

從「他律」到「自律」到「超越」戒律 ——以《華嚴經》之戒學為例——

摘要

塑造一個人的人格起初須賴於外在的「他律」，約束其行為在社會規範及倫理道德的框架之內。個體大腦逐漸發育成熟，加上自身之經歷而具有理性思維，具分辨好、壞、善、惡的能力。從而，個體以理性思維而檢討、重構自己所受持的規則、法律，形塑內在道德感、價值觀、道德規則的自主性，並將之作為前導而推動個體棄惡行善，此為「自律」。要入菩薩行之行者須透過理性思考而決定發願受持，也就是行菩薩行是一種個人選擇和自主的行動。此呈現出行者必具有某種程度的獨立思考的能力。但此並非說明發願行菩薩道德人已經具備「自律」。所以踏上菩薩道之時，行者的習性尚存，故需藉由外在約束而逐步減除固有的不適當行為及想法，同時培養正知正見而導入正行。「他律」的表現最明顯則在「戒學」的內容，但佛家中的戒學難道只是一種外在的嗎？《華嚴經》中對於「戒學」的敘述，諸品之內容略同，卻存在由下而上、由淺入深、由自利而利他的趨勢。當中〈淨行品〉、〈梵行品〉、〈十無盡藏〉之「十戒藏」是藉著戒律的規範、對戒律的理性思維及設定好目標及持戒規則來消除不當的習氣以及薰習好的習慣。〈十地品〉之「離垢地」則此過程完成而初步朝向超越的佛境界。〈離世間品〉之「十種戒」和「十種清淨戒」則不遺餘力地從事利他事業，並將此功德迴向無上菩提。行者不僅要培養具有自律精神，則有道德價值觀、良好的道德判斷力和自主意識，還要超越之而踏上成佛大道，完成自他兩利之目標。

關鍵字：他律、自律、《華嚴經》、戒學

前言

佛法大綱不出三學「戒、定、慧」，不管大小乘皆以戒學為三學之首，持戒為修定的基礎，而為智慧的根本。無論「戒」還是「定」都要順應「慧」方能通達解脫，不然則是邪戒和邪定。同時，「戒」和「定」是發「慧」的前提，此三者為相互相成的關係。當中，「戒學」是學佛者要遵行的倫理道德規範，也是隨佛者必修課程。那麼，佛教僧團號稱為「清淨和合」的團體，佛家的「戒學」如何幫助行者建構良好的道德觀念而邁進菩薩之道呢？

回過頭來看，德育也是一般教育的首要目標，一方面為栽培健全人格及形塑正確的人生觀，也是建立穩定、幸福的社會之基石。其之重要性已引起不少學者們的矚目，探討人類道德發展成為學界的熱門議題。當中，柯爾柏格（Lawrence Kohlberg，1927~1987）於1969年是出了著名的「道德發展階段理論（Stages of moral development）」以概括人類的道德發展歷程。其人類的道德思想和行動區分為三期六段。看了這個理論，讓筆者對於佛教的「戒學」感興趣，並選擇《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）為探討對象。選擇這部經的理由則為其內容對菩薩修行之次第有著詳細的描述，且有多品項在「戒學」。雖然《華嚴經》為一部集成的典籍，顯然各品之間的關係並沒有決定性。但祖師大德在詮釋此經時，也不乏人忽略了「集成」問題而將《華嚴經》視為一部完整的典籍，所以經文所描述的就成為菩薩修行的位階。頗讓人納悶的是，散落在諸品的「戒學」段落，乍看之下則大同小異，那為何還要不斷重宣呢？筆者為求

解答自己的問題而作此文。

I. 「道德發展階段理論」中的「他律」和「自律」

柯爾柏格的「道德發展階段理論」的將人的道德發展分為三期六段，並將「正義」視為人類道德發展的終極目標（Kohlberg, 1978, 1984）。先一一介紹其理論的每個階段：

1. 道德成規前期 (Preconventional level of morality)

在此期，人們不能客觀就事論事以判定是非，凡事都專注在行為的報償，而尚未顧及行為的後果是否符合社會規範（Kohlberg, 1981）。因為兒童的自我中心很強，所以他是否做某件事情全賴於此行為能不能獲得酬賞（積極道德），或者能否避免懲罰（消極道德）。

階段一：避罰服從取向

此階段的人，以行動所導致的結果來做判斷，只要能避免懲罰就是有價值的、有道德的，不問是非而完全盲目地服從權威。此人遵守規矩就是為了避免受罰，而非根據尊重由懲罰和權威所支持的一種基本道德秩序（an underlying moral order）。權威者的意見就是真理的、就是正確的，必須遵守並信服其指示。所以在徵求意見時，此人會直覺地聽從當中權勢最高者之意見，並認為此最為可採，地位卑微的人所提出的意見可能很好，但會被忽視。所謂的權威者，就根據當事人所處的人際關係，如老師則學生們的權威者，而上司則下屬的權威者。

階段二：利己主義取向

與前不同的是，此階段的人不再被動接受別人的懲罰，而守規矩是為了得到酬賞，滿足自己的需求。這時他將「對」或「好」當作一種滿足自己需求的工具。雖然還是以自我為考量的中心點，但開始注意到我與他人的關係，並能運用「公平互惠」方式來達成自己的目標。所以在追求自己所愛的利益時，會想辦法讓雙方同時得到利益。此階段，人們開始發覺是非、對錯並不一定是絕對的，也非權威者所決定。其強調自己的感受和可得的報償，表現良好行為是為了獲得獎賞或冀求利益回報。

2. 道德成規期 (conventional level of morality)

此道德階段者，以世俗和社會既有的規範做為道德判斷的標準，因此表現出「從眾效果」。

階段三：尋求認可取向

此階段人們表現出善良的行為只是為了取悅他人、得到他人的讚許，獲得別人的肯定。雖然已能從動機來判斷對錯，可是判斷指標卻賴於大多數人的意見或者固有的規章。由於非常在意別人的想法的緣故，在尋求認同、接納之時，為了避免他人非難或不喜歡而委屈自、忽略自身的感受。任何事情只要能夠在團體裡維持和諧的人際關係，就是一個好的道德手冊。

階段四：遵守法規取向

此階段，人們朝向權威，並嚴守社會規則。其著眼在整個社會能不能有效的運作，故正當的行為必履行個人義務、尊重權威、為了社會的利益、維持既定的社會秩序。一切行為皆以法

律、權威來判斷對錯。

3. 道德成規後期 (conventional level of morality)

進入此階段的個體，從「他律道德」邁進「自律道德」的殿堂，其努力界定道德的價值和原則，且此原則是具有確實性與應用性。此時，他對法律及制度還抱持肯定並接受的態度，但心中開始對此進行反省。其不再以多數、社會、團體所認同的法則做為判斷行為的準則而以「良心」作為標準。對他來說比起法律道德顯得更重要。此一期包含兩個階段：社會法治取向和普遍倫理取向。

階段五：社會法治取向

此階段的人已經具有反思的能力，因此不只是維持和固守規則，還透過反省來創制新的法則或修證不適用的法律(Kohlberg, 1981, 1984)。其思考的問題就是，法律制定的目的是為了保障大眾的福祉，如果該條法律傷害到人權或出了問題則須放棄或修訂。可見，此階段的人開始從權威者的手中掙脫出來，行為的價值、意義甚至是非不再是權威者所決定了。

階段六：普遍倫理取向

此階段的人追求一種普遍性及一致性的道德法則。把「道德」的最高價值放在人類的生命、平等與互惠的人權和人性的尊嚴。其秉持自由意志選擇普遍性原則做為行動依據。善惡對錯由良心決定，而不計利害、不問得失、超越社會規範及法律制度，凡事只問「應不應該」。此階段的個體不再考量別人怎麼想，並超脫所有約定俗成的規定，超脫習慣性的信念，也不需要靠社會契約來決定。

從上述的理論結構可看出道德認知在各個發展階段有不同的特徵和表現。個體對於道德的認知結構發展是由個體和環境交互作用朝向上的，且此發展歷程是逐漸的與長期的，同時其顯示的年齡不是固定的。從一階段到下一階段是原先階段的重新整合。前習俗期是自我中心的，好壞對錯的判斷是根據行動為個體帶來的苦樂、賞罰而定的；在習俗期，對錯的判斷是根據他人的肯定以及規則而定，此時，為了維持公正的秩序，權威是重要的；最後是自主階段，個體於此時「提出有關規則與價值觀之效度的問題」，影響所及，對錯的判斷可從個體所屬的群體中，獨立出來，意即，個體開始運用理性，自主地重新審視過去所接受並依循的群體規範。

從上述理論，可歸結為：前兩期為「他律」，而第三期歸結在「自律」的部分。而他律是指依靠外在的規範、規則、法律或權威來引導和約束自己的行為和思想。當一個人遵從外在的規定或被迫遵守某種權威時，他的行為是出於對外在力量的順從和遵守，而不是出於內在的道德判斷和自主意志。在這個階段，一個人的行為和道德判斷通常是基於避免懲罰、追求獎勵、遵守社會規範或順從權威的指示。

然而，隨著個人的成長和道德發展，他律逐漸被自律所取代。自律是指個人能夠自主地遵從內在的道德價值觀和個人原則，並以此來指導自己的行為和思想。在自律的階段，一個人的行為不再僅僅依賴於外在的規範或權威，而是出於內在的自主意志和道德選擇。培養自律則須內化道德價值觀、培養良好的道德判斷力和自主意識，成為能夠自主思考、自主選擇並自主行動的個體。如此個體更有可能在面對道德困境時做出正確的道德選擇，而不僅僅依賴外在的規則或權威。

II. 戒學之意涵與定位

釋尊成道之後返回人間演說正法，化導眾生。眾人聽佛說法後，得感而出家為僧，此為僧團成立之始。僧團成立的先十二年間，佛陀但用「法」來教化徒眾而不制戒。由於隨佛出家的人日漸增加，僧團要處理的事情越來越多，加上一些不道德的行為出現，故釋尊開始依照僧團發生的事件而制戒，此為戒學之始。「戒」學原語尸羅（śīla），《大智度論》曰：

好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。¹

喜歡做符合倫理道德的事，也就是契於法的行為，同時讓心念安住於當下而不散亂，此稱為「戒」。且即使無受「戒」但行為都與倫理道德相符都稱為「戒」。可見，比起外在規則的約束，佛家更強調個體的自覺性、自律性。印順法師言：

尸羅是不必受的，是自覺的，出於同情，出於理性，覺得應該這樣去做。²

佛教的戒律也有制定規章戒條，乃至對於破戒者可能領受的果報都有敘述，如《大智度論》曰：「若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡道中。」³但此非用來恐嚇或者逼別人持戒。而是鑒於初學者，需要具體的規則，方能幫助其慢慢斷除過去惡習而方便薰習善的習慣。戒一方面防護不符合倫理道德的行為以維持僧伽的清淨和合；同時規定僧團的基本活動——如布薩法、安居法、迦絺那衣法、具足法等——讓僧團本身有向善的動力，為社會中值得尊敬且追隨的生活模範。這為了佛法順利傳播於世而施設的。

一個人想要成為僧團的一分子，必遵守其規則，且此歷程必由當事人自己自願持守。若於傳戒之時，求戒者生起疑惑，或不能聽懂戒師所說的話，以及被別人逼則戒相不生，亦即受戒不成功。行者須自內心發願，此也呈現出行者想要改變舊習的猛烈願望。若不是出自內心而受戒，戒成為一種強迫、障礙、阻礙，走到極端的死戒律，失去不害利生的精神。若從本質來看，「教法」和「戒律」其實是修行一體的兩面。如印順法師說：

法與律，起初是同一內容的兩面。「法」——聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的，所以又稱為「毘尼」。所以我曾比喻為：「法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除，二者本是不相離的。」⁴

無論「法」還是「戒」都是修證的指南針，導向行者遠離不善法而力行善法。無明心需要「法」的光芒指引方能看清諸法的真實面貌。看清了，就不會執著、追求無實性的假相呢？不為貪、嗔、癡束縛故身心得自在，身行善舉、心存善念而成「性」。然而，行者非一出家學道就能見道，需經過一番修練後方能了知諸法實相。在此之前，則需要一種具體規範來約束，不然就隨著習慣作出反應。這種不以「智慧」作為基礎的行為習慣，出錯的機率會很高的，導致無量煩惱苦痛。

III. 《華嚴經》中「戒學」層次之分析

《華嚴經》為部集成的經典，由此各品之間未必有進階的關聯性。整部經典的內容除了對

¹ CBETA 2023.Q1, T25, no. 1509, p. 153b9-10

² CBETA 2023.Q1, Y37, no. 35, p. 294a6-7

³ CBETA 2023.Q1, T25, no. 1509, p. 153b13-14

⁴ CBETA 2023.Q1, Y37, no. 35, p. 176a11-14

佛境界的描述之外，更重要的是對於菩薩行的敘說。與《華嚴經》有關的著作非常龐大含豐富。當中，有不少著作忽略了「集成」的問題而視之為一部完整的經典來解讀。建構出菩薩從初發心修行至獲的佛果的四十一階位，由十住而十行到十回向再登十地，最後成就圓滿佛果。也就是個品之間存有垂直往上升的歷程。筆者基於此意，從經文中有提到「戒學」的部分探討各品之間對戒的詮釋是否也有這種由淺入深的趨勢。

從經文來看，有提到戒的有〈淨行品〉、〈梵行品〉、〈十無盡藏品〉、〈十地品〉和〈離世間品〉。以下對其的內容一一分析：

1. 〈淨行品〉

〈淨行品〉的開端為智首菩薩發問，內容為：菩薩怎樣才能得到三業清淨、福慧具足、修道圓滿、具足十力、護法具足、能引導救護眾生、勝妙第一？而後，文殊菩薩回答，先總答——總括回答（長行部分），再別答——詳細說明（偈頌部分）。回答的內容又可分為三階段是在家時（用空慧來觀境以斷除貪戀、反省罪過進而發願出離為主）和出家時（處境多為捨家、受戒十）和平日作息等事。

無論何時何事，行者要明瞭當下所遇之境，清楚處境後再生起正向的念頭進而發願、祝福眾生以及策勵行者藉境而練心。具體來講，行者需知道自己目前的工作、狀態，再進行適當的回應，則該做甚麼和不該做甚麼。凡是不符合倫理道德及智慧一律禁止；反之，善的行為、好的習慣已有則令其增上，沒有則當學之。而行者分辨行為是好、是壞之前提，則須安住在當下，清楚自己所作所為。若心散亂或者僅照習慣去行動的話，恐怕連自己在做甚麼都不知，何況思維分辨。所以，此品雖然沒有顯示「戒」的形式，然其精神卻不外乎「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」的規範。如胡慧婷說：

印度古德認為此典籍所闡述的行持是於六根的行境和日常生活的行為舉止中發起利益眾生的菩提心。該行持具有迴向的功能，更是一種願力的展現，同時也是防護心念和增長福德的行徑。西藏僧人將〈淨行品〉的教導作為對治懈怠和轉化無記業為善業的方法。華夏的西域梵僧認為〈淨行品〉的修行兼具沙門戒和菩薩戒的功能。中國古德也將〈淨行品〉視為戒，而且是一種願行、防護心念的方法以及成就淨土的方便。⁵

雖有不同的運用、實踐方式，但皆為培養行者日常處境都能生起利益眾生之心，透過此過程消解不當的習慣，同時薰習好習慣。

偈頌部分羅列行者從在家到出家及日常生活中的活動、遇境，並指引對何境應隨之而起何念。其結構為「XXXX，當願眾生，YYYY，YYYY」。有四句三事：第一句是「願所依事」，第二句「願所成境」，最後兩句是「願境成益」。⁶

「當願眾生」是一個具有多重意思的，依釋堅融的〈《淨行》願文的翻譯與詮釋——從「善解方便迴向」和「當願眾生」談起〉這篇論文的研究結果提出：

「當」指涉菩薩行者面對任一事緣「應該」或「一定要」生起契合佛教

⁵ 見胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究·摘要》，法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2013年，頁i。

⁶ 胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究·摘要》，法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2013年，頁30。

關懷的相應思惟，而且前後兩事緊密相承；「願」意謂「誓願」或「迴向」，兩者的分別取決於修持者是否帶著殊勝動機行事；「眾生」雖是菩薩心念內容的主體，但據諸異譯本的致動構式，菩薩是所願狀態的致使者，此應讀如「我要令眾生……」。

菩薩持戒是不離開眾生、人我的關係，其帶著利益眾生的心而行，再將所獲的善根迴向祈願、祝福眾生。〈淨行品〉中的戒願意境深遠，卻不離日常生活，無論是在家或出家，或是順境，或是逆境，皆以願轉惡成善，此戒願具有惡止善行的功用。

初發心者惡習尚強，做任何事情都要留心，安住於當下同時發出適當的願。隨境發願，而以願導戒。一般人都依習慣來回應所緣境，但修淨行者能讓行者慢下來，從較正向的眼光來解讀和回應刺激。此過程一方面消除固有的不好習慣，同時薰習正向、慈悲、智慧的行動者。

2. 〈梵行品〉

淨行是行者在生活的每一項活動保持正念，同時生起正向的念頭。而梵行則開始反思自己所行、所遵循的戒之本質，也就是以「慧」如理思維。梵行（brahma-cārin）出自婆羅門教四期之說，包括：（一）梵行期/學生期——離家從師學習經典禮儀、（二）家住期——經營世俗生活、（三）林棲期——年事漸長而棄家隱居森林，鍛鍊身心和遊行期/遁世期——雲遊四方嚴守戒律，置生死於度外以求解脫⁷。而《增壹阿含經》對這個概念的定義是：「若有人戒律具足而無所犯，此名清淨修得梵行。」⁸梵行即要持戒圓滿、清淨、且無有毀犯。在《大方廣佛華嚴經疏》中，澄觀定義為清淨的行為⁹。

此品內容為法慧菩薩回答正念天子，得到梵行清淨和從菩薩位逮入無上菩提的方法。菩薩要以十法——身、身業、語、語業、意、意業、佛、法、僧、戒——為所緣而作意觀察。為何要觀之呢？因為只能透過觀照才能透徹這一切¹⁰都是因緣和合而成。佛法核心的緣起法，所有「果」皆由無量無數因緣共就，無任何一法能單獨成立、存在，戒的本質亦賴眾緣之所成。就戒來看，經云：

若戒是梵行者，為壇場是戒耶？問清淨是戒耶？教威儀是戒耶？三說羯磨是戒耶？和尚是戒耶？阿闍梨是戒耶？鬚髮是戒耶？著袈裟衣是戒耶？乞食是戒耶？正命是戒耶？¹¹

所用的語詞本身不管怎樣的具體、貼切都不可等同於其真實，最多的只能展現出它的一種特質。但人們卻常常認為此概念就等同於真實本身，認識此概念所運載的特質而忘記其不止這樣而已。也就是，我們過於容易接受並滿足於被傳授的見解、知識，而沒有接觸真實的它。此觀就要撕開所知見、固有框架而重新的、全面的認識之。如《金剛經》著名的句型：A 者則非

⁷ 見《佛光大辭典》網站

<http://buddhaspace.org/dict/fk/data/%25E5%259B%259B%25E8%25A1%258C%25E6%259C%259F.html>
112/07/15

⁸ CBETA 2023.Q1, T02, no. 125, p. 714c19-20

⁹ 《大方廣佛華嚴經疏》：「梵是西域之音，具云勃嚙摩，此翻為淨。揀上淨行立梵行名，離染中極故名為梵，即梵為行故名梵行，持業釋也。」(CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, p. 640b22-24)

¹⁰ 《大方廣佛華嚴經》：「於身無所取，於修無所著，於法無所住；過去已滅，未來未至，現在空寂；無作業者，無受報者；此世不移動，彼世不改變。此中何法名為梵行？」(CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 88c10-13)

¹¹ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 88c6-10

A，是名 A。意思就是：所謂的 A 就不是 A，那才是真正的 A。若套在這裡來講，所謂的戒即不是戒，那才是真正的戒。是義云何？就是人類只能依靠自己所知道的去認識對象。同樣，若我們不能跳脫對戒的框架的話，我們對戒的認識就會產生偏誤，此時的戒就成為一種口號、一種標誌。這時，戒的實施並不能涉及本體，掌握不到其精神，唯有破除、捨棄這種戒才能實施真實的戒。

行者透過倫理生活的規範，形塑良好人格，以建構我與他/她/它的健康關係。而在修行的當下是要依靠戒法，當已成就時，必須捨去。許多學戒者，對於所持的戒緊捉不放，不明戒的功能。如《金剛經》說：「法尚應捨，何況非法」，能受持、奉行、並不執取，以達到清淨。如澄觀將戒分為兩種「隨相」和「離相」：

「戒有二者，一隨相、二離相，今文即相無相。依如來教，染衣出家乞食正命，是隨相也。於修無所著則戒相如虛空，即離相也。」¹²

第一種是隨相，指的是隨佛出家並遵從佛之教法和戒律者，這種持戒是被動式的；而另一則為主動式的「離相戒」，其對於所行的戒法，都能依慧起觀，從緣成戒，戒性如空。持戒者和所持的戒都是「空」。壇場、問清淨、教威儀、三說羯磨、和尚、阿闍梨、鬚髮、著袈裟衣、乞食、正命、等等都可能是戒的表現，但其性空寂並非等同於戒本身。行者須從「隨相」持戒內化而為「離相」持戒。無所取著之後再修十種智——處非處智、過現未來業報智、諸禪解脫三昧智、諸根勝劣智、種種解智、種種界智、一切至處道智、天眼無礙智、宿命無礙智、永斷習氣智——¹³，此就由自利清淨而邁向利他，自己學習清淨梵行了，也想要將此清淨行分享出去¹⁴。

修梵行之行者學習重新觀照諸法的本質。透過此過程，清楚戒律的目的、精神，故持戒時不再侷限在形式上。就如一般的生活上不難以遇到「道德兩難」的議題要解決。有了這種關照能力，行者會更柔軟地做人處事。淨行是以外在的境來修觀，故為隨相持戒，而梵行則是實際的內觀，所以梵行才是真正的離相的持戒。

3. 〈十無盡藏品〉之「十戒藏」

菩薩有十種藏則「信藏、戒藏、慚藏、愧藏、聞藏、施藏、慧藏、念藏、持藏、辯藏¹⁵。」何為「藏」呢？澄觀將「藏」的語義解釋為「出生」和「蘊攝」。就是每一藏中都蘊含以及出生十種功德，十就是代表一切的意思，故說「一藏內體含法界」¹⁶。當中，菩薩欲成就戒藏則需成就十種戒：

此菩薩成就：普饒益戒、不受戒、不住戒、無悔恨戒、無違諍戒、不損惱戒、無雜穢戒、無貪求戒、無過失戒、無毀犯戒。¹⁷

這主要是說明菩薩持戒的初衷目的，同時點出持戒清淨的方法。「普饒益戒」就顯示出菩薩持戒得最終目的，就是為了利益一切眾生。如云：

¹² CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, p. 640c1-3

¹³ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 88c22-25

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》：「先明自行清淨，即離相之戒成；後「復應修習」下明利他之行淨，即無緣之四等。」(CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, pp. 640c29-641a2)

¹⁵ CBETA 2023.Q1, T09, no. 278, p. 475a1-2

¹⁶ CBETA 2022.Q4, T35, no. 1735, p. 674a20-21

¹⁷ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 111b29-c3

「云何為菩薩饒益戒？此菩薩受持淨戒，本為利益一切眾生。」¹⁸

饒益戒貫穿全部十戒藏的內容，以下九戒不外乎利益眾生的目的。菩薩已設定了明確的目標，也了知戒律的本質，故與涅槃道或利生的精神相違者都不接受。如此，豈能受持外道的戒；豈能捨棄究竟解脫的涅槃而追求三界內的果報；不會彰顯出自己的德行以謀求名聞利養；持戒清淨無毀犯故心清涼、歡喜，如此當然不會生起悔恨之心；不會擅自制定不需要的戒條；不會因為持戒可能帶來某種特別的能力能惱害眾生而持，或者為了維持自己的淨戒而著眾生麻煩；不會帶著「邊見」的態度。

「無過失戒」較為特別，菩薩明見戒也是由因緣之所成，眾生的無明也是短暫的，非眾生本性，在觀察破戒的眾生雖然現在為無明所覆，但其還存在著成佛的可能性。之所以，不會因為自己嚴持戒律而能輕慢毀罵別人。這一點也提示若不能以正確的心態來持戒，可能會導致的不當效果。

「無毀犯戒」則說明十善，行十善就能滅除十惡法，如此不但順應菩提道，兼具利益眾生的功能。菩薩所持的戒，為了令眾生獲得安樂故行十善，而遠離十不善業則不傷害眾生。

十戒藏幫助行者確定自己持戒的原則和目標。第一「普饒益戒」和第三「不住戒」就是持戒的目標，則追求菩提道及饒益眾生；而其餘八戒就是持戒的原則，則為了達到最終目標就要守之。

4. 〈十地品〉之「離垢地」

十地菩薩所修行的內容是四攝法和十波羅蜜。前者重於利生，而後者則兼顧自利利他。由本文重點是探討戒學，故聚焦於第二離垢地。二地菩薩要成就「愛語攝」和「戒波羅蜜」。從此地名稱即能看出此品可能有關「戒學」；但為何涉及「愛語」是值得探討的點。何謂「離垢」呢？所謂的離垢就是「離諸垢染」，為了遠離垢染故需修習戒波羅蜜，欲成就戒波羅蜜則要備有十種心：

「佛子！菩薩摩訶薩已修初地，欲入第二地，當起十種深心。何等為十？
所謂：正直心、柔軟心、堪能心、調伏心、寂靜心、純善心、不雜心、
無願戀心、廣心、大心。菩薩以此十心，得入第二離垢地。」¹⁹

圓滿初地的菩薩要進入離垢地則須起十種深心。換言之，要達成戒波羅蜜則要具有正直且柔軟的心、要有能忍受的心、能調伏的心，還要有寂靜且純善不雜染的心，要有無所留戀心、既廣又大的心作為先導。此十種也體現出佛家持戒的態度，就是不要死守戒律而要柔軟純善、不取著地持戒。²⁰

由「淨行」的戒願，到「梵行」進行反思戒的本質，而到「戒藏」的則制定持戒原則及目標後，此內化過程，讓菩薩已經達到「性自遠離」的狀態，則自然而然遠離雜染業、不善業，如澄觀說「自性成就十善業道，即自性戒。」²¹菩薩無須刻意地要求自己遠離不善業，行善法已成為菩薩的本性，故所作為皆與持戒原則及目標相符。連能引起不善法的因放棄了，更何況是從事不善法。可以說，行善法已成為一種慣性，遇境便知道該、不該做甚麼。

¹⁸ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 111c3-4

¹⁹ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 185a16-20

²⁰ 郭朝順，《《華嚴經》四十菩薩行》，財團法人台北市華嚴蓮社，2023年，頁126-127。

²¹ CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735, p. 771c22-23

那為甚麼戒度卻搭配愛語攝呢？此地菩薩戒學可說已進入「自動化」的階段。菩薩唯一要努力的就是幫助眾生也能像自己一樣，遠離十不善業而行於十善業。眾生因為無明所以行於惡道，造作各種不善的因而導受無量苦。菩薩想要救之就要教導令其不要做惡業。怎麼教的呢？若直說行惡業你會墮地獄、餓鬼、畜生來恐嚇，逼其行善法的話則眾生可能當時因為害怕而暫時守之。可是，當時的戒律只是一種外在的約束，而不是發自內心的動機，即使接受，也只是形式上而已。應該用愛語、柔軟語來勸導，讓他懂得戒律的目的而自願持守。

戒律一般都給人們帶來較嚴肅、強硬的感覺，但菩薩持戒並不會為了自己持戒，他人不持而能指責。要以緣起法觀之，同「十戒藏」的「不過失戒」，菩薩持戒清淨，但不自貢高，或輕毀破戒者。菩薩以空慧觀於眾生，視之如佛地清淨圓滿，因此菩薩得見無量百千億那由他佛。

「性自遠離」代表行者已經完成內化戒律過程，同時對其本質與目的有所掌握。此時，「性自遠離」如同一般所講的「道德感」，幫助人們分辨行為的善惡，進而推動個體遠離無道德的行為與實踐道德。此地菩薩從一般戒律和道德規範跨出一步，而履行「成佛的規範」。而成佛的規範則須自利利他圓滿，故菩薩所思維的範圍擴大到所有眾生以及所行業之果報，如經云：

一切眾生墮惡趣者，莫不皆以十不善業；是故我當自修正行，亦勸於他，令修正行。何以故？若自不能修行正行，令他修者，無有是處。²²

菩薩自己行於正法，還想要讓眾生跟自己一樣，都能行於善法。在菩薩思維的內容，也揭露出行十善及不善業的業果，不忍眾生行不善法而沉淪惡道無有出離之期，故再發十種心來教導眾生：

「佛子！此菩薩摩訶薩復於一切眾生生利益心、安樂心、慈心、悲心、憐愍心、攝受心、守護心、自己心、師心、大師心。」²³

這十種心是為了利益眾生而發的，要眾生與自己一樣得清淨戒，有此十心做後盾，在履行菩薩道之時更有力量。

5. 〈離世間品〉

〈離垢地〉為菩薩從一般道德規範到佛果的最後一步。所以〈離世間品〉的內容則主要說明菩薩入種種殊勝的功德直至成佛之法。此品有兩處提及戒則「十種戒」，以及「十種清淨戒」。十種戒是述說菩薩應如何成就眾生：

「佛子！菩薩摩訶薩有十種戒。何等為十？所謂：不捨菩提心戒；遠離二乘地戒；觀察利益一切眾生戒；令一切眾生住佛法戒；修一切菩薩所學戒；於一切法無所得戒；以一切善根迴向菩提戒；不著一切如來身戒；思惟一切法離取著戒；諸根律儀戒。是為十。若諸菩薩安住此法，則得如來無上廣大戒波羅蜜。」²⁴

此十種戒很明顯非世間一般的道德規範，而呈現出菩薩追求出世間的志向。當中「不捨菩提心

²² CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 185b27-c1

²³ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 186a12-15

²⁴ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 281a9-16

戒」為總綱。如前所述，菩薩本懷乃為了利益眾生而追求佛道，菩提心就是這志願的具體表現，也是菩薩踏上此路程之始。發菩提心之後，其所作所為必與菩提心相應，不然連菩薩之名都稱不上，更不用說能成就佛果²⁵。甚至「忘失」菩提心而行善法已經是一種魔業²⁶，何況「捨」菩提心。當知，所作的善根因緣，若不回向菩提的話，則只能得人、天或二乘的有漏果報，也就是未能完全出離生死苦海。

捨菩提心則捨棄眾生而求個人出離的二乘地位。雖然追求個人解脫的聲聞、緣覺並不是不好，可是回過頭來看，其當初的目標乃「為利眾生願成佛」，若取人天或二乘之果，則違背其初衷。因此菩薩該設法利益眾生，令其有機會接觸學習佛法，為了能化導更多的眾生，菩薩還要學習一切度生的方便。同時，在教導眾生亦要以空慧觀照能度的菩薩和所度的眾生、一切如來身的本性為空寂、不可得，所以能清淨持而不取著。

除了「十種戒」外，菩薩還有「十種清淨戒」，如經說：

「佛子！菩薩摩訶薩有十種清淨戒。何等為十？所謂：身清淨戒，護身三惡故；語清淨戒，離語四過故；心清淨戒，永離貪、瞋、邪見故；不破一切學處清淨戒，於一切人、天中作尊主故；守護菩提心清淨戒，不樂小乘故；守護如來所制清淨戒，乃至微細罪生大怖畏故；隱密護持清淨戒，善拔犯戒眾生故不作一切惡清淨戒，誓修一切善法故；遠離一切有見清淨戒，於戒無著故；守護一切眾生清淨戒，發起大悲故。」²⁷

菩薩必維護三業身、口、意離諸過，離十不善而行十善法。三業清淨無過故得人、天恭敬、供養、護持。但佛果方為菩薩住處，所以決不耽著於人、天乃至二乘位。為何呢？因為菩薩除了解決自己生死輪迴問題之外，還有另一件事要完成，就是化導眾生，故更要勤修一切善法。再者，菩薩所行皆以智慧觀之，明瞭何種因會成何種果。因此只要符合倫理道德與順應涅槃，無論大小過失都不敢放縱，因小過日積月累亦能障道故。反之，大小諸善菩薩皆盡力而為，因小功德亦為成道的資糧故。除了不作不符合倫理道德的事之外，符合倫理道德和智慧等事還要勤修不捨，使三業不但離諸過失，甚至還能無窮運用，為成就佛道和救渡眾生的方便。

菩薩自持戒清淨，亦勸他人受戒、持戒。對於犯戒的眾生不但不放棄、輕毀之，更用方便引導其脫離無知煩惱。而且，此處強調「隱密」地護持，不是誇張或者以優越的態度來幫助，而是一種很低調、溫和，甚至得助者都認不出自己被幫助。菩薩以智慧引導戒之故，對所持的戒不生執著心，能不執著於「戒相」而死守戒律，讓戒律成為一種不可改變的教條；對於持戒的功德不生起可得之心，滅戒律所帶來的優越感而產生我執；對犯戒者亦不生起厭惡、嫌棄，反而生起大悲心，幫助之永離煩惱。

IV. 結論

本文先參考柯爾柏格的「道德階段發展理論」，從中取出有關「他律」和「自律」的特徵。其將人類的道德發展分為三期六階，歸結起來則從純他律而到成熟的自律。

他律是指依靠外在的規範、規則、法律或權威來引導和約束自己的行為和思想。在這個階

²⁵ 《入中論講記》：「為利眾生願成佛即菩提心，有此心者，即為菩薩。」(CBETA 2023.Q1, B09, no. 45, p. 717a8-9)

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》〈離世間品〉：「忘失菩提心，修諸善根，是為魔業；」(CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 307c18)

²⁷ CBETA 2023.Q1, T10, no. 279, p. 305a1-12

段，一個人的行為和道德判斷通常是基於避免懲罰、追求獎勵、遵守社會規範或順從權威的指示。然而，隨著個人的成長和道德發展，他律逐漸被自律所取代。自律是指個人能夠自主地遵從內在的道德價值觀和個人原則，並以此來指導自己的行為和思想。在自律的階段，一個人的行為不再僅僅依賴於外在的規範或權威，而是出於內在的自主意志和道德選擇。

自「他律」和「自律」兩個概念的基礎上，再進行分析《華嚴經》中有關「戒學」的段落。《華嚴經》對「戒學」的敘述顯示佛教的戒律性格並非絕對不可改變。戒律也是隨著種種因緣而出現，故須掌握戒律的精神——利他不害，做為考量。不然死守戒律，只是一種形式主義，則既傷己又害人，完全與戒的精神背道而馳。而且，持戒時要常以空慧來反思，避免出現執取心，而產生自我優越感、批評他人、自我膨脹等負向效果。若發現有則立即停止而回歸戒的不傷害及利益眾生之精神。行者要入《華嚴經》的菩薩行，而修「戒學」則必備「自律」的能力。先為行者自我要求、自我發願、自我發心受持，次而自主思考、自主選擇並自主行動。有提及「戒學」的品項，雖然說明戒學的內容略同，但確實存在由下而上、由淺入深、由自利而利他的趨勢。總結如下：

- (一)〈淨行品〉：藉由生活中的所緣境作為練心之機會，隨境發願，以願導戒。不但要求行者清楚辨析當下所緣，還生起正向的念頭，如發願精進或祝福眾生。此一陶練幫助行者滅除不合倫理道德的行為，同時對眾生起利益之心。
- (二)〈梵行品〉：對自己所持守的戒進行反思，體會戒的本質故能善巧地持戒而不執著。以空慧觀之故得三輪體空，不取著於持戒人、所持的戒相及持戒的功德。
- (三)〈十無盡藏〉之十戒藏：設定目標及設定持戒的規則。十戒藏幫助行者確定自己持戒的原則和目標。行者持戒的目標則追求菩提道及饒益眾生；而其持戒的原則則為了達到最終目標就要守不受外道戒；不會彰顯自德以謀取名聞利養；不生起悔恨之心；不制定違背涅槃及害物之戒，而圓滿受持符合倫理道德及智慧的戒；不會因為持戒可能帶來某種特別的能力能惱害眾生而持，或者為了維持自己的淨戒而著眾生麻煩；不帶「邊見」的態度持戒。
- (四)〈十地品〉之離垢地：行者的離惡行善已進入「自動化」階段，成為一種慣性，就是行者的行為無須努力都自然而然符合倫理道德及順應涅槃。此地前，行者是以「願」來呈現利他的志向，此地起則實際學習化他方法，令眾生都能以戒為師，遠離不善業，成就善業。此為進入「超越」的第一步。
- (五)〈離世間品〉之十種戒、十種清淨戒：此品所提的戒非一般的道德規範，而是菩薩若要成就佛果必實踐的規範。其以菩提心作為導向，一切善根都慧向於佛道。

總之，當中（一）（二）（三）是藉著戒律的規範、對戒律的理性思維及設定好目標及持戒規則來消除不當的習氣以及薰習好的習慣。到了（四）則此過程完成並跨出一步朝向超越的佛境界。（五）則在前四階段的前提底下，全心全意地從事利他事業。且對於所有功德不生執取之心而回向無上菩薩提。佛家對於行菩薩道的人來說，不僅要培養具有自律性的行者，則有道德價值觀、良好的道德判斷力和自主意識。更要求行者超越之而踏上成佛大道，完成自他兩利之目標。

參考文獻

（一）佛教經論

1. 實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》，CBETA 2023.Q1, T10, no. 279。
2. 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2023.Q1, T35, no. 1735。
3. 羅什譯，龍樹造，《大智度論》，CBETA 2023.Q1, T25, no. 1509。
4. 法尊譯，月稱造，《入中論講記》CBETA 2023.Q1, B09, no. 45。

(二) 近代專著

1. 郭朝順，《《華嚴經》四十菩薩行》，財團法人台北市華嚴蓮社，2023年。
2. 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》〈第四章. 律制與教內對立之傾向〉，CBETA 2023.Q1, Y37, no. 35。
3. 釋堅融，《《淨行》願文的翻譯與詮釋——從 [善解方便迴向] 和 [當願眾生] 談起》，2021年。
4. 洪普萍，《華嚴戒學之研究》，臺北，華嚴專宗學院研究所，2008年。
5. 釋自莊，《〈八十華嚴經〉〈離世間品〉戒觀》，《大專學生佛學論文集（四）》，臺北，華嚴蓮社、趙氏慈孝大專學生佛學獎學金會，1993年。
6. 胡慧婷，《漢、藏〈華嚴經·淨行品〉研究》，法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2013年。
7. 華爾納、鄧元尉、沈清松，《心理與倫理：一個心理學哲學範例》，哲學與文化，32(10)，21-33，2005年。
8. 蔡彥達、賴世炯、尤秀綾，《學齡前兒童自律活動之養成研究》，幼兒教育年刊，(30)，101-117，2019年。
9. 臺中市國小學生的道德發展現況及相關影響因素之研究，臺中教育大學學報，教育類，24(1)，79-106，2010年。
10. 黃雍蘊，《尋找道德的真理-科爾伯格》，歷史月刊，(247)，75-78(2008)。