

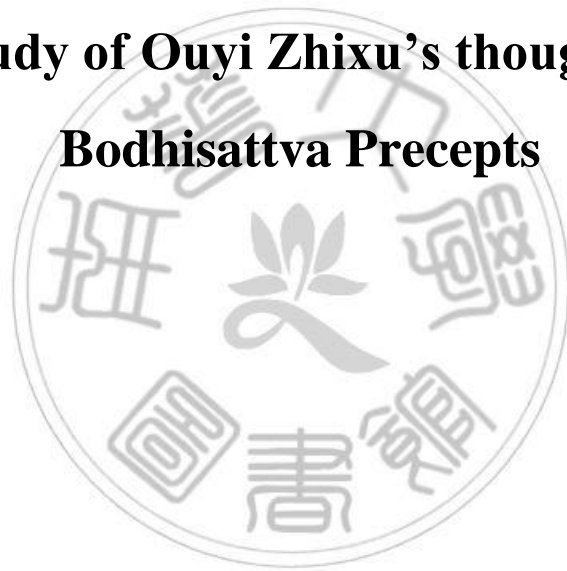
南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

藕 益 智 旭 的 菩 薩 戒 思 想 之 研 究

**A Study of Ouyi Zhixu's thought on
Bodhisattva Precepts**



研 究 生：釋 延 明

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 一 百 零 一 年 六 月 十 九 日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

藕益智旭的菩薩戒思想之研究

研究生：釋延明

經考試合格特此證明

口試委員：_____

尤惠貞

黃國清

王晴薇

指導教授：黃國清

系主任(所長)：陳美華

口試日期：中華民國

101年6月19日

論文摘要

智旭身處的時代背景，可謂是政治腐敗、社會經濟紊亂的態勢。對於當時佛教局勢，他目睹教界門庭爭競、叢林綱紀衰微、戒法不明的諸般問題。秉持不忍聖教衰的護教情懷，智旭矢志投入振興佛教綱紀，以期恢復三學一源，以戒為基的本懷。他一生繫於學戒、講戒弘律及撰述諸經律藏，其持戒嚴己的真摯實踐風格，也為風氣低靡的晚明佛教帶來一股暖流。智旭主張三學一源、禪教律融合的修行方式，認為佛法猶如帝網明珠，法法相融，皆不出於三無漏學的範疇；若能顯發三學之用，即能了知全性起修，全修在性的宗趣。對教理與實踐有深刻體認的智旭，推崇《梵網經》為戒乘的源頭，強調菩薩所持的性遮持犯及重視慧觀的心地法門皆蘊含於戒乘的範圍內；也兼具了事修與理觀，性修不二的宗旨。

智旭對《梵網經》的解疏方式，結合了《菩薩戒本經》的重輕戒相；依條文秩序進行解釋和分析。他除了對戒相作逐條釋義外，更賦予三聚淨戒的相關意義與作用。進言之，其戒條詮釋的內容在立足於律儀規範內的同時，又涉及攝集一切善法，乃至使眾生悉得究竟樂的義涵。對於菩薩戒的義理思想與實踐的呈現，智旭主張以天台教觀作為《梵網經》的理論基礎。他運用天台五重玄義的解題形式，綱領性的將《梵網經》的內容作深入而具體的分析和詮釋。他強調《梵網經》的深奧義理，可透過天台的理觀事修、教觀雙運的理論模式，貫徹於諸重輕事戒與理觀心地的實踐義涵。進言之，智旭主張以究竟圓滿的圓教義為理論基礎，結合別教漸次的修證方式，融會圓別二教的理論和實踐優點，以相輔相成的獨特修證方式，貫徹於《梵網經》的義理和實踐思想上。

關鍵字：《梵網經合註》、天台教觀、三聚淨戒、心地法門、佛性三因、中道佛性

Abstract

Zhixu living in the era background of political corruption , phenomena of social and economic disorder. At that time of the Buddhism phenomena, he witnessed conflicts between schools, declining disciplines and problems of morality of the monasteries. With upholding the will of supporting the sustainability of Buddhism, Zhixu decided to commit himself in the revitalization of Buddhist discipline, in hoping to restore the profile of Three Practises of Buddhism(三學) . In his whole life, he tied up with patimokkha learning, lecturing and propagating vinaya, compilation various of scriptures and vinaya pitaka. His well regulated the conduct of Buddha's disciplines, providing warmth atmosphere for the malaise of the Late Ming Buddhist. Zhixu advocated the concept of Three Practices, integrating the schools of Zen, lectures and vinaya (禪教律) as a core education of Buddhist. He found that Buddha dharma is like the shining gems of Brahma net, all dharma teachings are mingle in harmony, and will not out of the scope of Three Practises . If one realised the significant and the functions of The Three Practises, he is able to practise to attain the nature of Buddha mind. Through the profound recognition of knowledge and practises, Zhixu respected Brahma Net Sutra as a root of academic and vinaya. He stresses the precepts of upholding and committing of bodhisattva with the reflection wisdom of The Methods of Mind Ground (心地法門) , both poses the purpose of practicing and reflection.

Regarding the way of annotation, Zhixu integrated the major and secondary precepts of both Brahma's Net Sutra (梵網經) and Bodhisattva Precepts Sutra (菩薩戒本經) , with interpretation and analysis of provisions accordingly. In addition with the clauses interpretation, he was enduing the meaning and functions of tri-vidhani silani (三聚淨戒) on the clause of precepts. Regards with the indication of taught and practices of bidhisattva's precepts, Zhixu advocated The Tiantai's Teaching as the theoretical basis of Brahma Net Sutra. He use of The Tiantai Five Mystical form (五重玄義) to programmatic and analysis in depth on the content of Brahma Net sutra. He stress that, the advantage of integration of Tiantai Yuanjiao(天台圓教)as the exactly awesome

theoretical basis with combination of gradually practices of Biejiao(别教), to create the unique complementary way for the ideological and practice of Brahma Net sutra.

Keywords: Annotation of Brahma Net Sutra, Tiantai Teaching, Tri-vidhani silani, Methods of Mind Ground, Factors of Buddha Nature, Middle Way of Buddha Nature

目次

第一章	緒論	1
第一節	研究動機與目的	2
第二節	當代研究成果之回顧	5
第三節	研究範圍和方法	7
一、	研究範圍	7
二、	研究方法	7
第四節	全文結構述要	9
第二章	晚明戒律環境對智旭學思之影響	11
第一節	時代背景	11
一、	晚明政教關係的因素	12
二、	晚明佛教的戒律環境	17
三、	佛教對復興戒律的努力	23
第二節	智旭的學思歷程	31
一、	毀佛崇儒的青年時代	31
二、	出家修學歷程	34
三、	學戒弘律時期	35
四、	晚年的思想會歸	39
第三節	智旭的著作	41
第四節	小結	43
第三章	智旭對菩薩戒的注疏與方法	45
第一節	《梵網經合註》的註釋方法	45
一、	註釋體例	46

二、	分科架構.....	57
三、	文句註釋方法.....	62
第二節	《梵網經玄義》的註釋特色.....	65
一、	五重玄義的通論方法.....	65
二、	以經題解釋展現全經要義.....	71
第三節	小結.....	79
第四章	智旭的三聚淨戒思想詮釋.....	81
第一節	攝律儀戒.....	84
一、	十波羅夷通攝一切禁制.....	85
二、	十重障道失戒.....	87
三、	墮惡趣果報.....	90
第二節	攝善法戒.....	92
一、	障平等施予之相.....	94
二、	障正觀淨命之法.....	97
三、	持戒清淨生諸善.....	100
四、	菩提心為修善本源.....	102
第三節	饒益有情戒.....	105
一、	慈仁資助有情.....	106
二、	以德化生.....	108
三、	如法攝受有情.....	110
第四節	小結.....	113
第五章	智旭的菩薩戒思想特色.....	115
第一節	性修同圓之佛性戒.....	116

一、	佛性為三德秘藏之體.....	117
二、	行布圓融的階位說.....	122
三、	稱性不二、理事圓融之圓頓理.....	129
第二節	觀行對菩薩戒實踐的重要性.....	132
一、	心地法門與三聚淨戒的相即性.....	133
二、	無作戒體的闡發.....	137
第六章	結論.....	143
一、	依天台教學詮解菩薩戒的深層義理.....	143
二、	菩薩行位修證的圓融說.....	145
三、	戒律的實踐義涵.....	146
四、	研究展望與期許.....	149
參考書目		
一、	經論原典（依照經書冊號編排）.....	151
二、	藕益論著.....	152
三、	蓮池論著.....	152
四、	中文專書（依照姓氏筆劃排列）.....	153
五、	外文專書.....	155
附錄一	156
附錄二	157

第一章 緒論

佛陀為眾生制定種種律制規範，以諸惡莫作、眾善奉行為道德規範的標準，引導眾生趨向三業清淨，順證究竟涅槃的意趣。要言之，戒律大致可分為感得有漏人天樂果的世間戒法，以及導入了脫生死的無漏出世間戒法。出世間戒法也因行人的發心和修證意趣，而有聲聞律儀和菩薩戒的區分；然而菩薩戒和聲聞律儀戒因各有心向志趣，彼此的修習義涵也有所差異。聲聞律儀戒以遠離五欲塵勞、厭離生死，欣證涅槃為要務；菩薩戒則著重對菩提心、六度萬行的顯發與實踐，普利眾生為廣集福德智慧的利行。根據聖嚴法師的考察，中國漢譯菩薩戒經共有六種之多；此即是《菩薩瓔珞本業經》、《梵網經菩薩戒》、《瑜伽地論》菩薩戒、《菩薩地持經》戒本、《菩薩善戒經》、《優婆塞戒經》，其中《瑜伽師地論》戒本、《菩薩地持經》、《菩薩善戒經》乃屬於《瑜伽師地論·菩薩地品》系統的異譯本。¹至於盛傳於中國的戒本，則分別以《梵網經菩薩戒》和《瑜伽戒本》為兩大主流。

僧肇於《梵網經序》提到，《梵網經》由姚秦時代鳩摩羅什，於弘始三年，在長安草堂寺譯出。《梵網經》本有一百二十卷六十一品，然唯有《菩薩心地品》上下兩卷被譯成漢文，專明菩薩行地的一部菩薩戒經。²隨著《梵網經》的譯出，大乘菩薩戒逐漸成為中國佛教界所推崇而廣為流行的戒經；對《梵網經》的相關注疏、註解也不勝枚舉。此外，隋唐時代各宗派對《梵網經》的弘揚也頗為重視，如天台智顛《菩薩戒義疏》、唐代明曠《天台菩薩戒疏》，以及華嚴法藏《梵網經菩薩戒本疏》。隨後，法相部玄奘也譯出《《瑜伽師地論·菩薩地品》和《菩薩戒羯磨文》，因此《瑜伽菩薩戒本》也隨之弘揚於中國。

宋代延續了隋唐對《梵網經》重視的風氣，律師們與其他宗派都積極參與授受、研究和撰述的弘揚工作。當時的菩薩戒著作有延壽《受菩薩戒法》，與咸

¹釋聖嚴著，《戒律學綱要》，（臺北市：法鼓文化，1999年，二版），頁338-39。

²《梵網經》卷1，大正藏」冊24，頁997上。

《梵網菩薩戒經疏註》，慧因《梵網經菩薩戒注》，知禮《授菩薩戒儀》，以及遵式《授菩薩戒儀》。至於元代的律學發展內容，多偏向藏傳的祕密戒，以及漢傳佛教的四分律學。然而傳統的漢傳律宗傳承，因無重要律師出現而暗淡無光，戒學研究和持戒修行理念逐漸淡化；導致漢傳佛教面臨衰微的局面，此凋敝現象也持續影響明代的律學發展。明代以南山體系的律師們，除了以聲聞律儀作為重整叢林綱紀外，也特別重視《梵網經》的弘揚；其中，弘贊撰有《梵網經菩薩戒略疏》，寂光《梵網經直解》。同時，晚明佛教四大師之雲棲株宏與蕩益智旭分別為《梵網經》作注疏，前者著有《梵網經心地品菩薩戒義疏發隱》，後者則有《梵網經合註》、《梵網經玄義》以及瑜伽體系的《菩薩戒本經箋要》。

回溯佛教自印度東傳以來，經歷了魏晉南北朝的譯經孕育期，隋唐的百家爭鳴、八宗林立的盛況。宋元佛教則以內部交融匯合各宗派，外部則是融攝儒、道二教思想，呈現出特殊的儒、釋、道交融轉變期。明代佛教的發展動向，也追隨著宋元佛教的後繼型態；其教理思想雖然與宋明儒家發展大致相似，實際上卻是同中求異中謀新發展。³本論嘗試透過晚明佛教四大師之一，蕩益智旭的菩薩戒注解，以便進一步了解當時大乘戒學理論和實踐思想的發展。

第一節 研究動機與目的

明代佛教對戒律弘傳的實況，《新續高僧傳·明律篇》，明確地記載著明代弘揚戒律共有十八人之多，可見明代弘律者尚不乏其人。⁴值得一提的是，到了晚明時期，佛教界相續出現弘揚戒律的著名高僧，其中以雲棲株宏、在慘弘贊、古心如馨、三昧寂光、永覺元賢等人的貢獻最為顯著。他們除了投入振興戒法的傳承以外，也積極展開對菩薩戒的提倡和弘揚，反映出當時佛教界對菩薩戒的高度重視。作為晚明時期的佛教巨擘，蕩益智旭也是弘揚菩薩戒的積極投入者。他對菩薩戒律的重視，可從其孜孜不倦地為菩薩戒經撰寫註釋、講說，以及致力推

³ 釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，（台北：台灣學生書局，1988年，初版），頁57。

⁴ 《新續高僧傳·明律篇》卷二十八記載《正傳》有十四人，《附見》四人，共十八人。參照：郭朋著，《明清佛教》，（福建：人民出版社，1982），頁175-176

廣菩薩戒為普及化的行儀展現出來。其不餘遺力的弘律表現和堅毅的實踐精神，除了備受近代人推崇的模範以外，其戒律思想更是值得研究的主題。

本論文的研究方向將鎖定於蕩益智旭的菩薩戒思想和實踐行儀作為探討議題。聖嚴於《明末中國佛教之研究》一書，針對智旭的時代背景、生平、著作、宗教實踐和其學思發展，作出細膩透徹的闡述，此書堪稱為「目前學術界唯一有關智旭研究之專書。」⁵美中不足的是，此書涉及的面向較廣，並非聚焦於戒律的討論。若對智旭留下的龐大論著作分析和歸類，戒律撰述大致占了總數額的三分之一，此數量反映出他對律學的專研深度，並不亞於對其他相關經論的心力投入。從他撰述的著作和文集內容呈現，智旭特別重視禪教律兼修、三學一源，以戒為基的義理實踐，更奉《梵網經》為其日常的修行功課。此種種行儀反映出智旭的律學思想是不容忽視的研究議題，因此激發筆者對智旭律學的研究動機，特別是對其菩薩戒思想的層面，欲作深入與系統的探討。

就教理思想層面而言，智旭認為：「戒定慧之種備，則禪教律之本得矣。」⁶他主張三教的義涵皆不出於三無漏學的範圍，兩者的一致性，也反映出禪、教、律之間非異非一的相即意義。他強調三學以律為優先，即藉由律儀斷除有漏法，洞悉開遮持犯，會通與融合大小戒法、教乘之差異。⁷強調縱使一位禪僧或教乘講僧，也不能離於戒律持守的範疇。精通於大小乘律藏的智旭，目睹政治腐敗、社會動盪不安、佛教叢林衰微、戒法淪喪的情景，基於不忍聖教衰，不忍眾生苦的悲願推重下，激發智旭對戒律振興的雄心。直得一提的是，從智旭對戒律撰述和其他著作內容的透視中，不難發現他以《梵網經菩薩戒》作為戒律實踐的中心思想。⁸其相關的菩薩戒著作有五種：《梵網經玄義》一卷、《梵網經合註》七卷、《菩薩戒本經箋要》一卷、《菩薩戒羯磨文釋》一卷、《梵網經懺悔行法》一卷；另有《重定受菩薩戒法》和《學菩薩戒法》的勸戒文。智旭面臨了佛教界

⁵ 龔曉康，《融會與貫通—藕益智旭思想研究》，（成都：巴蜀書舍，2009年，一版），頁11。

⁶ 《靈峰蕩益大師宗論》卷6，《卍新纂續藏經》，冊36，頁359中。

⁷ 《靈峰蕩益大師宗論》卷1，《卍新纂續藏經》，冊36，頁255上。

⁸ 釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，（台北：台灣學生書局，1988年，初版），頁414。

與社會的種種頹廢風氣，以及本身在弘律歷程所遭受艱辛挫折，逐漸體會到《梵網經》修證義涵、普遍性和深廣度，非常適用於當時的環境背景，因而極力投入菩薩戒經的註釋、弘揚和講戒等法務。從菩薩道的實踐義涵言之，菩薩十重四十八輕戒和心地法門是菩薩修行和成就佛道的正因，有心者只要發心學習此戒，則必能成就佛道。因此，智旭將此佛性戒推崇為第一最上微妙之戒。⁹

智旭對菩薩戒思想的詮釋，強調透過洞悉大小乘諸戒的開遮持守以外，也將不同系統的《梵網經》與《菩薩戒本經》的義理貫徹於三聚淨戒中，他對三聚淨戒賦予何種意義，則是本論所要進行釐清的問題。智旭強調，《梵網經》菩薩戒乃是一切諸佛菩薩，乃至一切眾生所依的清淨本源；也是成就三十心地法門的佛性種子。經歷三次閱藏經驗的智旭認為，《梵網經》的深層義理，可通過天台理觀事修並重的理論加以詮顯；並以天台教觀作為義理基礎，撰寫出《梵網經玄義》、《梵網經合註》兩部巨著。至於智旭如何將天台的理論，貫徹於菩薩戒思想和實踐意義，以及對心地法門與重輕戒相作了何種程度上的會同，這些皆是筆者所關懷的課題。

綜合以上所述，本論文將以智旭菩薩戒思想為研究進路，希望透過智旭的相關著作和和現有學者的研究成果為基礎，藉由本論文的撰寫，以期能夠解明下列問題：

- (一) 智旭的師承、學習過程、環境對其菩薩戒思想的影響為何？
- (二) 探究和分析智旭對菩薩重輕戒相和心地法門的義理詮釋，透顯出甚麼樣的特殊思想？
- (三) 透過天台教觀的義理詮釋，他對《梵網經》菩薩戒實踐賦予何種意義？

以上，有關智旭菩薩戒的理解、義理詮釋、修證義涵，以及其戒律思想對後世的影響，皆是筆者嘗試爬梳的課題。

⁹釋藕益，〈梵網經合註·卷三〉，《藕益大師全集》，（台北：佛教書局，1989年），第11冊，頁7311-13。

第二節 當代研究成果之回顧

學界對智旭的菩薩戒研究的成果不多，學者們大部分專注於智旭的淨土和天台圓頓教觀方面的思想研究；有關智旭的戒律或菩薩戒的資料，多屬於小篇幅或概略性的敘述。有鑑於此，筆者嘗試從片段的當代研究成果中，以及《藕益大師全集》的第一手資料中掘取所需的相關論述，作為本論文的參考內容。

目前學術界的蕩益智旭的思想研究，首推釋聖嚴的博士論文《明末中國佛教之研究》；此書分別對智旭的時代背景、一生的信仰、宗教實踐、著作、學理，以及思想和學德領域，作出周全細膩的表達，也為後期研究者提供良好的研究參考。此中，他提出智旭致心傾向大乘戒的著作有《梵網經玄義》一卷，《梵網經合註》七卷，強調智旭的戒律思想經過時間和環境得錘鍊，逐漸從小乘的事相戒轉向大乘心地戒的成果，更透過天台教觀解釋戒律條文的論述。隨後，聖嚴撰出〈明末的菩薩戒〉、〈明末中國的戒律復興〉二篇論文；皆收錄於《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》一書中。他在〈明末中國的戒律復興〉文中將明末的戒律復興內容，分成明末戒律的著作、在家戒與出家戒、受戒法、戒律環境等四大特色的論述。〈明末的菩薩戒〉首先提及《梵網經菩薩戒》的源流，然後分別對明末菩薩戒弘揚者，雲棲株宏、雲棲株宏、三昧寂光、在摯弘贊的德玉等人的菩薩戒著作特色，以及作出概括性的陳述；此論述內容也為筆者提供明末戒律歷史的有利參考線索。

此外，釋自澹撰有〈藕益智旭的戒律觀〉一篇，此文扣緊智旭對戒律生涯、持戒態度，以及對復興戒律志願的相關論述。文中提到智旭感慨明末戒法的頹廢和倫喪，而發起致力宏戒之心，卻甚不滿意其弘戒成果的悲戚心態。釋自澹更將智旭與同時代弘律的雲棲株宏、見月讀體作戒律實踐上的比較。釋見曄於《明末佛教發展之研究—以晚明四大師為中心》重新為晚明佛教定義為復興的佛教，反駁晚明佛教是衰頹期的傳統說法。他強調晚明佛教時期的四位大師，雲棲株宏、憨山德清、紫柏達觀、藕益智旭等人的出現，為明末佛教掀開嶄新的

朝氣和改革。此中，作者對智旭的修學歷程，修學生涯中所關注的重點和貢獻，個人的宗教信仰情懷和精進克己的生活形態，作出精闢的解讀和闡述。

有關晚明佛教環境背景的當代學術著作，有陳永革《晚明佛教思想研究》、周齊《明代佛教與政治文化》、陳玉女《明代佛門僧俗交涉的場域》，以及江燦騰《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》。陳永革於書中提到晚明佛教的思想主題和復興特質，內容包括了禪學中興、淨土信仰、戒律復興、禪教歸淨，以及佛儒道交涉、心學流變等思潮的論述。其中，作者分別提到菩薩戒思想與晚明佛教的戒律復興，從攝心歸戒到禪律歸性，以及戒律思想的詮釋。《明代佛教與政治文化》首先提出明代帝王對佛教的態度和明初政治文化環境，更進一步對佛教政策的基本模式，士大夫的儒釋觀，明代高僧的處事取向和政治文化傾向進行論述。陳玉女在《明代佛門僧俗交涉的場域》一書中提到明太祖對佛教三經講習的政策，佛門學佛模式和落實難題，特別針對叢林生活的理想規範與現實的衝撞和調和論述。《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》第一卷以中國近代佛教社會及其思想變革為主題，針對晚明佛教復興運動背景，以及所面對的種種課題為考察內容，並說明憨山德清在金陵大報恩寺的磨練和改革。同時，作者也對《慨古錄》所記錄的晚明叢林諸問題，提出精闢的闡述。

智旭生平與思想的研究，義理和實踐思想的相關學術論著有陳英善《理體與心性說－蕩益智旭之研究·智旭思想之評析》，以及〈蕩益智旭思想的特質及其定位問題〉二文，作者透過對智旭整體著述的考察後，將智旭的思想特質定義為理體論和心性說。龔曉康著《融會與貫通－蕩益智旭思想研究》一書中，提到蕩益智旭生平及著述，以及其淨土思想的行門；也強調持戒作用對念佛求生淨土的重要性。釋聖嚴於《現代佛教學術叢刊·淨土宗史論》提出〈蕩益大師的淨土思想〉一文中，論述了智旭的生平事蹟，三學同源、念佛三昧，九品往生，以及四種淨土說。

第三節 研究範圍和方法

一、研究範圍

在晚明佛教的高僧行儀中，智旭可說是一位精通儒佛二家義學、兼修禪律淨的宗教思想家和實踐者，所涉及的著作範圍頗為廣泛。在佛教的著述方面，除了《靈峰宗論》以外，尚有《阿彌陀經要解》、《梵網經玄義》、《菩薩戒本箋要》、《法華經玄義節要》、《法華經會義》、《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》、《閱藏知津》、《法海觀瀾》、《周易禪解》等數十種；堪稱是一位知識淵博、窮究三藏的學者，以及網羅各宗教義的集大成者。

本論文的研究範圍和取材方面，將側重於智旭的五種菩薩戒著作，即《梵網經玄義》一卷、《梵網經合註》七卷、《菩薩戒本經箋要》一卷、《菩薩戒羯磨文釋》一卷、《梵網經懺悔行法》一卷，以及另外兩篇勸戒文，即〈重定受菩薩戒法〉和〈學菩薩戒法〉也屬本論的探討範圍。至於其他現存的撰述，也是筆者參考的文獻依據，其中《靈峰宗論》的願文篇、法語篇、問答篇等，卻是重要的文獻資料。值得注意的是，智旭雖然極力弘揚菩薩戒，並以《梵網經》為中心的戒律實踐者，對聲聞戒的重視和推廣仍然不遺餘力。從其戒學論著發展可窺見智旭的菩薩戒思想，是建立於聲聞戒的基礎上，如智旭言：「重樓四級，上級既造，下級可廢耶？」¹⁰同時；進一步彰顯出菩薩戒的普遍性和深廣度，遠比聲聞戒來得勝妙。

二、研究方法

佛學研究是針對前人的佛學成果，進行理解和研究的方式。吳汝鈞認為，現代佛學研究的方法可歸納為：文獻學方法、考據學方法、哲學方法、思想史方法以及實踐修行法等。強調研究方法的應用，不僅決定了研究的方向，也直接影響研究的成果；若能善巧運用研究方法，則能激發新的知識和創意性的構想。¹¹對

¹⁰ 弘一，〈藕益大師年譜〉，《藕益大師全集目錄》，（台北：佛教書局，1989年），頁13。

¹¹ 吳汝鈞，〈對現代佛學研究之省察〉，《佛學研究與方法論》，（台北：臺灣學生書局，1983年），頁94-95。

於本論文的研究方法，筆者將分別以文獻學方法、思想研究方法作為本論文的基本進路，以期能達到研究的目的。

（一）文獻學方法

文獻學是對文獻資料的收集和研究，此中也包括了古代歷史的文獻記載。可以說，文獻學是建立在整理、編纂、注解文獻的工作上。中國古代文獻的內容可分為三大類：一、著作：將認識知覺所獲得的經驗和啟示，經過理性的理解後的精要結論，轉換成富有創造性的理論。二、編述：將過去固有的書籍，重新以新的體例加以改造、組織，編為適應於客觀須要的書本。三、鈔纂：將過去繁複雜亂的內容，加於修改、刪除、重整、歸類後，以新的體裁展現出來。¹²本論文運用文獻研究法，以梳理智旭著作中有關戒律的部份，解明文句的意義，以作為進一步研究的基礎。其次，也幫助梳理有關智旭生平與時代的歷史文獻資料，以了解其所處的佛教文化背景以及生涯學思歷程。

佛學研究的文獻學方法，是離不開典籍依據的範疇；透過典籍的文字的推敲，對研究主題作出更深刻的了解；同時，對於前人的著述，必須經過消化、理解領會和琢磨的過程。我們可能從此過程中有所啟發和增益，更完整地將內容表達出來；或者經過刪定，使之正確；對於漸趨隱晦的道理，須作一番探微索隱工作。因此，對於古人的撰述，實際上是屬於適切理解其文義的工作。¹³準此以觀，本文將從蒐集、閱讀、整理和分析文獻的方式，幫助文獻內容的了解，以期達到研究的目的。

（二）思想研究法

佛學研究中的思想史研究，其研究範圍相當廣泛；它可被理解為思想與歷史的結合，跟考據和哲學思辨都有密切關係；若順著歷史發展的脈絡，描述其思想流變，則成思想史。吳汝鈞強調，思想史比較博雜，除了思想研究之外，文獻研

¹² 參照張舜徽，《中國文獻學》，（台北：木鐸出版社，1983），頁 31。

¹³ 參照杜澤遜，《文獻學概要》，北京：中華書局，2005 年，頁 39。

究進路也較易與思想史相應結合。¹⁴簡言之，若以歷史的發展脈絡為背景，結合文獻學的研究方法，進行描述和釐清其思想源流、演進，以及對義理義涵的論述，比較容易掌握研究對象的深層思想，以及它們與前後期之思想文化背景的關聯。

關於思想方面的考察，本論文將從文獻學的基礎上，並透過當代研究成果的相關資料，進一步找出思想的重點，探求其深層意義，以理解智旭的菩薩戒思想與特色。此目的可藉由透過對智旭在菩薩戒著述、宗論的文句脈絡中，掌握它所表詮的意趣，以便深入與系統地釐清智旭的菩薩戒思想。

第四節 全文結構述要

本文的內容鋪陳與架構上的安排，主要是從智旭的環境背景、學思歷程、對菩薩戒著作的著述態度、其菩薩戒義理和思想詮釋，以及宗教實踐進行探討。本論文內容章節的結構安排，共分為六章：

第一章緒論的鋪陳，共分為四節。第一節是針對本論文的問題意識，略述研究動機的產生以及引發探討的目的。第二節，當代研究成果的回顧，列舉目前學術界對智旭的著述評介、其生平、戒律實踐觀、明代時代背景和佛教戒律思想的整體研究等，專書或單篇論文的研究的概要介紹。第三節為研究範圍和方法：

（一）研究範圍，著重於智旭的菩薩戒方面的著作，傳記、年譜，以及他所撰述的各種著作。（二）研究方法，分別以文獻學方法、思想研究方法作為本論文的進路。第四節為全文結構述要。

第二章 晚明戒律環境對智旭學思之影響，在四節的內容敘述當中，首以「時代背景」為進路，分別以晚明政教關係的因素、晚明佛教的戒律環境、佛教對復興戒律的努力三大項目加以說明。第二節「智旭的學思歷程」，大致可分為

¹⁴吳汝鈞，〈對現代佛學研究之省察〉，《佛學研究與方法論》，臺灣學生書局，1983年，頁121-122。

(一)毀佛崇儒的青年時代（誕生至受具足戒前）、（二）出家求戒歷程、（三）學戒弘律時期、（四）晚年會歸期。第三節「智旭的著作」針對智旭現有遺著重新加以彙整歸納，大致可分為法藏目錄、經論註釋、戒律註解、文集雜著，以及懺儀等五大類。第四節，「小結」。

第三章 智旭對菩薩戒的注疏與方法，此章分為三節。第一節「《梵網經玄義》的註釋特色」，分別以解題方法、解釋經題和文句註釋方法為探討主題。「解題方法」，說明智旭採用天台五重玄義的撰寫方式，即釋名、顯體、明宗、辨用和教相等五大科，作為《佛說梵網經菩薩心地品》經題的詮釋架構。第二節「《梵網經合註》的註釋方法」，分別以十門明義法、分科加購，以及文句註釋方法，就智旭對經文的文句詮釋體例、訓解方法的評析，作細密的考察。第三節，「小結」。

第四章 智旭的三淨聚戒思想詮釋，第一節「攝律儀戒」先以十波羅夷通一切禁制為開端，強調菩薩十重無盡戒總括了攝律儀戒的德目、障道失戒，以及墮惡趣果報。其次則從消極面強調障平等施予之相、障正觀淨命之法；積極面則從持戒清淨生諸善、菩提心為修善本源，說明行人對攝善法戒的違犯和持守的利益。第三節「饒益有情戒」分別從慈仁資助有情、以德化生、如法攝受有情等三方面論述菩薩饒益群生的種種善巧施設。第四節，「小結」。

第五章 智旭的菩薩戒思想，第一節分別以佛性為三德祕藏之體，行布圓融的階位說，稱性不二、理事圓融智圓頓理的不同層面，說明「性修同圓之佛性戒」的特殊義涵。第二節則強調觀行對菩薩戒實踐的眾要性，分別對心地法門與三聚淨戒的關聯，以及無作戒體的闡發。

第六章 結論，本章將對整體的研究內容作一個總結性的討論，說明本論文所的研究成果，探討研究過程中所發現的觀點，所面臨的限制和不足，以期提供研究發展的新方向。

第二章 晚明戒律環境對智旭學思之影響

明代末期的整體環境，可說政治日趨腐敗、社會矛盾激化、天災人禍頻繁的混沌時代。當時的佛教發展，可追溯至明太祖朱元璋與佛教的深厚淵源。由於朱元璋曾於環境複雜的低層社會掙扎求存，意識到元代朝綱崩潰滅亡，莫不與佛教有密切關係。¹⁵基於前車之鑒，明太祖在施行政治管理方針的同時，也對佛教陸續施行不同的政策措施，以鞏固國基與發展；而其子孫們也普遍地沿襲這些佛教管理政策。然而，除了政治文化的影響外，明代的佛教發展也隨著外在環境的影響，以及內部管理弊端日益嚴重，導致叢林綱紀傾向頹廢的困境。對此景況，佛教界的尊德如何在面臨外在的政府文化、社會環境的問題，乃至教界內部紛攘的危機和困境下，企圖尋求具體的處理之道，為奄奄一息的晚明佛教投入一股強心劑呢？處身於社會動盪不安、叢林頹廢、戒法淪喪的智旭，環境背景對其影響之深，當從其自傳〈八不道人傳〉，所撰寫的《靈峰宗論》和其他相關著作的記載最為詳盡與信實。同時近代律師弘一為他撰述的〈藕益大師年譜〉，都是探索有關智旭生平的寶貴資料。值得注意的是，智旭雖處於社會與宗教生存危機的環境，依然努力不懈地研讀、著述經論、積極弘揚佛法，為奄奄一息的佛教注入一股強心劑。本章將從晚明的政教背景、佛教戒律環境等的種種因素，對其學思歷程的影響，以及剖析智旭對復興戒律的關懷。同樣，智旭對內典和外學的著述，也窮究了畢生的心力。他一生的著作宏富，總合約有五十種之多，涵涉佛教經律論、雜論等著述，也是本文所要強調的內容。

第一節 時代背景

明太祖（1368-1399）自統一天下後，為了鞏固其政治地位，便以嚴刑峻法、恣行專制的方式領導國家。其子孫承其遺制外，復多淫荒無度、縱慾妄為的昏君；

¹⁵ 元朝歷代統治者極為崇佞番僧，對番僧除了給予寬鬆的自由空間外，大量施田於僧寺，耗龐大費用於佛事功德，導致社會風氣、政治文化和經濟在某程度上偏差而製造了佛僧公害，此危機也蔓延至明代的佛教體制。參見周齊，《明代佛教與政治文化》，（北京：人民出版社，2005），頁 28-29。

導致朝政荒亂、官吏腐敗、勢豪驕橫的局面。¹⁶這種昏聩廢政的帝制通病，在明代中後期間則是日益嚴重。同時，此期間的皇帝大多迷戀於密教或秘方秘術，促使一些心術不正的釋道之徒謀得鑽營的機會。¹⁷明穆宗死後，由太子朱翊鈞繼位，萬曆（1573-1619）為神宗朱翊鈞的年號，佛教界稱之為晚明時期。¹⁸萬曆期間的政治形態，也不離於皇帝荒愆，宦官橫行，稅監四出的窘境；百姓被賦予沉重的社會壓力，導致眾怨紛起、民不聊生的慘況。根據荒木見悟的考察，明朝自隆慶、萬曆以來，國家內部則處於政治紛爭日益激化，刑罰、重稅漸趨苛酷，貧民騷動、人倫秩序已動搖的動盪中；外難則有面臨東方之倭寇襲擊，以及北方外敵入侵的困境。¹⁹面臨王權忽崇忽抑的佛教界，也受到極大的轉變；佛教內部弊端所導致的衰敗問題，也是不容忽視的重要因素。綜觀以上，反映出晚明社會局勢和佛教叢林正處於紛攘多事的時代。

一、 晚明政教關係的因素

學界對於明太祖的佛教政策，焦點大都偏向利用佛教力量奠定其極權統治的負面說法。儘管如此，何孝榮認為太祖雖有此意圖，然太祖對佛教的情懷，是不應被忽視的一環。太祖穩固統治政權之後，也曾極力清理釋道存有的詬病，所採取的限制措施是屬於階段性，而非長期禁絕的手段；其本意是借助佛教慈悲、包容的精神，發揮化民善俗的功能。²⁰然而隨著諸多人為主觀因素與時空變遷，其佛教政策卻因運作不當而反其行道，導致佛教的管理和發展面臨諸多問題和影響。

¹⁶ 黎傑，〈宗教與風氣〉，《明史》，（香港：海僑出版社，1972，再版），頁 598-99。

¹⁷ 武宗沉溺於密教番僧活佛與佛事行為而導致勞財傷命和民怨四起，嘉慶世宗是好鬼神事、崇尚道教的皇帝。參見周齊，《明代佛教與政治文化》，北京：人民出版社，2005，頁 76-79。另，萬曆神宗的宗教傾向則是崇佛亦崇道的帝王，參見於明·沈德符，〈〔釋道〕主上崇異教〉，《萬曆野獲編》，台北：新興書局，1976，頁 683。

¹⁸ 日本學者野上俊靜認為萬曆為明朝末期，見野上俊靜著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，（台北：台灣商務，1980），P162。此外，鎌田茂雄則統括「明清以後的近代佛教，可以說是佛教的衰頹期。」參照鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》，（台北：新文豐出版社，1987，再版），頁 241。江燦騰則指出，晚明佛教主要是指神宗萬曆（1573-1620）期間。參照江燦騰，〈中國近世佛教的社會及其思想變革〉，《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》，（台北縣：博揚文化，2009），頁 25。

¹⁹ 荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光—雲棲祿宏之研究》，（台北市：慧明文化，2001年），頁 81。

²⁰ 陳玉女，《明代佛們內外僧俗交涉的場域》，（臺北縣：稻鄉出版社，2010），頁 13。

明太祖於洪武 15 年(1382)開始，對佛教各宗派屬性作形式上的規範；即將佛教分裂為禪、講、律教三宗，以不同服色的袈裟辨識各類各宗僧侶。祿宏於《竹窗隨筆》提到初出家時，禪僧尚穿褐色僧袍，講僧為藍色，律僧穿黑色的宗派分類。此舉被視為整合佛教宗派專業和活動，督導各宗各盡其職，專注於修行、義理探討，以及祈福消災等佛事。²¹顯然，明太祖推行宗教管理法令，雖出於整治元末番僧公害所潛餘的流弊，以便檢肅釋道、僧俗混亂，以及糾正僧行道德而施行的策略，卻未意識到僧團長期因禪教律分離，埋下導致僧人束書不觀、離經叛道、狂妄無律的禍根。同時，明太祖對佛教管理的干涉，限制僧人對經典部類的學習，產生相當程度的影響。²²到了萬曆期間，禪講律的寺院皆轉成講寺；表面看似宗派融合之勢，實則造成戒律地位被忽略和宗乘主體消融的局面。祿宏就施政者對佛教的種種不當管制，為佛教的發展前景而深感憂慮。²³

此外，執政者藉由佛教可導民繕性、維護社會綱常作用，刻意渲染鼓動善惡因果教說；不但有利於維護王綱、輔助治化的功利目的，更是達到愚頑和威攝百姓的功能。²⁴再者，政府進一步干預、控制佛教僧眾的活動，禁止寺院講說經論。這種斷絕對僧俗直接傳承佛法的措施，逐漸導致佛教逐漸趨向專應付世俗經濟佛事、綱紀蕩然、愚化迷信的頹廢局面。湛然圓澄(1581-1626)對政府禁演講所衍生的問題，作出以下反彈：

今也槩禁講演，非惟賢愚不可辨，仍恐世間不成安立矣。何也？彼無名之徒，常道有所不聞，更不以佛法訓導之，不知置此輩於何處耶？夫如此之流，既不知儒禮，又不諳佛法，無鄉山可戀，無妻子可牽。倘有不軌之徒，

²¹ 政府將各宗派集中為寺，禪宗專注於參禪修行，講寺為研討義理教說的華嚴、天台、法相諸宗，晚期的律寺則是名存實亡的虛名罷了，政府則將之轉變為專事瑜伽密法儀式、消災祈福、為死者超薦度亡的瑜伽教。此外，《釋鑑稽古略續集》卷 2 提到明太祖於洪武二十四年的佛教榜冊曰：「今天下之僧多與俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而敗其行，理當清其事而成其宗。令一出禪者禪，講者講，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集眾為寺。有妻室願還俗者聽，願棄離者聽。」大正藏，49 冊，頁 936 上。

²² 陳玉女，《明代佛們內外僧俗交涉的場域》，（臺北縣：稻鄉出版社，2010），頁 35。

²³ 蓮池大師，《竹窗隨筆》，（台北：佛教教育基金會，1993），頁 116。

²⁴ 周齊，《明代佛教與政治文化》，（北京：人民出版社，2005），頁 11。

一呼而應，其依附如鷹犬，其狂悖如狼虎，不知此時，將何法以收之。……執政者盡禁講經論道，而資彼無名者流，狂悖懶惰。以為是者，其猶返戈倒授而養成其惡也。²⁵

事實上，執政者有感院寺為集眾起義溫床的威脅，遂而施行種種防止僧俗混淆的措施；特敕令僧人禁止與官府結交吏往來，不許奔走市村，也禁止俗人無故進出寺院。²⁶政府雖稱此為制止僧侶世俗化的合理措施，卻導致佛教失去弘傳佛法和度化眾生的途徑；也讓佛教僧侶的活動空間和獨立性受到嚴峻的挑戰。一些素質低落、品德蕪雜，混雜於僧團的光頭俗漢，對於禁講政策的施行，無疑是斷送他們接受佛法熏習的機會。此舉導致他們身心無處依託，不守戒規和懈怠放逸的頹廢局面。如前述，僧眾素質每況愈下的情形，不但影響僧團的清淨和合生活，也動搖佛教叢林的綱紀和發展。

嘉靖以後，佛教叢林僧尼數額、行動嚴格受限制的情形，莫不與民間白蓮教的興起有極大關聯。根據《慨古錄》記載：

今之叢林眾滿百餘，輒稱紅蓮白蓮之流，一例禁之；致使吾教之衰，莫可振救。²⁷

政府以強壓的方式阻止教團的壯大發展的用意，雖是嚴防佛教與民眾密切接觸，而可能引發的非常事件。此源於長期被政治統治階層視為違法亂紀的民間秘密宗教組織，往往假借佛號簧鼓人心，顯異惑眾；²⁸更為一些不心術不正之徒，伺機潛住於寺院或覬覦寺產銀坑之利。此舉除了讓佛教蒙受到政府禁約的災殃外，也反映出佛教僧團綱紀鬆散與僧眾素質日益腐敗的情形。

²⁵ 《慨古錄》卷 1，叅續經藏，114 冊，（台北：新文豐出版社），729 頁下。

²⁶ 《釋鑑稽古略續集》卷 2：「嗚呼僧若依朕條例，或居山澤，或守常住，或游諸方不干於民，不妄入市村。官民欲求僧以聽經。豈不難哉。」大正藏，卷 49，938 下。

²⁷ 《慨古錄》卷 1，叅續經藏，114 冊，（台北：新文豐出版社），728 頁下。

²⁸ 陳玉女，《明代佛們內外僧俗交涉的場域》，（臺北縣：稻鄉出版社，2010），頁 105。

相對於明代佛教發展的每況愈下，明代的僧官制度雖延續宋元體制，其組織制度卻比前朝嚴密周詳。此因明太祖曾為僧人，深解佛教叢林的利弊，便利用僧官制度為統治教團和群眾的工具，藉以限制僧籍、糾察僧眾和控制寺院勢力的壯大。可見明代的僧官品階規定、組織架構比前朝更官吏化；此時的僧官制度，已淪落為帝王專制極權主義的政治策略。²⁹所謂滔天之水，始於濫觴，帝王的昏昧無能、荒愴的治國方式，正是助長官僚日益肆劣，腐化橫行的主要因素。晚明的僧官制度，雖延續太祖所制定的僧錄司官八員之制，卻受制於沽名釣譽、交際奉承為業的貪污官吏，讓教界一些不肖之徒伺機而入，以錢財請納、囑托人情，罔顧禮義廉恥，乞尾哀憐、教輦模範的奉承貪官污吏，以賄賂手段求得掌管寺院之職。同時，官府不辨清白對錯，對僧團動輒行禁的昏庸態度，以致真求出離、道念堅固的僧人，裹足不前而紛紛隱遁山林。³⁰

除此之外，明代實錄檢閱也數數發現僧官因貪污賄賂而被彈劾之事。《明英宗實錄》記載景泰五年七月辛亥：「治僧錄司有善世南浦等納賄度僧之罪」，天順元年二月己亥：「僧錄司右闡教道堅，嘗因故太監陳祥奏請建大隆福寺，且假祈禳入內殿誦經，費府庫財，上命斬之，已而刑科覆奏命宥死發充鐵嶺衛軍。」³¹反映出僧官的素質，已逐漸趨向衰落和日益腐敗的情形。上層僧眾品德低落，被質疑為無力統攝僧眾，以及失去維護叢林綱紀的缺失是理所當然的。

有關僧侶的受戒事宜，明代政府也對戒壇開設做出程度上的限制。洪武 10 年（1377）3 月，洪武 20 年（1387）4 月，永樂 5 年（1407）期間，皆由禮部發文告開設戒壇。到了隆慶年間則開始禁止開戒的先例，其原因為戒壇靡費國庫，以及戒壇度僧制度渙散，男女擾雜，不合戒規而施行禁立戒壇。³²另外，《慨古錄》曾提到明太祖制定禪僧須受戒方得度牒。瑜伽教卻以納牒為度的雙重標準。

²⁹ 謝重光、白文固，《中國僧官制度史》，（清海：人民出版社，1990，第一版），頁 231-3。

³⁰ 《慨古錄》卷 1，卅續經藏，114 冊，（台北：新文豐出版社），730-31 頁上。

³¹ 釋見擘著，《明末佛教發展之研究—以晚明四大為中心》，（台北市：法鼓文化，2007 年），頁 45。

³² 王建光，《中國律宗通史》，（南京：鳳凰出版社，2008），頁 436-37。

自嘉靖 45 年以來，政府禁止開設戒壇，禪僧無從獲得合法的憑據，也無從辨識四方遊行僧尼身分的合法性。

另一方面，明代初期的剃度制度和度牒發放，尚是開放和給予適當的管制。最初，明太祖曾對佛教廢除僧侶丁錢，於洪武 6 年、21、25、28 年期間給於免費發度牒；永樂元年則開始每 3 年發給度牒。到了正統以後，度僧申請必須事先至官府行勘試、驗證貫籍、經典考試後，方允許申送禮部複試考取度牒。此舉是為了杜絕冒僧、限制寺院與僧尼剃度數額，以及限制出家年齡，極力沙汰素質不佳、破戒娶妻僧人。³³此外在因素在某程度上對佛教僧團整肅和保護作用，然而卻助長佛教僧團私自度僧、私造寺、假僧藉的腐敗風氣，至於私自受戒的僧尼，官府卻給予勒令還俗的嚴重懲罰。

萬曆神宗當政期間，因其荒怠而大事揮霍，官吏貪污盛行，導致國庫財政虧空。政府除了加重賦稅于百姓以外，另一途徑則以施行賣牒救災的方式謀求經費。嘉靖 18 年（1546），官府開始以每位僧人納銀的賣牒方法增加國庫稅收，至嘉靖 37 年（1565）則將賣牒銀額調漲至四銀之高。隆慶 6 年（1572）的賣牒泛濫之甚，可從政府題准禮部印發空頭度牒通行，以及各處召納的情形反映出來。同時，京城以外的度牒申請，只須至戶部納銀五兩，即可從禮部取得度牒。³⁴官府實施賣牒增稅之舉，表面雖視為開放僧尼數額；實際上，卻讓伺機隱遁的逃軍逃囚，逮得機會而混雜於僧團中。至於一些不守叢林清規、遊惰或托為僧道，游食四處的遊方僧則日愈增盛。為了制止僧籍益發泛濫，官府唯有再次發布懲罰敕令，嚴制參與民間修齋誦經活動，不守戒律，敗壞風化和不務道業的僧尼。準此觀之，施政者不顧後果而草率賣牒度僧，作為擺脫國稅盈虧途徑的不智之舉，與正統時期度僧的嚴格度相比下，反映了施政者的昏庸、自私態度，國治漸傾衰敗的情境。因此，圓澄控訴這並非佛教管理不妥善，而是統治者昏庸和不善政策才是真正的導因。

³³ 李東陽，〈僧道〉，《大明會典（三）》，（台北市：新文豐出版社，1976），頁 1575-77。

³⁴ 李東陽，〈僧道〉，《大明會典（三）》，（台北市：新文豐出版社，1976），頁 1576。

如上所述，政府對佛教施行的不當政策，可歸納為：限制經教發展、宗乘結構瓦解、禁講經論、限制戒壇開設、宦官橫行，僧官貪污無品、以錢度僧、度牒氾濫的種種流弊。³⁵如前所言，施政者對佛教施行的不當政策，對整體佛教的管理和發展產生一定程度的負面作用和影響。

二、 晚明佛教的戒律環境

明代戒律所呈現的景象，可說是屬於前衰後盛的狀況。佛教自唐末遭受會昌法難的蹂躪後，祖師們的律學著作多遭毀滅，此後鮮少出現傑出律學法將，具有影響的戒律著作更屈指可數，此導致戒學在宋元以後面臨逐漸衰微的趨勢。因此，明代的佛教狀況雖然承續了前朝的發展脈絡，仍處於叢林衰微、戒法低迷的窘境。晚明佛教整體的戒律環境雖遭受政府不當管制的外在因素影響，然而僧團本身內在的制度管理，僧材素質低落，以及僧團律制鬆懈等諸多問題，也是導致佛教腐化的主要因素。

³⁵江燦騰，〈中國近世佛教的社會及其思想變革〉，《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》，（台北縣：博揚文化，2009），頁 47-53。

（一）叢林管理之弊端

明代佛教政策下的僧錄管理組織，除了管轄違規各寺僧籍、一切租糧詞訟，以及執行官方措施之外，對於叢林內部行政管理、僧伽教育、僧伽行儀、師資水準的具體影響卻是微不足道的。明代僧團寺院生活規章除了固有的律儀捷度外，也攝取了中國叢林《百丈清規》的規制；可惜的是，這些生活規章卻未被一般教團善加運用。整體而言，大部分的寺院管理組織，尚無完善的制度或如法遵循古律可言。作為僧眾安身立命的道場，叢林制度的嚴密性和管理有效性，必須仰賴住持和執事者的賢明與公正態度。《敕修百丈清規》之〈住持章〉記載住持之職，須經由叢林大眾共同決議推舉出來的佳選。規定此人須是德劭年高，廉潔公正，行為舉止威儀莊重且堪能服眾，能獲諸山長老推崇讚許的尊德為宜。相對而言，若住持不擇賢才，涉及拉攏法眷鄉人，好於樹立朋黨、排擯良善，賄賂徇私，或縱容知事者互相攙奪寺院財產與供養，則是導致綱紀戒法廢蕩，叢林則陷入頹廢的困境。³⁶

如上所言，住持具有肩負法幢棟樑、續佛慧命的重要使命，除了對叢林內部制度作適當的管理外，對外務也能夠獨當一面的賢者。實際上，晚明叢林的住持的素質與才德，往往是強人所意。明代初期的度僧政策必須經由考試核審，住持之職必由僧司或朝廷敕令有德之尊德擔任此重責；然晚明時期的僧職選拔，卻淪落為僅以納銀便堪稱為寺院領導的頹廢處境。此舉讓無才德卻善攀世緣之徒，以賄賂腐敗的官府僧司的方式，謀得主持一職的不堪之舉。對此，《金陵梵剎志》就記載了南京禮部於萬曆 33 年（1604）期間發出諭敕，規定京剎的五大寺的主持選拔，務必要從叢林中推選有德行僧人考試驗證，以能通達教行義理，方可委任住持之職，強調僧司毋得濫舉的欽錄。³⁷上述可推論出，住持的德行學養對宗風盛衰、叢林清規的維繫、僧眾戒德的樹正有著深遠的影響。同時，從官方敕令干涉住持委任的情形，反映出當時叢林內部迂腐風氣的嚴重性，促使官方須作出必要的肅整措施。

³⁶ 《敕修百丈清規》卷 3，大正藏，48 冊，頁 1130 中。

³⁷ 葛冥亮撰，〈各寺僧規條例〉，《金陵梵剎志（卷五十二）》，（台北：宗青圖書出版公司，1994），頁 1847。

同樣，僧團辦事僧的才德素養，對叢林制度管理的優劣也具有深遠影響。圓澄的種種指謫顯示當時的叢林多以學養低落、或不識字的執事僧擔任。其領眾之法僅侷限於多勸門人善信修人天善福，或勤作叢林寺務而已；對於遠來叢林尊德賢哲怠慢不迎，深恐對方的學養優勝於他而恥於受教。³⁸顯然這些不懂戒律教法、不老實修行、依經謗教而不求親證親悟的執事者，更忌諱於門人經教學養處於他之上，也導致制度管理上的偏差和凌亂。此外，住持的徇私、愚昧傲慢，縱容執值事僧濫用職權，往往導致僧團內部抗爭，不護僧制而私用寺產，意圖謀取個人利益的事件層出不窮。依智旭曾於叢林參學所描述情景得知，學問僧輕蔑作務僧不知教理，僅以貿然勤作而讓叢林無光；作務僧也批評對方袖手而食、戒德不守、學業不成的過失；此相輕的情形也同樣發生在禪堂與藏堂中。智旭認為，僧眾各蘊忌恨和貢高的態度，足以導致叢林內部是非紛起、體段兩傷的混亂局面；指謫他們皆是敗壞法門的獅子身蟲。³⁹因此，政府於永樂 10 年曾諭令禮部重懲不守戒律、涉及修齋誦經牟利、遊蕩荒淫、毫無忌憚的僧人作出嚴格的禁令。嘉靖 45 年期間，官府與僧司度督察當地寺院、僧尼數額。倘若查獲僧尼不在本處，則懲罰住持，也勒令一切寄住雲遊僧還俗。⁴⁰從政府諭令反映了當今住持的昏庸無能、執事者濫用職權之過，僧尼素質參差不齊、雲遊僧四處飄盪之多，嚴重衝擊僧團倫理道德的旗幟。可見當時的叢林管理制度，已陷入雜亂無章、僧綱淪喪的狀況。

（二）僧人素質低落

對於晚明僧人的素質水平，圓澄在《慨古錄》就當時民眾出家動機不純、複雜程度，作出以下形容：

³⁸ 《慨古錄》卷 1，卍續經藏，114 冊，（台北：新文豐出版社），頁 734 上/736 上。

³⁹ 釋蕩益，〈靈峰宗論〉，《蕩益大師全集》，（台北：佛教書局，1989 年），第 17 冊，頁 10891。

⁴⁰ 李東陽，〈僧道〉，《大明會典（三）》，（台北市：新文豐出版社，1976），頁 1577—78。

或為打劫事露而為僧者，或牢獄脫逃而為僧者，或悖逆父母而為僧者，或妻子聞氣而為僧者，或負債無還，而為僧者。或衣食所窘而為僧者，或要為僧而天戴髮者，或夫為僧而妻戴髮者，謂之雙脩。或夫妻皆削髮，而共住庵廟，稱為住持者。或男女路遇而同住者；以至姦盜詐偽，技藝百工，皆有僧在焉。如此之輩，既不經於學問，則禮義廉耻，皆不之顧。⁴¹

一些出家者顯然為了逃避官府制裁，或求擺脫家庭社會紛爭，視戒律清規為草芥的光頭俗漢，紛紛寄託於佛門，假托袈裟之名，貪圖四事供養而苟且偷安於僧團。加上度牒氾濫之嫌，民眾藉出家脫稅，不識教說而唯求自活的雜亂情形。江燦騰認為僧人忽戒輕律、違反戒律，以及種種奇形怪狀表現的背後，實存在著現實生活的沉重壓力。⁴²這些寄託於叢林屋簷下的無知僧徒，自然輕蔑叢林戒規；勢必造成佛教叢林衰頹，戒法淪喪、龍蛇混雜的局面。

以上所申，叢林已成為囚犯逃避官府追捕的避風港，或者為怠惰愚民逃避賦稅服役的潛所。這些散落於叢林道場或四處遊蕩的投機者，導致原本不重視制度管理的僧團結構更趨鬆散，其原有的弊端也暴露無遺。同樣，智旭也痛批當時素養低落、不守本務、混雜不堪的僧團。他譬喻狂禪者如狂誕狐禪，學者僅為鑽紙蠅學，持律者猶如孺羊戒子，念佛者為狼狽蓮宗，瑜伽者則是優倡瑜伽，邪命雲遊，農事僧民猶如雲遊賊住和禿頭商賈，雖外著如來衣、現僧伽相，卻大反其道地踐踏和玷污伽藍地，冒出家名而苟且混過一生。⁴³

出家本是割愛辭親、志求了生死解脫的大志向。久了則為因緣名利所污染，著重於物質享樂，營造宮室、值田產、畜徒眾、多積金錢，勤於攀緣世俗之事，過著與俗人無異的生活。對此，祿宏苦口婆心給於殷切的勸導，趕快著眼看破世俗塵勞的欲望，方是出家之後之出家。⁴⁴憨山就當時視戒律如糞土，根性惡劣的

⁴¹ 《慨古錄》卷1，卍續經藏，732頁下。

⁴² 江燦騰，〈中國近世佛教的社會及其思想變革〉，頁75。

⁴³ 釋蕩益，〈靈峰宗論卷一之三，滅定業呪壇懺願文〉，《蕩益大師全集》，（台北：佛教書局，1989年），第16冊，頁10343-44。

⁴⁴ 蓮池大師，《竹窗隨筆》，（台北：佛教教育基金會，1993），頁140。

末法僧尼，深感無奈。他認為當今的僧眾勤於攀緣世俗情緣，不修戒律禪法，妄想紛飛，也不思解脫之法。⁴⁵

（三）律師凋零，戒法不明

佛教僧團秉持「以戒為師」的遺訓，維持團體內部的清淨和合，作為延續佛法慧命，令正法永住於世間的勵行。令人惋惜的是，晚明的佛教叢林卻面臨有戒無師、受戒不持戒、甚至無戒無師的窘境。自南宋靈芝元照律師一度復興戒法傳承以來，其後雖有律師之名，卻再無出現卓越於戒律止作行持的阿闍梨，更無躬踐戒行的律則而言。⁴⁶晚明禪僧元賢禪師(1578—1657)，對開壇授戒合法性的質疑、授戒師資匱乏，也頗有微言：

自靈芝照之後，鮮見其人，至於後代稱律師者，名尚不識，況其義乎？義尚弗達，況躬踐之乎？至於潭柘昭慶二戒壇，其流弊有不忍言者，若不奉明旨禁之，後來不知成何景象也。萬曆末年，諸方得自說戒，正與佛意合，然鹵莽甚矣。今日欲起律宗之廢者，非再來人必不能也，悲夫！

47

如引文所言，從元賢斷然質疑律師們混濫情形和授戒的合法性，顯然對當時佛教戒行律則每況愈下，律師後繼無人的瀛濫情況感慨良深。他認為，自宋代靈芝元照律師開演戒法至今，鮮少律師堪能與的匹比。反觀時下律師們不僅未能透徹理解戒條開遮持犯的要旨，也不知持律要津；此舉即無授戒之益，更反招褻瀆戒法之咎。可見潭柘、昭慶二戒壇所衍生的流弊之深重，以致政府藉此機會干預戒壇開演，作為制止類似流弊重演的理由。縱然政府於萬曆末年廢除戒壇禁令，佛教界依然面臨律師素質混濫、戒法隱晦的困境，莫怪元覺感慨非菩薩再來方能振興戒法。曾經面臨無處受戒的智旭，感同身受提出傳戒會多未依

⁴⁵ 《憨山老人夢遊全集》卷3，《卍新纂續藏經》，冊22，頁759中。

⁴⁶ 陳永革，《晚明佛教思想研究》，（北京：宗教文化出版社，2007），頁164-165。

⁴⁷ 《永覺元賢禪師廣錄》卷30，卍續藏經，125冊，（台北：新文豐出版社，頁780上。

制、依法而執行，他批評此陋習更是誤人誤己的濫觴；此皆他歸咎為律師們之師乖率訓，不攻律制教典所致。⁴⁸

戒律乃是僧團和合清淨，修定發慧的奠基，也是增長居士們對僧團生起淨信的要津。佛學的信解行證宗要，皆應立足於戒定慧三學的基礎上。然而晚明叢林卻戒法不振，僧團面臨龍蛇混雜，僧眾不守持戒規；有志求道之人也無以住於佛法網維之中。政府縱是對佛教施行程度的不當政策，然佛教僧團真正面對的挑戰是內部雜亂無章的困境。智旭有感而發：「諸佛滅後，以戒為師，三無漏學，以戒為首；秉羯磨而如說修行，名為正法住世；依律藏而和合共學，斯令僧寶不漸。深嗟末運，罔識良模，持犯總自不知，源委何嘗略討；或恣行非法，或癡若啞羊，或離事談空，或執相迷旨；致使覺皇巧便，埋沒湮沈，邪見稠林，蔓延滋茂。」⁴⁹

他指謫這些外形如沙門，卻對戒律不知不解，猶如羴羊持律。⁵⁰智旭的責難反射出當時教界的混亂、僧侶對經教戒律的輕慢態度，禪僧置禪而盲修瞎練，法師置教而世法圖利的狀況。可見此時僧人對戒律觀可見一斑，戒法沉寂也就不可言喻了。

智旭形容當時佛教環境如佛法末運，僧眾紛紛競騫虛名；對三藏經典罕知端緒、抱持著管中窺豹的狹隘觀點。一些縱然如法羯磨受戒者，卻罔識規範律儀，或僅於琢磨文字的法師，乃至狂妄的禪客，此皆視之為敗壞佛法的師子身蟲。他強調：

吾人最切要者，莫若自心。世間善明心要者，莫若佛法。然佛法非僧不傳，僧寶非戒不立。戒也者，其佛法網維，明心要徑乎。慨自正教日替，

⁴⁸釋蕩益，〈重治毘尼事義集要序〉，《蕩益大師全集》，（台北：佛教書局，1989年），第21冊，頁7655。

⁴⁹《靈峰蕩益大師宗論》卷1：「伏念諸佛滅後，以戒為師。三無漏學，以戒為首。秉羯磨而如說修行，名為正法住世。依律藏而和合共學，斯令僧寶不漸。深嗟末運，罔識良模。持犯總自不知，源委何嘗略討。或恣行非法，或癡若啞羊，或離事談空，或執相迷旨。致使覺皇巧便，埋沒湮沈，邪見稠林，蔓延滋茂。」《卮新纂續藏經》，冊36，頁265下。

⁵⁰釋蕩益，〈靈峰宗論卷一之一，〈己巳除夕白三寶文〉〉，頁10266。

習俗移人，髡首染衣，不知比丘戒為何事？一二弘律學者，世諦流布，開遮持犯，茫無所曉，況增上威儀、增上淨行、增上波羅提木叉乎。⁵¹

戒律乃是僧團和合清淨，修定發慧的奠基，也是增長居士們對僧團生起淨信的要津。佛學的解行皆應立足於戒定慧三學的基礎上，晚明叢林戒法不振，僧眾不守持戒律，有志求道之人無以住於佛法綱維之中。除了政府施行不當政策的外部因素外，佛教僧團中龍蛇混雜、良莠不齊的僧人，雖示現出家相於人，卻不知出家、受戒、持戒為何事。稍有略知戒法、妄稱志心弘律者，卻徒有虛表；更遑論進的增上律儀、增上淨行、增上別別解脫戒的進階修行了；毫無保留地反映出僧眾對戒律的輕慢、無知之過。莫怪智旭對於律師不知律，受戒者即無學戒之實，更無嚴持戒律之言的迂腐風氣深感遺憾。

三、佛教對復興戒律的努力

明代佛教戒律思想發展，雖立基於唐宋時期之以教解律、以律釋行的聲聞《四分律》基礎上；然明代時期的戒律思想已漸形成大小乘律並進，展現出宗乘觀點詮釋戒律，禪律教一致、聲聞大乘戒律理論的融和特質。⁵² 盡管如此，晚明佛教承續明代上中葉佛教的低靡不振、社會風氣趨俗化，以及束書不觀、無根狂解的狂禪⁵³思潮的狀況。嚴格而言，明代的戒律復興期可說是從晚明展開的思潮，這時期的佛教發展一改明代前期的呆滯、衰微的型態，呈現多元並進的發展趨勢。

（一）明代復興戒律的巨匠

《新續高僧傳·明律篇》雖記載弘傳戒律有 18 人之多，然株宏所撰的《皇明名僧輯要》18 人全是禪僧；《釋鑑稽古略續集》卷 2 僅僅提到昭慶寺濡律師之名。

⁵¹釋滿益，〈靈峰宗論卷六之一，〈化持地藏菩薩名號緣起〉〉，頁 11066。

⁵²王建光，《中國律宗通史》，（南京：鳳凰出版社，2008），頁 430。

⁵³狂禪即指似儒非儒、似禪非禪的運動，其特色為狂。如當時有一批禪僧，認為不拘細節，亦不妨礙本心之探究。參照釋見曄著，《明末佛教發展之研究—以晚明四大為中心》，（台北市：法鼓文化，2007），頁 132。

⁵⁴另《梵網經菩薩戒初津》卷7則僅僅提到「中興律祖」古心如馨、三昧律祖寂光與見月律師三人而已。其次，明代時期的律學撰著，重要的戒律著作多出於他宗僧侶所撰寫，律僧除了多對日常行為儀規撰述以外，具有影響力的律學著述也屈指可算，更枉論有卓越創新的律學思想了。此空窗期直至萬曆期間，才出現古心如馨（1541-1615）從文殊菩薩親授戒法後，頓悟毗尼宗旨的奧義；遂被禮請於至古林開壇傳戒。此後分別於靈谷寺、棲霞寺、甘露寺、靈隱、天寧寺等，以及中土南北共三十多處道場弘毘尼，律學才因此而興起。⁵⁵如馨撰有《經律戒相布薩軌儀》一卷，並將大小乘戒相、出家在家戒儀規、羯磨法皆羅列於中，讓授、受戒者更容易掌握戒法、戒相和儀軌內容。如馨將戒法傳於三昧後，明代乃至漢地戒律才真正回歸到傳統的南山法脈和軌跡上。晚明清初最具影響的戒律弘傳者，則屬如馨門下三昧寂光（1580-1645）和讀體見月（1602-1679）的千華派系統最為舉足輕重。

見月從三昧接任住持寶山後，專志律學，極力復興戒律和改革叢林。他也是弘揚千華派，發揚律學的集大成者。聖嚴認為，事實上到現在為止的中國戒律傳承，多是由千華派發展出來的⁵⁶。晚明自萬曆期間陸續出現了弘揚戒律的尊德，除了古心如馨、三昧寂光、讀體見月、在參弘贊等人（1611-1681?）以弘律為本務的思潮出現外，尚有淨土高僧和禪僧如雲棲株宏、憨山德清、藕益智旭、永覺元賢等高僧，共同努力恢復弘傳戒法的傳承，逐漸展現出佛教戒律復興的新氣象⁵⁷。

（二） 菩薩戒律的弘揚

晚明佛教所關注的戒律問題主要是戒律荒廢，鮮少輩出律師弘揚戒法，以及有名無實的授戒問題。這促使許多護教心切的高僧禪師紛紛投入復興戒律的陣容

⁵⁴《釋鑑稽古略續集》卷2提到樸隱禪師是從弘教立公落髮，受具足戒於昭慶濡律師的記載；大正藏，49冊，頁929中。

⁵⁵王建光，《中國律宗通史》，頁432-32。

⁵⁶釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉，《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，（台北市：東大出版，1990，初版），頁152。

⁵⁷陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁159。

中。針對晚明佛教叢林的現實處境而言，佛教界意識到除了叢林內部行政的整肅之外，更須注重僧伽的修行教育；有鑒於此，佛教叢林尊德意識到出世解脫與入世關懷結合的必要性。作為出家僧眾與在家居士共同修持的菩薩戒，在晚明佛教中得到前所未有的高度重視，教界普遍將菩薩戒融入於佛法弘揚和實踐上。⁵⁸就菩薩戒意義而言，菩薩戒之三聚淨戒蘊含斷惡、修善和利他的修行綱目，同時也貫穿了大乘菩薩戒思想四弘誓願的義理。意即防非斷惡的攝律儀，戒相應於煩惱無邊誓願斷的自利德目；攝善法戒則相通於法門無量誓願學、佛道無上誓願成的義涵；饒益有情戒則涵攝眾生無邊誓願度的利他行。

菩薩戒的倡導，是株宏強調事行實踐的要項。株宏認為，菩薩戒是一切法的宗要，其法益如杲日麗天、普輝虛空一般的寬廣，一切眾生皆蒙得其利益。無論是僧、俗、神、鬼、惡道幽途等有情眾生，只要聽懂法師之語，皆能受持菩薩戒法。⁵⁹可見菩薩戒是以利濟為懷，不擇眾生界別，不拘事相的廣大利行。他強調菩薩戒的無所不容、無行不攝的行持，含蓋了佛教的實踐、本願、戒律、理念，乃至成就佛道的保解脫戒。換言之，菩薩戒並無嚴格揀擇受戒資格和條件的侷限，但解法師語、發菩提心，即可守持的通戒，其適應度是非常契合當時的社會和宗教環境。株宏也提到「遡流及源，全歸此戒，」⁶⁰即一切佛法源流，皆不出於梵網菩薩戒；佛法之三無漏學，六度自修利他，乃至無量法門皆涵攝於此戒中。

此外，株宏畢生推崇「戒殺方生」的理念，莫不契合於《梵網菩薩戒經》〈不殺生戒〉之「是菩薩應起常住慈悲心，孝順心，方便救護一切眾生」⁶¹的實踐思想。立身於日趨惡化、殺伐不已的動盪社會中，株宏意圖以人類本具的惻隱之心作為世人反思目的，喚醒沉淪於暴虐、貪婪的道德意識。準此觀之，株宏由衷地表達他對慈悲孝順為救護眾生的贊同，並且強調不殺即是護生理念。他認為

⁵⁸陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁 161。

⁵⁹蓮池，〈梵網淨心地品菩薩戒義疏發隱序〉，《蓮池大師全集雲棲法彙（一）》，（出版項目不詳），頁 3-4。

⁶⁰《雲棲法彙（選錄）（第 12 卷-第 25 卷）》卷 17，《卍新纂續藏經》，冊 33，頁 88 下。

⁶¹《梵網經》卷 2，第 24 冊，頁 1004 中。

既以奉行菩薩戒，更應恆常安住於慈悲之心。⁶²因此，菩薩戒的不殺生思想，可說是是株宏終生奉行的律儀，也是推己及人的信念。聖嚴則認為，株宏的菩薩戒思想實際上是以戒為基礎，進而容攝全體佛法，乃至於世法在內；強調其思想不僅侷於禪宗，也實際蘊含了華嚴的義理架構。⁶³

對晚明佛教甚具影響力的智旭，也是積極弘揚菩薩戒思想的推手。智旭強調，行人對戒律的實行，不但能使僧團和合清淨，佛法綿延不斷地常住於世間。對個人而言個人，藉由對菩薩戒的清淨持守，以及對心地法門的實踐，方能證得圓滿佛身。⁶⁴因此智旭在弘揚菩薩戒經當中，特別推崇《梵網經》的殊勝性。他強調此戒乃是光明金剛寶戒，也是一切眾生本具有的佛性戒。雖然當今人性沉迷、愚鈍黯昧，也自有入門的方便方法；眾生只要發起菩提心，盧舍那佛即為他授菩薩戒法。⁶⁵同時，他認為具有《梵網經》不擇眾生利鈍，更不須另於心外求戒，唯須發心即可承受菩薩戒；既能保任行人到達解脫彼岸的獨特性。其用意無非是激發和鼓勵信心怯弱修行者，不應滯留於自利自度的聲聞戒法，應勇敢地邁向廣修六度萬行的大乘菩薩戒法。

同時，智旭為了讓菩薩戒更為廣泛流通，刻意刪去傳統授戒繁文縟節的儀軌，並撰寫一卷簡明易懂的《重定授菩薩戒法》，引導讀者進入大乘戒殿堂的途徑。另一位弘律巨匠三昧寂光除了積極宏演南山律外，對菩薩戒的推崇也不遺餘力，並撰有《梵網經直解》4卷。他主張梵網真性是人人本具的莊嚴，倘若世人能迴因向果，則能了知以受持梵網菩薩戒為成就無上佛道的密切關係。至於見月讀體（1601-1679）所編訂《傳授菩薩戒正範》，也成為後世流通最廣的一種傳授菩薩戒法。⁶⁶

⁶²蓮池，〈梵網淨心地品菩薩戒義疏發隱〉，頁248-9。

⁶³釋聖嚴，〈明末的菩薩戒〉，《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，（台北市：東大出版，初版，1990），頁162。

⁶⁴釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁98。

⁶⁵釋蕩益，〈梵網經合註〉，《蕩益大師全集》，第11冊，頁73110-4。

⁶⁶陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁169。

智旭等人雖體認秉受戒法的合法性固然重要，若對授戒儀軌加以適度變通，規範內容簡明而扼要，有助於佛教戒法順利弘傳的重要因素。同樣，另一位四分律弘律師在慘弘贊，也極為重視菩薩戒的奧妙且普及性的思想特質，特撰述《梵網經菩薩戒略疏》8卷，提到「思以古佛菩薩之行，誘諸後學，而挽回末劫頹風」⁶⁷的期望，可以看出弘贊欲寄菩薩戒以挽救戒律頹廢的厚望。綜合上述，晚明尊德竭盡所力的作出一系列的重整、弘揚戒律的復興努力，對恢復戒律規範和傳承起了相當程度的作用。

（三） 叢林制度之改革

圓澄在《慨古錄》一文明確記載了晚明叢林僧品不端、戒法鬆弛、度牒氾濫的諸多弊端。意味著已呈強瘡百孔的佛教叢林，必須經歷一場積極的重整運動和改革洗禮。圓澄認為，欲振興叢林法源，必須仰賴政府重新整合僧官制度，摒除僧司受制於儒學官僚的歪風氣，綱正其應有的職權。此外，選擇賢明住持領導僧團，也是重整叢林綱紀和建立完善管理制度的重要因素。整體而言，對晚明叢林改革運動最為顯著的尊德，莫不屬於袞宏與憨山二人了。以重整雲棲寺成就最為顯著的袞宏認為，雖由度牒氾濫、投機者混入僧團，僧官無能和限制僧尼數額而導致叢林衰敗的因素；然而佛教叢林若能擁有嚴密的管理制度與有效的執行力，外在影響則未能對叢林產生如此嚴重的殺傷力。⁶⁸

以上種種的客觀因素的反映，袞宏體認導致叢林衰敗的主要原因，乃是僧團本身忽視戒律規範之過。因此，在他領導雲棲寺的整體觀念中，始終強調嚴持戒律的重要性。他畢生努力不懈的重整雲棲寺綱紀，使雲棲寺僧眾素質皆有高尚的宗教情操，以及嚴持淨戒的修行風氣。以其說《緇門崇行錄》反映了袞宏對僧眾品德素養的要求，不如說《雲棲共住規約》展現出袞宏對僧團管理的宏觀。在共住規約中，他有系統的將叢林各大堂口分門別類，制定僧約、修身各十項，以及

⁶⁷ 《梵網經菩薩戒略疏》卷1，《卍新纂續藏經》，冊38，頁695中。

⁶⁸ Chun Fang Yu, *The Renewal Of Buddhism In China- Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York Columbia University Press, 1981, P171.

各堂執事條約等細目。⁶⁹他告誡僧眾以精進辦道為本務，積極規劃僧眾的修道藍圖，以及對僧格素養的期許。縱然株宏臨終前也一再強調雲棲寺的住持叢林人選須具備戒行雙全者為準。⁷⁰可見株宏對戒律與實踐並重的高度期許的同時，也嚴格要求叢林領導者對持守戒律應有的嚴謹態度。

綜上觀之，株宏悲切末法眾生業深垢重，佛法教綱滅裂而導致禪道不明，戒法不立的弊病；他了解利導群生的要旨，莫不是先穩固戒法的基礎。是以株宏要求雲棲寺僧眾半月半月誦梵網戒經與比丘諸戒品，以嚴己僧德。于君方認為，株宏強調僧團固定舉行布薩誦戒的用意，正是維持叢林戒法常住的有效方式。⁷¹這不但有助於雲棲寺樹立僧規井然有序、僧眾戒品清淨，蔚為一方叢林的美譽；也讓一些戒品不純、懶惰逃獄的無賴也不敢混雜於叢林中。

另一位屬目的晚明叢林改革者，憨山德清對叢林改革的事業也作了一番亮眼的成績。憨山在 26 歲遊廬山時，看見青原地區的寺院荒廢，僧人多蓄髮的頹廢情形，矢志發願復興道場的願心。⁷²憨山的叢林改革事業中，以曹溪的祖庭復興最具規模。其措施除了整頓環境和重修建築以外，也包括了選僧行以養人才、復產業以安僧眾、嚴齋戒以勵清修、清租課以裨常住等事項。⁷³此外，憨山有感寺院僧眾缺乏僧才的養成教育，即篩選 40 以下、20 以下的僧眾安居在寺，日日登殿，誤者各罰有差；為百多餘僧眾授具足戒，以杜絕僧眾住田莊、從事種藝畜養的俗事。

⁶⁹株宏系統性將叢林各部區分為大堂、西堂、律堂、法堂、老堂、病堂、各房以及下院等，同時制訂各單執事之執行內容和規範，違者重罰。十項僧約則為僧眾和合共住規約，此包括敦尚戒德、安貧樂道、聖緣務本、奉公守法、柔和忍辱、威儀整肅、勤修行業、直心處眾、安份小心、隨順規制；修身十事為長養個人僧德而制：不欺心、不使奸、不用謀、不惹禍、不侈費、不近女、不外騫、不避懶、不失時。參照蓮池，〈雲棲共住規約〉，《蓮池大師全集雲棲法彙（八）》，（出版項目不詳），頁 4795-4854。

⁷⁰僧懺編輯，〈蓮池大師略傳〉，《蓮池大師集》，佛教出版社，1983，頁 11。

⁷¹Chun Fang Yu, *The Renewal Of Buddhism In China- Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York Columbia University Press, 1981, P199.

⁷²王玲月，《憨山的生死觀》，（臺北市：文津出版社，2005），頁 140。

⁷³江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究：以憨山德勤清的改革生涯為中心》，（臺北市：新文豐出版社，1990），頁 144-51。

同時，憨山以大刀闊斧的開明態度，處理流棍傭賃僧眾的弊端，取回叢林田地產房，讓僧眾能安住無擾。至於寺內僧眾多不守齋戒，更畜養孳牲以恣宰殺供於佛殿、祖師前的陋習；也讓一些正信政府官員嗤之以鼻。以此為辱的憨山以當地縣官雙親祈福憑藉，將陋習改為遵行齋戒，並定之為恆規，制止了破齋殺生的惡習；也使得持戒寺眾日增益多，恢復了叢林原來的和合清淨。同時，憨山也針對寺內管事者與佃戶通同作弊，推託和拖欠債務開銷，而導致常住庫房日見其匱乏等弊端，重新作了一番整頓。憨山首先設立了庫司，推舉十位公正廉能管事僧掌管收支；召集各莊佃戶，立定歲期赴寺交納的規定，以整肅寺產課稅之弊。⁷⁴

準此觀之，株宏與憨山重整叢林，是著重於對內部行政管理的改革。意味著有效的管理方針，往往來之於叢林領袖以及管事僧的賢明和清廉處事態度。兩人雖對叢林制度管理的改革，以及僧才培育的共同點上出發，不同的是，前者的著重於嚴持戒律、塑造僧德、一心念道的出世柔合態度。後者則是義無反顧地中興道場、整肅僧風、恢復叢林綱紀為己任的前進作風。然而，兩位高僧對晚明佛教叢林改革與復興戒律，所作出的貢獻是毋庸置疑的。

（四） 禪律淨融通的倡導

明代的律學思想隨著文化界三教合一的傾向，開展出諸宗會通的思潮，即攝戒歸淨、攝戒歸禪、禪教律淨融通的趨向。負起時代性的宗教使命者—雲棲株宏，扮演了「阻止狂禪」和倡導「禪淨律一致」的佛教集大成者。株宏強調戒法是持戒者終身之銘記，主張攝心即是戒，種種的解行皆不出於以戒為基礎的三無漏學。所謂因戒生定，遊定發慧，定慧之寂照之光，皆資始於戒的義涵；強調「攝心即是戒」是促成行者證得清淨毗尼的要旨。同時，株宏勸勉學道者要腳踏實地，參禪者縱是參得而悟，也必須以教印證；強調己事未明之前，宜以一心念道、念佛。

⁷⁴ 《憨山老人夢遊全集》，卷 50，卍續經藏，127 冊，（台北：新文豐出版社），頁 903 下至 906 下。

⁷⁵他也警惕行人不可自認自己未得調得，狂妄自吹破戒慢律不礙菩提智慧體證的邪知見。相對於世間典籍，他提到儒家的三戒與佛教五戒是相互融通的制約。若從深層的實踐義涵而論，儒家僅僅止於不故殺，非如佛制不殺乃至微細蝸飛蠕蟲之嚴格，說明儒家的戒制遠不及佛制的優勝和深廣度。⁷⁶從戒律立場而言，儒家的戒規著重於成就世間的善法，佛教則蘊含了出世、入世的善法；然兩者宗趣卻有殊途同歸，即一致而相互融合的特色。

此外，株宏也主張一心參究念佛話頭，作為自始至終的辦道理念。他強調禪宗的提話頭與淨土一聲佛號作話頭，兩者並沒有相互矛盾之處。他勸導世人專志於禪淨雙修之行，以一心不亂地執持名號，念念相續，自然會成就三昧，乃是一舉兩得之法。⁷⁷換言之，株宏涉及的佛學思想非常廣泛，其學思不但含攝禪、律、教、淨等各方面佛教義理，又特別推崇禪淨合一的行持，此行持宗趣卻是建立於戒律的基礎上。後期的智旭曾評論株宏所住持的雲棲寺，堪稱為教律兼修的道場⁷⁸，顯示出雲棲寺的宗風與株宏的學思實踐的密切關係。

智旭的律學思想特色，涵攝了禪、教、律三學一源之說；再以禪、教、律三學歸結於念佛法門。他強調「戒者佛身，律者佛行，禪者佛心，教者佛語。」⁷⁹佛法猶如百川入於大海，合為一味；諸佛乃應因眾生的根性優劣而施設種種方便法門，眾生若能發菩提心進求菩提，則以實踐律儀應合佛行，清淨戒體莊嚴佛身，以禪直指佛心，教相應合諸佛之聖言量。他主張佛心即是己心，若觀察現前一念心了不可得，即了知一切諸法無非是即心自性；既知佛心即是自心，佛語、佛行理當不出於此心。因此智旭：「不於心外別覓禪教律，又豈於禪教律外別覓自心？如此則終日參禪看教學律，皆與大事大心正法眼藏，相應於一念間矣。⁸⁰」可見

⁷⁵參照釋見曄著，《明末佛教發展之研究—以晚明四大為中心》，頁 84-85。

⁷⁶蓮池，〈雲棲大師遺稿卷三〉，頁 4680。

⁷⁷蓮池，〈雲棲大師遺稿卷二〉，頁 4558。

⁷⁸釋蕩益，（〈靈峰宗論卷五之一，〈寄壁如兄〉〉），《蕩益大師全集》，第 17 冊，佛教書局，1989 年，頁 10923。

⁷⁹《靈峰蕩益大師宗論》卷 2，《卍新纂續藏經》，頁 298 上。

⁸⁰《靈峰蕩益大師宗論》卷 2，《卍新纂續藏經》，頁 285 下。

智旭從心佛眾生同一體性的觀點出發，強調禪教律的開展，只為呈顯此現前一念真妄之心；進一步彰顯禪教律雖三，而非一非異的相即圓融義涵。

事實上，智旭倡導行解雙重為修行、證道的宗趣。他認為學道者應遍學和通達一切法門、自利利他，才是大解大行的菩薩行者。他主張三無漏學與三教相即並重的重要性，棄一則不能成就佛法；所謂因戒生定，定生則戒愈圓滿；因定發慧，慧顯發而戒定更愈增進。他認為，倘若戒定慧未深，教門的理果未得剋證，則不妄說修證體悟之事，以免墮入大妄語之罪。因此，智旭強調戒定慧三學本同一源，彼此不可互諍排擠；意即戒學為律，定學為禪，慧學為教門的鼎足意義。由此可見，三教融合與三學並重，乃是智旭極力推崇的修學理念，也是明確地落實在他的修行次第當中。

第二節 智旭的學思歷程

堪稱為晚明佛教界的四大巨擘之一，蕩益智旭（1599—1655），別號「八不道人」，俗姓鍾，江蘇吳縣人。他的出世比前三大師稍晚五十年左右，⁸¹被視為明代佛教的歸結人物。智旭的學思歷程可從他的自傳〈八不道人傳〉、著作《靈峰宗論》，以及弘一〈藕益大師年譜〉的撰寫中獲得資料。智旭的律學學思歷程，大致可分為(一)毀佛崇儒的青年時代（誕生至受具足戒前）、(二)出家求戒歷程、(三)學戒弘律時期、(四)晚年會歸期。其中，智旭的學戒弘律時期是界於青年與壯年期間，即 26 歲至 40 歲。此階段大致可分成學律養成期（26 至 31 歲）、戒律弘演期（32 至 40 歲）。

一、 毀佛崇儒的青年時代

智旭於萬曆二十七年(1599)出生於佛教家庭，俗姓鍾，名際明，居住於古吳木瀆。有關智旭誕生的記載，充滿宗教夙緣之說；此中，〈八不道人傳〉與〈藕

⁸¹雲棲株宏出生於嘉靖十四年(1535—1615)、紫柏達觀於嘉靖二十二年(1543—1603)、憨山德清出生於嘉靖十五年(1546—1623)、藕益智旭則出生於萬曆二十七年(1599—1655)。雲棲與智旭的年齡相差 56 歲，紫柏年長於智旭 55 年，憨山與藕益則相差 53 年。

益大師年譜》提到：「以父持白衣大悲咒十年，夢大士送子而生。」⁸²此引文反映出智旭的誕生，莫不連結於雙親對觀音菩薩的虔誠信仰，而感召菩薩送子之神異色彩；世人更將智旭的住世，描繪為賦予宗教重任的使命者。在濃厚的宗教熏習下，智旭 7 歲就開始茹素，卻尚未理解出世的正因；他於〈禮大悲銅殿偈〉文中提到他幼年持齋非常嚴謹，曾夢感觀音大士相召的神異說法。

（一）闢佛崇儒的使命者

晚明的儒家學界延續了程朱學派的義學，智旭少年時代受業、業師自然離不開以程朱學派為主的儒家學說，智旭曾多次提到他少年時期沉溺於程朱學說⁸³的表詮。他在 12 歲開始接觸儒家教育，〈八不道人傳〉提到：

十二歲就外傳，聞聖學，即千古自任，誓滅釋老。開暉酒，作論數十篇闢異端，夢與孔顏晤言。⁸⁴

智旭於受業期間聽聞儒家聖學之後，以儒生身分自詡傳承儒家千古道脈為己任，窮究「於居敬慎獨之功，致知格物之要」的精神意趣。自認儒學傳承者的智旭，立下闢佛滅老，棄佛崇儒之誓；逐而開齋食葷、飲酒、造論指謫釋老為異端的身行。換言之，少年時的智旭，頗有「儒學傳燈者」自居的意味，自幼即具有堪負大任的使命感。⁸⁵聖嚴也指出，智旭心目中的儒家正統思想，正是孔子與顏回的心法，他對於這兩位儒家聖人，皆寄以相當高的尊敬。⁸⁶

⁸²釋蕩益，（〈靈峰蕩益大師自傳〉，《藕益大師全集》，頁 10220。另參照弘一，〈蕩益大師年譜〉，《蕩益大師全集目錄》，頁 7。

⁸³智旭分別於〈靈峰宗論卷二之一〉，〈示范明啟法語〉提到「余少時亦拘虛於程朱」；〈靈峰宗論卷六之一〉，〈惠應寺放生蓮社序〉：「余昔拘虛程朱之學」。頁 10390/11144。

⁸⁴釋藕益，（〈靈峰藕益大師自傳〉，頁 10220。

⁸⁵釋見曄，《明末佛教發展之研究—以晚明四大師為重心》，頁 142。

⁸⁶釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁 21/23。

（二） 祿宏手撰對智旭之啟發

17 歲是智旭從儒教轉向學佛歷程的關鍵期，也是對佛學思想重新作評估的轉捩點。當智旭閱讀祿宏所撰寫的〈自知錄序〉與《竹窗隨筆》後，遽然澈悟，即刻停止謗佛異端行為，焚燒毀滅所有闢佛的相關著作。《自知錄》乃是祿宏仿效道教太微仙君的功格過的形式，撰寫成積善記過的勸善書。他在〈自知錄序〉提到：

人苦不自知，唯知其惡，則懼而戢。知其善，則喜而益自勉；不知則任情肆志，淪胥於禽獸而亦莫覺其禽獸也！⁸⁷

儒家《大學》「格物致知」理論與陽明學「致良知」、「知行合一」主要是對善惡、人欲、天理思想的闡述。適逢社會動盪、倫理道德淪喪背景中的智旭，雖飽讀儒典，乃至灼見孔子與顏淵心學，然其深層的靈性熏陶卻是極為匱乏。〈自知錄序〉一文顯然對他產生極大的的內心衝擊，進而反思其不當行為。《竹窗隨筆》撰寫內容除了記載祿宏的個人隨文感嘆以外，也蘊含勸勉僧眾、明示教法、社會倫理、念佛戒殺、善惡因果法則，以及儒釋合會、交非的問題。其中，祿宏於〈儒者闢佛〉文中對「偏僻儒者」的評論：「稟狂高之性，主先入之言，逞訛謬之談，窮毀極詆，而不知其為非。張無盡所謂「聞佛似寇仇，見僧如蛇蠍」者是也。」反之，對於「超脫儒者」之「識精而理明，不惟不闢，而且深信，不惟深信，而且力行。」⁸⁸對此，祿宏顯然給於高度評價和認可，並讚嘆此種儒者才堪稱為真儒者。

智旭閱讀祿宏的相關著述後，開始對闢佛的信念產生極大動搖，其思想也隨著轉變，遂以焚燒闢佛著作的行動來表達不再排佛謗法的決心。對於年少闢佛崇儒、著書謗法的謗法行為，智旭坦承和懺悔自己年少愚痴，而造下毀謗三寶的重

⁸⁷ 僧懺編輯，〈自知錄序〉，《蓮池大師集》，（台北：佛教出版社，1988），頁 80-81。

⁸⁸ 蓮池大師，〈儒者闢佛〉，《竹窗隨筆》，（台北：佛教教育基金會，1993），頁 206-7。

業，並多次在願文中提出此事，⁸⁹此事也深遠影響他對宗教行儀和實踐思想。20歲的智旭因失怙因緣而接觸《地藏本願經》，當他聽聞地藏昔因修孝道發菩提心，廣度一切苦難眾生的悲願，在感動和痛念生死大事之餘，激發了欲求遠離塵染的出世之心。

二、出家修學歷程

智旭於 23 歲時，因聽聞《大佛頂首楞嚴經》「世界在空，空生大覺」，「何故有此大覺，致為空界張本。」⁹⁰而生起疑情。智旭自責心智昏散而不能體悟其中道理，毅然發心出家，窮究其中的道理；然其出世之因乃在 24 歲，夢感憨山大師而逐漸成熟。智旭既感慨彼此法緣的淺薄，頗有相見太晚之恨；憨山則以「此是苦果。應知苦因」回應之。可喜的是，憨山欣慰智旭有志求上乘之心，卻不願聞聲聞之四諦法的大志，預言其成就雖「不能如黃檗臨濟，但可如巖頭德山。」⁹¹此後，智旭在一月中一再三次夢感憨山的夙因下，促使他立志追隨憨山的憧憬；因憨山已遠往南方曹谿而作罷，遂而追隨憨山門人，雪嶺峻為剃度師。值得一提的是，尚是居士的智旭已對三大名師是極為景仰，對智旭學思影響最深刻的株宏已久離世，紫柏卻遇難而歿的情況下；深感能滋養其法身慧命的明師唯憨山莫屬了，然因種種客觀因素而不能實現。雖然如此，智旭仍然感念與憨山之間的法緣情懷，而決意剃度於其門庭下。

僧人秉受具足戒，理應由十位戒行清淨的律師們授與，方堪稱如法受戒。然而明代時期的求戒者卻面臨戒壇禁開、難求合格戒師等種種客觀因素；欲求清淨戒品的智旭也遭遇無師可從、無處可依的困境。出家後的智旭，得知杭州雲棲寺尚延續研習律學和嚴持戒律的風氣後，甘於冒著寒冰風雪，從天台山前來雲棲寺，

⁸⁹智旭於〈禮大悲銅殿偈〉提到：「我以無始惡業緣，盲無慧眼從邪教，破齋毀佛誥大士」，〈結壇水齋持大悲咒願文〉「十二學儒，乃造謗法重業」的相關文句。參照釋藕益，（〈靈峰宗論卷一之一〉），頁 10264，10276。

⁹⁰釋蕩益，（〈靈峰藕益大師自傳〉），《蕩益大師全集》，頁 10221。另楞嚴經原文為「迷妄有虛空，依空立世界，想澄成國土，知覺乃眾生，空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國，皆從空所生」《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，大正藏，第 19 冊，頁 130 上。

⁹¹釋蕩益，（〈靈峰藕益大師自傳〉），《蕩益大師全集》，頁 10221。

求古德法師為其授戒阿闍梨，分別在雲棲和尚像前受具足戒，以及雲棲和尚塔前承受菩薩戒。⁹²從智旭承受菩薩戒的情形判斷出，古德法師顯然是採用「千里無師，於經像前自誓而受⁹³」的下品菩薩授戒法。意味著在沒有合格的傳授師資情形下，受戒者可以在佛像或經卷前自誓承受，此授戒方式已成為末法佛教普遍所運用的權宜法。⁹⁴

三、學戒弘律時期

於雲棲寺受菩薩戒後，智旭立下受戒誓文：「假使持戒因緣，百千萬劫恒受困苦；假使破戒因緣，百千萬劫恒受安樂，誓不以樂故，退失今日道心。」⁹⁵於字行間流露出對戒律信受奉行的堅定心，以及出菩薩戒行者的深廣誓願。智旭雖承受大乘菩薩戒法，卻不計戒行高低，發心遍閱聲聞與菩薩律藏。他了解菩薩戒雖屬大乘妙戒，其戒相與行儀卻是建立於聲聞律儀的基礎上，此舉彰顯出「重樓四級，下級豈可廢」正確的修學次第。

（一）律學養成期

智旭的律學養成期，大致界定於 26 至 31 歲左右。27 歲春天完成第一遍的戒律閱讀後，方知戒法開遮持犯的原委；在進一步反觀現實舉世積訛，毅然撰出《毘尼事義集要略》一本，此意圖無非是為了引領僧團重視戒律的風氣。從智給剃度師雪嶺和教授師古德書信內容看出，智旭雖對時下僧倫斷絕、宗門敗壞、戒律不明，以至正法墜地的情景，作出嚴厲的批評和悲切的情懷外，字行間也流露出對弘傳律學的決意。30 歲春天，智旭遇逢願追隨學習律學的學航，對於有意於弘戒的智旭而言，猶如一股暖流注入心中，激起誓欲恢復五比丘清淨共住的願景。歷經二次飽覽律藏的智旭，發現學戒者欲窮究律藏五篇七聚的綱旨，僅僅憑現有的少許律註，難以掌握浩瀚繁雜的律藏宗旨和精髓；遂以四分律為宗要，並收集

⁹²釋蕩益，〈重治毘尼事義集要序〉，《蕩益大師全集》，第 21 冊，（台北：佛教書局，1989 年），頁 7657。

⁹³如瓔珞經所言：諸佛菩薩現在前受，名上品戒；菩薩法師前受，名中品戒；千里無師，於經像前自誓而受，名下品戒。」參照釋藕益，〈梵網經合註卷 3〉，《藕益大師全集》，第 1 冊，頁 7315-16。

⁹⁴陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁 168。

⁹⁵釋蕩益，〈靈峰宗論卷一之一，〈受菩薩戒誓文〉〉，《蕩益大師全集》，頁 10250。

餘家毘尼，擬出四冊《毘尼事義集要》。其用意除了協助僧尼容易理解和掌握律學精義以外，更想藉此機會敲響佛教叢林戒法淪喪的警鐘。

智旭於翌年春天（31 歲），為同學比丘學航智機開講四分律戒本，開啟了弘律法務的第一步。他在護送惺谷至博山剃度之時，參謁了曹溪法嗣無異大艤元來（1575—1630），無異對《毘尼事義集要》之作讚譽有加和推崇備至。從智旭與無異禪師往後書信內容陳述，以及他對無異大艤「以禪治惑，以律扶衰」的讚許看出，兩位在戒學思想上的交流是極為融洽和緊密。⁹⁶此時，智旭也結交了雲棲法系的壁如廣鎬（1580—1631），兩人無論在戒律觀點和行儀風格皆很相近；除了相互討論律學心得之外，壁如也積極參與《毘尼事義集要》編著與校訂工作。是年冬安居，智旭完成第三次的閱讀經律藏後，再次將《毘尼事義集要》補述為六冊十八卷。⁹⁷智旭應無異大艤之邀前往金陵。在此參學期間，智旭看盡宗門近時種種流弊，更堅定了弘律的雄心。儘管智旭精專於大小乘律解，卻時時自我審查、警惕，自謙煩惱習氣甚重、躬行多玷；並立下終不為授戒和尚的誓願。

誠如上述，智旭嚴格地遵守傳統「出家五夏，專精戒律」的僧伽養成學習，突顯出他以持戒得清淨戒體的欣求以及躬行實踐的精神。飽覽大乘聲聞律典的智旭，對開遮持犯、止持作持要旨瞭若指掌，足以堪稱為律師之名實。然而智旭卻自謂三業未淨，謬有知律之名，而引之為「生平之恥」。儘管如此，智旭對於復興戒律的抱負和熱誠，不因外在環境的客觀因素所動搖；以懷著一股不忍聖教衰的宗教情操，推動他邁向弘揚戒律的領域。

（二） 戒律弘演期

智旭弘律的成熟期，大致發生於 32 至 40 歲期間。經歷了五年律學熏陶的智旭，開始投入弘律與撰寫律註的工作。完成《毘尼事義集要》校對事宜後，智旭

⁹⁶釋蕩益，〈靈峰宗論卷五之一，〈答博山無異師伯〉〉，《蕩益大師全集》，頁 10917-18。

⁹⁷壁如曾對智旭建議毗尼中的衣事、鉢事、授戒說戒羯磨等諸事，日用閒宜行者，應當輯附集要之後。爾後智旭也樂意接納之，另增補了相關內容。參照釋蕩益，〈靈峰宗論卷八之一，〈壁如惺谷二友合傳〉〉，《蕩益大師全集》（台北：佛教書局，1989 年），第 18 冊，頁 11396-97。

計劃為梵網菩薩戒經作註解，遂作賢首、天台、慈恩或自立宗四闢啟問佛意。作闢期間頻頻拈得天台宗闢，以天台教觀作為《梵網經》理論的詮釋基礎，並積極對天台教學作深入專研。智旭深知當時宗門各執門庭、相互對抗，而導致宗乘不能和合共存的流弊。是以智旭一再強調自己雖「究心台部，卻不肖為台家子孫」、「私淑台宗不敢冒認法派，誠恐著述偶有出入，反招山外背宗之誚。」⁹⁸等種種言論。此舉除了不讓自己落於門庭之縛的病垢外，更企圖跳脫門戶糾葛的氛圍，以標竿個人在戒律與教理上的中庸態度。

同時，擁有三次閱讀律藏經驗的智旭，體察到理想型的戒法學習，相較於當今律堂實際的見聞，並無一處是如法之行。因此，在為惺谷道壽承受比丘戒之時，智旭執意要求恢復如法授戒古制。遂而禮請季賢師為和尚，新伊法主為羯磨闍梨，覺源法主為教授闍梨，以便符合僧團傳統古制之意。如上述，智旭將所解所知的戒律義涵付諸於行動，強調如法如律的可行性，以期導正教界不如法受戒的歪風。

儘管智旭致力為追隨學戒者釋註和講說大小乘律藏，然其強人所意的學習態度，令智旭大感失望。對此，智旭曾形容於龍居夏安居，為惺谷、如是、雪航三友細講《毘尼事義集要》的情景；他雖盡心盡力演敷戒相開遮，然而有的只對戒相枝微末節作講究，對綱要細目卻惘然不知，或有的不專注於聽講；稍欲留心學習之人，卻往往身嬰重恙而聽不及半。33歲冬天於靈峰山講述《毘尼事義集要》之時，追隨聽者雖有十餘人，然僅有徹因比丘能力行之。35歲於金庭西湖寺，為結夏者細講毘尼事義集要一遍；聽戒者九人當中，能專注投入者，唯有徹因、自觀及幻緣等三位比丘而已。次年在吳門幻住庵再次細講《毘尼事義集要》一遍，寥寥無幾的五六人當中，惟有自觀、僧聚二比丘能如儀躬行實踐。根據聖嚴法師的考察，智旭雖然致力復興毘尼戒律，經過若干年的努力，卻累累遭受挫折的結果。細查中國晚明戒律系統已呈凌亂狀態，若以佛世或部派佛教時代的律藏為基準，未必即能得以適應。因此，智旭逢遭此挫折，應是理應當然的。⁹⁹

⁹⁸弘一，〈蕩益大師年譜〉，《蕩益大師全集目錄》，頁17。

⁹⁹釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁139。

值於 37 至 40 歲之間的智旭，正由比丘戒轉向菩薩戒律，從戒律邁向教理義學思想的變銳時期。¹⁰⁰智旭 32 歲之時，曾發心為《梵網菩薩戒經》擬注，卻因種種因素而擱置六七年之久，方於隱居九華山期間完成《梵網經合註》撰述。此應歸功於如是遠從福建來訪，極力邀請智旭為其師父肖滿和幾位同行者講說《梵網經》。智旭在力疾敷演的同時，隨機秉筆隨記之；遂撰出《梵網經玄義》一卷以及《梵網經合註》七卷。¹⁰¹值得一提的是，智旭決意弘律後，即極力投入律學僧才的栽培，在其弘律前期雖覓得能堪任重任的壁如和惺谷二人；兩人卻壯志未酬，在智旭 33 歲時相繼離世。而後期僧才培育，則落入徹因、自觀二人肩上。其中，徹因曾在智旭（36 歲）重病時，隨身盡心竭力相濟於顛沛中，智旭也對他寄予戒律傳承的厚望。頓挫於弘戒的智旭，將要隱遁九華山之前，將手書《毘尼事義集要》全帙囑付於徹因，以期他能堪負此弘律大任。然而徹因根性稍鈍，僅能知曉律儀之開遮持犯條目，未能熟悉乃至通達三無漏學源委。¹⁰²自觀雖勵志於戒律，並發心徧閱律藏全書，也曾與智旭共同商證《梵網菩薩戒經》和《佛頂首楞嚴經》的經義要旨。然智旭卻認為自觀躬行有餘，卻有慧解不足之缺。¹⁰³可見智旭雖極力扛起復興戒律的旗幟，卻面臨機緣不足，以及僧才凋零的客觀因素而未得如願。

十多年的弘演戒律過程中，智旭經歷了猶如浪潮起伏般地的轉變。前期的智旭，高揚著復興佛戒古制的旗幟，嘗試恢復五位比丘如法共住的願景¹⁰⁴。基於環境與人為的種種因素而不能付諸於實現；儘管如此，智旭始終未放棄弘律的願心。隨著佛法經驗的累積和年齡的增長，智旭逐漸由重事相的聲聞戒律轉向心行並重的菩薩戒法，更從戒律學說轉向性相融通的教理思想前進。《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》、《金剛破空論述》、《相宗八要直解》，乃至《阿彌陀經要解》皆是 40 歲後的著作。此時的智旭思想轉移，顯然是邁向義理思想的窮究了。

¹⁰⁰釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁 133。

¹⁰¹釋蕩益，〈梵網經合註緣起〉，《蕩益大師全集》，頁 7049-50。

¹⁰²釋蕩益，（〈靈峰宗論卷六之一，〈退戒緣起并囑語〉），《蕩益大師全集》，頁 11060-64。

¹⁰³釋蕩益，〈靈峰宗論卷八之一，〈自觀印闍梨傳〉），《蕩益大師全集》，頁 11409-12。

¹⁰⁴此為智旭依循《十誦律》卷 56：「如邊地持律，第五得受具足戒」，大正藏，23 冊，頁 414 下。另見《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 5：「邊地律師等五眾得，中國十眾得。」大正藏，23 冊，頁 594 上。意味著著晚明佛教戒律不盛行的情形下，五位如法持律比丘即可傳承戒律之意。

四、晚年的思想會歸

晚年時期（50 至 57 歲圓寂）的智旭，雖於佛教義理和外學雜著展現多層面的思辯探索，然其最究竟指歸始終是淨土。50 歲的智旭，曾對其近侍弟子成時曰：「吾昔年念念思復比丘戒法，邇年念念求西方耳。」成時經過一番琢磨後，方知智旭在白衣時期即以發大菩提心為本誓，出家後則一意志求宗乘為解脫之道。隨後於徑山坐禪大悟之智旭，徹見近世禪病的流弊，皆源於對正法無有正知見，乃至忽視、輕慢波羅提木叉的過失。此情景激起智旭力以戒教匡救教界，志求恢復五比丘如法共住的佛世芳規，令正法重興的雄志。滿懷熱誠投入弘律陣容卻徒然十多年的智旭，決意一心西馳安養，希冀承自力與本願，以及仰仗諸佛的加持力，乘願再來與拔眾生；至於經律的釋注和竭力講演戒律等行儀，無非是與有緣之士共結圓頓佛種的權宜方便。¹⁰⁵

事實上，自稱百念灰盡的智旭仍然不斷地自我激勵、為有志者開演戒法，復興戒律的意願依然絲毫不減。52 歲的智旭顯然對當時前來北天目靈峰寺結夏，究心毘尼的有志者深感欣慰。他體悟末世眾生欲證得清淨戒體，必須遠離戒律視為邪命外道的占察輪相法；是以他截然捨棄多年所專研的占察法門，期以清淨戒相欣證無作戒體。同時，智旭認為持戒與念佛法門原非異轍，所謂淨戒為因，淨土為果；主張一心念佛固能止惡防非，專精律學之人，則兼具現世紹隆佛種之功德。若能律淨並馳，臨終則能成就上品上生之蓮位；¹⁰⁶看出晚年的智旭對嚴持淨戒與念佛西馳作結合與會通的強烈意圖。

從其義理思想層面而言，智旭尤為推崇《梵網經》的「梵網心地」與《大佛頂楞嚴經》的「常住真心」的心體論。就其對經藏的深入體驗，智旭：「雖徧閱大藏，而會歸處不出梵網佛頂二經。」¹⁰⁷他認為《大佛頂楞嚴經》體現出戒乘俱急、頓漸兩融、顯密互資、事理不二的微妙義理，與《梵網經》之確示真性淵源、

¹⁰⁵弘一，〈蕩益大師年譜〉，《蕩益大師全集目錄》，頁 26。

¹⁰⁶釋蕩益，〈重治毘尼事義集要卷首〉，《蕩益大師全集》，頁 7668-69。

¹⁰⁷釋蕩益，〈靈峰宗論卷六之二，〈大佛頂經玄文後自序〉〉，《蕩益大師全集》，頁 11120。

妙修終始、戒乘並重，以及頓與漸同收的宗旨是可相應會通的。同時，智旭由聲聞律儀轉向大乘菩薩戒，進而將兩者之義理和實踐義涵加以融通，除了說明大小戒律具有相容相攝的意義之外，也體現出他對事相修行與理性體驗的融會與貫通。再者，從弘律演教而歸向淨土實踐看出，智旭雖致力投入弘法利生的菩薩行中，猶未忘自我解脫的終極目標。對尚未為成就的扶律艱任，智旭唯有冀望往生安養於極樂淨土，靜待時機因緣，方乘願再來履行之。

值得注意的是，對智旭行儀深有研究的聖嚴法師發現，智旭以性相、禪教的調和、天台與禪宗的折衷，進而統括律、教、禪、密以歸向淨土的宗教思想者¹⁰⁸。他強調修學佛法，首先以戒律為先資，解行之道才有所遵循。並認為一切修行要旨皆始於戒律，而諸宗教法則是開發解門的途徑；禪觀顯明禪定實踐之要行，密咒則顯示感應微妙之法，然而修行者最後歸向，應同歸淨土為最究竟。智旭主張：

欲遊佛海，先資戒航，戒淨，則解行可遵；行圓，則祕密斯證。證入，則依果自嚴。故首律宗，明造修之始，次諸教，明開解之途。次禪觀，明實踐之行，繼密宗，明感應之微；淨土，明自他同歸之地也。¹⁰⁹

他譬喻淨土為土之寄王於四時，強調律、教、禪、密門，無不以淨土為歸向。聖嚴將智旭之意詮釋為律、教、禪、密諸宗譬喻為春、夏、秋、冬；淨土則是最後歸趨之點。¹¹⁰曾三次篇覽三藏，並將教理和實踐貫通於心的智旭，已悟得律教禪無不從淨土法門流出，無不還歸淨土法門的道理；¹¹¹強調淨土如大海能納百川，大地能容萬物，透徹事理的深廣源流。

¹⁰⁸釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁 472。

¹⁰⁹釋蕩益，〈靈峰宗論卷六之四，〈法海觀瀾自序〉〉，《蕩益大師全集》，頁 11230-32。

¹¹⁰釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁 479--80。

¹¹¹釋蕩益，〈靈峰宗論卷六之一，〈刻淨土懺序〉〉，《蕩益大師全集》，頁 11080-81。

第三節 智旭的著作

智旭博學廣聞，精通內外教典，論著繁多，除了十卷《靈峰宗論》外，另有戒律、天台、淨土、法相、懺儀、雜著等多種著作。根據弟子成時於〈靈峰宗論序說〉以及〈續傳鈔錄〉編輯得知，其撰著大致可分為釋論和宗論兩大類，共有 47 種；另有尚未成書嗣註經目也有 21 種之多。弘一除了引述現有的 47 種著述以外，另添有《淨土十要》、《四書蕩益解》、《見聞錄》等 3 種著作。佛教書局也依據弘一《藕益大師年譜》內容，彙集智旭現存的所有遺著，編入《藕益大師全集》中。¹¹²若將智旭現有遺著重新加以彙整歸納的話，大致可分為法藏目錄、經論註釋、戒律註解、文集雜著，以及懺儀等五大類。

44 卷《閱藏知津》和 5 卷《法海觀瀾》是智旭耗盡畢生閱藏成果的「藏經提綱」與「閱藏指要」著作，可視為閱藏者重要的綱目指南。《閱藏知津》是為大藏經解題集大成者，其體例分為「經藏」、「律藏」、「論藏」、「雜藏」等四類。¹¹³《法海觀瀾》則是大小乘經論要典綱目的彙集者，體例大致分為「律宗要典」、「三宗要典」、「禪觀要典」、「密咒要典」，以及「淨土要典」。清人王鳴盛：「目錄之學，學中第一緊要事，必從此問途，方得其門而入。」¹¹⁴《閱藏知津》與《法海觀瀾》的編撰，協助佛學者可透過目錄提要的引導，簡易地掌握佛學經論的義理內涵。同時，它讓佛典研究者更明確地剖析經典性質、版本考證、部類源流，以及優點價值等，突顯智旭在佛學發展和學術成就的深遠影響。

智旭的經論註釋多屬 40 歲以後的作品，此段時期正是他由戒律行踐轉向義理思想的階段。然而，弟子成時在《靈峰蕩益大師宗論序》所引述的釋論著作書目，並沒有詳細地加以分類歸納。現根據佛教書局的《藕益大師全集》所彙集的經論目錄，分類為經釋與論釋兩種，經釋既有：《佛說阿彌陀經要解》（一卷）、

¹¹² 根據黃怡婷對佛教書局所出版之《藕益大師全集》的書目統計中，尚有〈準提持法〉一卷、〈大記明咒行法〉一卷、〈重訂諸經日誦〉二卷、〈大悲行法辯焯為譌〉一卷、〈旃珊錄〉一卷、〈孟子〉一卷等六種已失傳，無法蒐集齊全。參照黃怡婷，《釋智旭及其《閱藏知津》之研究》，（台北縣：花木蘭文化出版社，2007），頁 23。

¹¹³ 黃怡婷，《釋智旭及其《閱藏知津》之研究》，頁 37。

¹¹⁴ 黃怡婷，《釋智旭及其《閱藏知津》之研究》，頁 2。

《占察經玄義》（一卷）、《占察經義玄疏》（二卷）、《楞伽經玄義》（一卷）、《楞伽經義疏》（十卷）、《楞嚴經玄義》（二卷）、《楞嚴經文句》（十卷）、《金剛經破空論》（二卷）、《金剛經觀心釋》（一卷）、《孟蘭盆經新疏》（一卷）、《般若心經釋要》（一卷）、《法華會義》（十六卷）、《法華經綸貫》（一卷）、《妙玄節要》（二卷）、《佛遺教經解》（一卷）、《四十二章經解》（一卷）、《八大人覺經解》（一卷）。

論釋部分大致上可分為：《成唯識論觀心法要》（十卷）、《相宗八要直解》（九卷）、《起信論裂網疏》（六卷）、《大乘止觀法門釋要》（六卷）、《教觀綱宗》（一卷）、《教觀綱宗釋義》（一卷）。

就文集雜著而言，智旭撰有《靈峰宗論》（三十八卷）、《闢邪集》（一卷）、《見聞錄》（一卷）、《選佛譜》（六卷）、《周易禪解》（十卷）、《四書蕩益解》（三卷）等。其中，《靈峰宗論》記載了智旭在宗教生活的實踐層面，也表達出其教理哲學思想、個人的宗教情感，讓研究者可從中了解智旭的學思歷程和生活背景和思想發展。此外，懺壇軌式是智旭於宗教實踐和個人信仰的重要法門，此相關著作有《梵網經懺悔行法》（一卷）、《占察善惡業報行法》（一卷）、《讚禮地藏菩薩闡願儀》（一卷）。

有關大小乘戒律的註解有《梵網經玄義》（一卷）、《梵網經合註》（七卷）、《菩薩戒本經箋要》（一卷）、《菩薩戒羯磨文釋》（一卷）、《重訂受菩薩戒法》（一卷）、《學菩薩戒法》（一卷）、《重治毗尼事義集要》（十七卷）、《四分律大小持戒韃度略釋》（一卷）、《沙彌十戒威儀錄要》（一卷）、《毗尼後集問辯》（一卷）、《優婆塞戒經受戒品箋要》（一卷）、《佛說齋經科註》（一卷）、《戒消災經略釋》（一卷）、《五戒相經略解》（一卷）。以上統計，智旭的戒律著作共有 14 種 36 卷，其中菩薩戒著述 5 種 11 卷，聲聞毘尼共有 4 種 20 卷，有關在家居士戒經則有 4 種 4 卷。

從智旭諸多著作比例看來，戒律撰述大致占了總數額的三分之一，可見智旭對戒律的重視和投入程度，並不亞於其他經論疏解。他認為，毗尼含攝了聲聞律和菩薩律，皆為大、小乘兩家所共學；然菩薩比丘以上成佛道，下化眾生為本務，因而必須精通大、小乘律典。¹¹⁵他強調聲聞戒律和菩薩戒律各有宗趣，前者也是菩薩戒的基礎，也是菩薩三聚淨戒之攝律儀戒的內容；簡言之，兩者具有密切的相互通貫關係。準此觀之，智旭顯然是遵循先學聲聞戒，後入菩薩戒的傳統修學次第，此即是重樓四級，基礎豈可廢的正確修行次第。

綜合以上，成時將智旭遺著撰述彙集時，共收錄 47 種已成書的著作，未成書者尚有 21 種，共 190 卷。根據聖嚴得考察，其現存的著述總數量大約 50 種 190 卷。¹¹⁶然而，依教書局出版之《藕益大師全集》目錄所得有 50 種 236 卷之多。聖嚴認為成時收錄的卷數有誤，其資料是根據〈八不道人傳〉、〈續傳〉、〈靈峰宗論序說〉為主，可見聖嚴持有的版本和所尋獲的新資料，顯然比成時所蒐集的更齊全。至於《藕益大師全集》所收錄的卷數與兩者有明顯落差，應是類目歸納上的差異所致。

第四節 小結

明太祖從社會最底層攀爬至最高統治者的歷程中，接觸過佛教、民間宗教組織，藉由反元起義的征戰而獲得明朝江山；因而深知宗教力量對政治的深遠影響。從他和後期帝王對佛教的恩威並舉、寬嚴並施的交插手段，顯示帝王們對佛教禮遇和拉攏的同時，也間接助長佛教朝向世俗化的運作，導致教團道德逐漸朝向墮落與腐敗的風氣。意味著統治者對佛教的整肅和管理，多從政治目的和國家治理的角度上推演，而不是真正想為佛教僧團打造一個清淨和合的修行生活。外在的政策因素雖然對佛教整體發展有程度上的殺傷力，然佛教所面臨的弊端和戒法廢蕩，教團本身是難逃其咎。晚明佛教戒律環境和趨向，可從當時叢林管理弊端、僧人素質低落、律法淪喪的多重負面因素所導致。對此，

¹¹⁵ 《閱藏知津(第 6 卷-第 44 卷)》卷 33，《卍新纂續藏經》，冊 32，頁 135 上。

¹¹⁶ 釋聖嚴著·關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，頁 345。

有心振興佛教戒律的律師、禪僧們，紛紛投入匡正戒法、復興叢林的救教活動。其中，如馨所著之《經律戒相布薩軌儀》，對寺院生活和修行有著重要的影響。寂光精研毘尼，不但在某程度重興戒壇、講戒，也對律學的重振產生很大的貢獻。

逢遭社會與教界環境皆處於動盪不安的智旭，親臨戒律鬆弛、三學不明，律教不振的衝擊；也進一步激勵和造就出強烈的護法道念與宗教使命感。從他對繁多著作反映出其博學和涉獵之廣，至於智旭的律學淵源，應從他對祿宏和憨山的學德景仰和護教情懷所啟發。智旭對律學的重視度，可從他遵循五夏學律的傳統僧伽教育、對律藏的精研、弘演，以及融合大小乘律藏的努力，也看出他對振興律學的熱誠和動力。他對重事相的聲聞戒的精研，除了努力恢復五比丘如法共住、戒法常住世間的理想外，也將之作為朝向大乘菩薩戒的奠基，以融合的態度，使心行並重的菩薩戒法得以普及於世間，為眾生謀求一條更寬廣的成佛之道。

第三章 智旭對菩薩戒的注疏與方法

智旭對晚明佛教甚具影響力，作為弘揚菩薩戒思想的積極推動者，特別推崇《梵網經》的殊勝性。他強調菩薩戒乃是光明金剛寶戒，是凡聖本性本具有的佛性戒法；對於人性沉迷、愚鈍黯昧的之末法眾生，盧舍那佛也為他們展示入正道門的權宜方法。他認為菩薩戒的獨特性在於不擇眾生利鈍，更不須另於心外求戒；唯須發心即可承受菩薩戒，保任行人到達解脫岸。從智旭對菩薩戒諸著述看出他對中國弘傳菩薩戒的兩大主流，即鳩摩羅什的《梵網經》和曇無讖所譯的《菩薩戒本經》賦予高度評價和重視；除了彰顯智旭在菩薩戒律研究上的深廣度以外，也看出他致力將兩者經義加以融會貫通的用意。有關《梵網經合註》成書的本末，應追朔智旭在道友道昉邀請下，發起講說《梵網經》的因緣。智旭對之盡心敷演、深刻契入經義體證之餘，在心華開發、義泉湧的意境下，隨筆撰出《梵網經合註》。同時，《梵網經玄義》也在智旭撰寫《梵網經合註》之餘，一氣呵成的著作。進而述之，智旭為心地法門與菩薩重輕諸戒作詳細疏理的同時，也領解透過天台教觀詮解《梵網經》深層教理和實踐的義涵，遂而撰寫出《梵網經合註》與《梵網經玄義》兩巨大著，此二書也是智旭最具代表性的菩薩戒著作。

如上述，本文將透過文獻訓詁學的角度，嘗試從《梵網經合註》戒相解析法、科判架構、註釋體例，以及《梵網經玄義》的注疏方法、經題解釋為研究的主軸，從中挖掘其論述態度和註釋方式，藉此彰顯智旭對《梵網經》內容做出的全新解讀以及別具一格的義理詮釋。

第一節 《梵網經合註》的註釋方法

《梵網菩薩戒經》能在中國順利弘傳和授受，應歸功於姚秦鳩摩羅什的發心譯出，此上下兩卷《梵網經》，也成為中國最具代表性的菩薩戒經。唐代以前的主要菩薩戒本注疏，有天台智顛《菩薩戒義疏》2卷，法藏《梵網經菩薩戒本疏》

6卷，新羅太賢的《梵網經古跡記》等，然而諸多重要典籍佛教於唐末法難期間被毀滅。晚明時期的梵網菩薩戒研究者，僅能以天台智顛的《菩薩戒義疏》作為參考依據。¹¹⁷到了智旭時代，尚有祿宏的《梵網菩薩戒疏發隱》。祿宏於《發隱》序提到《梵網經》東傳以來，智顛義疏雖為之注疏，仍然落於文義隱晦，以至新學者難以登堂入室，遂而重新對的隱晦奧理作淺顯詳細的披露。同樣，智旭也認為智顛的注疏文義艱澀深奧，評析為非明代讀者所能理解的密藏，觸動了智旭為菩薩戒撰寫註釋的機緣。

一、 註釋體例

〈梵網合註緣起〉提到，智旭自從師出家學戒以來，憑著三番細閱毘尼藏，以及奉梵網經為日常功課的背景下，對近代《梵網菩薩戒疏發隱》的闕誤和疑難，渙然冰釋。縱使為昔人稱之文古義幽而不能句讀的《梵網經》上卷，也能會意領心，妙旨冷然現前，逐擬《合註》一書，以補前者之所缺。¹¹⁸是以智旭將上下二卷的《梵網經》擴展為七卷的《梵網經合註》（以下簡稱《合註》）；前二卷是顯明菩薩覆歷心地法門的修行位次，此即是《梵網經》的上卷經義，後五卷則著重於菩薩重輕戒相的闡述。對於前部分的註釋體例，智旭多採用「文句訓解」的解析方法，此部分將另作詳細論述。後部分則著重於菩薩重輕戒條的闡述，透過隨文釋義、性遮重輕、七眾料簡、大小同異、善識開遮、異熟果報、觀心理解、懺悔行法、修證差別、性惡法門等十門明事理之義，以彰顯《梵網經》十重四十八輕戒在實踐上的深層義涵。¹¹⁹此十門的列相和義涵，是以十種類目為每一條戒相作詳細的理論演述。本項的撰述範圍，乃從《合註》立有十門明義的解析法，對菩薩重輕戒相作深廣的詮釋。

¹¹⁷參見釋聖嚴，〈明末的菩薩戒〉，《從傳統到現代－佛教倫理與現代社會》，台北市：東大出版，1990，初版，頁159。

¹¹⁸參照釋蕩益，〈梵網經合註緣起〉，《藕益大師全集》，頁7047。

¹¹⁹十門多使用於律藏的綱目分類的敘述，如：《彌沙塞羯磨本》卷1：「兩僧分攝具有明軌，顯其相須作十門。」大正藏，22冊，頁223上；《梵網經菩薩戒本疏》卷1：「將釋此經略作十門：一教起所因，二諸藏所攝，三攝教分齊……，十隨文解釋。」大正藏，40冊，頁602中。

(一) 隨文釋義

智旭：「然設句句開顯，恐或反成僂侗；故仍隨文釋義，但於提綱挈領之處略指點之。」¹²⁰經典的註釋，應先以提綱契領的方式，簡明描述文義要點。如直接對文句作詳細廣泛的義理闡明，則落入僂侗之嫌，不能具體地呈現文句的全貌。強調隨文釋義的主旨，透過文字敘述和意義解釋，將戒相整體的依理脈絡開展出來。對於十重戒相的重要文句，智旭是採取逐句消文的方式，透過簡明直接的表詮，將戒相的精義表達出來。如殺戒條首先說明：「若佛子者：發菩提心，受菩薩戒，紹佛家業，住佛律儀；不狂、不亂、不病壞心、不隔他陰，自知我已受菩薩戒也。」¹²¹憑著上求下化的廣大願心，遂而進受菩薩戒；強調作為紹隆佛種、續佛慧命的旗幟，心念應直質正知，清明了知所秉受的戒法，方具足「佛子」的條件與意義。《發隱》的同句釋文則是「受佛大戒，即佛所生，行常紹隆佛種，有子之義。」¹²²意即株宏的釋義方式是著重於詞句本義的直接解釋，相對下，智旭對於「佛子」的意義闡述，除了本義解釋外，更進一步作出具體的義理引申，賦予細膩的理論詮釋和界定標準。

值得注意的是，智旭對文義的解釋，並不侷限於單向或固定的逐句消文方式；並採用廣、狹二義來凸顯其義涵。如經文〈四十八輕之第一不敬師友戒〉：「若佛子，欲受國王位時，受轉輪王位時，百官受位時；應先受菩薩戒。」¹²³釋文為：「一切受佛戒人，皆應敬重師友，以有爵位者易生僥慢；故偏舉王及百官為誡也。」約對象而言，此義乃針對一切欲求菩薩戒的在家居士，對於身居高位的統治者或高官賢達，往往因所擁有爵位和權勢象徵，產生驕慢自大的煩惱心，是故應以菩薩淨戒攝持其心。彰顯智旭的詮釋方式也有對文句作總體的論述和特殊性的分析。同樣，智旭也時而引用穿插的消文方式，為某段文句進行義理論述，另又引經據典來強化論述內容。如經文〈四十八輕之第三食肉戒〉：若佛子，故食肉；一切眾生肉不得食。夫食肉者，斷大慈悲佛性種子；一切眾生，見而捨去。」

¹²⁰ 《成唯識論觀心法要》卷1，卍續藏，冊51，頁297中。

¹²¹ 釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁7341-42。

¹²² 《梵網菩薩戒經義疏發隱》卷3，《卍新纂續藏經》，38冊，頁167上。

¹²³ 《梵網經》卷2，大正藏，24冊，頁1005上。

¹²⁴ 《合註》注解為：「故食者，明非不知誤食。一切眾生肉者，不論水陸空行，故云斷大慈悲佛性種子但是有情身分，悉遮止也。一切眾生，皆有佛性，與我同體；而今食噉其肉，殘慘之甚。准此，則蠶口獸毛，亦所不忍。是以鶩掘經云：若絲綿絹帛，展轉傳來，離殺者手。」¹²⁵

準此以觀，智旭對隨文釋義的運用，並不拘泥於繁複細節或逐句陳述的呆板形式，取而代之的是簡潔精要的靈活解釋。主張不影響整體經義鋪陳的前提下，以深入淺出的簡明方式，除對難解深澀的戒相名目進行爬梳外，更以涉獵旁通的方式；適時引證相關經論文義，為論述主題提供有力的佐證，強化戒相所要呈現的深層義理。若比照於《發隱》注解的內容，智旭的注解內容、筆法、論述或轉折方式視乎是對《發隱》的註釋缺闕作出適當的修飾和補充，更為前人的注疏提供增補、分析和歸納作用。

（二）性遮輕重

有關性遮二義，《四分律含注戒本疏》：「從本惡以標名，禁性惡故，名為性戒。自制已後，塵染更深，妨亂修道，招世譏謗故名遮也。」¹²⁶《合註》解釋性業本質原屬惡法，縱不待佛制，亦為世間王法所治罪；遮業自性雖非惡法，因能妨礙道業，以護世人譏嫌，而為佛制所遮止。智旭認為，戒相犯輕重的定義，須視結罪是否具足律制所規定的支緣，方成犯事；若盡具支緣者結重，闕一二者則僅結輕罪。此外，罪相屬性也可區分為逆、重、輕等三種：若以下犯上，因性惡重大而結不通懺悔之逆罪；重罪則區分為失戒或不失戒，輕罪則有等流（犯罪成立）與方便（罪成立亦可減免）之分；方便另有重垢與輕垢之別。站在承受《梵網經》，是名為第一清淨功德論之，五眾所受持的十波羅夷，皆具性遮二業，

¹²⁴ 《梵網經》卷2，大正藏，24冊，頁1005中。

¹²⁵ 參照釋滿益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁7548。

¹²⁶ 《四分律含注戒本疏行宗記(第1卷-第3卷)》卷2，卍續藏，39冊，頁805中。

犯者即得破戒重罪。¹²⁷強調受持此佛戒而獲得功德力之大，等同於即入佛位；若破戒者，所招感的罪業倍深於一般戒相，以警策菩薩行人莫以身犯之。¹²⁸

即如上述，智旭對十重四十八戒的性遮輕重的罪相、因緣成犯，皆加以細密的歸納、分析和解說。如〈第一殺重戒〉：「此之殺業，不受戒人，但得性罪。已受戒者，兼得性遮二罪也。」；又「此戒備四緣成重：一是眾生，二眾生想，三有殺心，四前人命斷。」¹²⁹再者，〈四十八輕之心背大乘戒〉也同樣提出：「此具性遮二業，計二乘，惟遮業。計外道，兼性業，以是邪見故也。直制猶豫未決，是中、下二邪見之方便。以其計尚未成，故且結輕；若計成。則失菩薩戒矣。」¹³⁰菩薩戒性遮二業的成犯，除了自性本惡為犯重以外，因行人的邪見輕律，犯下毀謗三寶、被捨大乘，計向外道等罪相，皆屬失大菩提心的重大罪相。意味著菩薩戒的性遮持犯，乃著重於個人心念的染淨，是否相左於菩薩道的根本精神為標竿。是以智旭清楚地將性遮輕重戒相、因緣成犯、失不失戒的判定差別上，一一加以連貫與解析，以便讓讀者更容易掌握開遮持犯的要義。

（三）七眾料簡

「料者，理也、量也、料理簡示，簡是料簡也。」¹³¹「料」與「簡」也是同義複合詞，具有簡示、選擇分別之意。智旭強調，戒律為出家、在家七眾¹³²共同持守的規範，然也有不為七眾所共通遵守的條文，遂而特立七眾料簡類目作區別。此中，十重戒相除了淫戒的制定內容有特別的區分外，其餘九條戒相都是七眾所應共同遵守的。〈十重之第三淫戒〉強調清淨梵行的出家五眾，以全斷姪欲為出離要道。在家二眾則惟制邪姪，又另制於六齋日受持八關戒期間，邪正淫二事皆

¹²⁷ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7345-46。

¹²⁸ 參見釋白聖，《梵網經菩薩戒講記》，（台南：白聖長老紀念會，2006），頁 67-68。

¹²⁹ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7345-46。

¹³⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7478。

¹³¹ 《金光明經玄義順正記》卷 1，卅續藏，20 冊，頁 306 上。

¹³² 七眾為一、比丘眾，二、比丘尼眾，三、式叉摩那眾；四、沙彌眾；五、沙彌尼眾；六、優婆塞；七、優婆夷。前五是出家弟子，後二是在家弟子。

禁制，違犯則結重罪。¹³³〈輕戒第三十六不發誓戒〉出家五眾為遮破戒之罪與更犯邪命之愆，而須全制遮犯，在家因無涉及受供之事而不屬此遮戒的禁止範圍。¹³⁴可見智旭施設此詮釋方法的意圖，無非是為了檢別出家律儀對性遮二罪的規範要求，戒相內容雖與在家二眾略有共同之處，然涉及的程度和卻遠比在家律儀嚴謹和深廣，以致兩者在戒法、戒行持守上的差異。

（四）大小同異

世尊制定的聲聞戒和菩薩戒，乃是隨順持犯動機、制戒因緣、眾生根機而施設的律制；兩者之間有差異性，也有共通融合之處。《合註》：「大者，大乘七眾；小者，聲聞七眾也。此戒與聲聞不全同。」就殺戒而言，相同的戒相，因對象、犯心、解脫意趣，其開遮持守的內容也有所差異。智旭認為，既有大小乘戒之別，戒相在適用上必有同異之處，因此特立此類目以防混濫。〈十重之第一殺戒〉提到大小乘對殺戒禁制同為不得犯殺戒，其不同處為（一）菩薩大士見有當殺機宜，則可開緣犯殺禁制，聲聞雖見唯遮不許犯；意即菩薩是立足於憐憫惡人多殺生、欲造多無間業，以救多人而殺一人的立場上，欲斷惡人色身而保全其慧命，故可開緣行殺。強調此乃是菩薩慈仁救脫苦難之宏規，非聲聞所能及。（二）就成就究竟涅槃而言，和尚阿闍利二師為長養菩薩法身慧命的全梵行大知識，大士若殺之則犯逆罪，聲聞因成佛無望而但結重罪。（三）大士雖捨色身乃至盡未來際亦不失戒體，聲聞的戒體卻隨著色身敗壞而盡失。¹³⁵以上種種反映出，菩薩無論在戒行上的深廣度，一得永不失的戒體說，以及不忍眾生苦的大悲心和誓願力，皆遠優勝於聲聞行人。

（五）善識開遮

《梵網經玄義》：「若為眾生故，善識開遮，即名菩薩。」¹³⁶強調以攝生為己任的菩薩行人，必須洞明開遮持犯之淵源，了知避罪、出罪之原委，方能契合

¹³³參照釋蕩益，〈梵網經合註卷四〉，《藕益大師全集》，頁 7385。

¹³⁴參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7565。

¹³⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7353。

¹³⁶參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7115。

自度度他的義涵。因此，菩薩在開遮持犯的實際運用上，必須體現出應有的靈活度和生命力；戒條在遇到特定因緣，可開緣者則曰開，不能開者則曰遮止。意味著行人必須對戒法、戒相與戒行有深刻的體認，對條目開遮持犯悉能深明通達，方名為善識開遮。智旭進一步強調菩薩對於開遮持犯的運用準則，是不離於大悲增上，純以代眾生之苦的慈悲觀上。進而述之，菩薩行人在深知持犯戒相的精義的前提下，懷著深慚愧之心開緣犯罪，傾心付出卻不居功；憐愍一切眾生而實無一念瞋忿的淨善態度，實踐難行能行、難忍能忍的菩薩道。反觀之，倘若本身私忿未忘，或貪圖功德之染汙心，妄說自謂依循大士弘規，當不能免於性遮二業之罪。

（六）異熟果報

異熟果藉由往昔所作善惡之因，現今報得苦樂之果；進言之，若當今作善惡之因，亦能感當來苦樂之果，是名異熟之果報。就意義而言，異熟可區分為異時而熟、異性而熟、異處而熟，¹³⁷此為由果溯因的業報倫理觀，以警策行人至誠猛厲修諸善因；從受持菩薩戒，廣行菩薩道，以獲得增上善果。對此，智旭引用許多相關經律為此類目之佐證，以強化種種異熟果報的論述。如〈第八慳惜加毀戒〉除了強調違犯此重罪的異熟果報在三塗外，也進一步說明慳財感得生生貧窮、慳法召感生生愚鈍之餘報；更引述《十善業道經》與《大乘理趣六波羅密經淨戒品》表詮離貪欲嫉妒各得五種自在和四種增上果報的論述。¹³⁸

（七）觀心理解

十門的前六項是著重於菩薩在事相上的實踐類目，觀心理解則從理觀來解析菩薩修證層次。在此，智旭嘗試將理事二修作緊密結合，以彰顯梵網經為性修不二、理事一體的心地法門。強調菩薩戒依眾生本具的佛性理體起修，而種種事修無非是促成佛性理體開發的要旨。若從最圓滿究竟的天台圓教觀心法門言之，尚

¹³⁷ 異時者，今生造業；或現生受報；或來生受；或無量生後受報。異性者，造業通於善、不善、無記等三性，受報惟屬無記之性。異處者，人中造業；六道酬償。

¹³⁸ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷四〉，《藕益大師全集》，頁 7431-32。

是觀行即位的圓行人，即依教相實踐觀行；於正行六度品中，圓觀已稍比前四品成熟，能自行化他理事具足。至相似即位時，觀行功力日益深厚、越觀越明淨；若進入分證即位，則得無功用心；一心三觀，任運現前。¹³⁹行人若能證成一心三觀，必是當下成就究竟圓滿之佛果，迅速超越三祇成佛的藩籬。¹⁴⁰這種的證成理論，正說明《梵網經》具足卓越的圓頓教理義涵。

準以觀之，此項目的內容著重於化法四教行人對四諦教理的詮釋，如〈十重之第一殺戒〉解釋外道凡夫尚迷昧於執常執斷的我法二執，無疑是破壞了中道真諦之義。藏教之鈍根菩薩以分析色心二法為觀空對象，證入偏於但空（人空）之真，而被稱為破害俗諦。通教雖體入自性本空的無生之相，卻不見空中尚有不空之中道圓理，而不知常住真心；猶如劫火所燒，炭灰俱盡，是名為殺毀中諦之義。至於別教所詮的四諦之理，則是真、俗、中隔歷不融、次第而證的但中之道。可知別教所體證尚是未盡圓滿的但中佛性，雖超越真俗及空有二邊，卻不是三諦相即圓融的中道第一義諦，因而被稱為殺二諦。惟有圓人了達一心三觀，與一切法圓融無礙，一法即一切法，無非是中道佛性。¹⁴¹從名字即至究竟即位，體得性修不二、理事平等的圓教理，而不犯理殺。¹⁴²

（八）懺悔行法

懺悔過去、改往修來，是達到持戒清淨的首要條件；藉由懺罪清淨，作為恢復戒體清淨的要因。菩薩戒的懺罪悔過，是透過對大乘懺悔作法的如理作意，以達到心靈淨化的功能。因此，懺悔行法是為發露所犯的罪而懺悔之法，或對於無法直接契入佛性理體的鈍根眾生所施設之權巧法門。智顛在《金光明經文句》提到：「菩薩地未窮至極，如是等位皆須懺悔滅除業障；……十地雖證中地地皆有障，未窮於學不得無學，應須懺悔滅除業障。」¹⁴³由此觀知，縱是能分證中道之理的地上菩薩，未證成離垢清淨的明淨戒體和究竟圓滿佛果，此乃因尚有微細無

¹³⁹ 參見釋見聞，《天台教學綱要》，頁 412-413。

¹⁴⁰ 參見施凱華，《天台智者判教思想》，（台北市：文津，初版，2006年），頁 143。

¹⁴¹ 參見釋聖嚴，《天台心鑰/教觀綱宗貫註》，頁 251/261。

¹⁴² 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7359-60。

¹⁴³ 《金光明經文句》卷 3〈釋懺悔品〉，大正藏，39 冊，頁 60 中。

明惑的缺漏而應懺悔除之。因此菩薩仍須通過觀心懺悔，以一心三觀得一切罪相無非是空、假、中之圓融觀，才能徹底通達諸法的實相理觀。意味著通過懺悔行法，不僅是凡夫眾生除垢斷煩惱、恢復清淨戒體的要門，也是菩薩成就圓滿佛果的要旨。¹⁴⁴

懺悔行法的方法和性質，乃視所犯的罪性重輕而決定行法的繁簡與深淺；《合註》提出懺悔行法分有事相懺罪和理觀懺罪兩種。事相懺悔可從逆、重、輕三種差別罪相作說明。此中，殺父母、師長是屬上品罪相的逆罪；重罪則有失戒、不失戒的區分，對於懺悔失戒的罪相懺悔，可從須見好相方能除罪，以及是否堪任更受作說明。輕戒則從染汙起或重垢，以及非染汙起或輕垢兩種層面，解釋輕罪中另有重輕之分。理性的罪相是針對理觀上的罪相作說明，其內容範圍即如「觀心理解」一項所明是。

對於事、理罪相的懺除，智旭引述天台的三種懺法，即事懺之作法懺¹⁴⁵、取相懺，理懺之無生懺兩大分類；它前作法不兼後者，後者則必涵攝前法的特色。強調事相懺悔必導入理觀修持，理觀則從事相中顯發，彰顯理事二懺法具有圓融相即的究竟義涵。¹⁴⁶作法懺是通用於聲聞律儀的戒相懺法，用於滅犯重輕戒之罪。行人若犯失戒重罪，不堪更受戒法者，則不能苟且以作法懺之用，須晉升取相懺法除之。有關取相懺的實際運作，智旭強調懺悔者必須憑藉著止觀定心運起懺悔之想；日夜六時，精勤誦重輕戒，禮拜三世諸佛，於二七、三七日乃至一年，以見相好為期。在這期間，行者須備極精誠，意即內資理觀，外藉律制壇儀，則期能滅除根本重罪，恢復清淨戒體。然而，此懺法雖也能滅七逆罪相，以致重報輕

¹⁴⁴ 參見釋大睿，《天台懺法之研究》，（台北市：法鼓文化，初版，2000），頁 238-40。

¹⁴⁵ 《合註》曰「作法懺有三種：一、向一人悔過，二、向三人悔過。三、向眾僧悔過。非染汙犯及方便輕垢；但向一人悔過，罪便得滅；染汙犯，及方便重垢；須向三人悔過，或無三人，止向二人一人，亦可得滅。不失戒重；須向眾僧悔過，或無眾僧，向三二人亦得；設總無清淨大小乘眾，堪向悔過，但殷重自誓，終不復犯，罪亦得滅。若有人向悔過，不得自誓滅也。失戒重罪堪任更受者：須向眾僧悔過重受。」參照釋蕩益，〈梵網經合註〉，《藕益大師全集》，頁 7362-63。

¹⁴⁶ 參見釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 310。

受，卻不能復得清淨戒體；可見懺罪者必須藉由最高層次的理觀實相懺法，方有機會恢復清淨戒體。

屬於理懺範疇的無生懺法，除了能除重罪和七逆重愆，更能滅障中道佛性顯發之無明惑；藉由觀智正心端坐觀無生之理，以達到罪性本空之實相懺法。無生理懺的證稱，可透過（一）藏教鈍根行者的析觀無生懺法。（二）通教行者所行持的體觀無生。（三）先觀假入空，既見真空而不住於空，從空出假徧觀俗諦；二諦若明，方歸中道之理的次第無生懺法。（四）至於圓人體證之一心無生的義涵，乃從了知中道佛性，以一念觀心佛眾生三無差別，罪福平等，三諦圓融無礙的理體論。強調行人於一心之中，法爾具足一即一切法一切法即一的平等義；所謂迷則全實相為罪相，悟則全罪相即實相。若能以此觀智進修而深達罪福相，全即諦理，則稱為實相懺悔。¹⁴⁷

（九）修證差別

約修習證位差異而言，乃肇源於眾生的迷悟深淺，根機利鈍、發心大小、行願高低等種種因素而作的區分。對此，智旭分別以化法界內、界外的修證內容，說明菩薩在斷惑位次上的差別。對於界內修證而說，藏教外、內凡位，以能伏煩惱而對真諦之理起相似之解，便進入見道位了。於分證即位的藏教初果，見道位即能永斷三界內的見惑，二、三果之修道位，已能漸斷欲界思惑；無學位之究竟即，以逆順觀察十二因緣，斷盡見思二惑，證得人空的偏真法性，盡分段生死，灰身滅智，入於無餘涅槃。尚屬通教外凡三賢位的乾慧性地，因尚未證得與煖法相似的真理之水，其斷證位次等齊於藏教外凡位，同能伏見惑。進入通教分證即位，即八人地至菩薩地等七個位次，即永斷三界之見思惑正使，雖與二乘果位相齊，卻別於藏教菩薩而不住於涅槃，以誓願力扶習潤生，從空入假，道觀雙流，深觀無生二諦，進斷習氣，成熟眾生，莊嚴佛國淨土，然尚未聞得中道理體。¹⁴⁸

¹⁴⁷參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7364-66。

¹⁴⁸參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7366-67。

別教外凡十信初位，即能仰信中道之理，於十信位修習從假入空觀，伏三界內見思惑。相似即位之內凡三十心，十住位修習從假入空觀，斷界內見思、塵沙二惑。十行位則從空入假觀，斷界外塵沙惑，見俗諦理，開法眼而成就道種智。¹⁴⁹十迴向修習中道觀，伏無明惑，化他圓滿而證行不退。十地聖種性之初地以破一分無明，即入見道位，以中道觀，見第一義諦，開佛眼，成就一切種智。至於圓教的理即便是不可思議的理性，一切眾生無不具足，隨拈一法，無非是法界。所謂心佛眾生三無差別，在凡不減，在聖不增，而名為第一清淨，強調名字即乃至究竟皆屬於此圓義。¹⁵⁰因此，智旭主張別、圓教的觀行位人，善伏煩惱而能防故犯之罪。¹⁵¹別教相似即的內凡三十心之初發心，即斷三界見惑，與藏通初果齊，得道共力，能斷故、誤二犯之罪。從修證斷惑的內容陳述，菩薩行人因根性優劣而有不同的契證法門；也進一步顯示煩惱的厚薄、伏斷也影響戒體、戒相的染淨、圓缺之殊。

（十）性惡法門

若從圓教的理體而論，「心佛與眾生，是三無差別」，指出吾人當下一念心，無不具足一切法，開展出「一念心即一切諸法」的天台性具思想。說明在一念心即有三千諸法，乃強調心是一切法，一切法是心的相即關係；從一念心當體，即具三千世間諸法性相，而直證法身、般若、解脫三德密藏。又透過一念心之如實觀照，了知一念心與一切善惡法的相即關係，強調眾生一念心為修善修惡的關鍵，若能依此教理為修觀基礎，即能體證無上佛果。¹⁵²進言之，現前一念心可被解讀為能造能具，佛與眾生則是所造所具；佛若能為能造能具，心與眾生即是所造所具，眾生亦然。強調吾人當下一念心涵攝迷悟、真妄的兩種層面。若任憑當下一念心惡，即與惡道相應而墮入惡趣，以善性仍在；若一念與中道實相相應，則是

¹⁴⁹ 《教觀綱宗》卷 1，大正藏，46 冊，頁 940 下。

¹⁵⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7367。

¹⁵¹ 別教的觀行即為外凡十信位，以生滅因緣觀，伏三界見思煩惱；圓教之觀行即為外凡五品弟子位，能不伏而伏，圓伏五住煩惱。又藏教外凡三賢資糧位是五停心、別相念、總相念；內凡位是加行四善根位。

參照釋聖嚴，《天台心鑰/教觀綱宗貫註》，頁 263-64/305。

¹⁵² 參見尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，（台北市：文津，初版，1993），頁 66。

佛界現前。¹⁵³《合註》進一步提出善惡之法皆是性具，菩薩若能了知和通達其性，則能善用善惡自如，而不被善惡所左右；反之，若不達其性，則被善惡所左右。

如上所述，性具乃從性德善、性德惡的本質而言，即任何一法呈現出純善的「性德善」，則是性善的顯現；若所呈現的是雜染的「性德惡」，此就是性惡的特質。換言之，眾生的行為造作若符合增進修行的中道實相，則屬修善的層面，若違背中道實相法，障礙修行的是修惡。從性的本質而言，闡提與如來都性具十法界一切善惡法，意即闡提性德之善本具，以不斷性善而明為性善有；如來雖已斷盡修德之惡，然其性德之理惡尚存，而名為性惡有。強調如來斷修惡而不斷性惡，雖不為煩惱所困迷，為度生願而不斷性惡；闡提則斷修善而不斷性善，反被煩惱所障。因此，如來所作一切法皆與中道實相相契，雖不斷性惡，而能達於惡，於惡自在，故不為惡所染。闡提不通達性善之義，還為善所染，唯有修善方有契入實相的可能。進一步說，所謂的「達」，以即空即假即中三諦圓融看待和呈現任何一法。善惡法就「空」而言，如如等一空理，則善即是惡，惡即是善，無有差別。從「假」的立場而言，善惡只是因緣和合呈現的法，從「中」來看，惡中有善，善中有惡，惡可善用，善亦可惡用。因此闡提修惡時，也被本具之善所染，而如來則善用惡法，以之廣度眾生。¹⁵⁴此義正呼應於《合註》強調行人若不知稱性而修，則以被善惡所驅使；若能善巧運用善惡，即善惡二修咸合平等一性的論述。

概言之，十門明義的整體內容架構，乃圍繞於行人對事法與理觀持戒的詳論。前六項主要聚焦於行人在事修上的種種行儀和對治法，後四項則立基於中道實相的基礎上，說明理觀持戒的深層體證。前者強調菩薩不但要明解、通達開遮持犯的精義以外，更應由事契理；以嚴持淨戒伏忍惡業，再以觀心持戒斷盡諸業。可見十門的前六項是協助菩薩行者釐清、理解、體悟事相上的戒行與戒相，後四相

¹⁵³參見釋見聞，《天台教學綱要》，頁 346-48。

¹⁵⁴參見釋覺泰，《天台「性惡」思想之義涵與辨正》，（中國佛教學術論典(91 冊)，（高雄縣：佛光山文教基金會，初版，2001），頁 296-98。

者則結合前者以導入理體上的修證，即藉由事修理證的實踐，契入稱性起修，全修在性的宗趣。

二、分科架構

經典整體義理架構的敘述，可透過嚴密而組織性的分析方法，將各章節各綱目和篇幅配置，以系統性的判釋方式加以貫串起來。「科判」是古代佛典註釋家普遍運用的注疏方法，透過規劃性的註解和分析，對全經結構作提綱挈領式的說明。因此，科判不但體現出註釋家對經典精義、思想的理解方式；此分科意義與作用，也幫助讀經者疏通義奧難解的辭句，強化讀者對核心義理的掌握。¹⁵⁵

（一）分科意義

中國的註釋傳統沿用東晉時代道安所創的經典分科方式，將經典判為序、正宗、流通三大類目。¹⁵⁶因此《梵網經合註》的分科結構也理所當然地遵循著此種分析方法。根據《合註》的內容，此三分的個別作用為：「放光發起分」，即是此經起源的序論，闡明釋迦牟尼佛放光因緣、說法地點、在場聽眾以及請法者的場景。「正示法門」為一部經最重要的義理思想，可說是整部經文的中心內容和要旨。亦稱為流通分的「流通益世分」，宣明釋迦牟尼佛結說心地品和菩薩重輕戒，強調此部經的利益和重要性，並咐囑大眾應護持戒相，以及鼓勵勸發大眾依教奉行，廣為流通弘揚此經。

智旭於《合註》卷首簡略地介紹整部經典的主要分科方式：

入文為三：從品初至光為何等相，有九行經，為放光發起分。從爾時釋迦
擎接大眾，至下卷心心頂戴歡喜受持，為正示法門分。從爾時釋迦牟尼佛

¹⁵⁵參見黃國清，〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究·第一輯》，（台北市：法鼓文化，2010），頁 212。

¹⁵⁶參見黃國清，〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究·第一輯》，頁 212。

說上蓮華臺藏至卷終，有八行經十四行偈，為流通益世分。雖是六十一品中之一品，序及流通，自在全經，而就茲一品，三分宛然。¹⁵⁷

僧肇曾於《梵網經序》提到此經大部有一百一十二卷，六十一品，此品僅是六十一品的第十〈菩薩心地戒品〉。此品分為上、下二卷，上卷的闡述內容為菩薩修行階位，下卷則敘述菩薩戒法。智旭重新為〈菩薩心地戒品〉賦予組織性且全面性的義理架構，將經典內容區分為「放光發起分」（序分）、「正示法門」（正宗分）和「流通益世分」（流通分）三大科目，明確地標示經行的分科意義和篇幅配置。智旭依循了傳統序分的科判方式，從品初卷上開始引述釋迦牟尼佛宣講此經的場所、與會大眾、說法因緣等，作為導入經文的前提鋪陳；正宗分為釋迦牟尼佛代眾向盧舍佛啟問因緣深義、盧舍佛廣示心地法門，以及釋迦牟尼佛宣講菩薩十重四十八戒為止。此分科方式顯然與《義疏》僅以下卷菩薩戒法為注疏主題的方式有所不同，《義疏》序分從下卷經首開始分科，正宗分則是闡明菩薩十重四十八輕等戒法，其餘經文則為流通分。¹⁵⁸

從智顛僅為《梵網經》下卷的菩薩戒經本作注疏，智旭則對菩薩修行階位和重輕戒法加以詳註的意向，揭示兩人對《梵網經》有不同的理解和切入觀點，科判方式也不盡相同。處身於晚明佛教叢林頹廢、僧才素質低落、戒律日益淪喪的背景下，智旭有感末世根性頑鈍的眾生無法遍閱和理解《梵網經》深奧的經義，遂而將菩薩歷劫次第修行的位階和體驗，結合於菩薩戒法而加以解釋說明，以便強化行人對菩薩道的信心與實踐意願。相對下，智顛對《梵網經》的撰述方式，也反映出當時人根性之利。足以能夠如實契入《梵網經菩薩戒》的圓頓教理思想，而不須再論經歷漫長的漸次修行。

（二）分科要旨

註釋者對一部經典義理了解的深度，可從他為經典作判析的主題和內容敘述中表現出來。在《合註》的分科中，「放光發起分」說明序分的法會因緣、說法

¹⁵⁷ 參照釋藕益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7135。

¹⁵⁸ 《梵網菩薩戒經義疏》卷 1：「就文為三，從初偈長行訖清淨者為序，次十重訖現在菩薩今誦為正說，餘盡卷為勸說流通也。」《卍新纂續藏經》38 冊，頁 8 中。

場所、與會聽眾，以及當機者，智旭分判為「總標法會時處」、「釋迦放光警眾」、「菩薩放光集問」等三大項，更從「總標法會時處」分出「時處主伴」與「所說法門」二科。對於《梵網經》序分別於諸經通序必具六成就的說法，僅呈現出時、處、主、伴四成就的說法。智旭認為經文既具備主伴同時同處的條件，必有聽聞妙法之用；既能聽聞妙法，必能由聞起信，如理信解奉行，經文雖省略信、聞等二成就，然已具足六成就的意義和條件。此中，釋迦放不可思議瑞光警示大眾的用意，無非是堅固大眾對蓮華臺世界盧舍那佛所說心地法門的信心，其慧光不但能徹照其境，令大眾悟得本源之心；更能普照至華藏等世界，以光輝照窮法界之海，進一步揭顯本迹不二之微妙關係。對於眾生尚未知本源心地之因，而不能了知釋迦放光為何因緣者，則具有開迹顯本的緣說用意。¹⁵⁹

「正示法門」即是《合註》的正文，也是《梵網經》重要的義理要旨。智旭將它區分為「舍那說心地法」、「釋迦宣菩薩戒」兩大主題，分別敘述盧舍那佛演說諸菩薩行履心地法門修行次第，以及釋迦宣說菩薩十重四十八輕戒相的要義。第一主題之「舍那說心地法」圍繞在釋迦代諸菩薩啟問盧舍那佛有關心地法門的修證意趣，智旭將此主題分為三科：釋迦向舍那請法之「問答標名」、「正說義趣」、「付囑弘傳」。此中，「問答標名」強調釋迦接引娑婆眾生至華藏世界面見盧舍那佛，並代眾請示舍那佛，三界眾生以何因緣成就菩薩十地分果以及圓滿佛果。從「問答標名」分科出來的「釋迦騰問」與「舍那垂答」，則從釋迦擊接大眾至華藏本源世界，更為大眾請法，以詮顯攝眾見本、以迹合本之義¹⁶⁰。其次說明盧舍那以三昧定示現法門之法體和悉檀因緣，進一步為釋迦等眾廣說心地四十法門名相，以及證得入果之相的義涵。

在「正說義趣」主科中，又分為「菩薩問義」和「舍那詳答」；前者解釋以華光王大智明菩薩為首的當機者，向盧舍那佛啟問秉修心地法門的要旨。後者從盧舍那佛為當機菩薩眾分別以總明和別釋的方式，說明十發趣心、十長養心、十金剛心，以及十地的修習義涵。強調此三十心十地法門乃是諸如來因地所修行的

¹⁵⁹ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7142-43。

¹⁶⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7145-46。

無上法門，是故舍那佛敕令千佛釋迦殷勤轉相傳授此不思議法門。¹⁶¹「付囑弘傳」則強調此心地法門是三世諸佛所宣說，三世菩薩已學、當學、今學的心要與法門，並付囑釋迦廣為弘傳此心地法門，教敕眾生開發本具之本源心地。於是，釋迦從蓮華臺藏世界辭退而旋歸閻浮提世界，從體性虛空華光三昧定而出，數數說法，復還至四禪摩醯首羅天王宮說心地法門。「釋迦宣菩薩戒」再次說明釋迦受敕於蓮花藏世界盧舍那佛教誡後，下生南閻浮提成道於菩提樹下後，於禪定中遍歷欲、色界十住處次第說心地法門品。從禪定出而為南閻浮提癡闇的凡夫眾生，宣說諸佛菩薩、一切諸佛自為本源的十無盡藏戒品，進一步詳解十重四十八輕戒法內容，以彰顯以戒攝生的義涵。智旭就以上內容再細分為「敘說戒原繇」、「例重輕戒相」、「勸大眾奉行」等三大類科。

「流通益世分」分別對心地法門，以及十無盡戒品作總結說明，即先結釋迦於此界說盧舍那佛所說心地法門、十無盡戒法品，以及十處說法完畢後，其次更結其餘千百億釋迦之說，千百億世界會眾因聽聞此經深意而歡喜信受奉行。智旭認為，《梵網經》所結說之法皆不出於菩薩應修習的三十心、十地、十重四十八輕戒、六度萬行的內容，也強調佛性非因非果而因果不離佛性本源品的義涵。值得注意的是，智旭於正示法門的「釋迦宣菩薩戒」分科中立有「流通分」的「勸大眾奉行」二者，《義疏》則是將這兩項總合為流通分之後再加以分科為「流通菩薩戒重輕戒法」和「流通心地法門品」，說明智旭的註釋方法和分科架構雖然受到智顛的影響，個人的科判分析觀點和歸納方式卻不盡相同，反映出他們對於《梵網經》整體義理架構有著不同解析和鳥瞰方式。

智旭除了對《梵網經》作提綱挈領式的分科說明外，也在經義分析當中注入本迹的論說，此舉顯然受到天台判釋的影響。《梵網經》提到盧舍那佛為釋迦等眾演述其累劫修行心地法門，乃至成就究竟圓滿果德的前因後果。

我已百阿僧祇劫修行心地，以之為因初捨凡夫成等正覺號為盧舍那，住蓮花藏世界海。其臺周遍有千葉，一葉一世界為千世界，我化為千釋迦據千

¹⁶¹參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁7162-63。

世界。後就一葉世界，復有百億須彌山百億日月百億四天下百億南閻浮提，百億菩薩釋迦坐百億菩提樹下，各說汝所問菩提薩埵心地……千花上佛是吾化身，千百億釋迦是千釋迦化身，吾已為本原名為盧舍那佛。¹⁶²

此經的本迹理論可從圓滿報身舍那佛，與垂迹應現教化之應化身釋迦的立場來說明。盧舍那佛解釋千華臺上為其所化現，千百億釋迦乃是千釋迦之化身，彰顯盧舍那佛即是諸應化身佛的本體，展現出從本垂迹、攝迹歸本的要旨。進言之，具備無上功德智慧的究竟果德的報身盧舍那佛，化身為千釋迦據千世界，為眾生宣說菩薩心地法門，揭示由果溯因、從本垂迹的倫理法則。此外《玄義》也解釋釋迦擊接大眾還至蓮華藏面見盧舍本尊，則有繇迹顯本之意。若以本迹二門論之，盧舍那佛為本，千釋迦為迹；又千佛為本，千百億釋迦為迹；千百億又為本，一切眾生則為迹，乃至諸佛展轉傳法為本門，受法者則為迹門，展現出本迹重重，離本無迹，離迹無本之相即不思議境界。¹⁶³智旭也認為從本垂迹為不異而異之義，攝迹歸本則解釋異而不異的兩重示現化度，其目無非讓眾生各悟得本來清淨圓滿的心地品。¹⁶⁴

智旭認為，此經原屬圓頓的心地法門，所被之機乃是界外圓教利根菩薩，然對於此界之所被之機根性黯鈍，佛陀唯以權宜之藏通別教相善巧度化。《玄義》提到此經舍那佛自坐華臺，化現千佛釋迦，一一釋迦據百億界，揭示佛三身的本質是非一非異，因眾生機緣不同，所示現的佛身也隨眾生機宜福德而有差別。是以，劣應藏機的眾生僅能見到自坐菩提樹下，化現未成正覺的菩薩釋迦；自居於四禪天千華台上的帶劣勝應舍那佛，則應機於通教菩薩。至於蓮花臺藏座上之他受用報身盧舍那佛，則是應機於界外鈍根別教之地上菩薩。¹⁶⁵

¹⁶² 《梵網經》卷1，大正藏，24冊，頁997下。

¹⁶³ 參照釋藕益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁7066。

¹⁶⁴ 參照釋藕益，〈梵網經合註〉，《藕益大師全集》，頁7152-55。

¹⁶⁵ 參照釋藕益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7060-61。

三、 文句註釋方法

一部深奧義廣的經典，往往藉由精闢的註釋方法得以闡發；註解內容的表達方式，則展現作者對經典義理、語義的領會和掌握的深度。「註釋體例」是考察經文講解的方式，「文句訓解」是探討經典文句的方法和內容，兩者是屬於廣義的「訓詁學」範圍。以詞義解釋為基礎的訓詁內容，可分類為十二項，即解釋詞義、串講文意、說明句讀、分析語法、闡述修辭方法、說明典章制度、說明史實和解釋典故、校正勘誤、分析篇章結構；解題或點明章旨、評論原文、說明文例等。¹⁶⁶本項將透過解釋詞義、串講文意、典章制度，以考察智旭對《合註》文句註解的詮釋方式。

科判的架構配置，主要針對《梵網經》內容提出綱目性的要點提示，讓讀者了解經典的整體概觀，以協助掌握經中的根本義趣。智旭對《合註》的文句註釋體例，是先對經文作科判和標題的配置，隨後以經文順序逐句或摘取重要文句進行註釋。總體而言，智旭的註經方式是採取原文註解的原則，然就其註解的方式大致可分為二種：

第一、對原文逐句註解，如《梵網經》開頭的經文：

爾時釋迦牟尼佛，在第四禪地中摩醯首羅天王宮，與無量大梵天王，不可說不可說菩薩眾。¹⁶⁷

智旭將重要辭句，分割為「爾時」、「釋迦牟尼佛」、「在第四禪地中」、「摩醯首羅」、「不可說不可說」、「菩薩眾」，進行簡略的直義解釋後，再進一步作深廣的義理解釋。此種的註釋方式除了使用經文開頭的「法會時處」外，也同時運用於「正示法門」之三十心十地法門，以及十波羅提木叉戒相的解釋上。

¹⁶⁶ 黃國清，〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究·第一輯》，（台北市：法鼓文化，2010），頁218。

¹⁶⁷ 《梵網經》卷1，大正藏，24冊，頁997中。

第二種是僅對原文作整體性的闡明，即對段落作精簡的註解和詮釋，而不再對曾出現過的文義作重複敘述。如經文曰：「爾時盧舍那佛言，千佛諦聽，汝先言云何義者？發趣中。」《合註》的詮釋為：「但告千佛者，此是如來本所修行無上法門，故令千佛轉相傳授也，發趣義略如前釋，此以十波羅蜜，心心開發，趣向真道，名十發趣。」¹⁶⁸

如上，智旭是針對文義的重要性、前後文的串連、經證的引用、篇幅的掌控上，作出靈活性的調整。此舉是為了避免祿宏《發隱》註釋中的缺略、經證過於龐雜的過失。¹⁶⁹從智旭對《合註》的註釋方式看出，他僅對經文重要內容作逐文釋義，此舉是在不妨礙重要義理闡述的同時，省略無關緊要的文句的精簡直接詮釋方式，更能加強讀者對著述的貫注力，以及讓他們更容易掌握經典精義。

《合註》不但對經文進行分段式的大意說明、深層義理的闡發以外，也對艱澀的難解的句子或名相作更細密周延的解說。如《梵網經》卷 2 曰：「金剛寶戒是一切佛本源，一切菩薩本源。」¹⁷⁰《梵網經合註》的解釋為：

破諸黑暗，名為光明；摧諸煩惱，喻若金剛；廣具一切功德法財，目之為寶。又炤一切法，名為光明，攝善戒也。體是無漏，名為金剛，律儀戒也。濟物利用，名之為寶，攝生戒也。蓋不惟舍那繇此成佛，舉凡一切諸佛，無不以此戒為本源；一切菩薩，亦無不以此戒為本源。以離此戒，則三十心十地法門皆不成就，乃至佛地一切功德，亦不成就故也。¹⁷¹

¹⁶⁸參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7162。

¹⁶⁹參見釋聖嚴，〈明末的菩薩戒〉，《從傳統到現代－佛教倫理與現代社會》，台北市：東大出版，初版，1990，頁 163。《梵網經合註凡例》：「惟義疏發隱一書，其中缺略雖多，紕繆則少。縱有一二出入，亦不復辨別是非長短，但自據理直釋而已。若欲委知古今同異，請以義疏發隱對閱。自當知之。」參照釋藕益，〈梵網經合註〉，《藕益大師全集》，頁 7051。

¹⁷⁰《梵網經》卷 2，大正藏，24 冊，頁 1003 下。

¹⁷¹參照釋蕩益，〈梵網經合註〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7311-12。

佛教經典充滿大量的特殊名相和術語，術語訓解則成為註釋者首要處理的註解工作。為了化解抽象難懂的名相術語，必要的解說詞義是適當的。對此，智旭先對此段落的特殊術語作逐字釋義，彰顯「金剛寶戒」為此段落核心主詞的重要性。智旭運用譬喻的功能，將其特質、體性和作用表達出來。從平面的本義敘述進行寬廣而深度的引申意義，推演出菩薩三淨聚戒的精義。接著，智旭運用申講文意¹⁷²的方式，將前後文句的解析作連貫性的會通。此種串通的方式表達撰述者的深層理解外，對讀者也有相當的幫助。以正因佛性為種子的「金剛寶戒」，說明眾生本具的清淨佛性。無論是已成佛之盧舍那佛，乃至沉迷日久的癡暗眾生，無不以此戒為本源。以上看來，釋文所增入的內容看來，是會通經文的前後文義，將此文句的義理與其他相關的內容連接為整體性的思想。

屬於制度規範的菩薩律儀，自然離不開特殊的儀軌和制度，註釋者須先釐清戒律制度，方能理解其中的文義內容。作為大乘菩薩道修行規範之《梵網經》，必然有許多特殊的戒規典制和儀軌，若不加以詳解文義的話，一般人是不容易理解其中道理。如：「佛告諸菩薩言，我今半月半月，自誦諸佛法戒。」《合註》的解釋是：半月半月者，望日為白月十五，晦日為黑月十五。白表智德漸，黑表斷德漸盡；故於此日，誦此戒法，名為布薩。正呼為褒灑陀，褒灑是長養義；陀是淨義。言長養善法。淨除不善也。¹⁷³

布薩源於印度吠陀傳統的祭祀儀禮。所謂的半月半月是新月（初一），即釋文中的黑月十五；滿月（十五）為白月十五，被認為是祭祀的吉祥日。佛教布薩雖沿襲古印度傳統的習俗，然卻演變為發揮僧團和合與清淨的功能上。然從釋文中的布薩意義反映出，布薩已由純粹的佛教儀軌轉化為更深層的詮釋意義，即自受用報身佛之智、斷二德的究竟實果。同樣，如《梵網經》卷下「大梵天王網羅幢」闡明為裝飾色界初禪天王宮的珠寶羅網；「波羅夷罪」為戒律中的極重罪，

¹⁷²申講文意建立於詞義解釋的基礎上，是為了對一個句子、段落的意義作更顯明的闡述。參照於黃國清，〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究·第一輯》，台北市：法鼓文化，2010，頁224。

¹⁷³釋藕益，〈梵網經合註〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7335-36。

亦名斷頭罪，猶如彼死屍，眾所不容受。以上皆說明佛教儀式、莊嚴道場的飾物，以及律制典章的特殊用語。

第二節 《梵網經玄義》的註釋特色

中國佛教傳統的經典註釋源流，以五重玄義來解釋經題，應是天台智顛的獨創之舉。¹⁷⁴同樣，以五重玄義作為《梵網經》的詮解體例，也應堪稱為中國戒經註釋歷史以來，對律藏經題進行解釋的獨特創作。《梵網經玄義》(以下簡稱《玄義》)的整體註釋脈絡，除了著重於《梵網經》義理內容的具體分析、整合、貫通以外，也建立智旭個人的理論立場和思想體系。即透過對《梵網經》整體義理的貫通後，擷取經中重要的文義，運用天台的解題形式進行深層的義理梳理。《玄義》的註釋內容，可說是《梵網經》的總體概論，其中概括了經題解釋、判教地位以及中心思想。《玄義》的釋經體例方法，別於《菩薩義疏發隱》龐雜繁瑣的註釋缺點；在解說上不流於煩瑣的科目析分，而是扼要的舉出重要的幾個綱目，一一加以解明，這種簡明直接的撰寫形式，非常有利於讀者掌握他的主要論點。¹⁷⁵

一、 五重玄義的通論方法

《梵網經玄義》是對《梵網經》幽玄奧妙的義理結構，作出綱領性的解析和論證。有關「玄義」的定義，宋代四明知禮闡釋為：「言玄義者，能釋之義門也，玄者幽微難見之稱；義者深有所以也。」¹⁷⁶析而言之，凡表示幽微而難見的義理，即稱之為「玄義」。¹⁷⁷智旭對《梵網經》的釋經體例，是運用天台智顛的五重玄義逐一加以詳細闡述，即透過釋名、顯體、明宗、辨用和教相等五大科，揭示

¹⁷⁴ 智顛以「通」之七番共解、「別」之五重玄義來詮釋《妙法蓮華經》經題的方法。其中，五重玄義的詮釋內容則為釋名、辨體、明宗、論用、判教，分別解說此經所蘊含之深奧妙理。參見《妙法蓮華經玄義》卷1，大正藏，33冊，頁681下。

¹⁷⁵ 參見釋聖嚴，〈明末的菩薩戒〉，《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，（台北市：東大出版，1990，初版），頁164。

¹⁷⁶ 《觀音玄義記》卷1，大正藏，34冊，頁892上。

¹⁷⁷ 參見蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，（台北市：慧炬文庫，2002，初版），頁2-3。

《佛說梵網經菩薩心地品》經題所蘊含的五種深層意義。也就是說，智旭分別以名（名稱）、體（本質）、宗（宗旨）、用（力用）、教（佛陀一代教法）五層綱領性的解析，建立釋經的主要體例方法。可以說，五重玄義的運用，是要揭露經題本身所含蘊的深層義理，即解釋《梵網經》經題的同時，進一步發掘諸佛對心地法門歷劫修證的內容深意，透過作者的一番敘述，系統性地將經義表達出來。

顧名思義，智旭對《梵網經玄義》經題的論證方式，聚焦在五重玄義的解析上，即透過名體宗用相之五層¹⁷⁸論述方式，將《佛說梵網經菩薩心地品》的經義主旨，以及修證意趣開展出來。此中，「釋名」的作用，為了闡明《佛說梵網經菩薩心地品》經題的名義；整卷的《玄義》重點，主要放在經名意義的解釋上。揭示玄妙的義理學說皆蘊含在經題之中，若要掌握一部經典的義理全貌，可透過一部經的主題，則能了然整部經典的根本教理。強調釋經題的功能，是將隱藏於整部經典的主要意旨；以及所涉及的對象、意義、使用功能等¹⁷⁹開展出來，而並非純粹指一部經的經目而已。進而述之，智旭將「釋名」理解和表詮為涅槃三德的總體詮釋，「體」、「宗」、「用」三章是對法身、般若、解脫三德的各別論述；「教相」則是《梵網經》的教化對象、內容特質作的判定。

智旭認為，「體」的顯發，乃約主體本質作種種名言的表詮，以辨明經典所要顯示的正體。所謂「顯體者，一部之旨歸，眾義之都會也。」¹⁸⁰強調體彙集一切佛法的精義，也是一部經唯一究竟的真理、正體。強調此經從梵網題品名，乃至上下二卷全文，無非是以能詮之名來彰顯所詮之體。意味著行人必須先體得此體，方能全性起修，以修合性，稱性圓修諸佛心地法門，現證當體即是體性本源的常住法身。因此「體」也可詮釋為「性」之意，而此「性」就是諸佛本源清淨的佛性理體，此即是盧舍那佛乃至一切釋迦世尊所證的最極清淨的常住法身，也是一切眾生心性之理。¹⁸¹

¹⁷⁸沈海燕，《法華玄義探微》，（高雄市：佛光文化事業，2011，初版），頁 71。

¹⁷⁹參見郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，（台北市：里仁書局，2004），頁 15。

¹⁸⁰《閱藏知津(第 6 卷-第 44 卷)》卷 36，《卍新纂續藏經》，冊 32，頁 143 下。

¹⁸¹參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7121-23。

智旭進一步將「體」的義涵開展為體乃是諸法中尊，一切六度萬行之依歸，也是無量功德之所莊嚴的法身德；若以觀照般若悟得此妙體者，則能窮究法界源，乃至透澈到實相之底，此即是般若德之成就，強調以修行為意趣的「宗」就是顯體之要道。若證成此佛性理體，則會萬殊而不二，能遍於一切法無遺，此即是無礙制解脫德。¹⁸²以此三德秘藏而合為不縱不橫之妙體，強調體雖是法身德，然必藉由般若、解脫二德而圓成法身。智旭也嘗試將《法華玄義》「體即是法身、即是實相」的實相體義，貫徹於當體即是法爾性德現觀，主張當下即是，體非漸成，非關修證的圓頓真理；若眾生迷之，則歷劫長淪輪迴生死中，悟得此心地清淨本源則當下具足涅槃三德的圓頓修證。此正是為何盧舍那佛先現出虛空光體性本源成佛常住法身三昧，警示諸大眾之後，才開演心地法的義趣。¹⁸³智旭進一步強調《梵網經》與華嚴本同屬部類，理應以法界為此經的正體；就其理解，法界與諸佛本源心地皆屬同一體系，《法華經》等諸大乘經典皆以實相為其正體。事實上，法界、實相，皆是諸佛本源心地的異名；諸經對於「體」有不同的詮釋，智旭卻以「體」會通諸經之義，強調體雖有無量異名、異義，終究無有別於《梵網經》之本源清淨為體的義涵。

值得一提的是，智旭雖強調此經以諸佛本源心地為所依之體，若比對於智顛於《菩薩戒義疏》中僅對菩薩重輕戒相行持作闡述，以三重玄義強調「出體」為無作戒體，即是戒之當體，並不是所依之理體。他主張戒法的殊勝，乃重於專修；若重於辨識理體的詮釋，則屬於清淨無犯無持、無得無失的理體，¹⁸⁴此義顯然並非弘揚戒法之急務。是以僅以無作戒體為闡述主題的用意，是為了彰顯修證之門的重要性，若能如實持戒，自能秉戒成修，以修合性，而不須再論述理體的部分了。然智旭在五重玄義所詮釋的「體」，是立屬於「性」之理體，戒體則立屬於宗的「修證」上。強調無漏色法的無作戒體，乃憑師承受而得，若如法持守則戒體堅固，毀之則喪失即戒體，此義被歸屬於事而不屬理，屬修不屬性的立場說明他對「體」的理解是立基於「理」的層面。然從圓滿的圓頓修證立場而言，事理

¹⁸² 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7121。

¹⁸³ 釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7120-22。

¹⁸⁴ 參見吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，（台北市：文津，2002），頁 67-68。

並非相隔而二，若能如實修行，秉戒成修，自然能與「性」契合，性修交成；強調宗體本是一法二義，二而不二的一致關係。至於五重玄義的運用目的，智旭認為寡於聞見的末世鈍根眾生，既不能圓解三十心十地門的法義，徒受菩薩戒虛名而不知修證，須以教觀大綱以撰成《合註》，讓菩薩行人稍知性修不二之旨；因此通釋經文品名之時，無作戒體自然被歸納於「宗」章，心地則成為此經之正體，以正顯古今異轍之意。¹⁸⁵

「明宗」是說明此經的宗要，即是修行的宗趣。如前所明，《梵網經》之「體」是顯於性，「宗」則是顯於修，強調宗與體雖一致，卻有作用上的差別。所謂全性起修，意即佛性的顯發，必從修而起，故說性修不二而二。所謂「一切眾生，皆有佛性。」¹⁸⁶眾生雖本具佛性，猶落於道理上之知，尚須藉由如實持戒，實踐心地法門，則能契證中道佛性之理，故說全修在性，二而不二。進言之，經文所提到一切眾生本具佛性的理據，無非是為了凸顯此佛性就是諸佛諸佛的本源清淨心地；無論諸佛與諸凡夫眾生，皆以此不生不滅之佛性為本修因，而圓成果地修證，所謂因亦是佛性，果亦是佛性，並以因果不二之相即觀點解釋佛性因果作為此經的宗要。

就佛性因果內容而言，智旭依據《梵網經》整體文脈，萃取出盧舍那佛先為菩薩因地修證成佛的三重因果關係，即分別以三十心、十地為修證因，成等正覺為佛果；初發心常所誦戒為因，分滿法身為果；以諦信成佛為因，波羅提木叉為果，彰顯重重因果而能會入非因非果的特殊論述。可以說，智旭正是依據此佛性雖非因非果，卻偏能出生一切因果的法則，建立此經之宗要。¹⁸⁷《玄義》進一步以不生不滅即是真常佛性非因果法、諸法實相，一心等種種名義來正顯此經之「體」；此經之「宗」，則從福德和智慧為義的方便莊嚴¹⁸⁸，稱性圓修而證成妙因果的實踐宗趣。進而述之，深明觀慧的三十心、十地法門，是為般若實踐的慧

¹⁸⁵釋滿益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7124-26。

¹⁸⁶《梵網經》卷 2，大正藏，24 冊，頁 1003 下。

¹⁸⁷釋滿益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7127。

¹⁸⁸《梵網經合註》卷 7 提到：「方便是緣因善性也，又觀察及持戒，皆名方便莊嚴。」參見《卍新纂續藏經》，冊 38，頁 693 上。《梵網經玄義》說明方便莊嚴具有二義：一者智慧莊嚴，二者功德莊嚴。

行，十重四十八輕戒則是備顯止行二善的修行；此無作妙戒須藉智慧而淨明，戒淨則慧淨之相依相成關係。屬於事修的作妙戒體及三十心十體性地，同樣以本源清淨佛性為所依體，正顯理雖具，必藉修方成的依據；此即是以宗契體、體非宗外、悟體成宗的實踐意義。¹⁸⁹

「辨用」，即有利益功用之意，所謂既已實修，必有其用。又「宗」乃是性修因果，「用」則具有自行化他的力量，而稱之為功德。智旭認為《梵網經》以捨凡入聖、次第而入為其力用。《梵網經》上卷提到盧舍那佛已百千萬億劫，修心地法門為因，捨凡而成正覺；卷下則提到若人受佛戒，即入諸佛位；以及但能解法師之語，盡受得戒，皆名為第一清淨者等論述。此義強調眾生若能如實持戒，漸次覆歷心地法門，水到渠成，自能傳傳捨凡，傳傳入聖，則能達到傳傳清淨的力用。若約能修習中道佛性得解脫之別圓二教行人而言，別教三十心、圓教十信位所體證的內涵，猶屬相似中觀之伏忍位，而立名為相似清淨賢位；以任運現前之一心三觀，成就一心三智，初證一分佛性三德的別教十地和圓教初住以上者，則名為分證清淨聖位。

值得注意的是，智旭對《梵網經》菩薩所證的行位義涵，不再顧守於天台圓教六即位的義理架構，強調從凡夫次第漸進而獲得佛果為其修證基礎，而另設別兼圓教的修證行位。此中，本源自性清淨的中道佛性為理即佛；由聞佛性之理而解語受戒，即入佛位而為名字佛，此為別教行人對圓教理聞解最初而入的力用。所謂常作諦信，靜觀中道實相，則名為觀行佛；亦名為內凡三十心向果，猶對佛性中道之理尚處於相似性的體認，而取名為相似佛。若證體性十地聖種位，則屬分證清淨位，若斷盡最後一品無明惑，性修二的圓融不二，法智二身具足圓滿，則是究竟清淨佛。¹⁹⁰因此，智旭認為此六種修證階段，乃強調次第而入的力用；所謂從前望後，則一一為聖，從後望前，則一一為凡，主張理即惟屬凡位，契證中道正覺則惟聖的別教隔別義。儘管智旭強調修證上有捨凡須盡，入聖須極的始

¹⁸⁹釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7128-29。

¹⁹⁰釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7130-31。另別教之究竟即如《教觀綱宗》卷 1：「從金剛後心，更破一品無明，入妙覺位。坐蓮華藏世界，七寶菩提樹下，大寶華王座，現圓滿報身」正是此經之盧舍那佛所證之體。大正藏，46 冊，頁 941 中。

終次第說，然在實際修行的過程中，也可以導入圓教之凡無可捨，聖無可入，無捨無入而論捨入的無作大功德力。

《玄義》的「教相」內容，延續了天台時教的判釋。天台的教相判釋，以即是所謂的五時八教的分類方式，判釋一部經典的價值、意義與特質等。五時就佛於五個階段說出深淺不同的教法內容。化儀四教即四種佛陀化導的說法形式化，劃分為頓、漸、秘密、不定等四教。化法四教就佛教化的說法內容，分為界內、界外之藏、通、別、圓四教，將佛陀所詮顯的教法，依淺深高下的次第，判釋佛陀一代所說的經教。¹⁹¹

同樣，智旭以天台判教觀點，判別《梵網經》的地位如日照高山第一時，說法對象是圓教大根器的菩薩摩訶薩以及別教利根菩薩眾，並將此經判為化法之別兼說圓教，以及化儀之頓教相。智旭認為，《梵網經》雖屬華嚴部類，卻別於華嚴之圓兼別教的傳統判釋，而被判為別兼圓的位次。按佛身而言，華嚴之遮那即是釋迦，顯示三身互具，三佛相即，足具一身，其道場以虛空無為為寶座，偏坐塵刹的清淨法身佛。此經所彰顯的舍那是自坐華臺，釋迦自據千葉，反映出舍那現報佛與釋迦應化身之相隔，三身不相即的別教次第說法。《梵網經》以十發趣、十長養、十金剛、十地的階層次第來表達華嚴的十住、十行、十迴向、十地的聖賢功能；然華嚴圓教的十住位，等齊於別教的十地階次，即斷一分無明，證一分法身的圓教義，因圓教的體證是當體即佛，能接別教之人入圓教，而有兼於別教之說。¹⁹²《梵網經》的三十心十地，類分為須歷劫修行、行位次第、互不相攝，視為別教的行法的三十心；直至初地見道位，方能契入中道第一義諦觀，所體證內容等同於圓教之初住位，強調此經是從由果溯因的觀點，說明別兼圓教的源由。

從《梵網經》三十心的十發趣、十長養、十金剛的順序，漸伏漸斷的次第修證，而被判為別教賢位階位，而別教菩薩在初地以上悟得圓中之理而被圓教接入，名為兼圓或圓入別。智旭在《梵網經合註》指出，經中的十地，地地皆具平等義，

¹⁹¹參見釋見聞，《天台教學綱要》，（台北縣：世權出版社，2002年），頁221。

¹⁹²參見釋聖嚴，天台心鑰/教觀綱宗貫註，（台北市：法鼓文化，2005，二版），頁327。

一地一切地，行部圓融，雙照無礙的不思議境界，當體即佛的圓教精義，因能接別教之三十心，而有兼別之說。¹⁹³看出智旭對《梵網經》十地圓兼別位次判別，有別於華嚴十地為別兼圓的說法，此判意是從由果溯因、開迹顯本的不同觀點切入，以彰顯稱性起修的圓融意義。

二、以經題解釋展現全經要義

明代以前，對經題作具體闡明的著述，應是華嚴宗師法藏撰述的《梵網經菩薩戒本疏》。然不足的是，此撰述在內容解釋猶落於簡略艱澀，分科過於復雜繁瑣，讓讀者難以掌握文義。智旭從閱藏經驗中意識到，學人在內容理解上所面臨的疑難，所以特別重視簡明扼要的釋經形式。他提到，古人既不以註疏混雜經義，其根性之利，甚至能以字句為科，以科是疏，不厭其繁瑣而能表詮經典宗旨。然而當今末法眾生根鈍多畏懼繁雜科目，乃僅止於大科的施設；至於其餘子科，則被簡略從之。¹⁹⁴因此，五重玄義的釋經體例，也兼顧了此詮釋要旨。玄義的經題註釋重點，主要聚焦在釋名的部份；智旭將經題釋名區分為經名「佛說梵網經」和品名「菩薩心地品」兩大類目。第一類目析分為「佛說」、「梵網」、「經」等三項，第二類則以「菩薩」、「心地」、「品」為解說綱目。本文將掘取「佛」、「梵網」、「菩薩」、「心地」四重要詞目為論述主軸，嘗試理解智旭如何將《梵網經》的整體要義展現在經題解析上。

（一）佛

對於佛的定義闡述，智旭先從字面大意解析之：「佛為大聖慈尊，梵語具云佛陀。此翻覺者，自覺、覺他、覺行圓滿，故名為佛。」¹⁹⁵並以梵文音譯和義譯來解明字義。他舉出「佛」具有自覺、覺他、覺行圓滿的深層意義，以簡別於凡夫之自覺、別於二乘的覺他、簡異於菩薩的覺行圓滿果德。佛果的成就可透過六即成佛之義，說明原自凡夫，終至聖人的修行過程。若以六即義論之，在道理上

¹⁹³ 參照釋蕩益，〈梵網經合註〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7240-41。

¹⁹⁴ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7052。

¹⁹⁵ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7057。

知道一切眾生本具覺性，此名為理佛；若聽聞此中道之理佛性，初開圓解，即是名字佛；透過禪觀實踐，以念念觀心和諦理，圓伏五住煩惱惑，名觀行佛。止觀功力日深，任運斷見思、沙塵內外界惑，得六根清淨位而名為相似佛。以分分破無明，分分見法性，分分證中道佛性，則是分證佛之位；以金剛智斷盡最後一分無明，中道理性圓顯，證得唯佛與佛乃能究竟的極果位。

就極果的證成的佛身論，可從本覺性體之法身，始覺智圓之報身，以應化身慈悲應現說明佛三身的特質。對於法報二身分屬的異議，智旭強調始覺妙合本覺，本無有二身之分，謂之究竟滿足義。¹⁹⁶《梵網經》提到盧舍那佛已經歷百阿僧祇劫，於因地修行心地法門而證得正等覺後，以不思議業普現十方的報身佛，居於蓮華臺藏世界。其體為寂光理性，須藉報身而顯法身之用，強調蓮華臺世界雖名為報土，卻具有稱法垂報的特別義涵。¹⁹⁷華藏世界的千葉蓮臺的一葉一華，盧舍那佛化現千釋迦自據千世界；¹⁹⁸猶有一佛說法即是三身同時說法的義涵，以彰顯三身非一非異的不可思議果德。

理論上，佛身一異說就眾生根機和清淨的信念當下，顯示在不同層次而能被認知的身份。對於未能明瞭諸法實相或具足福德智慧的眾生而言，對法報二佛身視而不見，甚至僅能見到釋迦牟尼丈六老朽比丘的劣應身佛。¹⁹⁹如經文所言，根機卑劣的藏教菩薩，僅能見得自坐菩提樹下之百億釋迦劣應身佛。居於四禪宮中的千葉上釋迦佛，則是應界內利根通教菩薩之帶劣勝應佛。自據蓮華臺藏世界盧舍那佛所化現的他受用報身佛，應機於界外鈍根別教菩薩。僅有圓教利根人了知一切身相，無論是橫是豎皆是法身影現，而不須再別明身相處所。顯示諸佛就不同根機而隨現優劣身相，而示現之處所也有所差異。進言之，若藏教機轉為通教，即見得四禪中千葉上佛；若通教機接入別教，則從於四禪還至華藏世界面見盧舍那佛。²⁰⁰

¹⁹⁶ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《蕩益大師全集》，頁 7293。

¹⁹⁷ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《蕩益大師全集》，頁 7141。

¹⁹⁸ 《梵網經》卷 1，大正藏，24 冊，頁 997 下。

¹⁹⁹ 參照郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，台北市：里仁書局，2004，頁 22-23。

²⁰⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《蕩益大師全集》，頁 7060-61。

準此以觀，盧舍那佛隨機宜化現若優若劣，約權約實的身相，彰顯三身雖有無量意義，其體卻是非一非異，開展出三身相即的佛身說。若以梵網之喻說明佛三身的相即義，法身猶如圓滿清淨的珠體，報身相似於淨明的珠光，化身則猶如相互交涉的珠影。離珠體則無光，繇光見體，體光相即相容，淨光珠影相互彰顯；體現重重無盡，相即相涉的不可思議境界。若通達三身之義，梵網珠光則自然任運而顯。就本迹的三身說，自據蓮華臺上的盧舍那佛，具有稱法垂報之義；至於法報二身、本迹具現之盧舍那佛，垂迹化現千葉釋迦，則是從本垂跡的佛身觀。又釋迦擎接娑婆世界大眾，還至蓮花臺藏世界，面見蓮花光明座上之盧舍那佛；華藏本是諸佛乃至一切眾生的本源世界，現今面奉本尊，除了彰顯發迹顯本的之義外，也進一步說明以迹合本，本迹非隔，三身非一非異的相即無礙義。

（二）梵網

釋牟尼佛於摩醯首羅天王宮說法時，見諸大梵天王的網羅珠幢，猶如一一世界各有穢淨、優劣差別，說明佛教法門也具此無量差別之義；遂以梵王珠幢網作為無量世界、無量法門的譬喻。智旭強調世界為所被之機，教門則是能被之法，理論上，能所相即，則是法性平等之義；實際上卻有利鈍優劣之異，教門也因此而有殊別之分。儘管種種世界因眾生所生起同別二妄顯現正依報、佛土淨穢、六凡四聖十法界之差別相；然此同別之中，卻另有同中有別、別中有同之義，此同別互緣即是剎網之義的安立。又能被之教法隨著界內外眾生機宜而施設藏通別圓四教法，四教法中各具有、空、亦有亦空、非有非空四門；十六門中又各具四種悉檀，強調佛教法門也猶如世界各各不同之義。又四種化儀也有頓漸秘密不定說；卻有頓說圓教、圓兼別教；頓說得漸益、漸說得頓益，乃至以小助大、以大助小的融攝教法。強調無量法門猶如無量世界、無量網孔，具有互相涉入、相攝相即、無礙圓融之義。

就法的本質而言，智旭強調梵網即是眾生心性，諸佛之心地本源，也是實踐菩薩道的根本所依。此因心性即以無量世界和眾生為法，也能施設無量教門之法；

體現出心佛及眾生三無差別的平等義涵。此心性雖是體絕染淨，卻徧能出生染淨諸法，雖正處染淨，仍非染淨，然染淨卻不離法界；此超越於染淨，而不離染淨的不思議相，真正彰顯出「梵」本性清淨的獨特性質。「網」則說明此心性之體雖超約於同異的概念說，卻又能示現一切同異諸相；雖處於同異相對立之時，乃非同異之義；彰顯異同皆是法界，同異俱不思議的義涵。是以「梵」乃從自性本淨作說明，「網」則從塵介含攝而得名。智旭進一步強調，佛陀以此清淨心性本源，建立無量世界眾生之法，以及施設無量教門之法門，以彰顯心性、佛及眾生皆是平等無差別。強調著眾生、心、佛，乃至一切法的心性體是超越染淨、凡聖的差別對立，此圓融之法皆涵攝於「梵」的不思議境界內。同樣，十法界的清淨心性體雖非同異，卻徧能示現同異諸相。所謂異亦法界，同亦法界，彰顯「網」具有同異俱之的不思議境界。

值得注意的是，智旭以一心具有十界三千諸法，也就是一念即圓具三千諸法，作為梵網的「教」與「理」深層義理的表達方式。所謂理具三千的性相及事造三千的性相，同出現於一念心中。一切諸念、一切諸佛之法以及一切眾生之法，皆具足理具事造的兩重三千，理具事造具一切法的相即無礙義。²⁰¹此一念圓具的中道實相，猶如梵帝網珠，光光融攝，重重無盡；正顯圓融無礙，難議難思的梵網之體。同時，另以天台的化法化儀八教，就眾生根性和程度，應機度化眾生回歸本際；顯示梵網的相即無礙之義，也體現在佛法教理的運用上。²⁰²

（三）菩薩

菩薩，原為梵文 bodhisattva 音譯而成，全譯為菩提薩埵；由√bhu 意譯為覺、無上道，√as 意為存在，轉變為√sattva 抽象名詞，意譯為有情、心識、眾生的意思；中國祖師多翻為大道心成就眾生或覺有情。智旭強調菩薩戒乃是古先諸佛輾轉相傳的最上微妙佛戒，又說此戒是「諸佛之本源，菩薩之根本，是大眾諸佛子之根本。」²⁰³意味著菩薩戒乃是三世諸佛、菩薩共同所特守的佛性戒。主張欲受

²⁰¹ 參見釋聖嚴，《天台心鑰/教觀綱宗貫註》，頁 306。

²⁰² 參照釋蕩益，《梵網經玄義》，《藕益大師全集》，頁 7089-90。

²⁰³ 《梵網經》卷 2，大正藏，24 冊，頁 1004 中。

菩薩戒，當先發增上菩提心，再進一步了解菩薩意義和修行位次。就意義而言，菩薩依四諦境而發廣大四弘誓願，以菩提心為基礎，悲智雙運而能為難行之事；更以受持佛性戒為成佛正因，廣行六度萬行，聚集一切善法福德，作為菩提成就的資糧。為了突顯菩薩歷劫次第修證的義涵，智旭特以化法四教說明界內界外菩薩的修行層次和境界。

藏教菩薩初發心，即以生滅四諦及界內六度為其修證法門。雖發起悲愍自他、大悲增上，誓度一切眾生的菩提願心，尚須歷經三大僧祇劫久受生死，百劫修相好的漫長時間，自專精修行六度，其斷證僅止於見思二惑伏而不斷；直至菩提樹下，方頓發無漏三十四心而成正覺。藏教菩薩若斷盡見思界內二惑，即證入聲聞辟支佛地，以永入涅槃而不復能行菩薩道；強調此藏教以正化二乘，旁化菩薩的界內鈍根眾生而施設的教門。通教則概括了三乘的修證次第，教化對象為界內利根菩薩，旁化二乘人的三乘共行教法，具有前攝藏教，後通別教的會通意義，而名為三乘共十地。²⁰⁴通教的菩薩、佛與二乘不同，以觀無生即空的體空觀法，更依界內理六度法門行三輪體空觀，同斷見思二惑，出三界分斷生死，證得偏真之理。

相對於藏通二教所實踐的界內法門，別教是專被界外鈍根菩薩；雖修中道佛性之理，然猶屬界外法門，不與二乘共說的教法。智旭指出華嚴三賢位的十住、十行、十迴，十地聖位，與《梵網經》之三十心、十地義同名異。智旭認為凡有談到菩薩歷劫修行的位次與教法，皆為別教所攝。對於別教的階位說，智旭特以位次最為周足的菩薩瓔珞經五十二賢聖位次，作為別教次第漸進位次的代表。此中，外凡十信位伏三界見思煩惱，內凡位初住、七住分別各盡斷見思二惑，證位不退而等齊於藏通二佛地；八住以上則分別盡斷界內塵沙和伏界外塵沙惑。此十住位以研習空觀之習種性位，以從假入空觀，見真諦理；廣開智慧之眼，成就一

²⁰⁴ 通教三乘共十地：通教的十地行位，共分三類，即聲聞、緣覺、菩薩。初地上在外凡位，二地入內凡位，同於藏教四善根位，三地伏見思二惑，與藏教見道位齊，四地斷三界見惑，為藏教之初果；五地斷欲界思惑前六品，同藏教之二果，六地斷盡九品思惑，於藏教三果位，七地斷盡見思二惑的無學位，於藏教阿羅漢齊位，八地為二乘緣覺位，九地菩薩位，十地為七寶樹下之佛位，與藏教在木菩提樹下的佛殊勝一層。參照釋聖嚴，《天台心鑰/教觀綱宗貫註》頁 227-30。

切智。十行以盡斷界外塵沙而名性種性，用從空入假觀，見俗諦理，開法眼成就道種智。十迴向位以伏無明惑而證得證行不退；以中道能通的道種性，修習中道第一義諦觀。十地聖位之初地為人見道位，捨凡入聖，以中道觀分破一分無明，各顯一分涅槃三德，證到念不退，開發佛眼而成就一切種智。二地以上，即地地各斷一品無明，證一分中道佛性；等覺位則從法雲地更斷一品無明，入一生補處之等覺位。此十一位階俱名為聖種性，尚有最後一品無明未斷，而齊名於菩薩或上士。若更破最後一品無明，即進入妙覺位，以了了見性，證大菩提，妙極覺滿而名為佛。²⁰⁵

圓教位次名字雖與別教相同，然別教是以次第漸修成就佛果，圓教卻是當體即佛，一心圓滿具足而超勝於別教。圓教在行位上也不同於別教位位隔別不相收、隔歷不融的次第差別；而是以一位一切位，位位互相融攝，行布不礙圓融，而立名為圓位。智旭強調屬觀行即位的圓教外凡五品弟子位，分別以隨喜品說明行人若夙植深厚，或從善知識乃至從經卷；圓聞心佛眾生三無差別，即空即假即中，頓具百界千如之妙理，即起信解而修習圓行。讀誦品強調內則勤修中道理觀，外則讀誦大乘經律，以解聞輔助觀行之力。講說品以自內解轉勝，更以四弘誓熏陶悲心，導利他人。兼行六度則強調正觀逐漸增明，兼修六度利物；此品以理觀為正，事行為傍，以事福資養理觀而名為兼行。正行六度則以正行六度為其法門，因圓觀淳熟而與實相不相違背，逐漸達到事理欲融，事不妨理，理不隔事的圓融境界。此五品位以圓伏五住煩惱，而等齊於別教之十信位。²⁰⁶

圓教內凡十信位乃是六根清淨位，初信心即任運先斷見惑，證得位不退，相當於別教初住位、通教見道位。二至七信心任運斷盡思惑，等齊於別教七住；八至十信位，任運斷盡界內外塵沙惑，證行不退，與別教十迴向位齊。進入分證聖位的初住位，以中道圓觀力，分破一品無明，分證一分涅槃三德。此中，三觀、三智於一心圓發頓發緣因善心發、了因慧心、正因理心；解脫、般若、法身三德，不縱不橫，圓在一心。二住至等覺四十階位，位位各破一品無明，見一分佛性，

²⁰⁵ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7102-7105。

²⁰⁶ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7102-7105。

各顯一分三德。究竟即之妙覺極果，永盡四十二品微細無明，究竟登中道山頂，居上上品常寂光淨土，性修不二，理事平等無差別，成就清淨法身。²⁰⁷

（四）心地

對於心地的奧義，智旭認為心地猶如人之心，能總持萬事萬物，更能出生一切殊勝妙果，而為大士所依之法；對於智顛僅對《梵網經》卷下闡明心地為菩薩大士要用，不足以彰顯心地的妙用。他重新為心地法作精細彙整與詮釋時，提到三十心與十體性地皆具有總攝一切法、能生殊勝妙果的特殊性，雖為諸菩薩所遊歷的法門，卻賦予心與地的不同法稱。此源於前者對於中道圓理猶屬相似之解，而歸屬於相似即位；體性十地已對中道實相生起真實體證，猶如大地般能堪任荷持一切法的分證位次。又此心地為一切菩薩之要用，而判定為別、圓二教大士所依持之法。約修證義涵而言，別教行人以心心別歷、地地漸證說明行位次第隔歷，互不相攝的法門。至於以一心一切心，一切心一心；一地一切地，一切地一地，行布圓融雙照無礙，顯示性修不二，理具與事造皆平等無差別，則是圓教菩薩所現證的圓融不思議境界。²⁰⁸值得一提的是，別教菩薩於三十心雖有次第漸陳而進的層次，然到了十地聖位，則是一地中，無不具足一切諸地功德；即以無功用心，任運現前起一心三觀。強調別教十地的位次，等齊於圓教初住位以上的體證內容。

209

《玄義》提到但乘沙彌、比丘二種律儀之藏通二乘人，猶急於自度而唯持遮戒；若依六度饒益眾生而善識開遮，卻不別乘菩薩重輕戒者，則是出三界內的鈍根菩薩。唯有別圓二教界外菩薩於名字即位，從師受或像前求受菩薩戒而能善修正觀與事行五悔方便法，即能開發無作戒體。若受得此戒，直至圓滿佛身，戒體皆常在不失；若犯重或退失菩提心者，猶如壞心、地崩，不堪修習善法乃至增長菩提，此正是菩薩戒被視為等同於心地的原因。智旭進一步強調此心地戒從名字

²⁰⁷ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7108-09。另參見釋聖嚴，《天台心鑰/教觀綱宗貫註》，頁 310-20。

²⁰⁸ 釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7089-90。

²⁰⁹ 實際上，圓教的初住位所體證的內容，已與別教初地等齊，即斷一分無明，證一分中道佛性。參見釋聖嚴，《天台心鑰/教觀綱宗貫註》，頁 316-17。

直至等覺位，以位位修習堅固，戒體極淨圓滿；證入妙覺位而名為盧舍那佛。他認為，本源清淨心地能出生一切菩薩行位，其行位次第和義涵雖各各不同；然此菩薩修證位歷程中，卻位位不離心地法門的實踐內容。強調菩薩行位與心地法門的相即關係，猶如帝網明珠，光光相映，於一珠中現一切珠，一切珠中一珠影；一切珠中一切珠，一珠各住一珠位；彰顯一位即一切位，一切位即一位，理事無礙的圓融境界。是以智旭認為，欲窮究浩瀚深邃的梵網心地法門，必須藉稱性起修而垂慈化導群機，以權宜之法令眾生攝末歸本。就修證層次意義而言，雖有次第行位個別說，釋迦轉述盧舍那佛心地中初發心中常所誦一戒光明，以及於波羅提木叉總體說法上的差異，皆不出於心地的範圍中。²¹⁰

如上，五重玄義的詮釋架構看出智旭甚深悟法證義的一套法則，其義理顯現的原理是從經文的名字解起，從文字相的藉相顯法開始了解經的第一步。其次是辨別《梵網經》經體或其要旨義理，藉由明瞭《梵網經》的經體要旨而契全性起修的宗要，因義理要旨須透過修行體證的方式，才能領悟經體的核心思想。依全性起修而獲得體證後，進而提升至應機化用的度眾功德事業。在應機化他的過程中，對所詮的教義須加以簡擇判釋，使教相行解能相資相成、理事無礙而契入究竟的妙義。因此，五重玄義可以說是開解經文的詮釋方法學。²¹¹此外，從《玄義》整體的釋經理論和方法，可視為模擬天台智顛《法華玄義》的註解方式。此應追朔智旭為《梵網經》註解之時，逐而拈得天台鬪²¹²，而從此結下與天台義學深厚淵源，就如他所言：「探法華玄義、摩訶止觀等書，以及私淑台家教觀²¹³」的背景下而促成的著述因緣。雖說《玄義》是解一經總題，²¹⁴然智旭將佛教全體教觀內容，以「佛說梵網經菩薩心地品」十字加以統攝，推演成圓融無礙的圓頓教理；即藉由五重玄義的獨特釋經題方法，以總別二說開顯《梵網經》的玄妙經義和修行義涵。

²¹⁰參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7113-16。

²¹¹參見 施凱華，《天台智者判教思想》，（台北市：文津，初版，2006），頁 118。

²¹²智旭為了重整律學綱宗，應先為《梵網經》作注，逐請決於佛，拈得依台宗註梵網鬪。參見靈峰蕩益大師宗論卷 2，《已新纂續藏經》，冊 36，頁 294 上。

²¹³釋蕩益，〈梵網經合註緣起〉，《藕益大師全集》，頁 7047。

²¹⁴參見郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，頁 101。

第三節 小結

從《玄義》和《合註》的整體內容架構看出，智旭對《玄義》注疏的詮釋方法、義理分科結構，除了受到智顛的寫作方式影響外，也展現出別於前人的獨特演繹方法和思想。從智旭所參考的經本註釋得知，智顛的《菩薩戒義疏》與祿宏《梵網菩薩戒疏發隱》的詮釋內容並不著重於經題的義理闡釋，而多專注於經文本身的內容精義闡明。智顛撰寫《菩薩戒義疏》所引用的書寫方式是三重玄義，即釋名、出體和簡料三大主題。智旭則認為五重玄義的系統架構比三重玄義更為完備，論述不但簡約分明，也容易掌握文義要旨，更適用於當代人而採用的撰述方法。對此，智旭顯然為了補闕前人對《梵網經》經題義理詮釋的忽略，而寫出《玄義》之作。智旭對整體的論述架構而言，《玄義》雖然模擬天台五重玄義的論述方式，智旭對大綱結構作了簡化的調整。就內容的分科而言，智旭一改五重玄義通別之分的繁瑣詮釋，²¹⁵直接就五重玄義類目一一詳說之。換言之，智旭是借用天台之五重玄義，細密地闡明《梵網經》經題所要彰顯之核心內容和精義，即所謂的凡聖本具之本源清淨佛性、修證次第之要門，以及其教判的價值地位。

如上所申，《梵網經》與華嚴是同一部類，理應同屬頓教部、化法之圓兼別教；然智旭將之判為別兼圓的教義。如經曰：「佛性種子，一切眾生皆有佛性，一切意識色心是情是心皆入佛性戒中。當當常有因故，有當當常住法身。」²¹⁶此佛性種子正指的是佛性戒，意味著一切眾生皆以佛戒為因依而證得常住清淨法身，此因依可理解為圓教三因之正因佛性。然從《梵網經》整體機經文脈絡而言，菩薩尚須歷經百劫修四十法門品為人佛果之根源。這即是說，菩薩所證的三十心、十地位次，是位位不相即之別教位階；因此所依之因惟是別教的正因佛性。此即是智旭將此經判為別兼圓的意義所在。同時，出自於華嚴部類的《梵網經》，皆以法界為體，又因法界與諸佛本源心地是同一體，其用意是為了彰顯諸佛本源心地即是實相、即是體的事實。因此，智旭認為《菩薩戒義疏》中的「出體」，是

²¹⁵ 《法華玄義》的分科大意分為七番共解、五重各說兩部分，即以五重玄義分通、別二門加以闡明。通釋有標章、引證、生起、開合、料簡、觀心、會異等七科作為通解一部經的大綱，或名為七番共解。別釋則以五重玄義一一詳說之，稱為五重各說。參照佛光大藏經·法華藏，高雄縣大樹鄉：佛光出版社，2009，頁4。

²¹⁶ 《梵網經》卷2，大正藏，24冊，頁1003下。

針對弘揚戒法與彰顯修證法門的意義而說。意味著智顛是針對戒之當體，即屬於「修」的無作戒體，而不是屬於「性」的理體。智旭的「顯體」所強調的諸佛本源心地即是體。因此，智顛所強調是事相的修證之門，並不是本性清淨的理體。

217

值得注意的是，智旭對此經作的判釋論證，企圖將蓮華台藏世界盧舍那佛，以千葉蓮華化現為千釋迦的不可思議境界，轉化為天台本迹理論的說法。如為「釋迦騰問」與「舍那垂答」的原因是展現當機菩薩雖承佛之慧光遠見華藏世界卻未曾親睹舍那佛，因蒙得釋迦以神通力擎接至華藏世界禮敬本尊，顯示此界的釋迦為迹，華藏舍那為本的權實關係，進而彰顯本迹非隔，以迹合本之要旨。雖然本迹是從清淨圓滿的如來，與垂迹應現教化的應化佛身的分別而立說，這種本迹的二分法顯然是受到天台科判的啟發。²¹⁸其作用是將隱含於經行中的義理，透過特別的象徵意涵，以創新的義理演繹，重新對《梵網經》的整體思想作出開發性的獨特詮釋。

²¹⁷ 參見釋聖嚴，〈明末的菩薩戒〉，《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，頁 165。

²¹⁸ 參見黃國清，〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究·第一輯》，頁 214。

第四章 智旭的三聚淨戒思想詮釋

對菩薩戒有深刻體認的智旭認為，欲發心修行大乘菩薩道的行者，必須受持菩薩三聚淨戒之梵網十重四十八輕戒；此菩薩戒具有通於在家二眾以及出家五眾的特殊性，故堪稱為僧俗二眾之一切禁戒。²¹⁹換言之，菩薩三聚淨戒是七眾弟子共同修學的通戒，即由消極防非止惡的聲聞律儀戒，轉化成菩薩積極修善利生的善戒根源。菩薩戒不但涵蓋大乘戒行，也統攝了聲聞七眾弟子的波羅提木叉，彰顯菩薩戒具有涵蓋又超勝聲聞戒，乃至一切戒的尊貴性。是以智旭將菩薩戒譬喻為：「此(比丘)比丘尼所有具戒，亦屬菩薩三聚戒攝；菩薩毗尼，猶如大海，悉攝一切諸毗尼故。」²²⁰欲了解菩薩戒的深層義涵與精神特質，應透過對三聚淨戒之攝律儀戒、攝善法戒、繞益有情戒的三品戒中，所含容之大乘佛法之止惡、行善、利他的精神特色，即通過理解和實踐，從中萃取出菩薩戒特有精深義理。

有關三聚淨戒的名義，《梵網經》文本並未出現相關文句；至於曇無讖譯出的《菩薩戒本經》，雖出現三聚戒的文句，卻未作進一步的意義表詮。為了補闕《梵網經》與三聚淨戒在義理連結上的不足，有必要借助其他經論的解釋，以及結合智旭其他菩薩戒的相關著作，為《梵網經》提供更系統化的結構與更深層的義涵。曾為這兩部戒經作註釋的智旭，如何將戒經的整體義理貫徹於三聚淨戒中；對三聚淨戒賦予何種意義，所要表達的是何種菩薩三聚淨戒思想？又如何將之落實在菩薩的實踐道當中？皆是本章嘗試欲釐清的內容。以此，本章的研究進路將透過智旭的菩薩戒著述，以《梵網經玄義》、《梵網經合註》、《菩薩戒本經箋要》、《菩薩戒羯磨文釋》為探討文本，輔於其他相關文獻參考，對智旭所之三聚淨戒疏解進行詳細疏理。

²¹⁹ 《占察善惡業報經義疏》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 21，頁 433 中。

²²⁰ 《占察善惡業報經義疏》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 21，頁 434 上。

三聚淨戒的德目，乃是菩薩戒的總綱和根本精神，強調此戒不僅是一切菩薩的正行，更是一切戒之本。其修行範圍包含了應禁斷一切應斷捨之法，並主張應修一切應修證之善法，乃至發起窮未來際極救濟一切眾生之大悲心，突顯以己度他、自他二利之菩薩道。儘管《梵網經》中並未言及三聚淨戒的名目，與其同系統的《菩薩瓔珞本業經》則對三聚淨戒的名目與內容有所交代。²²¹ 有關三聚淨戒的概述與修持作用，《瑜伽師地論·戒品》：

諸菩薩受先所受三種菩薩淨戒律儀，即律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。謂律儀戒能安住其心，攝善法戒能成熟自佛法，饒益有情戒能成熟有情。²²²

如引文，三聚淨戒即是菩薩所秉受的三種淨戒律儀，也是成就菩薩道的基礎。強調菩薩由受持菩薩戒開始，即恆於勇猛精進，以利樂有情、希求無上正等菩提，而三聚淨戒就是菩薩所依循的修行德目。約三聚淨戒作用而論，若菩薩善於護持淨戒，置心安住於律儀，則能達到止息一切煩惱罪緣；由善護淨戒而能廣集一切善法，於攝諸善中不忘對一切有情作種種饒益之事。

同屬《瑜伽師地論·菩薩地戒品》有兩種異譯本，即是曇無讖與玄奘所譯出之《菩薩戒本經》。曇無讖本於偈頌出現「三聚戒」與「律儀戒，攝善法戒，攝眾生戒」，長行則強調菩薩應以重輕戒相所組織成之律儀戒，攝善法戒，攝眾生戒為菩薩之行而成就菩薩道。²²³玄奘本則添加了佛陀教誡菩薩應依律儀戒，攝善法戒，饒

²²¹釋聖嚴於〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉提到，《菩薩瓔珞本業經》卷下〈因果品〉介紹十般若波羅蜜項下，有云：「戒有三緣，一自性戒，二受善法戒，三利益眾生戒。」又在此經卷下〈大眾受學品〉列舉三種戒的內容云：「攝善法戒，所謂八萬四千法門；攝眾生戒，所謂慈悲喜捨，化及一切眾生，皆得安樂；攝律儀戒，所謂十波羅夷。」參見釋聖嚴，〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉，《菩薩戒指要》，法鼓全集第六冊，台北：法鼓文化事業有限公司 1999 年，頁 45。

²²²《瑜伽師地論》卷 42，大正藏，冊 30，頁 522 上。

²²³《菩薩戒本》卷 1，大正藏，冊 24，頁 1110 上。

益有情戒專精修學的論述。²²⁴又《菩薩戒羯磨文》則開宗明義地說明三聚淨戒為菩薩學處的內容敘述。

智旭認為：「既為菩薩，須學三聚淨戒；欲學此戒，理應兼受。蓋祇此重輕諸戒，既能止惡，便具眾善；既能自攝，便能攝生；故即名為三聚淨戒。」²²⁵對於菩薩道的實踐範疇，簡單扼要地提出菩薩應學、應受、應作的修習次第。主張行人若能如實受持菩薩重輕諸戒，即能邁向防非止惡而興諸善法；勤修習善法而成熟眾生的菩薩實踐，透顯菩薩戒具足了以德化他、自他兩利的殊勝妙行。智旭更借助喻讚的方式，進一步深化三聚淨戒的義涵和實踐價值。攝律儀戒猶般如明燈般，照徹眾生長夜無明生死，斷除一切惡業愚惑闇；攝善法戒即如能照佛地一切功德智慧法的真寶鏡；攝眾生戒則被讚喻為能雨一切聖財，普濟九界有情之貧窮苦的如意珠。²²⁶換言之，以律儀戒為基礎的三聚淨戒，具有猶如世間寶鏡般地識別止持作犯，盡現一切善惡諸法妙用。以能去惡集善而朗然照了佛地功德智慧，彰顯菩薩戒具備出生無量勝定妙慧功能，能普施一切善法聖財，度濟欠缺正法的眾生，出離苦難深淵的修行法門。

《菩薩戒本箋要》提到：「只此重輕學處，能斷諸惡，即是攝律儀戒；能成諸善，即是攝善法戒；能益有情，即是攝眾生戒也。」²²⁷智旭指出菩薩三聚淨戒的義涵，涉及《梵網經》十重四十八輕戒；以及《菩薩戒本》四波羅夷四十一突吉羅法的內容。意味著三聚淨戒的成就，是透過如法受持菩薩眾戒相而達到目的。藉由洞了分明《梵網經》與《菩薩戒本》重輕條文的開遮持犯、性遮重輕，由未犯知獲，已犯能除；遠離雜染，令心清涼自在，以達到身口意的清淨。對於三聚淨戒的闡明方式，智旭嘗試從兩部經中掘取具有共通性質相關條文，透過會通的方式，進行更詳密的義理結合。如他所言：「予述梵網合註，已將戒本經所有開遮持犯，盡會入

²²⁴ 《菩薩戒本》卷1，大正藏，冊24，頁1115下。

²²⁵ 《菩薩戒羯磨文釋》，《卍新纂續藏經》，冊39，頁189下。

²²⁶ 《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊39，頁180中。

²²⁷ 《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊39，頁180中。

十重四十八輕矣。²²⁸」值得一提的是，《梵網經》十重輕戒的制定宗趣，除了彰顯菩薩戒具備止惡、行善、利他的自他兼利的崇高精神外，也對在家菩薩與僧團五眾在戒相止禁上，作出嚴格的區分。是以智旭主張攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒的深層意涵，透過對菩薩重輕戒條戒內容的詳解和分析，可增進讀者對三聚淨戒思想的理解深度和實踐信心。值得一提的是，智旭對《梵網經》與《菩薩戒本經》重輕戒相的疏解方式，乃是依條文秩序進行解釋和分析；不難發現他對戒相作逐條釋義外，更賦予三聚淨戒的相關意義與作用。進言之，其戒條詮釋的內容在立足於律儀規範內的同時，又涉及攝集一切善法，乃至使眾生悉得究竟樂的義涵。可見智旭對戒相體例的詮釋，乃是針對戒條的特質和作用，賦予適當而契理的三聚意義，並非純粹於三聚淨戒某項德目的刻板方式。儘管諸重輕戒相各自具有三聚之義，然其主體內容尚隨著條文的列相功能和特質，而側重於三聚某項德目的論述。此意說明智旭對戒條整體義理的詮釋，雖涵蓋了三聚淨戒的精神和意義，卻又有所偏重的主題表達。

第一節 攝律儀戒

律儀的本義，涵蓋了抑制、制止、防護、忍受等意義。在初期佛教的戒律脈絡中，常被解讀為防護六根門染著於欲樂、執取可愛境，令心安住之義。²²⁹大乘時期的律儀意義，逐漸深化為以修習菩薩道為宗旨的大乘戒法；結合上求菩提，下化群生的弘願，成為圓成菩提佛果的主要德目。由此觀之，三聚淨戒的修行內容，必定以防非止惡的攝律儀戒為首，強調藉由嚴持淨戒而能捨離煩惱，令心安住於實踐心地法門的範疇。《菩薩戒本箋要》解釋「菩薩戒法，通乎七眾。若優婆塞、優婆夷，必已先受五戒；若沙彌、沙彌尼，必已先受十戒；若式叉摩那，必已先受六法；若

²²⁸ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 7，《已新纂續藏經》，冊 36，頁 377 中。

²²⁹ 《雜阿含經》卷 11 曰：「眼根律儀所攝護。眼識識色，心不染著；心不染著已，常樂更住；心樂住已，常一其心；一其心已，如實知見；如實知見已，離諸疑惑；離諸疑惑已，不由他誤，常安樂住。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是名律儀。」，參見大正藏，冊 2，頁 75 下。

比丘、比丘尼，必已先受具戒，萬無單受此菩薩戒之理。」²³⁰《瑜伽師地論》〈戒品〉主張僧俗二眾須共同持守的三聚淨戒，攝律儀戒，則蘊含著菩薩所受的七眾別解脫律儀。²³¹意味著菩薩的攝律儀戒雖建立於聲聞律儀七眾別解脫戒的基礎上，卻又能超勝於僧俗七眾律儀的獨特之處。此中，《菩薩瓔珞本業經》特別舉出攝律儀戒具體內容為十波羅夷的說法，與其同系統的《梵網經》也採用此依據。²³²換言之，攝律儀戒除了菩薩戒本身的十波羅夷外，也將聲聞七眾律儀納入其受持範圍，開展出斷惡的積極態度和更深廣的持戒意義。

一、 十波羅夷通攝一切禁制

菩薩攝律儀，概括了《梵網經》十波羅夷提木叉、《菩薩戒本經》四他勝處法的戒相內容²³³。波羅夷戒，為菩薩重輕垢罪戒，聲聞律五篇七聚²³⁴中最嚴重的根本禁戒。智旭對將十波羅夷詮解為過惡深重、違背勝妙善法，以及不易悔除的重罪。若毀犯此罪，猶如死屍永棄佛海邊外，不堪重受此戒。反之，如法持戒，則保任取得解脫成就；強調應常受持讀誦與持受，憶念而善知持犯此戒的輕重之義。《合註》曰：「此經十重，毀禁者，總明犯一切戒，即毀三世諸佛明禁、七逆。」又說「律儀備列重輕諸相，而止言十波羅夷者；以四十八輕，皆是十重戒之等流眷屬。」²³⁵諸佛施設一切戒禁，乃教令行人不惱怒、不加諸苦於眾生，並且常行無畏施以利樂有情。若故行由殺、盜、姪、妄語、酤酒、說四眾過、自讚毀他、慳惜加毀、瞋心不受悔、毀謗三寶戒等十重墮罪，不但導致戒體毀缺，更妨礙心地聖道，以及大菩提的證得。《合註》：「十重戒法，攝一切戒罄無不盡，是故名為十無盡戒。」²³⁶

²³⁰《菩薩戒本箋要》卷1，《卍新纂續藏經》，冊39，頁180下。

²³¹《瑜伽師地論》卷40〈10戒品〉，大正藏，冊30，頁511上。又七眾戒為比丘、比丘尼具足戒，式叉摩尼戒，沙彌、沙彌尼十戒，優婆塞、優婆夷戒。

²³²釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7323。

²³³《菩薩戒羯磨文》提到：「若諸菩薩住戒律儀，有其四種他勝處法。」大正藏，冊24，頁1105中。

²³⁴《四分律刪繁補闕行事鈔》卷2提到五篇由波羅夷、僧殘、波逸提、提舍尼、突吉羅；七聚則是前五者加上突吉羅和惡說七者。參照大正藏，冊40，頁48下。

²³⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁7322-23。

²³⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁7464。

其中，若犯殺盜淫妄四根本戒，以及重大七逆罪者²³⁷，則不通於懺悔，現身也不得重受此戒，縱受亦不得戒體。準此以觀，四根本戒因罪性極惡，若隨犯其一，一切戒體具失，而犯後六戒則僅失菩薩戒體。智旭解釋十戒犯義猶如物從高處墜，法爾至底，犯一則全失菩薩戒體；強調行人若違背此六戒禁制，因退失菩提心而恐有墮入五道輪迴之虞。²³⁸至於多從乖違修善因緣、瞋惱眾生的四十八輕戒，若數數故犯以致損害他人財物、性命等，則屬十重等流罪所攝。是以十重戒以能涵攝四十八輕戒，乃至一切戒禁而堪稱為無盡之義。

根據智旭的考察，《瑜伽師地論》菩薩戒品譯本的重戒列相，有別於華嚴系統的十重說。其中，《善戒經》並無後四戒的論述，《地持經》則無酤酒、說四眾過二重戒；《菩薩戒本經》因前六項為五戒、十戒所攝而不重設，而以增上戒之義而獨設後四項。至於同屬瓔珞經源流的《梵網經》，則是融通聲聞僧俗戒相的同異，而統攝諸經之義而結合為十重戒法，²³⁹彰顯《梵網經》在戒相上的嚴密性而深廣度。廣而述之，由殺戒、盜戒、姪戒、妄語戒、酤酒戒、說四眾過戒、自讚毀他戒、慳惜加毀戒、瞋心不受悔戒、謗三寶戒等所組成的《梵網經》十重罪相，不僅涵蓋攝聲聞七眾律儀根本重戒的內容，也補闕《地持經》僅具出家八重戒，以及《善生經》優婆塞六重戒的不足，以去復存單的方式，會通為十重波羅提木叉。²⁴⁰同時，智旭質疑《地持經》雖應機於出家眾，卻未將酤酒戒、說四眾過兩戒列入波羅夷戒在內，除了不符合僧制外，也透露出《地持經》的嚴密度和完備性尚未及於《梵網經》。他認為比丘二眾若不持此二戒，則有違於具足戒禁。是以他主張欲受菩薩戒的在家出家眾，必須先秉受五戒、十戒、具足等戒，作為進階受持此戒的基礎。

²³⁷七逆重罪為出佛身血，殺父，殺母；殺和尚，殺阿闍梨，破羯磨轉法輪僧，殺聖人。

²³⁸釋滿益，〈梵網經合註卷四〉，《藕益大師全集》，頁 7449。

²³⁹釋滿益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7360-61。

²⁴⁰《梵網經合註》卷 4 言：善生經，單明在家殺盜姪妄酤酒說過等六重而無後四戒，地持經則單明出家八重，卻無酤酒說過二戒。參照釋滿益，〈梵網經合註卷四〉，《藕益大師全集》，頁 7448。

《菩薩戒本》四波羅夷重罪，相當於《梵網經》十重的後四條戒目，可從上弘下化的增上戒作說明。若從聲聞具足戒立場觀之，發心秉受菩薩戒者，必已屬於七眾弟子之員；若犯毀、慳、瞋、謗等四重戒之上品纏犯，僅止於喪失菩薩戒而不毀比丘戒，菩薩尚猶許懺悔而堪任更受得戒。然而若犯殺、盜、姪、妄根本四戒，比丘戒、菩薩戒俱失不堪更受；破戒者雖依梵網懺悔行法懺罪，縱得見好瑞相，亦止許作菩薩優婆塞或菩薩沙彌，終生不得再作菩薩比丘。除此之外，菩薩律儀戒雖有共於聲聞重戒相的特質，卻不再僅僅侷限於身語二業實行成罪的戒行，而是更著重於意業生起的善惡意念。如《菩薩戒義疏》曰：「大士律儀通止三業，今從身口相顯皆名律儀也。」²⁴¹智旭也認為：「二乘別以警悟無常速求出離為厚，攝身口意解脫業繫為禮。大士別以自愍愍他願皆濟度為厚，三聚淨戒上求下化為禮。」²⁴²約菩薩的道德規範觀點而言，其細膩性和嚴密度非諸聲聞戒所能比擬的。事實上，菩薩戒固以心戒為持律要旨，其內容包括了個人威儀與道德規範、團體律制，乃至與廣大有情的互動關係。是故菩薩戒的止作開遮、罪相輕重；皆以心為基準而開發出菩提心、願心和慈悲心；突顯菩薩身語意皆是戒，菩薩心亦是戒相持犯的殊妙。

二、十重障道失戒

重視戒體清淨的智旭體察到，住戒菩薩須深詳專精重輕戒的開遮持犯，戒律精嚴以致內因醇厚，外緣自豐之益，若性遮持犯皆清淨，止惡興善之用自能任運自如。《菩薩瓔珞本業經》：「若破十戒，不可悔過入波羅夷。」²⁴³《玄義》與《菩薩戒羯磨文釋》分別提到「毀犯十重便失戒體」；²⁴⁴「毀犯四種他勝處法之上品纏犯，即捨菩薩淨戒律儀」的文句。²⁴⁵解釋受菩薩戒用意本欲以智慧破壞煩惱、摧伏障道魔軍，而今反被煩惱魔軍所戰勝，而起惑造業而導致破戒。可見智旭強調的十波羅夷戒，是側重於對治根本煩惱的律制範疇，從違犯的嚴重性的觀點斷定失戒重罪是

²⁴¹ 《菩薩戒義疏》卷 1，大正藏，冊 40，頁 563 中。

²⁴² 《靈峰蕩益大師宗論》卷 3，《卍新纂續藏經》，冊 36，頁 310 中。

²⁴³ 《菩薩瓔珞本業經》卷 1〈2 賢聖名字品〉，大正藏，冊 24，頁 1012 中。

²⁴⁴ 釋蕩益，《梵網經玄義》，《藕益大師全集》，頁 7115。

²⁴⁵ 《菩薩戒羯磨文釋》，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 192 上。

否堪任更受、或不堪任更受，或是不失戒而通懺悔，說明波羅夷重罪的意義。此十重乃是七眾所共遵的根本戒法，若犯則不通懺悔，即使通過梵網懺悔行法懺罪，亦須見好瑞相，方能恢復清淨戒體。又《菩薩戒本》的毀、慳、瞋、謗等四重戒是約心而論持犯，若犯中品纏犯，可懺悔除之；犯上品者然猶堪重受的增上戒，不可與四根本戒混為一談。顯然《梵網經》與《菩薩戒本》對犯重定義存有不同的識別。

出家菩薩對於十種戒的持守，特別強調淫戒為嚴禁不可犯的性戒，以及酤酒戒屬唯遮不開之外，其餘八項則兼為性、遮二戒所攝。約十重戒罪的特質而言，殺、盜、淫前三條文是著重於身犯成罪，妄語、說眾過、自讚毀他、謗三寶、慳惜加毀因口犯而成重罪，瞋不受悔，則強調心犯的招過。至於令眾生起顛倒心的酤酒戒，因招禍無窮而促成諸戒起罪因緣，而為遮業與惡律儀所攝。此經提到，縱不受此戒而作酤酒業者，也必招感惡報苦果；強調菩薩應生一切眾生明達之慧，而特設此戒為菩薩大士之厲禁。其後四重戒雖通於《菩薩戒本》自讚毀他、慳惜財法、瞋不受悔、謗亂正法等戒，然其持犯開遮略有不盡相同之處。對於十種戒相的詮釋，《合註》除了針對戒條本身作表詮以外，也進一步結合兩部戒經中具有共同性質的重輕戒，以進一步作全面性的義理會通。其中，有關毀謗三寶的持犯，智旭認為其範圍蓋括了謗菩薩藏與說相似法的義涵；若內心自解或從他人納受邪教而宣說相似法，以致惑亂人心和乖違出世正法，其結罪之重，等同於《戒本經》第四波羅夷之「謗亂正法」，²⁴⁶「倒說菩薩法」和「不信深法」的相關條文。據此而論，對三寶的不正知、異解而產生邪見、邪說謗三寶正法等罪，也衍生出執大謗小、繫念小乘與偏謗一部的偏頗心行。謗三寶的邪見義涵，可從撥無因果、心知三寶勝，口說不如、棄大取小之中另區分為上中下品級的邪見論述。此中，繫念小乘提到知大乘高勝，卻欲先取聲聞小果，後方更修大乘佛果，則相通於暫違菩提心戒的內容。²⁴⁷以上，從智旭對謗三寶正法的邪見行為賦予解不稱理、言不審實、異解異說等解說，無非

²⁴⁶如《菩薩戒本》言：「若菩薩，謗菩薩藏，說相似法，熾然建立於相似法，若心自解，或從他受，是名第四波羅夷處法。」參照大正藏，冊 24，頁 1107 上。

²⁴⁷參照釋蕩益，〈梵網經合註卷四〉，《藕益大師全集》，頁 77440-42。

是要讓行人藉由了解種種障道邪見義涵，生起警惕和遠離之心，強調正知見能讓行人對三寶起堅信和歸敬，而不退於菩薩道的實踐。

《合註》與《箋要》不約而同的提到若自為貪利而顯己功德而彰人過惡，使名利歸於自身者，則觸犯自讚毀他波羅夷。《合註》進一步釐清行人若僅起貪心自讚或以瞋心毀他，則相應於《菩薩戒本經》輕戒的歎已毀他，若貪婪而自讚己德或恚心毀他，二事不同時並起，僅結輕垢罪或染汙起²⁴⁸；若二事俱起，則惱害自他而結他勝處法²⁴⁹。由此觀之，譏毀的違犯，可說是源於內心瞋恚、嫌恨煩惱而生起不隨喜他善的惡心行，起惑造業而惱害眾生；《菩薩戒本經·不隨喜他善戒》也被歸屬於此戒的範圍。²⁵⁰從智旭對從重輕戒相的抽絲剝繭的解析中，個人因內心雜染而引發何種煩惱的生起，煩惱的猛利、惱害或繞益眾生，以及是否違背菩薩自他兩利等原則的因素上，作為判斷結罪輕重的標準。譬如自讚或毀他一事，僅涉及個人利益而尚無損毀他人權益，若二事並起，則屬利己損他的不善法。強調菩薩以拔眾生苦的大悲心，願代受眾生毀辱，而不奪取眾生讚譽。藉由不動於毀譽而能成就忍辱波羅蜜，更以愛語隨喜讚嘆眾生善事，平等攝持眾生入於心地本源。

《合註》進一步提出菩薩重戒毀犯的嚴重性，可從失戒或不失戒體作說明。若犯殺戒，殺害對象為上品諸佛聖人、父母師僧者，則兼結波羅夷與大逆不道罪；若被殺對象為中品人、天等，犯重而失戒體；若殺害下品四趣眾生，則僅犯重罪而不失戒體。同樣，若瞋毀煩惱增上，無慚愧心復不知厭捨，數數故傷四趣乃至蚊蚋等，亦可失去戒體。²⁵¹準此觀之，戒體的得失乃從所犯的對象、菩提善根的斷失，以及

²⁴⁸染汙起被視為輕罪相之重垢，亦是五篇七聚之、提舍尼，意思是向彼悔，犯了以後，須立即面對（彼）一人宣說悔過，所以又稱為悔過法。參見《梵網經菩薩戒本彙解》，（台北市：養正堂出版社，1997年），頁264。

²⁴⁹受菩薩戒，應以智慧摧伏煩惱，今破此戒而為煩惱所勝伏，一切毀犯皆從此戒生，故名為他勝處法。參見釋續明，〈瑜伽菩薩戒本講義〉，《續明法師選集（上）》，正聞出版社，2004年，頁198。

²⁵⁰《梵網經合註》卷4說明善生經，單明在家殺盜淫妄酤酒說過等六重而無後四戒，地持經則單明出家八重，卻無酤酒說過二戒。參照《卍新纂續藏經》，冊38，頁663上。

²⁵¹參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁7347。

煩惱的猛利作為判斷的標準。然而，若菩薩大悲增上純以代苦之憐愍心，實無一念瞋忿而行殺業，不以為功德而反深生慚愧，雖甘受犯戒之罪，於菩薩戒實無所違犯。此意明示菩薩以安樂諸有情為前提而容於諸性罪中少分現行。²⁵²

約讚毀結罪而言，稱己功德兼譏人過惡，使名利歸於自身，或教人讚我毀他，則犯重罪而不失戒；若不自作而教彼自讚毀人，則為輕垢罪所攝，顯示自讚兼毀他二事並起之罪，遠比單犯一事重。²⁵³同樣，《菩薩戒本箋要》也強調四波羅夷法中隨犯一法，雖失菩薩戒乃至大菩提種，然其無作戒體猶存未失；犯戒者應當更受，深革前非，重新發起增上大菩提心以對治此增上煩惱。²⁵⁴又波羅夷戒的違犯，也因慳法所招感的愚鈍業報，而障礙智慧不得顯現，以致無貪與隨喜等善根不得增長。

三、墮惡趣果報

觸犯波羅夷罪，除了破戒失清淨戒體而永失妙因妙果之外，也因所犯之罪而感得墮落三塗的墮罪果報。就時空而言，今生犯重大戒罪現生受報、或來生受報、或無量生後受報。約犯十重戒感惡果言之，毀破殺、偷盜、淫（在家菩薩為邪淫）、妄語、綺語、兩舌、慳毀、瞋恚、邪見等戒，則於命終乃至無量世中，其正報為墮入三惡道處；酤酒乃由飲酒而惡行的根本起罪因緣，使人現世不辨是非、迷惑錯亂，身壞命終恐有墮三惡道之憂。自讚若不屬實，則感得同於大妄語的果報；毀他事若屬實則犯惡口罪；若作不實毀謗，更兼犯妄語罪。²⁵⁵約人道餘報而言，慳毀罪尚分

²⁵²波羅夷殺戒中，就菩薩見機得殺的立場解釋菩薩見劫盜賊為貪財欲殺多生，或復欲害大德聲聞、獨覺菩薩，或復欲造多無間業，發心思惟：若斷彼惡眾生命，當墮那落迦；若不斷其命，則促成其無間業而當受大苦。由大悲增上故，菩薩寧殺彼墮那落迦而終不令其受無間苦。參照釋滿益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7353-5。

²⁵³此為十重之自讚毀他戒，參照釋滿益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7422-25。

²⁵⁴《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 181 中。

²⁵⁵參照釋滿益，〈梵網經合註卷四〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7425。

為慳財感得生生貧窮、慳法則世世愚鈍之報，其餘七重罪則個別感得二種不善果報。

256

對於十重罪果報重輕的衡量，可從犯心猛弱、對象、有無悔心為基準。如犯大妄語對象為上品眾生，所感得墮地獄苦報，中品墮畜生，下品則墮餓鬼道。犯殺心的猛弱，則從有心殺或誤傷、無心殺以判釋結罪輕重或是結罪與否；又雖造上品重罪，若能殷勤悔過前愆，則由重轉成中下品戒相。強調犯重失戒欲令罪滅，須殷勤懺悔求得見相好方得滅罪。反觀之，雖造下品戒罪卻護過飾非，不起慚愧懺悔改過，則反轉成中上品罪。

綜觀以上，菩薩攝律儀的義涵和精神是透過受持重輕戒條為個人道德規範，作為身語意三業的收攝與防護，猶如防火牆般地使眾生免於諸惡法的的損惱。《菩薩戒本箋要》：「只此重輕學處，能斷諸惡，即是攝律儀戒。」²⁵⁷值得一提的是，智旭對菩薩攝律儀的理解範圍，就內容而言，已從狹義的十波羅夷，增廣為重輕諸戒，聲聞五篇七聚諸學處乃至一切戒。意味著一切戒相皆不離制止三業不作諸惡、不越踰的規範。就作用而言，智旭認為：「不虧、不犯、不動即攝律儀戒。」²⁵⁸謂住戒菩薩精勤持戒，謹慎守護三業，不受煩惱束縛而戒行則無所虧損；戒德無損皆因善能守護律儀淨戒，而無有違犯諸戒之患。不動則針對緣慮對象而論，心既然安住於律儀淨戒，則不被五塵所牽動，身語二業自然不發動而新業不起。此意即如智顓：「大士誓心不過止惡興善，若不動身口即是止惡；發戒防動，不動即是律儀戒。」²⁵⁹說明菩薩律儀戒相條文雖繁雜，然而其止持開遮的規範內容，卻未超出對三業備防的範圍，其中尤以心戒最為重要。

²⁵⁶智旭舉示華嚴二地品說明七重罪感餘報者：犯殺罪得短命、多病，偷盜得貧窮、共財不得自在，邪淫得妻不貞良、不得隨意眷屬；妄語多被毀謗、為他人所誑；兩舌感得眷屬乖離、親族弊惡，瞋恚感得常被他人求其長短、恆被他人所惱害；邪見則生邪見家和其心諂曲等二種果報。參照李圓淨彙編，《梵網經菩薩戒本彙解》，養正堂出版社，1997年，頁54-105。

²⁵⁷《菩薩戒本箋要》卷1，《卍新纂續藏經》，冊39，頁180中。

²⁵⁸《佛說齋經科註》卷1，《卍新纂續藏經》，冊44，頁871中。

²⁵⁹《菩薩戒義疏》，大正藏，冊40，頁566下。

第二節 攝善法戒

《合註》開宗明義說明菩薩初發心時，便以上求下化為本務，即上求攝善、下化攝生為修證意趣。²⁶⁰此約發菩提心欲求無上正等正覺的菩薩行人，秉持上求菩提下化眾生的弘誓，應積集和增長福德智慧資糧的善根善法，以迴向無上正等菩提。所謂「一切善法皆是菩薩摩訶薩菩提資糧，諸菩薩摩訶薩要具如是菩提資糧，乃能證得所求無上正等菩提。」²⁶¹菩薩除了發起斷惡誓，修出離雜染之行，趨向無作解脫門以外，以積集菩提資糧為進路，更立修善誓，頂受攝善法戒。因此，《菩薩戒羯磨文釋》將攝善法戒解釋為「無善不行」²⁶²。廣義而論，菩薩以廣修一切善法為其本務，而廣行八萬四千法門²⁶³，此即是菩薩四弘誓願之「法門無量誓願學，佛道無上誓願成」的義涵。立足於修一切應修證之法，無善而不修的視角而言，新戒菩薩從初發菩提心修菩薩道，須歷經百阿僧劫而躬親修習十發趣心、十長養心、十金剛心、十地等四十法門要義，以期證得妙覺果位。²⁶⁴顯示菩薩必須於無量劫的漫長時間，歷經賢聖階位漸次進升斷惑修證，恆常聚集諸善法；而嚴守十重四十八輕禁戒則是達成此目標的必要條件。

同理，《瑜伽師地論·戒品》對攝善法戒義涵作出細膩的敘述：「所有一切為大菩提，由身語意積集諸善，總說名為攝善法戒。此復云何？謂諸菩薩依戒住戒，於聞於思於修止觀於樂獨處，精勤修學。如是時時於諸尊長，精勤修習合掌起迎問訊禮拜恭敬之業；即於尊長勤修敬事，於疾病者悲愍殷重瞻侍供給。」²⁶⁵菩薩發大心後，以住戒於重輕學處為遠離所應斷除的諸惡，守護六根而制止三業不造諸惡，

²⁶⁰釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7324。

²⁶¹《大般若波羅蜜多經(第 201 卷-第 400 卷)》卷 395，大正藏，冊 6，頁 1042 中。

²⁶²《菩薩戒羯磨文釋》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 189 中。

²⁶³《菩薩瓔珞本業經》卷 2〈7 大眾受學品〉，大正藏，冊 24，頁 1020 下。

²⁶⁴智旭依據《梵網經》盧舍那佛以百阿僧祇劫，修行因地四十心地法門為入佛果之法；說明此經應機者為界外菩薩因地修行之遙曠。參照釋蕩益，〈梵網經合註·卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7159-60。

²⁶⁵《瑜伽師地論》卷 40〈10 戒品〉，大正藏，冊 30，頁 511 上。

則能恆常勇猛精進修習諸善品，令身語意安住於不放逸，於諸學處起正知正行。強調菩薩應貫徹於以戒為本的三無漏學為成就利己的德目，兼能常親近、依止良師善友，廣集一切福業，安忍於他人違犯等利行。揭示攝善法戒無不聚攝身口意所作的善行，以聞思修三慧實踐六度萬行，作為長養善法之本源；主張攝善法戒的成就，是建立於如法受持律儀的基礎上。因此，智旭揀明：「於律儀上起大菩提心，能止一切不修善事；勤修諸善，滿菩提願也。」又說「攝善者，即止惡處，眾善奉行，故曰律儀上起菩提心也。」²⁶⁶

從止惡興善的觀點而言，菩薩藉由安住十重律儀而一一不犯所制之戒，修習對治不犯十重罪以成就十種善法戒²⁶⁷。《瓔珞本業經疏》進一步提出「六波羅蜜戒者，是攝善法戒也。」²⁶⁸顯示菩薩戒的內容已從制止不犯的十種善法增廣為以六波羅蜜為修習福德智慧資糧的依據。如《菩薩地持經》：「既出家已受菩薩戒，以護戒故修習忍辱，不怖眾生忍力清淨；不怖眾生故修習無間，善法方便以修精進，無放逸故善一其心，心已善一得如實智。」²⁶⁹若從菩薩增上學的內容觀之，以淨戒、安忍、布施、精進、靜慮、般若等妙行，正是現證無上正等菩提的重要德目；也彰顯諸波羅蜜多為長養無量無邊善法的依據。若菩薩如法勇猛勤習此六波羅蜜行，即總攝一切萬德萬行，必能具足圓滿無上菩提；即依布施、持戒、忍辱、精進廣集一切福德資糧；以禪定促成般若波羅蜜多，才能斷盡所有生死煩惱，成就大乘果證。²⁷⁰

《梵網經》攝善法戒的具體內容，可從菩薩歷劫修證層次與受持重輕戒相的特質進行窺探。智旭將攝善法戒的修證內容為八萬四千法門，能成就佛身，圓證涅槃

²⁶⁶ 《在家律要廣集》卷3，《卍新纂續藏經》，冊60，頁492下。

²⁶⁷ 《梵網經菩薩戒本疏》卷1提到十種善法戒為一、慈悲行(不殺)，二、少欲行(不盜)，三、淨梵行(不淫)，四、諦語行(不妄)，五、施明慧行(不酒)，六、護法行(不說四眾過)，七、忍惡推善行(不毀)，八、財法俱施行(不慳)九、忍辱行(不嗔)，十、讚三寶行(不謗)。參照大正藏，冊40，頁609下。

²⁶⁸ 《瓔珞本業經疏》卷2，《卍新纂續藏經》，冊39，頁245上。

²⁶⁹ 《菩薩地持經》卷10〈4行品〉，大正藏，頁954下。

²⁷⁰ 釋印順，《學佛三要》，台北市：正聞出版社，八版，1988年，頁158。

三德的內容闡述²⁷¹。顯然，攝善法戒的實踐意義，經過智旭的重新詮釋下，已從六般若蜜的實踐意義增廣為無一善不修，無一法不持的廣大萬行，並認為六度兼行萬行才是全面而圓滿的菩薩道。《成唯識論觀心法要》進一步提到：「由持戒力，攝取一切成佛功德，自利行也。」²⁷²。意味著凡能起善、增善的一切法門，皆是成就菩提的善法功德，此修善行為必須立基於持戒力的基礎下，方能圓成淨法善德。強調以持戒修得一心清淨，即是集修功德的善業的力用。是以諸重輕戒的總體內容，皆圍繞在菩薩發菩提心、立弘誓、持戒清淨，以及長養柔和安忍、慈悲心為奠基的廣大菩薩行。

值得注意的是，智旭在解析「心地法門」經題中，強調《梵網經》上卷三十心十地是深明慧行的慧學部分；下卷十重四十八輕則備顯止行二善的實踐層面。²⁷³揭示行人不能僅憑聞解完成菩提的證成，應依解起實踐之行；解釋心地妙法無不以聞思修三慧行照見得悟，以持戒起行行的福德資糧，是輔助心地法門成就的正因。就行行的實踐內容而言，智旭舉出行人以建立僧坊、佛塔、坐禪處所等一切行道之處為修福之制，講說大乘經律則約修慧之制；揭顯於一切時中廣修福慧功德，乃是促成性具緣因、了因開發的資糧。²⁷⁴是以菩薩道必以慧行為前導，行行為正修，二行相即，方是菩薩正行。下文將分別從障善法戒的消極面，以及如法實踐攝善戒的層面說明兩者對成就菩提的利與弊。

一、障平等施予之相

約菩薩實踐檀波羅蜜的層面，《合註》解釋行人因心生憍慢瞋恨、輕慢而不對上座師友行供養、迎拜之儀，則違背菩薩敬施供養的原則。智旭認為，蒙得持戒有

²⁷¹參照釋蕩益，〈梵網經合註·卷三〉，《藕益大師全集》頁 7322-23。

《菩薩戒本箋要》則說明能成諸善即是攝善法戒等廣義論述，不足以讓讀者清楚扼要地掌握攝善法戒的中心思想。參照《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 180 中。

²⁷²《成唯識論觀心法要》卷 9，《卍新纂續藏經》，冊 51，頁 430 上。

²⁷³參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7128-29。

²⁷⁴次約第三十九不修福慧戒強調大士應隨力脩福慧，作為長養福德智慧二莊嚴資糧。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7600-01。

德良師、同持菩薩淨戒益友的指導，是獲得法利和得道大因緣的最佳途徑。意味著親近師長與善知識乃是全梵行，敬重師友的善因獲得學習心地法門的善緣。²⁷⁵反之，若不念師長開導之恩和善友切磋之德，不僅喪失法利和妨礙個人進趣心地法門的因緣，也障礙他人實踐法施的意趣。共通於此二戒有《箋要》「不敬同法戒」、「不受師教戒」。此約行人內心失念不正知，憍慢瞋恨覆心而不對上中下座行敬禮，以致障礙修習菩薩戒的善緣，行人應責心懺悔以悔除已犯。準此以觀，新學菩薩無論是受施或施予師長和同法益友，皆應以虔誠心、恭敬心、慈悲心對待，以達到誓修一切善、無善不修的目的。換言之，發自於內在善喜心的身起迎禮、謙卑敬讓的態度，方能常遇善緣、增長福智等法益。

「不供養經典」舉出剝皮為紙，刺血為墨、以髓為水、析骨為筆來書寫佛戒的布施內容。《合註》強調發心菩薩理應以敬法心受持、讀誦、書寫、香華雜寶等五種易行供養，何況是以剝皮為紙等為供養經典的難行道。²⁷⁶值得注意的是，智顛和智旭同樣未對以剝皮為紙、以髓為水、析骨為筆等難行事作進一步的解說。從智旭嘗試將此戒連結於《箋要》「不供養三寶」的管見，此戒雖意屬供養三寶範圍，其深廣的捨心非一般人所能相及。意味著這難行能行的法供養，唯有初果聖者和入淨心地菩薩²⁷⁷方能如法奉行，這可從捨心強弱和財法兩施的觀點加以說明。

「捨」可從捨身命的內財，以及捨財寶之外財為論述重點。捨身命行內財施的內容範圍，即如剝皮為紙、刺血為墨、以髓為水、析骨為筆的法供養；闡明住戒菩薩應捨不堅固的身命，以肉身成就法身慧命和檀波羅蜜。至於捨世間身命的書寫佛戒，流通常住法寶，則屬於智慧身命的施予。捨財寶施可分類為捨輕財之木皮穀紙，以絹素竹帛作經典書寫；捨重財則常以七寶無價香花，一切雜寶為箱為囊盛載經律

²⁷⁵此就《梵網經》第一輕戒「不敬師友戒」、第六輕戒「不供給請法者」作說明。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7455。

²⁷⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註·卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7623-25。

²⁷⁷淨心地菩薩為見地以上之通教利根菩薩，若別接通義則是別教初住位，圓教初信，斷分別惑而位齊初果。參見《菩薩戒本箋要》卷 1，《卍新纂續藏經》，頁 181 下。

卷。此意為捨不堅固的世寶財，成就流通常住出世法寶財。若菩薩因慳惜世財和身命，內外財俱不願捨，則是違背布施平等之義。²⁷⁸此布施義若對應於心地法門，發趣位忍心說明菩薩欲發心實踐諸佛自行的真實法門，當以紹隆諸佛家業為己任，應捨離一切內外物乃至捨我法二執。又長養位捨心更進一步強調離一切分別執著，其心平等，以常生捨心即是無住生心之義，則名為大捨。²⁷⁹

整體而言，《菩薩戒本經》障施予的內容，即是輕戒中初七條文的「不供養三寶」、「貪財物戒」、「不敬同法」、「不應供」、「不受施」、「不施法」、「不教悔罪」等。不供養三寶的禁制是著重身口意對所供境應覆行的義涵，強調住戒菩薩日夜應以三業供養三寶，縱使極少，亦須一禮、一偈讚歎、一念淨心；倘若菩薩不能修習此極少供養，則犯失意突吉羅罪。²⁸⁰廣義的布施攝而言，貪財物、不應供、不受施、不教悔罪等，皆屬自障他財法兩施的範圍。就戒相本身特徵而言，貪財物戒是無法調服個人貪欲煩惱而違背對他人施予。因瞋慢心而不應供、不受施戒是從障世間財施的觀點作說明，前者屬障一般的財物施予，後者則是障他人施重財物的違犯。因瞋恨心而不教化他人可被理解為障己不施訓誡，約對象而言，卻違犯菩薩拔苦施眾生的本願。

「獨受利養戒」是針對檀越前來宴請眾僧，僧坊主不以僧次一一次第差客僧受請，而乖違施主平等施之本懷，也同時喪失菩薩利他的行願。《合註》解釋檀越既能以賣身割肉重施心供給，界內僧眾皆應共享利養；今因慳吝不供給現前僧眾，將大眾利養歸為私己，此貪利獨受之過，亦屬於盜重戒等流的範圍。有關檀越行施心態，當檀越為僧眾供養付食之時，若以偏私心為師選擇美好施物，或過分給予受施者，因而抵觸平等相而得優婆塞失意罪。²⁸¹同樣，若大小乘比丘二眾不遵佛制職掌僧事，對四事供養與名聞利養不如法執取，不但違犯僧制，也抵觸平等施予的意趣。

²⁷⁸《梵網經直解》卷2，《卍新纂續藏經》，冊38，頁869中。

²⁷⁹參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁7163/69。

²⁸⁰《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊39，頁181下。

²⁸¹參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁7530-31。

站在一切法平等觀點言之，檀越供養的一切利施，理應通施於十方僧眾；然因貪著利養而接受別受請，則屬奪取十方僧物入為己有，除了令十方僧眾乃至八福田²⁸²不得共享現前利養外，亦兼犯奪取十方施物和盜戒之過。《菩薩戒本經》「不應供戒」、「不受施戒」分別說明受施物為四事等常物供養，以及於重財的施予。此二戒的與受別請戒的不同處，針對率眾僧不接受應施，不同於後者以自享或私自別受利養的過失。²⁸³約施主而言，檀越應遵守佛制次第禮請十方賢聖僧齋宴供養，不應妄生分別喜好別請眾僧，強調以狹劣分別心行布施，違犯施主廣施修福與行平等心之意。

就罪相重輕而言，別請是純屬個人奪取十方僧物；然不受應供、不受施戒是屬全體眾僧而說，此舉不僅令檀越斷失植福修善因緣，更讓檀越起惱怒心而退菩提願和信心。同樣，若菩薩心起瞋慢不受供，除了導致上述過失外，也乖違菩薩慈攝眾生之道。別請僧戒則從別受請衍生出來的規約，此戒強調菩薩以及一切檀越施予者，若欲求勝福，應懷著無曲私的平等心次第請僧。所謂僧眾凡聖難測，施者不應姑犯佛訓，妄生分別，檢擇福田，若故犯而以狹劣心行施，不但違背平等無相法門，更因輕慢眾僧，而失去植福修善之因。²⁸⁴這可從能施者與所受者兩方面說明菩薩應朝向三輪體空與無相平等心的學習，以促成檀波羅蜜的圓滿。

二、障正觀淨命之法

《合註》提到五幸的臭穢，食之除了妨身口香潔之外，也熏穢三寶淨法，導致賢聖護法遠離，而失去修善之緣。²⁸⁵強調行人既發心修心地法門，應以身口香潔敬重和護持聖教，若犯則導致持戒雜染而有違清淨心的證得。食五幸基於種種因素而被

²⁸²八福田者是佛、聖人、和尚、阿闍黎、僧眾、父、母、病人等八種聖、賢、人。此項說明受別請戒的違反。參照《菩薩戒義疏》卷2，大正藏，冊40，頁577下。參照釋蕩益，〈梵網經合註·卷六〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7533-35。

²⁸³參照釋蕩益，〈梵網經合註·卷六〉，《藕益大師全集》，頁7532-33。

²⁸⁴「第二十七受別請戒」與「第二十八別請僧戒」就所受者不可受種種別請而納利為己，以及能施者違背平等無相法門。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁7536-37。

²⁸⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁7462。

視為惡律儀，以遮止菩薩對此戒的觸犯。《和註》對於邪命戒的內容陳述，概括了聲聞與菩薩戒所俱制的範圍，也是修行清淨梵行的出家菩薩所應遠離的種種邪知見。此中，出家五眾除了不得涉及破淨命的四邪以外，也應捨離五邪、八穢等事。智旭進一步將邪命戒的內容範圍，從五邪求利、儲蓄八不淨物穢等和聲聞邪命四事，增廣至畜養一切輕重財寶物，以及一切弟子眷屬²⁸⁶。他主張以清淨自活為正命的出家菩薩，應超越種種隨浮俗事而不墜入專物利名、囤聚箱囊等不淨法，藉由通明正法而安住於正命的淨律儀當中。就開緣而言，智旭特別強調出家人若無希利之心，善用權宜隨機誘導眾生令人佛道的，可偶用占相咒術工巧而不犯淨戒。意屬邪命法之《菩薩戒本·第九住邪命戒》也強調詐現奇特相、卜相吉凶為人說法，或高聲現威、求利自說功德，乃至以物贈遺白衣或販賣出納求利，皆屬身口諂曲等邪命之相。然而，菩薩雖結種種邪命罪相，猶未忘失大菩提智願而不致失菩薩戒；仍須深生懺悔悔革，以免招感穢因穢果，不得趨向清淨佛果。²⁸⁷

此外，《合註》也將「為利倒說」、「恃勢乞求」、「經理白衣」等條文論述納入邪命惡法範圍內。首先，菩薩若為利養而刻意應答不答、倒說經律文字、邪說毀謗三寶，則有違攝善自利，乖違授法利他為願行的本懷。立基於上求下化的觀點上，先學菩薩應如法為新學菩薩說一切苦行正法以增長其菩提心和堅固其誓願；而菩薩今為利養而倒說正法，除了為邪命惡法所攝，也因謗三寶而結謗法等流垢罪。²⁸⁸又因違背三寶和懈怠辦道，反倚豪勢威逼眾生而多求飲食利養名譽，皆屬於邪命乞食是妨礙個人道業的惡因緣，也被視為惱怒他人行善的惡作律儀。同時，《菩薩

²⁸⁶第二十九邪命戒說明四種邪命為仰觀星宿推步盈虛以此求食之仰口食，種植田園之下口食，次以面謁四方結交豪貴為食之方口食，以及商賈貨之維口食，五邪者：一現奇特相，二自說功德，三卜相吉凶為人說法，四高聲現威令人敬畏，五說得供養以動人心。八穢者：一田宅園林，二種植生種，三貯積穀帛，四畜養人僕，五養繫禽獸，六錢寶貴物，七瓊褥釜鑊，八象金飾床及諸重物。智旭對《梵網經》第二十九邪命戒內容作整合後，精煉為七事：一販色，二作食，三占相解夢，四咒術，五工巧，六調鷹，七毒藥等。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7538-40。

²⁸⁷《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 184 上。

²⁸⁸參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7497。

戒本經·貪財物戒》菩薩若為三寶病人如法營求，正命清淨、自他俱利的正行，也應為歸屬恃勢乞求的持守範圍內。

理白衣的約制是警惕出家五眾於一切時中不得經理白衣；強調出家菩薩宜訓誨在家菩薩於六齋好時期間，如法秉持一晝夜八戒齋法，令白衣知修善造福、長養出世正因善法。菩薩若起惡心而甘冒謗三寶之罪，反說好時不能使其作福修善的邪說，則墮入邪命非法的染汙過；不示持戒淨相之餘，反教對方作殺盜等事，則兼結邪命則罪和殺、盜性罪。此外，亦屬邪命範疇之世間邪業五事²⁸⁹，也非出家五眾應自作乃至使喚白衣行之業。《合註》進一步強調，菩薩若邪思邪覺或沉溺於世間雜事，除了妨廢菩薩的正行，也障礙修習世間、出世間善法利益的機緣。相反地，菩薩若以覺觀力禁犯邪業惡作，由此而遠離掉悔疑慮，則是增長禪定智與慧的開發。因耽樂睡眠而妨礙道業的《菩薩戒本經·貪睡眠戒》，也兼攝於此制限範圍。²⁹⁰

綜合以上，食不淨五辛、為利倒說菩薩法、恃勢乞求利養、命戒自活，以及經理白衣等不淨行，是為僧俗七眾所應共同遮止的內容。智旭主張住戒菩薩應具足正知明慧，永離種種邪命非法，少欲知足而安住於正觀上，並安住於清淨正命、正行、正智的行持上。強調嚴範身心於律儀戒，制止一切不善事的用意，無非是要達到捨惡興善、斷邪命、顯智慧、證大菩提的宗趣。實際上，此義也結合十發趣心之力波羅蜜的義涵，所謂不為外道、邪見、四倒所燒害，即是護持三寶之大用；也不為二乘偏空四倒所燒，則是護一切善法功德的論述。²⁹¹意味著眾生只要依循諸佛輾轉相授的心地和戒品為修行法要，藉由善護三業、離一切過而具足正信、正見，則能滅除我法二執，證得無生觀慧。

²⁸⁹ 世間五事針對一鬥諍、二娛樂、三雜戲、四卜筮、五為盜賊使命是就《合註》第三十三輕戒之邪業覺觀戒而設；又在家菩薩以供養三寶得作技樂等事。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7552-53。

²⁹⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7553-54。

²⁹¹ 十發趣心之護心提到：「佛子護三寶，護一切行功德；使外道八倒惡邪見不燒正信，滅我縛見縛。」參照釋蕩益，〈梵網經合註·卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7180-81。

三、持戒清淨生諸善

《菩薩戒本經》的持戒波羅蜜，除了強調不淨命是障戒品因緣外，也提到菩薩與聲聞共不共學戒的相關陳述。若從護眾生心，令不信者起信，信者令增長的角度言之，菩薩為護佛制而須同學聲聞戒，對根本波羅夷的嚴守之餘，餘諸輕戒也應遮令莫作，護惜僧團清淨和預防眾生起譏嫌心。通指大小七眾戒法的聲聞律藏，以比丘戒為首的二百五十戒中，除了重於自利行的少利、少作、少方便等六項條文外，²⁹²其餘二百四十四性遮戒為護眾生戒而應等修學。此義也呼應《瑜伽菩薩戒本》聲聞因急求斷煩惱了生死而教之少事少業少希望住，以便契合聲聞樂求寂靜，速趣解脫的實踐宗趣。²⁹³從持戒角度而言，出家菩薩因守護諸戒而不宜多蓄財物以防貪著之過；若以利他為勝的觀點，將身心積極投入眾生利益事，即隨所持有的財物方便行布施法。反之，若耽著於少欲少事少方便的自利消極心態，不廣求衣鉢、臥具、錢財等物普施有情，則有違利行化他的心行。同樣，菩薩若不學不持其餘二百四十四戒，不但抵觸比丘律儀，也違犯菩薩淨律儀戒，其罪行卻比聲聞更加一等。意味著七眾受此菩薩戒時，即將共同遵循之五戒、十戒、六重六隨、二百五十戒等轉為無盡戒體，強調菩薩非但要遵循菩薩諸戒，更應對聲聞毘尼隨順無違，彰顯一切戒皆應為菩薩所習學、持守的內容，因此，《梵網經》條文所舉示的犯罪範圍，限於學二乘阿毗曇者犯罪，而不言學毗尼者犯戒的義涵，顯示菩薩毗尼具有兼融大小乘、統攝一切戒的特色。

有關為惡人說戒之義，智旭認為凡不受菩薩戒者，皆被視作背覺合塵、不見三寶，而界定外道惡人的範圍內。意味著菩薩若以利養心對未受菩薩戒者說此千佛大戒深義，後者卻不能殷重信受，反起邪見謗法之心而結褻正法之罪。同時，菩薩比

²⁹²遮罪少利少作少方便的六項條文是從非親乞衣、受自恣與、多受鉢、自乞縷令織、臥具坐具、金銀等。此意為《菩薩戒本經》第八不同聲聞輕戒，其文義亦通於「不護譏嫌戒」以及《梵網經·不習佛戒》。《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 183 上。

²⁹³參見釋續明〈瑜伽菩薩戒本講義〉，《續明法師選集（上）》，（台北：正聞出版社，2004 年），頁 240-41。

丘、比丘尼若為未受具足戒者宣示五篇罪相，對方理解領受，則成就盜法的重難罪，導致此生不能晉受具足戒之障。²⁹⁴此戒也告誡善解經律的先學菩薩不應為利養，不擇善惡賢愚濫而為之宣揚諸佛言教。其用意無非為了防止賊住以維護僧倫綱紀，更是為了屏翰佛法正教的弘傳，令佛戒得以久住世間。「非法制限」的宗趣在於警示在家菩薩不得故作破三寶戒律等法難之事，以免感招斷滅三寶大罪。作為三寶外護的在家二眾弟子，若不聽出家行道，不聽造形像佛塔，不聽造經律，則分別犯下斷僧種和障礙佛法久住世間之罪。若自恃尊位、高慢而不肯虛心受誨，不能對三寶生敬信，反生起敗壞佛法的不善心行，此皆屬壞滅三寶，障礙進趣菩提道的破戒行為。強調七眾弟子應遠離種種顛倒等非法破戒事，見諸敬重三寶善事，皆應隨喜護持助三寶，振興佛戒正法之餘，也能感得弘護三寶的善功德。²⁹⁵

十金剛心之信心強調信為道源功德母，長養一切諸善根；菩薩皆以信力而能正法生起正確知見和淨信。意味著出家菩薩是對《梵網經》深義起淨信而秉受此佛性戒，而堪受一切檀越供養，以及天人鬼神的恭敬。若欲起毀戒之心，雖未付諸於行動，卻已先從心犯結罪；則不堪受十方供養，反為鬼神與世人所輕賤。此約菩薩輕視戒律的立場說明毀戒所感召的現世果報，更障礙增上戒、增上心、增上慧的顯發。此犯禁也意對應於《菩薩戒本經·隨五蓋心戒》，菩薩因生起五種疑惑之心，導致覺心不開，戒根不堅、定慧剋證無期的種種戒障。²⁹⁶儘管《梵網經》主張一切眾生皆有佛性，能隨類行菩薩道，而不應揀擇品類受戒。然而《梵網經》卻另設形儀和業障二法，作為揀擇非法器的依據。首先，藉由受戒身上所著的袈裟，檢別比丘袈裟與俗服的形儀差異，其次應審問現身曾否犯七逆罪，以檢擇非戒品之障。因此《菩薩戒羯磨文》：欲授菩薩戒時，先應為說菩薩法藏、摩怛理迦菩薩學處及犯處戒相，非由他人勸受，而是自慧觀察意樂是否堪能擇受菩薩戒，強調無淨信則不能

²⁹⁴就「為惡人說戒」而言，參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7618-20。

²⁹⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7632-33。

²⁹⁶此戒特為故起犯戒心人而制。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7632-33。

進趣受菩薩淨戒律儀。²⁹⁷又《菩薩戒本經·不信深法戒》提到善根不具的受法者，當聽聞菩薩藏甚深義、諸佛菩薩的無量身力之後，反深感狐疑不信而毀謗不受。²⁹⁸強調此戒的制定目的，實為防授戒妄揀之過。

四、菩提心為修善本源

《合註》：「繇上求故方能下化，繇下化故方名上求；悲智雙運，名菩提心。」²⁹⁹顧名思義，菩薩依四諦之境而發起四弘誓願，發起自利利他的菩提心，作為上求無上正等菩提的動力；更以大悲增上之心，行難行之行，誓度一切眾生為其本願，強調悲智雙運乃是成就菩薩道的本源。《箋要》強調：「由發大菩提心。方得菩薩淨戒。由護菩薩淨戒。方成無上菩提。」³⁰⁰菩薩以上弘下化之願而發起菩提增上之心，更應以持守菩薩淨戒，作為菩薩道的正行。進一步強調菩薩於律儀上起大菩提心，遠離一切不善事而勤修諸善法。換言之，勤習善淨律儀也是廣集福德智慧資糧、成就無量功德的增上因緣，顯示菩薩以菩提心為成就佛道的依據，卻不能離於淨戒而成就無上菩提的道理。有關乖違菩提道的義涵，可從受持菩薩戒卻心背大向小，以及反受外道惡見作說明。菩薩雖如法秉受佛戒，心卻存狐疑計度，揀別大乘經律非佛所說，捨離大乘經律而轉向接受聲聞二乘權宜之法；因不欣慕佛地的心行，足以導致自斷佛性種子，障礙欲求大菩提的善緣。就計度外道邪見心成否而言，菩薩若稍有猶豫未決之心，被視為計度未成就而僅結輕垢罪；若計外道心成，則導致失去菩薩戒之過。³⁰¹同理，若聲聞有偏計外道之心，少至若片語入心奉行，除了了失比丘戒體外，更被摒除出僧團；聲聞二乘尚結此重罪，更何況以菩提心為成佛正因的菩薩。強調菩薩不得背離菩提而反學二乘外道法，以避免於失戒而更墮三塗之惡

²⁹⁷參照釋滿益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7602-04。

²⁹⁸《菩薩戒本箋要》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 186 上。

²⁹⁹參照釋滿益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7653。

³⁰⁰《菩薩戒本箋要》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 188 中

³⁰¹「心背大乘戒」依據《梵網經》：「佛子心背大乘常住經律，言非佛說，而受持二乘聲聞外道惡見一切禁戒邪見經律者，犯輕垢罪。」參照釋滿益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7478。

報。此意為了警策尚未能自度的新學菩薩，宜虛心聽受一切滅惡生善之大乘法，內心應常存惟恐背中道佛性之理，而不應作毀謗正法、計度大劣小勝，乖違菩提行願之舉。

如上述之，「心背大乘」約菩薩對捨棄大乘法是否起決定意，「暫離菩提心」強調心雖無背捨大乘之意，卻認為大乘法難修難行，而生起懶惰懈怠不求增上菩提之心；反說小戒易學而退大取小，欲先斷惑證涅槃而後度生的小行小願。此暫離心除了背捨精進波羅蜜之外，也乖違菩薩無上菩提誓願成，無量群生誓願度的大行大願。³⁰²強調菩薩應效仿聲聞寧死護律儀的精神，猶如金剛般地堅護菩提心。上述乃警示菩薩不應起能障增上菩提的二乘心，何況是障出世善法的外道心。有違菩提心的相關戒相尚有「不習學佛」和「不發願」，前者說明菩薩不勤習正見之解，以正因、正果為所依體的菩薩義，反學焦菩提種的二乘法，或是剛正覺種的外道論學。菩薩若習學二乘法則墮入偏空小智，內心迷惑正解之因而斷毀佛性種子；若執謬計的外道學，則是障礙正修菩提之緣，³⁰³此義也融通《菩薩戒本經·不習學佛戒》的義涵。³⁰⁴綜觀以上，雖屬同性質的戒相，開遮止作卻因施教對象而有差異；《梵網經》的遮止對象包括二乘人和外道二者，然《菩薩戒本經》則單指外道而已。若就天台判釋論之，前者所被對象可被解讀為大根機的別圓二教菩薩；後者的應機對象則屬正化菩薩，旁化二乘的通教菩薩的意味。可見戒相的開遮止持與結罪，自然隨其所披之機而有所差異。

此外，「僻教戒」的違犯，警誡菩薩應以所受所解的心地法門，為欲發菩提心的新學菩薩、外道惡人，乃至一切善知識教解此諸佛本源之法，使對方由解生慧，導入真解真修而不至墮入盲修瞎煉之障。《合註》進一步強調行人若解義不發菩提心，則有墮入狂解狂慧之塹，發菩提心而不解義，則增長無明愚痴；若發心卻懷瞋

³⁰²參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7555-56。

³⁰³參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7523-24。

³⁰⁴不習學佛戒說明菩薩棄捨佛經，反習外道邪論和世俗經典而結重垢罪的文義。³⁰⁴《菩薩戒本箋要》卷 1，《卮新纂續藏經》，冊 39，頁 186 上。

惡念而教導偏僻學說，則乖違慈訓授教攝眾之道，導人入於偏邪知見而誤墮三塗。菩薩若不稱其機宜而橫教二乘義理，不僅障礙學人發大菩提心，更斷送對方的法身慧命。³⁰⁵是以慈心菩薩應以自己所通明的大乘教理，善用權巧方便攝受學人安住於無上菩提，教示開發智慧之門，方堪為自他俱利的菩薩行。

「不往聽法」、「僣慢不請法」以及「僣慢僻說」，可從請法者與能說法者，說明僣慢能妨礙智慧增明，斷送進趣菩提道的過失。首先，菩薩應具足精進修學、謙卑心勤攝正法的正面態度，對說法人不起嫌慢惡念。至於未能自度的新學菩薩若不願親近良師善士，不廣學多聞，則面臨智慧退減、惡法增長之難，彰顯智慧的開發，促使菩提心的增長³⁰⁶其次是針對佛法尚未開啟佛法正解的新戒菩薩，既對佛法熏染未深，更不宜心生僣慢而不進取。對此，智旭強調有實有德之人，方堪稱為有真修者，盡解經律深意則是正解者，學人今不向有德者諮受佛法，不但喪失傳法化他之益，亦乖違參學之芳規。³⁰⁷

以上是從請法者的學習心態，分別說明新學菩薩懈怠放逸不從善士學習、自恃聰明或高貴年宿而生僣慢心，而不前參訪各處有德明師，以致妨礙個人欲求無上佛道、增長智慧的種種善緣。此三項也兼攝《菩薩戒本經》「不受師教」、「僣慢不聽法」，以及「輕毀法師」，強調學人因心懷嫌恨僣慢而不受師教、不前往聽聞說法、或輕視不恭敬說法者，皆非正行菩薩所為。意味著菩薩應以諮請佛法為本務，僣慢、懈怠不請法則喪失長養心地法門的善因。可以說，尊重正法，精勤求法，謙卑受教是開發智慧和增長菩提之鑰。菩薩從盧舍那佛與釋迦牟尼佛輾轉傳法、師師相受諸佛大戒，方免於自誓受戒、欲得好相方名為得戒體之難。相對於求法者，若新戒菩薩以至誠敬重心，欲從先達請問經律深義，然先達內懷慳吝嫉妒，生輕慢心而不欲為他一一解答，此舉乖違諸佛輾轉接引和訓誨之道。因此，「僣慢僻說」強

³⁰⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7492-93。

³⁰⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7477。

³⁰⁷參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7517-18。

調為人師範者，應以慈悲心傾心開示斷惡修善諸法，令學人遠離顛倒邪見；此不悞不僞於法、無畏二施之心，則為功德智慧所莊嚴。³⁰⁸

第三節 饒益有情戒

發心菩薩除了積極斷除一切煩惱，廣修八萬四千法門外，也積極利益一切有情之事。換言之，菩薩以諸律儀莊嚴個人內德，兼廣學廣修無量諸善法門以成就無上佛道，外則善導眾生入於成佛極果。《梵網經》曰：「菩薩入一切處山林川野，皆使一切眾生發菩提心，是菩薩若不教化眾生者，犯輕垢罪。」³⁰⁹《菩薩戒本》也提到：「教化眾生，常無勞倦；善業畢竟，速成佛道。」³¹⁰意味著菩薩自利之餘，也常起大悲拔苦之心，無論在何時、何處，皆令一切眾生發起無上菩提心，積極教化眾生以持戒去惡從善；更以精勤無倦行利他攝生之事，廣集諸善福德，以達到惡盡善圓的清淨行，以期速成就無上佛道。智旭認為，菩薩既以悲心立下眾生無邊誓願度的弘願，若不積極化及眾生得安樂，則背離初發心的本懷。

《合註》的攝生饒益義涵，是以慈悲喜捨四無量心以及四攝法，作為化及眾生獲得安樂解脫的法門。此中，「慈」以愛念眾生而常為眾生求安隱樂事，「悲」則愍念眾生受五道中種種身苦、心苦而施予拔苦救度；「喜」則從自他慶悅的立場欲令眾生從樂得歡喜之心；「捨」，則除眾生憎愛之心，起無分別之平等心。³¹¹易言之，菩薩行是結合了柔和質直心與代眾生受苦的悲願，更藉智慧所開發出來的權智饒益一切眾生，使眾生成就菩提妙法。有關饒益有情戒的深層意義，智旭提到：「由持戒力，出生一切度眾生事，利他行也。」³¹²菩薩以持戒清淨而不毀三業，則能生諸

³⁰⁸參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7520-21。

³⁰⁹《梵網經》卷2，大正藏，冊24，頁1009上。

³¹⁰《菩薩戒本》卷1，大正藏，冊24，頁1110上。

³¹¹《大智度論》卷20，大正藏，冊25，頁208下。

³¹²《成唯識論觀心法要》卷9，《卍新纂續藏經》，冊51，頁430上。

善功德，更為世人植福田善因緣；更以慈愍心斷除眾生貪瞋癡等煩惱心，令眾生離苦得安樂，開展出自利利他的圓滿菩薩行。然而，智旭對饒益有情戒的理解範圍，已從四無量心、四攝法擴展為菩薩以十一事攝化和利益眾生，即一、凡眾生饒益之事，悉與同事；二、看病；三、說法；四、報恩；五、救苦難，為眾生開解憂惱；六、給貧；七、以德畜眾；八、安慰眾生；九、稱有德；十、折伏過惡令改；十一、神通示現過惡，令眾生畏避。³¹³上述引文，菩薩欲行無量饒益眾生行，則須立基於嚴持菩薩淨戒的基礎上，結合所論述的十一事，方能圓滿成辦攝生之事。此十一饒益眾生事，可歸納為資助有情、德化眾生，以及如法攝受群生等三大項目，作為饒益有情的具體內容。

一、 慈仁資助有情

一切肉，皆從斷眾生命而來，菩薩既發起不忍眾生苦而發起大悲心，而廣行饒益利濟眾生之事，食眾生肉則抵觸慈悲的本義。若從慈悲為佛性種子觀點說明一切眾生皆有佛性、皆與我同體，同具貪生畏死之心；而今為食噉其肉而斷其命，其殘慘之甚，非懷慈菩薩所應行之事。《合註》強調縱使二乘漸教聲聞，起初雖尚開緣受食三種淨肉，其後因悲憫眾生而斷此口腹之欲。³¹⁴意味著菩薩既以慈仁為本，應遠離殺害眾生和食一切眾生肉之舉，方不乖違大慈悲佛性種子的正行。八福中，看病福田因兼具悲敬二田而堪稱為最上福田，解釋菩薩應興起大慈大悲心，緣念眾生五蘊之苦，盡其所能看視、供養一切病人。《梵網經》與《菩薩戒本》就此義特別制規菩薩若見病人而不施救濟，則得輕垢罪的條文。就看病對象而言，聲聞者僅侷限於師友、同法共房、以及僧團諸眾，菩薩則從弘誓兼物，慈悲恭敬之心，平等看視一切病人。³¹⁵

³¹³《在家律要廣集》卷3，《卍新纂續藏經》，冊60，頁492下。

³¹⁴三種淨肉是就小乘在不見殺、不聞殺、不疑為己殺的客觀條件下方可受食。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁7458-59。

³¹⁵《梵網經·第九輕戒》與《菩薩戒本·第三十二輕戒》參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁7480-83。

從犯戒角度而言，無論是大乘或聲聞重罪輕戒，皆應以見聞疑三根舉罪，教誡犯戒者懺悔，令對方決志改途易轍，捨過遷善。僧團以同食味同住同利，共法味和合布薩說戒，理應如法舉罪，作為安眾之道。菩薩若瞋恚不舉罪，或不給予教誡，則犯不教悔罪之過；³¹⁶此義也為《菩薩戒本》和《梵網經》所共許。就僧制而言，若默然同住不行教悔而同食味、同法味，皆隨事犯而各結輕垢罪。慈心菩薩應如父母等愛子般憐憫犯戒者，以慈悲心為對方開解過惡憂惱，教導遠離苦難之道，若瞋恚不教則結不舉罪之過。³¹⁷對於不為造業眾生正說佛法和世出世因果，不教人懺悔，不護譏毀乃至邪說之言等相關罪相，也應納入「不教悔罪」的範圍內。³¹⁸此外，若向未受菩薩戒者、尚未領悟圓教正理者，預說此千佛大戒的殊勝妙理，反導致對方不能殷重信受，而障礙菩提善法的增長。此意乃針對背覺合塵，常居中道理外的外道之眾；因未能對中道佛性之理起正信，雖聽聞此妙義，卻反生起褻瀆正法之心，未來則感得戒障之難。事實上，菩薩既懷慈饒益眾生大弘誓，應以權宜方便接引，隨機開示正教之利喜，循進引導一切眾生入於佛戒中。³¹⁹

菩薩若投入國家使節之職，非但要捍衛國家權益，更謀略討伐眾生戰事；更因希求利養而起惡心損物害民；涉及種種非和合，相諍造業等惡事。聲聞毘尼中，佛陀尚嚴禁佛子不得與軍中來往，何況故犯通國使命，乃至興師相伐作害民害國之事。此戒雖正制慳貪利養而起相害因緣，若起瞋傷傷害、貪奪眾生財物之舉，則屬殺盜等罪。³²⁰同義，菩薩若從事販賣良人奴婢、市易棺材，除了招世譏嫌外，也導致眾生眷屬分離之苦，販畜促成殺害之緣，售棺材板木咒人令死等不如法事，此種種邪

³¹⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7463。

³¹⁷《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 182 下。

³¹⁸此屬《菩薩戒本》之不諫惡人和不護譏嫌戒。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7464-68。

³¹⁹此段強調為惡人說戒所引發的種種過失。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7620。

³²⁰國使戒針對菩薩為利養惡心作通國使命，由軍陣合會而興師相伐，以致殺無量眾生，則隨事隨語結重輕罪。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7485。

業除了乖違慈心與樂眾生、買畜放生、施棺給貧意趣外，也違背為眾生開解憂惱、拔苦的本義。³²¹

就饒益有情的文脈言之，《梵網經》禁止菩薩涉及五種惱害眾生之事，以及不得蓄殺具惱害眾生的禁制³²²。要言之，持戒菩薩不得販賣乃至蓄藏一切迫害眾生之器具，以防傷害眾生生命，乖違菩薩慈悲利生，勸人戒殺的意趣。從因緣果報觀點言之，現世若被他殺害，皆因過去夙因所感；而今欲以冤報冤而肆意報讐，則重增未來怨結。此意可從一切眾生皆是吾六親眷屬，皆是未來諸佛的平等觀說明。大士應以慈忍平等心觀眾生猶如己親，以瞋打不報、有讐不報的平等觀上，息滅一切累劫冤愆和怨憎之苦。強調菩薩不得有報復心乃至行報復事回應一切眾生，避免造一切破壞慈忍心或導致結未來怨等事，彰顯出以德報怨、冤親平等的無緣慈心。³²³

二、以德化生

講說經律，傳法度生本是菩薩的正務，遍學三藏十二部經則是度生之本。藉由日日誦持菩薩戒經，了知本源清淨佛性是無作戒所依之體，由解起行而證得性修不二之理。對於未能法法全通的淺智凡夫而言，倘若不肯精進辦道而詐言能解，此舉非但內乖己心，更因種種欺誑之解外誤他人求道。智旭認為，既不解佛法、不知戒律而欲作師授戒者，皆違犯自欺誑他二過。智旭強調，此意並非嚴禁菩薩比丘作人師，而是呵責末世之徒以度生為旗幟，謬為師範，不解而詐稱能解，因高慢藐視律門而訶毀戒學等顛倒弊端。若不識重輕持犯諸學處，昧心厚顏以貪收徒眾、為之授戒，皆乖違諸佛古德輾轉相傳，師師相授，以法度生為報佛恩的意趣。他進一步質

³²¹販賣戒主要是針對出家菩薩應如法資身，方不違慈救眾生的意義。參照釋滿益，〈梵網經合註·卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7487-88。

³²²損害眾生五事有一、刀杖弓箭等為損害眾生之具，二、輕秤小斗短尺，重秤大斗長尺為欺誑之具，若僅約畜用則結輕罪，若移換詐取，令前人不覺則屬盜所攝；三、因官形勢，以威力行於逼奪則傷慈本懷；四、以繫縛損傷眾生肢體；五、貓狗能傷鼠類，豬則終歸被殺食；此意說明菩薩不應犯「損害眾生戒」和「畜殺具戒」。參照釋滿益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7550。

³²³瞋打報讐戒亦兼制《菩薩戒本》「瞋打報復戒」、「慊恨他戒」，以及「不報恩戒」，參照釋滿益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7514-15。

疑無德無解卻貪圖名聞利養，昧於戒理而廣攝徒眾，可謂是一盲引眾盲、自欺欺他；此惡行不但違逆本源心地障聖道罪，更違背以德攝眾之義。³²⁴

不行放救與救贖之義，可分別從拔眾生苦難和護持佛法三寶，說明菩薩應實踐與樂的利行，並以救為苦難眾生出離憂惱作為其本務。前項勸誡菩薩應以三種慈心為攝生要旨，為眾生開解菩薩戒經律，教導慈悲救護一切眾生解脫現前苦難為當務之急；令未生之惡，使其不生，拔其未來苦因，令不受未來苦難。³²⁵後者述說大士若面臨惡世外道破壞正法，販賣三寶及迫害發菩提心者，不得隱忍坐視，應盡其救贖心力施予方便救護，使對方免於種種災難。強調處於此末劫惡世法難時期，正是大士興慈運悲，弘護佛法為己任，報答三寶恩的最佳時機。³²⁶

不善知眾的過失是針對叢林執事者³²⁷，在執行僧團職務當中，應隨取四攝法為德攝眾生之用。既能慈心護安大眾，和諍守物為本務，更要善用愛語攝如法和解除滅僧俗之間的諍訟，使一切人與樂無諍。倘若為主者不善於止滅眾僧紛諍，則不能使僧團和合共住，更導致破和合僧方便罪。其次，若應事不當，差互施用三寶物而不善於守護三寶，必招感貧窮困苦報。智旭就此二事告誡叢林執事應善和善守，應以平等心如法統理大眾，方符合見和同解、利和同均的意義；解釋身負僧團統領的比丘、比丘尼應以德攝眾，方能維護僧清淨和合，攝眾生歸於僧寶數中。³²⁸

³²⁴無解作師戒和為利作師專指為人作師的菩薩比丘而制，欺瞞而犯誤自誤他之過。同時，《戒本經·第十八貪心畜眷屬戒》為貪奉事、畜養眷屬等內容納入其論述範圍。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7504/7611-17。

³²⁵智旭將三種慈心意義述說為生緣慈，即觀六道皆我父母；法緣慈，即觀地水火風是我身體，無緣慈，即於生生受生之中而悟不生不滅常住之法。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7509-11。

³²⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7548。

³²⁷此戒是主要說明叢林執事類目，即法師、清規者或律師、僧堂首座、知安居房舍等事或僧坊直院、勸人作福業者，以及客堂知事等人。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7527。

³²⁸參照釋蕩益，〈梵網經合註卷六〉，《藕益大師全集》，頁 7527-28。

此外，《梵網經》列明佛子常起大悲心，入一切城邑舍宅、山林川野，皆使一切眾生發菩提心的戒相，³²⁹解釋菩薩藉由了知一切眾生及三世諸佛與我身心皆無差別，生起拔眾生性德之苦和與性德之樂的大悲心；結合口言愛語之力，冀望能令眾生感通開悟。³³⁰再者，《戒本經》提到菩薩見眾生行諸善事，因嫌恨而不恆順助之，不隨眾生願，則違犯同事、利行二攝生法。同樣，若在家菩薩應如法中興家業、盈利田業、牧牛等福事，也應歡喜隨順之。至於和諍、吉會、福業則是出家菩薩所應同之事。³³¹準此以觀，菩薩除了運用拔苦與樂和隨喜眾生等善法作為度生之道外，更以布施、愛語、利益、同事等化導方便，作為勸令眾生進趣無上正等菩提的要旨。

三、 如法攝受有情

以上論述反映出，菩薩見欲發菩提心者，常以大悲心教化，令眾生能離苦得樂。意味著菩薩修習無量行門的目的，無非是為了教化眾生離苦得樂，為眾生說法就是度化攝生的行門之一。《梵網經》菩薩戒的特殊性，在於不揀擇眾生品類授戒而高勝於一切戒；由「但解法師之語，即得菩薩戒體」，而堪稱為圓頓大戒。今有百里千里而來求法心切者，授戒法師因瞋惡心不授與戒法，辜負當機者真誠求戒之心，也應訶責授戒法師未能見機益物之心，乖違大乘接化的本義。此義強調若不與眾生授戒則得吝法之罪。然而，若前人本不欲受卻強令受戒，則失去攝眾利他的意義。

³²⁹《梵網經》卷2，大正藏，冊24，頁1009上。

³³⁰智旭於「第四十五不化眾生戒」提到四攝中的佈施說明財法無畏三種施予，以對治慳瞋殺盜等煩惱；愛語則針對此戒而制，至於利益、同事則不加以明說，顯示他嘗試藉《菩薩戒本》「不隨他戒」、「不同事戒」來強化兩者的論述。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁7626-28。又《佛說大乘菩薩藏正法經》到布施，如法追求捨諸資具，以及自捨一切若內外法；愛語，導以正法，即諸法行功德智慧善權稱讚；利行，棄自所利隨轉利他，以自利利他悉起平等；同事，為成熟菩提，利益諸有情咸共發起一切智心，普施一切得無怯弱。《佛說大乘菩薩藏正法經》卷38〈11勝慧波羅蜜多品〉，大正藏，冊11，頁881中。

³³¹此文說明《菩薩戒本經》之不同事戒和不隨他戒，參照《菩薩戒本箋要》卷1，《卍新纂續藏經》，冊39，頁187上。

³³²意味著在攝眾的過程中，菩薩必須順應利鈍之機，善用深淺高下之權宜法門，導誘眾生入大乘法。

說法不如法的義涵，著重於說法上的行儀，審視說法者和聽法者的行為是否符合如法的禮儀範圍。此義如《四分律比丘戒本》眾學法所明，舉立為語、人臥立說，乃至人坐立說，人坐臥立說等卑下之相，顯示聽法者不行尊法之禮，說法者違犯威儀導物之義。覆頭、裹頭者，則訶責聽法者不禮貌之相；至於捉杖、倚杖者、持矛、持刀欲來聽法者，皆因自恃傲物而兼犯輕法慢教，而得非威儀之罪。³³³此戒強調不如法說法，能導致聞者招得輕師慢法之罪。反之，若法師如法順從說法儀式，其威儀之莊嚴足令眾生起致敬之心而歡喜聞法，令聞者皆得敬法、聽法之益。³³⁴

《合註》提到菩薩若能通達性具善惡法，即能善用善惡。如無厭足王幻作惡人，示惡持威，嚴刑酷法折伏剛強暴惡眾生；解釋菩薩以性修平等一性之理，成就折伏攝生二門。³³⁵《菩薩戒本·不行威折戒》從罪犯品級來判定處罰輕重，如誤犯則容可寬恕之小罪者，菩薩須以理訶責之；若頑強不聽訓誨、訶責不改者，應以慈心折伏之。煩惱熾盛犯重大罪者，折伏不改，則應被罰黜不共住。³³⁶同樣，若不以苦切之言方便利益群生，則違犯菩薩不以威折的意願。強調菩薩示種種惡相，持諸威儀之事，無非為了摧慢破見、折伏眾生煩惱心，再以慈心和善巧權智給於引導教誨，

³³²此文義正是解說第四十輕戒之檢擇受戒戒，參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7602-10。

³³³《四分律比丘戒本》眾學法之第五十三至五十條文分別提到不得為覆頭、裹頭、叉腰、著革屣、著木屣、騎乘者說法；第八十六至九十二條文說明人坐已立、人臥已坐、人在座已在非座、人在高坐已在下坐、人在前行已在後、人在高經行處，已在下經行處、人在道，已在非道；第九十六至一百則強調持杖、持劍、持鉞、持刀、持蓋，因不恭敬心而不應為說法，惟除為病人說法則不犯，參照大正藏，冊 22，頁 1022 上。

³³⁴參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7629-31。

³³⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7368。

³³⁶《菩薩戒本箋要》，《卮新纂續藏經》，冊 39，頁 188 上。

令眾生成就一切佛法。如《菩薩戒本疏》言：「諸菩薩於有過者，內懷親昵利益安樂增上意樂，調伏訶責治罰驅擯，為欲令其出不善處安立善處。」³³⁷

從神通示現過惡，令眾生畏避的立場觀之，菩薩具足福德智慧之餘，更以神通力方便引導眾生出苦海之沉淪，安住於饒益安樂之菩提道。此意可從菩薩欲饒益惡道眾生，藉由示顯廣大神通力，令諸餓鬼或餘惡道眾生，憶念宿世因緣果報，了知先身所作惡業前因後果，而深生厭悔之心，即能領悟菩薩化教精義，由此殊勝因緣而能速離惡道。《菩薩戒本·神力不折攝戒》³³⁸可從饒益的對象、方法、目的說明菩薩既已成就神通力，若不方便示現諸趣怖相惡行，令諸有情厭離種種不善事；則乖違菩薩攝化眾生勤修正行，趣入諸佛本源清淨的意趣。

綜合以上，智旭對饒益有情戒的理解和詮釋範圍，已不再侷限於以慈悲喜捨四無量心為主體的理解方式。將菩薩攝化眾生的十一種重要實踐結合於菩薩條文上，而此十一項目不出於資助苦難眾生免於憂惱、以德慈化、酬報三寶眾生恩，以及如法攝受諸有情的義涵。看出智旭除了將四無量心、四攝法的精義結合於饒益有情的戒相以外，也對攝化眾生義涵賦予完備詳密的義理架構，也為行人開拓了更寬廣的實踐空間。

³³⁷ 《菩薩戒本疏》卷 2，大正藏，冊 40，頁 670 下。

³³⁸ 《菩薩戒本箋要》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 188 下。

第四節 小結

從秉受、修習菩薩三聚淨戒為通向菩薩道的立場觀之，菩薩所共持之攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒等開遮持犯的範圍，概括了《梵網經》與《菩薩戒本經》所陳列的重輕戒相條文。如《菩薩戒羯磨文釋》：「蓋祇此重輕諸戒，既能止惡，便具眾善；既能自攝，便能攝生，故即名為三聚淨戒。」³³⁹如上述分析，智旭有意將《菩薩戒本經》所有開遮持犯盡會入于《梵網經合註》十重四十八輕中的意圖。³⁴⁰強調菩薩行人應詳細悉知陳列於諸菩薩戒經論的精義，藉由參合明解菩薩戒的相關條文，組成更具體和細密的戒理結構。透過善識諸戒開遮持犯，了知所應持犯、辨別輕重等次要義，自能善護身口意不故犯戒。智旭進一步補充：「於律儀上起大菩提心，能止一切不修善事；勤修諸善，滿菩提願也。」³⁴¹彰顯菩薩以律儀戒為基礎，於止惡處實踐眾善奉行，廣集一切善法，助成大菩提心的圓滿成就。憑著嚴持淨戒而能出離煩惱惡行，以具足善律儀，作為修證之八萬四千善法的基礎；進而促成六波羅蜜、慈悲喜捨等諸善法之成就。強調自利之餘，亦教化眾生發大菩提心，達到利樂有情、自他兩利之法益。

值得一提的是，智旭對諸重輕戒條文的詮釋，除廣明律儀戒所蘊含的止禁結罪重輕以外，更進一步導入長養善根福德、懲惡勸善的相關論述。如菩薩十波羅夷戒的說四眾過為範例，《合註》開宗明義指出已受菩薩戒者，若向未受菩薩戒人說大乘七眾，或對不知大乘妙用之外道毀謗僧團罪過，此關係於正法住是之衰，無論或實或虛，皆應結重戒罪。反之，若菩薩向有大乘戒者如法說實舉過，令其懺悔不犯；更應常生教化外道二乘之慈心，使對方覺悟大乘善法，於三寶深生淨信，得不退轉。³⁴²此戒雖著重於大乘律儀重輕戒相的止持內容，卻不離於懺悔得淨善，拔眾生止無明苦，令對方安住於菩提道的義涵，彰顯一戒即圓具三聚淨戒的妙用。其次，「僻

³³⁹ 《菩薩戒本箋要》卷1，《卍新纂續藏經》，冊39，頁129上。

³⁴⁰ 《菩薩戒本箋要》卷1，《卍新纂續藏經》，冊39，頁188下。

³⁴¹ 《在家律要廣集》卷3，《卍新纂續藏經》，冊60，頁492下。

³⁴² 參照釋濶益，〈梵網經合註卷四〉，《藕益大師全集》，頁7414-20。

教戒」說明菩薩無論面對佛教內眾或外道、六親善知識等外眾，皆應為他們教解菩薩三十心地法門深義，使對方由義解心地之法用而發起增上菩提心。進而述之，教導有緣眾生持戒修習諸佛正覺心地法門，為眾生解說義理，令眾生得真解真修之慧，生起欲求無上正等菩提之心。彰顯饒益有情戒不離於攝善法、攝律儀，後兩者也蘊含著饒益有情戒的意趣。意味著三聚淨戒之間具有互利相成，一聚各具三聚之義，三聚皆不出於重輕諸戒的圓融關係。此義正顯菩薩戒既超勝一切戒，卻不捨一切戒的殊勝性。

智旭強調，以菩提心為體的菩薩心行，除了具足慈悲、柔和、安忍和覺照之心修集善法外，更不違廣化眾生誓願而施攝慈悲喜捨、利行、愛語等權宜法門，令眾生皆得究竟安樂。反觀小乘行者欲求出離心、見苦斷集而希求自度，僅有學處律儀以教出離清淨；不傾慕佛地稱性功德之殊勝，則無勤勇總攝一切善法之攝善法戒；因不思濟度一切眾生之事而無攝眾生戒。他強調菩薩於初發心時，便以上求下化為懷；所謂上求攝善、下化攝生，以持戒清淨而一時圓具三聚淨戒，而實無先後次第的差別。³⁴³

³⁴³參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7324。

第五章 智旭的菩薩戒思想特色

立基於一切戒而超勝諸戒，具有普偏性，能貫穿於僧俗七眾行儀，且兼備教理弘揚與實踐層面的菩薩戒思想，在復興晚明佛教戒律環境的歷程中，獲得教界高度重視與推崇。對晚明戒律復興甚具影響力的智旭，其舉足輕重地位也充分體現在疏解、弘揚菩薩戒思想上。在中國弘傳兩大菩薩戒主流中，智旭特別推崇以圓頓妙理大法攝生，廣為流通於教界的《梵網經》，更奉為其菩薩戒思想的典據。總體而言，智旭對菩薩戒疏釋的相關撰述當中，尤以《梵網經玄義》和《梵網經合註》篇幅、文義最為龐大和深廣。智旭在 32 歲時候，發心為《梵網經》擬註，歷經了 7 年的教理深究和思想錘鍊，自身的實踐體證，以及順應道昉的邀請宣講《梵網經》的因緣會聚下，隨筆述出《梵網經合註》與《梵網經玄義》；如〈梵網經合註緣起文〉：「予繇是力疾敷演，不覺心華開發，義泉沸湧；急秉筆而隨記之，共成玄義一卷、合註七卷。」³⁴⁴

智旭從古德阿闍梨受得菩薩戒後，深知欲求剋證之期，須以戒律教觀兼學為熏修之基，方有出要之期，逐遵循秣宏的戒學遺規，奠定了戒律學養的基礎。其次，他鑽研天台法華玄義與摩訶止觀，也經歷三番的毘尼律藏研讀，更奉《梵網經》為日常功課。對於秣宏在撰註《梵網菩薩戒經義疏發隱》所隱含的疑慮，智旭不僅能渙然冰釋，更對前人所未疏釋且文古義幽的上卷經義，也能悟解其中妙旨。他強調《梵網經心地品》可作為眾生真性淵源的引導，以及確示發心菩薩妙修始終的聖教法。從教理實踐觀之，其教法形式具備漸頓同收的要義；其本迹化導層面也彰顯權實一體不二、橫豎俱開的圓融境界，襯托出華嚴和法華在教理上的共同性。若站在觀行實踐的層面而言，《梵網經心地品》則透顯理事並備，性修不二，圓融相即的意義。³⁴⁵

³⁴⁴ 參照釋蕩益，〈梵網經合註緣起〉，《藕益大師全集》，（台北：佛教書局，1989 年），第 11 冊，頁 7049-50。

³⁴⁵ 參照釋蕩益，〈梵網經合註緣起〉，《藕益大師全集》，頁 7047。

智旭在疏解和實踐《梵網經》過程當中，深刻體會到僅傳譯一品之《梵網經心地品》，其深奧義理實已融攝於梵網經一百二十六卷六十一品全義當中。同時，他發現菩薩戒的持守直至契證心地法門，皆是成就菩提極果的體現，此深層意義可藉由天台的理觀事修、教觀雙運的理論加以詮顯和會通，以便引導眾生契證《梵網經》奧義的最佳途徑。此舉顯示智旭嘗試透過天台教觀學說來詮釋和融通原屬華嚴部類的意圖。因此，本章將著重於智旭的菩薩戒思想與台教觀學說的連結，嘗試梳理智旭所要陳述的菩薩戒思想和實踐意義；進一步釐清智旭如何將天台教觀義理貫徹於心地法門和菩薩戒當中，以及對心地法門和菩薩戒在義理與實踐上作了何種程度上的會通。

第一節 性修同圓之佛性戒

從《梵網經》的整體脈絡觀之，上卷闡明菩薩於十發趣心、十長養心、十金剛心和十地漸次提昇修習的次第內容，此三十心十地與下卷菩薩十重四十八輕戒在義理和實踐上，具有緊密的體證思想關聯。如《玄義》：「上卷明三十心十地，為入佛果之根源；下卷明十重四十八輕戒，又為行菩薩道之根本。性修因果，義理皆周。」³⁴⁶約菩薩道的實踐內容言之，此心地品乃是一切眾生之本源，也是三世諸佛之法身慧命；凡聖若欲證得此本源自性清淨之體，必須先發心受持與嚴守菩薩十重四十八輕諸淨戒，作為修證心法門乃至成就無上菩提的必要途徑。意味著菩薩戒的持守是促成心地法門的契證，以及清淨佛性的應現；彰顯藉行契理，從性起修，全修在性，性修不二乃至因果相即不二的重要義涵。

進而述之，此心地法門乃是聖智者所契證之境界，非語言文字所能宣示之心法；諸佛以同體大悲心而展顯不思議稱性方便，運用開權顯實的方式曉悟久沉迷網的眾生。由此，釋迦牟尼佛於第四禪摩醯首羅天宮引導天眾與諸菩薩眾，接歸至蓮華臺藏世界秉受盧舍那佛所契證得心地法門；讓善根因緣具足的梵天眾以及通教利根菩薩，會歸本源、開發本具的清淨佛性。此舉不僅為能直接契入佛性理

³⁴⁶參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7119。

體的諸利根菩薩演示諸佛心地法門，更為閻浮提一切凡夫愚痴眾生宣示盧舍那佛因地中，初發心所常誦之光明金剛寶戒（十重四十八輕戒相）；強調此佛性戒乃是一切諸佛、菩薩之清淨自性本源；只要發心頂戴受持此戒品，以及克證心地法門，即能保任直至成佛。³⁴⁷要言之，此清淨「佛性」義涵，揭顯眾生皆能成佛的可能性，以及如何證得究竟成佛的問題。³⁴⁸

至於理與事、性與修之間的關係，智旭解釋《梵網經》以諸佛本源清淨為其體，強調此體乃是法爾性德，為諸佛所契證的清淨常住法身，也是眾生心性之理，以此闡明理與體的不二義。他認為自性清淨的理體意屬於性，此本淨理體全賴戒法而得以開顯；因戒法貴於專修而歸屬於事修之門，若能秉戒如實而修，自能契合於性。同樣，《玄義》強調此經以全性起修、不二而二說明全理成事，以修合性，即以本淨佛性之理作為事修成就的依據；全修在性、二而不二則闡明全事即理，事修實踐不離本性清淨之佛性理體的融攝關係。《玄義》進一步提出真常佛性為此經之體，而深明慧觀之心地法門與備顯止行二善的菩薩重輕戒，彰顯方便與功德莊嚴之宗意。所謂體宗相契，則稱性圓修，透顯出理事非二、性修交成、體宗不隔的圓融義涵。³⁴⁹

一、佛性為三德秘藏之體

《玄義》：「一切眾生皆有佛性，此佛性者，即是諸佛本源心地，以此不生不滅為本修因，然後圓成果地修證。」³⁵⁰如引文所述，《梵網經》以佛性為諸佛本源理體，即是盧舍那佛乃至一切世尊所證最極清淨常住法身，更是眾生本具的心性之理。約佛性因果言之，解釋佛性雖非因非果卻能出生一切因果，所謂本源自性清淨為因，常住法身為果；因亦是佛性，果也是佛性，既能超越因果而不離

³⁴⁷ 釋迦牟尼佛特為久住於四禪八定、慈悲喜捨之第四禪摩醯首羅天宮天眾，即其心本來自在無所係屬、兼具一切清淨差別功德之梵住天眾；以及為通教利根而實轉接為別圓二教菩薩，說盧舍那佛證成正覺之心地法門，進一步透顯《梵網經》雖為別圓二教菩薩為所被之機，也具有不擇眾生法器、種類，唯發菩提心、但具佛性即能受持此心地法門的寬廣性。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一、三〉，《藕益大師全集》，頁 7139-40/7307。

³⁴⁸ 近代學者牟宗三「佛性」觀念提出兩個觀點：成佛之所以可能，成佛依何形態而成佛方是究竟的問題。參見牟宗三，《佛性與般若》（上），台北市：聯經出版公司，二版，2003年，頁 180。

³⁴⁹ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7124-28。

³⁵⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7127。

因果的特殊性。從一切眾生皆有自性清淨述之，佛性具有能遍一切法的特質，所遍之一切意識色心、是情是心無不具佛性。無作妙戒、發趣長養金剛等三十心，體性平等諸十地，同以本源清淨佛性為所依之體³⁵¹。簡而論之，佛性就是眾生成佛的本因、依據和終極目標。

盧舍那佛以定示現虛空光體性三昧，強調虛空為蕩無纖塵；光為能徧照法界之慧，體性則是一切萬行之歸趣，為無量功德所莊嚴的實相真源，此三昧之名，也是三德秘藏之異名。³⁵²強調此真源體性正是一切眾生本來具足之成佛正因、諸佛如來究竟圓證常住極果，也就是法身德之意。「虛空」顯明遍一切法無礙之力，此即是解脫德，「光」則彰顯觀照透徹之意，正示般若德的德用。《玄義》更進一步對佛三身與三德秘藏的相即關係作出詳解，所謂法身，唯有中道理體而別無他體之法身德；報身則是證理繇實智的般若德，化身為處處應現往來而成就解脫德。³⁵³從圓教的不可思議理性觀之，三德秘藏無論在迷在悟，其理性不因證悟佛果而增加，在眾生迷位亦毫釐無減。若結合於人格性之三身說，在迷時是性德本具而未顯發之理即三身，若達到修證圓滿成佛時，則為究竟三身，圓成涅槃三德。準此可知，圓教菩薩在分證聖位以圓觀力分破一品無明，緣因善心、了因慧心、正因理心等三心同時圓發，即成就解脫、般若、法身三德；此三德秘藏，三觀相即，圓在一心，非造作所成而名為發得本有。由上得知，智旭所談及之中道理體、體性、實相真源、自性清淨可被解讀為體同異名之佛性說。其次，《合註》提到：「自性清淨者，正因佛性也；菩薩戒者，緣、了佛性也。全一性以起二修，全二修而成一性；故名佛性之性，猶云諸佛本源佛性種子也。」³⁵⁴作為成佛的正因，也是成佛依據的佛性三因，正因佛性乃是成佛種子，也是凡聖本來具足的實相真理；緣因佛性是眾生本具修善與功德累積的潛在能力，即菩薩通過六度、四攝法、

³⁵¹ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7129。

³⁵² 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7121。

³⁵³ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7064。

³⁵⁴ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，（台北：佛教書局，1989 年），頁 7149。

四無量心繞益眾生之諸行；了因佛性則是眾生本具體悟諸法實相的觀照能力，³⁵⁵即以智慧力開發一心三智，契入中道圓理，證一分佛性三德。

至於三德秘藏的內容特質，《玄義》：等齊於別教初地的圓教初住聖位，以圓觀力分破一品無明，證一分涅槃三德；正因理心開發，即成就法身德，住於實相法身中道第一義；緣因善心開發而成就解脫德，住於不可思議虛空光體性本源成佛常住法身三昧，了因慧心顯發而成就般若德，住於摩訶般若畢竟空。³⁵⁶強調正因佛性雖人人本具之佛性因，然必與緣了二因稱性而起，三因不一不異，不縱不橫；三心圓發，圓在一心，圓證究竟三德涅槃。

若從教理的特質觀之，圓教所詮釋之無作四諦，說明五蘊十二入皆是真如，了然洞徹苦即是實相，則無苦可捨；無明塵勞即是菩提則是無集可斷，邊邪見皆是中道真理而無道可修，生死即涅槃則無滅可證。至於所詮釋的不思議不生滅十二因緣，從了知無明、愛、取等煩惱即是菩提，以般若空慧圓觀清淨菩提與煩惱是無二無別，則是究竟清淨的了因佛性；屬於業道之行、有二支，所謂善惡有漏業即是解脫，就是解脫自在之緣因佛性；識、名色、六入、觸、受、生老死，乃至過去、現在、未來三界苦果即是法身性德，法身是無苦無樂之大樂，超越變易生死，則為不生不死之真常，此就是正因佛性。³⁵⁷此文意明示惑業苦三道產生順流生死的十二因緣，若能逆轉三道則能成就涅槃三德；除了舉示三因佛性與涅槃三德之間是因果不二、一體不二的相即關係外；進一步詮示事理不二，一即一切，一切即一，無作本有的法門為義趣。³⁵⁸

對於所證成的涅槃果德，智旭強調諸佛親證諸法本來常寂滅相，以圓悟不出生入、不生不滅的不思議理性而證成無上覺，得名為性淨涅槃；永斷分段、變異二死因果，解脫於輪迴不止的業道而證獲解脫自在，名為圓淨涅槃；發四弘誓願、

³⁵⁵ 沈海燕，《法華玄義探微》，（高雄市：佛光文化事業，初版，2011），頁 266-70。

³⁵⁶ 參照釋滿益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7100。

³⁵⁷ 《教觀綱宗》卷 1，大正藏，冊 46，頁 941 上。另參見釋聖嚴，天台心鑰/教觀綱宗貫註，台北市，法鼓文化，二版，2005，頁 292-93。

³⁵⁸ 參見釋見聞，《天台教學綱要》，（台北縣：世樺國際，2002 年），頁 261。

行六波羅蜜，為饒益眾生而示現生滅、因緣皆幻化不可得，則為方便淨涅槃。³⁵⁹
如《法華經會義》：「性淨涅槃：凡聖平等，即法身德；圓淨涅槃：出障圓明，
即般若德，方便淨涅槃：為眾生故，非生示生非滅示滅，即解脫德。」³⁶⁰

由上獲知，佛性三因可被解讀為眾生本具的理佛性，也是菩提證成的依據；
而此佛性之理必須藉由事相理觀的修證，方得以開顯而證成究竟佛果。菩薩既了
知佛性三因是本具的性德，發起上契佛道、下化眾生之菩提願心，遂而從性起修，
實踐六度萬行而開顯觀照智慧；福慧圓成而證得法、報、應三身之佛果，此三身
的證成而具足性淨、圓淨、方便淨等三涅槃。涅槃極果所具足之三種德相，即是
法身、般若、解脫德，一一各具常住法性之常、淨、我、樂四德，彰顯彼此具有
相即相成的融通關係。由此可知，智旭對佛性三因、三身、三涅槃、三德的詮釋
方式，顯然是繼承智顛的三軌與三法論證方式，此乃是針對眾生從凡夫地，直至
覺悟成就佛果歷程中的重要修行義趣。³⁶¹

反觀之，別教因修習但中之理而僅以正因佛性為所依之因，而迥然超出生死
涅槃之外；稍優勝於尚不知有正因佛性之藏通二教，卻劣於圓教同時具足三因佛
性的殊勝性。相對於前者，藏通二教不知佛性為法身正因，更不能了知或詮釋不
思議之不生不滅、生死涅槃一如，以中道理體為依體的妙義，更不具有緣、了二
因，僅有修得生空般若，斷見思二惑而未得究竟一切解脫。因此，藏通二教所證
的佛果非真實圓滿的佛身，所示現的僅是劣應身佛而已。別教雖談三因佛性，卻
指正因佛性方為中道理體之正因，而隔歷緣、了二因，突顯一因迥出的特殊因相，
此但中佛性理論卻違背了三因相即圓證之義。別教雖本具法身妙德，仍須待般若
空理次第修得成就，直至初地方證入聖位，見中諦理，三因三德方得俱顯。其果
德基於但中隔歷不融之理而因果不融，須歷遊一地復一地漸次各斷一分無明、各

³⁵⁹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷3，《卍新纂續藏經》，冊36，頁316下。

³⁶⁰ 《法華經會義》卷1，《卍新纂續藏經》，冊32，頁36上。

³⁶¹ 沈海燕，《法華玄義探微》，頁279-82。

證一分中道佛性；直至妙覺極果，方坐蓮華藏世界，現圓滿報身佛。³⁶²因此，別教對三德秘藏的證成，相對於圓教之地地相即、一心三觀圓證涅槃三德，乃是即中、即假、即中的圓融中道佛性，是截然不同的。

若依智旭之意，別教雖以但中之理為其基礎，若利根別教菩薩，若在修習中道觀當中，體得同於圓人證悟之三諦圓融妙旨，即被接入圓教位，此即是「圓入別」之義，上根別教人於十發趣心（十住位）被接入圓教；中根人則在十長養心（十行位）被接；至於下根人卻要到十金剛心（十迴向位）方被接入圓教。對於被接的論述，智旭特別推崇勝進接的實踐方式，他強調三十心雖同位於別教相似即位；然而任何一心，若能體證三觀於一心中，即能登入圓教分證初住聖位，自然顯現中道實相之性德。³⁶³

至於天台之圓頓理觀，可說是從不思議的高層次心境出發，一念緣法界，一色一香無非是中道實相。圓教行人在觀不思議境時，即了知心佛眾生三無差別，現前一念心即是法界全體、不可思議之理性；若能頓了現前一念心全具三千性相皆無自性、無他性、無共性、無無因性、無性亦無性，則能頓證三德秘藏，圓成中道佛性；如《華嚴經》：「初發心時便成正覺」，此意乃從定慧平等莊嚴，三因、三德頓具，性修相即不二的圓頓觀為進路。³⁶⁴

若從根機利鈍觀之，尚處於圓教外凡五品觀位的利根行人，因夙植深厚，或從善知識乃至從經卷之上根者，聽聞圓教妙理即能信解而發心修圓行，於觀第一不思議境中，即具足十乘觀法十法而進入圓教初住聖位，如《教觀綱宗釋義》：「謂上上根人祇千一法具足十法乘也」。³⁶⁵進入觀行即的圓行人，若未能頓悟當體即是法身之不思議境修證位，尚須藉由真正發菩提心之推動、雙修定慧的善巧

³⁶² 《教觀綱宗釋義》，《卍新纂續藏經》，冊 57，頁 507 上。又《梵網經玄義》提到圓教菩薩初發心住、二住乃至等覺四十位，位位各破一品無明，各顯一分三德乃至妙覺的說法。參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7109。

³⁶³ 另參見釋聖嚴，天台心鑰/教觀綱宗貫註，（台北市：法鼓文化，2005，二版），頁 328。又若按位接，屬相似位別教三十心僅被接入同屬賢位的圓教相似即之十信位。

³⁶⁴ 《教觀綱宗釋義》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 57，頁 507 上。

³⁶⁵ 《教觀綱宗釋義》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 57，頁 507 中。

安心止觀，方能達到見道的義涵，說明尚未能登聖位的圓行人須以一念制於心體之本來寂照；即藉由止觀善巧調試浮動之心，以修「止」為寂之照，修「觀」為照之寂，定慧均等則心體明淨，徧破三惑而證得安樂性具圓道品。³⁶⁶此意被解讀為須輾轉經歷善巧安心止觀，方能契入聖位之圓教中根行人；強調定慧等持的顯發，乃是契入圓證中道觀的重要因素和推動力。

二、 行布圓融的階位說

三十心、十體性地的修證義涵，揭示蓮華藏盧舍那佛因地歷劫修菩薩道時，所契證的心地法門。如《梵網經》：「是四十法門品，我先為菩薩時修入佛果之根原；如是一切眾生，入發趣長養金剛十地，證當成果。」³⁶⁷強調此四十心地法門就是圓滿報身之舍那佛自行自證的真實法門，敕令千佛轉相傳授，導化眾生歸於一真，欲使眾人各悟本源覺性，歸反本具的自清淨圓滿佛性。《玄義》：「念念皆應修習此三十心、歡喜等地，位位皆應遊履此體性地。」³⁶⁸強調心地法門之每一心、一地皆有環環相扣的體證義涵，也是一切眾生發心、修行，乃至證悟無上佛果之依據。菩薩欲顯見佛性本源，證得妙極佛果，必須透過對十發趣心、十長養心、十金剛心，以及十體性地的解行體證，方能達到最終目標。智旭認為眾生雖本具成佛正因，然不可高談生佛體同之理體，自認本身即是佛、與佛無異之謬論，生起以凡濫聖之邪慢，導致不得進趣菩提的障礙。由此觀之，眾生雖具佛性理體，相對於實際的事相差別而言，仍須進趣四十心地，方能達到證成佛果的目的地，顯明理雖性具，心藉修成的理據。³⁶⁹

盧舍那佛對四十心地法門敷演方式，分別採用簡略式的通論，以及周密詳解的別解式；智旭將之判定為明示心地名相，以及正列四十法門。意味著前者應機者是已成證成諸佛心法之釋迦千佛，故僅須略釋如來實際修行的法門要義；後者則是尚未契入中道佛性之諸菩薩，以及一切凡夫眾生，故須詳釋四十心地法門真

³⁶⁶ 《教觀綱宗釋義》卷1，《卍新纂續藏經》，冊57，頁507下。同時，智旭也提到寂照為定慧之德，也性德之始終。《周易禪解》卷5，《卍新纂續藏經》，冊20，頁427上。

³⁶⁷ 《梵網經》卷1，大正藏，冊24，頁998上。

³⁶⁸ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁7113。

³⁶⁹ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁7160。

義。智旭認為《梵網經》既被判釋別兼圓教，此判意來自上卷盧舍那佛已在因地百阿僧祇劫修行心地，初捨凡夫而成等正覺。下卷則強調若人受佛戒，即入諸佛位；又強調但解法師語，盡受得戒、入聖位。他認為三十心多站在別兼圓教的義理基礎上，十地則從圓兼別的觀點論之。此舉彰顯如來以平等大慈，方便應現之巧智，善運四悉檀攝生，順隨眾生根機勝劣、利鈍，受法者或於勝法中得劣益，或劣法中得勝益的雙重意義。³⁷⁰此文意乃屬化儀四教之不定益，舍那佛雖說同一法門，然隨眾生根機利鈍差別，受益領悟也有強弱、大小之差異。因此，對於三十心的修證行布，智旭以別教次第三觀為論述主軸，十體性地則偏重於入聖位修中道圓觀為進路，闡明圓教一心具足的卓越性。

《合註》提到行人於圓教外凡位開始仰信對中道佛性之理，修習堅實而契證發趣位，十發趣以從假入空見真諦理，發心趣向登菩提路。同時，此發趣心具有一一心皆向佛果位、一一心中各具向果之特殊意涵³⁷¹。顯示行人以習學圓中理為其義理基礎，經由深刻理解後，轉向別教次第漸入的實踐方式，從性起修，研習空觀；即從假入空觀，以智慧之心住於真諦之理。推而述之，儘管行人以中觀理為解，卻無法頓契即空即有的圓融中道，遂而捨圓求別，選擇別教的次第漸進為其修行方式。因此，智旭在詮釋十發趣心的修證內容中，也不難發現別教兼帶圓理的意味。值得注意的是，《梵網經》雖味同於華嚴系統，相等於《華嚴經》、《菩薩瓔珞本業經》所闡明的十住位，開始以十波羅蜜為發趣十心的修習內容；而別於《華嚴》直至十地方強調十波羅蜜的實踐義涵，意味著此經菩薩對十波羅蜜的重視度，可說是超勝於意屬華嚴系統的相關經典，強調菩薩道的修證內涵是以十度為實踐基礎。此十發趣心強調以生心而無本住的相似中道解，行人在深達空法的基礎下修習十度，說明十度皆是無相法門的義涵。同時，此十波羅蜜皆具有長養善法、金剛堅固之義，也蘊含十地體性法門的內容特質；蘊涵著利根人若隨聞圓理，即能稱性修觀，總攬一切法入於一念心中的圓修宗趣。行人若觀空義而不住於空，入於假見俗諦理，顯發慧眼，則能趣向即空即假即中的中道真諦；

³⁷⁰參照釋滿益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7132-33。

³⁷¹參照釋滿益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7157。另參見釋聖嚴，天台心鑰/教觀綱宗貫註，頁 266-68。

所謂一心即是一切心，一切心即是一心之不思議三諦圓融。同樣，此三諦圓融、行布圓融的修行宗旨也普偏蘊含於十長養、十金剛心的各各修行內容當中。

《合註》提到慈悲喜捨四無量心、四攝法、定、慧十心，因為具有最能增長佛道福德資糧而得名為十長養。³⁷²十長養位的證成，是對十發趣法修習堅固，得成於忍而顯發的十善根心。屬於性種位的長養心，以分別假性而得見俗諦理，具有分別一切法的種種性、種種欲；以能分別而從空出假觀，了知諸法皆是俗諦，以如幻三昧長養眾生福德善法。此十長養法門的內容是立基於妙定四等心、四攝妙慧，定慧等持的基礎上，也是促成菩提善根增長親因。位於相似即之十長養心，經歷從假入空、從空入假的修證過程中，以空假二諦平等而行中道善法，對中道第一義觀已有相似性的體驗，更以此實踐宗要趣向十金剛堅固心和十體性法門。³⁷³若依行布修證視之，十長養心相當於天台別教之十行位，一心分對一行次第漸入；若是圓人則位位乃至妙覺皆具修此心。

行人於前二十心分別修空、假二觀，進而以定慧不退而不滯留於空假二諦之觀，以心心趣向中道圓觀，修習堅固而證獲金剛位。此十金剛心猶如金剛不沮壞之堅固義，以能入聖地之智，迴出空假二邊而契入中道實相觀。《合註》：「金剛心者，習中觀，伏無明；猶如金剛，不可沮壞。此心名義，大似圓家十信，亦即十迴向法門。」³⁷⁴《梵網經》所明之十金剛心，既從十長養出假，以中道第一義觀為正修；以自身所修的功德行因，迴因向果、迴自向他，事理圓融而契入中道法界理體，進趣菩提果德而得名道種性。³⁷⁵如智旭所言，三十心雖是佛性種子，唯此金剛十心對於修習中道觀的堅忍倍增於前二十心，依中觀道伏無明惑，成就一切智。約所證的無住即生心、生心即無住相的似解位論之，其位階等同於別教十迴向，圓教內凡十信位。值得一提的是，十金剛心總體上雖以中道佛性為其本修，然猶屬位位隔歷、次第漸成的但中義；一一心也各有所偏重的修證義涵，表詮行人修習無量法門的目的，無疑是作為契入實相佛性的前方便或有功用行。

³⁷²參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7189。

³⁷³參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一、卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7189/7615。

³⁷⁴參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7158。

³⁷⁵參見釋見聞，《天台教學綱要》，（台北縣：世樺國際，2002年），頁 256-257。

對於十金剛心的體證義涵，智旭特別強調次第修證中道觀為此十心的修行方式，此乃基於界外機宜利鈍不同，涉及或接或借的不同趣進。十金剛心以信心、念心、迴向心、達心、直心、不退心、大乘心、無相心、慧心、不壞心結合而成。首先，信心強調以堅固信力長養一切諸善根，不起外道邪見乃至世間種種妄見，則不受結業而入於真空無為法中；所謂的生住滅相即當體皆無，如《合註》：「心心空故信信寂滅，即迴無為心向涅槃路義。」³⁷⁶念心從能念之觀慧無非是一心三觀，所念之諦境不離一境三諦，能所相即而顯法三諦圓融之境。迴向心以迴出空有二邊，趣向中道第一義空，於真實法空智中，雙照有實二諦，咸歸一實。³⁷⁷達心是藉由智慧的顯發，了知一切實性實際上無結縛、解脫；所謂空空之智、如如之理等相皆不可得，通達一切法空，名為達照第一義空之理。直心則以正念真如照了無明入於無生智，以雙遮雙照之無漏中道理觀，內秉直性、外行直行，內外一如，更以教化眾生入於一切智智為其宗要。³⁷⁸

又第六不退心所證成的三種不退位，乃立於三種不退智的基礎上，此心強調三不退智於一心中修得，三不退位也於一心中證成的意義。³⁷⁹相較於天台的三不退說，別教分別於第七住為位不退，第八住至十迴向終為行不退，初地以能分斷無明惑，起中道正念，方證得念不退；反觀《梵網經》金剛不退心同以次第修習中道觀，而在等齊於天台第六迴向位，即能頓證三不退位。智旭認為，行不退成

³⁷⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7217。

³⁷⁷「有」就是假名諸法、幻有即空之世諦，「實」即是不有不空之真諦，別教以不有不空為真，解釋中道為十法界的迷悟所依；所謂的真諦，即是業道相續十二因緣中之道理。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁7217。

³⁷⁸所謂無明神我本空，空中亦空，即是雙遮；而此空空之理心，無論在有在無界不壞中道種子，即是雙照之義涵。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁7226。

³⁷⁹不退義：所謂不再入凡夫地，是為位不退果，不新長養諸見我人等為位不退因。新惑不生，見愛二習皆悉寂滅，雖示現入三界業，亦常行於空理，而得證位不退。不住退或位不退。次明所證解脫，菩薩於第一中道一合而行，皆不同於二乘解脫，名為行不退。了知生死即涅槃，煩惱即菩提，念念恒與薩婆若智相應。名為念不退。以上說明證位、行不退、念不退之三不退。三智不退，由空生觀智如如，即是位不退智；相續乘於大乘，即是行不退智，心入不二本際。即是念不退智。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁7227-29。

就事修滿足，念不退則是滿足理修。³⁸⁰既然事理二修皆究竟圓滿，自然性修不二，一心三觀任運而起，圓證涅槃三德。其次，二乘人、菩薩若能通達畢竟第一義空，一切行心而堪稱為一佛乘；能以一切智之心任載眾生趣入佛海，以義立名為大乘心。無相心則從般若波羅蜜觀照妄想、解脫、生死、涅槃，乃至十法界皆無二無別相，所謂離一切行相而行無生空觀，「即」與「離」皆無所著而得名無相。值得一提的是，十發趣與十長養雖各具慧心，前者雖知慧體卻偏重於入空義，而實名為空慧；後者雖發無生心，卻偏重於出假義而被視為慧見心。十金剛的慧心，以不落凡情、不著聖解，正顯契合中道之慧而名為如如慧。此慧心無縛著於凡聖二法而能善用諸法，俗諦不違真諦，真諦不違俗諦，以真慧光明普入一切法，而具有「真得所如，十方無礙」的德用。³⁸¹

如前所述，十金剛雖各各心雖具有堅固不壞之義，然居於最後的不壞心除了獨膺不壞之義外，也兼備能入聖地之智、所證的近解脫之位，以及能入中道佛性正門的義涵。此心的入聖地智，等同於涅槃三德之般若德，也是實智菩提、了因慧心的顯發；近解脫位是通過方便菩提、緣因善心的顯明而成就的解脫德；得中道正門則彰顯法身德乃從真性菩提、正因理心而成就的義涵。此不壞心以順修於第一義空之理而不住於生死、涅槃，意屬為分滿眾聖，儼然與登地行人無異，然而其契證內容猶屬相似中觀，尚未以真實中觀見道，僅屬於地前伏忍極位。此不壞心以摩頂三昧力，於光中見佛聞法，即證得入頂三昧，屬於凡位之最尊上。若契入此位，於無間內頓證虛空平等地門，總持一切法、一切義，知一切法即心自性；性具功德得以任運現前，無作妙行即當下圓滿，此正是入聖見道的義涵。

382

約菩薩捨凡入聖立場而言，三十心法門以心心皆能行於空理，每一心以空空之慧入於中道無相寂照；一切諸相皆悉寂滅，如是證得金剛三昧門而入於虛空平等體性地。又界外行人機宜有優劣不同之異，對所觀照之中道理，若能一念具足，

³⁸⁰參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7601。

³⁸¹參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁 7236。

³⁸²參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁 7237-39。

證入即有即空即中之三諦圓融妙旨，則是證入分證聖位。意味著以中道理為正修之十金剛心，若所契證的理觀是中道佛性，即被接入圓教位。詳而述之，若按位接，即等同別教相似即之十發趣、十長養、十金剛次第被接轉入分證即的圓教初住位；若從勝進接觀之，即從聽聞圓中理之名字即佛，乃至相似即佛的任何位階，都能契證中道圓融之理，轉入圓教分證即位。

由此觀之，以修習中道觀為本法的十金剛心，透過契入中道佛性聖法，發真智斷得成堅固忍，以真實中觀體得佛性圓理，捨三賢內凡而入於體性十地聖位，此聖位地猶如大地般的荷負一切法和眾生；強調一一地皆能總攝諸法，地地皆具平等之義。約德用而言，十地為一切功德智慧之所歸趣，慈悲巧便皆從此出生，說明十地所體證的內容頓同諸佛所契證的實相理體，而得以灼見佛性。此約圓教分證法身為解，即地地分破無明惑，各證一分中道佛性，乃至斷盡無明十重障，智證十真如，成就一切種智。至於一地即一切地，一切地即一地之義，強調圓教是位位相即，行布圓融相攝的圓位說；雙照無礙則說明一心圓修三觀，三觀相即的圓妙三諦。

別於華嚴以十波羅蜜分屬十地，《梵網經》解釋初地乃是攝位歸體，詮顯全修在性而名為入平等體性地。此中，行人於初地既能從中道真實性中出生法化，一切慧行、行行皆稱性滿足而證得三德三身，優於對二行僅有相似解行的前三十心。意味著初地菩薩順應中道理性所起平等大慧，任運教化；於所證得的中道應本起隨意神通變化，乃至一時具足十力十號及不共法。了知一切法即是中道性德、即事即理，深達性善性惡皆不離性具，彰顯教道雖別，證道同圓之義。³⁸³第五慧照地則專明十力³⁸⁴之妙慧，闡明此十力品慧藉由修習而成就深層的能觀之智，而能徧起一切功德之行；更以妙慧照徹一切法，通達諸世間與出世間之道。此十力不但能了知自修因果，也能徹見一切眾生因果分別、了達淨穢平等、知善惡性空、色空不二、凡聖平等，乃至徹見四大無性本如來藏等難勝之巧慧。七滿足地則獨

³⁸³參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁 7243-46。

³⁸⁴慧照地所明之十力為：慧方便、業智力品、欲解力品、性力品、根力品、定力品、道力品、天眼力品、宿世力品、解脫力品。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁 7269-72。

顯不共於二乘、菩薩，惟諸佛獨具的十八功德法。強調此地已具足十八聖人智品，窮盡真如之際；能化現佛身，數數示現八相成道，轉聖法輪，度化十方三世群靈，無所不遍而名為滿足地。十地以正受佛職位、入佛數而立名為入佛界地；又此地乃是成佛近因，更為一切聖人所契入之處而堪稱為佛界地。前八地之第十空門為空空亦復空空的慧門，現今更用此大慧而空之，體證如虛空性平等智而得佛的十號功德。此十地自每地各斷無明、進證一分中道法身，若更破一品無明，即入於等覺位，若對前十地視之，此位可被稱為佛位。然此等覺位尚有最後一品無明未斷，名為一生補處菩薩或上士，若從究竟位妙覺位視之，此位名為金剛心菩薩，從捨凡入聖的初地分證至今，方歸圓滿。³⁸⁵

進入分證位之十體性地，由證得念不退，即能以無功用道，現身百界，示現八相成道，三德圓成而三身圓顯；初地即能以平等智而顯發十力、十號及十八不共法等功德的能力。至於專明十力的五慧照地、十八不共法之七滿足地、得十號功德的入佛界地的修證內容而言，其覺觀力、功德隨著分斷無明惑、進證中道圓理而漸漸勝進，其智慧與福德的圓滿度，理當遠超勝於下地。十地的證成，雖有內容層次上的次第漸陳，就行布圓融而言，一地中無非不具足一切諸地功德，位位圓攝的卓越性。圓教的分證法身³⁸⁶名稱雖相同於別教十地，其體證內涵猶如四十二位次宛然高下，位位皆具足法身、解脫、般若三德，圓見事理，一念具足而成就圓頓之義。

如上述之，已入分證聖位之體性十地，所契證得法門、行位皆與中道佛性相應；所謂入初地即具足一切諸地功德，強調契入初地即具足成佛功德的論述。中道佛性的圓滿具足，可被理解為猶如月體，月雖有漸圓之分，然月體卻無漸具之別；強調月體雖不異，光輝必由漸增。意味著行人於初地所證得的實相義涵雖相同於佛位，然其內涵尚未究竟具足，猶如漸圓之月，直至斷盡四十二品微細無明，

³⁸⁵ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7290-93。另參見釋聖嚴，天台心鑰/教觀綱宗貫註，頁 275。

³⁸⁶ 《占察善惡業報經義疏》卷二提到體性十地又名為無生忍，以斷一分無明，分證一分法身而趣入菩薩正位；《已新纂續藏經》，冊 21，頁 449 中。圓教分證即佛，統括了十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺四十二位階；即初住等齊於別教初地，二至十住與別教十地等齊，初行同於別教等覺，二行則對於別教妙覺。至於圓教三行以上在斷惑、觀智上的深廣，非別教行人所能比擬。

月體方圓滿具足，佛性圓現，此就是究竟清淨的法身。所謂性修二德圓融不二，而圓證涅槃三德；強調欲開顯此佛性，必藉性修交成。³⁸⁷

對於「心」與「地」的立名差別，《玄義》：「然三十心，無非菩薩之所遊履；一一皆能生勝妙果，何獨非地？而體性十地，一一皆能總攝諸法，一一何非菩薩妙心。但以相似位中，未證真實，故地亦名心。分證位中，堪任荷持，故心亦名地。」³⁸⁸三十心一一心雖各具向佛果之義，十地也各有前三十心的修證義涵；前者的觀行功力雖日益明淨，能斷見思、塵沙二惑、伏無明，猶屬於相似觀慧，對中道實相體驗的真實性，尚處於相似解行。相對於前者，十地以證真覆實而立名為分證聖位³⁸⁹，強調此十地已進入分分斷無明，分分證中道佛性，入初地即見三因佛性，證三德秘藏，顯一分實相之理的修證義涵。由此觀之，「心」與「地」的名義，是從體證內容的差異，說明行人對中道實相體驗的真實性為立名之義。

三、 稱性不二、理事圓融之圓頓理

《梵網經》開宗明義說明實報土的華臺報身盧舍那佛，自據蓮華臺藏世界，以他受用報的勝應身，化應界外別圓二教利根菩薩。若從諸佛說法內容觀之，華嚴經的化機內容以圓而兼別，強調諸佛現身說法為一實施三權之教；此經則以引三權歸於一實中而判釋是別兼圓，即為開藏、通、別教之權，開顯《梵網經》佛性本源心地圓頓為真實之教。約「從本垂迹」述之，所謂本性清淨法身，即是眾生本源自性天真佛，諸佛皆依此佛性理體證得究竟離垢妙極法身。若結合於此經所強調的一切眾生皆有佛性的論述，佛性即是諸佛本源心地，眾生皆以此不生不滅的佛性為本修因，而得以圓成果地；突顯因亦是佛性，果也是佛性，因果相即的特徵。由此觀之，心佛眾生三無差別的論議是從圓見事理，一念具足三千性相，理事圓融的立場所開展出，此心佛體同呈現出圓教三一相即，無有缺減，圓融無礙的最高體驗。其智慧之卓越，於名字即位，聽聞不思議圓頓實相之理性，便了知現前一念即是理具事造具一切法，兩重三千無不是中道第一義諦。不同於別教

³⁸⁷ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7114。

³⁸⁸ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7111。

³⁸⁹ 參見釋見聞，《天台教學綱要》，頁 413。

主張的隔歷三諦和次第三觀，所詮釋的內容是圓頓中道實相，此即是俗、真、中之三諦相即；所謂一諦即三諦、三諦即一諦的不思議實相。此三諦乃是非造作的天然性德，圓人依此因地本具之性德而起一心三觀之修德；在現前一念心中，體具三千諸法，法法無礙，一即一切，一切即一，即空即假即中的圓妙三諦。³⁹⁰

《玄義》提到法性以此介爾一念心而全具法界之理，此一心中既全具法界之理，也必全具法界之事；強調法界能總攝一切事，並無微塵許一事能出於法界外。進而述之，佛性理體同名為性德，「體」冥乎理具；然理具不離事造，「用」則成乎事造，事造也還括理具。事造理具兩重三千，皆即一念心中圓具；猶如梵帝網珠相互涉入，光光融攝，重重無盡，展現不可思議之境。³⁹¹既如上述，智旭主張《梵網經》以捨凡入聖為力用，初發心即諦信中道實相圓理，以靜觀實相而契入觀行即，若體得觀行清淨，則進入三十心向果的相似聖，直至登進體性十地之分證聖位；成就無功用心，起一心三觀，現見實相三諦，任運現前，成就一心同具空假中三智。³⁹²因此行人在分證佛位，以圓妙三諦之性德，起一心三觀的修德；理具事造一時具足，則能圓超分段、變異生死，得以圓證涅槃三德。

從一切眾生皆有自性清淨的佛性述之，佛性具有能遍一切法的特質，以及所遍之一切意識色心，是情是心無不攝入此佛性戒中。強調此佛性妙戒的確是全性起修的常有真因，凡聖皆是依此佛性理體而顯發莊嚴的常住法身妙果。然而，眾生儘管了知心佛眾生體同無差別，基於久沉迷網、垢習深厚，未知本源心地之因，不能直捷圓見事理、一念具足之圓頓教理，諸佛唯以同體大悲起不思議稱性方便，次第開曉契入此心地法門之道。此義彰顯《梵網經》的義理依據是立足於眾生皆有佛性，強調凡有佛性能皆入於佛性戒為其理論基礎，開顯出凡有情、有心者無不入於佛性戒的論述。此佛性戒以眾生本具有的自性清淨性德為所依體，然須藉由事相修證，以事契理，開顯、莊嚴自性清淨佛性而成就無作妙戒體，說明無作戒以性德為其本因，從性起修、全修在性，性修圓具，無作之戒自然任運而起。

³⁹⁰另參見釋聖嚴，天台心鑰/教觀綱宗貫註，頁 294-96。

³⁹¹參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7088。

³⁹²參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7131。

此外，《合註》提到雖人人性具三十心十等微妙法門，然需效仿盧舍那佛，以佛性戒體為成道的最勝因緣，從發心受戒品、誦習，克證心地法門，直至證成佛果皆不離此戒。強調此戒以正因佛性為種子，緣了二因佛性又以此戒為種子。³⁹³智旭提出菩薩了知法性無染，隨順修行尸波羅蜜而斷邪行障，全性而起三聚淨妙無作戒體；引用《涅槃經》為經證說明眾生因持戒，方得見佛性乃至成就佛道的論述。³⁹⁴闡明無作戒的成就，是透過對清淨佛性的現見，而此清淨佛性理體須藉由戒法的如律持守方得以顯發。若能如實持戒修行，自能與性德契合，永離二邊，契入中道圓理；所謂戒淨體顯，無作戒體則一時顯發，即生起任運止惡行善的功能。

是以《合註》：「心地法門、十無盡戒，皆如理而證；稱性而修，所謂中道了義無戲論法。凡夫著有，二乘證空，皆背真因。」³⁹⁵凡夫及外道對惡善戒之取著、對無常苦無我不淨之顛倒想而成就有漏因果；二乘雖證得無漏卻不達性體，兩者皆違背佛性真因之修。惟有大乘別圓二教聞知佛性、起中道實相觀，依中道從性起修，全修在性，稱性而修，由此契證性修不二之圓妙。《合註》進一步將戒譬喻為能生養萬物之大地，為一切功德聚，戒品具足則一切功德成就；若能通達以十無盡戒為標竿的佛性戒，則能全性起修，全修在性。此中，全性起修闡明福德藉由智慧的顯現而圓滿具足；全修在性則強調智慧由福德具足而圓現，彰顯福慧具圓則性修交成的相輔相即。³⁹⁶佛性戒相應於正因理體而能顯發法身德，持性之戒即是全性所起的緣因福善，而成就解脫德。通過觀慧體悟戒之性，而起了因智慧，全性而修即起了因佛性，全修在性而當得般若德。彰顯圓人依圓妙三諦之性德起一心三觀之修德，照性成修，稱性起修，即能圓證法身、般若、解脫三德祕藏。

³⁹³參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7311-12。

³⁹⁴《成唯識論觀心法要》卷 10，《卍新纂續藏經》，冊 51，頁 438 上。

³⁹⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7647。

³⁹⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年，頁 7645。

總而言之，智旭體認到性具實相妙理的契證，是不離於妙修之本的基礎下，說明性德三因與修德三因的相即關係，即藉由性修相成，性修不二，而得以洞然中道實相之淵府。³⁹⁷若能依中道佛性如理而修、如理而證，心地法門乃至十無盡戒，則能與中道佛性相即起稱性而修；彰顯理雖性具，心藉修成，警惕行人不可墮入高談理性而廢止事修的邪慢中。如前述之，無作戒體是依佛性理體為修本，若能如實修行，自能合性而任運生起。意味著無作戒是屬於事修的層面，即為修證之門，性為所依理體，屬理；然若無事戒，則理觀則不發，全性起修，故不二而二，全修在性則二而不二，由稱性圓修而成就極妙因果。猶如「本覺之性明能熏始覺，始覺之智德，能尋本覺。」³⁹⁸始本二覺不二，性修同源，事理非二，性修教成之的圓妙義。

第二節 觀行對菩薩戒實踐的重要性

對於清淨本源顯發的具體實踐，智旭：「專心辨道，兼律兼教，助顯心源。」³⁹⁹解釋戒律與台教皆以解行雙進為修證要旨。從證悟與沉迷立場言之，眾生若能通達現前一念心性的心地本源之理，即與諸佛所證得，乃至眾生本具的三德秘藏絲毫無二差別，強調此一念心性之體為即空即假即中真義，三諦宛然，三觀也是法爾宛然的圓妙理觀。然而，眾生心性雖與諸佛同等無別，自無始迷妄所積深厚惡習，若欲回歸此清淨本源則非容易之事。而今行者既能發起離貪愛網而專求出要之心，必須具備甄別邪正，洞明了悟權、實頓漸之用；藉由讀誦大乘經律而深達經文解義，體悟諸法皆會歸於諸佛本源清淨理體，若能處處體認此心性，則漸堪趨入真理之旨。⁴⁰⁰因此，智旭強調《梵網經》以正因佛性為成佛種子，一切眾生雖具佛性，然須藉由持戒、實踐菩薩六度萬行；並輔於對經教律典的通明，以解行作為體證之基，方能灼見佛性，成就阿耨多羅三藐三菩提。

³⁹⁷ 《靈峰蕩益大師宗論》卷7，《已新纂續藏經》，冊36，頁372下。

³⁹⁸ 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7295-96。

³⁹⁹ 參照釋蕩益，《靈峰宗論·示元印》卷二之二，《藕益大師全集》，第16冊，佛教書局，1989年，頁10404-05。

⁴⁰⁰ 參照釋蕩益，《靈峰宗論·示元白》卷二之一，《藕益大師全集》，頁10439。

一、 心地法門與三聚淨戒的相即性

《梵網經》：「是菩薩十波羅提木叉應當學，於中不應一一犯如微塵許，何況具足犯十戒？若有犯者不得現身發菩提心，亦失國王位轉輪王位；亦失比丘比丘尼位，亦失十發趣十長養十金剛十地佛性常住妙果。」⁴⁰¹此經所披之機為欣證清淨佛性為期的界外別、圓教大根性者，強調菩薩尚不可犯絲毫微細戒規，何況是相違於勝妙善法的十波羅夷。進言之，重大斷頭罪乃至微細小戒之違犯，除了導致本身戒行、戒體上的雜染不淨外，更是導致失去世間最勝福位、出世間賢聖慧位，也失去對四十心因位乃至佛性妙果的證得。彰顯以止行二善為實踐宗趣的菩薩重輕諸戒，以及深明慧觀之四十心地法門的緊密結合，就是開顯清淨佛性，圓成三德勝果的要門。

針對寡於聞見之末世鈍根眾生，既不能從大部教觀開圓解門，更不知三十心十地所示，徒受菩薩戒虛名而不論修證的詬病。⁴⁰²智旭認為《梵網經》涵攝全面性的事修持戒和理觀心地，即以四十心與十重四十八戒為實踐核心，堪為新學菩薩依循的修證架構。菩薩若能如實持戒，藉由事戒契入本源清淨理體，透顯性修不二之旨，皆不離教觀的實踐意義。以三十心十地作為入佛果之根源，十重四十八輕戒為行菩薩道根本的因果邏輯而言，心地法門為本修因，成等正覺為果；初發心常所誦戒為因，分滿法身為果；強調心地法門與所誦持之菩薩戒皆是成就佛道之因。反映出菩薩戒即是心地的相即義涵。所謂「以十重四十八輕戒，即能歷心地位次之法；而三十心十地，即持戒人從因至果所歷之位故也。今以能從所，則戒即心地；以所從能，則心地即戒。」⁴⁰³進言之，十重四十八輕戒可被理解為由持戒清淨而達到止惡修善、攝生植福智，作為證成圓滿佛果的重要資糧，心地法門則是不離理觀與事相的實踐。前者重於事相上的淨戒修持，後者從稱性而修為出發點，然而兩者皆以開顯本具清淨的中道佛性為修行進路，透顯菩薩戒與心地法門具有相輔相成、相即成就的特殊義涵。

⁴⁰¹ 《梵網經》卷2，大正藏，冊2，頁1005上。

⁴⁰² 參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁7126。

⁴⁰³ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁7653-54。

《玄義》：「若云初發心中常所誦一戒，似向發心一位，別別拈此塵許法門。若云乃至十發趣十長養十金剛十地諸菩薩亦誦，我今亦如是誦；是誠一切菩薩之要用，一切大士之所依。喻以心地，愈覺融通矣。」⁴⁰⁴依文意，無論是初發心的新學菩薩或已進階賢聖位的久學菩薩皆以所誦的菩薩重輕戒為其修行宗趣。《合註》：「戒之體性，亦即心地之正因，常住之極果。」⁴⁰⁵強調菩薩十重四十八輕戒乃以正因佛性為種子，一切諸佛菩薩乃至凡夫眾生，從初發心直至成佛，皆以此重輕戒為最勝因緣，闡明此重輕戒為一切眾生修行之本，也是成就三十心十地法門的本源。強調每一戒條皆有心地法門所契證的內容，而心地法門的成就無不以此戒為基礎。所謂「欲遊佛海，先資戒航，戒淨則解行可遵。」⁴⁰⁶意味著行人若能嚴持淨戒，以及通達重輕戒開遮持犯的深層義涵，自能開啟契證心地法門之鑰；心地法門對中道佛性的契證，即是無作戒體的呈現，詮顯菩薩戒與心地法門具有相即融通的特徵。

引前章所述，十重戒以過惡深重、乖離眾善法、不易懺除的根本重戒，是菩薩乃至聲聞律儀中最嚴重的性、戒罪。《合註》：「十重戒法，攝一切戒罄無不盡，是故名為十無盡戒也。」⁴⁰⁷引文透露十無盡戒乃是一切戒之根本，強調此戒即是無盡之藏，能盡攝一切法，更以本源自性清淨為其所依之體；若能稱性而修，則成就無作妙戒體。十重戒的持守，無非是為了摧伏殺、盜、淫、妄、酒、說、毀、慳、嗔、謗等十惡罪，長養慈悲、少欲、淨梵、諦語、明慧、護法、忍惡推善、財法俱施、忍辱和讚三寶等十種善根；若破此十重戒，則障礙菩提善根的長養，也喪失清淨的戒體，而永棄於佛海邊外，更妄論進趣心地法門乃至妙果德。四十八輕戒多從菩提心的顯發，廣修六度萬行，饒益一切眾生為修行進路，以自他兩利作為長養福德善法之本。此中，智旭特別關注以身心與法的供養，並衍生出菩薩對平等施與捨的深層解行與體驗。如〈不供養經典戒〉顯示菩薩從外捨的財、法供養進趣為身命內財的法供養，進而成就檀波羅蜜與促成智慧的開發。相關於獨受利養、受施應供等輕戒，智旭從平等捨施的層面說明無相法門的實踐

⁴⁰⁴參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7115-16。

⁴⁰⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷七〉，《藕益大師全集》，頁 7615。

⁴⁰⁶《靈峰蕩益大師宗論》卷 6，《卍新纂續藏經》，冊 36，頁 369 下。

⁴⁰⁷參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7323。

意義；彰顯種種持戒、布施行為皆是導入成就十發趣心的捨心與忍心，十長養的捨、施等二心，以及以般若波羅蜜照了平等相的金剛無相心。

立基於菩薩戒以清淨正因佛性為種子的立場觀之，菩薩行人可藉由對心地品法義的通明，了知不淨命、外道邪見、不遵佛戒、為利說戒、破法壞僧制等種種遮罪，皆是破戒障道因緣。強調行人對心地法門義理的深刻理解，由解入行而安住於淨律儀，借助以智慧為導之正見和覺觀力，作為護持淨戒與助長菩提道的力用。同樣，行人若能以持戒力用契入心地要義，則可隨取發趣定心的無緣假靜慧，以無作意定力滅除凡屬邪見之性的障道因緣；⁴⁰⁸再以力波羅蜜堅護三寶以及一切功德善行，具足正信而不被外道惡邪見所燒。⁴⁰⁹若趣進金剛信心，則以倍於堅固的信力，不起外道邪見、計著心，而不再有結業之患。⁴¹⁰ 即如《合註》：「只此施戒等行，或達其三輪體空，或知其莊嚴無盡，或了其體是法界，總不得廢此六度事行而高談理觀。」⁴¹¹

若從一戒相似於一心觀之，〈不發願戒〉正顯以戒為心地法門之本的重要性，強調菩薩既以持佛戒為進趣心地之基，則應結大願而嚴持淨戒；藉由對心地法門的如實了知，則能依教如法修行，發起寧捨身命，念念堅持佛戒的弘願。⁴¹² 同樣，發趣願心不但涵蓋〈不發願戒〉念念不去心之義，更晉升為相連不絕，惟求菩提、不向二乘，永不退悔之大願。此乃從以果行因，既了知心佛眾生無差別之理，以稱果覺之性而行妙因；所謂無量見縛戒罪，以願求心而得解脫，無量妙行化為菩提資糧，強調一切功德皆以願心為根本。是以行人從初發心、修道乃至成正覺的歷程當中，皆以持戒修福之行來輔助願心的圓成，若達到行滿願足之時，三身佛果則自然具足圓成。⁴¹³

⁴⁰⁸ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7174-75。

⁴⁰⁹ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7179-80。

⁴¹⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7215-16。

⁴¹¹ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷二〉，《藕益大師全集》，頁 7299。

⁴¹² 《梵網經》卷 2 提到佛子應常應發一切願，願從友知識處學大乘經律，以及十發趣十長養十金剛十地，使之開解；如法修行堅持佛戒，寧捨身命念念不去心的文句。大正藏，冊 24，頁 1007 中。

⁴¹³ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7178-79。

既如前述，四無量心、四攝法具有最能增長菩提和養育眾生的特質，而被納入十長養心的實踐範圍。此十長養心的實踐內涵，並不僅限於饒益有情戒的範疇，而是遍及於三聚淨重輕戒相的實踐義涵當中。此中，慈與悲分別從菩薩為眾生拔苦與樂為其修善之本，禁止涉及十惡法、惡作遮罪惱害自我與眾生，而導致破戒、退失菩提心、污因染果等不善行為，強調以戒行清淨無犯作為進趣心地法門的途徑。要言之，十長養的慈心，正顯以能生樂因之慈相應於無我智觀，起觀照見一切法之慧，若能起三智於一心，一心三觀，一切法無非是即空即假即中，則滿足一切修行，化被一切眾生咸生正信，導之趣入究竟慈樂之果。⁴¹⁴悲心以實踐眾生緣、法緣、無緣大悲為菩薩之行，既先自滅一切苦因，隨後以拔濟之智，度化沉溺無量苦中的一切眾生；闡明菩薩應先具足自度之力，再運用慈悲所開發的巧智，作為度眾利他的力用。智旭認為，行人雖深具悲觀之心，仍須以事戒為所依境，強調理觀的顯發必藉由事境的輔助。是以菩薩應常行不殺不盜不婬等善法，所謂我不以殺盜婬事惱人，人自不惱於我，互不相惱則永拔苦因。意味著此圓悲不惟能拔苦，與樂之慈更隨之如影，以善能利益一切眾生而名為大悲。⁴¹⁵

十發趣的施度，著重於自利到彼岸為其修證目的，而長養心的施攝已從自度的範圍，擴展為以度化眾生為宗旨的攝生利行。然而兩者的修證範圍，皆不離於菩薩重輕諸戒所重視的三業為能施，財法為所施的範疇。行人以內修理觀、外行布施雙管齊下的實踐方式，證得三輪體空之中道圓理，達到即事之理、即理之施；圓見事理，一念具足的圓融修行。在饒益化他的實踐當中，智旭認為說法度生是最為艱難之事；若不以好語心無證入體性愛語三昧為度生基礎，則不能隨意善用四悉檀巧逗群機，隨情語作種種權說而實無欺誑之語。其次，菩薩利實踐行攝則須立足於實智體性的基礎上，方能廣行權智之道，以智慧廣集一切功德法財，或現行六道廣應群機，使眾生受益。同事攝則分身散化於異類，與其同事，適時導之歸入佛乘，而不令對方知其為菩薩所化。以上獲知，若要自在善用四無量心和四攝法為度生方法，唯有已斷見思、塵沙二惑等之界外菩薩，或已契證相似即位以上之賢聖菩薩，方能無礙任運度生。

⁴¹⁴參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7190。

⁴¹⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7192-94。

既如上述，智旭對於〈不化眾生戒〉的詮釋，乃從從生佛體同的觀點上說明菩薩以慈悲心拔眾生性德之苦，與眾生性德之樂；更以愛語攝，令之感通開悟；以利益攝方便調伏外道，乃至同事與眾生所作之福業。意味著菩薩在教化攝眾歷程當中，必須通過對四等四攝的義理義涵的深層體證，作為事相實踐的精神輔助和動力，此即是智旭強調以「理為事本」之義。意味著菩薩從初發心覆歷四十心當中，皆不離於對重輕戒的持守；而菩薩戒的止作範圍也涵攝了心地法門的實踐內容。如《玄義》：「此心地戒，從名字菩薩直至等覺，位位修習；堅固成就，入妙覺位。戒體圓極，諸惡永淨，萬善悉滿，是故名為盧舍那佛⁴¹⁶。」菩薩從初發菩提心受持菩薩戒而住於佛律儀，自知已受得菩薩戒，即是名字即佛。從已斷除界內見思煩惱、界外塵沙惑，直至更斷最後一品無明，煩惱斷盡則永不再犯戒，戒體清淨而常在不滅；此即是契證相似、分證乃至究竟即佛的體證內容。此時，等覺菩薩以福德智慧具足圓滿而入妙覺位，現圓滿報身盧舍那佛。

二、 無作戒體的闡發

以上論述反映出懷慈菩薩秉持著拔苦與樂之心，教化一切眾生為善以斷絕三塗之苦，度生死海至涅槃安樂彼岸為其正務。行人應廣學三藏十二部經等教理為傳法攝眾之本，菩薩戒經則是菩薩首當之學，除了應日夜六時誦持經文精熟於心以外，更須透過對義理之解，體悟菩薩戒乃是佛性之性，遂以秉持此佛性戒為證道途徑。從眾生皆有佛性而得入佛性戒的理觀基礎下，了知此性就是心佛眾生的本源自性清淨，也是無作戒所依之體。要言之，無作戒體以自性清淨的佛性為依因，而名為佛性種子，⁴¹⁷凡夫聖者皆依此無作戒，成就圓滿清淨戒體。值得一提的是，無作戒雖體同於佛性戒，然前者須藉由實踐修證方得彰顯，後者則是清淨無犯無持、無得無失的理體。強調戒體屬事相修證門，依佛性理體而起修，即從性起修，全修在性；若稱性圓修，無作戒體則清淨圓極。

⁴¹⁶參照釋蕩益，〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，頁 7116。

⁴¹⁷參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7166。

如前所述，無作戒體必須透過實踐方得以闡發，行人自秉受菩薩戒法後，除了透過精熟小乘律儀開遮持犯等義涵之外，更須依教如法持守一切重輕戒法。此約事相持戒的實踐意義，強調行人以專精護戒，於諸戒相微細無虧；若犯淨戒，猶如器皿有缺劣，應依所犯之輕重疾速如法懺悔除滅，令戒體得以恢復清淨。至於理觀持戒之相，則從持一切戒皆是因緣所生之法為觀境，若了知持戒的我和持犯戒相，皆是暫時幻化的因緣法，即證得當體即是無自性空，罪性本空之觀。既知一切法皆是畢竟空寂，從空入假觀，以無相心，起一切智而於空中修六度、攝生萬行。行人若以道種智現見中道佛性圓理，超越於雙遮否定空、有兩邊之法執，即以雙遮雙照⁴¹⁸的方式，成就一切種智，體認一切法無非是即空即假，無二無別，即是中道之圓融三諦觀。話鋒一轉，智旭藉由契入中道佛性之理轉化為作戒體顯發的表詮，即：「此無作戒，永離二邊，契中道。」⁴¹⁹就其理解，無作戒乃是菩薩結合了事相持戒與理觀持戒實踐，是藉由對事理圓融不二的契證，超越於空有兩邊，體證諸法不空不有，具一切法之圓中理。進而述之，無作戒體的闡發，就是頓見中道佛性，一念戒善功德即是一切念中善功德，⁴²⁰借助三智一心中起一心三觀，體悟認一切法清淨宛然，照性成修；任運斷盡界內外見思、塵沙二惑。因為不再起惑破戒之心，無功用道，無作而作而證得無作戒體，強調無作之戒是隨著佛性的顯發而起現行。

由此觀之，無作戒體的闡發，須具備對菩薩淨戒的持守，以及對中道佛性的現見方能任運而起。智旭分別從無作律儀、定道共戒、三聚淨戒等三種意義來彰顯無作戒體的殊勝。《合註》引用智顛對無作戒體詮釋為不起而已，起即性無作假色的說法；磬公釋則說明此戒體不起則已，起則全性，性修交成，必由無作假色的內容。智旭則提出：「何名戒體，謂吾人現前一念良知之心，覺了不迷為佛寶。」⁴²¹引文獲知，智顛與磬公皆認同以性之無作假色為戒體，此性無作之無表假色，是透過有表作色而得以表顯。強調此戒體一起則依全性顯發；無作一但

⁴¹⁸ 《梵網經合註》卷一強調一切法不受，是遮俗照真；一切法不捨，是遮真照俗。又不受即雙遮，不捨即雙照，雙遮雙照，中道宛然而現。參照釋蕩益，〈梵網經合註卷一〉，《藕益大師全集》，頁 7165-66。

⁴¹⁹ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7500。

⁴²⁰ 龔曉康，《融會與貫通－蕩益智旭思想研究》，（成都：巴蜀書社，2009年，一版），頁 131。

⁴²¹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 2，《卮新纂續藏經》，冊 36，頁 298 下。

顯發，則具足任運止惡、行善之功能，由一作而不俟再作，以義立名為無作。智旭進一步補充無作戒體就是眾生本具之清淨佛性，所謂「一發之後，永為佛種。」⁴²²強調無作戒以本源自性情淨為所依體，若覺了現前一念淨善之佛性，自能任運起止惡行善之妙用，彰顯此戒乃從自性清淨佛性所起之無作妙善。⁴²³如上所述，智旭從以生覺知現前一念之清淨佛性作為無作戒體的依據，而別於以無漏色法之無作假色為戒體的傳統詮解。

要言之，通過求戒者登壇憑師秉受，秉白四羯磨竟所獲得的妙善無漏色法，此即是無作戒體之義。意味著此無作戒體的獲得，是出於求戒者之殷重心、清淨心，以及希求菩提勝法之堅定意而感得的無漏色法。⁴²⁴有關無作律儀的特殊性，智旭認為唯有透過性、因、緣、體、相、期、果等七句勝義的詮釋方式，方能詮顯其深層義涵和特質。《合註》：「本源清淨以為其性。」⁴²⁵強調無作戒以不生不滅的諸法真實相為其所依之理體。換言之，若從悟的層面而言，此真實之相就是諸佛所證的清淨常住法身，對於尚昧於戒理的眾生而言，此即是眾生本具而待顯發的佛性。其次，此戒以增上善心以為因的立場說明行人以大菩提心和四弘誓願，作為以上契菩提，下化眾生願的增上善心，以期成就圓滿佛果。因此，智旭強調若不發菩提心，縱能嚴持淨戒，止名俗戒。又《合註》：「得道正門，即明正因理心，故曰明菩提心也。」⁴²⁶意味著唯有別圓二教的界外利根菩薩於初發心即能感得此戒。

三種勝境為緣則從佛菩薩現前受、菩薩法師前受、千里無師，僅於經像前自誓而受，說明上、中、下品的三種受戒法。值得一提的是，對於自誓受戒的下品受戒法，《梵網經》特別強調須得見相好，方堪稱為受得戒體。三番羯磨以為其體，乃針對從菩薩法師前的中品受戒法，行人藉由登壇白四羯磨，以表現其懇切

⁴²² 《菩薩戒羯磨文釋》卷 1：「無作戒體，一發之後，永為佛種。縱令轉生忘失，然既無退心、犯重二緣，當知戒體仍在。雖數數重受，但令覺悟而已，豈名新受新得哉？」《卍新纂續藏經》，冊 39，頁 194 下。

⁴²³ 龔曉康，《融會與貫通－蕩益智旭思想研究》，頁 130。

⁴²⁴ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 3，《卍新纂續藏經》，冊 36，頁 301 下。

⁴²⁵ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7315。

⁴²⁶ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，頁 7315。

求戒之心。意味著此無作戒是諸佛輾轉相傳的法門，若今從師師相授、以師為證的方式，於菩薩法師為面前，白四羯磨以表露其受戒之懇切，行人既如法受得此戒，則不須見相好。反之，自誓受者，須從三白而見相好之時放名得戒，不得好相則不名得戒。意味著行人須生倍於殷重心方可見瑞得戒，解明自誓受戒是如此之艱難。第五項的無漏妙色以顯其相，說明行人從師受戒後，由發心力之大而感得十方世界一切妙善戒法，乃至十方所被之有情，於一念中成就無漏微妙善色；而此無漏善色也一一遍於法界諸念中，此顯相蘊含著一即一切、一切即一的中道圓理。以佛果為期強調從今身直至佛身其間，不得故犯十重乃至微細戒，在在處處不捨菩薩淨戒律儀；縱忘失本念或數數重受，非屬新受新得。如智旭所言，大乘的無作戒體是極至佛身，不同於比丘無作律儀唯以盡形壽為期的不足。⁴²⁷妙極法身以為果則從受得戒體後，即入諸佛位而頓同三世諸佛所證得的戒體，解釋此無作戒體是無漏色法，更是諸佛之究竟常色；既是全性起修，則全修在性，持戒者應善巧護持淨戒，直至菩提成就為止。約理而言，初發心所得戒體與諸佛無異，然事相修習仍須防範退失大菩提心、毀犯十重禁法，以免造成障礙菩提道之緣以致失去戒體。⁴²⁸

定、道共二戒是大小乘所共有的律儀，屬於無作假色的定共戒，乃是住於四禪八定，已離色界纏縛之人，於禪定中能防止諸惡行現行的唯善之法，其自然止息諸惡法的德用，是顯發無作戒體的助力。⁴²⁹道共戒則是已離三界繫縛的見道聖者所修，由於已盡斷見思、塵沙二惑，超越分斷生死，無漏智慧現前，自然不會再造業起惑、毀破淨戒的可能性，無作戒則自然任運起用。是以《合註》：「繇於道力，自然永離諸惡，名道共戒。」⁴³⁰既如前述，智旭進一步將無作律儀，定共二戒的關係結合為：以戒現觀開發無漏智慧，無作戒體則永無破犯，由戒清淨而令智慧淨圓的相即關係。⁴³¹他強調定、道二戒與律儀具有同時並起的共通性，然後者則須以定、道戒之力為憑藉，無作律儀方獲得顯發。即藉由深厚禪定與無

⁴²⁷ 《法華經會義》卷 6，《卍新纂續藏經》，冊 32，頁 193 中。

⁴²⁸ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7316-21。

⁴²⁹ 《成唯識論觀心法要》卷 1，《卍新纂續藏經》，冊 51，頁 312 下。

⁴³⁰ 參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7321。

⁴³¹ 《成唯識論觀心法要》卷 9，《卍新纂續藏經》，冊 51，頁 428 中。

漏智慧所開發的定戒和無漏戒，以深層的三昧力制心息業，普現清淨威儀，再以究竟無相智慧發真無漏而能契入中道實相，而發起無作律儀。至於前文強調無作律儀從戒師受得的論述，此約尚有欲界繫縛之凡夫菩薩而言。對於凡夫菩薩而言，智旭認為若已先受律儀戒，無作戒體藉由所證得的定、道二戒的輔助而倍增明淨；意味著三者彼此具有三位一體，相互融通、相互成就的密切關係。

進而述之，無作律儀，定共二戒可說是建立於戒、定、慧三無漏學的基礎上。智旭認為戒定慧三總攝一切修行法門，也是出苦要徑。他強調：「佛法之要，在戒定慧；此三非三，三祇是一。此一非一，一必具三，能知戒定慧之缺一不可。」⁴³²對初發心菩薩的修行次第而言，智旭認為，三無漏學從因戒生定，由定發慧，後者猶勝前者，然定慧的闡發卻建立在戒的基礎上。又曰：「因戒生定，定生而戒愈完；因定發慧，慧發而戒定愈勝，故名三無漏學也。」⁴³³由引文獲知，智旭所主張的三無漏學具有前生後者，後資前者，前後相生相資，相互會的圓融意味。他進一步將三無漏學貫徹於佛性三因的義涵當中。所謂：「無量法門，不出三學；一往戒定屬緣因，慧學為了因，實三學之中，三因圓具。」⁴³⁴因持守淨戒、定中不起惑造業而累積善根功德，乃屬於緣因佛性的範疇；慧無漏學發起起觀照般若而成就了因佛性。緣、了二因的開顯，佛性正因自然任運現前。如引文所述，戒定慧三無漏學的成就，三因佛性則自然圓具，彰顯三學即是三因，三因不離三學的互具說法。

即如前所言，三聚淨戒是對菩薩戒條的內容、屬性、特質，歸類為止惡之律儀戒、行善之攝善法戒、利他之攝生戒。智旭認為，律儀戒實際上已羅列重輕諸相，而今僅將十波羅夷納入律儀戒的範圍內的意圖，是立基於四十八輕都是十重戒等流眷屬的主從的關係上。此十重戒法具有攝一切戒罄無不盡的特徵，而堪稱為十無盡戒。同樣，網羅八萬四千法門的攝善法戒，就是無作戒體所具的眾善法；

⁴³² 《《靈峰蕩益大師宗論》卷 8，《卍新纂續藏經》，冊 36，頁 394 上。

⁴³³ 《蕩益大師佛學十種（選錄「性學開蒙」，「梵室偶談」兩種）》卷 2，《卍新纂續藏經》，冊 28，頁 558 下。

⁴³⁴ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 2，《卍新纂續藏經》，冊 36，頁 276 中。

藉由慈悲喜捨饒益及眾生，令得安樂的攝生戒，即是無作戒之妙用，彰顯此三品戒以無作為所依之體的同時，又能促成無作戒體闡發的緊密關係。⁴³⁵

簡言之，菩薩戒法以菩提為本，弘誓無盡為宗趣，若不覆行八萬四千法體，以及慈悲喜捨定體，攝善、攝生義則未得以彰顯，無作戒體則不足以圓具。立足於一切法從戒而出，一切法歸趣於戒的立場觀之，攝律儀戒以斷除三道之苦，所證得的斷德則促成清淨法身的成就，遂而圓成法身德；攝善法戒則從廣集一切福德，福慧交成而成就智德說明圓滿報身的證得和般若德的圓顯。攝生戒則約不忍眾生苦之悲心，以恩德攝化眾生，顯現百億應化身，以證得解脫德，優勝於小乘以斷苦自度而僅以攝律儀為其實踐內容。此意揭露菩薩初發心即以上求下化為修道本懷，渴慕佛地稱性功德而上求攝善；常思濟度一切眾生而下化攝生，三聚淨戒一時圓發，此即是無作不思議之妙用。

⁴³⁵參照釋蕩益，〈梵網經合註卷三〉，《藕益大師全集》，頁 7322-23。

第六章 結論

智旭一生的弘律行儀和熱誠，可從他廣閱和研習聲聞與大乘律藏，進行演繹、撰述和重訂各部律典的熱誠和努力呈現出來。出家受戒後，他不但研究律學，也實踐戒律；遵循五夏學律的佛制學養，更奉戒律為首要之學。智旭本身的戒律學思和行儀，前期多偏重於聲聞律儀的鑽研，後期則轉向關懷菩薩戒的弘揚。由其著述的發展可窺見智旭的戒律實踐思想已從戒條止持的事相修持，逐漸轉向心地體體的領會與闡發，體現出小大兼重、由小轉大的特殊實踐風格。若立足於大乘菩薩戒立場言之，智旭認為，聲聞七眾律儀雖偏屬菩薩三聚的攝律儀戒德目，卻不能因仰慕大乘的寬廣和勝妙，視聲聞戒為小節而貶之；並主張大小乘律儀兼容並重，理事相輔相成的圓融實踐。本論文的研究結果，發現智旭的戒律思想與實踐有以下幾個重要面向：

一、 依天台教學詮解菩薩戒的深層義理

綜觀晚明佛教的整體環境，充斥著叢林綱紀衰微、廢戒棄教妄禪，乃至三學不明等種種問題。矢志振興佛教戒律為己任的智旭，秉持不忍聖教衰，不忍眾生苦的悲願，以實際行動投入釋經弘律工作，力圖重振佛教宗風。智旭對佛教綱紀不振、僧侶輕教慢戒、不遵佛制授受戒法等現象，作出客觀因素分析後，發現修道者往往落於門庭之見、揚己抑他的局面，外則宗門相爭，內則律堂不依制，禪堂與藏堂，乃至義學僧與作務僧互相輕蔑的情況。智旭認為，這些弊端反映出修道者因偏頗的修行觀念，而落入盲修瞎練，一無所成的窘境。面對此景況，智旭強調佛法的興盛，須有賴於戒定慧三學同源之用；若三學內訌，一切人皆為破法之人，一切法都是賊人之法。面臨現今三學內訌甚重的佛教環境，唯有致力於屹立三學同源為砥柱，強調三學必以戒為首，透過秉持羯磨如說修行，依律藏而和合共學，方是正法住世的正行。此外，智旭認為聲聞五篇七聚戒雖強調離俗的高標旗幟，且止於人趣的佛法紀綱，不及《梵網經》以五道齊受，皆具佛性而自信決定能成佛的寬廣性。同時，《梵網經》主張藉由嚴持諸重輕戒與實踐心地法門，即能開顯眾生本具清淨的佛性本源，非聲聞律儀所能達致的體驗境界，由此強調

大乘戒法的卓越性。再者，《梵網經》強調諸佛菩薩乃至一切眾生皆以佛性本源成就究竟佛果，意味著開顯佛性，成就究竟圓滿佛果正是《梵網經》的修行目標。對於欣求出離三界輪迴之苦，尚執著於偏空之理的藏通二教菩薩，而僅能取證的是灰身滅智的無餘涅槃。至於以正因佛性為正因，已出分段、變易生死的界外別圓二教利根菩薩，則具足開發佛性，成就圓滿清淨戒體，以及證得圓滿佛身的條件。因此，《梵網經》開宗明義地指出別圓二教菩薩初發心即能感得此戒，若依藏通二教之心則不能發此無上戒的論述。

進言之，大乘行人既發起上求下化的菩提行願而秉持菩薩戒，則是通向顯發自性本淨佛性的最佳途徑。對菩薩戒義涵和實踐精神有深刻體悟的智旭認為，此清淨本源或正因佛性，正是眾生成佛的依據。菩薩戒兼具持戒清淨而能止息惡業，以及由持戒之善而能長養善根功德的特質。以止行二善而長養勝功德的菩薩十重四十八輕戒，其自利利他的特質，是開發緣因佛性的關鍵。至於了因佛性開發，則藉由實踐深明般若慧行，具有轉迷成悟功能的四十心地法門。若將重輕諸戒和心地法門貫徹於佛性三因，自性清淨者即是正因佛性，對菩薩戒的清淨持守，則是促成緣、了二因成熟的要旨。⁴³⁶此二因的開發，是藉由實踐三聚淨戒之斷惡、修善、利他所累積的善行功德；從戒行清淨而能離諸煩惱惑障，罪業轉薄則能使智慧漸明。若從所開顯中道佛性言之，行人以一心三觀而分破無明，一心圓具三因，三因相即圓顯而成就涅槃三德。智旭認為，心地法門與諸重輕戒相本是同依一性、元非異體，正因，緣、了二因也是相即不離的性德。若能對佛性三因的真實了知而起信修行，所謂全性起修，全修在性，則能如實契入稱性不二、佛性全顯的妙理。由此可見，智旭刻意對具有相即義的佛性三因作出個別性詮解，乃屬開權顯實的方便說，以便協助行人清楚的領解所要契證的義理義涵。

此外，博覽多聞、精通內外教典的智旭，憑著遍閱經律藏三次的經歷，認為天台的教學組織兼備了教相及觀行實踐的特質，此教觀雙美而事理相即的理論原理，能確實的反映出心地法門的精深教理及發起觀行實踐的意義；至於所受持菩

⁴³⁶參照釋蕩益，〈梵網經合註卷五〉，《藕益大師全集》，第11冊，佛教書局，1989年，頁7500。

薩諸重輕戒相，則是助成理觀不可或缺的事行實踐。準此觀之，智旭選擇以天台教觀作為《梵網經》詮解的理論基礎，除了肯定天台具有完備的義學與教相體系外，更關懷它對實踐面能給與全面性的引導，藉此強調教與觀有著相依相成、並重並行的特殊性。智旭深鑒若要泯除時弊，無不以天台教觀作為菩薩戒的理論依據，才能迎刃而解三學之間的爭競問題。

二、菩薩行位修證的圓融說

綜觀明代時期的戒律思想，其發展趨向已從唐宋時期的以教解律，以律釋行的立場轉變成菩薩戒與聲聞律並重。明代法師們以華嚴、天台與禪宗的義理觀點來詮釋戒律思想；並引用大小乘經論、祖師著作，以及世間典籍作為詮釋戒律思想的輔助資料。⁴³⁷憑藉著博通三學、三教，精研天台、戒律的學識背景，智旭也隨著當時的融會思潮流變，以天台教觀理論為主來論述《梵網經》，為菩薩戒思想開出一條理論與實踐兼具的詮釋道路。

智旭：「自人不悟圓宗，諸佛願海無能隨順修學者。」⁴³⁸提醒行人既自知佛性三因是成就究竟涅槃的正因，理應透過最極致的教法理論付諸於實踐，以求達到圓滿究竟的體證。若捨圓滿而求偏真義，則未能與諸佛願行契合，更妄論證得清淨圓滿的佛身；此種論述也透顯智旭欲以圓教理論，作為菩薩修行總綱的意願。然而，種種客觀因素顯示，圓教雖是圓滿無缺、圓融不二的法門，卻非末世劣根小智之人所能擬議的圓頓妙法。天台的化法四教的判意，是根據眾生利鈍，為對治其煩惱業垢，而施予對症說法；依淺深高下的義理次第，劃分為藏通別圓四種層次的教理，並推崇圓教為最究竟圓滿的法門。智旭對《梵網經》的疏解方式，總體上是採用最高層次的圓教理論作為此經的義理依據。就其斷惑修證的行門部分，則運用十乘觀法的原理，對尚有上、中、下根機之分的界外圓教行人，就其斷惑潛能以及欲對治的煩惱，適當調動化法各教行門的優點，協助行人進入見道聖位。因此，智旭借用別教漸次而證、次第斷惑、次第三觀的修證方式，以

⁴³⁷ 王重光，《中國律宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年一版，頁431。

⁴³⁸ 《靈峰蕩益大師宗論》卷1，《卍新纂續藏經》，冊36，頁256中。

彌補未能直接契證圓教頓觀的缺憾。智旭主張的修行模式是結合圓教的圓融理論與別教漸次的修證方法，在圓教義理的領解的基礎之上，通過別教次第修觀也達到的修證體驗；藉以泯除行人因畏怯於稱性不二、難以契入圓融無礙的妙理而起退屈心。約修證的內容而言，智旭特別強調行人必須對圓中理先有著深刻理解和仰信，了知心佛眾生心無有差別的中道理佛性，領受事相與理性皆相融相即的道理，然因個人根淺澤薄，未能以頓觀契證此高妙中道之理，遂而轉用別教的漸次修證方式，以次第三觀修中道佛性之理，捨凡入聖而契入分證聖位。

至於別教觀行的實踐義涵，行人首先深觀一切假名諸法，皆從因緣生而無有實性，即從假入空而得見真諦；既見真空而不住於空，更從空出假遍觀俗諦。若通達真俗二諦之觀，遮照和融，漸稱於圓教性德；通過「別向圓修」的方式，轉入雙照二諦的圓教實踐；一心三觀現前，即能體得即空即假即中，一行即一切行的中道圓頓之理。強調已進入相似即位的行人，分別透過空、假、中三觀次第循進的修觀方式，經歷漫長時間的修行，進趣菩薩三十心行位。意味著行人在運用別教但中隔歷不融的觀法過程中，透過習熟中道觀而成就空假二諦之觀，若能顯現中道佛性的性德，所體證的內容也等同於圓教一心三觀，一位即一切位，位位相即的圓教義涵。換言之，智旭對菩薩心地法門的總體修證方式，掘取圓別二教的優點，融通圓教之理及別教之行為其修行意趣。強調行人以圓教中道之理為理據，在轉凡成聖的過程當中，借用別教次第三觀、次第斷惑、漸次而證為其實踐法門。在漸次的修行歷程中，行人若對圓中理有真實的體驗，即能進入圓教分證聖位的修證義涵。易言之，智旭融會圓別二教理論的優點，以互輔互成的獨特修證方式，貫徹於《梵網經》心地法門與菩薩戒的思想架構中。

三、戒律的實踐義涵

出家初期，智旭曾矢志參禪以圖出世，雖於禪觀中數發悟境，卻剋證無期。在感慨自己宿因力、福德淺薄之餘，體會禪定須輔於戒、教之相成，方能順利達到出世目的。他認為三無漏學乃是出世軌式，所謂一必具三，三者具有相輔相成而缺一不可的特質，而不能一味偏重於參禪或教乘，而忽視其他佛法的薰習。他

強調，契合於末世眾生根性、僧俗皆宜，兼具慧行與行行，三學相成的出世法門，首推具有上述特質的《梵網經》，遂以梵網心地為其戒律思想依據。重視戒律實踐的智旭，其一生的修學身行，可謂是以持戒、講戒和註解戒經為佛法實踐之基。他的持戒行儀，不但展現出奉戒如師、嚴以律己的態度，更以期能得清淨相為其修行目標。因此他在自恣日拈鬪文提出誓不忘菩提心、誓不違奉師之則、誓五夏依止、誓不違願先畜弟子、誓不濫度人、誓與同志如說行等誓言，⁴³⁹此種種之誓言皆不出於梵網菩薩戒的行法範圍。其願行除了表現他對諸重輕戒持守的嚴謹態度以外，還反映出他對圓滿清淨戒體的欣求，以作為朝向圓成清淨佛性的修行關鍵。

對於心地法門的證成，智旭特別強調菩提行願心、大悲心的生起、智慧開發的重要性。他認為菩提心為菩薩戒的本修因，也是修善攝生、進趣中道佛性的正因。為了達到契證的目的，智旭主張廣發大菩提心，誓欲紹隆佛種，盡度一切眾生，為其菩薩戒實踐的基要；更強調若不知圓教宗義者，則非真實發大菩提心，一切盡成虛解，而必墮入小乘權曲之界。彰顯行人以發菩提心而發起上求下化的願行，若不以菩提心為正因，則不能成就最上佛果。約菩提心與清淨佛性的相即層面言之，菩提心與佛性可謂是不一不異的關係，不異是言菩提心即是佛性的相即面向；不一乃就不同層次的菩提心即是佛性顯現的程度。由此，菩提心可以權宜開展為真性、方便、實智等三種菩提說。所謂中道佛性理體的顯發，即以菩提心為性體，由菩提心的圓滿，而得以成就法身果德。方便菩提具有資集功德善法的功能，也是作為緣因佛性開發、成就解脫德的關鍵。實智菩提則促成智慧的生起和觀照作用，以慧契合中道佛性之理，了因佛性自能任運顯發，證得般若果德。簡言之，由菩提心所開展出來的三菩提是開顯佛性三因、成就涅槃三德的根本，強調菩提心的生起，是趣入菩薩道的第一要著，也是成佛的種子。

自忖戒行有缺而退戒為沙彌菩薩的智旭，主張先事戒而後入理戒的層次性；若直接契入深妙難量的理戒，不只不悟其義，更會執理非事，以凡濫聖而起增上

⁴³⁹ 《靈峰蕩益大師宗論》卷 1，《卮新纂續藏經》，冊 36，頁 266 中。

慢之過。他主張梵網心地戒乃從理事並重、即事即理、即偏即圓的圓融觀出發；但就實踐菩薩戒修學的歷程當中，應先遮除身口意對境緣的起惑造業，以持戒無缺而成就清淨尸羅，進求理戒的領悟。透過嚴持淨戒而積集諸善功德，作為成就無上菩提之初因；至於意屬內修的理觀，則須外假事戒為所依之境而得以顯發。他主張嚴持諸佛淨戒，以及善修心地法門是入中道正門之基。對於菩提心、菩薩戒與戒體之間的關係，智旭強調若退失大菩提心，以及毀犯十重戒，內則猶如人心已壞，外如大地崩陷，不堪承載一切善法，增長乃至成就無上菩提。前者說明失去成佛勝因，後者強調對圓滿戒體的毀損，則失去止惡、修善、利他的三聚德用。若受持佛戒而對人事物起愛染瞋喜、邪見惡執，行邪命邪業等破戒行為，猶如器皿已缺、穿漏而無所堪用。因此，智旭特別關懷菩提心與戒體的得失圓缺，主張行人依菩提行願而晉受菩薩戒，透過對戒法的嚴持，促成智慧的開發和菩提善根的長養。若能達到戒淨慧顯，無作戒體則圓滿無缺，無上佛菩提則究竟圓成。

同樣，《梵網經》諸重輕戒相的敘述當中，多次提到慈悲心的意義，強調菩薩戒以慈悲利人、不惱害眾生為宗，讓一切眾生能離苦得樂；更藉由慈悲心的推動，發起上求下化的大菩提心。此意義在智旭的演繹下，為慈悲字義賦予更深層的義理詮釋和實踐義涵。他提出三慈同圓的大悲心，可謂是建立於心佛眾生三無差別的圓理上，強調菩薩以上契無緣慈力，下合同體悲仰的大行願，積極行拔眾生性德之苦，而與以性德之樂的心行；能讓一切重輕戒行、性遮諸業，皆得以轉成為無盡戒體，而具有攝生義的四等四攝，也是從大悲心所開顯出來的德用。

至於以智慧莊嚴的理觀實踐，智旭以生定發慧的功能為進路；強調藉由伏結斷惑的止觀力用，資助觀慧的開發。行人若能了知三界苦果、罪性本不實性，皆因心觸境而起迷執倒見；即從觀罪性空的立場出發，運用空觀照見本性空寂，罪性既從緣生而還從緣滅，戒行還復清淨，而自能任運安住於菩薩三聚淨戒當中。進入相似即位之時，觀慧功力日深而觀照力相續現前，煩惱自然漸薄而慧性漸明，此即是無作戒體獲得的前提。如能進入分破無明、各顯一分中道佛性的份證聖位，無作戒體則自然顯發而任運起修。意味著無作妙戒的圓淨，是依慧明而嚴淨，所謂慧淨而戒淨，戒淨則慧淨；猶如兩手互洗，相輔相成而促成清淨佛性的顯發，

彰顯行人從始至終戒不離於以佛性戒為本的修行範圍。進入聖位的修證內容，則立足於性修不二、圓融無礙的觀點，說明緣因善心、了因慧心、正因理心三德秘藏的顯發，戒體的究竟清淨，也是圓滿佛身的證成。若約自利自行立場論之，這正是清淨佛性的圓顯；就化他利行而言，此是菩薩垂化攝生的本源。

即如上述，智旭提出圓滿無缺戒體的獲得，即是本具清淨佛性的顯發，此修證義涵也呼應《梵網經》心地戒所流出本源自性清淨的宗趣。意味著行人所契證的清淨戒體的中道佛性，與報身盧舍那佛體悟的內容義涵，是無有差別、圓融相即，彰顯出心佛眾生體同無二的平等性。此本源自性清淨對猶未契證聖位的眾生而言，實為正因理佛性，此性德佛性必須結合緣因佛性、了因佛性方得以開顯。至於緣、了二因的成就，透過對菩薩重輕戒的與心地法門的相成，以一切功德善根資助般若觀慧的開發。是以緣、了二因的開顯是藉由行人對事戒理觀的實踐，以後天修行而契證先天本具的正因佛性，由此體現出性修不二、圓融無礙的中道佛性。

四、研究的展望與期許

本文在研讀當代學術對智旭思想的研究成果的同時，發現學者們多著重於圓頓思想的論述；至於教界對《梵網經》註解方式，多屬隨文釋義和名相解釋的內容。筆者對智旭的菩薩戒著作以及《靈峰宗論》研究過程中，發現智旭雖倡導高標準的相即不二、圓融無礙理論；然在實際的修行過程中，結合了別教的漸次修證方式，並非僅局限於圓頓法門的理論和實踐。此舉不僅為行人導引出一條即能如願通往究竟成就，且又能順利達到目標的修行途徑，而不至於讓人錯覺《梵網經心地品》為曲高合寡的經典。儘管智旭以天台教觀作為《梵網經》義理和實踐的論述基礎，不難發現其思想也涉及「佛性」的意義，然基於篇幅的關係而未作進一步的論述和疏理。因此，筆者希望藉由本文的引介，以期達到拋磚引玉的作用。

對於重輕戒條的論述，智旭不但對大小乘、僧俗的持犯開遮的同異加以詳細解說，更進一步會通事戒與理觀的實踐義涵，而不至於落入僵化性或尋枝逐葉的持戒態度。初學者可透過《梵網經合註》的推引，對菩薩重輕戒相與心地法門的義理深義與實踐，生起護戒信心和明確的理解。同時，透過本文對智旭戒律思想的闡述，為智旭的學術理論和實踐思想重新作定位的同時，也希望透過智旭對大小乘戒律的弘揚、著作疏解和身體力行的精神，喚起佛教四眾弟子對戒律瞭解、學習和如法行持的正確態度。

參考書目

一、 經論原典（依照經書冊號編排）

- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，大正藏，冊 2，no. 99。
- 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，大正藏，冊 6，no. 220。
- 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，大正藏，第 19 冊，no. 945。
- 後秦·弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，大正藏，23 冊，no. 1435。
- 劉宋·僧伽跋摩譯，《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，大正藏，冊 23，no. 1441。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》，大正藏，冊 24，no.1484。
- 北涼·曇無讖譯，《菩薩戒本》卷 1，大正藏，冊 24，no. 1500。
- 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，大正藏，冊 24，no. 1485。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，大正藏，冊 25，no. 1509。
- 唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，大正藏，冊 30，no. 1579。
- 隋·智顛撰，《妙法蓮華經玄義》，大正藏，冊 33，no. 1716。
- 宋·知禮述，《觀音玄義記》，大正藏，冊 34，no.1727。
- 隋·智顛撰，《金光明經文句》，大正藏，冊 39，no.1785。
- 隋·智顛撰，《菩薩戒義疏》，大正藏，冊 40，no.1811。
- 唐·法藏撰，《梵網經菩薩戒本疏》，大正藏，冊 40，no. 1813。
- 唐·道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》，大正藏，冊 40，no. 1804。
- 明·智旭述，《教觀綱宗》，大正藏，冊 46，no.1939。
- 元·德輝重編，《敕修百丈清規》，大正藏，冊 48，no. 2025。
- 明·幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，大正藏，49 冊，no. 2038。
- 宋·從義撰，《金光明經玄義順正記》，《卍新纂續藏經》冊 20，no.359
- 明·智旭疏，《占察善惡業報經義疏》，《卍新纂續藏經》，冊 21，no. 371。
- 明·德清撰，《憨山老人夢遊全集》，《卍新纂續藏經》，冊 22，no. B116。
- 明·智旭述，《法華經會義》，《卍新纂續藏經》，冊 32，no. 616。
- 明·智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》，《卍新纂續藏經》，冊 36，no. B348。
- 明·弘贊述，《梵網經菩薩戒略疏》，《卍新纂續藏經》，冊 38，no. 695。

- 明·寂光著，《梵網經直解》，《卍新纂續藏經》，冊 38，no. 697。
- 明·株宏著，《梵網戒心地品菩薩戒義疏發隱》，《卍新纂續藏經》，冊 38，no.679。
- 明·智旭箋，《菩薩戒本箋要》，《卍新纂續藏經》，冊 39，no. 702。
- 明·智旭釋，《菩薩戒羯磨文釋》，《卍新纂續藏經》，冊 39，no. 703。
- 宋·元照述，《四分律含注戒本疏行宗記》，《卍新纂續藏經》，冊 39，no.719。
- 明·智旭註，《佛說齋經科註》，《卍新纂續藏經》，冊 44，no. 749。
- 明·智旭述，《成唯識論觀心法要》，《卍新纂續藏經》冊 51，no.824。
- 明·智旭述，《教觀綱宗釋義》，《卍新纂續藏經》，冊 57，no. 974。
- 明·智旭集，《在家律要廣集》，《卍新纂續藏經》，冊 60，no. 1123。
- 明·圓澄著，《慨古錄》，卍續經藏，114 冊，新文豐出版社。
- 道需重編，《永覺元賢禪師廣錄》，卍續經藏，125 冊，新文豐出版社。

二、藕益論著

- 弘一，〈藕益大師年譜〉，《藕益大師全集目錄》，佛教書局，1989 年。
- 〈閱藏知津〉，《藕益大師全集》，第 3 冊，佛教書局，1989 年。
- 〈梵網經合註〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年。
- 〈梵網經玄義〉，《藕益大師全集》，第 11 冊，佛教書局，1989 年。
- 〈靈峰藕益大師自傳〉，《藕益大師全集》，第 16 冊，佛教書局，1989 年。
- 〈靈峰宗論〉，《藕益大師全集》，第 17 冊，佛教書局，1989 年。
- 〈靈峰宗論〉，《藕益大師全集》，第 18 冊，佛教書局，1989 年。
- 〈重治毘尼事義集要序〉，《藕益大師全集》，第 21 冊，佛教書局，1989。

三、蓮池論著

- 〈梵網淨心地品菩薩戒義疏發隱序〉，《蓮池大師全集雲棲法彙（一）》，出版項不詳
- 〈雲棲大師遺稿卷二〉，《蓮池大師全集雲棲法彙（選錄）》，出版項不詳。

〈雲棲共住規約〉，《蓮池大師全集雲棲法彙（八）》

四、中文專書（依照姓氏筆劃排列）

- 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北市：文津初版，1993。
- 王建光，《中國律宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008。
- 王玲月，《憨山的生死觀》，臺北市：文津出版社，2005。
- 江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究：以憨山德勤清的改革生涯為中心》，臺北市：新文豐出版社，1990。
- 江燦騰，〈中國近世佛教的社會及其思想變革〉，《聖域踏尋：近代漢傳佛教史的考察》，台北縣：博揚文化，2009。
- 杜澤遜，《文獻學概要》，北京：中華書局，2005。
- 李東陽，〈僧道〉，《大明會典（三）》，台北市：新文豐出版社，1976。
- 李圓淨，《梵網經普薩戒本彙解》，養正堂出版社，1997年
- 牟宗三，《佛性與般若》(上)，台北市：聯經出版公司，二版，2003年
- 吳汝鈞，〈對現代佛學研究之省察〉，《佛學研究與方法論》，台北市：臺灣學生書局，1983。
- 吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，台北市：文津，2002。
- 沈海燕，《法華玄義探微》，高雄市：佛光文化事業，初版，2011。
- 周齊，《明代佛教與政治文化》，北京：人民出版社，2005
- 荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光—雲棲祿宏之研究》，台北市：慧明文化，2001。
- 陳玉女，《明代佛們內外僧俗交涉的場域》，臺北縣：稻鄉出版社，2010。
- 陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007，
- 施凱華，《天台智者判教思想》，台北市：文津，初版，2006。
- 郭朋，《明清佛教》，福建：人民出版社，1982。
- 郭朝順，《天台智顛的詮釋理論》，台北市：里仁書局，2004。
- 黃國清，〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究·第一輯》，台北市：法鼓文化，2010。

- 黃怡婷，《釋智旭及其《閱藏知津》之研究》，台北縣：花木蘭文化出版社，2007。
- 張舜徽，《中國文獻學》，台北市：木鐸出版社，1983。
- 野上俊靜著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，台北市：台灣商務，1980。
- 葛冥亮，〈各寺僧規條例〉，《金陵梵刹志（卷五十二）》，台北：宗青圖書出版公司，1994。
- 僧懺編輯，〈蓮池大師略傳〉，《蓮池大師集》，台北市：佛教出版社，1983。
- 黎傑，〈宗教與風氣〉，《明史》，香港：海僑出版社，再版，1972。
- 蘇榮焜，《法華玄義釋譯》，台北市：慧炬文庫，初版，2002。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》，台北：新文豐出版社，再版，1987。
- 釋白聖，《梵網經菩薩戒講記》，台南：白聖長老紀念會，2006。
- 釋印順，《學佛三要》，台北市：正聞出版社，八版，1988。
- 釋見曄，《明末佛教發展之研究—以晚明四大為中心》，台北市：法鼓文化，2007。
- 釋見聞，《天台教學綱要》，台北縣：世樺國際，2002年
- 釋蓮池，《竹窗隨筆》，佛教教育基金會，1993。
- 釋聖嚴，〈明末的菩薩戒〉，《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，台北市：東大，初版，1990。
- ，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，二版，1999。
- ，〈從三聚淨戒論菩薩戒的時空適應〉，《菩薩戒指要》，法鼓全集第六冊，台北：法鼓文化事業有限公司，1999。
- ，天台心鑰/教觀綱宗貫註，台北市，法鼓文化，二版，2005。
- 釋大睿，《天台懺法之研究》，台北市：法鼓文化，初版，2000。
- 釋覺泰，《天台「性惡」思想之義涵與辨正》，（中國佛學術論典(91冊)），高雄縣：佛光山文教基金會初版，2001。
- 釋續明，〈瑜伽菩薩戒本講義〉，《續明法師選集（上）》，台北市：正聞出版社，2004。

龔曉康，《融會與貫通－藕益智旭思想研究》，成都：巴蜀書舍，2009。

謝重光、白文固，《中國僧官制度史》，清海：人民出版社，第一版，1990。

五、外文專書

Chun Fang Yu ,The Renewal Of Buddhism In China- Chu-hung and the Late Ming Synthesis, New York Columbia University Press, 1981

附錄一 《梵網經合註》與《菩薩戒本經箋要》輕戒條目比對

條數	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	
梵網經合註	四十八輕戒目	不敬師友戒	飲酒戒	食肉戒	食五辛戒	不教悔罪戒	不供給請法戒	懈怠不聽法戒	背大向小戒	不看病戒	畜殺具戒	國使戒	販賣戒	謗毀戒	放火焚燒戒	僻教戒	為利倒說戒	恃勢乞求戒	無解作師戒	兩舌戒	不行放救戒	瞋打報仇戒	憍慢不請法戒	憍慢僻說戒	不習學佛戒
菩薩戒本經箋要	四十一輕戒目	不供養三寶戒	貪財物戒	不敬同法戒	不應供戒	不受施戒	不施法戒	不教悔罪戒	不同聲聞戒	住邪命戒	掉戲戒	倒說菩薩法戒	不護譏嫌戒	不折伏眾生戒	瞋打報復戒	不如法懺謝戒	不受懺謝戒	嫌恨他戒	貪心畜眷屬戒	貪睡眠戒	世論經時戒	不受師教戒	隨五蓋心戒	取世禪戒	毀聲聞法戒

條數	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48		
梵網經合註	四十八輕戒目	不善知眾戒	獨受利養戒	受別請戒	別請僧戒	邪命自活戒	不敬好時戒	不行救贖戒	損害眾生戒	邪業覺觀戒	暫念小乘戒	不發願戒	不發誓戒	胃難遊行戒	乖尊卑次序戒	不修福慧戒	揀擇受戒戒	為利作師戒	為惡人說戒戒	無慙受施戒	不供養經典戒	不化眾生戒	說法不如法戒	非法制限戒	破法戒	
菩薩戒本經箋要	四十一輕戒目	背大向小戒	不習學佛戒	不信深法戒	歎己毀他戒	憍慢不聽法戒	輕毀法師戒	不同事戒	不看病戒	不諫惡人戒	不報恩戒	不慰憂惱戒	不施財戒	不如法攝眾戒	不隨他戒	不隨喜功德戒	不行威折戒	神力不折攝戒								

附 錄 (二)

梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品 秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯 (大正藏 冊 24, no. 1484)		《菩薩戒本》 出〈地持戒品〉 北涼天竺三藏曇無讖於姑臧譯 (大正藏 冊 24, no. 1500)	
十波羅夷		四波羅夷	
殺戒	(一)佛子，若自殺、教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜，乃至呪殺，殺因、殺緣、殺法、殺業，乃至一切有命者，不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切眾生。而自恣心快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。		
盜戒	(二)若佛子，自盜、教人盜、方便盜，盜因、盜緣、盜法、盜業、呪盜，乃至鬼神有主劫賊物。一切財物、一針一草，不得故盜。而菩薩應生佛性孝順、慈悲心。常助一切人生福生樂。而反更盜人財物者。是菩薩波羅夷罪。		
淫戒	(三)若佛子，自姪、教人姪，乃至一切女人不得故姪。姪因、姪緣、姪法、姪業，乃至畜生，女、諸天、鬼神女，及非道行姪。而菩薩應生孝順心，救度一切眾生，淨法與人，而反更起一切人姪不擇畜生乃至母女姊妹六親行姪無慈悲心者，是菩薩波羅夷罪。		
妄語戒	(四)若佛子，自妄語、教人妄語、方便妄語，妄語因、妄語緣、妄語法、妄語業，乃至不見言見、見言不見、身心妄語。而菩薩常生正語、正見，亦生一切眾生正語、正見。而反更起一切眾生邪語邪見、邪業者。是菩薩波羅夷罪。		
酤酒戒	(五)若佛子。自酤酒、教人酤酒，酤酒因、酤酒緣、酤酒法、酤酒業，一切酒不得酤。是酒起罪因緣，而菩薩應生一切眾生明達之慧。而反更生一切眾生顛倒之心者。是菩薩波羅夷罪。		
說四眾戒	(六)若佛子，自說出家在家菩薩、比丘、比丘尼罪過、教人說罪過、罪過因、罪過緣、罪過法、罪過		

	業。而菩薩聞外道惡人及二乘惡人說佛法中非法非律，常生悲心教化是惡人輩，令生大乘善信。而菩薩反更自說佛法中罪過者。是菩薩波羅夷罪。		
自讚毀他	(七)若佛子，自讚毀他，亦教人自讚毀他，毀他因、毀他緣、毀他法、毀他業，而菩薩應代一切眾生受加毀辱；惡事自向己，好事與他人。若自揚己德，隱他人好事，令他人受毀者，是菩薩波羅夷罪。	自讚毀他	若菩薩，為貪利故，自歎己德，毀訾他人，是名第一波羅夷處法。
慳惜加毀	(八)若佛子、自慳、教人慳、慳因、慳緣、慳法、慳業，而菩薩見一切貧窮人來乞者，隨前人所須一切給與。而菩薩以惡心瞋心，乃至不施一錢、一針、一草。有求法者。不為說一句、一偈、一微塵許法，而反更罵辱者，是菩薩波羅夷罪。	慳惜財法	若菩薩，自有財物，性慳惜故，貧苦眾生，無所依怙，來求索者，不起悲心，給施所求；有欲聞法，慳惜不說，是名第二波羅夷處法。
瞋心不受悔戒	(九)若佛子，自瞋、教人瞋，瞋因、瞋緣、瞋法、瞋業，而菩薩應生一切眾生中善根無諍之事，常生悲心。而反更於一切眾生中，乃至於非眾生中，以惡口罵辱加以手打，及以刀杖意猶不息。前人求悔善言懺謝，猶瞋不解者，是菩薩波羅夷罪。」	瞋心不受悔戒	若菩薩，瞋恚，出麁惡言，意猶不息，復以手打，或加杖、石，殘害恐怖，瞋恨增上；犯者求悔，不受其懺，結恨不捨，是名第三波羅夷處法。
毀三寶戒	(十)若佛子，自謗三寶、教人謗三寶，謗因、謗緣、謗法、謗業。而菩薩見外道及以惡人一言謗佛音聲，如三百鉾刺心，況口自謗不生信心孝順心，而反更助惡人、邪見人、謗者，是菩薩波羅夷罪。	說相似法	若菩薩，謗菩薩藏，說相似法，熾然建立於相似法，若心自解，或從他受，是名第四波羅夷處法。

四十八輕戒		四十一輕戒	
不敬師友戒	(一) 若佛子，欲受國王位時，受轉輪王位時，百官受位時，應先受菩薩戒。一切鬼神救護王身百官之身，諸佛歡喜。既得戒已，生孝順心恭敬心。見上座和上阿闍梨、大同學、同見、同行者，應起承迎禮拜問訊。而菩薩反生憍心、慢心、癡心，不起承迎禮拜，一一不如法供養，以自賣身國城男女七寶百物而供給之。若不爾者，犯輕垢罪。	不供養三寶	若菩薩，住律儀戒，於一日一夜中，若佛在世，若佛塔廟，若法，若經卷，若菩薩修多羅藏，若菩薩摩得勒伽藏，若比丘僧，若十方世界大菩薩眾；若不少多供養，乃至一禮，乃至不以一偈，讚歎三寶功德，乃至不能一念淨心者，是名為犯眾多犯；若不恭敬，若懶墮，若懈怠犯，是犯染污起；若忘誤，犯非染污起。不犯者：入淨心地菩薩，如得不壞淨比丘，常法供養佛法僧寶。
飲酒戒	(二) 若佛子，故飲酒而生酒過失無量，若自身手過酒器與人飲酒者，五百世無手，何況自飲，不得教一切人飲，及一切眾生飲酒，況自飲酒。若故自飲教人飲者，犯輕垢罪。	貪財物戒	若菩薩，多欲不知足，貪著財物，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：為斷彼故，起欲方便，攝受對治；性利煩惱，更數數起。
食肉戒	(三) 若佛子，故食肉、一切肉不得食，斷大慈悲性種子，一切眾生見而捨去。是故一切菩薩不得食一切眾生肉，食肉得無量罪。若故食者，犯輕垢罪。	不敬同法戒	若菩薩，見上座有德，應敬同法者。憍慢、瞋恨，不起恭敬，不讓其座；問訊、請法，悉不酬答，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，若無記心，若忘誤，犯非染污起。不犯者：若重病，若亂心，若眠作覺想，問訊請法，悉不答者，是名不犯。若上座說法，及決定論時；若自說法，若聽法，若自決定論時；若說法眾中，若決定論眾中，不禮不犯。若護說者心；若以方便令彼調伏，捨離不善，修習善法；若護僧制；若護多人意。
食五辛戒	(四) 若佛子，不得食五辛，大蒜、革葱、慈葱、蘭葱、興葉，是五種一切食中不得食。若故食者，犯輕垢罪。	不應供戒	若菩薩，檀越來請，若至自舍，若至寺內，若至餘家，若施衣、食、種種眾具，菩薩以瞋慢心，不受、不往，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：若病，若無力，若狂；若遠處，若道路恐怖難；若知不受，令彼調伏，捨惡住善；若先受請；若修善法不欲暫廢，為欲得聞未曾有法，饒益之義，及決定論；若知請者，為欺惱故；若護多人，嫌恨心故；若護僧制。
不教悔罪戒	(五) 若佛子，見一切眾生犯八戒、五戒、十戒，	不受施戒	若菩薩，有壇越以金、銀、真珠、摩尼、琉璃，種種寶物，

	毀禁七逆、八難、一切犯戒罪，應教懺悔。而菩薩不教懺悔共住同僧利養，而共布薩、同一眾住說戒，而不舉其罪教悔過者，犯輕垢罪。		奉施菩薩；菩薩以瞋、慢心，違逆不受，是名為犯眾多犯，是犯染污起。捨眾生故。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若狂；若知受已，必生貪著；若知受已，施主生悔；若知受已，施主生惑；若知受已，施主貧惱；若知是物，是三寶許；若知是物，是劫盜得；若知受已，多得苦惱，所謂殺、縛、謫、罰、奪財、呵責。
不供給請法戒	(六) 若佛子，見大乘法師、大乘同學、同見、同行，來入僧坊舍宅城邑，若百里千里來者，即起迎來送去禮拜供養。日日三時供養，日食三兩金、百味飲食、床座、醫藥供事法師，一切所須盡給與之。常請法師三時說法，日日三時禮拜，不生瞋心、患惱之心，為法滅身請法不懈。若不爾者，犯輕垢罪。	不施法戒	若菩薩，眾生往至其所，欲得聞法；若菩薩，瞋恨性嫉，不為說者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若外道求短；若重病，若狂；若知不說，令彼調伏；若所修法，未善通利；若知前人，不能敬順；威儀不整；若彼鈍根，聞深妙法，生怖畏心；若知聞已，增長邪見；若知聞已，毀訾退沒；若彼聞已，向惡人說。
懈怠不聽法戒	(七) 若佛子，一切處有講毘尼經律，大宅舍中講法處，是新學菩薩應持經律卷至法師所聽受諮問。若山林樹下僧地房中，一切說法處悉至聽受，若不至彼聽受者，犯輕垢罪。	不教悔罪戒	若菩薩，於凶惡犯戒眾生，以瞋恨心，若自捨，若遮他令捨，不教化者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，若忘遮他，犯非染污起。何以故？菩薩於惡人所起慈悲心，深於善人。不犯者：若狂；若知不說，令彼調伏，如前說；若護他心；若護僧制。
背大向小戒	(八) 若佛子，心背大乘常住經律，言非佛說，而受持二乘聲聞、外道惡見、一切禁戒邪見經律者，犯輕垢罪。	不同聲聞戒	若菩薩，於如來波羅提木叉中，毘尼建立遮罪，護眾生故，令不信者信，信者增廣，同聲聞學。何以故？聲聞者，乃至自度，乃至不離護他，令不信者信；信者增廣、學戒，何況菩薩第一義度？又復遮罪，住少利少作少方便，世尊為聲聞建立者，菩薩不同學此戒。何以故？聲聞自度捨他，應住少利少作少方便，非菩薩自度度他，應住少利少作少方便。菩薩為眾生故，從非親里婆羅門、居士所，求百千衣，及自恣與，當觀施主堪與不堪，隨施應受。如衣，鉢亦如是。如衣、鉢，如是自乞縷，令非親里織師織；為眾生故，應蓄積僑奢耶臥具、坐具，乃至百千。乃至金銀百千，亦應受之。如是等，住少利少作少方便，聲聞遮罪，菩薩不共學住。菩薩律儀戒，為諸眾生，若嫌恨心，住少利少作少方便者，是

			名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，住少利少作少方便，犯非染污起。
不看病戒	(九) 若佛子，見一切疾病人，常應供養如佛無異。八福田中，看病福田第一福田。若父母、師僧弟子疾病，諸根不具、百種病苦惱，皆養令差。而菩薩以惡心瞋恨，不至僧房中、城邑、曠野、山林、道路中，見病不救者，犯輕垢罪。	住邪明戒	若菩薩，身口諂曲，若現相，若毀咎，若因利求利，住邪命法，無慚愧心，不能捨離，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：若斷彼故，起欲方便，煩惱增上，更數數起。
殺具戒	(十) 若佛子，不得畜一切刀杖、弓箭、鉞斧、鬪戰之具，及惡網羅殺生之器，一切不得畜。而菩薩乃至殺父母尚不加報，況餘一切眾生。若故畜一切刀杖者，犯輕垢罪。	掉戲戒	若菩薩，掉動，心不樂靜，高聲嬉戲，令他喜樂，作是因緣，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若忘誤，犯非染污起。不犯者：為斷彼故，起欲方便，如前說。又，不犯者：他起嫌恨，欲令止故；若他愁憂，欲令息故；若他性好戲，為攝彼故，欲斷彼故，為將護故；若他疑菩薩，嫌恨違背，和顏戲笑，現心淨故。
國使戒	(十一) 佛子，不得為利養惡心故，通國使、命軍陣合會。興師相伐殺無量眾生，而菩薩不得入軍中往來，況故作國賊。若故作者，犯輕垢罪。	倒說菩薩法戒	若菩薩，作如是見，如是說言：『菩薩不應樂涅槃，應背涅槃；不應怖畏煩惱，不應一向厭離。何以故？菩薩應於三阿僧祇劫，久受生死，求大菩提。』作如是說者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。何以故？聲聞深樂涅槃，畏厭煩惱，百千萬倍，不及菩薩深樂涅槃，畏厭煩惱。謂諸聲聞但為自利，菩薩不爾，普為眾生。彼習不染污心，勝阿羅漢；成就有漏，離諸煩惱。
販賣戒	(十二) 若佛子，故販賣良人、奴婢、六畜，市易棺材、板木盛死之具，尚不自作況教人作。若故作者，犯輕垢罪。	不護譏嫌戒	若菩薩，不護不信之言，不護譏毀，亦不除滅。若實有過惡不除滅者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。實無過惡而不除滅，非染污起。不犯者：若外道誹謗，及餘惡人；若出家乞食，修善因緣，生他譏毀；若前人若瞋、若狂，而生譏毀。
謗毀戒	(十三) 若佛子，以惡心故無事謗他、良人、善人、法師、師僧、國王、貴人，言犯七逆十重。於父母、兄弟、六親中，應生孝順心慈悲心，反更加於逆害墮不如意處者，犯輕垢罪。	不折伏眾生戒	若菩薩，觀眾生應以苦切之言，方便利益；恐其憂惱而不為者，是名為犯眾多犯，是犯非染污起。不犯者：觀彼現在少所利益，多起憂惱。
放火焚燒戒	(十四) 若佛子，以惡心故放大火，燒山林曠野。	瞋打報復戒	若菩薩，罵者報罵，瞋者報瞋，打者報打，毀者報毀，是名為犯眾多犯，是犯染污起。

	四月乃至九月，放火若燒他人家屋宅、城邑、僧房、田木及鬼神官物，一切有主物不得故燒。若故燒者，犯輕垢罪。		
僻教戒	(十五) 若佛子，自佛弟子及外道人，六親一切善知識。應一一教受持大乘經律，應教解義理，使發菩提心十發心、十長養心、十金剛心。三十心中一一解其次第法用。而菩薩以惡心、瞋心，橫教他二乘聲聞經律、外道邪見論等，犯輕垢罪。	不如法懺謝	若菩薩，侵犯他人，或雖不犯，令他疑者，即應懺謝，嫌恨輕慢，不如法懺謝，是名為犯眾多犯，是犯染污起，若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若以方便令彼調伏；若彼欲令作不淨業然後受者，不謝無罪。若知彼人性好鬪訟，若悔謝者，增其瞋怒；若知彼和忍，無嫌恨心，恐彼慚恥，不謝無罪
為利倒說戒	(十六) 若佛子，應好心先學大乘威儀經律，廣開解義味。見後新學菩薩有從百里千里來求大乘經律，應如法為說一切苦行。若燒身、燒臂、燒指。若不燒身臂指供養諸佛非出家菩薩，乃至餓虎狼師子一切餓鬼，悉應捨身肉手足而供養之。後一一次第為說正法，使心開意解。而菩薩為利養故應答不答，倒說經律文字無前無後謗三寶說者，犯輕垢罪。	不受懺謝戒	若菩薩，他人來犯，如法悔謝，以嫌恨心，欲惱彼故，不受其懺，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若不嫌恨，性不受懺，是犯非染污起。不犯者：若以方便令彼調伏，如前說。若彼不如法悔，其心不平，不受其懺，無罪。
恃勢乞求戒	(十七) 若佛子，自為飲食錢物利養名譽故，親近國王、王子、大臣、百官。恃作形勢，乞索打拍牽挽，橫取錢物一切求利，名為惡求多求。教他人求，都無慈心無孝順心者，犯輕垢罪。	嫌恨他戒	若菩薩，於他起嫌恨心，執持不捨，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：為斷彼故，起欲方便，如前說。
無解作師戒	(十八) 若佛子，學誦戒者，日夜六時持菩薩戒，解其義理佛性之性。而菩薩不解一句一偈戒律因緣，詐言能解者，即為自欺誑亦欺誑他人。一一不解一切法，而為他人作師授戒者，犯輕垢罪。	貪心畜眷屬戒	若菩薩，為貪奉事，畜養眷屬者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：無貪心畜。
兩舌戒	(十九) 若佛子，以惡心故，見持戒比丘手捉香爐行菩薩行，而鬪構兩頭謗欺賢人無惡不造。若故作者，犯輕垢罪。	貪睡眠戒	若菩薩，懶墮懈怠，耽樂睡眠，若非時，不知量，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：若病，若無力，若遠行疲極；若為斷彼故，起欲方便，如前說。
不行放救戒	(二十) 若佛子，以慈心故行放生業。切男子是	世論經時戒	若菩薩，以染污心，論說世事經時者，是名為犯眾多犯，是

	我父，一切女人是我母。我生生無不從之受生，故六道眾生皆是我父母。而殺而食者，即殺我父母亦殺我故身；一切地水是我先身，一切火風是我本體，故常行放生，生生受生常住之法，教人放生。若見世人殺畜生時，應方便救護解其苦難，常教化講說菩薩戒救度眾生。若父母兄弟死亡之日，應請法師講菩薩戒經福資亡者，得見諸佛生人天上，若不爾者犯輕垢罪。		犯染污起。若忘誤經時，犯非染污起。不犯者：見他聚話，護彼意故，須與暫聽；若暫答他問未曾聞事。
瞋打報仇戒	(二十一) 佛子，不得以瞋報瞋以打報打，若殺父母、兄弟、六親不得加報。若國主為他人殺者，亦不得加報。殺生報生不順孝道，尚不畜奴婢打拍罵辱，日日起三業口罪無量，況故作七逆之罪。而出家菩薩無慈報讎，乃至六親中故報者，犯輕垢罪。	不受師教戒	若菩薩，欲求定心，嫌恨憍慢，不受師教，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若病，若無力；若知彼人作顛倒說；若自多聞有力；若先已受法。
憍慢不請法戒	(二十二) 若佛子，初始出家未有所解，而自恃聰明有智。或恃高貴年宿，或恃大姓高門大解大福饒財七寶，以此憍慢而不諮受先學法師經律。其法師者，或小姓年少卑門貧窮諸根不具，而實有德一切經律盡解。而新學菩薩不得觀法師種姓，而不來諮受法師第一義諦者，犯輕垢罪。	隨五蓋心戒	若菩薩，起五蓋心，不開覺者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：為斷彼故，起欲方便，如前說。
憍慢僻說戒	(二十三) 若佛子，佛滅度後，欲心好心受菩薩戒時，於佛菩薩形像前自誓受戒。當七日佛前懺悔，得見好相便得戒。若不得好相，應二七三七乃至一年，要得好相。得好相已，便得佛菩薩形像前受戒；若不得好相，雖佛像前受，戒不得戒。若現前先受菩薩戒法師前受戒時，不須要見好相。何以故？以是法師師師相授故，不須好相。是以法師前受戒即得戒，以生重心故便得戒。若千里內無能授戒師，得佛菩薩形像前受戒而要見好相。若法師自倚解經律大乘學戒，與國	取世禪戒	

	王太子百官以為善友。而新學菩薩來問若經義律義，輕心惡心慢心，不一一好答問者，犯輕垢罪。		
不習學佛戒	(二十四) 若佛子，有佛經律大乘法、正見、正性、正法身而不能勤學修習而捨七寶。反學邪見二乘外道俗典，阿毘曇雜論書記，是斷佛性障道因緣，非行菩薩道。若故作者，犯輕垢罪。	毀聲聞法戒	若菩薩，如是見，如是說言：『菩薩不應聽聲聞經法，不應受，不應學。菩薩何用聲聞法為？』是名為犯眾多犯，是犯染污起。何以故？菩薩尚聽外道異論，況復佛語？不犯者：專學菩薩藏，未能周及。
不善知眾戒	(二十五) 若佛子，佛滅後，為說法主為僧房主教化主坐禪主行來主，應生慈心善和鬪訟，善守三寶物莫無度用如自己有。而反亂眾鬪諍恣心用三寶物者，犯輕垢罪。	背大向小戒	若菩薩，於菩薩藏不作方便，棄捨不學，一向修習聲聞經法，是名為犯眾多犯，是犯非染污起。
獨受利養戒	(二十六) 若佛子，先在僧房中住，後見客菩薩比丘來入僧房、舍宅、城邑、國王宅舍中，乃至夏坐安居處及大會中；先住僧應迎來送去。飲食供養房舍臥具，繩床事事給與，若無物應賣自身及以男女供給所須悉以與之。若有檀越來請眾僧，客僧有利養分，僧房主應次第差客僧受請；而先住僧獨受請不差客僧，僧房主得無量罪，。畜生無異非沙門非釋種姓。若故作者，犯輕垢罪。	不習佛法戒	若菩薩，於佛所說，棄捨不學，反習外道邪論、世俗經典，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：若上聰明，能速受學；若久學不忘；若思惟知義；若於佛法具足觀察，得不動智；若於日日常以二分受學佛經，一分外典；是名不犯。如是菩薩善於世典、外道邪論，愛樂不捨，不作毒想，是名為犯眾多犯，是犯染污起。
受別請戒	(二十七) 若佛子，一切不得受別請利養入己，而此利養屬十方僧，而別受請即取十方僧物入己。八福田諸佛聖人一一師僧父母病人物自己用故，犯輕垢罪。	不信深法戒	若菩薩，聞菩薩法藏甚深義，真實義，諸佛菩薩無量神力，誹謗不受，言：『非利益，非如來說，是亦不能安樂眾生。』是名為犯眾多犯，是犯染污起。或自心不正思惟故謗，或隨順他故謗。是菩薩聞第一甚深義，不生解心。是菩薩，應起信心，不諂曲心，作是學：『我大不是、盲無慧目；如來慧眼，如是隨順說；如來有餘說，云何起謗？』是菩薩，自處無知處。如是如來現知見法，正觀，正向，不犯，非不解謗。
別請僧戒	(二十八) 若佛子，有出家菩薩在家菩薩及一切檀越，請僧福田求願之時，應入僧房問知事人。今	歎已毀他戒	若菩薩，以貪、恚心，自歎已德，毀訾他人，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：若輕毀外道，稱揚佛法；若以方

	欲次第請者即得十方賢聖僧而世人別請五百羅漢菩薩僧，不如僧次一凡夫僧，若別請僧者，是外道法。七佛無別請法，不順孝道；若故別請僧者，犯輕垢罪。		便令彼調伏，如前說。又不犯者：令不信者信，信者增廣。
邪命自活戒	(二十九) 若佛子，以惡心故為利養故，販賣男女色；自手作食自磨自舂，占相男女、解夢吉凶、是男是女、呪術工巧調鷹方法。和合百種毒藥千種毒藥蛇毒生金銀蠱毒，都無慈心。若故作者，犯輕垢罪。	驕慢不聽法	若菩薩，聞說法處，若決定論處，以僞慢心、瞋恨心，不往聽者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若不解，若病，若無力，若彼顛倒說法，若護說者心；若數數聞，已受持，已知義；若多聞，若聞持，若如說行；若修禪定不欲暫廢；若鈍根，難悟、難受、難持；不往者，皆不犯。
不敬好時戒	(三十) 若佛子，以惡心故自身謗三寶，詐現親附，口便說空行在有中，為白衣通致男女交會姪色縛著。於六齋日年三長齋月，作殺生劫盜、破齋犯戒者，犯輕垢罪。	輕毀法師戒	若菩薩，輕說法者，不生恭敬，嗤笑、毀訾，但著文字，不依實義，是名為犯眾多犯，是犯染污起。
不行救贖戒	(三十一) 佛子，佛滅度後於惡世中，若見外道一切惡人劫賊賣佛菩薩父母形像，販賣經律，販賣比丘比丘尼亦賣發心菩薩道人。或為官使，與一切人作奴婢者；而菩薩見是事已，應生慈心方便救護處處教化。取物贖佛菩薩形像，及比丘比丘尼發心菩薩一切經律。若不贖者，犯輕垢罪。	不同事戒	若菩薩，住律儀戒，見眾生所作，以瞋恨心，不與同事，所謂：思量諸事，若行路，若如法興利，若田業，若牧牛，若和諍，若吉會，若福業。不與同者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若病，若無力；若彼自能辦，若彼自有多伴，若彼所作事非法，非義；若以方便令彼調伏，如前說；若先許他，若彼有怨；若自修善業不欲暫廢，若性闇鈍，若護多人意，若護僧制；不與同者，皆不犯。
損害眾生戒	(三十二) 若佛子。不得畜刀仗弓箭。販賣輕秤小斗。因官形勢取人財物。害心繫縛破壞成功。長養猫狸猪狗。若故作者。犯輕垢罪。	不看病戒	若菩薩，見羸病人，以瞋恨心，不往瞻視，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若自病，若無力，若教有力隨順病者；若知彼人自有眷屬，若彼有力，自能經理；若病數發，若長病；若修勝業不欲暫廢；若闇鈍，難悟、難受、難持，難緣中住；若先看他病。如

			病，窮苦亦爾
邪業覺觀戒	(三十三) 若佛子，以惡心故觀一切男女等鬪，軍陣兵將劫賊等鬪；亦不得聽吹貝鼓角琴瑟箏笛篳篥歌叫伎樂之聲。不得擣蒲圍基波羅賽戲彈碁六博拍毬擲石投壺八道行城爪鏡著草楊枝鉢盂髑髏，而作卜筮。不得作盜賊使命，一一不得作；若故作者，犯輕垢罪。	不諫惡人戒	若菩薩，見眾生造今世後世惡業，以嫌恨心，不為正說，是名為犯眾多犯，是犯染污起。不犯者：若自無智，若無力，若使有力者說；若彼自有力，若彼自有善知識；若以方便令彼調伏，如前說；若為正說，於我憎恨；若出惡言，若顛倒受，若無愛敬，若復彼人性弊[怡-台+龍]戾。
暫念小乘戒	(三十四) 若佛子，護持禁戒，行住坐臥日夜六時讀誦是戒；猶如金剛，如帶持浮囊欲度大海如草繫比丘，常生大乘善信。自知我是未成之佛，諸佛是已成之佛，發菩提心，念念不去心。若起一念二乘外道心者，犯輕垢罪。	不報恩戒	若菩薩，受他恩惠，以嫌恨心，不以答謝，若等、若增酬報彼者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若作方便而無力，若以方便令彼調伏，如前說；若欲報恩而彼不受。
不發願戒	(三十五) 若佛子，常應發一切願，孝順父母師僧三寶，願得好師同學善友知識。常教我大乘經律，十發趣、十長養、十金剛、十地，使我開解。如法修行堅持佛戒，寧捨身命念念不去心。若一切菩薩不發是願者，犯輕垢罪。	不慰憂惱戒	若菩薩，見諸眾生，有親屬難、財物難，以嫌恨心，不為開解，除其憂惱，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：如前不同事中說。
不發誓戒	(三十六) 若佛子，發十大願已，持佛禁戒；作是願言。寧以此身投熾然猛火大坑刀山，終不毀犯三世諸佛經律與一切女人作不淨行。 復作是願，寧以熱鐵羅網千重周匝纏身，終不以破戒之身受於信心檀越一切衣服。 復作是願，寧以此口吞熱鐵丸及大流猛火經百千劫，終不以破戒之口食信心檀越百味飲食。 復作是願，寧以此身臥大猛火羅網熱鐵地上，終不以破戒之身受信心檀越百種床座。 復作是願，寧以此身受三百鉞刺經一劫二劫，終	不施財戒	若菩薩，有求飲食、衣服，以瞋恨心，不能給施，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若自無，若求非法物，若不益彼物；若以方便令彼調伏，如前說；若彼犯王法，護王意故；若護僧制。

	<p>不以破戒之身受信心檀越百味醫藥。</p> <p>復作是願，寧以此身投熱鐵鑊經百千劫，終不以破戒之身受信心檀越千種房舍屋宅園林田地。</p> <p>復作是願，寧以鐵鎚打碎此身從頭至足令如微塵，終不以破戒之身受信心檀越恭敬禮拜。</p> <p>復作是願，寧以百千熱鐵刀鋒挑其兩目，終不以破戒之心視他好色。</p> <p>復作是願，寧以百千鐵錐遍劓刺耳根經一劫二劫。終不以破戒之心聽好音聲。</p> <p>復作是願。寧以百千刃刀割去其鼻。終不以破戒之心貪嗅諸香。</p> <p>復作是願，寧以百千刃刀割斷其舌，終不以破戒之心食人百味淨食。</p> <p>復作是願，寧以利斧斬斫其身，終不以破戒之心貪著好觸。</p> <p>復作是願，願一切眾生悉得成佛。而菩薩若不發是願者，犯輕垢罪。</p>		
冒難遊行戒	(三十七) 若佛子常應二時頭陀冬夏坐禪結夏安居，常用楊枝、澡豆、三衣、瓶、鉢、坐具、錫杖、香爐、漉水囊、手巾、刀子、火燧、鑷子、繩床、經律、佛像菩薩形像。而菩薩行頭陀時及遊行時，行來百里千里，此十八種物常隨其身。	不如法攝眾戒	若菩薩，攝受徒眾，以瞋恨心，不如法教授，不能隨時從婆羅門、居士所，求衣、食、臥具、醫藥、房舍，隨時供給，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠放逸，犯非染污起。不犯者：若以方便令彼調伏，如前說；若護僧制，若病，若無力，若使有力者說；若彼有力，多知識大德，自求

	<p>頭陀者從正月十五日至三月十五日，八月十五日至十月十五日，是二時中此十八種物，常隨其身如鳥二翼。若布薩日新學菩薩，半月半月布薩誦十重四十八輕戒。時於諸佛菩薩形像前，一人布薩即一人誦，若二人三人乃至百千人亦一人誦。誦者高座，聽者下坐，各各披九條、七條、五條袈裟。結夏安居一一如法，若頭陀時莫入難處。若國難惡王，土地高下草木深邃，師子虎狼水火風難，及以劫賊道路毒蛇，一切難處悉不得入。若頭陀行道乃至夏坐安居，是諸難處悉不得入；若故人者，犯輕垢罪。</p>		<p>眾具；若曾受教，自己知法；若外道竊法，不能調伏。</p>
<p>乖尊卑次序戒</p>	<p>(三十八) 若佛子，應如法次第坐；先受戒者在前坐，後受戒者在後坐不問老少、比丘、比丘尼、貴人、國王、王子、乃至黃門奴婢，皆應先受戒者在前坐；後受戒者次第而坐，莫如外道癡人。若老若少無前無後，坐無次第兵奴之法，我佛法中先者先坐後者後坐，而菩薩不次第坐者，犯輕垢罪</p>	<p>不隨他戒</p>	<p>若菩薩，以嫌恨心，不隨他者，是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠，犯非染污起。不犯者：若彼欲為不如法事；若病、若無力，若護僧制；若彼雖如法，能令多人起非法事；若伏外道故，若以方便令彼調伏。</p>
<p>不修福慧戒</p>	<p>(三十九) 佛子，常應教化一切眾生，建立僧房山林園田立作佛塔。冬夏安居坐禪處所，一切行道處，皆應立之，而菩薩應為一切眾生講說大乘經律。若疾病國難賊難，父母、兄弟、和上、阿闍梨亡滅之日，及三七日乃至七七日。亦應讀誦講說大乘經律，齋會求福行來治生。大火所燒大水所漂，黑風所吹船舫，江河大海羅剎之難，亦應讀誦講說此經律。乃至一切罪報三報、七逆、八難，桎械枷鎖繫縛其身，多婬、多瞋、多愚癡、多疾病，皆應讀誦講說此經律。而新學菩薩若不爾者，犯輕垢罪。</p>	<p>不隨喜功德戒</p>	<p>若菩薩，知他眾生有實功德，以嫌恨心，不向人說，亦不讚歎；有讚歎者，不唱善哉；是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠放逸，犯非染污起。不犯者：知彼少欲，護彼意故；若病，若無力；若以方便令彼調伏；若護僧制；若令彼人起煩惱，起溢喜，起慢，起非義，除此諸患故；若實功德，似非功德；若實善說，似非實說；若為摧伏外道邪見；若待說竟。</p>
<p>揀擇受戒戒</p>	<p>(四十) 佛言：佛子，與人受戒時，不得簡擇一切</p>	<p>不行威折戒</p>	<p>若菩薩，見有眾生應呵責者，應折伏者，應罰黜者，以染污</p>

	<p>國王、王子、大臣、百官，比丘、比丘尼、信男、信女、姪男、姪女。十八梵天、六欲天子、無根、二根、黃門、奴婢，一切鬼神盡得受戒。應教身所著袈裟，皆使壞色與道相應，皆染使青、黃、赤、黑、紫色一切染衣，乃至臥具盡以壞色，身所著衣一切染色。若一切國土中國人所著衣服，比丘皆應與其俗服有異。若欲受戒時師應問言，汝現身不作七逆罪耶，菩薩法師不得與七逆人現身受戒。七逆者：出佛身血，殺父，殺母，殺和上，殺阿闍梨，破羯磨轉法輪僧，殺聖人。若具七遮即現身不得戒，餘一切人盡得受戒。出家人法不向國王禮拜，不向父母禮拜，六親不敬，鬼神不禮。但解師語，有百里千里來求法者。而菩薩法師，以惡心而不即與授一切眾生戒者，犯輕垢罪。</p>		<p>心，不呵責；若呵責，不折伏；若折伏，不罰黜；是名為犯眾多犯，是犯染污起。若懶墮懈怠放逸，犯非染污起。不犯者：彼不可治，不可與語，難可教誨，多起嫌恨；若觀時；若恐因彼起鬪諍相違，若相言訟；若僧諍，若壞僧；若彼不諂曲，有慚愧心，漸自改悔。</p>
<p>為利作師戒</p>	<p>(四十一) 若佛子，教化人起信心時。菩薩與他人作教誡法師者，見欲受戒人，應教請二師和上阿闍梨。二師應問言，汝有七遮罪不。若現身有七遮，師不應與受戒，無七遮者得受。若有犯十戒者應教懺悔，在佛菩薩形像前，日夜六時誦十重四十八輕戒。若到禮三世千佛得見好相，若一七日二三七日乃至一年要見好相。好相者。佛來摩頂見光見華種種異相，便得滅罪。若無好相雖懺無益，是人現身亦不得戒，而得增受戒。若犯四十八輕戒者，對首懺罪滅，不同七遮，而教誡師於是法中一一好解。若不解大乘經律若輕若重是非之相，不解第一義諦。習種性長養性不可壞性道種性正性，其中多少觀行出入十禪支一切行法，一一不得此法中意。而菩薩為利養故為名聞故，惡求多求貪利弟子，而詐現解一切經律。為</p>	<p>神力不折攝戒</p>	<p>若菩薩，成就種種神力，應恐怖者，而恐怖之；應引接者，而引接之；欲令眾生消信施故。不以神力恐怖，引接者，是名為犯眾多犯，是犯非染污起。不犯者：若彼眾生更起染著，外道謗聖，成就邪見，一切不犯。若彼發狂，若增苦受。</p>

	供養故。是自欺詐亦欺詐他人。故與人受戒者，犯輕垢罪。		
為惡人說戒	(四十二) 若佛子，不得為利養故於未受菩薩戒者前、若外道惡人前說此千佛大戒，邪見人前亦不得說，除國王餘一切不得說；是惡人輩不受佛戒，名為畜生。生生不見三寶，如木石無心，名為外道邪見人輩，木頭無異。而菩薩於是惡人前說七佛教戒者，犯輕垢罪。		
無慙受施戒	(四十三) 若佛子，信心出家受佛正戒，故起心毀犯聖戒者，不得受一切檀越供養，亦不得國王地上行，不得飲國王水；五千大鬼常遮其前，鬼言大賊。若入房舍城邑宅中，鬼復常掃其腳跡，一切世人罵言佛法中賊。一切眾生眼不欲見，犯戒之人畜生無異木頭無異；若毀正戒者，犯輕垢罪。		
不供養經典戒	(四十四) 若佛子，常應一心受持讀誦大乘經律，剝皮為紙刺血為墨，以髓為水析骨為筆書寫佛戒，木、皮、穀、紙絹、素竹帛亦應悉書持。常以七寶無價香花一切雜寶，為箱囊盛經律卷若不如法供養者，犯輕垢罪。		
不化眾生戒	(四十五) 若佛子，常起大悲心，若入一切城邑舍宅，見一切眾生，應當唱言。汝等眾生盡應受三歸十戒。若見牛馬豬羊一切畜生，應心念口言，汝是畜生發菩提心。而菩薩入一切處山林川野，皆使一切眾生發菩提心，是菩薩若不教化眾生者，犯輕垢罪。		
說法不如法戒	(四十六) 若佛子，常行教化起大悲心，入檀越貴人家一切眾中不得立為白衣說法。應白衣眾前高座上坐，法師比丘不得地立為四眾說法。若說法		

	時，法師高座香花供養，四眾聽者下坐，如孝順父母敬順師教。如事火婆羅門，。其說法者若不如法，犯輕垢罪。		
非法制限戒	(四十七) 若佛子，皆以信心受佛戒者，若國王、太子、百官、四部弟子，自恃高貴破滅佛法戒律，明作制法制我四部弟子。不聽出家行道，亦復不聽造立形像佛塔經律，破三寶之罪；而故作破法者，犯輕垢罪。		
破法戒	(四十八) 若佛子，以好心出家而為名聞利養，於國王百官前說七佛戒，橫與比丘、比丘尼、菩薩弟子作繫縛事，如師子身中蟲自食師子肉，非外道天魔能破。若受佛戒者，應護佛戒如念一子，如事父母。而菩薩聞外道惡人以惡言謗佛戒時，如三百鉞刺心，千刀萬杖打拍其身等無有異；寧自入地獄經百劫，而不用一聞惡言破佛戒之聲，而況自破佛戒。教人破法因緣，亦無孝順之心，若故作者，犯輕垢罪。		