

弘一大師輯錄
道海法師講述

摸象行者整理

在家備覽宗體篇淺釋註解

◎ 僧俗通用

佛陀教育基金會

印贈

一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

南山律在家備覽宗體篇淺釋註解總目錄

前 言（著述宜在晚年）	……	一〇四
南山律在家備覽略編例言	……	五〇八
南山律在家備覽宗體篇淺釋註解科（目錄）	……	一〇三
南山律在家備覽宗體篇解題	……	一〇二七
南山律在家備覽宗體篇淺釋註解	……	一〇五六
附錄一：南山道宣律祖的戒體論	……	一〇三
附錄二：弘一律師弘律因緣與誓願	……	一〇三六
附錄三：道海法師參學弘律簡介	……	一〇六八
助印在家備覽宗體篇淺釋註解功德芳名錄		
普為出資及讀誦受持輾轉流通者迴向偈		

前言（著述宜在晚年）：

八十五年夏安居中學人首次將「南山律在家備覽宗體篇」的淺釋註解本之手抄原稿上呈海公。海公慈悲給與指導：「我所講的在家備覽宗體篇，還不成熟：對眼前這位弘揚戒律已數十年的大德，如此謙虛的言下之意，愛護後學的慈心，讓學人知難而退。事後雖曾萌生整理成書的心念，但總礙於「著述宜在晚年」①的教誡，於是息心歇筆。

二年來海內外流浪，美其名到處參學，結果是撞得面目全非。望著塵封已久的舊稿，於是輕敲海公慈門，幸蒙老人家慈悲道出：「你辛苦了」。心想海公言下之意已許可，於是決定送稿打字。第一校時，曾請示有關封面題字，請老人家寫序文以及印本師釋迦牟尼佛聖像等事宜。「序文免了，佛像印了怕人不恭敬：」，學人從海公的語詞中得知一切從簡。於第二校復北上面稟，在談到要出書時，老人家一句：「印出來做什麼？」「可以利益衆生。」學人支吾地回答，心中自知多事；事後省思，應該是老人家慈悲教誡：「修行不要本末倒置」。直到第三校時再次向老人家請求出書，在學人以拍胸膛堅決語氣說明本書可以利益許多

衆生，以及不到一個小時 海公大約瀏覽與^{學人}報答所整理的內容且請教所遇到六、七個問題後，本書大致上已完全符合原講者的見解後，海公終於慈悲答應了。

上來簡略說出整理過程，以下再談談本書大致的綱要有三：

一、原文：除了「宗體篇」原有的文句外，並包含弘一律師的小註文，同時將小註文改成相同於原文的字體，但加上【】以此區別並非道宣律祖或靈芝律祖的著疏之文句。至於原文中有（）的小字字體，則是疏、鈔、記中原有的文句。而原文字體，一律以粗黑體字來表示。

二、淺釋：主要是從 海公於福嚴佛學院及正覺精舍所講述的二種版本錄音帶中整理出來，部分則由^{學人}根據文義或參考《隨機羯磨淺釋講記》等書而加以疏通。同時考量能方便讀者瞭解淺釋的內容，乃以粗黑字體表示取自於原文，讀者互相對照即可了知。但礙於將原文字句一一引入淺釋文中，在部分的辭句上顯得無法一氣呵成，是故以（）內的字句來補充說明，以達到連貫文義的目的。

三、註解：是針對文中重要的名相及較難懂的詞句給與適當的解釋，以此來輔助淺釋文中未能盡述原文意旨的地方，所以並不是每段原文都會有註解。致於註解的資料來源，部分是 海公的講解，部分是依 海公講解所得的啓發，也有些是取

自佛學辭典等參考書。

關於本書原文部份，主要依據正覺精舍恭印之版本，並適時對照淨律寺恭行的「南山三大部」之版本。其中有關句讀方面，已改標新式標點；並將古代字體改爲今時通用字，如：徧↓遍、麤↓粗、不↓否。但自知國學與律學素養皆屬淺陋，恐有錯解文義與標點斷句有誤，並且無法將原講者^{上道}下海律師講述之意，完整從音聲中變成文字。另外，在各科章節項支的前後文及每段原文的第一小段淺釋文，大多是屬於^{學人}爲連貫文義所寫的，目的在令讀者能瞭解各章的內容大綱。是故，讀者如果閱讀本書後有所疑惑，可以再去聆聽海公於福嚴佛學院及正覺精舍二地所講的錄音帶，來確立是否爲^{學人}疏通的語句。

最後，希望經由淺釋、注解的編寫方式，能令讀者大眾明白律文的深義，並進而引發學戒的好樂心。感謝三慧精舍全體住衆給與精神的鼓勵，並謝謝悟光精舍常住大眾法師及護法居士們在財力上的支助；再者，承蒙欣美電腦打字社的配合排版等事宜，讓本書能順利在解夏前付梓。當然還有其他內外因緣促成本書的完成，其中^{學人}以俗家二哥的死亡，使^{學人}提早結束在台當流浪漢，才能正式重搖筆桿；雖然正覺精舍開山老和尚^上了^下一長老謙讓未與題簽，在此向老人家說聲謝謝，其「謙

德」的身教令學人終生受益。在歇筆之際，謹將流通本書等功德，迴向法界一切衆生，同生阿彌陀佛淨土，悉皆離苦得樂，早日體解大道，究竟成就無上佛道。

歲次戊寅閏五月下旬 行者摸象撰於三慧精舍

註解：

①明末蓮池大師於《竹窗隨筆》有一則〈著述宜在晚年〉云：「道人著述，非世間詞章傳記之比也。上闡先佛之心法，下開後學之悟門，其關係非小。而使學未精、見未定，脫有謬解，不幾於負先佛而誤後學乎！仲尼三絕韋編，而十翼始成；晦菴臨終，尚改定大學誠意之旨。古人慎重，往往若此，況出世語論，談何容易——青龍鈔未遇龍潭，將謂不刊之典，而終歸一炬。妙喜初承印證，若遽自滿足，焉得有後日事。少年著述，固宜徐徐云爾。」今從原講者上道下海律師已越古稀且出家已滿六十年才開講《在家備覽》而言，再加上原講者修道講學嚴謹的態度，是符合「著述宜在晚年」的意旨。但如果從一位而立之年且仍是五夏的學僧整理成書來說，是有愧蓮池大師的警策；因此於整理過程中，曾心念並向護持助印的道友喊暫停，寧願「藏拙」。然而心念無常，今決定付梓來請教諸方法師大德，若因獨自整理校對，導致有辭不達意之處，或謬解法義之處，敬請來函賜正，是所幸甚！

南山律在家備覽略編例言

弘一律師 撰

數年已來，欲於南山律中摭挈其爲在家居士所應學者，輯爲一部，名曰《南山律在家備覽》。老病因循，卒未成就。今先輯略編，別以流通。雖文不具足，義未詳釋，而大途略備；即此亦可闕見廣本之概致焉！

所云南山律者，唐道宣律師居終南山，後世因稱其撰述曰「南山律」。南山以《法華》、《涅槃》諸義，而釋通《四分律》。貫攝兩乘，囊括三藏，遺編雜集，攢聚成宗。其撰述最著者，爲《四分律刪繁補闕行事鈔》（略云《事鈔》）、《四分律含註戒本疏》（釋南山所集《含註戒本》，略云《戒疏》）、《四分律隨機羯磨疏》、（釋南山所集《隨機羯磨》，略云《業疏》）；世稱爲「南山三大部」。雖正被僧衆學習，而亦兼明三歸、五戒、八戒等；又法體持犯等諸義章，亦多通於五、八戒也。逮及北宋·元照律師居錢塘靈芝寺，中興南山律宗。撰《資持記》以釋《事鈔》，撰《行宗記》以釋《戒疏》，撰《濟緣記》以釋《業疏》。今輯《南山律在家備覽》，即據已上諸書而爲宗本，併採擷南山《拾毗尼義鈔》、《釋門歸

敬儀》、靈芝《芝苑遺編》等，以為輔助。是編兼收南山、靈芝二家撰述，而唯標云「南山律」者，以靈芝撰述皆依南山遺範，發揚光大，續述相承，故唯標示「南山律」也。「若爾，何以博桑學者，謂南山宗唯識、靈芝宗法華耶？」答：「是蓋唯闕一斑，未及全豹也！南山三觀，雖與唯識近似；然如戒體顯立正義中云：是故行人常思此行即攝律儀等。又云：今識前緣終歸大乘等，如是諸文，實本法華開顯之義，蓋無可疑。惟冀學者，虛懷澄心，於南山、靈芝諸撰述等，精密研尋窮其幽奧，未可承襲博桑舊說，輕致誹評。」

南山撰述中引文，多以略稱。其僅標律云或四分者，即《四分律》。十誦者，即《十誦律》。僧祇者，即《僧祇律》。五分者，即《五分律》。善見者，即《善見律毗婆沙》。母論者，即《毗尼母論》。了論者，即《二十二明了論》，或此論疏。多論或婆論者，即《薩婆多毗婆沙》。伽論者，即《薩婆多摩得勒伽》。五百問者，即《五百問論》。以上皆律部重要之典籍。此外如善生，即《優婆塞戒經》。智論，即《大智度論》。成論，即《成實論》等。其所引文，每與現今流傳藏本稍有不同。或是古藏異本；或轉錄他師撰述中文；或為隨宜刪節；或以釋義參入。恐後之學者於是致議，故預辨明以遮疑難。

南山、靈芝所釋法相名義，頗有與常途異者。是或別有所據，或隨宜會通。學者於此，未可膠執成見，應善分別觀之。

是編分爲四篇：一、宗體篇。二、持犯篇。三、懺悔篇。四、別行篇。於篇中復分爲門，再分爲章、節、項、支、類、端、目，以示次第。其標分之名目，或依鈔疏原文，或隨宜酌定。是編所錄諸文，雖或加刪節，而不失原文大意。於諸文末，註明出處。所指卷數，三大部及記，據津刊會本，其他亦據津刊者言。

錄寫諸文，皆於上下用「」記號，以示起訖。記號之中，若有雙行小註，皆是原文。或須別附以說明者，則於記號之外，以小字另行書寫。

諸文上端皆冠以▲△記號。冠以▲者，示此文別起。冠以△者，示與前義有所關係。其△記號下，有續云、又云之別。續云者，示此文與前段相續。又云者，示此文與前不相續，而義有關係。

凡記文釋上鈔疏文者，又《戒疏》釋上《含註戒本》文，《業疏》釋上《隨機羯磨》文者，皆與上文連寫，不冠以記號。或有旁引他文以釋者亦爾。

諸文有稍難識別者，或數段文相續者，則於記中略錄科文。於大科旁加||記號，於小科旁加——記號。（大科者，總括一段之文；小科者，於一段文中復加分

析。若有數段文相續，而科文繁雜未易分辨者，別錄科表，以小字列於文後，俾備對閱。

凡記中牒鈔疏文者，用◇記號，但易見者不標。又《戒疏》牒《含註戒本》文，或《業疏》牒《隨機羯磨》文者，用◊記號。

凡別編錄圖表或附以說明等，皆低格小字而示區別。南山之文古拙，而義蹟隱。後之學者，未可畏難，淺嘗輒止。宜應習覽，自易貫通。

養病山中，勉輯是篇，偶有疑義，無書可考；益以朽疾相尋，昏忘非一。舛說脫略，應所未免。率爲錄出，且存草稿，重治校訂，願俟當來。

謹案例言之末，泉州所藏原稿附記云：「二十九年歲次壽星 月 日，輯錄宗體篇竟，並識。沙門善夢，時年六十有一，居毗湖山中。」例言所謂養病山中勉輯是篇者，即指宗體篇而言。其後續輯持犯、懺悔、別行三篇，一依宗體篇例。故大師寫定原稿寄滬時，刪此附記。茲仍依原稿補識，俾可考見師成是篇之時地。又原稿寄滬後未即印行，大師復就泉州藏稿加以補正。故編校是書，參合滬泉兩稿，互相補充。例如八一、八二兩頁，依《事鈔》所列二表，即從泉稿增入者。餘詳別行篇末附記。惟五百十六行無妨福善下，泉稿空一格，於例尤合。因已從滬稿製版，難以改正，並識於此。

南山律在家備覽宗體篇淺釋註解科（目錄）

宗體篇：總綱提要……………	一
第一門 戒法……………	一七
第一章 通敘戒法……………	一七
第一節 示相彰名……………	一七
第一項 正示……………	一八
第二項 雜簡……………	二四
第一支 化制……………	二四
第二支 戒善……………	三五
第三支 遮性……………	三九
第二節 略辨教體……………	四七
第三節 顯知由徑……………	五九
第一項 聖道本基……………	六〇
第二項 戒有大用……………	六八
第三章 歸戒儀軌……………	八七
第一節 翻邪三歸……………	九二
第一項 歸意……………	九五
第二項 顯相……………	九七
第三項 功益……………	一〇三
第四項 懺悔……………	一一一
第五項 作法……………	一二三
第六項 料簡……………	一三一
第二節 五戒……………	一三五
第一項 戒德高勝……………	一三七

第二項	簡人是非	：：：	一四二
第三項	預習發戒	：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：：	一五二
第一支	所受法體	：：：：：：：：：：：：：：：	一五六
第二支	發戒境量	：：：：：：：：：：：：：：：	一五八
第三支	依境發心	：：：：：：：：：：：：：：：	一七一
第四支	用心承仰	：：：：：：：：：：：：：：：	一九五
第四項	歎功問相	：：：：：：：：：：：：：：：	一九七
第五項	懺悔清淨	：：：：：：：：：：：：：：：	二〇三
第六項	作法差別	：：：：：：：：：：：：：：：	二〇五
第一支	臨時開導	：：：：：：：：：：：：：：：	二〇五
第二支	正納戒體	：：：：：：：：：：：：：：：	二一四
第三支	示相教誡	：：：：：：：：：：：：：：：	二一八
第七項	料簡雜相	：：：：：：：：：：：：：：：	二二三
第三節	八戒	：：：：：：：：：：：：：：：	二三六
第一項	釋名	：：：：：：：：：：：：：：：	二三七
第二項	功益	：：：：：：：：：：：：：：：	二三九
第三項	簡人	：：：：：：：：：：：：：：：	二四三
第四項	懺悔	：：：：：：：：：：：：：：：	二四四
第五項	作法	：：：：：：：：：：：：：：：	二四五
第一支	正納戒體	：：：：：：：：：：：：：：：	二四五
第二支	說相發願	：：：：：：：：：：：：：：：	二四九
第六項	料簡	：：：：：：：：：：：：：：：	二六〇
第一支	對簡多宗	：：：：：：：：：：：：：：：	二六一
第二支	遲受開成	：：：：：：：：：：：：：：：	二六七
第三支	獨受離過	：：：：：：：：：：：：：：：	二六八
第四支	斷惡攝淨	：：：：：：：：：：：：：：：	二六九
第二門	戒體	：：：：：：：：：：：：：：：	二七三
第一章	戒體相狀	：：：：：：：：：：：：：：：	二七七
第一節	能領心相	：：：：：：：：：：：：：：：	二七七
第二節	所發業體	：：：：：：：：：：：：：：：	二八九
第一項	辨體多少	：：：：：：：：：：：：：：：	二九〇
第二項	立兩解名	：：：：：：：：：：：：：：：	二九三

第一支	立兩所以	二九三	第二支	正辨同異	四七七
第二支	並解名義	二九七	第二項	解二無作	四八四
第三項	依論出體	三〇七	第一支	先釋二名	四八四
第一支	作戒體	三一三	第二支	正辨同異	四八七
第二支	無作戒體	三一九	第三章	緣境寬狹	五〇〇
第四項	顯立正義	三三二	第一節	列釋	五〇〇
第一支	實法宗	三三五	第二節	別簡	五〇四
第二支	假名宗	三四四	第四章	發戒數量	五一〇
第三支	圓教宗	三五五	第一節	明境遍一切	五一〇
第五項	先後相生	四三三	第二節	明發戒發少	五二〇
第六項	無作多少	四四四	第三門	戒行	五三〇
第二章	受隨同異	四六六	第一章	正明隨行	五三〇
第一節	釋兩名	四六六	第二章	因示捨戒	五四九
第二節	辨同異	四七五	第四門	戒行	五六〇
第一項	解二作	四七五			
第一支	先釋二名	四七六			

《南山律在家備覽宗體篇》解題

摸象行者 撰

古來教下講學或著述的大德，多半會在經首作玄義或懸談。在《隨機羯磨淺釋講記》裡，上道下海律師曾作一番精闢的懸談，而在講述《南山律在家備覽宗體篇》中，卻只是略略地講一下。今乃依照慣例且不自量力與其解題如下——

科判分二：甲一、題號，甲二、本文。題號者，本文之總綱；本文者，題號之別義。欲知別義，須究總綱；總綱若明，別義自顯。如提綱，則綱目自彰；契領，則衣縷自直。是以首科甲一，即先總釋題號，亦提綱契領之意也。

今初題號：題者，一部三藏典籍之題目；號者，乃指集法人之尊號，故名題號。此下文分兩科：乙一、標題，乙二、人號。標題者，標出一部教典之題目——《南山律在家備覽宗體篇》，故云標題。此標題計有十個字，應分通別二題。前七字，乃此部之別題，他文非此題，故名之爲別。「宗體篇」三字，是通題，通於他

師對《四分律》所詮之諸說，如法礪律師止善爲宗、懷素律師戒行爲宗等①，皆可名爲「宗體。」別題，是所詮之法義；通題，是能詮之文字。文字者，法義之外相記文；法義者，文字之內在實義。文稱於義，義隨於文；文義相資，能所不離。此即通別一對。

「南山」者，人也。唐·道宣律師居終南山，專研律藏，後世因稱其撰述曰「南山宗」，宗以山爲名也，亦即四分南山律宗宗主之尊號，乃能集法之人也。下之「律」字一般通稱爲「戒律」或「律法」，此乃泛指南山道宣律祖所撰集大小二乘之三藏教法。此即人法一對，按古德七種立題言之，乃人法爲題。

「在家備覽」四字，乃弘一律師所命之名。弘公爲能輯錄之人；在家備覽，乃所輯錄之法。「在家」者，謂皈依三寶，乃至受持五、八戒及在家菩薩戒之優婆塞、優婆夷等在家行者。「備覽」者，即弘公於《南山律》中摭挈其爲在家居士所應學之律法。故亦人法一對，以人法爲題。

「宗體」者，即宗趣也。語之所尙曰「宗」，宗之所歸曰「趣」。一切三藏教典，各自有其宗趣。今南山律祖判《四分律藏》以淨戒爲宗趣，謂《四分律》所詮行相，比丘僧尼二部戒本，受戒等二十犍度，五、七百結集乃至調部、毗尼增一，

無非皆悉詮陳淨戒。故南山宣祖於《四分律行事鈔》卷一〈標宗顯德篇〉即云：「發趣萬行，戒爲宗主。」又云：「戒者以隨器爲功，行者以領納爲趣。而能善淨身心，稱緣而受者，方克相應之道。」復次，「宗體」要義有四，如《事鈔》卷五〈隨戒釋相篇〉云：「戒是生死舟航，出家宗要……略分四別：一者戒法，此即體通出離之道；二者戒體，即謂出生衆行之本；三者戒行，謂方便修成，順本受體；四者戒相，即此篇所明，通互篇聚。」上來引述《事鈔》諸文，以明宣祖所判之「宗體」。至於其深義，具如下《備覽宗體篇》所釋。

「篇」者，道宣律祖《羯磨疏·釋諸戒法篇》云：「所言篇者，謂章句分齊之名。自古無紙，用竹編簡，韋連束之，隨章爲束，即號爲篇。」（《濟緣記》釋云：「簡即竹片，韋即皮繩。」）又《淨心誠觀發真鈔》卷上云：「《戒疏》云：篇、類均等與諸章、品，義齊一也。《刑昺疏》云：篇者，積章而成。篇者，遍也，言出情鋪事明而遍者也。」今弘一律師依《南山律》中法體、持犯等諸義章，普遍能通於五、八戒者輯錄而成，故名爲「篇」。此「宗體篇」單法爲題。故綜合上述所釋《南山律在家備覽宗體篇》，於七種立題中（以人法喻三字，單三種、複三種、具足一種），誠屬人法立題。

又「淺釋註解」四字，係學人見大藏經會於刊行《備覽》文末云：「弘一大師晚歲輯《南山律在家備覽略編》，費時二載，極費苦心，稿凡三易，方得告成。原擬全部寫成現代文言，俾淺顯易讀，而未果遂。」復逢學人於正覺精舍參學期間，得聞退居方丈上道下海律師於八十四年夏安居中開講此《備覽宗體篇》，仰仗此等良緣，乃不翦陋慧，從錄音帶中抄寫、整理並以淺顯文字解釋是篇，且在適當之處加以註解以利讀者研習，故本書全名定為《南山律在家備覽宗體篇淺釋註解》。以上總釋標題竟，今下各別釋義。先解南山律，次釋在家備覽，後明宗體篇。

一、南山律

「南山律」者，唐初弘揚《四分律》三宗別名之一，乃一宗之通號，簡別非法礪律師之「相部宗」及懷素律師之「東塔宗」所主張之教義^②。「南山」二字原是地名，全稱「終南山」，位於中國陝西省境內，為該省主要山脈，古稱「秦嶺」，主峰在長安縣南。《淨心誠觀發真鈔》卷上云：「終南山者，周之山名也。《五經要義》曰：長安之南山，一名太一。潘岳《關中記》曰：其山一名中南，言在天之中，居都之南也。」因道宣律祖常住終南山豐谷豐德寺撰述律學，故尊其著作號——「南山律」。是以山名諱道宣律祖之德號。

「律」者，謂佛制定有關比丘、比丘尼等所應遵守之禁戒。音譯毗奈耶、鼻奈耶、毗尼等；意譯爲調伏、滅、善治等。關於毗奈耶翻爲律之緣由，據宣祖《四分律含註戒本疏》卷一云：「古譯毗尼皆稱爲滅，以七毗尼用殄四諍。今以何義翻之爲律？律者法也，從教爲名。斷割重輕、開遮、持犯非法不定，故正翻之。」又《玄應音義》卷十四云：「案《爾雅》云：律，法也，謂法則也。又云律，詮也，法律所以詮量輕重也。又云律，常也，言可常行也。釋名云律者，縲也，縲囚人心使不得放肆。」此謂毗奈耶爲論量輕重，斷割開遮、持犯之法軌，謂「毗奈耶」爲律，即循此義。

此外，戒與律二者不同，前者乃出家僧尼及在家信衆所受持德目之通稱，後者則僅限於出家行者之制條。如《有部毗奈耶》卷九示：「問曰：在家俗侶頗得聞不？報言：得聞二藏，謂論及經。毗奈耶教是出家軌式，俗不合聞。」復次，法與律有何異？依印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章第一節云：「法與律的分化，起於釋尊在世的時代。分化而對舉的法與律，明顯地有著不同的特性：法是教說的，律是制立的；法重於個人的修證，律重於大眾的和樂清淨；法重於內心的德行，律重於身語的軌範；法是自律的、德化的，律是他律的、法治的。從修行

解脫來說，律是不必要的；如釋尊的修證，只是法而已。然從佛法的久住人間來說，律是有其特殊的必要性。」

文中，「從修行解脫來說，律是不必要的」這一句，學人未敢苟同。今引出此句，但求初習律者三思，莫將律與法相對立^③。其餘相關「律」一詞之意義，參見海公《隨機羯磨淺釋講記》頁五八至六一，或具如本書「戒法門」中「略解名義」一科委釋。

復觀漢譯藏經中，屬律部之典籍有《四分律》六十卷、《五分律》三十卷、《十誦律》六十一卷、《摩訶僧祇律》四十卷、《善見律毗婆沙》十八卷、《有部毗奈耶》五十卷、《有部苾芻尼毗奈耶》二十卷等。其中，前四者與未傳至中土之《迦葉遺部律》（唯傳戒本一卷，即《解脫戒經》）合稱五部律。爾後大乘菩薩戒譯出，乃稱闡述大乘菩薩戒相之《佛說梵網經菩薩心地品》、《菩薩地持經方便處戒品》、《菩薩瓔珞本業經》、《瑜伽師地論菩薩戒本》等為大乘律，而上述《四分律》等則為聲聞所持的小乘律。

然則，千百年來中國律宗多依《四分律》創宗立派。其後，南山律祖以《四分》為本，綜括《五分》、《十誦》等諸部律，並會通大小二乘經論典籍，成爲一

家言之《南山律》究竟該名爲大乘律？或稱小乘律呢？因大乘之三聚淨戒中，有攝律儀戒，而此律即小乘戒律。律儀，又爲三乘所共學，故此《南山律》；正收歸小乘律，亦兼通大乘律。

上來別釋「南山」、「律」，二義，今下依弘一律師《南山律在家備覽略編例言》總說「南山律」——

「所云南山律者？唐·道宣律師居終南山，後世因稱其撰述曰：『南山律』。南山以《法華》、《涅槃》諸義，而釋通《四分律》。貫攝兩乘，囊括三藏，遺編雜集，攢聚成宗。其撰述最著者，爲《四分律刪繁補闕行事鈔》（略云《事鈔》）、《四分律含註戒本疏》（釋南山所集《含註戒本》，略云《戒疏》）、《四分律隨機羯磨疏》（釋南山所集《隨機羯磨》，略云《業疏》），世稱「南山三大部」。雖正被僧衆學習，而亦兼明三歸、五戒、八戒等。又法體、持犯等諸義章，亦多通於五、八戒也。逮及北宋·元照律師居錢塘靈芝寺，中興南山律宗。撰《資持記》以釋《事鈔》，撰《行宗記》以釋《戒疏》，撰《濟緣記》以釋《業疏》。今輯《南山律在家備覽》，即據已上諸書而爲宗本，併採擷南山《拾毗尼義鈔》、《釋門歸敬儀》，靈芝《芝苑遺編》等，以爲輔助。是編兼收南山、靈芝二家撰述，而

唯標云「南山律」者，以靈芝撰述皆依南山遺範發揚光大，續述相承，故唯標云「南山律」也。」

由弘一律師〈備覽例言〉一文得知：此間「南山律」乃兼備南山宣祖及靈芝照師律學上之著述，並非古來通義，只限於「南山三大部」與二小部（《義鈔》、《尼鈔》）。今總別詮釋「南山律」已竟，下釋「在家備覽」之義。

二、在家備覽

「在家」者，「出家」之對稱也。謂成家立業，過著家庭生活，可積蓄財富而自營生計之俗士。亦名居家、住家等。若在家而歸依佛、法、僧三寶，受持五戒者，男衆稱優婆塞，女衆則名優婆夷；若受持八戒者，則稱之淨行優婆塞（夷），意謂類同出家僧尼修行清淨梵行也。

佛教認爲「家」是競起煩惱，妨礙修行佛道之處，故釋尊於諸經律中廣說「在家」之過患。如《華嚴經》云：「若有不識出家法，樂著生死不求脫；是故菩薩捨國財，爲之出家求寂靜。五欲所纏不離家，欲令衆生解脫故；示現不樂處五欲，是故出家求解脫。」此段經文，乃出自晉譯《六十華嚴》。說明在家人爲五欲等諸煩惱所纏縛，不能行捨家法，趣於非家。是故菩薩（即釋尊）示現捨棄王位、國財、

妻子、眷屬等出家求解脫，爲令衆生也能因出家修道趣向解脫。故《五分律》卷十五亦云：「在家染累，出家無著。」

此外，《大寶積經》卷八十二〈郁伽長者會〉列舉多塵污、具縛、多垢等九十過；《文殊師利問經》卷下亦載有障礙、攝受諸垢、行諸惡、塵垢處、溺欲淤泥等九十種（一說九十五種）過患。《菩薩善戒經》卷七則謂在家不易修寂靜梵行、三十七道品，且爲世間事所繫縛，故不及出家。然《大寶積經》卷八十二則說在家歸依佛、法、僧三寶，各可成就四法，如下所列：

(一) 歸依佛可成就：不捨菩提心；不廢勸發菩提心；不捨大悲；於餘乘中終不生心。

(二) 歸依法可成就：於法師人親近依附；聽聞法已善思念之；如所聞法爲人演說；以此說法功德迴向無上正眞之道。

(三) 歸依僧可成就：若有未定入聲聞乘，勸令發於一切智心；若以財攝若以法攝，依於不退菩薩之僧；不依聲聞僧求聲聞德；心不住聲聞之中。

上來雖依經律屢舉在家過患以示出家功德，然出家道侶當知解脫生死、了卻煩惱纏縛方名眞出家，故佛說出家法有四：(一)身出心不出，(二)心出身不出，(三)身心俱

出，四身心俱不出。我等出家同道，既出家已，當以戒定慧熏修，成就解脫、解脫知見之果，方名真正出家健兒。若因父母等緣不能如願現出家相來勤修聖道的居家行者，雖未能「身心俱出」，但當效法維摩居士、勝鬘夫人及龐蘊居士，發大菩提心，受持清淨戒，如法行聖道，必感解脫果，此謂「心出身不出」。反之，若「身出心不出」，縱使剃髮染衣，秉受如來戒法，因心不入道，不捨五欲故，終不免沈淪苦海，我等僧尼當深誡之！若「身心俱不出」，即名俗漢，勢必輪轉三界，求出無期。

復有三等出家法：

- (一) 出無明家：如諸佛菩薩。諸佛出無明家已盡，菩薩正向此目標邁進。
- (二) 出三界家：如佛世諸大弟子，出三界家已盡；而三果四向正往此目的進行。
- (三) 出世俗家：如現今學人，已捨離世俗家，並且稟受佛戒，但僅身形出家，如同摩牛行道，心道卻不力行，故名出世俗家。

當然，也有人主張在家好修行，所謂佛化家庭及檀講師（謂在家佛弟子弘揚佛法者）等。此觀點乃基於佛教並非僅限於出家僧尼，因為從信仰、修學、證果種種角度而言，出家與在家可說是平等的。此種說詞雖無大過失，但恐令人不識出家

法，又者導致不敬佛陀教法。是故，民初·太虛大師至印度朝聖睹景心酸慨然曰：「覺樹枯榮幾度更，靈山寂寞倘重興；此來不用傷遲暮，佛法弘傳本在僧。」

先釋「在家」竟，次解「備覽」之義。

所謂「備覽」者，猶今「隨身手冊」，於二六時中隨意察尋檢閱用。備者，預防；預備。覽者，觀看；閱覽。故，弘一律師於〈備覽略編例言〉云：「數年已來，欲於《南山律》中摭挈其為在家居士所應學者，輯為一部，名曰：《南山律在家備覽》。老病因循，卒未成就。今先輯《略編》，別以流通。雖文不具足，義未詳釋。而大途略備（此「備」，完全之義），即此亦可闚見廣本之概致焉。」

今學人引述〈例言〉之文，並未詳釋其義，欲詳知者可參閱拙著《南山律在家備覽概說》一文，該文廣明弘一律師輯錄《在家備覽》之緣由與經過。

復觀時下有關於在家居士持律必讀之內典，除弘公所輯《在家備覽》一部外，尚有明末·蕩益大師所集、清·儀潤與陳熙願增訂《在家律要廣集》三卷，以及蕩祖《律要後集》一卷，今節錄清·儀潤法師《在家律要廣集敘》，相互媲美並顯《備覽》對習學佛法者重要性之所在。其序文如下：

「《在家律要》者，靈峰蕩益大師之所集也。大師以慈愍故，既集釋予切要之

律貽惠後學。復念在家二衆遵循有志而尋討維艱，乃更集《在家律要》并名箋注，俾奉持者依文解義，依義攝心，其法施之惠亦薄矣！夫律文浩瀚律義深微，即吾釋子敬奉毗尼留心講習尙難得一善本體究行持，況於在家以初發心之人爲素所未習之事乎？是此書誠爲不可少者。……今之近事不惟止作持犯之義少有精解，即問伊何爲歸戒？何爲開遮？亦茫無以應。……今而後受在家戒者，人奉一編以時究心；即吾釋子亦宜案置以備問難，洵可謂七衆同資，三根普被矣！因樂爲梓行增其題曰《廣集》。」

細觀此敘文，當可推知弘一律師晚年輯錄《在家備覽》用心良苦。是故，大藏經會印行《備覽》於文末云：「弘一大師晚歲輯《南山律在家備覽略編》，費時二載，極費苦心……」又，文中「略編」二字，據《弘一大師律學講錄卅三種合訂本》之附錄《南山律苑叢書出版預告》一頁載：南山律在家備覽（挈取南山、靈芝諸撰述中，關於在家人者，輯爲此書，共四卷）。南山律在家備覽略本（依前廣本，提其綱要，文義簡明，甚契初機，共一卷。）由是知，此「略本」即現已流通之《備覽略編》。而今，哲人示寂已越半世紀，悲痛法門陵夷，當今時賢可有廣續「廣本」之消息，冀盼諸方大德善知識隨喜乃至力行，以弘律化。

上來別釋「在家」、「備覽」竟。續依弘公〈例言〉所言：「數年已來，欲於《南山律》中摭挈其爲在家，居士所應學者，輯爲一部，名曰：《南山律在家備覽》。」以明「在家備覽」四字具有深層含義。

明葉清季以降，弘傳律教諸多法師大德主張：未受具戒者不得私閱大律，乃至已圓具戒之比丘僧尼於講授毗尼時，亦不可將篇聚名號公諸於白衣、沙彌。如明末·弘贊律師《四分律比丘戒本如釋》之〈凡例〉云：「三世諸佛，俱說經、律、論三藏聖教。經、論二藏，咸通在家、出家；惟律一藏，比丘獨特。如王秘藏，非外官所司；故白衣、沙彌若先覽者，後永不得受大戒，罪與五逆同例。凡爲師者，最宜謹慎。」

〈凡例〉文中「罪與五逆同例」者，意謂「賊住」也。因「賊住」乃十三重難所攝，犯者已後不許出家（受具戒）。而「賊住」一義，弘公於《備覽》〈五戒·簡人是非〉該項中如是釋曰：「賊住者，未受具足戒人，竊入僧中共受利養，或盜聽正作羯磨等，即成出家之障礙。若白衣偷閱僧戒律，或但聞僧中說戒，雖非障難，亦佛制所不許。如《戒疏》云：下衆無知，多生慢習，制令耳目不屬，則重法尊人，生其欽仰。是蓋恐起輕易之心，故制不許與賊住異也。」又，《備覽》〈歸

戒儀軌〉章，弘公引《業疏》云：「古來集法，多削在家。便製疏云：律制內衆，不被外部。今據律文，通收清信。禁束三業，爲道階梯……五戒被俗之法，五體通道之規，持犯相扶，難遮齊則。」

據上述弘公所引釋二段文，復觀《備覽》所輯錄之文，可知弘公乃會通道宣律祖以來至民初諸師之觀點，於不違背佛制戒意下，圓融祖師觀點而成此部《備覽》。今學人復引上會下性法師所著《大藏會閱》(三)〈小乘律凡例〉所云「在家居士可閱比丘戒法否？」之文，以總結上來所言諸義——

「在家居士可閱比丘戒法否？關於此事，古有二說——一、不可閱讀：近代弘律，多依此說。二、可以閱覽：如靈芝《資持記》云：『問：私習秉唱，未具忽聞；及未受前，曾披經律，因讀羯磨，了知其義，成障戒否？答：準諸律文，並論僧中正作，詐竊成障。安有讀文而成障戒？古來高僧，多有在俗先披大藏；今時信士，多亦如之。若皆障戒，無乃太急！』據此，則閱讀無妨。唯不許參加大僧誦戒等作法耳。」

上來「在家備覽」四字釋竟，續略解「宗體篇」三字之義。

三、宗體篇

「宗體」者，律宗之眼目、戒學之骨髓、萬行之資成、衆德之宗旨趣向也。即《事鈔》〈標宗顯德篇〉之「標宗」是也。故靈芝《資持記》釋標宗篇云：「標出正宗，顯彰勝德。使夫學者投心有所，功不虛費，故以此篇冠於卷首。標即訓指，宗即是戒。」

然，戒有多途。是故道宣律祖於是篇如是云：「今略指宗體行相，令後進者興建有託。夫戒者以隨器爲功，……且據樞要，略標四種：一者戒法，二者戒體，三者戒行，四者戒相。……此之四條，並出道者之本依，成果者之宗趣。故標於鈔表，令寄心有在。」

今且據上述《事鈔》中的二段引文，稍事發揮以釋「宗體」之義。

「宗體行相」者，《資持記》云：「宗即是法」。但科文中，宗體通標四種，宗言通別兼收（即《資持記》：「問：下列四種，何者是宗？答：若就別論，唯法爲宗，下云宗體，或云法體，宗法互舉，別指何疑。若約通論，四並是宗，良由戒法總餘三故。」）；體者法體，行相之主質也。」故知，「法體行相」者，乃戒之四義也，即今所言「宗體」也。是故，弘一律師編輯此《宗體篇》，便列此「法體行相」爲四科以明《宗體篇》之要義。又，《備覽》附錄中〈戒體章名相別考〉，

弘公簡釋「宗體」之四門如下：

(一) 戒法：如來所制之法。

(二) 戒體：由於授受之作法，而領納戒法於心胸，生防非止惡之功能者。

(三) 戒行：隨順其戒體，而如法動作三業也。

(四) 戒相：其行之差別，即十戒乃至二百五十戒等也。

現據弘公釋意歸納言之：宗體有法、體、行、相四科義：法是佛所制法，體是行者所納，行是行人所攝，相是所修相貌。四科成就，方圓滿宗體之戒德。餘相關「宗體」義，具如《宗體篇》全文所釋。今略釋宗體竟。

「篇」者，義如前釋。今已釋乙一、「南山律在家備覽宗體篇」標題一科竟。於未釋乙二、人號之前，復明「淺釋註解」一詞以表學人立場。

觀時下教內大德，或有反對將佛經譯成現代語體文，但弘法者為令佛法流傳世間，務求今時人們所能看懂之文字，佛典才不至於成爲少數知識份子之專利品。尤其，毗尼律典若無人弘揚，更直接影響正法可否久住世間之關鍵。今學人私淑 弘一大師遺志，根據 海公所講述內容整理此淺釋的《宗體篇》，並加上註解名相來疏通連貫全書，希冀有利於佛門七衆研讀，亦不失律文精要典雅之原意。

今續釋乙二、人號——

民初杭州虎跑寺沙門弘一輯

弘一大師圓寂至今已半個世紀了。隨著時光的流逝，與師同代已故的高僧大德已逐漸爲人們所淡忘；但弘公示寂以後，人們對師之懷念景仰卻是與日俱增，這可從海內外種種紀念弘公之《永懷錄》、《追思集》、《紀念刊》、《年譜》、《傳記》、《書簡》、《小說》、《全集》乃至造塔、蓋紀念館、設圖書館、辦書畫金石音樂展、成立研究會等一系列活動得知。主因在於弘公出家前即以文藝大家馳譽當世；發心出家後，隨即苦學潛修，並精研戒律，孜孜以復興律宗爲己任。師修養高深，行解相應，所謂「明弘佛法，潛挽世風」，不愧是近代中國僧俗所公認之律宗高僧。

大師一生之事蹟，廣見於時下諸多文獻、專集，理無須學人畫蛇添足，但爲求《南山律在家備覽宗體篇淺釋註解》一書之完整，是故不免再費松煙，握管略作發揮，祈望識者見諒且忍許。今下正釋「人號」。

釋「人號」中，誠爲標名以示《備覽宗體篇》所出之地，所作權宜之設置。若據大藏經會謹案《備覽例言》之末所引師於泉州所藏《原稿附記》云：「二十九年

歲次壽星 月 日，輯錄宗體篇竟，并識。沙門善夢，時年六十有一，居毗湖山中。「今「人號」一科當標：民初永春普濟寺沙門善夢（謂持戒者，常得善夢故）。但有鑒於大師在家與出家之名號及別號衆多（案：劉質平〈弘一大師史略〉一文所載，大師出家後的筆名，包括演音、弘一名號在內，共列有二百），並且大師終生不主寺刹，常往來於大陸各地寺院（案：沈繼生輯錄〈弘一法師駐錫寺院簡介〉所載，即近七十處）。又，大師在家時以李叔同之名，出家後以弘一之法號爲世所通稱；復於民國七年披剃於杭州處跑寺。基於上述種種因素，故標人號曰——

民初杭州虎跑寺沙門弘一輯

今所標人號因緣講竟，當略釋其義。初總明，後別釋。

此乙二科文屬「人號」，謂能輯法人之尊號。「民初」者，謂民國初年；民國者，乃指 國父孫中山先生領導革命軍於西元一九一一年十月十日，經由辛亥革命推翻滿清政府所創建之「中華民國」。「杭州」者，今日中國大陸浙江省之省會也。「虎跑寺」，位於杭州西湖西南隅之大慈山下，全名爲虎跑定慧寺。「沙門」者，譯爲勤息，乃出家行者之通稱。「弘一」者，乃師於民國七年正月初八皈依虎跑退居老和尚了悟上人時所取之法號（案：法名爲演音，同年七月十三日出家之名

號仍依此。)「輯」者，集也，收集之義。

上來總明竟。今下正式別釋人號。先略釋民初，次簡介杭州虎跑寺，後詳明沙門弘一輯。

一、民初

清光緒六年陰曆九月二十日，大師出生於天津河東(區)地藏庵前陸家胡同老宅。民國七年七月十三日(大勢至菩薩聖誕)出家，同年九月至靈隱寺受戒。民國三十一年九月初四日(即陽曆十月十三日)午後八時，安詳圓寂於泉州不二祠溫陵養老院晚晴室。師之一生處於動盪不安的清末民初(一八八〇—一九四二年)。據豐子愷《法味》一文，大師曾自云：「我自二十歲至二十六歲之間的五、六年，是平生最幸福的時候。此後就是不斷的悲哀與憂愁，直到出家。」

古來文人多愁善感，幸而大師得於出家，尋獲了人生最有意義的大事；又，大師一生的律學著作皆完成於民國初期，是故題「民初」以示年代。

二、杭州虎跑寺

在大師手跡原稿《地名山名及寺名院名略考》一文載：「錢塘，即杭州；大

慈，虎跑山名；某年在此山定慧寺出家。」今且據沈繼生輯錄《弘一法師駐錫寺院簡介》具引如下：

『虎跑寺，在杭州西湖西南隅之大慈山下。相傳唐元和十四年（八一九年），高僧寰中結廬於此，苦於無水。一日，有「二虎跑地作穴」，泉水涌出（即「虎移泉眼」的傳說）。故俗稱爲虎跑寺。唐憲宗時，賜名廣福院。大中八年（八五四年）改稱大慈禪寺。乾符年間（八七四～八七九年）賜名大慈定慧禪寺。宋代以還，習稱爲虎跑定慧寺。元、明、清間幾經興廢，現存建築物爲清同治六年（一八六七年）建。

弘一法師與虎跑寺法緣持深，先後五次到寺：一九一八年舊曆七月十三日入虎跑寺落髮爲僧，拜了悟上人爲剃度師，法名演音，號弘一。九月至靈隱寺受戒後，仍回虎跑寺居住。一九一九年夏再蒞虎跑寺，從華德禪師學唱贊頌，手錄贊頌，撰《贊頌輯要弁言》。一九二三年夏由玉泉寺移居虎跑寺。一九二五年夏又居虎跑寺，手書《梵網經》，贈吳昌碩。一九三一年九月由慈谿金仙寺過杭州，曾在虎跑寺小住。』今簡介「杭州虎跑寺」以示地點。

三、沙門弘一輯

「沙門」者，出家修道者之通稱。即指剃除鬚髮，止息諸惡不善，調御身心，勤修諸善，以期證得涅槃境界者。音譯舍囉摩拏、室囉末拏等；意譯爲功勞（言修道有多勞也）、勤息（謂勤修戒定慧，息滅貪瞋痴也）等。

關於沙門的定義，佛在《四十二章經》開宗明義地道出：「辭親出家，識心達本，解無爲法，名曰沙門。常行二百五十戒，進止清淨，爲四眞道行，成阿羅漢。……」彼經文續明沙門果證之差別，及所證之理無別。今且引《雜阿含經》卷二十九以顯四沙門果：「何等爲沙門果？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。何等爲須陀洹果？謂三結斷。何等爲斯陀含果？謂三結斷、貪恚癡薄……。何等爲阿羅漢果？謂貪恚癡永盡、一切煩惱永盡。」

今我等得此人身，居於華夏，六根無恙，四大安然。具足信心無諸魔障，得與出家受持淨戒，又遇道場聽聞佛法，當發大心成就沙門果證，乃至無上佛果。至於欲證得四沙門果，須知沙門之法義且實修行。沙門之法義，廣佈於諸經論中，今摘要列出一、二，若能依之行持，方不辱沙門眞實義。

《雜阿含經》卷二十八云：「何等爲沙門法？謂八聖道，正見乃至正定。何等爲沙門義？謂貪欲永盡、瞋恚愚癡永盡、一切煩惱永盡，是名沙門義。」

《中阿含》卷四十八〈馬邑經〉云：「云何沙門？謂息止諸惡不善之法、諸漏穢污、爲當來有本煩熱苦報生老病死因，是謂沙門。」

若我等今時尙未能堪稱勝道沙門，亦當悉知四種沙門之分類，而求其上且努力行之。現且舉三藏分類名目如下——《大毗婆沙論》卷六十六分爲：勝道沙門、示道沙門、命道沙門、污道沙門。而《大乘大集地藏十輪經》卷五則舉勝義僧、世俗僧、啞羊僧、無慚愧僧與之相配。其中，勝義僧配勝道沙門或示道沙門，世俗僧配示道沙門或命道沙門，啞羊僧及無慚愧僧皆攝於污道沙門。又，《大寶積經》卷一一二〈普照菩薩會〉將沙門分爲形服沙門、威儀欺誑沙門、貪求名聞沙門、實行沙門四種。《十誦律》卷三十則云有五種僧：真實僧、清淨僧、別衆僧、孺羊僧、無慚愧僧。

今觀弘一大師出家後之行止：戒行精嚴，克己復禮；闡揚律宗，培育僧才；誓護正法，整編律典；解行圓滿，薄海同欽；堪可尊稱勝道沙門。已釋沙門義竟。

「弘一」者，民國初年中興南山律宗之高僧也。師於民國五年詣杭州虎跑寺斷食習靜有所悟，是故皈依佛門，二年後即披剃於了悟上人門下，法名演音，號弘一。同年九月受具足戒於靈隱寺。此後，師秉志道業，發心扶律。師初學《根本說

一切有部律》，遍覽義淨三藏法師所譯之有部律藏，且躬履力行並撰集《學根本說一切有部律入門次第》、《有部毗奈耶犯相摘記》、《有部毗奈耶自行抄》等著作；後從扶桑請回南山三大部及唐宋律宗諸師著述，深覺南山宗契合此土機宜，遂改學南山律，終身奉持，並以復興南山律宗爲己任，冀望正法久住世間。（詳見附錄二：《弘一律師弘律因緣與誓願》）

民國三十一年九月初一下午，書「悲欣交集」一紙交待者妙蓮法師，此爲大師最後之墨寶。至初四晚七時三刻（或云八時），安詳西逝。距生民國前三十二年九月二十日，世壽六十有三，僧臘二十四。

中國律宗自唐·南山宣祖開創，至北宋·靈芝照祖繼興，歷南宋、元、明、清至民初計八百年（且據靈芝律祖於一一一六年示寂至弘一律師於一九一八年出家止計），雖代有弘揚（如：蓮池、蕩益、弘贊、見月等諸師），然已失南山真脈。緣此時三大部僅存於扶桑（日本）。至清末民初徐蔚如居士入續自扶桑請歸，重刊於天津刻經處。然錯誤遺漏特多，令研者皆望涯而退。所幸，有弘一律師發願畢生精研戒法，誓護南山律宗，遍考中外律叢，校正南山三大部及相關律典。出家二十餘年來，幾乎無日不在律藏寶山裡探尋珍寶。以弘揚戒法深義，務期戒律一藏，大著

僧海，普及四衆。如是用心可從師所撰《四分律含注戒本隨講別錄》中勸勉後進之言語得知——

「南山、靈芝諸撰述，自宋已後，多佚不傳。明季靈峰滿益大師、寶華三昧、見月諸律師等，雖有重興律宗之意，而諸家撰述佚失，無由承稟。近今三十年來，中土古德佚著乃自東瀛取返，復顯於世。蓋佚流海外已近千年矣！學者得是希有難逢之寶典，宜如何歡欣而踴躍耶！」

細觀此文，學人私淑 弘公，如高山景行且效法。嗚呼！哲人生西半世紀，我等晚輩當努力！今略釋弘一竟，樂廣覽大師事蹟行誼者，請參閱《永懷集》、《年譜》等。

「輯」者，集也，收集彙編之義。此《南山律在家備覽宗體篇》乃由弘一律師依門、章、節、項等爲排列次第，從《南山律》摭挈在家居士所應學，經師糅合整編，而輯成一冊以利僧俗大衆研修。

沙門，是對弘一律師之尊稱；《備覽宗體篇》爲師所輯之法，故名「沙門弘一輯」，以示所輯之人。上來乙二、人號已釋竟。今當進入科判甲二、本文這一大科，即接著來研讀 海公所講述的原文。

註解：

①《四分律藏》所詮之諸說：《四分律藏》是以何等法爲所詮宗（主旨）呢？古來諸律師說法不一，略舉有十家：

一、有師說此律以止（二部戒）作（犍度等）爲宗。

二、道暉律師說以受（受戒時總發戒體）隨（受戒後隨事別修）爲宗。

三、有師說以止惡爲宗。

四、法願、智首二位律師皆主張以教行（教不孤起，所詮必行；行不自顯，籍教以明。）爲宗。

五、有師說以因（戒本及犍度所明止作）果（大小持戒犍度）爲宗。

六、道雲律師以爲戒在多處別說，不應該論宗旨。

七、法礪律師說以止善（止惡行善）爲宗。

八、道宣律師以淨戒爲宗。主張《四分律》所詮行相，二部戒本、二十犍度等，莫不皆是詮陳淨戒。在其《行事鈔·標宗顯德篇》中即說：「發趣萬行，戒爲宗趣」可作爲佐證。

九、懷素律師則主張以戒行爲宗。

十、定賓律師以善說毗奈耶爲宗。

(參考《律宗概論》P.349～P.351，以及《中華佛教百科全書》P.1572。)

② 唐初弘揚《四分律》三宗的根本教義：於唐代時，律宗三家論諍不絕，其教義根本相異處在「戒體」。戒體者，受戒法時受者所發得，而領納於心中之法體。四分律宗本依《成實論》，故以戒體為非色非心之不相應行法，法礪律師之相部宗依此說，提倡「非色非心法戒體論」；懷素律師之東塔宗以戒體為無表色，依《俱舍論》等而提倡「色法戒體論」；道宣律師之南山宗係依準《成實論》而立，故亦提倡「非色非心法戒體論」，唯道宣律師以唯識宗義解釋《四分》，主張《四分律》本位雖係小乘，然與《薩婆多律》(論)等不同，分通大乘，前二宗則皆主張《四分律》唯是小乘。相部、東塔二宗因彼此互相問難排斥等因緣，於唐後即日漸衰微；此後，中國所謂律宗實指南山律宗。(詳見《佛光大辭典》P.3796。又，有關三宗之爭論，可參考《中華佛教百科全書》P.3296～P.3297。並可詳閱本書附錄一：〈南山道宣律祖的戒體論〉。)

③ 戒律是修行解脫的根本：《雜阿含經》卷二十四〈六二八經〉云：『如是我聞：一時，佛住巴連弗邑雞林精舍。時，尊者優陀夷、尊者阿難陀亦住巴連弗邑雞林精舍。爾時，尊者優陀夷詣尊者阿難所，共相問訊慰勞已，退坐一面，語尊者阿難：「如來、應供、等正覺所知所見，為諸比丘說聖戒，令不斷、不缺、不擇、不離、不戒取，善究竟、善持，智者所歎、所不憎惡。何故如來、應、等正覺所見，為諸

比丘說聖戒，不斷、不缺……乃至智者所歎、所不憎惡？」尊者阿難語優陀夷：「爲修四念處故。何等爲四？謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。」時，二正士共論議已，各還本處。」本經乃說明佛陀爲使比丘修四念處故，而爲諸比丘說聖戒。諸比丘經由奉行賢聖戒（以戒爲師），而來修習正法律（依四念處爲住），得盡諸漏，到達自知不受後有。故知，戒律乃是修行解脫的根本，這在同卷《六二四經》、《六三六經》及《六三七經》等，佛陀皆非常明確地說出。（詳見《佛光大藏經》之《雜阿含經》第二冊，P.1021、P.1024～P.1025、P.1030～P.1033。）是故，道宣律祖於《淨心誠觀法》結論中，教誡其弟子慈忍云：「佛法大海無智莫入，寶臺千仞非階莫升；始入道門未修戒定，越學空宗佛不隨喜。」乃至宣祖之上人慧願和尚亦如是云：「戒淨定明，慧方有據；始聽未閑，持犯焉識。」佛陀祖師同一悲心，欲令行者解脫生死苦，故明示：「戒律乃是修行解脫的根本」。

南山律在家備覽宗體篇淺釋註解

民初虎跑定慧寺沙門弘一輯

民國寶島正覺精舍道海淺釋

結夏依止行者摸象敬記註解

原文：【宗體中分爲四門①】



淺釋：自古以來講經或撰述的法師大德們，多依晉朝道安大師的判經方式，將全經分爲序、正、流通三分。今弘一律師所輯南山律在家備覽「宗體篇」，一開頭便是正宗分，並沒有序分及流通分。所以弘一律師先以總綱提要說明在宗體篇中，一共可分爲四門來說明。是那四門呢？一是戒法，二是戒體，三是戒行，四是戒相。

註解：

①門：同等之義，以「門」來作比喻，意思是：藉由文字可通達文下所含的道理。《淨心誠觀發真鈔》卷上云：「門者，能通義，即止觀為能通，通於所通之泥洹大道。」

②戒法：簡單地從事相來說，是指釋迦牟尼佛在世時所制的生活規約（道德規範），如五戒、八戒、沙彌十戒及比丘具足戒等。

③戒體：是指經由師資授受儀式（師為所授，戒子為能受），將戒法領納在心中，而於身口意三業中產生「止惡行善、持戒不犯」的力量。

④戒行：受戒感得戒體後，遵行戒法，於身口意三業不造作惡業。身業不犯殺、盜、姪；口業不惡口、不兩舌、不綺語、不妄語；意業不貪、不瞋、不痴。這是從持戒的隨行而言。

⑤戒相：戒相可分為二種，第一是以戒法為戒相，譬如五戒是由不殺生等五條戒法所構成的戒相，每一條戒都有它開遮持犯的相狀。第二是以戒行為戒相，是指受戒後，身口意三業所表現有威可儀的行為相貌。

原文：▲事鈔①云②：『今③略指宗④體行相，令後進者興建有託。』

資持⑤釋云：『興謂發心，建即立行。識體進行，成因感果，故云有託。』

淺釋：這一則的文義是概略地宣說宗體篇的內涵要旨。

《行事鈔》云：我現今略略地指示宗（戒法）、戒體、戒行、戒相的要旨，是

爲了使令後來想進修佛法的學習者，能夠興起並建立受戒持戒的心，而作爲修佛行道有所寄託的處所。」

《資持記》解釋云：「興者，意謂著發心求受戒體，奉持戒法；建即是建立我們的戒行，依此來認識我們所受的戒體相狀，用來進修我們的戒行，令身口意三業清淨，這才能成就戒定慧三學的因行，感得三乘聖人的果位，是故云有修學聖道的寄託處所。」

註解：

①事鈔：是指《行事鈔》，「行事」這二個字的意思，指「行」於僧「事」。我們出家人的僧事，就是持戒不犯。這可分爲兩部分來說明。(一)止持：是將所稟受的戒法（如不殺生戒），應用在我們身口意三業上的「行」爲，來實行戒法所規定的「事」。(二)作持：應用身口意三業的「行」爲，符合於羯磨作法的「事」情上，如誦戒、結夏、自恣等等。而弘一律師《南山律苑雜錄》則解釋：「行以運載爲義，事即對理彰名。然事通善惡，此唯善事，又局戒善也。鈔有二義：一採摘、二包攝也。」

②云：云，是說話的意思。爲了讓淺釋的文句順於原文，所以不翻譯「說」字，在此註明，以下皆同。

③今：是指當時道宣律祖撰寫《行事鈔》的時候。以下文中若有「今」、「現」等

字，皆屬於道宣律祖、靈芝律祖或弘一律師，當時所見、所聞或所說。

④宗：弘一律師《含注戒本隨講別錄》云：「宗即戒法，體謂受體。」

⑤資持：指《資持記》，是靈芝律祖解釋《行事鈔》的一部著疏，意思是：「資」助
「持」戒的行為來如法修持。這可從弘一律師《南山律苑雜錄》釋云：「資持者，資以助發為義，持即對犯彰名也。」以及從靈芝律祖於《行事鈔資持記》卷一自云：「由是……，仰承行事之旨，題曰資持。」得知其意。

原文：△事鈔又云：『但戒相多途①，非唯一軌②；心有分限，取之不同。若任境③彰名，乃有無量。且據樞要，略標四種：一者戒法、二者戒體、三者戒行、四者戒相。』

資持釋云：『初敘廣④：上二句，據法明廣，五、八、十、具四位⑤不同。次二句，約心明廣，即上四位，各有三品。若下二句，就境明廣，情及非情，不可數故。且下，示要。樞即門樞，亦取要義。』

【三品者，見後歸戒儀軌五戒中，依境發心文。】

淺釋：這一段文是廣開敘述宗體的含義。

《行事鈔》又云：但因為修行者所受戒法的相狀是有很多種的途徑，並非唯有

一軌（種）；而且能受戒的心態也有上、中、下三品的分齊限量，是故所受取的戒體就有三品之不同。假若我們受戒時，能隨心任運地以十法界有情無情衆生爲所緣念的境界，而以此來彰顯戒法的名稱，則我們所能領納的戒體，乃有無量無邊。現在且根據戒律的中樞要義，大略標出則有四種：一者戒法、二者戒體、三者戒行、四者戒相。」

《資持記》解釋云：『在最初「但戒相多途，……無量。」這幾句是用來敘說戒的宗體因心境不同，而具有廣大的相貌。現在個別解釋如下：「但戒相多途，非唯一軌」，上面這二句是根據戒法的種類來說明戒相的範圍特別地廣大無邊，以聲聞戒而言，就有五戒、八戒、十戒、具足戒這四位的差別，並且在四位之中都有開、遮、持、犯的不同。其次「心有分限，取之不同」這二句，是約（從）我們能受戒的心來說明戒相的廣大無量。是怎樣的廣大呢？即是上面所列出五、八、十、具這四位中，也都各別具有上、中、下這三品心來受戒的緣故。若下「任境彰名，乃有無量」這二句，再就受戒時所緣的境界來說明戒相的廣大。因爲佛陀是根據十法界有情衆生及十法界非情的萬境來制戒，我們所受的戒體也是根據十法界的情境而得到的，因此戒法、戒體、戒行、戒相是不可數故，是沒有辦法用數量來統計

的。「且據樞要……」以下這一段文，是指示出戒法、戒體、戒行、戒相這四門是律學之中最重要的部分。**樞即是門樞**，門樞是控制門戶開與關的中心部位，在這裡亦是取門樞具有中心運轉的意義，用來比喻戒法等四門為律藏的要義，是我們轉凡成聖的中樞，是修學三乘道果的因種，成佛的根本。」

此外，弘一律師針對「三品」作如下說明：**三品者**，分上、中、下品。簡單地說：下品戒，但求自利；中品戒，不但自利，且能利他，但尚未究竟；上品戒，普利一切眾生，皆成佛道。如果想要更深入地了解，請詳見後面第二章歸戒儀軌之，**第二節五戒中的第三支依境發心一文。**

註解：

- ① 多途：多種途徑，是表示戒法的相狀不止一種，如五戒、八關齋戒、沙彌十戒、比丘具足戒等，故稱多途。
- ② 軼：出也，種類。
- ③ 任境：隨心任運觀想十法界有情無情的眾生萬境，是我們受戒當時為感得戒體所緣念的境界。
- ④ 敘廣：是指「但戒相多途，非唯一軼；心有分限，取之不同。若任境彰名，乃有無量。」這一段文。

⑤四位：在此只是講到聲聞戒，然戒法的廣大是包含菩薩戒。

原文：▲資持云：『欲達四科，先須略示。聖人制教①名法，納法成業名體，依體起護名行，爲行有儀名相。有云未受名法，受已名體。今謂不然。法之爲義貫徹始終，安有受已不得名法。須知下三從初得號，是故一一皆得稱戒，或可並以法字貫之，方顯體及行相非餘泛善②。』

【爲行有儀名相者：戒相有二義，一約行爲相，如今所云；二以法爲相，如後持犯篇所示。】

淺釋：這段文義，是靈芝律祖略略地指出法、體、行、相四門的關係是連貫而非個別獨立的。

《資持記》云：『欲（想要）讓後學們能夠通達法、體、行、相這四科的深義，首先必須要略略地指示說明這四科的相互關係。偉大的聖人（佛陀），住世時所制定的教誡名爲戒法。當我們在受戒，從戒師處領納如來所制的戒法時，是以我們的身業禮拜、口業稱誦、意業觀想，令三業清淨來成就業性，那時所產生止惡行

善的力量，名爲戒體。受戒以後，依著身、口、意三業所領納的戒體來生起隨行，並且以隨行來保護我們的戒體，這就名爲戒行。當我們三業的行爲，對境界不犯戒時，這種嚴持戒行的美德，所表達出來有儀可表的相狀，就名爲戒相。（以上略說法、體、行、相的連貫關係。）

雖然有人云：未受戒時名爲戒法，受戒已後就名爲戒體。但我並不這樣認爲。因爲法之爲義（戒法的道理）是可以貫徹法、體、行、相四門，從始至終而不改變；安有（豈有）受了戒已後就稱爲戒體，不得名爲戒法呢！我們必須要知道戒法以下的戒體、戒行、戒相這三科，是從最初的戒法這一科所得的名號，是故戒體、戒行、戒相一一皆得統稱爲戒。或者也可以並用法字來連貫之，即：戒法之體、戒法之行、戒法之相。這樣方可顯示出戒體以及戒行、戒相並非其餘未受戒前所行的十善法等泛善所能相提並論的。

弘一律師針對原文中的爲行有儀名相者，恐怕學者不能明瞭，所以解釋說：戒相具有二種意義——

第一是約（從）戒行爲（來說明）戒相，是如今（現在）所云應用我們身、口、意三業，把持戒的美德、持戒的好處表達出來，就這叫做戒相，即：爲行有儀

名相者。

第二是以戒法爲戒相，即如後面第二門持犯篇所示（所做的詳細說明）。

註解：

①教：道宣律祖判如來一代時教爲化、制二教。而南山律中判僧眾的十戒、具足戒屬於制教，而在家的五戒、八戒屬於化教。但弘一律師說：「五戒、八戒與常途的化教不同，雖正屬於化教，而又當制教；雖義通於制教，而又終局於化教。正如四分律宗，正屬於小乘，而義當大乘；義雖通大乘，而教終局於小乘。」

②善：有二種，戒善（受戒後所行的善）及非戒善（未受戒所行的善）。平常所作的善事，只屬於非戒善的泛善，因戒德不在；受戒後戒善並起，是故所作的善較爲殊勝。

原文：▲資持云：『問①：所以唯四，不多少者？答：攝修始終，無闕贖②故，隨成一行，四義整足③。言有次第，行不前後。』

淺釋：這一段問答，是靈芝律祖爲說明宗體只分法體行相四科的理由。

《資持記》云：『問：所以（爲什麼）在戒的宗體上，唯獨列出法、體、行、相四科，卻不再增多爲五科，也不減少到三科者（的理由）是什麼呢？答：因爲攝

受我們身、口、意三業的戒法，是修學聖道的開始，既然有開始必定有終止；加上我們受戒的目的是爲求三乘聖道。因此，現在依照法、體、行、相這種可以貫徹始終的四門作爲因種來勤求聖果，就一點也無闕（不缺少），同時也不賸（不多餘），是故只要這四門，就不多也不少了。因爲，隨著我們所持的宗體，是能成就一切行持；所以法、體、行、相這四門的義理，就能齊整（完全）具足，一點也不缺漏或過多了。在此雖然透過言語來說是有次第的不同，但實行起來是不分前後，因爲四門都是同時生起作用的。」

註解：

① 問：在原文中的「問」與「答」，都是道宣律祖或靈芝律祖（可依《行事鈔》或《資持記》等來判定）爲了解除學者的疑惑，從自己所假設的問答，來進一步的闡述說明。本文是屬於《資持記》中的文，所以可知是靈芝律祖所假設的問答。以下，若原文中所出現的「問」、「答」這一類的文句，將不再註解，讀者依此可知。

② 闕賸：闕，音く一廿，同缺字，缺少之義；賸，音尸八，同剩字，多餘之義。

③ 四義整足：「四門的義理完整並且具足」，這樣的淺釋或許還不明白，現在舉例再說明如下——我們持不殺生這條戒，在受三歸依時就得到戒體，戒師就傳（稟宣）

給我們不殺生的戒法，我們的三業不造作殺生的意念（事相），這就是戒行及戒相，所以說每一條戒都具足這四義，不僅不殺生戒，乃至比丘二百五十條戒，都是如此。

原文：▲資持云：『問：法之與體，同異云何？答：業疏①云：「體者，戒法所依之本。」是則法爲能依，體是所依，不可云同。又云：「戒體者，所謂納聖法於心胸，即法是所納之戒體。」據此不可云異。應知言法未必是體，言體其必是法，不即不離，非同非異②。』

濟緣③云：『問：即法是體，法體何分？答：若望未受，但名爲法。體是無情④，若加期誓，要緣領納，依心成業，此法有功，乃名爲體⑤。如藥丸喻：藥味各別，如戒法也；和合成丸，如戒體也。丸非他物，即藥成丸；雖異而同，雖同而別，如是知之。』【見業疏記卷十六】

淺釋：上面談到宗體四門的整體關係，本文是針對戒法與戒對的同異處，再作進一步的說明。

《資持記》云：『問：戒法之與（跟）戒體，究竟是相同還是有差異呢？它們

二者之間應該云何（如何）說明呢？答：《業疏》云：「戒體者（的意思），是戒法所依之根本。」爲什麼《業疏》會這樣說？因爲沒有受戒，是絕對得不到戒體的，既然沒有戒體，那麼戒法也沒有什麼可用的，所以我們受戒所得到的戒體，是戒法所依據的根本。但是從另一角度來說，如果沒有戒法，我們又怎麼去受戒呢？是則（由此可知）戒法爲能依的境，戒體是所依的心；既然有能依和所依的心境差別，所以戒法跟戒體，不可云是相同的。

《業疏》又云：「戒體者（的意思），是所謂經由師資授受的儀式，領納聖法於心胸的相狀；即然文中所說的聖法，是指我們所納之戒法，其體性能深植在內心中成爲我們的戒體。」如果根據此種道理來講，戒法跟戒體就不可云異（不可說有差異）了。透過上面這二種解釋，我們應該知道，所言的戒法也未必就是戒體；所言的戒體其必然就是戒法。二者之間的關係，不是即合，也不是分離；並非相同，卻也不可說非異。」

《濟緣記》云：『問：即然在《業疏》中說到戒法就是戒體，那麼戒法跟戒體該如何分別呢？答：若望（如果是從）還未受戒的情形來說，戒法但（只）可以名爲戒法；而且戒法的體性是屬於無情的，依這種道理來談，戒法跟戒體是不同的。』

又假若我們在師資授受的時候，加上受戒的期限及佛前所發的誓願。尤其在師資授受中，最重要的緣務（事情），是領納戒師所傳授如來的戒法，使戒法能依止我們的心而住，成爲我們身口意三業的業性。此種業性是在受戒時，經由我們身禮拜、口稱誦、意觀想，而領納的戒法。這種戒法具有止一切惡、行一切善，持戒不犯的功能力用，是故乃名爲戒體。

佛經中常說有智者以譬喻得解，在此就舉出藥丸喻來解說：如同和合五種藥味成爲一種藥丸的譬喻。五種藥味的體性有冷、熱等各別的不同，如同五戒的戒法也，就有殺、盜、淫、妄、酒戒文的不同。又如同五味藥和合而成一種的藥丸，就具有五種藥味所現的功效；如同我們領納五戒的戒體也！就具足不殺生等五條戒法的防制功能，不僅是五戒，乃至具足戒，也是如此。藥丸並非其他的物品所構成，即是由五種藥味和合而成一種藥丸。雖說在戒法上有五條戒文的差異，然而在所領納的戒體上則是相同的；戒體雖然相同，然而在戒法的條文上是各別不同的。我們就藉著藥丸喻，這種的譬喻來幫助我們如是地來明白了知戒法與戒體之同異處，就是在：不即不離，非同非異，這種道理上。』

註解：

①業疏：是指道宣律師所集的《四分律隨機羯磨疏》，簡稱爲《業疏》或《羯磨疏》。「業」，是梵語「羯磨」一詞的華譯，是指在作羯磨法的時候，口裡讀誦詞句，身體行持律儀，意地摒棄雜念；透過身口意三業清淨專注作羯磨的緣故，而造作成就了法事，所以把這樣的羯磨法事叫做業。

②不即不離，非同非異：這二句話不容易了解，所以靈芝律師特地舉出「藥丸喻」來加以說明。

③濟緣：《四分律隨機羯磨疏濟緣記》的簡稱，是靈芝律師所撰，用來解釋《業疏》的。「濟緣」的意思，是指用羯磨教法，來成就拔「濟」現前大眾僧所應有的「緣」（事）務。如：受戒、懺悔等事務。

④若望未受，但名爲法，體是無情：這三句是靈芝律師用來說明，戒法與戒體「不即」的地方。又「望」，在這裡的意思是：從……來看。

⑤若加期誓，……名爲體：這一段文是說明戒法跟戒體「不離」的道理。又「期」，是期限的意思，如受八關齋戒，是一日一夜的期限；而比丘戒是盡形壽的。「誓」，是指我們在受戒時，戒師問「能持否？」我們答「能持。」也就是我們在佛、法、僧三寶前所發的「誓願」。

原文：▲資持云：『問：行相何異？答：三業分之。』【已上皆見事鈔記卷三】①
【三業分之者，戒行屬意，戒相屬身口。行屬意者，約能察言，見後戒體門圓教宗能憶②、能持③、能防④等疏記之文，及戒行門首段鈔記之文。相屬身口者，見後持犯篇，持犯總義門成章就業明四行⑤文。若爾，何故資持又云：三業造修名行耶？答：彼兼所察言也。】

淺釋：本文接著說明戒行與戒相有何不同。

《資持記》云：『既然戒法與戒體的同異處，在不即不離，非同非異。那麼再請問：戒行與戒相又有何異呢？答：依我們身口意三業的造作來分析，就可以明白知之（知道它們的道理了）。』

因爲《資持記》中，並沒有引出正文來，所以弘一律師把它揀別出來，並且予以注解說明。——如前面所說三業分之者（的意思），是總說戒行屬意業，戒相屬身口二業所收攝。下面各別來說明，戒行爲什麼是屬於意業所收攝者呢？是約意業具有能夠覺察的義理而言，身口二業則沒有覺察這種功能。如果想詳細明白，請詳見後面第二戒體門一科中的圓教宗一支所說意業上所具有能憶、能持、能防戒體的

這三種功能，至於出自何等處，可參閱《業疏》、《濟緣記》之文，以及戒行門首段《行事鈔》、《資持記》之中各段相關引文。

戒相歸屬身口二業者（的道理），詳見後面持犯篇，第一持犯總義門的第三成就章裡，就三業來說明的四行之文。若爾（若是這樣），何故《資持記》裡又云：身口意三業造作修持名爲戒行耶（呢）？答：彼《資持記》所說已兼備加入所能覺察的功能在身口二業上而言也。

註解：

- ① 已上皆見事鈔記卷三：這是弘一律師用來說明，所引用的正文是有根據的。如已上的原文皆引自《行事鈔資持記》卷三，讀者可準此查閱相關內容。以下這種小註，將不再說明。
- ② 能憶：能恆長憶念我們的戒體而不忘失，到達常爾一心的境界。
- ③ 能持：能應用我們身口意三業所得到的戒體，對外面相對的境界不去犯戒，能達到持戒不犯的境界。
- ④ 能防：能防止外境來侵害我們。如犯戒的境界即將現起時，即能夠小心防備，使它不會現起犯戒。
- ⑤ 四行：是指「止持、作持（二持）；止犯、作犯（二犯）」一部律藏內容，總不出作持和止持；作犯（止持的相反）和止犯（作持的相反）。

原文：〔第一門 戒法〕



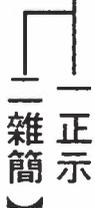
第一章 通敘戒法

通敘戒法中分爲三節



第一節 示相彰名

示相彰名中分爲二項



淺釋：上來已將弘一律師所輯宗體篇的「宗體總綱」講竟，今繼續講解法、體、

行、相四門中的第一門戒法。

什麼是「第一」呢？道宣律祖《羯磨疏·釋諸戒受法篇》云：「所言第者，謂

是居處王侯之宅，從此得名。篇次在此，故云第也。」（《濟緣記》釋云：「俗中第宅第鋪，皆取居處次第之義。」）又《淨心誠觀發真鈔》卷上說：「《爾雅》云：第，次也。《僧傳》云：第者，爲居，一者，爲始；此謂居先，故稱第一。」

「門」及「戒法」，如前所釋。

接著稍微解釋原文的章節等標題。戒法這一門中一共分爲二章——第一章：通途地敘說戒法的相狀；第二章：三歸五戒及八戒的儀式軌則。

通敘戒法這一章中又分爲三節——第一節：指示戒法的相狀來彰顯戒法的名稱；第二節：約略辨別律中三教（當分小乘教、過分小乘教、終窮大乘教）的戒體意義；第三節：顯明義理來了知戒法的原由及重受的途徑。

第一節示相彰名之中又分爲二項——一是正說戒法來顯示出離的聖道；二是在戒法中參雜教理來簡別戒法的功用。

今初第一項「正示」。

第一項 正示

原文：▲事鈔云：「言戒法者。語法而談，不局凡聖。直明此法，必能軌成出離之

道。要令受者信知有此。』

資持釋云：「示相中，初標示。直下，正明。法雖兩通，不能委辯，但從聖論，故云直也。軌成者，示法①義也。出離道者②，聖所證也。要下，出從聖所以。然此但示法之功力，文不明指何者是法，意令學者思而得之。』

淺釋：本文直接說明依著如來所制的戒法來修行，是可以成就聖道的。

《行事鈔》云：「現在所言戒法最重要的意義者，是把語義上的戒法相狀，而拿來談一談，是不局限於凡夫和聖人的。爲什麼戒法通於凡聖呢？現在我就直接說明，只要我們依此三乘聖人所奉行的戒法，必能以戒法爲軌範來成就出離三界所證得的解脫之道。這句話是要令受戒者，深信知道唯有在因地上奉持三乘聖人的因種，在果位上才能成就此轉凡成聖的道具。」

《資持記》解釋云：「指示戒法的相狀中，一言戒法者。語法而談，不局凡聖。」這最初三句，正是標明指示出戒法最重要的意義，在於通凡通聖。直明：：以下，是正式說明，戒法雖然兩通（通凡通聖），但爲令受戒者能深信所以不能不來詳委明辯一番，但現在只從成就聖道來論說，是故云直接敘述也。

又軌成者，是明白指示法具有軌生物解的義理也；這是表示有隨業的意義，如：隨佛業就可成就佛果，隨三塗業就感得三塗的果報。出離道者，是指三乘聖人所親證的境界也。要下是指「要令受者信知有此」，這一句說出凡夫必須依從聖道，才可轉凡成聖所以然的道理。

雖然在此處，道宣律祖但單顯示法所具備之功能力用，《行事鈔》的文也不明白指出何者是法（法，有二義：一、任持自性；二、軌生物解。本文的法，是指軌生物解），道宣律祖的意思是要令我們初學者能事先思惟一下，透過自己思惟而得之法義，這是最穩當且最紮實的修學態度。』

註解：

① 法：法有二種意義：一、任持自性；二、軌生物解。一、任持自性，是任運執持自己體性而不改變的意思。如，色法就是色法，不能變成心法。這是說明不論有情、無情都能保任維持其自體。二、軌生物解，是軌範眾生所具有的自體，只限於有情眾生，不能容攝無情的自體。本文的「法」，是指「軌生物解」這個意義。

② 出離道者：出離三界，成就聖道者，這是指初果聖者以上所修的戒定慧三學。

原文：△事鈔續云：『雖復凡聖通有此法。今所受者，就已成而言，名為聖法。』

資持釋云：『彰名中，初二句躡①前。今下正示。已成者，初果已上所修三學，名聖道故。今雖在凡亦名聖法，因中果號也。』〔已上皆見事鈔記卷三〕

淺釋：本文接著從所成就的果位上，來談因地中所受的戒法。

《行事鈔》繼續云：『雖然我們復（又）說凡夫跟聖人共通具有此種戒法，但是今（現在）所說的受戒者，是就著因地來談已成就的果位而言，所以稱所受的戒法名為三乘聖人之聖法。』

《資持記》解釋云：『彰顯名號中「雖復凡聖，通有此法」，最初這二句是躡（緊接著）前面所說戒法是通凡聖。今所受……，以下這三句，正式來指示說明戒法通凡聖的道理。已成者，是指初果已上所修的無漏戒定慧三學，不同於凡夫所修的有漏戒定慧，是與煩惱相應的三學，所以名為聖道故。今日雖然我們在凡夫的因地中，所修的三學是與煩惱相應的，但從達到聖人的果位來說亦名為聖法，這是從修習因地中的戒法，來成就無漏的三乘果號也。如：比丘是因，阿羅漢是果；比丘所具有怖魔、乞士、破惡三義，正是阿羅漢所證的無生、應供、殺賊這三種尊號，都是從因位來談果號的。』

註解：

①躡：了、一、廿，腳步很輕很快的追隨別人身後。

原文：▲業疏云：『問：人皆知受，所受是何？答：相傳解云，受名聖法。由此法故，奉敬守護，淨如明珠，能為聖道，作基址故。』

濟緣釋云：『受者雖多，而不自知所受之體。欲警學者，故發是問。答中。云相傳者，承古所解，舉果目因，以其能通聖道故，復令受者不自輕故。』〔見業疏記卷十五〕

淺釋：本文繼續說明佛弟子所受的戒法是能成就聖道，所以名為聖法。

《業疏》云：『問：我們佛弟子不論在家修行或者是出家修道，人人皆知道要去受戒，但究竟所受的戒是何（是什麼呢）？答：古德代代相傳的解釋是如此云（說），我們所受的戒法名為將來所成就的聖法。因為戒法是從因，而聖法是從果來說，於是經由此所受的戒法的緣故，我們必須奉行尊敬如來所制的戒法，守護我們的戒行，使戒體清淨如同明珠，沒有任何垢穢，這樣才能成為未來成就三乘聖

道，作基址故（指：作為安身立命的處所）。』

《濟緣記》解釋云：「佛門七衆弟子受戒者雖然很多，然而自己卻不自知所受之戒體，就是未來成就聖道的正因，成就無上佛果的菩提種子。這也正是道宣律祖欲警誡我們初學者，才故發是問（所以提這樣的問答）。下面回答中，云相傳者，是指繼承古德所解釋的道理，舉出三乘所成就的聖果，來標目出我們所受的戒法是因，以其（因為戒法）能通達三乘聖道故，所以道宣律祖從果位來談因行，這是爲了復令受戒者不自輕以及不輕視戒法的緣故，就引出古德的解釋來做證明。」

今第一項「正示」解釋已竟。以下說明第二項「雜簡」。

第二項 雜簡

【原文】：【雜簡中分爲三支



第一支 化制

【化制者，化教制教。制教亦云行教。戒疏攝教分齊中，雖以行教與制教別列，但此外鈔疏及記中，皆行制二名互用，義蓋可通。又戒疏雖局取三輪①，但此外鈔疏及記中，皆以化行或化制而分爲二教。資持云：如戒疏中或約三輪、或約化行、或約化制、或約制聽②，彼取三輪，今用化行，隨時用與，未須和會。】

【淺釋】：在第二項雜簡中又分爲三支來說明：一、化制，二、戒善，三、遮性。在第一支「化制」中，首先說明弘一律師對化制的註解。

「化制者，化教制教，……未須和會。」在這一段的小註原文，是弘一律師根據南山三大部的義理來說明，讓初學者能清楚明白制教亦云行教的理由所在。

南山律宗的判教，是從如來一代時教——經、律、論來分判。將經、論二藏判爲化教，律藏判爲制教。而制教也稱爲行教，兩者名稱雖不同，義理是相同的。

在《戒本疏》攝教分齊這一章中，雖然以行教與制教的不同名稱，將二教各別列出來說明。但除此之外，《行事鈔》、《業疏》以及《資持記》與《濟緣記》等之中，皆是將行教、制教二名互相來通用，這是由於行制二教的義理蓋（實在是）可通的緣故。

又《戒本疏》雖然也有局限地採取佛的身、口、意三業，所生起摧毀衆生惑業的三輪，來歸屬於律藏。但除此之外，《行事鈔》、《業疏》以及《資持記》與《濟緣記》等之中，皆以化行或化制的名稱，而分爲二教。

又《資持記》中云：「如《戒本疏》中或約（從）佛的身口意三輪來談制教，或約化行的名稱，或約化制來分爲二教，或約制教中分出聽教，隨彼（當時）計情（的主張）而聽取三輪成爲如來一代時教。今日所判教的名稱不論是採用化行，或者是化制來稱呼，都只是隨著適當的時機來用與，學者未須（不必）在名稱不同上起懷疑，而來做融和會通的工作。」

註解：

①三輪：指佛以身口意三業來摧毀眾生的惑業，故云三輪。身輪，為神通輪，說明由佛的身業現種種的神變，使眾生起正信。口輪為說法輪，佛以口業來教誡眾生，令眾生起修行。意輪為鑑機輪，說明佛以意義來鑑別眾生根機，使眾生能憶念佛的教法而去邪行正。又佛的身口意三輪，為律藏所攝；南山道宣律祖配合戒定慧三學來作判教，定慧二門為神通（神足）、說法（教誡）二輪所收攝；鑑機（憶念）輪則用來收攝戒學一門，令眾生能憶持思惟事情的善惡邪正，而來樹立正道的緣故。

②聽：是指「聽教」。在佛所說的三藏中，唯獨律藏有制、聽二教，依據義理而制定戒法，稱為制教；隨著事緣來衡量所聽許的法，稱為聽教。如，殺、盜、淫、妄四根本重罪為制教；日中一食、樹下一宿等十二頭陀法為聽教。不實行十二頭陀法，並不犯戒；若不奉行四根本重戒，則就違犯了戒法。這是制、聽二教的不同處。

原文：▲業疏云：『自古詳教，咸分兩途。化教則通被道俗，專開信解之門；行教則局據出家，唯明修奉之務。』

濟緣釋云：『就文二教，對明兩別。道俗出家，被機異也；信解修奉，立法異也。戒疏云：何名化教？開演化導，令識邪正；教本化人，令開慧解；本非對過，而立斯教。言行教者，起必因過，隨過制約，言唯持犯，事通止作，戒律一宗，局斯教矣。』

淺釋：本文在說明化制二教所加被化導的對象及其理由。

《業疏》云：『自古來習律的大德詳細來分判佛陀的教法，就完全咸（都）分化、制二教這兩種途徑來判教。什麼是化教呢？如來所說的經、論二藏歸屬化教，其功用則在共通加被道俗的七眾弟子，這是由於經論二藏專門在開發佛門七眾弟子能深信悟解諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜及諸法實相之門的義理。行教則是指律藏方面的，然如來所制的律教則有所局限，是依據出家五眾弟子而來制定戒律。出家五眾所制的戒法也唯獨說明修奉之務。這也就是說一定要根據戒法來得到戒體，生起戒行，如法來修持淨戒，奉行如來的制教，這才是出家人的要務。』

《濟緣記》解釋云：『就著上面《業疏》的文，用來說明化制二教，是相對來辨明兩教是各別不同的。不同之處在於佛門道俗中，分者出家五眾及在家二眾，如來視所加被七眾弟子的根機，在教法上就有所差異也。而且在深信瞭解諸法的義理上，以及修持奉行如來所建立的法門上也是有差異也。』

因此道宣律祖於《戒疏》云：『為何名化教呢？這是如來為開示七眾弟子，演說諸法之義（三法印，四聖諦等）的化導，使令弟子們能認識邪正、辨別是非。如來化教的根本目的就在於教化人，令人們能開發智慧了解諸行無常、諸法無我等道』

理。另外，化教的本意也並非針對出家的五衆弟子所犯的有漏罪過，而來建立斯（這種的）教法來防範過患。

至於所言行教者，行教的生起必因為佛弟子（大多數是指比丘、比丘尼）犯了某一種有漏的罪過，如來就隨著弟子所犯的罪過，而制定戒條來約束規範弟子的行為，令弟子們有所遵行。又在律教之中所有的言說，唯獨是說明持戒與犯戒的事情，並不同化教有令開慧解的意思；縱然有，也很少、微細，令人不易察覺。同時，在持戒犯戒的事相方面，是通於止持作持，止持就是（二百五十）戒條，作持就是二十犍度，全部都包含在律藏之中。所以戒律一宗，唯獨局限在斯教的止作二持矣，不同於化教能令人開啓慧解，因此道宣律祖就根據這種原則，將如來一代時教判為化制二教。」

原文：▲濟緣云：『十善①五停②四弘③六度④一切觀行⑤，並化教業。毗尼⑥所詮，開遮輕重，一切律藏，並制教業。化據理性⑦，理有順違。制就教法，教有持犯。』〔已上皆見業疏記卷一〕

淺釋：本文說明化制二教，在佛門中有著不同的修行範疇。

《濟緣記》云：『十善、五停、四弘、六度及一切觀行，並（完全是）屬於化

教業（所收攝）。毗尼（律）所包含詮釋的義理，不外是開遮持犯及犯罪的輕重，一切律藏都是說明這種道理，並且都是如來制教業（的範圍）。化教根據諸法的理性來說明「三界唯心，萬法唯識」的道理，但是這種道理是有順有違。什麼是有順有違呢？這是說你要修行唯心的觀行也可以，不去修唯心觀也不違犯戒法，這就叫做「理有順違」。然而，制教就不是這樣了。制教是就律教之法，開遮持犯的規矩來制定的，所以制教一定有持有犯。什麼是有持有犯呢？這是說你受戒持戒就有功，受了戒而犯戒就有過；如果受了戒而不來持戒，律中是沒有這樣的道理。所以，經論中可以說「菩提即是煩惱，煩惱即是菩提」；律中就不可以說「持戒即是犯戒，犯戒即是持戒」，這就叫做「教有持犯」。

註解：

- ① 十善：十種的善業，即身業有三：不殺生、不偷盜、不邪淫；口業有四：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語；意業有三：不貪、不瞋、不痴。
- ② 五停：五停心觀，即三乘聖人在最初入道時所修的五種觀法，能停止我們虛妄分別的心所產生的五種過失。即是：(一)不淨觀，是觀察一切根身器界皆屬不淨，以停止（即對治）貪欲。(二)慈悲觀，是觀察一切眾生痛苦可憐之相，以停止瞋恚。(三)因緣觀，是觀察一切法皆從因緣生，前因後果，歷歷分明，以停止愚痴。(四)念佛觀，是

觀察佛身相好光明，功德莊嚴，以停止業障。(五)數息觀，是觀察呼吸出入的相狀，每一出入，都暗地數，從一至十，以停止散亂。

③四弘：四弘誓願，即眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成。此四弘誓願是菩薩所立所學，凡是大乘行者皆宜牢記和實踐。

④六度：六種可以從生死苦惱的此岸，得度到涅槃安樂的彼岸之行門，即布施能度慳貪，持戒能度毀犯，忍辱能度瞋恚，精進能度懈怠，禪定能度散亂，般若能度愚痴。

⑤觀行：觀行有二義，一是、先觀事理，然後起行；一是、觀心的修行方法，即這裡所要說明的意義。一切觀行，指，楞嚴三昧、念佛三昧、法華三昧等修行方法。

⑥毗尼：新譯為毘奈耶，舊譯云毗尼，即律藏的梵名，也就是指佛所說的戒律。翻成中文的意義有三：(一)滅，戒律能滅諸過非，故云滅。(二)律，如同世間的律法，能決斷輕重諸罪，故云律。(三)調伏，能調和身口意三業的造作，來制伏煩惱過患的升起，故云調伏。

⑦理性：性者，以不改為義；本身具足的理體，始終不改，就稱為理性。舉例來說，我們的身體是由地、水、火、風四大假合而成，我們想從四大中找出一個「我」，是了不可得。因為「我」具有主宰義，我們不想讓身體老、病、死，但是身體不改它的體性，依然會老、會病、會死。化教就是根據這種理性，來說無常、無我等真理。

【原文】：▲資持云：『一代時教，總歸化行。開其信解，用捨任緣，故名化教。制其修奉，違反有過，名爲行教。』

【鈔疏及記，簡別化制二教之文屢見，其義大同，未能具錄。今就上文，列表於後，以示兩別。

化教——通道俗——開其信解——令開慧解非對過立——十善五停等——用捨任緣
制教（行教）——局道——制其修奉——持犯楷定隨過制約——開遮輕重等——違反有過

【淺釋】：本文是靈芝律祖對如來的教法歸納爲化制（化行）二教的理由。

《資持記》云：『道宣律祖總判如來一代時教，總歸化行二教。如來在開發其七衆弟子深信悟解諸法的眞理時，以取用、棄捨任運隨緣的教法，目的在於化導弟子們趣向解脫聖道，但並不強制要求，故名化教。制教就不同了，如來制定其出家五衆弟子，受了戒就一定要修行淨戒、奉持戒法，如果違反了戒律就有過，所以制教又名爲行教，就是應用我們身口意三業的行爲來奉行如來的教法，所以稱爲行教。』

以下是弘一律師針對南山三大部中所提及化制二教之義，所作綜合的解說。

南山道宣律祖的鈔疏及靈芝律祖所撰的諸記中，簡別化制二教之文屢見，其中

的義理大略相同，我未能具足（完全）錄出。今就以上所舉諸文，列表於後，以示兩教差別之所在。

化教——通道俗七衆——開發其信心，令其能了解諸法的道理——

令弟子們開啓慧解來成就聖道，並非針對弟子犯過而制立——如

十善業、五停心觀等——取用棄捨任運隨緣，並無強制要求。

制教（行教）——局限道（出家）五衆——制其修行淨戒奉持

戒法——持戒犯戒都楷正決定，隨著犯過來制立戒法約束其行爲

——每一條戒都有開遮持犯、輕重不同等——違反戒律則有過。

原文：▲資持云：『問：五、八二戒既是戒制，應是行攝。答：化教所攝。』〔已上皆見事鈔記卷二〕

〔南山律中，以十戒、具戒屬制教，五戒、八戒屬化教。今案五戒、八戒與常途之化教異。正屬化教，義當制教；義雖通制，而教終局化。猶如四分律宗正屬小乘，義當大乘；義雖通大，而教終局小也。（此意於宗體篇中屢明）。所以謂五戒等義當制教者。如業疏云：如來設教類同空界，隨立一相攝修皆盡，五戒被俗之

法，五體通道之規，持犯相扶難遮齊則。（於後歸戒儀軌章首，具錄此疏文及濟緣釋義，宜檢尋之。）文據甚明，蓋無可疑。」

淺釋：本文是針對在家衆所持的五戒與八戒，應該是歸屬化教或者應屬制教的問題，作一番精闢的解說。

《資持記》云：『問：在家佛弟子所受持的五、八二戒，既然是依如來所立的戒法而制定，就應該是行教所收攝吧？答：化教所收攝。』

弘一律師針對「化教所攝」的道理，再作更深入的會通說明。

〔南山律中，以出家的沙彌（尼）十戒及比丘（尼）具足戒正屬制教，在家衆的五戒及八戒則歸屬化教。今案（按）照五戒及八戒與前面所談到的十善、五停心觀等常途之化教是有所差異（不同）。從這一觀點來說，五戒、八戒雖然正屬化教，但從戒條的義理說，是應當歸屬制教；但是根據戒條的義理雖然是通於制教，然而判教終究局限在化教之中。爲什麼會這樣的判立呢？這就猶如四分律宗的文義是正屬小乘教，但在義理上當通於大乘教；義理雖然分通大乘教，然而在教義上終究局限在小乘教也。（此意於宗體篇中屢明）。

所以剛才所謂（說）五戒、八戒等戒條的義理應當屬於制教者是有根據的。如《業疏》云：釋迦如來所設的八萬四千教（法）門，都是類同虛空界遍一切處所，如來所說的任何一法也是遍於一切諸法；隨如來所建立任何一名相都能完全來攝受其他的名相，其修行的道理也皆盡相同。就如同五戒是加被俗人之戒法，但是五戒的戒體是通於道（出家五衆）之規則，不論是沙彌（尼）十戒、比丘（尼）具足戒乃至菩薩戒，都是離不開殺、盜、淫、妄、酒這五條戒的範疇。即使是在持戒與犯戒上，出家五衆跟在家二衆也都是一樣的，持就是持、犯就是犯。所不同之處，只在於出家與在家的五戒，在開緣遮止上或多或少（如：出家五戒遮止淫欲，在家五戒中開緣夫妻正常的性行爲）罷了！但彼此之間是互相扶助的。另外，在受戒前問重難輕遮上，也是齊（相同）的儀式軌則，只不過所問的難遮有多有少。

至於有關上面所舉出的問題，（於後面第二章歸戒儀軌章首，就具錄出此《業疏》的文以及《濟緣記》的釋義，學者宜應檢閱查尋之。）其中所舉的文義根據甚明，蓋（實在是）無可懷疑了。

今解說第一支「化制」竟。續講第二支「戒善」。

第二支 戒善

原文：業疏云：『問：一切善作盡是戒否？答：律儀①所攝善作名戒。自餘十業，但單稱善，不名為戒。』

濟緣釋云：『戒有二義：一有本期誓，二遍該生境。餘善反之，故不名戒。』

【見業疏記卷十五】

淺釋：本文藉由問答來說明戒善與善法是有所不同的。

《業疏》云：『問：在未受戒前所做的一切善業作為盡是戒善否？答：必須經過受戒的律儀，得到戒體之後，所收攝的善業與造作的行為，才能名為戒善。如果沒有受戒，雖然是自己造作其餘的十善業，但（只）可以單稱善法，不可名為戒善。』

《濟緣記》解釋云：『戒法須具有二義（二個條件），第一、要有所受的本戒（如：五戒）邀約的期限（如：盡形壽）及自己所發的誓願（如：斷惡修善度眾生）。第二、是能夠普遍來該（含）攝十法界有情無情的眾生及事物，為受戒得戒體時所攀緣的境界。因為其餘的十善法反之（沒有具備這二種條件），是故不可名

爲戒善。』

【註解】：

①律儀：律者法也；儀者軌則也。以如來所制的戒法來防非止惡，而成爲立身處世的軌則。又無表的戒體（亦稱無作戒體），名爲律儀。這是指戒體在受戒者的身中，是無法表現在外表形相上，所以稱爲無表業；另外，戒體的感得，從真實義上來說是必須經過身口意三業的造作，所以稱爲無作戒體。一旦受戒者得到此戒體，就有防非止惡功能，以及能生起良善的軌則，所以名爲「律儀」。

【原文】：▲事鈔云：『宜作四句：一者善而非戒，謂十中後三是也；律不制單心①犯也。二戒而不善，即惡律儀。三亦善亦戒，十善之中前七支也；以不要期，直爾修行，故名善也；反此策勵，故名戒也。四俱非者，身口無記②。』

資持釋云：『初句後三者，即貪瞋邪見。化教所禁故名善，律所不制故非戒。四分重緣③相同十業，可入戒收，若約菩薩十善俱戒，如是知之。第三句中，初示相。以下，雙釋。不要期者，顯示世善，無願體也。反此者，謂有要期受體，然後如體而修。』【見事鈔記卷十六】

淺釋：本文接著以四料簡來簡別戒善與善法不同的地方。

《行事鈔》云：「戒善與善法有何不同呢？在此宜作四句料簡來簡別之。一者是善法而非戒法，這即是所謂十善法中的不貪、不瞋、不痴後三種善法是也。這是因為在聲聞律中不單獨制單一的心（意業）所犯的罪過也。就好像我們現在正打妄想，如何去殺人、偷盜等惡念，這種的妄想不算犯戒，必須透過身口二業造作；做出殺、盜、等事來才算犯戒。在這裡是專指業疏三宗的實法宗，並不包括其餘的假名宗及圓教宗所主張的教義。」

第二種是屬於戒法而不屬於善法，因為不善法即是惡律儀。就如同屠夫、劊子手及印度外道中有持牛戒、持狗戒，雖然是戒法，但不是善法。第三亦是善法亦是戒法，如十善業之中的身三（不殺生、不偷盜、不邪淫）、口四（不妄言、不兩舌、不綺語、不惡口）這前七支也。這是以不（因為沒有）要約受戒的期誓，而直爾（直接）來修行做善事，是故只名為善法也。假使能反此上面所說，而先策勵自己去受戒再來做前七支的善業，這就故名戒善也，即是戒法也是善法。四俱非者，即不屬於善法也不屬於戒法，是屬於身口二業的無記性。如同身體罹患重病，隨便口出亂語，自己一點也都不曉得，這就不屬於善法，也不屬於戒法。』

《資持記》解釋云：「上面四句中的最初句，所說的後三者即是指貪、瞋、邪見。在化教所收攝的經論中，都禁止我們起貪瞋痴三心，是故名爲善法；但是在小乘律所（指實法宗）是不制單心犯戒，故非戒法。又在四分律宗（指假名宗），制定一再地思惟犯罪的重緣心（指第二念再追憶犯緣），是相同於十種惡業，所以貪瞋痴這三種意業是可以歸入犯戒所收攝的範圍。另外，若約（就）業疏圓教宗或者大乘菩薩戒來談，舉心動念都構成犯罪的事緣（菩薩戒只要意業動惡念就算犯戒），是故十善法俱可名爲戒法，初學者應當如是知之。」

第三句亦善亦戒中，起初先示身口七支的相狀。「以不要期」以下的文義，是就善與戒爲何能收攝身口七支的道理進行雙方面的解釋。首先解釋不要期者（的意思），是用來顯示世間的十善法，因爲沒有受戒期限的誓願，是故無願體也，因此只能稱爲善法。反此者，是謂有經過師資授受的要約期誓來受得戒體，然後如同我們所得的戒體能生起戒行而來修行十善業，這就稱爲善法也名爲戒法了。」

註解：

- ①單心：是指單獨的意業造作。能思量事物的心，就稱爲意。在這裡是專指貪欲、瞋恚、愚痴這三種意業的心念。

②無記：是說不可稱為善，也不可稱作不善（惡），所以名為無記。

③重緣：又名重緣心，是說明我們的心，忽然生起攀緣善惡的境界（在唯識學中稱為獨頭意識）；之後，更一再地相續來攀緣前念，這就叫做重緣心。

上來已將第二支「戒善」解釋竟。接著講解第三支「遮性」。

第三支 遮性

原文：▲戒疏云：『明遮性者，由惡緣境，不可隨說。以義收之，大分為二。』

淺釋：遮、性的意思是從所遇的惡緣，以及所犯的罪過來劃分的二種過失名稱。

《戒本疏》云：『說明遮、性二種過患者，是由於我們隨順惡心來攀緣十法界有情無情的惡境界（如作十不善業）。所以，一旦我們受了戒之後，就不可以隨順我們的惡心來造作惡業，這是在就我們所行的罪惡來說。現在以義理來收攝之，大概可分為遮罪、性罪二種，並且在如來制戒之後，就稱為遮戒及性戒。』

原文：△戒疏續云：『言性惡者。如十不善，體是違理，無論大聖制與不制，若作違行感得苦果，故言性惡①。是故如來制戒防約。若不制者，業結三塗②，不在人

道，何能修善。故因過制，從本惡以標名，禁性惡故名爲性戒。』

行宗釋云：『初釋性義。性即是體。違理之惡，從心而起，不由制有，故云無論等。是下，合戒義，初敘須制。故下，明立制。於本業上，復增制罪，故云因制。應知性戒之言，即業制雙舉也。』

淺釋：本文說明性惡的相狀，以及犯性惡所結的果報與戒罪。

《戒本疏》續云：『言性惡者，如同十不善業，它的體性是違背世間的常理及如來制戒的教敕。所以無論大聖佛陀制戒與不制戒，若是我們造作十不善業，違背了世間的善行，就必然會感得三塗的苦果，這是因爲它的體性是惡，故言性惡。』

由於有性惡這種過患，是故如來制戒來防護約束七衆弟子。假若如來不制戒者（的話），未來佛弟子因爲沒有戒來防護，而造作了種種惡業，惡業所結的惡果，必然是墮落到地獄、餓鬼、畜生這三塗中。若如此，就不能生在人道中，又何能修善，乃至修出世的無漏善行呢？

是故佛陀住世時，因爲弟子犯下有漏的罪過，所以就制定戒法來規範弟子們。而佛陀所制的每一條戒法，是從本惡（指殺、盜等自性是惡）以（來）標出戒名

（如不殺生、不偷盜等）。因為這是如來禁止佛弟子造作自性惡的戒法，是故名爲性戒。」

《行宗記》解釋云：「最初「言性惡者，……性惡。」這一段文是用來解釋性惡的意義，性惡即是十種不善業之體。違背如來制戒道理之性惡，正是從我們這個能造惡的心，在相對境界現前時，而來驅使身口生起惡業的造作。因為這是屬於性惡是通於世出世間的惡行，所以不須由佛陀來制戒就有罪，是故云無論等。」是故如來……」以下這一段，是闡明合符如來制戒的意義。最初「是故如來制戒防約」這一句，正是敘述如來必須制戒的理由，是爲了防護弟子造惡業而墮落三惡道。

「故因過制，……」以下這一段文，說明佛弟子犯了罪過如來才成立制定戒法。因此於世間的根本十惡業的性罪上，復增加如來所制的遮罪，是故云因過而制戒。所以我們應該知道一旦犯了如來所制殺、盜、淫、妄等性戒之言（的話），即是犯下本業的性戒及如來所制的遮戒，在此雙雙舉出也。」

註解：

①性惡：這裡所說的性惡，是指惡業的體性，是違背世間的道德規範及如來所制的戒法；並非指天台宗性具思想中所說的性惡——眾生本性先天所具之惡，謂之性惡。

②三塗：塗，途也，趣向之義。一、火塗，地獄眾生趣向猛火所燒之處；二、血塗，畜生道的眾生趣向互相食噉之處；三、刀塗：餓鬼則趣向以刀劍杖逼迫之處。

原文：△戒疏續云：「言遮惡者。聖未制前，造作無罪。由非正業，無妨福善。自制已後，塵染更深，妨亂修道，招世譏謗，故名遮也。」

行宗釋云：「初示反前性惡。自下，明因制成犯，塵染更深者，多違犯故。妨道招譏，亦即自他兩失。」

淺釋：本文宣說遮惡在佛陀未制戒前，從世間法而言是無罪的，因為它並不妨礙世間的修福行善。

《戒本疏》續云：「言遮惡者，大聖如來未制戒前，造作遮惡（舉五戒中的飲酒而言）是無罪的。這是由於飲酒等遮惡就世間法而言並非真正所造的惡業，而且它也並無妨礙修福行善。但是自從如來制戒已後，如果受了戒還去飲酒就是犯戒，這表示受戒者對塵世的染著是更加深重。何況酒是無明藥，會使我們亂性，亂性就會妨礙擾亂我們修道，而且還會招受世人的譏嫌毀謗，是故名爲遮惡也。」

《行宗記》解釋云：「最初「言遮惡者，……福善。」這一段文義，顯示相反

於前文所談的性惡，不論如來有無制戒，只要造作就結罪。自制以下的文，說明如來因弟子造作遮惡而制成戒法，如果弟子再犯就構成犯戒。又塵染更深者，這是說明遮惡（如飲酒）是多數人容易違犯的緣故。妨道招譏的意思，因自己犯戒就有損，又讓他人造口業（起心動念）而有失，所以稱爲亦即自他兩失。』

原文：戒疏又云：『性罪三過，一違理惡行、二違佛廣制①、三能妨道業。遮罪具二，體非違理，故名爲遮。』【已上皆見戒疏記卷五】

淺釋：本文綜合上述所談性、遮二罪的過患各有幾項。

《戒本疏》又云：『性罪有三種過患：一者、違背世間的事理，是屬於惡劣的行爲；二者、乖違佛陀廣制的戒法；三者、出家學佛的目的是勤修戒定慧，若犯罪則能妨礙我們的道業。至於遮罪，只是具有違佛廣制及能妨道業這二種過患，這是因爲它的體性並非違背世俗的事理，故名爲遮罪。』

註解：

①廣制：釋迦如來成道以來十二年間弟子並沒有重犯過錯，所以唯說「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨，能得如是行，是大仙人道。」這稱爲略

教。而在釋尊成道第五年，弟子犯了有漏罪過，於是佛陀就依弟子所犯，一條一條地制定開遮持犯的戒文，這叫做廣制。

原文：〔上明遮、性二意，若約五、八戒言，前四屬性，酒等爲遮。性惡可知。遮惡如業疏引俱舍文略明，今錄於下。〕

▲業疏云：『俱舍論云：由飲酒故，即便忘失是事、非事念也。離莊嚴者，謂非舊莊嚴也。若常所用莊嚴，不生極醉亂心也。若用高勝臥處及歌舞音樂，隨行一事，破戒不遠也。若依時食^①，離先所習非時食也。憶持八戒，即起厭離、隨助之心；若無第八，此二不生也。』

濟緣釋云：『酒能亂性，不辨是非，容犯諸戒故。非舊莊嚴，謂華瓔等俗中常習，是舊莊嚴，今並離之，但存常所服用，故云非也。高床長慢，樂音動情，皆近破戒。依時食者，即不過中。憶八戒者，無他念故，即滅惡也。起厭離者，不樂世緣，即生善也。若不節食，飽腹嗜味，故二心不生也。』【見業疏記卷十】

淺釋：在正式講解本文遮戒的目的在於保護不犯性戒前，先講述弘一律師的註解引文，其文義是指上來幾段文是用來說明遮性二意，現在若約五、八戒而言，前四

條戒（殺、盜、淫、妄）是歸屬性惡，不飲酒等幾條戒爲遮惡。性惡是可知，遮惡如《業疏》引用《俱舍論》的文來大略說明，今即錄出於下——

《業疏》云：『《俱舍論》云：由於飲酒的緣故，即便忘失是事（指持戒）、非事（即犯戒），這是飲酒導致失去正念也。遠離香花蔓莊嚴色身者，是謂（說）並非舊日所配戴種種瓔珞、脂粉、高貴華麗的衣服等莊嚴物也。而是指若受八關齋戒，常所穿用樸素衣服等莊嚴物，這就不會使人生起極爲沈醉迷亂的心也（指不善的念頭）。若受用高廣殊勝的臥處（指華美的床舖），是會增長我們高慢的虛榮心。以及加上唱歌、跳舞配上美妙的音樂就會生起淫欲的心念，如果我們隨行上列的任何一事，那麼距離破戒（指四根本重罪）就不遠也。若依時食，就能遠離先前所習慣的非時食也。如果常能憶持所受的八戒，即能生起厭離犯戒之心，同時能增上隨助持戒之心。若無此第八不非時食戒，則此生善、滅惡的二種心將不生也。』

《濟緣記》釋云：『酒是無明藥能迷亂我們的心性，使我們不能辨別是非善惡，如果喝酒就很容易（很可能）犯到諸條性戒的緣故，所以佛制不飲酒戒來遮止造惡。非舊莊嚴的意思，是指所謂華蔓瓔珞等世俗中常習慣配戴的裝飾品、化粧品等莊嚴物，那些東西就是所謂的舊莊嚴。今受持八關齋戒並且遠離之，但（只）是

保存平常所服用的樸素衣物，故云非舊莊嚴也。坐在高大床上，是會增長我們的高慢心；而美妙的樂音，能激動我們的染情，這些皆是近於破性戒的因緣。又依著時食飲食者，即是指用餐的時間不超過日中。憶持八戒者，是說明無其他雜念緣故，即能滅惡也。生起厭離犯戒因緣者，就是不樂世間的俗緣，即能生善也。假若不能節量飲食，在飽腹（暖）思淫欲，嗜味生愛染的情況下，男女若在一起就容易生起種種惡念乃至犯下破戒的事，是故滅惡、生善這二心就不生也。』

註解：

①時食：是指從明相出後一直到當天日中之前的那段時間。必須依據當地的所在地（地球的經緯度為準），一年的季節（春夏秋冬各有不同）及當日的氣候狀態（如：陰雨天明相就會較為延後），並非如同我們常聽到的時間，即所謂早上六點到中午十二點。（詳見太陽過中時刻表）

以上將第一節「示相彰名」講竟。續講第二節「略辨教體」。

第二節 略辨教體①

原文：▲資持云：『夫教者，以詮表爲功，隨機爲用。雖廣開戶牖②而軌度無差，雖剋定楷模而攝生斯盡。圓音③隨應，情慮難求。且依業疏三宗，以示一家處判。然教由體立，體即教源。故須約體用分教相：一者實法宗，即薩婆多部，彼宗明體則同歸色聚，隨行則但防七支，形身口色成遠方便，即當分小乘教也。二者假名宗，即今所承曇無德部，此宗論體則強號二非，隨戒則相同十業，重緣思覺即入犯科，此名過分小乘教也。三者圓教宗，即用涅槃開會之意，決了權乘同歸實道；故考受體，乃是識藏熏種，隨行即同三聚圓修，微縱妄心即成業行，此名終窮大乘教也。然今四分正當假宗，深有兼淺之能，故旁收有部；教蘊分通之義，故終會圓乘。是則大小通塞假實淺深，一代雄詮歷然可見。』〔見事鈔記卷一〕

淺釋：「略辨教體」一節，是解說南山宣祖對如來制教中的戒體所作的教判。因爲在後面的第二門戒體中有詳盡的說明，所以在此只是約略地辨別罷了。

《資持記》云：『夫如來一代制教中的戒體者，是以教下所詮的義理爲主，而應用文字將文下所要陳述的義理表達出來，這是爲了說明如來制教的功能，是契合

教理的。不但是契理，還能隨順衆生的根機，爲不同根機的衆生，在不違背戒法的原則性下來靈活應用。因此這一段文正說明如來所制的戒法，是契理且契機的。雖然廣開戶牖（比喻：衆多法門），而在軌則制度及所要達到的目的上並無差別。雖然這些法門各別有剋期決定及楷正模範的軌則，然而任何一法都能攝受一切的衆生斯盡（指：完全符合衆生的根機）。而且佛陀以圓滿無礙的法音來演說教義，令衆生皆能隨其根機各得相應；不過，有情的凡夫衆生依其有漏的思慮，是難以求得真正的了解佛教戒體的眞義。現在姑且依據業疏三宗，用以（來）顯示南山一家處（指：教理）所判的戒體的深義。然而，如來所制定的教（戒）法，是必須由佛弟子去受戒來領納戒體，然後依著戒體所生起的戒行如法奉持來保護戒體清淨無染。以清淨的戒體來生起禪定，開發智慧，斷煩惱，了生死，成就佛道；如果戒體沒有上述這些功能，如來所立的戒法就沒有任何功用。正因爲受戒所領納的戒體是成佛的正因，成佛的種子，所以如來就以戒體的緣故來制立戒法，因此之故，戒體即是教（戒）法的根源。是故必須約（從）戒體的功用，來分制教中戒體的相狀。

下面就簡要說明業疏三宗戒體的相狀。

第一者是主張我空法有的實法宗，又名有宗，即是薩婆多部。彼實法宗說明作

戒體及無作戒體的相狀，則同歸屬色法這一聚（類）。在談到隨著戒體而來修行的戒行時，則主張但防護身口七支，這是因為形（動用）身口二業的色法造作，才能構成犯戒的遠方便罪。所以，此實法宗即是正當分屬小乘教也。

第二者是主張一切諸法皆是假名施設，屬於我法二空的假名宗，又名空宗，即是今四分律宗所承傳的曇無德部。此假名宗討論戒體的相狀，則勉強號為二非（即：非色非心聚），隨戒體所生起的戒行，則相同身口意所造作的十種善惡業，不同於實法宗只限於身口七支，這是由於假名宗判定重緣思覺（指：第一念生起犯戒的意念，第二念又重複來攀緣思慮造作犯戒的心念），即歸入犯科（指：犯戒的遠方便罪）。所以，此假名宗名為超過當分的小乘教也。

第三者是具有圓頓、圓融、圓滿三種意義的圓教宗。即是採用《涅槃經》扶持小乘律來談常住真心及《法華經》開權顯實、會三歸一之意，來決定了知權教的菩薩及緣覺、聲聞這三乘聖人，皆是同歸入於一佛實道（乘）。因此之故，道宣律祖考究查證受戒所領納的戒體，乃是八識田中所含藏熏習的善法種子。而隨戒體而生的戒行，即是同於大乘菩薩戒的三聚淨戒中圓滿的修持。在這裡為什麼稱為三聚圓修呢？這是說只要稍微放縱虛妄的分別心來造作犯戒的意念，即構成意業犯罪的行

爲。所以，此圓宗教名爲終究窮盡於大乘教也。

然而，今日我們所研究這部《四分律》是正當（屬）假名宗所收攝，因爲其義理比實法宗深，深則具有兼備淺之功能，是故旁收說一切有部（即：薩婆多部）；又四分律教文句蘊藏大乘教理，具有部分通於大乘之義，是故終究會歸於圓教的大乘之中。是則業疏三宗（靈芝律師讚歎道宣律祖所判佛教戒體的三宗）中的圓教宗，其教理包含大小二乘，文義通達不壅塞；不論是假名宗、實法宗，無論義理是淺或深，通通包含在其中。所以說，道宣律祖對一代大雄世尊所詮的制教，其判教偉大之處是歷然可見的。』

註解：

- ① 略辨教體：約略地辨別制教之中的戒體及隨戒體所生起的戒行。在這一節裡，文字簡單但含義很深；在第二門戒體門中的第四項「顯立正義」中，有非常深入及詳細的說明，學者可以好好來研習。
- ② 戶牖：牖，音一又；戶牖，即門窗。在此處比喻法門。
- ③ 圓音：圓妙的聲音，是專指佛說法能普遍利益一切眾生。

原文：

【假實兩宗

實法宗——薩婆多部——十誦律——俱舍雜心多論等——多宗

假名宗——曇無德部——四分律——成實論等——成宗

業疏三宗

實法宗——受體同歸色聚——隨行但防七支，形身口色成遠方便

假名宗——受體強號二非——隨行相同十業，重緣思覺即入犯科

圓教宗——受體識藏熏種——隨行三聚圓修，微縱妄心即成業行】

【業疏三宗為南山律中之樞要。資持所舉三宗之受體與隨行，文簡義廣，初學難解。今撮錄諸文，略釋如下。

受體者，受戒時所發之業體。同歸色聚者，通指實法宗之作戒及無作戒二體俱色。強號二非者，別指假名宗之無作戒以非色非心為體。識藏熏種者，別指圓教宗之無作戒以善種子為體。已上三宗受體之義，於後戒體門廣明。

隨行者，既受戒已，憶持防護。但防七支者，即十業中之前七，殺、盜、姪、妄言、兩舌、惡口、綺語也。多宗，唯具戒防七支，五戒、八戒等但防前四支。若成宗，五戒、八戒等亦防七支。形身口色成遠方便者，多宗結犯不約心論，遠方便罪亦須動色成犯。相同十業、重緣思覺即入犯科者，成宗雖同大乘通於十業，但大

乘警爾，此約重緣，故有深淺不同。警爾者，即獨頭心念，下云微縱妄心即成業行是也。重緣者，謂後念還追前事。故大乘初念即犯，成宗次念乃犯。已上多宗、成宗隨行之義，於後持犯篇持犯總義門成就章廣明。三聚之義，於後五戒依境發心支釋。圓修之義，於後戒體門圓教宗中委明。」

淺釋：弘一律師的註解中，「假實兩宗」的表容易懂，「業疏三宗」的表難懂，是故後面有略釋，今僅依略釋的文淺釋如下：

業疏三宗是道宣律祖判立如來一代制教的菁華，為南山律宗教義中之樞要。然而上文所引《資持記》中所舉出業疏三宗之受體（戒體）與隨行（戒行），文字雖然簡單，含義卻非常深廣，恐怕初學者難以了解。今撮（摘）錄《業疏》等相關的諸文，約略解釋主要的名相如下：

受體者，是指受戒時所感發之業體。

同歸色聚者，是通指實法宗之（主張）作戒體及無作戒體，這二種戒體俱屬於色法。

強號二非者，是特別指出假名宗之無作戒體，是以非色非心法（即唯識學中的

心不相應行法）爲戒體。

識藏熏種者，是特別指出圓教宗之無作戒體，是以八識田中所含藏熏習的善法種子爲戒體。

已上所說三宗受體之義，於後面的戒體門中有廣泛說明。

隨行者，既然受戒已，必須憶念所受的戒體，執持戒行來防護犯戒的外境來侵犯我們，這才能使戒體清淨無染。

但防七支者，即是指十善業中之前七支，不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄言、不兩舌、不惡口及不綺語也。薩婆多宗（即：實法宗），唯獨出家具足戒能防七支，在家五戒、八戒等但防前四支。若成宗（即：假名宗），在家五戒、八戒等亦防十善業的前七支。

形身口色成遠方便者，多宗結犯戒的因不約心（不單獨從意業）來討論，即使是遠方便罪，亦須動色（指：身口二業），才構成犯戒。

相同十業、重緣思覺即入犯科者，是說明成宗雖然相同大乘的戒法通於十業，但是大乘菩薩戒約（講）警爾一念，此假名宗約（講）重複緣慮犯戒的心念，才構成犯戒，是故有深淺不同。

警爾者，即是獨頭意識，只要生起一念犯戒的心念，就算犯戒了，也就是下面所云稍微放縱虛妄分別心，即成就犯戒的業行是也。

重緣者，就是所謂後來的意念還追憶前念所思惟犯戒的事。因此之故，大乘菩薩戒初念邪惡即犯戒，小乘的成實宗次念再追憶前念的惡念乃成就犯戒，兩者是有所不同的。

已上有關多宗及成宗的隨行之義，於後面第二持犯篇的持犯總義門之第三成就處所章中廣明。三聚之義，於後面戒法門歸戒儀軌章的第二節五戒中依境發心第三支有詳釋。圓修之義，則於後面戒體門的圓教宗中有詳委說明。

原文：▲芝苑①云：『一代聖教不過大小，人理教行②一一不同。然須略識淺深之相。且就一家，約本受體，則分三位。一者十誦多宗，名當分小乘教也。二者四分成實，正小兼大，名過分小乘教。三者圓教，全是大乘。今正依成實，旁用多宗，終歸圓教。蓋取涅槃顯性談常重扶③之意。學者臨文，無宜混濫。良由以小望大，則大小懸殊；以大攝小，則小無不大。故事鈔引勝鬘經、智度論，並以聲聞毗尼即大乘學。又戒疏所引大集經中五部④雖異，不妨諸佛法界涅槃；又引無量義經云：

法水一也，江河井池，分其異耳。今宗準此諸意，並以圓意用通律乘。如昔光師直以四分判屬大乘，太為浮漫。近世相承以為至說，此全不曉大小分齊。或有不許分通，專判為小，此又不了假實兩宗教之優劣。過猶不及，此之謂也。』【見芝苑遺編卷一】

【如昔光師者，即北齊慧光律師⑤。】

淺釋：本文是靈芝律祖針對《四分律》為何可以分通大乘教，從道宣律祖的著述中提出相關的經論來說明。

《芝苑遺編》云：『如來說法四十九年，談經三百餘會，一代的聖教不超過大小二乘的三藏教理，以及十二分教的人理教行——各有不同。既然談到人理教行有不同，就必須約略說明以便初學者能認識大小二乘淺深之相。現在且就南山律一家的教義，約（從）本來所受的戒體來說明，則分為以下三位（即：業疏三宗）。』

第一者是依《十誦律》、《俱舍論》及《薩婆多論》等教理所成立的薩婆多宗，名為當分小乘教也。第二者是依《四分律》及《成實論》等教理所成立的成實宗，是正屬小乘教，但在義理上兼備大乘的教義，所以名為過分小乘教。三者圓教

宗，完全是屬於大乘的教義。今四分律宗正是依據《成實論》，從旁應用多宗的義理，但判教終究歸於大乘的圓教宗。這是根據什麼道理呢？蓋（實在是）採取《涅槃經》想要顯揚佛性談常住真心，必須重新扶起小乘戒法之意，以及根據《法華經》將權教的三乘會歸成一佛乘的教義，來判四分律宗是歸屬於大乘的圓教宗。

修習聖教的學者，在面臨各種不同的文義（指上述三宗教判的內容）時，必須辨別清楚，無宜混濫。良由（實在是因爲）以小乘來望大乘，則大小二乘的教義懸殊，就會隔隔不入，好比小學生是無法看懂大學所開的課。如果以大乘來收攝小乘，則小乘的教義無不是屬於大乘教義的內涵，這就好像小學所上的課程是大學生所應具備的基礎。是故《行事鈔》引據《勝鬘經》及《大智度論》的文，並以（用來說明）聲聞毗尼即是大乘學來證明。

又《戒本疏》所引《大集經》第二十二卷《虛空目分初聲聞品》中說有薩婆多、曇無德等五部，律文雖然極少部分有所差異，但談到究竟的處所，是不妨礙諸佛法界不生不滅的涅槃真理。又引用《無量義經》云：如來所說的法水是一也，只是曇無德等五部採集相應的教義而各有不同。比喻說如來的戒法就如同天上所下的雨，雨水總是一味的；但是流到江裡則成江水；到河成河水；到井成井水；到池成

池水。水那有江河井池的分別，只是依著水所流入的不同類別，而有所不同的名稱，所以說分其異耳。

現今四分律宗準此道理，引用《勝鬘經》、《大智度論》、《大集經》及《無量義經》諸部經論之意，並以圓教宗教理的意義用來通達諸部律乘是終歸於大乘的。另外，如同昔日北齊的慧光律師直接以（將）《四分律》判屬大乘，這就太為浮漫了（指：不切實際）。然而，近世（指：北宋代以來）相承慧光律師的理論以為至說（最究竟的說法），此種說法又完全不曉得大小二乘教義範圍的分界與齊限。或者也有不允許《四分律》在義理上可分通大乘教義，而專判為小乘教，此種主張又不能了解假名宗與實法宗，這兩宗在教義上之優劣是有所不同的。過（指：直接判《四分律》為大乘）猶不及（指：不許《四分律》分通大乘），此之謂也（正是上面所說的這二種偏見啊！）

註解：

① 芝苑：共有三種：一、《芝園遺編》三卷，宋·道詢集。二、《芝園集》二卷，宋·元照作。三、《補續芝園集》一卷，日本輯（疑一名《芝苑遺編補遺》）。此處是指《芝苑遺編》。芝，是指靈芝崇福寺；苑，音口弓，是房屋園地的總稱。芝苑，是

指在靈芝寺的一處別苑，為靈芝元照律師晚年所住的地方。

② 人理教行：這是說明大小二乘所教化的「人」根機有利鈍的不同，「理」論有圓偏的不同，「教」義有實權及「行」門上有深淺的不同。

③ 談常重扶：這是《涅槃經》主要的教理。因為末法時代有惡性比丘破壞戒律，以及對無常的教義多產生誤解，所以世尊在即將入涅槃前說這部《涅槃經》，目的就在於「扶助戒律，談佛性常住」的教法，如經文所說：「欲見佛性證大涅槃，當須深信修持淨戒。」

④ 五部：曇無德部、薩婆多部、迦葉遺部、彌沙塞部、婆蹉富羅部（或云摩訶僧祇部）。請參考道海律師《隨機羯磨淺釋講記》第二五頁至二九頁。

⑤ 慧光律師：北齊的名僧，為律宗的祖師；又譯《十地論》於洛陽，為地論宗的鼻祖，門下弟子甚多。（可參考妙因法師所著《律學》一書第五七頁）。又慧光律師研習《四分律》並著《略疏》四卷來說明《四分律》的內容，與後來智首律師《廣疏》二十卷，法礪律師《中疏》十卷，並稱為《四分律》有名的三要疏。

上來講釋第二節「略辨教體」竟。今下講解第三節「顯知由徑」。

第三節 顯知由徑

原文：〔顯知由徑中分爲五項



淺釋：第三節顯知由徑，是直接顯明地宣說戒法的功用，讓學人能知道由何（如何）進入聖道的途徑。其中又分爲五項來說明：

- 一、戒法是成就聖道的根本基礎。
 - 二、戒法有殊勝偉大的功能利用。
 - 三、大略地解釋戒法的名稱意義。
 - 四、別解脫戒與定共戒、道共戒在優劣上是有所差異的今初第一項聖道本基。
 - 五、關於別解脫戒重新受戒通塞（可否）的問題。
- 今初第一項「聖道本基」。

第一項 聖道本基

【原文】：▲戒疏云：『斯乃大聖降臨，創開化本。將欲拯拔諸有①，同登彼岸。爲道制戒，本非世福。』

行宗釋云：『爲道者，通而爲語，即指三乘。推佛本意，下至翻邪，終爲一實而作前引。況經開會，殊途同歸。涅槃重扶，無非顯性。今明爲道，專指佛乘，止息化城，終非本意。故知化本尚非二乘，豈爲世福而立斯戒。』

【翻邪者，翻邪三歸②，即但受三歸依也。】

【淺釋】：本文首先宣說佛陀制戒的本意在令衆生皆共成佛道。

《戒本疏》云：『斯（此戒法）乃是大聖佛陀降臨南閻浮提，最初創開教化衆生的本意。而佛陀制立戒法的本意，正是將欲拯拔濟助諸界有情衆生的苦難，共同登於不生不滅的涅槃彼岸。這種爲令一切衆生能成就佛道所制定的戒法，本意上並非只是爲了讓佛弟子修得世間的福報而已！所以普通人說持戒只能修習人天有漏的福報，這是不了解佛陀制戒的本意。』

《行宗記》解釋云：『爲道者（的意思），修行人通常而爲語（都會說），即是指爲了成就三乘的聖道。這是因爲推究佛陀制戒的本意，即使下至最初進入佛門

的翻邪三歸，終究的目的都是爲了成就一實相道（指：佛道），而來作前方便的引導。何況在《法華經》上開權顯實及會三乘歸一佛乘，說明了三乘的殊途是方便法，其最後都同歸於一佛乘。又《涅槃經》重扶小乘戒法，目的無非在顯揚佛性來談常住真心。今道宣律祖說明爲道制戒這一句，是專指佛乘來講的，這正說明了聲聞緣覺所止息的化城（指修證的果位），終究非佛陀制戒的本意。故知，佛陀教化衆生的本意，尙且非（不是）爲成就聲聞緣覺二乘聖人的果位，豈是爲了讓我們修世間的福報來感得升天的果報而制立斯戒（此戒法）。』

註解：

- ① 諸有：這裡主要說明的「有」有三種——(一)三有：欲有、色有、無色有，即三界的異名，是指三界的生死境界（輪迴）。(二)九有：又名九居，指三界中有情眾生所樂於居住的地方，即(1)欲界的人與六天，(2)色界的初禪天，(3)二禪天，(4)三禪天，(5)四禪天中的無想天，(6)無色界的空無邊處，(7)識無邊處，(8)無所有處，(9)非想非非想處。(三)二十五有：這是開三界爲二十五有。計欲界有十四，四惡趣四洲六欲天；色界有七，四禪天及初禪中的大梵天及第四禪中的淨居天與無想天；無色界有四有，即四空處。以上都是屬於三界內有漏的眾生，就其果報的不同而有不同的名稱。
- ② 翻邪三歸：「翻」以前的「邪」信而初入佛道時所受的「三歸」依。是指最初進入佛門並沒有受持任何戒法的歸依方式。

原文：△戒疏續云：『然煩惱①難清，要由方便，致設二學，用爲治元。故成論云：戒如捉賊，定縛慧殺②；三行相因，斯須攝濟。故初行者，務先學戒，檢策非違，三業清淨，正定正慧③，自然而立。』

行宗釋云：『欲明三學開設之致，此略敘之，則文無所壅。夫一切眾生，本來皆具真精妙性④。性之爲體，唯寂唯照。一迷此性，乃昏乃散。翻號無明，積成煩惱，計有人我，隨境發毒。鼓身口意，造生死業，流轉諸趣，億劫無窮。大覺慈哀，將令離苦，察病設藥，對分三種。內心昏動對立定慧，身口非違對立淨戒。聖教雖多不越三學，三學所立唯依色心。論其起也，則從本以發枝；用其治也，則先粗而後細。首先制戒，意在於斯。譬夫濁水，風激波騰；風波未息，欲得清澄，無有是處。三學次第，理數必然⑤；乖越常模，去道全遠。煩即昏濁，惑謂亂動。三毒結使⑥，劫掠善財，喻之如賊。三行相因，謂次第而生。斯須攝濟，謂不可相離。』【已上皆見戒疏記卷一】

淺釋：本文說明佛陀所說的戒定慧三學是依衆生粗細煩惱而立的；在對治煩惱的過程中是先粗後細，所以強調初學者必須先學戒。

《戒本疏》續云：『然而凡夫的五住煩惱及三界見、思、無明惑，是難以斷除

清淨的，學佛者要藉由方便之法來對治，以致如來必須施設戒定慧三學，用來作為弟子們治療煩惱惑業的根本元由（所在方法）。是故《成實論》云：「戒如同捉貪瞋痴的煩惱賊，定如同縛煩惱賊，慧如同殺煩惱賊。戒定慧這三種行門互相為因（條件），就如同蓋三層樓，必須從最底層蓋起；斯（這）就必須先以戒法來受攝三毒，如此才能拔濟凡夫出六道的生死。」

是故我們初學佛的行者，首要的條件務必先學戒，只要我們把戒法學習明白了，然後實際應用在日常生活上，以此來檢點策勵身口意，在非（不）違背戒法的修行原則下，如此三業當然就清淨了，這樣經由持戒而生的正定，再由正定所開發的正慧，就自然而立了。」

《行宗記》解釋云：「初學佛的行者欲（想）要明白戒定慧三學，是如來所開設之致談（指：佛教的修行準則），在此《業疏》的文中只是約略敘述之，是則（指：我們該如何）知道道宣律祖所說戒定慧三學次第的那段文是通達而無所壅塞呢？我們可從《楞嚴經》中所說：「夫一切眾生，本來皆具真精妙性」得知。而真精妙性之性是以什麼作為本體呢？唯依本性清淨的心來寂照外境，並也唯有依此能寂照外的境來顯示我們的心性是清淨無染的。但是只要我們的心性，於一念之間迷

失了此真精妙性，就乃昏乃散（指：不是落於昏沈，就是屬於散亂，這二種煩惱裡）。於是由於這一念的昏沈散亂（不覺），就翻號成爲根本無明；由此根本無明積集生成三界的見、思煩惱惑業，接著就計著有人我衆生相，並隨著種種外境引發貪瞋痴三毒，依此三毒鼓動身口意三業，造下了生死業因，凡夫衆生就是這樣地流轉於三界六道諸趣受生死的果報，受盡無量億劫無窮的苦果。

大覺釋尊慈悲哀憫一切衆生，爲將令衆生能離苦得樂，於是觀察衆生的病因來施設藥方，在相對分別對治下列出三種。是那三種對治的藥方呢？內心昏沈散動（散亂），就相對建立定慧來對治（以智慧（觀）對治昏沈，以定力（止）對治散亂）；身口二業如果非違（犯過失），就相對制立淨戒來規範使令不造惡業。所以大聖佛陀的教法，雖有八萬四千法門這麼多，但是歸納起來不超越戒定慧三學。然而三學所建立的根據唯依色（即身口）、心（即意業）。假如要談論其（指：衆生的煩惱）生起也（的原因），則是從根本無明以（來）引發枝末的見思煩惱。現在用其（指：佛所教的三學）來對治也（指：對治煩惱時），則必須先以戒來調伏粗的身口二業，而後以定慧對治細的意業。所以，世尊教化衆生會首先制戒，其意義就在於斯（這種道理）。

舉個譬喻來說：夫（發語詞）衆生的心如濁水，當無明風激起煩惱的水波讓它翻騰不停時；如果風波未息，欲得清澄，無有是處（是指：在事相上的風波沒有停止，想看到清澈的水面，沒有這回事）。戒定慧三學修行的次第，道理跟數據（條件）是必然如此的。如果乖背違越如來所制立三學的常途與模範，這樣就去道全遠（與修道相違背了）。

煩是即指昏濁不明的相狀，惑是所謂亂動不安的心境。貪瞋痴三毒及煩惱結使，因為能搶劫掠奪我們修道的善法財，所以喻之如賊。三行相因，即所謂三學是次第而生。斯須攝濟，是謂（說）戒定慧必須互相收攝濟助，不可互相分離。』

註解：

①煩惱：是指五住煩惱，又名五住地。意思是說根本的無明煩惱，能生起枝末的見思煩惱，今僅列表如下。

根本——三界的無明惑——無明住地

三界的見惑——見一處住地

枝末

三界的思惑——欲界——欲愛住地

色界——色愛住地

無色界——有愛住地

②戒如捉賊，定縛慧殺；戒貴在身口的調伏，定則重內心的調伏，慧能將三業的煩惱賊俱斷除。

③正定正慧：爲什麼佛陀宣說八正道是以「正定」放在最後呢？因爲定必須是正的，正定才能達成修行解脫的目標。而正定必須從持戒而產生，有戒才有正定，無戒的定，名爲外道定、邪定、魔定。所以八正道在談及正定之前，便先談戒。如：正思惟是戒意業；正語、正業、正命是戒口業和身業，將身口意三業安住在正道上，妄心就能漸次的清淨，乃至止息。是故，依此而修的定，名爲正定。「正定」，在經典上的解釋，是指初禪至四禪間的禪定。而「正慧」，在經典上的記載，是指佛教的修行者，在進入第四禪時，將會引發無漏智慧，而證得阿羅漢果，然後自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已辦，自知不受後有。其名相稱爲「正知正智」。因此，建立在戒律基礎上的正定，乃依真心起修；以真心爲因，終必證得真心的果——正慧（無漏智慧）。是故宣祖云：「故初行者，務先學戒，檢策非違，三業清淨，自然而立。」

④真精妙性：真，不虛妄；精，不摻雜；妙，不可思議；性，不可改變。即是我們原有的「常住真心，性淨明體。」（如來藏性）。

⑤三學次第，理數必然：在一般佛教徒的觀念上，戒定慧代表著佛教修行的原理與次

第。修行必須先持戒，然後再修定，進而開發無漏智慧，也就是《楞嚴經》所說：「攝心爲戒，由戒生定，因定發慧……。」但也有主張戒定慧是同一體的三面，某一面到了，必然會貫通到其他二面，這是肯定的事實。然而，這裡所討論的是就三學生起的本末，以及對治身口意三業煩惱的先後而言，所以宣祖說：「三學次第，理數必然。」而靈芝律祖更舉濁水被風激起水波，是無法見到清澈的水底爲喻，來說明沒有戒作基礎，是不可能獲得定慧的。並基於修道的立場來說，戒定慧三學是互相依存，不可須臾分離的。

⑥結使：結與使都是煩惱的異名，意思是使眾生不得解脫自在。

原文：▲資持云：『五分功德以戒爲初，無上菩提以戒爲本，安有棄戒別求聖道？

智論所謂無翅欲飛，無船欲渡①。聖言深勉，可不信乎？』【見事鈔記卷十五】

淺釋：本文明白地告誡我們，必須深信戒法是勤求無上菩提道的根本。

《資持記》云：『想成就戒、定、慧、解脫、解脫知見這五分功德是以戒爲初階，勤求無上佛菩提也必須以戒作爲根本，安有（那裏還有）捨棄戒法而尋找別的方法就能求得聖道呢？在《大智度論》上便明白地說到不持戒而談修行，正是所謂如鳥無翅欲飛，如人無船欲渡，是了不可得。所以修行不以戒爲基礎，想渡越生死

大海，這是不可能的事。佛陀祖師以聖言來深勉，我們豈可不信乎？」

註解：

①無翅欲飛，無船欲渡：《梵網戒疏》卷一引《智論》卷十三云：「譬如無足欲行，無翅欲飛，無船求渡，是不可得。若無戒欲求好果，亦復如是。若人棄捨此戒，雖居山苦行，食果服藥，與禽獸無異。」

以上將第一項「聖道本基」講竟，接著講述第二項「戒有大用」。

第二項 戒有大用

原文：▲事鈔云：『夫三寶所以隆安，九道所以師訓，諸行之歸憑，賢聖之依止者，必宗於戒。』

資持釋云：『初句住持義，次句軌物義，三發趣義，四本基義。此之四句，攝盡戒功。文敘功能而首標大用者，良由有用方見功能，功由用彰所以先舉。』〔見事鈔記卷十五〕

淺釋：本文提出戒法具有住持三寶等四種偉大的功用。

《行事鈔》云：「夫佛法僧三寶之所以能興隆安住於世間，必須以戒法爲宗旨；九道（九法界）的衆生之所以各有所趣（指：趣向生死流轉或趣向自在解脫），在於是否有奉行以戒爲師的遺訓；此外，三乘等諸多行門之歸憑以及一切賢聖之依止者，都必須宗於戒。」

《資持記》解釋云：「最初一句是說明住持三寶的意義；次一句是軌生物解的意義，是說明如來入般涅槃前訓示弟子必須以戒爲師；第三句發趣義，是不論你想修那種法門（如：念佛、參禪等），都必須持戒；第四句本基義，是說你想成賢成聖，都必須以戒法爲根本基礎。此之（指：以上道宣律祖所說的）四句話，已完全攝盡戒法的功能。」

本文雖是敘述戒所具有的功能，而首標戒有大用者（的意思）。良（實在）是由於戒法有殊勝的利用，方能見到其偉大的功能；又因爲功能是由利用而彰顯出來，所以標題先舉出戒有大用。』

以下續講第三項「略解名義」。

第三項 略解名義

原文：▲事鈔云：『依彼梵本具立三名：初言毗尼，此翻爲律；二言尸羅，此翻爲戒；三言波羅提木叉，此云處處解脫。顯三次第，即是一化始終。律則據教。教不孤起，必詮行相，戒則因之而立。戒不虛因，必有果克，故解脫絕縛最在其終。』

資持釋云：『一化始終者，教行果三不唯戒律，一切教門次第皆爾。』

淺釋：談到戒的名義，一般人想到的大概只是在家的五戒、八戒乃至出家的十戒、具足戒、菩薩戒等名稱。但本項所要談的名義，乃是從戒的梵文原義所立的毗尼、尸羅、波羅提木叉這三種名稱之中文意義來略作解釋。

《行事鈔》云：『戒，若依彼梵本具立則有三種名稱。初言毗尼，有調伏的意義，指調伏煩惱習氣，此土翻譯（中文翻譯）爲律；二言尸羅，有清涼義，即持戒則無熱惱，此翻爲戒；三言波羅提木叉，具有止惡行善的功能，此云處處解脫。』

現在所顯示這三名的次第，即是如來一代教化從始至終的教義。律則根據如來所制的教法，但是教法並不孤單地生起，如果沒有實際的行持，則教法就沒有什麼作用；所以必定有詮釋因行的相狀，戒則因之（戒就是）依著行持而立名。戒的行持是不虛因（指：不會徒勞無功的），所以必有果克（指：成果），是故處處解脫

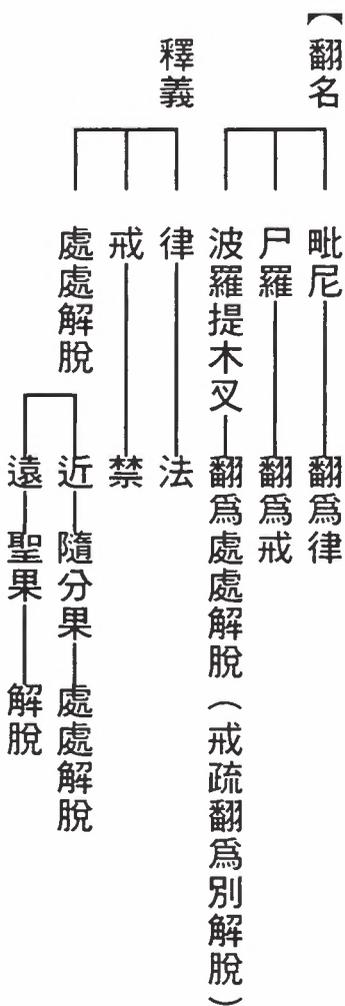
這一名具有斷絕煩惱束縛的意義，於是最在其終（列在最後的成果）。

《資持記》解釋云：「一化始終者，是說毗尼屬於教法、尸羅屬於因行、波羅提木又是從果地來說，然而這教行果三名不唯獨局限用在戒律上，一切教門（經論）的次第皆爾（都是如此）。」

原文：△事鈔續云：『次明其義：初云律者法也，謂犯不犯、輕重等法，並律所明，即教詮也。二者戒義。戒者性也，性通善惡，故惡律儀類亦通周；若此立名，戒當禁也。三解脫義者，近而彰名，隨分果也，謂身口七非，犯緣非一，各各防護，隨相解脫；遠取戒德，因戒克聖，望彼絕累，由遵戒本。』

資持釋云：『初釋律義中二，上句訓字，法以楷定爲義。謂下釋義，一切戒本大分爲二，前明犯相，後明不犯；犯中復二，即輕與重，四義攝盡毗尼大藏。就輕重中，復有因果、闕緣、開制之異，故云等也。顯示律名，從教而立，故云並律等。次釋戒義中，戒以性名，性通三性，且論善惡，互不相容，各得禁義。惡律儀亦名惡戒，屠兒、獵師、旃陀羅^①輩常行殺害，名受惡戒持惡律儀。三釋解脫中，約近遠兩義釋之。近中，言隨分者，顯非頓脫，即處處義也。次遠義者，此以凡地

所受，望後聖果，故云遠取，即前聖道本基義，故云因戒等。聖總三乘，累該五住。問：近遠兩釋何以分之？答：此有多異。一近約止業，遠望除惑。二近是凡地，遠即聖道。三近是就因，遠即從果。四近是漸防，遠即頓破。』【已上皆見事鈔記卷十五】



【淺釋】：本文乃進一步說明戒所具有的三種名稱之意義。文末弘一律師並且綜合前文與本文的大義，而列出「翻名」及「釋義」簡表。

《行事鈔》續云：『前文是把戒法具有教、行、果三個名稱標出來，本文是其次正式來說明其名稱的意義。最初所云律者就是法也。這個法就是法律，有決定所

謂犯或者不犯，以及所犯是輕是重或者有缺緣等法的功能，這些並（完全）是律藏所明示的教義；又因為律藏是如來所說的言教，所以也即是教法所詮也。

二者戒義，戒者（戒的意思）就是體性也。性是通於善、惡、無記，由此之故，可知外道所受的惡律儀是能類比，亦可以互通周遍於受戒的人；但若就此處所立名的本意來說，戒應當有禁止的含義也。也就是說受了佛戒後，就應當止惡行善；而外道受了惡律儀，就會禁止做一切善事。

三處處解脫一義者（的意思），是指修行的果位，有近果跟遠果二種。從近果而言，是依所受的戒來彰顯名稱，就名為隨分果也。隨分果是什麼意思呢？是謂（說）身口七支的過非，犯緣並非只有一種，所以必須隨分來各各防護，隨著你所持每一條的戒相來判斷你有沒有得到解脫。如同你持不殺生戒能守持不犯，就能解脫因殺生而墮落三惡道的果報。遠果是指受戒後，所取的戒德有滅惡行善的功能，所謂因戒生定、因定開發智慧，必定能克成聖果。也就是說希望將來能獲得彼（聖）果，得以斷絕累（累，指煩惱），就必須經由遵行戒法來作為修行的根本。』

《資持記》解釋云：『最初解釋律義中可分為二：上句「初云律者法也」，是訓勉的字義，解釋法是以楷正決定作為意義。「謂犯不犯」以下的文，正式解釋律

的深義，說明一切戒法的根本的內容大致可分爲犯與不犯二類，即前明犯相，後明不犯；在犯相之中復分爲二種，即輕罪與重罪。於是犯與不犯以及所犯是輕罪或重罪，這四義攝盡了毗尼大藏（律藏）所要闡述的內容。然後再就犯與不犯及輕重這四義中，復有因罪與果罪、闕緣與開緣以及開緣中再遮制之異，是故云等法也。再者爲了顯示律法之名，是從如來的制教而立名，故云並律所明等義。

其次解釋戒義的內容中：戒是以體性爲名，但體性是通於善、惡、無記這三性。現在且就善惡來討論，因爲無記不能判定是善是惡，所以這裡不談。又因爲善惡互不相容，持惡戒即不行善，持善戒則不做惡所以善惡各得禁止之義。惡律儀一詞亦名惡戒，如同屠兒、獵師及旃陀羅等輩常行殺害，故名受惡戒的人持惡律儀。

第三解釋處處解脫的果位意義之中，是可約近果及遠果兩義來解釋之。在近果中，言隨分者，顯示並非頓脫，而是各別解脫，即處處義也。這處處義，說明了我們每持一條戒就能得到一條解脫，能持二百五十條成就處處解脫了。其次遠果的意義者，此是以凡夫在修行因地所受的戒法，來望後來所能成就的聖果而言，是故云遠取，即前面所講戒法是聖道本基義，故云因戒克聖等。聖，是總括三乘聖賢；累，乃該攝五住煩惱。

問：近遠兩義的解釋何以分辨之？

答：此解釋有多異（指：這個問題有多方面的解釋）。一、在近的方面是約止息惡業講，遠則望除惑業煩惱來談。二、近是先受戒與持戒，是屬於凡夫地；遠即是依持戒清淨，將來必能成就聖道。三、近是就持戒作為因行而言，遠即從未來將成就聖道的果地來說。四、近是以持戒來漸次防備煩惱的生起，遠即是頓破五住煩惱。」

註解：

①旃陀羅：又作旃荼羅、旃荼羅。意譯為嚴熾、暴厲、執惡、險惡人、執暴惡人、主殺人、治狗人。印度社會階級種姓制度中，居於首陀羅階級之下位者，乃最下級之種族，彼等專事獄卒、販賣、屠宰、漁獵等職。根據《摩奴法典》所載，旃陀羅係指以首陀羅為父、婆羅門為母之混血種。

淺釋：在尚未正式淺釋第四項「優劣有異」之原文前，先就「別解脫戒、定共戒、道共戒」三者的關係提出說明如下：

「別解脫戒」是欲界凡夫衆生所受持的戒，例如：五戒、比丘（尼）戒、菩薩戒等都是。由於這些戒法必須經過作法才能受得戒體，在瞭解戒相後，就能發起持戒不犯的戒行，而得到各別解脫惡業束縛的功能，因此稱為別解脫戒。

「定共戒」則是經由修習禪定，進入初禪乃至四禪的人，能感得與禪定共生起的戒。也就是說有禪定的人，在定中他就不會造惡，心中自然有防非止惡的戒體，使身口意三業皆善良無惡。

「道共戒」便是見道之後的聖者，已發起無漏智慧，能任運自然地生起防非止惡的戒體而常存心中，即《六祖壇經》所云：「心地無非自性戒」。

前面二種戒都是有漏戒，不究竟的。這是因為「別解脫戒」必須嚴守戒條，不犯律儀才能得到解脫；如果不持戒的話，便會犯戒而墮落惡道。至於「定共戒」雖然有禪定為戒所依而不容易犯戒，但修得的定是有成有壞的，一旦定力消失或出定時，稍不注意仍然會犯戒。所以必須擁有「道共戒」，這種依於無漏智慧而生的戒，才是圓滿無缺、恆久不失的，如果具備了道共戒，才可說是真正地嚴持淨戒。

由此可知，要想圓滿戒律，單是持守別解脫戒是不夠的，必須配合禪定的修習和無漏智慧的開展，以此禪定智慧來助成戒行。這是戒不能沒有定慧的原因，並說明了戒必須貫穿定慧，而不只是外相的防非止惡而已。

以下就開始解說原文所舉出這三種戒的優劣處在那裡。

第四項 優劣有異

【原文】：▲資持云：『優劣中，優即勝也。前後並單論別脫，此兼道定，還欲對顯別脫功勝。』



【淺釋】：本文特別舉出道共戒與定共戒，來說明別解脫戒有其殊勝的地方。弘一律師並依據下文，列出簡表如上。

《資持記》云：『在三種戒的優劣中，所謂的優即是殊勝也，劣是指在某些情況下不如也。在「顯知由徑」這一節的前三項「聖道本基」、「戒有大用」、「略解名義」及後第五項「重受通塞」的內容，並（都）只是單單的討論別解脫戒，此第四項「優劣有異」兼論道共戒及定共戒，還欲拿道、定二戒相對來說明，以顯出別解脫戒在某方面上具有的功能及殊勝之處。』

【註解】：

- ① 木叉戒：依師資授受在秉宣三歸依時或作白四羯磨法時，所受得的戒法。
- ② 禪戒：與禪定中所具清淨不犯戒的心念，所共生的業性。
- ③ 無漏戒：初果以上之聖人於見道後，無漏智慧能任運生起的業性。

原文：▲事鈔云：『婆論云：木叉戒佛在世有，希現故勝；禪、無漏戒一切時有。二木叉通情非情，寬故言勝；餘二局情，狹故不如。三木叉從慈心發故勝，能爲佛道作因。四木叉戒者被及七眾，紹續三乘、三寶、三道，住持功強；餘二無能故劣。五木叉戒者唯佛弟子有；餘禪戒者外道亦有。』

資持釋云：『多論五種，初時、二境、三心、四功、五人。初時希常者，以木叉須佛出世，制方有故；餘二縱非佛出，亦有得定、證道之者，故常有也。二境中，木叉遮性通禁；餘二但止性惡。三約心者，慈即大心，故是佛因。論云：禪、無漏戒不以慈心得，謂從智得，此專自利，即二乘心，劣可知也。四明功有二：一攝生廣，被七眾故；二住持勝，紹續等故。住持中，三種並以紹續字貫之，初所乘法，二即所住境，三謂所成果。五約人中，外道無無漏戒，故但舉禪戒耳，以彼亦得無色定故。』【已上皆見事鈔記卷十五】

淺釋：本文接著從《薩婆多論》來談別解脫戒，所具有的時、境、心、功、人五種殊勝的道理。

《行事鈔》云：『《薩婆多論》云：一、波羅提木叉戒，只是佛在世才有，因稀少出現於世間故殊勝；禪戒及無漏戒，即使佛不出世也有，故說一切時有。二、木叉戒的戒法防護是通於有情及非情，範圍寬廣故言勝；其餘禪與無漏二戒局限不惱害有情，範圍狹窄故不如。三、木叉戒是從佛的大慈悲心發起故勝，佛所制的戒法能為佛弟子未來成就佛道作因種。四、木叉戒者是被及七眾弟子，能紹隆延續三乘正法、令三寶久住及成就三道聖果，所以住持的功能特別強勝，其餘二種戒則無這種功能故劣。五、木叉戒者唯獨佛弟子才有，其餘禪戒者如四禪八定，外道亦有得定者。』

《資持記》解釋云：『《薩婆多論》所舉出木叉戒的五種殊勝，最初是約時來說，第二種從境界來比較，第三種約心，第四種約功能，第五種從人來談。以下逐次來解釋。

初時希常者：希，是說以木叉戒必須佛出世，制立了略戒或廣戒方有故；其餘禪、無漏二戒縱然非（沒有）佛出世，亦有得定、證道之者，如外道得四禪八定及證辟支佛的聖者，故常有也。

二境中：木叉戒是通於有情衆生及無情萬物（如草木，土石等），所以是遮惡性惡通禁；其餘二種戒局限於有情，故但止性惡。

三約心者：慈，即是大慈悲心。因爲佛制木叉戒，是從大慈悲心流露出來拔除衆生的苦，並給與衆生安樂，是故這是成佛的正因。又《薩婆多論》云：禪、無漏二戒不是以大慈悲心而得定證道，乃是所謂從自己靜心修定與修持無我的智慧而證得。此專求自利，即是二乘心，其劣可知也。

四明功有二：第四在說明木叉戒的功能上，又可分爲二種：一是在收攝衆生功能上，木叉戒廣泛加被七眾弟子故殊勝。二是住持功能殊勝，因爲木叉戒能紹繼佛法，續佛慧命等的緣故；又住持中爲何分成三乘、三寶、三道，而且將這三種並以紹續二字貫之，這是什麼意思呢？初是指紹續三乘所乘（所修）的正法，二即是紹續三寶所住持的聖境，三是謂能紹續三道（指：三類的行者）所成的聖果。

五約人中：由於外道並無無漏戒，是故但舉出禪戒耳，以彼外道中亦有人可修得無色定故。』

上來第四項「優劣有異」講畢。以下講解第五項「重受通塞」。

第五項 重受通塞

原文：▲資持云：『重受中，意令行者審己所受①，更求增勝故也。』

淺釋：第五項「重受通塞」是從事、理二方面來討論可不可以重新受戒的問題。本文先從受戒者爲求增勝戒品的理由來說，是可以重新受增益戒的。

《資持記》云：『在允許重新受戒的理由中，意思在令行者審查自己最初所受的戒體是屬於上、中、下那一品，假使是以中、下品心所受的戒體，就可以更求重受來增勝成爲上品戒體故也。』

註解：

① 審己所受：審查自己最初所受的戒體可分爲二方面來談，一是有沒有得到戒體？一是所得戒體屬於那一品？

原文：▲事鈔云：『依薩婆多宗，戒不重發，亦不重受，依本常定。』

資持釋云：『言不重發者，彼云：木叉戒者無有重得，若微品心受得五戒，後以中、上品心受十戒，先得五戒更無增勝，於後五戒乃得增耳。不重受者，彼計一受即定。既不重發，更受不增，故不立也。』

淺釋：本文接著依薩婆多宗的主張來說明不可以重新受戒的原因。

《行事鈔》云：『依薩婆多宗的主張，戒體是不能重發的，所以亦就不需要再重受了。這是依據本來（最初）所受的戒體是恆常一定的緣故，也就是說第一次受得下品戒體，是無法再增勝成爲中、上品戒體了。』

《資持記》解釋云：『言不重發者，彼薩婆多宗云：木叉戒者無有重得，所以主張不須重新再受。假若最初自己是以微（下）品心受得五戒，以後再以中、上品心來受沙彌（尼）十戒，先前所受得的下品五戒，是更無（是不能）增勝的；於後面所受的五條戒，乃可得增勝成中、上品戒耳。不重受者，彼宗所計度（主張）一受之後，戒體即永遠一定了。既然戒體不能重新感發，更受也是不能增勝爲上品戒，是故不立重受也。』

原文：△事鈔又云：『成論云：有人言，波羅提木叉有重發否？答云：一日之中受七善律儀，隨得道處更得律儀。而本得不失，勝者受名。其七善者，謂五戒、八戒、十戒、具戒、禪戒、定戒、道共戒也。』

資持釋云：『成宗開重受。本得不失者，從前體增爲後體故。勝者受名，從後彰名，前名沒故。成論離禪、定爲二戒，色、無色別故。多宗合爲一，俱不動業①故。問：重發、重受如何分別？答：重發據多戒，重受約一戒。若爾，論明重發，那見重受？答：由體重發，即得重受，以彼重受，一體發故。』〔已上皆見事鈔記卷十五〕

淺釋：本文另外從《成實論》的立場來說明，主張可以重新受戒的。

《行事鈔》又云：『《成實論》云：有人言（問），波羅提木叉有重發否？答云：假如有人於一日之中受七種善律儀，隨著他所得（成）道處更得其餘所受的律儀。而最初本來所受的戒體不失，以能增勝爲上品戒體者來受名（爲主），這句話也就是說能將下品戒增勝爲上品戒。其七種善律儀者，就是所謂五戒、八戒、十戒、具足戒、禪戒、定戒、道共戒也。』

《資持記》解釋云：『成實宗是開許重受。在文中「本得不失」者，是從最初

所所得的**前體**（指下品的五戒戒體），到最後達到道共戒即增為**後體**（即上品的戒體）故。這是以最勝的上品戒者來受名，這就稱為**從後彰名**；至於前面所所得下品戒體的名稱並不失去，只是被上品戒體包含下來而隱沒的緣故。又《成實論》離（分）四禪、四空定為二戒，以色界、無色界各別故；薩婆多宗則合禪戒、定戒為一戒，是依色界、無色界俱屬於不動業的緣故。

問：重發與重受應該如何分別？

答：重發是根據前面《成實論》所說一日之中受多戒，如受五戒、八戒、十戒；重受則約同樣一種戒法而言，如今天受八戒，明天又同樣受八戒。

再問：若爾（如果是這樣答覆），那也只是《成論》說明重發，那見（從那裡看出是）重受呢？

答：由於戒體可以從下品戒重發增為上品戒，依這種道理即得重受；以（因為）彼最初受戒時發下品心，今重受時發上品心，由於都是同一戒體所發的緣故，這就是所謂的重受。』

註解：

①不動業：為色、無色兩界之善業，感不動之果，故稱不動業。

原文：▲芝苑云：『夫戒者，截苦海之舟航，發萬善之端緒，三乘聖賢之所尊敬，歷代祖師之所傳通。但受之者，心有明昧，學有精粗，而不能一揆。故有初受者焉！重增者焉！律明發心則有三品：一者唯期脫苦，專求自利，名爲下品，此二乘心也。二者爲物解疑，自他兼濟，名爲中品，此小菩薩心也。三者忘己利生，福智雙運，了達本性，求佛菩提，名爲上品，此大菩薩心也。審知初受，但發中、下，佛開重增，轉爲上品，此所謂增戒也。』【見芝苑遺編補遺】

【上來戒法中第一章通敘戒法竟。】

淺釋：上來諸文從理來談可否重新受戒，本文是靈芝律祖從事相上的發心來說明是可以重受的。

《芝苑遺編補遺》云：『夫如來所制的戒者（法），是截斷（越渡）生死苦海之舟航，是發起萬善之開端頭緒，爲三乘聖賢之所尊重恭敬，爲歷代祖師之所傳述弘通。但求受戒法之者（的人），心裡有明白戒法與暗昧不明戒法的差別，所學的戒法也有精通與粗淺的不同，而不能一揆（ㄅㄨˋㄝˊ，忖度。在此指一概而論）。因此之故，有最初受戒即得上品戒者焉！有必須重新受戒來增勝成爲上品戒者焉！

律中說明受戒時所發的心則有三品：一者唯獨期望自己能了生脫苦，以此專求

自利的心所受到的戒，名爲下品戒，此二乘心也。

二者爲物（爲衆生）解除疑惑，發起自利利他兼備救濟的心，所得的戒體就名爲中品戒，此小菩薩心也。

三者爲法忘軀、捨己爲人來普利一切衆生；由於能普利一切衆生是福，能明白無我的真理爲智，在福智雙運下，深深了悟通達本有的佛性及諸法畢竟的空性，所以能勤求無上佛菩提，以此發心所得戒體就名爲上品戒，此大菩薩所發的心也。

所以，身爲佛門的修行者，必須審查了知自己最初所受到的戒體，如果當時但（只是）發中、下品心，佛陀是開緣允許重新受戒來增益戒品，以轉爲上品戒體，此即所謂受增益戒也。』

上來戒法門第一章「通敘戒法」已講竟，接著再說第二章「歸戒儀軌」。即受三歸五戒、八戒的儀式軌則及相關內容。

第二章 歸戒儀軌

原文：▲業疏云：『古來集法，多削在家。便製疏云：律制內眾，不被外部。今據律文，通收清信①。禁束三業，爲道階梯，理須明練是非、通塞、成敗。何以知耶？如來設教，類同空界，隨立一相，攝修皆盡。五戒被俗之法，五體通道之規，持犯相扶，難遮②齊則。』

濟緣釋云：『同空界者，虛空有二義：一無邊義，喻周遍也；二包含義，喻攝機也。且舉五戒，顯上一相，廣攝之義。被俗法者，約相局也。通道規者，據體通也。但姪分邪正，罪無篇聚③，至於大重小輕、方便趣果，義則不別，故云持犯相扶。扶字或作符。羯磨註引善生經具問遮難，與道不異，故云齊則。』

淺釋：本文根據律文來證明佛陀所制的戒法是通被於道俗七衆的。

《業疏》云：『古來習律的大德所集的戒法，有很多都削去有關在家的戒法，於是便在自己所撰製的鈔疏中云：戒律只是調制內眾（出家五衆），而不加被外部（在家二衆）。今根據律藏的文字義理，可知佛陀所制的戒法是通收清淨的信士（在家學佛的男女信徒）。因爲佛陀以戒法來禁止約束在家居士身口意三業去造惡，是爲他們將來成就佛道作階梯（如三歸五戒正是具足戒、菩薩戒的階梯）。現

在根據義理來說，在家居士受了三歸五戒之後，就必須明白熟練歸戒的儀軌相狀，如果對戒法的是非、通塞、成敗（指：戒法的開遮持犯等義）都不明白，他們又如何能如法奉行所受的戒法呢！

我何以知道戒法也加被在家二衆耶？理由在於如來所設的任何一類教法，都是類同（普遍）虛空界，隨著所立的任何一相（法），在攝收衆生及修持的因行上皆盡（完全具足）。就像五戒雖然是加被俗人（指：在家佛弟子）之戒法，但是在納受五戒的戒體時則是通於道衆弟子之儀規。至於持戒或犯戒的輕重與開遮，出家人都是相扶無差別；在受戒時問重難與輕遮的規矩也都是齊則（有同樣的法則），並沒有什麼不同的。」

《濟緣記》解釋云：「同空界者，是說明虛空具有二種意義：第一是無邊義，用來比喻如來的教法能周遍一切法界也；第二是包含義，是比喻如來的教法能攝收的衆生根機是最深廣也。現在姑且舉出五戒這一法，來顯明上面所說如來制立任何一法相，就能廣攝衆生之義理。雖然五戒是加被俗人的戒法者，但這是約相局也（從外相所局限的範圍來說的啊！）。不過在義理上是通於道衆所規定者，何況在修行上所依據的戒體都是通於道俗的七衆弟子也。但在姪戒上則分在家衆只禁止邪

姪，出家人則全斷正姪，以及在家衆犯的罪並無（不分）篇聚罷了！至於犯大判重罪、犯小是輕罪，或者是未成就的方便罪、乃至趣向（犯到）根本的果罪，義則分別（在義理上是沒有差別），故云持犯相扶（持犯是相同的）；扶字或作符。另外，在《羯磨註》文中引《善生經》的經文，來說明在家居士受戒時所具問的遮難，與出家的道衆不異（沒有不同），故云齊則（具有相同的受戒儀式軌則）。』

註解：

- ① 清信：已受三歸五戒並對三寶具有清淨信心的在家男女二眾。
- ② 難遮：指重難及輕遮。詳見本章第二節第二項「簡人是非」。
- ③ 篇聚：主要是依據比丘（尼）具足戒的戒法，將結罪相同的戒相聚集為一類，通常稱為「五篇七聚」。

原文：▲業疏云：『薩婆多云：三歸五戒乃至別脫，由佛出故開立此法。但輪王①梵王②說世間法，惠利眾生，故十善四弘劫初③便有。未能清昇，超越世境。法王④出世，不為世善，要斷煩惱，遠出界繫。故明戒善，令依具修定慧等行，集生有本，此其意也。』

濟緣釋云：「初舉歸戒所出，別脫即具戒也。但下，比較優劣，初明世教之劣。輪王是人主，十善化人。梵王是天主，以四弘化人，即慈悲喜捨四無量心。不待佛出，故劫初即有。報在人天，故未超世教。法王下，次明歸戒之勝，莫非斷集、脫苦、修道、證滅也。」〔已上皆見業疏記卷十〕

淺釋：本文引《薩婆多論》來談佛陀出世制定歸戒的本意。

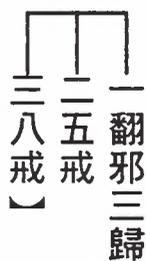
《業疏》云：「《薩婆多論》云：三歸五戒乃至別解脫戒，是由於佛出世在世間的緣故才開創制立了此歸戒法。但在佛未出世時，就有轉輪聖王以及大梵天王爲人天宣說世間善法，以此來嘉惠利益眾生，故十善四弘等善法在劫初便有。不過僅以有漏的十善、四弘等世間善法來教化人民，是未能清昇出離三界，超越世間的苦境。大覺法王出世於世間所制立的戒法，不只是爲了讓我們修習世間的善法，目的是要我們有持戒的波羅蜜來斷除五住煩惱，遠離超出三界六道的生死繫縛。是故制戒來說明既有戒法也有善法，是不同世間有漏的善法。就因爲佛陀爲令衆生依所受的戒法，來具足修習戒善、定慧等因行；所以身爲佛弟子的我們得依所集持戒修善的功德來生定發慧，如果今生還不能斷煩惱，來生也還有成就聖道的根本資糧，此正是其（如來）制戒的本意也。」

《濟緣記》解釋云：「最初舉三歸五戒是佛出世所出（制），別脫即是指具足戒也。但輪王、梵王以下的文，是用來比較世出世間法的優劣，起初說明世間教法之劣。輪王是屬於人間之主，以十善來教化世人；梵王是屬於天上之主，以四弘來教化天人。四弘，即慈悲喜捨四無量心。十善與四弘是不待佛出，故劫初即有。因為僅修習十善與四弘所得果報只在人天，是故未超出世間的教法。法王出世以下的文，其次用來說明佛陀所制定三歸五戒乃至具足戒之殊勝。莫（無）非斷集（斷除世間苦因）、脫苦（脫離世間苦果）、修道（修出世之正因）、證滅（證出世之聖果）。故知如來制戒的本意，是爲了讓衆生能超越三界，成就三乘聖果也。」

註解：

- ① 輪王：爲世間第一有福之人，具有大富、貌正、無病、長壽四種福報。又輪王有金、銀、銅、鐵四種輪王，通常所說的輪王是指金輪王，於人壽八萬四千歲時出世，統轄四天下，以十善法教化世人，即文中所說「劫初便有」。
- ② 梵王：大梵天王的簡稱，統攝色界初禪諸天。
- ③ 劫初：指成劫之初。即欲界有情世界成立之初。
- ④ 法王：佛於法自在，故稱爲法王。如《法華經·譬喻品》云：「我爲法王，於法自在。」

原文：〔歸戒儀軌中分爲三節〕



淺釋：在弘一律師所輯三歸與戒法的儀式軌則這一章中，一共分爲三節，一、翻邪三歸：二、五戒；三、八戒。以此三節來說明在家信眾該如何奉行戒法，以及清淨受持的殊勝功德等事宜。今初「翻邪三歸」：翻過去邪信而初入佛門所稟受的三歸依。

第一節 翻邪三歸

原文：▲業疏云：『母論云：有五種三歸①：一、翻邪，二、五戒，三、八戒，四十戒，五、具戒。唯具戒者，不行於今②，餘四通有。』

濟緣釋云：『母論三歸，該通五法③，足彰功勝。』〔見業疏記卷十〕

淺釋：本文從《毗尼母論》中舉出有五種三歸依的名稱。

《業疏》云：『《毗尼母論》云：歸依三寶的種類，一共有五種三歸，一、翻邪三歸，二、五戒三歸，三、八戒三歸，四十戒三歸，五、具足戒三歸，五種三歸中，唯具戒者，佛陀制定在白四羯磨得戒體，所以不行於今，其餘四者通有（指皆以三歸爲得戒而納受戒體。）』

《濟緣記》解釋云：『《毗尼母論》上說明有五種三歸，每一種都是該通五法，由此足以彰顯三歸的功能是很殊勝的。』

註解：

① 五種三歸：一、翻邪三歸——最初進入佛門，不加受任何戒法的歸依方式。

二、五戒三歸——虔信佛、法、僧三寶之後，再加受五戒。

三、八戒三歸——於六齋日或不定期或日日受持八戒，之前也須歸依。

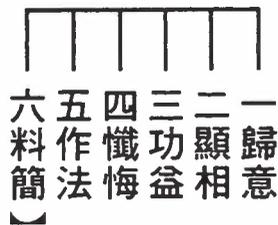
四、十戒三歸——沙彌（尼）受十戒前，所做的三歸依儀式。

五、具足戒三歸——比丘（尼）稟受大戒，也須先歸依三寶。

② 唯具戒者，不行於今：佛成道第八年後制斷以三歸為受具足戒得戒的方法，而制定必須依白四羯磨法來納受戒體，所以說不行於今。至於佛成道前八年是怎樣為出家弟子受具足戒呢？佛只是對弟子說：「歸依佛，歸依法，歸依僧；善來比丘，於我法中，快修梵行，斷盡苦惑。」那些善根利智的弟子，這樣就得到具足戒了。

③ 該通五法：凡是受戒，必有三歸。最初入佛門，就必須三歸；加受五戒、八戒、十戒，皆以三歸為得戒而納受戒體，而不是在宣說戒條時得戒體。具足戒雖然依羯磨法受戒，但在受戒之中，沒有不行三歸依的。民初太虛大師就曾說：如果離開佛法僧三寶，就沒有佛法。又從修行而言，對佛法僧三寶深信不疑的人，對戒也必然深信不疑，這種修行的境界稱為「四不壞信」，即是初果的聖賢所達到的修行程度。由此可知，真正受持三歸依的行者，其內心就已具備止惡行善的戒體了。

原文：〔翻邪三歸中分爲六項



淺釋：第一節翻邪三歸中共分爲六項來說明。

- 一、歸依三寶的意義。
- 二、顯示三寶的相狀。
- 三、歸依三寶的功德利益。
- 四、歸依前必須懺悔身口意三業所犯的過錯。
- 五、受三歸依時的作法儀式。
- 六、料簡：以種種問答來論究簡別有關受三歸之事宜。今初

第一項 歸意

原文：▲業疏云：『多論云：以三寶爲所歸。所歸以救護爲義。如人獲罪於王，投向他國，以求救護。彼王敕①言：汝求無畏，以投我者，莫出我境，莫違我教②，必當救護。眾生亦爾，繫屬於魔③，有生死過，歸向三寶，魔無如之何。』

濟緣釋云：『初句示境。所歸下顯義。如人下舉喻。眾生下合法。上三句合上獲罪於王，下二句合上投向他國。魔有四種，天魔、五陰魔、煩惱魔、死魔；未歸三寶，皆繫屬焉！』〔見業疏記卷十〕

淺釋：本文是第一項明白宣說佛制三歸依的本意，在於救護苦難的衆生。

《業疏》云：『《薩婆多論》云：一切衆生皆須以佛、法、僧三寶爲所歸投依靠的處所。因爲所歸的三寶正是以救護衆生離苦得樂爲義。現在舉一譬喻來說，如同有人獲罪於國王，急忙地逃離本國而投向他國，以求他國國王的救護（如今日的政治庇護）。彼王敕言：由於汝欲求無任何的怖畏，所以來投靠我者，只要你莫出我國境，莫違犯我國教法，我必當救護你。一切眾生亦爾（也是如此），繫屬於魔王，有生死的過患，如果能歸向佛、法、僧三寶，魔王無如之何（魔王就拿你沒辦法）。』

《濟緣記》解釋云：「初句是顯示所歸依的境，是指佛、法、僧三寶。次句，所歸以下是顯義，用來顯明爲什麼要歸依三寶，原因在於三寶有救護義。如人以下幾句是舉喻說明；眾生下的五句是合法，其中上三句是合上面所說獲罪於王，下二句則合上所說的投向他國。魔有四種，天魔、五陰魔、煩惱魔、死魔，如果還未歸依三寶的衆生，則皆繫屬於魔焉（也）！」

註解：

- ① 敕：彳，即帝王的命令。
- ② 莫出我境，莫違我教：《業疏》云：「論（指多論）云：我境，即四念處；他境，即五欲也。我教，謂心師也（《濟緣記》釋云：佛則以心師法）；他教，謂師心也（《濟緣記》釋云：魔則捨法任心）」。
- ③ 魔：梵語「魔羅」，華譯奪命、障礙、擾亂、破壞等，即能害人性命和障礙擾亂人修道的魔鬼，通常指欲界第六天之天主，爲魔王波旬的簡稱。靈芝律祖則解釋爲四種，即五陰魔、煩惱魔、死魔、天魔。乃是依據《瑜伽師地論》卷二十九所說，即：五陰能生起種種苦惱，爲奪命之因緣，故稱爲「五陰魔」。能障礙解脫生死者，稱爲煩惱，就稱爲「煩惱魔」。而死本身，就稱爲「死魔」。能障礙解脫生死者，稱爲天子魔，又作「天魔」。其他有關魔的分類，在經論中各有不同稱呼，其中於《大智度論》卷五記載：「除諸法實相外，其他一切均爲魔。」

第二項 顯相

原文：▲戒疏云：『有四種三寶：一理體者，如五分法身為佛寶，滅理無為①是法寶，聲聞②學無學功德③是僧寶。二化相者，如釋迦道王三千為佛寶，演布諦教為法寶，拘鄰等五為僧寶。三住持者，形像塔廟為佛寶，紙素所傳為法寶，戒法儀相為僧寶。四一體者，如常所論，唯約心體義分三相，如涅槃說三寶同性等。』

行宗釋云：『他宗皆闕理寶，四位分別，獨出今疏。初明理寶：五分者，戒、定、慧從因受名，解脫、解脫知見從果彰號。滅理四諦，滅諦涅槃。學無學者，初果已去，同見真諦，名理和僧。然此理寶亦即同體，但望佛僧證理邊為別。化相中：三千者，所化之境。諦教即四諦，法門雖多而以首者言之；又四諦統攝凡聖因果，大小教門廣略異，宜無出此四④。住持中：戒法是僧體，儀相即削染也。一體中：如常論者，即指經論之宗。』

芝苑云：『眾生妄念，天真本具，一體三寶也。諸佛果德，清淨無染，理體三寶也。乘時利見，啓迪群庶，化相三寶也。垂裕後世，流及無窮，住持三寶也。』

【見芝苑遺編補遺】

淺釋：歸依三寶是有能有所的。能歸依的是我們身、口、意三業，所歸依的是佛、法、僧三寶。然而三寶的相狀是橫遍十方，豎窮三際，無量無邊，並非只局限於現前我們作法的住持三寶。第二項顯相即是顯示說明三寶的種種相狀。

《戒本疏》云：『有**四種三寶**：一、**理體三寶者**，如以諸佛所證的**五分法身**爲理體是名**佛寶**，以苦集滅道四諦的滅理無爲是名**法寶**，以聲聞有學無學賢聖所現的功德幢相是爲**僧寶**。二、**化相三寶者**，如釋迦道王三千（指：釋迦牟尼佛成道後，所示現教化衆生的身相）是爲**佛寶**；其中所演說及廣布四諦（泛指一切佛法）的教法是爲**法寶**；所度化的拘鄰（即憍陳如）等五比丘乃至佛在世時的廣大僧團是爲**僧寶**。三、**住持三寶者**，是指佛涅槃後，以供奉佛的舍利、形像、塔廟等爲**佛寶**；古代以貝葉，現在以紙素所傳的三藏教典爲**法寶**；以納受戒體，如法修行，且具足剃髮染衣的出家人儀相爲**僧寶**。四、**一體三寶者**，是有許多種說法，詳如平常經論中所論。在此，唯約我們現前心識的體性所含的意義，就可分成體、相、用三相。如以心識的體是佛寶，心識的相是法寶，心識的用的是僧寶；另外，也有依本覺理體是佛寶，始覺智慧爲法寶，始本不二為僧寶來劃分。但實際上，這也是以心識爲體、相、用三大來作爲一體三寶；其餘的解釋，如《涅槃經》說，一體三寶具有同一體

性等意義。』

《行宗記》解釋云：「他宗（指經、論及其他律宗的主張）皆闕理體三寶，只談到其他的三種，以四位（種）三寶分別來解釋者，唯獨出於今疏（指《四分律含注戒本疏》）。

最初說明理體三寶：五分者，是指戒、定、慧、解脫、解脫知見；其中，戒、定、慧是從所修的因行中來受與名稱，解脫、解脫知見是從所證的果地來彰顯尊號。滅理者，是指苦、集、滅、道四諦中，滅諦之無我、法空的涅槃真理。學、無學者，是指初果已去（已證初果以上），同見無我真諦之理，名理和僧，即第一義僧，又名真實僧。這是因為一般凡夫僧所修的戒、定、慧，是與煩惱相應，未見無我真諦的緣故。然此理體三寶亦即是同體（指一體三寶），但望（只是從）佛與學、無學僧所證滅諦之理這一邊來談為別（就有差別了）。

化相三寶中：三千者，是指一佛所教化之境（範圍）。諦教即四諦，這是指佛所說的法門雖多，而以首者（最初的四諦法）作為代表來言之；又四諦的教法統攝六凡四聖、世出世間因果，雖然在大小二乘的教門廣略上有些許差異，但在教法義理上宜（應該）無（不）出此四諦之理。

在住持三寶中，戒法是僧體的意思，是說明必須受戒得到戒體，並依法如實奉行，才能列入住持的僧寶；儀相的意思，即指出家人所具備削髮著染衣的外相也。

在一體三寶中：如常論者，即指經論之所宗（主張）。」

另外，在《芝苑遺編補遺》中，對四種三寶作了綜合的解釋云：「薄地凡夫的眾生，在其虛妄意念之中，天然的真如本性是具足的，只不過眾生在迷而不能自知，依這個具足覺、正、淨的位來談，眾生就是一體三寶也。諸佛及羅漢聖者所證滅理無爲的果德，是清淨無染的，這是因爲他們在因地的戒、定、慧上清淨地修習，才能斷盡煩惱，達到解脫、解脫知見的無染果地，故名爲理體三寶也。佛在世時，佛陀以及聲聞聖弟子乘（觀察）時機宣說利益的見解（教法），來啓迪（發）群庶（指：迷惘的眾生），這是所謂化相三寶也。如來所演說的三藏聖典，透過佛弟子（專指出家衆）來垂教嘉裕後世，才能流及無窮，故名爲住持三寶也。」

註解：

- ① 滅理無爲：此處是指不生不滅的涅槃之理，是佛及四果無學等聖者所證的真理。
- ② 聲聞：就字面而言，凡是依佛音聲聞法而修行的弟子，統稱爲聲聞眾。
- ③ 學無學功德：有修有證謂之有「學」，是指初、二、三果還有學習斷惑的聖人；究

竟解脫者，於解脫道已經親證並究竟了知，已無可學，謂之「無學」，是指四果阿羅漢。功德，指四果四向的聖賢所具有的學無學無漏之功德。

④四諦統攝凡聖因果，大小教門廣略異，宜無出此四：四諦之法，雖為初對小乘淺近之機的法門，然其道理則通於大小乘一切佛法，故天台智者大師從《涅槃經·聖行品》所說，而安立四種四諦來配藏通別圓的四教。四種四諦，即生滅四諦、無生四諦、無量四諦、無作四諦。（欲知四種四諦者，詳見《法華玄義》三）

原文：△戒疏又云：『此三益世，近拔三有①，遠清二死②。希世獨達，可重名寶。故寶性論喻分六義——一希有義：世寶貧窮所無，三寶薄福不遇。二離垢義：世寶體無瑕穢，三寶絕離諸漏。三勢力義：世寶除貧去毒，三寶六通③難思。四莊嚴義：世寶嚴身令好，三寶能嚴法身。五最勝義：世寶諸物中勝，三寶諸有無上。六不改義：世寶鍊磨不變，三寶八法不動。』

行宗釋云：『初約義略釋，上三句，顯益。近遠二字必對因果。二死者，一曰分段，二乘共亡；二曰變易，唯佛永盡。希下一句，結名。希世者，世間無故。獨達者，超諸有故。故下，次引文廣釋。今用四種三寶，對此六義——初義通四：住持無信不遇；化相無緣不遇，舍衛三億④可以明之；理體局聖，凡愚不遇；一體二

乘不遇。第二義中，唯約理寶。歸敬儀云：住持三寶體是有爲，具足漏染。又云：化相體是無常，四相所遷，滅過千載，但可追遠，用增翹敬。據後一體，在迷隨染。故此三種皆無此義。第三喻中，六通在人，唯對化相，毒謂苦惱。第四通四：住持、化相能發信仰，理體、一體可以修證，皆是嚴身。第五亦通四：餘三易解。住持佛法，雖是世物，莫不表示法身，功用無極。歸敬儀云：金木石土體是非情，以造像故，敬毀之人自獲罪福。故知此寶得名無上。法亦準同。剃染之僧爲世福田，人中勝，破戒惡行，猶過外俗，況餘持奉，其勝可知。第六唯局理寶。歸敬儀云：此之三寶常住於世，不爲世法之所陵慢。一體雖常，然就迷邊，隨緣流變。餘二無常，非所論矣。八法者，智論云：衰利、毀譽、稱譏、苦樂，四違四順，能動物情，名爲八風。理寶人法，皆是出世無漏聖道，不爲八法之所動故。』

淺釋：佛、法、僧，爲什麼可以尊稱爲「寶」呢？因爲他們指示衆生斷惡修善、離苦得樂，解脫自在的修行方向，那是極爲尊貴，如同曠世的珍寶，所以稱爲寶。本文即從《寶性論》用世間珍寶的六種譬喻，來說明佛法僧稱爲寶的原因所在。

《戒本疏》又云：「此佛、法、僧三寶，爲何可以稱「寶」呢？這是因爲佛、法、僧三寶，可以利益世間一切衆生。在近的利益而言，是可以拔濟三有衆生的

苦；從遠的利益來看，三寶可以清除一切衆生的二種生死。世間希有，世間難得，唯獨三寶才能使衆生達到涅槃的彼岸，其他的外道是沒有辦法。所以三寶在世，可尊可重，故名爲寶。

是故《寶性論》以譬喻將三寶分成下面六種的意義——

一、希有義：世間的寶物是貧窮人所無，比喻佛、法、僧三寶是善根薄福的衆生所不能遇到。

二、離垢義：世寶的體質清淨無任何瑕疵垢穢，比喻三寶是絕對遠離諸漏的煩惱生死。

三、勢力義：世寶解除世人的貧窮及去掉貧困的苦毒（惱），比喻三寶具有六種神通是很難思議的。

四、莊嚴義：世寶配戴在身上可以莊嚴色身令其殊妙美好；三寶則能莊嚴我們的法身，這是由於持戒的功行能生定發慧，再依定慧的解脫功德來莊嚴我們的法身。

五、最勝義：世寶是世間諸物中最殊勝的，三寶則是三界諸有中最高尊無上的。

六、不改義：世寶（如黃金、鑽石）以烈火石頭來鍊磨，它的體質是不變的；用來比喻三寶即使是以稱譏毀譽等八法來考驗，也是如如不動的。

從《寶性論》中的六種譬喻，可知三寶的確是可尊可重，足以名之為寶。」

《行宗記》解釋云：「最初五句，概約舉出三寶的含義並大略地解釋。上三句「此三益世，近拔三有，遠清二死」，是顯示三寶能利益衆生。文中，近遠二字是必須相對因果來說，在近的因行上對衆生有利，在遠的果地上也對衆生有益。二死者，一曰分段生死，是三乘聖人所共亡；二曰變易生死，唯佛永盡。希下一句，歸結說明三寶之所以名為寶的理由在於「希世獨達」。希世者，世間所無的緣故；獨達者，超越諸有的緣故。」

故《寶性論》以下，次第地引出論文來廣泛地解釋。現今我就用四種三寶的義理，相對地來解釋此《寶性論》所譬喻的六義——

最初希有義通於四種三寶：住持三寶，假使我們沒有善根且無信心，則不能遇到。化相三寶，無殊勝因緣則不遇，就像舍衛國三億（即：三十萬）的人民中，有一億人見佛聞法，有一億人但聞佛名而不見佛，有一億人連佛名都不會聽聞，從這個實例可以明白之。理體三寶，唯獨局限在聖人，凡愚衆生則不遇。一體三寶，是從心識之體來談，二乘人的智慧還不夠，所以也不遇。

第二離垢義中，唯約理體三寶具有此義，其餘三種沒有此離垢義。在《歸敬

儀》中這樣解釋云：住持三寶，在體性是屬於有爲的，是具足有漏的染污。又云：化相三寶的體性是無常的，具生、住、異、滅四相所遷（遷流變化），釋迦牟尼佛示現入滅已超過千載（因靈芝律祖乃北宋時代的人，若距離現在已經是二千五百多年了），但可以追思遠憶，用來增益我們翹勤恭敬的心意。如果根據最後的一體三寶來說，在迷的衆生只能隨順生死的垢染，是故此三種三寶皆無此離垢義。

第三勢力義的譬喻中，神足等六通唯獨在三乘聖人能完全證得，所以唯（只）是對佛在世的化相三寶來談的；文中去毒，即所謂除去苦惱的意思。

第四莊嚴義也是通於四種三寶：住持、化相這二種三寶，能夠發起衆生信仰之心；理體、一體這二種三寶，可以讓衆生修因證果，皆是應用定慧來莊嚴法身。

第五最勝義亦通於四種三寶：其中住持三寶不容易了解，其餘三種是容易了解的。這是由於住持三寶中的佛寶、法寶，雖是屬於世間的無情物，但莫不表示法身常在，其功能利用是無有極限的。在《歸敬儀》中就有云（講到）：金、木、石、土的體質雖是非情物，以造像故（因爲製造成佛像的緣故），恭敬或毀壞佛像之人，自然會獲得罪福的果報，故知此（佛）寶得名無上。法寶亦準同上面的實例可知。剃髮著染衣之僧人爲世間的福田，是人天之中最殊勝的；即使是破戒（指：犯

四根本重戒）這種惡行的僧人，就憑他在末法時還能現出家相的儀表，猶勝過外道俗人不知歸依三寶，何況他有其餘能持的戒及奉行善法的地方，其殊勝之處可知矣。

第六不改義唯局限在理體三寶。《歸敬儀》云：此之理體三寶常住於世，不卑且不亢，故不為世法之所陵辱與輕慢。一體三寶雖然在理上來說是屬於常住不變的，然就衆生在事相上是屬於迷的這一邊來講，仍須隨順因緣果報而流轉變化（指：衆生流轉六道）。其餘化相、住持二種三寶的體性是無常，也沒有不改義，是故非所論矣。文中所提八法者，在《大智度論》中解釋云：衰利、毀譽、稱譏、苦樂這八法中，衰、毀、譏、苦是四違，利、譽、稱、樂是四順，因為這四種違逆的境界以及四種順心的境界能鼓動物情（指：激起衆生的妄情分別），是故名為八風。從果位所談的理體三寶，不論是在人（指：佛寶及僧寶）及法寶上，皆是屬於出世無漏聖道，因此不為八法之所動故。』

註解：

①三有：三界的別名。生死的境界，有因有果所以叫做有，三有就是三界的生死因果現象。一、欲有，即欲界的生死；二、色有，即色界的生死；三、無色有，即無色界的生

死。

②二死：分段生死與變異生死。一切眾生，在三界六道中，由於善惡業所感，其壽命各有分限，其身形皆有段別，故其生死，名分段生死，三乘聖人，已斷見思惑，了分段生死。而在修道的過程中，迷想漸滅，證悟漸增，此迷悟的遷變，前後的更易，如同生死一般，故名變易生死，唯佛永斷變易生死。

③六通：三乘聖者大多具有的神通一共有六種，即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通。

④億：古印度人計算數量單位，為今日「十萬」的意思。

原文：△戒疏又云：「四寶爲言，理寶爲勝，由常住故，爲世所歸。餘三隨設，體是有法。」

行宗釋云：「理寶勝者，理通大小，生空眞如，是小乘理，清淨心本，即大乘理；今須約大，以論勝劣。若爾，與一體何異？答：一體在迷，專據凡說；理寶約證，唯從聖論。故分二矣！是故理寶獨勝餘三。」【已上皆見戒疏記卷二】

淺釋：本文舉出四種三寶中，理體三寶是最爲殊勝的道理。

《戒本疏》又云：「現在將四種三寶相互比較爲言（來說），理體三寶具有離

垢義及不改義，是其餘三種三寶所沒有，是故最爲殊勝。又由於理寶常住世間的緣故，所以爲世人真正所歸依之處。至於其餘的三種三寶，是隨理體三寶而設立的，體性上是屬於生滅無常的有爲法。」

《行宗記》解釋云：「理寶最爲殊勝者（的道理），是因爲它的教理通大小二乘。如果我們破除了我執證得生（我）空眞如，這是歸屬於小乘之理；假使破除了法執證得法空眞如的清淨心本（指清淨的佛性），即是屬於大乘所證之理。今（現在）必須約（從）大乘的教理以（來）討論理寶殊勝的地方，這就相對地顯示出其餘三種三寶的劣處（不如之處）。」

若爾（如果是這樣），那麼理體三寶與一體三寶又有何異呢？

答：一體在迷，是專門根據凡夫位來說；理寶約（是就）所證得的果位而言，所以唯從聖人這一方面來討論，故在名稱上必須分理體與一體二種矣！是故理體三寶獨勝其餘三種三寶。」

原文：▲歸敬儀云：『緣理三寶者。理謂至理，天眞常住，還是心體。且從染說，無始有終；但爲惑網，不能出障。今以三學剋翦纏結①，惑業既傾，心性光顯，始

終性淨，無始無終。由法成立，隨境分相，即號此相爲五分法身，謂戒、定、慧、解脫、解脫知見也。前之三學從因受名；由戒護助，果成法身，故云戒身；定慧準此可以類知。後二從果次第受名；解脫身者，由慧剋惑，惑無之處，名解脫身；解脫知見，乃以出纏破障，反照觀心，故云知見身也。唯佛法中三乘聖者具此五分，能爲六道作大歸依。故論云：歸依於佛者，謂一切智五分法身也。歸依於法者，謂滅諦涅槃也。歸依於僧者，謂諸賢聖學無學功德，自身他身盡處也，即自他惑滅所無之處，故云盡處也。如世珍寶，爲生所重。今此三寶，爲諸群生、三乘、七眾之歸仰，故名正歸。』

淺釋：本文接著引宣祖《釋門歸敬儀》說明理體三寶殊勝的道理。

《歸敬儀》云：『緣（說明）理體三寶者：理，即是所謂聖人所證得至高無上的眞如理體。這種不假天成的眞理是常住不變的佛性；簡單地說還是指凡夫衆生本來就具足清淨無染的心體。現在姑且從染污這一方面來說，凡夫衆生在最初迷惑時，稱作無始（沒有開始）；後來持戒、習定、修慧，修因證果的時候就叫作有終。但在未證果前，爲業障、所知障、煩惱障的惑網所困，而不能離三出障。今以

無漏的戒、定、慧三學來剋斷剪除纏縛結使。一旦衆生迷惑的業因既然傾倒，那衆生本具的清淨心性自然能夠光明顯發出來，達到由始至終心性本淨的成佛階段時，就稱爲無始無終。

現在依據上面的說法來探討凡夫衆生要怎樣來修因證果，才能轉凡成聖呢？首先必須經由佛法中所成立的制教下手，先稟受如來所制立的戒法，然後隨著持戒清淨的境界所生起的禪定，開發無漏的智慧，才能分證戒身、定身、慧身等相，並由此斷煩惱、了生死，達到解脫身及解脫知見身。即號此相（因中的三相與果中的二相）爲五分法身，即所謂戒、定、慧、解脫、解脫知見也。前面之戒、定、慧三學是從修因中受（得）名：這是由於戒行清淨、戒體無染，才能保護幫助我們修禪定、開發智慧，在果上才能成就法身，故云戒身。定身、慧身準此可以類知。後面的二身是從果證的次第受名：所謂的解脫身者，這是由已開發的慧身能照見諸法無自性（照見五蘊皆空）的道理，而能剋除惑業，乃至都無煩惱可斷（因了知一切諸法性空、相空），這就叫做惑無之處，是故名爲解脫身。什麼是解脫知見身呢？乃必須以出煩惱纏及破所知障（無明障尚未破）的解脫身，來反照觀察我們本來清淨的心性，進而體證不生不滅、不垢不淨的心體，故云解脫知見身也。

以上所談的五分法身，唯佛法中的三乘聖者（指：第一義僧）能具此五分，所以理體三寶能爲三界六道衆生作大歸依之處。

是故《薩婆多論》云：歸依於佛者，謂一切智五分法身也（指：佛以戒、定、慧於因地中熏修，而成就解脫、解脫知見之果位。）文中，所謂一切智，是指了知一切諸法總相之智；但從大乘教理而言，是指通達一切諸法總別相之智。此處專指理體三寶而言，故須通大、小乘。歸依於法者，謂滅諦涅槃也（指：所歸依的法體，是能斷見思惑，能了分段生死的；但從大乘教理來說，則此法必須是能令修行者能斷無明塵沙惑，能了變異生死。）。歸依於僧者，謂諸賢聖學無學功德，自身他身盡處也（盡，即是滅諦。如靈芝律祖云：「滅諦盡諦，翻傳異耳！」處，體也，指苦、集、道三諦所無之處是也。自身盡處，是指自己最後之所證，是從初果以上聖人受歸依時，自歸依本具的學無學功德。他身盡處，是從凡夫僧處受歸依，爲尊重他人能成就諸賢聖學無學功德，而且又不自卑，以這種自他平等的歸依心態來修行，不論所歸依的是聖僧或凡僧，都可以達到涅槃解脫的盡處。）這即是歸依於自他惑業煩惱滅盡所無之處，故云盡處也。

如世間的珍寶，爲衆生所愛重。今此理體三寶，爲九法界諸群生、修行聲聞等

三乘行者及佛門七眾弟子真正之所歸依景仰，故名正歸。」

註解：

①纏結：纏，煩惱的異名，以煩惱能纏縛人心身不自在故。結，結集繫縛之義，也是煩惱的異名，因為煩惱而結集生死，又繫縛眾生，而不使解脫，故名爲結。

原文：△歸敬儀又云：『此明理寶是歸依所宗。故覆詳之，令心有寄。』〔已上皆

見釋門歸敬儀第二〕

淺釋：本文總結理體三寶是衆生真正的歸依處。

《歸敬儀》又云：『此處說明理體三寶才是一切衆生真正歸依所宗之處。是故從經論中將理寶簡別出來，重覆且詳細地說明之，是爲令衆生在歸依三寶時心中有所寄託。』

不過，現在按照弘一律師的意思：理體三寶是很難了解，所以在傳授三歸依時必須把住持三寶的義理先說一說，令歸依者能在住持三寶生起恭敬心，等到歸依者學佛一段時間之後，自然能了解理體三寶才是真正的歸依處。

第三項 功益

原文：△歸敬儀云：『經云：若人得聞常住二字，是人生生不墮惡趣。斯何故耶？以知法佛本性常故。一時聞解，熏本識心，業種既成，淨信無失。況能立願①歸依，奉爲師範。固當累劫清勝，義無陷沒。如經有人受三歸依，彌勒初會解脫生死。此乃出苦海之良津，入佛法之階位。但以罪多惡重，輕而慢者，雖曾受歸，隨緣還失。是故智人初受歸時，專心緣此，得名歸依。故感善神隨逐護助。』〔見釋門歸敬儀第二〕

淺釋：在講解第三項歸依三寶的功德利益前，有一個觀念必須先向大家說說：出家僧衆是三寶之一的僧寶，身穿佛製袈裟，口宣佛所說的正法，住持世間，爲衆生作福田。若皈依出家僧衆，即皈依了住持三寶，所獲利益是無量無邊。又所有出家僧衆都是人天的福田，凡皈依三寶後就不可起分別心，言我是皈依某某法師，對其他出家師父就不恭敬，那就有過失了。以下正式講解原文。

《歸敬儀》云：『經（疑是《涅槃經》）云：假若有人得已聽聞常住二字，是人生生世世不墮三惡趣。斯何故耶（這是什麼道理呢）？以知（這是因爲他知道）

法性、佛性是衆生的本性，是常住不生不滅的緣故。假使他一時能聽聞到佛或者他人的講說而能夠了解，並藉此熏習到他本有的第八識心田中；如此無漏的善法業種既能成就，那清淨的信心自然就無失了。何況他已經明白本性常住的道理，當然能夠立願來歸依三寶，將三寶奉爲親教師並以此作爲學習的模範。

歸依三寶之後，固然必當累生累劫能保有清淨無染的殊勝利益，從這種義理來說是無理由陷沒三惡道的因緣。如經（疑是《菩薩處胎經》或《彌勒下生經》）云：假如有人受了三歸依，將來在彌勒佛出世的龍華三會之初會就能解脫生死。所以歸依三寶，此乃（這是）出苦海之良津，入佛法之階位。（指：歸依三寶是出離生死苦海及成就佛道的必經之路）

但是，有的人以（因爲）所造的罪過多且惡業又重，對三寶心存輕視而且慢教者（的原故），雖然曾經受過三歸依，但會隨著他所造的罪惡以及輕慢三寶的因緣，還是會失去歸依三寶的功益。是故有智之人在最初受三歸依時，專心一意緣念此佛、法、僧三寶的殊勝功德，這才得名真正的歸依。因此之故，這個人能感得善神隨逐（跟隨在）身邊來保護幫助，而能真正獲得歸依三寶的功益。』

註解：

①立願：三歸三結與三誓，是歸依三寶的重心，經由在三寶前的立願，三歸就有戒的性質和作用。立願的誓言簡要如下——

三歸：

「我弟子某甲，盡形壽歸依佛，盡形壽歸依法，盡形壽歸依僧。」（如是三說即得戒）

三結：

「我弟子某甲，歸依佛竟，寧捨身命，終不歸依外道天魔。」

「我弟子某甲，歸依法竟，寧捨身命，終不歸依外道邪說。」

「我弟子某甲，歸依僧竟，寧捨身命，終不歸依外道徒眾。」（三遍）

三誓：發四弘誓願

「我弟子某甲，眾生無邊誓願度。」

「我弟子某甲，煩惱無盡誓願斷。」

「我弟子某甲，法門無量誓願學。」

「我弟子某甲，佛道無上誓願成。」（三遍）

歸依立願後，再作功德迴向：普願法界一切眾生，皆共成佛道。

原文：△歸敬儀又云：『以諸道俗有識之徒，皆須歸依三寶請求加護，所得功德無有限量。七眾約戒，前已受歸，不妨重受，重感無作。善惡既爾，戒亦通之。若未

受戒，止得但受翻邪三歸。日別六時，隨時便受。顯歸三寶，自誓不迴①。』

淺釋：太虛大師曾說：「念念之間皈依三寶」。本文則在告誡佛門七眾弟子，不要以為自己已經皈依過就自滿，不妨重受皈依來感得上品戒體。

《歸敬儀》又云：「以諸道俗有識之徒（指：佛門中想修行的七眾弟子），皆須歸依三寶請求三寶慈悲加被護持。以便在修行上所得功德能無有限量。」

佛門七眾弟子，約（在）他們受持戒法之前都已經受過三歸依。但爲了增上修行來考量，不妨重受歸依來重新感得上品的無作戒體。善惡既爾（指：翻邪惡爲良善的三歸既然可重受），七眾的戒法亦通之（指：受增益戒也是可以的）。

假若只受三歸依未受戒法，止得但名受翻邪三歸。至於受三歸依的時間，日別六時（六時，是指晝三時、夜三時。日別六時，是說明沒有白天或晚上的限制），隨時便受（隨任何時間都可以來求受）。這是爲了護念他的善心，所顯發出來歸依三寶的功德，讓他在自誓歸依三寶的時候，不會再迴心（生起退怯的心）了。』

註解：

① 不迴：指有人剛好善根發起要歸依三寶，如果沒有把握時間爲他歸依，恐怕以後就難再發起歸依的心。如同佛世有位喝醉酒的人跟佛陀說他要出家，佛陀觀察他累劫

以來不曾出家過，爲把握這難得的因緣就方便爲他剃髮，雖然次日清晨他還俗了，但畢竟已讓他種下得度的因緣。

原文：△歸敬儀又云：『如善生經云：若人受三自歸，所得果報不可窮盡。如四大寶藏，舉國人民七年之中運出不盡；受三歸者，其福過彼不可稱計。又校量功德經云：四大洲①中滿二乘果，有人盡形供養乃至起塔，不如男子女人作如是言，我某甲歸依佛法僧，所得功德不可思議；以諸福中，唯三寶勝故。又雜含經云：與須達交者，令受三歸，終生天上。有懷妊者，爲其胎子受三自歸；生已復受，後有知見，復教三歸。設有奴婢②客人懷妊生子，亦如是教。若買奴婢，受三歸及以五戒，然後買之；不能，不買。乃至乞貸舉息③，要受三歸，然後與之。若有施三寶物者，從世尊聞，稱名咒願④，乃得生天。佛言：善哉！如來有無上知見，審知方便，皆得生天。』〔已上皆見釋門歸敬儀第九〕

淺釋：本文前半段，說明做世間的有漏善行所得福報是比不上歸依三寶。而後半段中《雜阿含經》所說，我們如果詳細看，則能發現另一個主題，那就是「在家衆

（須達長者，此人乃證果的在家修行者）能為在家人授三歸依乃至五戒，並且還得到佛陀的稱讚。」但今日得比照菩薩戒所談「千里內無授戒師」才可以開緣，否則就有所違背住持三寶的僧相。當然從證果而言，初果以上即可稱為僧寶，那是不分道俗衆的。

《歸敬儀》又云：「如《善生經》云：假若有人受三自歸，所得果報不可窮盡。譬如有一個國家含藏金、銀等四大寶藏，其數量讓舉國人民在七年之中運出不盡。以這麼大的福德來跟受三歸者相比較，則其受三歸的福德超過彼國人民的福德，原因在於受三歸依的利益是不可稱量計算的。」

又《校量功德經》云：假使在四大洲中充滿二乘果（指初果至四果聖人），有一個人盡形壽供養這些聖人，乃至起塔來供養聖人入滅後所留下的舍利，所得的功德還不如善男子、善女人作如是言：「我某甲歸依佛、歸依法、歸依僧。」這是由於皈依三寶，所得功德是不可思議的。以（因為）世間諸福中，唯獨以歸依三寶是最為殊勝的緣故。

又《雜阿含經》云：只要與須達長者交往者，不管是家人或者朋友，須達長者一定會想辦法令他們受三歸乃至五戒。須達長者會告訴他們，受三歸五戒的人，命

終一定能生天上。家裡有懷妊者，長者會先教孕婦爲其胎子（胎兒）受三自歸；生下已後復受三歸；長大之後有知見（指：能明白所說的歸依意思），復教他去受三歸。假設家裡有奴婢、或者客人（作客的朋友）的太太懷妊生子，須達長者亦如是教。假若須達長者要買奴婢，必須讓他們先受三歸及以五戒，然後才買之；如果那些奴婢不能受三歸五戒，長者就不買。乃至有人來乞貸舉息，須達長者也要他們受三歸五戒，然後才把錢財與之（借給他們）。假若有施（供養）三寶物者（的人），從世尊處聽聞，世尊在接受施主供養後，爲他們稱名咒願（指：祝福迴向文），須達長者也會學佛陀來爲人祝福，乃至說受三歸五戒的人將來一定會得到生天的果報。佛陀知到須達長者這樣善巧度衆的作法就言：善哉（太好了）！如來有無上的知見（指：般若智慧），能審知種種教化世人的方便法門，須達長者也能善用種種方便來勸導世人受三歸五戒，讓他們皆能獲得生天的利益。』

註解：

- ① 四大洲：即四大部洲。在須彌山四周有四個大洲，東邊的叫東勝身洲，南邊的叫南瞻部洲（就是我們現在所住的地方），西邊的叫西牛貨洲，北邊的叫北俱盧洲。
- ② 奴婢：供人役使的人，男的稱爲奴，女爲婢。

③ 乞貸舉息：泛指一切財物的交換買賣、貸款生利息。

④ 稱名咒願：稱呼布施、供養者的名字而來祝福祈願；如：「所願布施者，必獲其利益，若為樂故施，後必得安樂。」等語。

原文：▲事鈔云：『大集云：妊娠女人恐胎不安，先受三歸已，兒無加害。乃至生已，身心具足，善神擁護。』〔見事鈔記卷三十九〕

淺釋：本文引用《大集經》說明歸依三寶的人，能得到善神的保護。

《行事鈔》云：『《大集經》云：妊娠（懷孕）的女人如果恐怕胎兒不安（指：害怕不能順利生產等事），可以先受三歸已（在此是指母親受歸依，而能兼資於胎兒。）胎兒自然無加害（指：胎兒中能安然成長），乃至生已，母子雙方都能身心具足，得到善神擁護。』

上來第三項「功益」講竟。以下講解第四項「懺悔」。

第四項 懺悔①

原文：▲事鈔云：『以信邪來久，妄造非法。今創歸投，必翻邪業。阿含等經並令先悔。涅槃云：發露諸惡，從生死際，所作諸惡，悉皆發露，至無至處。必論設懺，隨時誦習，亦得通用。』

資持釋云：『初敘意，但使未歸三寶，皆名信邪。隨順生死，皆名邪業。阿含下，引示。涅槃生死際，即無始時。無至處，即未來際。謂成佛果證大涅槃，即名涅槃爲無至處，言其臻極更無所至故。必下，指法。隨時，謂逐人別述。通用，謂如諸經但懺三世②十惡等。』〔見事鈔記卷三十九〕

淺釋：在講解第四項懺悔前，先自我反省：我們所以沈淪於六道受苦，原因在於不勤求懺悔，反而更加造作惡業。又者，佛言：蠢動含靈皆有佛性，凡有心者皆當作佛。我們於無量劫來背覺合塵，出生入死不得解脫三界苦的道理，在於不能深信歸依三寶。所以佛陀說皈依三寶之前，必須先行懺悔。以下就正式來解釋——

《行事鈔》云：『假使有人想受三皈依，以（因爲）他過去相信邪業以來已經很久了，而且虛妄造作了很多非法的事情。今天想要創（開）始歸投三寶，所以必須先翻除邪業。因此佛陀在《阿含》等經中，都並且令受三皈依的人先懺悔他往昔

所造的惡業。又《涅槃經》亦云：真心發露諸惡的戒子，必須從無始生死之際（以來），將所作身、口、意種種諸惡業，於受皈依前悉皆發露，乃至懺悔到無至處。至於所行的懺悔法，必須論及所設的懺悔內容，或者隨著時下所誦習的懺悔文（如：往昔所造諸惡業……），亦得通用懺三世、十惡的懺悔文。」

《資持記》解釋云：「最初一段文是敘述爲什麼皈依前要先懺悔的意義，在於信邪已久及邪業在身。信邪及邪業是什麼意思呢？但使（只要是）未歸依三寶前，皆名信邪；不知修行而隨順生死，所造作的種種業皆名邪業。」

「阿含等經」以下的一段文，是引《涅槃經》來明示要如何懺悔。《涅槃經》中所說的生死際，即是指從最初無始生死以來的那個時候。無至處，即是指盡未來際。就是所謂成佛果、證大涅槃，到達無罪可懺悔的地處，這即名涅槃爲無至處，也就是所言其臻極更無所至故。（指：修到最圓滿的佛果了）

「必論設懺」以下的文，是指懺悔的方法。隨時者，就是所謂隨逐時人常用的懺悔文或者是其他的別述（指：特別撰輯的懺本等）。通用者，是謂（說）如同諸經中所主張，但單只有懺悔過去、現在、未來三世或者懺悔殺生、偷盜……十惡等的懺悔文。」

註解：

- ① 懺悔：懺，是梵語「懺摩」的簡稱；悔，是華語「悔過」的意思。懺，是發露過去所作的舊惡；悔，是知錯以後不會再作。懺悔，即是華梵並用。
- ② 懺三世：過去及現在所造的惡業可以懺，未來還沒到怎麼懺呢？這是指悔改未來而不更作惡。

第五項 作法

原文：▲羯磨註云：『善見論云。並須師授①，言音相順②。若言不出或不具足、不稱名、不解，故不成。』【見隨機羯磨第三③已下所引羯磨文皆然，不再註出。】

【受五戒八戒時，亦應準此。文略不出。】

淺釋：在講解第五項作法前，我們必須認識「作法」的先決條件在於「尊師重道」。受三歸依及領納戒體，其成就來自於戒師。戒師就好像電燈的總開關，弟子必須經由開關的啟動才能發光。所以在作法受戒時必須以恭敬心來聽從戒師的教導。首先本文引述《善見論》來說明歸依的作法條件。

《羯磨註》云：「《善見論》云：受三歸依時，並須師授（指：戒師與戒子雙方都必須），言音相順。什麼才算是言音相順呢？文中是從反面來談不是言音字句相順的情形，即是：若言不出聲音或者出聲而所念的文不具足；出聲念但不稱自己的姓名（法名）；受戒者不瞭解所念歸依文的語句。（另外，受戒者必須等戒師念完一句後才念，不得同時念甚至搶先念。）只要具有上述任何一種情形，就不算是言音相順，是故不成就受三歸依。」

文末，弘一律師以小註文來說明原文的出處，並且指出佛弟子在受五戒或八戒時，亦應準此，必須經由師授及言音要相順。在此已說明，於五戒及八戒那二節的作法一項文中，就省略不出了。

註解：

① 師授：是「師資授受」的簡稱，在大正藏第四十卷頁四九五下作「師受」。意思是指戒師是能授的人，戒子（資）是所受的人。

② 言音相順：這是從戒師及戒子雙方方面來談的，是說明受歸依時的三業相狀。

③ 見隨機羯磨第三：在整理過程中，發現有幾處恐怕是手民之誤的錯別字及段句不明，學人只是直接修改並沒有註解說明。今對小註原文「見隨機羯磨第二」，更正為「第三」，係對照大正藏第四十卷頁四九五下。此「第三」乃指「諸戒受法篇第

三」，又對照今通行的《隨機羯磨疏濟緣記》卷中第十之標題，更確信是印刷上已有錯誤。如果還有疑，可再對照卷七之標題。

原文：▲事鈔云：『智論云：互跪①合掌。在比丘前。（五眾得作）當教言：我某甲盡形壽歸依佛、歸依法、歸依僧。（三說）即發善法。次結云：我某甲盡形壽歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟。（三結）』

資持釋云：『一具儀。二對境。三作法。言某甲者，稱己名也；盡形壽者，述所期也；歸三寶者，是所投也；言發善者，明非戒也。後三結者，重更囑累，不令忘失也。』【見事鈔記卷三十九】

淺釋：本文是《大智度論》所談的歸依儀式。

《行事鈔》云：『《大智度論》云：想受三歸依的人，必須互跪合掌，恭敬地跪在比丘師父前（出家五眾皆得作歸依師）。這時比丘應當教言，我某甲盡形壽歸依佛、盡形壽歸依法、盡形壽歸依僧（三說）。在這個時候，即發起善法的種子，也就是感得三歸依的體。其次教言三結云，我某甲盡形壽歸依佛竟、盡形壽歸依法竟、盡形壽歸依僧竟（三結）。』

《資持記》解釋云：「在歸依的儀式中，必須具備三個條件：一、具儀，具修威儀，指互跪合掌等外相。二、對境，指有授歸依的法師。三、作法，指乞戒的言詞。言某甲者，是稱自己名也，簡別不是他人；盡形壽者，是敘述所受的期限也；歸三寶者，是所歸依投靠的對象（境）也；言發善者，說明是屬於三歸體並非戒體也。後面的三結者，是歸依師父重覆更囑累（一再叮嚀）歸依弟子，不令其忘失你已是歸依三寶的佛門弟子也。」

註解：

①互跪：是指「胡跪」，而非「長跪」，弘一律師《有部毗奈耶相摘記》之附錄引《寄歸傳》云：「言長跪者，謂是雙膝踞地，豎兩足以支身。舊云胡跪者，非也。五天皆爾，何獨道胡。」故今言「互跪」者，乃指右膝著地（跪）、左膝成屈形而令身體直立。如佛經所云：「右膝著地，合掌恭敬，而白佛言。」

原文：▲業疏云：『多論曰：「言三歸者，以何爲性？有論者言：教無、教①性。此就所發教之業，從體明性故。若淳重心，有無教也。」無教者，此明業體：一發續現，不假緣辦，無由教示方有成用，即體任運能酬來世，故云無教。今時經論多

云無作，義例同也。」

濟緣釋云：「引問中，性即是體。解中三，初正定體，教無教性。彼論續云：受三歸時，胡跪合掌（身也）、口說三歸（口也），是身口教，若淳重心，有身口無教②。」此就等者，疏家斷也。教爲能發，由教發得無教，故云所發教之業，即以無教爲性也。無教者下二，釋名。一發謂初念，續現即第二念。教猶使也，謂非教使之然，任運自然酬因感報故也③。今下三會異。即善生、成論、雜心等也。」

淺釋：前文談到受三歸依並不感得戒體，所以本文接著討論三歸依的體是何物呢？

《業疏》云：「《薩婆多論》問曰：「現在所言三歸者，是以何爲體性呢？有論者（指：說一切有部的論述）言：三歸是以教、無教爲體性。此是就正式受三歸時，身業互跪合掌，口業稱念三歸誓詞，所感發教之業體而言，並且從業體來說明是以教作爲無教的體性故。因此，假若受三歸依的人是以淳厚殷重、至誠懇切的心來稟受三歸體，經由作法儀式就有可能感發三歸的無教（無作戒體）也。」

無教者，在此處的意思是說明三歸依業體的形成次第：在剛剛受完三歸依後的第一念，教性（作戒體）發起並且圓滿了；無教性（無作戒體）的三歸體在第二念中相續現起，是不須假借任何因緣來成辦，也無須經由教導指示方（才能）有成就

無教的功能作用。這個意思即是指一旦受了三歸依之後，其體性就可以任運地能夠酬（實現；生起）未來世的善惡果報，故云無教。今時經論多云無作，其義理跟事例與無教的意思都是相同也。』

《濟緣記》解釋云：「引《多論》所問的文中，所說的業性即是指戒體。在解釋所問的答覆中分為三段：最初一段文是正式決定三歸體，是屬於教及無教性。彼《薩婆多論》續云：受三歸時，胡跪合掌是身教也，口說三歸誓言是口教也，這就是身口教（作戒體）；若以淳厚殷重至誠懇切的心，才有身口無教（無作戒體）。此就等者疏家斷也（這就是與《多論》持相同見解的著疏家所斷定的）。身口教為能發，由教所發而感得無教的體性，是故云所發教之業，即以無教為體性也。」

無教者以下二段文，是解釋名相的意義：一發的意思，就是所謂受完三歸的初念，續現即第二念。教猶使也（指：教好像是驅使的媒介），謂非教使之然（指：無教的產生並非經由教所驅使而成就的），是任運自然酬因感報故也。今時經論以下，是將無作、無教、無表三種表示戒體的名稱會通，名雖有異然意義相同。所說的經論，即指《善生經》、《成實論》、《雜心論》等也。』

註解：

①教、無教：《多論》所稱的教、無教，在《俱舍論》中稱為作、無作；在《成實論》中則名為表、無表。這是指業在行者心中所留下來的某種影響力，也可以說是一種「業性之餘勢」的作用。

②身口無教：身口二種是屬於教（有表色），無教是屬於無表色。經由身口來稟受三歸依之後，無表就落入我們的意地之中，由於是以淳重心透過身口二教所感發的，所以名為身口無教。

③教猶使也，謂非教使之然，任運自然酬因感報故也：這是說明無教（無作戒體）不是在外相上經由戒師念一句歸依佛，戒子跟著念一句歸依佛，就能夠感得的，而是必須在因地上以淳重心來求受三歸依，才能任運自然感得無作戒體的果也。

原文：△業疏又云：『作法之時，知三說已，無作便生。故能不昧於作業也。』
濟緣釋云：『三說已者，此據初念已前，通名為作；無作便生，即約次念，徹至盡報也。能授所受，知業成處，故不昧也。』【已上皆見業疏記卷十】

【已上疏文二段及釋文，示三歸所發之業體，初學難解，宜參觀戒體門。】

淺釋：本文在探討三歸所發的業體是在何時生起。

《業疏》又云：『在歸依作法之時，應該知道是在戒子念完三歸依文的三說已

（指結束時），三歸的無作業體便生起。因此之故，能傳授的戒師以及所納受的戒子，是不可以闇昧於作法之業（指：得三歸體的時間）也。」

《濟緣記》解釋云：『三說已者，此是根據初念已生起之前，通名爲作；在第二念時，無作便生。這是什麼意思呢？那即是約（就）無作業體在次念生起之後，徹至盡報也（直到死亡時才滅去）。所以，能授的戒師與所受的戒子，必須了知業性（無作業體）成就的時處，是故方可以名爲不昧於作業也。』

弘一律師針對已上《業疏》文二段以及《濟緣記》所解釋的文，雖然已明白顯示出三歸所發之業體，但這對初學者而言還是很難理解，所以告訴我們宜當參觀（考）戒體門中「所發業體」一節。

第六項 料簡

原文：▲羯磨註云：『此但受歸法，無有戒法。故母論云：三歸下有所加，得歸及戒；若無加者，有歸無戒。』

淺釋：現在所要講的第六項料簡，是以智慧來簡別與受三歸依有關的問題。

《羯磨註》云：『此翻邪三歸中，但受歸法，無有戒法。是故《毗尼母論》云：如果受三歸依以下，還有所加受五戒等戒法，則得名歸及戒（即五戒三歸等名稱）；若無加受戒法者，但只有三歸，無（沒）有戒法。』

原文：▲業疏云：『多論問：稱於佛法，不稱僧者，乃至互少，得成歸否？答：不成受也。』

濟緣釋云：『乃至互少，謂但稱佛，而不稱法；或稱法僧，而不稱佛。』

淺釋：本文在簡別受三歸依作法時，因稱名言詞不具足，是不能成就受三歸依的。

《業疏》云：『《薩婆多論》問：受三歸依時，只是稱於（言）歸依佛、歸依法，而不稱歸依僧者，乃至彼此間互相減少稱名時，能得成就歸依否？答：不得成就受三歸依也。』

《濟緣記》解釋云：『乃至互少者，是謂（說）但稱歸依佛而不稱歸依法、歸依僧（指：三寶只歸依其中一寶）或只稱歸依法、歸依僧而不稱歸依佛。（指：三寶中只歸依其中二寶）』

原文：△業疏又云：『又問：得從三師各受一歸否？答：不得。』

濟緣釋云：『三師各受，答不得者，人法俱異故。』

淺釋：本文說明從三師各求受一歸，那是不成就受三歸依的。

《業疏》又云：『又問：受三歸依時，得（可以）從不同的三位法師各受一歸否（在此包括從二師受）？答：不得（不可以）。』

《濟緣記》解釋云：『從三師各受一歸，回答不得者的理由，是因為人（指：能授歸依的戒師）、法（指：所歸依佛、法、僧三寶的儀式法則）俱異的緣故。』

原文：△業疏又云：『又問：得一年半受否？答：得隨日多少受三歸也。』

濟緣釋云：『彼宗五八局時，三歸通故①。』

淺釋：本文討論有關受三歸依的期限。

《業疏》又云：『又問：受三歸依的時限是多久，得一年半受否？答：依受歸依者的意思，得隨日多少受三歸也。』

《濟緣記》解釋云：『彼薩婆多宗主張，五戒受戒期限必須盡形壽，八戒是一日一夜，兩者都局於特定的時限；三歸依則通於盡形壽乃至一日一夜，這是隨順歸依者意思的緣故。』

註解：

①五八局時，三歸通故；如果是依四分律宗則有不同說法，五戒跟八戒都可以通多通少，並不限局時日；三歸則採取《大智度論》的說法，主張是盡形壽來歸依三寶。

原文：▲業疏云：『五趣爲言，皆得受也。除報重者，自餘山間空遠，輕繫地獄，皆成三歸，除不解者。』

濟緣釋云：『修羅遍在五道，故但云五趣。除報重者，別簡下趣，以人天二趣，自可受故；文舉輕獄，鬼畜類知。除不解者，通簡五趣，以人天不解，亦不成故。』【已上皆見業疏記卷十】

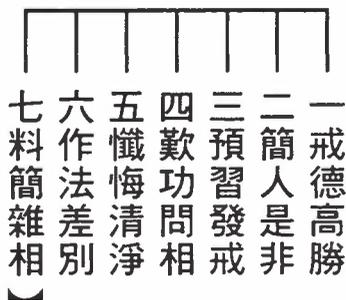
淺釋：本文說明六道衆生都可受三歸依，除無間地獄及不了解歸依言詞的衆生。

《業疏》云：「歸依對**五趣**（即六道衆生）爲言（而言），皆得受也。除惡報重者墮於無間地獄，自餘（除此之外）位於山中、人間、空曠（曠野）、遠處種種的輕繫地獄，只要這些輕繫地獄的衆生能有適當因緣（如蒙山施食、傳授幽冥戒等）能夠來受歸依，皆可成就受三歸依，除了**不瞭解戒師所講歸依的意義者**。」

《濟緣記》解釋云：「因爲阿修羅道的衆生**普遍在五道中**，是故但云**五趣**。除報重者，特別簡擇下趣（三惡道），其中無間地獄衆生，因爲受苦無間斷所以根本沒有喘息的時間來受三歸依。復以（又因爲）六道的中，業報較輕的人**天二趣**，自然是可以受三歸故；但爲了簡別其餘三惡道的衆生是否可受三歸依，所以文中舉出輕獄的衆生因爲受苦的時間還有間斷，所以還有機會受得三歸。同樣地餓鬼、畜生受苦也有間斷，是可以類知能受三歸依。除**不解者**，這是**通簡五趣**，以（因爲）業報較輕的人**天二趣**的衆生，如果**不瞭解戒師的言語**，亦不成就受三歸故。」

第二節 五戒

【原文】：【五戒中分爲七項



【淺釋】：上來將第一節「翻邪三歸」講竟，希望在坐的同學（居士）如果還沒有受三歸依的，爲了自身的利益，也爲了利益其他的衆生，趕快找時間去求受三歸依，如果還能加受五戒，那就更好了。以下我們開始來講解**第二節五戒**。「人身難得，佛法難聞」，今天我們能得人身，是我們過去世曾奉行「五戒」，因爲受持五戒是得人身的基本條件。又現在世界的人口總數已達五十億之多，這麼多的人真正能夠聽聞到佛法的又有多少呢？「佛法難聞」由此可知。今日我們既然能聽聞佛法，那是表示我們有善根福德因緣，所以我們應該好好把握這「難得人身」，將所聽聞的佛

法運用到日常生活中，這才是真正的修行者。以下我們就正式講解「五戒」：

在第二節**五戒中共分為七項**來說明：

- 一、奉持**五戒的德行高超**是勝過布施所得的功德。
- 二、**簡別受戒人**看他有沒有**是非**（指遮難）。
- 三、**預先學習得戒的因緣**才能**感發五戒的戒體**。
- 四、**讚歎受戒的功德**並且**詢問戒子**要受的五戒**戒相**。
- 五、**戒子在受戒前**必須先**懺悔清淨**然後再來**納受戒法**。
- 六、**正式作法受五戒法時**也有**臨時開導**等三支的**差別**。
- 七、**料簡**中舉出多宗與成宗有**六種雜相**，以此**簡別受五戒的相關問題**。
首先講解第一項「戒德高勝」。

第一項 戒德高勝

原文：▲羯磨註云：『經云：有善男女布施滿四天下①眾生四事②供養，盡於百年，不如一日一夜持戒功德。以戒法類通情非情境故也。』

業疏釋云：『初受戒時，已行三施盡眾生界。故財有量，不及此也。盡形不盜者，已施法界有情之財。言不殺者，已施法界有情無畏，即用戒法行己化他③，即名法施遍眾生界。財爲局狹，集散之法，能開煩惑、惱害之門；戒法清澄，故絕斯事。』

濟緣釋疏云：『初總示：以初受時，立誓斷惡遍生境故。財、法、無畏施爲三施。盡下二，別列：不盜不妄取即是施財，不殺無侵惱即施無畏，此二自行令他做之即法施也。財施濟彼困窮，無畏令他安樂，此二即慈悲也；法施使彼開悟即智慧也。三者既備，其勝可知。財下三，通結：初句，示財施局狹：一不具三施，二不遍生境。集下，明財施生過：集則不免貪求，散則寧無取捨，得者則喜，不得則瞋，能開煩惱，故不及戒。』

淺釋：本文從持戒是通於情與非情境，並且已具足三種布施來談，所以是勝過世人以財布施所得之功德。

《羯磨註》云：『《善生經》云：有善男子、善女人，以財物布施遍滿四天下眾生的四事供養，而且是盡於百年地行布施供養。然而所得的功德，卻不如有人一日一夜持戒的功德。以（這是因爲）戒法類（都是）通（嘉惠）於十法界有情及非情境界的緣故也。』

《業疏》解釋《羯磨註》云：『如果有人最初受五戒時，能如法奉持不毀犯，所得的功德就如同已經奉行財、法、無畏這三施盡遍於十方所有眾生界。故說以財物布施是有量的，遠不及此持五戒的功德也。因爲一旦受持五戒，就能盡形壽不盜取法界有情眾生之財者，這就已經布施法界有情之財了；言盡形壽不殺生者，就已經布施法界有情無畏（沒有被殺害的恐怖）了；現在即然應用五戒的戒法來行己化他，這就即名法布施遍滿眾生界了。何況財施爲局限狹隘，並且是屬於收集散布之法，所以能開啓煩惑、惱害有情之門徑。而奉持戒法則心性清淨澄澈不動搖，是故能斷絕財施集散所帶來惱害眾生等斯事。』

《濟緣記》解釋《業疏》云：『在《業疏》最初一段文是總示：說明以（因爲）初受五戒時，已經在三寶前立下誓言要誓斷一切惡、誓修一切善、誓度一切眾生，加上所發的願是普遍於十法界有情眾生境界的緣故。因此，持戒就具足了財

施、法施、無畏施。這財、法、無畏施，合起來名爲三施。在盡形壽以下這第二段文，是從五戒中舉出不盜、不殺這一條戒法，來分別羅列出持戒殊勝的理由；盡形壽不盜，就是不妄取十法界有情的財物，這即是施財；盡形壽不殺，就是無侵犯惱害十法界衆生的性命，這即是施無畏；依此不殺、不盜二條戒法，自己能如法奉行且能令他人做效學習之（持戒），這即名爲法施也。又因爲財施能拔濟彼（衆生）的困苦貧窮，無畏施能令他（有情）的生命安樂，此二種施具有與樂拔苦的功用，這即是慈悲也；法施則能使彼（衆生）開悟，這即是智慧也。是故持戒一法已具「悲智雙運」，並且具足了財施、法施、無畏施，這三者既然都具備了，其持戒的功德比布施殊勝自然可知。在財爲局狹以下是解說第二段，是爲了會通全文所做的結勸：初句「財爲局狹」，明示財施局限狹隘的原因有兩點：一、不具足三施的功德；二、不能普遍利益十法界有情衆生境。集散之法以下，則說明財施所生起的過失：因爲集則廣收財物，不免令自己心生貪求，他人見了或許也會生起嫉妒瞋恨；縱然在行散法（布施）時，由於自己的心行不平等，是則寧無取捨，既然是所有取捨所要布施的對象，所以會導致得者則喜，不得者則瞋。由此可知，財施能開啓衆生煩惱之門，是故不及持戒的功德。』

註解：

- ① 四天下：即四大部洲。
 ② 四事：布施衣服、飲食、臥具、湯藥，稱為四事供養。
 ③ 行己化他：以奉行戒法的功德來利益自己，並且依此教化他人也能獲得持戒的殊勝功德，所以叫做行己化他。

原文：△羯磨註續云：『論云：由戒故施得清淨也。』

- 業疏釋云：『智論云：若不持戒，得財施者，多貪不淨①，以利求利，惡求多求②。故使來世受不淨果。如牛羊豬狗衣食粗惡。若持戒者，既絕惡求，清淨行絕③，乃至佛果。』

濟緣釋疏云：『前明破戒行施之損，若下，次明持戒行施之益。』〔已上皆見業疏記卷十〕

淺釋：本文說明持戒的人能獲得清淨的果報。

《羯磨註》續云：『《大智度論》云：由於持戒的緣故，所布施的財物是如法獲得的，所以能感得未來清淨的果報也。』

《業疏》解釋云：『《大智度論》云：修行者假若是不如法持戒，而以所得財物布施者，這是屬於多貪不淨的人。又由於是以利求利，惡求多求，種下這些貪心的惡因，是故使來世感受不淨（指：不如意）的果報，例如感召牛羊豬狗等畜生的果報；即使能出生在人道，也是衣食粗惡的果報。假若是如法持戒者，既能斷絕惡求的三業行爲，就能具足清淨梵行絕（圓滿），乃至成就無上佛果。所以說行持布施、持戒等六波羅蜜，重點在於心念的純淨，而不在事相上的偽裝造作。』

《濟緣記》解釋《業疏》云：『前面《智論》以下的文，說明破戒行布施之損（過失），會感得不淨的果報。若持戒者以下，是其次說明持戒行布施之利益，在於能梵行清淨，乃至能成就佛道。』

註解：

① 多貪不淨：雖然有人說他收集錢財，是爲了做財物上的布施，但是在他的心念上，大「多」數的時間是以「貪」求爲主，所以布施所貪得的財物，還是屬於「不淨」的布施。

② 以利求利，惡求多求：《濟緣記》解釋云：「以利求利，謂販賣治生；惡求謂邪利活命，多求即貪婪無厭。」。這些都是於貪相應的不淨心念。

③ 絕：在此當副詞用，指極、最，可引申爲「圓滿」的意思。

第二項 簡人是非

原文：▲羯磨註云：『當於受戒前，具問遮難①。故善生經云：汝不盜現前僧物②否？於六親所③、比丘比丘尼所④行不淨行否？父母師長有病棄去否？殺發菩提心⑤眾生否？』

濟緣釋云：『註中四種⑥，乃性重中極重之者，白衣有犯，障戒不發。不列大妄，非彼犯故。見病棄去，可攝殺中。』

【若有遮難者，懺淨可受五戒①。唯污尼或污比丘者，已後不許出家②。】

淺釋：本文說明受五戒前必須先問遮難，意思在於審查戒子有沒有資格來受戒。

《羯磨註》云：『戒師應當於受戒前，具足詢問受戒者，今生以來有沒有作過佛法中所不容許的大罪過。如果有作過，就成遮障，難以受戒，這就叫做遮難。是故《善生經》詳云四種遮難：一、汝不盜現前僧物否？二、於六親所、比丘比丘尼所行不淨行否？三、父母師長有病棄去否？四、殺發菩提心眾生否？』

《濟緣記》解釋云：『在《羯磨註》中所引《善生經》的四種遮難，乃是殺、盜、姪、妄四種性惡的重罪（四根本重罪）中最為極重之者，白衣（在家人）如果有犯，則能障礙受戒，因為不能感發戒體的緣故。又，遮難中不列大妄語（指：妄

說聖人的境界等），是因爲非彼（白衣）所能犯的緣故。文中第三種，見父母師長有病故意捨棄離去，是指間接殺生，所以可收攝在殺生戒中。』

註解：

- ① 遮難：指遮障聖道，難做受戒的道器，來成就三乘聖果。另有一種說法，是指輕遮與重難，如出家戒中的十六輕遮與十三重難，重難則障礙出家，輕遮爲患較輕，如果不染污僧相者，可與授戒，有則不可。
- ② 現前僧物：是屬於一結界中（大界內）現前大眾僧共同的擁有物。
- ③ 六親所：在五戒中，不邪淫的罪過，可分爲三品：其中，與父子兄弟、母女姊妹六親行姪者，爲上品罪。（六親中，父族有三：父（長輩）、子（晚輩）、兄弟（平輩）；母族也有三；母（長輩）、女（晚輩）、姊妹（平輩）。）
- ④ 比丘比丘尼所：在一切姪戒中，以破淨戒人的梵行者，罪過最重。文中所謂「淨戒人」，是指受了比丘、比丘尼戒、式叉摩那、沙彌、沙彌尼戒，乃至受持八關齋戒於其齋日的佛弟子（專指在家二眾）。
- ⑤ 菩提心：菩提，舊譯爲道，追求正道的心，就叫做菩提心。新譯爲覺，尋求正覺的心，名爲菩提心。菩提心是修學大乘佛教的重要一環，如：《大智度論》卷五十三提出五種菩提，一發心菩提、二伏心菩提、三明心菩提、四出到菩提、五無上菩提。另外《勸發菩提心文》也提出邪正、真偽、大小、偏圓來簡擇所發的菩提心。
- ⑥ 註中四種：根據見月（讀體）律師所編的《授五戒正範》，則是分開四種而列舉七

條：一、盜僧物，二、於六親男女中行姪，三、污破僧尼梵行，四、父病時捨去不顧，五、母病時捨去不顧，六、師長有病時捨去不顧，七、殺害發菩提心眾生。

另外，在此針對弘一律師的小註文，再註解如下：

① 若有遮難者，懺淨可受五戒：其理由，詳見下文所談之內容。

② 唯污尼或污比丘者，已後不許出家：污比丘（尼），是名破淨戒，也稱為污梵行，但必須是第一次破。如果比丘（尼）已經先被他人破毀，再次與之行姪者，不成破淨戒罪，但為邪姪罪。如果不受五戒而破他人淨戒，雖未受佛戒，沒有犯戒罪，但其永不得求受一切佛戒，永遠被捨棄於佛法大海的邊外，所以稱破淨戒者所犯的罪，名為邊罪。

原文：▲業疏云：『如成論中，五逆罪①、賊住、污尼，毗尼不許者。是人為惡所污，能障聖道，故不許出家。若為白衣，得善律儀，不遮修行施慈等善，有世間戒。準此有過，如文不合。必懺蕩已，二教無違。但業重障深，不發具戒也。』

濟緣釋云：『初引文中二：初明制出家意。若下，明通在家意，且令誘接住善道故。施慈等者，布施修慈，皆世福故。準下，次義決：雖通五戒，必約懺淨為言，有過不懺，如註所簡，故示不合。二教即世教與佛制也。恐疑懺淨容可出家，

故約深重釋通教意。』〔已上皆見業疏記卷十〕

淺釋：本文特別強調犯有五逆罪等重難者，是不允許出家的。

《業疏》云：『如《成實論》中提到：如果有人犯了五逆罪、賊住、污尼（比丘）等重難，在佛所制的毗尼（戒律）中是列入不許出家者（的難緣）。這是由於是人為（被）惡業所污染，能障礙三乘聖道，是故不許出家。假若此人想受五戒為白衣（指：受五戒成爲在家的佛弟子），還是可以得善律儀（指：能得五戒的戒體）。因爲在佛未出世前，輪王、天王就以五戒、十善來教化人、天，所以佛陀不遮止此人修行布施、慈悲喜捨四無量心等世間的善行，給予此人還有受世間戒來行十善等世間善行，此人因此可能感得人天果報，不至於墮落三惡道，受無量的苦報。』

不過，準此《成實論》的主張，犯五逆罪、賊住、污尼等遮難者可以受五戒，這樣的說法是有過失的，是如（跟）《善生經》的經文不合的。所以，必須先如法懺悔，把罪業蕩除（懺清淨）已後，在世間的善行及佛所制的毗尼這二種教法都無違背的情況下，才能給予此人受五戒。但由於此人業重障深，是不能感發十戒及具足戒也，故不許出家。』

《濟緣記》解釋云：「最初引《成實論》的文中，可分為二段來說明：最初從五逆罪以下的文，是說明佛制出家必須簡別遮難的意義。若為白衣以下，是說明雖有遮難也可通受在家五戒的意義。這是佛陀方便的教化，且使令人能受五戒，來誘導接引此人安住善道的緣故。施慈等者，是說明此人行布施、修持慈悲喜捨，皆為世間的善福故。」

在「準此有過」以下的文，是其次說明宣祖依義理所作的判決：雖然犯五逆等罪的人可通融來受五戒，但必須約（從）此人已經真正懺悔清淨為言（而言），假使此人有犯五逆等罪過而不懺悔清淨的話，就如《羯磨註》中所簡別犯有遮難的人，是故云不合受戒。二教的意思，即是指世間的教法與佛所制的毗尼制教也。又恐怕有人會懷疑（認為）懺悔清淨之後，佛制容許可以出家，是故宣祖約（從）障深業重不能感發出家戒的道理，來解釋懺悔清淨只通融受在家五戒教法的意義。』

註解：

- ① 五逆罪：是指不順於世出世間的教理所行的五種罪過。即弑父、弑母、弑阿羅漢、出佛身血、破羯磨轉法輪僧；如果加上弑阿闍黎、弑和尚二種罪過，則稱為七逆罪，亦名七遮罪。

原文：〔五逆賊住，污尼或比丘，皆十三難攝①，已後不許出家。賊住者②，未受具足戒人，竊入僧中共受利養，或盜聽正作羯磨等，即成出家之障礙。若白衣偷閱僧戒律，或但聞僧中說戒，雖非障礙，亦佛制所不許③。如戒疏云：下眾④無知，多生慢習，制令耳目不屬⑤，則重法尊人，生其欽仰。是蓋恐起輕易之心⑥，故制不許與賊住異也。〕

淺釋：這段文是弘一律師的註解，是針對「賊住」一詞來釋疑。

假使有人犯了五逆罪、以賊心入僧團而住、污染了比丘尼或比丘清淨的梵行，以上種種罪過，皆是十三重難所收攝。佛制只要犯到其中一條，已後不許出家。

五逆、污尼或比丘，在前面的註解中已經詳細說明過，現在就針對「賊住」來說明。所謂賊住者，可從二種情形來探討：第一、未受具足戒人（在此專指私自剃頭著染衣的外道及在家人），竊入僧團中共同接受利養；第二、是指沙彌等下眾乃至白衣、外道，或者進入僧團盜聽比丘僧（尼）正作羯磨法等（等，是表示還有其他情形，如破了四根本重罪不作法懺而不還俗，也收攝在賊住的範圍內），如果有以上的情形，即成爲以後想出家或想受具足戒之遮障，而難以出家或得戒的因緣。

另外有無賊住，以下二種情形必須分辨清楚：第一、假若在白衣（含沙彌等下衆）的時期，就曾經偷閱（指：私下閱讀）比丘僧（尼）的戒律；第二、或者路過集會所（布薩堂），但聞（只是聽到）比丘僧（尼）正作羯磨法及僧中說戒，這樣的情形雖非障礙，然亦（也）是佛制所不許。爲什麼佛陀會不允許呢？就如同在《戒本疏》就曾解釋云：沙彌等下衆因無知的緣故，大多會生起慢習（指因不了解律文深義，而輕忽律中教法），是故佛制令沙彌等下衆耳目不屬（指耳不聞、目不見比丘僧（尼）的戒律以及作羯磨法。）；經由這樣的制定，沙彌等下衆則能夠重視戒法並尊敬已受大戒之人，如此才能生其（指：令沙彌等下衆生起）欽慕敬仰戒法及師長之心。是故當知，佛制白衣等不許偷閱僧戒律及聽聞僧中說戒，蓋（實在是）恐怕白衣及沙彌等下衆生起輕易之心。由以上所說故知：佛制不許與賊住，兩者之間是有所差異（不同）也。

註解：

①十三難：律中詳載十三難，說明六道眾生多戒障，唯人道的眾生得出家受戒，但身為人還必須沒有以下的十三難——一、邊罪難：指白衣時曾受過五戒乃至出家受具足戒而犯殺盜婬妄四根本重罪，隨其所犯任何一條就是被棄於佛法邊外，所以名爲邊

罪。二、污比丘（尼）：於白衣時犯淨戒之比丘（尼）者。三、賊住入道：曾於白衣或沙彌等下眾時，盜聽比丘僧（尼）說戒羯磨，詐稱爲比丘者。四、破內外道：原先是外道，進入佛門受具足戒後，又捨戒還復外道；以後又想來佛門出家受戒者，這種人在內（佛門）、外道，因爲志性不定，所以名爲破內外道。五、黃門：是指五種不男，即（一）生不男：人一出生，男根就不完全；（二）捷不男：人以刀割去其男根；（三）妒不男：是說平常好像沒有男根，但是看到他人行姪的時候，因生嫉妒心而感發男根生起。（四）變不男：是指根有變現的能力，遇男則變爲女根，遇女則變爲男根；（五）半不男：指半月能有男根；半月不能。六、弑父。七、弑母。八、弑阿羅漢。九、破僧：是專指破羯磨轉法輪僧，如果是破羯磨僧，則不列入破僧的重難。十、惡心出佛身血。十一、非人：指八部鬼神所變化的人形者。十二、畜生：指畜生能變化爲人形者。十三、二形人：指同時具有男女二根者。

- ②賊住者：與弘一律師同期弘揚戒律的慈舟大師，著有《四分律比丘戒本懸談》，文中引律藏說明賊住有下列六項：一、覆罪不懺，相同比丘；二、捨戒不求，更作比丘；三、未受具戒，盜見盜聞；四年未滿廿，受具不退；五、內懷外道，來受具戒；六、既受具已，不肯學戒。若依《佛光大辭典》P.5610頁的解釋：「賊住，以賊心而住之意。又作賊盜住、賊心入道。即指於教團（僧伽）中，爲得利養與生活，或爲偷盜教法而出家者；或指年齡未滿二十，不能正式具受足戒而混於受戒隊伍中者。」
- ③佛制所不許：弘一律師在註解文中並不很詳盡，現引據古來弘律大德所言來說明。白衣及沙彌可以閱覽比丘戒法否？關於此事，大致有二種說法：一、不可閱讀；近代

弘律者，大多依此說。如清初·弘贊律師在其《四分律比丘戒本如釋》中云：「三世諸佛，俱說經律論三藏聖教。經論二藏，咸通在家出家；惟律一藏，比丘獨持，如王秘藏，非外官所司。故白衣沙彌，若先覽者，後永不得受大戒，罪與五逆同例。爲師者，最宜謹慎。」二、可以閱覽；如北宋·靈芝律師在其所著《行事鈔資持記》云：「問：私習兼唱，未具忽聞；及未受前，曾披經律，因讀羯磨，了知其義，成障戒否？答：準諸律文，並論僧中正作，詐竊成障。安有讀文而成障戒？古來高僧，多有在俗先披大藏；今時信士，多亦如之。若皆障戒，無乃太急！」據此，則閱讀無妨，唯不許參加大僧誦戒等作法耳。

④ 下眾：一般是指沙彌、沙彌尼、式叉摩那尼爲下三眾；然而就弘一律師所說之前後文意（指：未受具足戒人），可知下眾是包含優婆塞、優婆夷這在家二眾。

⑤ 耳目不屬：不僅是平時不準許盜聽比丘僧（尼）正作羯磨及盜閱僧戒律，即使是在臨登壇受具足戒前也是一樣，要安置臨受具戒者在耳不聞、目不見比丘僧（尼）正作羯磨的處所。

⑥ 輕易之心：在《在家菩薩戒本》中：「說四眾過，犯重罪；見四眾毀戒心生憍慢，犯輕罪。」故基於持戒的理由及擔心未受具戒者，因見聞（比丘尼）戒，會對不能如法持戒的比丘（尼），生起輕慢心而出言毀謗批評，故制不許。

淺釋

以上將第二項「簡人是非」講竟。在講解第三項「預習發戒」前，先引見月律師《傳戒正範》卷四所說的內容，將有益於我們了解該項所要傳達的意義。

《傳戒正範》卷四云：「善男子，前無重難，後無輕遮，甚是淨器，衆僧同慶，當授汝戒。但深戒上善，廣周法界，量等虛空。今欲進受，要須緣境發心，心境相容，方發無作。《薩婆多論》云：「凡欲受戒，先與說法，引導開解，汝三人從無始以來，於一切境上造諸惡業，惡遍法界，今欲受戒，翻前惡境，並起善心，故戒法所因還遍法界。」故我如來，隨衆生心造無邊業，制無邊之戒，戒隨所制，故須緣境。境量雖多，舉要而言，不出乎二種：一者情境，二者非情境。言情境者，上至諸佛，下至衆生，十界正報，中陰有情，凡有心者，皆名情境。非情境者，十界依報，一切世間山河大地、草木叢林、舟車屋宅、珍寶田園、地水火風乃至虛空、佛說聖教、儒流文字、形像塔廟等，皆名非情境。善男子，既知境量如此寬廣，當須依境發心。心有二品，中、下二心，劣弱非勝，但能自度，不能度人，我今教汝發上品心，求上品戒。何爲上品心？今我於諸師座前立三種誓願：一者誓斷一切惡，無惡不斷；二者誓修一切善，無善不修；三者誓度一切衆生，無一衆生不度。」

上來引自《傳戒正範》的文，是教誡出家衆於登壇受戒前應了知心境等要點，也是通於在家衆來聽聞，這樣在受戒時，才能真正發起上品心來求得上品的戒體。

第三項 預習發戒

原文：▲業疏云：『將欲受戒，初須說緣境寬狹，令受者志遠，見相明白。』

濟緣釋云：『前四戒並遍有情上發，唯酒一戒亦遍無情發^①。並同具戒，先須開導。志遠謂立誓要期，見相謂識知境量。』【見業疏記卷十】

【前四戒中，盜、妄二戒，亦兼無情。如下發戒境量中明。】

淺釋：本文說明傳授戒法的戒師們，必須先為戒子們作一番開導，讓戒子們知道該如何納受戒體。

《業疏》云：『將欲（要）為受戒者傳授五戒的戒師，最初必須說明如何緣念受戒的境界，心念如果能普遍於十法界有情無情則所緣念的境界稱為寬，狹則只指緣念人道眾生。透過戒師這樣地開導，才能使令受戒者心志遠大，能發起菩提心來斷惡修善度眾生。如此才能真正見到（認識）所受的戒相，是緣自於十法界有情無情的眾生；也由於明白受戒的所緣境界，受戒者才知道如何觀想來領納戒體。』

《濟緣記》解釋云：『五戒前四條戒，殺、盜、姪、妄並（都）是普遍從十法界有情的境界上來發起戒體；五戒中唯酒一戒是從十法界有情境，亦普遍從從十法界的無情境發起戒體。由此可知，五戒感發戒體的境界是並同於具足戒，所以傳授

五戒的戒師事先必須開示引導受戒者如何緣境來領納戒體。志遠者，就是所謂立下願斷一切惡、願修一切善、誓度一切衆生及四弘誓願等遠大的心志；要期，則是指所發誓願的期限是三年、五載或者盡形壽等受持的時間。見相者，是所謂認識了知佛制戒是緣自於十法界有情無情境，領納戒體也是如此，乃至持戒也得普遍於十法界有情無情境。由此可知，受戒的境量是如虛空那般無量無邊。」

註解：

①前四戒並遍有情上發，唯酒一戒亦遍無情發：弘一律師對此處作補充說明：「盜、妄二戒亦兼無情」，其理由詳見該項的第二支「發戒境量」所作的說明。

原文：▲事鈔云：『薩婆多云：凡受戒法，先與說法，引導開解，令一切境上，起慈愍心，便得增上戒。』

資持釋云：『引論明須師教。說法語略，總下境心。言開解者，解即是智，戒法深廣，非智不剋。一切境者，即情非情。識境發心，納體正要，不可粗略。學者至此，必須深究。多見誦語，二俱墜陷，寧無畏乎！』【見事鈔記卷八】

淺釋：本文告訴受戒者必須在一切境上發起慈愍心，以便於納受上品戒體。

《行事鈔》云：「《薩婆多論》云：戒師凡是爲人受五戒法時，事先必須與（爲）戒子說明有關受五戒法的種種緣境，引導戒子能心開意解，使令戒子在十法界有情無情的一切境上，能生起大慈悲心及大憐愍心，以這樣的心念來領納戒體，使得增上戒（指：上品戒體）。」

《資持記》解釋云：「在《行事鈔》中所引《薩婆多論》的文，是說明受戒者想感得上品戒體必須經由戒師教導。至於要如何教導呢？文中只是以說法引導等數語簡略地說明，其實是總攝以下發戒境量及依境發心等四支。言開解者，說明爲什麼戒師必須事先開解呢？即是爲了發起戒子的智慧，因爲領納戒法的境界即深且廣，非智不剋（如果沒有智慧是不能明白）。一切境者，即以十法界有情非情爲領納戒體的境界。綜合以上所說：戒子受戒前必須認識緣念十法界有情無情的境界以及發起慈愍心來，這二點是納受戒體的真正要務；戒師則不可以粗略的心，不明事理就隨便來爲人授戒。學習戒律者讀至此處，必須深思探究。仔細觀察現在各地的傳戒，大多數所見到的作法儀式不如法，只是誦語（指照著授五戒的文讀過）罷了（以盲導盲）！如果是這樣的話，受戒者並不得戒，戒師也有過失，二者俱會墜

陷，寧無畏乎（那能不使人生起畏怖心呢）！」

原文：

【預習發戒中分爲四支



淺釋：在第三項預習發戒中共分爲四支來說明：

- 一、首先必須知道所領受戒法的業體有何功用。
 - 二、其次須要明白所發戒體的所緣境之數量是無量無邊的。
 - 三、再來得依十法界情與無情境發起上品心來感得上品戒。
 - 四、最後善用能受的心與所緣的境來承仰領納戒體。
- 今初講解第一支「所受法體」。

第一支 所受法體

原文：▲芝苑云：『標心①期受，須識何法？謂佛出世制立戒法，禁防身口，調伏心行，十方諸佛、三乘賢聖，並同修故，名爲聖法。今者發心誓稟此法，作法而受，因緣和集，心境相冥，發生無作，領納在心②，名爲戒體。故知受時彌須用意，一生大事③不可自輕④。』【見芝苑遺編卷三】

淺釋：本文教誡戒子必須認清所受的法體名爲聖「法」、名爲戒「體」。

《芝苑遺編》云：『如果有人已經標明心意決定在某期限內要受戒，在受戒前就必須先認識自己所要受的是屬於何種法？這裡所說的法，就是所謂釋迦牟尼佛出世所制立的戒法。至於佛爲什麼要制立戒法呢？這是因爲戒法具有禁止防範受戒者造作殺、盜、婬這三種身業以及妄語、兩舌、惡口、綺語這四種口業，並且能夠調制降伏貪、瞋、痴這三種心行（意業）；更由於戒法是十方諸佛、三乘賢聖並同修持的緣故，所以又名爲聖法。現今受戒者既然已經發心立誓要來稟受此釋迦佛所制的戒法，就必須迎請戒師並在三寶前作授戒的羯磨法而來受戒。至於所受的法體，是必須藉由戒子、戒師、作法等因緣和合聚集，再加上戒子能觀的心及所觀十法界有情無情的境能互相冥合，這樣才能感發生起無作的業體，這種能領納在心的業

體，就名爲戒體。經由上文的解釋故知：戒子在受戒的時候彌（更加）須要專心用意來觀想，才能感發戒體領納在心；這是修行的一生大事，受戒者絕不可自輕。』

註解：

- ① 標心：表明心意，在此是指一般所說的「發心」。
- ② 在心：若依圓宗教的戒體論，是指含藏在八識田中的善種子。
- ③ 一生大事：因爲戒法是十方諸佛、三乘賢聖所共同修持的聖法，領納聖法在心，將能成就三乘聖人的果位，所以稱爲修行的一生大事。
- ④ 自輕：在本文中具有三義：一、自輕戒法，戒法的功德有那麼殊勝嗎？二、自輕戒師，戒師本身有如法持戒嗎？三、自輕自己，自己能發起上品心感得上品戒嗎？

以上講解第一支「所受法體」竟。

第二支 發戒境量

原文：▲芝苑云：『所緣境，即法界眾生依正①等法。戒依境制，體從境發，境既無量，體亦無邊。』〔見芝苑遺編卷二〕

淺釋：以下接著講第二支「發戒境量」，首先說明感發戒體的所緣境是無量無邊的。

《芝苑遺編》云：『受戒者還必須明白感發戒體的所緣境，即是十法界有情無情眾生依正二報等法。戒法是佛依十法界情與非情的境界而制定的，受戒所得的戒體也是從十法界情與非情的境界而感發的；所緣的境界既然是無量無邊，所受得的戒體當然亦是無量無邊。』

註解：

① 依正：依謂依報，是指無情的器世間，如山河大地為有情的五陰身所依，故名依報。正謂正報，即有情的五陰身，正是由業力所感得的果報身，故名正報。

原文：▲芝苑又云：『緣境雖多，不出有二：一者情境：即十方三世恆沙①諸佛及諸菩薩緣覺聲聞，諸天世人修羅地獄餓鬼畜生，下至蚊虻蝨蚤微細蠢動，六趣之外中陰眾生②。如是等類皆遍十方，並通三世，無量無邊不可稱數，皆發得戒。二者非情境：謂一切世間微塵③國土山河大地、草木花果、乃至一花一葉一物一塵。隨其數量，亦皆發戒。至於空有二諦，滅理涅槃，聖教經卷，形像塔廟，地水火風虛空識等。』〔見芝苑遺編卷三。此文宗事鈔，資持有釋義④，今引如下。〕

資持釋云：『空有下四句，別舉二寶。據情非情，攝境斯盡，爲遮疑濫，故須別示。上句明化相法也。佛說四諦，即攝世及出世凡聖因果，苦集道三名有諦，滅即空諦，亦名眞俗二諦。次句理即理體法也，異上空諦是教攝故。下二句，即住持二寶。問：此並非情，何須重舉。答：恐謂聖境，非戒緣故。問：化理二法，云何發戒？答：疏云俱有損壞、毀謗義故，如提婆破法之類。問：化相不明佛，住持不言僧者？答：並情收故。理中佛僧，俱無別體，所以可知。地水下，別舉六大。上五非情，後一是情。風空及識，境相難見，故復示之，如盜戒說⑤。又復須知隨戒多別：如姪殺等單情境也，如酒等唯非情也。如盜妄等則兼二種，謂盜分四主⑥物兼六大，妄對所誑復規利養。』〔見事鈔記卷八〕

【盜分四主物兼六大，妄對所誑復規利養者：若據盜戒所損之物主，妄戒所誑之人，唯局有情。若論盜戒所盜之物體，妄戒所規求之利養，則兼無情。盜戒中，物主及物體最爲廣泛，殆攝盡一切情非情境。如下持犯篇委明。】

淺釋：本文歸納感發戒體的所緣境不出情與非情二種境，並且詳細地說明境相。

《芝苑遺編》又云：『根據上文得知，感發戒體的所緣境雖多到無量無邊，但歸納來說不出有下面二種：一者以有情爲所緣境：即上自十方三世恆河沙數的諸佛及諸菩薩、緣覺、聲聞四聖，以及十方三世恆河沙數的諸天、世人、修羅、地獄、餓鬼、畜生六趣（凡），畜生道中乃至十方三世恆河沙數的蚊子、牛虻、跳蚤、蟲子等微細的蠢動含靈，以及六趣之外的十方三世恆河沙數的諸中陰眾生。如是以上所說四聖乃至中陰眾生等類，皆是普遍十方，並且是貫通於三世（以上二句指：橫遍十方，豎窮三際），其中不論那一類的數量都是無量無邊不可稱數的，而且也皆是感發戒體及得戒的所緣境。二者以非情爲所緣境：就是所謂一切世間微塵數的國土山河大地、一切世間微塵數的草木花果、乃至一切世間微塵數的一花一葉一物一塵，隨其無量無邊的數量，亦皆是感發戒體及得戒的所緣境。至於佛所說空有二諦的教法，滅理涅槃的理體法寶，聖教經卷、形像塔廟的住持法寶與佛寶，以及地、

水、火、風、虛空、識這六大等境，也都是感發戒體及得戒的所緣境。」

《資持記》解釋云：「空有二諦以下四句，是各別舉出三寶中的佛、法二寶。現在根據有情與非情二種境，能攝境斯盡（指：能完全含蓋所有感發戒體的所緣境），卻又特別將此佛、法二寶提出來，是爲了遮止有人懷疑甚至濫加解釋受戒的所緣境，因此之故必須特別指示說明。上句「空有二諦」，是說明化相三寶中的法寶也。這是什麼理由呢？因爲佛所說四諦的教義，即已統攝世間及出世間凡聖因果的法要，苦、集、道這三諦名爲有諦，滅諦即名空諦；所以空有二諦，亦名真俗二諦。次句「滅理涅槃」即是屬於理體三寶中的法寶也。這是異（不同）於上句空有二諦中的空諦（滅諦）是歸屬佛住世時所說的教法所統攝的緣故。下二句「聖教經卷，形像塔廟」，即是指住持三寶中的法、佛二寶。

問：此住持三寶中的佛、法二寶，並同是屬於非情的範圍，爲何還必須重覆舉出說明呢？答：恐怕有人謂（說）那是聖人的境界，並非得戒體的所緣境故。

問：又前面的化相三寶及理體三寶中，空有二諦及滅理涅槃這二種法寶，是云何（依據）什麼道理能感發戒體呢？答：在《戒疏》中云，因爲化相及理體三寶二者都俱有被損壞或毀謗之義的緣故。如提婆達多制立盡形壽著糞掃衣等五邪法，來

破壞化相三寶中的法寶；再者提婆達多自立爲新佛，虛妄說法，即損壞毀謗滅理涅槃這理體三寶中的法寶。諸如之類（此類）的謗法，將障礙受戒者感發戒體。

問：化相三寶中不說明佛寶，住持三寶中不言僧寶者，這是什麼道理呢？答：二者並（都）是有情所收入的緣故。另外，從理體三寶中的佛寶及僧寶都是證得滅理涅槃，二者俱無別體，所以可知。

地水以下的文，是特別舉出六大來說明。上五大歸非情所收入，後一識大是屬於有情所收攝。其中風、空及識這三大，在所歸屬的境相上又特別難以見（指：不容易瞭解），是故在此處復示之（又舉出），至於其詳細內容如持犯篇中的盜戒所說。

又復須知在隨戒（指：持戒的戒行）上還有許多差別：如五戒中的姪、殺等二條戒，是單單局限在有情的境界來結罪也；如同酒戒等唯限非情境也；但是如果是盜、妄等二條戒，則兼備有情及非情二種境界。爲什麼呢？這是謂（說）盜戒中，被盜的有情可分爲四主，所盜的物兼通情、非情的六大；妄語戒中，對所誑騙的對象是屬有情，又復規（希求欺騙）他人的利養是通於情與非情二種境界，所以說盜、妄二戒兼有二種所緣境。』

弘一律師針對「盜、妄」二戒兼具情與非情二境，又作了以下的說明：

盜分四主物兼六大，妄對所誑復規利養者：假若根據盜戒中所損之物主，妄語戒中所誑之人而言，是唯獨局限在有情境。假若論及盜戒中所盜之物體，妄語戒中所規（希）求之利養物，則兼通於無情境。尤其是盜戒中，所牽涉的物主及物體最爲廣泛，殆（已將近完全）攝盡一切有情與非情的境界。至於想知道更詳細內容，如以下持犯篇有詳委說明。

註解：

①十方三世恆沙：十方，是東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下，是指無邊的空間；三世，是過去、現在、未來，是指無窮的時間；恆沙是印度恆河所有的沙數，是指不可稱數的天文數目。

②中陰眾生：陰，是五陰的陰（新譯爲蘊），一般是指有情眾生在這一期生命結束之後，到下一次投胎之前，中間有長達四十九天所受的陰形。在俱舍宗認爲是有中陰；成實宗主張沒有；大乘各宗則認爲有無不定，是根據造作大善大惡的有情眾生沒有中陰，命終直接投到所要承受的果報體中，其餘則有，時間長短不一，通常以四十九日爲限。

③ 一切世間微塵：一切，是包含所有時間、空間等事物；世間，是針對有情眾生所居住的處所而言；微塵，是同恆沙義，都是不可稱數的天文數目。

④ 此文宗《事鈔》，《資持》有釋義：宗，具有歸向、主旨的意義。所以弘一律師以所引《芝苑遺編》的文作為具有《行事鈔》的地位，隨後並引用《資持記》的文來表示加以解釋《芝苑遺編》的文。其實在《行事鈔》中亦有明文，其文如下：「要而言之，不過情與非情。空有二諦，滅理涅槃，佛說聖教，文字卷軸，形像塔廟，地水火風虛空識等。法界為量，並是戒體。」（見事鈔記卷八）

⑤ 風空及識，境相難見，故復示之，如盜戒說：弘一律師指示我們想進一步瞭解，請詳見持犯篇第二門持犯別相，第一章性罪中盜戒的第三目：明盜相。

⑥ 四主：是指本物主、守護主、掌管主、賊物主。

原文：▲芝苑又云：『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』〔見芝苑遺編卷三〕

資持云：『言法界者，若就教限，則局三千大千，今從圓意，須論十方世界。無

作之體，稱境而發，等法界量」〔見事鈔記卷八〕

淺釋：本文再次強調感發戒體的所緣境是遍布十方法界的。

《芝苑遺編》又云：『感發戒體的所緣境是如何廣大呢？現在且從受戒者現前的色、心二法來說明。受戒者從過去無量劫以來，以及在今生之中，所造的生死業因是不可窮數，所生起的惡心也是遍布充塞於十方法界。是故《華嚴經》云：假若衆生所造的惡業有體相的話，盡虛空界都不能容受的完。假若已經得戒者，則能翻無量的惡業，悉皆化爲清淨的戒體，成爲八識田中的善種子，並且以此善法種子作爲將來成佛的根本基礎。所以南山道宣祖師云：在未受五戒已（以）前，受戒者的惡心是遍布十方法界；今日欲進受五戒（乃至具足戒等戒法），必須能夠翻除以前所作的種種惡境，並且能生起善心來納受戒體。因此之故，無作戒體發起的所因（所緣境），還是遍布於十方法界情與無情的境界。』

《資持記》云：『以上所言法界者，若就小乘教的限量來說，則局限在釋迦牟尼佛（一尊佛）所教化的三千大千世界；今從南山律圓教宗的本意而言，是必須論及十方法界。這是因爲無作之業體，是稱（相對於）十方法界情與無情爲所緣境而感發的，是故說所緣境是相等於十方法界無邊的數量。』

原文：▲資持云：『森然①萬境，何事②非持！若不先發，行自何生？故知受前，預須委學。今時昧教，誰復知之！』

淺釋：本文是靈芝律祖感慨時人對感發戒體的教理不能明瞭。

《資持記》云：『森然萬境（羅列在眼前的宇宙各種現象境界），有何事非（有什麼事物不是）發戒、持戒的境界啊！假若不先使受戒者知道戒體是從法界情與無情境中感發的，那麼又如何能明白在受戒後所行的戒行又自何處生起呢？故知古來有心求戒的人在受戒前，他會預先且必須要詳委（細）來學習相關的教理。然而（靈芝律師感慨地說）今時學佛者大多暗昧（不明）於教理，誰復知之（還有誰知道這些感發戒體的教理呢）真是叫人心傷啊！』

註解：

①森然：境相並列的樣子。

②何事：指法界的萬法萬事。

原文：▲資持云：『攬無邊戒法，歸無盡識藏①，成善種子，作聖道基。翻無始惡緣，俱爲戒善，變有漏苦報，即成法身。我等云何不自珍敬，佛恩深重，粉骨難

酬，苦海導師，朽宅慈父。願從今日，盡於未來，竭力亡身，常贊三寶，廣度群品，少答聖慈。』

淺釋：本文告訴我們受戒後，就得好好修行來利益衆生以報答佛陀的恩惠。

《資持記》云：『攬取無量無邊的戒法，歸入無盡的八識藏中，成爲善法種子。然後依此善法種子作爲修行聖道的基礎，來翻轉無始以來的惡緣，讓惡緣俱成爲戒善，來轉變三界有漏的苦報，這即是成就無漏法身的必要條件。我等今日既然已經受戒，云何不自珍敬戒法呢？佛制立戒法的目的，是爲了讓衆生恢復本來就具足的清淨法身，佛陀給與我等的恩惠是如此的深重，我們縱然粉身碎骨也難以酬答；佛陀實在是苦海中的大導師，三界朽宅裡的大慈父啊！願我等從今日起，盡於未來際，竭盡身爲佛弟子的心力來爲法亡身，從內心深處常贊（讚歎）三寶，並且要行菩薩道來廣度群品（衆生），依此上求佛法，下化衆生的行願，才能少答（稍微報答）大聖佛陀的慈悲深恩。』

註解：

① 識藏：簡單的解釋，是指第八「識」能含「藏」一切諸法的種子，故名識藏。因爲此第八識義理非常深奧且微細，世尊在世時是不常宣說的，是故有所偈云：「陀那

微細識，習氣成瀑流；真非常恐迷，我常不開演。」

原文：▲事鈔云：『如是隨機廣略，令其悟解。若不知者，心則浮昧。受戒不得，徒苦自他。薩婆多云：若淳重心，則發無教，輕則不發；豈可虛濫，理當殷重。』
資持釋云：『隨機者，須觀利鈍，所宜廣略；大論示導，取解爲期。浮謂不重，昧即不明。薩下，引示得否，由心重輕。誠令策進，必使開解。』【已上皆見事鈔記卷八】

資持云：『重輕二心，難顯其相，非謂徒然①懇惻②而已，要在見境明白，上品要誓，方名增上重心。』【見事鈔記卷十五】

淺釋：本文教誡受戒者必須發起殷重心來求戒，才能感得上品戒。

《行事鈔》云：『戒師在爲戒子如是宣說發戒境量時，必須隨著受戒者的根機利鈍，作出廣略不同的開導，使令其（戒子）能開悟瞭解其中的道理。假若戒子不知道發戒境量等道理者，在受戒時心則（就會）浮散闇昧，無法攝心來納受戒體。如此受戒而不得戒體，徒勞辛苦令自（戒師）他（戒子）都沒有利益。那麼要怎樣才能感得戒體呢？《薩婆多論》云：假若戒子是以淳淨殷重的心來受戒，則能感發』

無教（無作戒體）；如果是輕浮心則不能發起無作戒體。為人傳授戒法的戒師，豈可虛浮混濫，所以按教理來說應當要使戒子發起殷重心，才可以為戒子授戒。」

《資持記》解釋云：「隨機者，是指戒師必須觀察戒子的根機是利或者是鈍，而在所宣說的發戒境量上得做適宜調整，或廣論或略說，以令戒子能明白為原則。因此，在大原則下所論述的開示引導用語，是取戒子所能瞭解的發戒境量為期（準）。浮就是所謂心不殷重，昧即是不明教理。《薩婆多論》以下的文，是引出論文來顯示受戒者能得戒體與否的關鍵，是由受戒者所發的心是淳淨殷重或者輕浮闇昧來決定。因此戒師需要教誡令戒子能自我策勵精進，必須使令戒子能開發瞭解所要納受戒體的所緣境有廣有於略，才能感發戒體。」

《資持記》云：「上文所說殷重、輕浮二心，是很難顯示其相狀的。非謂徒然懇惻（指：並不是說只在外相上的禮佛求懺悔）而已，必須要在見境明白（指：能真正明白十法界情與無情境是感發戒體的主要因緣），這樣才能發起上品的要期誓願，來納受上品戒體，來發起弘法利生的大願心，這樣方名為具有增上重心（指：發起上品求戒的心）。

註解：

① 徒然：白費心力而沒有效果。

② 懇惻：懇，真誠；惻，悲痛、不忍心。

原文：▲資持云：『問：所以須示境者？答：眾生造惡由迷前境，惡業既因境起，善戒還從境生。是制法之所依，為發戒之正本。若不明境，將何用心。特此廣張，深有遠致。』【見事鈔記卷八】

淺釋：本文總結為何一再宣說發戒境量的道理。

《資持記》云：『問：所以（為何）必須明示發戒境量者（的道理）呢？答：一切眾生造作惡業是由於迷惑在現前的境界上，惡業既然是因境界生起，善法戒法同樣還是從境界上來生起，這就如同俗話所說：從地而倒，還須從地爬起。所以一切眾生所造作的惡法及善法，正是佛制立戒法之所依的境界，並且成為發起戒體之真正的根本所在處。假若受戒者不明白戒體是因現前境界所發起，受戒以後將何用心（指：要在什麼境界上持戒）呢？所以特別將此發戒境量廣開張顯出來，這實在是深有遠致（有深遠的意義）。』

上來講解第二支「發戒境量」竟。續講第三支「依境發心」。

第三支 依境發心

原文：▲事鈔云：『次令發戒。應語言：當發上品心，得上品戒。』

資持釋云：『如諸律論①多言上品，前引多論但云增上。彼論又於五、十、具中，各分上、中、下心，則爲九品；然是通論心之濃薄②，亦不明示三品之相。此中欲令受者知心限量，故約文義次第明之；獨此精詳，餘皆不述。勸發唯言上品，故知中、下非是正意，爲顯上品令知優劣。』

淺釋：依境發心，所要發的心是指上品求戒的心。

《行事鈔》云：『戒師在爲戒子開導有關發戒境量廣略之後，其次必須勸導戒子使令發起上品心來受戒。戒師應當如此語言：汝等（你們）當發上品心，才能感得上品戒。』

《資持記》解釋云：『受戒時應當發何等心呢？如在諸部的律論中多言當發上品心。然而在前面所引的《薩婆多論》並不明說發上品心，但云發增上心。這是什麼道理呢？彼《薩婆多論》又於五戒、十戒、具足戒中，各分上、中、下三品心，如此則成爲九品。然而在文中只是通途性來談論發心之濃薄，亦不明顯指示三品心之相狀。此中（在這裡）是欲使令受戒者能自知所發的心歸屬於那一品心的限量

（範圍），是故約（所以提出）後面幾段文（指：從《毗跋律》以下）的文義來次第說明之；這是因為獨此《毗跋律》文有精確地詳述，其餘諸部律論皆不見述說。理所當然，古今以來的戒師在勸導戒子發心受戒時，必然是唯言上品，故知《薩婆多論》所云的增上心，就是指發上品心，因為中、下品心並非是《薩婆多論》的正意。爲了顯發上品心的殊勝，一下就次第來說明三品心的相狀，使令受戒者知道三品心的優劣，進而存優去劣來發上品心，受得上品戒。』

註解：

①律論：在唐·義淨三藏法師譯出《根本說一切有部毘奈耶》等諸多律典之前，所說的律論是專指漢譯的「四律五論」。四律者，《十誦律》、《四分律》、《五分律》、《摩訶僧祇律》；五論者，《毗尼母論》、《薩婆多部毘尼摩得勒伽論》、《善見律毗婆沙論》、《律二十二明了論》、《薩婆多論》（全名：《薩婆多毘尼毘婆沙論》）。

②心之濃薄：濃，指上品心；薄，下品心；濃薄之間，即屬中心品。

原文：▲事鈔云：『毗跋律①曰：發心我今求道，當救一切眾生，眾生皆惜壽命。

以此事受，是下品軟心，雖得佛戒，猶非上勝。』

資持釋云：『下品中，言求道者，所期果也；救眾生者，所修行也。然雖救生，行有深淺：一不害彼命、二以法開導、三令得究竟度。前不得後，後必兼前。約義推之：初但護命，不令得脫，即二乘心，前云求道，正據小果。中品所修，以法開解，自他兩利，度非究竟，即小菩薩；雖期佛果，行處中間，望前雖勝，比後猶劣。上品引導令至涅槃^②，同歸佛道，即大菩薩行。準沙彌篇三位配之，恰然符合。學者至此，宜須明辨，三心所期，行果分齊。』

【準沙彌篇三位者，即今編中別行篇三觀之文。】

淺釋：本文首先講解下品心的因地修行相狀，其次略述三品心的行果。

《行事鈔》云：『《毗跋律》文有曰：假使有人發心說我今求道的目的，是在於應當救護一切眾生，因為一切眾生皆愛惜自己的壽命，所以我不忍心傷害衆生命。如果是以此事（指：心境）來受戒，是名下品軟弱之心，雖然能感得佛所制的下品五（或者十、具等）戒，猶非（還不是）最上殊勝的戒體。』

《資持記》解釋云：『在《毗跋律》所說的這段下品文中，所言的求道者，是指受戒者所期望感得的果地也；救眾生者，則是受戒度者所修持的因行也。然而，

雖說同樣名爲救護衆生，但是在所修的因行中是有深淺的不同。所以歸納來說可分成下面三種層次：一、不傷害彼衆生的生命；二、以佛法開示引導衆生來學佛；三、能引導衆生使令得究竟度（成佛）。以上三種救護衆生的因行，前面的不傷害彼命，不得包含後面的以法開導及令得究竟度；後面的令得究竟度，必得兼備前面的以法開導及不傷害彼命。

現在約（從）義理來推求之（指：上面三種層次）：最初第一種是屬下品心，但保護衆生的生命，並不使令衆生得以了脫生死，這即是二乘人的發心；也符合前面所云求道的果地，正是依據小乘的聖果爲最高目標而來發心受戒。第二種層次是屬於發中品心所修的因行，是指能夠以佛法來開導衆生，使令衆生也瞭解修行佛道的好處，這正是自他兩利的作爲。但這種心只是度衆生來學佛並非究竟的引導衆生成佛，這即是小菩薩所修的因行。雖然小菩薩所期的果地是成就佛果，但所修的因行還是處於中間的層次；所以這種小菩薩心望（比）前面的二乘心雖說爲勝，但是比起後面的大菩薩行猶（還）是劣（不如）一些。第三種層次是屬於發上品心所修的因行，能夠引導衆生令至涅槃的果地，同歸於無上的佛道，這即是大菩薩所修的因行。

以上三品心所修的三種因行，假使準（依據）沙彌篇三位來相配之，恰然（剛好）符合。學習戒法者讀文至此，宜當須要來明白辨識，並將上、中、下三品心所期望的目標，以及是在所修的因行與所證的果位分齊（界限）上，都要詳細研究清楚。」

弘一律師針對文中的「沙彌篇三位」，做了以下的說明：

準沙彌篇三位者，即是現今《南山律在家備覽略編》中別行篇出家宗致門，第一章出俗本意中明出家已行聖道行的三觀之文。至於三位（行）、三觀是指什麼呢？第一小乘人行，觀事生滅，知無我人善惡等性；第二小菩薩行，觀事是空，知無我人善惡等相；第三大菩薩行，觀事是心，意言分別。

註解：

①《毗跋律》：在《行事鈔資持記》中，靈芝律師解釋云：「藏錄不出」。意思是說在藏經的目錄之中，找不到這一部《毗跋律》。但是道宣律祖還有引文，應該是後來遺失了吧？

②涅槃：又作泥洹。舊譯寂滅、不生、解脫等；新譯圓寂。現在就文中的意義來說，是指已經斷了分段、變異這二種生死，畢竟成佛。

原文：△事鈔續云：『餘二就義明之：云何中品？若言：我今正心向道，解眾生疑，我爲一切作津梁^①，亦能自利，復利他人受持正戒。』

資持釋云：『中品中，初明期果，須約佛乘。解下期行，明兼兩利。津梁是喻，眾生墮疑，故受生死；能爲開解，令彼得度。生死如津，我身如梁，法喻可見。』

淺釋：本文其次說明中品心的因地修行相狀。

《行事鈔》續云：『前文已經詳細說明下品心的因地修行相狀，其餘中、上二品心的因地修行相狀，雖然在《毗跋律》中沒有具體列出，現在就根據義理來加以說明之：先說明云何中品呢？假若受戒者言：我今天是真正發菩提心來求受戒法（五戒等），目的是爲了趣向佛道。除此之外，並且要以佛法來開解眾生的疑惑，我願意爲一切眾生作津梁，如此的因行亦能自利，復能利益他人也來受持正戒，修行正法以趣向佛道。』

《資持記》解釋云：『在中品心的因地修行相狀中，最初「我今正心向道」這一句在說明受戒者所期望的果位，必須約（以）趣向佛乘爲目標。「解眾生疑」以下的文在說明所期許的修持因行，由於是以佛法來開導解除眾生的疑惑，具有教學

相長的功用，所以說明兼具自他兩利。津梁是佛教的譬喻名稱，這是因爲凡夫眾生墮入惑業苦的疑網之中，是故受生死苦海的果報；今天我能以佛法來爲眾生開解，使令彼等得以度脫六道輪迴的痛苦。凡夫衆生的生死如津（指：等待救度），我身以佛法接引衆生就如同橋梁，這種佛法的譬喻是明顯可見（可以瞭解）的。』

註解：

① 津梁：津，渡口；梁，橋梁。用來比喻接引眾生從生死的此岸，到達涅槃的彼岸。

原文：△事鈔續云：『云何上品？若言：我今發心受戒，爲成三聚戒故，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。』

資持釋云：『上品中三，初明自利行，又下明利他行，令法下明護法行。初中，爲成下明遠期也。上二句大乘三學①，即因行也；下句求大涅槃，即圓果也。

三聚戒者，出瓔珞經。聚即總攝爲義。菩薩三聚，攝行斯盡：一攝律儀戒②（律儀禁惡，結業煩惱究竟斷故，即止行也）；二攝善法戒③（世出世間大小修證究竟修故，即作行也）；三攝眾生戒④（一切含識究竟度故，即四攝行。亦名饒益有情戒）。

三解脫者，雖是觀慧，非定不發，即定慧二學。絕縛證眞，由此得入，故號三

解脫門。然名通小教，今對三聚，須局大乘：一空解脫門（即性空也）；二無相解脫門（即相空也）；三無作解脫門（即唯識也亦名無願）。懺篇三觀，別配三位。此明大行，須約圓修。泥洹果者，名亦通小，取大可知。

問：今此所受，爲即三聚？爲非三聚？若云即者，後須更受菩薩戒否？又復，大小混亂，如何分別？若云非者，戒從心發，既發此心，那非此戒，大見錯解⑤。故特提示，使自求之。

次明利他。此法，即上因行。涅槃，即上果德。三護法中，自利利人，傳傳相續，佛種不斷，故得久住。深慮詞繁，略示梗概。所謂書不盡言，言不盡意。自非經遠，優柔積習，淺識粗心，何由可解！餘廣如疏。』

淺釋：現在再解釋上品心的因地修行相狀。

《行事鈔》續云：「其次再來解釋云何名爲上品心？假若受戒者言：我今天發廣大菩提心來求受佛所制的戒法，是爲了成就三聚戒的緣故，是爲了趣向三解脫門，正求泥洹（大般涅槃）的佛果爲究竟目標。我並且又能以此三聚淨戒、三解脫門的教法來指引教導眾生，使令一切衆生也能夠成就三聚淨戒、趣向三解脫門乃至成就究竟的大般涅槃。依此所發自利利他的大菩提心，使令正法能久住世間、常住

不滅，這就稱為上品心。」

《資持記》解釋云：「在上品心的因地修行相狀中，可分成三部分來解釋：最初「為成就三聚戒故，趣三解脫門，正求泥洹果」這三句是說明自利的因行；「又以此法引導衆生令至涅槃」下這一句是說明利他的因行；「令法久住」下這一句是說明護持正法的因行。上來簡單說明自利行、利他行、護法行這三部分後，以下接著詳細來解說。

最初自利行的內容中：「為成三聚戒故」以下這三句是說明遠果的期願也。其中上二句是屬於戒、定、慧大乘三學，即是遠果所修的因行也。下一句求大般涅槃，即是圓滿究竟的佛果也。

三聚戒者，出自於《菩薩瓔珞本業經》。三，是戒法的總數目；聚，即是以總攝作為意義；戒，在此處是說明菩薩三聚戒攝盡一切菩薩行斯盡（指：完全含蓋菩薩所應行的二利行持）。至於菩薩三聚戒是指什麼呢？第一、攝律儀戒；第二、攝善法戒；第三、攝眾生戒。（在原文（一）中的文句解釋，詳見註解②③④。）

三解脫者，雖然是觀照的智慧，但是非定（沒有禪定的功行）是不能發起無漏的智慧，所以此三解脫即是定慧二學。又由於想斷絕所繫縛的煩惱以證悟本來具有

的常住真心，必須由此門方得入，是故號爲三解脫門。然而這三解脫門名稱是通於小乘教，現今是相對三聚戒來解說，所以必須局限在大乘的義理來解釋三解脫門。

第一、空解脫門：即性空（我空）觀也，就是觀諸法自性本空也。第二、無相解脫門：即相空（法空）觀也，就是觀諸法之相狀亦空，也是因緣和合的假名假相。第三、無作解脫門：即唯識觀也，就是觀諸法的性、相，都是唯心所造、唯識所現，一切皆空，了不可得；亦名無願（無願，即無所希求；無作，即無所造作）。這是簡要地以大乘的三解脫門來說四分律宗所立的三觀（性空觀、相空觀、唯識觀）。至於詳細的內容詳見《在家備覽》〈懺悔篇〉別列三觀那一節中所說的別配三位（指：性空觀配小乘位，相空觀配大乘的小菩薩位，唯識觀配大乘的大菩薩位。）由此說明了三解脫門在大乘菩薩行中，必須約（以）圓教宗的義理來修因證果。至於所證的泥洹（涅槃）果者，名稱亦通於大小二乘，從文中說明是「求大涅槃」這一句，是以證得圓滿的佛果爲目的，所以取大可知（可知道也是採取大乘的教義來說明）。

問：那麼今天在此所受的戒法，爲即（就是）三聚戒呢？爲非（或者不是）三聚戒呢？假若云即者（如果說是），以後還須要更受菩薩戒否？又復（再者）這樣

的說法，已將大小乘的戒法混亂了，又該如何來分別呢？若云非者（如果說不是），戒體是從心而發起，既然有能發起此三聚戒的心，那非（那裏不是）此三聚戒體呢？以上的疑問，是我（指：靈芝律師）看到有許多人大見錯解（錯解了這一問題），是故特別提示出來，使學者自己研求之（好好來思惟）。

次一句「此法引導眾生令至涅槃」，是說明利他行。此法，即指上面所說「爲成三聚戒故，趣三解脫門」的因行；涅槃，即指上面所說「正求泥洹果」的果德。第三護法行中，是說明前面修因證果，具有自利利人的功用，能夠傳傳相續不絕，又有發大菩薩心的行者，所以佛種不斷，是故正法得以久住世間。

又我（靈芝律師）爲什麼不詳細來解答上面的問題呢？因爲我（靈芝律師）深深考慮到詞繁會令人心煩，所以只是略示梗概（大概提示）；這就是所謂書不盡言，言不盡意……。對於大乘菩薩的三聚戒以及三解脫門等內容，自非久學及經歷遠大之人，以其優厚剛柔的修爲與積久學習的智慧，才可以明白。淺識及粗心之人，何由（又如何）可以瞭解呢！其餘相關的問題，廣如《業疏》所解說。』

註解：

①三學：戒學，能防禁身口意所作的惡業，爲律藏所詮釋；定學，能夠靜慮澄心得禪

定力，為經藏所詮釋；慧學，能觀照真理來斷除疑惑，為論藏所詮釋。依戒而生定，依定而發慧，依慧而斷煩惱、了生死、度眾生、成就無上佛果菩提。

②攝律儀戒：律儀能禁上身口意造作惡業，能將所結的惑業煩惱究竟斷除的緣故，所以即名為止行也（止行：禁止不作惡業，成就持戒之行）。

③攝善法戒：世出世間的善法，大小二乘所修證的善法，都必須究竟修持的緣故，所以即名為作行也（作行：作符合佛所制的戒法之行）。

④攝眾生戒：以止一切惡行及作一切善行，來攝盡一切含識（有情眾生），能夠究竟濟度，這即是四攝行（布施、愛語、利行、同事），亦名饒益有情戒。

⑤大見錯解：南山道宣律祖在律宗上的著述很多，其中自唐至北宋靈芝律師前，解釋《行事鈔》就有六十餘家。可惜有不少著作在見解上，是嚴重錯解了宣祖的原意。

所以靈芝律師才感歎地說出「大見錯解」，我們可以從《芝苑遺編》卷上〈戒體章〉引文來作證明——

「然而，聖師（指道宣律祖）既往，文存理隱，故使任意私說殆六七家；各謂指南，寧知所適，既無是處，不益後來，例皆不引。此時子隆亦出章門，言依業疏三宗出體，嘗考始末，得在破他；失於自解，今須破者，由名字相濫，諸宗義學，所惑當時，故略責四過，使是非區別：一、大小混濫；二、圓義偏乖；三、妄分兩體；四、輒隱聖文。初大小混濫者……」（相關內容，可參見妙因法師著《律

原文：▲事鈔云：『如此自知心之分齊，得佛淨戒亦有分齊。』

資持釋云：『良以無作假作而生，既非色心無由表示，必約能領顯戒優劣。前明上品所期遠大，所納之體定知增上，故云有分齊也。』

淺釋：本文總結說明受戒者發那一品心，就會感得那一品戒。

《行事鈔》云：『上來已經將上、中、下這三品心地修行的相狀，很清楚地分析說明，如此受戒者可以自知自己所發是屬於何品心之分齊（範圍；界限），所感得佛淨戒（戒體）亦（也就）有分齊。』

《資持記》解釋云：『良以（實在是因爲）無作戒體必須假藉身禮拜、口稱誦等作戒儀式而生起。即由於無作戒體既非色法，也不是心法，是無由（沒有辦法從）外相表示出來。所以必須約（從）受戒者發心受戒時所能領的心，來顯發所得的戒體是優或者是劣。又前文說明上品心的因地修行相狀中，所期的行果是非常遠大（指：上成佛道，下化衆生），所納受之戒體定知（必定是）增上戒體（指：上品戒），是故道宣律祖下結論云：所發的心有分齊，所得的戒體也就有分齊也。』

原文：▲事鈔云：『問：此教宗是何乘，而發大乘志耶？答：此四分宗，義當大乘。光師亦判入大乘律限。』

資持釋云：『前明上品，越教乖宗，故須問釋。答中，初二句標示。言義當者，則顯教宗本非是大，有義相當。疏云分通，意亦同此。光師下攀古例，然彼所判，太成通漫；文雖引據，意不全取。四分是大，將何爲小。即應梵網體行全同，菩薩、聲聞二戒無別，定知不爾。是以祖師所立，語意從容。義當分通，深符教旨。問：上品心者，爲全是大，爲分通耶？答：扶成本宗①，分通義耳。問：分通之義，出自何人？答：如來立教，被此機緣。部主深知，還符佛意。別立成宗，是以前後律序②，法正所安，多伸此意。豈不明乎！』〔已上皆見事鈔記卷八〕

〔疏云分通者，見後戒體門假名宗支。〕

淺釋：本文在探討《四分律》分通大乘的理由。

《行事鈔》云：『問：根據上面的教義，都是在勸導受戒者要發大乘的上品心，那麼請問此《四分律》教所宗到底是屬於何乘呢？如果說是小乘，又爲什麼而（要）發大乘志耶？答：此《四分律》所宗的原本教義是屬於小乘，但是其義理是

相當於大乘。早期研習《四分律》且著有四卷《略疏》的慧光律師亦判《四分律》入於大乘律限（的範圍裡）。』

《資持記》解釋云：「前面所說明的上品心，這種義理是超越了小乘教義，也乖違小乘的宗旨目標，是故道宣律師必須假設問答來解釋。在解答的文中，最初「此四分宗，義當大乘」這二句是標示。文中所言義當者，則是顯明指示出此四分律教所宗（宗旨），本來並非是屬於大乘，但是在教中有義（所含有的部分義理）是相當於大乘的。所以道宣律師在《業疏》中云：《四分律》部分的文義是通於大乘的，這種說法的意思亦同於此處《行事鈔》所說的「義當大乘」。

光師以下這一句，是說明慧光律師攀（援用）古例，完全將《四分律》判入大乘律教的範圍內。然而《四分律》只是分通大乘，所以彼（慧光律師）所判全屬大乘，就顯得大成（太過於）通（指：鬆散不嚴謹）、漫（指：含糊不清楚）了。在道宣律師的文中，雖然是引慧光律師所判來作為根據，但在意義上並不完全採取。爲什麼不完全採取呢？原因在於：如果《四分律》完全是屬於大乘律，將何（爲什麼稱）爲小乘律呢？《四分律》如果完全是大乘律，即應該與《梵網經》所說的戒體、戒行完全相同，這樣說來菩薩、聲聞這二種戒法就應該無差別了，但事實上並

不是如此，所以定知不爾（指：《四分律》一定不完全相同大乘律）。是以（基於這點）道宣祖師所立《四分律》是分通大乘，這種說法是語意從容（指：分通義理是有所根據，不須在言語文字上爭辯。）不會產生矛盾的。《四分律》的義理相當於大乘，這種分通大乘的主張，實在是深深符合釋迦牟尼佛制教的主旨。

問：那麼《四分律》所說的上品心者，爲全是大乘，或者爲分通耶？答：這是道宣律祖用來扶成本宗（指：四分假名宗），所以也只是分通的義理耳。

問：分通之義理，是出自何人的主張呢？答：如來所立的制教是加被此土衆生的機緣，曇無德（法正）部主深知分通這個道理還（是）符合佛意。所以，特別從上座部的根本律（指：八十誦律）中，將契合自己見解的部份集立（錄）出來成爲一宗（部）。是以（基於此）在《四分律》的僧、尼戒本前後律序中有「稽首禮諸佛」以及「如過去諸佛」等大乘義理，這是法正部主所安立的，原因多在伸（申）明此《四分律》具有分通大乘的意義，這豈不是很明顯的道理乎（嗎）！」

弘一律師在此處特別爲我們指出想深入了解《業疏》所云分通者（的道理）的人，可以詳見後面戒體門假名宗那一支。

註解：

①扶成本宗：按本宗所談的作、無作戒體，主要是依據《成實論》及《四分律》，所以並非全是大乘，只是宣祖應用大乘的教義來扶持《四分律》，成就本宗所具有大乘的義理。又從靈芝律祖在《濟緣記》卷十六云：「乃於菩薩戒中，摘取少分以為五、八、十、具，後既開顯，盡用付之……」也可得知《四分律》只是分通大乘。

②前後律序：在《四分律》比丘僧、尼戒本最前面的序文中，一開頭就說到「稽首禮諸佛……」，在最後面的流通分中，又特別談到「如過去諸佛，及以未來者，現在諸世尊……」，此是諸佛教，七佛為世尊……，我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道。」這些都是大乘義理，小乘是不承認有他方諸佛的，而且是以阿羅漢果為最高果位，所以說法正部主是最先主張的人。至於道宣律祖證明《四分律》能分通大乘，主要有以下五種理由：一、相召為佛子：律序一再說「如是諸佛子」、「佛子亦如是」，和大乘《梵網經》（菩薩戒）中所稱佛子意義同樣。二、施生成佛道：戒本迴向文云「施一切眾生，皆共成佛道」，即是大乘的圓頓了義，不以餘二乘為歸向處。三、沓婆厭無學：《四分律》文中記載，沓婆證得阿羅漢後，心念此身不堅固，即厭無學身，求菩薩法。四、捨財用非重：律文中說明犯捨罪求懺悔，必須先捨財，如果僧用不還，只犯最輕的小罪，這和大乘戒以心意劃分輕重是相通的。五、塵境非根了：律文中的小妄語戒，解釋見聞覺（觸）知，說眼識能見、耳識能聞等，是以識為了義，也和大乘義理相通。

原文：▲芝苑云：『問：此與菩薩戒體爲同爲異？答：體同緣異。言緣異者，大則三歸四弘①、請師②問遮③、三番羯磨④，諸餘法式，與今小宗，兩途迥別。言體同者，以緣爲旁助，心是正因，緣疏因親，體從因發，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，持犯既依教限，出體何必約圓？答：體既多途⑤，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。』【見芝苑遺編卷一】

淺釋：本文說明此四分假名宗所得戒體（指：上品戒禮），與大乘菩薩戒的戒體有何同異處呢？原文出自《芝苑遺編》中的〈戒體章〉。是針對勤於求名而惰於學法，所學不精不能發揮道宣律師融會大小三藏教典所圓創的業疏三宗之教義，卻任意私說自己的主張可以作爲後學的指南，甚至錯解祖師的真意來遺害後人。所以靈芝律師特別施設以下種種問題來解答。

《芝苑遺編》云：『問：在戒體章大小同異文中，提出此四分律假名宗所得的上品戒體與菩薩戒體爲同爲異呢？』

答：所得的戒體相同，但在受戒的助緣有異。首先針對言緣有異者來解答。大乘菩薩戒得戒體的助緣，則一定要以三歸依作爲得戒體之緣，以及發四弘誓願來作爲行持菩薩戒的宗旨；小乘聲聞具足戒三歸得戒體的助緣在佛成道八年後就制斷了，佛陀於是制定要以白四羯磨爲得戒體之緣，以及在得戒後並教授出家四依法，即糞掃衣、常乞食、腐爛藥、樹下坐，這些少欲知足的行持作爲聲聞戒的修道準則。另外，在授大乘菩薩戒儀式中的請師、問遮難、得戒的三番羯磨等諸餘（諸多）的法式，與現今的小宗（小乘戒），在兩者得戒體的途徑（助緣）是迥然有所差別的。再來說明所言戒體相同者，是以受戒的種種儀式軌則等助緣來爲（從）旁協助。而以發心納受戒體的心志才是正因；儀式軌則是助緣故疏遠，發心受戒是正因故親密。又戒體是從發心受戒的正因所感發的，而且在受戒前既然所發的心是屬於發上品心，故知今日受五戒乃至受具足戒等聲聞戒，所得的戒體即是相同於大乘菩薩戒的戒體。

問：大小二乘所得的戒體假若是相同者，那麼大小二乘的持戒與犯戒，以及佛所制立的懺悔法與諸餘（諸多戒法）的行持儀相，又應該如何分別呢？

答：小乘戒所得的戒體雖然是約（從）圓教宗所立的善種子來說，但是在持犯

的戒行上，則必須依所受的戒法（五、八、十、具足戒等）的行相來行持。既然所受的戒法是依從當教（五戒、具足戒等），是故在行持儀相上也就無差別了。

若爾（如果是這樣的話），持戒與犯戒既然是依所受的四分律教為限（指：中國授戒都以《四分律》教的羯磨儀式），那麼出（感發）戒體又何必約（從）圓教宗的立場來說呢？

答：這是因為所稟受的戒體既（是）有多途，受戒者在為求修行能圓滿的情況下，是故必須以圓教宗的戒體論（善種子）來會歸。為什麼會歸圓教宗呢？因為受五戒乃至受菩薩戒所得的戒體，都是將來修成佛果的根本。至於在奉持律法的戒條，以及持戒威儀的行相上是不能變異的，是故還得就著本宗（指：聲聞戒）所制定的戒法來奉行。又受戒者依各宗所受的戒，就依其教法來奉持，則受體與隨行（戒行）就能完全相應；現在之所以約（從）圓教宗的義理來使受戒者開啓信解，是爲了使令受戒者知道域心（用心）於大處（指：大乘的三聚戒）。既然四分假名宗引用《法華經》開權顯實大乘的見解，就算是依著小乘的律儀（《四分律》的戒法）來修持佛道，也即是成就大乘的菩薩行，豈是必須棄捨小乘戒方曰大乘乎！（《法華經》〈五百弟子授記品〉有首偈云：「內祕菩薩行，外現是聲聞，少欲厭

生死，實自淨佛土。」是故《業疏》云：受戒者應當常思此《四分律》的戒行，即是菩薩攝律儀等三聚戒。」

註解：（註解①②③，依《芝苑遺編》的〈授大乘菩薩戒儀〉稍作白話修飾。）

①三歸四弘：諸本羯磨各出不同，或有「止用三歸受者」。今依藏中菩薩羯磨文，乃玄奘三藏翻出，凡羯磨法，須準佛言，不可妄自加減。……汝等既得戒已，當須常發大乘度生誓願行，大乘六念。應云：我某甲今於佛菩薩前發四弘誓願……。在這裡必須說明，「止用三歸受者」，是表示菩薩戒的戒體是在受三歸依時就已經納受了，並不同於比丘（尼）的具足戒必須在白四羯磨時才感發戒體。

②請師：大小乘戒皆從師授，受聲聞戒，壇上十僧為師；受菩薩戒，諸佛菩薩為師；……我某甲一心奉請釋迦牟尼佛為戒和尚，我依我佛故得受菩薩戒，慈愍故（三請）乃至奉請文殊菩薩為羯磨阿闍梨、彌勒菩薩為教授阿闍梨、十方諸佛為尊證阿闍梨、十方諸大菩薩為同學法侶。又準《梵網經》，應請二師，一和尚，二阿闍梨，今但請闍梨授戒師耳！經云：「若千里內無能授戒師，得佛菩薩像前自誓受戒，而要見好相，便得戒。準知，戒師不為多得戒。」現在依據靈芝律師所說明的這二段請師的文，我們可以得知，現在傳授菩薩戒的一師、二師、三師乃至十師，都只是以現前的師長來代表佛菩薩來傳授戒法，受戒者應該明白這種道理。

③問遮：諸佛子，受佛淨戒，必須身器清淨。《梵網經》云：若具七遮，即身不得戒，無七遮者得受。良由七種逆業能障淨戒，故並名遮。……出佛身血……殺父……殺母……殺和尚……殺得戒阿闍梨……破羯磨轉法輪僧……殺阿羅漢。（聲聞戒的在家五戒、八戒，出家的十戒、具足戒所問的遮難與菩薩戒各有不同；其中，受具足戒者，要具問十三重難、十六輕遮，項目繁多，在此不一列出）。

④三番羯磨：受菩薩戒的三番羯磨，主要是仰白十方諸佛菩薩，臨戒壇為受戒者作證明；並不同於於受聲聞戒（專指具足戒），在壇上十師（邊地傳戒五師即可）作三番羯磨時，是納受戒體的時候。

⑤多途：是指業疏三宗，即實法宗（多宗）、假名宗（成宗）、圓教宗（圓宗）。

原文：▲事鈔云：『如是發戒緣境，及心有增上。此之二途，必受前時，智者提授，使心心相續，見境明淨，不得臨時方言發心。若約臨時師授，法相尙自虛浮，豈能令受者得上品耶？或全不發，豈非大事！』

資持釋云：『牒上二科，誠令早示。使下二句，即上心境。心須念念無間，境必法法無昧；毫差即失，可不慎乎！今時昧教，但知學語，豈非宿業所追，致使此生虛喪；深須責己，期遂將來。虛浮者，以臨事倉卒，多容舛謬①故。』【見事鈔

淺釋：本文再次說明戒師在爲人受戒前，必須要事先開導戒子們有關受戒的事宜。

《行事鈔》云：『如是以上諸文，已經將感發戒體所緣的境量，以及能緣的心有增上（依境發心）都說明過了。此之二途，是得戒的二種重要條件，戒子們必須在受戒前時預先學習，並且經由智者（指戒師）適時地給與提示教授，使令受戒者心心相續、念念無間來發上品心，得以見到十法界情與無情境，能分明了了、清淨無染。戒師不得臨時方（才）對戒子言。你們在受戒的時候要發上品心，求受上品戒，那是沒有多大的功用啊！爲什麼呢？假若約（只是）在臨時師授（指：登壇受戒之際）才告訴戒子要發上品心，那時恐怕戒師對感發戒體及依境發心的方法與形相，尙且自己都感到虛浮，不能實知實見，豈能使令受戒者感得上品戒耶？或者更不幸的是讓戒子完全不知如何感發戒體，而連下品戒體也沒受得，豈非（豈不是）擔誤了戒子成就佛果的大事呢！』

《資持記》解釋云：『總牒上來所說的「發戒境量」及「依境發心」這二科，目的在於勸誡戒師使令能夠提早爲戒子們開示教導如何得上品戒的種種因緣。』使

心心相續」以下這二句，即是上二科所說得戒的發心與所緣境。所發的上品心，必須念念無間；所緣十法界情與無情的境，必須每一法界、每一法界都能夠明淨無昧（清楚明了），不能緣想其他的事。毫差即失（指：一旦胡思亂想，就失去得戒體的因緣），豈可不慎重乎！

今時戒師大多昧（不明白）於教義，但知學習傳授戒法的儀式及唱念語句，導致受戒者無法得到戒體。這豈非（實在是）受戒者宿業所追（追，指果報），以致使自己遇不到好的戒師，受戒卻不得戒體，此生虛持戒法，卻喪失持戒的功德。受戒者應當深深反省，必須自我責備自己，並且懺悔過去所造的惡業，期遂將來能夠有好因緣遇到好的戒師，來受戒感得戒體。文中虛浮者，以（因為）臨事倉卒（指：受戒時心境混亂），大多容易發生舛謬（錯誤）的緣故。」

註解：

①舛：舛，音ㄘㄨㄢˇ，錯誤的意思；謬，音ㄇㄨˋ，又，差錯。

以上將第三支「依境發心」講竟。接著講第四支「用心承仰」。

第四支 用心承仰

原文：▲芝苑云：『心境相應，納體正要。正作法時①，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；當知己身，總虛空界，容受法界塵沙戒法。當此之際，深須用意，莫緣他事。差之毫微，則徒染法流，一生虛喪，可不慎哉？』【見芝苑遺編卷三】

淺釋：本文說明受戒者在正作法受戒時，必須善「用」能受的「心」來緣念十方法界情與非情境，以此來「承仰」納受戒體。

《芝苑遺編》云：『能領納的心與所觀想的境必須能夠相應，這才是納受戒體真正的要務（關鍵所在）。所以在正作法時，受戒者必須要冥心（即專心；攝心）地運用觀想，普遍地緣念著如上所說十法界情非情境；又由於十法界的情與非情的境廣大無邊的緣故，能觀想的心亦應該隨著境界普遍地廣大。這種能觀想的心還必須念念現前不能中斷，也不得使令輕浮和散亂。應當念念觀想自己的身體（指法性身），總（普遍於）虛空十方法界；應用這樣的觀想，便能夠容（納）受十方法界中如塵沙般的戒法，這就是所謂：心包太虛，量周沙界。當此之際（正在這個時間），深深須要善用心意，莫（不能）緣想其他的事。所謂差之毫微，失之千里，

一不小心，就失去了得戒體的機緣，則徒染法流（法流，是指正法相續不絕，如水之流。這裡引喻爲佛門七衆弟子），一生虛喪（空過，指持戒卻得不到應有的功德。）豈可不慎重哉（呢）！」

註解：

① 正作法時：有依三歸依得戒體及依白四羯磨得戒體二種情形，現在若依《芝苑遺編》中的〈授大乘菩薩戒儀〉一文所說，這二種得戒的情形都必須如下觀想：「諸佛子，此是第一羯磨，今法界善法，由心業力，翻惡爲善，悉皆動轉。次作第二羯磨已，告言，今法界善法，聚集空中，如雲如蓋。次作第三羯磨已，告言，今法界善法，從空中下，從頂門注入身心，充滿正報。當知汝身，即是無邊功德善法之聚，當須護持，勿令毀犯。」但若就現今南傳（泰國等）佛教，在受戒時是不須透過觀想的，只要師資等因緣具足即可得戒。

上來將第四支「用心承仰」講竟，也是說已講完了第三項「預習發戒」，現在接著講解第四項「歎功問相」——讚「歎」五戒的「功」德並「問」明五戒的「相」狀。

第四項 歎功問相

原文：▲羯磨註云：『善生經云：具問遮難已。若無者，應語言：此戒甚難，能爲聲聞、菩薩戒而作根本。善男子①！戒有五種，始從不殺乃至不飲酒。若受一戒，是名一分優婆塞②。具持五戒，名爲滿分優婆塞。汝今欲受何分之戒③，當隨意受④。爾時，智者應隨語爲受。』

業疏釋云：『善生經中間戒相者：以法行務，意存始終，不取受具，致有隨闕觀其志力，察其智愚，量功進法，不徒虛受。』

濟緣釋疏云：『此明分受所以。受具謂受五條也。隨闕謂受已毀犯⑤也。』

淺釋：本文在告誡受戒者必須衡量自己的能力來受持五戒。

《羯磨註》云：『《善生經》云：戒師在具問遮難已後，假若戒子無遮難者，應語言（應告訴戒子說）：此如來所制定的五戒甚爲難逢，必須具足善根的人才能如法受持，這是因爲五戒能爲聲聞戒、菩薩戒而作根本。有宿世善根的男子你要注意聽！此五戒有五種戒相，始從不殺生乃至不飲酒。若受一戒，是名一分優婆塞；能具足受持五戒，則名爲滿分優婆塞。汝今欲受何分之戒，應當隨你的心意及衡量自己的能力來受持。爾時，智者（指：戒師）應當隨戒子說的語（指：想受持幾條

戒）來為戒子授受戒相。」

《業疏》解釋云：『《善生經》中為什麼要問戒相者呢？這是以（因為）受持戒法及奉行戒行的要務，最重要的目的在於受戒者、心意上要存著有始有終來奉行戒法。所以戒師不取（不必要求）戒子要受持具足五條戒（滿分優婆塞），以免導致有戒子日後在隨行上有所闕（指：不能如法受持）。因此，戒師必須觀察其（戒子）的心志能力，察看其（戒子）是有智之士或者是愚昧之徒，依此衡量戒子的功（能力）才可為戒子進受戒法，不得徒勞無功讓戒子虛受戒法。』

《濟緣記》解釋《業疏》云：『此問戒相者，是說明可以分受五戒所以然的道理。受具的意思，就是所謂具足受持五條戒相也。隨闕的意思，就是所謂受戒已後，對自己所受持的五戒的戒相上有所毀犯也。』

註解：

①善男子：經典中稱呼在家眾常用此名稱。「善」係對信佛聞法而行善業者的美稱。在《勝鬘經》中強調善男子、善女人的條件為捨離我執、我意，至心歸命於佛；唐朝窺基大師《阿彌陀經通贊》解釋善男子、善女人乃梵語的優婆塞、優婆夷，即受持五戒的在家男女。另外還有不同的說法，如《雜阿含經》卷三十中即對比丘也稱

為善男子。又大乘經典中，對菩薩稱善男子，對比丘則稱其名，這種情形有很多，但有時也以善男子來稱呼比丘。至於現在對善男子的稱呼，大多依明代蓮池大師《阿彌陀經疏》中，就「善」字舉出二種意義：一為宿生之善因，一是今生之善類。「男子、女人」則通指僧俗大眾及六道中一切有情眾生。這是基於能聽聞佛法、受持佛戒的一切男女，必然是宿世中積修善根，所以稱為善男子、善女人。

② 優婆塞：華譯為清信士，近事男等，即在家親近護持三寶和受持五戒的男居士；優婆夷，即女居士。

③ 何分之戒：是指《善生經》所說，只受一條戒，名為一分優婆塞；受二條戒，名為二分；受三條戒，名為少分；受四條戒，名為多分；完全受持五條戒，則名為滿分優婆塞。

④ 隨意受：在此有二種情形，第一是隨所受戒條的數量是多或者少；第二隨所要受的時間是長或者短來隨意受持。

⑤ 受已毀犯：受戒是一生的大事，不可存著受滿分的五戒才算光榮的想法，而不衡量自己的能力。因為受了五戒，如果毀犯了前面四條性罪，或者有可能成為邊罪，那將影響日後不得出家受戒，所以受戒前必須量力而行。

原文：▲業疏云：『問：前翻邪三歸，直爾即授，此五戒歸，如何簡略者？答：翻

邪背邪，初心難拔；忽然迴向，宜即引歸。若更覆疏，容還舊跡。五戒不爾！先以歸正，心性調柔，堪思我倒。故須簡略，方入道門。以五體有虧，三乘無託。仍隨分受，皆是任時能，接機布教，可準知也。」

濟緣釋云：「前受歸法，不制簡能，與此不同，故須問決。簡謂簡取，略即略去。答中二，初答三歸不簡；覆疏謂反覆疏理，舊跡即邪道。五下次答五戒須簡中，初彰異：一會受歸法，不慮退還；二爲入道門，須簡淨器。五戒是聖道之基，有虧則三乘無託；恐有輕犯，故須簡略。仍下準例。以體淨者，猶須量能，聽隨分受；明知慮犯，故制簡之，故云可準知也。」〔已上皆見疏記卷十〕

淺釋：本文再次說明五戒聽許分受的道理。

《業疏》云：『問：在前面翻邪三歸中，不論二六時中，只要有人（衆生）想受，並不須要詢問，直爾即授。但在傳授此五戒三歸時，如何（又爲什麼）必須簡取戒子能受及略去不能受持者呢？（即問戒子能受持幾條戒）』

答：因爲翻邪三歸是最初生起背邪道，這種想入佛門的初心是最難拔（發起）。所以如果有人（衆生）忽然迴邪向善，就宜當即刻引導來歸依三寶。這個時間，戒師假若更來反覆疏通講解作法等種種道理，或者戒師說我現在沒空，你明天

再來；容（指：也許、可能）使想歸依者覺得太麻煩而還入舊跡，不要歸依了。而且三歸依是做一個佛教徒最基本的條件，同時佛、法、僧是一體的，不可能只歸依一寶或二寶的，應當一齊歸依三寶，所以不須要反覆疏通（解說）。

五戒不爾（但是受五戒時就不是這麼回事了）！因為事先以（已經）受過三歸依，從邪道迴向歸入於正道了，心性已經稍能調柔，也堪思惟我執顛倒等道理，對於抉擇正法也有所認識了。況且，五戒是進入聖道的基礎，是故須要加以簡略，方能進入聖道的大門。以（因為）在五戒的戒體上假使有所虧損，那麼三乘的聖果將無所依託，乃至無上的佛果菩提也就不能到達。所以在傳授五戒之前，仍然要謹慎來問受戒者是滿分受，還是隨分受。佛制這種隨分受的辦法，皆是聽任受戒者當時受戒的心願及能力，戒師必須根據實際的情況來接引不同根機的戒子，契理契機地弘布教法；因為佛教的戒律絕不是死板的教條主義，而是富有原則性與靈活性的道德規範，由此隨分受的教義是可準知也。」

《濟緣記》解釋云：「前面受三歸法時，佛不制簡別歸依者的能力，與此受五戒情形有所不同，是故須要提出問題來決斷疑惑。簡就是所謂簡取能受的，略即是略去不能受持的戒相（法）。至於在回答問題的文中，可以分成二部份來解說：最

初解答受三歸依時不須要簡別戒子的能力，是因為三寶是一體的，不能只受一寶或者受二寶。覆疏就是所謂反覆疏說有關受三歸依的義理；舊跡即是回到過去所習慣行持的邪道中。

第二部分是從「五戒不爾」以下，依次解答在受五戒時就必須簡別。文中又可分為二段來說明：最初的文義是彰顯三歸跟五戒是有二點的異處（不同點）。第一點、過去曾經受了翻邪三歸法，就不必考慮受戒者會有退還的問題。第二點、五戒法為修學進入佛道的初門，所以必須簡取清淨的道器；這是由於五戒是成就聖道之基礎，如果有所虧損則三乘聖果將無所依託。恐怕受戒者不明白這種道理，受了戒而有所輕犯（指：隨隨便便就犯戒，一點也不在意），是故須要簡取能受，略去不能受持的戒相（條）。

「仍隨分受」以下，是說明準（根據）戒子能受持的為例（主）。以（即使）是體淨者（身心清淨沒有任何遮難），戒師猶須衡量戒子的能力，聽許戒子隨分受。由於戒師明明知道並且考慮戒子可能會有輕易犯戒的情形，是故佛制受五戒時必須簡之（簡取戒子能持的戒相來為戒子受戒），是故云可準知也。」

上來第四項「歎功問相」講竟。以下講第五項「懺悔清淨」。

第五項 懺悔清淨

原文：▲羯磨註云：『阿含等經云：於受前懺罪已，然後受法。』

業疏釋云：『阿含等下，明行淨納法也。但無始無明是生死本，若理若事順違俱罪。故須前懺，使心清淨，方堪聖法。』

濟緣釋疏云：『先懺後受，經論並然，故註云阿含等。妄起不覺，謂之無始無明；業苦所依，故爲生死之本。動念違理，作惡違事。澄心順理，修善順事。違罪可知。順有罪者，以凡心學道，本惑尚存，造理則取捨未忘，行事則我人難拔。所以順違二俱有罪。義須懺淨，以應淨法，故云故須等。』〔見業疏記卷十〕

淺釋：幢樹毗尼，惟在匡扶正法。今受戒前，先行懺悔，用於資助諸緣，令身心清淨，方能領受戒法。又如來制教，對機而設，戒法亦因事而制，身心若不清淨，戒法則無所領受，是故受戒前必須「懺悔清淨」。

《羯磨註》云：『《阿含》等經云：戒子於受戒前必須將以往的過失懺罪清淨已，然後才能納受戒法。』

《業疏》解釋云：『《阿含》等經以下，是說明行懺悔法來清淨道器，才可以納受戒法也。但由於無始無明是生死的根本，若理若事，順違俱罪（指：凡夫在日

常行事及修行過程中，不論從理上或事相上來說，只要執取好壞境界就會造罪。）；是故必須在受戒前行懺悔法，使令戒子身心清淨，方堪許領納聖法。』

《濟緣記》解釋《業疏》云：『先懺悔清淨之後再受戒，是各經論並然（一致地）說法，是故《羯磨註》云《阿含》等經云。又由於凡夫衆生從無始以來，妄念生起不而自覺，所以謂之無始無明；因為有無明而造惡業，就得感受苦報，無明（惑）是業、苦的所依，故說無始無明爲生死之本。動妄念是違理，作惡行是違事，必須澄靜心思順於真理，來修行善法順於事相。違罪必須懺悔清淨這是可知的，但是順理的事也有罪就是什麼道理呢？順理行善事而有罪者，是以（因爲）憑著凡夫心來修學佛道，本有的疑惑（無明）尚（還是）存在。即使造作是順於理，然則（然而）取、捨的念頭未忘；修行善事時，則我是人非的分別心還是難以拔除。所以說順違二者俱有罪過。按照這樣的義理來說，在受五戒前就必須懺悔清淨，以應淨法（合符納受清淨的戒法），是故《業疏》釋云：故須事前懺悔等言。』

以上講完第五項「懺悔清淨」。接著講解第六項「作法差別」。

第六項 作法差別

原文：

【作法差別中分爲三支——



淺釋：在第六項作法差別中，又可分爲三支來說明：

- 一、戒師在臨將爲人傳授戒法時所作的開示與引導。
- 二、正式作三歸依法來納受五戒的戒體。
- 三、顯示五戒的相狀來教誡戒子受戒後必須盡心奉持。

以下講解第一支「臨時開導」。

第一支 臨時開導

原文：▲事鈔云：『若至此時，正須廣張示導，發戒正宗，不得但言起上品心。則受者知何是上品，徒自枉問！今薄示相貌，臨事未必誦文。』

資持釋云：『言正須者，顯前發戒，且令預習，未是正用。今將納法，縱令已

解，更須委曲，選擇要語激動蒙心。戒師當此，不可率易。策導開解納法之本，故云正宗。」

淺釋：本文叮嚀當戒師的，不能草率地爲人授戒，必須好好開導戒子得戒的要領。

《行事鈔》云：「若至此時（如果到了正式要傳授戒法的時候），戒師正（更應該）必須廣開張顯戒法的教義來指示引導戒子有關受戒的作法等事，使戒子能夠發起領納戒體真正的宗旨要務。不得但言（不可以只是說）你要發起上品心來領納上品戒。則受者知何（因爲戒子根本不知道什麼）是上品心，戒師徒然自己枉問（白問）罷了！今戒師於授戒前應當薄示（指：稍微地再說明）預習發戒中所說明發戒境界量等義理的相貌，臨事未必誦文（指：不一定在受戒時讀誦受戒文就算圓滿）。」

《資持記》解釋云：「前文中所言正須者，是顯明前面預習發戒所說「所受法體」、「發戒境界量」、「依境發心」及「用心承仰」這四支的義理，戒師必須在正受戒時再稍微說明。並且要使令戒子能夠預先好好學習，才能明白納受戒體的道理，未是正用（指：受戒時才叫戒子發上品心，是沒有作用的）。今戒師將

爲戒子納受五戒的戒法，縱然令戒子對前四支的義理已經瞭解了，正要受戒時還得更加須要詳委曲解，選擇緊要的言語來激動戒子的蒙心（求戒的初發心）。戒師當此之際，不可草率輕易來授戒，應當策勵引導戒子，令其能開發心智來瞭解什麼是納受戒法之根本，故云正宗（所以說戒師的開導是以讓戒子感發戒體爲宗旨）。』

原文：△事鈔續云：『應語言：善男子！深戒上善，廣周法界。當發上心，可得上法。今受此戒，爲趣泥洹果，向三解脫門，成就三聚戒，令正法久住等，此名上品心。』

資持釋云：『初指法體。當下，正示發心。』

淺釋：本文繼續說到戒師開導的言語，是教戒子們發起上品心來求受上品戒體，以作爲未來成就聖果的基礎。

《行事鈔》續云：『戒師在臨時開導時，首先應當對戒子語言：善男子！如來所制的深妙戒法是上善（衆善之首），能生一切善法，而且戒法的體性是廣大周遍十方法界。現在你就要受五戒了，應當發上品心，才可以得到上品的戒法，納得上品的戒體。至於什麼是上品心呢？今日你來受此五戒，是爲了趣向泥洹果，朝向三

解脫門來進修，發起廣大心來成就菩薩三聚戒的因行；如果你能夠這樣發心來受戒，就能成就自利利人、燈燈相傳、佛種不斷，令正法久住世間等功德利益，此即名為上品心。」

《資持記》解釋云：「初二句「深戒上善，廣周法界」，是指戒法的體性是廣大無邊的；「當發上心」以下的文，是正式開示所發上品心的因地修行相狀。」

原文：△事鈔續云：『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①，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。』

資持釋云：『五蘊色心，宿因所感，故云報得。法既周廣，劣報不容，必須運動，方堪領納，故云應發心等。虛空無邊，身量亦等。心法相稱②，攬法歸心，還依報得。』

淺釋：戒師接著為戒子們作更深入的開導，令戒子能發起上品殷重心來受戒。

《行事鈔》續云：『其次是說明戒師為開廣汝（戒子）胸懷者（的道理）。』

這是由於你們現在所要受的五戒，是有著如塵沙般的戒法，每一戒都是遍及十方法界情與非情，當這樣廣大的戒法流注汝身中，你終究是不能以現前的業報所得五蘊身心而得容受的。所以應當開發你的心懷來運想作觀，觀想自己現前的身心是如同虛空般的器量身一樣廣大，這樣方得納受如來所制十方法界的善法。故《成實論》云：假若此戒法有形體色相者（的話），當流入汝現前五蘊身時，必當作（發出）天崩地裂之聲音，你如何能容受的下呢？這是由於戒法是非色法的緣故，所以在注入你的身中時，能夠令汝不覺（覺察不到）。當你明白這種道理之後，在你受五戒稟受三歸依時，汝應當會發起驚悚意（指：小心謹慎的心意），絕對不會胡思亂想，能夠使令心意念念觀想，發起上品殷重心來納受上品戒體。」

《資持記》解釋云：『凡夫的五蘊色心（身心），是宿世造作善惡業因所感得的果報，故云報得身。如來所制的戒法既然是周遍廣大於十方法界，下劣果報身是絕對不能容受；是必須運動（使用）觀想方堪領納戒法，故云應發心等。因為虛空是無邊的，戒法也是無邊的，在納受戒體時就必須觀想我們的身量亦相等於虛空及戒法。如此，心與戒法便相稱了，這樣才能攬（統）收戒法歸入身心，所以說這還是依靠我們的報得身來領納戒法啊！』

註解：

①虛空器量身：依著文義可以有下面二種解釋：第一是指純淨的法性身，即諸法畢竟的空性，這是從聖者而言。第二是從凡夫染淨的第八識，能容納盡虛空、遍法界，一切善、惡、無記（三性）的種子來說的。

②心法相稱：是說明，法稱於心，心稱於法；法無量，心無量；法廣大，心廣大；這樣才能夠名為心法相稱。

原文：△事鈔續云：『今為汝作法。此是如來所制。發得塵沙法界善法，注汝身心，汝須知之。』

資持云：『初則鼓令動轉①，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②無非成遂。』〔已上皆見事鈔記卷九〕

〔初次後三法者③，若約受五、八戒言，即三說三歸誓而納戒體，如下文所載：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。」

淺釋：戒師繼續解說如何觀想來領納戒體。

《行事鈔》續云：「我（指：戒師）今爲汝（指：戒子）正式作授五戒的法。此五戒是釋迦如來在世時所制的戒法。經由這樣的作法儀式，你將能夠發得塵沙般的法界善法，這種善法將注入汝的身心，汝必須知之（指：要明白這種作法（觀想）的道理來領受戒體。）」

《資持記》云：「道宣律祖所講的「法界善法，注汝身心」，是什麼意思呢？是說明三歸納體的作法相狀。最初宣說第一遍三歸依時，則鼓起十法界的善法使令動轉；其次在第二遍宣說三歸依時，因爲善法如白雲般不斷升起，則舉起十法界的善法遍集在虛空中；最後在宣說第三遍時，則注入受者的身心，戒子將能領納究竟而成爲戒體。在這三歸依三法的前後次第，都是各有所主，也就是前面所說的「動轉、集空、注入」這三種相狀。這是由於授戒的戒師及受戒的戒子，雙方面的心、業力相應所產生不可思議力量的緣故。這種三業隨著所施爲的授戒作法儀式，無非在於成就遂願戒子納受戒體爲目的。」

弘一律師針對《資持記》文中所談「三法次第」一義，作更詳盡的解說——

初次後三法者，假若約受五、八戒而言，即是三說三歸誓願時而來納受戒體，如下文所詳載：第一遍說三歸誓願時，十方法界的上品善法，由心業力（指：師資雙方觀想的力量），翻過去所造十法界的惡業，轉為現在受戒所要領納的十法界善法，這種悉皆動轉惡法成為善法的情形，在宣說第一遍三歸依時就成就了。在第二遍說三歸誓願時，十法界的善法，就聚集在虛空之中，如雲如蓋地遍滿在受戒者的頭頂上。到第三遍說三歸誓願時，十法界的善法，從戒子頭頂上方的虛空中下降，直接注入受戒者的身心，使戒子充滿正報（即究竟領納所受的戒體）。

注解：

- ① 動轉：「動」過去所造作十法界的惡法，「轉」成現在受戒所領納十法界的善法。
- ② 施為：是指身業禮拜、口業乞戒、意業觀想等作法。
- ③ 初次後三法者：五、八、十戒，是在宣說三歸誓願時即領納戒體的；受具足戒，則是在白四羯磨（一白三羯磨）。在得戒體的時機上雖然有所不同，但在正作法這初、次、後（動轉、集空、注入）這三法的觀想是一樣的，受戒者要一心觀想如上所說的境界，不要打妄想，才能真正納得戒體。

原文：▲濟緣云：「攬無邊聖法①，蘊有待凡軀。五分基成，三身體具。超凡鄙穢流，入眾聖寶位者②。其斯之謂乎！」〔見業疏記卷十五〕

淺釋：戒師在最後敘述戒法的尊貴，讓戒子能生起戒體是百千萬劫難遭遇想。

《濟緣記》云：「攬取無量無邊的聖法，蘊藏在有生死相待的凡夫身軀中。然而從果地來說，五分法身的基礎已經成就了，法、報、化三身佛的體性也已經具足了。從此之後，持戒清淨，修定發慧，斷煩惱、了生死，就能超出凡夫鄙劣垢穢的生死之流，進入於眾聖的解脫寶位者（的道理）。其斯之謂乎！（就是這樣啊！正如《梵網經》所說：「眾生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已。」）

註解：

①聖法：這是從因談果，故稱戒法為聖法。

②眾聖寶位者：可從大小二乘二方面來說明（以下是平常所說）——小乘凡位：修五停心、別相念、總相念（以上為外凡）；暖、頂、忍、世第一法（以上為內凡）。小乘賢聖位：初果乃至阿羅漢。大乘凡位：十信位之前。大乘賢聖位：初住乃至妙覺位（佛）。（想要進一步了解，可參閱《天台四教斷證位次比較表》）。

上來講述第一支「臨時開導」竟。現在再講第二支「正納戒體」。

第二支 正納戒體

原文：▲事鈔云：『作法者：我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧，盡形壽爲五戒優婆塞，如來至眞等正覺是我世尊。（三說）我某甲，歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟，盡形壽爲五戒優婆塞，如來至眞等正覺是我世尊。（三結）』

資持釋云：『詞句分五：一陳己名。一歸三寶，迴向境界。三盡形等顯所期，文學盡壽，或一日夜或月或年，隨時自改。四爲五戒者，正立誓也，且舉滿分，或一分二分，亦在臨機。五如來等，結歸正本也。以三寶名通九十六種，後須顯正非同前濫，由此勝號外道無故。如來者，乘如實道來成佛也；至眞者，體悟無邪也；等正覺者，道同三世也；此實我歸，餘非敬者，故云是我世尊。前三歸誓，正發戒緣，三法纔竟，即納戒體；後三歸結，是囑非體。』【見事鈔記卷三十九】

淺釋：本文是解說作法時所發誓詞的意義。

《行事鈔》云：『作法者（指：傳授戒法的儀式）在爲戒子授五戒的儀軌時，必須引導戒子發三歸誓願，應該如是說：我弟子某甲，歸依法、歸依佛、歸依僧，盡形壽爲五戒優婆塞，如來至眞等正覺是我世尊。三說。我弟子某甲，歸

依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟，盡形壽爲五戒優婆塞。如來至真等正覺是我世尊。
三結」

《資持記》解釋云：「在作法儀式的三歸誓願詞句中可分五小句來說明：我某甲，這是屬於第一小句，陳述自己的姓名。歸依佛、歸依法、歸依僧，是第二小句歸依三寶，指真正迴心歸向於三寶的境界。第三小句盡形壽等（等，意義表示不一定是盡形壽，乃至一日一夜也可以），是顯示所受的期限；可以如文中所舉的盡形壽，或者一日一夜，或是受持一個月、或一年等，可以隨著所受的時限，自己在受戒時先跟戒師反應要修改所發的誓詞。第四小句爲五戒者，是正式說明所立的誓願也；這裡是姑且舉出滿分，或者戒子只能受持一分、二分，戒師亦應該在臨授戒的時機下修改誓詞。第五小句如來至真等正覺是我世尊等詞，是結論所歸投依靠的真正根本，在於如來、至真、等正覺這三種尊貴的名號也。

爲什麼要歸依這三名呢？這是以（因爲）佛、法、僧三寶的名稱，在印度是通於九十六種外道（外道的創始者自稱佛，所教授的言語爲法，門徒弟子稱爲僧）。最後必須以如來、至真、等正覺這三名來顯正，非同前面九十六種外道以佛、法、僧來混濫三寶的尊號，這正由於如來、至真、等正覺此三種殊勝的名號，是外道所

無的緣故。如來者，指乘如實的道理來成佛果也（這是依據《成實論》所言）；至真者，是體會了悟諸法無偏邪無錯誤也；等正覺者，是說明佛所證的道具是等同於三世諸佛的正覺也；此如來至真等正覺實在是我所要真正歸投依靠的，其餘種種外道非是我所歸敬者，故云是我世尊（世尊，世出世間最尊貴的聖人）。

前面的三歸誓願，正是發起得五戒戒體的殊勝因緣，在戒師宣說初次後三法纔竟；戒子在第一念時，三歸依法完成了，第二念時，無作戒體就生起，是故當下即納戒體。後面的三歸誓詞，是結束的言語，是屬於戒師囑告戒子你剛才已經得戒體了，而並非在這時才得戒體，是再三囑告令戒子不要忘失戒體的意思。

原文：▲羯磨註云：『三授已。告云：向授三歸，正是戒體；今又三結，示戒所歸。』

業疏釋云：『告令戒體者，令用得時節；不比由來說後戒相，方云受戒也。』
 濟緣釋疏云：『多論云：有言三歸竟，說一不殺戒，爾時得戒，以勢分①相著，本意受五故。有言說五戒竟得戒。恐有執此，故特揀之。彼論自云：諸說中，受三歸已得者，此是定義。即今所取也。』【見業疏記卷十】

淺釋：本文特別指出得戒體的時間是在三說已竟的時刻上。

《羯磨註》云：「戒師應當在三歸依授已的當下，告訴戒子云：向（剛才）所傳授的三歸三說，正是納受戒體的時間。現今又接著為你授三歸三結，來明示你戒體已經有所歸。」

《業疏》解釋《羯磨註》云：「告令戒體者，是說明戒師告訴戒子，使令戒子用來知道得戒體的時節，不比由來（指：不同於古來所傳的主張）要在宣說後面的戒相時，方云受得戒體也。」

《濟緣記》解釋《業疏》云：「《薩婆多論》云：有主張言三歸依竟，宣說第一不殺戒，爾時才得戒體。以勢分相著（因為五戒的條文已說出），而戒子本意正是爲了受此五戒的緣故，所以在這個時候才得戒體。又有主張言，必須等到宣說五戒竟才得戒體。道宣律祖恐怕有人執著此兩種主張，是故特別提出來揀擇之。又彼《薩婆多論》自云：在諸多說法見解中，受三歸依已竟的第一念就完成了，第二念就得戒者，此說才是得戒體的決定之義。即今宣祖所採取的見解也。」

註解：

① 勢分：依羯磨文義，大界的勢分有十三步；在此是指宣說五戒的戒相範圍。

第三支 示相教誡

原文：▲事鈔云：『智論：戒師應語言：汝優婆塞聽，是多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀，爲優婆塞說五戒法相，汝當聽受。盡形壽不殺生是優婆塞戒，能持否？（答能）。盡形壽不盜是優婆塞戒，能持否？（答能）。盡形壽不邪淫、不妄語、不飲酒，並準上說。』

資持釋云：『多陀此云如，阿伽度此云來；阿羅訶此云應（應即應供）三藐三佛陀此云等正覺。亦舉三號，令生信奉。』

【五戒相釋義，如後持犯篇持犯別相中具明。後八戒相亦爾。】

淺釋：本文是戒師明示五戒的戒相用來教誡戒子要如法奉行。

《行事鈔》云：『《大智度論》云：戒師應當語戒子言：汝等優婆塞諦心聽，此是多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀，爲優婆塞所說的五戒法相，汝等應當諦聽受持。盡形壽不殺生是優婆塞戒，能持否？答能。盡形壽不盜是優婆塞戒，能持否？答能。盡形壽不邪淫、不妄語、不飲酒，並準同上面所說。』

《資持記》解釋云：『梵語多陀，此譯云如；梵語阿伽度，此譯云來；梵語阿羅訶，此土翻譯云應應即應供；梵語三藐三佛陀，此土翻譯云正等正覺。這亦

是舉出如來、應供、正等正覺這三號，使令受戒者生起恭敬的信心來奉持戒法。』
因爲本文只是宣示五戒的戒相，至於詳細的持犯內容並未解說。所以弘一律師作了如下的說明。五戒的戒相釋義，如後面持犯篇中第二門持犯別相中詳具說明。在本章後面第三節八戒的戒相亦爾。

原文：△事鈔續云：『是爲在家人五戒，汝盡形受持；當供養三寶，勸化作諸功德；年三月六，常須持齋；用此功德，迴施眾生，果成佛道。』

資持釋云：『是下囑累有四，初囑謹護；二勸作福；三令受齋；四教迴向①。年三者，正、五、九月，冥界業鏡②輪照南洲，若有善惡鏡中悉現。（或云：天王巡狩四天下，此三月對南洲。又云：此三月惡鬼得勢之時，故令修善。）月六，白黑兩半各有三日。按智論：初八天王使者下，十四天王太子下，十五天王自下，觀察眾生善惡。二十三，二十九，三十日亦爾。（小盡準布薩，應用初一）持齋者，或受八戒，或但持齋。中前一食，中後不得妄噉。（今多蔬菜，不節晚食。此雖非齋，猶勝葷血。又有飲水周時爲清齋者，此乃邪術。一切眾生皆仰食而住。但勿過中，是佛正教。）』

【已上皆見事鈔記卷三十九】

淺釋：本文是戒師囑累戒子要把受戒持戒等功德，迴向一切衆生究竟成佛道。

《行事鈔》續云：「戒子受了五戒之後，戒師應該教誡囑付如下：此不殺生或乃至不飲酒戒，是爲在家人所受的五戒，汝應當盡形壽如法的受持，並且應當供養三寶，勸化他人也來作諸功德。在每年三個齋月及每月六齋日，自己常須持齋；最後要用此持守五戒、作福、持齋等功德，迴施一切衆生，果成佛道。」

《資持記》解釋云：「是爲在家人以下的文，說明戒師囑累戒子有四件事。最初「是爲在家人五戒，汝盡形受持」這二句，是囑告謹慎守護五戒。二「當供養三寶，勸化作諸功德」二句，是勸作福事。三、令受齋，是勸令戒子受持八關齋戒。四、教迴向，是教導戒子將所作的功德，迴向一切衆生皆共成佛道。」

文中年三者，是指每年的正月、五月、九月這三個月。在佛經中記載這三個月，幽冥界（地獄）的業鏡臺輪流照到南瞻部洲，南瞻部洲的衆生若有造作善惡的事情，在業鏡臺中悉皆顯現出來。（另外還有二種說法）或云：天王巡狩四天下，此三月對南洲。又云：此三月惡鬼得勢之時，故令衆生持齋修善。）

月六者，是指在白、黑這兩期的半月中各有三日。按照《大智度論》的記載：初八是四天王的使者下來南瞻部洲，十四日是天王的太子下來，十五日是天

王自己親身下來巡狩，觀察眾生所造的善惡業。至於二十三日、二十九日、三十日亦爾（也如同上面所說的次序）。（小盡準布薩，應用初一）（這段小註文，是說明如果是下半月，的黑月只有十四日的情形下，應該將黑月十五日往後移至在初一（白月第一日）來受持八關齋持戒，是不同於現在通行往前移至黑月十三日。）

持齋者，這是說明或者受持八戒，或者但單（只是）持齋。受持方法是指學習佛陀及出家弟子們的修行，只在日中之前吃一食（一餐），過日中之後就不得妄噉（指：過午就不要再吃東西了，佛制有病緣則可以後喝非時漿等物。）

「今多蔬菜，不節晚食。此雖非齋，猶勝葷血」；這一段是針對在家人來談的，因為出家人所受的戒法是必須過午不食才名為齋。但是現在卻誤解了，以為吃素就是持齋，雖然觀念上有些不對，但總比吃葷菜及有血肉的東西來得好。

「又有飲水周時為清齋者，此乃邪術」：又有些人刻意地只喝水不吃東西，這是外道邪法（如：中國道家的辟穀術）雖有調養色身功效，但並非佛陀所教。

「一切眾生皆仰食而住，但勿過中，是佛正教」：因為一切眾生都必須仰賴食物才能生存，所以適中的調制飲食（指：過午不食），這才是佛陀所制定的戒法（正教），並以此破除自餓外道的邪見。

註解：

① 迴向：主要有下列三種意義：迴自向他、迴因向果以及迴事向理。

② 業鏡：是指冥界寫取眾生善惡業的鏡子。出自《楞嚴經》卷八所云：『有惡友業鏡火珠，披露宿業，對驗諸事。』

原文：▲業疏云：『多論問曰：不受三歸，得五戒否？答：不得也。要先授歸，方得戒矣！所以說戒名者，欲使知名，令護行故。』

濟緣釋云：『初定發體必在三歸；所以下，次明說相別有所為。』（見業疏記卷十）

淺釋：本文再度強調得五戒的時機是在授三歸依的時候。

《業疏》云：『《薩婆多論》問曰：不受三歸依，能得五戒否？答：不得也。必須要先授三歸，方得戒體矣！至於戒師之所以向戒子宣說戒相的名目者（的意思），是欲使戒子知道五戒的名稱，令戒子用心來護持戒行的緣故。』

《濟緣記》釋云：『最初一段文，是確定感發戒體必在授三歸依時。所以說戒名以下，是其次顯明戒師說出五戒戒相，在於令戒子別有所為（指：持戒）。』

第七項 料簡雜相①

原文：〔料簡中，且舉多宗、成宗，對明差別有六種：一對趣、二漸頓、三延促、四具支、五自誓、六重受。並附列表於文後。〕

淺釋：在進入解釋正文前，首先講解弘一律師的小註文，將有助於我們了解本項所要傳達的內容。

在料簡雜相中，且舉出多宗與成宗有關的論文，是相對來說明二宗在義理上的差別一共有六種：一、對趣、二、漸頓、三、延促、四、具支、五、自誓、六、重受。現在並附帶列表於文後。（在此處爲了方便初學者來學習，所以把表從原書的位置是在正文後，移到這裡以利於說明。）

原文：

〔一、對趣	〕	多宗——餘道眾生不得戒
〔二、漸頓	〕	成宗——餘道眾生得戒
	〔	多宗——不具受不得戒
	〕	成宗——不具受得戒

三、延促 多宗——五戒必盡形，八戒必一日夜

成宗——延促任意皆得

四、具支 多宗——但發四支

成宗——皆發七支

五、自誓 多宗——定從他受

成宗——開自誓受

六、重受 多宗——不重受

成宗——開重受】

淺釋：弘一律師所列的表應該很容易了解字面的意思，其內容以下我們就逐條來解釋。首先是「對趣」，指針對六趣衆生可不可以受五戒來探討，如下文所說。

註解：

①料簡雜相：關於「料簡」一詞，在第一節翻邪三歸中已說明，此處不重述。「雜相」，不能依字面解釋為「雜亂的相狀」，而應該解釋「次第相間雜」的意思，這是依據多宗及成宗的論文義理，把相同性質的義理彙集在一起，使其能有次第地相間雜在一起，所以名為「雜相」。

原文：▲業疏云：『多論云：龍畜生攝，以業障故，無所曉知，無受戒法。雖經中說受八齋法，但得善心功德，不得齋也。成實云：餘道眾生得戒律儀，經說諸龍亦受一日戒故。善見中，諸龍及神得三歸五戒也。義準多論據無知者，人猶不得，何況鬼畜？如餘得者，謂有知解。』

濟緣釋云：『雖經等者，即善生中龍受八戒，論家防難以意釋之。齋即八戒。然是成論所據，即如下引。善見神者，即是鬼趣。』

淺釋：本文是多宗與成宗在見解上有種種差別中的第一種「對趣」，探討除了人道之外的其餘眾生可不可以得戒？

《業疏》云：『《薩婆多論》云：龍是畜生道所收攝的，以（因為）業障深重的緣故，對於佛法是無所曉知，所以無受戒法。雖然在《善生經》中說龍王曾向佛陀稟受八齋法，但（只是）得善心來做善事的功德，是不得八關齋戒的戒體也。《成實論》云：不僅是人道的眾生可受戒，餘道眾生一樣可得戒律儀，如《善生經》說諸龍亦受一日一夜的八戒故。另外在《善見論》中也有記載，諸多的龍王及鬼神也能受得三歸五戒也。如果是依義理準《多論》所根據無知者是不受戒來說，人道眾生如果不懂戒師所說有關受戒的言語，猶不得戒，何況鬼畜呢？如果說其餘

五道的衆生能得戒者，這是謂（指）他們必須有所知道瞭解戒師所說的言語，才有可能受戒且得戒。

《濟緣記》解釋云：『雖經等者，即是引出《善生經》中龍受八戒的經文來討論。論家防難以意釋之，這句是什麼意思呢？正是說明《多論》以及《成實論》雖然都是引《善生經》中龍王受八戒，彼此卻有不同的意義來解釋。《多論》云不得齋，這個齋字，即指八戒。然是《成論》所據，這一句是說明《成實論》主張可以得戒的理由，即指如「餘道衆生得戒律儀」以下所引的文。而文中《善見論》所說的神者，即是指鬼趣的衆生。』

原文：▲業疏云：『若準多論，五戒不具分受，則不得戒。縱引經證，謂持二、三，不言受體。成論云：有人言五戒本又唯頓無漸，此事如何？論答：隨受一、二三皆得律儀。善生所列一分、二分、少分、多分、滿分是也！準斯明漸，五師受一，得戒不疑。如薄俱羅唯受不殺例也。』

濟緣釋云：『不具分受，謂不受五而受一、二，則不發戒體。縱引經者，論家防難，即下善生明分五受。彼謂受時具發五戒，但由隨中持有多少，故有一

分、少分等。次成論中。頓謂具受，漸即分受。以前三歸不許互闕，異師別受並判不成，恐謂同彼，故準決之。薄俱羅此翻善容，以彼好容儀故。婆羅門種，天竺國人。昔毗婆尸佛時，曾作貧人，持一訶梨勒①果施病比丘，服訖病癒；以此因緣，九十一劫天上、人中受福快樂。今生婆羅門家，其母早亡，後母惡之，屢害不死；後求佛出家，得阿羅漢，年一百六十歲，未曾有病。蓋從昔嘗持一不殺戒，故受斯報。準知分受，理無所疑。」

淺釋：

本文是第二「漸頓」，是從五戒可不可以分受來討論。

《業疏》云：『若準《多論》的主張，稟受五戒時如果不具足滿分來受持，則不得戒。縱然是引出經論來證明，但那只是謂（說）能持二、三條戒，並不言（說）可以受得五戒的戒體。但《成論》提出以下的問答來解釋云：有人言五戒木叉（戒法）唯可頓受（滿分受），並無漸受（一分、二分、少分、多分），此事應該如何解釋呢？《成實論》的論主自己回答說：隨著受戒者所受一、二、三條戒，皆得律儀（得五戒的戒體），《善生經》中所列出的一分、二分、少分、多分及滿分就是一個很明確的證據也！準斯（依據這種）道理來證明是可以漸受，即使是從五位不同的戒師各受一條戒，也是能夠得戒，不會有任何疑問的。如薄俱羅尊者，往

昔唯受一條不殺生戒，今世就享有長壽無病的實例也。」

《濟緣記》解釋云：「《多論》主張不具分受的道理，是謂（主張）不完全受五戒而只是受一、二戒等，則不能感發戒體。縱引經者，是說明論家防難（指：《成實論》的論主，引經證來防備別人來問難），即下文中《善生經》說明可以分成五條戒來各別受戒。彼《多論》謂（指：解釋《善生經》所說），在受戒時是必須具足受五戒，才能感發五戒的戒體，但是在受完戒後，可以由隨行中依戒子所受持的戒條來說明持有多少條，是故有一分、少分等名稱。」

其次，在《成論》的主張中：頓，就是所謂具受；漸，即分受的意思。以（因為）在前面翻邪三歸的文中，是不許互闕，一次就要具足受三歸依；如果從異師各別受一歸（例如只歸依佛）並（都）判不成就受三歸依，恐怕有人謂受五戒時，也是相同彼受三歸依的情況，是故準五戒可以分受來決定說明之。隨後再舉出佛世時薄俱羅尊者的公案來證明。薄俱羅此土翻譯為善容，以彼具有好容貌及行儀的緣故，屬於印度種性制度中的婆羅門種，是天竺國人（印度人）。薄俱羅尊者在往昔毗婆尸佛時，曾作過貧窮的人，他持（拿）一粒訶梨勒果以恭誠心布施供養一位病比丘，那位病比丘服訖（吃了這果子）病就痊癒了；以此因緣，

尊者九十一劫以來常在天上、人間中享受福報快樂。今世生在婆羅門家，其母很早就死亡了，父親再娶的後母很厭惡之（他），屢次陷害他卻害不死。後來便去求佛出家，精進修行證得阿羅漢，那一世尊者一直活到年一百六十歲，未曾有生過病。蓋從昔（實在是出於以前）嘗持一條不殺生戒，是故感受斯不生病以及長壽的善報。準以上這個實例，可知五戒是可以分受的，在義理上是無所疑（用不著懷疑的）。

註解：

① 訶梨勒：植物名，此土譯為「天主將來」，是五藥之一，如《毗奈耶雜事》卷一曰：「餘甘子、訶梨勒、毗醯勒、畢鉢梨、胡椒，此之五藥，有病無病，時與非時，隨意皆食。」

原文：▲業疏云：『如多、雜二論解云：五戒一受佛制定，故必須盡形，八戒必一日夜，不可乖也。如成實中，亦隨日受，乃至盡形。』

濟緣釋云：『五戒盡形不可促，八戒日夜不可延，故云佛制定也。次引成論。二戒延促，任意皆得，故云隨日也。』【已上皆見業疏記卷十】

淺釋：本文是第三「延促」，是針對受戒奉持時間的長短來討論。

《業疏》云：「如同《薩婆多論》以及《雜心論》這二論解釋云：五戒一受就不可重受，這是佛所制定，是故必須盡形壽來受持五戒；至於受八戒必定是一日一夜，不可乖違也。但如果依《成實論》文中的主張，則五、八戒亦可隨日受，乃至盡形壽來受持都可以。」

《濟緣記》解釋云：「受五戒必須盡形壽，在受持的時間上，是不可有所短促（減短）；而受八戒固定是一日一夜，也不可延長，是故云：佛所制定也。其次引《成實論》的主張，五、八戒受持的延促（時間的長短）是隨受戒者的心願，因此主張任意皆得，故云隨日受持也。」

原文：▲事鈔云：『智論問：口中四過，何爲但有妄語？答：但舉妄語，餘三並攝。又佛法貴實語，故在先攝也。』

資持釋云：『若據有部，但發四支；成宗具七，與論頗同，故引示之。答中，上二句正答舉一。又下轉釋舉妄。恐云：何不於餘三中趣舉一耶，故此釋之。』【見事鈔記卷三十九】

芝苑云：『彼五、八、十唯發四支，比丘方具。此宗七眾，七支齊禁。』（見芝苑遺編卷一）

淺釋：本文是第四「具支」，是從身口七支來談戒法所能感發的數量。

《行事鈔》云：『在《大智度論》中間到：口業中有四種過失，何爲（爲什麼）五戒中但有（只說）妄語這一條戒呢？答：但舉出妄語，其餘綺語、惡口、兩舌這三種過失並攝（就完全包括在妄語戒）。又因爲修持佛法貴在真實語，故在先攝也（所以先舉出不妄語來統攝其餘三種）。』

《資持記》解釋云：『假若根據有部《薩婆多論》的主張，但（只）發四支。而成宗主張能具足感發七支，與《智論》的論點頗（爲相）同，是故引《智論》來說明顯示之。而在回答的文中，上二句正式解答只舉出妄語一戒的道理；又佛法以下的文，是輾轉來解釋爲何只舉出妄語來統攝其餘三種的理由，是恐怕有人云：爲何不於其餘三種中趣舉（隨意選擇）一耶，是故此二句來解釋之。』

在《芝苑遺編》中亦云：『彼有部的《薩婆多論》主張五、八、十戒唯發（都只能感發）殺、盜、淫、妄四支，受比丘戒方具足感發七支。但是，此成宗主張佛門七眾所受的戒法，都是七支齊禁的，所以受五戒也是七支具發的。』

原文：▲業疏云：『如律文中，皆自誓受者；多論文云，聽五眾受。兩俱得也。』
 濟緣釋云：『本律、智論皆聽自誓，多論、俱舍並制從他。雖云兩得，準下八戒，無師故開，有則不許。』

淺釋：本文是第五「自誓」，是討論可不可以自誓受戒。

《業疏》云：『如《四分律》文中，佛制五、八這二戒皆可自誓受者；而《薩婆多論》文中則云，佛聽許要從出家五眾來受戒。由此可知上述兩種情形俱得也。』

《濟緣記》解釋云：『本律及《智論》皆聽許除了從僧眾受戒外，也可以在佛前自誓受，《多論》與《俱舍論》並（都）是制定必須從他（出家五眾）受。雖然道宣律祖云兩種主張皆得以受戒，但是準下文中受八戒的儀軌，只有在無師的緣故下才能開緣，如果有法師在則不許用自誓的方法來受戒。』

原文：△業疏又云：『約此問答，從他受也。律中云：世尊，我今歸依佛法僧，盡形不殺，乃至不飲酒，此令自誓。八戒既開，此應得也。觀時進否，義非抑

塞；接俗之化，隨機而舉可也。」

濟緣釋云：「初指上從他。律下，次明自誓。成論八戒亦通自誓①，文如後引②。」

淺釋：本文再提出質疑：爲什麼一定要從出家五衆來受戒。

《業疏》又云：「約此問答，從他受也。（既然世尊已經聽許自誓受戒，爲何還要從法師受戒呢？）在《四分律》中云：世尊，我今歸依佛、歸依法、歸依僧，盡形壽不殺生，乃至盡形壽不飲酒，此段律文是使令自誓受戒的證據。五戒都可以自誓受，八戒既應該開許，此是應得的道理也。現在根據律文的主張，戒師在講戒的時候應該觀察時機，衡量戒子的能力來決定進否（可否開許自誓受戒）？從義理來推演並非抑塞（絕對不是一定不可以自誓受戒）；這是因爲接引俗人來學佛之教化，必須隨順時機而舉（指：有所決擇）才可也。」

《濟緣記》解釋云：「最初一段指上文所主張必須從他（出家五衆）受戒，再提出質疑。律下的文，是次段文提出證據說明可以自誓受戒。另外在《成論》中，也有主張八戒亦通自誓受，文如後引。」

註解：

①自誓：關於自誓受戒一法，在《傳戒正範》卷四引《菩薩瓔珞本業經》的〈大眾受學品〉如是云：「佛子受戒有三種受——一者、諸佛菩薩現前在前受，得真實上品戒。二者、諸佛菩薩滅度後，千里內有先受戒菩薩者，請為法師教授，其弟子得正法戒，是中品戒。三者、諸佛菩薩滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前自誓受戒，是下品戒。」

②文如後引：指《羯磨疏濟緣記》卷十云：「《多論》五眾通授者，皆是弘法之人。成、智二論，開自受者，非謂常途。故彼文云：若無人時，得心念受，明緣開也。」

原文：▲業疏云：『若準多論，不得重受。依成實四分，俱開重受。故末利夫人第二、第三重受五戒，即其證也。』

濟緣釋云：『多宗五戒其必盡形，故但一受，義無重加。成宗不爾，任時長短，隨受隨增①。二三重受事見本律。』【已上皆見業疏記卷十】

淺釋：本文是第六「重受」，是討論五戒可不可以重新再受。

《業疏》云：『若準《多論》主張戒體不重發，所以已經受五戒後就不得重受。但是依《成實論》及《四分律》主張戒體是可以重發，則論、律二者俱開許重受。是故佛世時的末利夫人就曾經第二、第三次重受五戒，此即是其五戒可重

受的具體證明也。』

《濟緣記》解釋云：「多宗主張五戒其必須盡形壽來受持，是故但（只）有一次受戒的機會，這是因為戒體不重發的主張，所以在義理上無重新加（再）受的道理。然而成宗不爾，主張任時長短（指：受持的時間不限制要盡形壽），是可以隨受隨增。至於，末利夫人曾二次、三次來重受五戒的事詳見本律。』

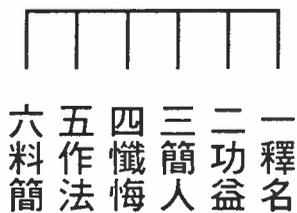
註解：

①隨受隨增：是《成實論》允許重新受戒的主要理由之一。其論文云：「受過優婆塞戒、沙彌戒、具足戒者，增得禪律儀、無漏律儀等之時，雖不致失去先前已得之律儀，但須從其勝者而命名。」（詳見大正三二·三〇三中）

上來第二節「五戒」已講竟。以下講解第三節「八戒」。

第三節 八戒

原文：八戒中分爲六項



淺釋：八戒是佛陀慈悲爲礙於現實環境不允許出家修行的在家人，能學習出家的修道生活而設的戒法。爲讓能了解八戒中的內容，本節共分爲六項來說明：

- 一、解釋八關齋戒的名稱意義。
- 二、說明受持八戒的功德與利益。
- 三、簡別受戒的人有沒有遮難。
- 四、強調受八戒前必須先行懺悔。
- 五、有關傳授八戒的作法儀式。
- 六、從多方面的資料來簡別八戒的相關事宜。

第一項 釋名

原文：▲業疏云：『云戒云齋云關者，眾名乃異，莫不攝淨歸心也。言八戒者：八即所防之境，戒則能治之業。言八齋者，齋謂齊也，齊一其心。或言清也，靜攝其慮，如世閑室，亦號齋也。言關齋者，即禁閉非逸，靜定身心也。』

濟緣釋云：『初總示三名：或處單稱，或處連呼云八關齋戒，並如經律呼召不同。息緣離過，善法內增，故云攝淨歸心也。言下別釋三，初釋戒義，所防是過，能治即行。次釋齋義有二：齊取專注，心無差別；清取離過，絕諸雜想，世中齋館，亦取閑靜之意。三釋關義，從喻爲名，如世門關，防奸止寇，即禁閉義也。』

【見業疏記卷十】

淺釋：本文首先解釋八戒的三種名稱及意義。

《業疏》云：『八戒的名稱很多，一般統稱八關齋戒。有時則單云戒、云齋、云關者，從這眾多的名稱來說，在意義上乃是大同小異，其目的莫不在收攝身、口、意三業使令清淨歸入自己的內心也。在此所言八戒者：八，即是說明所防止犯戒之境界有八種；戒，則是能對治相對於身、口、意三業境界之業性，也就是說具有止惡行善的功能。言八齋者，齋有二種意義：第一、齋就是所謂齊的意思也，齊

一其心（齊其雜亂的心念，而能專注於一境）。二、或言清的意思也，就是寂靜收攝其放逸的心慮，清除種種妄想雜念，如同世間人將所住的閑室（閑靜的住所）亦號齋也，就是取清閒寂靜的意思。言關齋者，即是說明關字有禁止關閉非法放逸的事，達到靜定自己的身心也。」

《濟緣記》解釋云：『最初一段是總示三名：三名中，或處（有的地方）是單稱八戒，或處連呼（有的地方則是連起來稱呼）云八關齋戒，並如經律（都是依據經律論三藏所使用）的呼召（稱呼、名號）而有所不同。但由於三名的意義，其目的都在於止息外緣、遠離犯罪的過患，所以能收攝世間種種的善法，使令修行者內心能夠增長道業，是故云攝淨歸心也。言八戒以下，是各別解釋三種名稱的意義。最初解釋戒義，是針對所防殺生等八類境界是過患所在，而能對治過患的方法，即是如法持戒的戒行。其次解釋齋義有二種意思：一、齊，是取其專注一境，令心無差別。二、清，是取遠離過失，斷絕諸多雜想，如同世中（世間的齋館（閑室），亦取清閑寂靜之意。第二是解釋關義，關是從譬喻為名（立名），如世間的門有設置開關來防奸止寇（指：防止小偷、盜賊來盜取財物）的用意一樣。從佛法上來說，即禁閉煩惱賊來盜取修行者的功德法財之意義也。』

第二項 功益

原文：▲業疏云：『多云：經說作閻浮王，於人中寶一切自在，不如八戒十六分一。』

濟緣釋云：『閻浮王即轉輪王。彼國一錢重十六分，故經論中多舉爲比。』

淺釋：本文以下開始談受持八戒的功德與利益。

《業疏》云：『《薩婆多論》云：經中說到作閻浮王的福報，對於人世間中的寶物他能一切自在地享用，但遠不如有人受持八戒一日一夜所得清淨自在福報的十六分之一。』

《濟緣記》解釋云：『南閻浮提王，即是印度古時所稱的轉輪王（鐵輪王統理南瞻部洲）。彼國一錢重十六分，是故經論中多舉十六分爲比例。』

原文：▲業疏云：『善生云：除五逆罪，餘罪皆滅。』

淺釋：本文引《善生經》來說明，受持八戒有滅罪的功能。

《業疏》云：『在《善生經》中云：能清淨受持八戒，除了五逆重罪，其餘所犯的罪障皆能夠滅除。』

原文：▲業疏云：『智論云：譬如軟將將兵，終竟無勳。健將破敵，一日之中功蓋天下。五戒、八戒其相同此。良由五但離邪，未能清絕；八行全淨，相同無漏。約期乃少，取行則多，故功益彼。』

濟緣釋云：『欲爲生死本，絕欲則超生，故唯約姪以分勝劣。時少則不及盡形，行多則加彼三戒，仍斷正姪。』

淺釋：本文說明受持八戒的功德勝過受持五戒的理由。

《業疏》云：『《大智度論》云：譬如有軟弱的將領，將（率領）兵（軍隊）去作戰，終竟（最後還是）無法建立功勳；另外，有智勇雙全的健將，帶領兵衆擊破敵人，一日之中就可以功蓋天下。受持五戒和受持八戒其相（情形），就同於此（以上的）譬喻。良由（實在是出於）五戒但能離開邪淫，未能清淨斷絕淫欲的生死根本；而受持八戒的戒行必須完全淨除，連夫妻間的正姪也斷絕了，是相同於出家修行無漏的戒法（指：不姪戒，非在家的不邪淫）。雖然受持八戒約期限來說乃少於五戒，但是所取的戒行則多於五戒，是故八戒功德益（超過）彼（五戒）。』

《濟緣記》解釋云：『淫欲爲衆生生死之根本，能斷絕淫欲則能超出生死。』

是故唯約（從）斷婬一戒以（來）分勝劣。另外，從八戒受持的時少（時間一日一夜）來說，則不及五戒是盡形壽來受持；但是八戒的戒行多，則加彼三戒（指：比五戒多了三條戒），仍（而且）八戒是絕斷正婬，所以功德勝過五戒。」

原文：▲業疏云：『成實云：天生福報亦所不及。帝釋說偈，佛止之曰：若漏盡人應說此偈：「六齋神之曰，奉持於八戒；此人獲福德，則為與我等。』

濟緣釋云：『天王即帝釋，是三十三天主故。據論，帝釋先說偈，佛方止之；文中引倒。偈云，六齋神之曰，謂天神下降曰也；則為與我等，帝釋自謂受持八戒福與己同。佛呵止之：若漏盡人可說此偈，則與三乘聖人無漏福等①。帝釋天福所不及也。』〔已上皆見業疏記卷十〕

淺釋：本文說明受持八戒的功德勝過帝釋天主的福報。

《業疏》云：『在《成實論》中云：受持八戒的功德，即使是帝釋天王的福報亦有所不及。為什麼這樣說呢？因為帝釋天王曾經自說一首偈，意思是說如果有人六齋日能如法受持八戒，所得的福德就可以與他相等。佛就呵斥帝釋並制止之曰：假若你是漏盡人才應說此偈：』

「六齋神之日，奉持於八戒；此人獲福德，則爲與我等。」

《濟緣記》解釋云：「天王即帝釋，是三十三天主故。根據《成實論》所說，在帝釋先說偈後，佛方制止之；在文中引出的次序是顛倒（相反）了。其中偈云，六齋神之日，就是所謂天神下降日也；乃至則爲與我等，是說明帝釋天王自謂（說），受持八戒所得的福德利益與己（我帝釋）是相同的。帝釋才說完這首偈，佛就呵斥制止之，並且對帝釋說：假若你是漏盡人（指：三乘聖人）才可以說此偈，則與三乘聖人的無漏福慧相等，所以說帝釋所享有的天福，是有所不及世人受持八戒所得功德也。」

注解：

① 則與三乘聖人無漏福等：受持八戒的功德爲何相等與三乘聖人的無漏福慧呢？這是從因地來談，因爲三乘聖人所受的戒法是全斷淫欲，受持八戒的人也一樣的緣故。而帝釋天王卻是不斷淫欲，是故從因位來說帝釋福報是及受持八戒所得的功德。

原文：▲義鈔云：『優婆塞受三歸五戒者，聞佛說法，得下二果，不證三四。受八戒者，亦證三四。』【見拾毗尼義鈔卷一】

淺釋：本文說明清淨受持八戒的人，如果依佛所說法而修行則能證得阿羅漢之果位，這同時說明了有所謂的「白衣阿羅漢」。

《拾毗尼義鈔》云：『優婆塞（受持在家五戒的男居士）受三歸五戒者，聞佛說法，可以證得下二果（指初果與二果），但不能證三果及四果。能清淨受持八戒者，因全斷淫欲乃至連淫心也斷除的緣故，亦可以證得三果及四果。』

上來第二項「功益」講竟。

第三項 簡人

原文：▲義鈔云：『八戒亦問諸難，準五戒解。』【見拾毗尼義鈔卷一】

淺釋：本文是第三項「簡人」，針對戒子有無遮難來談，其內容同於五戒所說。

《拾毗尼義鈔》云：『受八戒亦須對戒子尋問諸多的遮難，其內容準（相同）五戒所解（簡別）。』

接著講解第四項「懺悔」。

第四項 懺悔

原文：▲事鈔云：『次爲懺悔。智論云：我某甲，若身業口業意業不善，貪瞋癡故；若今世先世有如是罪，今日誠心懺悔，三業清淨，受行八齋，是則布薩。』
資持釋云：『布薩翻淨住，亦云清淨。』

淺釋：本文引《大智度論》來說明受戒者行懺悔的身心狀態及言詞。

《行事鈔》云：『在問遮難之後，其次爲戒子行懺悔。在《大智度論》中云：我某甲，假若在身業、口業、意業上造作諸多不善，皆是由於貪、瞋、痴的緣故。若今世或者先世（過去世）有如是三業造作三毒的罪，今日我於三寶前誠心懺悔，使令三業清淨，再來受持奉行八關齋戒，是則名爲布薩。』

《資持記》解釋云：『梵語布薩，此土翻爲淨住，亦云清淨的意思。』

原文：▲事鈔云：『增一，若受八齋，先懺悔罪，後便受戒。』〔已上皆見事鈔記卷三十九〕

淺釋：本文再引《增一阿含經》來說明懺悔的程序。

《行事鈔》云：『又《增一阿含經》也說到，假若想要受八關齋戒，必須先懺悔過去所造作的罪業，然後便可以受戒。』

第五項 作法

原文：「作法中分爲二支

┌ 一 正納戒體
└ 二 說相發願

淺釋：有關作法一項中，可分爲二支來討論：

一、正式納受八戒的戒體。

二、說明八戒的戒相以及所發的廣大誓願。

今初，第一支「正納戒體」。

第一支 正納戒體

原文：「受前應預習發戒及臨時開導等，皆同五戒，可以例知。」

▲羯磨註云：『俱舍論云：前受戒者下坐合掌，隨施戒人語，勿前勿俱，若違不成。』

業疏釋云：『隨施戒人語者，師資道成，授受有儀，非輕法故。』【見業疏記卷十】

【受三歸五戒時，亦應準此。】

淺釋：在「五戒」一節中，「作法」一項的內容已經講得很詳細。今講解受八戒的作法時，與五戒相同的部分就省略了，所以弘一律師說：受戒前應預習發戒及臨時開導等，皆同五戒，在八戒的作法儀式中，是可以例知的。

《羯磨註》云：『《俱舍論》云：現前想受八戒者必須下坐長跪於師前並恭敬地合掌，這時跟隨著施戒人（授戒戒師）作法的授戒言語，勿前勿俱（不可以提前說，也不可以同時說），假若違背這個師資授受的作法儀式，那就不成就受戒。』

《業疏》解釋云：『隨施戒人語者，是說明師（戒師）資（戒子）道成（作法成就）的語言相狀，授與受要有合法的儀式，非輕法故（才不致輕慢戒法）。』

本文是針對八戒而說，所以弘一律師在文後提示：受三歸五戒時，亦應準此。

原文：▲事鈔云：『次受法者。智論云：受一日戒法，長跪合掌。應作是言。我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧，一日一夜，爲淨行優婆塞。（三說）我某甲，歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟，一日一夜，爲淨行優婆塞竟。（三結）』

資持釋云：『文爲四段：初稱名；二歸境；三限期，準下成論，受通長短，隨人加改；四立誓。』（見事鈔記卷三十九）

淺釋：本文說明受八戒的儀軌及含義。

《行事鈔》云：『其次說明受八戒法者（的軌則）。現在是依照《大智度論》所云：受一日一夜八戒法，戒子必須長跪合掌，應跟著戒師作如是言：我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧，一日一夜，爲淨行優婆塞。（三說）。我某甲，歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟，一日一夜，爲淨行優婆塞竟。（三結）。』

《資持記》解釋云：『上文可分爲四段來說明：最初稱名，我弟子某甲；二、歸境，是以佛、法、僧三寶爲所歸投的境界；三、限期，是說明受八戒的期限爲一日一夜，但如果準（依據）下文中《成實論》的主張，則受八戒的時間是通於長短，是可以隨著受戒人來自己加改；四立誓，就是指爲淨行優婆塞這一句。』

原文：▲業疏云：「言淨行者？以所期時，奉持九支①，同諸佛戒，故云淨也。何以不言如來正覺者？五戒初離邪緣，故以正隔之；今於五上重增勝行，復何須也。」

濟緣釋云：「以同佛戒，故名淨行。私釋：對前五戒未斷正姪，故加簡之；由五戒後，具列三號，今文既闕，故此通之。若爾，不受五戒，直受八戒，非是重增，理須加唱？私釋：作法加簡，非正受詞，義應通得，文中且據一往釋耳。」

【見業疏記卷十】

淺釋：本文說明受持八戒稱為淨行的道理。

《業疏》云：「爲什麼言受八戒爲淨行者？以（因爲）這就受戒者在他所期時限內，必須要奉持九支戒，其中是相同於諸佛盡形壽受持不姪的戒法，是故云淨也。如果是這樣，何以（爲什麼）在受八關齋戒的作法，不言如來至真等正覺者呢？答：這是因爲受五戒乃是初離邪姪的因緣，未能斷除正姪，是故以如來至真等正覺是全斷正姪來隔斷之（指：有所區別）；今受八戒，是於五戒上重增完全不淫欲這種殊勝的戒行，復何須也（所以不須要說）。」

《濟緣記》解釋云：「以（因為）八戒中的不婬戒，已完全斷除正婬是同於佛戒，故名淨行。私釋（指：靈芝律祖個人的解釋）：這是針對前面的五戒未能斷除正婬，是故加如來至真等正覺這一句來簡別之；這是由於傳授五戒儀式的後面，具列如來、至真、等正覺這三號，今受八戒的文既然有闕，是故在此來疏通解釋之。若爾（如果是這樣），有人不受五戒，而直接受八戒，這並非是重增，那麼照理說就須加唱如來至真等正覺？私釋：在作法的儀式中所加的文詞是用來簡別，並非正式受戒的詞句，按義理來說應該是可相通得。宣祖在《業疏》的文中，且據（係根據）一往釋耳（指：一般先受五戒再進受八戒的次第來解釋罷了！）」

註解：

①九支：即是八關齋戒，以八戒中的「不非時食」為齋戒分開來說，所以共有九條戒。詳見後面宣說戒相的解釋。

上來第一支「正納戒體」講解竟。以下講第二支「說相發願」。

第二支 說相發願

原文：▲事鈔云：「次為說相：如諸佛盡壽不殺生，我某甲一日一夜不殺生亦如

是。如諸佛盡壽不盜，我某甲一日一夜不盜亦如是；如諸佛盡壽不姪，我某甲一日一夜不姪亦如是；如諸佛盡壽不妄語，我某甲一日一夜不妄語亦如是。不飲酒、不坐高大床上、不著華鬢瓔珞及香塗身熏衣、不自歌舞作樂及故往觀聽亦如是。已受八戒。如諸佛盡壽不過中食，我某甲一日一夜不過中食亦如是。我某甲受行八戒，隨學諸佛法，名為布薩。」

資持釋云：『正說相中，全依智論。準文九戒，而言八者？多論云：齋以過中不食為體，八事照明①故成齋體（謂以八戒禁防非逸，方顯持齋清淨，故云照明。）共相支持，名八支齋，故言八齋，不言九也。所以不過中食在後獨明。若依羯磨，則合高床歌舞為一，過中為八。又增一中，過中為第六，合嚴身觀聽為一。皆所出不同，隨依並得。』

淺釋：信願行是學佛的資糧，如鼎三足，缺一不可。上來既已皈依三寶受得八戒體，今戒師當為戒子宣說戒相，並且教戒子發大誓願，將受持戒法功德回向，與法界衆生共成佛道。是為本文「說相發願」所要陳述的內容。

《行事鈔》云：『其次再為受戒者說明八戒的戒相，使戒子能明白戒法的相狀來如法地奉持：如同十方三世諸佛所奉持的盡形壽不殺生，我弟子某甲一日一

夜不殺生亦如是；如諸佛盡壽不盜，我某甲一日一夜不盜亦如是；如諸佛盡壽不姪，我某甲一日一夜不姪亦如是；如諸佛盡壽不妄語，我某甲一日一夜不妄語亦如是。不飲酒、不坐高大床上、不著華鬢瓔珞及香塗身熏衣、不自歌舞作樂及故往觀聽亦如是。（皆如同第一條不殺生戒的解釋）以上已經爲戒子說明所受八戒的戒相。接著說明齋戒，如諸佛盡壽不過中食，我某甲一日一夜不過中食亦如是。我弟子某甲今日受持奉行八戒，將隨順戒師的教導如法來學習諸佛所行的戒法，這才名爲布薩（清淨三業，安住於戒法，名爲布薩）。』

《資持記》解釋云：『上文正式說明戒相中，全部是依據《大智度論》的文。如果準照論文的數目應該說有九戒，而言只有八者（八戒），這是什麼道理呢？《薩婆多論》解釋云：第九條的齋戒，是以過中不食爲體，而假藉前面的八事（八戒）來照明（謂以八戒禁防非逸，方顯持齋清淨，故云照明。）故成就了齋體。這種藉由八戒與齋體共同相互支持的九戒，就名爲八支齋戒，是故但言八支齋戒，不言九戒也。所以不過中食放在後面單獨來說明。若依《羯磨疏》的文，則合高廣大床與歌舞倡伎爲一條戒，以過中不食爲第八條戒。又《增一阿含經》中，將過中不食列爲第六條，合嚴身（不香塗身熏衣）與歌舞倡伎故往觀聽併爲一條戒。皆是因爲經

論所出開合有所不同，所以才有不同的說法，於受戒時只要隨順依據任何一種來受持，並（都可以）得戒體的。」

註解：

① 照明：如法依「照」八戒來禁止防護身心使令不放逸，才能顯「明」持齋清淨不毀犯的行儀。

原文：△事鈔續云：『願持是布薩福報，願生生不墮三惡道八難①。我亦不求轉輪聖王、梵釋天王世界之樂。願諸煩惱盡，逮得薩云若，成就佛道。』

資持釋云：『教發願中，初離惡趣，我下揀世報，願下示所求。薩云若，亦云薩婆若，此云一切智。』【已上皆見事鈔記卷三十九】

淺釋：本文說明將受持戒法清淨的功德，所迴向發願的種種相狀。

《行事鈔》續云：『戒師說明戒相後，接著必須教導受戒者發廣大的誓願：願我所受持是（此）八戒布薩（清淨）的福報（功德），發願生生世世不墮三惡道、八難之中；我亦不求轉輪聖王、大梵天王、帝釋天王，所享受世界種種五欲之樂。我所發的廣大誓願，是願以持戒清淨的功德，使令諸（一切）煩惱盡能

斷除，逮得（直到獲得）薩云若（一切智），成就無上佛道。』

《資持記》解釋云：『戒師教導戒子發願的文中，最初使令永離三惡趣及八難。我亦不求以下的文，是揀去不求轉輪聖王等世間的果報。願下這幾句，是顯示所求的廣大誓願。梵語薩云若，亦云薩婆若，此土譯云一切智。』

註解：

①八難：指難以見聞佛法的八類眾生。即：地獄、餓鬼、畜生、北俱盧洲、無想天、盲聾瘖啞、世智辯聰、佛前佛後。

原文：【隨機羯磨中說相發願，皆與事鈔不同。今錄於下，隨依並得。】

▲羯磨云：『授戒相言：如諸佛盡形壽不殺生，某甲一日夜不殺生。能持否？（答言能持）如諸佛盡形壽不盜，某甲一日夜不盜。能持否？（答言能持）如諸佛盡形壽不妄語，某甲一日夜不妄語。能持否？（答言能持）如諸佛盡形壽不飲酒，某甲一日夜不飲酒。能持否？（答言能持）如諸佛盡形壽離華香瓔珞香油塗身，某甲一日夜離華香瓔珞油塗身。能持否？（答言能持）如諸佛盡形壽離高勝床上坐及作倡伎樂故往觀聽，某

甲一日夜離高勝床上坐及作倡伎樂故往觀聽。能持否？（答言能持）如諸佛盡形壽離非時食，某甲一日夜離非時食。能持否？（答言能持）』

業疏釋云：『如諸佛至不殺生，舉勝境所行也，某甲已下，引己上同。問答之相，顯成持誓。有本云：我某甲一日夜不殺生亦爾者，直述己契上同於佛，不假問答亦成說相。餘並準此。第三婬戒者，以自他俱遠故。有人云邪婬者，此五戒相，由制他開自故。八戒云邪者誤也。第五戒相，有人加辛肴①者，正文無此；既受淨身，焉噉羶②臭，理不可也。第六華瓔油塗者，中梵以為美飾；此方所重衣服裝校、脂粉塗面，以為修身。如論離舊莊嚴，義須準的。第七離高勝床及觀聽倡伎者，合二散慢緣為一戒也。』

淺釋：弘一律師在本文開頭先告訴我們，他現在所輯錄的這段原文的戒相，是《隨機羯磨》文中授八戒所列的戒相，與上文《行事鈔》所宣說雖然在開合及次第上有些不同，但不論依那一種來授戒，都可以得戒的。又《羯磨》文中的授戒原文，淺顯可知，在此省略不再淺釋，現在僅就後半段來淺釋如下：

《業疏》解釋《羯磨》文云：『如諸佛至不殺生，這一句是舉出諸佛戒行殊勝的境界，來張顯諸佛所受持的戒法也是戒子所行也。某甲已下的文，是引文來

說明自己現在要受持跟上面所說的戒相是相同的。戒師與戒子問答之相狀，是用來顯發成就受持八戒的誓願。另外，也有其他的戒本云：我某甲一日夜不殺生亦爾者。文中「亦爾」的意思，是直接敘述自己契合如上所說的戒相，是相同於諸佛的，不須要假藉師資彼此的問答，亦可成就受持八戒的說戒相狀。既然不殺生戒可以這樣來宣說戒相，所以其餘的說戒相狀並準此。

其中，在**第三姪戒者**，以（因為）必須對自己的妻子及其他的人女乃至畜生、諸天、鬼神女，俱要遠離行姪的緣故，所以跟五戒有所不同。但是卻有人云，八戒也只是禁止邪姪者；此種說法者，是以五戒不邪姪的相狀，是由制止跟其他的異性乃至一切衆生行姪欲法，但開緣可以同自己的妻子作正當姪欲的緣故，拿來解釋受持八戒的相狀。所以我們必須知道：說受持八戒而云可以不邪姪者，是錯誤也，因為受八戒者是全斷姪欲的，只要有行姪欲的行爲都也不可以。

在**第五條不飲酒的戒相中**，也有人加上**辛肴者**，這在受戒的正文是無此等言語；既然受持戒法是爲了清淨身心，焉能食噉羶臭，按理是不可以食用也。

第六華蔓、瓔珞、香油來裝嚴塗身者，在中國和梵（印度）人都是以此等東西爲美麗的裝飾品；另外此方（指：中國）人所重視的，男子講究衣服裝校（指：華

美的衣著），女子則以胭脂花粉塗面，以此作為修飾自己的身體。如《俱舍論》中所說的，在家人在受持八戒時，是遠離了舊有的莊嚴（指：以華香瓔珞油塗身，或穿戴華美的衣飾），只穿著整齊樸素的衣服，這在義理上是必須準的（指：這條戒標準的持戒原則）。

至於第七離高勝床及觀聽信伎者，這是合併不得高勝床坐臥（屬高慢）以及不得故往觀聽、歌舞倡伎（屬散亂）這一條屬散慢的因緣為一戒也。』

以上第五、第六、第七這三條戒，是為了保護四根本性戒，使令不毀犯。

註解：

① 辛肴：辛，五辛，即生的葷菜；肴，已經烹煮的葷菜。

② 羶：尸乃，羊身上所散發出來的臭氣味。在此是指五辛這類葷菜的味道是很臭的。

原文：△羯磨續云：『阿含經云：如上次第授已，當教發願言：我今以此八關齋功德，不墮惡趣八難邊地。持此功德，攝取一切眾生之惡。所有功德，惠施彼人，使成無上正真之道；亦使將來彌勒佛世三會，得度生老病死。』

業疏釋云：『二明願中，自他兩利也；由持齋德對治惡趣者，滅戒難也；八難者，滅障聞思難，上明自益也。他惡攝取己善惠人者，行大道心也；使成正道者，不從他方便，唯一乘法也；將來三會者，緣遇慈氏，近可寄心。』

濟緣釋疏云：『初總示。由下別釋二，初釋自利：戒法唯人得受，故惡趣爲戒難；聞思修慧須生善道，值佛聞法具根正信，故八難爲聞思障。他下，次釋他利：行大道心即菩薩行，方便是二乘權教，一乘即佛道實教。豈唯八戒，一宗立教，皆用此意，學者宜知。』【已上皆見業疏記卷十】

淺釋：學佛受戒的主要目的，是在於解脫生老病死的束縛，不再受六道輪轉的痛苦，而證得寂靜涅槃之安樂。從自利立場來說，成就阿羅漢即可自在解脫；但身爲行菩薩道的修行人，是以自他二利圓滿爲修行最終目標，所以當發願願與法界一切衆生皆共成佛道。如地藏菩薩所發之廣大誓願：「地獄不空，誓不成佛；衆生度盡，方證菩提。」

《羯磨》續云：『在《阿含經》云：如（依照）上面所說的儀式次第授戒已，戒師應當教戒子發願言：我今天以此受八關齋戒的功德，發願不墮三惡趣及八難邊地。並願持此功德，攝取一切眾生之惡業；並將所有功德迴向，惠施彼人（即一切

衆生），使令早日成就無上正眞之道（究竟佛道）；亦使將來彌勒佛出世的龍華三會中，得度生老病死苦，成就三乘聖果，永離三界輪迴。」

《業疏》解釋云：『第二、在說明發願的文中，是屬於自他兩利也：由於持八關齋戒的功德，是能對治將來墮三惡趣者，這是指能得人身來滅除受戒的遮難也，因爲三惡趣業障深重是難以受戒的緣故。發願不墮八難邊地者，是爲了滅除障聞思難，因爲八難邊地不能聽聞和思維佛法。以上是說明自益也。把他人的罪惡攝取歸到自己身上，把自己的善行功德惠施於他人者，這是行大道心的菩薩也。使成正道者，是不從其他二乘權教的方便法可得，唯有一乘（佛乘）法可得無上正眞的佛道也。將來三會者，是以此因緣將來能在龍華三會（在《彌勒下生經》云：初會說法，九十六億人得阿羅漢；第二會，九十四億人得阿羅漢；第三會，九十二億人得阿羅漢）遇到慈氏（彌勒佛），可以修行成就聖道。近可寄心（指：可以將我們的心寄託於彼佛。因爲彌勒佛是補釋迦佛，現在示現在娑婆世界的欲界第四兜率天內院中，所以稱爲近可寄心。）』

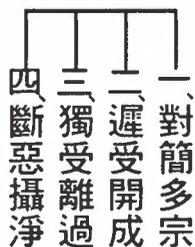
《濟緣記》解釋《業疏》云：『最初是總示。由持齋以下的文是別釋，可分、自他兩利這二種情形，初先解釋自利：五、八等戒法唯獨人道得受持，是故

三惡趣的衆生爲受戒的難緣；假使想要具足聞、思、修三慧，是必須生在善道中，才能值（遇）佛聞法，具足善根來正信三寶，是故八難爲聞思修的障礙。他惡攝取以下，其次解釋他利：行大道心即菩薩行，方便是指二乘權教，一乘即指佛道實教。豈唯佛制定的八戒是如此，釋迦牟尼佛一宗所立的任何教法，皆用此意（指：《法華經》所說，諸佛出世的本意，在令衆生開示悟入佛之知見），學者宜知這種道理。

以上第五項「作法」講解竟。以下講解第六項「料簡」。

第六項 料簡

原文：料簡中分爲四支



淺釋：開講宗體篇將近一半了，在講八戒的最後一項前，我想摘錄弘一律師〈普勸出家人常應受八戒文〉來與大眾共勉：「八戒正爲在家二衆而制，但出家五衆亦可受之。如《藥師經》謂比丘、比丘尼等有能受持八分齋戒，求生極樂世界而未定者，若聞藥師名號，臨命終時有八菩薩乘神通來示其道路，即於彼界種種雜色衆寶華中自然化生。以此經文證之，可知出家之人亦應受持八戒，雖八戒戒相，於比丘戒或沙彌戒中已具，今爲令功德增上，故不妨再八戒也。」好了，現在接著講解原文：**在料簡一項中分爲四支**來說明：

- 一、相對簡別薩婆多宗與成實宗不同的主張。
- 二、解釋遲緩受戒能開緣成就受戒的情形。
- 三、說明單獨受戒能遠離不得戒的過患。
- 四、斷除惡念攝心淨意才是真正成就受戒的因緣。

第一支 對簡多宗

【原文】：〔對簡中且舉四種：一簡眾、二漸頓、三延促、四自誓。餘同五戒料簡雜相中。〕

▲業疏云：『多論云：受八戒人，在七眾中，何眾所攝？雖無終身戒，而有日夜戒，應名優婆塞。若得名者，又無終身戒；若言非者，又有日夜戒，止得為中間人也！即七眾之外，更有木叉八戒也。』

濟緣釋云：『初標問。雖下答通：彼宗五戒定須盡形，名終身戒；八戒唯一日夜，故名日夜戒。若下轉難。止下重釋：望非終身，不當與名；望有日夜，不可無名；在可否之間，故云中間人也！五、十、具戒位通七眾，並須盡形，所以日夜不在其數。若爾，受八戒者究竟何名？答：如受法云淨行優婆塞，豈非名耶！上據多宗，五、八局時，故在七眾之外，若取成宗，通收俗眾，非七外矣。』〔見業疏記卷十〕

【淺釋】：在講解第一支「對簡多宗」前，弘一律師先稍作解釋其大要：在對簡中，我且舉出四種來說明有關受八戒的內容：一、簡別七眾；二、漸受或頓受；三、時間是延長或者是短促；四、是否可以自誓受八戒。其餘項目同於五戒料簡雜相中所說。接著

開始淺釋本文「簡衆」的內容——

《業疏》云：『《薩婆多論》問云：受持八戒的人，在佛門七眾弟子中，應該歸屬何眾所收攝呢？答：按理來說八戒雖無終身戒，然而有日夜戒，所以應該名爲優婆塞。但事相上，假若能得名優婆塞者，卻又無終身戒；假若言非優婆塞者，卻又有日夜戒（指：一日一夜八關齋戒的戒體），因此統合事、理而言，止得名爲中間人也！即是說在七眾弟子之外，更有別名受持波羅提木叉八戒人也！』

《濟緣記》解釋云：『最初標出《多論》的問難。雖下屬於答通（指：從多方面來疏通的回答）。彼薩婆多宗主張受五戒一定必須盡形壽，故名終身戒；受八戒唯能一日一夜，故名日夜戒。若得名者以下的文，是輾轉來解釋所難問的答覆。止得爲中間人以下，是重新作明確的解釋：望（對）受八戒人而言，並非終身戒，所以不應當給與優婆塞的名稱；望八戒有日夜戒，又不可無名；因爲這種情形是在可否之間，故云中間人也！五、十、具足戒的地位是通七眾所收攝，並且皆必須盡形壽來受持，所以受一日夜的八戒人就不在其數。』

若爾（如果是這樣的解釋），那麼受八戒者究竟應該以何種名稱來稱呼呢？答：如受法時所云淨行優婆塞，這個稱呼豈非很恰當的名耶！（淨行，是指如同

出家衆完全不行淫欲；優婆塞，是指在家人；所以淨行優婆塞，是指學習出家修行清淨梵行的在家人。）

以上是根據多宗的主張，五戒、八戒是局限受戒的時限，是故受八戒人就列在七眾之外。假若採取成實宗八戒也可以盡形壽受持的主張，則八戒就可以通收俗眾，所以受八戒人就並非列在七眾之外矣。」

原文：▲事鈔云：『成實云：亦得隨受一二三①，及日月長短並成。』【見事鈔記卷三十九】

淺釋：《行事鈔》云：『《成實論》云：受八戒的人亦得隨意受一、二、三條戒以及在受戒時限上可以日月長短，從一日夜乃至盡形壽並皆成就受戒。』

註解：

①亦得隨受一二三：如果依弘一律師輯錄的次序而言，是屬於第二「頓漸」，內容應該是指對是否可以只受一戒、二戒、三戒、乃至八戒完全受持才可以成就受戒來討論。這可從弘一律師《羯磨隨講別錄》頁一八《多論成論八戒受法異同表》得知。今對照《事鈔記》卷三十九，從靈芝律祖所解釋為「明長短並成」，乃專指下文受持

時限的長短分科爲「延促」。但弘一律師之所以會判爲「頓漸」，在於「亦得隨受一二三」一句，認爲是指戒條而言，因爲下句有個「及」字，已將受戒的日月期限隔開了。從這個角度來說，道宣律祖所引敍《成實論》的這二句話，是具備了「頓漸」與「延促」二種意義了。

原文：▲羯磨註云：『多論云：若受八戒，應言一日一夜，莫使與終身戒相亂。

成實云：五戒八戒隨日月長短，或一年一月乃至半日半夜，重受減受並得。』

業疏釋云：『一日夜者，以五種三歸①文相叢雜，故須簡定，義無混亂。故準多宗必一日夜，不通過減。成實隨力多少者，接俗之教不可約之，如上說也。』

濟緣釋疏云：『初出彼宗之局。次準成論，二戒並通時日多少。』

淺釋：本文是第三「延促」，在探討受八戒的時間是否要有一定的期限。

《羯磨註》云：『《薩婆多論》云：假若有人想要受八戒，戒師應當告言只可以受一日一夜，莫使與終身戒相混亂。但是在《成實論》中云：五戒、八戒是可以隨順受戒者，不論日月長短，或者是一年一月乃至半日半夜皆可以得戒，這正說明重受、減受這二種情形，並都可以得戒的。』

《業疏》解釋云：『一日夜者，是以（因為）翻邪等五種三歸的條文與戒相叢雜各有不同，是故須要簡別凱定清楚，在義理上才無混亂。是故準多宗的主張，受持八戒必須是一日夜，不通許超過並且必須完全受八條戒不可減受。《成實論》則主張應該隨順受戒者的能力有多少者就受多少期限及不必完全受八戒，這樣就會有重受及減受的情形發生，這是因為接引俗人之教法不可約束之；受五戒也是一樣的道理，不一定要盡形壽及滿分受，這些道理如上所說也。』

《濟緣記》解釋《業疏》云：『最初一段文，出自彼薩婆多宗所主張之局限受戒的期限。其次一段文，是準《成實論》的主張，五、八二戒並都通時日多少，不必局限一日夜或者盡形壽，是可依受戒者自己的力量而定的。』

註解：

① 五種三歸：在此是指翻邪、五、八、十戒及具足戒。但是具足戒必須依白四羯磨得戒的緣故，所以不列在以三歸得戒的行列。

原文：▲羯磨註云：『論中，令五眾授之。成實云：若無人時，但心念口言，乃至我持八戒，亦得成受。』

業疏釋云：『多論五眾通授者，皆是弘法之人。成智二論開自受者非謂常途，故彼文云，若無人時，得心念受，明緣開也。』

濟緣釋云：『多論定從他受。彼云：夫受齋法，必從他受。於何人邊受？五眾邊受。成智二論並開自受，文約無師，義兼緣礙。』〔已上皆見業疏記卷十〕

淺釋：本文在討論可否自誓受八戒。

《羯磨註》云：『《薩婆多論》中主張，想八戒的人，必須使令出家五眾授之。《成實論》則云：假若無出家人時，但在佛像前自誓心念口言，我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧，乃至我持八戒等語，這樣亦得成就受戒。』

《業疏》解釋云：『《多論》主張五眾為通授者，是由於出家五眾皆是弘法之人。《成實論》與《智度論》這二部論開許自誓受戒者，並非所謂常途，是故彼文云，假若無出家人時，才得以自誓心念受戒，說明有這種因緣才能開許也。』

《濟緣記》解釋《業疏》云：『《薩婆多論》主張一定要從他受。彼論云：夫受八關齋戒法，必須從他受。是於何人邊受呢？必須從出家五眾邊受。然而《成實論》與《大智度論》這二論並都開許自誓受戒，但在論文中是約（從）無出家法師時才開緣，其實在義理上是兼備受緣阻礙的意思。』

第二支 遲受開成

原文：▲羯磨註云：『俱舍論云：若先作意於齋日受者，雖食竟亦得。』

業疏釋云：『由觀他因緣，不起犯戒心故。』（見業疏記卷十）

淺釋：第二支「遲受開成」是說明過午之後還可受八戒的原因。

《羯磨註》云：『《俱舍論》云：假若有先作意於齋戒日想受八戒者，雖有事緣導致午食已竟亦可得受戒。』

《業疏》解釋云：『經由戒師觀察了解受戒者有其他因緣而擔誤了受戒的時間，並不是他有生起犯戒心的緣故，所以開緣午食已過也可以求受八戒。』

原文：▲業疏云：『若將欲受，難事不得。待難解已，受者亦成。』

濟緣釋云：『如王賊繫閉等緣，心通事礙，中後開成。』（見業疏記卷十）

淺釋：《業疏》云：『假若有人將欲受八戒，卻遇到難事不得如期限來受戒。如果是這樣的情形，可以等待難緣解除已後，再來受者亦可成就受八戒。』

《濟緣記》解釋云：『難事者，例如遇到王難或賊難而被繫縛關閉等難緣時，雖然心通（心想要）受戒，在事上卻有阻礙，延到中午以後再受也開許成就得戒。』

第三支 獨受離過

原文：▲事鈔云：『善生，受八戒不得多，唯獨受。』

資持釋云：『善生不得多者，恐人參混，心不專一。泛論歸戒，獨受爲佳；則心不他緣，法無通濫。今多眾受，於理雖通，終成非便。』〔見鈔記卷事三十九〕

淺釋：本文第三支「獨受離過」，說明單獨一人受戒，能遠離不得戒的過患。

《行事鈔》云：『《善生經》中說，受八戒的人數不得過多，唯獨一人來受戒是最理想的。』

《資持記》解釋云：『《善生經》主張不得多人一起受戒者，是恐怕人多會參雜混亂，導致受戒人的心不容易專一。現在廣泛來討論，不論是三歸、五、八、十戒乃至具足戒，能夠獨受者爲最佳；因爲只有自己一人來受戒，則心不會向其他外境攀緣，作法的時候就無通濫（不可隨便放逸），自然就會生起殷重心來納受戒體。今（指：北宋時）多眾（許多人）一起受，於義理上雖然是通許的，但在成就受戒的事相上，終究想成就得戒並非方便的。』

第四支 斷惡攝淨

原文：▲業疏云：『善生云：若諸貴人常勒作惡，若欲受齋，先遮斷已，後方成就。若不遮者，則不成也。成實云：有人依官舊法，或爲強力令害眾生，謂無罪者，亦得殺罪，以緣具故。』

濟緣釋云：『初引善生明成否。貴人即王大臣。常勒作惡，謂行殺戮鞭捶等事。次引成論以遮疑。依官舊法，如宰官秉政依國典刑，或爲官所使刑戮於人，癡人多謂自無有罪。』

淺釋：本文以下是第四支「斷惡攝淨」，先說明想受八戒的人必須遮斷惡事。

《業疏》云：『《善生經》云：假若有諸貴人（官人）常勒令他人作惡事。現在他若欲受八關齋戒，就必須先遮斷作惡的因緣已，然後方能成就受戒的事。假若不遮斷惡事者，則不能成就受戒的事也。《成實論》云：有人依官舊法（依國法行殺業），或者爲強力者所逼迫使他殺害了眾生，而他自謂（以爲）是無罪者，像這樣的情形亦得殺罪，以（因爲）殺害眾生的因緣已經具足的緣故。』

《濟緣記》解釋云：『最初一段文，是引《善生經》來說明受八戒能成否。文中的貴人，即是指國王、大臣等。常敕作惡事，就是所謂行殺戮和鞭捶等事。其次

一段文，是引《成實論》以（來）遮斷自認為教殺或者被教殺是無罪的懷疑。文中依官舊法的意思，就如同宰相、大官秉持政權，依照國家的典刑行殺害，或者自己為（被）長官所指使來刑戮於人，但愚癡之人多謂（以為）自己是無有罪的。」

原文：▲業疏云：「若已受齋，鞭打眾生，雖即日不行，待明當作，皆齋不淨。以要言之：若身口作非威儀事①，即名不淨。若心起貪瞋害覺，雖不破齋，齋不清淨。若不修六念等，亦名不淨。」

濟緣釋云：「初身口犯。待明當作，即要期業。若心下，二明意犯。違情故瞋，惱他為害。上二皆作犯②。若不下，三明止犯③。以受戒者當須逐日念佛法僧及天戒施故④。」〔已上皆見業疏記卷十〕

【上來戒法中第二章歸戒儀軌竟】

【上來宗體篇中第一門戒法竟】

淺釋

：本文特別強調三業必須清淨，受戒持戒才能清淨。

《業疏》云：「假若已經受了八關齋戒，對於鞭打眾生等惡事，雖然即日

（今天）不行（不作），心想等待明日當（再）作，如果有這種想法皆名爲齋（持戒）不清淨。以要言之：若身口二業作非威儀的事，即名爲不清淨。假若從心裡生起貪瞋害（愚痴）的覺（心念），雖不破八關齋戒，齋戒也已經不清淨了。假若在業上不修六念等，亦名爲持戒不清淨。』

《濟緣記》解釋云：『最初一段文，指出身口二業犯戒的相狀。文中待明當作者，即要期（指：心中已有期待將作）的業（事情）。若心以下，是第二段文，說明意業犯戒的情形。順心則貪，違情故瞋，惱他名爲害；心念一旦存有貪瞋痴三毒，持戒就不圓滿了。以上二段皆屬於作犯。若不修六念以下的文，是第三段說明止犯的相狀。以（因爲）受戒者應當須要逐日（每天）憶念佛、法、僧以及憶念天、戒、施的緣故，就不會生起貪瞋愚痴這三毒。』

上來我們已將戒法中第二章歸戒儀軌講竟。

上來宗體篇中第一門戒法也完全講竟。

在正式講解宗體篇的第二門「戒體」前，請大眾恕我饒舌幾句：在坐的不論是出家道友或者在家的同學大多數都已受戒了。我謹引 蕩益大師一段話來與大眾共相勉勵：「受戒易，守戒難，莫將大事等閒看；浮囊渡海須勤護，一念差池全體

殘。」

註解：

- ① 非威儀事：即在三業上造作犯戒的事。
- ② 作犯：如佛制定不得殺生，不得偷盜等，受了佛戒後卻去造作殺生、偷盜的行爲，這就名爲作犯。反之，名爲止持。
- ③ 止犯：如佛制定出家眾必須結夏安居，出家受佛戒後卻停止不奉行安居事宜，這就稱爲止犯。反之，稱爲作持。
- ④ 逐日念佛法僧及天戒施：爲什麼受戒者每天要行六念呢？佛者，正覺；法，離欲；僧，清淨；天，安樂；戒，斷惑；施，功德。行六念，即是憶念思惟以上六種殊勝的德行，身口意三業自然就不會造作惡業了。

第二門 戒體

原文：【戒體中分爲四章



淺釋：現在我們開始講解第二門戒體。道宣律祖所圓創的戒體論，融攝了《法華經》、《涅槃經》、《攝大乘論》等三藏教典，而將如來一代制教的中心：「戒體」，呈現在世人面前。戒體爲律教的本源，一部律藏所詮釋的內容，無非是在解釋戒體；如果沒有戒體，就沒有持戒及犯戒的行爲。所以在戒體門中所分爲四章的內容，已經收攝了戒法、戒體、戒行、戒相四科，也就是律藏全部的內容。戒體既然是律藏的本源，我們就應該用心來學習。以下先列出戒體門中所分四章的名稱：

- 一、作戒體及無作戒體的相狀究竟是什麼？
- 二、受體與隨戒這二種名稱的同異處爲何？
- 三、能緣的心與所緣的境爲何有寬狹之別？
- 四、所感發的戒體數量究竟有多少？

原文：▲資持云：『戒體四章：初二論體，二中兼行。三四屬法，四中有相。一往粗分，委如下說。』

【標云戒體，而併明戒法、戒行、戒相者，以示四門互相攝故。】

淺釋：本文先大要的標出法體行相四門的關係。

《資持記》云：『戒體門分爲四章，彼此的關係大要如下：初、戒體相狀，二、受隨同異，這二章是專門談論戒體的；但是在第二章中，也兼帶討論戒行。三、緣境寬狹，四、發戒數量，這二章是歸屬戒法的內容；不過在第四章中，也有談論到戒相。由此可知，法、體、行、相四門關係密切，連貫不可分割的。這只是從一般以往的觀點所作粗略的區分，至於詳委的內容如下所說。』

弘一律師註解說到本門的標題雖云戒體，然而內容卻一併說明戒法、戒行、戒相者，這正是用以顯示宗體篇四門的關係是互相攝受的緣故。

原文：▲事鈔云：『所以別解脫戒，人並受之。及論明識，止可三五①！皆由先無通敏，不廣咨詢。致令正受多昏體相，盲夢心中緣成②而已。及論得否，渺同河漢

③。故於隨相之首，諸門示現。準知己身得戒成否，然後持犯方可修離。』

資持釋云：『盲喻無知，夢喻不實。河漢喻其茫然不知涯際。』〔已上皆見事鈔記卷十六〕

淺釋：本文是道宣律祖感慨當世學者大多不明戒的真義。大唐之世是中國佛教最興盛時期，宣祖尚云只有三、五人真正瞭解戒律，何況是今日末法時代呢！然而我們不可因此而灰心喪志，更應該莊敬自強來學戒。要有弘一律師的志願，即其所言：「南山律教，已七百年湮沒無聞，所幸遺編猶存海外。晉山僧園，有十數衆弘傳不絕，能令正法再住世間。」

《行事鈔》云：『所以別解脫戒，人並受之。（人們都知道要受別解脫戒）。及（等到）討論有關戒的內容，能真正明白法體行相四門以及認識自己到底有沒有得到戒體的人，止可三、五人而已（指：人數很少）！這皆是由於事先無精通敏銳的智慧來學習師資授受種種事宜，自己也不廣求咨請問有關受戒的意義。以致於使令自己在正受戒的時候，大多昏昧不知戒體、戒相等，盲夢心中緣成而已（不但心中無知且夢想盼望著受戒的因緣條件都能成就罷了）。及（等到）談論自己得戒體否，渺茫如同河漢，茫然不知或是不敢確定。是故於《行事鈔》〈隨戒釋相篇〉之首（的最前面），將戒體等諸門的內容示現出來（指：詳細的解說）。作為受戒

者依準的根據，才知道己身究竟得戒體成與否？然後才可以談到如何持戒和不犯戒，方可修行出離三界六道的法門，來成就三乘的聖果。」

《資持記》解釋云：「盲，比喻無知；夢，比喻不實。河漢，比喻其茫然不知天涯的邊際。」

註解：

①三五：這是道宣律師的感歎，說明像法時的唐朝真正明白律藏所說的真實義的人已經很少、很少了。如今又過一千餘年，正值末法的佛弟子學戒已不多見，何況真正懂戒的又有幾人？學人我也是不懂啊！

②緣成：緣，即法、事、人、處這四種因緣，如果四緣具足，羯磨教法即得成就，這就稱為「緣成」。如果四緣不具足，作法不成就，就名為緣壞。（詳見道宣律祖所集《隨機羯磨》之〈集法緣成篇〉）。

③河漢：有二種意義：第一指天河，茫然不知涯際；第二比喻空言不實。

第一章 戒體相狀

【原文】：〔戒體相狀中分爲二節
┌ 一能領心相
└ 二所發業體〕

【淺釋】：以下正式講解第一章戒體相狀，文中可分爲二節來討論：

一、能領納戒法於心胸的相狀稱爲戒體。

二、受戒時所感發身口意三業的善惡無記之業性，是以那一種業性爲戒體呢？今初

第一節 能領心相

【原文】：▲事鈔云：『戒體者。若依通論①，明其所發之業體②。今就正顯，直陳能領之心相。』

資持釋云：『初標指彼此？所發即無作。相謂心之相狀。』

【淺釋】：本文先標明什麼是戒體？

《行事鈔》云：『戒體者（戒體的意義是什麼呢）？假若是依據《成實論》等通論來探討什麼是戒體，其實只是說明其（受戒者）在受戒時所發之業體。現今是就能領的心來正式顯出戒體的相狀，如果直接地陳述就是指能領納戒法之心相。』

《資持記》解釋云：「最初一段文是標明戒體的相狀，乃是指彼（所發的業體）與此（能領納的心相）兩者的關係。所發之業體，即是指無作戒體。相，就是所謂能領納戒法的心之相狀。」

註解：

①通論：《資持記》解釋云：「通論即宗論（宗論，是指佛法綱要的論述典籍）。非別解故，如《成實》、《雜心》、《婆沙》、《俱舍》等。」

②業體：業，造作之義。是指身、口、意所造作善、惡、無記的種種行為。業體，就是業的自體。又名為業性，也就是招感未來苦、樂、不苦不樂的因。一般來說，業體有二種：第一、是指身或語所造作的行為，是未來感果的業因，如小乘俱舍宗的主張。第二、是大乘法相宗的主張，是以發動身、語二業起現行的思心所為未來感果的業因。由於思心所，是與第六識相應而生起，同時也是以作為體性，所以法相宗就以思心所為業體，這是指表業（作戒體）。無作戒體，則是屬於無表業，也就說以能含藏能含藏思心所的種子為業體，即本文中《資持記》的解釋。至於相關內容，可詳閱弘一律師《在家備覽》書後之附錄一：〈戒體章名相別考〉。

原文：△事鈔續云：「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，名爲戒體。』

資持釋云：『二正示心相三。初二句示戒量：法界者，十界依正也；塵沙者，喻其多也；二諦者，佛所立教也。此謂約境顯戒，故云等法。以己下二正明心相：初句立誓盡一形壽①；次句通包禮敬陳詞身口二業；善下，明屏絕妄念。測下，明心法相應：測思者，成業之本，得戒之因，三品心中，隨發何等。明慧者，反照心境，如理稱教，而非倒想妄緣前境。上明用心。下明合法。由上起心，必須遍緣塵沙等境，法從境制，量亦普周。心隨法生，法廣心遍，心法相應，函蓋相稱，故云冥會②。法猶在境，以心對望，故云前法。下云彼法，義亦同然。以此下三明納體，又三：初二句躡③上冥會。於下，明法隨心起。法是無情，由心緣故，還即隨心，故三法納體之時④，初動於境，次集於空，後入於心，法依心故，名爲法體。⑤領下，示體所在。若據當分，體是非心，不顯所依，體與心異。今言在心乃取圓意。即指藏識⑥爲所依處。』

淺釋：本文詳細地說明能領納戒法的心相，就名爲戒體的道理。

《行事鈔》續云：『上面談到能領納戒法的心相是什麼呢？就是所謂十法界依正二報、多如塵沙般的所緣境，以及佛所立的空有二諦等法，這些都是感發戒體

的相狀。又戒子在受戒時，是以自己所立誓一日夜乃至盡形壽受戒的要期誓受，在正式受戒的時候，就施設造作身口二業的方便色，來善於清淨自己的心器（身心），必定不再爲惡，更進而行善度衆生。戒子在這個時候，更應該測重在思（意）業上，念念相續地運用明徹的智慧發上品心，並且以這一念上品心來冥合會通法界塵沙二諦的前法。以此能緣十方法界塵沙二諦等法的要期之心，來與彼殊勝的妙法相應。這是由於要期的心，對彼法（法界塵沙二諦等法）上有緣起之義（指：法有隨心的緣想而生起的意義）。由此可知，這種能領納如來所制的戒法在心的業性，即名爲戒體。」

《資持記》解釋云：「在第二段文中，是正式顯示能領納戒體的心相，可分爲有三部分來說明：第一部分是示戒量，初句指法界塵沙，二句是二諦等法，這二句是表示感發戒法的境界數量是無量無邊的。法界者，即指十法界依正二報也；塵沙者，是用來比喻其（指所緣境）很多也；二諦者，空有（真俗）二諦也，泛指佛所立的一切教法也。此謂約（在此是說明因爲從）十法界有情及無情的境界，來顯示戒法は無量無邊的，是故云等法。」

以己要期以下，是屬於第二部分，是正式說明能領納戒法的心相：初句以己要

期，說明所立的誓願是盡一形壽；次句施造方便，已經通包了身體禮敬、陳詞乞戒這身口二業的作法儀式。善淨心器以下的二句，是說明受戒者屏除斷絕一切虛妄的心念。測思明慧以下這二句，是說明受戒者能領的心，必須跟所緣的法（指：十法界有情無情的境為感發戒體的教法）相應。而在文中所談到測思者，正是受戒者成就業體（戒體）之根本及得戒之正因。至於所得到的戒體是屬於那一品，這就要看

在三品心中，隨著受戒者所發的是何等心來決定了。明慧者，是說明受戒者迴光反照自己能領納的心跟所觀照的境，都能夠如法如理並且相稱於佛陀所制的教法，而非顛倒亂想來虛妄攀緣其他現前的境界。又，測思明慧這一句中，上面的測思二字，是說明受戒者用心的相狀；下面的明慧這二字，則是說明符合佛陀的教法。

由於上面測思明慧所生起的心念，是必須普遍攀緣法界塵沙二諦等境界；又因為戒法是從這些境界上所制定的，所以戒法數量亦是普及周遍於情與非情的境界上。這樣的話，能領的心才能隨著戒法而生起；不論戒法是如何廣大，都能以這一念心來普遍領納。由於能領納戒法的心與所領納的戒法相應，就好像函（古代裝經書的器具）跟蓋子能相稱，故云冥會。又十法界情與非情的法，猶（仍然）在受戒者所能攀緣的前境上，由於是以能領戒法的心來相對，是相望所緣的現前境界，故

云前法。另外，在下文所云（談到）與彼妙法相應這一句，跟冥會前法的意義亦同然（也是一樣的意義）。

以此要期之心以下，是第三部分，說明正在納受戒體的情境。又可分爲三小段：第一小段的初句以此要期之心以及第二句與彼妙法相應，這二句是躡（緊跟著）上面冥會前法，再來加強說明心法相應的情形。於彼法以下是第二小段，用來說明戒法是隨著能觀的心生起。戒法雖然是屬於無情的，但由於能觀的心攀緣十法界情與無情境界的緣故，戒法還即隨心生起。是故當三歸依三法納受戒體之時，在最初第一遍宣說三歸依的時候，使令十法界的善法動轉於所攀緣的境界上；在次遍（第二遍）宣說三歸依時，就聚集於虛空中，如雲如蓋遍布受戒者的頭頂上；在宣說最後一遍三歸依時，十法界的善法從虛空而下，由頂門注入於受戒者的身心之中，正當這個時候，戒法就依住在受戒者心中的緣故，所以名爲法體（戒法之體；即戒體）。

領納在心以下這二句是第三小段，是表示戒體所在之處。假若根據當分小乘教的主張，戒體是屬於色法，並非是心法，是不能夠顯示出所依的處所，因爲主張戒體是色法，必然與心法是相異的。今言領納戒體在心，乃是採取圓教宗之意（義

理)，即是指藏識（第八識）為戒體所依的處所。」

註解：

① 盡一形壽：這裡應該是針對的具足戒而言，因為在家的五、八這二條戒，《成實論》與《薩婆多論》各有不同解釋，並不一定都必須盡形壽來奉持，這可從註解④得知。

② 冥會：《資持記》解釋云：「冥，暗；會，合也。」意思是指非常地契合。

③ 躡：了、廿，腳步輕快地追隨別人的身後，即緊追、緊接著之意。

④ 三法納體之時：對照《行事鈔資持記》卷三，原文是「三羯磨時」，是專指登壇受具足戒的時候。今弘一律師所輯《在家備覽》是提供在家眾來學戒相，所以方便改為「三法納體之時」。

⑤ 法體：領納戒法在心中，所生起防非止惡的業體，也就是所說的戒體。

⑥ 藏識：因為第八識能含藏一切諸法（善、惡、無記）的種子，所以也稱作藏識。又，作戒體是屬於善性的（身禮拜、口乞戒等），所感得的無作戒體一樣是純善的，所以在圓教宗的主張「八識田中的善種子」，才是我們真正所領納的戒體。

原文：▲資持云：『問：何不直示無作，而明心相者？答：能領之心，發體正要，獨茲曲示，餘並無文。若乃考得法之元由，決所受之成否。苟迷此旨，餘復何言。』

或無記妄緣，或泛爾餘善。一生罔象，畢世遲疑。無戒滿洲，聖言有旨②。故茲提示，義不徒然。』【已上皆見事鈔記卷三】

淺釋：本文是依據上文《行事鈔》中所云：「領納在心，名為戒體。」這二句繼續來解說。因為北宋靈芝律祖之前，解釋《行事鈔》的著作中就有人主張這二句是屬於作戒體，而非無作戒體，所以靈芝律祖施設此問答來釋疑。

《資持記》云：『問：為何不直接顯示無作戒體的相狀，而卻在得到戒體之前，先說明能領納戒法的心相者（者，的道理）？』

答：能領納戒法之心相，是感發戒體真正的重要，道宣律祖獨茲（特地在此《行事鈔》〈標宗顯德篇〉）中委曲（詳盡且有條理的）來指示（解釋）能領納戒法的心相稱為戒體（此處所說「能領心相」是指作戒體，經由此作戒體來彰顯無作戒體。）另外在道宣律師所著的《羯磨疏》中也有一篇〈戒體章〉，是從經、論的義理中，依義理來推演、歸納整理出實法、假名、圓教這三宗的戒體觀。其餘之外，我們在諸部律文中，並無能領的心相就是戒體的明文可見。

若乃考得法之元由，決所受之成否？（這二句，請詳見註解①，並請好好來思惟正確與否）。苟（如果）現在就迷惑在此種能領的心相，真的就是戒體的宗旨

（道理）嗎？那其餘一切羯磨作法成與不成，受戒得與不得，復何言（根本就不再談了），因為假使沒有戒體的話，律藏就沒有重心了，也就沒有持戒、犯戒的戒法、戒行、戒相的情形了。

假使不明白能領的心相就是戒體，或者在無記情況下來妄動攀緣，或者是分心想起泛爾（平常）的其餘善事，使得受戒時不能用心觀想，因而失去感得戒體的因緣。將導致一生罔象（指：一輩子迷罔不明地度過），畢世遲疑自己究竟有沒有得到戒體？（又由於北宋時中國佛教現況大多不懂得希法緣境等內緣以及結界羯磨等外緣大多不成就，所以靈芝律祖說：）「無戒滿洲，聖言有旨。」是故道宣律祖在茲提出告示能領心相的道理，在義理上並不是徒然（指：是有所根據的），而且有它重要的意義。』

註解：

① 若乃考得法之元由，決所受之成否：這二句的深層含義在於律論中並沒有談到所受法體（戒體），為什麼道宣律祖會提出「戒體」這個名稱？乃是根據《涅槃》、《成實》、《雜心》、《俱舍》諸經論的義理來考究所受的戒體及得戒的因緣。以下就舉出幾部經論，讓我們一同來深思——

《成實論》：「用身口業思爲體，論其身口，乃是造善惡之具。」
 《涅槃經》：「戒有二種，謂作、無作。是人唯其作戒；不具無作，是則名爲戒不具足。」又云：「戒者，雖無形色，而可護持；雖非觸對，善修方便，可得具足。」

《十住婆沙論》：云「戒有二種，作者是色，無作非色。」

《雜心論》：「身動滅已，與餘識俱，是法隨生，故名無作。」

《成實論》：「因心生罪福，睡眠悶絕，是時常生，故名無作。」

《俱舍論》：「戒從一切眾生得定，分因不定。」

《雜心論》：「第三法竟，一剎那頃，作及無作，是名根本業道。」

道宣律祖精通大小二乘、三藏教典，所見不僅如上所述這幾段經文，因學人所見有限未能一一列出。在宣祖專研律藏幾十年的過程中，「戒體」一詞，最早出現在其卅一歲時所創製的《行事鈔》；四十歲前後出《隨機羯磨》及《隨機羯磨疏》；五十二歲重修《隨機羯磨》；五十三歲重出《隨機羯磨疏》，「戒體」一詞已普遍可見。尤其是融合大乘唯識思想，而造就「業疏三宗」特有的「戒體論」，所論及的範圍極爲廣闊，現在僅舉出要則供諸位參考。

《羯磨疏》：「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，還熏安心，於本藏識，成善種子，此戒體也。」本文說明眾生心性本來清淨無染，但因爲妄想執著（煩惱）所障蔽而沈淪三界，所以必須修行來背塵合覺，恢復本有的佛性，這就必須先從受戒做起。因爲受

戒所感得的戒體是純善的，含藏在第八識中，也就是唯識所說的「如來藏性」。

《羯磨疏》：「考其業體，本由心生；由心生者，從作起也。」本文推業體發生之始，而業體即指受戒所感發之戒體。

《羯磨疏》：「還熏本心，有能有用。此云能起後習，即有能也；有用，謂防非。能起後習，謂發起後行。」此二句示業體生己之功。

已上二段引文，是宣祖正示業體也（即是密談善種）！終歸大乘圓教宗的戒體，名善種子（即八識田中的善種子）。奠定所判化、制二教為如來一代時教，及業疏三宗所提戒體深契佛陀本懷的傳承。是故靈芝律祖於《資持記》稱讚宣祖云：「是以祖師，深取大乘圓實了義，決開權教，顯示我等壇場受體，意使修持，投心有處。」（以下是學人省思）。

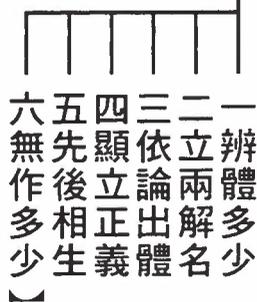
學人二年前曾在《多論》卷六（大正23·頁五四一、五四三），看到「戒體」一詞，但對照該論所解釋的《十誦論》卷十（大正23·頁七一、七四）卻覺得意義並非祖師所說戒體的意思，心中有疑。現在知道是自己智慧不夠，無法了解道宣律祖於律宗創明圓體這一創造性的成就，所以在此得好好懺悔以前無知下所造的口業。因為律祖身居終南山，故後人尊稱為南山宗，所著述《行事鈔》寫律宗五大部，影響所及極為深遠。到宋朝元照律師，著《資持記》等大力弘傳南山宗，並且會通天台教義來闡揚「戒體」，使宣祖所立「戒體」精義，名正言順出現在古德諸多律宗著述中，成為一部律藏的樞要，持戒犯戒的根本，轉凡成聖的源始，發心修行的前導。這種「戒體」的思想，成為中國佛教特有的理論，也是北傳佛教律宗所強調的

中心要義。

②無戒滿洲，聖言有旨：這是靈芝律祖根據〈受戒捷度〉、《隨機羯磨》等所作的結論。因為不善用心力觀想，是無法得戒的。又，道宣律祖於《行事鈔》〈受戒緣集篇〉中引《大集經》云：「我滅度後，無戒滿洲。（見《事鈔記》卷八）復次靈芝律祖所說「無戒」滿洲的「戒」，是指十方諸佛清淨的幢相，是五分法身的根本，雖然主因在於受戒者的心並不殷重想受持無上的菩提本（戒），但是就佛陀在事相上所制定成就得戒的內因外緣而言，現在大多是不具足的情況下，是根本不能得戒的，所以才會有明朝蕩益大師依《占察經》拜懺十二年才得戒的實例。但從只要師資內外因緣成就的南傳國家比丘戒的傳承至今還實存來說，並且從不須假藉觀想來領納戒體的情況下，似乎就不可以說無戒滿洲了。（滿洲，是指遍滿整個南閻浮提洲）但是從佛制最嚴格的標準來講，光就「十師清淨，通曉戒法」這一項來說，那的確是如佛在《大集經》所云：「我滅度後，無戒滿洲」。

第二節 所發業體

原文：〔所發業體中分爲六項



淺釋：上來第一節「能領心相」已講竟，現在第二節所發業體中，又可分爲六項來

討論：

- 一、辨別受戒時所發的業體究竟有多少種類？
- 二、爲何只建立兩種戒體的道理並解釋其名稱的意義？
- 三、依據《成實》及《薩婆多》二部論說出二種戒體的深義。
- 四、顯示依《四分律》所建立業疏三宗戒體的正宗義理。
- 五、無作戒體先後相生的情形究竟是如何？
- 六、無作的業性到底有多少種類？

第一項 辨體多少①

原文：▲事鈔云：『問：別脫之戒，可有幾種？答：論體約境，實乃無量。戒本防惡，惡緣多故，發戒亦多。故善生云：眾生無量，戒亦無量等②。今以義推，要唯二種，作及無作。二戒通收，無境不盡。』

資持釋云：『答中，初約境示量。今下舉要統收。今正明體，此二爲要，故遍舉之。通收盡者，由此二戒懸防、總發體中含攝故。此收法體，而言境者，欲明遍境之法，皆歸二戒故。』【見事鈔記卷十六】

淺釋：本文歸納戒體的種類爲作戒體及無作戒體二種。

《行事鈔》云：『問：五、八、十及具足戒，這些別解脫戒之戒體，可有幾種呢？答：現在所討論的戒體，如果是約（從）其所對的境界，實乃（實在是）無量無邊，不可勝數的。這是因爲如來制戒的根本是在於防患我們身、口、意三業來造作惡業；又由於造作惡業的所緣境是通於十法界情與非情這麼多的緣故，因此受戒時所感發的戒體亦是多到無量無邊。是故《善生經》云：眾生無量，戒亦無量等。以上是就所緣境界來說明戒體是無量的。現今以義理來推求，戒體主要唯（只）有二種：作戒以及無作戒。這二種戒是可以通收十法界情與非情境的戒法，所以說是

無境不盡收入了。」

《資持記》解釋云：「在回答的文中，最初一段是約所緣的境界來顯示戒體的數量是無量無邊的。今以義推以下的文，是舉出作、無作這二種主要的戒體，能夠統收一切的戒體數量。現今正是爲了說明戒體，是以此二種戒最爲重要，是故道宣律祖偏（特別）舉之來統收一切戒體。文中「二戒通收，無境不盡者」，就是說明作、無作能通收一切戒體的道理，是由於此二戒能夠在受戒的儀式（作戒）懸緣十法界情與非情的境界，來防制三業對未來的境界不再生起造惡的功能，這是從作戒體這一方面來談。至於總發呢？就是指無作戒體在受戒三法羯磨竟的第一剎那（初一念），所生起不再對十法界情與非情境界造惡的行爲。由於在這二種戒體中，都能含攝十法界情與非情境所感發的戒體，故稱名通收。此是就通收法體（戒體）。這裡而言（爲什麼還要談到）境者（境界）呢？這是道宣律祖根據義理欲明白告訴我們，如來所制遍及十法界情與非情境之戒法，皆可以歸納成爲作、無作這二種戒體的緣故。」

註解：

① 辨體多少：根據《資持記》的解釋，如果是從《成實論》、《大智度論》等論的教

義來說是不一定的。有的就所受五戒、八戒、十戒具足戒來說；有的相對身口業七支；或者以身口意三業來總說，有的分遮戒、性戒等等不同的說法。在此是針對受戒的情形而說，所以總歸納為「作及無作」這二種戒體。

②戒亦無量等：這「等」字，是說明《善生經》中的經文有以下幾句：「眾生無量，戒亦無量；法界無量，戒亦無量。」眾生，即有情；法界，包括依正二報。是故答云：「論體約境，實乃無量」。

上來第一項「辨體多少」講竟。

第二項 立兩解名

原文：〔立兩解名中分爲一支

—立兩所以
—並解名義〕

淺釋：以下接著是第二項立兩解名，其中分爲二支來解釋：

一、爲何只建立作、無作這兩種戒體所以然的道理？
二、請並且解釋作、無作這兩種戒體的名稱及意義。今初

第一支 立兩所以①

原文：▲事鈔云：『問曰：何不立一，及以三種？』

資持釋云：『言不一者，欲顯相須，故約互廢以問。及以三者，業疏作何不三合，謂有作俱無作二法同時，宜應更立一合，次前爲三。』

淺釋：本文提出質疑，爲何戒體不立一種或者立三種呢？

《行事鈔》云：『有人問曰：爲何戒體不單獨只建立一種，或者及以（增至）三種，卻一定只能建立兩種，這是什麼道理呢？』

《資持記》解釋云：『這裡之所以言不立一者（不立一種戒體的道理），是欲

（爲了）顯出作與無作二種戒體是互相須要依賴才能共存。提出這個問題的人，是故意約（從）互相廢除其中一種以（來）問難的。

另外，問到及以三者這個問題，道宣律祖在《業疏》中寫作何不立三合（爲何不再建立第三種）呢？提出這個問題的人是謂（說），在最初登壇受戒後，就有作戒體俱（與）無作戒體二法同時生起的情形，所以宜應更立作俱無作一合（一種），次前（連同前面）二種便成爲三種戒體。」

註解：

①立兩所以：是指前面第一項「辨體多少」既然是根據受戒時所建立作、無作這兩種戒種，接著就應該舉出根據來加以說明。

原文：△事鈔續云：『答：若單立作，作休謝往，不能防非，又不可常作。故須無作，長時防非。若單立無作，則起無所從，不可孤發，要賴作生。二法相藉，不得立一。』

資持釋云：『初答不立一中，先明作須無作。作休不防者，以作短故。不可常作者，心或餘用故。次若單下，明無作須作。二下，結示。』

淺釋：本文先解答如果只分別建立一種戒體的缺點。

《行事鈔》續云：「答：假若只是單立作戒體，一旦作戒體休止謝落以往（之後），就不能防止未來的過非了；又作戒不可能常時間來造作納體的觀想，因為心思總是會攀緣其他的境界。是故必須建立無作戒體，才能長時間來防非止惡。同樣的情形，假若單立無作戒體，而沒有作戒體，則起無所從（指：無作戒體的發起就無所根據），這是因為無作戒體是不可能孤獨發起，必須要賴作戒體才能生起。作與無作這二法在受戒時是必須相互憑藉，所以不得只單立一種戒體。」

《資持記》解釋云：「最初先回答不立一種戒體的文章，是先說明作戒體必須要有無作戒體相助的道理。作休不防者，以（因為）作戒體存在時間很短，一旦休止之後，就不能防患未來過失的緣故。不可常作者，是說明在三皈受戒時，戒子必須念念相續來觀想，但大多數的戒子心或者有餘用（攀緣雜念）的緣故，所以防非的時間很短暫（只限在登壇受戒那段時間）。其次，若單立無作以下一段文，是說明無作戒體必須依賴作戒體才能生起的道理。二法以下這二句，明確地結示不能只立一種戒體。」

原文：△事鈔續云：『何爲不二？但由體相，道理相違：一作無作別；二心非心別。性不可合，但得立二。若就所防，隨境無量。』

資持釋云：『次答不立三中：作無作別者，動靜異故；心非心別者，體相違故。若下釋疑：以不許立三，恐謂戒法唯局此二，故特釋之。顯上且據能防，故唯二也。』【已上皆見事鈔卷十六】

淺釋：本文其次解釋不可建立第三種戒體是有二點理由。

《行事鈔》續云：『既然前文談到不可以廢除其中任何一種，又何爲（爲何）不建立第三種作俱無作戒體呢？但由（只是因爲）作俱無作的戒體相狀跟戒體能成立的道理是相違背的。違背的理由有二點：

一、作戒是動態的，必須透過身業禮拜、口業乞戒的有表色；無作戒體則屬於靜態的意業相狀，爲無表色，是有所區別。

二、作戒是以色心二法爲體，無作戒體則以非色非心爲體，兩者是有所差別的。

由此可知，作與無作性質不同，是不可合成作俱無作這第三種的戒體，所以但得立作戒以及無作戒這二種。然而，若就所防的境界爲感發戒體境而言，則隨境所

得的戒體就無量無邊了。』

《資持記》解釋云：「其次在回答不得建立第三種戒體的文中：作無作別者，說明作是動，無作是靜，兩者在性質上有異故。又，心非心別者，說明作與無作戒體，兩者在體相上是互相違背，不能合為一體的緣故。」

若就所防以下這二句，是用來解釋有人會質疑：以（因為）不許建立第三戒體，恐怕會謂（說）戒法唯獨局限作、無作此二種而已，是故特別舉出戒體所防境界有無量來解釋之依此。依此來顯示上面所談的，只是姑且根據能防過非的整體來說，故唯有作、無作這二種戒體也。』

上來第一支「立兩所以」講竟。以下講第二支「並解名義」

第二支 並解名義①

原文：▲事鈔云：『問曰：既知二戒，請解其名。』

資持釋云：『結前生後，總問三名。』

【三名者，作及無作是別名，戒即通名，共為三也。】

淺釋：本支以下諸文以問答方式來請問作、無作戒體的名義。

《行事鈔》云：『有人問曰：現在既然知道有這二種戒體，敬請解釋其名稱之意義。』

《資持記》解釋云：『這是結束前面的文義，來生起後文所要談的問題，也就是總問作戒、無作戒與戒這三種名稱及其意義。』

在此弘一律師針對《資持記》中的「三名」一詞來說明：所謂三名者，作及無作是二種別名，戒即是通名，通別合起來，一共成爲三名也。

註解：

① 並解名義：是指在前面第一支「立兩所以」既然所立的作、無作兩種戒體已經確定了，後面就必須解釋那兩種戒體的意義，所以有此「並解名義」一科。

原文：△事鈔續云：『答云：所言作者，如陶家輪，動轉之時，名之爲作。故雜心云：作者，身、動身方便。』

資持釋云：『作即方便構造爲義。陶家謂土作家。輪即範土爲坏器①之車，運之則轉，故以喻焉。四大質體名報色，從緣動作名方便。報起方便，方便依報，二法相假，不一不異。但言報未必是方便，言方便其必具報。今以輪木喻報質，輪動

喻方便，即名其動以為作耳！故下引證，身及動身對喻可解。』

淺釋：本文將作戒體比喻為「陶家輪」，並且詳細解釋之。

《行事鈔》續云：「答云：上來所言作戒體者（的意義），就如同製作陶器家所用的輪木，正在動轉之時，就名之為作。是故說一切有部的《雜心論》云：作戒者（作戒體的意義），就是四大果報身的色法，並透過動轉這果報身所造作身禮拜、口乞戒的方便色所感得的作戒體。」

《資持記》解釋云：「作，即是以方便構造為意義？陶家，就是所謂以泥土來製作陶器的人家。輪，即是軌範泥土成為坏器之木車；一旦運動之（輪木）則能轉動，是故以此來比喻焉。（作戒，必須假借身口造作）。文中，因為受戒者今世的四大質體，是由過去業報所成的色身，故名果報色。從受戒的因緣中，動作身、口二業，故名方便色。果報色生起方便色，方便色依於果報色；果報與方便二法互相假借（扶助），不一不異（不能說相同，也不是不同）。但是言果報色，未必就是方便色；然而言方便色，其必然具足（包括）果報色。現今以製作陶器的輪木，來比喻受戒者的果報質；以輪木的動轉，來比喻動作身、口二業的方便色。以上即名其陶家輪動轉時，以為（用來比喻為）作戒體耳（的道理啊）！」

故下，是引《雜心論》來作證明。說明了身，是指果報身；以及動身（指方便色）二者的關係，從輪木及轉動輪木相對的比喻下是可以瞭解了。」

註解：

① 坏器：坏，文一，又讀文八；即還沒有燒成的陶器。

原文：△事鈔續云：『言無作者，一發續現，始末恆有，四心三性，不藉緣辦。故雜心云：身動滅已，與餘識俱，是法隨生，故名無作。成論無作品云：因心生罪福，睡眠悶等，是時常生，故名無作。』

資持釋云：『一發者，一猶始也。此句明業體初成，即三法竟第一剎那，與作俱圓，是體發也。作戒既謝，無作獨存相繼不絕，故云續現。始，即上句一發之時。末，即是終，謂命終捨也；雖通四捨①，且約常途，故餘三不舉。此句明業體久長也。四心者，通舉四陰。三性者，別示行陰，三陰唯無記，行陰通三性故。此句顯非心也。下句正示無作義也。若翻對作解，初句反前即謝也，次句反一念也，第三句反善行心也，第四句反緣構也，故下，引證有二：雜心中，初句躡前作謝，生起無作。餘識即四心，後心望前作，心故云餘也。俱即同時。是法即無作。隨生

謂任運起也。成論中。通明業理，非局戒也。因心者，示現從作發也。生罪福，生即是發；罪福即善惡無作。文學無記，等取餘心。』

淺釋：本文詳盡解說無作戒體的深義，並引《雜心》、《成實》二部論來證明本文所說無作戒體的義理。

《行事鈔》續云：「這裡所言無作戒體者（的深義），是指一發續現，始末恆有，四心（受、想、行、識）三性（善、惡、無記），是不須藉著任何因緣來成辦的。是故《雜心論》云：身口二業動作的受戒儀式滅已，無作戒體與其餘諸識（四心）俱時相續生起，是無作法體隨識俱生，故名無作。又在《成實論·無作品》云：因為心驅使身口造作生起罪福的行爲，都是依心而起；即使是在很熟的睡眠及悶絕不醒等無記的情況下，是時（那個時候）也是恆常生起而不間斷，故名無作。」

《資持記》解釋云：「一發者，一猶始也，就是開始所發的第一念也。此句是說明業體（戒體）最初成就的時間，即是在三歸依（受比丘戒則是在白四羯磨）三法竟（原文爲第三羯磨竟）的第一刹那，無作戒體與作戒體俱圓滿了，這是戒體發起的時間也。在第二刹那（第二念），作戒體既謝落了，無作戒體獨存並且相繼不絕，是故云續現。」

始，即是上句所說的一發之時，也就是發起戒體最初的時間。末，即是終，也就是所謂命終才會捨掉戒體也；雖然通常說明有四種捨戒的方式，現在只是姑且約（就）常途（指生命自然死亡）而言，是故其餘三種就不舉出了。此「始末恆有」一句正是說明業體存在時間是非常久長也。

四心者，是通舉受、想、行、識四陰。三性者，是特別來顯示行陰的相狀，說明受、想、識這三陰唯獨屬於無記性，行陰則通善、惡、無記三性的緣故。此「四心三性」一句是用來顯明無作戒體屬於非色非心也（四分假名宗的主張）。下句「不藉緣辦」，正是顯示無作戒體不須藉任何因緣，就能發起的意義也。

現在假若以無作戒體翻過來相對作戒體來解釋這四句，就有以下的意義：初句一發續現，是相反前面作戒體在第二念即謝落休止也。次句始末恆有，是相反作戒體只存在受戒登壇用心觀想來領納戒體那一念也。第三句四心三性，是相反作戒體只是純屬善行心也（善行屬色法，善心屬心法）。第四句不藉緣辦，是相反作戒體必須假藉因緣來構成也。

故字以下，引證的經文有二：在所引的《雜心論》中，初句身動滅已，是說明躡（隨著）第二念前面的作戒體謝落時，已經圓滿生起的無作戒體是獨存不謝了。

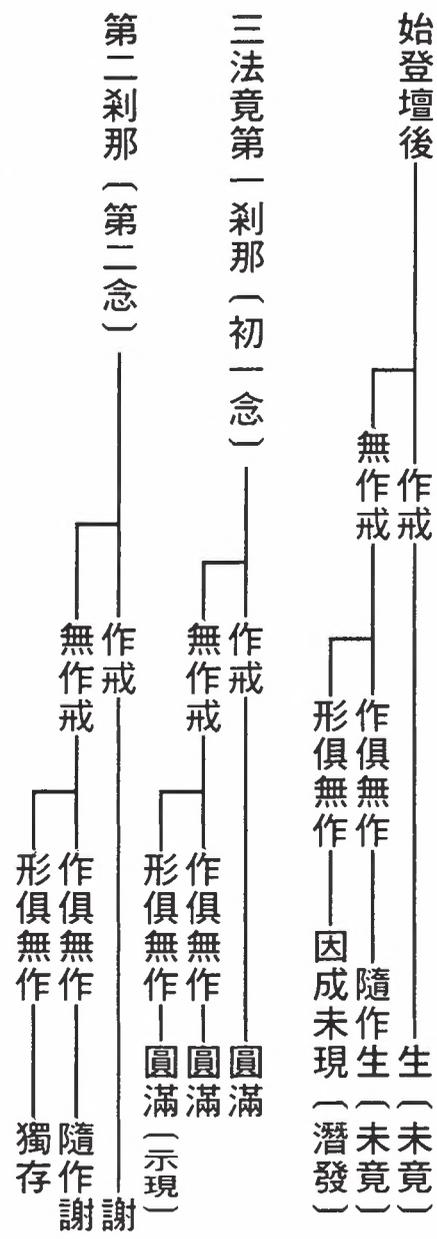
餘識，即是四心；以後面的四心來望前面作戒體的善行心，是故云餘識也。俱，即是指四心同時生起。是法，即是指無作戒體。隨生，就是所謂任運生起也，不須藉由任何因緣。

在所引證的《成實論》中，是以通途的觀點來證明業體的義理，並非局限在受戒也。因心者，是明示現前的心能夠從作戒體發起罪福的行爲也。生罪福者，生即是發起；罪福即是所生起的善、惡的無作業性。又《成實論》文中所舉出的睡眠、悶絕，就是屬於無記的情形；文下加一等字，是攝取（是包括）受、想、識其餘的心法，也是時常生起的，這樣才可以稱爲非色非心的無作戒體。』

註解：

① 四捨：是指失去戒體的四種情形。一、作法捨；二、命終捨；三、二形生捨；四、斷善根捨。

原文：【一發續現等文，初學難解。今據後第五項先後相生文義，列表如下，以資參考。今文云無作者，即表中所謂形俱無作也。】



四捨者，見後戒行門因示捨戒竟。四心三性顯非心者，參閱下依論出體無作體中，又復意無戒律儀之釋文。」

淺釋：本文是弘一律師的註解文，列表來說明戒體生起的整個過程。從這個表才知道我們的心念竟然是這麼微思，難怪《地藏經》會說：「閻浮衆生，舉心動念，無非是罪。」因為我們的心念能保持在翻惡念成善念的求戒時間上，是微乎其微啊！

上來一發續現等文，對初學戒律的人而言，是很難能夠了解的。所以，現今根據本節後面第五項「先後相生」所談的文義，列表如下，以資參考。今原文所云無

作者，即表中所謂形俱無作也。現在就根據先後相生一項中的諸文內容來淺釋，希望對初學者有更進一步的幫助。（以下是就受具足戒，在白四羯磨領納戒體而言，但也是通於在家五、八戒及沙彌十戒、菩薩戒。）

在開始受戒登壇之後，作戒體已經生起，但並未究竟圓滿。而無作戒體可分爲二種：第一種是在作戒體時就俱有無作的業性，這種作俱無作的業性，是隨著前面的作戒體才剛生起，所以未究竟圓滿。第二種是隨著身形盡形壽都俱有無作的業性，這種形俱無作的業因已成就，但未顯現，只是潛在內心等待發起。

在三番羯磨法已竟的第二刹那，也就是最初一念，作戒體已經圓滿了。無作戒體中的第一種作俱無作的業性，也隨著作戒體圓滿了。第二種形俱無作的業性，也已經成就圓滿，並且示現無作戒體的本體。

到了三法竟的第二刹那，也就是第二念，作戒體完畢而謝落了。無作戒體中的第一種作俱無作的業性，也隨著作戒體而謝落了。第二種形俱之無作戒體獨存，從此隨著得戒者的三業，產生防非止惡的功能。

四捨者，詳見後面戒行門第二章因示捨戒竟。（竟，最後的部分）

四心三性，是顯示無作戒體是屬於非色非心者（的道理），其內容請參閱下面

第三項依論出體第二支無作戒體中，又復意無戒律儀之釋文。

原文：△事鈔續云：「云何名戒？戒禁惡法。故涅槃云：戒者，直是遮制一切惡法，若不作惡，是名持戒。」

資持釋云：「初二句直示正義，由此二戒俱斷惡故。故下引證。遮制，即禁斷義。」〔已上皆見事鈔記卷十六〕

淺釋：本文說明因為戒具有禁止造作惡業的意義，所以能統攝作及無作戒體。

《行事鈔》續云：「云何名戒的意義呢？戒，總括而言是具有禁止造作一切惡法的意義。是故《涅槃經》云：戒者，直（正）是爲了遮制一切惡法，假若不造作一切惡法，就是名爲持戒。」

《資持記》解釋云：「初二句是直接顯示戒真正所要表達的意義，是由於此作戒及無作戒這二戒都是俱足斷除一切惡法的緣故，所以就作這樣的總說。故下是引《涅槃經》來證明戒有禁止惡法這種說法。遮制，即是禁止斷除一切惡法的意義。」

以上將第二支「並解名義」講完。

上來已講竟第二項「立兩解名」。續講第三項「依論出體」。

第三項 依論出體

原文：▲濟緣云：『此門陳體，且依二宗所計，至後正義三宗分別，始是今師正出體相。』【見業疏記卷十五】

淺釋：本項諸文是從《成實論》及《薩婆多》來解釋作及無作這二種戒體的意義，但因爲戒體的道理是非常微細且深奧，必須用許多言詞從多方面來解釋，本項還算只是略說而已。

《濟緣記》云：『此戒體門所陳述作、無作二種戒體的深義，在此處姑且是依據成實及薩婆多二宗所計（的主張），並非戒體最究竟的意義。要至（到）後面第四項顯立正義中，業疏三宗所分別圓教宗的戒體義，始是今師（道宣律祖）真正所要指出的戒體相狀。』

原文：▲事鈔云：『二論不同。今依本宗，約成論以釋。』

資持釋云：『二論即指多成。然今鈔中，依宗明體，指略多宗。恐後學至文壅滯，故須略示。業疏廣列六位分別，今但撮要引而示之：初明二戒，並是有爲，非三無爲。由假緣構造，四相所爲故。（此有爲無爲分別。三無爲①者，虛空、擇滅、非

擇滅也。四相②即生、住、異、滅。）

二、諸有法總爲三聚③：一色聚、二心聚、三非色心聚。二戒並色，非餘二聚。（此有爲中三聚分別）

三、色有十一，總括爲三：一可見有對色（即色塵也）、二不可見有對色（五根四塵）④三不可見無對色。（即法塵少分，法塵有二。一心法，謂諸心數法。二非心法，過去色法，無作即此色所收。）今作戒者，身作即初色，口作即第二色中聲塵。身口無作並第三色。（此色聚中三色分別）

四、色中又有二，一本報色，謂四大也。二方便色，謂運動造作。作戒非本報，是方便。無作非二色。（此身口色中二色分別）

五、作戒是善色聲，非惡無記。無作，戒體是善，可知。（此方便中三性分別）

六、作業始終皆得爲戒，不同餘善。無作當體是戒，非此所論。（此就善中，唯約作戒始終分別）。已上六位，顯示彼宗，二戒俱色。作色，即是色聲兩塵，無作色者，法入中攝，名爲假色。【見事鈔記卷十六】

淺釋：本文主要內容在於說明《薩婆多論》的戒體觀。

《行事鈔》云：『《成實》及《薩婆多》二論主張的戒體，在意義上有所不同

的。今依本宗（四分假名宗）的立場，約（是採取）《成實論》的主張以（來）解釋戒體的意義。」

《資持記》解釋云：「二論，即指《薩婆多論》及《成實論》。然而，今《行事鈔》中，是依四分假名宗來說明戒體的意義，所以在此先指出已經省略薩婆多宗的主張。但現在我（指：靈芝律祖）恐怕後學會有至文（在遇到文義）艱澀難懂，而產生壅滯（指：許多問題擠在一起不能突破，導致停滯不進）不能貫通的情形，是故必須先引《業疏》大略來提示說明《多論》的戒體觀。」

《在業疏》中所引用的《薩婆多論》，是很廣泛地列出有爲等六位來分別解釋戒體的意義，今在此但（只是）撮要（採取要點）引出而來指示說明之（之，指作、無作二種戒體）。

最初說明《多論》主張作、無作這二種戒體並（完全）是有爲法，而非三種的無爲法；這是由於戒體必須假藉因緣來構造，並且是具有生、住、異、滅四相所爲的緣故。（此即是第一，先從有爲無爲法來分別說明。三無爲者，虛空、擇滅、非擇滅也。四相，即生、住、異、滅。）

第二：諸（一切的）有爲法，總合起來可分爲三聚：一、色聚；二、心聚；

三、非色非心聚。作、無作這二種戒體並屬於色聚，而非其餘二聚。（此是從有爲法中的三聚來分別。）

第三：在色聚之中，色一共有眼耳鼻舌身五根，以及色聲香味觸法六塵這十一種，總括起來可分爲三類：一、可見有對色，（即色塵也）；二、不可見有對色，（就是五根和聲香味觸這四塵）；三、不可見無對色，（此即屬於法塵的少分。法塵有二種：一、心法，也就是所謂諸心數法（即心所法）；二、非心法，即過去色法（指無表色），無作戒體即此色所收攝。今此處所說的作戒者（體），正當受戒時，身業禮拜的動作即是初色（可見有對色）；口業乞戒的動作即第二不可見有對色中的聲塵；至於身口的二種無作戒體，並都是屬於第三不可見無對色。（此是就色聚中的三色來分別。）

第四：三色中又有二種分別，一、本報色，即所謂身體這個四大也；二、方便色，就是所謂身口二業的運動造作（禮拜乞戒等動作）。作戒體非本報色，而是屬於方便色；無作戒體既非本報色，亦非方便色，二色俱非。（此從身口色中的二色來分別。）

第五：作戒體是屬於善色、善聲，並非惡性及無記性；無作，戒體的業性本身

就是善，應該可以了知。（此是就方便色中的三性來分別。）

第六：作業（作戒）體從始至終既是善法，在受戒得戒時也皆得以稱為戒善，是不同於其餘的善（指：未受戒前所行的十善業等）；而無作戒體當體就是戒善，並非此處所要討論的。（此就善性中唯約作戒體的始終是善法，在受戒時才可稱為戒善來分別。）

已（以）上六位，正顯示彼薩婆多宗所主張作、無作這二種戒體俱是屬於色法。作戒體所屬的色法，即是善色、善聲這兩塵；無作戒體所屬的色者（法），是指法入中攝（即過去色），是故名為假色（是跟前五塵所具有實礙的色相對比較來說，所以稱為過去假色。）

註解：

①三無為：這就是小乘俱舍宗而言，若依大乘唯識宗的主張則有虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為、不動無為、想受滅無為、真如無為，這六種無為法。而這六種無為法，是揀別不同於有為法。文中「虛空無為」的意思，是從比喻來得知，說明無為法的體性是如同虛空，不假藉任何造作。以下五種無為，都通於這種比喻。但「虛空」的比喻是有大小的不同，如《華嚴經》云：「若人欲識佛境界，當淨其意如虛空；遠離妄想及諸取，令心所向皆無礙。」又云：「清淨法身，猶如虛空。」

這些經文的虛空比喻，則是直指「法界性空」，即《大乘起信論》所說：「如實空鏡，以體絕妄染，故如虛空。」這正是指大乘法性真空，也就是「一心」的別稱啊！此處的虛空，義通大小二乘。以下的五種無爲法，有興趣者，請自行檢閱有關唯識宗的相關資料。

② 四相：實法宗主張戒體的生起，是假眾緣和合構造而成的，既然是屬有爲法，所以就有生、住、異、滅的四相——經過三羯磨法受完之後，戒體生起來了，故名爲「生」；得到戒體之後，有持戒止惡行善的功用，這就是「住」；持戒戒體清淨，犯戒戒體就有染污，這種能改變的相狀，稱爲「異」；捨戒還俗的因緣成就了，戒體就失去了，這稱作「滅」。

③ 三聚：聚，會合；會集；把相同的法會集在一起，就稱爲「聚」。這裡是指色法、心法、非色非心法（即心不相應行法）是屬於相同一類的法聚集，並不是指以修行的根機所判的正定聚、邪定聚、不定聚這三聚。

④ 五根：根，有扶塵根及勝義根。這裡所說不可見有對色，乃是指勝義的五根，因爲扶塵根是借著五根的外形，對境產生可見有對色的功用；而勝義五根，則具有發識取境的作用，不須假借扶塵根來取境。

【原文】：〔依論出體中分爲一支

一作戒體

〕
〔二無作戒體〕

【淺釋】：本項依論出體中，又分爲二支來說明：第一支作戒體；第二支無作戒體。今先解說「作戒體」。

第一支 作戒體

【原文】：▲事鈔云：『先明作戒體。論云：用身口業思爲體。論其身口，乃是造善惡之具。』

資持釋云：『言作者，始於壇場，終三法竟第一刹那已前，三業營爲方便構造者是。引論又二，上句正出體。身口業思者，謂行來跪禮，是身作也；陳詞乞戒，即口作也。立志要期，希法緣境，心徹始終，統於身口，故名身口業思。即此業思是作之體。論其下，示兼緣義。言造具者，顯示身口，自無功用，推歸心故。如世造物，百工之器，自不能成，必由人用，比擬可知。問：業疏初解色心爲體，此何異耶？答：身口即色，業思即心，故無異也。鈔從顯要，令易解耳！』

【淺釋】：本文先說明《成實論》是以身口業思爲作戒體。

《行事鈔》云：「首先說明什麼是作戒體。《成實論》云：用身口（色法）以及業思（心法）爲作戒體。但是在討論其受戒者的身口，乃是造善造惡之工具，沒有任何功能，實際上是以其心爲主人。」

《資持記》解釋云：「這裡所言的作者（作戒體），是開始於受戒者登壇場起，終於三法竟（原律文爲：白四羯磨法竟，今通在家戒而用三歸依法竟）的第一刹那已（以）前，身、口、意三業所有的營爲方便構造者（的事），都是屬於作戒體所收攝的範圍。」

所引《成實論》的文，又可以分爲二句來解釋：上一句「用身口業思爲體」是正式說出作戒體的相狀。身口業思者，就是所謂行來跪禮等動作，是身業的方便造作也；陳詞乞戒，即是口業的方便造作也。而在三寶前立下受戒的心志誓要盡形壽，這是受持戒法的期限，希求十師授予如來所制戒法，自己則專心緣念十法界情與非情的發戒境界；依這樣的心思貫徹始終，用來統攝於身口，是故名用身口業思爲體。也即是說此業思才是作戒之體。

論其身口以下這一句，明示方便造作身口作戒時，是兼備詢問衣鉢具足否？有無重難輕遮等事緣的意義。言造具者，是顯示受戒時身口只是造善造惡的工具，身

口自身並無任何功用，真正造作善惡的主人是受戒者的業思，這是把功用推歸於心的緣故。如同世間所製造的物品，這些物品是由百工之機器所製造的，但機器自身不能自己來製成物品，必須藉由工人來操作使用才能製成物品。用這比擬來說明作戒體是以心為主，身口只是助緣的道理，應該可以了知了。

問：《業疏》最初解釋色心爲作戒體，此處的解釋爲何有異耶？

答：身、口即是色法，業思即是心法，只是名稱不同，是故無異也。只不過《行事鈔》是從顯要的地方來解釋，使令他人容易瞭解耳（罷了）！」

原文：△事鈔續云：『所以者何？如人無心殺生，不得殺罪。故知以心爲體。』

資持釋云：『以犯例受者，善惡雖殊，發業義一故。如律心疑想差①，不至果本。又不犯中者，擲刀杖瓦木，誤著而死；扶抱病人往來致死，一切無害心，皆不犯。此雖動色，但由無心，故不成業。』

淺釋：本文再舉事例來證明心爲作戒體。

《行事鈔》續云：『所以者何（爲什麼要以心爲作戒體呢）？如律文中明白說有人無心殺生，是不得殺罪的。故知以心爲作戒體。』

《資持記》解釋云：「這是以犯（從律文所記載犯戒的實例）來推例所受者（的作戒體），是屬於心的道理，善惡（持戒及犯戒）雖然有殊（有所不同），但所發起造善造惡的業思的義理是一故（一樣的）。就如同《四分律》文中，說明心中有所懷疑或者境想有所差誤（錯誤）時，所犯的戒不至於會判為果本（根本的果罪）。又不犯中者（的情形），例如在工作投擲刀、杖、瓦、木時，誤著到別人而導致死亡；或者扶持抱著病人，在往來過程中導致死了，這一切都是屬於無害心，所以皆不犯罪。此雖然是動色（身），但由於出自無心，是故不構成罪業。由此可以證明心是作戒體。」

註解：

① 心疑想差：心疑，如同在黑暗中走路踩到蟾蜍，但當時的心境是作茄子的懷疑。想差，如同在黑暗中踩到繩子，心中作蛇的差誤轉想。

原文：△事鈔續云：『文云：是三種業，皆但是心；離心無思、無身口業。』

資持釋云：『引證即是成論。初二句，推末歸本；下二句，明捨本無末。問：今論作體，爲是心王？爲意思耶？答：前云業思，何須疑問。若觀論文，三業皆

心，離心無思之語，似指心王。然而王數，體用以分。由體起用，用即是體。今論作業，就用爲言。故業疏云：言心未必是思，言思其必是心。宜細詳之。」

淺釋：本文是引《成實論》的文來證明心才是作戒體。

《行事鈔》續云：『《成實論》的文云：是此身、口、意三種業，皆但是（都是）歸於心；一旦離開這一念心（指：第六意識），也就無思（思，從能使心造作之作用而名）以及無身口業了。』

《資持記》解釋云：『引證的文即是《成論》。最初二句，「是三種業，皆但是心」是推身口之末，歸於一心之本；下面二句「離心無思、無身口業」，是說明捨本無末的理由，一旦離開了心，就沒有業思及身、口業了。』

問：現今所討論的作戒體，爲是心王呢？爲意思耶（還是思心所呢）？

答：前面已經云業思是作戒體，何須（必）再疑問是心王呢！假若細心來觀察《成實論》的文，身、口、意三業皆歸於心，離開心也就無思心所之語，似乎又是**指心王**（《成論》屬小乘論，所以是針對第六意識）來說。然而心王、數（心所），不過是從體、用上以（來）分別兩者不同罷了！由心王這個體，生起心所的作用；透過心所的功用，即是表達出心王這個體的存在，故知體用是不二的。今前文所討

論作業（作戒體），是就用的方面爲言（來談）。是故《業疏》云：如果作戒體言（說）是心王，那未必就是思心所；言是思心所，其（作戒體）必是心王。學者宜應仔細研究推詳之。』

原文：△事鈔續云：『若指色爲業體，是義不然。十四種色，悉是無記，非罪福性。①』

資持釋云：『此對破有宗。五根五塵四大，爲十四色②。』〔已上皆見事鈔記卷十六〕

淺釋：本文從成宗的主張來證明色法一定不是作戒體。

《行事鈔》續云：『假若有人指明色法爲業體（作戒體），是義不然（這種義理是不對的）。因爲十四種色法，悉是屬於無記性，不能造善惡之因，並非具有罪福性（善性、惡性），所以是沒有善色、善聲的作戒體。』

《資持記》解釋云：『此是成宗針對破斥有宗（即薩婆多宗）主張作戒體是屬於色法的說法。眼、耳、鼻、舌、身這五根與色、聲、香、味、觸這五塵，以及地、水、火、風這四大，合稱爲十四色。』

註解：

①十四種色，悉是無記，非罪福性：這是指成實宗的主張，因為根、塵（境）是必須依識的了別才能生起作用，而且善惡的罪福性本是由心造，所以判根塵等色法都是屬於無記性。但是薩婆多宗則不論心識，而主張五根、五塵、四大都具有善、惡、無記這三性，所以說色法是作戒體。這只不過是二宗在立論點有所不同罷了！

②十四色：這是依《成實論》的主張，如果依《俱舍論》則只有十一色，因四大已併入觸境（塵）所攝。即五根、五塵、無表色。（詳見《備覽》附錄之一）

上來第一支「作戒體」已講竟。以下講解第二支「無作戒體」。

第二支 無作戒體

原文：▲事鈔云：『言無作戒者，以非色非心①為體。』

資持釋云：『非色非心者，此即成論第三聚名，亦號不相應聚，此聚有十七法②，無作即其一也。良由無作體是非二，故入此收。即以聚名，用目其體。』（見事鈔記卷十六）

淺釋：本文先總標非色非心為無作戒體的道理。

《行事鈔》云：『所言無作戒體者，是以非色非心爲體。』

《資持記》解釋云：『非色非心者，此即是《成實論》第三聚的名稱，亦號不相應聚（即《百法門論》中的心不相應行法），此聚一共有十七法，無作即是其中之一也。良由（實在是因爲）無作戒體是屬於非二（非色、非心這二法），故入此聚所收攝。這即是以此聚的名稱，用目其體（用來作爲無作戒體的名稱）。』

註解：

① 非色非心：無形質故非色，無緣慮故非心。這是最簡要的解釋，至於詳細內容見以下諸文所說。

② 此聚有十七法：這是依成實宗而言，若就俱舍宗則有十四法，而法相宗共有二十四法。今且依《成實論》四聚列名如下：一色，二心，三非色心，四無爲。此無作屬第三非色心聚所收攝。

原文：▲業疏云：『言非色者，既爲心起，豈塵大成，故言非色。五義來證。一色有形相方所；二色有十四、二十種異；三色可惱壞；四色是質礙；五色爲五識心所得。無作俱無此義，故不名色。』

濟緣釋云：『釋非色中二，初約能造對簡。塵即五塵，大即四大，二並是色。非彼所成，明非色法。五下，次約色義反證：即上塵大，具此五義，無作不爾，一非形方，二無差異，三不可惱壞，四非礙，五非對。十四種如前。二十種，即顯色十二（青黃赤白、光影明暗、煙雲塵霧，此局無記。）形色有八（長短高下、方圓斜正，此通三性。）惱壞者，論云：是色若壞，即生憂惱。又云有情有惱，無情有壞。五識心，即眼耳等五識；所得，即五塵也。』

淺釋：本文先說明無作戒體屬於非色的道理。

《業疏》云：『這裡所言非色者（的理由），是說明既然無作戒體爲（從）心生起，豈是五塵、四大的色法所能構成，是故言非色。下面就用色法的五種意義來證明色法中沒有無作戒體的道理——

- 一、色法有形體、相狀、方位、處所。
- 二、色法有十四種、二十之種異（之差別）。
- 三、色法具有可以惱壞的現象。
- 四、色法是有體質妨礙的作用。
- 五、色法爲五識心所得。

無作戒體俱無此義（完全沒有以上五種的義理），是故不名色法。」

《濟緣記》解釋云：「在解釋無作戒體非色法的文中，是分成二段來說明。最初約能造作這方面來對照簡別：塵，即色、聲、香、味、觸這五塵；大，即地、水、火、風這四大，這二類並是（都是）色法。無作戒體並非彼等色法所構成的，由此證明無作戒體非色法。」

五義以下的文，是其次約色法的五種義理（指：相、異、損、礙、對）來反證：即說明上述的五塵、四大等色法，都具有此五種義理，而無作戒體不爾（並不是這樣），這是由於無作戒體並不屬於色法——

- 一、非形方：沒有形相、方位等。
- 二、無差異：沒有十四、二十種色法的不同。
- 三、不可惱壞：沒有可惱、可壞的現象。
- 四、非礙：沒有體質、故無障礙。
- 五、非對：不是五識心所對的五塵。

十四種色法，是指如前面已說過的眼耳鼻舌身五根，色聲香味觸五塵，地水火風四大。二十種色法的分類，即顯色有十二：青黃赤白、光照明暗、煙雲塵霧，此

十二種是局限在無記來談；形色有八：長短高下、方圓斜正，此八種是通三性的。
惱壞者，《成實論》云（有兩種解釋）：一、是色法假若壞了，心裡即會生起憂惱，這是合起來解釋。二、又云有情有惱害意，無情有破壞意，這是分開來講。五識心，即眼耳等五識；所得，即色聲等五塵也。這是說明五根相對外境的五塵，而產生五識的了別作用。』

原文：△業疏續云：『言非心者，體非緣知。五義來證：一心是慮知，二心有明暗；三心通三性；四心有廣略；五心是報法。』

濟緣釋云：『釋非心中二，初句對簡：謂無作業，體非覺知，不能緣慮，與心體異，故號非心。五下，反證：心具五義，無作反之。初非慮知，即是上義。二謂頑善，無有愚智、迷悟之異，故無明暗。三唯是善，非惡無記。四唯一定，故無廣略；謂意根爲略，四心六識乃至心數則爲廣也。五是三業造起，故非報法。』

淺釋：本文再說明無作戒體屬於非心的道理。

《業疏》續云：『其次，言無作戒體非心者（的道理），這是由於無作的體性並非依靠緣慮覺知所構成的。下面就以心法所具有的五種義理來證明心法中沒有無

作戒體的道理——

- 一、心是慮知：心是有緣慮覺知的功用。
- 二、心有明暗：心有明智與暗昧的差別。
- 三、心通三性：心是通於善、惡、無記這三性的。
- 四、心有廣略：心有廣（指心王乃至心所），略（單指意根）的不同。
- 五、心是報法：現前這一念心是過去所造的因而得的果報法。（所以要創造美好未來，必須清淨當下的心念。）

《濟緣記》解釋云：「解釋非心的文中可分為二部分來說。初句「體非緣知」是第一部分，是相對心法來簡別無作戒體不是依緣慮覺知而成的。也就是所謂（說明）無作的業性，在體性上並非覺知的，也不能緣慮，與心法的體性是有所差異的，是故號非心。」

五義以下的文，是第二部分用來反證。說明心具有上述五種義理，無作戒體相反之（都沒有），以下各別來解說——

初、非慮知：即是上面所談戒體並不是依緣慮覺知所構成的義理。

二、謂頑善：無作戒體是頑善的，無有愚、智、迷、悟之差異，故無明暗的差別。

三、唯是善：無作戒體是純善，並非具有惡、無記的體性，是不通三性的。

四、唯一定：無作戒體唯是一定，故無廣略的差別。這是謂（指）意根爲略，受想行識這四心及眼耳等六識，乃至心數（心所法）則爲廣也。

五、是三業造起：無作戒體是在受戒時，藉由身口意三業造作而生起，是故並非報法（指：並非局限以心去領納戒法）。』

原文：▲業疏云：『故成實云：如經中說，精進感壽長，福多受天樂。若但善心，何能感多福。何以故？不能常有善心故。』

濟緣釋云：『引成論文二，初證非心。又二：初引初段，經文論家自引。精進是作，壽長是現報。福多謂無作增長，天樂是生報。若下，論家顯示經意。人心不定，豈能常善。此顯無作一發已後，任運增多，不假心作，即非心義。』

淺釋：本文引經來證明無作戒體是非心法。

《業疏》云：『是故《成實論》云：如佛經中常說，身心精進來行善，今世可以感得壽長的果報；所積的福德多，來生就感受升天的快樂。然而，假若但單只有善心，身不去行善事，何能感得多福享受天樂。何以故（爲什麼會這樣呢？）因爲

凡夫衆生心不定，不能常有善心的緣故，由此可知無作的業性是不假心造作的。』

《濟緣記》解釋云：『上面引《成實論》的文分爲二段，最初一段是證明無作戒體是屬於非心，又可分成二段來說明：最初所引初段文中，經文是論家（《成實論》的論主）自己引述佛經來證明：精進是指身口意三業所作的善行，壽長即是所感得現報。福多就是所謂無作的因念念在增長，由此感得天樂是來生的果報。若但善心以下是第二段文，是論家顯示經文所要表達的意思（密意），在於人心不定是通三性的，豈能常保有善性呢？此正是用來顯示無作戒體一經發起已（以）後，善性就任運地增多，不須要假藉心來造作，這即是非心的意義。』

原文：△業疏續云：『又復，意無戒律儀。所以者何？若人在三性心時，亦名持戒。故知爾時無有作也。以無作由作生。今行不善心，何得兼起作，又發無作也！由此業體是非色心。故雖行惡，本所作業無有漏失。』

濟緣釋云：『二引後段中二，初引論。謂意思中，無有戒體，顯是非心。三性心者，謂餘善心及惡無記。爾時無有作者，謂意入餘性，無有造作，卻名持戒，即知無作任運常存，故名持戒。以下，疏家委釋又二：初釋爾時無有作義。由下，次

釋三性，名持戒義。』

淺釋：本文再從理上來探討無作戒體是非心的道理。

《業疏》續云：「又復，在意業的思心所中是無戒律儀（沒有無作戒體），所以者何（這是什麼道理呢）？假若有人在受完戒之後，雖然還有造餘善、惡、無記這三性心的時候，亦名持戒，但這是從單一意念造作的行為來說。故知爾時（在三性不定的時刻），無有作也（指：並不是有心來造作持戒的相狀）。這是以（因為）無作戒體是由作戒體生起。現今行不善心，是不可能感發戒體的，何得（那裡還能夠）兼備生起作戒體，又能感發無作戒體也（耶）！由此可知，受戒所得形俱無作的業體是非色非心。是故在受戒後雖然行惡事，但原本所造作的業體無有漏失，無作戒體還是任運常存的。」

《濟緣記》解釋云：「第二段所引後段的文中是分成二段來解說，初段引《成實論》，所謂（主張）意業的思心所中，無有無作戒體，這正顯示無作戒體是非心的道理。三性心者，就是所謂其餘的善心以及惡心、無記心。爾時無有作者，是謂（說）意業的思心所落入餘性（即餘善或惡、無記性），這個時候雖然無有造作，卻仍然名持戒，由此即知無作戒體任運常持，是故才能名為持戒。以一無作由作

生」下的文是第二段，疏家（《業疏》的作者，即道宣律祖）詳委來解釋的文中，又可分為二小段：最初一小段即是解釋爾時無有作（指：不須藉由任何造作）的意義。「由此業體」以下，是次小段解釋意業的思心所，雖然是在三性中，仍然名持戒的意義。』

原文：△業疏續云：『故彼問曰：若無作是色相有何咎？答：色等五塵非罪福性，不以色性為無作也。又如佛說色是惱壞相，無作非惱壞相，不可得故，不可名色。』
 濟緣釋云：『二證非色中又二，初引前問答。答中，若立為色，有二種過：一非罪福性；二是可惱壞。如五塵、四大，具有惱害、損壞之義。』

淺釋：本文接著前文從理上來說明如果無作戒體是色法，將會有二種的過失。

《業疏》續云：『故彼問曰（這是道宣律祖假設的問答）：假若無作戒體是具有色法的形相將會有何種過咎（失）呢？答：色等五塵（五塵等色法），非罪福性（不屬於善、惡），是不可以用色法的性質來作為無作戒體也。又如佛說色（色，指有情無情境）是具有惱壞相，無作戒體非（沒有）惱壞相；因為無作不可得（得，指惱壞）的緣故，所以不可名為色法。』

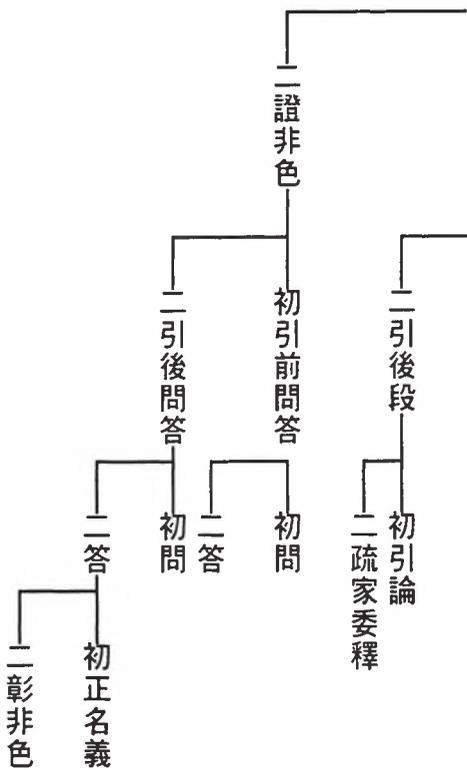
《濟緣記》解釋云：『這是屬於第二部分，證明無作戒體非色的道理，其中又分爲二段來解釋，最初引出前文假設的問答。在回答的文中，說明假若立無作戒體爲色法，會有二種的過失：第一、色法非罪福性；第二、色法是可惱壞相。這二種的性相，是不符合無作戒體的體性。如五塵、四大等色法是具有惱害、損壞之義。』

原文：△業疏續云：『問：無作爲身口業，身口業性即是色也？答：言無作者，但名身口業，實非身口所作。以因身口，意業生故，說爲身口業性。又無作亦從意生，如何說爲色性？如無色界，亦有無作，可名色耶！』

濟緣釋云：『二引後問答，問中。身口是色，業性亦應是色？答中二，初正名義。實非身口作者，以三性時無有作故。因身口意生者，謂從本作得名故。又下，次彰非色，有二：初約能造，詰其所發；如下，二約空報，質其因業。』【已上皆見業疏記卷十五】

【上引成論四段連續科文未易分辨，今別錄科表如下以備對閱。】





淺釋：本文再次以問答的方式來強調無作戒體絕對不是色法。

《業疏》續云：『問：無作戒體爲（是假藉）身口二業所造成的，既然有身口色法的業性，所以無作戒體應該即是色法也？答：這裡所言無作者（戒體），但（雖然）名爲身口業，實際上並非身口所造作，以因（只是以）身口爲助緣，而是以意業爲主引導身口所生起的緣故，於是說爲身口業性。又無作戒體亦從意業的思心所造作而生；既然是從意業（心法）而生，如何說爲色性（怎麼可以說無作戒體

具有色法的體性)呢?又如同修四空定所造的意業,能感得無色界果報,亦有無作的業因,難道也可以名爲色法耶!」

《濟緣記》解釋云:「第二引後文的問答來說明無作戒體非色法的道理。問中,提出身口是色法,無作戒體是假藉身口而生起,因此業性亦應是色法才對?在回答的文中可分成二段來解說,最初必須先解釋無作戒體真正的名稱意義,實在並非(不是)身口所造作而成者(的),以(而是)從持戒這方面來談,在其餘三性時並無有造作的緣故。又因爲無作戒體是以身口爲業用,而由意業的思心所而生者,這就是謂(指)從根本受戒時由思、心所造作所得名稱的緣故。又無作以下的文,是次段用來彰顯無作戒體非色。有二項明證:最初是約能造無作戒體的因緣中也是從意業思心所而生,藉此來詰(盤問,反問)其所發問的問題;如無色界以下的文,是第二約修四空定所得的果報體,用來質詢修無色界其因業(指:因地所修的業性)並非色法,故知無作戒體一定不是色法。」

最後,弘一律師將「無作戒體」中有關《成論》的四段原文,列出科表提供我們來參考比較,想必大家都已經明白了,在此就不再解釋了。

上來已將第三項「依論出體」講竟。

第四項 顯立正義

【是項最爲精要，學者宜致力窮研。】

【原文】：▲資持云：『上且依論而示，克論體相未甚精詳。至於業疏方陳正義，乃有三宗①。』【見事鈔記卷十六】

【顯立正義②中分爲三支



【淺釋】：我們想要真正瞭解戒體的性質，必須透過不同角度來深思。雖然我們的能力不夠，所幸南山道宣律祖融會大小二乘經、律、論之義理，開創了「業疏三宗」，將佛教戒體論的深義，淋瀝盡致地闡揚出來。是故弘一律師一開頭就叮嚀我們說：「是項最爲精要，學者宜致力窮研。」是項（是指第四項：顯立正義），是南山三大部分最爲精華且最重要的內容，學律者宜應致心盡力來窮究研習。

《資持記》云：『上來第三項依論出體，只是姑且依據《成實論》而來顯示戒

體的意義，克（所能夠）討論二種戒體的相狀還未甚（沒有很）精密詳細。至於（一直到）道宣律祖所著的《業疏》中，方（才）陳述律論中所要表達戒體的真正義理，因此乃有實法、假名、圓教這三宗所主張的戒體深義。」

所以弘一律師在本項顯立正義中，就分爲三支來深入地探討，即是：

- 一、主張有爲無爲一切諸法都有實體，以實有諸法爲宗旨。
- 二、主張一切有爲及無爲法，都只有假名而無實體爲宗旨。
- 三、道宣律祖根據《法華》、《涅槃》等經建立的圓教宗。

註解：

① 三宗：這裡所談的三宗，是出自《業疏》〈諸戒受法篇〉的戒體章，是道宣律祖窮研經、律、論中有關戒體的義理，最後提出三宗是符合釋尊一代的教法。這三宗也就是在顯立正義這一項中所分的實法宗、假名宗、圓教宗，是針對戒體所判立的名稱。

② 正義：在此有二種解釋。第一如果是從《多論》、《成論》中諸多論師所談的戒體義，因爲並沒有明顯指出戒體的眞義，所以可通指「業疏三宗」的戒體論，是戒體眞正義理的所在。第二是從戒體最究竟的義理來說，則是特別指明「圓教宗」的戒體論，才是正義的所在。

原文：▲業疏云：『夫戒體者何耶？所謂納聖法於心胸，即法是所納之戒體。然後依體起用，防遏緣非。今論此法，三宗分別。』

濟緣釋云：『初略示體貌。納是能受心，聖法即所受戒。能所相冥，心法和合，而成於業。攬法爲業，爲道基本，故名戒體。體充正報，心爲總主，故云心胸。初受，則心爲能納，法爲所納；受已，則法爲能依，心是所依。依體起用，即隨行也。今下，次標宗別釋。』【見業疏記卷十六】

淺釋：本文先顯示戒體的相貌，隨後標出會在《業疏》三宗中詳盡來解說。

《業疏》云：『夫（發語詞），我們受戒所感得的戒體者，究竟爲何物耶？這裡所謂的戒體（專就圓教宗的主張），是指受戒者能領納五戒、八戒等佛所制的聖法於心胸（專指第八識），這即是說明聖法就是所領納之戒體。然後在受完戒以後，就依著戒體生起持戒的功用，來防制遏止因外緣所造作的過非，也就是以所持行來保護戒體。現今既然討論到此法（指：戒體的究竟義），就必須從實法、假名、圓教這三宗來詳細分別解說，才能夠真正地了解戒體究竟的意義。』

《濟緣記》解釋云：『最初先大略地顯示戒體的相貌。納，是能領受聖法的心（如虛空器量般的心）；聖法，即所納受的戒法（指：相對十法界情非情境所制的

戒法)。能領的心與所受的法互相冥會（指：受戒者運用觀想），在心法和合的情形下，而成於（成就了）業體（戒體）。正因爲受戒者是以所攬收的聖法爲業體，來作爲未來成就聖道的基本，是故名爲戒體。又戒體是充滿存在於正報的色身，而色身又是以心爲總主（指：受戒時身口業爲助緣，意業的思心所才是主因），故云納聖法於心胸。至於心法二者的關係，在最初受戒時，則是以心爲能納，聖法爲所納；受戒已後，則聖法爲能依，心才是所依之處。隨後依著所得的戒體，生起身口意三業持戒的功用，那即是隨行也！今論此法以下二句，是其次標出在業疏三宗中會詳盡地各別解釋戒體的意義。」

第一支 實法宗

原文：▲業疏云：『如薩婆多，二戒同色者。』

濟緣釋云：『薩婆多者，以計標宗。雜心、俱舍、毗曇，並同此見。』

淺釋：下文開始討論第一支實法宗的戒體主張。首先標出實法宗是以色法爲戒體。

《業疏》云：『在三藏教典中關於戒體的意義，是有幾種不同的說法。如果就《薩婆多論》的主張，是認爲作戒體和無作戒體，這二種戒體都是同歸於色者（色

法)，不是心法。』

《濟緣記》解釋云：『薩婆多者（論）的戒體主張，是以所計度思量有爲、無爲一切諸法是實有來標宗（爲宗旨），故名實法宗，一名有宗。另外在同屬有部的《雜心論》、《俱舍論》、《毗曇論》等也是並同於此種見解。在律部則宗於《十誦律》。』

原文：△業疏續云：『彼宗明法，各有繫用。戒體所起，依身口成；隨具辦業，通判爲色。業即戒體，能持能損。既是善法，分成記用；感生集業，其行在隨。論斯戒體，願訖形俱，相從說爲善性記業，以能起隨，生後行故。』

濟緣釋云：『初依宗示體，中四：初至爲色，敘彼所計。各有繫用，即三界繫：欲界粗段四大；色界清淨四大，所造之業，所感之果，皆是色法；無色界天非四大造，則無有色，但無四大造色，不妨彼天亦有果色。隨具辦業，具即身口。能造是色，所起亦色，教與無教二法同聚，故云通判爲色。業即下二句，次示色義：由無教體，持則肥充，犯則羸損，有增損義，故立爲色。既下，三明業性：本報無記，從善惡緣方便轉現；戒是善法，教無教體二並善色。既不推心造，故云分成記

用。力用既弱，不能感果，故推隨行能生集業。謂招生之業，體是集因，故云集業。論下，四結示體相：願訖，即作謝；形俱，謂無作至於終身。望後隨行得名善記，故曰相從。是則由教生無教，無教起隨行，隨行能生集業，集行招來報。』

淺釋：本文是依實法宗的宗旨來說明戒體是色法的義理。

《業疏》續云：『彼實法宗說明一切諸法，都是各別有所繫縛的作用。而作、無作這二種戒體所生起的因緣，就是依身口二業的造作（指：身禮拜、口乞戒等）才能生成；正因為是隨著身口這二種造作的工具，成辦了受戒所得的業性，因此實法宗就通判作、無作這二種戒體皆為色法。這裡所說的業性，即是指戒體所具有能持戒感得殊勝功德，以及犯戒能損害德行的作用。既然戒體都是屬於善法，又何必分成持戒是善的記用，犯戒是惡的記用呢？這是因為招感來生果報的集業，其功行（善惡因行）在於隨戒（隨行）。如果繼續來討論斯戒體（專指無作戒體）的相狀，是從戒子最初發願來受戒，訖（一直到最後）受戒完畢後形俱（即無作戒體）能夠任運生起、究竟圓滿乃至於獨存。然而，這種相從無作戒體生起的持犯相狀，又為什麼說為善性記業呢？這是以（因為）無作戒體能生起隨行，依著所造作持犯的隨行能感生後行故（感得未來善惡果報的緣故）。』

《濟緣記》解釋云：「在解釋實法宗主張二種戒體都是色法的義理中，可分三類來解說。最初是依薩婆多宗來顯示戒體，文中又分爲四段來說明：

最初從彼宗明法至通判爲色這一段，是敘述彼宗所計（主張一切諸法皆實有）。各有繫用，即是三界的繫縛：欲界的衆生被粗段（粗重）的四大果報身所繫縛，色界雖有清淨的四大果報身，但因爲是依四大所造之業，所以所感之果，必然皆是色法；無色界天的衆生並非由四大所造，則自然無有色體，但雖然無四大所造的色體，卻不妨彼天亦有感得清淨微妙的果色，既然有繫縛的果報色，就表示還有實法。文中隨具辦業是什麼意思呢？具，即是指身口二種色法。既然能造的是色法，所起的戒體亦應該是色法，因此教與無教二法（即指作與無作二種戒體）同爲色聚，故云通判爲色法。

業即戒體以下這二句，是次段用來顯示戒體是色法的義理：由於無教體（即無作戒體），透過持戒則肥滿充實，犯戒則羸弱損壞；就因爲無作戒體有增損義（指：是生滅法），是故立爲色法。

既是善法以下，是屬於第二段說明二種戒體的業性。受戒時所依的四大本報色是無記性的，受戒後則能從善惡緣的方便（指：持犯隨行）中轉化變現成未來果報

的業性；又所受的戒是善法，因此所感得的教、無教體二並善色（指：作戒體是善色、善聲，無作戒體是過去假色）。既然主張持戒及犯戒是由身口色法所造作，而不推是心所造的，故云戒體是分成善惡果報的記用。因為屬於色法之戒體的力用既然羸弱，就不能感得未來的果報，是故推隨行（持戒與犯戒），才是能生未來果報的集業。這是謂（說）能招感來生之業用（指：隨行），當體（當下）就是未來果的集因，故云集業。

論斯戒體以下，是第四段結束全文並且顯示戒體的相狀：願訖，即作戒體謝落了；形俱，是謂（說）無作戒體圓滿了乃至於獨存到終身（命終或者捨戒等）。望著感得戒體之後的隨行來談，持戒不犯得名善記，犯戒則名惡記，故曰相從。是則（總結來說）經由教（作戒體）生起無教（無作戒體），經由無教而生起隨行，隨行則能生集業，最後由集業之因行，招感未來的果報。』

原文：△業疏續云：『如律明業，天眼所見善色惡色善趣惡趣，隨所造行如實知之。以斯文證，正明業體是色法也。』

濟緣釋云：『二引律顯正二，初引文。以下次取證。若此明色，乃佛本懷。諸

論爭分，未窮斯意。況弘論者，罔測可知！」

淺釋：本文是指薩婆多宗的論師引律文來證明戒體是色法的說詞。

《業疏》續云：「如《四分律》受戒犍度的文中說明業相（業體的相狀），就舉出如來初成道時，曾以天眼明（下至鬼報五通、世俗術數人修得天眼通，在層次上有所不同），所見到衆生行善色惡色的業因而感得善趣惡趣的果報。因此想得知衆生未來的果報，只要隨著衆生所造的因行來觀察，就能夠如實知之。以（依據）斯文（上述的律文）來作證明，正可以說明業體是色法也。」

《濟緣記》解釋云：「在第二科引律文來顯示戒體正是色法，文中可分成二段來解說，最初從「天眼所見」到「如實知之」即所引律文的綜合要義。「以斯文證」以下是次段的文，是採取上述律文來作證明的道理。假若能夠依據此律文來證明戒體就是色法，這乃是符合佛陀的本懷。至於諸多論典之所以爭分（指：提出不同的戒體主張），都是未窮斯意（不窮究戒體就是色法的這種意義），何況是弘論者（指：弘揚上述論典的人），大多是是罔測（指：不明律義而私下的推測）佛所說的戒體義，這是可想而知的！」

原文：△業疏續云：『如上引色，或約諸塵，此從緣說；或約無對，此從對說。雖多引明，用顯業色。然此色體，與中陰①同，微細難知，唯天眼②見。見有相貌，善惡歷然，豈約塵對，用通色性？諸師橫判，分別所由，考其業量，意言如此。』

濟緣釋云：『三斥前諸說，中三：初、牒前所立。或約諸塵，謂無作假色，判歸法入，即是法塵。此對作戒色聲二塵，故云此從緣說，緣即作戒。或約無對，謂無作體是不可見無對。即翻作戒二種有對，故云此從對說。雖下，次斥其不達。仍舉中陰例顯業色，無色天報類亦同之。如來由此說業爲色，諸師不曉立義強分，故云豈約塵對等。諸下，三結其妄判。即上六位分別。』〔已上皆見業疏記卷十六〕

淺釋：本文是有別於實法宗的主張，破斥前文實法宗引律說明戒體是色法，乃是牽強附會的道理。

《業疏》續云：『如上所引的律文來證明戒體是色法的義理，或者約可見的諸塵（外境）來談作戒體，此是從所緣而說的；或約不可見無對色來談無作戒體，此是從對（相對）善色善聲而說。雖然實法宗多方面引據律文來證明，想藉此用來顯示業體就是色法的理由。然而此律文所說的果報色體，與中陰身的情形是相同的，是很微細難知，唯獨具有天眼能看見。看見這些中陰身的衆生所具有的相貌，乃是

由於過去所作善惡業因的感招，所以歷然分明呈現在眼前；但是戒體豈可約（從）塵境所對的道理，就用來通判是屬於色性（色法）？這不過是《薩婆多論》的諸師橫判（牽強的判立）以及分別所由（所採取各種附會的理由），現在詳細來考察其業量（指：戒體都是色法的主張），只不過是自己的意思及言論如此罷了！」

《濟緣記》解釋云：「在第三科的文是呵斥實法宗先前的諸說（引證）。在呵斥的文中可分為三段來解說：初段「如上引色」到「此從對說」，是牒（記錄；追敘）先前所立戒體是色法的引證。或約諸塵這一句，是謂（說）無作戒體是過去假色，是可以判歸色法入（的範圍），即是所說的法塵。由於此種說法是相對作戒體是屬於善色、善聲這二塵來說，故云此從緣說；緣即是指作戒體。或約無對這一句，是謂（說）無作戒體是不可見無對色，即是翻（反）前面所說作戒體具有善色、善聲這二種有對的色法來說，故云此從對說。」

「雖多引用」以下，是次段的文，說明道宣律祖破斥其《薩婆多論》的主張不達戒體究竟的義理，仍（於是）舉出中陰的實例來顯示業色（衆生果報色的業性）並非屬於色法，至於無色天衆生所感得的果報身，類亦同之（跟所舉中陰的實例是相同的）。至於會引律文來勉強證明，如來是經由此律文而說明業（戒體）爲色

法，這實在是因爲《薩婆多論》的諸師不曉得如來所立的戒體義，只任憑自己的見解來牽強分判，是故道宣律祖破斥云豈約塵對等言詞來糾正之。

「諸師橫判」以下的文，是第三段總結其薩婆多宗主張戒體是色法，只不過是虛妄的判立罷了！而妄判的主張內容，即上面「依論出體」一項中，實法宗所說戒體完全是屬於有爲法等六位的分別。』

註解：

① 中陰：也稱作中有，是指眾生生命終後到投生中間所受的陰形。俱舍宗主張一定有中陰，成實宗認爲沒有；大乘的宗派則大多主張有無不定，這個意思是說造作極善極惡的眾生沒有中陰，命終後直接投生到下一世所感得的業報身，其餘非大善大惡的眾生，則有短暫乃至長達四十九日墮在中陰，等候投生的時期；形體則如同嬰孩。如果是根據《中陰經》來說，則歲數久近不定，形相大小各不同。這是說明中陰也是受果報的處所，但因爲小乘教法不談細包，所以中陰不收攝在六趣中。

② 天眼：具有天眼能力的情形大致可歸納成三類：第一是如來等聖者所證的天眼明，第二指鬼神等業報身所具有的天眼通，第三世間人等所修得的天眼通。其所具有的天眼能力是有所不同的。

上來第一支「實法宗」講竟。以下講解第二支「假名宗」。

第二支 假名宗

原文：▲業疏云：『二依成實當宗，分作與無作位體別者。』

濟緣釋云：『言當宗者，對前非正學宗故。位體別者，對前二種體同故。』

淺釋：本文首先標出假名宗是依《成實論》來立作與無作這二種戒體。

《業疏》云：『第二支假名宗依《成實論》的主張作為《四分律》的當宗，分作與無作二位的戒體來各別者（說明其成立的道理）。』

《濟緣記》解釋云：『文中所言當宗者，是相對前面實法宗是屬於小乘教，非正學宗故（不是四分假名宗所學的緣故）。位體別者，是相對前面實法宗主張二種戒體同歸色法故（而說），而假名宗則認為二種戒體是有所不同的。』

原文：△業疏續云：『由此宗中，分通大乘，業由心起，故勝前計。分心成色，色是依報，心是正因，故明作戒色心為體。是則兼緣顯正，相從明體。由作初起，必假色心。無作後發，異於前緣，故強目之非色心耳。』

濟緣釋云：『初由宗通示中二：初敘宗勝。分下示體相二，初明作體。分心成色，若論成法，則內外色報，率由心造；若約成業，則身口動作，皆但是心。色是

依報等者，若內外相望，則國土爲依，四生爲正；若因果相望，則色報爲依，心識爲正。兼緣即依報之色，顯正即正因之心，此明二法不相捨離，故曰相從。由下，次辨無作。反作爲名，不由色心造作，故異前緣。法體雖有，而非色心，無由名狀，且用二非以目其體，故云強也。』

淺釋：本文從《四分律》具有分通大乘的義理，來解釋假名宗所主張作戒體是色心二法、無作戒體是非色非心法的道理。

《業疏》續云：『由於此假名宗所依的《四分律》文中，具有分通大乘的義理（指：「施生成佛」等，即將功德迴向一切衆生，皆共成佛道等五種義理），且主張作及無作業體是由心起，是故勝過前面實法宗所計度（主張）戒體都是色法。

那麼四分假名宗所主張的戒體到底是屬於什麼呢？在作戒體是主張分心成色（分，指身口業；心是意業。指經由三業造作受戒儀式而得戒）；所以身口二色是依報（指：得戒的次要助緣），心才是得戒的正因，是故說明作戒體是以色心二法爲體性。是則（由此之故）假名宗主張兼帶身口二色的助緣來顯示心是得戒的正因，也就是從色心二法必須相從的立場來說明作戒體。

又由於作戒體最初生起時，必須假藉色心二法。無作戒體則是在作戒體圓滿後（三法竟的第一念）才發起，因為是異於前面作戒體必須假藉色心二法才能生起的因緣，是故勉強地爲無作戒體安立一個名目，稱之爲非色非心耳（罷了）！」

《濟緣記》解釋云：「在最初藉由四分假名宗具有分通大乘義理所顯示二種戒體的文中，是可以分成二段來說明：初段是敘述假名宗比實法宗殊勝的理由，除了具有蘊藏大乘教義外，在於假名主張業體是由心造作而生起，勝過實法宗只對諸塵而判戒體是色法的主張。」

分心成色以下是屬於第二段，正式來顯示二種戒體的相狀，可分爲二個部份來解說。最初即是說明作戒體。分心成色這一句的意思，假若論（如果是從）成就一切諸法而言，則內（指：色身正報）、外（指：山河大地依報）的色報，率（全部）是由心所造成的；若約（如果就）成就業體而言，則得戒前所假藉的身口動作，皆但是心。色是依報等者（這幾句）是說明，假若從內外來相望，則國土爲依報，胎、卵、濕、化這四類衆生爲正報；假若按善惡因果來相望，則身口的色報爲依（助緣），心識才是驅使身口造善惡的主人故稱爲正因。至於在受戒的時候，一定要兼帶身口色法爲助緣，這即是依報之色；而顯正的意思，即指得戒的正因之

心，依此「兼緣、顯正」來說明色心二法是不能夠互相捨離，故曰互相依從，也就是說依身口動作來表達內心的感受，依內心的感受驅使身口動作。

由作初起以下的文，是其次用來辨別無作戒體的相狀，是相反作戒體爲名（來命名），因爲無作戒體是不須要藉由色心造作，而能任運生起，是故異於前面作戒體必須藉色心二法爲因緣才能生起。法體（指：無作戒體）雖有防非止惡等功用，然而並非屬於色心二法，無由名狀（沒有辦法說明它的相狀），姑且用二非（非色非心）以目其體（來稱作它的體相），是故云勉強來命名也。』

原文：△業疏續云：『考其業體，本由心生。還熏本心，有能有用。心道冥昧，止可名通，故約色心，窮出體性。各以五義，求之不得，不知何目，強號非二！』

濟緣釋云：『二約義考體中二，初正示體相二，初正示業體。上二句，推發生之始。言由心者，即第六識意思所造。下一句，示生已之功。六復熏六，故云還熏；發體之心，故云本心。若論始起，則心爲能生，體是所生。若約熏習，則體爲能熏，心爲所熏。心與業體互爲能所。有能有用：能，謂發起後行；用，即防遏緣非。心道下，推本所立。心無形貌，故曰冥昧；但有名字，故曰止可名通。本唯心

造，心冥色顯，所以兼之。欲彰業體是彼所造，故云窮出體性。即此乃是示體之處。恐亂宗旨，不欲指破。學者思之。如前色心各有五義，無作並無，故號非二。此明小教，不可直示；且附權意，別彰異名，故云強目。問：兩云強目，是何教意？答：若據本教，翻作爲名。今取通意，識達體貌，即知二非，附權而立，故云強耳！」

淺釋：本文從無作戒體生起的義理，來顯示其體相是非色非心的。

《業疏》續云：「現在考察其假名宗所主張的業體，本來是由心生起的；得到戒體之後，還來熏習發起戒體的本心，由此可知戒體是有能有用的。心道（指：領納在心的無作業性）是冥昧（指：是沒有形體、相狀可見），止可名通（只是有名字可以來稱呼罷了），是故約（所以只能從）色心二法，來窮（推求）出無作戒體的體性。然而在先前的文中（見「依論出體」中的第二支無作戒體），都曾經各別以色法的心法的五義，來推求之卻都不可得；由於不知（無法得知）無作戒體到底是屬於何目（體性爲何）？所以只好勉強號爲非二（稱爲非色非心）！」

《濟緣記》解釋云：「一、約義理來考察無作戒體的文中，可分爲二科來解釋。初、正式顯示戒體的相狀，又可分成二段來解說，初段即正式明示業體的相

狀。「考其業體，本由心生」上面這二句，是推求無作戒體發生之始（最初生起的候）。文中所言由心生者（的道理），即是指由第六識中意業的思心所所造而生的。「還熏本心」以下二句，是明示戒體生起已後之功能作用。因為戒體一旦從第六意識生起後即復熏六識，是故云還熏；又由於所熏的是發起戒體之心（專指第六意識虛妄造作的心），故云本心。假若是討論戒體開始生起的相狀，則妄心為能生，無作戒體是所生的；假若約具有熏習功能來談，則無作戒體為能熏，第六意識虛妄的分別心為所熏。由此可知，妄心與業體彼此之間是相互為能所的。至於有用這一句的意思：能，是謂（說）所得的戒體能夠發起以後持戒的隨行（戒行）；用，即是透過所得戒體實際在身口意三業來防制遏止去造作業緣過非。

心道冥昧以下是第二段文，是推求本宗（假名宗）之所以立無作戒體名非色非心的道理。由於領納在心的無作業性是無形狀相貌，是故曰冥昧；但是又有名字可以來通稱，故曰止可名通。又本來所感得的無作戒體是唯心所造作的，然心是冥昧（指：沒有形貌），而身口二色卻是顯現可見的，所以稱為兼緣顯之（正）。現在欲（想要）彰顯無作業體到底是不是透過彼色心二法所造的呢？故云想在色心二法中窮出無作戒體的體性。即此（所以在此處所談的義理）乃是道宣律祖明示無作戒

體之處（戒體究竟的真義；契佛陀本懷的戒體義）。但唯恐混亂了四分假名宗的主旨，因此不欲指破（不想明白地說出）。學者如果詳細思之，就可以知道假名宗所主張的非色非心，其實就是圓教宗的善種子。又如前面已談論色心各有五種意義，假名宗所主張的無作戒體並無（都沒有這些義理），故號非二。此是說明在小乘教義（指：四分假名宗）上，是不可直接明示無作戒體就是善種子；於是姑且附於權教的意義，來分別彰顯這個異名，是故云勉強安立無作戒體目（名爲）非色非心。

問：爲什麼要先後兩次云強目，這是根據何種教意呢？答：假若根據本教（假名宗），則翻作戒體（指：反色心一法的名稱），成爲無作戒體，故名非色非心（二非）。又現今是採取分通大乘的意義，來使令小乘的行者能夠認識通達無作戒體真正的相貌（指：義理），即可以知道二非，只是依附於權教而立的異名，是故只能云勉強安立耳！』

原文：△業疏續云：『問：如正義論，熏本識藏，此是種子，能爲後習。何得說爲，形終戒謝？答：種由思生，要期是願。願約盡形，形終戒謝；行隨願起，功用超前；功由心生，隨心無絕。故偏就行，能起後習；不約虛願，來招樂果。』

濟緣釋云：『二問答釋疑中：此問所來，由後圓教，決此二非以爲識種；識既常存，種則無滅，即違今宗命終失義。故採取後文爲難，以彰前後無違。初四句，牒後圓教文也。此是者，指上二非也。下二句，正難。且舉命終，義通四捨。答中三，初二句，總標。思，即緣境之心；願，謂剋期之誓。願約下二別釋，初釋下句。願有始終，故有要期謝。行下次釋上句。思無限齊，故種子不亡。行即思心。行起願後，故曰超前。故下三雙結，上二句，結上種存；下二句，結上願謝。問：此中後習，與前實法集業何異？答：彼明業爲集因，此示種能熏習。委如下說。

①『已上皆見業疏記卷十六』

淺釋：本文是前文的第二科，以問答來解釋疑難，藉此來總結假名宗所立的無作戒體（二非），是相同與圓教宗所立八識田中的善種子。

《業疏》續云：『問：如正義論（指：圓教宗所談論到無作戒體的義理）既然說明無作戒體能還熏本來第八意識所含藏的種子，此是指八識田中的善法種子，能爲後來熏習現行（指：種子起現行，現行熏種子），將隨第八識常存不失。何得說爲形終戒謝（指基於圓教宗所說的種子熏習義，怎麼可以說命終戒體就失去）呢？

答：無作戒體這個善種子，是由意業的思心所生起的，而要誓的期限正是戒子

所發的誓願。因為所發的願是約（是要）盡形壽，所以在身形（壽命）終止時，戒體就謝落了；然而行（指：思心所）是隨著誓願生起的，它的功能作用遠超過前面的要期是願（指：超越了盡形壽的戒體，能招感來生果）。由此可知，透過無作戒體的持戒功行，是由第八意識心所生起的，自然能隨著心（指：第八識）常存而無斷絕。（此是依圓教宗的主張，說明戒體是盡未來際，大乘菩薩戒亦如此。）

由此之故，這裡是偏就（特別針對）戒行來談，依戒行的持犯能生起後世善惡的習性（指：業種子），而不是約（從）虛願（指：受戒時所發的誓願感得無作戒體），來招感未來苦樂的果報。」

《濟緣記》解釋云：「第二科是道宣律祖假設問答來解釋他人可能有疑問的文中。談到此問所來（之所以會生起這個問題），是由於後面的圓教宗在教義上，判決此二非以為（非色非心就是）八識田中的善種子；又因為第八識既然是常存不滅，所以善種子理所當然則無滅，這樣的判決即違背現今假名宗所主張命終就失去戒體的義理。是故先採取（提起）後面圓教宗的文來為難（問難），並以此來彰顯前後二宗的義理是無違的。（此說明假名宗所主張的戒體是盡形壽，五、八、十，具足戒等聲聞戒亦如是。）

問中「如正義論」等最初四句，是牒起後面圓教宗的文也。此是者，正是指上面假名宗所立的二非也。下二句「何得說爲，形終戒謝」，是正面來問難：如果前面四句的道理可以成立，就不應該說命終時，戒體就謝落了。這只是姑且舉命終爲例，義理上是通於命終、作法、二根生起、斷善根這四種捨戒的方式。

回答的文中可分爲三段，最初二句「種由思生，要期是願」，是總標。思，即指受戒時能緣念十法界情非情境之思心所；願，就是所謂在三寶前所發剋期（一般而言都指盡形壽）之誓願。

「願約盡形」以下是第二段別釋，最初先解釋總標的下句「要期是願」：因爲所發的誓願是有開始與終止的，是故說有要期（指：命終等），無作戒體就謝落了。「行隨願起」以下是其次來解釋總標的上句「種由思生」：思（能緣境的思心所），是無限齊（指：所緣念的境界是沒有齊限）的，是故依思心所生起的善種子，在第八識田中也是不亡的。行，即思心所。又行生起的時間是隨著誓願之後，故曰功用超前。

故偏就行以下是第三段雙結，上二句「故偏就行，能起後習」是總結上面別釋中所談善種子常存不滅的義理；下二句「不約虛願，來招樂果」則是總結上面別釋

中所說的願終戒體就謝了。

問：此圓教宗中所主張八識田中的善種子（即假名宗所立的二非）具有能為後世熏習現行的功用，與前面實法宗所說的集業為因有何異呢？

答：彼明業為集因，此示種能熏習。這二句是針對業疏三宗所判的戒體除了在名稱不同外，在功能作用上是不是也有不同。文中「業」及「種」，是實法宗及圓教宗所立的戒體名稱。「集因」及「熏習」，則是說明二宗所立戒體功用的略說。至於詳細情形，委如下說。』

註解：

① 委如下說：是指「自昔傳律，皆以戒體為難；雖祖訓坦然，奈後賢未達。……今謂若在假宗，定以二非為體；約後圓教，可云種子耳！」這段文。文義是說明靈芝律師感嘆學律者不能體解道宣律祖之意（指：所創立業疏三宗的深義）而妄談戒體；最後則提出戒體究竟的真義，即是假名宗的二非，也就是圓教宗所主張的善種子。但為了不使大小二乘教義互相混亂，所以在假名宗就不直接說明二非就是善種子。至於文中詳細的內容請自行檢閱《業疏濟緣記》卷十六。

第三支 圓教宗

原文：▲業疏云：『後約圓教明戒體者①。』

濟緣釋云：『三圓教中。前並小教，此是大乘，以大決小，不待受大，即圓頓義也。前二偏計，空有不均，今悟教權，名殊體一，色與非色，莫不皆然，即圓融義也。前既從權一期赴物，今此克實究竟顯示，即圓滿義也。具此諸意，故名爲圓。問：二宗談體自足，何須別立圓教？答：兩宗出體，教限各殊。若唯依彼，則辨體不明；若復不依，則宗途紊亂。故準二經，別立一教，窮理盡性，究竟決了。使夫學者修持有託，發趣知歸，爲諸有福田，紹眾聖因種。興隆佛法，超越生死。萬劫未聞，此生獲遇，除茲一道，更無餘途。若非究我祖乘，須信投心無地，一生虛度，豈不誤哉？嗚呼！問：依何教義，立此教耶？答：下引法華、涅槃二經爲證。法華開聲聞而作佛②。涅槃扶小律以談常③。舍此二經，餘無此義。華嚴隔出，方等彈訶。是以梵網斥二乘爲邪見，學則有違；善戒指小法爲方便不學成犯。二部之異，於此自明。』

芝苑云：『問：此與天台圓教爲同爲異？答：理同說異。何名理同，以下疏中引法華文、用法華意，立此圓體。但彼教統攝，此局一事。將此入彼，即妙行④之

中戒聖行也。何名說異。今此爲明戒體，直取佛意，融前二宗。自得此談，非謂取彼。但名相濫。是故異也。」〔見芝苑遺編卷一〕

淺釋：以下我們開始講解圓教宗的戒體觀。本文首先解釋圓教宗具有圓頓、圓融、圓滿這三種名稱的教義；其次說明道宣律祖創立此戒體論的本意，以及顯示是根據《法華》、《涅槃》二經來創立此圓教宗的戒體觀；最後再與天台所立的圓教作一番比較，說明同異之處。

《業疏》云：「後面再約大乘的圓教義理來說明戒體者（戒體的究竟義）。」
《濟緣記》解釋云：「在第三支圓教宗中，在此先大略地說明，首先解釋圓教具有圓頓、圓融、圓滿三種意義——」

第一、前面實法宗以及假名宗並是（完全屬於）小乘教（假名宗在義理上是可以分通大乘），此圓教宗則是屬於大乘教。現在如果依小乘的教法來看大乘教，則會有無法領解的教理發生；如果是以大乘的教理來判決小乘教，那就不須要等待行者先接受大乘教理才修小乘教，因爲小乘教法本來就是屬於大乘教的基礎，是佛陀爲接引中下根機者所施設的權教（化城），此即是圓教宗所具圓頓的意義也。

第二、前面二宗在戒體的見解上，因爲各別偏重計度在空及有，所以在教義上

不夠均勻（圓融）。今圓教宗了悟（知道）那些只是教法上的權巧施設，名稱雖然有殊（不同），所指的戒體是一致（相同）；實法宗主張戒體是色法與假名宗主張是非色非心法，莫不皆然（其實都是相同的），此即圓教宗所具圓融的意義也。

第三，前面二宗既然是從權教來施設，對於如來一期的教法，只能認識到用權巧方便法來赴物（指：隨衆生所具的根機而說法）。今此圓教宗克（能夠）展現出實教究竟的義理來顯示戒體的眞義，了知實法宗所主張的色法也是指善種子，假名宗所說的非色非心法也是善種子，此即是圓滿的意義也。因爲具此圓頓、圓融、圓滿諸種意義，是故名爲圓教宗。

其次假借問答來說出道宣律祖建立圓教宗的用意（目的）。

問：實法、假名二宗所談論的戒體觀點，用在小乘教法已自足（足夠了），爲何還須要特別建立圓教宗呢？

答：實法、假名兩宗所說出的戒體，只是各別依本宗的教義來發揮，所以在界限上各有異殊（不同）。假若唯獨依彼二宗的教義，則想要辨別清楚如來所說戒體的眞義是永遠不能明白的；假若復（又）不依前面二宗所立的戒體主張，就直接講此圓教宗，則大、小二乘修行的宗旨與途徑就會相互紊亂了。是故道宣律祖準（依

據）大乘的《法華》、《涅槃》二經，特別建立此一圓教宗，才可以窮究無作戒體的義理、窮盡這一念能領的心性，才能使修行達到究竟圓滿及決定（絕對）明了的境界。使夫（這才能使）學佛者，在修學聖道及堅持戒行上有所寄託了；也可以知道修行應該如何出發、趣向以及知道什麼才是學佛真正的歸宿（指：成就無上佛果）。這樣就可作為諸有情眾生的福田，成就紹續佛門眾聖的因種，讓每一位修行者都能達到興隆佛法，超越六道生死。所以圓教宗所宣說的戒體意義，是萬劫未聞（指：難以聽到聞到的），而此生獲遇（遇到了），就應該確信除了茲（這一條修學道路，更無餘途可以讓眾生達到佛果菩提了。若非（如果不）研究我祖乘（指：南山道宣律祖所立的圓教宗），須信投心無地（而且必須相信不研究圓教宗，那在修行佛道上就不知如何用功辦道），那麼將導致一生虛度，豈不耽誤哉（誤了自己）？嗚呼！（這是多麼可惜啊！）

現在再假設另一個問答來說明圓教宗的教義是符合佛陀的本懷。

問：是依何種教義，而來建立此圓教宗耶？

答：下面就引用《法華》、《涅槃》二經為證明。《法華經》的經意在於開權顯實說明佛陀為聲聞弟子先施設三乘的權教，然後再會歸一乘的實教，而授記聲聞

弟子（乃至一切衆生）皆能作佛（成就無上佛果）。而在《涅槃經》中，扶持小乘的聲聞律以（而來）談常住真心（佛性常住的教法）。舍此（捨去此）《法華》、《涅槃》二經，其餘經典並無此種教義。如同《華嚴經》隔出小乘教（指：聲聞衆在華嚴會上如聾如啞）；而在方等的大乘經典中，則彈訶（彈偏訶斥）小乘人爲焦芽敗種（這是佛、菩薩爲鼓勵阿羅漢回小向大所說的話，凡夫衆生說不得，以免犯毀謗聖者的重罪）。是以（所以）《梵網經》這部大乘的方等經典，斥責二乘的教義對成就佛道而言爲邪知邪見，學習二乘的教義則有違大乘成佛之道（指：二乘行者具有強烈的出離心，而缺少度化衆生的大悲心，所以會急於取證涅槃，不肯住世及迴入娑婆度有情。）；然而在《善生經》這部在家菩薩戒經中，則指明小乘的教法爲大乘教法的權巧方便（指：隨順衆生根機而說），如果不學小乘律法就成了違犯大乘佛道的修學次第。這是《梵網》、《善生》二部戒經之異（不同的地方），於此來研究道宣律祖所創立的圓教宗，自然能夠明白道宣律祖弘揚小乘《四分律》，從中設立大乘圓教宗的目的，是爲令一切衆生都能成佛而設的。」

《芝苑遺編》云：『問：此業疏三宗中的圓教宗與天台宗所立的圓教爲同爲異（是相同還是不同）？』

答：所根據的義理是相同的，只不過在說法上有些差異罷了！為何名所依據的義理是相同呢？以（因為）在下面《業疏》圓教宗中，是引《法華經》的經文及用《法華經》中的經意，來建立此圓教宗是以善種子為無作戒體。但是彼天台宗所說的圓教是統攝所判立的藏、通、別、圓如來一代時教，此南山律祖所創圓教宗的教義只是局限在戒體一事上。假使是將此《業疏》中圓教宗的戒體論來入彼（指：相互融通）天台圓教的教義，即是天台所主張五種妙行之中的戒聖行也，因此名為「理同」。然而，又為何名「說異」呢？現今此《業疏》中圓教宗為了顯明戒體的真義，便直接採取佛制戒的本意（指：使令眾生奉持心戒，清淨三業，止息妄緣，返妄歸真，究竟成佛），而融會了前面實法、假名二宗所主張的戒體論。由於透過這種圓融、圓滿、圓頓的教義，自然得到此圓教宗的美談（名稱），而並非所謂採取彼天台圓教的名。但（只不過）是名稱上各宗互相濫用（指：過度使用）罷了，是故教名相同而教義上是有異也！」

註解：

① 後約圓教明戒體者：在《濟緣記》解釋《業疏》這一句中，一共成五門：初敘教本、二釋名者、三顯體者、四出立意、五示所據。五門的義理非常豐富詳盡，有與

趣詳究者，最好對照原文（《羯磨疏濟緣記》卷十六）詳閱，才可以理解並且融會貫通，因為弘一律祖並未全部錄出，只節錄二、四、五這三門，今摘錄未錄的要句如下：「初敘教本，良以眾生本有清淨真常妙性，由諸妄念，故受輪轉。：是知如來唯有一乘圓極妙戒，華嚴直與，鹿苑曲示。：」。」「三顯體者，一切大乘，莫不皆以常住佛性妙理為體。：：今明戒體，造雖在六，起必因八，造已成種，還依於八。：：」

②法華開聲聞而作佛：在《法華經》中開許聲聞乘的行者能成佛的經文意旨有很多，在此僅從〈譬喻品〉中取一偈頌作為代表——「昔於波羅奈，轉四諦法輪，分別說諸法，五眾之生滅；今復轉最妙，無上大法輪，是法甚深奧，少有能信者。我等從昔來，數聞世尊說，未曾聞如是，深妙之上法；世尊說是法，我等皆隨喜，大智舍利弗，今得受尊記，我等亦如是，必當得作佛。於一切世間，最尊無有上，佛道叵思議，方便隨宜說；我所有福業，今世若過世，及見佛功德，盡迴向佛道。」

③涅槃扶小律以談常：《涅槃經》中扶持戒律談佛性常住的經文很多，在此摘錄經文要義，僅以一首偈頌作為代表——「欲見佛性證大涅槃，當須深心修持淨戒；若持是經而毀淨戒，是魔眷屬非我弟子，我亦不聽受持是經。」此段經文說明，如果不持戒，而說已經了悟真常佛性的人，那必定是魔子魔孫，並非真正的佛弟子。

④妙行：在天台教義中，有所謂跡門具有十妙，而十妙中的第三種稱為行妙。在行妙的義理中，有所謂圓教五種妙行，即聖行、梵行、天行、嬰兒行、病行，有次第一心之不同。

原文：△業疏續云：『戒是警意之緣也，以凡夫無始隨妄興業，動與妄會，無思返本。是以大聖樹戒警心，不得隨妄，還淪生死。』

濟緣釋云：『初敘立教本致。中二，初句標示。警意緣者，此明一切諸戒，皆我心業。世尊如業制法而警悟之，無別有戒。眾生業無量故，戒亦無量。業無量故，戒亦無盡。當知二百五十、三千、八萬①無量律儀非他法也。以下正釋。心爲境轉故隨妄，心境相合故興業。習妄既久，動便隨塵，故與妄會；會即合也。淪歷長劫，愈忘其本；本即自心。若非佛教，何由思返。此敘眾生妄業無窮。是下，次敘如來因業立戒，令息妄業。妄業已息，苦果亦傾，不論生死，故能返本，還悟自心也。』

淺釋：本文說明佛陀制戒的目的在使令眾生能清淨身口意三業。以此三業清淨，不再輪迴生死，進而體悟原本清淨的佛性。

《業疏》續云：『佛制戒的用意是爲了警策防止眾生的心意造作虛妄的業因，透過佛所制戒之緣（指：以不殺生、不偷盜、不淫、不妄語等來作爲助緣），使令眾生身口意三業對境時不犯過非也。以（因爲）凡夫眾生從無始生死以來，隨著虛妄分別之心對境時，興起（造作）無量無邊的生死輪迴業；又因爲輪迴生死的習性

已成自然，所以身心一舉一動就與虛妄的境界相會，無思（沒有一念）想歸返原本清淨的自心。是以（因此之故），大聖佛陀樹立戒法來警策防止衆生虛妄分別的心到處攀緣，使令衆生不得（不會再）隨著虛妄分別心來造輪迴的業，還來沈淪六道生死苦海中。」

《濟緣記》解釋云：「在闡明圓教宗戒體究竟義的最初一文中，是敘述佛陀樹立教法（制教、戒法）的根本致意（用意、目的），文中又分標示及正釋二科來解說：最初一句「戒是警意之緣也」，是第一科標出文句來明示佛陀制戒的用意。警意緣者，此最初一句是說明佛陀所制的一切諸戒，皆是爲了對治我人（凡夫衆生）以虛妄心來推動身口造作虛妄的業。世尊如業（如業，指只不過是根據凡夫衆生所造的妄業）制定了戒法，而來警策和覺悟之（之，指造業的衆生），無別有戒（除了衆生身口意造作業因而制戒外，並沒有設立其他的戒法）。然而，由於凡夫衆生所造作的業因是無量的緣故，因此佛所制的戒法亦無量；又衆生造業無盡的緣故，所以佛所制的戒亦無盡。應當知道比丘二百五十條戒、三千威儀、八萬四千細行，乃至於無量律儀，都是依衆生妄心所造的業而來制戒，並非有其他的戒法也。

以凡夫無始下的文是第二科正式來解釋佛陀制戒的用意：凡夫衆生虛妄分別的

心爲（被）境界所轉，故名「隨妄」；虛妄的心與犯戒的境相合，故名「興業」。又由於無始來的輪迴，習慣於虛妄分別的心既然長久存在，往往是一有舉動便隨塵境而轉，是故名爲與妄會；會，即合也。（是指身口意三業隨著境界所造的業。所以《楞嚴經》云：「心能轉境，即同如來」；如果不能轉境，就是衆生）。就因此造下貪、瞋、痴（或云殺、盜、淫、妄等）惡業，沈淪六道經歷長劫的輪迴，愈加（以致於）忘記其心性的根本：本，即自心也。假若非（如果不是）佛陀出世制立教法（戒法）來警策覺悟衆生虛妄的心，衆生何由（怎麼能夠）思惟想要返回清淨的本心呢？此段正是敘述眾生虛妄的心所造的業是無窮無盡的。正如《地藏經》所云：「南閻浮提衆生，舉止動念，無非是業，無非是罪。」

是以大聖以下的文，是再次敘說如來因衆生所造的妄業來樹立戒法，是爲了使令衆生能依戒法而來奉行，以達到止息妄業。一旦妄業已經止息了，生死的苦果亦就傾除（滅苦了），就不再沈淪生死苦海中。由此之故，自然能夠返本歸源，還悟自心也（了悟自心是本性清淨，根本無生死可得）！」

註解：

①二百五十、三千、八萬；八萬四千一詞的說法有很多，有的比喻煩惱、有的比喻法

門，在這裡加上二百五十、三千，則是就能禁防造惡的戒法而言，現在僅依《華嚴經疏纂要》來談——謂二百五十戒（比丘戒），歷四威儀（行、住、坐、臥）成一千，約三世（過去、現在、未來）成三千，配七支（身口七支）成二萬一千，約四心（貪、瞋、癡、等分）成八萬四千也。這裡稱八萬是取整數罷了，如果廣泛推演則無量無邊律儀也。

原文：△業疏續云：『愚人謂異，就之起著：或依色、心、及非色心①。智知境緣，本是心作，不妄緣境，但唯一識，隨緣轉變，有彼有此。』

濟緣釋云：『二根器差殊中二：初敘鈍者妄計。竊詳此文，正決當今所受之體。前明細色已破有宗，今此唯決四分作無作耳。作戒心造，彼兼色故。無作心種，彼謂非色心故。此由佛世機悟有殊，致使滅後分宗各計。故涅槃云：我於經中，或說爲色，諸比丘便說爲色；或說非色，諸比丘便云非色，皆由不解我意。（謂不知佛方便說故）智下，次敘利根易悟二，初明因教悟解。境即情與非情二諦等境，緣即隨境所制塵沙等法；二皆心作，則一切唯心。不下，次明思惟觀察。既達唯心，則隨所動用不緣外境；攝心反照，但見一識。識即心體，不守自性，隨染淨②緣，造黑白③業，成善惡④報，故有生佛、依正、十界差別，故云有彼此也。無

始不了，遍法界境，造虛妄業，出沒生死。是故如來如法界境，制無邊戒。戒無別體，即虛妄業；如姪盜等，豈別有戒。縱妄成業，禁業名戒。故事鈔云：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。又善生⑤中，眾生無邊大地無邊，草木無量海水無邊，海水無邊虛空無際，戒亦同等，並此意也。」

淺釋：凡夫眾生有八萬四千煩惱，世尊依眾生病因開出八萬四千法門來治，但追究根源總在「唯心」，所以《華嚴經》云：「若人欲了知，三世一切佛；應觀法界性，一切唯心造。」六祖大師也說：「心地無非自性戒」、「心平何勞持戒」等語。本文即是在闡述這種道理。

《業疏》續云：「愚人（靈芝律祖解釋為「佛世昧心之者」。在此應指「不明戒體的人」）謂（說）無作戒體是有所差異（不同的），於是就之（就在無作戒體）上生起種種計著（指：見解）：或依色法為戒體，如《多論》；有的依《僧祇律》所計心（此處的心，指第六意識）為戒體；以及依《成實論》主張戒體是非色非心。然而，有智慧的人，知道戒體是如來依十法界情與非情境作為助緣所制成戒法的業體，但不論是境或者戒法，其主因的根本就是唯心所造作的。體悟這種道理

的智者就不會虛妄地攀緣外境，清楚地了解戒體但唯（只不過）在於一識（指：心體；真如），因為隨著染淨因緣所造作的善惡業而來轉變所感得果報，於是就有彼有此（指：十法界依正等果報的差別）。

《濟緣記》解釋云：「在解說圓教宗戒體究竟義的第二、根器差殊這段文中，是可以分成利、鈍二種不同根機的衆生來作說明：最初先敘述鈍根者，虛妄地計度（主張）戒體是屬於色法、心法或者是非色非心法。（靈芝律師）私竊推詳道宣律祖所提出此文的目的，正是爲了決斷當今所受之戒體真正的意義。因爲在前面假名宗說明細色（指：以中陰身的義理），已經破斥有宗（實法宗）所主張戒體是色法，所以現今此段文意唯獨爲了決斷四分律宗作、無作戒體的意義耳（罷了）！至於四分律（即假名宗）所主張的作戒體是由心（意業）所造，彼作戒體又兼帶色法故；無作戒體則是屬於心種（在圓較宗稱爲八識田中的善種子），彼假名宗則謂（稱爲）非色非心法故。此是由於佛世弟子的根機有利鈍之別，所以能領悟佛陀所宣說的戒體義已經有殊（有所不同），致使（導致於）佛陀入滅後的佛弟子就分宗立派各自計度所認爲的戒體義。是故在《涅槃經》中云：我（佛陀）於諸經中觀察衆生根機或說戒體爲色法，諸比丘便說戒體爲色法；或說戒體是非色法，諸比丘便

云戒體是非色法，皆是由於不能了解我所說色及非色的意義（謂不知佛方便說故）（指不知道那是佛陀視衆生根機所作權宜方便的說法罷了）！

「智知境緣」以下的文，是其次敘述利根的人容易悟入佛陀所宣說的戒體真義，可爲分二段來解說——

最初一段文是指智知境緣本是心作；說明因爲聽聞佛陀所宣說的教理，而獲得大悟大解。了知境即是指十法界情與非情以及空有（真俗）二諦等境，緣即是指隨著上述等境所制的法界、塵沙等法；明白了知這境與緣二者皆由心造作，則由此得知一切諸法是唯心所造。（下文講唯識所變，說明心、識（性、相）是體用不二，不一不異的。）

「不妄緣境」以下，是次段說明透過徹悟的智慧來思惟觀察佛陀所宣說的戒體真義。既然已經通達了悟一切諸法是唯心造的道理，則能夠隨著所觀察的現象來動用心念，不會緣（被）外面的境界所轉了。經過收攝心思向內反照的智慧來思惟觀察，但（只）看見一切的現象生起原來只在這一識的變現。這一識即是指心體，也就是所說的第八識（或指如來藏）。一旦這第八識有一念不守住真如不動的清淨自性，就將隨著染淨的因緣而造作黑白業，成就了未來善惡的果報；是故就有衆生與

佛、依正二報，以及佛菩薩乃至地獄衆生等十法界的差別，是故云有彼有此也。

由於凡夫衆生無始以來，不能了悟十法界皆是唯心所造的道理，於是就普遍在十法界境上，造作虛妄的業因，而感招頭出頭沒的六道生死輪迴之果報。是故如來（依著）十法界的境界，制定了無量無邊的戒法；然而這些戒法並無別的體性，其實即是衆生所造的虛妄業，如淫、盜等犯戒的事緣，豈別有戒（那裡還有其他各別的戒法可立呢）？由可知，只要放縱妄心就會造成妄業，能夠禁制妄業就名爲戒法。是故《行事鈔》云：在未受戒已前（以前），心中的惡念遍滿十法界；今欲進受（現在想要發心來受戒），就必須翻轉以前所造的惡境，並且要生起善心遍於十法界情與非情境，是故戒發所因（感發戒體的業因）也就還遍於十法界情與非情境。又《善生經》中也說到：眾生無邊大地無邊，草木無量海水無邊，海水無邊虛空無際，戒法亦是同等的，沒有限量沒有邊際。所以《行事鈔》及《善生經》這兩段文，並此意也（都是在說明戒法是普遍於十法界的意思）。』

註解：

①或依色、心、及非色心：《業疏濟緣記》卷十六解釋云：「此三並就無作爲言。然《僧祇》計心，但據第六能造以明所造，不同今宗（指圓教宗）所明心種（指八識

的善種子)。此依章安《涅槃疏》出之。」

② 染淨：染，九法界的眾生；淨，佛法界。

③ 黑白：黑，六凡眾生；白，四聖賢位。

④ 善惡：善，人天、四聖；惡，三途、修羅。

⑤ 善生：《善生經》所說的這段文，在《業疏濟緣記》卷十六中是寫成——「眾生、大地、草木、海水、虛空，五並無邊，戒亦同等，並此意也。」

淺釋：

在繼續講解下文時，再將上述諸文統合說明如下：「戒主要是在戒除妄心。瞭解了這一點，持戒的時候，就不會只停留在防非止惡的事相上打轉，而會深入到凡是生起妄心時就要將它根除。一旦妄心消除淨化後，當下就不會造作傷害自己或他人的惡業；既然沒有造作惡業的因（心念），就不會有沈淪生死苦海的果了。說到這裡，讓我們想起佛陀未制廣戒時所說的略教：「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教。」不正說明「起心動念」是我們修行辦道的下手處。然而並非上根利智的凡夫衆生，有勞佛陀若口婆心制廣戒來教導，我們不得不稱讚世尊具足大智慧、大悲心所制的廣戒。並且在臨入滅前，還不斷教誡弟子們要「以戒爲師」，目的正是爲了以戒調伏我們三業所造的八萬四千煩惱，讓我們早日體證本有清淨的真

常妙性！爲了自利也爲了利益衆生，我們應該如實奉行佛陀的遺教：「以戒爲師」。

原文：△業疏續云：『欲了妄情①，須知妄業。故作法受，還熏妄心。於本藏識，成善種子，此戒體也。』

濟緣釋云：『三所受體中三，初約圓義以示體相。前明利根，未受之前，已發大解，此明修證，先須稟戒。文中有三，初句，希求脫離。了猶盡也。妄情之言，通含見、思、無明等惑。次句，反觀往業。無始慣習，積惡時深，雖達唯心，卒難調制。若非戒法，靜業無由。故云：佛所制戒，如猿著鎖、如馬轡勒②、如捉盜賊。截生死流，發定慧力。菩提基本，涅槃初門。所以三乘聖人，並由斯跡。捨此修道，枉費時功；卻步求前，終無所至矣！故下，三如緣納法。又二：初二句，示作業。作法之言，通收始終、方便正受。熏妄心者，假前勝境，發動勝心，此心反妄，即是真心；以真熏妄，令妄不起。即如鈔云：以己要期，施造方便，善淨心器，必不爲惡，測思明慧，冥會前法。此即能熏，妄爲所熏。此即作熏，猶如燒香，熏諸穢氣也。下三句，正明無作。由熏成業，業圓成種；種有力用，不假施造，任運恆熏，妄種冥伏，妄念不起。此無作熏，猶如香盡，餘氣常存也。初句，

示所依處，亦是所熏也。次句，顯能依體，亦即能熏也。善即簡惡。種子是喻。如世穀③果，皆有種子，略說十義：一從眾緣生、二體性各異、三生性常存、四任運滋長、五含畜根條華葉等物、六雖復含相不可得、七遇時開綻、八子果不差、九展轉相續、十出生倍多。無作具此，故以比焉。然種子名通，義須細簡。初約十界：四趣爲惡，餘六是善。次就善中，人天有漏，四聖無漏。三就聖中：三乘是偏是權，唯佛是圓是實。今此戒種，文唯簡惡，若望人天，是無漏種；若望偏權，是圓實種。行者當知本所受體，即是一體三佛之種。故薩遮尼犍云：如來功德莊嚴之身，以受戒爲本，持戒爲始。又法華云：佛種從緣起。即斯義也。下句，結示正義所立唯此。問：既發此體，後用受菩薩戒否？若不須受，即應約大判持犯耶。若云須受，則無作業爲重發否。並須細求，不可相濫。』

芝苑云：『天台疏云：不起而已，起則性無作假色。南山云：熏本藏識，成善種子，此爲戒體。天台性之一字，即能起因；無作假色，即所發體。南山藏識，即所依處；善種子，即能依體。能起、所依，是本有之性；所發、能依，即今受之體。若此出體，文據極明。能所歷然，體性不濫。則受納無疑，修持有託。』〔見

芝苑又云：『經論所說菩薩戒，自分二體：一當體體，即是戒體，與今善種不殊。二所依體，心性是也。然則心性，但是戒體所依，實非戒體。』【見芝苑遺編卷一】

淺釋：本文詳盡地解釋圓教宗所立的戒體，即是八識田中的善種子。其中「善種子」的名稱是通大小乘的教義，《雜心論》云：「調達造逆，滅善種子，入無間獄。」然而小教只談六識，不能窮究發起之本，無法顯示所依之處，所以有部收歸法塵，假名宗以非二來收攝。現在本文圓教宗所說的善種子是基於唯識宗來談，其發起與所依，即是引《楞伽經》海浪的比喻：「浪從海起，還復海中」。此無作戒體「造雖在六，起必因八；造已成種，還依於八。」

《業疏》續云：『修行是欲（想要）了悟斷盡妄情（五住煩惱），就必須先知道持戒能斷絕意業驅使身口面對境時所造作的虛妄業。現在想藉由受戒來斷除煩惱，同時也知道生起煩惱的妄業是唯心所造，是故就依著身口意三業在作羯磨法時所領受的作戒體，還來回熏虛妄的分別心（第六意識）。由於透過回熏妄心的功能，因此當作羯磨法竟的第二念時，清淨的無作業性就於（存在）本藏識（第八識），形成善種子，此就是圓宗所立的無作戒體也。』

《濟緣記》解釋云：「第三是說明所受的戒體，文中可分成三段來解釋。最初一段即是指本文全部的內容，是約（就著）圓教宗的義理以（來）明示戒體的相狀。在前文說明利根的人，在未受戒之前就已經發大解（指：了知境緣本是心作），而在佛法信解行證的修行次第上，此處（本文）則是說明在修證之前，還是先須稟受戒法（在此是指悟後起修）。在第一段的文中，一共有三小段：最初小段是指「欲了妄情」這一句，目的是爲了希求脫離五住煩惱的繫縛。了，猶（是）斷盡的意思也。妄情之言（的意義），通含（包含）見、思、無明等惑（即五住煩惱）。

次句「須知妄業」則是第二小段反觀往昔所造的諸惡業。由於無始以來的慣習（指：造惡的習性），所積惡業的時間已經很深遠（很久了）。現在雖然解悟通達（明白）一切的妄業都是唯心所造，然而卒（終究、最後）還是難以調制這一念妄心，使妄心不再造作妄業。由此得知，凡夫衆生若非（如果沒有）透過戒法來調伏，想要清靜（淨）妄業無由是處（是絕對不可能）。是故在諸經律云：佛所制戒的功能，如同猿猴著上了鎖（猿，喻妄心；鎖，指戒法）、如同野馬套上了轡勒（馬，喻妄心；轡勒，指戒法）、如同以戒法繩索來捉住煩惱的盜賊。藉著持戒清淨的殊勝功用，才能截斷生死流轉的業因，發起定慧的功力，來斷除煩惱達到解脫

生死。由此可知嚴持淨戒，就是成就無上菩提的基礎與根本，也是通達寂靜涅槃的初門（指：首要的關鍵）。所以想要成就三乘聖人的果位，並由斯跡（指：都必須遵行「攝心爲戒、因戒生定、因定發慧」這條修行的道路）。如果捨去此修行的道路，就會枉費時功（白費時間與心力）；這種情形也就如同卻步（停住腳步），反而想求前進的意思，終究是無所至矣（不能到達目的地啊）！

「故作法受」以下的文，是屬於第三小段，說明如緣納法（指：受戒時如實緣念十法界情與非情境，依此來領納如來所制的戒法，成爲所受的戒體）。又可分爲二部分來說明：最初的二句「故作法受，還熏妄心」，是顯示作業（指：登壇受戒到感發無作業體之前的整個過程）。作法之言（作法這一句的意思），是通收受戒作羯磨法的始（登壇）終（三法竟最初一念）過程中，身禮拜、口乞戒、意觀想所造的種種方便色，到最後正式受得作戒體，並且依此作戒體來還熏妄心。至於這裡所說的熏妄心者（的意思），是說明受戒者在受戒時，假藉現前三寶的殊勝境界，而能夠發動（發起）勝心（上品心）；此自利利他（上求佛道，下化衆生）的上品心，正是相反過去的妄心，這即是真心（清淨無染的心念）；並且以此真心來熏習虛妄分別心，使令妄心不能生起（指：登壇受戒到感發無作戒體這段時間）。這即

如同在《行事鈔》中所云：以（因為）自己發心受戒所立下的要誓與期限，於是就施造種種的方便色（即受戒儀式的三業造作），在歷經善淨心器（改善妄心成爲清淨的心念）的懺悔功用，發起必定不再爲惡的誓願；在懺悔發願之後，憑著測思（透過思心所）所具有清淨分明的智慧來觀想，再藉由觀想十法界情與非情的發戒境界，來冥會（領納）現前多如塵沙般的戒法。此即是以能熏的真心，將虛妄的分別心作爲所熏的對象。《行事鈔》所說的此文（這段文意），即相同《業疏》所說「故作法受，還熏妄心」這二句的意思；而這二句也可以用一個譬喻來解釋，猶如（就好像）燒名貴的香（香，喻真心），能夠熏除諸多污穢的氣味也（諸穢氣，喻妄心以及所造的煩惱惡業）。

下三句「於本藏識，成善種子，此戒體也」，是正式說明無作戒體的相狀。經由作戒體熏除妄心而成爲清淨的業性，這種無作業性圓滿後，隨即成爲八識田中的善法種子。而且這善法種子有它的功能用，是不須要假藉色法、心法等來施設造作，就能夠任運自然地恆常生起熏習的功能用；透過這種熏習的力用，使得過去虛妄的種子冥然（自然地）降伏，也使得犯戒以及違害衆生的妄念不再生起了。此正是無作戒體（八識田中的善種子）念念熏習三業不再起犯戒的功能，也可以用燒

香的譬喻來說明，猶如所燒的香已經燒盡了（指：作戒體（香）在登壇受戒三法竟的第二念就謝落了），但是燒香後所餘留的香氣還是**常存也**（指：無作戒體（香氣）第二念獨存，盡形壽（聲聞戒）乃至盡未來際（菩薩戒）常存不失）。

初句「於本藏識」，是明示善種子所依的處所在第八識；又第八識是屬於無覆無記的，具有能藏、所藏、執藏等義，所以能恆常地接受內外境種種的熏習，所以亦是善種子所熏習的處所也。

次句「成善種子」，是顯現能依止藏識的無作戒體之所以稱爲善種子，亦即是針對所具有能熏習第八識（藏識）的功能力用來說也。又爲什麼要將無作戒體稱作善種子呢？因爲善，即是簡別不是惡及無記；種子，則是譬喻。就如同世間的五穀、核果等，皆有種子；至於種子具有那些意義呢？在此略說一共是有十義（這正是指出無作戒體也是具有這十種意義）——

一、**從眾緣生**：世間種子需要借假陽光、水分、土壤等因緣，才能生長；無作戒體也必須從十師、三衣鉢具、無諸遮難等因緣，才能生起。

二、**體性各異**：世間種子的體性各有不同；無作戒體也有因受戒者所發的心而有上、中、下三品戒體的差異。

三、生性常存：世間種子的生長性質（生長功能）能夠常存；無作戒體則是盡形壽（乃至盡未來際）常存受戒者的八識田中。

四、任運滋長：世間種子能任運自然地滋養增長使令成熟；無作戒體則能夠任運地熏習妄心使令清淨。

五、含畜根條華葉等物：世間種子一旦生長之後，就可以包含畜藏根、枝條、華、葉子等外物；無作戒體生成之後，就含攝身、口、意三業所造作的外在行爲。

六、雖復含畜相不可得：世間種子雖然能含藏根條華葉，但是在尚未生長出來之前的相狀是不可見到的；無作戒體雖然含攝三業所作的行爲，但是在沒有將持戒或者犯戒的行爲表現在外相上，一般凡夫衆生也是無法得知的。

七、遇時開綻（綻，出，花開叫綻）：世間種子在種植之後，遇到時節合宜就會開花；無作戒體所熏習的妄心，在遇境逢緣時就能夠嚴持淨戒而不犯，開出解脫的花來。

八、子果不差：世間種子是優良品種，則生長出來的果實必然是優良的，絲毫不會有所差錯；無作戒體如果是屬於發上品心所感得的上品戒體，那自然就能成就無上佛果。

九、展轉相續：世間種子所生出的果實是展轉相續，一粒接一粒繼續地長大成熟；無作戒體所熏習的妄心爲因，妄心展轉成爲淨心的果，於是在念念熏習下，清淨的心（果）就相續不斷絕。

十、出生倍多：世間種子所結成的果實也有它的種子，就從這一顆種子出生更多的種子；無作戒體熏習妄心，這妄心清淨後隨即回熏還未清淨的妄心，於是就從這清淨的無作戒體，將所有的妄心全部熏習成淨心了。（此處所說的妄心是指八萬四千煩惱）。一旦達到這種純淨無染的境界，那也就是成佛了。

無作戒體因爲具足此十種意義，是故以種子來作比喻焉（也）。然而種子的名稱是通於善惡（世間種子則有優劣的品種），所以在義理上必須詳細來簡別並且選擇最良善的。應該如何簡擇呢？

最初約（就）十法界來選擇：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅這四趣爲惡，其餘人天、四聖這六界是善。

其次就六善中來選擇：人天乘是屬於有漏的善，四聖才是無漏的善。

三就四聖中來選擇：三乘的聖賢中，聲聞、緣覺是偏，菩薩是權，唯獨佛所成的善才是圓是實（圓滿真實的善種子）。

現今所談此無作戒體的善種子，雖然在文中唯獨簡除四惡趣，但是若望（相對）人天乘而言，無作戒體則是無漏的善種子；若望（相對）偏權的三乘來說，無作戒體則是圓實的善種子。因此，未受戒、已受戒、當受戒的行者，應當知道本（自己）所受的無作戒體，即是一體三佛（內容詳見以下諸文所解說）之因種。是故《薩遮尼犍經》云：如來無量功德莊嚴之身，是以受戒為根本，以持戒為開始。又《法華經》云：佛種（成佛）是從種種因緣條件和合而生起。由這二部經得知，即斯一體三佛（在此簡單地解釋，是指以無作戒體為因，而成就了法身、報身、化身三佛為果）的意義也。

下句「此戒體也」，是結示正義所立唯此（是總結說明業疏三宗所建立最究竟的戒體義，乃是指圓教宗所主張無作戒體，即是八識田中的善種子）。

問：既發此體（指：圓教宗所說的戒體具足了攝律儀戒、攝善法戒、攝眾生戒，是相同於菩薩的三聚淨戒），以後還用（還必須）受菩薩戒否？若不須受，那麼之前所受的五、八、十、具等聲聞戒，即應該約（以）大乘的菩薩戒來判持犯耶？若云須受，則受聲聞戒所發的無作業體（專指圓教宗所談的無作戒體）在受菩薩戒時，為（是不是屬於）重發否？關於受與不須再受以及菩薩戒的無作戒體是不

是重發這些問題並須（都必須）詳細推求，絕對不可以大、小乘（指：聲聞、菩薩戒）互相混濫不清。」

至於要怎樣來分辨圓教宗所談的無作戒體跟菩薩戒的無作戒體呢？靈芝律祖在《芝苑遺編》解釋云：「天台智者大師在其所的《梵網菩薩戒經義疏》中云：菩薩戒的無作戒體如果不起而已（不生起便罷），一旦生起，則一定是從心性發起的無作假色。南山道宣律祖在《業疏》圓教宗中所云：在受聲聞戒三法竟的第一念所得的作戒體，能夠熏習安心成爲清淨的無作業性而存在本藏識（第八識），形成善種子，此就稱爲圓教宗所立的無作戒體。天台大師所說的無作假色跟南山律祖所談的無作業性，都是指相同的無作戒體，並不是因爲受菩薩戒或者受聲聞戒而有所不同。（這是從所受的戒體而言）

現在再從能所的功用來說，兩者之間還是沒有差異的。天台大師所說性之（這）一字，即是能生起無作假色的因；無作假色，即是指所發的無作戒體。而南山律祖所談的藏識，即是無作業性所依止的處所；善種子（無作業性），即是指能依止藏識（第八識）的無作戒體。天台大師所說的能起因跟南山律祖所談所依處，兩者其實都是在談論受戒者本有之心性；又天台大師所說所發體跟南山律祖所談能依

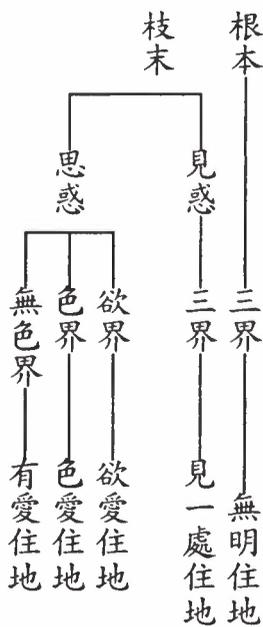
體，即是現今戒子所受之無作戒體。現在若是根據天台大師及南山律祖在此處所說出的無作戒體（指：由心性生出無作戒體，隨即無作戒體就依止在心性中）來判決受菩薩戒及聲聞戒（指：圓教宗）所得的無作戒體是完全相同的，由以上所引的**文據**（指：疏文所示的證據），是極爲清楚分明了。文中所說**能所**（指：能起所依、所發能依；也就是說：能起與所依都是指心性，所發與能依則是指無作戒體）的**功能力用是歷然分明的**；所談的無作戒體以及**心性**，兩者也是**不會互相混濫的**。行者如果能夠瞭解以上所談論的義理，則對受聲聞戒所領納的無作戒體的究竟義，自然就無疑（不再生起懷疑跟菩薩戒是同還是不同）了，在**修持上就有可靠的依託了**。」

《芝苑遺編》又云：「在諸多經論所說菩薩戒的戒體，又可以從自身中細分成爲二種體：第一種當體的體，即是指無作戒體（無作假色），與今圓教宗所談八識田中的善種子不殊（相同）。第二所依的體，即**心性**是也。然則（然而）**心性**（第八識），但是（只不過是）無作戒體所依的處所，事實上並非戒體。」

註解：

① 妄情：指五住煩惱，即一切煩惱的總稱，包括了根本的煩惱，以及從根本煩惱所生起的枝末煩惱，能使令眾生住於三界內不得解脫，故稱爲五住煩惱。今列簡表如

下，至於詳細內容可自行檢閱佛學辭典。



② 轡勒：轡，𠂔，馬韁繩；勒，𠂔，馬的絡頭帶。

③ 穀：稻、麥、粟、梁和稷等總稱五穀，是養活世人的主要糧食。

原文：△業疏續云：『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。』

濟緣釋云：『二約隨行以明持犯中二，初明謹奉二，初句躡前受體。故下正敘隨行三，初句明力：言有常者，運運不息，生生常住故。次句明能：言後習者，有其二別，一者習因，徹至未來；二者習果，即後三佛。今明起後，且據因論。起下諸句明用：能憶，謂時中不忘；能持，謂執守不失；能防，謂塵緣不侵。由憶故持，由持故防，一心三用，無前無後；隨心動用，語該始終。熏本識者，此隨行中熏，通作無作。展轉有四：一對境差別、二起心前後、三來報相續、四入位階差。靜妄源者，語通因果，準下修顯，圓證三身，則究竟永盡，故云靜也。若下，次明慢犯二：上二句，反上三用。微縱，即瞥爾念。下二句，反上戒熏。問：熏有幾種？答：初受作戒熏，熏成無作；次則無作熏，熏起隨行；三則隨中作無作熏，還資本體。若論所熏，通熏心識。』

淺釋：。會造業的心，不是真心。真心是真實不虛，沒有變易、如如不動的，那有生滅！心會起惑動念，乃是六根惑於六塵，由六塵緣影積集而有的妄心，故整個妄

心都是佛制所要戒除的對象。因為只要妄心存在，造業的因就會存在。所以道宣律祖的戒體觀，主張以八識的善種子來薰習妄心，不僅戒除外在身口的惡行爲，更要從心念上止惡行善，乃至消除妄源，淨化本心，圓滿證得諸佛所具的三身。

《業疏》續云：『由於有本種（指：第一念的作戒體），能夠薰習虛妄心（包含第六識乃至第八識），而在三法竟的第二念，就生起清淨的無作戒體。由此之故能從無作戒體中生起持戒的力量是有常（指：身口意三業相對犯戒境界時，能恆常嚴持淨戒而不毀犯），並且能夠依前念牽引後念，念念相續地薰習，才能生起持戒的功能作用故。這種持戒的功用，於（在）面對諸多犯過境界時，能憶念所受的無作戒體，能持戒不犯以及能防止犯戒的境緣侵入。具有此無作戒體的行者只要隨著心念一舉動，這三種功用就同時生起，並且能透過持戒不犯的戒行，還來薰習本識（第八識）中所含藏的無作戒體。如是依戒體生起戒行，戒行還熏戒體，展轉清淨地熏習、生起（現行熏種子，種子起現行），於是就能夠寂靜（指：斷盡）虛妄的煩惱恨源（指：無始無明），證得無上的佛果。假若在二六時中，不應用能憶、能持、能防的功用來勤勉地察覺所生起的心念，只要稍微放縱虛妄的分別心，就會讓妄心得逞而來還熏根本的妄情（五住煩惱），由於妄情而造下妄業，就更增了未來

輪轉生死的深重業因。」

《濟緣記》解釋云：「現在繼續解釋圓教宗所受戒體的第二段，是約戒體所生起的隨行（戒行），用以說明無作戒體所具有持戒的功用以及放縱妄心就會犯戒的情形，文中又分爲二小段來解說。最初一小段說明謹慎奉行戒體所生起的戒行，可分成二部分來說明。第一部分是指出句「由有本種熏心」，是躡（了、一、廿，緊接著）前文已經詳釋圓教宗所受無作戒體的意義。

「故力有常」以下這幾句屬第二部分，是正式來詳敘有關無作戒體透過隨行而具有力、能、用，這三項能力功用。初句「故力有常」，即是說明力的相狀，也就是句中所言有常者。而這種力的相狀是運運不息（指：運用戒體所生起的戒行，在面對犯戒境界時，能不停息發起能憶、能持、能防的功用），來達到生生常住（指：念念相續持戒不犯）的緣故。

次句「能牽後習」，在於說明戒體的功能，也就是句中所言後習者。然而這裡所談到透過持戒不犯所生起的戒體功能，是有其二別（二種意義）：一者以所熏習持戒不犯的因行，貫徹至未來成佛；二者、指所熏習到念念嚴持淨戒的果地，即是後三佛（指：以下連續三段原文所要談的法身佛、報身佛、化身佛）。現今所說明

能生起的後習（包含習因與習果），只是姑且根據因行而來論及殊勝的佛果。

「起功用故」以下諸句，詳明無作戒體具足能憶、能持、能防這三種功用：能憶，也就是所謂在二六時中，能憶念所得的無作戒體而不忘失；能持，是謂（說）能夠執持嚴守身口意三業對境時，不會造作犯戒的過失；能防，也就是所謂防制塵緣（指：會造成犯戒的外緣），使之不會來侵犯惱害。這三種功用彼此關係密切，是由於能憶起所得的戒體的緣故，三業才能對境而持戒不犯；再經由持戒的緣故，自然能夠防制外境的侵害。然而，這一心（無作戒體）所具有的這三種功用，在實際產生作用的時候，是無前無後（同時生起）。隨著這一心（無作戒體）所動的淨念而生起的這三種功用，語該（言語的意義中是含蓋了）從始（最初）嚴持淨戒到終（最後）究竟成佛。至於是依靠何種方法來達到究竟成佛呢？方法在於「還熏本識，如是展轉，能靜妄源」。

「還熏本識」者（的意義），此是就隨行中所具備熏習的功用而言，能熏習的對象則通隨行中的作戒體（指：三業相對境界時，能持戒不犯）跟隨行中的無作戒體（指：經由持戒不犯的行為，所生起熏習的功用而常存在八識中）。「如是展轉」這一句，一共具有四種意思。

一、對境差別：相對犯罪境界而言，有殺、盜、淫、妄等差別（或分成身口意三業），在持戒的境上也就有所不同。

二、起心前後：從實際應用能憶、能持、能防這三種功用而言，是同時生起而沒有前後的差別。

三、來報相續：對未來所感得的果報而言，是相續不斷絕的，所熏習的淨因，將來必定感得淨果。

四、入位階差：對所進入的聖位而言，則依行者能靜的妄源（指：所斷除的煩惱）而有階級高低（指：佛乘與三乘）的差別。

經過不斷地展轉熏習，所成就的「能靜妄源」者（的意義），語通（在言語文義上是通）持戒的因行及成佛的果地。如果是依準（根據）以下諸文所談的義理來修持離染、方便、慈悲這三行，就能顯現（恢復）清淨、自在、平等的心體，而圓滿證得法身、報身、應身這三身佛，到那個時候，則能夠尊稱為究竟永盡無明煩惱的境界，是故云涅槃寂靜也。

「若不勤察」以下是次段（第二小段），說明行者對戒法生起慢心（高慢、怠慢等心念），將導致對境時毀犯淨戒的過失，可以分二部分來解說：上二句「若不

勤察，微縱妄心」，是相反上面所談到能憶、能持能防這三種功用的。句中的微縱，意思即是瞥爾一念（從菩薩戒而言，第一念放縱生起犯戒的妄念就結小罪，四分假名宗必須「重緣思覺」，也就是說在第二念時又追憶前事才判爲犯戒了）。下二句，「還熏本妄，更增深重」，即是相反上面所談到無作戒體具有熏習妄心的力用，反而是以妄心來染污了清淨的無作戒體。

問：在本文中所談到熏習的狀況，一共有幾種？

答：一共有三種。最初的狀況，是指受戒所得的作戒體能熏習妄心，熏成無作戒體。其次則無作戒體能牽的後熏（習），而熏起對境能持戒不犯的隨行。第三種狀況，則是指隨行中的作戒體及隨行中的無作戒體經由嚴持淨戒的戒行熏習下，以這種還熏的作用來資助寂靜（斷除）妄源，而達到本體（第八識）能夠返妄歸真、純淨無染（指：究竟成佛）的境界。假若是討論到所熏習的意識形態，是含通（蓋）熏習妄心（指：第六識以第七識爲所依來了別諸塵境）、識（指：第七識以第八識爲所依來執著所見）。（無作戒體所依處是第八識，而第八識乃屬無覆無記，能含藏色、心諸法種子）。』

原文：△業疏續云：『是故行人，常思此行。即攝律儀，用爲法佛，清淨心也。以妄覆眞，不令明淨，故須修顯，名法身佛。』

濟緣釋云：『三舉因果以細勸三：初攝律儀戒、二攝善法戒、三攝眾生戒。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，名爲斷德。二者立修善誓，受攝善法戒，修方便行，趣空解脫門，復本自在，證報身佛，名爲智德。三者立度眾生誓，受攝眾生戒，修慈悲行，趣無相解脫門，復本平等，證應身佛，名爲恩德。然此三誓、三戒①、三行、三脫②、三佛③、三德，隨舉一誓，三誓具足，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。華嚴云：戒爲無上菩提本。淨名云。能如此者，是名奉律。涅槃云：欲見佛性證大涅槃，當須持戒等。皆此意也。初釋律儀戒又二，初標因果。即之一字，點小爲大，圓宗融會之意。智論以八十誦⑤即尸羅波羅蜜，勝鬘謂毗尼即大乘學，須得此意，可通彼文。律儀禁惡，止業破惑，徹至究竟。清淨心者，即法身體。以下，次明所

以二，初二句敘昔迷。不明淨者，貪染所障，失本淨故。次二句，顯今悟。須修顯者，稟戒破障即能顯之因；法身即所顯之果。』

淺釋：本文標舉受持戒法的因行是成就佛果的主要條件。最初先說明如法奉行攝律儀戒，是未來成就法身佛的因行。

《業疏》續云：『是故現今已受戒的行人，在明白前文所談持犯的深義之後，在二六時中能夠恆常思念此行（此處是指依《四分律》白四的羯磨所得的聲聞戒，但這二句在文義上是通菩薩三聚戒），是未來成就佛果的主要條件。即是以攝律儀戒作為修因，用來成為（就）法身佛的果位，還復本來所具足的清淨心也（此心，即禪宗所講的本來面目，唯識宗所說的真如佛性）。以（因為）虛妄的五住煩惱蓋覆了真如佛性，不能使令佛性恢復到本來的光明清淨。是故必須稟受攝律儀戒來修持離染的因行，依此來顯發恢復原本的清淨心，所成就的果地即名為法身佛。』

《濟緣記》解釋云：『在解釋圓教宗所受戒體的第三段文，是舉出受戒為因，奉持戒法所證的三身佛為果，以（用來）詳細勸勉行者，文中可分成三小段：初攝律儀戒，即願斷一切惡；二、攝善法戒，即願修一切善；三、攝眾生戒，即誓度一切眾生。』

在各別詳細解釋奉持三聚戒為何能成就三身佛之前，首先總說相關的問題使令行者能知來意（指：熟知三聚淨戒整體的意義）：眾生的識體（真如佛性）本自清淨無染，遠離諸（一切）的塵緣染污；但由於妄想（五住煩惱）分別的緣故（指：以妄覆真，不令明淨），將清淨的佛性，翻成無明的煩惱。又復真如佛性本來自在無任何繫縛，具足無量方便的智慧、威神與德用等；但是由於妄想分別的緣故（指：以妄覆真，絕於智用），就將自在的佛性，翻成結縛的惑業。又復真如佛性本來平等一如，無有彼善此惡、人我愛憎的差別；但卻由於妄想分別的緣故（指：以妄覆真，妄緣憎愛），就將平等的佛性，翻成六道的生死。以上說明迷真成妄（背覺合塵）的情形。

現今欲反（返）妄歸到本來清淨、自在、平等的真如佛性（指：背塵合覺），是故在受戒時立下三種誓願：

一者、立下願斷一切惡的誓願，如法來稟受攝律儀戒，修持離染行（指：身業不殺、不盜、不淫，口業不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，意業不貪、不瞋、不痴）；這樣就能趣向無作解脫門，恢復原本清淨的佛性，證法身佛，名爲斷德。

二者、立下願修一切善的誓願，如法來稟受攝善法戒，修持方便行（指：布

施、愛語、同事、利他這四攝法乃至於六度萬行)；這樣就能夠趣向空解脫門，恢復原本自在的佛性，證報身佛，名爲智德。

三者、立下願度一切眾生的誓願，如法來稟受攝眾生戒，修持慈悲行(指生緣慈、法緣慈乃至無緣大慈、同體大悲)；這樣就能夠趣向無相解脫門，恢復原本平等的佛性，證應身佛，名爲恩德。

然而，此三誓、三戒、三行、三脫、三佛、三德，隨著最初所舉的任何一誓，所說的三誓都可以具足成就三戒、三行、三脫，乃至次第發願要成就三身佛、三德，一一皆爾(都是如此)。言說雖有前後次第，理論上並無各別不同，彼此之間都是可以互相圓融的。

總而言之：能以如是心來受戒，即可以感發究竟圓滿的戒體；能以如是心來持戒，即可以成就究竟圓滿的戒行。所以《華嚴經》云：戒爲無上菩提本，應當具足持淨戒；若能堅持於禁戒，是則如來所讚歎。《淨名經》(即《維摩詰經》)亦云：能如此修行者，是名奉持如來所制的戒律。《涅槃經》亦云：欲見佛性證大涅槃，當須深心修持淨戒等經文，皆具有此意也。

在總說三聚戒的修因證果後，繼續依次第來解說。最初第一科是先來解釋攝律

儀戒，解釋的文又分二部份：初標出因（攝律儀爲修因）果（法身佛爲所證果）。文中即之（「即」這）一字，點出這小乘律爲（就是）大乘律，這乃是指圓教宗融會了大乘經論之意義。譬如：《大智度論》就以小乘的八十誦律，即大乘六度中的尸羅波羅蜜；而在《勝鬘經》中也有所謂聲聞毗尼，即是大乘的律學。學律的行者，必須曉得道宣律祖依《四分律》爲主而融會大乘義理所創出圓教宗的此意，才可以融通彼大乘經論的文義在小乘律上而不生起疑惑。

至於受持攝律儀戒的功能，是爲了禁制造作一切惡，其中包括止息一切惡業及破除五住的煩惱惑，如此才能徹底達至究竟清淨的佛果位。也就是文所說的清淨心者，即是成就法身佛的理體。

「以妄覆眞」以下的文，是其次用來詳明修因證果所以然的道理，文分二段：最初一段「以妄覆眞，不令明淨」這二句，是敘說往昔不受持戒法的迷惑相狀。而文中所說不明淨者，就是說明行者從往昔以來被妄想蓋覆了眞心，以致被貪欲的染緣所障蔽，而失去了原本清淨心的緣故。

「故須修顯，名法身佛」這次二句，是顯明今時如法受持戒法所覺悟的相狀。而文中所說須修顯者，就是說明行者現在能夠稟受戒法、如法奉持就能破除惑障，

這即是指能顯發本來清淨佛性之因，而名法身佛這一句，即是指所顯發之佛果。」

註解：

①三戒：指三聚戒。一、攝律儀戒，受持五、八、十、具足戒等一切之戒律者。二、攝善法戒，以修一切善法為戒者。三、攝眾生戒，又云饒益有情戒，以饒益一切眾生為戒者。此三者積聚，故云三聚戒，是《華嚴》、《梵網》、《占察》、《瓔珞》等經，《瑜伽》、《唯識》等論所說。而在此處文意則是指三聚圓戒，是說明三聚戒，一一具三聚戒而圓融無礙也。就不殺生戒而言，則離殺生之惡，是攝律儀戒；為長慈悲心，是攝善法戒；為保護眾生，是攝眾生戒。《參見佛學大辭典》P 一〇二、P 三四七）

②三脫：是就果位立名，若從能修的因行而言，則稱為三三昧，譯曰三定；新稱三三摩地，譯曰三等持。由此知，有漏定（指：修因的定），稱為三三昧；無漏定（已成就的定）謂之三解脱門（解脱即涅槃，無漏定為能入涅槃之門也）。而文意中談趣向解脱門，則必須從修因行的次第來談三三昧——一、空三昧：與苦諦的空、無我，這二種行相相應之三昧也；修行此三昧的行者，能觀諸法為因緣生，了知無我、無我所有。因為空去了我、我所這二者，故名為空三昧。

二、無相三昧：與滅諦的滅、靜、妙、離，這四種行相相應之三昧也；修行此三昧的行者，能獲得涅槃離（指：解脱的相狀是遠離了）色、聲、香、味、觸五法，男、女二相，及三有為相（指：為生、異、滅三相）等之十相，故名為無相。因為

以無相爲緣，故名爲無相三昧。

三、無願三昧：舊云無作三昧，又云無起三昧，是與苦諦的苦、無常二種行相，以及集諦的因、集、生、緣四種行相相應之三昧也。苦諦的苦、無常，及集諦的四行相，皆可厭惡；而道諦的道、如、行、出四種行相，也如渡河船筏，到彼岸後，就必須捨離，總不願樂。因爲是以此等行相爲緣而修三昧，是故名爲無願三昧。

（請參見《佛學大辭典》P二八二～二八三）

③三佛：此處是從天台所立的三身佛來說明——一、法身佛：指中道之理體，本有三千也。名爲毘盧遮那，譯言遍一切處。二、報身佛：指因行功德而顯佛之實智也。可分爲二種身，自受內證法樂之身，名爲自受用報身；對於初地以上菩薩應現之報身，名爲他受用報身，此與應身佛中的勝應身，是同體異名。名爲盧舍那，譯言淨滿，又譯曰光明遍照。三、應身佛：又云化身佛，指自理智不二之妙體，爲化度眾生應現種種之身也。也可分成二種身，對於初地以上菩薩應現者，名爲勝應身，即報身佛中說的他受用報身。應現於地前凡夫及二乘者，名爲劣應身，即指釋迦牟尼的丈六金色身。釋迦，譯爲能仁；牟尼，譯曰寂默。（參見《佛學大辭典》P三〇一）

④三德：此處是指諸佛自利利他的三德。一、智德，破一切之無知而具無上菩提者；二、斷德，斷一切之煩惱而具無上涅槃者；此二者屬於自利。三、恩德，具大悲而救濟一切眾生者，是利他之德也。（參見《佛學大辭典》P三五六）

⑤八十誦；指八十誦律，爲根本之律藏也。如來滅後結集三藏之時，優婆離尊者於結

集（夏九旬之間，八十番。番，即次也）升座誦出之，故名八十誦律。至其後（指佛滅百年以後），《四分律》、《五分律》等諸律，由此分立，此根本律遂世無存者。（參見《佛學大辭典》P 一一九）

原文：△業疏續云：『以妄覆真，絕於智用。故勤觀察，大智由生。即攝善法，名報身佛。』

濟緣釋云：『二攝善法戒二，初二句，敘迷。絕智用者，愚癡所障，遺本明故。故下，顯悟。勤觀察者，修善破障，此即是因，報佛是果。』

淺釋：本文說明如法受持攝善法戒，是未來成就報身佛的因行。

《業疏》續云：『以（因爲）妄情（五住煩惱）蓋覆了真如佛性，絕於智用（斷絕了真如本有的智慧作用）。是故行者受戒後，必須在二六時中從內心深處殷勤觀察所持的戒行，由於清淨的戒行開發了禪定的力量，無漏的大智慧便由此而生。依此來修行，即是以攝善法戒爲修因，所成就的果地，名爲報身佛。』

《濟緣記》解釋云：『在舉持戒因行來成就佛果的第二科中，是說明以攝善法戒爲修因，能圓滿成就報身佛的果位。文分二段來敘說：最初二句「以妄覆真，絕

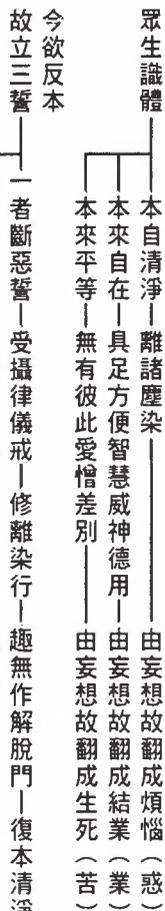
於智用」，是敘述未受戒前迷惑的相狀。即文中所說絕於智用者，是指由於愚痴所障，所以遺失本有佛性所具足的智慧光明的緣故。故勤觀察以下，是顯示得戒後了悟的相狀。即文中所說勤觀察者，說明已懂得藉由願修一切善法，來破除無明的煩惱障；而此修善破障即是所修的因行，報身佛則是未來所成就的果地。」

原文：△業疏續云：「以妄覆真，妄緣憎愛，故有彼我生死輪轉。今返妄源，知生心起；不妄違惱，將護前生，是則名為攝眾生戒。生通無量，心護亦爾；能熏藏本，為化身佛。隨彼心起，無往不應；猶如水月，任機大小。」

濟緣釋云：「三攝眾生戒二，初敘迷。憎愛即障，忘本平等故。由有彼我分別，故受生死雜報。今下，顯悟二：初修因三，初二句，開平等解。知生心起，亦唯識變；彼我同體，無高下故。次二句，修平等行。將護之言，通含四弘誓①、四等心②、四攝行③。是下二句，結名。生通下，次感果三：初二句，心境相應。次二句，慈熏成果。次四句，明隨緣起應。如水月者，水喻機感，月喻垂應，月不入水，水不溷月；隨器大小，波澄影現，慈善根力，感應難思。」

【已上業疏文，由戒是警意之緣起，至此段止，共七段連續，科判繁雜。今別錄科表於

三舉因果以細勸中，濟緣於釋文之前先明來意。今依其文，列表於下。



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
- 二者修善誓——受攝善法戒——修方便行——趣空解脫門——復本自在——證報身佛——名為智德
- 三者度生誓——受攝眾生戒——修慈悲行——趣無相解脫門——復本平等——證應身佛——名為恩德

淺釋：本文說明如法受持攝生戒，是未來成就化身佛的因行。

《業疏》續云：「以（因為）妄情（五住煩惱）蓋覆了真如佛性，於是就虛妄攀緣塵境而起憎愛不平等的業因，是故就有彼我的是非分別而造下生死輪轉的果報。現今既然明白這種道理，就必須返轉妄想的根源在於無知，進而了知十法界的眾生都是唯心所生起；因此受戒後，不但不能虛妄地違背惱害一切眾生，更應該積極地將護前生（指：行四弘誓願來幫助愛護一切眾生），能夠如此地修持，是則名為攝眾生戒。因為十法界的眾生通（指：所含攝的範圍）是無量無邊的，心護亦爾（指：所發的心量也是如此，即眾生無邊誓願度）；經由受持攝眾生戒的因行，能還熏藏本（八識的善種子）的功能，所成就的果地名為化身佛。這時就能隨順彼眾

生）心念的生起，而無往不應利來益衆生，猶如水中的月影，是隨任衆生的根機而呈現大或小的影像。」

《濟緣記》解釋云：「在舉持戒因行來成就佛果的第三科中，詳明是以攝眾生戒爲修因，能成就化身佛的果地。全文可分二段來解說。初段是敘述未修成前迷惑的相狀。文中所談到的妄緣憎愛，即是指成就化身佛的障礙，這是因爲忘失了本性平等的緣故。又由於有了彼我憎愛的分別，是故受生死流轉的雜報（指：六道衆生雜趣的果報；單就某一道就有不同的果報，故名雜報）。

「今返妄源」以下的文是第二段，是顯示所了悟攝衆生戒的深義，文分二小段來解釋：最初這一小段解釋所修的因行可分成三部分，初二句「今返妄源，知生心起」是屬第一部分，說明已經開啓佛性本有平等的知解，並且知道衆生心念的生起，亦是唯識所變；彼衆生與我本有平等的佛性同是一體，絕對無高下的緣故。次二句「不妄違惱，將護前生」是屬第二部分，說明所修的平等行。文中，將護之言（的意思），範圍是融通包括了四弘誓、四等心、四攝行等菩薩行。是則以下二句屬第三部分，總結所修的因行名爲攝衆生成。

「神通無量」以下的文，爲其次第二部分解釋所感的果地，文又可分三部分：

初二句「生通無量，心護亦爾」，說明愛護衆生的無量心與衆生無量多的境，彼此是相應的。次二句「能熏藏本，爲化身佛」，說明依所修的慈悲愛護衆生的戒行，來還熏八識田中的善種子，等到利益衆生的功德圓滿，便成就了化身佛的果位。次四句，「隨彼心起，無往不應；猶如水月，任機大小」，說明成就化身佛就能隨任衆生的緣（心念），而升起所需要的應化身來幫助衆生。文中，如水月者，以水來比喻衆生根機發出的感（心量的大小），以月來比喻化身佛慈視衆生機所給予垂應；然而，事實上月並不沈入水中，水（指衆生）也不能溷（音ㄉㄨㄣˋ，污穢、雜亂）月亮的光明；月亮（喻：佛）只不過定隨著水容器大小（喻：衆生的根機），只要水波澄清（喻：衆生的煩惱平息了），月亮的影子就呈現了（喻：恢復本有的佛性），藉由這種比喻來說明佛無緣大慈，同體大悲的慈善根力，以及衆生虔誠的感念力，才能成就生佛感應交道難思議的現象。」

以下還有一則科表，是弘一律師爲利益我們後來學習者能明白以上引自《業疏》的文，上面已經解釋過了，在此不再重說。

註解：

① 四弘誓：指四弘誓願，即眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛

道無上誓願成。

②四等心：指四無量心，即與一切眾生樂，名慈無量心；拔一切眾生苦，名悲無量心；見人行善或離苦得樂，深生歡喜，名喜無量心；如上三心，捨之而不執著，或怨親平等，不起憎愛，名捨無量心。因此四心普緣無量眾生，引生無量之福，故名無量心。

③四攝行：即布施攝、愛語攝、利行攝、同事攝，又名四攝法。在此稍作解釋如下：
（一）布施攝：是對於錢財心重的人，用財施；對於求知心重的人，用法施，使雙方情誼逐漸深厚，而達到我度化對方的目的。

（二）愛語攝：是隨著眾生的根性，以溫和慈愛的言語相對，令其生歡喜心，感到我親可親而與我接近，以達到我度化對方的目的。

（三）利行攝：是修菩薩道者，以身口意諸行皆有利於人，以損己利人的行為，感化眾生共修佛道，以達到我度化眾生的目的。

（四）同事攝：是修菩薩道者，要深入社會各階層中，與各行各業的人相接近，做其朋友，與其同事，在契機契緣的情況下度化之。

菩薩濟度眾生，必須先行此四攝法，使眾生愛我、敬我、信我，然後方能聽我勸導，修行佛道。（以上註解①、②、③最初從有我，有眾生為出發，最終到達三輪體空，才是此處所要談的佛性本來平等，無二無別的道理）。

原文：▲濟緣云：『問：三聚二身為同為別？答：語異義一。隨舉一戒，三聚具足；隨舉一聚，互具亦然。故知初受，圓發三誓，隨中奉持，圓修三行，成因感果圓證三身。三誓即是三聚三身，三聚亦即三身三誓，三身亦即三誓三聚。心佛無差，因果不二。能如此者，始名圓戒，是波羅蜜①，即究竟木叉也。是知行人若發此心，若獲此體，當知即是三佛之種。如何自輕，不加珍敬！然雖三戒彼此互具，至於修奉恆用攝生，則能任運含攝一切，豈止餘聚耶！問：教有分齊，何須此示？答：為成本宗分通義故。何以然耶？如善戒經，五十具等，迭為方便，是故受五習十、受十習具、受具習大，故前三戒，並名方便。假宗知權，不住方便。符通深之部意，為廣大之先容。所以鈔敘發心，為成三聚；此明隨行，次對二身。願行相扶，彼此交映。彼則期心後受，此乃即行前修，方見圓宗深有來致。若爾，既顯分通，何須別立。答：義雖通大，教終局小，不可濫通，故須別立；隨意盡理，不亂宗途。請觀前明實宗無一心字，次述假宗無一種字，始見聖師深體權實。自餘凡愚，未足擬議也。』

淺釋：本文針對上述諸文所談到的三聚戒、三身佛、三誓願，來說明三者之間的關係是一致的，隨後再假設問答來解釋道宣律祖創立圓教宗的目的所在。

《濟緣記》云：『問：上來所談以三聚戒爲修因，能證得三身佛，爲同爲別（同，指每一戒能成就三身佛，每一佛也一樣同時具備三聚戒；別，則是指每一戒只能成就一身佛，每一佛也只可以各別具備一聚戒）？』

答：語言文字表達上是有所差異，但在義理上是完全一樣的。因爲隨意舉出任何一條戒，三聚戒的功用都能具足；隨意舉出三聚戒中的任何一聚，三身佛相互具足的道理亦然（也是如此）。由此故知，在最初受戒時，所圓滿發起的三種誓願，能夠使受戒者在日後的隨行（戒行）中奉行不懈，直到最後圓滿修持三種行；由於成就所修的因行（指：三誓、三戒、三行），必定能感得果地，也就是指圓滿證得三身佛果。因此得知：三誓即是三聚三身，三聚亦即三身三誓，三身亦即三誓三聚；所以說，心佛無差，因果不二。（這一句說明以能受戒的心與持戒的行止爲因，將來所感得的三身佛爲果）。能如此者（指：三聚互攝），始名（才可稱爲）圓滿具足三聚圓戒，是名尸羅（戒）波羅蜜，即究竟的波羅提木叉也（指究竟木叉爲因，圓滿成佛爲果）。

是故得知：受戒的行人，假若是發此心（指：以上所談的心佛無差，因果不二的道理），若能獲得此體（指：三聚圓戒的戒體），當知此種戒體，即是將來成就

三佛之因種。現在既然曉得戒體的寶貴，如何可以自己輕視，而不加以珍惜尊敬呢！然而，雖說三聚戒是彼此互相具足，至於在戒行的修行奉持上，是必須恆常應用身口意三業來攝收一切衆生（指：攝律儀戒），由於攝律儀戒中的任何一條戒，都具足三聚戒的功能作用，所以則能任運地含攝一切衆生，豈止餘聚耶（指其餘的攝善法戒及攝衆生戒，同樣具足攝收利益一切衆生的功能）！

問：在大小二乘的教義中已有分明的齊限，何須在此圓教中示出大乘義理呢？

答：爲成就本宗（四分假名宗）具有分通大乘義理的緣故。何以然耶（爲什麼要這樣說呢）？如《菩薩善戒經》云：五、十、具足等聲聞戒，迭（音勿一，廿，輪流次第）爲方便（指：佛所施設的權巧方法），是故受五戒後要習學十戒，受十戒的沙彌（尼）要習學比丘（尼）的具足戒，受了具足戒進一步要習學大乘的菩薩戒，故知前三戒，並名爲菩薩戒的前方便。又假名宗自知《四分律》屬於權教所收攝，所以能不住於權教的方便法上，於是在義理上採取符合分通大乘的教義，深之部意（指：能契入曇無德部主的心意），作爲稟受大乘菩薩戒之先容（前方便）。所以在《行事鈔》中敘述受戒所發的心，是爲了成就（受得）三聚戒；在此《業疏》中所說明由戒體生起的隨行，是其次用來相對解說能成就三身佛而言。透過願

（戒體）與戒行互相扶持，彼（大乘戒）與此（小乘戒）就能交相輝映。彼則期心後受（指：期望在日後能如實受得菩薩戒），此乃即行前修（指：現在已得聲聞戒即當如實受持）。經過假名宗所具分通大乘義，方見（才能曉得）道宣律祖跨越《四分律》而創立大乘圓教宗是深有來致（指：有它創立的深遠道理）

若爾（如來是這樣），既然假名宗已顯示具有分通大乘的義理，何須再別立圓教宗呢？

答：假名宗在義理上，雖然是分通於大乘；但是在本教的律文上，終究是局限於小乘，不可大、小濫通（過份地來融通），是故必須別立圓教宗，來隨順戒體究竟的本意，才能詳盡敘述佛陀制戒的道理，如此才不致於混亂大、小二乘的宗途（所說的宗旨）。如果行者現在還不能深信這種見解，請觀看《業疏》的文：前面說明實法宗的戒體義理中，無出現一個心字；其次在詳述假名宗的文中，也無用上任何一個種字；始見（由此可見）南山聖師，深深體會佛陀所宣說權、實的教理，爲了不混濫大、小二乘的教理，所以採取大乘經論的深義圓創了此大乘圓教宗。自餘凡愚，未足擬議也。（最後這二句，是靈之律師呵斥唐末以來錯解南山律祖所立業疏三宗戒體的人，實在是不值得對他們作任何的評議了）

註解：

①波羅蜜：又名波羅蜜多，譯為究竟、到彼岸、度等義。是用來說明菩薩行者，能究竟圓滿自行化他的事，由生死的此岸到達成佛的彼岸，此處是指依持戒波羅蜜為修因，能成就無上佛果。

原文：▲業疏云：『此門①略辨三宗戒體少異。由來，涉言語矣！』

濟緣釋云：『言略辨，示者不盡故。言少異者，若據教宗，名義不濫；論其業體，畢竟常同。當知：細色及以二非，無非種子，但是如來隨宜異說耳！涉言語者，言其繁也。』

〔由第四項顯立正義之初。業疏云：夫戒體者何耶？至此段由來涉言語矣！乃業疏歷示三宗之文，為南山撰述中最精湛②者。古今中外學者頗盛傳誦，但以記文與疏釐會③，分割間隔，致令疏文散碎，不能融合貫通。惟冀④讀者別錄此文，合為一卷，時以誦持。庶可窺見⑤此文精妙，俾不負律祖示導之聖意耳。〕

淺釋：本文是總結說明業疏三宗所說的無作戒體都是指同一個心體，只是為了接引不同根機的衆生，而在名相的表達有些不同罷了！

《業疏》云：「此戒體門所談論的義理，到此已經大略辨明過業疏三宗所立的戒體義，只是少部份有異（指：所立的名稱不同罷了）。由來，涉言語矣（指：爲了解釋清楚，從此門最初到這裡爲止，所講述的言語已經太多了）！」

《濟緣記》解釋云：「言略辨者（者，的意思），是表示上來所談論的戒體義，還不能完全敘盡故。言少異者，假若是根據教宗（業疏三宗）所立的戒體名稱及意義，是不會大、小二乘相混濫的；因爲論及其（業疏三宗）所立的業體（無作戒體），在義理上畢竟是恆常相同的。行者應當知道：實法宗所立的細色（過去假色），以及假名宗以二非（非色非心）作爲無作戒體的名稱，無非就是圓教宗所立的善種子，但是（只不過是）如來隨宜異說耳（指：如來依衆生根機而宣說適宜的教法罷了）！涉言語者，言其繁也（指：道宣律祖認爲《業疏》中所立三宗的戒體，只不過是名稱不同，但爲了讓學習的人能了解，就不得不繁復來說明）。以下還有弘一律師的一般說明文，相信大家應該看得懂，此處就不淺釋了。（有興趣者請詳閱〈附錄一〉：南山道宣律祖之戒體論）

註解：

①門：《業疏》原文作「明」，《濟緣記》解釋：「明」，合作「門」。

②精湛：精華；精粹。

③以記文與疏證會：因為現在流通的版本，是將《濟緣記》的文放入《業疏》的文中來釐定會集，以致使疏文顯得散亂，恐怕讀者在閱讀時不能融合貫通。

④惟冀：希望。

⑤庶可窺見：差不多才可以完全看清了解。

原文：▲業疏云：『今識前緣，終歸大乘，故須域心於處矣。故經云：十方佛土，唯一乘，除佛方便，假名字說。既知此意，當護如命、如浮囊也。故文云。我為弟子結戒已，寧死不犯。又如涅槃中羅刹之喻。』

濟緣釋云：『初示所歸：識前緣者，塵沙萬境，無邊制法，無始顛倒，迷為外物，故受輪轉。今知唯識，無有外塵。故正受時，遍緣法界，勇發三誓，翻昔三障，由心業力結成種子，目為戒體。應知：能緣所緣，能發所發，能熏所熏，無非心性。心無邊故，體亦無邊；心無盡故，戒亦無盡。當知：即是發菩提心，修大慈行，求無上果，此名實道，此即大乘。三世①如來，十方②諸佛，示生唱滅，頓開漸誘，百千方便，無量法門，種種施為，莫不由此。故曰：雖說種種道，其實為佛乘。此即行人域心之處。然而濁世障深，慣習難斷，初心怯懦，容退菩提。故須期

生彌陀淨土。況復圓宗三聚，即是上品三心。律儀斷惡即至誠心，攝善修智即是深心，攝生利物即迴向發願心。既具三心，必登上品。得無生忍③，不待多生，成佛菩提，了無退屈④。此又行人究竟域心之處矣！故下引證，即法華開顯文也。經云：我此九部法⑤，隨順眾生說。入大乘爲本。（十二部中九部屬小乘，同歸一佛乘故）又云。聲聞若菩薩，聞我所說法，乃至於一偈，皆成佛無疑。十方佛土中，唯有一乘法。（十方皆爾，不獨釋迦），無二亦無三（大小相對爲二，三乘相對爲三），除佛方便說，但以假名字，引導於眾生，說佛智慧故（餘乘修證因果、色非色等、皆方便假名耳）既下勸修二，初句躡上開悟。由識前緣，若起毀犯，即是犯自心故、增妄業故、淪生死故，污佛種故，退菩提故，失功德利。故大小經論廣勸奉持，雖不顯彰，聖意在此。若不知此，得失尙微；既知此已，所獲既深，所失亦大。理須謹攝，不可微縱。當下結勸奉持，命與浮囊，世人所重，且舉爲喻。諸經論說鵝珠⑥、草繫⑦、海板⑧比丘，皆忘生護戒，則壽命浮囊，亦未足爲重也。文云，即本律文。寧死不犯，不啻命故。涅槃羅刹乞浮囊⑨乃至塵許，菩薩不與，譬護小罪。』

【已上皆見業疏記卷十六】

淺釋：本文是道宣律祖說明修行必須會歸到「成佛」，爲了成佛在因地上必須持戒

不犯（身口意三業皆清淨），並引經律來證明這個說法。而靈芝律祖則提出「持戒念佛」的行持，更是身處惡世的行者安心辦道的最好法門。

《業疏》云：「上來已經將業疏三宗的教義大略解釋清楚了。相信大家現今都已經認識前面三宗的緣（戒體義），終究是要歸於佛陀所宣說大乘的教義。是故修行人必須域心（域，區域，在此引申為安住；即指將心安住）於此處矣（指：大乘教義）。是故《法華經》云：十方佛土中，唯一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字（說），引導於衆生，說佛智慧故。現在既然知道此意，就應當保護戒體如同保護生命一樣，也如同渡越生死海的浮囊，絕對不可以有一絲一毫的破洞也！是故，在《四分律》文中云：我（佛陀）為弟子結戒已，弟子就嚴持戒法寧死不犯。又如《涅槃經》中所說的羅刹之喻。」

《濟緣記》解釋云：「最初一段文，是顯示所歸的處所（指：成佛）。文中，識前緣者，是說明佛陀依十法界塵沙般的萬境，制立了無邊的制法（戒法）是爲了使衆生體證「三界唯心，萬法唯識」的真理，然而衆生從無始以來顛倒妄想，迷爲外物（指：被外境的五欲六塵所迷惑，而造作種種業），是故感受輪轉三界的苦報。現今既知道十法界情與非情境都是唯識所變現，根本就無有十法界種種的外

塵。是故正受戒時，必須普遍緣念十法界塵沙萬境，並且勇猛地發起斷惡、修善、度衆生這三誓願，就能翻轉昔日的惑（煩惱）、業（結業）、報（生死）這三障，經由翻惡爲善的心業之力，所以就在八識田中結成善種子，這就目爲（名爲）受戒時所感得的無作戒體。

凡是受戒的行者都應該知道：受得作戒體是依能緣的思心所（第六意識），透過所緣的十法界情與非情境而得的；當行者能發起三種誓願來受戒，所發的戒體則是屬於無作戒體；依無作戒體所具有能熏習戒行的功能力用，達到所熏習的妄心能清淨且對境而不犯戒；以上所談的能緣所緣等，無非都是由受戒者本有的心性所造的。又由於心性無邊的緣故，所得的戒體亦無邊；心性無盡的緣故，所得的戒體亦無盡。（此處所談的無邊是從空間而言，無盡則就時間來說。由此可知：戒體、心性橫遍十方，豎窮三際，無邊無盡的。）

因此受戒的行者更應當知道：在無邊無盡的心性下，所感發的無作戒體，即是依行者所發的菩提心而感得的。至於所發的菩提心是什麼呢？是指修持菩薩道的大慈悲行，爲度一切衆生而求無上佛果的願心；依此行願來發心修行，名爲真實佛道。此即是明白戒體的真實義的行者是終歸於大乘（一佛乘）。三世的如來，十方

的諸佛，以身示現生住及唱演異滅，以口頤開演說《華嚴》等大教及漸誘講解《阿含》等權教，設立百千種的方便行，宣說無量數的法門，這種種的施爲與設立，莫不由此（指：都是爲了要令衆生能發菩提心、行菩薩道、求得無上佛果）。故曰：如來雖然宣說種種修行的道（法門），都只是權巧方便說，其實終究是爲了引導衆生能成就佛乘。能依此種道理來修行，即是行人域心之處（安心辦道的下手處）。

縱然如來所宣說的種種法門，終究都是爲了成就無上佛道。然而，身處五濁惡世的苦惱衆生，業障深重，慣習（無始來的惡習）也是一時難斷盡。加上成佛必須歷經三大阿僧祇劫，這對初發心且心性怯懦的行者而言，是很容易就退失菩提心而放棄修行。爲了避免發生這種過失，是故必須期生（發願求生）彌陀淨土。況復（況且）大乘圓教宗的三聚戒，即是往生淨土的上品三心：攝律儀戒，斷除一切惡法，即上品往生的至誠心；攝善法戒，修一切善法來成就智德，即是上品往生的深心；攝衆生戒，爲利物（饒益一切衆生），即是上品往生的迴向發願心。由此可知：能如法奉行三聚戒，既具備了這三心，將來必登淨土的上品蓮臺。當生就證得無生忍，不必等待多生；就能成就佛果菩提，了無退屈（指：只要往生彌陀淨土就不再退轉，一直到成佛）。此種修行法門（指：持戒念佛）又是修行人究竟域心之

處矣（指：最究竟、安穩的修行法門）！

故經云以下，是引經來證明，即引出《法華經》開權顯實的經文也。《法華經》〈方便品〉云：我（指：佛）此九部法，只是隨順眾生的根機而宣說，是引導眾生進入大乘爲本（所作的根本）（在大乘十二部中的前九部是屬小乘的教法，但是論到終究的目的，都是同歸一佛乘故）。又云：三乘的聲聞，若（與）權教的菩薩，聞我（佛）所說的法，乃至於只聽聞一偈，皆成佛無疑（必定能成佛）。十方佛土中，唯有一乘法。（十方佛土皆爾，不唯獨只限釋迦佛所教化的娑婆世界。）無二乘亦無三乘的差別。（從大、小二乘相對而言，就稱爲二；若從聲聞、緣覺、菩薩三乘相對來談，就稱爲三）所謂的二乘、三乘，除（只不過）是佛方便說。但以（藉由）這種假名字，來引導於眾生，說佛智慧故（指：令明白佛陀爲眾生宣說開、示、悟、入佛知見的道理）。（其餘二乘、三乘所談修證因果（指：修何種因行能證何種果位）的方法，以及所主張戒體是色法、非色法等，皆屬於方便說及假名施設耳（罷了）！）

「既知此意」以下，是道宣律祖奉勸已受得戒的行者要如法來修持，可分爲二部份來解釋：第一部份指初句「既知此意」，是躡上開悟（是指：以下這段文緊追

隨上面已經開解了悟戒體究竟義在於成就佛道而說的）。由於已經認識了解前緣（指：三宗所談戒體的究竟義），假若還生起毀犯戒法的行爲，其主因即是先毀犯自心清淨的緣故，且會增加虛妄惑業的緣故，所以就要沈淪六道生死海受苦故；又由於犯戒的行爲，會熏習污染成佛之善種子的緣故，將導致退失大菩提心的緣故，這樣就會失去成佛的功德利益。是故在大小乘的經論中，也都有廣泛地勸勉行者要恭敬謹慎地奉持如來的戒法，雖然有些經論並不是很明顯地彰現出來（這是因爲佛所說的經論主要是在宣說成佛的法義，對於戒體只是約略地說明而已）由此可知，大聖佛陀所宣說大小二乘經論的旨意即在此。假若不知道此戒體是成佛的正因、成佛的種子，得失尚且很微小（指：在修行上損失不大）；現在既然知道此戒體是成佛的因種已（已經知道），就可以依戒體如法來修行，所獲得成佛的功德就既深且廣，如果明知而又毀犯戒法，導致六道生死淪迴，所失的功德亦大且嚴重了。行者明瞭以上所說的道理，按理就必須小小謹慎來收攝身口意三業，絕不可稍微縱容妄心攀緣妄境而造下犯戒的惡業。

「當護如命」以下的文，是用來總結戒體的重要，以及勸勉行者應當如法來奉持。因爲人的生命與渡河的浮囊是世人所珍重的，所以在此且舉出這二種來作爲戒

體的比喻。如果是從諸經論中所說的鵝珠、草繫、海板比丘等事蹟而言，他們皆是忘生（指：寧願捨去生命也不願犯戒）而保護戒體的最佳榜樣；由此看來，則壽命、浮囊亦未足爲重也（指：跟戒體是成佛的因種來比較而言，寧可捨去一期的生命，也不可斷送成佛的法身慧命）。文云，即指出自本律文（《四分律》）。寧死不犯的意思，是指不啻命故（啻，音ㄆㄞˋ，止、但。指重在護持戒體而輕於保存色身的生命）。《涅槃經》中說到羅剎鬼向渡海的比丘乞浮囊，乃至只乞求如微塵許的份量，菩薩比丘也不與（不准許給羅剎鬼）；這段經文是譬喻佛弟子護持戒體，連最細微的小罪都不毀犯。真正做到輕重等持、塵點不染的境界了。』

註解：

①三世：又云三際。過去、現在、未來也。通常是指時間的單位。世，遷流之義。有爲的事物，一剎那之間，亦不止（住），生了直滅。因此，稱來生爲未來世；生了爲現在世；滅了爲過去世。這是從事物的遷流上，所假立的三世。另外也有從法的生起來談三世，如《大寶積經》卷九十四云：「三世，所謂過去、未來、現在。云何過去世，若法生已滅，是名過去世；云何未來世，若法未生未起，是名未來世；云何現在世，若法生已未滅，是名現在世。」（參見《佛學大辭典》P.290）

②十方：佛經稱東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下，（即四正、四

隅、上下）爲十方，是一切空間的總稱。

③無生忍：即無生法忍的略稱，是指遠離生滅的真如實相理體也，眞智安住於此理而不動，謂之無生法忍。於初地或云七、八、九地所得之悟也。如《大寶積經》卷二十六云：「無生法忍者，一切諸法無生無滅忍故。」而《大智度論》卷七十三則云：「得無生法忍菩薩，是名阿鞞跋致。」（參見《佛學大辭典》P.2152）

④退屈：菩薩修行有可生三種退屈心之難關。如《唯識論》卷九云：「修勝行時有三退屈。」即是說明在唯識五位（資糧位、加行位、見道位（通達位）、修道位（修習位）、究竟位）中，第一資糧位之間，有三種的退屈：一、菩提廣大屈：無上菩提廣大深遠，聞而生退屈之心也。二、萬行難修屈：布施等萬行甚難修，聞而生退屈之心也。三、轉依難證屈：二轉依（指：如來無上菩提及大涅槃）之妙果難證，聞而生退屈之心也。對治此三退屈，謂之三練磨（今略，欲加者詳見《唯識論》卷九）。今若專就淨土法門而言，則是指四不退（位、行、念、處）中，第四處不退（即生西方淨土者，不更退墮穢土也）所立的五種不退：一、大悲攝持不退：眾生淨土者，阿彌陀佛以大悲願力攝持之，故一生之後，不轉退菩提心也。二、佛光照觸不退：生淨土者，常照觸佛光，故一生之後，不轉退菩提心也。三、常聞法音不退：生淨土者，常聞水鳥樹林之說法音，故一生之後，不退失菩提也。四、善友同居不退：生淨土者，與彼國諸菩薩爲勝友，故內無煩惱惑業之累，外無邪魔惡緣之境，一生之後，不退菩提也。五、壽命無量不退：生淨土者，壽命無量，故一生之後，不退失菩提也。（此五種不退，詳見《淨土十疑論》）。

⑤九部法：由三藏十二部（三藏：經、律、論。十二部：長行、重頌、孤起、因緣、本事、本生、未曾有、譬喻、論議、無問自說、方廣、授記，一切佛經的內容可分爲這十二種類，故名十二部經）中，除去無問自說、方廣、授記（因小乘法淺易諳、未顯廣理、不明成佛之義），就是小乘的九部法。又，若除去因緣、譬喻、論議，就是大乘的九部（因爲菩薩大乘之人，無犯戒等，故無因緣；機根勝，故無譬喻；無徵詰問答之要，故無論議）。

⑥鵝珠：《大莊嚴論經》卷十一云：「昔有一比丘，乞食至穿珠家，立於門。時彼珠師，爲國王穿摩尼珠。爲比丘入舍取食間，鵝鳥來，含其珠。珠師還來不見珠，疑比丘而責之。比丘恐殺鵝取珠，說偈諷之，不聽；遂縛比丘，大加棒打，耳眼口鼻盡出血。時彼鵝來食血，珠師瞋，打殺鵝。比丘見而懊惱說偈曰：菩薩往昔時，捨身以救鵝，我亦作此意，捨身欲代鵝，由汝殺鵝故，心願不滿足。爾時，珠師開鵝腹視之，有珠，乃舉聲號哭，語比丘言：汝護鵝命不惜身，使我作此非法事。」（詳見大正四·P.319～P.321）

⑦草繫：《說一切有部目得迦》卷六云：「佛在室羅伐城。時，諸苾芻在跋蹉國，遊行人間，爲賊所執。賊相告曰：仁等今可淨諸苾芻。是時，賊中有一先是苾芻相近住人，告諸伴曰：何勞殺此，應以連根茅草可急縛之，令其饑渴自餓而死。時，彼群賊即以茅草縛諸苾芻，棄之而去。時，跋蹉國王名烏陀延，爲獵所出，遇到其所，告從臣曰：此是鹿、熊耶？走騎觀察，乃見苾芻。問言：仁是何類？苾芻答曰：是出家者。於何類中？是釋迦子。何爲住此？答：我被賊縛。以何物縛？曰：

生草。王曰：何不拔起？報曰：世尊爲我制其學處，若復苾芻，壞生草木，得罪（罪名省略）。王即下乘，自手解放，各施三衣。」（又，《賢愚經》卷四《大莊嚴論經》卷三（大正四·P.268～269，亦引之））

⑧海板：《大莊嚴論經》卷三云：「有諸比丘，與諸估客入海採寶。既至海中，船舫破壞。爾時，有一年少比丘，捉一枚板；上座比丘，不得板故將沒水中。于時，上座恐怖惶悸，懼爲水漂，語年少言：汝寧不憶佛所制戒，當敬上座，汝所得板，應以與我。爾時，年少即便思惟：如來世尊實有斯語，諸有利樂，應先上座。：：」（詳見大正四，P.269～P.270）

⑨涅槃羅刹乞浮囊：浮囊，是指渡海的人所攜帶免於沒溺的物品，經典中常用來譬喻爲戒法（戒體）。如《涅槃經》卷十一云：「譬如有人帶持浮囊，欲度大海。爾時，海中有一羅刹，即從其人乞索浮囊。其人聞已，即作是念：我今若與，必定沒死。答言羅刹，汝寧殺我，浮囊畀得。（畀，文_レ乙，不可）：：菩薩摩訶薩，護持禁戒，亦復如是，如彼渡人，護惜浮囊。」

原文：▲芝苑云：『夫戒體者，律部之樞要，持犯之基本，返流之源始，發行之先導。但由諸教沈隱，道理淵邃①。是以九代傳教，間出英賢，雖各逞異途，而未聞旨決。逮於有唐②，獨我祖師，窮幽盡性，反覆前古，貶黜浮僞，剖判宗旨，斟酌

義理，鼎示三宗。誠所謂會一化之教源，發群迷之慧日者也。初多宗：作無作體，二俱是色，可知。二成宗：作戒，色心爲體，亦可知。無作，以非色非心爲體者，然非色非心止是攝法之聚名，實非體狀，遂令歷世妄說非一。今依疏文，即名考體，直是密談善種；但以小宗，未即徑示，故外立名，非色非心也。故疏云：考其業體，本由心生，還熏本心，有能有用，乃云不知何目，強號非二。細詳此文，未即言善種，而曰熏心有用，密談之意，灼然可見。應知：此即考出非色非心之體耳。三圓教者；謂融會前宗，的指實義。前宗兩體，即善種子（攬本從未）③；此善種子，即前二種（攝末歸本）④是則約此圓談，任名無在。故疏云：於此一法，三宗分別。故知分別有三，體實不二。問：若言體唯一，分別有三者；則前二宗中，但有虛名，竟無實體耶？答：宗雖各計，體豈乖殊。由彼謂異，強構他名。應知：多宗計種爲色，成宗計種爲非色心，但後圓教指出前二耳。故疏云：愚人謂異，就之起著等。更以喻陳：如世美玉，或人無知，謂玉爲石；或名非石，未能顯體；後人得實，指破前二。若無玉體，何有不識！喻今三宗，相似法也。問：何因緣故，名爲善種？答：善，則是法體；種，是譬喻。謂塵沙戒法，納本藏識，續起隨行，行能牽來果，猶如穀子，投入田中，芽生苗長，結實成穗⑤，相對無差，故

得名也。』

淺釋：本文是靈芝律師稱揚道宣律祖所創業疏三宗的戒體論，是直探佛陀制戒的本懷。並且綜合三宗所說的戒體主張，以世間的美玉來比喻戒體，說明三宗所示的戒體其實是指同一個心體，只是在名稱上立名不同罷了！

靈芝律在其所著的《芝苑遺編》中，稱揚南山道宣律祖所創的戒體論，如是云：「夫（發語詞）戒體者（如來所宣說戒體的究竟義），是律部（指：所有律藏、戒學）之中樞要義；為持戒及犯戒之基本（指：判定持犯的修行標準）；是返（逆）生死流，回歸清淨佛性之源始（源頭，起點）；更是發菩提心、行菩薩道、成就無上佛果之先導（的指導原則，指：以戒為師）。但由於諸教（指：一切佛經，即十二分教）中，深沈隱匿（指：對戒體的義理深藏不明顯說出），又無作戒體的道理淵邃（深遠），沒有高超的智慧及成熟的理路，是很難從諸教中體解出來。是以（因此）九代（指：佛教傳入中國，從漢、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐，已經歷九個朝代。）以來弘傳佛教律學者，其間出現許多英明的賢者，雖各逞異途（指：個自發揮不同的見解），然而從未聽聞以三宗的宗旨來明確決斷戒體的深義。逮於有唐（直到盛唐的時候），唯獨我（靈芝律師自稱）南山道宣祖

師，窮究戒體幽遠深隱的義理，盡（歸入）於大乘究竟的心性（指：真如佛性）。這是由於道宣律祖透過自己的實修並且細心反覆地觀看思惟前人及古德的著疏，再加以貶黜（黜，音ㄉㄨˋ，貶逐，斥退，即刪定的意思）虛浮僞假的見解與主張，來剖析判決戒體的宗旨；又歷經詳細地斟酌大小二乘三藏的義理，在不導致互相混濫的情況下，鼎示三宗（指：業疏三宗所主張的戒體論，如同鼎的三足是互相支持，能確立不移）。誠所謂（實在是）融會通達了如來一代法化之律教根源，啓發群迷照破昏矇之慧日者也（慧日，比喻業疏三宗的戒體論）。

三宗的戒體論，最初薩婆多宗，主張作戒體及無作戒體，這二種戒體俱是色法，這種道理是可以了知的。

第二是成實宗的主張：在作戒體上，是以色、心二法爲戒體，這種道理亦可知。無作戒體，則以非色非心爲戒體者，然而非色非心止是（只不過是）攝法之聚名（指：將同類的法合聚在一起，在此是指心不相應行法），實非（實在沒有）辦法表達出戒體的相狀，遂（以致於）使令歷世（歷代）的學律者妄說非一（指：憑己見而判戒體應屬於何物）。現今依據道宣律祖業疏三宗的文意，即名考體（指：即從此非色非心的名稱來考究所要表達戒體的究竟義），直是（正是）密談圓教宗

所主張八識田中的善種子。但以（但因為）在小宗（指：小乘的教法不主張有第八識），未即徑示（就不能直接顯示），是故另外安立一個名，就稱為非色非心也。由此之故，在《業疏》中云：考究其受戒者所感發的無作業體，本來是由（從）心（指：第六意識的思心所）而生起的，所受到的無作戒體就含藏在第八識中，並且依此無作戒體來還熏本心（指：染淨合一的第八識），而生起有持戒的功能及有防止外境不來侵犯的力用，因為小宗不談第八識，乃云（由此就說）不知何目（不知道應該如何來安立名目），強號非二（所以只好勉強強號為非心非色也）。但仔細詳究此段文意，雖未即言（不直接說出戒體）就是第八識田中的善種子，然而曰熏心有用（指：「還熏本心，有能有用」），這密談之意，已經是灼然（灼，出ㄨㄛˊ，明白）可見了。應當知道：此即考出非色非心之體耳（這是說明非色非心的戒體主張，實際上就是指八識田中的善種子）！

第三圓教宗者（的主張）：正是所謂融會前面二宗，的確指出戒體的真實義為八識田中的善種子。前面二宗所主張的過去假色以及非色非心這兩種戒體，其實即是善種子（指：攬本從末的表達方式）；此圓教宗所主張的善種子，也即是前面二宗所說的戒體（指：攝末歸本的表達方式）；是則約（所以從）此圓教宗所具有的

圓融、圓頓、圓滿義來談，則任名無在（指：隨任各宗所主張的戒體名稱，都能夠自在圓融，沒有互相矛盾）。是故《業疏》云：於此戒體一法，三宗所看的角度不同，所以各有分別的主張；故知縱然分別主張所用的戒體名稱有三種不同的稱呼，但三宗所主張的名稱，從戒體真實義來談是不二的，也就是說沒有任何差別的。

問：假若是言戒體唯是一種，分別來說有三者；則前二宗所主張的戒體中，但有（是不是只有）虛名，竟（難道）無實體耶（嗎）？

答：前面二宗雖然各有不同的計度（主張），無作戒體豈會因計度的名稱不同就有乖殊（指：功能力用的實質作用就會變了嗎）。只不過是由於彼二宗謂（認為）是有異，所以就勉強構造其他的名稱。學律者應當知道：薩婆多宗計度善種子為過去假色，成宗則計度善種子為非色非心，但是到了後面的圓教宗，則明確指出前二宗所主張的無作戒體，即是八識田中的善種子耳（罷了）！故《業疏》云：愚人（指：前二宗）謂異，就之（指：就在無作戒體上）生起不同的計度執著等。爲了讓後人能了解三宗所說的戒體義，現在更加以譬喻來陳述說明：如同世間有一塊美玉，或有愚痴的人無知，謂（認為）這塊美玉爲石頭；或有人名（說）這並非是石頭，但也是未能顯出（說出）美玉的實體（真實的名稱）；後來有智慧的人得以

知道美玉的實體，才明確地指出名稱來破除前面二人錯誤的見解。由此可知，假若無美玉的實體，何有前面二人的不識呢！以此美玉的譬喻來說明現今業疏三宗所主張的戒體義，的確是相似法也（指：非常適合的方法）。

問：有何因緣故，要將無作戒體名爲善種子呢？

答：善，則是針對受戒領納的諸法體性，是純善無惡且不屬於無記性；種，是譬喻。也就是所謂將塵沙般的戒法，領納含藏在本藏識（第八意識）中，能相續生起持戒的隨行，經由隨行的持犯能牽引（感得）未來果；猶如世間五穀類的種子，將它投入田中，芽生苗長，結實成穗，相對無差（比喻受戒時，將所發菩提心，投入八識田中，經由持戒不犯等良善的助緣，則能生長出菩提芽苗，開起菩提花，結成菩提果，以此菩提果來滋養一切衆生，兩者在比喻上是沒有任何差別的），是故得此善種子之名也。」

註解：

- ① 淵邃：淵，見識廣博；邃，音ㄊㄨㄟˋ，深遠。
- ② 逮於有唐：逮，音ㄉㄞˋ，及；有，豐盛；逮於有唐，也就是一直到了盛唐的時候。
- ③ 攬本從末：採取善種子的戒體本義，來附合前二宗所主張的戒體義（末，本字的相

對詞，指非究竟的戒體義。

④攝末歸本：攝取前二宗所主張的戒體義，歸入戒體真正的本義（八識田中的善種子）。

⑤穗：ムメ、穀類食物的花或果實結成串就叫穗，在此是針對果實而言。

原文：△芝苑又云：『所受法體，依羯磨疏三宗分別。一者多宗：作無作戒，二體俱色。身口方便，相續善色聲，作戒體也。法入假色①，無作體也。今祖師究體，乃謂善惡業性，天眼所見，歷然可分，與中陰同，微細難知，異彼肉眼，所見粗色，故云細色②。二者成宗：作與無作，一體則異。身口業思，能造色心，作戒體也。非色非心，五義互求，了不可得，無作體也。祖師考體，即心造業，熏習有用，能起後習。心不可狀，假色以顯。所發業量，異前作戒，與心與色，兩不相應，強名二非，以為戒體。三約圓教宗明體：但以兩宗各隨所計，義說動靜，終非究竟。故跨取大乘圓成實義，點示彼體乃是梨耶藏識，隨緣流變，造成業種。能造六識，即是作戒。作成之業，梨耶所持，即號無作；所蘊業因，名善種子。業雖心造，一成已後，與餘識俱，性非對礙。復是四大所造，體有損益，天眼所見，善惡可分。是以如來隨機赴物，或說非色非心，或說為色。小機未達，計為色者，不許空宗；執非色心者，斥他有部。涅槃中：皆由不解我意，故使諍計殊途。然今所

宗，並以涅槃，終窮之說，統會異端，使歸一致。可謂體一化始終，裂後昆疑網。故業疏云：終歸大乘，故須域心於處。如斯明訓，廣在彼文。今人所受，正當成實假宗，非色非心是其法體。約圓以通，即善種也。然此所述，略知端緒。至於業理，極爲深細，自非積學，良恐茫然。摸象③紛紜，於今眾矣！」〔已上皆見芝苑遺編卷一〕

淺釋：本文是靈芝律師總結業疏三宗的戒體義，文末還說明戒體的道理極爲深奧微細，如果不用心長時間來學律，恐怕只是盲人摸象，無法完全了解戒體的真實義。

《芝苑遺編》中又云：「受戒者所納受的諸法體性（指：戒體），現在再依據羯磨疏三宗所主張的戒體義，來總結地分別說明如下：

一者多宗：主張作戒體與無作戒體，這二種戒體俱是色法。受戒時，身業禮拜與口業乞戒，這種種的方便色，是屬於相續的善色善聲，也就是所受的作戒體也。法入假色（指：白四羯磨法成就後的第二念，多宗主張過去假色存留在第六意識），就受得無作戒體也。今道宣祖師考究多宗所主張的無作戒體，乃謂（原來是指）一一般在造作了善惡業性而感得的善惡果報，由天眼所見（來看），是歷然可分（歷歷分明可見）。這種情形與中陰身的時候是相同的，因爲中陰身是微細難於了知，

是有異彼（是不同於凡夫）的肉眼所能看見的粗色（善色惡色），故云細色。

二者成宗：主張作戒體與無作戒體，這二種戒體則是有所差異的。身口二業與意業的思心所，是能夠造作生起戒體的色法與心法，這就是作戒體也。非色非心，是從色法與心法所具有的五義來互求，結果卻是了不可得，所以主張無作戒體屬於非色非心也。道宣祖師考究這種無作戒體的主張，其實即是第六意識的思心所所造的業性，這種業性能熏習第八意識，所生起的隨行有持戒不犯的功用；持戒不犯的隨行則能生起後習（指：戒行還熏戒體）。然而，心不可狀（指：能領納戒體的心是沒有形相的），必須假藉身口所造的方便色以顯發是在受戒。不過，這裡所談領納無作戒體時所發的業量，是異於前面的作戒體，因為與心與色這兩法都不相應，所以強名二非，並以此作為無作戒體的名稱。

三約圓教宗來說明戒體的究竟義（作戒體準色心二法，此處是針對無作戒體而言）：**但以**（由於）**前面兩宗各隨其本宗所計度的義理來說明動**（指：色法）、**靜**即非色非心法，終究並非佛陀所說的戒體究竟義。是故道宣律祖跨越小乘教法，採取大乘唯識宗的**圓成實義**（圓滿成就真實之義），**點示**（詳細地明示）**彼體**（指：前面二宗所主張的無作戒體），乃是**梨耶藏識**（即阿賴耶識、藏識、第八意識的異

名），隨緣（指：隨身口二業在受戒時攀緣外境所感發的作戒體）流變（能念念相續等流在八識田中變現成爲善種子），經過隨緣流變的過程造成（感得）業種（無作戒體）。具有能造作功能的前六識（指：色法與心法），即是圓教宗所說的作戒體；作戒體成就後之業性，流入梨耶藏識並且爲第八識所持（所含藏），這時即號無作戒體；至於受戒後，所蘊藏在八識中的業因是純善的，是故名爲善種子。這種善種子的業性，雖說是經由第六意識的思心所造成，然一旦生成已後，就與餘識（指四心：受、想、行、識這四陰）俱時共存；這是因爲無作性並非透過根塵相對才能生成，所以與餘識共存是不會相對妨礙的。

復（又者）實法宗主張無作戒體是四大所造（指：是身口二業所造的過去假色），在體性上就會有持犯損益，所感得的善惡果報能爲天眼所見，所感的善惡趣是可以分明了知的。是以（因此）如來隨機赴物（物，指衆生，即如來隨著不同根機的衆生而說法），或說無作戒體是非色非心法，或說無作戒體爲色法。然而小乘根機的行者，未能通達如來隨機的方便說法，計度執著無作戒體爲色者，就不許空宗（即假名宗）主張非色非心法爲無作戒體；同樣的執著非色非心者，也是排斥其他有部（即實法宗）的主張。這種情形，如來在《涅槃經》中就說到：皆是由於不

能瞭解我隨宜宣說戒體的意義，是故使令彼此諍論計著殊途（指：主張不同而有紛爭）。

然而，現今道宣律祖所立的圓教宗，並以（並且引用）《法華》、《涅槃》二經的義理，終窮（最後還是深究）於大乘之說（的經義），統會（完全會通）前面二宗所主張的異端（不同見解），使令歸於一致（即都是指善種子）。圓教宗以善種子為無作戒體的主張，可謂（可以說）是真正體會了如來一代教化的始終要義，撕裂了後昆（後代學人）修行的疑網。故《業疏》云：戒體的究竟義終歸大乘，是故行者必須域心於處（安住在大乘真實義上）。如斯（像這樣）明白的訓詞，廣在（普遍於）彼《業疏》文中。

今人（指：四分律宗傳承下的行者）所受的戒體，正當（正應當歸屬於）依《成實論》所立的假名宗，非色非心是其法體（無作戒體）。如果約圓教宗以（用來）會通，假名宗所說的非色非心，即善種子也。

然而，此處所述說的道理，也只不過能讓行者大略知道一些端緒（頭緒）。至於業理（業性的義理），是極為甚深微細的，自己若非積久（經過長久時間）用心來學律，良恐（實在恐怕）還是茫然不知戒體的究竟義。現在學律者所說出的戒體

義，就如同瞎子摸象般衆說紛紜，像這一類一知半解的學者，於今眾矣！（靈芝律師是北宋時候的祖師大德，那時候屬像法時代學律的人，大都一知半解；現在早已進入末法時代，更是江河日下，真正有心學律的人，已經寥寥無幾，何況是能專精的律師！所幸今日的台灣佛教學律的風氣漸漸普遍了，這真叫人安慰啊！）

註解：

①與②假色與細色：《濟緣記》卷十六云：「問：四分細色與多宗假色何異？答：彼對塵（假色法塵故），此論心業（細色業依心起故），故不同。」

③摸象：盲人摸象之喻也。《涅槃經》卷卅二云：「有王告一大臣，汝牽一象來示盲者。大臣受王敕，多集眾盲，以象示之。時，彼眾盲各以手觸，大王即喚眾盲各各問言：汝見象否？眾盲各言：我已見。王言：言象何物？觸其牙者，即言象形如蘿蔔根；觸其耳者，言象如箕；觸其頭者，言象如石；觸其鼻者，言象如杵；觸其腳者，言象如白；觸其脊者，言象如床；觸其腹者，言象如甕；觸其尾者，言象如繩。善男子，如彼眾盲不說象體，亦非不說。是眾相若悉非象者，離是外更無別象。善男子，王喻如來正遍知，臣喻方等《涅槃經》，象喻佛性，盲喻一切眾生無明也。」（《菩薩處胎經》卷三，亦有此譬喻。）

上文已將第四項「顯立正義」講竟。今續講第五項「先後相生」

第五項 先後相生

原文：▲資持云：『若論作戒則無先後，獨茲無作有多解釋，故須辨定。』

淺釋：本文標示出無作戒體有先後相生的情形。

《資持記》云：『假若談論作戒體則無先後相生的情形，唯獨茲（此）無作戒體有很多種解釋，是故必須辨別決定清楚。』

原文：▲事鈔云：『初解云：如牛二角，生則同時。故多論云：初一念戒，俱有二教，第二念中，唯有無教。』

資持釋云：『初同時解二。上二句舉喻；故下引證：初念俱有，可驗齊生。』

淺釋：本文先從《多論》的主張來談，作俱無作與形俱無作是同時生起的。

《行事鈔》云：『最初第一種解釋云：作俱無作跟形俱無作，就如同牛的二角，生的時候則同時生。是故《多論》云：在三羯磨法竟的初一念所形成的戒體，是俱有二教（指：圓滿具足作俱無作及形俱無作）；在第二念中，作俱無作隨著作戒體謝落了，唯有無教（即形俱無作）獨存。』

《資持記》解釋云：『最初主張二種無作同時生起的解釋，可分為二段來解

說。上二句「如牛二角，生則同時」屬於第一段，是舉出牛的二角來比喻說明。故《多論》以下是引證：說明最初一念的時候，二種無作就俱有了，由此可以驗證二種無作是一齊生起的。』

原文：△事鈔云：『後解云：前後而起。故善生云：世間之法，有因則有果。如因水鏡，則有面像。故知作戒前生，無作後起。論云作時具作無作者。此是作俱無作，並是戒因。至三法竟，其業滿足，是二戒俱圓，故云具作無作。不妨形俱無作仍後生也。亦是當一念竟時，二戒謝後，無作生也。』

資持釋云：『二前後解二，初立義中四，初句標義。故下引證。世間法者，緣構成故。因即作戒，果謂無作。如下喻顯。故下準定。論云下二釋妨。由立前後，違上論文初念俱有，故須釋之。文中分二，初牒妨。此下釋通二，初明作俱齊起。不下示形俱後生。上云仍後，在言未顯，猶恐濫同初念之時，故重遣之，云亦是等。』

【作俱無作與形俱無作之區別，參觀前立兩解名項中之表①。】

淺釋：本文從《善生經》的立場來談，作俱無作是先生，形俱無作是後起的。

《行事鈔》云：『後一種解釋云：二種無作是前後而生起的。是故《善生經》云：世間之一切法，是有因則有果的。譬如因為有水、鏡子（喻為作俱無作），則有（能夠）照出的面像（喻為形俱無作）。由此譬喻故知作俱無作戒體前生，形俱無作後起。』

至於前面第一種解釋引《薩婆多論》云：作三羯磨法時，就具有作俱無作及形俱無作者。然而，此是就作俱無作，並且也是發戒的因來談，所以必須至（等到）三法竟，其（受戒者）的業體圓滿具足了，是二戒才算俱有圓滿的相狀，是故彼時才可以云具有作俱無作及形俱無作。因此，不妨說是形俱無作仍然屬於後生也。這種的說法亦是根據受戒者，當（在）第一念竟的時候，作戒體以及作俱無作這二戒謝落之後，形俱無作就生也（獨存）。』

《資持記》解釋云：『第二是主張二種無作是前後生起的解釋，可分二段來解說。最初一段是所建立的義理，文中又可分成四點來說明。初句是標明前後生起的名義；「故善生云」以下，是引《善生經》的文來證明：因為世間法者，都是因緣和合構造而成就的緣故；經文中所提到的因，即是指作俱無作戒體；果謂（是說）形俱無作也。「如因水鏡」以下，是舉出水鏡的譬喻來顯發所立的義理；故下是準

確判定所立作俱無作是前生，形俱無作是後起的義理，是絕對沒有錯誤的。

「論云作時」以下是第二段解釋妨難的文。由於建立二種無作是前後生起的義理，違背上面《薩婆多論》在其文中主張初念俱有二種無作，是故必須加以解釋之。文中分二點來解釋，初是牒妨，提出妨難的論文，即「作時具作無作者」這一句。「此是作俱無作」以下乃解釋並疏通《多論》所妨礙的文，是屬於第二點要說明的內容：最初的内容說明在三法竟，作俱無作以及形俱無作一齊生起的情形。「不妨形俱」以下的文，目的在顯示形俱無作後生的義理；但由於上句云「仍後生也」，在言語上並未真正能顯示所要表達的主張，猶恐學者會濫解（誤解）是相同初念之時，所主張二種無作同時生起的情形，是故重新引文來遣之（解釋不是同時生起），所云的引文即「亦是當一念竟時」等文也。」

註解：

①表：弘一律師小註文中所說的表，請詳見前面第二項「立兩解名」中的第二支「并解名義」。

原文：▲資持云：『已前二解，並是古義。若準業疏，即取初解；但不明三時①，

義未盡耳。』【已上皆見事鈔記卷十六】

【此項科文亦稍繁雜。今依古義今解，各錄科表，分列於後，以備對閱。】



淺釋：本文先舉出道宣律祖的主張是同時生起的，並且以三時的說法來補充說明。

《資持記》云：『已前在前面所說的二種解釋，並是古德從經論中所主張的義理。假若是準（依據）道宣律祖在《業疏》的主張，即是採取初解同時生起。但是古德在初解的內容中，並不說明三時，所以義理未能詳盡耳，這還需要加以解釋。』

此外，弘一律師所列的科表，如文可知。在此也可以冠上支、類、端、目，作

爲科表的次第。如果在淺釋文中有「支、類、端、目」等字，那是表示分科的意思。

註解：

①三時：第一時指因時，即始登壇後；第二時指果時，即三法竟第一剎那（即初一念）；第三時指果後時，即第二剎那（第二念）。

原文：▲業疏云：『今解一時，非先後起。豈有作絕，無作方生。由本登壇，願心形限，即因成也。至後剎那，二戒俱滿。故云：作時具無作是也。』

濟緣釋云：『示今解中二，初約同時以通前三，初取前師。豈下斥後師。由下申所以二，初敘始生，願心形限，即形俱也。至下次明成就。後剎那，即三法竟第一念也。二戒滿足，即作戒與形俱無作也。』

淺釋：本文再按著前文來說明宣祖主張二種戒體同時生起的道理。

《業疏》云：『現今我（道宣律祖）所採取的解釋，是第一種同時生起的主張，並非先後生起的後一種解釋。所根據的道理在於：豈有（那有）作戒體與作俱無作這二種戒體謝絕了（指：要到三法竟第二念），形俱無作方能生起的道理。由

於本來（最初）登壇受戒的時候，所發的願心是以盡形壽作爲奉持戒法的期限，那即是形俱無作的因已經生成，只不過還沒有現起也（指：潛發），直至（一直到）後面三法竟的第一剎那，作俱無作與形俱無作這二種戒體俱（都已經）圓滿。故云：在受戒作法時，就已經同時具足作俱與形俱這二種無作戒體是也。」

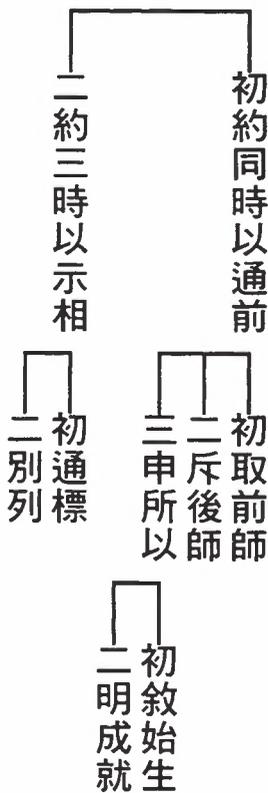
《濟緣記》解釋云：「在顯示今解這一支的文中，是可分成二類來解釋：初類是約（採取）同時生起的主張，並以義理來會通前面的初解，文又分三段來說明：初端「今解一時，非先後起」，即採取前師的主張。豈下是第二端的文，是呵斥後師的解釋有偏差。由下屬於第三端的文，是申明所以採取同時生起的道理，又可分成二目來說：最初敘述始生（指：在何時開始生成），也就是文中所說的願心形限時，即形俱無作開始生成也。至後剎那以下的文，其次說明何時才圓滿成就，也就是文中所說的後剎那時，即是指三法竟第一念也；至於二戒滿足，即是指作俱無作的戒體與形俱無作的戒體，在第一念時都已經圓滿具足也。」

原文：△業疏續云：「且約一受三時無作。初因時無作。此與作俱非乖俱體，不妨形俱因成未現。二果時無作有二。一還與作俱，同上明也。二是形俱，方爲本體，

以三法竟示現之時。三果後無作。以通形終。』

濟緣釋云：『二約三時以示相，初通標。三時者，即前多論初二兩念，但初念中取其爾前，爲因時耳。初下別列。因時有二，作俱未竟，形俱潛發，二並爲因。二果時者，即上二種，第一念時，皆究竟故。三果後者，即第二念已去，作俱隨謝，止有形俱耳。』【已上皆見業疏記卷十六】

今解



淺釋：本文繼續探討宣祖主張二種戒體同時生起的道理，還必須具備「一受三時」的深義，才可以圓滿來解釋無作戒體生起的道理。

《業疏》續云：『在今解（指：道宣律祖的解釋）這一支中，除了前文已經說明採取同時生起的道理外，本文並且約一受（一受，是指從一開始受戒到結束整個過程），是可以分成三個時段來談無作戒體的生起、圓滿、謝落、獨存等相狀，使

令採取同時生起的道理能更加圓滿。

初、因時無作：此時作戒體與作俱無作戒體都是非乖俱體（指：生起但還沒有究竟圓滿），所以不妨礙形俱無作戒體在因時生成，只不過還未現起罷了。

二、果時無作有二種情形：第一種是指還與作俱，同上明也（詳見前文所舉：至後刹那，二戒俱滿。故云作時具無作是也）。第二種是指形俱無作，方為本體（才是我們受戒所要納受的戒體），以三法竟第一刹那作為圓滿示現之時。

三、果後無作：即是指以形俱無作獨存在八識田中，時間則是通盡形壽，終其一生永存的（指：只要不具足捨戒的因緣）。

《濟緣記》解釋云：「在今解這一支的第二類，是約受戒的三時以（來）顯示戒體生起的相狀：最初一句「且約一受三時無作」，是通標（總括地標明所要解釋的文義）。句中三時者，即是道宣律祖採取前面《薩婆多論》初、二兩念的主張（詳見本項第二條原文中所舉：初一念戒，俱有二教；第二念中，唯有無教），但是在初念中取其爾前（爾前，指受戒登壇後到三法竟第一念前）的時間，來作為因時耳（罷了）！」

初因時以下的文，是各別列出三時戒體所生起乃至獨存等相狀。在第一因時有

二種相狀：作俱無作生起，但是尙未究竟圓滿；形俱無作也透過受戒者所發的願心作爲因行而生成，但是果地還沒呈現出來，只是潛發而已，這二種戒體並爲因（都是屬於因行）。

第二果時者，即是指上面二種戒體，在三法竟第一念時，皆究竟故（指：都已經究竟圓滿地示現出來了）。

第三果後者，即是指三法竟第二念已去（以後），作俱無作隨著作戒體謝落了，止有（只留下）形俱無作獨存耳，一直到命終（指：四種捨戒之一，戒體就失去了）。

此外，弘一律師所列的科表，亦可依支、類、端、目作爲表的次第來配合解說本文的內容。

上來第五項「先後相生」講解竟。

現在我們所要講解的是戒體門第一章戒體相狀的最後一科「無作多少」。在正式淺釋原文內容前，對「無作」一詞再作說明——

在《業疏》中所提出業性的論點，大多以《多論》與《成實論》來作比較。今本項舉「無作」而不名「無表」、「無教」，係道宣律祖基於《成實論》爲主來探

討業性。在《成實論》卷七云：「問曰：何法名無作？答曰：因性生罪福，睡眠、悶等，是時常生，是名無作，如經中說，若種樹園林、造井橋樑等，是人所爲福，晝夜常增長。……若無無作，則無離殺等法。……因離殺等，得生天上，若無法，云何爲因。」文中「因心生罪福，……是名無作」等語，顯示《成實論》雖兼立身、口、意三業之無作，但其中則特別強調意業的重要性。

又《成實論》卷八云：「問曰：是無作雖從身生，當有多少別不？答曰：若一切身分皆起作業因，此則集多無作，得大果報。」根據此論文，得知無作業性之功能，乃是招致未來果報的力量，甚至還可以持續存在到果報成熟之時。是故佛經常云：「假使百千劫，所作業不亡；因緣會遇時，果報還自受。」釋迦牟尼佛成佛後，尙來金槍、馬麥、頭痛等果報。所以古德說：「菩薩畏因，衆生畏果。」由此可知，身爲修行人，起心動念都得謹慎，以免造作未來不善的果報。

本項「無作多少」，即是針對種種無作的業性來探討，雖然在名稱上有所不同，但都是可以互通的。以下就開始講解。

第六項 無作多少

原文：▲業疏云：『通敘諸業①，依多論中大綱有八。』

濟緣釋云：『通敘者，總明一切作無作業：一通善惡，二通化制，三通定散，四通漏無漏；故云諸業。多論八種而非次列，但括略前後所有名相，故云大綱有八。至下判釋，亦兼餘論。』

淺釋：本文首先依據《多論》舉出無作的業性主要有八種性質。

《業疏》云：『通常敘述戒體的諸多業性，如果是依《薩婆多論》中所談到的大綱（主要的分類），一共有八種。』

《濟緣記》解釋云：『通敘者（的意思），是總括說明一切作、無作戒體的業性。由於作、無作的業性具有以下的性質：一通善惡業，二通化制教，三通定散業，四通漏無漏業；是故云諸業。雖然《多論》列出有八種作、無作的業性，然而並非就是依此為次第來排列，但是已括略（幾乎完全包括）了前後所有名相，故云大綱有八。至下（在以下的文中）所判別解釋業性的內容，亦兼引用其餘諸多的經論，並不局限在《多論》上。』

註解：

①諸業：依《多論》所歸納的大綱是有八種，若從《華嚴經·普賢行願品》所談的業則是無量無邊。如經文所云：「言懺除業障者：菩薩自念，我於過去，無始劫中，由貪瞋痴，發身口意，作諸惡業，無量無邊；若此惡業，有體相者，盡虛空界，不能容受。我今悉以清淨三業，遍於法界極微塵刹，一切諸佛菩薩眾前，誠心懺悔，後不復造，恆住淨戒。……」（經文是從業相來談，但性、相本是一體，故可相通也。）

原文：△業疏續云：『一者作俱無作：隨作善惡，起身口頃，即有業相隨作同生；作休業止，能牽於後。不由起心，任運相感，故即號曰：作俱無作。餘七例爾。』
濟緣釋云：『初示業相。作休業止，示分齊故。能牽後者，彰功力故。不下釋名義。問：既隨作有，那不由心。答：此言正示無作義也。起心屬作，業力任運，不由作故。如世樹影，可以比焉！餘下指例，下七事別，無作名義，莫不皆然。』
淺釋：以下諸文是各別說明常見的八種無作業性的相狀，首先解釋作俱無作。

《業疏》續云：『一者作俱無作：（在此不限定只有受戒時才會產生）隨著平日所作的善惡行爲，在發起身口二業造作的頃刻（的時候），即有無作的業相隨著身口的動作同時地生起；一旦身口造作休止，無作的業性也就停止了；然而，這種

無作的業性具有能牽引熏習於後（指：影響往後所造作的善惡行爲）的功能。而這種功能，是不必經由故意地起心動念，就能夠任運自如地相感（指：互相熏習而感得所造的行爲），故即號曰：作俱無作。以下其餘的七種無作例爾（也是有同樣的性質）。」

《濟緣記》解釋云：「最初一段文，是明示作、無作的業相。文中，作休業止的意思，是顯示作戒與無作戒的分齊故（指：作戒生起，作俱無作就隨作戒生起；作戒圓滿乃至謝落，作俱無作也是一樣圓滿乃至隨作戒謝落）。能牽後者，則是彰顯無作的業性所具有的功力故（指念念相續，能相互熏習的功能力用）。

「不由起心」以下的文，則是解釋作俱無作的業性名稱及意義。在此（靈芝律祖）假藉問答來說明。

問：既然無作的業性是隨著身口動作而有，那能說不由心起呢？

答：此言（「不由起心，任運相感」這二句）正是顯示無作的意義也。因爲一旦是故意地起心動念，那就屬於作戒了；至於無作業性的功能力用，則是任運生起不須經由作戒的緣故。就如同世間的樹（比喻作戒）與樹影（比喻無作戒），樹是不動的，太陽一出來，任運地就有樹影，作與無作可以依此來比喻焉！

餘七以下，是指出以此第一種作俱無作為凡例；下面繼續所談到的七種無作的業性，雖然在事項上有所差別，但是有關無作的名稱與意義上的解釋，莫不皆然（都是相同的，是不由起心，任運相感）。』

原文：△業疏續云：『二者形俱無作：如今所受善惡律儀①。必限一生，長時不絕。即有業量，隨心任運。』

濟緣釋云：『必下，示名：由本要誓，期一形故。即下，顯體：今明受體，正用前二兩門，餘皆類引。』

淺釋：第二是解釋形俱無作業性的相狀。

《業疏》續云：『二者形俱無作：如同現今所受的善惡律儀。這種形俱無作的業性，受戒者必須期限（指：發願）在他一生中，能夠長時的奉持不斷絕（指：四種捨戒方式外）。能夠這樣子的話，即有形俱無作業性的力量（指：受戒時間的長短所具的功能作用），而能隨心任運地生起。』

《濟緣記》解釋云：『「必限一生」以下這二句，是顯示形俱無作名稱的由來：是由於本來在受戒時所發的要期誓願，是期許自己在一生中能盡形壽來奉持的

緣故。「即有業量」下的文，是顯示無作戒體的功能力用：現今這裡所要說明的受體（受戒時所生起的無作戒體），正式採用的是前面這二種無作戒體所談的這兩門內容，以下其餘的六種無作，皆是依這兩門比類引出來作為證明罷了！」

註解：

① 善惡律儀：善律儀，亦名善戒，如佛教所說的五戒等；惡律儀，亦名惡戒，如屠兒、獵師、旃陀羅等輩，常行殺害，名受惡戒，持惡律儀。

原文：△業疏續云：『三者要期無作：如十大受及八分齋。要心所期，如誓而起。亦名願也。故彼論云：又此無作，亦從願生，如人發願設會施衣①，無作常生，扶助願者。』

濟緣釋云：『初釋名相。十大受即勝鬘十願②，八分齋即八戒，前引成論通自誓故。亦下，示異名。』

淺釋：第三是解釋要期無作業性的相狀。

《業疏》續云：『三者要期無作：這是從受戒者所發誓願的時間來談的。最長的要期誓願，如《勝鬘經》中勝鬘夫人於佛前所發的十大受（即十大願），每一願

都是盡未來際，直到成佛（無上菩提）。以及最短的受戒期限是一日一夜的八分齋。這種經由要心（至誠懇切的心）所期的無作業性，就能夠如受戒者本身所發的誓願而生起長短不一的期限（指：無作業性存在受戒者的時間）。這第三種要期無作，亦名願無作也。是故彼《薩婆多論》云：又此要期無作，亦從願心（力）所生。如同有人發願要設齋會、布施衣物，在還沒有做這些事之前，這種要期無作就會時常生起（指：常常想起所發的願還未成心，心裡想要趕快把它完成），也就是說：要期無作的業性，具有扶助所發的願者（願力）。』

《濟緣記》解釋：『最初一段文，是解釋名相（舉出名相來解釋要期的意思）。十大受，即勝鬘夫人所發的十願；八分齋，即八戒，雖然在前面曾引用《成實論》來證明八戒是可以通自誓來受戒，但這是指在無出衆時可以心念受戒的緣故。亦名願以下這一段文，則是顯示要期無作也有另外的異名，即名為願無作也。』

註解：

①設會施衣：從文義來看，應該是指設無遮大會，平等（即無賢聖道俗、貴賤上下的對待，一律皆可以接受布施與供養，而無遮阻的意思）行財法二施之法會也。因為這是印度國俗履行的事，所以不只限在設齋會供僧及布施（供養）僧眾三衣。

②勝鬘十願：佛在給孤獨園，波斯匿王與末利夫人致書與女勝鬘，書中稱揚佛德，勝鬘心生歡喜遙空請佛，佛即現身；勝鬘說偈歎佛，佛為授記。勝鬘見已復發十受（即十弘誓願），感得天花天音。（其十受中前五戒是攝律儀戒，除一切惡故。中四戒是攝眾生戒，度一切眾生故。最後一戒是攝善法戒，攝受正法故。菩薩戒不出此三聚，今勝鬘受此十大受，即三聚戒圓滿。）

一、世尊，我從今日乃至菩提，於諸受戒不起犯心。

二、世尊，我從今日乃至菩提，於諸尊長不起慢心。

三、世尊，我從今日乃至菩提，於諸眾生不起恚心。

四、世尊，我從今日乃至菩提，於他身色及外眾具，不起嫉心。

五、世尊，我從今日乃至菩提，於內外法不起慳心。

六、世尊，我從今日乃至菩提，不自為己受畜財物，凡有所受悉為成熟貧苦眾生。

七、世尊，我從今日乃至菩提，不自為己行四攝法，為一切眾生故，以不愛染心、無厭

足心、無罣礙心、攝受眾生。

八、世尊，我從今日乃至菩提，若見孤獨，幽繫疾病種種厄難困苦眾生，終不暫捨必欲

安隱，以義饒益令脫眾苦。

九、世尊，我從今日乃至菩提，若見捕養眾惡律儀及諸犯戒終不棄捨。……見是利故救

攝不捨。

十、世尊，我從今日乃至菩提，攝受正法終不忘失。……又見未來攝受正法菩薩摩訶薩

無量福利故受此大受。

在勝鬘誓此十大受後，在佛前總結說：「聖主世尊雖復證知，而諸有情善根微薄，或起疑網，以十弘誓難成就故；彼或長夜習不善法，受諸苦惱，為欲利益如斯眾生，今於佛前發誠實誓。」（詳見大正十一·P.672～P.673；《大寶積經》卷第一百一十九。或見大正十二·P.217《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》）

原文：△業疏續云：『四者異緣無作：如身造口業，發口無作等。』

濟緣釋云：『彼宗七支不互，故有異緣。身造口業，如現相妄語；口造身業，如深河誑殺，雖假異緣，還發本業。成論不爾，身造發身，口造發口，隨具發業，則無異緣。』

淺釋：第四是解釋異緣無作業性的相狀。

《業疏》續云：『四者異緣無作：如同以身業這種異緣（不同本業的緣，就稱為異緣）來造作口業，也能感發口業的無作業性等（等，是指其他的情形，如口造身業）。』

《濟緣記》解釋云：『由於彼薩婆多宗主張身口七支是不能夠互相具足，是故有異緣的情形。在以身業來造作口業的異緣情形，就如同現相妄語（例如有人問你

有沒有神通，你沒有但卻以身體動作表示有，雖然你沒有開口講有，也一樣構成了妄語）；至於應用口業來造作身業的異緣情形，如同深河誑殺（例如有人要涉水過河而來問你河深不深，你明知水很深卻誑騙說不深，當這個人在過河的過程中，因水深而被淹死，雖然你沒有造作身業去殺害，也一樣構成殺生的罪過）。以上的情形，雖然是假藉異緣來造作，究竟還是感發本業的無作業性。但是若依《成實論》來談，就不爾（不是這樣了）。這是由於《成實論》主張身業造作能感發身業無作，口業造作能感發口業無作，必須隨著身口二具（具，是指身口是造善惡的工具）各別感發無作的業性，因此則無異緣無作。」

原文：△業疏續云：『五者助緣無作：如無作品云：教人殺生，隨所殺時，教者獲罪，即其事也。』

濟緣釋云：『引文即是成論。彼約教人，所教行事，助成能教。文明造罪，善亦如之。』

淺釋：第五是解釋助緣無作業性的相狀。

《業疏》續云：『五者助緣無作：如《成實論·無作品》云：既使自己沒有親

自去殺生，而是教人去殺生，隨著所教的人殺生成就時，教者也是要獲得殺生的本罪，即其事也（這就是所謂的助緣無作也）。』

《濟緣記》解釋云：『所引出（無作品）這一段文，即是指《成論》的主張：彼《成實論》約（主張）被教的人，依照所教的指示來行事，是爲了幫助成就就能教的人所交代的事，所以能教者是要獲得本罪的。文中雖然只是說明造罪的情形，但事實上行善亦如之（指：教人行善，若所教的善事成就了，能教的人也有善的果報）。』

原文：▲業疏續云：『六者事在無作：論云：施物不壞，無作常隨。多云：若作僧坊及以塔像①、曠路橋井，功德常生。除三因緣：一前事毀壞、二造者命終、三起大邪見②，便善業斷。翻善例惡，可以相明。如畜鞭杖弓刀苦具，隨前事在，惡業恆續。』

濟緣釋云：『初明善業。論云即成實文。多云即多論。曠猶大也。三因緣者，初即所造事壞，二、三即能造緣滅。應有四句：初人物俱在，此句不失；二物壞人在；三物在人喪；四人物俱喪；三句並失。若爾，事壞命終，應無福報。答：下云

便善業斷，非謂永無。前業恆在，但不相續耳。翻下，次例惡業，對翻可知。』

淺釋：第六是解釋事在無作業性的相狀。

《業疏》續云：『六者事在無作：《成實論》云：當所布施的事物（專指有形相的東西）還不壞（沒有壞掉）之前，無作的業性就常隨不消失（如果從理論上來談，所以法施的經書、聽者、錄音帶等，如果內容有差錯，就糟了。反之，能引導讀者、聽者向善乃至因此修行而成就，那功德就廣大殊勝了。）在事相上，《薩婆多論》則如此地云：假若為佛門造作僧坊及以（及以，即以及）塔像、或者是從事曠路橋井（指：修路造橋提供行路的方便，鑿井取水則有益於飲水的方便），這些事相上的建築物，所生起的功德將常生（常存不滅）。除了以下這三種因緣：一、前事毀壞了；二、造者命終了；三、造者生起大邪見；便善業斷（指：過去所造的善事依然存在，只是這種善事的業性已經斷除不再生起了）。

以上僅是針對善事來談，如果是**以翻善事來比例惡事**，也是可以互相明示的了。就如同畜藏鞭杖弓刀等能令衆生苦惱的器具，隨著前事的存在，只要這些苦具不壞，一旦造作惡事則無**作業性**就會恆常存在且相續而不滅。』

《濟緣記》解釋云：『最初一段文，是說明善事的無作業性。論云，即是指出

自《成實論》的文；多云，即指《薩婆多論》所舉出的事例。曠，猶大也（本文指擴建道路）。三因緣者，最初的因緣，即是指所造的事物毀壞了；第二及第三，即指能造作的人所具有無作業性的因緣已經滅去了。如果是要詳細來解釋這三種因緣，應該具有以下四句：初句指能造的人與所造的物俱在，此句表示善惡事的無作業性不失；第二句是物壞人在；第三句是物在人喪，第四句是人物俱喪，以上後三句表示所造作的善惡事的無作業性並失（完全失去相續的功能了）。

若爾（如果是這樣的話），所造的事壞掉了或者能造的人命終了，應該就無福報了？

答：除三因緣下所云的便善業斷這一句，並非就是所謂永無功德福報了。而是指前面所造作善事的無作業性恆在（還是存在），但是不能夠再使令這種事在無作的業性相續存在耳（罷了）！

翻善以下這一段文，是其次舉例惡事也有無作的業性。是相對來說明翻善事成惡事的情形，是可知的，故不再解釋。』

註解：

①塔像：塔與佛像。至於塔的名稱與意義，在此有必要詳細說明。塔，又作塔婆、兜

婆、偷婆、浮圖等，皆是梵語窳堵波之訛略也。意義是指高積土石，以藏遺骨的建築物。在《行事鈔》卷十一，則引《雜心論》云：有舍利名塔，無者名支提塔，或名塔婆，或云偷婆，此云塚也，亦云方墳。支提云廟，廟者貌也。」

②大邪見：在唐·法藏賢首國師所著的《梵網戒疏》卷六，解釋謗三寶戒第十的制意中，約略出有十意，其第七意即是：「爲大邪見，斷善根故」。弘一律師在《梵網戒疏》上所作的眉注，則引《地論》（即《瑜伽師地論》）云：

問：「一切倒見，皆名邪見，何故世尊於業道中，但說如是誹謗之見，名爲邪見。」

答：「由此邪見，諸邪見中最爲殊勝（即指大邪見）。何以故？由此邪見，最順惡業。懷邪見者，於諸惡法，隨意所行。是故此見，遍說在彼惡業道中。當知餘見，非不邪見，自相相應。」

又《濟濤律師遺集》卷上·P.389，引經云：「愚痴之人，不識因果；妄起邪見，謗無三寶四諦。無禍無福，乃至無善無惡，亦無善惡業報，亦無今代後代眾生受生。如是之人，破善惡法，名斷善根，決定當墮無間地獄也。」

原文：△業疏續云：『七從用無作：論云：著施主衣，入無量定，更令本主得無量福。如是隨其善惡，從用皆爾。』

濟緣釋云：「引文亦即成論。入無量定即，四無量定①。隨善惡者，示通說也

②。」

淺釋：第七是解釋從用無作業性的相狀。

《業疏》續云：「七（者）從用無作：《成實論》云：譬如著用施主所供養的衣來修定，而進入無量定，除了是增進自己的修持境界外，更能使令布施供養衣的本主獲得無量福。如是隨其善惡（文義是顯示通說，所以應該包含：隨其化制、隨其定散、隨其漏無漏，《多論》所舉的八種），所感發從用無作的業性皆爾（指都會呈現善惡、化制、定散、漏無漏的業性）。

《濟緣記》解釋云：「所引的文，亦即《成實論》。入無量定，即指修行到達慈悲喜捨四無量定的境界。隨善惡者，示通說也。」

註解：

① 四無量定：《業疏濟緣記》卷十六云：「一慈無量心：能與他樂，故名爲慈；二悲無量心：能拔他苦，名悲；三喜無量心：度他得樂，生歡悅心，名喜；四捨無量心：若緣於他，無憎無愛之心，名捨。四皆遍眾生境，故名無量；禪定心中發，故名爲定。」

② 隨善惡者，示通說也：這二句所包含的義理很廣，是總結「無作多少」這一項的

文，也就是《業疏濟緣記》卷十六中所立的第三門：「通敘諸業」。因為在「通敘諸業」的文裡，談到依《多論》的主張，可以將無作業性歸納成八種：一通善惡、二通化制、三通定散、四通漏無漏。所以從第一種名為作俱無作，乃至到此處所說的第七種名為從用無作，都只是舉「善惡」來說明無作業性，其實都是通於「化制」、「定散」、「漏無漏」，因此說明：「隨善惡者，示通說也」。又，這二句的下文，是繼續解釋所舉出八種無作的業相是虛通，而且不相障礙的，弘一律師爲了方便解說，所以就將第八種隨心無作的文稍作整理，並從《業疏濟緣記》原先的次序，做了前後的對換，以利讀者容易了解。

原文：△業疏續云：『八者隨心無作：入定慧心，無作常起。成論云：出入常有，常不爲惡，善心轉勝；雖在事亂，無作不失。言隨心者，不隨定慧，隨生死心，恆有無作。』

濟緣釋云：『八中，即明定慧心中所發無作，兩宗不同，故須並出。初依多論釋。隨定慧者，入定發慧則有，出則皆無。二引成論釋。出入常有者，不局入定入道也。隨生死者，死此生彼，恆不失故。』

淺釋：第八是解釋隨心無作業性的相狀。

《業疏》續云：『八者隨心無作：《多論》主張：入定慧心，無作常起。意思是說入定發慧的時候，無作的業性就隨心常有，出定後就沒有了。《成論》則主張云：不論出定或入定，隨心無作的業性都是常有，因為常不為惡（通常都不會生起惡念），所以善心就能轉勝；雖然是在事亂當中，無作的業性也不會失去。這裡所言隨心者，並不是說一定要隨入定慧心，才有無作的業性；因為即使是隨生死心，也是恆有無作的業性。』

《濟緣記》解釋云：『在第八種無作中，即是說明針對從定慧心中所發無作的業性，因為多成兩宗有不同的主張，是故必須一並（一併）舉出。最初一段文，即是依《多論》的主張所作的解釋。隨定慧者，是說明入定發慧則有無作的業性，出定不修習觀慧的時候，則皆無隨心無作的業性。』

第二段文，則是引《成論》的主張來解釋。文中，出入常有者（的意思），是說明隨心無作的業性，並不局限於入定、入道（指：修習觀慧）也；隨生死者（的意思），是指死此生彼（在此引《涅槃經》所云作證明：「初果生殺羊家，父令殺羊，乃牽羊與刀，閉之一室，竟不肯殺，以至自盡，此由宿生道定戒力，可證隨生死心也。」又依此道定戒力所生起的無作業性，是可通善惡、化制、定散、漏無

漏)，隨心無作也是恆常存在不失故。』

原文：▲業疏云：『問：此從用業，與前作俱，有何等異？答：業相虛通，不相障礙；間雜同時，隨儀而別^①。且如持鞭常擬加苦，既無時限，即不律儀，爲形俱業。要誓常行，即名願業。口教打撲，即是異緣。前受行之，又是助業。隨動業起，即是作俱。鞭具不亡，即名事在。隨作感業，豈非從用。惡念未絕，又是心俱。故舉一緣，便通八業。餘則例準，知有無也。』

濟緣釋云：『問中。欲彰業相，故躡相濫，以爲問端。答中三，初通示。動念成業，業體皆心，故曰虛通等；警起不定，故曰間雜同時。下文且舉一緣，以明間雜。若知心念，隨緣起滅，動變不恆。則善惡邪正，或離或合，剎那萬異，何止於此哉！且下，列示。前則作俱在初，此歸第五。餘並同前，尋文自見。然下隨心，本據定慧，此云惡念未絕，乃是隨義明之。問：隨動起業與隨作感業，畢竟相濫，如何以分？答：作俱通一切，從用局事物。由局物故，或用不用，是以用時，必兼二業。故知：作俱未必有從用，從用其必兼作俱。莫非具此二心，致使業隨心發。故下，指例。上明八業，且據全具爲言，須知業理，隨念不定，故云知有無也。且

今受體，初具作俱，形俱同起；亦有要期；須師乘法，即是助緣；能牽後習，亦即隨心。若論隨行，作俱定有；互造教他，異緣助緣；衣鉢資具，事在從用；功成不滅，莫非隨心。如是類舉，多少可見。」【已上皆見業疏記卷十六】

資持云：『準此以明，或單或具，間雜不定。精窮業理，在斯文矣。』【見事鈔記卷十六】

【上來戒體中第一章戒體相狀竟。】

淺釋：本文是總結以上所列舉的八種無作是互通的，而不只是各自獨立的。

《業疏》云：『問：此第七從用無作的業性，與前面第一作俱無作的業性，有何等異（有什麼不同）？』

答：上來八種無作業性的相狀，是虛通（指：業從心起），所以是不相障礙的。至於從用無作與作俱無作等其餘七種之間的差異，只不過在於間雜同時（指：心念生起的善惡不定），於是就隨著身口儀表所造作的善惡行為而有所差別。現在姑且舉出一個譬喻來說明：

譬如：有人手持鞭子，心裡常擬（常計劃；想著）要加苦於他人；這種情形既

然是無時限（指：長時間地思惟想著），也即是不律儀（指：如同受持惡律儀），就成爲形俱無作的業性了。因爲心裡存有要期誓願來常行這種不律儀，所以即名爲願無作業性。如果自己沒親自動手，而是以口業來教人實行打撲的身業，這即是異緣無作。前面受教的那個人，真的去行之（指：打人），這又是成就了助緣無作的業性。因爲這是隨著身口動作而使業相隨動作同時生起，所以即名作俱無作。鞭子等加害衆生的器具不亡，即名事在無作。給你鞭子的人，將隨著你加害衆生的造作而感業，這豈非從用無作。再加上惡念未絕，就恆常存有無作的業性，這又是心俱（隨心）無作。

故知：隨意舉出一緣，便可以互通以上所說的八種無作業性。其餘的事緣則可以依此例子來作爲標準，就可知（推演得知）有無完全具足上述所說的八種無作的業性也。」

《濟緣記》解釋云：『《業疏》所問的文中，是欲（想要）彰顯以上所談的八種無作業性的相狀是互通的，故躡相濫（指：恐怕有人會認爲從用無作與作俱無作是互相混濫），以爲問端（用來開啓這個問題的前言）。』

在回答的文中，是可以分成三段來解說。初段是整體的通示。起心動念就構成

業性，業性的體相皆是由心生起，故曰虛通等（等，指「不相障礙；間雜同時，隨儀而別」這三句）。凡夫衆生在瞥爾間所生起的心念是夾雜種種善惡不定的，故曰間雜同時。下面的文，就姑且舉出一緣，用以說明間雜的意義。假若能了知衆生的心念是隨著因緣起滅，而且是在動變中不恆常存在；則心念所生起的善惡邪正，或者是分離的、或者是合在一起的、在剎那間就有萬種的差異，又何止於此哉（指：不止上面所舉八種如此而已）！

且如持鞭以下的文，是第二段各別列示說明。文中，「前受行之，又是助業」這二句，則是指作俱無作在初（屬第一種），此助緣無作歸第五種。其餘各句並同前面所解釋，如果有所不懂，尋文後自然可見（指：明白文義）。然而，在下文（弘一律師已移到前面了）中所談的隨心無作，在前面的文是本據定慧（指「入定慧心，無作常起」），此處則云惡念未絕，乃是隨著所舉例的事相文義理來說明之。

問：隨著身口動作所生起的業性，與隨著受用施主物造作善惡所感的業性，二者的情形畢竟是互相混濫的，應當如何以（來）區分辨別呢？

答：前者所指的作俱無作的業性是通於一切，後者從用無作的業性只是局限在

事物上。由於局限事物的緣故，所生起的情形就有或用及不用這二種，是以（所以）在使用時，必定是兼具作俱無作與從用無作這二種業性。由此故知：作俱無作未必就有從用無作的業性，從用無作其必然是兼備作俱無作的業性。莫非（那裡不是）由於具此二心（二心，指生起作俱無作與從用無作的二種業性），以致使令無作的業性能隨造作者的心念而發起。

故舉一緣以下這一段文，是指出所舉的例子是通八種無作的。雖然上面的例子是說明八種無作的業性是互通，那只是姑且根據當下那一念心能全部具足爲言（而言），須知業性在義理上，是隨念（指：善惡邪正等）不定的，故云：由此例可知有無完全具足上面所說八種無作的業性也。

談到這裡就姑且以現今所納受的戒體，來說明在整個師資授受的過程中已經完全具足以上所談的八種無作：受戒時，在最初的身業禮拜及口業乞戒就具足了作俱無作；形俱無作在三法竟的時候也同時生起了；依所受戒法的期限及個人所立的誓願，這就亦有要期無作；必須藉由授戒師來秉傳戒法，這即是助緣無作；得戒後，能牽引後習（指：戒行、隨行），這亦即隨心無作也。假若論及隨行（專指持戒這方面來說），作俱無作是一定有的；身口互造來持戒以及教他人持戒，這是屬於異

緣無作以及助緣無作；受持施主所供養的衣鉢等物作為資長道業的用具，那就是屬於事在無作與從用無作；功成不滅（指：所感發無作戒體，能任運常存），莫非隨心（指：這是必須藉由入定慧心，無作常起，這種隨心無作的功能用力才能成就）。如是類舉（指：以這種方式來推演），多少可見（就可以知道每一種事緣，到底可以具足多少種無作的業性。）」

《資持記》云：『準此以明（指：從當事人的根據以上這段文，就可以很明白了知），每一種事緣，或者單獨有一種無作的業性，或者乃至是完全具足以上所談的八種無作，必須從間雜不定（指：心念所生起的善惡邪正等）來推廣才可得知。想要精研窮究無作業性的義理者，必須在斯文（這些文義中）好好用功矣！』

上來戒體門中第一章戒體相狀已完全講竟。以下講解第二章「受隨同異」。

註解：

① 隨儀而別：「儀」，淺釋文中是解釋「身口儀表」，整句則解釋為「隨著身口儀表所造作的善惡行為而有所差別」。現在若是根據弘一律師的校訂，「儀」，應作「義」來解釋。這樣才能符合整段的文義，即「業相是虛通，彼此不互相障礙；間雜同時（指瞥爾所生起的心念是不定，有善惡邪正、或離或合等），隨著所具的「義」理（即善惡等）而有差別。」

第二章 受隨同異

原文：【受隨同異中分爲二節

一釋兩名
二辨同異】

淺釋：在受隨同異章中又可分爲二節來說明：

- 一、解釋受體與隨戒這兩種名稱的意義。
- 二、詳辨受隨中的作戒體與無作戒體的同異之處。

第一節 釋兩名

原文：▲業疏云：『問曰：何名受隨①？』

淺釋：本文標問受隨的名稱具有何種意義。

《業疏》云：『問曰：是依何種道理名爲受體與隨戒呢？』

註解：

①受隨：受，是指受戒所得的戒體。隨，則指受戒後隨順戒體，生起身、口、意三業的隨行，以保護戒體清淨無染。受體（戒體）與隨戒（隨行），彼此相互憑藉，不可須臾分離。單是受戒而不持戒，戒體就染污失去功用；單是持戒而不受戒，那只

是世間的福報。戒體與隨行互相成就，則能生定發慧，圓滿三乘聖果。（本章內容可參閱《隨機羯磨淺釋講記》頁六一九～頁六二三）。

原文：△業疏續云：『答曰：言受戒者。創發要期，緣集成具①，納法在心，名之爲受。即此受體，能防非義，故名爲戒。謂壇場起願，許欲攝持，未有行也。』
濟緣釋云：『釋受名中三，初釋受義。要期是心，緣集即境。納法在心，即心境相應。即下，次示戒義。謂下，結斷分齊。』

淺釋：本文先解答受體的意義。

《業疏》續云：『答曰：言受戒者（指：受戒所得戒體的意義），是從創發（最初發心乞戒）時所立的誓要期限，到師資等諸多因緣聚集無缺的境界下，然後經由授受儀式而成具（成就受戒，此處針對具足戒而言）；因納受戒法在心胸，故名之爲受體。即是經由此授受儀式所得的受體，具有能防非止惡的意義，是故名爲戒體。然而，謂（談到）壇場起願（指：開始登壇受戒到三法竟第二剎那之間所生起的願心（戒體）），雖然已許下得戒後，欲盡形壽攝持不犯戒，但這時候尙未有隨行生起也。』

《濟緣記》解釋云：「在解釋受戒名稱的意義中，分爲三段來說明：最初一段解釋受的意義。要期，是指戒子乞戒的心願；緣集，即相對戒師授戒等境界；納法在心，即是指心境相應（發上品心與發戒的境量能相應）。「即此受體」以下，是次段文用來顯示戒體有防非止惡的意義。「謂壇場起願」以下的文，則是結斷分齊（結束所解釋受戒的意義，並決斷隨戒在登壇受戒時還沒有生起的道理）。

註解：

①緣集成具：根據道宣律祖在《羯磨疏》卷三上的比丘受戒法中的小註文所云：「戒是生死舟航，正法根本，必須緣集；相應有違，雖受不得。」又，緣集即境的意思，道宣律祖在小註文中提出所對境有七：

一、結界成就：以結不成，羯磨無所依故。

二、有能乘法僧：以白四聖教，非法眾者，不合秉故。

三、僧數滿足：非謂頭數滿十。故，《毗尼母》云：「和尚二阿闍梨，並須如法，七僧爲證，皆清淨明曉故。」律云：「若無和尚，若十眾不滿，如不滿數中所明，皆不成就故。」

四、界內盡集和合：律云：「更無方便，得別眾羯磨故。」

五、有白四教法：《毗尼母》云：「羯磨如法故。」

六、資緣具足：律云：「若無衣鉢，若借他衣鉢，並非法故。」

七、佛法時中：《毗曇論》云：「若至法滅，一切結界、受戒，皆失沒故。」（以上白話淺釋可參考《隨機羯磨淺釋講記》頁四九三～頁四九八。）

原文：△業疏續云：『既作願已，盡形已來，隨有戒境，皆即警察、護持、無妄①毀失。與願心齊。因此所行，故名隨戒。受局淨法，兼染不成。隨通持犯，皆依受故②。』

濟緣釋云：『釋隨名中四：初敘戒義。警察即能防，護持即能持，無妄即能憶。與下，次示隨義。因下，合名。受下，雙判通局。』

淺釋：本文再來詳釋隨戒的意義。

《業疏》續云：『既然作法受戒的願心（指：戒體）已究竟圓滿，就會在盡形壽已來（得戒後到命終），隨著有犯戒的境界現前時，皆能即刻警察察覺到，而好來保護奉持令戒體無虛妄的毀壞失去。這是說明隨受戒後所生起的行為，是念念與願心相齊平等的，都是盡形受持不毀犯。因為是屬於經由此身口意三業所奉持戒法的隨行，是故名隨戒（指：隨順戒體來奉持戒法）。至於受戒時所感發的戒體，是局限清淨法，只要兼帶一點染污法都不成就受戒（不得戒）。但是在隨戒中，則

是通於持戒與犯戒的行為，因為持犯（即淨法與染法），皆依受故（指：都是依靠受戒所得戒體而言，如果沒有得到戒體，也就沒有所謂持戒跟犯戒）。」

《濟緣記》解釋云：「在解釋隨戒名稱的意義中，可分四段來說明：最初一段敘述戒體具有三種功用的意義。警察，即是具有能防的功用；護持，即是指能持的功用；無妄，即是說明能憶的功用。與願心齊以下，其次顯示隨字的意義。因此所行以下，即合名。受局淨法以下的文，雙判通局（指：受局淨法，隨通持犯。）」

註解：

①警察、護持、無妄：即指能防、能持、能憶。（詳見圓教宗一科的解釋）

②隨通持犯，皆依受故：現在根據《羯磨疏》卷三下的文來解釋：「隨有四種：一者、專精不犯隨，此隨順本受。二者、犯已能悔隨，此隨分違受，以初篇犯，懺不復本故也。三者、無心護持隨，此隨無行用，雖於境未犯，有違學教故。四者、能犯無悔隨：此隨全缺行，雖與受相違，因受有犯故。是以受後行，無問持與犯，通名說隨戒，其不依受生，相從持犯戒。」

原文：▲業疏云：『問：願行相依，猶如輪翹。持可順受，犯豈名隨。答：隨有兩種，持犯乃異，俱從受後而生。行兼善惡，皆由受故，相從目之，為隨戒也。』

濟緣釋云：『問中，難前隨中通犯。車輪鳥翅，兩不可虧①，可喻願行，必須相副。答中，順違雖異，通望本受，俱名隨戒。』

淺釋：本文在解釋前文所提到隨戒通於持戒及犯戒的道理。

《業疏》云：『問：願體（即受體、戒體）與隨行（即隨戒、戒行）兩者互相依賴幫助，猶如車子的兩輪、鳥類的兩翅，是不可以須臾分離且缺一不可的。所以好好持戒，可以稱為隨順受體，犯戒豈可名為隨順戒體呢？答：隨戒是有兩種，雖然持犯這兩種乃異（是不同形式），但俱是從受戒得到戒體後而生起。所以才說在隨行上，是兼帶善惡（指：持犯的行為），並且皆由受戒才有的緣故；由於是相從（隨順）受戒所得戒體而生來故目之（命名），所以就稱為隨戒也。』

《濟緣記》解釋云：『在道宣律祖所假設的問難中，是爲了難問前面隨戒中所談到通於持犯的理由，是有所不妥的。就好像是車的兩輪、鳥的兩翅，兩者都不可有所虧失的；所以可依此用來比喻願體（戒體）與隨行（戒行），兩者是必須互相副（符合），犯戒就如同輪翅有缺失，那裡還可以稱為隨戒呢？在回答的文中：則說明順違（即持犯）雖然有異（有所不同），但是通望本受（指：從受戒所得戒體來看），不管是持戒或犯戒，都可以俱名為隨戒。』

註解：

①車輪鳥翅，兩不可虧：本文雖然說明犯戒也叫隨戒，但不表示就不須持戒，所以提出「車輪鳥翅，兩不可虧」的最主要目的，在於鼓勵受戒後要如法持戒。因為戒行沒有虧失，戒體才能清淨無染。就好比車依著輪子而行，鳥必須靠著雙翼（兩翅）才能飛行。車和鳥，是比喻為受體；輪和翅，則比喻為隨戒。但單有受體，而沒有隨行，則持犯無分。然只有隨行，而沒有受體，則定慧不生。所以戒體是淨是染，必須從隨行的持犯來看。由此可知，受隨二戒，是相扶相成，不能須臾分離的。

原文：▲業疏云：『問：無作名者，可是戒收。隨作①乃是後時緣護，但應名善，何得名戒？答：戒是警心，始終緣具。願行成就，方便②圓德。要從始心，及終行副，皆符戒禁，順成受故。不名獨善，由境周統也。』

濟緣釋云：『問中，意以受作，可名為戒，隨作但名為善。此難受作不專戒名。答中二，初通示戒義。始終之言，通收二作及二無作，無非警心。該周法界，不容少闕，故號圓德。要下，正通來問。始心謂受作，及終行副即隨作。順受故名戒，境周故非善。』【已上皆見業疏記卷十六】

淺釋：本文說明隨行亦名隨戒的稱呼，是因為具有戒是警心（防非止惡）的功用。

《業疏》云：「問：無作名者（指：受戒與隨戒所各別具有的無作業性），可是戒收（是可以使用「戒」這個名義來稱呼）。至於受隨中的作戒業性，乃是後時緣護（是屬於得戒後，遇到犯戒的緣才能具有保護戒體的功用），這但應該只能名為善法，為何得以名為戒呢？答：戒是具有警策心不去造作惡業的意義，所以必須始終緣具（始，指最初受戒所得的戒體；終，指所生起的戒行；緣具，指戒體與戒行都具有警心的作用）。如此，願（即戒體）與戒行，互相的扶持成就，方便（才可名為）圓滿成就受隨的功德。所以，受隨中作戒的業性，是要從始心（指：受戒中的作戒業性），及終行副（指：隨戒中的作戒業性），皆必須符合戒所具有禁止造惡的功用。因為順成受故（指：隨戒中的作戒，是隨順戒體而生起的緣故），所以不名獨善（不只是善法，也兼帶具有戒的意義）。這乃是由於隨戒所緣的境量，是周遍統攝十法界一切情與非情也。」

《濟緣記》解釋云：「在問難的文中，意思是以受戒的作戒業性，是可以名為戒，然隨戒的作戒業性，但可以名為善。進一步地說，此種問難，是暗示受作不專戒名（指：隨戒中的作戒業性只能稱為善，而隨戒是依受戒而生起，所以受戒中的

作戒業性也不能名為戒。)在回答的文中，可以分二段來解答：最初融通來明示戒具有防非止惡的意義。始終之言（指：戒是警心以下這一段的意思），是通收受隨中的二種作戒以及二種無作戒的業性，無非警心（都具有戒的意義）。這是因為受戒及隨戒所緣的境界，都是該備周遍（完全遍滿）十法界，不容許有少闕（指：絕對沒有遺漏），是故號為圓滿成就戒德。要從始心以下這一段文，是正通來問（正式來解答所難問的問題）。始心，謂（指）受戒中的作戒；及終行副，即隨戒中的作戒。這二種作戒的業性，都是隨順本受（指：受戒及隨戒中無作的業性），也都具有防非止惡的功能，是故可以名為戒。又，從受戒及隨戒所緣的境界都是周偏十方法界，是故得知非善（不只是善法而已，還兼具戒的意義。）』

註解：

① 隨作：在《羯磨疏》卷三下云：「受隨二作」。這是弘一律師根據《濟緣記》的解釋來加以採錄，想深入了解的話，請自行對照原先的文句。

② 方便：在《羯磨疏》卷三下作：「方名」。《羯磨疏濟緣記》卷十六，則作「方便」，弘一律師校訂為「方名」，現在就文義而言，「方名」為正確。

以上第一節「釋兩名」講竟。以下講第二節「辨同異」。

第二節 辨同異

原文：〔辨同異中分爲二項

〕 一解二作
二解二無作〕

淺釋：在辨別受隨二種戒體同異處中，可分爲二項來說明：

- 一、解釋受隨中所各別具有的二種作戒體的名稱與意義。
- 二、解釋受隨中所各別具有的二種無作戒體的名稱與意義。今初

第一項 解二作

原文：〔解二作中分爲二支

〕 一先釋二名
二正辨同異〕

淺釋：今初解釋二種作戒體一項中，又分爲二支來解說：

- 一、先解釋二種作戒體的名稱與意義。
- 二、正式辨別二種作戒體的同異之處。今初

第一支 先釋二名

原文：▲業疏云：『何名二作？一者受中作戒：如初請師及三法未竟已前，運動方便，名之爲作。即此作時，心防過境，名之爲戒。二者隨中作戒：既受戒已，依境起行，爲護受故，名之爲隨。於境起護，順本受願，名之爲作，不作不有，要由作生；正對境持，故名戒也。』

濟緣釋云：『初總徵。一下，列釋二：初釋受作：運動名作，防過名戒。次釋隨作：起護名作，對持名戒。』【見業疏記卷十六】

淺釋：本文解釋受隨二種作戒體的名稱及意義。

《業疏》云：『何名二作（什麼叫二種作戒體呢）？一者受中作戒：如（這是指）從最初登壇受戒乞請戒師，及（到）三羯磨法未竟已前，運動（指：身業禮拜、口業乞戒等）所造作的方便色，就名之爲受戒中的作。又，即在此作法的時段中，第六意識的思心所能生起防止一切犯過境界的力量，這就名之爲戒。二者隨中作戒：既然已納受戒體已，就能依著十法界情非情的犯戒境界生起戒行，這是爲了保護受戒所得戒體的緣故，所以名之爲隨戒。又，相對於犯戒的境界，能生起防護戒體的功用，乃是隨順本來在受戒時所發的心願（指：持戒不犯），所以名之爲

作；假如犯戒的境界現前，身口意三業不造作就不有（沒有持犯的行為），持戒或者犯戒都是要經由運作三業才能生起；因此，當正面對犯戒境界現前時，能生起持守不犯的力量，故名戒也。」

《濟緣記》解釋云：「最初「何名二作」這一句，是總徵（徵，諮詢，詢問也；總徵，即總問的意思）。一者受中作戒以下，則是各別列出來解釋，可分二段來說明：最初一段解釋受戒中作戒的意義：身口二業的運動名作，產生止惡防過的力量名戒。其次解釋隨戒中作戒的意義：身口意三業能生起護持戒體不毀犯的功用，名爲作；相對犯戒境界而堅持不犯的力量，就名之爲戒。」

第二支 正辨同異

原文：▲業疏云：『就初二作，有五同四異：一者名同，俱名作戒故。二義同。俱防非境。三體同，俱以色心故。四短同，對別彰時故。五狹同，唯約善性故。』

濟緣釋云：『五同中。第四云對別彰時者，唯局色心運動之頃，不通餘時故。』

淺釋：本文接著是第二支「正辨同異」，首先解釋受隨二種作戒體有五點相同處。

《業疏》云：『就初（就前面）所說的二作（指：受戒的作戒與隨戒的作戒），

是有五點相同及四點相異的地方。首先說明五種相同的道理：

一者名同：受體與隨行中的作戒，俱同名作戒的緣故。

二義同：（名，在於詮釋自性）；義，則在於解釋差別。這裡所說的義同，是指俱有防止身口七支非境的意義（指：面對犯戒的境界時，能持戒不犯。）

三體同：受體的作戒，以及隨行的作戒，俱以色心二法爲戒體故。

四短同：短，指時間；對別彰時故（這是指受戒所領納的作戒，時間不過是在登壇白四羯磨那段短時間內；隨行的作戒，在相對境界時，不論是持戒或犯戒，也是在很短促的時間內就成就持犯的行爲。）

五狹同：唯約善性故（這是指受體與隨行的作戒，同樣是屬於善性；受戒所納的作戒是善性，對境禁止造惡隨行的作戒也是善性，是不通惡性及無記性。）

《濟緣記》解釋云：「在受隨的二種作戒所具有五點相同的道理中，第四點所云的對別彰時者，是唯獨局限在色心運動之頃（指：受體的作戒，是在受戒時，身口意三業造作的時間內所受到的；隨行中的作戒，也只是在犯戒境界現前時，身口意三業所造作的持犯行爲的時間內），因此是不通餘時故。」

【原文】：△業疏續云：『言四異者：一者總別異：受作總斷，發心遍境，普願遮防。隨作別斷，以行約境生，境通色心，不可緣盡，心所及處，方有行生；即名此行，號之隨作，以心不兩緣，境無頓現故也。二根條異：受爲行本，隨後而生，目爲末也。三懸對異：受始壇場，可即非現，但懸遮約故也。隨作對境，起治嚴防，由其觀能，不爲陵踐故也。四一多異：受作心因一品定也。隨作多品①者，以境有優劣，心有濃淡，故隨境對，起心輕重。』

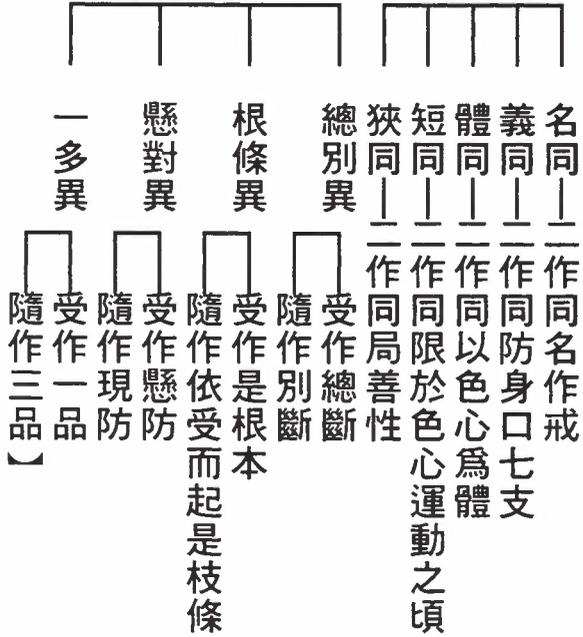
濟緣釋云：『四異，初中。受作總斷，由心起願，可遍發故。隨作別斷者，由行隨境，不容並爲故。境通色心者，色通情非情，心局有情。三中。懸是受體，對即隨行。可即非現謂未有非也。觀能，謂對治力②也。陵踐，即是毀犯。四中。受作一定，更無改故，上中下品，義不同時。』【已上皆見業疏記卷十六】

資持云：『第四云受一品者。問：多宗可爾，成宗戒得重受，那云一品定耶？答：雖開重受，三品不俱故。若爾，無作何以受分三品？答：無作非色心故，雖有三品，增爲一體。作是色心縱增三品，初後各異故無多品。』【見事鈔記卷十六】

【受隨同異章，《義鈔》有文甚簡明，今下列表中多據之。

二作有五同

二作有四異



淺釋

：本文解說受隨二種戒體有四點不同的地方。

《業疏》續云：『言四異者（說明受隨二種作戒，有四點不同的道理）——

一者總別異：總，指受體中的作戒，是總斷一切諸惡；包含從初發心受戒普遍緣念十法界情與非情境，到受戒後普願遮止防範十方三世所有一切犯戒的境界。

別，指隨行中的作戒，是各別斷除過罪（如殺生的境界現前，就以不殺生的隨行來斷除）；以（因爲）隨行是約（隨著）境界而生起，然而犯戒的境界是通於色心，犯戒的行爲是不可能緣盡（指：完全犯到一切的境緣），心所及處（指：心所想到的犯戒境界現起了），方有防止犯戒的隨行生起，即名此防非的行爲，號之隨行中的作戒，以心不兩緣（因爲現前一念心，是不能同時攀緣兩種以上不同的犯戒境界），境無頓現故也（犯戒的境界，也不能頓時現起）。

二根條異：根，即受體；條，即隨行。受體爲隨行的根本，隨行是受戒得體後而生的，因此目爲（名爲）**枝末也**，復以隨行來防護受體。

三懸對異：懸，受體；對，隨行。受體的作戒在開始登壇場時就感得了，可即非現（指：是完全沒有任何過非的），但可以懸遠地作爲未來遮止約束不造惡的緣故也。隨行中的作戒是相對犯戒的境界現起時，能生起對治力來嚴加防止；這是由於其觀能（指：對治力），能生起防範犯境而不爲陵踐故也（指：對境不犯戒）。

四一多異：受體中的作戒，**心因一品定也**（指：發上品心，即得上品戒；是視受戒當時所發的心而定，是不可能同時發上、中、下三品心）。隨行中的作戒，是屬於多品者，以（因爲）犯戒的境界有優劣，相對犯境所生起持犯的心也有濃淡，

是故隨著犯境相對時，所生起持戒或犯戒的心就有輕有重的（即指有多品）。』

《濟緣記》解釋云：「在受隨二作有四異的文，初中（第一點不同的文中），受作總斷的意思，是由於受戒者的心所發起的誓願，是可以遍發到十法界情與非情境的緣故。至於隨作別斷者（的意思），則是由於隨行是隨著犯境而生起，而犯境是不容並為故（指：不同的犯境是不容許同時生起）。境通色心者：句中的色，是通情非情境；心，則局限在有情的境界上。」

第三點相異的文中，懸是指受體中的作戒，對即是隨行中的作戒。可即非現這一句，謂（說明）受戒得作戒時的心念，是未有非也（沒有造罪的行為）。觀能，謂對治力也；陵踐，即是毀犯的意思。

第四點相異的文中，受體中的作戒是以一品來決定的，更無改故，因為上、中、下三品心，在義理上是不可能同時生起的緣故。（見下文《資持記》的解釋）

《資持記》解釋云：「在第四所云受一品者（的道理），可從以下問答得知。
問：多宗可爾（這是指多宗不主張重受，所以受體中的作戒只有一品的道理是可以說得通），但是成宗主張戒體得以重新受得，那能云從一品心來決定耶？

答：成宗雖然開緣重新受戒，但是三品不俱故（指：受體中的作戒體，是不可

能同時以上、中、下三品心來受得上、中、下三品戒體，必須以一品心來受。）

若爾（如果是這樣的話），**無作戒體何以受分三品**（指：爲什麼受戒所得的無作戒體，還要分成三品呢？）

答：因爲成宗所主張的**無作戒體是非色非心的緣故**，雖有三品戒體的名稱，但都是**增爲一體**（指：第一次受是下品戒體，第二次可增爲中品或者上品，每一次所受也都是以一品爲定）。**作戒體是色心二法，縱然能夠增爲三品，也是初後各異**（前後所受的戒體是有所差異，但還是以一品爲定），是故**無多品**。」

文末，弘一律師所列的表，相信大家已經明白了，所以不再重述。

註解：

① 隨作多品：在弘一律師引《拾毘尼義鈔》的小註文，是作隨作三品，意思是從身口七支來談持戒或犯戒的隨行。文中，就所對的境有優有劣，以及能對境的心有濃有淡，所以在持犯的隨行上就有輕有重。

② 觀能謂對治力：具有觀慧的能力，也就是所謂犯境界現前時所生起的對治力。就以婬戒爲例：當犯戒境界現前時，就可以觀身不淨、憶念佛名、起無常觀或者專憶受體等方法，來作爲對治力。自然就能止息婬欲的心念而不毀犯戒體了。

上來第一項「解二作」講竟。以下講第二項「解二無作」。

第二項 解二無作

【原文】：〔解二無作中分爲二支

┌ 一先釋二名
└ 二正辨同異】

【淺釋】：在解釋受隨的二種無作戒體中分爲二支來說明：

- 一、先解釋受隨中二種無作戒體的名稱與意義。
- 二、正式辨別受隨中這二種無作戒體的同異處。今初

第一支 先釋二名

【原文】：▲業疏云：『何名受無作耶？即是行者願於惑業斷相續意。無始妄習，隨念難隔。故對強緣①，希求業援，自發言誠，是其因也。三法之期②，動發戒業，業成志意，是其緣也。即此緣業，是行願本，名受無作。隨無作者。剎那已後，隨境對防，名作戒。作息業成，即名此業爲隨無作。』

濟緣釋云：『初受無作三，初徵。即下，次釋又二，初敘開悟。故下，次明納法。仍分因緣，二法和合，乃成受體。三法期者，即法就也。即下，三結名體。次明隨無作中。剎那後者，示分齊也。隨業依作，故重舉作，以明無作。』【見業疏

淺釋：本文先解釋受隨中二種無作的名義。

《業疏》云：『何名（什麼叫做）受戒所得的無作戒體耶？即是指受戒的行者，在登壇受戒時，願於惑業斷相續意（指：發願永斷煩惱惑業，使令不再生起五住煩惱）。然而，從無始生死以來的妄習（煩惱惑業），隨念即生起是難以隔斷。是故藉由受戒時，對著佛法僧三寶等強勝的因緣，透過希求（發心）受戒所具有斷惡功用的業性作為護援，並且當時自己所發出乞戒的言詞是非常虔誠懇切的（指：斷惡修善度眾生的誓願），這是其受戒能得戒的主因也。就在三法之期（指：初鼓令動轉、次舉集在空、後注入身心；原意請詳見註解②），動轉十法界的惡法成善法，發起了戒所具有禁制惡法的業性，業性成就正是受戒者的志意（受戒的心意），這就是其得戒的助緣也。即此緣業（緣業，是指上述所談到的主因跟助緣），是行者願體（即受體）的根本，具足以上的因緣，才能名為受戒中所得的無作戒體。

至於隨行中無作戒體者（的名義），白四羯磨法竟的第一剎那已後所生起的業性，能隨著犯戒的境界起對治防護的功用，這就名為隨行中的作戒體。這種作戒在第二剎那止息以後，無作的業性圓滿成就而獨存，即名此種業性，稱為隨行中的無

作戒體。」

《濟緣記》解釋云：「在解釋二種無作的名義中，最初說明受體中的無作文中可分三段，初小段是徵詢（詢問）什麼是受無作。「即是行者」以下的文，是次段解釋的文又可分二小段，初科是敘述行者開悟（指：想要永斷惑業）。「故對強緣」以下的文，是次小段說明藉由納受如來所制的戒法來永斷煩惱。文中，仍分（仍，屢次也，意思指必須細分）主因與助緣來說明，必須經由因與緣這二法和合，乃能成就所領受的戒體。三法期者，即是指白四羯磨法已成就也。「即此緣業」以下的文，是第三段總結名為受戒中的無作戒體。」

其次在說明隨行的無作戒體文中，剎那後者（指「剎那已後」以下的文），是顯示作與無作分齊的時間也。又因為隨行中的無作業性是依作戒體而生起，是故重舉作戒的意思，用以說明隨行中無作戒體的意義。」

註解：

- ①強緣：在本文中之所以解釋為佛法僧三寶，理由在於：佛是已經斷盡惑業的聖者，法是作為斷盡惑業的準則，僧是趣向斷盡惑業的修行人。如果依《業疏濟緣記》卷十六的解釋，即人法等境。

②三法之期：在《業疏濟緣記》卷十六的原文中，是作白四之期，是指受比丘（尼）戒時，所行的白四羯磨法，因為弘一律師是爲了使令在家眾能研習戒律，所以編輯此《在家備覽》。又在不違背疏文的原意下，改成三法之期，因爲三法含攝在家五、八戒及沙彌十戒等，以三歸依納受戒體的相狀；同時也包含具足戒以白四羯磨法來領受戒體的情形。至於三法納體的相狀，詳見前面戒法門五戒一節中的第六項「作法差別」之「臨別開導」文。

第二支 正辨同異

原文：▲業疏云：『今詳二業，初有五同。一名同：俱稱無作故，莫非是業任運而起。二義同：俱防七非故。三體同：如上三宗故。四敵對同：以受體形期，隨非防過，爲護體故，即名本體。有防非能，能實隨行；行起護本，相依持也。隨無作者，對非興治，與作齊等。此無作者，非是作俱無作也。謂起對防，即有善行，隨體並生，作用既謝，此善常在，故名此業，爲隨無作。與非敵對，故與受同。五多品同：以受可重發故，無作有強羸。隨心則濃薄，業理亦澆淳也。依多論中，受一隨多者，以彼宗中，不通重故，止約隨行通優劣也。』

濟緣釋云：『三中。指上三宗者，若實法宗二並是色，若假名宗二並非色非

心，若後圓宗二皆心種。四中有二，初明受體。據受無作有防非能，而不能自防，故假隨行。如戈矛雖利，要由持用，方陷前敵，故云相依持也。次明隨中三，初通示。此下，簡濫。謂下，顯相。準此對防，同時多業：一是本受無作；二即隨中作俱；三即隨行無作，與非敵對。五中二，初準成論明同一，初明受體。本受許重增，一體有三品①。謂初受是下，次增爲中，復增爲上。若但一增，則有二品；若本不增，亦止一品。次明隨行。如前隨過，約心各分三品，故云濃薄。業理，即無作也。依下，次引多論顯異。彼不立重受，仍自難曰：若爾，何故戒有贏不贏耶？答：此對隨行，不論受體是也。』

資持云：『四敵對同，由有本體，方起防護，即名本體能防非也。五中，受體有三品，隨體亦三也。以業隨心發，受隨二戒各具三心，故使無作各有三品。』

【見事鈔記卷十六】

淺釋：本文說明受隨二種無作戒體有五點相同的地方。

《業疏》云：『今詳釋辨明受隨中的二種無作的業體有何同異處？最初先說明有五點相同的地方。』

一、名同：在名稱上，俱同稱無作的緣故，莫非是（無不是）其無作的業性能任

運而生起，不須假藉其他的助緣。

二、義同：在義理上，同樣俱有防止身口七支所造過非的緣故。（七非，指身三：殺、盜、姪。口四：惡口、妄言、兩舌、綺語。）

三、體同：在體性上也是相同，如上述《業疏》三宗所詳戒體故。

四、敵對同：敵，指受中無作，屬所對；對，指隨中無作，是能對。以（因為）受體（受戒所得的無作戒體）是以盡形壽爲要期的，隨著所對的犯戒境界，非防過（雖然沒有防止過患的功能），但爲了保護戒體的緣故，即名受中的無作爲根本所得的無作戒體。是故，受中的無作具有防過的業性，非能（並沒有具體的功能作用），防止犯戒的功能，實際來談是在隨行；隨行所生起防止過非的功能，是爲了保護本體（即受體），所以受體與隨行，兩者是互相依持也。至於隨行中的無作戒體者，是相對犯罪的過非，能夠興起身口意三業來對治過非，這種功能是与隨行中的作戒體相齊相等的。然而，此處所談的無作戒體者，並非是指作俱無作也。這裡謂（是說）在隨行所生起對治防非功能的時候，即有持戒的善行，隨著作戒體並（同）時生起，作戒體的功用既謝（一旦謝落了），此種持戒的善行（指：形俱無作）常存在八識中，是故名此善行的業性，稱爲隨行中的無作戒體。所以說「與非

敵對，故與受同」（指：隨行中的無作體，在相對犯境時所生起持戒的功能，與受體中的無作體所具有防過的功能是同屬一件事。）

五、多品同：以（因為）在《成實論》主張受體中的無作戒體是可以重新發起的緣故，所以無作戒體就有強贏（指：上、中、下三品戒的不同）。又者，隨著受戒者所發持戒的心則有濃薄（指：上、中、下三品心的不同）；因此，所感得的無作業性之理亦有澆淳（澆、以、么，輕薄；淳、彳、乂、ㄣ，淳厚）不同也。然而，依《多論》所主張的文中來談，受體的無作戒體只有一品，隨行的無作戒體則有多品者（的道理），是以（因為）彼薩婆多宗的主張中，是不通許重受的緣故，止約（只是從）隨行（指：持戒或犯戒的行爲）上通優劣也（指：有上、中、下三品戒行的不同）。』

《濟緣記》解釋云：「（在五點相同的理由中，第一、第二是可以理解的。）第三點體同的文中，指上三宗者（指根據業疏三宗的道理）。是說明：假若是實法宗則主張受隨中的二種無作戒體並是色法；若是假名宗則受隨中的二種無作戒體並屬於非色非心法；假若是最後的圓教宗則主張受隨中的二種無作戒體皆是八識田中的善心種。」

第四敵對同的說明文中有二段文義，最初一段是說明受體的功用。根據受戒中所得的無作戒體事實上是具有防非的功能，然而自己卻不能自防，是故必須假藉持戒的隨行。譬如戈矛這二種兵器雖然非常鋒利，但是必須要由持用戈矛的人，方能攻陷打敗前敵（喻犯境），故云相依持也（指：戈矛如受中無作體，持用人如隨中無作體）。次段是說明隨行的無作戒體，文義中可分三部份來說明。最初二句「對非興治，與作齊等」是第一小段，是通示（整體說明）；「此無作者」下第二小段，是簡濫（簡別說明，以免混濫）；「謂起對防」以下是第三小段，是顯相（顯示隨中無作體的相狀）。準上文得知：此隨行所具有對防的功能，是同時具足多種無作的業性：第一種是本來所受的無作戒體；第二種即是隨行中的作戒體以及作俱無作；第三種即隨行中的無作戒體（形俱無作），（以上合計有四種業性）都是與過非互相敵對的（指：防止犯戒的本體及助緣）。

在第五點多品同的文義中，是分成二段來說明。最初一段是準《成論》來說明同屬多品的道理，又可分二小段來說明。最初說明受體中的無作戒體。因為《成實論》主張本來（最初）受戒所得的無作戒體，是開緣允許重新受戒而增為上品戒體的。所以在一種戒體中就有三品不同的名稱。也就是所謂：初受如果是下品，其次

再受就能增爲中品，復受又增爲上品（這是指次第增上的情形）。假若但單是一增，則有二品（指：增爲中品或者上品，不必依次第增上）；假若本來就不增，亦止（也就只有）原本所受那一品。其次第二小段說明隨行中的無作戒體。如同前面隨行相對犯戒過非時，約心（隨著持戒的心）各分三品，是故云濃薄。業理，即指無作戒體也。依《多論》以下的文，是次段引出《多論》的主張來顯示異處（指「受一隨多」這一句）。彼論雖不立重受，然仍自己問難曰（指「止約隨行通優劣也」這一句）：若爾（如果是這樣的話），何故戒有羸不羸耶？答：此處所談戒有羸弱或者不羸弱的情形，是相對持戒的隨行而言，並不是討論受體是也。」

《資持記》云：『第四敵對同意義，是由於有本來所受的無作戒體，方能生起隨行中的無作業性來防護犯境而不犯戒，這即名爲假藉隨行來說明本受的無作戒體能防護犯戒過非也。在第五多品同的文義中，是說明受中無作戒體有三品，隨中的無作戒體亦三品也。這是以（因爲）無作的業性能隨心而發，又能發起受隨中的二種無作戒體都各具有三心，是故使令無作戒體各有三品也。』

註解：

- ① 一體有三品：在第五多品同的文義中，受中的無作戒體，既然有上、中、下三品，

隨中的無作戒體也是有三品的。這是由於在重新受戒，重發的心與重緣的境跟作戒體的所緣有所不同的緣故。就如同在《五分律》中記載：有人在一日之中受五戒、八戒、十戒、具足戒，隨著他所得的戒體，都可以增上。譬如受五戒是下品，八戒發起中品心，乃至受具足戒發上品心來受，如是以中下品所受，可增為上品，故名「一體有三品」。

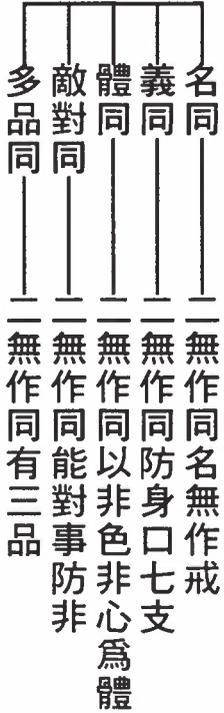
原文：△業疏續云：『次明四異。初總別異：受但虛願，欲於萬境，不造惡也；法界為量，可一念緣，豈非總發。隨約實行，非頓唯漸，故別如上。二長短異：受體形期，懸擬防故，說之為長。隨無作者，從行善生，與方便俱，心止則住，故名短也。三寬狹異：受體相續，至命終來，四心間起，本戒不失，故名寬也。隨無作者，唯局善性，防非護本；彼惡無記，不順受故，義非說有，故名狹也。四根條異：如前二作，可以除疑。』

濟緣釋云：『二中。以隨無作與作同時，故心止則住。若爾，何以前云此善常在？答：此望不復對防，前據已作不失。既不能防，則非隨戒，但名為善；不同受體終身能防，由本期故。三中。四心通三性，三心無記，行分善惡。文中受約四心，隨簡三性，上下互舉耳。四中。指前受根隨條，不殊二作故。』【已上皆見業

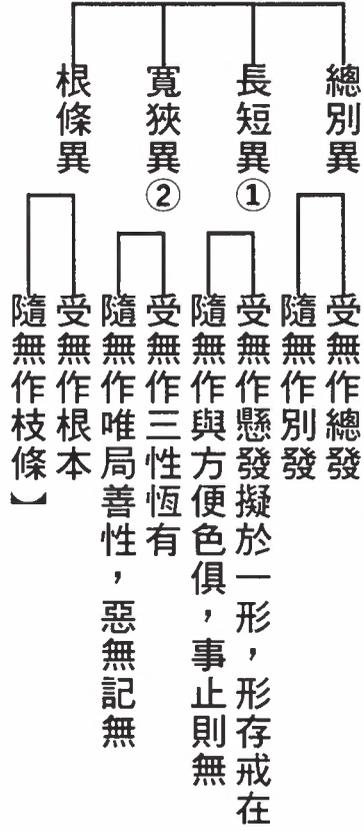
疏記卷十六

資持云：『初中。受但起心，故可總發；隨是造修，止得別發。二中。言隨無作，事止則無者，非無無作，但由隨戒。隨作防非，作謝善在，無防非能，不名隨戒，故云無耳。前疏云：此善常在，文證明矣。』【見事鈔記卷十六】

【二無作有五同】



二無作有四異



【上來戒體中第二章受隨同異竟】

淺釋：本文是接著前文再說明受隨二種無作戒體有四點不同的地方。

《業疏》續云：「其次說明受隨中的無作戒體有四點相異處的道理。

初、總別異：總，指受體；別，指隨行。受中無作戒體但有虛願（指：盡虛空、遍法界，誓斷惡、修善、度衆生的弘願），欲於情與非情萬境上，不造惡也。既然十法界的境界爲無量無邊，是可以用一念心來緣想，豈非（難道不就是）總發的意思呢？至於隨行中的無作戒體，必須約（從）實際的持犯行爲才能表現出來，這並非頓（總發）而是唯有漸（別發），故別如上（指：有別於受體的總發）。

二、長短異：受中的無作戒體是以盡形壽爲要期，具有懸擬（懸，フ，憑空著想；擬，フ，打算）預防的緣故，所以說之爲長。隨中的無作戒體者，是從行善生（指：是隨著隨行中的作戒體而生），與方便俱（指：隨中無作與方便色的作戒體同時存在），心止則住（指：隨中作戒謝落了，無作戒體也隨著謝落了），是故所停留的時間名短也。

三、寬狹異：受中的無作戒體是相續不斷絕，至到命終以來（這是從時間（豎）的方面來談），不論受、想、行、識這四心在其中間生起（這是從空間（橫）

面而言），本來所受到的作戒體是不失去的，是故名寬也。隨中的無作戒體者，唯獨局限在善性中，相對犯境時能防止一切過非，來保護本來所受的戒體。彼惡性及無記性，則不能隨順本來所受戒體的緣故，在義理上是非（是不可以）說有相續，是故名狹也。

四、根條異：受體是根本，隨行為枝條。道理如同前面所談受隨中二種作戒體，就可以除疑（指與二作情形相同，應該是不會有疑問了）。

《濟緣記》解釋云：「（在受隨二種無作業性有四異中，初異是可以理解的。）第二長短異的文義中，以（因為）隨行中的無作戒體與作戒體是同時生起及同時謝落，是故名為心止則住。」

若爾（如果是這樣子的話），何以前云（為何在前面的文中還說）此善常在（指「從行善生，與方便俱」這二句）？答：此段文義是望（針對）隨中的無作戒體隨著作戒體謝落後，就不復（不再具有）相對犯境而能產生防非的功能了。至於前面所談此善常在的意思，是根據已作不失（指：隨行中的作、無作體雖然謝落了，但在八識田中所種下的善種子是不失的）。既然隨中的無作體不能防止過非，則非隨戒，但名為善。這是不同於受中的無作戒體終身能防，是由於本來所受的要

期誓願故。

在第三寬狹異的文中，四心（受、想、行、識）是通於三性（善、惡、無記）；受、想、識這三心是屬於無記性，行則分善惡與無記。文中，受約四心（受中無作體只從四心來談），隨簡三性（隨中無作體只就三性而言），其實是上下互舉耳（指：受隨二種無作體是互相包含四心與三性，只不過上面受體舉出四心，下面的隨行舉出三性罷了）！

第四根條異的文中，指出是跟前面受體是根本，隨行為枝條，不殊二作故（指受隨中的二種無作體所具有根條異的道理，是相同與受隨中的二種作戒體的根條異）。」

《資持記》云：『初總別異的文中，受中的無作戒體但起心就算成就了，（指：受戒時以能觀之心，在所觀的十法界情非情境上生起大願心），是故可以總發；至於隨中的無作戒體只是根據戒條來造作修持，止得（只可以）各別發起。

第二長短異的文中，言隨中的無作戒體，事止則無者（指：作戒體止息了，作俱無作也隨著作戒體謝落。在此所說沒有戒體的道理），並非無形俱無作，但只是由於隨著作戒體止息下去而已。隨中作戒體所具有的防非功能，即使是作戒體謝落

了，善性還是存在不滅的。又因爲在作戒體與作俱無作謝落時並沒有犯戒的境界，所以稱爲無防非能，不名隨戒，故云無耳。前面《業疏》所云：「此善常在」，那一段文是足以證明矣！」

另外，關於弘一律師所列的表，除注解①、②外，其餘文義對照前文及本文，應當能夠了知。

上來已將戒體門中的第二章受隨同異講解竟。接著講第三章「緣境寬狹」。

註解：

- ①長短異：受中的無作戒體，身形存在戒體就在（指不捨戒的狀況下），所以時間長；隨中的無作戒體，對境興起持犯，方便色心共俱（指作、無作體同時存在），事止則無（指作、無作體止息謝落了就不存在），所以時間短。
- ②寬狹異：受中的無作戒體是三性恆有的。如同依善性持戒，正好符合無作戒體的功。但犯戒爲惡性，這時無作戒體仍然存在，就算是犯了四根本重戒中的一條，其餘的還是屬於清淨的，只不過戒體力弱，功用不強不能顯現，並非沒有戒體。又如同在熟睡或者悶絕的狀況下，這時雖然是屬於無記的情形，但無作的業性仍然存在，所以說三性恆有。隨中的無作戒體就有所不同了，唯獨局限於善性。若犯（惡），不名爲持；防護不犯，則名持戒；若無記，也不名持戒。

淺釋：上來已將「受隨同異」章講竟，在此再做綜合的解說。

「受隨同異」：受，指受戒所得戒體。「隨」，指受後隨順戒體，生起三業隨行，以護戒體清淨無染。受戒與隨戒，互相由藉，不可分離。單受戒而不持戒，體染失用；單持戒而不受戒，只是世福。體行相成，能生定慧，作出世基。

又受、隨二種戒法，「受」是壇受戒時所發誓願；「隨」行是日用行、住、坐、臥，三業對境，執持不犯，護體清潔。因為戒行無虧，戒體方得清淨。好比車依輪而行，鳥依翅而飛。車無輪不能走，輪無車不能載。車、鳥喻受體；輪、翅喻隨行。單有受體，而無隨行，則持犯無分；但有隨行，而無受體，則定慧不生。所以戒體染淨，須觀隨行持犯。受隨二戒，相扶相成，不能相離。由此戒體，生起隨行，彼此互相由藉，才能生定發慧，可斷煩惱，可了生死，成出世果。

至於第三章「緣境寬狹」的內容，在此先大略說明：此科原意是要說明所緣之境，但為何卻先說能緣之心？因境本無善惡，由心而起差別。所以心境互成緣起之義。心境相應，方能發起無作戒體；心境若不相應，無作戒體不發。第三發戒者：明其心境相應。第四防非者：依體生起隨行。此之四科相藉相連，不能分隔。以下

正式解說原文——

第三章 緣境寬狹

【原文】：〔緣境寬狹中分爲二節

一列釋
二別簡〕

【淺釋】：本章緣境寬狹是講解有關所緣境的問題，文中分爲二節來說明。

一、列出四種名稱來解釋有關所緣境的問題。

二、各別簡擇所緣境與所感發的戒體有何關係。今初

第一節 列釋

【原文】：▲事鈔云：『就中有四。一能緣心：現在相續心中緣。二所緣境：境通三世。如怨家境雖過去，得起惡心斬截死尸①；現在怨家子，有可壞義；未來諸境，可以準知。故緣三世而發戒也。三發戒：現在相續心中得。四防非者：但防過去未來非，現在無非可防。』

資持釋云：『本說所緣而分四科者。心隨境起，故先明心。心境相應，即發受體，故三明戒。戒必有用，故後明防。四義相縮，不可孤立故。初能緣心中：現在簡過未，相續簡一念。業疏云：念念雖謝，不無續起，即以此心，爲戒因本。二所

緣境中又二，初示境：如下，舉事顯相。如與己爲怨，其怨已死，即過去也；怨或有子，即現在也。孫雖未生，生必爲讎，即未來也。於此三境俱能起害。欲成淨戒，必息惡心，故所緣境遍該三世。三發戒者：問：與上能緣何異？答：前是能緣心，此即所發戒。由彼受體無可表示，還約能緣以彰所發；又前二作戒，後二無作；又三局受體，四落隨行。四防非中：現在無非者，此約對治心行，以論三世。防是預擬，不令起非。對治現前則防未非，纔失正念即落過非，故知現在無有防義。』〔見事鈔記卷十六〕

濟緣云：『三所發戒中。若論發業，通於未來，且據初得，故局現在。蓋約能緣以彰分齊也。』〔見業疏記卷十六〕

淺釋：本文列出能緣心與所緣境等四點來解釋緣境寬狹的意義。

《行事鈔》云：『就緣境寬狹的文義中，主要有四點要旨：

一、能緣心：指現在相續一念心中爲能緣的心。

二、所緣境：所緣的境界是通於三世。如同怨家仇人的境雖然已經過去了（指：怨家已死了），還是得以生起惡心來斬截死尸；對現在怨家的子女，也有可以破壞的義理存在；對於未來諸境（指：怨家的孫子等），是可以準現在所破壞事得知。

是故所緣境，是通於三世而發戒也。

三、發戒：指現在相續一念心中所發得的無作戒體。

四、防非者：但單能夠防止過去及未來的過非，現在一念並無過非可防止。」

《資持記》解釋云：「本章說明所緣境寬狹，而卻要分四科來解釋者（的道理），在於能緣的心是隨順所緣之境而生起，是故必須先說明能緣心。能緣心與所緣境相應了，即能夠感發受體，是故第三說明發戒的相狀。感發無作戒體之後，必定要有持戒的功用，是故最後說明隨行所具有防非的功能。以上四義相互繫綰（綰，又弓，聯絡貫通），不可孤立故（不可單獨說明）。

初、能緣心的文義中：現在，簡別不是過去及未來；相續，簡別不是一念，而是念念相續。是故《業疏》云：正受戒時，前念後念雖然謝落了，不無續起（指：念念相續不斷絕），即以此現前一念相續受戒的心，作為感得無作戒體的因本（根本的主因）。」

二、所緣境的文義中，又可分二段來解釋：初段明示境界是通三世的。「如怨家境」以下的文，即是舉事例來顯示境界的相狀：譬如與自己為怨（有怨仇的人），其怨家已死，即過去也；怨家或許有子女還存在，即指現在也；怨家的孫子雖然還

未出生，如果生出來必定爲讎家（讎，レ又，怨仇），即未來也。於此過去、現在、未來三境俱能生起害人之心。因此欲成就清淨無染的戒體，必須止息三世的惡心，故知發戒的所緣境是普遍該攝三世。

三、發戒者：問：與上面所談到的能緣心有何差異呢？答：前面是指能緣的心，此處即所發的戒體（形俱無作）。這是由於彼（受戒者）所受到的無作戒體是無可表示（指：戒體是非色非心法沒有辦法以事相來表達），還必須約（從）能緣的心用以（來）彰顯所發的無作戒體，究竟是屬於上、中、下那一品。又者，前面能緣心與所緣境這二種是屬於作戒的範圍；後面發戒及防非這二種，則是無作所收攝。又第三發戒，是局限受中的無作戒體；第四防非，則落於隨行中的無作戒體。

四、防非的文中：現在無非可防者（的道理），此是約（從）現前一念對治過非的心行（指：剎那剎那地生滅），以（來）討論三世。防，是預擬（指：心中事先已打算要預防），不令生起犯戒的過非。這是因爲對治現前過非的一念，則能夠防止未來所生起的過非；一旦現前一念纔失去正念，即是落入過去的過非，故知現在一念（現前一念、當下一念），無有防止過非的意義。』

《濟緣記》云：『在第三所發戒體的文中，假若是討論所發起的無作業性，那

的確是通於未來（指：盡形壽），但這裡是姑且根據最初在三羯磨法第一念所得戒體而言，是故局限現在這一念。蓋約（實在是從）能緣的心，以（來）彰顯戒體的分明齊限也！（指：有二品戒的分齊）」

註解：

①得起惡心斬截屍尸：《業疏濟緣記》卷十六據《涅槃經》而云：「如人斬截死尸，以是業緣，應墮地獄。亦如伍員鞭屍之類。」（伍子胥，春秋時楚國人，名員，父與兄均為楚平王所殺。後逃亡至吳國，輔佐吳王夫差爭霸權。曾率領吳國軍隊攻入楚國國都郢城，楚昭王逃到隨國，吳兵入郢，伍子胥求昭王既不得，乃掘楚平王墓，出其尸，鞭之三百然後已）（詳見《史記》）鞭尸，用鞭打尸首以洩怨。

第二節 別簡

原文：▲事鈔云：『然則緣境三世，得罪現在，過未二境，唯可起心，說言三世發也。若據得戒，唯在現在一念。』

資持釋云：『前簡所緣。得罪現在者，隨中持犯，必對實境故。過未唯起心者，境非對現，止可心緣故。說言者，顯非皆實故。若下，次簡所發。一念者，局三法竟一剎那時，以前明緣境通三世；發戒通相續。此須重簡，局示分齊。』

淺釋：本文是簡別持戒的所緣境是通於三世，而得戒是唯獨現在一念相續心得。

《行事鈔》云：『然則（然而在前面說到）所緣境是通於三世，但是在戒行上得罪（指：犯戒的境界）只是局限現在，因為過去及未來這二種持犯的隨行境界，是唯獨可以起心而已。依據這種能緣心的道理，故說言三世發也。假若是根據得戒來談，唯獨是在現在一念相續心得。』

《資持記》解釋云：『前面一段是簡別所緣境是通於三世。得罪現在者（的意思），是由於隨行中持戒與犯戒的行爲，必須相對現前實在境界的緣故。過去及未來的境界，唯獨能起心者，是說明過、未的境界並非相對現在的持犯境界，止（只）可以心去緣念的緣故。說言者（指：三世發的意思），顯示過去及未來的境界，並非皆是真實境界故，現前的持犯行爲，才是真實的境界。

「若據得戒」以下的文，是其次再來簡別戒體所發的時間。唯在現在一念者，是局限在三法竟的一剎那時（間）。以（因爲）在前面說明所緣的境界是通於三世；然而，在發戒的時間，則是通於現前相續一念心而得。此（指：戒體發起時間與戒行所緣境界的時間，前者局限現前一念，後者則通於三世）必須重（再一次地）簡別，局示（指：顯示兩者間）的分齊（不同的地方）。』

原文：▲事鈔云：『問：戒從三世發，唯防二世非者？答：若論受體，獨不能防，但是防具；要須行者秉持，以隨資受，方成防非。不防現在，以無非也。若無持心，便成罪業；若有正念，過則不生故也。然又以隨資受，令未非應起不起，故防未非。若無其受，隨無所生。既起惡業，名曰過非；爲護受體不令塵染，懺除往業，名防過非。』

資持釋云：『問中，緣防相並。欲顯防非，不通現在之義。答中二，先約隨行明不防現在二：初直定無非。若無等，釋無非所以。上二句，顯成過非；下二句，明即屬未非。然下，次望受體說防過未二：初明防未起非。既下，次明防過去非。』

淺釋：本文假藉問答來說明戒體只防止過去及未來這二世過非的道理。

《行事鈔》云：『問：戒體既然是從三世的所緣境界發起，爲何唯獨只能防止過去及未來這二世的過非者（是什麼道理呢）？』

答：假若論及受體的功能，單獨不能防止過非，但是（只因爲）戒體乃是防非的工具，要須（必須要）行者來秉持，並且以隨行來資助受體，方能成就防非止惡的功能。至於不防現在的理由，現前的一念是剎那剎那地生起滅去，以（因爲這樣的緣故）才說無非也。假若現前這一念是無持戒的心，便成罪業（指：戒行分止

作，當止不止、當作不作，就算犯戒，不須要等到作了犯罪行為才算犯戒；假若現前這一念心有持戒的正念，犯戒的過失則不生故也！（不生，無從生起）

然而又以持戒的隨行來資助受體，則能令未來的過非應起而不起，是故能防止未來的過非。假若無其受體（指：沒有戒體這個持犯的工具），隨行就無所生起。現在一念既然生起惡業就隨即成了過去，故名曰過去非；現在爲了保護受體不令有塵染（指：戒行有虧，戒體就有所塵染），就必須藉由現前一念心來懺除以往的惡業，故名防止過去非。」

《資持記》解釋云：「在所提出的問題中，是針對所緣之境與能防的心相並地來問，這是欲顯示戒體所具備的防非功能只局限過去非及未來非，是不通現在之義（指：防非中，不包括現在非）。

在回答的文中，可分爲二段來說明：首先約隨行來說明戒體不防現在非的道理有二小段：最初一段是從「若論受體」乃至「以無非也」，是直接判定現前一念是無非可防。「若無持心」以下等句，是解釋現前這一念無非可防所以然的道理。上二句「若無持心，便成罪業」，是顯示成爲過去非的理由；下二句「若有正念，過則不生故也」，是說明即屬於未來非的理由。

「然又以隨資受」以下的文段，是次段望（從）受體來說明戒體具有防止過去及未來非的功能，也可以分二小段：最初一小段是說明防未起非（即未來過非），「既起惡業」以下，是其次說明防止過去非的道理。」

原文：△事鈔續云：『若爾，戒必防非，非何故起？答：要須行者隨中方便，秉持制抗，方名防非。如城池弓刀，擬捍擊賊之譬。』

資持釋云：『轉難中。上明受體能防過未，欲推能防功歸隨行，故此徵之。答中二，初正示。如下，喻顯：城池弓刀喻受體，擬捍擊賊喻隨行。業疏云：戒實能防，遮斷不起。常須隨行策持臨抗，方遊塵境不為陵侵。如世弓刀深能御敵，終須執持乃陷前陣。』〔已上皆見事鈔記卷十六〕

〔上來戒體中第三章緣境寬狹竟〕

淺釋：本文說明戒體與隨行兩者關係非常密切，是不可須與相離的。

《行事鈔》續云：『若爾（如果是這樣），戒體必定能夠防非，非何故起（過非又怎麼會生起呢？）答：戒體防非的功能，要須行者透過隨行中的方便（指：正念所驅使身口的造作），秉持戒法在相對犯戒境界時運用三業給予制止抵抗，方名

防非止惡。受隨二者的關係如用城池（指：好像是以城牆及護城河）、弓刀等防護與制敵的武器裝備，來擬捍（擬用來捍衛抵抗）以擊敗盜賊之譬喻。」

《資持記》解釋云：「在輾轉問難的文中，因為上文已說明受體能防過去及未來的過非，在此欲推能防非的功能是歸於隨行，是故有此徵之（徵，詢問也）。

在回答文中可分二段，最初一段是正示（直接解釋）。「如城池弓刀」以下是第二段，以譬喻來顯示所解釋的文義：城池弓刀是譬喻受體，擬捍擊賊是譬喻隨行。是故《業疏》云：無作戒體實實在在能防非止惡，遮斷過去及未來一切的過非使令不生起，但是戒體所具防非的功能並不能顯現出來。所以常須隨行策持（指：以持戒的隨行來顯示戒體有防非的功能）來臨陣對抗犯境，方能遊於五欲的塵境中，而不為塵境所陵辱侵犯。如同世間的弓刀，深（實在是）能夠制御敵人，然而終究須要有執持的人，乃能夠攻陷前陣打敗敵人。由此可知，受隨二戒是互相憑藉，須與不可分離的。」

上來已將戒體門中第三章緣境寬狹講竟。以下講述第四章「發戒數量」。

第四章 發戒數量

原文：〔發戒數量中分爲二節

一明境遍一切
二明發戒多少〕

淺釋：在本章發戒數量中，一共分爲二節來解說。

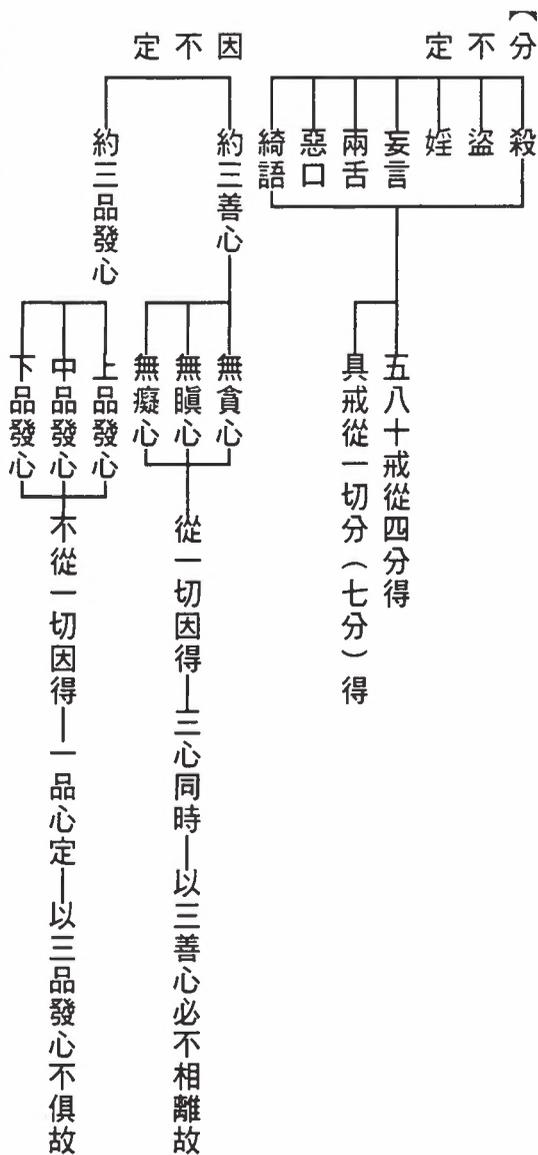
- 一、說明感發戒體的所緣境是普遍於一切衆生。
- 二、說明所感發的戒體數量究竟有多少。今初

第一節 明境遍一切①

原文：▲事鈔云：『俱舍云：戒從一切眾生得定，分因不定。何以故？不得從一種眾生得故。』

資持釋云：『初總標。學者多昧，先須略示。分即是支，謂七支業。因即戒因，謂能受心。此文欲明五、八、十具四位之戒，並遍生境，故舉支心兩相比校。謂戒支受心，有盡不盡，容可得戒，生境不遍，定不發戒。謂三戒但發四支，具戒全發七支，此明七支多少，皆是得戒，即分不定也。又若約三善，則三心同時；若約三品，則隨得一品；此明三心全闕，皆可發戒，即因不定也。獨眾生境不可不

盡，故云定也。何下，徵釋定義。不得從一種者，言必須遍也。』



是表依上段記文及下段鈔記文而立，對閱可知。」

淺釋：本文從《俱舍論》來談感發戒體的境是遍於一切情與非情境。

《行事鈔》云：『在《俱舍論》中有如是云：戒體從一切眾生得是必定的道理，只不過在分與因上有同時具足或不完全具足這種不定的情形。何以故？因為戒

體是不得單從某一種眾生得的緣故，也就是說必定要普遍從一切眾生得。」

《資持記》解釋云：「最初一段是總標。因為古來學律者多昧（指：對於感發戒體的所緣境大多不了解），所以道宣律祖在此先必須大略地顯示說明。分，即是支，也就是所謂七支業（身三：殺、盜、姪；口四：妄言、兩舌、惡口、綺語。）因，即發戒的因行，也就是所謂能受心（指：受戒時所發的三善心：無貪心、無瞋心、無癡心；三品心：上品、中品、下品）。此文是欲說明五、八、十及具足四位之戒法，並遍（是完全普遍）一切眾生境界而發起的，是故舉支、心（即分、因）兩相來作比較（較）。謂（藉此說明）四種戒法在身口七支上及能領受的因心上，不論有盡或者不盡（指：沒有完全具備），都是容許可以得到無作戒體；但如果眾生境界不能普遍的話，則必定不能感發無作戒體。

謂（這裡是說明）五、八與十這三種戒法，在《薩婆多論》中主張但（只是）發四支（殺、盜、姪、妄），具足戒則全發七支（即身三、口四），依此說明七支多（具足）少（不具足），皆是可以得到無作戒體，這即是說明分不定的道理也。又者，假若是約三善心來說明受戒的情形，則三善心是必然同時生起；假若是約三品心來受戒，則隨受戒者所發的上、中、下那一品心而得所發的那一品戒體，此是

說明三心全（指：三善心全具足）闕（指：三品心不能具足），皆可以感發無作戒體，這即是說明因不定的道理也。唯獨在眾生的境界上不可以不盡（指：必須普遍於十法界一切情與非情眾生境），是故云定也。」

「何以故」以下的文，是徵（詢問）並解釋一定要從一切眾生境得戒的意義所在。不得從一種眾生得者（的道理），是言（說明）必須普遍於一切眾生境才能感發戒體也。」

文後，弘一律師針對「分因不定」一詞，配合前、後文列出簡表，以利益後學能清楚明瞭原文所要表達「分因不定」的意義，在此就不再重述了。

註解：

① 明境遍一切：句中的「一切」，是說明感發戒體的所緣境是普遍於十法界情與非情境，以及空有二諦等相，都包括在「一切」這兩字裡。

原文：△事鈔續云：『分不定者：有人從一切分得戒，謂受比丘戒。有人從四分得，謂受所餘諸戒，即五、八、十戒也。因不定者有二義：若立無貪瞋癡爲戒生因，從一切得，以不相離故；若立上中下品意爲戒生因，則不從一切得。』

資持釋云：『二別釋二，初釋不定二，初分不定中：一切謂七分也。俱舍即有部計，謂比丘戒方得七支，是具戒故，餘三四支，以非具故。若準成宗，四戒並發七支，即皆從一切得定也。今依彼引，宗計須知。二因不定中二，先明三善：一切者，三心俱時也。若起三毒，則有單具；若起三善，必不相離故。次明三品：不從一切者，三心不俱故。』

淺釋：本文就分因不定來詳細解說。

《行事鈔》續云：『分不定者（的道理）：有人必須（在此是指《薩婆多論》的主張）從一切分（即七支具足）得戒，謂（這是指）受比丘戒（具足戒，舍比丘尼戒）的情形。有人則只要從四分（指：殺、盜、姪、妄四支）就可以得戒，謂（指）受其他所餘諸戒法，即五、八及十戒也。因不定者，有二種意義：假若建立無貪、無瞋、無癡為戒體生起的因心，則絕對從一切因心得，以（因為）三善心是同時生起，必定不相離的緣故。假若是立上、中、下三品意識為戒體生起的因心，則不從一切因心得，因為戒體是一品心定，三品心是不可能同時發起的緣故。』

《資持記》解釋云：『在第二別釋文中，可分二科來解釋。初科先解釋不定的文，又分二段來說明，初段分不定的文中：一切，謂七分也；《俱舍》，即有部計

（指《俱舍論》是屬於說一切有部的著述），謂（主張）受比丘戒方可感得身口七支，因為比丘（尼）戒是具足戒的緣故，其餘三種戒法只能感得四支，以（因為）非具足戒的緣故。假若準成宗（根據《成實論》的主張），五、八、十及具足這四種戒法，並且都能感發七支，即皆從一切得定也（指：必須具足七支才能得戒）。現今，道宣律祖依彼《俱舍論》（《薩婆多論》同屬有宗）引出論文來解說，有宗的主張計度必須了知，才不會被文義所搞迷糊。

第二段因不定的文中，又可分二小段來說明，首先說明三善心：一切者，是指三善心是俱時發起也。因為假若起貪、瞋、痴三毒時，則有單一生起或者具足三毒的情形；假若起無貪瞋痴三善心，則是同時發起，必定不相離的緣故。其次說明上、中、下三品心為戒生起的因：文中不從一切者（的道理），是因為三品心絕對不可能俱時生起的緣故。」

原文：△事鈔續云：『若不從一切眾生得，戒則無也。何以故？由遍眾生起善方得，異此不得。云何如此？惡意不死故。』

資持釋云：『二釋定中。比前分因，不從一切皆發得戒；緣境反之，故云若不

從等。何下，釋無戒所以。云下，轉釋不得之意。死，息也。』

淺釋：本文再次強調戒體的感得必須依一切眾生作為所緣境。

《行事鈔》續云：『假若不從一切眾生境得戒的話，無作戒體則無也（指：不能感得戒體）。何以故？這是由於作戒及無作戒體是普遍十法界一切情與非情眾生起善心方能得戒的緣故，異此就不得戒了。云何如此（這是什麼道理呢）？因為對十方三世一切眾生惡意不死的緣故，所以不能感得戒體。』

《資持記》解釋云：『第二科解釋戒體必定從一切眾生得的文中，是比較前科分因不定，不從一切（指：具足或不完全具足分或因的情形）皆能發得戒體；但是在所緣的眾生境則相反之，是必定要從一切眾生境得，是故云若不從等（指「若不從一切眾生得，戒則無也」）。「何以故」以下，是解釋無戒（不能得戒）所以然的道理。「云何如此」以下，則輾轉所問難的文來解釋不得戒之意，在於惡意不死；文中的死，即是指止息惡念也。』

原文：△事鈔續云：『若人不作五種分別，得木叉戒：一於某眾生，我離殺等；二於某分我持；三於某處能持；四某時能持；五某緣不持，除鬥戰事。如此受者，得

善不得戒①。」

資持釋云：『五種分別者，謂初受時，發心斷惡，於此五事，有能不能，故生取捨。初簡生類：有能不能。二簡戒支：彼宗五八，局數定故；若受一二，但得善行。成論不爾，分滿皆得。三謂國土郡縣。四即年月日時：五戒盡壽以論，八戒日夜中說，彼部時定。成宗二戒盡形半日，隨機長短。五中自釋除鬥戰者，謂遇此緣不能持故。如下，通結：準知戒善，遍不遍異耳！』〔已上皆見事鈔記卷十六〕

淺釋：本文說明具有五種分別心的人，雖然受戒卻不能得戒。

《行事鈔》續云：『假若受戒的人不作五種分別，可感得木叉戒；若有以下五種分別，則不能得戒。』

一、於某眾生，我離殺等：對於某一類衆生，我可以離開斷絕殺生等行爲，而某一類則不離殺生等行爲。

二、於某分我持：分，即指身口七支，只能受持某分，不能具足滿分受持。

三、於某處能持：指在某處能持，但在他處則不能持。

四、某時能持：指某一段時間內能持。

五、某緣不持，除鬥戰時：指在某種事緣下不能持戒，譬如在戰鬥時就不能持。

以如此五種分別來受戒者，唯獨得到善行，不能獲得戒法。」

《資持記》解釋云：『五種分別者，謂（是說明）在最初受戒時，是應該發心斷惡、修善、度眾生；然而，卻於此五事產生有能受持及不能受持的分別，是故生起取捨的分別心。』

最初第一種是簡別衆生類：有能斷殺生等（如對人類不殺）；有不能斷殺生等（如蚊蟲、毒蛇）。

第二種是簡別受戒所發的身口七支：彼薩婆多宗主張五戒及八戒，受戒者必須局限所受的戒法並且數目是一定的緣故；假若只受一、二戒的話，但得善行，不得戒法。然而《成實論》的主張就不爾（不是這樣），不論是分受或滿分受皆得戒。第三種是簡別處所：謂（指）在某國土郡縣中能持，離開那種環境處所就不能持。（如同俗人受八戒，在寺廟內則能持，家裡就難持了。）

第四種是簡別時間：即在某年月日時能持，如五戒必須盡形壽以論（來受持），八戒日夜中說（指：受持八戒時間規定是一日一夜），這是依彼薩婆多部受持時間是一定來說。但四分成實宗的主張就不同了，二戒盡形半日，隨機長短（指：隨衆生根機給予受五戒與八戒的受持時間，八戒不一定要一日夜，半日乃至盡形壽都可

以，五戒也是一樣可長可短。）

第五種是簡別事緣：文中自釋除鬥戰者，謂遇到此等事緣就不能持的緣故。

「如此受者」以下的文，是融通來總結以上所提到的五種分別：依此準知戒法與善行，就在能普遍與不能普遍一切衆生及時、處等五種有所差異耳！」

原文：▲業疏云：『夫論戒者，普遍生境，俱無害心，方成大慈行；群行之首，豈隨分學，望成大善，義不可也。』

濟緣釋云：『大慈即佛行；群行首者，即發趣義。分學者，謂持少分而不遍境，大善，即上大慈行首。』【見業疏記卷十六】

淺釋：本文說明普遍對一切衆生境生起慈悲心，是得戒體的主要條件。

《業疏》云：『夫（發語詞）！討論得戒體者（的道理），是必須普遍於十方三世法界一切情與非情衆生境上俱無害心，方能成就大慈悲行；大慈大悲爲群行之首，豈能隨分學（指：持少分戒且不普遍衆生境），而希望成就大善的大慈悲行，這在義理來說是絕對不可也。』

《濟緣記》解釋云：『大慈，即佛行；群行首者，即發起廣大的菩提心來行善

薩道，以趣向佛果菩提的意義。分學者，謂（指）僅持少分戒而且不普遍一切衆生境；大善，即指上面的大慈行是群行之首。」

原文：▲資持云：『準知得戒之心，不容毫髮之惡。高超萬善，軌導五乘。眾聖稱揚，良由於此。』【見事鈔記卷十六】

淺釋：本文結論：受戒時只要心起絲毫的惡念，就無法得戒。

《資持記》云：『準此可知在受戒時得戒之心，是不容許有一絲如毫髮般這麼微細之惡念存在。因此才說戒法所生的善行是高超於萬善，一切萬善皆由戒法而生，並且戒法能軌範引導五乘的行止。戒法之所以爲眾聖（十方諸佛菩薩賢聖衆）所稱揚讚嘆，良由於此（實在是由於此斷除一切惡念的大慈悲行所致）！』

上來第一節「明境遍一切」講竟。續講第二節「明發戒多少」。

第二節 明發戒多少

原文：▲業疏云：『初就在家士女五戒所獲多少？如多論云：五戒相者，於一切衆生可殺不可殺，乃至可欺不可欺；一切衆生，下至阿鼻，上至非想，傍及三千大千

世界①，乃至如來，有命之類，皆得四戒。以三因緣，得十二戒。并以形期，三千界內，一切酒上，咽咽三戒；以初受時，一切是酒，皆不飲故。縱使入般、酒盡，戒常成就而不失也。』

濟緣釋云：『先別列兩境二，初明情境。不可殺不可欺者，或約境強，如佛聖人等；或是境弱，如蠕動微物，不可姪妄等；或不可親，如諸天餘洲餘趣等。乃至者，須云可盜不可盜、可姪不可姪。阿鼻非想約豎論，傍及大千據橫說，小教境界齊此而已。四戒即前四支，依情境發。三因緣者單歷三毒。并下，次非情境。咽咽三戒，兼前共發十五戒。縱下，總示，境滅戒存。入般對情，酒盡即非情。』

【入般謂入般涅槃②。盜妄亦兼非情，如前發戒境量中所明。】

淺釋：本文引《多論》來說明五戒發戒的數量是無邊際的。

《業疏》云：『在說明發戒數量究竟有多少的文中，最初就在家士女（指：男女居士，即優婆塞與優婆夷）稟受五戒後，所獲得的戒法究竟有多少呢？

如《多論》云：五戒相者（指：五戒的戒法數量），先說有情境，是根據於一切眾生有可殺不可殺，乃至有可欺不可欺（乃至是包括可盜不可盜及可姪不可姪）。

文中一切眾生的範圍，下至阿鼻地獄，上至非想非非想天；傍及三千大千世界，乃至最高至尊的如來以及最微細的蠕動含靈有命之類，皆得四戒。以經歷貪瞋痴三因緣的緣故，所以就獲得十二戒。

再者，在非情境上，并且都是以盡形壽為期限。在三千大千世界內一切酒上，以貪瞋痴三毒經歷之，則咽咽結罪，故也有三戒；以（因為）在最初受戒時，要期立誓於一切是酒的境界上，皆不得飲酒的緣故。

縱使有情眾的境入般涅槃（在此是指聖者入般涅槃且包含一切凡夫眾生的死亡消失），無情的酒境界滅盡沒有了，所受的戒法恆常成就而不失也。」

《濟緣記》解釋云：『《多論》所談五戒的戒法數量，首先分別列出情與非情兩境，全文可分二段來解說。初段說明有情境：不可殺乃至不可欺者，或者是約所相對的境強，如佛、聖人等，是沒有辦法殺害及欺騙的；或是境弱，如蠕動微細生物，是不可能構成姪妄等犯戒的事；或者是不可能親近接觸的有情眾生，如諸天、餘洲、餘趣等，自然就沒有犯戒的因緣。乃至者，是說明如果要詳細列出，則必須云可盜不可盜以及可姪不可姪。文中，阿鼻地獄及非想非非想天，是約（從）豎的空間而論；傍及三千大千世界，則是依據橫的空間來說，在小乘教法的境量是以一

佛所教化的範圍爲限，所以齊此而已。（如果依圓教宗大乘的教法，則普遍於十方法界情與非情境了）。文中的四戒，即前四支（殺、盜、姪、妄），是依有情境而發起的。三因緣者，是就單一情況下所經歷的貪、瞋、痴三毒。

「并以形期」以下的文，是次段說明非情境：文中，酒歷三毒所結下咽咽三戒，兼（加上）前面十二戒，得知五戒的戒法共發十五戒。

「縱使入般」以下的文，是總結上文並明示文義，縱然情與非情這兩境都滅了，所受的戒法是常存不失的。入般，是針對有情境而言；酒盡，即指非情境。」

註解：

①三千大千世界：是佛教說明世界組織的情形。每一小世界，其形式皆同，中央有須彌山，透過大海，矗立在地輪上，地輪之下爲金輪，再下爲火輪，再下爲風輪，風輪之外便是虛空。須彌山上下皆大，中央獨小，日月即在山腰，四天王天居山腰四面，忉利天在山頂，在忉利天的上空還有六欲天的其餘四天，再上則爲色界十八天，及無色界四天。在須彌山的山根有七重金山，七重香水海環繞之；每一重海，間一重山，在第七重金山外有鹹海，鹹海之外有大鐵圍山。在鹹海四方有四大洲，即東勝身洲、南瞻部洲、西牛貨洲、北俱盧洲，叫做四天下，海洲旁各有兩中洲，數百小洲而爲眷屬。如是九山、八海、一日月、四洲、六欲天、上覆以初禪三天，

爲一小世界。集一千小世界，上覆以二禪三天，爲一小千世界。集一千小千世界，上覆以三禪三天，爲一中千世界。集一千中千世界，上覆以四禪九天，及四空天，爲一大千世界。因爲這中間有三個千的倍數，所以大千世界，又名爲三千大千世界。

②入般涅槃：即證入涅槃，亦名圓寂，也作爲聖者謝世的代名詞。（這是據弘一律師的小註原文所作的註解，其餘如文所說）。

原文：△業疏續云：『今以義推。貪等諸毒間雜不定，三單三雙一合爲七。用歷過境，約文爲五，對境爲七，就業非情，爲八爲十。且以七毒就文歷之，隨一一境得三十五戒。遍生有四，非情有一。如是類推。』

濟緣釋云：『初離七毒。三單可解；三雙者，一貪瞋、二貪癡、三瞋癡；一合，即三毒並起。用下，次歷戒二，初列位：約文五者，據列相文；對境七者，五中開婬三境；就業非情，七支外加酒爲八，開婬則爲十。且下，正歷，合數可見。』

淺釋：本文再從義理來推求五戒的發戒數量。

《業疏》續云：『現今以義理來推求五戒的發戒量究竟有多少？貪等諸毒是互相間雜不定的，有三單（貪、瞋、癡）、三雙（貪瞋、貪癡、瞋癡）、一合（貪瞋

癡），這樣一共爲七毒。另外，用來經歷犯戒的過境，約（從）五戒相的戒文爲五條，如果是相對犯戒的境界則爲七（指：姪戒中開三境，即女衆有大便道、小便道、口道）；若就身口二業的七支，外加非情的酒就成爲八；姪戒開出三境就成爲十。現在姑且以七毒來就文歷之（指：以七毒跟五戒條文相配合），隨一一境皆得三十五戒。這是指在所遍歷的有情衆生境有四，配七毒則成二十八戒；非情境有一，歷七毒則爲七戒；如是類推，在每一衆生上都具足三十五戒。」

《濟緣記》解釋云：「最初分離（析）七毒的相狀。三單，是可以理解的；三雙者，一貪瞋、二貪癡、三瞋癡；一合，即貪瞋痴三毒並起。「用歷過境」以下的文，是其次歷戒（配合五戒戒文來說明），可分二段來說明。初段列出文、境、業這三位來解釋：約文五者，是根據所列的五戒戒相的條文而言；對境七者，是在五戒中開姪戒有三境，所以就成爲七；就業非情者，指在身口七支外加非情境的酒，就成爲八；開七支中的姪，則成爲十。且下的文屬第二段，是正式歷（配合）五戒來說明。合數可見，是指有情衆生境有四，非情境有一，也就是說此處便可推知感發五戒戒體的總合數量。」

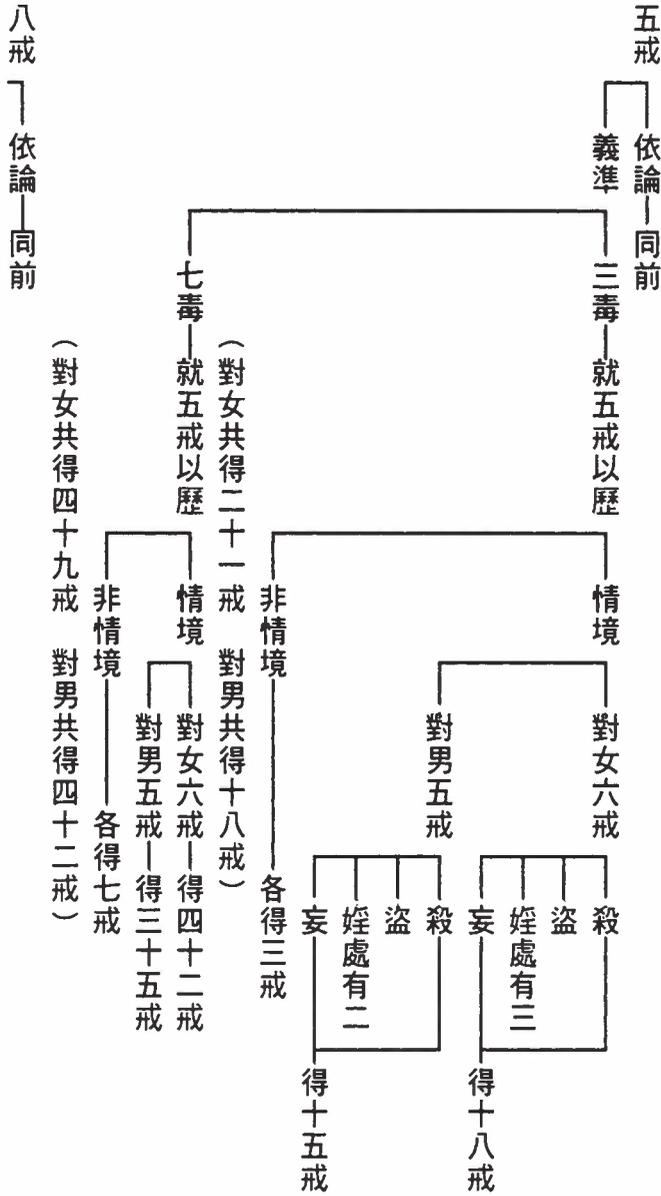
原文：▲業疏云：『二明八戒。有情同四，非情得五。以七毒歷緣，一一境上六十
三戒。』

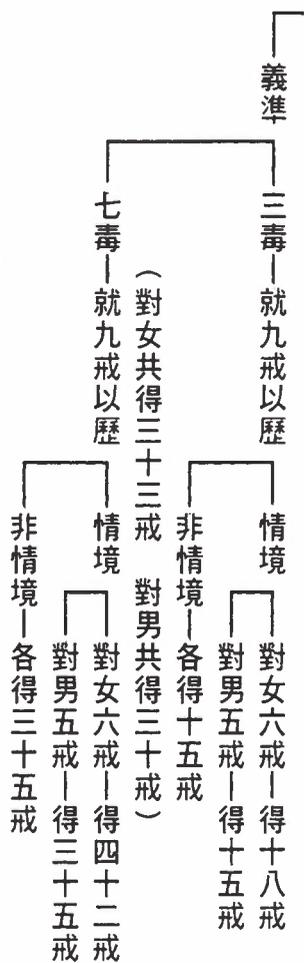
濟緣釋云：『有情同四，同上五中前四支也。非情五者，八戒實九，合數如
文。準前，對境為十一，就業非情十二、十四。』〔已上皆見業疏記卷十七〕

〔上明五戒八戒，依論與義準二數不同。今綜合疏記之文，列表附後，以資參考。八戒
鈔〕義準之文與《業疏》異。今亦綜合《鈔記》之文，列表附後，以資參考。八戒
依論無明文，今準五戒例推，並據《資持記》總數，編輯成表。



下依《事鈔》列二表。其義準中，以三毒配者，爲《事鈔》本文；以七毒配者，爲《資持記》私約準開之文。





（對女共得七十七戒 對男共得七十戒）

上列諸表，且依多宗，五、八戒唯有四支而計數。若依成宗五、八戒皆有七支，可準此例而增加其數也。

上來戒體中第四章發戒數量竟

上來宗體篇中第二門戒體竟」

淺釋：本文比照五戒發戒量來推求八戒的發戒量有多少。

《業疏》云：『二準五戒發戒量的情形來說明八戒的發戒量究竟有多少？在有情境上是相同有四戒，非情境則得五戒。以七毒歷緣（用七毒來配合八戒的九種境緣），則隨一一境上皆得六十三戒。』

《濟緣》記解釋云：『有情同四的意思，是相同上文五戒中的前面四支也。非情得五者，是因為八戒實際上九條戒文，然合數如文（指：在戒文的數量只列出八戒）。準前面五戒的文義可知：對境爲十一（指：九條戒文中加開姪戒爲三境），就業非情則十二與十四（指：身口七支外加非情境有五爲十二，再開七支中的姪爲三，則成爲十四）。』

在弘一律師的小註說明文易懂。至於所列的表，對照本文以及前文的淺釋，是應當可以了知。又者，此處所說明發戒多少，弘一律師只是就五戒、八戒來談，想瞭解具足戒的發戒數量究竟有多少的話，可以參考《隨機羯磨淺釋講記》第六三一頁。（本章內容，可參考該書頁六二七～頁六三二。）

上來已將戒體門第四章「發戒數量」講竟。也就是說把宗體篇的第二門「戒體」講解竟。以下是第三門「戒行」。

第三門 戒行

【原文】：〔戒行中分爲二章

一 正明隨行
二 因示捨戒〕

【淺釋】：戒行，一名隨行，又名隨戒。是指得戒後，相對境界生起身、口、意三業持戒的行爲。戒行一門中分爲二章來解說：

一、正式詳明隨行的意義。

二、因爲談及戒行，所以也顯示說明捨戒的意義。今初

第一章 正明隨行

【原文】：▲事鈔云：『戒行者。既受得此戒，秉之在心。必須廣修方便，檢察身口威儀之行。克志專崇，高慕前聖。持心後起，義順於前，名爲戒行。』

資持釋云：『初躡前科。必下，示行相。方便有二，即教、行也。教謂律藏，必依師學；行謂對治，唯在己修。由本興心，稟教期行，以爲受體，今還如體，而學而修。文明檢察，似偏約行，然離過對治，非學不立，廣修之語，理必兼含。檢察即心，心即行體。準業疏具三，能憶能持能防，一心三用，無非順受，方成隨

行。此謂能察，身口威儀即所察。此二句，須明成就二持，遠離兩犯。而云身口，且據粗非，約準今宗，義通三業。上云檢察，正示修行；下云慕聖，明其標志。克，猶定也。崇，重也；前聖，通目三乘已成道者。持下，結示名義。持心，即行。後起，順前示隨行義。』【見事鈔記卷三】

淺釋：本文說明戒行的意義在於檢察身、口、意三業有沒有清淨。

《行事鈔》云：『戒行者，是指既然受戒時感得此無作戒體，將戒體秉之在心。就必須廣修方便（指：修學律藏等），檢察身口威儀之行爲舉止；並且以克誠（堅定）的意志及專致崇重的心，來崇高仰慕已成道的前聖（潛在的含意：人人皆可成聖成佛，我們都可以成道的）。又者，持戒的心行是隨著受得戒體後而生起的，義理上是隨順於前面所受的戒體，這就名爲戒行。』

《資持記》解釋云：『最初一段文是躡（緊接著）前面戒體那一科的說明。「必須廣修」以下，才顯示說明戒行的相狀。文中所提到的方便是有二種意思，即教理與隨行也。教，謂律藏（說明戒文開遮持犯繁密微細）必須依師學戒（律典有云，五夏以前專心習律）。行，謂（指出）對治煩惱的戒行，唯獨在於自己相對犯境的實際修行，別人是無法代替的。再者，由於自己本來興心（發心），稟受如來

的教法，期望所生起的戒行，以為（可以用來保護）受體，所以現今還要如體（根據戒體），而來研學律典而且修持戒行。文中明（使用）檢察的語義，似偏約（好像是偏重）在戒行上，然而在遠離犯罪過處及對治現前的犯境，非學不立（指：沒有透過自己實際修學律藏的教理，在不明白開遮持犯的情形下，那麼戒行根本就無法建立起來）。由此可知，廣修之語，在義理上是必須兼含學習教理，而非只限於持戒的隨行。

文中檢察的意思，即是指能檢察的心；而這種心即是戒行的體性。現在準《業疏》的文來說明是具有以下三種性質，即能憶、能持、能防，就在這一心之中具有這三種功用；而且這三種功用，無非都是隨順受體，方能成就受戒者三業持戒的隨行。此謂（以上所說的）是屬於能檢察的心體；身口威儀，即所檢察的行止。此二句「必須廣修方便，檢察身口威儀之行」的文義，是必須詳明成就二持（止持、作持），遠離二犯（止犯、作犯）；而此處只云身口二業，是姑且根據粗重的過非（指：意業的犯罪惡念是屬於微細的過非），約準今宗（如果是依據四分假名宗）的義理是通於身口意三業。

上面所云「必須廣修方便，檢察身口威儀之行」這二句，是正示修行的相狀；

下云「克志專崇，高慕前聖」這二句文義，用於顯示說明其受戒者的目標與志向，在於成就無漏的聖果。句中的克，猶如（就是）定的意思也；崇，仰望尊重也；前聖，是通目（融通包括）在修學三乘（菩薩、緣覺、聲聞）聖道中已成道者。

「持心後起」以下這一段，是總結明示戒行的名稱及意義。持心，即是所持的戒行；後起，是指隨順前面所受的戒體來顯示隨行的名義。』

原文：▲事鈔云：『然則受是要期思願，隨是稱願修行，譬如築營宮宅。先立院牆周匝^①，即謂壇場受體也。後便隨處營構，盡於一生，謂受後隨行。』

資持釋云：『初對體辨行中二，前約法明。要期，即盡形斷惡決絕之誓；思，即緣境周遍慈愍之心，合此二心混爲一願，即受體也。稱願者，合上要思，即隨順義。譬下，次約喻顯。初營宮宅，喻求聖道。下喻受隨可知。營構，謂造立屋宇。』

淺釋：本文是相對受體來解釋隨行的意義。

《行事鈔》云：『然則（但是）受體只是要期思願，並沒有實體；隨行則是稱願（指：順著受戒時所發的思願）來實際地修行。兩者的關係，可以譬如建築營造宮殿宅院，必須先建立周圍的院牆周匝，即謂（依此譬喻）在壇場所稟受的受體

也。得戒體之後便可以在牆內隨處來營造構建房屋宅院，盡於一生安穩居住而無煩惱（以此譬喻隨行相對犯境而不犯）。這就是所謂得到受體後的隨行譬喻。」

《資持記》解釋云：「初科是相對受體來辨別解釋戒行的文中可分二段，前一段是約（從）教法來說明受隨的意義。文中的要期，即立下盡形壽要斷惡決絕之誓（指誓斷一切惡，無一惡不斷的心）；思，即相對十方法界情與非情的所緣境能生起周遍慈愍之心（指誓修一切善及誓度一切衆生的心），合此二心混爲（成爲）一願，這即是受體的意義也。稱願者（的道理），是配合上句的要期思願，也即是說明戒行有隨順受體而生起的意義。」

「譬如築營宮宅」以下的文，是次段約（以）譬喻來顯發受隨的關係。初句「築營宮宅」，是比喻受戒者希求聖道的戒行。下文以院牆與營構來比喻受隨的關係是可知的。至於營構的意思，就是所謂造立屋宇（以房屋宅院比喻隨行）。」

註解：

- ① 院牆周匝：這是屬於倒裝句，也可以寫成周匝院牆。環繞一周叫一匝。所以應該解釋作：環繞宅院四周的圍牆。

原文：△事鈔續云：『若但有受無隨，直是空願之院，不免寒露之弊。若但有隨無受，此行或隨生死，又是局狹不周，譬如無院屋宇，不免怨賊之穿窬①也。必須受隨相資，方有所至。』

資持釋云：『二互顯相須中二，初敘互闕又二，先明闕隨。寒露者，喻無善蓋覆；弊，謂困死，喻沈惡道。若下，明闕受。隨生死者，但是世善，非道基故。又局狹者，緣境不遍，惡心存故。穿窬，謂穿壁；窬，牆也。由無外院，其間房室，容彼穿窬。此明無受防約，雖修善行，還爲塵擾，喪失善根，如賊穿窬，盜竊財寶也。必下，次示相須。』

淺釋：本文舉出戒體與戒行不可互缺的比喻。

《行事鈔》續云：『若但有（如果只有）受體而無隨行，直是（只是）空願之院子，並沒有房屋可住，所以不免要遭受寒露之弊（的侵害）。若但有隨行而無受體，此隨行或者將隨著所造善行而感召三善道的生死，然這種善行又是屬於局限狹小而且不周遍的世間善法，是不能超出三界的；譬如無院牆保護的屋宇，是不免會遭受怨家及盜賊之穿窬也。根據以上的譬喻得知：每一位修行者，必須在受體與隨行互相資助下，方有所至（指：才能達到離苦得樂乃至成佛的目的地）。』

《資持》記解釋云：「在第二科互顯相須（指：受隨必須互相資助才能顯發功用）的文中可分二段，初段敘述互闕的文又分成二小段來解說，首先說明闕隨行的過失。文中寒露者（的意思），是比喻無持戒的善行來蓋覆（保護）；弊，謂困死（指：受戒後不持戒，一旦犯戒就造下三惡道的因），以此用來比喻沈淪三惡道受苦果。「若但有隨無受」以下的文，是說明闕受體的過患。文中隨生死者（的意思），是說明沒有受體的隨行，但是（只是）世間的善法，並非成就聖道基礎的緣故。又局狹者這一句的意思，是由於所緣十法界情與非情境不能普遍且三世的惡心還存在的緣故。穿窬，謂穿壁；窬，牆也；這是由於房屋無外圍的院牆來保護，其中間所居住的房室，就容易被彼怨賊穿窬而盜取我們的功德法財。以此說明無受體這種具備預防及約束保護三業的道器，雖然修善行，還是為塵擾（指：無戒則定慧不生，自然就被塵欲所困擾，而無法超越三界），導致喪失善根，如同怨賊穿窬跑進屋裡，盜竊財寶也。「必須受隨相資」以下的文，是次段明示受體與隨行互相必須資助，才能達到成就佛道的最終目的。」

註解：

①穿窬：窬，，門邊的小洞。《資持記》解釋為牆，應當是指房屋四周圍的牆壁。

穿窬謂穿壁，目的在於偷取財寶；文中的財寶，是比喻修行者的功德法財。

原文：▲事鈔云：『問：今受具戒，招生樂果，爲受爲隨？』

資持釋云：『問中。上明相須，其功一等，招生感果必有親疏，故須顯示。』

淺釋：本文提出招感未來果報的因緣是什麼？

《行事鈔》云：『問：現今稟受具足戒（在此處可包含五、八及十戒等），對於招感來生苦樂果報最主要的因緣，到底爲受體呢？還是爲隨行呢？』

《資持記》解釋云：『在假設的問題中，是針對上文所說明受隨互相必須資助，所以其（受隨）的功能是一律相等的。然而在招來生所感得苦樂果報必定是有親疏（指：主因及助緣），是故必須施設問答來顯示義理的所在。』

原文：△事鈔續云：『答：受是助緣，未有行功。必須因隨，對境防擬，以此隨行，至得聖果，不親受體。故知：一受已後，盡壽已來，方便正念，護本所受，流入行心，三善爲體，則明戒行隨相可修。若但有受無隨行者，反爲戒欺，流入苦海；不如不受，無戒可違。是故行者，明須善識，業性灼然，非爲濫述。』

資持釋云：『答中二。初對顯親疏二：上二句，明受疏也；必下，明隨親也。以壇場初受，頓起虛願，對境防約，漸修實行，行即成因，因能感果。故業疏云：故偏就行能起後習，不約虛願來招樂果。然受隨二法義必相須，但望牽生功有強弱。隨雖感果，全自受生；受雖虛願，終爲隨本。是則懸防發行，則受勝隨微，起習招生，則隨強受弱。教文用與，學者宜知。故下二，別彰行相又三：初成隨之相。一受等者，舉始終也。方便者，對治智也；正念者，攝妄緣也。護本受者，隨順義也。入行心者，即示二持成業處也。三善體者，明業性也。則明等者，示必修也。以知感果，功在隨中，則知徒受不持無益矣！若下，明無隨之失。爲戒欺者，功業深重，犯致大罪故。不如不受者，激勵之切，非抑退也。是下，結誥。行者之言，通囑末代也。令善識者，誠精學也。一須識教，教有開制；二須識行，行有順違；三須識業，業有善惡；四須識果，果有苦樂。必明此四，始可攝修。業性等者，如向所明順持、違犯、善惡、因果，皆如業理，非妄抑揚，令生信故。灼，明也。』【已上皆見事鈔記卷十六】

淺釋：

本文接著回答前文所問，答覆招感來世果報是以隨行爲主因，受體作助緣。

《行事鈔》續云：『答：受體只是招感來生果報的助緣，因爲它未有相對犯境

能實行持戒的功能。必須假藉修因中的隨行，在相對現前的犯境生起防擬（指：用心防止外境的侵犯），以此隨行（指：持戒不犯）的功德，至得（達到成就）三乘聖果乃至無上佛果，絕對不親受體（指：不是以受體作爲主因）。

是故行者應當知道：一旦受戒已後，盡形壽已來，要以方便正念，來保護本來所受的戒體；將所具有的清淨三業流入行蘊這個心識，並且以無貪、無瞋、無癡這三善心作爲隨行的體性，是則以此來說明戒行是隨相（指：不論隨著行、住、坐、臥這四威儀的相狀）都可以修行的。

假若但有受體而無隨行的行者（指：不能如法持戒的人），反而爲受戒的功德所欺騙（指：犯戒的業報也是很深重），將來必定流入苦海受苦；爲了避免流入苦海，不如不受戒，那就無戒可違犯了。

是故已受、未受、當受戒的行者，應該明白受隨的關係並且必須善於認識所招感的教行業果，它們的業性是灼然可見，非爲濫述（並不是不合理的論述）。」

《資持記》解釋云：「在回答的文中可分二科來解答。初科是相對犯境來顯示招感來生果的親疏（主因與助緣），文分二段：第一段的上二句「受是助緣，未有行功」，說明受體是疏緣也；「必須因隨」以下的文，則是說明隨行是親因也。以

（因爲）在壇場初受戒時，頓起（當時所發）的虛願（指：尙未實現的誓願），當面對犯境時就能防止約束三業，來漸修實行所發斷惡、修善、度衆生誓願。由此可知，隨行即是成就三乘聖人所修的因行，依這種因行就能感得三乘的聖果。是故《業疏》云：是故偏就（所以特別強調）隨行能生起以後習性（指：行善法的種子），不約虛願（不說是從受體）來招感來生的樂果。雖然前文談到受隨二法在義理上是必定互相須要資助的，但望（但是從）牽引招感來生果報的功用來說是有強弱的分別。隨行雖然是招感來生果報的主因，然而隨行完全來自受體才能產生；受體雖然說只是尙未實踐的虛願，但是終究爲隨行的根本。是則（根據這種道理而論），從懸防發行（指：具有預先防止過患，能發起持戒的戒行）來談，受體爲勝因而隨行是微緣；如果是從起習招生（指：生起持戒善種子的習因，而招感來生的樂果）來說，則隨行爲強因而受體是弱緣了。制教律文的用與（指：所偏重受隨那一方面而論的道理），是每一位學律者宜應知道，才不會產生誤解。

「故知：一受已後」以下的文，是第二段是特別用來彰顯隨行的相狀，又可分成三小段來解說：最初是說明成就隨行之相狀。文中的一受等者，舉始終也（指：舉出從開始登壇場以至三法納體完成，受戒以後乃至盡形壽爲終止）。方便者，是

指犯境現前時所生起的對治智慧也；正念者，是指收攝妄緣的心念也。護本所受者，是說明隨行有順從受體而生的義理也。流入行心者，即明示行蘊是止、作二持（指：善好持戒的隨行）的成業處也（指：成就三乘聖果所造作的所緣境、行門）。三善爲體者，是說明這種隨行的業性是純善而不是惡及無記也。則明戒行等者，顯示在日常生活的一舉一動中都必须修持淨戒也。以此知道能招感來生果報，主要的功用在於隨行中，由此則知徒有受體而不持戒是毫無利益矣！

「若但有受無隨」以下的文，是說明無隨行之過失。文中反爲戒欺者，指出持戒清淨的功德與犯戒不懺淨的業果都是非常深重的；至於會墮入三惡道受苦，那是由於犯致（到）殺、盜、姪、妄大罪（因爲四根本重罪是不通作法懺）的緣故。不如不受者，這是道宣律祖激烈勉勵之懇切言語，並非抑退也（指：不是叫人不要受戒乃至已受戒者退戒或者還俗）。

「是故行者」以下，是總結上文受隨的關係並且誥誡未來的行者必須明白這種道理。文中行者之言（的意思），是通於囑咐末代的行者也。令善識者，是告誡行者在五夏內必須專精學習戒律也。學習的內容包括下列四種：

第一必須善於認識教法，教法有開制（開是順戒，制是持戒）。

第二必須善於認識隨行，隨行有順違（順是持戒，違是犯戒）。

第三必須善於認識業性，業性有善惡（善是持戒，惡是犯戒）。

第四必須善於認識因果，因果有苦樂（苦是犯戒，樂是持戒）。

所以必須明白此四種道理，始可攝修（指：才可以稱為收攝受體來修持清淨隨行的行者）。「業性灼然」等者，是指如向（如同前面）所說明的那四種道理，即順持、違犯、善惡、因果，皆如業理（都是依照業性的道理）來宣說，非妄抑揚（並不是可以虛妄來壓抑與讚揚的）。因為這種業性的道理是分明可令行者生起信心的緣故。灼，分明可見也。』

原文：▲資持云：『圓修者，既知受體，當發心時，為成三聚。故於隨行，隨持一戒，禁惡不起，即攝律儀。用智觀察，即攝善法。無非將護，即攝眾生。因成三行，果獲三佛，由受起隨，從因至果①。故業疏云：是故行人，常思此行，即三聚等。又云：終歸大乘，故須域心於處。又云：既知此意，當護如命如浮囊。略提大綱，餘廣如彼。咨爾後學，微細研詳。且五濁深纏，四蛇未脫。與鬼畜而同處，為苦惱之交煎，豈得不念清昇②，坐守塗炭③。縱有修奉，不得其門，徒務勤劬，終

無所詣。若乃盡無窮之生死，截無邊之業非，破無始之昏惑，證無上之法身者，唯戒一門最爲要術。諸佛稱歎遍在群經，諸祖弘持盛於前代。當須深信，勿自遲疑。固當以受體爲雙眸，以隨行爲兩足，受隨相副，雖萬行而可成；目足更資，雖千里而必至。自非同道，夫復何言。悲夫！」〔見事鈔記卷十六〕

淺釋：本文說明圓教宗的隨行，是爲了成就菩薩三聚戒，而能證得法報化三身佛。《資持記》云：「二明圓修者（第二科是說明何者是圓教宗的隨行，初科則講戒體），現在既然已知道圓教宗的受體是指八識田中的善種子，當我們發心受得戒體時，就是爲了完成三聚戒的隨行。是故於持戒的隨行中，隨著所持的任何一戒，能禁止惡法使令不起，這即是攝律儀戒。能應用智慧來觀察諸法無常、苦、無我，即攝善法戒。攝善法戒是屬於作持，攝律儀戒是屬於止持，止作二持無非是將護（要保護）衆生不受傷害，這即攝眾生戒。在持戒的因位上成就了這三聚戒的隨行，在招感來生果地上就能感獲法、報、化這三身佛；以上即是說明，由於受體而生起持戒清淨的隨行，是從凡夫所修的因行至成就三乘聖果必修的法門。是故《業疏》云：是故行人，常思此行，即三聚等。又云：終歸大乘，故須域心於處。又云：既知此意，當護如命如浮囊。在此只是約略提出三聚戒的大綱，其餘深廣的文

義如彼《業疏》圓教宗所示，此處不多作解釋。咨爾後學（咨，音卞，歎氣聲。這是指靈芝律師感歎地來策勵有心修學戒律的行者），即使是微細的律法，都必須研究詳細，進而持戒、弘揚戒法，那才能稱爲有心習律弘傳正法者。

並且我們生在五濁（劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁）惡世裡，被種種惡因緣所深纏（纏，𠃉，即纏縛不能解脫的意思），加上四蛇（指：地、水、火、風四大所構成的色身）還未脫離；自己還與鬼畜（比喻貪、瞋、痴三毒的心念未斷）而同一住處，自然爲苦惱之（所）交相煎熬。身處在這種苦惱的大苦海裡，豈得不念清昇（那能不思念超脫六道輪迴的痛苦），而甘願坐守塗炭（指：永遠在三界流轉受苦）。縱然已有心要來修學奉行出離之佛道，但是不得其門來歸入道，所以徒務勤劬（劬，音ㄎㄨㄣˊ，辛苦。指：辛苦的修行而沒有正面的效果），終無所詣（詣，ㄩˋ，到達。指：終究是無法到達超越三界苦海的目的地）。

若乃（如果）現在想要止盡無窮劫以來之生死輪迴苦，截斷無邊之罪業過非，想要破除無始劫來生死之昏迷煩惱惑，證得諸佛無上之法身理體的行者，唯有修奉戒律這一門是最爲密切的要術。諸佛菩薩稱揚讚歎毘尼功德的言詞普遍在群經諸律論中，歷代的諸祖弘傳律法與奉持淨戒的德行，盛於前代（這是靈芝律祖勉勵的

話，希望後繼有人）。學律的行者，應當必須深信，切勿自己生起遲疑（疑惑不決）的心。固當（所以應當）以受體作爲雙眸（眸， 目 ，眼睛裡的黑眼珠），以隨行作爲兩足，受體與隨行相副（互相資助），雖說萬行（八萬四千法門），然而終究是可以成就佛道的；好比目與足彼此相互更資（一再地相資助），雖目的地遠在千里，然而必定能至（到達）。自非同道，夫復何言，悲夫！（這是靈芝律祖感傷的話，指出北宋末年時，真正有心學律並且弘揚的行者，已經很少了！）

註解：

- ① 從因至果：在《行事鈔資持記》卷十六中，在「從因至果」以下還有二句話，是針對出家眾勉勵的話，在此引出願與見聞者共勉之：「斯實行者出家學本，方契如來設教本懷。」由此可知，如來制戒的本懷，在於令眾生能成就法、報、化三身佛。
- ② 清昇：《釋門歸敬儀》云：「爲善若登清昇，若爪上之土。」故知，清昇是指超出三界，成就三乘聖道的意思。
- ③ 坐守塗炭：《商書》云：「有夏昏德，民墜塗炭。」註曰：「塗，泥也；炭，火也。」此處比喻，無知的修行者，貪著世間的五欲，卻不知這世間乃是五濁惡世，是苦惱交煎的大火爐。

原文：▲芝苑云：『每以兩端①，開誘來學：一者、入道須有始；二者、期心必有

終。言有始者：即須受戒，專志奉持。令於一切時中，對諸塵境，常憶受體，著衣喫飯、行住坐臥、語默動靜，不可暫忘也。言其終者：謂歸心淨土，決誓往生也。以五濁惡世末法之時，惑業深纏，慣習難斷，自無道力，何由修證？故釋迦出世五十餘年，說無量法，應可度者，皆悉已度，其未度者，皆亦已作得度因緣。因緣雖多，難爲造入。唯淨土法門是修行徑路②，故諸經論偏贊淨土。佛法滅盡，唯無量壽佛經百年在世③。十方勸贊，信不徒然。』〔見芝苑遺編卷三〕

淺釋：本文說明靈芝律祖以持戒與念佛兩種方法，來教導後學如何修行用功辦道。《芝苑遺編》云：『每次我總以持戒與念佛這兩端（兩種修行法門）開示誘導前來學佛修道的行者：一者、入道學佛必須有始；二者、期心成佛必須有終。

這裡所言必須有始者（的意思）：即是指必須先登壇受戒，感得無作戒體後，就應當專心一志學戒且奉持戒行不毀犯。使令自己於一切時中（即二六時中：晝三時、夜三時。），應用身、口、意三業在相對現前諸塵境（指犯境，如果不犯，換言之是持戒的境界），能恆常憶念自己所感得的受體；所以不論是在著衣喫飯、行住坐臥、語默動靜之間，都不可以暫時忘了所得的戒體也。

所言必須有終者（的意思）：謂（指）要歸心極樂淨土，堅決誓願一定要往生

西方也。以（因為）在五濁惡世末法之時候的衆生，被煩惱惑業所深深纏縛，並且無量劫來的惡性慣習是很難斷除清淨的，自己又無足以修行出離三界的道力，何由修證（那能談論修行證得三乘聖果呢）？是故釋迦如來出世在五十餘年中，演說無量法門，在佛世時的衆生，應該可以度脫的行者，皆悉已度脫了。其中還未度脫者，皆亦已作了得度的因緣（指：講解許多的修行法門）；因緣雖多達八萬四千法門，但是對末法衆生而言是難爲造入（難以契入來修證聖果）。唯有念佛的淨土法門是修行的徑路（指：淨土法門是橫出三界，其餘法門是豎出三界；又持名念佛，被中國歷代祖師大德尊稱爲徑中徑）。是故在諸多經論中，特別偏重並且贊稱淨土法門的殊勝是其他法門所不及的。因此，釋迦如來慈悲末法衆生，在佛法欲滅盡時，唯一特別留下此《無量壽佛經》一百年在世間，讓有緣的衆生能得遇此經而得以度脫三界生死苦海。所以在《阿彌陀經》中，十方諸佛一致勸勉行者要修持淨土法門以及贊歎西方極樂世界的依正莊嚴，信不徒然（這實在是有的道理）。」

註解：

- ① 兩端：靈芝律祖自云：「生宏律範，死歸安養；平生所得，唯二法門。」
- ② 因緣雖多，難爲造入，唯淨土法門是修行徑路；在唐朝道綽大師所撰集的《安樂

集》(大正四十七·頁四〇頁廿二)文義中，有一段是說明三界難出，是由於聖道難證，又不修淨土法門的緣故，以下即所節錄的文——『問曰：一切眾生皆有佛性，遠劫以來應值多佛，何因至今仍自輪迴生死，不出火宅。答曰：依大乘聖教，良由不得二種勝法以排生死，是以不出火宅。何者爲二？一謂聖道，二謂往生淨土。其聖道一種，今時難證。一由去大聖遙遠，二由理深解微。是故《大集月藏經》云：「我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路。」……』(文中的聖道，是指三乘佛法，乃出世聖人所修出離三界之道。因爲全靠自己持戒習定，必須得正定然後發無漏慧，才能斷見思二惑，了脫分段生死，所以說是難以修證的。)

③佛法滅盡，唯《無量壽佛經》百年在世：在《佛說法滅盡經》(大正十二·頁一一一九)經文中如是云：「法欲滅時，……《首楞嚴經》、《般舟三昧》，先化滅去；十二部經，尋後復滅，盡不復現，不見文字，……」又《無量壽經》卷下(大正十二·頁二七九)云：「當來之世經道滅盡，我以慈悲哀愍，特留此經止住百歲，其有眾生值斯經者，隨意所願皆可得度。」又《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下(大正十二·頁三一七)亦云：「我般泥洹去後，經道留止千歲，千歲後經道斷絕；我皆慈哀，持(特)留是經法，止住百歲，百歲中竟，乃休止斷絕，在心所願皆可得道。」

上來第一章「正明隨行」講竟。續講第二章「因示捨戒」。

第二章 因示捨戒

原文：▲戒疏云：『汎列經論捨相不同。如雜心說：若捨、命終、斷善、二形生也。善生經：加受惡戒時捨善戒①。俱舍論：八戒期心，盡夜分終故捨。且列如此。』

行宗釋云：『雜心四捨，言若捨者，即作法；斷善，即起邪見。善生惡戒，即惡律儀。上五通五、八、十、具。俱舍期心、唯局八戒，義兼五戒。言且列者，示未盡故。』

【斷善即起邪見者：邪見語通，未能的指②。考行宗別文云③。斷善失戒，四捨之一，即生邪見遠捨三寶。見戒疏記卷五】

淺釋：本文大略從經論中舉出六種捨戒的方式。

《戒本疏》云：『汎列（大略地列出）經論中所說到的捨戒相狀有以下幾種不同的方式。如《雜心論》說到有四種：即若（如同）作法捨、命終捨（因為聲聞戒是盡形壽，所以命終就算捨戒了）、斷善捨、二形生也（指受戒前是純一的形體，受戒後才同時具有男女二根，這樣就算是捨戒了。如果受戒前是女根，受戒後轉成男根的情形，則不算捨戒；反之，亦同。）《善生經》則云：加受惡戒（屠獵者即

如同受惡律儀戒）時，就自然捨去了如來所制的善戒。《俱舍論》中則說：受八戒時所期的心願（要期誓願）是一日一夜，盡夜分終故捨（指：一旦次日明相出就自然捨戒了）。這裡只是姑且列出如此經論來說明捨戒是有以上六種方式。」

《行宗記》解釋云：「在《雜心論》四種捨戒的方式中，所言若捨者，即是指作法捨；斷善根，即是生起大邪見（指：撥無因果，不信三寶等）。《善生經》中所說的受惡戒，即是指受持惡律儀。以上五種捨戒的相狀都是通於五、八、十及具足戒。至於《俱舍論》所說期心這一種捨戒相狀是唯獨局限在八戒，然而就義理（指《成實論》的主張五戒受戒要期是通長短：半日、一日乃至盡形壽）是可以兼通五戒。文中言且列者，顯示未盡故（指：未能完全列出經論中捨戒的文義，如註解①就引出《成實論》及《薩婆多論》，但是都不離這六種捨戒的相狀）。」

註解：

① 加受惡戒時捨善戒：《雜心論》所說的「斷善」跟《善生經》所言「加受惡戒時捨善戒」是同是異呢？在《戒疏》中有如是云：「生大邪見，正是斷善，與戒相違，惡強善故。依如《成論》、《善生經》說，受惡律儀，即失善戒；如《薩婆多》云，善惡二戒，互受捨得。」因《行宗記》解釋的文很長，在此只節錄引出：「依下，引證。受惡失善者，若《義鈔》中，準《心論》四捨，無惡戒捨，不取上文。」

彼云：得形俱戒，後雖受惡律儀，必不失戒，非斷善故。故知，斷善惡戒，重輕自別。今引取倒，於義不妨。次引《多論》，……論中，但明受惡捨善；受善捨惡，翻對亦同，故云互也。」（詳見《四分律含註戒本疏行宗記》卷五）

此外，弘一律師針對「斷善即起邪見」一詞予與說明，今僅就文中較難理解之處，註解如下：

② 邪見語通，未能的指；邪見的義理是非常深廣，很難一一明確地列出；凡是撥無因果，違反正理的一切見解，都可以稱為邪見。

③ 行宗別文：是指《戒本疏行宗記》卷五所云的文：「斷善失戒，四捨之一，即生邪見，遠捨三寶，善惡翻對，相違可知。」這一段文是解釋《戒本疏》所云的文，在此一併列述：「善惡律儀強長障戒者，今善律儀形俱亦強，何故斷善便失戒耶？」（原文註解①，即是回答這難問的文。至於「斷善與失戒」是同是異？請完整地詳閱原出處，再思惟決斷。）

原文：▲戒疏云：『問：今捨戒者，為捨已生隨行為因之業，為捨初願本受無作體耶？答：已生為因，不可捨也；得聖無漏，方傾善習。今所捨者，止是本體。更不相續。故雜心云。言捨戒者，戒身種類滅也。』

行宗釋云：『未捨之前，所有隨中持行，名已生善；後未修者，名未生善。今明捨戒，為捨何者？問中乃約行、願兩審①，答文方見已未存亡。答中二。初答因

業不失。結業在心，行功不減，故不可捨。及證初果，無漏智力，達罪福性，漏業方傾。（習合作集，謂集因也）今下，次明無作體失。本體，即無作。不相續者失未生善也。故下，引證。戒身，即受體無作；種類，即相續善行。二皆云滅，證上可知。』

淺釋：本文是探討捨戒是指捨去戒體呢？或者另有其他呢？

《戒疏》云：『問：現今所說的捨戒者（的意思），爲（是指）捨去已經生起持戒隨行作爲未來感果正因之善戒業性呢？爲（還是指）捨去最初登壇場誓願要期中所感發本受的無作戒體耶？』

答：已經生起持戒隨行作爲成就三乘聖果的業因，是絕對不可捨也；必須等到證得聖無漏（指：初果以上見道的聖人），了知善惡本無自性，是不可得的，方能傾去（指：不執著）持戒的善習（指：善好的隨行業因）。

現今所捨者，止是（只是指）捨去本體（本來所受的無作戒體），一旦沒有了戒體，就更不再相續地生起隨行的業因。是故《雜心論》云：言捨戒者，指戒身（受體）及種類（指：隨已捨受體才能生起的種種隨行業因）都捨滅也。』

《行宗記》解釋云：「在已受得無作戒體的行者未捨戒之前，所有在隨戒中已經有的持戒善行，名爲已生的善習（善因）；捨戒之後，未修者（指：不能再生起持戒的隨行），則名爲未生的善習。現今所說明的捨戒，到底是爲捨去何者呢？在難問中的文，乃是約（從）隨行及願體（無作戒體）來作兩度的審問，必須在回答的文，方能詳見是捨已生善或者是捨未生善，以及已生善何時存亡的明確答覆。

在回答的文可分二段：初段是解答已生善因的業性是不失去的道理。因爲持戒隨行所結下善因的業性已深植在心（八識田中），這種已生起的善行功德必定不滅去，是故說不可捨也。及（一直等到）證得初果，無漏的智慧能力能體證通達罪福本無自性的道理後，漏業（指：凡夫持戒是與煩惱相應的，因此所生起的善行功德是有漏的善因業性）方能傾捨。（善習的習，合應改作集，即所謂集因也。）

「今所捨者」以下，是次段說明無作戒體失（捨去）的道理。文中的本體，即指無作戒體；不相續者，是指失去未生善也。「故《雜心》云」以下，引《雜心論》文來證明。文中的戒身，即指受體無作（無作戒體）；種類，即是相續善行（未生起的善行）。以上「戒身」、「種類」這二種《雜心論》皆云滅失（捨去），證上可知（指：這可以作爲《戒疏》所主張的明證）。』

註解：

① 行願兩審：道宣律祖主張捨戒是捨去無作戒體（即願體），以及隨順無作戒體所生起持戒的戒行（即未生善）。因此就施設問答來解說，這就是行願兩審：「今捨戒者，為捨已生隨行為因之業？為捨初願本受無作體耶？」產生的原因。

原文：▲戒疏云：『作法捨中①，具緣有五②：初是住自性者③。二所對人境④，如多論云：若無出家人，隨得白衣外道，相解者成。三有捨心⑤。四心境相當，如律，中邊不領，前人不解，並不成捨⑥。五一說便成。⑦』

行宗釋云：『初云住自性者，即具本受體也。』

淺釋：本文說明作法捨戒必須具足五緣。

《戒疏》云：『在作法捨戒的條件中，必須具足的因緣有以下五點：

初、是住自性者：

二、所對人境：如《多論》云：想捨戒時，假若身邊無出家人，隨得（隨著所遇到的）白衣或外道，只要彼此相解者（了解所說捨戒的言語）就成就了捨戒。

三、要具有八種捨心：

四、心境相當：如律，中邊不領，前人不解，並不成捨。

五、一說便成。

行宗記解釋云：「初云住自性者，即指具有本受體也（指：登壇受戒所感得的無作戒體）。」

註解：

在註解本文之前，必須先作如下的說明：如果讀者對照《戒本疏行宗記》卷六，有關捨戒這一科的內容，將發覺弘一律師省略不少文義，畢竟這是提供在家眾能夠閱讀律藏的《在家備覽》，但對於出家眾，尤其是上二眾，就顯得不能真正來明瞭有關捨戒的真義。期盼以下的註解，對於有心習律的行者有正面的利益。

①作法捨中：捨戒這一科是針對具足戒而言，所以在作法捨中可分為漸與頓。即《戒本疏》云：「如律，我作沙彌、五戒等，是漸也；我作白衣、外道等，為頓也。」
②具緣有五：《戒本疏》云：「明捨有五。」《行宗記》解釋云：「戒假緣成，還從緣謝；受捨各五，相反可尋。」

③住自性者：《戒本疏》云：「初、體是比丘，住自性者。」

④所對人境：《行宗記》解釋云：「二、明所對，開教從緩，不必本眾。」

⑤有捨心：《戒本疏》云：「三有捨心：謂有欣厭心、作捨心、決定心、住自性心、久思心、歡喜心、自有心、寂靜心，反上八心，則不成捨。」《行宗記》釋云：「三中，八心，註云：意欲在家念父母等；又云：不樂梵行厭比丘法；即欣厭」

道。作捨心，謂欲棄捨也。決定者，非進退也。住自性者，自知是比丘，非狂亂也。久思者，非朝夕也。歡喜者，無所悔也。自有，非他逼也。寂靜者，心專一也。」

⑥如律，中邊不領，前人不解，並不成捨：這一段話，是道宣律祖用來解釋《四分律藏》卷一，所談到不名捨戒的相狀。今將律文引出如後，讀者詳閱後即可知「心境相當」的文義：『云何名為不捨戒？顛狂捨戒、顛狂人前捨戒；心亂捨戒、心亂人前捨戒；痛惱捨戒、痛惱人前捨戒；啞捨戒、聾捨戒、啞聾人前捨戒、聾聾人前捨戒、啞聾人前捨戒；中國人邊地人前捨戒，邊地人中國人前捨戒；不靜靜想捨戒，靜作不靜想捨戒；戲笑捨戒；若天、若龍、若夜叉、若餓鬼、若睡眠人、若死人、若無知人；若自不語，若語前人不解。如是等不名捨戒。』

⑦一說便成：一說，是指捨戒的言語，在《四分律藏》卷一如是記載：『云何捨戒？若比丘不樂修梵行，欲得還家厭比丘法，常懷慚愧貪樂在家，貪樂優婆塞法，或念沙彌法，或樂外道法，樂外道弟子法，樂作沙門非釋子法。便作如是語：我捨佛、捨法、捨比丘僧、捨和尚、捨同和尚、捨阿闍黎、捨同阿闍黎，捨諸梵行、捨戒、捨律、捨學事；受居家法，我作淨人，我作優婆塞，我作沙彌，我作外道，我作外道弟子，我作非沙門非釋種子。若復作如是語：我止不須佛，佛於我何益，離於佛所；如是乃至學事亦如是。若復作餘語：毀佛法僧，乃至學事；便讚歎家業，乃至非沙門非釋子。以如是語了了說，是名捨戒。』又《戒本疏》解釋，為何一說便成就捨戒的道理，一共有四義，今即將疏文引出如下：『多云：受捨相對，理宜相

準，何故難易不同者？答：相違對故。一、求增上法，如上高山，多緣多力；捨戒退道，如高墜下，故不須多。二、不生前惱：若制緣多，便言佛多緣惱，受須多人，捨何須也。三、受如入海採寶；捨如失財，王賊水火，須臾蕩盡。四、受容預心；捨對境情逼，喜帶戒行非，一語開成捨，尚不依行，況多緣也。』

原文：▲戒疏云：『所以開者：凡夫退位，知何不為，帶戒犯非，業則難拔；故開捨戒，往來無障①。即是大聖，善達機緣，任物垂教，號法王也。』

行宗釋云：『初敘機劣。內凡②已上，不羸不捨，已前皆容有退，故云退位，即外凡③也。故下，顯開意。往謂開捨；來謂再受。善惡兩通，故云無障。即下，結歎權巧。王者，得其自在④；於法自在，故稱法王⑤。』〔已上皆見戒疏記卷六〕

【上來宗體篇中第三門戒行竟】

淺釋：本文說明佛陀為何開許捨戒的意義。

《戒疏》云：『如來所以開許不樂修梵行的弟子，可以捨戒還俗者（的道理）：是因為薄地凡夫都有退失修證菩提果位的可能；一旦退失了道心，知何不為（指：還能知道什麼是不該做的行為嗎）？如果這時候沒有捨戒而帶戒犯了過非（此處是專指犯四根本重罪，不通作法懺），所招感地獄受苦的業果則難以拔除。』

是故如來慈憫開許捨戒這一法，使令弟子往來佛門修道無障礙。這即是大聖佛陀善於了達時機與因緣，任物垂教（指：權巧方便地給與衆生得度苦海的教法。垂教，指上位對下位的教導），是故號法王也。」

《行宗記》解釋云：「最初是敘述凡夫衆生的根機劣。修行已達到內凡位已上的行者，他的戒體是不羸弱也不會捨戒的；但是在其內凡位已前的行者，皆容易有退失修道的菩提心，是故云退位，即是指剛剛聞教起信的外凡行者也。」

「故開捨戒」以下的文，是顯示法王開許捨戒的意義。文中的往，謂（是說）開許捨戒；來，謂（是說）捨戒還家後又想出家修梵行，是可以再來稟受大戒。善惡兩通（善，指受戒；惡，指捨戒。受捨兩法皆可實行），故云無障也。

「即是大聖」以下，是結論讚歎佛陀具足權巧方便教化衆生的智慧。文中王者（的意思），是指王於本國能得其自然；因為佛陀於法得其自在，故稱爲法王。」

上來已將宗體篇中的第三門戒行講竟。接下來是講解第四門「戒相」。

註解：

① 故開捨戒，往來無障：關於這二句的內在含意，也就是說佛陀開許捨戒再來受戒的究竟意義，在《戒本疏行宗記》卷六有進一步的解說，今引出如下，願同道多思

量：《戒本疏》云：『《增一》云：僧伽摩比丘，七反降魔，後更受戒，得成羅漢。自今捨戒，聽齊七反，若過非法。《十誦》云：尼若捨戒，轉爲男者，亦得出家。』《行宗記》釋云：『初引比丘開限，降魔不免破戒，故先捨之；極齊七反，已外不開，開中制也。次引《十誦》明尼不開，轉根方得，反知不轉，即障出家。又《伽論》中，尼捨再受，即成賊住，是也。』

② 內凡：指將要進入聖位的修行者。小乘以煖、頂、忍、世第一法等四善根位爲內凡；大乘則以初住已上之三賢位（十住、十行、十迴向）爲內凡。

③ 外凡：指能使五種過失停止的五停心觀，即聲聞乘行者在最初入道時所修的五種觀法。一、不淨觀對治貪欲；二、慈悲觀對治瞋恚；三、因緣觀對治愚痴；四、數息觀對治散亂；五、界分別觀對治我執（大乘教法則指念佛觀對治業障）。以及別相念處（指修四念處觀時，各別分開來作觀）、總相念處（即修四念處時，每作一觀，即併作其餘三觀；如觀身不淨時，併觀此身是苦、無常、無我）。

④ 王者，得其自在：這是說明「王」具足自在神通德力。如《中阿含經》卷十一。《王相應品》云：『轉輪王，聰明智慧，有四種軍，整御天下，由己自在；如法法王，成就七寶。彼七寶者，輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是爲七。』（法王七寶，即七覺支寶。）

⑤ 於法自在，故稱法王：文出《法華經》。《譬喻品》：「我爲法王，於法自在，安隱眾生，故現於世。」又《信解品》云：「諸佛於法，得最自在，知諸眾生，種種欲樂，及其志力，隨所堪任，以無量喻，而爲說法。……於一乘道，隨宜說三。」

第四門 戒相

原文：▲事鈔云：『戒相者，威儀行成①。隨所施造，動則稱法，美德光顯，故名戒相。』

資持釋云：『初即承前。隨下，正示。問：事鈔隨戒釋相篇中以戒本爲相，與此異者。答：此約行明，彼就法辨。然行必循法，法必軌行。文云動則稱法，豈不明乎！』〔見事鈔記卷三〕

〔戒相有二義：一約行爲相。二以法爲相。《事鈔》標宗顯德篇中，約行爲相，即此略文也。《事鈔》隨戒釋相篇中，以法爲相，即今編《持犯篇》所引據也。上來宗體篇中第四門戒相竟。上來第一宗體篇竟〕

淺釋：戒相一門在宗體篇中只是從戒行的相貌來略談，不深入地講，而留在「持犯篇」從戒法爲相，再詳盡解說，所以本門一切從簡。

《行事鈔》云：『戒相者（的意義），如果從戒行這方面來說是指三千八萬威儀細行成就了。概略的解釋是指在日常生活中，隨著行者身、口、意三業所施設造的行爲，動則稱法（指：不論是在行住坐臥、語默動靜，所有的舉動都能符合戒法），如此嚴淨毘尼的美德就光顯在外，故名戒相。』

《資持記》解釋云：「最初二句「戒相者，威儀行成」，即是承續前面所談的戒行門。「隨所施造」以下四句，是正式顯示從戒行的相貌來談戒相的意義。問：在《行事鈔》〈隨戒釋相篇〉中是以戒本（即指戒法）作為戒相，與此文所談有異者（指：不同的理由是什麼）？答：此文是約（從）戒行來概略說明戒相，彼釋相篇則是就戒法來詳釋辨明戒相。然而，戒行是必須遵循戒法所示的開遮持犯，戒法也必然能夠軌範戒行使令持戒清淨。因此在《行事鈔》文中所云「動則稱法」這一句的意義，豈不明白說出戒相是可從戒行及戒法這二方面來解釋乎（啊）！」

在文末弘一律師針對「戒相」有二義所作的解釋，想必大家看得懂，在此不再說明。並且向大家道歉，因為我講得不好，如果有講不圓滿的地方，敬請各位多多見諒。就這樣好了，最後將講戒功德迴向：我等與衆生，同生極樂國，皆共成佛道。

註解：

①威儀行成：這是針對比丘有二百五十戒而言。但在《行事鈔》卷五，則引《大智度論》如是云：「若但說名字，則二百五十；毘尼中，略說則八萬四千，廣說無量無邊。故出家人有無量無邊律儀，在家人不具尸波羅蜜；出家者，即具戒度也！」

附錄一：南山道宣律祖之戒體論

（錄自《羯磨疏濟緣記》卷一六·一至二〇頁）

夫戒體者何耶？所謂納聖法於心胸，即法是所納之戒體。然後依體起用，防遏緣非。今論此法，三宗分別。

如薩婆多二戒同色者：彼宗明法，各有繫用。戒體所起，依身口成；隨具辨業，通判爲色。業即戒體，能持能損。既是善法，分成記用；感生集業，其行在隨。論斯戒體，願訖形俱。相從說爲善性記業；以能起隨，生後行故。

如律明業，天眼所見善色惡色、善趣惡趣。隨所造行，如實知之。以斯文證，正明業體是色法也。

如上引色，或約諸塵，此從緣說；或約無對，此從對說。雖多引明，用顯業色；然此色體，與中陰同。微細難知，唯天眼見。見有相貌，善惡歷然。豈約塵對，用通色性？諸師橫判，分別所由，考其業量，意言如此。

二依成實當宗，分作與無作位體別者：由此宗中，分通大乘，業由心起，故勝前計。分心成色，色是依報，心是正因，故明作戒，色心爲體。是則兼緣顯正，相

從明體。由作初起，必假色心；無作後發，異於前緣；故強目之，非色心耳。

考其業體，本由心生。還熏本心，有能有用。心道冥昧，止可名通，故約色心，窮出體性；各以五義，求之不得，不知何目，強號非二。

問：『如正義論，熏本識藏，此是種子，能為後習。何得說為，形終戒謝？』

答：『種由思生，要期是願。願約盡形，形終戒謝。行隨願起，功用超前；功由心生，隨心無絕。故偏就行，能起後習；不約虛願，來招樂果。』

後約圓教明戒體者：戒是警意之緣也。以凡夫無始隨妄興業，動與妄會，無思返本。是以大聖樹戒警心，不得隨妄，還淪生死。故律中云，欲修梵行盡苦源者，便命召之入聖戒數，此根利也。後漸澆濁，不可示本。乃就傍緣，廣開衢路，終依心起，妄分前境。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。

是故行人，常思此行即攝律儀，用爲法佛清淨心也。以妄覆眞，不令明淨；故須修顯，名法身佛。以妄覆眞，絕於智用；故勤觀察，大智由生，即攝善法，名報身佛。以妄覆眞，妄緣憎愛；故有彼我，生死輪轉。今返妄源，知生心起，不妄違惱，將護前生，是則名爲攝衆生戒。生通無量，心護亦爾，能熏藏本，爲化身佛。隨彼心起，無往不應，猶如水月，任機大小。

此明略辨三宗戒體少異。由來，涉言語矣。

附錄二：弘一律師弘律因緣與誓願

（錄自《含註戒本隨講別錄》第一頁）

（一）弘律因緣

初出家時，即讀《梵網合註》；續讀《靈峰宗論》，乃發起學律之願。受戒時，隨時參讀《傳戒正範》及《毗尼事義集要》。庚申之春，自日本請得古版「南山靈芝三大部」，計八十餘冊。辛酉之春，始編《戒相表記》。六月，第一次草稿乃訖。以後屢經修改，手抄數次。

是年閱藏，得見義淨三藏所譯「有部律」及《南海寄歸內法傳》，深爲讚歎。謂較舊律爲善。故《四分戒相表記》第一、二次草稿中，屢引義淨之說，以糾正南山。其後自悟輕謗古德，有所未可，遂塗抹之。經多次刪改，乃成最後之定本。以後雖未敢謗毀南山，但於「南山三大部」仍未用心窮研。故即專習「有部律」。二年之中，編《有部犯相摘記》一卷，《自行抄》一卷。

其時徐霽如居士創刻經處於天津，專刻南山宗律書，費資數萬金，歷時十餘年，乃漸次完成。徐居士始聞余宗有部而輕南山，嘗規勸之。以爲吾國千餘年來承秉南山一宗，今欲弘律，宜仍其舊貫，未可更張。余因是乃有兼學南山之意。爾後此意漸次增進。至辛未二月十五日，乃於佛前發願：棄捨有部，專學南山。並隨力弘揚，以贖昔年輕謗之罪。

昔佛滅後九百年，北天竺有無著、天親等兄弟三人。天親先學小乘而謗大乘，後聞長兄無著示誨，懺悔執小之非，欲斷舌謝其罪。無著云：汝旣以舌誹謗大乘，更以此舌讚大乘可也。於是天親遂造五百部大乘論。

余今亦爾，願盡力專學南山律宗，弘揚讚歎，以贖往失。此余由新律家而變爲舊律家之因緣，亦即余發願弘南山宗之因緣也。

(二) 弘律誓願

(錄自《南山律苑文集》五四至五五頁)

如是戒品，我今誓願受持、修學，盡未來際，不復捨離。以此功德，願我及衆生，無始已來所作衆罪，盡得消滅。若一切衆生所有定業，當受報者，我皆代受。遍微塵國，歷諸惡道，經微塵劫，備嘗衆苦，歡喜忍受，終無厭悔；令彼衆生先成佛道。我所發願，真實不虛，伏惟三寶證知者。

演音自撰發願句三種，行住坐臥，常常憶念：

一、「我所修持一切功德，悉以迴施法界衆生；

衆生所造無量惡業，願我一身代受衆苦。」

二、「誓捨身命，護持三世一切佛法；

誓捨身命，救度法界一切衆生。」

三、「願代法界一切衆生，備受衆苦；

願護南山四分律宗，弘傳世間。」

師復撰有二副弘律志願聯：

（錄自《南山律苑文集》七四至七五頁）

一、「南山律教，已七百年湮沒無聞；所幸遺編猶存海外。

晉山僧園，有十數衆弘傳不絕；能令正法再住世間。」

二、「願盡未來，普代法界一切衆生，備受大苦。

誓捨身命，弘護南山四分律教，久住神州。」

附錄三：道海法師參學弘律簡介

摸象行者 撰

在整理編妥《南山律在家備覽宗體篇淺釋註解》一書後，復握筆撰此〈簡介〉一文，希冀有助於僧俗同參道友知悉當代猶有默默耕耘之弘律大德。首先引述海公入室弟子上果下清律師之言——

「上道下海律師者，吾之依止恩師也。師童真入道，卓爾不群，以身作則，威儀莊嚴。歷參諸大善知識，如上道下源長老，惟親近時短，約三月耳。旋於湖北正

覺寺，又親近吾師公^上體^下敬老和尚，凡三、四夏。後因避難，移錫香港，就讀華南學佛院，再親近^上倓^下虛、^上定^下西、^上樂^下果諸老法師。

師之爲人，溫和謙遜，名聞利養，一不介懷。早在民國六十年間，即杖錫遊臺。逮七十年後，弘護戒法，竭心盡力。歷爲樂學戒諸僧尼，講授毗尼作持要錄、四分僧尼、梵網菩薩戒本，暨隨機羯磨。又力倡夏安居，依止之僧尼，遍及寶島。今夏安居，風氣大開，吾師之功不可沒也。」

八十年秋冬之際師弗卸淨律學佛院院長一職，旋蒙同參道友，上了下一長老力邀晉山正覺精舍，師於首任方丈任期間，悉依佛制，大弘羯磨教法，正覺精舍儼然成爲寶島弘律道場。隨後數年內，師弘律聲譽普及宇內，新營妙法寺、埔里靈巖山寺、台中南普陀寺乃至美國萬佛城、香港大嶼山寶蓮寺等傳戒寺院，紛紛禮聘師任三師和尚或講戒戒師之職，普施戒乳於戒會，令與會法師及戒子深獲甘露。

師於講授僧尼戒法外，復念在家信士亦有好樂習律者，乃假八十三年歲末，受^上眞^下華長老之禮請，開講《在家備覽·宗體篇》於新竹福嚴佛學院；八十四年夏安居中，復二度宣說於埔里正覺精舍。並曾於是年間，受^上宣^下化上人邀請講解《在家律學》於美國萬佛城。

八十五年初夏時分，寶島以持戒弘律享有盛名之上廣下化律師示寂。南普陀常住僧衆、佛學院師生以及依止習律之戒子們頓失依怙，全體職事大衆乃一致懇請師擔任結夏之依止律師。事後並禮請就任住持及兼任院長一職，師慈悲爲懷，爲撫平衆僧失去依怙之痛傷，決定在風雨中支撐大局，乃假是年仲秋晉山南普陀，至此名山得勝主，令弘律聞名的南普陀，在雨過天晴後，再創展新之氣象。

今已屆入八十七年結夏，師爲盛名所累，依止學戒的僧尼道場遍及全臺。師於歷年來，曾輔助尼衆如法傳授二部授戒。是年五月更率領傳平法師、體慧法師、從慈法師、法藏法師、本慈法師、如圓法師、淨旭法師等，前往大陸的尼衆道場傳二部僧戒。總言之：師溫良之行止風範，使僧俗大衆如沐春風；並於歷年來造就不少弘揚戒法之僧侶，諸如上果_下清律師、傳平法師、天因法師、本因法師等。師弘揚律教，培育僧才，高樹戒幢，值此法末時衰之際，不可不謂紹續佛種。

至於師之法派傳承，明示佛教修證要義，據《隨機羯磨淺釋講記》云：「山西省高平縣火炎山靈巖院金峰寺臨濟支派續演三十二字：道本唯心，妙明真淨；寂照常體，定慧圓因。覺通正法，德光聖性；悟源證如，永繼祖印。」於本文附帶錄出，願與讀者大衆共沾此偈之法益。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德
消除宿現業
增長諸福慧
圓成勝善根
所有刀兵劫
及與饑饉等
悉皆盡滅除
人各習禮讓
讀誦受持人
輾轉流通者
現眷咸安樂
先亡獲超昇
風雨常調順
人民悉康寧
法界諸含識
同證無上道

佛曆二五六〇年/西元二〇一六年二月

恭印：一二〇〇本

流水號：13859
書號：CH840-07

在家備覽宗體篇淺釋註解

發行人：簡豐文

出版者：財團法人佛陀教育基金會

地址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓

網址：<http://www.budaedu.org>

E-mail：budaedu@budaedu.org

電話：(02) 23951198 傳真：(02) 23911342

劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會 郵局劃撥帳號：〇七六九九七七

銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）

銀行帳號：〇四五〇〇四五九七五〇三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

(一) 親臨本會三樓講堂。(二) 利用傳真：(02) 23959595

(三) 撥打電話：(02) 23951198 分機：11、12

(四) 網址：<http://www.budaedu.org/books/>。(五) 寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理

時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。

◎本會交通

※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262

台北商業技術學院→253、297、237 仁愛路二段→253、297 開南商工→208

仁愛路、杭州南路(紹興街)口→630、270、263、245、621、651、37、261

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號



