

天台智者的戒體論與《菩薩戒義疏》

陳 英 善

中華佛學研究所

提要

本文之論述，是針對學者主張《菩薩戒義疏》之戒體為無作假色而來。依本文之研究，認為《菩薩戒義疏》之戒體說實包含了色法、心法、中道妙觀等戒體。此之研究主要就兩方面來進行：（一）針對天台智者有關戒體的論著作一分析；（二）針對《菩薩戒義疏》有關戒體之界說作一重新解讀。就第一方面而言：除了對《菩薩戒義疏》之戒體說作一整體之論述外，亦透過《釋禪波羅蜜次第法門》和《摩訶止觀》來了解天台智者的戒體說，經由重重之抽絲剝繭，得知《菩薩戒義疏》之戒體實包含了色法、心法、中道妙觀等，此與《摩訶止觀》等之主張並不相違。就第二方面而言：則是對「初戒體者，不起而已，起即性。無作假色，經論互說，諍論有無」作一新解讀。

關鍵詞：無作假色、中道妙觀、戒體、律儀戒、定共戒、道共戒

天台智者的戒體論與《菩薩戒義疏》

陳 英 善

中華佛學研究所

一、前 言

由於天台智者的諸論著中，對戒體的詮釋似乎並不確定，而引發了學者們對天台戒體之熱烈地討論¹，甚至因為戒體問題，而懷疑《菩薩戒義疏》非智者之論著²。

近代對戒體展開熱烈地討論，主要來自於日本學者佐藤哲英於《天台大師の研究》一書中，質疑《菩薩戒義疏》作者之問題³，其中主要原因之一，在於《菩薩戒義疏》以無作假色為戒體之問題，認為其與《釋禪波羅蜜次第法門》之心為戒體和《摩訶止觀》之中道妙觀戒體相違，而質疑《菩薩戒義疏》非天台智者之論著。針對此戒體問題，學者們提出了諸多調合解決之道⁴。有關《菩薩戒義疏》作者雖沒有定案，而學者們仍然比較傾向於主張《菩

* 送審日期：民國八十九年四月十八日；接受刊登日期：民國八十九年五月十八日。

¹ 如佐藤哲英、平川彰、竹田暢典、大野法道、多田孝正、小寺文穎、佐藤達玄等人。

² 歷代多視《菩薩戒義疏》為天台智者之論著，近代質疑其非智者之作，主要以佐藤英為主，如其於《天台大師の研究》第四篇第一章第一節〈菩薩戒義疏について〉一文中，即提出多點之質疑，懷疑《菩薩戒義疏》非智者之作，認為《菩薩戒義疏》在八世紀是不存在的，應在八世紀初以後至 777 年之作品（詳見此書頁 414~415，京都，百花苑，1961）。

³ 參見註 2

⁴ 參見平川彰〈智顛の戒體論について〉（《奧田慈應先生喜壽紀念會編・佛教思想論集》，京都，平樂寺）、竹田暢典〈天台大師の戒體論について〉（《印佛研》10~2）、〈性無作假色の戒體論について〉（《天台學報》4）等。

《菩薩戒義疏》為天台智者之作品，甚至認為色法戒體是一相當圓融之論點。

雖有諸多文章論及天台戒體，然不論對無作假色戒體之質疑或調和，可說仍未觸及智者戒體之真正意義，甚至將智者所詮釋的戒體觀念混淆模糊之情形。中國歷來雖未有對《菩薩戒義疏》作者產生懷疑，然其對智者戒體解釋亦各不盡相同⁵。

至於天台智者的戒體是如何？本文則是針對此問題來加以釐清，進而釐清有關《菩薩戒義疏》作者之問題。

二、天台智者的戒體思想

有關天台智者的戒體說，簡單的劃分，可分為理法戒體與事法戒體兩種，智者雖沒有使用這兩種名詞，但從《菩薩戒義疏》所界分的「無無作戒體」與「有無作戒體」⁶，可得知「無無作戒體」是就「理」而言；「有無作戒體」是就「事」而論，或言就教而說⁷。況且智者將戒分為理戒和事戒⁸，

⁵ 歷來天台宗門人對於戒體之看法，大多還是繞在色、心、非色非心上來論述戒體，章安著重於心法戒體；湛然似乎著重於色法明戒體，其弟子（如明曠等人）是以實相心為戒體，至宋代的知禮、慈雲等人，則主張非色非心為戒體，明朝的雲棲、蕩益等人則認為智者的戒體具備了無作假色與心法戒體。

⁶ 《菩薩戒義疏》論述戒體時，即以「有無作」和「無無作」作為討論之焦點，此反應了大乘教對於「無作戒體」之不同看法。大乘教一般是主張「無無作戒體」，因為是無無作，所以這一切不外乎心之作用，因而強調心法戒體，即就「理」的層面論述戒體；雖如此，但不可否認的，有無作戒體之存在。天台智者於《釋禪波羅蜜次第法門》中，依大乘教一般的看法，以善心為戒體，在《菩薩戒義疏》則將有無作、無無作戒體提出來探討，然後以依「教」立場，立有無作為戒體（《大正藏》冊40，頁565下~565中）。在此有一問題值得吾人注意，大乘教主張無無作戒體，此主要在於針對小乘教之有無作戒體而提出，形成有無作與無無作之對立局面，顯示無無作與有無作彼此的不共融，此由大小乘所主張的法空與法有可得知。然而大乘法中的有無作是不同於小乘的有無作（參見《大正藏》冊40，頁564上），再者，大乘法中的有無作與無無作也不是對立的，皆立基於緣起而談有談空（無）。更值得吾人注意的，《菩薩戒義疏》的無作戒體，並不局限在色法來談，亦旁及定共、道共、心法等。這也是一般較沒有注意到的地方，局限於色、心本身的對立性來說戒體，而未能從無作戒體乃包括色心等來論之。

⁷ 參見《大正藏》冊40，頁566上、中。

⁸ 如天台所述的十支戒即是就事戒與理戒來劃分之，參見〈論述天台智者大師的次第戒聖行—十支戒〉（圓光佛學學報創刊號，民國82年12月，另參《大正藏》冊46，頁37下）。

禪分爲理禪和事禪，止分爲事止和理止，觀分爲事觀和理觀⁹，爲便於了解，將天台戒體分爲理法戒體（無無作）與事法戒體（有無作）。也就是說，智者基本上認爲大乘戒體有此二種戒體說，然諸經論對此二種戒體之看法有許多諍議。因此，《菩薩戒義疏》在論述戒體時，就直接將大乘戒體問題引入討論中，如其云：

初戒體者，不起而已，起即性。無作假色，經論互說，諍論有無，一云都無無作，……二云大小乘經論盡有無作¹⁰。

《菩薩戒義疏》緊接著對此二種有無作戒體之諍論展開詳細之分析論述。

依《菩薩戒義疏》的看法，大乘法中之所以主張「無無作」戒體，基本上，是針對小乘法中主張以實有（包括色、心、非色非心）爲無作戒體而來，不論是說一切有部所主張的色法、或經量部所主張的心法，乃至成實論所主張的非色非心爲無作戒體，但都認爲實有一無作牽引吾人受報行善行惡。然依大乘經論的看法，並不認爲有一無作，除了心以外，實無有一無作之存在，縱使有之，亦是心之所現，如《菩薩戒義疏》云：

一云都無無作，色心假合共成眾生，善惡本由心起，不應別有頑善頑惡，皆是指心誓不爲惡，即名受戒。《瓔珞經》云：一切凡聖戒盡以心爲體，心無盡故，戒亦無盡。或言教爲戒體；或云真諦爲戒體；或言願爲戒體，無別無作¹¹

此則說明「色心假合」而有眾生，除了色心之外，不應另有一頑善頑惡之無作存在。所謂受戒是指心誓不爲惡即是受戒。因而引《瓔珞經》爲證以說明之，一切凡聖皆以心爲體，心無盡故戒亦無盡。另亦有以教、真諦、願

⁹ 參見拙稿《天台智者的禪觀》第三章（中華佛學研究所研究計劃論文，民國 82 年提交）。另參《大正藏》冊 46，頁 498 下~499 上。

¹⁰ 參《大正藏》冊 40，頁 565 下~566 上。引文中逗點是值得注意的，一般將「起即性無作假色」合併一起，本文採以句號將之分開，成爲兩種不同之意義。

¹¹ 參《大正藏》冊 40，頁 566 上。

等爲戒體。由此可知，大乘所主張的無無作，主要是就心法而言，其它如教、真諦、願等實皆爲心法所攝，所謂「心無盡故，戒亦無盡」。而此心法在於強調無有獨立於心外之另一無作戒體之存在，故言「無別無作」，以心法顯示諸法因緣假合之道理，故以「無無作」駁斥「有無作」戒體之主張。因爲是無無作，因此，以心、真諦、願等來說明戒體。

小乘經論中，視色、心、非色非心等爲有無作，故大乘法中以「無無作」而斥之，而視之爲權法¹²。在此值得吾人注意的，大乘雖提出心法爲戒體，但此心法戒體與小乘之心法戒體是有別的，前者爲無無作而言心；後者視心爲有無作。乃至往後所述的大乘色法爲戒體亦不同小乘之色法戒體，其道理一爲緣起假色；一爲實有色法。

至此，吾人已可以了解到大乘法的戒體說，乃立基於「無無作」而來，說戒體之爲心或色法，乃由於因緣之不同罷了，此可由有的經典不言有無作或無無作而直接就色心而論得知¹³。

既然主張無無作戒體，爲何大乘經論對於或心或色爲戒體會爭論呢？且由此而導致有無作或無無作戒體之爭論？其關鍵點在於「假色」（色法）有或無，若假色爲有，即是有無作（不同於小乘有無作，容後述）；若爲無，即是無無作。然不論主張是有或無，乃至色或心，彼此只是著力點不同吧了，其主張「有無作」者，除了授受律儀戒所發之無作假色外，於定共戒、道共戒等亦發無作，此定共、道共等所發之無作，實亦不外乎心、中道正觀等而發¹⁴。況且雖言無無作以心爲戒體，但在不同因緣之下，即有不同之名目。

因此，以《菩薩戒義疏》來看，大乘經論對無作之有無的爭論，主要在於對受律儀戒所發的「無作假色」看法之不同上。至於對定共、道共等所發

¹² 如《菩薩戒義疏》對小乘有無作戒體之破斥（參《大正藏》冊40，頁566上。）

¹³ 大乘戒體之所以「有無作」與「無無作」之爭論，基本上是延續「有」、「無」（即空有真俗二諦）問題而來，但就大乘法而言，不論立有或立無，實皆是一種偏執。如在《菩薩戒義疏》舉《涅槃經》爲例，其云：「《大經》聖行觀析無常，阿奢世王觀析境界，但明色心，不道無作」（《大正藏》冊40，頁566上。），又云：「聖行與世王中，不道觀析無作，直舉色心者，是易觀者耳；亦不言無無作」（《大正藏》冊40，頁566中）。

¹⁴ 如《菩薩戒義疏》云：「次明道、定皆以無作爲體，定共於定心中發無作，無復諸惡，道共者，見諦道中所發無作與心上勝道具，故言道共也。……祇取中道正觀心中發此無作，有防非止惡義」（《大正藏》冊40，頁566中、下）。

之無作戒體，是一致的，皆肯定心所發之無作戒體。

而為何對授受律儀戒所發之無作戒體，會形成大乘經論彼此不同之看法？其關鍵恐怕在於對「無作假色」，所持看法之不同，依主張「有無作」之看法，勢必強調授受律儀戒身口等教法之重要性及所期極果之渴望；主張「無無作」之看法，著眼點在於理，由對理的強調以區別與小乘之不同，再由此顯示大乘的無作假色實不同於小乘之無作假色。吾人可以由《菩薩戒義疏》對大小乘經論之「有無作」所作之區分得到進一之了解，如其云：

二云：大小乘經論盡有無作，皆是實法，何者？心力巨大，能生種種諸法，能牽果報。小乘明此，別有一善能制定佛法，憑師受發，極至盡形；或依定依道品別生。皆以心力勝用，有此感發¹⁵。

雖然大小乘經論皆主張「有無作」，若依大乘的看法，此所發無作乃由於心力所感發，但依小乘之看法，不論是律儀戒或定共戒或道共戒，皆是別有別生之無作。因此雖皆言無作實是有別的，如《菩薩戒義疏》云：

《成論》（指成實論）有無作品云：是非色非心聚。律師用義，亦依此說；若毗曇義，戒是色聚，無作是假色，亦言無教非對眼色。大乘所明戒是色法，《大論》云：多少思是心數。……今言數自家是數色，大乘色何關數家（指毗曇）？《中論》云：語言雖同，其心則異¹⁶。

此乃明大乘之色法不同於小乘之色聚心數等，大乘雖用及色聚心數等用語，但與小乘之觀點仍是有差別的，所謂「語言雖同，其心則異」，不可不明辨之。此顯大小乘對於無作假色用語雖同，然其所涵之意義有別。

大乘法何以主張無作假色？《菩薩戒義疏》加以明其原由且引諸大乘經論為證，如其云：

¹⁵ 《大正藏》冊40，頁566上。

¹⁶ 同上

大乘情期極果，憑師一受，遠至菩提，隨定隨道，誓修諸善，誓度含識，亦以此心力大，別發戒善，為行者所緣，止息諸惡，《優婆塞戒經》云：譬如有面有鏡，則有像現，如是因作，便有無作。《大論》解戒度云：罪不罪不可得，具足尸羅，此是戒度正體。復云：云何名戒？以心生口言從今受，息身口惡法，是名為戒。既有能持所持，則別有法，即無作也。

《地持》〈戒品〉云：下軟心犯後四重，不失律儀；增上心犯則失律儀；若不捨菩提願，不增上心犯，亦不失律儀。若都無無作，何得言失？《梵網》大本即大乘教，下文云：若不見好相，雖佛菩薩前受，不名得戒；又云：若有七遮，雖發心欲受，不名得戒。若直以心為戒，發便是戒，何故言不得？又念戒中，雖無形色而可護持，雖無觸對，善修方便，可令具足，又如刀劍灰汁，腳足橋梁。若即心為戒，何假言無形色無觸對，故知別有無作，能持戒心，以為真戒。¹⁷

引文中首先明受律儀戒發得無作，為行者所行所緣，以息諸惡。接著舉經論以明有無作，如以《優婆塞戒經》「有面有鏡，則有像現」說明因緣和合，則有無作；以《大智度論》明有能持所持，則有無作；以《地持經》明犯戒失律儀不失律儀等問題，說明若都無無作，何有得失？再舉《梵網經》受戒見好相及不犯七遮，才可言得戒，說明若是無無作直以心為戒，何須見好才得戒？又何須犯七遮不名得戒；以及念戒中所明的無形色可護持，無觸對可善修方便。諸如此類，在在顯示有無作之道理，展開對無無作以心為戒之反省。

有關大乘「無作」之問題，從上述的論述中，可知主張有無作或無無作者皆各有所據，而究竟如何化解之，《菩薩戒義疏》就「理」和「教」來評述，如其云：

然此二釋，舊所諍論，言無，於理極會，在文難愜；言有，於理難安，

¹⁷ 《大正藏》冊40，頁566上、中。

在文極便。既皆有文，何者當道理耶？然理非當非無當，當無當皆得論理教義，若言無者，於理極當；若言有者，於教為當。理則為實，教則為權。在實雖無，教門則有，今之所用有無作也¹⁸。

此乃以教理權實來處理有無作與無無作之諍論。於「理」言，則是無無作，此為實法；於「教」言，則是有無作，此為權法。此處理方式看似圓融，卻存在著教理二分、權實二分之問題，並未發揮天台權即實、實即權之道理。而《菩薩戒義疏》此處所採取的立場是依教門而立有無作。

對大乘有無作與無無作之諍論，其癥結主要在於「律儀戒」之「無作假色」的有無上，而非在於色心問題上。一般對於天台智者戒體說之了解，往往陷於「色法」、「心法」的對立中來了解，形成色心對立無法相融之情形。反而誤導了智者對無作戒體的看法，此無作戒體乃可由色心等而發之，由律儀戒發無作假色，道共、定共所發之無作為心法或為道諦等，如《菩薩戒義疏》云：

次明道（共戒）、定（共戒），皆以無作為體，定共於定心中發無作，無復諸惡；道共者，見諦道中所發無作與心上勝道俱，故言道共也，…祇取中道正觀心中發此無作，有防非止惡義，故云道共。《大經》云：一、心（得正）法戒；二、受世教戒。菩薩得心法戒，謂道共戒，得此戒者，終不為惡，不從師授，故稱為得，中道心中發得此戒也；受世教戒，謂白四羯磨，然後乃得，必假憑師，故稱為受，差別約示，故言世教也¹⁹。

此中所示，定共、道共所發之無作戒，是由定心和中道正觀（或中道心）所發，亦即是《大涅槃經》所說的得正法戒，不是經由師授而得，乃是由定心、中道心所得。而律儀戒所發無作，則須憑師授而得，故稱此受世教戒，於白四羯磨後而得。然不論是由律儀戒或定共戒或道共戒所發之無作，實皆與

¹⁸ 《大正藏》冊 40，頁 566 中

¹⁹ 《大正藏》冊 40，頁 566 中、下。

心、中道正觀有極密切之關係。因此，吾人不應以色法、心法二分模式來看待天台之戒體。

瞭解了《菩薩戒義疏》戒體問題後，吾人進而對《釋禪波羅蜜次第法門》與《摩訶止觀》所論之戒體，一併加以了解。

在《釋禪波羅蜜次第法門》論及戒體時，提及善心為戒體，如其云：

第二正明戒之體相者，有二種教門不同，若小乘教，辨戒是無作善法，受戒因緣具足，若發得無作戒，爾後睡眠入定，此善任運自生，不須身口意造作，以無作正為戒體，若薩婆多人，解無作戒是無表色，不可見無對；若曇無德人明無作戒是第三聚非色非心。諸部既異，雖不可偏執，約小乘教門，終是無作為戒體，其義不差。若大乘教門，說戒從心起，即以善心為戒體，此義如《瓔珞經》說。有師言：摩訶僧祇部人云：無作戒是心法²⁰。

此中論及了大小乘教門中對戒體之不同。依小乘教是主張無作善法為戒體，不論是薩婆多部的無表色或曇無德部的非色非心戒體，基本上皆是就「無作」為戒體。大乘教則是就心法來明戒體，但對戒體並沒有作進一步論述，只引《瓔珞經》來證明心法戒體而已。若由此推論，從其將大小乘戒體並舉情形看，《釋禪波羅蜜次第法門》似乎是以無無作來論述大乘心法戒體，故舉《瓔珞經》為證，在此雖未將引文引出，而可知是就《瓔珞經》所謂的「一切凡聖盡以心為體，心無盡故，戒亦無盡」²¹。由此可知《釋禪波羅蜜次第法門》的心法戒體，是由大小乘戒體之對比下，而採無無作的心法戒體說。另也可以由此論述中，得知《釋禪波羅蜜次第法門》所述戒體，是就律儀戒之無無作而論，但對定共戒、道共戒所發無作並未進一步論及，或可說其心法已包括了律儀戒、定共戒、道共戒之戒體。

²⁰ 《大正藏》冊 46，頁 484 中。

²¹ 引自《菩薩戒義疏》（《大正藏》冊 40，頁 566 上）。如《菩薩瓔珞本業經》云：「一切菩薩凡聖戒，盡心為體，是故心亦盡，戒亦盡，心無盡故，戒亦無盡」（《大正藏》冊 24，頁 1021 中）。

若就《摩訶止觀》所述戒體而論，基本上可說是以色、心、中道妙觀等爲戒體，如其云：

小乘明義無作戒，即是第三聚；大乘中《法鼓經》但明色心，無第三聚，心無盡故，戒亦無盡。若律儀戒論無作，可解；定共戒無作者，與定俱發，...道共戒無作者，此無作依道，道無失故，此戒亦無失²²。

此首先舉出小乘以第三聚（非色非心）爲無作戒體（此說可能是針對當時成實論師及律師之戒體說而言，因爲以小乘對無作戒體之看法，應還包括色法、心法等，非單只是以非色非心爲無作戒體，此在《釋禪波羅蜜次第法門》已明之，或許《摩訶止觀》將此部份省略）。接著，論述大乘的無作戒體，舉《法鼓經》來說明，是以色法心法爲無作戒體，但不包括非色非心第三聚。由此顯示了《摩訶止觀》將小乘大乘之無作戒體以對比方式來論述，以說明兩者間無作戒體之不同。另《摩訶止觀》又舉「心無盡故，戒亦無盡」（出自《瓔珞經》）來作說明大乘戒體說。最後則就律儀戒、定共戒、道共戒等所發無作戒體一一加以論述說明，對於律儀戒之無作戒體，只言「若就律儀戒論無作，可解」，此似乎顯示了對律儀戒無作戒體是一般已知的，或於其它相關論著已明之，無須再述。至於定共戒無作是依定而發，道共戒無作是依道而發。此部份論述與《菩薩戒義疏》所論述內容相似，皆就色法心法論述無作戒體，且分律儀戒、定共戒、道共戒等一一明無作戒體及興廢之情形，由此來看《菩薩戒義疏》所論述戒體說在內容和形式上與《摩訶止觀》相類似，且觀點是一致的。另外，吾人可再就《摩訶止觀》之中道妙觀戒體來看，如其云：

次觀因緣生心即中道，觀於心性畢竟寂滅，心本非空，亦復非假，非假故非世間，非空故非出世間，非賢聖法，非凡夫法，二邊寂靜，名為心性，能如是觀，名為上定，心在此定即首楞嚴，本寂不動，雙照

²² 《大正藏》冊46，頁36中。

二諦觀諸威儀，隨如是定無不具足。如是觀心防止二邊無明諸惡，善順中道一實之理，防邊論止，順邊論觀，此名即中(指中道第一義諦)而持兩戒(指隨定戒與具足戒)也。故《梵網》云：戒名大乘，名第一義光，……。當知中道妙觀戒之正體²³。

此「中道妙觀」即是《菩薩戒義疏》所論及的道共戒(中道正觀、中道心)，由此中道妙觀所發之無作戒，可防止空有二邊無明諸惡，善順中道一實之理。故在《摩訶止觀》論述此中道妙觀時，引《梵網經》為證，說明戒為大乘，是第一義光，而言中道妙觀實乃戒之正體，以此中道妙觀契入戒、大乘、第一義，且此中道妙觀能令吾人防非止惡，達止觀之境。

《摩訶止觀》對戒體之論述，是直就中道正觀而明之，也就是從觀法上明戒體，而非是將戒體分為有無作和無無作來處理。至此而言，吾人可以說《摩訶止觀》對戒體之處理極為簡略，雖是簡略，卻將教理、權實、色心等統合一中道妙觀中，脫離教理權實兩極化之困境。

由上述對天台戒體說所作的論述中，可得知智者所主張的戒體說，是指無作戒體，而此無作戒體實已包含了色、心、中道妙觀等。此可從其論著中得知，《釋禪波羅蜜次第法門》雖言以善心為戒體，但並沒有對此善心加以說明，似乎就心法而言，偏重於無作戒體立論，此可能受般若系統思想之影響。在《菩薩戒義疏》中，對於戒體說有一較完整之表達，區分了大小乘戒體之不同，且將大乘之戒體作了一完整性之鋪排，透過律儀戒、定共戒、道共戒等來論述無作戒體，尤其對律儀戒之無作假色戒體有無之問題做極詳盡之論述，若立於無無作，則是由心法明戒體；若立於有無作，則從色法明戒體。在大乘經典中，有關授律儀戒之此二種戒體都是存在的，都有其經典之依據。然不論主張有無作之色法戒體或無無作之心法戒體，其共同特色皆建立了無作戒體說，只是對律儀戒戒體之切入點不一樣吧了！然此色心二法本身並非對立的，皆建立在緣起無自性上，一由緣起有入，立色法為戒體；一由緣起空入，立心法為戒。除此之外，《菩薩戒義疏》又談到定共戒、道共

²³ 《大正藏》冊46，頁37中。

戒之無作戒體，定共戒是以定心發得無作戒體，道共戒是以中道妙觀發得無作戒體。由此可以看出，《菩薩戒義疏》之戒體說，實包含了色法、心法、中道妙觀等無作戒體，而非只是以色法為戒體。顯示了以色法或心法或中道妙觀為戒體之不同因緣，如就授律儀戒而論，著重於以色法為戒體，以凸顯教法之重要性（如授梵網菩薩戒之十重四十八輕戒須一佛菩薩像、師、……現瑞相，才是得戒）；如定共戒發得無作戒體，乃著重於心法為戒體；如道共戒發得無作戒體，則就中道妙觀明戒體。而此論點可說與《摩訶止觀》相吻合的。

更值得吾人注意的是色、心、中道正觀三者之關係，立色法或心法為戒體，皆有所著重之不同，重要的是吾人應把握戒體中道實相之內涵，才不致於陷入爭執中，各執己見。

三、《菩薩戒義疏》作者之剖析

有關《菩薩戒義疏》因以下幾點而被提出質疑：

- (一)、文獻資料未記載，而被懷疑非智者之作。
- (二)、天台三大部對《梵網經》之引用甚少。
- (三)、天台所述「持戒清淨」中與《梵網經》無關係。
- (四)、色法戒體。
- (五)、三重玄義²⁴，而非五重玄義。

上述所列五點中，其中以第四點「色法戒體」為最受質疑，引起學界熱烈地討論，若依前文所做檢討，主張色法戒體實非《菩薩戒義疏》之完整意思。雖然目前對《菩薩戒義疏》作者未有定論，但若針對以上所列舉五點來看，吾人得知其仍不足以否定《菩薩戒義疏》作者為天台智者。以下分述：

就（一）文獻資料未記載而論，雖然灌頂的《天台智者大師別傳》，道宣的《續高僧傳》、《大唐內典錄》等未論及天台智者有《菩薩戒義疏》之論著，然吾人也無法因此而推斷《菩薩戒義疏》非智者之作。若從湛然之門人

²⁴ 參見佐藤哲英《天台大師の研究》，頁44。文中所列舉的五點，是從此書歸納出來的。

明曠所著的《天台菩薩戒疏》有限資料來看，其中論及《天台菩薩戒疏》刪補之情形，其云：

今隨所欲，直筆銷文，取捨有憑，不違先見，則以天台為宗骨，用天宮之具緣，補闕銷釋，貴在扶文，則諸家參取，但自慮遺失，豈敢呈露他人，忽漏視聽之緣，幸知源意矣²⁵。

從這段記載中，可得知明曠《天台菩薩戒疏》的刪補是有憑有據，主要是根據天台、天宮慧威、諸家（包括法藏等人）²⁶，如引文所言「以天台為宗骨，用天宮之具緣，……則諸家參取」，而其中所謂的「天台」究竟何指？指何人？由明曠所刪補的《天台菩薩戒疏》來看，其所謂的「天台」是指天台之《菩薩戒疏》，以此為藍本而加以刪補之，由此來推天台《菩薩戒疏》之可能成立年代，在於天宮慧威之前即存在²⁷，也就是在智者、灌頂、智威時已有之；再者，從吾人所稱的「天台」兩字來作了解，在此之前，直接以「天台」作為稱呼者，是指天台智者，也就是一般往往以「天台」兩字代表智者（如灌頂、湛然等人皆加上其地號，如章安、荆溪等），除此之外，並未有以「天台」稱呼其他之人。因此，文中所謂的「以天台為宗骨，用天宮之具緣」從這兩句話相對比來看，「天宮之具緣」指的是天宮慧威所作的菩薩戒儀，若由此推「天台為宗骨」應是指天台的《菩薩戒義疏》及天台教義，而明曠以此《天台菩薩戒疏》為藍本來刪補之（佐藤哲英據此以推斷在明曠之

²⁵ 《大正藏》冊 40，頁 580 中。

²⁶ 如受法藏《梵網經菩薩戒本疏》之影響，可以從《天台菩薩戒疏》與《梵網經菩薩戒本疏》對比中得知，另亦參考元曉、義寂等人之著作。

²⁷ 如其所言的「天宮之具緣」，可能是指天宮慧威所作的《受菩薩戒儀》（《卍續藏》冊 105，頁 1 下），此戒儀一向被視為慧思之作，但近代日本學者研究之下，認為天宮慧威之作（參平了照〈傳慧思本『受菩薩戒儀』について〉，《立正大學研究紀要》40 號；大野法道〈南岳慧思作て傳ふる受菩薩戒儀について〉，《立正大學學報》，第 24、25 合輯，東京，大正大學出版；久野芳隆〈最澄を終點とする受菩薩戒儀の成立過程〉，《常盤博士還曆紀念・佛教論叢》，宮本正尊編纂，東京，弘文堂）。依佐藤達玄《中國仏教における戒律の研究》，將「天宮之具緣」，以「具戒の法緣」來解釋，此具戒之法緣，是指慧威的《受菩薩戒儀》（頁 377）。

前已有《天台菩薩戒疏》之存在，但最早不超過八世紀初以前²⁸。而明曠何以以「天宮之具緣」，這似乎可推知在天宮慧威之前，天台並未有授受菩薩戒之儀軌，所使用菩薩戒儀恐是承自於南北朝時所制的戒儀，如《菩薩戒義疏》中所提的近代諸師所集之「新撰本」²⁹，此「新撰本」共分十八科授受菩薩戒。另外，吾人從《菩薩戒義疏》所論及的六種授受菩薩戒本來看³⁰，此中所述的六種戒本，時間大約集中在南北朝時期，由此時間似乎可推知《菩薩戒義疏》成立年代約在梁隋之際。若配以隋代慧遠、吉藏等人對戒體之討論來看³¹，亦可判斷其年代約梁隋之際。

就(二)天台三大部等對《梵網經》之引用來看，佐藤哲英統計為：《法華玄義》一次、《法華文句》二次、《摩訶止觀》一次、《維摩詰文疏》二次，而由此推出不能由此證明智者與《梵網經》之關係。此種論證是沒有什麼意義，至於智者引用了多少《梵網經》與智者是否著《菩薩戒義疏》並沒有什麼直接關連。再者，吾人可從智者對菩薩戒的關注及為人授菩薩戒可知智者與菩薩戒本有密切之關係，甚至在其早期論著中，如《釋禪波羅蜜次第法門》所論及的「十重四十八輕」³²，可知其於極早時已注意到《梵網經》。另

²⁸ 參《天台大師の研究》，頁414~415。此論斷與筆者之推論略有出入。

²⁹ 《大正藏》冊40，568上、569上。

³⁰ 《大正藏》冊40，568上~569上。

³¹ 如《慧遠大乘義章》論及大小乘之無作戒，認為大乘是以色心法為戒體，小乘則是以色心事為戒體，故大小乘之戒體有別；又如吉藏於其諸論著談及大小乘之戒體，其論述模式、用語、內容等大同於《菩薩戒義疏》，《百論疏》云：「釋戒體亦有三：數人（指毗曇論師）以無作色為體；論人（指成實論師）非色非心無作為體；譬喻部云：離思無報因，離受無報果，此明無無作義，但以心為戒體」（《大正藏》冊42，256上），另如《法華玄義疏》云：「問：戒以何為體？答：毗曇以色為體；成實非色非心為體；譬喻僧祇明離思無報因，離受無報果，故以心為體。今明大乘適緣所宜，無有定執；若有定執，即成諍論，趣向闡提」（《大正藏》冊34，474下）。由上引文可知，吉藏將戒體歸為三種：色、心、非色非心，此為小乘各部派之看法，至於大乘只言及「適緣所宜」，不能有所定執，但並沒有明確區分大小乘戒體之不同，只暗示小乘諸派對戒體有定執有所諍，而大乘不定執適緣所宜而立。此中大乘戒體「適緣所宜」與《菩薩戒義疏》之隨教隨理或隨律儀戒隨定共戒隨道共戒的模式是類似的，皆立基於隨順因緣。吉藏雖於大乘戒體未有明示，但不外乎色、心、非色非心等三種戒體說。雖同樣共用色、心、非色非心之用語，但大小乘彼此仍有別的，一為執實有故有諍，一為無定執故無諍，此與《菩薩戒義疏》在區分大小乘無作戒體，是類似的，皆顯示了大小乘戒體之不同。

³² 此乃將梵網菩薩戒之十重四十八輕戒視為所持十支戒中的「智所讚戒」，如《釋禪波羅蜜次第法門》云：「七、持智所讚戒，發菩提心為令一切眾生得涅槃故持戒，如是持戒，則

只要論及戒的問題，都會提到梵網菩薩戒³³。

就(三)天台所述「持戒清淨」中與《梵網經》無關連。由天台諸論著來看，可說此論斷過於武斷，如前所述《釋禪波羅蜜次第法門》對《梵網經》十重四十八輕戒之引用，即可反駁此論斷³⁴

就(四)色法戒體而言，此由前節所論述的天台戒體說，可知《菩薩戒義疏》所論述的戒體在於「無作戒體」上，而非在於色法戒體即可反駁此論點。而有關於無作假色究竟要採有無作或無無作，《菩薩戒義疏》皆作了極詳盡之論述，而從授律儀戒教門上採「有無作」為戒體，即以無作假色為戒體，不僅授律儀戒可發得，而且定共戒、道共戒等之定心、中道心(中道正觀)亦皆可發得無作，以此而論，《菩薩戒義疏》並非局限色法來處理戒體問題。且亦可由此了解到《釋禪波羅蜜次第法門》之善心戒體與《摩訶止觀》中道妙觀戒體，其與《菩薩戒義疏》無作戒體之一脈相關。由於學者們陷於色法和心法來了解戒體，導致對於天台之戒體說呈現分裂狀況，雖亦有想從色心不二來彌補此鴻溝，但可說皆未把握天台戒體說之義涵。也因為如此，將焦點集中在《菩薩戒義疏》「初戒體者，不起而已，起即性，無作假色」³⁵來討論，花了許多功夫來論述「起即性無作假色」問題，此導因於色法心法戒體而來，而忽略了《菩薩戒義疏》所要處理「無作」戒體之問題，以致於

為智所讚歎，亦可言持菩薩十重四十八輕戒，此戒能至佛果故，為智所讚歎」(《大正藏》冊46，頁484下)。此顯示了《梵網經》之十重四十八輕戒，乃由於發菩提心為令一切眾生得涅槃而受持之戒，表現於化他上，故視為智所讚戒。由此可知，智者於早期已將《梵網經》菩薩戒作一判屬，若非已對《梵網經》之相當熟知，又如何將之判屬。

³³ 如《法華玄義》云：「他云：梵網是菩薩戒。今問：是何等菩薩戒？....」(《大正藏》冊33，頁717下)，此乃在處理梵網菩薩戒為屬藏、通、別、圓哪教之菩薩戒問題。另《法華玄義》於「開顯顯妙」時，亦引用了《梵網經》之內容以明之，如其云：「開顯者，毗尼學者，即大乘學式叉；式叉即大乘第一義光，非青非黃非赤白，....」(《大正藏》冊33，頁718上)，文中的「大乘第一義光，非青非黃非赤白」即是《梵網經》之語(參見《大正藏》冊24，頁1004中)。又如《摩訶止觀》論戒之體時，引《梵網經》佐證中道妙觀乃戒之正體的看法，如其云：「故《梵網經》云：戒名大乘，名第一義光，非青非黃赤白；戒名為孝，孝名為順。孝即止善，順即行善，如此戒者，本師所誦，我亦如是誦，當知中道妙觀戒之正體」(《大正藏》冊46，頁37中)，此即是以《梵網經》視戒為大乘為第一義光非青黃赤白，來顯示於法不可定執，而凸顯以中道第一義諦持戒之道理，如此中道第一義諦亦是戒之正體。

³⁴ 詳可參見註9及註10之論述。

³⁵ 《大正藏》冊40，頁565下~566上。

沒有注意到斷句逗點可能引發的問題。若吾人把握《菩薩戒義疏》所要處理的無作戒體問題，可能對問題之釐清有所幫助，如其云：

第二出體者，初無作，次明止行二善。初（無作）戒體者，不起而已，起即性無作假色，經論互說，諍論有無³⁶。

可知重點在於「無作」戒體。因此，在斷句上，須作如下斷句：

初戒體者，不起而已，起即性。無作假色，經論互說，諍論有無（同上）。

一般對此偈子之理解，往往將「起即性無作假色」連在一起，而忽略了「無作假色」乃是諸大乘經論所諍論的問題，所以，以句號（或逗號亦可）將「起即性無作假色」一句分開來，其意思則更加清楚，由此而了解到「不起而已，起即性」乃是對戒體所做之總解釋，以顯示戒體在於「起」之一字，亦即是所發戒體，所以言「不起而已，起即性」。而此所發之戒體（無作戒），皆是「性」，亦即皆是法性，以天台的話來說即是實相，天台認為一花一草無非中道實相，受戒所發之無作戒體亦不例外，故云「不起而已，起即性」，這是對戒體所作的說明，進而在處理無作戒體是否為假色等之問題，故言「無作假色，經論互說，諍論有無」，而展開一連串大乘經論對「有無作」與「無無作」之探討，此部份所處理的，是較局限在律儀戒來探討有無作或無無作之問題。言「有無作」是從「教門」而立；言「無無作」乃就理法而說。不單律儀戒可發得無作戒體，定共戒、道共戒等亦皆可發無作戒體，也就是說無作戒可由色、心、理等而發之。因此，吾人可以了解到《釋禪波羅蜜次第法門》之善心戒體、《摩訶止觀》之中道妙觀戒體，實亦不外乎就心或理而言，乃至大乘經論所強調的無無作戒體，亦不外乎此，以無無作假色戒體駁斥小乘之有無作，再由心法戒體開顯無無作假色之道理。明曠的《天台菩薩

³⁶ 同上。

戒疏》直就「實相心」明體，可說是就心或理而論，而非在有無作或無無作來論述。

因此，吾人可說以色心問題來看待戒體，並不合天台之看法，也不合乎《菩薩戒義疏》戒體說，況將以色法視為其戒體，更有違《菩薩戒義疏》之論點。

就(五)三重玄義而言，於一部經典中採取何種方式來論述，並沒有必然性。針對《梵網經》菩薩戒而採三重玄義，可謂是針對《梵網經》〈心地品〉而來，除了掌握經題之要義外(此即是第一重玄義「釋名」部份)；接著，針對大乘戒體(包括小乘戒體在內)諸多問題展開探討，此即第二重玄義「出體」部份，此中的「出體」是就戒體而論；於第三重玄義「料簡」中，則是對持戒之信心、三障、人法緣而加以論述。由此三重玄義的內容來看，與天台諸論著所用的五重玄義，可說沒有必然之關係，各有其本身所要處理之內容，何況《梵網經》菩薩戒著重於十重四十八輕戒之教法事法，亦即重點表現在授受教法上，這也是《菩薩戒義疏》何以於「無作假色」上採有無作，另於定共戒、道共戒上採心法、中道正觀為戒體，然後再針對十重四十八輕條目內容加以分述。後來的天台宗人物(如明曠、滿益等人)儘量將三重玄義以五重玄義來配合³⁷。

若就三重玄義之「體」與五重玄義之「體」來看，兩者之間似乎不竟然相同。《菩薩戒義疏》之體，主要是針對無作戒和止行二善而論，除了論述戒體時一開頭所謂的「初戒體者，不起而已，起即性」外，並無直接對理體之陳述，而此句之涵義所表現亦不十分清礎，有以下幾種情形：

- 1、初戒體者，不起而已，起即性。無作假色，經論互說諍論有無。
- 2、初戒體者，不起而已，起即性、無作假色。經論互說諍論有無。
- 3、初戒體者，不起而已，起即性無作假色。經論互說諍論有無。
- 4、初戒體者，不起而已，起即性無作假色，經論互說諍論有無。

³⁷ 參見明曠《天台菩薩戒疏》，及滿益《梵網玄義》。

由第一種斷句情形來看，以白話加以解釋，即是「無作戒體，其不起作用則無從論之，若一旦起無作戒止善行善等，那麼其所起所發，皆是法性。然而對於授律儀戒所發的這種無作戒假色，經論有不同之看法，其所諍論者，在於有無作假色或無無作假色，...」，此種斷句方式，是將無作戒體之「不起而已，起即性」視為一完整之句子。而將「無作假色」連接於「經論互說諍論有無」這一句上，以顯示經論所諍論的乃在於「有無作假色」或「無無作假色」上，即無作假色戒體成為經論所諍論之處，說得更明白些，是否能以「色法」為戒體，此問題可說是南北朝諸論師對於戒體諍論之所在³⁸，除了大乘本身對無作假色戒體看法之不同外，實亦牽涉了大小乘戒體之不同，就另一角度而言，大乘經論中極力主張無無作假色，其立場主要針對小乘無作戒體而來，為了區分大小乘戒體之不同，特別強調無無作假色，而以心法取代之，雖如此，立心法為無作戒體，然仍難免有所不足之處，偏於心法而立說，未能於色心平等上來建立無作戒體。《菩薩戒義疏》無作假色之提出，似乎在彌補此一空處，從色、心、中道正觀等明無作戒體。

第二、三、四種所作的斷句，可說是只有一種意思，皆將「起即性無作假色」當成一句來看，以「起即性無作假色」來說明無作戒體，此則形成對「無作戒體」本身內涵之限制，因為《菩薩戒義疏》不單以「無作假色」來代表無作戒體，除了「無作假色」之外，亦有定共、道共所發之無作戒體，此定共、道共之無作戒體是心法、是中道妙觀。因此，可得知此種斷句可能存在之問題，也因為如此，而以色法作為《菩薩戒義疏》無作戒體之論點，再以此來質疑色法戒體說不合乎智者《釋禪波羅蜜次第法門》之善心戒體與《摩訶止觀》中道妙觀戒體之看法，進而質疑非智者之作。由前所述，可知導因於對智者無作戒體之不了解所致。

由《菩薩戒義疏》所論述之戒體來看，其不只是處理了大小乘戒體之不同，而且針對大乘本身戒體之不同來處理，由此可判斷《菩薩戒義疏》作者對戒體有著相當程度之了解。基本上，其並不主張以有無作、無無作來劃分戒體，這可從其所引述《涅槃經》是就色心而論，而不是從有無作、無無作

³⁸ 此問題除了《菩薩戒義疏》所載之外，與智者約同時代之人物，如慧遠、吉藏等人，於其論著中皆提及此問題（詳參註 31 所述）。

來論述可知，加上其以理、教對無無作和有無作所作的調解亦可知。

戒體本身所反映出的大小乘問題或大乘本身之問題，可說是所有大小乘問題之一端倪，或說大乘問題之一。事實上，吾人從佛教歷史發展演變可得知，自印度乃至中國南北朝時，一直存在著大小乘之問題，甚至大乘本身亦存在著諸多之諍論，《菩薩戒義疏》所論述的有無作、無無作之諍論，實乃諸多諍論之一，更簡單的說乃是大乘法中對「有、無」諍論之一。對於大乘法所有問題的諍論，可說不外乎有無之諍，表現在戒律上，即是有無作與無無作之諍；表現在教理上，有瑜伽與中觀之諍，亦即是所謂的空有之諍，或真俗二諦之諍。諸如此類問題，吾人約略可以窺知《菩薩戒義疏》作者所面對的佛教問題，依此而推作者所處時代與這些佛教問題有密切之關係。

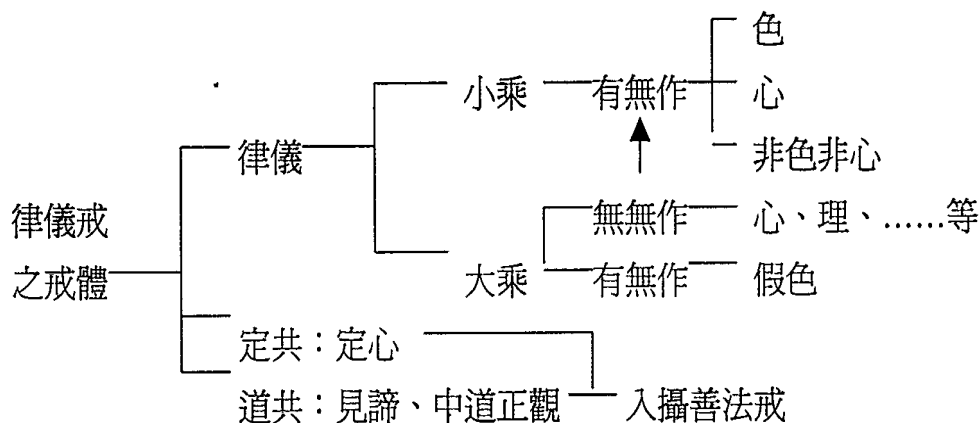
一般把《菩薩戒義疏》的戒體定位在色法上，並不符合此作者的看法，在《菩薩戒義疏》中並未單獨視戒體為色法，其本身是就無作戒而論（而發此無作戒，可由授受律儀戒、定心、中道妙觀等而發之），甚至可以說其並不同意以有無作和無無作二分方式來處理戒體問題。

四、結 論

由上述所種種反駁論證中，可得知質疑《菩薩戒義疏》非智者之論著是無效的。尤其以最受矚目的色法作為《菩薩戒義疏》之論點，更是違背了《菩薩戒義疏》對無作戒體之看法。簡單的說，《菩薩戒義疏》是以色、心、中道正觀為無作戒體，而非單獨以色法為戒體；再者，色法、心法本身是非對立的，不同小乘無作戒體之色法心法是對立的，另外，色法、心法本身是緣起無自性的，不能偏執，若能如此觀照，即是中道妙觀，合乎緣起中道之精神，所以在《菩薩戒義疏》論及道共戒發得無作戒體時，即就中道正觀、中道心而明之。此中道正觀（中道心、實相心）即是無作戒體，合乎《菩薩戒義疏》對無作戒體所作之解釋，所謂「初戒體者，不起而已，起即性」。因此，可說《菩薩戒義疏》對無作戒體所作之解釋是合乎天台智者緣起中道實相思想；其立基於色、心、中道正觀等無作戒體，與《釋禪波羅密次第法門》之善心戒體、《摩訶止觀》中道妙觀戒體是一致的。

至於《菩薩戒義疏》是否為天台智者之論著？透過上述所做之釐清，吾人對於《菩薩戒義疏》之所要處理的問題，會有一番更清楚地了解，至於何人為《菩薩戒義疏》之作者？此問題已不那麼迫切，重要的，在於《菩薩戒義疏》所要開顯的內涵是否合乎智者之思想。

附錄：《菩薩戒義疏》戒體圖表：



※《菩薩戒義疏》除了論述三種律儀戒之戒體外，亦論及三聚淨戒、止行二善等戒體。

附記：

- 1、本論文曾在1995年12月16日發表於「天台宗的歷史與思想學術研討會上」。會後承蒙釋惠敏法師私下對本論文可能存在的問題提出指正，在此致謝。
- 2、感謝此次「佛學研究中心學報」的評審委員，建議筆者將較冗長部份加以精簡，以便讀者理解。由於牽涉整篇論文之論證問題，及排版時間倉促，致使無法完此番美意，深致歉意。