

東晉南朝禮懺之型態與發展歷程研究

紀志昌*

摘 要

本文要在從形式元素推敲南朝「禮懺」的形成，如何從早期僧團布薩懺悔演變至大乘佛教的禮懺儀。誠如吾人所知，原始佛教並無禮懺，世尊只以布薩定規行者作為懺悔的主要方式，初期中土佛教於禮懺的記事不明，至南朝末期則漸成型，足見此間之流行仍有再作釐清與疏理的必要。

禮懺完整意義的成立，並不只是懺悔方式的轉變，更是懺悔精神的擴大，此仍當以菩薩戒的傳入與相關大乘行法的制定最為關鍵。整體來看，南朝禮懺在規模上可有小、大，在場合應用上亦有例行性與特例性之分，雖然各懺儀所依之經典、法門、目的各有不同，卻都同樣蘊涵有強烈的功德轉讓觀念，亦皆與佛教於中土的大乘化運動相表裡。至於禮懺文化的流行也可能反過來與固有的經論義理相會通，各等行門在相互附益之下更使得懺法有著多元而適事的增衍趨勢。

關鍵詞：禮懺、布薩、八關齋、菩薩戒、大乘化

* 國立中山大學中國文學系教授。

A Study on the Form and Development of Repentance Ritual in the Eastern Jin and Southern Dynasties

Chi, Chih-Chang

Professor, Department of Chinese Literature,
National Sun Yat-sen University

Abstract

This essay examines the formation of “Repentance Rituals” in the Southern Dynasty based on the formal elements, and to investigate how the repentance of Poṣadha Buddhist monastics evolved to the repentance ritual of Mahayana Buddhism. Since Primitive Buddhism has no repentance ritual, and Buddha has stipulated Poṣadha as the main mode for repentance rituals. The repentance ritual form of initial Middle-Earth Buddhist’ record of repentance rituals was ambiguous, it was gradually forming by the end of the Southern Dynasty, which showed that there was still a need to clarify. The repentance ritual not only changed the mode but expanded the spirit of repentance, which should still be the crucial point of the introduction to doctrine of the Bodhisattva and the formulation of the relevant Mahayana. In short, the scale of repentance rituals in the Southern Dynasty can be small or large, as well as routine and special in occasion application. Although the rituals, methods and purposes of each repentance are different, but they all contain intense concept of transference merits and virtues, which is also reflected on the “promotion of Mahayana Buddhism” movement towards the Middle-Earth Buddhist’. As for The popularization of repentance ritual culture might also be associated with the meanings of existing classics. The mutual complementation of various sects further enabled repentance practices to be developed in a diversified manner.

Keywords: Repentance Ritual, Pōṣadha, Eight Precepts, Doctrine of the Bodhisattva, Promotion of Mahayana Buddhism

東晉南朝禮懺之型態與發展歷程研究*

紀志昌

一、前論：傳統「布薩」在中土發展的情形

「禮懺」在中土的成形乃是一隨宗教文化的發展而漫長轉進的過程，此中又以菩薩戒等大乘行法的傳入為關鍵，此形同一個分水嶺，在此之前，傳統「布薩」作為僧人懺悔的管道，在中土的發展依緣於道安所制定的「三例」，而同時作為在家布薩性質的「八關齋」也開始流行，至南朝遂成為當時佛教的一大事。¹隨著大乘行法的流傳，也漸漸發展出諸常例性、特例性的法會。本文嘗試論述傳統由「布薩」至「禮懺」之間的衍變及異同，當先觀察傳統「布薩」在中土發展的情形，以明懺悔之較早期的型態。

（一）從道安「三例」說起

目前學界談到中土禮懺的起源，大致都以道安（312-385）所制定的佛法憲章之「三例」談起，此前佛教初傳中土，齋懺被視為「事法祠祀」，由於律學未立，類此理解，未合於原始佛教。²加以許多記載亦多籠統，於是不管在作法上或觀點上難免

* 本文為科技部專題研究計劃：「六朝士大夫的佛教懺悔思想與文化研究——以『擬聖』徑路為主所作的考察」（MOST 2410-H-110-049-MY3）之部分研究成果，承蒙本刊三位匿名審查人多方賜正，謹此致謝。

¹ 湯用彤論及南朝於釋教之大事，分十項要略以論，將「八關齋」置於首事，參《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1998），「第十三章：〈佛教之南統〉」，頁441-443。

² 如曇柯迦羅至中土，即「設復齋懺，事法祠祀」，事參梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《魏雒陽曇柯迦羅》，《高僧傳》（北京：中華書局，1997），卷1，「譯經上」，頁13。同處後：「時有諸僧共請迦羅譯出戒律，……乃譯出《僧祇戒心》，止備朝夕。」頁13。故其「齋懺」或許亦基於某種律法的認知，而非中土之法，其被時人視為祠祀的關鍵，可參後趙王度奏石虎疏：「今可斷趙人悉不聽詣寺燒香禮拜，以遵典禮，其百辟卿士下逮眾隸，例皆禁之，其有犯者，與淫祀同罪。」參唐·房玄

牽就在地。即或道安時期，廣律亦未譯出，但僧團初立，著實亟須訂立規範，遂有「三例」之制定，《高僧傳》：

安既德為物宗，學兼三藏，所制僧尼軌範、佛法憲章，條為三例：一為行香定座、上經、上講之法；二曰常日六時行道、飲食、唱時法；三曰布薩、差使、悔過等法，天下寺舍，遂則而從之。³

由此確知中國佛教的懺悔法，乃隨僧團的成形而制定。湯用彤先生則認為道安三例，「諸書未見明解」，從而以祐《錄》所載《法苑原始集目錄》其中「經唄導師集」之著錄條目：「安法師法集舊製三科第二十一」，認為「據此安公所制三科上經上講布薩等，均唱梵唄」⁴，個人認為這樣的解釋仍嫌模糊。先說道安所制定的「三例」，一為上高座轉讀⁵、講經之法。二為每日所行者，乃依「六時」來禮佛、課誦、坐禪，此即須「唱時」以計度；而由於佛徒過午不食，飲食亦須準時，故一併被整入「日常行道」的部分。三即為「布薩」、「差使」等悔過法，其中「布薩」為梵語 *posadha*（褒沙陀）的音譯，意思為「淨住」、「長養」，即僧團每半月一次舉行「誦戒」懺悔的儀式。因戒律是維繫僧人團體生活和諧、清淨的根本，故藉由布薩來說戒尤須被看重，既有說戒，不如法者即須發露（公開懺悔）、悔過。至於「差使」，塩入良道以「禮懺治病」的方向解之，認為此「使」，為「結使」，煩惱之意⁶，個人認為這樣的解讀恐怕已先入為主地以後代禮懺的觀點來強解；平川彰則引《四分律》：「聽僧差阿難為使」為善法比丘懺悔質多羅居士，作白二羯磨」為解，說較可從。⁷統言之，

齡等：《晉書》（北京：中華書局，1985），卷 95，〈藝術・佛圖澄〉，頁 2487。顯然是當中「燒香禮拜」的節文與中土祠祀有相當的類似之處。

³ 梁・釋慧皎撰：〈晉長安五級寺釋道安〉，《高僧傳》，卷 5，「義解二」，頁 183。

⁴ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，「第八章：〈釋道安〉」，頁 214。

⁵ 「《珠林說聽篇》，《儀式部》引《三千威儀經》，言及上高座讀經，應即「上經」，亦即上高座轉讀之法。」湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，「第八章：〈釋道安〉」，頁 214。

⁶ 「換句話說，差使就是將癡、愛等煩惱看做病的表現，差使的意思就是將這些病治癒。」〔日〕塩入良道：〈釋道安の僧尼軌範と悔過法〉，《大正大學大學院研究論集》1（1977.6），頁 21-38。

⁷ 姚秦・佛陀耶舍、竺佛念等譯：《四分律》，收入《大正藏》第 22 冊（臺北：新文豐出版公司，1983），卷 44，頁 893b。平川彰釋此謂：「《四分律》中比丘輕悔在家者，僧團以阿難為差使，為善法比丘向質多羅居士『懺悔』。」〔日〕平川彰：〈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），頁 448-449。

若「布薩」是僧人於僧團內的悔過，則白衣之悔過，須有僧師教導，故僧人亦肩負「差使」教誨白衣之責。又或者「差使」即是「自恣」，乃夏安居竟日，請共修之同伴對自己身口意所行，糾舉出不如法的部分，其原理同樣是由他人舉發，如同「差使」由外告知，此乃因道安時代的律典中，尚無「自恣」一語，故以此一語表之。

總此三例中，大略可以如是觀：布薩為說「戒」之法；行道為入「定」之門；講經為得「慧」之方，而此三種場合是否如湯先生所言「均唱梵唄」？從常理推測，禮佛、課誦、上經（轉讀）可能已有梵唄的應用，誦戒布薩似乎也不無可能，但飲食、坐禪時若亦誦唱，恐怕亦未合宜，這是將三例仔細分析後的結果，故僧祐將「安法師法集」之「舊制三科」，放在「經唄導師集」中，恐怕只是泛稱三例之中的某些內容可以有如此之多方應用而已。

塩入良道認為道安的三例，已經具備不少後世佛教儀禮的相關威儀，其來源「恐怕是西域僧人的宗教儀禮見聞，或者是類似於戒本的知識程度，是在廣律流傳以前所軌範的大致樣貌。」⁸即雖然當時《十誦律》乃至《四分律》等戒本皆未譯出⁹，但已有竺佛念譯的《鼻奈耶》及由曇摩侍誦出、竺佛念寫出梵文、道賢譯的《比丘大戒本》¹⁰，道安皆曾為之作序，足見其對律學之措心。比此更早則有安世高所譯的《大比丘三千威儀經》。個人認為以道安「學兼三藏」的博識來看，他除了參考域外僧人的儀禮，亦可能將諸典中的相關法儀記錄作出統一整理，初步制定一套屬於大致合宜的修習規範是沒有問題的，既有「布薩」，亦當屬「作法懺」之矩度。

（二）從在家布薩到「八關齋」

從場域實踐的角度來看，初期的懺悔，對出家眾而言有僧團中的律儀如布薩、自恣法可依循，道安「三例」的制定至少表明了其亟於恢復初始佛教生活規範的意

⁸ 〔日〕平川彰：《淨土思想と大乘戒》，頁 22-23。

⁹ 江南所盛行的《十誦律》於姚秦弘始 6 年（404），由弗若多羅誦出，《四分律》則是於弘始 14 年（412）由佛陀耶舍譯出，此皆在道安辭世之後。相關資訊，皆參梁·釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995）。梁·釋慧皎撰：《高僧傳》記錄道安制定三例，之前有：「後《十誦律》至，遠公乃知……」一句，乃對道安夢賓頭盧一事的補敘。

¹⁰ 詳參梁·釋僧祐著：〈比丘大戒序〉，《出三藏記集》，卷 11，頁 412-413。

圖，為僧伽之修行確立基本綱維，然而光憑僧人的布薩如何發展出爾後「僧、俗同會」的禮懺？除了大乘化作為歷史動因的衍變趨勢外，這當中所反映形式元素的變化為何？本節即選取「八關齋」作為觀察相關問題的起點，正因為「八關齋」乃僧、俗合會，它改進了原始「在家布薩」僧、俗分行的缺點。

八關齋源自於「在家布薩」，據學者研究，在原始佛教時期，甚至是在佛滅後的百餘年間，「在家布薩」確實是存在的，且初期之八關齋通於在家與出家，後因在家信眾平日散居各地，並未形成如僧團般的嚴密組織，加以無僧人導引等諸原由，致「在家布薩」功能逐漸淡化¹¹，因與僧伽沒有深刻聯結，日久規範力量薄弱，遂被作為「近住律儀」的「八關齋」取而代之，如《增壹阿含經》：「善男子、善女人，於八日、十四日、十五日，往詣沙門、若長老比丘所，自稱名字，從朝至暮，如阿羅漢持心不移。」¹²此即意謂八關齋懺悔須依比丘等出家五眾求受，不得自受¹³，唯此中十五日乃誦戒日，一旦各地在家人集中於此時紛沓而至，也可能耽誤比丘自身之布薩（出家布薩白衣不得參與），或許是因為這樣，八關齋期程之選擇遂有向「六齋日」擴大的趨勢，《大智度論》：

¹¹ 學者羅因推斷「在家布薩」於原始佛教的可能情況：「一、在家布薩與出家布薩的時間是一樣的，應該都是在每月的初一和十五日兩天。二、在家信眾在每月八日、十四日聽法，供養僧眾之後，到了十五布薩日，在家信眾就與比丘眾分開來，各自舉行在家布薩和出家布薩。三、出家布薩誦波羅提木叉，在家布薩則是誦五戒、十善。四、因為佛制規定每一位比丘都必須參與出家布薩，但是，卻沒有規定比丘帶領在家布薩。」其中第四點尤其造成在家布薩與出家布薩聯結上的問題。參羅因：〈佛教布薩制度的研究〉，收入華梵哲學系主編：《第六次儒佛會通論文集》下冊（臺北：華梵大學，2002），頁 424-425。另據印順的說法：「律典沒有說到信眾們來參加布薩，還做些什麼，這因為律是出家眾的制度，所以將在家布薩的事略去了。」參氏著：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981），頁 216。

¹² 東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第 2 冊，卷 38，頁 756c。又如：「爾時，世尊告諸比丘：云何十五日持八關齋法？是時，諸比丘白世尊曰：如來是諸法之王，諸法之印。唯願世尊當為諸比丘布演此義，諸比丘聞已，當奉行之。世尊告曰：諦聽！諦聽！善思念之，吾當為汝具分別說。於是，比丘！若有善男子、善女人，於月十四、十五日說戒、持齋時，到四部眾中，當作是語，我今齋日，欲持八關齋法，唯願尊者當與我說之！」東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第 2 冊，卷 16，頁 625a。

¹³ 「夫受齋法，必從他受。於何人邊受？五眾邊。」失譯：《薩婆多毗尼毗婆沙》，收入《大正藏》第 23 冊，卷 1，頁 509a。

問曰：白衣居家，唯此五戒，更有餘法耶？答曰：有一日戒，六齋日持，功德無量。¹⁴

既然是「一日戒」，即意謂可於每月六齋日中選擇其中一日受持¹⁵，此自然在實踐上較於傳統的作法更有彈性，也確實這種情況見於當時的記錄，如東晉支遁（314-366）〈八關齋詩序〉：

間與何驃騎期當為合八關齋。以十月二十二日，集同意者，在吳縣土山墓下。
（廿）三日清晨為齋。始道士白衣凡二十四人，清和肅穆，莫不靜暢。至（廿）四日朝，眾賢各去。¹⁶

顯然是二十三日清晨至二十四日早上整整一日為齋，足見八關齋乃一日一夜，故行者或許能夠於六齋日中，自行於其中擇定某一日期進行，不一定都在傳統僧人誦戒布薩的十五日受。是否因為這樣，反而較原來因與「出家布薩」同日期故只能自受的「在家布薩」更具彈性？¹⁷亦使僧師既可安心地參與自身布薩，亦有餘力導引白衣進行「八關齋」，這正是支遁與何充（292-346）等人行齋所反映的。在時、地有選擇的彈性作法下，由僧師帶領，復顧及了僧、眾合同的理想¹⁸，這也是傳統之「在家布薩」之所以被取代的原因。

關於八關齋的大致形式，依《增壹阿含經》所述，依次約為三歸、懺悔、說八戒相、發願，所謂懺悔，則為針對「身三、口四、意三」等諸已作、當作之惡行進

¹⁴ 姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：〈釋初品中戒相義〉，《大智度論》，收入《大正藏》第25冊，卷13，頁159b。

¹⁵ 「已行五戒，便修歲三、月六齋。歲三齋者，正月一日至十五日、五月一日至十五日、九月一日至十五日；月六齋者，月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日。」東晉·郗超：〈奉法要〉，引自梁·釋僧祐：《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001），卷13，頁634。

¹⁶ 唐·道宣：《廣弘明集》，收入《大正藏》第52冊，卷30，頁350a。

¹⁷ 如羅因即認為傳統出家、在家二布薩日期相同，這將造成當時在家布薩無法由出家人擔任的情況：「如果比丘被派遣出去帶領在家布薩，那麼，對該比丘來說，無疑是剝奪了他參與出家布薩的機會了，所以在家布薩的主持者不可能由出家眾擔任。」參氏著：〈佛教布薩制度的研究〉，收入華梵哲學系主編：《第六次儒佛會通論文集》下冊，頁424-425。這或許就造成了在家信眾與僧伽的聯結薄弱，規範力量不足的情況，故原來的在家布薩功能因而不彰，漸由八關齋取代。

¹⁸ 湛如則認為八關齋是沙門與檀越共同精進的一種行持規範，參湛如：《敦煌佛教律儀制度研究》（北京：中華書局，2003），頁301。

行反省¹⁹，尚無明顯針對「往業」之懺悔，但至《大智度論》：

問曰：云何受一日戒？答曰：受一日戒法，長跪合掌，應如是言：我某甲今一日一夜，歸依佛、歸依法、歸依僧！如是二、如是三歸依。「我某甲歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟。如是二、如是三歸依竟。我某甲若身業不善，若口業不善，若意業不善，貪欲、瞋恚、愚癡故。若今世，若過世，有如是罪，今日誠心懺悔。身清淨，口清淨，心清淨，受行八戒，是則布薩，秦言共住。如諸佛盡壽不殺生，我某甲一日一夜不殺生亦如是；如諸佛盡壽不盜，我某甲一日一夜不盜亦如是；如諸佛盡壽不婬，……已受八戒，如諸佛盡壽不過中食，我某甲一日一夜不過中食亦如是。我某甲受行八戒，隨學諸佛法，名為布薩。願持是布薩福報，願生生不墮三惡八難。我亦不求轉輪聖王、梵、釋天王世界之樂；願諸煩惱盡，逮得薩婆若成就佛道。²⁰

依次仍統括為三歸、懺悔、說八戒相、發願，而其中之「懺悔」，乃於儀式中在僧師引導下公開口陳「若今世」、「若過世」等身、口、意之業，即總懺往業，令三業清淨，遂成為受戒的重要條件，亦可視為輔助行道的前方便，從而具有必然而普泛的意義。此乃眾人皆一體適用的清淨自我的作法²¹，既出自大乘經論的描述與詮釋，已是大乘化懺悔的反映。

從歷史的衍進來看，「八關齋」改進了原始佛教因白衣不能參加出家者的誦戒布薩，致使在家、出家布薩兩分的缺憾，而僧人在一日一夜的彈性選擇之情況下亦較方便導引在家眾受戒。至於面對個人違戒（已受戒之後）的「發露」，後世皆已漸發展出懺悔三世諸業，甚至佛前自陳的懺悔方式，或結合特殊功德、目的之迴向，此已是大乘懺悔的模式，從而導向、影響了禮懺的發展，此詳後節。

¹⁹ 「是時，教授者當教前人作是語：我今奉持如來齋法，至明日清旦，修清淨戒，除去惡法。若身惡行，口吐惡語，意生惡念，身三、口四、意三諸有惡行，已作、當作，或能以貪欲故所造，或能以瞋恚所造，或能以愚癡所造，或能以豪族故造，或能因惡知識所造，……我今自懺悔，不自覆藏，依戒、依法成其戒行，受八關如來齋法。」東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊，卷16，頁625a。

²⁰ 姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：〈釋初品中戒相義〉，《大智度論》，收入《大正藏》第25冊，卷13頁，頁159b-c。

²¹ 「若欲受齋，當先敕語，遮先諸惡乃得成就。若先不遮輒便受齋者，不名得齋。」北涼·曇無讖譯：《優婆塞戒經》，收入《大正藏》第24冊，卷5，頁1063b。

二、懺法大乘化的重大指標 ——佛前懺悔、懺悔書寫與代懺

「八關齋」較為靈活的僧、俗合同形式，在歷史演變中也曾受到懺法大乘化趨勢的刺激與影響，而懺法大乘化一言以蔽之，即是懺悔精神的擴大。印順法師在《華雨集》第四章〈懺悔業障〉之所述，該文分疏「佛法」（律制）與「大乘佛法」的懺悔說，並揭櫫此中最明顯的分別：小乘佛法只懺悔這一生的罪，「大乘佛法」的懺悔，不只是今生，尚及於無始以來所作的惡業。由此提點出三項大乘佛法懺悔的特色：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。²²個人認為此一對較，意義重大，唯其所謂「懺悔業障」的內涵在義理上仍局限於個人前世今生的因果，而未能留心於菩薩行在「功德轉讓」（即迴向）效益的特色面，此方是禮懺精神成立的關鍵，這一部分如聖嚴法師的說法較能補充說明²³；至於船山徹則點出六朝「齋」的演進與菩薩戒的接受有重要關係²⁴；塩入良道甚至直接以大乘行法的實踐放在禮懺發展的關鍵因素上來觀察²⁵，對禮懺之形成，二者之見地相當。

總合前說，從「懺悔方式的轉變」自能見出大乘時期懺悔罪過之涵義如何擴大之梗概，此中如佛前懺悔、懺文書寫、代懺，尤為懺悔方式轉變的重大指標，皆更早普及於菩薩戒流傳之前，同樣舉八關齋為例，最早為此等場合書寫懺文之事見《冥祥記》，參「晉闕公則」條：

²² 論參印順：《華雨集（二）》（臺北：正聞出版社，1993），頁177-196。

²³ 參釋聖嚴：《戒律學綱要》（臺北：法鼓文化，2012），「第二章：〈菩薩戒的內容與分別〉」，頁337。本章專談「菩薩的層次與境界」、「菩薩戒的層次與分別」、「菩薩戒的重戒與輕戒」、「菩薩戒的授受與條件」、「菩薩戒的兼受方法」、「受了菩薩戒之後」等。

²⁴ 參〔日〕船山徹：〈六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に〉，《東方學報（京都）》67（1995.3），頁71。

²⁵ 「菩薩戒傳來，力說功德付囑經典的出現，與其咒術經典的傳譯等，使得儀式修法的形式逐漸完成。」〔日〕塩入良道：〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉，《印度學佛教學研究》11：2（1963.3），頁353。

善有文辭，作八關懺文。晉末齋者尚用之。²⁶

汲郡衛士度為晉武帝（236-290）時人，從其懺文廣為流傳來看，這種懺悔的內容，具有某種程度的「公共性」，即如受戒前由僧師帶領下總懺往業，故能普遍適用。至於個人在受戒之後違犯的懺悔，在當時的情況又是如何？《高僧傳》：

至如八關初夕，旋繞行周，煙蓋停氛，燈惟靖耀，四眾專心，叉指緘默。爾時導師則擎爐慷慨，含吐抑揚，辯出不窮，言應無盡。……或時禮拜中間，懺疏忽至。既無宿蓄，恥欲屈頭，臨時拙造，謬棘難辯。……豈高僧之謂耶。²⁷

此指八關齋之「夜三時」（初夜、中夜、後夜）等場合，唱導僧肩負警眾之責²⁸，除了應機說法²⁹，也需處理臨時上呈的「懺疏」，即信徒往往會將罪過書寫成疏文，藉由導師代為上陳，故有「忽至」之語，這很可能是中古時期作為在家布薩性質之八關齋處理俗眾懺悔的管道。值得注意的是，這種懺悔並非僧團內部藉由「羯磨」形式所進行之說罪、懺悔或自恣等活動；而傳統佛教的懺悔，也並沒有書寫「懺疏」的規定，通常只是誦戒後口頭「發露」。從流傳至今的名篇——沈約〈懺悔文〉看來，可能到了南朝時期，將自己的罪書寫下來，漸漸成為懺悔的一種方式，而這種方式，極可能起源自中土傳統的作法。

相對於總懺往業作為輔助行道的前方便有其普泛的意義，在家眾個人違戒之後的懺悔，則因其所處俗世情況較為複雜，並非四眾所能完全理解與承擔，故印順有謂：

現存的經律，沒有明確地說到在家戒犯了應怎樣懺悔。受八關齋的，或男或

²⁶ 魯迅輯錄：《古小說鉤沉》，《魯迅輯錄古籍叢編》第1冊（北京：人民文學出版社，1999），頁330。

²⁷ 梁·釋慧皎撰：〈唱導·論〉，《高僧傳》，卷13，頁521-522。

²⁸ 梁·簡文之〈八關齋制序〉曾提及：「睡眠籌至不覺，罰禮二十拜。擎香鑪聽經三契一」、「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」、十項制條中睡眠之罰責即佔了三條，可見精神不濟確實已成為信徒在冗長禮拜程序中的一大考驗。參唐·道宣：《廣弘明集》，卷28，頁324c。

²⁹ 關於「唱導」，據汪娟之解析，可分狹、廣二義，狹義乃依據時機、對象的不同，而作即興演說，如梁·釋慧皎《高僧傳》分科之定義。廣義的「唱導」（說法）方式繁多，可說，可唱，也可兩者兼具，如〈經師〉與〈唱導〉到後來實難以強行分為二科，故至道宣則逕合稱為〈雜科聲德〉，參汪娟：〈關於「唱導」的歧義〉，《成大中文學報》41（2013.6），頁51-60。

女，在四眾或比丘前說罪，怕也是不適宜的。……個人向佛（塔、佛像）懺悔，可能是從在家受戒的懺悔而發展起來的。³⁰

這樣的推測有其合理性，說出於十方佛前懺悔與佛教大眾化、俗世化的發展是有關的，畢竟出家眾環境相對單純，戒律規範即是僧團生活規範，在此前提下公開布薩、自恣較無為難；再者，聲聞戒本非為僧團以外的俗家人士所制，所以原先的懺罪方式如「作法懺」、「對首懺」自亦無與於僧團之外的普羅大眾；但這種情況隨著大乘佛教的發展，廣大俗家眾的歸依而日漸複雜，原先的小乘律法不見得完全能適用廣大信眾在各種不同時、地、環境、背景下所發生之情況，即或僧、俗同會之八關齋亦不免有所局限或不便，是以方有大乘佛前懺悔方式因應而生，有一則故事可以反映這樣的趨勢，《冥祥記》劉薩荷條：

荷作禮畢，菩薩具為說法，可千餘言，末云：沙門白衣，見身為過，及宿世之罪，種種惡業，能於眾中盡自發露，不失事條，勤誠懺悔者，罪即消滅。如其弱顏羞慚，恥於大眾露其過者，可在屏處，默自記說，不失事者，罪亦除滅。³¹

這一段顯示了原始佛教布薩懺悔方式的權變作法，容許除了公開「發露」之外，也可於隱處「默自記說」：「說」者，個人直接向佛陳說；「記」者，則以書寫條陳為記，或也可能心中默記，再向佛陳說、書寫。如果原始佛教的「發露」是「口說」並無「書寫」下來的傳統，把自己的罪記錄下來或與在地化的影響有關，而這種轉變與個人於隱處直接向佛懺悔要正式被佛教接納，顯然要經由「啟示」上的認定，來賦予某種修行上的正當性³²，這也正是劉薩荷入冥遊歷中逢遇菩薩說法所透露與象徵

³⁰ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 222。

³¹ 魯迅輯錄：《古小說鉤沉》，《魯迅集錄古籍叢編》第 1 冊，頁 352。

³² 康若伯（Company, Robert F.）曾經從比較宗教的視角，透過經典形成的觀點，來看佛教知識形成的起源在「翻譯」（Translation）之外，另有一種「啟示」（Revelation）的理解方式；而「道教」經典雖生於「啟示」，但其中亦有「翻譯」。其中佛教某些經卷或內在的洞見，是透過上天的佛陀或菩薩的啟示而獲得，這些故事的特徵包括自證（self-authenticating）與應驗（confirmatory）的特色。且被授予經書的對象並非博學、精通胡語的僧人，而是年輕女性、文盲、知識份子、普通人等等，這些對象都缺少梵文或是中文佛典的知識，顛覆了傳統仰賴譯者將經典翻譯成中文才能在中國發揮作用的傳授歷程，從而跨越了知識的鴻溝，將這些經典之意義經由直接傳授（口頭或書寫）儲存在

的，而信徒「弱顏羞慚」所難於啟齒者，即印順所謂不適宜在四眾跟前提說者。值得注意的是，故事裡提到除了「白衣」，「沙門」亦可用此法，可見除了俗家人之悔過有複雜的背景問題，某部分也與修行者主觀的心態有關，僅此即可能不分僧、俗，皆乃懺悔書寫流行的文化心理背景。如果說劉薩荷故事所反映的是當時已經流傳於世的某一部分事實，就其所指涉年代來看，大約東晉時期，這種以「默自記說」一己宿世之業乃至現行之罪的悔過方式或已相當普遍；至於大乘之佛前懺悔，或於公眾場合，或私下進行（於佛像、塔前），都是被允許的，此比之於小乘「作法懺」或「對首懺」（在僧師面前）之公開發露、懺悔一時之罪，倒有彌縫之作用。

信眾於十方佛前懺悔罪業既然是佛教大乘化衍進的結果，此中於作法上自有許多排列組合上的彈性，或口陳（說），或書寫（記）——口陳既可在十方佛前、僧眾前公開發露，亦可自於隱處於佛前直陳；至於書寫則自有接受訊息之對象，故「懺疏」作為一種「書寫式的發露」，此法透過僧師的代陳而表白卻仍有一定的公眾性。此一文化現象或亦隱涵著某種中、印交涉的痕跡，吾人可從中土的天師道也有將自己的罪過書寫下來的傳統，來觀察這種趨勢³³，僅管二教的靈魂觀、宇宙觀並不相同，但首過³⁴書寫在東漢末年以來隨著天師道的發展已成普遍的文化慣習，自讓吾人有理由將其與佛教懺疏之興作出聯結，甚至認為此對佛教懺悔之中土化有著某種程度的合拍與促進作用。

出身奉道世家的沈約（441-513），曾在臨終前為其助梁篡齊之事上章首過³⁵，也

特殊心智狀態中，因此不受限於性別、階層、智識、語言或文化的差異。康氏認為這類理解模式是另一種歸化策略，不屬於任一歷史傳統或傳承途徑，乃為一超文化（supercultural）的現實，對於經書的認證稟持一種相對開放的態度，域外的證據不再是認證經書唯一而必要的標準，參 Company, Robert, "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China," *Taoist Resources* 4.1 (1993), pp. 1-30.

³³ 《三國志·張魯傳》引《典略》：「請禱之法，出病人姓名，說服罪之意，作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，謂之三官手書。」西晉·陳壽撰，劉宋·裴松之注，清·盧弼集解：〈魏書八·二公孫陶四張傳第八〉，《三國志集解》（上海：上海古籍出版社，2009），卷8，頁881。

³⁴ 「首過」者乃道徒上章天曹以自首其過，說服罪之意，相關研究詳參黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》2：1（2002.12），頁8-18。

³⁵ 「乃呼道士奏赤章於天，稱禪代之事，不由己出。」唐·姚思廉：〈沈約〉，《梁書》（北京：中華書局，2003），卷13，頁243。孫昌武認為沈約對道、佛二教「同樣表現出相當虔誠的信仰心」、有著

曾撰有〈懺悔文〉，文中：「今於十方三世諸佛前，見在眾僧大眾前，誓心剋己，追自悔責。」³⁶適說出此種透過懺文的書寫於諸佛、僧眾前發露的權變作法，且由其文中自陳「興此愧戒」、「布髮頂禮」等語，亦可證明他是在士、僧合同的法會場合所行之懺悔表白，沈約之例所透露出各等元素的交涉軌跡自是不言而喻的。此外，其自身則曾於天監 8 年（509）於「蔣陵皇宅」祈請諸佛，合僧人凡一百人，髣髴祇樹故事，藉由八關齋以「捨身」布施。³⁷這都說出八關齋雖有固定期程，但作為一法事單位，卻仍有涵容、因應各等大乘行法的彈性。

菩薩行影響了懺悔精神的擴大，在實踐上往往亦與「五悔」的行法相結³⁸，類此之最早記事，見劉宋時期，《高僧傳》：

嘗為孝武唱導行菩薩五法禮竟，帝乃笑謂宗曰：朕有何罪？而為懺悔。宗曰：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。帝大悅。³⁹

此乃唱導僧釋曇宗為孝武帝劉駿（430-464）所行的「菩薩五法禮」，是場禮懺可確知是依「五悔」——「懺悔」、「勸請」、「隨喜」、「迴向」、「發願」之行法所進行，它應該也是形構當時禮懺儀中的重要形式，符合「懺悔罪過意涵的擴大」的特性。此例亦為僧、俗同會，唯曇宗為帝懺悔，卻與前引八關齋之導師須隨時因應「懺疏忽至」而代為上陳，或沈約以懺悔文在十方三世諸佛、眾僧大眾前追自悔責的情況有

兼容並蓄的態度，參〈悔愧與憂懼——沈約的宗教世界〉，收入湛如主編：《華林》第 1 卷（北京：中華書局，2001），頁 226-227。

³⁶ 唐·道宣：《廣弘明集》，卷 28，頁 331b-c。

³⁷ 參沈約：〈捨身願疏〉，收入唐·道宣：《廣弘明集》，卷 28，頁 323b-c。

³⁸ 關於「五悔」法門最早的中土經典記錄，乃東漢·安世高譯《舍利弗悔過經》，另鳩摩羅什譯《十住毗婆沙論》，卷 5，〈除業品〉中亦有關於「懺悔、勸請、隨喜、迴向」的論述；南朝時期尚有失譯人名之〈菩薩五法懺悔文〉，著錄在梁·僧祐：〈新集續撰失譯雜經錄〉，《出三藏記集》，卷 4，頁 130，提名〈菩薩五法行經〉。至於南齊·蕭子良撰《淨住子淨行法門》，全文結構除了總明「懺悔」要義，於第 28 至 31 門分別為〈勸請僧進門〉、〈隨喜萬善門〉、〈迴向佛道門〉、〈發願莊嚴門〉，亦頗有類似五悔的義理撰結形式，其中許多部分還參考了《十住毗婆沙論·除業品》中所述，足見「五悔」的思想當時已經相當流行。相關研究，請詳參〔日〕塩入良道：〈文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について〉，《大正大學研究紀要》46（1961.3），頁 78-84；紀志昌：〈統略本《淨住子》懺法的引經模式與編撰觀點試論〉，《臺大佛學研究》32（2016.12），頁 9-17。

³⁹ 梁·釋慧皎撰：〈宋靈味寺釋曇宗〉，《高僧傳》，卷 13，「唱導」，頁 513。

所不同，此處乃僧師於五法禮進行的過程中主動領眾以代懺，並作迴向共證，也就是把「罪感意識」帶給更廣泛的參與者。隨著懺悔已漸脫離僧團在羯磨法下的傳統矩度，此種更為普羅式的禮懺的形成，於南朝益盛，且隨其流行而使得懺悔書寫的種類益發多元：除了如沈約這種懺悔人的自我表白，也發展出相關法會中法師引領僧眾禮佛、代懺以迴向共證的唱導文、初夜文、願文等書寫⁴⁰，正是懺悔方式轉變的重大指標。乃至在南朝完整意義的禮懺正式成型之後，各種因應大乘法所撰的懺文益多，依《廣弘明集》中之著錄，即有諸如：梁武帝的〈摩訶般若懺文〉、〈金剛般若懺文〉；陳宣帝（530-582）〈勝天王般若懺文〉；陳文帝（522-566）之〈妙法蓮華經懺文〉、〈金光明經懺文〉、〈大通方廣經懺文〉、〈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〉⁴¹等，無論屬何種，是類懺文皆由導師代為誦唸、上陳，是乃中古懺悔方式變革與懺悔意涵擴大下的產物。

三、禮懺之型態與分類

總上所述，從歷史發展的大方向來看，作為在家布薩性質的「八關齋」，涉及懺悔、說戒、發願等，其「僧、俗合會」之性質，可視為禮懺發展的源頭，仍為傳統戒律所規範；至於十方佛前懺悔，乃至懺疏、願文的書寫，則是懺悔方式轉變的重大指標，某部分與懺悔本土化有關，所反映的是懺悔大乘化之觀念與方式的轉變，此則使得「僧、俗合同」更走向「僧、俗皆宜」。也就是說，如果作為在家布薩性質的「八關齋」以受戒為主，若後續之懺悔（如違戒）則亦可能在此外另有依憑，此即大乘化懺悔所帶來的新的方式與作法，可能突破傳統「八關齋」的框限，朝向更為廣義的懺悔精神發展，個人認為在討論禮懺的正式成立要素時，可因此以為嚴格

⁴⁰ 如王僧孺（465-522）著有〈初夜文〉、〈懺悔禮佛文〉，蕭綱（503-551）著有〈唱導文〉、沈約著有〈捨身願疏〉、〈南齊皇太子禮佛願疏〉皆屬之，這些文書，都很可能是八關齋法事應用的作品。

⁴¹ 參唐·道宣：〈悔罪篇〉，《廣弘明集》，卷 28，頁 332a-334c。

定義之考量。更精確地說，如船山徹所觀察到南朝時期已知依據某些大乘經典制定特定目的的「齋」，用來實踐菩薩行；或藉由「齋會」形式的改良，注入當代翻譯經典中與「懺法」有關的成分⁴²；而塩入良道也有類似的主張，認為菩薩戒傳來，力陳功德付囑經典的出現，及咒術經典、佛名經典的傳譯等，皆使得儀式修法的形式逐漸完成⁴³，故主張玄高（402-444）於太延 5 年（439）作「金光明懺儀」，與約略同時之南宋釋僧苞所行之「三七普賢齋懺」，乃正式意義之禮懺法的開始。基本上筆者同意此一主張，只不過有二概念仍待澄清：一、禮懺與南朝菩薩戒法的關係；二、在菩薩戒或諸大乘行法之傳譯未明朗前的東晉時代，已經有以「禮懺」為名之包括「常例性」與「特例性」的法事活動，它們或可能已先隨十方佛前懺悔之風氣或某種方術而先流行，也不能忽略。

關於第一點，即「布薩法」從聲聞戒到菩薩戒的衍變，考梁武帝曾編撰有《在家出家受菩薩戒法》，當今只有敦煌殘本，但從相關研究看來，此一戒法以說明「菩薩戒的理論、戒場佈置、儀式過程、作法、戒律條文及持犯等罪法」⁴⁴為主，與禮懺之性質不同。即禮懺之制作所據，乃另依各等大乘行法（詳下述），其功能不在受戒，但卻是受菩薩戒者後續行懺、增上修習以充分彰顯菩薩行精神的法事活動，此所以大部分依經而作的禮懺文，皆以「菩薩戒弟子某」為開頭之緣故，可謂受戒在先，禮懺實踐則為應用，此屬嚴格定義下的禮懺。唯在此前，同樣的道理另有較為寬鬆定義的禮懺，就如同行者可能八關齋受戒在先，後續之佛前懺悔或可另有依憑一般；當然，某種禮懺所行，亦可作為進階行道、受戒的前方便（如普賢行或某些常例性的禮懺），此即亦與第二點有關——在特定之大乘行法未明朗之前，很可能多數只是於十方佛前禮拜行懺之較為普泛意義的禮懺，或進階修習之基礎，此詳「常例性」節中探討。總之，就禮懺發展過程中的型態、分類來看，東晉南朝禮懺在規模上可

⁴² 〔日〕船山徹：〈六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に〉，頁 52-76。

⁴³ 〔日〕塩入良道：〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉，頁 353-354。

⁴⁴ 此戒本當今之敦煌殘本見法國巴黎國民圖書館所藏「伯希和第 2196 號」，就內容上只剩《出家人受菩薩戒法卷第一》，顏尚文曾綜合伯希和、諏訪義純之說，作出統整，標明此戒法共九節：序一、方便二、請戒三、羯磨四、受攝大威儀戒法五、供養三寶戒六、攝善法戒七、攝眾生戒八、略說罪相九。」參氏著：《梁武帝》（臺北：東大圖書股份有限公司，1999），頁 147-151。

有小、大，在場合應用上亦有例行性（修行常態）與特例性（因應特殊目的）之分，唯後世禮懺完整意義的成立，誠如前述，並不只是懺悔方式的轉變，更是懺悔精神的擴大，此仍當以菩薩戒的傳入與相關大乘行法的制定最為關鍵。本節因此為分水嶺，先觀察「常例性的佛前禮懺」於此前後之發展，復就「特例性應用的禮懺」作出相映模式的討論。

（一）常例性的佛前禮懺

常例性的佛前禮懺在記錄中頗夥，多可視為行道的前方便，此固可溯自道安制定僧團之佛法憲章，依緣自六時行道而來。蓋僧團誦戒布薩既為常例，亦有公共性，若個人言行違戒即須依律悔罪，屬「作法懺」。相較於此，從懺悔義涵擴大的角度，將「罪」的概念放大到三世因果之「業」的界域來看，則已不僅僅是現實行為的問題了，遑論雖未違戒，但未能積極地去修攝善法、饒益有情，也可能視為一種「罪」，這正是菩薩行的主要精神。唯由小乘至大乘，二者的融通關係或亦可說，如僧團的布薩實踐促使行者養成高度對「罪的自覺」，或為因應更複雜的情況，也可能是為了更崇高的理想，凡此皆為更普泛的大乘化禮懺悔罪提供了準備與條件。是以隨著懺悔的性質與功用逐漸擴大，當時所發展出以佛前行懺作為個人修道前方便的作法，亦常與僧人的六時行道結合，此中的重大意義在於：僧團即使不可能天天誦戒布薩，卻能時時行道禮懺，故相對於傳統布薩或八關齋，某種簡易而例行性的禮懺是更為方便而普及的。

舉例來說，如東晉竺僧輔「單蔬自節，禮懺翹勤，誓生兜率，仰瞻慈氏。」⁴⁵即以禮懺作為其固定行持的一部分，復結合蔬食、誦經、禮佛，以滅罪除障，往生淨土為目的；從文獻脈絡來看，此種禮懺似乎無格外複雜的儀文，而可視為一種簡單而適合個人或小眾修行的方式⁴⁶，在整個東晉南朝時代可謂相當普遍，且僧、俗皆可

⁴⁵ 梁·釋慧皎撰：〈晉荊洲上明竺僧輔〉，《高僧傳》，卷5，「義解二」，頁196。

⁴⁶ 此一如慧遠在廬山與劉遺民、雷次宗、周續之等共一百二十三人於阿彌陀佛像前發願，共期西方，即屬典型的僧、俗合同之小眾修行。事參梁·釋慧皎撰：〈晉廬山釋慧遠〉，《高僧傳》，卷6，「義解三」，頁214。

行：如慧遠之弟慧持晚年，除了講說，還行「齋懺」，老而愈篤⁴⁷；竺慧達則「精勤福業，唯以禮懺為先」⁴⁸、釋弘明「精勤禮懺，六時不輟」⁴⁹、釋慧彌「六時禮懺，必為眾先」⁵⁰、釋法琳「每誦《無量壽》及《觀（音）經》……注念西方，禮懺不息。」⁵¹俗家居士如庾詵「晚年尤遵釋教，宅內立道場，環繞禮懺，六時不輟。誦《法華經》，每日一遍。」其亡後舉室咸聞空中唱「上行先生已生彌陀淨域矣。」⁵²或將行懺與淨土信仰、經典崇拜結合，並因以為修福的手段。從「常例性」的角度觀察，此已由僧團固定的半月布薩到著意於每日「六時行道」的禮懺，且在菩薩行、十方三世佛信仰的介入下，或與誦經、禮佛、坐禪、六時行道、過午不食（齋）、長期蔬食等行持配合，故有「齋懺」、「懺誦」、「禪懺」等形容。⁵³行者於此可以更積極、主動而靈活地於佛前行懺，非但自修懺己，亦可迴向度眾。足見此種禮懺的性質、意義與作用，在彈性、廣義的應用下，其自身亦已成為一修習的普遍元素。

統合說來，這種禮懺既可以是僧、俗傳統受戒（僧人受聲聞戒、俗眾受八關齋）後之修習常例，唯相對於菩薩行法流傳後，某種意義上則更可視為朝向此種進階領受上的修習預備或基本條件（乃至領受之後，復可因以為修習常例），如《高僧傳》：

初懺在姑臧，有張掖沙門道進，欲從懺受菩薩戒，懺云：「且悔過。」乃竭誠七日七夜，至第八日詣懺求受，懺忽大怒，進更思惟，但是我業障未消耳。乃勦力三年，且禪且懺，進即於定中，見釋迦文佛與諸大士授己戒法，其夕同止十餘人，皆感夢如進所見。進欲詣懺說之，未及至數十步，懺驚起唱言：「善哉，善哉，已感戒矣，吾當更為汝作證。」次第於佛像前為說戒相。⁵⁴

⁴⁷ 「講說齋懺，老而愈篤。」梁·釋慧皎撰：〈晉蜀龍淵寺釋慧持〉，《高僧傳》，卷 6，「義解三」，頁 231。

⁴⁸ 梁·釋慧皎撰：〈晉并州竺慧達〉，《高僧傳》，卷 13，「興福」，頁 477。

⁴⁹ 梁·釋慧皎撰：〈齊永興柏林寺釋弘明〉，《高僧傳》，卷 12，「誦經」，頁 468。

⁵⁰ 梁·釋慧皎撰：〈梁富陽齊堅寺釋道琳〉，《高僧傳》，卷 12，「誦經」，頁 474。

⁵¹ 梁·釋慧皎撰：〈齊蜀靈建寺釋法琳〉，《高僧傳》，卷 11，「明律」，頁 437。

⁵² 唐·李延壽：〈庾詵〉，《南史》（北京：中華書局，2003），卷 76，「隱逸下」，頁 1904-1905。

⁵³ 又如〈齊上定林寺釋僧遠〉：「因蔬食懺誦，晝夜不輟，年十八方獲入道。」〈齊上定林寺釋法通〉：「晦迹鍾阜三十餘載，坐禪誦念，禪懺精苦。」即屬之。分見梁·釋慧皎撰：《高僧傳》，卷 8，「義解五」，頁 317、340。

⁵⁴ 梁·釋慧皎撰：〈晉河西曇無讖〉，《高僧傳》，卷 2，「譯經中」，頁 79。

道進受「菩薩戒」之事，結合了前面所說的諸種元素，它以其「且禪且懺」之素習，作為入定、觀想的輔助，而後於定中得戒，悟見佛、菩薩之授戒印證，則儼然為另一種「啟示」(Revelation)領受，這是因僧師曇無讖(385-433)起初並未應允道進的求受，正因如此，則更突顯出此處受戒的某種「自誓」的要求與成分；不同的是，道進於定中得佛受戒，並不僅只於個人的秘契經驗，乃是僧眾共同的感夢所見，而薦諸眾人的良心，在此情況之下，才得到僧師的認可並為其說戒相。從禮懺發展的意義來看，素習懺悔除了可以輔助修行，更可因之以跨越傳統受戒的固定規範，而朝向更積極於十方佛前自誓策勵的發心模式，即從消極的遮止到積極的實踐，豈不正呼應了菩薩行的精神？而從曇無讖亦認可道進於佛前受戒的情況看來，也說出了僧團中類似的作法（如「取相懺」）與傳統受戒法相互融通、印證的情況。

（二）特例性應用之禮懺——以菩薩戒傳入前為例

相較於常例性的佛前禮懺，某些禮懺的施行則有其機遇性或特殊目的，即成為碰到危難或問題時的臨時解決手段。此外，正如同常例性的佛前禮懺，在實踐上可以結合不同方式，特例性應用之禮懺亦常因事、因法門而異，適說出禮懺在東晉以降廣義而彈性的發展，與所涉及各等功德或行門的應用有關，無論是息災、滅惱、祛鬼、度魔、化厄、得行異能，這些特殊功德的強調早已脫離了消極的懺罪目的，從而轉向了度己度人的法施迴向之道，也就是無論從方式、性質來看，懺法的施行都蘊涵有強烈的功德轉讓觀念，唯東晉時代，菩薩戒尚未譯出，但已有以「禮懺」為名的法事活動，此種禮懺所依之行法未明，或只為普泛意義的說法，茲將此類記錄稍作整理，或亦可略窺其間行法之特色或趨勢，如《高僧傳》：

翼率人入山，路值白蛇數十，臥遮行轍，翼退還所住，遙請山靈為其禮懺。……明日更往，路甚清夷。⁵⁵

曇翼曾因建寺而為山神禮佛作懺，藉由法施使其歸依，通則敘事所反映的是佛教傳法勢力在拓展時對地方信仰的收編，其中禮懺成為三教交涉中的歸化良策，原因在

⁵⁵ 梁·釋慧皎撰：〈晉荊州長沙寺釋曇翼〉，《高僧傳》，卷5，「義解二」，頁198-199。

於地方信仰從中獲得法施之益，從而願意協助排解轄內精怪為祟的障礙，使立寺、弘法布道的工作能順利推展。顯然這種禮懺的特例性應用與目的是相當明顯的，又如帛法橋之例：

少樂轉讀而乏聲，每以不暢為慨。於是**絕粒懺悔**七日七夕，稽首觀音，以祈現報。同學苦諫，誓而不改。至第七日，覺喉內豁然，即索水洗漱云：「吾有應矣。」於是作三契，經聲徹里許，遠近驚嗟，悉來觀聽。⁵⁶

為了能有宏量的音聲轉讀，故禮懺觀音。值得注意的是，其齋法所行，並非傳統的過午不食或蔬食，而是「絕粒」，顯然已超出了傳統佛教戒律或梵文原典所規定，而可能採行自中土的作法（如道教的仙法），由是可略窺廣義的禮懺發展亦有朝向與本土化彈性結合的可能。⁵⁷

無論帛法橋與釋曇翼，皆屬為特殊目的而行懺，與此相應的是其共有特屬於某一段的懺期：「七日七夕」。類似的情況尚有竺法曠：

印嘗疾病危篤，曠乃七日七夜祈誠禮懺，至第七日，忽見五色光明照印房戶，印如覺有人以手按之，所苦遂愈。⁵⁸

竺法曠曾施法「七日七夜」為僧師竺曇印療疾。若說其與玄高、僧苞之禮懺有何不同？只能說後者知其制作所起，且又在菩薩戒流行之後，所有行法之規模更為完備而已。至於釋曇翼、帛法橋與竺法曠的禮懺，雖皆未聞有具體的所制之由，不過從敘事看來，也已經相當有大乘功德轉讓信仰的色彩了⁵⁹，況且若就形式來看，亦與許

⁵⁶ 梁·釋慧皎撰：〈晉中山帛法橋〉，《高僧傳》，卷13，「經師」，頁497。

⁵⁷ 當時絕粒的僧人亦有如單道開、釋法成等，俱見梁·釋慧皎撰：《高僧傳》所記。明神洋曾經從此角度探討道、佛二教「燒身」的聯繫與不同之處，文中認為斷穀出自於《列仙傳》中的仙法，又：「在燒身之前斷絕穀物的攝取，此乃〈藥王菩薩本事品〉所無的記載。但是我們可以在《正法華經·藥王菩薩品》中關於飲油的文句裡看到「斷絕五穀」等語彙。類似語彙並沒有出現於梵文原點，可知是中國譯出時所添加的內容。」詳參〔日〕明神洋：〈中國仏教徒の燒身と道教〉，《早稲田大学大学院文学研究科紀要別冊》11（1985.1），頁43。從二僧傳看來，歷來絕粒的僧人甚多，待後詳考。

⁵⁸ 梁·釋慧皎撰：〈晉於潛青山竺法曠〉，《高僧傳》，卷5，「義解二」，頁205。

⁵⁹ 故塩入良道一方面在〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉一文中主張玄高、僧苞之禮懺才是正式成立的開始，一方面卻又於同文末將法曠、帛法橋分別納入普賢懺與請觀音懺的系譜，前後觀點則稍嫌齟齬。參氏著：〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉，頁354。

多完整意義的禮懺多以七日為期相同。東晉以降明訂以「七日」為期的懺法即有「金光明懺」、「藥師齋懺法」、「方等懺」、「大通方廣懺」等，另「普賢齋懺法」雖然是「三七」，但亦有分階段得靈應者。⁶⁰考察這些懺法所依之本經在中土譯出的年代，如《金光明經》、《大方等陀羅尼經》、《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》、《佛說觀普賢菩薩行法經》（以下簡稱《普賢觀經》）等，都較竺法曠活動的哀帝（341-365）、簡文帝（320-372）時期之年代為晚⁶¹，若要說法曠禮懺所依何經，所行何懺？如果不將此處之「禮懺」視為一般法事的泛稱的話，在那個時代，似乎只有相傳由帛尸梨蜜多羅（?-343?）譯的《佛說灌頂經》，或依其所製的「藥師齋懺法」較有可能，《佛說灌頂經》第 12 卷：

若族生男女有尪羸著床，痛惱無救護者。我今當勸請眾僧，七日七夜，齋戒一心，受持八禁、六時行道，四十九遍，讀是經典，勸燃七層之燈，亦勸懸五色續命神幡。……七層之燈，一層七燈，燈如車輪。……可得過度危厄之難，不為諸橫惡鬼所持。⁶²

本經強調即或病瘦倒床，命在旦夕，仍可燃燈續命，其功德出自眾僧七日七夜之六時行道與誦讀是經之力；除了燃燈，亦配合懸幡等作法，可謂功德多方。唯《出三藏記集》將此經錄入〈新集疑經偽撰雜錄〉中：

《灌頂經》一卷。一名《藥師琉璃光經》，或名《灌頂拔除過罪生死得度經》。右一部，宋孝武帝大明元年，魅陵鹿野寺比丘慧簡依經抄撰。此經後有《續命法》，所以偏行於世。⁶³

⁶⁰ 「一日至七日以諸佛現前三昧力故，普賢菩薩說法莊嚴故，耳漸漸聞障外聲，眼漸漸見障外事，是諸世尊，各伸右手摩行者頭。」劉宋·曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，收入《大正藏》第 9 冊，頁 390c-391a。

⁶¹ 《金光明經》乃由曇無讖於北涼玄始 6 年（417）12 月譯出，其時已當義熙末年；《大方等陀羅尼經》則是晉安帝時由高昌沙門法眾所譯出；以上分參梁·釋僧祐著：〈新集撰出經律論錄第一〉，《出三藏記集》，卷 2，頁 52、56。《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》據周伯戡推測：「極有可能是 517 年之後才出現的。」關於該經的成書、教義與流布，詳參氏著：〈中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察〉，《臺大佛學研究》18（2009.12），頁 4。

⁶² 東晉·帛尸梨蜜多羅：《佛說灌頂經》，收入《大正藏》第 21 冊，頁 535b-c。

⁶³ 參梁·釋僧祐著：〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，《出三藏記集》，卷 5，頁 225。

未提為尸梨蜜所譯，但言慧簡依經抄撰。正式著錄此經為尸梨蜜譯本者乃隋·費長房的《歷代三寶記》。無論來歷如何，可以確定的是慧簡所抄當有別本，或已偏行於當時，若果源出自尸梨蜜譯本，是否意謂著可能也有依該經所制之懺法，在竺法曠時期即已流傳？關鍵就在今法門所依之《佛說灌頂經》的真確性如何而已。至於竺法曠「七日七夜」祈請的禮懺佛事，儘管來歷不明，但當時類似記事卻已漸多：

晉簡文皇帝遣堂邑太守曲安遠詔問起居，并諮以妖星，請曠為力。……乃與弟子齋懺，有頃災滅。⁶⁴

簡文帝時，熒惑又入太微，故請法曠「齋懺」以禳災。又如竺曇猷之事：

晉太元中，有妖星，帝普下諸國，有德沙門，令齋懺悔攘災，猷乃祈誠冥感。至六日旦，見青衣小兒來悔過云。橫勞法師，是夕星退。別說云，攘星是帛僧光，未詳。⁶⁵

從《高僧傳》的撰述觀點來看，無論是竺法曠或竺曇猷，除了自身「有德」，亦以要求齋主祈誠修德作為懺罪禳過的先決條件。這就將禮懺從作法用事的僵化形式回歸到懺悔的本質意義上來，只可惜例中所依行法未明，在諸如佛教《金光明經》等護國禳災經典傳譯出之前，是否亦如帛法橋之絕粒，將禮懺與本土方術結合運用？或未可知。

此中頗值留意的是，這些特例性應用的禮懺，共有其屬於行法上「七日七夜」的常例，中土本自有純天文學的「七曜術」，然自南北朝起則有從天竺隨佛僧傳入之「新七曜術」，即與祈禳之法相結合，從而盛行於隋唐，這正是陳寅恪先生所推測「天竺早已有之」、「道家之術或仍間接傳自西方」者。⁶⁶此會不會與竺法曠、竺曇猷所行的「禮懺」有關？畢竟僧人自來亦有能行方術者；若如此，慧皎以「禮懺」稱之，

⁶⁴ 梁·釋慧皎撰：〈晉於潛青山竺法曠〉，《高僧傳》，卷5，「義解二」，頁205。

⁶⁵ 梁·釋慧皎撰：〈晉始豐赤城山竺曇猷〉，《高僧傳》，卷11，「習禪」，頁404。

⁶⁶ 陳寅恪舉北魏崔浩「剪爪截髮」以「仰禱斗極，為父請命」之例，認為：「正似後來道家北斗七星延命之術……，而佛教密教部亦有《北斗七星延命經》，及其他類似之經殊多。頗疑此種禳禱之方譯出雖晚，要是天竺早已有之，道家之術或仍間接傳自西方，特不肯顯言之耳。」參氏著：〈天師道與濱海地域之關係〉，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁15。

或許也是另種較為寬泛的說法。但摒除這些，即或是後來的禮懺，亦幾乎循「七日七夜」之懺期，故若放遠一點來看，這當中也許反映了先人對於「七」之週期的天人觀察與信仰⁶⁷，如新疆、中亞地區亦有崇「七」的習俗，此中有其特殊宇宙結構觀與靈魂結構觀。⁶⁸是以無論西域或中土，同時皆以「七」之週期作為認識、模擬自然的歷史記憶，從而賦予其某種神秘而幽微的意涵，自亦成為禮懺形式的另一重象徵。故此處合理的推測是：因中土、西域（中亞）皆有崇「七」的天人觀，此種文化語境上的合同，遂有可能在佛教中國化的歷程中，反映在懺期的施行與體踐上，從而成為另一影響禮懺形式發展的元素。

（三）依大乘行法制定之禮懺儀的正式成立

相較於東晉禮懺所依行法較不明朗，玄高（402-444）於太延 5 年（439）作「金光明懺儀」，與約略同時之劉宋釋僧苞亦曾行「三七普賢齋懺」，則可視為是正式意義之禮懺法的開始，玄高「金光明懺儀」的記載如下，《高僧傳》：

偽太子拓跋晃事高為師，晃一時被讒，為父所疑，乃告高曰：「空羅枉苦，何由得脫？」高令作金光明齋，七日懺懺。……燾於太子無復疑焉，蓋高誠感之力也。⁶⁹

僧苞的部分，亦見《高僧傳》本傳：

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，有白鵠飛來，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。⁷⁰

二例都共有一特色，即其懺法乃依經而設，以作為菩薩行願實踐的形式。唯各經強

⁶⁷ 如中土之《易》卦傳統中豈不亦有「七日來復」之說，相關研究詳參舒大剛、鍾雅瓊：〈《周易》復卦卦辭「七日來復」新詮〉，《周易研究》2（2014.3），頁 33，文謂：「其實，『七日來復』蘊含著一段人類認識自然、掌控自然和模擬自然的歷史記憶，其中依稀保留著中國古代曆法史上久被遺忘的『十日曆』（十月曆）的踪跡。」

⁶⁸ 參劉學堂：〈絲路沿線古代民族崇「七」習俗考說〉，《石河子大學學報（哲學社會科學版）》29：6（2015.12），頁 13-17。

⁶⁹ 梁·釋慧皎撰：〈宋偽魏平城釋玄高〉，《高僧傳》，卷 1，「習禪」，頁 411。

⁷⁰ 梁·釋慧皎撰：〈宋京師祇洹寺釋僧苞〉，《高僧傳》，卷 7，「義解四」，頁 271。

調的懺法、目的、場合與所禮對象未必相同。如「金光明懺」，乃依《金光明經》而設，以護國、息災為目的；以禮拜釋迦、四如來、信相菩薩為主；誦讀此經，可得四天王守護。⁷¹「普賢齋懺」，則依《普賢觀經》而制，以晝夜六時禮十方佛、誦大乘經以懺除六根，習普賢行為要。⁷²總之，雖然各種禮懺所依之經典、法門、目的或略有不同，但皆為菩薩行實踐的重要形式之一，此或為禮懺成形的共同特性。

從時間來看，「金光明懺」、「三七普賢齋懺」流傳的時期，也正與菩薩戒本譯出之時間相當⁷³，當時甚至也出現了更簡易的領受方式，反映在如「三七普賢齋懺」所本之《普賢觀經》之詮解上：

普賢行者，不見惡相及惡業報，其有眾生**晝夜六時，禮十方佛**、誦大乘經、思第一義甚深空法，一彈指頃除去百萬億億阿僧祇劫生死之罪。行此行者，真是佛子、從諸佛生，十方諸佛及諸菩薩為其和上，是名具足菩薩戒者，**不須羯磨自然成就**，應受一切人天供養。⁷⁴

本經提倡菩薩戒可以直接於諸佛、菩薩前「自誓」領受，這種彈性的受戒方式很可能促使當時戒法的普及，記錄中除了僧苞，如釋道罔⁷⁵、釋慧基⁷⁶、釋慧命⁷⁷等，皆是此

⁷¹ 南朝時金光明懺之禮拜對象的證據，可參陳文帝〈金光明懺文〉：「至心敬禮釋迦如來、四佛世尊、金光明經、信相菩薩。願諸菩薩久住世間，諸天善神不離土境。」收入唐·道宣：《廣弘明集》，卷 28，頁 333c。四天王事參北涼·曇無讖譯：〈四天王品〉，《金光明經》，收入《大正藏》第 16 冊，卷 2，頁 340c。

⁷² 劉宋·曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，收入《大正藏》第 9 冊，頁 392a-393c。

⁷³ 當時之菩薩戒法如《優婆塞戒經》、《菩薩地持經》等是由曇無讖譯出，而《金光明經》的譯者也正是曇無讖，如據《出三藏記集》，卷第 9〈優婆塞戒經記〉：「太歲在丙寅夏四月二十三日，……請天竺法師曇摩讖譯，此在家菩薩戒，至秋七月二十三日都訖。」則《優婆塞戒經》譯出時間當為西元 426 年。同卷〈菩薩善戒菩薩地持二經記〉：「又《菩薩地持經》八卷，……是晉安帝世，曇摩讖於西涼州譯出。」分參劉宋·曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，收入《大正藏》第 9 冊，頁 340-341、334。

⁷⁴ 劉宋·曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，收入《大正藏》第 9 冊，卷 1，頁 393b。

⁷⁵ 「頻作數過普賢齋。並有瑞應。」梁·釋慧皎撰：〈宋京師南潤寺釋道罔〉，《高僧傳》，卷 12，「誦經」，頁 462。

⁷⁶ 「基嘗夢見普賢，因請為和上。及寺成之後。造普賢并六牙白象之形，即於寶林設三七齋懺，土庶鱗集，獻奉相仍。」梁·釋慧皎撰：〈齊山陰法華山釋慧基〉，《高僧傳》，卷 5，「義解五」，頁 324。

⁷⁷ 「專行方等、普賢等懺。」唐·道宣撰，郭紹林點校：〈周沔陽仙城山善光寺釋慧命〉，《續高僧傳》，卷 17，「習禪篇之二」，頁 611。

種行門的實踐者，蕭子良亦有〈抄普賢觀懺悔法〉，皆可見其對此一行法的關注。⁷⁸從本經所描述之「自誓」法來看，普賢行乃以平日「晝夜六時，禮十方佛、誦大乘經、思第一義甚深空法」為基本條件，有素習如此，方可進一步自誓受戒。至於「普賢行」自屬常例行法，「普賢齋」則為三七，合理推測，「常例行」的六時行道也可以是「特例行」禮懺在實踐上的基礎。

除了普賢行法，南朝禮懺尚有其它法門，僧祐〈法苑雜緣原始集目錄〉提供了一些當時禮懺流行的線索：

彌勒六時懺悔法緣記第七（出彌勒問本願經）……

普賢六根悔法第九（出普賢觀經）

觀世音菩薩所說救急消滅罪治病要行法第十（出觀世音經）

虛空藏懺悔記第十一（出虛空藏經）

方廣陀羅尼七眾悔法緣記第十二（出彼經）

金光明懺悔法第十三（出金光明經）……⁷⁹

所謂「緣記」，係記錄各類行法之制作緣起、教跡由來與典事要旨，就僧祐自陳，乃所謂「菩薩稟戒之法，止惡興善之教」，這當然也成為觀察當時禮懺流行情況的一類佐證。從名稱看來，如「彌勒六時懺悔法」，大概是常例性的禮懺，前面所提到的竺僧輔（禮懺翹勤，誓生兜率，仰瞻慈氏）、釋法琳（注念西方，禮懺不息）或即此類行法的實踐者。值得注意的是《彌勒本願經》乃西晉竺法護所譯，而竺僧輔則與道安同時期，可見例行性的禮懺在早期或只是以六時行道為基礎加以應用而已，較特例性的大型禮懺發展當更為早。至於請觀音懺法的實踐者則有求那跋陀羅（394-468），《高僧傳》本傳：

中途風止，淡水復竭，舉船憂惶，……跋陀曰：「可同心并力念十方佛，稱觀世音，何往不感？」乃密誦呪經，懇到禮懺。俄而，信風暴至，密雲降雨，一舶蒙濟。⁸⁰

⁷⁸ 梁·釋僧祐著：〈新集抄經錄〉，《出三藏記集》，卷5，頁219。

⁷⁹ 梁·釋僧祐著：《出三藏記集》，卷12，頁480-481。

⁸⁰ 梁·釋慧皎撰：《高僧傳》，卷3，「譯經下」，頁131-133。

求那跋陀羅曾受菩薩戒，其行事之年代猶較釋僧苞為晚，而所行懺法則具有濃厚的咒術性質，並配合「念十方佛，稱觀世音」、「請觀世音」等，以獲致冥應：包括早中求雨、得到能講說中土語言的能力、禳除鬼神等。從所遭遇的事例來看，其懺法所本當為東晉竺難提譯《請觀世音經》（一名《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》），該經強調稱念三寶及觀世音菩薩名號，結合繫念、誦咒等，以療疾伏害，解毒除厄，配合持齋的功德以得解脫。⁸¹

前節曾述及懺文書寫的流行，正是懺悔方式轉變的重大指標，在南朝完整意義的禮懺正式成型之後，各種因應相關法事的懺文益多，依《廣弘明集》中之著錄，即有諸如：梁武帝的〈摩訶般若懺文〉、〈金剛般若懺文〉；陳宣帝〈勝天王般若懺文〉；陳文帝之〈妙法蓮華經懺文〉、〈金光明經懺文〉、〈大通方廣經懺文〉、〈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〉等。此中多有可與〈法苑雜緣原始集目錄〉相呼應、補充者：如陳文帝正是「虛空藏懺」、「方等懺」與「金光明懺」的實踐者；此外，亦尚有緣記中所無者，如「法華懺」、「藥師齋懺」、「大通方廣懺」、「摩訶般若懺」、「金剛般若懺」與較晚譯出而制作的「勝天王般若懺」等。⁸²僅就祐《錄》「方廣陀羅尼七眾悔法緣記」一條來看，推測當時之多數懺法乃為七眾（出家五眾、在家二眾）所共，這也是為何南朝諸帝王可以用菩薩戒弟子的身分參與其中而親為壇主的理由。⁸³

⁸¹ 本經：「一切怖畏、一切毒害、一切惡鬼、虎狼師子，聞此呪時，口即閉塞，不能為害。……誦持此呪，故龍王降雨，即得解脫。」參東晉·竺難提譯：《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，收入《大正藏》第20冊，頁35b。本經所強調之持咒功德包括祈雨、禳除惡鬼等，頗與僧傳所敘相應。至於傳記中描述其為了能用流利的漢語講經，「旦夕禮懺，請觀世音」，後「夢有人白服持劍」，「以劍易首，更安新頭」之事，在本經中雖無直接相應之例，卻亦有以感夢觀音得除宿業，而「生諸佛前」，亦彷彿以新易舊。如本經第1卷，頁36b：「舍利弗當知若善男子、善女人，得聞觀世音菩薩大悲名號，及消伏毒害六字章句，數息係念淨行之法，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。若有宿世，罪業因緣，及現所造，極重惡行，夢中得見觀世音菩薩，如大猛風吹於重雲，皆悉四散，得離重罪惡業，生諸佛前。」

⁸² 「粵以天嘉六年，外國王子月婆首那來遊匡嶺，慧解深妙，靡測聖凡。奉持勝天王般若經一部，於彼翻譯表獻京師。」陳宣帝：〈勝天王般若懺文〉，收入唐·道宣：《廣弘明集》，卷28，頁332c-333a。文中提及本經乃月婆首那於天嘉6年（565）譯出的由來，較之後代經錄，這或許是最早關於本經譯出的記錄。

⁸³ 這些懺文之形式、內容所表徵的意義，詳參紀志昌：〈「萬方有罪，在予一人」——談南朝懺法中的

從內容來看，是類懺文自然反映了當時禮懺進行的一些情況，固然部分陳述或許反映了某些儀軌的蛛絲馬跡⁸⁴，只是究非儀軌記錄。大抵來說，其主要功能，仍在於禮儀進行中由唱導僧代為誦念上陳，以向佛表白，而所有對往業之總懺、諸苦之滌除，其實都在表白敘述中隱約帶過，故又與具體條陳而出的懺疏（如沈約的〈懺悔文〉等）不同，可以說是一種相當格套化、抽象而普泛的懺願文。也就是說，發露罪己的成分已經明顯淡薄許多，但禮佛、勸請、發願、迴向的成分倒更濃厚⁸⁵，道道地地是環繞著「五悔」實踐為主的書寫。且由於這些懺儀多依經而制，自然於行文中也展露了與該本經相關的崇拜對象或義理，除了共有的敬禮對象釋迦如來外，多半隨所奉持之經典而有不同，如「摩訶般若懺」多禮須菩提，「妙法蓮華經懺」則禮普賢菩薩等。

四、禮懺元素的再附益、增廣

關於這些懺文內容與所出本經之法門義理在詮釋觀點上的比對，通常均有相符應之處，唯某些懺法所依緣的本經，未必是專言懺法的經典，也沒有針對儀軌或相

家國關懷》，《清華學報》48：1（2018.3），頁31-72。

⁸⁴ 如陳文帝〈藥師齋懺文〉：「十方世界，若輪燈而明朗；七百鬼神，尋結縷而應訃（赴），障逐香（杳）然，災無復有，命隨幡續，漸登常住。」其中「輪燈」、「結縷」、「幡」等字眼很可能都與當時儀軌有關。參《大正藏》第52冊，頁334b-c。

⁸⁵ 「發願」的內容往往與「勸請」有關，如蕭衍〈金剛般若懺文〉：「願諸佛菩薩以般若因緣同時集會，哀憐萬品，護念眾生」、陳文帝〈妙法蓮華經懺文〉：「願多寶如來從地涌出，普賢菩薩乘象空來，並入道場，證明功德」、〈金光明懺文〉：「願諸菩薩久住世間，諸天善神不離土境，方便利益，增廣福田。」〈大通方廣懺文〉：「願諸佛菩薩尋聲訃響，放淨光明，照諸暗濁。」〈虛空藏菩薩懺文〉：「願虛空藏菩薩尋聲應訃，見神通力，開智慧光，以種種身，遊諸國土，度脫眾生，不乖誓願。」以上懺文皆參唐·道宣：《廣弘明集》，卷28，頁332c-334b。總言之，即勸請諸佛化世赴應，以顯諸功德。又以「請觀音懺法」為例，此亦或為其立名主因所在，即其儀軌十行中的「請三寶」。小林正美認為天台智顗所制的諸懺法中「奉請三寶」之儀式，受到道教醮祭「奉請天真」的影響，說雖有理，不過似乎未將佛教「五悔」中的「勸請」考量進來。唯「奉請」確實是道教醮祭所用之詞，在佛教卻是說「勸請」，只能說在這一方面道、佛二教都有近似的想法。以上說參〔日〕小林正美著，王皓月翻譯：〈智顗的懺法的思想〉，《六朝佛教思想研究》（濟南：齊魯書社，2013），「第六章」，頁270。

關法門展開具體的論述或指示，卻依然被用來作為某種禮懺的依緣；懺是，我們也可以經由對懺悔的心理需求或禮懺文化的流行，倒反過來觀察其對經典崇拜的影響，甚至也可以發現某種依既有之禮懺觀點所產生的經典編定、制作的現象，此乃某種禮懺觀念或行儀功能初具後，對既有宗教義理所形成的再附益、增廣之反饋。類此被依緣或形成的經典諸如《彌勒菩薩所問本願經》、《摩訶般若經》、《金剛般若經》、《法華經》、《大般涅槃經》、《佛名經》、《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》（又稱《大通方廣經》）等。

以「彌勒六時懺悔法」為例，其所依本經——《彌勒菩薩所問本願經》之性質，意在闡明菩薩十法行，並非專說懺悔，經中關於懺悔禮佛的行門，其實只有一句偈語⁸⁶，卻成為後世六時行道之所本。這很可能是相關經論未大量出現之前，為因應既有之行道需求而產生。此外，若從梁武帝、陳文帝所撰的相關懺疏來觀察，可以猜測這些經典與懺法聯結的關鍵，或許即與「禮拜三寶」的風氣有關，尤其將某經典或佛、菩薩之信仰與懺悔結合，從而藉由相關經義的講說，經典的誦習、禮拜來加以實踐，並非這些經典自身所陳以懺法為主，乃是既有的禮懺作為一種形式元素，融入了持誦、敬禮本經乃至禮拜三寶的信仰，從而因以為思維、悟理、實踐經義的前方便。

當然，某些菩薩信仰的確也可能發展出一種懺悔的行法，舉《法華經》為例，本經中並無提到與懺悔相關的法門或儀軌，其〈普賢菩薩勸發品〉亦無，但作為《法華經》結經的《普賢觀經》顯然則補足了這一方面，此乃藉由普賢信仰以提倡「六根懺悔」，並結合大乘經典（《法華經》）的崇拜來體行之，而普賢菩薩的顯應，正是為了鼓勵與印證欲「誦大乘經者，修大乘者，發大乘意者」⁸⁷的一切眾生。

此外，當時對禮拜三寶與懺悔的結合，最具體的指標即是一系列《佛名經》的出現，行者非但禮拜此經，連帶亦稱禮經中所列之諸佛、菩薩、聲聞、羅漢、緣覺、

⁸⁶ 「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。』」參西晉·竺法護譯：《彌勒菩薩所問本願經》，收入《大正藏》第12冊，頁188c。

⁸⁷ 劉宋·曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，收入《大正藏》第9冊，卷1，頁389c。

賢聖僧等名，及至後來的三十卷本《佛名經》，在諸卷中尚不時地夾雜著願文和敬禮、懺悔、滅罪等文字，儼然為禮拜三寶以行懺的大成。據塩入良道研究，三十卷本的《佛名經》中，各卷都有與《慈悲道場懺法》類似的懺悔文。⁸⁸這當中有一些在歷史長流中逐漸增廣的過程，雖無法詳細而逐一探討，卻可知當代行者已開始有意地用一種以「禮懺」之功德轉讓為主的目的去援用甚至編定經典的趨勢。故三十卷的《佛名經》與原先的十二卷本之正經相較之下，被後人視為「疑經」⁸⁹，而此增廣的趨勢，最明顯之處乃在懺文的夾入。⁹⁰

至此以往，乃有雜揉各種經典之教理與行門者，如《大通方廣經》即屬之，本經是在附會《涅槃經》等經義的基礎上，強調懺悔、念佛、滅罪以成佛。這部被後世視為疑偽的作品，陳文帝曾依之以行懺，是為「方廣懺」。道宣對該懺法曾有評論：

梁初方廣，源在荊襄，本以厲疾所投，祈誠悔過，哀茲往業，悲慟酸涼，能使像手摩頭，所苦欬然平復，同疾相重，遂廣其塵。乃依約諸經，抄撮成部，擊聲以和，動發恒流。談述罪緣，足使汗垂淚瀉；統括福慶，能令藏府俱傾。百司以治一朝，萬化惟通一道，被時濟世，諒可嘉之，而恨經出非本，事須品藻。⁹¹

認為「方廣懺」最初源自荊襄，其法門所自，「經出非本」，必須再經驗證（事須品藻）才可確定真偽，頗有所疑。值得注意的是，此經之緣起，乃基於某種在地方上既有之祈誠悔過的儀式，大約染厲疾者多因奉此法而感佛來摩頂，療癒者多，遂「依約諸經，抄撮成部」，而為後世所取法。從本經標榜滅罪靠眾力，並聲明這是不超過

⁸⁸ 關於《慈悲道場懺法》的成書，塩入良道曾考察其中引文，認為該懺法所引用的經典以及佛名等構成資料，幾乎都是梁武時代或者其滅後五十年以內的資料，可以確信的是今本乃經過歷代增廣而成，梁武帝時的原貌已不可考。文參〔日〕塩入良道：〈慈悲道場懺法の成立〉，收入吉岡義豐博士還曆記念論集刊行會編：《吉岡博士還曆記念『道教研究論集』：道教の思想と文化》（東京：國書刊行會，1977），頁 511-513。

⁸⁹ 唐·智昇：《開元釋教錄》將此納入〈偽妄亂真錄〉中，收入《大正藏》第 50 冊，頁 672a。

⁹⁰ 關於各系佛名經典之比較，塩入氏曾作出列表，並從中觀察出增廣本在偽作過程中大多具有除怖畏、災難的現世需求，且懺悔的增加是極為顯著的，參〔日〕塩入良道：〈中国佛教に於ける礼懺と佛名經典〉，收入結城教授頌壽記念論文集刊行會編：《佛教思想史論集：結城教授頌壽記念》（東京：大藏出版社，1964），頁 575-578。

⁹¹ 唐·道宣撰：〈興福・論〉，《續高僧傳》，卷 30，頁 1232。

二十人小團體所進行的懺悔來看⁹²，此一法門在奉持上相對較為方便、簡易，是其能快速流傳的原因。關於這本疑經的成書與流傳，近人周伯勣論之甚詳。總括來說，本經承襲《涅槃經》說之明佛見性論，亦有抄襲《法華經》「會三歸一」說法，雜揉羅什（344-413）所譯之《維摩結經》、晁良耶舍（383-442）所譯之《三劫三千佛緣起經》，曇無讖所譯的《金光明經》，乃至其「五悔法」內容部分同於《佛說佛名經》⁹³，此中，周氏尤其以為這是一部以《大般涅槃經》為教義基礎的菩薩懺法：

此經最初是和《大般涅槃經》相結合，透過懺悔儀式，顯示眾生皆有佛性並可以懺悔成佛的。它簡化了各種教義的哲學討論。⁹⁴

這裡點出了該經懺罪的方便性，經由簡單的懺悔滅罪，即可體證佛性，不啻是將《涅槃經》深奧的佛性義理括約為簡便可守的行儀。南朝以來，《涅槃經》也是一部常被懺法取資的經典之一，如南齊蕭子良所編撰的大乘懺悔行法——《淨住子淨行法門》一書，引用次數最多者即是《涅槃經》。⁹⁵此外，梁武帝亦曾為蕭綱（503-551）行「涅槃懺」，為其療疾⁹⁶，都是該現象的說明。

從道宣對《大通方廣經》的懷疑來看，歷來疑經多傳譯不詳，卻以當下某種神秘的靈驗（或神授、天啟）來傳遞教理之訊息，此處則是復以地方既有之儀式與成經之義理加以統貫之（源在荊襄、遂廣其塵），適說出教法的流傳在某種固有模式中，多會因應社會的變遷與人民信仰的需求而產生附益、增衍，六朝禮懺正是隨此趨勢而復與不同的形式元素相結合、融匯、調適過程下的結果。

⁹² 「文殊師利問佛言：世尊行此法時，得多少人？佛言：一人以上，二十人以下。」《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》，收入《大正藏》第85冊，頁1353a。

⁹³ 詳參周伯勣：〈中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察〉，頁11、16、20-23。

⁹⁴ 周伯勣：〈中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察〉，頁27。

⁹⁵ 參紀志昌：〈統略本《淨住子》懺法的引經模式與編撰觀點試論〉，頁28。從諸處徵引的情況觀察，其詮釋觀點，不啻是以彰明常、樂、我、淨與佛性、法身義來作為悔過的目的，包括除煩惱障，聖行的修持等。當然，經中亦有罪無定相、以慚、愧作為「二白法」以滅罪（〈梵行品〉）的思想。

⁹⁶ 蕭綱〈謝勅為建涅槃懺啟〉：「臣綱啟，伏聞勅旨，垂為臣於同泰寺瑞應殿建涅槃懺。臣障難多災，身穢饒疾，針艾湯液，每黷天覽。重蒙曲慈，降斯大福。冀惠雨微垂，即滅身火，梵風纔起，私得清涼。無事非恩，伏枕何答，不任下情。謹奉啟謝聞謹啟。」這是當時涅槃懺唯一的資料。唐·道宣：《廣弘明集》，卷28，頁330c。

關於將既有禮懺予以增廣、附益或調整的現象，同樣彰顯在南朝末年至隋唐間各佛家宗派陸續形成之時，末後再舉智顗（538-597）行懺之例，《續高僧傳》本傳：

永陽王伯智出撫吳興，與其眷屬就山請戒，又建七夜方等懺法，王晝則理治，夜便習觀。⁹⁷

「方等懺」在南朝已很流行，如陳文帝即曾行此懺，同樣的情況也包括顗師慧思（515-577）及其道友慧命⁹⁸，故所謂「建」乃是就原先行法的調整。類似之例亦如「請觀音懺法」：

俄而王因出獵，墮馬將絕，時乃悟意，躬自率眾作觀音懺法。不久王覺小醒，憑几而坐，見梵僧一人，擎爐直進，問王所苦。王流汗無答，乃遶王一匝，坦然痛止。仍躬著願文曰……。⁹⁹

智顗曾為永陽王陳伯智修觀音懺法，在率眾行懺之後，王之傷病竟因而得起，後得親撰願文以表恆修供養之意。「請觀音懺」在東晉以後頗為流行，求那跋陀羅即曾行此法，而智顗重新製懺，或使之更為適眾而合理，詳見於《國清百錄》¹⁰⁰，又其於《請觀音經疏》中，曾具體述及舊法儀軌之大要：

舊約此經文為懺悔方法，制為十意，常所行用。八意出在經文，一一檢取。一、莊嚴道場，二、作禮，三、燒香散花，四、繫念，五、具楊枝，六、請三寶，七、誦咒，八、批陳，九、禮拜，十、坐禪，釋此十意，備作事理云云。¹⁰¹

舊法之網格與《國清百錄》所錄之新法大抵相同，除了第五「奉請三寶」與第六「具楊枝淨水」的順序在新的行法中彼此對調外，復因第四「繫念」與第十「坐禪」意思相當，故新的行法直接將「坐禪」改為「誦經」；而原「批陳」即為發露懺悔，智

⁹⁷ 唐·道宣撰：〈隋國師智者天台山國清寺釋智顗〉，《續高僧傳》，卷17，「習禪篇之二」，頁627。

⁹⁸ 唐·道宣撰：〈陳南岳衡山釋慧思〉，《續高僧傳》，卷17，「習禪篇之二」，頁622。慧命之事見《往生西方淨土瑞應傳》：「後周朝慧命禪師太原人，與南岳思禪師為道友，行方等懺。」收入《大正藏》第51冊，頁104c。

⁹⁹ 唐·道宣撰：〈隋國師智者天台山國清寺釋智顗〉，《續高僧傳》，卷17，「習禪篇之二」，頁627。

¹⁰⁰ 隋·灌頂編：〈請觀世音懺法〉，《國清百錄》，收入《大正藏》第46冊，卷1，頁795b-c。

¹⁰¹ 隋·智顗說，灌頂記：《請觀音經疏》，收入《大正藏》第39冊，頁973a。

者新法於後加了「發願」而為「懺悔發願」，餘皆不變。可見舊法乃智顗制定新法的主要依據，在這樣的承襲中變更並不大，智顗的制定毋寧讓該懺法有著更加合理、完備的形式。

從智顗為永陽王行懺一事來看，禮懺有其廣大適眾的需求，並非僅獨行於僧團，其後為煬帝蕭妃（567-647）「率侶建齋七日，行金光明懺」以療疾的情況亦同。¹⁰²而無論「方等懺」、「請觀音懺」或「金光明懺」，皆以七日為期，並以「六齋日」為行懺起首之日¹⁰³，如此作法，頗有回歸傳統常例，並因以為本的意謂。至於一般的俗家眾似乎只需仰賴僧人法施之力，未必能全遵僧團之儀軌實踐，如永陽王於公務餘暇「習觀」方等懺者是，而其後在傷病中，更不可能親行禮拜、坐禪等事；蕭妃亦同。究實說來，在家信眾在整場儀軌中真正的角色意義似乎仍多以僧人代為「批陳」表願為主，依前面諸多的討論，合理的推測其於行懺前後仍可有懺文或願文等的表白則是可以確定的。

附帶一提的是，天台的懺法顯然已與止觀實踐相聯結，此又為理觀實相的依緣，藉以證會罪性本空，達到徹底懺罪清淨的境界¹⁰⁴，類此路數，與後世民俗的經懺法事之流尚未可比。

五、總結

本文從道安的佛法憲章三例與中土之八關齋談起，透過觀察傳統「布薩」在中土發展的情形，嘗試釐出禮懺發展的脈絡，這樣的取徑不唯有小、大（乘）通觀的意義，一方面亦有對較之果效。

¹⁰² 唐·道宣撰：〈隋國師智者天台山國清寺釋智顗〉，《續高僧傳》，卷17，「習禪篇之二」，頁632。

¹⁰³ 此分參〈請觀世音懺法第四〉：「經云：三七日、七七日，悉應六齋建首，當嚴飾道場。」〈金光明懺法第五〉：「七日七夜，應用六齋建首，初日午時，各執香鑪。」隋·灌頂編：《國清百錄》，收入《大正藏》第46冊，頁795b、796a。

¹⁰⁴ 相關研究請詳參釋大睿：《天台懺法之研究》（臺北：法鼓文化，2000），頁64-82。

總結禮懺形式上最大的特點，乃於僧、俗皆宜的基礎上，與大修行法的傳譯與應用相表裡，是以能脫離或超越傳統聲聞戒「作法用事」的矩度，從而導向菩薩行精神的模擬與實踐。總論此中關鍵，乃在於懺罪意涵的擴大與懺悔方式的轉變，而此間復以懺文書寫的興起取代誦戒布薩之發露說罪，較值得留意；作為重大的文化指標，此一現象發展的背後，即有與當時十方三世佛信仰普遍相應的背景。故懺悔的意義亦有由「小」而「大」發展的趨勢，不僅是當下言行或今生此時罪過的反省，更及於三世的業。禮懺精神所表明的是一種「業的流動」之信仰，此已超越了誦戒布薩的現實對治，從而提昇到總懺往業的高度，成為修道的輔助與前方便，這是「縱」軸上的延伸；乃至不專懺己，亦能懺他，強調功德轉讓與迴向共證，此為「橫」軸面的拓展，在縱、橫立體交錯的十字展開下，遂有「五悔」模式之成就，配合敬禮三寶的整體帶動，遂使得完整意義的「禮懺」儀正式成形。當然，傳統僧團中羯磨形態的布薩到後來仍存在，並不因為禮懺的形成而消失，二者在這方面有著同源異流的關係。

禮懺在中土的成形誠然是一隨各等文化因素的發展而漫長轉進的過程，基於上述大、小對較的差別，或能讓吾人對此歷程有一概觀。自各等元素的相涉來看，如中古時期作為在家布薩的八關齋，大乘精神的影響已無所不至，從僧、俗合會的諸種形式，到懺文的寫作，唱導僧的代懺，乃至結合各種信仰之行法，皆有可以尋繹小、大聯結之線索。至於傳統僧團中六時行道的禮佛、課誦、講經、坐禪、布薩或自恣（差使）、飲食（尤其蔬食）等，或是「六齋日」的修習，仍多有成為後世懺法之形式元素者，這尤其是讓小型而常例性的佛前禮懺，能以靈活、多元的方式普及於廣大僧俗課修自勵的信仰生活中。

此外，從文化的涵融共攝著眼，禮懺亦與中土、西域共有的崇「七」習俗有關，此中反映了對「七」之週期的天人觀察與信仰，這使得「七日七夜」的懺期，儼然成為禮懺的另類神秘指標。除了某些常例性的禮懺，仍維持傳統「六時行道」、「六齋日」的基本行持規律外，特例性的禮懺，幾乎都強調須施行「七日七夜」。如果說「六時行道」的常例是基礎，「七日七夜」的懺期則是進一步作為特例性應用之所據，

至智顗建懺，則結合二者。此外，禮懺亦成為三教交涉中的歸化良策，就形式上的某個層面觀察，行懺時向諸佛表白的宗教性文書——「懺疏」，即是融合了中土傳統的作法；就精神的層面來看，禮懺透過發願、迴向，所獲致功德轉讓之法益，不僅曾經在佛教布教的過程中，成功對治巫崇，收編了地方信仰，亦有祛鬼、消災、化厄、救疾、安鎮國土之功能，它在苦難頻仍的六朝社會中起著撫慰人心、增長信心的作用，不但符合現實社會救濟的目的，亦符合統治者治道上的需要，這是其能快速流行的一大原因。

當然，以六時行道或固有齋期之禮拜懺悔為基礎所形成的各等行門，也可能在各等需求下與其它經論義理相會通，如天台宗智顗所制定的諸種懺儀即是這一方面的代表，實已融入了其宗門禪法的詮釋觀點。在此情況下，或有在某種民間流行的悔過儀式的靈驗印證下，經由諸種經義之附益，來編定、制作者，如「方廣懺」即是。也有本經非屬懺法系的經典，卻成為持誦、行懺時敬禮的對象，此如「摩訶般若懺」、「金剛般若懺」、「法華懺」、「涅槃懺」等是。同樣的原理，結合特定佛、菩薩崇拜的則有「彌勒六時懺」、「普賢懺」等，而「普賢懺」其實是以菩薩崇拜來印證經典信仰的代表。或有在既有禮懺規模上，再行增廣者，如三十卷《佛名經》、《慈悲道場懺法》等是。究實說來，佛、法、僧之信仰既相互印證，亦與諸行門在懺法發展過程中相互附益。總而言之，這說出懺法作為一種形式元素的彈性，它可以因應各種適眾的需求而制作、調整，從而彰顯出宗教文化發展上的活力與融通性，這或許是其最耀眼的特色所在，所側映出的是中土大乘化運動中相當重要的層面，而有其不可忽視的研究價值。

徵引文獻

一、原典文獻

姚秦·佛陀耶舍、竺佛念等譯：《四分律》，收入《大正藏》第22冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：《大智度論》，收入《大正藏》第25冊。

西晉·竺法護譯：《彌勒菩薩所問本願經》，收入《大正藏》第12冊。

西晉·陳壽撰，劉宋·裴松之注，清·盧弼集解：《三國志集解》，上海：上海古籍出版社，2009。

東晉·帛尸梨蜜多羅：《佛說灌頂經》，收入《大正藏》第21冊。

東晉·竺難提譯：《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，收入《大正藏》第20冊。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，收入《大正藏》第2冊。

北涼·曇無讖譯：《優婆塞戒經》，收入《大正藏》第24冊。

北涼·曇無讖譯：《金光明經》，收入《大正藏》第16冊。

劉宋·曇無蜜多譯：《佛說觀普賢菩薩行法經》，收入《大正藏》第9冊。

梁·釋僧祐：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001。

梁·釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995。

* 梁·釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，北京：中華書局，1997。

隋·智顗說，灌頂記：《請觀音經疏》，收入《大正藏》第39冊。

隋·灌頂編：《國清百錄》，收入《大正藏》第46冊。

* 唐·李延壽：《南史》，北京：中華書局，2003。

* 唐·房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1985。

* 唐·姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，2003。

唐·智昇：《開元釋教錄》，收入《大正藏》第50冊。

唐·道宣：《廣弘明集》，收入《大正藏》第52冊。

唐·道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》，北京：中華書局，2014。

不著撰人：《往生西方淨土瑞應傳》，收入《大正藏》第51冊。

失譯：《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》，收入《大正藏》第 85 冊。

失譯：《薩婆多毗尼毗婆沙》，收入《大正藏》第 23 冊。

二、近人論著

*印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981。

印順：《華雨集（二）》，臺北：正聞出版社，1993。

*汪娟：〈關於「唱導」的歧義〉，《成大中文學報》41（2013.6），頁 47-76。

周伯戡：〈中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察〉，《臺大佛學研究》18（2009.12），頁 1-32。

紀志昌：〈統略本《淨住子》懺法的引經模式與編撰觀點試論〉，《臺大佛學研究》32（2016.12），頁 1-58。

*紀志昌：〈「萬方有罪，在予一人」——談南朝懺法中的家國關懷〉，《清華學報》48：1（2018.3），頁 31-72。

孫昌武：〈悔愧與憂懼——沈約的宗教世界〉，收入湛如主編：《華林》第 1 卷，北京：中華書局，2001，頁 225-238。

陳寅恪：《金明館叢稿初編》，上海：上海古籍出版社，1980。

湛如：《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003。

*湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1998。

舒大剛、鍾雅瓊：〈《周易》復卦卦辭「七日來復」新詮〉，《周易研究》2（2014.3），頁 32-40。

劉學堂：〈絲路沿線古代民族崇「七」習俗考說〉，《石河子大學學報（哲學社會科學版）》29：6（2015.12），頁 13-17。

黎志添：〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》2：1（2002.12），頁 1-30。

魯迅輯錄：《古小說鉤沉》，《魯迅輯錄古籍叢編》第 1 冊，北京：人民文學出版社，1999。

顏尚文：《梁武帝》，臺北：東大圖書股份有限公司，1999。

羅因：〈佛教布薩制度的研究〉，收入華梵哲學系主編：《第六次儒佛會通論文集》
下冊，臺北：華梵大學，2002，頁 407-426。

*釋大睿：《天台懺法之研究》，臺北：法鼓文化，2000。

*釋聖嚴：《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化，2012。

〔日〕小林正美著，王皓月翻譯：《六朝佛教思想研究》，濟南：齊魯書社，2013。

〔日〕平川彰：《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社，1990。

〔日〕明神洋：〈中國仏教徒の焼身と道教〉，《早稻田大学大学院文学研究科紀要
別冊》11（1985.1），頁 41-50。

〔日〕船山徹：〈六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊を中心に〉，
《東方學報（京都）》67（1995.3），頁 1-135。

〔日〕塩入良道：〈文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について〉，《大正大學研究紀
要》46（1961.3），頁 43-96。

〔日〕塩入良道：〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉，《印度學佛教學研究》
11：2（1963.3），頁 353-358。

〔日〕塩入良道：〈中国佛教に於ける礼懺と佛名經典〉，收入結城教授頌壽記念
論文集刊行會編：《佛教思想史論集：結城教授頌壽記念》，東京：大藏出版
社，1964，頁 569-590。

〔日〕塩入良道：〈慈悲道場懺法の成立〉，收入吉岡義豐博士還曆記念論集刊行
會編：《吉岡博士還曆記念『道教研究論集』：道教の思想と文化》，東京：國
書刊行會，1977，頁 501-519。

〔日〕塩入良道：〈釋道安の僧尼軌範と悔過法〉，《大正大學大學院研究論集》1
（1977.3），頁 21-38。

Company, Robert F., “Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval
China,” *Taoist Resources* 4.1 (1993), pp. 1-30.

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chi Chih Chang, “‘When Guilt is Found Anywhere, Let It Rest on Me’: Concern for the Homeland in Southern Dynasties Repentance Dharma” in *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 48.1 (Mar. 2018), pp. 31-72.
- [*Tang*] Fang Xuan Ling et al., *Jin Shu* [The History of the Jin Dynasty] (Beijing: Zhonghua Book Company, 1985).
- [*Tang*] Li Yan Shou, *Nan Shi* [The History of the Southern Dynasties] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2003).
- Shi Da Rui, *Tian Tai Chan Fa Zhi Yan Jiu* [A Study on the Rite of Repentance of Tien-Tai School of Buddhism] (Taipei: Dharma Drum Publishing, 2000).
- [*Liang*] Shi Hui Jiao, *Gao Seng Zhuan* [The Memoirs of Eminent Monks] annotated by Tang Yong Tong, arranged by Tang Yi Xuan (Beijing: Zhonghua Book Company, 1997).
- Shi Sheng Yan, *Jie Lu Xue Gang Yao* [Essentials of Buddhist Sila and Vinaya] (Taipei: Dharma Drum Publishing, 2012).
- Shi Yin Shun, *Chu Qi Da Cheng Fo Jiao Zhi Qi Yuan Yu Kai Zhan* [The Origin and Development of Mahayana Buddhism in the Early Period] (Taipei: Jengwen Publishing, 1981).
- Tang Yong Tong, *Han Wei Liang Jin Nan Bei Chao Fo Jiao Shi* [The History of Buddhism in the Han, Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties] (Taipei: Commercial Press, 1962).
- Wang Chuan, “On Aspects of Ambiguity Concerning the Term Changdao” in *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 41 (Jun. 2013), pp. 47-76.
- [*Tang*] Yao Si Lian, *Liang Shu* [The History of the Liang Dynasty] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2003).

