須加以分別。如果本來是依大界安居，後來要解界更結一個大的界的話，無難要依本安居處，有難依照《僧祇律》開許，（在本處三由旬內，）如果本來依自然界，後來又結了作法界，（新結的作法界比原來的自然界小，）還是依原來的自然界安居；（比原來的自然界大，）就依前面無難、有難的情況處理。

二、明受日法。夏中有緣，故聽受日。必準聖言，依法加受。妄自誑心，受而破夏，虛損信施，可悲之甚！故委示焉。就中分三：一、心念，二、對首，三、衆法。總分三別：一、通料簡，二、緣是非，三、依位解。

二、明受日法。夏安居中有事緣須外出，故聽許作受日法。必須依準聖人之言，依法加受日法。如果妄自欺瞞，雖作了受日卻破夏了，虛耗信施，就非常可悲！所以要詳盡地說明。其中分爲三種：一、心念法，二、對首法，三、衆法。共有三種分別：一、通料簡，二、緣是非，三、依位解。

初中。三種受日，有四不同。

初通料簡。三種受日，有四種不同。

一、對人不同。七日非僧，別人邊成；半月、一月，非別人法，唯僧得成。若互，不得。《十誦》：「問：『何處受七日？』佛言：『界內。』『從誰受？』『從五衆受。』」

一、對人不同。七日法不是僧法，在別比丘邊即可成就；半月、一月，不是別法，只有在僧中方才可以成就。如果互換（用別法作半月、一月出界，或用僧法作七日出界），都不可。《十誦律》：「問題：『在什麼地方受七日法？』佛回答：『在界內。』『從誰那裡受？』『從五衆邊受。』」

二、對界者。七日通二界，羯磨局作法。可知。

二、對界不同。七日法通自然、作法二界，半月、一月羯磨法只局限在作法界內。可以知道。

三、先後者。若用羯磨受後，更受七日得成，隨緣長

短。不同古法，唯前七日，後方羯磨。問：「先得羯磨，後隨緣七日者，何故羯磨云『受過七日』？」答：「此言『過』者，道羯磨是過七日家法，非謂言『已用七日竟』言『過』也。」

三、先後不同。如果先用半月、一月羯磨法受日後，再受七日法是可以的，可隨事緣取時間長短不同。不同於古師所認爲的只有先受七日法，後才能受半月、一月日的羯磨法。問題：「如果先可以作半月、一月羯磨法，後可以隨事緣受七日法的話，爲什麼在羯磨詞裡有『受過七日』的話？」回答：「這裡說的『過』，是說半月、一月羯磨法是超過七日的法，不是說『已經用過七天結束了』所以叫作『過』。」

四、明相攝。若受七日用竟，羯磨受者隨得。若七日未用，或用未盡，更有異緣，或是七日過緣，更受半月者，前法即謝。由羯磨法強攝故，不得一身二法相續用也。《律》云：「不及七日還，聽受十五日。」今七日法在已，必有餘緣，故知前法壞也。若前羯磨受日，要須用盡，方得受七日。比多有之，謂受一月不足，更請七日，相貼滿三十七日用之，良不可也。

四、明相攝。如果受七日法用完了，再羯磨受日的話可以。如果七日法沒有用，或用了但沒有完，另外有其他別的事緣，或者是超過七日的事緣，而再受半月法的話，前面的七日法就失效了。因爲羯磨法相比七日法的別法是強，可以攝別法的緣故，不能一身將二法相續使用。《四分律》說：「來不及七日返還，聽許受十五日。」現在已經有七日法，一定有其他的事緣，所以知道前面的七日法已經失壞了。如果前面羯磨受日了，必須要用盡，方才能

受七日法。近來多有一些做法，說受一月日的話，時間不夠，再作七日法，兩相加滿三十七日使用，實在不可取。

二、對緣進不。就中分八。

二、對緣進不。其中分爲八條。

初、定緣是非者。凡受日緣務，要是三寶、請喚、生善滅惡者，聽往。若請喚爲利、三寶非法、破戒有難，雖受，不成。妄數爲夏，計爲年德，冒受利養，隨有結罪。《善見》云：「自長己夏，受施，犯重。」若爲私己衣鉢、藥草，如法悉成。若爲治生覓利，販賣生口牛畜等物，縱爲三寶，並破夏得罪。《五百問》云：「『治生破戒，得財造佛，得福不？』答：『尚不免地獄，何況得福？』」《薩婆多》云「治生造佛，不應禮拜」等。廣如後文。

初、定緣是非。凡是受日的事緣，要是三寶事、（父母檀越等）請喚、其他生善滅惡之事者，允許前往。如果請喚是爲了利養、三寶非法、破戒有難，雖然受日，也不成就。爲非法事緣而受日出界，破夏之後，而妄自稱得夏而受歲，虛計年德，冒受利養，隨有多少而結罪。《善見論》說：「自己妄增夏臘，接受信施，計錢犯重。」如果爲了自己的衣鉢、藥草事受日，因是如法，所以都可以成就。如果爲了經營販賣而求利，販賣蓄積牛畜等物，縱然是爲了三寶，一併破夏得罪。《五百問經》說：「『經營販賣破戒，得到的財物用來建造佛像，能獲得福德嗎？』回答：『地獄之苦尚且免不了，哪裡還得福？』」《薩婆多論》說「經營販賣所得造的佛像，不應該禮拜」等等。詳見後文。

就緣分五。

事緣分爲五種。

一、三寶境界緣。《僧祇》中爲塔事，《四分》中佛、法、僧事，《五分》亦爾。準此，若爲大寺諸處緣者，開之。若自受他雇，畫造像，寫經；及自經營佛像；或爲俗人；縱爲僧家佛事，非法乞求：並是邪命破戒，不成，得罪。

一、三寶境界緣。《僧祇律》中有爲塔事，《四分律》中有爲佛、法、僧事，《五分律》也相同。依此，如果爲了大寺諸處事緣，可以開許。如果自己受他人雇傭，去畫、造佛像，寫經，以及自己經營佛像；或者縱然爲了僧家佛事而爲俗人去非法乞求，這些都是邪命破戒，作法不成，並得罪。

二、道俗病患，生善，滅惡；爲益彼而無爲利。《四分》中：「受戒、懺悔、布施等，聽去。」《十誦》：「問：『爲誰受七夜？』佛言：『爲七衆興福、設供、懺悔、受戒、問疑、請法、有病、遭難。但使前見，便生善滅惡，應去；若遣使、不遣使，俱得受之。』」「若中路聞死，反戒，八難起，不應去。」

二、爲了道俗病患，生善，滅惡；爲了利益對方而不是爲了利養。《四分律》中說：「受戒、懺悔、布施等因緣，允許去。」《十誦律》：「問題：『爲了誰而受七夜出界？』佛回答：『爲了七衆興福、設供、懺悔、受戒、問疑、請法、有病、遭難等。只要使前面所見這些，能生善滅惡，就應該去；不論遣使、不遣使，都可以受日。』」「如果在中途聽到對方命終，或返俗了，或者發生八難等，都不應該去。」

三、父母、大臣。「信樂，不信樂，俱聽。」《律》文如此。餘汎俗人生福信樂，聽去；無信，不聽。必有力生信，義應開往。

三、父母、大臣。「不論父母、大臣信樂不信樂佛法，都可以作爲受日的事緣。」《四分律》文是這樣。其餘俗人生福、信樂佛法者，允許去；如果沒有信心，不允許。必須是比丘有能力能令對方生信（的情況下），才按照律義應該開許前往。

四、爲求衣鉢乃至藥草。若自病重，不堪受日，聽直去，不須受之，如上安居命[26]難中說。今時有人爲衣藥等，多妄請日。準「過知足戒」，失三受三，尙結捨墮。今則長財豐足，而缺三衣，此乃捨制取聽，未隨佛化。必長財資具俱乏，準「乞[27]衣戒」，直爾外乞。藥草等物，亦謂自貧，住處及即日往反處無者聽。若反上得辦，非緣不成。

四、爲求衣鉢乃至藥草。如果自己病重，不能受日，允許直接去，不須受日，如上面安居命難中所說。現今時代，有人爲了衣藥等事緣，多有妄請受日者。依照「過知足戒」，失三衣而頓受三衣，尙且結捨墮罪。現今則財物豐足，而缺三衣，這是捨棄了制教所要求的三衣卻蓄積了多餘的長衣，並沒有依隨佛的教化。如果確實長財、資具都缺乏，依照「乞衣戒」，（可以）直接外出去乞求。藥草等物，確實自己貧乏，而在自己住處及從住處當日往返的地方都沒有的話，可以受日出界。反之，如果可以通過以上的方式得到，即非受日事緣，受日不成。

[26]「命」，敦甲本、敦乙本、敦丁本作「命梵」，敦丙本、敦戊本、敦庚本作「梵命」。
[27]「乞」，《大正藏》作「奪」，誤。

五、爲和僧、護法。《四分》中：「有同界安居，因我故鬪；外界僧尼鬪諍，須我和滅。聽直去。」然和滅之相難知。約緣而受，不傷大理。《律》無正斷故。

五、爲和僧、護法。《四分律》中：「有在同一界安居，因我的緣故而鬪諍；或外界僧尼發生鬪諍，必須我過去和僧滅諍。（這些情況）都允許直接出界而去。」然而如果和僧滅諍之相難以明知，在事緣允許時作受日法，（而不是直去，）也不傷到大得理。《四分律》中對此也沒有斷明的緣故。

上五緣中，《律》云「不應專爲飲食故。除餘因緣，衣鉢、藥草等」是也。今有夏中多爲乞麥，妄言爲衣鉢。縱爲而乞，《律》結正罪。或曲命別情，令他請召，皆不成也。《律》中諸請，一一遣信別請。若父母、餘人，同《十誦》中，並不爲己利故也。

以上五緣中，《四分律》說「不應專門爲了飲食的緣故（而受日出界）。除其餘的因緣，比如衣鉢、藥草等」，是受日事緣。現在有夏安居中多爲了乞麥，卻妄言說爲了衣鉢。縱然是爲了乞麥，依《四分律》也結正罪。或假意爲了其他情由，令他人過來邀請自己，都不成受日（的事緣）。《四分律》中所列出的各種請法，一一遣信使別請。如果爲了若父母、其餘人的事，如《十誦律》中所列「爲七衆興福」等八緣，不是爲了自利，才可受日出界。

二、對事離合[28]。但使前是應法之緣，隨爲多少，得合受日。如懺僧殘多罪同法，則文中具銜。應云「今請七日法，出界外，爲檀越請，並佛事、僧事等，還此安居」也。

[28]對事離合：隨事緣而定，將多個事緣分別作法，還是合在一起一併作法。

二、對事離合。只要當前是應法的事緣，隨事緣多少，都可以合在一起受日。如懺僧殘罪時，犯了多條僧殘罪，可以同時作六夜等法而懺悔，在律文中可見。應該說：「今請七日法，出界外，爲檀越請，並佛事、僧事等，還此安居。」

三、懸受[29]者。若所爲緣現，牒事爲受。必無實事，虛構成緣；或倚傍昔言，彷像未實，輒便乞法：不成，得罪。由事虛限濫，日數妄置，法不相授故。

三、懸受。如果所要處理的緣由顯現了，就可以牒述事緣而受日。如果沒有實事，卻虛構而成事緣；或者依靠舊日不可靠的傳言，模糊不實，即便乞受日法：都不成，並且得罪。因爲事情虛假，期限混濫，胡亂設置日期，受日法不相授的緣故。

四、互用。謂爲佛受七日，已[30]用三日，更有法事，便通餘用，故不得也。必有本緣，何爽通用。《十誦》中「白餘殘夜用」，謂同是一事未了，殘夜白用，非謂異事。若本並因三寶事受，隨所互用並得，以俱有法故。若三寶事後生，不是前緣三寶，及他雜緣，並不開之，由本無心爲受故。乃至爲張家施物受日，後受施訖，留受戒者，亦不應住，以無法故。若一家通緣，準心應得。

四、互用。是說爲了佛事而受七日，已經使用了三日，再有其他法事，便通用剩餘的四日，這樣不可以。假使仍是原來的事緣，何妨通用原來的受日法呢？《十誦律》中有「白餘殘夜用」，是說同類的一件事情還沒有結束，告

[29]懸受：即事緣未現起，但其期限已定，可預先作受日法，到時即依此出界辦事。
[30]「已」，《大正藏》作「夜」，誤。

白使用多餘的時間，不是說其他不同的事緣。如果本來都是爲了三寶事而受日，隨三寶之間而互用也可以，因爲都有受日法的緣故。如果三寶事是後來才發生的，前緣不是三寶，以及其他雜緣，都不能開許，因爲本來就無心爲此緣受日的緣故。乃至爲了張家施物而受日，後來受施結束時，被其留住受戒時，也不應該停留，因爲沒有受日法的緣故。如果起初受日時就通爲一家的緣故，並非爲具體的某個事緣，依照上面的原則，也是可以的。

問：「此界內僧，爲別處三寶、病人受日得不？」

問題：「此處界內的僧，爲了別處三寶、病人的事緣而受日，可以嗎？」

答：「彌是生善，故得。」

回答：「這樣能廣泛生起善法，所以是可以的。」

問：「僧次請者，得受日不？」

問題：「僧次請時，可以受日嗎？」

答：「律制二請，亦得通受。」

回答：「律制的僧次請和別請二請，都可以受日。」

問：「得受他捨請受日不？」

問題：「可以接受其他比丘捨給自己的受請機會而受日嗎？」

答：「僧次應得，別請不合，以非施主元心故。」

回答：「僧次請的話可以受日，別請的話不可以，因爲不是施主本心的緣故。」

五、重受者。昔解：一夏之中，開於三法，差此不成。今云得重。廣有徵難，如《疏》述也。但事緣如法，無問多少，一切通開；必是犯戒緣者，一受不合。故《律》列二十餘緣，但云「佛未聽我如是事去」，不言「不得重去」。且約爲事信樂父母，則有四重；況餘雜請，頓便限局？

五、重受。過去有人解說：一個夏安居之中，只能開三次受日法（一次七日、一次半月日、一次一月日，並且要依次而行），違背則作法不成。現在說可以重受。對此有很廣泛的往復徵辯討論，詳見《羯磨疏·諸衆安居法篇》。只要事緣如法，不問有多少，一切都是開許的；如果一定是犯戒事緣的話，一受也不可以。所以《四分律》列了二十餘種緣，只是說「佛沒有聽許我因爲這樣的事而去」，沒有說「不得重去」。並且爲了供養承事信樂父母的事緣爲例，就有四種情況，（佛都聽許受日，）更何況其他的檀越等雜請，爲什麼要限定而不開重受呢？

《五分》：「若有請、無請，須出界外，一切聽受七日。」《十誦》中，列多七夜緣已，文云：「若自爲身，若爲他身，若不遣使，若遣使，應去。聽一七夜，不聽二七夜。」謂一時雙牒二七日，前後重用。若準「和僧」，似一事上不許重受。然彼有不請之文，寬於《四分》。重受不開，文非明了，理須通明。《五百問》云：「受七日行，不滿七日還本界，後更行不須更受。滿七日已，乃復重受。」《明了論》中，得受。《疏》解云：「前請七日，事了，還至界內。第八日，更請七日出界宿。」此論眞諦三藏翻，中國親承此事。寧得自執一隅小見，通壅三千佛化乎？余親聞見中國翻經三藏及中國來者，云：「佛滅度來，無有立一夏三度受日法，隨事如法並開。」餘廣如《疏》《鈔》。

《五分律》：「如果有請、無請，必須要出界外，一切都聽許受七日。」《十誦律》中列出了多種七夜事緣之後說：「如果爲了自身，爲了他身，如果不遣使，或遣使，（都）應該去。聽許一個七夜，不聽許兩個七夜。」是說同時牒述兩個七日，前後重用。如果依照（《十誦律》關於）「和僧」的律文，似乎是說，在一個事緣上不能重受兩個同樣的受日法。但是它有「即便對方不請也可以受日出界」的說法，其限制比《四分律》要寬。「重受不開許」的看法，在文中並不明了，依理相通，（則知可以重受）。《五百問經》說：「受七日法而行，沒有滿七日回到本界，之後又出行，不須更受七日法。等到滿了七日之後，才加以重受。」《明了論》中說，可以重受。《明了論疏》解釋說：「前面請了七日，事情結束了，又回到界內。到第八日，再請七日法出界住宿。」這部論由眞諦三藏翻譯，他在印度親自聽聞了此事。爲什麼寧願執著自己的一點淺薄的見解，而阻塞通達三千大千世界的佛的教化呢？我親自聽印度的翻經三藏和從印度來的人說：「佛滅度以來，沒有設立一個夏安居內三度受日法的，隨著事緣如法都開許受日。」其餘廣泛的討論見《羯磨疏》《拾毗尼義鈔》。

六、約事長短。縱令前事唯止一日、二日，皆須七日法。《律》云：「不及即日還，聽受七日去。」夏末一日在，亦作七日法。立法楷定，作法應爾。若路近得還，由緣經宿，亦須受日。

六、約事長短。縱然當前的事緣只需要一天、兩天時間，也必須作七日法。《四分律》說：「來不及當日返回，聽許受七日法而去。」如在夏安居最後一日，也要作七日法。立法已經楷定，所以作法就應那樣。如果道路很近可

以往還，但有事緣需要經宿，也必須受日出界。

七、僧尼不同。《四分》尼律中，開受七日，不云多。《僧祇》：「尼無羯磨受日法，若塔事、僧事遊行者，受七日去。」比有濫同僧法者，但令緣至，三法受日。《四分》無文。《僧祇》明斷，足是指歸，不勞別解。所以不同者：尼是女弱，不假多遊，入俗外化，生善義少，但開七日；亦濟別緣。

七、僧尼不同。《四分律》比丘尼律中，開許受七日，沒有說更多。《僧祇律》：「比丘尼沒有羯磨受日法，如果爲了塔事、僧事遊行時，可受七日去。」近來有些和僧法相混濫者，以爲只要有事緣，都可以作七日、半月日、一月日受日法。《四分律》是沒有明文的。《僧祇律》有明確論斷，足以作爲指歸，無須再做別解。之所以和比丘不同的原因是：比丘尼是女弱者，用不着多外出遊行，如果去世俗教化衆生，生善的意義少，所以只開許七日；也可以處理個人的事緣。

八、事訖不來成不者。由所牒緣謝，法亦無施，便失法也。即須反界，不反破夏。《明了論》云：「請七日出界訖，事竟不還，破安居，得小罪。」《十誦》明文不許往。《僧祇》意亦同之。

八、事訖不來成不。由於所牒述的事緣已經完了，而受日法也沒有用了，所以便失法。此時要立即返回界內，如果不返回，即破夏。《明了論》說：「請七日出界完了，事情結束時不返回，破安居，得小罪。」《十誦律》明文說不許再往。《僧祇律》的意思也相同。

三、正加法。

三、正加法。

前明心念法。《十誦》：「五種人，謂獨住等，心念受日。」[31]若界中有人堪來，不待，心念不成。若待不得，界又無人，具儀，心生口言：

先說明心念法。《十誦律》：「有五種人，所謂獨住人等，可以心念受日。」如果界中有人可以來，不等待（人來）而自己作心念法，心念法不成。如果等待了人也沒有到，界內又沒有人，可以具足威儀，心生口言：

「我某甲比丘，今受七日法出界外，爲某[32]事故，還來此中安居。」（三說）

此謂無比丘，開心念。若有沙彌者，作念已，告以事緣：「今請七日出界，若了即還，汝知之。」《十誦》：「令五衆受日，五衆邊受。」準此，當衆相共作之。無者，準前言告[33]。

這是說沒有比丘時，開許心念法。如果有沙彌時，作念了，告之以事緣：「今請七日出界，若了即還，汝知之。」《十誦律》：「佛令五衆都要受日，受日時從五衆邊受。」依此，當衆人互相一起作。沒有的話，依照前面而告白。

其沙彌受日，如下「別法」。

沙彌受日法，如下「沙彌別行篇」所說。

二、對首受法。

---

[31]《十誦律》卷 48：「又問：『心念得受七日法不？』佛言：『不得。除五種人：所謂阿練兒、獨住人、遠行人、長病人、飢餓時親里邊住人。』」(CBETA， T23， no. 1435， p. 347a9-11)

[32]「某」，《大正藏》作「其」，誤。

[33]「告」，《大正藏》作「造」，誤。

二、對首受日法。

應具儀對比丘言：

應該具足威儀儀，對一位比丘說：

「大德一心念！我某甲比丘，今受七日法出界外，為某事故，還來此中安居。」（三說）

然心念、對首二法，諸部無文，但開受法。相傳準羯磨白文，雖非佛說，義準無失。若受七日未用，過七日用亦得，以本緣在故。若無，法謝。不同七日藥，彼已限滿，病轉故失。

然而心念、對首二法，諸部律都沒有明文，只是開許了受法。相傳依照衆法羯磨中作白之文改寫而來，雖然不是佛所說，依義也是沒有錯失的。如果受了七日法，暫時沒有使用，等過了七天使用也是可以的，因為本來的事緣還在的緣故。如果事緣沒有了，七日法也就失效了。不同於七日藥，期限已滿，病況轉變，受法也失了。

「若爾，病住法應在？」

問題：「如果是這樣，病況止住，法應該還在嗎？」

答：「由佛制定。如《論》云：『服之七日，堅病得消。』」

回答：「這是佛陀的制定。如《成實論》說：『服了七日，頑疾得以消除。』」

問：「此請七日，得兼夜不？」

問題：「這裡的請七日，是否兼晚上呢？」

答：「不得。以文云『至第七日當還』，不同《十誦》，彼以文中受『七夜』故。又不得改云『七夜』，以部別不同。亦不得秉《四分》羯磨，用《僧祇》『事訖』。」具如『諸部別行法』中。

答：「不兼。因爲律文說『到第七日當還』，不同於《十誦律》，在它的律文中有受『七夜』的緣故。又不得改說『七夜』，因爲部別不同。也不能秉《四分律》之羯磨，卻採用《僧祇律》『事情結束後才回』的說法。」詳見『諸部別行篇』。

三、明衆法。

三、明衆法。

所爲之緣，同前通用。但令事是半月、一月緣者，方應羯磨。不同存單之人，由不重受七日，事緣要必須訖，理無停止，遂引七日令長，用一月羯磨。此自污心，教有明罰。餘同前釋。

所作的緣由，同前面是通用的。只要事緣是半月、一月緣的，才可以使用此羯磨。不同於那些主張一夏之中，只能作一次七日法之人，因爲不能重受七日法，而有事緣又必須要去，於理上不能不去，所以就將七日的時間加長，用一月日的羯磨。這種做法自己污染了自心，律教中有明罰。其餘受法同前面的解釋。

今加法中有四不同。二家羯磨文相少見。

今作加法，其中有四家不同（指康僧鎧、慧光、法愿及近世諸家）。其中康僧鎧、法愿二家的羯磨文比較少看到。

第三，光師所撰羯磨增加乞辭。舉世同行，事須略述。今正學宗並依律本，恐輒內乞辭增加羯磨。《律》云：「如白羯磨法作。」今既不如，即知非教。又諸部並無乞文，不得準著。止可隨其綱網，順教誦之。

第三，光師所撰的羯磨文在正說羯磨之前，增加了乞受日出界的乞辭，世上頗有遵行者，須加以略述。現在律學的正宗，都要依準律本，害怕隨意在羯磨中增加乞辭。《四分律》說：「如白二羯磨法作羯磨。」現在既然不是如律文所說而行，就知道這不是律教。另外諸部律中都沒有乞文，不得依之而寫入。只可以隨其綱維，順律教而誦之。

問：「用舊羯磨受日得夏不？」

問題：「使用舊的羯磨法受日，得夏嗎？」

答：「應成歲。雖增加乞辭，而羯磨大[34]宗無失。」

回答：「應該成歲。雖然增加了乞辭，但羯磨的大宗並沒有失去。」

第四人依《律》出文云：

第四人依照《四分律》出羯磨文：

「大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。比丘某甲受過七日法，十五日出界外，爲某事故，還來此中安居。白如是。」

「大德僧聽！比丘某甲受過七日法，十五日出界外，爲某事故，還來此中安居。誰諸長老忍『僧聽比丘某甲受過七日法，十五日出界外，爲某事故，還來此中安居』者

[34]「大」，《大正藏》作太「太」，誤。

默然，誰不忍者說。」

「僧已忍『聽比丘某甲受過七日法，十五日出界外，爲某事故，還來此中安居』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

其一月日法，準前著之，不得雙誦「十五日」者[35]。

一月日的受日法，依照前面的羯磨文把「一月日」代替「十五日」而加入，不能將「十五日」「一月日」兩個都誦。

三、料簡雜相

三、料簡雜相

若夏中熱極，受日者多，同緣受者二人、三人，應一時羯磨。《十誦》開之。

如果在夏安居中非常炎熱，受日的人衆多，同緣而受的二人、三人，可以一時一併作羯磨受日。《十誦律》中對此有開許。

若依大界安居，戒場及餘小界內不成受日，以非本要心處故。若先無大界，依伽藍結者，若後結二界，隨界受日並成，莫非所要地故。縱入戒場，不破夏而離衣。若本結大界，小於伽藍，便依伽藍而坐者，由佛制依界故，有者不成，受日不得。止得卻縮取於界相。餘廣如《疏》。上是義決，非文有之。

如果依大界安居，戒場和其餘小界內不成受日，因爲不是本來要心的處所的緣故。如果先前沒有大界，依伽藍

[35]是指《四分律》原文有「受過七日法，若十五日，若一月出界外」，這是爲了作羯磨時隨事緣選擇而用。並非說在羯磨時將「十五日」「一月日」兩者都念。

結夏，如果後來才結了大界、戒場，隨二界受日都可以成就，因爲不是原來要心之地的緣故。縱然進入了戒場，也不破夏，會離衣。如果本來結了大界，此界小於伽藍，而依伽藍而安居的話，因爲佛制依界，所以安居不成，受日也不得。只能縮小範圍，取大界的界相。其餘廣的討論如《羯磨疏》所言。以上這些都是依義理而判決，並非律文中有。

卷十二　〈自恣宗要〉

翻譯：趙威維

然九旬修道，精練身心，人多迷己，不自見過，理宜仰憑清衆，垂慈誨示。縱宣己罪，恣僧舉過，內彰無私隱，外顯有瑕疵，身口託於他人，故曰「自恣」。故《摩得伽》云：「何故令自恣？使諸比丘不孤獨[1]故；各各憶罪，發露悔過故；以苦言調伏，得清淨故；自意喜悅，無罪故也。」[2]

九十天的修習道業，是爲了精進地鍛鍊自己的身心，但是人多半迷惑於自己的見識，不能清楚地見到自己的過錯，應當要仰賴共修的清淨僧衆，給予慈悲地教誨與訓示。直截了當地宣說自身的罪過，聽任僧衆舉發自己的過錯，對內彰顯沒有自私隱諱之處，對外表現出自己的缺失，故而將身體所行、口中所言託付於他人指點，因而稱爲「自恣」。因此《薩婆多部毘尼摩得勒伽》說：「爲何佛要讓比丘隨意由僧衆舉發己罪呢？是爲了使比丘不因造業而被孤立；是爲了使之各自回憶所造之業，顯發披露，懺悔過錯；是爲了以指謫罪業的言詞來調伏身心，以此得到清淨；是爲了藉此讓自己的身心無有罪業的負擔而感到歡喜悅樂。」

所以制在夏未[3]者，若論夏初創集，將同期欵，九旬立

---

[1]「不孤獨」的解釋依唐代大覺《四分律行事鈔批》云：「不孤獨者，此明恐自有犯，己所不見，更不恣他舉糺。冥目之後，生報三途，失諸善法，是謂孤獨。今恣他舉罰，依教懺蕩，恒與清淨法律以爲伴侶，是不孤獨也。又解恐有過不見，復不恣人舉發；恐將犯大罪，不預僧，棄出衆外，亦是孤獨也。有人云：『人若破戒，爲惡所欺，名爲孤獨。』今自恣懺悔，身口清淨，不爲惡欺，名不孤獨也。」《資持記》云：「不孤獨者，三業憑他，不自有故。」前者見《四分律行事鈔批》卷 6，《續藏經》第 42 冊，第 766 頁中；後者見《四分律行事鈔資持記》卷 1，《大正藏》第 40 冊，第 247 頁上。

[2]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6，《大正藏》第 23 冊，第 598 頁中。

[3]「未」，應作「末」。

要，齊修出離。若逆相舉發，恐成怨諍，遞相訟及，廢道亂業故。制在夏未者，以三月策修，同住進業，時竟云別，各隨方詣。必有惡業自不獨宣，障道過深，義無覆隱，故須請誨，良有茲焉，故律聽安居竟自恣。《毘尼母》云：「九十日中，堅持戒律及修諸善，皆不毀失，行成皎潔，故安居竟自恣。」[4]此是自言恣他舉罪，非謂自恣爲惡。此雖相顯，有無知者濫行。

之所以將自恣設在結夏結束前，在於結夏之初是大衆集結的時候，將要開始共同地在此處停留，以九十天爲期，一起修習出世間的要法。此時若相互違逆地舉出發露他人過錯，恐怕會形成怨憤的言論，由此而相互諍論，導致荒廢佛道修行與造作惡業。將自恣的制度放在結夏結束前，是因爲以三個月來的勤勉修行，一同作息，精進道業，在結夏完成後將會告別，各自向著自己的目的地離開，若有造作惡業而自己不能披露時，將會障礙道業修行，就佛法的眞義來說是沒有隱瞞的，因此必須要請大衆給予教誨指正。因爲這個緣故，所以律典允許在結夏安居後舉行自恣。《毘尼母經》說：「結夏的九十天裡，是要堅定地持守戒律並且修習諸種善業，讓這兩項都沒有毀壞，達成清淨的修行，所以在安居結束時自恣。」此處所說是讓他人隨意地舉發自己所犯的過錯，不是說自己能隨意地藉此做犯戒的事。雖然這是淺顯的道理，但還是有無知的人肆意地這麼做。

就中分三：一、明緣集相應，二、自恣方法，三、雜

[4]《毘尼母經》:「云何名自恣？比丘夏坐已訖，於智慧清淨比丘前乞見聞疑罪。所以乞者，夏九十日中，欲明持戒律及與餘善皆無毀失，是故安居竟始得自恣名。」見《毘尼母經》卷 3，《大正藏》第 24 冊，第 814 頁中。

明諸行。

解說自恣可由三點來說：一是說明集結的因緣與如何才能契合自恣的原意，二是自恣的方法，三是說明與自恣相關的諸種規定。

初中分二，前明時節。

第一點再分爲兩點說明：先解說舉行自恣的時間。

謂有閏月者，依閏安居，七月十五日自恣；不依閏者，依《摩得伽》中「數滿九十日自恣」[5]。若閏七月者，取前月自恣；非前夏安居者，過閏已，數滿九十日自恣。

如果結夏期間有閏月的話，依照閏月進行夏安居，於七月十五日時舉行自恣；若是安居後才公布閏月的設定時，依照《摩得伽》的規定，在結夏開始後數滿九十天時舉行自恣。[6]若是閏七月的話，在前一個七月時自恣；若結夏不是在前安居的話，要等過了閏月之後，數滿九十天時舉行自恣。[7]

二、因諍增減自恣。如「說戒」[8]中。

第二，關於僧人間的諍論而增減自恣的天數，則依照〈說戒正儀篇〉裡所說的內容。

三、修道安樂，延日自恣得至八月十五日。然《律》

---

[5]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》：「王作閏月，數安居日滿自恣已，受迦絺那衣成受。」見《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 3，第 581 頁中。

[6]參見《行事鈔・安居策修篇》。

[7]依〈安居策修篇〉所說，前安居爲四月十六日結夏，七月十五日解夏時自恣。此段說明若閏七月時，在第一個七月時即解夏自恣，因爲尚未到閏七月；若是結夏在四月十七日至五月十六日之間開始，則不算閏七月的天數，自結夏日起算九十日後隔天自恣，意即在中安居、後安居遇有閏七月時，則安居總天數最長一百一十九天，最少八十九天，最後一天舉行自恣。

[8]即《行事鈔・說戒正儀篇第十》。

中但明「十四日、十五日自恣」[9]。及至「急施衣」中「次第增」中，十六日自恣。「增三」中，「三日自恣」。《律》云：「安居竟自恣」[10]，則七月十六日爲定。《律》又云：「僧十四日自恣，尼十五日自恣。」[11]此謂相依問罪，故制異日。及論作法，三日通用，克定一期，十六日定。若有難者，如《五百問》中「一月自恣」[12]。

第三，修習道業的過程若是平靜安樂，則自恣的日期最晚可以延後到八月十五日。在《四分律》裡說：「在十四日或十五日舉行自恣」，又在「急施衣戒」的「次第增」當中說於十六日自恣；在「增三」裡說「有三天可以舉行自恣」。《律》說：「安居結束時舉行自恣」，是指訂在七月十六日自恣。《律》有說：「比丘僧在十四日自恣，比丘尼在十五日自恣。」這是說兩方要互相提出對方所犯的過失，因此將兩衆的自恣於兩日分別進行。一般舉行自恣的日期，三個日期都能選擇，只要指定一個明確的日期，在十六日前完成。如果有困難之中，在《五百問》當中有所解說。

二、明應人是非。

再者，說明應自恣人的對錯。

若破夏、不安居人，雖不得歲，以舉罪義通理，必依衆恣僧治舉。《四分》云：「若後安居人從前安居者自恣，住待日足。」[13]

---

[9]《四分律》：「時諸比丘，欲十四日十五日自恣，佛言：『聽如是自恣，若王改日時應隨時。』」見《四分律》卷 37《大正藏》第 22 冊，第 837 頁中。
[10]《四分律》卷 37，第 836 頁中。
[11]《四分律》卷 37，第 837 頁中。
[12]《佛說目連問戒律中五百輕重事經》卷 1，《大正藏》第 24 冊，第 974 頁下。
[13]《四分律》：「前安居者欲自恣，後安居者不知得自恣不？諸比丘以此事白佛，佛言：『聽

如果是破夏、不安居的僧人，雖然不能得夏歲，然而檢舉罪過的道理是相通的，需依靠僧衆，聽任僧衆治過舉罪。《四分律》說：「若是後安居的人隨前安居人自恣的話，須繼續住夏到日數足夠。」

二、明自恣方法。分三，即三人也。

第二點，說明自恣的方法。分爲三種情況，即三種人數。

就五人已上分四：一、明僧集緣起，二、五德自恣進不，三、尼來請罪，四、雜明略說諸事。

當人數爲五人以上時分爲四點：一、說明僧衆集結的方法，二、兩種五德比丘的選擇與作法，三、尼衆來請自恣，四、綜合說明其他事項。

初中。要五僧已上，得白差自恣。當鳴鐘集僧，各在地上敷席而坐。以是互相舉過，處床慢相不絕故。《律》云：「不得在座，不得在地，應離座自恣。」[14]《五分》云：「好泥地，布草座已而自恣，並偏袒右肩，右膝著地，合掌。」[15]初行水，香汁浴籌，唱數告令，大同「說戒」，唯改「說戒」爲「自恣」之辭。乃至沙彌等亦須集堂，以治舉義同。待唱出已，方始得去。在別處行自恣法，如「別法」[16]明。

首先，要是在五位僧人以上，得以告白差遣五德進行自恣。應當敲響鐘聲集合僧衆，各自在地上鋪設坐具而坐。

受自恣，住待日足。』」見《四分律》卷 37，第 837 頁中。

[14]《四分律》卷 37，第 836 頁下。

[15]《五分律》：「諸比丘既下地自恣，污衣服。以是白佛，佛言：『應好泥治地，布草於上自恣。』」見《五分律》卷 19，《大正藏》第 22 冊，第 131 頁中。

[16]即《行事鈔・沙彌別行篇第二十八》。

用這樣的形式相互舉發罪過，是因爲若是坐在床上，憍慢的形相便不能斷絕。《四分律》說：「不能在座上，不能在地上，應當離開座位進行自恣。」《五分律》說：「在適當的泥土地上，布置草地上的坐具來自恣，並且應當偏袒右肩，右膝跪在地上，雙掌合十。」先分派用水，以香汁洗淨籌，宣數籌數告知大衆，大約與「說戒」程序相同，只是將「說戒」的說詞改爲「自恣」的說詞。至於沙彌衆等也需要在大堂集合，這與舉罪的意思相同。等唱出了，才可以離去。他們在其他地方進行自恣法，見〈沙彌別行篇〉的說明。

二、五德進不。分二：初、六人已上法，後、五人法。

第二，兩種五德比丘的選擇與作法。分爲二種：首先是六人以上的作法，其次是五人的作法。

初中分四：一、簡人是非，二、差法正式，三、五德行事，四、對座說之儀式。

六人以上作法分爲四點：一是選擇五德比丘的規定，二是差遣五德的正確方法，三是五德所做的事情，四是對座說的儀式。

初中。《四分律》取具二五法者，謂「不愛、恚、怖、癡，知自恣不自恣」，此名自恣五德。《律》文又差「知時不以非時，如實不以虛妄，利益不以損減，柔耎不以麁獷，慈心不以瞋恚」[17]，此謂舉罪五德。意令和合無諍，有罪非謬；欲使前人懺悔清淨，美德外彰故；能勸喻離於懷惱，愍物與樂，不欲非法故。所以差二人者，《四分》文

[17]以上二種五德見《四分律》卷 37，第 836 頁上。

不了。《十誦》《僧祇》中並差二人爲法。《五分》中「二人已上，乃至多人」（謂僧多故，更互息作）。《三千威儀》云：「要差二人，爲僧自恣竟，自相向出罪。不得求餘人自恣，以餘人僧不差故。」[18]今行事者，多有人人別差，此未通諸部。又差年少輕揵者，多不生善。《十誦》《僧祇》多差上座有德者，令下座來向上座自恣也。

首先，《四分律》裡說具備二種五德的意思，是「不愛、不恚、不怖、不痴、知自恣不自恣」，稱爲「自恣五德」。《律》文又說當差遣「知時不以非時、如實不以虛妄、利益不以損減、柔軟不以粗獷、慈心不以瞋恚」，稱爲「舉罪五德」。《律》的用意是要令僧衆和合，沒有諍論，能確實舉出罪過而沒有錯謬；要讓當前之人懺悔過失，得到清淨，顯出自身美德的緣故；能夠加以譬喻勸說，使其遠離憂愁煩惱，進而悲愍萬物並給予安樂，不再意欲非法之事的緣故。差遣二人的原因，《四分律》中並沒有明說，在《十誦律》《僧祇律》裡規定一同差遣二人。《五分律》中說：「二人以上，乃至多人」（意思是僧數多的緣故，要互相休息或施作）。《大比丘三千威儀》說：「之所以要差遣二人，是爲了僧衆自恣後，二人能相互進行舉發罪過。不能夠求其他人爲其自恣，因爲其他人不是由僧衆差遣的緣故。」現今行自恣事的時候，多有逐一差遣五德比丘的情況，這是對於諸律部不能貫通。又有差遣年歲淺、行止輕快的比丘，這樣多不能生起善法。《十誦律》《僧祇律》裡則是多差遣上座有德的比丘，讓下座比丘來向上座比丘自恣。

[18]《大比丘三千威儀》：「廣自恣要差二人。所以二人者，僧自恣竟自相向出罪，不得求餘人自恣，餘人僧不差故。」見《大比丘三千威儀》卷 1，《大正藏》第 24 冊，第 913 頁中。

二、加法差遣者。

第二，差遣五德比丘的方法。

當上座差衆中二人，具兩種五德者，不須喚來。立前而作，此是別衆，往往而然。直在本座而坐。

當上座要差遣僧衆裡具有兩種五德的二位比丘時，不須召喚他們過來。要他們站立在面前而作，這就形成「別衆」，但往往卻是這樣做。上座應該是坐在本座不動。

作羯磨者索欲問和。其欲法云：「大德僧聽！比丘某甲，我受彼欲自恣。彼如法僧事，與欲自恣。」此律自恣開欲，不同他部，故重示之，作者知之。

作羯摩時索與欲與問和合。羯摩的欲法說：「大德僧聽！比丘某甲，我受彼欲自恣。彼如法僧事，與欲自恣。」這是《四分律》自恣所開的與欲法，不同於其他律部，因此再顯示與欲法，要作此法者應當知曉。

問和。答云：「自恣羯磨」。亦有通別，如上。

問和合。回答說：「自恣羯摩」。回答也有通、別二種，通答如前章[19]所說。

應云：「大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧差比丘某甲，某甲作受自恣人。白如是。大德僧聽！僧差比丘某甲，某甲作受自恣人。誰諸長老忍『僧差比丘某甲，某甲作受自恣人』者點[20]然。誰不忍者說。僧已忍『差比丘某甲，某甲作受自恣人』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

羯摩文應當說：「大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧

[19]即〈受戒緣集篇〉第八。
[20]「點」誤，應作「默」。

差比丘某甲，某甲作受自恣人。白如是。大德僧聽！僧差比丘某甲，某甲作受自恣人。誰諸長老忍『僧差比丘某甲，某甲作受自恣人』者點[21]然。誰不忍者說。僧已忍『差比丘某甲，某甲作受自恣人』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

三、五德行事法。

第三，五德比丘行自恣事的方法。

差已，即從座起，具儀至上座前，露地伸手內作和白言：「大德僧聽！今日衆僧自恣，若僧時到，僧忍聽，和合自恣。白如是。」不應立作，別衆不成。

差遣之後，五德比丘即從座位站起，具足威儀到上座面前，在露天的地方伸手可及之處，作和合告白說：「大德僧聽！今日衆僧自恣，若僧時到，僧忍聽，和合自恣。白如是。」不應站立作法，會造成別衆，就不成辦。

若差自恣人時，答云：「差受自恣人羯磨」者，不得通用後法。至五德單白前和，答言：「單白和僧，自恣羯磨。」若如前答，直爾通和二法。

若差遣自恣人時，回答：「差受自恣人羯磨」的話，不能通用於下列的方法。等到在五德比丘單白問和合時，回答：「單白和僧，自恣羯磨。」如果是如同前述的通答，那就通用於和合和自恣二法。

次明行草法。《四分》但云「離座」，不言「草座」。《五分》（云）「布草而坐」[22]，明文依用。當於自恣前，預覓乾耎草，隨得多少，人別一剪，安上座前。至五德和

[21]「點」誤，應作「默」。
[22]見註 15。

已，令年少次第行之。彼至上座前，互跪授已，乃至下座。大衆多者，三五人助行之。各取已，於座前敷之。若大德衆主，爲敷亦得。（計是前辨，不止臨時。）

其次說明行草法。《四分律》只說「離開座位」，沒說草座。《五分律》說：「鋪上乾草而坐」，有明確的文字所以依此照用。應當在自恣前，預先找好乾淨柔軟的草料，隨找到的多寡，每人剪一束，安放在上座前。等到五德問和之後，讓年少的比丘按次第分配。他到各上座前，互跪給予乾草，一直到下座比丘。僧衆多的話，可以有三、五人協助分配。各自取到乾草後，在座前敷設好草座。如果有大德衆主，也可以爲他敷設。（在五德唱告前設好草座，不能臨時而作。）

五德至上座前，互跪告云：「一切僧就草座，偏袒右肩，互跪合掌。」（依皆僧唱從之。）

五德走到上座前，互跪告訴說：「所有僧衆已在草座上就坐，偏袒右肩，互跪，合掌。」（僧衆隨著他唱說）

四、明對僧自恣法。《增一》云：「如來同僧，坐於草座。告諸比丘：『汝等各就草座，我欲受歲。』」[23]等。廣如《新歲經》[24]中。

第四，說明對僧自恣的方法。《增一阿含經》說：「佛陀與僧衆同樣坐在草座，告訴衆比丘說：『你們各自在草

[23]《增壹阿含經》：「爾時，尊者阿難已擊揵椎，至世尊所，頭面禮足，在一面住，白世尊言：『今正是時，唯願世尊何所勅使。』是時，世尊告阿難曰：『汝隨次坐，如來自當知時。』是時，世尊坐于草座告諸比丘：『汝等盡當坐于草座。』諸比丘對曰：『如是。世尊！』時，諸比丘各坐草座。是時，世尊默然觀諸比丘已，便勅諸比丘：『我今欲受歲。我無過咎於衆人乎？又不犯身、口、意？』如來說此語已，諸比丘默然不對。」見《增壹阿含經》卷 24，《大正藏》第 7 冊，第 677 頁上。

[24]即《受新歲經》。

座上就坐，我將受歲。』」等。詳說如《受新歲經》。

次正對僧自恣法。其一五德，至上座前，大敷坐具，互跪。第二五德，至次座前立（此《僧祇》文）。《四分》云：「若上座見五德來，即從座起，互跪，偏袒右肩，合掌。一切僧即隨上座法。」[25]《十誦》云五德是上座者，應加「捉足」之言。

其次是正對僧自恣法。其中一位五德比丘，到上座比丘之前，敷設坐具，互跪。第二位五德比丘站到下一位上座比丘之前（這是《僧祇律》文）。《四分律》說：「若上座比丘見五德比丘來到，隨即從草座起，互跪，偏袒右肩，合掌。一切僧人就依隨上座比丘的作法。」《十誦律》說五德比丘是上座的話，應當加上「捉足」。

應作法言：「太[26]德一心念！衆僧今日自恣，我比丘某甲亦自恣。若見、聞、疑罪，大德、長老哀愍故語我。我若見罪，當如法懺悔。」（三說）上座復本座。其五德至第三上座前立，彼第二五德在次座前立者，同上作法。

應施作自恣法說：「太[27]德一心念！衆僧今日自恣，我比丘某甲亦自恣。若見、聞、疑罪，大德、長老哀愍故語我。我若見罪，當如法懺悔。」（三說）上座回到本座。這位五德到第三位上座前面站立，另位五德在第二位上座前面站立，作法與上一位相同。

如是展轉，至于下座，隨其說訖，還復本座。

按照這樣輾轉重覆，一直到下座比丘，隨著他說完，

[25]見《四分律》卷 37，第 836 頁下。
[26]「太」誤，應作「大」。
[27]「太」誤，應作「大」。

再回到本來座位。

《律》開「病者隨身所安。」[28]（準此，不病應訖自恣。）

《四分律》說：「生病的人隨身體情況，依適合的威儀作自恣。」（依此標準，沒有生病的人應當三說自恣後才回本座。）

若二五德自恣者，《僧祇》：「五德各至本坐處，應自恣。不得待僧竟，然後自恣。」[29]即破《十誦》家法。

如二位五德比丘要作自恣，《僧祇律》說：「五德比丘各自回到本來坐的地方作自恣，不能等到僧衆自恣結束後才作自恣。」這就破斥了《十誦律》的家法。

若衆僧說已，五德至上座前告云：「僧一心自恣竟。」便如常禮退。（《十誦》文也。）

如果衆僧說完，五德比丘到上座比丘前告訴說：「僧一心自恣完畢。」然後如常禮拜退下。（這是《十誦律》文。）

若五德及僧，舉得六聚之罪，或自言伏首，僧當撿挍審實者，各依當篇治竟，然後自恣。若（有）別人舉罪，窮勘是非，覈其事情無有虛濫者，依《律・遮法》治之。若事實是犯，舉根不了，並反治謗罪。（亦如「衆網」中。）

如果五德比丘與僧衆檢舉出六聚之罪，或自己說出承認罪過，僧衆當檢視查看是否屬實，依據各篇章懲治，然

[28]《四分律》：「時有病比丘，偏露右肩、脫革屣、胡跪合掌時頃久病即更增。諸比丘白佛，佛言：『自今已去，聽病比丘隨身所安受自恣。』」見《四分律》卷 37，第 837 頁上。

[29]《摩訶僧祇律》：「如是展轉次第，下到自坐處應受自恣，不得受僧自恣竟然後自恣。」見《摩訶僧祇律》卷 27，《大正藏》第 22 冊，第 451 頁下。

後進行自恣。如果是他人舉出所犯罪過，要盡量勘驗對錯，考察事情有沒有虛妄浮濫的情況，而後依《四分律・遮犍度》懲治此事。如果實際有犯罪過，檢舉時無法確實舉證，要反治其誹謗罪。（如同〈僧網大綱篇〉所說）

五德舉過，無問虛實。由是僧差，加復具德，縱舉成虛，三根容謬，雖合推繩，情在離惡，故不入治限。不同別人，僧不差遣，輒爾陳過，恐濫清人。又內無德，多不知時，反生諍本，何成安衆？故虛即結謗。

五德比丘檢舉過失，不用問虛假或眞實。因爲是由僧衆所差遣，本身又具有德行，縱然檢舉的過失不實，三根即便錯謬，雖按常理應審問懲治，但其用意在使人遠離惡行，因此不納入懲治的範圍。不同於其他人，僧衆並未差遣，便肆意地陳述罪過，恐使清白的人受到污衊。這些人內在並無德行，大多不知舉罪的時宜，反而因此多生諍論，如何能安穩僧衆？因此虛報罪過即制誹謗罪。

若僧滿二十，隨所犯罪，並得治之。若五人已上，舉得出罪之事，則且白停進不，如「四人法」中說。

如果僧數滿二十人，依據所犯的罪過一併加以懲治。如果是五人以上，不到二十人，檢舉出得罪的情況，就暫且行「白停法」，繼續進行自恣，如下文「四人法」所說。

三、尼來請出過法。

三、尼衆前來請出過法。

若無尼衆來，依常自恣，不須同「說戒」問尼有無。

如果沒有尼衆來，依照常法自恣，不需要像「說戒」一樣問有無比丘尼來請教誡。

若尼來者，當自恣前，語令在眼見耳不聞處立。

如果有比丘尼來，在開始自恣前，告知她站在眼可見耳不聞的地方。

衆僧自恣若至五三人，量時早晚令尼得還者，上座勅五德且住，待尼自恣。當命之至僧中，禮足已，令說三事見、聞、疑等，如「別法」[30]明。大衆良久默然。

衆比丘僧自恣到五人、三人時，衡量時間的早晚，讓比丘尼能夠及時返回，上座敕令五德比丘暫且停止，讓尼先自恣。然後命她們到僧衆中，禮足後，說見、聞、疑三事，如〈尼衆別行篇〉所說。僧衆許久不發一語。

上座勅尼云：「大衆上下各並默然，不云見罪者，良由尼等，內無缺犯，外得清淨，各精勤行道，謹愼如法自恣。至寺，當傳此教告尼僧令知。」餘同「尼法」。此謂「白日法」。

上座告誡尼說：「大衆全體都不發一語，沒說見到有罪過的情況，這是因爲妳們比丘尼衆在內心裡沒有缺失犯戒，外在得到清淨的緣故。妳們各自精進勤奮的修行，謹愼地依法自恣。回到尼寺後，應當宣說此教誡讓尼衆們知道。」接下來的行法就同一般的比丘尼行法。這稱爲「白日法」。

今時多在十四日夜或十五日夜自恣者，若尼明日來時，鳴鐘集僧，不來者索欲。大衆集已，尼來僧中，如常威儀，請求三事。餘同前示。

現今大多在十四日的夜間或十五日夜間自恣，如果比

[30]即《行事鈔・尼衆別行篇第二十九》。

丘尼隔日來時，敲響鐘聲，集合衆僧，不來與會者應行索欲。大衆集結之後，尼到僧衆之中，以如常的行爲規矩與儀態，請求見、聞、疑三事。其餘行法同前所述。

問：此非僧法，何須盡集索欲？

問：這並非是僧羯磨法，爲何需要全部齊集衆僧索與欲呢？

答：以尼依僧住，溥使舉罪。若一人不和則不成自恣，故《律》云：「若僧不滿，若不和合，則令問訊禮拜。」[31]不得如廣自恣法。處既有僧，通須舉治無濫，故須集之。《僧祇》「教誡」中，本無羯磨法，亦令隨緣說欲訖，然後教誡。由是僧法，理不偏別，故今僧尼自恣同是僧法，準用不疑。

答：因爲尼依賴僧而得安住，使她們全部舉罪。如果僧有一人不和合就不能成辦自恣，所以《四分律》說：「如果僧數不滿，如果僧不和合，則要尼前去問訊禮拜。」不能夠作完整的自恣法。這裡既然有僧衆，就需要全部舉罪懲治，無有浮濫，因此必須集結衆僧。《僧祇律》所說的教誡比丘尼，雖然沒有提到羯磨法，但仍要在隨緣說欲後，進行教誡。由於是僧羯磨法，其理無有偏袒，故而僧衆與尼衆的自恣都同樣行僧羯磨法，以此爲準，依用無疑。

《五百問》云：「夏末，尼來受歲。若二尼已上，得；一尼，不得。以尼獨行出界，犯重罪故。」[32]

《五百問》說：「夏安居末尼來受歲，如果二位比丘

[31]《四分律》：「比丘僧十四日自恣，比丘尼僧十五日自恣。若大僧病、若別衆、衆不和合、若衆不滿，比丘尼應遣信禮拜問訊，不者突吉羅。」見《四分律》卷 29，第 766 頁上。

[32]《佛說目連問戒律中五百輕重事經》卷 1，《大正藏》第 24 冊，第 974 頁下。

尼以上，可以受歲；一位比丘尼時不可以受歲。因爲她單獨行出結界外，易犯重罪的緣故。」

四、明略說雜行。

四、釋明略說其餘諸行。

言「略說」者，若有八難、餘緣，如「說戒」中明者，當量僧多少、難來遠近等。

說到「略說」的部分，像是八難[33]、餘緣等，如〈說戒正儀篇〉裡說明的，應度量僧數的多少、難障將來的遠近等。

若僧多、時熱、處所迮狹、明相欲出等，當令五德於三五上座邊三說，已外衆僧一說便止。或一人受兩人自恣者，互跪，須在中間，左右取之，並須一說，示令大衆聞知。《律》云：「不得竊語自恣。」[34]

如果僧數衆多、天時燠熱、所處的場所狹窄、明相將出等情況，當令五德比丘在三五位上座旁邊說三次，其他衆僧說一次就可以。或一位五德比丘受兩人自恣時，互跪，五德比丘須在中間，左右聽取自恣，並且要宣說一次，讓大衆都聽聞知曉。《四分律》說：「不可以小聲議論行自恣。」

今或兩五德，雙頭一時各自恣者，此是非法。《律》中：「一時自恣鬧亂，佛令一一次第，從上座自恣。」[35]**《十誦》：「應從上座自恣。不得逆作次第，及行行置人如益**

[33]「八難」即王難、賊難、火難、水難、病難、人難、非人難、毒蟲難等。
[34]《四分律》卷 37，第 836 頁下。
[35]《四分律》卷 37，第 836 頁中。

食法，並超越、總唱等。」[36]

現今有時是兩位五德比丘，同時在兩邊各自行自恣，這是非法。《四分律》說：「同時自恣的話會產生吵鬧雜亂，佛陀要求依照次序，從上座開始自恣。」《十誦律》[37]說：「應該從上座開始自恣。不能逆反次序而作，或每行安排一位五德比丘如益食法，或不依次第越過某比丘，或大衆一起同時說自恣等。」

《四分》：「若賊等急難，不可閑緩者，五德至上座前，互跪白言：『今有難事，不得一說，當作羯磨，各各三說。』文云：『大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧今各各共三語自恣。白如是。』便各各相對，人別三說，文同前法。難事轉近，若欲再說、一說，亦須單白。」[38]

《四分律》說：「如果有盜賊等緊急危難，不能遲緩的話，五德比丘到上座前，互跪告白說：『今有難事，不得一說，當作羯磨，各各三說。』說文是：『大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧今各各共三語自恣。白如是。』然後各各相對，每個人分別說三次，自恣文同前法。危難轉爲急迫時，若要二說、一說，也須要作單白羯磨。」

以此自恣，不對五德，進不無由，故須羯磨，令衆同聞。不類前略不須白告，以親對五德，多少量時，得自在故。

這樣的自恣不是面對著五德比丘而作，儀軌的進行與否無人把握，故而須要作羯磨法，讓僧衆一起聽聞。這不同於前面略說的自恣法，那是不需要告白，因爲是親自面

[36]《摩訶僧祇律》卷 27，第 451 頁中。
[37]此文實出《摩訶僧祇律》，應作「僧祇律」。
[38]《四分律》卷 38，第 838 頁下。

對五德比丘，依照僧數的多少來衡量所需時間，得以自由調整的緣故。

《四分》六種略說。第六：難事驚急，開直爾去。[39]

《四分律》的「六種略說」，第六種是危難之事既突然又急迫，開許直接離去。

二、明難事結小界，圓坐自恣。事既希少，故不出之。

二、說明難事結成小界，圍圈而坐行自恣。這樣的情況很少見，因此不摘錄出來。

上來但明六人僧法，具述如上。

以上說明六人僧法，具體如前所述。

次明五人衆法，恐濫行，故簡異之。

其次說明五人僧衆的行法，恐怕胡亂行事，故而簡別來表示之間的差異。

若界內五人者，索欲不開，問和答已，便白二，差一五德竟，又重差第二人。不得牒二人一時同法，以所爲人不入僧數故。取自恣時，一五德同前坐，一五德展轉取自恣。若至坐處，二人共說。餘同前法。

如果結界內有五人的話，不開索欲，在問和、回答之後，便做白二羯磨，差遣一位五德比丘完成後，再重新差遣第二位。不能差遣二位一同行法，因爲所爲作羯磨人不算入僧數中。作自恣時，一位五德比丘同前坐下，另一位五德輪轉行自恣。如果到所坐處，二人共說自恣。其餘行

[39]「六種略說」，《四分律》略說自恣有六種：對五德二說、一說，對僧衆三說、二說、一說，在五德單白之後，因難事急迫，連一說都來不及便開緣逕自離開。見《四分律》卷 38，第 839 頁上。

法同前。

二、四人已下至對首法。

二、四人以下到二人的對首法。

當盡界集，不得受欲。四人相對，一人別說云：「諸大德一心念，今日衆僧自恣，我比丘某甲清淨（三說）。」餘人亦如上述之。若二人對首，唯云：「大德一心念」，餘辭同前。

應當齊集衆僧，不能受欲。四人相對，一人個別說：「諸大德一心念，今日衆僧自恣，我比丘某甲清淨(三說)。」其餘衆人也這樣說。如果是二人對首，只要說：「大德一心念」，其他言詞與前相同。

若犯波逸提已下罪者，莫問自言、舉來，並如前懺已自恣。

如果犯波逸提以下的罪過的話，不要問自己表白或他人舉發，一併在之前懺悔後自恣。

若犯四人已上偷蘭僧法，但入偷蘭說中，乃至僧殘說中，以交無治罰之義。

如果犯四人以上才可懲治的偷蘭僧法時，已經表露罪過了，乃至犯僧殘罪已表露，但因爲僧數不足，皆不能懲治。

若準用《十誦》，白停後，當待衆滿，如法治之，不應礙自恣。《四分・說戒》中，「自犯罪，若告僧，恐妨說戒，令心念發露已，後得聞戒。」[40]既俱是淨行衆法，攝治

[40]《四分律》卷 36，第 826 頁中。

功齊，準用無妨。理須牒其所犯，「以衆不滿，未得治之。餘者清淨。」

若是以《十誦律》爲準的話，在告白停罪之後，應當等僧數滿足，依律懲治其罪過，不應妨礙自恣。《四分律・說戒犍度》裡說：「自己犯罪，如果告訴僧衆，恐怕妨礙說戒，在心念表白發露了，之後才能聞戒。」既然說戒與自恣都是清淨的僧法，統攝僧衆的功用相等，依此應用無妨。按理須要說明自己所犯罪過，然後說：「因爲僧數不滿足，未能得到懲治，其餘清淨。」

此中口陳若不實者，結罪隨犯三波逸提。不同說戒默妄，隨罪結告也。

當中如果口說陳述不眞實的話，隨其所犯結成三次波逸提罪。不同於說戒時犯「默妄語」，隨其所犯結成突吉羅罪。

若一人法者。

如果是一人自恣的方法。

《律》云：「當往說戒處，掃灑敷坐，具盛水器、舍羅等，待客比丘。若無來者，應至塔廟前，具修威儀，心生口言：『今日衆僧自恣，我比丘某甲清淨。』（三說）」[41]

《四分律》說：「應當前往說戒的地方，打掃灑淨，敷設坐具、盛水器具、籌等，等候客比丘。若無客比丘來的話，應當前往佛塔廟前，具足威儀，心中生起口中說出：『今日衆僧自恣，我比丘某甲清淨。』（三說）」

若犯輕突吉羅，心念懺已自恣。若犯故作吉羅已上，

[41]《四分律》卷 38，第 837 頁下。

無治罰義及以發露，則不應自恣之法。餘依前。

如果犯輕微的突吉羅罪，心生懺悔之後自恣。若是所犯是故意的吉羅罪以上，沒有接受懲治以及對別人表白，則不應行自恣法。其餘部分依前述。

三、大明雜相。

三、大略說明相關行相。

問：對僧自恣，云「見罪懺悔」；對首、心念，皆云「清淨」者何？

問：對僧衆自恣的時候，說「見罪懺悔」，對首法、心念法都說「清淨」，這是爲什麼呢？

答：僧中通有治舉之義，加法容得具足。別人雖有治舉，攝治未能得盡，故但言「清淨」，舉心應僧。

答：僧衆間有相互懲治檢舉的道義，施加差遣法大概就足夠。別人雖然提出懲治檢舉，所攝懲治的範圍未必全面，因此只說「清淨」，就是要以清淨坦誠的心來面對自恣僧法的要求。

問：自恣竟，得說戒不？

問：自恣完畢後，能夠說戒嗎？

答：依《明了論》，先說戒，後自恣。《四分》云：「自恣即是說戒。」[42]

答：依據《明了論》，先要說戒，然後才是自恣。《四

[42]《四分律》：「佛言：『不應自恣竟復說戒，自恣即是說戒。』」見《四分律》卷 38，第 843 頁中。

分律》說：「自恣就是說戒。」

問：自恣得在未受具戒人前作不？

問：自恣可以在未受具足戒之人面前施作嗎？

答：《律》中「令至不見不聞處作羯磨自恣。若不肯避去，僧自至不見聞處作之。」[43]

答：《四分律》說：應讓他們到看不到、聽不到的處所，然後做羯磨自恣。如果他們不肯迴避，那僧衆應到他們看不到、聽不到的處所作自恣。

《律》中「若別人及僧自恣已，更有客來，若少，告清淨；等、多更爲說。」若二人作法已，更有三人來，僧法自恣；二人來者，還同對首。如前所明。

《四分律》說：如果在僧衆自恣完畢後，又有客比丘前來，若是人數少於僧衆，就讓客比丘「告清淨」；若是人數與僧衆相等或更多，那便應重新自恣。比如有二比丘自恣完畢，又有三位客比丘來，那就依據僧法自恣；如果是二位客比丘來，就依同對首法。如同前文的說明。

問：十五日自恣已，得出界不？

問：在十五日自恣之後，可以出界外嗎？

答：不得。破夏、離衣，由夜分未盡故。受日至七月十五日滿者，亦須反界，以夜不得法。文云「及七日還」。

答：不可以。既會破夏，又可能犯離衣宿，因爲十五日的夜分尚未結束。如果作了受日法，到七月十五日期滿

[43]《四分律》：「佛言：『應更語使避餘處去。若去者善，若不去，自應去至不見不聞處作羯磨自恣，不應在未受大戒人前作羯磨自恣。』」見《四分律》卷 38，第 843 頁上。

的話，也需要在白天返回界內，因爲受日法不包括第七日晚上。如《四分律》說：「在七天內返回。」[44]

問：此界安居，餘處自恣得不？

問：在這界安居，可以在其他處所自恣嗎？

答：《僧祇》：「不得，結罪。」[45]

答：《僧祇律》說：「不可以。結成越毘尼罪。」[46]

問：前安居人自恣竟，夏分得物。後安居人得不？

問：在前安居人自恣完成後，分夏安居所得的物資，後安居人能夠分得物資嗎？

答：《律》令受物，餘日應足令滿。若分房舍、臥具，亦聽爲未來故受。

答：《四分律》說讓後安居人可受物資，餘下的日子應當安居圓滿。若是分與房舍、臥具，也聽許爲了未來而受取。[47]

問：一說、二說自恣，無難緣成不？

問：以一說、二說作自恣時，如果沒有難緣能夠成辦嗎？

答：不成。《律》中：「六群比丘一說、二說、竊語、

《四分律》:「聽受七日去……至第七日應還。」《四分律》卷 37，第 833 頁上。

[45]《摩訶僧祇律》卷 27，第 451 頁中。

[46]《摩訶僧祇律》卷 27，第 451 頁上。

[47]《四分律》:「前安居人自恣竟，分夏所得物，後安居者畏慎不敢受分，『佛不聽我等三月未竟，乞求受物。』諸比丘以此事白佛，佛言:『聽比丘受，餘日應足令滿。』前安居者自恣竟，分臥具，後安居者畏慎不敢受，以夏三月日未滿故。諸比丘以此事白佛，佛言：『聽爲未來故受。』」《四分律》卷 37，第 832 頁中。

疾疾語，不往自恣處，往而不坐，或不說。佛並判不應。」[48]

答：不成辦。《四分律》說：「六群比丘或一說、二說，小聲說、迅急地說，或是前往自恣的場地，或是到了而不坐，或是不言語。佛將這些情況都判爲不應該。」

《四分》云：「年少比丘不知自恣法者，和尚闍梨教詔；猶故忘不憶，使受自恣者教；若復忘，應共句句說。」[49]

《四分律》說：「年少比丘不知曉自恣法的話，和尚闍梨要教誨他。還是忘記無法記起的話，讓受自恣者教導他。如果又忘記，應該一起一句句的說。」

「年少如此委示，老者云何？」

「年少比丘是這樣委婉地教導，那年老比丘又是如何呢？」

答云：亦同年少之法。故《律》中阿難攝衆無法，迦葉訶言年少。阿難言：「我今頭白，何故名年少？」答云：「汝不善察，事同年少。」老年愚法，豈不例之？

答：也跟年少比丘的方法相同。因此《四分律》裡，阿難統攝僧衆不得其法，迦葉就訶責他是年少比丘。阿難說：「我現在頭髮都白了，爲何還稱我『年少比丘』？」迦葉回答：「你不能善觀察，做事就像年少比丘一樣。」老年做愚鈍的事，難道不一樣嗎？

問：界中前後安居，自恣云何？

問：界中僧衆有前後安居，如何自恣呢？

---

[48]《四分律》卷 38，第 836 頁下-837 頁上。
[49]《四分律》卷 38，第 838 頁中。

答云：從安居多者自恣等。

答說：依照安居人數多的自恣。

問：安居竟，須離本處不。

問：安居完成後，必須離開安居處嗎？

答：《律》云：「安居竟，不去犯罪。」[50]《毘尼母》云：「比丘安居已，應移餘處。若有緣不得去，不犯；若緣無者，出界一宿，還來不犯。」[51]《五分》：「安居已不去，一宿者墮。若不作限請，若非受請處，得住。」《增一》云：「告諸比丘：『恒一處止，有五非法：意樂屋舍、器物；又著財產，恐人奪之；或多集財物；貪著親親；恒共白衣往來。』」[52]反此，得五功德。

答：《四分律》說：「安居結束，不離去則犯罪過。」《毘尼母》說：「比丘安居完成，應當移動到其他處所。若有因緣不能離開，不犯過失。若是沒有緣由的話，那麼出界外住一宿再返回，不犯過失。」《五分律》說：「安居結束後不離去，經一宿得墮罪。若是施主不限定日期請僧住，或不是在接受僧安居的處所，可以安住。」《增一阿含經》說：「告訴諸位比丘：『如果恆常在同一處所安住，有五種非法：喜好屋舍、器物；又貪著財產，擔心有人搶奪；或者時常積集財物；貪著與自己親近的人；時常與白衣居士往來。』」與此相反，得五種功德。

迦絺那衣法（《明了論》翻爲「堅實」也，能感多衣，衣無敗壞。又名「難活」，以貧人取活爲難，捨少財入此

[50]《四分律》卷 26，第 746 頁下。
[51]《毘尼母經》卷 7，第 841 頁上。
[52]《增壹阿含經》卷 29，第 688 頁下。

衣，功德勝如以須彌大衣娶[53]施也。或云「堅固」，或名「蔭覆」，古翻爲「賞善罰惡衣」，賞前安居人，後安居不得也。亦名「功德衣」，以僧衆同受此衣，便招五利功德也。）

迦絺那衣法（《明了論》翻譯作「堅實」，以其能感應更多衣物，衣物無有敗壞。又稱爲「難活」，因爲貧窮人要生活已經很爲難，爲此一物布施少許財物，功德勝過布施如須彌山大的衣物。或稱爲「堅固」，或稱爲「蔭覆」，古代翻譯爲「賞善罰惡衣」，獎賞前安居人，後安居人不能得。又名「功德衣」，因僧衆一同接受此衣，能夠招來五種利益功德的緣故。）

就中分五：一、受衣時節，二、衣體是非，三、簡人差別，四、受衣方法，五、捨衣進不，並雜出諸相。

此法中分爲五項：第一，受迦絺那衣的時機。第二，迦絺那衣的體裁規定。第三，依人說明衣法的差別。第四，接受迦絺那衣的儀式。第五，捨去迦絺那衣的程序，並且綜合說明各種行相。

初，明受衣時者。

首先，說明接受迦絺那衣的時機。

《四分》云：「安居竟，應受功德衣。」[54]則前安居人七月十六日受，至十二月十五日捨。故文云：「齊冬四月捨。」[55]如是，乃至八月十五日，日日亦得受衣。故文云：

---

[53]「娶」，《行事鈔校釋》作「聚」，《行事鈔譯注》作「娶」。依前後文義，應作「聚」是。

[54]《四分律》：「爾時世尊以此因緣集比丘僧，告諸比丘：『安居竟有四事應作。何等爲四？應自恣、應解界、應結界、應受功德衣，安居竟有此四事應作。』」《四分律》卷 43，第 877 頁下。

[55]《四分律》：「彼六群比丘不出功德衣，作如是意：『以久得五事放捨故。』諸比丘白佛，佛言：『不應作如是意：「以久得五事放捨故，而不出功德衣。」自今已去，聽冬四月竟，僧應出功德衣。』」《四分律》卷 43，第 878 頁下。

「即日來，不經宿」[56]者，謂即得衣日即受，不得經宿等。

《四分律》說：「安居完成後，應當受施功德衣。」即是前安居人在七月十六日受功德衣，到十二月十五日捨棄。因此文中說：「到冬季四月結束時捨棄功德衣。」按照這樣，直到八月十五日前，每天都可以受施功德衣。所以文中「得到功德衣的日子便應授與，不能經過一夜」的意思，就是說施主布施功德衣的當天就要授與衆僧，不能經過一夜等待。

故《十誦》云：「若月一日（猶是七月十六日也）得衣，即日受。若二日、三日，乃至八月十五日亦爾。」[57]

因此《十誦律》說：「若是每月一日（也就是七月十六日）得到功德衣，當天就授與。若是二日、三日，直到八月十五日都是如此。」

《五分》：「受有三十日，捨亦三十日。」[58]彼但得四月利，不同《四分》五月利也。

《五分律》說：「受衣有三十天，捨衣也有三十天。」按此律只得四個月的利益，不同於《四分律》有五個月的利益。

《毘尼母》云：「七月十六日應受。若事緣不及，乃至八月十五日，過是不得。」[59]捨中，亦齊五月滿已，羯磨捨。七月十六日受者，得百五十日利；八月十五日受者，

[56]《四分律》卷 43，第 878 頁上。
[57]《十誦律》:「云何隨得衣日？若月一日得衣即日受。若二日、若三日，乃至八月十五日亦如是。」見《十誦律》卷 29，《大正藏》第 23 冊，第 206 頁下。
[58]《五分律》:「受迦絺那衣有三十日，捨亦有三十日。」見《五分律》卷 22，第 153 頁下。
[59]《毘尼母經》卷 8，第 844 頁中。

得百二十日利。中間轉降，可以比和[60]**。**

《毘尼母》說：「七月十六應當受施。如果布施的因緣來不及，直到八月十五日也可以，過了之後不能得衣。」捨棄功德衣也同五個月滿足後，舉行羯磨捨棄。七月十六日受衣的話，得一百五十天的利益；八月十五日受衣的話，得一百二十天的利益。兩個天數之間逐步地減少，可以由此知曉。

《十誦》：「問：『受功德衣已，官作閏月者？』『隨安居日數取滿也。』」[61]**則不得攝閏。**

《十誦律》說：「問：『接受功德衣後，官方改閏月時怎麼辦？』『應當依據安居的日期數滿五個月。』」那就是不能包含閏月。

二、明衣體。

第二，說明迦絺那衣的體裁規定。

《四分》云：「若得新衣，若檀越施衣，若糞掃衣，新物揲作淨。若已浣，浣已納作淨。即日來，不經宿，不以邪命得，不以諂曲得，不以相得，不以激發得，不捨墮，作淨者，應法。四周有緣，五條作十隔。若過是條數，應自浣染，舒張碾治，裁作十隔縫治。」又云：「不得大色染衣，聽用袈裟色（此云『不正色』也）。」[62]

《四分律》說：「如果得到新衣，或是施主布施衣，或是糞掃衣，新衣要縫上舊布作淨衣。如果已經洗滌，洗滌收起後再作淨衣。當天迦絺那衣送來後不得過夜，不能

[60]「和」，應作「知」。

[61]《十誦律》卷 54，第 402 頁上。

[62]以上二段引文見《四分律》卷 43，第 878 頁上。

以不如法的方法得衣，不能以諂媚歪曲得衣，不能以外相得衣，不能激發他人得功德衣，不行捨墮而作淨的話，應合佛法。衣料四邊要縫合整齊，以五條衣作功德衣時爲十次的長短交隔。如果超過這個數目，應當自己洗滌染色，張開壓平，裁剪作十隔大小後縫製。」又說：「不能用五大色染衣料，聽許用袈裟色（也就是『不正色』）。」

《十誦》：「若不割截，減量作，不揲四角；若故爛壞，覆死人衣，到塚取來者（《四分》云：『糞掃者，則非死人衣也』）；及曾已受作迦絺那衣；並不成。若揲葉衣，得成。」[63]

《十誦律》：「如果不切割裁剪，減少尺寸，不疊衣布的四個角落；或者到墳墓間取來覆蓋死人的壞爛衣（《四分律》說：「此處的糞掃衣不包括死人衣。」）；以及曾經施作功德衣，這些都不成功德衣。如果是布條縫成葉相之衣，得成功德衣。」

《摩得勒伽》云：「死比丘受用三衣，及故衣，不成。若急施衣[64]**、時衣**[65]**，成受。」**[66]

《摩得勒伽》說：「死比丘受用的三衣，以及比丘受用過的三衣，不成辦。如果是急施衣和時衣，成辦受衣。」

《僧祇》：「未曾受用三衣，得作。」[67]

---

[63]《十誦律》卷 29，第 207 頁中。

[64]「急施衣」指施主因事故未能等待安居完畢之後再布施功德衣，因此於安居完畢前十天內行布施，稱爲「急施衣」。

[65]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 7：「『如佛所說，時衣得受作迦絺那衣。云何時衣？』『自恣竟後一月得衣，是名時衣。』」「時」指未受衣時，安居完畢後的一個月；或是受功德衣後，滿五個月、未滿五個月前捨衣的期間。這段期間內所受之衣稱爲「時衣」。

[66]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 7，第 606 頁上。

[67]《摩訶僧祇律》卷 28，第 452 頁上。

《僧祇律》：「未曾受用的三衣，得作迦絺那衣。」

《五分》：「若浣、染、打、縫不如法，若小，若大，若錦綺衣，若未自恣竟受，若貪利養，故捨五事[68]，皆不成受。反上，成受。」[69]

《五分律》：「如果洗滌、染色、拍打、縫製不如法，如果太小、過大，如果是花紋繁多的衣料，如果不是自恣後受施，如果貪愛利益供養，由此捨棄五事，如此都不成辦受施。與上述相反者，成辦接受。」

《善見》：「若七衆衣，得受。若三衣中隨受一二衣，得。」[70]

《善見律毘婆沙》：「如果是七衆布施的衣服，可以接受。如果三衣中隨因緣受施其中的一或二件，可以接受。」

《四分》：「必須編邊、安紐、作鉤，成受。」[71]

《四分律》：「必須修整衣邊，安置鈕釦，作好衣鉤，成辦接受。」

三、簡人差別者，先明受人，後明持人。

第三，依人說衣法的差別。先說明受施的人，再說明

---

[68]「五事」依《四分律行事鈔簡正記》卷 8：「『五事皆不成』者，五事即五利。」《四分律行事鈔資持記》卷 13：「『故捨五事』者，準彼上有『若欲』二字，『五事』即畜長等五戒，上明貪利，下即慢戒(有以五事爲五利，彼文不然)。」前者見《續藏經》第 43 冊，第 214 頁中；後者見《大正藏》第 40 冊，第 251 頁中。

[69]《五分律》：「有成受迦絺那衣，有不成受迦絺那衣。不成受者：若浣、染、打、縫不如法；若小、若大、若是錦綺衣、若未自恣竟受、若貪利養、若欲故捨五事，皆不成受。反上成受。」《五分律》卷 22，第 153 頁下。

[70]《善見律毘婆沙》：「法師問曰：『何人得與衆僧迦絺那衣？』答曰：『七衆衣、天人衣，得受作迦絺那衣。若人不解作迦絺那衣來問，比丘應教。若僧伽梨、欝多羅、僧安陀會，隨一一衣，得受作迦絺那衣。』」見《善見律毘婆沙》卷 18，《大正藏》第 24 冊，第 795 頁下。

[71]《四分律》卷 43，第 878 頁上。

持衣人。

《四分》云：「不在僧前受（謂與欲人），若有難，若無僧伽梨，若僧如法受衣而彼在界外住，並不成。」[72]

《四分律》說：「不在僧衆面前受施（指與欲的人），若是有難緣之事，若是沒有僧伽梨衣，若是僧衆如法受衣而某比丘在界外住時，這些情況都不成辦受衣。」

《善見》：「前安居人得受。若後安居、破安居、異界僧等，不得受利。若此處僧少，不滿五人，得預請界外僧足數，成受。其異界僧，不得受利。若住處有四比丘、一沙彌，安居欲竟，爲沙彌受大戒，得足數，成受。新受戒者亦得五利。一比丘、四沙彌又爾（以沙彌夏坐有功也）。若住處雖有五人，不解受衣，得請異界知法僧來作羯磨受衣，異界人自不得受。」[73]

《善見律毘婆沙》：「前安居人可以受衣。如果後安居人、破安居人、其他界住的僧人等，不能得到受施的利益。如果此處僧數少，不滿五人，可以預先請其他界僧滿足僧數，如此則成辦受衣。其他界僧不能接受利益。如果安居處有四位比丘、一位沙彌，安居快完畢時，使沙彌受大戒，得以滿足僧數，成辦受衣。新受戒比丘也得到五種利益。一位比丘、四位沙彌也是如此（這是因爲沙彌夏坐有功德）。如果安居處雖然有五人，不了解受衣的意義，可以請其他界知曉受衣的僧人來作羯磨受衣。其他界僧則不能受衣。」

《十誦》云：「諸異界僧欲受衣不可得者，各解本界，

[72]《四分律》卷 43，第 878 頁上。
[73]《善見律毘婆沙》卷 18，第 795 頁下。

同結。受已，然後共解別結。捨者成捨，不捨者依利，犯僧殘人、別住人、學悔沙彌、擯人等，不成受。」[74]

《十誦律》說：「各異界僧要受施迦絺那衣而不能得受時，各解除本來的界，一起結界受衣。完成受功德衣法後，可解除共同的結界，然後再分別結不同的界。捨棄功德衣者自行捨棄，不捨功德衣者得五種利益。犯僧殘罪的人、在他界住的人、學悔沙彌、受擯的人，受衣皆不成辦。」

二、明持衣人。

其次，說明持衣人。

《十誦》云：「守衣人，具『不愛』等五德，謂『知得受不得受』，了了分明。」[75]

《十誦律》：「守護功德衣的人，具有『不愛』等五種德行，也就是『知道應該受衣或不該受衣』，能清楚明了的分別。」

《善見》云：「若多人送功德衣，應受一衣；餘同輕物[76]**，應分。重物**[77]**屬四方僧。若施主言『持三衣作，盡與持衣人』，隨施主意。若羯磨迦絺那衣，與衣壞者；若衣壞者多，與衣壞中老者；若老者多，與老中夏多者。不得與慳貪人。」**[78]

《善見律毘婆沙》說：「如果多人送功德衣，應當受施一件；其餘的如同輕物，應分與衆僧。重物則屬於四方僧衆。如果施主說：『拿著製作了的三衣，都要給持衣人』，

[74]《十誦律》卷 29，第 207 頁中。
[75]《十誦律》卷 29，第 207 頁上。
[76]「輕物」指如鉢、錫、杖、三衣等十八資具。
[77]「重物」指如屋舍、田園等。
[78]《善見律毘婆沙》卷 18，第 795 頁下-796 頁上。

那就隨順施主的意思。若是舉行羯磨，將功德衣給予衣服破壞者；如果衣物破壞者人多，給予當中年老者；如果老年人多，給予當中法臘多者。不能給吝嗇貪心的人。」

《明了論疏》云：「於初結安居時，欲受迦絺那衣，悉須白僧：『我欲受衣。』僧觀此人，不多緣事不，不好失衣不。此人從來不貪聚財物，有慈悲心，好行惠施者，僧即許可。若不爾者，不須許之。」

《明了論疏》說：「在開始結夏安居時，要受施功德衣，皆要告白僧衆：『我將要接受施衣。』僧衆觀察這個人，是否不常因事緣煩惱？不常丟失衣物？這個人從來不貪著積聚財物，有慈悲心，常做布施的話，僧衆就許可。如果並不如此的話，不用許可。」

四、受衣方法。

第四，接受功德衣的方法。

初作衣法，後明受法。

首先說作衣法，其次說明受衣法。

《四分》：「若得未成衣，應衆僧中羯磨差比丘令作。若得已成者，應如法受。」[79]

《四分律》：「如果得到未完成的衣料，僧衆應當作羯磨來差遣比丘完成。如果得到完成的功德衣，應當如法接受。」

《善見》云：「若衣未成，應喚一切比丘共成。不得

[79]《四分律》卷 43，第 878 頁下。

說道德，作留難，唯除病者。」「不得縫作，應却刺[80]之。」「所以殷勤者，此衣諸佛所讚。昔蓮華如來一萬六千比丘圍繞共作故。」[81]諸部作衣大有明法，今時有者多是已成，故略不出。

《善見律毘婆沙》說：「如果衣服尚未完成，應召集所有比丘共同完成。不能以自己有道德、修行爲藉口而不來，導致經宿，生病的比丘除外。」「不能用直縫的針法縫製，應當用却針縫製。」「之所以這麼懇切周到，因爲功德衣是諸佛所讚嘆。昔日蓮花如來與一萬六千位比丘圍繞共作的緣故。」衆律部對於作衣大多有詳細的羯磨法，今人行羯磨者大多已經成辦，因此略去不說。

二、明正受。

第二，說明正式的受衣。

應取橫疊，二尺一綴。如是五綴，置箱中，在上座前。

應當以將長邊打橫疊放的方法，以二尺長作一縫綴，前後與中間三折共五處縫綴，放在箱中，置於上座面前。

《僧祇》：「應襞疊衣置箱中，衆華散上。」[82]

《僧祇律》：「應當折疊衣料放置箱中，將各種香花灑在衣料上。」

二、明和僧受衣。

第二，說明和合僧衆受衣方法。

---

[80]「却針」指每縫一針就回頭在已縫處再縫刺一針。
[81]以上三段見《善見律毘婆沙》卷 18，第 795 頁下-796 頁上。
[82]《摩訶僧祇律》卷 28，第 452 頁下。

應鳴鐘集僧，即簡破夏、不安居人、犯僧殘等，如上列人，並令別坐一處，以不同受衣故。餘合受者，共坐一處。雖二處別坐，應同衆法。即須索欲問和，答云：「受迦絺那衣羯磨。」

應當敲響鐘聲集合僧衆，隨即排除破夏人、不安居人、犯僧殘罪人等。如果有這樣的人，讓他們坐在別處，因爲並不一同受衣。其餘要一同受衣的人，則坐在一起。雖然分別兩處坐下，應當作同一衆法，即需要行索與欲與問和合。回答說：「受迦絺那衣羯磨。」

主座白言：「大德僧聽！今日衆僧受功德衣，若僧時到，僧忍聽。僧今和合受功德衣。白如是。」（如是白已，與一比丘。應問言：『誰能持功德衣者？』答：『某甲能持』）

上座告白說：「大德僧聽！今日衆僧受功德衣，若僧時到，僧忍聽。僧今和合受功德衣。白如是。」（這麼告白後，對一位比丘。上座應當問說：『誰能持功德衣者？』比丘回答：『某甲能持。』）

應作羯磨云：

應當作羯磨說：

「大德僧聽！若僧時到，僧忍聽。僧差比丘某甲爲僧持功德衣，白如是：

大德僧聽！僧差比丘某甲爲僧持功德衣，誰諸長老忍『僧差比丘某甲爲僧持功德衣』者默然，誰不忍者說。

僧已忍『差比丘某甲爲僧持功德衣』竟。僧忍默然故，是事如是持。」（彼從座起，禮僧足，在上座前互跪，合

掌。當羯磨，持衣與之。）

大德僧聽！此住處僧得可分衣，現前僧應分。若僧時到，僧忍聽。僧持此衣與比丘某甲，此比丘當持此衣爲僧受作功德衣，於此住處持，白如是。

大德僧聽！此住處僧得可分衣，現前僧應分。僧今持此衣與比丘某甲，此比丘當持此衣爲僧受作功德衣，於此住處持。誰諸長老忍『僧持此衣與比丘某甲，此比丘當持此衣爲僧受作功德衣，於此住處持』者默然，誰不忍者說。

僧已忍『持此衣與比丘某甲受作功德衣』竟。僧忍默然故，是事如是持。」

彼即應起，執衣箱至上座前，互跪，頂戴已，授與上座。上座亦頂戴。如是三反已，置箱上座前。左手撥除華已，右手執衣頭，置左手中，二尺許。又取一疊，如是四疊，並置左手中，來上座前。

持衣比丘隨即站起，手捧衣箱到上座面前，互跪頂戴後，將衣箱給予上座。上座也頂戴。如此三次之後，將衣箱放置在上座前，以左手將花撥開，右手拿著衣料疊頭，放在左手上，衣料長約二尺。又再取出一疊，這樣取出四疊後，一併放在左手上，走到上座面前。

上座見來，即互跪，舒手。其人即右手取疊頭授與上座，又却行，一疊付第二上座，如是却行，盡第四上座。

上座見到持衣比丘走來，隨即互跪、張開雙手。持衣比丘就用右手拿著衣料疊頭交給上座，再退開後前行，將第二疊交給第二位上座，如是退開再往前行，直到第四位上座拿到衣料。

彼付衣已，還至第二上座下間，手執衣口云：「此衣衆僧當受作功德衣，此衣衆僧今受作功德衣，此衣衆僧已受作功德衣。」（三說）

持衣比丘交付衣料後，回到第二上座的下位處，手拿衣料開口說道：「此衣衆僧當受作功德衣，此衣衆僧今受作功德衣，此衣衆僧已受作功德衣。」（三說）

彼諸比丘應作是言：「其受者已善受，此中所有功德名稱屬我。」如是，各各說已。答言：「爾。」即應起，至第四上座前，右手執衣置左手中。如是四攝取已，至第五上座前，還如第一上座法。如是乃至下座已，還來上座前，右手執衣向僧，互跪白云：「今衆僧和合受功德衣竟。」

這幾位比丘應該這樣說：「其受者已善受，此中所有功德名稱屬我。」依此說詞，各自宣說。這人回答說：「爾。」隨即應當到第四上座面前，右手拿起衣料，放置在左手上。依照這樣四次拿取後，到第五上座面前，再如同對第一上座的方式施作。如此作法到下座完畢之後，回到上座面前，右手拿起衣料向著僧衆，互跪告白說：「今衆僧和合受功德衣竟。」

五、明捨衣雜相。

第五，說明捨棄功德衣的諸種行相。

《四分》中：「聽齊冬四月竟，應出。」[83]有二種捨：「一、持功德衣，比丘出界宿；二、衆僧和合出。」[84]又廣明要心失捨法。

[83]《四分律》卷 43，第 878 頁下。
[84]《四分律》卷 43，第 879 頁中。

《四分律》中說：「聽許等到冬四月結束時，應當出衣。」有兩種捨棄：「一是持有功德衣，比丘出界外過宿，二是由僧衆共同決定後出捨。」再者，諸種因達成受功德衣時的意願故失去五利功德的捨法。

今明和合出者。

以下說明僧衆和合出衣的方法。

《律》云：「僧集和合，未受大戒者出，不來者說欲。『僧今和合，何所作爲？』答云：『出功德衣羯磨。』『太[85]德僧聽！今日衆僧出功德衣。若僧時到，僧忍聽。僧今和合出功德衣。白如是。』」[86]

《四分律》說：「僧集和合，未受大戒者出，不來者說欲。[87]『僧今和合，何所作爲？』回答說：『出功德衣羯磨。』『太[88]德僧聽！今日衆僧出功德衣。若僧時到，僧忍聽。僧今和合出功德衣。白如是。』」

《僧祇》有多種捨法，「至臘月十五日不捨者，至十六日自然而捨。」[89]餘部八種、十種，各隨違本心皆成捨也。

《僧祇律》有多種捨衣法，「直到臘月十五日不出捨衣的話，到十六日自然捨去。」其餘律部記載的八種、十種方式，各自隨著違反本心初願後，皆成辦捨衣。

次明五利通塞者。其次說明五種利益的通順與逆反。

《律》中「受此衣故，畜長財、離衣宿、背請、別衆

[85]「太」，應作「大」。
[86]《四分律》卷 43，第 878 頁下。
[87]這段應該是白話，不是羯磨文，先補充在此：「僧衆齊集和合聚會，未曾受具足戒者離開，未到場者說明欲法。」
[88]「太」，應作「大」。
[89]《摩訶僧祇律》卷 28，第 453 頁上。

食、食前食後至他家」等，各如「隨相」[90]所明。其畜長衣始從七月十六日後受，得至十二月十五日一時說淨。餘「有時」「非時」相攝，亦如「隨相」說。

《四分律》：「因受功德衣的緣故，積蓄多餘的衣物、離開三衣而宿於別處、同時受數位施主請食、與其他比丘聚於一處乞食、食前食後不告訴比丘而入他家」等，如同〈隨戒釋相篇〉所說。其中積蓄多餘衣物從七月十六日開始後受衣，可以到十二月十五日與說淨。其他「時」與「非時」相互含攝的關係，也如〈隨戒示相篇〉的解說。

《思益經》云：「菩薩有四法，無所恐畏，威儀不轉。一、失利；二、惡名；三、毀辱；四、苦惱。……得利心不高，失利心不下。八法中其心平等。」爲「決定說罪福業不失。」[91]《思益經》說：「菩薩對於四種情況，無有恐怖畏懼，莊嚴威儀不改變。第一是失去利益，第二是惡名聲，第三受到毀謗羞辱，第四是苦惱。……得到利益時心中不起憍慢，失去利益時心中不失落。對於八法心中平等不動。」就是「堅定地說罪業與福業都不失去。」

（全文完）

[90]即《行事鈔・隨戒示相篇第十四》。
[91]二段經文見《思益梵天所問經》卷 1，《大正藏》第 15 冊，第 35 頁中。