

菩薩戒比丘白聖大師講授
菩薩戒比丘尼弟子明欽述記

佛說梵網經
菩薩戒本講記

釋慧律敬題

佛說梵網經菩薩戒本講記

講 授 者 序 言

余於中華民國四十四年春創立中國佛教三藏學院於所住持之台北市十普寺內，以「毘尼嚴淨、定慧等持」爲院訓，功課遂亦三學並修，未敢偏重焉。余先後主講經、律、論各五種至八種不等，至五十一年春均陸續講畢。其中梵網經菩薩戒本一課，明欽同學已整理其筆記，參照余所製表解，作成講記凡十六萬餘言，謂近年我國佛學新著琳琅滿目而弘戒扶律者尙少，因擬與諸同學斥資印行，而請序於余。又謂：凡余所講比丘戒本、比丘尼戒本、沙彌律儀、在家菩薩戒本及諸經論十餘種，亦各有同學分司整理筆記，除遺教經講記已先印出外，其餘當可陸續出版，茲編乃傳戒律善法饒益有情之作，未審得許付印否？余曰：課堂所講，徵引較繁，涉及遂廣，重在增進理解，啓發新知，以闡顯戒法深義而便躬行實踐，議論當不免於龐雜，體例難期其嚴謹，故余講授諸課必先依古德疏注詳立表解，用作範疇，冀得稍減其浮泛。不知茲編亦能存其精要而汰其蕪雜否？若果能如此，固屬甚善；然戒本大都爲佛徒生活行爲之硬性規定，既未能如世間法律隨時修改，則亦必須如世間法律之有解釋的救濟與補充；否則，時移世易地不同，戒相間或有其扞格難行之處，乃至部份成爲具文，全體不免僵化，而去原來創制之意旨遠矣！故講授時亦曾推原制戒宗旨而作融會貫通因時因地制宜之解說。凡此雖不足以言創說新義，但亦未盡拘守於陳言。又不知汰削之餘，亦能保有其不可汰削者否？

爲會重戒法，余原擬詳加審閱，乃以訪外歸來，諸事待理，短期內無暇及此；不得已抽覽數則，知

其系統體例概遵古籍，對余之推演解說亦尙存其大要，引證多用原文，錄語則用語體，文體遂新舊並存，要亦尙無大礙，乃勉予同意刊行，藉求就正於有道。

中華民國五十二年（西元一九六三年）國慶日

沙門白聖序於中國佛教三藏學院

佛說梵網經菩薩戒本講記校勘記

秋陽正烈，熱惱逼人，中國佛教三藏學院助教明欽法師以所作梵網經菩薩戒本講記稿囑爲之校勘。其言曰：「吾師 白公上人講授此戒本於學院中歷時三年始竟，吾與諸同學皆有聽課筆記。上人嘗謂：『吾輩行持應始於小乘律儀，終歸大乘戒法，而最通行適用之大乘戒法則爲此梵網經菩薩戒本。』吾不自揣量劣身鈍質，以課堂筆記參照吾師製發之表解，更依天台智者大師所作『梵網經義疏』，明雲棲寺株宏蓮池大師所著釋此義疏之『戒疏發隱』，明末靈峰山智旭滿益大師補發隱之缺之『梵網合註』諸書作成講記。其實吾師所製表解已是綜括『合註』、『發隱』直至『義疏』，而成一脈相傳之梵網戒本講義；吾不過就此表解更記其講說戒義之大要以成此講記，雖近十七萬言，實乃未著一字。惟仍恐不免紕繆，應請予以校勘，匡補其缺失焉！」

我聞而辭之曰：「是殆非我所宜任與所能勝任之役也。猶記民國十八年我讀時賢佛學論文，每見引用梵網經『一切衆生皆有佛性』，『汝是當成佛，我是已成佛』，『衆生受佛戒，即入諸佛位，位同大覺已，真是諸佛子』，『孝名爲戒，亦名制止』諸文句，頗覺新鮮有趣，因於漢口請問太虛大師：『梵網經容易看懂否？』師曰：『此經爲鳩摩羅什公所譯，文詞曉暢，自易看懂。不過，此經下卷是菩薩戒本，如未受此戒而先閱知戒相，則將成盜法重難，所以然者，先知難行之戒相，則將怯於受戒，見有易行之戒相，則又輕視菩薩，故不可也。』當時我尙未能完全聽懂虛公的方言，僅領解其大意如此。自是

之後，我即連此經之上卷亦未一讀，更無論其下卷之菩薩戒本矣。似此，如何適任校勘之役？」

欽師似以發急的神情說：「有是哉！此非具足戒五篇七聚之比也。經中明言：『但解法師語，盡得受戒』。況已爲菩薩優婆塞者，閱之何妨？」

其詞甚辯，我無以難之，遂允如小學生重溫戒學第一課後，再說。我爲隨分所宜，先讀菩薩優婆塞五戒威儀經，檢出「在家律要廣集」，翻到卷第七讀完後，意外的見到卷第八即爲「梵網經心地品菩薩戒疏註節要」，驚悉梵網經菩薩戒本也屬在家律要之內，始信我果可讀此出家菩薩戒本（叫做出家菩薩戒本是習俗使然，其實經中並無明文規定，且有極多的反證，可證明非專爲出家菩薩而立之戒本）。我以激動而急切的心情匆匆地讀完，對其內容不覺有了幾個不敢自信成熟的概念和疑問。

我不成熟的疑問且置，茲先將我不成熟的概念寫在下面：

一、具體可行的心地法門——此戒本出自梵網經菩薩心地戒品之下半品。心爲心法，從法立名；地爲色法，從喻爲名。心以無住爲義，迷則流轉六道，悟則同於四聖；地以能載荷生長爲義，喻此心法能平等教化負荷一切衆生，生長殊因妙果。我國人的習慣，談到心法佛理多是認爲可以胡天胡帝地談玄說妙，而少具體可行之內容。今此心地戒本雖具甚深微妙之理，而乃是規定佛弟子應爲與不應爲之生活規律，獨重在躬行實踐。

二、平等共攝的全體大用——經中曾說：「光明金剛寶戒是一切佛本源，一切菩薩本源佛性種子，一切衆生皆有佛性，一切意識色心是情是心皆入佛性戒中。」又曰：「是諸佛之本源，行菩薩道之根本

，是大眾諸佛子之根本。」又有偈云：「一切有心者，皆應攝佛戒。衆生受佛戒，即入諸佛位。」此類經文皆是說明衆生、菩薩與佛同樣具有平等清淨覺性，衆生所以成爲眞佛子，菩薩所以爲菩薩與其所以成佛者，其根本皆在此同具之佛性，其成就皆在能受持此菩薩大戒。衆生受此戒即入同於大覺之位，而眞佛子，故此戒正名菩薩戒，亦曰佛戒，一名一切衆生戒，如經文云：「吾今當爲此大眾重說無盡藏戒品是一切衆生戒。」這些明示應可使人正確認識此戒本之全體大用矣。

三、慈悲心與孝順心爲持戒的根本要義——戒相雖開立十重、四十八輕，而受持之根本要義不外慈悲心與孝順心，二心且可由一孝字總攝之，此乃這一戒本之最大特色。戒文中提示「菩薩應起常住慈悲心、孝順心」，「應生佛性孝順心、慈悲心」，「常生慈悲心、孝順心」，二心並舉者甚多，更有單提慈悲或孝順者亦不少。慈悲心之涵義頗與我國古聖「仁心」之義相近，更與孟子所說「惻隱之心人皆有之」的惻隱心略同。慈悲爲菩薩道之根本，慈悲主義亦即佛教之根本主義，是人所共知共喻而無人否認的，尤以固有仁心惻隱心之教的我國古今人見之，就一點也不覺得是陌生的外來教法，而彷彿是自己的家中的故有物。其實佛教已常說此心並非由外入來，而正是自己的家珍。此一爲我國古今人對佛法所應有而又是獨有的感覺，對孝順心尤見其然，下面將說到孝順心。

梵網菩薩戒本十重、四十八輕戒相文中各有六處提到孝順心，且重輕戒皆以孝順心貫徹其始終——十重之第一戒與第十戒，四十八輕之第一與其第四十八戒皆舉出孝順心爲要件，這是顯而易見的。經文且云：「此戒爲孝順至道之法，孝名爲戒，亦名制止。」此乃就戒之本質言，孝即是戒，戒即孝之異名

，就戒之功用言，亦名制止諸惡，惡止而善生，篤行孝道即必不作諸惡，且必力行諸善，故孝已具足戒法之功用，且更顯得有積極的意義，例如我國古代聖人說：「其爲人也孝弟，而好犯上作亂者，未之有也。」又曰：「戰陣無勇，非孝也。」此一類說孝具有止惡生善功用的名言，似更爲具體而著明。佛經中說孝者甚多，獨梵網經以孝名戒最爲特色。又其不以慈悲名戒亦另有道理，因慈悲之根本亦是孝，孝可攝慈悲而慈悲尙未能攝孝道故也。前已言之，慈悲大致同於我國仁道之意義，「論語」云：「孝弟也者，其爲仁之本歟！」故孝爲慈悲（仁）之本，本可攝末，由此可得到梵網經以孝名戒而不以慈悲名戒之解釋。「論語」雖有孝弟並稱之處甚多，但請不用懷疑另有與孝道對立之弟道，因弟道以及一切正行皆是從孝道發出，「論語」所說「惟孝友于兄弟，施於有政」，已說之甚明。「論語」學而章曾說：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆而親仁。」這所說做事要謹慎而信實，當然就是防止身口意三業過非的戒條；汎愛親仁又明明是慈悲之道。如就此原則性的指示，開立幾十條戒相條文，也就與十重、四十八輕大致相同而無多出入了。我想孔子此段名言正好作爲「孝名爲戒，亦名制止」的正確訓詁。又我國古格言——「孝爲百行先」孔子亦云：「吾志在春秋，行在孝經。」春秋一書是國家社會倫理學；孝經一書是個人修身、齊家、治國、平天下的大經大法。孝經首言「先王有至德要道」所指的便是孝；今梵網經亦云「孝順至道之法」，正是譯者所採「至德要道」的省文，是孝經稱爲我國文化教材中的戒經亦無不可。不過，我國孝道以對人行之爲限，慎終追遠及於鬼神的「祭如在」，亦只是對人的延伸，其意義仍屬對人的範圍，充其量對民族行其大孝。然而佛家行孝，則上對諸佛，中對父母師僧，下對一

切衆生平等普及，本經戒文說之甚明，其意義與範圍乃最爲深遠廣大。究竟了義大乘戒法的梵網經菩薩戒本最爲我國人士樂爲信受奉行，必是得力於「孝名爲戒」這一特色者居多，當不待言矣。

四、犯意爲結罪之主要條件——此菩薩戒本戒相文，對於違犯之成立，皆以有其故意爲主要條件，故其戒相文常用「若故」字樣明定之。「若故」者即設若故意之意，連下文解之，即爲設若故意如何如何，便犯重罪或輕垢罪。犯罪能否成立以有無犯罪之故意爲斷，此固心地戒以心意爲主之本色，亦與世間最進步的刑法立法意旨完全符合；可是，此戒法出現於世，僅就釋迦傳授時起算，已早於進步到現代之刑法二千餘年，故世間刑法之進步或亦受其影響。

上來所述皆是我初步的概念，原不敢自信爲成熟；今到寫此校勘記之時，頗信此諸概念縱或不無偏差，但所偏差者決不甚遠。下面將談到我初步的幾個疑問。我深知對佛經戒文是只宜信受而不容懷疑的；但我確是先經過一番懷疑階段，今始得到大部分的了解，禁不住內心的一團高興，仍想將我所疑與所解的坦白寫出，尚請閱者憫恕其狂愚而指教之！

一、戒本的作爲法（寫作法）似嫌僵硬，難以活用。整個戒本，規定十重四十八輕共五十八戒條，全似世間法律之刑法分則，卻無法例性之總則，似無以適應事態之錯綜複雜性，例如照刑法分則正條規定應成立犯罪，而依總則審酌之，其罪行如另有正當之理由，則「不爲罪」，或犯罪之要件不足動機不惡而「不罰」，或情可憫恕得「減免其刑」，得「免除其刑」，得「量刑從輕」，抑有犯者之身分與動機等惡性重大者得「加重其刑」。此類活用分則之規例皆爲此戒本所未有。

二、戒本中全無開緣之規定，亦未逐條附以懺法。雖第三十三僇慢僻說戒提示自誓受戒之懺悔法，但未明許應用於其他各條。蕩益大師云：「菩薩之行，或順，或逆，方便甚多，故殺盜姪妄容有開遮。」此戒本對此似將無以適應。又懺法不立，阻塞犯者悔改自新之路，故世間刑法亦有自首，或事後確有悔意，或當庭向被害人道歉安慰，得減免罪刑之規定，然此戒本未開示及之。

三、十重、四十八輕皆爲對事犯之規定，全不涉及理犯，似難以通用於事理二犯，而對高級之犯罪者未免失出。又事犯者多屬凡夫，既爲菩薩戒自非專對凡夫而立；且事雖不犯而有理犯者，亦非可無罪，何可放任？如必予放任，那就不名菩薩戒矣。

四、性遮二罪與重輕罪相之分別似欠嚴格與分明。依現世凡夫的眼光看，佛教的具足戒與菩薩戒均有此類令人疑惑之點。一般的解釋：殺、盜、邪姪（此就在家人而言）、妄語四戒爲性戒，因此四者本性是戒，不待佛制，犯之即得罪，以在國法上亦應有罪故。飲酒等戒本性非罪，惟以飲酒能犯諸戒，佛特制戒遮止之，是謂遮戒。犯遮戒，僅得犯佛戒之罪，而於世法不爲罪。又據涅槃經卷十二說二種戒大意如下：一、性重戒——殺、盜、姪、妄之四重也。此四者自性是極重之罪，故云性重。二、息世譏嫌戒——飲酒以下之諸戒，佛以大慈爲息世譏嫌特向內衆而制者，即一切之遮戒也。

如依上述一般所說性遮二罪區分之準據，性罪應是不待佛制而於國法亦爲犯罪；遮罪應是在國法不爲罪，僅爲犯佛戒之罪。就其所舉殺盜姪妄四重來講：殺人在國法上當然有罪，可是，此菩薩戒第一重戒明言「一切有命者不得故殺」，是包括人以外之一切衆生亦不得殺，其制戒意旨可謂至當，但是殺人

以外之一切有命者國法上不盡爲犯罪。姪戒方面，在出家衆原無配偶，自應斷姪，在家衆只戒邪姪，但在國法上無配偶者互相通姦，只要女方不是未成年者即不爲罪，因之對已無配偶之出家二衆通姦即無所禁，對在家之未婚配者亦然。妄語戒無論大小妄語只要不生損害於大眾，原則上國法是無所禁戒，尤其自言或教人言證得十地、辟支、四果、四向等之大妄語，在佛戒認爲惡性重大，而國法如不認爲損害他人即採放任。反之，在此戒本所認爲遮戒者，若「通致男女，交會姪色」等，在國法亦爲犯罪；又禁酒之區，飲酒有罪，酒類由公製公賣之區，私釀私賣均得罪，皆不待佛制也。由是言之，以國法是否有罪而分別佛戒之性遮二罪，豈能盡適當？又依上述涅槃經以性罪爲重罪，遮罪爲輕罪，殆屬原則性大概如是之談，如以衡之此十重、四十八輕之菩薩戒本，又殊不盡然，例如姪戒舊云「非性唯遮」，智者義疏云：「姪欲非性罪，殺是性罪。」然已列爲十重之第三戒。又如酤酒戒舊說皆云：「此唯遮業，以國法所不禁故。」可是已列爲十重之第五戒。不僅此也，遮戒之中復間有可以重罪論者，如四十八輕之第十四放火焚燒戒——「以惡心故，放大火燒山林曠野，四月乃至九月放火，若燒他人家屋宅城邑僧坊田禾及鬼神官物，一切有主物，不得故燒。若故燒者，犯輕垢罪。」又如第二十九邪命戒——「以惡心故，爲利養販賣男女色」，第三十經理白衣戒——「爲白衣通致男女，交會姪色，作諸縛著，於六齋日、年三長齋月作殺生劫盜破齋犯戒者，犯輕垢罪。」如此之類，惡性重大，國法所禁之罪，此戒本列爲輕垢罪，似亦不無可議。

五、此戒本中亦如具足戒間有低級與瑣泛之戒相。姪戒中有非道行姪乃至不擇畜生及六親行姪之戒

，第九瞋心不受悔戒和第三十經理白衣戒等，皆為稍能自好所不為，乃竟舉以戒出家之菩薩，似嫌低級，且未免褻瀆乃至侮辱出家者之人格。第二十九邪命戒對自手作食，自磨自舂者作遮止之戒，而就世法言，乃賢者而後有此，懶惰之不賢者所不犯。又第三十三邪業覺觀戒中，觀一切男女等鬥軍陣兵將劫賊等鬥，聽吹貝鼓角琴瑟箜篌等，似亦賢者所難免，蓋此類客觀的事實現前，常有無能走避者，今舉以為戒，似嫌瑣泛，如嚴格持守之，恐將無所措手足矣。

以上各點原為我初步所疑，因之無法翹置，進而一讀再讀有關疏註，上來所疑雖不敢說渙然冰釋，亦自覺漸已得到大部份的解答，還是坦白的寫在下面，作為假設，以待求證。

一、關於戒本分則而無總則之疑問：對此問題我初以為類似現世刑法總則的部分，佛教則付之「律」來解決。今此菩薩戒本顧名思義乃是單純的戒本，以列敘戒相條文為已足，至於活用戒條之原則性規例當然不在此中。那末，總則性的規定應確是由「律」來擔任了。可是，我又見到兩處經文有「戒本應稱律」之句，而且此菩薩戒本關於涉及律儀部分者亦屬不少，戒相文中標明「經律」、「律義」、「法律」者更數數見，故「戒本應稱律」而戒與律不可強分，是可信的。但我就此戒本卻看不出有總則性的律義，於是再作推敲，我發現梵網經心地戒品上半部（盧舍那佛說心地法）和下半部之敘說戒原由分，已多有對此戒法原則性之提示。又發現戒相條文，共有六個小結文，每一小結文最後都有一句交待，不能忽略過去。其十重的結文末後語是「八萬威儀品當廣明」，輕垢第十戒後結文末後語是「下六度品中廣明」，第二十戒後結文末後語是「如滅罪品中廣明一一戒相」，第三十戒後結文末後語是「制戒品中

廣明」，第三十九戒後結文末後語是「梵壇品當廣明」，第四十八戒後結文，即是十重四十八輕的總結文，其末後語是「無相天王品勸學中一一廣明」。上列各品皆指大本全部梵網經之品名，皆爲分別詳說此十重、四十八輕戒的廣義之各品。惜乎原未譯傳到我國，今且梵文本亦早已佚失矣。其內容究竟如何，固難懸揣；然既明言廣明此重輕戒條，則其必然爲總則性之規定而具有「律」的意義，應是可以推定的。不然的話，戒相既用條文明明白白的規定了，何用更作此多餘的指示？再就上開品名之較顯明者，試作顧名思義之文字解釋，則「八萬威儀品」當然是律儀，「滅罪品」當然是懺法，「制戒品」當然涉及制戒因緣和意旨，其餘亦可類推。所以大本全部梵網經畢竟是戒律俱備，總分則兩全的。今此菩薩心地戒品之下半部原來便是全經中專列戒相條文之部分，在我國正名爲梵網經菩薩戒本，實可謂至爲恰當。其缺少總則性的部分自是當然的體例。

又此梵網經心地戒品在我國是由鳩摩羅什所誦出。既曰誦出，可知當時已無梵本在手，故彼於全經僅記品數，而所能照梵文本誦出者乃爲其日常誦戒已熟之此心地戒品。這無寧是情理事實中可信之事。明乎此，則疑此經此品爲什公所臆造者應可釋然矣。此爲我附帶推想所及之一點，未敢自信有當，亦可姑作假設視之。

二、關於此戒本中無開緣與懺法規定之疑問：我曾細審戒相條文之寫作法，大都是寫明菩薩應如何如何（規定其所應爲），若反而故意如何如何（假使應爲而不爲，反而不應爲而爲以致有了某種特定犯行和結果），則犯某種重戒罪或輕垢罪。既以具有故意爲成立犯罪之要件，則如缺此要件者，依戒相文

字的當然解釋，應不成立犯罪。據此而論，是各戒相文中已有結罪重輕，開遮因緣與觀心理解之明示。至懺悔行法，大本有滅罪等品，當有詳說，前已言之矣；且此戒本第四十一戒中規定犯十重之懺悔應見好相（取相懺），犯四十八輕對首懺悔（作法懺之一種），已作總括通用之規定，可謂疏而不漏矣。本講記所宗之天台一系疏註乃於大本梵網經不傳之情況下，依據此戒本所示有關之各品名，更綜合諸經律有關戒法之文義，倡立「十門明義」之註釋法。其中「隨文釋義」、「性遮重輕」、「七衆料簡」、「大小同異」、「善識開遮」、「觀心理解」、「懺悔行法」各門，實已分別盡量解決了此類有關之問題，大足補充僅有戒相條文之不足，而且彌縫了大本梵網經未傳來之缺陷。

三、關於此戒本中有事犯而無理犯之疑問：古籍中相傳梵網經與華嚴同部，就此可知全部之梵網經必爲理事圓融事事無礙之作，今僅憑列敘戒相之心地品下半部，自然不易看出理的部分。但經滿益的「合註」祖述先哲遺意，立起「十門明義」的體例，逐一戒相各依十門闡彰圓義，其中「觀心理解」、「懺悔行法」之「無生懺」、「修證差別」、「性惡法門」等各門即係即事戒而入理戒達到理事一如的境界。此中境界最極微妙者爲「性惡法門」，而最費解者也是它。對它驟視之好像全是事戒的翻案，締觀之正是理事圓融的妙法，本講記乃遵循前範，述而不作。

古人有關於「性惡法門」之言曰：「明義至此，造極登峰，見地甚高，境界甚深，初學菩薩未容藉口。」趙宋杭州靈芝寺元照律師亦云：「今時愚者錯解佛乘，皆謂理觀寂爾無思，空然無境，取捨不得，能所俱亡，頑然寂住便是真如，任情放蕩即爲妙用。由是不禮聖像，不讀真經，毀戒破齋，嗜酒噉肉

，跨爲大道，傳化於人，惡業相投，率多承習。此乃虛妄臆度，顛倒輪迴。豈知達法皆真，何妨泯淨？了真即用，豈礙修行？是故悟理則萬行齊修，涉事則一毫不立。」此皆恐誤解錯用性惡法門而痛切言之也。講記中對此已有略說；惟念了解此一法門，尙應從「性具」說起。性具又曰體具、理具，意謂本覺之性（性體或理體）具有菩薩以下九法界之惡法和佛法界之善法，總具十界三千之善惡諸法。此說由天台智者大師於「觀音玄義」一書中始發之，至唐荊溪湛然於「止觀輔行」中盛述之，後至宋四明知禮擴張其義，遂成爲天台一系之極說。按真如純真無妄，惟有性具之善而不具惡，惡乃依無明之妄緣背性而起，原爲大乘諸家之通說，華嚴圓教之極說亦然。天台則以他宗之極說未盡性具，總貶之爲別教所談而不取。然賢首之「菩提心章」曰：「隨舉一門亦具一切，隨舉一義亦具一切，隨舉一句亦具一切；然此具德門中，性具善惡法性實德，法爾如是。」以此爲證，是華嚴宗亦分明有性具之說，而與天台之立論相符合。考天台性具善惡之根據，在於善惡同一性體；既性體不二，則善是性具，惡亦當然。又性惡乃對修惡而言，依關係而起之惡謂之修惡，本來真如理性所具之惡謂之性惡。修善既即性善，修惡當即性惡，性善不斷，性惡當亦不斷也。「觀音玄義」云：「佛雖不斷性惡而能達於惡。以達惡故，於惡自在，故不爲惡所染，修惡不得起，故佛永無修惡。以自在故，廣用諸惡法門化度衆生。」今佛說此大戒以化衆生當然不能少此性惡法門。此「合註」立此門之所由來。

「性惡法門」爲佛教化度衆生廣用之法門，如名醫之於良藥與毒藥。毒藥對症即爲特效良藥，良藥如與病症相違，立即成爲毒藥，故二者皆爲治病法門，問題只在自己是否了達病理與藥性之名醫而已。

因此，台宗特開此「性惡法門」，以待了達性惡於惡不染之人。假使不有此法門，則將坐令此類人向隅，且使此菩薩大戒的至大至高的妙用無由發揮盡致，而此戒法也要顯得低級了。

四、性遮重輕罪的劃分欠嚴明之疑問：性遮二戒之名，未見於此經此品此戒本，何況劃分？我往年對此曾於佛典中尋得我自認為滿意之解釋，錄在手簿中，幾經搬遷，今竟大索不得，唯有置之不論，免滋妄謬。今且錄大日經疏卷十七之一段：「菩薩戒略有二種：一在家，二出家。此二衆中復有二種戒：一自性修行，二是制戒。今此十戒是菩薩修行戒也。以此性善故，一切菩薩應行之。即涅槃所謂『性自能持戒』，或云『自性戒』也。」此乃由說自性戒而兼及制戒之名，或亦可供參考。至於重輕罪相之劃分問題，或不可以一時一地的眼光來判斷其當否，或不可以斷章取義作論據。我上述疑問有此兩失，誠不敢自諱，然亦終未能自信其釋然無疑議也。好在此爲戒本結構體例的形式問題，對戒法本質的關係不大重要，既自未得解，唯當續加研求；倘求之弗得，且讓我疑下去吧。

五、關於此戒本間有低級瑣泛戒相之疑問：此菩薩戒本，就時間言，它是適用於億兆劫的戒法，既不可以某一段時代之所宜或不宜而加評騭，亦不可倒轉時代大輪開倒車，譬如現在往印度去可坐飛機，唐玄奘大師往印度就要步馬跋涉萬里。吾人不能說奘師犯了「冒難遊行戒」，也未可說今人坐飛機是不尊古。反之，今人如果效法奘師步馬往來於印度，或法顯大師之遵陸徒步往，遵海帆船歸，那就十足的犯了「冒難遊行戒」。又就空間言，此戒本是適於大千世界無量數國土的，各國土的能解法師語之受戒者，風俗習慣有異，智識根機各殊，在吾人所視爲戒之難行難信高遠處，安知殊勝國土的受戒者不視爲

平實輕鬆可信可行？其在吾人所視爲一低級瑣泛之戒，又安知不有落後地區或特異國土的受戒者最爲適用？況經以梵網名，即示所被之機與能被之教，喻知梵網之重重無盡；又他經常提到印度之婆羅門等四種姓，而此經無之，可見非爲一時一地所通用而已也。倘放大眼光這樣來看此菩薩戒本，則應無間然矣。

末了，我猶欲有言者：此一單具戒條，有如世間刑法分則之菩薩戒本，既已大本不傳，遂致律儀未能備載，而今猶能蘊義盡宣應用無礙者，則皆賴我國諸古德爲之作義疏註釋闡揚之功也。「十門明義」之開立，尤爲完滿周備，集其大勳。今此講記既循十門之軌範，而又因時地之宜，揭宣了若干新義，發前人所未發，或亦當有其應有之貢獻和價值；然吾知講者、記者以及執校勘之役的我，固皆未嘗意計及此也。如有一微塵許的功德，都應歸之此梵網經菩薩戒本之本身與來此世界弘宣傳授之本師釋迦牟尼佛。是爲記。

吳仲行 五十二年（西元一九六三年）九月九日作