

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

南北朝佛教懺悔思想之探究

Buddhist Repentance Thoughts in the Southern and Northern Dynasties



研究生：孫鍾鈞

指導教授：黃國清 博士

中華民國一〇一年十二月二十一日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

南北朝佛教懺悔思想之研究

研究生：鍾鈞

經考試合格特此證明

口試委員：陳劍鏗

黃國清

尤惠貞

指導教授：黃國清

系主任(所長)：劉文

口試日期：中華民國 101 年 12 月 21 日

摘 要

南北朝在中國歷史上，是一個紛亂、朝代更迭迅速的動蕩時期；但是在文化發展上，卻是歷朝中最豐富、多元且燦爛的時代。滋長於南北朝的中國佛教文化，懺悔思想是最為顯著且有特色者。東晉時，道安法師依《十誦律》制定僧尼軌範，佛法憲章，其中的第三則—布薩差使悔過等法，影響所及，使接續其後的南北朝時期，僧俗間皆對律典的研究極為關注；更因律學研究的深入，滋養了南北朝懺悔思想的開展。三國魏文帝時，支謙譯出《三品悔過經》等屬於部派佛教過渡到初期大乘的懺悔觀的經典；南北朝前後時期更有眾譯師譯出《大方等陀羅尼經》、《觀普賢菩薩行法經》、《觀虛空藏菩薩經》、《金光明經》、《十住毘婆沙論》等，具有大乘教義的懺悔思想的經論，將大乘懺悔思想傳播予當時的僧俗間，帶起南北朝懺悔實踐的風氣。

在中國，佛教初傳時期，許多的懺悔觀起源於初期佛教戒律中的布薩法；到了南北朝，更因為大乘佛教經典的譯出並傳入中國，使得南北朝的佛教懺悔觀，從初期佛教懺悔觀中做為懺除犯戒之罪業，以為禪觀前行的對首懺；轉變為大乘佛教懺悔觀中，在十方諸佛前懺悔累世罪業，以獲得感通諸佛印證除罪的取相懺；發展到正觀法性平等、罪性本空的無生懺，最後將大乘經典的懺悔觀融入本土的儒家齋戒、首過，道教齋醮的悔過思想，開展出中國特有的佛教懺悔實踐法門，以及懺悔思想。在南北朝時期，依止佛教修持的僧俗大眾，以布薩法、禮懺法、大乘經典懺悔法、五悔法等懺悔方式，完成其個別的懺悔實踐和不同宗教情懷的目的。接著，在懺悔實踐的同時，也創制出多元的懺悔儀式和特有的懺悔文學作品，在這些懺悔儀式和懺悔文學作品裡，蘊藏有大量豐富的懺悔思想和懺悔文化。

佛教懺悔思想在南北朝蓬勃開展，使得後世隋代天臺智顛創制了以大乘經典的懺悔觀為依據的四部懺儀，成為中國後世佛教懺悔法門的開端，所以南北朝時期佛教的懺悔思想，深深影響中國佛教懺悔法門和儀式之制定和產出。故本論文的研究目的在於探究南北朝佛教懺悔思想的起源和發展，先探討佛教懺悔思想的源頭—印度初期佛教懺悔觀及大乘佛教懺悔觀；再從佛教史傳蒐集南北朝佛教懺悔實踐的相關記錄與文獻，並針對其懺悔實踐的方式、過程和目的，分析南北朝佛教懺悔文化和懺悔思想，最後將其統整做出分類，以做為探究中國佛教懺悔法門形成因素，以及研究中國佛教懺悔實踐，在宗教上的目的和意義之參考資料。

關鍵詞：布薩，齋醮，禮懺，大乘先行經典，五悔法，淨住子淨行法門

Abstract

Although the period of Chinese history known as the Southern and Northern dynasties was characterized by frequent political upheaval, it was also a time of vibrant cultural diversity and development. It was during this period that Buddhism first laid down deep roots in Chinese, one of the most conspicuous fruits of which was the repentance ritual. During the Eastern Jin dynasty the basic pattern of the Buddhist monastic community was laid down by Master Daoan in his *Ten-chapter Vinaya*, in which it is stated that the repentance thoughts is to be carried out on the customary observance days. (*poṣadha*) This stricture was widely adopted at the time, and continued to be observed during the Southern and Northern dynasties, a period in which monastics and laymen alike made detailed studies of the *Vinaya*, and it was in this religious milieu that the repentance thoughts took shape. During the Three Kingdoms period Zhi Qian translated several proto-Mahayana scriptures which cover repentance, including the *Sanpin heiguo jing*. Prior to, during, and following the Southern and Northern dynasties quite a few additional translations were made of texts which have a bearing on the concept of repentance, including the *Da fangdeng tuoluoni jing*, the *Guan puxian pusa xingfa jing*, the *Guan xukongzang pusa jing*, the *Jinguangming jing*, and the *Shizhu piposha lun*. All of these texts were widely disseminated and thus had an influence of the development of the repentance thoughts.

The repentance thoughts of Chinese Buddhism has its origins in the *poṣadha* observance of early Buddhism. By the time of the Southern and Northern dynasties, large numbers of Mahayana scriptures had already been translated, resulting in a shift away from the simple repentance thoughts of early Buddhism, towards a more elaborate affair intended to effect the eradication of evil karma. As the form continued to take on more Mahayana elements, it began to be seen as a way of repenting in front of the buddhas of the ten directions for one's evil deeds committed in one's past lives. As the concept of repentance continued to develop it began to incorporate various Confucian ideas, such as *zhaijie*, *shouguo*, and *zhaijiao*, at which point the ritual had taken on a distinctively Chinese flavor. Amongst the distinctive forms which developed during the Southern and Northern dynasties are the *busa fa*, the *lichen fa*, the *dasheng jingdian chanhui fa*, and the *wuhai fa*. This long phase of continual development resulted in the production of a large body of related literature describing the rituals and the ideas on which they were based.

During the subsequent Sui dynasty the Tiantai master Zhi Yi formulated his four

repentance rituals based on the Mahayana scriptures, and these are the direct forerunners of the repentance rituals that have formed such an important element of Chinese Buddhism ever since. In this paper I focus on the origins and development of the repentance ritual in the Southern and Northern dynasties. After tracing the origins of the repentance ritual to early Indian Buddhism and early Mahayana Buddhism, I proceed to examine various records and documents which shed light on the nature and development of the repentance ritual during the Southern and Northern dynasties. I conclude with a categorization of the various types of repentance rituals which were current during the Southern and Northern dynasties. It is expected that the findings of this research will clarify the key factors which have played a role in the development of the repentance ritual of Chinese Buddhism, at the same time elucidating both how and why it's practiced.

Keywords: Southern and Northern dynasties; repentance; *poṣadha*; *zhaijiao*; penitential offerings; early Mahayana scriptures; five stages in a penitential service; *Jingzhu* *jingxing famen*

目次

第一章 緒論 -----	1
第一節 問題意識、研究動機與目的-----	1
壹、從宗教觀點看懺悔-----	1
貳、研究動機與研究目的-----	7
第二節 相關文獻探討-----	9
壹、懺悔思想的研究成果-----	9
貳、南北朝佛教的研究成果-----	13
第三節 研究範圍與研究方法-----	15
壹、研究範圍與限制-----	15
貳、研究方法-----	15
第四節 全文結構述要-----	19
第二章 南北朝佛教懺悔思想起源與發展之相關背景 -----	21
第一節 中國儒家的懺悔觀-----	22
壹、儒家的齋戒觀-----	23
貳、儒家的悔過觀-----	26
第二節 中國道教的懺悔觀-----	32
壹、太平道與五斗米道之首過觀-----	33
貳、道教的靜室思過觀-----	36
參、道教齋醮科儀的悔過觀-----	38
第三節 初期佛教懺悔觀的起源與發展-----	45
壹、初期佛教懺悔觀的起源-----	45
貳、佛教戒律的制定與僧團懺悔儀式的關係-----	47
第四節 大乘佛教經論的懺悔觀-----	53
壹、大乘先行時期的懺悔觀-----	53
貳、大乘經論的懺悔觀-----	60
第五節 小結-----	65
第三章 南北朝佛教懺悔行法的經典依據 -----	69
第一節 側重信行的大乘經論懺悔觀-----	69
壹、持咒懺悔消災的《請觀音經》-----	69
貳、化身度眾懺盡諸罪的《虛空藏經》-----	71
參、懺悔求正法去諸苦的《金光明經》-----	74
第二節 側重智行的大乘經論懺悔觀-----	76

壹、 持陀羅尼相應夢識行懺悔的《大方等陀羅尼經》-----	76
貳、 懺罪罪性本空的《佛說文殊悔過經》-----	80
參、 觀想聖境入無相懺悔的《普賢觀經》-----	82
肆、 具四悔思想的《十住毘婆沙論·除業品》-----	84
第三節 南北朝時期依大乘懺悔經論行懺悔實踐的事例-----	86
壹、 側重信行經論行懺悔實踐的事例-----	86
貳、 側重智行經論行懺悔實踐的事例-----	90
第四節 小結-----	95
第四章 南北朝佛教懺悔的修學形式-----	97
第一節 南北朝佛教懺悔實踐的情況-----	97
壹、 南北朝時期佛教發展概述-----	97
貳、 南北朝佛教懺悔實踐情況概述-----	101
第二節 遣除世間災厄疾難的懺悔實踐-----	111
壹、 消除個人災厄疾難的懺悔實踐-----	112
貳、 遣除大眾災厄疾難的懺悔實踐-----	114
參、 排除修法障礙的懺悔實踐-----	118
第三節 淨治身心入佛道的懺悔實踐-----	119
壹、 懺悔前愆的懺悔實踐-----	120
貳、 淨化身心的懺悔實踐-----	122
參、 祈求入佛道的懺悔實踐-----	124
第四節 小結-----	126
第五章 《淨住子淨行法門》的懺悔思想-----	128
第一節 蕭子良生平及其佛教思想-----	128
壹、 蕭子良的生平簡介-----	129
貳、 蕭子良的佛教事業與佛教思想-----	133
第二節 《淨住子淨行法門》的初階懺悔觀-----	139
壹、 《淨住子淨行法門》的特色與內涵-----	140
貳、 個人淨行成就道業的初階系統-----	143
第三節 《淨住子淨行法門》的進階懺悔觀-----	149
壹、 六度利他菩提行-----	149
貳、 禮敬三寶獲加持力-----	152
參、 以五悔法門擴大心量入空觀-----	154
第四節 小結-----	159
第六章 結論-----	162

第一節 南北朝佛教懺悔實踐的時代背景與思想淵源-----	162
壹、儒家悔過文化對中國佛教懺悔思想的影響-----	162
貳、道教首過觀與齋醮儀式對中國佛教懺悔思想的影響-----	164
參、印度佛教懺悔觀對於中國佛教懺悔思想的影響-----	165
第二節 南北朝佛教懺悔的形式與目的-----	167
壹、南北朝佛教懺悔的形式-----	167
貳、南北朝佛教懺悔的目的-----	169
第三節 南北朝佛教懺悔思想的內涵-----	171
壹、誦持大乘經典行懺悔-----	171
貳、禮敬諸佛與佛前懺悔-----	172
參、大量懺悔文的創制-----	172
肆、融合大乘弘願思想的五悔法-----	173
伍、懺悔實踐結合三歸依及齋戒-----	174
陸、佛教懺悔法門融合儒家的悔過思想-----	174
柒、道教的悔過思想與佛教懺悔實踐的關聯-----	175
捌、結合空觀的懺悔思想-----	176
參考文獻-----	177

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

壹、從宗教觀點看懺悔

一、基督宗教對原罪和贖罪的觀點

在基督宗教的教義裡存有「原罪」的說法¹，從此說法延伸出信奉上帝可獲得救贖的完全信仰。在《舊約聖經》的〈創世記〉²，還有〈詩篇 51 篇〉³、〈約伯記〉⁴；《新約聖經》的〈以弗所書〉⁵、〈羅馬書〉⁶及〈約翰一書〉⁷中，都

¹ 廖肇亨撰，〈從懺悔到救度：「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」專輯導言〉，《中國文哲研究通訊》18 卷 2 期，2008 年 6 月，頁 1。

² 〈創世記〉，《舊約聖經》，(4:6) 上主就警告該隱：「你為甚麼生氣？為甚麼皺著眉頭呢？(4:7) 你要是做了該做的事，自然會顯出笑容，但因為你做了不該做的事，罪已經埋伏在你門口。罪要控制你，可是你必須制伏罪。」(6:5) 上主看見人類個個邪惡，始終心懷惡念，(6:6) 就後悔自己在地上造了人，他很憂傷。(8:21) 上主喜歡牲祭發出的香味，心裏想：「我絕不再因人的行為詛咒大地。我知道，人從小就心思邪惡。我絕不再像這一次把地上所有的生物都毀滅了……。」

³ 〈詩篇 51 篇〉，《舊約聖經》第一條：〔大衛與拔示巴同室以後、先知拿單來見他，他作這詩、交與伶長。〕神啊！求你按你的慈愛憐恤我、按你豐盛的慈悲塗抹我的過犯。在《舊約聖經》〈撒母耳記〉下第 11 章中提到，國王大衛日落時晏起，於王宮頂樓散步，見勇將烏利亞之妻拔示巴在沐浴，就召她入宮，與其行淫事。事後拔示巴懷孕，大衛怕東窗事發，便設計陷害，謀殺了烏利亞。〈撒母耳記〉下第 12 章：上帝派遣先知拿單去斥責大衛，大衛起先掩飾罪行，後在拿單的寓言勸說下終於認罪懺悔，並寫下〈詩篇 51 篇〉來懺悔己罪。

⁴ 〈約伯記〉，《舊約聖經》：(7:20) 鑒察人的主啊，難道我的罪傷害了你？為甚麼把我當箭靶子射擊？我對你竟是那麼大的負荷嗎？(7:20) 鑒察人的主啊，我若有罪，於你何妨？為何以我當你的箭靶子，使我厭棄自己的性命？(7:21) 你不能饒恕我的罪嗎？你不能寬赦我的過犯嗎？我不久就要進墳墓；你要找我，我已經不在了。(7:21) 為何不赦免我的過犯，除掉我的罪孽？我現今要躺臥在塵土中；你要殷勤地尋找我，我卻不在了。(10:14) 你在監視我是不是犯罪；你定意不寬赦我。(10:14) 我若犯罪，你就察看我，並不赦免我的罪孽。(10:15) 我一犯罪，立刻受懲罰，不犯罪，也不敢抬起頭來。我飽受恥辱，吃盡苦頭。

⁵ 〈以弗所書〉，《新約聖經》，(2:3) 其實，我們每一個人從前也都跟他們一樣，放縱本性的慾望，隨從肉體的私慾意念。因此，我們跟別人沒有差別，都注定了要受上帝的懲罰。(2:4) 但是，上帝有豐盛的憐憫；他對我們的愛浩大無窮。(2:5) 我們的靈性在違命的罪中死了的時候，他使我們跟基督一同復活；是他的恩典救了你們的。

⁶ 〈羅馬書〉，《新約聖經》，(5:12) 罪從一個人進入世界，因著罪，死接踵而來；於是死亡臨到了全人類，因為人人都犯罪。(5:13) 在法律頒佈以前，世界就有了罪；但是沒有法律，人就不在法律的標準下被懲罰。(5:18) 這樣，因一個人犯罪，眾人都被定罪；同樣，因一個人的義行，眾人都得到赦罪而獲得生命。(5:19) 正如一個人違背命令，眾人成為罪人；同樣，一個人順服，眾人成為義人。(6:6) 我們知道，我們的舊我已經跟基督同釘十字架，為的是要摧毀罪性的自我，使我們不再作罪的奴隸。(6:9) 因為我們知道，基督已經從死裏復活，他不再死；死也不能再控制他。(6:10) 他的死，是跟罪決絕，一舉而竟全功；他現在活著，是為上帝而活。

(6:11) 同樣，從罪這方面來說，你們也要把自己當作死了，但是在基督耶穌的生命裏，你們

有提到罪、犯罪、原罪的論點。早期西方基督教神學家、哲學家，曾任北非城市希波（Hippo Regius，今阿爾及利亞安納巴）的主教，《懺悔錄》的作者奧古斯丁（拉丁語：Augustinus Hipponensis），就曾經在閱讀《新約聖經》的〈羅馬書〉後，對於原罪做出另一種角度的解釋，認為亞當在靈魂、身體各方面，起初的受造是絕對的完美，而且亞當原處於良善、稱義、光照、至福的境界，後來的墮落，唯一可能造成的原因是「受造性」（createdness），因為這表示他的本性有可能改變而轉離良善，作出錯誤的選擇。而造成這當中潛在的因素可能是「驕傲」，就是他想脫離他原來的造主—神，並妄想可以取代神。後來，亞當因與後裔在機體上聯合，所以他墮落的本性就傳遞給他的後裔。人類全都是由亞當一人所生下來，因此也都承接墮落的本性。奧氏認為人類的人性不是個別被造，只有機體（肉身）方面是被造的。人類都從亞當承接人性，而人性的傳遞是藉由性行為（奧氏認為其中也有不好的慾念），因此世人都從罪中所生，這也就是奧古斯丁所謂原罪的由來。⁸

劉宗坤在〈罪的奧秘（三）——現代性的探討〉一文中，也將德國哲學家康德，對基督宗教教義中「亞當的原罪」的解釋，完整敘述出來：

康德認為自己對惡的起源的解釋和《聖經》完全一致，只不過《聖經》是通過神話表達，把惡的起源描繪為始於人類的開端。亞當的故事其實是在說我們每個人，只不過用亞當的名字罷了。因人們每天都像亞當那樣做，所以聖經才講：「在亞當裡所有人都犯了罪，並且依然在犯罪。」這無異假定，每個人生而具有犯罪的傾向。但是，亞當的淪落並非始於天性之惡，而是從天真無邪的原始狀態淪落為罪人。相反，人類作為亞當的後裔卻不是從天真無邪中“墮入”罪惡，而是在實際惡行之前已具有潛在的天性之惡。不過，人們無法從時間上追溯這種天性之惡究竟從何而來。必須上溯到人在前理性階段的自然本性，並將它作為惡的來源。⁹

是為上帝而活。(6:12)所以，不可再讓罪支配你們必朽的身體，使你們順服本性的情慾。(6:13)也不可讓你們自己的肢體向罪投降，作了邪惡的工具。相反地，你們要把自己奉獻給上帝，像一個從死裏被救活起來的人，把自己的整體奉獻給他，作為公義的器皿。(6:14)從此，你們不可再受罪的管轄；因為你們已不在法律之下，而是在上帝恩典之下。

⁷ 〈約翰一書〉，《新約聖經》，(3:3) 每一個盼望基督顯現的人都會保持自己的純潔，正像基督是純潔的一樣。(3:4) 那犯罪的，就是違背上帝的法律，因為罪就是違背法律。

(3:5) 你們知道，基督顯現的目的是要除罪；他自己並沒有罪。

(3:6) 所以，那活在基督生命裏的人都不犯罪；那繼續犯罪的人沒有見過基督，也不曾認識他。(3:8) 繼續犯罪的，是屬於魔鬼，因為魔鬼從起初就犯罪。為了這個緣故，上帝的兒子顯現了，目的是要毀滅魔鬼的工作。(3:9) 上帝的兒女都不繼續犯罪，因為上帝的生命在他們裏面。既然上帝是他們的父親，他們就不會繼續犯罪。

⁸ Louis Berkhof 著，趙中輝譯，《基督教教義史》，（臺北：基督教改革宗翻譯社，1984年初版），頁105-106。

⁹ 劉宗坤著，〈罪的奧秘（三）——現代性的探討〉，《恩福》第6卷第3期，（2006年7月），頁18。

康德將聖經中，亞當的原罪解釋為天真無邪的原始狀態中，無以明之的淪落；而做為其子孫的人類，其犯罪的起因是在惡行之前的潛在惡性，並理解為理性階段之前階段的自然本性就是惡的源頭。與奧氏認為犯罪的惡性，是承接亞當墮落的人性（惡性）的解釋上，角度極為不同。至於在原罪下的懺悔去罪的觀點，奧氏在其大作—《懺悔錄》中，表達出自己的犯罪是緣於不識上帝、遠離上帝的懷抱，才會產生行為的錯誤，所以真正的懺悔是：「讚美上帝，並重回上帝的懷抱。」，如此，就會與犯罪遠離。¹⁰康德的理性神學觀點，卻認為奧古斯丁傾訴內心深處懺悔的那個人格化上帝已經不在，只剩下作為道德保證的上帝。上帝的存在不再與人類的歷史、人的生存有關，也不再關乎罪人的救贖，祂只成為道德的守護神，也就是上帝成為眾人的道德指標，懺悔自己的犯罪後，只是要「像」祂一樣善良標準狀態（理性信仰）¹¹，而不是奧氏的懺悔終點—重回上帝的懷抱（完全信仰）。

從上述的資料中可以看出，不管是《舊約聖經》或是《新約聖經》，對於原罪，都解釋為深藏在世人心中的原始慾念，贖罪的方式是克制自己的慾念，向上帝靠攏，回到祂的懷抱；還認為當耶穌誕生後，祂也可以幫世人贖罪，但是重點要相信耶穌的話—信奉上帝。雖然康德的理性神學的觀點從原本的絕對信仰，轉化為較客觀的理性信仰，但是在康德的觀點中，上帝只是做為一種道德準則，也就是懺罪者贖罪後獲得清淨狀態的指標，但是還是不脫以上帝為意向的贖罪觀點。

二、印度宗教對犯罪和贖罪的解釋

擁有古老文化的印度，目前當地的信仰以印度教為主，在印度教教義中最為重要的「摩奴傳承」，又稱《摩奴法論》(manava-dharma-sastra、manu-smṛti，又譯為《摩奴法典》)，是專門規範婆羅門教（印度教）倫理的一部法論，託名由印度教裡的人類始祖摩奴所撰，書的內容分十二章，內容涉及禮儀、習俗、教育、道德、法律、宗教、哲學、政治、經濟、軍事、外交等等，構建出以四大種姓為基礎的社會模式。本法論出現後，長期成為印度教的法制權威，至近現代仍具有影響力，法論的第十一卷〈苦行與贖罪〉中的第 225—233 條，提到犯罪後，要以念誦「婆毗陀利讚歌」或其它咒文，又或通過認罪、懺悔、苦行、布施來除罪，並指出犯罪者在認罪後，對其罪行產生極大的懊悔，就可使其心靈徹底清淨。¹²

¹⁰ 聖奧古斯丁著，徐玉芹譯，《懺悔錄》，（臺北：志文出版社，1998年5月2版）。

¹¹ 劉宗坤著，〈罪的奧秘（三）——現代性的探討〉，《恩福》第六卷第三期，（2006年7月），頁18。。

¹² 摩奴一世著，迭朗善譯，馬香雪轉譯，《摩奴法典》，（臺北：臺灣商務書局，1998年初版），頁270。

225.要繼續不斷努力反覆念誦婆毗陀利讚歌和其它贖罪咒文，並在一切旨在贖罪苦行中始終如一，堅持到底。227.罪犯可以通過當眾認罪，懺悔，苦行，念經來除罪，不能行其它苦行時，也可以行布施除罪。230.犯罪後，如非常悔恨，即解除該罪；當他說：「我再不犯了！」時，這種不再犯罪的的心願可使他清淨。233.如果進行贖罪後，良心仍感沉重，可繼續苦行，直至

古印度的另一部神聖史詩—薄伽梵歌（Bhagavad Gīta），字面意思是「世尊（指黑天）之歌」，學術界認為它成書於公元前五世紀到公元前二世紀，是印度教的重要經典，印度兩大史詩之一的「摩訶婆羅多（Mahabharata）」的一部分（位於毗濕摩篇的 23 - 40），也簡稱為神之歌(Gita)。它是唯一一本記錄神卻非神的代言人，也非先知的言論的經典。第二章中馬車夫黑天對將軍阿周那說：「徹底擺脫執著、厭惡，通過遵守讓人重獲自由的規範原則來控制感官，誰就能獲得主全部的仁慈。…誰擯棄一切感官享樂的欲望和擁有的感覺，毫無欲望和假我，誰就能獲得真正的平靜，這就是靈性而神聖的生活。獲得這種生活的人不再受迷惑。人即使在死亡的一瞬間才達到這種境界，也能進入神的王國。」詩句中「執著、厭惡、欲望」是犯罪的來源，「假我」是犯罪者，「迷惑」是罪的本體；「遵守讓人重獲自由的規範原則來控制感官」是悔過重新新行爲的方法，「獲得主全部的仁慈」是懺罪清淨，「獲得真正的平靜，這就是靈性而神聖的生活。」是指內心清淨，獲得解脫。史詩以不同的方式來表達人們罪的由來和藉由贖罪的方式使自我身心獲得清淨。¹³

三、佛教的懺悔觀

根據《十誦律》卷 22 的記載¹⁴，佛陀住世轉法輪的初期，僧團中並無布薩、布薩羯磨等懺悔儀式的制定，反倒是當時婆羅門眾還定期有布薩等各類儀式的訂定與施行。後來佛陀才仿照印度原有的宗教習慣，實施僧團的懺悔儀式。但是與當時印度傳統宗教的懺悔實踐相比較，佛教的懺悔目的與其有顯著的不同，印度傳統宗教的懺悔目的，是爲了避免因犯罪的惡行使惡報上身，承受身心的苦痛；佛教行懺悔實踐的主要目的，在於去除因犯戒或犯罪後內心的自我譴責，所造成的修法正行的障礙，使內心在發露懺悔後，徹底的清淨，以便相應禪定，獲得空性智慧，與真理相應。佛教的懺悔實踐可分爲初期佛教的懺悔思想和大乘的懺悔

給他帶來滿足爲止。

¹³ 古印度 毗耶娑著，黃寶生譯，《薄伽梵歌》，（臺北：商務印書館，2010 年 10 月初版）。
《摩訶婆羅多》之〈毗濕摩篇〉說明：從《摩訶婆羅多》的第二十三章到第四十章，共十八章，七百頌，稱爲薄伽梵歌。薄伽梵爲對黑天的尊稱，意謂尊者或者世尊。
〈第二十四章〉（《薄伽梵歌》第二章）原句：用瑜伽控制感官，一心一意思念我；感官受到控制，他的智慧堅定不移。如果思念感官物件，就會產生執著，從執著產生欲望，從欲望產生憤怒。然後由憤怒產生愚癡，由愚癡而記憶喪失，記憶喪失則智慧毀滅，智慧毀滅則人也毀滅。而那些控制自己的人，活動在感官物件中，感官物件受到控制，擺脫愛憎，達到清淨。達到清淨的人，脫離一切痛苦；由於心靈清淨，智慧迅速穩定。不能約束自己的人，沒有智慧，也沒有定力，沒有定力則沒有平靜，沒有平靜，何來幸福？感官遊蕩不定，思想圍著它們轉，智慧就會喪失，猶如大風吹走船。因此，大臂阿周那啊！誰能讓自己的感官，擺脫感官對象束縛，他的智慧堅定不移。芸芸眾生之夜，自製之人覺醒；芸芸眾生覺醒，有識之士之夜。欲望進入他，猶如江河流入滿而不溢的大海，他能達到這樣的平靜，而貪欲之人無法達到。摒棄一切欲望，擺脫一切貪戀，不自私，不傲慢，他就達到平靜。這是梵之所在，達到他，就不愚癡；立足其中，死去能夠達到梵涅槃。

¹⁴ 弗若多羅譯，《十誦律》卷 22，《大正藏》冊 23，頁 158 上。

思想，二類思想藉由譯經事業，傳播到中國後又與當地的儒、道懺悔觀結合，創制出中國特有的懺悔儀式，在中國，懺悔儀式的蘊釀時期正當於南北朝時期，故此懺悔思想的形成是有一明顯的脈絡可循，並環環相扣，前後產生因果的關聯。

（一）初期佛教對懺悔的看法

初期佛教教團中，當比丘犯罪時，釋尊為令其行懺悔或悔過，定期每半月行「布薩」，並定夏安居之最終日為「自恣日」。復次，戒律條文中亦舉有懺波逸提（懺悔罪）、波羅提提舍尼（*patidesaniya*, *pratidesaniya*）（悔過罪）¹⁵，由此可見懺悔在佛教教團中之重要性。在佛教中，「懺悔」意指悔謝罪過以請求諒解。「懺悔」一詞是由梵文「*ksama*」與「*apatti-pratidewna*」二字翻譯而來，「*ksama*」音譯為「懺摩」（或又磨），意譯即容忍之義，引伸為「對人發露罪惡、錯誤，請求別人容恕，以求改過。」¹⁶「*apatti*」可翻譯為成「過失」或「違法」，「*pratidewna*」意譯為「悔」，直譯為「說」的意思，所以「*apatti-pratidewna*」即是指「說明（罪）過失」¹⁷，具體而言，是於佛、菩薩、師長、大眾面前告白自己犯戒之過失，以期達滅罪之目的。在《鼻奈耶》中，懺悔和悔過用作相同的意義，表示對過失的「謝罪」。¹⁸據義淨所譯《根本說一切有部毘奈耶》卷十五之注釋中¹⁹，懺與悔具有不同之意義一懺，是請求原諒（輕微之罪）；悔，是梵語 *apatti-pratides'ana*（阿帕底帕喇底提舍那）之譯，即自申罪狀（說罪）之義（嚴重之罪）。

當時佛教僧團行布薩，原始用意在攝受信眾，為大眾說法；另一個重點，是在布薩日誦波羅提木叉。波羅提木叉的梵文是 *prātimoksa*，*prāti* 是「各個的、各別的」的意思，*moksa* 是「解脫」的意思，因此，*prātimoksa* 就是「各別的解脫、別解脫律儀」的意思²⁰，在佛教中指出家眾的戒律，音譯為「波羅提木叉」，因為佛陀制戒是為了使比丘僧團在修行的行為上，有可依止的軌範，依此軌範，一旦

¹⁵ 失譯者，《毘尼母經》，《大正藏》冊 24，頁 842 下。

云何名為波逸提？波逸提者，所犯罪微故，名波逸提。又復波逸提者，非斷滅善根罪枝條罪，名波逸提。又復波逸提，如被斫者少傷其皮不至損命，波逸提罪亦復如是。此罪傷善處少，名波逸提。（聖嚴法師在其大作一《戒律學綱要》中提到，犯尼薩耆波逸提，須再以懺波逸提罪的方法懺罪。）云何名為波羅提提舍尼？波羅提提舍尼者，犯即懺，。數犯數悔故，名波羅提提舍尼。又復名波羅提提舍尼者，忘誤作非故心作故，名波羅提提舍尼。

¹⁶ 釋大睿著，《天台懺法研究》，（臺北：法鼓文化，2000年初版），頁 35-36。

¹⁷ 釋能融著，《律制、清規及其現代意義之探究》，（臺北：法鼓文化，2003年1版），頁 129~130。

¹⁸ 平川彰著，〈懺悔和 *ksama*——大乘經典和律藏的對比〉，《淨土思想與大乘戒》，（東京：春秋社，1990年），頁 446。

¹⁹ 釋義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》卷 15，《大正藏》冊 23，頁 705 下。言懺摩者，此方正譯當：「乞容恕、容忍，首謝義也。」若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云「懺摩」，無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云：「阿鉢底提舍那」，「阿鉢底」是罪，「提舍那」是說，應云：「說罪」。云懺悔者：「懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。」

²⁰ 梵文意義，參考羅因著，〈佛教布薩制度的研究〉，《華梵大學第六次儒佛會通學術研討會論文集》下，2002年07月。

身心偏差犯戒，可藉由誦戒、發露、悔罪的步驟，去除「障道法」，將身心導向正知、正見，不會偏向；當身心保持在戒律軌範中時，行者身心方得清淨，因此容易入禪定，接著在禪定中獲得真正解脫的智慧²¹，故佛陀立教的要法是戒、定、慧三學²²，三學中又以戒律為僧眾修行解脫的重要基礎²³，所以懺悔行門在佛教追求解脫道的重要方法，懺悔思想，自然也是佛教教義中的重要內涵。

（二）大乘佛教對懺悔的看法

印度佛教在原始佛教時期，並無存在完整的大乘佛教思想，直到佛涅槃後，甚至是部派佛教出現後，才有完整大乘佛教經典和教義的「出現」。根據眾多學者的研究，對於大乘佛教較可能的源流，有三大類的說法—

- 1.佛塔信仰：佛涅槃後的佛骨，分奉於印度各地的八座佛塔，並逐漸形成佛塔信仰。之後阿育王也在各地建塔，因於對佛弟子對佛的信敬與懷念而發展出大乘佛教。²⁴
- 2.佛傳文學：由於佛塔信仰的影響，因於對佛陀的敬念，傳出了釋尊過去生中的大行—「譬喻」與「本生」，出世成佛說法的「因緣」，發展出對佛的「本生」、「大事」做出勝讚的「讚佛乘」流派的文學作品。²⁵
- 3.部派佛教：大乘的思想起源於部派，尤其是大眾部的菩薩論中的「願生說」，以及教義的思想較為近似。²⁶

大乘佛教的流傳，自然也影響懺悔思想的改變。原本在原始佛教戒律中因犯戒而在半月對僧眾或長老說罪懺悔的「布薩」法，也因大乘思想的出現，加上人、時、地的不同而有所改變。印順法師針對「佛法」²⁷懺悔觀過渡到大乘佛法懺悔觀，認為在重信的大乘教典中，「懺悔業障」已成為修行的方便；「大乘佛法」所說的懺悔方式已有下列三項的改變：一、向現在十方佛懺悔；二、懺悔今生與過去生中的惡業；三、懺悔罪過涵義的擴大。²⁸由上述的情形，可以看出，佛教

²¹ 佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 35，《大正藏》冊 23，頁 816 下。

佛說障道法者，障何等道？障初禪、二禪、三禪、四禪空、無相無願，障須陀洹果乃至阿羅漢果。懺悔則安樂，得何等安樂？得初禪乃至四禪空無相無願，得須陀洹果乃至阿羅漢果。故曰懺悔則安樂…。

²² 釋僧祐編，釋道安作，《出三藏記集》卷 11，《大正藏》55 冊，頁 80 上。

世尊立教法，有三焉：一者戒律也，二所禪定也，三者智慧也。斯三者至道之由戶，泥洹之關要也。戒者，斷三惡之干將也；禪者，絕分散之利器也；慧者，齊藥病之妙醫也。

²³ 同註解 22。

夫然用之有次，在家、出家莫不始戒以為基趾也。何者雖檢形，形，乃百行舟輿也；須與不矜不莊，則傷戒之心入矣，傷戒之心入，而後欲求不入三惡道，未所前聞也，故如來舉為三藏之首也。

²⁴ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，（臺北：正聞出版社，1994 年），頁 17。

²⁵ 平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯，《印度佛教史》上冊，（嘉義：法語道場，2003 年），頁 298。

²⁶ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，頁 18。

²⁷ 印順法師所認定的佛法，應指佛陀涅槃前，原始佛教時期的佛法。

²⁸ 印順法師著，〈第四章 懺悔業障〉《華雨集》，（臺北：正聞出版社，1993 年），第二冊，頁

的懺悔方式中，懺悔說罪的對象，已經從對僧眾懺悔的對首懺，延伸至對十方三世佛菩薩懺悔的取相懺；懺悔的內容，從個人犯戒擴大到一切不善業；懺悔的方式，從說罪的布薩方式擴展到三悔、四悔、五悔，甚至華嚴經普賢品的十大願。故從此可知，佛教的懺悔思想，在傳入中國前，已經注入了大乘的教義了。

四、 宗教的共通觀點—懺悔思想

從上述的論述可以發現，雖然是處在不同的地區、發展出不同的宗教，但是在其主要經典都會牽涉到「罪與贖罪」的說明，所以從「罪與贖罪」推展到更具體的宗教活動—「懺悔」，就是從罪的本身到贖罪的全部過程的定義，也就是說對於罪的認定之後，接著就要解決罪對人們身心的不良影響，這種解決的方式就是懺悔的施行。東西方許多的宗教都重視懺罪，然而對於罪的觀念不同，且對於懺罪的實踐方式也不同，這些懺罪的形式呈現出多元且有特色的懺悔內涵。然而，要從東西方宗教文化內涵探索懺悔的思想，是一項龐雜且困難的工作，是故，若從其中一方的角度深入探究懺悔內涵，再從此方的懺悔觀反視並比對彼方的懺悔內涵，是較容易且可行的。因此，筆者以研究東方宗教中的佛教思想的背景，興起探究佛教懺悔思想，除了可以了解佛教在懺罪觀點的特色之外，並可做為研究東西方宗教懺悔思想的引玉之磚。

貳、 研究動機與研究目的

綜觀東西方宗教，懺悔思想在許多宗教的思想源流和經典教義的闡述中，扮演著極為重要的角色。尤其在佛教僧眾修行依止的戒律中，懺悔是懺罪獲得清淨的重要方式，並因懺罪清淨以入禪定，進而發慧解脫。佛教在傳入中國後，原始佛教僧團戒律的懺悔方式—布薩和自恣等儀式，也在東晉時因《十誦律》的傳入，才由道安制定出僧尼軌範、佛法憲章，傳布後世，並由其弟子慧遠遵循其軌範，傳承行之。大乘佛教的懺悔思想，在魏晉南北朝時期，陸陸續續在許多大乘懺悔的經典傳譯到中土後，逐漸地，在中國本地發展開來。

筆者在行持佛教懺悔實踐²⁹，以及在研讀中國佛教史料中，發現印度佛教在漢朝東傳中土後，懺悔思想也隨著律學的布薩觀點和大乘懺罪思想經典的譯出，並與中國故有的儒家淨意省身觀點、道家齋儀懺法等科儀制度結合³⁰，於南北朝時期形成一股中國特有的懺悔儀式和懺罪思想：南齊時竟陵王蕭子良著《淨住子

177-196。

²⁹ 筆者皈依佛教後，曾參與寺院舉辦的禮懺活動。因為參與活動前，未具備相關的「先備知識」(prior knowledge)，對於懺儀過程和內涵並不了解，所以無法融入懺儀的淨心氛圍和產生淨行效益。在宗教學研究所學習期間，經過佛學課程的學習和教授對佛教思想的系統解說之後，慢慢地體察到佛教懺悔思想的奧義，也加深了對於佛教懺悔思想研究的興趣。

⁴¹ 釋大睿著，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，《中華佛學研究》第2期，1998年，頁313-337。

淨行法門》，包含了初期佛教、大乘佛教之懺悔思想以及儒家經典中的悔過觀，可以說是代表南北朝佛教懺悔思想的一部懺悔法門的著作。南梁時，武帝蕭衍更依據《淨住子淨行法門》的慈悲戒殺思想，創制出後代普遍施行的「梁皇寶懺」。懺悔思想傳衍至後世，南陳的智顛，集眾大成，編創出《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺》、《金光明懺法》四部以大乘經典教義為中心的懺法。³¹

南北朝時的懺悔思想在傳播佛教教義方面，上自皇室，下入民間，扮演著極其重要的角色。而佛教傳入中國成為道地的漢系佛教，在南北朝正是一個佛教與中國儒、道文化融合的關鍵期。所以，想要了解中國佛教懺儀的源頭，必定得先研究南北朝時期的懺悔思想。目前學界對於懺悔思想研究，大部份都集中在「梁皇懺」、「天台懺儀」、「三昧水懺」、「唐宋禮懺儀文」、「禪宗懺悔思想」、「敦煌本資料中的禮懺文」、「中國佛教早期懺罪思想」的研究，尤其是有關「天台懺儀」的研究更是多不可數，各種論點頻現，論述豐富精彩。但是在南北朝時期的懺悔思想發展過程中，因牽涉朝代更迭頻仍，政局紛亂，影響學術思想之連貫和思想的傳播；佛教傳播興盛，但僧俗人物紛雜，各擅其長，以致資料分散不易統整；再者，懺悔思想又常隱匿在龐大的佛教經典教義和諸多論師、文人信士的論述中，搜尋不易；又南北朝長年爭權戰亂，許多學術資料散佚亡失…。因種種緣由，以至南北朝時活躍完備的中國懺悔思想，未被學界整理出來，實屬可惜，故筆者興起了以一己微薄之力，研究南北朝佛教懺悔思想的想法。

目前學界中，有些學者針對漢代到六朝的傳譯經典中的懺悔思想和流行的懺儀研究、比對、分析，並對在當時印度傳入的懺罪觀點，與中國固有的悔過思想融合成早期中國特有的懺悔觀。³²有些學者則以中國中世的懺悔思想，選擇厥功甚偉的代表性人物，由理論揭櫫，到儀式的具體化，理懺、事懺的統一，再分裂成淨土法門的事懺和禪門的理懺，來說明中國懺悔思想。³³卻缺乏針對南北朝時期整體的懺悔實踐，分析懺悔觀的特性，以及懺悔思想形成的過程。故這一類的研究，具有探究的價值。筆者發現其價值性後，針對南北朝的史書與佛教史傳做文獻的探討，在研讀時產生了下列的疑問：當時在中世的南北朝，在承接東漢佛教初傳，魏晉的格義式三玄合一的儒、道式佛教後，佛教懺悔思想傳播，為何會在當時產生興盛的現象？當時僧俗行者如何實踐佛教懺悔法門？當時的佛教懺悔思想的內涵是什麼？當時信士修佛教懺悔法門的目的是什麼？佛教懺悔法門

³¹ 釋大睿著，《天台懺法之研究》，《中華佛學研究所論叢》，（臺北：法鼓文化出版社，2000年初版），頁10。

李志夫序文：「懺罪之文獻經東漢、六朝之傳譯，已形成了中土佛教之重要儀規；再經智者大師集其大成，而形成『四部懺法』。唐、宋以降，乃至今日中國佛教仍受其影響。」

³² 釋大睿著，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，《中華佛學研究》第二期，1998年，頁313—337。

³³ 中鳩龍藏著，廖肇亨譯，〈中國中世懺悔思想的開展—以郝超、蕭子良、智顛為討論中心〉，《中國文哲研究通訊》18卷2期，2008年6月，頁11—20。

可以使實踐者產生什麼樣的作用與力量？南北朝佛教懺悔思想對後世中國懺儀的創制有無關聯性？種種問題，在學界的研究仍屬不足，尚待釐清，故筆者希望藉本研究，能確實地探究以上的問題，除了有助於連繫印度佛教戒律、經典中的懺罪思想至中國式懺法制定形成中間時期的空缺處，更可使現今、後世修習懺法的行者，能從原始佛教的「布薩」的淨行觀點，有系統的連接至懺儀本身的大乘信行懺悔中神聖力介入的淨心力量以及無生、無相的懺悔法門的淨心觀點，以達成「由戒入定達慧」三無漏學的次第相應的目的³⁴，這也是筆者做本研究的意義與目的。

第二節 相關文獻探討

中國佛教中的懺悔法門，最初是從出家眾戒律中，每半個月的布薩和結夏安居的自恣的儀式，經過時空的轉變，再加入中國故有的自省、悔過的思想，及大乘道中的無生觀，才逐步的建立和形成懺悔的思想，最終具體化，制定出懺悔的科儀。學界對於中國佛教懺悔思想和懺法、儀式，有許多相關的研究，筆者擬在本節中，對於此類主題的專書或文獻，進行回顧和探討，並對有關南北朝佛教實踐的專論，一併列出，從中提出評介，以就現有的學界研究成果之基礎上，對本研究做更進一步的探討，以下的文獻探討的內容，分為「懺悔思想的研究成果」、「南北朝佛教的研究成果」二項主題來探討：

壹、懺悔思想的研究成果

(一) 印順法師在《華雨集》第二冊第四章〈懺悔業障〉一文中，在第一節「『佛法』的懺悔說」，對於佛教懺悔的原意、懺悔的方式、懺悔在僧團的作用，做出解釋；並對懺悔的內容一業、障，與懺悔的對應性，做出清楚的說明，使讀者了解，在戒律上，懺悔不止針對十惡道，還有僧團中生和活的細節和心行。第二節「『大乘佛法』的懺悔說」，說明「懺悔業障」在大乘教典中，它只屬於修行之方便法門，以及在大乘佛法懺悔的特色。最後，印順法師又對稱名念佛除業障的說法提出說明及考證。³⁵

(二) 印順法師在《華雨集》第四冊第三章〈中國佛教瑣談〉的第五節：「經懺法事」中，將經懺的沿革，從三國到宋、元、明、清，甚至是民國其間，做出簡

³⁴ 釋大睿著，《天台懺法之研究》，《中華佛學研究所論叢》，頁 10。

李志夫序文：「早期佛教僧團之布薩，乃至沙門之結夏安居，都是印度宗教傳統以來懺悔儀式之一；大乘佛教更進一步，增加了禮拜、讚佛、頌戒等儀式。這樣便與『戒、定、慧三無漏學』次第相應了。」

³⁵ 印順法師著，〈懺悔業障〉，《華雨集》，（臺北：正聞出版社，1993 年 4 月初版），第二冊，頁 166-177。

略的介紹，再從中分類，懺儀不同的型態，說明其功能，但印順在此文中，主要是要提醒現代的出家在家之佛弟子，本著太虛大師提倡「人間佛教」的精神，應回到佛教中「勝解佛法、實行佛法、體悟佛法」的本旨，莫再專於消災、臨終、度亡上用力，全文可以體會法師對於佛教正法的住持的懇切和用心。³⁶

(三) 慧廣法師著的《懺悔的理論與方法》，將佛教懺悔的意義做出說明，並針對原始印度佛教中懺悔的理論和方法，深入敘述出來；再將印度佛教的懺悔方式和中國佛教式的懺法做出比對；接著分析作法懺、取相懺、無生懺的特點和在懺悔上的不同作用，且提醒讀者懺罪的代價高，最好不要犯下罪業。最後希望讀者好好地利用懺悔來認清自己的惡業，改正自己的錯誤。³⁷

(四) 游祥洲在〈論中國佛教懺悔倫理的形成及其理念蘊涵〉中，先從佛教戒律的制定特性—1.隨犯隨制 2.因時因地制宜 3.集眾議定 4.以定慧圓滿為究竟，點出因前三種彈性不固著的特性，以完成最後項的「定慧圓滿為究竟」的特性時，必須在觸犯戒律時提出補救之道—懺悔。再從懺悔倫理中，以中國大乘佛教懺悔儀式的形成做概略性說明，再針對中國佛教懺悔的儀式，歸納出八種基本要素—懺儀與修持生活結合、與中國本土傳統孝道倫理一致、法本統一明確…。第三節將中國佛教的各宗派、各時期的懺悔儀式的內涵，發掘出十種較常見的理念蘊涵。最後在結論中，盛讚中國大乘懺儀對整體社會的助益，也反思近代懺儀之流弊，但也提出改革的方式，可謂語重心長。³⁸

(五) 釋聖凱著《中國佛教懺法研究》，對於中國懺法的起源，以及歷史演變，做深入淺出的介紹。懺法本是印度佛教實踐的內容之一，但是印度的佛教傳到中國以後，懺法也成為佛教中國化的組成部分之一，它並不只是印度佛教所傳的戒律形式的懺悔，而是增加了不少中國大乘思想的內涵，成為一種明顯具備中國特點的佛教儀式。中國人對懺法有自己的理解，隋唐以後懺法就一直受到了中國佛教界人士的重視與研習，到了明清之後，成熟的懺法已經成為中國佛教的特色內容之一。聖凱法師將中國佛教各個宗派各時代的懺悔法門，分門別類做出介紹，可以使讀者很容易從中了解其懺儀的內涵底蘊。³⁹

(六) 釋聖嚴著《戒律學綱要》—以概要性的方式，將佛陀制定的個人戒與大眾律分述，並依出家、在家、菩薩不同的戒規，深入淺出地列出、說明。在第五章的第三節裡，還專節討論佛教懺悔法中作法懺、取相懺、無生懺的特點，理懺和

³⁶ 印順法師著，〈中國佛教瑣談〉，《華雨集》，(臺北：正聞出版社，1993年4月初版)，第四冊，頁130-142。

³⁷ 慧廣法師著，《懺悔的理論與方法》，(高雄：解脫道出版社，1993年初版)。

³⁸ 游祥洲著，〈論中國佛教懺悔倫理的形成及其理念蘊涵〉，傅偉勳主編，《從傳統到現在—佛教倫理與現代社會》，(臺北：東大出版社，1990年初版)。

³⁹ 釋聖凱著，《中國佛教懺法研究》，(北京：宗教文化出版社，2004年9月初版)。

事懺的分類，出家眾戒律中的悔罪類別，偷蘭遮的品位分法，本書是近世介紹佛教律學最淺白易讀的大作。⁴⁰

(七) 平川彰著《淨土思想と大乘戒》中的第九章〈懺悔とksama—大乘經典と律藏の對比〉中，先對懺悔在佛典中的語義做一番探討，認為ksama懺悔是「忍、堪忍」之義，但不含「悔、悔過」，並提出律藏和大乘經典的內文做舉證；第二節針對ksama與懺的意義，梵漢並舉做出解釋—ksama為堪忍他人所加的惡；懺是說罪，悔是追悔，意義不同，併為一詞不可解；在律典中懺悔與巴利藏比對，懺悔推定為說罪；懺非懺摩之略，而為中文的悔。第三節將大乘經典中懺悔的兩類用法—ksama、desana做出詞義的比對。第四節舉出漢藏及巴利藏當中律藏典籍使用懺、悔兩詞的用法。第五節結語中，認為ksama做懺悔原語的解釋並不適切，應可將「懺悔」理解為「告白所犯的罪和惡業」。⁴¹

(八) 中村元著《大乘佛教の思想》中的第七章〈悔過の成立〉第一節「懺悔的原義」中認為懺悔一詞中的原語ksama，「懺」為音寫，「悔」為其義。懺悔是懊悔，向人請求恕罪之意；還考察懺悔在梵漢詞對比中的不同用法；並認為懺悔是人類普遍的、根源性的心之作用，在印度原語的用法雜多，但在漢地佛教已將「懺悔」一詞固定。在佛教戒律中懺悔是將自己的過失在比丘眾前發露出來；到大乘時期改變為在佛前懺悔，解放因罪而生的恐懼。在禪宗也繼承了佛前懺悔的方式；淨土的唱念佛名與懺悔結合為一事。佛教懺悔一事由早期在僧團內向大眾告白，逐漸發展為在佛前實行六根懺悔和三業懺悔，加上禮讚、發願，形成禮懺儀或懺願儀，再後來成為除災招福的佛教行事。但大乘經典中懺悔滅罪方式，朝向依靠「讀誦經典滅罪」和觀空的「無罪相懺悔」的觀點發展。⁴²

(九) 鹽入良道著〈法華懺法と止觀〉一文中，除了詳述智顛的法華懺儀儀軌的內容外，還將南北朝的懺悔觀和懺法的作用，簡略列出來對比智顛所編制的天台懺儀，使讀者理解天台懺儀與南北朝懺悔觀的關係和彼此間的差異處。⁴³

(十) 鹽入良道著〈中國佛教儀禮における懺悔受容の過程〉一文中將佛教傳入中國後懺悔內涵在中國的轉變，以及佛教懺悔在中國當地的儀式化和南北朝有關禮懺的事例做出考察，最後提出結合現世安樂、消災解厄、懺悔滅罪特性的佛教大乘經典傳入，是促成懺儀快速傳布的主因。⁴⁴

⁴⁰ 釋聖嚴著，《戒律學綱要》，（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1997年）。

⁴¹ 平川彰著，〈懺悔とksama—大乘經典と律藏の對比〉，《淨土思想と大乘戒》，（東京：春秋社，1990年初版），頁431-433。

⁴² 中村元，〈悔過の成立〉，《大乘佛教の思想》，《中村元選集》第21卷，（東京，春秋社，1999年8月初版），頁387-397。

⁴³ 鹽入良道著，〈法華懺法と止觀〉，關口真大編：《止觀の研究》，（東京：岩波書店，1975年初版），頁307-335。

⁴⁴ 鹽入良道著，〈中國佛教儀禮における懺悔受容の過程〉，《印度學佛教學研究》11卷2期（1963

(十一) 鹽入良道著之〈中國佛教に於ける禮懺と佛名經典〉文章中，針對具有以懺悔為主題的佛名經做探究，並認為中國佛教懺法的廣為流布的原因，是因為大眾為了治病、消災等現世利益，也因如此才會以中國當地流傳已久的神道思想結合，推廣拜佛、禮佛的佛名經典。更回溯印度當地佛教禮懺的情況，認定印度的禮懺情況極少，是到中國之後方始盛行。⁴⁵

(十二) 中鳩隆藏著〈中國中世懺悔思想的開展—以郗超、蕭子良、智顛為討論中心〉一文中，先以《提謂波利經》的五行及五戒為中心，探討若五戒無法守，須真切反省，而產生了「首過」、「懺悔」等說法，再延伸到中國古代各家學說中與「懺悔」相關的觀點和信仰與《提謂波利經》的相關性。本文中，則舉出東晉的郗超、南齊的蕭子良、陳隋間的智顛，將他們不同時期，但具有銜接性的懺悔觀，以其各自的著作，解析其各自懺悔觀的內涵，以此連結且揭示出中國中世懺悔思想產出的來源與特徵。⁴⁶

(十三) 汪娟著《唐宋古逸佛教懺儀研究》中的第一章〈導論〉，第一節對於佛教懺儀的意義，提出佛教的懺儀表現在宗教儀式上，除了以宣唱佛名、讚佛、懺罪、五體投地禮拜、迴向、發願之外，其最主要的意義是獲得身口意三業的清淨，以作為納受戒體或證禪觀的前方便。第二節中國佛教懺儀的發展述要，則將印度佛教傳入中國後，在中土佛教的肇興與發展，從東晉道安至定戒律、布薩法制憲章，到南北朝依大乘經典制懺悔文，最後到隋唐五代及宋朝的興盛期做簡單的介紹；並對隋唐五代及宋朝的懺儀，依其制定的功能、制定的宗派、修懺的目的做出分類，使讀者可以從文章中，很快的了解懺儀在中國各朝代的興革現象。⁴⁷

(十四) 釋智學著〈中國佛教的懺悔觀——以永明延壽為中心〉一文裡，作者以呈現在延壽的傳記資料及其著作群中的「懺悔」用例為中心，而進行論述；第一節先針對懺悔的語義、語源的問題，以智顛、義淨、現代學者的看法，做為資料的比對；第二節則探討懺悔的典據及儀式化的問題，並提及中國佛教的懺悔觀與中國傳統裏相當早期的罪惡的意識及悔過、齋會等懺悔活動相連結。後二節則專門將永明延壽禪師的著作中有關懺悔的資料，分析為「應該懺悔的罪」、「永明延壽的懺悔方法」，從中可使讀者較深入了解延壽禪師的懺悔修行方式和懺悔的理論觀點。⁴⁸

年 6 月)，頁 353—358。

⁴⁵ 鹽入良道著，〈中國佛教に於ける禮懺と佛名經典〉，出自結城教授頌壽紀念：《佛教思想史論集》，（東京：大藏出版社，1964年初版），頁 569—586。

⁴⁶ 中鳩隆藏著，廖肇亨譯，〈中國中世懺悔思想的開展—以郗超、蕭子良、智顛為討論中心〉，《中國文哲研究通訊》，18卷2期（2008年6月），頁 11—20。

⁴⁷ 汪娟著《唐宋古逸佛教懺儀研究》，（台北：文津出版社有限公司，2008年2月初版）。

⁴⁸ 釋智學著〈中國佛教的懺悔觀——以永明延壽為中心〉，《正觀雜誌》第 48 期，（2009年3月），頁 157—203。

(十五) 黃國清著〈《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化〉一文裡，先就《法華懺》的內容探究智顛援引的典據，做出比對，並分析所援用資料的教義類型及懺儀中的位置安排。再者，彰示這部懺儀中所映現的神聖意涵；最後，討論此著作中懺悔與禪觀法門的次第安排與具體內涵，揭示出懺儀的系統性與宗教實踐價值。⁴⁹

(十六) 黃國清著〈南岳慧思的懺悔思想〉一文以考察慧思的著作中有關懺悔思想的內容，包括《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》、《隨自意三昧》以及其自傳式撰述的〈立誓願文〉，發現慧思著作中二項重要的懺悔觀念—其一是將懺悔作為大乘菩薩法的主要修行德目之一，以消除障道重罪；其二，是將懺悔與禪觀緊密相連，懺悔除障有利禪定修證，依禪定發通以助行菩薩事業。再者，認定事理二懺區分在慧思著作中已見雛形，且重視觀心實相懺悔，其懺悔思想也影響了後世天台懺法的制定。⁵⁰

貳、南北朝佛教的研究成果

(一) 道端良秀著〈中國佛教中罪的自覺〉，特別指出在中國的南北朝時期，懺悔儀式的呈現十分的完整，並且有許多與大乘佛教懺悔內涵相關的經典如：《三品悔過經》、《菩薩悔過經》的譯出，所以發展出中國特有的懺悔方式。其中罪的意識和罪的觀點就在懺悔滅罪、修行的實踐中展現出來。⁵¹

(二) 釋大睿著〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉一文裡，從中國佛教初傳時期，佛教思想與中國固有文化之交融現象切入，試著從中發現佛、道二家在懺悔思想上有無關涉之處。接著再從懺悔經典的逐譯，瞭解東漢到六朝之中國佛教初傳時期，大乘懺悔經典，所蘊含之思想，繼而自王室禮懺情形，以及僧傳中，探究當時懺儀流行之狀況，藉此以助讀者瞭解中國佛教早期懺悔思想之形成與發展。⁵²

(三) 譚浩著《南朝佛教與文學—以竟陵「八友」為中心》，本書的內容，在時間上以南朝為主，地點以南京為中心，人物以南齊竟陵王蕭子良所組織的文化集團—竟陵八友為焦點，做此集團的佛學和文學實踐的研究。其中對於此集團的佛

⁴⁹ 黃國清著，〈《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》第 46 期，2009 年 12 月，頁 105-147。

⁵⁰ 黃國清著，〈南岳慧思的懺悔思想〉，湖南南岳佛教會：《慧思大師與南岳佛教學術研討會》會刊，2011 年 8 月。

⁵¹ 道端良秀著，〈中國佛教中罪的自覺〉，《印度學佛教學研究》3 卷 2 期（1955 年），頁 613—616。

⁵² 釋大睿著，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，《中華佛學研究》第二期，1998 年，頁 313—337。

教推展和佛學思想的研究，集中在當時流行的佛學思想、竟陵八友的佛教活動以及此集團對南朝佛教的影響。⁵³

(四) 顏尚文著《梁武帝》，本書針對梁武帝，敘述其一生如何在南北朝的亂世中，突破層層困難，完成其以佛教治國的理念，成為當世第一位皇帝菩薩的志願。作者對於梁皇推行「菩薩戒」、制「斷食酒肉文」，並令諸僧七日懺悔，改革僧團，捨身同泰寺、宏揚阿育王思想、晚年的家族鬥爭及政治改革的失敗，做很深入的探究。⁵⁴

(五) 鎌田茂雄著，《中國佛教史》的第五章〈南北朝的佛教〉，對於南朝的四代及北朝的五代的一百五十年間，翻譯佛典的佛教大師，以及當時佛教各學派的成立，名士中在家修士，佛教在當時發展的盛事，都做出綱要式的簡介，使讀者可以從中了解南北朝時佛教的發展和佛教實踐的成果。⁵⁵

(六) 呂澂著《中國佛學思想概論》的第六、七章〈南北各家師說〉(上、下)針對中國南北朝時期佛學的研究者或佛教實踐者所提出的佛教論說，分門為不同類別的各家，依其主要的論點，提出闡述與說明。⁵⁶

(七) 黃懺華著《中國佛教史》的第二章、第二節〈南北朝時代的佛教〉，分別依南朝與北朝的佛教歷史中，出家僧人及在家信士中，對佛教實踐或佛學研究有成就者，做簡略的介紹，並提出其簡介的依據文獻，以做徵信。⁵⁷

(八) 陳悌賢著〈魏晉南北朝的佛教傳播與趨向〉，對於南北朝時期，大乘佛教經典的譯出、傳入，佛教教義的實踐及研究，佛教教理的傳播，佛教與中國文化融合，產生不同論點，做出深入的陳述和說明。⁵⁸

(九) 白金銑著〈魏晉六朝佛教懺悔的實踐與義蘊〉，本篇文章依照中國佛教史的內容來評析六朝的出家大德的修行實踐是彼此互有相關又各擅其長；再根據其懺悔實踐的過程歸納出八點懺悔義蘊。其中南朝時期劉宋的懺悔實踐，與自性成佛、念佛三昧等禪法結合；南齊是中國懺悔法門的初製期；蕭梁是懺悔法門的圓

⁵³ 譚浩著，《南朝佛教與文學—以竟陵「八友」為中心》，(北京：宗教文化出版社，2009年8月初版)。

⁵⁴ 顏尚文著，《梁武帝》，(臺北：東大圖書股份有限公司，1999年10月初版)。

⁵⁵ 鎌田茂雄著，〈南北朝的佛教〉，《中國佛教史》，(臺北：新文豐出版股份有限公司，1998年9月1版5刷)，頁67—85。

⁵⁶ 呂澂著，〈南北各家師說〉(上、下)，《中國佛學思想概論》，(臺北：天華出版社，1991年5月1版4刷)，頁123—174。

⁵⁷ 黃懺華著，〈南北朝時代的佛教〉，《中國佛教史》，(新北：普門精舍，1960年9月初版)，頁34—60。

⁵⁸ 陳悌賢著，〈魏晉南北朝的佛教傳播與趨向〉，張曼濤主編：《中國佛教史論集(一)漢魏兩晉南北朝篇》，(臺北：大乘文化出版社，1977年6月初版)。

融合時期；陳代承先啓後，以此開顯出隋、唐禮懺法，作者對於佛教懺悔實踐在六朝各個時期的特色與風格，做出相當細膩的比較與說明，使讀者對於此一政局多變時期的佛教懺悔的特徵，有了更進一步的釐清。⁵⁹

在上述二類的文獻回顧與分析中，可以看出在學界對於佛教懺悔的研究是多元且深入的，至於南北朝佛教實踐的文獻，本於此時朝代更迭頻繁，追求出世思想的高級知識份子眾多，立論亦多，故相關的文獻也不在少數。但在近代佛教懺悔研究較傾向於懺悔語義的探討；或者對中國各部懺儀、懺法的探究；也有對懺悔的目的做說明；更有對某一個時期的懺悔沿革做追溯。至於南北朝的佛教實踐，有些學者針對各時期懺悔觀的義蘊做分析，以還原當時佛教懺悔觀的形成與發展；也有從懺悔儀式中看出當時修行者罪的意識和罪的觀點；更多的是針對單一的佛教懺悔實踐者做傳記式的簡介。這些文獻提供給筆者許多研究南北朝懺悔思想的線索與軌跡，但是也從中看出對南北朝佛教懺悔思想的溯源與形成條件，以及發展過程研究的缺乏，是故本論文就此研究議題做探究，在佛教懺悔思想的研究上是有其必須性和重要性。

第三節 研究範圍與研究方法

壹、研究範圍與限制

本論文「南北朝佛教懺悔思想之探究」，是以印度初期佛教懺悔觀、大乘佛教懺悔觀、中國南北朝及之前的儒家、道教懺悔觀為背景，從南北朝時期佛教史傳文獻中，分析佛教懺悔實踐者所著之懺文與所編制的懺儀中的佛教懺悔思想，並探討當時修行者實踐懺悔的目的與形式，從中分析其懺悔思想。但礙於與南北朝懺悔實踐相關的懺悔文本及懺悔儀式，多數皆已散佚，除了南齊竟陵王蕭子良的《淨住子淨行法》有一卷完整記錄下來，其餘多為依大乘懺悔經典所編寫的短篇懺悔文，或在佛教的經錄中只有記錄懺文或懺儀的名稱，不見整篇文本的內容，故在懺文文本的分析上有所限制，只能以《淨住子淨行法》、現存的短篇懺悔文和佛教史傳中，與懺悔實踐相關的史實記錄，做為探究南北朝佛教懺悔思想的主要素材。

貳、研究方法

布魯格在《西洋哲學辭典》中對於「方法」(method)一詞做出解釋：

西方各種語言中的方法一詞均源自希臘文Methodos，由Meta' 及Hodos' 二字組

⁵⁹ 白金銑著，〈魏晉六朝佛教懺悔的實踐與義蘊〉，《新世紀宗教研究》8卷3期(2010年3月)，頁127—175。

成，可直譯為「追蹤著路」，即依著路追尋知識，也就是說知識整體建基於方法並因方法而獲得。一般而論，如果我們滿足下述條件，就可以說某一知識領域的研究是依據了方法：首先應當從頭到尾作有計畫的深究，繼之對各部分作合適的布局，把個別認識整合於全局中，而使各部分之間的邏輯關係彰然若揭（必要時應用證明）；最後，我人必須不僅知道一切及每一知識的『已然』事實，而且知其『所以然』的理由。⁶⁰

故論文的研究，必須藉由正確的「方法」，將全部相關的文獻、資料，做有計畫的研究，並將資料做出適當的安排、布局，再針對個別的文獻，做出適當的整合，使內文所要表達的思想，產生邏輯性的串聯，讓自己和讀者知其已然和所以然，並知道此篇論文的影响力和其將來的演變。⁶¹本論文因牽涉到南北朝佛教的懺悔思想，必須從初期佛教律典、大乘經典、儒家禮書、道藏經典找出懺悔思想的背景資料，做出相關的分析；並需配合佛教史傳中的佛教實踐者的著作、事蹟做出比較、歸納、綜合、分析，在比對、分析後，。所以採用文獻分析法、歷史研究法來獲得欲達成之研究效驗，最後就上述方式研究出的文獻、史料，針對當時的懺悔思想，以思想研究法將文獻和歷史事蹟背後所個別呈現的懺悔思想，做出有邏輯性的串聯，以便使讀者和研究者了解整個南北朝佛教懺悔思想的起源、發展、特性和對後世之影響。

一、文獻學研究法

文獻學，在學術上稱之文獻研究，杜澤遜在《文獻學概要》中認為其範圍涉及中外、古今的各類文獻。⁶²王開府則認為文獻學是有關搜集、認識、處理、運用文獻的方法學，它的內容包含了目錄、版本、校讎、文字、聲韻、訓詁、文法和語言學等。⁶³而文獻學研究的目的，在於全面認識文獻，能夠在眾多的文獻中用有效率的方式、較短的時間，完整地找到自己在研究上所需的資料，並且有能力鑒別資料，確定出可靠的版本；再針對原始文獻進行整理，形成二次文獻，提供之後的研究者參考。⁶⁴吳汝鈞在《佛學研究方法論》裡，對於文獻學的研究方法也提出：

文獻學是指文獻資料的研究，它包括原典的校正整理、翻譯、註釋等。這註釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等皆包含在

⁶⁰ 布魯格（Walter Brugger）編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，（臺北：華香園出版社，1992年8月2版），頁335—337。

⁶¹ 康樂、彭明輝編，《史學方法與歷史解釋》（北京：中國大百科全書出版社，2005年4月初版一刷），頁317—414。

⁶² 杜澤遜著，《文獻學概要》，（北京：中華書局，2005年7月第5刷），頁5。

⁶³ 王開府著，〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，《國文學報》第27期，1998年6月，頁147—187。

⁶⁴ 王開府著，〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，《國文學報》第27期，1998年6月，頁147—187。

內。⁶⁵

王開府也認為，所蒐集的文獻經由文獻學的研究，可以得到可靠又經過完善整理的資料，獲得相關原典的重要知識，特別是對原典的文字可以作更精確的訓讀。

66

本論文欲探究南北朝佛教的懺悔思想，故必須涉及佛、儒、道家的經典的蒐集與解明（主要是佛教的經論、典籍），這些研究工作牽涉到語義、印度文化、中國中世思想、各家名相的釐清與判讀。另外，在解讀古代宗教典籍時，也牽涉到不同譯本或版本，以及解說角度相異之註解文本的問題，尤其是佛教典籍為外文的譯本，在不同翻譯者和不同翻譯時代的譯本的差異，加上典籍目錄作者和古人註解典籍文本，在蒐錄和解釋上的差別，都需要以文獻學的方式做出鑑別，以避免產生以偏概全或在資料的收錄上產生不客觀的現象，因此，應用文獻學研究法是本論文最基礎的研究方法。

印順法師在《以佛法研究佛法》裡，認為以佛法研究佛法是重要且必要的。⁶⁷還提及：「在研究一經一論時，切莫自作聰明，預存見解；也莫偏信古說，大翻註釋。最好，在這一經一論的本身上去尋求解說，前後互相發明。若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想很接近的經論中去參考。」⁶⁸由此可以了解，本論文對初期佛教的律典和大乘時期與懺悔相關的經論，必須要以文獻學的方法，針對每一部參考典籍的文句，以該典籍本身的內容去理解內義，或者參看與此典籍相容性高、同系統者，以免產生誤值錯誤註解或牽強附會。

二、歷史研究法

杜維運在《史學方法論》一書中，對於歷史（history）一詞，提出解釋：

所謂歷史，不外是以往實際發生的事件（簡言之為往事），或者是以往實際發生的事件的記錄（往事的記錄）。⁶⁹

對於史學方法一詞，則認為是：「史學家研究歷史的方法，是所謂史學方法。」⁷⁰本論文在探討南北朝佛教懺悔思想時，必須先了解當時佛教出家僧人、信士在佛教懺悔的實踐的背景和實際運作的情形，這些事件對於現代的時間點來說，正是「歷史」的範疇；而欲了解這些事件的前因後果，必須透過歷史學的研究方法，才能達到事件的還原，使整篇研究達成完整的效驗。杜維運還提到，經由歸納方法、分析方法、比較方法、綜合方法等歷史研究的方法，將史料系統化，呈現出

⁶⁵ 吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，（臺北：臺灣學生書局，1989年9月第二刷），頁97。

⁶⁶ 王開府著，〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，《國文學報》第27期，1998年6月，頁153。

⁶⁷ 印順法師著，〈以佛法研究佛法〉，《妙雲集》下編之三，（臺北：正聞出版社，2000年10月新版一刷），頁1。

⁶⁸ 印順法師著，〈以佛法研究佛法〉，《妙雲集》下編之三，頁9。

⁶⁹ 杜維運，《史學方法論》（北京：北京大學出版社，2006年5月初版一刷），頁24。

⁷⁰ 杜維運，《史學方法論》，頁57。

研究對象本質的圖構，即顯現其歷史事實面貌。⁷¹所以當本論文除了運用歷史學還原南北朝佛教懺悔的實踐的背景和實際運作，還須以歷史研究的方法，將當時的事件系統化，避免出現雜亂、錯落的史料，造成資料運用時的紊亂、錯置，以致影響後續思想研究法的精準度。

梁啓超在其大著—《中國歷史研究法》中提到：「歷史的目的在將過去的真事實予以新意義與新價值，以供現代人活動之資鑑。」⁷²本論文的研究目的在於將南北朝的佛教懺悔實踐方式做還原，了解當時的信士懺悔實踐的目的，賦予新意義與新價值，供現代懺悔實踐者做懺悔活動之資鑑。故應用歷史研究法，探討佛教史傳裡的佛教實踐者的著作、事蹟，再與各家懺悔經典（尤其是大乘佛教）做比對，可從中呈現出當時社會佛教懺悔實踐的原貌。讀者從閱讀本論文中可以再比對今日的懺悔實踐，其內涵上有何可殷鑑之處。

三、思想研究法

王開府在〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉一文中，對思想研究法下了一個定義：「『思想研究法』，指對『思想』進行理解與創造所使用的方法。在理解已有之思想，或創造新的思想時，這樣的理解或創造本身，就是心靈或心理的一種思想的運作，而必然要求合理與有效性。」⁷³以王先生所言，思想研究法是以論者心靈或心理思想運作，來理解一種他人或一個時代的思想，亦或創造一種思想。王先生又提到：「各種學門所使用的研究方法都是某種思想研究法，如哲學方法、科學方法、史學方法、文獻學方法、社會學方法、心理學方法……。」⁷⁴是故上述文獻學研究法、歷史研究法，都包含在思想研究法當中。王先生還論述：「『思想研究法』應用範圍很廣，並不限定於哲學思想，任何思想之研究，都需要思想研究法…。」⁷⁵杜維運在《史學方法論》中也認為：「史學方法的泉源是思想…，沒有一種史學方法，溯其原始，不是出於思想。」⁷⁶

從以上各學者的觀點，可以了解，思想研究法包含了各種的研究方法，但是其主要的研究功能，是以論述者的心理思想運作來理解某一個人或時代的思想，甚至去創造一種思想。故本論文探究南北朝佛教懺悔思想的過程，是關注在一個時代的思想，以及探索並了解宗教上的一種實踐方式，所以必須在文獻學研究法上得到可靠完整的印度初期佛教、大乘佛教懺悔觀之典籍資料，再加上以歷史研究法還原中國當時社會佛教懺悔實踐的原貌。在此二則研究方法的基礎上，進一

⁷¹ 杜維運，《史學方法論》（北京：北京大學出版社，2006年5月初版一刷），頁57。

⁷² 梁啓超著，《中國歷史研究法》，（臺北：里仁書局，1994年10月初版），頁184。

⁷³ 王開府，〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，《國文學報》第27期，1998年6月，頁152。

⁷⁴ 同註73。

⁷⁵ 同註73。

⁷⁶ 杜維運，《史學方法論》，頁4。

步針對南北朝佛教懺悔文本，以思想研究法考察當時的佛教懺悔思想，並透過相關的佛、儒、道教典籍中的懺悔觀，與其比對，對照出文本中的佛教懺悔思想的源頭和思想融合與思想的轉變，從中細究南北朝佛教懺悔思想的特徵與變動，並從其懺悔思想變動的脈絡裡，找出中國懺儀產出的根源。

第四節 全文結構述要

本論文共分六章，第一章緒論，先從基督宗教與印度的宗教的罪與贖的角度的探討開始，引出一懺悔思想在宗教教義上的價值性，再從東西方宗教懺悔觀的其中一方（東方佛教）的一種宗教的懺悔思想入手，探究懺悔思想的底蘊。接著從南北朝佛教懺悔思想的背景和懺悔思想對後世懺悔法門的影響力，因而突顯出本研究在懺悔思想研究中的重要性，帶出研究意識、研究動機、研究目的。第二節針對「與懺悔思想相關的研究成果」、「與南北朝佛教實踐相關的研究成果」二項主題來探討相關文獻。第三節探討本論文的研究範圍與研究方法。第四節分析全文結構。

第二章探討南北朝佛教懺悔思想起源與發展的相關背景，第一節開始到第四節依序探討中國儒家懺悔觀、中國道教懺悔觀、初期佛教懺悔觀、大乘經論中的懺悔觀。南北朝的學術思想，從漢末儒學沒落之後，到晉朝受高等教育的權貴弟子崇尚清談玄學。但是到南北朝時南北分裂，北胡南漢的局面下，佛、道、儒三家鼎立，三家學說互相爭辯攻訐下，也互相交融；南北兩朝的帝王以儒學為治國之道，私下卻大談佛、道二家的學理，是故，南北朝的佛教懺悔觀很難不受儒家、道教傳統文化的影響。故本章的一、二節，就南北朝佛教懺悔思想的中國原有的文化思想背景，將儒家的齋戒、悔過思想與道教首過、靜室悔過、齋醮科儀悔過觀做分析與探究。

南北朝佛教懺悔思想的起源是從印度佛教經論傳入中國後，大乘經論中的懺悔思想逐漸醞釀成確實可行的懺悔法門，所以本章的三、四節就印度佛教思想背景，從初期佛教和大乘佛教懺悔觀做探討；第三節探究「初期佛教懺悔觀的演進與發展」，以佛陀教導弟子法的初期佛教懺悔實踐方式為探討的對象，從中解析出佛法初傳時期的懺悔觀點。第四節探究「大乘佛教經論的懺悔觀」，從大乘先行時期的《三品經》中研析部派佛教過渡到大乘時期的懺悔觀；再從南北朝時期之前及當時傳譯的佛教經論中，選錄南北朝僧俗曾引為懺悔文或懺儀之大乘經論，歸納出大乘道之懺悔觀，並與初期佛教的懺悔觀做出比對，以章顯出佛教懺悔觀在佛教發展不同時期之演變情況。第五節小結，則綜論四類懺悔觀，將其特點分項寫出，提出其與南北朝懺悔實踐可能相關聯的背景資料，以做為後三章正文探討南北朝懺悔實踐目的、懺悔形式、懺悔思想的依據。

第三章探討「南北朝佛教懺悔行法的經典依據」，大乘懺悔經論在南北朝前後譯出傳入中國，對當時的佛教懺悔思想影響最深的大乘經典，筆者依經典所偏重宣揚的教理義涵的方面向，將其分為二大類—(一)側重信行經典的懺悔觀(二)側重智行(空觀)經典的懺悔觀。第一節探討側重信行的大乘懺悔經典，並分析其懺悔觀；第二節則探討側重智行(空觀)的大乘懺悔觀經典，並分析其懺悔觀；第三節從中國佛教史傳資料中，蒐集南北朝時期依大乘懺悔觀經典行懺悔實踐的事例，再依事蹟的內容，分析其懺悔目的與懺悔觀點。

第四章「南北朝佛教懺悔實踐的修學形式」，在中國佛教的史傳上曾經記載了南北朝時期許多的懺悔實踐事例，但是事例中的佛教禮懺儀卻只留存懺儀的名稱，懺儀本卻已亡佚。然而細部深究之，這些懺儀卻是顯現南北朝佛教懺悔思想的基本資料，所以筆者將對這一些事例資料進行分析，並進行比對、綜合，以還原當時的佛教懺悔形式的原貌。第一節筆者先搜集南北朝佛教懺悔實踐的狀況，以了解當時懺悔行持的時空背景，做為探討相關懺悔思想的依據。；第二節分析以遣除世間災厄疾難為目的的懺悔事例，再統整出其中的懺悔形式；第三節研究以淨治身心入佛道的懺悔事例，再整理出其中的懺悔形式。第四節則綜合上列的研究結果，歸納出南北朝佛教懺悔事例中的懺悔實踐修學形式，做出結論。

第五章「《淨住子淨行法門》的懺悔思想」，在南北朝時期《淨住子淨行法門》是當時唯一還清楚記錄在《大正藏》52冊護教辯論卷《廣弘明集》中。而且作者竟陵王蕭子良更是集佛教在家信士、皇族、名士、文學家於一身的大學者；《淨住子淨行法》的佛教懺悔法中更包含了初期佛教、大乘佛教之懺悔思想以及儒家經典中的悔過觀，可以說是道道地地代表南北朝佛教懺悔思想的一部懺文作品，所以筆者在本章集中探討《淨住子淨行法》在南北朝當時所呈現佛教懺悔觀和懺悔實踐的方向。第一節略述南齊竟陵王蕭子良的生平及其對佛教思想傳播的貢獻；第二節探究《淨住子淨行法門》中的懺悔實踐的方法和內涵，以及此法門中具初期佛教懺悔思想的初階系統；第三節將探究《淨住子淨行法門》中六度、禮敬、五悔法等具大乘懺悔思想的進階系統，再於結論中統整出《淨住子淨行法門》總體的懺悔思想。

第六章結論：在論文結論的這一部份，筆者主要針對南北朝時期佛教懺悔思想的特點，整體綜述之。本章共分為二小節：第一節說明「南北朝佛教懺悔實踐的時代背景與思想淵源」，第二節說明「南北朝佛教懺悔的形式與目標」。第二節綜論「南北朝佛教懺悔思想的內涵」，第三節總結南北朝佛教懺悔思想的內涵，並分八大點做出說明，以做出結論。

第二章 南北朝佛教懺悔思想起源與發展的相關背景

南北朝時期的佛教懺悔思想的形成要素，並不是只局限於印度佛教的懺悔觀，當時佛經傳入中國，在當地原本就具有深厚的傳統悔過文化，其中影響層面最深者當屬儒家和道教的悔過思想。以儒家來說，在漢末、魏晉時期，儒家學說被封建統治階級奉為政治手段的「倫理綱常」，因為各個地方勢力統治者割據，以儒學為中心的官設禮樂教化機構，也隨著中央政權的解體而無法運作。南北朝時期儒、道二家因佛教傳入中國後，興起了三教的互相鬥爭與文化融合，在這樣的過程中，因為統治者的治理需求，儒家的學說依舊深植於一般的讀書人心中，即使是由游牧民族入主中原的北朝鮮卑族，在漢化的過程中，也任用漢族的士人、依儒家經典建立封建統治的典章制度，甚至尊崇孔子及其學說。¹南北朝的皇族之間為了爭奪統治權，親屬族人互相殺戮攻擊，造成原本儒家強調的綱本倫常觀消失殆盡，但是諷刺的是，皇族間的奪權殺戮鬥爭之後，勝利的統治者仍得以儒家的綱本倫常觀做為鞏固政權的政策，因此南北朝各個朝代，儒家學說仍然是統治階級治國的基本原則。由上述說明可以了解，在南北朝時期，儒家不管在政治上或學術上，仍是左右士人們思想的主要學理，而當時的讀書人，不論僧俗皆是開展佛教懺悔思想的主要人士，故對於當時佛教的懺悔思想，儒家的悔過觀點是極重要的背景資料，尤其是儒家學說中與祭祀有關的齋戒觀，以及在春秋戰國時期以孔子為首的悔過思想，與南北朝佛教懺悔思想有極大的關聯，故本章的第二節即以儒家禮書所載的齋戒觀和經學中的首過、悔過觀為探究的主題，以做為本研究中探討《淨注子淨行法門》中有關儒家悔過觀點的背景資料。

道教在曹魏、西晉時期是受到統治階級的限制²，但是在東晉因統治階級的思想意識，使得五斗米道與神仙道結合，向上層社會傳播³；南北朝時期在東晉杜子恭、南宋陸修靜、北魏寇謙之三位道教大家的整頓組織、規章和建立制度後，使得道教獲得蓬勃的發展⁴，走入有宗教組織的教會式道教。雖然在當時道教與儒家、佛教教義推展上有明顯的鬥爭，但是，不可否認的，在文化上，也帶來良性的互動和宗教理論融合互補的影響。道教的悔過思想也在上述的宗教文化互動融合影響的範圍，太平道、五斗米道的教規—「有病自首其過」、置靜室「使病者處其中思過」⁵的「首過觀」與「靜室思過觀」；道教經書—三洞四輔十二類中的戒律、威儀、玄章、表奏等道教的科儀，其中的齋醮儀式，受到儒家齋戒觀的影響，發展出許多與齋戒有關的儀式與思想內涵。從這些道教的悔過形式來觀

¹ 楊朝明著，《儒家文化面面觀》，（山東濟南：齊魯書社，2001年9月2版），頁150、151。

² 任繼愈主編，《中國道教史》上冊，（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1991年10月初版），頁47-57。

³ 劉振東著，《中國儒學史》，（廣州：廣東教育出版社，1998年6月1版），頁127。

⁴ 湯一介著，《魏晉南北朝時期的道教》，（臺北：東大圖書股份有限公司，1991年4月再版），頁141-167。

⁵ 劉振東著，《中國儒學史》，（廣州：廣東教育出版社，1998年6月1版），頁85。

察，不論是道教影響佛教，亦或是佛教影響道教，道教的悔過觀與佛教的懺悔思想必定存在著極大的關聯，所以本章的第三節即嘗試透過探討道教首過觀、靜室思過觀與南北朝齋醮科儀的形式，做為探索南北朝佛教禮懺文化的背景資料。

印度初期佛教中，最早期僧團的戒律，就有欲出罪的說罪（apatti-desana）、懺摩（ksama）的儀軌—布薩（*poṣadha*）、自恣，藉由向僧團中的清淨僧或比丘，說出自己犯戒或違律的事實，以淨化自己因違犯戒律使內心起追悔等不淨的想法，以做為修定得慧的前行，這類的純然為修行而制的懺悔方式，在南朝的齊宣王蕭子良的《淨住子淨行法》中已盡述無餘。文題的意涵導出了蕭子良對懺悔法門之重視，也呈現他對懺悔在初期佛教實踐者修行的前行中，重要步驟的認知。由上述可知，初期佛教的懺悔觀已深入南北朝佛教修士的懺悔意識當中。南北朝時期，有許多的佛教懺悔行持者，都是依據這些具大乘懺悔觀的經論，來實踐懺悔法門，是故，大乘經典的懺悔觀，是涵養南北朝佛教懺悔思想的要素之一。為了探究南北朝時期佛教懺悔思想的佛教思想背景，所以在本章的第四節和第五節，將分別探究印度佛教在初期佛教時期和大乘佛教發展時期，二個階段懺悔觀的演進過程。第六節小結的部份，將統整上述四個項目的懺悔觀，以做為本研究主文中，探討南北朝佛教懺悔實踐的形式，與懺悔思想特徵的背景資料。

第一節 中國儒家的懺悔觀

儒家文化的起源時間，遠從夏、商朝，近則從西周開始；儒家的起源文化，可以上溯到巫覡文化、祭祀文化到禮樂文化；儒家起源的宗教觀則從上古的原始宗教過渡到自然宗教，在周朝發展出成熟的倫理宗教⁶；儒家起源的政治觀，則可將儒學視為政府管理階級中管理土地和教育事業的專業技術，並可以同時定義為政府的一種重要官階職稱。⁷將各項統整起來，可以從儒家的原始學說義理中，將儒者所扮演的角色整合為擔任神、民之間溝通橋樑的巫覡者；擔任封建政府統治者的統治手段—祭祀、禮樂制度、倫常教育的策劃者或執行者；可以擔任六藝才能、仁義有序人格的教育工作者，所以儒家創始者孔子在中國歷史上被稱為至聖，原因有三：一、刪詩書、定禮樂、贊周易、修春秋；二、提倡仁教，主張忠恕之道，開創出中道思想的人格精神；三、有教無類，誨人不倦，使教育的最高理念具體化，並自然形成士學的觀念。⁸儒家雖未形成一種宗教，但是從其發源的學說義理中，可以發覺其自成一格的宗教觀—以禮樂

⁶ 陳來著，《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，（北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996年3月1版1刷），頁16。

⁷ 漢班固著，《藝文志》第10，《漢書》卷30，頁448。

儒家者流，蓋出於司徒之官。助人君，順陰陽，明教化者也。游文於六藝之中，留意於仁義之際。祖述堯、舜，憲章文、武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。

⁸ 鄭良基著，《先秦兩漢改過思想之研究》，（臺北：文津出版社，2010年6月初版），頁2、3。

為中心的倫理觀、以仁、義為中心的道德觀。其中的倫理觀包含了對天、地、社稷等大自然的敬畏，形成了祭祀的儀式，在祭祀的儀式之前、中，為了對禮敬的對象產生最高的敬意，發展出齋戒的思想。道德觀則在以仁、義教化大眾之前，先對自我的慾望、惡念做約束和克制，因此衍生出首過、克己寡過、自訟修慝的悔過思想。上述的齋戒、悔過思想等同是儒家特有的懺悔觀點，筆者將於下文分此兩部份，來探討儒家的懺悔觀。

壹、儒家的齋戒觀

一、齋戒的定義

「齋」是泛指使其潔淨、外表恭然、內心敬然的意思；「戒」則有防備、預備、警戒、以言語警誡的意思，所以東晉韓康伯在《易繫辭傳注》對齋戒的定義最為經典：「洗心曰齋，防患曰戒。」⁹洗心是將自己先前內心的過失潔淨革除；防患是防止新的錯誤行為產生，甚至是內心剛生起的惡念。是故齋戒的儀式常出現在儒家的禮書中所提到的祭祀典禮之前，又或者是國家統治者頒布政令之前，也可能出現在軍隊將帥帶兵征戰之前。¹⁰通常在齋戒的儀式中，可以使齋戒者的內心清淨，產生對所祭祀的對象產生最深的敬意、對所頒布政令的貫徹決心堅定、對統理軍隊產生極大的信念，指揮統籌的事務因身心清明而指揮若定。這種洗心防患的儀式正與儒家起源中「通天、地、人」、「以道得民」的觀念不謀而合。

二、禮書中的齋戒觀

齋戒具有多項的特點，首先是齋戒的時間固定，是主祭者及助祭者在祭典前的準備活動，一般約為十天。第二項特點是從齋戒的行為中可看出齋戒類似宗教行為中的一種禁忌觀念，等同在祭典前的防制失禮的準備，《周禮》中的〈天官冢宰·大宰〉對此二項特點有清楚的記載：

祀五帝，則掌百官之誓戒，與其具脩。前期十日，帥執事而卜日，遂戒。及執事，眡滌濯，及納亨，贊玉牲事。及祀之日，贊玉幣爵之。¹¹

從此處可以看出，周朝的祭禮之前，齋戒十日。主祭官，恐百官失禮，先告眾人失禮之懲罰的刑責，名之誓戒，這種祭祀的事前防範祭典的失禮的戒行，就帶有

⁹ 魏 王弼、晉 韓康伯注，唐 孔穎達疏，《周易正義》，《十三經註疏》上冊，頁 82。

另「齋」與「齊」之用法，參考漢語大詞典 2.0 版，（香港：商務印書館有限公司，2002 年）。齋 1 〔《廣韻》側皆切，平皆，莊。〕亦作「齊 3」。古人在祭祀或舉行其他典禮前清心寡欲，淨身潔食，以示莊敬。《莊子·人間世》：顏回 曰：「回 之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣，如此則可以為齋乎？」成玄英 疏：「齋，齊也，謂心跡俱不染塵境也。」齋，一本作「齊」。

¹⁰ 《清史稿·禮志一》，「大祀前三日，帝致齋大內，頒誓戒。辭曰：『惟爾群臣，其蠲乃心，齊乃志，各揚其職。敢或不共，國有常刑。欽哉勿怠！』」

¹¹ 《周禮·天官冢宰·大宰》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

「戒」的作用。大宰除了掌誓戒外，還須具備，設置供品等眾物和清潔祭典的處所；祭典的前十日，還要占卜祭典時間的吉凶，以其吉凶的狀態做多少不等的齋戒行爲，有可能在當時的太宰，要從占卜中測出祭典的順利與否，再根據卜象，決定齋戒的內容，但是從此處可以看出，原始儒家的禮制，對於祭禮前的外在行爲的戒，以及內心清淨、恭敬的齋，是相當重視，其注重的程度，並不亞於祭典進行的時候。

第三項特點是齋戒也可運用到養生保健的範疇，《禮記》對於齋戒養生的解釋最爲豐富且多元，在〈月令〉中對於時令的節氣變化對身心的影響，以齋戒的理論來輔助身心的調整：

游牝別群，則繫騰駒，班馬政。是月也，日長至，陰陽爭，死生分，君子齊戒。處必掩身，毋躁，止聲色，毋或進，薄滋味，毋致和，節耆欲，定心氣，百官靜，事毋刑，以定晏陰之所成。¹²

是月也，日短至，陰陽爭，諸生蕩，君子齊戒，處必掩身，身欲寧，去聲色，禁耆慾，安形性，事欲靜，以待陰陽之所定。¹³

上段所提之齋戒，目的在於提醒君子之士，在夏至來臨的月令，晝長日短已至極限，以整年度來說，是處在陽極陰生的時刻，接著太陽光往南半球移動，夜將漸漸增長，故正是養陰收斂的時分，君子除了身體的養陰之道—「毋躁，止聲色，毋或進，薄滋味」，在心理上須敬慎安靜，行齋戒之功養其心。¹⁴第二段則針對冬至的時令，在整年度來說，是處在陰極陽生的時刻，接著太陽光往北半球移動，晝將漸漸增長，故正是溫陽的時分，君子除了身體的溫陽之道—「去聲色，禁耆慾，安形性，事欲靜」，在心理上還須敬慎安靜，行齋戒之功養其性。¹⁵

第四個特點是在祭祀時，運用齋戒加強對祭祀對象的專一思念，所以在齋戒時，祭祀者必須使身心處在極度的專一，屏除外在的慾望和娛樂，統一和專注在祭祀前的最佳精神狀態。《禮記》的〈祭統〉中，對於祭祀時，內心的恭敬與齋的關切，分析得非常深入：

及時將祭，君子乃齊，齊之為言齊也，齊不齊，以致齊者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，則不齊，不齊則於物無防也，嗜欲無止也。及其將齊也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽樂，故記曰：齊者不樂。言不敢散其志也，心不苟慮，必依於道，手足不苟動，必依於禮，是故君子之齊也，專致其精明之德也。¹⁶

¹² 《禮記·月令》第六之二，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

¹³ 《禮記·月令》第六之三，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

¹⁴ 孫希旦著，《禮記集解》，（臺北：文史哲出版社，1990年8月初版），頁453、454。

¹⁵ 魏王弼、晉韓康伯注，唐孔穎達疏，《周易正義》，《十三經註疏》上冊，頁497。

¹⁶ 《禮記》〈祭統〉25，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

〈祭統〉將祭祀者在祭典之前的外在行為一物，設定須做防備、阻擋，避免外在不當的事物影響祭典時內心的清明；內在的慾望，須加以止息，以免內心的嗜慾消彌自心的誠敬之心，而隔止與天地神祇的感通。¹⁷所以行齋戒的意義在於使心不會任意妄思，以依循於道；身體外部不隨意妄動妄行，以依循於禮，所以君子應專心致力於使內心相應於神而明之，與天地感通的精粹狀態，才可稱為真正的齋。

第五個特點，齋戒時要沐浴身體、著盛服、還要變食，也就是改變平時的飲食內容。《禮記》的〈祭義〉篇，對於後輩子孫，祭祀先人前外在的準備，提出了與齋戒觀相呼應的看法：

孝子將祭，慮事不可以不豫；比時具物，不可以不備，虛中以治之。宮室既脩，牆屋既設，百物既備，夫婦齊戒，沐浴盛服，奉承而進之。洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，孝敬之心至也與。薦其薦俎，序其禮樂，備其百官，奉承而進之。¹⁸

後輩子孫在祭祀時，必須先慮事—將祭場的環境整修清潔，接著備百物—準備三牲、魚、臘、籩豆之實，¹⁹祭祀之男女皆須齋戒—淨其心；沐—洗髮、浴—洗身；盛服—服飾齊整，表示嚴肅端莊；態度恭敬以進行祭禮。從〈祭義〉的內容看來，齋戒的行為並不只限於統治階級，只要牽涉到重要的禮典，參與者在內外身心都必須遵守齋戒的準則。至於齋戒時變食的狀態，清朝禮學專家金鶚在《齊必變食說》中說明得很清楚：

味之濁者，足以亂我清明之氣，亦必戒之。故《論語》云：「齊必變食也。」《莊子·人間世》云：「齊者不飲酒，不茹葷。」酒與葷其氣位最昏濁，齊者所必嚴禁，故特言之，而變食……《周官·膳夫》云：「齊則不舉，舉者殺生盛饌也。」三牲之肉，氣味亦濁，故并戒之。²⁰

故所謂的變食，包含不飲酒、不吃葷食，這裡所謂的「葷食」，在先秦時期泛指辛味的菜。如：蔥、蒜、韭、薤之類，非稱呼肉類食物。²¹因為辛味的菜味道濃烈，易使食用者的情緒產生較大的起伏，所以應當戒食。而金鶚還將在《周禮》中的齊則不舉的觀點也提出，認為變食還包括不食三牲之肉，所稱的三牲是指牛、羊、豕，俗稱大三牲。祭典中祭祀之祭品，金鶚認為肉食不易消化，食之味濁，不易產生清明之氣，影響齋戒時生理的專注效能，所以也列於變食的項目中。

三、其它典籍中的齋戒觀

¹⁷ 孫希旦著，《禮記集解》，（臺北：文史哲出版社，1990年8月初）版，頁1239。

¹⁸ 《禮記》〈祭義〉第二十四，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

¹⁹ 孫希旦著，《禮記集解》，（臺北：文史哲出版社，1990年8月初）版，頁1213。

²⁰ 張鶴泉著，《周代祭祀研究》，（臺北：文津出版社，1993年5月初版），頁144、145。

²¹ 漢語大詞典繁體2.0版光碟版，（香港：商務印書館有限公司，2002年）。

在《易經·繫辭上傳》中孔子對於易經做出三大功能之宣說，並認為聖者因為參透了易學，方能「通志、定業、斷疑」：

子曰：「夫《易》何為者也？夫《易》，開物成務、冒天下之道，如斯而已者也。」是故，聖人以通天下之志、以定天下之業、以斷天下之疑。是故，著之，德圓而神；卦之，德方以知；六爻之義易以貢，聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往，其孰能與此哉？古之聰明叡知，神武而不殺者夫，是以明於天之道，而察於民之故，是興神物，以前民用，聖人以此齊戒，以神明其德夫。²²

孔子在此處將聖人的胸懷描述得無比的廣大，聖人的所思所欲，皆以了解百姓的心，解決其疑難；定天下的業，供給人民所需；含概通透天下的大道，以提升人民的精神層次。在達到這些能力之前，聖人須以《易》為學習的工具，在使用《易》的道理之前，聖人還得先行齋戒，以求心之誠敬無邪，才能使自己的德行神妙而清明，與天地的《易》理相通。所以孔子認為，齋戒也是學易、習禮之前的必要條件。

另外，在《孟子》的〈離婁〉下篇中，孟子也有提出齋戒的概念：

孟子曰：「西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之；雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。」²³

此處孟子是拿春秋時期越國的美人—西施與一般的醜陋女子做比擬，說明西施身上若染上糞穢之物，就算美如天仙也人人掩鼻避之；若有一醜陋女子，在上古時期是不堪做為祭祀者的，但是在孟子的觀點中，只要她行齋戒—清淨心意；沐浴—潔淨身體，雖容貌醜惡，但是因為身心清淨，仍然不會因此污穢上天，獲得懲罰。由此觀點可以了解，孟子認為在祭祀前，齋戒的行為非常重要，甚至因為齋戒的行為而去除了醜惡身容的罪惡，可見齋戒在儒者的觀點中，等同去除罪惡污穢的意象。

貳、儒家的悔過觀

清朝大儒李顥的〈悔過自新說〉中指出：「古今名儒，倡道救世者非一：或以『主敬窮理』標宗，或以『先立其大』標宗，或以『心之精神為聖』標宗，或以『自然』標宗，或以『復性』標宗，或以『致良知』標宗，或以『隨處體認』標宗，或以『正修』標宗，或以『知止』標宗，或以『明德』標宗。雖各家宗旨不同，要之總不出『悔過自新』四字，總是開人以悔過自新的門路。」²⁴句中直接揭示出儒家倡道就世的方式雖有歧異，但是其教導世人以仁、義、忠恕之道，則不脫「悔過自新」的理則。而儒家的悔過觀呈現在諸多朝代不同系統的儒家學

²² 《易經·繫辭上傳》第十一章，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

²³ 《孟子·離婁》下篇，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

²⁴ 李顥著，〈悔過自新說〉，《二曲集》卷1，頁3。

說中，其中影響南北朝時代的悔過觀點者，主要還是在先秦儒家的經典，尤其是在四書中的《論語》和《孟子》，以及《易經繫傳》，提出相當多有關悔過自責以達成道德實踐的論點，這些悔過自責觀，一直是各朝代儒者奉為完成最高德性的良方，故筆者擬就以《論語》、《孟子》、《荀子》，以及《易經繫傳》為文本，分析儒家悔過觀的內涵，以做為探究南北朝佛教懺悔思想的背景資料。

一、《論語》的悔過觀

孔子和其弟子之間的言行記錄—《論語》，對於悔過、改過的言行，記載得相當多，可以充分代表儒家的悔過思想，其中〈學而〉篇裡，就曾子的德行，舉出其與悔過相關的行徑：

曾子曰：「吾日三省吾身—為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」²⁵曾子每日都要在日終之時自我省察職務上盡本份、與朋友間的交遊的信實度、從老師處所受業的溫習狀況，充分顯示曾子的自省及悔改的強烈意念。〈學而〉篇裡還將孔子對改過的態度描寫出來：

子曰：「君子不重則不威，學則不固；主忠信、無友不如己者；過則勿憚改。」

26

孔子認為，犯過失不要畏懼改過；反向來看，孔子是鼓勵人們勇於改過。朱熹在《四書集註》中，將程子的對孔子所謂「過則勿憚改」的解讀，提出其看法—

程子曰：「學問之道無他也，知其不善速改，以從善而已。」²⁷

程子認為知道自己的過失，盡快改正，遵循善行之道，就是學問之道。所以改過遷善，在儒家的實踐者看來，如同完成道德之行，因此可以了解悔過的實行，是儒家通往道德實踐的必經之路，等同成就道德的前行一般。

〈公冶長〉篇中，孔子對當時世人的德行提出感歎，認為在禮制已崩敗的時代，人們已失去自省悔過的基本道德觀了：

子曰：「已矣乎·吾未見能見其過·而內自訟者也。」²⁸

〈子罕〉篇中，孔子對於旁人的衷心嚴正的忠告，認為必定要遵守：

子曰：「法語之言，能無從乎？改之為貴，巽與之言，能無說乎？繹之為貴，說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣！」²⁹

除了不可因為對方指出自己訛的過失而不悅之外，還要深入體會忠告者言辭中的重點，依此重點自我反省改過，不是只是附和對方的看法就完了，如此是無法改正自己的缺點。〈顏淵〉篇中樊持請教孔子「崇德」、「脩慝」、「辨惑」的方法，其中的「脩慝」是指改正過失。³⁰，針對這三點孔子回達樊持：

²⁵ 《論語·學而》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

²⁶ 《論語·學而》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

²⁷ 朱熹著，《四書集註》，（臺北：世界書局，1977年6月22版），頁48。

²⁸ 《論語·公冶長》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

²⁹ 《論語·子罕》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>

³⁰ 參考漢語大詞典2.0版，（香港：商務印書館有限公司，2002年）。【脩慝】謂改正過錯。明

子曰：「善哉！問先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非脩慝與？一朝之忿，忘其身，以及其親，非惑與？」³¹

對於改正過失的方式，孔子告以「攻其惡，無攻人之惡」，意指應檢點自己的過失，不是先指責他人的過失。一則避免以指責他人過失來掩飾自己的過錯，另一則避免因處處攻擊他人的錯誤，使自己的內心產生德行的偏失。

〈衛靈公〉篇裡，孔子認為多自責檢討，少責備他人，可以減少與他人的爭怨：

子曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」³²

孔子還認為，有過失不改過，這件事本身才是最大的過失：

子曰·過而不改·是謂過矣。³³

〈子張〉篇中，子夏告誡其門人，缺乏德行的小人，犯了過失後，並定會加以粉飾，自欺欺人：

子夏曰：「小人之過也，必文。」³⁴

子夏反面的意義，是要告訴門人，做為一個仁心的君子，一有過失，應該不加文飾，馬上自我揭露改過才對，如此才能保持內心的潔淨無染的清淨狀態。〈子張〉篇還提出子貢對於君子應改過的特殊譬喻的說法：

子貢曰：「君子之過也，如日月之食焉，過也人皆見之，更也人皆仰之。」³⁵

子貢認為君子犯了過失並不會去隱藏，反而會自我揭露，好像日月蝕之天象，人都可以看見，一旦改過之後，反而獲得大眾的傾仰，這一種看法與上一段子夏的說法不謀而合，只是角度上有所不同。在整部《論語》中，對於悔過的觀點，孔子和其門生提出相當多不同角度的解釋與說明，但整體而論，這些悔過、改過、不文過的論點，其背後的深層目的，都在勸告儒者要從自省改過的實踐裡，達成自我的治學的目標，以完成最高的道德實踐。

二、《易經·繫辭》的悔過觀

《繫辭》是孔子對於以人倫思想和形而上的哲學思想的角度，來解釋易卦爻辭背後的深層意涵；在《繫辭下傳》中，孔子認為易學興起於商紂無道、文王德盛的緣故：

易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪。當文王與紂之事邪，是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大。百物不廢，懼以終始，其要无咎，此之謂易之

劉基《醒齋銘序》：「劉基聞而喜其善脩慝也，故為之銘，使揭于楣且以堅其志。」清王夫之《讀四書大全說·大學第九章五》：「子曰：『攻其惡，無攻人之惡。』要為脩慝者言之爾。」

³¹ 《論語·顏淵》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

³² 《論語·衛靈公》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

³³ 《論語·衛靈公》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

³⁴ 《論語·子張》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

³⁵ 《論語·子張》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

道也。³⁶

而易經所繫的卦爻辭都是危懼警誡的內容，重點在於提醒讀《易》者能自我警惕，才能轉危為安，輕忽辭義反而會使人遭受傾覆的結果；《易》學的內容森羅萬象，但總合說之，都是要讀者從始至終自我警惕，反省改過，不要有過失，這才是《易》學的主要重點。孔子認為《易》學的中心觀念，在於使人做任何事情，從頭到尾，都須自我惕厲，有過遷改，無過行之，達到無咎為其最終目的，包含了改過、悔過的觀念在其中。〈繫辭上傳〉裡，對於「無咎」的解釋同樣也以補救過錯的角度來說明：

象者，言乎象者也；爻者，言乎變者也。吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；無咎者，善補過也。

是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辭，憂悔吝者存乎介，震無咎者存乎悔。³⁷

孔子認為「吉凶」是在行為過後，所產生的事情好壞的表現；「悔吝」是指是犯的小過失；無咎是善於悔過，以補救先前行為上的過失，也就是除過自新。如果憂慮人生中，會有許多後悔、怨恨的事情，就要時時把握在那善惡關鍵的一念之間；甚至要做到凡事戒慎恐懼不犯過失的標準，只有常常自我檢點、悔改過失，才有可能達成。故儒者在應用《易》學處世，仍然不脫以悔過觀來看待萬事萬象的變化。

三、《孟子》的悔過觀

《孟子》共分為七篇，司馬遷在《史記·孟荀列傳》中提出：「退而與萬章之徒序《詩》《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。」³⁸認為《孟子》一書主要內容是根據儒家經典的要義，來陳述孔子的學說。《孟子》也有提及一些有關於儒家的悔過觀點，例如在〈公孫丑〉上篇裡，孟子對於子路、禹、舜的悔過觀，提出其讚賞之意：

孟子曰：「子路，人告之以有過則喜；禹聞善言則拜；大舜有大焉；善與人同，舍己從人。」³⁹

孔子的門生子路，旁人看見他有過失，主動告訴他，子路聽聞後內心產生歡喜；夏禹則善於採納他人善意的建言，表示他很能了解自己的不足，能接受他人不同的意見，並看到建言中改變並提升自己的關鍵點，實屬極為高超且細膩的悔過觀；大舜在捨己中看見自己的缺失，在從人的行為中觀察到他人的善法善行，若無高度的悔過涵養，是無法做到捨己從人的行為，難怪孟子對此三人的悔過觀給予如此高的評價。朱熹在《四書集註》中提到程子的看法，認為子路的好人告其

³⁶ 《易經繫辭下傳》第十一章，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

³⁷ 《易經繫辭上傳》第三章，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

³⁸ 司馬遷著，《史記·孟荀列傳》，《廿五史》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

³⁹ 孟軻著，《孟子·公孫丑上》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

過失，可以為百世之師，也就是在悔過的道德實踐上，已超出一般人的範圍，給予極高的評價。但是朱熹卻更推崇大舜，覺得他的改過的德行更為徹底，不但能看見自己的過失，更重要的還可捨己從人，放下自尊，接受他人的善行，並加以學習⁴⁰，也就是孟子所說明的悔過觀中，不只要看見自己的過失，還要徹底去除以我為中心的觀念，凡是好的、善的行為都要將其吸收、內化為提升自己的養份，這種悔過觀已不是只著眼在單向的去惡的消極層面，而是加入了去除私心、以習善為本的積極面向。

四、《荀子》的悔過觀

孔子中心思想為「仁」，孟子中心思想為「義」，荀子身為儒家的學者，也繼二人後提出「禮」的觀點⁴¹，重視人們行為的規範。荀子的主要觀點是「隆禮重法」，「尊賢愛民」。他尊孔子為聖人，但反對子思和孟子為首的「思孟學派」哲學思想，認為子弓與自己才是繼承孔子思想的學者。《荀子》全書共三十篇，今存《勸學篇》、《修身篇》等三十二篇。歷朝註解《荀子》一書的學者不多，僅以唐楊倞注、清王先謙集解為代表。此書本儒家崇禮、正名之說而主性惡，為先秦重要的哲學思想著作。但是全書有許多悔過思想，其解釋的角度雖然與《論語》、《孟子》有極大的差異，卻是相當值得參考的儒家思想的著作。

〈勸學〉篇中，說明勤學可以使人變化氣質，成為君子、聖人；也提到學習時轉化氣質過程，如同彎木受匠工矯正成直木，鈍金就石砥礪則銳利：

木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。⁴²

真正的君子除了博學多聞之外，還得每天參驗省察自己，行為及內心想法上有無過失，久行如此，則心智開明，言行舉止沒有過失。所以荀子在〈勸學〉篇中，認為「省察」的修學是砥礪自我德行的磨刀石，要每日不斷的參省，才能一直改正過失，過失漸少後，內在的智慧才會開明，智開才不會犯下過失，則可達無過的君子道德境界。荀子以成為聖人為道德人格的最高目標，他認為聖人並非天生成就，而是後天不斷的改過積善並盡其善方成，所以荀子在〈勸學〉篇中對於道德的砥礪磨練，重點都放在自省改過、習善行善，其目的就是要宣揚改過行善的「成德之教」，不經這種變化氣質的鍛鍊，是無法成就聖人的人格特質。

《荀子》的〈修身〉篇裡，對於君子自我修養的方法，提出與《論語·里仁》孔子所言：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」⁴³理念相仿的見解：

見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，菑然必以自惡也。故非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也；

⁴⁰ 朱熹著，《四書集註》，（臺北：世界書局，1977年6月22版），頁48。

⁴¹ 唐楊倞注，清王先謙集解，《荀子集註》，（臺北：世界書局，1992年）。

⁴² 唐楊倞注，清王先謙集解，《荀子集註》。

⁴³ 《論語·里仁》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

諂諛我者，吾賊也。故君子隆師而親友，以致惡其賊。好善無厭，受諫而能誠，雖欲無進，得乎哉！⁴⁴

荀子此處的悔過觀，重點在於好習他人之善，常受規諫，自我誠訓，不再犯錯；並強調行善規過時，良師益友的重要。所謂「獨學而無友，則孤陋而寡聞」⁴⁵，荀子認為人容易犯錯，善行不容易自發，所以要不斷的習人之善，改己之不善；在改過遷善的過程，規過是我的良師、稱善是我的益友，是進德修身的助伴，可使自己在進德修學的路上，事半功倍，增益其效。

從上述的內容當中，可以發現儒家的齋戒學說，強調在祭祀之前所應做到身心清淨的準備，以期與祭祀對象進行感通，這些道理與佛教行懺悔以清淨身心，以做為修法的前行有相通之處，故佛教在傳入中國後，在南北朝時期很快地為以儒學為知識根基的知識份子所接受。再者，儒家的悔過觀點是在孔子推崇首過以達成最高道德目標之後，逐漸形成儒學的悔過思想，這種觀點在南北朝以儒學治國的狀態下，仍影響著當時的讀書人。而王志楫在《從《弘明集》看佛教中國化》中提到：

儒家在南北朝，雖已失去學術獨尊的地位，但在道德實踐方面，仍保有傳統權威之勢，佛教與儒家的忠孝入世觀一直不能相容，然而，佛教欲在中國進一步拓展，就必須與文化主流儒家找到交集，否則即會遇到相當困難。因此，南朝佛教中國化關鍵，最重要就是與前代相同（晉朝），需妥善處理儒、佛關係，而且必定是由佛家來遷就儒家。⁴⁶

佛教的教義在南北朝時期快速為知識份子所接受，並成為信仰的對象，儒家故有思想的影響，不可謂不大。加上佛教欲以一個外來的宗教，走入原本就存在儒道等傳統文化思想的中國，必須「與文化主流儒家找到交集」，懺悔思想也不例外，佛教的懺悔觀必須先與儒家的悔過思想相交融，獲取南北朝知識份子的認同，方能進一步在中國拓展佛教的懺悔思想。

另外，從晉朝開始，到南北朝時期，一些朝野名士兼文學家，本身即飽讀儒家經書，加上對佛教的教義深具研究的興趣，因此就撰寫揉合儒學、佛教思想元素的文章，如孫綽的《喻道論》、謝靈運的《與諸道人辯宗論》、顏延之的《釋達性論》、沈約的《均聖論》、蕭統的《解二諦義令旨》……等，這些文章從多種面向調和佛儒學說，強調佛儒的勸世宗旨一致，使佛教在儒家學說的包覆下逐漸形成中國化的佛教。⁴⁷佛教懺悔觀也在這些文學家、思想家的著作影響下，與儒家悔過思想互相揉合，產生中國化的現象，是故，儒家的齋戒、悔過思想，對於南

⁴⁴ 唐 楊倞注，清 王先謙集解，《荀子集註》。

⁴⁵ 《禮記·學記》，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

發然後禁，則扞格而不勝；時過然後學，則勤苦而難成；雜施而不孫，則壞亂而不脩；獨學而無友，則孤陋而寡聞；燕朋逆其師，燕辟廢其學。此六者，教之所由廢也。

⁴⁶ 王志楫，《從《弘明集》看佛教中國化》，《法藏知津》初編第 17 冊，（新北：花木蘭出版社，2010 年 8 月初版 2 刷），頁 150、160。

⁴⁷ 方立天著，《方立天文集第 1 卷—魏晉南北朝佛教》，（北京：中國人民大學出版社，2006 年 10 月 1 版），頁 415。

北朝當時的佛教懺悔觀的發展，是一項相當重要的元素。南齊竟陵王蕭子良所著《淨住子淨行法門》，揉合了佛教的懺悔觀點與儒家的思過悔過思想，在論證佛教的懺悔思想時，有多處引用了儒家的齋戒觀與首過觀，如：〈滌除三業門〉書云：「禮無不敬，傲不可長。」引自《禮記·曲禮》。又曰：「過而能改是謂無過。」引自《論語·衛靈公》。書曰：「一言可以興邦，一言可以喪國。」引自《論語·子路》。又曰：「言行君子之樞機，樞機一發榮辱之主。」引自《周易·繫辭傳上》。此等例子在道宣節錄的《淨住子淨行法門》的每一法門中都可看見引證自儒家的經典資料，又此部著作是當時僅存的佛教懺悔思想之代表作品，故可以了解儒家悔過觀點對於中國佛教懺悔思想的影響是極為深遠的。

再者，儒家學說的道德觀，也為道教提供入世以神道設教的正當性。原本在東漢時期廣傳的太平道和五斗米道，是因應社會所需和流傳在民間，類似巫術的符籙派的原始宗教風格，在知識份子和皇室貴族間是不入流的，為了獲得統治階級和讀書人的青睞，不得不吸收儒家的道德觀點，以獲取社會上層人士之認同，以做為良好發展的條件。加上許多道教的宗師本身也是儒者出身或以儒、道合宗為號召⁴⁸，所以儒家的許多思想也影響道教的發展。儒家的悔過思想也不例外，道教的悔過治病觀除了神道治病的思想來源之外，還吸收了儒家的首過觀；道教的齋醮科儀中的齋戒儀式，與儒家的祭祀齋戒思想有極大的關連，是故，儒家悔過思想影響佛、道的懺悔觀和悔過觀的範圍是相當廣大的。

第二節 中國道教的懺悔觀

道教成立的時間點眾說紛紜，有些學者認為秦漢方士企求仙道的「方仙道」代表道教的開端；也有一些學者認為要到魏晉之後葛洪、杜子恭、陸修靜、陶弘景、寇謙之等大家出現並整頓道教組織、規章後才算是道教真正的成立時間；但更多的學者認為，應該是在東漢末年太平道、五斗米道出現後才是道教真正創教的開始。⁴⁹之後，道教在東晉因為統治階級的思想意識，使得五斗米道與神仙道結合，向皇室貴族傳播神仙思想；南北朝時期經過多位道教宗師的整頓組織、規章和建立制度後，使得道教走入有宗教組織的教會式道教。道教的悔過思想在這些發展的過程，逐漸形成各個時期的懺悔活動與懺悔觀，諸如太平道、五斗米道的「有病自首其過」、靜室「使病者處其中思過」的首過觀與靜室悔過觀；南北朝時期，經陸修靜的統整道教經書，編制成三洞四輔十二類，其中的齋醮儀式，就包含了許多的齋戒懺悔的儀式與內涵。故本節將分道教的懺悔活動依上述資料

⁴⁸ 參考卿希泰著，《中國道教思想史綱》，（臺北：木鐸出版社，1986年6月初版）。

東晉葛洪出身儒宦之門；同時期的許遜也是儒門世家。北魏道士寇謙之修改三張的五斗米道的教義，提出以「禮度」為主要內容，並以儒家的「佐國扶民」思想來改造道教。南朝陶弘景主張儒釋道三教合流，並將儒家的封建等級思想和制度，引入道教教理中。

⁴⁹ 劉精誠著，《中國道教史》，（臺北：文津出版社，1993年7月初版1刷），頁27。

分為三個大項，以「太平道、五斗米道之首過觀」、「道教的靜室思過觀」、「道教齋醮科儀的悔過觀」的三種角度來探究中國道教的懺悔觀。

壹、太平道與五斗米道之首過觀

東漢末年，太平道和五斗米道吸引廣大社會群眾的信仰，成為當時深具影響力的宗教。二者產生高人氣的原因，除了當時宦官當權、朝政腐敗、政局動蕩不安、民不聊生，以致農民起義與之相結合的因素外，道教思想的內在因素也是不可忽視的。原本秦、漢時期在王宮貴族間流行的求仙風氣的丹鼎派，因為只有少數王親貴族才有機會和財力接觸修鍊的道士，而且不管是外丹或內丹的學理，都屬非一般平民能夠深入研究的範疇，所以也就難以推廣。反觀東漢末年，在如此黑暗的政局下丹鼎派逐漸沒落，代之而起的是市井小民易於接近，並可安頓內心且流傳在民間，類似巫術，以符咒文書傳世、救世的符籙派，太平道和五斗米道即屬於後者，它們主要的宗教活動是符水治病、叩頭思過、祈禱禳禍，又提倡以義米、義舍等互助救濟的方式，解除窮民的困境，深得平民大眾的信賴，虔誠信奉之。⁵⁰這些宗教活動雖帶有原始宗教的神秘色彩，但是卻是早期道教懺悔觀的重要呈現方式，故下段將分別探討太平道、五斗米道之首過觀，以了解道教懺悔活動的內涵。

一、太平道的首過觀

太平道是東漢靈帝（西元 167 年—189 年）時期由鉅鹿（今河北邢台市鉅鹿縣）人張角所創立的一個早期道教之派別。「太平道」的名稱由來，是從張角其所崇奉的《太平經》得名，張角信奉《太平經》，依書中的教理結合自己奉行的黃老道，創立太平道，在《後漢書·皇甫嵩傳》中，對於張角奉行的信仰就有說明：

初，鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道……。⁵¹

張角雖然信奉黃老道，但其創立的太平道的主要宗教活動方式，卻趨向於符籙派的系統，《三國志·張魯傳》注引《典略》中有記載：

太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則雲此人通道，其或不愈，則為不通道。⁵²

太平道的宗教活動裡，渠師（類似一個地方的宗教師）持傳說中仙人用的手杖，做為儀式的一種權威性的代表，教導生病的百姓叩頭悔過，並喝符水治病。此類符籙派的教理導源於巫術，「符」是指書寫於紙、帛上的筆畫屈曲、似字非字、似圖非圖的符號、圖形；「籙」則是指記錄於諸符間的天神名諱秘文。道教道士

⁵⁰ 任繼愈主編，《中國道教史》上冊，（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1991年10月初版），頁35。

⁵¹ 范曄著，〈皇甫嵩朱鉉列傳〉《後漢書》卷71，頁1864。

⁵² 陳壽著，〈二公孫陶四張傳〉，《三國志·魏書》卷8，頁266。

認為用符籙可以召神劾鬼，趨吉避凶，降妖鎮魔，治病禳災，後來成為道教正一道的主要修習方術。

太平道在進行宗教活動的過程，除了以符咒為其儀式的主軸之外，還同時以首過、思過、悔罪來去除罪愆的方式：

初，鉅鹿張角自稱「大賢良師」，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。⁵³

張角創立太平道是以《太平經》為其道派所奉行的經典，所以思過治病的方式，其背後的思想來源應取自《太平經》。在《太平經》卷四十中引天師言，告知徒眾若要能達到上古聖者的道德，則要努力為善，而為善具體方法中，知過責除是一項重點：

但急傳吾書道，使天下人得行之，俱思其身定精，念合於大道，且自思過失所從來也，即承負之責除矣。天地大喜，年復得反上古而倍矣。⁵⁴

《太平經》卷九十七也有提到：

今欲解此過，常以除日於曠野四達道上四面謝，叩頭各五行，先上視天，回下叩頭於地。……解子過於天地也。後有過者，皆像子也。⁵⁵

張角從《太平經》中的思過責除可反古歸真，達成古聖者的德行，將其方法運用到具體的思過除病的宗教儀式，雖然從求證真理的崇高目的，降為除病去厄的形而下目的，但是悔過的方式，同樣都是在除去行為或道德上的污垢，藉此成就身心潔淨的目標。

太平道編制宗教組織，以組織中的宗教領導人為首，以秦漢的黃老道思想結合符籙派的消災解厄法，建立有組織有規戒的宗教團體。其中的「跪拜首過」、「叩頭思過」的除病方式，類似儒家的「悔過」思想。但是儒家悔過的實踐是做為成就個人道德學問的一種基礎方法；在太平道裡，首過、思過的實踐目的則趨向於以善法消除平民百姓的疾厄苦難，因為在民間神道信仰中，懲惡獎善的思想是很自然的思維方式，容易為眾人所信解；加上漢朝在政治主張是獨尊儒術，以儒學的倫常、忠君孝弟觀來教化百姓，人民很容易將疾厄與個人過失、惡行聯想在一起，故太平道以悔過法做為符咒法的配套除疾去厄的方法，在當時的社會狀況下，是很容易讓一般平民所接受並深信不疑的一種宗教儀式。

二、五斗米道的首過觀

五斗米道創立的時間比太平道還早，在東漢順帝（西元 126-145 年）由張陵在西南巴蜀漢中所創立，是一個尊老子為教主，並尊為「太上老君」，且以《老

⁵³ 范曄著，〈皇甫嵩朱鉞列傳〉，《後漢書》卷 71，頁 1864。

⁵⁴ 王明編，《太平經合校》，（北京：中華書局，1997 年 1 版），頁 115。

⁵⁵ 王明編，《太平經合校》，頁 237。

子五千文》為其基本經典的民間道教組織。⁵⁶張陵在創立五斗米道時，其方術主要是禱祝（禱告祝福）和劾鬼（以符咒等降伏鬼魅），借召鬼神和書寫符咒的力量，來吸引信眾，並以符水治病，已脫離煉丹求長生的丹鼎派脫離，與太平道類似，趨向於符籙派的體系。五斗米道在張陵創立時，其宗教活動中，幫助道友治病的過程，與太平道類似，也出現首過去疾的方法：

陵又欲以廉恥治人，不喜施刑罰，使有疾病者皆疏記生身以來所犯之罪，乃手書投水中，與神明共盟約，不得復犯法，當以身死為約。⁵⁷

葛洪提到張陵在教化道眾的過程，也為有疾病的徒眾以首過的方式除罪祛病，其程序是先要求患病者分類記載一生所犯的過失，將之書寫成冊，投入水中，向神明起誓後不再犯，若犯則以身死相約誓。與太平道的治病儀式略有不同處，在於五斗米道要患病者分科別自書一生過失，太平道只要求病患「跪拜首過」、「叩頭思過」，首過的方法較為簡易。另外，五斗米道還要病患將過失的自白書投於水中，向神明以「身死」起誓，改正過失永不再犯。可以觀察出張陵對於道徒首過遷善的過程中，不論是儀式的嚴謹程度，還是信眾首過的信念，都比太平道的要求要高出許多。⁵⁸所以其在五斗米道以首過的方式治病，在道教典籍的記載認為其效果顯著，不似太平道治病效果在史傳裡的評價—「得病或日淺而愈者，則雲此人通道，其或不愈，則為不通道。」⁵⁹認為其療病效果不佳，卻只善於自圓其說。

張陵死後，其子張衡承續父志，繼續傳佈五斗米道。但是在宗教活動的儀式上，增加了許多不同的儀式與宗教組織編制，對於首過除病的方式，也與張陵統領時期有很大的不同，張衡所統領的五斗米道以首過告三官的方式，為病患消災除疾，與張陵統領時期首過的方式大同小異。其中張陵的首過要求病患將自白書投入水中向神明懺悔；張衡將其改變為將自白書謄寫三份，分別置於代表三官的山、地、水三處，向三處神明表明患者首過的決心，但去除發誓以死明志的強烈方式，將表現決心的方法，呈現在三處神明悔過的儀式。⁶⁰張衡死後，其子張魯繼續傳佈五斗米道，首過的方式與太平道相仿，比其祖父、父親簡化許多。⁶¹

從上述三張的五斗米道所施行的首過除病法，可以觀察出五斗米道在首過觀

⁵⁶ 卿希泰著，《中國道教思想史綱》，（臺北：木鐸出版社，1986年6月初版），頁95。

⁵⁷ 葛洪著，周啓承注譯，〈張道陵〉，《新譯神仙傳》卷5，（臺北：三民書局，2009年8月二版），頁152。

⁵⁸ 陸修靜著，《道門科略》，《正統道藏》電子文字資料庫〈太平部〉(CH05) <http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm>

「太上患其若此，故授天師正一盟威之道，禁戒律科，檢示萬民逆順、禍福、功過，令知好惡……。罷諸禁心，清約治民，神不飲食，師不受錢。使民內修慈孝，外行敬讓，佐時理化，助國扶命……。若非五臘吉日而祠先人，非春秋社日而祭社竈，皆犯淫祠。若疾病之人不勝湯藥針灸，惟服符飲水，及首生年以來所犯罪過，罪應死者皆為原赦，積疾困病莫不生全。」

⁵⁹ 卿希泰著，《中國道教思想史綱》，（臺北：木鐸出版社，1986年6月初版），頁97、98。

⁶⁰ 陳壽著，〈二公孫陶四張傳〉第8，《三國志·魏書》卷8，頁266。

⁶¹ 陳壽著，〈二公孫陶四張傳〉第8，《三國志·魏書》卷8，頁265。

與太平道有相似之處—幫信眾除疾先要求患者自首悔過，但是方法上和運作的背後思想卻有差異。太平道的渠師在為病患除病的過程中，只要求患者叩頭思過，自我悔過的力量是除病的一部分，另外的力量必須靠渠師的九節杖為符祝，加上飲用渠師所製造的符水，才有力量抵抗病魔，這些方法和儀式中，宗教師（渠師）的法力還是除病的主要力量。反觀五斗米道，除病的儀式中，宗教師的請禱只是一種人神間的媒介，病患本身首過遷善的決心，以及向神明自白首過的誠信度，才是除病的關鍵點。故兩道派比較起來，太平道的民間宗教信仰和巫術神秘統治的思想較濃厚；五斗米道以善道教化民眾和敬神、不欺天、慎獨的儒、道教善去惡的思想較為接近，因此，五斗米道能流傳到後世，除了政治因素外，其道教教化民眾為善止惡的文化思想因素，也是一項不可忽略的因素。

貳、道教的靜室思過觀

《三國志·張魯傳》中針對五斗米道的宗教活動—思過治病，有提到靜室思過的方式：

修法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。⁶²

張衡所統領的五斗米道，除了將首過內容，書於三則疏文，以告三官為病患消災除疾之外，還將道教固有的設施—靜室提出，供生病的信眾處在其中思過祛疾。這種道教特有的思過觀，與靜室的施設有很大的關聯性。所謂的「靜室」，有三種解釋：一者做動詞用，就是古代天子行幸，對所居宮室先派人清掃和檢查，以保持潔淨並防止意外。如《後漢書·楊秉傳》：「王者至尊，出入有常。警蹕而行，靜室而止。」⁶³李賢注：「靜室謂先使清宮也。」二者指清靜的屋子。如《北史·列女傳·鄭善果母崔氏》：「靜室端居，未嘗輒出門閭。」⁶⁴三者，指寺院住房或隱士、居士修行之室。如北周庾信《詠畫屏風詩》之二一：「洞靈開靜室，雲氣滿山齋。」⁶⁵五斗米道思過的靜室與第三則所述類似，專指道教組織裡，專門設置用來做為教徒向諸神祈禱、懺悔或修持某種道術的宗教設施。還有其他不同的稱呼，例如：靖室、精室、淨室、清室。⁶⁶

靜室在道教的使用目的上是很多元的，一類是設在深山林間，遠離人群聒鬧之處，做為修煉之士專門修行道術的所在。如《抱朴子·金丹篇》中元君教授老子煉金丹的過程，必須先齋戒百日，再另立精室（靜室），專心修煉，方可丹成。

⁶⁷另一類是做為道教修行者祈請諸神降臨集會的處所。如《雲笈七籤》中提到：

晉武皇帝時，任城魏華存，字賢安，乃魏陽元之女也……。其父乃嫁賢安於南

⁶² 陳壽著，〈二公孫陶四張傳〉第8，《三國志·魏書》卷8，頁266。

⁶³ 范曄著，〈楊秉傳〉，《後漢書》卷54，頁1438。

⁶⁴ 《北史》卷91，頁1834。

⁶⁵ 《漢語大詞典》繁體2.0光碟版，（香港：商務印書館有限公司，2002年版）。

⁶⁶ 吉川忠夫著，〈靜室考〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，（北京：中華書局，1993年9月1版），頁446。

⁶⁷ 葛洪著，〈金丹〉，《抱朴子內篇》卷4，《正統道藏》電子文字資料庫〈太清部〉(CH06)

陽劉岳，……。賢安自少為女，處乎內室，性好至道，雖未得仙而真人屢降……。

68

魏華存於「內室」修持道法，祈請諸位真人降駕，此內室應該就是道教的靜室，其使用的目的是在與諸神明相感蒞臨靜室，並向真人請益道法。⁶⁹靜室的第三類功用是做為道教信眾向神明懺悔在行為上的過失，或是追悔違犯了教派的宗教戒條。在東漢末年張陵創立五斗米道後，在全國各地設立了二十四個傳道教區，統稱為二十四治⁷⁰，此處的「治」，代表五斗米道的教區，也等同現今的教會，是做為各地傳播教義的一個據點，靜廬也就是靜室，設在各地的「治」裡面，其設置的作用最早是在家信徒的行宗教禮儀的處所，等於是「治」的禮堂。⁷¹後來，五斗米道的信眾學習靜室的設置法，紛紛在家中設立「靖室」，將道法的儀軌，直接在家中的「靖室」行持之：

靖室者，科曰：道民入化，家家各立靖室……。又云：民家曰靖，師家曰治……。

太真科曰：俗人受治、立治，堂舍靖廬，皆令齊整，內外清嚴，分別出入，在宅西南，供養經。⁷²

後來在張衡統領五斗米道的時期，又將「治」中的靜室，改為信眾思過悔改，以治病療疾的處所。⁷³為道教制訂完備教規教儀的北朝道士寇謙之，承襲五斗米道的靜室思過除病儀式，但是方法上有所改變。寇謙之將太平道的符水治病與靜室治病合併應用，加上奸令、鬼使的感應來做為應證，比起五斗米道的靜室思過治病，儀式上完備許多。

在《真誥》卷二〈運題象第二〉許謐（許長史）說明了修道是漫長又艱難的路，而在愆室（靜室）中真誠地反省自己德薄罪厚：

昔人求道，尋師索友，彌積年載，經歷山岳，無所不至，契闊險試，備嘗勞苦，然後授以要訣。穆德薄罪厚，端坐愆室，恆為眾真所見採錄，鑒戒繼至，啟悟非一。⁷⁴

經過靜室的自我思過後，與諸真人相感，蒙其現身告以修道內涵，使自己對道法有所審辨、道德修為有所戒護，那些啟發與感悟是非常多樣的。《真誥》中所示「靜室」的作用，很清楚的在名稱上以明示是做為思過悔罪，懺除罪過，清淨身心，以與「眾真」交感的地方。

⁶⁸ 張君房編，〈上清經述〉，《雲笈七籤》卷4（道教經法傳授部）。

⁶⁹ 張君房編，〈上清經述〉，《雲笈七籤》卷4（道教經法傳授部）。

⁷⁰ 張君房編，〈二十四治并序〉，《雲笈七籤》卷28（二十八治部）。

⁷¹ 吉川忠夫著，〈靜室考〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，（北京：中華書局，1993年9月1版），頁451。

⁷² 三洞道士朱法滿編，〈治室〉，《要修科儀戒律鈔》卷10，《正統道藏》電子文字資料庫〈洞玄部戒律類〉（CH025）。

⁷³ 陳壽著，〈二公孫陶四張傳〉，《三國志·魏書》卷8，頁266。

修法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。

⁷⁴ 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，（北京：中國社會科學出版社，2006年12月1版），頁78、79。

由以上的條列說明可以得知，道教「靜室」的設置，不論其最終目的是爲了達到與神明感應，或者治病療疾，亦或行持道法的儀軌，道教的信徒入靜室的最初的宗教行爲，是思過悔罪，將身心做一番洗滌，去除一時或一生的過失罪業，如此才可接續或達成其最終目的，所以道教的靜室思過，可以視爲道教修行者實踐各類道法的一種前行。

參、道教齋醮科儀的悔過觀

一、齋醮科儀在道教儀式的應用範圍

「科儀」指道教的科式，是宗教儀式的一種。「科」原爲「科教」之意，可以用來指稱道教內部的各種教法，包括經誥、信仰、戒律、規範等多方面的科律教典，還具有科戒、科介、科範等內涵存在。「科戒」是齋戒守潔、遵守壇場禮儀的相關規定，並確實依照傳承道法以荐誠接真；「科介」即呈現於儀式中的動作象徵與音樂節奏，強調威儀莊嚴肅穆、舉止優雅與應律合節；「科範」則指依科行儀禮敬，依格書章呈文，表現豐富的教義教理內涵，以及傳承久遠的科法規範。「儀」是指禮儀、儀式，主要是道場中的禮儀規範、儀式準則，包括壇場佈局、登壇次位、法具安置、作法儀軌等，尤其是道士舉手投足的威儀與法度。⁷⁵科儀的合稱，在現存的道教資料中，較早出現在《洞玄靈寶道學科儀》，此書是南朝靈寶派的道經，將科儀的內容分爲言語、講習、禁酒、忌葷辛、制法服、巾冠、山居、齋、醮、燃燈、奏章等，分別立出其相關的品目，這些分類品目充分顯現出道士修行的生活狀況和建齋設醮的各種行儀規則。⁷⁶

齋是泛指使其潔淨、外表恭然、內心敬然的意思。在道教設齋與儒家不同，具有其宗教上的特殊功用，有些是爲禱祠祈福，有的爲行懺悔謝罪之用，又或爲消災治病，各種不同功用就各具相異的齋法儀式。⁷⁷況且，在道教齋法中，其意義不限於齋潔身心，而是成爲一整套系統化、規範化的道教儀式。醮的原意在《說文解字》中有二種定義——「冠娶禮」與「祭」。第一類是指古代士人加冠和婚娶時的禮儀；第二類則指祭祀。在道教所行的醮，較接近祭祀的儀式，但是較爲多元，大致區分爲設壇、上供、祝香、升壇、念咒、發爐、降神、迎駕、禮懺、贊頌、復爐、送神等，由高功、都講、監齋、侍經、侍香、侍燈等不同司職的道士來分項依序進行。⁷⁸

齋與醮都是道教的重要儀式，但是在進行儀式的目的和時機有差異，在目的

⁷⁵ 參考謝宗榮、陳省身、劉仲容、吳永猛編著，《台灣本土宗教信仰》，（台北：國立空中大學，2008年8月初版）。

⁷⁶ 盧國龍、汪桂平著，《道教科儀研究》，（北京：方志出版社，2009年11月1版），頁5。

⁷⁷ 盧國龍、汪桂平著，《道教科儀研究》，頁6。

⁷⁸ 胡孚琛著，《道學通論》，（北京：社會科學文獻出版社，2009年8月1版），頁246。

上齋主潔淨禁戒、懺罪去惡，醮以祭神，祈請神尊降臨賜福為主，如《無上黃籙大齋立成儀》：

燒香行道，懺罪謝愆，則謂之齋。延真降聖，乞恩請福，則謂之醮。齋醮儀軌，不得而同。⁷⁹

進行儀式的時機則以齋法之潔淨禁戒為先，後採謝恩醮，最後方可散壇。後世齋法與醮法聯用，所以不再將其區分單用，明代官修道書《大明玄教立成齋醮儀範》中，正式將齋醮併稱，做為道教儀式的總稱。⁸⁰又因為道教儀式以齋醮為中心，而科儀又經常與齋醮合用，所以齋醮科儀就成為道教廣泛性宗教儀式的稱呼。

二、齋醮科儀中的悔過觀

道教齋醮科儀中有許多的儀式呈現出悔過懺罪的思想，而齋醮的內容包含在道教的科儀當中，科儀的分類由南朝陸修靜所創制，分為戒律、威儀、玄章、表奏，此四類也是陸修靜所編撰《三洞經書目錄》裡，道教經教分類體系「三洞四輔十二部」的十二部類其中的四種部類。而四類科儀中，戒律類是記載各類道教戒律條文，以及傳授經戒、經籙的道經；贊頌類則包含道教的經頌、詩歌、步虛、青詞；表奏類是指傳授經戒符籙的盟文、禮懺文、奏疏、榜文；威儀類則項目最多、最繁雜，從日常功課、教階職司的行持類，到各種齋法和醮儀都含括在內，通常威儀類的主要項目是齋法，醮儀只是附屬於齋法中，規模、儀式都較為簡略。⁸¹齋醮在晉朝之前是繁多複雜，門類眾多，從早期的五斗米道、太平道、帛家道到後期衍生出的上清派、靈寶派、樓觀派等都有其特有的齋法。之後，東晉末南宋初陸修靜整理道教各派的齋法，將其系統化、規範化，提出「九等齋十二法」。從陸修靜所撰《洞玄靈寶五感文》中，可一窺其分類的齋法類次：

一曰洞真上清之齋，有二法：

其一法，絕草離偶，捨朋友之交，無妻奴之累，孤相獨宴，泊然窮寂……，形道體虛無，我有故隔，今既能忘，所以玄合。

其二法，孤影夷裕，皆與上同，但混合形神，諷經有異。

二曰洞玄靈寶之齋，有九法，以有為為宗：

其一法，金籙齋，調和陰陽，救度國王。

其二法，黃籙齋，為同法拔九祖罪根。

其三法，明真齋，學士自拔億曾萬祖九幽之魂。

其四法，三元齋，學士一年三過，自謝涉學犯戒之罪。

其五法，八節齋，學士一年八過，謝七玄及己身宿世今生之罪。

其六法，自然齋，普濟之法，內以修身，外以救物，消災祈福，適意所宜。

其七法，洞神三皇之齋，以精簡為上。

⁷⁹ 晉 陸修靜撰，宋 留用光傳授，蔣叔輿編撰，《無上黃籙大齋立成儀》卷十六，《正統道藏》電子文字資料庫〈洞玄部威儀類〉(CH025)

⁸⁰ 盧國龍、汪桂平著，《道教科儀研究》，頁 8。

⁸¹ 盧國龍、汪桂平著，《道教科儀研究》，頁 9、10。

其八法，太一之齋，以恭肅為首。

其九法，指教之齋，以清素為貴。

又曰三元塗炭之齋，以苦節為功，上解億曾萬祖無數劫來宗親門族及己身家門無殃數罪，拯拔慢苦，濟人危厄，其功至重，不可稱量。⁸²

從上述陸修靜對齋法的分類中可以看出黃籙齋、三元齋、八節齋、塗炭齋四種行齋儀的目的，與悔過、懺罪的思想有密切的關聯，而此三種齋法儀軌的細節，除八節齋之外，其餘三類齋法可從唐朝不著撰人所編著的《無上祕要》中找到相關的資料；八節齋的齋法散見於《太上洞玄靈寶福日妙經》、《洞玄靈寶八節齋宿啓儀》中，所以下段就以上列的道教典籍來分析這四類齋法的悔過、懺罪方式，從中探究道教齋法的悔過觀。

（一）黃籙齋

《齋戒籙》中引《玄門大論》對十二種齋作用的敘述，其中「黃籙齋」是「整拔地獄罪根，開拔九玄七祖」⁸³；《洞玄靈寶五感文》裡也認為黃籙齋「拔九祖罪根」⁸⁴；《雲笈七籤·齋戒部》則記載黃籙齋可以「救世祖宗」⁸⁵；行黃籙齋的最大功能在於懺除亡靈之地獄罪根，以超薦九玄七祖。金允中《上清靈寶大法》提到黃籙齋除了超薦先靈之外，還可以普福群生、禳解災厄⁸⁶，可說是濟生度死，應用廣泛的一種齋法。在《無上祕要》卷五十四的黃籙齋法儀式裡，懺罪悔過思想的表現在於「上香」和「謝諸神明」的祝導詞：黃籙齋在儀式正式開始前布置壇場、奉請諸神，再於正式行齋的過程中，由法師帶領諸弟子向十方諸神尊、日月星君、五嶽帝君、河海江水帝靈官、三寶致祝禱詞，詞中替超薦對象向諸類神明懺悔多生生前所犯重罪惡過，願燒香歸命諸神名，並以此齋法功德超拔九祖罪魂，脫離九幽地獄困苦境地。祝禱詞完畢後法師、道士還須叩頭、搏頰數次，以替九祖罪魂消除罪厄。⁸⁷

從祝導詞中可以看出，黃籙齋超薦九祖罪根的方式，主要是以主法的法師代九祖罪魂，向諸類神尊懺悔多世罪過，並代之叩頭、搏頰數次等虐身自悔來達成懺罪的目的。而法師懺悔的對象，從十方到星辰山水，代表眾陰魂犯罪的項目遍及各種場地，因此其懺悔觀仍不脫離天師道時期向三官手書懺罪悔過的思想。向諸類神明懺悔除罪的觀念是將神明視為代表光明良善一面，沉淪九幽的罪魂因犯罪下獄，代表陰暗邪惡的一面。因此，法師代替陰暗面的罪魂向光明的神明悔過，就是從邪惡投向良善的一種意象，相對來說，九祖就可因心象的改變使得所處的

⁸² 劉宋 陸修靜撰，《洞玄靈寶五感文》，《正統道藏》電子文字資料庫〈正一部〉(CH08)。

⁸³ 不著撰人著，《齋戒籙》，《中華道藏》冊 42（北京：華夏出版社，2004 年 1 月），頁 246。

⁸⁴ 劉宋 陸修靜撰，《洞玄靈寶五感文》，《正統道藏》電子文字資料庫〈正一部〉(CH08)。

⁸⁵ 張君房編，〈六種齋〉，《雲笈七籤》卷 37（齋戒部）。

⁸⁶ 金允中編，《上清靈寶大法》卷 44，《正統道藏》電子文字資料庫〈正一部〉(CH07031) 切詳黃籙諸齋，濟度為本。顯則祝君康時，普福羣生。幽則拔鬼度魂，廣資萬類。庶幾遍及，以成善功。或超薦先靈，亡者受福。或禳解災厄，則生人蒙休。

⁸⁷ 不著撰人著，《無上祕要》卷 54，《正統道藏》電子文字資料庫〈太平部〉(CH538-054)

環境也因此獲得了改變，這就是黃籙齋超薦的關鍵所在。

(二) 三元齋

三元齋起源於五斗米道的天地水三官手書悔過治病的信仰⁸⁸，到南北朝時三官悔過信仰已轉變成三官考校凡人功過，再於三會日考核罪福，到三元日上奏金闕，以降禍福，故道教徒訂於一年中的三元日行三元齋會，以懺除所犯罪條、愆過。《唐六典》卷四有記載：

其四曰三元齋，(正月十五日天官，為上元；七月十五日地官，為中元；十月十五日水官，為下元，皆法身自懺愆罪焉。)⁸⁹

三元齋的行齋時間：上元節（農曆正月十五日）向天上神官行齋懺悔自身罪愆；中元節（農曆七月十五日）向地府神官行齋懺悔自身罪愆；下元節（農曆十月十五日）向水府神官行齋懺悔自身罪愆。道教的傳統說法稱上元時天官賜福，中元時地官赦罪，下元時水官解厄，天地水三官共有九宮、九府、一百二十曹，專門考核凡間生死罪福。藉由三元節建齋祭祀、懺悔罪惡，可以使行齋的信眾赦免罪愆，進而消災解厄。

《無上祕要》卷五十二〈三元齋品〉中，先說明齋法的設壇法，再施行齋戒沐浴的種種前行，之後祈請諸神尊，再行咒文；行完咒文才是齋法中的懺罪悔過祝禱詞和陳述道徒自身累世今生的罪愆：祝禱詞開首（懺罪行無量），行齋法的道徒先感謝法師啓拔道法，再懺累世因不識聖教，犯下眾多罪惡，為三官編列入冊。⁹⁰此處的懺悔詞表達出自身犯罪造惡的主因在於不識道法之真義，未接觸聖言教，方造下無量罪業，與佛教大乘經典《金光明經》的〈懺悔品〉有相似的懺悔思想。⁹¹此段祝禱詞裡，充份顯現行齋道徒認為修道證真，一方面要靠自身修養身心、端正行為，一方面還須依靠神明的神聖力量將自身的罪障淨除，因為神明除了有超出凡人許多的神聖力量之外，還具有考核人們善惡並施以賞罰的能力，當個人的欲望無法自制而與神明考核的標準相違時，就須以懺罪悔過祈求神明寬宥的方式，來解決可能面臨神明懲罰的恐懼。⁹²至於懺悔累世今生罪愆的內容，原本在齋法中未做分類，筆者將其分為四大類，從對上天、天象到對地表之父母尊長、山川河海八方地祇諸神、真人等之不敬，顯示出中國原始宗教觀中對天象、地祇、山川等天地敬畏的思想，除了對自然力的崇拜外，還有源自於對天

⁸⁸ 張澤洪著，《道教神仙信仰與祭祀儀式》，（臺北：文津出版社，2003年1月初版），頁396。

⁸⁹ 唐玄宗御撰，李林甫奉注《唐六典·尚書禮部》卷4，（上海：中華書局，1992年1月初版）頁125。

⁹⁰ 不著撰人著，《無上祕要》卷52，《正統道藏》電子文字資料庫〈太平部〉（CH538-054）

⁹¹ 曇無讖譯，《金光明經·懺悔品》，《大正藏》冊16，頁337上。

諸十力前，不識諸佛及父母恩，不解善法，造作眾惡……。親近非聖，因生慳嫉，貧窮因緣，姦詔作惡；繫屬於他，常有怖畏，不得自在，而造諸惡。

⁹² 王和群著，〈陰影投射與宗教罪感心理—以道教懺罪觀為研究對象〉，《成大宗教與文化學報》第14期，2010年6月，頁123。

地賜於人類萬物生命、成長的環境與條件的感念。第三項是懺悔對道教經教、道法的不敬和謗法的罪行。第四項則與佛教的十不善業有相近之處，但可能受儒家倫常觀的影響，特別強調未守五倫的罪業，如：不慈不孝、不愛不仁、上逆君父、下殺眾生等。可見道教的懺悔條目的編制，仍然與佛教、儒家有相互性的影響。

（三）塗炭齋

塗炭齋是非常古樸的一種齋法，早在東漢時期的五斗米道，就開始施行此種齋儀，來解障度厄，在北朝釋道安的《二教論》有記載：

塗炭齋者，事起張魯，輒泥中黃土塗面，摘頭懸櫛，埏埴使熟。至義熙初，有王公朝省去打拍；吳陸修靜猶泥額，反縛懸頭而已。⁹³

釋道安當時的記錄，認為塗靈齋起於東漢張魯所領導的五斗米道；晉安帝時期王公朝去掉拍打臉頰等自殘的儀節；南朝陸修靜仍主張以叩頭泥凇中、反綁雙手等類似苦行的儀禮，但與五斗米道的塗炭齋儀式比起來，陸修靜所制訂的齋法加入一些靈寶齋的內涵，刪除許多自虐的原始性元素，加進一些禮儀性的成份。⁹⁴至於其功能，陸修靜在《洞玄靈寶五感文》記載：

三元塗炭之齋，以苦節為功，上解億曾萬祖無數劫來宗親門族及己身家門無執數罪，拯拔慢苦，濟人危厄，其功至重，不可稱量。⁹⁵

塗炭齋戒由苦行的節操，將自身置於最低下惡劣的情境，向諸神尊請求赦免累世先祖、宗親門族的無數罪愆，並可替他人消災解厄，拯苦拔耶難，功德廣大。在道教內部的認知，覺得藉由此等苦行，可以向神尊表達最高的懺罪的誠意，以及對神尊最大的敬意，相對地，所產生的功能就超過其它的齋法。

《無上祕要》卷五十〈塗炭齋品〉中，略過其餘祈請、上香等儀式，懺罪悔過思想的表現在「禮懺文」裡：塗炭齋法裡，「禮十方懺文」是將自身和累世祖先家族親人，其前生今生所犯的罪愆，一一陳述出來。罪愆的項目大略分為：「不敬天、地各界神尊及父尊」、「不敬道法、毀壞三寶」、「毀壞倫常」、「十不善法」、「八齋吉日不修養身心」等類別⁹⁶，和三元齋的祝禱詞第四項所列舉多項罪愆的內容相似，可以看出道教齋法在南北朝當時對於道徒的道德行為，漸漸制定出一種專屬道家的規範，這種規範也便於道教內部制定一套道教徒專門遵守的戒條。「禮四方懺文」是將前段建齋行道的功德，接受生者和亡者的懺罪悔過，除釋兩方的罪結，祈請神尊除災降福，有加強說明行齋法者懺罪悔過除罪的決心。「存思命魔步虛三首禮經如法」先向眾神尊百仙眾祈請，願做我等行齋法者證；後正式行齋法—「束縛骸骨，銜髮泥額，五心塗地於欄格之下」，自縛、束髮於

⁹³ 釋道宣著，《廣弘明集》卷 8，《大正藏》冊 52，頁 140 下。

⁹⁴ 盧國龍、汪桂平著，《道教科儀研究》，頁 38。

⁹⁵ 劉宋 陸修靜撰，《洞玄靈寶五感文》，《正統道藏》電子文字資料庫〈正一部〉(CH08)。

⁹⁶ 不著撰人著，《無上祕要》卷 50，《正統道藏》電子文字資料庫〈太平部〉(CH538-054)

柱子上，雙手、雙腳及額頭著泥地扣頭等儀式，自首過懺謝「億罪兆過、觸犯三元百八十條律，三官九府百二十曹陰陽水火左右中宮考吏之罪」⁹⁷，希望眾神尊百仙眾在見證某等自殘式的齋法中，體察其悔過懺罪真心，赦免自身和累世祖先家族親人無數罪愆。這種赦罪方式，類似藉由自我懲罰，來表達內心中最高的悔過意念。

（四）八節齋

早期道教的八節齋，已將齋醮與歲時節令相結合。在洞玄部本文類中有記載天尊言：立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至，是八節齋日，行道持戒，長齋誦經，居門欣慶，七祖歡樂。⁹⁸

靈寶天尊說，在每年的四季中的八個節氣時，是行「八節齋」的日子，應該遵道行法持戒守齋誦道經，可使陽世陰間的族親獲得安樂的生活。專門說明齋戒內涵與齋法類別的《齋戒籙》，對於進行八節齋在此八個節氣日的原因，也有不同的說明：

八節齋：凡八節之日，是上天八會大慶之日也，其日，諸天大聖尊神，上會靈寶玄都、玉京上宮，朝慶天真，奉戒持齋，遊行誦經，此日修齋持戒、宗奉天文者，皆為五帝所舉，書名玉曆。⁹⁹

唐朝的不著撰人認為八節齋訂在八節日行齋，是因為此八日是諸天神尊聚會天庭的大日子，應當行齋戒、誦道經。八節行齋，應該與道教對於節氣、節慶和神明聖誕、成道等特殊節日，進行慶典和齋戒的思想有關聯。在道教的傳統裡，上述的特殊節日與眾神尊的特別活動形成關係網，在這些日子如果進行慶典、祭拜或齋醮儀式，特別容易與神明感通，獲得神明在道業上的指導或者是懺除罪業，進而消災賜福或在道業上更進一步。如《齋戒籙》中有提到一年的六個奇數月行年六齋；一個月的十天行月十齋。¹⁰⁰特殊的日子還包括：日干支甲子的當天太乙帝君考察校閱眾神祇的行爲；日干支庚申存於身中的三尸會告宿主的罪過；每個人出生的日干支來臨時上天會結算其功行；一年八個節氣各有八位神尊記人之善惡功過；一年中的上元、中元、下元時，天地水三官校閱人們的罪福。¹⁰¹所以八節齋法只是眾種特殊節日齋法中的一類，在這類齋法中，懺罪悔過只是做為向神明祈求消災賜福或道業進步的方法，並非專設為道徒懺罪悔過的齋法。

從上述的分析可以了解，道教在東漢末年已經逐漸形成一種有組織的民間宗

⁹⁷ 不著撰人著，《無上祕要》卷 50，《正統道藏》電子文字資料庫〈太平部〉（CH538-054）

⁹⁸ 《太上洞玄靈寶福日妙經》，《正統道藏》電子文字資料庫〈洞玄部本文類〉（CH02039）

⁹⁹ 不著撰人撰，《齋戒籙》，《正統道藏》冊 11（臺北：新文豐書店，1977 年初版），頁 945。

¹⁰⁰ 不著撰人撰，《齋戒籙》，《正統道藏》冊 11（臺北：新文豐書店，1977 年初版），頁 943、944。

¹⁰¹ 不著撰人撰，《齋戒籙》，《正統道藏》冊 11（臺北：新文豐書店，1977 年初版），頁 943、944。

教，但是缺乏完整的宗教教義和宗教組織，是故其悔過祛病的觀念和方式是源於儒家原有的悔過思想，並非其專有的悔過觀，然而此類觀點藉由五斗米道、天師道的傳播之下，漸漸深入民間，形成一種悔過可除厄祛病的普遍性概念，再加上佛教傳入中國後必須要使平民百姓都能接受，故其從初期佛教延伸出的懺悔方式，就與道教的悔過消災的概念結合，成為流行於民間的悔過儀式。至於齋醮的科儀，雖然有一些內容是取自佛教的觀點¹⁰²，但是，從漢末開始佛教傳播到中土開始，道教齋懺祠祀的儀式和道法的風格，就影響佛教的齋戒懺悔的實踐方式。在《高僧傳》中，梁代的慧皎就提到：

魏嘉平中來至洛陽，于時魏境雖有佛法而道風訛替，亦有眾僧未稟歸戒，正以剪落殊俗耳，設復齋懺事法祠祀。¹⁰³

曹魏時期，道法仍興，佛教出家僧眾仍受到道教科儀法事的影響，齋懺的儀式師法道教的祠祀法。湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》也提及：

吾人雖未知其詳，但漢代流行之教理，既與中國道術相通，則其齋懺事法祠祀，亦理所必然。¹⁰⁴

姜伯勤也認為道教齋會在漢末的天師道已發展的很成熟，佛教在傳入中國的初期，在相關的禮儀形式上曾借鑒民間的祠祀與道教的齋懺儀式。¹⁰⁵可見佛教齋懺的儀式，從漢末魏朝開始就受到道教齋法的影響。

在南北朝時期，陸修靜整理道教各派的齋法，提出「九等齋十二法」，將道教中洞真上清齋法和洞玄靈寶齋法做出整理，使道教的齋法獲得系統化的編制，相對的也對佛教的齋法威儀規則起了不小的影響。唐朝初年的法琳，在《辯正論》中就使用對話的方式，先以「上庠公子」的口吻提出中國佛教齋法起源的問題：「佛家娑羅、藥師、度星、方廣等齋，威儀軌則本無法象，世人並見何所表明？」¹⁰⁶法琳再以「古學通人」的角度來回答，當中出現不少貶抑道教，宣揚佛教的回答，但是卻無法完整解釋上述問句中，此現象出現的原因。現代學者王承文，針對這種情形，認為佛教經典對於其有關齋法的儀軌並無確切的說明，應是借鑒道教齋儀才形成佛教齋法中威儀軌則，這種現象發生在中國的中古時期¹⁰⁷，與南北朝的時間點相當吻合，可見當時道教的齋醮儀式對佛教的齋法等懺悔儀軌有顯著的影響。

再者，道教與佛教在南北朝時期，為了獲得當政王朝的青睞，以取得政治勢力，以藉此推展宗教教理和擴展勢力範圍，不得不相互傾軋，在互相鬥爭的過程，

¹⁰² 參考呂鵬志著，《唐前道教儀式史綱》，（北京：中華書局，2008年12月1版），頁130。

佛教齋儀自後漢以來一直是中國僧俗二眾舉行最多的儀式。古靈寶經在大量吸收佛教教義的同時，也借鑒佛教齋儀，制立了相應的道教齋儀靈寶齋。

¹⁰³ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷1，《大正藏》冊50，頁324下。

¹⁰⁴ 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，（北京：中華書局，1993年1版），頁71。

¹⁰⁵ 姜伯勤著，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，（北京：中國社會科學出版社，1996年1版），頁306。

¹⁰⁶ 法琳著，《辯正論》卷2，《大正藏》冊52，頁497中。

¹⁰⁷ 王承文著，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，（北京：中華書局，2002年11月1版），頁398、399。

勢必會有教義上的爭辯，但是看似對立的爭鬥之中卻隱含了互動和彼此教義融通的過程，反而助長兩方義理上的激盪。在民間方面，兩方教理的傳播卻因為人民的觀念單純，對於佛、道的宗教意旨認識不深，所以未將兩者的教旨劃分界線，如此一來，在道教的傳播上須借助佛教的教義，相對的，在佛教教理的推展上卻必須仰賴道教的概念和部份儀式¹⁰⁸，使得佛道之間產生許多思想和觀念上的互融和相通。

第三節 初期佛教懺悔觀的起源與發展

壹、初期佛教懺悔觀的起源

一、佛教僧團懺悔觀的開端

根據《十誦律》卷 22 的記載，佛陀住世轉法輪的初期，僧團中並無布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐等戒律制度的訂定：

佛在王舍城。是時，世尊未聽諸比丘布薩，未聽布薩羯磨，未聽說波羅提木叉，未聽會坐。¹⁰⁹

後來，有外道的修梵行的行者，對佛弟子提出質疑，認為眾婆羅門尚且定期有布薩等各類儀式，為何自稱「善好有德」的佛陀領眾的僧伽，卻連最基本的布薩儀式都闕如：

爾時異道梵志問諸比丘：「汝有布薩布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐不？」答言：「不作。」異道梵志嫉妬譏嫌責數言：「餘沙門婆羅門，尚有布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐，汝諸沙門釋子，自稱善好有德，而不作布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐？」¹¹⁰

佛陀僧團中，有修頭陀行的弟子，因聽聞此事，生起慚愧之心，向佛提出整件事情的始末。佛陀因此召集眾弟子，告知僧伽開始行布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐等戒律制度（應該有開會議訂定制度，律典可能將其省略），並每半個月說波羅提木叉（prātimoksa）：

有諸比丘，少欲知足，行頭陀。聞是事心慚愧，以是事具白佛，佛以是因緣集僧。集僧已，佛語諸比丘：「從今聽作布薩、布薩羯磨、說波羅提木叉、會坐。如我結戒，半月、半月應說『波羅提木叉』。」¹¹¹

由上述可知，佛陀帶領的僧團中，最早可能沒有布薩、說戒的儀式，此種儀式最早期，反而是從印度婆羅門教中，教士定期為信眾說法、領眾禮拜神明或者祭主自身齋戒清淨，以嚮眾神的儀式：

佛教有布薩poṣadha的制度，每半月一次，集合大眾來誦說波羅提木叉Prātimokṣa

¹⁰⁸ 曾維加著，《道教的社會傳播研究》，（臺北：文津出版社，2010年8月初版），頁86，87。

¹⁰⁹ 弗若多羅譯，《十誦律》卷22，《大正藏》冊23，頁158上。

¹¹⁰ 同註109。

¹¹¹ 同註109。

戒經。這種制度，淵源是很古老的。依『吠陀』Veda，在新月祭darśamāsa、滿月祭paurṇamāsa的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為upavasatha（優波婆沙，就是布薩）。¹¹²

所以，我們從印度的宗教布薩的歷史進程中可以看出，齋戒、發露、懺悔等的宗教布薩行儀，並非從佛教開始，而是從古印度時期就有了，且跨越多種宗教。佛教的布薩等制度是佛陀在悟道後、轉法輪、建立僧伽後，才開始制定團體和個人的戒律規章。

二、初期佛教波羅木提叉的制定

根據《四分僧戒本》¹¹³、《根本說一切有部毘奈耶》¹¹⁴的記載，佛陀成道後轉法輪的十二年之中，並未為弟子制定學處，因為佛陀認為，在僧團中的弟子都是證得無漏的阿羅漢果的聖者，所以無制戒的必要。所以，在僧團大眾前，只略說「教授波羅木提叉」（Ovadapatimokkha），也稱做「教誡的偈布薩」，在尚未制立學處以前，警策性的偈語就是戒經，並以此偈語做為佛陀教誡弟子和弟子藉以修法的最高原則。在佛陀成道後第十二年，僧團在韋沙離城（Vesali）的韋蘭迦村結夏安居，首座弟子舍利子基於欲令正法久住的原因，請求佛陀為弟子們制定學處，頒波羅提木叉（pratimoksa）。佛陀以「僧伽中未出現有漏存續之法，如來將知其時。」回應了舍利子和僧眾。¹¹⁵後來在毘耶離國的韋沙離城大林（Mahavana）的重閣講堂，為長者子須提那加蘭陀子歸依佛陀並出家，在瓦基的一個村莊行頭陀行。有一次結夏安居自恣後，因當地發生饑荒，乞食不易，須提那回鄉托鉢，被家中婢女認出，告知其父母，其父母邀其回家應供，並求其還俗歸家，須提那不允；退而求其次，要求須提那續種，與其前妻行淫三次。事後須提那常懷憂悔，遂將此事告知僧伽，比丘們呵責之且上報佛陀。佛陀集合僧團，審問、呵責須提那後，才制定了第一條學處¹¹⁶，這就是制戒的開始。時間上，根據《根本說一切有部毘奈耶》卷一記載¹¹⁷，應是佛陀傳法後的第十三年。後來的戒條的制定，是對於每一次僧伽中發生違反僧伽生活規則者，集合僧團「隨犯隨制」產出。由此

¹¹² 印順法師著，《初期大乘佛教之起源 與開展》，（臺北：正聞出版社，1992年），頁216。

¹¹³ 後秦 佛陀耶舍譯，《四分僧戒本》卷1，《大正藏》冊22，頁1030中。

「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨，能得如是行，是大仙人道。」此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為「無事僧」說是戒經，從是已後廣分別說：諸比丘，自為樂法樂沙門者，有慚有愧樂學戒者，當於中學。

¹¹⁴ 義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》卷1，《大正藏》冊23，頁628上。

爾時薄伽梵，從初證覺於十二年中，諸聲聞弟子無有過失，未生瘡疤，世尊為諸弟子，說略別解脫戒經曰：「一切惡莫作，一切善應修，遍調於自心，是則諸佛教。護身為善哉，能護語亦善，護意為善哉，盡護最為善，苾芻護一切，能解脫眾苦。善護於口言，亦善護於意，身莫作諸惡，常淨三種業，是則能隨順，大仙所行道。」

¹¹⁵ 瑪欣德尊者編譯，《比庫巴帝摩卡》，（臺南：臺灣南傳上座部佛教學院，2009年3月初版），頁8-11。

¹¹⁶ 弗若多羅譯，《十誦律》卷1〈明四波羅夷法〉，《大正藏》冊23，頁1上。

¹¹⁷ 義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》卷1，《大正藏》冊23，頁628上-629上。

可知，戒條的訂定，逐漸組織了比丘在固定住地的集體生活，集體生活中因個別問題所制的規定，產生了適用於更廣泛的團體性律法體系。

從須提那加蘭陀子有了不淨行，制定了第一條學處開始，佛陀就不再說教誡偈布薩¹¹⁸，而是由僧團大眾因違反僧伽生活規則的事實，定出律制，稱為「和合布薩」；後來戒條制定因違犯事例越多，必需制定有強制性、法律性的戒條，產生了在布薩時，除了懺罪儀式外，須由主持長老宣布大眾一定要遵守的「威德波羅提木叉」¹¹⁹，以彰顯制戒的法治威信，和守戒清淨的道體德行。由此可知，波羅提木叉是道德規範和具有強制性的條約，宣讀波羅提木叉的重點在於說戒、反省和實踐，目的是要求僧人的人格建全和僧伽全體的團結、永續的存在，以做為佛法延續的基礎。如《四分僧戒本》卷一所記載：

諸大德，我今欲說戒，眾集現前，默然聽，善思念之。若有犯者當發露，無犯者默然，默然故，當知僧清淨；若有他舉者，即應如實答，如是諸比丘在於眾中乃至三唱，憶念有罪當發露，不發露者，得「故妄語罪」。佛說故妄語是障道法，彼比丘自憶念知有罪，欲求清淨當發露，發露則安隱，不發露罪益深。諸大德，我已說戒經序，今問諸大德，是中清淨不？(如是三說)諸大德，是中清淨，默然故。是事如是持。¹²⁰

布薩日，在宣說波羅提木叉之前，三問清淨，希望眾僧自我反省，若有過失發露懺悔，無過就靜默；在每次誦一戒本條文時，就向大眾發問：「是中清淨否？」，以求戒本條文的確實實踐。如此一來僧團中才有可資依循、合乎團結規範的行為準則出現。

貳、佛教戒律的制定與僧團懺悔儀式的關係

一、佛教戒律制定的目的和作用

從上述律藏的記載，我們可以歸納出，佛陀在悟道後，說法四十多年，為使正法住世，將修法弟子集結起來，「依法攝僧」，成立僧伽 (saṃgha)，以僧伽中的眾僧人為種子，傳播佛法。但僧伽是由一群欲斷惑證真卻非全是證聖位的眾人組成的團體¹²¹，必定會有各種紛擾、爭亂的情事產生，為了維持僧伽大眾中的

¹¹⁸ 佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷 28，《大正藏》冊 21，頁 180 下。

佛語阿難：「眾不清淨，如來不為說戒。」時目連作是念：「今此眾中誰不清淨？乃使世尊作如是語？」便遍觀察，見一比丘近佛邊坐，非比丘自言比丘，非沙門自言沙門，不修梵行自言修梵行，成就惡法、覆藏其罪、不捨邪見。即從坐起往到其前，語言：「如來已見汝，汝出去滅去莫此中住。」便牽臂出著門外，還坐本處。於是阿難復從坐起，白佛言：「世尊，眾已清淨，願為諸比丘說戒。」佛告阿難：「從今汝等自共說戒，吾不復得為比丘說，所以者何？若眾不清淨，如來為說，彼犯戒人頭破七分。」

¹¹⁹ 杜松柏著，〈基本法要—戒本〉，《佛學思想綜述》上冊，(臺北：新文豐出版社，2006 年)，頁 357。

¹²⁰ 後秦 佛陀耶舍譯，《四分僧戒本》卷 1，《大正藏》冊 22，頁 1023 中。

¹²¹ 佛陀跋陀羅、法顯譯，《摩訶僧祇律》卷 1，《大正藏》冊 22，頁 227 下。如來不以無過患因

和平安樂，制定出僧伽自身的法律規定，這就是佛所制定的「戒律」，其中的內容包含了「道德的軌範」（如殺、盜等），「生活的準則」（衣、食、住、行等），「團體的規制」（如受具、布薩、安居等）。¹²²如此一來，對外可保有信眾對於僧伽在道德上的清淨高尚的觀點，對內，則可免於在沒有任何權利統治的團體中，產生的諸多紛爭侵擾，使得出家僧侶可以安穩無虞地在僧伽清淨修持。

二、犯戒出罪法與懺悔儀式的類型

1· 違犯戒律與出罪方式

而佛教戒律中，僧人犯了過失，有一定的處分方式，印順法師在《華雨集》第二冊中篇「懺悔業障」一文中提到：

如極其嚴重，是不容許懺悔的，逐出僧團（如世間的「死刑」），不再是僧伽的一員。如不太嚴重的，准予依律懺悔。如不承認過失，不肯懺悔的，那就擯出去，大家不再與他往來、談論（如世間的「流刑」）。但還是出家弟子，什麼時候真心悔悟，請求懺悔，就為他依法懺悔出罪。犯過失而可以懺悔的，也輕重不等。犯重的是僧殘samghāvaśeṣa：如犯重而沒有覆藏，自己知道過錯，當日請求懺悔的，要接受六（日）夜摩那埵manatva的處分。處分的內容，主要是褫奪部分的權利（如世間的「褫奪公權」）；坐臥到旁邊、下位去；尊敬比丘眾，並為大眾服務。如六夜中誠意的接受處分，就可以舉行出罪（阿婆呵那）avarhaṇa。如犯重而怕人知道，覆藏起來，或經同住者的舉發，或後來省悟到非法，請求准予懺悔，那就要加重處分了。覆藏多少天，先要受別住——波利婆沙parivāsika多少天的處分。別住以後，再經六夜的摩那埵，然後可以出罪。別住的處分，與摩那埵相同。犯僧殘罪的，要在二十比丘僧前，舉行出罪手續，然後回復了固有的清淨比丘（沒有罪了）身分。犯過失而比較輕的，或在（四人以上）僧中，向一比丘說罪（悔）；或但向一比丘說；也有所犯極輕的，自心呵責悔悟就可以了。¹²³

僧人犯戒，除了波羅夷罪（pārājika），又稱棄罪，或不定法中波羅夷罪，是不可懺悔的，必須直接逐出僧團之外，其他的罪都可出罪，但必須依照各種罪的輕重，由不同戒臘或不同人數的僧眾，證明其說罪懺悔出罪得清淨。這些懺悔方式的語態有多種不同的表示，可區分為一懺摩（kṣama），意思為容忍，堪忍，

緣而為弟子制戒立說波羅提木叉法。舍利弗，譬如轉輪聖王不以無過而為婆羅門居士而制刑罰，如是舍利弗，如來亦復如是，不以無過患因緣而為弟子制戒立說波羅提木叉法。然舍利弗，當來有正信善男子，於佛法中信家非家，捨家出家；或有心亂顛倒起於淨想，三毒熾盛而犯諸罪，舍利弗，是時如來當為弟子制戒立說波羅提木叉法。

¹²² 印順法師著，〈懺悔業障〉，《華雨集》第二冊，（臺北：正聞出版社，1994年），頁166。

¹²³ 印順法師著，〈懺悔業障〉，《華雨集》第二冊，（臺北：正聞出版社，1994年），頁167-168。

在僧團中犯了過失，請求對方容忍、寬恕，不含有悔過之意。¹²⁴悔（āpatti deśanā），意思為「說罪」，犯了過失，向對方承認過失；而且不只是認錯，還要明白說出自己所犯的罪過，原意在巴利藏中說（nissajitvā desetabbā）「應捨棄而說罪」。¹²⁵總合而論，在初期佛教的戒律中，僧人如犯了過失（除了極輕的可依自責心就得出罪），非得陳說出自己的過失，否則是無法回復清淨的，犯後覆藏，只有讓自己的心中不安，無法清淨修持辦道。所以出家人犯了過失，一定要向僧眾，至少是一法臘十年以上的比丘（犯四波羅提舍尼罪）¹²⁶，請求容忍（懺），並陳說（承認）自己的過失（悔），這就是初期佛教中的「懺悔」方式。

2·懺悔的儀式—布薩

初期佛教行使「懺悔」的儀式，在平時稱為「布薩」，在結夏安居三月最後日時稱為「自恣」。布薩的儀式如前段所言，源自於外道的修梵行的行者，對佛弟子提出質疑後（另有一說是指瓶沙王向佛陀建言¹²⁷），佛陀制定比丘應布薩說戒。布薩一詞在佛教的梵語有posadha、posatha、uposadha、upavasatha，古代譯經師將之譯為布薩、褒灑陀¹²⁸、布灑陀¹²⁹、逋沙他¹³⁰。其中posadha的posa有養育，長養之意；dha有淨、淨化之意，組合起來有長養淨、增長的意思，在《毗尼母

¹²⁴ 平川彰著，〈懺悔と ksama—大乘經典と律藏の對比〉，《淨土思想と大乘戒》，（東京：春秋社，1990年），頁 431-433。

¹²⁵ 平川彰著，〈懺悔と ksama—大乘經典と律藏の對比〉，《淨土思想と大乘戒》，（東京：春秋社，1990年），頁 445-449。

¹²⁶ 佐藤密雄著，印海法師譯，〈四分戒略解〉，《四分戒律與大乘戒之研究》，（臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會出版，2004年12月初版），頁 9-11。

¹²⁷ 劉宋 佛陀什共竺道生等譯〈布薩法〉，《彌沙塞部和醯五分律》卷 18，《大正藏》冊 22，頁 121 中。

佛在王舍城。爾時外道沙門婆羅門，月八日、十四日、十五日，共集一處和合布薩說法，多有眾人來往供養，瓶沙王見之作是念：「若正法弟子亦如是者不亦善乎？我當率諸官屬，往彼聽法恭敬供養，令一切人長夜獲安。」爾時世尊亦作是念：「我為諸比丘結戒，而諸比丘有不聞者、不能誦學、不能憶持，我今當聽諸比丘布薩說戒。」瓶沙王念已到佛所，頭面禮足却坐一面，以所念白佛。佛為王說種種妙法示教利喜已，即便還宮。佛以是事集比丘僧，以瓶沙王所白及己所念，告諸比丘：「今以十利故，聽諸比丘布薩說戒。」

¹²⁸ 義淨撰，《南海寄歸內法傳》卷 2，《大正藏》冊 54，頁 212 中。

「言說罪者，意欲陳罪，說已先愆，改往修來，至誠懇責，半月、半月為『褒灑陀』，朝暮、朝暮憶所犯罪」（褒灑，是長養義；陀是淨義，意明長善，淨除破戒之過，昔云布薩者，訛略也。）。

慧琳著，《一切經音義》卷 60，《大正藏》冊 54，頁 708 中。

褒灑陀（上保毛反，次沙假反，梵語也。唐云：長淨眾僧，和合半月、半月布薩是也。）。

¹²⁹ 鳩摩羅什譯，弘贊述，《佛說梵網經·菩薩心地品下略疏》卷 4，《卍新纂續藏經》冊 38，頁 722 下。

布薩，具云「布灑陀」。「布灑是長養義；陀是淨除義。謂由半月、半月集眾說戒，便能長養善法，清淨自心，除諸不善也。」

¹³⁰ 慧琳著，《一切經音義》卷 60，《大正藏》冊 54，頁 700 下。

「懺悔（此言訛略也，書無懺字，應言『又磨』，此云『忍』，謂容恕我罪也。半月又磨，增長戒根，逋沙他此云增長戒，名『鉢羅帝提舍耶寐』，此云我對說謂相向。說罪也，舊名布薩者訛略也，譯為淨住者，義翻也。）。」

經》有解釋「布薩」的意義：

有誦毘尼處，三時就彼處住，何以故？若所犯、所疑，懺悔解疑，得除罪也。是故佛制，比丘要誦波羅提木叉。何故名布薩？「斷」名布薩—能斷所犯、能斷煩惱、斷一切不善法，名布薩義。清淨名布薩。¹³¹

經文中提出布薩儀式中，須先作頌律（vinaya），僧眾依止律的內容檢查自己的行為，若有違犯或雖未犯卻疑似有犯律條的部份，在頌律後於大眾前說罪，並真心懺悔，藉此除去心中的疑悔心，才能真正的在心底深處，除掉因犯罪而產生的束縛。因此布薩的語義，是「斷」—能夠斷除所犯律罪、煩惱、一切不善法；是「清淨」—因斷除罪障，使身心獲得清淨。所以布薩的原義，指頌毘尼，據以說罪、懺悔、除罪，以長養身心清淨，謂之「長養淨」。《阿毘達磨俱舍論》卷十四中云：

此近盡壽戒住，如是律儀或名長養，長養薄少善根有情，令其善根漸增多故。如有頌言：「由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養」。¹³²

《俱舍論記》卷 16〈分別業品〉也有說明：「布灑他，此云『長養』，謂聞說戒長養善根。」¹³³印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》中的〈出家布薩與在家布薩〉一文裡，對布薩的意義也提出其看法：

布薩的真意義，是實現比丘們的清淨。所以在誦波羅提木叉以前，如沒有來參加的，要「與清淨」，向僧伽表示自己是清淨的，沒有犯過失…。在說波羅提木叉戒以前，要這樣的三次問清淨。在正說波羅提木叉的進行中，每誦完一類戒，就向大眾三次發問，「是中清淨否」？不斷的警策大眾，要大眾反省自己，發露自己的過失。在佛法中，唯有無私無隱的發露自己的過失，才能出離罪惡，還復清淨；不受罪過的障礙，而能修行聖道，趣入解脫。所以布薩說波羅提木叉，成為教育僧眾，淨化僧眾的好方法。對於個人的修行，僧伽的和合清淨，有著重大的意義！¹³⁴

印順法師認為，布薩時誦波羅提木叉，要求大眾將戒經中的每一條規定，做自我檢視，自我反省，若有過失，發露懺悔除罪，還復清淨，以求個人能以清淨身心修行聖道，趣入解脫。僧伽也因布薩的儀式，使團體中的每一位僧人獲得最高道德的規範，以維持僧團的和合清淨，做為安心辦道，及俗家大眾在佛法上依止的對象。

至於初期佛教的布薩，除了是僧團中每半月半月的誦波羅提木叉、說罪懺悔出罪的重要儀式外，對於在家的世俗大眾，是否也有相同的儀式？印順法師在〈出家布薩與在家布薩〉一文裡提出如下的觀點：

¹³¹ 失譯者，《毘尼母經》卷 3，《大正藏》冊 24，頁 814 中、下。

經文中的「毘尼」為「律」（vinaya）之舊音譯，新譯「毘奈耶」。

¹³² 世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 14，《大正藏》冊 29，頁 75 中。

¹³³ 釋光述著，《俱舍論記》卷 16，《大正藏》冊 41，頁 261 中。

¹³⁴ 印順法師著，〈出家布薩與在家布薩〉，《初期大乘佛教的起源與開展》，（臺北市：正聞出版社，1994 年），頁 218-219。

大眾集會，比丘們說法、說偈，策勵大眾，起初是可能通於在家、出家的。等到布薩制分化了，在一月二次的布薩日，在家眾來聽法、布施，但不能參加出家者的誦戒布薩。「月八日、十四日、十五日」——六齋日（還有「神足月」），信眾們來集會布薩，就以從古傳來的過中不食，參入部分的出家行，合為八支，作為在家弟子的布薩。所以說：「八戒齋者，是過去現在諸佛如來，為在家人制出家法」¹³⁵

印順法師認為，佛陀初期傳法時，是以偈布薩的方式來警策僧眾，當時也許有在家眾於一旁護持及「旁聽」。後來的和合布薩和威德波羅提木叉，就形成在家眾只可在布薩儀式前的準備和支援的活動，頌戒、懺罪儀式只允許出家眾參加，之後，長老開示的過程，在家眾才可以參與。誦戒布薩的過程是以僧眾為主體，不允許在家眾在場，但是在家信眾可以在布薩日，聽完長老開示後做在家弟子的布薩——八戒齋（又稱八關齋戒）。這種說法在《增壹阿含經》卷十六¹³⁶、卷三十八¹³⁷都可見到，因為《阿含經》系統的經教資料代表初期佛教時期，佛陀傳法教化弟子的實錄，因此，可以推測出，佛教在家信士最早的懺悔活動，應是附屬在出家布薩儀式之後的八戒齋儀式。

3. 布薩時行八戒齋的目的

由上一段的說明，可以了解，佛陀教化僧俗七眾，在傳法初期雖以出家僧團為持法守戒的主體，但是在家眾卻是護法工作的執行者，雖然他們無法像僧眾可以全心全意修行辦道，可是仍然擁有修法的意願和需求。所以佛陀就允許在家二眾，依止四部眾，於布薩的齋日（每年有正、五、九三個齋月），聽出家僧為其說八關齋法，接著懺悔罪業，淨身口意，方可於四眾中，受持一日一夜的齋戒法，故八關齋法其中的齋，不是只針對第六項不過時食，主要是懺悔身口意三業，因貪瞋癡等等諸觸緣所造的惡行，使其身心清淨出罪，方是齋的真正意涵。而聖嚴法師在其大作《戒律學綱要》中，對於八關齋戒的戒條與齋法的內容，認為除了五戒之外，主要的綱目是在戒除飲食和淫欲，八項戒條中五戒不論，第六項不過時食屬飲食戒，第七項不處高廣之床及第八項遠離作倡伎樂，皆與戒淫有關¹³⁸，因為飲食和淫欲是欲界中最大的煩惱和無法解脫的原因，若能於齋日守戒淨身心，就可造下生善趣甚至解脫之因。¹³⁹

4. 懺悔的儀式—自恣

¹³⁵ 印順法師著，〈出家布薩與在家布薩〉，《初期大乘佛教的起源與開展》，（臺北市：正聞出版社，1994年），頁220。

¹³⁶ 瞿曇僧伽提婆譯，〈高幢品〉，《增壹阿含經》卷16，《大正藏》冊2，頁625上。

¹³⁷ 瞿曇僧伽提婆譯，〈馬血天子問八政品〉，《增壹阿含經》卷38，《大正藏》冊2，頁756下。

¹³⁸ 聖嚴法師著，《戒律學綱要》，（臺北：天華出版事業股份有限公司，1978年6月），頁99-100。

¹³⁹ 瞿曇僧伽提婆譯，〈高幢品〉，《增壹阿含經》卷16，《大正藏》冊2，頁625中。是故。「諸比丘，若有善男子、善女人，欲持八關齋離諸苦者，得善處者，欲得盡諸漏入涅槃城者，當求方便，成此八關齋法。」

在初期佛教中，懺罪除了在僧伽月例行事的「布薩」儀式時，誦波羅提木叉後依戒條發露懺摩之外，還有年中行事的安居後的自恣。佛教的結夏安居分爲四月十六日—七月十五日之前安居，以及五月十六日—八月十五的後安居¹⁴⁰，於安居之最後一日爲自恣。也就是說「自恣」是僧眾在結夏三個月的期間，聚集在固定的處所修行，這一段期間行爲的自我反省，對違犯戒律的情事，行懺悔出罪的方式。在《四分律》卷三十七〈自恣犍度〉有說到，受自恣者，從上座處依序進出其前，受自恣者向上座胡跪合掌，說：「大德眾僧今日自恣，我某甲比丘亦自恣。若見聞疑罪，大德長老，哀愍故語我，我若見罪，當如法懺悔。」重複三次說出於結夏中所犯之罪愆，並於上座前求懺悔出罪。自恣雖與布薩的懺罪時間點和時機不同，但其背後的意涵卻是一致的，都是在大眾前發露說出違犯戒律之行，真心懺悔以求出罪，使身心獲得淨化，以進一步修持得定，斷惑證真。

整體來看初期佛教的懺悔觀，主要的懺悔方式是「誦波羅提木叉，依戒經的條文，在僧伽中，對大眾發露說出自己違犯戒條的內容，並請求清淨比丘或長老爲自己印證，使自己出罪，不再違犯。」懺悔的目的是使僧人能脫離因犯戒所產生追悔的心態，此心態會使身心不安，障蔽內心的清淨；懺悔出罪後，可使身心清淨，安心伴道，修止得定，進而斷惑解脫。另一方面，可使僧伽和合，安定僧眾，產生僧團的清淨軌範，成爲延續佛法，在家修士可依止請法的僧寶伽藍。懺悔的儀式，主要是以布薩、自恣爲主；懺悔的對象則由出家四眾擴及到僧俗七眾，其中的在家布薩，更是初期佛教懺悔過渡到大乘佛教懺悔的重要因素之一，印順法師也提出這樣的推測：

在受八關齋時，依『增壹阿含經』：先教說「懺悔」，次教說「受（八）戒」，末後教說「發願」，與『大智度論』所說的相同。受戒以前的懺悔，是在四眾中進行的。如受持而犯了呢？出家人有一定的懺悔法，稱爲「作法懺」。現存的經律，沒有明確的說到，在家戒犯了應怎樣懺悔。受八關齋的，或男或女，在四眾或比丘前說罪，怕也是不適宜的。『四輩經』說：「朝暮燒香然燈，稽首三尊，悔過十方，恭敬四輩」。個人向佛（塔、佛像）懺悔，可能是從在家受戒者的懺悔而發展起來的。¹⁴¹

出家眾在僧伽中發露是應當的，但是在家眾的生活範圍和持生事業較繁雜，對清淨的僧眾發露，會破壞僧眾之清淨；若在家眾之間互相發露，萬一將說罪內容流傳於大眾之間，對當事人會造成極大的困擾，也不甚適宜，故而在佛涅槃後，因爲對佛塔、佛像的尊崇敬拜，逐漸演變爲對佛（像）、十方佛的懺悔方式，進而發展出大乘特有的懺悔觀，當然，其中的變化並非只有一個成因，筆者將在下一節針對大乘懺悔觀的起源以及發展，做細部的探究。

¹⁴⁰ 佐藤密雄著，印海法師譯，〈四分戒略解〉，《四分戒律與大乘戒之研究》，（臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會出版，2004年12月初版），頁44。

¹⁴¹ 印順法師著，〈出家布薩與在家布薩〉，《初期大乘佛教的起源與開展》，（臺北市：正聞出版社，1994年），頁222。

第四節 大乘佛教經論的懺悔觀

佛教的懺悔觀在佛陀教化的時期，是以出家眾依止個人戒條和僧伽的律法為準則，當僧人行為違犯「戒條」或「律法」，就必須在進行布薩和自恣時，對僧伽中的長老或清淨僧發露懺罪，以此懺悔的作為清淨身心，資修定慧的前行。在當時，懺悔者、懺悔的對象以出家的僧眾為主軸；懺悔的內容以出家僧的外在行為為範圍；懺悔的時間觀以現世中違犯戒律行為的當下為範籌，懺悔思想的內涵以律典為中心。接續的部派佛教時期，雖有不同部派間對戒律遵守的寬嚴認定的不同而有差異¹⁴²，但是在佛教懺悔的實踐上仍不脫離初期佛教懺悔觀的範圍。

直到大乘佛教的出現，懺悔觀及懺悔實踐的方式也同時產生極大的轉變，這種轉變對於佛教懺悔思想的推廣和普及化有積極正面的功用，相對於傳入中國的佛教懺悔觀，大乘佛教懺悔觀影響南北朝時期的懺悔思想比起初期佛教懺悔觀更加深遠，所以本節的上半段，先探討與大乘懺悔思想發展相關的大乘先行時期的「三品懺悔觀」，下半段則從初、中期大乘佛教典籍資料中，試著探索大乘懺悔思想的特徵。至於大乘發展時期具懺悔思想經論的內涵，本節不做分析，而將該相關經論中的懺悔觀的探討，與南北朝時期依大乘經論做懺悔實踐的事跡相配合，做出對照，以便從中找出該經論的懺悔觀與當時懺悔實踐者的關聯性，解析出大乘佛教經典懺悔觀，對南北朝懺悔思想的影響範圍。

壹、大乘先行時期的懺悔觀

在探討初期佛教的懺悔觀之後，筆者將接著探討大乘發展最早的「原始大乘」¹⁴³時期的大乘先行經典懺悔觀，因為大乘先行時期是從部派佛教過渡到初期大乘的重要階段，雖然稱之為「大乘先行時期」，但是在相關的經典內容裡，仍具有聲、緣二乘的思想存在；故從大乘先行時期懺悔觀的探討中，除了可以了解大乘佛教懺悔觀的起源和佛教懺悔觀在懺悔內容、懺悔對象、懺悔方式從二乘道到大乘道的演變過程，還可以從中觀察出佛教懺悔觀從出世間觀，轉變為入世間觀的脈絡。

¹⁴² 水野弘元原著，山本晃紹英譯，郭忠生中譯，《原始佛教》，（臺中：菩提樹雜誌社，1982年9月初版），頁26-27。

當時形成保守派—上座部的嚴守佛陀教制戒律條文；革新派—大眾部的寬和融通重佛陀制戒律精神的部派分裂情形。

¹⁴³ 「原始大乘」是由日本學者靜谷正雄在其大著《初期大乘佛教の成立过程》中所提出的觀點，將《小品般若經》出現以前，以信行為中心的大乘思想歸類為「原始大乘」；《小品般若經》出現以後，以法行為中心的大乘思想歸類為「初期大乘」。

一、大乘先行經典的分類及具有懺悔觀的經典

印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》的第九章〈大乘經之序曲〉一文中，提到日本學者平川彰在其大作《初期大乘佛教之研究》一書中所考據的大乘經典，分爲「最古大乘經典」—包含以原始《般若經》與《阿闍佛國經》，《般舟三昧經》與《大阿彌陀經》爲二系，即般若法門與東方阿闍淨土及西方阿彌陀淨土與念佛的般舟三昧。「先行經典」—包括《大阿彌陀經》所說的《道智大經》、《六波羅蜜經》；《遺日摩尼寶經》所說的《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、〈佛諸品〉；其他古譯經所說的《三品經》、《菩薩藏經》、《六波羅蜜經》。¹⁴⁴平川彰還在《初期大乘佛教之研究Ⅱ》一書之〈初期大乘教團之組織〉一章中，針對在家菩薩的戒行中提到部份大乘經典中「懺悔、隨喜、勸請」三品與在家眾修行的關係，說明懺悔在早期大乘經典教義的重要性。

145

靜谷正雄在《初期大乘佛教之成立過程》一書中，則將早期的大乘分爲「原始大乘」和「初期大乘」¹⁴⁶，其中屬於原始大乘的經典有《大阿彌陀經》、《阿闍佛國經》、《舍利弗悔過經》、《阿難四事經》、《月明菩薩經》、《龍施女經》、《七女經》、《老女人經》、《菩薩行五十緣身經》、《梵志女首意經》、《佛說心明經》、《太子和休經》、《金剛般若波羅蜜經》——十三部。屬於初期大乘經典者則依在中國譯出的先後順序不同，分爲東漢翻譯的經典—《般舟三昧經》、《遺日摩尼寶經》、《首楞嚴三昧經》……等十部。三國時代翻譯的經典—《無量門微密持經》、《慧印三昧經》、《維摩詰經》……等七部；西晉時所譯出的經典—《正法華經》、《光讚般若經》、《度世品經》……等八部。¹⁴⁷

靜谷正雄對初期大乘佛教的分類，是以小品般若經出現以前，以信行爲中心的大乘思想歸類爲「原始大乘」；小品般若經出現以後，以法行爲中心的大乘思想歸類爲「初期大乘」。¹⁴⁸但是對於大乘懺悔觀的起源，也主張從原始大乘中的《三品經》及《舍利弗悔過經》等經典中了解，而此「原始大乘」的說法類似於平川彰的「先行大乘」的說法。印順法師同樣認爲大乘的先行經典中，三品經與大乘懺悔最有相關性。但是因爲本經已散佚，只能從《法鏡經》、《郁迦羅越問菩薩行經》、《大寶積經》中〈郁伽長者會〉、《舍利弗悔過經》、《菩薩藏經》、《大乘三聚懺悔經》、《聖大乘滅業障經》、

¹⁴⁴ 印順法師著，〈大乘經之序曲〉，《初期大乘佛教的起源與開展》，（臺北：正聞出版社，1994年），頁554。

¹⁴⁵ 平川彰著，《初期大乘佛教之研究Ⅱ》，（東京：春秋社，1997年7月3版），頁114-117。

¹⁴⁶ 靜谷正雄著，《初期大乘佛教の成立过程》，（百花苑，1974年），頁47-50。

¹⁴⁷ 靜谷正雄著，《初期大乘佛教の成立过程》，（百花苑，1974年），頁4。

¹⁴⁸ 靜谷正雄著，《初期大乘佛教の成立过程》，（百花苑，1974年），頁293、296。

《十住毘婆沙論》的〈分別功德品〉中找到《三品經》的經典教義，以還原當時早期大乘先行經典的懺悔觀點。¹⁴⁹

二、《三品經》的懺悔觀

本段依據上述諸位學者提出大乘經典的演進歷程，先就先行經典的懺悔觀做探究，其中依時間的先後，以《三品經》為首，但本經已散佚，故只能以現有的《法鏡經》、《郁迦羅越問菩薩行經》、《大寶積經》之〈郁伽長者會〉等經文做推論。因為《菩薩藏經》與《大乘三聚懺悔經》是同一部經，但是不同時期的異譯經典，至於《聖大乘滅業障經》也與上述二部經典同是探討為「滅除業障—止惡，成就善法—生善」，只是此經為藏譯本¹⁵⁰，囿於筆者對藏文解析能力有限，故筆者只就《菩薩藏經》做為第二則大乘先行經典懺悔觀的探討資料。至於《十住毘婆娑論》，筆者將其列為大乘時期的論典，將在討論大乘經典懺悔觀時與其它經典一起探究。最後探討《佛說舍利弗悔過經》的懺悔觀，此經主要內容是佛告知在家弟子行懺悔成道的方法，具有非常多的早期大乘懺悔觀念，且將三品懺悔的方式做出較多的揭示，內容較接近《三品經》的內涵，在《三品經》佚失的情形下，只有以《佛說舍利弗悔過經》為探究「三品懺悔」的主軸，再輔參《法鏡經》、《郁迦羅越問菩薩行經》以及《菩薩藏經》，從中還原當時「三品懺悔」的大乘先行懺悔觀。

（一）從《法鏡經》、《郁迦羅越問菩薩行經》、《大寶積經》之〈郁伽長者會〉追溯《三品經》的懺悔觀

《三品經》，原經名《三品悔過經》，梁朝僧祐在《出三藏記集》卷二的〈新集撰出經律論錄〉中有提出此經典名稱，晉武帝時由竺法護從西域帶回原本，自太始中至懷帝永嘉二年間譯出，道安在《安錄》中漏載此經，後來由僧祐從眾多經錄中蒐錄出，並考證是竺法護所帶入，然後世已散佚。¹⁵¹目前只可從《法鏡經》、《郁迦羅越問菩薩行經》、《大寶積經》之〈郁伽長者會〉三部經典的經文中，看出此經部份的大乘懺悔內涵。基本上，《法鏡經》的內容與《郁迦羅越問菩薩行經》、《大寶積經》之〈郁伽長者會〉大同小異，其中向佛請法的重點是為「在家、出家菩薩如何依正確的所住學，獲得無上正真意之勝行。」《法鏡經》與《郁迦羅越問菩薩行經》在大正藏中也都編列在第六類—寶積部類¹⁵²，故可視為譯出時間不同、譯詞的語法因時代譯者有差異，而句法不同的相同經典。

¹⁴⁹ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，（台北：正聞出版社，1994年7月7版），頁570—572。

¹⁵⁰ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，頁571-572、頁588。

¹⁵¹ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷2，大正藏冊55，頁9上、中。

¹⁵² CBETA 電子佛典閱藏系統 V3.8。

三部經典之開頭引文，整體來說，帶有對佛般涅槃後，無法值佛世依佛修持的遺憾，既然無法值佛世，所以發展出禮敬十方諸佛的說法，並在禮佛中體察諸佛累世的六度萬行，由菩薩位到成佛的歷程，成爲在家修行的菩薩行持上「法」的依據。印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》也有提出類似的看法，他認爲大乘發展的根源是源於佛陀體悟的真理—「法」，而「法」的宣說者是佛菩薩，從而引發對佛菩薩的崇敬；對佛的敬信又發展出十方佛、佛土的淨土觀念；再從佛涅槃，他方國土有佛，在此國土卻無法值佛在世，產生罪障深重的認知，發展出大乘經典中的懺悔罪業觀。¹⁵³

三部經典的經文後段，則同要強調在一日六時須做誦誦《三品經》，〈郁伽長者會〉中康僧鎧則將《三品經》譯爲「三分法」；還強調除誦經之外，要修行三分。後續的經文是將《三品經》中實踐「懺悔、隨喜、勸請」三品的方式，簡略敘述出來。其中，《郁迦羅越問菩薩行經》提到三品法之懺悔—「棄一切諸惡行，悔過以八十事」；隨喜—「一心勸助諸福」；勸請—「勸助諸佛轉法輪」。〈郁伽長者會〉的三分法之懺悔—「專心悔過諸不善業，更不造新」；隨喜—「一切福業悉生隨喜」；勸請—「集滿相好，勸請諸佛，轉於法輪」。但是《法鏡經》中只單獨就懺悔一品，述說「一切前世所施行惡，(心)以自首誨(悔)，改往修來。」要求行持者針對現世之前的累世惡業，自首(自認罪業)悔(悔過)，改正以往的惡行，以修正往後的行爲，成爲依法而行之正行。然而其他二品則略過，應該是此經是東漢傳入之早期大乘先行經典，在最早期的大乘經典懺悔觀，有可能呈現以懺悔一品的型態來傳播佛法。這種論點，印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》中引用靜谷正雄的推論：「在三品行以前，有「懺悔」、「隨喜」二品行的可能。」並贊同其論點，認爲這一種推論，是非常正確。還進一步推斷，認爲在二品行以前，還有原始的「懺悔行」階段。¹⁵⁴所以，從中可以推斷，三品懺悔的思想，應該是從單「懺悔」一品，慢慢發展成「懺悔、隨喜」二品，最後才延展出「懺悔、隨喜、勸請」三品的懺悔觀。

(二) 從《菩薩藏經》追溯《三品經》的懺悔觀

傳入中國的經典中，名爲《菩薩藏經》者有二部，一部爲南朝梁僧伽婆羅所譯的《菩薩藏經》，經典的內容是依三品加迴向的三品悔過思想；另一部是鳩摩羅什所譯的《菩薩藏經》，也就是編入《大寶積經》的〈富樓那會〉，此部經典，印順法師認爲依其經中說持戒、頭陀、忍辱、精進、智慧，智慧中說一切法空，與大乘初期發展出的般若觀有關，認定爲初期大乘經典¹⁵⁵。筆者認爲，僧伽婆羅所譯的《菩薩藏經》不論在經義或主題，都比較接近以

¹⁵³ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，(台北：正聞出版社 1994 年 7 月 7 版)，頁 570。

¹⁵⁴ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，頁 572。

¹⁵⁵ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，頁 588。

探討懺悔三品的大乘先行經典。所以，本段就以第一部《菩薩藏經》，做為研究的主要經典。

《菩薩藏經》的開頭，由佛的上首弟子舍利弗，向佛陀請示在家男女眾「如何懺悔滅罪，速得無上正等覺」，佛陀告知：

人欲學三藐三菩提，或聲聞乘人，或緣覺乘人，或大乘人，或餘眾生，
應誦十方十世界十佛名號。¹⁵⁶

前述的幾部大乘先行經典，雖有提到懺悔時須禮十方佛，以及在佛前懺悔，但並未論及誦十方佛的名號，由《菩薩藏經》中可了解稱念佛名號的觀念已經發展出來。經文裡「稱佛、供養、淨身、設佛座」¹⁵⁷，皆是佛前懺悔的前行，故此處強調在行懺悔時，前行是增強懺悔淨罪的力量。而於「坐處禮十方佛」一身業；「口自發露懺悔從來所作行業」一口業；「悔無始生死以來所造眾惡」一意業¹⁵⁸，表以身口意三業進行懺悔。

懺悔的起因由三毒起，懺悔的內容從不識三寶、善惡法，到犯下五無間罪開始陳述。¹⁵⁹經文裡，表示懺罪由最重罪開始，包含毀害三寶、殺阿羅漢、殺父母親。其中毀害三寶會影響正法的傳布，使眾生無法聽聞正法，罪行當然重大；殺阿羅漢是因阿羅漢是解脫聖者，正法在其身口意中，殺害之等同滅法，罪行極重。殺自己的父母親，在一般社會民情都不許了，何況是道德標準更高的佛教，當然也是重罪。這當中罪業的形成，大部份還是環繞在破壞正法的部份，因為正法是慧命的延續，可見當時大乘道對「法」的重視。接著提到重罪可懺的觀點：

是諸罪業應入地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道；或經八難。願此諸罪，現前消滅，未來不生，我今日在諸佛前，發露懺悔，不敢覆藏，發露之後誓不敢作。¹⁶⁰

經典的此處提到原本造惡所患諸罪業，原應入惡道者，可藉由懺悔法，懺除諸罪，與初期佛教的戒律中的波羅夷罪（*parajika*，又稱棄罪），或不定法中波羅夷罪，是不可懺悔的，必須直接逐出僧團的懺悔觀不同，因為此處認為就算是地獄重罪，也可經由懺悔淨除，這是在先行大乘懺悔觀中較特殊的觀點。

爲了現世、未來生的利益，應當行懺悔，有先以欲勾牽世人的意味¹⁶¹；接著談及真正的大乘道的懺悔目的還是回歸到學習十方三世大菩薩，爲了修行菩提，成就佛道而行懺悔，並非只求現世利益、福報而已。¹⁶²此部經典最特殊處，是除了三品悔過觀之外，還提出了迴向的觀念，將三品行的功德，都迴

¹⁵⁶ 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上。

¹⁵⁷ 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上。

¹⁵⁸ 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上。

¹⁵⁹ 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上、中。

¹⁶⁰ 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上、中。

¹⁶¹ 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上、下。

¹⁶² 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上、中。

向一切眾生證得無上正等正覺：

為阿耨多羅三藐三菩提，為得一切智，我以此功德施與眾生，一切和合迴
向阿耨多羅三藐三菩提。以此善根，願令一切眾生，亦得阿耨多羅三藐三
菩提，得一切智。¹⁶³

從此處看出《菩薩藏經》已初具四品的悔過思想，似乎有從三品悔過過渡到
初期大乘的四品悔過觀，與龍樹的《十住毘婆沙論》中的四品悔過思想有相
銜接的情形產生。

（三）從《佛說舍利弗悔過經》追溯《三品經》的懺悔觀

《佛說舍利弗悔過經》是東漢時期由安世高所譯出，是一部專門探討懺悔
方法的大乘經典。經文開首，由佛陀聲聞弟子中，智慧第一的舍利弗提出：

若有善男子善女人意欲求佛道，若前世為惡，當何用悔之乎？¹⁶⁴

這個問題，舍利弗應該是替在家男、女信眾所問，當欲修行菩提成佛，但為前世
罪業所困，產生修法的障礙，所以向佛請法，解說懺悔業障的法門。接著佛陀先
稱讚舍利弗為諸天人民的行持而發心請法，並開始說明懺悔法的廣大功用。佛陀
提示弟子們，懺悔法可以成就阿羅漢道，辟支佛道，甚至佛道者。還可以產生知
去來之事的功德。¹⁶⁵同時也可以看出，對於懺悔後修行得道的道果，從初期佛教
的懺悔後清淨修道，最高成就「阿羅漢道」，轉而向「阿羅漢道」、「辟支佛道」
和「佛道」三道的追求，應該是當時大乘初興，所以仍呈現三乘共學的狀態；但
是與大乘法中修六度成佛道的思想，仍有差異，可以視為從部派佛教過渡到大乘
的原始大乘中的先行經典懺悔觀。再者，舍利弗向佛陀提出遇到修持佛法的障
礙，要如何應用悔過的方法除障時，佛陀告知須在一日的六時，清淨身體，整淨
衣服，合掌禮拜十方（佛），以所在的位置，向十方佛說罪懺悔，與前述三部經
典中，先禮拜十方佛，一日六時誦三品經，行三品懺悔法，在行懺悔的時間上相
同，只是《舍利弗悔過經》將六時的時間點更加確定於「平旦、日中、日入、人
定、夜半、雞鳴」的六個時間點，還增加了禮拜十方佛時的前行一澡、漱、整衣
服，即清潔身體、口腔、穿著淨衣。顯示出此經是專門解說懺悔法的經典，與從
《法鏡經》等其他非專門解說懺悔法的經典中，尋覓《三品經》的懺悔法來比較，
自然是《舍利弗悔過經》在方法的細節上會較詳盡。

《舍利弗悔過經》裡佛陀要求在家弟子懺悔內容，在時間的範圍，從無始劫
到現世—「自在所向，當悔過言：『某等宿命，從無數劫以來所犯過惡，至今世
所犯姪姪、所犯瞋怒、所犯愚癡。』」初期佛教的懺悔觀則僅止於現世。此經懺
悔的項目包含五逆重罪，身口意三業，三業中再細分為十不善業：「若身有犯過、

¹⁶³ 僧伽婆羅譯，《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24，頁 1087 上，頁 1089 上。

¹⁶⁴ 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 上。

¹⁶⁵ 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 上。

若口犯過、若心犯過、若意犯過。若意欲害佛，嫉惡經道；若鬪比丘僧；若殺阿羅漢；若自殺父母；若犯身三口四意三……。」¹⁶⁶初期佛教的懺悔觀中以戒律為主，但僅涉及身、口二業，意業並不在懺悔的範圍裡。至於五無間罪，在初期佛教中是不可懺之波羅夷重罪，除了擯出僧團外，還可能下無間地獄，但在《舍利弗悔過經》中卻是可懺之罪，與說一切有部的譬喻師說：「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」¹⁶⁷相通。印順法師也認為，大乘懺悔法中，五無間等定業，是可以悔除的。¹⁶⁸此經懺悔之罪業其所處範圍遍及五處—「在泥犁中時（地獄道），在禽獸中時（畜生道），在薜荔中時（餓鬼道），在人中時。」但在初期佛教僅在人中，其它四處並未提到。

《舍利弗悔過經》中佛在陳述在家行者須懺悔的罪業後，對於各種過往的罪業，應當在佛前求哀悔過，今世不再犯此過錯，後世也不會被此過失矇蔽殃害，但是在十方佛前求懺悔，是因為佛有三明，能清楚了解諸行者的過失，懺悔者在佛前對自己的罪過不敢覆藏，故能完全發露之，發露懺悔後也不敢再犯。¹⁶⁹一般人看不見十方佛，但是在信仰者的心中，卻等同神明一般的存在，而且對十方佛發露比之向清淨比丘發露，在對象的修行位階上要高得多了；再者，在佛前懺悔比之人前懺悔安心，比之佛塔前懺悔實際且方便，所以這種十方佛前懺悔觀在大乘前期發展了起來。印順法師針對這種懺悔觀也提出相同的論點：

現在十方諸佛，雖是沒有看見的，但在信心中，與神教信仰的神，同樣是存在的。比之涅槃了的佛。僅有舍利、形像，要具體得多。於是向塔寺、僧眾（四部眾）求懺悔的，轉向十方諸佛禮拜懺悔了。¹⁷⁰

《舍利弗悔過經》中，佛陀在述說行者在十方佛發露懺悔後，接著提出行者須行隨喜遍及一切善法¹⁷¹；後有令行者所得福迴向使諸眾生成就聖道¹⁷²；最終令行者勸請諸佛莫入涅槃，為諸眾生說法，令其成道。¹⁷³經文中迴向是附屬在隨喜當中，並未獨立成懺悔法的一種，所以《舍利弗悔過經》基本上還在三品懺悔法的階段。

¹⁶⁶ 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 上。

¹⁶⁷ 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 114，《大正藏》冊 27，頁 593 中。

「問諸順現法受業，定於現法受耶？順生順後為問亦爾。譬喻者說：『此不決定，以一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉。』」

¹⁶⁸ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，（台北：正聞出版社，1994 年 7 月 7 版），頁 573。

¹⁶⁹ 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 上。

¹⁷⁰ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，頁 574—575。

¹⁷¹ 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 下。

¹⁷² 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 下。

¹⁷³ 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 下。

貳、大乘經論的懺悔觀

一、大乘經論中具懺悔觀之經論及其分類

大乘經典成立的時間，有許多種說法，尤其是日本學者，更針對此做出許多研究。因非本研究的主題，故不在此做討論，只引用水野弘元提出的大乘佛教開展年代，再配合魏晉南北朝時期，譯出傳入中國，以懺悔觀為主題的大乘經典，來定位出欲探究的經典。水野弘元在其大作《佛典成立史》中提到：

大乘佛教依照開展的年代，而分為初期、中期、後期。初期大乘從紀元前一世紀左右開始，到紀元後三百年左右，中期可從二五〇年左右開始，到七百年左右，後期從六五〇年左右開始，直到一二〇〇年左右…。¹⁷⁴

魏晉南北朝從西元 220 年到 589 年，傳入的應該是以初期大乘的《般若經》、《法華經》、《華嚴經》、《維摩詰經》等以般若思想為主的經典；《無量壽經》、《阿彌陀經》、《般舟三昧經》等發揚淨土思想的經典，和初期過渡中期的經典有《寶積經》、《大集經》，中期的則有如來藏系統的《勝鬘經》、唯識系統的《解深密經》和同時說明心相及心性的《楞伽經》。¹⁷⁵但是這些經典是其中較大部的經典，並非以懺悔為主題的大乘經典。這個時期傳入以懺悔思想為主的大乘經典，可以從南北朝期奉行之懺悔文或禮懺儀觀察出來：

1. 禮懺文

朝代	作者	懺悔文	懺悔文出處
南 宋、齊	曇遷	十惡懺文	釋道世撰《法苑珠林》卷 86
南齊	蕭子良	淨住子淨行法門	唐道宣著《廣弘明集》卷 27
南齊	沈約	懺悔文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
南梁	梁武帝 蕭衍	摩訶般若懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
南梁	梁武帝蕭 衍	金剛般若懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
南梁	梁簡文帝 蕭綱	謝勅為建涅槃懺啓	唐道宣著《廣弘明集》卷 28

¹⁷⁴ 水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，（臺北：東大圖書股份有限公司，1996 年 11 月初版），頁 75。

¹⁷⁵ 水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，頁 77。

南梁	梁簡文帝 蕭綱	六根懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
南梁	梁簡文帝 蕭綱	悔高慢文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳宣帝 陳頊	勝天王般若懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝 陳蒨	妙法蓮華經懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝 陳蒨	金光明懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝 陳蒨	大通方廣懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝 陳蒨	虛空藏菩薩懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝 陳蒨	方等陀羅尼齋懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝陳 蒨	藥師齋懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝 陳蒨	娑羅齋懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	陳文帝 陳蒨	無礙會捨身懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
陳	江總	群臣陳武帝懺文	唐道宣著《廣弘明集》卷 28
北齊	靈裕	總懺十惡偈文	釋道世撰《法苑珠林》卷 86
陳末 隋初	信行	禮佛懺悔文	矢吹慶輝著《三階教之研究》 ¹⁷⁶

2.禮懺儀

朝代	作者或出處	禮懺儀	禮懺儀出處
北魏	玄高	金光明齋	慧皎撰《高僧傳·釋玄高傳》卷第 11
劉宋	僧苞	三七普賢齋懺	慧皎撰《高僧傳·釋僧苞傳》卷第 7
南梁	蕭衍	慈悲道場懺法	《大正藏》第 45 冊 No. 1909

¹⁷⁶ 矢吹慶輝著，《三階教の研究》，（東京：岩波書店，1973年初版），頁 512-533。

南梁	寶唱	眾經懺悔滅罪方法	費長房撰《歷代三寶紀》 卷 11
南朝	請觀音經	呪用楊枝淨水緣記	僧祐著《出三藏記集》 卷 12
南朝	彌勒菩薩所問 本願經	彌勒六時懺悔法緣記	僧祐著《出三藏記集》 卷 12
南朝	普賢觀經	普賢六根悔法	僧祐著《出三藏記集》 卷 12
南朝	虛空藏經	虛空藏懺悔記	僧祐著《出三藏記集》 卷 12
南朝	出彼經 (大方等陀羅 尼經)	方廣陀羅尼 七悔法緣記	僧祐著《出三藏記集》 卷 12
南朝	金光明經	金光明懺悔法	僧祐著《出三藏記集》 卷 12

從上面二張表列資料中，可以看出，在當時所行的懺法中，以大乘經典為行懺儀的依據者，有《金光明經》、《大方等陀羅尼經》、《虛空藏經》、《普賢觀經》、《彌勒菩薩所問本願經》、《請觀音經》、《法華經》、《大通方廣經》等八部較具體可確認，但是《法華經》的懺悔觀，集中於其後經—《普賢觀經》中，故以《普賢觀經》代替《法華經》做為探討的對象。至於〈摩訶般若懺文〉、〈金剛般若懺文〉等，並無法根據懺文內容確定源自那部經典。〈勝天王般若懺文〉源自《勝天王般若波羅蜜經》，經文的內容傾向討論般若波羅蜜對於菩薩道中它像波羅蜜的助益，但是對於懺悔的觀點的探究極少¹⁷⁷，只可以歸類為般若思想為主的大乘經典，故不將該部經典列為探究的內容；〈藥師齋懺文〉在懺文中隱約可看出應與《佛說藥師如來本願經》有關，但是此經遲至隋朝由三藏笈多譯出，時間上並不吻合。釋大睿在《天臺懺法之研究》中，考查出〈藥師齋懺文〉應出自於東晉時，帛尸梨蜜多羅所譯的《灌頂拔除過罪生死得度經》¹⁷⁸，此經中雖有提到善信菩薩及出家二眾犯戒者，若至心懺悔並聞佛說藥師琉璃光佛，終不墮三惡道中，必得解脫¹⁷⁹，然而在〈藥

¹⁷⁷ 月婆首那譯，《勝天王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 21，頁 534 中。

瞋亦三品。上品瞋者，憤恚若發，心昏目亂，或造五逆、若謗正法，及大重罪五逆之惡，於百分中不及其一。中品瞋者，以瞋恚故而造諸惡，即生悔心。下品瞋者，心無嫌恨，但口呵毀，隨生悔過。癡亦如是。雖作是觀，知一切法如幻、夢、響、乾闥婆城，虛妄不實，顛倒故見。

未發心者化令發心，已發心者教使堅固。見持戒人犯少輕罪，不解懺悔，懈退憂愁不復修道，即為說法對治懺除，令道勝進。

¹⁷⁸ 釋大睿著，《天台懺法研究》，（臺北，：法鼓文化，2000 年），頁 36。

¹⁷⁹ 帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》，《大正藏》冊 21，頁 534 中。

佛告文殊：「其世間人豪貴下賤，不信佛、不信經道、不信沙門、不信有須陀洹、不信有斯陀舍、不信有阿那舍、不信有阿羅漢、不信有辟支佛、不信有十住菩薩、不信有三世之事、

師齋懺文〉，做此齋懺是藉藥師佛之神力，求得國境平安、消災除難的目的¹⁸⁰，且此經並非專以懺悔為主題的經典，故不以此經做大乘懺悔觀的探討；至於《彌勒菩薩所問本願經》在全經文中只有一處提到—「彌勒向十方佛發願以悔過等法得致佛道」¹⁸¹，對於懺悔的觀點闡述極少，所以也非專論懺悔的經典，因此排除在討論之外；至於《大通方廣經》，學者周伯戡在〈中世紀中國在家菩薩之懺法〉提出許多中國中世佛教經錄學家的考查，認定此經應是南朝時期的佛教徒穿鑿附會的作品，故斷為「疑經」甚至是「偽經」¹⁸²，因為此經的可靠性具有爭議，也排除在探究的資料之外。

在上述的考證後，筆者就針對《金光明經》、《大方等陀羅尼經》、《虛空藏經》、《普賢觀經》、《請觀音經》此五部經典，做為大乘經典懺悔觀的主要探究對象，再加上將懺悔思想結合般若空觀的《佛說文殊悔過經》，以及提出四品悔過思想的論典—《十住毘婆沙論》的〈除業品〉，共六經一論，統整出大乘道的懺悔觀。此七部大乘經論的懺悔觀，雖然包含著對經文內容所提及的佛、菩薩的崇高信仰，具有大乘佛教的信行思想，但是，在經文的前、中或是後段，都有匯歸佛教的空觀思想，若欲將七部經論歸類，只有依該經論主旨之偏重的角度，將之做出分類。此六經一論中，《金光明經》、《虛空藏經》、《請觀音經》此三部經典，內容多側重依佛陀、菩薩或經咒做為消災解厄之懺悔觀，故筆者將其編排為側重信行的大乘懺悔觀之經典。至於《大方等陀羅尼經》、《普賢觀經》、《佛說文殊悔過經》，以及提出四品悔過思想的論典—《十住毘婆沙論》的〈除業品〉，四部經論的懺悔觀則大多關注體證空性的般若思想，故筆者將其編排為側重智行的大乘懺悔觀之經論。

一、側重信行大乘經典之懺悔觀

承繼先行經典的懺悔觀，《金光明經》、《虛空藏經》、《請觀音經》三部經典也都發展出重罪可懺盡的觀點；但是在懺罪的對象上，從十方佛發展為佛菩薩的化身包含—《虛空藏經》的虛空藏菩薩化身，《大方等陀羅尼經》的諸大菩薩、諸佛化身、《請觀音經》的夢中見觀世音菩薩之化身。懺罪的

不信有十方諸佛、不信有本師釋迦文佛、不信人死神明更生，善者受福、惡者受殃，有如是之罪應墮惡道，聞我說是『藥師琉璃光佛』名字之者，一切過罪自然消滅。」

¹⁸⁰ 釋道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 334 中。

藥師如來有大誓願，接引萬物，救護眾生。導諸有之百川，歸法流之一味，亦能施與花林，隨從世俗，使得安樂，令無怖畏。至如，八難、九橫、五濁、三災，水火、盜賊、疾疫、飢饉，怨家、債主、王法、縣官，憑陵之勢，萬端虐殺，之法千變，悉能轉禍為福，改危成安。復有求富貴、須祿位、延壽命、多子息，生民之大欲，世間之切要，莫不隨心應念自然滿足。

¹⁸¹ 竺法護譯，《彌勒菩薩所問本願經》，《大正藏》冊 12，頁 188 下。

阿難白佛：「彌勒菩薩以何善權得致佛道？」佛言阿難：「彌勒菩薩晝夜各三正衣束體，叉手下膝著地，向於十方說此偈言：『我悔一切過，勸助眾道德，歸命禮諸佛，令得無上慧。』」

¹⁸² 周伯戡著，〈中世紀中國在家菩薩之懺法〉，《臺大佛學研究》第 18 期，（臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心 2009 年 12 月），頁 7-9。

方法上，從先行經典的「禮拜十方佛，一日六時誦三品經，行三品懺悔法」，演變為《請觀音經》—「持三寶名號、菩薩名號、六字章句、神咒」；《虛空藏經》—禮敬、讚嘆、至心歸命虛空藏菩薩，與菩薩感應道交，獲得其加佑庇護；《金光明經》—「專心護三業、不誹謗深經、作一切智心、起無量慈心」；《大方等陀羅尼經》—「夢中見夢王、密教中身懺、口持咒、意念本尊菩薩」。可以看出大乘時期懺悔方式的多元性，從先行時期行單一的三品懺悔法，衍生為持咒、行慈心、誦經、夢識等多元的懺悔型式。

懺悔的功能，從先行經典的「懺除重罪，成就阿羅漢道，辟支佛道，甚至佛道者」，演變為「依止懺悔門，於佛菩薩化身前行懺悔法，證入實相見佛真身，證得無上正等覺。」原本在先行時期，行懺悔後，加上正行的修持可證入三乘道不同層次，已轉化為單一的由行懺悔、正行，最後證得佛果。原本在先行時期，懺悔作用專做出世法之解脫道之前行，也轉為行懺悔可獲得世俗利益與出世間雙重利益的大乘道思想，此時期的具信行之懺悔觀，在趨向大乘道的時代背景下，產生了許多與初期佛教、先行時期迥異的行持方便，在修法的嚴謹度上較為寬鬆，以致發展出懺悔可除多劫罪業及五逆重罪的觀點，並形成懺悔代替禪觀等正行之濫觴。

二、側重智行大乘經典之懺悔觀

從《十住毘婆沙論》裡龍樹的觀點，四品懺悔中的「懺悔」、「勸請」是列為事懺的範疇；「隨喜」、「迴向」則已融入般若空觀，進入「理懺」的範圍。因為在懺悔、勸請的過程中，仍存有主懺（勸）者、懺悔（勸請）的對象、懺悔（勸請）的事項，如此一來，因有對待關係，無法去除事、人、我諸相，與空觀相違背。但是在「隨喜」、「迴向」的過程中，是將自身所行持的所有事功，包含事、人、我諸相，都得「忘卻」，方可契入「隨喜」、「迴向」的終極境界，所以龍樹很清楚的將四懺的次第，依事、理懺的境界差異分別析出，才能方便說明菩薩在初、二地（含地前）的行持次序，使行者能仔細辨別其中的微細差異。我們也可藉由龍樹的這種觀點，觀察到大乘懺悔觀由信行轉變為智行的原因—有事相的懺悔，是藉由佛菩薩的力量，淨除修持佛法的障礙；然而，真正的佛法中心卻是直指般若空觀，也就是要證得空性慧，才是見諸佛真身，才是修佛果的最重要目的。

大乘懺悔的實踐光只有事相的懺悔是不夠的，若要趨入佛道，必定得與般若相應，於是相應空觀的理懺思想逐漸形成，不但在《十住毘婆沙論》中提及，連主張以觀想菩薩的《普賢觀經》，也在談及六根懺悔後，趨入禪觀，最終仍得導向空性的實相境界，因為這種次第是十方諸佛、諸大菩薩所共通、共行的懺悔方式。在《佛說文殊悔過經》中也說明，真正的悔過是所悔的內

容要體證虛妄而非真實；隨喜也無可生；請問法的對象也無所有，道也虛無所有，無六度，也無度者，所以無著亦無念，無所著才能與解脫相應。《大方等陀羅尼經》依持陀羅尼門，於佛前行懺悔法，最後也是轉入實相見佛真身，證得無上正等覺。故可以從中看出，此一時期懺悔法門已與般若思想結合，漸漸脫離世俗方便說的範疇，趨向更接進佛教教義核心的大乘懺悔觀。

第五節 小結

從儒家的禮經和其他典籍中可以觀察出，齋戒觀是廣泛出現在儒家的經書當中，齋戒的實踐則可以運用在對天、地神祇、祖先的祭祀、四季節氣養生、決定國家大事甚至是聖者濟世度眾的大業—「通志、定業、斷疑」。且齋戒的行使對象，並不分老幼、貴賤、美醜，貴如帝王，賤如市井小民；美豔如西施，醜陋如惡人，所行之齋戒，都可以產生無比的誠摯力量，與天地感通。至於齋戒的方式，除了內在的洗心、防患，外在的行爲也必須達到一定的要求，例如：身體的潔淨—沐浴身體、著盛服；態度的恭敬—態度奉承以進之；房舍祭品的整備—備百物、設牆屋、脩宮室；變食—不飲酒、忌葷食、不舉（殺生盛饌）；迄其嗜欲，耳不聽樂—斷絕嗜好娛樂，不聽音樂。齋戒行使的時間固定，一般約為十天為期；齋戒的功能多元，除了應用在祭祀的儀式之前，還可運用在月令養生的行動當中。但是不論齋戒的活動特點和應用範圍有多廣泛，其最大的目的還是在於使齋戒者身心清明、意念統一、精神專注、誠意正念，以與祭祀對象感通，產生最大的祭祀效能，這一點，與佛教行懺悔儀式後，內心清淨澄明，之後方可安心辦道，在作用上有許多相似之處。然而分析儒家上古傳統文化，原本就已具備了齋戒的觀念，是故對於中世傳入的佛教的懺悔思想，很快就能接受且融合為中國特有的懺悔實踐形式。

儒家的悔過觀，在先秦時期儒家的典籍中可以發現有許多相似的觀念。儒家在春秋末年由孔子祖述堯舜、憲章文武集大成，將上古巫覡文化與自然崇拜，祭祀等多項原始宗教，賦予道德修養的人文意涵，開創出嶄新面貌的儒家思想，影響中國後世政治、文化數千年。從孔子與其弟子、再傳弟子的語錄和著述中可以發現，悔過觀是先秦儒家學者完成最高成就—成為聖人的基礎原則，因為藉由悔過自省，才可時時修正自己的行爲，使自己的行爲合乎道德標準；藉著改過省察，才可使自己的傲慢心降低；在自省規過之後才可使自己的內心澄明，智慧提升，言行與善法相應。在自省悔過的過程中還須有良師益友的陪伴，使自己處在欣求善行，厭惡不善行的環境中，才有機會進德修業，完成道德的最高實踐目標。這一點，與大乘懺悔觀中，藉由佛前懺悔，使懺悔者去除修法障礙，再接著行六度萬行，以求證無上正等覺（佛果）的最高道德實踐，在方法上和思想上有相似之處，故佛教懺悔思想會在南北朝盛行，儒家的悔過思想與佛教懺悔思想的近似和

融通，是另一項重要的原因。

至於道教是以很多元文化、多種因素經過不同的時空背景才逐漸形成的宗教，其懺悔的思想的內容也相當複雜多元，早期出自民間信仰的太平道、五斗米道，其悔過方式是以符水治病、叩頭思過、祈禱禳禍為主，這種宗教懺悔實踐的起源來自於中國上古社會的巫術與符咒文書傳世、救世的符籙派等宗教儀式，這些儀式類似現代的心理治療，具有方便、快速、安定人心的作用，其中自責悔過的方式是相當原始的宗教悔過觀，認為自我呵責、自我悔罪就可獲得救贖，去除病痛，這樣的悔過觀衍生出塗炭齋，以拍打臉頰等自殘、叩頭泥濘中、反綁雙手等類似苦行的儀禮，將自身置於最低下惡劣的情境，向諸神尊請求赦免累世先祖、宗親門族的無數罪愆，並可替他人消災解厄，拯苦拔耶難，功德廣大，如此的齋法其贖罪的思想，是以自懲、自虐來去除內心犯錯的罪惡感，以獲取內心的平衡，達成除罪解厄的成效。上述的悔過方式，與大乘佛教懺悔方式中的佛前禮拜懺罪，以及以懺悔實踐除病的方式有相似的情況。

再者，道教的靜室，起源於五斗米道的二十四治、靖廬，後來成為道教信眾向神明懺悔在行為上的過失，或是追悔違犯了教派的宗教戒條的處所，在此房室中先齋戒身心，使自己神靈清明，才能感應神明懺悔已過，或真誠追悔犯教派戒條之過失，故可視為道教修行者實踐各類道法的一種前行，與佛教布薩法行懺悔，做為修禪觀的前行，在意義上有極相近之處。齋與醮則都是道教的重要儀式，但是在進行儀式的目的和時機有差異，在目的上齋主潔淨禁戒、懺罪去惡，醮以祭神，祈請神尊降臨賜福為主。之後道教將其並稱，主要是做為道教廣泛性宗教儀式的稱呼。在行齋醮時，其悔罪的方式，是先行齋戒，使身心靈淨化，再以層層的科儀，向十方的神明祝禱，祈求感應，之後懺悔自身的罪業，再請神明降福。這樣的儀式，在南北朝時期，因為陸修靜等道人的改良，已成為當時普遍盛行的儀式。在這些儀式的主要目的是為個人與親屬、過往祖先、眾生消災祈福，與南北朝時期，佛教懺悔實踐的消災祈福目的有相似之處。至於齋醮的行法與首過治病、靜室悔過的個人修行不同，是集體參與共修的模式。但是在印度佛教的懺悔實踐卻未有集體誦經行懺的方式，反而是在南北朝時期的齋會和帝王舉辦的禮懺法會與天臺智顛創制的禮懺儀中，才出現集體共修的形式。所以道教的懺悔觀對於南北朝佛教懺悔法門，相互之間仍見不小的影響。

佛教懺悔觀從初期佛教以出家僧團為主，在每個月的固定日子，由長老誦戒、大眾在布薩時做懺摩，說出犯戒的罪行，以清淨身心，專心辦道。在東晉時期，道安法師在《十誦律》傳至中土後，即制定僧尼軌範，佛法憲章。後世之僧團則依道安所立的條則，行使僧尼眾的軌範和佛法憲章。其中的第三則是從印度傳來的律典中所制定的初期佛教的懺悔儀式，並影響後世南北朝佛教僧人的懺悔實踐方式；在在家信士中，齊竟陵王蕭子良所著之《淨住子淨行法》中，也提出

布薩懺悔的觀點¹⁸³，顯見在南北朝時期，初期佛教的懺悔觀對於南北朝的佛教懺悔思想，具有一定程度的影響，而其中的布薩、悔過法，在當時仍為懺悔實踐者所應用的方法之一。

到了大乘先行時期，禮敬佛塔、禮拜十方佛的思想逐漸開展，使得懺悔的儀式或行為已經擴展到一般世俗之在家眾，並由佛前禮拜，衍生出佛前懺悔，甚至發展出在佛前懺悔必須先完成「稱名念佛、供養」等前行，方可行懺悔的儀式；對於佛陀的思念、崇敬，進而轉變為對佛陀的本生行為的敬信、學習，產生出對本生善行的「隨喜」和菩薩六度行的「讚嘆」；爾後正值佛教遭政治力打壓，佛教徒欲復興佛教，衍生出佛法長存，請佛住世的「勸請」思想，因此在大乘先行時期才發展出「懺悔、隨喜、勸請」的三品懺悔思想。原先懺悔行儀只出現在佛教出家眾專屬的「戒經」、「律典」中；到了大乘先行時期，三品懺悔觀點已出現在在家眾都可誦讀的大乘經典中。懺悔的時間觀到了大乘先行期，從懺悔現世，轉變為懺悔現世及過去累世；懺悔的事項也從懺悔身、口二業，轉換為身、口、意三業；懺悔的最終極目標，從懺罪清淨，修定、慧證阿羅漢道，在大乘先行期，演變為可證「阿羅漢道」、「辟支佛道」和「佛道」三道，種種懺悔的變遷，都可觀察出初期佛教過渡到大乘佛教，在佛教的推展區域上，由單純的出家僧團，開放到一般世俗間，佛教教理的教化方式，因地制宜的方便性，以及在不同時空所產生的自然演變的過程。

大乘開展時期，所呈現的懺悔觀分為二類，其中一類與禮佛、佛塔思想結合而成的信行思想相關的懺悔觀，然而此與信行思想結合的懺罪經典中，禮敬與懺悔對象，卻由十方佛擴大為各界的大菩薩，例如：《虛空藏經》中的虛空藏菩薩、《普賢觀經》的普賢菩薩、《請觀音經》的觀世音菩薩……。懺悔的方式，由先行時期的一日六時誦持經典、行懺悔法，轉變為持咒、觀想聖境、誦經、歸依菩薩、夢識……等多元的方式行懺悔，可以看出大乘時期修法的多元發展和諸聖眾度眾生的種種方便。此時期的懺悔目的也不限於做為證聖位的前行，而是求財、除災、得福等得世間利益為其中的重要目的。佛教懺悔行持在南北朝時期也顯現出以大乘懺悔經論為理論依據，並以消災解厄為重要的目的，應是受到信行經典接引初機，故以世間利益為懺悔目的的信行思想的影響。

至於另一類與空觀、般若思想結合的懺悔觀，則是在大乘先行時期的三品懺悔觀，以及小品般若經之後的智行思想開展，逐漸結合而成的理懺思想，這些觀點在龍樹的《十住毘婆沙論》中已將三品懺悔加上「迴向」支，擴展為四品懺悔

¹⁸³ 唐 道宣撰，〈誠功篇〉，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 上。

齊永明八年，感夢東方普光世界天王如來，樹立「淨住淨行法門」。因其開衍，言淨住者，即布薩之翻名，布薩一天言，淨住一人語。

唐 道宣撰，〈悔罪篇〉，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 330 中。

昔南齊司徒竟陵王制布薩法淨行儀，其類備詳如別所顯。今以紙墨易繁，略列數四，開明悔過之宗轄焉。

思想；其中的「懺悔、勸請」支，定位在事懺的範圍，「隨喜、迴向」則定位在理懺的範疇，使得懺悔的功能，不再局限在戒定慧三學的前行，而是已踏入結合空性見的修定證空性的領域，修空性見、證空觀是佛教行者的重要實踐，也是與真理相應的必定步驟，所以修習理懺已非一般修事懺的求世俗利益或做修法前行的目的可比。這一種觀點，在初期佛教和大乘先行時期還未出現此種思想，而是到了大乘般若思想出現後，才逐漸發展出獨特的理懺觀點。至於理懺在佛教的修持的行法，則完全走入了中國佛教的懺法領域，影響中國天臺，使該宗創制出「方等懺法」、「金光明懺法」、「請觀音世懺法」、「法華三昧懺法」等大乘懺法，使得當時中國的高僧大德，認定懺悔修習若無法與空義相結合，即非高層的菩薩法門，影響中國佛教的思想可說極為深遠。

第三章 南北朝佛教懺悔行法的經典依據

在第二章第四節中，筆者將南北朝時傳入中國，具有懺悔思想的大乘經論整理出來，這些經論中的懺悔觀對於當時的懺悔實踐與懺悔思想的發展，影響非常深遠廣大，雖然流傳到後世的懺悔實踐史傳資料和懺悔儀式並不多，但是卻可從南北朝各王朝的史料中了解到，佛教懺悔實踐的活動是分布在王室、名士和民間。¹這些懺悔實踐包含了行佛教禮懺儀、撰寫與佛教懺悔等相關教義的專文、書寫懺悔文、辦理佛教齋懺、齋會，甚至是以大乘經典的懺悔觀為主軸的佛教懺儀，懺悔實踐的方式不同，目的更是迥異。但是其中有一個共通點，就是佛教實踐的理論依據，大部份都是源自當時流傳的大乘懺悔經論，故若欲探究南北朝佛教懺悔思想，理應先從南北朝時期流傳的大乘懺悔經論中，梳理出大乘佛教的懺悔觀，再配合分析南北朝時期依大乘懺悔經論所撰寫的禮懺文、禮懺儀和齋懺的文本，找出兩類資料中懺悔目的的相關脈絡，以了解大乘懺悔觀傳入中國後與中國儒、道等本土文化的相互排斥、融合後，所形成當時中國的佛教懺悔思想的面貌。本章依據第二章第四節的分類，在第一節先研究側重信行的大乘經論懺悔觀。第二節分析側重智行的大乘經論懺悔觀。第三節則將南北朝懺悔實踐的事例整理出來，分析當時懺悔行法依據大乘經論懺悔觀所呈現的特性，並將此特性做出分類，以不同類別的角度解析大乘佛教懺悔思想傳入中國後，在南北朝產生的演變和重組之後的面貌。

第一節 側重信行的大乘經論懺悔觀

壹、持咒懺悔消災的《請觀音經》

《請觀音經》，全名為《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，是由東晉時期

¹《高僧傳·釋玄高傳》載北朝魏太平真君年間，太武帝欲廢太子晃，玄高令太子作金光明齋七日，災禍消除。
《中國佛教通史》3卷記載南宋、齊朝間的周顒、何胤，戒殺吃素，信守佛教中在家眾戒律。
《廣弘明集》卷27載南齊竟陵王蕭子良於永明八年著《淨住子淨行法》二十卷，宣倡在家眾守戒懺罪淨行，成為佛子的理念。
梁朝武帝承襲蕭子良的淨行思想，根據《涅槃經》、《楞伽經》等，制斷食肉，並令諸僧七日懺悔，撰集《慈悲道場懺法》，《廣弘明集》卷28載其創作〈金剛般若懺文〉、〈摩訶般若懺文〉，並為勸眾戒殺培福，撰寫〈斷酒肉文〉。
《廣弘明集》卷28還記載陳文帝撰〈方等陀羅尼齋懺文〉、〈虛空藏菩薩懺文〉、〈妙法蓮華經懺文〉、〈金光明懺文〉、〈大通方廣懺文〉……等；梁簡文帝撰〈謝勅為建涅槃懺啓〉、〈六根懺文〉；陳宣帝撰〈勝天王般若懺文〉；江總撰〈群臣陳武帝懺文〉。
《歷代三寶記》卷11載僧人寶倡著有《眾經懺悔滅罪方法》；《高僧傳》卷7載僧苞著《三七普賢齋懺》；《法苑珠林》卷86載北周靈裕著《總懺十惡偈文》。
天台智者大師受到慧曠律師、慧思大師的影響，從大乘經典經文中，制定《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》四部懺法。

的天竺居士竺難提所譯出，智者大師依據此經制定出《請觀世音懺法》²。宋朝遵式更依據本經及《國清百錄》中灌頂所記錄的《請觀世音懺法》，制定出儀軌更完整的《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》³，所以可以了解此經的內涵對於中國佛教懺悔思想的重大影響。從經文的整體內容來看，此經並非專以懺悔為主題的經典，但是從世俗利益中的消災滅罪，一直到座中比丘優波斯那聞大悲章句及數息等禪法，破惡業解脫成就阿羅漢，在在都是強調持三寶名號、菩薩名號、六字章句、神咒等力量，可消災除障，得見觀音菩薩、見佛。由此可知，本經是從消災除障的世間利益的角度，切入以稱念佛號、菩薩、神咒的方式，行懺悔的實踐，達到懺罪消業的目的。等到淨除罪障後，佛陀又宣說行者欲見十方佛、觀世音菩薩，需正心調息，修五門禪、觀四念處，攝六根，體四大性本真空，觀十二因緣，直入諸法實相，通達五陰空無所有，證得涅槃的解脫道。

《請觀音經》在大正藏中歸類為密教部，應該是以宣說神咒消災解厄的不可思議功用，做為此經的主要分類標準。但是若從懺悔思想的角度來看，此經卻是以持咒念佛菩薩名號，消災祈福為緣起的大乘道信行懺悔觀，因為大乘道從起源就標示深入世間，不離世間的入世思想。《請觀音經》的起分是從毘舍離國人民，遭逢六類致命大惡病（六根產生障礙），後來，佛陀介紹阿彌陀佛國土的大菩薩一觀世音（大勢至），常以大悲心救濟苦厄。接著教導民眾之首一月蓋長者做請彌陀聖眾的方法：

汝今應當五體投地，向彼作禮；燒香散華，繫念數息；令心不散，經十念頃。為眾生故，當請彼佛及二菩薩。說是語時，於佛光中，得見西方無量壽佛并二菩薩，如來神力，佛及菩薩俱到此國，往毘舍離住城門間。⁴

經文中的「五體投地，向彼作禮，燒香散華」的禮佛、燒香、散花是屬於懺儀中的前行；「繫念數息，令心不散」是以禪法獲得止定。由禮敬、止定的一心祈請的儀式中，才感得西方三聖現身，及後續觀世音菩薩宣說「十方諸佛救護眾生神咒」，使得毘舍離國人民平復病厄。接著佛陀請觀世音菩薩再宣說「破惡業障消伏毒害陀羅尼咒」，並提出本神咒的廣大功德：

一切怖畏、一切毒害、一切惡鬼、虎、狼、師子聞此咒時，口即閉塞不能為害。行此咒者，身常無患，心亦無病。設使大火從四面來，焚燒己身，誦持此咒故，龍王降雨，即得解脫。設火焚身，節節疼痛，一心稱觀世音菩薩名號，三誦此咒即得除愈……。⁵

首先仍是以消除世間人的一切可能遇上的危厄為主，畢竟本陀羅尼咒的主要功能在「消伏毒害」。世間法中，應該以世間人的角度一消災解厄入手，才能獲得一般世間人的認同。

破梵行人作十惡業，聞此咒時，蕩除糞穢，還得清淨。設有業障，濁惡不善，

² 隋 灌頂著，《國清百錄》，《大正藏》冊 46，頁 795 中、下。

³ 宋 遵式著，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》冊 46，頁 968 上、中。

⁴ 東晉 竺難提譯，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正藏》冊 20，頁 34 中。

⁵ 東晉 竺難提譯，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正藏》冊 20，頁 35 中。

稱觀世音菩薩，誦持此咒，即破業障現前見佛。⁶

原本修十善梵行者，因故破梵造惡，聽聞本神咒，等同在佛前懺悔，可以掃除行十惡業的糞穢惡念，心中重新獲得梵行的清淨。舊時行惡，所獲業障，障蔽清淨法眼，濁惡之身，無法見佛，稱念觀世音名號，誦持本神咒，即可破障見佛。

過去業緣，現造眾惡，以是因緣，受一切苦，極大怖畏，應當一心稱觀世音菩薩名號，并誦此咒一遍至七遍消伏毒害。惡業、惡行、不善、惡聚，如火焚薪，永盡無餘。⁷

過去到現在，所做諸惡，應當承受極大苦報，應當先正念得一心，稱念觀世音名號，誦持本神咒一至七遍，則所有過去所造的惡業，現世所造的惡行，諸多的不善、惡業，如同以火焚燒柴薪，永遠燒盡，毫無剩餘。

從上述經文中，可以了解，《請觀音經》是以世間苦難為起因，導出觀世音菩薩救世間苦難的角色，隱藏著西方彌陀信仰的信行思想。再從觀世音菩薩誦護眾生神咒救苦後，再次宣說破惡業障消伏毒害陀羅尼咒，並由佛陀讚嘆本神咒除了「消伏毒害」的濟世功德外，還有「破惡業障」的懺罪功德，將在十方佛前個人懺悔除罪的形式，又延伸到稱名、持咒本身即有禮佛、稱名、懺罪的綜合性功能，且包含消伏毒害的濟世功能。再從誦咒消災破障後，方可正心調息，修禪觀，觀無常，攝六根，體四大性空如幻，破除五蘊想，證得實相，最後得見真實佛。所以，以世俗觀來看，此經是密部消災除苦的經典，但是從出世觀視之，此經卻是以稱名、禮佛、持咒，獲得除罪淨障，以清淨身入禪定，破執證空見佛法身，結合聲聞乘一懺罪清淨、修五門禪、觀四念處；緣覺乘一觀十二因緣，直入諸法實相；大乘一稱名、禮佛、持咒、懺悔、見佛發無上意、入寂定琉璃三昧等的三乘道修法的經典。《請觀音經》經文中也有揭示此等意涵：

得聞觀世音菩薩大悲名號，及消伏毒害六字章句，數息徐念淨行之法，除無數劫所造惡業，破惡業障。現身得見無量無邊諸佛，聞說妙法隨意無礙，發三種清淨三菩提心。⁸

聽聞觀世音名號、六字章句，數息等禪法，可以除無始劫惡業，破除因惡業所獲的障道弊害，因除罪清淨，方得見無數佛，聞妙法無礙，發起聲聞菩提、辟支菩提、佛菩提。由此可知，是以稱名、禮敬、持咒懺悔法結合三乘道出世法的大乘懺悔觀經典。

貳、化身度眾懺盡諸罪的《虛空藏經》

《虛空藏經》，又名《虛空藏菩薩經》⁹，此經經文主要在述說佛陀住法羅底

⁶ 東晉 竺難提譯，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正藏》冊 20，頁 35 中。

⁷ 東晉 竺難提譯，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正藏》冊 20，頁 35 中。

⁸ 東晉 竺難提譯，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正藏》冊 20，頁 37 上、中。

⁹ 唐 智昇撰，《開元釋教錄》卷 4，《大正藏》冊 55，頁 681 中。

《虛空藏菩薩經》一卷(一名《虛空藏經》)。

翅山時，虛空藏菩薩從西方一切香集依世界中，勝華敷藏佛所詣娑婆世界，以神力將娑婆世界變化為淨土，會中大眾，兩手皆有如意摩尼寶珠，由其珠內流現種種寶。其次宣說除病得福之諸陀羅尼，及念此菩薩可得憶持不忘之力用，並圓滿諸願。¹⁰本經之同本異譯有劉宋曇摩蜜多譯之《虛空藏菩薩神咒經》一卷、隋代闍那崛多譯之《虛空孕菩薩經》二卷¹¹，因為譯出的時間以姚秦佛陀耶舍所譯之《虛空藏經》最早，且影響南北朝的時間最久，故以此經做為探究的主要版本。此經的開首揭示佛陀欲於佉羅底翅山，為大眾宣說四辯才、三明、梵行住、破惡業障陀羅尼經。當時虛空藏菩薩於西方一切香集依世界，與諸大菩薩，欲詣娑婆世界。未到娑婆世界之前，其功德所感召的如意寶珠光，與佛光同時映照娑婆世界，使會集之大眾，因珠光與佛光的輻照，獲得甚深的空境界。但十地以下之大眾，值此甚深空境界，皆因之感到驚怖迷悶，心中擾亂不安。

後梵頂菩薩起身請示，請佛解說，佛盛讚虛空藏菩薩的功德，教大眾供養虛空藏菩薩；其後，虛空藏菩薩又以神通力，將娑婆世界化為光明淨土，會中大眾深覺殊勝且不可思議。後彌勒菩薩向藥王菩薩提出，對虛空藏菩薩變現神通，卻不先禮佛的菩薩行儀的質疑，後來佛陀方說明下界不知上界的說法：

善男子，是虛空藏菩薩摩訶薩，若現第一義諦無生莊嚴，諸天及人乃至八地菩薩，皆當迷悶，無能見其境界行相。¹²

經典中的懺悔觀由此處之中段切入：

時虛空藏菩薩摩訶薩，觀彼眾生隨所應見，於其夢中現種種形，即以方便而為說法。善男子，若有眾生，應於寤覺見虛空藏菩薩摩訶薩，即於目前見種種形，即以方便開正直道，破諸眾生惡業、邪見、惡願、惡歸、惡處、惡取，如是計著悉令解脫。¹³

由恭敬禮拜、至心歸命虛空藏菩薩，菩薩觀其累世所薰之善根，在夢中或醒覺時，化成種種相應眾生的化身，開示正道，破除其各種惡業、邪見……，令其執著煩惱解脫。此處是揭示虛空藏菩薩會依眾生的累世善根，導出其正知見，破除其往昔惡業、惡知見；此類的滅罪方式是以菩薩的渡眾方便力，相應己身的善根，使眾生映照出己身之惡業（與悔罪的方式相當），再以正知見破除惡業、邪見、惡願、惡歸、惡處、惡取，使之解脫。

接著佛陀又揭示，虛空藏菩薩大慈大悲，能救渡眾生的危厄險難，是眾生滅根本罪的大良師，若有眾生犯根本重罪應墮地獄，一切善根皆燃失，虛空藏菩薩能使其產生正知見，使失去的善根重新建立：

是虛空藏菩薩摩訶薩，具大慈悲，能拔眾生危厄險難。若有眾生犯根本罪，應墮

¹⁰ 星雲法師著，慧瑞法師編輯，《佛光大辭典》光碟版(ver 1.01)，1997年10月出版。

¹¹ 唐 智昇撰，《開元釋教錄》卷4，大正藏冊55，頁548中。《虛空孕菩薩經》卷2（大集第十六分第四出，與《虛空藏經》及《虛空藏神咒經》等同本……）。

¹² 姚秦 佛陀耶舍譯，《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊13，頁650上。

¹³ 姚秦 佛陀耶舍譯，《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊13，頁650中。

惡趣，一切善根皆已燒然。虛空藏菩薩摩訶薩，是大無明、邪見、黑暗、清淨朗日，是滅根本罪者之大良師，能拔疑箭，破善法器，能令完全。¹⁴

若有眾生犯波羅夷重罪者，在初期佛教的戒律中是無法懺淨的罪業，斷除善根入地獄的業報，智慧之士無法渡化，無所歸依處。此時，虛空藏菩薩能開示正道，使該眾生洗淨罪業、去除煩惱、遠離諸惡趣。

善男子，若有眾生犯波羅夷，斷善根栽，趣向地獄，無所歸依，智者所棄，悉能濟拔，開示真路，能洒眾生臭惡、煩惱，令離惡趣。¹⁵

之後，佛陀再接著說明，那些罪業，稱為五根本罪；並從灌頂刹利王、大臣、聲聞眾、初發心菩薩等各類眾生，其所犯的五根本罪，一一解說其差異性，其中針對初發心菩薩，更羅列出八種根本重罪，且其罪狀與灌頂刹利王、大臣、聲聞眾的根本罪業完全不同。灌頂刹利王、大臣的五根本罪主要是：一、以各類手段取兜婆物（佛塔物）及四方僧物。二、毀謗正法、制教他人不得學習。三、強逼出家眾還俗、鞭打、殺害僧人。四、五逆重罪，五者犯其一。五、謗無因果，自作教他做十不善業。聲聞眾所犯的五根本罪，是犯五戒，其中五戒除去飲酒戒加上出佛身血罪。而初發心菩薩所犯的八種根本罪，大部份都是以菩薩說法的內容不如法，其次為名聞利養而說法，且自讚毀他說法者。再者瞋妬善比丘，與其共相鬪諍，諂國王、大臣，以其力取善比丘及僧團之物，且顛倒正法，解說惡法，破壞戒律，瓦解僧團；最後則是擾亂出家比丘坐禪誦經，這些都是大乘道修行者所犯之根本重罪。

由上述可見，經典此處將眾生所犯之根本罪，焦點對象放在初發心菩薩眾。重罪的內容聚焦在破壞正法的流傳上。正法的重心雖然是以大乘道為主，卻也肯定二乘道的渡眾功能：

復次善男子，初發心菩薩語餘人言：「汝今不應聽受、讀誦聲聞經典，汝當覆蔽聲聞經典，聲聞法中無大果報，不能斷除結使、煩惱；汝當聽受、讀誦清淨大乘甚深經典，又能消除諸不善業，疾得阿耨多羅三藐三菩提。」作此說已有信受者，二人俱名犯根本罪。¹⁶

至於根本罪可否懺除？經文中則揭示出犯根本罪之眾生，因為先前禮拜、供香、一心歸命虛空藏菩薩，所以菩薩即現種種形示生其國土，以其相應之形象，化生於其前，為其說法，使其生慚愧心起大驚怖，並教其發露懺悔除罪；再以善巧方便，開示大乘正道，使其捨棄惡趣，發無上正等正覺心，精進行六度，獲得無上菩提¹⁷。故此經中的懺悔觀著重在懺除五根本罪，以禮敬、讚嘆、至心歸命虛空

¹⁴ 姚秦 佛陀耶舍譯，《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊 13，頁 651 中。

¹⁵ 姚秦 佛陀耶舍譯，《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊 13，頁 651 中。

¹⁶ 姚秦 佛陀耶舍譯，《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊 13，頁 653 上。

¹⁷ 姚秦 佛陀耶舍譯，《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊 13，頁 654 上。

善男子，是虛空藏菩薩摩訶薩，現種種形示生其土。或現刹利形，或現婆羅門形，或現聲聞形，又教發露懺悔除罪；以善巧便，開示甚深無上正真大乘之行、三昧、總持、忍辱之地。捨諸惡趣，得不退轉，阿耨多羅三藐三菩提心；精進修行六波羅蜜，得力堅固，猶如金剛，乃至疾得無上菩提。

藏菩薩，與菩薩感應道交，獲得其加佑庇護，並蒙其化身說法渡化，發露懺悔，捨棄惡業，精進六度，成就無上菩提。此經的懺悔對象，雖然是以虛空藏菩薩為主，但是其化身在懺悔者的眼中，卻是以人的形相出現；懺悔的罪業是以根本罪業為主，比對初期佛教的波羅夷罪不可懺除，此處卻可在虛空藏菩薩的化身前懺除殆盡，顯示其重罪可懺除的大乘懺罪觀；除發露懺悔外，還可發菩提心，行六度，成正菩提，而此經的懺悔力量，承虛空藏菩薩威神力，可開發出染罪眾生的善根，甚至達成無上正等覺的最高成就。因此經文的尾段流通分，將此經另外起名為《懺悔盡一切罪陀羅尼經》，正合於此經的承虛空藏菩薩的威德智慧，將眾生的一切罪業懺除淨竟，故本經的主軸，是從佛陀對虛空藏菩薩的願力和神通力的大力推崇，使十方信眾因此至心歸命虛空藏菩薩，依菩薩前懺罪，生起善根發無上正等正覺心，精進行六度，獲得無上菩提，是相當完整呈現信行思想的大乘懺悔經典。

參、懺悔求正法去諸苦的《金光明經》

《金光明經》，又名《金光明最勝王經》，本經翻譯本共有五種：

- 一、《金光明經》，共四卷十八品，由北涼曇無讖於玄始（西元 418—427 年）年間譯出。
- 二、《金光明帝王經》，共七卷二十二品，由梁真諦於承聖元年（西元 552 年）譯出。
- 三、《金光明更廣大辯才陀羅尼經》，共五卷二十品，由北周耶舍崛多於北周武帝時（西元 561—578 年）譯出。
- 四、《合部金光明經》，共八卷二十四品，隋朝釋寶貴於開皇七年（西元 597 年），綜合各家譯本編定而成。
- 五、《金光明最勝王經》，共十卷三十一品，由唐朝義淨於武周長安三年（西元 703 年）譯出。¹⁸

《金光明經》的翻譯本雖然很多，但是因為本論文探討的懺悔思想是集中在南北朝時期，故以翻譯的時間點來看，南北朝當時流傳的金光明經的懺儀，應該是以玄始（西元 418—427 年）年間由北涼曇無讖所譯出的《金光明經》的譯本，在時間的銜接上較為正確¹⁹，所以筆者原本只取曇無讖譯出的《金光明經》做為分析大乘懺悔觀的譯本。然而此經的十八品中，真正提到懺悔內涵者，集中在〈懺悔品〉；另外梁朝真諦所譯出的《金光明經》〈業障滅品〉當中也有許多懺悔思想的論述，但是曇無讖譯出的《金光明經》中並未譯出。隋朝釋寶貴所編的《合部金光明經》將此二品編排在同一部中，故筆者選取《合部金光明經》做為探究《金

¹⁸ 張文良釋譯，《中國佛教經典寶藏精選白話版—金光明經》，（高雄：佛光出版社，1996 年 8 月初版），頁 3。

¹⁹ 北朝魏太平真君年間，崔浩、寇謙之向太武帝進讒言，陷害太子晃，太武帝見疑，欲廢之；太子晃事釋玄高為師，急求助之，玄高令太子作金光明齋七日，災禍方消。北魏國祚—西元 398 年—534 年；太平真君—西元 440 年 - 451 年。

光明經》中懺悔思想的版本，但是仍參酌曇無讖所譯和梁朝真諦所譯的版本，以契合南北朝當時的時間背景，避免引據失真。而依據學者張文良的推論，此經的出現時間很早，當屬初期的大乘經典，和《般若經》、《維摩經》、《法華經》大約是同時期的經典，也是初期大乘佛教的重要經典²⁰，尤其對中國佛教的推展，以及對中國佛教懺儀的發展，有著極重要的影響。

在《金光明經》的〈懺悔品〉中，信相菩薩在當日聽佛宣說佛壽無量，深心信解後，當夜在夢中夢見金鼓，金鼓現明光，光中現十方無量佛世尊，為無量眾生說法；又見一婆羅門，以杓擊鼓，鼓出大音聲，其聲演說懺悔偈頌，此懺悔偈的內容，即是本品所欲宣示懺悔的真義。此懺悔偈的開始，先宣揚金鼓妙音，能除諸有苦；能令眾生如聞佛教除諸煩惱；能令眾生值遇佛陀、修白淨業；能除眾生三惡道苦；能令眾生有歸依處等諸項功德。接著在十方佛前懺悔一不識三寶、依三業造惡；因無知、近惡友、貧窮、貪五欲、求衣食色而作惡；不敬三寶、謗法、不敬師尊；因愚惑、驕慢、放逸、三毒造作諸惡。再者，佛陀宣說鼓之金光能滅除包含無間重罪的諸罪業，是極微妙難聞之甚深懺悔法。爾後，再懺十惡業，懺三有六趣所造諸惡業，懺世間生死等險難。懺悔之後讚佛的法身、應化身等諸項功德，並發願欲成佛果，成佛位後欲令世間眾生所有欲求之樂、欲脫之苦悉令滿足，且隨喜眾生之善妙功德。最後宣說此懺悔的功德可除六十劫罪，並倡說聞此懺悔偈的稀有難得，令聞者生起珍貴難求想。

由此懺悔偈的整個綱要來看，〈懺悔品〉的主要懺悔觀點，先揭示佛所教授的「法」，是離苦除惱，修淨業的唯一坦途，唯有聽聞佛法，歸依佛、法之處所，才可獲得清淨解脫。而懺悔的主體—惡行、罪業，仍然是從「不識三寶、不敬三寶、謗法、不敬師尊」才會產生「無知、愚惑、近惡友」的造惡前因，由此等前因造出「種種惡行、惡業」，最後感得「諸惡道重罪」。所以懺悔的重點，除了懺除種種惡行外，在此品的懺悔偈中，最重要的懺悔內涵，還是以聽聞並奉行佛的教理—法為中心，因為只有真正對佛法信受奉行，才可使眾生有智慧、近善友、進而行善法，產生般若，故在懺悔偈的尾段，佛陀宣說此等微妙難聞之甚深懺悔法後，接著讚嘆佛的三身功德，因為與前一品〈三身分別品〉中，諸佛遠離三相、拔除三心²¹方證三身的觀點相呼應，而其中的三相、三心，則泛指眾生的種種無智、愚惑、執著。故〈懺悔品〉的真正懺悔內義，是懺除眾生的邪知邪見，直接

²⁰ 張文良釋譯，《中國佛教經典寶藏精選白話版—金光明經》，（高雄：佛光出版社，1996年8月初版），頁5。

²¹ 釋寶貴編，〈三身分別品〉，《合部金光明經》，《大正藏》冊16，頁363中。

「善男子，一切凡夫為三相故，有縛有障，遠離三身，不至三身。何者為三？一者，思惟分別相；二者，依他起相；三者，成就相。」

「善男子，諸凡夫人未能拔除於三心故，遠離三身不能至故。何者為三？一者，起事心；二者，依根本心；三者，根本心。依諸伏道，起事心盡；依法斷道，依根本心盡；依勝拔道，根本心盡。起事心滅故，得顯化身；依根本心滅故，得顯應身；根本心滅故，得至法身。是故一切如來，具足三身。」

切入造諸惡行惡業的中心—缺乏正知見。

在〈業障滅品〉裡，由帝釋天向佛請問「求無上正等覺時，修行大乘攝受眾生，諸業障如何懺悔而得解脫？」佛陀針對懺悔法，提出先禮敬諸佛、歸依諸佛，諸佛以真實慧、真實眼，悉知一切眾生善惡之業，所以應在佛前懺悔自身惡業。接著佛陀陳述懺悔的內容—三毒縛、未識三寶、未識善惡、造十不善法、五無間罪、偷盜塔物僧物四方僧物……。這些懺悔的內容，基本上和〈懺悔品〉中懺悔的內容相近，差異的部份在於〈懺悔品〉懺悔的重心在於不識佛法，才造下諸惡業；而〈業障滅品〉的懺悔重點在於學習過去、現在、未來等三際的諸大菩薩所修行的三菩提道—懺盡業障，欲令自身於一切法中清淨無諸障礙，甚至懺悔未來之罪不敢復作，很清楚地明示懺悔的功能在於令心清淨，不受黑法染污，達到菩薩的境地，才能達到帝釋問佛的「求無上正等覺時，修行大乘攝受眾生」的條件。

佛陀宣說懺悔的內容後，接著宣說行懺悔的功德—欲求人天的世間福報、欲求聲聞乘四果、辟支佛菩提自在地、三明六通佛智，皆應行懺悔。²²佛接著又提出以四法對治四種難清淨業障，此四法即與《十住毘婆沙論》〈除業品〉相同的四品悔過法—懺悔、勸請、隨喜、迴向，顯見在先行經典的三品悔過思想，在初期大乘時期已有顯著的改變，加上迴向品，形成四品悔過觀，迴向的概念在大乘的迴小向大觀點出現後，可以比先行大乘經典時期，明顯看出大乘思想推動者欲與小乘區別的思維，而四品悔過比起三品悔過又更加凸顯大乘思想的色彩。整體觀之，《金光明經》的懺悔觀著重於從懺悔的省思中，觀察諸苦的源頭是不識正法、親近惡知識，故懺悔淨心是一個貫通三際的連續的歷程，這個歷程可以去除黑法，邁向無上正等覺的目的地；而在懺悔的對象上，仍然以諸佛為依歸，認為懺悔者須借助諸佛的智慧力和神通力，方能真實懺除罪障，深入正法，因此《金光明經》也是以信行思想為中心的大乘懺悔經典。

第二節 側重智行的大乘經論懺悔觀

壹、持陀羅尼相應夢識行懺悔的《大方等陀羅尼經》

《大方等陀羅尼經》是由晉安帝時，高昌郡沙門釋法眾，在張掖為河西王沮渠氏做漢譯。此經在南北朝時為諸行者做為行懺、除煩惱、入陀羅尼門的基本典籍：根據《佛祖統紀》卷37的記載，陳文帝曾在天嘉四年（563）於太極殿，設無礙大會，行捨身法；並集合眾僧行「方等陀羅尼法」……。²³《佛祖統紀》

²² 隋 釋寶貴編，〈業障滅品〉，《合部金光明經》卷2，《大正藏》冊16，頁369上。

²³ 宋 志磐撰，《佛祖統紀》卷37，《大正藏》冊49，頁352下。

（陳文帝）四年，帝於太極殿設無礙大會，行捨身法，復集僧行—《方等陀羅尼法》、《法華懺》、《金光明懺》，並別製願辭，稱菩薩戒弟子皇帝。

卷51則記載梁武帝集結出家眾，行方等懺法。²⁴《廣弘明集》卷28中記載陳文帝所撰寫的〈方等陀羅尼齋懺文〉，此齋懺文主要欲透過誦持經文及陀羅尼章句，懺悔業障，除去煩惱及地獄報，入陀羅尼門，觀諸佛境界²⁵。《續高僧傳·釋慧命傳》卷17中，道宣說他「年十五誦《法華經》，兩旬有半一部都了；尋事剃落，學無常師；專行方等、普賢等懺。」²⁶隋朝天台智者大師則根據《大方等陀羅尼經》的經文，制定出〈方等行法〉、〈方等懺法〉等懺悔的儀式。²⁷其後之天台門人遵式，更制定出內容更完備的《方等三昧行法》，使依據《方等經》經義所制定的懺悔儀軌，更加完整。由上可知，《大方等陀羅尼經》的內容具有相當豐富的懺悔意涵，與早期懺悔儀式的制定，有著密切的相關性，在中國中世的佛教懺悔思想上，占有很重要的地位。

《大方等陀羅尼經》共有四卷，分為〈初分〉、〈授記分〉、〈夢行分〉、〈護戒分〉、〈不思議蓮華分〉等五個段落，其中的〈初分〉、〈夢行分〉、〈護戒分〉具有顯明的懺悔思想。〈初分〉中雷音比丘往林中入禪三昧，當時一名魔王名袒荼羅，思及此比丘入禪三昧，不久當獲得無上正等覺，因此率領諸眷屬，掩障雷音比丘之修法善根。後雷音為魔王所祟，於法產生迷寐，佛陀知曉後敕令華聚菩薩，以摩訶袒持陀羅尼章句，伏此波旬增彼比丘善根。後華聚菩薩赴雷音所，持陀羅尼去魔王迷障，魔眾中之十二王願成為此陀羅尼門之護法眾，並發願護持受持摩訶袒持陀羅尼章句者，復以財富供養受持經者；如是人等若遭苦厄，若稱十二神王名號，則眾神王當攝救行者，令其堅固三菩提心，令獲善利。²⁸這項魔眾由障行者善根，在華聚菩薩持陀羅尼後，轉變為護法神的情節，釋惠敏所撰的〈佛教懺悔法門之「逆轉」情節——以《大方等陀羅尼經》為例〉一文中，提出了「魔神逆轉」的看法，認為此「魔神逆轉」的情節，可以作為懺悔法門的重要文脈，且應該將各種蔽擾行者的人、事、物等障礙，以「魔神逆轉」的角度看待，這也是佛教懺悔法門的一種核心力量。²⁹而《大方等陀羅尼經》的〈初分〉裡，還提到大眾之來來詣佛，略有三事，其中的第一眾因緣，就對此「魔神逆轉」做出解釋：

第一眾者，非思議菩薩眾，令我說大方等陀羅尼故，欲令我顯未曾有方便故，故來蔽此雷音比丘……。³⁰

此段經文很清楚的揭示，雷音比丘為魔王迷障之事，是諸護法為令佛陀「顯未曾有方便」，才安排出這一個橋段，其真正的目的，是為當時在場的修法大眾，和未來的行持者，有了解法義和學習大方等陀羅尼的機緣，才有意障蔽雷音比

²⁴ 宋 志磐撰，《佛祖統紀》卷 51，《大正藏》冊 49，頁 450 下。

²⁵ 唐 釋道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 334 上、中。

²⁶ 唐 釋道宣撰，《續高僧傳·釋慧命傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 561 上。

²⁷ 《方等行法》收錄在《摩訶止觀》卷 3；《方等懺法》則收錄在《國清百錄》卷 1。

²⁸ 北涼 釋法眾譯，《大方等陀羅尼經》卷 1，《大正藏》冊 21，頁 641 上—642 下。

²⁹ 釋惠敏撰，〈佛教懺悔法門之「逆轉」情節——以《大方等陀羅尼經》為例〉，《法鼓佛學學報》第四期，臺北：法鼓佛教學院，2009 年，頁 56、57。

³⁰ 北涼 釋法眾譯，《大方等陀羅尼經》卷 1，《大正藏》冊 21，頁 644 上。

丘。而以懺悔的角度來看，為魔所障，好比是一般眾生為無明煩惱所障，犯下錯誤，佛陀的教示，很清楚的表達，持陀羅尼章句，本身就是在做懺悔；因為藉由持陀羅尼的力量，使為魔所障的心念，徹底的清淨，與經題的含意正好相吻合。

〈初分〉後段佛陀解說婆萸仙人往昔度眾因緣：婆萸在閻浮提時為六百二十萬商人之商主，行傳過海經商，遇上四難，向天祈求平安，願殺牲畜祭祀還願。後平安歸回，眾人欲至祠堂殺牲畜還願，婆萸化現成沙門、婆羅門、仙人，啟發眾人之善心，後仙人因說殺生不入地獄而當場入阿鼻地獄，眾商人因此因緣而斷殺。後佛陀化生於舍衛國，度化之六百二十萬大眾，即是當時之六百二十萬商人。婆萸仙人入地獄已，至於十方大地獄中，化諸極苦眾生等令發善心，發善心已求出地獄；華聚菩薩從東方來，至此娑婆世界放大光明，是諸罪人尋光來至娑婆世界得值於佛陀，因本善心故來至佛陀說法之處所。佛陀解釋十一種「婆萸」與「法」相合的解釋，說明婆萸仙人是行持合乎佛理的大菩薩，釋惠敏在〈佛教懺悔法門之「逆轉」情節——以《大方等陀羅尼經》為例〉一文中，再度提出了「名稱逆轉」的看法，認為此經將傳說中受「地獄果報」婆萸仙人的刻板印象，由此故事的詮釋，「逆轉」為具有「威神之力」，協助佛度化眾生的大菩薩。³¹而佛陀則將此事因緣解釋為三事中的第一眾因緣：

善男子，第三眾者，為欲破一切眾生定受果報故，如是諸眾以是因緣來詣我所。³²說明佛陀欲破除眾生做五逆等重罪必下地獄，以及地獄受報者無法至佛所聽法的固著定見。此段還與〈護戒分〉中文殊菩薩請示佛陀，後世毀犯八重重罪，懺悔除罪的方法，佛陀宣說以「七佛滅罪真言」除罪，並說明：

以此陀羅尼經，救攝未來世惡律儀比丘，令其堅固住清淨地。善男子，若有比丘毀四重禁，至心憶念此陀羅尼經，誦一千四百遍。誦一千四百遍已乃一懺悔，請一比丘為作證人，自陳其罪向形像前，如是次第經八十七日勤懺悔已，是諸戒根若不還生終無是處。彼人能於八十七日勤懺悔已，若不堅固阿耨多羅三藐三菩提心亦無是處。³³

這段經文解釋後世犯四重禁（四波羅夷罪），即：殺生、偷盜、淫行、妄語四項重罪，八重重罪在《虛空藏經》中有列出初發心菩薩的八大重戒。³⁴故持此真言可以懺除聲聞乘及大乘戒律中的波羅夷罪，此處則清楚說明以持陀羅尼懺除地獄重罪的大乘懺悔觀。

〈初分〉的後段，佛陀告知大眾，有一恆伽比丘向上首菩薩請示奉持諸佛的

³¹ 釋惠敏撰，〈佛教懺悔法門之「逆轉」情節——以《大方等陀羅尼經》為例〉，《法鼓佛學學報》第四期，臺北：法鼓佛教學院，2009年，頁61—65。

³² 釋法眾譯，《大方等陀羅尼經》卷1，《大正藏》冊21，頁643上。

³³ 釋法眾譯，《大方等陀羅尼經》卷1，《大正藏》冊21，頁656中。

³⁴ 八重重罪大部份都是以菩薩說法的內容不如法為主，其次為名聞利養而說法，且自讚毀他說法者。再者瞋妬善比丘，與其共相鬪諍，諂國王、大臣，以其力取善比丘及僧團之物，且顛倒正法，解說惡法，破壞戒律，瓦解僧團；最後則是擾亂出家比丘坐禪誦經，這些都是大乘道修行者所犯之根本重罪。

實法，上首菩薩告以懺悔法的前行與正行，此法則成爲後世天臺的三類方等懺法的儀軌。並告訴恒伽比丘應守之二十四戒，且明示三世諸佛皆依此戒成正等覺，故要求恒伽比丘應依受戒的方式受持。〈夢行分〉中，佛陀敕令文殊菩薩，若後世有欲行持方等陀羅尼經者，應告以十二大夢王，若有夢一王的夢兆出現，即告以七日行法，此七日行法中，可見諸大菩薩、諸佛現身，得其加持，獲得各各不同之功德。在〈授記分〉中也同時提到：

佛告阿難：若有善男子、善女人，修行此經者，若眼見無量壽佛、釋迦牟尼佛、維衛佛、式佛、隨葉佛、拘樓秦佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、過去雷音王佛、祕法藏佛。是諸佛前至心懺悔，當滅九十二億生死之罪，此人於三塗永無有分，生死漏盡，即時得見現前諸佛。³⁵

前行先發願修持方等陀羅尼經，等到夢王現身於夢境就可進行七日行法，若至心修持方等陀羅尼經，於七日中會見不同的佛、菩薩，再於其前至心懺悔，即可滅除九十二億生死之罪，並獲得生死漏盡，得見現前諸佛。有關見佛之說，前所見應是佛之應化身，當至心懺悔清淨後，所見諸佛，應是諸佛真身，若無分別，則所做之儀軌顯現不出其層次差別。此處的夢王懺悔觀中的夢識與金光明經中信相菩薩的金鼓夢識有類似的表達方式，以夢識來突顯出修法者對法的重視，產生出對宗教的絕對信仰的力量。

此經以陀羅尼、真言爲修法主軸，與《請觀音經》的重視陀羅尼、真言有相似之處。然而兩部經典的懺悔觀卻有極大的差異點，《請觀音經》的陀羅尼門從世間法過渡到出世間法，從持咒消災懺罪到禪修證實相的出世觀，但懺悔的目的主要是傾向於消災滅罪的世間利益。而《大方等陀羅尼經》則顛覆一般修行者的觀念，對於善惡者的二邊，以魔王逆轉揭示魔王也是護法的不二觀，去除對等的觀念，在經文中上首菩薩啓發恒伽比丘的實法觀，就呈現出大乘的般若思想：

時有一菩薩名曰「上首」，作一乞士入城乞食。時有一比丘名曰「恒伽」，謂乞士言汝從何來？答言：「吾從真實中來。」恒伽問言：「何謂為實？」曰：「寂滅相故名為真實。」曰：「寂滅相中有所求耶？」上首答言：「無有所求。」曰：「無所求者當何用求？」上首答言：「無所求中吾故求之。」曰：「無所求中何用求為？」答言：「有所求者一切皆空，得者亦空，著者亦空；實者亦空，來者亦空；語者亦空，問者亦空；寂滅涅槃亦復皆空，一切虛空分界亦復皆空，吾為如是次第空法而求真實。」³⁶

南朝末期的智顛在《摩訶止觀》的「方等行法」中的修懺方法開出的「意止觀」有下列的說明：

意止觀者，經令思惟，思惟摩訶袒持陀羅尼，翻為大祕要遮惡持善。祕要祇是實相中道正空。經言：「吾從真實中來，真實者寂滅相，寂滅相者無有所求……。」此與大品十八空同，大經迦毘羅城空、如來空、大涅槃空，更無有異。以此空

³⁵ 釋法眾譯，《大方等陀羅尼經》卷1，《大正藏》冊21，頁650下。

³⁶ 釋法眾譯，《大方等陀羅尼經》卷1，《大正藏》冊21，頁645上、中。

慧歷一切事無不成觀。方等者，或言廣平，今言，方者法也。般若有四種方法，謂四門入清涼池即方也，所契之理平等大慧即等也。³⁷

智顛認為方等懺法分為身、口、意三業的修法，其中的意行是以空觀的思惟做修懺方法。還認為《大方等陀羅尼經》中要大眾思惟「大祕要遮惡持善」，也就是說明遮惡持善的真懺悔法就是實相中道正空。並提舉經典中上首菩薩告知恆伽比丘的法要，此法要的空觀與《小品般若經》、《大般涅槃經》的空觀相吻合，以此空觀智慧面對一切次第修法皆可成就止觀，可以看出智顛主張《大方等陀羅尼經》的懺悔觀是從依神聖力量懺悔，如：持咒懺悔、夢王懺悔，懺除累世罪業，修法障礙；最終仍歸入觀照實相的無生空觀懺悔。

從上述經文的分析裡，發現《大方等陀羅尼經》的經文脈絡中，華聚菩薩及忉利天，所以來詣佛所，正彰顯此陀羅尼的威神力，又顯揚十方諸佛神通力，使後世修大方等陀羅尼者生出修法的信心；再以婆萸入地獄做反相教材，教示眾生勿以殺害眾生做為祭祀法，更使犯重戒行者有信心，依陀羅尼門可懺除地獄重罪。故《大方等陀羅尼經》依持陀羅尼門，於佛前行懺悔法，再轉入實相見佛真身，證得無上正等覺，故可以了解此經是結合陀羅尼門懺法與實相無生空觀懺法的大乘懺悔經典。

貳、懺罪罪性本空的《佛說文殊悔過經》

印順法師在〈大乘佛法〉一文中提到《佛說文殊悔過經》是文殊為如來齊光照耀菩薩說的悔過觀，內容則包含了「禮佛，悔過，隨喜，勸轉法輪，諸佛住世，供養諸佛，回向等」，將禮佛的五體投地禮認為是表法的象徵。還根據經文：「或問上界悔過之處，十地，十忍，十分別事，十瑞，十持，十印，十三昧」³⁸，判斷此經與華嚴法門相通。³⁹

《佛說文殊悔過經》經文的開始是由文殊菩薩為三乘大眾各各開演三乘法，其中有新學發意菩薩不能守戒，心行有缺失，由如來齊光照耀菩薩起首為新學發意菩薩，請示文殊菩薩「無罪之事，悔過之義」。而文殊菩薩在說明罪業的形成時，以般若空觀的觀念帶入懺悔的歷程中，使懺悔的作用超出一般事行懺悔，只就身口意三業來行懺的範圍，而達到空觀中懺罪罪本空的真理境界：

吾從本際至於生死，於真諦際而自迷惑。不能敏達無所識知，處在非法興於法想；違犯政律以為律想；非是眾祐為眾祐想；興發不善以為善想，心隨顛倒不了無常。⁴⁰

³⁷ 隋 智顛撰，《摩訶止觀》卷2，《大正藏》冊46，頁13中。

³⁸ 西晉 竺法護譯，《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊14，頁442上、中。

³⁹ 印順著，《華雨集》第二冊，（臺北：正聞出版社，1993年4月初版），頁143。

⁴⁰ 西晉 竺法護譯，《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊14，頁442中。

再從空觀中回到事行的懺悔，懺悔的內涵就由單純的三業造惡事行，轉變為因未體察「苦空非身」、「諸惡罪業為非法」，即因「未聽聖教」而「憎惡聖眾之業」，甚至「壞人德本，使其不成就」，這些事行是懺悔的內容，但起因都是未識般若真相，產生的種種迷惑，方招致種種罪業：

苦空非身自貪見身。諸惡罪業所為非法。不順典約佛所禁限。自犯此罪若教他人。方當所作罪蓋塵勞。不聽聞法。憎惡菩薩聖眾之業。不奉道教見諸魔事。遠波羅蜜諸度無極。若人布施抑令不為。壞人德本使不成就。吾今皆從十方諸佛世尊光耀。悔過自首不敢覆蔽。令除其殃改往修來。從今已後不敢復犯。⁴¹

接著文殊菩薩又針對罪業，要修懺悔行的大眾回歸到產生罪業的罪性和造業者，做深入的體認：

文殊師利曰：「當復悔過言：『我身前計有吾我，言是我所。所見顛倒住於貪婬，心者無本而想有心，不能明了心如幻化也，其本自然不能分別諸佛之法，發於無上正真道意，而欲覩見道之處所，一切諸法悉無所有，而反言有。其身口心所作善惡，皆從十方諸世光曜自首悔過，改往修來不敢藏匿。』」⁴²

此段所論，行者悔過的方向，從計我、我所為實有，心起妄想計為真實，不了皆心所幻化開始，故應發無上正真道義，見道之真實一體察一切諸法悉無所有。今懺悔往昔皆反其道而行，造三業罪，障礙見道無法解脫，所以向十方佛發露悔過，改變以前執我為有的觀念，體證心者無本、心如幻化的空性智慧。

文殊菩薩再針對已隨聖者修法之行者，提出應懺悔自己對法的錯謬體認：

吾往古時不能曉了正真之義，供養於佛而反倚求色相莊嚴八十種好。雖奉事佛，不能入於法界無所壞法，亦不曉了無所住法，而住諸法想法若干。設聞經法若講說者，思惟所趣，而不分別無為之法；計於聖眾而有數想；供養眾聖亦起稀望；皆從十方世光悔過，改往修來不敢隱匿。⁴³

此段經文的懺悔主體，是一些依佛等聖眾修法的行者，聽聞真理後卻不懂無所住法，反而執佛色相莊嚴及聖眾的數量、功德、體證為己有，或為真理的境界，對法的體證產生莫大的謬誤，以此錯誤向十方佛發露懺悔，希望自己能放下對佛、聖眾莊嚴的法相、法音的執著，直接體證聖眾所傳的法的真實義。

文殊菩薩也對修小乘空觀的頭陀行的錯謬觀點有所矯正，希望他們可以

⁴¹ 西晉 竺法護譯，《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊 14，頁 442 上、中。

⁴² 西晉 竺法護譯，《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊 14，頁 442 下。

⁴³ 西晉 竺法護譯，《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊 14，頁 443 中。

認清其對法的偏頗的解讀和行持：

吾往古時希望諸法，求空處所遊於閑居，限節知足少欲為德，不能識知一切法空，心無所著，爾乃可謂靜處燕坐住於法界。不能解達法界無受，及眾生界亦無所受，及依吾我，立僻沈沒不能行道，而計有人不修四恩，當救眾生亦不能濟，亦不曉了佛道自然相，亦自然於三十七道品之法。見有吾起而倚求望，不知寂然沙門之義出家所修，奉受具戒依比丘行，如是及餘所造德本，因其德本獲致安隱，有為之福與無為安，超絕迥遠不與道合，皆從十方世光悔過，改往修來不敢藏匿。⁴⁴

本段經文的懺悔的主體，將觸角延伸至小乘道中的頭陀行，批評其雖言修道，卻「不能識知一切法空，心無所著，爾乃可謂靜處燕坐住於法界。」處在遠離人群之地，不能行利他行，救度眾生，雖因修有為淨行獲至安穩，卻是有為之福與真正無為道背道而馳，此種因修道觀的錯誤，無法體證真理的罪業，向十方佛發露懺悔，希望自己所行的有為人天福，能轉向六度萬行，於中獲的自然空性智慧。

經文中文殊菩薩的一段話總結經文的懺悔觀點：

文殊師利曰：「復次族姓子，菩薩大士所住若茲，當說此言：『吾所悔過則虛不實，所可勸助亦無所生，所可請問亦無所有，計此所悔虛無實也。』設我所勸無所生者，所可請問無所有已，道亦如是虛無所有，其無所生無所有者，等定亦如則無所生，無有度者，無著、無念已，無所著則能信脫，無著勸助、所首悔過，功德之品計於道心。一切眾生於無罪福而得自在，本所勸助皆以德本供養一切諸如來眾。」⁴⁵

從中可以了解到，真正的悔過，是所悔的內容要體證虛而非實；隨喜也無可生；請問法的對象也無所有，道也虛無所有、無六度，也無度者，所以無著亦無念，無所著才能與解脫相應，隨喜、懺悔都是道心所顯，在此境界中，視一切眾生都在無罪福狀態中得解脫自在，這一切依本而行的隨喜，都是以空性所顯的德本來供養一切如來，方可體證十方如來的實相境界。印順法師在《華雨集》第二冊所說明本經所顯的懺悔內涵——「禮佛，悔過，隨喜，勸轉法輪，諸佛住世，供養諸佛，回向等」⁴⁶，在此皆匯歸空境界而無法可得，故本經已呈現出大乘初期入智行的懺悔思想。

參、觀想聖境入無相懺悔的《普賢觀經》

《普賢觀經》原名《佛說觀普賢菩薩行法經》，又名《出深功德經》，簡稱《普賢觀經》，由南朝宋時的曇無蜜多譯出。此經是從《法華經》中〈普賢菩薩勸發品〉裡普賢菩薩向佛發誓願，願護持求索、受持、讀誦、書寫法華經之行者，並

⁴⁴ 西晉 竺法護譯，《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊 14，頁 443 中。

⁴⁵ 西晉 竺法護譯，《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊 14，頁 445 中。

⁴⁶ 印順法師著，《大乘佛法》，《華雨集》第二集，頁 143。

以其所願之身，現身爲其說法，示教利喜，與其陀羅尼咒，使諸行者獲得陀羅尼（總持，憶持不忘的能力）。⁴⁷由此再發展出專論，依觀普賢菩薩的方式，做六根懺悔實踐的經典。此經的開首，佛陀告知諸位比丘，欲於三個月後涅槃。阿難、大迦葉、彌勒三位大士齊聲向佛請示如來滅後，眾生如何發菩薩心、修大乘經典，正念思惟實相、不失菩提心、得淨諸根、滅除諸罪，以及不斷五欲而能得見諸障外事？佛陀告以從觀普賢菩薩、六牙白象等殊勝境界開始，行者因觀想功德，獲諸菩薩爲行者說大乘經典法，其心漸利，從觀中起定力，進而見十方佛、十方淨土，再接著見釋迦牟尼佛、十方分身佛，最後見多寶佛塔。此觀想聖身、聖境的方式，等同念佛法門中的觀想念佛法⁴⁸：

佛告父王：「佛涅槃後，若四部眾及諸天龍夜叉等，欲繫念者、欲思惟者、欲行禪者、欲得三昧正受者。佛告父王，云何名繫念？自有眾生樂觀如來具足身相，自有眾生樂觀如來諸相好中一一相好者，自有眾生樂觀如來隨順相好……。」

49

以觀想聖身、境的方式，繫心一緣，並與聖眾感通，以自他不二的力量，進而淨除累世、現世諸罪，方可真實證入十方佛境。眾生無法見諸障外事的障礙來自不斷五欲，但相對來說，累世的罪業深重，積重難返，方才五欲熾盛，障蔽六根。而眾生之不切實修行，不能得陀羅尼，無法見佛，不能證入實相，都是過去生中的罪業在障礙行持。⁵⁰所以經典此處教後世眾生，欲不失菩提心、得淨諸根、滅除諸罪，以及不斷五欲而能得見諸障外事，必定以觀想念佛方得懺除罪障，入念佛三昧，見佛真身，成就菩提。在《普賢行願品疏鈔》，宗密也提出：

觀想念，於中有二：一明、一相。於三十二相中，隨觀一相皆滅重罪。⁵¹

《觀佛三昧海經》中佛陀也告示阿難，觀想念佛的殊勝功德：

佛告阿難：此觀佛三昧，是一切眾生犯罪者藥，破戒者護，失道者導，盲冥者眼，愚癡者慧，黑闇者燈，煩惱賊中是勇健將，諸佛世尊之所遊戲，首楞嚴等諸大三昧始出生處。⁵²

《普賢觀經》的觀聖境的過程中，提示行者必須於觀想的每一個階段，在佛前懺悔已罪。在此可以了解，此觀想念佛法，本身與懺悔是同一個連貫的實踐過程，觀想聖境，除了繫心一緣的功能外，觀想初步成就後，此時行發露、懺悔的深度和力量才會產生。再加上是在聖尊及聖境前懺悔，其懇切和誠意自然是超出一般散心懺悔許多，相對的，懺除罪業的深度與廣度也會大上許多；更因爲每一觀想階段完成，都須再加上發露、懺悔的加行，所以在罪業消除的同時，更將下一階段的觀想輾轉增上，使得每一次觀想的境界都能進一步提升，逐步進入更深

⁴⁷ 後秦 鳩摩羅什譯，〈普賢菩薩勸發品〉，《妙法蓮華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 61 上、中。

⁴⁸ 唐 宗密著，《普賢行願品疏鈔》卷 5，《卍新纂續藏經》冊 5，頁 280 下。

「然念佛同，總有四種：一稱名念，二觀像念，三觀想念，四實相念。」

⁴⁹ 東晉 佛陀跋陀羅譯，《觀佛三昧海經》，《大正藏》冊 15，頁 647 中。

⁵⁰ 印順法師著，〈大乘佛法〉，《華雨集》第二集，頁 288。

⁵¹ 唐 宗密著，《普賢行願品疏鈔》卷 5，《卍新纂續藏經》冊 5，頁 280 下。。

⁵² 東晉 佛陀跋陀羅譯，《觀佛三昧海經》，《大正藏》冊 15，頁 689 下。

一層的念佛三昧境地，故此處可以觀察出，發露、懺悔在每一個觀想的階段中，是使行者自身能懺淨罪業，與觀境相應並進入下一階段觀境的必要條件。觀想聖境證得諸佛現前三昧後，旋及見十方佛，見佛後，夢中會見象頭上的金剛人以金剛杵遍擬六根，接著普賢為行者說懺六根法，行者行六根懺法後，依諸佛三昧力及普賢說法莊嚴故，得六根清淨，見根障外事。六根懺悔的行持法則在諸菩薩教行者六念法後，一一陳述六根懺悔法，故此經又稱為「懺悔六根觀普賢菩薩法」⁵³，正因為六根懺悔是此經主要的懺悔觀之一。佛陀在解說六根懺悔法的行持法要後，轉進無相懺悔的行持，因為六根懺淨後，最後仍得導向空性的實相境界，如此方是十方諸佛、諸大菩薩所懺悔法。⁵⁴

最後，佛陀告諸行者，有眾生於晝、夜六時，禮敬十方佛、讀誦大乘經、思惟第一義甚深空法，可除去百萬億阿僧祇劫生死重罪，並於十方諸佛、菩薩前，不須羯磨自然成就，具足菩薩戒。此處告知後世眾生，禮敬、讀經、思惟般若義相應，即是懺悔門，也等同受具足菩薩戒，戒法功德等同佛陀在世時，為弟子明證戒體一般無二。⁵⁵佛陀也針對後世出家眾、優婆塞、王者、大臣、婆羅門、居士、長者、宰官……諸人等，說明其犯諸不善事後，以懺悔除罪的行持一發露懺罪、讀誦大乘經典、思第一義甚深空法，令此空慧與心相應。之後佛陀以刹帝利為例，說明居士身的五種懺悔法的內容一憶念甚深經法第一義空；孝養父母、恭敬師長；正法治國、不邪枉人民；於六齋日勅諸境內力所及處令行不殺；深信因果、信一實道、知佛不滅。⁵⁶此五種懺悔的內容比較針對掌有地區政權的王室、貴族身份的刹帝利，應該是佛陀有感於當時社會的政局紛亂，各國互相攻略，所以以王室、貴族為主闡示五項與治國愛民有關的懺悔要點，但是第一項的思惟空義，和最後一項的深信因果、信奉三寶的佛法中心仍列為其中頭尾的重點，第二項的懺悔和人乘有關，因為身為在家居士，人乘還是佛乘的基礎，所以此五項懺悔法實是大乘法中世間法、出世間法兼顧的大乘懺悔觀點。

肆、具四悔思想的《十住毘婆沙論·除業品》

《十住毘婆沙論》是龍樹所造，此論乃針對《華嚴經》〈十地品〉中，菩薩道十地的修行內涵做出解釋。後秦的耶舍三藏口誦，並與鳩摩羅什共同譯出。但後來耶舍三藏只誦出初、二地的釋文，餘文則闕如；相傳本論是龍樹釋《華嚴經》

⁵³ 劉宋 曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 393 中。

佛告阿難：「汝今持是“懺悔六根觀普賢菩薩法”，普為十方諸天世人廣分別說。佛滅度後，佛諸弟子若有受持、讀誦、解說方等經典，應於靜處，若在塚間、若林樹下、阿練若處，誦讀方等，思大乘義。」

⁵⁴ 劉宋 曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 393 上。

時諸世尊以大悲光明為於行者說無相法，行者聞說第一義空，行者聞已心不驚怖，應時即入菩薩正位。」佛告阿難：「如是行者，名為懺悔。此懺悔者，十方諸佛、諸大菩薩所懺悔法。」

⁵⁵ 劉宋 曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 393 中、下。

⁵⁶ 劉宋 曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 394 上、中。

的《大不思議論》中的一小部份論述。⁵⁷此論的〈除業品〉則是龍樹在解釋〈十地品〉的初地相時，論述入初地的方便（地相品）及淨治法（淨地品）；接著說明菩薩在因地時發願方得入地，且發願可獲增信力等助緣，所以提出發六種願（發願品）；發菩提心是諸願的根本，故又提出七種菩提心（發菩提心品）；後又舉出四種共二十類忘失菩提心的黑法，必須一一對治降伏（調伏心品）；接著提出發願成就菩薩得不退轉位（阿惟越致相）有難行道與易行道，難行道須行五法配合空性見，方可成就；但是難行道須經長久時間，其間易墮聲聞辟支佛二乘地，故舉出易行道一稱念十方諸佛名號（易行品）。但此易行道是對治墮二乘地壞菩薩道，無法對治累世惡業，恐墮惡道四途，因此列出懺悔、勸請、隨喜、迴向之四悔法，將後世墮惡道之果，以懺悔法門轉為現世受報盡（除業品），方可不入惡途，不墮二乘，行菩薩道證得阿惟越致相。所以〈除業品〉的懺悔觀點，建立在行者欲行菩提道，入初地的前行，以及證不退轉位的基本行持條件之上。

〈除業品〉中舉出四悔法，來做為菩薩道行者掃除修易行道，落入惡途的行法。在先行經典《三品經》中，三品懺悔的目的是為無法值佛世，感到罪業深重，行懺悔三品；接著在《舍利弗悔過經》中，更將三品悔過思想提升到可懺除下地獄之五無間重罪；而《菩薩藏經》除了可懺除重罪外，還提出了迴向的四悔觀點；比對先行經典中的懺悔觀，《十住毘婆沙論》雖然是以菩薩道的初、二地行持內涵支持其立論的基礎，但是在〈除業品〉中仍然延續大乘先行經典中的禮十方佛，以十方佛為懺悔對象，及懺除墮惡道的無間重罪等諸項懺悔觀。但是從懺悔的目的來看，《十住毘婆沙論》〈除業品〉的懺悔目的是將四悔法，結合禮敬十方佛行成易行道成就不退轉位的完整行持法；而先行經典中的懺悔目的則是為了去除十不善的惡業，並結合菩提道、行六度、成佛果，故《三品經》中三品悔過是行菩提道之前行，與四悔法做為彌陀信行法易行道，求得不退轉位之正行有很大的差異。而且懺悔四品在《十住毘婆沙論》中只列為《十地經》之菩薩十地的初地論述中，欲證得不退轉位的易行道的行持法，並非整個《十住毘婆沙論》的中心論述，與上述的先行經典裡，將懺悔法列為整部經典的行持重心有極大的不同。

〈除業品〉中，龍樹還強調悔過四品都須以佛的所知、所見、所許行之。四品中，懺悔、勸請應如〈除業品〉所述，懺悔品為佛前懺悔以身口意三業作出的五逆、十不善道、盜僧、塔財物、破和合僧等各項罪業⁵⁸；勸請品為勸請十方一切佛轉法輪，說四聖諦義三轉十二相，並勸請莫捨壽命，住無量阿僧祇劫，度脫眾生。⁵⁹但是隨喜、迴向二品卻依《小品般若經》中佛陀對須菩提的開示，提出

⁵⁷ 唐 法藏著，《華嚴經傳記》卷1，《大正藏》冊51，頁156中。

《十住毘婆沙論》一十六卷，龍樹所造，《釋十地品》義。後秦耶舍三藏，口誦其文，共羅什法師譯出《釋十地品》，內至第二地餘文。以耶舍不誦，遂闕解釋；相傳其論，是大不思議論中一分也。

⁵⁸ 龍樹造，〈除業品〉，《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊26，頁45中、下。

⁵⁹ 龍樹著，〈除業品〉，《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊26，頁45下。

以空觀見諸法實相的最上隨喜，以及不繫三界、不繫三際，脫開時空觀，連迴向處也不繫著的正迴向⁶⁰，來詮釋此二品的最高實踐，使此悔過四品從懺悔、勸請二品的世間法信行的修行實踐，連繫到隨喜、迴向二品的般若空觀的智行的解脫實踐，故此悔過四品與禮敬支合為易行道的行持法，但是易行道最後仍是會歸實相的最上隨喜與正迴向。

由上述的分析可以了解，龍樹將悔過四品的懺悔行法，定位於從有行有相的懺悔—懺淨地獄惡報重罪，到無取無相的懺悔—依隨喜、迴向二品證得空性實相。龍樹接著在〈分別功德品〉也提出：

復有恒河沙等三千大千世界眾生，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。若人於恒河沙等劫，惡口、罵詈皆能忍受；於恒河沙等劫，身心精進除諸懈怠，攝心禪定無諸亂想，而皆取相，不如菩薩如法性迴向其福為勝。⁶¹

龍樹此段論述，明顯的標示出以取相的方式來發心、修菩提道，其福德不及菩薩以諸法的本然實性做迴向，龍樹以福德的量來清楚的說明，以空觀來行懺悔的重要性。

第三節 南北朝時期依大乘懺悔經論行懺悔實踐的事例

上述的大乘懺悔經論在南北朝時期，出現許多以該部經的經文為依據，進行佛教的齋懺、禮懺或禮懺的實踐。雖然其編制懺儀的修懺目的，不一定與該部經論的懺悔觀有全然的關聯，但是或多或少都會擷取該部經論中的一部份懺悔觀，再結合編懺者的個人或時空背景因素，才會產生以該部經論為名的懺悔儀法或懺文。因此，本節將依照上二節大乘懺悔經典的順序，搜集南北朝時期與該部經論相關的懺悔實踐事蹟，分析其懺悔實踐所關注的目的，以助於探究當時中國之大乘佛教懺悔思想特性。

壹、側重信行經論行懺悔實踐的事例

一、依止《請觀音經》的懺悔實踐

《請觀音經》的懺悔觀是從消災除障的世間利益的角度，切入以稱念佛號、菩薩、神咒的方式，行懺悔的實踐，達到懺罪消業的目的，等到淨除罪障後，再以三乘道修法證得菩提。此經在東晉傳入中國之後，在南北朝時期經常被佛教僧俗眾用來做為持誦懺悔的經典，但是其持誦行懺的目的卻有很大的差異。如：《出三藏記集》卷 12 中僧祐蒐集南朝宋、齊、梁三朝佛教法化活動的舊誌，依

⁶⁰ 龍樹著，〈除業品〉，《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，頁 46 下-47 上。

⁶¹ 龍樹著，〈除業品〉，《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26，頁 47 下。

類別分爲十卷，名〈法苑雜緣原始集目錄〉，其中法寶集下卷，有二則與《請觀音經》（當時稱爲《請觀世音經》）有關的記載，一則爲「呪用楊枝淨水緣（記）」⁶²，因爲內文已散佚，只可推測該懺悔實踐可能與持咒清淨道場或淨身障有關；另一則名爲「觀世音菩薩所說救急消（災）滅罪治病要行法」⁶³，這一則的抬頭很清楚呈現此懺悔實踐旨在救急、消災、滅罪、治病。

《高僧傳》卷3，在「求那跋陀羅傳」中，記載求那跋陀羅從中天竺到中國，受南朝宋太祖禮遇，丞相南譙王義宣師事之並請示講說《華嚴經》：

譙王欲請講華嚴等經，而跋陀自忖未善宋言有懷愧歎。即旦夕禮懺《請觀世音》乞求冥應，遂夢有人白服持劍，擊一人首，來至其前曰：「何故憂耶？」跋陀具以事對。答曰：「無所多憂。」即以劍易首更安新頭，語令迴轉曰：「得無痛耶？」答曰：「不痛。」豁然便覺心神悅懌，旦起道義皆備領宋言。⁶⁴

求那跋陀羅因爲是天竺人，不諳宋語，故無法解說經典。後早晚修《請觀音經》禮懺，乞求暗中感應，才於夢中與菩薩相感，具備語言陀羅尼。另外求那跋陀羅東渡來中土時，在半途船中缺水可用，全船乘客危難之際，是求那跋陀羅修觀世音禮懺才解除危難。⁶⁵此則懺悔實踐，雖無法了解其禮懺的內容，但求那跋陀羅應用《請觀音經》的禮懺法的目的的一則是爲了與菩薩相感以求得語功德，另一則是祈求消災解厄，雖然在佛教史傳記載的內容來看，有些神秘的成份，但基本上，在南北朝當時，《請觀音經》的懺悔實踐仍然與感應消災的應用較有關聯。

南陳時期智顛依據《請觀音經》制定懺悔的方法⁶⁶，將經文的內容歸納爲十科的懺儀。又認爲此懺儀事理具足，常依此修行。智顛所制定的《請觀音經》懺儀，收錄在《摩訶止觀》和《國清百錄》中，分別定名爲〈請觀音行法〉和〈請觀世音懺法〉。黃國清曾將上述兩部文本比對，認爲兩部行法（懺法）儀式程序大製相同，文句有詳略的差別，〈請觀音行法〉缺「具楊枝」一項。⁶⁷原則上，兩部行法的科目，仍與《請觀音經疏》中智顛所述相同：一莊嚴道場，二作禮，三燒香散華，四繫念，五具楊枝，六請三寶，七誦呪，八披陳，九禮拜，十坐禪。唯順序上，行法的第五項是請三寶，第六項是具楊枝。黃國清也將〈請觀音行法〉、〈請觀世音懺法〉與《請觀音經》的經文比對，發現最大的差異在於經文中沒有一莊嚴道場、八披陳、十坐禪⁶⁸，顯見智者在制定〈請觀音行法〉時，想要將《請

⁶² 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷12，《大正藏》冊50，頁91上。

⁶³ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷12，《大正藏》冊50，頁91上。

⁶⁴ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷3，《大正藏》冊50，頁344中。

⁶⁵ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷3，《大正藏》冊50，頁344上。

⁶⁶ 隋 智顛著，《請觀音經疏》，《大正藏》冊39，頁973上。

舊約此經文爲懺悔方法，制爲十意常所行用，八意出在經文，一一檢取：「一莊嚴道場，二作禮，三燒香散華，四繫念，五具楊枝，六請三寶，七誦呪，八披陳，九禮拜，十坐禪。」釋此十意備作事理。

⁶⁷ 黃國清著，〈南岳慧思的懺悔思想〉，湖南南岳佛教會：《慧思大師與南岳佛教學術研討會》會刊，2011年8月。

⁶⁸ 黃國清著，〈南岳慧思的懺悔思想〉，湖南南岳佛教會：《慧思大師與南岳佛教學術研討會》

《觀音經》的懺法規範為具有前行、正行的齋懺儀式，所以增加了前行一莊嚴道場、披陳；正行一坐禪。而坐禪一相是智顛將《請觀音經》的懺悔觀從行持咒懺悔消災解厄，轉為「持咒懺悔」是破除修法障礙，做為前行，「坐禪」為修法成道的正行，所以《請觀音經》的懺悔實踐在陳朝的智顛時，已轉變為修行正法的一種前方便了。

二、依止《虛空藏經》的懺悔實踐

《虛空藏經》的懺悔觀是以禮敬、讚嘆、至心歸命虛空藏菩薩，與菩薩感應道交，獲得其加佑庇護，並蒙其化身說法渡化，發露懺悔，持陀羅尼懺除五根本罪，精進六度，成就無上菩提。在《廣弘明集》卷 28 釋道宣記載陳文帝制作一篇〈虛空藏菩薩懺文〉，此篇懺文是在南朝陳代文帝於其享國祚時，於某地某時（不可考）請佛教僧眾，行虛空藏菩薩懺儀，如〈虛空藏菩薩懺文〉載：「今謹於某處，建如千僧、如千日虛空藏菩薩懺。」⁶⁹再由懺文中可以觀察，文帝行虛空藏菩薩懺的目的，是為了在國內推展佛教，使國內百姓可以承虛空藏菩薩化身度眾的誓願力，去除惡障，均霑佛法：

弟子承如來之教，稟諸佛之慈國，被菩薩之功家，行大士之業。方願十方剎土悉有一乘，十方眾生皆修十地。⁷⁰

陳文帝這樣的治世胸懷，在廿四史的《陳書·本紀三》的記載，就很容易知曉：

世祖起自艱難，知百姓疾苦。國家資用，務從儉約。常所調斂，事不獲已者，必咨嗟改色，若在諸身。主者奏決，妙識真偽，下不容姦，人知自勵矣。⁷¹

《陳書》的作者姚思廉在史傳中評述文帝是個知百姓疾苦，儉約資國用，勵精圖治，知人善任的英明君王。而陳文帝本身是個虔誠的佛教徒，對於佛教之宣揚，不遺餘力，《釋氏稽古略》卷 2 從《義楚六帖》中集取出具體事例：「陳文帝修治故寺六十所，寫佛經五十藏，度僧尼二萬人。」⁷²《釋氏通鑑》卷 6 也有記載：「陳文帝，設無礙大會，會畢，於太極殿前捨身七日，始復于位。」⁷³由上述的正史或佛教史可以推究陳文帝不但愛民如子，還是標準的優婆塞，所以其制作〈虛空藏菩薩懺〉向虛空藏菩薩祈求懺除百姓罪障，深入菩薩十地修法，的確非為個人利益，而是為全國人民福慧，方行此懺法，如此胸襟實不愧為一位歷史明君。

再者，在《出三藏記集》卷 12，僧祐編輯之〈法苑雜緣原始集目錄〉的法寶集下卷也記載「虛空藏懺悔記」⁷⁴，但單從目錄名稱只可知是以《虛空藏經》的經文為依據行懺悔實踐，然而行懺悔的方式和懺悔目的卻缺乏記錄。

會刊，2011 年 8 月。

⁶⁹ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷第 28，《大正藏》冊 52，頁 334 上。

⁷⁰ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷第 28，《大正藏》冊 52，頁 334 上。

⁷¹ 唐 姚思廉著，《陳書·本紀三》，頁 39。

⁷² 寶相比丘釋，覺岸、寶洲編治，《釋氏稽古略》卷 2，《大正藏》冊 49，頁 803 中。

⁷³ 宋 括山一庵釋，本覺編集，《釋氏通鑑》卷 6，《卍新纂續藏經》冊 76，頁 60 上。

⁷⁴ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 50，頁 91 中。

三、依止《金光明經》的懺悔實踐

《金光明經》的懺悔觀著重於從懺悔的省思中，觀察諸苦的源頭是不識正法、親近惡知識，故懺悔淨心是一個貫通三際的連續的歷程，這個歷程可以去除黑法，邁向無上正等覺的目的地；而在懺悔的對象上，仍然以諸佛為依歸，認為懺悔者須借助諸佛的智慧力和神通力，方能真實懺除罪障，深入正法。正因為其依佛力懺除罪障的信行思想，使得南北朝時期奉《金光明經》修法的法師和修金光明懺的事例皆多有記載。《續高僧傳》卷 17 載智顛以金光明懺為王妃消災治病的事例：

後蕭妃疾苦，醫治無術。王遣開府柳顧言等，致書請命願救所疾。顛又率侶建齋七日，行金光明懺，至第六夕，忽降異鳥飛入齋壇，宛轉而死，須臾飛去，又聞豕吟之聲，眾並同矚。顛曰：「此相現者，妃當愈矣，鳥死復蘇，表盍棺還起，豕幽鳴顯示齋福相乘。」至于翌日，患果遂瘳。⁷⁵

從上述的事件中可以顯示金光明懺在當時的懺悔目的是治療疾病。《出三藏記集》卷 12，僧祐編輯之〈法苑雜緣原始集目錄〉的法寶集下卷也記載：「金光明懺悔法第十三(出金光明經)」單從目錄名稱只可知是以《金光明經》的經文為依據行懺悔實踐，然而行懺悔的方式和懺悔目的卻缺乏記錄。《高僧傳》卷 11 中載有北魏太子晃遇危難，其師玄高教以行金光明齋解厄的事例：

偽太子拓跋晃，事高為師。晃一時被讒，為父所疑，乃告高曰：「空羅苦何由得脫？」高令作金光明齋七日懇懺，燾乃夢見其祖及父，皆執劍烈威，問：「汝何故信讒言疑太子？」燾驚覺大集群臣，告以所夢。諸臣咸言：「太子無過，實如皇靈降誥。」燾於太子無復疑焉，蓋高誠感之力也。⁷⁶

這則「金光明齋」懺法的儀式不詳，但可以了解其懺悔實踐以消災解厄為主要目的。

《廣弘明集》卷 28 釋道宣記載，陳文帝制作之另一篇〈金光明懺文〉，是依據《金光明經》所制定的齋懺法，從懺文的內容來觀察，文帝制定這一部懺法的目的除了是「除國境內的災禍，去除百姓的疾病煩惱，使人民飽食除饑，生活安樂無憂」：

俱會信相之室，顯說釋迦之壽，明稱歎之妙偈，出懺悔之法音……。能照諸天宮殿，能與眾生快樂，能銷變異惡星，能除穀貴饑饉，能遣怖畏能減憂惱，能却怨敵能愈疾病。⁷⁷

更希望佛法常住國境，以〈金光明懺〉開啓智慧，成就菩提道場。是故從懺文中可以推測出，〈金光明懺〉的功能不止可以消災解厄培福，更是入菩提道的門徑。

⁷⁵ 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 567 下。

⁷⁶ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 11，《大正藏》冊 50，頁 397 中、下。

⁷⁷ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 333 中。

《國清百錄》卷 1 收有智顗所編制的《金光明懺法》，整部懺法只列出懺悔儀式的程序，說明的文本另載它處，但已散佚。⁷⁸然而一日中的行懺程序簡略，只分為午前：先行懺法前行，如：莊嚴道場、燒香散花、淨身、著新淨衣等；奉請三寶、菩薩眾、護法眾；復述心建懺之意，隨智力所陳自在說；說竟，三稱「寶華瑠璃世尊」、「金光明經」、「功德天」；三稱竟，以雜盤食灑諸方；接著唱一切恭敬，還一一禮上來所請三寶禮，竟，三遍「旋」(邊繞圈邊念誦)，旋竟三自歸，自歸竟方共坐食。午後唯專唱誦《金光明經》。⁷⁹整個儀式的過程，可以觀察出懺法的主軸，智顗置於「復述心建懺之意，隨智力所陳自在說」一項，表示此懺法的目的隨懺主的懺悔原委和發心，依智慧相應的程度自行發揮懺悔，故此懺法是隨懺主的需求和發心程度，建立修懺所預期達成的效力，並無界定懺法的功能取向。遵式認為智顗的懺法多為半行半坐三昧，在行懺之後都融入坐禪的止觀法中，但是《金光明懺法》卻是行懺後專唱誦經文，其實是藉誦經懺悔入禪；《國清百錄》對《金光明懺法》的說明雖已散佚，但從《金光明懺法補助儀》中所示：「且依百錄，當誦經時一心正念……。」可以看出遵式當時依據《金光明懺法》的說明文本，認定專唱誦《金光明經》就是在專修音聲的空觀，最後融入金光明法性海中，與坐禪法等同無異。⁸⁰故從遵式的補充資料來看，智顗編制《金光明懺法》的真正目的仍是與《金光明經》的懺悔觀有相通之處，皆是藉由行懺除修法的障礙，再以唱誦《金光明經》時與經典的神聖力量相感，證入《金光明經》的空性法海中，獲得菩提。

貳、側重智行經論行懺悔實踐的事例

一、依止《大方等陀羅尼經》的懺悔實踐

《大方等陀羅尼經》依持陀羅尼門，於佛前行懺悔法，再轉入實相見佛真身，證得無上正等覺，故此經的懺悔觀是結合持咒懺法與實相無生空觀懺法。同上段《廣弘明集》卷 28 釋道宣記載，陳文帝制作之另一篇〈方等陀羅尼齋懺文〉就是依據《大方等陀羅尼經》所制定的齋懺法。從齋懺文中，陳文帝清楚地敘述《大方等陀羅尼經》的經文綱要，並從綱要裡理出經文的主要脈絡：

陀羅尼門亦有九十二億，處處宣說種種名稱，功德無量威神不測。至如婆藪之

⁷⁸ 隋 灌頂撰，《國清百錄》卷 3，《大正藏》冊 46，頁 796 上-796 中。

金光明懺法第五(直錄其事觀慧別出餘文)

⁷⁹ 同註 78。

⁸⁰ 宋 遵式集，《金光明懺法補助儀》，《大正藏》冊 46，頁 961 中。

智顗在《金光明懺法》中原本並無五悔法的懺悔儀式，但遵式認為所有九類懺儀缺乏與懺悔相關的實踐，所以從《金光明經·滅業障品》的五悔觀加入懺儀中，補足懺法的正行。並解釋本懺法的下半段以專唱誦《金光明經》做為懺悔行儀的原由：「若人本不習坐，但欲誦經懺悔，當於行坐之中久誦經文，疲則暫息息竟便誦，亦不乖行法，彼則通坐通誦兩無所乖……。且依百錄，當誦經時一心正念，使文句分明，音聲辯了不寬不急，繫緣文句，如對文不異，不得謬誤。次應了知音聲性空，如空谷響，雖知空寂而心歷歷照諸句義，言辭辯了，運此法音充滿法界，供養三寶，普熏眾生令得同入金光明法性海中。」

拔地獄、波旬之發菩提、花聚之獲神通、雷音之脫掩蔽，莫不因斯章句承茲業力。亦有四部弟子、十方眾生，聞一句而發心，聽一說而悟道，故知一切諸法無非真妙。⁸¹

緊接著依《大方等陀羅尼經》的經義，提出自身對修行佛法求菩提的努力，和度眾濟生之心願：

弟子側身修行，所學者菩提；旰食夙興，所行者濟度。一心之力攝取眾生，一念之頃遍諸法相，如來種智皆願總持，諸佛功德悉欲流布。⁸²

最後，於齋懺文的後段向長住三寶揭示行齋懺的宗旨：

願承此功德調伏眾生，滅三毒心，破十惡業。四百之煩惱自然清淨，八萬四千塵勞一時解脫，得神呪之力，具法印之善，入陀羅尼門，觀諸佛境界。⁸³

上列的齋懺文中，陳文帝行「方等陀羅尼齋懺」的目的是藉方等陀羅尼的功德進行懺悔，以期望滅三毒、去除一身諸多煩惱，最後承神呪之力，觀諸佛的實相境界，所以其懺悔目的與行虛空藏菩薩懺迥異，主要藉陀羅尼的神聖力量，向諸佛菩薩求得證入實相的境界，從此處很清楚的顯現，陳文帝對於大乘懺悔經典的懺悔觀有深刻的體會，並可依其懺悔觀的不同，做出不同實踐意義和實踐目標的齋懺法。

《續高僧傳》卷 18 記載北周末的高僧法純，長年處在行齋懺專用的淨室，行方等懺法，並依經典的宗旨檢討自己的過失，除了用餐大小二便之外，其餘的時間都在用功，感應淨室油燈七日夜未添油膏而未熄，眾人皆認為是懺除罪累的徵兆：

釋法純，俗姓祝氏，扶風始平人也。初出家日在于周世，備聞正教親奉明師，意在定林情兼拯溺……。歎曰：「危身脆命無常不久，終日保養何見牢固，上供難銷。」遂行方等懺法，四十五年常處淨場宗經檢失，除食便利餘無闕廢。嘗於道場然燈，遂感燈明續焰經于七夜，不添油炷而光耀倍常，私密異之，為滅累之嘉相也。⁸⁴

法純修方等懺的起因是隋文帝聘請法純蒞皇宮為皇室授戒，文帝賜予法純大量的供養品以資身體受用，法純有感身命危脆，變化無常不牢固，加上文帝所供物資無法使用，內心常懷慚愧心，故修方等懺淨除罪障。再進一步探究，法純在文帝的恭敬禮遇之下，應該觀察出內心所起的驕慢心；在文帝的厚禮奉賜之下，觀察出自己的貪著心；在皇室優渥的生活條件下，看見自己的怠墮心和對身體的執著心。因此，為了對治這些煩惱，就以方等懺法來修懺悔過，以還自身清淨的戒體。

在《摩訶止觀》卷 3「半行半坐三昧」的「方等行法」⁸⁵和《國清百錄》卷 1

⁸¹ 宋 遵式集，《金光明懺法補助儀》，《大正藏》冊 46，頁 334 上、中。

⁸² 宋 遵式集，《金光明懺法補助儀》，《大正藏》冊 46，頁 334 上、中。

⁸³ 宋 遵式集，《金光明懺法補助儀》，《大正藏》冊 46，頁 334 上、中。

⁸⁴ 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷 18，《大正藏》冊 50，頁 575 中。

⁸⁵ 隋 智顗說，灌頂記，《摩訶止觀》卷 3，《大正藏》冊 46，頁 13 上-14 上。

的「方等懺法」⁸⁶，以及「方等三昧行法」⁸⁷，皆載錄智顛所制以《大方等陀羅尼經》為依據的懺悔儀軌，三項懺法的內容有許多相近之處，但是仍有懺儀編排順序上和著重的懺法精神的差異。整體來看，智顛編制方等懺法時，將其懺悔方法分「身開遮」、「口說默」、「意止觀」，其中身開遮包含得夢兆、道場布置、齋戒、說罪懺悔；口說默包含召請三寶、懺悔，誦咒、靜坐等；意止觀則是觀實相中道正空。從儀式的內容可以看出智顛所編制的方等懺法，已將《大方等陀羅尼經》經文中的懺悔罪障和觀照實相做結合，藉此使行懺法者可以深入懺法的宗教意涵和真理體驗，所以《大方等陀羅尼經》的懺悔觀在智顛編制的懺法程序中，可以達成較全面且深入的實踐。

《隋天臺智者大師別傳》中，也有載智顛的在家弟子修方等懺法的事例：

學士法喜凡事十七禪師，年登耳順方逢智者……。又常行方等懺，雉來索命神王遮曰：法喜當往西方，次生得道，豈償汝命耶？⁸⁸

法喜是陳朝的學士，曾師事十七位禪師，六十歲時才奉年輕道隆的智顛。常行方等懺，後有雉鳥來索命，被《大方等陀羅尼經》中所記載的神王所擋，並告知其將往生西方。由上述資料可以了解，法喜是依智顛所制的《方等懺法》行方等懺，其修懺目的主要是消除宿世罪業，求生淨土。同樣在《隋天臺智者大師別傳》中還有另一則修方等懺的事例，記錄智顛的俗家兄長陳鍼因修方等懺延壽的過程：

梁晉安王中兵參軍陳鍼，即智者之長兄也。年在知命，張果相之，死在晦朔。師令行方等懺，鍼見天堂牌門—此是陳鍼之堂，過十五年當生此地。遂延十五年壽，果後見鍼驚問：「君服何藥？」答：「但修懺耳。」果云：「若非道力，安能超死耶？」⁸⁹

從上述的陳鍼事跡中，發現當時修方等懺還具有消業延命的目的與功能，實在耐人尋味。

二、依止《佛說文殊悔過經》的懺悔實踐

《佛說文殊悔過經》中所呈現的悔過觀，認為所悔的內容要體證虛而非實；隨喜也無可生；請問法的對象也無所有，道也虛無所有、無六度，也無度者，所以無著亦無念，無所著才能與解脫相應，隨喜、懺悔都是道心所顯，在此境界中，視一切眾生都在無罪福狀態中得解脫自在，這一切依本而行的隨喜，都是以空性所顯的德本來供養一切如來，方可體證十方如來的實相境界。但是本經是竺法護在西晉時期所譯的經典，而在南北朝時期應該已存在此部經典。奇特的地方在於筆者以關鍵字「文殊懺」、「文殊懺悔」等鍵入 CBETA 電子佛典中，並無查出任何與文殊懺法相關的實踐，由此可以觀察出此種情形應與《佛說文殊悔過經》以

⁸⁶ 隋 灌頂撰，《國清百錄》卷3，《大正藏》冊46，頁796中-798下。

⁸⁷ 隋 智顛說，灌頂記，《方等三昧行法》，《大正藏》冊46，頁943上-949上。

⁸⁸ 隋 灌頂撰，《隋天臺智者大師別傳》，《大正藏》冊50，頁197中。

⁸⁹ 隋 灌頂撰，《隋天臺智者大師別傳》，《大正藏》冊50，頁197下。

觀實相行懺悔的法門與南北朝當時的懺悔實踐的目的，無法契合有關；再者，南北朝時的懺悔實踐皆趨向事懺的方式，理懺的部份多屬天臺懺法，然而天臺懺法是以法華一系為主軸，而《佛說文殊悔過經》印順法師判為華嚴範疇，故非天臺所關注的懺悔法門，因此此經在南北朝並未出現懺法或懺悔相關的實踐。

三、依止《普賢觀經》的懺悔實踐

《普賢觀經》中所呈現的悔過觀是以觀想聖身、境的方式，繫心一緣，並與聖眾感通，以自他不二的力量，進而淨除累世、現世諸罪，接著普賢為行者說懺六根法，行者行六根懺法後，依諸佛三昧力及普賢說法莊嚴故，得六根清淨，見根障外事；六根懺淨後，最後導向空性的實相境界。南北朝時依止《普賢觀經》修懺悔實踐者也不在少數，南宋初羅什的弟子釋僧苞在黃山精舍修 21 日普賢齋懺：

釋僧苞，京兆人。少在關受學什公，宋永初中遊北徐，入黃山精舍，復造靜、定二師進業，仍於彼建三七普賢齋懺。至第七日，有白鵝飛來集普賢座前，至中行香畢乃去。至二十一日，將暮，又有黃衣四人，繞塔數匝，忽然不見。苞少有志節加復祥感，故匪懈之情因之彌厲。⁹⁰

由慧皎的記載，僧苞是先依止羅什，再於靜、定二師座下修業，並修普賢齋懺，在第 7、21 日皆有感應，故更加深信且精進，所以可以了解僧苞修普賢懺的目的是為了精進深入佛教之道業。

另外，《高僧傳》卷 12 載姚秦至南宋時期的沙門道罔，拜在道懿門下，後道懿病令道罔等弟子四人至洞穴採鐘乳石為藥治病，入洞後三死唯道罔平素持誦法華倖存，後持觀音聖號才得出洞，因有感應故行「普賢齋」。

釋道罔，姓馬，扶風人。初出家為道懿弟子。懿病嘗遣罔等四人，至河南霍山採鍾乳，入穴數里，跨木渡水三人溺死，炬火又亡，罔判無濟理。罔素誦法華，唯憑誠此業，又存念觀音，有頃見一光如螢火，追之不及，遂得出穴。於是進修禪業，節行彌新，頻作數過普賢齋，並有瑞應。⁹¹

從上述的傳記內容可以說明，道罔行普賢齋的原因，是從平素持《法華經》獲得感應，避過劫難，增益其對法華大法的信心，才進一步修普賢齋懺。故道罔修普賢齋懺先從世間法中的禳災解厄為起因，使其產生信心，方全心投入行普賢齋懺，除障入道再獲出世間法的感應。《續高僧傳》卷 17 載北周僧人慧命年方十五，專誦法華，二十五天可以誦完一部；想找尋明師剃度，卻無法有固定依止的法師，所以就專行方等、普賢等懺法：

年十五誦法華經，兩旬有半，一部都了。尋事剃落，學無常師，專行方等普賢等懺。⁹²

⁹⁰ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 7，《大正藏》冊 50，頁 369 中。

⁹¹ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 7，《大正藏》冊 50，頁 407 上。

⁹² 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 561 上。

慧命一出生就是一位神童，《續高僧傳》卷 17 還記載其：「八歲能詩書，體貌凝遠，識者知非常器。」⁹³十五歲就有志向投入佛教解脫道，因為未遇明師，才投入普賢等懺法的專修，目的很可能是藉此方式，淨除罪障，求遇明師，獲得正知見，契入佛道。

《續高僧傳》卷 17 也記載智顛在慧思門下聽聞四安樂行，修法華三昧，經過三晚即證「法華三昧前方便」的禪定。⁹⁴《摩訶止觀》卷 1 中有載智顛「行《法華經》懺，發陀羅尼。」這些記錄表示智顛創制《法華三昧懺儀》，是先行法華懺後，相應神聖境界，才依《普賢觀經》經文制定出懺儀。又因《普賢觀經》是與《法華經》的〈普賢菩薩勸發品〉及〈法師功德品〉有義理上的相關，且相對於〈勸發品〉主要闡述依止《法華經》修行的利益與普賢菩薩對持經者的護持⁹⁵，《普賢觀經》是以觀想普賢聖境與六根懺悔為主題，所以後人多將其視為《法華經》的後經⁹⁶，故此懺儀雖以《普賢觀經》為依據，但仍歸屬法華一系，以《法華三昧懺儀》稱之。此懺儀分為五大科目—「勸修」、「前方便」、「修行一心精進方法」、「正修方法」、「略明修證相」。其中「勸修」、「正修方法」中的第七項—懺悔六根及勸請、隨喜、迴向、發願方法，第十項—明坐禪實相正觀方法，與「略明修證相」皆與《普賢觀經》的經文有密切相關。⁹⁷故可以了解，智顛在創制《法華三昧懺儀》是想將《普賢觀經》中的六根懺悔法帶入懺儀中的正修，結合勸請、隨喜、迴向、發願成為完整的五悔實踐法；再從有相的懺悔進入坐禪式的實相正觀的無相懺悔法，最後以《普賢觀經》裡開頭的觀普賢法轉為「三根善相」的修證相分別，智顛將《普賢觀經》的普賢教導行者懺悔的內容轉化為自成一格的懺悔形式，到此，《普賢觀經》的懺悔觀已由勸誡懺悔的經義，經由智顛的懺悔實踐與創制，改變為行者可依之行懺悔實踐的完整軌範的儀式。

四、依止《十住毘婆沙論·除業品》的懺悔實踐

《十住毘婆沙論·除業品》的懺悔目的是將悔過四品的懺悔行法，從有行

⁹³ 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 561 上。

⁹⁴ 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，564 中。

詣光州大蘇山慧思禪師，受業心觀……。思每歎曰：「昔在靈山同聽法華，宿緣所迫今復來矣。」即示普賢道場，為說「四安樂行」，顛乃於此山行法華三昧，始經三夕，誦至藥王品，心緣苦行，至是真精進句，解悟便發，見共思師，處靈鷲山七寶淨土，聽佛說法。故思云：非爾弗感，非我莫識，此「法華三昧前方便」也。

⁹⁵ 黃國清著，〈《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》第 9 期，2009 年 12 月，頁 112。

⁹⁶ 唐 僧詳撰，《法華傳記》卷 1，《大正藏》冊 51，頁 52 中。

謹按經錄云，法華支派別行，西方何量，東土所傳蓋小，相傳西方梵文敷一由旬，相應別行亦俱如是(云云)……。永明三年，齋至揚都，《觀普賢行法經》結一卷其終。

⁹⁷ 黃國清著，〈《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》第 9 期，2009 年 12 月，頁 113-120。

有相的懺悔—「懺淨地獄惡報重罪。」到無取無相的懺悔—「依隨喜、迴向二品證得空性實相」，結合禮敬十方佛的禮佛觀，形成易行道成就不退轉位的完整行持。至於在南北朝時期出現與《十住毘婆沙論·除業品》有關的懺悔法，出現在經典目錄中，如《出三藏記集》卷4「新集撰出經律論錄」中有載：「《菩薩悔過經》一卷(或云菩薩悔過法下注云出龍樹十住論)。」⁹⁸此部經典是由竺法護所譯，⁹⁹是《十住毘婆沙論》〈除業品〉和〈分別功德品〉中所說的悔過方法，竺法護將其集出，記為《菩薩悔過法》¹⁰⁰；再者此《菩薩悔過法》的經典出於僧祐在世的梁朝或者之前，故可以推論在當時已將其視為一種可行的懺悔實踐方式。但是因為流傳下來實踐的史實太少，只能了解南朝時期《十住毘婆沙論·除業品》的懺悔法被節錄成一部悔過法來實踐是確實存在的。

第四節 小結

大乘開展時期，所呈現的懺悔觀分為二類，其中一類與禮佛、佛塔思想結合而成的信行思想相關的懺悔觀，然而此與信行思想結合的懺罪經典，信仰對象轉為不同的大菩薩：《虛空藏經》中的虛空藏菩薩、《普賢觀經》的普賢菩薩、《請觀音經》的觀世音菩薩……。懺悔的方式，由先行時期的一日六時誦持經典、行懺悔法，轉變為持咒、觀想聖境、誦經、歸依菩薩、夢識……等多元的方式行懺悔，可以看出大乘開展時期懺悔法門，由早期的佛塔前懺悔，演變成多元的懺悔方式。此時期的懺悔目的也不限於修法證道，而是演變為求財、除災、得福等世間利益或求證正等覺為目的。至於與側重智行的懺悔觀，則是在大乘先行時期的三品懺悔觀，以及小品般若經之後的智行思想開展，逐漸結合而成的理懺思想，使得懺悔的功能，不再局限在戒定慧三學的前行，而是已踏入結合空性見的修定證空性的領域，修空性見、證空觀是佛教行者與真理相應的重要階段。這一種觀點，在初期佛教和大乘先行時期還未出現此種思想，而是到了大乘初期，般若思想出現後，才逐漸發展出理懺的思想。

大乘經論從魏晉到南北朝時期被大量翻譯傳入中國，使得大乘道的思想隨著經論的義理傳播到中國。其中，大乘道的懺悔思想也在大乘懺悔經典的影響下，逐漸開展開，影響所及，形成了以具大乘懺悔觀的經典，做為實踐懺悔法門的主要理論依據。從中國的佛教史傳的記載資料來看，這種情形在南北朝已相當普遍，而且有漸漸發展為完整懺法或懺儀的趨勢。上一節將佛教史傳裡南北朝的依大乘經論行懺悔實踐的事例一一舉出，並分析此事例的目的，以做為與其依據經典的懺悔思想做出比對，本節統整出懺悔實踐事例的目的，將實踐懺悔目的及大

⁹⁸ 梁 釋僧祐撰，《出三藏記集》卷4，《大正藏》冊55，頁8中。

⁹⁹ 法經等撰，《眾經目錄》卷5，《大正藏》冊55，頁139中。

¹⁰⁰ 瓜生津隆真著，印海法師譯，〈《十住毘婆沙論》題解〉，《十住毘婆沙論研究》，（臺北：嚴寬祐文教基金會，2004年12月初版），頁282-284。

乘懺悔觀做出比對與分析，以明瞭大乘懺悔觀傳入中國後，在南北朝時期所發展出的懺悔觀點。

從上一節的資料可以發現，當時的懺悔實踐的目的主要分為三類：一者求取世間利益；二者做為禪觀前行；三者為祈求入佛道。若再細分各類懺悔經論的特性，則可以看出，依據「信行」經典行懺悔者，其目的多為「求取世間利益」；若是依據「智行」經論行懺悔者，其目的則多為「禪觀前行」及「祈求入佛道」。所以當時的懺悔實踐，是依照經論的不同懺悔觀點，取其特性，配合行懺者的需求，來選擇懺悔實踐所依據的經典。筆者認為，當時的懺悔思想，確實是受到大乘懺悔經論中的懺悔觀的影響，而有不同且多元的發展，而且已漸漸依照不同的懺悔目的、懺悔實踐的方式，產生多樣性的懺悔思想，至於其懺悔思想發展的情況，則配合本章的結論，進一步從南北朝其他的懺悔事例和懺悔文學作品來分析了解。

第四章 南北朝佛教懺悔的修學形式

經過前一章對於南北朝懺悔實踐事件的探究之後，發現當時行佛教懺悔的目的與懺悔實踐所依止經論的懺悔觀，在經過不同的時空背景轉換後，已呈現出不同的面貌，如：原本大乘懺悔經論倡導以持經咒懺悔罪業清淨後，再轉向三乘道修法趨向解脫道；到了南北朝以同樣的經論做懺悔實踐，除了陳朝天台智顛的懺法，在行懺悔正行後，最後會結合禪觀以趨入空觀外，其餘行懺者之懺悔實踐目的分為三類：第一類是趨向藉懺悔的儀式，達成消災解厄去病之世間利益，此項事跡占最多數；第二類是懺悔前愆或淨化身心為目的，與儒家齋戒、道教齋醮的目的有許多相似之處，但此項事跡卻是最少的；第三類為向諸佛菩薩求入佛道，這種情形多數是有心修法，不得其門而入的行者，以修懺儀或書寫懺文的方式上祈聖眾，希望修持的境界有所提升，這種懺悔實踐在當時也有不少例子。故在本章將延續上一章第四節中對南北朝懺悔實踐事件探究所產生的結果，歸納出的三大類懺悔實踐，依其分類將相關的懺悔事例做分析、比對、綜合後，再與當時的史實背景資料結合，還原出南北朝時期的佛教懺悔思想。

本章的第一節先探究南北朝佛教懺悔實踐的狀況，以了解當時懺悔行持的時空背景，做為探討相關懺悔思想的依據。第二節分析以遣除世間災厄疾難為目的的懺悔事例，再統整出其中的懺悔思想。第三節則研究以淨治身心入佛道的懺悔事例，再整理出其中的懺悔思想。第四節則綜合上列的研究結果，歸納出南北朝佛教懺悔形式，做出結論。

第一節 南北朝佛教懺悔實踐的情況

壹、南北朝時期佛教發展概述

南朝從永嘉之亂，「衣冠南渡」後，直至宋初，仍舊承襲三國魏晉玄談之學風，佛學偏重研究義理¹，雖於東晉時期，道安法師了悟「格義」佛教無法真正體現佛陀的本懷，而主張佛教研究應該「由佛教的內典來解釋佛教的教義」，²但是南統的佛教，仍無法擺脫老子、莊子、易經的三玄軌範；士大夫因帝王貴族崇尚佛理，結交方外之僧眾，亦跟隨時尚，多承襲支道林、許詢之遺風。³北朝

¹ 郭朋著，《漢魏兩晉南北朝佛教》，（濟南：齊魯書社出版發行，1986年6月初版），頁147。

² 陳悌賢著，張曼濤主編，〈魏晉南北朝的佛教傳播與趨向〉，《中國佛教史論集（一）漢魏兩晉南北朝篇》，（臺北：大乘文化出版社，1977年6月初版），頁125。

³ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷4，《大正藏經》冊50，頁348下。

晚出山陰講維摩經，遁為法師，許詢為都講。遁通一義，眾人咸謂詢無以厝難；詢設一難，亦謂遁不復能通，如此至竟兩家不竭。凡在聽者咸謂審得遁旨，迴令自說得兩三反便亂。

則因爲多爲外族君王統治，故有尊佛和排佛的兩造極端的宗教趨向的政風，外族帝王的尊佛，是以民族融合爲目的，文化統一爲手段，故統領僧團的首領，不是指派宗教聲望高的和上，就是敦請以禪定功夫示異跡的高僧爲大統，形成一股以禪修神異結合政治利益的信仰統治風氣。

南北朝佛教的傳播，雖然受到政權統治階級的影響，而有不同型式的發展，但是卻也在政治領導者的影響之下，產生了佛教傳播發展上的多次興盛時期，使得佛教教理在中國的推展，獲得非常有利的條件，更爲後世中國佛教的開展，奠定了穩定的根基。南朝在宋、齊、梁、陳四朝，各有一個佛教發展極爲興盛的時期：

(一) 劉宋文帝的元嘉之治（西元 424 年—453 年），此時政風清明、人民富庶、社稷安定，文帝於朝中建制置儒學、玄學、史學、文學等四學。各由當時朝中飽學文士擔任，此四學之負責人也同時是佛教的虔誠信士。文帝也與當時從外國來朝的佛經翻譯的僧眾保持良的互動，因此成就南朝的佛教首次盛世。⁴

(二) 齊武帝永明之治（西元 483 年—493 年）時期，齊武帝蕭曠的次子蕭子良封竟陵王，官至司徒。通經史黃老，尤喜佛典，與文惠太子並精佛理。永明年間，開西邸，大批文士集合於竟陵王左右，其中最著名者有蕭衍、沈約、謝朓、王融、蕭琛、范雲、任昉、陸倕等八人，文學史上稱「竟陵八友」。任司徒時，移居雞籠山邸，常在邸園內操辦各類齋戒，大集朝臣眾僧，捨身放生施藥，手書佛經七十一卷，其生平所寫之弘法大作，梁時集節爲十六帙，一百一十六卷。一生奉戒極嚴，篤信佛教自名爲「淨住子」，著有《淨住子淨行法》二十卷。⁵因子良對佛教的推崇，上至皇室貴族，下至百官文士，皆以結識緇門，研究佛理爲尚，故佛學盛極一時，竟陵王實居首功。

(三) 梁武帝時期（西元 502 年—549 年），梁武帝蕭衍從齊武帝時期，就以文學才能和兵法將術的武功著稱，《梁書》本紀第一—武帝傳中提到：

帝及長，博學多通，好籌略，有文武才幹，時流名輩咸推許焉。所居室常若雲氣，人或過者，體輒肅然。起家巴陵王南中郎法曹行參軍，遷衛將軍王儉東閣祭酒。儉一見，深相器異，謂廬江何憲曰：“此蕭郎三十內當作侍中，出此則貴不可言。”竟陵王子良開西邸，招文學，高祖與沈約、謝朓、王融、蕭琛、

梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 7，《大正藏經》冊 50，頁 367 下。

帝曰：「此非戰國之具，良如卿言。」尙之曰：「夫禮隱逸則戰士怠，貴仁德則兵氣衰，若以孫吳爲志苟在吞噬，亦無取堯舜之道，豈唯釋教而已耶？」帝悅曰：「釋門有卿亦猶孔氏之有季路，所謂惡言不入於耳。」帝自是信心迺立，始致意佛經。及見嚴觀諸僧，輒論道義理，時顏延之著《離識觀》及《論檢》，帝命嚴辯其同異，往復終日，帝笑曰：「公等今日無愧支、許。」

⁴ 鐵田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第三卷，（臺北：佛光出版社，1986 年 12 月初版），頁 105-107。

⁵ 湯用彤著，湯一介主編，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下），（高雄：佛光文化事業有限公司，2001 年 4 月初版），頁 38-41。

范雲、任昉、陸倕等並遊焉，號曰八友。融俊爽，識鑒過人，尤敬異高祖，每謂所親曰：「宰製天下必在此人。」⁶

齊初，竟陵王大興釋、道玄學，於西邸廣招文士時，蕭衍早已是竟陵王府中的中心成員。湯用彤先生在其大作《漢魏兩晉南北朝佛教史》中，針對武帝的宗教信仰提出其看法：

武帝弱年之所以奉道，當由家世之薰染；而中年之改奉佛，當由其在竟陵門下與名僧及信佛之文人交友，而漸有改變也。武帝一熱烈之佛教徒也，即皇位三年乃捨道歸佛，…在位四十八年，幾可謂為以佛化治國，…然佛教勢力之推廣，至梁武帝可謂至極。⁷

武帝在位期間，除了捨道歸佛，也多次以帝王之尊捨身出家，提倡禁酒斷食肉，翻譯經典、撰述佛書，建造塔寺，講經說法、舉辦齋戒法會，並以帝王之尊與僧侶交遊，影響所及，連其子昭明太子、簡文帝都成為虔誠的佛教徒，更遑論其他百官文士與庶民，整個國家幾乎到全民皆信仰佛教的地步。

（四）陳文帝陳蒨（西元 522 年—566 年），是陳武帝之姪子，深受武帝陳霸先的賞識與栽培，命其總理全國之軍政。後來武帝駕崩，皇后稱武帝遺詔命陳蒨接續皇統，遂即帝位。文帝在位時期，勵精圖治，整頓吏治，注重農桑，興修水利，使江南經濟得到了提昇。陳朝此時政治清明，百姓富裕，國勢在陳朝歷代皇統中算是強盛時期，也是南朝歷代皇帝中難得一見的有為之君主。⁸文帝除了治世之能外，也是一位虔誠的佛弟子，其在位期間任命僧人道瓊為京邑大僧統，等於是將僧侶納入國家政體的編制內⁹；修治舊寺院六十所，抄寫佛經五十部。度出家之僧尼二萬人¹⁰；元嘉四年，設無礙大會並齋僧百名，會畢之後於太極殿前捨身七日，七日畢方始復位¹¹，故陳文帝在位期間，對佛教發展產生的影響，深入朝野僧俗之間。

北朝雖然是由外族所統治，但是從北魏太祖道武帝建國稱帝時就為了政治考量，加上傾慕漢族文化，而行漢化運動。推動漢化的同時，也信奉從西域傳入的佛教，然而這些帝王崇信佛教的背後目的是為了以「神道設教」，使政權拱固並以佛教的因果觀束縛人民，便於管理。¹²所以北朝的領導階層對於佛教的推展出力甚多，也同樣出現三個佛教傳播較為興盛的時期：

⁶ 唐·姚思廉著，〈本紀第一—武帝傳〉，《梁書》，頁 2。

⁷ 湯用彤著，湯一介主編，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下），（高雄：佛光文化事業有限公司，2001 年 4 月初版），頁 53-57。

⁸ 唐·姚思廉著，《陳書·本紀第三》，頁 29。

⁹ 宋·志磐撰，《佛祖統紀》卷 51，《大正藏》冊 49，頁 454 上。

¹⁰ 寶相釋，覺岸、寶洲編集再治，《釋氏稽古略》卷 2，《大正藏》冊 49，頁 803 中。

¹¹ 宋·括山一庵釋，釋本覺編集，《釋氏通鑑》卷 6，《卍新纂續藏經》冊 76，頁 60 上。

¹² 施拓全著，《北朝學術之研究》，《中國學術思想研究輯刊》冊 13，（新北：花木蘭文化出版社，2009 年 9 月初版），頁 90。

(一) 在元魏時由太祖道武帝拓跋珪建國，在與漢族文化交流後，太祖道武帝在思想上認同黃老，並開始閱覽佛經。曾贈書簡，頒賜繪素、銀鉢予泰山僧朗，以示敬意。¹³ 皇始中（西元 396 年—397 年）迎趙郡沙門法果，任命為沙門統（僧眾的統領）；太祖天興元年（西元 398 年）下詔興隆佛教，建佛塔寺及佛像。¹⁴ 魏明元帝也遵從先業，在境內建力佛像，尊崇僧眾，令僧人輔導民俗。¹⁵

(二) 魏太武帝即位初期也信奉佛教，招請高僧大德研談佛教經義，並於佛誕日舉辦法會佛事。太武帝始光三年，北魏軍占領長安，位居此處的鳩摩羅什，其演譯的佛教養份開始滲入北魏。後太武帝因聽信崔浩的讒言，下詔普滅佛教，直至魏文成帝即位（西元 448 年），才發布佛教復興之詔。復佛後，天竺僧師賢任沙門統，在僧官的統領之下，僧眾受國家委任，進行教化人民的任務，並居於復興佛教事業的首位。繼承師賢大任的曇曜除了設立僧祇戶和佛圖戶，以確保佛教事業的經濟來源，並開鑿雲崗石窟和致力於翻譯和編輯《付法藏因緣傳》。¹⁶

(三) 北齊文宣帝於天保年間（西元 550 年—559 年）詔示僧稠在鄴都建雲門寺，嚴禁屠殺，並規定人民每月六次，每年三次行齋戒。¹⁷ 置昭玄十統，令法上為大統，文宣帝視之如佛，其所言無不承用。朝請國師法常講演《涅槃經》，並尊曇延，委之以昭玄統。除以上大德外，天臺宗創始者慧文，以及僧達、僧實二禪師，也是當時的佛門龍象，故可以看出文宣帝對於佛教支持所產生的影響。

¹³ 唐 道宣撰，〈北代南晉前秦前燕南燕後秦諸帝與太山朗法師書〉，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 312 下。

北代魏天子招拔珪書：皇帝敬問太山朗和上，承沙聖靈，要須經略，已命元戎。上人德同海岳，神算遐長，冀助威謀克寧荒服。今遣使者，送素二十端、白氈五十領、銀鉢二枚，到願納受。

¹⁴ 宋 志磐撰，〈法運通塞志〉，《佛祖統記》卷 38，《大正藏》冊 49，頁 353 下。

北魏(都雲中)太祖(拓拔珪)，皇始二年詔趙郡法果為沙門統。帝生知信佛，初平中山所經郡國，見沙門皆致敬，禁軍旅毋得有犯。天興元年，詔於京城建五級浮圖、須彌殿、耆闍山禪房講堂，悉務壯麗。

¹⁵ 陳佛賢著，張曼濤主編，〈魏晉南北朝的佛教傳播與趨向〉，《中國佛教史論集（一）漢魏兩晉南北朝篇》，（臺北：大乘文化出版社，1977 年 6 月初版），頁 129。

¹⁶ 唐 道宣撰，〈釋曇曜傳〉，《續高僧傳》卷 1，《大正藏》冊 50，頁 427 下。

釋曇曜，未詳何許人也。少出家，攝行堅貞，風鑿閑約。以元魏和平年，住北臺昭玄統，綏緝僧眾，妙得其心…。太武崩，子文成立，即起塔寺，搜訪經典。毀法七載，三寶還興，曜慨前凌廢，欣今重復，故於北臺石窟，集諸德僧；對天竺沙門，譯付《法藏傳》并《淨土經》，流通後賢，意存無絕。

¹⁷ 唐 道宣撰，〈釋僧稠傳〉，《續高僧傳》卷 16，《大正藏》冊 50，頁 553 下。

齊文宣，天保二年下詔曰：「久聞風德常思言遇，今勅定州令師赴鄴教化群生，義無獨善，希即荷錫暫遊承明，思欲弘宣至道濟斯苦壤。至此之日脫須還山，當任東西無所留繫。」稠居山積稔業濟一生，聞有勅召絕無承命，苦相敦喻方遂…。帝扶接入內為論正理，因說三界本空，國土亦爾，榮華世相不可常保，廣說四念處法，帝聞之一毛豎流汗即受禪道，學周不久便證深定。爾後彌承清誨，篤敬殷重，因從受菩薩戒法，斷酒禁肉放捨鷹鷄去官收漁鱒成仁國，又斷天下屠殺，月六年三勅民齋戒…。天保三年，下勅於鄴城西南八十里龍山之陽，為構精舍，名「雲門寺」，請以居之。兼為石窟大寺主，兩任綱位，練眾將千，供事繁委，充諸山谷并勅國內諸州。別置禪肆，令達解念慧者，就而教授時揚講誦，事事豐厚。

從上述的情況可以觀察出，南北朝的政權領導者不論是自身投入佛教修行實踐，或是對於佛教傳播的支持，皆不遺餘力，國家在這種宗教氛圍下，很容易讓當時的文武百官、名士皇族仿效參與，加上南北朝的文人名士集團在學術文化和政治界佔有極大的勢力，一旦這些集團的學術文化探索傾向佛教，自然就會結交一些佛教界在經典和修證上專精的僧人，這些高僧再將高深的佛法傳授於文人名士之流，一時之間蔚為風氣，對於佛教經典教義的需求若渴，使得當時的政府為此建立大量的寺院，徵集可為人師的出家僧眾，以做為傳播佛教的途徑，這種傳播佛教的效應，自然也包含了佛教的懺悔思想的傳播，其源頭來自於南北朝時初期佛教的律典與大乘佛教的經論的傳入，而懺悔思想的具體呈現在於廣布於皇族、名士、僧侶間的懺悔實踐—禮懺文及禮懺儀。

貳、南北朝佛教懺悔實踐情況概述

南北朝時佛教懺悔實踐牽涉到對佛學的涵養，以及基本學識和經濟能力之故，除了寺院的僧眾之外，在家信眾必須是帝王、皇室貴族和官宦名士，方有行懺法或辦齋懺的條件，所以在佛教史傳中記載的事例皆以上述對象為主，幾乎無平民百姓懺悔事例可尋。因此筆者在此段陳述南北朝佛教懺悔實踐景況時，將依帝王皇室、官宦名士、僧眾的順序分別列出，以做為探究南北朝佛教「禮懺文」和「禮懺儀」中懺悔思想的背景資料。

一、帝王、皇室的懺悔實踐

（一）南劉宋時期

宋文帝劉義隆，宋高祖之第三子，元嘉五年文帝造「禪靈寺」，常行齋供千僧之禮。元嘉八年文帝欲行齋戒，勒令全國戒殺，但礙於眾臣工的意見相左而罷之。後經求那跋摩的勸誡而頒令全國奉行齋戒法。¹⁸

宋世祖孝武皇帝劉駿，字休龍，宋文帝劉義隆第三子，孝建元年文帝駕崩之日，孝武帝於中興寺建八關齋戒。後僧人曇宗為孝武帝倡導行菩薩五悔法禮懺儀，帝行畢問己有何罪須行懺悔？曇宗回答說：

¹⁸ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷3，《大正藏經》冊50，頁340中。

元嘉八年正月達于建鄴，文帝引見勞問慙懃，因又言曰：「弟子常欲持齋不殺，迫以身殉物不獲從志，法師既不遠萬里來化此國，將何以教之？」跋摩曰：「夫道在心不在事，法由己非由人，且帝王與匹夫所修各異，匹夫身賤名劣，言令不威，若不剋己苦躬，將何為用？帝王以四海為家，萬民為子，出一嘉言則士女咸悅，布一善政則人神以和，刑不夭命，役無勞力，則使風雨適時，寒暖應節，百穀滋繁，桑麻鬱茂，如此持齋，齋亦大矣；如此不殺，德亦眾矣。寧在闕半日之餐，全一禽之命，然後方為弘濟耶！」帝乃撫机歎曰：「夫俗人迷於遠理，沙門滯於近教，迷遠理者謂至道虛說，滯近教者則拘戀篇章，至如法師所言，真謂開悟明達，可與言天人之際矣。」

昔虞舜至聖猶云：「予違爾弼。」湯武亦云：「萬姓有罪在予一人。」聖王引咎，蓋以軌世，陛下德邁往代，齊聖虞殷，履道思沖，寧得獨異？¹⁹
孝武帝聽聞之後非常認同曇宗的論點，並讚許行懺法的廣大功德。

（二）南齊時期

南齊竟陵王蕭子良與文惠太子並精研佛理，蕭子良常招攬名僧講論佛法的精奧妙理，對佛理、僧眾之尊崇超過其他皇族名士。於永明八年因夢見東方普光世界天王如來說淨住淨行法門，而著《淨住子淨行法》二十卷²⁰，其中「淨住者」即梵語所謂「布薩」，原是初期佛教犯戒律所行的懺悔儀式，意謂淨身口意如戒而住也；「淨行者」則是以諸業淨則化行於世之意²¹，其宗旨主要在倡導在家眾守戒淨行，成為佛子的理念。

（三）南梁時期

梁高祖武帝蕭衍，字叔達，小字練兒，是南梁政權的建立者。梁武帝承襲蕭子良的淨行思想，令諸僧七日懺悔，撰集〈慈悲道場懺法〉²²；因見當時僧侶食肉，就召集京邑大德法師，進行辯論，根據《涅槃經》、《楞伽經》等，制斷食酒肉文。為了使國境眾生共霑般若法雨，建制「大品般若懺」，創作〈摩訶般若懺文〉；為了讓萬品群生，共入慧流得佛智慧，建制「金剛般若懺」創作〈金剛般若懺文〉。²³

梁簡文帝蕭綱，字世纘，武帝之第三子，昭明太子蕭統的胞弟。²⁴簡文帝專研佛教妙法，徧覽玄章，撰法集記二百卷、法寶聯璧四百餘篇，並命人建造資敬寺、報恩寺。大寶元年四月八日下詔度人出家，親自製作願文。²⁵簡文帝幼年即極具文采，讀書一目十行，博聞強記，九流十家的專論，皆可熟悉各家經目；文章詩詞歌賦，提筆立成，博覽綜理儒學經書，對於儒、道、釋三家玄理皆熟稔且善談論之。在《梁書·本紀第四》中就有相關的記載：

太宗幼而敏睿，識悟過人，六歲便屬文，高祖驚其早就，弗之信也。乃於禦前面試，辭采甚美。高祖歎曰：“此子，吾家之東阿。”……。。讀書十行俱下。九流百氏，經目必記；篇章辭賦，操筆立成。博綜儒書，善言玄理。²⁶

就是因為簡文帝有此文采，加上其經研佛教，所以在佛教史傳上曾經記載他有三

¹⁹ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 13，《大正藏經》冊 50，頁 416 上。

²⁰ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 上。

²¹ 岱宗禪師著，《佛法金湯編》卷 3，《卍新纂續藏經》冊 87，頁 385 中。

²² 周叔迦著，《法苑談叢》，（台北：承天禪寺出版，1989 年 9 月初版），頁 36。

²³ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 332 中。

²⁴ 唐 姚思廉著，《梁書·本紀第 4》，頁 63。

²⁵ 岱宗禪師著，《佛法金湯編》卷 4，《卍新纂續藏經》冊 87，頁 386 下。

²⁶ 唐 姚思廉著，《梁書·本紀第 4》，頁 67。

次親自書寫禮懺文，並進行與禮懺文相關的懺法。其一是〈謝敕爲建涅槃懺啓〉，此文出自《廣弘明集》卷 28，是簡文帝爲了去除自身的疾厄，於同泰寺瑞應殿建涅槃懺時所撰之對諸佛的啓白。其二是〈六根懺悔文〉，懺悔文的內容分爲眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根等六項，簡文帝分別依此六根相應的六塵境界所產生的過患來陳述，並依此六種過失自我懺悔所犯的罪業。此篇懺悔文可能依據《普賢觀經》、《正法華經》等法華一系的六根懺悔思想，創作出的懺悔文體。其三是〈悔高慢文〉，依文意應與六根懺悔文同一時所撰²⁷，主要是簡文帝懺悔自己因起高慢心所犯下的過失，並於文中提出儒家、道教、佛教裡相關的典故來印證起高慢心的過患。²⁸

蕭巋，字仁遠，是南北朝時西梁的第二位君主。西梁是南梁的一個分裂王朝，它的疆域主要在今天湖北襄陽、荊州等地區，首都江陵（今湖北省荊州市）。蕭巋的父親蕭察與梁元帝蕭繹不和，蕭繹繼梁帝位後，蕭察就投靠西魏，被西魏皇帝封爲梁王，在其統治地域內自稱皇帝。蕭巋的年號是天保，他繼續他父親的政策，聯合北周來抵抗南陳的威脅。明帝是一個相當有學問的皇帝，他曾著《孝經》、《周易義記》、《大小乘幽微》等十四部書²⁹，對佛教也相當程度的信仰，曾於天保十五年迎長沙寺之天竺無量壽佛金像，入宮內行禮懺，所求之事多有冥感。³⁰

（四）南陳時期

陳武帝陳霸先，字興國，吳興長興人。永定元年，下詔迎佛牙於杜姥宅，並設四部無遮大會。永定二年，於揚州造東安、興皇、天宮等寺院；設會供僧布施放生。金陵七百餘寺在侯景之亂焚燒殆盡，武帝悉令人修復之。聘請高僧譯經講道，抄寫藏經，造金銅佛像，度許多出家僧尼。永定二年五月，武帝於大莊嚴寺捨身，翌日依江總撰〈陳群臣請陳武帝懺文〉向三寶行禮懺贖帝身，奉請武帝還宮執政。³¹

陳世祖文帝陳蒨，字子華，武帝陳霸先長兄始興昭烈王陳道談的長子。姚思廉在《陳書》中稱讚文帝—「少沈敏有識量，美容儀，留意經史，舉動方雅，造次必遵禮法。高祖甚愛之，常稱『此兒吾宗之英秀也』。」³²文帝曾任命沙門寶瓊爲京邑大僧統，並修治故寺，抄寫經典傳法，度僧出家，其支持佛教的政策，不亞於蕭梁時期。陳文帝在南北朝時期的帝王中，所行懺法和創制的懺悔文最多，且大部份都是依據與懺悔相關的大乘經典所制定的懺悔儀、懺悔文，如：依據《妙

²⁷ 〈悔高慢文〉：從今日始乃至菩提，於諸出家悉表虔敬，「方欲削除七慢，折制六根」。

²⁸ 三篇懺悔文參考唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 330 下-331 中。

²⁹ 唐 魏徵等撰，〈列傳第 44〉，《隋書》下，頁 1286-1288。

³⁰ 釋道世撰，《法苑珠林》卷 13，《大正藏》冊 53，頁 386 上。

³¹ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 331 下。

³² 唐 姚思廉著，《陳書·本紀第 3》，頁 29。

法蓮華經》所制之〈妙法蓮華經懺文〉，依據《金光明經》所制之〈金光明懺文〉，依據《大通方廣經》所制之〈大通方廣懺文〉，依據《虛空藏經》所制之〈虛空藏菩薩懺文〉，依據《大方等陀羅尼經》所制之〈方等陀羅尼齋懺文〉，依據《灌頂拔除過罪生死得度經》所制之〈藥師齋懺文〉。³³〈無礙會捨身懺文〉則是在元嘉四年，於太極殿設無礙大會行捨身法，³⁴主旨是為其歷代祖先之聖靈暨皇太后，以及三界四生五道六趣眾生，捨自身及所有資用之物、珍寶等，予以三寶，並在懺文中罪己，以消除上列對象之諸障，獲得無上菩提。在無礙大會後，再行娑羅大齋，供養百僧以為功德，並制〈娑羅齋懺文〉³⁵，取佛陀涅槃時四方根相連之各一對娑羅樹，因四方對樹呈現一枯一榮，故亦稱為「四枯四榮樹」或「非枯非榮樹」。其中東方雙樹為「常與無常」，西方雙樹為「我與無我」，南方為「樂與無樂」，北方為「淨與不淨」等之譬喻，又因枯萎之娑羅樹呈白色，如鶴林貌，故亦稱鶴林。³⁶文帝取其八義宣此懺文，主旨是祈願「六合四海無復塵勞，六道四生俱蒙清淨」，即十方六道眾生可以聞佛法獲得清淨智慧。

陳宣帝陳頊，字紹世，昭烈王次子，文帝之弟。大建元年於揚州建立太皇寺，又造七級浮圖。大建三年詔國內僧侶受戒未滿五年者，皆須參學律部，並在都邑大寺內廣置聽律之場所。大建七年又造七級大塔。宣帝在位期間造金銅佛像、抄寫藏經、度僧尼眾，其支持佛教之力，可比擬文帝。宣帝在位期間曾創制〈聖天王般若懺文〉³⁷，主要是因天嘉六年優嘉尼國王子月婆首那訪中土，並翻譯《聖天王般若經》一部，宣帝感懷此事難得，制此懺文上禮佛本師釋迦如來、禮般若波羅蜜、禮勝天王，願一切眾生勤求般若，得般若之性相與般若相應。

永陽王伯智字策之，陳文帝第十二子。伯智被廢帝分封吳興時，與其眷屬上天台山向智顛請戒，並建七夜的方等懺法，永陽王白天則行理治，夜間行懺修觀。之後永陽王因出獵墮馬傷重將絕，智顛親自為其率眾作觀音懺法，不久王醒覺，靠几而坐，見梵僧一人，提爐直進房內問王所傷之處，永陽王一直流汗無法應答，梵僧乃繞王一周，永陽王傷痛即止。³⁸

（五）北魏時期

北朝魏太武帝拓跋燾明，魏明元拓跋嗣之子。延和元年初，西涼沙門玄高善於禪觀，太武帝遣使迎玄高入平城，對其頗為禮遇敬重，並命太子晃拜玄高為師。

³³ 六篇懺悔文參考唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 333 上-334 下。

³⁴ 岱宗禪師著，《佛法金湯編》卷 4，《卍新纂續藏經》冊 87，頁 389 中。

³⁵ 二篇懺悔文參考唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 334 下-335 上。

³⁶ 瑞慧法師編制，佛光大辭典 1997 年光碟版(ver 1.01)。

³⁷ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 332 下-333 上。

³⁸ 唐 道宣著，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 564 下。

³⁹太平真君年間，崔浩、寇謙之向太武帝進讒言，陷害太子晃，太武帝見疑，欲廢之；太子晃急求玄高救助，玄高令太子作「金光明齋」七日，災禍方消。⁴⁰

二、文人、名士的懺悔實踐

（一）南劉宋時期

何曇遠，廬江人，劉宋時御史中丞何萬壽之子，年少時即篤信佛教持菩薩戒。十八歲父親去世，悲哀傷痛久而成疾，遂全心投入佛教，行持淨土法門。延請僧侶數人於家中為己懺悔宿業，時久而愈加虔敬。之後，有一日感佛現金身，招曇遠回歸淨土，遂於翌日五更忽然而終，家中芳香撲鼻，數日方歇。⁴¹

（二）南齊時期

沈約，字休文，吳興武康人。祖父吳林子，南宋時任征虜將軍。父沈璞，南宋時任淮南太守，於元嘉時期被帝誅殺，沈約當時尚幼，遇難潛逃，後被帝赦免。既而流浪孤貧，但是仍篤志好學，晝夜不倦。⁴²沈約左眼雙瞳，腰有紫色痣紋，聰明過人。好讀古代典籍，藏書曾至二萬多卷，京城中無人可比。沈約性不喜飲酒，少有嗜好及欲望，雖任職高位，但住所簡單、生活儉樸。⁴³除專習墳典外，對於佛經亦有獨到的研究，《廣弘明集》中載有梁武帝敕令沈約書於《佛記》卷30之序文⁴⁴；沈約著之十首〈寺刹佛塔諸銘頌〉⁴⁵；奉齊竟陵王命作之〈內典序〉、二首〈竟陵王發講疏并頌〉，為南齊皇太子作之〈南齊皇太子解講疏〉、〈南齊皇太子禮佛願疏〉……等諸多與佛教相關宗教活動的文章⁴⁶，故可以看出沈約在齊、梁時期對佛教傳布所盡的心力。至於懺悔實踐的事跡，載於《廣弘明集》卷28的悔罪篇中。⁴⁷沈約撰寫一篇為己向諸佛眾聖悔罪的〈懺悔文〉，主旨是懺悔自己今生累世所行之十不善業，再以空觀的角度解析罪業和四大之我皆空，並藉懺悔斷除惡緣，使惡業不因緣再生，與真理、道法相應。

張文逸，名孝秀，南陽宛人，少時仕州中從事史，後遷徙尋陽。性格直率，因常服寒石散故冬月耐冷。⁴⁸精釋教佛典，謹持戒律，後辭官居東林寺，行農耕

³⁹ 岱宗禪師著，《佛法金湯編》卷4，《卍新纂續藏經》冊87，頁390下。

⁴⁰ 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷17，《大正藏》冊50，頁567下。

⁴¹ 清 彭際清著《居士傳》卷4，《卍新纂續藏經》冊88，頁189下。

⁴² 唐 姚思廉著，《梁書·列傳第7》，頁146。

⁴³ 唐 姚思廉著，《梁書·列傳第7》，頁148、153。

⁴⁴ 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊52，頁200下。

⁴⁵ 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊52，頁211上-213上。

⁴⁶ 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊52，頁231中。

⁴⁷ 唐 道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》冊52，頁331中。

⁴⁸ 唐 姚思廉著，《梁書·列傳45》卷51，頁。

以供山中僧眾，僧眾若有不守戒行者，則集合大眾於佛前為羯磨並鞭笞之，行之多有悔過者。⁴⁹普通三年卒，室中充滿香氣多時不散。

（三）南梁時期

庾彥寶，名詵，新野人，幼年時即勤學書藝，後博通經史緯候之學。而性尚夷簡，卻特愛林泉，家中十畝之宅地，山池居半，蔬食敝衣不修產業。梁朝普通十年，詔以為黃門侍郎，稱病不就。後於宅內設立道場，旋遶禮懺，六時不輟，誦法華經，日夕一遍。夜中忽見一道人自稱願公，容貌行止特異，呼彥寶為上行先生，授香而去。中大通四年晝寢，忽驚覺說：「願公又來，不可以久住。」說訖即逝世，舉室之人皆聽聞空中有聲唱云：「上行先生已生彌陀淨土了。」當時庾詵七十八歲，武帝聽聞到這個消息，詔諡「貞節先生」。⁵⁰

王僧孺，字僧孺，東海郟（今山東郟城）人，祖父王准是南朝宋司徒左長史。父親王延年，家道中落。僧孺五歲時就能讀《孝經》，六歲能屬文，因家貧，常幫人抄書，所寫既畢，內容都能重新背誦無誤。南齊時擔任太學博士，因善辭藻入幕於竟陵王蕭子良門下，編撰《四部要略》，與沈約、任昉並為當時三大藏書家。南梁初官至御史中丞，後任南康王長史。《廣弘明集》卷 15 佛德篇中載有王氏之〈懺悔禮佛文〉，此文的主旨是為皇室建齋懺，禮東方藥師佛（應是）為皇族祈福消災，為四生大眾求化三途惡報，入大乘成就菩提而行禮懺，故王僧孺應是受梁帝敕令行文修懺。

（四）南陳時期

陳鍼，荊州華容人，天台智者禪師之兄長，梁朝時奉為普安王中兵參軍。四十歲那年遇仙人張果，告之其陽壽已盡，一個月內必死。陳鍼懼怕，以上述之事告訴智顛，智顛教授童蒙止觀，並教行方等懺法。陳鍼奉教修習行懺，日夜不倦怠，未到一年再遇見張果，果老大吃一驚，問說服何種藥才能不死？陳鍼回答只修懺法，並無服食藥物，果老稱奇連連。⁵¹

（五）北齊時期

馮兗，北齊冀州人，以儒生被貢入臺，聽聞惠光法師於鄴城傳授佛法。試著前往光處聞法簡擇一生所依怙之學。到鄴城時，正值惠光開講，傾聽許久，疑惑頓消，頓足稽首，發願畢生歸依之，後遂成為其弟子。後於惠光處究心法要，常

⁴⁹ 清 彭際清著《居士傳》卷 4，《卍新纂續藏經》冊 88，頁 201 中。

⁵⁰ 唐 惠詳撰，《弘贊法華傳》卷 6，《大正藏》冊 51，頁 30 下。

⁵¹ 隋 灌頂撰，《隋天臺智者大師別傳》，《大正藏》冊 50，頁 197 下。

自我檢查反省責過。每有疑難，惠光多予扣擊，應其病予以心藥，多次啓悟使馮寃至心感泣。⁵²

（六）北周時期

張孝始名元，河北芮城人，祖父名成，北周平陽郡守。父延儁，歷州郡功曹主簿。孝始生性仁孝，敬信佛法，其祖雙眼因病失明三年，孝始當時十六歲，晝夜誦佛經禮拜祈福，後讀《藥師經》，見「盲者得視」一段，遂請七僧燃七燈，七日七夜誦藥師經，並唱言：「自身不孝，罪業深重，方使祖父喪明，今於藥師佛前懺悔罪業，並點燈行光明，願自喪眼明祈願祖父眼疾痊癒。」至第七日，夢一老翁以金鑿刮其祖父雙目，三日後，祖父雙目果真痊癒，縣博士楊軌等上報其孝行，帝下詔表揚其門孝行。⁵³

三、出家僧人的懺悔實踐

（一）南劉宋時期

求那跋陀羅因為是天竺人，不諳宋語，故無法解說經典。後早晚修《請觀音經》禮懺，乞求暗中感應，才於夢中與菩薩相感，具備語言陀羅尼。另外求那跋陀羅東渡來中土時，在半途船中缺水可用，全船乘客危難之際，是求那跋陀羅修觀世音禮懺才解除危難。⁵⁴

釋慧達，俗家姓劉，本名薩河，并州西河離石人。年少時喜好打獵，到了三十一歲時突然死去，經過多日後又還魂甦醒。死去時魂魄環繞地獄，見獄中眾生所受之種種苦報，還見一道人說他是慧達前世的老師，並為其說法，訓誨打獵過失，再令其出家，且往丹陽會稽吳郡，尋覓阿育王塔像，以禮拜悔過的方式來懺悔先前的罪愆。甦醒後達慧立即出家學道，改名慧達，從此精勤於修福行道，並只以禮懺為最開始的行道之志業。⁵⁵

釋慧進，俗家姓姚，南劉宋時吳興人。年輕時雄勇且任性遊俠，至四十歲時忽有所感悟，於是離群居止京師的高座寺。蔬食、素衣持誦《法華經》，雖用心勤奮修持，卻每次執卷則身體發病。於是發願造《法華經》一百部以懺悔先前罪障。先累聚信眾布施之金，後得以造經足百部數，經成之後病亦痊癒部份。再誦法華，每誦一部信願愈堅定。有一天忽聞空中出聲說：「你所祈願已成，必得往

⁵² 清 彭際清著《居士傳》卷4，《卍新纂續藏經》冊88，202上。

⁵³ 明 夏樹芳輯，《名公法喜誌》卷1，《卍新纂續藏經》冊88，頁329上。

⁵⁴ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷3，《大正藏》冊50，頁344上。

⁵⁵ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷13，《大正藏》冊50，頁409中。

生西方。」至南齊永明三年，無病而卒，得壽八十五歲。⁵⁶

釋僧侯，俗姓龔，南劉宋時西涼州人。十八歲始便長年蔬食並行禮懺，等到出家且具足戒之後，就雲遊四方，行道勸化。劉宋世祖孝建初年，來到京師，誦《法華經》、《維摩經》等，二日一遍，如此六十餘年不斷。曾於京城後山創立石室，做為安心禪修之處所，從此魚肉葷辛不沾，日中竿影稍過即持齋不食，精進持戒。南齊永明二年，微覺身恙不癒，乃索水漱口，合掌而化，壽八十九歲。⁵⁷

釋法宗，南宋時臨海人，不知其俗家之氏族。年輕時喜好打獵，曾於剡地遇見被獵人射中之懷孕母鹿胎出，母鹿中箭卻仍就地以舌舐子，法宗見了乃領悟知萬物惜命愛子，所有含識皆相同。於是放棄狩獵，出家修道。常以乞食自活，受佛戒日中一食之法，每日苦行修持，以懺悔先前殺生罪業，並誦法華、維摩二部，常升臺諷詠經文，響聞四方。殺鹿為生之獵戶，依其歸依持戒者，共有三千餘人，於是擴建所住處所，做為大眾修持之精舍，因所誦之經典名稱，自號為「法華臺」，後不知所終。⁵⁸

釋普明，俗姓張，臨淄人。年輕即出家，稟性良善，蔬食布衣，以禮懺誦經為志業，長年誦持法華、維摩二經，誦持時有另有潔衣淨座，未嘗以穢雜物染污經典。每次誦至《法華經·勸發品》則見普賢乘象現在其座前（此現象可表示普明以持《法華經》行「普賢懺」相應）；誦《維摩經》也聽聞空中有唱樂之聲，又善持神呪，以咒治病，所救者皆痊癒。⁵⁹

（二）南齊時期

僧遠，住梁州薛寺，出家卻不注重佛教戒律細行，四大威儀皆不具足。有一夜睡夢中，有一神人咬牙切齒責難說：「你身為一個出家人，如此造惡，何不取鏡自照之？」早上洗臉，從水面反照見眼邊黑黯一片，以為是污垢，舉手擦拭，眉毛隨手而落，因而害怕並自咎，發願痛改往日惡習。每日身穿敝衣破履，日中一食，長期行齋，早晚佛前自陳罪業懺悔前非，常常悲淚交注。經一個多月，夢見之前神人含笑告之：「知過能改，可謂有智慧之人，今日當赦免你的罪過。」僧遠驚喜而醒覺，汗流全身，臉眼濕潤，兩眉又完好如初。僧遠身經歷此事，深信三世因果不虛妄，從此之後竭誠奉法，不曾退墮，後遂成為名僧。⁶⁰

釋弘明，俗家本姓嬴，會稽山陰人，年少出家，貞苦有守戒之節操。依止山

⁵⁶ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 12，《大正藏經》冊 50，頁 407 下。

⁵⁷ 唐 僧詳撰，《法華傳記》卷 4，《大正藏》冊 51，頁 64 上。

⁵⁸ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 12，《大正藏經》冊 50，頁 407 上。

⁵⁹ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 12，《大正藏經》冊 50，頁 407 中。

⁶⁰ 明 株宏著，《緇門崇行錄》，《卍新纂續藏經》冊 87，頁 367 上。

陰雲門寺，誦《法華經》習禪定，精勤禮懺，六時不輟。弘明修持處每日早晨水瓶自滿，後得知是諸天童子供養弘明所需。⁶¹

（三）南梁時期

釋法寵，俗家姓馮，南陽冠軍人。三十八歲時遇正勝寺法願道人，法願善長相術，看見法寵後告知：「你年滿四十歲必死，無法可以閃避，只有虔誠祈求諸佛並懺悔先前之罪愆，或許有希望可脫離死亡的惡運。」法寵聽了引銅鏡觀臉色查驗之。看見臉上有黑氣，於是賣掉身上的衣鉢物資，買香供之物，搭快船往東方離去。直到海鹽一地，定居在光興寺，閉房禮懺謝絕人物參訪，晝夜努力廢寢忘食，努力修懺，一直到四十歲，歲末的晚上忽然覺得兩耳腫痛，更生恐懼。當夜禮懺已達到四更天，聽聞窗外有人說：「你的死業已完盡。」法寵馬上即開窗都一無所見。明天一早詢問眾人都說他臉上黑氣全消，兩耳都長出骨骼，這實在是禮懺強大的功效，而且絕對是真實不虛的。⁶²

釋僧歡，不清楚其俗家姓氏，出家後住在金陵城的治城寺。天生身體羸弱多病，行動缺乏氣力，出家後就發願在寺塔下懺悔一己之罪業。祈請懇切並誦持法華經不輟，一段時日後，突然雙臂力量充滿。寺塔前有兩座石師子，形大沉重，僧歡忽然以兩臂，各穿過石師子肚子下端，扛起行走，行走十餘里，都不覺得疲倦，梁高祖聽聞極為驚駭，就勅令其停止行走，並將僧歡配屬於裴邃麾下北征，後戰死於沙場。⁶³

釋慧觀（非南朝劉宋之釋慧觀），不知其俗家出處，喜歡聽聞佛法，聽南潤寺仙法師講經，依其法為尊。後忽然感染惡疾，後病情轉好，自勉誦持《法華經》，並至心懺悔。精誠所致，豁然身輕氣爽，因此感應之故，就以行持法華禮懺為一生志業。⁶⁴

（四）南陳時期

釋慧思，俗姓李氏，武津人，年少時就以寬弘仁恕馳名於鄉里。他曾經夢見一個天竺僧人勸他出家，因此內心受到震撼，便辭別家人，進入了佛門。有一年結夏，行法華懺，行懺期間只有行香及打坐，全程未曾倒臥入眠。結夏完竟，自我感歎說：「我一整個結夏期間的辛勤勞苦，換來的是空無所獲。」才剛要放身依靠床鋪時，突然間豁然開朗，心意明徹，證入法華境地。⁶⁵後來臨命將終時，

⁶¹ 唐 僧詳撰，《法華傳記》卷4，《大正藏》冊51，頁63中。

⁶² 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷5，《大正藏》冊50，頁461上、中。

⁶³ 唐 惠詳撰，《弘贊法華傳》卷6，《大正藏》冊51，頁30上。

⁶⁴ 唐 惠詳撰，《弘贊法華傳》卷6，《大正藏》冊51，頁29中。

⁶⁵ 唐 惠詳撰，《弘贊法華傳》卷4，《大正藏》冊51，頁21下。

從山頂下到半山道場，集合門下學僧弟子連日說法，並告眾人說：「若有十人不惜身命，常修法華、般舟念佛三昧，方等懺悔常坐苦行者，隨有所須，我自供給必相利益，如無此人我當遠去。」因為此事苦行難成，竟無人敢應答。慧思知此就屏眾攝念，後泯然而終。⁶⁶

釋智顛，字德安，俗姓陳氏，潁川人。十八歲時投湘州果願寺沙門法緒而出家。法緒授以十戒導以律儀。後北行投入慧曠律師門下，兼通方等。後詣大賢山誦《法華經》、《無量義經》、《普賢觀經》，歷經二十天三部究竟。再進修方等懺，心淨行勤勝相現前。⁶⁷智顛因受到慧曠律師、慧思大師的影響，從大乘經典經文中，制定了四部懺法—《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》。

釋大善者，慧思禪師門人，住南岳般若寺，業誦《法華經》，三日誦竟一部，兼修普賢懺。曾因修法專精，感得七日雨天花，後更入慈悲三昧。⁶⁸

釋智瓌，俗姓張氏，清河人。先祖隨晉室播遷，寓居臨海。十七歲時雙親俱逝，便投入安寧寺慧憑法師門下為其弟子。後聽聞智顛軌行超群，為世間之良導，就行船登山，到天臺向智者請法。師乃遣智瓌行法華懺，第二七日的初夜。行懺完畢，還就禪椅開始欲禪坐，忽見九頭龍從地下涌出，上昇虛空。明晨請教智者其緣由，告知此象是表九道眾生聽聞《法華經》，未來之世，將破無明地入法性空。⁶⁹

（五）北齊時期

釋靈偁，不詳俗家何姓氏，識見聰敏。每次誦持法華，剛誦完經，便感惡疾，即請問其師何故？其師問他：「你用什麼方式誦經？」靈偁回答：「誦持時有時未洗手，有時露出中衣，服衫不整。經書一下置於腳後，一下置於床頭。」師父又說：「這是護法善神。在處罰你啊，並非經典沒有感應，你可以以此事行懺悔之禮。」靈偁聽了，於是做素色木函盛裝經典，在大殿內行道修法，除大小二便及食飲，專自苦勵，乃至頭破血流，自咎自責，如是經過三年，一日於天剛亮時，有人叩佛殿大門，叫喚令其開門。靈偁剛開始想他自己是罪人，那有多餘的人手、時間替外面的人開門。但是因叫喚不停，於是為其開之，見是一老先生，鬚鬢皓白，手拿一木杖，一見靈偁即提杖連打，邊打邊說：「你從今以後，還敢輕慢《法華經》嗎？」應打之時，身上毒瘡皆除癒，身體四大平復，天亮後檢視大殿前，見有特殊跡象，才知此老先生是普賢菩薩，特地來降滅靈偁褻瀆經典之罪過。自

⁶⁶ 唐 道宣著，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 564 上。

⁶⁷ 陳 灌頂撰，《隋天臺智者大師別傳》，《大正藏》冊 50，頁 191 上、中。

⁶⁸ 唐 僧詳著，《法華傳記》卷 3，《大正藏》冊 51，頁 59 中。

⁶⁹ 唐 惠詳撰，《弘贊法華傳》卷 4，《大正藏》冊 51，頁 22 中。

此以後，改懺俊革，精勤習誦經典，後不知所終。⁷⁰

釋僧雲，不知曉其俗家姓氏，善於講說法義。北齊都成鄴，佛教興盛，所以僧雲在都城的名聲顯著。住寶明寺帶領僧眾修行，當四月十五日說戒時日，大眾聚集大堂，僧雲居上首告眾僧：「戒本防非，人人誦得，何勞煩眾數數聞之？可令一僧豎義（闡明義理），令後生開悟（明瞭）。」⁷¹因僧雲統領眾僧，地位崇高，故無人敢違抗，皆順從之。直到夏末，常廢弛說戒、布薩懺悔之事。至七月十五日晨大眾集會行結夏自恣儀式，僧雲未出現主持儀式。眾僧四處追覓，後於離寺側三里處之古墓內尋獲。僧雲全身血流如刀割傷，詢問原因，說有一猛士，執三尺大刀兇惡瞋罵：「改變布薩，妄充豎義。」並以大刀砍劃其體，僧雲身上的刀傷疼痛難忍，接回寺後，極力爲此事於佛前懺悔。後僧雲經十年不間斷說戒布薩，讀誦眾經，以爲常業，臨終之日，異香迎身神色無亂，欣然而逝。⁷²

從上述多項事例中，顯現出南北朝時期許多具各類身份，信仰佛教的人士，皆以不同的佛教懺悔的方式，來達成其心中欲求的目的。在這些多元紛雜的事例中，其實可以將相類似的懺悔實踐歸納分類，再從這些分項類別中找出其懺悔實踐在當時文化思想上的特徵和演變，筆者在接下來的二節裡，將針對這些懺悔事例做出分類，並以這些分項類別的懺悔實踐，就其懺悔觀及思想特色進行探究。

第二節 遣除世間災厄疾難的懺悔實踐

從上一節的資料中，可以發現南北朝時期從事佛教修持者，已將佛教懺悔實踐融入整個行持過程，使其成爲修法的一部份。不管懺悔的目的是做爲去除禪修障礙的修行，亦或消除此世一身災厄死難，又或者是懺除修法上的不如法、持戒過失，在在都顯示出懺悔的實踐，對南北朝許多佛教修持者來說，是一項極爲重要的修法過程，且是一種扭轉厄運、去除疾病等修法障礙的良方，甚至是修持過程無法與真理相應時的一種轉化媒介。南北朝當時有些佛教修持者，除了解決個人在生活上所遇到的困境、災厄，還有些修持者在行持當中遇上極大的困境和障礙，必須設法尋覓解決的方法，因此懺悔實踐在此時大量的出現，這種情況是相當特殊且值得探討研究的。在上一節對南北朝懺悔實踐事例的探索中，與第四章第三節所歸納出的懺悔實踐實例中，呈現出許多以遣除世間災厄疾難，以做爲懺悔目的的懺悔事例，這些事例的目的，雖然同樣以遣除世間災厄疾難爲主，但是卻可區分爲「消除個人的災厄疾難」、「遣除大眾的災厄疾難」及「排除修法疾災障礙」三類，其中第三類主要是掃除修持佛法過程中所產生「病痛、災厄」的障

⁷⁰ 唐 惠詳撰，《弘贊法華傳》卷 6，《大正藏》冊 51，頁 32 上。

⁷¹ 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷 25，《大正藏》冊 50，頁 649 中。

⁷² 唐 道宣撰，《續高僧傳》卷 25，《大正藏》冊 50，頁 649 中。

礙，去除之後方可安心辦道，這類事例易與前二項的事例混淆，故必須提出加以區分，以從中了解其不同的懺悔觀點。本節將針對這三類事例中的懺悔實踐目的，分析當時實踐者的懺悔觀，並嘗試著從此三類懺悔觀中找尋實踐者的懺悔意識，以還原在南北朝所逐漸蘊涵而成的佛教懺悔思想。

壹、消除個人災厄疾難的懺悔實踐

南北朝時期有許多以個人消災解厄為目的的懺悔事例，懺悔的方式有依止大乘懺悔經典行懺儀者，也有在佛塔或佛相前行禮懺者，還有以誦持大乘經典來行懺除罪者，方法雖有差異，但是目的卻多集中在去除個人的身心疾病或消除死亡的災禍，茲將前一節的懺悔事例中與消除個人災厄事例相關者舉出，再針對事例做出當時佛教懺悔思想發展的分析：

序號	事例的時代	行懺悔者	懺悔實踐事例概述	懺悔實踐的目的
1	北魏太武帝時期	太子晃	崔浩、寇謙之向太武帝進讒言，陷害太子晃，太武帝見疑，欲廢之；太子晃急求玄高救助，玄高令太子作「金光明齋」七日	消除災禍
2	南梁時期	梁簡文帝蕭綱	創作〈謝敕為建涅槃懺啓〉	去除自身的疾厄
3	南梁時期	釋僧歡	出家後就發願在寺塔下懺悔一己之罪業	去除身障病痛
4	南梁時期	釋慧觀	誦持《法華經》，後感染惡疾，即至心懺悔，後身輕氣爽，疾病漸輕	去除身障病痛。
5	南梁時期	釋法寵	定居在光興寺，閉房禮懺謝絕人物參訪，晝夜努力廢寢忘食，努力修懺	轉化死業，延長壽命
6	西梁	蕭巋	迎長沙寺之天竺無量壽佛金像，入宮內行禮懺	君主個人有所請求，所求皆冥感
7	北周時期	張孝始	於藥師佛前懺悔罪業	祈願祖父眼疾痊癒
8	南陳時期	智顓率僧眾	永陽王因出獵墮馬傷重將絕，智顓親自為其率眾作觀音懺法。	轉化死厄，延長壽命

9	南陳時期	智顓率僧眾	以金光明懺為王妃消災治病	轉化死厄，延長壽命
10	南陳時期	陳鍼（智顓之長兄）	遇仙人張果，告之其陽壽已盡，一個月內必死，智顓教授其童蒙止觀，並教行方等懺法，陳鍼奉教修習行懺。	轉化死業，延長壽命

從上列事例可以統整出，南北朝時期佛教信眾，針對個人消災解厄的懺悔實踐的特點：

- （一） 大乘佛教有十方佛前懺悔的觀念，不論是佛塔或是佛相前禮敬懺悔的行為都是等同在佛前禮敬懺悔的概念。此種觀點傳到中國後，在南北朝則有在寺塔下行禮懺的懺悔模式（南梁釋僧歡）。
- （二） 依止《金光明經》的懺法只有南陳時期智顓創制的《金光明懺法》留存在《國清百錄》中，但是從《高僧傳》卷 11 中卻可發現在北魏時期就有「金光明齋」的相關懺法被創制出來，但是在其懺法的功能上卻有相異之處，智顓創制的《金光明懺法》的目的隨懺主的懺悔原委和發心，依智慧相應的程度自行發揮懺悔功能，故此懺法是隨懺主的需求和發心程度，建立修懺所預期達成的效力，並無界定懺法的功能取向，北魏時期的「金光明齋」則是以消災解厄為主要目的。
- （三） 應用大乘懺悔經典行懺法轉化死業，在南朝已有事例，其中南陳時期陳鍼行方等懺法去死厄，是屬於個人行持的懺法，因為張果老相陳鍼的死期在一個月內，可以個人修懺的方式行之；智顓替永陽王率眾修觀音懺法，以及為蕭妃修金光明懺法，皆是因其身份地位特殊，屬於皇室身份，又對於智顓的僧團禮敬有加，故以大眾共修的方式來修懺，力量也較強大，可見個人行懺和大眾修懺的功效仍有差別。至於南梁釋法寵的閉門禮懺，過程更長達二年，但是因不明其禮懺的方式，故無法做與上二類懺法做比較，但是可以確定在南北朝時期，以懺法轉死業已相當的普遍。
- （四） 誦大乘經典並依止經文做懺悔的方式，早在南梁時期就有事例，當時的出家行者釋慧觀就以專誦《法華經》做為行懺的方法。後來南陳智顓所創制的《金光明懺法》，在儀軌的下半段也出現以專門唱誦《金光明經》做為懺悔法的行儀，由此看出在南北朝時期也出現以唱誦大乘懺悔經典做為懺悔法門的特殊懺悔方式。

貳、遣除大眾災厄疾難的懺悔實踐

南北朝時期除了為個人消災解厄的懺悔事例外，另外也有為大眾祈福消災的懺悔事例，此等事例大多是以國君的名義，集結僧眾辦理齋懺，也就是行懺儀後接著舉行大型的齋僧活動，藉由懺悔為大眾去禍，以齋僧法會為大眾培福德，這種齋懺儀式中，有些主辦的君王還會創作禮懺文，在懺儀的圓滿時誦出文本的內容，向佛菩薩宣告此次為百姓舉動齋懺儀的目的和心願，向上祈求儀式圓滿後可使國境內的百姓均沾法益，得福去禍，一切平安。下表將南北朝相關的事例列出，再以事例的特點進行分析：

序號	事例的時代	行懺悔者	懺悔實踐事例概述	懺悔實踐的目的
1	南宋時期	宋世祖 孝武帝 劉駿	僧人曇宗為孝武帝倡導行《菩薩五悔法》懺儀	懺境內萬民之罪
2	南宋時期	求那跋陀羅	求那跋陀羅東渡來中土時，在半途船中缺水可用，全船乘客危難之際，是求那跋陀羅修觀世音禮懺才下雨解除危難	解全船人員死亡的災厄
3	南梁時期	梁高祖 武帝蕭衍	建制「大品般若懺」，創作〈摩訶般若懺文〉	使國內百姓去除惡障，均霑佛法，具得般若
4	南梁時期	梁高祖 武帝蕭衍	建制「金剛般若懺」創作〈金剛般若懺文〉	讓境內百姓，均霑佛法，共入慧流得佛智慧
5	南梁時期	王僧孺	受梁武帝敕令創作〈懺悔禮佛文〉	為皇族祈福消災，為四生大眾求化三途惡報
6	南陳時期	陳世祖 文帝陳蒨	依據《妙法蓮華經》制〈妙法蓮華經懺文〉	使百姓因經典中菩薩聖眾之力量而成就菩提
7	南陳時期	陳世祖 文帝陳蒨	依據《大通方廣經》所制之〈大通方廣懺文〉	使境內眾生除去怖畏，獲得歸依之處

8	南陳時期	陳世祖 文帝陳 蒨	依據《金光明經》所制之 〈金光明懺文〉	使國內百姓消 災解厄培福
9	南陳時期	陳世祖 文帝陳 蒨	依據《灌頂拔除過罪生死 得度經》所制之〈藥師齋 懺文〉	使百姓去災延 壽
10	南陳時期	陳世祖 文帝陳 蒨	依據《虛空藏經》所制之 〈虛空藏菩薩懺文〉	使國內百姓去 除惡障，均霑佛 法
11	南陳時期	陳世祖 文帝陳 蒨	元嘉四年，於太極殿設無 礙大會行捨身法，創作〈無 礙會捨身懺文〉	為其歷代祖先 之聖靈暨皇太 后，以及三界四 生五道六趣眾 生，捨自身及所 有資用之物、珍 寶等，供養三 寶，以消除上列 對象之諸罪 障，求得無上菩 提
12	南陳時期	陳世祖 文帝陳 蒨	無礙大會後，再行娑羅大 齋，供養百僧以為功德， 並制〈娑羅齋懺文〉	十方六道眾生 去除世間煩惱 困苦，可以聞佛 法獲得清淨智 慧
13	南陳時期	陳武帝 陳霸先	永定二年五月，武帝於大 莊嚴寺捨身，翌日依江總 撰〈陳群臣請陳武帝懺文〉 向三寶行禮懺贖帝身，奉 請武帝還宮執政	陳武帝為百姓 福祉登帝位，為 佛法行捨身，後 向諸佛懺請為 帝贖身
14	南陳時期	陳宣帝 陳頊	創制〈聖天王般若懺文〉	願一切眾生勤 求般若，得般若 之性相與般若 相應

從上列事例可以統整出，南北朝時期為大眾祈求消災解厄的懺悔實踐有以下之特點：

- (一) 主懺者大多是南朝帝王，這些帝王因受佛法的涵養極為深廣，了解懺儀的廣大功德，故請出家僧眾行懺為境內的百姓除業障並祈福。

只有第 2 例中是求那跋陀羅為船上的群眾消除災禍，算是六例中較為特殊者。

- (二) 第 1 項事例中南宋孝武帝受曇宗之勸請，以《菩薩五悔法》行懺儀替百姓懺罪消災，此種五悔的觀點，最早應出現西晉居士聶道真所譯的《三曼陀跋陀羅菩薩經》⁷³，經中有提到「懺悔、忍、禮、願樂、請勸」但此五悔觀集中於對菩薩道的樂行，並結合懺悔諸過、勸請諸佛轉法等觀點，與天臺的五悔法觀點有很大的差異，但是在經典思想出現的時間點上與《菩薩五悔法》的時機較為接近，且與菩薩道的行法有密切相關。在而南北朝當時只有南梁釋僧祐在《出三藏記集》卷 4「新集撰出經律論錄」中載有《十住毘婆沙論》〈除業品〉和〈分別功德品〉中所說的悔過方法，竺法護將其集出，記為《菩薩悔過法》⁷⁴。但是在《合部金光明經》卷 2⁷⁵及《十住毘婆沙論》〈除業品〉和〈分別功德品〉中都只提出懺悔、勸請、隨喜、迴向的「四悔法」，並未提到「發願」法。唐朝的經錄《開元釋教錄》卷 6 有記載《菩薩五法懺悔文》一卷，亦名為《菩薩五法懺悔經》（錄於《大正藏》第 24 冊，NO.1504），文中專論五悔法的懺悔方式，並推究該懺悔文的撰錄時間在南朝梁代末年。⁷⁶在蕭子良的《淨住子淨行法門》的最後四門也提到五悔法門，但是其「發願莊嚴門」中是將懺悔觀升華到願自他（眾生）皆以佛法成就佛道，是將悔過法門結合大乘道的誓願思想，成為完具大乘觀的五悔思想。故五悔懺法，在南北朝時期，應是在四悔的基礎上，加入「發願」的大乘願行觀，所發展出的一種懺悔儀式。
- (三) 第 3 例的〈懺悔禮佛文〉由王僧孺所寫，題目雖是指禮懺之事，主要行文的目的是為皇族祈福消災，為四生大眾求化三途惡報，但多數的文句卻是替皇族在佛教事業歌功頌德，較似官樣文章。這種懺悔文與第 11、12、13 例中的三篇懺悔文的內容相似，雖名為為佛教事業、國家百姓的福祉而行懺儀，但實際是為帝王在佛教事業歌功頌德的意涵為多。
- (四) 陳世祖文帝陳蒨，以捨身入佛門再以自身財物贖身，並創懺文罪己，會後在行齋僧來祈求消除眾生煩惱障礙，以獲得聞佛法得清淨

⁷³ 釋智學著，《中國佛教的懺悔觀—以永明延壽為中心》，正觀雜誌第 48 期（2009 年 3 月），頁 194。

⁷⁴ 瓜生津隆真著，印海法師譯，〈《十住毘婆沙論》題解〉，《十住毘婆沙論研究》，（臺北：嚴寬祐文教基金會，2004 年 12 月初版），頁 282-284。

⁷⁵ 曇無讖譯，《合部金光明經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 369 中。

又有四種對治滅業障法，何者為四？一者，於十方世界一切如來，至心親近懺悔一切罪；二者，為十方一切眾生，勸請諸佛說諸妙法；三者，隨喜十方一切眾生所有成就功德；四者，所有一切功德善根，悉以迴向阿耨多羅三藐三菩提。

⁷⁶ 唐 智昇撰，《開元釋教錄》卷 6，《大正藏》冊 55，頁 539 中。

「尋其文句非是遠代，故編梁末，以為梁代失源云。」

智慧的機會，可以看出帝王身份在行懺的用心多著眼在人民百姓，十方大眾，與一般懺悔實踐者以個人角度的思維有顯著的差異。

- (五) 至於第 6、7、8、9、10 等五例，陳世祖文帝陳蒨所制之五篇懺文所述的主旨，是說明這五類懺法是依大乘懺悔經典的懺悔觀，來創制出其專屬的懺儀。顯見在南北朝時期的後期，懺悔實踐已從較簡化的禮懺的方式，逐漸轉化為依據經典的懺悔觀來創制相關的懺法。
- (六) 梁高祖武帝蕭衍創制的〈摩訶般若懺文〉、〈金剛般若懺文〉與當時般若系統的大乘經典傳入有關。相同地，陳宣帝天嘉六年，優嘉尼國王子月婆首那訪中土，並翻譯《聖天王般若經》一部，宣帝感懷此事難得，故制此懺文，可見以讚頌般若經典為主的懺悔文在南朝是相當重要的一種懺悔觀點。
- (七) 南朝的帝王仍相信透過舉辦大型的齋懺，可以消除百姓的惡業，使境內風調雨順，人民安居樂業，這樣的觀點與上古時期帝王行天地的祭祀有相通的地方。再者，這種集體的懺悔法會，應是受到道教齋醮科儀中的集體共修的方式影響，而產生了這種共修的佛教懺悔儀式。在《廣弘明集》卷 28，道宣集梁簡文帝所頒敕的《八關齋制序》中有如下的敕令：

立制如左，咸勉聽思，謹條八關齋制如左：

睡眠籌至不覺，罰禮二十拜。擎香鑪聽經三契一，出不請刺，罰禮十拜二。出過三契經不還，罰禮十拜三。鄰座睡眠，維那至而不語者，罰禮十拜四。鄰座睡眠私相容隱不語維那者，罰禮十拜五。維那不勤聽察有犯制者，不即糾舉為眾座所發覺者，維那罰禮二十拜六。擎香鑪聽經三契，白黑維那更相糾察，若有阿隱，罰禮二十拜七。聽經契終有不唱贊者，罰禮十拜八。請刺無次第，罰禮十拜九。請刺白黑刺有誤者，罰禮十拜十。⁷⁷

此等齋戒過程的敕令與道教古靈寶經中《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》所示齋戒者若犯「妄言綺語戒」的罰則有相似之處：

仙公曰：以大齋法合得洞真，所以七祖致去地獄，昇天堂也。

齋人若妄言綺語，論及私鄙，罰香一斤，油五升，朱三兩。⁷⁸

在佛教的經典中，懺悔形式並未出現集體齋會或行懺儀式，也沒有受齋戒時，行齋戒者違犯所必須受到團體責罰的規章條則，但是這樣的形式在南北朝時期，道教的齋醮科儀中頻頻可見，中國學者王承文也認為，佛教的齋法在中國傳播的過程中，其內容可能吸收和借鑒了中國古代的宗教和道教的形式，並形成印度佛教中國化的重

⁷⁷ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 324 下。

⁷⁸ 撰者不詳，《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，《正統道藏》電子文字資料庫〈洞玄部威儀類〉（CH0207）

要條件。⁷⁹故可以推論，當時佛教的齋懺儀式，從表現形式和思想內涵上，已受到道教齋醮儀式不小的影響。

參、排除修法障礙的懺悔實踐

南北朝時期也出現一些佛教懺悔實踐者，在修行的過程中出現障礙行道的災厄疾患，有些是修法時會有病痛產生，有些是行持時遇上災厄，還有些是修行的過程遇上體證真理的障礙，此時行者藉由行懺法的方式，向佛菩薩聖眾或護法祈求排除各類障礙，以順利體證佛道：

序號	事例的時代	行懺悔者	懺悔實踐事例概述	懺悔實踐的目的
1	南劉宋時期	何曇遠	延請僧侶數人於家中為己懺悔宿業，後感佛現金身，招曇遠回歸淨土	懺除己身罪障，以證入淨土境界
2	南劉宋時期	道冏	道冏與同門四人為療師疾至洞穴採鐘乳石，入洞後三死唯道冏倖存，後持觀音聖號才得出洞，因有感應故行「普賢齋」	先從世間法中的禳災解厄為起因，使其產生信心，方全心投入行普賢齋懺，除障入道再獲出世間法的感應
3	南劉宋時期	釋慧進	雖用心勤奮修持，卻每次執卷則身體發病，故發願造《法華經》一百部以懺悔先前罪障	去除病障，以安心修法
4	北齊時期	馮充	於惠光處究心法要，常自我檢查反省責過	去除修行障礙，獲得真正法要
5	北周時期	慧命	十五歲就有志向投入佛教解脫道，因為未遇明師，才投入普賢等懺法的專修	藉此方式，淨除罪障，求遇明師，獲得正知見，契入佛道

從上列事例可以統整出，南北朝時期這些為入佛法法要，而以懺法除障者，有以下之特點：

- (一) 南北朝時期的佛教修行者，有一些應是修法的福德因緣不具足，因此一旦開始修法行持，就會相應災厄等障礙，此等障礙會使精進心

⁷⁹ 王承文著，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，（北京：中華書局，2002年11月1版），頁492。

產生退轉，或修法無法更進一步。如：第 3 例中釋慧進因每次持誦《法華經》則身發病痛，但是沒有持誦經典時又沒有這種現象，這明顯的是行法障礙現前的現象，故必須懺悔先前罪障，並發願造《法華經》來救贖罪行。這種去除災厄的懺悔方式，與求取世間利益，行消災解厄的懺悔實踐有所區別，其差異主要是在懺悔目的。前者是為消災除難後，仍享有世間欲樂；後者的消災除難後，繼續往體證真理之路前進。雖同樣地信奉佛教，行懺悔實踐，但是對佛法的體證程度卻有深淺之別。

- (二) 第 2 例的道罔是在出家後遇上危難，因為平時持誦《法華經》的功德，加上持觀世音聖號而消災免難脫離死厄。此例與其它例子不同，是先從消災解厄的世間利益開始，啟發行持者的向道信心，方才投入「普賢齋」懺法的行持，再逐漸進入體證佛道的階段。
- (三) 上表之中大部份都是無法進一部體證法義的障礙，方行懺悔除障。其中有些是因無法契入所修法門而行懺悔，如：第 1 例何曇遠延請僧眾代行懺儀，後方感佛現金身，並證入淨土境界。也有於明師處行持，對師所說法要無法體證而行懺悔者，如：第 4 例馮兗在惠光處學習法要，對於法義無法體證時，則自我檢查反省責過，使心中障礙盡除，方與法要相應。再者是因不遇明師，自修行持遇到障礙無法體證，故投入懺法的專修，期望能值遇明師，事之證入佛道，如第 5 例的事例。從上三例中可以觀察到，在修法體證佛道的過程，並非都是順遂無誤，常常是障礙重重，所以須去除身心障礙，方有行持的資糧以安心辦道，在南北朝時期，自我反省並行懺悔是佛教修行者，用來除障入道的普遍方式。

第三節 淨治身心入佛道的懺悔實踐

在南北朝時期，除了以遣除世間災厄疾難為目的的懺悔實踐外，還有一類是以懺悔法來改正個人行為上的缺失，或者修正修持佛法過程中有違犯律儀的情形，這些懺悔實踐者往往需以此種方式來洗滌內心因犯戒或過錯的傷痕，方能在佛道上跨出踏實的下一步，不會被悔恨之心所繫縛住而無法解脫。另有一類是以懺法淨化身心或道場，以求與佛菩薩感應證入真理境界。還有一類，則是直接以懺法中佛菩薩的威神力，祈求證入佛的實相境界。一般的懺法屬於禪觀的前行，目的是去除修法的障礙。但是在第三類的懺法則以事懺結合了空觀，直接與禪觀相連接，以此證入佛菩薩的真理境界，與第三章第二節所分析的具般若思想的大乘懺悔經典的教義相當吻合。本節將分三個部份，個別分析三類懺悔實踐中特有的佛教懺悔思想。

壹、 懺悔前愆的懺悔實踐

擯除宗教的立場，回歸到懺悔的本質來看，懺悔的目的主要是在懺除前愆，不再犯同樣的過失，在南北朝時期也有許多懺悔實踐者，以佛教懺悔的方式（禮懺、修懺儀、制懺悔文）來懺除自己所犯的過失，這些懺悔實踐者所犯的過失，有些是個人行為上的缺損，或妨礙他人的利益；有些是在佛教戒律上的違犯，又或是佛教修持上的不如法，但不論是世間法的過失，亦或是修佛行道的錯謬，懺悔的重點都在於改正個人的罪愆，使內心和行為導向正確無錯誤的境地，下表將南北朝相關的事例列出，再以事例的特點進行分析：

序號	事例的時代	行懺悔者	懺悔實踐事例概述	懺悔實踐的目的
1	東晉、南劉宋時期	釋慧達	少好遊獵，三十一歲暫死還蘇，見地獄景象，於是出家到吳郡阿育王塔禮拜以懺悔罪過，一生精勤福業，以禮懺為先	懺除先前的殺業
2	南劉宋時期	釋法宗	每日苦行修持，以懺悔先前殺生罪業	懺除先前的殺業
3	南齊時期	張文逸	行農耕以供山中僧眾，僧眾若有不守戒行者，則集合大眾於佛前為羯磨並鞭笞之，行之多有悔過者	為僧眾行布薩，懺除犯戒的心行
4	南齊時期	僧遠	每日身穿敝衣破履，日中一食，長期行齋，早晚佛前自陳罪業懺悔前非	懺除先前出家卻不注重佛教戒律細行，四大威儀皆不具足的罪愆
5	北齊時期	釋靈俚	做素色木函盛裝經典，在大殿內行道修法，專自苦勵，乃至頭破血流，自咎自責，行持三年	懺除褻瀆經典之罪過
6	北齊時期	釋僧雲	為廢弛說戒、布薩懺悔之事於佛前懺悔，後十年中不間斷說戒布薩，讀誦眾經，以為常業	懺除妄說不需時時說戒，廢弛布薩懺悔之罪惡

綜合上表的懺悔事例，可以發覺這些以懺悔前愆為目的的懺悔實踐呈現出以下的特點：

- (一) 以懺悔自己個人行為過失的懺悔實踐較少，只有南劉宋時期的釋慧達、釋法宗懺悔出家前因打獵所犯下的殺業，大部份懺悔個人行為中的不善業者大多是受到疾病災厄，方才求助佛門以行懺的方式來解除病厄。但釋慧達是因具有佛法因緣，短暫死亡後，魂魄為藉佛教聖眾的神通力，得見地獄眾生的殺業報，因此放下獵具出家修行，以禮懺為志業；釋法宗卻是因看見其他獵人射踐殺孕鹿，母鹿中箭胎出仍舐幼鹿，此等眾生含識的母愛靈性，感動釋法宗，並因此出家苦行懺悔殺業，且度化許多獵戶戒殺向佛。此二例的懺悔前愆實踐，二者都具備深厚善根，尤其是第二例的釋法宗，基於個人對世間含識具有生存權利的覺醒而起，屬於主動且利他的懺悔心境，與求取世間利益欲消災解厄的被動且自利的懺悔心境，在佛教的道德實踐上有極大的差別。
- (二) 在僧團中對於違犯戒律者，以布薩的儀式來懺悔改過是初期佛教時期的懺悔實踐行為。雖然在南北朝時期因為漢地文化和大乘經典的傳入，使得當時的懺悔事例，多以大乘懺悔思想的方式呈現，但是源於佛教律典的傳入，仍有部份的僧眾以初期佛教的懺悔方式—布薩，做為懺悔儀式與懺悔實踐。南齊時張文逸是以在家身份，提供出家眾日常所需以及督促出家眾布薩的懺悔行為。北齊時期的釋僧雲則是僧團的領眾者，卻示眾廢弛說戒、布薩懺悔之觀念，使得僧團戒律不嚴，布薩不行，因而為護法所懲戒。後改過向道，十年不斷為大眾說戒布薩。二則事例，事主之身份、行徑迥異，但是皆是遵行初期佛教之布薩懺悔儀軌，由此可見，在南北朝時期，布薩、自恣等懺悔儀式仍然施行於部份的佛教道場中。
- (三) 上表中以懺悔前愆為目的的懺悔實踐中，懺悔「佛教修持上的不如法」之事例不少，如：南齊釋僧遠因出家威儀不佳、戒律之細行未具足，為護法神呵責、處罰，後來深自悔悟行齋，禮懺改過；北齊釋靈俚於誦持《法華經》時，行為不敬，褻瀆經典，為護法神所罰。後做素色木函盛裝經典，叩頭自責，經三年方懺罪盡。二則事例雖然同為懺悔個人不如法行為，然而南齊釋僧遠是為違犯律儀而懺罪，北齊釋靈俚則為褻瀆大乘經典而懺罪，也就是二則所犯之罪業同為對法的不敬，但是表法的對象卻有「律儀」與「經典」的差異。南北朝初期，佛法以「戒律」為代表；後期，佛法則以「大乘經典」為代表，如此一來，懺悔的內容，也從「犯戒行律儀」，轉化為「不敬大乘經典」，顯見南北朝佛教懺悔的型式，有關懺悔前愆的實踐，初期主要以僧團的布薩懺悔為主，到後期以逐漸轉變為以大乘經典為懺悔的主體。

- (四) 上述不論是為個人行為或修法體證上的犯戒違律或不如法，這些懺悔實踐者在行懺儀或懺法後，使身心清淨，多是為了進一步在禪觀或主修法門的正行中，有更進一層的體證。從這個地方也可觀察出，南北朝時期懺悔前愆的實踐，除了為災厄疾病纏身而被動行懺法者之外，懺悔罪愆還有發展出以體證佛道為主旨的行懺法。

貳、淨化身心的懺悔實踐

懺悔的功能除了可以「懺除前愆，不再犯同樣的過失」之外，在中國儒家、道教的文化發展中，懺悔的實踐還可以不同的型式來淨化行懺者的身心，或者是將整個行懺的道場做徹底的潔淨，如此的儀式的目的，在使行懺者能身心靈清淨，做好與禮敬或懺悔對象相感，以契入神聖境界的準備，又或是使行懺者身心靈清淨後，以做為進入禪觀的前行。下表則將南北朝與淨化身心、道場相關的事例列出，再以事例的特點進行分析：

序號	事例的時代	行懺悔者	懺悔實踐事例概述	懺悔實踐的目的
1	南朝	不詳	《出三藏記集》卷12〈法苑雜緣原始集目錄〉其中法寶集下卷，有二則與《請觀音經》（當時稱為《請觀世音經》）有關的記載，一則為「呪用楊枝淨水緣（記）」，應是依《請觀音經》經文創制為一類懺法。	《請觀音經》原本用楊枝淨水來消除眾生災禍，但推測該懺悔實踐可能與持咒清淨道場或淨身除障有關
2	南齊	竟陵王蕭子良	著《淨住子淨行法》二十卷，其中「淨住」即梵語所謂「布薩」，原是初期佛教犯戒律所行的懺悔儀式，意謂淨身口意如戒而住也；「淨行」則是以諸業淨則化行於世之意	主要在倡導在家眾守戒淨行，成為佛子的理念
3	南齊時期	沈約	撰寫一篇為己向諸佛眾聖悔罪的〈懺悔文〉	藉懺悔斷除惡緣，使惡業不感緣而再生，並與真理、道法相應
4	南梁時期	梁簡文帝蕭綱	創作〈六根懺悔文〉	依六根所犯的六種過失自我懺悔所犯的罪

				業
5	北周	釋法純	長年處在行齋懺專用的淨室，行方等懺法，並依經典的宗旨檢討自己的過失	在文帝的厚禮奉賜之下，觀察出自己的貪著心；在皇室優渥的生活條件下，看見自己的怠墮心和對身體的執著心。因此，爲了對治這些煩惱，就以方等懺法來修懺悔過，以還自身清淨的戒體

綜合上表的懺悔事例，可以發覺這些以淨化身心、道場爲目的的懺悔實踐呈現出以下的特點：

- (一) 以《請觀音經》爲依據創制的懺法中，多有以楊枝淨水爲清淨道場的方法。在初期佛教時期，楊枝淨水是做爲日中一食後的潔牙淨口的用具⁸⁰，在《請觀音經》中是以楊枝淨水上供觀世音菩薩，請菩薩持之爲境內百姓消災之用⁸¹，但是做爲懺法的儀式時，多成爲嚴飾、清淨道場的象徵物，如《消災延壽藥師懺法》卷上中，將楊枝淨水列爲「嚴淨壇場」的重要物品及儀式；⁸²《慈悲地藏懺法》卷上裡也有同樣的儀軌安排。⁸³故第 1 則的「呪用楊枝淨水緣記」的內容應與淨化某個地區以消災除難有關。
- (二) 蕭子良倡導以初期佛教僧團中懺除違犯戒律的罪行的方式—布薩法，應用於在家佛弟子的淨行活動，此舉融合初期佛教戒律中的懺悔觀以及大乘佛教的入世間、行六度（波羅蜜）化衆成淨行的法門，來完成「以諸業淨，所以化行於世」⁸⁴的宏願，故蕭子良推廣的懺悔

⁸⁰ 明 釋弘贊在摭輯，《歸戒要集》下，《卍新纂續藏經》冊 60，頁 691 下。

經云：「諸天早食，佛日中食，畜生日西食，鬼神夜食。」今受八戒，斷六道因，學佛中食，以表中道，離二邊過故。食訖，「須嚼楊枝，淨水漱口」……。

⁸¹ 東晉 竺難提譯，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，《大正藏》冊 20，頁 34 中。

爾時毘舍離人，即具楊枝淨水，授與觀世音菩薩……。

⁸² 《消災延壽藥師懺法》卷上，《卍新纂續藏經》冊 74，頁 571 中。

⁸³ 《慈悲地藏懺法》卷上，《卍新纂續藏經》冊 74，頁 587 中。

⁸⁴ 唐 道宣撰，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 上。

觀是以人世間行善法，以布薩去惡行以達成自業清淨，並化行使世間清淨的大乘佛法志業，其推廣的淨行主要在淨化自他的心靈，以資為成佛道的助力。

- (三) 北朝的釋法純因受文帝的禮遇而生活優渥，受人敬仰，但在研讀經典時自我檢討內心的過失，故闢淨場行方等懺淨化內心的驕慢，使身心清淨入佛道。釋法純的淨化身心方式除了修懺之外，取佛經鑑查內心過失更是一般行懺者少有的方式。至於淨場的應用與道教、儒家的淨室、靖室有類似的作用，必須以一定的儀式與方法淨化整個道場的場域，做為行懺或與懺悔對象—聖眾相感的處所，這種儀式佛教的行者較少施行，多是出現在道教的儀軌之中。由此可見，道教的懺悔儀式在北朝已與佛教呈現互有影響的情況。
- (四) 沈約和蕭綱所作的懺悔文皆是著重於去除自身的不善業，雖然蕭綱在懺悔文中將惡業的起因對焦在六根之上；沈約則著重於殺、盜等罪業的實際行為上，但二則懺悔文都是藉由懺悔文來淨化自身的染污心境，回歸清淨心靈，以預備和真理之境相應，所以此等懺悔實踐主要是希望淨化內心以易於體證真理，入實相之境。

參、 祈求入佛道的懺悔實踐

南北朝時期還有許多的懺悔實踐，是以佛前懺悔的方式或是以行大乘懺悔經典的懺法做為平時的修行主軸，使自己在懺悔的過程，依佛菩薩聖眾、經典的威神力，契入佛教的真理境界。故其懺悔目的，很直接了當的就是祈求證入佛教的真理實境，下表筆者將其列舉出來，以做為後續分析的依據：

序號	事例的時代	行懺悔者	懺悔實踐事例概述	懺悔實踐的目的
1	南劉宋時期	釋僧侯	十八歲始便長年蔬食並行禮懺	行持入佛道的方式
2	南劉宋時期	釋僧苞	先依止羅什，再於靜、定二師座下修業，並修〈普賢齋懺〉，在第 7、21 日皆有感應，故更加深信且精進	為了精進深入佛教之道業
3	南劉宋時期	釋普明	年輕即出家，稟性良善，蔬食布衣，以禮懺誦經為志業（以持誦《法華經》行〈普賢懺〉）	行持入佛道的方式

4	南齊時期	釋弘明	依止山陰雲門寺，誦《法華經》習禪定，精勤禮懺，六時不輟	行持入佛道的方式
5	南梁時期	庾彥寶	於宅內設立道場，旋遶禮懺，六時不輟	行持入佛道的方式
6	南陳時期	釋慧思	有一年結夏，行〈法華懺〉，行懺期間只有行香及打坐，全程未曾倒臥入眠，因此證入法華境地	為修禪觀證入三昧
7	南陳時期	釋慧思	臨命將終時，徵求十位不惜身命，常修法華、般舟念佛三昧，方等懺悔常坐苦行者，欲不入涅槃護持之	為度化眾生證菩提
8	南陳時期	釋智顛	進修〈方等懺〉，心淨行動勝相現前	為修禪觀證入三昧
9	南陳時期	釋智顛	從大乘經典經文中，制定了四部懺法—《法華三昧懺儀》、《方等三昧行法》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》	為度化眾生以懺儀證入禪觀
10	南陳時期	釋大善	一生持誦《法華經》兼修〈普賢懺〉，感得七日雨天花，後更入慈悲三昧	為修禪觀證入三昧
11	南陳時期	釋智瓌	智顛師指示智瓌行〈法華懺〉，感九頭龍從地下涌出，上昇虛空	為修禪觀證入三昧

從上列事例可以統整出，南北朝時期這些為入佛道的懺悔實踐，有以下之特點：

- (一) 第 1、3、4、5 的事例中，這些佛教行持者，皆是以修懺做為平時行持入佛道的方式，且大部份是以禮佛並在佛前行懺的方式，在實踐懺悔的日課，同第二節中筆者在「消除個人災厄的懺悔實踐」的第一項分析所述，禮佛與懺悔結合在南北朝的懺悔實踐事例中處處可見，因此可以說明禮懺已成為南北朝廣泛進行的一種懺悔型式，且經常配合某一部大乘懺悔經典（譬如《法華經》）的持誦，或結合某一項懺法（如〈普賢懺〉）成為一類行者專修的懺悔法門，最特殊的是南梁時在家信眾庾彥寶「於宅內設立道場，旋遶禮懺，六時不輟」，表示除了僧眾專行懺法外，世俗的在家眾也開始於家中設立自修的道場，行禮懺等懺悔實踐。
- (二) 第 2 例的僧苞依靜、定二師處修〈普賢齋懺〉，因為普賢觀經的主旨是藉觀普賢聖境和六根懺悔法，除去修法隔障，直接導向空性的實相境界，所以本事例應是修持上轉化提升的方式，使原本的行持更上一層樓。

- (三) 第 6—11 的事例，是從慧思→智顛（大善）→智瓌，佛教教理三代傳承的呈現，所以大體上修懺的目的是為了證入禪觀的三昧境界，之後還為了度化眾生成就菩提，要求弟子苦修懺法、三昧行法。故慧思等天臺一系，在南朝末年接續了南北朝的佛教懺悔思想，創制出以入禪觀、體證空性實相為主之佛教正行的懺儀。
- (四) 天臺智顛，依《普賢觀經》、《法華經》、《大方等陀羅尼經》、《金光明經》、《請觀音經》創制出包含「勸修」、「前方便」、「修行一心精進方法」、「正修方法」、「略明修證相」等完整儀軌的懺法儀式，使後世的懺悔實踐者擁有具體可行的懺悔儀軌，可謂集懺悔儀式的大成於一身，也使後世的懺悔儀式產生了一種可資依循的清晰模式，南北朝的佛教懺悔思想，到智顛的四部懺法處，實是完整又具體的體現出來。天臺一系的懺法，已脫離原本懺悔只是禪觀前行的定位，成為以懺悔法門直入禪觀的具體儀軌，可以說是把懺悔法門從附屬於禪觀等正行的模式跳脫出來，而將懺悔法門以懺法編排成證入禪觀的一種完整又次第分明的正行。

第四節 小結

印度初期佛教時期，懺悔實踐是做為禪修的前行，掃除修法的障礙；到了大乘時期，懺悔實踐從僧團專行的情況，轉變為普遍可行於一般信眾，隨時可於十方佛前進行的懺悔行為。當這些佛教懺悔觀點傳到中國後，普遍散布在僧團以及皇室名士之間，並與這些原本是中國傳統文化思想，以齋戒、祭祀傳達敬天地、鬼神的意念求國境平安的齋戒觀；或以齋醮、淨室悔過等懺悔實踐方式去病息災的悔過觀結合後，在南北朝時期，形成追求個人世間利益或國家人民利益的懺悔方式。還有一些佛教修行者是以完成體證佛教真理為目的，以佛教懺悔方式來掃除行持時所遇上的疾厄或無法體證的阻礙，這些人其實是完全回歸到與初期佛教時期，將懺悔做為禪觀等修法正行的前行，並非是為世間利益方行懺悔。是故在南北朝時，懺悔思想的演變過程，仍然與印度佛教懺悔觀，以及中國原有的懺悔思想有深切之關聯。

本節所列舉的二大類懺悔實踐目的中，第一類遣除世間災厄疾難，以做為懺悔目的的事例中，發現以下的特點：其一，南北朝時期有一些懺悔實踐者，應用大乘懺悔經典行懺法轉化死業，此種行懺法還區分為個人行持與大眾共修的形式。其二，南北朝時期有一些懺悔實踐者以誦大乘經典並依止經文要義做懺悔的方式。其三，南北朝時期除了為個人消災解厄的懺悔事例外，另外也有為大眾祈福消災的懺悔事例，此等事例大多是以國君的名義，集結僧眾辦理齋懺，接著舉行大型的齋僧活動，藉由懺悔為大眾去禍，以齋僧法會為大眾培福德，這樣的懺悔實踐方式，與上古時期帝王行天地的祭祀有相通的地方。再者，這種集體的懺

悔法會，應是受到道教齋醮科儀中的集體共修的方式影響，而產生了這種共修的佛教懺悔儀式。其四，在南北朝時期的後期，懺悔實踐已從較簡化的禮懺的方式，逐漸轉化為依據經典的懺悔觀來創制相關的懺法。其五，在南北朝時期，自我反省並行懺悔是佛教修行者，用來除障入道的普遍方式。

第二類淨治身心入佛道的懺悔實踐，有以下的特點：其一，源於佛教律典的傳入，仍有部份的僧眾以初期佛教的懺悔方式—布薩，做為懺悔儀式與懺悔實踐。其二，南北朝佛教懺悔的型式，有關懺悔前愆的實踐，初期主要以僧團的布薩懺悔為主，到後期以逐漸轉變為以大乘經典為懺悔的主體。其三，南北朝時期懺悔前愆的實踐，除了為災厄疾病纏身而被動行懺法者之外，懺悔罪愆還有發展出以體證佛道為主旨的行懺法。其四，淨化道場的應用與道教的淨室、靖室悔過觀有類似的作用，必須以一定的儀式與方法淨化整個道場的場域，做為行懺或與懺悔對象—聖眾相感的處所，這種儀式佛教的行者較少施行，多是出現在道教的儀軌之中。由此可見，道教的懺悔儀式在北朝已與佛教呈現互有影響的情況。其五，禮佛與懺悔結合在南北朝的懺悔實踐事例中處處可見，因此可以說明禮懺已成為南北朝廣泛進行的一種懺悔型式，且經常配合某一部大乘懺悔經典（譬如《法華經》）的持誦，或結合某一項懺法（如〈普賢懺〉）成為一類行者專修的懺悔法門。其六，慧思等天臺一系，在南朝末年接續了南北朝的佛教懺悔思想，創制出以入禪觀、體證空性實相為主之佛教正行的懺儀。其七，天臺一系的懺法，已脫離原本懺悔只是禪觀前行的定位，成為以懺悔法門直入禪觀的具體儀軌，也使懺悔法門成為完整又次第分明的修法正行。

上述之佛教懺悔實踐者，大部份是以體證佛教的最高真理為最終目標，故不管是行懺過程是為「懺除前愆」、「淨化身心」或「趨入佛道」，都只是在路徑或過程上的差異，終點是一致的。再者，在南北朝的近 180 年的歷程，佛教懺悔在南朝末期經歷懺法的多元變遷，以及天臺一系多代的努力與演進下，終於創制出完整有次第且具體可行持的懺悔儀軌，並使後世修懺者，依循天臺懺法，又創制出多種有完整儀軌的懺法，這不止是佛教修行法門的進展，也在文學（懺悔文）、藝術（唱誦）等其它文化領域的思想上產生了極大的影響。

第五章《淨住子淨行法門》的懺悔思想

南北朝時期，許多的佛教懺儀或懺悔實踐方式，都缺乏完整的儀軌或實踐過程的記錄，使得後世的研究者，無法以具體的資料來分析當時的佛教懺悔思想。這些佛教史資料中，只有少數的懺悔實踐方式是具體有徵的，其中在佛教懺悔儀式中最清楚並且明確可行者，要屬天臺智者大師所創制的四部懺法。然而此四部懺法的懺悔思想，已有許多學術上的先進，針對各部懺法做出深入的研究，資料燦然可觀，再加上因此四部懺法創制的時間已橫跨至隋朝時期，且本論文欲探究的懺悔思想是從成熟的天臺懺法以前，佛教懺儀、懺法尚在醞釀之南北朝時期，所以對於天臺的四部懺法的懺悔思想，筆者將不做細部的分析。然而，在佛教史的相關資料中，南齊蕭子良所著的《淨住子淨行法門》，是當時唯一清楚且完整呈現出佛教懺悔思想的懺悔法門，而且作者竟陵王蕭子良本身是集佛教在家信士、皇族、名士、文學家多種身份於一身的佛子學者；《淨住子淨行法門》的佛教懺悔法門中還包含了初期佛教、大乘佛教之懺悔思想以及儒家經典中的悔過觀，可以說是代表南北朝佛教懺悔思想的一部懺文作品，所以筆者在本章集中探討《淨住子淨行法門》在南北朝當時所呈現的佛教懺悔觀和懺悔實踐的方向。第一節略述南齊竟陵王蕭子良的生平及其對佛教思想傳播的貢獻；第二節探究《淨住子淨行法門》中的懺悔實踐的方法和內涵，以及此法門中具初期佛教懺悔思想的初階系統；第三節將探究《淨住子淨行法門》中六度、禮敬、五悔法等具大乘懺悔思想的進階系統，再於結論中綜述《淨住子淨行法門》總體的懺悔思想。

第一節 蕭子良生平及其佛教思想

《淨住子淨行法門》的作者是南朝宋位居高位，南齊時期貴為王族的竟陵王蕭子良，在南朝時期的王族皇室中，堪稱為奉持佛教最虔誠的居士。因為長年信奉佛教，辦理許多佛教事業，諸如請僧人講經、說法，制作經唄新聲，制定僧制，開辦齋會等，對於當時的佛教傳播產生了很大的助力和影響力。蕭子良因文采卓越，個人著作也極為豐富，明朝張西銘將其著作收集為《南齊竟陵王集卷》，收錄在其編著的《漢魏六朝百三家集》裡¹；其中有蕭子良有許多著作是以佛學的闡述為主，同時期的僧祐在《出三藏記集》卷 12 的《齊太宰竟陵文宣王法集錄》中就有詳細的記載。²而這些數量極多的著作中，針對佛教教理闡釋和戒律精神的推展以及懺悔法門在佛教修法基礎的功能的開顯示意，則首推《淨住子淨行法門》，而且在南北朝當時，此部著作也是佛教懺悔思想的重要論述，對於後世佛

¹ 明 張溥輯，《漢魏六朝百三家集》第 4 冊，（臺北：文津出版社，1995 年出版），頁 2871。

² 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 85 中。

教懺悔法門的成立，產生了莫大的影響。³故本節先簡介蕭子良的生平經歷，再陳述其佛教事業及對佛教的貢獻，最後再分析其佛教思想，以做為研究《淨住子淨行法門》懺悔思想的背景資料。

壹、蕭子良的生平簡介

一、一生經歷與事業

蕭子良，字雲英，南齊世祖第二子，與文惠太子蕭長懋為同母兄弟。劉宋時期出仕，在沈攸之難時，隨世祖在盆城，任板甯朔將軍，同時擔任邵陵王劉友的左軍行參軍，轉主簿，安南記室參軍。後遷安南長史，升明三年，為使持節、都督五郡，任輔國將軍、會稽太守。⁴齊高帝建國，封子良為聞喜公，邑一千五百戶，任征虜將軍、丹陽尹；建元二年，穆妃去世，去官，仍封征虜將軍、丹陽尹。世祖即位，封竟陵郡王，邑二千戶。為使持節、都督南徐、兗二州諸軍事、鎮北將軍、南徐州刺史。永明元年，徙為侍中、都督五州、征北將軍、南兗州刺史，持節如故。永明三年，入為護軍將軍，兼司徒，領兵置佐，侍中如故，鎮西州。永明四年，進號車騎將軍，永明五年正位司徒，領尚書令。永明十年，徙揚州刺史，加中書監。後蕭昭業繼位，因世祖駕崩前，出現宮廷皇位之爭，故即位後對子良防備有加，但仍除侍中，進位太傅，督南徐州。⁵隆昌元年，子良因此皇室之禍，身心憂悶而逝，年三十五歲，諡號「文宣王」。

二、西邸文風

蕭子良從南朝劉宋時期即入仕為官，南齊時更封王賜爵，身任國家要職。永明五年移居雞籠山西邸，在西邸時期招集許多才學之士組織為學士抄寫儒家經學的《五經》、百家，又依據《皇覽》例編輯成《四部要略》千卷，還邀集名僧，講解佛法，造經唄新聲。⁶史書上常以「開西邸」來描述蕭子良在雞籠山招集文人名士、名僧，從事文化活動的盛況⁷，所以當時道俗等學術活動之盛大，成為江左地區的空前創舉。以至於後來有大量具有文才的學士聚集西邸，其中最有名氣的當屬沈約、范雲、王融、謝朓、任昉、蕭衍、陸倕、蕭琛等「竟陵八友」，而王僧孺、江革、范縝……等也是當時西邸的有名學士。蕭子良與文惠太子共同在西邸延覽高僧，講說佛法者，計有玄暢、僧柔、慧次、慧基、法安、法度、寶

³ 鎌田茂雄著，《中國佛教通史》第3卷，（臺北：佛光出版社，1986年12月初版）頁186。

⁴ 《南齊書》卷40，頁429。

⁵ 《南齊書》卷40，頁430-437。

⁶ 《南齊書》卷40，頁434。

⁷ 《梁書·武帝本紀1》、《梁書·列傳9》、《梁書·列傳21》、《梁書·列傳43》、《南史》卷6、卷19、卷23……等都有記載。

誌、法獻、僧祐、智稱、道禪、法護、法寵、僧旻、智藏……⁸等含括宋、齊、梁三朝，都是西邸出入的名僧，可見其文化活動除了文學之外，主軸是放在佛教經論義理的研究與造經唱新聲，由此可見蕭子良對推展佛教事業，不遺餘力。

三、戒殺與救困濟貧的事蹟

蕭子良因身受儒家禮教教化，故儒家的仁愛思想深植於心；加上虔信佛教，對佛教的五戒十善中的戒殺觀點，極為認同，故在擔任國家要職時，將儒家的仁愛思想與佛家戒殺的慈悲觀結合，身體力行，形成其為官的特殊行事風格，並將其護生愛民的信念轉化為一種思想，影響後世宗教實踐者的觀念極為深遠。戒殺的事例出自《南齊書》卷 40，世祖欲行獵射雉，子良上書以射獵之行是一羽之輕務，君王出巡屬重大事例，為一輕務而損君王威誠，是一不適宜處；再者春天行獵必定車馬橫過農民田疇，現正值桑樹收成，恐破壞農作，是二不適宜處；另外，皇輦出巡，必定須大批軍隊護駕，這些原本戍守京師的禁衛君有防衛操練之公務，如此護駕，必定產生負面的應影響，是三不適處。⁹之後世祖雖因子良反覆規諫，停止了射雉的行為，但是後來仍有斷斷續續的狩獵行為，當時的左衛、殿中將軍邯鄲超反覆上書諫世祖射雉，還遭世祖誅殺。

後來永明末年，世祖又開始射雉的行為，子良依舊上書規諫：

子良諫曰：忽聞外議，伏承當更射雉。臣下情震越，心懷憂悚，猶謂疑妄，事不必然。伏度陛下以信心明照，所以傾金寶於禪靈，仁愛廣洽，得使禽魚養命于江澤，豈惟國慶民歡，乃以翱翔治樂。夫衛生保命，人獸不殊；重軀愛體，彼我無異。故《禮》雲：“聞其聲不食其肉，見其生不忍其死。”，且萬乘之尊，降同匹夫之樂，天殺無辜，傷仁害福之本。菩薩不殺，壽命得長。施物安樂，自無恐怖。不惱衆生，身無患苦……。亦願陛下照臣此誠，曲垂三思。¹⁰

後世祖雖不盡採納，卻影響其對於愛護生命、尊重生命的觀點。蕭子良還反對因口腹之慾而殺生，名士何胤喜食新鮮葷食，餐餐佐以活物所殺之肴饌滿足口腹，故其門生鍾岏提出「車螯蚶蠣之類無知覺」的說法，¹¹蕭子良聞後震怒，特別寫

⁸ 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（下冊），（新北：佛光文化事業有限公司，2001年4月初版），頁39。

⁹ 《南齊書》卷40，頁434。

世祖好射雉，子良諫曰：「鑾輿亟動，天蹕屢巡，陵犯風煙，驅馳野澤。萬乘至重，一羽甚微。從甚微之歡，忽至重之誠。頃郊郭以外，科禁嚴重，匪直芻牧事罷，遂乃窳掩殆廢。且田月向登，桑時告至，士女呼嗟，易生噂議，棄民從欲，理未可安。曩時巡幸，必盡威防，領軍景先、詹事赤斧堅甲利兵，左右屯衛。今馳驚外野，交待疏闊，晨出晚還，頓遺清道，此實愚臣最所震迫……。」

¹⁰ 《南齊書》卷40，頁435。

¹¹ 譚浩著，《南朝佛學與文學—以竟陵「八友」為中心》，（北京：宗教文化出版社，2009年8月1版）頁94。

作一篇〈與何祭酒書讚去滋味〉一文，勸誡何胤戒殺食素，¹²後來何胤在周顒的勸誡下戒除食活物的習慣，成爲一位傑出的佛教實踐者¹³，這其中蕭子良的戒殺思想的影響不可說沒有。

蕭子良的慈悲實踐，除了戒殺之外，還表現於對百姓的救苦濟貧行爲。《南齊書》卷 40，〈列傳第二十一武十七王〉記載，齊高帝建國，子良受封爲聞喜公時，郡內有一百姓朱百年具有善行，因朱百年死後，守寡之妻生活無以繼之，子良特賜其妻米百斛，免其家中稅捐，並贈予家用薪材。¹⁴當時還有一位住在山陰的孔平拜見子良，告其嫂子要他幫忙買米，之後卻欠米錢不還。子良聽了就歎息說：「以前有個叫高文通的人與守寡的嫂子爲爭田產興訟，與此見告嫂子的事件的內容有很大的差異。」¹⁵於是賜孔平其嫂子所欠的米錢，以做爲償還孔平的費用。¹⁶《南齊書》卷 40 還記載建元二年，子良生母穆妃去世，子良先暫辭官守喪，後出仕丹陽尹時，曾經開啓私倉救濟縣境饑餓之貧民。¹⁷世祖即位後，子良受封竟陵郡王，永明三年，國家境內水旱交雜成災，子良上書世祖請求減免百姓稅捐，以度過難關。¹⁸永明九年，京邑大水患，吳興地區災情最爲嚴重，子良馬上開倉賑救災民，百姓之中有因生病或饑餓無法站立排隊者則於其王府宅第的北側，搭立公署之官舍，給予這些貧病者安歇之處，並發放衣物及藥物，解除災民的緊急困境。¹⁹由上述的史實當中，可以很清楚的看出蕭子良的慈物愛民、廣利眾生、愛護生命的宗教家胸懷。

四、生平著作與其類別

身爲皇子及西邸主持者的蕭子良，不論在文、史、哲或佛學的造詣都是獲得當代或後世的文士、學者極力的讚揚。而其流傳下來的著作，收錄在梁朝僧祐著的《出三藏記集》卷 12、明朝張溥著的《漢魏六朝百三家集》、清朝嚴可均所著的《全齊文》等文集或書籍目錄當中，其中稱爲《祐錄》的《出三藏記集》，在卷 12 的《齊太宰竟陵文宣王法集錄》中，這一部「法集錄」記載蕭子良的佛學著作共十六帙，一百一十六卷，內容包含經典的註釋、和讚頌、願文、施藥與放生記錄、捨身錄、佛教戒律探討、齋會記事、梵唄等，可以說涵蓋的範圍極廣，若稍做分類可分爲經典註釋、佛教實踐記事、佛教制度的探討及手抄經等四部份

¹² 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 86 上。

¹³ 《南齊書》卷 41，頁 458。

¹⁴ 《南齊書》卷 40，頁 431。

¹⁵ 《後漢書》卷 83，頁 2232。高鳳字文通，南陽葉人也。少爲書生，家以農畝爲業，而專精誦讀，晝夜不息……。鳳年老，執志不倦，名聲著聞。太守連召請，恐不得免，自言本巫家，不應爲吏，又詐與寡嫂訟田，遂不仕。

¹⁶ 《南史》卷 44，頁 717—718。

¹⁷ 《南齊書》卷 40，頁 431。

¹⁸ 《南齊書》卷 40，頁 431、432。

¹⁹ 《南齊書》卷 40，頁 435、436。

²⁰，從這些著作的類別和書目來看，蕭子良確實投注許多時間和精力在佛教事業上，更可從中解讀出他在佛教實踐上解、行並重的態度。僧祐在《齊太宰竟陵文宣王法集錄》序文中讚揚他：「苞括儒訓洞鏡釋典，空有雙該內外咸照，常欲廣彼洲渚，熾此法燈，駐四生之風波，燭九居之霾霧，指來際以爲期。」²¹其儒學仁愛爲本，佛學爲慈悲爲行的入世救度觀，即彰顯在其佛教著作中。「是以淨住命氏，啓入道之門；華嚴瓔珞標出世之術，決定要行；進趣乎金剛，戒果莊嚴，克成乎甘露；爾其眾經注義、法塔讚頌、僧制藥記之流、導文願疏之屬，莫不誠在言前，理出辭表。大者鉤深測幽，小者馳辯感俗，森成條章，鬱爲卷帙，可謂開士。」²²序文後半段將其佛教文集依特性類別，羅列出此類文章對世人教化的功能，並盛讚其用心之深，可謂爲「開士」。

至於張溥著的《漢魏六朝百三家集》的《蕭竟陵集》中，則收錄了「啓」（向帝王陳述的奏疏，公文，書函。）、「表」（奏章的一種，多用於陳請謝賀）、「書」（指給予友人的書信）、《淨住子淨行法門》、詩集，共有二卷²³，張溥在《南齊竟陵王集》題辭裡，提出史傳對蕭子良的評論：「史謂其無文采，多勸戒。」²⁴但是張溥卻在讀了任昉所著的〈齊竟陵文宣王行狀〉²⁵以及蕭子良的著作後，稱讚其文章「不離福業，觀其惻隱，懇誠身行，津渡斷欲，以王公努力，建道場之幡，擊甘露之鼓，爲黔首先倡。」²⁶爲蕭子良在史傳中認爲其專於行道勸善，卻缺乏文采，做了一番辯護，判斷其優秀的文采是隱藏在其護生勸善的行爲之內，並非是毫無文才之士，否則怎會將其羅列在《漢魏六朝百三家集》中，而竟陵王文集還收錄在清朝嚴可均所著的《全上古三代秦漢三國六朝文》（簡稱《全文》）的《全齊文》卷七裡，標名爲「竟陵王子良」，也是將蕭子良的著作分爲「表」、「啓」、「書」、「詩」、《淨住子》序，「銘」（文體的一種，古代常刻於碑版或器物，或以稱功德，或用以自警）²⁷，與張溥著的《漢魏六朝百三家集》《漢魏六朝百三家集》所集的內容大部份相同，差異者只有《全齊文》比《漢魏六朝百三家集》多出〈錢法表〉、〈梧桐賦〉、〈眼銘〉、〈耳銘〉、〈口銘〉；《漢魏六朝百三家集》《漢魏六朝百三家集》比《全齊文》多出《淨住子淨行法門》的三十一門的內容。然而根據嚴可均在《全齊文》卷七裡，「竟陵王子良」的生平簡介裡，記載蕭子良的「文

²⁰ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 85 中-86 中。

²¹ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 85 中。

²² 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 85 中。

²³ 明 張溥輯，《漢魏六朝百三家集》第 4 冊，（臺北：文津出版社，1995 年出版），頁 2871-2932。

²⁴ 《南齊書》卷 40，頁 437。

「……所著內外文筆數十卷，雖無文采，多是勸戒。」

²⁵ 梁 蕭統編，《文選》卷 60。

任昉：「天才博瞻，學綜該明，至若曲台之《禮》，九師之《易》，《樂》分龍、趙，《詩》析齊、韓。」

²⁶ 明 張溥輯，殷孟倫輯注，《漢魏六朝百三家集題辭注》，（臺北：木鐸出版社，1982 年 5 月初版），頁 187。

²⁷ 清 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文·全齊文》，（北京：商務印書館，1999 年 10 月 1 版），頁 55-67。

集」共有四十卷，但是張溥所收錄的《南齊竟陵王集》只有二卷，也就是蕭子良的文集還有三十八卷散佚，故要研究蕭子良一生的文哲思想，必須另外蒐集其散佚的作品，這項研究非本研究之重點，只好待其他有志之士來努力。

貳、蕭子良的佛教事業與佛教思想

蕭子良的一生除了因政治角力而互相傾軋，致使須入戎馬、政事的生涯外，在與其相關的史傳記載，子良投入佛教事業的時間和精神，超過當時其他的皇族名士，日本佛教學者鎌田茂雄甚至認為，蕭子良是在南齊奉佛者中的第一位，並且認為他的奉佛行為影響後世的梁武帝蕭衍²⁸，蕭衍再以佛教治國的方式影響中國後世的佛教思想。蕭子良的佛教信仰形成是漸進的，雖然在史傳上並未提到其幼年時期的事蹟，但是從其生平中的戒殺、救困濟貧、招僧說法、造經唄新聲、註解佛經、抄寫佛經、辦理齋會……等佛教事蹟²⁹，可以很清楚地看出其一生專注投入佛教事業的決心和真誠的實踐。故本段落將針對子良為佛教所做的偉大貢獻，以分項的方式羅列出具體的事蹟，並從中分析其在行佛教事業時所培養出的佛教思想，以做為探究《淨住子淨行法門》的背景資料。

一、造佛像奉佛牙與禮敬思想

建元四年，齊太祖高帝蕭道成駕崩，身為其孫的蕭子良為紀念祖父，並感念其恩德，特別制造一尊釋尊的法像，以此佛像象徵法制流傳，做為對祖父的敬意與情感，並由佛教名士沈約為造釋迦像一事，書寫〈齊竟陵王題佛光文〉一首，收錄在《廣弘明集》卷 16。³⁰另外在《出三藏記集》卷 12 則收錄蕭子良的《寶塔頌并石像記》³¹，以此記事的文題來看，記事內容應與造佛像有關，然詳細的事蹟則不可考。至於奉佛牙の記事則出自於《法苑珠林》卷 12，記載南朝劉宋時期高僧統上，發願西行求取佛舍粒，於于闐國遇一外國僧人，從一密室取出佛牙贈予統上，後統上歸國，將佛牙秘密供奉禮拜，不敢示於外人，除靈根寺法穎律師。後蕭子良於夢中感佛東來西邸，吐唾成玉，賜予子良；後又再夢統上法師贈予寶函，子良開函後見光無量。後蕭子良派遣手下告知統上，統上初未意會，後覺應是異相感應，遂親至王府奉贈佛牙、舍粒予蕭子良。《法苑珠林》卷 12 還記載，建元三年，蕭子良聽聞西方有佛牙、佛髮，即上啓高皇帝，請求派遣外國沙門曇摩多羅找尋適合的供養之具，並造小形寶帳擬送至西域供養佛牙，以申其虔仰之意。因此因緣才感得統上法師贈佛身寶之靈瑞，之後蕭子良造寶臺以盛寶

²⁸ 鎌田茂雄著，《中國佛教通史》第 3 卷，（臺北：佛光出版社，1986 年 12 月初版）頁 170。

²⁹ 《南齊書》卷 40，頁 434。

移居雞籠山邸，集學士抄《五經》、百家，依《皇覽》例為《四部要略》千卷，招致名僧，講語佛法，造經唄新聲，道俗之盛，江左未有也。

³⁰ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 16，《大正藏》冊 52，頁 211 中、下。

³¹ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 86 上。

帳；製寶藏盒以貯放寶函，以示敬事尊重。³²再者，《出三藏記集》卷 12 的《齊太宰竟陵文宣王法集錄》也有《佛牙記》一卷；《法苑雜緣原始集目錄》則收錄《佛牙并齊文宣王造七寶臺金藏記》一文³³，但都只有文章的題目，內容散佚，不知其中的細節，然而與上述請佛牙的事蹟相參看，應可了解蕭子良造七寶臺金藏的目的，是做為盛寶帳的基座之用，以表示對佛牙的敬信之意。

從上一段的造佛像、迎佛牙的事蹟，可以觀察到蕭子良除了信佛虔誠外，還常行禮敬之道，前述其迎佛牙事蹟當中，還有禮敬實踐的記載：「永明七年二月八日，於西第在內堂法會，見佛從東來威容顯曜，文宣望身頂禮，因而侍立，自覺已冠裁及跌蹠，佛俛而微笑。」³⁴此望身頂禮、冠裁及跌蹠應是在內堂法會時，感應佛現化身，蕭子良向佛身頂禮，佛低首向子良微笑。可見禮敬的習慣已建立在其平時的生活意識當中，所以與佛相感時，第一個動作就是禮敬。而《出三藏記集》卷十二《齊太宰竟陵文宣王法集錄》中有摘錄其《禮佛文》二卷，雖不知其真實內容，卻可看出子良以「禮佛」做為個人在佛教修行實踐的用心。由禮敬觀逐漸在子良的心中建構出對佛教的淨信思想，因此在《淨住子淨行法門》一文，開首就提出立信之道，並盛讚佛陀：「神通方便無量法門，洞達三世了照萬有，卓然明顯英聖超群，故號如來，十號具足。既自覺於生死昏夜，又復起於未覺悟者，斯可謂有其名德無不苞。」³⁵從淨信思想再開展出三歸依的觀點，此觀點可以說是佛教教義中最根基的思想。

二、製作「經唄新聲」與梵唄法門

經唄，是以曲調誦經，讚詠、歌頌佛德。又作聲唄、讚唄、經唄、梵曲、梵放、略稱為梵唄，即讚歎、止斷之意。因依梵土（印度）曲譜詠唱，故稱為「梵唄」。記錄梵唄之書冊，稱為「唄策」，又清晨唱偈、唸經之聲音，稱為「曉梵」。密教之梵唄，則特稱「密唄」。佛陀雖禁止以婆羅門法之聲調讀誦經文，然因聲唄有醫治身心之疲勞及強化記憶之作用，故允許唱誦，佛陀入滅後，梵唄普遍流行。³⁶在中國佛教寺院中，將各類唱誦統稱為「梵唄」，有時也俗稱為「唱念」。在梵文中，普遍指稱這類經文諷誦的名詞是 *bhāṣā*（唄），又音譯為「唄匿」、「婆師」、「婆陟」等。「唄」是指運用旋律來諷誦經文，而成為中國佛教徒命名寺院唱誦的主要辭彙。³⁷我國讚唄起源，相傳為曹魏陳思王曹植遊魚山（山東省東阿縣境），聞空中梵天之讚，深有體會，摹其音節，寫為梵唄，撰文制音，遂刪治太子瑞應本起經，作〈太子頌〉，又著〈菩薩睽子頌〉，此乃合漢曲製梵唄之始。

³² 唐 道世撰，《法苑珠林》卷 12，《大正藏》冊 53，頁 380 上、中。

³³ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 86 上、92 下。

³⁴ 唐 道世撰，《法苑珠林》卷 12，《大正藏》冊 53，頁 380 上。

³⁵ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 306 中。

³⁶ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作（1997 年 10 月）

³⁷ 陳碧燕著，〈梵唄與佛教音樂（上）〉，《香光莊嚴》第 72 期，2002 年 12 月，頁 136-150（137）。

吳國之支謙亦依無量壽中本起經製「讚菩薩連句梵唄」三闕，今皆亡軼。其後吳之康僧會依般《泥洹經》卷上，造「敬謁法王來，乃至名顯若雪山」一闕，世稱「泥洹唄」。³⁸其後，以印度之聲律讀誦漢譯之經文，始廣為流行。梁高僧傳卷十三列有經師一編，專述轉讀及梵唄，並列有帛法橋以下十一名最擅於讚唄者。³⁹

東晉以後，梵唄更盛行於南地，竟陵王蕭子良推行梵唄乃當時之最，其相關著述甚多，皆記載於《出三藏記集》卷十二《齊太宰竟陵文宣王法集錄》中，有《法門讚》一卷、《讚梵唄偈文》一卷、《梵唄序》一卷、《轉讀法并釋滯》一卷，皆與當時經唄的製作有關。《法苑雜緣原始集目錄》中則記有《竟陵文宣撰梵禮讚》、《竟陵文宣製唱薩願讚》、《竟陵文宣王第集轉經記》等三篇文章，也是記載撰制經唄新聲之紀錄。至於蕭子良製作「經唄新聲」的事蹟則載於《高僧傳》卷13〈釋僧辯傳〉及〈釋慧忍傳〉中：

永明七年二月十九日，司徒竟陵文宣王夢於佛前詠《維摩》一契，同聲發而覺，即起至佛堂中，還如夢中法，更詠《古維摩》一契。覺韻聲流好，著工恒日。明旦即集京師善聲沙門，龍光、普智、新安、道興、多寶、慧忍、天保、超勝及僧辯等，集第作聲。辯傳《古維摩》一契，《瑞應七言偈》一契，最是命家之作。⁴⁰（釋僧辯傳）

〈僧辯傳〉中記載，蕭子良是在永明七年二月十九日晚間的睡夢中，感於佛前詠《維摩經》一篇，夢覺之際，馬上復詠一遍，並記錄起來，第二日一早召集京師中善於梵唄之僧人，於其府第編制新聲，其中僧辯所傳誦者為《古維摩》、《瑞應七言偈》各一部，〈釋慧忍傳〉則另載：

齊文宣感夢之後集諸經師，乃共忍斟酌舊聲，詮品新異，製《瑞應》四十二契，忍所得最長妙。於是令慧滿、僧業、僧尚、超朗、僧期、超猷、慧旭、法律、曇慧、僧胤、慧象、法慈等四十餘人皆就忍受學，遂傳法于今。⁴¹

此傳記為此經唄新聲，是與舊聲由多名梵唄名家互相參酌而共同編定，共得42篇，由慧忍為首，傳此新聲於四十餘人，使之流傳至《高僧傳》作者慧皎所處之南梁時期，到後世還成爲一種修持的法門，除了可以在優揚的唱誦音韻中理解佛經的法義，更可以在莊嚴的氣氛中藉音聲體證空性。再者，「四聲說」的成立，對中國後代音韻學也具有極大之影響。⁴²

³⁸ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷13，《大正藏》冊50，頁415上、中。

若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長，是故金言有譯，梵響無授。始有魏陳思王曹植，深愛聲律，屬意經音。既通般遮之瑞響，又感魚山之神製，於是刪治瑞應本起以爲學者之宗，傳聲則三千有餘，在契則四十有二。其後帛橋支籥亦云祖述陳思，而愛好通靈別感神製……。原夫梵唄之起亦兆自陳思，始著《太子頌》及《睽頌》等。因爲之製聲，吐納抑揚並法神授，今之皇皇顧惟，蓋其風烈也。其後居士支謙，亦傳梵唄三契，皆湮沒而不存，世有共議一章，恐或謙之餘則也。唯康僧會所造泥洹梵唄于今尙傳，即敬謁一契文出雙卷《泥洹》，故曰「泥洹唄」也。

³⁹ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷13，《大正藏》冊50，頁415下。

⁴⁰ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷13，《大正藏》冊50，頁414中。

⁴¹ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷13，《大正藏》冊50，頁414中。

⁴² 鎌田茂雄著，《中國佛教通史》第3卷，（臺北：佛光出版社，1986年12月初版）頁172、173。

三、捨身辦齋會與尊僧思想

「捨身」之意，在南朝當時是設在齋會儀式之後，捨己身入佛寺，貴族為對佛教表皈依之心，經常有此行為。梁武帝一生曾四次捨身同泰寺，群臣為贖回帝王之身，須納巨額金錢入寺庫。⁴³至於與蕭子良相關的捨身實踐，見於《出三藏記集》卷十二《齊太宰竟陵文宣王法集錄》中的《捨身記》一卷。另外在《廣弘明集》卷 28 中道宣有列出沈約所撰的《南齊南郡王捨身疏》，南齊時期受封為南郡王者，有齊武帝的第二十三子一蕭子夏，以及文惠太子的長子，武帝的長孫蕭昭業二人⁴⁴，當時行捨身者大都是帝王，二者只有蕭昭業登基為皇帝，故南郡王應指蕭昭業。從此處可以了解，南齊時期從蕭子良開始已推展皇族捨身出家的活動。此處的捨身活動，是蕭子良對出家出世生活嚮往的表現，但是礙於身份的關係，無法付諸行動，故藉此方式聊以自慰。而《淨住子淨行法門》的〈出家順善門〉、〈出家懷道門〉、〈出家懷道門〉、〈出三界外樂門〉就徹底呈現出其對出家的欣羨，因為子良認為出家是割捨人人倫欲樂，捨棄世間榮華富貴，以最簡單的生活方式，潛心修持，達成體證最高真理的目標，是大功德，在家者無法比擬的，故此出家是崇高理想的觀點一直深植在其心中，成為其出家為貴的尊僧思想。

「齋會」是佛教儀式之一，又作法事、佛事、法會、法要，是為講說佛法及供佛施僧等所舉行之集會，即聚集淨食，莊嚴法物，供養諸佛菩薩，或設齋、施食、說法、讚歎佛德。印度古來即盛行此類集會，其種類名目甚多。據普賢經記載，大臣、婆羅門、居士、長者、宰官等，應供養持大乘者，以齋僧作為懺悔法之一。《梵網經》卷下謂：「父母、兄弟、和尚、阿闍梨等亡滅之日及三七日乃至七七日，應讀誦講說大乘經律、設齋會以祈福。」⁴⁵蕭子良也常在其邸園開設齋會，在《齊太宰竟陵文宣王法集錄》則載有《述羊常弘廣齋》、《華嚴齋記》、《述放生東宮齋》、《八日禪靈寺齋並頌》、《龍華會并道林齋》，雖然無法從這些散佚的文章中解析蕭子良的齋會情狀，但是在《廣弘明集》卷 28 的〈南齊皇太子禮佛願疏〉中則敘述齋會進行的過程：「今於崇正殿。奉還法會千僧。仍留百僧八關行道。又度二士同日出家。」⁴⁶以及《法苑雜緣原始集目錄》中所錄之《齊竟陵文宣王龍華會記》、《竟陵文宣王福德舍記》、《竟陵文宣王僧得施文》、《竟陵文宣王三業施文》、《竟陵文宣王施食供養書》等文集可以推測出，蕭子良所設置的齋會以某一部經典的義理為主，請出家法師上堂說法，完竟後辦理部份出家者行八關齋戒儀式，並請法師為初發心行者剃度出家，再來才進行齋僧、施食或放生的儀式，方圓滿齋會。若齋會與捨生結合辦理，則稱為無遮大會，這種齋會記錄在《廣弘明集》卷 28 江總所書《群臣請陳武帝懺文》、陳文帝為皇太后大捨寶位所制之《無礙會捨身懺文》中都有明白的陳述其中的過程。故總體言之，蕭子良

⁴³ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作(1997年10月)

⁴⁴ 《南齊書·郁林王傳》，頁 40。

⁴⁵ 後秦 鳩摩羅什譯，《梵網經》卷 2，《大正藏》冊 24，頁 1008 中。

⁴⁶ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 323 上。

辦理齋會的目的，除了講說佛經的道理之外，還藉此活動行齋供僧眾，以培植福田，有時還會以放生或捨身為主的方式行齋會，不一定每一次都請法師說法。有時還會在齋僧大會之後進行守八關齋或布薩的儀式，因為此時有多位高僧在場正好可以做為行齋戒者的授戒者或引證者，實在是極為多元目的和效驗的宗教活動。

四、經典研究與大乘思想

永明七年，蕭子良在邀請定林寺的高僧僧柔、謝次，在普弘寺講《成實論》，當時聽講的名僧碩學約五百多人，道宣在《續高僧傳》卷 5 形容當時的盛況是「冠蓋成陰」⁴⁷。僧柔在講畢《成實論》後，又應蕭子良之邀與當時的名僧僧祐、智稱與尼眾二部名德七百餘人，共同講說《十誦律》，活動完成後，再請僧柔、慧次抄出《成實論》，制成《抄成實論》⁴⁸，由周顒作之〈抄成實論序〉，提到：「銓引論才，備詳切緩，刊文在約，降為九卷，刪除探要，取効本根，則方等之助無虧，學者之煩半遣，得使功歸至典，其道彌傳，波若諸經無墜於地矣。」⁴⁹標明此《抄成實論》化繁為簡，提綱契要，使學習者不墮入名數之繁瑣，做為傳佛道的門徑。另外，在《出三藏記集》卷 12 的《齊太宰竟陵文宣王法集錄》，蕭子良也將此事記載於《抄成實論序并上定林講共卷》裡。蕭子良除了召集多位法師名德講經說法外，還針對經典做出詳細的註解，如在《續高僧傳》卷 5 〈釋法護傳〉中說明蕭子良將法師們對於經文的註解，親自加以校閱，點檢有無錯誤後，在法雲寺設「義齋」，此等是專為經典義理的討論而設的齋會⁵⁰，故以名之，再請法護做義理解釋有爭議時的最後裁決者，尊稱為「標領」⁵¹可見蕭子良對經典註解的慎重，也正因如此，才始得當時的佛教經典的義理，可以順利無誤的傳續下去。

「抄寫經典」在是齊朝是傳播佛法法義的重要方式，其方法是請深解經典的僧人抄錄經文義理的重要部份，以簡明地介紹給有心學習且了解經義的信士，使其有入佛經之門的開啓點。因為當時雖有多種佛典翻譯，但是版本多，再者，翻譯的內容可能無法傳達佛經的本意，故只好敦請高僧名德來講說並摘錄其中的要點，這就是抄經的美意。在《出三藏記集》卷 5 的《新集抄經錄》中共抄錄 36 部經典，《出三藏記集》卷 12 《齊太宰竟陵文宣

⁴⁷ 唐 道宣著，《續高僧傳》卷 5，《大正藏》冊 5，頁 461 下、462 上。

⁴⁸ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 38 上。

抄成實論九卷(齊武帝永明七年十二月竟陵文宣王請定林上寺釋僧柔小莊嚴寺釋慧次等於普弘寺共抄出)

⁴⁹ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 11，《大正藏》冊 55，頁 78 中。

⁵⁰ 唐 道宣著，《續高僧傳》卷 5，《大正藏》冊 5，頁 460 中。

齊竟陵王，總校玄釋，定其虛實，仍於法雲寺建豎義齋，以護為標領，解釋膠結，每無遺滯，物益懷之。

⁵¹ 梁 釋慧皎撰，《高僧傳》卷 13，《大正藏》冊 50，頁 364 上。

興後謂嵩曰：「乃四海標領，何獨鄴衛之松栢？」

王法集錄》中則收集了其自書經典 17 部共 71 卷，此自書經典並非做為流傳之用，應該是蕭子良對佛經的高度信仰下，成為其日常功課，並以此做為個人在佛法上精進用功之表現。從抄經與自書經典的書目來看，大部份的經典都是屬於大乘時期的經典，如《華嚴經》十四卷、《方等大集經》十二卷、《菩薩地經》十二卷、《法華經·藥王品》一卷、《維摩詰經》三品共三卷、《大乘方等要慧經》一卷……等多部。⁵²在自書經典則包含《維摩經》二部、《妙法蓮花經》一部、《般舟三昧經》一部、《無量壽經》一部、《十地經》一部、《華嚴經》六卷、《虛空藏經》二卷、《大泥洹經》五卷……等。⁵³不論是抄寫或自書經典，大部份都是大乘經典，而且以初期大乘經典為主，包含般若系統與淨土系統、華嚴系統、法華系統皆含蓋在內，直接涵養出蕭子良大乘佛教的思想。

五、定僧制行布薩與懺悔思想

蕭子良經常延請律學名家到西邸講律，因此對於律學相當精通。而且每一次開講，聽聞者常常達七、八百人：「齊竟陵文宣王每請講律，聽眾常七八百人。」⁵⁴講說律學的名家有講《十誦律》的僧祐，說《摩訶僧祇律》的慧祐，智稱、法穎、淨秀尼等。南齊當時雖然講律學與聽聞律法的風氣很盛，但是因為出家者眾多，遵守戒規的觀念卻很薄弱，使得僧團的教化力量消弱⁵⁵，蕭子良有鑑於此，就興起了重新依律學制定僧制，此僧制與受戒規定收錄於《齊太宰竟陵文宣王法集錄》中，有《僧制》、《清信士女法制》、《教宣約受戒人》、《布薩并天保講》、《示諸朝貴法制啓》、《受戒并弘法式》。⁵⁶從這些法集的標題約略可以知道蕭子良除了制定僧制外（《僧制》），還為在家親近奉事三寶、受持五戒之男、女居士制定戒律的法制（《清信士女法制》）。蕭子良將這些心重新整理制定的法制，開示於南齊朝中有意受戒的權貴（《示諸朝貴法制啓》）。在弘揚法制之後接著辦理受戒的活動，在說戒時進行法制條規的宣說（《受戒并弘法式》），以約束受戒者的行為舉止（《教宣約受戒人》），說戒後並進行布薩的儀式，以懺悔自己犯戒的過失，並自誓不再違犯。（《布薩并天保講》）此篇《布薩并天保講》的「天保」在《漢語大辭典》解釋為「上天保佑，使之安定」，另一說法為「天之中樞北極星，引申指人世政治中心」，蕭子良在此處應是專指布薩後會獲得上天之護祐，以強化布薩者懺過的信心。

從上述的分析可以了解，蕭子良制定法制的用意在於導正佛教信仰的偏差，期望用嚴守戒律的方式，振興佛教，同時也讓在家信眾受在家戒儀，獲得佛教的法益，其自己也以身作則行菩薩戒與集在家信士布薩，在《法苑雜緣原始集目錄》

⁵² 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 37 下、38 上。

⁵³ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 86 上、中。

⁵⁴ 梁 釋慧皎撰，《高僧傳》卷 13，《大正藏》冊 50，頁 402 下。

⁵⁵ 鎌田茂雄著，《中國佛教通史》第 3 卷，（臺北：佛光出版社，1986 年 12 月初版）頁 182-184。

⁵⁶ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 85 下、86 上。

中有載錄《竟陵文宣王受菩薩戒記》、《文宣王集優婆塞布薩記》可資為證。⁵⁷子良為傳播佛法的心意，實在令人尊仰。子良的懺悔思想是在律學門下多年的律學薰陶後，逐漸體會到以戒律約束人們無止盡的欲望，是平息內心掙鬧的最佳良方，而以懺悔為方法的布薩，就是使守戒者在違犯戒律時的改過去悔的良藥。所以當蕭子良理解到布薩是戒律的防護網時，就極力讚揚懺悔法，認為懺悔具有端正身心、止惡行善、防患於未然的力量；懺悔法也是使犯錯行惡者擁有改過遷善，使內心獲得安寧和精神獲得平靜安和的方式。所以蕭子良從制戒、受戒、行布薩的活動中啟發出懺悔的觀念，並撰寫《淨住子淨行法門》二十卷，宣揚佛教的懺悔思想。

第二節 《淨住子淨行法門》的初階懺悔觀

從上節探究蕭子良的佛教思想，可以清楚地了解到他的懺悔觀緣自於律學的薰陶和受戒過程中行布薩儀式獲得的法益，因此本節根據上節蕭子良佛教思想的背景資料，繼續探討其大作—《淨住子淨行法門》，從該著作裡分析其佛教懺悔思想。《淨住子淨行法門》原有二十卷⁵⁸，但原著早已散佚未流傳下來，現今僅存於史坦因（M.A. Stein）收集之敦煌本斷簡⁵⁹，及唐朝的道宣法師將原書籍摘錄重點所編輯而成的簡略版本。道宣法師所集之《淨住子淨行法門》，從原本的二十集統略濃縮為一卷，編排在其專門護教弘法的《廣弘明集》卷 28 中。《廣弘明集》所有的文章，道宣將之歸類為十篇，定出歸正、辯惑、佛德、法義、僧行、慈濟、戒功、祈福、滅罪、統歸等十項主題，《淨住子淨行法門》歸類在「戒功」篇當中，此戒功篇只有一卷，所錄文章分為三類：一為守戒修行法門—收《淨住子淨行法門》；二為受戒文—收隋陽帝《受菩薩戒文》；三為僧人居士間討論戒法的書信，如〈與隱士劉遺民等書〉。道宣身為南山律宗之始祖，對於戒律文章的收錄自然仔細且嚴謹，此篇蕭子良所著之《淨住子淨行法門》必然是對布薩戒法與懺悔思想的佳選之作。但道宣礙於《廣弘明集》戒功篇的篇幅問題，只能簡擇其中的要義做為收錄的內容，或許在揀選時有加上道宣個人的判斷取舍，無法呈現原著的風貌，但道宣身為律宗泰斗、佛教目錄專家，應不至於扭曲作者的原意或取材失真。況且從唐朝之後搜集蕭子良的著作，所有關於《淨住子淨行法門》一書的內容都取自道宣所取材濃縮為一卷的版本，礙於原書散佚的緣故，筆者就以此版本做為探究的藍本。

⁵⁷ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 92 下。

⁵⁸ 梁 僧祐著，《出三藏記集》卷 12，《大正藏》冊 55，頁 85 下、86 上。

《齊太宰竟陵文宣王法集錄》中收錄《淨住子》十卷 右第一帙(上)，《淨住子》十卷 右第二帙(下)，《淨住子次門》一卷

⁵⁹ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作（1997 年 10 月）

此篇文章分爲三十一門，除了開頭由道宣爲《淨住子淨行法門》所撰寫的序文及蕭子良所編列的三十一門外，在每一門之後，王融所寫的頌詞，以華麗的辭藻，爲每一門做出簡短的讚頌，其內容之豐富，實在是空前的佛教懺悔思想的大作。因內容繁多，筆者將《淨住子淨行法門》的三十一門統整爲七大類，再歸納爲二種懺悔系統，以便歸納後系統分析全書的懺悔思想。本節先探究《淨住子淨行法門》的懺悔觀的初階系統。本節的開頭先從相關文獻資料中，簡介《淨住子淨行法門》書名的涵意和此著作的特色，接著再以四個段落，分別研析其「初期佛教懺悔系統」中四類懺悔法門的修法特色與其懺悔思想。

壹、《淨住子淨行法門》的特色與內涵

一、《淨住子淨行法門》的產出與影響

唐代高僧釋道宣在《廣弘明集》卷 27 爲《淨住子淨行法門》寫序文，提到蕭子良於永明八年的一日夜晚，在官邸的睡夢中與「東方普光世界天王如來」交感，告知其應樹立《淨住子淨行法門》教化世人，因此才開衍這個特殊的懺悔法門。⁶⁰之後，蕭子良以其高超的文采，歷經七十天的筆耕，終於完成此部佛教教化的大作。緊接著於府邸大開筵席，廣邀名僧碩學開講《淨住子淨行法門》，獲得廣大的好評與回響，並讚揚此法門「聞所未聞，清心傾耳」。⁶¹講學之事傳開後，《淨住子淨行法門》傳遍整個南齊的江南地區，此影響力並延伸至梁、陳甚至隋朝時期，只要是信奉佛教的知識份子，皆以此法門做爲開啓內心智慧的佛教參考書籍，後世的編錄藏經學者將之編入藏經當中。可惜隋代以後的佛教知識份子之佛教學識不足，誤判《淨住子淨行法門》爲偽經⁶²，使後世的佛弟子放棄研讀此法門，實在可惜，直到唐朝道宣在研讀《淨住子淨行法門》二十卷後，體察到蕭子良教誨佛弟子淨行的用心，加上時代的轉變，人心道德的淪落，故將《淨住子淨行法門》二十卷，取其綱要精髓，濃縮爲一卷，傳布於世，以啓發佛教後進自我精進，入佛之道。⁶³

二、《淨住子淨行法門》的題旨

明朝張溥所輯的《漢魏六朝百三名家集》以及清朝嚴可均所集的《全齊文》中，均有摘錄蕭子良爲《淨住子淨行法門》所寫的序文。道宣在《廣弘明集》卷

⁶⁰ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 上。

⁶¹ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 中。

⁶² 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 上。

故江表通德體道乘權，綜而習之用開靈府，陳平隨統被及關河，傳度不虧備于藏部，後進學寡識昧，前修曾不披尋，任情抑斷號曰偽經，相從捐擲，斯徒眾矣，可爲悲夫！

⁶³ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 上。。

27 中只有其自己為《淨住子淨行法門》所寫的序文，卻未收錄蕭子良的序文。⁶⁴ 此處載錄蕭子良所撰的序文，其內容如下：

遺教經云，波羅提木義是汝大師，若住於世，無異我也。又云，波羅提木義住，則我法住，波羅提木義滅，則我法滅。是故眾僧於望海再說禁戒，謂之布薩。外國云布薩，此云淨住，亦名長養，亦名增進。所謂淨住，身口意身吉意，如戒而住，故曰淨住。子者紹繼為義以沙門淨身口七支不起諸惡，長養增進菩提善根，如是修習，成佛無差，則能紹續三世佛種，是佛之子，故云《淨住子》。

65

從蕭子良的序文中，可以先了解《淨住子淨行法門》的懺悔觀緣自於「波羅提木叉」一佛制戒律，因為在初期佛教時期，佛制戒律代表整個佛教的法義，戒存法住，戒毀則法滅。在從半月半月說戒後布薩行懺悔的說罪儀式，開展出《淨住子淨行法門》的全部內涵。其中的「淨住」是印度梵文「布薩」的譯名，在中國稱為「淨住」，又云「增進」（善根），也稱「長養」（善行）。此布薩的懺罪方式通出家眾及在家眾，皆稟持此法門做為修行的依據。所以整體論之，「淨住」就是清淨身口意三業，依戒而住。「子」者以紹介繼承為義，以出家眾的淨身口中的身業之殺生、偷盜、邪淫，口業之兩舌、惡口、妄語、綺語；身三口四共七類惡業，使之不起諸惡，接著長養、增進菩提（斷絕世間煩惱而成就涅槃之智慧）的善根，直到成就佛果，以此佛智承繼佛業，度化眾生，故稱為佛的子嗣，統稱為「淨住子」。

至於「淨行法門」，道宣在〈統略《淨住子淨行法門》序〉解釋為「以諸業淨，所以化行於世；了諸法門，故有性相差別。」⁶⁶此處的「諸業淨」是指身口意三業清淨；「化行」，在《佛光大辭典》解釋為「化教與行教之並稱。又稱化制。應眾生之根性能力而教化，令知因果道理與邪正差別之教法，稱為化教，為實踐定、慧之教，通於道俗，即大小乘諸經所說之教法。明示佛弟子當守之戒行，稱為行教，又作制教，為制止過誤之教，即指戒律一藏。」⁶⁷故「淨行」是指佛子在身口意三業淨化後，再行化教與行教於世間。「法門」則指佛法、教法。佛所說，而為世之準則者，稱為法；此法既為眾聖入道之通處，復為如來聖者遊履之處，故稱為門。門又可解釋為「差別」。⁶⁸道宣認為此處蕭子良所指稱的法門（教法），若能徹底了解，就可清楚知悉「萬事萬物的體性與相狀之差別」。故《淨住子淨行法門》的題旨是「淨身口意之多種惡業，使之不起諸惡；接著長養、增進菩提的善根；承繼佛業，行化教與行教於世間的教法。」很清楚的表示蕭子良推行佛法，以佛教化人，使人入佛道的高度使命。

⁶⁴ 清 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文·全齊文》，（北京：商務印書館，1999年10月1版），頁67。

案：《淨住子》有專行本，張溥刻《竟陵王集》全載之……。案：《廣弘明集》一本無此序。

⁶⁵ 明 張溥輯，《漢魏六朝百三名家集》第4冊，（臺北：文津出版社，1995年出版），頁2891。

⁶⁶ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷27，《大正藏》冊52，頁306上。

⁶⁷ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作（1997年10月）

⁶⁸ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷27，《大正藏》冊52，頁306上。

三、《淨住子淨行法門》的內容與分類

全書共二十卷，唐朝高僧道宣將全書提綱契要，濃縮為一卷。整卷分為三十一門，除了蕭子良自序文外，在三十一門的每一門之後，都附有王融對各門的贊頌。筆者將其三十一門歸類為七類，七大類統整為二種懺悔系統，並制成表格以做為下個段落分析全書之懺悔思想的資料：

各門序次	三 十 一 門	七 大 類	二種懺悔系統
第一門	皇 覺 辨 德 門	辨德專信類	初
第二門	開 物 歸 信 門		
第三門	滌 除 三 業 門	責除身心惡業類	階
第四門	修 理 六 根 門		
第五門	生 老 病 死 門		
第六門	剋 責 身 心 門		
第七門	檢 覆 三 業 門		
第八門	訶 詰 四 大 門	出家懷善離苦類	懺
第九門	出 家 順 善 門		
第十門	在 家 從 惡 門		
第十一門	沈 冥 地 獄 門		
第十二門	出 家 懷 道 門		
第十三門	在 家 懷 善 門		
第十四門	三 界 內 苦 門		
第十五門	出 三 界 外 樂 門	斷疑慚愧類	悔
第十六門	斷 絕 疑 惑 門		
第十七門	十 種 慚 愧 門		
第十八門	極 大 慚 愧 門	諸波羅蜜類	系
第十九門	善 友 勸 獎 門		
第二十門	戒 法 攝 生 門		
第二十一門	自 慶 畢 故 止 新 門		
第二十二門	大 忍 惡 對 門		
第二十三門	緣 境 無 礙 門	禮敬奉三寶類	懺
第二十四門	一 志 努 力 門		
第二十五門	禮 舍 利 寶 塔 門		
第二十六門	敬 重 正 法 門	五悔法門類	悔
第二十七門	奉 養 僧 田 門		
第二十八門	勸 請 僧 進 門		系

第二十九門	隨	喜	萬	善	門	統
第三十門	迴	向	佛	道	門	
第三十一門	發	願	莊	嚴	門	

此三十一法門的懺悔思想分爲七大類，首先是強調辨德淨信的重要；其二是明示責除身心所生惡業的作用；其三是說明發出離心出家梵行的殊勝；其四是先斷除因果不明的疑惑，後慚愧前非，守戒淨行；其五是忍辱守德，去除世間繫縛，一心精進行持佛道；其六是加強禮敬三寶的觀念；最後是進入四悔法與懺悔結合的五悔思想。這七大類又可歸納爲二大系統，第一類到第四類是隸屬於個人淨行成就道業的初階系統：第一階段先從懺除罪業，掃除內心智慧的障蔽，以明辨正德之教理，並專信歸依佛教成爲佛弟子開始，第二階段以懺悔法滌除三業、六根、四大的罪業；第三階段在導入正信、歸依佛教、滌除身心初步惡業後，應發出離心，專心入道門，出家順善梵行；第四階段因出家專修，漸漸深解因果，感意業之惡念難消，生起大慚愧、極大慚愧，以深解自他的對待的方式，對治意根惡業，完成初階系統的修行。此等系統是從入世觀走入出世觀，懺悔思想貫穿一至四類共十八法門。

從第五類到第八類是屬於菩薩道利他行的進階系統，第一階段行六度，先追隨善知識行布施，可廣結善緣並去除貪執；接著守戒淨行，在修淨行時，面對世間事須忍辱守德，去除世間情欲愛執之束縛，一心努力精進向道，完成六度行。第二階段是禮懺思想，從禮佛舍利塔開始，接著敬重正法，再奉養僧田，禮敬奉三寶，表大乘信行懺悔觀，以禮敬三寶的方式加深對佛菩薩與佛法、聖賢僧的信力，排除菩薩道的重重障礙，並藉由佛菩薩的加持力，強化六度利他的堅定力。第三階段行勸進、隨喜、迴向、發願結合懺悔的五悔法，引導眾生皆修善行梵，並提示大乘空觀思想。此系統由懺悔思想融合五、六、七類法門，從出世觀轉回入世觀，以眾生皆成菩提爲自己的誓願，完成整個進階系統的修行。以上是《淨住子淨行法門》的整體思想架構，在下一段落開始，則依照其二大系統，七大類法門的懺悔思想進行較細部的分析與研究。

貳、個人淨行成就道業的初階系統

一、懺罪除障以明辨德行入正信

蕭子良在〈皇覺辨德門〉、〈開物歸信門〉中清楚地論述求取真理之道，須先分辨外道及正道，以其名（名聲、聲望）德（道德、德行）是否俱實，做爲判斷的標準。因爲在信奉一種思想或是一種宗教時，不可能隨意聽聞傳播者的論述、說法，就冒然相信，必定須經過驗證或分辨的過程，才能在某些判斷的事例驗證下，進入真正信奉的階段。蕭子良在《淨住子淨行法門》的開宗明義的首章節裡，

並非直接告知讀者要信奉佛教服膺佛教，而是告示讀者要先分辨此宗教教義是否具有真實的道德內涵存在：「名有真假，德有虛實，豈可道俗混同，竊名假實而不辨析者乎？」⁶⁹具備判斷俱有真理的宗教準則後，才提出佛教是名德俱備的說法，再以佛陀的四弘六度的菩薩行做爲因，十力、四無畏、十八不共法成爲果，說明佛陀的種種功德及圓滿智慧，以投合其前段所舉出「名德皆備」的標準。接著話鋒一轉，急忙勸進讀者，既有如此德行圓滿者及其教義存在，爲何不立即歸依信奉，依其教化，分辨善惡之道，取捨凡聖之路，深信因果，體悟非常之理，順服智者之理，證入真理的境界。在確定信仰的方向與理路後，緊接著論述雖然有此德行圓滿者及其教義存在，然因求法者障惑深重、罪業深厚、煩惱牢固，無法近侍現在佛，無法親近聖賢之輩，甚至因罪業深重恐三途難免，故應忍性屈情戰戰兢兢，懺悔除罪，去除塵累，方可入淨信之門。

蕭子良在「辨德專信類」的觀點，主要是先分辨宗教的名德之實後，盛讚佛德圓滿，是大眾歸依之對象，應誠心懺悔過惡，以入淨信。此等懺悔思想，東晉的佛教信士郗超，在〈奉法要〉一文也有相類似的觀點：「三自歸者，歸佛、歸十二部經、歸比丘僧，過去見在當來三世十方佛、三世十方經法、三世十方僧，每禮拜懺悔，皆當至心歸命。」⁷⁰郗超認爲，歸依佛、法、僧，行禮敬與懺悔儀式時，除了頂禮的身業禮拜之外，還必須以最真誠的心意將身心歸投佛、法、僧三寶，這是屬意業之禮拜。三歸依的意義是歸投、依靠三寶，並請求救護，以永解脫一切苦。一般都會與受戒的儀式（五戒、八戒、十戒、具足戒）相結合，若有齋戒時還會加上懺悔的活動，故郗超才將三自歸（即三歸依）與禮拜懺悔結合，並示意要「至心」。蕭子良則認爲在至心歸命三寶之前，須先行懺悔，以去除罪障，方可與三寶正法相應，契入淨信，此處是將懺悔視爲淨心入佛門的一種前行。

二、滌除三業六根四大罪業

蕭子良在上二門告示讀者要分辨名德，再懺悔罪業方可歸依大德佛陀之教誨，確立正確的信仰方向。接著要讀者體察一生四相（「生、老、病、死」或稱四苦）之苦（〈生老病死門〉）、四大之索求無度（〈訶詰四大門〉），而感身心無常不實，常造惡業，後必獲三途苦報，故應檢覆三業、六根所行惡行、所造惡業，自我克責、自我校檢（〈剋責身心門〉），透過時時刻刻的檢討反省，去過向善，而獲得道德的提升。在〈滌除三業門〉，蕭子良要讀者針對身業殺、盜、淫三惡業，以及輕慢佛僧，不敬師長、善知識、正法；口業中離間、惡口、妄言、綺語之四過；意業中貪慾、瞋恚、愚癡、邪見，深切懺悔自省。〈修理六根門〉則將身、口業定位爲較顯明的罪業，意業是藏於內心，隱而不顯，故從意業的根源—「眼、耳、鼻、舌、身、意」，檢討從此六根因源所犯罪業，致使不聞正法，

⁶⁹ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 306 中。

⁷⁰ 梁 僧祐著，《弘明集》卷 13，《大正藏》冊 52，頁 86 中。

愚昧無知，沉淪惡道，輪轉不休，所以深自恥之，誓願懺悔種種六根過失，使之清淨，入佛正道。〈檢覆三業門〉中，蕭子良將三業的行為具體化，條列出意業 16 項，口業 7 項，身業 7 項，共 30 項三業的正行，自我檢覆有無達成，將懺悔的功能，從止惡的範疇，提升到積極行善聞法入梵行等白淨之業，以具體事蹟代替言辭反省，更進一步進入淨行的實踐。

「責除身心惡業類」的五大門，是《淨住子淨行法門》的懺悔思想中具體有徵的懺悔方式，其懺悔觀點從五大門的內文來分析，是以佛教的「說戒布薩儀式」的精神，從身口二惡業的懺悔過程，漸漸深入意業的反省觀察，成為「責除身心惡業類」的懺悔思想的內涵。有關佛教的「說戒布薩儀式」，筆者在第二章第二節「印度佛教懺悔思想的演進與發展」針對初期佛教的布薩儀式做過詳細的說明，在此不做贅述。在《淨住子淨行法門》全書所述的懺悔思想，除了融合儒家的悔過思想外，最主要者，還是在於「布薩」儀式所呈現的懺悔淨行，結合布薩後守戒、齋戒的淨心思想。而布薩的功用，在道宣撰《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上之三、之四的附註文中有說明：「布薩此云『淨住』，出《要律儀》云，是憍薩羅國語。六卷《泥洹》云『布薩者長養二義，一清淨戒住，二增長功德。』」⁷¹故其第一個功能是使行持者住於戒中而不違犯；第二個功能是增長行持者功德，這種功德可以護助行持者在求證菩提過程不易退轉。《四分律刪繁補闕行事鈔》還分派出家、在家二類布薩，其中普照、道安二大德撰《出家布薩法》，蕭子良撰《在家布薩儀》，道宣還認為三人所著之布薩法具有差異，但是都具有參考應用的價值：「齊文宣王撰在《家布薩儀》，普照沙門、道安開士撰《出家布薩法》，並行於世，但意解不同，心相各別，直得承用，文據莫憑……。」⁷²

在景霄所纂《四分律鈔簡正記》對於二家的布薩法著作，依據其中差異做出分析：

在家、出家二種儀軌，雙在世間行用故，但意解不同，心相各別者，在家布薩誦菩薩戒，出家人誦聲聞戒，名為不同也。又菩薩是大乘戒，防護於心，聲聞是小乘戒，約身口之相，故云各別。⁷³

景霄在《簡正記》中提到，道宣撰《行事鈔》後，雖認為蕭子良與照、安二大德所論之布薩儀有差異，但是並未說出相異處。故景霄提出「在家布薩」誦菩薩戒，以大乘法觀點為主，戒行重在防護於心；「出家布薩」誦聲聞戒，以初期佛教的觀點為中心，戒行重點以約束身、口之項為主。以此論點來看「責除身心惡業類」的五大門，可以了解，蕭子良在〈修理六根門〉，以六根的反省深化前一門〈滌除三業門〉裡對意業檢核的不足；〈檢覆三業門〉則將三業的檢核具體條列化，其中意業特別列於第一項，並提出 16 個檢核的項目。從上述的分析，可以很清

⁷¹ 唐 道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1，《大正藏》冊 40，頁 34 中。

⁷² 唐 道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1，《大正藏》冊 40，頁 34 中。

⁷³ 景霄纂，《四分律鈔簡正記》卷 8，《卍新纂續藏》冊 43，頁 183 中。

楚的看出，《淨住子淨行法門》中，「責除身心惡業類」的五大門的懺悔觀，就是出家布薩儀的具體實踐內容，而且在淨化身心三業的過程，特別深化、強調大乘懺悔觀的防護心，認為心為身口之主，心戒是一切戒行之首，心戒重於身口戒，因心念快速難測，故淨心難於淨行。但蕭子良並不認為一定要先淨心，因為戒行易於戒心，所以在「責除身心惡業類」的五大門中，先懺除外在罪業，再反省內心的起心動念，畢竟懺除外在罪業還是易於省思心念之過。

三、《淨住子淨行法門》融入儒家悔過觀

「責除身心惡業類」的五大門中，還融入了儒家的「悔過」思想。儒家的悔過思想的推動者是孔子，在孔子與其弟子、再傳弟子的語錄和著述中可以發現，悔過觀是先秦儒家學者完成最高成就—「成為聖人」的基礎原則，因為藉由悔過自省，才可時時修正自己的行為，使自己的行為合乎道德標準；藉著改過省察，才可使自己的傲慢心降低；在自省規過之後才可使自己的內心澄明，智慧提升，言行與善法相應。在自省悔過的過程中還須有良師益友的陪伴，使自己處在欣求善行，厭惡不善行的環境中，才有機會進德修業，完成道德的最高實踐目標。蕭子良在〈滌除三業門〉中提出儒家的禮敬、謙遜之說：「禮無不敬，傲不可長。」⁷⁴（出於《禮記·哀公問》、《禮記·曲禮》）又有改過之說：「過而能改是謂無過。」⁷⁵（出於《論語·衛靈公篇》及《春秋左傳·宣公傳二年》）。⁷⁶

〈修理六根門〉蕭子良提出「心之驅役諸識，亦猶君之總策諸臣」認為心為諸識之主，就從《尚書》引證「君人者，懷乎如朽索之御六馬。」原文是以毀損的繩索駕禦六馬大車為譬喻，象徵君王掌政時如履薄冰，須戰戰兢兢，來比擬以心攝諸識的小心翼翼。而這種引用儒家經典來論述印證「責除身心惡業類」各門論點的情形比比皆是，因內容太多，筆者不多敘述，主要是說明蕭子良在論述佛教懺悔思想時，仍將根深蒂固的儒家悔過觀融合其中，形成多元懺悔文化呈現的特殊情形，相信除了儒、釋懺悔文化融合之外，蕭子良的另一個目的，應是將其視為一個在中國傳播佛教教義的度眾方便法，因為以中國儒家的學理來論述懺悔思想，較能迎合本土讀書人的思惟，達成在懺悔思想上廣泛傳播的目的。

四、發出離心出家順善梵行

上一段「責除身心惡業類」要讀者在身心所犯罪業懺悔，自我檢覆，自省悔

⁷⁴ 《禮記·哀公問》「君子無不敬也」；《禮記·曲禮》「敖不可長，欲不可從，志不可滿，樂不可極。」取自《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

⁷⁵ 《論語·衛靈公篇》子曰：「過而不改，是謂過矣。」《春秋左傳·宣公傳二年》「人誰無過？過而能改，善莫大焉。」取自《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

⁷⁶ 《尚書·夏書·五子之歌》「予臨兆民，懷乎若朽索之馭六馬，為人上者，柰何不敬。」取自《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫。

過，如此之行是入道之門，但是蕭子良認為在家修持過患多、障礙大、多情愛欲望之牽絆，無法清淨辦道；反觀出家者，離家斷情愛、衣食簡單去除欲望、乞食為生不為生活辛苦，故可安心辦道，對於修行之道來說是優於在家者。蕭子良還強調，雖然當時的出家者並非個個都能守戒梵行、威儀俱足、知法修道，為人天欽仰的模範，但是其出離家庭親情之愛、放棄名利權力、欲望享樂，安於單調寂靜的辦道生活，足以為世人學習的對象。從這些論點，可以推測出二則蕭子良推崇出家者情操的用意，其一是源於南北朝時期，因朝代更迭頻繁，戰亂人禍也多，人民生活不穩定，且國家掌權者常更換，政策搖擺不定，稅賦徭役繁重，南朝帝王大多信奉支持佛教，因此對佛寺出家眾優待，不征稅賦徭役，且常行齋會，除供養食物外還布施金錢，此種情狀下吸引許多人民出家，導致生產人數大降，遊食人數激增，一般人民對出家者大表不滿，加上出家者的素質良莠不齊，濫芋充數者大有人在，使佛教僧團傳播佛法的力量消弱，這些弊端，激起有智之士提出建言：

浮屠害政，桑門蠹俗。風驚霧起，馳蕩不休。吾哀其弊，思拯其溺。夫竭財以赴僧，破產以趨佛，而不恤親戚，不憐窮匱者何？……又惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦，誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂。故舍逢掖，襲橫衣，廢俎豆，列瓶鉢；家家棄其親愛，人人絕其嗣續。致使兵挫于行間，吏空於官府，粟罄于惰遊，貨殫於泥木。⁷⁷

這是南齊名士范縝對當時佛教出家亂象所做出的針砭，雖然范縝不信佛教，寫過批評佛教教理的〈神滅論〉，為當時的佛教學者非難，甚至蕭子良還曾為勸其信佛而以因果論開示之，但仍為其所否定子良的佛教教理。⁷⁸子良也深知范縝所述當時佛教出家的亂象，但緣於推動佛教教理的使命，必須為出家僧團辯護一番。

再者，蕭子良曾寫過《捨身記》，可以推測他應該是非常嚮往出家的生活，尤其他曾受過八關齋戒與菩薩戒，次數應該不少，《淨住子淨行法門》雖是以布薩儀式的懺悔觀為全書主旨，但是受戒與布薩卻是有密切相關的活動，故可以從「出家懷善離苦類」的七門看出蕭子良對出家的渴望，可惜礙於身份和政治角力的緣故，使他無法如償所願，所以《淨住子淨行法門》全書透露出以在家身份行出家梵行的鼓勵與讚嘆，尤其〈在家懷善門〉有提到：

而今在窮苦之地，繫縛憂厄艱辛纏累，備諸苦惱，不親三寶、不近正法，窮迷闇障劇苦之內，而能一日一夜守持清禁，六時行道兼修六齋，年三長齋，或持一戒、二戒、三戒乃至五戒、八戒、十戒。菜蔬節味，檢身口意，又率妻子內外

⁷⁷ 《梁書·列傳四十一》，頁 436、437。

⁷⁸ 《梁書·列傳四十一》，頁 433。

初，縝在齊世，嘗侍竟陵王子良。子良精信釋教，而縝盛稱無佛。子良問曰：「君不信因果，世間何得有富貴，何得有貧賤？」縝答曰：「人之生譬如一樹花，同發一枝，俱開一蒂，隨風而墮，自有拂簾幌墜于茵席之上，自有關籬牆落於溷糞之側。墜茵席者，殿下是也；落糞溷者，下官是也。貴賤雖殊殊途，因果竟在何處？」子良不能屈，深怪之。縝退論其理，著《神滅論》。

眷屬，迴向崇善建菩提因。……⁷⁹

再從懺除三業的淨行出離三界繫縛，感得佛果的三十二相與三十二淨行相比對，做為淨行與清淨佛身的因果連結，勸進僧俗大眾入清淨梵行。

五、斷絕疑惑起大慚愧深解自他

在懺悔身心過失，勤修淨行，但是蕭子良認為若不識善惡因果道理，會為世間現象所惑，譬如：

精進奉戒，應得長生、子孫熾盛、親族榮顯，而見身命夭促，門族衰殄；屠害之人應嬰促壽、眷屬殘滅，而反延年壽考、宗強援廣；清廉之行應招富足，而見貧；苦貪盜之人應見困窘，而覩豐饒。⁸⁰

蕭子良對因果業報所持的看法，其一是眾生之業行不純、善惡迭用，造成業報不一。其二是善行者今世重報輕受，免除三惡道報。故列舉數條凡聖之愚智差別，並再條列多項不明因果業報，阻障他人淨行的惡行，以嚮讀者，勸誡不可違犯，使大眾斷疑生智，蕭子良在此門提示，懺悔罪業，滌除煩惱時必須了解因果業報，深具智慧力，才不會被外在的業報現象所惑，對正法淨行失去信心。很多修淨行者，在修法路上退轉，甚至謗法，撥無因果者，皆是對因果業報的認識不足所致，故蕭子良在此處提出〈斷絕疑惑門〉的看法，目的就在此處。

在〈十大慚愧門〉則盛讚「慚愧」的淨行作用：「慚者自不作惡，愧者不教他作；慚者內自羞恥，愧者發露向人。有慚愧故，則能恭敬父母師長；懷慚愧故，罪則除滅。」⁸¹〈極大慚愧門〉則更深化慚愧的作用：「慚愧之義以不及為本，若於正行悉能遵奉，則無假慚愧。」⁸²〈十大慚愧門〉和〈極大慚愧門〉將慚愧視為進德修業的良方，其中〈十大慚愧門〉是檢討對上（佛陀、僧眾、君王、父母、師長）、對下（子女、弟子、屬下……）在對待上、修淨行上是否有盡心盡力。〈極大慚愧門〉則針對日常面對修淨行的對象，所起之嫉妒之念，甚至阻止其行。此二門所提的慚愧行，乍看與前面第二類—「責除身心惡業類」的懺悔觀有許多重疊相似處，其實細細比對實有差異：「責除身心惡業類」是針對個人的身口意三業（含六根、四大）所犯罪業，進行懺悔淨除的活動；「二大慚愧門」是接續〈斷絕疑惑門〉對因果業報事理的智慧判斷力，進一步以智慧力在日常與他人應對中體察出細微的罪業與煩惱，諸如：未守五倫份本份（不足，非不做），不認真修行辦道，嫉妒他人善行、梵行，阻止它人修持善法、佛法等。將「責除身心惡業類」中以個人自身反省悔過的思想，擴大到反省「自他」之間的互動與連繫時的過失，已經從初期佛教的自覺的梵行，漸漸走入大乘中入世行的懺悔觀的範圍。

⁷⁹ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 312 中。

⁸⁰ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 313 下。

⁸¹ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 314 上。

⁸² 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 314 下。

第三節 《淨住子淨行法門》的進階懺悔觀

上一節的末段，筆者分析「斷疑慚愧守戒類」的懺悔觀時，從二大慚愧門中發現蕭子良已開始論述「自他對待」的反省與悔過，呈現出一部份大乘懺悔思想的色彩。接著在第五類〈諸波羅蜜類〉開始，將論述菩薩道的度無極思想，此等思想在三國時代吳國康僧會所譯的《六度集經》有充分的探討⁸³，主要是以佛陀的本生故事為藍本，宣揚菩薩六波羅蜜的精神，其中的本生譬喻的內涵正是大乘思想起源的可能原因之一，而懺悔觀則散見於諸波羅蜜行當中，尤其是「持戒度」在懺悔實踐來說，是其它波羅蜜行的中心，故必須以持戒度為重心，逐項探討才能了解。第六類則探討禮敬的思想，主要是以敬重三寶的觀點來呈現禮懺功德，以佛前禮拜、懺悔，依止神聖力量來淨除罪障的觀點，來顯示部份的大乘懺悔思想，其中的禮敬佛塔、舍利塔的說法，也是大乘思想起源說的一種。最後，蕭子良將勸請、隨喜、迴向、發願等四悔觀，以懺悔觀縱貫其中，成為五悔法門，以做為《淨住子淨行法門》的結論。是故，筆者在本節依上述三種類別，分析《淨住子淨行法門》的進階系統一大乘懺悔思想，以從中探究《淨住子淨行法門》最具深度的懺悔思想。

壹、六度利他菩提行

《淨住子淨行法門》從第十九門始至第二十四門止，已融入大乘佛教的觀點，〈善友勸獎門〉帶有布施度的思想；〈戒法攝生門〉則以持戒度為主旨；〈自慶畢故止新門〉的自慶，是持戒後的一種對三寶與戒律的高度認同，因此可視為是持戒度的一種加強意念的活動。〈大忍惡對門〉則專論忍辱度的功德；〈緣境無礙門〉以去縛解脫獲自在，示意智慧度的重要；〈一志努力門〉貫通前後各門，強調一志的專注（合乎禪定波羅蜜的精神）和精進度的作用，用以加強各種善法的力量，使其達到菩提道的最高目標。

〈善友勸獎門〉的擡頭「善友勸獎」已將全文的主旨點撥出來，「善友」指善知識，在《華嚴經·入法界品》記述善財童子於求道過程中，參訪了五十五位善知識（一般作五十三位善知識），上至佛、菩薩，下至人、天，不論以何種身份出現，凡能引導眾生「捨惡修善入於佛道者」，均可稱為善知識。此處所指的善知識不只是指稱引導入佛道的善知識，還包含智顛在《摩訶止觀》卷四記載的同行善知識，因為善知識是構成一個良好的行善止惡的修法環境，一般人要脫離環境的影響，堅持自己的作法與思考模式是相當不易，故修持淨行還是須要善知識。但從內文仔細研究，蕭子良寫〈善友勸獎門〉的重點最主要是放在「勸獎」一事上。「勸獎」是古代用詞，在《一切經音義》，釋慧琳作兩種解釋，一則是「勉

⁸³ 參考康僧會所譯的《六度集經》，《大正藏經》冊3。

勵」之意⁸⁴；另一意是「相勸」，因為秦、晉時期「獎」是指相勸，並非鼓勵之意，後才有「勵」意。⁸⁵「勸」門在佛教是修行一門，常與「誠」門並稱，在吉藏撰《百論疏》卷上之餘有說明：「佛法大宗，唯誠與勸。惡止，明諸惡莫作，謂誠門也；善行，則諸善奉行，明勸門也。」⁸⁶

另外，吉藏在《中觀論疏》卷一也有提到：「佛有誠勸二門，諸惡莫作名為誠門，諸善奉行名為勸門。」⁸⁷故由上可以了解，勸門是自身行善，並勸他人行善；誠門則是自己守戒，也以戒是人以誠之。故蕭子良在〈諸波羅蜜類〉，將〈善友勸獎門〉的勸門與〈戒法攝生門〉的誠門以前後位排列，其用意在於將大乘佛法的要旨提示在〈諸波羅蜜類〉的開頭，因為行善與止惡是佛教的中心思想。在佛教的大乘思想裡勸善是布施度中法布施的具體表現⁸⁸，〈善友勸獎門〉以世間法施為首，導以因果論，勸獎世人若要獲福，先觀他人富足處，生欣羨心，反觀己缺，解相關起因，觀起因時內心之惡，改過遷善，必感善果。故蕭子良在勸獎時，運用循循善誘的方式，使大眾樂意知過遷善，且樂意布施，達成其布施度的理念。

〈戒法攝生門〉的重點在強調三歸依與守各類戒規，三歸依重在正信，因為正信才能依解脫智出三有；因為正信，才能心念堅定依戒而住。〈戒法攝生門〉的戒法以三聚淨戒為主：「七眾小學要以三歸為宗，一乘大教必崇三聚為本。」⁸⁹三聚戒指大乘菩薩之戒法，又作菩薩三聚戒、三聚清淨戒、三聚圓戒，簡稱三聚戒、三聚。聚是種類的意，以此三聚之戒法，無垢清淨，含攝大乘諸戒，圓融無礙，故稱三聚淨戒、三聚圓戒。此三聚淨戒的三類別為：(一)攝律儀戒，又作自性戒、一切菩薩戒。乃捨斷一切諸惡，含攝諸律儀之止惡門。為七眾所受之戒，隨其在家、出家之異而分別有五戒、八戒、十戒、具足戒等戒條。(二)攝善法戒，又作受善法戒、攝持一切菩提道戒，謂修習一切善法。此為修善門，係菩薩所修之律儀戒，以修身、口、意之善迴向無上菩提，如常勤精進，供養三寶，心不放逸，守攝根門及行六波羅蜜等，若犯過，則如法懺除，長養諸善法。(三)攝眾生戒，又作饒益有情戒、作眾生益戒，即以慈心攝受利益一切眾生，此為利生門。⁹⁰故以蕭子良的受戒法的進程，是以「攝律儀戒」為基礎，再逐漸擴及到

⁸⁴ 唐 慧琳撰，《一切經音義》卷 47，《大正藏》冊 54，頁 619 上。

⁸⁵ 唐 慧琳撰，《一切經音義》卷 77，《大正藏》冊 54，頁 806 中。

⁸⁶ 唐 吉藏撰，《百論疏》卷上之餘，《大正藏》冊 42，頁 248 下

⁸⁷ 唐 吉藏撰，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》冊 42，頁 13 上。

⁸⁸ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作(1997 年 10 月)

布施原為佛陀勸導優婆塞等之行法，其本義乃以衣、食等物施與大德及貧窮者；至大乘時代，則為六波羅蜜之一，再加上法施、無畏施二者，擴大布施之意義。向人宣說正法，令得功德利益，稱為法施。使人離開種種恐怖，稱為無畏施。財施與法施稱為二種施；若加無畏施，則稱三種施。以上三施係菩薩所必行者。其中法施之功德較財施為大。布施若以遠離貪心與期開悟為目的，則稱為清淨施；反之則稱不清淨施。至於法施，勸人生於人天之說教，稱為世間法施；而勸人成佛之教法（三十七菩提分法及三解脫門），稱為出世法施。

⁸⁹ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 315 下。

⁹⁰ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作(1997 年 10 月)

大乘道的「攝善法戒」，最終以利益眾生為戒行標準，完成最高的大乘道「攝眾生戒」。

三聚淨戒裡其實有懺悔觀融入，在唐朝澄照律師所贊《略授三歸五八戒并菩薩戒》就有明確說明。此篇文章主要在陳述受五戒、八戒、三聚淨戒的儀軌次第⁹¹，其懺悔觀出現在五、八戒的八門次第之第四門「懺除往業」，三聚淨戒則出於「略述菩薩戒」⁹²，內容是說明行懺悔在佛戒儀軌當中的作用：

汝等當知，凡欲受佛戒者，必須懺惡業、悔謝往愆、洗滌身心、皎然無累，方堪納受清淨尸羅。⁹³

我已與汝授四不壞信竟次，當與汝授三聚淨戒。凡受戒者，先須悔除己業，懺往愆，身器皎然，方堪進受。……（悔詞可知次復語云）汝今既能懺洗罪愆，身心清淨，堪受如來清淨禁戒，此名「三聚淨戒」。⁹⁴

在受佛戒之前，受戒者須懺除先前惡業，悔過並除去之前所犯下的過失，清淨身心，使內心無諸項因過失而起的牽累與罣礙，影響受戒時的清淨狀態，才可以接受清淨的戒律。文中又接著申論其理：「譬如世間上饌，不可置於弊器之中，出世尸羅，豈得授於有過身內。」⁹⁵出世的戒律是清淨之行，有過之身是污穢之心，兩方是格格不入，無法相容的，因為染汙之心已成一股力量，若未以懺悔方式去除內心的惡業，當守戒行時會在心中產生惡念與戒條信念的爭鬥，內心反而更加染著，無法淨化解脫，故以先以懺悔觀滌淨身心就成為受戒的必要前行。

〈自慶畢故止新門〉的「自慶」一詞，在道宣所撰《四分律刪繁補闕行事鈔》卷1做出說明，就是布薩法在說戒完竟時，眾僧須各各說「自慶偈」，內容是「諸佛出世第一快，聞法奉行安隱快，大眾和合寂滅快，眾生離苦安樂快。」⁹⁶在《淨住子淨行法門》中將其編排在〈戒法攝生門〉之後，是對說戒布薩時一種特殊儀式的補充說明，當「受齋戒，行布薩懺罪」的儀式最終須說「自慶偈」，自我思惟並體認自己在三寶護持下，才能聞法辦道，並生起難得稀有之心，以增強、堅固守戒懺罪的力量。故在本門的最後一段，蕭子良寫到：「佛言：『見佛為難。』我今頂禮佛所說像，功用等倫也。佛言：『法為難，我今備得聞也。』聞佛言：『出家為難。我今且隨眾也。』」，故本門的懺悔觀是延續受戒律時的布薩儀式裡，以自慶的贊頌，稱揚身受三寶的恩澤，加深對佛教正法的信力。

〈諸波羅蜜類〉的後三門包括「忍辱」、「智慧」、「禪定」和「精進」四度，

⁹¹ 唐 澄照贊，《略授三歸五八戒并菩薩戒》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 357 中。
第一說受由序，第二請聖證明，第三翻邪歸依，第四懺除往業，第五說法開悟，第六正發律，第七示相護持，第八發願回向。

⁹² 唐 澄照贊，《略授三歸五八戒并菩薩戒》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 362 中。

⁹³ 唐 澄照贊，《略授三歸五八戒并菩薩戒》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 358 下。

⁹⁴ 唐 澄照贊，《略授三歸五八戒并菩薩戒》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 362 中。

⁹⁵ 唐 澄照贊，《略授三歸五八戒并菩薩戒》，《卍新纂續藏經》冊 59，頁 358 下。

⁹⁶ 唐 道宣撰，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1，《大正藏》冊 40，頁 37 中。

前三門的「布施度」、「戒律度」著重在勸門的勸獎自他行善，以及誠門的誠守止惡防非上，此勸誠二門的修持重點是從外在行為出發，從外而內使其止惡向善，淨化身心。後三門的四度則是從上二度的初步淨化，漸次進入心靈的安定、專注、解脫、堅固的穩定狀態，以進入禮懺、五悔的與聖境、真理相感應的準備，這種從身到心的淨化次第，與儒家的祭祀前的齋戒行為⁹⁷、道教齋醮前潔淨身體行禁戒⁹⁸，有相似的懺悔實踐方式，蕭子良在此六門的懺悔觀的安排上，有其順序上的作用，故整體來看〈諸波羅蜜類〉六門修法的懺悔思想，主要是存在了外在行為的止過向善，歸依佛道的勸誠觀，以及安定心靈，屏除意念波動，一意專注在清淨所緣的淨心觀，而此懺悔思想又加入度無極的大乘利他思想，所以勸誠觀與淨心觀並非針對自身的淨業而施設，設定為〈諸波羅蜜類〉的用意是在令自他都能以勸誠觀與淨心觀入真理實相。

貳、禮敬三寶獲加持力

〈禮敬奉三寶類〉總括「禮佛」、「敬法」、「奉僧」三門，從〈禮舍利寶塔門〉開始，開展出大乘起源說中的「佛塔、舍利塔說」。日本學者平川彰在《初期大乘佛教之研究》一書中曾提出：

佛與僧別體，佛塔非僧伽的所有物；及部派間不能共住交往，大乘當然也不能與部派佛教者共住；大乘經以十善為尸羅（戒）波羅蜜，十善為在家戒等理由，推想大乘與出家的部派佛教無關。大乘不出於出家的部派佛教，推想有非僧非俗的寺塔集團。⁹⁹

可以看出平川彰認為，大乘起源於在家眾對佛塔禮敬、膜拜，進而演進成一種禮敬十方佛的觀念，接著因為禮敬、欽仰佛陀，在佛塔四周書畫上佛的本生故事，以及佛在菩薩位行菩薩道的事蹟，產生了六度的菩薩道思想。臺灣的學者印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》一書的自序中對大乘起源說有如下的說法：

從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展為對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬；如舍利造塔等，種種莊嚴供養，使佛教界煥然一新。在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本

⁹⁷ 《周禮·天官冢宰·大宰》「祀五帝，則掌百官之誓戒，與其具脩。前期十日，帥執事而卜日，遂戒。及執事，眡滌濯，及納亨，贊王牲事。及祀之日，贊玉幣爵之。」周朝的祭禮之前，齋戒十日。主祭官，恐百官失禮，先告眾人失禮之懲罰的刑責，名之誓戒，這種祭祀的事前防範祭典的失禮的戒行，就帶有「戒」的作用。

《禮記》的〈祭統〉中，對於祭祀時，內心的恭敬與齋的關切，分析得非常深入，特點是在祭祀時，運用齋戒加強對祭祀對象的專一思念，所以在齋戒時，祭祀者必須使身心處在極度的專一，屏除外在的慾望和娛樂，統一和專注在祭祀前的最佳精神狀態。

⁹⁸ 在晉 陸修靜撰，宋 留用光傳授，蔣叔輿編撰，《無上黃籙大齋立成儀》卷 16 有記載：「燒香行道，懺罪謝愆，則謂之齋。延真降聖，乞恩請福，則謂之醮。齋醮儀軌，不得而同。」進行儀式的時機則以齋法之潔淨禁戒為先，後採謝恩醮，最後方可散壇。

⁹⁹ 平川彰著，《初期大乘佛教之研究》，（東京：春秋社，1968 年），頁 661-674。

生」，出世成佛說法的「因緣」。¹⁰⁰

印順法師認為大乘的起源，是從佛弟子對佛陀的永恆懷念為原點，發展出事相上的佛塔信仰說，意識上的讚佛功德的本生傳說，以及由佛涅槃後，由保守部派的現在佛說過渡到持開放觀部派的十方三世一切佛說。靜谷正雄在《初期大乘佛教之成立過程》提出原始大乘教義的內涵：

原始大乘的教義，詳細分別來說，以成佛為理想，四無量心，實踐六波羅蜜。重誓願，阿彌陀佛等他方佛的信仰。重佛塔供養，說若干三昧，安立菩薩階位，禮佛懺悔法等。¹⁰¹

靜谷正雄認為，原始大乘的教義在修行次第和證成果位上，由部派佛教教理的斷惑證真，成就阿羅漢果，轉為依四無量心，發願行六度，覺行圓滿成佛果；在對教理信仰的對象上，由重生活實踐方法的指導的現在佛，轉變成重佛塔信仰，以佛舍利、佛塔為佛身，甚至延伸到十方世界的他方佛為禮敬、崇拜的主體；懺悔的對象，也由僧團中的長老、持戒清淨比丘，轉換成佛塔、他方佛。日本學者在原始大乘的先行經典中，看出佛教的懺悔觀已出現過渡性的轉變。

從中、日佛教學者對佛塔、舍利塔信仰與大乘起源、大乘懺悔思想中的禮佛懺悔法之間相關性的推測，來探究蕭子良《淨住子淨行法門》的〈禮敬奉三寶類〉，可以看出其禮懺觀在全書中的次第安排與作用：在初期佛教時期，半月半月布薩的過程，違犯戒律的罪過必須向佛陀或長老、持戒清淨比丘懺悔，以懺罪淨心安心辦道；之後佛陀涅槃後，發展出以佛塔、舍利塔代替佛陀本人，在出家信士間形成一種信仰力量，連帶的，出家信士若有受戒布薩懺悔儀式時，也因出家眾的專業化而不便進行，故只能轉向佛塔、舍利塔、髮爪塔行懺悔，行懺悔之前仍須有禮敬繞塔的儀式，故後世禮敬懺悔的思想，便隨著大乘思想傳入中國。至於敬法觀念是因佛的教化文字化，在結集過程中，三藏十二部的編集，成為佛法傳播的重要依據：

故如來一代四十九年。隨緣示教種種說法。及於涅槃但有聲教計。隨言說必致淪亡。然以義理談玄。正宗無味。言雖得喪全旨難乖。故立法依用永刊定。……尊大迦葉法門英俊。擊鍾聲告。召集無學千僧。一夏撰結遺言。十二義求三藏文攝。多羅葉典其量莫思。¹⁰²（《淨住子淨行法門·敬重正法門》）

包括佛教懺悔思想也是源之於律藏，故禮敬正法也是懺悔法的重要前行之一。至於供僧的重點在於僧傳佛法則表人師；僧受佛戒則表法體，應受眾人供養，並為大眾之福田，在佛教懺悔觀中，懺悔的法門仍由僧傳，再者禮敬僧寶也是懺悔法的重要前行之一。

¹⁰⁰ 印順法師著，《初期大乘佛教的起源與開展》，（台北：正聞出版社 1994 年 7 月 7 版），頁 3-4。

¹⁰¹ 靜谷正雄著，《初期大乘佛教の成立过程》，（百花苑，1974 年），頁 48。

¹⁰² 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 318 下。

故將上述〈禮敬奉三寶類〉的懺悔觀歸納出以下重點：其一，禮敬三寶在懺悔觀的應用，是以十方三世佛、清淨僧為懺悔的對象，以律藏的規範為懺罪依據，行懺悔法。其二，在大乘的懺悔思想演進過程中，禮敬三寶已與懺悔法結合，成為禮懺的儀式¹⁰³，故蕭子良在大乘道的懺悔法的五悔法之前列出禮敬三寶的前行。南陳時期，天臺智顛更將禮敬三寶列入懺法的儀軌之中，成為確實可行的懺悔儀式。其三，蕭子良認為在佛塔、舍利塔、佛像前，因感累世惡行，感召像法、末法，不值佛世，無法親聞佛說正法，無法解脫墮入苦報，故禮敬三寶懺悔已罪業，並感懷佛之教化慈意。¹⁰⁴其四，蕭子良認為誠心禮敬三寶，是與佛菩薩聖眾交感的良好方式：「禮拜像塔皆宜感發悲心，潛然思慕，慘切其情，追想正法，我不餐仰泣想，如來不親音旨，如入祖禰之廟，覩靈若在。」¹⁰⁵若與懺悔法結合，將可藉神聖力量懺除自己無法懺除的罪障。其五，以禮敬三寶的方式加深對佛菩薩與佛法、聖賢僧的信力，排除菩薩道的重重障礙，並藉由佛菩薩的加持力，強化六度利他的堅定力。因此從〈禮敬奉三寶類〉來解讀《淨住子淨行法門》，可以看出在南北朝時期，禮敬與懺悔法已漸漸結合，成為懺悔法門的儀式之一；也代表懺悔思想從單純的布薩悔責違犯律儀，逐漸接受禮敬十方佛、法、聖僧的信行思想，轉化為禮拜三寶、於佛前懺悔的大乘信行懺悔思想。

參、以五悔法門擴大心量入空觀

五悔法門從最早在大乘先行經典的懺悔、勸請、隨喜三品悔過觀，再過渡到融入華嚴十地思想的初期大乘經論的四悔懺悔觀（懺悔、勸請、隨喜、迴向）；最後加入淨土發願思想，融合四品悔過觀成為後世天台宗推崇的五品懺悔思想。這種懺悔觀並非源於南陳與隋朝的智顛所處之時代，而是早在南朝劉宋時期就已普遍實踐，並有事例的記載。¹⁰⁶在南齊蕭子良所處的時期，五悔懺悔思想應該就已經成為普遍實行的一種懺悔法，但是在南齊之前的史傳中，卻缺乏與五悔法相關懺悔儀式的記錄或是懺悔方法的資料，在智顛推展五悔法門之前，南朝時期記載最詳實的反而是蕭子良所撰的《淨住子淨行法門》中的〈五悔法門類〉，所以

¹⁰³ 參考本研究第五章。南劉宋：一、釋僧侯於十八歲始便長年蔬食並行禮懺。二、釋普明於年輕即出家，稟性良善，蔬食布衣，以禮懺誦經為志業。南齊：一、釋弘明依止山陰雲門寺，誦《法華經》習禪定，精勤禮懺，六時不輟。南梁：一、庾彥寶於宅內設立道場，旋遶禮懺，六時不輟。二、王僧孺受梁帝敕令創作〈懺悔禮佛文〉。三、釋法寵曾定居在光興寺，閉房禮懺謝絕人物參訪，晝夜努力廢寢忘食，努力修懺。四、釋慧觀，誦持《法華經》，並至心懺悔。後以行持法華禮懺為一生志業。南齊：一、釋弘明依止山陰雲門寺，誦《法華經》習禪定，精勤禮懺，六時不輟。

¹⁰⁴ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 318 中。

〈禮舍利寶塔門〉：如來慇懃令我等具諸苦行，而我違背自墮惡道，在於像、末未蒙解脫，以苦報故憶如來恩。是以今各歸心於此像塔，嗚咽涕零慚顏哽慟，至心奉為至尊皇后皇太子七廟聖靈。……

¹⁰⁵ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 318 中。

¹⁰⁶ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷 13，《大正藏經》冊五十，頁 16 上。

宋孝武帝於中興寺建八關齋戒，後僧人曇宗為孝武帝倡導行《菩薩五悔法》禮懺儀。

〈五悔法門類〉是探究南北朝時期五品懺悔思想最佳的題材，本段落將就《淨住子淨行法門》的最後四門為依據，分析其懺悔思想中的五悔觀點。

〈五悔法門類〉共分為〈勸請僧進門〉、〈隨喜萬善門〉、〈迴向佛道門〉、〈發願莊嚴門〉四門，應只有勸請、隨喜、迴向、發願四品法門，但是在《淨住子淨行法門》的前六大類中已解析總體佛教的懺悔法門內涵，再結合此四品，統整為五品懺悔法門。〈勸請僧進門〉中，蕭子良將「勸請」解釋為「慇懃之至意也。由發慇懃之意，則願善之情深矣，是故於一切纖微之善，咸須慇懃勸請，增進令生慧行，不容中廢。」慇懃在《漢語大字典》中解釋辭義為「情意懇切」，「慇懃之至意」是指情意懇切達到最極至處，以此最懇切之情意，希願眾生於一切大小善法，皆可力行；並以最懇切之情意，奉勸請求眾生於一切大小善法，皆可篤行。勸請的過程，使行善法者在不中斷的善行中增長智慧，進入下一階段的修行成果：

十方四惡趣，我今悉勸請，修持諸戒行，獲得於人身；十方一切人，我今悉勸請，令修十善業，得生於天上；十方諸天人，我今悉勸請，登立正定聚，得離於惡道。……¹⁰⁷

在勸請的過程中，若勸請對象為四惡趣眾生，因持戒善行，智慧提昇得感果獲得人身。若勸請對象為人身，因勸修十善行，感智慧提昇獲得生天之果，依此類推，結果相同。蕭子良在文中認為勸請的力量源於對眾生行善的「慇懃之至意」，以不厭其煩的強烈情意，必可使眾生感已誠意而改變，去過向善，並在行善法的同時，增進善根、提昇智慧，最後獲得真理相應的解脫智慧。

再者，蕭子良將勸請的對象分為兩類、兩種勸請目的：一類對象是還在努力修行的眾生，目的是以行善法、守戒為得勝果之善根、功德。另一類對象是十方諸佛，目的是請佛長久住世、說法救護眾生。第一類在上一段已做說明，第二類勸請，主要是以延續佛法，救護眾生於三有苦海之中，故勸請佛長久住世，以說法度眾。因為諸佛常說法，大眾就有聽法的機會，聽法後依佛教而行必定行善守戒，方有解脫出諸有繫縛的可能，是故勸請佛長久住世是勸請的重點之一。至於勸請與懺悔的關係，在南梁所出的《菩薩五法懺悔文》中有提到相關的觀念，此文在唐朝的《開元釋教錄》卷6有列出該經，但是譯者已不可考，只推測是在南梁末年¹⁰⁸，故可以說該經文與南齊蕭子良所處的時代極為相近，故此經的五悔法觀點可以做為《淨住子淨行法門》的〈五悔法門類〉的參酌資料。在該經的勸請文有如下的說法：「十方現在佛，已度有緣者。眾生多懈怠，方便現泥洹。」¹⁰⁹文中表達佛度有緣者，若善根福德不具足，或懈怠不敬法，後世就會獲值末法或無法聽佛法之惡報。反之，若常行勸請者，就表示是重法敬法者，易得聽聞正法、行善守戒的機會。故勸請是以積極的請法、重法、勸進的行為，來懺除先前

¹⁰⁷ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷27，《大正藏》冊52，頁319下。

¹⁰⁸ 唐 智昇撰，《開元釋教錄》卷6，《大正藏》冊55，頁539中。
「尋其文句非是遠代，故編梁末，以為梁代失源云。」

¹⁰⁹ 失譯者，《菩薩五法懺悔文》，《大正藏》冊24，頁1121中。

不重法、不敬法的作為，在智顛所著《摩訶止觀》卷7有提到：「勸請破謗法罪」¹¹⁰，湛然在《止觀輔行傳弘決》則解釋智顛的說法：

勸請破謗法罪者，亦應先云懺悔破於三業遮性等罪，文闕義足。次文者，昔聞諸法而生誹謗，今請佛說令一切聞，是故能翻謗法之罪。¹¹¹

智顛也認為勸請佛說一切法令眾生聞法，與懺悔結合成為懺悔法一支之後，其懺悔觀點的呈現出勸請說正法、行善法的積極行為，以懺除不敬法、不重法的罪業。

在〈隨喜萬善門〉中，蕭子良以懺悔觀的角度，解說隨喜的定義：

眾生以愚惑故，多懷嫉妬增上之心，是以見人行善則興惡想，摧毀破壞不令成就。然彼前人未必損行，而此嫉者妄增惱熱，增長惑業生死不絕，是以聖人調心制意，行此隨喜。¹¹²

蕭子良認為，隨喜之目的，是聖人施設以調心制意，使這些「見人行善則興惡想，摧毀破壞不令成就，懷嫉妬增上之心」的眾生，以隨喜眾善功德，使其調伏轉換心行，因隨喜之善念，懺除「嫉妒之惡意，破壞摧毀之惡行」。在《菩薩五法懺悔文》也有類似的觀點：

歷世懷妬嫉，我慢及恚癡。見人得利，如箭射心；聞人得樂，如釘入眼。坐此諸罪障，墮落三惡道，常不遇諸佛。今日一心悟，發大隨喜心。……無量諸知見，弟子悉隨慧，慧心朗然明，愚癡暗障滅，一念發隨喜，功德滿十方，智慧如諸佛。¹¹³

因為此等因我慢、恚、癡所產生的妬嫉之心，使自己生起瞋恨之心，做出破壞他人善行之行為，墮入三途，無法遇佛聞正法，因此以發隨喜心來懺除之前的罪愆，以破除愚癡暗障，具足功德，智慧如佛。《止觀輔行傳弘決》中也有針對隨喜法提出解釋：「隨喜破嫉妬罪者，昔對境生嫉；今隨喜一切，故得翻破昔嫉妬心。」¹¹⁴故隨喜法在懺悔法門的應用上，是採取以歡喜他人善行守戒、獲得利樂的積極正面行為懺除原本的嫉妒憎恚，見不得人好，進而破壞的因我慢、心量狹窄所生的愚癡心行。

〈迴向佛道門〉中，蕭子良以懺悔觀的角度，解說迴向的定義：

言迴向者，以不著為義。原一切眾生備修萬行，捨身命財，所以不得解脫生死者，皆緣耽著果報不能捨離，若能不執其心，修行攝度，隨有微福迴施群生向於佛道者，則於果報不復生著，便於生死蕭然解脫。¹¹⁵

蕭子良認為一切眾生原本捨身、財、命，具備種種修行的功德。但是因為貪愛珍惜身形果報，終日為了它養飼、莊嚴、彫飾，執著不捨，所以無法解脫生死輪轉。

¹¹⁰ 隋 智顛著，《摩訶止觀》卷七，《大正藏》冊46，頁97下。

¹¹¹ 隋 湛然撰，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊46，頁382中。

¹¹² 唐 道宣著，《廣弘明集》卷27，《大正藏》冊52，頁320上。

¹¹³ 失譯者，《菩薩五法懺悔文》，《大正藏》冊24，頁1121下。

¹¹⁴ 湛然撰，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊46，頁382中。

¹¹⁵ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷27，《大正藏》冊52，頁320中。

如果可以不產生執著貪欲，修行攝念，每當行有微小福報功德則迴向給眾生、迴向於佛道成就，久而久之，對於身形果報不在執取，便可灑脫地解脫生死的執著。在《菩薩五法懺悔文》也有提出相類似的看法：

往返生死中，從生故至死，從貴故還賤，惟未得泥洹。法身常清淨，波若妙解脫，今當求此利。所可有福業，一切皆和合，迴以施眾生，共成無上道。¹¹⁶

懺悔文則認為眾生生死、貴賤輪轉不休，卻無法得到涅槃清淨，如今應以所有福業迴向眾生共成佛道，以獲得清淨解脫智慧。《止觀輔行傳弘決》中也有針對迴向法提出相同解釋：

迴向破為諸有罪者，昔所作福但順生死，為諸有因不能自免，豈能令他離於有因。今具二迴向—自免、免他，是故迴向順涅槃門，故云「順空、無相等也。」

117

智者的迴向觀也是認為是以迴向法，去除執著諸有的心念，以懺除先前貪著身形果報的欲求，並除了自我解脫外，並能以迴向求得其他眾生也能去執取獲得涅槃解脫，這個懺悔觀點，又加強了菩薩自利利他的大乘道精神，與迴向原本的以小我擴展向大我的思想相當吻合。

〈發願莊嚴門〉中，蕭子良先分辨造惡之由從意業生起三毒，此三毒起，身口造不善業，其中貪者，染著順境；瞋者，忿怒逆境；癡者，無明、不辨事理。故此三毒是生起諸惡之根本，故又稱為稱不善根，三不善根生名惡業道，三善根生名善業道。¹¹⁸發弘願的目的是願眾生與自身常一其心，不令動亂，守護六根不令塵染，直至獲得無上菩提為止。此中的「弘願」意指廣大之誓願。又作弘誓願、大誓莊嚴。以其所願之事，廣大普被眾生，故稱弘誓。其梵語之原意乃「著大鎧」；亦即建立弘大誓願廣度眾生，以期成就無上菩提，猶如被著大鎧，以自莊嚴，投於陣中；即指菩薩之總願。此弘誓堅固無比，故以甲冑為喻，稱為弘誓鎧。佛、菩薩共通之誓願有四弘誓願。此外，佛、菩薩另有別願，如彌勒菩薩之奉行十善願，藥師如來發十二大願，法藏菩薩（阿彌陀佛未成佛前之名稱）之四十八願等。¹¹⁹而蕭子良此段文意是指發弘願做六根守護，主要是為眾生將六根從造惡的工具轉為行善淨心的利器：

願見一切十方常住法身之色，菩薩下生八相之色，如來相好聖眾和會善集之色。……願耳常聞諸佛說法八音聲，八萬四千波羅蜜聲，三乘聖果、十地功德如是等聲。……願鼻常聞十方世界諸樹草木之香，五戒、八戒、十善、六念諸

¹¹⁶ 失譯者，《菩薩五法懺悔文》，《大正藏》冊 24，頁 1121 下。

¹¹⁷ 湛然撰，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 382 中。

¹¹⁸ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作（1997 年 10 月）。

(一)無貪善根，又作不貪善根。於五欲之境不貪不著、不愛不樂。此無貪法是善種性，能為無量善法之根本，故稱無貪善根。(二)無瞋善根，又作不恚善根。於一切眾生不生憤恚，不欲損惱。此無瞋法是善種性，能為無量善法之根本故稱無瞋善根。(三)無癡善根，又作不癡善根。於一切諸法皆悉明了通達，能了知善法、不善法、有罪法、無罪法、應修法、不應修法。此無癡法是善種性，能為無量善法之根本，故稱無癡善根。

¹¹⁹ 佛光大辭典光碟版(ver 1.01)佛光山宗務委員會製作（1997 年 10 月）。

功德香，學、無學人、十地、五分、十力、八萬四千諸度無漏之香。十方諸佛說法之香。……願舌恒嘗甘露不死之味，天自然食在其舌根變成上味，諸佛所食之味，法喜禪悅之味，解脫泥洹最上勝味。……願身常覺清涼強健，心悟安隱證道，飛行八自在觸。……願意常知一切眾生皆有佛性，佛為醫王，法為良藥，僧為看病者，為諸眾生治生死患，令得解脫，心常無礙，空有不染。¹²⁰

在「責除身心惡業類」〈修理六根門〉中，蕭子良是先提示讀者必須懺除自身六根的過失；到了〈發願莊嚴門〉則更進一步以發願，使自身與眾生轉六濁漏根為六清淨，與聖境相感通，證得空性實相，獲得真正的解脫。此等觀點正呼應《普賢觀經》的行六根懺悔法後依諸佛三昧力及普賢說法莊嚴故，得六根清淨，見根障外事，最後進入空性的實相境界。¹²¹此處的發願法，原來並非四悔法之一，應是從大乘中的「總願」思想而來。在《放光般若經》卷3〈問僧那品〉：「菩薩為眾生故，起大誓願言：『我自當具足六波羅蜜，亦當教他人使具足六波羅蜜。』」¹²²在《佛說無量壽經》卷1：「我建超世願，必至無上道，斯願不滿足，誓不成正覺。」¹²³故知諸佛、菩薩發心之初，皆悉志求無上菩提，以度盡一切眾生為願，此稱弘誓，亦稱總願。在初期大乘的淨土系統經典與般若系統經典裡，都有揭示總願的思想，可見發願是大乘道的共通思想，透過發願方式，在執行四悔法門之後，發願自己成就，也願眾生成就，以此誓願敦促自己精進實踐，完成修行的最終目標。

接著，蕭子良將六根的妄執視為邪願，主張去除；以六根的清淨觀為正願，主張力行，最後導向實相境界的無生懺觀點做為結論：

願意常知一切眾生皆有佛性，佛為醫王、法為良藥、僧為看病者，為諸眾生治生死患，令得解脫，心常無礙，空有不染。¹²⁴

所以，〈發願莊嚴門〉主要的懺悔觀除了「懺除邪願」外，導向實相的無生懺更是其主要的懺悔觀點。

統整「五悔法門類」的懺悔觀，從「責除身心惡業類」開始延續到此的一般以身口意三業為內容的懺悔法；到以懺悔「不重法、不敬法」等謗法行為的勸請法；還有以懺悔「嫉妒之惡意，破壞摧毀之惡行」等嫉妒善法善果的隨喜法；再者是以懺悔貪愛珍惜身形果報，無法解脫生死輪轉的迴向法；最後是以懺悔發六根貪著染污邪願之發願法，並清淨六根相應的境界，使其證得空有不染的解脫境界，故五悔中的前三項—懺悔、勸請、隨喜，都還是以懺除身心做有為、有相的

¹²⁰ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷27，《大正藏》冊52，頁321上、中。

¹²¹ 曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊9，頁391下、393上。

作是語已，復更懺悔。過七日已，多寶佛塔從地涌出，釋迦牟尼佛即以右手開其塔戶。見多寶佛入普現色身三昧，一一毛孔流出恒河沙微塵數光明，一一光明有百千萬億化佛。……時諸世尊以大悲光明為於行者說無相法，行者聞說第一義空，行者聞已心不驚怖，應時即入菩薩正位。

¹²² 西晉 無羅叉譯，《放光般若經》卷3，《大正藏》冊8，頁20上、中。

¹²³ 三國 康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷1，《大正藏》冊12，頁269中。

¹²⁴ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷27，《大正藏》冊52，頁321上、中。

功行；到了後二項—迴向、發願，則已進入遣除心靈深處對生死諸有執取的根根意念，只是爲了使內心解脫、清淨，與空性的真理境界相應，也呼應《淨住子淨行法門》書題的法義，以「淨住」的方式（清淨身口意三業，依戒而住），達成淨行（身口意三業清淨，證得空有不染的解脫境界），之後承繼佛業，再以此法門，行化教與行教於世間，在〈五悔法門類〉的隨喜門、迴向門、發願門，蕭子良也有提示相同的期許：

願令眾生類，悉得於佛道，是故我隨喜，稽首禮諸佛。（隨喜門）

一切眾德本，亦迴施群生，歸向無上道，一切諸善等。乃至賢聖果，解空未能窮，有無不雙盡，悉令與一切，同入真妙境。若迴有相心，皆向解脫道。（迴向門）

願意常知一切眾生皆有佛性，佛為醫王、法為良藥、僧為看病者，為諸眾生治生死患，令得解脫，心常無礙，空有不染。（發願門）¹²⁵

是故，此五悔法門是將懺悔的實踐者，從自身擴展到一切眾生；懺悔的內容：從身口意的十不善業，推進到眾生內心最深層的執著繫縛；懺悔的目的，從止惡行善延伸到證得實相解脫境界，因此懺悔已從單純的去除禪觀正行障礙的前行，轉變為可以依止修持證得佛道的正行法門。

第四節 小結

南北朝時期，以懺悔法門來實踐佛教行門的僧俗行者，在佛教史傳如《高僧傳》、《續高僧傳》、《居士傳》等都有許多相關的懺悔事蹟記載，但是卻缺乏其懺悔實踐法式、懺悔儀式、懺悔儀軌、懺悔理論及懺悔思想的論述或記錄的文獻。唯有奉佛虔誠，以佛教為畢生志業的南齊竟陵王蕭子良，以其專業的佛學背景和豐富的佛教修行實踐，寫下一部南北朝僅存的佛教懺悔法門專書—《淨住子淨行法門》二十卷，以懺悔法門來推行佛教思想和教導佛教懺悔實踐，可說在中國佛教史上是空前的創舉。很可惜的，原版的《淨住子淨行法門》是具有二十卷內容豐富多元的懺悔思想巨著，全書的內容除了懺悔理論外，應該還有佛教的懺悔儀式的編制，但是現存的《淨住子淨行法門》只留存由唐朝高僧道宣從新編輯的一卷內容，全文大多是懺悔觀念的說明，缺乏懺悔儀式的條列，無法像天臺四部懺儀般完整呈現懺悔理論和儀軌，故本章的分析、探究，只能針對蕭子良的懺悔思想做探究與分析。

整篇《淨住子淨行法門》蕭子良從「辨德專信類」的觀點，先分辨宗教的名德之實後，盛讚佛德圓滿，是大眾歸依之對象，應誠心懺悔過惡，以入淨信。可見要證入正信，必須先懺悔先前迷信、謬信所造的錯誤觀點，方能倒謬入正。再者，「責除身心惡業類」的五大門，是《淨住子淨行法門》中最具體呈現懺悔方

¹²⁵ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 320 中、下，321 中。

式的段落，其懺悔觀點從五大門的內文來分析，是以佛教的「說戒布薩儀式」的精神，從身口二惡業的懺悔過程，漸漸深入意業的反省觀察，成為「責除身心惡業類」的懺悔思想的內涵。「責除身心惡業類」的五大門中，還融入了儒家的「悔過」思想，主要的作用是蕭子良在論述佛教懺悔思想時，因其儒家文化的背景極為深固，故儒家悔過觀不知不覺間就自然引用在著作中，形成多元懺悔文化呈現的特殊情形，其成效除了儒、釋懺悔文化融合之外，蕭子良的另一個目的，應是將其視為一個在中國傳播佛教教義的度眾方便法。因為以中國儒家的學理來論述懺悔思想，較能迎合本土讀書人的思惟，達成在懺悔思想上廣泛傳播的目的。「出家懷善離苦類」的七門看出蕭子良對出家的渴望，可惜礙於身份和政治角力的緣故，使他無法如償所願，所以《淨住子淨行法門》全書透露出以在家身份行出家梵行的鼓勵與讚嘆。另外，蕭子良也認為，在懺除身心的罪業之後，若要進一步斷惑證真，就必須現出家身，做專業的修行功夫，故讚嘆出家的功德，以鼓勵出家做專門的懺悔實踐。在「斷疑慚愧類」，蕭子良從〈斷絕疑惑門〉提示，懺悔罪業，滌除煩惱時必須了解因果業報，深具智慧力，才不會被外在的業報現象所惑，對正法淨行失去信心。「二大慚愧門」是接續〈斷絕疑惑門〉對因果業報事理的智慧判斷力，進一步以智慧力在日常與他人應對中體察出細微的罪業與煩惱，將「責除身心惡業類」中以個人自身反省悔過的思想，擴大到反省「自他」之間的互動與連繫時的過失，已經從初期佛教的自覺的梵行，漸漸走入大乘中入世行的懺悔觀的範圍。

〈諸波羅蜜類〉的後三門包括「忍辱」、「智慧」、「禪定」和「精進」四度，前三門的「布施度」、「戒律度」著重在勸門的勸獎自他行善，以及誠門的誠守止惡防非上，此勸誠二門的修持重點是從外在行為出發，從外而內使其止惡向善，淨化身心。後三門的四度則是從上二度的初步淨化，漸次進入心靈的安定、專注、解脫、堅固的穩定狀態，以進入禮懺、五悔的與聖境、真理相感應的準備。從〈禮敬奉三寶類〉來解讀《淨住子淨行法門》，可以看出在南北朝時期，禮敬與懺悔法已漸漸結合，成為懺悔法門的儀式之一；也代表懺悔思想從單純的布薩悔責違犯律儀，逐漸接受禮敬十方佛、法、聖僧的觀念，轉化為禮拜三寶、於佛前懺悔的大乘信行懺悔思想。「五悔法門類」的懺悔觀，從「責除身心惡業類」開始延續到此的一般以身口意三業為內容的懺悔法；到以懺悔「不重法、不敬法」等謗法行為的勸請法；還有以懺悔「嫉妒之惡意，破壞摧毀之惡行」等嫉妒善法善果的隨喜法；再者是以懺悔貪愛珍惜身形果報，無法解脫生死輪轉的迴向法；最後是以懺悔發六根貪著染污邪願之發願法，並清淨六根相應的境界，使其證得空有不染的解脫境界，並以發誓願的方式，支持大乘道的難行，敦促行者精進實踐，以成就菩提道的實踐，將懺悔實踐與大乘佛教的精神聯繫起來，成為完整的大乘懺悔實踐的思想。

整體大乘懺悔思想，在《淨住子淨行法門》有系統的呈現：從〈諸波羅蜜類〉

的持戒度為中心的行善止惡兼利他的思想，到〈禮敬奉三寶類〉的依止十方佛為懺悔對象；懺悔無法親聞佛說正法，無法行正法獲得智慧解脫；將禮敬法與懺悔法結合，藉神聖力量懺悔諸過失的禮懺思想。最後在〈五悔法門類〉從懺除身心罪業到懺除心靈深處對諸有的執取，以遣除諸有的繫縛，到達空性的真理境界相應的無生懺思想，蕭子良所著的《淨住子淨行法門》，已將初期佛教懺悔觀、大乘佛教懺悔觀、中國儒家悔過觀融為一體，成為南北朝當時最有組織、最有系統的懺悔法門，也影響後世的中國佛教懺悔思想，使中國本土的佛教懺儀，開花結果，創制出許多教行合一的優良懺悔法門，嘉惠後世的眾多佛教懺悔實踐者。

第六章 結論

本論文在經過相關史傳的摘錄、文獻的分析和懺悔思想探討，已在佛教懺悔的思想特性上獲得一些成果。在論文結論的這一部份，筆者主要針對南北朝時期佛教懺悔思想的特點，整體綜述之。本章共分為二小節：第一節說明「南北朝佛教懺悔實踐的時代背景與思想淵源」，第二節說明「南北朝佛教懺悔的形式與目標」。第二節綜論「南北朝佛教懺悔思想的內涵」，第三節總結南北朝佛教懺悔思想的內涵，並分八大點做出說明，以做出結論。

第一節 南北朝佛教懺悔實踐的時代背景與思想淵源

佛教的懺悔實踐在印度佛教傳播初期，所實行的目的只是單純為解除時內心因犯戒所產生的悔惱的心境，以做為禪修前清淨身心的前行。發展到大乘時期，懺悔的實行，角色雖然延伸到在家修持者，目的也從單純的禪修前行擴展成以懺悔本身就是達成入禪觀的方式，以及與聖境相感通的橋樑。這些懺悔的思想在傳入中國之後成為中國佛教懺悔的基本元素，但是條件上還不足以發展出中國化的佛教懺悔思想和懺悔儀式。南北朝佛教懺悔儀軌和懺悔思想開展的精彩成果，絕對不是單從印度佛教懺悔思想，就可發展出來，而是涵蘊在中國故有的傳統悔過文化之中。其中，儒家的齋戒、悔過思想和道教首過、齋醮文化是當時悔過文化的首要內涵，本節在說明南北朝佛教懺悔實踐的時代背景與思想淵源時，除了以佛教懺悔觀為本源之外，原本存在於中國的儒家和道教的悔過文化也是相當重要的元素，必須同時陳述出來，以茲參照比對，呈現出其不可或缺的獨特性和重要性。

壹、儒家悔過文化對中國佛教懺悔思想的影響

儒家的齋戒學說，強調在祭祀之前所應做到身心清淨的準備，以期與祭祀對象進行感通，其中祭祀的事前防範祭典的失禮的戒行，就帶有「戒」的作用，這樣的觀點，也同樣出現在南北朝的部份佛教懺儀當中¹，雖然在大乘佛教經典中也有這樣的觀點²，但是儒釋之間彼此互相影響的情形在當時是很明顯的。儒家禮書說明祭祀之時，大宰除了掌誓戒外，還須具備，設置供品等眾物和清潔祭典

¹ 南陳 智顛說，灌頂記〈方等行法〉，《摩訶止觀》卷2，《大正藏》冊46，頁13上。

於閑靜處莊嚴道場，香泥塗地及室內外，作圓壇彩畫懸五色幡，燒海岸香然燈敷高座，請二十四尊像多亦無妨，設餽饌盡心力，須新淨衣鞵屨，無新浣故，出入著脫無令參雜，「七日長齋」，日三時洗浴。

² 法眾譯，《大方等陀羅尼經》卷1，《大正藏》冊21，頁645中。

若欲行時，七日長齋，日三時洗浴著淨潔衣，座佛形像，作五色蓋。

的處所，在南北朝的部份佛教懺儀當中，也有清淨壇場的儀式。³再者，禮書還記載祭祀時，運用齋戒加強對祭祀對象的專一思念，所以在齋戒時，祭祀者必須使身心處在極度的專一，屏除外在的慾望和娛樂，統一和專注在祭祀前的最佳精神狀態。在佛教行懺悔的實踐時，也注重統一精神和專注在悔除戒律上的過失，使行懺者真正進入與懺悔對象相感應得狀態，以去除違犯的過失。儒家學說中，齋戒時還要先沐浴身體、著盛服、還要變食，也就是改變平時的飲食內容。在南陳時期的天台懺儀中，也有提到淨身和穿淨衣的觀點。⁴

再者，儒家的悔過觀點是在孔子推崇首過以達成最高道德目標之後，逐漸形成儒學的悔過思想。在南北朝時各朝代多以儒學治國，官員名士多以儒家經典為平日學習的基本學問，故孔子提出悔過觀點是以成就道德為依歸，此種觀念仍深深影響著當時的讀書人，故儒家的悔過思想很容易與佛教的懺悔觀交融，使得皇族民名士所接受。這種懺悔以除罪去提升道德的觀點，轉至民間之後，與民間宗教信仰結合之後，形成以懺悔除過去厄除災的觀念，加上佛教深入民間，成為百姓賴以消災解厄求福的一種重要的方式。還有，佛教以一個外來的宗教，走入原本就存在儒道等傳統文化思想的中國，必須與文化主流—儒家，找到交集，佛教的懺悔觀也相同，必須先與儒家的悔過思想相交融，獲取南北朝知識份子的認同，方能進一步在中國拓展佛教的懺悔思想。

另外，從晉朝開始，到南北朝時期，一些朝野名士兼文學家，本身即飽讀儒家經書，加上對佛教的教義深具研究的興趣，因此就撰寫揉合儒學、佛教思想元素的文章，如孫綽的《喻道論》、謝靈運的《與諸道人辯宗論》、顏延之的《釋達性論》、沈約的《均聖論》、蕭統的《解二諦義令旨》……等，這些文章從多種面向調和佛儒學說，強調佛儒的勸世宗旨一致，使佛教在儒家學說的包覆下逐漸形成中國化的佛教。⁵佛教懺悔觀也在這些文學家、思想家的著作影響下，與儒家悔過思想互相揉合，產生中國化的現象，是故，儒家的齋戒、悔過思想，對於南北朝當時的佛教懺悔觀的發展，是一項相當重要的元素。

南齊竟陵王蕭子良所著《淨住子淨行法門》，揉合了佛教的懺悔觀點與儒家的思過悔過思想，在論證佛教的懺悔思想時，有多處引用了儒家的齋戒觀與首過觀，如：〈滌除三業門〉書云：「禮無不敬，傲不可長。」引自《禮記·曲禮》。又曰：「過而能改是謂無過。」引自《論語·衛靈公》。書曰：「一言可以興邦，一言可以喪國。」引自《論語·子路》。又曰：「言行君子之樞機，樞機一發榮辱

³ 南陳 智顛說，灌頂記〈請觀音行法〉，《摩訶止觀》卷2，《大正藏》冊46，頁14下。
約請觀音示其相，於靜處嚴道場……。

《請觀音經》中未曾提到嚴淨道場的說法，應是智顛參考祭祀儀式所制訂出的儀軌。

⁴ 灌頂撰，〈金光明懺法〉，《國清百錄》卷1，《大正藏》冊46，頁796上。

諸座各燒香散華，盡力營果菜，又別釘一盤雜果菜，擬散洒諸方，當日日洗浴，著新淨衣。

⁵ 方立天著，《方立天文集第1卷—魏晉南北朝佛教》，（北京：中國人民大學出版社，2006年10月1版），頁415。

之主。」引自《周易·繫辭傳上》。此等例子在道宣節錄的《淨住子淨行法門》的每一法門中都可看見引證自儒家的經典資料，又此部著作是當時僅存的佛教懺悔思想之代表作品，故可以了解儒家悔過觀點對於中國佛教懺悔思想的影響是極為深遠的。

貳、道教首過觀與齋醮儀式對中國佛教懺悔思想的影響

道教在東漢末年已經逐漸形成一種有組織的民間宗教，但是缺乏完整的宗教教義和宗教組織，是故其悔過去病的觀念和方式應是源於儒家原有的悔過思想，此類觀點藉由五斗米道、天師道的傳播之下，漸漸深入民間，形成一種悔過可除厄祛病的普遍性概念，再加上道教源於巫術和符籙法的民間宗教的風格無法吸引知識份子，故必須吸收儒家的悔過觀，以加強其道德立論和正當性，避免走入怪力亂神的死胡同。佛教懺悔觀在傳入中國之後必須要使不同文化觀念的異國人民接受，故其大乘佛教信行經典中以懺悔消災除厄的思想，就與道教的悔過消災的概念結合，發展出流行於民間的悔過儀式，並普施於平民百姓之間。至於齋醮的科儀，雖然有一些內容是取自佛教的觀點⁶，但是，從漢末開始佛教傳播到中土開始，道教齋懺祠祀的儀式和道法的風格，就影響佛教的齋戒懺悔的實踐方式⁷。曹魏時期，道法仍興，佛教出家僧眾仍受到道教科儀法事的影響，齋懺的儀式師法道教的祠祀法。⁸道教齋會在漢末的天師道已發展的很成熟，佛教在傳入中國的初期，在相關的禮儀形式上曾借鑒民間的祠祀與道教的齋懺儀式。⁹可見佛教齋懺的儀式，從漢末魏朝開始就受到道教齋法的影響。

在南北朝時期，陸修靜整理道教各派的齋法，提出「九等齋十二法」，將道教中洞真上清齋法和洞玄靈寶齋法做出整理，使道教的齋法獲得系統化的編制，相對的也對佛教的齋法威儀規則起了不小的影響，其用詞遣字的格式是頗為相近的，這種情形可以從南北朝禮懺文和發願文的內容中獲得了解。¹⁰再者，道教與

⁶ 參考呂鵬志著，《唐前道教儀式史綱》，（北京：中華書局，2008年12月1版），頁130。

佛教齋儀自後漢以來一直是中國僧俗二眾舉行最多的儀式。古靈寶經在大量吸收佛教教義的同時，也借鑒佛教齋儀，制立了相應的道教齋儀靈寶齋。

⁷ 梁 慧皎撰，《高僧傳》卷1，《大正藏》冊50，頁324下。

魏嘉平中來至洛陽，于時魏境雖有佛法而道風訛替，亦有眾僧未稟歸戒，正以剪落殊俗耳，設復齋懺事法祠祀。

⁸ 湯用彤著，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，（北京：中華書局，1993年1版），頁71。

吾人雖未知其詳，但漢代流行之教理，既與中國道術相通，則其齋懺事法祠祀，亦理所必然。

⁹ 姜伯勤著，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，（北京：中國社會科學出版社，1996年1版），頁306。

¹⁰ 在《廣弘明集》卷28，道宣集梁簡文帝所頒敕的《八關齋制序》中有不守齋制應受罰的敕令，與道教齋儀中不守齋儀受罰的內容有相似之處。另外，在《廣弘明集》卷28，道宣集陳宣帝所創制之〈勝天王般若懺文〉中「菩薩戒弟子皇帝，稽首十方諸佛無量尊法一切賢聖……。今謹於某處建如干僧、如干日《勝天王般若懺》。見前大眾至心敬禮本師釋迦如來，禮般若波羅蜜，禮勝天王。願一切眾生勤求般若不避寒暑，如薩陀波崙不愛身命，如力進菩薩得般若之性相與般若而相應。攝諸萬有住安隱地，含靈有識悉獲歸依，稽首敬禮常住三寶。」在不著撰人著，《無上祕要》卷54「黃籙齋法」中有說明謝三寶儀式：「同法某甲九祖父母前生今世生死

佛教在南北朝時期，爲了獲得當政王朝的青睞，以取得政治勢力，以藉此推展宗教教理和擴展勢力範圍，不得不相互傾軋，在互相鬥爭的過程，勢必會有教義上的爭辯，但是看似對立的爭鬥之中卻隱含了互動和彼此教義融通的過程，反而助長兩方義理上的激盪。在民間方面，兩方教理的傳播卻因爲人民的觀念單純，對於佛、道的宗教意旨認識不深，所以未將兩者的教旨劃分界線，如此一來，在道教的傳播上須借助佛教的教義，相對的，在佛教教理的推展上卻必須仰賴道教的概念和部份儀式¹¹，使得佛道之間產生許多思想和觀念上的互融和相通。因此，道教首過觀與齋醮儀式，對於南北朝時期佛教懺悔思想，兩方相互之間必定有很密切的關聯以及相對性的影響。

參、印度佛教懺悔觀對於中國佛教懺悔思想的影響

一、初期佛教懺悔觀產生的影響

佛教懺悔觀從初期佛教以出家僧團爲主，在每個月的固定日子，由長老誦戒、大眾在布薩時做懺摩，說出犯戒的罪行，以清淨身心，專心辦道。在東晉時期，道安法師在《十誦律》傳至中土後，即制定僧尼軌範，佛法憲章。後世之僧團則依道安所立的條則，行使僧尼眾的軌範和佛法憲章。其中的第三則是從印度傳來的律典中所制定的初期佛教的懺悔儀式，並影響後世南北朝佛教僧人的懺悔實踐方式；在在家信士中，齊竟陵王蕭子良所著之《淨住子淨行法》中，也提出布薩懺悔的觀點，顯見在南北朝時期，初期佛教的懺悔觀對於南北朝的佛教懺悔思想，具有一定程度的影響，而其中的布薩、悔過法，在當時仍爲懺悔實踐者所應用的方法之一。¹²可見南北朝時期仍有部份僧團是依照初期佛教的說戒、布薩、自恣的儀式行使懺悔實踐。至於在家修持的居士，受到初期佛教懺悔觀的影響，施行結合守戒和布薩的八關齋法的儀式，後來慢慢形成以政府的名義主辦大型八關齋法法會的集體受戒行齋懺的儀式。¹³

所行重罪惡過，諸所爲罪積世結因纏綿不解，今故燒香歸命太上無極至真三十六部尊經寶符侍經金童玉女，乞丐原赦生死所犯，願以此功德拔度九祖罪魂，得去三徒五苦之中，刀山劍樹長河寒庭，身出幽夜，得入光明，上昇天堂，衣食自然，甲身得道，與真合同。」

¹¹ 曾維加著，《道教的社會傳播研究》，（臺北：文津出版社，2010年8月初版），頁86，87。

¹² 南齊僧人僧遠，每日身穿敝衣破履，日中一食，長期行齋，早晚佛前自陳罪業懺悔先前出家卻不注重佛教戒律細行，四大威儀皆不具足的罪愆。

北齊僧人釋僧雲，爲妄說不需時時說戒，廢弛說戒、布薩懺悔之事於佛前懺悔，後十年中不間斷說戒布薩，讀誦眾經，以爲常業。

¹³ 南齊名士張文逸，行農耕以供養山中僧眾，僧眾若有不守戒行者，則集合大眾於佛前爲羯磨並鞭笞之，行之多有悔過者（爲僧眾行布薩）。在《廣弘明集》卷28，道宣集梁簡文帝所頒敕的《八關齋制序》。梁朝僧祐在《出三藏記集》卷12，〈法苑雜緣原始集目錄〉中摘錄有《八關齋緣記》、《文宣王集優婆塞布薩記》、《皇帝後堂八關齋造十種燈記》（出自《大梁功德》上卷）從這些書籍的目錄中可以了解南北朝時期皇族在家居士施行八關齋戒居士布薩的盛況。

二、大乘佛教懺悔觀產生的影響

南北朝時期佛教懺悔的實踐受到大乘佛經懺悔思想的影響最深，許多的懺儀或大型齋懺會，都是以某部大乘經典的懺悔內義為主軸，行使懺悔的儀式。¹⁴在中國佛教史傳中也多有記載民間僧俗修持者或信士，以某一部大乘經典的懺悔觀為依歸，施行懺悔實踐。¹⁵歸究其原因應是大乘經典中的懺悔觀可區分為側重信行以及側重智行二類，其中重信行的大乘經典所揭示的懺悔觀多指向信仰層面，此種面向多為消災解厄，解決現世困境，獲得世間利益為主，較受在家居士的崇信，因為在家佛教信士信奉佛教的目的較傾向於解決現世困厄，故在施行懺悔實踐時，會選擇側重信行角度的大乘經典為懺悔教義的依據。¹⁶反之，以求證真理獲得解脫的出家僧眾，在行懺悔實踐時就會傾向與空觀思想相契合，以智行類的大乘經典為懺悔教義的依據。¹⁷再者，大乘般若思想傳入中國後，在南北朝時期才逐漸發展出獨特的理懺觀點。至於理懺在佛教的修持的行法上，則完全走入了中國佛教的懺法領域，影響中國天臺思想，使該宗創制出「方等懺法」、「金光明懺法」、「請觀音世懺法」、「法華三昧懺法」等大乘懺法，後世中國的高僧大德，認定懺悔修習若無法與空義相結合，即非高層的菩薩法門，影響中國佛教的思想可說極為深遠。

大乘佛教有十方佛前懺悔的觀念，不論是佛塔或是佛相前禮敬懺悔的行為都是等同在佛前禮敬懺悔的概念。此種觀點傳到中國後，在南北朝則產生相當多禮佛或菩薩結合懺悔的禮懺模式。¹⁸這種禮懺模式受到道教齋醮科儀和大乘經典的懺悔思想的影響，在南北朝時期形成為大眾祈福消災的齋懺法會，此類法會大多

¹⁴ 在《廣弘明集》卷 28，道宣集梁武帝所創制的《摩訶般若懺文》（取自《大品般若經》）、《金剛般若懺文》（取自《金剛般若經》）、陳宣帝創制之《勝天王般若懺文》（取自《勝天王般若經》）、陳文帝創制之《妙法蓮華懺文》（取自《妙法蓮華經》）、《金光明懺文》（取自《金光明經》）、《大通方廣懺文》（取自《大通方廣經》）……。

¹⁵ 南劉宋釋普明，年輕即出家，稟性良善，蔬食布衣，以持誦《法華經》行《普賢懺》志業。北朝魏太武帝拓跋燾明：崔浩、寇謙之向太武帝進讒言，陷害太子晃，太武帝見疑，欲廢之，太子晃急求玄高救助，玄高令太子作《金光明齋》七日。

南陳永陽王伯智上天台山向智顛請戒，並建七夜的《方等懺法》。永陽王因出獵墮馬傷重將絕，智顛親自為其率眾作《觀音懺法》。

¹⁶ 永陽王因出獵墮馬傷重將絕，智顛親自為其率眾作《觀音懺法》（目的是消災除厄）。北朝魏太武帝拓跋燾明：崔浩、寇謙之向太武帝進讒言，陷害太子晃，太武帝見疑，欲廢之，太子晃急求玄高救助，玄高令太子作《金光明齋》七日（目的是消災除厄）。北周張孝始，於《藥師佛》前懺悔罪業，祈願祖父眼疾痊癒。（依據《灌頂拔除過罪生死得度經》，目的是消除疾厄）

¹⁷ 南劉宋釋普明，年輕即出家，稟性良善，蔬食布衣，以持誦《法華經》行《普賢懺》志業。南陳釋慧思：有一年結夏，行《法華懺》，行懺期間只有行香及打坐，全程未曾倒臥入眠，因此證入法華境地。臨命將終時，徵求十位不惜身命，常修法華、般舟念佛三昧，《方等懺悔》常坐苦行者，欲不入涅槃護持之。南陳釋智顛：進修《方等懺》，心淨行勤勝相現前。南陳釋大善：一生厲修《普賢懺》。南陳釋智瓌：智顛師遣智瓌行《法華懺》，感九頭龍從地下涌出，上昇虛空，產生感應聖境現象。

¹⁸ 南齊釋弘明，依止山陰雲門寺，誦《法華經》習禪定，精勤「禮懺」，六時不輟。

南梁釋慧觀，誦持《法華經》，以行持「法華禮懺」為一生志業。

南梁釋法寵，定居在光興寺，閉房「禮懺」謝絕人物參訪，晝夜努力廢寢忘食，努力修懺。

是以國君的名義，集結僧眾辦理齋懺，也就是行懺儀後接著舉行大型的齋僧活動，藉由懺悔為大眾去禍解厄，以齋僧法會為大眾培福德，這種齋懺儀式中，有些主辦的君王還會依照大乘經典的教義創作禮懺文，在懺儀的圓滿時誦出文本的內容，向佛菩薩宣告此次為百姓舉動齋懺儀的目的和心願，向上祈求儀式圓滿後可使國境內的百姓均沾法益，得福去禍，一切平安。

受到大乘先行經典《三品悔過經》的懺悔、隨喜、勸請三品懺悔觀，加上《十住論》懺悔、隨喜、勸請、迴向四品懺悔觀，以及大乘道發願思想的影響，使得南北朝出現五悔懺過觀。最早在南劉宋時期，僧人曇宗為孝武帝倡導行《菩薩五悔法》懺儀，以懺境內萬民之罪業。南齊時竟陵王蕭子良的《淨住子淨行法門》的最後四門也提到五悔法門，但是其「發願莊嚴門」中是將懺悔觀升華到願自他（眾生）皆以佛法成就佛道，是將悔過法門結合大乘道的誓願思想，成為完具大乘觀的五悔思想。南梁所出的《菩薩五法懺悔文》和智顛在《摩訶止觀》所提出的五悔法門已成為確實可遵循實踐的懺悔法門。從上列的各項說明中，可以看出南北朝佛教懺悔思想，受到大乘經典懺悔觀的影響層面和內容是既廣大又深遠。

第二節 南北朝佛教懺悔的形式與目的

南北朝時期，佛教懺悔實踐緣於其多元的成立背景、實踐者的多種身份、朝代更迭快速又頻繁等因素，使得其表現出的形式也是極為多樣化。至於懺悔實踐者，其行持懺法的目的更是多元，除了上述的因素之外，佛教本身就是一種包容性極大的宗教，加上中國故有齋戒悔過文化的融合，以及時代動盪不安，人民須藉宗教教義獲得心靈慰藉，使得懺悔實踐所欲達成的目的囊括了許多層次和面向，本節就統整本論文所探究出的結果，綜論南北朝佛教懺悔的形式與目的。

壹、南北朝佛教懺悔實踐的形式

一、個人專修或集體共修

南北朝時期，懺悔法行持的方式很多元，在修持的人數上有多人共修或個人單修的形式，從佛教史傳來，當時個人單修的方式還是較多，不管是僧俗都有事例可循，一般來說，僧人行懺悔的地點大都在寺院的個人專修房中¹⁹，在家修士則有些待在寺院行持²⁰，也有在自宅行持者。²¹集體共修者大多屬於僧團的共

¹⁹ 南梁釋法寵曾定居在光興寺，閉房禮懺謝絕人物參訪，晝夜努力廢寢忘食，努力修懺。

²⁰ 南齊張文逸，少時仕州中從事史，後遷徙尋陽。精釋教佛典，謹持戒律，後辭官居東林寺，行農耕以供山中僧眾，僧眾若有不守戒行者，則集合大眾於佛前為羯磨並鞭笞之，行之多有悔過者。

²¹ 南梁庾彥寶，性尚夷簡，卻特愛林泉，家中十畝之宅地，山池居半，蔬食敝衣不修產業。後

同行持懺法，以產生共修的神聖力量，做消災解厄之用。²²也有僧俗共修者，都是帝王辦齋懺大會，邀請高僧主持，在家之信士則隨喜參加。²³這兩類懺悔形式中，個人專修懺悔的方式，在南北朝是多數的形式，主要形成多數的原因應是簡單易行，因為當時傳入中國的大乘懺悔觀中，懺悔實踐的對象從僧眾長老，轉變為十方佛，讓懺悔實踐變得方便、保有隱私，懺悔的地點從僧團聚集處轉換為淨室或佛寺內，個不論僧俗都有很好的條件行使個人的懺悔行為。至於團體共修懺悔儀式，也是在南北朝開始盛行，主因應該和道教的齋醮科儀以團體共修的形式，在佛教懺悔觀傳入中國後，與道教的共修觀點結合，形成大型齋戒法會的懺悔型式。

二、依不同身份行使不同懺悔方式

南北朝時期的懺悔實踐方法依不同層次、階級身份而產生相異的型式，如許多帝王時興舉辦以齋食供養僧眾及諸佛、菩薩、人、天、神、鬼等之大齋會，又稱為齋會、無遮會、大會齋、大施會。齋供之前會先請高僧領眾，行持以某一部大乘經典為名的懺悔儀式，並請帝王誦該懺法的懺悔文，以上告十方佛菩薩，以及引領他方眾生共行懺悔法。儀式圓滿後，有些齋會還會舉辦帝王的捨身儀式(類似出家)，最後由全朝大臣為帝王行贖身儀式，恭請帝王為國家社稷以金錢及供養品贖身還俗，續行國祚。出家僧人則會依其專門供奉的佛教經典，做為其行懺的依歸，甚至形成依此經典創制專門的懺儀，做為日常懺悔實踐的儀軌。在家信士中，有一些會認為自我懺悔的力量不足，故奉請出家高僧至家中為己行懺法懺罪，不同於初期佛教時期，在家眾至佛寺行布薩後之八關齋戒，這種懺悔方式將高僧認定與佛塔、經典的力量相同，經由其神聖力量，可以為自己懺除罪業，但是至俗眾家中行懺去罪，卻是並非是印度佛教懺悔觀，應是在南北朝時期特有的懺悔形式。有一些則會依其結交的高僧宗師，行使齋戒布薩的懺悔儀式，以成為真正在家的佛弟子。還有一些則依止佛寺於寺中齋戒法會行懺或於家中設淨室進行禮懺。

於宅內設立道場，旋遶禮懺，六時不輟，誦法華經，日夕一遍。

²² 唐 釋道宣著，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 564 下。

南陳時永陽王因出獵墮馬傷重將絕，智顛親自為其率眾作觀音懺法。

唐 釋道宣撰，《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 567 下。

蕭妃疾苦，醫治無術。王遣開府柳顧言等，致書請命願救所疾。顛又率侶建齋七日，行金光明懺。

²³ 陳世祖文帝陳蒨：1. 依據《妙法蓮華經》制〈妙法蓮華經懺文〉；2. 依據《金光明經》所制之〈金光明懺文〉3. 依據《大通方廣經》所制之〈大通方廣懺文〉4. 依據《虛空藏經》所制之〈虛空藏菩薩懺文〉5. 依據《大方等陀羅尼經》所制之〈方等陀羅尼齋懺文〉6. 依據《灌頂拔除過罪生死得度經》所制之〈藥師齋懺文〉7. 元嘉四年，於太極殿設無礙大會行捨身法，創作〈無礙會捨身懺文〉，文中皆有「今謹依經教於某處建『如干僧』、如干日行○○懺悔，……見前『大眾』至心敬禮本師釋迦如來」（○○為經典名稱）

三、依不同類型的經典行使不同懺悔實踐

同上一節所論述，南北朝時期佛教懺悔的實踐受到大乘佛經懺悔思想的影響，許多的懺儀或齋懺會，都是以某部大乘經典的懺悔內義為主軸，行使懺悔的儀式。其原因應是大乘經典區分為側重信行以及側重智行二類，其中重信行的大乘經典經文當中多揭示消災解厄，解決現世困境，獲得世間利益為主的懺悔觀，較受在家居士的崇信，因為在家佛教信士信奉佛教的目的較傾向於解決現世困厄，故在施行懺悔實踐時，會選擇側重信行角度的大乘經典為懺悔教義的依據。反之，以求證真理獲得解脫的出家僧眾，在行懺悔實踐時就會傾向與空觀思想相契合，以智行類的大乘經典為懺悔教義的依據。

四、造經與制懺悔文

南北朝時期，出現一些以造大乘經典流通以懺除已過的形式，因為許多大乘佛經在流通分中多鼓勵信眾受持經典，並為他人讀誦經典，功德極為廣大，故造經懺悔也是懺悔罪業的一種方式。另外制「懺悔文」是另一種懺悔形式，藉由於佛塔或佛像前宣讀懺悔文，以表達一己懺除舊惡，深入佛道的信念，是廣泛流通在皇族、名士間的一種懺悔類型。

五、禮佛持佛名及誦持大乘經典

南北朝時期，還有一些以禮佛或誦持大乘經典來懺除前非的形式，因為禮敬十方佛的觀念在大乘道思想的初期已逐漸形成，身禮敬與口持佛名可以淨化身口業，加上佛菩薩的神聖力量，行持者相信可以淨治罪障。至於誦大乘經典，與造經的觀點類似，同樣因為大乘佛經在流通分中多鼓勵信眾受持經典，並為他人讀誦經典，功德極為廣大，在誦持時可以與經文的法相應，證入真理境界，藉由神聖之力懺淨罪業，所以誦持大乘經典也是懺悔實踐的一種盛行的形式。

貳、南北朝懺悔實踐的目的

從佛教的行持觀點來看，懺悔實踐的主要目的是幫助達成與最高真理的境界相應。但是在南北朝時期，懺悔實踐已從早期只在僧團內部實行的情況，到大乘懺悔思想開展之後，轉變為在家信士亦可行持的普遍化狀態。在此僧俗普遍施行懺悔法的情形之下，其懺悔目的，也從單純的宗教實踐演變為多元且較世俗化的個人需求，以下就「遣除世間災厄疾難」和「淨治身心入佛道」二大類別，列出南北朝時期懺悔實踐的主要目的。

一、懺悔實踐以遣除世間災厄疾難為目的

（一）消除個人的災厄疾難

南北朝時期有許多以個人消災解厄為目的的懺悔事例，懺悔的方式有依止大乘懺悔經典行懺儀者，也有在佛塔或佛相前行禮懺者，還有以誦持大乘經典來行懺除罪者，方法雖有差異，但是目的多集中在去除個人的身心疾病，或消除死亡的災禍，有些是替親友以懺悔方式去除病痛災厄，是相當典型的懺悔實踐的目的。

（二）遣除大眾的災厄疾難

南北朝時期除了為個人消災解厄的懺悔事例外，另外也有為大眾祈福消災的懺悔事例，此等事例大多是以國君的名義，集結僧眾辦理齋懺，也就是行懺儀後接著舉行大型的齋僧活動，藉由懺悔為大眾去禍，以齋僧法會為大眾培福德，這種齋懺儀式中，有些主辦的君王還會創作禮懺文，在懺儀的圓滿時誦出文本的內容，向佛菩薩宣告此次為百姓舉動齋懺儀的目的和心願，向上祈求儀式圓滿後可使國境內的百姓均沾法益，得福去禍，一切平安。

（三）排除修法疾災障礙

南北朝時期也出現一些佛教懺悔實踐者，在修行的過程中出現障礙行道的災厄疾患，有些是修法時會有病痛產生，有些是行持時遇上災厄，還有些是修行的過程遇上體證真理的障礙，此時行者藉由行懺法的方式，向佛菩薩聖眾或護法祈求排除各類障礙，以順利體證佛道。

二、懺悔實踐以淨治身心入佛道為目的

（一）懺悔前愆

擯除宗教的立場，回歸到懺悔的本質來看，懺悔的目的主要是在懺除前愆，不再犯同樣的過失，在南北朝時期也有許多懺悔實踐者，以佛教懺悔的方式（禮懺、修懺儀、制懺悔文）來懺除自己所犯的過失，這些懺悔實踐者所犯的過失，有些是個人行為上的缺損，或妨礙他人的利益；有些是在佛教戒律上的違犯，又或是佛教修持上的不如法，但不論是世間法的過失，亦或是修佛行道的錯謬，懺悔的重點都在於改正個人的罪愆，使內心和行為導向正確無錯誤的境地。

（二）淨化身心

懺悔的功能除了可以「懺除前愆，不再犯同樣的過失」之外，在中國儒家、道教的文化發展中，懺悔的實踐還可以不同的型式來淨化行懺者的身心，或者是將整個行懺的道場做徹底的潔淨，如此的儀式的目的，在使行懺者能身心靈清淨，做好與禮敬或懺悔對象相感，以契入神聖境界的準備，又或是使行懺者身心靈清淨後，以做為進入禪觀的前行。

（三）祈求入佛道

南北朝時期還有許多的懺悔實踐，是以佛前懺悔的方式或是以行大乘懺悔經典的懺法做為平時的修行主軸，使自己在懺悔的過程，依佛菩薩聖眾、經典的威神力，契入佛教的真理境界。此類的懺法是以事懺結合空觀，將懺悔以禪觀的方式直接行持，以此證入佛菩薩的真理境界，故其懺悔目的，很直接了當的就是祈求證入佛教中所謂無上正等覺的真理實境。

第三節 南北朝佛教懺悔思想的內涵

為大眾普遍接受的思想，其形成和系統化並非一朝一夕，也非經一人之力而獨具，懺悔思想也是如此，南北朝時代，蘊育出多元的懺悔形式，在這些懺悔實踐以不同方式呈現時，其文化特色和思想內涵已然顯示出來，故本節依據上一節所提出的資料，將南北朝的佛教懺悔思想內涵做出整理，以做為本研究的總結。

壹、誦持大乘經典行懺悔

南北朝時期出現另外一類懺悔實踐的思想，認為以誦持大乘經典，深解經義，如此行持的方式就是最佳的懺悔法門，這種懺悔觀點，與大乘思想中的「佛塔信仰」轉變為「經卷受持」有很身切的關係。平川彰在〈大乘佛教的法華經位置〉有提到：

法華經的前半是以佛塔信仰為主的，於第十的〈法師品〉之後，卻是以經卷受持替代了佛塔信仰，……另一方面，當時般若經中已主張經卷受持，故其行法亦為法華經所吸收。²⁴

南北朝當時的懺悔觀，主要的根源多為大量傳入的大乘思想，但是大乘思想本身在經典中以呈現出其嬗變的過程，相對的，原本對佛塔、舍利敬拜的十方佛信仰，

²⁴ 平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，（臺北：佛光文化事業有限公司，1998年2月出版），頁33。

也漸漸轉變為以受持大乘經典代替禮敬佛、念佛的經卷受持思想，懺悔思想也從此處轉變，以誦持經典、受持經典要義即可懺罪的觀點，代替了原本的禮懺觀。雖然如此，南北朝時期仍有許多懺悔實踐者將其二者同時施行，可以看出當時仍處在二種思想的過渡期，所以有二種懺悔行持並行的情況發生。

貳、禮敬諸佛與佛前懺悔

南北朝時期，還有一些以禮拜佛塔結合佛前懺悔的方式來行懺悔實踐，因為禮敬十方佛的觀念在大乘道思想的初期已逐漸形成，身禮敬與口持佛名可以淨化身口業，加上佛菩薩的神聖力量，行持者相信可以淨治罪障。至於佛前懺悔思想的起源，主要是釋迦佛涅槃後，信眾將佛塔舍利塔視為佛的代表，加以禮拜、敬仰，再從此禮敬的過程中轉化為十方三世佛仍在的觀念，故衍生出在十方三世佛禮拜行懺，是大乘懺悔法門的一種，在十方佛前求懺悔，是因為佛有三明，能清楚了解諸行者的過失，懺悔者在佛前對自己的罪過不敢覆藏，故能完全發露之，發露懺悔後也不敢再犯。²⁵一般人看不見十方佛，但是在信仰者的心中，卻等同神明一般的存在，而且對十方佛發露比之向清淨比丘發露，在對象的修行位階上要高得多了；再者，在佛前懺悔比之人前懺悔安心，比之佛塔前懺悔實際且方便，所以這種十方佛前懺悔觀在大乘前期發展了起來，隨著初期大乘經典的傳入，這種懺悔思想也跟著傳入，形成了南北朝的禮拜和懺悔結合的佛前禮懺法。另外，在南齊的懺悔專書《淨住子淨行法門》中，蕭子良認為誠心禮敬三寶，是與佛菩薩聖眾交感的良好方式：「禮拜像塔皆宜感發悲心，潛然思慕，慘切其情，追想正法，我不餐仰泣想，如來不親音旨，如入祖禰之廟，覩靈若在。」²⁶若與懺悔法結合，將可藉神聖力量懺除自己無法懺除的罪障，因此在佛前懺悔還具有佛的加持力，可使自己的罪行藉由佛前懺悔來淨除，所以，在南北朝時期懺悔實踐中普遍存在著禮懺的形式，且已經成為南北朝時期多數懺悔行持的重要儀式。

參、大量懺悔文的創制

南北朝時期許多奉佛的君王，集結高僧辦理齋懺，先行懺儀後接著舉行大型的齋僧活動，藉由懺悔為國家祈福，為人民禳災，這種齋懺儀式中，有些主辦的君王還會創作禮懺文，在懺儀的圓滿時誦出文本的內容，向佛菩薩宣告此次為百姓舉動齋懺儀的目的和心願，向上祈求儀式圓滿後可使國境內的百姓均沾法益，得福去禍，一切平安。有一些在家佛弟子，也會在個人懺悔行持時誦讀自己創制的懺悔文，主要目的還是在佛前揭示自己因六根攀緣，造下十不善業，以此懺文，在佛前發露懺悔。故不管是帝王或百姓，在當時的懺悔活動中，都是以自書的方式，寫下懺悔的內容，並誦讀上告諸佛，以示己虔誠之心意。與原本依照佛典經

²⁵ 安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24，頁 1090 上。。

²⁶ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 318 中。

文，誦讀大眾共用的懺悔文體相比，這類為單一場齋會或為個人行持懺儀所量身自白的懺悔文，可說是充滿了獨特自我風格色彩的懺悔文化，也展示出當時的懺悔實踐，已開展出自主性高，具獨立思考的懺悔風格。再者，題名中含有經典名稱的懺文，是集僧俗大眾誦經的法會啓建文，除了表達消災祈福的意旨，許多篇章是在陳述經典義理及祈願諸佛聖者護佑眾生修學佛法、共入佛道的願望。²⁷然而，藉由集體誦經禮懺以消災祈福應該才是啓建法會的主要目的，深入佛道可能是表象性質的場面話。

肆、融合大乘弘願思想的五悔法

五悔法門從最早在大乘先行時期的懺悔、勸請、隨喜三品悔過觀，融入華嚴十地思想成為懺悔、勸請、隨喜、迴向的四悔懺悔觀（記載於《十住毘婆沙論》）；最後加入大乘的弘願思想，融合四品悔過觀成為後世天台宗推崇的五品懺悔思想。南朝劉宋孝武帝於中興寺建八關齋戒時，僧人曇宗就曾為孝武帝倡導行《菩薩五悔法》禮懺儀，所以五悔法門早在南北朝初期就開始有實踐的事蹟。五悔法中的發願法門，是在四悔的基礎上加入大乘思想的「弘願」觀，梵語之原意乃「著大鎧」；亦即建立弘大誓願廣度眾生，以期成就無上菩提，猶如被著大鎧，以自莊嚴，投於陣中，即指菩薩之總願。除了佛、菩薩共通之誓願有四弘誓願外，佛、菩薩另有別願，如彌勒菩薩之奉行十善願，藥師如來發十二大願，阿彌陀佛之四十八願等。將大乘思想的弘誓願，運用到懺悔法中，就成為實踐者的個人誓願。

在《淨住子淨行法門》的〈發願莊嚴門〉中，蕭子良認為發願法的發願方向是「使自身與眾生轉六濁漏根為六清淨，與聖境相感通，證得空性實相，獲得真正的解脫。」²⁸其發願的著眼點在願眾生以六根懺悔法清淨自身，感通真理境界，達到證實相的解脫境界。這種弘願思想，將四品悔過觀帶入更加廣大心量的實踐中，實踐者懺悔清淨身心後，藉由發弘願，帶入自他成就菩提道的心念，除了深化以菩薩利他行的意念外，還加強督促自己在難行的菩薩道上，精進實踐，以完成多生累劫的艱巨修行之路，將懺悔實踐與大乘利他願行連接起來，成為真正的大乘懺悔法門。

南梁時期所出的《菩薩五法懺悔文》的發願法則將發願的願心轉向以修法功德迴向後轉向慈悲觀行法，並以此修法之力發願轉生兜率淨土。²⁹帶有濃厚的淨土思想，不同於阿彌陀西方淨土觀，而是轉向未來佛—彌勒淨土，為發願之依歸對象。南陳時期天台智顛創制《法華三昧懺儀》的第七行法中有五悔法門，在

²⁷ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 330 下-335 上。

²⁸ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 321 上、中。

²⁹ 失譯者，《菩薩五法懺悔文》，《大正藏》冊 24，頁 1121 下。

誠心發大願，行道如誓願，慧心如猛風，定力如金剛，於此迴向後，念念轉慈悲，捨離愛著想，歡喜度一切。捨去身命時，佛放光明，滅除一切難障，化生兜率天，面覩慈氏尊。

〈明發願法〉的發願文中，表達其發願的目的是「修行十地勝常樂」³⁰，還是以修學菩薩道達成涅槃四德一常、樂、我、淨的解脫境界。從上述例子中可以觀察出，懺悔思想在五悔法門的實踐中，已融入大乘弘願思想，將懺悔實踐從四悔懺悔觀，推展到自他皆證菩提道的弘願思想。

伍、懺悔實踐結合三歸依及齋戒

南北朝時期，有些懺悔實踐會以結合禮敬法在佛前行懺悔，有些懺悔法門則會結合三歸依，以強化行懺者對佛教的信力。這種觀點東晉的佛教信士郗超也有相類似的觀點：「三自歸者，歸佛、歸十二部經、歸比丘僧，過去見在當來三世十方佛、三世十方經法、三世十方僧，每禮拜懺悔，皆當至心歸命。」³¹郗超認為，歸依佛、法、僧，行禮敬與懺悔儀式時，除了頂禮的身業禮拜之外，還必須以最真誠的心意將身心歸投佛、法、僧三寶，這是屬意業之禮拜。這種觀點影響後世的懺悔思想，之後，南北朝信士在行懺悔實踐時，爲了身口意三業的清淨，除了行禮懺儀式，還加入歸依三寶的步驟。南齊蕭子良在《淨住子淨行法門》提出，在至心歸命三寶之前，須先行懺悔，以去除罪障，方可與三寶正法相應，契入淨信；還有一些會在懺悔行持之後，再受持五戒或八關齋戒，將懺悔後的清淨身心投入神聖的戒行，以清淨的戒行產生正定獲得解脫智慧。³²《廣弘明集》卷1《牟子理惑論》中也有揭橥：「持五戒者，一月六齋，齋之日專心一意，悔過自新。」³³指點要在每月六齋日虔心懺悔罪過，從中看出齋與戒是共行不相違的清淨身心方式，與儒家禮經的祭祀前的齋戒觀點有相通之處，其中「齋之日專心一意」正好與《禮記》的〈祭統〉中「依於禮，是故君子之齊也，專致其精明之德也。」³⁴的專心一意的要求不謀而合。

陸、佛教懺悔法門融合儒家的悔過思想

從漢朝獨尊儒術以來，士人大多遵從儒家思想，歷朝帝王也多以儒術治國，南北朝的文士主流思想仍爲儒家學說。當時的佛教懺悔法門從經典傳播到僧俗之間，加上這些修士本身就是經過儒家學說的洗禮，儒家的悔過思想也在無形中與佛教懺悔法結合，形成文化融合的特殊情形。在《淨住子淨行法門》「責除身心惡業類」的五大門中，蕭子良融入了儒家的「悔過」思想來說明佛教的懺悔理論。其中，儒家悔過思想的推動者是孔子，在孔子與其弟子、再傳弟子的語錄和著述中可以發現，悔過觀是先秦儒家學者完成最高成就—「成爲聖人」的基礎原則，

³⁰ 隋 智顛著，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊，953 中。

我比丘(某甲)至心發願：「願命終時神不亂，正念直往生安養，面奉彌陀值眾聖，修行十地勝常樂。」

³¹ 梁 僧祐著，《弘明集》卷 13，《大正藏》冊 52，頁 86 中。

³² 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 27，《大正藏》冊 52，頁 315 下、316 下。

³³ 見《大正藏》冊 52，頁 2 上。

³⁴ 《禮記》〈祭統〉，《十三經》電子版，取自漢籍電子文獻資料庫 m

因為藉由悔過自省，才可時時修正自己的行爲，使自己的行爲合乎道德標準；藉著改過省察，才可使自己的傲慢心降低；在自省規過之後才可使自己的內心澄明，智慧提升，言行與善法相應。在自省悔過的過程中還須有良師益友的陪伴，使自己處在欣求善行，厭惡不善行的環境中，才有機會進德修業，完成道德的最高實踐目標。這些觀點正好與佛教的懺悔實踐不謀而合，蕭子良才將悔過思想提出，以做為佛教懺悔觀的佐證，這樣的論證對於懺悔思想的推動有著極大的助益，畢竟，許多的懺悔行持者都是當時的讀書人，以儒家的悔過思想帶入佛教的懺悔思想，在懺悔法門的推廣上，較容易為大眾所接受，故後世懺悔法門的興盛，與儒家悔過觀的結合，應有極大的關聯性。

柒、道教的悔過思想與佛教懺悔實踐的關聯

道教的悔過思想在本研究的地二章第三節有提到，共有三大類，第一大類是首過觀，其主要的目的源於去病除災，這類的觀點與佛教懺悔實踐的遣除世間災厄疾難有極類似之處，在大乘信行懺悔觀的經典中，就有揭示這類的觀典，而當時道教首過治病的方式又流傳民間已久，故具相似觀點的佛教懺悔法門很容易為民眾所接受，逐漸興盛起來。第二類的靜室悔過觀，在南北朝時期，天臺四部懺儀有嚴淨道場的儀式，與靜室思過時，對於悔過處所的嚴淨治理，有相通的處理形式，且都認為行懺悔過的處所和身心的淨化是很重要的關鍵點，因為此處所是與神明或聖眾交感之處，必須身心處所皆清淨，方是內心敬信，靈台清明的條件，在此條件下才談得上與神聖力量或境界感應。再者，在房室中齋戒身心，使自己神靈清明，才能感應神明懺悔已過，或真誠追悔犯教派戒條之過失，可視為道教修行者實踐各類道法的一種前行，與佛教布薩法行懺悔，做為修禪觀的前行，在意義上也有極相近之處。第三類的齋醮悔過觀，齋醮的行法主要在南北朝時期由道教宗師陸修靜整理道教各派的齋法，將其系統化、規範化。齋醮的行法與首過治病、靜室悔過的個人修行不同，多是集體參與共修的模式。在印度佛教的懺悔實踐中未曾有集體誦經行懺的方式，反而是在南北朝時期的齋會和帝王舉辦的禮懺法會與天臺智顛創制的禮懺儀中，才出現集體共修的形式，這種懺悔形式是南北朝特有的。《廣弘明集》卷 7 收錄惠通〈駁顧道士夷夏論〉言及佛教僧人「煙香夕臺，韻法晨宮，禮拜懺悔，祈請無輟，上逮歷劫親屬，下至一切蒼生，若斯孝慈之弘大，非愚瞽之測也。」³⁵說明僧人晨昏禮拜懺悔，不但是自身的修持，同時也將功德迴向累劫親屬及一切眾生，這種觀念在道教的齋醮文中處處可見，因為道教的齋醮，有許多部份是超度累世親屬的儀式，這些觀點在佛教的經點中是較少出現的，所以道教的悔過觀，在南北朝時期，對於佛教懺悔實踐的方式，具有很大的影響力。

³⁵ 唐 道宣著，《廣弘明集》卷 7，《大正藏》冊 52，頁 46 上。

捌、結合空觀的懺悔思想

與空觀、般若思想結合的懺悔觀，是在大乘先行時期的三品懺悔觀，以及小品般若經之後的智行思想開展，逐漸結合而成的理懺思想，這些觀點在龍樹的《十住毘婆沙論》中已將三品懺悔加上「迴向」支，擴展為四品懺悔思想；其中的「懺悔、勸請」支，定位在事懺的範圍，「隨喜、迴向」則定位在理懺的範疇，使得懺悔的功能，不再局限在戒定慧三學的前行，而是已踏入結合空性見的修定證空性的領域，修空性見、證空觀是佛教行者的重要實踐，也是與真理相應的必定步驟，所以修習理懺已非一般修事懺的求世俗利益或做修法前行的目的可比。在《淨住子淨行法門》的「五悔法門類」之發願法，蕭子良提出清淨六根，使其證得空有不染的解脫境界，故五悔中的前三項—懺悔、勸請、隨喜，都還是以懺除身心做有為、有相的功行；到了後二項—迴向、發願，則已進入遣除心靈深處對生死諸有執取的根根意念，只是為了使內心解脫、清淨，與空性的真理境界相應，也呼應《淨住子淨行法門》書題的法義，以「淨住」的方式（清淨身口意三業，依戒而住），達成淨行（身口意三業清淨，證得空有不染的解脫境界），之後承繼佛業，再以此法門，行化教與行教於世間。

天臺一系的懺法，已脫離原本懺悔只是禪觀前行的定位，成為以懺悔法門直入禪觀的具體儀軌，可以說把懺悔法門從附屬於禪觀等正行的模式跳脫出來，成為一種完整又次第分明的正行。而在天臺懺法裡，其行懺的目的，是為了證入禪觀的三昧境界，之後還為了度化眾生成就菩提，要求弟子苦修懺法、三昧行法。故慧思等天臺一系，在南朝末年接續了南北朝的佛教懺悔思想，創制出以入禪觀、體證空性實相為主之懺儀。因為此種懺儀中禪觀的目的是為證入空性的無生智慧境界，在當時稱為無生懺，與另外二類的懺法做出區隔，智顛在《釋禪波羅蜜次第法門》卷2 將其定位為開啓智慧之法³⁶，並認為以此等懺悔方式行之，體證一切罪業皆從一念不了心性所生，若了心性本空，罪福無相，則一切法皆悉空寂，罪亦消滅。此種懺悔思想不但在南北朝逐漸發展成為理懺的理論依據，也在天臺懺法將其編制成可行的懺法後，成為具體可行的懺悔實踐方式。

³⁶ 隋 智者說，法慎記，灌頂再治，《釋禪波羅蜜次第法門》卷2，《大正藏》冊46，頁485下。今明懺悔方法，教門乃復眾多，取要論之，不過三種：一作法懺悔，此扶戒律，以明懺悔；二觀相懺悔，此扶定法，以明懺悔；三觀無生懺悔，此扶慧法，以明懺悔。

參考文獻

壹、佛教經論及宗教原典（依經論翻譯、著作的朝代排序）

一、佛教經論典籍

- 東漢 安世高譯：《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊 24。
- 三國 康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12。
- 三國 康僧會譯：《六度集經》，《大正藏經》冊 3。
- 西晉 無羅叉譯：《放光般若經》，《大正藏》冊 8。
- 西晉 竺法護譯：《郁迦羅越問菩薩行經》，《大正藏》冊 12。
- 西晉 竺法護譯：《彌勒菩薩所問本願經》，《大正藏》冊 12。
- 西晉 竺法護譯：《佛說文殊悔過經》，《大正藏》冊 14。
- 東晉 瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 東晉 佛陀跋陀羅譯：《觀佛三昧海經》，《大正藏》冊 15。
- 東晉 帛尸梨蜜多羅譯：《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》，《大正藏》冊 21。
- 東晉 佛陀跋陀羅、法顯譯：《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊 22。
- 姚秦 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 後秦 鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 後秦 鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》，《大正藏》冊 26。
- 姚秦 鳩摩羅什譯：《梵網經》，《大正藏》冊 24。
- 姚秦 鳩摩羅什譯，弘贊述：《佛說梵網經·菩薩心地品下略疏》，《卍新纂續藏經》冊 38。
- 姚秦 佛陀耶舍譯：《四分僧戒本》，《大正藏》冊 22。
- 姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯：《四分律》，《大正藏》冊 23。
- 姚秦 弗若多羅譯：《十誦律》，《大正藏》冊 23。
- 姚秦 佛陀耶舍譯：《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊 13。
- 姚秦 失譯者：《毘尼母經》，《大正藏》冊 24。
- 北涼 法眾譯：《大方等陀羅尼經》，《大正藏》冊 21。
- 劉宋 佛陀什共竺道生等譯：《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》冊 22。
- 劉宋 曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9。
- 梁 僧祐著：《弘明集》，《大正藏》冊 52。
- 梁 僧祐著：《出三藏記集》，《大正藏》冊 55。
- 梁 僧伽婆羅譯：《菩薩藏經》，《大正藏》冊 24。
- 梁 慧皎撰：《高僧傳》，《大正藏》冊 50。
- 梁 譯者不詳：《現在賢劫千佛名經》，《大正藏》冊 14。

梁 失譯者：《菩薩五法懺悔文》，《大正藏》冊 24。
北齊 慧琳著：《一切經音義》，《大正藏》冊 54。
南陳 月婆首那譯：《勝天王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 21。
隋 智顛著：《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39。
隋 智顛著：《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
隋 智顛著：《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46。
隋 智顛說，法慎記，灌頂再治：《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46。
隋 智顛說，灌頂記：《方等三昧行法》，《大正藏》冊 46。
隋 灌頂著：《國清百錄》，《大正藏》冊 46。
隋 灌頂撰：《隋天臺智者大師別傳》，《大正藏》冊 50。
隋 湛然撰：《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。
隋 釋寶貴編：《合部金光明經》，《大正藏》冊 16。
隋 法經等撰：《眾經目錄》，《大正藏》冊 55。
唐 吉藏撰：《百論疏》，《大正藏》冊 42。
唐 吉藏撰：《中觀論疏》，《大正藏》冊 42。
唐 菩提流志譯：《大寶積經》，《大正藏》冊 11。
唐 道宣撰：《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》冊 40。
唐 道宣撰：《續高僧傳》，《大正藏》冊 50。
唐 道宣著：《廣弘明集》，《大正藏》冊 52。
唐 澄照贊：《略授三歸五八戒并菩薩戒》，《卍新纂續藏經》冊 59。
唐 玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
唐 玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。
唐 道世撰：《法苑珠林》，《大正藏》冊 53。
唐 普光述：《俱舍論記》，《大正藏》冊 41。
唐 法藏著：《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51。
唐 義淨譯：《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》冊 23。
唐 義淨撰：《南海寄歸內法傳》，《大正藏》冊 54。
唐 智昇撰：《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55。
唐 僧詳撰：《法華傳記》，《大正藏》冊 51。
唐 惠詳撰：《弘贊法華傳》，《大正藏》冊 51。
唐 宗密著：《普賢行願品疏鈔》，《卍新纂續藏經》冊 5。
後唐 景霄纂：《四分律行事鈔簡正記》，《卍新纂續藏經》冊 43。
宋 遵式集：《金光明懺法補助儀》，《大正藏》冊 46。
宋 遵式著：《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》冊 46。
宋 志磐撰：《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49。
元 寶相釋，覺岸、寶洲編集再治：《釋氏稽古略》，《大正藏》冊 49。
宋 括山一庵釋，釋本覺編集：《釋氏通鑑》，《卍新纂續藏經》冊 76。
明 岱宗禪師著：《佛法金湯編》，《卍新纂續藏經》冊 87。

- 明 株宏著：《緇門崇行錄》，《卍新纂續藏經》冊 87。
- 明 夏樹芳輯：《名公法喜志》，《卍新纂續藏經》冊 88。
- 明 釋弘贊在慘輯：《歸戒要集》下，《卍新纂續藏經》冊 60。
- 清 彭際清著：《居士傳》，《卍新纂續藏經》冊 88。
- 清 蔣延錫等輯：《釋教部彙考》，《古今圖書集成》，《卍新纂續藏經》冊 77。
- 清 編者不詳：《消災延壽藥師懺法》，《卍新纂續藏經》冊 74。
- 清 編者不詳：《慈悲地藏懺法》，《卍新纂續藏經》冊 74。
- 民國 杜斗城編：《正史佛教資料類編》，ZS01。

二、其他宗教原典

- 《舊約聖經》，臺北：國際基甸會，1975 年印行。
- 《新約聖經》，臺北：國際基甸會，1975 年印行。
- 《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1977 年初版。
- 《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004 年 1 月初版。

貳、中國古代史籍與專書

- 西晉 陳壽著：《三國志》，臺北：鼎文書局，1980 年。
- 西晉 葛洪著，周啓承注譯：《新譯神仙傳》，臺北：三民書局，2009 年 8 月 2 版。
- 劉宋 范曄：《後漢書》，臺北：藝文印書館輯，開明出版，1962 年。
- 梁 蕭子顯著：《南齊書》，臺北市：漢聲出版社，1973 年 1 版。
- 唐 李延壽撰：《南史》，臺北：藝文印書館輯，開明出版，1972 年。
- 唐 李延壽著：《北史》，臺北：鼎文書局，1975 年。
- 唐 姚思廉著：《梁書》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年 8 月。
- 唐 姚思廉著：《陳書》，臺北：臺灣商務印書館，2010 年 5 月。
- 唐 魏徵等著：《隋書》，臺北：藝文印書館輯，開明出版，1962 年。
- 唐玄宗御撰，唐 李林甫奉注：《唐六典·尚書禮部》，上海：中華書局，1992 年 1 月初版。
- 唐楊倞注，清王先謙集解，《荀子集註》，臺北：世界書局，，1992 年。
- 宋 朱熹解：《四書集註》，臺北：世界書局，1977 年 6 月初版。
- 北宋 張君房編：《雲笈七籤》，上海：中華書局，2003 年。
- 明 張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》第四冊，臺北：文津出版社，1995 年初版。
- 明 張溥輯，殷孟倫輯注：《漢魏六朝百三家集題辭注》，臺北：木鐸出版社，1982 年 5 月初版。
- 清 嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全齊文》，北京：商務印書館，1999 年 10 月 1 版。

- 清 孫希旦註解：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年8月初版。
- 黃永武主編：《敦煌寶藏》十五冊（斯1963—2075號），臺北：新文豐出版社，1985年9月。
- 黃永武主編：《敦煌寶藏》一百三十冊（伯3682—3798號），臺北市：新文豐出版社，1985年9月。

參、現代專書（依作者姓氏筆畫排序）

一、中文著作

- 王明：《太平經合校》，北京：中華書局，1997年1版。
- 王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002年11月1版。
- 王仲堯：《中國佛教與周易》，臺北：大展出版社，2003年9月初版1刷。
- 王卡：《道教史話》，臺北：國家出版社，2004年五月初版1刷。
- 王志楫：《從《弘明集》看佛教中國化》，《法藏知津》初編第17冊，新北：花木蘭出版社，2010年8月初版2刷。
- 方立天：《方立天文集第1卷—魏晉南北朝佛教》，北京：中國人民大學出版社，2006年10月1版。
- 白川靜，加地伸行、范月嬌共譯，《中國古代文化》，臺北：文津出版社，1983年5月初版。
- 印順法師：《印度的佛教》，臺北：正聞出版社1992年10月3版。
- ：《華雨集》第二集，臺北：正聞出版社，1993年4月初版。
- ：《華雨集》第四集，臺北：正聞出版社，1993年4月初版。
- ：《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社1994年7月7版。
- ：《妙雲集》下編之三，臺北市：正聞出版社，2000年10月新版一刷。
- 任繼愈：《中國道教史》（上），臺北：桂冠圖書股份有限公司，1991年10月初版1刷。
- 任繼愈、杜繼文編著：《佛教史》，臺北：曉園出版社，1995年1月出版。
- 李世傑：《印度大乘佛教哲學史》，臺北：新文豐出版公司，1991年12月一版二刷。
- 呂澂：《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版社，1991年5月1版4刷。
- 呂鵬志：《唐前道教儀式史綱》，北京：中華書局，2008年12月1版。
- 杜澤遜：《文獻學概要》，北京：中華書局，2005年7月第5刷。
- 杜維運：《史學方法論》北京：北京大學出版社，2006年5月初版1刷。
- 杜松柏：《佛學思想綜述》上冊，臺北：新文豐出版社，2006年初版。
- 汪娟：《唐宋古逸佛教懺儀研究》，臺北：文津出版社，2008年2月初版。
- 辛旗：《中國歷代思想史—魏晉南北朝隋唐卷》，臺北：文津出版社，1993年12月初版1刷。
- 李小榮：《敦煌道教文學研究》，成都：巴蜀書社，2009年3月1版。

- ：《《弘明集》《廣弘明集》述論稿》，成都：巴蜀書社，2005年10月1版。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北：臺灣學生書局，1989年9月2刷。
- 周叔迦：《法苑談叢》，臺北：文津出版社，1990年6月初版。
- 季芳桐釋譯：《佛說梵網經》，臺北市：佛光文化事業有限公司，1997年9月初版。
- 姚衛群：《佛教的般若思想及其在中國的發展》，《中國佛教學術論典》第四集，高雄：佛光山文教基金會，2001年1月初版。
- 胡孚琛：《道學通論—2009年修訂版》，北京：社會科學文獻出版社，2009年8月1版1刷。
- 施拓全：《北朝學術之研究》，《中國學術思想研究輯刊》第13冊，新北：花木蘭文化出版社，2009年9月初版。
- 姜伯勤：《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996年1版。
- 能學譯：《優婆塞戒經》，臺北：佛光文化事業有限公司，1997年9月初版。
- 莊春江：《印度佛教思想史概說》，新北：圓明出版社，1993年9月第一版一刷。
- 梁啟超：《中國歷史研究法》，臺北：里仁書局，1994年10月。
- 康樂、彭明輝：《史學方法與歷史解釋》，北京：中國大百科全書出版社，2005年4月初版一刷。
- 曾維加：《道教的社會傳播研究》，臺北：文津出版社，2010年8月初版1刷。
- 卿希泰：《中國道教思想史綱—第一卷 漢魏兩晉南北朝時期》，臺北：木鐸出版社，1986年6月初版。
- 卿希泰主編：《中國道教史》第一卷，四川人民出版社，1992年5月2刷。
- 陳來：《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996年3月初版1刷。
- 郭朋：《漢魏兩晉南北朝佛教》，濟南：齊魯書社出版發行，1986年6月初版。
- 黃懺華：《中國佛教史》：新北：普門精舍，1960年9月初版。
- 張曼濤：《中國佛教史論集（一）漢魏兩晉南北朝篇》，臺北：大乘文化出版社，1977年6月初版。
- ：《現代佛教學術叢刊—大乘佛教之發展》，臺北：大乘文化出版社，1979年5月初版。
- ：《佛教思想文集》（二），臺北，大乘文化出版社，1980年。
- 張文良：《中國佛教經典寶藏精選白話版—金光明經》，高雄：佛光出版社，1996年8月初版。
- 張澤洪：《道教神仙信仰與祭祀儀式》，臺北：文津出版社，2003年1月1刷。
- 張鶴泉：《周代祭祀研究》，臺北：文津出版社，1993年5月初版。
- 游祥洲：《論中國佛教懺悔倫理的形成及其理念蘊涵》，傅偉勳主編，《從傳統到現在—佛教倫理與現代社會》，臺北：東大出版社）1990年初版。

- 湯薊銘譯：《瑜伽師地論戒品纂》，高雄：彌勒講堂，2009年1月初版。
- 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991年再版。
- 聖嚴法師：《戒律學綱要》，臺北：天華出版事業股份有限公司，1978年6月初版。
- 楊惠南：《佛教思想發展史論》，臺北：東大圖書股份有限公司，1996年8月再版。
- 葛兆光：《道教與中國文化》，上海：上海人民出版社，1995年4版。
- ：《中國思想史—第一卷》，上海：復旦大學出版社，1998年初版。
- 鄒昌林：《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992年9月初版。
- 楊朝明：《儒家文化面面觀》，濟南：齊魯書社，2001年9月初版2刷。
- 楊向奎：《宗周社會與禮樂文明》，上海：人民出版社，1992年初版。
- 慧廣法師：《懺悔的理論與方法》，高雄：解脫道出版社，1993年初版。
- 鄭基良：《先秦兩漢改過思想之研究》，臺北：文津出版社，2010年6月初版1刷。
- 鞏本棟釋譯：《廣弘明集》，高雄：佛光文化事業有限公司，1998年2月初版。
- 劉精誠：《中國道教史》，臺北：文津出版社，1993年7月初版1刷。
- 劉振東：《中國儒學史—魏晉南北朝卷》，廣州：廣東教育出版社，1998年6月初版1刷。
- 劉屹：《敬天與崇道—中古經教道教形成的思想背景》，北京：中華書局，2005年4月1版。
- 劉滌凡：《道教入世轉向與儒學世俗神學化的關聯》，2006年2月初版。
- 劉澤亮主編：《佛教研究面面觀》，北京，宗教文化出版社，2006年12月。
- 劉林魁：《《廣弘明集》研究》，北京：中國社會科學出版社，2011年6月1版。
- 賴炎元：《春秋繁露今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1984年5月初版。
- 鮑家聲、蕭玥：《中國佛教百科叢書—建築卷》，新北：佛光文化事業有限公司，1999年5月初版。
- 謝宗榮、陳省身、劉仲容、吳永猛編著：《台灣本土宗教信仰》，臺北：國立空中大學，2008年8月初版。
- 湛如：《淨法與佛塔—印度早期佛教史研究》，北京：中華書局，2006年12月1版。
- 顏尚文：《梁武帝》，臺北：東大圖書股份有限公司，1999年10月初版。
- 釋從信釋：《五戒八關齋》，新北，圓明出版社，1992年5月第一版二刷。
- 釋演培：《受八關齋戒儀軌》，臺南：和裕出版社1993年10月。
- 釋聖凱：《善導大師的懺悔思想及禮讚儀》，《中國佛教學術論典》第二十三集，高雄市：佛光山文教基金會，2001年4月初版。
- ：《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2009年1月初版。
- 釋大睿：《天台懺法研究》，臺北：法鼓文化，2000年初版。
- 釋能融：《律制、清規及其現代意義之探究》，臺北：法鼓文化，2003年1版。
- 譚涪：《南朝佛教與文學—以竟陵「八友」為中心》，北京：宗教文化出版社，2009

年8月初版。

龔道運：《中國宗教論集》，臺北：文哲史出版社，1993年2月初版。

二、中譯本外國專書

Louis Berkhof 著，趙中輝譯：《基督教教義史》，臺北：基督教改革宗翻譯社，1984年初版。

Walter Brugger 編著，項退結編譯：《西洋哲學辭典》，臺北：華香園出版社，1992年8月2版。

古印度 毗耶娑著，黃寶生譯，《薄伽梵歌》，臺北：商務印書館，2010年10月初版。

摩奴一世著，迭朗善譯，馬香雪轉譯：《摩奴法典》，臺北：臺灣商務書局，1998年再版。

聖奧古斯丁著，徐玉芹譯：《懺悔錄》，臺北：志文出版社，1998年5月。

盧騷著：《盧騷懺悔錄》，臺北：喜美出版社，1980年11月初版。

三、日文專書

中村元：《大乘佛教の思想》，《中村元選集》第21卷，東京市：春秋社，1999年8月再版。

平川彰：《初期大乘佛教之研究》，東京：春秋社，1968年初版。

——：《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社，1990年初版。

——：《初期大乘佛教之研究Ⅱ》，東京：春秋社，1997年7月三版。

四、中譯本日文專書

平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯：《印度佛教史》，嘉義：法雨道場，2003年5月3版。

平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，臺北：佛光文化事業有限公司，1998年2月出版

水野弘元著，山本晃紹英譯，郭忠生中譯：《原始佛教》，臺中：菩提樹雜誌社，1982年9月初版。

水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》：臺北：東大圖書股份有限公司，1996年11月初版。

矢吹慶輝：《三階教の研究》，東京：岩波書店，1973年初版。

吉川忠夫：《靜室考》，《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1993年9月1版。

吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯：《真誥校註》，北京：中國社會科學出版社，2006年12月1版。

- 瓜生津隆真著，印海法師譯：《十住毘婆沙論研究》，臺北：嚴寬祐文教基金會，2004年12月初版。
- 佐藤密雄著，印海法師譯：《四分戒律與大乘戒之研究》，（臺北：財團法人嚴寬祐文教基金會出版），2004年12月初版。
- 高崎直道著，佐佐木教悟主編，釋達和譯：《印度佛教史概說》，高雄：佛光出版社，1986年12月再版。
- 高崎直道著，平川彰總編，許明銀譯：《佛學研究入門》，臺北：法爾出版社，1990年5月初版。
- 靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立过程》，百花苑，1974年初版。
- 關口真大：《止觀の研究》，東京：岩波書店，1975年初版。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》第2卷，高雄市：佛光出版社，1990年2版。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教通史》第3卷，高雄市：佛光出版社，1986年12月初版。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教史》，臺北市：新文豐出版股份有限公司，1998年9月1版5刷。
- 釋印海編譯：《大乘佛經入門》，美國：法印寺文教中心，2009年1月。

肆、期刊論文（依作者姓氏筆畫排序）

一、中文期刊

- 王開府：〈思想研究法綜論—以中國哲學為例〉，《國文學報》第27期，1998年6月，頁147—187。
- 王和群：〈陰影投射與宗教罪感心理—以道教懺罪觀為研究對象〉，《成大宗教與文化學報》第14期，2010年6月，頁113—126。
- 白金銑：〈魏晉六朝佛教懺悔的實踐與義蘊〉，《新世紀宗教研究》8卷3期（2010年3月），頁127—175。
- 周伯戡：〈中世紀中國在家菩薩之懺法〉，《臺大佛學研究》第18期，（臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心2009年12月），頁1—32。
- 陳碧燕：〈梵唄與佛教音樂（上）〉，《香光莊嚴》第72期，2002年12月，頁136—150。
- 黃國清：〈從《小品般若》到《法華經》的思想轉變—以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷供養」為中心〉，《世界宗教學刊》第9期，2007年6月。
- 黃國清：〈《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》第46期，2009年12月。
- 黃國清：〈南岳慧思的懺悔思想〉，湖南南岳佛教會：《慧思大師與南岳佛教學術研討會》會刊，2011年8月。

- 廖肇亨：〈從懺悔到救度：「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」專輯導言〉
《中國文哲研究通訊》18卷2期，2008年6月。
- 劉宗坤：〈罪的奧秘（三）——現代性的探討〉，《恩福》第6卷第3期，2006年7月。
- 釋大睿：〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，《中華佛學研究》第2期，1998年。
- 釋惠敏撰：〈佛教懺悔法門之「逆轉」情節——以《大方等陀羅尼經》為例〉，《法鼓佛學學報》第4期，2009年。
- 釋智學著：〈中國佛教的懺悔觀——以永明延壽為中心〉，《正觀雜誌》第48期，2009年3月。

二、外文期刊

- 柏夷（Stephen R. Bokenkep）著、林欣儀譯、謝世維校正：〈麻布與灰——塗炭齋中的自我與家族〉，《中國文哲研究通訊》18卷2期，2008年6月，頁21—33。
- 中鳩龍藏著，廖肇亨譯：〈中國中世懺悔思想的開展——以郗超、蕭子良、智顛為討論中心〉，《中國文哲研究通訊》18卷2期，2008年6月。
- 鹽入良道：〈中國佛教儀禮における懺悔受容の過程〉，《印度學佛教學研究》11卷2期（1963年6月），頁353—358。
- 鹽入良道：〈中國佛教に於ける禮懺と佛名經典〉，結城教授頌壽紀念：《佛教思想史論集》，（東京：大藏出版社），1964年，頁569—586。
- 道端良秀著：〈中國佛教中罪的自覺〉，《印度學佛教學研究》3卷2期（1955年），頁613—616。

伍、工具書

- 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，（臺南：中華百科佛教文獻基金會），1994年。
- 《CBETA 電子佛典集成 April 2010》，（臺北：中華佛典電子協會），2010年版。
- 佛光大辭典光碟版(ver1.01)，（高雄：佛光宗務委員會），1997年10月。
- 「搜文解字」數位博物館，（中央研究院語言學研究所），
網址 <http://words.sinica.edu.tw/>
- 《廿五史電子版》，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>
- 《十三經電子版》，取自漢籍電子文獻資料庫，網址 <http://hanji.sinica.edu.tw>
- 《正統道藏電子文字資料庫》，取自道教學術資訊網站，
網址 <http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm>