

# 魏晉六朝佛教懺悔的實踐與義蘊\*

白金銑

國立台灣師範大學國文所博士

台北市百齡高中國文教師

251台北縣淡水鎮北新路198號

E-mail：10088888@anet.net.tw

## 摘要

本文先從佛教史的發展論魏晉六朝高僧大德們的懺悔實踐是相互連貫又各顯春秋的，再據高僧大德們的懺悔實踐析出八點懺悔義蘊。

漢魏間的懺悔實踐，雜糅著儒、道的思想與儀式，但高僧大德多堅定佛教懺悔思想立場，本質上不致於異化；兩晉間的懺悔實踐，漸漸脫離道教儀式的影子，融合了大乘菩薩心戒、般若空慧與儒家的孝道倫理；劉宋時的懺悔實踐，進一步與自性成佛、念佛三昧等禪法結合；南齊是中國懺悔法門的初製期；蕭梁是大篇幅懺悔法門的圓融合成期；陳代承先啟後，以此而開顯隋、唐禮懺法的大格局。

魏晉六朝高僧大德們的實踐性懺悔義蘊，兼有唯識圓智、般若空慧、涅槃佛性，有顯有密，有禪觀有念佛，有懺儀有教義，上承佛陀身教又不執著於佛陀言教，續契大乘佛教諸佛如來菩薩的大士心行、大菩提誓願力、大智慧悲心又不執於戒律條規的清淨思想，同時踐行小乘、大乘佛教各種莊嚴的懺悔儀軌又可不執著於形式儀節，與中國傳統思想、社會人心密切相融而為創造性的生命實踐。

**關鍵詞：**懺悔、懺儀、緣起性空、菩薩戒、自性成佛、般若空慧、涅槃佛性、誓願力

---

投稿日期：97.8.7；接受刊登日期：98.7.3；最後修訂日期：98.10.23

責任校對：洪鳳櫻、陳民傑、孫善蔚

\*本文原名〈大乘佛教「懺悔」的八種義蘊〉，2008年8月7日發表於台北靈鷲山「懺悔的宗教意義」兩岸學術研討會。今據審查委員A「縮小使用文獻範圍」與審查委員B「建議題目修改為懺悔的發展與演變」之建議，將原名改為「魏晉六朝佛教懺悔的實踐與義蘊」。本文之所以如此修改，原因有四：其一，「魏晉六朝」為中國人極力去蕪取菁引入印度佛教思想的重要時期，這段期間內，中國人是嚴格的汲取印度佛教菁華，又積極的修正缺失，將佛法落實在中土，故將原題的「大乘佛教」濃縮為「魏晉六朝」；其二，「魏晉六朝」一詞所含括的範圍仍很「大」，可能包括儒、道、佛三教、社會、政治、經濟等思想，為了避免題目過大，所以列舉六朝重要高僧大德之「懺悔實踐」以使文章聚集；其三，因為隋、唐、五代後的中國佛教，「禪宗化」、「中國化」的傾向漸漸變強，懺悔的理論、方法、形式等悉有新的發展與內涵，故本題不再擴及隋、唐、五代之高僧大德；其四，因為筆者一再主張懺悔義蘊必須透過行者（禪者、佛教徒）的親身實踐與證會，這種實踐與證會，若未經過生命主體實際去踐履與證悟者，仍難視為真正的懺悔實踐，故衡量當初創作此文原意，乃以「魏晉六朝佛教懺悔的實踐與義蘊」為題進行論述。



# The Practice and Connotation of Buddhism Kṣama during Wei Jin Period and the Six Dynasties

Pai, Chín Hsien

Chinese Teacher, Taipei Municipal Bai Ling Senior High School

E-mail : 1008888@anet.net.tw

## Abstract

This article begins with the discussion on kṣama practices by venerable monks and laity which were mutually coherent but distinctively manifested during Wei Jin Period and the Six Dynasties, based on the historical development of Buddhism. It further analyzes eight kṣama connotations according to kṣama practices by venerable monks and laity.

Kṣama practice during Han Wei Period blended Confucian and Taoist thoughts and rituals. Notwithstanding, most of the venerable monks and laity held firm ground of Buddhism kṣama thought, as it would not be dissimilated in essence; kṣama practice in the Western and Eastern Jin Dynasties gradually away from the influence of Taoism rituals, blending supreme heart commandment of Mahayana Buddhism, the ultimate wisdom and filial ethics of Buddhism; kṣama practice during Liu-Song Dynasty further combined with way of Zen, becoming Buddhobhavati via Svabhava (our self-nature) and Samādhi (in which the individual wholeheartedly thinks of the appearance of the Buddha, or of the dharmakāya, or repeats the Buddha's name); the building period for Dharma-gate of kṣama came in Qi of the Southern dynasties in Chinese history; the period of perfect and harmonious emergence for Dharma-gate of kṣama came in Liang Dynasty in the Six Dynasties; Chen Dynasty inherited the past and ushered in the future that further shed lights on dharma-gate of kṣama in Sui and Tang Dynasties based on kṣama practice.

The practice of kṣama connotations by venerable monks and laity during Wei Jin Period and the Six Dynasties embraced consciousness-only and perfect wisdom, the ultimate wisdom, nirvana Buddha-dhatu, exoteric and esoteric doctrines, Zen's meditative contemplation and reciting the Buddha's name, and repentance rites and doctrines, as it inherited Buddha's teaching by setting an example by not persisting in Buddhist precept, delivered the continuation of Mahayana Buddha-tathāgata in fulfilling the heart, bodhi's power of vows and compassionate heart by not persisting in clean thought of precepts and rules. Meanwhile, it fulfilled the dignified kṣama rituals of Theravada and Mahayana Buddhism by not persisting in form and ceremony that it was harmonious with traditional Chinese thought and human heart in the society that, turning out to be the creative life practice.

**Keywords:** Kṣama, Repentance Rite, Bodhisattva Precepts, Dependent Origination and Emptiness, Becoming Buddhobhavati via Svabhava, the Ultimate Wišdom, Nirvana Buddha-dhatu, Power of Vows



## 壹、前言

印度佛教教義之所以東傳、紮根與落實，隋、唐以後中國佛教禮懺法之所以繁榮鼎盛，漢魏六朝高僧大德們的懺悔實踐具有重大影響力。

佛教初傳中國，漢朝王公貴族們就積極參與懺悔滅罪法的認識與實踐。據《東漢書》載，漢明帝永平八年（65A.D.，以下略A.D.），楚王英依佛教懺悔法，「託在蕃輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖愆罪」，踐履佛教齋戒祭祀，悔過自進，立誓發願，供養僧伽等教儀。<sup>1</sup>雖然楚王英所踐履的宗教儀式隱含私人的政治意圖，<sup>2</sup>但佛教懺悔滅罪法的實踐是確然發生過的。

據古正美教授的研究，漢明帝（28-75）政府不忘漢朝先祖的黃老之術或道教方技，但以佛治國的理念與貴霜王朝極為相似。<sup>3</sup>《續古今佛道論衡》載，漢明帝永平十四年（71）正月初一至三十日，迦葉摩騰（攝摩騰，約?-73）在宮中為大眾「說人、天、地獄因緣法，或說小乘阿毘曇法，或說大乘摩訶衍法，或說懺悔滅罪法，或說出家功德法」，使得明帝與文

1 其云：楚王英晚年學為浮屠，齋戒祭祀。八年，詔令天下死罪，皆入縑贖。英遣郎中令奉黃縑、白紝三十四，詣國相曰：「託在蕃輔，過惡累積，歡喜大恩，奉送縑帛，以贖愆罪。」國相以聞，詔報曰：「楚王誦黃、老之微言，尚浮屠之仁祠，幫齋三月，與神為誓，何嫌何疑？當有悔客。其還贖，以助伊蒲塞（優婆塞、在家居士）、桑門之盛饌。宋·范曄著，唐·李賢等注，《東漢書卷四十二·光武十王列傳第三十二·楚王英》（北京：中華書局，1999年3月），頁964。唐·李賢等注云：「伊蒲塞」即優婆塞也；「桑門」即沙門。相關記載亦見南宋·志磐，《佛祖統紀卷三十五·法運通塞志第十七之二·東漢明帝》，《大正藏》冊49，no.2035，p330a。元·念常集，《佛祖歷代通載卷五·東漢》，《大正藏》冊49，no.2036，p514a-b。元·覺岸編，《釋氏稽古略卷一·東漢·顯宗明皇帝》，《大正藏》冊49，no.2037，p766c。唐·李華〈潤州天鄉寺故大德雲禪師碑〉云：「楚王英……潔齋為誓，即禮懺也。」《全唐文》卷三二〇，收入：藍吉富主編（1988），《禪宗全書·史傳部（一）·全唐文禪師傳記集》（台北：文殊出版社），頁396。

2 吳焯（1991），《佛教東傳與中國佛教藝術》（浙江：浙江人民出版社），頁107。

3 古正美（1995），〈中國的第一個佛教皇帝——漢桓帝〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集》下輯（台北：中華文化復興運動總會宗教研究委員會），頁791-810。



武百官多人信佛出家。<sup>4</sup>《高僧傳》載，迦葉摩騰曾為二敵國講說《金光明經》，使二國捐棄成見，結為盟友。<sup>5</sup>《金光明經》的「懺悔品」，以偈頌的方式對十惡業進行禮佛→懺理→發露→懺悔→發願的懺悔實踐，認為「千劫所作，極重惡業，若能至心，一懺悔者，如是重罪，悉皆滅盡……惟願現在，諸佛世尊，以大悲水，洗除令淨。過去諸惡，今悉懺悔；現所作罪，誠心發露；所未作者，更不敢作；已作之業，不敢覆藏」，<sup>6</sup>已具備成熟的大乘懺悔滅罪理論。此經與《法華經》、《仁王經》同為鎮護國家之三部經典，隋·智顥（538-597）還據以製成天台多部懺法，<sup>7</sup>藉以弘揚天台圓融止觀禪法；至於以「大悲水」滌罪除障的懺悔思想，承自大乘佛教懺悔思想，亦為後世《慈悲道場懺法》及《慈悲水懺法》的懺悔理論之原型（archetype）。<sup>8</sup>準此，印度佛教的因緣果報說與懺悔滅罪法，在一世紀

4 唐·智昇，《續古今佛道論衡·漢法本內傳第三·道士度脫品》載：「漢明帝永平十四年正月一日，五嶽諸山觀道士朝正之次。先承京師，向西域天竺國取得佛本，言是脩多羅教。復請胡師迦葉摩騰、竺法蘭二人等翻譯佛本，一從漢言。又立白馬、興聖二寺。……佛有四種法身……涅槃義有多種……道有九十五種……可觀者八種梵行……帝（漢明帝）敕大眾，欲求法者，前近法師（摩騰）坐。……爾時法師即出大梵音聲微妙第一，歎佛功德不可思議；亦令大眾稱揚三寶，歎述善法。即為大眾說人、天、地獄因緣法，或說小乘阿毘曇法，或說大乘摩訶衍法，或說懺悔滅罪法，或說出家功德法。大眾既聞法已，各生希有心。……帝共大臣并文武官數百人與出家者剃頭，日日設供，夜夜然燈，作種種伎樂。比至正月三十日，法服、瓶、鉢，悉皆施訖。即立十寺，城外七寺，城內三寺；七寺安僧，三寺安尼。漢之佛法，從此興焉。」見：《大正藏》冊52，no.2105，p397b-401b。又見：唐·法琳，《破邪論》卷上，《大正藏》冊52，no.2109，p480b。佚名，《曆代法寶記》（亦名《師資眾脈傳》），亦名《定是非摧邪顯正破壞一切心傳》，亦名《最上乘頓悟法門》），《大正藏》冊51，no.2075，p179a。

5 梁·慧皎撰，《高僧傳卷一·譯經上·攝摩騰一》，《大正藏》冊50，no.2059，p322c。

6 北涼·曇無讖譯，《金光明經卷一·懺悔品第三》，《大正藏》冊16，no.663，p337b。

7 智顥說，灌頂記，《方等三昧行法》，《大正藏》冊46，no.1940，p943a-949a。智顥製，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，no.1941，p949a-955c。宋·遵式集，《金光明懺法補助儀》，《大正藏》冊46，no.1945，p957b-961c。宋·知禮集，《金光明最勝儀》，《大正藏》冊46，no.1946，p961c-963c。宋·遵式述，《請觀音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》冊46，no.1949，p968a-972c。

8 關於「原型」一詞，筆者是借自瑞士卡爾·古斯塔夫·榮格（Carl Gustav Jung，1875-1961）所說的那種「集體無意識」（collective unconscious）的「原型」（archetype）中「人」與客觀世界「物」所存在的神秘交互感應亦有一定程度的相似性。榮格曾把「原型」視為「領悟（apprehension）的基本模式」，是構成集體無意識的最重要內容，「集體無意識」是一切「神秘參與」（participation mystique）的功能基礎。引見：Jung（榮格）著，鴻鈞譯（1990），Analytical Psychology（《分析心理學》）（台北：結構群），頁5-6、47-48。《慈悲道場懺法》，《大正藏》冊45，no.1909，p922b-967c。《慈悲水懺法》，《大正藏》冊45，no.1910，p967c-978b。



中葉時，已傳入漢廷中央及王公貴族心中，這在中國佛教懺悔思想的弘傳上具有開鉗性作用。

據日本常盤大定（1973）的研究，漢魏後陸續譯出的懺悔滅罪經典，主要有《阿闍世王經》、《文殊師利五體悔過經》、《悔過經》、《賢劫經》、《海龍王經》、《舍利弗悔過經》、《菩薩悔過經》、《三品悔過經》、《拔陀悔過經》、《佛悔過經》等十部。<sup>9</sup>這裡所說的「十部」，是指確定以因緣果報、懺悔滅罪為內容的經典，其他不以懺悔為主而包含懺悔的經典，如《阿含》經類，仍然不乏懺悔思想的內容。<sup>10</sup>從佛教譯經史上看，曹魏·康僧鎧於252年譯的《曇無德律部雜羯磨》、曹魏·曇諦於254年譯出的《羯磨》，說戒、受戒、安居、自恣、懺悔、出罪等印度懺法漸次傳入；至晉世之際，與懺悔相關的戒律經典相繼譯出；<sup>11</sup>至若其他經律

9 常盤大定（1973），《東漢とり宋齊に至る譯經總錄》（東京：國書刊行會），頁162。另參梁·僧祐（445-518），《出三藏記集卷二·新集經律論錄第一》，《大正藏》冊55，no.2145，p5c-13c。這十部懺悔經典，皆見東晉·道安（312-385或314-389）《綜理眾經目錄》（《安錄》）所載。道安《綜理眾經目錄》雖已亡佚，然僧祐《出三藏記集》云：以上諸經，「並安公錄所載」，「安公錄」即是東晉道安的《綜理眾經目錄》。僧祐又云：「法輪屆心，莫或條敘。爰自安公（道安）始述名錄，銓品譯才，標列歲月。妙典可微，實賴伊人。敢以末學，響附前規；率其管見，接為新錄；兼廣訪別目，括正異同；追討支舉，以備錄體。發源有漢，迄于大梁；運歷六代，歲漸五百。梵文證經，四百有十九部；華戎傳譯，八十有五人；魚貫名第，略為備矣。」詳僧祐，《出三藏記集卷二》「序文」，《大正藏》冊55，no.2145，p5b-c。又，唐·道宣，《大唐內典錄卷三·前後二秦傳譯佛經錄第六》：「（道安）以漢魏至晉，經來稍多，其傳述經人名字弗說，後生追尋莫測年代，安乃總集目名，表其時代，證品新舊，撰為經錄。」《大正藏》冊55，no.2149，p251a。筆者再檢校《出三藏記集》卷二至卷四所載，大抵多為道安《舊錄》（《綜理眾經目錄》）原錄，僧祐只是「廣訪別目，括正異同；追討支舉，以備錄體。」

10 漢譯《阿含經》中佛陀所說的懺悔思想，多與無常、無我、性空、苦等思想結合，筆者將會在往後篇章的相關論點中提及。將來有時間的話，筆者當另外撰述其他論文。

11 曹魏·康僧鎧譯，《曇無德律部雜羯磨》，《大正藏》冊22，no.1432，p1041a-1051b。曹魏·曇諦譯，《羯磨》，《大正藏》冊22，no.1433，p1051c-1065a。其他如《大正藏》冊22、23、24中之《摩訶僧祇律》、《摩訶僧祇律大比丘戒本》、《摩訶僧祇律比丘尼戒本》、《四分律》、《四分律比丘戒本》、《四分僧戒本》、《四分比丘尼戒本》、《十誦律》、《十誦》、《十誦比丘波羅提木叉戒本》等律典，其內容幾乎都離不開懺悔滅罪、清淨修行、禪定三昧之思想，這些都在晉世之際已傳入中土。



或後世聖賢所出之論疏，涉及懺悔減罪思想者更不在少數。<sup>12</sup>這些經律的來源，或初期佛教，或部派佛教，或大乘佛教，不一而足；弘法層面上，或入於宮廷，或契於貴族，或行見土人，或拓展民間，其影響是漸深漸廣的。

2000年，釋大睿整理六朝期間所譯出的懺悔經典，有《阿闍世王經》、《舍利佛悔過經》、《八吉祥神咒經》、《決定毘尼經》、《文殊悔過經》、《寶網經》、《大寶續經》等六十一部。<sup>13</sup>六十一部經典的懺悔特質有四：（1）從對首懺轉向無生懺；（2）事懺理懺方法兼備；（3）懺悔與三昧思想結合；（4）原始到大乘懺悔思想之轉型。<sup>14</sup>仔細審視這六十一部懺悔經典，形式上，由戒律轉向專門懺法；理論上，由單純罪行轉向理論圓備；方法上，由懺法結合禪觀；形式上，由戒律轉成懺儀；時間上，跨越了初期佛教、部派佛教與大乘佛教；空間上，涵蓋了印度、藏傳與北傳；內容上，顯與密兼存，唯識、般若、涅槃、佛性，兼而有之；

12 如東漢譯出的《受十善戒經》載，佛陀以慈梵音為舍利弗說「十惡、不善業報」，及不能持戒守善者必墮六道輪迴果報，其中又以八萬四千地獄之罪報最為苦痛難出，故教舍利弗弘傳「十善道」、「八戒」等法，經中已具足懺悔、三歸依、念佛、發露說罪、行布薩等法。詳東漢失譯《受十善戒經》，文長不具，《大正藏》冊24，no.1486，p1023a-1028b。

13 六一部分別是：《阿闍世王經》、《舍利佛悔過經》、《八吉祥神咒經》、《決定毘尼經》、《文殊悔過經》、《寶網經》、《大寶續經（卷170）》、淨居天子會38-3》、《三曼陀跋陀羅菩薩經》、《海龍王經》、《賢劫經千佛名號品》、《灌頂拔除過罪生死得度經》、《花聚陀羅尼經》、《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》、《淨業障經》、《別譯雜阿含經（卷4）（第76.77.78）》、《別譯雜阿含經（卷6）（第113）》、《別譯雜阿含經（卷7）（第129）》、《增壹阿含經（卷9）（第7）》、《增壹阿含經（卷11）（第2）》、《增壹阿含經（卷14）（第2）》、《增壹阿含經（卷40）（第7）》、《大方廣十輪經（卷6）》、《觀佛三昧海經（卷9）》、《出生無量門持經》、《坐禪三昧經》、《禪秘要法經（卷上）》、《思惟略要法》、《千佛因緣經》、《十住毘婆沙論、除業品》、《大方等陀羅尼經》、《虛空藏菩薩經》、《大方等大集經（卷18）》、《大方等大集經（卷27）》、《金光明經》、《大方涅槃經（北本）》、《請觀音消除毒害陀羅尼咒經》、《大寶續經（卷170）》、大乘方便會38-3》、《大方涅槃經（南本）》、《觀虛空藏菩薩經》、《虛空藏菩薩神咒經》、《觀藥王藥上二菩薩經》、《觀普賢菩薩行法經》、《無盡意菩薩經》、《優婆塞五戒威儀經》、《雜阿含（卷21）（第564）》、《央掘摩羅經（卷4）》、《彌勒菩薩上升兜率天經》、《稱揚諸佛功德經》、《無量義經》、《牟梨曼陀羅經》、《佛名經（三十卷）》、《菩薩五法懺悔文》、《過去莊嚴劫千佛名經》、《現在賢劫千佛名經》、《未來星宿劫千佛名經》、《陀羅尼雜集（十卷）》、《虛空菩薩問七佛陀薩尼咒經》、《大乘寶雲經（卷2）》、《佛名經（十二卷）》、《大寶續經（卷28）》、大乘十法會》、《十一面觀世音神咒經》。見：釋大睿（2000），《天台懺法之研究》（台北：法鼓文化），頁25-30。

14 詳釋大睿，《天台懺法之研究》，頁30-37。

篇幅上，或長篇或短篇，或偈誦咒語；其內涵義蘊無疑是豐富多元的。

當然，在佛教懺悔經典進行翻譯、弘傳與實踐時，常常又隨緣涵融中國儒、道「過而能改」、「自省其過」思想及民間宗教思想，<sup>15</sup>讓懺悔思想符合中國社會環境與人心的需要。對魏晉六朝社會大眾而言，懺悔實踐難免有「惑於報應」的偏差現象，<sup>16</sup>但對高僧大德而言，大抵是以生命智慧在懺悔精進的，在懺罪清淨後，他們兼弘教法，並親證菩提。筆者想追問的是，豐富多元的懺悔經律，魏晉六朝高僧大德們是如何去實踐力行的？他們是如何進行理解、認識、闡述的？他們所踐履的懺悔滅罪法，具有哪些特殊義蘊？

職是，筆者擬以魏晉六朝的懺悔實踐為研究範圍，參酌現代學者的若干說法，再進入佛教史傳中，以歷史發展為順序，觀察六朝高僧大德們懺悔實踐，適度的對照儒、道的思想，對其懺悔方式與思想內蘊進行條理的歸納、理解、析論與探究，全文分四節呈現之：「一、前言」，略述本文之創作動機、研究方法與章節安排。「二、漢魏間雜糅儒道思想的懺悔實踐」，論說安世高、牟子博、曇柯迦羅、康僧會等高僧的懺悔思想。「三、兩晉間融合菩薩心戒與般若空慧的懺悔實踐」，論述竺法護、佛圖澄、鳩摩羅什、道安、支遁、郗超、慧遠、道生等高僧大德的懺悔思想。「四、劉宋時強調自性成佛的禪懺實踐」，論說慧通、曇無讖、僧肇、竺道生、求那跋陀羅等高僧大德漸漸結合自性成佛的懺悔思想。「五、齊梁陳間懺悔實踐法門的繁花齊開」，此節分「南齊時中國懺悔法門的初製」、「蕭梁時大部懺悔法門的圓融合成」、「陳時高僧與君臣士人的

15 如齊·蕭子良云：「懺悔之法，先當潔其心，靜其慮，端其形，整其貌，恭其身，肅其容，內懷慚愧，鄙恥外發。《書》云：禮無不敬，傲不可長。又曰：過而能改，是謂無過。經云：於一切眾生，敬之如親想。各自省其過，然後懺悔」、「前已懺其重惡，則三業俱明。」引見：唐·道宣，《廣弘明集卷二十七·淨住子淨行法·滌除三業門第三》，《大正藏》冊52，no.2103，p307b、308a。

16 唐·獨孤及（725-777）嘗云：自漢明帝至梁武帝間，「天下惑於報應，而人未知禪」，可見當時社會大眾對佛教思想、因緣果報及禪行實踐有著一定程度的誤解。見《舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序》，見周紹良主編（2000），《全唐文新編卷三九〇·獨孤及》（長春：吉林文史出版社），頁4481。又見藍吉富主編（1988），《禪宗全書·史傳部（一）·全唐文禪師傳記集·四·舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序》（台北：文殊出版社），頁350。



「禮懺文」三小節，總述蕭子良、寶誌、陶宏景、梁武帝、《慈悲道場懺法》、傅大士、達摩、慧思、陳文帝、陳宣帝、江總等人之懺悔實踐，展現出中國大乘佛教懺悔實踐的多元姿態。「六、結語」部分，綜攝上面所述，歸納出魏晉六朝高僧大德們的懺悔實踐與實踐過程中涵存的義蘊。

## 貳、漢魏間雜糅儒道思想的懺悔實踐

除了「前言」中所說的楚王英、漢明帝與迦葉摩騰外，漢魏間高僧大德們常常踐行著懺悔滅罪法，但當時仍雜糅著中國固有的儒、道思想。

《綜理眾經目錄》載，東漢桓帝建和二年（148）至靈帝建寧中（168-170）間，安世高（約二世紀）譯出三十餘部經，<sup>17</sup>其中的《佛說犯戒罪報輕重經》、《大比丘三千威儀》與《佛說舍利弗悔過經》等，<sup>18</sup>都與戒律清淨及懺悔滅罪相關。《高僧傳》中，安世高是個了知宿世果報而有神跡的高僧：其一，在廣州值遇前世債主，面無懼色地引頸受刃，自了因果業報。其二，前世同修生性瞋恚，初墮神道報，後世輪為廬山廟神，化為巨蟒，形壽將盡，有墮地獄之可能，安世高「梵語數番，讚唄數契」，蟒神離惡形，化為人身。其三，安世高預知自己尚有餘報，親至會稽市中，主動讓債主擊頭隕命，了結宿世業緣。其四，有一廣州客，悟見安世高為神異高僧，豁然意解，追悔前愆，厚相資供，跟隨安世高到會稽，親自驗證因果業報，於是「精熟佛法，具說事緣，遠近聞知，莫不悲慟，明三世之有徵也。」<sup>19</sup>

從佛教史角度視之，《高僧傳》的記載，可能側重於安世高「窮理

17 引見梁·慧皎撰，《高僧傳卷一·譯經上·安清三》，《大正藏》冊50，no.2059，p324a。至於所譯「三十餘部經」，大致是「《安般守意》、《陰持入》、大、小《十二門》及《百六十品》、《道地經》」等，《大正藏》冊50，no.2059，p323b。

18 安世高所譯三本，具自東漢建和二年至建寧三年，即148-170年間譯出。東漢·安世高譯，《佛說犯戒罪報輕重經》一卷、《大比丘三千威儀》二卷、《佛說舍利弗悔過經》一卷，分見《大正藏》冊24，no.1467，p910b-911b。《大正藏》冊24，no.1470，p912c-926a。《大正藏》冊24，no.1492，p1090a-1091b。

19 以上詳：《高僧傳卷一·譯經上·安清三》，《大正藏》冊50，no.2059，p323c-324a。

盡性，自識緣業，多有神迹」<sup>20</sup>的特異描繪，其目的當然是為了順利在漢代社會弘傳佛法。但從教理與思想角度視之，行者能夠「自識緣業」，不但是懺悔滅罪法的基本前提，亦是「窮理盡性」、「精懃佛法」的必要工夫；行者若不能自識緣業，性理便無法盡通；若不能自識緣業，精懃佛法亦無效用；若不能自識緣業，進行懺悔亦無法滅罪清淨。再者，安世高的四則異跡都有一個共同的特色，即有因必有果，造業必受報；依於業理，三世因果相連，凡能面對業報、真誠懺悔、發露前愆者，必能滅罪清淨，修成正果；若不能「窮理盡性，自識緣業」者，決定墮入六道，三世輪迴不已；反之，凡能「懺悔滅罪，自了業障」者，決定能淨除業障，脫離六道輪迴，離苦得樂。因為，「若不善業，已作、今作，終不得脫，亦無避處。」<sup>21</sup>眾生身、口、意三不善業，不斷累積，宿對所牽，大、小地獄的果報忽焉頓至，輾轉輪迴，苦無出期。<sup>22</sup>佛陀不斷強調「非空非海內，亦非山石間，無有地方所，不被業所害」及「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」等因果業報不失與業力不可思議等因緣業理。<sup>23</sup>為了讓眾生不再沉淪因果業海，佛陀主張「人作極惡行，悔過轉微薄；日悔無懈息，罪根永已拔」；<sup>24</sup>又云：「若人造眾罪，作已深自責，悔更不造，能拔根本業。」<sup>25</sup>亦即，行者的禪觀修行必須自知自覺，自懺自進，懺拔罪業，故佛陀最後為阿難所說的法即是「以自己為島」、「以法為島」的自懺自進精神。<sup>26</sup>安世高自知自覺，自懺自進，正對因緣果報、了結宿業與精懃向上，無疑是契應於佛陀「以法為島」的懺悔滅罪方法。不可否認的，漢世

20 《高僧傳卷一·譯經上·安清三》，《大正藏》冊50，no.2059，p323b。

21 東晉·僧伽提婆譯，《中阿含經卷三·（十四）羅云經第四》，《大正藏》冊1，no.26，p436c。

22 有情眾生所作之不善業與其五道之業報輪迴，詳後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經卷十九·（三〇）世記經·地獄品第四》，《大正藏》冊1，no.1，p121-129a。

23 唐·義淨譯，《根本說一切有部毗奈耶》卷四十五、四十六，《大正藏》冊23，第1442號，p877b、879a。又云：「不思議業力，雖遠必相牽。果報成熟時，求避終難脫。」《大正藏》冊23，no.1442，p879a。

24 東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷三十九，《大正藏》冊2，no.125，p764a。

25 隋·法智譯，《佛為首迦長者說業報差別經》，《大正藏》冊1，no.80，p893c。

26 [日]竹村牧男著，蔡伯郎譯（2003），《覺與空——印度佛文的展開》（台北：東大），頁14-42。

社會普遍在佛法中雜糅黃、老宗教信仰，使印度禪法的弘傳時產生本質上的變異，<sup>27</sup>故《高僧傳》特重安世高「多有神跡」的描繪，當是時代趨勢使然，後人不宜苛責而附會為道教神鬼之說。如果能尊重「神跡高僧」的記載方式，注意到「因緣果報」的根本認識，緣依於「懺悔滅罪」的淨業實踐，則安世高的「窮理盡性」與「自識緣業」，無疑與《佛說犯戒罪報輕重經》與《佛說舍利弗悔過經》等經典的義涵相為表裡，相互輝映。

漢、魏之際，佛教的「殺、盜、婬、惡口、兩舌、妄言、綺語、貪、瞋、癡」十惡業與「不殺、不盜、不婬、不惡口、不兩舌、不妄言、不綺語、不貪、不瞋、不癡」十善業的懺悔滅罪內容，已植入中國人心之中，《四十二章經》云：

人有眾過，而不自悔，頓止其心，罪來歸身，猶水歸海，自成深廣矣。有惡知非，改過得善，罪日消滅，後會得道也。<sup>28</sup>

這種「有惡知非，改過得善」的悔罪精進思想，與儒家「人誰無過，過而能改，善莫大焉」<sup>29</sup>的思想幾乎相契，但儒家的改過思想側重於是非善惡、人倫禮樂與修身治國理想，道教的黃、老宗教信仰又側重於養生與儀式，佛教的懺悔滅罪是側重於因緣果報與涅槃性空，思想實質上差異甚大，故「有惡知非，改過得善，罪日消滅，後會得道」的思想於中國佛教懺悔法的弘傳與實踐上是帶有融會意義的。

27 這並不是一般外道神教所強調的「冤有頭，債有主」，亦不是要找到對象之後進行「梵語數番，讚唄數契」進行消業，而是強調因緣果報的必然性、真諦性，故此故事的懺悔滅罪之所以可能，亦即在「此有故彼有，此無故彼無」的緣起法之認識與實踐。不過，陳榮捷認為，早期佛教雜糅了黃老的宗教信仰，不從印度佛教的止觀角度來理解沉思（禪），而是從道家養氣、調息、寡欲或全身的角度來了解。……安世高、鳩摩羅什、道安和慧遠等，所傳授的即是已變質了的禪法。見：陳榮捷（1993），《中國哲學文獻選編》第二十六章「禪宗之頓門」（台北：巨流），頁545。

28 東漢·迦葉摩騰共竺法蘭譯，《佛說四十二章經》，《大正藏》冊17, no.784, p722b。

29 清·阮元編，《十三經注疏5·春秋左傳注疏卷二十一·宣公二年》（台北：藝文印書館，1997年8月），頁364。



傳為漢末牟子博（約二世紀末）所撰之《牟子理惑論》<sup>30</sup>亦云：「持五戒者，一月六齋，齋之日，專心一意，悔過自新」，<sup>31</sup>當時六齋日的「悔過自新」有何儀式，今已不可得知，但可以想見其中深蘊的佛教戒律、懺悔滅罪之自新精神。《牟子理惑論》的特色，亦以老子的無為思想、儒家的禮樂思想為對比以詮釋佛陀教理，若從前後內容視之，精嚴持戒與懺悔滅罪均是行者懺進清淨的重要工夫。

《高僧傳》載，曹魏嘉平年間（249-252），社會上縱有齋懺儀式之進行，仍不脫中國傳統道教之意味，所謂「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。」<sup>32</sup>是時，曇柯迦羅（約三世紀中）初至洛陽，大行佛法，導正僧俗，並於嘉平二年（250年）譯出《僧祇戒心》，以供僧徒朝、夕課誦之用；設立「羯磨法」，傳<sup>33</sup>既有《僧祇戒心》（即《僧祇戒本》），又有「羯磨法」，加上康僧鎧於252年譯出《曇無德律部雜羯磨》、曇諦於254年譯出《羯磨》。<sup>34</sup>可見曹魏之際，佛教的說戒、傳律、受戒、懺悔、羯磨、自恣、出罪等思想種子，已進一步灑向中國社會，待後人施肥澆灌而已。

康僧會（?-280）初至吳地，欲在東吳弘揚佛法，孫權（182-252）認為佛教舍利是虛無誇誕之事，康僧會乃以「三七日齋懺法」取舍利應之，其云：

30 關於《牟子理惑論》的作者及著述年代，據《弘明集》係〈蒼梧太守牟子博〉所傳，明本題為漢章帝時儒者牟融所撰。至於成書時代，一般主張是東漢末年，如胡適、周叔迦、余嘉錫等人是；亦有主張晉宋間之偽作，如梁啟超、常盤大定是。湯用彤認為，「疑為偽書者，所持理由，多不確實。而《牟子理惑論》序文所載史事，不但與史書符合，且可補正史之闕」，對此書表示了肯定之意見。見胡適（1933），〈與周叔迦論牟子書〉、〈四十二章經考〉，《胡適集》（北京：中國社會科學出版社，1995年12月），頁109-111、143-159。湯用彤（1998），《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：台灣商務），頁76。筆者認為，《牟子理惑論》的內容多藉儒、道思想以釋佛法，這與漢末思潮契近，故此處置於三國孫皓之前論之。

31 《弘明集》，《大正藏》冊52，no.2102，p1c-2a。

32 《高僧傳卷一·譯經上·曇柯迦羅五》，《大正藏》冊50，no.2059，p325a。

33 《大正藏》冊50，no.2059，p325a。

34 曹魏·康僧鎧譯，《曇無德律部雜羯磨》，《大正藏》冊22，no.1432，p1041a-1051b。曹魏·曇諦譯，《羯磨》，《大正藏》冊22，no.1433，p1051c-1065a。以上「252年」、「254年」二個年代，見《大正藏新修大藏經勘同目錄》，《法寶總目錄》冊1，p388c-389b。



會請期「七日」。乃謂其屬曰：「法之興廢，在此一舉。今不至誠，後將何及？」乃共潔齋靖室，以銅瓶加凡，燒香禮請。<sup>35</sup>

從「七日」、「至誠」、「潔齋靖室」、「燒香禮請」等詞語觀之，康僧會當是進行「七日齋懺」之教儀法事，欲藉至誠的齋戒懺儀以求舍利。康僧會徵得孫權的同意進行一七日的齋懺之後，寂然無應；延至二七日，再度進行齋懺，仍未見效；齋懺又延請至三七日，皆無所見。眾人灰心之餘，當夜五更天後，「忽聞瓶中，鎗然有聲」，果真感獲舍利。隔天早上呈現給孫權，令舉朝集觀，舍利發出「五色光炎，照耀瓶上。」孫權「自手執瓶，瀉于銅盤。舍利所衝，盤即破碎。」孫權令大力士以鐵砧砲之，舍利毫髮無損，砧砲頽然鈍陷。孫權大為歎服，乃築「建初寺」以奉佛。<sup>36</sup>康僧會所進行的「一七日」、「二七日」、「三七日」齋懺法，當與道教儀式近似；銅瓶中「鎗然有聲」而獲舍利，亦近於高僧之神跡；齋懺誦經，誠感舍利，迷信固不可，但並非不可能；康僧會之異跡，當為後世三七懺儀之濫觴。<sup>37</sup>

又，吳國末帝孫皓（264-280）即位時，不信佛法，大肆毀佛壞寺，故意派人將佛像置於廁所，並以穢溺汙物灌灑佛像。不久，孫皓招感果報，全身浮腫，陰處尤痛，幸因婢女婉言相勸，孫皓才深切懺悔，立即「迎（佛）像，置殿上，香湯洗數十過，燒香懺悔。皓叩頭于枕，自陳罪狀。」<sup>38</sup>其間進行的懺悔儀節如何，今已不可得知；孫皓招感果報之事，亦具道教神異之跡；但從「叩頭于枕，自陳罪狀」二句言之，則全然為自識罪業、殷切發露與懺悔精進之實踐。明成祖於永樂十四（1416）年七月初

35 《大正藏》冊50, no.2059, p325b。

36 《大正藏》冊50, no.2059, p325c。

37 如《高僧傳卷七·義解四·釋僧苞九》亦載僧苞「建三七普賢齋懺，至第七日，有白鶴飛來，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，日誦萬餘言經，常禮數百拜佛。」《高僧傳卷八·義解五·釋慧基十三》亦載慧基夢見普賢，造普賢并六牙白象之形，「於寶林設三七齋懺，士庶鱗集獻奉相仍。」《大正藏》冊50, no.2059, p369b, 379a。

38 《大正藏》冊50, no.2059, p325c-326a。



一日〈御製水懺序〉云：「孫皓穢犯金像，陰遭譴罰；懺悔自陳，禍即消釋」，<sup>39</sup>所說即指此事。

楚王英、漢明帝與迦葉摩騰的開鉉作用，讓懺悔實踐與佛法東傳結合為一，但漢魏間高僧大德們所踐行的懺悔滅罪法，大多雜糅著中國固有的儒、道思想。安世高的深知宿世因緣果報，是懺悔思想之所以成立的必要前提；牟子博的「專心一意，悔過自新」，是禪定與懺悔的結合修行；曇柯迦羅的設羯磨，傳戒律，悉與懺悔說罪相關；康僧會的至誠進行的「三七日齋懺」與娛女、孫皓的燒香、禮佛、陳罪、懺悔、發願等事，皆為懺悔滅罪儀程之具體實踐。亦即，漢魏之際中國佛教懺悔思想的實踐，已在朝廷中央王公貴族與社會民間漸漸展開，即使懺悔滅罪理論尚未成熟，又必須融合儒、道二教的思想與儀式，仍然具有相當大的影響力。

## 參、兩晉間融合菩薩心戒與般若空慧的懺悔實踐

晉武帝司馬炎（236-290）之世，印度大、小乘懺悔滅罪經典大量譯出，高僧大德們漸漸融合菩薩心戒與般若空慧以踐行懺悔滅罪。

如晉武帝泰始年間（265-274）至懷帝永嘉二年（308）間，竺法護（?-316）共譯出一百六十五部經典，其中《首楞嚴經》二卷、《賢劫經》七卷、《維摩詰經》一卷、《無量壽經》二卷、《海龍王經》四卷、《菩薩悔過經》一卷、《文殊師利悔五體悔過經》一卷、《佛悔過經》一卷。<sup>40</sup>經典譯入的同時，竺法護親身實踐懺悔思想，慈悲濟世，對安頓燉煌社會人心貢獻良多，被時人譽為「燉煌菩薩」。<sup>41</sup>

又，帛遠（字法祖，約300左右），「才思俊徹，敏朗絕倫，誦經日

39 佚名，《慈悲水懺法》，《大正藏》冊45，no.1910，p968a。

40 此據《高僧傳卷一·譯經上·竺曇摩羅刹（竺法護）八》，《大正藏》冊50，no.2059，p326c-327a。另，僧祐說竺法護在晉武帝泰始年間（265-274）至懷帝永嘉二年（308，或謂愍帝建興元年，313）間，共譯有一五四部，三〇九卷，《出三藏記集卷二·新集經律論第一·竺法護》，《大正藏》冊55，no.2145，p7b-9c。

41 《高僧傳卷一·譯經上·竺曇摩羅刹（竺法護）》，《大正藏》冊50，no.2059，p326c。



八九千言，研味《方等》，妙入幽微，世俗墳典，多所該貫」，「道化之聲，被於關隴；崤函之右，奉之若神。」孫綽（314-371）《道賢論》還把他比為玄學家嵇康（223-263）與鍾會（225-264）。<sup>42</sup>《高僧傳》載，帛遠不願為西晉末年秦州刺史張輔之幕僚，得罪張輔。某日，忽云：「我數日對當至。」隔日，詣張輔共語，忽忤張輔。張輔使收之行罰，眾人都覺得奇怪。帛遠曰：

「我來此畢對，此宿命久結，非今事也。」乃呼十方佛。祖前身罪緣，歡喜畢對，願從此以後，與輔為善知識，無令受殺人之罪。遂便鞭之五十，奄然命終。<sup>43</sup>

帛遠這種大聲禮呼十方佛→清楚的認知前身罪緣→歡喜的面對宿業→發願與債主為善知識→無懼死亡的當下實踐，實與自知自覺、自懺自淨的懺悔精神相契。特殊之處是，帛遠是直接在現實生活中察見宿業，放下一切，勇敢依十方佛精神懺除罪業，而不是透過儀軌形式進行懺悔滅罪。

《高僧傳》又透過李通的死亡經驗載帛遠（字法祖）的特異事蹟：

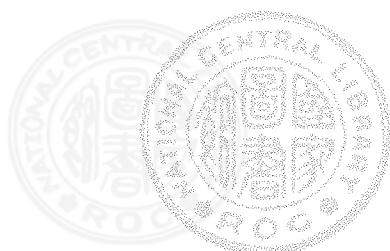
有一人，姓李，名通，死而更蘇，云：「見祖法師（帛遠）在閻羅王處，為王講《首楞嚴經》云：『講竟，應往忉利天。』」又見祭酒王浮，一云道士基公，次被鎖械，求祖（帛遠）懺悔。昔，祖平素之日，與浮每爭邪正，浮屢屈，既瞋，不自忍，乃作《老子化胡經》以誣謗佛法，殃有所歸，故死方思悔。<sup>44</sup>

二則神異事蹟含有三點意涵：其一，帛遠能為地獄閻羅王處為王講《首楞嚴經》，並自知自往忉利天，無業無障，可見他深曉因緣業理，神通六道，死後還能度化地獄道，這頗似地藏王菩薩精神，故世人「奉之若神」當非虛語；其二，天師道祭酒王浮偽作《老子化胡經》以誣謗佛法，死後墮入地獄道中，長年累受枷鎖苦報，最終仍向帛遠懺悔而超脫，可見

42 《大正藏》冊50, no.2059, p327a。

43 《大正藏》冊50, no.2059, p327a-b。

44 《高僧傳卷一·譯經上·帛遠九》，《大正藏》冊50, no.2059, p327b。



當時高僧之弘法，其道行之所以高深，往往不離因緣果報與懺悔滅罪思想之實踐；其三，帛遠的懺悔實踐同時涵蓋了生前與死後的經驗，人間道與地獄道的不同時空，這大致是融和道教思想以利弘法的精神。

四世紀初，佛圖澄（232-348）亦用咒語、發願、燒香、禮佛、神通等方法與北方政教合一。《高僧傳》載，他權用神通與咒願，讓好殺易瞋的後趙明帝石勒（274-333）懺悔信佛；<sup>45</sup>又讓其姪武帝石虎（295-349）信佛悟道，「跪而謝焉」，免去廣大北方人民的殺戮之災。<sup>46</sup>足見，佛圖澄之修行、弘法與德養，不但與懺悔滅罪密不可分，亦能風行草偃，影響政治人物，達到安定社會之作用。

姚秦譯經大師鳩摩羅什（344-413），在長安譯出三百餘卷經典，重新開展魏、晉以來的般若義解之路，所譯《禪祕要法經》，雖以禪坐為主，亦重視六時禮拜、懺悔發露、端坐念佛、懃懃不懈等懺悔法。<sup>47</sup>其譯《坐禪三昧經》亦云：「若持戒不淨，應即精懃誦經，勸化作福，如法懺悔。」<sup>48</sup>弘始八年（406）譯出《維摩詰經》後，<sup>49</sup>維摩詰大士「以身示疾」的不二法門，即強調融合般若空智、罪性本空與懺悔滅罪，其云：

心垢故，眾生垢；心淨故，眾生淨。心亦不在內、不在外、  
不在中間。如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如如。<sup>50</sup>

45 《大正藏》冊50，no.2059，p383b-387a。

46 蔡日新（2001），《漢魏六朝佛教概觀》（台北：文津），頁61。

47 姚秦·鳩摩羅什譯，《禪祕要法經》，《大正藏》冊15，no.613，p242c-269c。

48 姚秦·鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》，《大正藏》冊15，no.614，p271a。

49 據王志媚之研究，《維摩詰經》是初期大乘佛教經典，譯入中國的本子有七：一、東漢，嚴佛調譯，《古維摩經》二卷，漢靈帝中平五年（188）譯於洛陽，今佚。二、吳，支謙譯，《維摩詰經》二卷或三卷，亦稱《維摩詰所說不思議法門經》、《佛法普入道門經》、《佛法普入道門三昧經》，吳黃武至建興年間（220-229）譯於建康，見《大正藏》冊14，no.474，p519a-536c。三、西晉，竺叔蘭譯，《異維摩詰經》三卷，晉惠帝元康元年（291）譯出，今佚。四、西晉，竺法護譯，《維摩詰經》一卷，晉惠帝太安二年（303）譯出，今佚。五、東晉，祇多密譯，《維摩詰經》四卷，譯年譯地不清，今佚。六、姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》三卷，弘始八年（406）譯於長安，見《大正藏》冊14，no.475，p537a-557b。七、唐·玄妙譯，《說無垢稱經》六卷，唐高宗永徽元年（605）譯於長安，見《大正藏》冊14，no.476，p557c-588a。以上見：王志媚（1991），《維摩詰經之研究》（台北：國立政治大學中文所博士論文），頁35-46。

50 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正藏》冊14，no.475，p541b。



維摩詰以罪業「不在內、不在外、不在中間」，強調了般若空智、罪性本空的思想，化解了二位比丘的心垢與障礙。二位比丘如實了知「諸法不相待，乃至一念不住」的緣起真理後，誇讚維摩詰大士的懺悔思想是一般「優波離所不能及；持律之上，而不能說」的無上智慧，超越了一般修行的解悟與戒律儀則的束縛。<sup>51</sup>對於經中「說悔先罪而不說入於過去」一句，鳩摩羅什注云：

今日之病，必由先罪，故教令悔先罪也。既言有先罪，則似罪有常性入於過去，故為說不入過去，去其常想也。<sup>52</sup>

由「令悔先罪」視之，可知羅什亦強調真誠發露的懺悔實踐；由「為說不入過去」視之，他主張罪性本空；由「去其常想」視之，懺悔是用般若空智去除一切妄想造作的。這樣的懺悔滅罪，已結合坐禪三昧與般若空慧，不僅僅是菩薩戒中的戒律清淨而已，亦不是禮懺儀軌中的懺悔實踐。其實，疊無讖所譯的《大般涅槃經》中，已進一步在眾生本有的自性清淨心與三世諸佛如來菩薩的弘大誓願精神上，打破小乘戒律的藩籬，認為諸罪「等無差別」，<sup>53</sup>故行者隨時可以依於自性清淨心懺悔清淨，不見得是用禮懺儀軌行之的。

尤其鳩摩羅什所譯的《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》（《梵網戒》），兼攝大、小乘菩薩戒的十重禁罪與四十八輕罪，強調「孝順之道」、「以孝心為戒」，<sup>54</sup>將「大乘菩薩戒」與「自性清淨心」、「佛性」及「孝心」結合為一，既適用出家、在家眾，又涵蘊儒家的倫理道德思想，甚合中國孝道思想。姚秦·竺佛念（活動於365-416間）所譯之《大乘菩薩瓔珞經》亦云：「盡心為體，是故心亦盡，戒亦盡；心無盡故，戒

51 《大正藏》冊14，no.475，p541b。

52 引見：後秦·僧肇，《注維摩詰經》，《大正藏》冊38，no.1775，p375b。

53 北涼·疊無讖譯，《大般涅槃經卷十一·聖行品第七之一》，《大正藏》冊12，no.374，p432c-433a。

54 該經中出現過十五次的「孝」、十一次「孝順」、三次「孝順父母」、六次「孝順心」、二次「孝道」、一次「孝名為戒」，且多與慈悲心銜接，極合傳統儒家的孝道倫理。詳姚秦·鳩摩羅什譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《大正藏》冊24，no.1484，p997a-1010a。



亦無盡。六道眾生受得戒，但解語得戒不失。」<sup>55</sup>其後，又出現「以心為戒」、「即心為戒」、「心為戒體」為大乘菩薩戒行的實踐。<sup>56</sup>亦即，中國大乘佛教在四世紀時已將大乘菩薩心戒、懺悔滅罪、如來藏自性清淨心、禪觀精進及戒體清淨之精神結合為一，形成「戒——懺——禪——淨」一體如如的懺悔思想。當然，它的思想核心並不是落在儒家的孝道倫理義涵上，而是據盧舍那佛以眾生本具的超越三界之「自性清淨心地」教導千百億釋迦在堅信忍中成就清淨戒體、般若智慧、入一切法界不染一切法界而成就佛果。<sup>57</sup>〈梵網經菩薩戒序〉云：

自知有罪當懺悔，懺悔即安樂；不懺悔，罪益深。<sup>58</sup>

在此，鳩摩羅什特別強調用更徹底的、核心性的、實踐性的「緣起——知罪——發露——懺罪——滅罪——清淨——安樂」的懺悔義蘊來實踐菩薩戒；懺者若不清楚的認知罪業，懺悔亦無作用；若不能真誠發露，罪業便不能被悲拔而出；若不願懺悔滅罪，煩惱罪業將日益深重，縛纏愈結愈厚，障礙修行，此時，持戒、誦戒、守戒、說戒亦無效用；反之，行者欲得安樂自在，得戒清淨，便須發露懺悔、滅罪清淨、精進向上。是故，在戒律實踐中含著懺悔，在懺悔滅罪中含著智慧禪觀，在智慧禪觀中照見清淨自性，自性清淨心隨時踐行懺悔。這種「以心為戒」的「戒——懺——禪——淨」一體如如思想，當是後來禪宗達摩（?-535）「報怨行

55 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》卷下，《大正藏》冊24，no.1485，p1021b。

56 隋·智顥，《菩薩戒義疏》卷上，《大正藏》冊40，no.1811，p566a-b。另：唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔卷中，隨戒釋相篇第十四》，《大正藏》冊40，no.1804，p52a-b。

57 「自性清淨心地」依序以「十發趣心」→「十長養心」→「十金剛心」→「十金剛地」，「十發趣心向果是：一捨心、二戒心、三忍心、四進心、五定心、六慧心、七願心、八護心、九喜心、十頂心。十長養心向果是：一慈心、二悲心、三喜心、四捨心、五施心、六好語心、七益心、八同心、九定心、十慧心。十金剛心向果是：一信心、二念心、三迴向心、四達心、五直心、六不退心、七大乘心、八無相心、九慧心、十不壞心。十金剛地是：一體性平等地、二體性善慧地、三體性光明地、四體性爾焰地、五體性慧照地、六體性華光地、七體性滿足地、八體性佛吼地、九體性華嚴地、十體性入佛界地。」《大正藏》冊24，no.1484，p997c-998a。

58 《大正藏》冊24，no.1484，p1003a。



懺悔」及惠能（638-713）「無相懺悔」思想的實踐原型。<sup>59</sup>它是自然而然的、質樸簡易的將「戒——懺——禪——淨」與超越三界之「自性清淨心地」圓融渾合，這與道安（312-385）那種規範性、形式性、宗教式的懺悔儀軌是不同的實踐路徑。

道安（312-385）曾師事佛圖澄與鳩摩羅什，他曾經整理當時的「眾經目錄」，為晉代佛教發展的靈魂人物，時有「彌天釋道安」之譽。他專研般若空義，但實踐方法與鳩摩羅什不同，他嚴格的運用戒律、行規及懺悔儀軌來維繫當時佛教僧團紀律散漫的缺失，提振了佛教的形象。<sup>60</sup>《高僧傳》云：

安既德為物宗，學兼三藏，所制《僧尼軌範》、《佛法憲章》，條為三例：一曰「行香、定座、上經、上講之法」，二曰「常日六時，行道、飲食、唱時法」，三曰「佈薩、差使、悔過等法」。天下寺舍，遂則而從之。<sup>61</sup>

《法苑珠林·唄讚篇》亦云：

昔晉時，有道安法師，集製三科，上經、上講、布薩等，先賢立制，不墜於地，天下法則，人皆習行。<sup>62</sup>

據慧皎的說法，所謂「上經」，當是別請宿德比丘上高座轉讀；「上講」，則為宿德比丘雜序因緣，或旁引譬喻；「布薩」，即誦戒、說罪、懺悔、自恣之儀。<sup>63</sup>《出三藏記集·經唄導師集》亦載：

《導師緣記》第二十。

59 關於禪宗達摩與惠能的懺悔實踐，詳白金銑（2008），〈達摩「報怨行」的懺悔義蘊〉，《大專學生佛學論文集》，18（台北：華嚴蓮社），頁102-169。白金銑（2006），〈由大乘佛教的無相思維看惠能的無相懺悔〉，《大專學生佛學論文集》，16（台北：華嚴蓮社），頁67-130。

60 道安被認為是中國第一個製定懺悔儀軌的人物，參林子青〈懺法〉，載呂澄等著（1987），《中國佛教人物與制度》（台北：稟文堂），頁455-461。又見：蔡日新（2001），《漢魏六朝佛教概觀》，頁73。

61 《大正藏》冊50，no.2059，p353b。

62 唐·道世，《法苑珠林卷三十六·唄讚篇第三十》，《大正藏》冊53，no.2122，p575c。

63 《高僧傳卷十三·唱導第十·論》：「昔佛法初傳，于時，齊集止，宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，昇座說法；或雜序因緣，……如為出家五眾，則須切語無常，苦陳懺悔；若為君王長者，則須兼引俗典，綺綜成辭；若為悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見；若為山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。」《大正藏》冊50，no.2059，p417c。



《安法師法集舊製三科》第二十一。<sup>64</sup>

據蔡日新之研究，道安結合經唄唱導的三科儀軌大致如下：其一，為上首僧施香給眾僧，眾僧接納其香後，再遵照勸請佛之規定，依戒臘順序入座，各自坐於一己之位，然後依儀軌讀經、講說。其二，在每日六時（晨朝、日中、日沒、初夜、中夜、後夜）依法進行禮拜儀軌，同時進行飲食「唱時」等規矩。其三，每月兩次（月中與月底）的「布薩」儀軌，僧侶們各自反省自己的過失，在佛前發露懺悔，表示永不重犯。<sup>65</sup>這種既定的三科儀軌，直承自初期佛教戒律之說罪、自恣與懺悔儀軌，故致「天下效法，人皆習行」。又，宋·淨源（1011-1088）曾說道安（312-385）著有「《四時禮文》」及「嚴供五悔（懺悔→勸請→隨喜→回向→發願）」之懺儀，<sup>66</sup>說法雖然不太一樣，但道安此種規範化、形式化、宗教化懺悔儀軌的製定與實踐，是中國佛教僧團紀律受到中國社會人民重視與肯定的重要做法，佛教不致於散亂無紀，與儒、道殊途各表，其貢獻是鉅大的。

支遁（道林，314-366）為晉世般若學「六家七宗」的重要代表，雖然主張「即色本空」的般若義，<sup>67</sup>但其〈八關齋詩〉亦云：「三悔啟前朝，雙懺既中夕；鳴禽戒朗旦，備禮寢玄役。」<sup>68</sup>由「前朝」→「中夕」→「朗旦」→「寢玄」等時間單位的層遞漸進視之，他的「八關齋懺」明顯是六

64 《出三藏記集卷十二·法苑雜緣原始集目錄序第七·經唄導師集卷第六》，《大正藏》冊55，no.2145，p92b。另參：道昱（1999），〈經導對中國佛教禮儀的影響——以梁《高僧傳》為中心的探討〉，《圓光佛學報》，3，頁73-100。

65 蔡日新（2001）《漢魏六朝佛教概觀》，頁70-71。

66 宋·淨源，〈圓覺經道場略本修證儀第一·總敍緣起〉，《新編卍新續藏經》（《卍新續》）冊74，中華電子佛典協會，CBETA電子佛典集成Feb.2007，no.1476，p512c。

67 據劉宋·莊嚴寺曇濟之《六家七宗論》（原書佚，今據唐·元康「肇論疏」所引）、隋·吉藏之《中論疏》等所載，一般主張六家及其代表為：（一）本無宗，包括道安、僧叡、慧遠等之說。（二）即色宗，關內之「即色義」與支道林之「即色遊玄論」。（三）識含宗，為于法蘭弟子于法開之說。（四）幻化宗，為竺法汰之弟子道壹之主張。（五）心無宗，包括竺法溫、道恆、支愍度等之說。（六）緣會宗，有于道達之「緣會二諦論」。（七）本無異宗，為本無宗之支派，有竺法琛、竺法汰之說。七宗之中，就基本觀點而言，一般以本無宗、即色宗、心無宗三家為當時般若學說主流之所在。詳湯用彤（1938），《漢魏兩晉南北朝佛教史》卷上「第九章釋道安時代之般若學」（台北：台灣商務，1998年7月台二版二刷），頁229-277。隋·吉藏，〈中論疏〉，《大正藏》冊42，no.1824，pla-169b。

68 唐·道宣，《廣弘明集卷三十·統歸篇第十·晉沙門支道林》，《大正藏》冊52，no.2103，p350。



時無輟的禮拜與發露之實踐；從「三悔」→「雙懺」→「戒」→「備禮」→「玄」等曾遞性語詞觀之，他的方法較接近於鳩摩羅什的「戒——懺——禪——淨」，是結合般若、禪觀、戒律、禮佛、懺悔而併行的。

在家居士的懺悔儀軌，濫觴於郗超（336-377），他綜引佛教經論因果懺理，撰成《奉法要》。<sup>69</sup>其云：

三自歸者，歸佛，歸十二部經，歸比丘僧。過去、現在、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，并慈念一切眾生，願令悉得度脫。……洗心念道，歸命三尊；悔過自責，行四等心。……一切眾生，皆當因此，至誠各相發心。心既感發，則終免罪苦。<sup>70</sup>

全書重於因果業理之認識與懺悔儀軌的踐行，書中含有三自歸→禮佛→懺悔→發願等懺悔儀節，這是一種兼承初期佛教自覺自懺與大乘佛教懺悔義蘊的洗心懺悔，尤其將「五戒」配對「五道」輪迴的說明，「十惡」配合「十善」的發露，五陰、六情與六思念的對應，皆是結合教義、禪觀、戒律、禮佛、儀軌而行的懺悔實踐。<sup>71</sup>其中「洗心念道，歸命三尊；悔過自責，行四等心」的懺悔實踐，除了上接大乘佛教的懺悔精神外，亦默契於先秦儒家《周易·繫辭傳》「退藏於密」的「洗心精進」，但《繫辭傳》的思想義蘊，是儒家聖人以「圓而神」、「方以知」、「易以貢」的卦爻移易精神進行「退藏於密，吉凶與民同患」的天人合一、君民一體、

69 《奉法要》之內容，詳《弘明集》卷十三，《大正藏》冊52，no.2102，p86a-89b。

70 《弘明集卷十三·郗嘉賓奉法要》，《大正藏》冊52，no.2102，p86b。

71 「二十五方便」，是天台智顥觀心修行之法，分「方便」與「正修」二種，方便有二十五種，正修有十乘觀法。二十五方便行分為五科，即：（一）具五緣：持戒清淨、衣食具足、閒居靜處、息諸緣務、近善知識。（二）調五欲：訶色、聲、香、味、觸五者。（三）棄五蓋：棄貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五法。以五法蓋覆心神，使不能發定慧，故稱為蓋。（四）調五事：調心不沈不浮、身不緩不急、息不澀不滑、眠不節不恣、食不飢不飽。（五）行五法：行欲、精進、念、巧慧、一心等五法。《摩訶止觀》卷四下云：「此二十五法通為一切禪慧方便。諸觀不同，故方便亦轉」，《大正藏》冊46，no.1911，p43b-48c。



神物冥合之精進修身。<sup>72</sup>《繫辭傳》亦認為「悔吝者，言乎其小疵也。無咎者，善補過也」，<sup>73</sup>但這畢竟是站在倫理道德、聖智德仁意義上的揀失、自省與悔過，與佛教依於緣起性空、因緣果報的思想是兩條截然不同的實踐路徑。儒家是所謂「聖人不貴無過，而貴改過，勉勤事業」，<sup>74</sup>聖人的生命志業是導向仁政愛民的大同之治；郗超《奉法要》的「洗心念道」，則是居士透過「三自歸→禮佛→懺悔→發願」等懺悔儀節的進行，結合禮佛、念佛、禪觀、戒律等思想而成的懺悔滅罪→滅罪清淨→見性成佛的進路。

慧遠（334-416）卓錫廬山，曾師事道安，但懺悔實踐又與乃師不同。般若禪觀之外，又撰《明報應論》、《三報論》諸文，<sup>75</sup>肯定「自報以觀事，而事可變；舉事以責心，而心可反」的因緣果報之理，懺罪精進必須認識因緣果報，因緣果報有其罪業實事，能舉實事以自責，罪業必可滌除。《高僧傳》載，慧遠在廬山創寺後，「率眾行道，昏曉不絕」、「於精舍無量壽像前，建齋立誓，共期西方。」乃命劉遺民撰寫誓願文，文曰：

惟歲在攝提（402年）秋七月戊辰朔二十八日乙未，法師釋慧遠，貞感幽奧，宿懷特發。乃延命同志，息心貞信之士，百有二十三人，集於廬山之陰，般若雲臺精舍阿彌陀像前，率以香華，敬薦而誓焉。惟斯一會之眾，夫緣化之理既明，則三世之傳顯矣。遷感之數既符，則善惡之報必矣。推交臂之潛淪，悟無常之期切；審三報之相催，知險趣之難拔。此其同志諸賢，所以夕

72 詳清·阮元編，《十三經注疏1·周易注疏卷七·繫辭上傳》（台北：藝文印書館，1997年8月），頁154。白金銓（2002），〈周易「位移性格」哲學初證〉，《中國學術年刊》，23（台北：國立台灣師範大學國文研究所），頁1-33。

73 《十三經注疏1·周易注疏卷七·繫辭上傳》，頁145。

74 清·黃宗羲、全祖望編，《宋元學案·安定學案卷一》（台北：中華書局），頁54。引見「故宮寒泉網站」：<http://libnt.npm.gov.tw/s25/index.htm>。

75 諸文詳《弘明集》卷五，《大正藏》冊52，no.2102，p27b-85c。慧遠在《沙門不敬王者論》的前序云：「晉成、康之世，車騎將軍庾冰，疑諸沙門抗禮，萬乘所明理何？驃騎有答。至元興中，太尉桓公亦同此義，謂庾言之未盡，與八座書。」相關史事亦見：梁·沈約，《宋書卷九十七·列傳第五十七·夷蠻·西南夷·天竺》（北京：中華書局，1997年11月），頁2387。



惕宵勤，仰思攸濟者也。<sup>76</sup>

從「昏曉不絕」、「夕惕宵勤」以觀，慧遠所致力的是禪觀、彌陀淨土與洗心懺悔的結合，<sup>77</sup>再由此處「無量壽像」、「共期西方」觀之，慧遠極信仰西方彌陀淨土；其〈與隱士劉遺民等書〉云：「六齋日，宜簡絕常務，專心空門」；<sup>78</sup>其〈念佛三昧詩集序〉亦云：「洗心法堂，整襟清向；夜分忘寢，夙宵惟勤」；<sup>79</sup>這種感知生死無常迅速與晝夜洗心懺罪的實踐，與上述郗超《奉法要》「洗心念道」懺悔精神上下相承，後來《慈悲水懺法》以「慈悲心水」洗罪清淨的懺悔滅罪精神，<sup>80</sup>當是上契二者而來。唐·道宣（596-667）和南宋·志磐（不詳）皆從「悔罪儀軌」與「布以自新之道」上肯定道安、慧遠二人在懺悔實踐上之貢獻，<sup>81</sup>這與慧皎、僧祐、道世的說法前後相應。

東晉之世，尚有甚多高僧精於懺悔滅罪的實踐，工夫獨具，繽紛多姿。如江陵辛寺的曇摩耶舍，嘗於樹下，每自剋責，累日不寢不食，專精苦到，

76 《高僧傳卷六·義解三·釋慧遠一》，《大正藏》冊50，no.2059，p358c-359a。宋·洪興祖曾云：「太歲在寅曰攝提」，見氏著《楚辭章句補注》（台北：天工書局，1989年9月），頁3。筆者按，對應於慧遠之年代（334-416），此處之「攝提」當是「壬寅年」，即晉安帝元興元年（402）。至於「秋七月」之「秋」，湯用形改為「格」，見氏校注（1992），《高僧傳》（北京：中華書局），頁225。筆者按：古人行文，常將季節與月份連寫，故此處實不必拘泥地改「秋」為「格」。

77 《高僧傳》亦載：「慧遠創造精舍，洞盡山美；卻負香爐之，傍帶瀑布之壑；仍石壘基，即松栽構；清泉環階，白雲滿室。復於寺內別置禪林，森樹煙凝，石筵苔合，凡在瞻履，皆神清而氣肅。」《大正藏》冊50，no.2059，p358b。

78 《廣弘明集卷二十七·與隱士劉遺民等書》，《大正藏》冊52，no.2103，p304b。

79 《廣弘明集卷三十·統歸篇第十》，《大正藏》冊52，no.2103，p351c。

80 一般皆認為《慈悲水懺法》是悟達國師感迦諾迦尊者以三昧法水洗其冤業之異應，正名立義，報本而製成，但據筆者的研究，〈慈悲水懺法序〉是後人所加入，《慈悲水懺法》的「三障懺悔文字」是六朝至唐代累積而成的，故筆者認為應上溯本源以言之為當。且〈慈悲水懺法序〉的「以水洗瘡」事本見元魏·慧覺等譯，《賢愚經卷四·摩訶斯那優婆夷品第二十二》、北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經卷十六·梵行品第八之二》及劉宋·慧嚴等譯《大般涅槃經卷十四·梵行品第二十之一》等大乘經典，以後人所加的故事說六朝至隋唐即有的思想，此不合邏輯。詳：白金銑（2008），〈《水懺》與《水懺序》之間關係三論〉，《正觀雜誌》，45，頁1-49。

81 〈廣弘明集悔罪篇序〉，《廣弘明集卷二十八·悔罪篇第九》：「西晉彌天法師（道安），嘗著《四時禮文》，觀其嚴供五悔（懺悔、勸請、隨喜、回向、發願）之辭，尊經尚文，多撫其要，故天下學者悅而習焉。」《大正藏》冊52，no.2103，p330b。南宋·志磐，《佛祖統紀卷三十三·法門光顯志第十六》，《大正藏》冊49，no.2035，p319a。



以悔先罪。其弟子法度，更獨矯異俗，以嚴格戒律策勵修行，教人專學小乘，禁讀大乘《方等》，專禮「釋迦本尊」，不禮「十方諸佛」；每在悔罪之日，伏地相向，專志懺悔，教法遺傳至梁代仍不歇息。<sup>82</sup>荊州上明寺的竺僧輔，「單蔬自節，禮懺翹摶，誓生兜率，仰瞻慈氏。」<sup>83</sup>荊州長沙寺的釋曇翼，丹誠立誓，遙請山神，為其禮懺。<sup>84</sup>吳興潛青山的竺法曠，專研《法華》與《無量壽》，曾七日七夜，祈誠禮懺，見五色光明，覺佛手按之，所苦遂愈。<sup>85</sup>并州的釋慧達，年三十一，忽如暫死，經日還蘇，備見地獄苦報；乃禮拜悔過，以懺先罪。後出家學道，皆以精勤福業，禮懺為先。<sup>86</sup>中山帛法橋，每以誦聲不暢為慨，於是絕粒懺悔，七日七夕；稽首觀音，以祈現報；至第七日，覺喉內豁然；後誦經數十萬言，晝夜諷詠，哀婉通神，至年九十，聲猶不變。<sup>87</sup>

要言之，兩晉（265-420）由統一走向南北分離，此時的高僧大德，在大量經典的譯入環境下，更加上印度大乘佛教的大乘菩薩心戒與般若空慧，積極進行懺悔實踐。竺法護、佛圖澄的懺悔實踐，質樸自在，顯密通用，存有自己的功力。鳩摩羅什的大乘菩薩戒，結合般若空慧與禪觀，顯現出「緣起—知罪—發露—懺罪—減罪—清淨—安樂」的懺悔義蘊與「戒—懺—禪—淨」一體如如的精神。道安製《僧尼軌範》與《佛法憲章》，兼顧戒律、禪修、講經、誦經、布薩、差使與悔過，為中國大乘佛教的懺悔儀軌確立標準模式。支遁的〈八關齋詩〉，是般若禪觀、懺悔、戒律、禮佛的結合實踐。郗超《奉法要》一書的「洗心念道」，實踐著「三自歸→禮佛→懺悔→發願」的懺悔儀節，為在家居士進行懺悔的修行方便。慧遠在廬山致力於禪觀、念佛三昧、彌陀淨土與懺悔實踐的結合，「洗心法堂」的建立，上接《奉法要》思想而為後世《慈悲水懺法》的原型。其他尚

82 《高僧傳卷一·譯經上·曇摩耶舍十五》，《大正藏》冊50，no.2059，p329b-330a。

83 《高僧傳卷五·義解二·竺僧輔六》，《大正藏》冊50，no.2059，p355b。

84 《高僧傳卷五·義解二·釋曇翼八》，《大正藏》冊50，no.2059，p355c。

85 《高僧傳卷五·義解二·竺法曠十三》，《大正藏》冊50，no.2059，p356c。

86 《高僧傳卷十三·興福第八·釋慧達一》，《大正藏》冊50，no.2059，p409b。

87 《高僧傳卷十四·經師第九·帛法橋一》，《大正藏》冊50，no.2059，p413b-c。



有甚多高僧，能各專志懺悔，禪觀精進，開出一片實踐懺悔的修行天地。

## 肆、劉宋時融合自性成佛的禪懺實踐

劉宋之世（420-479），道教勢力勃興，時常與佛教爭衡，提出不少毀佛、謗佛之論，但佛教界高僧們亦從佛性論角度提出護法之論。<sup>88</sup>如慧通〈駁顧道士夷夏論〉云：

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，非愚瞽之所測。<sup>89</sup>

從「祈請無輟」一句，可知當時禮拜懺悔之勤；從「歷劫親屬」與「一切蒼生」二句，可知當時的懺悔實踐是將儒家倫理與大乘佛教六道眾生成佛思想進行結合；從「孝慈之弘大」一句視之，當時的懺悔實踐，與儒家大孝尊親的倫理精神是併行不悖的；「非愚瞽之所測」一句，肯定了「禮拜懺悔」的實踐在修行清淨、因果業論、歷劫親屬與六道眾生上的意義與價值，亦即懺悔實踐具有自度度人、利己利人的大乘菩薩道之實現。當然，當時「祈請無輟」的「禮拜懺悔」有何儀式？是否使用道安《僧尼軌範》的三科儀軌？限於資料不足，不能知其要。

慧通的懺悔實踐並不違背儒道的孝慈倫理，所以其禮拜懺悔能讓中國人接受。從佛教史觀之，南北朝時流行過的禪觀法至少有數息觀、不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界分別觀、念佛觀、四禪八定觀等七種，<sup>90</sup>高僧們都在弘法的過程中靈活地融用佛性思想。如北涼·曇無讖（385-433），本學

88 道教作品如慧琳〈白黑論〉、顧歡（420-483）〈夷夏論〉、張融（444-497）之〈門律〉等，大力宣揚「道主佛從」之論；梁·范鎮更撰〈神滅論〉，否定佛教之「識不滅論」。佛教的對應作品甚多，重要代表作如孫綽〈喻道論〉、宗炳（375-443）〈答何承天書難白黑論〉、何承天（370-447）〈達性論〉、鄭道子〈神不滅論〉、周刻〈張融門律〉、謝鎮之〈與顧道士析夷夏論〉、朱昭之〈難顧道士夷夏論〉、慧通〈駁顧道士夷夏論〉、梁武帝〈大梁皇帝立神明成佛義記〉、〈大梁皇帝敕答臣下神滅論〉、劉勰〈滅惑論〉、蕭琛〈難神滅論〉、曹思文〈難神滅論〉等，諸多作品皆在因果業論與涅槃成佛上提出一定的看法。詳《弘明集》，《大正藏》冊52，no.2102，pla-96b。

89 《弘明集卷七·駁顧道士夷夏論》，《大正藏》冊52，no.2102，p46a。

90 詳：楊曾文（1995），《唐五代禪宗史》（北京：中國社科社），頁16-30。

小乘與五明，後遇白頭禪師後，「集眾悔過」，深參《涅槃經》的佛性之學；居敦煌之時，曾以「咒願」及「且禪、且懺」之法為張掖沙門道進傳授《菩薩戒本》，由於對當時社會人心貢獻極大，故被慧皎讚云：「（曇無讖）博通多識，如羅什之流；祕咒神驗，乃澄公之匹」，<sup>91</sup>這可看出曇無讖的懺悔實踐是綜合融通佛性、密咒、菩薩戒與禪觀的。<sup>92</sup>

鳩摩羅什弟子僧肇（384或374-414）兼研般若學與涅槃學，號為「解通第一」，雖主張「不真空論」、「物不遷論」、「涅槃無名論」，對《維摩詰經》的「說悔先罪，而不說入於過去」，亦有創造性的注解，其云：

教有疾菩薩悔既往之罪。往罪雖繫人，不言罪有常性，從未來至現在，從現在入過去也。<sup>93</sup>

「往罪繫人」一句，是肯定佛教「罪業不失」的理論；「不言罪有常性」一句，又是《維摩詰經》罪性本空的不二無垢思想；前者依於因果必然之業理，是懺悔滅罪思想的第一考量要素；後者依於大乘佛教的罪性本空思想，而同化於涅槃佛性與般若空慧；可知自鳩摩羅什至僧肇間，《維摩詰經》的不二無垢、罪性本空、般若空慧與無相懺悔已漸漸被闡揚開來，無形間已形成一股空慧懺悔與自性成佛的實踐思路。筆者認為，後世天台、禪宗的無相懺悔，都與這一條懺悔思路是上下銜接的。

集鳩摩羅什般若學、僧伽提婆毘曇學、曇無讖涅槃學三者之大成者的竺道生（355-434），<sup>94</sup>大膽地強調「佛性常有」、「法身無色」與「闡提成佛」等理論，<sup>95</sup>在《維摩詰經注》中云：

夫戀生畏死者，恐有罪故也。若能改而悔之，則出其境矣，

91 《高僧傳卷二，譯經中，曇無讖七》，《大正藏》冊50，no.2059，p336a-c。

92 密教確實亦有至心發露而兼誦咒的懺悔法，如《蘇婆呼童子請問經卷下，分別八法分第十二》云：「卻就舊業，而剋其心。心不休廢，數當漸滿。忽覺少驗，心生歡喜。歡喜已，即發露。已首諸過，其罪即滅，離五欲障，還具戒體清淨之身，還入靜室，更誦真言，滿十萬遍。」唐·輪婆迦譯，《蘇婆呼童子請問經》，《大正藏》冊18，no.895，p732c。

93 後秦·僧肇，《注維摩詰經》，《大正藏》冊38，no.1775，p375b。

94 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁601。

95 《高僧傳卷七，義解四·竺道生一》，《大正藏》冊50，no.2059，p366a-367a。宋·志磐，《佛祖統紀卷三十六·法運通塞志第十七之三·簡安帝元興二年》，《大正藏》冊49，no.2035，p342a-b。



復何畏哉？是以教悔前罪，以除其畏也。此則據緣故耳，不言有實也。<sup>96</sup>

若說有罪、有業，都是依據緣起性空而說的，故曰「據緣故耳」，這準確契接於初期佛教的緣起性空；「改而悔之」、「教悔前罪」，即是懺悔除罪的思想，罪除而清淨，清淨而入道；因「據緣」以懺罪，故「不言有實」；亦即，竺道生在「佛性常有」、「闡提成佛」的理論裡，並不是隨便說成佛就可成佛，行者仍必須依於緣起性空進行懺悔滅罪的實踐，這種自性成佛的懺悔工夫，在中國大乘佛教懺悔思想發展過程中，極具承先啟後的開創性作用。

在自性成佛理論下的懺悔實踐，其內涵義蘊變得益為深廣。求那跋陀羅（394-468）自宋文帝元嘉年二十年（443）至孝武帝（454-464）間譯「五十二部一百三十四卷經論」，<sup>97</sup>其中《新阿鉢經》、《八吉祥經》、《過去現在因果經》、《無量壽經》、《現在佛名經》、《十二品生死經》、《十報法三統略經》、《罪福報應經》、《六齋八戒經》、《舍利弗等比丘得身作證經》、《阿彌陀經》、《虛空藏菩薩經》、《阿難陀目併尼呵離陀經》、《拔一切業障根本得生淨土神咒》、《佛說輪轉五道罪福報應經》等經典，無不與因果業報、佛名懺悔、自性成佛及淨土思想相關。<sup>98</sup>所譯《勝鬘經》、《楞伽經》、《相續解脫經》等，對後來禪宗楞伽心法具有一定之影響。<sup>99</sup>《高僧傳》載，求那跋陀羅教導僧眾「同心并力，念十方佛，稱觀世音」，密誦咒經，懇倒禮懺。感知宿緣，即燒香咒願，

96 《大正藏》冊38, no.1775, p375b。

97 此據唐·智昇，《開元釋教錄卷五·總括群經錄上之五·宋劉氏都建業·沙門求那跋陀羅》，《大正藏》冊55, no.2154, p523b、528a-530a。僧祐《出三藏記集》是「十三部七十三卷」，《大正藏》冊55, no.2145, p12c-13a、105b-106b。道宣《大唐內典錄》則稱有「七十八部一百六十一卷」，《大正藏》冊55, no.2149, p257b、258c-259c。

98 前四部經典，見僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》冊55, no.2145, p12c-13a、105b-106b。中間九部經典，見《大唐內典錄卷四·宋朝傳譯佛經錄第十·沙門求那跋陀羅》，《大正藏》冊55, no.2149, p258c-259c。後世部分見《大正藏》冊12, no.0368, p351c-352a。《大正藏》冊17, no.747b, p563b-564c。

99 印順（1980），〈宋譯《楞伽》與達摩禪〉，《現代佛教學術叢刊》，12（台北：大乘文化），頁17-28。



禮拜懺悔。<sup>100</sup>亦即，求那跋陀羅的禪法，除攝自懺悔經典外，亦親自踐履「同心并力，念十方佛，稱觀世音」的佛名懺悔、燒香咒願與禪觀實踐。

此外，剡溪法華台的釋法宗（生平不詳），蔬苦六時，以悔先罪，懺誦《法華》、《維摩》，土庶歸戒入道者三千餘人。<sup>101</sup>從懺悔實踐以觀，以《法華》、《維摩》二經的懺誦實踐為畢生志業，既涵攝了自性成佛與般若不二思想，又兼融自身罪業的懺悔除罪；從懺悔發展以觀，釋法宗既承接兩晉的般若教義，又開啟後世的禮懺實踐大門。當時除釋法宗外，臨淄的釋普明亦以懺誦實踐為志業，其云：

稟性清純，蔬食布衣，以懺誦為業。誦《法華》、《維摩》二經。及誦之時，有別衣別座，未嘗穢雜。每誦至〈勸發品〉，輒見普賢乘象立在其前；誦《維摩經》，亦聞空中唱樂。又善神咒，所救皆愈。<sup>102</sup>

從釋法宗的懺悔實踐及釋普明「誦至〈勸發品〉，輒親見普賢乘象立在其前；誦《維摩經》，亦聞空中唱樂」視之，我們可以看出多重意義：其一，當時人的懺悔實踐並不是迷信的進行懺悔滅罪，而是正知正覺的從大乘經典義理的實踐中獲得證會；其二，當時《法華》、《維摩》二經經義已深入中國人心中，極受中國人接納；其三，中國人已將《法華》、《維摩》二經結合懺悔法，進行自證自會的懺誦實踐；其四，懺誦實踐結合神咒，應是顯密合一的路線。

慧通的〈駁顧道士夷夏論〉，站在護法衛教的立場，將儒家倫理與大乘佛教六道眾生成佛思想進行結合。北涼·曇無讖的「集眾悔過」，是綜合融通佛性、密咒、菩薩戒與禪觀的。僧肇雖主張「不真空論」、「物不遷論」、「涅槃無名論」，亦重視《維摩詰經》的不二無垢、罪性本空、般若空慧與自性成佛的實踐思路。竺道生大膽地強調「佛性常有」、「法身無色」與「闡提成佛」等理論，亦教導行者要「改而悔之」、「教悔前

100 《高僧傳卷三·譯經下·求那跋陀羅十二》，《大正藏》冊50，no.2059，p344a-345b。

101 《高僧傳卷十二·誦經第七·釋法宗五》，《大正藏》冊50，no.2059，p407a。

102 《高僧傳卷十二·誦經第七·釋普明八》，《大正藏》冊50，no.2059，p407b。

罪」。求那跋陀羅「同心并力，念十方佛，稱觀世音」的佛名懺悔、燒香咒願與禪觀實踐，兼融顯、密，展現出懺悔實踐在大乘禪觀中的份量。

## 伍、齊梁陳間懺悔實踐法門的繁花齊開

齊、梁、陳（479-589）百餘年間，高僧大德們已用「法門」的型態呈現懺悔滅罪之精進精神，懺悔思想愈益精熟深邃。

### 一、南齊時中國懺悔法門的初製

南齊·司徒竟陵王蕭子良（460-494），親自撰寫《在家布薩儀》做為在家居士實踐懺悔的儀軌，其詳細儀節為何今已不知，但唐·道宣（596-667）說此部儀軌與道安（312-385）的《出家布薩儀》「並行於世」。<sup>103</sup>二者雖然「意解不同，心相各別」，但代表著規範化、形儀化、宗教化的懺悔法門已遍行中國社會之中。

永明（483-493）年間，蕭子良數度在邸園營辦齋戒，躬親為僧眾奉食送水。或自昇座講經，勉人為善；或造經唄新聲，身自執爐詠唱，後來梁武帝的捨身事佛，當以此為其濫觴。除《在家布薩儀》外，他還感夢東方普光世界天王如來，開衍了《淨住子淨行法門》。<sup>104</sup>全書共分三十一門懺悔精進儀節，依序是：「皇覺辨德門第一」→「開物歸信門第二」→「滌除三業門第三」→「修理六根門第四」→「生老病死門第五」→「剋責身心門第六」→「檢覈三業門第七」→「訶詰四大門第八」→「出家順善門第九」→「在家從惡門第十」→「沉冥地獄門第十一」→「出家懷道門第十二」→「在家懷善門第十三」→「三界內苦門第十四」→「出三界外樂門第十五」→「斷絕疑惑門第十六」→「十種慚愧門第十七」→「極大慚愧門第十八」→「善友勸獎門第十九」→「戒法攝生門第二十」→

103 《四分律刪繁補闕行事鈔卷上之四 說戒正儀篇第十》，《大正藏》冊40，no.1804，p34b。筆者按：其《出家布薩儀》應是指「《僧尼軌範》、《佛法憲章》」之布薩悔過法等。

104 唐·慧琳，《辯正論卷三·十代奉佛上篇第三》，《大正藏》冊52，no.2110，p504b。



「自慶畢故止新門第二十一」→「大忍惡對門第二十二」→「緣境無礙門第二十三」→「一志努力門第二十四」→「禮舍利寶塔門第二十五」→「敬重正法門第二十六」→「奉養僧田門第二十七」→「勸請僧進門第二十八」→「隨喜萬善門第二十九」→「迴向佛道門第三十」→「發願莊嚴門第三十一」，「淨身、口、意，如戒而住」，懺悔精進。<sup>105</sup>

蕭子良這三十一門，依序綜引佛教經典義理、戒律清淨思想、懺悔滅罪觀念及儒家人倫禮樂思想，對無始以來的三業苦報進行反省觀照、發露懺悔，門門皆是佛說義理，理理皆附要頌以結之，事事皆對六道三業而發露；事懺、理懺並陳，小乘、大乘涵融，出家、在家兼顧，初步建立了隋、唐大部禮懺法門的禮懺儀節初模，故《淨住子淨行法門》可看成是一部深邃而徹底除罪的懺悔淨行法門，展現出行者的三十一大佛教教義思想範疇的認識、理解、剝落與猛志精進工夫。至於缺失，是與《牟子理惑論》一樣，依然含存著些許儒、道思想，易造成懺悔實踐的誤差理解，但這又是時代風氣使然，不可以今人眼光苛責之。

蕭子良的《淨住子淨行法門》，展現出自知自覺、自懺自淨的菩薩戒精神，其他高僧大德雖不見得有法門的建立，但工夫一樣深邃。如齊上定林寺的釋僧遠，蔬食懺誦，曉夜不輟，道心精進。<sup>106</sup>京師延賢寺釋法意，依杯度之言，竭誠禮懺，懇惻彌至，乞得西方池水。<sup>107</sup>靈昧寺的釋曇宗，唱說之功，獨步當世。嘗為孝武唱導，行菩薩五法，禮懺竟，帝大悅。後殷淑儀薨，三七設會，悉請曇宗為之。<sup>108</sup>靈昧寺的釋曇光，迴心習唱，製造懺

105 蕭子良何以稱「淨住子」？據《統略淨住子淨行法門序》云：「齊永明八年，（蕭子良）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，天言；淨住，人語，或云『增進』，亦稱『長養』，通道及俗，俱稟修行，所謂淨身、口、意，如戒而住，故曰『淨住』也。予者，紹繼為義，以三歸七眾，制御情塵，善根增長，紹續佛種，故曰『淨住子』。」筆者按：倘以今日口語言之，即依於佛說所立之懺悔清淨與精進向上之禪法。《廣弘明集卷二十七·誠功篇第七》，《大正藏》冊52，no.2103，p306a-321b。

106 《高僧傳卷八·義解五·釋僧遠八》，《大正藏》冊50，no.2059，p377c。

107 《高僧傳卷十三·興福第八·釋法意九》，《大正藏》冊50，no.2059，p411b。

108 《高僧傳卷十四·唱導地十·釋曇宗四》，《大正藏》冊50，no.2059，p416a。



文；每執爐處眾，輒道俗傾仰。<sup>109</sup>他們的懺悔儀軌究竟如何，今已不可得知，但都顯示出一個特色，那就是自知自覺的化印度佛教懺悔為中國佛教懺悔，懺悔滅罪不再是單純依照印度經典去踐行，在不違背印度佛教懺悔的基礎上，面對六道三業，撰成中國大乘佛教特有的懺悔滅罪法。

《高僧傳》載，齊京師高座寺釋慧進，發大弘願，願造《法華》百部，以悔先障，經成之後，病即小差。後勤誦《法華》，厲操愈堅，迴諸福業，不久果聞空中聲曰：「汝所願已足，必得生西方。」<sup>110</sup>這是《法華》懺悔與西方淨土精神的合一。齊永興柏林寺的釋弘明，貞苦有戒節，諷誦《法華》，專習禪定，精勤禮懺，六時不輟，<sup>111</sup>這是《法華》懺悔、菩薩戒與禪定的合一。齊上定林寺的釋道嵩，具戒之後，專好律學，誦經三十萬言；交接上下，未有喜慍之色；性好檀捨，隨獲利養，皆以施人；後專守靖閑房，懺誦無輟；人有造者，輒為說法，請戒者甚眾；<sup>112</sup>這是懺悔、戒律與說法的合一。齊上定林寺的釋超辯，閑居養素，畢命山門；諷誦《法華》，日限一遍；心敏口從，恒有餘力，禮千佛凡一百五十餘萬拜，足不出門三十餘載；<sup>113</sup>這是《法華》懺悔與佛名懺悔的結合。齊京師後岡釋僧侯，年十八便蔬食禮懺，及具戒之後，諷誦《法華》、《維摩》、《金光明》，常二日一遍，如此六十餘年，精進不輟；<sup>114</sup>這可簡稱之為「《法華》+《維摩》+《金光明》」的實踐性懺悔。齊上定林寺的釋慧彌，少誦《大品》，精修三昧；戒範精明，獎化忘勸；足不出戶，三十餘年；曉夜習定，常誦《波若》；六時禮懺，必為眾先；<sup>115</sup>這是般若空慧與懺悔實踐的結合。

另外，北魏方面，太延五年，崔皓因憎恨釋教，妒太子晃，讒於太武

109 《高僧傳卷十四·唱導地十·釋曇光五》，《大正藏》冊50，no.2059，p416b。

110 《大正藏》冊50，no.2059，p407c-408a。

111 《大正藏》冊50，no.2059，p408a。

112 《大正藏》冊50，no.2059，p408b。

113 《大正藏》冊50，no.2059，p408b。

114 《大正藏》冊50，no.2059，p408c。

115 《大正藏》冊50，no.2059，p408c。



帝，帝疑之，令幽死。太子晃求哀於沙門玄高，為作《金光明懺》。<sup>116</sup>《金光明懺》的懺儀如何？內容如何？懺理如何？事項如何，今已不可得知，但可知魏晉六朝高僧大德都甚重視《金光明懺》的實踐。又，南方蜀地靈建寺的釋法琳，專好戒品，研心《十誦》，常祈心安養，誦《無量壽》及《觀經》，晚年「注念西方，禮懺不息，見諸賢聖，皆集目前」，淨土與觀相懺悔兼得證驗。<sup>117</sup>

要言之，南齊之世，蕭子良據佛教懺悔精典製成《在家布薩儀》與《淨住子淨行法門》，在方法上，他以懺悔實踐為行者專屬的減罪清淨法門；在理論上，他活用印度經典、參照中國思想，事理圓賅，顯密同用；地位上，他開出了屬於中國大乘懺悔的實踐模式；在範疇上，他使懺悔減罪思想兼顧於在家、出家二眾。其他高僧大德們，或自製禮懺文、懺悔文，或結合「《法華》+《維摩》+《金光明》」經典以踐行大乘懺悔，或結合禪觀、般若與西方淨土，都顯示出一個特色，那就是撰製中國大乘佛教特有的懺悔減罪法。

## 二、蕭梁時大部懺悔法門的圓融合成

蕭梁之世（502-558），懺悔思想益臻成熟，君臣上下，全朝盛行，且佛道懺悔思想已有交互融合之勢。

從學者研究與佛教史傳視之，梁武帝與寶誌禪師（又作寶志、保志、保誌、志公、寶公、誌公，418-514）、傅大士（又稱傅翕、善慧大士，497-569）及句容茅山道教大師陶宏景（456-563）等經常往來，<sup>118</sup>陶宏景有「山中宰相」之稱，重視「以齋戒禮懺」來實踐老莊思想。<sup>119</sup>梁武帝則「舊事老子，宗尚符圖」，理解佛經的「發菩提心者，即是佛心」後，便捨道

<sup>116</sup> 元·念常集，《佛祖歷代通載卷八·北魏》，《大正藏》冊49，no.2036，p537a。又，《佛祖統紀卷三十八·法運通塞志第十七之五·北魏》，《大正藏》冊49，no.2035，p354a。

<sup>117</sup> 《高僧傳卷十一·明律第五·釋法琳十一》，《大正藏》冊50，no.2059，p402a。

<sup>118</sup> 南懷瑾（1996），《中國道教發展史略》（上海：復旦大學出版社），頁46-52。

<sup>119</sup> 《廣弘明集卷二·歸正篇第一之二·魏書釋老志》，《大正藏》冊52，no.2103，p105c-106b。《佛祖歷代通載卷九·梁朝》，《大正藏》冊49，no.2036，p550c。



事佛，專力於布施與禮懺。<sup>120</sup>《歷代三寶記》載，梁武帝親自講讀八部《般若》，期藉殊勝之舉，弘揚佛法福德，消除災障，滌蕩煩惱。大量建造佛寺，並於寺中捨身事佛，恭敬踐履禮懺法。<sup>121</sup>

梁·天監三年（504），梁武帝曾「披覽藏經，殫精竭慮」，為「六道四生，受苦無量」創製禮懺儀文。<sup>122</sup>天監十一年（512）四月八日，梁武帝於杜姥宅中大設無遮法會，僧尼供分千僧入華光殿，並親受智者慧約禪師傳授大乘菩薩戒，其云：「不發弘誓願，受菩薩戒，豈能起慈悲心？行平等行？」<sup>123</sup>他能夠明言「慈悲心」與「平等行」，表示他能上契於初期佛教的釋尊禪行本意，這是肯定「發弘誓願——受戒——發慈悲心——行平等行」的懺悔實踐，與大乘菩薩的懺悔實踐是相應的。檢視《梁書》、《南史》、《續高僧傳》等資料，發現梁武帝在位期間，經常召聚高僧在同泰寺、重雲殿、皇基寺、阿育王寺等地進行各種禮懺法會，如無遮大會、四部大會、四部無礙法會、救苦濟會、盂蘭盆齋會等，在每一次法會中，梁武帝悉以帝王之尊，虔誠的態度，或懺悔滅罪，或捨身供佛，或大行特赦，或建塔寺，或布施、講經，不一而足。<sup>124</sup>《歷代三寶紀》載：

天監中，頻年降敕，令莊嚴寺沙門寶唱等，總撰集錄，以備要須。或建福禳災，或禮懺除障，或饗神鬼，或祭龍王，諸所

120 《廣弘明集卷四·歸正篇第一之四 捎事李老道法詔十三》，《大正藏》冊52，no.2103，p112a。明·如意，〈緇門警訓卷十·梁皇捨道事佛詔〉，《大正藏》冊48，no.2023，p1097b。

121 隋·費長房，《歷代三寶記卷十一·釋寶唱》，《大正藏》冊49，no.2034，p99c。亦見《續高僧傳卷一·譯經篇初·梁揚都金陵寺沙門釋寶唱傳二》，《大正藏》冊50，no.2060，p427a-b。

122 《佛祖統紀卷三十七·梁武帝》，《大正藏》冊49，no.2035，p348c。

123 宋·本覺集，《歷代編年釋氏通鑑》，《卽新續》冊76，no.1516，p50c。

124 史書上載梁武帝關於「無遮大會」、「捨身奉佛」、「禮懺滅罪」的資料甚多，可見：《梁書卷五十四·列傳第四十八·諸夷》，頁791-792。唐·姚思廉撰，《梁書卷三·本紀第三·武帝下》，頁71、頁73、頁92等處；唐·李廷壽撰，《南史本紀卷七·梁本紀中第七·武帝下》，頁205、頁210、頁218、頁224、頁225等處。宋·司馬光等編，《資治通鑑卷一五一·梁紀七·高祖武皇帝七·大通元年》，頁4723、《資治通鑑卷一五九·梁紀十五·高祖武皇帝十五·大同元年》，頁4927、《資治通鑑卷一六〇·梁紀十六·高祖武皇帝十六·太清元年》，頁4950、頁4951。《資治通鑑卷一六一·梁紀十七·高祖武皇帝十七·太清二年》，頁4992等處。又見：唐·道宣撰，《續高僧傳卷一·譯經篇初·寶唱傳》，《大正藏》冊50，no.2060，p426b- 427c。宋·志磐撰，《佛祖統紀卷三十七·法運通塞志第十七之四》，《大正藏》冊49，no.2035，p348b-351c。



祈求，帝必親覽，指事祠禱，訖多靈感。所以五十年間，兆民荷賴，緣斯力也。<sup>125</sup>

這些水陸法會、無遮大會、禮懺法會等，無疑與南北朝佛名懺悔經典之譯出與弘布相為照應。<sup>126</sup>從南北朝譯出的禮佛懺悔經典觀之，「三世諸佛菩薩等」皆具有無量無邊的誓願、勇猛精進的心志與潔淨無穢的菩薩行，<sup>127</sup>諸佛菩薩功德不可思議，<sup>128</sup>諸佛淨土不可思議，<sup>129</sup>善男子、善女人，能聞佛名經典，受持讀誦者，皆能不墮惡道，除五不中止罪，常遇陀鄰尼（*dhārani*，總持、能持、能遮），常遇相好，常遇相音，常遇右轉福，<sup>130</sup>能得一切諸佛之所護念，臻乎不退轉於無上正等正覺的妙境。<sup>131</sup>禮拜瞻仰佛菩薩形象，誦讀佛菩薩名號，發露罪業，懺悔除罪，解脫可期，理論有據，方法簡單，既符合人心需要，又能轉禍為福，對於長久陷於戰亂頻仍、倫常錯亂、價值顛倒、分崩離析而儒術道玄都無法解決的苦難心靈來說，這種佛名懺悔無疑是離苦得樂的一劑良藥。

此外，梁武帝還屢次敕命寶唱（生卒不詳）禪師總撰經集，與禮懺滅罪相關者如：《眾經飯供聖僧法》五卷（天監十五年）、《眾經護國鬼神名

125 隋·費長房，《歷代三寶紀》，《大正藏》冊49，no.2034，p99b。

126 南北朝時，佛名禮懺經典大量譯入中土，加上敦煌造像與時代戰亂的交互激盪，中原內外盛行禮佛懺悔，詳白金銑（2009），《慈悲水懺法研究》第三章第一節「從佛名經與敦煌遺文的關係論之」部分之論述。《慈悲水懺法研究》（台北：文史哲），頁86-100。

127 阿彌陀佛為菩薩時，常奉行二十四願，見：吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛禮過度人道經》，《大正藏》冊12，no.362，p301a- 302b。又諸佛如來為代承眾生諸苦，常發「四大願」、「八大願」、「十二大願」，見唐·義淨譯，《藥師琉璃光七佛本願功德經》，《大正藏》冊14，no.451，p409a-412b。又，曹魏·康僧鎧譯之《無量壽經》卷上載阿彌陀佛立有四十八願，《大正藏》冊12，no.360，p267c- 269b。北涼·曇無讖譯，《悲華經卷七·諸菩薩本授記品第四之五》載釋迦佛立有「五百大願」，《大正藏》冊3，第157號，p209a- 215c。

128 後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論卷三十·初品中諸佛稱讚其命釋論第四十七》，《大正藏》冊25，no.1509，p283c。《論》云：「經說五事不可思議，所謂眾生多少、業果報、坐禪人力、諸龍力、諸佛力。於五不可思議中，佛力最不可思議。」

129 東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷十八，《大正藏》冊2，no.125，p640a。佛云：「如來有四不可思議事，非小乘所能知。云何為四？世界不可思議、眾生不可思議、龍不可思議、佛土境界不可思議，是謂舍利弗有四不可思議。」

130 西晉·竺法護譯，《佛說八陽神呪經》，《大正藏》冊14，no.428，p73c。

131 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊12，no.367，p348。



錄》三卷（天監十五年）、《眾經諸佛名》三卷（天監十六年）、《眾經擁護國土諸龍王名錄》三卷（天監十六年）、《眾經懺悔滅罪方法》三卷（天監十六年）等，<sup>132</sup>這些懺悔滅罪方法雖已難考其詳，但可見梁武帝製懺、踐懺的具體行為。《宋高僧傳》載「自淮以南，民間唯禮《梁武懺》（又稱《梁皇懺》、《慈悲道場懺法》）以為佛事，或數僧唄暎，歌讚相高」，<sup>133</sup>可謂其來有自。關於《梁皇懺》的作者，舊傳是梁武帝為消卻后業障請寶誌禪師等編撰，但宋·錢易（968-1026）《南部新書》認為是梁武帝思懺六根罪業，召真觀慧式法師據竟陵王《懺悔》篇推演而成，<sup>134</sup>學者則認為是武帝召集京邑高僧合編而成。<sup>135</sup>

不論《慈悲道場懺法》是梁武帝、真觀慧式還是京邑高僧所撰，其實踐的重心是放在「禮佛滅罪」、「誠心發露」與「因緣果報」三大懺理上。「禮佛滅罪」部分，《慈悲道場懺法》先以未來、現在、過去三世十方諸佛菩薩的禮拜歸依。<sup>136</sup>這明顯是藉「十方盡虛空界一切諸佛菩薩」本具的「大慈悲力、大智慧力、不思議力、無量自在力、降伏四魔力、斷除五

132 詳《歷代三寶紀》卷十一，《大正藏》冊49，no.2034，p99b、《續高僧傳》卷一，《大正藏》冊50，no.2060，p426c及唐·道宣，《大唐內典錄》卷四，《大正藏》冊55，no.2149，p266c。

133 宋·贊寧等，《宋高僧傳卷二十八·興福篇第九之三》，《大正藏》冊50，no.2061，p888b。

134 其文是：懺之始，本自南齊竟陵王。因夜夢往東方普光王如來所，聽彼如來說法，後因述懺悔之言，覺後即賓席梁武。王融、謝朓、沈約共言其事，王因茲乃述成《竟陵集》二十篇、《懺悔》一篇。後梁武得位，思懺六根罪業，即將《懺悔》一篇，乃召真觀法師慧式，遂廣演其文，述引諸經而為之。故第二卷中《發菩提心文》云：「慧式不惟凡品，輕擇心志；實由渴仰大乘，貪求佛法。依倚諸經，取譬世事。」（見《慈悲道場懺法卷二·發菩提心第四》，《大正藏》冊45，第1909號，p 928b）即非是為後所作。今之序文，不知何人所作，與本述不同。近南人新聞印本，去其「慧式」二字，蓋不知本末也。宋·錢易著，《南部新書》2847+2848，《叢書集成初編》（北京：中華書局，1998年11月），頁68。

135 周叔迦（1991）認為《慈悲道場懺法》乃梁武帝命「寶唱」等撰集而成之「《眾經懺悔滅罪方法》三卷」，見《周叔迦佛學論著集》（北京：中華書局），頁1106。然周叔迦於《法苑談叢》又認為《慈悲道場懺法》是「當時（519-523）僧侶食肉，梁武帝召集京邑大德法師，進行辯論，根據《涅槃經》、《楞伽經》等，制斷食肉，並令諸僧七日懺悔，所以這懺法叫作《慈悲道場懺法》。」見周叔迦（1980），《法苑談叢》（台北：文津），頁43。筆者按：由於《慈悲道場懺法》的內容有「浩浩十卷」之多，項目多與《淨住子法門》相近，故應是梁武帝召集京邑大德法師所作。參見徐立強（1998），〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》，2（台北：中華佛學研究所），頁178-206。

136 《大正藏》冊45，no.1909，p925b、926a、926c、928c、929a、929b、929c等。



蓋力、滅諸煩惱力」等無量無邊三世諸佛菩薩不可思議的願力與佛力，<sup>137</sup> 懺悔滅除無始劫來無量無邊的生死罪業。這種「禮佛滅罪」思想，全來自於六朝譯出的佛名經典。「誠心發露」部分，本懺處處慚愧發露者，即自無始生死以來，至于今日，因三毒熾然、貪瞋嫉妒，起眾惡業，如是等罪無量無邊，亦即包括了過去世、現在世中懺者輪迴「地獄道、餓鬼道、畜生道、人道、天道」等六道一切眾生的「一切罪因苦果」。全書可分為十一個的禮懺儀程：「歸依三寶→斷疑→懺悔→發菩提心→發願→發迴向心→自慶→為六道禮佛→迴向→發願→囑累」等，這種將無量劫中無量無邊眾生所造無量無邊罪業分門歸類，專聚製為單一經典的禮懺法，變成是中土高僧大德們的一種創造性的中國大乘佛教的禮懺法；其形式是自蕭子良《淨住子淨行法門》而來，其內蘊義理不違大乘佛教懺悔經典而有「慈悲道場」的新意，懺願佛力已超越了印度佛教的五悔儀軌。「因緣果報」方面，《慈悲道場懺法》開篇云：「幽顯大眾，立此懺法，并發大心，有十二大因緣」，<sup>138</sup> 一樣離不開「因緣」以懺罪；郗后墮入畜生蛇類之事，雖是後人所增，但從書中出現110次的「緣」字來看，郗后故事的因果寄寓與《慈悲道場懺法》本身即是一個「緣起極甚深，明亦甚深」的大慈大悲、大善大力因緣。<sup>139</sup> 又云：「罪從因緣生，亦從因緣滅。既未免凡類，觸向多迷，自非資以懺悔，無由出離。相與今日，起勇猛心，發懺悔意。」<sup>140</sup> 這與佛教經典中的甚深緣起是上下相應的。

在梁武帝親自踐懺的影響下，京師內外、君臣上下競相仿倣，如梁簡

137 《大正藏》冊45，no.1909，p929b。

138 其「十二因緣」是：「一者，願化六道心無限齊。二者，為報慈恩功無限齊。三者，願以此善力，令諸眾生受佛禁戒不起犯心。四者，以此善力，令諸眾生於諸尊長不起慢心。五者，以此善力，令諸眾生在所生處不起恚心。六者，以此善力，令諸眾生於他身色不起嫉心。七者，以此善力，令諸眾生於內外法不起慳心。八者，以此善力，令諸眾生凡所修福不為自身，悉為一切無覆護者。九者，以此善力，令諸眾生不為自身行四攝法。十者，以此善力，令諸眾生見有孤獨、幽繁、疾病、起救濟心，令得安樂。十一者，以此善力，若有眾生，應折伏者而折伏之，應攝受者而攝受之。」《慈悲道場懺法》，《大正藏》冊45，no.1909，p923c。

139 《大正藏》冊45，no.1909，p922b-c。

140 《大正藏》冊45，no.1909，p926c。

文帝製即製有《謝敕為建涅槃懺啟》、《六根懺文》、《悔高慢文》等；文士沈約（441-513）亦有《懺悔文》等懺法的建立。<sup>141</sup>上定林寺的釋法通，「晦鍾阜，三十餘載；坐禪誦念，禮懺精苦」，禪懺併行，期滅罪成佛。<sup>142</sup>京師正覺寺的釋法悅，在天監八年（509）造一無量壽佛像，像素既成，比丘道昭常夜中禮懺，忽見素所，晃然洞明，多所感應。<sup>143</sup>楊都宣武寺的法寵（451-524），因至誠禮懺誦經而宿世除業障。<sup>144</sup>鍾山開善寺的釋智藏（458-522），在天監末年，捨身大懺，招集道俗，並自講《金剛》《般若》，以為極悔，唯留衣鉢，餘者傾盡，一無遺餘。<sup>145</sup>楊都建初寺的釋明徹，自知業盡，普通三年十二月七日，梁武帝為他設置三百僧會，令徹懺悔，自運神筆，製懺願文。事竟後，安然卒於寺房之內。<sup>146</sup>

至於雙林傅大士（497-569），從《善慧大士錄》視之，<sup>147</sup>他所踐履的是「怨親平等」的懺悔。從教史角度以觀，傅大士將《維摩詰經》不二無垢實相無相懺悔與彌勒應化思想落實到現實的禪修工夫，創造性的變成示現成佛禪法之怨親平等懺悔，其思想精神是諸佛菩薩大慈大悲的四無量心，其懺罪除罪對象亦是六道四生，其主要踐履者則是傅大士本身及眾多的弟子時賢大德，其懺悔目標是怨親平等與眾生成佛。除了親身投入禮懺法會、齋會之外，傅大士還親自運用頭陀禪行的捨身事佛方式。他是否用過《慈悲道場懺法》那種宗教性的懺悔儀軌，今已不得而知，但從傅大士的不動禪行、不二思想、般若心王等思想來看，縱使他亦採用了佛教的禮懺儀軌，應該是不執著於形式意義的。因為他重視的是維摩詰居士那種代眾生受苦的大乘菩薩精神之具體實踐，這與他在毗婆尸佛前「發願度眾生」之善因是前後相承的，從弘傳力、實踐力、效驗力、影響力與普及力

141 《大正藏》冊52，no.2103，p330b-332c。

142 《高僧傳卷八·義解五·釋法通二十五》，《大正藏》冊50，no.2059，p382b。

143 《高僧傳卷十三·興福第八·釋法悅十四》，《大正藏》冊50，no.2059，p412c。

144 《續高僧傳卷五·梁楊都宣武寺沙門釋法寵傳六》，《大正藏》冊50，no.2060，p461b。

145 《續高僧傳卷五·釋智藏傳十二》，《大正藏》冊50，no.2060，p466c。

146 《續高僧傳卷六·釋明徹傳十三》，《大正藏》冊50，no.2060，p473c。

147 唐·樓顥編，《善慧大士錄》，《卽新續》冊69，no.1335，p104a-130c。

等角度言之，這種懺悔實踐並不亞於《法華懺》、《華嚴懺》、《圓覺懺》、《佛名經》、《慈悲道場懺法》、《慈悲水懺法》等懺法。<sup>148</sup>

又，被奉為禪宗初祖的達摩（?-535），亦有「報怨行懺悔」之實踐，其云：

報怨行者，修道行人，若受苦時，當自念言：我從往昔無數劫中，棄本從末，流浪諸有，多報怨憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃惡業果熟，非天非人所能見與。甘心忍受，都無怨憚。經云：「逢苦不憂」也，何以故？識達（本）故。此心生時，與理相應，怨進道。是故，說言「報怨行」。<sup>149</sup>

這樣的「報怨行」懺悔，是繼承大乘無相懺悔又不共他宗的。「報怨行」既承自初期佛教的緣起懺悔，又對初期佛教的實有懺悔有修正；既綜用唯識種子薰習的業論與中觀的般若性空之智，又從唯識無境與宿世因緣果報之中再開出新路；而其新路是將自己的凝住壁觀與四卷《楞伽》超越唯心所現的「自覺聖智境界行」相契相印，雖質樸而簡約，卻含有「棄末返本」→「宿業果熟」→「甘心忍受」→「體怨進道」四層懺悔義蘊的，這在中國佛教懺悔思想的發展史上是曠絕古今的。<sup>150</sup>敦煌本《二入四行觀》與達摩禪法間的價值，學者已多所論究，不待筆者贅述。<sup>151</sup>其云：

無自無他，誰受誰得？眾生之類，共業果報，無有分別。…  
…無事無因，無有樂厭；體性如如，究竟無罪，其誰求是？是非

148 以上詳拙著，《唐代禪宗懺悔思想研究》，頁170-187。

149 此據《菩提達摩四行論》，《禪宗全書·語錄部（一）》（台北：文殊文化，1988年8月），頁28。文中「棄本從末」之「從」字，《楞伽師資記》作「逐」；「多報怨憎」之「報」字，「識達本故」之「本」字，據《楞伽師資記》及前後文字之四句法所增，見唐·淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》冊85，no.2837，p1285a。

150 詳白金銘（2008），〈達摩「報怨行」的懺悔義蘊〉，《大專學生佛學論文集》，18（台北：華嚴蓮社），頁102-169。

151 如：無礙（1980），〈達摩大師的「二入四行觀」與「安心法門」〉，《現代佛教學術叢刊》，12，頁1-16。夢澤（1992），〈「二入四行」與如來禪的修正〉，《南洋佛教》，275，頁5-8。田中良昭（1965），〈四行論長卷子と菩提達摩論〉，《印度學佛教學研究》，14：1（n.27），頁217-220。柳田聖山（1966），〈菩提達摩二入四行論の資料價值〉，《印度學佛教學研究》，15：1（n.29），頁320-323。



不起，即戒體清淨。<sup>152</sup>

這種「體性如如，究竟無罪」、「是非不起，即戒體清淨」的思想，是大乘佛教六波羅密、如來藏、罪性本空、因緣果報與禪觀思想的渾合實踐，學者認為，達摩禪法兼融《瑜伽師地論》、《楞伽經》、《金剛經》、《大智度論》等經論思想，<sup>153</sup>這雖然與達摩強調的「南乘一宗」有些出入，但作為擺脫舊俗而開引風氣的禪者而言，這些言論未嘗不無道理。亦即，禪者只要眾相皆空，無染無著，無自無他，無此無彼，平等自在的自行六波羅密，自然能夠「戒——懺——禪——淨」一體如如的以清淨自性懺除罪業，戒體回復清淨本性，本性清淨後，便可以用「外止諸緣，內心無喘」的不動禪觀繼續弘揚利他之行，亦即是「心如牆壁」而可以入道了。<sup>154</sup>

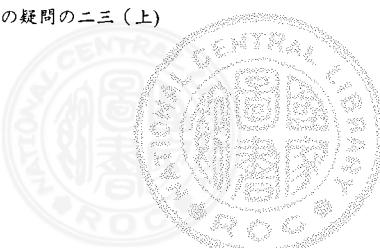
達摩將「報怨行」置於「二入四行觀」的第一位，足見其重要性。他強調聖覺自證的懺悔，既除世塵業障，又立正覺之理；立破之間，彼此互含互攝；理行之間，亦交互兼用。自「報怨行」中，可見「隨緣行」的支援；在「隨緣行」中，又顯「無所求行」的豁達；至於「無所求行」中，又串接前後，以應「稱法行」；而「稱法行」裡，又綜融前三行，行行皆交互參用而終契於「理」（自覺聖智境界）中。要之，順逆以觀，逆順以行，觀行不離於懺悔，懺悔亦不失於緣起，二入四行乃能契應於凝住壁觀與「自覺聖智境界行」。這樣的懺悔實踐，是用精簡樸質的語言以發露罪行，它冥符於《楞伽》「離於言語」、「無有所說」、「超度諸心量」的精神，但不是律藏中的說戒、布薩諸禮儀，亦非道安、慧遠等的懺法儀軌，而是禪觀、戒律、懺悔、自性與大乘思想的緣合與超越。

寶誌禪師與陶宏景的懺悔實踐，一佛一道，一懺一禪，明見佛、道懺

152 《禪宗全書·語錄部（一）》，頁38。

153 津田左右吉認為，達摩禪除了與道安以降的數息禪觀不同之外，另須兼融《瑜伽師地論》、《楞伽經》、《金剛經》、《大智度論》以觀之。見津田左右吉（1954），〈禪宗についての疑問の二三（上）（下）〉，《東洋思想研究》，5、6，頁1-41、1-46。

154 《禪源諸詮集部序》卷上之二，《大正藏》冊48，no.2015，p403c。



悔交互影響之迹。梁武帝披覽藏經，殫精竭慮，為六道四生創製禮懺文與捨身事佛，不但契應初期佛教釋尊的禪行本意，亦是中國大乘佛教懺悔思想儀軌化與思想深化的總樞紐。《慈悲道場懺法》在「禮佛滅罪」、「誠心發露」與「因緣果報」三大懺理上確立規模，讓中國大乘佛教懺悔思想的宗教性儀軌戛然成型。傅大士的怨親平等懺悔，讓維摩詰大士以身示疾不二無垢無相懺悔補足了頭陀禪行的不足。達摩「報怨行懺悔」「棄未返本」→「宿業果熟」→「甘心忍受」→「體怨進道」四層懺悔義蘊的實踐，又讓後世禪宗懺悔實踐有了理論基礎。

### 三、陳時高僧與君臣士人的禮懺文

陳朝（557-589）的國祚雖短，但同時代亦見不少高僧與君臣士人的懺悔實踐。

如北周蒲州仁壽寺的釋僧妙（生卒不詳），遍覽群籍，尤通講論；深知宿業，戒律敬持；每講下座，必合掌懺悔云：「佛意難知，豈凡夫所測？」其誠殷若是。<sup>155</sup>僧妙大師肯定佛法的深奧難測與不可思議，故以因緣果報與懺悔精進策勵自己。

陳南岳衡山的釋慧思（515-577），被視為天台二祖，解行高明，根識清淨；相同初依，能知密藏。《佛祖統紀》載，天嘉元年（560），慧思禪師於光州大蘇山為天台智顥（538-597）說「安樂行」，示「普賢道場」。印順（1906-2005）認為，當時的普賢道場，即是結合懺悔、歸依、受戒與坐禪等相結合的傳授，<sup>156</sup>壇場的布置，人數的控制，準備的器物，會場的維持，實際的禪觀修行，都有嚴密的宗教儀軌要求。<sup>157</sup>佛教史傳載，慧思禪

155 《續高僧傳卷八·釋僧妙傳八》，《大正藏》冊50，no.2060，p486a-b。

156 印順（1998），《中國禪宗史》（台北：正聞），頁246。

157 智顥云：「行法緣者，月八日、十五日，可入道場。行人極多數，可至十人已還，不應過數，則違教法。行者若多，即須別作道場。應作圓壇，縱、廣一丈六尺，以香泥塗地，高座置上；請二十四像并座，各高一尺；增旛二十四口，古鏡一面，以鎮道場；作五色圓蓋，懸於壇上。行人可作五寸下腳床，面向佛坐；氈褥薦席，皆須新淨；盡世珍妙，嚴飾道場；燒香散華，如法供養。日日掃灑，以種種香，熏陸機沈，塗末海渚岸香；及以香湯，常置一盆，於其板上，洗穢入淨；脫故衣及革屣，遠置於外，必以新淨之衣入於內淨，無令淨觸混雜。」《方等三昧行法》，《大正藏》冊46，no.1940號，p945a。



師將臨終時，從山頂下半山道場，大集門學，連日說法；苦切呵責，聞者寒心。曾告眾人曰：「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，吾自供給，必相利益。」<sup>158</sup>他留下《立誓願文》一卷，闡揚《摩訶般若波羅蜜經》義理，懺文與偈頌併具，無常思想與般若空慧合一，事懺與理懺兼行。<sup>159</sup>釋大睿認為，隋代天臺智顥《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》諸懺法的製成、儀軌、實踐與弘傳，實際是受到慧思禪師及陳文帝王室重視懺文的時代風氣影響。<sup>160</sup>又說，智顥的四部懺法，呈現出（1）「懺法即具成就佛道之自主性」、（2）「懺法乃修習圓頓止觀之助緣」、（3）「禪定與懺悔並重」、（4）「事修與理觀相融」、（5）「依方便而入正修」、（6）「依密部經典製懺」六大特質。<sup>161</sup>

此外，《廣弘明集》載，陳文帝（560-566在位）有《妙法蓮華經懺文》、《金光明懺文》、《大通方廣懺文》、《虛空藏菩薩懺文》、《方等陀羅尼齋懺文》、《藥師齋懺文》、《娑羅齋懺文》、《無礙會捨身懺文》等懺悔文之建立；陳宣帝（569-582在位）有《勝天王般若懺文》；江總（519-594）有《群臣請陳武帝懺文》；<sup>162</sup>每篇篇幅不長，約四百字上下，沒有特別編製懺儀，純以經典義理為據，虔誠的誓願為主，簡易的進行至誠發露，至心禮十方三世諸佛，表現出懺悔精進、親證真如的心願。

《佛祖統紀》亦載，天嘉四年（563），陳文帝自稱「菩薩戒弟子皇帝」，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」。<sup>163</sup>從佛教史傳觀之，這與南齊君臣

<sup>158</sup> 《續高僧傳卷十七·釋慧思傳二》，《大正藏》冊50，no.2060，p562c-564a。《景德傳燈錄卷二十七·南嶽慧思禪師》，《大正藏》冊51，no.2076，p431a-c。明·瞿汝稷集《指月錄卷二·應化聖賢·南嶽慧思禪師》，《卽新續》冊83，no.1578，p419c。

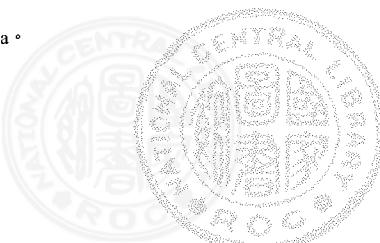
<sup>159</sup> 慧思撰，《立誓願文》，《大正藏》冊46，no.1933，p786b-792b。

<sup>160</sup> 釋大睿（2000），《天台懺法之研究》，頁244。

<sup>161</sup> 釋大睿（2000）《天台懺法之研究》，頁238-244。

<sup>162</sup> 《廣弘明集卷二十八·啟福篇第八·悔罪篇》，《大正藏》冊52，no.2103，p331c-335a。

<sup>163</sup> 《佛祖統紀卷三十七·陳文帝》，《大正藏》冊49，no.2035，p352c。



士人的禮懺文、懺悔文或懺悔儀軌相似，內容大多精簡扼要，上承小乘戒律精神，中接大乘菩薩思想，重視懺悔精神的親身體證，化印度佛教懺悔為中國大乘佛教的懺悔，開出懺悔實踐的全新意涵。

天臺慧思禪師的「安樂行」與「普賢道場」，將普賢懺悔與禪觀三昧結合併行，為智顥大師預先鋪設了天臺大部儀軌的根基，亦為唐代的禮懺文預創了一定的結構。陳文帝、陳宣帝、江總等人的齋懺文或懺悔文，亦以短文形式展現了君臣士人立場的懺悔實踐，以中國短文方式理性踐行懺悔滅罪。

## 陸、結語

透過上面的探論，筆者再從「懺悔實踐」與「懺悔義蘊」二點作一總結。

從「懺悔實踐」言之，魏晉六朝高僧大德們的實踐性懺悔，既相互連貫又各顯春秋。有四點可說：其一，漢魏間安世高、牟子博、曇柯迦羅、康僧會等高僧大德的懺實踐，基本上是雜糅著儒、道思想與儀式的懺悔法，但儘管雜糅了儒、道的儀式，他們還是堅定佛教懺悔思想的立場，本質上不致於異化。其二，兩晉間竺法護、佛圖澄、鳩摩羅什、道安、支遁、郗超、慧遠、道生等高僧大德的懺悔，漸漸脫離道教儀式的影子，融合了大乘菩薩心戒、般若空慧與中國人的孝道倫理，讓懺悔實踐浮現中國化的特徵。其三，劉宋時慧通、曇無讖、僧肇、竺道生、求那跋陀羅等高僧大德，進一步強調自性成佛的懺悔實踐，為後世中國佛教懺悔法門的製作預先奠立理論基礎。其四，齊梁陳間，中國懺悔實踐法門已繁花齊開，由蕭子良、寶誌、梁武帝、傅大士、達摩、慧思、陳文帝、陳宣帝、江總等高僧大德們的實踐視之，南齊可說是中國懺悔法門的初製期，蕭梁可說大部懺悔法門的圓融合成期，陳代承先啟後，高僧與君臣士人們都有禮懺文的創作，以此而開隋、唐禮懺法的大格局。

從「懺悔義蘊」言之，魏晉六朝高僧大德們的實踐性懺悔涵攝著八種



特殊義蘊：

其一，他們的實踐性懺悔是懺者正知、正覺的「至心發露」之修行與證會，即懺者本身必須清楚的認識「知罪——發露——懺罪——滅罪」的內在義蘊而於行住坐臥四威儀中實踐之，這種認識與實踐並不是脫離初期佛教的三法印、四聖諦、七覺支、八正道而另立之新範疇，而是自知自覺的誠心發露與懺罪。

其二，劉宋以後的實踐性懺悔是懺者依於眾生本具的「自性清淨心」為決定原則進行著「戒——懺——禪——淨」一體如如的修行實踐，亦即懺悔是不忘戒律的自發自律，但不執著於形式意義的條規誦持；懺悔發露與觀照自性同時進行，但不執著於四禪八定或觀照罪相；依於超越三界、又入於三界、又不執於三界的自性清淨心進行的懺悔工夫，是「戒律——懺悔——禪觀——清淨」密契如如、無二無別的。

其三，齊梁以後，懺悔理論與法門漸多，不論是事懺、理懺、作法懺、取相懺、無生懺或無相懺，皆是依於甚深緣起而呈現的多元形態，它是在因緣成熟下即可進行觀罪性空、懺悔滅除的，它是「緣起——知罪——發露——懺罪——滅罪——清淨——安樂」之當下實踐，未執著於絕對不移的禮懺儀式與世俗道德意義下的善惡倫理。

其四，他們的懺悔實踐是懺者融合他力與自力以進行的弘大心力，它可以權依於諸佛菩薩的大誓願力（他力）而懺罪，但最關鍵性的能量仍是懺者自身本具的自力；它不否認十方三世諸佛菩薩的他力作用，但絕不失卻自性清淨心的自力運作，且此自力與他力皆依於甚深緣起，故不執著於某一經典，亦不依賴任何至高無上的神祇來護佑。

其五，他們的懺悔實踐是一種細密不絕的「精進心行」，但它不是世俗外道的迷信思想與鬼神報應，更不是自私自利的修行實踐，而是透過懺悔滅罪讓自己不斷的進行「自淨——自進——再淨——再進」的不放逸修行實踐，這種不放逸的精進心行是兼顧利人利己與度他度己的大菩提心願與大智慧悲行。

其六，他們的懺悔實踐是一種正確認識「因果業論」下進行積極精進



的「自我教育」，在因果業論下，業力不失，因果必然，一切行為罪業的後果，均由自己面對之、承擔之、處理之與化除之；一切罪福，任何人都無法代替，更不可能任由他人所左右；這不是現代法律意義上對於犯罪行為的認定、判斷與罪刑處罰，更非一般宗教上所謂的懺悔與贖罪，而是佛教的特殊實踐法門。

其七，他們的懺悔實踐是滅除無始以來的無明業障、無常生死、憂悲苦惱時所進行的「生命提昇」，是懺者自身滌除邊見、邪見，讓生命回復本然如如狀態而超越世俗的生命哲學，而不是形而上邏輯思維所推理分析出的哲理，亦不是一般宗教信仰上的盲信與奉養。

其八，他們的懺悔實踐是懺者內在生命進行「自我證驗」的修行功夫，隨時隨地隨緣以揀罪、除罪、滅罪、清淨，它的本質是一種「如人飲水、冷暖自知」的內化功夫，它不是外在物質生命、形軀身心的暫時滿足、窮極享受與恣意快樂，而是一種內涵生命的積極活化、深度充實與清淨自在。

總言之，魏晉六朝五百年間高僧大德們的懺悔實踐，步步踏實，門門精彩，精神日益猛進，義蘊日益深廣。高僧大德們「八種實質義蘊」的實踐，兼有唯識圓智，般若空慧，涅槃佛性，有顯有密，有懺儀有教義，上承佛陀身教又不執著於佛陀言教，續契大乘佛教諸佛如來菩薩的大士精進心行、大菩提誓願力、大智慧悲心又不執於戒律條規的清淨思想，它可同時踐行小乘、大乘佛教各種莊嚴的懺悔儀軌又可不執著於形式意義的儀節，與中國傳統思想、社會人心密切相融而為創造性的生命實踐與證會。



## 參考書目

### 壹、佛教經論

#### 一、《大正藏》（依經號順序排列）

大藏經刊行會主編，《大正新修大藏經》（《大正藏》），台北：新文豐，1998年12月修訂版1版6刷

姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊1，第01號。

東晉·僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊1，第26號。

隋·法智譯，《佛為首迦長者說業報差別經》，《大正藏》冊1，第80號。

東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊2，第125號。

北涼·曇無讖譯，《悲華經》，《大正藏》冊3，第157號。

曹魏·康僧鎧譯，《無量壽經》，《大正藏》冊12，第360號。

吳·支謙譯，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正藏》冊12，第362號。

姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊12，第367號。

北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12，第374號。

西晉·竺法護譯，《佛說八陽神呪經》，《大正藏》冊14，第428號。

唐·義淨譯，《藥師琉璃光七佛本願功德經》，《大正藏》冊14，第451號。

姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14，第475號。

姚秦·鳩摩羅什譯，《禪祕要法經》，《大正藏》冊15，第613號。

姚秦·鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》，《大正藏》冊15，第614號。

北涼·曇無讖譯，《金光明經》，《大正藏》冊16，第663號。

東漢·迦葉摩騰共竺法蘭譯，《佛說四十二章經》，《大正藏》冊17，第784號。

唐·輸婆迦譯，《蘇婆呼童子請問經》，《大正藏》冊18，第895號。

曹魏·康僧鎧譯，《曇無德律部雜羯磨》，《大正藏》冊22，第1432號。

曹魏·曇諦譯，《羯磨》，《大正藏》冊22，第1433號。



- 唐·義淨譯，《根本說一切有部毗奈耶》，《大正藏》冊23，第1442號。
- 東漢·安世高譯，《佛說犯戒罪報輕重經》，《大正藏》冊24，第1467號。
- 東漢·安世高譯，《大比丘三千威儀》，《大正藏》冊24，第1470號。
- 姚秦鳩摩羅什譯，《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《大正藏》冊24，第1484號。
- 姚秦·竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》冊24，第1485號。
- 佚名，《受十善戒經》，《大正藏》冊24，第1486號。
- 漢·安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》，《大正藏》冊24，第1492號。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25，第1509號。
- 姚秦·僧肇撰，《注維摩詰經》，《大正藏》冊38，第1775號。
- 唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》冊40，第1804號。
- 隋·智顥，《菩薩戒義疏》，《大正藏》冊40，第1811號。
- 隋·吉藏，《中論疏》，《大正藏》冊42，第1824號。
- 佚名，《慈悲道場懺法》，《大正藏》冊45，第1909號。
- 佚名，《慈悲水懺法》，《大正藏》冊45，第1910號。
- 隋·智顥，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，第1911號。
- 陳·慧思，《立誓願文》，《大正藏》冊46，第1933號。
- 隋·智顥說，灌頂記，《方等三昧行法》，《大正藏》冊46，第1940號。
- 隋·智顥製，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，第1941號。
- 宋·遵式集，《金光明懺法補助儀》，《大正藏》冊46，第1945號。
- 宋·知禮集，《金光明最勝儀》，《大正藏》冊46，第1946號。
- 宋·遵式述，《請觀音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》冊46，第1949號。
- 唐·宗密，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊48，第2015號。
- 明·如晉，《緇門警訓》，《大正藏》冊48，第2023號。
- 隋·費長房，《歷代三寶記》，《大正藏》冊49，第2034號。
- 南宋·志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》冊49，第2035號。
- 元·念常集，《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊49，第2036號。



元·覺岸編，《釋氏稽古略》，《大正藏》冊49，第2037號。  
梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》冊50，第2059號。  
唐·道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊50，第2060號。  
宋·贊寧等，《宋高僧傳》，《大正藏》冊50，第2061號。  
佚名，《曆代法寶記》，《大正藏》冊51，第2075號。  
宋·道原，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊51，第2076號。  
梁·僧佑，《弘明集》，《大正藏》冊52，第2102號。  
唐·道宣，《廣弘明集》，《大正藏》冊52，第2103號。  
唐·智昇，《續古今佛道論衡》，《大正藏》冊52，第2105號。  
唐·法琳，《破邪論》，《大正藏》冊52，第2109號。  
唐·慧琳，《辯正論》，《大正藏》冊52，第2110號。  
唐·道世，《法苑珠林》，《大正藏》冊53，第2122號。  
梁·僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》冊55，第2145號。  
唐·道宣，《大唐內典錄》，《大正藏》冊55，第2149號。  
唐·智昇，《開元釋教錄》，《大正藏》冊55，第2154號。  
唐·淨覺，《楞伽師資記》，《大正藏》冊85，第2837號。

## 二、《卍新續》（依經號順序排列）

《新編卍新續藏經》（《卍新續》），中華電子佛典協會，CBETA電子佛典集成Feb.2007

唐·樓穎編，《善慧大士錄》，《卍新續》冊69，第1335號。  
宋·淨源，《圓覺經道場略本修證儀》，《卍新續》冊74，第1476號。  
宋·本覺集，《歷代編年釋氏通鑑》，《卍新續》冊76，第1516號。  
明·瞿汝稷集，《指月錄》，《卍新續》冊83，第1578號。

## 貳、其他古籍（按經史子集順序排列）

清·阮元編，清·阮元編，《十三經注疏1·周易注疏》，台北：藝文印書



- 館，1997年8月。
- 清·阮元編，《十三經注疏5·春秋左傳注疏》。
- 宋·范曄著，唐·李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1999年3月。
- 唐·姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1997年11月1版一刷
- 梁·沈約，《宋書》，北京：中華書局，1997年11月。
- 唐·李延壽，《南史》，北京：中華書局，1997年11月1版一刷
- 宋·司馬光等，沈志華等編，《資治通鑑》，台北：建宏出版社，1995年1月初版。
- 宋·洪興祖，《楚辭章句補注》，台北：天工書局，1989年9月。
- 宋·錢易，《南部新書》2847-2848，《叢書集成初編》，北京：中華書局，1998年11月。
- 藍吉富主編（1988），《禪宗全書》，台北：文殊出版社。
- 清·黃宗羲、全祖望編，《宋元學案》，台北：中華書局，引見「故宮寒泉網站」：<http://libnt.npm.gov.tw/s25/index.htm>。

## 參、近人專著

### 一、中文（按出版年月先後順利排列）

- 周叔迦（1980），《法苑談叢》，台北：文津。
- 周叔迦（1991），《周叔迦佛學論著集》，北京：中華書局。
- 湯用彤（1938），《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：台灣商務，1998年7月。
- 吳焯（1991）著，《佛教東傳與中國佛教藝術》，浙江：浙江人民出版社。
- 湯用彤校注（1992），《高僧傳》，北京：中華書局。
- 陳榮捷（1993），《中國哲學文獻選編》，台北：巨流。
- 楊曾文（1995），《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社。
- 南懷瑾（1996），《中國道教發展史略》，上海：復旦大學出版社。
- 印順（1998），《中國禪宗史》，台北：正聞。



- 釋大睿（2000），《天台儀法之研究》，台北：法鼓文化。
- 周紹良主編（2000），《全唐文新編》，長春：吉林文史出版社。
- 蔡日新（2001），《漢魏六朝佛教概觀》，台北：文津。
- 白金銑（2009），《慈悲水儀法研究》，台北：文史哲。
- 白金銑（2009），《唐代禪宗懺悔思想研究》，台北：文史哲。

## 二、外文（包含翻譯）（按出版年月先後順利排列）

- [日] 津田左右吉（1954），〈禪宗についての疑問の二三（上）（下）〉，《東洋思想研究》，5、6，頁1-41、1-46。
- [日] 田中良昭（1965），〈四行論長卷子と菩提達摩論〉，《印度學佛教學研究》，14：1（n.27），頁217-220。
- [日] 柳田聖山（1966），〈菩提達摩二入四行論の資料價值〉，《印度學佛教學研究》，15：1（n.29），頁320-323。
- [日] 常盤大定著（1973），《東漢とり宋齊に至る譯經總錄》，東京：國書刊行會。
- 榮格（Jung）著，鴻鈞譯（1990），《分析心理學》（Analytical Psychology），台北：結構群。

## 肆、期刊論文

### 一、中文（按出版年月先後順利排列）

- 胡適（1933），〈與周叔迦論牟子書〉，《胡適集》，北京：中國社會科學出版社，1995年12月，頁109-111。
- 胡適（1933），〈四十二章經考〉，《胡適集》，北京：中國社會科學出版社，1995年12月，頁143-159。
- 無礙（1980），〈達摩大師的「二入四行觀」與「安心法門」〉，《現代佛教學術叢刊》，12，頁1-16。
- 印順（1980），〈宋譯《楞伽》與達摩禪〉，《現代佛教學術叢刊》，



- 12，頁17-28。
- 林子青，〈懺法〉，載呂澄等著（1987），《中國佛教人物與制度》，台北：彙文堂，頁455-461。
- 夢澤（1992），〈「二入四行」與如來禪的修正〉，《南洋佛教》，275，頁5-8。
- 古正美（1995），〈中國的第一個佛教皇帝——漢桓帝〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集》下輯，頁791-810。
- 徐立強（1998），〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》，2，頁178-206。
- 道昱（1999），〈經導對中國佛教禮懺的影響——以梁《高僧傳》為中心的探討〉，《圓光佛學學報》，3，頁73-100。
- 白金銑（2002），〈周易「位移性格」哲學初詮〉，《中國學術年刊》，23，頁1-33。
- 白金銑（2006），〈由大乘佛教的無相思維看惠能的無相懺悔〉，《大專學生佛學論文集》，16，台北：華嚴蓮社，頁67-130。
- 白金銑（2008），〈達摩「報怨行」的懺悔義蘊〉，《大專學生佛學論文集》，18，頁102-169。
- 白金銑（2008），〈《水懺》與《水懺序》之關係三論〉，《正觀雜誌》，45，頁1-49。
- 白金銑（2008），〈達摩「報怨行」的懺悔義蘊〉，《大專學生佛學論文集》，18，頁102-169。

## 二、學位論文（按出版年月先後順利排列）

- 王志媚著（1991），《維摩詰經之研究》，台北：國立政治大學中文所博士論文。

