

早期佛教幾則戒律有關的問題

印順法師在民國五十三、四年，一連發表五篇有關印度佛教早期史實的文稿：〈論提婆達多之破僧〉、〈阿難過在何處〉、〈佛陀最後之教誡〉、〈王舍城結集之研究〉、〈論毘舍離七百結集〉（今收入《華雨集》第三冊）。此五篇的論述方式，都是透過各部派經律的比較，而有不同於傳統研律者之見；可謂「現代研律的範例」。筆者外加與「女眾出家」有關的「八敬法」，共分七子題，探究其對戒律的新詮釋。

一、關於女眾出家

〈阿難過在何處〉文中，提及「女眾出家」的因緣是：佛陀成道後，佛的姨母摩訶波闍波提與眾多釋種女，曾到處追隨佛陀請求出家而不被允許。後經阿難代為請求，終於答應女眾出家。

在《初期大乘佛教之起源與開展》中認為：女眾出家，得到修道解脫的平等機會。故釋尊在世時，出家女眾也是人才濟濟；如持律第一的鉢吒左囉，說法第一的達摩提那等；而達摩提那的論究法義，還被編入《中阿含經》中，成為原始佛教的聖典之一。

但釋尊涅槃不久的王舍城結集上，大迦葉指責阿難求佛度女眾出家；因釋尊預記女眾出家會使佛法早衰（正法減少五百年）。對大迦葉的所謂「釋尊預記」，印順法師提出二點質疑：

一、關於「女眾出家會使佛法早衰」。這是各部廣律一致的傳說；例如《四分律》說：「譬如阿難！有長者家男少女多，則知其家衰微……如好稻田而被霜雹，即時破壞。如是阿難！女人在佛法中出家受大戒，即令佛法不久。」

印順法師認為：第一譬喻，如中國所說的陰盛陽衰。女眾出家多於男眾，也許不是好事，但這不能成為女眾不應出家的理由；因為請求出家，並不就會多於男眾。而就第二譬喻來說，以男眾喻稻麥，女眾喻霜雹（《銅鑠律》作病菌）；但男眾真的是健全的稻苗，女眾就是霜雹病菌嗎？如就為比丘而制的四波羅

夷、十三僧殘等重罪，都與出家女眾無關，但一樣犯了。所以上述二喻只可說是古代社會重男輕女，以女子為小人、禍水的想法。如認為釋尊起初不許女眾出家，即因女眾似病菌；佛會明知而仍移植病菌到稻田嗎？

二、關於「女眾出家，正法減少五百年」。印順法師根據經律，發現有三項不同的敘述：

1、阿難一再請求佛才允許，阿難即轉告瞿曇彌。女眾出家已成定局時，佛才預記正法將減損五百年；阿難聽了沒有任何反應。這是南傳《銅鑠律》與《中部》的〈瞿曇彌經〉所說。

2、如上所說，但末後阿難聽了悲恨流淚向佛言：「世尊！我先不聞不知此法，求聽女人出家受具足戒；若我先知，豈當三請？」這是《五分律》所說。印公認為若實如此，阿難在結集法會上早該痛哭認罪了，為甚麼不見罪？

3、阿難請佛允許女眾出家，佛就告訴他，女人出家正法不久，並為說二喻；但阿難不管，繼續請求，佛才准許。這是《四分律》、《中阿含》〈瞿曇彌經〉所說的。印公認為以常情論，敬佛敬法多聞敏悟的阿難，會明知如此還強請求嗎？此無非「釋尊預記」的傳說不合情理，但律師們又非把它放進去不可，於是產生將「預記」放在那一階段都不合的矛盾！

至於律典中會有「釋尊預記」的原因，在《初期大乘佛教之起源與開展》中他解釋到：這實由於佛陀晚年，比丘們沒有早期的清淨；大有制戒越多，比丘道念越低落的現象。這或因佛法發展，名聞利養易得，動機不純的出家多了，造成僧多品雜的現象；或因女眾出家與男眾不免有所接觸，而增加僧團內部不少問題。因此頭陀與持律的長老們，將這一切歸咎於女眾的出家，推究責任而責備阿難。

然而女眾出家雖是阿難的請求，卻也是佛所慈允的；大迦葉當時為甚麼不說，等到佛涅槃了才算舊帳？此或由於出身富豪名族的大迦葉，生性不喜女性，出家後與尼眾關係也一向不好，而被尼眾們稱為「外道」、「小小比丘」，故在結集法會上，不免將多年的不平，一齊向阿難責怪一番。

二、八敬法的由來與影響

印順法師在《原始佛教聖典之集成》及《初期大乘佛教之起源與開展》中，透過現存文獻的比對，詳加探究「八敬法」的內涵、由來、轉化與影響。

「八敬法」原出於「比丘尼犍度」；也就是本於「摩得勒伽」的僧伽規制，而後才被集錄出來，成為佛教界所公認的。雖然分別說與一切有部，傳說以「八敬法」為女眾出家的根本法，但大眾《僧祇律》無此傳說，故知這只是部分學派的傳說而已。而且女眾還沒有出家，就制定「八敬法」，制立二年學六法，這與「隨緣成制」的毘尼原則也顯然不合。

就「八敬法」的內涵說，是由三類所組合：

一、是各律所一致規定的四項「尊法」：1、於兩眾中受具足；2、半月從比丘僧請教誡、問布薩；3、不得無比丘住處住（安居）；4、安居已，於兩眾行自恣。

二、是若違此四尊法，即須於兩眾中行半月摩那埤的嚴重處分。

三、是有關禮貌上的尊敬，這有三項：1、受具百歲，應迎禮新受具比丘；2、不得呵罵比丘；3、不得舉比丘罪。而《十誦律》的不得輒問，是法義的謙讓；《僧祇律》的「不先受」是財利的謙讓。

故知比丘尼在僧伽體制中的真相是：出家「受具足」、半月半月「布薩」、每年的三月「安居」、安居終了了的「自恣」，這些重要法事，都不能離開比丘而進行。平日，比丘尼禮敬比丘；不能說比丘罪；如犯了粗重罪，非得二十比丘僧的同意，不能出罪；論法，不准隨意問難；論財，要讓比丘眾先受。

此中，第一類的四項「尊法」是各律所一致的，可知是釋尊制定的。釋尊何以要制訂「尊法」？這是因在當時男女地位懸殊的社會中，一般比丘尼不免知識低、感情重、組織力差，要他們遵行律制，過著如法清淨的集團生活有點困難；所以佛制定「尊法」尊重比丘僧，接受比丘僧的教育與監護；在比丘僧來說，這是為了比丘尼僧的和樂清淨，而負起道義上的監護義務。

何以由四「尊法」而集成「八敬法」？這是因釋尊涅槃後，大迦葉等上座比丘，對女眾出家產生厭惡情緒，而使得「尊法」已不是對比丘尼的啟發與誘

導向上，反而是輕視與壓制；也因而造成比丘僧的權威。

「八敬法」的轉化。由於「八敬法」中對違犯者的處分是「於兩眾中行半月摩那埵」；但事實上這顯然太嚴重了，因此這處分漸轉變為「僧殘（僧伽婆尸沙）」的處分；而「八敬法」則漸化為學處，編入尼戒的「波逸提」中；這是上座部律師的學風。由此可知：佛滅以來比丘僧對比丘尼的管教，起初非常嚴厲，但在部派一再分化的過程中，已大為寬容了。

「八敬法」的影響。在《初期大乘佛教之起源與開展》中指出：

一、「八敬法」成立後，比丘尼因受比丘僧的嚴格管制而逐漸消沉；直到大乘佛法，才有以女人身分與上座比丘們論究男女平等的勝義，這可說是世尊時代精神的復活。但影響所及，今日流傳於錫蘭、緬甸、泰國等上座部佛教，比丘尼早已絕跡了。藏傳佛教也沒有比丘尼。

二、由於經律都是比丘僧所結集的，故對於律經中有關淫欲的過失，每極力醜化女人；這在一般女眾心理，會引起深刻的自卑，而自願處於低下地位。所以初期大乘經，每發願來生脫離女身，或現生轉女成男，就是不滿女眾的遭遇。

對此，印順法師早在民國三十八年出版的《佛法概論》中即直探佛陀本懷，揭示修道解脫的男女平等觀。他說：

佛法多為比丘說，所以對男女的性欲，偏重於呵責女色，如說「女人梵行垢，女則累世間」；其實如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？二千多年的佛法，一直在男眾手裏，不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾，提高女眾，反而多少傾向重男輕女，甚至鄙棄、厭惡女眾，以為女眾不可教；這實在是對於佛法的歪曲。

三、關於小小戒的取捨

印順法師的〈阿難過在何處〉文中提及：

「五百結集」大會上阿難被責，主要起因於向大眾傳達釋尊遺命「小小戒

可捨」。但甚麼是小小戒，阿難沒有問佛。頭陀第一的大迦葉，與持律第一的優波離等，恐因捨小小戒而破壞戒法，便於各人的為非作惡；故違反佛陀遺命，作出「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」的硬性規定。

關於「小小戒」的取捨，實為戒律上的重要關鍵問題；古今中外律師多遵從大迦葉的指示。但印順法師比較各家廣律，有關阿難傳達佛意的敘說，發現有二種不同的說法：

一、如《僧祇律》說：「我當為諸比丘捨細微戒。」《四分律》說：「自今已去，為諸比丘捨雜碎戒。」這似說比丘們為了得安樂住，而無條件的放棄小小戒。

二、如《十誦律》說：「我涅槃後，若僧一心和合等量，放棄細微戒。」其他如南傳《銅鑠律》及《長部》、《大般涅槃經》、《毘尼母經》等，都不是隨便說捨就捨；而是要僧伽共同議決，對於某些戒在適應時地的情況下可放捨。

此中，印公贊同第二種，而認為第一種實是大迦葉與律師們，根本不同意小小戒可捨，所故意刻劃出捨小小戒的醜惡。

至於經僧團許可，可放捨小小戒的理由。印公透過早期經律的研究，發覺釋尊時代僧團的生活方式，即由最初的「四聖種」，而頭陀的「四依法」，而「依法攝僧」的律制。

1 釋尊出家修行，以及初期的弟子，是過「**四聖種**」的生活；所謂「四聖種」是隨所得衣服喜足，隨所得飲食喜足，隨所得房舍喜足，欲斷樂斷、欲修樂修；依此四項去實行，則能成為聖者的種姓。此四項也是出家者對維持生存的物質，及實現解脫的修斷，所應有的根本觀念。

2 後因適應事實需要，除去第四聖種，改為隨所得醫藥喜足的「陳棄藥」，作為出家者不能再簡樸的生活標準；而為律制受具足時所受的「四依」（糞掃衣、常乞食、樹下住、陳棄藥）；此「四依」即為當時一般沙門的生活方式，也被稱為「**頭陀行**」。至於「十二頭陀」之說，在原始經律中並沒有，直到後起的《增一阿含經》才說到，這可分為三類：「衣」：糞掃衣、但三衣。「食」：常乞食、次第乞、一坐食、節量食、中後不飲漿。「住」：阿蘭若處住、塚間住、

樹下住、露地坐、但坐不臥。

3 但後來為適應時代環境的需要，釋尊「**依法攝僧**」組成僧團；在衣食住等生活方式上，與「頭陀行」有了差異。一、在衣服的來源方面，除糞掃衣外，許檀越施衣；數量除「三衣」外，許「長衣」。二、飲食方面，戒經中雖有十一條有關飲食的「波逸提」，但也有開緣；如平時沒吃飽可作「殘食法」再吃；日中一食前可受用早餐；「迦絺那衣」未捨期間，可應信眾之請，吃了再吃，也可受別眾請。但過午不食及不隔宿食，是印度始終奉行的。三、住處方面，也漸演化為以**寺院**為中心。

此中所謂的「長衣」，印公解釋說：由於人類私欲的根深蒂固，不能不設法逐漸調伏，故容許有過量的衣物；但須「淨施」，即公開奉獻大眾後，由大眾交還他管理使用。此種制度「捨」而並沒有捨掉，「施」也沒有施出去，似乎有點虛偽；但依律制的意義，超過標準以上的，在法理上沒有所有權，只有保管使用權；而事實上凡是「長衣」，必須公開的讓別人知道，不准偷偷私蓄；運用此一制度，在「少欲知足」的僧團裏，不得已而保有「長衣」，也不好意思多蓄積了！

由於戒律中多數是有關衣、食、住、行、醫藥等制度，印公以為這是因時、因地、因人，為了僧伽的和樂清淨，社會的敬信而制立的；如時代不同，環境不同，有些戒條就必須修改。如佛住世時，對於親自制定的學處，或一制、再制，或制了又開，開了又制；因不如此則將窒礙難行。故「毘尼是世間中實」，即戒律為世間法；除「道德軌範」外，出家眾的「經濟生活」與「團體規制」，有因時因地的適應性，這才是世尊放捨小小戒的目的所在。

又對於《五分律》舉富蘭那長老對大迦葉的異議說：「我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取其果，就池水受，無淨人淨果除核食之。」此中「內宿」是寺院內藏宿飲食，「內熟」是在寺院內煮飲食，「自熟」是比丘們自己煮，「自持食從人受」是自己伸手受食，「自取其果」、「就池水受」都是自己動手受食；這些有關飲食規制，正是小小戒可捨。且七百結集的「十事非法」之諍，除金銀戒外盡是些飲食小節，東方跋耆比丘容許這些，也正是「小

小戒可捨」的立場。

但緣起的世間有相對性，由於大迦葉的規定，使得原本通變活潑的制戒原則，從此成了固定、僵化的規制，成為未來佛教最大的困擾。如現今各家律典中，都有「輕呵毘尼（學處）戒」，此之制戒因緣，雖由於闍陀等六群比丘宣稱「用是雜碎戒為」，而經如來制立學處，結為「波逸提」罪，不准比丘說小小戒可捨。但阿難卻傳佛遺囑「小小戒可捨」。此中矛盾，印公認為：這實是重法的阿難所傳，與重律的優波離所傳互有出入；但在王舍城結集中，阿難所傳被否決了，優波離所傳被集入〈戒經〉的「波逸提」中，故現存的律部都以優波離所傳為正宗！此事影響所及，他說：

從此不曾聽說僧伽對戒可以放捨，可以制立（如有制立，也祇可稱清規等，而一直受到律師們的厭惡），二千多年來的佛教界，只容許以述為作，私為改寫（否則各家律典，從何而來差別），不能集思廣益，成為僧伽的公議。

四、關於金銀戒的受取

原始「出家」的特性是：捨離夫妻等家庭關係，捨棄私有的財物，而過者乞化的生活。所以佛制除生活必需品外，比丘不得受取金銀等珍寶貨幣；既不得受取當然不必說乞求了。但印順法師有如下數點看法：

一、就個人言，此原則在實施上有困難。因我們的生活必需，最簡單的飲食，只要當天乞食即可；就是乞不到，餓一天也無所謂；而其餘的衣、藥、旅費等，到時才乞化恐有困難。且有的信眾可能因事務繁忙，故所施的是金錢，這對僧眾來說，也可買到更適合的，難道不要嗎！

二、就僧團言，在佛教發展中，舍利塔的建造、修治、供養，漸由在家眾移歸出家眾。愈來愈莊嚴的舍利塔，供養也愈來愈豐富；無論是金銀珍寶，以及作為貨幣流通的金錢，僧眾早已為塔為僧而接受了。

三、〈戒經〉中與金錢有關，且屬「尼薩耆波逸提」的有三戒，即：不得受取，不得出納求利，不得販賣。可見比丘是容許持有金銀的，否則即不會販

賣、出納求利。

金銀等貨幣在現實生活中的執持，印公統觀各部廣律發覺有「淨受」、「不淨受」二類：

1、「不淨受」是不如法的受取。如犯「尼薩耆波逸提」的，物應捨而罪應悔；至於如何「捨」各律有異，《僧祇律》、《五分律》、《銅鑠律》較嚴，《有部律》態度較寬。《僧祇律》的嚴格，應更近古制，因其不作形式的丟棄，而是「僧中捨已，不得還比丘，僧亦不得分；若多者應入無盡藏」；而《五分律》是捨給大眾而不再為本人所有；至於《四分律》等則是捨給知心的淨人，而實際還屬本人。

2、「淨受」，是如法的由淨人受取金錢，這可略分為二類：(1)完全由淨人保藏；(2)由淨人拿來放在比丘房。但事實上此淨人制也是問題多多；如放在淨人處，論理金錢不是比丘私有的，故不許強索；沒有法律的保障，不免助長淨人吞沒金錢的風氣。如放在比丘房，因原則上不能說是自己的錢，若想作自己的而尋找就違犯了。

至於「應使人持，不應自捉」，《根本說一切有部毘奈耶》有一非常方便的辦法，使比丘可自受金銀。即只要受已持對一比丘言：「長壽（即長老）存念！我苾芻某甲，得此不淨物，我當持此不淨物換取淨財。」如是三說，即可隨情受用。此即自己不妨先拿，再向別比丘聲明，就算「淨受」了。印公認為：這實由於有部化區「淨人制」不普遍，而不得不有的變通辦法；且北方的有部對於持有鐵錢、銅錢，不犯捨墮而犯突吉羅，故即使是金銀也可自取保存，只要不作私有想，而向別比丘聲明，就稱為淨了。由於有部有此制度，而其律師來我國的最多，大概受其影響，中國僧眾沒有淨人制，也很少手不捉金銀。故四分律師懷素、滿益等，也推崇此法以為清淨。但中國習俗卻以「不得捉取」為不能拿錢；顯然是誤解了。

對於七百結集起因於「乞求金銀」的爭議，印順法師認為：東方跋耆比丘，以為既可受取，就可乞求，故演化為清淨的乞求；即公開為眾乞求後，將所得均分給比丘；此實為適應東方日漸繁榮的經濟，貨幣流通愈來愈重要且普遍的

情況下，而有的新作法；實無可厚非。但西方比丘卻不容許乞求；這可能適應西方社會的要求，卻不免忽略佛教的適應性。

五、關於提婆達多的五法破僧

印順法師在〈論提婆達多之破僧〉文中指出：

在釋尊晚年的僧團中，提婆達多因得三大力量（王家尊敬、釋種擁戴、苦行風尚）的支持，而向釋尊提出以「五法」為比丘必學之戒法，並向釋尊索眾（要求領導權）。雖招釋尊呵斥，仍與其伴黨不斷宣傳此為易解脫之法。由於當時恰逢饑饉，而提婆達多因受王家的護持，隨從他的部分比丘生活較好，故藉機率同贊成他的五百新學比丘，在同一界內自行布薩說戒。對佛說的經教，比丘僧的制度服裝，也多少修改而成立新的僧團。這在僧團中搞小組爭取領導權，稱為「破法輪僧」；以現代話說即「叛教」。

對於「五法」，各律記載略異，印公綜合之，認為不外主張盡形壽：在衣服方面，著糞掃衣，不受施主施衣；住處方面，住阿蘭若、露地坐、樹下坐，不受住房屋；飲食方面，只乞食而不受請食，特別主張不食酥、鹽、魚、肉等。

但透過釋尊時代僧團生活演變的研究，印公認為出家雖受「四依法」，但並非苦行不可。頭陀苦行也非壞事，只是不要以為非如此不可；因這僅能適應少數人，若習以成風，將有礙於攝理僧事及遊行教化。而「五法」雖與頭陀行相近，且與比丘戒的「四依法」相近，但卻不合佛法，因那是盡形壽奉行而毫無變通的絕對苦行主義。

對於「領導權」，印公認為：佛教是無教權的。佛對大眾的教化，只是義務而不是權力；佛只是以「法」來感召大眾，策勵大眾為真理與自由的現證而精進。提婆達多的爭取領導權，實違反了出家為法教化的意義；故釋種比丘（尼）初雖擁護他，但其破僧後未必支持他。

此事影響所及，由於提婆達多是釋種，伴黨也是釋種；提婆的失敗，使得

釋種比丘不免受到十方比丘的嫉忌誹毀；如六群比丘被看作毀犯的象徵而眾惡歸之，甚至釋種新求出家者，也不免受到留難或拒絕。提婆達多的破僧，造成釋族比丘與十方比丘間的不和諧，成為後來佛教分化的一大因素。

六、兩次結集對教團的影響

兩大結集傳說略述：一、「**王舍結集**」：在佛滅第一年夏，大迦葉發起召開王舍城的結集大會。起初，大迦葉率領大眾，從王舍城到拘尸那，主持佛般涅槃後的荼毘大典。大迦葉發見僧團內部，有不遵規定，自由行動的傾向，於是發起結集的法會。結集的地點，在王舍城外的七葉巖。參加結集的，有五百比丘。一直追隨佛陀，直到佛般涅槃，侍佛二十五年的阿難，幾乎被棄於結集大會以外。等到參加結集，又被大迦葉在大眾中舉發種種過失；主要為對佛陀的侍奉不周問題，對女人的態度問題，對小小戒的存廢問題。阿難在大眾中，尊重僧伽，表示懺悔，而維持了教團的和合。當時，阿難誦出法——經，優波離誦出律，在安居期中，完成第一次的結集。

二、「**毘舍離結集**」：佛滅一百年，佛教界發生嚴重的論諍。持律者耶舍，在毘舍離遊行，見當地的跋耆比丘，在布薩日，接受信眾金銀的布施。耶舍以為非法，提出異議，因而受到毘舍離比丘的擯逐。據上座部系各律所說，當時跋耆比丘的非法，共有十事；但受取金銀，仍看作引起紛爭的主因。耶舍到了西方，首先得到波利邑比丘的支持。於是邀集同道，得三菩伽（即商那和修）的贊同。又全力爭取薩寒若國離婆多的支持。然後集合七百比丘，東下毘舍離。傳說中，東方跋耆比丘，也西上爭取離婆多的支持，但沒有成功，這是決定東西雙方未來成敗的關鍵所在！集會在毘舍離，由於西方來的有七百眾，當地的東方比丘，當然更多；不便於共論，這才由雙方各推代表四人，舉行會議。結果，東方的受取金銀等十事，一一被論證為非法；僧團又恢復了一時的和合。這是一項重要事件，關涉得非常廣；從發生到解決，恐不是短期（一年或數月）的事。

此兩大結集，含有消除僧團內部歧見的意義。

印公在〈**王舍城結集之研究**〉文中指出：大迦葉發起結集，為的是毘尼；大迦葉責難阿難的，也是關於毘尼；這在重律學派來說是成功的，而有著深遠的影響。如一、對戒法，否決佛命小小戒可捨，而確定輕重等持的原則，逐漸完成嚴格而瑣碎的規制；二、對尼眾採取嚴厲管教的態度，樹立尼眾絕對尊敬男眾的制度；三、提高了上座的權威，成立正統上座部的佛教。但也因對於釋尊的言行，不能盡量搜集，僅偏於苦行集團的少數人意見，結果促成小乘的畸形發展。

在〈**論毘舍離七百結集**〉文中指出：佛滅百年的「毘舍離結集」，在以上座為重的當時，論諍要取得勝利，非有聲望卓著的上座大德的支持不可；西方比丘就因得到當時有影響力上座的支持，故論諍結果東方系失敗了。但：

從史的發展來看，釋迦族、東方各族比丘為重心的佛教，雖一再被壓制（如提婆達多的失敗，阿難的被責罰，跋耆比丘的被判為非法）；但始終在發展中。以阿難為代表的東方系來說，這是尊重大眾的，重法的，律重根本的，尊重女性的，少欲知足而非頭陀苦行的，慈悲心重而廣為人間教化的；這一學風，東方系自覺得是吻合佛意的。毘舍離七百結集，代表大迦葉、優波離等重律傳統的西方系，獲得又一次的勝利，而不斷的向西（南、北）發展。但東方比丘們，不久將再度起來，表示其佛法的立場。

這是因東方比丘力量愈來愈強，不久終於不受上座的節制，而獨立成「大眾部」。

七、關於佛陀的最後教誡

印順法師在〈**佛陀最後之教誡**〉文中指出：

佛陀入涅槃前，為比丘所作的最後遺教，特別值得佛弟子們珍重；而在佛法流傳中，現存有二種不同的教典：《遺教經》、（聲聞乘）《大般涅槃經》。

一、**《遺教經》的主要內容**，是針對佛弟子因佛入滅，在修學上的徬徨與情感上的困擾，所作的開示。關於修學依止，可以統攝為戒、定、慧、解脫，而本經略分為二：即「戒律行儀」與「定慧修證」；其中「戒律行儀」指示比丘們要安住於律儀的生活，即在日常生活中，內心外行做到清淨如法；這又可

分為五項說明，即依持淨戒、密護根門、飲食知量、覺寤瑜伽、忍謙質直。

二、聲聞乘《大般涅槃經》，是以如來入滅為主題，敘述佛的沿路遊化，最後到拘尸那，度須跋陀羅，作了最後的教誡。此經的不同文典現存有六部，若依其中《遊行經》的十二項論題次第來看，「依止經戒」、「審決無疑」、「念無常」三項，為二大遺教所共通，故應是佛為比丘們所作的最後教誡。

此中有關如來入滅後的學眾依止，《大般涅槃經》系的各經，都沒有《遺教經》那樣具體的說明，而只是簡要的開示。如：(1)姚秦佛陀耶舍等譯的《長阿含經》第二《遊行經》說：「我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所恃。」(2)東晉法顯譯本作：「制戒波羅提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師。」(3)巴利藏《長部》十六《大般涅槃經》第六誦品作：「我所說之法律，為汝等師。」(4)晉失譯的《般涅槃經》說：「常用半月望誨講戒，六齋之日高座誦經；歸心於經，令如佛在。」(5)西晉白法祖譯的《佛般泥洹經》作「當怙經戒」、「翫經奉行」。此中，經戒即是法與律，都是比丘們所應依止的大師。但(6)傳誦到北方的《根本說一切有部毘奈耶雜事（三八）》是先說到法（十二分教），次說：「我令汝等，每於半月說波羅提木叉，當知此則是汝大師，是汝依處。」這雖說到法與律，但對比丘的依處、大師，局限於「波羅提木叉」，與其餘五本不合。

對於「法與律」（經與戒）的關係，印順法師說：

本來「法」是一切佛法的總稱，所以不妨說「法為依止」，如佛說：「自依止，法依止，不異依止。」但佛法分為法與律後，二者實都是比丘們所依止，為比丘所師。故如只說戒為依止，戒為大師，所說即不圓滿；因戒不能代表一切。

至於中國常聽到的「以戒為師」，他認為這是由於流行於西北印度的有部律師強調戒律的重要，這才只說「以戒為師」；而《遺教經》的「波羅提木叉是汝大師」，正是這一系傳誦的經典。在中國，《遺教經》流傳得很普遍，所以常聽到「以戒為師」；而圓正、根本的遺教「法律是汝大師」或「以法為師」，反而非常生疏了！