

出家剃度及沙弥生活

——《沙弥别行篇》解读

济群法师

沙弥是出家身份的起点。俗话说，良好的开端是成功的一半。从个人来说，当好如法的沙弥，将给未来僧伽生涯奠定良好基础。从整个佛教来说，这一阶段的学修也在很大程度上决定了僧团的总体素质，进而影响到佛教兴衰。因为僧人是住持三宝的基本组成元素，有什么素质的僧人，佛教就会在世间呈现什么面貌。

僧团的素质建设主要在于两方面。一是僧众来源必须把关，如果出家者缺乏向道之心且素质低劣，甚至只是为了来此谋取衣食，势必令僧团鱼龙混杂，参差不齐。所以中国古代有试经制度，度僧时，令其读诵经论并陈述大义，通过相应考核方能出家。这一制度自唐代实行后，宋、元、明各朝相继行之，对保障僧团素质起到了相应作用。二是僧众教育必须加强，出家人都是从社会走入僧团，或多或少带有某些世俗习气，这就必须从外在威仪到内在品质进行改造，通过戒定慧的反复熏修，方能成就如法如律的出世品格。

《沙弥别行篇》主要就是围绕这两方面进行阐述，并在开篇部分就出家意义作了介绍。在家同样可以学佛，为什么要剃发出家？其内涵究竟是什么？又有哪些殊胜不共之处？其次是出家的条件，什么人可以出家？什么人不可以出家？过去在这一关极不严谨，故许多出家人对此也不甚了了。事实上，戒律非常重视出家资格的审查。这次讲课也将结合律藏对出家条件逐一介绍，为教界提供一份出家资格的考核参照。第三，作为一个沙弥，应该从哪些方面着手培养僧格？又该怎样过好僧团生活？我觉得，这些内容都很有现实意义。

沙弥，旧译息慈，即息灭杂染，慈济群生，体现了自利利他、自觉觉他的修行内涵。新译勤策（为大僧勤加策励）、求寂（志求涅槃）等。别行，即作为沙弥特有的、不同于比丘的行为规范。按《行事钞》自身的顺序，《沙弥别行》是第二十八篇，也是倒数第三篇。

律祖在总明比丘之法后，才对沙弥应有的行为准则作了补充说明。我们现在是根据修学过程讲授，所以先讲《沙弥别行篇》，然后再讲受大戒，再讲僧团生活，在次第上和《行事钞》有所不同。

沙弥建位，出俗之始。创染玄籍，标心处远。自可行教，正用承修。滥迹相济，世涉多有。

然信为道原功德之母，智是出世解脱之因，夫出家者必先此二。如未晓此，徒自剃着，内心无道，外仪无法，纵放愚情，还同秽俗。所以入法至于皓首，触事面墙者，良由自无奉信，圣智无因而生。但务养身，宁知出要胜业。

这一段是总标，简要说明出家修道的要领。

“沙弥建位，出俗之始。”建位，确立身份。沙弥是出家的第一步，严格地说，在僧团还不具备正式的公民身份，通常也没资格参加羯磨会议。但这一身份的建立，却代表着对世俗的出离，对轮回的出离。可以说，是掀开了崭新的人生篇章。

“创染玄籍，标心处远。”创，开始。染，接触。玄籍，佛教典籍。处远，佛果。虽然刚开始接触佛教典籍，但发心高远，不同凡俗。因为出家是以解脱和无上菩提为目标，不仅要完成个人解脱，更以救度苍生为己任。

“自可行教，正用承修。”行教，受持戒律。发心固然高远，但在行为上还应依据戒律笃实行之，从行住坐卧开始规范，并在修行过程中逐步进行调整。律宗将世尊一代时教判为化教和制教两类，前者为知见教育，后者为行为规范，也就是戒律。

“滥迹相济，世涉多有。”滥迹，自身无法而妄度沙弥。这两句是律祖对时弊的针砭。很多僧尼自己尚不懂得法为何，律为何，却随意剃度沙弥，师徒间并无法的相授与传承，只有衣食相资的世俗关系。这些不如法的现象，在佛教界比比皆是。时至今日，更是愈演愈烈，不知戒律而广收徒众者有之，不明教理而以盲引盲者有之，不懂教育而断人慧命者亦有之。

“然信为道原功德之母。”道原，修行之道由信而立。功德之母，一切功德由信而生。在此，律祖为我们指出了修学的核心所在，那就是对三宝的坚定信仰。这种信仰是佛法修行的必备基础，也是一切功德产生的无尽源泉。有多少信心，三宝在内心就会有多少分量，佛法对人生就会有多少作用。正如《大智度论》所说：“信如手，如人有手，入宝山中自在取宝。有信亦如是，入佛法无漏根力觉道禅定宝山中自在所取。”（《大智度论》卷1，T25-63

上。)

“智是出世解脱之因。”智，无漏智慧。我们要出离轮回、出离三界、出离无明惑业，靠的正是无漏智慧的力量，故以之为出世解脱之因。声闻的五分法身为戒、定、慧、解脱、解脱知见，其中也是以戒为基础，以慧为核心，为究竟的解脱力量。《行事钞》虽然讲的是戒律，但律祖并未将戒律提高到无以复加的地位，也未将戒律当做一切，这是值得我们深入思考的。

“夫出家者必先此二。”作为出家者，我们必须认识到信和智这两大要领的作用。若不具信仰，一切功德无从生起；若缺乏智慧，烦恼惑业无从根除。在《大智度论》中，龙树菩萨还将信和智的关系定义为“能入”和“能度”。因为有信，才能驶入佛法大海；因为有智，才能扬帆远航，抵达彼岸。

“如未晓此，徒自剃着。”剃，剃发。着，身披法服。若对这两大内涵认识不足，就白白显现剃发染衣的出家相了。因为智是建立在信的基础上，是由深信三宝功德而产生。如果对三宝没有信心，就不可能有佛法正见。即使读过再多大经大论，有的也只是世智辨聪，并非解脱之因。

“内心无道，外仪无法。”道，三学八正道。外仪，外在威仪。如果没有信和智为基础，内心就不可能和戒定慧相应。表现于外在行为，也仍是凡夫心的相续，没有丝毫法度可言。

“纵放愚情，还同秽俗。”最后就会放纵原有串习，虽然外现出家相，但从内心到行为和世俗人并无差别。出家和在家的根本区别，并不在于剃发染衣的外在形象，那是几分钟就可以改变的。关键是具有出家人的内涵，及由内而外所显现的威仪。否则，不过是光头俗汉而已。

“所以入法至于皓首，触事面墙者，良由自无奉信，圣智无因而生。”皓首，头发白了。面墙，无所见也。圣智，无漏智慧。所以有些人出家修道几十年，直到头发白了，遇事仍然一无所知，不懂得以佛法来观照、处理。之所以会这样，都是因为对三宝缺乏信心，所以很难从自我中心的相续中超越，无漏智也就无从生起。惟有对三宝具足信心，才会依佛陀指示的三学八正道修习，由持戒、修定而生发智慧。

“但务养身，宁知出要胜业。”出要，出离生死要道。这种人只懂得把日子过得好些，饱暖终日便一无所求，哪里知道出离解脱的修行？哪里知道出家办道的本分？当今教界，这类人也不在少数，且因衣食无忧，进而会将争名夺利当做一切。事实上，如果出家后不能从修行中获得法喜，这种演变几乎是必然的。

第一章 出家的意义

故先明出俗本意，后依意随解。初中七门：一、明出家元缘，二、劝出有益，三、障出有损，四、行凡罪行，五、行凡福行，六、明行圣道行，七、大小乘相决同异。

第一节 出家制度的缘起

这一部分，引用《华严》等经典说明出家的意义所在。既然在家也可以修行，佛陀为什么要示现出家这种修道方式？为什么在很多经典中再三赞叹出家功德呢？

《华严经》

初中，《华严》云：“若有不识出家法，乐着生死不求脱，是故菩萨舍国财，为之出家求寂静。五欲所缚不离家，欲令众生解脱故，示现不乐处五欲，是故出家求解脱^①。”以此文证，故知出家功由菩萨。

^①《大方广佛华严经》卷6

若有不识出家法，乐着生死不求解，是故菩萨舍国财，常乐出家求寂静。五欲所缚不离家，欲令众生解脱故，示现不乐处爱欲，是故出家求解脱。（T09-435 下）

这段经文出自《华严经·贤首菩萨品》，是文殊菩萨“以偈问了达深义净德”，贤首菩萨所作的回答。

“《华严》云：若有不识出家法，乐着生死不求脱，是故菩萨舍国财，为之出家求寂静。”菩萨，此处指佛陀因地的修行。舍国财，佛陀出家前本为王子，为求道而舍弃一国之君的地位。《华严经》说，如果不懂出家意义，不知解脱之路，就会耽于居家生活，执著五欲六尘，从而造作生死之因，于轮回中长劫沉沦。正因为认识到世俗生活的过患，认识到出

家修行的殊胜，菩萨才甘愿舍弃王位，舍弃国土，出家寻求解脱。这里所说的寂静就是涅槃，是对轮回和轮回之因的平息。所谓轮回之因，就是无明、惑业，就是我们内心的种种躁动。涅槃就是对这种迷惑的平息，对迷惑引发的种种躁动的平息。

“五欲所缚不离家，欲令众生解脱故，示现不乐处五欲，是故出家求解脱。”五欲，指色声香味触，或财色名食睡。缚，系缚，不得挣脱。众生被五欲束缚，不愿离开家庭，离开世间，却因此在轮回中饱受困苦。菩萨不忍众生长劫受难，为使他们离苦得乐，特别示现厌离五欲、出家修道的方式。

“以此文证，故知出家功由菩萨。”菩萨，仍指佛陀因地的修行。这段经文说明，出家正是佛陀特别为众生示现的修道方式。其后，弟子们纷纷仿效，由出家求道而证得解脱、圆满菩提，这一切成就的取得，都归功于佛陀的示现。

《郁伽长者经》等

《郁伽长者经》①、《涅槃经》②等并有出家之法。

①《郁迦罗越问菩萨行经》卷1，西晋月支国三藏竺法护译

出家菩萨当作是念：“我何以故出家下须发？”当更念言：“我用欲具足佛法故，出家下须发。常念精进，于智能无所著，如火在头，忧救然炽。出家已便当行入，住于贤圣。”（T12-27 下）

②《大般涅槃经》卷11

居家迫迮犹如牢狱，一切烦恼由之而生。出家宽旷犹如虚空，一切善法因之增长。（T12-432 上）

“《郁伽长者经》、《涅槃经》等并有出家之法。”另外，在《郁迦罗越问菩萨行经》和《涅槃经》等经典中，都赞叹了出家的无量功德。如《涅槃经》讲到：“居家迫迮犹如牢狱，一切烦恼由之而生。出家宽旷犹如虚空，一切善法因之增长。”我们在世俗生活中，被事业、名利、地位、人际关系等种种尘劳束缚，就像身处牢狱一般，不得丝毫自由，烦恼也由此而生。相反，出家生活简单自在，仿佛在虚空自由飞翔那样，没有丝毫束缚。因为内心清净无染，就容易和戒定慧相应，一切善法也因此生长并得以巩固。

因为这些利益，佛陀在诸多经典中再三赞叹出家功德。虽然在家同样可以修行，虽然解脱只是一种内在力量而非外在形式，但这种力量的形成离不开环境这一重要助缘。尤其在

正念尚未稳定之前，必须借助外在环境来调整身心。出家，正是为我们提供了排除干扰、精勤道业的如法环境。

第二节 劝说出家的利益

这一部分，律祖引用《华手经》、《大智度论》等经论，进一步阐述劝说或辅佐他人出家的种种功德利益。

《华手经》

又称《华首经》、《摄善根经》、《摄福德经》等，10卷，姚秦鸠摩罗什译。全经共35品，叙述初期大乘一切法相、毁訾菩萨道所得之苦报、护持大乘之功德福报、依大菩萨行所得之位不退转、造像及供养塔之功德等。

《华手经》：“菩萨有四法，转身当作善来比丘，莲华化生，现增寿命。一、自乐出家，亦劝助他人，令其出家。二、求于佛法，无有懈倦，亦劝他人。三、自行和忍，亦劝他人。四、习行方便，深发大愿。”^①

①《佛说华手经》卷9

菩萨有四法，转身当作善来比丘，终不受胎，莲华化生，即于现身续增寿命。何谓为四？自乐出家，亦劝他人令行出家，亦为佐助出家因缘，即出家已，为之说法示教利喜，是名初法。复次阿难，菩萨自能勤行求诸佛法，亦化他人勤行求法，是第二法。复次阿难，菩萨自行和忍，亦化他人令住忍中，是第三法。复次阿难，菩萨自能习行方便，深发大愿，亦化他人令行方便及发大愿，是第四法。（T16-196中）

这段经文出自《华手经》不退转品，叙述撰择童子出家七日后得五神通，转生阿閼佛土妙喜世界，其时大地震动，现种种祥瑞。佛陀因阿难请问，为之宣说出家功德。

“《华手经》，菩萨有四法，转身当作善来比丘，莲华化生，现增寿命。”善来比丘，于佛陀座下得具戒者，由佛陀呼“善来比丘”而当下得戒。《华手经》说，菩萨如果能成就四种法，未来将成为善来比丘，从莲花中化生而出，现生则能延年益寿。那么，是哪四种法呢？

“一、自乐出家，亦劝助他人，令其出家。”其一，不仅自己非常向往出家生活，还能劝导并辅佐他人，使其早日圆满出家的因缘。

“二、求于佛法，无有懈怠，亦劝他人。”其二，不仅能精进修学佛法，从不懈怠，从不退心，也能劝导他人精进修学。

“三、自行和忍，亦劝他人。”其三，常修忍辱，保持柔和心态，也能劝导他人如是修行。

“四、习行方便，深发大愿。”其四，发起甚深广大的菩提心，并修习种种度化众生的方便，也能劝导他人如是修行。

此处所举四法，分别为解脱、精进、忍辱、饶益，其中又以解脱为正因。菩萨若能于此四法自行化他，便能成就莲花化生、现增寿命的果报。

《出家功德经》

1 卷，东晋所译，失译者名。佛陀欲令阿难度化鞞罗王子出家，乃令阿难为之解说出家功德，谓出家功德胜于布施等一切功德，诸功德中以此为最。

《出家功德经》云：“若放男女奴婢人民出家，功德无量。譬四天下满中罗汉百岁供养，不如有人为涅槃故一日一夜出家受戒，功德无边。又如起七宝塔至三十三天，不如出家功德。”^①

①《佛说出家功德经》卷 1

（佛告阿难）若有于此沙门法中使人出家，若复营佐出家因缘，于生死中常受快乐，我满百岁说其福德，不可穷尽。是故阿难，汝满百岁尽寿问我，我至涅槃说此功德，亦不能尽……后若起塔庙，种种珍宝花香瓔珞、幡盖伎乐、悬诸宝铃、扫洒香水、以诸偈颂赞叹供养所得功德。若有人为涅槃故出家受戒，乃至一日一夜所作功德，比前功德十六分中不及其一。（T16-814 中-815 上）

《出家功德经》记载，佛陀在毗舍离国时，观察到梨车王子鞞罗七日后即将命终并堕落地狱，便令阿难度其出家。王子得知后很是苦恼，请求阿难让他继续享乐六天。到第七天，王子求佛出家，一日一夜修持净戒后命终。经中，佛陀为阿难讲述王子由出家一日所感种种乐果，并应阿难请求，宣说出家功德和阻碍出家的过患。

这段经文是以校量功德的方式进行说明，如果同意家人或奴婢出家，将获得无量无边的功德。这个功德究竟有多大呢？律祖转引了其中两点。其一，若供养东西南北四天下（东胜身洲、西牛货洲、南赡部洲、北俱卢洲）所有罗汉，而且长达百年，其功德不如有人为证得涅槃而一日一夜出家受戒。其二，若建造七宝佛塔，高达三十三天（六欲天之一，位居欲

界第二天之须弥山顶），同样比不上出家功德的甚深广大。

校量功德是大乘经典经常出现的叙述方式。在我们熟悉的《金刚经》中，就反复运用校量功德的方式进行说明。或许有人会觉得夸张，如果一日一夜出家就有如此功德，那我们出家这么长时间又该有多少功德呢？事实上，我们似乎并没有多少感觉。原因何在？因为这里所说的出家是有明确目标的，那就是为了涅槃，为了出离和解脱。只要真正发起这个愿力，哪怕时间再短，也会在内心种下解脱之因，并由此引导我们出离轮回，成就解脱。否则的话，即使供养修得再多，也是轮回中的有漏福报，终是有限而不究竟的。而出家修道所成就的是解脱，是无上菩提，其功德利益高于须弥，深于大海，广于虚空。

《大智度论》

《智论》云：“出家人虽破戒，破戒堕罪，罪毕得解脱，如《莲华色尼本生经》说。如佛度醉婆罗门，以无量世来无出家心，因醉发心，后当得道①。”因说出家偈②。

①《大智度论》卷 13

复次，佛法中出家人虽破戒堕罪，罪毕得解脱，如《优钵罗华比丘尼本生经》中说。佛在世时，此比丘尼得六神通阿罗汉，入贵人舍，常赞出家法。语诸贵人妇女言：“姊妹可出家。”诸贵妇女言：“我等少壮，容色盛美，持戒为难，或当破戒。”比丘尼言：“但出家，破戒便破。”问言：“破戒当堕地狱，云何可破？”答言：“堕地狱便堕。”诸贵妇女笑之言：“地狱受罪，云何可堕？”比丘尼言：“我自忆念本宿命时，作戏女着种种衣服而说旧语，或时着比丘尼衣以为戏笑。以是因缘故，迦叶佛时作比丘尼。自恃贵姓端正，心生憍慢而破禁戒。破戒罪故，堕地狱受种种罪。受罪毕竟，值释迦牟尼佛，出家得六神通阿罗汉道。以是故知，出家受戒，虽复破戒，以戒因缘故得阿罗汉道。若但作恶无戒因缘，不得道也。我乃昔时世世堕地狱，地狱出为恶人，恶人死还入地狱，都无所得。”今以此证，知出家受戒，虽复破戒，以是因缘可得道果。

复次如佛在祇洹，有一醉婆罗门来到佛所求作比丘。佛勅阿难与剃头着法衣。醉酒既醒，惊怪己身忽为比丘，即便走去。诸比丘问佛：“何以听此醉婆罗门作比丘？”佛言：“此婆罗门无量劫中初无出家心，今因醉故暂发微心，以是因缘故，后当出家得道。”（T25-161 中）

②《大智度论》卷 13

若出家者，譬如有人出在空野无人之处而一其心，无思无虑，内想既除，外事亦去。如偈说：“闲坐林树间，寂然灭众恶。恬澹得一心，斯乐非天乐。人求富贵利，名衣好床褥。斯乐非安隐，求利无厌足。纳衣行乞食，动止心常一。自以智慧眼，观知诸法实。种种法门中，皆以等观入。解慧心寂然，三界无能及。”（T25-161 上）

《大智度论》这段引文，出自“释初品中赞尸罗波罗蜜义第二十三”，以莲华色尼出家因缘和佛度醉婆罗门两段故事，说明出家对于解脱的重要意义。

“《智论》云：出家人虽破戒，破戒堕罪，罪毕得解脱。”《大智度论》说，作为出家人，虽然破戒是要堕落地狱的。但在地狱罪报结束之后，因为曾经种下解脱之因，终能获得解脱。对于发心出家者来说，不会开始就破戒，总是有过或多或少的出离心，有过或长或短的持戒生活。比起那些从未出家求解脱的人，自然更有成就的希望。

“如《莲华色尼本生经》说。”本生，佛菩萨因地修行的记述，十二部之一。在《莲华色尼本生经》中，莲华色尼针对某些人害怕出家破戒的畏惧心理，现身说法，告诉大家：我现在之所以能出家成为阿罗汉，就是因为过去生曾在演戏时扮演了僧人。由于种下此因，在迦叶佛教化的时代出家，后因破戒而堕落地狱。辗转反复，到释迦佛教化的时代，再次出家，成就阿罗汉果。所以说，出家关键是要发心正确，具备这一前提，即使偶尔因烦恼现前而破戒造业，只要出离心不退，将来还是有希望的。但若开始就以其他目的混入僧团或从未生起出离心，就另当别论了。

“如佛度醉婆罗门，以无量世来无出家心，因醉发心，后当得道。”《大智度论》接着又举一个例子。有位婆罗门无量世来不曾生起出家修道之心，却在一次喝醉后要求出家，佛陀就让阿难为他剃度了。虽然他酒醒之后就翻悔了，但因为种下这份善根，未来也能走向解脱。

“因说出家偈。”论中，佛陀还就出家功德说了一个偈颂。在《四分律行事钞批》、《四分律行事钞简正记》、《四分律行事钞资持记》等注释中，都说此偈为“孔雀虽有色严身，不如鸿雁能远飞。白衣虽有富贵力，不如出家功德胜（《大智度论》卷3，T25-84中）”。孔雀虽然有美丽的外表，却不如鸿鹄能展翅飞翔，遨游天空。白衣虽然有世间的富贵，但不如出家能精进道业，成就无量功德。不过，《大智度论》举莲花色尼出家和佛度醉婆罗门例之前，还有一个出家偈，那就是“闲坐林树间，寂然灭众恶。恬澹得一心，斯乐非天乐。人求富贵利，名衣好床褥。斯乐非安隐，求利无厌足。纳衣行乞食，动止心常一。自以智慧眼，观知诸法实。种种法门中，皆以等观入。解慧心寂然，三界无能及”，这一偈颂正是对出家清净生活的真实写照。

《本缘经》

经文出处见大正藏第三册“本缘部”《大乘本生心地观经》，又名《本生心地观经》、《心地观经》，8卷，唐代般若译。乃释迦如来于耆闍崛山，为文殊师利、弥勒等诸大菩萨叙述出家住阿兰若者，如何观心地、灭妄想而成佛道。

《本缘经》云：“一日一夜出家故，二十劫不堕三恶。”^①

①《大乘本生心地观经》卷4

发阿耨多罗三藐三菩提心，一日一夜出家修道，二百万劫不堕恶趣。（T03-312中）

在《心地观经》“厌舍品”中，智光长者等听闻佛陀演说报恩之法后，心怀踊跃，发心出家以酬报四恩（父母恩、众生恩、国王恩、三宝恩）。所以，佛陀又为他们讲述出家功德：哪怕仅仅是一日一夜，由此所种的善根，也将使我们在二十劫内不再堕落恶道。

《僧祇律》

《祇律》：“一日一夜出家修梵行，离六百六千六十岁三涂苦^①。”

①《摩诃僧祇律》卷29

若人百千岁，供养百罗汉，不如一夜中，出家修梵行。缘此之福祚，得离于六百六千六十岁三涂之苦恼。（T22-466下）

《僧祇律》这段引文所叙述的事件，和之前《佛说出家功德经》的记载相同。佛陀观察到离车（毗舍离城的刹帝利种族）童子只有七日寿命，且命终将入地狱。为了让他摆脱即将到来的噩运，佛令阿难“教化此人，劝令出家”。离车童子出家不久，即便命终，其他比丘和他的家人都很悲痛，佛陀就说了这个偈颂，告诉他们：“即使一日一夜出家修习清净梵行，也能远离六千六百六十年的恶道之苦。”

一日一夜出家所以能感得如此功德，关键有二：一是发起出离求解脱之心，二是如法奉行出家生活。如果做到这两点，即能种下出世解脱之因，功德不可思议。

第三节 障碍出家的过失

《出家功德》云：“若为出家者作留碍抑制，此人断佛种。诸恶集身，犹如大海。现得癩病，死入黑暗地狱，无有出期。”^①

①《佛说出家功德经》卷1

佛告阿难：“若复有人，破坏他人出家因缘，即为劫夺无尽善财福藏，坏三十七助菩提法涅槃之因。设有欲坏出家因缘者，应善观察如是之事。何以故？缘此罪业，堕地狱中，常盲无目，受极处苦。若作畜生，亦常生盲。若生饿鬼中，亦常生盲。在三恶苦，久乃得脱。”（T16-814中）

那么，障碍他人出家会有哪些过失呢？《佛说出家功德经》的这段引文，和“劝说出家的利益”中所引为同一出处，是佛陀应阿难所请，从正反两方面讲述劝说或阻碍出家的不同果报。

“《出家功德》云：若为出家者作留碍抑制，此人断佛种。”留碍，阻碍。抑制，约束压制。《出家功德经》说，对别人出家设置障碍，包括家庭、社会等各方面的障碍，罪过都是极其严重的。因为这是在阻碍他人成就法身慧命，同时也阻碍佛法在世间的流传广布。法赖僧传，如果无人出家，世间就不再有三宝住世。所以，这一行为是在坏人善根，断灭佛种。

“诸恶集身，犹如大海。现得癩病，死入黑暗地狱，无有出期。”癩病，皮肤病。阻碍出家者将感得种种恶报，仿佛大海那么深广无边。现生将感染各种恶疾，死后则将进入黑暗地狱长劫受苦，无有出期。

此处虽然只引了一段经文，但可结合前两节的内容来理解。因为阻碍出家的罪过和出家意义是对应的，出家的意义有多少，障碍出家的罪过就会有多少。

第四节 出家者之凡罪行

以下三节介绍出家人的行为。一是凡罪行，即凡夫具有的不善行为。二是凡福行，虽然出家，所作所为仍不出人天福报的范围。三是圣道行，为出家人特有的解脱行。这一归纳出自隋代道整禅师，在当时非常盛行。律祖援引此说，并对结构略作调整，使之更为简明。

首先，引《大宝积经》和《涅槃经》说明何为凡罪行。

《大宝积经》

《大宝积经》云：“出家有二种缚，一见缚，二利养缚。有二痈疮，一者求见他过，二者自覆己罪。”《经》中又言：“有二毒箭双射其心，一邪命为利，二乐好衣钵。”^①

①《大宝积经》卷 112

出家之人有二不净心，何谓为二？一者读诵路伽耶等外道经书，二者多畜诸好衣钵。又出家人有二坚缚，何谓为二？一者见缚，二者利养缚……又出家人有二痈疮，何谓为二？一者求见他过，二者自覆其罪。（T11-636 上）

《大宝积经》这段引文出自“普明菩萨会”，是佛陀在王舍城耆闍崛山中对迦叶尊者所说。

“《大宝积经》云：出家有二种缚，一见缚，二利养缚。”《大宝积经》说，出家人有两种束缚，一是知见，二是名闻利养。为什么知见会成为束缚呢？因为这个见是有问题的，是错误而非正确的知见，如身见、边见、邪见、见禁取见、戒禁取见。这些知见都是建立在我法二执的基础上，使我们偏执一端并为之束缚。第二是利养缚，出家是放弃对世俗一切的占有，包括对名利、感情、亲人的执著，所有这些都会构成束缚，使我们不得自在。自在的心是没有牵挂的，倘若心有所系，就会颠倒梦想，妄念纷飞。所以我们必须解除这两种系缚。

“有二痈疮，一者求见他过，二者自覆己罪。”痈疮，痈疽恶疮。对于出家人来说，还有两种行为属于心灵的恶疮，会使内心受到染污和伤害。一是寻找他人过失，尤其是学戒之后，往往用戒律去衡量别人，而不是对照自己，这个定位就是错误的。二是覆藏自身过失，自己干了某些非法之事，非但不发露忏悔，还竭力掩盖，唯恐他人知道。但罪行并不会因为覆藏而消失，相反，还会因不曾及时忏悔而增长，成为严重的心理负担。

“《经》中又言：有二毒箭双射其心，一邪命为利，二乐好衣钵。”邪命，不正当的谋生手段。《大宝积经》又说到，有两种行为仿佛毒箭一般，将损害我们的法身慧命。一是为了利益而不择手段，不惜通过占卜吉凶、显异惑众、未证言证等行为谋取利益。二是贪图享乐，喜欢奢侈的生活用品。因为有这种需要，必然就要为此付出代价，甚至为了利养而巴结信众，丧失出家人作为人天导师的尊严。

《涅槃经》

《涅槃》云：“我涅槃后，浊恶世时，多有为饥饿故发心出家，名为秃人。见有持戒威仪具足清净比丘护持正法，驱逐令出，若杀若害①。”

①《大般涅槃经》卷3

我涅槃后浊恶之世，国土荒乱，互相抄掠，人民饥饿。尔时多有为饥饿故发心出家，如是之人名为秃人。是秃人辈见有持戒威仪具足清净比丘护持正法，驱逐令出，若杀若害。（T12-384中）

《涅槃经》这段引文出自“金刚身品”。经中，世尊预言了末法时期的种种乱象，告诫迦叶菩萨说：“比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷应当勤加护持正法，护法果报广大无量。”

“《涅槃》云：我涅槃后，浊恶世时，多有为饥饿故发心出家，名为秃人。”佛陀说：我涅槃后的五浊恶世中，不少人是为生存而非解脱出家。这种人不过秃头俗汉而已，不能算做真正的出家人。

“见有持戒威仪具足清净比丘护持正法，驱逐令出，若杀若害。”但正是这样的人，见到持戒清净、威仪具足的比丘护持正法，反以种种手段阻碍、排斥、驱逐，更有甚者，加以迫害乃至杀戮。因为他们害怕人们见到如法比丘后，自己就会失去市场，就不再能滥竽充数。这种秃人不但会给僧团抹黑，更会给佛教发展带来极大的，甚至是毁灭性的危害，所谓“能食狮子者，惟狮子身中生虫”。

在引用两段经文后，律祖就这一问题作了简要总结。

若论罪行，且列五种：所谓贪欲、嗔恚、爱亲、求利、慳嫉等五，并如别《钞》，随事引文。

“若论罪行，且列五种：所谓贪欲、嗔恚、爱亲、求利、慳嫉等五。”出家的凡罪行，从本质上说，主要源于五种烦恼心理：一是贪欲，对财色名食睡心生贪著；二是嗔恚，对自己不喜欢的人或事心生嗔恨；三是爱亲，即拉帮结派、任人唯亲；四是求利，以追求利益为目的；五是慳嫉，即慳吝嫉妒，心胸狭窄。

“并如别《钞》，随事引文”这个别《钞》是什么，灵芝律师也没说清楚，只是说“未详何文，今见《业疏》”。《业疏》是《四分律删补随机羯磨疏》别名，亦为三大部之一。其中有《受戒缘集篇》，和本篇有相似内容。需要对此问题作深入研究者，可参考其中授沙弥戒的部分。

第五节 出家者之凡福行

谓有比丘出家已后，但知持戒，不志尚道。以戒为上，余悉不为。用为非道，内多嗔怒。自污净心，情无胜进。此戒取见、见取烦恼，欲界下业，非上界行。若修世禅，是上界业，终退生死，未有出期。乃至多闻、布施、讲经、诵习，并是欲有，未成无漏。

所谓凡福行，即人天福报。有些人虽已出家，所作所为却依然和凡夫一样，不出求取福报的范畴。

“谓有比丘出家已后，但知持戒，不志尚道。”有些比丘出家之后只知持戒，以为持戒便是一切，反而不寻求真正的解脱之道。殊不知，戒只是解脱的必要基础，但决不是全部。正如律祖在前面所说的，佛法的核心内涵是正见，是无漏智慧。

“以戒为上，余悉不为。”以戒律为至高至上，往往会忽略定慧等其他方面的修学。这种情况目前仍然存在，有些出家人虽有志学戒，却严重忽略教理。如果不能从戒定慧三学的相互关系来看待戒律，很容易把戒学得机械，学得僵化，甚至只见戒律而不见佛法。戒是佛法修行必要基础，但不是唯一，更不能取代一切。若对整个修行缺乏认识，很容易变成著相的持戒。

“用为非道，内多嗔怒。自污净心，情无胜进。”学戒本是为了律己，但有些人却以此衡量他人而非自身修学，结果就会对很多事情看不惯，从而引发嗔心。这样做，实际是对清净心的染污，在修学上也难以取得进步。持戒本是通过约束行为来净化身心，但若没有正见指导，往往会“用为非道”。或者将持戒作为贡高我慢的资本，越修脾气越大；或者将持戒作为包袱背着，离开特定道场就无法生存。这样的话，非但不能起到持戒应有的作用，还会适得其反，成为修学障碍。

“此戒取见、见取烦恼，欲界下业，非上界行。”戒取见，即是戒禁取见，于非戒谬以为戒，或以戒为一切。见取，以戒禁取见为最上。烦恼，戒禁取见和见取见都属于五见范畴，都是错误知见，故云烦恼。下业，人天小果，有漏之因。上界，色界、无色界。有些人将戒当做修行的一切，并将这种观点奉为至上。事实上，如果没有正见作为引导，持戒只能招感人天善果，并非得生色界、无色界的行为。

“若修世禅，是上界业，终退生死，未有出期。”世禅，指四禅八定，仍为三界内业，

故名世禅。如果修习四禅八定，将来虽能得生色界、无色界，为上界业行，但仍处三界之内，最终仍将流转生死，没有出离之期。所以说，即便成就色界、无色界的果报，也是不究竟的。

“乃至多闻、布施、讲经、诵习，并是欲有，未成无漏。”欲有，欲界。若就行为本身而言，闻思经教、修习布施乃至讲经说法、读诵经典，都是属于欲界有漏业行，而非无漏善行。这并不是说，我们就不需要做这些。事实上，布施、讲经、多闻同样可以成为解脱之因，菩提之因，关键在于我们以什么发心来做。如果为了世间福报讲经、诵经，自然是有漏业行，所感得的也只能是欲界果报。如果是以出离心和菩提心来做，那么，持戒、多闻、布施就是解脱行，就是菩萨行。

《大智度论》

《智论》云：“世间法者，孝顺父母、供养沙门、布施持戒、四禅、四无色定、念佛法僧、九想等是①。”

①《大智度论》卷44

世间善法者，孝顺父母，供养沙门、婆罗门，敬事尊长，布施福处，持戒福处，修定福处，劝导福事，方便生福德，世间十善道。九相，胀相、血相、坏相、脓烂相、青相、噉相、散相、骨相、烧相。四禅，四无量心，四无色定。念佛、念法、念僧、念戒、念舍、念天、念善、念安般、念身、念死，是名世间善法。（T25-381上）

《大智度论》这段引文出自“释句义品”。须菩提尊者请问佛陀：“何等名世间善法？”律祖所引，是对佛陀回答的简要概括。

一、孝顺父母。二、供养沙门。三、布施。四、持戒。五、四禅，初禅、二禅、三禅、四禅。六、四无色定，空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定。七、念佛法僧，《大智度论》原文还有念戒、念舍、念天、念善、念安般、念身、念死，共十念。八、九想，为九种不净的观想，指人死亡后的脓烂污浊状态。

如果没有正确的发心，仅是孝顺父母乃至修习不净观等，都属于世间善行。但这并不是绝对的，同样的行为，如果是以正确发心来做，也会成为解脱行、菩萨行。正如灵芝律师在《资持记》中所说：“然世出世据心不同，至论事行，亦无有别。”

《成实论》

《成论》云：“于持戒、多闻、禅定等少利事中，自以为足。以贪著此少利事故，忘失大利。智者不应贪著小利，忘失大利。”^①

①《成实论》卷10

于持戒、多闻及禅定等少利事中，自以为足。以贪著此少利事故，亡失大利。智者不应贪著小事，以妨大利。（T32-321 下）

《成实论》这段引文出自“杂烦恼品”，以问答的方式，对种种烦恼的显现和起因进行解说。

“《成论》云：于持戒、多闻、禅定等少利事中，自以为足。以贪著此少利事故，忘失大利。”《成实论》批评说，有些人的修行只是停留在持戒、闻思、禅定之上，以为这些是修行的全部。却因为贪著这些小利，反而忘失了解脱的究竟利益。

“智者不应贪著小利，忘失大利。”有智慧的人不应该贪著小利，从而忘却学佛的根本目的，忘却修行的究竟利益。

那什么才是大利呢？难道持戒、多闻、禅定不是修行吗？其实，此处所说的“小利”和“大利”，并非就事相所作的区分，而是由发心决定，所谓“心别事同”。同样的行为，若以出离心、菩提心来做，便能成就“大利”，成为成就解脱、圆满无上菩提的资粮。否则的话，就只是“小利”而已。所以说，小利和大利是不矛盾的，不能因为《成实论》归之为“少利事”，就以为不必持戒、不必闻思、不必禅修，那就大错特错了。《成实论》的这段批评只是提醒我们，在持戒、闻思、禅修时，不要忘记做这些是为了什么。如果仅仅满足于持戒、闻思、禅定的成就，那就离佛道远矣。

第六节 出家者之圣道行

但出圣道，无始未曾。皆由著世，惯习难舍。今既拔俗，必行圣业。经中乃多，要分三位。

一者、小乘人行：观事生灭，知无我人善恶等性。二、小菩萨行：观事生灭，知无我人善恶等相。三、大菩萨行：观事是心，意言分别。故《摄论》云：“从愿乐位至究竟位名观中，缘意言分别为境^①。”离此无别余法。上二别行，如余所明。若入道方便，除疑舍障，要拔诸行，常志行者，如《别行门》二十卷中具广分别。

①《摄大乘论》卷2

诸菩萨于何处入唯识观？有见似法义显相意言分别，大乘法相所生。于愿乐行地入，谓随闻信乐故。见道谓如理通达故，修道谓能对治一切障故，究竟道中谓出离障垢最清净故。（T31-122 下）

圣道行，就是成就圣道的行为。在隋朝道整禅师的著述中，总分时教为六行，“一凡罪行，二凡福行，三小乘行，四小菩萨行，五大菩萨行，六佛果证行（见《释门归敬仪通真记》，宋·了然著，X59-129 上）”。《行事钞》中，道宣律祖以圣道行统摄其后四项。

“但出圣道，无始未曾。”圣道，即成就无漏智，此圣人所以为圣人的根本所在。初地菩萨由见道而开发无漏智，始称圣位，此前皆属贤位。所以说，见道是无始以来从未有过的事。虽然每个生命内在本具无漏智，却始终在无明覆盖之下。就像被乌云完全笼罩的太阳，即使偶尔透出一些光芒，也是经由云层映现的，并非阳光直接照耀。无漏圣智也是同样，其作用都是透过无明烦恼显现的。直到证得初果，才开始直接显现并发挥作用。

“皆由著世，惯习难舍。”惯习，串习。为什么自家宝藏无法产生作用呢？正是因为我们执著于五欲六尘。凡夫心是有粘性的，在其作用下，我们很难摆脱串习，摆脱原有相续。

“今既拔俗，必行圣业。”我们既然要超越世俗，出离轮回，就必须开始与圣道相应的修行，就是依正见修习止观。所以八正道也是以正见为首。正见有二，一是闻思正见，通过学习经教而获得。一是出世正见，依闻思正见修习正观而成就。此处，道宣律师给我们举出三种。

“一者、小乘人行：观事生灭，知无我人善恶等性。”第一，是声闻乘的见地，通过对无常的观察，认识到五蕴身心都是生灭变化、无常无我的，没有固定不变的自性，从而破除常见和我见，证得空性，成就解脱。

“二、小菩萨行：观事生灭，知无我人善恶等相。”第二，是小菩萨行，此处指中观的见地，通过观空认识到有空不二，不是分析后才空，而是直接观照缘起有的当下为毕竟空。在毕竟空中，了知一切缘起的显现皆如梦如幻，不取于相，成就解脱。

“三、大菩萨行：观事是心，意言分别。”第三，是大菩萨行，此处指唯识的见地。律祖认为，大菩萨就是观一切皆为心的显现，所有影像、概念、意言分别都属于心的作用。引文出自真谛翻译的《摄大乘论》（原文为“有见似法义显相，意言分别”）。道宣律师很

推崇唯识，他的戒体论就深受唯识思想的影响。

“故《摄论》云：从愿乐位至究竟位名观中，缘意言分别为境。”愿乐，发心。究竟位，佛果。所以《摄大乘论》说，从胜解行地、发菩提心直到究竟成佛的过程中，观察名、义、自性、差别皆为意识思维的产物。换言之，大乘菩萨的见地就是认识到一切概念、影像都是心的作用和显现，是内心分别的产物，从而帮助我们直接认识心和心的本质。

“离此无别余法。”这三种见地都可以帮助我们引发出世正见，导向无漏圣道。除此以外，并没有其他的见地。

“上二别行，如余所明。”上面所说大小乘的不同行门，在《行事钞·忏六聚法篇》和《业疏》中都曾论及，可以参考。

“若入道方便，除疑舍障，要拔诸行，常志行者，如《别行门》二十卷中具广分别。”方便，修行法门。除疑，解除疑惑。舍障，舍弃烦恼障、所知障。在修行路上，从种种入道法门到通过闻思解除疑惑，舍离二障，所有这些通向解脱的行门，在《别行门》二十卷中都有详细说明。根据《资持记》、《四分律行事钞批》等资料，《别行门》应是道整禅师关于“凡圣行法”的著述，但灵芝律师当时就“未见本文”，宋代守一禅师在《终南家业》中也有“道整禅师凡圣行法当时盛行，是故诸文并指如彼，整师之文近世已亡”的记述。故具体内容不详。

在以上介绍的凡罪行、凡福行、圣道行中，惟有圣道行才是出家人应有的如法行为。但对凡福行也不能全盘否定，因为凡福行和圣道行是相通的，它既是圣道行的基础，也可转化为圣道行的一部分。所以，我们不仅要认识到两者的差别，更要认识到其中的关联。

第七节 大小乘修行差别

三乘道行，如上已明。今通决正，不出三学，一切圣人无不行此。

佛法修行的核心内容，不外乎戒、定、慧三无漏学。当我们讲到大小乘修行的差别，自然也要从三学进行比较。

“三乘道行，如上已明。”三乘，声闻、缘觉、菩萨。三乘的修行，以上已经作了说明，也就是圣道行的部分。此外，凡罪行是堕落三恶道的行为，而凡福行则是得生天、人、

阿修罗三善道的行为。

“今通决正，不出三学，一切圣人无不行此。”决正，选择正确行为的依据。总括三乘修行内容，其核心都离不开戒、定、慧三无漏学，所以一切圣人都是依此修行而获得解脱。

一、声闻乘三学

若据二乘，戒缘身口，犯则问心。执则障道，是世善法。违则障道，不免三涂。

定约名色，缘修生灭为理，二乘同观，亦无谛缘之别。故《佛性论》云：“二乘之人约虚妄观无常等相，以为真如^①。”慧取观照，与定义别体同。

《佛性论》，四卷，世亲著，陈真谛译。论中详释《究竟一乘宝性论》第五至第七三品，阐明一切众生悉有佛性之义。

①《佛性论》卷4

二乘之人约虚妄观无常等相，以为真如。（T31-812 中）

首先，讲述声闻乘的三学。

“若据二乘，戒缘身口，犯则问心。”二乘，声闻、缘觉二乘。戒，声闻戒，即七众别解脱戒。就声闻戒而言，持戒主要体现于身、口二业，即身三支（杀、盗、淫）、口四支（妄语、两舌、绮语、恶口）。但判断是否违犯某条戒律，就涉及心的因素。戒是具缘成犯，每一条戒的犯缘中，作者是有心造作或无意为之，为决定是否犯戒的关键条件。

“执则障道，是世善法。”如果我们著相地持戒，就会障碍无漏圣道，使持戒成为世间的人天善法。因为戒是告诉我们“此应作，此不应作”，有是有非，仍是二元的状态。若执著于此，就无法契入不二法门。所以《大智度论》讲到，菩萨既要认真持戒，也要了知持和犯在究竟意义上不可得。

“违则障道，不免三涂。”三涂，血涂（畜生）、刀涂（饿鬼）、火涂（地狱），为三恶道别名。但若违背这些戒律，就像有些断章取义的人那样，以为持戒是世间法，何必拘泥，肆意造作杀盗淫妄种种恶业，必将堕落恶道，遭受无量痛苦。所以说，对戒律既不能执著，更不能违背。惟有在正见指导下严持净戒，同时超越持犯之相，持戒才能成为解脱正因。

“定约名色，缘修生灭为理。”名色，指五蕴，是有情生命体的总称，此处指所观境。缘修，指能观。生灭，与生死同义但广通一切有情与非情，此处指所见理。声闻乘修习禅定，

无非是以名色为所缘境，或观心无常，或观九想不净等，依此观察色法和心法的生灭变化，证得无常、无我之理。

“二乘同观，亦无谛缘之别。”同观，同于五蕴作生灭观。谛缘，四谛、十二缘起，或言谛是境而缘是智。通常来说，声闻是听闻四谛法门而悟道，缘觉由观察十二因缘而证果。但这也不能机械区分，因为四谛与十二缘起实际上是分不开的。其中，苦集和十二缘生都是阐述世间因果，而灭道和十二缘灭则是阐述出世因果。

“故《佛性论》云：二乘之人约虚妄观无常等相，以为真如。”虚妄，此处指名色的虚妄。《佛性论》说：声闻、缘觉二乘行者根据五蕴的生灭，观照无常、无我等相，以为这就是真如。但从大乘的角度，则认为二乘人偏空，并未彻见佛性，所证是不究竟的。

“慧取观照，与定义别体同。”慧的作用是对所缘境进行观照，而定是将心安住于所缘境，所谓“无分别一心为止，有分别一心为观”。但两者的所缘是相同的，都是以四谛、十二缘起为所缘境，慧便是观照五蕴无常无我的智慧。

二、大乘三学

若据大乘，戒分三品。律仪一戒不异声闻，非无二三有异。护心之戒，更过恒式。

与声闻戒相比，大乘戒含摄的范围更为广泛。声闻戒为摄律仪戒，偏向止恶，通过止息不善行为完成解脱。而大乘戒在无恶不止的基础上，还强调行善及利益众生。

“若据大乘，戒分三品。”大乘菩萨戒分为三品，除摄律仪戒外，还有摄善法戒、饶益有情戒。摄律仪戒重在止恶，摄善法戒重在行善，饶益有情戒则是发心利益一切众生。菩萨戒提倡的善行，和世间善行是有区别的。单纯作为善行时，是可做可不做的，做了固然是好，不做也非罪过。但作为戒律时，则是受持者对三宝和众生的庄严宣誓，是有责任的，不做就是违背誓言，就是犯戒。

“律仪一戒不异声闻，非无二三有异。”声闻的别解脱戒与菩萨的三聚净戒究竟有什么差别？依《大智度论》，声闻戒都是围绕止恶，虽然也有作持的内容，但也还是为止恶服务的，总体上属于律仪戒的范畴，不包括菩萨三聚净戒中的摄善法戒、饶益有情戒。但根据道宣律师所引的圆教观点来看，声闻的律仪戒并非没有包含摄善法戒、饶益有情戒的内容。

比如不杀生是一种止恶的行为，属于律仪戒。但发誓不杀生本身也是一种善行，属于摄善法戒的范畴。同时，不杀生能令众生无畏，还具有饶益有情的内涵。又如遮戒中，九十波逸提的“饮酒戒”及“捉宝戒”等，要离畜宝、饮酒等过失，是摄律仪戒；常行对治，是摄善法戒；息世讥嫌，是饶益有情戒。但这并不是说，声闻别解脱戒可完全等同于菩萨的三聚净戒。其中，菩萨的摄律仪戒与声闻别解脱戒不异，但摄善法戒、饶益有情戒的某些遮戒在开制上与声闻戒截然不同。如菩萨捉宝不犯，声闻是犯；菩萨卖酒犯重，而声闻只犯轻罪。

“护心之戒，更过恒式。”恒式，常规。菩萨戒中关于护心的戒，和声闻戒的常规判定有所不同。《梵网经》中，将贪、嗔都列入戒的范畴，只要起一念贪心或嗔心，都能构成犯戒。而在声闻戒中，必须表现为具体行为才构成犯戒。

以下，律祖就持戒过程中容易混淆的一些问题作了辨析。

【住于实相】

《智论》问云：“菩萨住于实相不得一法，得破戒不？”答曰：“以住于实相故，尚不作福，何况作罪。虽种种因缘，不破戒人。”^①

①《大智度论》卷49

不舍戒不取戒相者，是菩萨知诸法实相故，尚不见持戒，何况破戒？虽种种因缘不破戒。

（T25-415 中）

持犯之相本是二元的，那么，菩萨安住空性时还会犯戒吗？

“《智论》问云：菩萨住于实相不得一法，得破戒不？”《大智度论》提出：菩萨安住空性状态时，观一切法了不可得，此时还存在破戒的问题吗？

“答曰：以住于实相故，尚不作福，何况作罪。虽种种因缘，不破戒人。”论中接着回答说：在空性状态下不存在罪福之别，尚且不会培福，何况造业？所以菩萨在空性状态是不会破戒的。

但我们也要知道，菩萨并不是始终安住于空性中，还要从空出有、利益众生。在修习利他行的过程中，一样还要持戒，不是证到空性就什么都不做，或为所欲为了。

【离断常边】

问：“《地持》云，宁起身见，不恶取空①。《佛藏》，宁起断灭见，不起我想②。二言何违？”

答：“《地持》为存世法则有善业，恶取空者，交坏世人善心，无益自他。《佛藏》劝断灭见，虽现非善利，后因保着心少，便得解脱。各有所明。”

①《菩萨地持经》卷2

宁起身见，不恶取空。（T30-894 下）

②《佛藏经》卷2

我见、人见、众生见者多堕邪见，断灭见者多疾得道。何以故？是易舍故。（T15-794 下）

身见，执著身体为实有，为我见的表现形式。恶取空，不知缘生无性而谬解空义，否定因果。这两种观点正是佛教所破斥的断见和常见，两相比较，又以哪一种危害更大呢？

“问：《地持》云，宁起身见，不恶取空。”《菩萨地持经》说，宁愿生起身见、我见，也不可以堕入恶取空。否则，就有可能拨无因果，无所畏惧。而一个有我见的人，他至少还懂得保护自己，不敢胡作非为，就能在因地上杜绝恶业种子。

“《佛藏》，宁起断灭见，不起我想。”但《佛藏经》却说，宁愿起断灭见，也不要有我见。

“二言何违？”这两句话似乎完全矛盾，我们又该怎么理解呢？

“答：《地持》为存世法则有善业，恶取空者，交坏世人善心，无益自他。”律祖的回答是：《地持论》说可起身见的目的，是为了帮助我们深信因果，由此止恶行善，使善法存在于世。因为恶取空将毁坏世人的善恶观，对自他双方都是有害的。一旦堕入断灭见，觉得人死如灯灭，就会失去因果观念，失去行为规范。于自身造作恶业，于他人构成危害。正如经中所说：“起身见人于所知戒不谤，一切所知不因此见堕于恶道，不坏他信乐，离苦解脱亦不作留难，亦能建立真谛正法，不于戒律而生懈怠。恶取空者，于所知戒又复诽谤一切所知，以是缘故堕于恶道，亦坏他信乐，离苦解脱亦作留难，于戒慢谤实法故，破坏佛法（《菩萨地持经》卷2，T30-894 下）。”

“《佛藏》劝断灭见，虽现非善利，后因保着心少，便得解脱。”保着，执著。而《佛

藏》认为宁可取断灭见，虽然从现前来看并不是有利的，但从长远来看，因为持断见者执著较少，一旦放弃断见，更容易证得解脱。当然这也不是鼓励人们取断灭见，而是以此说明执著我见的过患。

“各有所明。”两种观点看似对立，其实是从不同角度看待问题。佛经中很多说法都是有针对性的，不可断章取义地理解。整个佛法都在破除我见，为何《地持论》说可以有身见呢？是因为恶取空更可怕，是为纠正世人偏空的问题而宣说。《佛藏》则是从另一个角度进行对治，是为纠正世人偏有的问题而宣说。

总之，《地持》之说并不是要我们保住身见，而是以不落恶取空为重点。《佛藏》之见也不是要鼓励我们建立断灭见，而是以破除身见为重点。两者都是为解决不同问题而说，若不了解其针对性，就会偏执一端，错解经意。

【取舍贪嗔】

问：“菩萨宁起贪心，不一念起嗔，由嗔违生故。若尔，得起贪不？”

《智论》云：“如色界天犹断五盖、十不善。得生彼梵世天，无始来不断欲恶者尚不得生。况出圣道远离欲恶，本所不得。今若有欲，何可得耶！①”

①《大智度论》卷 35

或有人言：“菩萨虽受五欲，心不着故，不妨于道。”以是故，经言：“受五欲尚不生梵世。梵世无始众生皆得生中，受五欲者尚所应得而不得之，何况阿耨多罗三藐三菩提？本所不得而欲得之。以是故菩萨应作童真，修行梵行，当得阿耨多罗三藐三菩提。梵行菩萨不着世间故，速成菩萨道。若淫欲者，譬如胶漆难可得离。所以者何？身受欲乐，淫欲根深。”

（T25-317 中）

在佛教中，贪嗔痴被称为三毒，是障碍道业的三大罪魁。但也有人认为：贪欲的危害小于嗔心，宁可起贪心也不能起嗔心。这样的观点对吗？菩萨可以起贪心吗？

“问：菩萨宁起贪心，不一念起嗔，由嗔违生故。若尔，得起贪不？”律祖在此提出一个很有针对性的问题：菩萨宁可起贪心，也不能起一念嗔心，因为嗔心是有破坏力和杀伤力的，所谓“一念嗔心起，百万障门开”。既然如此，我们可以起贪心吗？

“《智论》云：如色界天犹断五盖、十不善。得生彼梵世天，无始来不断欲恶者尚不

得生。”五盖，盖即覆盖心性，指贪欲、嗔恚、睡眠、掉戏、疑悔五种令善法不生的烦恼。十不善，十种不善行为，即杀生、偷盗、邪淫、妄语、恶口、两舌、绮语、贪欲、嗔恚、愚痴。《大智度论》说，如果要生到色界天，尚且要断除五盖及十不善行。如果要转生至梵天，便须断除欲界种种不善法，否则就无法得生。

“况出圣道远离欲恶，本所不得。今若有欲，何可得耶！”更何况，出世圣道从根本上就要远离欲恶。如果我们现在不能远离贪欲、嗔恚，昏沉、掉举这些欲界恶法，怎么可能成就出世的圣道？

【开许资格】

《摄论》云：“菩萨得无分别智，一切尘不显现，由有胜智方便，具行杀生等十恶。由前有利故，自无染污过失^①。”纵有利益，有过失不应行。准此，初地已上方得用此无分别智，故地前不合。

①《摄大乘论》卷3

若菩萨由如此方便胜智，行杀生等十事无染污过失，生无量福德，速得无上菩提胜果。（T31-127 上）

既然菩萨戒对杀生等恶行有所开许，这就涉及到一个问题，究竟在什么情况下可以开许？谁才有资格这么做呢？

“《摄论》云：菩萨得无分别智，一切尘不显现，由有胜智方便，具行杀生等十恶。”无分别智，菩萨于初地见道时，证得能所不二的平等智慧。胜智，即无分别。方便，即摄化众生。《摄大乘论》说：菩萨证得无分别智，知一切境界皆唯识所现，不再妄执外境色尘。若安住于空性圣智时，为利益众生可以起方便行，示现杀生等十恶业。相关内容，《瑜伽菩萨戒》也有明确说明。在特殊情况下，菩萨可以开杀戒在内的种种性戒。前提是出于纯粹的悲心，既同情被害者，也同情施暴者，宁愿自己一力承担杀生果报，也不忍施暴者因造作恶业而遭受极大苦果。这不同于侠客的嫉恶如仇。

“由前有利故，自无染污过失。”菩萨戒对性戒的开许有两个条件，那就是于自他双方有利，且内心没有染污。首先，菩萨所做的事须以利益众生为前提，而从结果来看，不仅能够利他，于自身也有利益。其次，菩萨在行杀盗淫妄时，应确定自己完全是出于慈悲，

没有丝毫贪嗔烦恼，否则就会导致种种过失。

“纵有利益，有过失不应行。”即使做这件事于对方有利，但对自己来说，如果内心还有烦恼、染污等过失，仍是一种凡夫行，就没资格做这件事。那样的话，就是犯戒而不是对这条戒的开许。

“准此，初地已上方得用此无分别智，故地前不合。”根据这些标准，必须初地以上才具备无分别智，而地前并不具备这种能力，也是不能开许的。比如淫戒的犯与不犯，标准之一就是受乐。如果没有丝毫快感就是不犯，但作为凡夫，能有这种定力吗？所以这种开许是极其严格的，决不能任意妄为。

【轻重等持】

《涅槃》，持息世讥嫌戒与性重戒无别，因说菩萨持戒相，罗刹乞浮囊喻^①，明五篇六聚护罪法。又云：“若未住不动地，有因缘故得破戒^②。”此则八地以上，或可净心地以上。

①《大般涅槃经》卷11

善男子，譬如有人带持浮囊欲渡大海，尔时海中有一罗刹即从其人乞索浮囊。其人闻已，即作是念：“我今若与，必定没死。”答言：“罗刹，汝宁杀我，浮囊巨得。”罗刹复言：“汝若不能全与我者，见惠其半。”是人犹故不肯与之。罗刹复言：“汝若不肯惠我半者，幸愿与我三分之一。”是不肯。“罗刹复言：“若不能者，当施少许。”是不肯。罗刹复言：“汝今若复不能与我如少许者，我今饥穷，众苦所逼，愿当济我如微尘许。”是人复言：“汝今所索诚复不多，然我今日方当渡海，不知前途近远如何。若与汝者，气当渐出，大海之难何由得过？脱能中路没水而死。”

善男子，菩萨摩訶萨护持禁戒亦复如是，如彼渡人护惜浮囊。菩萨如是护戒之时，常有烦恼诸恶罗刹语菩萨言：“汝当信我，终不相欺。但破四禁，护持余戒。以是因缘，令汝安隐得入涅槃。”菩萨尔时应作是言：“我今宁持如是禁戒堕阿鼻狱，终不毁犯而生天上。”烦恼罗刹复作是言：“卿若不能破四禁者，可破僧残。以是因缘，令汝安隐得入涅槃。”菩萨亦应不随其语。罗刹复言：“卿若不能犯僧残者，亦可故犯偷兰遮罪。以是因缘，令汝安隐得入涅槃。”菩萨尔时亦复不随。罗刹复言：“卿若不能犯偷兰遮者，可犯舍堕。以是因缘，可得安隐入于涅槃。”菩萨尔时亦不随之。罗刹复言：“卿若不能犯舍堕者，可破波夜提。以是因缘，令汝安隐得入涅槃。”菩萨尔时亦不随之。罗刹复言：“卿若不能犯波夜提者，幸可毁破突吉罗戒。以是因缘，可得安隐入于涅槃。”菩萨尔时心自念言：“我今若犯突吉罗罪不发露者，则不能渡生死彼岸而得涅槃。”（T12-432 中-下）

②《大般涅槃经》卷12

迦叶菩萨摩訶萨白佛言：“世尊，菩萨未得住不动地，净持戒时，颇有因缘得破戒不？”“善男子，有菩萨未得住不动地，有因缘故可得破戒。”（T12-434 中）

“《涅槃》，持息世讥嫌戒与性重戒无别。”息世讥嫌戒，本质上不是犯罪行为，由特定身份去做才会引起世人讥嫌，故须戒之。性重戒，本质上就是犯罪行为，如杀生、偷盗等。佛陀在《涅槃经》告诉我们：菩萨持息世讥嫌戒和性重戒时，应将两者看得同样重要。因为息世讥嫌戒所涉及的问题看似小节，但也是对戒行的有效防护，并能令僧团在社会建立良好形象。

“因说菩萨持戒相，罗刹乞浮囊喻。”浮囊，充气皮囊，作用类似于救生圈。《涅槃经》中，佛陀以罗刹乞浮囊的故事，说明持戒的重要性。菩萨怀抱浮囊准备渡海时，有一罗刹向他乞求浮囊。菩萨想到分走浮囊就无法渡海，便拒绝了他的要求。罗刹又一而再、再而三地请求他分一半、三分之一、少许乃至微尘许。菩萨坚持说：“哪怕分走一点，都不能安全渡海。”在此，罗刹代表烦恼，浮囊代表戒律。我们要在轮回中成就解脱，首先要保有人身，而惟有戒律才能保证我们不会沉沦。有了人身，未来才有解脱的希望。

“明五篇六聚护罪法。”五篇六聚，比丘戒的分类。在罗刹乞浮囊喻之后，佛陀接着告诉我们，菩萨在持戒过程中，烦恼也时时化现为罗刹前来干扰，鼓吹什么但破四禁、僧残、偷兰遮罪、舍堕、波逸提、突吉罗戒照样可得安隐入于涅槃。此时，菩萨惟有紧紧保护浮囊，于“微小诸戒律中护持坚固，心如金刚”，才能安全渡海，抵达彼岸。这段经文主要说明对所有戒律都要同等重视，绝不轻易毁犯，才不会沉沦于轮回中。

“又云：若未住不动地，有因缘故得破戒。”不动地，八地，至此不假功行，故曰不动。下面继续引《涅槃经》说：如果菩萨尚未到不动地，但为利益众生的特殊因缘，也可开性戒。

“此则八地以上，或可净心地以上。”净心地，初地。一般来说应在八地以上（之前所引《摄大乘论》的观点），特殊情况下，至少也要初地以上，否则就没有能力开性戒。

若论定慧，小观相空，深观唯识。钝见空时，不分别色。利知唯识，不分别空。

“若论定慧，小观相空，深观唯识。”小，即小菩萨。相空，观事生灭，得人法二空。关于定慧的修行，小菩萨和大菩萨也是不同的。小菩萨观相空，观缘起有的当下就是空无自性，所谓即有即空。而大菩萨的深观，则是观一切皆为心的显现。

“钝见空时，不分别色。利知唯识，不分别空。”钝，钝根，指小菩萨。利，利根，指大菩萨。小菩萨观空时，了知一切都是无自性空，色相了不可得，但未知唯识之道，故云不分别色。大菩萨则由观唯识而住于中道，了知一切现象都是心的显现，离不开心的本质，由此直接了悟诸法实相，不落空有二边，所谓“智不住生死，悲不住涅槃”，故言不分别空。

三、结 劝

且分大小二乘，略知途路。但相似道、相似善难知难学，多堕邪林。理须通学，方堪正观，不以诵语而为道业，如《十住婆沙》及《十地》中说。又《经》云：“以因多闻得智慧故，便入佛法。不得顿学，犹如大海。”又以三事验三道也。凡夫但自为，二乘自为兼他，大乘唯为于他。此三发意别故，成果亦别。若论缘事，心乖事同。且知大略而已。

“且分大小二乘，略知途路。但相似道、相似善难知难学，多堕邪林。”相似道，似是而非的修行目标，如外道以非想非非想处定为究竟涅槃。相似善，似是而非的善行，如提婆达多所提五法似与佛陀所制四依相仿，而实为邪法。邪林，形容邪见之多仿佛森林。佛法大体可分为大小二乘，也就是解脱道和菩萨道，但很多人对此只是略知皮毛，未能深入了解。因为这样，对很多似是而非的修行方式就无从抉择，从而堕入邪见之林。

“理须通学，方堪正观，不以诵语而为道业。如《十住婆沙》及《十地》中说。”我们要深入学习解脱道和菩萨道，才能树立正见，而不是简单地停留于书本，以为能够读诵经典就是修行。在《十住毗婆沙论》和《十地经论》中，对菩萨道的修行都有详细的阐述。

“又《经》云。”此处所说的《经》，《四分律行事钞简正记》说是《华严经》和《涅槃经》，《资持记》说是“旧云《涅槃经》”。

“以因多闻得智慧故，便入佛法。不得顿学，犹如大海。”因为多闻开发智慧，才能深入佛法。但佛法浩瀚有如大海，所以学佛必须安立次第，不可直接修习最高法门。既要深入、完整地学习，又要重视基础和次第，否则会“欲速则不达”。

“又以三事验三道也。凡夫但自为，二乘自为兼他，大乘唯为于他。”三道，凡夫、

二乘、菩萨。最后又以三种事来检验三道的行为差别。作为凡夫，特点是贪著五欲之乐，主要着重自利。身为二乘，既是为了个人解脱而修行，也承担住持正法、弘化一方的责任，但不以后者为必须完成的使命，故名兼他。而大乘行者却以一切众生的利益为重，是“为利有情愿成佛”。

“此三发意别故，成果亦别。若论缘事，心乖事同。”发意，发心。乖，差异。这三种人因为发心不同，成就结果也截然不同。如果就事情来说，尽管行为相同，但只要发心不同，就会导致不同的结果。比如同样是布施，凡夫、二乘、菩萨都在修，单纯从现象上很难区分。但因发心不同，凡夫感得人天善报，二乘积累解脱资粮，而菩萨则成就菩提资粮。

“且知大略而已。”以上对大乘戒定慧三学作了大致介绍。

第二章 出家手续及沙弥戒行

就后段中更分为五：一、明出家具缘，二、作法不同，三、受戒方式，四、随戒相，五、杂行教示。

第一节 出家相关条件

一、自身条件考察

本章讲述出家手续和沙弥戒行。在出家手续中，首先涉及出家资格的审查。关于这一点，许多人都不甚明了。查阅《律藏》可以发现，受戒问遮难的许多内容，也正是出家的相关条件。换言之，这些遮难不仅会障碍受戒，也会障碍出家。所以出家时就应问遮难，若等受大戒时再问，就为时晚矣。

《行事钞》中，这一部分的内容为：

《僧祇》：“七岁解知好恶者，应与出家。八十、九十太老，过七十卧起须人，不听度，若能修习诸业，听出家。若太老、太小已出家不应驱出，比丘越悔。”《央掘经》，老母求佛出家，佛以偈止：“汝今年衰老，出家时已过，但当深信心，以法自苏息。”净饭王求佛出家，

《律》中佛言：“但观无常诸行，足以得道，不须出家。”

《智论》云：“若二根、无根者，毗尼中以无得道根故，不得出家。”失男女相，其心不定，结使多，智慧浅薄故。大乘中无所不容，但以其心邪曲，难可拔济，如稠林曳曲木故，不得入佛法中。

《善见》：“欲烧寺者，听不白父母得度出家。”

《五百问》云：“父母王法不听，盗度犯重。此谓教化示导，令弃背课役故。”如《论》中得度，违王教，吉罗，自来者得。又云：“若贼捉比丘卖，后来投比丘，初时得，经主不得。若主赐姓放出，经无正文。”

《僧祇》：“欲新出家者，先说苦事，谓一食、一住、一眠，少饮食，多学问。言能不？答可者，方得受之。”

主要提出年龄适当、生理正常、能吃苦耐劳几点要求，并就特殊情况的处理略作说明，相对比较简单。在此，参考律藏相关内容，将出家条件补充为十六项。其中也包括道宣律祖归纳的几个条件，所以《行事钞》的相关内容就不另外讲述了。

【1. 年龄适当】

第一，不能太老或太小，并且生活能够自理。

《摩诃僧祇律》卷 23，T22-418 中。

太老者，过七十。若减七十，不堪造事，卧起须人，是人听出家。若过七十，能有所作，是亦不听。年满七十，康健能修习诸业，听与出家。若太老，不应与出家。若已出家者，不应驱出。若度出家受具，越毗尼。

《僧祇律》记载：所谓太老，就是超过七十岁。即使不到七十，如果没有生活自理能力，睡觉、起床需要有人帮忙照料，也不能度其出家。如果超过七十，就算有生活自理能力，还是不允许出家。如果正好七十，身体健康，而且有修学佛法的能力，才允许剃度出家。对于那些太老的人，开始就不该接受他们出家。但如果已经出家为僧，就不要再把他们驱逐出僧团。但度他出家的人是要犯戒的。越毗尼，就是犯突吉罗。

【2. 意志坚强】

第二，具有丈夫身，意志坚强，且能吃苦耐劳。此处所说的丈夫身，非特指男身，而是要难忍能忍，难行能行。

《摩诃僧祇律》卷 32，T22-489 中。

欲新出家者，不得便说出家乐，应说出家苦，一食、一住、一眠、少食少饮、多觉少眠，长寿能不？若言“能”，应与剃。

《僧祇律》记载：对于那些想要出家的人，师父先要为他们说一些作为出家人必须经历的艰苦锻炼，比如日中一食等，而且要少吃饭、多修行，问他们能不能做到。如果回答可以做到，才能接受他们出家。不要开始就说一大堆好事，说出家怎么自在，怎么清净，而应先让他们认识到出家的艰难。一食，日中一食。一住，除乞食劳作外，应长时间在座上精进禅修。一眠，《遗教经》说，初夜、后夜都要修行，中夜（深夜十点到凌晨两点）时才能躺着休息一下。即使在睡眠中，也要安住于光明想中。

【3. 父母允许】

第三，出家要得到父母同意，这在许多律典中都有说明。

《十诵律》卷 21，T23-152 下。

王言：“佛出家时，我心愁忧，不忍不喜。难陀、罗睺罗后诸子出家时，我心愁忧，不忍不喜。今佛与我愿，父母不放不得与出家。何以故？父母恃子为荣。”……王去不久，佛以是因缘集僧。集僧竟，语诸比丘：“从今，父母不放不得与出家。若与出家，得突吉罗罪。”

《十诵律》记载，净饭王对佛陀说：“你当年出家时，我非常忧愁，万般不舍。后来难陀、罗睺罗等后辈又先后出家，我仍是忧愁不舍。希望佛陀能满足我的愿望，作出父母不允许就不能度其出家的规定。因为父母都是以儿女为荣，未经允许就出家，会令父母感到伤心。”

净饭王离开后，佛陀以此因缘召集僧众。待大众到场后，告诉他们说：“从今以后，如果父母不同意，就不能为人剃度。如果度其出家，将犯突吉罗。”

《善见律》卷 17，T24-792 上。

若父母听出家已还俗，若后更欲出家，应白父母。父母不听，不得出家。

若有人求欲出家，比丘问言：“汝父母听出家不？”答言：“不听。”“若不听者，不得出家。”语比丘言：“若不度我者，我当焚烧寺舍。”若有如是难事，度出家不犯。

《善见律》说到两种比较特殊的情况。

其一，虽曾得到父母允许出家，但后来还俗了。如果再想出家时，仍应征求父母意见，若父母不允许就不能出家。

其二，如果请求出家者态度强硬，提出不为之剃度就要烧毁寺院。在这种危难情况下，为他剃度就不犯戒。

佛制出家须经父母同意，主要是从报恩的角度而言，是体现对父母的尊重。但有些父母邪见很深，若想取得同意后再出家，恐怕今生都不能办到，岂非误了解脱大事？历史上，不少高僧大德都未经父母允许就出家了，包括佛陀本人，也是夜半逾城，不告而别，所以这一点并不是原则性过失。

【4. 未犯边罪】

第四，没有犯过边罪。如果曾受佛戒，包括五戒、八戒或沙弥戒、比丘戒，只要犯了杀盗淫妄四条根本重戒之一，就会使戒体彻底毁坏。之所以名为边罪，是因为这些破戒者已无法被佛法大海容纳而漂流在外。

《五分律》卷 17，T22-118 上。

尔时，孙陀罗难陀跋耆子不舍戒行淫法，彼后自说所犯。诸比丘不知云何，以是白佛。佛言：“若自说犯边罪，于我法中不生，不应与受具足戒。若已受具足戒，应灭摈。受戒时应问：汝先出家净修梵行不？”

《五分律》记载：某比丘未舍戒而有两性行为，后来自己承认犯根本戒。比丘们不知如何处理，将此事禀告佛陀。佛陀说：“如果自己承认犯了边罪，就失去再受戒的资格，不应为这样的人授具足戒。如果已经受戒，应该驱逐出僧团。所以在受戒之前应当询问对方：你以前曾经出家修习梵行吗？”

《萨婆多部毗尼摩得勒伽》卷 1，T23-569 上。

“如佛所说，犯边罪人不得与出家，不得与受具足戒。颇有犯边罪得与出家，得与受具足戒，成出家得具足戒耶？”答：“有。若比丘尼犯不共波罗夷罪，彼舍戒，转根成男子，得与出家受具足戒，成出家得具足戒。”

《摩得勒伽论》记载：正如佛陀所说的那样，犯过边罪的人不能再剃度出家，也不能再为他们授具足戒。那么，有没有犯了边罪之后可以出家，可以受具足戒，而且能够得到戒体的呢？确实有。如果比丘尼犯了不共于比丘的波罗夷罪，舍弃戒了，其后生理发生变化而成为男性，就可以再出家，再受具足戒。只有在这种情况下，才能出家受戒并获得戒体。

《根本萨婆多部律摄》卷 13，T24-598 上。

先曾犯戒者，谓于五学及十学处，破其重戒，若四他胜中曾犯其一，此黄门等未受不应授，已受应灭摈。

《律摄》记载：从前曾经犯戒的人，破了五戒及沙弥十戒中的重戒，尤其是四根本戒之一。这些人及黄门等人，若未受具足戒，不能为他们授戒。如果已受具足戒，应该将他们驱逐出僧团。

【5. 未坏尼净行】

第五，当白衣时未奸污过净行比丘尼。

《四分律》卷 34，T22-811 下。

尔时，众多比丘从拘萨罗国道路行，往黑暗河侧，其中一比丘言：“此中曾有白衣与着袈裟者共行淫。”众人问言：“汝云何知？”答曰：“我即彼之一数。”尔时，诸比丘以此因缘白佛。佛言：“若犯比丘尼者，于我法中无所长益，不应与出家受大戒。若出家受大戒者，应灭摈。”

《四分律》记载：当时有很多比丘从拘萨罗国经过，行于黑暗河边时，一位比丘说：“这里曾有白衣和出家人发生性关系。”大家问他：“你怎么会知道这些？”他说：“我也是其中的参与者。”比丘们就将此事禀告佛陀。佛陀说：曾奸污清净比丘尼的人，于我法中无所长益。不该允许他们剃度出家乃至受具足戒。如果已经出家受戒，应该将他们驱逐出僧团。

《善见律毗婆沙》卷 17，T24-792 中。

坏比丘尼者，于三处行淫，皆名坏比丘尼。若摩触比丘尼，不障出家。若以白衣服强与比丘尼着，就行淫，亦名坏比丘尼，不得出家。若比丘尼乐着白衣服，就行淫者，不障出家。若初坏者，不得出家。第二坏者，不障。若坏式叉摩尼、沙弥尼，不障出家。

《善见律》记载：所谓犯比丘尼，是在大便道、小便道和口三处行淫。如果只是触摸比丘尼，不障碍出家。如果强行给比丘尼穿上在家俗服，然后与之行淫，也属于犯比丘尼，将失去出家资格。如果是比丘尼自己喜欢穿在家衣服，你因为不知情而和她行淫，就不障碍出家。此外，如果对方是清净比丘尼，被你初次破坏戒体，将成为出家障碍。如果对方戒体已坏，与之行淫就不障碍出家。如果是和比丘尼以下的式叉摩那尼、沙弥尼发生关系，也不障碍出家。

【6. 动机纯正】

第六，出家动机纯正，而不是贼心入道。所谓贼心入道，就是为了衣食、名利混入僧团，并参加僧团的说戒及羯磨法事，接受信众的礼拜、供养。凡有类似行为或经历者，不得出家。

《四分律》卷 34，T22-811 下-812 上。

尔时佛在波罗奈国，时国界米谷勇贵，乞求难得，人民饥色。时有一年少外道见佛及僧多得供养，便生此念：“当以何方便得此食而不出家？”彼即自剃发着袈裟，手执钵入众中食，诸比丘问言：“汝为几岁？”彼不知。复问：“汝何时出家？”彼言不知。“汝和尚谁？阿阇梨谁？”亦言不知。复问言：“汝是谁耶？”答言：“我是某甲外道，见佛及僧大得供养。见已便生此念：以何方便得此食而不出家？是故我便辄自剃须发、着袈裟，入众中求食。”时诸比丘以此因缘具白佛。佛言：“自今已去，贼心入道者，于我法中无所长益，不应与出家受具戒。若出家受具足戒，应灭摈。”

《四分律》记载：佛陀在波罗奈国时，当地正处于饥荒年代，米价昂贵，乞食艰难，人人面有饥色。有个少年外道看到佛陀的僧团依然供养丰厚，就想：“怎样才能不出家就进去混口饭吃呢？”所以他就自己把头剃了，披上袈裟，托钵进入僧众队伍中乞食。比丘们看到之后就问他：“你的戒腊是多少？”他不知道。又问他：“你是什么时候出家的？”他还是不知道。再问他：“你的和尚及阿阇梨是谁？”他更是一无所知。比丘们就觉得奇怪：“那你究竟是谁？”他说：“我是外道某某，因为看到佛陀的僧团供养丰厚，想进来混口饭吃。所以我就自己剃除须发、披上袈裟，想在大众中分得供养。”比丘们将此事禀告佛陀。佛陀说：“为利养而混入僧团者，不能从佛法中得到法益，同时也不利于僧团发展，不应该接受他们出家受戒。如果已经出家受具足戒，应该将之驱逐出僧团。

《摩诃僧祇律》卷 23，T22-417 上-中。

此是自出家人，若如是人比未曾入布萨自恣中，后有好心，得以出家受具足。若曾入布萨自恣中者，是名盗住，不听出家受具足。若王子、若大臣子避难故，自着袈裟，未经布萨自恣者，得与出家。若曾经布萨自恣者，不听出家。

若沙弥作是念：“说戒时论说何等，即先入上座床下盗听。”若沙弥聪明，若觉知初中后语者，后不得受具足。若暗钝，若眠，若意缘余念，不记初中后语者，后得受具足。若盗住，不应与出家。若已出家者，应驱出。若度出家受具足者，得越毗尼罪。

《僧祇律》记载：有些人自己剃度出家，如果此人从未参加僧团布萨、自恣等羯磨，以后又有正确的发心，仍可出家受具足戒。如果曾经参加僧团布萨、自恣等羯磨，就属于盗住，不再允许他们出家受戒。若王子、大臣子穿着袈裟躲在僧团中避难，并未参加布萨、自恣等羯磨，日后还可出家。若曾经参加布萨、自恣，就失去了出家资格。

如果沙弥想着：“不知说戒说些什么，先躲在上座座位下偷听一下。”要是他确实这么做了，而且非常聪明，对说戒羯磨的初中后语都听得很清楚，以后就不能受具足戒了。要是他比较蠢笨，或者偷听时睡着了，开小差了，不知道说戒羯磨究竟说了些什么，日后还是可以出家受具足戒的。

对于那些曾经盗住者，不能再接受他们出家。如果已经出家，应该驱逐出僧团。如果度这样的人出家，是越毗尼（犯突吉罗罪）。

【7. 信仰明确】

第七，志向坚定，对三宝的信仰十分明确，这主要是针对坏内外道的现象。有些人在外道和佛法间来回徘徊，反复不定，对于这样信仰不明确的人，佛陀不允许他们出家受戒。

《四分律》卷 34，T22-807 中。

（出家后，休道入外道，后欲出家）佛言：“此坏内外道者，于我法中无所长益，若未受具足戒者，不应与授具足，已受者当灭摈。”

《四分律》记载，有些人曾到佛教僧团出家受戒，一段时间后又转而去当外道，再过一段时间又想回到僧团中。这种性情反复不定者，就属于坏内外道。佛陀说：“这些破坏内外道的人，在出家法中不能获得利益。如果尚未受具足戒，不可为之授戒。如果已经受戒，应将之驱逐出僧团。”坏内外道者，主要是因为信仰不明确，不知道自己究竟应该选择哪种信仰，忽东忽西，这不仅不利于自身修学，也会影响僧团的稳定。当然，如果有一天他对三宝生起不共的信心，做出明确的选择，真切期望在佛教僧团中出家，我想应该也是可以的。

《根本萨婆多部律摄》卷 13，T24-598 上。

归外道者，谓有外道投佛法内，虽着法衣爱外道见，而还本处不舍于戒，脱去法衣，经明相出。

《律摄》记载：归依外道者，是指那些外道来到佛教僧团出家，虽然身着法衣，依然认可外道的见地。后来没有舍戒就回到外道那里，并且脱去法衣。只要到第二天明相出，就意味着他失去比丘资格了。

【8. 生理健全】

第八，生理健全，不属于黄门和二根。

《四分律》卷 35，T22-812 下。

是中黄门者：生黄门、犍黄门、妒黄门、变黄门、半月黄门。生者，生已来黄门。犍者，生已都截去作黄门。妒者，见他行淫已有淫心起。变者，与他行淫时失男根变为黄门。半月者，半月能男半月不能男。

《四分律》记载：所谓黄门，包括生、犍、妒、变、半五种情况。生，指先天缺乏男性功能。犍，指生来就将男根截去。妒，指男根看似没有，但见到他人发生性关系，因嫉妒心而使男根出现。变，和人发生性关系时失去男根。半，指半月有男性功能，半月没有。

因为黄门心志薄弱，不能成为法器，所以不允许他们出家受比丘戒。

《十诵律》卷 21，T23-153 中-下。

佛种种因缘诃竟，语诸比丘：“从今不能男不应与出家受具足。若与出家受具足，得突吉罗罪。”

《十诵律》记载，跋难陀比丘曾为黄门剃度授戒，后被居士们发现，遭来无数非议。比丘们就将此事禀告佛陀。佛陀严厉呵斥了跋难陀比丘，对比丘们说：“从今以后，不能接受黄门出家受戒。如果有人接受黄门出家受戒，得突吉罗罪。”

《五分律》卷 17，T22-117 下-118 上。

尔时，诸比丘度黄门与受具足戒，便呼诸沙弥及守园人共作不净行，出外见人亦如是。诸白衣见，讥诃言：“沙门释子度诸黄门，必当共作不净事，此辈无可度不可度。”乃至若已受具足戒应灭摈，亦如上说。受具足戒时应先问：“汝是丈夫不？”二根亦如是。

《五分律》记载：当时有比丘为黄门剃度授戒，结果他们就诱惑沙弥及守园人行不净行，在外见了别人也是同样。白衣们见到之后就讥讽说：“这些比丘为黄门剃度授戒，必会共行不净行。他们这些人滥收徒众，根本没什么可度不可度的界限。”因此，不该剃度这些黄门出家，即使已经受具足戒，也要像前面所说的那样，将之驱逐出僧团。所以授具足戒之前应该先询问对方：“你是丈夫（生理健全）吗？”身上具有男女二根的两性人也是同样处理。因为两性人既不能为男众僧团容纳，也不能为女众僧团容纳，而且性情不定，是出家受戒的障碍。

【9. 未犯五逆】

第九，没有犯过杀父、杀母、杀阿罗汉的重大罪行。这三项同为五逆重罪，此外还有出佛身血和破转法轮僧。前者是对佛陀进行伤害，后者是搞僧团分裂，自立为教主。这两种情况因为现在犯不到，所以没有列出来。

《四分律》卷 35，T22-813 上。

一年少外道故杀母，既杀已，常怀愁忧。念言：“谁能为我除此忧者？”即复念言：“沙门释子多修善法，我今宁可从其出家学道，得灭此罪。”……时诸比丘以此事往白佛。佛言：“杀母者，于我法中无所长益。若未出家，不得与出家受具足戒。若与出家受具足戒，应灭摈。”

《四分律》记载：有个外道故意杀了母亲，但杀了之后非常悔恨。每天闷闷不乐地想着：谁能为我解除这一忧愁？后来又想到：佛弟子办法很多，我应该到佛教僧团出家。于是就准备到佛教僧团出家修道，以期灭除这一罪行。比丘们就将此事禀告佛陀。佛陀说：“杀母者，在我的出家教法中无所长益。如果还没有出家，不应该接受他们出家受戒。如果已经出家受戒，应当将之驱逐出僧团。”

《萨婆多部毗尼摩得勒伽》卷 1，T23-566 下。

若作母想杀者，不得与出家受具足戒。若作余想杀者，得与出家受具足戒。如杀母、杀父、阿罗汉亦如是。

《摩得勒伽论》记载：如果明明知道这是母亲还忍心杀害，这样的人不能出家受戒。如果杀的时候不知道她是母亲，以为是别人或其他原因误杀，虽然犯了严重罪行，还是可以出家受戒的。杀父、杀阿罗汉的情况也是同样处理。

《四分律》卷 35，T22-813 上-中。

时有众多比丘从拘萨罗国在道行，见有阿兰若处，自相指示言：“此是某甲阿兰若处，于中杀阿罗汉。”中有一人言：“此实是阿罗汉，何以故？当杀时心无有异。”有人问言：“云何知？”答言：“我即是其人之一数。”时诸比丘以此事具白佛。佛言：“杀阿罗汉人，与我法中无所长益。若未出家，不得与出家受具足戒。若与出家受具足戒，当灭摈。”

《四分律》记载：当时有许多比丘在拘萨罗国游行，途中见到某阿兰若处，就指着那里说：“这是某人居住的阿兰若，曾经发生过杀害阿罗汉的罪行。”其中一个比丘说：“此人确是阿罗汉，被杀时对方也知道他是阿罗汉。”其他人就问：“你是怎么知道的呢？”那个比丘说：“我也是参与者之一。”比丘们就将此事禀告佛陀。佛陀告诫大众说：“杀阿罗汉者，造作五逆重罪，已失去出家受具戒的资格。如果没有出家，不应该接受他们出家受戒。如果已经出家，应该将之驱逐出僧团。”

《善见律毗婆沙》卷 17，T24-792 中。

若杀下三果人，不障出家。若畜生想杀罗汉，不犯。

《善见律毗婆沙》记载：如果杀害阿罗汉以下三果的人，也就是初果须陀洹、二果斯陀含、三果阿那含，虽然有罪，但不障碍出家。如果杀害阿罗汉时确实不知道对方是罗汉，还误以为是畜生，也不障碍今后出家。

【10. 不是非人或畜生】

第十条，必须是人，而不是非人或畜生。所谓非人，如阿修罗变为人形前来出家。所谓畜生，主要指龙之类有能力变为人形的有情。

《四分律》卷 35，T22-812 下。

善现龙王寿极长，生厌离心而作是念：“今生此长寿龙中，何时得离此生？”复作是念：“此沙门释子修清净行。我今宁可就彼求出家为道。可得离此龙身。”即变身作一少年外道形，往至僧伽蓝中，语诸比丘言：“我欲出家受具足戒。”时诸比丘不观其本，辄与出家受具足戒，与一比丘同一房住。时彼比丘出外小行，善现龙王放身睡眠。诸龙常法，有二事不离本形，若眠时若淫时不离本形。时龙王身胀满房中，窗户响孔中，身皆凸出。时彼比丘还，以手排户，手触龙身，觉内有异，即便高声唱言：“蛇！蛇！”比房比丘闻其声，便问言：“何故大唤？”即以此事具为说之。时龙王亦闻比丘唤声，即还觉结加趺坐，直身正意，系念在前。时比丘即入问言：“汝是谁？”乃答言：“我是善现龙王。我生长寿龙中，厌离此身作此念：我何时当得离此龙身？复生此念：沙门释子修清净行，我今宁可从其出家学道，免此龙身。”时诸比丘以此因缘往白佛。佛言：“畜生者于我法中无所长益，若未出家，不得与出家受具足戒。若已与出家受具足戒者，当灭摈。”

《四分律》记载，善现龙王寿命极长，感觉活着无聊而心生厌离，想着：“我今世投生于长寿龙中，不知何时才能脱离这个身份？”又想：“那些佛弟子修为很高，我现在应该追随他们出家求道，如此即可脱离龙身。”于是，他就变化为一个少年外道的形象，来到僧团对比丘们说：“我想要出家受具足戒。”比丘们不知他的真实身份，就为他剃度授戒，并让他和一个比丘同住。一次，同住比丘出外解手，龙王就拉长身体睡觉。龙王虽能变作人形，但在睡眠和淫欲两种情况下就会显露本形。当时龙王在睡眠中原形毕露，身体胀得满屋子都是，还从窗户向外挤出去。比丘回房推门时碰到龙的身体，大叫：“有蛇！有蛇！”隔壁的比丘们听到惊叫后问他：“为什么大叫大嚷？”他把事情经过详细描述了一遍。此时，龙王也听到比丘的叫声，惊醒后又变回人形，跏趺端坐，系心正念。比丘们进来问龙王说：“你究竟是谁？”他回答说：“我是善现龙王，投生于长寿龙中，因为厌离这个身份而想到：我应该跟随佛弟子出家修道，以此脱离龙身。”比丘们将此事禀告佛陀。佛陀说：“畜生在出家法中不会有所长益，不应该接受他们出家受戒。如果已经出家受戒，应该将之驱逐出僧团。”

《五分律》卷 17，T22-117 下。

尔时有一阿修罗子厌生老病死，作是念：“沙门释子等行正法，净修梵行。我当于彼出家，尽诸苦源。”念已，化作人形往僧坊求出家。诸比丘即与受具足戒。食一人分食，乃至七人分食犹故不饱。复食僧残食，亦复不足。时王舍城有二居士同时各请五百僧，诸比丘同往一家，唯化比丘独至一处，须臾食五百人分尽。诸居士讥诃言：“云何诸比丘度非人？”彼比丘觉人知己，忽便还本。诸长老比丘闻，以是白佛。佛言：“于我法中非人不生，不应与出家受具足戒。若已受具足戒，应灭摈。”受具足戒时应问：“汝是非人不？”

《五分律》记载：一个阿修罗对生老病死产生厌离之心，就想到：“佛弟子修习正法，勤修梵行，我应当追随他们出家，从而断除痛苦根源。”这样想了之后，他就化作人形前来僧团请求出家。比丘们就为他剃度授戒。阿修罗食量极大，吃一人份的食物不饱，乃至吃七人份的食物仍是不饱，又把僧众吃剩的所有食物都吃了，还是觉得不够。当时，王舍城有两个居士同时各请五百个僧人前去应供。其他比丘同往其中一家，阿修罗化现的比丘独自往另一家，顷刻将为五百人准备的食物吃完了。居士们因此讥讽说：“为什么比丘要剃度那些非人呢？”化比丘感觉大家知道了他的身份，就恢复原形。僧团中的长老将此事禀告佛陀。佛

陀说：“在我的出家教法中，非人不得成就，不应该接受他们出家受戒。如果已经出家受戒，应当驱逐出僧团。”所以授戒时要问：“你是非人吗？”

【11. 无债在身】

第十一，没有债务在身。若有债务未清，应该将这些问题解决之后再出家。

《四分律》卷 34，T22-807 下。

尔时有负债人逃避债主，来至园中语诸比丘言：“度我出家为道。”时诸比丘辄与出家。受具足已，人间乞食，为财主所捉。高声唤言：“止，莫捉我！止，莫捉我！”左右诸居士闻即问言：“何故唤耶？”报言：“此人捉我。”问其人言：“汝何故捉耶？”报言：“负我财物。”诸人语言：“汝放去莫捉，汝既不得财，或为官所罚。何以故？摩竭国王瓶沙先有教令：若有能出家学道者，听善修梵行得尽苦际，随意莫有留难。”财主即便放之，而生嗔恚言：“负我财物而不能得，以此推之，沙门释子尽是负债人。”时诸比丘以此事往白佛。佛言：“自今已去，不得度负债人出家。若度者当如法治。”

《四分律》记载：有个负债人为了逃避债主，来到僧团对比丘们说：“请度化我出家修道。”于是比丘们就接受他出家。他受具足戒后前往聚落乞食，却被债主逮个正着。比丘被抓后大声叫唤：“住手，请不要抓我。”其他居士听了就问：“为何大叫？”他说：“此人要抓我。”居士们又问债主：“你为什么要抓他呢？”债主回答说：“他还欠着我的钱没有还。”其他人就劝债主说：“你还是把他放了不要抓，如果抓了，你不仅得不到欠债，还可能被官府惩罚。因为瓶沙王曾经有过圣旨：如果能够出家修道的人，应该成就他们修习梵行，解脱痛苦，任何人不能干扰阻碍。”债主听后就把比丘放了，但心里却咽不下这口气，嗔怒道：“欠了我的钱却要了回来，由此看来，这些出家人都不过是负债人。”比丘们将此事禀告佛陀。佛陀说：“从今以后，不能接受负债人出家。如果为之剃度，度者要犯罪，应当依法进行制裁。”

《十诵律》卷 21，T23-152 上。

从今，负债人债主不放，不应与出家。若与出家，得突吉罗罪。

《十诵律》记载：对于债主不肯放过、不肯免除其债务的负责人，不应该允许他们出家。如果剃度他们出家，度的人要犯突吉罗。

【12. 身份自由】

第十二，不是奴隶，具有自由身份。

《四分律》卷 34，T22-807 中-下。

时有一奴来诣僧伽蓝中语诸比丘言：“我欲出家作比丘。”时诸比丘即与出家为道。渐渐人间乞食，为本主所捉，举声唤言：“止，莫捉我！止，莫捉我！”左右诸居士问言：“何故唤耶？”报言：“此人捉我。”即问彼人言：“何故捉耶？”报言：“是我家奴。”诸居士语言：“汝放去不应捉，汝或不能得此人，或为官所罚。何以故知？摩竭王瓶沙先有教令，若有能于沙门释子中出家学道者，听如来法中善修梵行，得尽苦际，莫有留难。”其主即放，大唤嗔恚言：“祸哉，是我奴而不得自由，沙门释子尽是奴聚。”时诸比丘以此事往白佛。佛言：“自今已去不得度奴，若度者当如法治。”

《四分律》记载：当时有一个奴隶来到僧团对比丘们说：“我想出家成为比丘。”比丘们就接纳了他。之后他开始到聚落中乞食，却被原来的主人抓住。他高声大喊：“住手，不要抓我。”周围的居士们就问：“何故大叫？”他说：“此人要抓我。”居士们又问原来的主人：“你为什么来抓他？”回答说：“这是我家中的奴隶。”居士们就劝阻他说：“你还是把他放走不要抓，即使抓了你也不能得到他，因为瓶沙王曾经下过圣旨：只要能够在佛教僧团中出家修道，应该成就他们在如来教法中善修梵行，解脱痛苦，不能扣押阻碍。”主人只好把他放了，但心中愤愤不平，嗔怒道：“此人是我的奴隶还没有得到自由，看来这些出家人都是奴隶聚在一起。”比丘们就将此事禀告佛陀。佛陀规定说：“从今以后不允许剃度奴隶。如果有人为奴隶剃度的话，要依法受到处治。”

《根本说一切有部毗奈耶出家事》卷 3，T23-1033 中。

汝等比丘不应与奴出家。若有求者，当可问之：“汝是奴不？”若与奴出家者，得越法罪。

《毗奈耶出家事》记载，佛陀告诫大众：你们这些比丘不应该接受奴隶出家。如果有人前来请求出家，应该询问对方：“你是奴隶吗？”如果接受奴隶出家，将得越法罪。

【13. 未任要职】

第十四，不是政府的军政要员。如果是政府的军政要员，在未正式辞职之前是不可以出家受戒的。

《四分律》卷 34，T22-811 下

时有一勇健大将来至僧伽蓝中，语诸比丘言：“我欲出家为道。”时诸比丘即与出家受具足戒。于异时，波斯匿王土界人民反叛，即遣军往伐逆，为彼所破。王即问言：“我健将某甲今为所在？”报言：“从沙门释子出家为道。”时王即讥嫌言：“沙门释子不知惭愧，多欲无厌。外自称言：我知正法。云何度我勇健大将出家为道？如是何有正法？以此推之，沙门释子尽是官人。”时诸比丘以此因缘具白佛。佛言：“自今已去，不得度官人。若度者，当如法治。”

《四分律》记载：当时有个勇猛无敌的将军来到僧团对比丘们说：“我想要出家修道。”比丘们就接受他出家，为之授具足戒。过了一段时间，波斯匿王的国土中有人反叛，国王派遣军队前去讨伐，却被叛军击败。波斯匿王询问大臣们说：“我那个勇猛无敌的将军现在哪里呢？”臣子们回答说：“他在追随佛弟子出家修道。”国王闻言大为生气，讥讽说：“这些沙门真是不知惭愧，贪得无厌。对外宣称什么‘我知道正法’，既然这样，为什么要度我的大将出家，使国家安危受到影响？像这样不通世理，哪里会有什么正法。以此推断，僧团的出家人中都是些官人。”比丘们将此事禀告佛陀。所以佛陀就规定：“从今以后，不可以接受在职官府要员出家。如果为之剃度，当依法治理。”

《摩诃僧祇律》卷 24，T22-420 上。

臣者四种：或有名而无禄，或有禄而无名，或有禄有名，或无名无禄。是中有名无禄、有名有禄者，此国不听出家，余国亦不听。有禄无名，此国不听，余处听。无名无禄，此国听，余处亦听。

《僧祇律》中还对官员的不同性质作了区分，分为四种：有些是属于有职位而无俸禄，有些是属于有俸禄而无职位，有些是属于有俸禄又有职位，有些是属于无职位且无俸禄。其中，有职位而无俸禄和有职位有俸禄两类人，在本国不能度其出家，到其他国家同样不能度

其出家。有俸禄而无职位的人，在本国不允许度其出家，到其他国家就不受限制。至于没有职位也没有俸禄的，无论在本国还是其他国家，都可以接受他出家。

《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷 16，T24-280 下。

比丘不应度大臣出家，见来求请应须诘问：“汝非王臣不？”若不诘问与出家者，得越法罪。佛既制已，时有外国人来，无人委识，又本国王元未听许，至比丘所求请出家，皆生疑虑，不与出家。佛言：“若有此辈外国之人，应与出家，勿生疑惑。”

《毗奈耶杂事》记载：比丘不应该度在职官员出家，如果见到前来请求出家的人，要询问他们：“你是在职官员吗？”如果不询问清楚就度其出家，将得越法罪。佛陀这样制定以后，有外国人前来僧团请求出家，当地无人知道他是谁，但因他所在国家的国王并未允许他出家，所以比丘们都不知怎么处理此事，犹豫着不敢接受他出家。佛陀就告诉大众：“如果是像这样的外国人前来，应该接受他出家，不要有什么疑惑。”

【14. 不是逃犯】

第十四，不是逃犯，也就是戒律中所说的“贼”。

《四分律》卷 34，T22-807 下。

某贼囚突狱逃走，从沙门释子出家，时监狱官皆嫌言：“沙门释子不知惭愧，外自称言：我知正法。如是何有正法？今观此沙门释子，尽是贼聚。”尔时诸比丘以此事往白佛。佛言：“自今已去不得度贼。若度者当如法治。”

《四分律》记载：有个罪犯从监狱逃走之后，跟随佛弟子出家。当时，监狱官们都讥嫌说：“这些沙门真是不知惭愧，对外自称什么‘我知道正法’。像这样窝藏逃犯，哪里有什么正法可言？现在这么看来，佛教僧团中恐怕都是逃犯聚集在那里。”比丘们就将此事禀告佛陀。佛陀因此规定说：“从今以后不得再为逃犯剃度。如果接受逃犯出家，必须依法制裁。”

《五分律》卷 17，T22-115 下。

复有诸贼厌作恶业，求出家受具足戒。诸比丘不知云何，以是白佛。佛言：“听将至人不识处，与出家受具足戒。”

《五分律》记载：有许多罪犯对自己以往造作的恶业感到深深厌恶，想要洗心革面，重新做人，就到僧团请求出家受戒。比丘们不知如何处理，将此事禀告佛陀。佛陀说：“应该将他们带到没有人认识的远方，然后再为他们剃度授戒。”这样既能给回头浪子一个改造机会，又不至于影响僧团形象。

《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷 17，T24-284 上-中。

若是大贼，勿与出家，度者得越法罪。时有比丘不知是贼而不与出家，遂作难缘，乖出离道。佛言：“若知是贼不与出家，若不知者，随意当与。若有人来求出家者，应先问言：汝非大贼不？”不问出家，得越法罪。

《毗奈耶杂事》记载：如果是罪行严重的罪犯，不能接受他们出家，如果为他们剃度要得越法罪。当时，有些比丘不知对方是罪犯就不接受其出家，成为他们求法的难缘，这是有违出离之道的。佛陀因此规定说：“如果知道对方是贼，不应该为之剃度。但如果不知道对方是贼，就应该成就他出家的愿望。如果有人来请求出家，应当先询问他：你是罪犯吗？”如果不问就度其出家，也要得越法罪。

《善见律毗婆沙》卷 16，T24-790 上。

贼者，抄劫窃盗断道杀人知姓字，不得度出家。若图国贼，若舍恶心欲出家，得度出家。为国除患，王闻出家亦大欢喜。若舍恶业降出投王，王许得度出家。不得度患鞭杖疮人，若疮差得度。若犯罪人以铁烙为字，不得度出家，若治护得差，得出家。

《善见律毗婆沙》所引的这条很有意思。论中记载：所谓罪犯，是指那些拦路抢劫、入室偷窃、杀人断命者，对这些人是不能度他们出家的。但对那些策划造反并危及国家安全的人，如果他能舍弃原有阴谋而发心出家，就可为之剃度。因为这样可以为国家解决安全隐患，国王知道后也会欢喜的。如果他们舍弃恶念而向国王投降，经过国王允许，也可以度其出家。此外，不能度那些被鞭打（罪犯受刑）而患有恶疮的人，如果疮症平复，僧团才可接纳其出家。如果那些罪犯被烙上记号，也不能剃度出家，除非疤痕治疗后平复如初，才得以出家。否则会有碍观瞻，招致世人讥嫌，影响僧团形象。

【15. 身体健康】

第十五，身体健康，不是犯有重病，也不是为了治病而出家。

《四分律》卷 34，T22-808 下-809 上。

尔时摩竭国界五种病出，一者癩，二者痈，三者白癩，四者干疔，五者颠狂。彼国人有此病者，皆诣耆婆童子所语言：“唯愿见为治，我等当与如是如是财物。”耆婆童子报言：“我不能治汝。”时病者复语言：“唯愿救济，我等当以家一切所有，身及妻子供给使令。”耆婆报言：“我不能疗治汝患。”时诸病者自相谓言：“此人意正，必不与我等治病，我曹当往至彼所欲乐治处。”时诸病者来至僧伽蓝中，语诸比丘言：“我欲出家学道。”时诸比丘辄度出家……既得除差已，皆还休道……时耆婆闻已不悦，即往世尊所，头面礼足在一面坐，白世尊言：“昔我先疗治众僧病，故舍王事。而诸比丘度五种病者，癩、痈、白癩、干疔、颠狂。唯愿世尊见悯，为 诸比丘自今已去勿复度此五种病者为道。”尔时世尊默然可之……自今已去，不得度五种病人授具足戒，若度者当如法治。

《四分律》记载：当年摩竭国曾流行五种恶疾，为癩（麻风病）、痈（毒疮）、白癩（相当于结核型麻风）、干疔（糖尿病）、颠狂（精神病），只有医术高超的耆婆童子能够治疗。许多人为了治病，愿意付出全部家当财产，甚至愿意将自己和妻子儿女作为他的奴仆，但耆婆童子仍不愿出手治疗。病人就商量说：“此人性情倔强，不管什么条件都不肯为我们治病，我们应当到他愿意治病的地方去。”因为耆婆童子只愿为佛陀和出家人治病。所以，这些病人就来到僧团对比丘们说：“我们想要出家求道。”比丘们就接纳这些人出家了。但这些人就是为了治病而出家，疾病痊愈又还俗回家了。耆婆知道后很是不快，到佛陀那里诉说：“我当初为了给僧众治病，连国王那里的差事都放弃了。但比丘们却接纳那些患有五种恶疾而想找我治疗的人出家，这些人本无意修道，治愈后都还俗了。希望世尊体谅我的情况，规定比丘们不得再度这五种病人出家修道。”佛陀默许了耆婆的请求，规定从今以后不得再接纳这五种病人出家受戒。如果为他们剃度，要依法处治。

《摩诃僧祇律》卷 24，T22-420 下。

病者，癰疥、黄烂、癩病、痈疽、痔病、不禁、黄病、疟病、瞽嗽、消尽、癩狂、热病、风肿、水肿、腹肿，乃至服药未得平复，不应与出家。若虐病者，若一日二日三日四日中间不

发时，得与出家。若病人，不应与出家。若已出家者，不应驱出。若度出家受具足者，越毗尼罪。

《僧祇律》中还列出了很多疾病，诸如癣疥（皮肤病）、黄烂（黄热病）、癞病（麻风病）、痈疽（痈疽疔肿）、痔病（痔疮）、不禁（大小便失禁）、黄病（伤寒或通指黄疸病）、疟病（疟疾）、瞽嗽（咳嗽）、消尽（消渴病）、癫狂（精神病）、热病（天花或高烧）、风肿、水肿、腹肿等。凡是患有这些恶疾，及正在治疗期间而疾病尚未痊愈者，都不应该接纳他们出家。如果已经出家，也就不要再驱逐出僧团，但度其出家者要犯越毗尼罪。

【16. 四肢齐全、五官端正】

第十六，必须四肢齐全、五官端正，因为僧人代表佛法的住世，其外形是否庄严会在某种程度影响佛法在世人心目中的地位。那么，哪些情况不宜出家呢？

《五分律》卷 17，T22-119 中。

从今截手、截脚、截手脚、截耳、截鼻、截耳鼻、截指、截男根头、挑眼出、得鞭、坏好相、遭官罪、挛臂、失声、内外瘰身、内曲身、外曲身、内外曲、睐眼、一臂偏长、一臂偏短、左手、作哑聋盲、干痼病、癫狂、极老无威仪、极丑，毁辱众僧者，如是比皆不得度。若已度，得名受具足戒，如上说（师僧突吉罗）。

《五分律》中记载了许多残疾状况，如截手（断手）、截脚（断足）、截手脚（手足皆断）、截耳（耳朵残缺）、截鼻（鼻子残缺）、截耳鼻（耳朵和鼻子都残缺）、截指（手指残缺）、截男根头（男根残缺）、挑眼出（眼珠暴突）、得鞭坏好相（身有鞭痕，已破相）、遭官罪（古代给罪犯烙印）、挛臂（跛脚）、失声（说不出话）、内外瘰身（内外肿瘤）、内曲身（身体向内弯曲）、外曲身（四肢外翻）、内外曲（身体扭曲）、睐眼（斜眼）、一臂偏长一臂偏短（手臂有长短）、左手、作哑聋盲（聋哑人和盲人）、干痼病（糖尿病）、癫狂（精神病）、极老无威仪（衰老不堪）、极丑（丑陋之极），总之，凡是会损毁僧众形象的人，都不能度其出家。如果已经度了，就像前面所说的那样，度的人要犯突吉罗。

《摩诃僧祇律》卷 24，T22-421 下。

身份不端正者，眼瞎、僂脊、跛脚、胙脚、龋齿、瓠卢头，如是种种身份不端正，不应与出家。若已出家者，不应驱出。 若度出家受具足者，越毗尼罪。

《僧祇律》记载：对那些身体不健康、不端正的，如盲人、驼背、跛脚等等，不应该接纳他们出家。如果已经度了他们出家，也就不必驱逐出僧团了。但为之剃度授戒的人要获罪。

《十诵律》卷 54，T23-397 中。

“若诸比丘与哑人受戒，是人得受戒不？”答：“不得。”“若诸比丘与聋人受戒，得受戒不？”答：“不得。”“若与哑聋人受戒，得受戒不？”答：“不得。”

《十诵律》记载了一段优波离尊者和佛陀的问答。其中问道：“如果比丘们为哑巴授戒，那人可以得到戒体吗？”佛陀回答说：“不得。”问：“如果比丘们为聋人授戒，那人可以得到戒体吗？”答：“不得。”问：“如果为聋哑人授戒，那人可以得到戒体吗？”答：“不得。”

《根本说一切有部毗奈耶出家事》卷 4，T23-1041 上。

佛言：“诸比丘所有过失，斯由度此不完具者。何等名为不完具者？所谓无手、无指、无足、缺唇、无唇及以诸根不具，皆悉不应。若度此类，得越法罪。”若被杖者，若身形斑白，太老太少，佛言：“并不应度。”一切秽污僧伽卧具，咸不应与。又跛足、绿眼及以无目，曲腰侏儒，项有瘰者，痼聋水病，如是等类皆不应度。若度者，得越法罪。又淫欲过度被女所伤，因重所伤，涉路而损，大小便痢不能禁制，如斯等类亦不应度。若度者，得越法罪。又白佛言：“有癣疥、疮癩、痿痹、干癣、湿癣、瘦病、患嗽、上气、渴、疟病、癫狂、疥癣、痔病等。”佛言：“不应度，若度得越法罪。”

《毗奈耶出家事》的这段记载与之前所引相仿，此处不再一一解释。总之，凡是五官、四肢有缺损残疾，或是患有某些严重恶疾者，都不应该接纳他们出家。如果有人为之剃度，要得越法罪。

以上，是律典关于出家条件的种种规定。这些条件，我们可以说是既熟悉又陌生。所以说熟悉，因为这些内容和授戒时的十三难、十六遮大体一致。所以说陌生，是因为很多人并不知道这些同时也是出家条件。若在出家第一步不能把好关，就会影响僧团的整体素质。

二、和尚可度人数

这一段，律祖引《四分律》和《僧祇律》，介绍了和尚可以度化的沙弥人数。如果请求出家者自身各项条件都符合要求，和尚是否可以无限制地接纳为弟子呢？

《四分律》

《四分》：“不得畜二沙弥^①。”若畜者，须乞。畜众具德，如“度人法”中。

①《四分律》卷34

佛尔时呵责跋难陀已，告诸比丘：“自今已去，不得畜二沙弥……若能教持戒、增心、增慧、学问讽诵，听畜。”（T22-811 上）

《四分律》记载，跋难陀比丘度了两个沙弥却疏于管教，结果两人无惭无愧，而且互犯不净行。比丘们将此事禀告佛陀。佛陀严厉呵斥了跋难陀比丘，然后告诫比丘们说：“从今以后，不能同时剃度两个沙弥。除非有能力给予教诫，指导他们持戒、修定、习慧，教导他们学习诵读经教，才开许同时接纳两个沙弥。”

《僧祇律》

《祇》中，不得畜众多沙弥，听一，极至三人。若大德比丘多人与儿令度，苦劝与人，犹故不从，遣与余人，得自教诏。有三品：从七岁至十三，名驱乌沙弥；从十四至十九，名应法沙弥；从二十至七十，名字沙弥。^①

①《摩诃僧祇律》卷29

从今日后，不听畜众。若畜一极至三，听畜。若大德比丘多人宗重，应语与余人。复白言：“我知有余人，但欲在阿闍梨下受诵经法、增长修学，是故与阿闍梨。”如是应语与余人，得自教诏……沙弥有三品，一者从七岁至十三，名为驱乌沙弥。二者从十四至十九，是名应法沙弥。三者从二十上至七十，是名名字沙弥。

（T22-460 下-461 中）

《僧祇律》记载，佛陀在舍卫城时，摩诃罗带着十个沙弥前去向佛陀问讯。这些小沙弥非常活泼，见了佛陀之后，有的攀着佛陀的床座，有的牵着佛陀的袈裟，有的抚摸佛陀的双足，有的抓起佛陀的澡罐。佛陀故意问道：“这是谁剃度的沙弥呢？”摩诃罗回答说：“是

我剃度的。”佛陀就呵斥他说：“你怎么能剃度那么多沙弥呢？”然后作了如下规定。

“不得畜众多沙弥，听一，极至三人。”不可以剃度众多沙弥。通常情况下只能剃度一个，最多不得超过三个。

“若大德比丘多人与儿令度，苦劝与人，犹故不从，遣与余人，得自教诏。”如果是大德比丘，很多人都把孩子送来请求他为之剃度，就应该劝导他们跟随其他人剃度出家。如果大家还是不答应，只认准他一个，可以请其他人剃度，然后由自己进行教育。

“有三品：从七岁至十三，名驱乌沙弥；从十四至十九，名应法沙弥；从二十至七十，名字沙弥。”沙弥共有三类，从七岁至十三，称为驱乌沙弥。所谓驱乌，就是晒谷子的时候有能力把乌鸦赶走。十四岁到十九岁，称为应法沙弥。所谓应法，也就是合法，是正式当沙弥的阶段。二十至七十，若未受大戒，称为名字沙弥。二十至七十岁本应受戒成为比丘，但由于某种因缘未能受具足戒，继续当沙弥，因此称为名字沙弥。

佛陀所以有如此规定，主要是为了使沙弥得到良好的教育。沙弥是僧格养成的基础阶段，如果师父剃度太多弟子，就无法随时关心他们的成长。但这些规定也不是一成不变的，而且根据师父的教育能力有所开许。所以这一规定的关键，是在于能否使弟子得到教育。

三、放下世俗利益

出家，意味着对世俗的放弃。包括我们曾经拥有的家庭、财物、妻子儿女等等。从出家那一刻起，就已彻底放弃这一切。此处，律祖引《五百问》中对相关问题的处理，对这一点作了强调。

《五百问》

《五百问》云：“若出家已，后盗本家中物，犯弃。何以故？初出家时一切舍，非己物。

①”本伏藏、本债息亦同。

①《佛说目连问戒律中五百轻重事》卷1

问：“有人出家之后，还来盗本家物，犯何事？”答：“犯弃。所以尔者，初出家时一切尽舍，非己物故。”问：“比丘本在俗时，共父母兄弟藏物，出家后家人尽死，比丘还自来取物，犯何事？”答：“若自取，犯弃。”（T24-980 下）

这是《五百问》中，目连尊者和佛陀的一段问答。

“若出家已，后盗本家中物，犯弃。何以故？”如果已经出家，后来又回到俗家中拿取家中钱物，就犯了弃罪。弃罪，指犯杀、盗、淫、妄四根本大罪。当然这是指盗满五钱以上者，为什么这么说呢？

“初出家时一切舍，非己物。”因为出家时就意味着把所有的一切统统舍弃了，没有任何物品属于自己所有。

“本伏藏、本债息亦同。”原来存放在别人那里的财物和借出的债务利息等，也同样舍弃了。如果原来没有处理好，现在就没资格再去要了。

惟有放弃世俗的一切，才能全身心地、毫无牵挂地投入修行生活中。

第二节 出家剃度仪轨

了解出家资格审查后，律祖又为我们讲述出家的相关手续，尤其是剃度仪轨。出家是人生大事，如果说出生是我们随业力漂流的无奈结果，那么出家就是依愿力作出的主动选择，是生命旅程的崭新一页。通过如法的仪轨，可以在我们内心产生强烈的印象，为今后修行奠定一个良好开端。虽然佛教重视的是心灵改善，并不以形式为究竟。但佛教的每一种作法都有特定内涵，尤其是出家仪轨。如果我们了解其中深意，在完成仪轨的过程中，当下就会在内心播下解脱的种子，播下菩提的种子。

一、羯磨告众

欲出家者，至僧伽蓝中，立眼见耳不闻处，作单白和僧，使大众知闻。为成问答无失，如《律》中度巧师儿说。羯磨云：“大德僧听！是某甲从某甲求剃发，若僧时到僧忍听，某甲从某甲剃发，白如是。”《律》云：“若僧和合者善，不尔者，房房语令知^①。”

^①《四分律》卷34

若欲在僧伽蓝中剃发，当白一切僧。若不得和合，房房语令知。僧若和合当作白。白已，然后与剃发。当作如是白：“大德僧听，此某甲欲求某甲剃发，若僧时到僧忍听，与某甲剃发，白如是。”（T22-810中）

准备出家者，首先要找到一个善知识，请求他的慈悲接纳。若对方同意为之剃度，就得向僧团提出申请。僧团受理后，须举行单白羯磨征求大众意见，对剃度师的资格和剃度者的条件进行审查。因为剃度沙弥不仅是师徒之间的事，也属于僧团事务，直接关系到绍隆佛种、续佛慧命的大业，需要得到大众认同。

羯磨告众，是通过相关仪式向大众宣布此事。羯磨，汉译为业，此处指僧团的大众会议。僧团处理事务的原则是僧事僧办，很多事情必须通过大众会议决定。而僧团又强调和合，所以每次会议前维那师要问：“僧集否？和合否？”如果有人缺席或反对，此事就不能成立。僧团会议大体有三种类型，一是单白羯磨，宣布一次，若无人反对就通过。二是白二羯磨，即一白一羯磨，用现在的话说，就是宣布一次、表决一次。三是白四羯磨，即一白三羯磨，也就是宣布一次、表决三次。受具足戒之类的大事就需要白四羯磨，仅仅是请求出家，只须单白即可。

“欲出家者，至僧伽蓝中，立眼见耳不闻处，作单白和僧，使大众知闻。”僧伽蓝，简称伽蓝，是僧众所居园林或寺院的通称。单白，宣布一次。僧团举行单白羯磨向大众宣布时，剃度者应该站在僧众可以看见他，但他却听不见僧众说话的地方。让大家知道，有一个人来到寺院请求出家。这么做是便于僧众对此人有直观了解，同时又避免他直接听到会议内容。

“为成问答无失，如《律》中度巧师儿说。”这么做主要是为了以后有人询问情况时不会答错，就如度巧师儿之后佛陀教诲的那样。“度巧师儿”出自《四分律》34卷，说明这一单白羯磨的缘起。当时有个巧师家的儿子来到僧团请求出家，就有比丘为他剃度了。后来他的父母哭泣着前来寺院寻找，但因僧团生活范围很大，并非人人知道此事，很多人就回答说没有。他的父母就去僧寮到处查看，终于找到了孩子。不少长者听说之后就讥嫌说：“这些出家人真是不知惭愧，居然还打妄语，哪里有正法可言？把我的儿子剃度了，却说什么都没看到。”比丘们就将此事禀告佛陀。佛陀因此规定：“从今以后，为人剃度前须经僧团会议让大众了知此事。”这样的话，再有人来询问相关情况时，就不会因为不知情而错答了。此外，发心出家者在剃度前需要在寺院接受一段时间的考察，让大家了解此人是否发心纯正。作为居士来说，对寺院也有一个了解和熟悉的阶段，确定出家是不是自己的理想选择，自己

有没有能力过这种生活。经过相互观察，再于大众会议进行表态，让大家共同决定是否接受此人加入僧团，成为僧团的一份子。

“羯磨云：大德僧听！是某甲从某甲求剃发，若僧时到僧忍听，某甲从某甲剃发，白如是。”羯磨宣示的内容是：“大德僧听，现在有某人准备依止某人剃度出家，如果大家都到了，也都没有不同意见，某人将依止某人剃度。”白如是，是羯磨公文的程式化内容，说明这就是宣布的内容。僧团中，是以默然表示同意，不同于现在的举手通过。若大众默然，此事即可成立。若有人举手表示反对，此事就不能成立。

“《律》云：若僧和合者善，不尔者，房房语令知。”《四分律》说，能将僧众召集起来宣布此事固然是好，若无法将僧众召集一处，就要到每个房间将此事分别告知大众。说到召集，又涉及另一个问题，那就是要划定一个共同的生活区域，律中称为结界。若在此范围内生活，凡须处理公共事务，应取得此范围内所有出家人的同意。如果没有这个前提，就无法判断究竟哪些人到场之后才算是“僧集”了。

二、陈辞请师

作已，应与剃发。先请和尚，应具仪教云：“大德一心念，我某甲请大德为和尚，愿大德为我作和尚。我依大德故，得剃发出家，慈悯故。”三请。其阿阇梨文亦准此（谓剃发及受十戒二师）。

应以诸部会明，立出家仪式。

接着是陈辞请师。发心出家者必须前去请求和尚为你剃度，表明自己愿意依止师长修学的愿望。戒律记载，曾有和尚剃度沙弥后，沙弥却不服管教：“谁叫你为我剃度的呢？”这就很麻烦，所以剃度前必须由沙弥自己亲自前去请求。

“作已，应与剃发。先请和尚。”羯磨告众之后，就应该开始为沙弥剃发。首先要请一位和尚。前面详细介绍了出家需要具备的各项条件，其实和尚也有资格审查的问题。和尚，意为亲教师，本是一种尊称，只是现在被滥用了。过去在禅宗丛林中，只有领众修行的方丈才被尊为和尚，为堂头大和尚。从戒律来说，和尚是为我们剃度、授戒的亲教师，是指导我们完成僧格、走向解脱的导师，也是我们的法身父母，这就必须慎重选择。作为剃度和尚，至少要具备三个条件。第一，受戒超过十腊。第二，懂得比丘戒和比丘尼戒，如此才有能力

引导弟子。第三，有耐心并愿意花时间教育弟子。

“应具仪教云：‘大德一心念，我某甲请大德为和尚，愿大德为我作和尚。我依大德故，得剃发出家，慈悯故。’三请。”发心出家者要具足威仪，正式向和尚请求说：“愿大德慈悲，我某人（自称名字）恳请大德作为我的剃度和尚，希望大德同意做我的和尚。我因为依止大德的缘故，才能剃度出家，请您慈悲摄受我。”需要连续请求三次。

“其阿阇梨文亦准此。”请阿阇梨的内容也是同样，只须将名字更换一下即可。剃度、受沙弥十戒需要两位师父，一是和尚，一是阿阇梨。阿阇梨为轨范师，教授相关威仪及如何作法。所以也要请阿阇梨，才能对他的教授生起恭敬心和殷重心。

“应以诸部会明，立出家仪式。”请师之后，接着要说明出家仪式。但《四分律》中并没有完整的作法程序，故道宣律祖参照诸部律典及经论思想，编写了出家剃度的整个仪轨。

三、庄严法座

在于露地，香水洒之，周匝七尺，四角悬幡。中安一座拟出家者，复设二胜座，拟二师坐。

举行剃度仪式前，先要布置一个庄严的坛场。

“在于露地，香水洒之，周匝七尺，四角悬幡。”佛世时，很多法会都在露天举行，所以这里所说的场所也是露地。但我们现在有这么庄严的大殿和法堂，可根据实际情况决定。确定场地后，先以檀香、沉香浸泡的香水在四周洒一洒，使场地洁净芬芳。周边七尺处，在四个角上悬挂幡盖。

“中安一座拟出家者，复设二胜座，拟二师坐。”中间安放一个座位，给将要剃度者使用。此外，还要安置两个庄严的法座，请和尚及阿阇梨入座。

凡夫往往心随境转，这就需要通过外在环境收摄身心。布置坛场的意义，也在于帮助我们生起虔诚心，生起神圣感。

四、辞亲易服

欲出家者着本俗服，拜辞父母尊者讫，口说偈言：“流转三界中，恩爱不能脱，弃恩入无为，真实报恩者。”乃脱俗服。

《善见》云：“以香汤洗浴，除白衣气^①。”乃着出家衣，正得着泥洹僧、僧祇支，未得着袈裟，便入道场。

①《善见律毗婆沙》卷 16

以香汤洗浴，除白衣气。（T24-788 中）

出家，是从各自的家庭来到僧团，所以首先要和父母亲人辞别。从今往后，就要完成身份的转换。

“欲出家者着本俗服，拜辞父母尊者讫，口说偈言。”发心出家者先是穿着在家衣服向父母尊长拜别，感谢他们多年养育之恩。然后，以一首偈语说明出家的意义，也再次向父母表明自己舍俗出家的愿力。

“流转三界中，恩爱不能脱，弃恩入无为，真实报恩者。”在无尽生死中，我们所以在三界六道轮回沉浮，不得出离，正是因为执著于世间各种情感。这个能绑的力量就是恩爱，包括父母之情、夫妻之情、兄弟之情。若能放下世间恩爱，走上追求真理的大道，才能真正报答所有亲人的恩德。因为我们必须自己成就解脱，才有能力帮助他们。否则的话，虽能给父母衣食奉养，却无法为他们解决生死归宿，这种孝养是非常有限的。正如莲池大师的“七笔勾”所说：“恩重山丘，五鼎三牲未足酬，亲得离尘垢，子道方成就。”父母恩重如山，即使用再多的世间财物也不足以报答。惟有出家修行，使亲人解脱轮回，才算究竟完成孝道。所以出家不是不孝，而是大孝，是人间至孝。

“《善见》云：‘以香汤洗浴，除白衣气。’乃着出家衣。”《善见律》说，此时可以脱下俗服，以檀香、沉香等香料浸泡的水沐浴，彻底清洗身上的世俗气息，然后才可以穿上出家的法服。

“正得着泥洹僧、僧祇支，未得着袈裟，便入道场。”泥洹僧和僧祇支，都是佛世时僧人所穿的常服，泥洹僧是裙子，僧祇支是覆肩衣。此时，先要穿上泥洹僧和僧祇支，暂时不能披袈裟，然后进入坛场。在汉地出家，可以先穿海青，因尚未正式出家，故不得披袈裟。

五、师为说法

来至和尚前，互跪。和尚应生儿想，不得生污贱心，弟子于师生父想。应为说发毛爪齿皮，何以故？有人曾观此五，今为落发，即发先业，便得悟道。如罗睺罗落发未竟，便得罗汉。如熟痛待刺，莲华待日。^①

^①《善见律毗婆沙》卷 16

和上应生儿想，不得生污贱心。何以故？若如是好心料理，弟子于和上阿闍梨便生父想。临剃发，和上应为说五法。何者为五？一者发、二者毛、三者爪、四者齿、五者皮。所以说此五法者，有人前身曾观此五法，今为剃发落地，即发先业，便得罗汉。是故先教五法，然后为剃发。如罗睺罗发落未竟便成罗汉。如痛熟，须人为刺然后得破。亦如莲花，须待日出而得开敷。此欲出家人亦复如是，因说五法便得悟道。（T24-788 中）

此时和尚须为弟子说法。这段文字出自《善见律毗婆沙》。

“来至和尚前，互跪。和尚应生儿想，不得生污贱心，弟子于师生父想。”发心出家者来到和尚前互跪。和尚对于弟子应视为独生儿子那样充满慈爱，关怀备至，不能不以为然，更不能心生厌恶。弟子对于师父应视为亲生父亲那样尊重爱戴，身心归投。因为师父就是自己的法身父母，是成就慧业的根本依止。

“应为说发毛爪齿皮，何以故？”和尚要为弟子开示，如何观察身上的发、毛、爪、齿、皮。为什么呢？因为这些都是组成我们色身的零件，而这些零件本身又是因缘和合而成。其中既没有我，更没有值得贪恋之处。但在现实中，却是世人最易产生执著的所在，或以各种食物补品来滋养它，或以各种美容用品来装点它，这就是与生俱来的我执。出家修道，首先要减少对身体的贪著，认识到色身的无常和不净。所以说，出家不仅要出世俗家，更要出五蕴家。所谓出五蕴家，就是认识到五蕴无我，从对色身、情绪、想法的执著中超越出来，认识到这些不过是种种缘起的影像。此外还要出生死家、三界家，这才是出家的真正意义所在。

“有人曾观此五，今为落发，即发先业，便得悟道。”有些利根者因为观察发毛爪齿皮五项缘生无性，待落发时，先前慧根显发，当下证悟空性。

“如罗睺罗落发未竟，便得罗汉。如熟痛待刺，莲华待日。”罗睺罗，佛陀十大弟子之一，以密行第一著称。他当年出家时，落发尚未结束就已证得阿罗汉果。就像完全成熟的

痛疮，只要轻轻一刺，脓水就能立即排尽。又像含苞欲放的莲花，只要被阳光照耀，马上就会盛开。

这两个比喻都是说明，若剃度者自身因缘成熟，只须和尚稍加点拨，立刻就能开悟证果。所以现在也为剃度者讲述这些内容，即使不能由此开悟，也能由观无常放下对色身的贪恋执著，坚定求道之心。

六、灌顶赞叹

为说法已，向阿阇梨前坐。以香汤灌顶，赞云：“善哉大丈夫，能了世无常，舍俗趣泥洹，希有难思议。”

说法开示后须以香汤灌顶，表示令身器清净，接纳善法。

“为说法已，向阿阇梨前坐。以香汤灌顶，赞云。”和尚为弟子开示法要后，弟子坐到阿阇梨面前。阿阇梨以香汤灌剃度者顶，以示祝福，同时称念偈颂赞叹之。

“善哉大丈夫，能了世无常，舍俗趣泥洹，希有难思议。”阿阇梨赞道：“真是了不起的大丈夫，能彻见世间的无常变化，舍弃名利、情感而寻求解脱之道，实在稀有难得，不可思议。”这首偈颂主要是对发心者的鼓励，首尾二句赞叹行者作出这一选择的难能可贵，次句赞叹行者对真理的思考和追求，第三句则是赞叹行者志向远大，不同凡响。

“大丈夫”，指有气节、有操守、有作为的人，也就是《孟子》所说的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫”。出家，是对世俗名利的舍弃，对固有串习的挑战，需要难行能行、难忍能忍的毅力，非常人可以成就。过去曾有位大将问禅师：“我能不能出家？”禅师说：“出家乃大丈夫之事，非将相所能为也。”原因何在？因为将相只是去战胜别人，而出家却是要战胜自己。战胜别人固然不容易，但战胜自己却难上加难，这也正是英雄和圣贤的区别所在。

七、礼佛皈依

教礼十方佛竟，行者说偈言：“归依大世尊，能度三有苦，亦愿诸众生，普入无为乐。”

下面是礼佛皈依。

“教礼十方佛竟。行者说偈言。”阿闍梨为发心出家者灌顶后，教导他顶礼十方诸佛。然后，行者以偈颂表达自己皈依三宝、舍俗求道的誓愿。佛陀是一切佛弟子的究竟皈依处，也正是因为仰慕十方诸佛的慈悲和智慧，我们才会发心皈依，发心出家，成为佛陀的追随者。

“归依大世尊，能度三有苦。”世尊，佛陀十大名号之一，因佛陀具有无量功德而为人天所尊。三有，三界。皈依佛陀，能帮助我们度脱三界痛苦。这是说明佛陀的无量功德和皈依、出家的意义所在。

“亦愿诸众生，普入无为乐。”无为乐，涅槃寂静之乐。我们发心出家，不只是为了自己，同时也发愿帮助一切众生度脱三界痛苦，获得无为之乐。这两句是行者的誓言，以此表达自利利他、自觉觉他的生命目标。

八、闍梨剃发

阿闍梨乃为剃发。旁人为诵出家呗云：“毁形守志节，割爱无所亲，弃家弘圣道，愿度一切人^①。”

《佛说诸德福田经》，1卷，西晋沙门法立、法炬共译，是佛陀为天帝释讲述出家功德。

①《佛说诸德福田经》卷1

毁形守志节，割爱无所亲。弃家弘圣道，愿度一切人。（T16-777上）

在礼佛皈依并以偈颂再次表明心愿后，阿闍梨可为行者剃除须发。

“阿闍梨乃为剃发，旁人为诵出家呗云。”阿闍梨为行者剃发时，观礼者开始吟诵出家偈，表示由衷的随喜和赞叹。

“毁形守志节。”毁形，此处指剃发。将世人认为美的、重要的头发剃去，意味着我们放弃对世间虚妄表象的执著，从而坚定内在操守，完成人生的高尚追求，成就佛菩萨那样的悲智二德。从世俗角度说，剃发是对外在形象的破坏，尤其在儒家思想中，身体发肤受之父母，不可轻易毁伤。但从佛法角度来看，剃发是体现了出家人的外在威仪，为僧相标志之一。

“割爱无所亲。”割爱，放弃世间恩爱。出家意味着从此放弃亲疏之别，放弃爱恨情

仇，并对一切有情生起平等舍心。如果有恩爱，就会有亲有疏，还会由爱生贪乃至由爱生恨。这些正是烦恼的根本，轮回的根本，生死的根本。出家是要舍弃凡夫心，长养平等心，首先必须在关系上放弃这些亲疏界限，放弃对亲人的执著。

“弃家弘圣道，愿度一切人。”放弃世俗小家，才能平等对待一切众生，全身心地荷担如来家业，弘扬佛陀圣教，并以度化一切众生为己任。这一偈颂虽仅二十个字，却充分表达了出家人的操守、志向和事业。

九、师除顶发

与剃发时，当顶留五三周罗发。来至和尚前，互跪。和尚问云：“今为汝去顶发，可不？”
答言：“尔。”便为除之。^①

^①《善见律毗婆沙》卷16

为剃发时，当顶留五三发置。以香汤洗浴，除白衣气。来至和上前，胡跪。和上问言：“今为汝去顶发，许不？”答言：“尔。”和上自为剃去顶发。（T24-788中）

沙弥剃发，需要阿阇梨与和尚共同完成。

“与剃发时，当顶留五三周罗发。来至和尚前，互跪。”周罗，为梵汉并译之称，指保留于头顶的少许头发。阿阇梨为行者剃发时，不能尽除无余，顶心尚须稍留几撮。完成以上步骤后，发心出家者来到和尚面前跪下。

“和尚问云：今为汝去顶发，可不？”此时，和尚还要询问行者：“我现在为你剃除顶发，可以吗？”这是给行者最后的考虑机会：你究竟是不是确定要出家？是一时冲动，还是经过深思熟虑的抉择？如果现在后悔还来得及，待最后几刀下去，身份就此改变了。

“答言：‘尔。’便为除之。”若行者确定自己的选择，就回答说：“可以。”于是和尚将最后留下的顶发剃除。至此，剃发算是正式完成了。

十、授衣披着

除已，和尚授与袈裟，便顶戴受。受已，还和尚，如是三反^①。和尚为着之，说偈言：“大哉解脱服，无相福田衣，披奉如戒行，广度诸众生。”

①《善见律毗婆沙》卷 16

剃顶发已，在和上前胡跪。和上授与袈裟，得以顶戴受，受已还和上，如是第二、第三受。顶戴受已，和上为着。（T24-788 中）

从外在形象看，出家人与世人主要区别有二，一是剃发，一是染衣。在剃发后，和尚要为新出家沙弥传授袈裟。

“除已，和尚授与袈裟，便顶戴受。”袈裟，为梵语，意为坏色，指僧众所着法衣，以其色不正而名。顶发去除之后，和尚为沙弥授予袈裟。沙弥接过袈裟，应双手举至头顶，顶戴受持，以示恭敬。

“受已，还和尚，如是三反。”沙弥从和尚手中接过袈裟后，并不是立刻接纳，而是要还给和尚，和尚再授与行者。如此往返三次，才算是正式接受。因为袈裟是僧众的法衣，也代表僧相的庄严，须以殷重心接受。

“和尚为着之，说偈言。”沙弥接受袈裟后，由和尚亲自为其披上，同时还要说一首偈颂，表明袈裟所蕴含的意义。

“大哉解脱服。”披上袈裟，象征着我们的身份和职责从此改变，更意味着未来生命都要与解脱相应。我们身着俗装，是过着轮回的世间生活；身着法服，就是过着清净的修道生活。所以袈裟应当染作坏色并割截成片，表不著世间好相之义。

“无相福田衣。”无相，佛法修行能招感出世无漏之福，离有为相。福田，袈裟由许多长方形布块缝合而成，如田地一般。出家是为了追求解脱，也是为了帮助一切众生走向解脱，故有资格接受众生供养，为世间福田。

“披奉如戒行，广度诸众生。”这两句是对行者的殷切勉励。袈裟是出家人的标志，也是佛法住世的象征，穿上后应油然而生起神圣感。体现在行为上，是行住坐卧都要依照戒律，方可内外相应，具足威仪。也惟有依戒行事，才能进一步勤修定慧，才有能力广泛度化一切众生。

十一、旋绕自庆

礼佛讫，行绕三匝，说自庆偈：“遇哉值佛者，何人谁不喜，福愿与时会，我今获法利。”

穿上袈裟，僧相初现。此时，沙弥自己首先旋绕并说偈，以此表达内心的喜悦之情。这两种都是印度常见的仪式。

“礼佛讫，行绕三匝，说自庆偈。”礼佛三拜之后，旋绕三周，说一首庆贺自己新生的偈颂。

“遇哉值佛者，何人谁不喜。”能够遇到佛陀，能够在佛陀的教法中出家修道，谁能不感到由衷的欢喜？不仅我自己欢喜，看到的每个人都为之欢喜。因为有了佛法，我们的人生才有了意义，生命才有了希望。

“福愿与时会，我今获法利。”福，福报，善根。愿，愿力。我的福报、愿力和世间各种善缘的和合，使我今天能够剃度出家，获得佛法的殊胜利益。

十二、辞亲受贺

礼大众及二师已，在下坐，受六亲拜贺。出家离俗，心怀远大，父母等皆为作礼，悦其道意。

自己庆贺之后，还要接受亲人的庆贺及祝福。

“礼大众及二师已，在下坐，受六亲拜贺。”此时，沙弥须向僧团大众及和尚、阿阇梨顶礼，感恩他们的慈悲接纳。然后，在他们的下首入座，接受父母、六亲的顶礼及祝福。剃度前，行者须拜别父母，此时僧相已现，道俗有别，则可接受父母礼拜。

“出家离俗，心怀远大。”出家是对世俗的远离，是以解脱及无上菩提作为人生目标。所以，整个生命形态都已开始改变，开始高人一等。这个高，不是从身份来说，也不是从外在形象来说，而是由高尚志向及德行所决定。

“父母等皆为作礼，悦其道意。”父母等人都要向新出家沙弥顶礼问讯，使他坚定道心。虽然出家人可以接受世人的礼拜供养，但我们不要觉得这是理所当然，每一次接受礼拜供养时，应该反观自省：“自己凭什么受人恭敬，受人供养？我们的行为究竟有什么超越世俗之处？我们的生命究竟有什么与众不同的内涵？”时常这样反省，才不会偏离出家的初心，同时也能避免增长我慢。

十三、剃发时节

中前剃发。

落发的时间，尽量安排在中午以前，因为早上有生机盎然之意。此时，太阳刚刚升起，万物在雨露滋润、阳光照耀下欣欣向荣地生长。出家是新生命的开始，今后还有漫长的道路。早上落发，预示未来的修行之道如早晨般洒满阳光，富有生机。

十四、即受皈戒

《毗尼母》云：“剃发着袈裟已，然后受三归五戒等。”^①

①《毗尼母经》卷3

先与剃发着袈裟，教胡跪合掌，然后授三归、五戒、沙弥十戒。（T24-816 中）

剃发染衣只是形象上的改变，接着还要赋予这一身份相应的内涵，那就是受戒。

“《毗尼母》云：剃发着袈裟已，然后受三皈五戒等。”《毗尼母经》说，剃发并穿上袈裟之后，接着还要受三皈、五戒和沙弥十戒。

三皈，即皈依佛法僧三宝，此是佛法根本所在，通于所有戒律，故有五戒三皈、八戒三皈、十戒三皈等，这些戒体都是从皈依而来。《萨婆多毗尼毗婆沙》说：“若不受三归，得五戒不？若不受三归，得八斋不？若不受三归，得十戒不？若不受三归，得具戒不？答曰：一切不得。”

此外，受戒必须次第进行，由五戒而十戒、具足戒。如果没有前面的少分戒，是不能直接受沙弥戒或具足戒的。五戒虽是在家戒，但此刻的沙弥仅有出家人的外在形象而已，体仍与俗无异。若事先未受五戒，仍须先受，方可进一步受沙弥十戒。

受过十戒之后，才开始具备法的内涵，为法同沙弥。之前只是形同，即形象上的沙弥。学佛和未学佛的差别在哪里？在家和出家的差别在哪里？修行和不修行的差别在哪里？就在于我们的心相续中究竟有多少佛法的内涵。

第三节 受戒仪式

三、受戒法者分三。初缘、二体、三相。

以下是关于受戒的仪式，包括三个部分，一是受戒因缘，二是正纳戒体，三是宣说戒相。

一、受戒因缘

初中，集僧已，安受者见处立，作法同前。白言：“大德僧听！彼某甲从某甲出家，若僧时到僧忍听，某甲从某甲出家。白如是。”

《五百问》云：“二人得度沙弥，一人不合①。”

《五分》、《十诵》：“先与五戒，后受十戒②。”

《善见》，当礼僧足。往阇梨所，礼已，互跪合掌，教言：“汝当随我语，教汝受三归。”答云：“尔。”③（见下页）

《出要律仪》云：“捉师衣角者，出在人情，世末流变也。”

《律》文，似对僧所。理须生建立胜缘，应问遮难，一同僧法。必若有者，五戒不发，何况具十。文如僧中。

第一部分介绍受戒的因缘，也就是如法获得戒体的各项条件。

“集僧已，安受者见处立，作法同前。”行者受沙弥戒之前，首先还是要集僧宣布，让僧团大众知道今天要给某个沙弥授戒。僧众集合后，让受戒者在大家可以看见他，但他又听不到大家说话的地方，和之前出家时的做法同样。

“白言：大德僧听！彼某甲从某甲出家，若僧时到僧忍听，某甲从某甲出家。白如是。”这是羯磨的公文，由羯磨师向大众宣布某甲跟随某甲比丘出家受戒这件事，请求大众认可。如果大众没有反对意见，就算通过了。

“《五百问》云：二人得度沙弥，一人不合。”《五百问》“度人事品”记载，目连尊者请教佛陀说：“一个人可以剃度沙弥吗？”佛陀明确告诉他：“必须两位师长方可。”也就是剃度和尚及阿阇梨。如果只有一位和尚为出家者剃度，是不如法的。

“《五分》、《十诵》：先与五戒，后受十戒。”《五分律》和《十诵律》都说到，

必须先为新出家沙弥授五戒，然后才能授沙弥十戒。受戒是要有次第的，对行者本人来说，可以有适应的过程。对整个僧团来说，这样做也有利于维护戒律的庄严。

“《善见》，当礼僧足。往阇梨所，礼已，互跪合掌，教言：‘汝当随我语，教汝受三归。’答云：‘尔。’”《善见律》说，受戒者应顶礼和尚双足，以表敬重之意。然后到阿阇梨的面前，礼拜后跪地合掌。阿阇梨须教导行者说：“你应该跟着我说，我先为你传授三皈。”行者回答：“好。”

“《出要律仪》云：捉师衣角者，出在人情，世末流变也。”《出要律仪》中，对受戒时要抓住师父衣角的说法进行了批评：这个做法纯粹是出于世俗人情，是末法时期对戒律及如法羯磨的歪曲，律中是没有根据的。

“《律》文，似对僧所。理须生建立胜缘，应问遮难，一同僧法。必若有者，五戒不发，何况具十。文如僧中。”按照《四分律》，受戒前须和僧告白，同时也是在僧众前对受戒者进行资格审查。因为戒是要依托胜缘才能生起，如果行者具备相应的难和遮，是无法发戒的。所以，要先问十三难和十三遮（十六遮中去除年岁、衣、钵）。如果发心出家者存在遮难中那些情况，尚且不能得到五戒，更何况十戒和具足戒。遮难具体内容见“受戒缘集篇”。按照《行事钞》自身的顺序，“受戒缘集”为第八篇，而“沙弥别行”为第二十八篇。行文至此，遮难早已详细讲述，无须重复。按照我们这门课程的讲授顺序，“沙弥别行”之后就要开讲“受戒缘集”，此处也不再展开说明。

所谓遮难，指遮和难两种情况。遮的部分，自身并非罪恶，只是障碍受戒。但也不是绝对的，还有通融余地。如父母不听等，现在不允许不代表永远不允许。再如为奴或欠债等，待身份改变或还清债务后即可，都不属于原则问题。但难的部分，其性质即是罪恶，如杀父、杀母、杀阿罗汉或贼心入道、污比丘尼等，一旦犯有这些重大过失，将永远失去出家受戒的资格。

出家的资格审定，和受沙弥戒、比丘戒的资格审定基本一致。所以，这些问题必须从出家就开始把关，而不是受戒前再来检讨，否则会影响僧团的整体素质。当然这不是说受戒时就不必考察，虽然经过出家时的初审，受戒前仍须进一步验证，确认其是否有资格受戒，有资格获得戒体。

二、纳受戒体

二、明戒体。文云：“我某甲归依佛、归依法、归依僧。我今随佛出家，某甲为和尚，如来至真等正觉是我世尊（三说）。”“我某甲归依佛竟、归依法竟、归依僧竟。我今随佛出家已，某甲为和尚，如来至真等正觉是我世尊（三说）。”

那么，怎样获得沙弥十戒的戒体呢？

“文云：我某甲归依佛、归依法、归依僧。我今随佛出家，某甲为和尚，如来至真等正觉是我世尊（三说）。”十戒戒体是从受持三皈产生，根据《四分律》，应作如是宣誓：“我某人（自称法名）至心皈依佛陀，至心皈依法，至心皈依僧宝。我尽形寿追随佛陀出家修道，尊某人（师名）为和尚，以如来作为究竟皈依处。”同样的话要重复三遍，以确定并巩固自己的决心。此处之所以还要强调“我今随佛出家”，是因为之前只是形象上的改变，而受戒则是赋予这一形象以法的内涵，开始真正具备僧人的体。

“我某甲归依佛竟、归依法竟、归依僧竟。我今随佛出家已，某甲为和尚，如来至真等正觉是我世尊（三说）。”然后宣说：“我某人（自称法名）已至心皈依佛，已至心皈依法，已至心皈依僧。我尽形寿追随佛陀出家修道，尊某人（师名）为和尚，以如来作为究竟皈依处。”同样的话也要重复三遍。

皈依是完成生命中最庄严的宣誓。首先要清楚宣誓内容，明了这一宣誓究竟意味着什么，其次要发自内心。如果缺乏这两个前提，这一宣誓是没有力量甚至无效的。因为很多人在皈依受戒时表达不清，所以现在往往是由戒和尚带着大家宣誓。但我们要知道，这是人生的庄严宣誓，不是人云亦云地随便说几句话。

三、宣说戒相

次三，明相。

【1．正说戒相】

“尽形寿不杀生是沙弥戒，能持不？”答：“能。”不偷盗、不淫、不妄语、不饮酒、不着华鬘好香涂身、不歌舞倡伎亦不往观听、不得高广大床上坐、不得非时食、不得捉钱生像金

银宝物，并准初法一一牒问，答言：“能者。”①又云：“是沙弥十戒，尽形寿不得犯。”

授戒相已，为说出家功德，高于须弥，深于巨海，广于虚空。自余说法，随时临辩（云云）。

戒相中未显者，如高床谓八指以上。《增一》云：“八种床等②。”如随相中。

生像者，《僧祇》、《善见》云：“生色，似色即像也③。”生金像银，胡汉二彰。

《四分》，大小持戒中，沙弥具得七支，并余遮戒，准如僧尼二律，下三众通结吉罗。

故知且列十戒，喜犯前标。余所未知，二师别教，如大僧四重之例。又由志弱未堪四依，故不列之。或略无也，岂得不行。

以下是宣说戒相，通过实践相应的戒行，帮助我们防护戒体。沙弥戒共有十条，是身为沙弥应当履行的职责和行为规范。和尚将逐一宣说，受戒者须逐一回答。

“尽形寿不杀生是沙弥戒，能持不？答：能。”和尚问戒子说：“从现在起直到此生生命结束都不能杀害任何有情，这是沙弥应该遵循的戒律，你能做得到吗？”行者回答说：“能够做到。”

“不偷盗。”未经允许，绝不拿走任何不属于自己的物品。这是沙弥戒的第二条。

“不淫。”清净自守，不和任何人发生性行为。这是沙弥戒的第三条。

“不妄语。”言必诚实，不说任何虚妄诳他之言。这是沙弥戒的第四条。

“不饮酒。”不饮用任何酒类或含有酒精的饮品。这是沙弥戒的第五条。

“不着华鬘好香涂身。”华鬘，以鲜花串成的花环作为装饰，为印度传统。出家后不能再以花环装饰身体，也不往自己身上涂抹油脂香粉之类。这是沙弥戒的第六条。

“不歌舞倡伎亦不往观听。”倡，乐舞谐戏。伎，奏乐。不到歌舞厅等娱乐场所，也不主动观看或收听歌舞表演。这是沙弥戒的第七条。

“不得高广大床上坐。”不坐在那些豪华高大的宝座之上。这是沙弥戒的第八条。

“不得非时食。”中午之后至第二日明相出现之前不再进食。这是沙弥戒的第九条。

“不得捉钱生像金银宝物。”不再保存钱财及任何金银宝物。这是沙弥戒的第十条。

“并准初法一一牒问，答言：能者。”以下九条按第一条的方式逐一问过，如“尽形寿不偷盗是沙弥戒，能持不？”“尽形寿不淫是沙弥戒，能持不？”受戒者应当回答：“能够做到。”

“又云：是沙弥十戒，尽形寿不得犯。”之后还要特别强调：“这是沙弥十戒，从今

以后，直至今生生命结束都不能违犯。”这十条是沙弥必须遵循的行为准则。生命是无尽的积累，我们的所作所为乃至起心动念，将在生命内在形成一种力量。行为会形成习惯，习惯会形成性格，性格最终会成为人格。我们要重塑人格，培养僧格，必须从起心动念开始规范，通过如法的生活逐步培养。

“授戒相已，为说出家功德，高于须弥，深于巨海，广于虚空。”传授戒相之后，还要为沙弥宣说出家的利益，使其了解这一身份的尊贵之处，以免妄自菲薄。其功德究竟多大？律祖用了三个比喻，比须弥山更高，比巨海更深，比虚空更广阔，以此说明出家功德之巨，难以描述。为何出家能成就如此功德？因为它是出离轮回、走向解脱的开始，是对生命的彻底改变，对痛苦的彻底根除。世人所有的努力，如成家立业、荣华富贵等，相比出家所成就的利益，都是有漏而暂时的。

“自余说法，随时临辩（云云）。”除了以上这些内容，还可根据实际情况，善巧地为受戒者对机开示。

“戒相中未显者，如高床谓八指以上。”戒相内容多数容易理解，也有个别意思不是很清晰，在此补充说明。比如高床为八指以上，一指约两寸，八指约一尺六寸。

“《增一》云：八种床等。”《增一阿含经》中讲到有八种座位，即以金、银、象牙、牛角制作或装饰的座位，和如来、缘觉、罗汉、师长专用的座位。前四种是因材料珍贵奢华而不适合出家人使用，后四种是因主人地位尊贵而不适合普通人使用。

“如随相中。”《行事钞》“随戒释相篇”中也有相关内容。

“生像者，《僧祇》、《善见》云：生色，似色即像也。生金像银，胡汉二彰。”所谓生像，根据《僧祇律》和《善见律》所说，生色指金，是天生的颜色。似色是指银，因能染色而得名，似就是像的意思。在“生金像银”这个名称中，生和像是梵语，金和银是汉语，所以它是将梵语和汉语两种表达方式结合在一起。

“《四分》，大小持戒中，沙弥具得七支，并余遮戒，准如僧尼二律，下三众通结吉罗。”大，比丘。小，沙弥。七支，指三种身体行为和四种语言方式，即杀生、偷盗、淫欲和妄语、两舌、恶口、绮语。僧尼二律，比丘和比丘尼戒本。下三众，式叉摩那尼、沙弥、沙弥尼。吉罗，即恶作、轻垢罪，是五篇七聚中最小的罪行。根据《四分律》，比丘戒和沙

沙弥戒都是依身三口四七支而建立，是根据身口行为来判断是否犯戒。不同在于，沙弥等三类小僧无论犯性戒还是遮戒，包括僧尼二律中的那些遮戒，罪名都是突吉罗。

“故知且列十戒，喜犯前标。余所未知，二师别教，如大僧四重之例。”由此可见，虽然沙弥戒只列出十条，主要是将容易违犯的行为标在前面。除此以外的内容，还要请和尚、阿阇梨特别教导。就像大僧受戒时会特别强调四重戒，并不是只有这四条，更不是说其他戒就不需要遵守。沙弥也是同样，虽然受的是十戒，但在沙弥阶段也要开始了解比丘的生活，修学比丘的戒律。

“又由志弱未堪四依，故不列之。或略无也，岂得不行。”又因沙弥意志较为薄弱，暂时还没能力接受四依的生活方式，所以此处不曾涉及。虽然沙弥戒没有说到，但作为有志于道业的出家人，怎能不尽量去做呢？

四依是佛制僧团初期的比丘生活形态，分别是粪扫衣、常乞食、树下坐、陈腐药。粪扫衣，是把别人扔掉的破布捡回来缝成袈裟。常乞食，是托钵乞食，这一传统在南传佛教地区至今仍有保留。树下坐，是住在大树下。陈腐药，是将别人已经煮过的药渣继续煎煮。四依代表着佛教的优良传统，虽然佛世时也不是所有出家人都依此生活，但它所代表的少欲知足的精神，是任何时代都应该遵循的。凡夫最大的特点是贪著，而贪著又和拥有相关。如果我们一无所有，也就无可贪著了。所以佛陀规定比丘要过最为简单的生活，从而远离对物质的占有，从生活环境的清净，逐步达致内心的清净。

【2. 说五德】

次，为说五德。如《福田经》云：“一者发心出家，怀佩道故。二者毁其形好，应法服故。三者委弃身命，尊崇道故。四者永割亲爱，无适莫故。五者志求大乘，为度人故①。”

接着讲述出家人应该具备的五种德行。

“次，为说五德。如《福田经》云。”其次，和尚为沙弥开示出家五德。此处引用《佛说诸德福田经》的内容进行说明。经中记载，佛陀在舍卫国祇树给孤独园时，天帝释与数万天子前来佛所，并请求佛陀为众生开示播种福田的方法。佛陀告诫他们：“众僧之中有五净德，名曰福田，供之得福，进可成佛。”是哪五种德行呢？

“一者发心出家，怀佩道故。”佩，带持义。第一，发心出家就要时时保有道心，使内心与修行相应。世人每天忆念的，无非是事业财富，无非是吃喝玩乐。作为出家人，我们不仅要改变生活形态，更要改变内心的相续，以八正道和戒定慧不断调整生命。

“二者毁其形好，应法服故。”第二，放弃世人追求的形象，身披袈裟，以庄严法相作为佛法住世的象征。此处的关键，是放弃对色身的贪著。比如出家人剃发是表示对世俗形象的放弃，但现在也有些人为追求时尚、标新立异而剃发，这种行为只是执著的另类表现方式，并非毁其形好。所以说，剃发染衣的意义是在于其中蕴藏的内涵，而非外在形式。

“三者委弃身命，尊崇道故。”委弃，舍弃。尊崇，敬重。第三，为了求道，不仅可以放弃世俗利益，甚至可以为法忘躯，放弃最为宝贵的生命。因为对出家人来说，求得正法、断惑证真才是今生最为重要的使命。

“四者永割亲爱，无适莫故。”适，亲厚。莫，疏远。第四，永远放弃对家庭和亲人的特殊感情，对一切众生没有亲疏之别。我们之所以会喜欢或讨厌某些人，皆因我执而建立。惟有改变内在的凡夫心，将心量完全打开，才能平等待人，生起佛菩萨那样的无缘大慈、同体大悲。

“五者志求大乘，为度人故。”第五，要发大乘心，出家不仅是为了自己求得解脱，更是为了利益一切众生，为了带领一切众生走向解脱，所谓“为利有情愿成佛”。

倘能具备这五种德行，就是真正的良田，供之得福无量。因此，这五种德行是出家五众共同奉行的内容，且应终身奉行，并不局限于沙弥小众，也不仅是对新出家行者的要求。

【3. 说六念】

次，为说六念法。大同僧中，不同俗人佛法僧等六也，由制通沙弥故。至第三念时云：“我今年若干，某年月日时受十戒。”以律制生年次第，又出家年次第，二俱须知。

“次，为说六念法。”其次，要为新出家沙弥讲述六念法。

“大同僧中，不同俗人佛法僧等六也，由制通沙弥故。”通常说到的六念，是念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，属于在家居士的修行内容。沙弥的六念不同于此，而和出家比丘忆念的内容基本相同。因为比丘的修行内容和沙弥是相通的，也是沙弥应该学习的。

那出家人的六念是哪些呢？一是念日月，应忆念今天是几月几日，是黑月、白月，离诵戒布萨还有多少日子。第二是念食处，也就是在哪里吃饭。第三是念夏腊，忆念自己受戒几年，现有几腊，这是参与僧团生活的长幼依据。第四是念知衣钵，忆念衣钵是否如法，得到后是否经过受持、说净。第五是念同别食，同是和大众一起过堂，别指有缘开别众食。第六是念身康羸，忆念身体是否健康，如果病了应抓紧治疗，如果健康应精进修持。

“至第三念时云：我今年若干，某年月日时受十戒。”到第三念时，沙弥应该忆念：我今年有多大年龄，是哪一年什么时候受的沙弥十戒。这也是六念中沙弥不同于比丘的忆念内容。因为沙弥还未受大戒，尚无夏腊可言。

“以律制生年次第，又出家年次第，二俱须知。”《四分律》50卷记载：“诸比丘作如是念：沙弥当以生年为次第，为以出家年为次第？佛言：应以生年为次第。若生年等者，应以出家年为次第。”所以，对于沙弥来说，出生和出家两个时间都是应该时常忆念的。这是沙弥在僧团生活的伦理依据，依此而长幼有序。

【4. 说十数】

《僧祇》云：“应为说十数，一、一切众生皆依仰食。二、名色。三、痛痒想。四、四谛。五、五阴。六、六入。七、七觉意。八、八正道。九、九众生居。十、十一切入①（见下页）。”沙弥法应如是数。

准此，为破十种外道者：初破自饿外道，彼以洮糠饮汁，餐风服气等。二、为破自然外道，如犍子饮乳，棘尖乌黑，火上水下，风轻地重，并无有因，自然而生。三、为破梵天为因外道，自在梵王，众生父母，众生欢喜，由于彼天。四者、破无因果外道，如外草木，自生自死，人亦同之。五、破神我外道，执于身中，别有神我，以为宰主。六、破一识外道，如一室六局，猕猴遍历，根亦如是，一识通游。七、为破不修外道，以却顺观见八万劫外，更不见境，号为冥谛涅槃，如转缕丸高山，缕尽丸止，何须修道等。八者、为破邪因外道，或持鸟鸡鹿狗牛兔等戒，或修八禅，或修邪慧邪进，以为真道，背于八正。九、破色无色天计涅槃外道，以二界有无想定，非想定心沉没处，谓是穷理，此乃众生所居。十者、破色空外道，以外道用色破欲有，以空破色有，谓空至极。今立十处，但是自心运用多少，实唯一识，本无前境。妄立是非，我见不除，还受生死。

故《智论》云：“外道能生禅定船度欲色界海，无色如大海，深广不能度，由不破我心故②。”

此上具出破相，拟辄贼住，来者问之。《善见》云：“若欲试知是比丘众，当问何法？持三衣等。”

十数，是沙弥应该具备的基本教理知识。僧团可据此判断，来人究竟是不是在佛教僧团中出家的沙门。佛世时，印度有九十六种外道，其中也有不少是以出家的方式修行。根植于这一土壤的佛教，很多名相、概念及外在表现形式和印度传统文化有着千丝万缕的关系。那么，佛教的特色究竟何在？这里就提出十条。

“《僧祇》云：应为说十数。”《僧祇律》说：应当为沙弥说十种基本教理。律中记载，佛陀在舍卫城时，有檀越来精舍供僧，一位黑色大腹者擅自坐到上座位置上。上座到后问他：“你是几腊？”他说：“我不过是要吃顿饭，问我几岁干什么？”结果被上座呵斥。他就坐到第二座，待第二座到来时，又是同样一番对答，又被第二座呵斥。如是辗转，一直退到沙弥中，禁不住大家的反复追问，他就自称是难陀优波难陀的弟子。比丘们将这一情况禀告佛陀，佛陀说：“这不是难陀优波难陀的弟子，而是自己出家的。”因为他既不懂得僧团礼仪，也不懂得十数。那么十数究竟是什么呢？

“一、一切众生皆依仰食。二、名色。三、痛痒想。四、四谛。五、五阴。六、六入。七、七觉意。八、八正道。九、九众生居。十、十一切入。”第一，一切众生都依食物为生。二是名色，即一切精神与物质现象的总称。三是痛痒想，这是苦受、乐受、舍受的早期翻译。四是四谛，即苦集灭道，说明流转和还灭两重因果。五是五阴，即色、受、想、行、识五蕴。六是六入，指眼、耳、鼻、舌、身、意六根。七是七觉意，即念、择法、精进、喜、轻安、定、舍七种觉支。八是八正道，为正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念和正定。九是九众生居，即九种有情居住之地，包括无色界四无色天、色界四禅天和欲界杂居地。十是十一切入，指地、水、火、风、青、黄、赤、白、空、识十种观。

“沙弥法应如是数。”这些佛教基础教理，是沙弥应该知道的。

“准此，为破十种外道者。”说以上十数，主要意义有三。一是对十种外道邪见进行破斥，二是显示佛教正见，三是作为鉴别是否贼住的标准。

“初破自饿外道，彼以洮糠饮汁，餐风服气等。”洮，同淘，洗去杂质。第一，破的是自饿外道。他们认为修行就不必吃饭，只须喝一点淘洗米糠的汁水，甚至餐风饮露、吸收

天地之气即可。如气功的辟谷，还有打饿七之类，都是因为不了解修行的根本是什么，并非佛教的用功方法。针对自饿外道的观点，佛陀提出“一切众生皆依食住”。也就是说，一切众生都是依靠食物存活。这里所说的食物，比我们平时所说的概念更宽泛，包括段食、触食、思食、识食四种。其中，段食就是通常所说的食物，分段而食，资益色身。另外三种分别指感官与外境的接触、知觉和思想意志。

“二、为破自然外道，如犍子饮乳，棘尖乌黑，火上水下，风轻地重，并无有因，自然而生。”第二，破的是自然外道。他们认为一切都是自然而有，小牛为什么会喝奶？荆棘为什么是尖的？乌鸦为什么是黑的？火燃烧时为什么往上冲？水流动时为什么往下淌？乃至风很轻而地很重，都是自然而然的。针对这一观点，佛陀就讲述名色。所谓名色，也就是心法和色法，因心不可见故只可称名。佛教认为，有情在生死轮回中识与名色互为缘故，而有种种生命现象的出现，并非自然而有。

“三、为破梵天为因外道，自在梵王，众生父母，众生欢喜，由于彼天。”第三，破的是以梵天为造物主。他们认为世间万物乃至一切众生皆由大梵天创造。印度的四种姓，传说便是在梵天的不同部位出生，由此而有贵贱之分。也正因为人是由梵天所造，所以他们的一切喜怒哀乐、吉凶祸福都是由梵天决定。针对这一观点，佛教就讲痛痒想，也就是苦受、乐受、舍受（痛痒想为三受的早期翻译，痛即苦受，痒即乐受）。佛教认为，人的所有感受都是建立在根和尘的基础上，而非外在主宰神决定。因为有根尘，在根尘相缘的过程中，就会产生顺逆境界。由顺境导致乐受，由逆境导致苦受，由不苦不乐的境界导致舍受。

“四者，破无因果外道，如外草木，自生自死，人亦同之。”第四，破的是无因果外道。他们不相信世间有因果存在，认为人也像草木荣枯一样，是自生自灭的，并不是由往昔业因而感得的结果。针对这一观点，佛陀讲述了四谛法门，揭示流转和还灭两重因果。凡夫流转生死，是以惑业为因，这是染的因果，流转的因果。圣贤解脱生死，是以三学八正道为因，这是净的因果，还灭的因果。世间一切都是因果不虚的，其中有善有恶、有业有报、有前生有后世、有圣贤有凡夫，这是了解因果的几项重要内容。

“五、破神我外道，执于身中，别有神我，以为宰主。”第五，破的是神我外道。他们认为，色身中有一神我，是不依赖任何条件且固定不变的实体，生命即由这个神我所主宰。

针对这一观点，佛陀让我们去寻找：神我究竟在五蕴之内还是五蕴之外？是整个五蕴为我，还是五蕴的某一部分为我？进而告诉我们，生命只是因缘和合的产物，是由一大堆物质元素，再加一大堆混乱的情绪和想法构成。除此而外，根本找不到固定不变的神我。

“六、破一识外道，如一室六局，猕猴遍历，根亦如是，一识通游。”第六，破的是一识外道。他们认为，六根的作用其实就是一个识，通过眼、耳、鼻、舌、身、意表现出看或听等不同功能。就像一个房间有六个窗户，猕猴可以从此处跳到彼处。同样的，一识也可游遍六根。针对这一观点，佛陀讲述了六入。六入也叫六处，因六根、六境互相涉入而生六识，故称入；因六根、六境为生六识之所依，故称处。如果仅有一识的话，耳朵应该能够看见，眼睛应该可以听见，事实却不然。

“七、为破不修外道，以却顺观见八万劫外，更不见境，号为冥谛涅槃。如转缕丸高山，缕尽丸止，何须修道等。”第七，破的是不修外道。他们以天眼通可观察到八万劫，此外便不见其他，故以此为涅槃境界。他们认为不论修行与否，到八万劫自然证得涅槃。就像将线球从山上往下抛，待线放尽之后，线球也不复存在。既然如此，修不修并无意义。针对这一观点，佛陀就讲述七觉支，分别是念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支、舍觉支。忆持不忘为念，取真舍伪为择法，心无懈怠为精进，愿他得乐为喜，断除身心粗重为轻安，系心一境而不散乱为定，舍离所执境界而不追忆为舍。通过七觉支的修行，方能解脱轮回，证入涅槃。

“八者，为破邪因外道，或持鸟鸡鹿狗牛兔等戒，或修八禅，或修邪慧邪进，以为真道，背于八正。”第八，破的是邪因外道。由于他们缺乏正见，便将一些颠倒行为当做解脱之因。或者以为持牛戒、狗戒，像动物一样生活就能解脱；或者以为修习四禅，证得四空定就能解脱。他们将这种错误的知见和精进当做究竟，其实恰恰背离了解脱之道。针对这一观点，佛陀讲述八正道，为众生指示趣向解脱的不二中道。除此而外，世人追求感情、事业、财富，以为这些就能给人生带来真正利益，同样属于邪因外道。

“九、破色无色天计涅槃外道，以二界有无想定，非想定心沉没处，谓是穷理，此乃众生所居。”第九，破除将色界和无色界天当做涅槃的外道。他们认为色界天有无想定，无色界有非非想处定，这两种禅定就是涅槃境界。针对这一观点，佛陀讲述了九众生居，即有

情居住的九种环境，包括欲界杂居地、色界的初禅、二禅、三禅、四禅和无色界的空处、识处、无所有处、非想非非想处。其中虽有三界九地之分，但都是凡夫境界，而非涅槃。

“十者，破色空外道，以外道用色破欲有，以空破色有，谓空至极。今立十处，但是自心运用多少，实唯一识，本无前境。妄立是非，我见不除，还受生死。”第十，破除色空外道。印度外道的禅定功夫很深，他们以色界禅定破除欲界执著，再以无色界空定破除对色界禅定的执著，故以空为最高境界。针对这一观点，佛陀就讲述地、水、火、风、青、黄、赤、白、空、识十种观。这十种境界都是心的显现，并无实实在在的外境。但凡夫因为对心识缺乏了解，就会根据自我感觉颠倒是非，产生种种虚妄不实的感觉。若不断除我见，即使禅定功夫再深，最终还是要流转生死。

“故《智论》云：外道能生禅定船度欲色界海，无色如大海，深广不能度，由不破我心故。”所以《大智度论》说：“外道能修习并成就禅定，通过禅定摆脱欲界执著。但无色界就像浩淼无边的大海一样，一旦修行到达这个境界，就会沉溺在无色界的空定中，以此为究竟。之所以这样，正是因为他们尚未根除我执。”

“此上具出破相，拟辄贼住，来者问之。”以上具体说明了破除不同邪见的基本教理，这些见地可作为鉴别贼住者的标准。如果遇到一些上门化缘的假冒僧尼，也可依此进行审查，从而判断他们究竟是不是真正的出家人。

“《善见》云：若欲试知是比丘众，当问何法？持三衣等。”《善见律》还为我们介绍了其他审查方法。如果你想知道对方究竟是不是佛教的比丘，你可以问他是在哪里受的戒？是根据哪一部羯磨受的戒，如根据有部或昙无德部等。还可以问所持三衣的名称是什么？怎样才是如法受持，等等。再可以问他和尚及阿阇梨是谁。问过这些之后，基本能够判别真假。

第四节 沙弥的作持制度

沙弥的作持制度，就是作为沙弥应怎样在僧团奉行如法的生活。

一、通辨同别

四、明随戒相。沙弥行事，法用同僧。羯磨一法，不在数例。自余众行，并制同修。如说戒、自恣既是常行，不得别众。约尽界集，自然远近，亦同僧法。《明了论》中，乃至优婆塞，亦有别界别施。

所对之人，昔用比丘，今解不然。各别有法，两不足数，不可通用。还以沙弥为对，无者同僧，心念也。《五百问》中，无沙弥，大比丘亦同作法，亦随所存。

第一部分是通简同别，总的说明比丘与沙弥关于律仪生活的异同。

“沙弥行事，法用同僧。羯磨一法，不在数例。自余众行，并制同修。”沙弥的持戒生活，包括个人行为 and 团体生活，大体和比丘一样。但也有所不同，如比丘的羯磨会议，沙弥就不可以参加。其他方面的事情，如比丘戒规定的止持和作持部分，沙弥虽未受戒，同样要依此修学行持。

“如说戒、自恣既是常行，不得别众。”比如说戒、自恣都是常规的僧团生活，沙弥也应参加。只是参加有一个限度，须在一定时候才能进去，又得在一定时候出来。也就是说，既参加了又没全部参加，是为有同有别。

“约尽界集，自然远近，亦同僧法。”自然，即自然界，相对作法界而言，是依天然地形划定的地区，包括聚落界、兰若界、道行界和水界，其中聚落界、兰若界各开为二，故有六种不同。僧团活动时，要打板召集界内所有的人，在此范围内的沙弥也要参加，和比丘僧同样。

“《明了论》中，乃至优婆塞，亦有别界别施。”《明了论》说，即使在家居士们，也都有各自的修行场所和活动范围。

“所对之人，昔用比丘，今解不然。”按以往常规，沙弥说净、受衣钵、安居等法须对比丘而作，其实不然。

“各别有法，两不足数，不可通用。还以沙弥为对，无者同僧，心念也。”比丘和沙弥各有不同作法，即使在双方人数不足的情况下，也不能互相混淆。若沙弥须忏悔或说净，应找沙弥作法。若找不到足够的沙弥，也可像比丘作法那样，通过众法对首、众法心念来处理。所谓众法对首、众法心念，指本应五人、十人处理的事，因人数不足而简化为两人处理，

或只是自己心念口说即可。

“《五百问》中，无沙弥，大比丘亦同作法，亦随所存。”《五百问》则提出另一种观点，若沙弥作法时找不到沙弥，对着比丘也是可以的。这个说法也可以采用。

二、别示禀法

次明秉法，类通众别。

接着说明禀法，即沙弥应如何遵守作持制度。内容主要包括别法和众法两类。别法是个人的生活问题的处理，众法则是团体共同活动的规定。

【1. 别 法】

别明衣法

先明对首持二衣法。

《萨婆多》：“沙弥受戒已，应持上下二衣：一当郁多罗僧，二当安陀会^①。”财体是非，作之方法，失衣分齐，一同僧中。

唯受持少别，应对一受戒无犯沙弥，手执上衣云：“长老一心念，我某甲沙弥此漫郁多罗僧受持（三说，下衣准此，律无受法，准《十诵》文如此）。”

^①《萨婆多毗尼毗婆沙》卷4

沙弥应畜上下衣，一常着衣当安陀会，二当郁多罗僧。（T23-526 下）

首先说明别法，即个人的生活问题，其中又包括衣食住行等。别明衣法，就是关于衣的规定。

“先明对首持二衣法。”对首，羯磨法之一，面对一至三位僧人行法。二衣，即郁多罗僧和安陀会。首先，说明通过对首受持郁多罗僧和安陀会的仪式。

“《萨婆多》，沙弥受戒已，应持上下二衣：一当郁多罗僧，二当安陀会。”《萨婆多论》说，沙弥受戒后，应该拥有两件僧衣。沙弥所拥有的衣服为缦衣，是整幅而不割截的。其中一件当做郁多罗僧，也就是七衣，用于参加布萨等团体活动。另外一件当做安陀会，也

就是五衣，在平时或劳作时所穿。

“财体是非，作之方法，失衣分齐，一同僧中。”衣的来源必须正当，至于缝制方法和丢失衣服后的处理方式，都和比丘关于衣服的各项制度一样。

“唯受持少别，应对一受戒无犯沙弥，手执上衣云：长老一心念，我某甲沙弥此漫郁多罗僧受持（三说）。”只是受持衣服的手续和比丘稍有不同。应该手里捧着上衣，对着一位清净沙弥说：“长老一心念，我某某沙弥（自称法名）受持这件漫郁多罗僧。”连续说三遍，才能拥有这件衣服。出家人的生活用品，必须通过手受或口受的方式才能如法受持。所谓手受，必须是由别人给你，而不是自己随便拿来。所谓口受，就是通过这样一番陈述。

类似问题

受持钵法，受持坐具，一同僧法，唯改沙弥名为异。乃至尼中二众，亦同持之。百一供具，例同无异。若畜长衣，请二衣施主，亦同僧法。说净之本，亦同药钵。

准此，若得钱宝，《萨婆多》亦请白衣为之^①。以沙弥戒中正同僧故，不得自畜。

^①《萨婆多毗尼毗婆沙》卷4

净施法者，如钱一切宝物，应先求一知法白衣净人语意令解：“我比丘之法，不畜钱宝。”（T23-527上）

接着说明钵、坐具等各种用品的受持方法。

“受持钵法，受持坐具，一同僧法，唯改沙弥名为异。”钵，僧尼使用的食器，材料、颜色、规格均有定制。坐具，音译尼师坛，是坐卧时敷于地上或卧具上的长方形布，有护身、护衣、护众人床席卧具的作用。沙弥得到钵或坐具时，也要找人受持一下，才能合法使用。受持方式和比丘同样，只须改变称呼即可。如果是比丘，就自称我某某比丘，而沙弥就自称我某某沙弥。

“乃至尼中二众，亦同持之。”至于比丘尼、沙弥尼，也须按照同样的方式受持衣、钵、具。

“百一供具，例同无异。”所谓百一，是除三衣一钵、坐具、滤水囊等佛陀规定比丘可以使用的物品外，还要有些生活用品，比如有个茶杯喝茶，有条毛巾洗脸，诸如此类的生

活用品，每种可以拥有一样。这些物品也都需要通过受持才能如法拥有。

“若畜长衣，请二衣施主，亦同僧法。”如果想要多保留一件郁多罗僧或安陀会，就要请一位净主，将衣服的所有权施舍给他，其作法和比丘同样。长衣，指合法拥有（如沙弥二衣，比丘三衣）之外的衣服。本来不该拥有，针对这一问题，佛陀特别设立了说净制度，只须将多余物品的所有权施舍出去，仍可由自己使用。这也体现了佛陀的慈悲和善巧，有使用权，可以给生活带来方便；舍所有权，可以避免对物品产生贪著。前面讲到，原始僧团是按四依生活，如果这是硬性规定，也许没几个人能出家。所以，佛陀以种种方便善巧，既能引导更多的人走入佛门，又可避免他们对生活用品产生贪著。

“说净之本，亦同药钵。”说净的作法，也通用于药、钵等物品。凡是多出的东西，都可以这样进行处理。

“准此，若得钱宝，《萨婆多》亦请白衣为之。以沙弥戒中正同僧故，不得自畜。”按照这个原则，如果得到钱财，按照《萨婆多》之说，也可请在家人作为净主。因为沙弥十戒规定，不可拥有金银财宝，这一点是和比丘戒相同的。

诸忏罪法

若犯长衣、钵等，皆犯舍堕，忏罪一同僧法。界内集人作之。不受戒者，亦无别众。文同大僧，唯以突吉罗一罪为别，至时改之。若犯提舍已下，上及僧残，并须忏悔，有覆须治，唯以吉罗为定。若波罗夷，《律》云：“三众突吉罗，灭摈①。”

①《四分律》卷1

式叉摩那、沙弥、沙弥尼突吉罗，灭摈。（T22-572 中）

沙弥犯戒后应该怎么忏悔呢？

“若犯长衣、钵等，皆犯舍堕，忏罪一同僧法。”舍堕，梵名尼萨耆波逸提，五篇之一。如果沙弥未经说净就拥有多余的衣、钵等物品，就要犯五篇中的舍堕，必须进行忏悔。忏罪方法和比丘同样。通常要请一个忏主，然后有四个以上沙弥参加才能为你忏罪。

“界内集人作之。不受戒者，亦无别众。”忏罪时要结集界内的僧众（主要是请沙弥）参与，帮助自己如法忏罪。因为沙弥尚未受戒，即使没有将沙弥都召集起来，也不存在别众

的现象，忏罪是可以成立的。

“文同大僧，唯以突吉罗一罪为别，至时改之。”忏罪的羯磨文和比丘相同，只是沙弥不论犯什么罪行，罪名只有突吉罗一种，念的时候需要更改一下。

“若犯提舍已下，上及僧残，并须忏悔，有覆须治，唯以吉罗为定。”提舍、僧残，都是指比丘戒中的罪行。覆，隐瞒自己的罪行。沙弥虽未受戒，也须学习并实践比丘戒。一旦违犯，必须真切忏悔。如果隐藏自己的犯戒行为，还要进行制裁，所有罪行都以吉罗定名。

“若波罗夷，《律》云：三众突吉罗，灭摈。”波罗夷，即杀、盗、淫、妄这些最极严重的根本罪行，又称边罪。三众，式叉摩那尼、沙弥、沙弥尼。《四分律》说：如果式叉摩那尼、沙弥、沙弥尼犯的是根本戒，虽然罪名只是突吉罗，但必须将之驱逐出僧团。

安居受日法

余有安居、受日等事，例同大僧。

《十诵》，制五众安居，五众受日^①。

《四分》，三时游行戒，三众亦结罪^②。故须知之。

①《十诵律》卷24

优波离问佛：“谁应安居？”佛言：“五众应安居。何等五？一者比丘，二者比丘尼，三者式叉摩尼，四者沙弥，五者沙弥尼……佛以是事集僧。集僧已，种种因缘赞戒、赞持戒。赞戒、赞持戒已，语诸比丘：“从今有事听受七夜法。”（T23-173 中-174 上）

②《四分律》卷37“安居捷度”

（世尊）以无数方便呵责六群比丘已，告诸比丘：“汝不应于一切时，春、夏、冬人间游行。”（T22-830 下）

安居，又称夏安居、雨安居等。印度有长达三月的雨季，在此期间，出家人禁止外出，聚居一处，以精进道业。受日，即请假，在安居期间，比丘因事须外出时，应依法请假出界。

“余有安居、受日等事，例同大僧。”其他关于结夏安居或请假等，沙弥的作法也要像大僧一样。

“《十诵》，制五众安居，五众受日。”《十诵律》规定，五众都要安居，如果有事，应当按相应的制度请假。

“《四分》，三时游行戒，三众亦结罪。故须知之。”三时，印度将一年分为春、夏、冬三季。游行，云游各地，参学闻法。《四分律》记载：佛世时，六群比丘一年到头在外游历。到了夏天，既容易踩死虫子和新生草木，又容易因暴雨涨水而漂失衣钵、坐具等，结果被居士们讥嫌：“连外道都有三个月的安居，可是这些沙门却经年在外游行。”比丘们将情况禀告佛陀后，佛陀严厉呵责了六群比丘：“汝所为非，非威仪、非净行、非沙门法、非随顺行，所不应为。”因此制定比丘也要结夏安居。如果一年三季都在外游历，是要结罪的，式叉摩那、沙弥、沙弥尼也是同样。这是作为出家人必须知道的。

【2. 众 法】

二、明众法。有通、别二途。

所谓众法，就是沙弥如何过组织生活，而不仅仅是个人生活问题。《沙弥别行篇》中，介绍了通、别两种情况。通，指沙弥和大僧一处集合的情况下如何活动，这也是通常的作法，叫通行法；别，则是沙弥与大僧别处集合时如何活动。

此处主要列举说戒、自恣两种情况。说戒也叫布萨，僧团每半月半月要举行布萨，根据戒本逐条检讨自身行为，反省此半月中有哪些犯戒行为，然后进行忏悔。忏悔是心灵的清洗剂，可帮助我们清除僧格沾染的污垢。所以，布萨也是僧伽的自新大会。自恣是在夏安居结束之日，发露自身过失或请求五德检举自身的罪行，通过僧团大众的力量忏除罪业，获得清净的僧格和夏腊。

通行法

若通行者，大僧说戒日，沙弥多具华香汤水供僧众具，于布萨处张施罗列。鸣稚将了，并须尽集，有缘嘱授受筹，大僧作法，一如常式。至说《戒序》讫，戒师云：“未受具戒者出。”诸沙弥等各从座起，执坐具在僧前礼已互跪。上座告云：“此众僧布萨说戒，汝未受具足，不豫闻之。各随本业诵习，谨慎莫放逸。至鸣稚时，同赴堂来。”告已，随次出。

“若通行者。”首先介绍的是通行法。

“大僧说戒日，沙弥多具华香汤水供僧众具，于布萨处张施罗列。”在比丘布萨的这

一天，沙弥要到说戒堂打扫卫生，并以花、香汤、净水及供僧的各种供具，在举行布萨的处所布置陈列，以此庄严道场。

“鸣稚将了，并须尽集，有缘嘱授受筹。大僧作法，一如常式。”鸣稚，打板，僧团召集僧众的号令。等到集僧号令结束后，不论沙弥、比丘，都要集中到说戒堂。若有事不能前来参加，须事先请假说明情况，为“与欲”。同时要对僧团今天活动中的所有决定表示赞同，为“与清净”。如果不把意见带上，就会影响僧团处理事务的和合。当然这是对比丘的要求，但沙弥也要学着这样开始做。

“至说《戒序》讫，戒师云：未受具戒者出。”到说完《戒经》序分之后，戒师要说：“没有受过具足戒的出去。”沙弥还未受具足戒，所以没资格参加比丘的羯磨活动，此时要离开说戒堂。

“诸沙弥等各从座起，执坐具在僧前礼已互跪。”沙弥们各自从座位上站起来，拿着自己的坐具到僧众前礼拜，然后互跪，聆听上座开示。

“上座告云：此众僧布萨说戒，汝未受具足，不豫闻之。各随本业诵习，谨慎莫放逸。至鸣稚时，同赴堂来。”上座告诫沙弥说：“现在是比丘们在说戒布萨，你们尚未受过具足戒，没有资格听闻。所以，你们根据目前修学阶段的内容去诵读温习，行为必须谨慎，切勿放纵。等到再次听到槌槌声时，请一同前来说戒堂。”

“告已，随次出。”听完上座开示后，沙弥依次出去，前往沙弥的说戒堂。

别行法

若别行者，沙弥有都集处。鸣稚讫，二众各集（《十诵》令差一沙弥检校），行法一同僧中。行筹讫，将至僧中，付僧维那总合唱数。彼送筹者还来本处。差一人为说戒师，诵《沙弥戒经》，谓《爱道尼经》，及五德、十数等。若诵讫，僧中未彻者，随时诵经说法。至鸣稚时，总来赴堂。随次入僧中，于常坐处互跪合掌。彼说戒师为说“明人能护戒”已后文。此与大僧相涉行用，看僧说戒中。

若自恣者，准说戒中。别堂作法，送筹合唱。若通作者，僧自恣已，五德来向沙弥处互跪，说僧自恣之文，以犯举两通故。若界中人少，对首作法一同众法对首。无人者，同众法心念。

其次介绍沙弥布萨的别行法。

“若别行者，沙弥有都集处。鸣稚讫，二众各集，行法一同僧中。”如果是别行，沙弥应有沙弥专用的说戒场所。打板之后，沙弥和比丘前往各自的说戒堂集合。沙弥的行法，和比丘僧基本相同。

“行筹讫，将至僧中，付僧维那总合唱数。彼送筹者还来本处。”筹，古代计数用的竹片。行筹，说戒前统计人数的程序，一人将筹发下，另一人随后收起，根据所收筹数计算当日参加说戒的人员总数。维那，是主持活动并维持秩序者。行筹后，由沙弥代表将筹拿到比丘说戒堂，交给维那。维那统计后宣布：“今天参加说戒的比丘有多少人，沙弥有多少人。”然后，送筹者回到沙弥中。

“差一人为说戒师，诵《沙弥戒经》，谓《爱道尼经》，及五德、十数等。”此时就在沙弥中推选一个代表作为说戒师，诵《沙弥戒经》，女众可诵《爱道尼经》。此外，还有前面说过的五德和十数等。五德是对沙弥这一身份所蕴含的重大意义的认识，十数则是沙弥应该具备的教理知识。根据“诵《沙弥戒经》，谓《爱道尼经》”的文意，似乎《沙弥戒经》就是《爱道尼经》，关于这个问题，《四分律钞简正记》中有如下说明：“若准诸经目录，自有《沙弥戒经》一卷，别复有《大爱道尼经》二卷，故知别也。今有释云：恐是钞笔误，理合云诵《沙弥戒经》，诵《爱道尼经》，错书谓字也。”关于《沙弥戒经》，《大正藏》收录有《沙弥十戒法并威仪》和《佛说沙弥十戒仪则经》两部。

“若诵讫，僧中未彻者，随时诵经说法。至鸣稚时，总来赴堂。”彻，结束。如果沙弥诵完这些内容后，比丘说戒尚未结束，可以再诵读一些其他经文。直到再次鸣犍槌，沙弥再集中到大僧说戒堂。

“随次入僧中，于常坐处互跪合掌。彼说戒师为说‘明人能护戒’已后文。此与大僧相涉行用，看僧说戒中。”沙弥依次进入僧众中，到平时常坐的座位上互跪、合掌。然后，说戒师诵“明人能护戒”以后的内容。这一部分和比丘说戒有关，在《行事钞》“说戒正仪篇”中可以了解得更为具体。

“若自恣者，准说戒中。”自恣和说戒的方法有许多相似之处，可以参照《说戒正仪篇》。自恣属于众法，是僧团的组织生活。如果说布萨是僧格的半月检，那么自恣就是僧格

的年检。自恣意为“随意”，即任由他人检举过失。在戒律中，对检举者还有一些资格上的要求，避免有人乘机诽谤闹事。这个资格就是自恣五德，即不爱（没有偏爱）、不恚（没有嫌恨）、不怖（坦然无畏）、不痴（头脑清楚）、知自恣不自恣（知道犯罪情况及检举时机）。此外还有举罪五德，即知时（知道说话时机是否合适）、如实（确定情况如实）、利益（确定所言能利益对方）、柔软（以调柔心和软语而说）、慈心（对检举对象有慈悲心）。具备这些前提，才能通过真诚的批评与自我批评共同进步。

“别堂作法，送筹合唱。”自恣也有通别两种作法方式。如果沙弥别堂自恣，就像说戒的别法那样，先是统计人数，然后将筹送上去，令维那宣布参加自恣的沙弥数。

“若通作者，僧自恣已，五德来向沙弥处互跪，说僧自恣之文，以犯举两通故。”如果是和比丘一起行法，待比丘自恣后，鸣钟再集，具备自恣五德的比丘到沙弥处所互跪，宣说自恣内容。沙弥和比丘是犯举两通，犯通，指沙弥犯相与比丘相同。举通，指比丘可以检举沙弥的犯罪行为，但沙弥不得检举比丘。

“若界中人少，对首作法一同众法对首。无人者，同众法心念。”布萨和自恣本是大众共法，需要四人以上才能成办。如果界内僧人较少，不足四人，可以用众法对首或众法心念的方式进行。若有两人以上，用众法对首彼此说一遍：“今天是布萨的日子，我们要说戒布萨。”然后就一起诵戒。若只有一人，就用众法心念，自己心念口言：“今天是布萨的日子，我应该说戒。”若有什么罪过，首先自责一番，然后开始诵戒。

第五节 杂行教示

一、总 说

其沙弥威仪进止，凡所造修，律并制同僧，唯罪结一品。余如《沙弥威仪经》、《三千威仪》及《随戒》中具明，不复重出，略指同也。

杂行教示，是沙弥需要注意的日常威仪和行为。

“其沙弥威仪进止，凡所造修，律并制同僧，唯罪结一品。”威仪，行、住、坐、卧四威仪。沙弥是僧格养成最初阶段，其外在威仪和行为举止应该向比丘们看齐。按戒律规定，沙弥的行为规范应与比丘相同，唯结罪方式有所区别。沙弥犯任何罪行都名之突吉罗，而比

丘则有五篇七聚之分。

“余如《沙弥威仪经》、《三千威仪》及《随戒》中具明，不复重出，略指同也。”

《沙弥威仪》，1卷，求那跋摩译。《三千威仪》，《大比丘三千威仪》的简称，2卷，安世高译。以上两经收录于《大正藏》24册。《随戒》，《行事钞·随戒释相篇》。其他关于沙弥的行为规范，在《沙弥威仪》、《三千威仪》和《随戒释相篇》有很多具体说明，此处不再一一引用。总之，沙弥和比丘的行为规范大致相同。

二、身口杂行

《毗尼母》：“沙弥法应知惭愧，善住奉事师法中，不应懈怠放恣。当自慎身口，卑己敬人，常乐持戒，莫乐谓戏。不应自恃才力，复莫轻躁。应知羞耻，不说无定乱言。唯庠序合理，自知净不净法。常逐二师读诵经法，一切僧中若有所作皆不得违。如是广知。”^①

①《毗尼母经》卷6

沙弥法应知惭愧，应善住奉事师法中，不应懈怠放恣。应当自慎身口，卑己敬人。应常乐持戒，莫乐谓戏。亦不应自恃才力，复莫轻躁。应知羞耻，复不应说无定乱言。敢有言说，应庠序合理。常应自知净不净法，常应随逐和尚、阿阇梨读诵经法，一切僧中有所作皆不得违逆。如是广知。（T24-835中）

沙弥在日常生活中要注意些什么呢？

“《毗尼母》：沙弥法应知惭愧，善住奉事师法中，不应懈怠放恣。”奉师，侍奉和尚并依止其修学。《毗尼母经》说，作为沙弥首先要知道惭愧，并如法承事师长，不应懈怠放逸。惭愧是一切善法生起的根本，若无惭无愧，就很容易自以为是，即使出家后，也会顺着固有串习行事，难有实质改变。

“当自慎身口，卑己敬人，常乐持戒，莫乐谓戏。”应当谨慎观照自己的语言和行为，对自己常怀谦卑，对他人敬重有加。时时都乐于持戒，自觉将戒律作为言行准则，而不是当做儿戏。尤其在持戒的开始阶段，必须极其谨慎，就像“如临深渊、如履薄冰”那样。直到戒律真正落实于心行时，无须刻意观照也能安住戒中，随心所欲而不逾矩。

“不应自恃才力，复莫轻躁。应知羞耻，不说无定乱言。”更不要以自己的才华或世俗能力为傲，因此轻狂躁动，自以为是。应该懂得羞耻，不要随口胡说。不少人喜欢根据自己的感觉随意发表评论，其实这是内心躁动的表现，是和修行不相应的。

“唯庠序合理，自知净不净法。”我们学习戒律之后，要进退有节，知道哪些行为是清净如法的，应该努力去做；知道哪些行为是染污非法的，应该坚决摒弃。以戒为师，才能有如法的言行，从而使生命得到提升。若以串习为师，一味跟着感觉走，只可能继续轮回。

“常逐二师读诵经法，一切僧中若有所作皆不得违。如是广知。”在沙弥阶段，应当时时依止在和尚、阿阇梨两位师长身边，闻思经教、如理作意、法随法行。僧团的所有活动都要积极参与，不要违背。这些都是作为沙弥应该知道的。

三、罪相开遮

《萨婆多》：“沙弥不为三宝，缘有利益者而掘地，犯罪。”

《五分》：“下三众无故造罪，亦吉罗①。”

《四分律》，结吉罗，谓无缘而损伤，乃至不受食残宿自煮等，无人则开。有净人故作，则结吉罗，例之。②

①《五分律》卷8

式叉摩那、沙弥、沙弥尼无事掘地，突吉罗。（T22-60 下）

②《四分律》卷43

药犍度之二，T22-874 下。

此处说明沙弥戒的开遮。

“《萨婆多》：沙弥不为三宝，缘有利益者而掘地，犯罪。”《萨婆多论》说，如果沙弥不是为了三宝，而是为个人利益掘地，是要犯戒的。戒律规定，比丘不可掘地，因为挖地要伤害到其它生命。从佛法观点来看，不仅要爱护人类，也要爱护动物、爱护植物，将慈悲心普及到一切情与无情。

“《五分》，下三众无故造罪，亦吉罗。”《五分律》说，如果式叉摩那、沙弥、沙弥尼三众没有特殊理由就去掘地，犯突吉罗。戒是有制有开，有些行为虽是戒律不允许的，但在某些特殊情况下可以开许。若无特殊情况，做了就是犯戒。

“《四分律》，结吉罗，谓无缘而损伤，乃至不受食残宿自煮等，无人则开。有净人故作，则结吉罗，例之。”《四分律》也规定，若无特殊因缘而掘地，由此损伤物命，犯吉

罗。另外，出家人通常不可将食物留置次日食用，或自己烧煮食物，须由净人代做。实在没有净人，才开许自己做。若有净人而自己故意去做，也是犯吉罗。

四、责罚同利

《五分》，若罚沙弥，先语其师，师亦不应非法助沙弥。若治罚，应作种种苦使，扫地、除粪、珣石治阶道。若不和尚闍梨及余人作使，应语：如法供给和尚众僧作使，次至应作。不应遮，不与僧中利养，此是施主物。^①

《四分》，从大比丘下，次第与沙弥房舍卧具，若不能爱护，不应与。若利养，随次与之。^②

①《五分律》卷 17

尔时诸比丘与沙弥等分安居施物，沙弥便不敬僧。以是白佛，佛言：“应以一比丘分与三沙弥。”沙弥犹不恭敬，复以白佛，佛言：“应罚之。”诸比丘不问沙弥师便罚，师不悦，以是白佛，佛言：“应语其师。”其师作非法助沙弥，以是白佛，佛言：“师不应非法助沙弥。”复有一沙弥，僧罚断其食。彼主人后请僧食，诸比丘往次第坐。主人不下食。诸比丘言：“日时已至，何故不下食？”答言：“须僧集。”诸比丘言：“僧已集。”主人言：“我所供养沙弥未至。”诸比丘言：“彼不得来。”问何故，答：“僧罚不与食。”主人言：“余罚不少，何忍断其食？”以是白佛，佛言：“不应断食，应罚扫地、除粪、犍石、治经行处、作阶道，作如是等种种罚之。”（T22-118 下-119 上）

②《四分律》卷 34

时舍利弗白世尊言：“我已度罗睺罗竟，云何与沙弥房舍卧具？”佛言：“自今已去，从大比丘下次第与。”时小沙弥等大小便吐污泥织、绳床、座卧具。诸比丘往白佛，佛言：“自今已去，不得令沙弥坐卧此织绳床上。若能爱护不污，听坐卧。”舍利弗白佛言：“若众僧得施物时，云何与沙弥分？”佛告舍利弗：“若众僧和合应等与，若不和合当与半，若复不和合，当三分与一分。若不尔，众僧不得分。若分，当如法治。”舍利弗白佛言：“小食、大食云何与沙弥？”佛言：“随大僧次第与。”（T22-809 下-810 上）

这一部分介绍对犯罪沙弥的责罚方式，以及沙弥在僧团中能够享有的利益。

“《五分》，若罚沙弥，先语其师，师亦不应非法助沙弥。”《五分律》记载，某些沙弥有不如法行为，比丘们禀告佛陀后，佛陀同意他们对沙弥进行责罚。但有些比丘没有向其师父说明情况就擅自责罚沙弥，令师父感到不快。所以佛陀又规定：如果责罚沙弥，必须将责罚的事由告诉他依止的和尚或阿闍梨，让他们抓紧对沙弥的教育。作为师父来说，不能因为这是自己的徒弟就偏袒纵容。正常情况下，僧团肯定不会非法制裁沙弥。如果到了必须

责罚的程度，也是在帮助师父完成教育工作。

“若治罚，应作种种苦使，扫地、除粪、璉石治阶道。”如果对沙弥进行责罚，应该让他去参加劳动，比如扫地、除粪、平整道路等，使他们在劳动中得到反省，同时通过服务僧团来忏悔罪行。

“若不和尚阿闍梨及余人作使，应语，如法供给和尚众僧作使，次至应作。不应遮，不与僧中利养，此是施主物。”如果这个沙弥不肯听从和尚、阿闍梨或是其他人的安排，师长应该以佛法劝导他，让他听从师长及僧团的安排，一直劝到他肯参加劳动改造为止。但不应该禁止他吃住，或扣除每个僧人应得的利养，因为这些都是施主对僧团每个出家人的供养。

“《四分》，从大比丘下，次第与沙弥房舍卧具，若不能爱护，不应与。若利养，随次与之。”《四分律》说，从比丘开始，按照沙弥生年、出家年依次为沙弥分配房屋和卧具等。如果沙弥因为年纪太小而不懂得爱护，对僧团物品造成损坏，就不要单独分配给他。如果是分发食物，应按长幼有序的次第进行分发。

五、斥 謬

有人言：“下三众律并制罪者，谓是剩结，非是实罪。”此是人语，圣教正翻实录，弥须敬行。

在本篇最后，律祖对一种观点进行批判。

“有人言，下三众律并制罪者，谓是剩结，非是实罪。”剩结，《四分律行事钞批》的解释为：“古师云，其律未结沙弥吉罗者，是剩结。结非正结沙弥罪也，由沙弥未有犯戒缘起故，但预结以防之。今言不结是佛正结，非剩结也。”有人说，下三众所犯罪行都是属于剩结，并非实际罪行。

“此是人语，圣教正翻实录，弥须敬行。”律祖批驳说：这是世人的说法，在圣教中是没有根据的。所以，必须对戒律中的每一项内容认真对待，秋毫无犯。

《沙弥别行篇》就讲到这里，这些内容都很重要，以下我们再做一下简单的回顾。

首先，是“凡罪行、凡福行、圣道行”部分，体现了律祖的良苦用心。事实上，多数出家人的行为都会落入凡罪行或凡福行中，真正进入圣道行的少之又少，而这才是出家的意

义所在。当然，律祖也不是否定凡福行，因为它是圣道行的基础。但若停留于凡福行，在家人也完全可以做到。出家，是要出离轮回、成就解脱，如果没有圣道行，即使修再多的凡福行，都是轮回中的福报，都是在种轮回之因。

其次，是出家的资格审查，直接关系到僧众素质的提高。这个素质包含文化程度，也包含慧根和道心。若佛教界能将出家这一关把好，就能为日后的僧教育奠定良好基础。从另一个角度来说，若被那些缺乏道心及道德素养的人混入僧团，还会影响其他僧众的学修氛围，影响僧团的整体形象。

第三，是出家的剃度仪式。很多地方，出家最多就是上个供，请佛菩萨吃顿饭。但律祖所编的出家仪轨不仅具有庄严的外在行事，更具有内在的表法作用，包含了出家意义等许多内容。在完成仪轨的同时，也对发心出家者进行了一次重要的教育。

第四，律祖从三部分对沙弥生活作了介绍，一是个人的行为准则，属于戒律的止持部分。二是日常的生活问题，包括衣、食、住、行等，让我们知道怎样穿衣吃饭才是如法的，才是和修行相应的。三是僧团的组织生活。

佛法修学的核心，就是戒和见。由受持戒律，帮助我们培养僧格，培养良好的身心状态。由树立正见，帮助我们开启智慧，成就解脱。只要抓住这两块，也就抓住了整个修行的重心。

如果一个人的见很透彻，对因果具有胜解，自然会对行为极其谨慎，不敢稍有造次。反之，若对因果认识模糊，对于做什么或不做什么也就不会那么在意了。从这个角度来说，见是戒的前提。从另一方面来说，如果行为清净，内心也会随之清净，更容易成就空性正见。因为空性不是外在的什么，也不是我们修来的，而是生命内在的力量。只因我们的心总是被无明、妄想所覆盖，才使这种力量不能显发。若能通过持戒规范身心，就能使遮蔽内心的尘垢逐渐变薄。由此可见，戒和见是相辅相成的。

对于持戒，很多人想到的是束缚。其实，持戒是代表着正念的力量。如果它的力量不够，就会堕入到颠倒妄想中，被串习支配，从而导致犯戒行为。所以，我们需要认识戒律对于调整内心、培养正念的意义，从而主动持戒。如果仅仅基于对犯戒结果的恐惧而持戒，有些人可能干脆就不受戒了。所以，我们要对持戒建立正确的态度。

佛陀实在是大智慧者，在两千多年前就为弟子们建立了如此完善的生活方式，帮助我们规范言行，造就僧格，可惜后代弟子未能认真实践。现在的很多道场，戒律形同虚设，即使某些做法还在继续，往往也流于形式，不具有实质意义。原因就在于，多数人对戒律和解脱的关系认识不足，仅仅将戒律当做约束行为的条文。至于为什么要这么制定，其中深意何在，却不甚了了。

了解不足的原因很多，文字也是重要障碍之一。有些人读《行事钞》，一读几年还找不到北，自然也就用不起来，这就需要一些比较通透的人来普及它。社会需要普法，其实佛教同样需要普法，需要将戒律生活用最直白的方式介绍出来。使每个出家人都懂得，怎样才能成为僧团合格的一份子。

四分律行事钞选读·沙弥别行篇

沙弥建位，出俗之始。创染玄籍，标心处远。自可行教，正用承修。滥迹相济，世涉多有。

然信为道原功德之母，智是出世解脱之因，夫出家者必先此二。如未晓此，徒自剃著，内心无道，外仪无法，纵放愚情，还同秽俗。所以入法至于皓首，触事面牆者，良由自无奉信，圣智无因而生。但务养身，宁知出要胜业。

第一章 出家的意义

故先明出俗本意，后依意随解。初中七门：一、明出家元缘，二、劝出有益，三、障出有损，四、行凡罪行，五、行凡福行，六、明行圣道行，七、大小乘相决同异。

第一节 出家制度的缘起

初中，《华严》云：“若有不识出家法，乐著生死不求脱，是故菩萨舍国财，为之出家求寂静。五欲所缚不离家，欲令众生解脱故，示现不乐处五欲，是故出家求解脱。”以此文证，故知出家功由菩萨。

《郁伽长者经》、《涅槃经》等並有出家之法。

第二节 劝说出家的利益

二、明劝出有益者。

《华手经》：“菩萨有四法，转身当作善来比丘，莲华化生，现增寿命。一、自乐出家，亦劝助他人，令其出家。二、求於佛法，无有懈怠，亦劝他人。三、自行和忍，亦劝他人。四、习行方便，深发大愿。”

《出家功德经》云：“若放男女奴婢人民出家，功德无量。譬四天下满中罗汉百岁供养，不如有人为涅槃故一日一夜出家受戒，功德无边。又如起七宝塔至三十三天，不如出家功德。”

《智论》云：“出家人虽破戒，破戒堕罪，罪毕得解脱，如《莲华色尼本生经》说。如佛度醉婆罗门，以无量世来无出家心，因醉发心，后当得道。”因说出家偈。

《本缘经》云：“一日一夜出家故，二十劫不堕三恶。”

《 祇律》：“一日一夜出家修梵行，离六百六千六十岁三涂苦。”

第三节 障碍出家的过失

三、障出有损。

《出家功德》云：“若为出家者作留碍抑制，此人断佛种。诸恶集身，犹如大海。现得癩病，死入黑闇地狱，无有出期。”

第四节 出家者之凡罪行

四、明既出家已，行凡罪行。

《大宝积经》云：“出家有二种缚，一见缚，二利养缚。有二痼疮，一者求见他过，

二者自覆己罪。”《经》中又言：“有二毒箭双射其心，一邪命为利，二乐好衣钵。”

《涅槃》云：“我涅槃后，浊恶世时，多有为飢饿故发心出家，名为秃人。见有持戒威仪具足清淨比丘护持正法，驱逐令出，若杀若害。”

若论罪行，且列五种：所谓贪欲、瞋恚、爱亲、求利、慳嫉等五，並如别《钞》，随事引文。

第五节 出家者之凡福行

五、明出家行凡福行。

谓有比丘出家已后，但知持戒，不志尚道。以戒为上，余悉不为。用为非道，内多瞋怒。自污淨心，情无胜进。此戒取见、见取烦恼，欲界下业，非上界行。若修世禅，是上界业，终退生死，未有出期。乃至多闻、布施、讲经、诵习，並是欲有，未成无漏。

《智论》云：“世间法者，孝顺父母、供养沙门、布施持戒、四禅、四无色定、念佛法僧、九想等是。”

《成论》云：“於持戒、多闻、禅定等少利事中，自以为足。以贪著此少利事故，忘失大利。智者不应贪著小利，忘失大利。”

第六节 出家者之圣道行

六、明出家行圣道行。

但出圣道，无始未曾。皆由著世，惯习难舍。今既拔俗，必行圣业。经中乃多，要分三位。

一者、小乘人行：观事生灭，知无我人善恶等性。二、小菩萨行：观事生灭，知无我人善恶等相。三、大菩萨行：观事是心，意言分别。故《摄论》云：“从愿乐位至究竟位名观中，缘意言分别为境。”离此无别余法。上二别行，如余所明。若入道方便，除疑舍障，要拔诸行，常志行者，如《别行门》二十卷中具广分别。

第七节 大小乘修行差别

七、明大小乘相决同異。

三乘道行，如上已明。今通决正，不出三学，一切圣人无不行此。

一、声闻乘三学

若据二乘，戒缘身口，犯则问心。执则障道，是世善法。违则障道，不免三涂。

定约名色，缘修生灭为理，二乘同观，亦无谛缘之别。故《佛性论》云：“二乘之人约虚妄观无常等相，以为真如。”慧取观照，与定义别体同。

二、大乘三学

若据大乘，戒分三品。律仪一戒不異声闻，非无二三有異。护心之戒，更过恒式。

《智论》问云：“菩萨住於实相不得一法，得破戒不？”答曰：“以住於实相故，尚不作福，何况作罪。虽种种因缘，不破戒人。”

问：“《地持》云，宁起身见，不恶取空。《佛藏》，宁起断灭见，不起我想。二言何违？”

答：“《地持》为存世法则有善业，恶取空者，交坏世人善心，无益自他。《佛藏》劝断灭见，虽现非善利，后因保著心少，便得解脱。各有所明。”

问：“菩萨宁起贪心，不一念起嗔，由嗔违生故。若尔，得起贪不？”

《智论》云：“如色界天犹断五盖、十不善。得生彼梵世天，无始来不断欲恶者尚不得生。况出圣道远离欲恶，本所不得。今若有欲，何可得耶！”

《摄论》云：“菩萨得无分别智，一切尘不显现，由有胜智方便，具行杀生等十恶。由前有利益故，自无染浊过失。”纵有利益，有过失不应行。准此，初地已上方得用此无分别智，故地前不合。

《涅槃》，持息世讥嫌戒与性重戒无别，因说菩萨持戒相，罗刹乞浮囊喻，明五篇六聚护罪法。又云：“若未住不动地，有因缘故得破戒。”此则八地以上，或可淨心地以上。

若论定慧，小观相空，深观唯识。钝见空时，不分别色。利知唯识，不分别空。

三、结 劝

且分大小二乘，略知途路。但相似道、相似善难知难学，多堕邪林。理须通学，方堪正观，不以诵语而为道业，如《十住婆沙》及《十地》中说。又《经》云：“以因多闻得智慧故，便入佛法。不得顿学，犹如大海。”又以三事验三道也。凡夫但自为，二乘自为兼他，大乘唯为於他。此三发意别故，成果亦别。若论缘事，心乖事同。且知大略而已。

第二章 出家手续及沙弥戒行

就后段中更分为五：一、明出家具缘，二、作法不同，三、受戒方式，四、随戒相，五、杂行教示。

第一节 出家相关条件

一、自身条件

初中，《僧 祇》，七岁解知好恶者，应与出家。八十、九十太老，过七十卧起须人，不听度，若能修习诸业，听出家。若太老、太小已出家不应驱出，比丘越悔。《央掘经》，老母求佛出家，佛以偈止：“汝今年衰老，出家时已过，但当深信心，以法自稣息。”淨饭王求佛出家，《律》中佛言：“但观无常诸行，足以得道，不须出家。”

《智论》云：“若二根、无根者，毗尼中以无得道根故，不得出家。”失男女相，其心不定，结使多，智慧浅薄故。大乘中无所不容，但以其心邪曲，难可拔济，如稠林曳曲木故，不得入佛法中。

《善见》：“欲烧寺者，听不白父母得度出家。”

《五百问》云：“父母王法不听，盗度犯重。此谓教化示导，令棄背课役故。”如《论》中得度，违王教，吉罗，自来者得。又云：“若贼捉比丘卖，后来投比丘，初时得，经主不得。若主赐姓放出，经无正文。”

《僧祇》：“欲新出家者，先说苦事，谓一食、一住、一眠，少饮食，多学问。言能不？答可者，方得受之。”

二、和尚可度人数

《四分》，不得畜二沙弥。若畜者，须乞。畜众具德，如“度人法”中。

《 祇 》中，不得畜众多沙弥，听一，极至三人。若大德比丘多人与儿令度，苦劝与人，犹故不从，遣与余人，得自教诏。有三品：从七岁至十三，名驱乌沙弥；从十四至十九，名应法沙弥；从二十至七十，名字沙弥。

三、放下世俗利益

《五百问》云：“若出家已，后盗本家中物，犯弃。何以故？初出家时一切舍，非己物。本伏藏、本债息亦同。”

第二节 出家剃度仪轨

二、作法者。

一、羯磨告众

欲出家者，至僧伽蓝中，立眼见耳不闻处，作单白和僧，使大众知闻。为成问答无失，如《律》中度巧师儿说。羯磨云：“大德僧听！是某甲从某甲求剃髮，若僧时到僧忍听，某甲从某甲剃髮。白如是。”

《律》云：“若僧和合者善，不尔者，房房语令知。”

二、陈辞请师

作已，应与剃髮。先请和尚，应具仪教云：“大德一心念，我某甲请大德为和尚，愿大德为我作和尚。我依大德故，得剃髮出家，慈愍故。”三请。其阿 闍梨文亦准此（谓剃髮及受十戒二师）。

应以诸部会明，立出家仪式。

三、庄严法座

在於于露地，香水洒之，周匝七尺，四角悬幡。中安一座拟出家者，复设二胜座，拟二师坐。

四、辞亲易服

欲出家者著本俗服，拜辞父母尊者讫，口说偈言：“流转三界中，恩爱不能脱，棄恩入无为，真实报恩者。”乃脱俗服（出《清信士度人经》）。

《善见》云：“以香汤洗浴，除白衣气。”乃著出家衣，正得著泥洹僧、僧 祇支，未得著袈裟，便入道场（《出度人经》）。

五、师为说法

来至和尚前，互跪。和尚应生儿想，不得生污贱心，弟子於师生父想。应为说髮毛爪齿皮，何以故？有人曾观此五，今为落髮，即发先业，便得悟道。如罗 睺罗落髮未竟，便得罗汉。如熟痢待刺，莲华待日。

六、灌顶讚歎

为说法已，向阿闍梨前坐（出《善见论》）。以香汤灌顶，讚云：“善哉大丈夫，能了世无常，舍俗趣泥洹，希有难思议。”

七、礼佛归依

教礼十方佛竟，行者说偈言：“归依大世尊，能度三有苦，亦愿诸众生，普入无为乐。”

八、闍梨剃髮

阿闍梨乃为剃髮。旁人为诵出家呗云：“毁形守志节，割爱无所亲，棄家弘圣道，愿度一切人（《出度人经》）。”

九、师除顶髮

与剃髮时，当顶留五三周罗髮。来至和尚前，互跪。和尚问云：“今为汝去顶髮，可不？”答言：“尔。”便为除之。

十、授衣披著

除已，和尚授与袈裟，便顶戴受。受已，还和尚，如是三反。和尚为著之（出《善见论》），说偈言：“大哉解脱服，无相福田衣，披奉如戒行，广度诸众生。”

十一、旋绕自庆

礼佛讫，行遶三匝，说自庆偈：“遇哉值佛者，何人谁不喜，福愿与时会，我今获法利。”

十二、辞亲受贺

礼大众及二师已，在下坐，受六亲拜贺。出家离俗，心怀远大，父母等皆为作礼，悦其道意。

十三、剃髮时节

中前剃髮（出《度人经》）。

十四、即受归戒

《毗尼母》云：“剃髮著袈裟已，然后受三归五戒等。”

第三节 受戒仪式

三、受戒法者分三。初缘、二体、三相。

一、受戒因缘

初中，集僧已，安受者见处立，作法同前。白言：“大德僧听！彼某甲从某甲出家，若僧时到僧忍听，某甲从某甲出家。白如是。”

《五百问》云：“二人得度沙弥，一人不合。”

《五分》、《十诵》：“先与五戒，后受十戒。”

《善见》，当礼僧足。往闍梨所，礼已，互跪合掌，教言：“汝当随我语，教汝受三归。”答云：“尔。”

《出要律仪》云：“捉师衣角者，出在人情，世末流变也。”

《律》文，似对僧所。理须生建立胜缘，应问遮难，一同僧法。必若有者，五戒不发，何况具十。文如僧中。

二、纳受戒体

二、明戒体。文云：“我某甲归依佛、归依法、归依僧。我今随佛出家，某甲为和尚，如来至真等正觉是我世尊（三说）。”“我某甲归依佛竟、归依法竟、归依僧竟。我今随佛出家已，某甲为和尚，如来至真等正觉是我世尊（三说）。”

三、宣说戒相

次三，明相。

【1. 正说戒相】

“尽形寿不杀生是沙弥戒，能持不？”答：“能。”不偷盗、不淫、不妄语、不饮酒、不著华鬘好香涂身、不歌舞倡伎亦不往观听、不得高广大床上坐、不得非时食、不得捉钱生像金银宝物，并准初法一一牒问。答言：“能者。”

又云：“是沙弥十戒，尽形寿不得犯。”

授戒相已，为说出家功德，高於须弥，深於巨海，广於虚空。自余说法，随时临辩（云云）。

戒相中未显者，如高床谓八指以上。《增一》云：八种床等，如随相中。

生像者，《僧祇》、《善见》云：“生色似色，即像也。”生金像银，胡汉二彰。

《四分》，大小持戒中，沙弥具得七支，并余遮戒，准如僧尼二律，下三众通结吉罗。

故知且列十戒，喜犯前标。余所未知，二师别教，如大僧四重之例。又由志弱未堪四依，故不列之。或略无也，岂得不行。

【2. 说五德】

次，为说五德。如《福田经》云：“一者发心出家，怀佩道故。二者毁其形好，应法服故。三者委棄身命，遵崇道故。四者永割亲爱，无适莫故。五者志求大乘，为度人故。”

【3. 说六念】

次，为说六念法。大同僧中，不同俗人佛法僧等六也，由制通沙弥故。至第三念时云：“我今年若干，某年月日时受十戒。”以律制生年次第，又出家年次第，二俱须知。

【4. 说十数】

《僧祇》云：“应为说十数，一、一切众生皆依仰食。二、名色。三、痛痒想。四、四谛。五、五阴。六、六入。七、七觉意。八、八正道。九、九众生居。十、十一切入。”沙弥法应如是数。

准此，为破十种外道者：初、破自饿外道，彼以洮糠饮汁，餐风服气等。二、为破自然外道，如犊子饮乳，棘尖乌黑，火上水下，风轻地重，並無有因，自然而生。三、为破梵天为因外道，自在梵王，众生父母，众生瞋喜，由於彼天。四者，破无因果外道，如外草木，自生自死，人亦同之。五、破神我外道，执於身中，别有神我，以为宰主。六、破一识外道，如一室六局，猕猴遍历，根亦如是，一识通遊。七、为破不修外道，以却顺观见八万劫外，

更不见境，号为冥谛涅槃，如转缕丸高山，缕尽丸止，何须修道等。八者，为破邪因外道，或持鸟雞鹿狗牛兔等戒，或修八禅，或修邪慧邪进，以为真道，背於八正。九、破色无色天计涅槃外道，以二界有无想定，非想定心沉没处，谓是穷理，此乃众生所居。十者，破色空外道，以外道用色破欲有，以空破色有，谓空至极。今立十处，但是自心运用多少，实唯一识，本无前境。妄立是非，我见不除，还受生死。

故《智论》云：“外道能生禅定船度欲色界海，无色如大海，深广不能度，由不破我心故。”

此上具出破相，拟辄贼住，来者问之。《善见》云：“若欲试知是比丘众，当问何法？持三衣等。”

第四节 沙弥的作持制度

四、明随戒相。

一、通辨同别

沙弥行事，法用同僧。羯磨一法，不在数例。自余众行，並制同修。如说戒、自恣既是常行，不得别众。约尽界集，自然远近，亦同僧法。《明了论》中，乃至优婆塞，亦有别界别施。

所对之人，昔用比丘，今解不然。各别有法，两不足数，不可通用。还以沙弥为对，无者同僧，心念也。《五百问》中，无沙弥，大比丘亦同作法，亦随所存。

二、别示禀法

次明乘法，类通众别。

【1. 别 法】

先明对首持二衣法。

《萨婆多》：“沙弥受戒已，应持上下二衣：一当郁多罗僧，二当安陀会。”财体是非，作之方法，失衣分齐，一同僧中。

唯受持少别，应对一受戒无犯沙弥，手执上衣云：“长老一心念，我某甲沙弥此漫郁多罗僧受持（三说。下衣准此，律无受法，准《十诵》文如此）。 ”

受持钵法，受持坐具，一同僧法，唯改沙弥名为异。乃至尼中二众，亦同持之。百一供具，例同无异。若畜长衣，请二衣施主，亦同僧法。说净之本，亦同药钵。

准此，若得钱宝，《萨婆多》亦请白衣为之。以沙弥戒中正同僧故，不得自畜。

若犯长衣、钵等，皆犯舍堕，忏罪一同僧法。界内集人作之。不受戒者，亦无别众。文同大僧，唯以突吉罗一罪为别，至时改之。若犯提舍已下，上及僧残，並须忏悔，有覆须治，唯以吉罗为定。若波罗夷，《律》云：“三众突吉罗，灭摈。”

余有安居、受日等事，例同大僧。

《十诵》，制五众安居，五众受日。

《四分》，三时遊行戒，三众亦结罪。故须知之。

【2. 众 法】

二、明众法。有通、别二途。

若通行者，大僧说戒日，沙弥多具华香汤水供僧众具，於布萨处张施罗列。鸣稚将了，並须尽集，有缘嘱授受筹，大僧作法，一如常式。至说《戒序》讫，戒师云：“未受具戒者出。”诸沙弥等各从座起，执坐具在僧前礼已互跪。上座告云：“此众僧布萨说戒，汝未受具足，不豫闻之。各随本业诵习，谨慎莫放逸。至鸣稚时，同赴堂来。”告已，随次出。

若别行者，沙弥有都集处。鸣稚讫，二众各集（《十诵》令差一沙弥捡校），行法一同僧中。行筹讫，将至僧中，付僧维那总合唱数。彼送筹者还来本处。差一人为说戒师，诵《沙弥戒经》，谓《爱道尼经》，及五德、十数等。若诵讫，僧中未彻者，随时诵经说法。至鸣稚时，总来赴堂。随次入僧中，於常坐处互跪合掌。彼说戒师为说“明人能护戒”已后文。此与大僧相涉行用，看僧说戒中。

若自恣者，准说戒中。别堂作法，送筹合唱。若通作者，僧自恣已，五德来向沙弥处互跪，说僧自恣之文，以犯举两通故。

若界中人少，对首作法一同众法对首。无人者，同众法心念。

第五节 杂行教示

五、杂料简。

一、总 说

其沙弥威仪进止，凡所造修，律並制同僧，唯罪结一品。余如《沙弥威仪经》、《三千威仪》及《随戒》中具明，不复重出，略指同也。

二、身口杂行

《毗尼母》：“沙弥法应知惭愧，善住奉事师法中，不应懈怠放恣。当自慎身口，卑己敬人，常乐持戒，莫乐谓戏。不应自恃才力，复莫轻躁。应知羞耻，不说无定乱言。唯庠序合理，自知淨不淨法。常逐二师读诵经法，一切僧中若有所作皆不得违。如是广知。”

三、罪相开遮

《萨婆多》：“沙弥不为三宝，缘有利益者而掘地，犯罪。”

《五分》：“下三众无故造罪，亦吉罗。”

《四分律》，结吉罗，谓无缘而损伤，乃至不受食残宿自煮等，无人则开。有淨人故作，则结吉罗，例之。

四、责罚同利

《五分》，若罚沙弥，先语其师，师亦不应非法助沙弥。若治罚，应作种种苦使，扫地、除粪、搥石治阶道。若不为和尚 闍梨及余人作使，应语如法供给和尚众僧作使，次至应作。

不应遮，不与僧中利养，此是施主物。

《四分》，从大比丘下，次第与沙弥房舍卧具，若不能爱护，不应与。若利养，随次与之。

五、斥 谬

有人言：“下三众律並制罪者，谓是剩结，非是实罪。”此是人语，圣教正翻实录，弥须敬行。

【济群法师主页】 <http://www.jiqun.com>

【济群法师博客】 <http://blog.sina.com.cn/sjqun>

【济群法师微博】 <http://t.sina.com.cn/jiqun>

【西园论坛】 <http://bbs.jcedu.org>

【戒幢佛学教育网】 <http://www.jcedu.org>

【西园寺法宝结缘处】 <http://book.jcedu.org>