

菩薩戒戒體不名新得

賴珍瑜
中華佛學研究所

提要

大乘對於戒體的詮釋，並非僅限於受戒時在白四羯磨作法中，透過身、口二業於戒子身內自然激發出不犯戒的意志力而已。《瑜伽菩薩戒本》可稱為大乘戒的正系，是故，應從唯識學的立場就阿賴耶識緣起的思想中，去探討熏種不失的戒體論，才能夠正確又完整的說明心法戒體的內容。

因此，本文依《成唯識論》所主張的「識轉變」以「三法輾轉兩重因果」的理論，分別於心、意、識三能變中不同的功能，針對戒子於受戒發願時；一、能緣的持戒的對象，二、所緣的十方過去、現在、未來無間無盡的時空之問題，探討菩薩戒戒體盡未來際乃至成佛的理論根據。試圖依賴耶緣起的觀點一氣呵成詮釋菩薩戒戒體，雖數重受，不名新得的特色。

關鍵詞：1.菩薩戒戒體 2.不名新得 3.賴耶緣起 4.三羯磨 5.根本業道

【目次】

前言

一、佛子之根本

(一) 戒體三說

- 1.原始佛教以思是戒
- 2.業力向種子說前進
- 3.菩薩戒戒體

(二) 發心的第六意識

- 1.菩薩發心
- 2.戒體是增長業
- 3.依「阿賴耶識」為戒體

(三) 小結：比較「善來比丘」的尸羅

二、種下菩提善根種子

(一) 菩薩戒之「發戒體法」

(二) 納受戒體

(三) 阿賴耶識緣起

- 1.圖解三羯磨竟
- 2.圖解根本業道

(四) 圖解菩薩戒戒體不名新得

- 1.就發自第六意識的業種子而言
- 2.就第八阿賴耶識所攝藏的種子而言
- 3.就不共無明的末那識而言
- 4.賴耶緣起即是心法戒體

(五) 小結

- 1.菩薩種姓的功德
- 2.無盡戒

三、菩薩戒與種子熏習

(一) 菩薩戒戒體不名新得的意義

1.菩薩戒戒體不名新得的特色

2.菩薩戒戒體不名新得的深義

(1) 瑜伽系的戒經

(2) 梵網系的戒經

(二) 瑜伽戒本的倫理觀——由具悲憫非為惡

1.結果是「利他」

(1) 權衡損害之輕重性

(2) 從「損己利人」面看

2.動機是「憐愍」

(三) 小結

四、結論

前言^[1]

戒體其實不離我們的五蘊身心，以護法一系列的「識轉變」說，賴耶緣起圖能生動的說明，有情剎那生滅的身心運作五蘊的流程，以此解說「心法戒體」亦即是菩薩戒戒體不名新得之深義。因此，本文依據「三法輾轉兩重因果」的理論，探討菩薩戒戒體包括：1.心（citta），積集種子生起現行，即第八阿賴耶識，種子熏習與增長，令能持種之第八識「結生相續」。2.意（manas）即「恆審思量」為性相，即第七末那識妄執阿賴耶識的現行為我。3.識（vijñāna）為現行思心所緣境「了別、思惟」之第六意識，亦即是指受戒時，所激發的止惡行善之意志力，產生引業與滿業令業種子相續。並且尋求對於「菩薩戒戒體不名新得」^[2]之相關問題的解答，諸如：

學佛必受菩薩戒，才能感發戒體而得戒，但是在原始佛教，佛陀只說「善來比丘」即得戒，是否與釋尊初次弘法時的精神相違？又如何說受菩薩戒即是種下「成佛」種姓？除此，「瑜伽菩薩戒」十分強調修學次第的真正用意是什麼等等？皆是《瑜伽菩薩戒本》最殊勝之處，是前人尚未釐清的疑點，更是《瑜伽菩薩戒本》本身最吸引人的特點。本文為了破解這些謎題，在唯識學方面則採用瑜伽行派的典籍，其中以《成唯識論》、《瑜伽師地論》、《瑜伽菩薩戒本》、《攝大乘論》，為主要討論的文獻素材，在菩薩戒本方面以漢譯本為主，包括《瑜伽菩薩戒本》的同本異譯《菩薩地持經》與《菩薩善戒經》，並參考屬於如來藏系思想的《梵網經》與《菩薩瓔珞本業經》而探討菩薩戒戒體與唯識種子思想之關係，至於藏譯本的菩薩戒經則因篇幅有限，以後有機會再做更進一步的文獻比對研究。

一、佛子之根本

(一) 戒體三說

所謂「戒體」即是指行者受戒後，於身所生防非止惡之功能。亦即對於戒法之信念與奉持戒法之意志。「戒體」雖由作禮乞戒等作用而生起，但發得之後，即不假造作，恒常相續，故舊譯為「無作」又稱為「無作戒體」；其外相不顯著，故新譯為「無表」若配合身、語、意三業，又稱為「無表業」。若約色、心法而言古來有三種異說，即色法、心法、非色非心法。^[3]

(1) 色法：小乘俱舍所立，說一切有部認為「戒體」乃依四大而生之無見無對之實色，攝於色蘊之中，稱「無表業」或「無表色」。如《阿毘達磨俱舍論》卷13所載：「毘婆沙師說有實物，名無表色，是我所宗。」^[4]

(2) 心法：小乘經部、大乘唯識宗之主張。謂受戒時有發動思之心所，由此心所之種子相續而生防非止惡之功能，故戒體雖依受戒時之表色而生，附以色名，稱為「無表色」約三業而言亦可稱為「無表業」，然實為心法。如《成唯識論》卷1云：「表(色)既實無，無表(色)寧(何為)實？然依思願，善、惡分限，假立無表(色)，理亦無違。謂此或依，發勝身、語、善、惡思種，增長位立，或依定中，止身、語、惡行思立，故是假有。」^[5] 蓋大乘唯識宗主張無表雖非色，但由其所防與所發，假名為色。又就別解脫戒而言，謂無表以「思心所」「種子」上之功能為體；若就道共戒與定共戒而言，則以現行之思為體。

(3) 非色非心法：小乘成實所立，如道宣係於《四分律》之當分，依準《成實宗》之所立，立非色非心之戒體。謂戒體無形質，故非色；無緣慮，故非心。如《成實論》卷7〈無作品〉所載：「若人在不善、無記心，若無心，亦名持戒。……無作法非心，今為是色，為是心不相應行。……色是惱壞相，是無作中惱壞相不可得故，非色性。」^[6]

此外，天台宗智顛大師於《菩薩戒義疏》卷上謂戒體為假色，但據其《釋禪波羅蜜次第法門》卷2、《摩訶止觀》卷4上所載，則以心性為戒體。天台一家雖有色、心戒體二說，但學者們大多認為仍以色法戒體為定準。是故，道宣於《四分律刪補隨機羯磨疏》卷3復舉出南山圓宗之戒體說，即視四分律分通於大乘，而以《菩薩戒義疏》云：「不起而已，起即性，無作假色，經論互說諍論有無。」^[7] 採納攝論宗的說法以「性」即是「種子」，根據天台宗「一念三千，具足染境諸法」簡擇「善種子當體」即是以藏識(真妄和合之現識)中熏習之善種子為「戒體」，此「種子戒體說」實為道宣之正義。^[8]

若根據《梵網經》云：「一切有心者，皆應攝佛戒，眾生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已，真是諸佛子。」^[9] 三世諸佛皆因受持菩薩戒而成佛，既有心實踐菩薩道就必須受菩薩戒，成為真正的佛子，這也是修學佛法必經的過程。並且《梵網經》亦說：「佛誦一切佛大乘戒。……是諸佛之本源菩薩之根本，是大眾諸佛子之根本。」^[10] 小乘是以佛的弟子為佛子，大乘是以成佛的種子為佛子，所謂「佛子之根本」即是指「成佛的種子」為根本^[11]。若說，受菩薩戒即是「種下成佛的善根種子」最方便、最明確的方法。因為可以藉著受戒時殊勝的因緣，感發戒體不失，直至成佛，那麼探討大乘菩薩戒一熏永不失的戒體觀，就戒體通大小乘的三種異說中所提到的「無表色」、「無表業」、「思心所」、「種子」等概念，必然是要追溯自原始佛教即重視「意業」的修持而以「思是戒」，以及部派佛教對業力存在向「種子說」前進的歷史背景。

1. 原始佛教以思是戒

思：梵語cetanā，或cint。心所之名，為造作之義。為小乘俱舍七十五法之一，大乘唯識百法之一。即對境審慮而引起心、心所造作之精神作用。思，在俱舍宗為十大地法之一，恆與一切之心相應。依《俱舍

論》卷13載：

何故契經中說有二種業？一者，思業。二，思已業。此二何異？謂前加行起思惟思，我當應為如是如是所應作事，名為思業。既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名思已業。^[12]

大意說，思有思惟思、作事思二種：（1）豫先思惟所應作之事，稱為思惟思。（2）欲作其事之思，稱為作事思。此二者共稱為「思業」；若已發動身、語二業，則稱「思已業」。於此，「思業」同於「意業」，以心所之思為其體；「思已業」同於身、語二業，以色聲為其體。然經部與大乘法相宗則皆以思為三業之體。

《清淨道論》於解釋「戒」時，引用《無礙解道》：「Kim sīlan ti? (云何為戒耶?) (1) Cetanā sīlaṃ, (思是戒,) (2) cetasikaṃ sīlaṃ, (心所是戒,) (3) saṃvaro sīlaṃ, (律儀是戒,) (4) avītikkaṃ sīlaṃ. (不犯是戒也。)」論師根據世尊之法說開演法義，道出：え有思、有意圖、有目的之行為是戒；え通過心所抉擇，合乎戒條之活動是戒；お以律則規範，防護不作惡而行善是戒；お提醒自己，不犯罪過是戒。^[13]

故而，得知原始佛教即主張以思為戒，心所是戒，戒由心生。若再加上一白三羯磨的受戒儀式，即是「作業」(karman)；音譯作羯磨，為造作之義。意謂行為、所作、行動、作用、意志等身心活動，或單由意志所引生之身心生活。若由「思業」及由思所起之身、語二業「思已業」，又作故思業(故意造作之身、語業)譬如發心受菩薩戒就是故思業。再與因果關係結合，則指由過去行為延續下來所形成之力量，即是「業力」的存在。

2. 業力向種子說前進^[14]

業力是佛法中最主要的論題。眾生種種的差別，獲得自身行為應得的結果，都建立在業力上。初期的佛教，因業力已普遍的受人信仰，所以多說明業力的必然受果與業用的差別；隨著佛法的發展，佛弟子在自行化他的要求上，不能不討論業的體性與怎樣的存在；業力也就理論化，展開了各家各派的解說。業，雖剎那間過去，而招感後果的力用還是存在。這業力的存在，是身口行為所引起的，是生起後果的功能。業力的存在，就是動力的存在。在這些上，它與種子或熏習，比細煩惱與種習的關係更密切。可以說，業力生來就含有種子的意味。

我們只要稍微考察一下各部派關於業力存在的說明，就很容易看出它是怎樣向「種子說」前進。像《楞伽經》的「業相」與「心能積集業」的「業」，簡直就是種子的異名。要研究種習，是不能忽略業力的。再說到部派佛教經部的思種子，經部雖承認表色、無表色的名稱，卻不許它是業的實體。那末業是什麼呢？《婆沙論》云：「又譬喻者說：身語意業皆是一思。」^[15]又「云何異熟因？……謂或有執離思，無異熟因。」^[16]經量部說業的體就是「思」，也是這個意義。談到無表業，譬喻論者只說成就。後代經部，說是因思心所的熏習，而微細相續漸漸轉變。

簡單的說，經部以無表業是微細潛在相續的思種子。它與說一切有部對立起來，說一切有部說是無表色(avijñapti-rūpa)，經部卻說是種子思。在各部派同樣對於「業力存在」的名相尚有「無作業」、「增長」、「不失」、「曾有」等等都是在詮釋，微細而潛在、相續不斷的因果，雖然名稱不是種子，已一律具有種子或熏習的含義，攝藏在細心裡的種子，構成業力的存在，已含藏在眾生的心中。

3. 菩薩戒戒體

所謂的「思」，近於現代語之「思想」、「意志」等。到了大乘唯識宗為五遍行之一，當心起時，必有思之作用。蓋思乃令心、心所造作之法，為身語意三業之原動力。如《成唯識論》云：

思謂令心造作為性，於善品等役心為業，謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。此五既是遍行所

攝，故與藏識決定相應。^[17]

又據玄奘譯《大乘成業論》載：

思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。^[18]

(1) 審慮思，先對境取正因、邪因、俱相違等之相，加以審察考慮。(2) 決定思，審慮之後，決定其意。(3) 動發勝思，決定其意後，發動身、語二業，令發生作用。三者同於《瑜伽師地論》卷54所說：

三種思差別故，一、加行思，二、決定思，三、等起思。^[19]

如《瑜伽師地論》說，前二者相當於《俱舍論》之思惟思，後一者相當於作事思。然俱舍等主張思惟、作事二思以心所之思為體，別於以色聲為體之身語二業，而大乘則主張身口意三業皆以思為體，是為二者相異之處。因此《成唯識論》云：

阿賴耶識無始時來，乃至未轉，於一切位，恒與此五心所相應，以是遍行心所攝故。觸謂三和，分別變異，令心心所觸境為性，受想思等所依為業。^[20]

即是說第八阿賴耶識無始以來至未成佛以前，恆與五心所相應；即是觸、作意、受、想、思相應。大乘法相宗以五位心所法由「遍行心所法」所攝，「觸」是根、境、識三法和合變異，此即是種生現空間上的因緣觀，並由此引生八識的現行，而有心所法之受、想、思。

於是從《清淨道論》詮釋思是戒，到了大乘則演變成菩薩戒以「心法」為「業體」即是「戒體」，因為「心法」也就是「心王」即是八識的現行與流轉。簡而言之，受戒時以第六識之思心所猛利勢力，於第八識熏其種子。此思心所之種子，有防非止惡之功能，故以之為「戒體」。此「菩薩戒戒體」於外相無表，假名為色，故名無表色。若約三業而說，又稱為無表業，皆正攝於心法也。^[21]

(二) 發心的第六意識

依本文的命題「菩薩戒戒體不名新得」主要是根據法相宗賴耶緣起之「種熏現」的唯識哲理，論證何以透過受菩薩戒的儀軌可以感發戒體不失的理論。因為，若依阿賴耶識為戒體，阿賴耶識裡的種子具有同類因引等流果的性質，所造作的業力感果，必然是現在世受菩薩戒，是由於過去世已受過菩薩戒，所以說此「戒體」並非新得，不名新得。當然若捨諸菩薩淨戒律儀：一者，棄捨無上正等菩提大願；二者，現行上品纏犯他勝處法，必然失去戒體，如果再重受戒體是否為新得呢？本文理當以賴耶能持種不失的觀點，釐清在名言上相關概念的問題。

本命題的積極意義是在於解說，既然過去世是否有受過菩薩戒已無從追溯，因此，不必追溯，不必執著，^[22] 只要把握現在世的因緣發心受菩薩戒，即可感得來生戒體不失之果報。法相宗總是站在唯識哲學賴耶緣起的立場上來解說戒體，雖然說如來藏系的思想如《梵網經》、《瓔珞經》亦主張戒體不失、重受菩薩戒，但是，卻不能夠提出完備的理論來解釋這樣的問題。若光自名相上追溯無表業、無表色、思心所、種子等不同的異說，而不探自賴耶緣起的思想去理解菩薩戒戒體不名新得之深義，將會致使很多人總誤認為菩薩戒一受永受只是真常唯心系中國律師的說法，在印度沒有這種說法。本文自戒體三說從小乘接續說到大乘，是因為小乘只說到六識心，無法解釋生死輪迴，業力流轉，戒體不失的現象，唯有大乘法相宗依阿賴耶識熏種不失為戒體不失，方能合理的解釋這樣的理論。^[23]

1. 菩薩發心

若發心以「思」為願，大乘依「思乃造作之義」，而以眼觸所生乃至意觸之六思身為行蘊。菩薩發心的思心所即是第六意識，《瑜伽論記》指出其唯識學上，相應的「心所」：

問：已知發心以願為體。未知此願以何為體？答曰：薩婆多一處云，法界有二，謂相應、不相應；相應者，思願等。不相應，謂得等。故知，以「思cetanā」為願。一處云，希求。希求與願相順，故知是「欲chanda」。[24]

由此可知，發心亦即是「欲chanda或rajas」。又作樂欲。心所名。意謂希求、欲望。亦指希望所作事業之精神作用。瑜伽行派認為，心捕捉對象係由「作意」之作用，非由「欲」之作用，故「欲」非從阿賴耶識與末那識起，僅係對願求對象所起之別境。是第六意識所攝。欲有善、惡、無記等三性，「發無上正等菩提大願」即是「善欲」為引起精勤心之根據。是故，對悲心強調的情感流露，與堅強意志力所顯現的宗教情操；正如：

- (1) 《大乘莊嚴經論·歸依品》云：「菩薩善生有四義：一者，種子勝，以菩提心為種子故。」[25]
- (2) 《大乘莊嚴經論·發心品》：「菩薩發心以大悲為根。」[26]
- (3) 〈菩薩地·本地分〉：「又諸菩薩悲愍一切有苦眾生，為欲濟拔發菩提心，是故發心是悲等流。」[27]
- (4) 〈菩薩地·本地分〉云：「當知菩薩於諸眾生先起悲心。於極長時，種種猛利無間無缺，生死大苦，難行苦行，尚無怯畏。何況小苦。」[28]

綜上所述，為行菩薩道，不畏諸苦的意志力，都是指第六識即「意識」(mano-vijñāna)所攝的功用。要言之，第六意識乃八識中最猛利、最敏捷者，具有自由自在之能力，三界九地，一切迷悟昇沈之業，無一不由此意識所作。而法相宗以「善惡思種增長位立」為散無表色之戒體，也就是發自第六意識之思心所。又菩薩發心為第六意識心之「思心所」、「欲心所」相應所緣發起之「行願」即是悲智雙運的、感性的宗教情操，正如《瑜伽師地論·發心品》所說的是以求證無上正等大菩提及饒益諸有情一切義利為目的：[29]

- (1) 願心——願我決定(指意志力)，當證無上正等菩提。
- (2) 行心——能作有情一切義利。畢竟安處究竟涅槃及以如來廣大智中。

由此推知，受菩薩戒為何得令佛種不失，乃是因為受菩薩戒必發無上菩提大願，直至成佛。這樣強烈發心的「行願」之「種子」也就是《大乘莊嚴經論》所說的以發菩提心為「種子」，透過受戒莊嚴的儀軌，必然在賴耶裡持種不失，也就是熏種不失，戒體不失之義。

2. 戒體是增長業

以上說到菩薩發心令賴耶持種不失，現在說到為什麼要「從師受戒」透過莊嚴的儀軌感發戒體的原因，亦即是說明為什麼「戒體」是由發心而來，從「受」而得的理由。此即是菩薩行願之堅定意志力經由第六意識所造作之強而有力之「增長業」。不論是《梵網經》或《瑜伽菩薩戒品》(《瑜伽師地論》「菩薩地」戒品)所論，有「從師受」[30]與「自誓受」兩種，也就是分為有師與無師兩種，實則是以「從師受戒」為正為本[31]，如《瑜伽師地論》所云是最勝無上之功德：

啟白請證如是已作受菩薩戒羯磨等事。授受菩薩俱起供養，普於十方無邊無際諸世界中諸佛菩薩，頂

禮雙足恭敬而退。如是菩薩所受律儀戒，於餘一切所受律儀戒，最勝無上無量無邊大功德藏之所隨逐。第一最上善心意樂之所發起，普能對治於一切有情一切種惡行。[32]

雖然，在《瑜伽菩薩·戒品》裡亦有「自誓受戒」[33] 的方法，但是那是因為若不會遇，具足功德補特伽羅時所採取的方便法。儘管如此，也是必須自誓三說羯磨文為主要的程序：

遍袒右肩，右膝著地，或蹲跪坐，作如是言：我如是名，仰啟十方一切如來，已入大地諸菩薩眾。我今欲於十方世界，佛菩薩所，誓受一切菩薩學處，誓受一切菩薩淨戒。謂：律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。[34]

而受戒時所造的身語意業即是「作業」(karman) 如《瑜伽師地論》：

作業者，謂若思業，若思已所起身業、語業。不作業者，謂若不思業。……故思業者，謂故思已若作業，若增長業。[35]

也就是說，指思業及由思所起之身、語二業，稱為作業，又稱為故思業。若所作業，眾緣和合時必受生感果，稱為「造作業」，又稱「增長業」。唐遁倫《瑜伽論記》亦云：

作業者，謂若思業。……一云：分別心所造業，名作業。任運心所作業，名不作業。一云：惺悟心所造業，名作業。迷亂心所作業，名不作業。[36]

而《成唯識論了義燈》解釋令種子增長，即是增長業：

略論其業總有兩種：一、定感果，二、不定感果。故瑜伽第九云：順定受業者，謂故思已，若作，若增長業。順不定受業者，謂故思已，作而不增長業，此意即說由審、決思為方便名故思。故九十云：故思、故造業者，謂先思量，已隨尋思，已隨伺察，已起身語名作業，令種增長增長業。雜集第七云：作者，謂起造諸業令其現行。增長者，謂令習氣增益。[37]

以上《瑜伽論記》上解釋「作業」，即指分別心所造之業、惺悟心所造之業，也就是第六意識發動勝思，所造之身語二業，於受菩薩戒的當下所流露出來的「堅定意志力」，再根據《成唯識論了義燈》即可推知，所謂「從師受戒」透過「受戒的儀軌」所感得的「戒體」不光只是「造作業」，而是令種子增長必定感果的必是「增長業」。因此說「戒體」是「發心」而來，從「受」而得的「增長業」，因為戒子透過語言向於語表義能授能開的同法菩薩，乞請受戒乃至三羯磨文，自誓受戒者亦必自誓發願等等，這樣的作業過程而感發戒體，亦即是「語無表業」(vāc-avijñapti-karman)，即與語表業共於身中生出一種無法表示於他人之業體。言語使某作業發動於口時，同時招感他日果報之原因，熏發於己身之內，其被熏發者，無形無象，無法表示於他人，故稱語無表業。法相宗則謂身、語、意三無表業以思心所之「種子」為體。既是以思心所之種子為體，即是以「阿賴耶識」為所依體，因此根據玄奘譯《攝大乘論本》：

謂阿賴耶識，說名所知依體。三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、圓成實自性，說名所知相體。唯識性，說名入所知相體。六波羅蜜多，說名彼入因果體。菩薩十地，說名彼因果修差別體。菩薩律儀，說名此中增上戒體。[38]

玄奘譯《攝大乘論釋》：

謂阿賴耶識，說名所知依體。三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、圓成實自性，說名所知相體。唯識性，說名入所知相體。六波羅蜜多，說名彼入因果體。菩薩十地，說名彼因果修差

別體。菩薩律儀，說名此中增上戒體。^[39]

隋·笈多共行矩等譯《攝大乘論釋論》：

所謂阿黎耶識，說為應知依止體。三種自性，分別依止他成就，說為應知相體。唯識說為入應知相體，六波羅蜜說為入因果體，菩薩十地說為入因果修差別體，菩薩禁戒說為增上戒體。^[40]

以上即是說，佛法發展到了大乘才說到阿賴耶識，稱為所知依的本體。三種自性：一、依他起自性，二、遍計所執自性，三、圓成實自性，這稱為所知相的本體。唯識性，稱為入所知相的本體。六波羅蜜多，稱為悟入唯識實性的因果之體。菩薩十地，稱為彼因果修的差別本體。菩薩律儀，稱為十地中的增上戒體。……《攝大乘論本》即以十相殊勝為引發大菩提的因性。佛只有對利根的菩薩開示流轉生死的阿賴耶識。因此，到了大乘唯識也只有深入阿賴耶裡所攝藏的「一切種子識」中去解析「戒體」。^[41]

3.依「阿賴耶識」為戒體

追溯自經部的思種子，是從有部流出的經部譬喻師，對業力的見解，和有部不同。《阿毘達磨大毘婆沙論》說：「謂譬喻者，說表、無表業無實體性。」^[42] 身表、語表與無表色，它都認為不是真實的。形色是依顯色的積聚而假立的；能詮的語聲，一剎那不能詮表，多剎那相續也就不是實有。無表色，是《阿毘達磨俱舍論》所說：「彼亦依過去大種施設，然過去大種體非有故。」^[43] 也不是實有。顯然，這樣的唯識思想，《成唯識論》直轉接續，如卷1所載：

表（色）既實無，無表（色）寧（何為）實？然依思願，善、惡分限，假立無表（色），理亦無違。謂此或依，發勝身、語、善、惡思種，增長位立，或依定中，止身、語、惡行思立，故是假有。^[44]

因此《成唯識論述記》云：

此無表色略有二種。一、散無表，即是依發殊勝身、語善惡思種子，增長之位，名為無表。依，謂所依，顯假依實。殊勝思者，簡下中思不發，無表。身語者，顯色義。發善惡者，顯性非無記。惡者，不律儀業。增長位者，簡前及後（簡別加行前、捨戒後、二定無表）。謂加行時，種未增長，及後捨已，種不增長。^[45]

無表色（avijñapti-rūpa）經量部及大乘唯識家不認其為實有，於強勝之思的心所，所發善、惡表業而熏成之種子上假立。此文意說：表色既是實無，無表色寧何為是實有呢？然而，依據最極殊勝的思願，誓修一切善，誓斷一切惡，以此善惡之分，假立無表色之名，在道理上並非違逆。散無表色依據發殊勝身、語業善惡思種子的增長之位而安立；定無表色依據禪定之中防止身、語之惡，由現行思而安立，所以是假有。^[46] 同文《成唯識論》云：「身、語表，由思發故，假說為業。思所履故，說名業道。」^[47]。亦即是說，身業語業二表業，是由思心所引發，假名說為業，又因為是思所遊履處，又稱為業道並非是說沒有身語二業。

由上可知，法相宗主張無表雖非色，但卻不認為沒有身語二業，於受戒時經由身口所防（防非止惡）與所發（願力與意志力），皆假名為色。又就別解脫戒而言，謂無表以思心所（現行第六意識所

發)，種子上之功能為體；若就道共戒與定共戒而言，則以現行之思（依當下的阿賴耶識）為戒體。謂受戒時由第六意識發動之相應心所，由此思之心所之種子相續而生防非止惡之功能，故戒體雖依受戒時之表色而生附以色名，若約無表業而言，皆歸於「心法」。因此，法相宗依「阿賴耶識」裡的菩薩種姓，即能成佛的「種子」為戒體；那麼對戒體的探討，則必須把握賴耶緣起的思想作更進一步的分析。除此，《菩薩瓔珞本業經》等雖不別立無表色、無表業，亦主張以心法為戒體，菩薩戒主張「心法」為戒體。

（三）小結：比較「善來比丘」的尸羅

綜上所述「戒體」是由「發心」而來，從「受」而得：意指行者於受戒儀式畢竟之當下起，於身（表色）所生防非止惡之功能，此即是對於發心受持戒法之信念與奉持戒法之「堅定的意志」所造作的「增長業」而得。大乘法相宗依阿賴耶識主張「心法」為戒體。這麼說來「戒體」一定要經過「從師受戒」的儀軌才能獲得嗎？這是一個必須再釐清的問題。

追溯自原始佛教的時代，釋尊最初弘法時，聽眾每當下覺悟發心出家，而說：「善來比丘，當修梵行於我法中。」^[48] 就算得比丘戒，成為比丘。或者說三歸依的誓詞，就算得戒，名為比丘。有的或者是自願盡形壽歸依三寶，為在家優婆塞、優婆夷。或如（1）《雜阿含經》云：長爪外道自願出家，^[49]（2）佛度五比丘等，「喚善來比丘」而得度出家，名「善來具足」^[50]，（3）乃至最後得證聲聞，善來比丘一須跋陀羅^[51]。皆是為體現法的真情流露，純由信眾的志願，並沒有受戒儀式。

後來佛教發展完成了僧伽制度；出家後先受沙彌（沙彌尼）戒，再受比丘（比丘尼）戒。比丘戒二百五十左右，比丘尼戒三百四十左右。然而，佛教發展了，利養多了，出家者的出離心淡了，為道的真誠也少了；有許多無種姓沒有正確的發心，即使受戒了，不一定能發戒，受了戒也不一定能持，也許根本沒有想到受持。研求佛陀制戒的本懷，原是攝受歸心三寶，而自動發心（成年而有自由意志的）出家的，受戒的儀軌不應只是徒具形式的程序，它真正的意義，是在於激發與增強性善的力量，這非得有受戒者為法的真誠不可。

後代律師們，多少忽視了戒的通於「有佛無佛」；忽視了性善的得緣力而熏發，偏重於戒的從「受」而得，於是問題發生了。如成立「受具足」制度以前，佛弟子出家而證果的不少，又怎能成就戒善呢？於是成立了「善來得」，「見諦得」等名詞。重於「受」，重於學處及制度的約束，終於形式化而忽視性善的尸羅。^[52] 就字詞上而言，「律儀」（samvara）是「護」，有他律規範的意義，亦是尸羅作用的一面，所以律儀都稱為戒。「尸羅」（śīla）是善的習性亦即是戒，也是要依外緣助力，發生防惡、行善的作用。故知，雖然「尸羅」（śīla）戒是內在的，但更需要外緣的助力。釋尊重視自他展轉的增上力，知道集團的力用，所以「依法攝僧」，制立學處、律儀。即使如此，就原始佛教而言，還只是小乘的聲聞戒，這是不同於後期的大乘菩薩戒。

由此可知，受戒儀軌仍是一個必要的得戒之增上緣，就大乘唯識而言，尤其著重在於促成性善的「尸羅」（śīla）發起深廣之「菩提願心」助長業果的成熟，因為性善的「尸羅」（śīla）在阿賴耶識裡只是幽微難了的細種子，必須依靠受菩薩戒的殊勝因緣，增長本有佛種子的勢力，才能令菩薩種姓速證無上佛果，如《瑜伽師地論》云：「又住種姓補特伽羅，若不發心，不修菩薩所行、加行，雖有堪任而不速證無上菩提。與此相違當知速證。」^[53] 這就是說，即使是住種姓菩薩，不能發心修菩薩法，亦不能速證佛果。就種子熏習的立場而言，本有的無漏種子若不現行熏習令其增長是沒有什麼用處的。原始佛教說善來比丘即得戒，是就行為動機的主因，針對著受戒者，因難遭遇的佛法所感動而生起真摯發心所說的。若就大乘戒來說，受菩薩戒的儀軌一開始即問：「汝是菩薩不？」即是提醒受菩薩戒者對於性善的、具六波羅蜜品德的菩薩種姓的認知，又問：「汝發菩提心未？」即是肯定受菩薩戒者的真誠發心，才能感發戒體。

若同樣是以為法真誠的「發心」為主要的因素來說，就「因緣」而言；在原始佛教，佛說善來比丘即得戒，遇「佛」即是受戒的增上緣而得戒體；但是在大乘佛教，諸戒經仍然以遇有「具足戒」「菩薩戒」而從師受戒作為受戒的增上緣，方得真實上品「戒體」^[54]，這也是本文以下所要探討的問題，即是若想獲得熏種不失的菩薩戒戒體，就不可或缺的因緣、增上緣而言，「從師受戒」的儀軌是值得肯定的。^[55]

二、種下菩提善根種子

由佛說善來比丘即得戒的範例看來，雖然說誠摯的發菩提心才是感發戒體的主要因素，但是「從師受戒」與莊嚴的儀軌而感發戒體，仍然是不可或缺的因緣、增上緣。因為在眾生雜染的阿賴耶識中藏有我法二執之習氣，如果不受菩薩戒只是聲聞佛法，散心學佛那種力量是不夠的，若想對治阿賴耶裡所有的雜染種子，甚至斷除所知障與煩惱障成就圓滿的佛果，除了要發大菩提心之外，更需要長時間的數數現行熏習，受菩薩的意義即是要確立眾生的菩薩種姓才足以堪任菩提大法，甚至能超越生死，於無始輪迴的業力流轉中，依然能賴耶持種不失，戒體不失，賴耶裡因為強而有力的熏種不失，則種子同類因引等流果，必感得來世果報，值遇有善友，殊勝因緣，再去受菩薩戒，再去熏習佛法，如此數數熏習不光是此生乃至盡未來際，直至成佛，這就是強大發心的願力業力所致。因此說，如何種下不失的佛種？從師受菩薩戒的確有它的深義^[56] 如《菩薩善戒經》卷1云：

菩薩摩訶薩見苦眾生，心生憐愍，是故菩薩因慈悲心，發阿耨多羅三藐三菩提心。因菩提心，修三十七品，因三十七品，得阿耨多羅三藐三菩提，是故發心，名之為支。發菩提心，故行菩薩戒，是故發心為菩薩戒支，是故發心，名根，名因，名攝，名果，亦名為子。^[57]

總之，就內因外緣而言，不但要有內在聞法悟道的感動，而發起實踐佛法的願心，所謂「發菩提心，故行菩薩戒」則是必然受菩薩戒種下佛種了，因此，必須把握外在的殊勝因緣受菩薩戒真摯的種下佛種；以下即是先從受戒儀式中去探討感發戒體的方法。

（一）菩薩戒之「發戒體法」^[58]

受戒儀式中，最主要的程序（羯磨）是「感發戒體」，依之而判定「得戒」與否。《瑜伽菩薩戒品》（《傳戒正範》中稱為《菩薩戒羯磨》）之「感發戒體」羯磨文可分為：三問「能受戒否」之羯磨文，與三說「請佛證明」^[59] 二段。《瑜伽師地論》三問「能受戒否」之羯磨文，如下：

汝如是名善男子或法弟，欲於我所，受諸菩薩一切學處，受諸菩薩一切淨戒。謂：律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。如是學處，如是淨戒。過去一切菩薩已具。未來一切菩薩當具。普於十方現在一切菩薩今具。於是學處，於是淨戒。過去一切菩薩已學。未來一切菩薩當學。現在一切菩薩今學。汝能受不？答言：能受。^[60]

有關這段（羯磨文）諸經本上都有明確的判定；此外，從《瑜伽菩薩戒品》亦只用「三次自說能受律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒」作為「自受菩薩戒法」羯磨文，並沒有如下所述之三說「請佛證明」，可知「三問（說）能受戒否」是受戒儀式中最主要的程序。若依「南山宗」之中興律祖元照律師之《授大乘菩薩戒儀》之序文中云：

明戒體有三：初、能受心，即得戒之本。二、所緣境，即發戒之處。三、所發業，即無作之體。初能受心者，即大菩提心慈悲誓願。所謂斷惡、修善、度生三誓，攝一切願，無不具足。^[61]

根據元照律師對於「戒體」說明，可知：作為得戒之本的「能受心」是「斷惡、修善、度生三誓願之菩提心。因此，元照律師之看法是：「發戒體法」之主體部分是在三問「能否受律儀戒、攝善戒法、饒益有情戒」之羯磨文。

（二）納受戒體

對於因緣已具足，種姓確立，已發弘願，是名「勝解行菩薩」^[62]；然而未入極歡喜地，未得出世真實內證故，應該去訪求同法菩薩受菩薩戒。正如《瑜伽戒品》所說：

若諸菩薩，欲於如是，菩薩所學三種戒藏。勤修學者，或是在家、或是出家。先於無上正等菩提發弘願已，當審訪求同法菩薩。已發大願有智有力，於語表義，能授能開。^[63]

因為處於莊嚴的儀式中，從師而受戒並請諸佛菩薩作證，必種下不可思議的功德與善根，故引下列經證，探討在受戒儀軌的當下，獲得戒體的過程：

佛子，既發弘誓願竟，我當為汝啟白三寶，證明受戒。汝應一心善聽，作意諦思。當知初番竟，十方世界妙善戒法由心業力，悉皆震動。二番白竟，十方世界妙善戒法如雲如蓋，覆汝頂上。三初番竟，十方世界妙善戒法從汝頂門，流入身心。……仰啟十方無邊無際諸世界中，諸佛菩薩，今於此中，現有某甲菩薩，於我某甲菩薩所，乃至三說受菩薩戒，我為作證。惟願十方無邊無際諸世界中，諸佛菩薩，第一真聖於現不現，一切時處，一切有情皆現覺者，於某甲受戒菩薩亦為作證。^[64]

菩薩戒師撫尺云：諸佛子等，既能發此十四種深宏誓願，我當起座，為汝等頂禮啟白，十方現住諸佛及諸菩薩感發汝等圓宗戒體，汝應一心善聽，作意諦思，當知我初番白竟之時，十方世界妙善戒法，由心業力，悉皆震動。我二番白竟之時，十方世界妙善戒法，如雲如蓋覆汝頂上。我三番白竟之時，十方世界妙善戒法，從汝頂門流入身心，充滿正報盡未來際永為佛種。此是無作戒體，無漏色法，由汝增上善心之所感得，是故汝應至誠頂受。^[65]

除此，再舉《瑜伽師地論》卷40云：

偏袒右肩，恭敬供養，十方三世諸佛世尊，已入大地得大智慧得大神力諸菩薩眾現前，專念彼諸功德，隨其所有功德因力，生殷淨心或少淨心，有智有力勝菩薩所，謙下恭敬膝輪據地，或蹲跪坐，對佛像前，作如是請；唯願大德，或言長老，或善男子，哀愍授我菩薩淨戒。如是請已，惠念一境長養淨心，我今不久當得無盡無量無上大功德藏，即隨思惟如是事義。……從此無間普於十方無邊無際諸世界中，現住諸佛已入大地諸菩薩前法爾相現。……爾時（teṣāṃ ca = anantaram）^[66]，十方諸佛菩薩於是菩薩法爾之相，生起憶念，由憶念故，正智見轉，由正智見，如實覺知：某世界中，某名菩薩，某菩薩所，正受菩薩所受淨戒，一切於此受戒菩薩，如子如弟生親善意，眷念憐愍。由佛菩薩眷念憐愍，令是菩薩希求善法，倍復增長，無有退減，當知是名受菩薩戒。^[67]

以上所謂的（爾時）對照梵本（teṣāṃ）其字根（Ö ta）是代名詞，爾時應指當時「受菩薩戒此事」。若依玄奘漢譯的《瑜伽菩薩戒品》前後的文章應該是，當戒子乞請「從師受戒」時，除了恭敬供仰十方三世諸佛世尊，必然「或蹲跪坐，對佛像前」自誓受戒亦是如此，因此，當時「受菩薩戒此事」已感得從此

無間的時空，普及十方無邊無際諸佛菩薩皆如實覺知（時空是無間的並非是在三說請佛證明之後佛才知道），諸佛因眷念憐憫，於「三問（說）能受戒否」的當下，令受戒的菩薩希求善法之「心」願力，而可推想為戒體「種子」倍復增長，無有退減之義。故說受菩薩戒是需要外緣的助力，依自己懇篤的誓願力，感得十方諸佛菩薩威力的加護，在三羯磨啟白請證的作業下，誘發善性的增強，是為增上善心而感發戒體。雖說自誓受戒亦可，就最殊勝的因緣，諸戒經都一致的肯定從師受戒的儀式。

因此說，根據諸戒經對於「受菩薩戒所作種種」的文字描述，皆十分令人感動，但筆者又想，何不讓受戒時，戒子所生起「菩提種子」顯現出來，不要總是隱藏在我們無法透視，無法一言道盡的無奈中，感到「心」是如此的虛無飄渺！且讓「種子」的幻化與業的相續，串聯出動態的「圖解」，令人一目了然。從此對於《解深密經·心意識相品》說的：「阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演，一切種子如瀑流，恐彼分別執為我。」^[68] 的名句，不再疑惑。是故，為了充分的剖析「阿賴耶識深細」的流轉運作，臨摹受菩薩戒的當下：即「戒子」發殷重懇切的願心，而感發戒體，以及所感來生果報的情況，試圖以阿賴耶識緣起之唯識種子思想，一氣呵成，說明菩薩戒戒體熏種不失之「心法戒體」的原理。

（三）阿賴耶識緣起

瑜伽行派的根本論書《瑜伽師地論》將非感官認知作用（意）細分為「心、意、識」三種。「心」是阿賴耶識，「意」是恆行意及六識身無間滅意，「識」是現前了別認識對象。無著菩薩造《顯揚聖教論》（《瑜伽師地論》的綱要書）則明顯地提出：「識有八種，謂：阿賴耶識，眼、耳、鼻、舌、身識、意及意識。」^[69] 但是，對於新建立的「阿賴耶識」，是否有佛所說的經典可以證明？《顯揚聖教論》提出：「云何知有此識？如薄伽梵說：無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身。此言顯有異熟阿賴耶識。」^[70] 瑜伽行派據此論據，而發展成「阿賴耶識」緣起的教說，^[71] 此亦即是法相宗的教說。又由於《瑜伽菩薩戒品》是結集成立於唯識學系，因此探討菩薩戒應深入法相宗「阿賴耶識」緣起的教說才是根本。

法相宗「阿賴耶識」緣起之教說，即主張一切萬法皆由阿賴耶識緣起；此即是阿賴耶識能藏一切諸法之種子，意即微細不可知之一大藏識，係一切有情之根本所依。世間萬象皆為此藏識所執持之種子所現行，此稱「種子生現行」；於此同時，彼種子所現行之法，又於藏識中新熏其種子，此稱「現行熏種子」。如是，由本有種子、現行、新熏種子等三法之輾轉相生，互為因果而有種子生現行、種子生種子、現行熏種子成為「無始以來的熏習」。

（1）「因果同時」：種子生現行（展開）。現行熏種子（還元）。

《成唯識論》云：「三法展轉因果同時，如炷生焰，焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時，理不傾動。能熏生種，種起現行，如俱有因，得土用果，種子前後自類相生，如同類因引等流果。」^[72]

（2）「因果異時」：種子生種子。

《瑜伽論記》云：「種子生種子，自類相生，故非即此剎那。」^[73]

《成唯識論述記》云：「問：若爾如何本有同念得生新熏？體相違故，此不同時。如世第一法無漏，緣增本有種子，牽生後念，任運自類法爾之種，復能為因，生於後念一新熏種。」^[74]

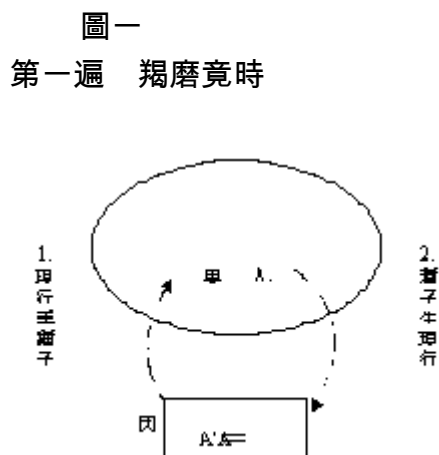
成唯識論學者說：種子有兩類，一是種生現的俱時因果，叫做種子。一是種生種的異時因果，叫做種類。許多學者都為《成唯識論》裡說的三法展轉兩重因果的理論展開各種議論，認為，種現相望的剎那不可能產生兩重因果的現象，種子生種子，異時因果更是違反種子現行法的定義。印順法師亦認為：「現行的生起，必有所從來，所以建立種生現。這現行必有力量能夠影響未來，所以建立現熏種。這都是以現行為中心，並不立足在種子上，所以現行雖能熏種，但是所熏的種在同時中，不能說就起現行。因為在一剎那中，像心心所等，不容許有兩個現行自體並存，卻不妨許多種子的存在；何況助成種子生現的因緣，也還未成就。」^[75]

但是，筆者認為種現相望的剎那，賴耶裡所持的本有種子，必因七轉識，而產生見相二分，時間雖是建立在現行法上，但熏習必然會影響本有的種子，熏習的當下，對於外在顯現的根塵識和合而言，是果俱有，因果同時；對於內在的潛伏性的所熏賴耶種子而言，卻是種子生種子，因果異時。《成唯識論》的因緣觀是同時兼顧了這兩種立場，解析種現相望的剎那賴耶與七轉識相互的關係，這是非常合理的將《攝論》的唯識思想作更周密的補充，是唯識思想發展進步的現象。

1.圖解三羯磨竟

如以上所說，根據《瑜伽菩薩戒品》（《傳戒正範》中稱為《菩薩戒羯磨》）之「感發戒體」之三問「能受戒否」之羯磨文。諸經本上都有「第一遍（羯磨）竟時，法界善法動轉。第二遍（羯磨）竟時，法界善法遍滿空中，雲集頂上。第三遍（羯磨）竟時，法界善法注入身心」之類的開示。又瑜伽行派認為菩薩種姓包括「本性住種性」與「習所成種性」尤其注重累劫以來「法界等流正聞熏習」的「習所成種性」，「熏習」的意義是為了不斷的增長無漏種子直至成佛。而這三羯磨文是出自於《瑜伽菩薩戒品》同樣是玄奘所譯的作品，當然可以套入賴耶緣起的法則進一步探討心法戒體的唯識哲理。

於是，筆者認為既然《成唯識論》主張種姓依障而建立，不在於是否本有無漏種子，即使前世曾受過菩薩戒種過佛種，但是，那是疏因緣是遠因，經過隔陰之迷已不復記得，終究只是賴耶裡幽微難了的細種子，若不再發心受戒也不能速證菩提。是故，這裡先假設前世未曾受過菩薩戒種下佛種，一切以現在受戒的因緣開始，所以不從本有的種子生現行為出發點，而改以現行熏種子當作種下佛種的開端。



如上圖一所示：若 A_1 代表受熏當下新熏的業種子， $A'_2=A_2$ 代表諸識的現行，即七轉識包括受戒時第六意識的故意造作之身、語業等等。

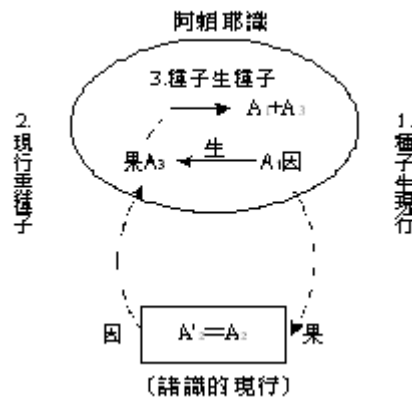
由 A'_2 （因） \rightarrow A_1 （果）代表現行熏種子，由第六意識所發之殊勝身語業植入賴耶裡成為新熏的佛種。

（2）第一遍（羯磨）竟時，法界善法動轉。

（3） A_1 （果）於第一遍（羯磨）竟後，成為賴耶裏被持有的種子。

圖二
第二遍 羯磨竟時

羯磨竟時



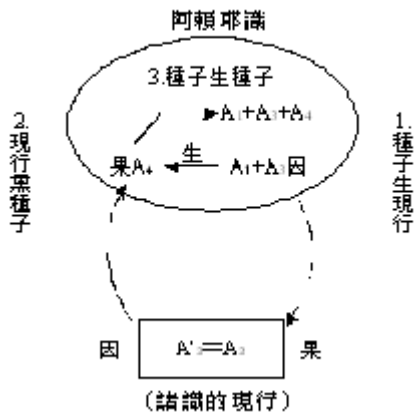
如上圖二所示，經過第一遍羯磨竟後，賴耶因此就持有了 A_1 佛種子，則在第二遍（羯磨）竟時，受熏當下的阿賴耶裡，瞬間由 A_1 本有的佛種子，經過二重因果的七轉識過程，生出 A_3 新熏的種子，此即是果隨因轉，同類因引等流果，雖然是經過七轉識的過程，但是就在受熏當下的剎那間完成，好像是賴耶裡自己生出新種子一般，這又稱為種子生種子。

如 A_1 =代表本有的佛種子， A_3 =代表新熏的種子， $A'_2 = A_2$ 代表諸識的現行，即七轉識包括受戒時第六意識所發的第二次羯磨。

- (1) 由 A_1 (因) \rightarrow A_2 (果) =代表本有的種子生現行。
- (2) 由 A'_2 (因) \rightarrow A_3 (果) =代表現行熏種子。
- (3) 由 A_1 (因) \rightarrow A_3 (果) =代表種子生種子。
- (4) 由 $A_3 \rightarrow A_1 + A_3$ =代表新熏種子令本有種子增長。

法相宗的菩薩種姓包括「本性住種姓」與「習所成種姓」，主張菩薩種姓應經歷多生的數數現行熏習，並以「善惡思種增長位立」方為散無表色之戒體，故知，所謂的戒體，至少也必須是增長後的 $A_1 + A_3$ 才堪稱為戒體，但是，對受菩薩戒的程序而言尚未圓滿，只是「造作業」不是可以感果的「增長業」，不算是已得到戒體，戒體要「增長位立」才是；然而此時，第二遍（羯磨）竟時，法界善法已遍滿空中，雲集頂上了。

圖三 第三遍 羯磨竟時



(1) 接上所說，增長後的 $A_1 + A_3 =$ 變成阿賴耶識裡本有的種子，根據唯識哲學，雖擁有本有的無漏種子，但是若不再發心，令舊種起現行熏習依然是沒有用的，故而，必須再經歷一次羯磨，造作身語意業熏習賴耶裡的種子，將本有的種子又增長為 $A_1 + A_3 + A_4$ 。才算是獲得戒體。

(2) 此時，第三遍（羯磨）竟時，法界善法注入身心。方能確定 $A_1 + A_3 + A_4$ 是「無作戒體」。

(3) 小結：諸經對三羯磨竟而得「無作戒體」之思想，的確與法相宗立散無表色戒體於「善惡思種增長位立」的意義相同；那就是要反復的熏習，增長善的業種子，才能確實種下佛種於阿賴耶識裡，不會滅失。如第二次羯磨竟時，雖已擁有增長後的戒體 $A_1 + A_3$ ，但是，這本有的佛種若不再起現行的熏習，只是造作阿賴耶識裡的細種子，幽微難了，依然不能算是得到戒體，必須要到第三次羯磨竟時，法界善法注入身心，造作業圓滿，成為可以感果的增長業，方能得到「無作戒體」。這不但是印證了瑜伽行派以唯識種子熏習的哲理，對菩薩種姓兼顧了「本性住種姓」與「習所成種姓」的深意。更說明了，是否具有本有的無漏種子並不重要，因為種姓依障而建立，只要把握現行殊勝的因緣依法從師受菩薩戒依然可以種下不失的佛種。

2. 圖解根本業道

依據佛學上「根本業道」^[76] 的定義；得知，無論善惡事，每一業均可分成加行、根本、後起三部分。作一事時，其前之方便稱為加行；完成其事之剎那，其表業與無表業即稱「根本業道」；其後再有所作，稱為後起。因此當受菩薩戒之時，在受戒羯磨畢竟之剎那，所作與所由作而熏發於身中之無表業，稱為「根本業道」；如別解脫律儀《四分戒本疏食卷第一·第二·第三》所說：「問：何故得知，有作、無作？答：諸論廣明二種戒體。一、如心論：第三羯磨剎那，作及無作，根本業道。又云：身口作前二，有對，身口無作俱不可見，無對。二、多論云：初念，戒有身口教，及無教。第二念，唯有無教，無有有教。」^[77] 透過慎重的儀式「納受戒體」才能完成菩薩戒「熏種不失」的正式作業。如下表所示：

感發戒體（有作戒 & 無作戒）		
1. 始登壇後	2. 三羯磨竟第一剎那 (初一念) →	3. 第二剎那 (初二念)
表業 生起 (未竟)	表業 圓滿	表業 謝
無表業 因成未現 (潛發)	無表業 圓滿 (示現)	無表業 (無作戒體) 獨存
(加行)	根本業道 (根本)	(後起)

至此，「戒體」在三羯磨竟後以殊勝的無表業之業種子灌入阿賴耶識裡，與戒子的身心及七轉識併存，直到究竟位皆恆而隨轉。就受戒時所發願的對象與所緣的無盡時空而言，大乘對菩薩戒受戒儀軌的詮釋，不再單只是粗淺的說，是感發戒體的增上緣而已，而是獲得戒體，主要的造作殊勝業力的因緣。沒有受戒儀軌之所依，無從造作強而有力的菩薩種姓於阿賴耶識裡成為不失的佛種，促成佛種子的成熟起現行，將可成佛的業力定型，就是將不定種姓的有情轉為菩薩種姓的意思，也就是說必須要受菩薩戒才能令戒子速證圓滿佛果；又因為佛種子不斷的數數現行熏習，更以「本性住種姓」與「習所成種姓」的方式轉生來世，又相互增長。「戒體」必「發心」而得，「從受」而得，這種守戒的「意願」或說是存在行者心中的「堅定的意志力」，不光只是小乘戒認為「此生已盡，不受後有」消極性的防非止惡，而是「三聚淨戒」積極深廣的、盡未來際的、自利利他的菩提願心，是阿賴耶識裡根本的戒種。誠如《成唯識論了義燈》所說：

云受戒者，於大眾前，發身口心，乞戒已訖，乃至第三羯磨未終，念念起心，常得熏成方便戒種，至第三羯磨終時，能緣心識，若起現前，便即熏成，根本戒種者。^[78]

然約業道，方便根本及以後起，從第三白至羯磨竟，成根本業道，及無作戒。已後即名三業眷屬。^[79]

這樣的「得戒」功德，如同《菩薩瓔珞本業經》云：「其受者，過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛。」^[80] 成佛的「菩提種子」藉此受戒的儀軌中，植入「勝解行菩薩」的阿賴耶識裡，從此依這「菩薩種姓的潛力」，必牽引不可思議的業力，殊勝的因緣，熏習復熏習，直至成佛。

(四) 圖解菩薩戒戒體不名新得

以上就賴耶緣起的理論圖解「三羯磨竟」與「根本業道」，得知，將已種下的「佛種」植於阿賴耶識裡，但如何說是能感果於未來世，得以熏種不失呢？現在又以涵蓋三世因果的賴耶緣起之哲理，圖解菩薩戒戒體不名新得的唯識思想。因此如本文「前言」所述以下分別就八識的現行與流轉（此即心法），分別敘述。

1. 就發自第六意識的業種子而言

第六意識能發動殊勝的思心所，所造作之業必然感果的又稱為增長業，亦具有思惟、了別的作用，菩薩戒的作業即是在受戒的當下，將法師所述說菩薩戒經的內容：「又諸菩薩欲授菩薩菩薩戒時，先應為說菩薩法藏摩怛履迦菩薩學處及犯處相，令其聽受，慧觀察自所意樂，堪能思擇受菩薩戒。」^[81] 經過七轉識的功能，將佛種熏入阿賴耶識裡，如是「正聞熏習，積聚資糧」。於受戒完畢後，所感得的佛種戒體，在此生必然又是種子生現行，現行熏種子，種子生種子，令其身口意業皆安住於菩薩淨戒律儀，啟動戒體防非止惡的功能，而招感來世投生之趣界及果報。

2. 就第八阿賴耶識所攝藏的種子而言

第八識的特性是無覆無記，第八識的作用是能持一切種子，故而結生相續。這是根據《成唯識論》對因能變與果能變中「等流習氣」與「異熟習氣」的定義所云：

識所變相雖無量種，而能變識類別唯三：一、謂異熟，即第八識，多異熟性故；二、謂思量，即第七識，恒審思量故；三、謂了境，即前六識，了境相麤故。「及」言顯六合為一種。此三皆名能變識者，能變有二種：一、因能變，謂第八識中等流、異熟二因習氣。等流習氣由七識中善、惡無記熏令

生長。異熟習氣由六識中有漏善、惡熏令生長。二、果能變，謂前二種習氣力故，有八識生現種種相。等流習氣為因緣故。八識體相差別而生，名等流果，果似因故。異熟習氣為增上緣，感第八識。酬引業力，恒差別而生，名等流果，果似因故。異熟習氣為增上緣，感第八識。酬引業力，恒相續故，立異熟名。感前六識酬滿業者，從異熟起，名異熟生。不名異熟，有間斷故。^[82]

綜上所述，本文依照《成唯識論》的唯識哲學，而繪製出涵蓋三世因果的賴耶緣起圖，作為菩薩戒戒體感果來世、熏種不失的理論依據。如下圖四所示：（見次頁）

以上《成唯識論》卷2的文意即是說：識所變相雖然無量，而能變之識只能以上《成唯識論》卷2的文意即是說：識所變相雖然無量，而能變之識只能區別為三類；一、異熟，即第八識，此識雖有多位，「異熟」之性最多，故稱異熟識；二、思量，即第七識，因為該識永起審思作用；三、了境，即前六識；眼、耳、鼻、舌、身、意，因為這六識能夠了別粗相外境。頌中「及」字表明把前六識合為一類。

這三類都稱為能變識，能變有二種：一、因能變，即第八識中的等流習氣和異熟習氣。等流習氣由前七識的善、惡、無記三性現行熏習，使之產生種子和增長。異熟習氣由前六識的善、惡、現行熏習，使之產生種子和增長。二、果能變，由於等流習氣和異熟習氣的因力，有八識變現產生的各種行相。以等流習氣為其因緣，八識體性和相狀差別而生，這就是等流果，因為果與因相似。異熟習氣為增上緣，招感第八識中的酬引業力永恆相續，所以立異熟名。

圖四
阿賴耶識

異熟識招感前六識的酬滿業力，因為前六識從異熟是生起，所以稱為異熟生，不能稱為異熟，因為前

六識是有間斷的。^[83]

總之，增長後的「等流習氣」與「異熟習氣」方為戒體。尤其是側重增長後的「異熟習氣」能牽引六趣是增上緣。法相宗主張「種子本有新熏合說」，側重種子數數現行熏習的「習所成種姓」並立「善惡思種增長位立」是散無表色的戒體，現在就思種子的「增長位」作進一步的探討：

(1) 《成唯識論述記》：

增長位者，簡前及後，謂加行時種未增長，及後捨已，種不增長。今有善惡戒時，種子增長，剎那、剎那七支倍倍，即是種子念念體多。^[84]

參照本文三羯磨文、根本業道的圖表，即知，除去加行與後起，以三羯磨文的過程即是感發戒體的主要程序，菩提種子就在三羯磨文的過程中增長，身三業口四業總共七支，剎那、剎那念念皆是防非止惡、饒益一切有情的意念加倍的增長，於受戒儀式圓滿之時在阿賴耶識裡形成「戒體」。

(2) 《成唯識論演祕》：

善惡思種增長位立者，此散無表何要依種？若不依種，受惑已後，散亂等心，應不名為，具律儀等，為遮此過，故依種立。故《成業論》云：若三種業，但思為體，於散亂心，及無心位，爾時無思。如何得有，名具律儀、不律儀者？由思差別，所熏成種，不損壞故，名具律儀、不律儀者，故無有過。^[85]

這段話主要是說明，立「善惡思種增長位立」為散無表色的戒體，是因為第六意識有間斷，當散亂心、無心位時，如何說能有戒體或無戒體，而應該是第六意識所發的業種子，熏阿賴耶識能持種不失，方為戒體。故知，「戒體」是由「故思業」所成就的「造作業」亦是招感果報的「增長業」。

綜上所述，在決定受菩薩戒前必由親近善知識，熏習正法，並且數數現行熏習，在日常生活裡潛移默化，增長賴耶裡善種子的勢力，促使善種子成熟起現行，故而，又去受菩薩戒；當受戒時必發起殊勝的求證「菩提心的願力與意志力」而由這感性的宗教情操所發起得到的「戒體」，就是立「善惡思種增長位立」的意義。於是，願力不可思議，業力更不可思議，這生命的覺悟與歷練即是；成就心靈深處裡永不磨滅的「戒體」，縱使輪迴千百萬劫，猶然具有永不失卻的深刻印象與善的習氣，也就是說「成佛的種姓」得以紮實的確立，這就是菩薩戒戒體立「善惡思種增長位立」為「一熏永在」的深義，就賴耶能持種不失，種子同類因引等流果，那麼此生能受菩薩戒，過去世必然亦受過菩薩戒，所以說此戒體並非新得，不名新得。

3. 就不共無明的末那識而言

法相宗主張八識現行共轉與諸識的流轉即是心法，這就是心法戒體所涵蓋的內容，所以不可遺漏對末那識的敘述。眾生的阿賴耶識裡具有我法二執之習氣，因此阿賴耶識並不等於「戒體」，更不能說以阿賴耶識為戒體，所以才須要熏習菩薩學處，種下菩提善根種子，依阿賴耶識裡的（菩薩種姓）的現行方為「戒體」，南山宗道宣律師根據天台宗「一念三千，具足染境諸法」即是阿賴耶識的現行，而簡擇「善種子當體」方為「戒體」是同樣的意義。

就以上《成唯識論》云：「酬引業力，恒相續故，立異熟名。感前六識，酬滿業者，從異熟起名異熟生。」^[86] 故而「引如作模，滿如填綵」造就下一世的阿賴耶識，因為第七末那識有覆無記，恆審思量，故而針對「業的相續性、迷惑性與逼迫性」的問題，追溯它的根源而探解第七識，以期能反觀自照，惑解一切苦厄的根源。

釋尊於菩提樹下悟得十二支緣起法，勘破了流轉輪迴的生死大謎，一切行業的起因即是一無明。什麼是「無明」呢？在《雜阿含經》裡，闍浮車問舍利佛，其文如下：

闍浮車問舍利弗，所謂無明者。云何為無明？舍利弗言：所謂無明者，於前際無知，後際無知，前、後、中際無知。佛、法、僧寶無知，苦、集、滅、道無知。善、不善、無記無知。內無知、外無知，若於彼彼事無知闍障，是名無明。^[87]

除此，在《增壹阿含經》裡亦有提到，^[88] 可見得，「無明」就是「無知」。但它不是木石般的無知，它卻是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。這是從它不知與障礙真知方面說的，若從它所見方面說，就是錯誤與倒執了，所有的顛倒妄執；以末那識的我痴、我見、我慢、我愛，紛紛起來發動身、口、意業或善或惡。生死業力的狂流逼迫，即無止限的相續奔放，令人迷惑。此即是《成唯識論》云：

次第二能變，是識名末那 (manas) 依彼轉緣彼，思量為性相，四煩惱常俱，謂我癡 (ātma-moha)、我見 (ātma-dṛṣṭi)、并我慢 (ātma-māna)、我愛 (ātma-sneha, ātma-rṣṇā) 及餘觸等俱。有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。^[89]

佛教的修行不論大小乘，為了解脫，不光是厭離生死，必須破除無明，去惑證真，才能得到無上的解脫智慧。但是什麼又是無明的根本呢？這在《攝論》與《成唯識論》皆有提到「真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。」^[90] 真義心當生，即是指無分別智當生，但卻被與第七識相應的無明永遠障礙，像這樣殊勝作用，其他識沒有，只有末那識有，所以稱為不共。至於《成唯識論》提到的「心性本淨，客塵煩惱所染」是說心體本身的功用並非煩惱，所以稱為其性本淨，這是因側重賴耶攝藏種子為無明之故，說它不與煩惱相應，在凡夫位是三性中的無記性，賴耶無覆無記，又為異熟果報，但是，並非指未聲聞佛法，未經歷佛法正確的修行之有漏賴耶的心性，能成為無漏之因，故把阿賴耶識中執取性的現行，別立為第七識，恆與煩惱相應，遮障真實義，為有覆無記性。

瑜伽行派的貢獻即是在小乘所謂的「無間滅意」之外，別立新的意，即是「污染的意」，這也是《攝論》最早提出並明確的說明，為獨立的「染污意」。而這「末那識」是瑜伽行派在發現阿賴耶識之後，才漸漸成立的，簡言之瑜伽行派發現了更深沉，作為根本源流的「自我意識」，那是「俱生我執」中「第七末那識」緣著「第八阿賴耶識」而起的我見。

有人把無明看做蒙昧的生存意志，不如說它是根本的妄執，從生命相互依存的見解去考察，發現了識和名色，是輾轉相互為緣而存在的。觀察到了識支，可說已經圓滿，《雜阿含經》裡也曾說：「齊識而還，不能過彼。……如是如是純大苦聚集。」^[91] 但是，假使把識看成生死的根本，那決不是釋尊所許可的。茶啼比丘受佛喝斥，也就在此。^[92] 所以，在阿賴耶識的緣起圖上，更說明了生死本源的緣起觀；源於無始以來，不共無明的第七識與第七識對第八識的我執習氣，無始以來業識是如此的流轉不息。若依此賴耶緣起圖解說；修到了無想天、無想定，沒有了第六識，但是，第七識執第八識仍然存在活動，不是佛教真正的覺悟，佛教真正的覺悟是轉識成智，轉阿賴耶識為大圓鏡智，能恰恰與法相應，饒益一切有情。

4. 賴耶緣起即是心法戒體

以上就此涵蓋三世因果的賴耶緣起圖，圖解菩薩戒戒體不名新得的理論，亦即是圖解大乘唯識菩薩戒心法戒體的內容。若依《攝論·所知依分》對阿賴耶識的論證看來，從語源學上、語意內涵進而依種種不同的作用，論及阿賴耶識的異名等等，確立大乘是佛說，無不環環相扣，結構嚴謹。依此阿賴耶識緣起圖亦可看出；玄奘認為持種不壞生死相續，由於第八識，真諦則說是第七識，其實是皆指種子相續與業相續這一體兩面之事——因為我執即是習氣。無不為諸有情指出生命的依歸處，指出「菩薩學處」的最初是在，

起心動念的當下，皆不應為「我執」習氣所束縛，如此必能破除煩惱，若能再跳出遍計所執的所知障之框框，能理性的對境採取相應的措施，即得智慧；因為破除「我執」，即能破除「根本的無明」。將此理念運用到生活上來，亦無不是處處皆得禪悅與法喜！

(五) 小結

1. 菩薩種姓的功德

綜上，如圖所示，由七轉識與阿賴耶識的互動關係，產生親因緣的「等流習氣」包括善、惡、無記三性的種子，而「異熟習氣」是日增上緣而說的。菩薩種姓包括「本住種姓」與「習所成種姓」，依法相宗對「習所成種姓」的定義^[93]，得知，必法界等流正聞熏習，增長本有的佛種，而當受菩薩戒感得戒體時；意指那含藏在阿賴耶識裡的，增長後之「異熟習氣」與「等流習氣」才堪為「熏種不失」的「戒體」。換句話說，這也正是瑜伽行派注重種子熏習的意義之所在。法相宗對散無表色的定義，特別著重增長後之「異熟習氣」，也就是增長後之業種子稱為「善惡思種增長位立」。因為，這必須是經由受菩薩戒的一白三羯磨，由第六意識造作身、語、意業所得的業種子，此業種子才能牽引來世的阿賴耶識即眾同分；而菩薩種姓的功德亦如《瑜伽師地論》所說如下，此亦即是令「戒體」熏種不失之理證。

由諸菩薩所有種姓性與如是功德相應。……或於一時生諸惡趣；菩薩雖生諸惡趣中，由種姓力應知與餘生惡趣者有大差別，謂彼菩薩久處生死，或時時間生諸惡趣，雖暫生彼，速能解脫；雖在惡趣，而不受於猛利苦受如餘有情生惡趣者；雖觸微苦，而能發生增上厭離，於生惡趣受苦有情深起悲心。如是等事，皆由種姓佛大悲因之所熏發，是故當知種姓菩薩離生惡趣，然與其餘生惡趣者有大差別。

[94]

也就是說，是菩薩種姓的眾生，即具有六度波羅蜜的本性與相應的功德。……或者一時生在諸惡趣；菩薩種姓雖然生在諸惡趣中，由於種姓的因力，應該知道他們與同樣是生在諸惡趣的其他眾生是有很大的差別。所謂菩薩久處生死中，或者時時，或者暫時生諸惡趣，亦能迅速解脫；雖生諸惡趣，也不會像其他的眾生那樣遭受猛利的痛苦；菩薩雖然也會感受到些微的痛苦，反而能產生加倍的厭離心，對其他生在惡趣中受苦的眾生深懷悲心。像這樣的事，皆是由於佛種姓的慈悲心之種因所熏發。所以應當知道菩薩種姓雖然生在惡趣，但是與其他生在惡趣中的眾生有很大的差別。

總之，若真發心學佛，必依三歸、五戒、菩薩戒的程序，先種下善根種子再慢慢熏發。至誠懇切的自第六意識發菩提心「受菩薩戒」所造作的「業種子」，又經過不斷的現行熏習，增長第八識中有勢力的「成佛種姓」亦即是受菩薩戒時所感得的「善惡思種增長位立」的戒體，此「戒體」種子生現行、現行熏種子、種子生種子，又經歷此生一連串幾百、幾千的串習之後，乃至多生累劫業力的牽引，阿賴耶識得以全體轉為善種子，乃至「轉識成智」。因此說，菩薩戒戒體熏種不失，菩薩種姓的有情不再憂慮是否輪迴會墮入惡道，不再迷失人生的方向、不解生命的真諦，也不再質疑自己是否具有修行的根器、是否具有成佛的種姓，此亦即是菩薩種姓的無量功德。

2. 無盡戒

最後，再說菩薩戒異於聲聞戒之處，即在於受戒的當下，依所發願力的不同而有差別，主要有兩點；一是，能緣的持戒的對象，二是，所緣的十方過去、現在、未來無間無盡的時空。^[95]菩薩持一戒，都要比小乘持具足戒的功德殊勝，《攝大乘論本》於增上戒學中說：

此中增上戒殊勝，云何可見？如菩薩地正受菩薩律儀中說，復次應知略由四種殊勝故此殊勝。一、由差別殊勝，二、由共不共學處殊勝，三、由廣大殊勝，四、由甚深殊勝。^[96]

就持戒的對象而言；菩薩持一戒，即在一一切眾生分上得到持戒功德，眾生之數無量，持戒的功德也就無盡了。就發願所緣的無邊無盡的時空而言；看《菩薩瑜伽戒品》裡的羯磨文與儀軌所載：

過去一切菩薩已具，未來一切菩薩當具，普於十方現在一切菩薩今具。……過去一切菩薩已學，未來一切菩薩當學，現在一切菩薩……能授菩薩對佛像前，普於十方現住諸佛及諸菩薩，恭敬供養頂禮雙足。……唯願十方無邊無際諸世界中，諸佛菩薩第一真聖，於現、不現一切時處，一切有情皆現覺者。……如是受戒羯磨畢竟，從此無間，普於十方無邊無際諸世界中，現住諸佛已入大地諸菩薩前。……爾時十方諸佛菩薩，於是菩薩法爾之相。^[97]

依此經證，以及根據《成唯識論》對「等流習氣」與「異熟習氣」的定義得知，菩薩戒戒體盡未來際皆熏種不失的戒體觀，並非是梵網系戒經的專屬，而應是出自印度正統的唯識思想。

三、菩薩戒與種子熏習

唯識思想的核心即是種子熏習的理論，以種子生現行，現行熏種子，種子生種子，三法輾轉而建立了阿賴耶識緣起的思想。這樣子的理論影響菩薩戒最明顯的即是，菩薩戒尤其側重意業的修持，是主張「行為動機論」的，因此，菩薩戒依心法為戒體，命終不捨戒，菩薩戒可以重受乃有別於聲聞戒之特色。本節要探討的問題亦即是種子熏習與菩薩戒的關係。

（一）菩薩戒戒體不名新得的意義

1. 菩薩戒戒體不名新得的特色

依菩薩戒經看來；瑜伽菩薩戒本共有三種漢譯本；以下為菩薩戒經在中國譯出之先後次第，在戒律發展的過程中《瑜伽菩薩戒本》所譯出的年代最晚，而目前亦是多依此玄奘所譯之戒本學習。

菩薩戒經	《梵網經》	《瓔珞本業經》	《菩薩地持經》	《菩薩善戒經》	《瑜伽菩薩戒本》
譯者	鳩摩羅什	姚秦竺佛念	曇無讖	劉宋求那跋摩	唐玄奘
年代	344-413	376-378	414	367-431	602-664

從原始佛教五戒中設立不飲酒戒開始，到大乘《瑜伽菩薩戒本》「第九、性罪不共戒」的設立；得知，佛教的修持一向就是重視意業的行持。目前論述瑜伽行派的戒律觀則，如上所述，菩薩戒依心法為戒體，盡未來際乃至成佛，可依賴耶緣起的思想確立熏種不失的理論根據。故知，〈戒品〉與《成唯識論》的關係最深，〈戒品〉有如立法院，《成唯識論》就像是大法官會議（統一解釋法律），不明瞭《成唯識論》的唯識哲學，就是不明瞭立法的原理，亦即是不明瞭菩薩戒的制戒深義，譬如：

〈戒品〉以貪、瞋、痴三毒為重戒，而不以殺、盜、淫、妄等性罪為重戒，別於其他的菩薩戒本，雖然有學者認為：欲受「瑜伽菩薩戒」者，在家眾必先受過五戒，出家眾則必先受過沙彌（尼）戒、比丘（尼）戒，故而不再重複述及殺、盜、淫、妄等性罪之制定與遮止。但是筆者認為〈戒品〉在「第九、性罪不共戒」表相上皆已開許殺、盜、淫、妄等性罪，又何必再立此性罪為重戒，如果是的話，這不就與

〈戒品〉所立的重戒定義，互相矛盾了嗎？本文基於菩薩戒背後理論思想的根據，勿寧說這正是突顯〈戒品〉，著重意業熏習的唯識思想。何以見得呢？因為，菩薩戒可以重受的特色，在背後是有其唯識哲學作根據的，《成唯識論》主張種子本有新熏合說，本有的種子具有同類因引等流果的性質，倘若前世曾受過菩薩戒，必因願力與業力的牽引，來世在不可思議的因緣裡亦會重受菩薩戒，因此，它所根據的唯識思想即與輪迴主體的阿賴耶識、菩薩種姓、引業、滿業皆有關。以下是筆者就〈戒品〉裡對重受菩薩戒的條文，根據「阿賴耶緣起」的圖表，套上種子熏習與業力流轉的程式，一氣呵成解讀；那隱藏在經文之內，沒有詳盡說明的瑜伽行派之戒律觀

——此即是菩薩戒戒體「不名新得」亦即是「可以更受」的「戒體論」，才是真正《瑜伽菩薩戒本》的深義。

2. 菩薩戒戒體不名新得的深義

筆者認為研究佛學，在文獻裡斷章取義，或在文字相裡去鑽研，往往一時很難了解隱藏在背後佛法的真實義。^[98] 透過涵蓋三世因果的賴耶緣起的流程圖，即可明白；菩薩戒異趣於聲聞律儀戒之處是可以「更受」即是「重受」^[99] 亦即是「菩薩戒戒體」「不名新得」的深義。以下依原文順次解讀。

(1) 瑜伽系的戒經

《瑜伽師地論·戒品》云：（括號內細明體的解說是筆者的詮解）

略由二緣捨諸菩薩淨戒律儀。一者，棄捨無上正等菩提大願。（等於捨去成佛的最基本種子）二者，現行上品纏犯他勝處法（必得惡的引業與習氣）。（除了這兩種捨戒因緣之外）若諸菩薩雖復轉身遍十方界在在生處。（受過菩薩戒的菩薩，亦即是帶著受過戒的善業種子，即使輪迴轉生至他處）不捨菩薩淨戒律儀（亦不會捨離菩薩戒淨戒律儀）。由是菩薩不捨無上菩提大願（這是由於在善的異熟習氣所牽引，以及等流習氣所驅使之下，戒體得以延續，才不會捨離菩薩戒戒律儀）。亦不現行上品纏犯他勝處法（亦不會現行犯重戒）。若諸菩薩轉受餘生忘失本念（即使受過戒的菩薩，因輪迴轉世而忘記了曾發菩提心受戒）。值遇善友（亦會因善的引業所招感值遇善友，而互相熏習善法）。為欲覺悟菩薩戒念（為了覺悟，欲求證菩提，喚起阿賴耶識裡，記憶深處的菩提正念，如理作意思惟，又再度的增長正念，如理作意隨行，又再度的受菩薩戒）。雖數重受（亦即菩薩忘失本念而多次再受，事實上這是重受菩薩戒）。而非新受亦不新得（並非是新受戒，這戒體亦非是此生受戒，才新得到的）。^[100]

由此，看出可以重受的菩薩戒，是站在種子熏習的唯識哲學中而建立的。除此，在瑜伽系的菩薩戒經中亦都有提及，如《菩薩地持經》：

菩薩無有頓犯四波羅夷處法，捨菩薩律儀戒，如比丘捨律儀戒。菩薩失律儀戒已，堪任更受，非如比丘犯木叉戒，不得更受。有二因緣失菩薩律儀戒：一、者，捨無上菩提願。二、者，起增上煩惱犯無有捨身受身。失菩薩戒，乃至十方在所受生，亦復不失。若菩薩不捨大願，非上煩惱犯，捨身受身，雖不憶念，從善知識，數數更受猶是本戒，不名新得。^[101]

《菩薩善戒經》：

有二因緣失菩薩戒：一、者，退菩提心。二、者，得上惡心。離是二緣乃至他世，地獄、畜生、餓鬼之中，終不失於菩薩戒也。菩薩戒者，不同波羅提木叉戒，菩薩若於後世更受菩薩戒時，不名新得。

[102]

《瑜伽論記》：

此中何故菩薩無善根斷捨？一形沒，二形生捨。解云：菩薩戒從方便善發，斷善前方便時，已失方便善，即失菩薩戒。不為正斷善時方捨，故無斷善捨。菩薩本性純善，惡業輕微，故無二形生。捨、犯、重捨者，即當起上纏犯他勝處。捨所學處，即當退菩提願。菩薩戒命終捨，以經生不失故。第五、明淨戒，經生不失，雖復重受，不名新得。[103]

《大乘法苑義林章》：

其菩薩戒，第四十說，二緣故捨：一、者，棄捨無上正等菩提大願。二、者，現行上品纏犯他勝處法。……若諸菩薩雖復轉身遍十方世界，在在生處不捨菩薩淨戒律儀。由是菩薩不捨菩提大願，亦不現行上品纏犯故，雖轉餘生忘失本念，值遇善友，還得覺悟菩薩戒念。雖數重受而非新受，亦不新得，以受願心，盡未來故。[104]

《勸發菩提心集》：

棄捨菩薩淨戒律儀，於現法中堪任更受，非不堪任，如苾芻住別解脫戒，犯他勝處法，於現法中不任更受。略由二緣捨諸菩薩淨戒律儀：一、者，棄捨無上正等大菩提願。二、者，現行上品纏，犯他勝處法。若諸菩薩雖復轉身遍十方界，在在生處不捨菩薩淨戒律儀，由是菩薩不捨無上菩提大願，亦不現行上品纏犯他勝處法，若諸菩薩轉受餘生，忘失本念，值遇善友，為欲覺寤菩薩戒念，雖數重受，而非新受，不新得。[105]

然而，在瑜伽系的戒經上來說，並非指菩薩戒就可以輕易犯戒、破戒，它真正的用意是在鼓勵眾生，肯定真有菩薩戒戒體的存在，只要眾生肯發心受菩薩戒，必能速證佛果，感得來生果報戒體不失，縱然來世已不復記得是否受過菩薩戒，亦會有不可思議的因緣，得遇善友再受菩薩戒，再繼續熏習菩薩學處，增長善根種子乃至成佛。也許有人會問：是不是今世受過菩薩戒，來世就可以不用再受了呢？這根本就是不需要考慮的問題，因為根據法相宗主張種子本有新熏和說的理論，建立菩薩種姓的內涵是包括「本性住種姓」與「習所成種姓」，「本性住種姓」代表賴耶裡本有的佛種，賴耶裡的持種，就像是幽微難了的細種子，若不再發殊勝身語意業，受菩薩戒，增長本有種子的功用勢力，令本有的佛種起現行，繼續熏習菩薩學處稱為「習所成種姓」，依然是無法速證佛果的。因此，若有殊勝的因緣受菩薩戒，就應該要當下把握，受熏一切的善法自利利他。受菩薩戒的意義也就是在於發心證得無上菩提，饒益一切有情。種姓依障而建立，就是破除這種質疑，一切以當下種子現行法的熏習來決定是否有成佛的種姓，而不是根據是否本有無漏種子來決定是不是菩薩種姓，是不是足以堪任菩薩學處。除了瑜伽系的戒經之外，梵網系的戒經亦主張菩薩戒是無盡戒，可以重受。如下：

(2) 梵網系的戒經

《菩薩瓔珞本業經》：

是故菩薩十重八萬威儀戒，十重有犯無悔，得使重受戒。八萬威儀戒盡，名輕，有犯，得使悔過，對首悔滅。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，六道眾生受得戒，但解語得戒不失。[106]

《梵網經菩薩戒本疏》：

謂若有犯十重者，教懺悔方法。言三世千佛者，謂過去莊嚴劫中，華光如來為首。下至毘舍浮如來，如是等一千諸佛。今賢劫中，俱留孫如來為首。下至樓至如來一千佛，未來星宿劫中，日光如來為首。下至須彌相如來為一千，又見好相中。既不言夢見，覺見甚難，若得此相，舊戒還全。更不須受，若不得此相，舊戒已失，故云現身不得戒。此是上品纏犯，故失戒也。而得更受，故云而得增長戒，增受，是重受也。^[107]

《梵網經古跡記》：

別解脫戒軌則之法，如比丘戒，無再受法。設雖重受，唯增舊戒。由此菩薩入初地已，捨有漏戒，受無漏戒，為欲長養成佛德故，先有戒故，見道不得。不同聲聞，先無戒故，見道得戒。故《瑜伽》云：重受，不新得，不同餘法，重熏種子。^[108]

以上參考自聖嚴法師《戒律學綱要》簡約的說；菩薩戒一經熏上了我們的本性理體，只有被遮的可能，沒有失落的可能，所謂犯了重戒失戒，只是因受惡法陰影的遮沒而失去了戒體的功能，並不即是戒體從我們的本性理體失落，所以《梵網經》許可犯了十重的人，於佛像前懺悔過惡而取相重受。所以不論是瑜伽戒的「更受」或梵網戒的「重受」，乃是以外在的佛菩薩（他）力，來引發先前曾受熏過的戒體，重現戒體的功能而已，因為賴耶能持種不失。就無盡的菩提願心即是代表無盡的戒體相續而言，這正符合瑜伽戒的唯識哲學。

除此，有關菩薩戒有受法無捨法，針對《瑜伽論》與《瓔珞經》兩說之出入，唐·新羅·義寂於《梵網經菩薩戒本疏》卷上，亦採用「種子之熏習功能」之說會通此一經一論之說法^[109]，即是同樣的意義。至於《菩薩瓔珞本業經》所說的「心無盡故，戒亦無盡」，聖嚴法師還是站在瑜伽系戒經的立場認為：破重戒者戒體受到遮沒，捨菩提願者，才是將戒體的無漏色法洗失。^[110] 因此，筆者再補充之前所提《菩薩瓔珞本業經》云：「其受者，過度四魔，越三界苦，從生至生，不失此戒，常隨行人，乃至成佛。」這裡「不失此戒」是指阿賴耶識裡熏種不失的，曾發大心的「佛種」即是「戒體」，不是說受過戒以後就都不會犯戒，或說有了「戒體」就都不會犯任何錯誤，那除非是已成圓滿佛果了。不過也惟有依法相宗的唯識哲學可以合理的解釋，為什麼菩薩戒堪任「更受」，「更受」即重受之意，重受菩薩戒積極的意義上來說，是為了鼓勵眾生種下菩提善根「種子」即是「戒體」，以致數數熏習而不退轉，「戒體」即是能防非止惡而不退轉，增長菩提善根。

強調戒體「不名新得」就因果而言；廣義的說，穿越在無始輪迴的時空裡依然是熏種不失。狹義的說，即便是一時捨戒仍然熏種不失，所謂凡真心走過必留下痕跡，捨戒的佛子只要發心再受菩薩戒依然可得戒體，亦可稱為「不名新得」。「不名新得」係指眾生從凡夫位至圓滿佛果，需要漫長的時間反覆熏習佛法，甚至涵蓋了捨戒因緣的學佛之旅。

從師受戒與莊嚴的儀軌皆是殊勝的因緣，如果前世受過戒，今世未能如是殊勝的因緣受戒，曾熏過的「佛種」仍然在能持種的賴耶裡不會失卻，只是或為了不退轉，或為了曾捨戒，或為了精進而速證佛果，都應該再發菩提心，再把握因緣重受菩薩戒。換句話說「不名新得」之義，超越無盡的時空與因緣^[111]，對於新受、重受、新得、不新得等細小名言上的諸多疑惑，應該在義理上掌握它大體的唯識哲學概念自然能夠開解，這也正是瑜伽系戒經所說的「菩薩戒戒體」「不名新得」的深義。

（二）瑜伽戒本的倫理觀—由具悲憫非為惡^[112]

若依一般佛教的倫理觀，殺生、不與取（偷盜）、欲邪行（邪淫）等三種身體行為，以及妄語、離間語、粗惡語、綺語等四種言語行為是屬於「性罪」，也就是，這七類行為的動機，通常是起於雜染（貪、

瞋、癡)，結果造成傷害或損害他人。所以從動機及結果來看，這些行為的性質是惡的。若根據瑜伽菩薩戒本「第九、性罪不共戒」云：「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」^[113] 的敘述，此七類性罪（性質是惡的行為或言語），若結果是「利他」、動機是「憐愍」，則可能是一種「善權方便」，不僅不是惡的行為或言語，而且反而有很多功德，分析如下。據此，再說到《地持經》、《善戒經》對開許性戒的問題，刪略不提。戒條若沒有開遮，將無法靈活運用教理上悲智雙運的持戒精神。歷代大德只看到過患，將第九則學處的開遮性罪的對象，限定於大悲成就的地前菩薩而詮釋，則無法廣被及初發心菩薩，是否疏忽了真正的唯識學上的義涵？

1. 從結果是「利他」

其中可再分兩種狀況為不讓惡人造損害性重大的惡業而得大苦果，寧願自己以損害性較輕的殺、盜等行為制止，而讓自己承受惡業果報。例如《瑜伽師地論》卷41所載：

（1）權衡損害之輕重性

謂如菩薩見劫盜賊，為貪財故，欲殺多生，或復欲害大德、聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業。

^[114]

又如菩薩見有增上、增上宰官、上品暴惡，於諸有情無有慈愍，專行逼惱。^[115]

又如菩薩見劫盜賊奪他財物，若僧伽物、牽堵波物，取多物已，執為己有，縱情受用，菩薩見已，起憐愍心，於彼有情，發生利益安樂意樂，隨力所能，逼而奪取，勿令受用如是財故。當受長夜，無義無利。^[116]

（2）從「損己利人」面看

我若斷彼惡眾生命，墮那落迦。如其不斷，無間業成，當受大苦。我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。^[117]

又如菩薩處在居家，見有母邑現無繫屬，習姪欲法，繼心菩薩，求非梵行。菩薩見已，作意思惟：

「勿令心恚，多生非福，若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業。」住慈愍心，行非梵行。雖習如是穢染之法，而無所犯，多生功德。^[118]

2. 動機是「憐愍」

如「以憐愍心，而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」^[119] 不與取（偷盜）、欲邪行（邪姪）等性罪也可以援用同樣的原則。又如《菩薩戒二十攝頌》11頌云：「由具悲愍非為惡。」。

由此可知，瑜伽菩薩戒本之善惡行為，是依據動機與結果而判斷；若結果是「利他」、動機是「憐愍」，則可能是一種「善權方便」，不僅不是惡的行為或言語，而且反而有很多功德。換言之，瑜伽菩薩戒本並不同意「行為善惡絕對論」。（有絕對善或惡的行為）之主張，亦即：只要動機是善，結果是利於他人，殺人、偷盜等「行為」之性質「絕對」是惡。

（三）小結

綜上所述，歸納〈戒品〉裡「第九、性罪不共戒」如下：

一者，並沒有捨棄無上正等菩提大願。因察其動機是「利他」與「憐愍」，未損壞本有的菩薩種姓。

二者，並非現行上品纏犯他勝處法，如〈戒品〉說：

菩薩若用軟中品纏，毀犯四種他勝處法，不捨菩薩淨戒律儀。上品纏犯，即名為捨。若諸菩薩毀犯四種他勝處法，數數現行，都無慚愧，深生愛樂，見是功德，當知說名上品纏犯。[120]

同時〈戒品〉又說菩薩戒堪能還淨殊勝：

非諸菩薩暫一現行他勝處法，便捨菩薩淨戒律儀。…若諸菩薩由此毀犯，棄捨菩薩淨戒律儀，於現法中堪任更受，非不堪任。[121]

謂諸菩薩，於現法中雖捨菩薩淨戒律儀，於現法中亦堪更受。由未壞失慚愧心故。[122] 也就是說菩薩縱然一時毀犯，只要能速生起慚愧心即可還淨。

故知針對「第九、性罪不共戒」，追根究底根本就沒有捨戒，未損壞本有的菩薩種姓。從菩薩種姓的功德上來說，即使「因為不讓惡人造損害性重大的惡業而得大苦果，寧願自己以損害性較輕的殺、盜等行為制止，而讓自己承受惡業果報」而於惡趣，亦能因種姓力速得解脫[123]，從菩提行願上來說，在未來世也還能再遇有因緣，受菩薩戒熏習佛法。根本不須界定大悲成就的地前菩薩而詮釋之。譬如「五戒」中的遮戒飲酒戒，受瑜伽菩薩戒者必定也受過五戒，若一切的開許只適用於地前菩薩，故說只有地前菩薩，可以為了度化眾生而飲酒嗎？又誰才真是地前菩薩呢？一般人若因緣急迫，「以酒為藥，以酒塗瘡」[124]也一定需要醫師處方，不能擅作主張嗎？「尸羅」是善的習性也！守飲酒戒是為了三業的清淨，這是發心佛子的本分。守戒先是為培養自己「善的習性」，為自己的菩提資糧而守，不是為「戒條」而守。所以《阿含經》說「戒從心生」即著重「意業」的修持，大乘菩薩戒則探索自阿賴耶識裡的「種子」為戒體，即是教人從微細的意念中審查自身的「行為動機」，著重培養善的習氣而守戒，依此先淨化自己，進而才足以教化眾生。行者學佛持戒，不要被沒有「心」的「戒條」困住，因為「戒條」本身是沒有智慧抉擇能力，因此而說持戒必然與「法空慧相應」。

即使是佛陀正覺的聖地菩提迦耶（Bodhgaya）都被異教侵犯，[125] 佛教雖在印度滅亡，但無形的佛法卻反而流布的更廣。佛教的重點不在於，以有情有形的身體為戒體，而是深入意業去掌握不生不滅的心法為戒體，才是真正的根本。由此可看出《瑜伽菩薩戒本》第九輕戒的設立，正是具體的呈現它的唯識哲學，始自原始佛教「五戒」中的「飲酒戒」，至大乘《瑜伽菩薩戒本》的「第九、性罪不共戒」的設立，佛教本來的傳承即是重視「意業」修持的「行為動機論」者，對於急難中的因緣或可以、免不了、不得不不同的動機而有所開緣。再說也要「上品纏犯」才構成捨戒的因緣，如《瑜伽菩薩戒本》：

數數現行，都無慚愧，深生愛樂，見是功德，當知說名上品纏犯。非諸菩薩，暫一現行他勝處法，便捨菩薩淨戒律儀[126]

反之，只要能夠不數數現行，能見其過，即便慚羞，速能捨離，不以為樂是名「防護律儀」。如《瑜伽師地論》卷53云：

即由五根所攝善思，如先所受律儀防護而轉，由此思故，或因親近惡友，或因煩惱增多，隨所生起惡現行欲，即便慚羞，速能捨離，勿彼令我違越，所受當墮惡趣，是名防護律儀。[127]

除此，《瑜伽師地論》卷53亦說到，菩薩若一時失念（應包括捨剎那心），只要能立即令念安住，自懇自責，並非是失戒，是名「還引律儀」：

若時失念，諸惡現行，即便速疾，令念安住，自懇自責，發露所犯，蠲除憂悔，後堅守護，所受律儀，是名還引律儀。[128]

因此說，人非聖賢孰能無過。初發心菩薩尚是凡夫位時，在學戒、行菩薩道的過程中，不但要經歷長時間的考驗，甚至面臨種種的險惡，在一切的緣起中常常是跌倒了又站起來，唯有不斷的熏習，不斷的發菩提心才能進步於不退轉的菩薩地，為了特殊的狀況而開許是避免不了的，其實不必限定在非得是「地前菩薩」、「登地菩薩」才有開許的通融。

但是《戒品》「堪任更受」的菩薩戒，並非就是可以輕易犯戒，否則又何必站佛法的修學次第上主張；在家眾必先受過五戒、出家眾則必先受過沙彌（尼）戒、比丘（尼）戒，以強調數數熏習菩薩種姓，從三歸五戒起次第修學菩薩律儀，乃至重視具足聲聞別解脫戒的基礎，令自己斷捨一切惑業苦報，才能堪任超然無私的菩薩大行，才不會假藉其他不如法的理由輕易犯戒。綜上所述，菩薩戒依心法為戒體，從「第九、性罪不共戒」與可以「重受」的菩薩戒的問題上；皆應從唯識思想「種子熏習」的見地中，去瞭解菩薩戒的深義，才有助於面對今日有關佛戒的問題。

四、結論

第一節「佛子之根本」，點出小乘以佛的弟子為佛子，大乘以成佛的種子為佛子之根本。接著以戒體三說從原始佛教以「思為戒」開始，即有了業力向種子說的發展傾向，經歷各部派佛教的思想激盪，攝藏在細心裡的種子，已略具有熏習的含義，業力已存在於眾生的心中。到了大乘菩薩戒說到依「故思業」宣讀三羯磨文的所造作之「無表業」亦即是能感果報的「增長業」，既是以思心所之種子為體，即是如《成唯識論》所言的以阿賴耶識裡「善惡思種增長位立」為戒體。比較起「善來比丘」的尸羅，同樣都有為法的真誠，並不與釋尊初次弘法時的精神相違，就獲得「戒體」不可或缺的增上緣而言，提出欲論證從師受戒的儀軌是值得肯定的問題。

第二節「種下菩提善根種子」，首先肯定宣讀三羯磨文是感發戒體的主要程序，為了瞭解如何在受戒儀式中種下菩提善根種子，則圖解三羯磨竟並且融合菩薩種姓以「本性住種姓」與「習所成種姓」的熏習意涵，詳細的剖析納受戒體的過程，並且配合根本業道的圖表，詮釋大乘對受菩薩戒的意義，不再只是感發戒體的增上緣而已，而是將「能成佛果」的業力定型，願盡未來際皆是自利利他的菩薩行，超越小乘自求解脫的律儀戒，最後再以涵蓋三世因果的賴耶緣起圖，說明心法戒體的內容，為菩薩戒戒體一熏永得確立其思想依據。

因此說，大乘對於戒體的詮釋，並非僅限於受戒時在白四羯磨作法中，透過身、口二業於戒子身內自然激發出不犯戒的意志力而已。《瑜伽菩薩戒本》可稱為大乘戒的正系，是故，應從唯識思想的立場就阿賴耶識緣起的思想中，去探討熏種不失的理論，才能夠正確又完整的說明心法戒體的內容。

在這個單元裡引用《成唯識論》的唯識思想，連成一氣呵成的邏輯概念，詮釋菩薩戒戒體，雖數重受，不名新得的特色，並且分別為三能變，圖解賴耶緣起的理論思想；1. 初能變，心（citta）為種子集起，指能持種之第八阿賴耶識以增長後的「等流習氣」與「異熟習氣」的為戒體，又特別說明「善惡思種增長位立」之意義；2. 二能變，意（manas）即「恆審思量」之第七末那識，說明修行即是在起心動念的當下，勘破不共無明的我執，止惡修善，即得處處禪悅和法喜。3. 三能變，識（vijñāna）為現行思心所「了別、思惟」之第六意識，亦即是指受戒時，所激發的止惡行善之意志力，產生引業與滿業令業種子相續令菩薩種姓功德無量。這個單元可以說是整篇論文的根本思想。

第三節「菩薩戒與種子熏習」，分別自（一）菩薩戒戒體不名新得的意義，（二）瑜伽戒本的倫理觀，歸納出唯識種子熏習的思想深深的影響菩薩戒，從「第九、性罪不共戒」得知，菩薩戒始自原始佛教的「不飲酒戒」皆是側重意業修持的「行為動機論」者，菩薩持戒應與般若空慧相應，不必執著戒條，但是，菩薩戒強調修學次第的真正用意即是，應具足聲聞乘的解脫律儀之基礎，具有破除惑業苦報的修持，才能堪任無上的菩薩大行，並非是可以任意的依「第九、性罪不共戒」而輕易開許；故而，菩薩戒應依「心法為戒體」，菩薩戒命終不捨戒，菩薩戒可以更受，終於點出本章論文的標題——菩薩戒戒體不名新得的深義；即是菩薩戒乃建立在唯識哲學的思想體系下所綜集的戒法，大乘戒並非是小乘教理的折衷；也唯有賴耶緣起的思想能夠充分的說明真有菩薩戒戒體的存在，法相宗以三法展轉的種子熏習之關係解說，賴

耶種子持續、增長的現象；業相續，即是願力相續，戒體相續；如此提出了具體的理論，作為支持自利利他深廣的菩提願心與菩薩萬行，盡未來際，乃至成佛，實踐菩薩戒教說的根據。

[1] 本文改寫自2003.中華佛學研究所畢業論文《菩薩戒戒體與唯識種子思想之關係》中的第四章。

[2] 「菩薩戒者，不同波羅提木叉戒，菩薩若於後世更受菩薩戒時，不名新得。」《菩薩善戒經》(T 30. 1583. 1015b4-5)，「雖數重受而非新受，亦不新得。」《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 515c27-28)，「數數更受，猶是本戒，不名新得。」《菩薩地持經》(T 30. 1581. 913b26-27)。

[3] 參考智諭法師1996.《南山律學辭典索引》。臺北：西蓮淨苑，頁259-261。

[4] 《阿毘達磨俱舍論》(T 29. 1558. 70 a21-22)

[5] 《成唯識論》(T 30. 1585. 4c24-27)

[6] 《成實論》(T 32. 1646. 290b7-17)

[7] 《菩薩戒義疏》(T 40. 1811. 565c29-566a1)

[8] 請參考2003.中華佛學研究所畢業論文《菩薩戒戒體與唯識種子思想之關係》中的第五章〈道宣的種子戒體說〉。

[9] 《梵網經》(T 24. 1484. 1004a19-21)

[10] 《梵網經》(T 24. 1484. 1004a28-b5)

[11] 參見聖嚴法師1989.《戒律學綱要》九版(1965初版)。臺北：東初出版社，頁245。

[12] 《阿毘達磨俱舍論》(T 29. 1558. 68c13-17)

[13] 參見楊郁文2000.〈戒從心生〉，《中華佛學學報》第13期，頁38。

[14] 參見印順法師1992.《唯識學探源》修定二版。臺北：正聞出版社，頁145-156。

[15] 《阿毘達磨大毘婆沙論》(T 27. 1545. 587a7-8)

[16] 《阿毘達磨大毘婆沙論》(T 27. 1545. 96a24-26)

[17] 《成唯識論》(T 31. 1585. 11c24-27)

[18] 《大乘成業論》(T 31. 1609. 785c23-24)

[19] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 600a6-7)

[20] 《成唯識論》(T 30. 1585. 11b17-20)

[21] 參考智諭法師1996.《南山律學辭典索引》。臺北：西蓮淨苑，頁262。

[22] 法相宗承護法的思想主張種姓依障而建立，即是教人不必執著是否本有無漏種子(成佛的種子)，因此不執著戒體新得與否。此問題可參考拙作2003.《菩薩戒戒體與唯識種子思想之關係》中的第三章〈菩薩種姓與唯識種子之思想〉。

[23] 有關融通大小乘戒體的問題，或說如果來生即使不受戒體仍在否？若捨戒之後又重受可否名為新得等問題，可參考同上拙作第五章〈道宣的種子戒體說〉中第四節，一、融通瑜伽戒的範例。至於，從賴耶緣起以論述菩薩戒體之間的關聯，必須考察佛教思想的演進，亦可參考論文的第二章〈佛教戒律的演進〉，因篇幅所限無法詳細鋪陳整體的唯識思想，可參考第三章與第六章〈比較玄奘與道宣的戒體觀〉。

[24] 《瑜伽論記》(T 42. 1828. 492a25-29)

[25] 《大乘莊嚴經論》(T 31. 1604. 593b11-12)

[26] 《大乘莊嚴經論》(T 31. 1604. 595c21)

[27] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 480c19-20)

[28] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 481c6-8)

[29] 「又諸菩薩起正願心求菩提時，發如是心，說如是言：願我決定當證無上正等菩提，能作有情一切義利。」《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 480b27-29)

[30] 從師受戒為正為本：《瑜伽師地論》卷40：「若諸菩薩，欲於如是菩薩所學三種戒藏勤修學者。或是在家，或是出家，先於無上正等菩提發弘願已，當審訪求同法菩薩。已發大願，有智有力，於語表義，能授能開。於如是等功德具足，勝菩薩所，先禮雙足，如是請言：我今欲於善男子所，或長老所，或大德所，乞受一切菩薩淨戒。唯願須臾不辭勞倦，哀愍聽授。既作如是無倒請已，偏袒右肩，恭敬供養十方三世諸佛世尊，已入大地得大智慧得大神力諸菩薩眾，現前專念彼諸功德，隨其所有功德因力，生殷淨心，或少淨心。有智有力勝菩薩所，謙下恭敬，膝輪據地。或蹲跪，對佛像前，作如是請。唯願大德，或言長老，或善男子。哀愍授我菩薩淨戒，如是請已，惠念一境，長養淨心。我今不久，當得無盡無量無上大功德藏。」《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 514b14-29)

[31] 參見聖嚴法師1989.《戒律學綱要》九版(1965初版)。臺北：東初出版社，頁288。

[32] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 515a5-10)

[33] 自受菩薩淨戒律儀：《瑜伽師地論》卷41：「又諸菩薩，欲受菩薩淨戒律儀，若不會遇，具足功德補特伽羅。爾時，應對如來像前，自受菩薩淨戒律儀。應如是受，遍袒右肩，右膝著地，或蹲跪坐，作如是言：我如是名，仰啟十方一切如來，已入

大地諸菩薩眾。我今欲於十方世界，佛菩薩所，誓受一切菩薩學處，誓受一切菩薩淨戒，謂律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，如是學處，如是淨戒。過去一切菩薩已具，未來一切菩薩當具，普於十方現在一切菩薩今具，於是學處，於是淨戒。過去一切菩薩已學，未來一切菩薩當學，普於十方現在一切菩薩今學。第二第三亦如是說，說已應起，所餘一切如前應知。」《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 521b5-18)

[34] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 521b8-12)

[35] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 319b13-22)

[36] 《瑜伽論記》(T 42. 1828. 360c19-29)

[37] 《成唯識論了義燈》(T 43. 1832. 767b16-24)

[38] 《攝大乘論本》(T 31. 1594. 133a6-11)

[39] 《攝大乘論釋》(T 31. 1597. 322c26~323a2)，此與無性釋的(T 31. 1598)文字完全一致。

[40] 《攝大乘論釋論》(T 31. 1596. 272a25-29)

[41] 以上在《大正藏》卷31裡，玄奘所譯的《攝大乘論本》(no. 1594)、《攝大乘論釋》(no. 1597)與無性釋的(no. 1598)文字完全一致。《瑜伽論》與隋笈多共行矩等譯《攝大乘論釋論》亦有提到「增上戒體」，然而，道宣所根據的真諦譯本(no. 1593)與(no. 1595)卻沒有說到「增上戒體」這樣的文字。

[42] 《阿毘達磨大毘婆沙論》(T 27. 1545. 634b23-24)

[43] 《阿毘達磨俱舍論》(T 29. 1558. 68c25-28)

[44] 《成唯識論》(T 30. 1585. 4c24-27)

[45] 《成唯識論述記》(T 43. 1830. 275a20-26)

[46] 參見韓廷傑1998.《成唯識論釋譯》(1997初版)。臺北：佛光文化事業公司，頁65。

[47] 《成唯識論》(T 31. 1585. 5a4-5)

[48] 「善來比丘，當修梵行於我法中，無憍慢意，當盡苦源本。時鴛崛髻鬚，髮自墮，身著袈裟，在世尊後。」《佛說鴛崛髻經》(T 02. 119. 511a12-14)

[49] 「長爪外道出家，……。佛告長爪外道出家：汝得於正法、律出家，受具足，成比丘分，即得善來比丘出家。」《雜阿含經》(T 02. 99. 250a2-9)

[50] 「世尊在菩提樹下，最後心廓然大悟，自覺妙證善具足，如線經中廣說，是名自具足，善來具足者。」《摩訶僧祇律》(T 22. 1425. 412b27-29)

[51] 「而今如來，中夜，當於無餘涅槃界，而般涅槃。……此是最後與外道出家論議，此是最後得證聲聞善來比丘。所謂須跋陀羅，爾時，須跋陀羅，世尊為開善根，歡喜增上，詣世尊所，與世尊面相，問訊，慰勞已。」《雜阿含經》(T 02. 99. 254a19-29)，由此得見佛忍病苦度眾生的菩薩行。

[52] 參印順法師1994.《初期大乘佛教之起源與開展》七版(1981初版)。臺北：正聞出版社，頁295-296。

[53] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 478c5-7)

[54] 「受戒有三種受，一、者，諸佛菩薩現在前受，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，請為法師教授我戒，我先禮足，應如是語：『請大尊者為師，授與我戒。』其弟子得正法戒，是中品戒；三、佛滅度後，千里內無法師之時，應在諸佛菩薩形像前，胡跪合掌，自誓受戒，應如是言：『我某甲白十方佛及大地菩薩等，我學一切菩薩戒者』，是下品戒。」《菩薩瓔珞本業經》(T 24. 1485. 1020c4-12)

[55] (a) 參聖嚴法師1989.《戒律學綱要》九版(1965初版)。臺北：東初出版社，頁286-300。

(b) 參宗喀巴(湯彥銘纂)，《菩提正道菩薩戒論》(臺北：佛教出版社，1989)，頁104。從師受戒，因為受者易因愧對戒師，而善護戒。自誓受則雖方便，但護戒不易，即因避免上品纏犯的慚愧心不易生起故。自誓受係因恐末法時代，不易具有德相之師，故而有此方便之法，雖說依止受戒師與儀軌二者不必然等同，否則徒有儀軌，未有俱德相之師亦是有所不足，本文的重點是論證所謂欲得「上品戒」的具足因緣中，就勝解的、感性的、強而有力的意識型態下，必得戒體「熏種不失」，這是扣準唯識哲學的觀點探討菩薩戒戒體不名新得的深義，旁涉枝節因篇幅有限，以後有機會再進一步討論。

[56] 有關種性的熏習可參考拙作2003.《菩薩戒戒體與唯識種子思想之關係》中的第三章〈菩薩種姓與唯識種子之思想〉。

[57] 《菩薩善戒經》(T 30. 1582. 964b15-21)

[58] 參惠敏法師1996.〈漢傳受戒法之考察〉，《中華佛學學報》第9期，頁65-82。

[59] 三說「請佛證明」：「某名菩薩今已有我某菩薩所，乃至三說受菩薩戒。我某菩薩已為某名菩薩作證。唯願十方無邊無際諸世界中，諸佛菩薩，第一真聖於現不現，一切時處，一切有情皆現覺者，於此某名受戒菩薩亦為作證。」《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 514c18-23)

[60] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 514c5-12)

[61] 《卍續》105, 537；《新卍續》59, 631c。

[62] 「勝解行菩薩者，謂住勝解行地中，成就菩薩下中上忍。由其安住菩薩種姓，始從初發大菩提願，乃至未入極歡喜地，未得出世真實內證故，名勝解行菩薩。」《大乘阿毘達磨雜集論》(T 31. 1606. 756a23-26)

[63] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 514b14-17)

- [64] 《已續》106, 908a10ff.; 《新已續》60, 545c8ff.
- [65] 《已續》107, 116。
- [66] 羽田野伯猷1993.《瑜伽師地論菩薩地〈戒品〉》(《チベット》佛典研究叢書)第二輯第一分冊,チベット佛典研究會,法藏館,京都),頁88。
- [67] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 514b21-515a5)
- [68] 《解深密經》(T 16. 676. 692c22-23)
- [69] 《顯揚聖教論》(T 31. 1602. 480c1-2)
- [70] 《顯揚聖教論》(T 31. 1602. 480c10-12)
- [71] 釋惠敏2000.〈阿賴耶識之「無明、愛結、有識之身」經證考察〉,《中華佛學學報》第13期,頁105-122。
- [72] 《成唯識論》(T 30. 1585. 10a5-9)
- [73] 《瑜伽論記》(T 42. 1828. 599b29-c1)
- [74] 《成唯識論述記》(T 43. 1830. 310b1-5)
- [75] 參考印順法師1998.《攝大乘論講記》。臺北:正聞出版社,頁84。
- [76] 「論解業道中,當知此業亦有五相建立差別者,即下言根本業道,身語意業三,及方便四,後起五。」《瑜伽師地論略纂》(T 43. 1829. 218c1-3)
- [77] 《四分戒本疏食卷第一.第二.第三》(T 85. 2787. 569b16-21)
- [78] 《成唯識論了義燈》(T 43. 1832. 699a14-18)
- [79] 《成唯識論了義燈》(T 43. 1832. 699a23-25)
- [80] 《菩薩瓔珞本業經》(T 24. 1485. 1021b1-3)
- [81] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 515b16-19)
- [82] 《成唯識論》(T 31. 1585. 7b26-c10)
- [83] 參見韓廷傑1998.《成唯識論釋譯》(1997初版)。臺北:佛光文化事業公司,頁104。
- [84] 《成唯識論述記》(T 43. 1830. 275a25-28)
- [85] 《成唯識論演祕》(T 43. 1833. 840a1-7)
- [86] 《成唯識論》(T 31. 1585. 7c8-9)
- [87] 《雜阿含經》(T 02. 99. 126c4-8)
- [88] 「彼云何無明流?所謂無明者,無知、無信、無見,心意貪欲恒有希望及其五蓋。貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、調戲蓋、疑蓋。若復不知苦、不知習、不知盡、不知道,謂名為無明流。」《增壹阿含經》(T 02. 125. 672b29-c4)
- [89] 《成唯識論》(T 31. 1585. 19b1-6)
- [90] 「謂契經說不共無明微細恒行,覆蔽真實。若無此識,彼應非有。謂諸異生於一切分恒起迷理不共無明,覆真實義,障聖慧眼。如伽他說:真義心當生,常能為障礙,俱行一切分,謂不共無明。」《成唯識論》(T 31. 1585. 24c29-25a5)
- [91] 「齊識而還,不能過彼。謂緣識名色,緣名色六入處,緣六入處觸,緣觸受,緣受愛,緣愛取,緣取有,緣有生,緣生老、病、死、憂、悲、惱苦,如是如是純大苦聚集。」《雜阿含經》(T 02. 99. 80c3-6)。
- [92] 參印順法師1992.《唯識學探源》修定二版(1970初版)。臺北:正聞出版社,頁22-23。
- [93] 法相宗對「習所成種姓」的定義整理如下表:

習所成種姓	
成唯識論	無始來數數現行熏習而有。(T 31. 1585. 8b28-29)
	無漏法起以此為因。無漏起時復熏成種。有漏法種類此應知。(T 31. 1585a9-11)
	習所成種姓。謂聞法界等流法,已聞所成等熏習所成。(T 31. 48b8-10)
成唯識論述記	此聞正法以去,令無漏舊種增長,名習種姓。(T 43. 1830. 556 a13-14)

- [94] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 480a12-27)

- [95] 參聖嚴法師1989.《戒律學綱要》九版(1964初版)。臺北：東初出版社，頁301。
- [96] 《攝大乘論本》(T 31. 1594. 146b6-10)
- [97] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 514c8-29)
- [98] 筆者在初學時，讀了宗喀巴(湯薌銘纂)1989.《菩提正道菩薩戒論》。臺北：佛教出版社，頁175-176。「辛五 捨菩薩淨戒因緣」之後，依然似懂非懂一頭霧水，直到根據唯識學的義理來透視它，才得以完全理解。
- [99] 「若諸菩薩以上品纏違犯，如上他勝處法失戒律儀，應當更受。」《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 521a22-23)「十重有犯無悔，得使重受戒。」《菩薩瓔珞本業經》(T 24. 1485. 1021, b18-19)
- [100] 菩薩戒戒體不名新得的深義：「略由二緣捨諸菩薩淨戒律儀。一者，棄捨無上正等菩提大願。二者，現行上品纏犯他勝處法。若諸菩薩雖復轉身遍十方界在在生處，不捨菩薩淨戒律儀。由是菩薩不捨無上菩提大願，亦不現行上品纏犯他勝處法。若諸菩薩轉受餘生忘失本念，值遇善友，為欲覺悟菩薩戒念，雖數重受。而非新受亦不新得。」《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 515c21-28)
- [101] 《菩薩地持經》(T 30. 1581. 913b19-27)
- [102] 《菩薩善戒經》(T 30. 1583. 1015b1-5)
- [103] 《瑜伽論記》(T 42. 1828. 538a15-22)
- [104] 《大乘法苑義林章》(T 45. 1861. 311c4-28)
- [105] 《勸發菩提心集》(T 45. 1862. 397c13-22)
- [106] 《菩薩瓔珞本業經》(T 24. 1485. 1021b17-22)
- [107] 《梵網經菩薩戒本疏》(T 40. 1813. 652c21-653a1)
- [108] 《梵網經古跡記》(T 40. 1815. 708c18-23)
- [109] 篇幅有限，可參考拙作2003.《菩薩戒戒體與唯識種子思想之關係》第五章〈道宣的種子戒體說〉中第四節，一、融通瑜伽戒的範例。
- [110] 參聖嚴法師1989.《戒律學綱要》九版(1965初版)。臺北：東初出版社，頁303。
- [111] 根據〈戒品〉裡受戒的儀軌中就已如是發願了，參看本文第二節 種下菩提善根種子第五小結裡的「無盡戒」。
- [112] 參釋惠敏1998.〈瑜伽菩薩戒本之心理與倫理觀〉，《中華佛學學報》第11期，頁9-48。
- [113] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 517b6-8)
- [114] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 517b8-10)
- [115] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 517b17-19)
- [116] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 517b21-26)
- [117] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 517b11-13)
- [118] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 517c4-10)
- [119] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 517b15-17)
- [120] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 515c10-14)
- [121] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 515c15-19)
- [122] 宗喀巴(湯薌銘纂)1989.《菩提正道菩薩戒論》。臺北：佛教出版社，頁173-174。
- [123] 參本文第二節種下菩提善根種子，第五小結：1. 菩薩種姓的功德。
- [124] 「不犯者，若有如是病。餘藥治不差，以酒為藥。若以酒塗瘡，一切無犯。」《菩薩戒本疏》(T 40. 1814. 671c27-28)
- [125] 陳師蘭·林許文二，〈流過人心之河〉，(《人生雜誌》2001年5月213期)，頁93-95。
- [126] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 515c13-16)
- [127] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 590b7-11)
- [128] 《瑜伽師地論》(T 30. 1579. 590b11-13)