

毗尼研究方法舉隅

——個人研律經驗談

釋昭慧

法光學壇 第三期

(1999 出版)

頁 22~56

法光佛教文化研究所發行

本文全文由法光佛教文化研究所提供，特此致謝

頁 22



摘 要：

華人佛教普遍面對戒律的兩極化現象：不是瑣屑嚴苛的教條主義，就是太過寬泛的自由心證。此中「不著二邊的中道」究何所在？本文即為探索「學律中道」而作。

在本文中，以筆者之學律、寫律、教律過程為主軸，羅列印順導師所倡導的「以佛法研究佛法」、符合「無常無我」法則的史學研究法、以弘一大師為代表人物的傳統宗派研究法、以僧團為田野場址的人類學研究法，以及涉及倫理學、政治學、法律學、社會學與心理學的多向度研究法；並儘量以筆者已撰論文為實例，解析此諸方法的實際操作方式。其中牽涉到傳統宗派研究法與印公史學研究法之部分，特別比較其關鍵性之異同所在。

一門學問可以有無限向度開展的可能性。即使如上所述之研究方法，羅列得如此多樣，但也並未窮盡所有的研究法。

研律大可不必以局外人（outsider）自居，局內人（insider）自有其更寬闊的視野與更生動的學術題材。insider 不是「能不能作學術研究」的問題所在，問題在於 insider 有沒有問題意識？有沒有批判精神？倘若具足問題意識，觸處都是學術題材；倘若具足批判精神，則所有批判都將是一針見血，因為一些隱微而重要的關鍵點，只有 insider 才有機會看出端倪。

頁 23

How to Study the Vinaya:

A Few Personal Experiences in Doing Vinaya

Research

By Shih Chao-hui (Abstract)

When it comes to the vinaya, the Chinese Buddhist community is polarized. On one hand you find a pedantic adherence to the most trifling details of the rules, on the other a more than freewheeling attitude which professes only interest in the individual's understanding.

Focusing on personal experience in researching, teaching, and writing on the vinaya, the present author gives an overview of Ven. Yin-shun's idea of “studying buddhadharma through buddhadharma”, a historical method which tallies with the principles of impermanence and selflessness, the traditional sectarian approach as exemplified by Master Hung-i, anthropology for which the sangha is the object of field research, and a multi-pronged approach utilizing ethics, political science, law, sociology as well as psychology. Already published papers by the present writer are adduced as much as possible to serve as examples in order to explain the actual implementation of these methods. A comparison of the crucial differences between the traditional sectarian approach and master Yin-shun's historical method is offered.

Any science can be developed in limitless aspects. Thus even all the methods mentioned above do not include every possibility.

When studying the vinaya, it is by no means important to label oneself proudly an outsider. Insiders do not only have a broader view, but discover also more interesting topics. It is not a question of whether the insider is in a position to do academic research or not. The real question is whether the insider is able to identify problems and has a critical attitude. If he or she is able to identify problems, then material for academic research is offering

頁 24

itself everywhere; if the attitude is a critical one, then every comment will be right to the point, because some hidden but important facts are only visible to the insider.

頁 25

一、前言

所謂「工欲善其事，必先利其器」，作為一介學問僧，治學當然要有方法。治佛學有治佛學的基本方法；在佛學範疇中，治律學又有治律學的各種方法。作為一個僧教育與佛學研究教育工作者，筆者每上一門課，開頭必談其方法論。其所以如此者，不外乎期許學生假以時日，能夠獨立治學。筆者可不希望學生像某些「學律」僧尼，學了十幾二十年，還是無法決斷生活中所遇事項應當如何處置，而要事事「求教誡」！倘學生如此依賴於筆者，這不是筆者的榮幸，而是做為老師者「給他魚吃」卻疏於「教他結網」的過失。也因此，在本文之中，筆者擬將十餘年研律的心得，整理成幾種方法論，並分別列舉拙著律學論文之片段文論為例，俾讀者明白實際上這些方法論可以如何操作。題為「毗尼研究方法舉隅」，一來表示：所舉文論之例證但為拙著律學論文

之一隅；再者也向讀者鄭重聲明：這些方法論，只能說是筆者之所擅長使用的幾種方法，卻不表示它們已窮盡了一切「律學研究法」。

「緣起論」的智慧，讓筆者體認到：一門學問可以有無限向度開展的可能性，而不至於妄自尊大到認為律學方法是「只此一家，別無分號」的。最起碼，文獻學與版本學絕對可以用在律典研究上，但是筆者對此並無興趣，也就不在本文之中向文獻學者「班門弄斧」了。

但是過於自卑也是很矯情的！畢竟十餘年來，筆者在律學一門，也有一些個人的論議與見地，而謬承師友讚許，讀者（聽眾）厚愛。

頁 26

這些論議與見地之所以產生，自有個人在法與律方面的充實與體會為活水源頭，但不可諱言的，背後也有一套研究方法。前者只能讓學生慢慢充實而逐漸體會，後者之所謂「研究方法」若能詳加鋪述，或可減少許多讓後學迂迴摸索的工夫。因此筆者願於本文之中，向有心研律之讀者「野人獻曝」一番，如有錯誤或不周延處，敬期師友同道有以匡正之！

二、初期學律之背景與困境

民國六十七年六月十九觀音成道日，筆者發心出家，由於戒律是生活的一部分，所以很自然地與戒律學結下了不解之緣。

第一次有系統地聽聞戒法，是在六十九年十月於龍泉寺受具足戒期間，當時由上天下機法師逐條講授比丘尼戒。筆者在法喜充滿的戒期，依律持午；此後，除了有一段胃腸不好的時日，隨宜藥石之外，七年裡，大部分時日都堅持過午不食。

從戒場回到常住，筆者開始將佛瑩法師的《四分比丘尼戒本註解》仔細研讀，並儘可能依律而行。這就發現到：即使十分有心持戒，但戒律中的許多規定，在今日確實滯礙難行。這在傳統律家的看法，是因為時丁末法，吾人「障重罪深」使然；於是研律之時，難免為自己之「障重罪深」，無法持戒而深切抱憾。

再觀察置身其中的大環境：出家人似另有自處之道，不必然都如此自責。其自處之道就是：除了根本四重禁戒之外，一切無不可因「時地不宜」而予以捨置。但這樣的切割方式是否太過大膽？畢竟修道者個人之自我要求，與僧團之正常運作，都不是四重禁所可以解決的。慢說是自我要求與社會要求尺度都高的修道團體，即連世間一般社團組織，都難免要有成文或不成文的規範，作為成員權利、義務與行為標準的法源依據。

這就是華人佛教普遍面對戒律的兩極化現象：不是瑣屑嚴苛的教條主義，就是太過寬泛的自由心證。面對這兩種現象，思考一下，都

頁 27

覺得似有未通，但此中「不著二邊的中道」究何所在？卻又不得其解。有些疑竇，擺在心裡，無以研尋答案。

三、印順導師：「以佛法研究佛法」

一直到七十一年底以後，有因緣研讀印順導師的著作。讀到《原始佛教聖典之集成》時，似懂非懂中，竟也有了觀念上的許多突破。有人影印師著〈王舍城結集之研究〉、〈阿難過在何處〉贈送筆者（其時〔華雨集〕還未出書），其論證律學公案的方法與觀念，令筆者歎為觀止。特別是師著〈以佛法研究佛法〉一文，明確指出其研究佛法，以「三法印」為治學之三法則，其中之「諸行無常法則」部分，他說道：

「佛法在不斷的演變中，這是必須首先承認的。經上說：『若佛出世，若不出世，法性法住』，這是依諸法的恆常普遍性說。一旦巧妙的用言語說出，構成名言章句的教典，發為思惟分別的理論，那就成為世諦流布，照著諸行無常的法則而不斷變化。至於事相的制度，表顯佛法的法物等，更在不斷演化中。

且以佛教的制度為例：釋尊最初在鹿苑度五比丘出家，人數少，根性利，所以只簡單的提示了師友間的生活標準。到出家的信眾一多，不論從人事的和樂上看，修學的策導上看，環境的適應上看，都非有團體間共守

的規約不可。十二年後制戒，組織也就一天天的嚴密起來。僧團的規律，因種種關係，制了又開，開了又制。佛滅後，弟子間因思想與環境的不同，分化為大有出入的僧制：有從嚴謹而走上瑣碎的，如上座部；有從自由而走上隨宜的，如大眾部。佛教到中國來，雖沒有全依律制，起初也還是依律而共住的。後來，先是律寺中別立禪院，發展到創設禪院的叢林，逐漸的產生祖師的清規。這清規還是因時因地而不同。到現在，又漸有不同於過去戒律中心，禪那中心，而出現義學中心的僧團。總之，佛法的思想、制度，流行在世間，就不能不受著無常演變法則所支配。若把它看成一成不變的東

西；或以為佛世可以變異，後人唯有老實的遵守，說什麼『放之四海而皆準，推之百世而可行』；或以為祖師才能酌量取捨，我們只有照著做：這就違反了佛法——諸行無常法則的佛法。」[\[1\]](#)

受到印公「三法則」啓發後的筆者，從此不再以「時丁末法，吾人障重罪深」之罪惡感折騰自己，在法之喜悅中油然生起自尊自信，研律觀念與方法改弦易輒，不再奉摩訶迦葉之「若佛先所未制，今不應制；佛所已制，今不應卻」[\[2\]](#)為圭臬。這是從傳統教條主義走出來的一個關鍵性轉變。

還有，印公導師不祇一次指出：在律典之中，佛陀提出十大制戒原理，導師將它稱做是「一大理想，十種利益」，並配合六事而說明之 [\[3\]](#)：

一、一大理想：「梵行久住」，或「正法久住」。為實現令「正法久住」的一大理想，故制學處。

二、十種利益：茲依《四分律》之句義順序排比如下：

1. 和 合 義：(1) 攝取於僧
2. 安 樂 義：(2) 令僧歡喜 (3) 令僧安樂住
3. 清 淨 義：(6) 難調者令調順 (7) 慚愧者得安樂
4. 外 化 義：(4) 令未信者信 (5) 已信者令增長
5. 內 證 義：(8) 斷現在有漏 (9) 斷未來有漏
6. 究竟理想： (10) 正法得久住

「和合」有六義：見和、戒和、利和、身和、語和、意和。見和是思想的和同，戒和是行爲的一致，利和是經濟的均等；有此三條件，僧團中人才會在身語意三業上和合無諍。具足「和合」六義，即能維繫僧團，故云「攝取於僧」。其餘五項易解，茲不贅釋。此十句義，筆者後來將其再作歸納，總括為三類制戒原因：

一、爲個人除障道法——(8)(9)(10)。

二、爲僧團得以和樂清淨，而提供修道、宏法的好環境——(1)(2)(3)(6)(7)(10)。

頁 29

三、爲避世譏嫌，使世人敬信三寶——(4)(5)(10)。

自此以後，對於任一學處，自可從前述「十種利益」與「三類制戒原因」之最高法則，配合制戒緣起，而分析該一學處之制戒精神、制戒目的，以及時地遙隔的今日台灣佛教比丘（尼），當如何配合時地因緣，而作延伸解釋，俾便能把握制戒精神，達成制戒目的。

例如：「不飲酒戒」，在今日應於「酒」之外，加上一切麻醉性毒品，以達成該戒保護修道人身體健康、心智清醒而僧團得以避世譏嫌的目的。

又如：「不壞鬼神村戒」，當日在印度有「鬼神依附草木而居」的民俗信仰，有比丘因砍樹而被譏以「壞鬼神村」，所以佛制比丘（尼）不得砍伐草木，以尊重輿情。在今日要持守此戒，未必是像某些教條主義者的詮釋（連菜都不得切，寺裡雜草叢生亦絕不割除），而是尊重民間鬼神信仰，不毀壞鬼神廟宇，更不可像國父孫中山先生的童年行爲：掰斷金花夫人的手臂，而以「破除迷信」自居。

當然，也有人以此證明佛陀具有愛護資源的「環保意識」，筆者則以爲：「緣起論」的佛法，確可推衍出「珍惜資源」的觀念，此所以佛弟子常具足「惜福」之美德；但「珍惜資源的觀念」，在本戒的制戒緣起中，是看不出來的。「環保」效果，或可說是持本戒的附加值吧！

凡此種種，隨手拈來，無不是研律的好材料。筆者發現：若能依「十種利益」或「三類制戒原因」之高層法則，衡量此時此地之因緣條件而加以延伸解釋，則比丘（尼）戒幾無不可履行於僧伽之中。乃至於面對現代社會新事物之挑戰，而制訂團體規範，其準則亦不出乎此——例如：電話可否住眾自行申請，人手一支？比丘（尼）可否觀看電視劇？運用網際網路是否亦應建立規範？可否上網瀏覽竟日？這些都不可能讓兩

千六百年前的佛陀預先制好規則，等著我們使用，而必須自佛陀制戒的高層法則掌握制戒精神，依此類推而達成制戒目的。

頁 30

這種制戒模式，其實也是制訂法律的模式。「十種利益」或「三類制戒原因」之高層法則，就宛如毗尼中之憲法。世間各種成文法或不成文法，都是依於憲法而制，倘若規範本身施行之時，有違憲之虞者，可依程序申請大法官釋憲。同理，戒律、清規及各種僧團（寺院）慣例，在實行過程中，倘發生與前述「十種利益」或「三類制戒原因」牴觸的情形，亦可如此加以檢驗。筆者即是以此法理，向達賴喇嘛的宗教代表慈仁格西質疑：藏傳佛教以種種枝末理由，阻卻女眾受具足戒的正當性：

「毗尼（vinaya）的內容有層次之分。佛制波羅提木叉（praatimok.sa），都從『十種利益』提起。換言之，那就是學處背後的基本精神。『十種利益』中，第十是制戒的究竟理想，那就是『梵行得久住故，顯揚正法，廣利人天』（依《根本說一切有部律》（大正二四·六二九中）。這也就是說：任一學處的制訂，目的都是爲了『梵行久住』。如今只因爲傳承斷絕的緣故，就讓西藏半數人口的女眾，即使出家，亦無法受具足戒，這無異是與『梵行久住』的基本精神相牴觸的。就如世間的法律，也有層次之分：由憲法產生民法、刑法，由民、刑二法產生子法，由子法衍生行政命令；是故，凡行政命令牴觸子法者無效；依此類推，凡民、刑法牴觸憲法者無效。同理，凡諸僧團議決事項，或是異時異地之『隨方毗尼』，合於毗尼之基本精神（十大利益）者有效，牴觸之者無效。准此以觀，假使是透過比丘僧團議決的方式，或是透過『僧團只有一部僧受戒不如法、不如律』的研討方式來達成『不應建立比丘尼制度』的決定，那都是在以下游的子法牴觸更高的母法（樹立『十大利益』的佛門憲法），而阻絕了女性修梵行的完整歷程。」[\[4\]](#)

四、善用史學研究法

民國七十三年，筆者受印公導師之提攜，到福嚴佛學院任教，在印公導師的指導下，先行研讀整部《四分律》，復又受到導師的律學

觀念與史學治律法之啓發，於是寫了好幾篇律學文章，投稿於《菩提樹》與《獅子吼》[5]，竟也得到教界先進的支持與鼓勵。例如：七十六年間筆者撰為長篇的〈諍事與滅諍法〉，在《獅子吼雜誌》連載之後，佛教史學先進的明復長老特別嘉勉，並索取全文。而〈從非樂思想到音聲佛事〉的長篇文章，則亦受到學界的重視，大陸中央音樂學院的戴嘉枋教授，就將它分上、下篇，披載於一九九三年第四期與一九九四年第一期的學報之中。藍吉富教授在編〔世界佛學名著譯叢〕之時，也將本文編入叢書之中。

這一時期，筆者由於全心研修佛法，所以對律典的資料，較有時間仔細閱讀。所撰寫的每一篇律學文章，大自「七滅諍法」，小至「不得含飯語」的當學法，都是來自於生活中或是讀律時，對某一問題點深入探尋的興趣。

以拙著〈安居事辨〉為例：由於南山律疏提及「中安居」，還有一套安居期間值閏月時的複雜計日法，但粗翻漢譯諸律，卻似無之。這就引起了筆者的好奇，想了解印度古僧團除了戒經所說的「前安居」與「後安居」，到底有沒有所謂的「中安居」？

其時筆者尚未研修梵巴語文，但律學方面的漢譯資料頗豐，南傳大藏經亦已有日譯本，於是筆者耐心從諸部律，與安居有關之「經分別」及「安居犍度」中，尋找所有與「安居」相關之記載，再分門別類，歸納異同 [6]，逐一撰作而成〈安居事辨〉 [7]。

面對諸部律中同一事項之異同規定，筆者不依傳統治律方式，歸宗南山一家，然後融攝諸說；而是依史學方法，研尋其出現先後及變化脈絡。就在這部分，印公導師的教典結集觀、部派譜系觀以及聖典古新之論，都成為筆者治律的利器。

例如：筆者後來在《四分律》的「毗尼增一」中看到了「有三種安居：前安居、中安居、後安居」的記載，但由於餘部無之，《四分律》本身在「安居犍度」與「律分別」部分，也只說到二種安居。於是筆者研判：「毗尼增一」的集成稍遲，富於部派的特色。「三種安

居」之制，可能部分行於後來的法藏部之間，也沒有受到什麼重視，所以除此一句有「中安居」之外，整部《四分律》的相關規制，都只就「二種安居」而言，壓根兒不談中安居的人半途進來，要如何行籌、分配房舍臥具，安居期滿，又要於何時參加自恣？

又如：在比對資料的過程之中，發現安居期間告假出界外的「受日法」，諸部規定不同：分別說系諸部律（法藏部的《四分律》、化地部的《五分律》、銅鑠部的南傳律典）及先上座部的《毗尼母經》，都有「七日、十五日、一月日」的說法；說一切有部的《十誦律》規定受日最長期限是「三十九夜」，《根有律》則規定「四十夜」。大眾部的《僧祇律》未制受日法，只有「如是事訖應還；若半月、若一月、若二月，乃至後自恣應還」的記述。[\[8\]](#)經過條列、歸納、分析之後，筆者研判：

「1. 可以告假出界營僧事等，這是部派共同的說法。可能佛世即已聽許。

「2. 最初並未限制日期，只規定『事訖應還』。保有犍度古型的《僧祇律》「雜誦跋渠法」即是如此。

「3. 部派分裂後，上座重新整理律法，遂規定七日法與過七日法兩類受日法，後者（十五日、一月日）最長期限為三十天，並須在眾中白二羯磨受。制限目的，應是為避免過濫的出界情形。

「4. 說一切有部於上座部分出之後，除保持原有的七日法外，並將過七日法的期限再放寬至三十九或四十夜。這可能是基於實際需要而開許的。古時交通不便，若須長程跋涉，所費時日必多。路途往返，加上處理事務，有時是一個月也不夠的。但是放寬，也不可能如早先之不作日期限制。《根有律》規定不得超過四十夜的期限，因為：『應須過半住於界內。』

「5. 所以告假出界的規定，以大眾部為最寬，有部次之，分別說

系諸部（及先上座部）最嚴。」[\[9\]](#)

像這樣的原典史料比對法則，其實已經印公導師耐心爬梳而予以規格化。因為一來導師已將複雜的部派譜系，理出其根源與流脈 [\[10\]](#)，這遠比北傳或南傳固有的部派譜系，來得清晰合理；二來導師更在《原始佛教聖典之集成》中，針對「聖典的新古」問題，提出三個研判要領：

「一、材料的新與古：……聖典的部類成立，組織次第，都有新舊不同，但與內容（材料）並沒有一定的關係。有的，保有舊有的組織形態，而引用了部分的新材料；也有內容比較保守，而組織卻大大革新。這是論究新古所應注意的一點。

「二、主體與附屬物的新與古：……聖典的每一部類，都有他的主要部分；而在流傳中，也有些附屬編入的部分。如律部的『本生』與『譬喻』；『本生』前的『因緣談』；『雜阿含經』誤編在內的『無憂王經』。論究新與古，不能著眼於附屬物，而輕率論斷的。（如討論附屬部分，又當別論。）

「三、（狹義的）形式與內容的新與古：形式與內容，不一定一致的。……聖典的內容與語言，也有同樣的情形。語言是表現內容的形式，但語文經過轉譯，或用更近代的語言來表達，如聖典的組織與內容，還是一樣，那不能因語文而說是新的。反之，用古語文來表達新內容，不一定成為古的。如部分錫蘭語寫成的，改譯為巴利語，語文也許是古的，但聖典的古與新，還得憑聖典的內容來決定。……」[\[11\]](#)

所以，由於印公導師已經為吾人架構出一套律典的史學研究法，依此方法作進一步的研究，並不困難。只要作者有問題意識，就著一個問題點，用心查索所有相關原典（以律典、律疏與《阿含經》為主），排比資料，就不難針對諸部律及南山宗說法的異同而加以研判。在那段時期，筆者的幾篇律學著作（包括〈從非樂思想到音聲佛事〉及〈諍事與滅諍法〉），都爛熟於這類「辨異」（而非融攝）的

史學方法。

五、傳統宗派治學法——以弘一大師為例

這種研究法，迥異於傳統的宗派治學法。在此以最具代表性的弘一大師為例，略述其治律經過與方法，則其治學與印公史學研究法之異同立判。

中國原有南山律的輝煌傳承，但是中國佛教自南宋以後，三藏之一的律學，八宗之一的律宗，無論在僧林抑或學界，都處於長期衰微的狀態。

律為三乘共基，律學不振，這不只是一宗一派盛衰的問題，而會牽涉到整個佛教教團的盛衰。在將「律學興衰」等同於「律宗興衰」的思考下，民國高僧弘一大師（1880~1942）乃矢志紹繼南山絕學，出家以後，終其一生研律弘律而不輟。

（一）從有部律到南山宗

弘一大師初出家時，就研讀《梵網經合注》，續看馬一浮居士送的《靈峰宗論》，這時他已有學律的念頭。受戒時，隨時參讀《寶華傳戒正範》與蕩益大師著《毗尼事義集要》，覺得按照戒律規定，諸緣不具，實不得戒。由於他是個事事認真的人，為此他發願研習戒律——這是他往後宏揚律學的緣起。

受戒之後，先到嘉興精嚴寺閱藏數月；一九一九年春，又到西湖玉泉寺安居。一九二〇年春，自日本請得古版南山靈芝三大部，計八十餘冊。七月赴新城貝山掩關，專研《四分律》月餘。次年正月重返玉泉寺，披閱《四分律》與南山律疏。三月，到溫州慶福寺閉關安居，並以工楷書寫，著手編撰《四分律比丘戒相表記》（以下簡稱《表記》）。六月，第一次草稿完成。

在慶福寺閱藏期間，得見義淨所譯〈根本說一切有部毗奈耶〉，這是唐代義淨所譯的廣律，一般習稱「新律」。此外，弘一大師又研閱義淨所著《南海寄歸內法傳》，他曾盛贊義淨「博學強記，貫通律

學精微，非至印度之其他僧人所能及，實空前絕後的中國大律師。」[\[12\]](#)在兩年之中，他寫過〈根本說一切有部毗奈耶犯相摘記〉一卷、〈自行鈔〉一卷，以及〈學根本說一切有部律入門次第〉，對有部律用功甚深。

當時他認為：新律比南山舊律（法藏部本的《四分律》）還好，所以在編制《四分比丘戒相表記》時，第一、二次草稿之中，還屢引義淨之說，以糾正南山。以後因友人徐蔚如（曾於日本請回南山三大部，並於天津專刻南山律疏）聞而勸其遵循舊貫，他才兼學南山。漸次增進之後，至一九三一年，他發願棄捨有部（次節述及此事），專學南山，並隨力弘揚，以贖昔年輕謗之愆。時年五十三，距一九二一年初習有部律，已有十年之久了。

在《表記》方面，他也自悟過往輕謗南山古德之不當，而塗抹昔時草稿；此後屢經修改，手抄數次，至一九二四年十月，始告定篇，歷時四載。此後《表記》在華人佛教圈，更成了有心學戒比丘必讀的教科書。[\[13\]](#)

（二）專弘《四分律》之後

此後，他一邊對繁多的律學文獻作細密的圈點、校勘、科判、註記，一邊展開在教界（以僧眾為主）的教化工作。一九三〇年六月，他居止於上虞白馬湖的晚晴山房，根據前時（一九二〇年）所請東瀛古版《行事鈔》，校閱天津徐蔚如新刊本，逐字逐句詳加圈點，并抄寫科文，改正訛誤。這時，他已棄學有部而專宏南山了。

一九三一年二月十五日，他於橫塘鎮法界寺之佛前，發願棄捨有部，專學南山，並隨力弘揚，以贖昔年輕謗之愆。如此鄭重其事，當然不會是突發異想，應是長期整理南山律疏，漸進修學之後，對律祖產生無比的敬仰感恩，所以作此審慎決定。

一九三二年春，他在白湖金仙寺為學生亦幻等比丘講述半小時《四分律》，其餘時間規定學生熟讀熟背。但只講完四波羅夷、十三僧殘、二不定法，就中輟了，時間僅十五日。

一九三三年，五月三日是蕩益大師聖誕日，弘一大師為諸學員撰寫有名的〈南山律苑住眾學律發願文〉，將生生世世學行並宏傳南山律宗的菩提大願，化約為鏗鏘有力的誓約 [14]。

講律期間，他繼續專工圈點南山三大部鈔記，圈畢自記研習始末。從一九三〇年六月至本年七月，他已足足圈點了三年。學生除了聽律之外，也依規定各自圈點南山三大部，以作深入的研究。

自出家以訖圓寂（1918～1942），二十四年間，他在律學的研修與宏傳上用了大部份的時間，更以全部的生命來奉行律法，這無非是他力圖匡正輕律時風的悲心有以使然。

弘一大師認為正法能否久住，在於《四分律》有否實踐。這當然和印土部派律典傳持的史實有一大段差距，因為《四分律》也只是法藏部所傳，未必被其餘部派視作正義。

亦幻法師記述一段一九三二年大師自願教律於金仙寺時的往事：

「有一天上午，弘一法師邀集諸人到他的房內，我們散坐在各把椅子上，他坐在自己睡的床沿上，用談話方式演講一會『律學傳至中國的盛衰派支狀況，及其本人之學律經過』。後來就提出三個問題來考核我們學律的志願：（一）誰願學舊律（南山律）？（二）誰願學新律（一切有部律）？（三）誰願學新舊融貫通律？……要我們填表答覆。我與良定填寫第三項，雪亮、惠知填寫第二項，都被列入旁聽，只有其他三人，因填寫第一項，他認為根性可學南山律，滿意地錄取為正式學生了。」 [15]

大家對新舊律的認知程度尚未明確，就被要求填表，並以此決定錄取與否，這未免操之過急——焉知假若經過大師長期教導以後，大家不會都改填第一項（舊律）呢？即使大師自己，沉浸律籍如其久，也還不是花了將近十年的工夫，才棄有部律而轉弘南山律呢！但從這段往事，也就可以體會他專弘南山律的願心，是何等的熱切了！

大師一心振興律宗，而南山門庭依然是後繼乏人。是太虛大師「不做一宗一派之徒裔」的觀念推廣所產生的排擠效應？抑或是南山

宗風高遠，怯懦者承挑不起家業？是僧中人才鮮少，抑或是南山律學枯澀？是眾學僧之發心不足，抑或是僧團現實之因緣不濟？是大師原本孤

清之個性使然，抑或是律宗原就曲高和寡？也許這些都是因素吧——因為每一種推測都能從相關記述之中找到證據。

六、對傳統宗派治學法之拙見

時至今日，除教內持律派的長老與比丘（尼）沿用南山宗義解律之外，佛教學術界中之研律學者（包括筆者在內）已不採用這種獨尊一宗的方法論。

拙著〈弘一大師之生平行持及律學研究〉（收入《如是我思》第二集），提到筆者對傳統宗派研律方法論方面的意見：

「所謂『包含精博』，是指南山雖以《四分律》為主，卻也『兼採他部，具備眾長』，並不囿於一派之見。

其實『兼採他部，具備眾長』，一向是我國佛教的特色。像天臺五時八教或賢首五教，都是以融攝見長的。但是從今天的佛教學知識看：這並不見得能避免『高揚己宗』的偏差。……道宣雖兼採他部，卻仍在漢譯諸部中高推《四分律》。而從佛教史的演變看來，部派之間除了共同經律之外，也有許多不同的思想或制度；長期以來，部派乃至大乘諸學派，各各有自己思想或制度的完整體系，但也不可避免地有互相吸納、互相排拒的部分，有考證之相對價值。

即以制教中的聲聞律而言：漢譯《四分律》是法藏部的傳本。法藏部在部派譜系中，是分別說部的一支。分別說部與說一切有部，都是從重律的上座部中分化出來的，所以他們對律典也都有過一番整理編輯。相形之下，大眾部的《摩訶僧祇律》倒是保有一些古老的形式。分別說部除了法藏部的《四分律》之外，還有化地部的《五分律》和赤銅鑠部的巴利律為完整的廣律；說一切有部則傳出《十誦律》和《根本說一切有部毗奈耶》。弘一律師稱《四分律》為『舊律』，《根有律》為『新律』，其實在部派史中看來，《根有律》只

是增添了許多本生譬喻的故事，律學的內容卻反而多保古樸的原貌；相形之下，《四分律》經過精心的整編，又有少許大乘氣息……，此所以宗本大乘的南山諸家偏愛《四分》。但從以上分析中，適足以見出：《根有律》絕對不比《四分律》新，分二者為新律舊律，是不符合事實的。——當然他的分法，是一般根據翻譯先後做的劃分。

從這錯綜複雜的遷變演化中，若徒以『獨尊南山』式的兼容並蓄行之，未必能剝脫派系偏見或時空適應的表象，倒不如跳脫宗派藩籬，掌握戒律的終極意義（契理），於其異義之中比較抉擇，並留意在不失根本義的前提下，適應當時、當地、當人（契機）。此以太虛大師『不做一宗一派之徒裔』，印順導師強調三法印的原則，研求諸部異同之深層意義，並肯定史學研究方法的價值。……

弘一大師於戒律的實踐篤行，是令我們敬佩的，他想由專弘南山來挽回內地輕律頹風的孤詣苦心，也是我們感動的。但是我們在現時代若欲研律，卻不宜再走入傳統宗派意識的框架之中，而須透過真實佛法的契應與史學方法的訓練，注意戒律的時空背景，部派的異同根源，進而探求戒律原義，把握戒律精神，從行者個人、僧團整體乃至社會大眾的效益，去做通盤的考量，為現階段的戒律實踐尋出一條契理契機的坦途。」[\[16\]](#)

從以上所引拙文，可以明顯看出：研律之於傳統宗派治學法與現代的史學方法，確實是有鉅大的差異。而筆者研律之啓蒙者印公導師對筆者之影響，也可從上述論文而見其一斑。

總而言之，跳脫宗派意識來看，律宗並不等於律學，不宏傳南山三大部也並不表示不重律部。在這樣的思考下作律學研究，方法論自與南山法裔有所不同。當然，由於方法論不同，會使得吾人面對同樣資料，而有不同的解讀與見地，這原不足為奇；但是南山律宗對律學的系統整理與詮釋，迄今仍不失為解明律制的重要參考資料；而以「肩荷南山家業」自期的弘一大師，其律學研究成果，自宜受到僧林學界的高度尊重與珍惜。因為他在南山律學文獻的句讀、校勘、科

判、類集、表記上，傾廿載之力所下的功夫，是後學所望塵莫及的；這種在文獻上「墊基鋪路」的工程，無論是在實踐上還是在學術上，都大有裨益於後學！

七、教學相長的喜樂

也因為筆者前後發表的律學著作，受到教界的關注，所以此後常有研究生，因撰寫律學相關議題，而找筆者諮詢。筆者印象深刻的是：有一研究生依師長的教導，將波羅提木叉戒的「不得過五六語」[\[17\]](#)解釋作「與異性說話不得超過五句、六句」，筆者連忙依律告知：「五六語」指的是諸如「五蘊無我、六處無常」之類佛法[\[18\]](#)。「不得過五六語」的制戒目的，是讓持戒僧尼與異性的談話止於佛法之授受，是談話性質的限制，而不是談話數量的限制。類似經驗使筆者意會到：學者研律，是有可能因生活的異質性過高，而顯得「隔靴搔癢」的。

數年前，其時正在中華佛研所就讀的清德法師，因欲撰寫與印順導師戒律研究有關的畢業論文，而向筆者不恥下問。筆者建議他：單從印公文集之中爬梳所有與律學相關之言論、文段，是不夠的，那只能形成一篇「讀書報告」。若要呈現導師律學思想的特色，必須把他的律學思想放在時空的座標上，先要讀完一部完整的律典（最好是《四分律》），其次，往前比較印公律學思想與傳統四分律宗的思想有何異同；再比較印公律學思想又與當代英、日文研律的學術著作思想有何異同——這樣，印公律學思想的特色就會清晰地呈現出來。

雖然在研究的園地裡，跨越獨自埋頭寫作的模式，與志同道合的朋友有了如上的一些相互切磋而教學相長的喜樂，然而筆者最關切的，其實還不是學術界，而是僧團。過往的問號：不落二邊的中道，筆者似乎有了一點把握。但是，不重戒律的人姑且不論，因為他們不會有興趣聽這些；教界有心學律的後進諸人，豈不還是像筆者過往的方式在奉行「教條主義」嗎？更有大男人主義比丘大大宣揚歧視女眾

之論調，而且錄音帶廣泛流傳於尼眾之間，不堪入耳，但奴化尼眾之績效則頗為顯著。有時筆者不免自作多情地想道：如果因緣具足，真願意將自己學律的心得，與諸僧團同道分享；再者，在充滿男性沙文主義的「學律」圈子裡，筆者亟望投入「男女平等論」的中道義——雖然迄今，這種論調還是顯得大膽而另類。

有願必成，願力不可思議！民國八十年八月，筆者受圓哲法師與道俊法師之邀，南下嘉義彌陀寺，為安居僧團講授「聲聞律之理論與實踐」；當時生活非常忙碌，之所以有心接受講學之約，除了心情上已從「純學者」調整成為「弘律者」的因素之外，也是因為意會到：忙中不知何時才能寫出自己蘊釀在心的律學專書，不如趁講學之便，以系統教學方式，留下完整的律學寫作素材，因有錄音資料，也就不怕年久忘失。假以時日，依此講學資料整理成書，也就方便得多了！這些講學資料，蒙當時聆聽課程的福嚴佛學院學生悟殷、海青、常億、維融、德志、性淨、禪心、地律、善森等諸師逐節筆錄，弘誓學員韓茵又發心逐字鍵入電腦。本來可以即刻著手整理改寫成學術著作，但由於忙於護教護生運動，又因筆錄具在，不虞忘失，有恃無恐之餘，只在學報邀稿時擇其部分而改寫之。

八十四年與八十五年六月期間，兩度受台南接天寺法光法師之邀，為安居僧分別開講「聲聞律之羯磨法」與「比丘尼戒經」，亦有雙林寺學僧筆錄，由心住法師整理，鍵入電腦。連同前次於嘉義的講學，總共有三次的安居開講。講學內容，當然有其銜接意義。筆者的想法是：先將整個律學的理論作一說明，再依「作持」與「止持」次第闡釋規範深義與實踐方法。以後就可進一步將這些年來在律學方面的系列講學及散篇著作，綜合整理成一部有系統的專書。

在這部書裡，不是依傳統律學研究的方法，逐條解釋種種規制的制戒緣起、章句意義、犯相分別，而是將看似繁複的規制（「止持」與「作持」的所有內容），抽絲剝繭而抉擇出其中深層的基本原理。先能把握綱領，然後再以簡御繁——依基本原理，分析每一規範在歷

史時空中制訂的因緣，再解明其戒相內容、其所欲達成之制戒目的，以及其「開遮持犯」之所以如是制訂的內在理路，由是再進一步對其施行

於此時、此地所應有的「開遮持犯」作延申性解釋。可以說，這本書希望兼顧學理及其應用，並提供一些研究方法論的思考方向，以獻曝於僧中，就教於學界。

八、由研究室到僧團的「田野場址」

「聲聞律之羯磨法」與「比丘尼戒經」之內容，乍聽之下，似乎比八十年的講座淺顯得多，但是筆者的戒兄慧寂法師在聽完後，就告訴筆者：「你比講『聲聞律的理論與實踐』時又進步了許多。」

不錯，「識貨」的戒兄看出了筆者的進步。差別不在於筆者看了更多的律典與章疏（事實上，由於事緣忙碌，筆者翻研律典的時間已遠遜於從前），而是，自從八十二年以後，筆者鄉居雙林寺，一些學眾陸續來到。筆者自忖：既然研律，理應將這些書本理論拿來做做「臨床實驗」；總不能學的是一套，做的又是另外一套吧！所以學習佛陀，「依法攝僧」，請學眾與筆者一同依律而住。這樣一來，實證經驗的親切性，竟然使筆者得以迥異過往「學究式」的講學方式，所以後兩次的安居講戒，語彙遠比第一次來得更生活化，脫落了學術象牙塔的臭味，此所以內容較「聲聞律之理論與實踐」，更為淺顯易懂。

但是在深刻的內涵部分，筆者確實是有了長足的進步。因為，在福嚴佛學院教學時期，筆者雖忝為學院一員，但是由於深受導師保護，得以專心致力埋首於經律論之中，並自我定位為「經師而非人師」，以免人事紛擾，窮打閒岔，雖說是住在僧團之中的一介比丘尼，其實與學僧的團體生活是很疏離的。那時的律學論著雖已受到師友的注意與讚歎，但那是來自教證與理證的思維鋪衍；而對於許多在律典上所見到的文段，由於沒有身歷僧團生活，難免輕忽其內在意涵。換句話說：有的是戒律生活中的微妙著力點，卻被忽略過去了；

有的從書面的有限資料中，無法完全知其所以然。

自從學團成立以後，筆者自己慢慢調整角色，從「經師」而成爲「人師」^[19]，與大家實地生活在一起，也在一次又一次的布薩或寺務會議中，就著生活中所遇到的事情，而依律教導、依律處置。因此在拙文〈從「經師」到「人師」〉之中，筆者就曾有感而發地說：

「走過來時路，深深體會得一點：對佛法沒有相當程度的領悟就領眾，這是一種損失；對佛法有了某種程度的領悟而不領眾，這也是一種損失。前者之損失，因於俗情糾葛，往往無形中淪喪佛法的真精神；後者之損失，卻因於坐失許多在領眾過程中將佛法的思想與制度活學活用的機會。」^[20]

於是，在原先的史學研究方法之外，自己多了社會學與人類學研究法的觸角——自社會學的角度看到僧團的結構性意義，以及現實佛教寺院、僧尼之間、僧信之間的結構性問題；又以人類學的「田野調查」法，將僧團當做田野場址，不但置身其中以體會生活，更抽身其外，批判性地考察依律而行與不依律而行的效果。在這樣的場址中，許多大大小小的事例，成了「臨床」的豐富個案。隱去當事人的姓名之後，這些個案的整理與陳述，依然有律學研究上的重大意義。

這些方法論，是過往自己在純做學問的時代所未想到的。依此諸生活經驗而再回歸到律典，律典的記載就更加鮮活了。這段「律學生活」的心得，部分已撰寫爲「領眾札記」，其中最重要的就是〈現前毗尼與輾轉相諫〉。「現前毗尼」是七滅諍法之一，要求僧事之處斷必須當事人現前，也就是：不得缺席審判；「輾轉相諫」的精神則充斥於波羅提木叉經中，特別是僧殘法的部分。

筆者早年雖亦寫過〈諍事與滅諍法〉，但直到領眾之後，才更深刻體會得「現前毗尼」此一程序法的微妙與重要。發生在學僧之間的許多個案證明：只要不遵循此一規範，而於背後肆言僧團其他成員的過失，小則當事人受到種種困擾，大則連僧團都無法平靜。但要當面言人過失，這是談何容易的事！因爲它正面挑戰了人性的軟弱。而這

也就是「輾轉相諫，輾轉相教」的深刻意蘊——一則養成僧眾質直無諂地面對己過的習慣，讓個人在受諫的環境中，學習不覆藏其過而勇敢承

擔過失、發露懺悔的美德；再則讓僧團能夠因彼此的相諫相教，而維持其清淨與公正的修道環境。

凡夫是不可能不犯錯的，最怕的不是犯錯，而是不知己過，或雖知而覆藏，這會形成障道的諂曲心理。但師長若因善意或控制欲，而全天候監督學僧的言行生活，這又會形成另一種「威權統治」的心態，乃至「白色恐怖」的眼線系統。這兩者（放任不管與威權管理）皆非中道，那麼如何才是讓學僧知過改過的中道呢？筆者在僧團生活的現實體驗中，在律典的書面資料中，發現了這兩樣法寶：「現前毗尼」與「輾轉相諫」。所以筆者對新進學眾講律，每每不從四重禁開始，逐條解釋學處，而是從屬於程序正義的七滅諍法（特別是現前毗尼）以及相諫之道開始。因為這正是其他學處之所以能認真持守的基礎，其他一切學處會因同儕現前勸誡的良好環境，而得以逐漸培養成爲生活習慣。筆者在〈現前毗尼與輾轉相諫〉文中分析，爲何將此規制列爲學僧入道後優先學習的律法：

「原因是：戒增上學的條目雖多，但殺盜淫妄之大戒，毀犯不易；其他遮戒與律儀，則可從生活中加以逐步鍛鍊。禪宗古德有云：『直心是道場。』何以故？只因心性迂曲，是修道大障，這種人不敢面對現實，不能『有其實說有，無其實說無』，所以在修道困挫之中也不容易生起如實面對問題，追求真理的勇氣，而任憑自己的虛矯或是軟弱，急速給自己塞一個答案，讓自己心安理得，讓別人無從窺見其問題真相之所在。……

但覆藏為何在僧律中是重大過失？原因就在於：覆藏者已喪失了在大眾威德中改過自新的機會，譬如瓶中臭物，不思倒盡洗清，卻只是密蓋嚴封，以免臭氣外洩，這是何其愚癡的舉措！而坦然發露過失，或接受勸諫而向當事人或大眾求懺悔，表面上看是『很沒面子』的事，其實這已就在調理其心，使心質直。譬如瓶中臭物，倒盡洗

頁 44

清，不虞其過程會散發惡臭，這才是根本解決之道。

而『現前毗尼』，正也與接受勸諫，發露懺悔，一樣是令心質直的學習方法。這種程序法，促使學眾對人對事，有話說在當面，而不養成當面

若無其事，背後是非不斷或牢騷滿腹的習氣，這對所論及的當事人不但是一種保障，而且也是長養修道人直心的好方法。譬如大樹，其根若深深紮入土中而得其直，縱使枝桠不齊，還可慢慢修剪；倘其已從根腐爛，則縱使短期內將枝桠修剪得再光鮮，不久也終將連根枯死。

戒增上學的輕重緩急亦復如是：『輾轉相諫』的原理不外乎是：人都在理智上承認自己是煩惱深重的一介凡夫，但落實在生活中，人卻因為自我愛執的緣故，容易看到別人之過，忽視自己之惡。所以縱使學戒認真，條文熟稔，但總容易以此衡量他人是否持好，卻不易發現自己也有瑕疵。

為了對治於此，一人若入僧中修道，必須養成『有話直說』的習慣，恪遵『輾轉相教』的戒律精神，那麼他自可在其中學到對同道規過勸善的悲心與勇氣；他倘若有過失，也可透過學友們的指點而看到自己的盲點，接受勸諫而改過向善。譬如根柢已固，枝桠之修剪不難，整齊有序也只是早晚的事；相反地，若在學道途中，先養成當面若無其事而喜背後方人的習性，則是是非非，嘀嘀咕咕，嘮嘮叨叨，又焉能質直以待人？自己背後說人，也唯恐人背後說自己，說了又怕被輾轉傳到對方耳裡，增加對方的不快，內心永遠在『不說難過，說了後悔』的矛盾下天人交戰，又焉能平安？這就如同根柢業已腐朽，徒在威儀細行的枝枝桠桠上做些許修剪調理的工夫，焉能不障於道？

鍛鍊戒行，不應只是師長一人之事，因為新學在生活中行為缺失很多，師長不可能點滴知曉，端賴同儕之間互相規諫，方能點滴改進，而在改進之中逐步陶鍊僧格。師長的角色只是在學僧之中點醒大眾共同的盲點，敦促大眾互勉改過。倘若師長鉅細靡遺地明察暗訪，甚或佈以耳目，查以行蹤，俾了解學僧的生活狀況，縱使出於好心，

頁 45

但方式都可能引來學僧的反感與排斥，因為他們會有『受窺伺』的壓迫感。倘若學僧有樣學樣，異日為人師表之時，也用這一套對待晚輩，則不但是不尊重他人的隱私權，而且也容易流於權術，養壞心眼。」[\[21\]](#)

像這些觀點，都不是來自書面上的記載，而是來自身處現實佛教寺院的長期觀察，與後來在學團領眾生活的點滴體會。

九、局外人（outsider）與局內人（insider）

還有，有的學僧不想勸諫他人，不願當面言人之過，往往還有許多乍聽之下冠冕堂皇的理由，尚幸筆者頭腦清楚，辯才小可，竟也能見招拆招。這些談話內容，也集人性面向之大全，略去人名，小小集錄作為案例，豈不也是律學的豐富素材！再以「現前毗尼」與「輾轉相諫」為例：

「有的同學會向我質疑：何必當面給他難堪呢？但我發現這樣的同學經常當面不給人難堪，背後還難免要說長道短，所說又難免夾雜自己的偏見，無形中形成別人對當事人先入為主的成見，這遠比當面勸諫更不公道！而且當面勸諫，又何嘗不可學習著用柔軟語令其聽而易入？為何一定要用尖銳的言詞或粗暴的態度，使人難以接受呢？更何況，心念是很會欺騙自己的，試細想：有幾人是因不忍『當面給他難堪』而不忍說？可能大部分是不願惹麻煩，不願承受對方萬一『聞過則怒』的情緒吧！

妙的是：從這裡，我們也可以看得到人性的試練。有人告訴我他的根性不適合直接諫人，但我以為：沒有一個人是天生就有此根性的，因為軟弱，怕事，這是人性的一部分，背後隱藏的是個人的我愛我慢。若非經過學習，每一個人都一樣不喜歡別人背後說自己，聽到背後輾轉傳來對自己的怨言，一般都會惱火地說：『他為甚麼當面不講？』但是，每一個人都喜歡背後說人過失，因為那比較不須直接承擔對方的情緒壓力，而且無形中爭取到周遭的同情者，讓自己在怨懟

頁 46

的挫折中稍得補償，用自己說服別人之後所得到的別人的同情來欺騙自己，相信自己並不孤獨，相信類似兩造衝突的過失絕對在於對方而不在於自己。

有的同學會信誓旦旦，說他遇到不合理事可以安忍過去，不宜與對方計較，令其生惱。但我發覺：大部分這種自認可以安忍的學眾，長期下來，不是心情上悶悶不樂，就是因情緒壓抑而轉移成身體的種種病痛。有的

忍到了臨界點，些小事情，就忽然情緒爆炸，讓對方只會覺得是你在無理取鬧，卻無法反省自己過往對你的言行過失。只有極少數是真的透過智慧而自行化解，不至於形成心結或病痛的。那樣有智慧的人，他反而不會忽視『勸諫』對對方的意義，反而會以無比的悲心與勇氣，善巧把握適當時機，作最適當的勸諫。

有的同學說：總要給人一點發發牢騷，紓解心靈苦悶的空間。但我常反問：發牢騷與背後議論的界限何在？牢騷話何嘗不是是非的源頭之一？

有的同學擔心勸諫規過之後，引來對方的情緒，日後滋生兩人相處的齟齬，甚或讓人暗中報復，秋後算帳。但這在僧團之中，是會受到制止的——易言之，當面勸諫是受到僧團保護的行為；相反的，知過不說，覆藏罪惡，不受規諫，這些都是受到懲罰的，而且懲罰項目大都是嚴重的『僧殘法』。

有的同學說：其實我也不見得做得都很對，憑什麼去勸諫別人？但在僧團中，我做不對，自有人會勸我改過，所以我也義務如此待人，否則別人又何必向我勸諫？我又如何得以『知過能改』？

有的同學說：我的想法也不見得就是對的，憑什麼拿來勸諫別人？我說：想法不說出來，擺在心裡自以為是，萬一是想錯了，反而沒有機會讓人糾正。想法說出來後，倘若是對的，別人有機會因此改過，倘若是錯的，別人有機會加以解釋，讓你除疑解惑，豈不是比放在心裡想一想，拿到其他場合說一說要好得太多了，對當事人也公平些！

所以我常提醒學眾：在一個鼓勵人『輾轉相諫』，而給予適當保護（如：制止人不受規諫或情緒反應）的環境裡，倘若不願當面說人，只有兩種可能：一是勇氣不足，二是悲心不夠，找不到第三種情況，可以合理解釋其代為覆藏或背後論議的行為了。」[\[22\]](#)

像這些案例，沒有學團內的「六群比丘尼」現身說法，你要憑空在書房中想出來，都是不可能的事！所以筆者認為：領眾期間的律學生活，大大豐富了筆者的研究視野，讓筆者在律典的故紙堆中看到了以往用盡心血左思右想也看不出的許多竅門。「現前毗尼」與「輾轉相諫」，只是其中之一例。

所以筆者常常在「研究方法論」的課堂上告訴同學：佛學研究者大可不必以局外人（outsider）自居，局內人（insider）自有其更寬闊的視野與更生動的學術題材。insider 不是「能不能作學術研究」的問題所在，

問題在於 insider 有沒有問題意識？有沒有批判精神？倘若具足問題意識，觸處都是學術題材，有些題材是 outsider 做夢都想不到的。倘若具足批判精神，那麼所有批判都將是一針見血，而 outsider 反而經常成篇累牘切不到痛處，讀來有隔靴搔癢之感。因為一些隱微而重要的關鍵點，只有 insider 才有機會看出端倪。

兩年前，東海大學社會研究所的李雪萍同學想要以「僧團結構與生活」作為題材，要求進入學團作半年的田野考察，筆者在寺務會議中說明了她的要求，並積極勸請學僧同意。大家無異議通過，願意作她「實驗室裡的白老鼠」，但筆者只要求一點：請她在這半年內，完全過僧團的生活（包括課誦、靜坐、領職、出坡、參加寺務會議）。易言之，我希望她不祇是一個「旁觀者」，而是一個「投入者」，這樣她會更清楚「白老鼠」的心境與情境。這半年期間，她如約置身其中，又時時不忘抽身其外，檢視其研究進度。

現在她已回家撰寫論文，祝福她順利完成！年初筆者在教「研究方法論」時，有一次請她抽空回來，為學僧談談社會學與人類學研究法，她就以過去半年僧團生活的田野調查為例，為大家上了一堂豐富

頁 48

生動的課。

十、倫理學、政治學、法律學、社會學與心理學

民國八十五年暑期，筆者撰著《佛教倫理學》，為的是依於佛法正理，建構佛法在「基礎倫理學」方面的思想體系。有了這一哲理基礎，面對「應用倫理學」的任一議題（如勞資議題、女權議題、各種環境保護或生態保育的議題、動物權議題，乃至有重大爭議性的基因工程議題、安樂死議題、墮胎議題、同性戀議題等等），自可以進一步依理證與教證，探尋此一議題的「佛教觀點」。

目前這些應用倫理學議題的佛法觀點，已由受課的研究生分別撰為論文，個人欣見其成，所以也就不再逐一撰寫，而期許學生們在佛法「基礎倫理學」的基礎上，進一步聯合撰著佛教的應用倫理學論集。

然而拙著《佛教倫理學》所涵蓋的內容，還是僧俗二眾在內的，所有佛教徒的共同倫理之基本原理、最高精神及其層級規範，在這個基礎之上，筆者亟願進一步撰著專書，闡明專屬僧眾的倫理規範（毗尼，梵vinaya）。

然則如何定位「僧伽倫理學」呢？筆者以為：無論是法與律，思想與制度，化教與制教，其活水源頭都不外乎是「緣起」

（pratitya-samutpada）。在制度方面，由於佛教基本原理是「緣起」，筆者曾在拙著〈結戒原理與制戒原委〉中，以「緣起」為出發點，分析僧團為何無法產生中央集權制的世界性教廷與教宗教皇的原因：

「僧團當然不可能走專制之路，因為這與緣起法的基本原理不符。緣起，意味的是多方因緣的結合，產生或此或彼的結果。所以純依個人主觀意願就可決策，雖可帶來較高的效率，但決策過程未經諸多因緣的相互激盪，錯誤的機率也就會相對提高，這決不會是緣起論者所樂見的制度。所以佛教從創教以來，一直就沒有全國性或世界性的教會教廷，也未嘗產生類似教宗的最高領袖，連佛陀也以僧中一員

頁 49

自居，鼓勵僧眾依『羯磨』程序民主議事，這種制度當然是小區域的直接民主，而不是大範圍的代議士式間接民主了。後者容易衍生惡質的權力鬥爭，也容易因遠距離接觸而受包裝行銷術所惑，大體不如直接民主——共住共事者因熟悉彼此的德學才能，而易於選賢與能。」[\[23\]](#)

此外，筆者在《佛教倫理學》中，提到緣起論者的倫理價值觀與及其所形成的人格特質是：

- 一、 養成不卑不亢的謙和胸懷。
- 二、 內心充滿著感恩。
- 三、 對眾生湧現慈悲之情。
- 四、 民主的精神。

五、 平等的精神。

六、 科學的精神。[24]

這些都是毗尼在作僧尼的行爲規範時，隱藏其中的精神。其中第四「民主的精神」，特別可從僧團集體議決的運作方式窺其端倪。筆者曾在拙著〈戒律與政治、法律原理之同異〉一文中解析僧伽的「直接民主」與政治上「間接民主」之代議制的不同：

「我們也可以說：人類跌跌撞撞的嘗試摸索過程，其實也就是在少分體會『緣起』法則。……

在這跌跌撞撞的慘痛經驗裡，人類中的有智慧者，漸漸發覺到人類相依相存的『緣生』法則，發現因緣過度失衡所導致的大動亂，其中沒有所謂『贏家』；而絕對權力無限擴充，缺乏其他因緣制衡的結果，也往往因權勢、領土、財富之爭奪，而把人民引領到萬劫不復的痛苦深淵，甚至導致權位的被迫轉移。於是，長於思考反省的良知之士，有心想要改善這週而復始的權勢消長與治亂循替之現狀，而在不斷的嘗試中，慢慢建立了一套雖然不盡理想，卻已到達人類智慧之極限的政治體制——

『民主政治』；……兩千五百年前的佛陀已深具先見之明——早在人類還以階級意識建構貴族寡頭政治或帝王專制政體時，他卻已在僧團之中要求僧侶實現一種合乎『緣生』法則的，平等

而民主的生活。這是他超越世間政治眼光的地方。

……而直到今天為止，政治上縱使已邁入民主時代，我們會發現：金錢與權力或明或暗的結合，還是會導致政治或經濟上不平等的現象。……這個大概是植基於私有財產制度下的民主政治所難以避免的弊病。而僧團為有崇高宗教理念和良知者之組合，復打破私有財產制度……，且祇有小區域（界內）之民主運作，無須向陌生選民推廣名聲，所以前述金權結合的現象，容可儘量避免。耐人尋味的是：屬於『中國佛教會』之類的全國性組織，卻始終不曾在原始佛教出現，也許真正的表達個人意志的民主，無法在大區域內充份實現，而可行的代議制度，又難以避免前述金錢與權力的遊戲吧！」[25]

這種「直接民主」展現的具體方式，就是僧羯磨（僧伽會議 sa[^]ng^ha-khar^ma）。成員參與羯磨（僧事僧決），既是權利，也是義務；為使其恪遵義務，也為避免因通知不周而使未參與者喪失決斷僧事的權利，僧團最先要以羯磨程序確認各種大小界（場域 siima），這是四方僧「屬地主義」的精神——只要人在界內，就有共同的權利與義務。

在僧羯磨進行時，提案必須依其性質與情節輕重，而區分為白一（宣布即可）、白二羯磨（一讀通過）、白四羯磨（三讀通過）等三種，而所有的議事進行又有一套嚴格的程序法（如「七滅諍法」）及違法的罰則（如「不見罪羯磨」等）。

順著這個民主議事的脈絡，筆者曾講述整部「聲聞律的羯磨法」於安居僧中。部分（如「滅諍法」與「結解界法」）業已整理成爲論文。由上所述，讀者應可體會到：研究戒律，如能稍事涉獵政治學與法律學的知識，會有相得益彰的效果。

第三「對眾生湧現慈悲之情」，最顯著的就是「殺人」被列爲四重禁之一，「斷畜生命」及傷殺蟲蟻，也犯波逸提法。這凸顯佛教倫理學不共其它「人類沙文主義」思想的特色——從「緣起」論推演出的「眾生平等論」。而這也就透出第五「平等的精神」的消息。

頁 51

佛教的平等論，是徹頭徹尾的，不但反對人類社會中任何階級、種族的歧視，而且也反對「人類沙文主義」。依此類推，筆者堅決反對任何依文解義的「大比丘主義」戒律觀，而只是從男性修道心理學、社會學與史學的角度來解讀律典中所透露出對女性的敵意與管束。

而且筆者以現實佛教社會爲田野場址，依多項案例觀察，發現一個事實：「大男人主義」其實是深重的「慢」煩惱，是一種驕慢的階級意識。具足這種心態的比丘，對付比丘尼，就祭出不平等條約的「八敬法」；對付下座，就端出「戒臘」的利器；對付沙彌與居士，就擺明似是而非的「僧事僧決」論。對象不同，驕慢的心態是「吾道一以貫之」的。凡與清淨法不相應的，不但引生他人的痛苦，也會是自身修道的障礙。因此筆者曾爲僧尼倫理前後撰寫許多文章，近時發表於中央大學哲研所的〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉，結論云：

「從古印度僧團到今日佛教，『法』（『緣起、無常、無我』的法則與『眾生平等』為前提的軌範），總是佛弟子正確思想與行為的根源。凡是與『法』不相應的思想與行為，必然會帶來若干生活上的困頓與心理上的陰影。

就佛教女性的議題而言，從『女性出家』的曲折公案、『八敬法』的時代背景、台灣比丘尼的女性自覺到南傳、藏傳女眾的困頓處境，因緣條件迥然相異，就開展出不同的修道女性之風貌。如果我們無視於因緣的變遷，又迴避了『法』的抉擇，任令個人心性與社會體制的『無明』與『我慢』來主導佛教女性的前途，那麼，筆者相信：它的不合理、非正義、不公道所帶來的問題，絕對不祇是身為女眾的比丘尼、南傳八戒女與十戒女、藏傳安尼之深刻受害，即使是身為男眾的比丘，也毫無例外地會受到自身『我慢』與『無明』的摧殘，而遠離『緣起無我』的智慧。所以依於『緣起無我』而『眾生平等』的『法』，而作制度面的抉擇，『解構佛門中的男性沙文主義』，不祇

頁 52

有助於女性的心靈解放，必然也會是男性心智解脫的要件！」[\[26\]](#)

這是觀念上對男性沙文意識的解構，至於方法論的部分，筆者於《佛教倫理學》第一章談研究方法時特別指出：

「本書之中，在尊重原始經律的原則下，還是會將大乘佛教的特殊倫理思想加以闡發。……《妙法蓮華經》中，常不輕菩薩以『汝等皆行菩薩道，當得作佛』為理由，而對一切眾生施以恭敬禮拜的做法，《維摩詰經》與《勝鬘經》中天女或勝鬘夫人充滿睿智與自信地向男眾說法的記敘，在在呈現與部派佛教之嚴僧俗份際、男女尊卑大相逕庭的平等風貌。『沙彌雖小不可輕』，這豈不也意味著：對上座『蓄沙彌』難免流露倚老賣老的心態給予溫和的糾正！大乘佛教的可貴，正是在於質疑：部派流傳中的聲聞佛教在對眾生的倫理實踐方面有所不足，在對僧俗、男女、長幼等倫理份際的闡述方面，也已失之偏頗。……

「其實，從原始經律的諸多記述與規範看來，佛弟子原有在僧俗、男女、長幼方面相互尊重的傳統，這是不違背『眾生平等』原則的人際倫理。所以但凡有可能違背此一原則的階級意識，佛陀一概呵斥，並以身作則，先在僧團中實行『四姓出家，同一釋姓』的理想，不從種姓、職業、德行、學問、果位等等之高下來訂立倫理位階，而從最不關乎尊卑高下的戒臘長幼來序先後。這原是對人類階級思想的一種徹底的否定，卻不料，深固的『我慢』還是會使殘存的階級意識如影隨形，變相發展，於是，經過部派傳承而不免挾帶部派思想的經律論，就會出現許多僧俗、

男女或長幼的尊卑思想——此中尤以男尊女卑之階級意識為烈，如果我們能體會這是『我慢』加上印度輕視女性的文化制約所產生的效應，就能對這些所謂『教證』別有一番解讀方式，如果要堅持『凡經律必為佛說』，或『離經一字，便同魔說』，便徒然在階級意識的『我慢』之中製造許多不必要的對立，而有違於『眾生平等』的佛法根本精神。……

「某些說法嚴重偏頗而違背佛法——如現在有些大男人主義的比丘

頁 53

所愛講述的《大愛道比丘尼經》，還不待用文獻學知識去考證它是偽經，筆者便可依其內容以斷定：那絕對不是『佛說』，也不符合佛教正義，因為其中有許多辱慢女性的離奇想像（類集女性醜態而為『八十四態』即其一例），硬要堅持那是『佛說』，不但沒有經典結集史的常識，反而太低估了佛陀的智慧，平添世人對佛教與佛陀不必要的誤解乃至惡感。大男人主義者看似『言必稱佛說』的恭順，其實是把自已的傲慢與偏見『外射』（project）出來，借『佛陀』名義之酒杯，澆胸中『我慢』之塊壘。類此情形，就是勉為會通或判為『不了義』，可能都不符合佛法的根本精神。」[\[27\]](#)

此中不祇溶入了倫理學的思考向度，而且也有史學方法的基礎。再加上筆者長期從事社會關懷，對社會學與心理學也必須活學活用，於是，許多社會學與心理學的方法論，就被筆者很自然地用到律學研究之中，特別是針對僧尼之間的不平等關係所撰寫的著作。

這種研究態度，也與第六「科學的精神」，佛陀教人切忌盲從的一段經文之啟發有關：

「無論何時，只要你自己發現……『這些東西是不好的、可斥責的、受智者所譴責的、不能適當接受的，以及導致傷害和痛苦的』，你就應當放棄它們。……無論何時，你自己發現『這些東西是好的、無可斥責的、受智者所贊賞的、能適當接受的、並導致利益和幸福的』，若你已經獲得這個，就應當保持。……不要由於傳言、傳統、傳聞，或聖典上的言辭、邏輯推理的結果、觀念上的容忍、表面上的相似、對師長的仰慕，而接受任何東西。」[\[28\]](#)

「如同智慧的人把金子用作試金石來燒煉、琢磨一樣，你們這些比丘，應該研究之後，再接受我的話語，而不要因為尊敬我就接受。」[\[29\]](#)

這樣開明的態度與大膽的批判精神，是佛陀的啓示，也就是為何筆者面對即使可稱作「聖教量」的男女不平等條約——「八敬法」，依然不因其自稱「佛說」，而就主張無條件信受奉行，而卻謹慎地從

頁 54

更高層次的正義——「眾生平等」的精神，來檢驗其合理性與正當性的原因。

不祇如此，如上所述，關係到女性議題，筆者每從男性修道心理學、社會學與史學的角度來解讀律典中所透露出對女性的敵意與管束；更善用人類學的研究法，以佛教界的僧尼互動場合作為田野場址，隨自身所親身經歷的經驗，與雖非親歷卻屬目睹（特別是南傳與藏傳佛教社會）的畸型現象作為豐富個案，而深刻體會到「八敬法」與對女性的歧視、壓制言論，並不「是好的、無可斥責的、受智者所贊賞的、能適當接受的、並導致利益和幸福的」。既然如此，吾人又豈應「由於傳言、傳統、傳聞，或聖典上的言辭、邏輯推理的結果、觀念上的容忍、表面上的相似、對師長的仰慕，而接受」佛教界中尚嚴重存在的，歧視比丘尼的「大比丘主義」現狀呢？

筆者對經教所作抉擇的尺度如此寬大，這不能不說是佛陀如上符合科學精神的「聖教量」，支持這種逆向思考的正當性。

十一、結論

本文以筆者之學律、寫律、教律過程為主軸，羅列以弘一大師為代表人物的傳統宗派研究法、印順導師所倡導的「以佛法研究佛法」、符合無常無我法則的史學研究法、以僧團為田野場址的人類學研究法，以及涉及倫理學、政治學、法律學、社會學與心理學的多向度研究法。

誠如本文「引言」開宗明義所述：「一門學問可以有無限向度開展的可能性。」即使如上所述之研究方法，羅列得如此多樣，但也並未窮盡所有的研究法。

最後，筆者必須指出，研律不祇是資料加上方法論的「技術操作」而已，世間學問學到精處，呈現的往往會是一種人生境界。在佛教學領域中，法與律（思想與制度）的研究，就更是如此。特別是毗尼，這是一套完整的僧團制度。這套制度背後到底呈現怎麼樣的哲學

頁 55

思考？操作過程中，到底要達成什麼樣的社會效果？僧伽成員到底要呈現什麼樣的人格特質？這些研究，都會因人生境界的高下，而呈現研究成果的高下。如果研究者本身的性格不成熟，思路不清晰，那麼，再多資料與方法論臚列座前，也會是「霧裡看花」的；再多「聖教量」掛在嘴邊，也會是讓「三世佛冤」的——驕慢的大男人主義，只是文中所舉負面例證之一端而已。

所以，學問深處必見人品，這不是泛道德論，而是筆者研修毗尼十餘年，經過許多觀察與經驗的真實體會。

八十八年七月六日 于弘誓學院，時禁足中

註釋：

[1] 印順導師著：〈以佛法研究佛法〉，〔妙雲集〕下編第三冊：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，六十九年五月出版，頁三～五。

[2] 《四分律》卷五四，九六七中。

[3] 印順導師《原始佛教聖典之集成》，頁一九四～二〇五。

[4] 拙著〈致慈仁格西談比丘尼傳承〉，《弘誓》第三一期，台北：佛教弘誓學院，八七年二月，頁二～三。

[5] 此諸文章，均收錄於拙著新版《如是我思》，台北：東初出版社，七十八年九月初版；以及《如是我思》第二集，台北：法界出版社，八十二年二月初版。

[6] 當時還沒有《大藏經索引》，如今無論是依索引查尋，或是在電腦上依關鍵字蒐尋大藏經的相關資料，都更便利了；讀者做律學研究時，可充分利用工具書與電子佛典資料，不必像筆者當時那樣「土法煉鋼」，逐頁翻查。

[7] 拙著〈安居事辨〉，《如是我思》，台北：東初出版社，七十八年九月初版，頁三一七～三二七。

[8] 拙著〈安居事辨〉，《如是我思》，頁三二三～三二四本文及頁三二七註釋中，有詳列諸律原文出處，茲略。

[9] 拙著〈安居事辨〉，《如是我思》，頁三二四。

[10] 參見印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》第六章第一節，「部派分化的過程」，台北：正聞出版社，七十年五月初版，頁三一五～三五四。

[11] 印順導師著《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，七十年十二月三版，頁五八～五九。

頁 56

[12] 弘一大師述，萬泉記：〈律學要略〉（〔弘一大師集〕《佛學篇》，頁一下）。[13] 以上述事，參見弘一大師自述〈余之弘律因緣〉（〔弘一大師集〕《佛學篇》，頁一上），與林子青著〈弘一大師傳〉、〈弘一大師年表〉（〔弘一大師集〕《永懷篇》，頁三～十四）。年代先後有出入者，以當事人親述為準，故概依〈余之弘律因緣〉。

[14] 全文見〔弘一大師集〕《佛學篇》，頁二三八。

[15] 釋亦幻：〈弘一大師在白湖〉（〔弘一大師集〕《永懷篇》，頁四七下）。

[16] 拙著《如是我思》第二集，台北：法界出版社，八十二年二月初版，頁一七〇～一七四。

[17] 《四分律》卷十一：比丘波逸提第九條：「若比丘與女人說法，過五六語，除有知男子，波逸提。」（比丘尼同，性別對調。大正二二，六四〇下）

[18] 《四分律》卷十一：「五語者，色無我，受想行識無我。六語者，眼無常，耳鼻舌身意無常。」（大正二二，六四〇下～六四一上）

[19] 見拙著〈從「經師」到「人師」〉，《鳥入青雲倦亦飛》，台北：法界出版社，八十五年九月初版，頁一～十。

[20] 見拙著〈從「經師」到「人師」〉，《鳥入青雲倦亦飛》，頁九。

[21] 拙著〈「現前毗尼」與「輾轉相諫」〉，《「人間佛教」試煉場》，台北：法界出版社，八十七年十月初版，頁一一〇～一一三。

[22] 拙著〈「現前毗尼」與「輾轉相諫」〉，《「人間佛教」試煉場》，頁一一五～一一八。

[23] 拙著〈結戒原理與制戒原委〉，《法光學壇》第一期，台北：法光佛教文化研究所，八十六年，頁二一。

[24] 拙著《佛教倫理學》，台北：法界出版社，八七年八月三版，頁五六～六三。

[25] 拙著〈戒律與政治、法律原理之同異〉，《東方宗教研究》新四期，台北：東方宗教研討會，八十三年十月，頁一〇八～一〇九。

[26] 拙著〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉頁一八，收錄於《哲學與社會批評國際學術研討會會議論文集》，桃園：中央大學，八八年三月十九日發表。

[27] 拙著《佛教倫理學》，台北：法界出版社，八七年八月三版，頁二五～二八。

[28] 《增支部》(A[^]nguttara-Nikaaya)一，一八九～一九五，南傳十七，三〇四～三一七。

[29] 《真理要集》(Tattvasaⁿgraha)卷二，Gaekward Oriental Series. 第三十一號，Baroda，頁九二六，第三五八八頌。

