

試論南山律家之「大乘圓教」戒體論

——為紀念弘一大師「專弘南山」而作

釋昭慧*

摘要：

本篇論文針對弘一大師由新律（《根本說一切有部毘奈耶》）轉持舊律（《四分律》），分析其心路歷程，非僅來自徐蔚如之一句勸諫：「繼承前人事業，不宜另辟蹊徑」。

弘一大師之所以專弘南山律宗，應該是在他精研律籍之後，於舊律中看到了新律所欠缺的核心價值——「戒體論」。然後溯源印度部派時代有關「無表」的論師異說，再依《在家備覽》宗體篇以為線索，研尋南山律籍中所陳述的三家戒體學說（實法宗、假名宗與圓教宗），最後再就「緣起論」的佛法觀點而作一回應。

接著上溯《阿含》本教，以「緣起」正理探討戒體屬性，並用來檢視有關「戒體論」的爭議，認為各家戒體論中最有爭議的，反倒是與「緣起」正理稍有隔閡的真常唯心戒體論，而那恰恰是弘一大師最為推尊的戒體論。

關鍵詞：弘一大師、新律、舊律、南山律宗、戒體、真常唯心、自通之法

* 玄奘大學宗教學系教授、系主任兼文理學院院長

The Concept of Precept Substance in Mahayana Complete Teachings according to the Nanshan Vinaya School

—In Memory of Venerable Hong Yi's Devotion to the Nanshan Vinaya

Shih, Chao-hwei *

ABSTRACT:

The purpose of this paper is to shed light on the spiritual journey of Venerable Hong Yi when he switched his attention away from the new *Mūlasarvāstivāda-Vinaya* to promulgate instead the old *Cāturvargīya-vinaya* (*Four-Part Vinaya* in Chinese). We sometimes oversimplify his diversion by reducing it to only follow a Buddhist layman Xu Wei Ru's advice: to build on the contributions of his predecessors, not to blaze a new trail. In reality, however, the Venerable master should have more complex arguments to support his choice.

His devotion to spreading the Nanshan Vinaya as we know today should be a result following his thorough study of vinaya collections. After having compared two versions of monastic rules, Venerable Hong Yi should perceive a core value in the old vinaya, a value inherently related to the substance of precepts.

To elucidate the Venerable master's vision, this paper discusses the substance of precepts in more detail. It begins by tracing the ideological differences of early Buddhist schools about the property of precept substance (*avijñapti* in Sanskrit). It explores then three philosophic outlooks on the

* Professor and Director, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University

issue illustrated by the Real Dharma School, the Unreal Names School and the Complete Teaching School, as defined in Nanshan Vinaya texts. Such research is based on evidence retrieved from the book the Venerable master compiled: *the Guide to the Nanshan Vinaya for Lay Buddhists* (Chinese edition).

By referring to the Buddha's basic teachings in *āgama sutras*, the law of dependent origination, this paper ends with a deliberation on the property of precept substance, and offers some observations over disagreement between different schools. It seems that the specific definition from the doctrine of *Tathāgata-garbha* (embryo of Tathāgata) is the most controversial as it is estranged slightly from the principle of causality; nevertheless, the idea has been held in high esteem by Venerable Hong Yi.

Keywords: Venerable Hong Yi, the New Vinaya, the Old Vinaya, the Nanshan Vinaya School, precept substance, Tathāgata-garbha (embryo of Tathāgata), capacity for empathy

一、弘一大師「專弘南山」原委

弘一大師（1880—1942）出家於民國時代，被推尊為南山律宗的中興祖師，於律學解行並重，而且生活澹泊，持戒嚴謹，成為持戒者的人格典範。

他於 39 歲在杭州西湖虎跑定慧寺出家，同年 9 月入靈隱寺受具足戒。因閱讀馬一浮居士所致贈《毗尼事義集要》與《傳戒正範》，由是發心研習並弘揚戒律。出家第三年夏，住新城貝山，借得律藏三帙，及南山道宣律師的《戒疏》、《羯磨疏》、《行事鈔》及靈芝元照律師的三記（以下簡稱「舊律」），擬掩室研究，因故未能如願。

次年於溫州慶福寺閱藏，得見義淨譯《有部律》（以下簡稱「新律」）及《南海寄歸內法傳》，認為新律較舊律為善。因此於當時所編之《四分律比丘戒相表記》草稿中，屢以義淨所傳糾正南山舊說。後自覺輕謗古德，有所未可，方塗抹之。

他的友人徐蔚如居士，於天津創辦刻經處專刻南山律疏，聞弘一大師宗有部而輕南山，於時修書規勸，以為中國千百年來秉承南山一宗，現在弘揚戒律，應該繼承前人事業，不宜另辟蹊徑。弘一大師深以為然，因此逐漸放棄有部律，研習南山律。並曾於佛前發願，棄捨有部，專弘南山，以贖昔年輕謗之罪。¹

¹ 以上所述弘一大師研律與弘律因緣，詳見：弘一大師，〈余弘律因緣〉，《弘一大師全集》冊 1（福建：弘一大師全集編委會，1992 年編訖發行；台灣：龍樹版，蓮因寺 1994 年印行），頁 194；林子青，〈弘一大師傳〉、〈弘一大師年表〉，《弘一大師全集》《永懷篇》，頁 3-14。

然而當年弘一大師由新律轉持舊律，其心路歷程，真的只是來自徐蔚如一句「繼承前人事業，不宜另辟蹊徑」的勸諫嗎？倘若「繼承前人事業，不宜另辟蹊徑」，是他宗本南山的理由，那麼以理類推，他其實也不必然要遵奉律宗，因為八宗傳承，豈不也一律都是「前人事業」嗎？部分不合律制的叢林舊慣，難道就不是「前人事業」嗎？倘若「千百年來秉承南山一宗」是他轉持舊律的理由，那麼禪宗的叢林規制，豈不也同樣來自「千百年來秉承」的百丈清規、祖師家法？因此筆者認為，繼承前人事業，謹守傳承舊慣，這應該不是他專弘南山的關鍵性因素。他之所以宗本南山，應是在他精研律籍之後，於舊律中看到了新律所欠缺的核心價值，認為兩律相較，舊律所說更為有理，因此審慎地作出了抉擇。

那麼，什麼是他「棄捨有部，專弘南山」的重要內容？什麼是他認為「舊律所說更為有理」的核心價值？這就必須通盤理解大師律學著述的相關內容。經查閱相關資料後，筆者認為，大師於新舊律之去取關鍵，非「戒體論」莫屬。因為那是他在相關著述中，一再提到並且特別圈示的重點所在。²特別是他依南山律籍³所摘錄編著的《南山律在家備覽略

² 詳見：弘一大師，《南山律在家備覽略編》「宗體篇」之第二門「戒體」，《弘一大師全集》冊 1，頁 343-370；另有〈四分南山妙義〉一文，即以「創明圓體」、「包含精博」之兩大理由，扼要敘述南山戒體論，並稱歎「斯宗妙義，讚莫能窮。」詳見：弘一大師，〈余弘律因緣〉，《弘一大師全集》冊 1，頁 194-195。

³ 所謂「南山律疏」，以唐朝道宣所撰述之《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律含註戒本疏》與《四分律隨機羯磨疏》，世稱「南山三大部」，以及北宋靈芝元照所撰述之《四分律刪繁補闕行事鈔資持記》、《四分律含註戒本疏行宗

編》(以下簡稱《在家備覽》),於戒體之陳述與抉擇最為詳盡。因此倘能研閱《在家備覽》所述諸家戒體論,那麼弘一大師於舊律中所強調的核心價值,也就豁然明朗了。

《在家備覽》一書分為四篇。第一宗體篇,分辨戒法的體性;第二持犯篇,分辨持犯總義及持犯別相。第三懺悔篇,陳述懺悔的方法。第四別行篇,介紹居士入寺所宜遵守之規制。

第一宗體篇又分戒法、戒體、戒行、戒相四門。一是戒法,先通敘戒法之名義和作用,再明皈戒受持儀軌。二是戒體,辨明戒體相狀、受隨同異、緣境寬狹、發戒多少。三是戒行,正明隨行及捨戒差別。四是戒相,略說依戒隨行而形之於外之威儀。其中第二門談「戒體」,分作「戒體相狀」、「受隨同異」、「緣境寬狹」、「發戒數量」四章,作全面之敘述與抉擇。

以下溯源印度部派時代有關「無表」的論師異說,再依《在家備覽》宗體篇以為線索,研尋南山律籍中所陳述的三家戒體學說(實法宗、假名宗與圓教宗),最後再就「緣起論」的佛法觀點而作一回應。

本篇論文中的引文,儘量尋索南山律籍的原出處,並摘自 CBETA 光碟版。然而筆者之所以能在撰述本文的短時間內,全盤覆習南山「圓教宗」義,還是拜弘一大師著述之賜——原來《在家備覽》已將道宣與元照的戒體學說,作了十分完整而條貫的整理。因此於 2010 年 10 月 19 日,天津市紀念弘一大師誕辰 130 周年所舉辦的「李叔同——弘一大師

記》、《四分律隨機羯磨疏濟緣記》為主,併採擷《南山拾毘尼義鈔釋門歸敬儀》、《芝苑遺編》等。詳見:弘一大師,〈南山律在家備覽略編例言〉,《南山律在家備覽略編》卷首,《弘一大師全集》冊 1,頁 309。

文化宗教思想學術研討會」上，筆者謹以戴德之心發表本文，以紀念弘一大師「專弘南山」，嘉惠後人之無限恩澤。

二、簡述各家戒體論

首先要談何謂「戒體」。簡言之，戒體者，即戒之體性。舊譯無作（梵 *akṛta*），玄奘譯作「無表」（梵 *avijñapti*），指行者受戒後，所生起的「防非止惡」功能。何以受戒能產生這種力道？這主要是來自行者對戒法的殷重心——對殊勝戒法所抱持的信念，以及由此而萌生的「奉持」意志。戒體雖由受戒儀軌中身、語、意業的作用綜合生起，但發得之後，即可不假造作，恒常相續，故舊稱「無作」；由於它外相不顯，故又稱作「無表」。

早在印度第四世紀，世親所造《俱舍論》「業品」中，就已陳述：說一切有部將身表業與語表業視為表色，業滅過去而潛伏的持續功能則稱作「無表業」，將無表業視為依四大而生的「無見無對法處攝色」，攝於色蘊之中，並稱作無表色。但世親不認同有部的這種說法，他認為無表應該是依「思願力」所產生的功能：

謂由思願力，先立要期，能定遮防身語惡業，由斯故建立別解脫律儀。若起異緣心，應無律儀者，此難非理。由熏習力，欲起過時，憶便止故。戒為隄塘義，亦應准此。謂先立誓限，定不作惡，後數憶念，慚愧現前，能自制持，令不犯戒，故隄塘義，由心受持。⁴

⁴ 世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 13，《大正藏》冊 29，頁 70 上。

雖然最後的結論依然是「毘婆沙師說有實物，名無表色，是我所宗。」但看得出那是帶著對毘婆沙師「宗見不捨」的嘲弄態度，世親不主張將無表攝入色蘊，而認為那是一種「思願力」。他並且直接將這樣的思願力，類推到受戒時刻「先立要期」的別解脫律儀(梵 *prātimokṣa-saṃvara*)，以及爾後慚愧自持以防非止惡的力量，將它譬喻為可以防杜洪水為患的「隄塘」。

原來，在受戒當下，發動了思心所(意志、願欲，即世親所說的「思願力」)，這就是表業，思心所現行而熏習為善種子，種子潛流相續，於是產生了防非止惡的功能，這就是無表業。因此戒體雖因其依受戒時的身、語「表業」，而被賦與「無表業」的名義，其實還是以心理的「思願力」，為防非止惡的主導力量。在這方面，世親接受了經部「種子現行」的理論。爾後大乘唯識學派，基本上還是維持著這樣的觀點。如《成唯識論》云：

表既實無，無表寧實？然依思願，善惡分限，假立無表，理亦無違。謂此或依發勝身語善惡思種增長位立，或依定中止身語惡行思立，故是假有。⁵

唯識學派主張，無表色並非實法，而只是假有(假安立的名言)。就別解脫律儀而言，無表以思心所種子所產生的防非止惡功能為體；若就道共律儀與定共律儀而言，即以思心所的現行為體。

另有訶梨跋摩所造《成實論》，它在中國被視作「小乘空宗」；又因其酷似大乘，主張「我、法俱空」，因此在南北朝時代，發展出了盛行

⁵ 護法造，玄奘譯，《成唯識論》卷1，《大正藏》冊31，頁4下。

一時的「成論大乘師」。本論第七卷「無作品」，認為無作以非色非心的「行陰」（即行蘊）為體，因為色有質礙，又可惱壞，無作無質無壞故非色；心有緣慮、了別的功能，無作不能緣慮、了別，故亦非心。但它起自色心二法，會有保持延續的功能，因此所謂「戒體」，無非就是這種即色心而非色心，又可延續「防非止惡」力量的無作法。⁶

準上所述，印度部派論師已出現了將無表（無作、別解脫律儀）視同色法（有部）、心法（經部）、非色非心之行蘊（成實）的三種學說，各說各話。佛教傳到中國之後，依然延續這樣的爭論，據智顛的《菩薩戒義疏》記載，陳、隋以前就已有「戒體有無」的爭論，但有關戒體屬性的說法，則除了心法與無作二說之外，更增加了「言教」與「真諦」的說法：

初戒體者，不起而已，起即性無作假色。經論互說，諍論有無。一云：都無無作，色心假合，共成眾生。善惡本由心起，不應別有頑善頑惡，皆是指心。誓不為惡，即名受戒。瓔珞經云：一切聖凡戒，盡以心為體，心無盡故，戒亦無盡。或言教為戒體，或云真諦為戒體，或言願為戒體，無別無作。⁷

有的視戒體為行者的心力、願力，有的視戒體為佛陀言教所萌發的力量，也有的將戒體視作「真諦」（即真理）的法爾力量。智顛本人則近於《成實論》的觀點，而將戒體視為「無作假色」。另有唐朝相州法礪律師，也引證《成實論》而主張無作戒體之說。如說：

⁶ 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》卷7，《大正藏》冊32，頁290上-中。

⁷ 智顛，《菩薩戒義疏》卷上，《大正藏》冊40，頁566上。

無作者，一發續現，四心三性，始末恒有。不藉緣辨，號曰無作。

又若德宗，無作非色心故得，藉前方便，說為無作。

成實云：「問曰：云何名為無作？答：第二念須名為無作，以作戒為初念，故名無作為第二念。唯羯磨竟，所為無作，是茲戒體。」⁸

所謂「德宗」，即曇無德部（法藏部），他認為《四分律》是法藏部傳本，所以應依《成實論》來建立非色非心的「無作」戒體論，並且將正受戒的第一念視為「作戒」，待受戒羯磨已竟，第二念以後的持續功能，方纔視作「無作戒體」。

三、道宣與元照的戒體論

唐朝律師道宣，受到自南北朝以來的判教學風影響，復受《法華經》「唯一佛乘」思想啓發，於是以大乘佛法的觀點，依「融攝」的方式來會通原屬聲聞佛教的律法，將它賦與大乘義涵。原來，《四分律》有一部分出現大乘思想。例如：《四分比丘（尼）戒經》末之迴向偈云：

我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道。⁹

道宣逐項爬梳《四分律》中的大乘義蘊，並依《法華經》「會三歸一」、《大般涅槃經》扶助戒律之教證，而將聲聞律學會歸一大乘義。他在《四分律刪補隨機羯磨疏》中提到：

今識前緣，終歸大乘。故須域心於處矣。故經云：「十方佛土唯

⁸ 以上引文，依序引自：法礪，《四分律疏》卷1，《卍續藏》冊41，頁524上、533中、537下。摘自CBETA光碟版。

⁹ 《四分比丘戒本》，《大正藏》冊22，頁1023上。摘自CBETA光碟版。

有一乘，除佛方便假名字說。」¹⁰

於是在戒體論方面，他不認可有部的「無表色」，也不認可《成實》的「無作法」，另依唯識學而提出了以「識」為本的戒體論。這樣的說法，保留在元照的《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷三：

愚人謂異，就之起著；或依色、心及非色心，智知境緣，本是心作，不妄緣境，但唯一識隨緣轉變，有彼有此。欲了妄情，須知妄業，故作法受，還熏妄心，於本藏識成善種子，此戒體也。由有本種熏心，故力有常，能牽後習，起功用故，於諸過境能憶、能持、能防，隨心動用，還熏本識。如是展轉，能靜妄源。若不勤察，微縱妄心，還熏本妄，更增深重。¹¹

受戒的現行識熏習而為善種子，此善種子讓現行識在觸對過失的所緣境時，產生「能憶、能持、能防」的功用。這些功用又熏習成更多的善種子，這樣展轉相生而減除煩惱。

除了「心識」之為用，還有「妙法」的力量。在論及受戒與持戒的所緣境時，道宣加入了「一念三千」、「一即一切」的天台圓教思想。如云：

所緣境，即法界眾生依正等法。戒依境制、體從境發。境既無量、

¹⁰ 元照，《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷3，《大正藏》冊41，頁260。摘自CBETA光碟版。

¹¹ 元照，《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷3，《大正藏》冊41，頁257下-258下。摘自CBETA光碟版。

體亦無邊。¹²

言法界者，若就教限，則局三千大千；今從圓意，須論十方法界。無作之體稱境而發，等法界量。¹³

且現前色心，無量劫來，今生之中，造生死業，不可窮數，惡心遍布，充塞法界。經云：「若有體相，盡虛空界不能容受。」若得戒者，則翻無量惡業，悉為清淨戒體，為善種子，作成佛本基。南山祖師云：『未受已前，惡遍法界；今欲進受，翻前惡境，並起善心。』故戒發所因，還遍法界。¹⁴

發戒的所緣境，即法界眾生的依報、正報等法，含有情與無情類。所緣境既然無量，戒體自亦無邊。可以說，他是將「法界」從經教中所指的「三千大千」世界，擴而為圓教的「十方法界」。「戒體」，即是無量善種子。由於戒體稱境而發，因此戒體等法界而無量。得戒，即是就無量惡業而形成一股「防非止惡」的堅強力量。緣境既是「無量」，又豈能隔歷聲聞、菩薩？這是就所緣境的無量義，他將《法華》教證的「唯一大乘」，依天台圓教「緣境無量」的原理作了理證，將聲聞律儀的功能推向大乘。

其次，他還把握大乘經教「發心」的原理，依受戒的能緣心，分為上、中、下三品，並且極讚上品發心。如云：

¹² 元照，《芝苑遺編》卷2，《卍續藏》冊59，頁631下。摘自CBETA光碟版。

¹³ 元照，《四分律行事鈔資持記》卷上，《大正藏》冊40，頁219中。摘自CBETA光碟版。

¹⁴ 元照，《芝苑遺編》卷3，《卍續藏》冊59，頁644下。摘自CBETA光碟版。

云何上品？若言我今發心受戒，為成三聚戒故，趣三解脫門，正求泥洹果。又以此法，引導眾生令至涅槃，令法久住。¹⁵

善種子來自善心的現行所熏，善心又可分上、中、下品，菩提心為上品心。只要發上品心，那麼縱使是聲聞律儀，又豈只局限於所謂「小乘」？

由前述天台圓教的「緣境無量」，加上大乘經教的「發菩提心」，道宣用能緣心與所緣境的雙重理證，將聲聞律中戒體的功能，擴及「攝律儀、攝善法、攝眾生」的菩薩三聚淨戒。元照進一步詮釋聲聞戒體與菩薩戒體之間的異同，認為兩者是「體同緣異」：

問：此與菩薩戒體為同為異？答：體同緣異。言緣異者，大則三歸、四弘、請師、問遮、三番羯磨，諸餘法式，與今小宗兩途迥別。言體同者、以緣為旁助，心是正因；緣疏因親，本從因發。前既心發上品，故知今體即大乘。

問：體若同者，持犯、立懺，諸餘行相，如何分別？答：體雖約圓，行必依受。既受從當教，故行相無差。若爾，持犯既依教取，出體何必約圓？答：體既多途，故須圓會，律儀不異，故得就宗。又依教奉持，則受、隨相應，約圓開解，使域心於處。既開顯大解，依小律儀，即成大行。豈須棄捨，方曰大乎？故疏云：常思此行，即攝律儀等。¹⁶

¹⁵ 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》冊 40，頁 26 上。摘自 CBETA 光碟版。

¹⁶ 元照，《芝苑遺編》卷 3，《卍續藏》冊 59，頁 621 中。摘自 CBETA 光碟版。

「心」才是受戒與持戒的「正因」，至於受戒儀軌的內容，那僅是「助緣」而已。而「緣疏因親，本從因發」，因此不必棄小就大，只要有了圓教的「大解」（大乘勝解），那麼即使是聲聞律儀，也可成就大乘戒行。於是原屬消極「防非」的攝律儀戒，一轉而成積極「為善」的攝善法戒；而且既然緣境無量，情與無情皆所緣境，那麼防非與為善的道德受體，自當涵攝一切眾生，這樣一來，就完具了「攝眾生戒」的戒體。這是將天台圓教思想，巧妙地拿來運用於戒體論上，在根源上會通了聲聞別解脫律儀與菩薩的三聚淨戒。

道宣對戒體論的分類，以有部的主張為「實法宗」，以《成實論》的主張為「假名宗」，卻略過了另一大系，即經部與唯識學派所主張的「思願力」、「思種子」說，而直接以南山戒體論命名為「圓教宗」。依道宣的學問背景以觀，他曾深入研究唯識學，影響所及，對於戒體的性質，他大量採取了《俱舍論》與唯識學的觀點，認為善念現行而熏為善種，就是戒體。但經他增補內容之後，直接就用「圓教宗」來命名。而且他具足《法華經》中「唯一大乘」的強烈信念，這必然會與唯識學的「五種種姓」學說，出現很大的落差。因此《俱舍論》與唯識學中，有關「思願力」與「善種子」的「無表業」觀點，並非被道宣忽略掉了，而是被他吸納、改造之後，業已融入到「圓教宗」的思想體系之中。

如前所述，他的戒體論已糅合了唯識學與天台學的義理。這兩者之間的系統理論，雖有極大的落差，但他直接用「心念」這個軸心概念，將「善心熏習為善種子」的唯識學說，與「一念三千」而心包太虛，緣境無量的天台圓教，作了巧妙的結合，而產生了南山律家獨特的「圓教論」。從道宣所解釋的「戒體」定義來看，已可見其以能領戒

體的「心相」，與所緣境的法界塵沙「妙法」，契應冥合而為其圓教宗之戒體論：

若依通論，明其所發之業體；今就正顯，直陳能領之心相。謂法界塵沙二諦等法，以己要期，施造方便，善淨心器，必不為惡，測思明慧。冥會前法，以此要期之心，與彼妙法相應，於彼法上有緣起之義，領納在心，名為戒體。¹⁷

及至元照，受到當時佛教界「如來藏」主流思想的影響，而將識體攝藏的善種子，轉成識體本淨的真常心。於是由種現熏生而緣境無量的善種子戒體論，一轉而成本自清淨而具足德用的真心戒體論。

如前所述，他依道宣的學說脈絡，詮釋聲聞戒體與菩薩戒體之間的異同，認為兩者是「體同緣異」，重點在於是否發「上品心」。「上品心」即是菩提心，而發菩提心原是大乘通說，但他已要在此賦與真常唯心的「圓解」了。如說：

先知來意，眾生識體本自清淨，離諸塵染，由妄想故，翻成煩惱；又復本來自在，具足方便智慧，威神德用，由妄想故，翻成結業；又復本來平等，無有彼此愛憎差別，由妄想故，翻成生死。今欲反本，故立三誓。一者斷惡誓，受攝律儀戒，修離染行，趣無作解脫門，復本清淨，證法身佛，名為斷德。二者立修善誓，受攝法戒，修方便行，趣空解脫門，復本自在，證報身佛，名為智德。三者立度眾生誓，受攝眾生戒，修慈、慧行，趣無相解脫門，復

¹⁷ 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上，《大正藏》冊40，頁4下。摘自 CBETA 光碟版。

本平等，證應身佛，名為恩德。然此三誓、三戒、三行、三脫、三佛、三德，隨舉一誓，三誓具足。乃至三身、三德，一一皆爾。言有前後，理無各別。如是心受，即發圓體，如是心持，即成圓行。¹⁸

將本諸《法華經》「佛種從緣起」¹⁹的「菩提心」緣起論，轉成「眾生識體本自清淨、本來自在、本來平等」的真常唯心論，這是戒體論的一大轉折。因此元照的戒體論，並非如弘一大師所說，「皆依南山遺範，發揚光大，續述相承」²⁰而已，把它歸在「南山律」中而不加簡別，將無法見及南山（道宣）與靈芝（元照）在根源思想上的異同。

簡言之，道宣步隨論師們的腳蹤，溯源性地探索了表業與無表業的體性。然後即《四分律》而綜括諸部，會通三乘，依「唯佛一乘」的法華思想、「種子現行」的唯識思想，與「一念三千」的天台思想，巧妙結合而推出了「圓教宗」的戒體論。元照即此基礎而糅合了「真心妄染」的學說，成爲一套完備的真常唯心戒體論。

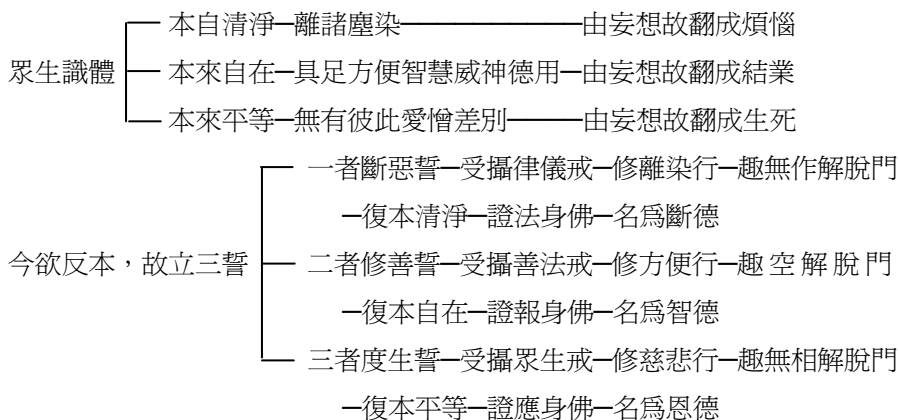
弘一大師於《在家備覽》中，依元照說法而製表²¹，以此作爲定論。顯然他最中意的，還不是道宣的妄識善種戒體論，而是元照「真心隨染，轉染還淨」的真常唯心戒體論。其表如下：

¹⁸ 元照，《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 3，《大正藏》冊 41，頁 259 上-中。摘自 CBETA 光碟版。

¹⁹ 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 9 中。摘自 CBETA 光碟版。

²⁰ 弘一大師，《南山律在家備覽略編》「例言」，《弘一大師全集》冊 1，頁 309。

²¹ 弘一大師，《南山律在家備覽略編》「例言」，《弘一大師全集》冊 1，頁 355。



正受戒時，乃至得戒之後，面對著無量無邊的所緣境而生起善心，熏成無量善種子，是為戒體。然而在實際受戒的操作過程中，行者是如何得戒的？於時「納無量而入一心」的觀想理論出現了。戒子迄今依然可在戒場中，登壇受戒的羯磨時刻，受到戒師們的殷勤叮囑：

次為開廣汝懷者，由塵沙戒法注汝身中，終不以報得身心而得容受。應發心作虛空器量身，方得受法界善法。故論云：「若此戒法有形色者，當入汝身，作天崩地裂之聲。」由是非色法故，令汝不覺。汝當發驚悚意，發上品殷重心。²²

心境相應，納體正要。……正羯磨時，冥心運想，遍緣如上情、非情境。由境廣故，心亦隨遍。念念現前，不得浮散。當想己身總虛空界，容受法界塵沙戒法。當此之際，深須用意，莫緣他事。

²² 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》冊40，頁29中-下。摘自CBETA光碟版。

差之毫微，則徒染法流，一生虛喪，可不慎哉！²³

初則鼓令動轉，次則舉集在空，後則注入身心，領納究竟。三法次第，各有所主。由心業力不思議故，隨所施為無非成逐。²⁴

弘一大師特別就此而詳述觀想內容云：

第一遍說歸誓時，法界善法，由心業力，翻惡為善，悉皆動轉。

第二遍說歸誓時，法界善法聚集空中，如雲如蓋。第三遍說歸誓時，法界善法從空中下，注入身心，充滿正報。²⁵

這是一種假想觀法。這套觀想啟動之時，竟可於觀戒法注身之時，宛若「作天崩地裂之聲」，讓人「發驚悚意，發上品殷重心」。

但假想畢竟就不是實境，這樣的觀想到底有效還是無效？這樣觀想，就能產生爾後長遠時日「防非止惡」的力量嗎？南山律家的答案當然是肯定的。原來，依唯識學的原理，善心現行既然如此強大而具有震撼性，當然會產生強而有力的善種子聚，未來遇境逢緣時，即可產生善心現行。依天台學的原理，一念既可以豎通三際，橫遍十方，當然就可以依其念力所及，而於無量義境生起無限效能了。

四、南山戒體論之商榷

我們若上溯《阿含》本教，以「緣起」正理——諸系佛教共識的最

²³ 元照，《芝苑遺編》卷3，《卍續藏》冊59，頁640下。摘自CBETA光碟版。

²⁴ 元照，《四分律行事鈔資持記》上一，《大正藏》冊40，頁225上-中。摘自CBETA光碟版。

²⁵ 弘一大師，《南山律在家備覽略編》，《弘一大師全集》冊1，頁335。

大公約數，拿來探討戒體屬性，並用來檢視有關「戒體論」的爭議，那麼，無論是對佛陀言教的服膺，對佛法真理的崇奉，還是行者本人殷重持戒的心願，豈不都對行者的「防非止惡」，起到了某種程度的作用？而若沒有四大色法組成的身軀，於登壇受戒時以身、語二業禮拜、稟陳，乃至以身對境而嚴防身、語過患，又豈能出現「防非止惡」的功效？因此，這些各執一端的看法，無論是以戒體為聖教、為諦理、為色、為心、為非色心之行蘊，就「緣起」正理以言，都掌握了部分真義。

最有爭議的，反倒是完全可能遠離「緣起」正理的真常唯心論，而那恰恰是弘一大師最為推尊的戒體論。

因此筆者在《佛教規範倫理學》與《佛教後設倫理學》兩書之中，作道德根源的研究時，還是依於佛法基本原理的「緣起」論，在能緣心部分，指向眾生皆具的「自通之法」——對他人情意的感知能力，在所緣境部分，則依緣起諦理，而指出：眾生之間，具足緣起法相的相關性與緣起法性的平等性。於是將持戒一事，視作「護生」信念與「中道」行為的結合，而且是「緣起」正見的必然開展。

「自通之法」，是用自己的心情，揣度其他眾生的心情，而產生對他者苦樂處境的自他互替、同情共感。這有《雜阿含經》或《法句經》「刀杖品」(Dandavaggo)的教證依據，如說：

何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？」作是覺已，受不殺生，不樂殺生。如上說，……」²⁶

²⁶ 《雜阿含經》卷 37(《大正藏》冊 2, 頁 273 中-下),《相應部》(Samyutta-Nikāya)

一切懼刀杖，一切皆畏死，以自度〔他情〕，莫殺教他殺。

一切懼刀杖，一切皆愛生，以自度〔他情〕，莫殺教他殺。²⁷

由於「自通之法」源自「自他互易」的心理基礎，因此它的來源，恰恰是妄心雜染的「我愛」，而非本自清淨的「真心」。我愛是對「自我處境」的強烈關懷，它弔詭地形成一把傷己、傷人的雙面利刃——一方面本能地在任何時刻，尋求自己快樂、舒適、趨生避死之道，甚至可以掉入自我中心的深淵，起惑、造業、感苦，造成自誤、誤人的後果。但是另一方面，它也可以由「自我關懷」的基礎而逆向操作，易地而處，對他人的「自我關懷」同情共感，從而實踐利他行爲。

進以言之，「自通之法」是一種心理狀態，「心法」有別於「色法」的性質，它能「緣慮」、「了別」對象，並產生對某一緣慮對象的接觸、專注、情緒，理智的衡量與意志的推動（即觸、作意、受、想、思等心所的運作）。

緣起法在有情身上，出現了「自通之法」（即，在心理上跨越自體而「以自度他情」的能力）。這意味著有情（特別是知情意發達之「人」），雖與非有情類同屬「緣起法則」下的存在，卻因其「自通之法」的心理能力，而可發展出殊異於非有情類的道德感。生命與生命會遇，與無情物之間的碰觸，其最大的不同即在於心法之有無。由於生命具足心法，故在與生命會遇之時，不祇是物理性的碰觸，還能產生心理層面的會通，這就構成了「自通之法」。

道德心的生起，是「仗境方生」的。所謂「境」的意義很廣泛，例

五五「預流相應」（南傳（日譯版）卷16下，頁236）。

²⁷ 見《法句經》合訂本（台南：妙心寺，1991年5月版），頁30。

如：自己身體所浮現的一些訊號，是境；他者的言語行爲，是境；自然環境中的山川、草木、禽獸，依然是境。面對自己，面對他者，面對環境，這都是對境。因此道宣戒體論中，以發戒的所緣境爲情與無情之無量境義，就緣起論的角度來看，是可以接受的。

無論是色法還是心法，其相互激盪，總會產生動力。動力可以來自很多方向，地震是一種動力，颱風也是一種動力，但這些動力只見其「實然」而不見其「應然」，並不構成所謂的道德性。「自通之法」作爲一種心理動力，似乎有一種迥異於非有情類之動力的特殊功效。

進以言之，即使是非人類的動物，已有了某種與他者之間感情互通的動力，但依然不具足所謂的「道德性」，爲什麼到了「人」的層次，就要在動力之中，簡別出那種屬於「自通之法」的道德動力？可以這麼說：生命進化到某一種程度的時候，心識就不祇是具足痛苦與快樂的感知力（受心所），甚至能依此而作精密、準確的倫理判斷，而發爲倫理實踐。是故人作爲「道德行動者」（moral agent），與動物只能是「道德受動者」（moral patients），其間的差異，依然是順乎因緣法則的。

因此筆者認爲：「自通之法」不是真心，而是主體與客體交融互會的產物，可以依更根源的真理「緣起」以證成之。簡而言之，「自通之法」是道德主體相應於緣起事相「相依相存」且「法性平等」之法則，而對同爲有情之客體，所自然流露的同情共感。²⁸

以「自通之法」作爲持戒的感情動力，這同樣不局限在聲聞律中，

²⁸ 而緣起法的相依共存與法性平等，此二法則，被印順導師視爲「慈悲的根本」。詳見：釋印順，〈慈悲爲佛法宗本〉，《學佛三要》（新竹：印順文教基金會，2004年光碟版），頁120-123。

而擁有跨三乘的功效：(一) 人天樂果：佛所說的「端正法」——布施、持戒、禪定，都是讓修學者自身得受人天福樂的利己方法。(二) 聲聞聖果：持戒與布施要從「利己」而轉向「利他」，關鍵即在於「自通之法」——出自對他人之處境的同情共感。持戒的動機，不宜來自「利己」的考量，必須出於自他互替、同情共感的「自通之法」，這纔是「聖戒」，而能構成解脫道中預入聖流的條件。(三) 菩薩道果：即使是菩薩的心行——「無緣大慈」與「同體大悲」，其初也莫不以「自通之法」作為基礎，再依此擴而充之，以慈悲澤被一切有情。

總之，即使不依真心戒體論，純就「自通之法」的心理功能來看，發戒當然可依其自通之法的強弱，而分上、中、下三品，越是利他心切，品次就越高。此所以道宣將大悲為本的菩提心，視為「上品心」。

以上所述，凸顯了「心」這個角色，迥異於其他因緣生法的特質。那麼，它與非緣起性的真常心有何異同？答案是「不等同」。原來，真常心的特徵是「非緣起性」，它與緣起法「非恆常、非獨立、非真實」的特質正好相反，是「恆常、獨立而真實」的，是不須依因待緣而本自存在、本自清淨的。這在《楞嚴經》中說得最為清晰：

汝等當知一切眾生，從無始來生死相續。皆由不知常住真心性淨明體。²⁹

世間諸因緣相非第一義，見猶離見見不能及，云何復說因緣自然及和合相？³⁰

²⁹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊 19，頁 106 下。

³⁰ 同上註，頁 113 上。

建立這種理論，意味著原以「緣起」為基本原理的佛法，轉向而建立了在「緣起」法則之上更為根源的原理——「真常心」。

準此以觀，「自通之法」不是真常心，它並非無緣無故就可以萌生起來的，還是要遇境逢緣而起，因緣和合而生。倘若沒有他者（特別是他者的苦樂狀態）作為緣對的境界，則側隱之心不會沒來由地萌生、增長與廣大。因此依佛法以觀，「自通之法」一樣是「非恆常、非獨立、非真實」的因緣生法。佛法並不強調「人性本善」，而只強調「初以習成性，次依性成習」³¹——依於善良習性的因緣，而逐漸形成善良人格，再依善良人格的特質而出現良好的道德習慣。

真常唯心論並不容易解答令人困惑的問題。如果有這麼一個事物（姑名之為「如來藏」），是道德的根源，而且不是在因緣法則下出現的，那麼「如來藏」應該是「人人本具，個個不無」，它所呈現出來的應該沒有差別性。然而道德意識的消長，依然是順乎緣起法則，而受到因緣的牽制或是促成。

再者，「如來藏」是否存在？吾人無法證實它到底存不存在。反倒是在經驗的層面，吾人可以不證自明：心中確有道德感，能對他人的處境感同身受。然而感同身受的心，依然還是意識的現行，是「非恆常、非獨立、非真實」的因緣生法，而絕非「恆常、獨立、真實」的「真常心」。

³¹ 釋印順，《成佛之道》（新竹：印順文教基金會，2004年光碟版），頁256。這是根據大乘經論中的性種性（本性住種姓）與習種性（習所成種姓），而依中觀見地以闡述之。

五、結論

戒體論，是南山律宗最爲精妙和核心的內容。弘一大師正是因爲研讀南山戒體論，接受了這套戒體思想，所以才捨有部而發願專學南山。然而「戒體論」到底有何重要？原來《芝苑遺編》卷上之「戒體章」有云：

夫戒體者，律部之樞要，持犯之基本，返流之源始，發行之先導。³²

勞政武《佛教戒律學》中所說：

律宗的本質，與其謂弘揚戒律，莫如說是在戒律的基礎上或範圍中，建立一種兼攝大小乘思想的哲學。律宗自道宣始，其主要的著作用意，顯然並不是疏解條文的含義而已，其實是在建立一種「法理學」，可名之名「佛教法理學」(The jurisprudence of Buddhism)。³³

勞先生在此沿用的是法律名詞「法理學」。原來，法律首先是作爲觀念的一種存在，然後才逐漸形成實體法，以及各種制訂或施行實體法的程序法。而法理學，則是進一步探究法律之制訂與實施的法則。

檢諸律宗章疏可知，戒律條文的逐項解釋已是下游作業，律宗所要建立的，不祇是戒律之制訂與實施的「佛教法理學」，還包含了有關戒律基本原理的根源性探索，亦即南山律宗的「佛教法哲學」。而「南山

³² 元照，《芝苑遺編》卷上，《卍續藏》冊 59，頁 620 中。摘自 CBETA 光碟版。

³³ 勞政武，《佛教戒律學》第 3 章（北京：宗教文化出版社，2001 年）。網路版摘自顯密文庫：http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=27711。

圓教宗戒體論」正是這套法哲學，它將「持戒」視為一種對佛制規範之自我宣誓與自我克制，其過程必然經過身語之運作的表業，以及運作同時與其後所產生的痕跡——具足「防非止惡」功能的無表業。因此戒體論是以道德主體的本身為研究對象，嚴謹地證成道德主體之所以能遵循規範（防非止惡）的客觀基礎，同時也就彰顯了道德規範的根源理論，因此，這也可以說是一套南山律宗的「佛教後設倫理學」。

此中兩位靈魂人物，即唐朝道宣與宋朝元照兩位律師。

道宣的戒體論，糅合《法華》經教以及天台、唯識思想，基本上還能扣住「緣起論」，至多是將一念與一切，作了無限無量的連結，忽略「掌握重點」的中道義，而形成了緣起論的過度推論。

元照雖專弘南山，但在真常唯心論業已成為中國佛教主流的氛圍之下，他不僅接受了道宣原本結合天台圓教論與唯識種習論的戒體論，更進而糅合真常唯心思想，於是建構了弘一大師所贊仰、推宗、專弘的南山戒體論。這樣一來，反而與「緣起」正理稍有隔閡，因此這套真常唯心戒體論，是不是真的可以涵攝其他戒體論？在諸學派間是否具足那麼強大的說服力？其實是不無疑義的。

二〇一〇、十、二，於花蓮慈善寺講學旅次

參考書目

一、藏經

《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》冊 19。

諸部廣律，《大正藏》冊 22、23、24。

世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。

護法造，玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31。

訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正藏》冊 32。

諸部律疏，《大正藏》冊 40、41。

法礪，《四分律疏》，《卍續藏》冊 41。

元照，《芝苑遺編》，《卍續藏》冊 59。

二、專書

《弘一大師全集》(全十大冊)，福建：弘一大師全集編委會，1992 年編
訖發行；台灣：龍樹版，蓮因寺 1994 年印行。

《法句經》合訂本，台南：妙心寺，1991 年 5 月版。

佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉，
1997 年初版。

勞政武，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，2001 年。網路版摘自
顯密文庫：http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=27711。

蔡念生編，《弘一大師法集》，台北：新文豐出版社，1988 年再版。

釋印順，《成佛之道》，新竹：印順文教基金會，2004 年光碟版。

釋印順，《學佛三要》，新竹：印順文教基金會，2004年光碟版。

釋昭慧，《如是我思（第二集）》，台北：法界出版社，1993年初版。

釋昭慧，《律學今詮》，台北：法界出版社，1999年初版。

釋昭慧：《佛教後設倫理學》，台北：法界出版社，2008年初版。

釋昭慧：《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003年初版。

