

地前與戒相關的一個問題——體與戒體

法鼓佛教學系 碩士生
釋宏源

摘 要

本文擬從於華嚴經典與戒律相關的各品來探析登地之前其體與戒體之關係。選擇以地前諸品中與戒行相關的品等以為探究的標的，諸如：淨行品、梵行品、十行品中的饒益行或是十藏中的戒藏。體，是基於華嚴論師詮解華嚴經典時，依於體相用的相互關係而說體；戒體，則是一般戒律闡釋下所用之語彙。

於研究進路上，基於戒律中對於四科關係為戒律上的互動性，進而嘗試推論法藏（643_712）等論師以體相用關係之呈現，而對分析其對戒律的觀點。最後，以分析體與戒體對於華嚴義理發揮之影響作為最後的結語。

關鍵詞：華嚴經、戒律、戒體、位體、地體

一、戒律上之四科與華嚴之體相用

依據唐道宣律師（596-667）的對戒的整體觀來說，戒是分成四科來討論的。也就是依於戒法、戒體、戒相、戒行。

言戒法者。語法而談，不局凡聖。直明此法必能軌成出離之道。……
二明戒體者。若依通論，明其所發之業體。今就正顯，直陳能領之心相。謂法界塵沙二諦等法以己要期施造方便。善淨心器必不為惡。測思明慧冥會前法。以此要期之心與彼妙法相應。於彼法上有緣起之義。領納在心名為戒體。
三言戒行者。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，名為戒行。……
四明戒相者。威儀行成隨所施造動則稱法。美德光顯。故名戒相。
此之四條並出道者之本依。¹

就道宣對四科的詮解，所謂的戒法是能引道至解脫的。甚麼能引道至解脫？一般指的是戒本，也就是戒條。理由是因為戒律是由佛所制定的，是指引行者通相解脫的尸羅、別別解脫戒。像是聲聞戒的《十誦律》、《四分律》、《善戒律》等，或是菩薩戒的《梵網經》、《瓔珞經》、《瑜伽戒本》等。²但是就道宣的定義來看，筆者以為是不應該限於此的，重點是要強調能與法相應的就是戒法。當然，具體書詞文字的戒本的條文，能教導眾生行所該行，止所該止的規範，也是可以為戒法的所指範疇。因此，論及戒法時，並不僅止於文字所詮的字詞，更重要的是要體察其文句字詞下的法義真諦，「語法而談」這樣的與法相應就是戒法的觀點。這才是戒法。

其次，就戒體來說，簡單的說就是能夠對法領納在心的。領納就是接受的意思。³能領納在心，表示能依此與法相應的心而造作與法相應之三業的能力。也就是，能造作清淨三業的一種功能。更進一步地說，就是常說的防非止惡的能力。在諸論師的論筆下，戒體常被指稱為表或無表，或心法，或色法，或非心非色等，乃至是作或無作等的概念。此些戒體的概念皆是立基於領納的觀點而做的分析，而產生的不同立場的論述。筆者以為其彼此間並無對錯，而是須視論師

¹ 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷1。CBETA, T40, no. 1804, p. 4, b23-c12。

² 「戒法是佛所制的法規；戒體是一線相承，師師相授的無表色法，所熏的功德；戒行是由持戒所表的行為；戒相是持戒行為的差別現象。」《戒律學綱要》法鼓全集光碟版（01-03, p. 95, 01）

³ 【領納】接受。北周 庾信《又移齊河陽執事文》：“馬驢甲兵，具條相勒，封人宜依領納。”《梁書·諸夷傳·狼牙修國》：“今奉薄獻，願大家曲垂領納。”

漢語大辭典，繁體 2.0 光碟版。香港：商務印書館（香港）有限公司。

如何引領而讓受戒者、學戒者能夠發揮戒體的功能，而能與戒法、戒行、戒相相呼應。

戒行，即是身口意三業的造作。三業的造作是依於戒法、戒體而行的。不是所有三業就是戒行。唯有依於戒法、戒體而行的才是戒行。因此，戒行是可被觀察到的。清淨的戒行是萬善之基，也是隨於事相可以修行的「歷緣對境，興修清淨三業」。

戒相，就是戒德。也就是因其清淨三業的造修清淨行儀而產生的崇高道德。就世俗的言語，就是修養、高尚的行誼，令人尊崇；以聲聞行者來說，是清淨離欲的，以菩薩行者來說，是悲智內斂，以究竟佛果來說，是法界普賢德。

總結來說，四科是相互依附的。由上述對於四科的解說也可以看出四科間的互動關係。就戒的觀點看，四者也是缺一不可的。⁴就道宣四科定義中的戒行也可窺其四科間的關係，如其所述「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」⁵又，宋元照律師（1048-1116）也指出「初句納法為體，次句依體起行，行必兼相，四種備焉。」⁶這就是說，戒律並不能只講說戒本的條項，而是要具有整體觀。先有佛所說的戒律而後受納產生戒體，依於戒體的功用而能防非止惡，身口意三業隨戒法而行，以行成就其戒德的光輝。

因此，就戒律上來說，戒法、戒體、戒行、戒相，是闡釋戒律的四個不可分割的面向；其中，重要的是戒體。道宣認為「出俗五眾所以為世良田者，實由戒體故也。」⁷「二者戒體，即謂出生眾行之本。」⁸因為依於戒體而有身口意的清淨行。聲聞戒者，依於戒體行其別別解脫戒而成就戒相，最終達到四果的阿羅漢境界；菩薩戒者，則依其戒體，行菩薩三聚淨戒，成就菩薩的悲智大行，終至以佛果為鵠的。

若是以華嚴角度，其菩薩行於戒律上，又是可依於怎樣的戒體而發展出其華嚴戒行的？如果，戒律上重視戒體對於身口意清淨造作的修行。那麼，相形之下，華嚴經典中有關戒律的闡釋與說明，又該如何去了解與認識呢？法藏等華嚴諸師對於華嚴經本身的說明，偏好使用的架構是體、相、用之間的組合；其中，有些不同的組合變化與詞語上的些微差異，然而，還是不脫離體相用的範疇。那麼，華嚴論師對於體相用之體，若用於解說戒律時，會是怎麼詮釋華嚴經典中的戒律？

⁴ 「如果不能具備這四個條件（通稱為四科），雖然不殺不盜乃至不飲酒，也只算是守的世戒而非佛戒，守持世戒的功德是有限的。」《戒律學綱要》法鼓全集光碟版（01-03, p. 95, 03）

⁵ 同註腳 25。

⁶ 《四分律行事鈔資持記》卷 1。CBETA, T40, no. 1805, p. 180, c12-13。

⁷ 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 2。CBETA, T40, no. 1804, p. 46, b2。

⁸ 同註腳 25。

首先，先就體、相、用的用法上分析。體相用，就法藏等華嚴諸祖在使用上，並不是單一語詞的使用，而是重於彼此間的相互關係的建立，說明華嚴經中各會、各品或是文句間彼此的關係，以此相互建構的關係而顯現華嚴的彼此相互依存、互為緣起的特色。體相用之體，是相對於相或用而說的「以是廣說之本故為體也」⁹。這須從法藏等對於華嚴經的分科角度來說，其文散見於著書中，試從藏經中尋覓華嚴諸祖於體相用對於經文詮解之使用，試舉諸例並整理如下表：

表一：體相用互動關係之舉例

人物	引證	出處
智儼	大謂體相用，莫過故也。謂平等不增減體，具足性功德相。生世出世，善因果用故。	CBETA,T35,p.14,c14-16
	若體相用以分。即果德自體為宗。亦可初體次相後用。	CBETA,T35,p.76, b8-9
	真如為體。別德為相。益物為用。	CBETA,T35,p.19, c11-12
	所以，先明者前既得體。次明依體起用自在。	CBETA,T35, p.73,b22-23
	正念即體相成。此寄依體成相耳	CBETA,T35,p.103,b8-9
法藏	初一明依體起用，後一明用歸體。	CBETA,T35,p.138,c16-17
	助化中，入定為體。蒙加為相。起說為用。	CBETA,T35,p.147, a9-10
	謂依體起用，依用成益。	CBETA,T35,p.171,c16
	次一、明依體現相。次一、應緣見用。 次一、明用成益。後一、顯用廣大。	CBETA,T35, p.241, b6-7
	約法教事及義理。皆各體相用相融無礙。	CBETA,T35,p.212,c22-23
	光明者，依體起用。功德者，用所成益。 此則依人顯德。體用為名。	CBETA,T35, p.400, c7-8
	二、約法。謂十住教義。 義中，以平等法界為體。十住行位為相。應教所詮為用。教中，以六決定為體。十住不同為相。益機為用。	CBETA,T35,p. 192, c3-6
	初明會相入實。二、隨方便智下，明依實起用。	CBETA,T35,p.246,c14-15
	上皆攝相歸體。此中攝相歸相	CBETA,T35,p.269, b2-3
澄觀	依體普現。 若月入百川，尋影之月，月體不分。即體之用，用彌法界。體用交徹，故不思議。	CBETA,T35,p.547,a24-26
	初門依體起用。末後明用不異體。 中間並顯妙用自在。	CBETA,T35,p.621,b6-7

⁹《華嚴經探玄記》卷6〈功德華聚菩薩十行品 17〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 218, b17。

人物	引證	出處
	依心現境依體起用。作諸佛事體用不礙。	CBETA, T35, p. 659, a3-4
	七體用相對。前體及德皆證。 依體起教智之用為教。	CBETA, T35p. 740, a7-9

由上述的舉例可知，在華嚴諸祖以彼此間的互動關係來說明體相用之於華嚴經典的詮釋。¹⁰基本上，是以體為中心，而出相與用之間的功用。但是也能返回於體，而顯出體相用之間的靈活詮釋華嚴經典。其運用還是依體啟用，依用成益的次第行布；另一個面向，從圓融來說，也是可以體用自在無礙的。

法藏對於體相用的發展關係，此是戒定慧三學增上的進程中的戒定之程序外，其華嚴觀行上也提到由體起用而行德，進而修止觀的過程。其中，也含攝菩薩的柔和、大悲行。戒，乃是依體起二用，二用生三遍，三遍生四德的，四德之一便有威儀住持的持戒之德。

一、顯一體者，謂自性清淨圓明體。……

自下依體起二用者，謂依前淨體起於二用。一者、海印森羅常住用。……海印三昧也。二者、法界圓明自在用，是華嚴三昧也。

三、示三遍者，謂依前二用，一一用中普周法界，故云遍也。……

自下依此能遍之境而行四德，謂依前一塵能遍之境，而修四種行德。

一者、隨緣妙用無方德。謂依真起用，廣利群生。……

二者、威儀住持有則德。謂行住坐臥四威儀也。……《華嚴經》云：「戒是無上菩提本，應當具足持淨戒。」《梵網經》云：「微塵菩薩眾，由是成正覺。」

《起信論》云：「以知法性體無毀禁，是故隨順法性行尸波羅蜜，所謂不殺、不盜、不淫、不妄語，遠離貪瞋欺詐、諂曲邪見，亦應遠離憤鬧，少欲知足，乃至小罪心生大怖，不得輕於如來所制禁戒，常護譏嫌不令眾生妄起過罪。」用此威儀住持以化眾生也。……

三者、柔和質直攝生德。……

四者、普代眾生受苦德。……

自下攝用歸體入五止門。五止門者、謂依前能行四德之行，當相即空，相盡心澄而修止也。……

六、起六觀者，依前五門即觀之止，而起即止之觀。……¹¹

¹⁰ 補充說明：上述智儼、法藏與澄觀對於體相用的引文分別出自《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》、《華嚴經探玄記》、《大方廣佛華嚴經疏》。

¹¹ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷1。CBETA, T45, no. 1876, p. 637, b9-p. 640, c13。

於此可以補充對法藏於《探玄記》上體相用等觀點的補充。總說上述經由體而普遍的華嚴普賢德，進而出菩薩的四德：妙用、慈悲、戒行、代苦。以此為基礎，進而成為觀行的資糧。所以，就戒德來說，也是於體中起用生戒德的。這就合於一般戒律上所說的一於戒體而有戒行戒相的說法。

戒律上的四科_戒法、戒體、戒行、戒相，依於受戒而有戒體的功能，因而起戒行與戒相。然則，就引文中體相用的運用上，也可以見到法藏使用說明戒行的於出於體，終歸還歸於體修行止觀後的體相用的無礙。華嚴論師以體相用的關係帶出華嚴義理的詮解面向，依於體而起行或是依於體而起用，或是依體現相、依相現益等等，不似戒律上直線性的法、體、行、相的依序成就；華嚴的體相用之關係，更是靈活的相互交融無礙。

總之，華嚴諸祖以體相用帶出華嚴經典的內涵義理及文句間的關係。於此，若從華嚴經中有關戒律的篇章中，假設若以戒律的角度，以戒體的方式帶入華嚴的義理中，則是該如何安置呢？或是，華嚴論書中的體，是有其不同詮解的面向？以下則以地前與戒律有關係的華嚴篇章品目，探討華嚴諸祖對其戒體（或體）所提出的見解。

二、淨行品與梵行品之體

由於淨行品於華嚴行布次第的位置，是位於信的階段，尚不入位。法藏對於淨行品也無明顯相關於戒律上的說明。所以，關於淨行品的這部份，澄觀則說是「問淨行體，是問因義。……望歷緣巧願成淨行體。即是於果未是圓果而是分果故。」¹²也就是說，澄觀以為以從因果的次第相對來看，淨行之體以是其因分，而終成佛果；若以自性體即果的普賢行因來說，則以為是佛果的部分，尚非是佛果的真證。若從法藏對淨行品的核心概念_願，來做深入探究其三業的依止，如同戒律上的依於戒體而起戒行的說法下，則法藏對願是分成四類來說的。

以願海為宗。但願有四種：

一、誓願。謂行前要期等。

二、行願。此有二種。一、與行俱起。二、但對事發願。則此是行以防心不散故。

三、行後願。謂以行迴向願得菩提等。

四自體無礙願。謂大願究竟同法性海。任運成辦一切諸事。

此中唯論行願。餘者義通可知。¹³

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15。CBETA, T35, no. 1735, p. 613c7-12。

¹³ 《華嚴經探玄記》卷 4〈淨行品 7〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 184, c21-27。

此四種願行，淨行品中但以行願為主。法藏認為是「此行以防心不散故。」於此，基本上還是可以看出淨行品與心之間的牽動。雖然不能強加附會說以心為所依而起行。但其行後願，筆者以為是屬於後位的迴向位所為；自體無礙願，則是為登地證真如後的願行。於淨行品來說，說的就是行願。因此，就法藏於淨行品中所陳述的觀點，筆者無法具體陳指淨行品中三業轉化，依事起行中之具體之所依為何。

再者，若從智儼的觀點來看，其也指出「願有二種：一、行前。二、行後。此是行後。亦可同時由即行故。此總有二意：一、即轉其見心即成行體。二、轉求異事成彼願事也。」¹⁴智儼認為淨行品其願行的轉化除轉事為願外，另有一個點就是要能轉心。相較於法藏的說明，智儼就明顯的指出心的轉變，轉世俗之見為出世見。這轉變之後的心，筆者以為，此心應該指的就是正見，而且是出世正見。所以，就此來看，智儼說「轉見心即成行體」，故淨行品中的行者依於轉為出世正見之心為其所行之依據。然而若是戒律上依於戒體而起戒行的說法，於淨行品中還是有段距離的。或許，這也是法藏未採用戒律的解說方式，闡釋淨行品之義理的原因。而澄觀的巧願成淨行體的說法，依其論述是有戒體的影子。

但若從另一個面向來看，從法藏對於信的階段相關的描繪，其宗趣為「二、約行。謂信行內證為體，融攝諸位為相，成佛益生為用。」¹⁵約行來說，是否可以將信行內證引申為淨行品的體呢？筆者以為其具有間接性的意義。因為淨行品是轉世間事為出世間的行願而有清淨不染行。而此「信行內證為體，融攝諸位為相，成佛益生為用。」於行布次第上，筆者認為可以將淨行品之願行依於「信行內證為體」作為其相當戒律上的戒體來說，只是關係疏遠，說得勉強。

總結來說，淨行品與戒律上戒體的關係是較為疏遠的。其未有明顯的戒律之戒體的呈現，也只能以華嚴中論師們對於信中內證為體的陳述方式，間接地說明其體與淨行的關係；法藏則是未從此角度作為淨行品與戒律相關之深入且直接的闡釋與說明。

再者，就梵行品而言，法藏也沒有從戒律的觀點來做直接明確的說明，梵行品所依之體為何。單就梵行品來看，也僅是以十法徵破的方式，破盡一切世間出世間因果相的。以此而顯出一切有為相的虛幻不實，及一切法的空無自性。然則就智儼來說，其「何者梵行體？理實自體發中正智是也。」¹⁶也就是說，梵行以理實面來

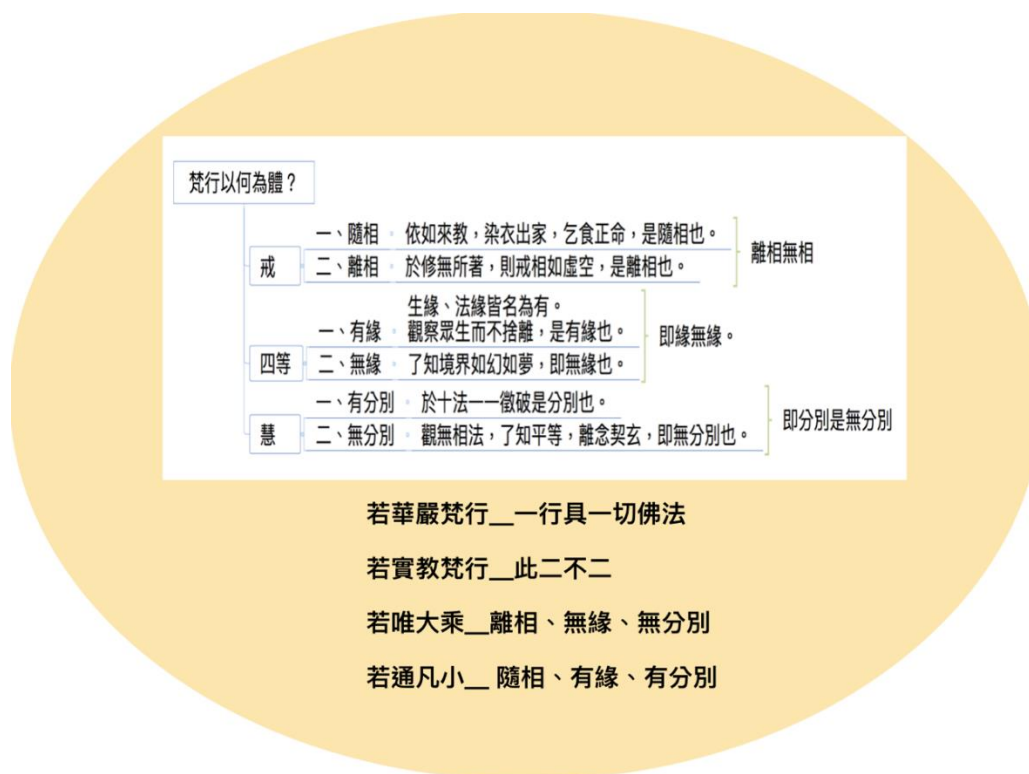
¹⁴ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 1〈淨行品 7〉。CBETA, T35, no. 1732, p. 30, b22-25。

¹⁵ 《華嚴經探玄記》卷 4〈名號品 3〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 167, b13-15。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2〈梵行品 12〉。CBETA, T35, no. 1732, p. 35, c3-4。

說¹⁷，就是華嚴一乘所指的「又即普賢證得自體圓明究竟因果。」¹⁸然而，梵行品之如實觀中對此也須徵破的。換句話說，梵行品則是連梵行體都須破的，而達到於一切法不取相的無念理觀。再者，智儼其於《華嚴經內章門等雜孔目章》之梵行品中提到的〈受善律儀戒章〉中對戒律中的出家戒提出其戒體的觀點。「其出家五眾所持戒者。以作、無作善業為其體也。亦云：表、無表。」此點的說明智儼對於梵行品其認定為出家戒，其戒體也明確指出是「作無作善業為其體」，也就是以作與無作之三業善行為體，不論三業表徵於外可顯或是隱而不顯。於此，亦印證了智儼認定梵行品是出家戒的依據，也說明其認為梵行品中出家戒之戒體其以為是作與無作之善業。

然則有趣的是，澄觀對於梵行品的戒體說，可從兩方面加以論述。其一，就梵行以何為體？「體略有三：一者、即戒。戒能防非故得稱梵。二者、四等。三者、是慧。」¹⁹以戒、四等（指四無量）及慧，作為梵行之體。其文內容彙整如下圖：



圖一：澄觀「梵行以何體」之圖示彙整

¹⁷ 《華嚴經探玄記》卷 4〈名號品 3〉：「因果相成，緣起無性。無自性故，即真法界。無性即體，不礙緣起故。真法界不壞因果。因果緣起，理實之義，案此而立。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 168, b18-21)。

¹⁸ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2〈梵行品 12〉。CBETA, T35, no. 1732, p. 35, c19-20。

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19。CBETA, T35, no. 1735, p. 640b26-28。

從上圖的文脈梳理後，明顯地呈現出澄觀對於梵行品其體有三個基礎：戒行、慈悲、智慧。這也是合乎菩薩戒行的悲智雙運。澄觀指出隨相、有緣與有分別，是屬通於凡小（凡夫與小乘）；離相、無緣與無分別，則是唯大乘；而不二的隨相即離相、有緣即無緣、有分別及無分別的不二，其乃是實教梵行。而最終的華嚴圓教之梵行是普賢果分中一即一切的主伴具足之行。因此，澄觀於梵行品的也梳理出不同的層次概念。於行布次第上，澄觀以為梵行品依於大乘、實教的分別。也是基於「梵即是淨，但以性淨故即行淨；行淨故則智慧淨；智慧淨故則心淨；心淨故一切功德淨乃至成佛功歸於行，故云：淨行。然，前信中之淨，隨事造修悲智兼導；至此純熟了心自性。悲智無二故。小有不同。」²⁰來說明淨行品與梵行品基本上都是修身口意三業行，以性淨、行淨、智慧淨、心淨、一切功德淨而達到以行而成佛。而反型品之所以勝出於淨行品，乃是因為淨行品行持未純熟，尚未達到空觀之理事無二，梵行品則是十法空觀純熟，了知自性無所得，悲智無二。因此，梵行品中澄觀以此論述梵行體為戒、四等與慧。

其二，從對如實觀中徵梵行時的解說時以對於五蘊的徵破是藉由無作戒體之於五蘊來推求梵行。²¹澄觀認為五陰（蘊）有兩種意義：一、約無作戒體。二、約修行人不離五蘊。兩者終歸於不可得。關於無作戒體，此處澄觀引二說：有說無作戒體，體即是色；有說非色非心。澄觀徵破的過程如下：

一、體即是色

有說：無作戒體。體即是色。……五蘊之內。初一是色後四是心。

今言為是色者，顯非是色，以其所立無表。依表生表色、無表色。今明觀意：表色尚空，何有無表？²²

無作戒體，主張是色法，是出於薩婆多宗。²³也就是說一切有部的說法。無作是相對於作而說的。甚麼是無作？無作與作，是從受戒後得到戒體，身口意三業的是否可表現於外，顯現出其造作而分。²⁴若是三業造作是可見可聞的，稱為作；反之，

²⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19。CBETA, T35, no. 1735, p. 640c12-16。

²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 8〈梵行品 12〉：「此梵行法為是有耶？為是無耶？為是色法耶？為非色法耶？為是受、想、行、識法耶？為非受、想、行、識法耶？」(CBETA, T09, no. 278, p. 449, b25-27)。

於此法藏於《探玄記》的解說只說是「約五陰徵」。然而澄觀的解說中，卻從戒體及修行梵行之人不離五蘊，兩個面切入，說明五蘊的非梵行。

²² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品 16〉。CBETA, T35, no. 1735, p. 642, b27-c2。

²³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 13〈分別業品 4〉：「毘婆沙師說：『有實物名無表色。是我所宗。』」(CBETA, T29, no. 1558, p. 70, a21-22)。

²⁴ 「戒體有兩種：1.有作：受戒時如法動作身口意三業，是可以見聞的業體；2.無作：依此時作戒之緣，而生於身中不可見聞之業體，此業體的初發之緣，雖由身口意之動作（有作戒體），一旦生

是不可見聞的，則是無作。作，為表；無作，為無表。因戒體的防非止惡之功能是持續不斷的且不需藉由身口意而有此功能，因此稱為無作戒體。無作戒體是無表色法。²⁵因此，澄觀從色法之表色的不可得，故依於表色經由受戒而得的無表戒體，當然也是不可得的。因此，梵行不是色法。於此立場，也透露出澄觀於戒體上認為是戒體是無作的。於此，顯出與智儼以為作與無作皆是戒體的看法不同。²⁶

二、就非色非心

有說。非色非心。……為非色者，顯非非色也。從色生於戒，尚不名為色，從色生於戒，豈是非色耶？言為是識者，意顯非心。若言是心者，一切皆有，應常有梵行？是知，非心也；若言非心，木石應梵行？是知，非非心也。若言非色非心，行蘊攝者。但是行蘊應皆名戒？²⁷

主張無作戒體是非色非心者，是成實論的主張。澄觀以為從上述已經徵破無作戒體是攝屬色蘊的主張是不成立的，不是梵行；那麼，又怎能說無作戒體是攝屬於與色相對的非色呢？所以，無作戒體是非色的主張也不可得。再者，戒體是心法嗎？識蘊，是了別義，是指心王。若主張戒體是心法，則一切有心者其三業的造作應是恆常清淨，然則並非如此，有心者亦有造惡業的。因此，無作戒體不是心法。又，若主張戒體是非心，則草木石頭就是能行梵行了？顯然不是。其次，若主張戒體是非色非心屬於行蘊，則行蘊所屬的除受蘊及想蘊外的一切心所及不相應行法都是戒了？顯然不是這樣。所以，澄觀以為從五蘊以無作戒體來推求梵行，一切的色、受、想、行及識，諸蘊都不是無作戒體；因此，梵行非五蘊所攝。

就澄觀對梵行品以無作戒體來徵破五蘊非梵行，梵行之無作戒體於五蘊中不可得，而且也說修行梵行之人不離五蘊；但是，澄觀還是沒有直接說清楚，梵行品當中其所依之無作戒體是怎樣的無作戒體，澄觀只是用以徵破而已。

就此，就前項對於梵行以戒、四等與慧為體的解說，以及其後對援引徵破五蘊

起之後，則不假身口意的造成，而恆常相續，故稱為無作。」《神會禪師的悟境》法鼓全集光碟版 (04-16,) (04-16, p. 93, 12)。

²⁵ 「有作戒體於身口動作息時亦隨之消滅，無作戒體則於一生之中，相續不斷而發起防非止惡的功能。因為它是無表色法，七眾別解脫戒，都是終生受持，命終捨此色身，戒體隨之亦捨。聲聞的七眾戒，是無作戒體無表色法；大乘菩薩戒，則是無作戒體無漏心法，因此，菩薩戒是一受永受，盡未來際，有受法無捨法。」《神會禪師的悟境》法鼓全集光碟版 (04-16, p. 94, 03)

²⁶ 就一般對戒律上的戒體，通常會採用無作的觀點以顯其隱含不顯，卻又持續不斷的防非止惡之功能。但是智儼卻以作與無作均是戒體。這也說明智儼對於戒體的功用，不局限於單向的防非止惡的深細面，而且也強調應注重於可以令他人覺知的身口意三業行的部分。作與無作同為戒體的優勢，筆者認為是智儼可能是認為無作可為自我規範的力量，而顯於外的作戒體，則可為他人仿效的典範。

²⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 19〈梵行品 16〉。CBETA, T35, no. 1735, p. 642, b27-c7。

之無作戒體的陳述，筆者以為澄觀這樣的觀點至少透露出其對梵行品是戒行的肯定。有情基於身口意的五蘊身受戒而有清淨戒體，達到三業防非止惡的功能；因此，以梵行品破除世間及出世間的執取來說，因為肯定有戒體，所以才需要徵破五蘊非梵行，以間接達到破除對戒體清境的執著。於此，澄觀與法藏對梵行品之徵破五蘊的解說，相對之下，澄觀似乎說得明白些，也認同梵行於戒體而起清淨戒行的肯定。

在前述的文句中，智儼是以作無作善業來說明梵行品是被界定為戒行的，也是具有戒體的。澄觀雖然不是如同智儼般的明確說出，卻也是可以臆測澄觀的觀點也是認同梵行品是具有戒行與戒體的。然則，法藏對於梵行品其戒體等的論說，則是缺少直接的證明。

因此，若以另一個面向，從華嚴經中梵行品有關於依體起行的方向，是否能有端倪能顯示出法藏對於梵行品中的戒行等的觀點？筆者嘗試自屬於與梵行品直接相關的十住位爬梳相關可能的線索。

法藏於十住品本分中有提到先體後相的解說次第。此處的體與相是指住位的體與相。十住位的主要品目是十住品、梵行品、初發心功德品及明法品，諸品之關係，法藏以為十住品是明位，梵行品是明行，初發心功德品是歎德，明法品是明勝進趣後。²⁸於此，可以看出十住品與梵行品兩者相依互用的關係_位與行。再者，約法來說，「十住教義：義中以平等法界為體，十住行位為相，應教所詮為用；教中，以六決定為體，十住不同為相，益機為用。」²⁹由此也可以看出，法藏雖然沒有如同智儼或澄觀對於梵行品的詮解上提出戒律方面的詮解；但是，法藏卻是依於體相用的觀點並依於住位的立場，對梵行品之所依之體提出了間接的說明。

關於法藏的看法，其於梵行品的闡釋並沒有很具體的提出與戒行法藏認為住位之體，可以就義與教兩方面來說明。就義來說，十住位之體是平等法界；就教來說，十住之體是六決定³⁰為體。所謂的義，指的就是義理、理實；教就是，言詮聲教。就義中之平等法界為體來說，就是梵行中徵破後相盡理顯之理。平等法界本是如是，這是從圓融的觀點說的。圓教觀點下，就方便言說，十住位就位中具因果宗圓備，位位具足，無前位無後位之區別，是無位之位。於此，就梵行品來說，當然

²⁸ 《華嚴經探玄記》卷 5〈十住品 11〉：「就正宗中有四品分二：初三品是當位行德，後一品是勝進趣後。前中，三品即為三段：初品明位，次品明行，後品歎德。又初是解，次是行，後顯德。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 195, c12-16)。

²⁹ 《華嚴經探玄記》卷 5〈佛昇須彌頂品 9〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 192, c3-6。

³⁰ 《華嚴經探玄記》卷 9〈十地品 22〉：「簡地前願，故云：決定。決定則是證智真實，是故決定則是善，善即是決定。故云：善決定者，則是決定。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 286, c17-19)

筆者以為：以位體說，入位就是六決定了。這是圓教的觀點。但是，為顯位位間的差別。因此，不同位階有不同的位體名稱。這都是為顯其位位不同的位體的相用差別。

體用無礙。然，就教而言，住位之體是六決定，此就行布次第來說。因此，就行布次第的角度，十住位之體也可以就是梵行品之所依之體。

然則，在住位中經文並不使用六決定這一詞語，而是以種性代之。「諸佛子！菩薩種性甚深廣大與法界虛空等，一切菩薩從三世諸佛種性中生。」³¹法藏認為菩薩之所以可以入於住位，其關鍵處在於佛種性。為何要用種性而不用六決定呢？法藏認為就次第行來說，「信但是位前方便。方便既滿，正位顯彰故次來也」³²因此，信不入位下，信只是一個入正位前的方便，也就並無決定的問題。³³而華嚴之圓教寄顯於終教之位，分別是十住、十行、十迴、十地、究竟位。

何故此名種性乃至十地名善決定者？

以此位最劣，約種為名。十行次增，約依種所發業行為名。十迴向更增，故約行後大願為名。迴前諸行向正證故，十地已得真證必然，故名善決定。此等並是位中通體。隨位漸增有茲階降。

是故，十住、十行，無大善決定者是劣故也。又以三賢中下故。最劣故。未辨此大用也。又以自利增故。又以約種未現行故。³⁴

於五位中，此就通五位之體來辨。也就是說，五位之體是入位所有行相與起用的所依。因此，位位因其所行力用不同，而依其位位的相對性差別而安立不同的名稱，以示其位階的昇降。整理如下表：

表二：位體名之所立

正位	通體之立名	理由
十住位	約種為名 (一切菩薩從三世諸佛種性中生) ³⁵	劣。無大善決定。下賢
十行位	約依種所發業行為名 (菩薩行業不可思議) ³⁶	劣。無大善決定。中賢
十迴向位	約行後大願為名 (菩薩摩訶薩不可思議大願) ³⁷	上賢

³¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 8〈菩薩十住品 11〉。CBETA, T09, no. 278, p. 444, c24-26。

³² 《華嚴經探玄記》卷 5〈佛昇須彌頂品 9〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 192, b28-29。

³³ 《華嚴經探玄記》卷 5〈十住品 11〉：「何故信中無此義者？以未成位故。此是位體故。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 196, c20-21)。

³⁴ 《華嚴經探玄記》卷 5〈十住品 11〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 196, c22-p. 197, a1。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 8〈菩薩十住品 11〉。CBETA, T09, no. 278, p. 444, c26。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 11〈功德華聚菩薩十行品 17〉。CBETA, T09, no. 278, p. 466, b24。

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 14〈金剛幢菩薩十迴向品 21〉。CBETA, T09, no. 278, p. 488, b22。

正位	通體之立名	理由
十地	已得真證必然，故名善決定 (是諸菩薩願決定) ³⁸	證真

法藏認為，十住位相較於其他諸位是入位之初，因此十住位來說，是為劣；又，十住位並未證真如，因此，不能稱之決定；又，十住位為地前三十位中的大乘三賢的初始，是下賢。再者，十住位的特性是種於自我的進修，尚無法行菩薩的悲智大行，相較於後位的菩薩行，其位顯得弱勢。所以，十住位以種性為其通體之名，³⁹以彰顯其行亦是依種而行菩薩行，終歸成佛果地。法藏認為此十行品之種性，乃是依於是為性種性所攝。⁴⁰也就是說，其引「仁王經，第二性種性位有十心，謂觀身受心法不淨苦無常無我。」⁴¹以其觀破之理應乎於梵行品之徵破之空觀。

因此，梵行品之體若以其位體來說，則是依於種性之體中起用。因為十行品乃是入位，屬於正位的行持。所以就法藏的觀點來說，雖然未以戒律的戒體明確的陳指，但也有其位體作為依附之所在。梵行品中是無該品特有的別體，以作為梵行品之相用的互動關係。

總結，淨行品與梵行品是否有戒體，或是體相用的問題來看，淨行品是位前的方便，並無所謂的位體的決定說。澄觀雖以「望歷緣巧願為體」，但其解說亦未以戒行之戒體說；而是以體啟用的帶動方式，說明其互動。再者，前者淨行品述依於體相用的觀點，而以「信行內證為體」，這是很間接地認定；以而梵行品是住位，是已經入位的行持，而有義與教之體相用來分別說明。因此，雖無別地的具體陳述，但也間接可用為體的體相用的關係建立其住位的功用，此就華嚴之體相用的關係建立而說。

然而，若從戒律之戒體觀來說，無論法藏或是澄觀對都對淨行品並沒有明確且直接地採用戒體的解說。而就梵行品而言，智儼確定是明確指出梵行品的出家戒之戒體的觀點。但若以法藏的立場，其亦是著眼於與十住品互動的關係為主下來陳說

³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十地品 22〉。CBETA, T09, no. 278, p. 542, c20。

³⁹ 法藏對種性的詮解，引徵如下：

《華嚴經探玄記》卷 5〈十住品 11〉：「種性義略作三門：一、釋名種是因義。性是體義。又是族義。謂種族也。又姓是類義。謂種類也。二、出體有二：一、性種性。二、習種性。……」(CBETA, T35, no. 1733, p. 197, a1-4)

《華嚴經探玄記》卷 5〈十住品 11〉：「下五句別顯種性義：一、甚深者是幽邃義。……二、廣大者是包含義普遍義無邊義。……三、與法界等者是勝善義。……四、與虛空等者是因善義。……五、是不怯弱義。……」(CBETA, T35, no. 1733, p. 197, a16-b2)

⁴⁰ 《華嚴經探玄記》卷 6：「八、六種姓中是性種性攝。此上並如本業經等說。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 216b19-21)

⁴¹ 《華嚴經探玄記》卷 6。CBETA, T35, no. 1733, p. 216b24-25。

梵行品的義理，並未刻意強調其體。但是澄觀，於解說梵行品的徵破五蘊上卻引用無作戒體的概念，予以間接性的說明其隱含的戒體的概念。

簡單會結此二品。除智儼對梵行品的出家戒，以作無作善業為體外，此二品並無戒律學上明確的戒體說明；僅是單純地，從華嚴體相用的詮解架構說明其行持。也就是說，淨行品並無體陳述；梵行品中法藏僅是引用位體的概念以為其體。澄觀也僅是隱晦的使用戒體的概念來徵求梵行非五蘊。

三、饒益行與戒藏之體

就饒益品與戒藏來說，此二品法藏則賦予以明確的戒律上的戒體說明。且此二品均是入位，屬於十行位所攝且以菩薩三聚淨戒為其所行。

首先，就法藏對十住之體予以說明。十住位有其位體，個別之饒益行與戒藏亦各有其別體。就十住位之位體而言，乃是「菩薩行業不可思議，廣大如法界，究竟如虛空。」⁴²如前十住位時法藏所說：「約依種所發業行為名。」⁴³也就是說，十行位的位體是接續於十住位的位體起種性義的功用，依於種性中發起之功能，而趣入十行位以為菩薩依於菩提心而起的大行之業用。因此，十行位是接續於十住位之位體的增上力。法藏以為十住位之位體乃是表體顯德，此就圓教的立場以彰顯普賢圓融之行德。但若從三乘的立場，十行位乃是尚未登地，是地前；尚未證真如，屬於地前三十位中的中賢。也就是說，十行位於三乘來說，是屬於有漏位。因此，就行布次第所顯之十行位中，法藏統說其位體以三門分別：

- 一、約所依。以善伏三昧為體。以依此定證十行體，然後說故。地論云：此三昧者是法體故。
- 二、約本。以本分中行業不可思等為性。此是思數廣大等十義如前釋。以是廣說之本故為體也。
- 三、統收。約境，二諦雙融。約行，悲智無礙。復心境圓融，無礙法界具無邊德以為體性。思之可見。⁴⁴

此就十行位中之位體予以三個面向，說明依體起用。首先，就所依而言，十行位以

⁴² 《大方廣佛華嚴經》卷 11〈功德華聚菩薩十行品 17〉。CBETA, T09, no. 278, p. 466, b24-25。

⁴³ 見註腳 61。又，智儼以為十行位以行業之行相特勝，故此位之位體，以行業為位體之名

《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 2〈功德華聚菩薩十行品 17〉：「問：何故前觀相約性，今此約行業者？答：前解相非勝，故約性。此行相即勝。故約相也。」(CBETA, T35, no. 1732, p. 38, b11-13)

⁴⁴ 《華嚴經探玄記》卷 6〈功德華聚菩薩十行品 17〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 218, b13-19。

功德林菩薩承佛力入菩薩善伏三昧出定，依三昧而繼起以言說字句表述十行體、相。所謂善伏三昧，是「初是約障，巧能制伏，令永不起，故云：善伏。二、是約行，修行順理，調伏之行，故云：善伏。」⁴⁵換句話說，菩薩以入善伏三昧用以凸顯菩薩自身伏障之力，及菩薩能順法界以空無自性的理則廣行菩薩所行之悲智大行。因此，菩薩行業不可思議。就所依來看，依於善伏三昧而有十行，故善伏三昧是十行之所依之體。而善伏三昧之所以能成為所依，其入三昧本身就是與法界相契不二。其次，就約本說，就是前述的行業不可思議。其三，融鎔無礙。就境、就行來說，此顯約本而說而顯的大用_真俗不二、悲智交融，以為圓融法界普賢德。筆者認為，第一是依於行布上說，第二、三，則以圓教一乘法界的無礙而說。其中，第二約本說，如為水喻之例；第三之統收，則如水上之波，以波喻起廣大無邊之德相。波波間無礙，水與波亦無礙。

然就十行品各品來說，為彰顯各十行中各行之點，故其各有其品的別體。就十行品第二品饒益行而言，法藏就其體性作如下的解說：

- 一、隨相門。謂於思上假立無表。亦有三事：一、思。二、無表。三、身語表業。故論云：菩薩戒以三業善為性。
- 二、約本。亦以真如為性。起信論云：知法性體淨無染，隨順修行戒波羅蜜。
- 三、約實。以無盡法界為體(云云)。⁴⁶

於此法藏對於饒益行的菩薩三聚淨戒，除位體依於圓教立場而起廣大不可思議的普賢行業，及約統收的無礙法界的無邊德外；另就行布次第的約所依而以三昧為體。就饒益行之別體，則有三個層次，依體起用現出不同層次的大行，分別是初、終、圓。⁴⁷

就隨相門而言，是基於初教的立場說的。乃於菩薩三聚淨戒的業行，以隨思上假立無表而安立其菩薩三聚淨戒之業行。這也就是說，法藏以為基於思心所上的三思_審慮思、決定思、發動思，為業行的根本。「思為自性。然有三種故名差別，謂：審慮思、決定思。此二在意地未至身語名籌量時，未作故不可分別。發動思，正在身語名作業時，善惡業成名可分別。」⁴⁸行業的造作以思為體，依於思的審慮

⁴⁵ 《華嚴經探玄記》卷 6〈功德華聚菩薩十行品 17〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 216, c23-27。

⁴⁶ 《華嚴經探玄記》卷 6〈功德華聚菩薩十行品 17〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 220, a20-25。

⁴⁷ 法藏於饒益行中舉三種體性，以說明其別體。但參酌於歡喜行中法藏對於歡喜行之別體，亦開三門，也是隨相門、約性、約實的方式，但配以初、終、圓。故可以推知，十行之饒益行亦是如此。歡喜行之法藏辨體性，見《華嚴經探玄記》卷 6〈功德華聚菩薩十行品 17〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 218, c3-10)

⁴⁸ 《華嚴經探玄記》卷 14〈十地品 22〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 368, a10-14。

法藏與澄觀對於思心所與表、無表的問題解說，於饒益行上並無深入說明。反而是在，九地中有關

思維，繼而決定造作三業是否成立；若決定造作，則發動思以行於身語二業，表顯於外。

澄觀對於法藏思上假立無表的詮解，有進一步的說明。其認為：

明表、無表。然，唯識示正義云：然心為因，令識所變示色等相，生滅相續轉趣餘方，似有動作表示心故，假名身表。然，因心故，識變似聲生滅相續，似有表示，假名語業。釋曰：唯識但約心變。即異小乘。次明無表云：表既不實，無表寧真？然依思願，善惡分限，假立無表。理亦無違。⁴⁹

澄觀引用唯識的說法，以大乘心法來說明假立無表。⁵⁰表，乃是以心為因，也就是由心識造作而生塵相，心識相續不斷地變動，因此依其所生的色相也是相續生滅不斷，好像有連續的動作顯現。如風火輪般，似有火輪的顯現，然則實為火團相續不斷的運動而已。身口的造作顯現也是如此。實是由於心而產生識的轉變，好像有身語口業的造作表示，因而假名身業；假名口業，也是同樣的道理。無表，則是表業既是假名有，那麼，無表怎會是實有呢？雖非實有，但能顯於思心所的動身發語造作身語二業行諸於外可見，因而能藉以判別行業之善惡；所以，假立無表。

更進一步，以隨相門的思上假立無表，對於菩薩三聚淨戒如何相聯結？因此，隨相門中以思上假立無表為體，就饒益行的三業造作，如華嚴經文所示；菩薩「作如是念」思維簡擇，律儀戒中以法之正見簡擇五欲之惡，而能以無表之體產生正確思維，行方便教化，不起惡念，不加害惡人的慈悲行。攝生戒中，菩薩亦是如是思維，「作如是念」：眾生長夜生死，流轉五欲令其得離苦。菩薩饒益眾生並能斷除顛倒。攝善戒亦復如是，以無表的隱藏動力，促使菩薩正確思擇，有正確的身口意業的造作，完成菩薩的大行。於此，法藏雖然沒有具體的說明「思上假立無表」之無表是表明菩薩戒的戒體一詞，然則其實際的運作，依於無表而起清淨的菩薩三聚淨戒，這相當戒律上依於戒體而起戒行與戒相。因此，若從戒律的觀點，筆者認為可以推定此可為初教菩薩之戒體了。

再者，約本，以真如為性以為饒益行之別體。此即從終教來說的。終教，依於如來藏的清淨自體而說的。真如，就終教來說，就相當於如來藏的清淨自體。故終

稠林的經文上，澄觀對此有作深入的探討。於九地中，經文行文《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品 26〉：「又知諸業種種相，所謂：善不善無記相、有表示無表示相……」（見：CBETA, T10, no. 279, p. 202, b6-7）與業有關的種種相。基本上，談論到戒體之表與無表，根本會牽涉到的一個要點就是業。因此，澄觀於九地中有所業的說明，也顯示其對於有表示及無表的看法。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 70〈十地品 26〉。CBETA, T36, no. 1736, p. 563, a16-22。

⁵⁰ 《成唯識論》卷 1：「假立無表理亦無違。謂此或依發勝身語善惡，思種增長位立；或依定中止身語惡現行思立，故是假有。」（CBETA, T31, no. 1585, p. 4, c24-27）

教的菩薩行三聚淨戒，就是依於如來藏自體清淨而行菩薩律儀戒、攝生戒與攝善戒。雖是同於初教的三聚淨戒的行相，但是卻是以無染的性，隨順修行。

若約圓教，則同法藏的約本說，以無盡法界為饒益行之別體。圓教，相互融攝，帝網重重無盡，主伴具足。一行即一切，一切中無礙自在。故於其菩薩三聚淨戒之行，則行相上看似僅行持律儀戒，但其中與攝善戒、攝生戒不相離；對菩薩來說，與法界為體相應的戒行，是一中具萬行，一中有一切法。

總結饒益行之別體，法藏將體性分成三門，隨相、約本、約實，配以初教、終教與圓教。這也可以看出法藏對於依體起用的多樣性。同是饒益行的菩薩，同樣施行三聚淨戒的菩薩行，卻是根性不同，各自依於不同的別體，而形成不同層次的菩薩行。此就普賢門中分相門的行布而說。

最後，就同屬於十行位的十無盡藏之戒藏來說，其為十行品的勝進分，以法界普賢德來詮解藏之無盡的意義。戒藏中之十戒之體，法藏也有具體的陳述。就釋名戒藏以為是「防非名戒。三業善為性。止惡作善為業。」⁵¹以簡單的性善之行說明其性戒的層面，相對於自分位的饒益行之「淨持三聚，雙益自他」來說，而以性戒而顯其勝進分的戒行。

因此，法藏對於其體，詮解為二門：一、約相。「戒以三業善思及表無表為性。」⁵²二、約融通，總是一法界之行，別說有十，但就戒藏上強調的是「法界性自離過義。」⁵³就前者，約相來說，即以前品饒益行之初教之體為相並加入三業善思；而後者，則是十藏中戒藏的勝進分所特有的。筆者以為從饒益行之約本說的真如與約實說的無盡法界，以轉昇成圓教統收的法界普賢德，藉以顯戒藏之法界行及法界自性離過義。

就約相來說，其所說以三業善思及無表為性。若以此相對於饒益行的初教立場而說的思上假立無表，若說兩者為同，則無法顯示戒藏的勝進行。所以，可以知道在相近的語意表述下，必有其不同於饒益行的深層意義。戒藏，既是勝進分，基於法界普賢德下，則在相同的身語意的表或無表的造作，則是純淨以善為性，並以思心所的刻意之功用行持，以顯其無表戒體的防非止惡之功用。此則是戒藏雖屬於饒益行的勝進，但終究是行位次第行，其行尚屬有漏行。因此，尚須無表之功用以為防護。約融通來說，則是相對於約相而顯其無相無礙行的。總依於法界之清淨無垢說其行與離過。

⁵¹ 《華嚴經探玄記》卷 6〈十無盡藏品 18〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 232, b7-8。

⁵² 《華嚴經探玄記》卷 6〈十無盡藏品 18〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 232, b21-22。

⁵³ 《華嚴經探玄記》卷 6〈十無盡藏品 18〉。CBETA, T35, no. 1733, p. 232, b26。

因此，十戒之「法界性自離過義」可以從兩方面說：其一、法界是生聖道因，以為清淨三聚戒行的起用。其二、顯示法界自體的無染。就十戒之戒的面向，菩薩以淨法界為體，以其進修三聚淨戒之菩薩清淨行以自清除垢，積累菩薩行道資糧，以為進趣後位。⁵⁴就其別體的融通之總說而言，總是一法界之行，乃是普賢法界行德。

戒藏其十戒之位體與饒益行是同於十行位的，但是其別體則是因其勝進分而有法界融通面的別體。這是戒藏的特勝處。於此，若要論其戒律上的戒體，則通於饒益行之思上假立無表的無作戒體。雖同名為無表，然則有不同的內涵層次。但其，勝進分上強調的還是融通面的法界體。此法界體著重於法界的離過來說的。筆者以為，法藏以法界為體，戒律上亦有此說。唐道宣律師亦曾以法界為戒體說，「法界為量，並是戒體。故善生云：眾生無邊故，戒亦無邊。」⁵⁵於此，法界為體亦可視為戒體。

四、結論

綜合上述，華嚴法藏等論師對於地前之淨行品、梵行品、饒益行與戒藏之分析與闡釋，從體的視野下，有著位體與別體的使用。位體，以入位之體而說；別體，則是依於各品的獨特之體相用的相依而安立。然，華嚴諸論師於體之詮解是否即為戒律上的戒體呢？筆者嘗試自上述的分析予以彙整成下表，欲藉此一窺其中之奧妙與未彰之意涵。⁵⁶

⁵⁴ 《攝大乘論本》卷 2：「何等名為四清淨法？一者、自性清淨，謂真如空、實際、無相、勝義、法界。二者、離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者、得此道清淨，謂一切菩提分法波羅蜜多等。四者、生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教，清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性。如是四法，總攝一切清淨法盡。」(CBETA, T31, no. 1594, p. 140, b5-12)

⁵⁵ 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1。CBETA, T40, no. 1804, p. 26, a2-3。

《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 2：「問：律中僧列二百五十戒戒本具之，尼則五百。此言虛實？答：兩列定數約指為言故。諸部通言，不必依數。論其戒體。唯一無作，約境明相乃量塵沙。且指二百五十以為持犯蹊徑耳。律中尼有三百四十八戒，可得指此而為所防。今準智論云：尼受戒法略則五百，廣說八萬。僧則略有二百五十，廣亦同尼律儀。」(CBETA, T40, no. 1804, p. 48, c6-13)

可見，道宣的律學觀點與印度的傳統說法是不同的。且道宣四分律的觀點，除融入大乘的菩薩戒的觀點外，尚有融入大乘之法界無量之觀點入其戒律之戒體之中。但與華嚴經中所欲展現的窮窮無盡，彼此間相互緣起，如帝網珠光交互映現及主伴具足的華嚴法界還是不同的。

⁵⁶ 本表以法藏的觀點為主，主要是《探玄記》。若是其他諸師的觀點，如：智儼、澄觀等則另以標明。

表三：地前之位體與別體

品	位次	位體	別體	戒別
淨行品	信	不入位。 (信行內證為體)	澄觀_望歷緣巧願	通道俗 在家戒
梵行品	住位	義：體_平等法界 相_十住行位 用_應教所詮 教：體_六決定(種性) 相_十住不同 用_益機	智儼_作無作善業 法藏_未說明 澄觀_戒、四等、慧 _以無作戒體徵破五蘊	出家戒
饒益行	行位 _自行	約所依_善伏三昧 約本_行業不可思議 統收_無礙法界具德無邊	隨相門_思上假立無表(初教) 約本_真如(終教) 約實_無盡法界(圓教)	菩薩戒
戒藏	行位 _勝進	同上	約相_三業善思及無表 約融通_總：法界之行 別：法界自性離過義	菩薩戒

很明顯地，上表中位於信的淨行品，筆者以為於法藏等論師的觀點，雖說其為在家戒，但是卻無明確之體相用的關係，或是戒律之戒體的相關說明，以資立意其為戒律的行持。於此，淨行品可從法藏等對華嚴戒律觀中排除之。其餘之諸品項等，則依位體與別體中，分別討論其與戒體之關聯。

就位體來說，位於住位的梵行品與行位的饒益行與戒藏，均是入地的行持，有其位體可以做為所依，藉此而起用。值得注意的是，住位與行位之於法藏等對戒律的詮解來說，是兩個截然不同的戒行階段的分野。住位之梵行品是出家戒；行位之饒益行及戒藏，則為菩薩之三聚淨戒。就位體來說，基本上都是依於法界為體的，法界的無盡平等清淨寂滅及其不可思議性。然，這是屬於義而說的。就教之行布次第而言，則其位體則是以六決定為體__梵行品以佛種性為位體，饒益行與戒藏則以善伏三昧為位體。因此，就戒律之戒體的角度來說，若以華嚴論師所說之位體的概念，欲緊扣於戒律之戒體，尚是較為疏離的。雖然，華嚴諸師亦以相當於戒律中四科相依的概念的依體起用之功能，但於實際的行持上來說，比較偏向於華嚴經中一般性的解說，而無特別彰顯戒律上戒體之意義。

再者，若從別體來看，別體是相對於位體而說。法藏等對於別體與戒律上戒體的關係，以梵行品為例。雖然，法藏並沒有述說；但，智儼以作無作善業以為其體，

澄觀則是隱覆於徵破五蘊中說無作戒體的。智儼與澄觀之說法稍有不同，然則卻都是在說明戒體的。兩者的差別在於作（表）是否接受其為戒體的觀點不同。智儼是主張作與無作為體的說法；也就是說，智儼也接受表示於外，令他人可知的行業亦是戒體的說法。澄觀則是一般戒律上通以無作為戒體的觀點。

饒益行與戒藏，就別體與戒體之關係說的就更明確了。饒益行中法藏明確的指出以思上假立無表、真如、無盡法界為體。其中，就戒律的角度，思上假立無表的說法，與戒律上之聲聞或菩薩戒之說是詞同的。當然，關於一般戒律上，無表戒體是心法、色法或是非心非色等的觀點，各有不同的詮解，這也造成戒體解說上的紛沓，甚是彼此間的相互韃伐。但是就菩薩戒來說，是以心法而立的，著重於菩提心的。然則，華嚴經中的菩薩戒卻不僅是如此而已。思上假立無表於饒益行上是初教的立場，這是通於一般菩薩戒的。但其後之終教，基於菩提心而更說為真如的如來藏自行清淨心。甚至，圓教立場的無盡法界為體，顯示依於華嚴法界體而起的無方大用。後二者之真如，則已經顯示與一般菩薩戒的不同，更何況是以無盡法界為體的華嚴。

戒藏，亦是如此。戒藏本身就是饒益行的勝進，基本上已經是立基於法界普賢德的立場了。因此，法藏從相上與融通予以分析，相較於饒益行而言，不再分判初、終、圓的相對性而說。所以，法藏約相說以為戒以三業思善及無表為性，但也就融通面說法界清淨離過的體。在戒藏中，約相說是方便；約融通說是真實說。因此，戒藏之於戒律之戒體的詮釋，戒藏是以法界為量，此與道宣之法界為體的觀點有某種程度的相契。

簡單來說，就地前的上述諸品項的分析來說，其通體要認定為戒律上的戒體是有間接性的。就別體來說，基於戒體而有戒行戒相的基礎上，華嚴論師之體相用的關係建構，依體而起行用的角度來看，別體與其戒行上的關係是更為密切。

參考書目

（一）藏經原典

《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟(2016)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(T30, no. 1579, p. 517, b6~17)。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會)、《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院)、《卍續藏經·新文

豐影印本》(R: Reprint。台北：新文豐)三種版本並列，例如：(CBETA, X78, no. 1553, p. 420, a4-5 // Z 2B:8, p. 298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2)。

- 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T09, no. 278。
 《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》。CBETA, T35, no. 1732。
 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
 《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666, p. 575。
 《大智度論》。CBETA, T25, no. 1509。
 《四分律行事鈔資持記》。CBETA, T40, no. 1805。
 《四分律刪繁補闕行事鈔》。CBETA, T40, no. 1804。
 《成唯識論》。CBETA, T31, no. 1585。
 《阿毘達磨俱舍論》。CBETA, T29, no. 1558。
 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
 《華嚴經內章門等雜孔目章》。CBETA, T45, no. 1870。
 《華嚴經明法品內立三寶章》。CBETA, T45, no. 1874。
 《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
 《華嚴綱要》。CBETA, X08, no. 240// Z 1:12 // R12。
 《新譯華嚴經七處九會頌釋章》。CBETA, T36, no. 1738。
 《攝大乘論本》。CBETA, T31, no. 1594。
 《攝大乘論釋》。CBETA, T31, no. 1598。

(二) 專書

- 青木隆(2016)。《興盛展開的佛教_中國II隋唐》。沖本克己編。釋果鏡譯。《新亞洲佛教史》第七輯。台北：法鼓文化。
- 陳英善(1996)。《華嚴無盡法界緣起論》。台北：華嚴蓮社。
- 湯用彤(2010)。《隋唐佛教史稿》。北京：北京大學出版社。
- 釋持松(2008)。《華嚴宗教義始末記》。新北：空庭書苑。
- 勞政武(1999)。《佛法與國法_戒律學原理》。台北：老古文化事業。
- 嚴耀中(2007)。《佛教戒律與中國社會》。上海：上海古籍出版社。
- 釋聖嚴(1999a)。《學佛之津》《法鼓全集》第五輯，第四冊。台北：法鼓文化。
- 釋聖嚴(1999b)。《戒律學綱要》《法鼓全集》第一輯，第三冊。台北：法鼓文化。
- 釋聖嚴(1999c)。《菩薩戒指要》《法鼓全集》第一輯，第六冊。台北：法鼓文化。
- 釋印順(2004a)。《戒律學論集》上冊。新竹：正聞出版社。
- 釋印順(2004b)。《戒律學論集》下冊。新竹：正聞出版社。
- 左藤達玄(1997a)。《戒律在中國佛教的發展》上冊。釋見愍等譯。嘉義：香光書鄉。

左藤達玄（1997b）。《戒律在中國佛教的發展》下冊。釋見愍等譯。嘉義：香光書鄉。

釋智諭編（1999）。《四分律拾要鈔》。新北：西蓮淨苑。

（三）期刊

魏道儒（1999）。〈從華嚴經學到華嚴宗學〉《中華佛學學報》第 12 期。台北：中華佛學研究所。頁 372-384。

楊郁文（2000）。〈戒從心生〉《中華佛學學報》第 13 期。台北：中華佛學研究所。頁 33-52。

賴珍瑜（2004）。〈菩薩戒戒體不名新得〉《中華佛學研究》第 8 期。台北：中華佛學研究所。頁 111-160。

（四）其他資源

《神會禪師的悟境》。法鼓全集光碟版。2006 年版。台北：法鼓文化。

《漢語大辭典》。光碟繁體 2.0 版。香港：商務印書館（香港）有限公司。