

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 《法華三昧懺儀》之研究—從經典義理向實踐儀式的轉化

A Study on the Repentance Ritual of Saddharmapundarika Samadhi: The Transformation from Teachings in Canons to Repentance Ritual

doi:10.7045/YJCS.200912.0105

漢學研究集刊, (9), 2009

Yuntech Journal of Chinese Studies, (9), 2009

作者/Author : 黃國清(Kuo-Ching Huang)

頁數/Page : 105-147

出版日期/Publication Date : 2009/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7045/YJCS.200912.0105>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

《法華三昧懺儀》之研究

——從經典義理向實踐儀式的轉化

黃 國 清 *

摘要

本文進行智顥撰《法華三昧懺儀》整體內容的詳密研究，探索其經典引據來源及所蘊含的宗教意義與實踐價值。《法華懺》主要引用《普賢觀經》、《法華經》與慧思著作。《普賢觀經》尤為重要經典根據，經中的懺悔六根行法與事修理懺融通，給予智顥甚大啟發。智顥對所引資料加以增補刪削與重新組合，附加儀式成分並充實觀修義理，構成一套步驟嚴整的禮懺程序，將經典義理轉化為實踐儀式。

整部懺儀從易行的事修方法導入，於隔絕世俗的時間和空間，絜齋淨化身心，招請神聖力量，營造有利宗教實踐的氛圍。此後開始有相事懺，虔心懺悔六根罪業，祈求聖力加被，祛除障道罪業；次以勸請、隨喜、迴向、發願四法增益心靈的澄淨與廣度，逐步建立無相理懺的適當條件。理懺之前，再以右邊法座收攝精神，然後專念《法華經》文，獲取經典力量及作為修觀

* 南華大學宗教學所助理教授

基礎。最後，坐禪正觀實相，尋求罪業霜融，發起《法華經》的功德。懺儀最後部份列示各種淺深體驗境界，供修懺者驗證實踐成果。

相較於天台圓教的成熟教觀體系，《法華懺》義理樸實，可操作性強，包含宗教儀式和信仰成分卻不流於世俗利益追求，將懺悔實踐連結到戒、定、慧三學，引導修學者逐步進入深層宗教體驗，可謂良好的佛教實修指南。

關鍵詞：法華三昧懺儀，普賢觀經，事懺，理懺，神聖意義，懺悔六根，戒定慧。

A Study on the *Repentance Ritual of Saddharmapundarika Samadhi*: The Transformation from Teachings in Canons to Repentance Ritual

Huang Kuo-Ching *

Abstract

In this article, we make a detailed analysis and discussion on the *Repentance Ritual of Saddharmapundarika Samadhi* by Chi-i, to explore the sources of this text and the religious meaning contained. The main sources of this text are the *Sutra of Meditation on the Bodhisattva Samanta-bhadra*, the *Lotus Sutra*, and the works of Hui-si. Among these, the first one is the most important. The repentance practice for the sins of the six senses and the integration of repentance in terms of ultimate truth(li-chan) and practice(shi-chan) in that sutra deeply inspired Chi-i. The materials referred by Chi-i are reorganized to form a set of repentance rituals.

The new repentance text begins with easy religious practices, such as choosing the time and place different from ordinary world, purifying the body and mind, calling the Buddhas and bodhisattvas, to construct a holy space. It is then followed by the repentance practice for the sins of the six senses, along with imploring the Buddha to stay in the world, rejoicing for other's good deeds, transferring all the merits towards enlightenment, making a vow to save all beings. After these cultivations, the practitioner's mind would become clear and broadened, and is qualified for practicing the repentance in terms of principle.

* Assistant Professor, Graduate Institute of Religious Studies, Nanhua University.

Having chanted the *Lotus Sutra* to gain the holy power contained in it, the practitioner enters meditation and contemplates the ultimate truth to release from the sins caused by unwholesome conducts and obtains the merits of the *Lotus Sutra*. At the end of this repentance text, various stages of religious experience are presented to help the practitioner to confirm his progression.

In comparison with the latter Tien-tai meditation theory of perfect teaching, the *Repentance Ritual of Saddharmapundarika Samadhi* is simpler in content and is easier to follow. Although religious rites and prayer are applied, the aim of their practice is not to obtain worldly advantages, but to combine repentance practice with the three studies of discipline, meditation, and wisdom. This text lead its practitioner to deep religious experience step by step, and can be recognized as an excellent guideline for Buddhist cultivation.

Keywords: the *Repentance Ritual of Saddharmapundarika Samadhi*, the *Sutra of Meditation on the Bodhisattva Samanta-bhadra*, repentance in terms of ultimate truth and practice, holy meaning, repentance for the sins of the six senses, three studies of Buddhism.



《法華三昧懺儀》之研究

——從經典義理向實踐儀式的轉化

黃 國 清

壹、前言

《法華三昧懺儀》（下簡稱《法華懺》）在中國法華思想文化史上是部具有重要意義的典籍，將《法華經》¹的教義思想與實踐觀念轉化為可具體操作的懺悔禪觀儀式，為法華三昧的深層體驗提供一道適應更多佛教行者的趣入門徑。²學者推定這部著作是天台智顥(538-549A.D.)的早期撰述³，其內容主要為指導懺悔的實踐性導向，並涉及禪觀境界的說明，但未如後來天台圓頓止觀所表現的富有哲學意味的圓融體系論述。因此，除了自義理研究的視角來評論這部典籍，更重要的是自宗教實踐的觀點以發掘其價值。畢竟佛教作為一個擁有廣大信奉者的宗教，深奧煩瑣傾向的經院教義雖不能說全然未具實踐蘊含，然而，通常只投合於少數菁英階層的

1 《法華經》在漢地有多次翻譯，本文所引《法華經》係根據後秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》(406A.D.)，此譯也是智顥所讀的經本。本文所引漢文佛典依據《大正新脩大藏經》(CBETA 資料庫 2007 年版，下簡稱《大正藏》)。

2 《法華懺》言：「當知三七日為期，作如上所說六時而行者，為教新學菩薩，未能入深三昧，先以事法調伏其心，破重障道罪，因此身心清淨，得法喜味。」（《大正藏》冊 46，頁 955 中）指出這種行法是為初修菩薩而制定。

3 佐藤哲英以這部著作未含四教五時、三諦三觀等思想，再配合宋代遵式言及此書為智顥在瓦官寺時代所撰，推定為前期著作。參見氏著：《天台大師の研究》（京都：百花苑，1961 年），頁 150。有關《法華懺》形成時代的一種較新討論，可參聖凱：〈《法華三昧懺儀》研究〉，《中國佛教儀法研究》（北京：宗教文化出版社，2004 年），頁 114-160。

學問興趣，對多數佛教行者而言缺乏實踐指導的效力。雖然已有學者對《法華懺》做過詳細討論，但主要注重文獻考察與義理解析的面向⁴，對宗教實踐意涵的探討較為闕如，如此能否展現這部撰述的中心意趣，是值得商榷的。

本文目的意在就《法華懺》內容探究其宗教實踐意義，了解智顥如何將經典教說轉化為實修儀式，以引導《法華經》行者可據以獲致深層修行體驗。首先，考察《法華懺》的典籍依據，非只單純對比出可能的徵引來源，還要分析所援用資料的教義類型，以及在懺儀中的位置安排。對比與分析的結果既有助於智顥這部著作特色的了解，也提醒在闡釋此懺本思想之時，須注意到不任意會通不相應的義理系統。其次，彰示這部懺儀中所映現的神聖意涵，這是進入深層宗教經驗的重要語境。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，揭示其系統性與宗教實踐價值。

貳、引用典據的對比與分析

現行《大正藏》所收《法華懺》是宋代遵式(964-1032A.D.)的勘定本，前有遵式的序文，正文中附有小字注解，有學者推定為唐代天台僧人湛然(711-782A.D.)所作。⁵題名下一行小字注解說：「隋瓦官寺沙門釋智顥輒采《法華》、《普賢觀

4 例如，塙入良道在〈法華懺法と止觀〉中對《法華懺》的各項行法做了相當細密的文獻學考察，指出可能的典籍依據，以及經典文獻中的有關說法。此文收於關口貞大編：《止觀 研究》（東京：岩波書店，1976年），頁307-335。釋大睿《天台懺法之研究》（台北：法鼓文化事業有限公司，2000年）用超過50頁的篇幅討論《法華懺》的形成背景、成立時期、結構與內容分析、與相關經典的關係、義理特色與後續影響。（頁84-135）如她在「《法華三昧懺儀》之特色」一項的開頭說：「可知《法華三昧懺儀》並不只是藉著儀式進行，依文誦讀、虔誠陳罪，以達懺罪除惡之目的而已。如此看法並非完全錯解此懺儀之功能內涵，但此簡單的定位，卻是容易將《法華三昧懺儀》的重要精神與內涵忽略了。」（頁118）似乎將懺儀的宗教意義視為「表層」功能，不及「深層」思想來得重要。聖凱〈《法華三昧懺儀》研究〉一文的核心部份有三節：以《法華經》為中心的修行法門及其流傳情況、《法華懺》的組織結構及其內容，以及這部著作成立的相關問題。文獻研究與義理分析的方向非常明顯。

5 參見日比宣正：《唐代天台學序說——湛然の著作に關する研究》（東京：山喜房佛書

經》及諸大乘經意，撰此法門，流行後代。」⁶指出智顥撰寫這部懺儀的經典依據是《法華經》、《觀普賢菩薩行法經》（下簡稱《普賢觀經》）及其他大乘經典。釋大睿已詳細對照《法華懺》與《普賢觀經》的類似文句，然似有所遺漏。此外，她也嘗試連結這部懺儀與《法華經》的關係，又對比出其中的「運香偈」出自《觀佛三昧海經》，從而印證遵式的說法。⁷聖凱指出《法華懺》的經典依據是《法華經》、《普賢觀經》與鳩摩羅什所譯《思惟略要法》中的〈法華三昧觀法〉，並探討《法華懺》與這幾部典籍及其他相關佛典的義理聯繫，但不做詳密的文句對照。⁸下文將依據各部典籍與《法華懺》的關聯程度大小，透過較現有學術成果更詳密的比較與分析，檢視它們影響這部懺儀的項目與方向。

為了方便對照《法華懺》中所引佛典資料影響到懺本哪個部份，先將這部懺儀的整體次第列示如下：

明三七日行法華懺法勸修第一
明三七日行法前方便第二
明正入道場三七日修行一心精進方法第三
明初入道場正修行方法第四
 第一明行者嚴淨道場法
 第二明行者淨身方法
 第三明行者修三業供養法
 第四明行者請三寶方法
 第五明讚歎三寶方法
 第六明禮佛方法
 第七明懺悔六根及勸請隨喜迴向發願方法
 最初懺悔眼根法 懺悔耳根法
 懺悔鼻根法 懺悔舌根法
 懺悔身根法 懺悔意根法

林，1975年），頁443-444。

6 見《大正藏》冊46，頁949中。

7 參見釋大睿：《天台懺法之研究》，頁112-118。

8 參見聖凱：〈《法華三昧懺儀》研究〉。

明勸請法 明隨喜法

明迴向法 明發願法

第八明行道法

第九重明誦經方法

第十明坐禪實相正觀方法

略明修證相第五

一、與《普賢觀經》的對比

對於《法華懺》給與最大影響的一部經典是《普賢觀經》，署名「宋元嘉年曇無蜜多」所譯。⁹自古相傳此經是《法華經》的後經¹⁰，事實上係接續《法華經》最末品〈普賢菩薩勸發品〉及此經其他諸品的某些內容而作。有別於〈普賢菩薩勸發品〉以闡說修行《法華經》的利益與普賢菩薩對持經者的護助為主，《普賢觀經》轉向以普賢觀門與六根懺悔為核心教說。¹¹當然，「六根懺悔」應是以《法華經·法師功德品》的「六根清淨」為根據，但後者述說修行《法華經》的功德力可使六根認識境界達於無邊無際，同於諸佛，義理可謂單純；前者則言修行者於無量世以來因六根因緣而造作種種惡業，於諸佛菩薩前虔心懺悔，祈求洗除罪障。再者，就修行意義而言，《普賢觀經》還說到依憑發露懺悔、禮拜諸佛與讀誦大乘的功德而使六根清淨，得見普賢、釋迦、多寶與十方諸佛，並得到他們的加持，獲致諸種陀羅尼，進而使心靈與終極真理相應。換句話說，因人類累世造業的緣故，懺悔成為很基礎的法門，否則在惡業遮障之下，無由得證修習《法華經》的功德。《法華懺》以「懺儀」為名，論說懺悔罪障為成就進層法門的先決條件，與《普賢觀經》實有至為密切的關係。

對比《普賢觀經》與《法華懺》，前者為後者最主要思想來源的說法可得到印證，影響層面包括法華懺法勸修、六根懺悔方法及實相正觀方法諸部份，以下即依這三方面加以解析。《法華懺》首明「三七日行法華懺法勸修」，其中修學法華懺

9 見《大正藏》冊 9，頁 389 中。

10 參見《法華傳記》，卷 1，〈支派別行第四〉，《大正藏》冊 51，頁 52 中。

11 〈普賢菩薩勸發品〉見《大正藏》冊 9，頁 61 上-62 上；《普賢觀經》見《大正藏》冊 9，頁 389 中-394 中。

的目的與功德的最初幾項，及接下來的三七日修行期間、於閑靜處設置道場等內容，都可在《普賢觀經》找到幾乎一致或非常類似的文句：

《法華三昧懺儀》	《觀普賢菩薩行法經》
<p>明三七日行法華懺法勸修第一 如來滅後，後五百歲濁惡世中，<u>比丘</u>、<u>比丘尼</u>、<u>優婆塞</u>、<u>優婆夷</u>，誦大乘經者，欲修大乘行者，發大乘意者，欲見普賢菩薩色身者，欲見釋迦牟尼佛、多寶佛塔、分身諸佛及十方佛者，欲得六根清淨入佛境界通達無闇者，……(T46.949b¹²)</p> <p>欲得與<u>文殊師利</u>、<u>普賢</u>等諸大菩薩共爲等侶者，……(T46.949b)</p> <p>若有現身犯五逆、四重，失比丘法，欲得清淨，還具沙門律儀，得如上所說種種勝妙功德者，亦當於三七日中，一心精進修法華三昧。(T46.949b-c)</p>	<p>時三大士異口同音而白佛言：「世尊！<u>如來滅後</u>，云何……？」佛告阿難：「……若<u>比丘</u>、<u>比丘尼</u>、<u>優婆塞</u>、<u>優婆夷</u>、天龍八部，一切眾生，誦大乘經者，修大乘者，發大乘意者，樂見普賢菩薩色身者，樂見<u>多寶佛塔</u>者，樂見<u>釋迦牟尼佛</u>及<u>分身諸佛</u>者，樂得六根清淨者，當學是觀。(T9.389c)</p> <p>若有眾生欲觀普賢菩薩者，當作是觀。……當知是人行普賢行。……今釋迦牟尼佛爲我和上，<u>文殊師利</u>爲我阿闍黎，當來彌勒願授我法，十方諸佛願證知我，<u>大德</u>諸菩薩願爲我伴。(T9.393c)</p> <p>若聲聞毀破三歸，及五戒、八戒、<u>比丘戒</u>、<u>比丘尼戒</u>、<u>沙彌戒</u>、<u>沙彌尼戒</u>、式叉摩尼戒，及諸威儀，愚癡不善，惡邪心故，多犯諸戒，及威儀法，若欲除滅，令無過患，還爲<u>比丘</u>，具<u>沙門法</u>，當勤修讀方等經典，思第一義甚深空法，令此空慧與心相應。(T9.394a)</p>
<p>先當於<u>空閑處</u>，三七日一心精進，入法華三昧。(T46.949b)</p>	<p><u>專心修習</u>，心心相次，不離大乘，一日至<u>三七日</u>，得見普賢。有重障者，七七日盡，然後得見。復有……一生得見……二生得見……三生得見。(T9.389c)</p>

12 表中 T46.949b，代表《大正藏》冊 46，頁 949 中。以下標示同此。

《法華三昧懺儀》	《觀普賢菩薩行法經》
<p>明初入道場正修行方法第四 第一明行者嚴淨道場法 當於<u>閑靜之處</u>，嚴治一室以爲道場，……安置《法華經》一部……。於入道場日，清旦之時，當淨掃地，香湯灌灑，香泥塗地，然<u>種種諸香、油燈，散種種華</u>，及諸末香，燒<u>眾名香，供養三寶</u>。（T.46.950a-b）</p>	<p>於<u>空閑處</u>，燒<u>眾名香，散華，供養一切諸佛，及諸菩薩、大乘方等</u>，而作是言：「我於今日發菩提心，以此功德普度一切。」作是語已，復更頂禮一切諸佛及諸菩薩，思方等義，一日乃至<u>三七日</u>。（T9.393c-394a）</p>

其中，《法華懺》的誦大乘經、修大乘行、發大乘意；見普賢菩薩、釋迦牟尼佛、多寶佛塔、分身諸佛；與文殊、普賢諸大菩薩爲伴侶等，可謂直接取材於《普賢觀經》，而這些項目可說又以《法華經》爲最初來源。違犯律儀經由虔誠懺悔而得清淨，也是兩部典籍所同見，這是佛教「懺摩」一詞最先具有的某種涵義。梵文「懺摩」(ksama)意爲「容恕」，配合「說罪」(deśanā)，說陳自己所犯過錯，誠心悔過，向大眾謝罪，請求寬恕，而得僧團的繼續接納。¹³只是原本在聲聞戒律中，嚴重違犯五逆、四重是不可懺的，必然喪失出家身分；而大乘懺悔觀開出方便，藉由諸佛菩薩與經典的神力加持，得以減輕罪咎，甚至達到任何重罪皆有懺除可能的程度。¹⁴若比較兩部典籍所說，《普賢觀經》未言及五逆、四重，《法華懺》對此點較爲寬鬆。至於三七日修行期間及閑靜處安置道場，雖然兩部典籍都有類似說法，但《普賢觀經》並不完全限定於三七日內，也未明確說到「嚴治一室」，這部份《法華懺》似有其他更直接的參考資料。（詳見下文討論）

13 義淨《南海寄歸內法傳》卷2言：「言說罪者，意欲陳罪，說已先愆，改往修來，至誠懇責。半月半月爲褒灑陀，朝暮朝暮，憶所犯罪。……說己之非，冀令清淨，自須各依局分，則罪滅可期。……舊云懺悔，非關說罪。何者？懺摩乃是西音，自當忍義；悔乃東夏之字，追悔爲目。悔之與忍迥不相干。若的依梵本，諸除罪時，應云至心說罪。……律中云提舍那矣，恐懷後滯，就他致謝，即說懺摩之言。」（《大正藏》冊54，頁218上）強調「懺摩」的梵語原義並無「悔」義。然中村元認爲「懺摩」的梵語字面雖爲「堪忍、容許」之意，但在行事上也可說有「悔改」的意涵。參見氏著：《大乘佛教の思想》（東京：春秋社，1995年），頁388。

14 參見潘桂明與吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁214-215。

《普賢觀經》的核心部份是六根懺悔，這也是《法華懺》「初入道場正修行方法」下十項次第方法中，於嚴淨道場、淨身方法、修三業供養、請三寶方法、讚歎三寶方法、禮佛方法等儀式之後的更進層修行方法的開端。懺悔六根與勸請、隨喜、迴向、發願合併為第七個方法，其後為行道法（右繞法座）、誦經方法及坐禪實相正觀方法。於此第七項方法中，眼、耳、鼻、舌、身、意諸根的懺悔法各列為一小項，而每一小項的篇幅都長於說明極精簡的勸請、隨喜、迴向、發願諸項，足見懺悔六根法在《法華懺》修行方法中的特殊地位。兩部典籍的懺悔六根法對比如下：

《法華三昧懺儀》	《觀普賢菩薩行法經》
<p>懺悔眼根法</p> <p><u>至心懺悔</u>：比丘(某甲)與一切法界眾生，從無量世來，眼根因緣，貪著諸色，以著色故，貪愛諸塵，以愛塵故，受女人身，世世生處，惑著諸色。色壞我眼，為恩愛奴，故色使我經歷三界，為此弊使，盲無所見。眼根不善，傷害我多。十方諸佛常在不滅，我濁惡眼障故不見。今誦大乘方等經典，歸向普賢菩薩及一切世尊，燒香散華，說眼過罪，不敢覆藏，諸佛菩薩慧眼法水願與洗除。以是因緣，令我與一切眾生眼根一切重罪畢竟清淨。(T46.952b)</p>	<p>汝今應當於諸佛前發露先罪，至誠懺悔：於無量世，眼根因緣，貪著諸色，以著色故，貪愛諸塵，以愛塵故，受女人身，世世生處，惑著諸色。色壞汝眼，為恩愛奴，色使使汝經歷三界，為此弊使，盲無所見。今誦大乘方等經典，此經中說十方諸佛色身不滅，汝今得見審實爾不？眼根不善，傷害汝多。隨順我語，歸向諸佛、釋迦牟尼，說汝眼根所有罪咎，諸佛菩薩慧明法水願以洗除，令我清淨。(T9.391c)</p>
<p>懺悔耳根法</p> <p><u>至心懺悔</u>：比丘(某甲)與一切法界眾生，從多劫來，耳根因緣，隨逐外聲，聞妙音時，心生惑著，聞惡聲時，起百八種煩惱貳害。如此惡耳，報得惡事，恒聞惡聲，生諸攀緣。顛倒聽故，當墮惡道、邊地、邪見，不聞正法，處處惑著，無暫停時。坐此竅聲，勞我神識，墮墮三塗。十方諸佛常在說法，我濁惡耳障故不聞。今始覺悟，誦持大乘功德海藏，歸向普賢菩薩及一切世尊，燒香散華，說耳過罪，不敢覆藏。以是因緣，令我與法界眾生耳根所起一切重罪畢竟清淨。(T46.952b-c)</p>	<p>普賢復言：汝於多劫，耳根因緣，隨逐外聲，聞妙音時，心生惑著，聞惡聲時，起八百種煩惱貳害。如此惡耳，報得惡事，恒聞惡聲，生諸攀緣。顛倒聽故，當墮惡道、邊地、邪見不聞法處。汝於今日誦持大乘功德海藏，以是緣故，見十方佛，多寶佛塔現為汝證。汝應自當說已過惡，懺悔諸罪。是時，行者聞是語已，復更合掌，五體投地，而作是言：正遍知世尊現為我證，方等經典為慈悲主，唯願觀我，聽我所說。我從多劫乃至今身，耳根因緣，聞聲惑著，如膠著草，聞諸惡時，起煩惱毒，處處惑著，無暫停時。坐此竊聲，勞我神識，墮墮三塗。今始覺知，向諸世尊發露懺悔。(T9.392a)</p>

《法華三昧懺儀》	《觀普賢菩薩行法經》
<p>懺悔鼻根法 至心懺悔：比丘(某甲)與一切法界眾生，從無量劫來，坐此鼻根，聞諸香氣。若男女身香、肴膳之香，及種種香，迷惑不了，動諸結使，諸煩惱賊臥者皆起，無量罪業因此增長。<u>以貪香故，分別諸識處處染著，墮落生死，受諸苦報。</u>十方諸佛功德妙香充滿法界，我濁惡鼻，障故不聞。今誦大乘清淨妙典，歸向<u>普賢菩薩及一切世尊，燒香散華，說鼻過罪，不敢覆藏。</u>以是因緣，令我與一切眾生鼻根一切過罪畢竟清淨。(T46.952c)</p>	<p>普賢菩薩復更爲說懺悔之法：汝於<u>前世無量劫中，以貪香故，分別諸識處處貪著，墮落生死。</u>汝今應當觀大乘因。大乘因者，諸法實相是。聞是語已，五體投地，復更懺悔。既懺悔已，當作是語：南無釋迦牟尼佛；南無多寶佛塔；南無十方釋迦牟尼佛分身諸佛。作是語已，遍禮十方佛、南無東方善德佛，及分身諸佛。如眼所見，一心禮，<u>香華供養</u>。供養畢已，胡跪合掌，以種種偈讚歎諸佛。既讚歎已，說十惡業，懺悔諸罪。既懺悔已，而作是言：我於先世無量劫時，貪香味觸，造作眾惡。以是因緣，無量世來，恒受地獄、餓鬼、畜生、邊地、邪見諸不善身。如此惡業，<u>今日發露，歸向諸佛正法之王，說罪懺悔。</u>(T9.392a-b)</p>
<p>懺悔舌根法 至心懺悔：比丘(某甲)與一切法界眾生，從無數劫來，<u>舌根所作不善惡業</u>，貪諸美味，損害眾生，破諸禁戒，開放逸門，無量罪業從舌根生。又以<u>舌根起口過罪，妄言、綺語、惡口、兩舌，誹謗三寶，讚說邪見，說無益語，鬭構壞亂，法說非法。</u>諸惡業刺從舌根出，斷正法輪從舌根起。如此惡舌斷功德種，於非義中多端強說，讚歎邪見，如火益薪。舌根罪過無量無邊。以是因緣，<u>當墮惡道，百劫千劫永無出期。</u>諸佛法味彌滿法界，舌根罪故，不能別了。今誦大乘諸佛祕藏，歸向<u>普賢菩薩及一切世尊，燒香散華，說舌過罪，不敢覆藏。</u>以是因緣，令我與法界眾生舌根一切重罪畢竟清淨。(T46.952c-953a)</p>	<p>汝今應當向十方佛讚說大乘，於諸佛前自說己過。諸佛如來是汝慈父，汝當自說<u>舌根所作不善惡業。此舌根者，動惡業相，妄言、綺語、惡口、兩舌，誹謗妄語，讚歎邪見，說無益語，如是眾多諸雜惡業，構翻壞亂，法說非法。</u>如是眾罪，今悉懺悔。諸世雄前，作是語已，五體投地，遍禮十方佛，合掌長跪，當作是語：<u>此舌過患無量無邊，諸惡業刺從舌根出，斷正法輪從此舌起。如此惡舌斷功德種，於非義中多端強說，讚歎邪見，如火益薪，猶如猛火，傷害眾生，如飲毒者，無瘡疣死。</u>如此罪報，惡邪不善，<u>當墮惡道百劫千劫</u>，以妄語故，墮大地獄。我今歸向南方諸佛，<u>發露黑惡。</u>(T9.392b)</p>

《法華三昧懺儀》	《觀普賢菩薩行法經》
<p>懺悔身根法</p> <p>至心懺悔：比丘(某甲)與一切法界眾生，從久遠來，身根不善，貪著諸觸，所謂男女身分柔軟細滑，如是等種種諸觸顛倒不了，煩惱熾然，<u>造作身業</u>，起三不善，謂<u>殺盜婬</u>，與諸眾生作大冤結，造逆破戒，乃至焚燒塔寺，用三寶物，無有羞恥。如是等罪無量無邊，從身業起，說不可盡。罪垢因緣，未來世中當墮地獄，猛火焰熾，焚燒我身，無量億劫受大苦惱。十方諸佛常放淨光，照觸我等，身根重罪障故不覺，但知貪著麁弊惡觸，現受眾苦，後受地獄、餓鬼、畜生等苦。如是種種眾苦，沒在其中，不覺不知。今日慚愧，誦持大乘真實法藏，歸向普賢菩薩及一切世尊，燒香散華，說身過罪，不敢覆藏。以是因緣，令我與法界眾生身根一切重罪畢竟清淨。(T46953a)</p>	<p>汝今應當身心<u>懺悔</u>。身者，殺盜婬。 (T9.392c)</p>
<p>懺悔意根法</p> <p>至心懺悔：比丘(某甲)與一切法界眾生，從無始已來，<u>意根不善</u>，貪著諸法，狂愚不了，隨所緣境，起貪瞋癡。如是邪念能生一切雜業，所謂<u>十惡五逆</u>。<u>猶如猿猴</u>，亦如<u>鯢膠</u>，處處貪著，遍至一切六情根中。此六根業，枝條華葉，悉滿三界二十五有一切生處，亦能增長無明老死十二苦事，八邪八難無不經歷。無量無邊惡不善報，從意根生。如是意根，即是一切生死根本，眾苦之源。如經中說：<u>釋迦牟尼名毘盧遮那遍一切處</u>。當知一切諸法悉是佛法，妄想分別，受諸熱惱，是則於菩提中見不清淨，於解脫中而起纏縛。今始覺悟，生重慚愧，生重怖畏，誦持大乘，如說修行，歸向普賢菩薩及一切世尊，燒香散華，說意過罪，發露懺悔，不敢覆藏。以是因緣，令我與法界眾生意根一切重罪，乃至六根所起一切惡業，已起、今起、未來應起，洗滌懺悔，畢竟清淨。(T46.953a-b)</p>	<p>心者，念諸不善，造十惡業，及五無間。<u>猶如猿猴</u>，亦如<u>鯢膠</u>，處處貪著，遍至一切六情根中。此六根業，枝條華葉，悉滿三界二十五有一切生處，亦能增長無明老死十二苦事，八邪八難無不經中。汝今應當懺悔如是惡不善業。爾時，行者聞此語已，問空中聲：我今何處行懺悔法？時空中聲即說是語：<u>釋迦牟尼名毘盧遮那遍一切處</u>。(T9.392c)</p>

很明顯的，智顥是根據《普賢觀經》進行改造以制作懺悔六根法，使每根的懺悔內容有類似的結構，由「至心懺悔：比丘(某甲)與一切法界眾生，從無量世來」起頭；其次敘說某根所造諸種惡業，因而輪轉惡道，障蔽對諸佛功德的覺知；最後表明歸依普賢菩薩與一切世尊，發露懺悔，期望藉此洗除罪障。例如，《普賢觀經》懺悔身根部份僅簡單言及「身者，殺盜婬」，智顥補充身根所造的具體惡業；懺悔鼻根部份也補充一些由鼻根聞香所起的煩惱業行。又如《普賢觀經》在懺悔耳根與鼻根部份所講述的某些內容智顥並未採用，以維持各小項內容結構的統一。形式的整齊重複利於記憶與誦念，有助懺悔儀式的順暢進行。另一重要差別是在《法華懺》中由行者自言懺悔之意；在《普賢觀經》則由普賢菩薩勸誠行者懺悔，前者已成懺儀的形態，後者仍屬懺悔的經教。

《法華懺》的懺法最終與實相禪觀結合，由觀照罪業本空的懺法實踐而與般若空義匯流，如此的意義也見於《普賢觀經》中。尤其是在《法華懺》「初入道場正修行方法」最後一項「明坐禪實相正觀方法」，前半部論說無罪相懺悔的許多文句實引自《普賢觀經》，兩者意旨相符。又《法華懺》在「初入道場正修行方法」之後解說「修證相」，也就是各種不同根機行者的體驗境界，下根者得戒根清淨，中根者得定根清淨，上根者得慧根清淨。¹⁵戒、定、慧三根清淨又各分三品，其中慧根清淨的中品和上品即依《普賢觀經》而說。對比如下：

《法華三昧懺儀》	《觀普賢菩薩行法經》
<p>明坐禪實相正觀方法 ……歛念正觀，破壞罪業。云何明正觀？如菩薩法，不斷結使，不住使海，觀一切法空如實相，是名正觀。云何名觀一切法空？……是名觀心無心，法不住法，諸法解脫，滅諸寂靜。作是懺悔，名大懺悔，名莊嚴懺悔，名無罪相懺悔，名破壞心識懺悔。行此懺悔，心如流水，不住法中。所以者何？一切妄想顛倒所作罪福諸法皆從心起，離心之外則無罪福及一切法。若觀心無心，則罪福無主。知罪福性空，則一切諸法皆空。 (T46.954a-b)</p>	<p>十方諸佛說懺悔法：菩薩所行，不斷結使，不住使海。觀心無心，從顛倒想起。如此想心從妄想起，如空中風，無依止處。如是法相不生不滅，何者是罪？何者是福？我心自空，罪福無主，一切法如是，無住無壞。如是懺悔，觀心無心，法不住法中，諸法解脫，滅諸寂靜。如是想者，名大懺悔，名莊嚴懺悔，名無罪相懺悔，名破壞心識。行此懺悔者，身心清淨，不住法中，猶如流水。 (T46.392c-393a)</p>

15 參見《大正藏》冊 46，頁 954 下-955 中。

《法華三昧懺儀》	《觀普賢菩薩行法經》
<p>略明修證相 ……中品慧根淨相者，所謂行者於行、坐、誦念之中，身心寂然，猶如虛空，入諸寂定，於正慧中，面見<u>普賢菩薩乘六牙白象，與無量菩薩眾而自圍遶</u>，以一切眾生所喜見身現其人前。是人以見<u>普賢菩薩</u>故，即得三昧及陀羅尼，其名曰旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼。陀羅尼者，即是大智慧也。得是大智慧故，<u>諸佛所說一聞不忘，通達無闇</u>，於一句中通達一切義，說無窮盡，如虛空中風。得如是種種諸智慧門，是名中品慧根淨相也。(T46.955a-b)</p>	<p>普賢菩薩，即於眉間放大人相白毫光明，此光現時，<u>普賢菩薩身相端嚴</u>……普賢菩薩神通力故，<u>令持經者皆悉得見</u>。是時行者見諸菩薩，身心歡喜……是名始觀普賢菩薩最初境界。……普賢菩薩復更現前，行住坐臥不離其側，乃至夢中常爲說法。此人覺已，得法喜樂。如是晝夜經三七日，然後方得旋陀羅尼。得陀羅尼故，<u>諸佛菩薩所說妙法憶持不失</u>。(T9.390b-c)</p>
<p>上品慧根淨相者，行者亦於行、坐、誦念之中，身心豁然清淨，入深禪定，覺慧分明，心不動搖，於禪定中得見<u>普賢菩薩、釋迦、多寶、分身世尊，及十方佛；得無闇大陀羅尼，獲六根清淨，普現色身，開佛知見，入菩薩位</u>。廣說如《普賢觀經》中。(T46.955b)</p>	<p>普賢菩薩爲於行者說六根清淨懺悔之法。如是懺悔，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，鼻漸漸聞障外香，廣說如《妙法華經》。<u>得是六根清淨已，身心歡喜，無諸惡相，心純是法，與法相應，復更得百千萬億旋陀羅尼，復更廣見百千萬億無量諸佛</u>。……此人現世見<u>釋迦牟尼佛</u>，及見<u>分身無量諸佛</u>。……復更懺悔，過七日已，<u>多寶佛塔</u>從地涌出。……汝於今日，誦持大乘功德海藏，以是緣故見<u>十方佛</u>，多寶佛塔現爲汝證。(T9.390c-392a)</p>

雖然上表中《法華懺》的內容引自《普賢觀經》，但兩部典籍的擺放位置差異甚大。《法華懺》的中品和上品慧根清淨，在《普賢觀經》中的對應部份置放於懺悔眼根時逐步見到的境界，智顥則將它們抽取出來，嵌入由懺悔所獲淺深體驗境界的戒、定、慧嚴整體系中。就「坐禪實相正觀方法」而言，《法華懺》在「知罪福性空，則一切諸法皆空」之後，進而強調行者因而身心清淨，得三昧力，見普賢菩薩與十方諸佛爲其摩頂說法，「行者善觀心性猶如虛空，於畢竟淨心中見一切法門

通達無闇」，並得「六根清淨」，與修學《法華經》所起功德連結起來，如此始為對「觀心實相懺悔六根」功德的完整說明。¹⁶相對於此，《普賢觀經》的正式論說基本上結束於「行此懺悔者，身心清淨，不住法中，猶如流水。念念之中，得見普賢菩薩及十方佛。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。」¹⁷其後為一段總結經文的偈頌及流通分。換句話說，《普賢觀經》基本上以見得第一義空的入菩薩正位作為修習懺悔的目標。這也反映出《法華經》相關諸品與《普賢觀經》在義理趣向上的某種差異。

二、與其他經論的對比

《法華懺》作為一部欲獲致「法華三昧」的實修典籍，與《法華經》必然有密切的聯繫。其次，智顥身為南嶽慧思(515-577A.D.)的弟子，慧思的撰述應對他發生某種影響。再者，如學者所指出的，《思惟略要法》的〈法華三昧觀法〉亦為智顥的參考資料，影響程度如何也值得考察。最後，或許尚有對其他佛典的零星參考。本文此處嘗試對比《法華懺》與《普賢觀經》以外的其他佛教經論與漢地撰述的關係。

首先，於「明三七日行法華懺法勸修」的部份，在與《普賢觀經》對應的文句之外，還要幾個項目大抵可在《法華經》與慧思著作中找到類似的說法。比較如下：

《法華三昧懺儀》	相關經論
欲得聞十方諸佛所說，一念之中悉能受持，通達不忘，解釋演說，無障礙者(T46.949b)	<p>《妙法蓮華經·法師功德品》：土方無數佛，百福莊嚴相，為眾生說法，悉聞能受持。思惟無量義，說法亦無量，終始不忘錯，以持法華故。悉知諸法相，隨義識次第，達名字語言，如所知演說。(T9.50b)</p> <p>《妙法蓮華經·提婆達多品》：有娑竭羅龍王女，年始八歲，智慧利根，善知眾生諸根行業；得陀羅尼，諸佛所說甚深祕藏悉能受持；深入禪定，了達諸法；於剎那頃發菩提心，得不退轉，辯才無礙。(T9.35b)</p>

16 參見《大正藏》冊 46，頁 954 中。

17 見《大正藏》冊 9，頁 393 上。

《法華三昧儀》	相關經論
欲得普現色身，一念之中，不起滅定，遍至十方一切佛土，供養一切諸佛(T46.949b)	<p>《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品》：「我得現一切色身三昧，皆是得聞《法華經》力，我今當供養日月淨明德佛及法華經。」即時入是三昧，……以供養佛。(T9.53a-b)</p> <p>《南嶽思大禪師立誓願文》：於一念心中，現一切色身，持一切供養，供養諸世尊。(T46.791b)</p>
欲得 <u>一念之中</u> ，遍到十方一切佛刹，現種種色身，作種種神變，放大光明，說法度脫一切眾生，入不思議一乘者(T46.949b)	<p>《妙法蓮華經·妙音菩薩品》：爾時，華德菩薩白佛言：「……世尊！是菩薩住何三昧，而能如是在所變現度脫眾生？」佛告華德菩薩：「善男子！其三昧名現一切色身。妙音菩薩住是三昧中，能如是饒益無量眾生。」(T9.56b)</p> <p>《諸法無諍三昧法門》：一切種智者，名爲佛眼，亦名現一切色身三昧，亦名普現色身三昧。上作一切佛身、諸菩薩身、辟支佛身、阿羅漢身、諸天王身、轉輪聖帝、諸小王身，下作三塗六趣眾生之身，如是一切佛身、一切眾生身，一念心中一時行，無前無後，亦無中間，一時說法度眾生，皆是禪波羅蜜功德所成。(T46.627c)</p> <p>《法華經安樂行義》：一念心中現一切身，一時說法，一音能作無音音聲，無量眾生一時成道，是名神通忍。(T46.702b)</p>
欲得破四魔，淨一切煩惱，滅一切障道罪，現身入菩薩正位，具一切諸佛自在功德者(T46.949b)	《法華經安樂行義》：若行成就，即見普賢金剛色身，乘六牙象王，住其人前，以金剛杵擬行者眼，障道罪滅，眼根清淨，得見釋迦，及見七佛，復見十方三世諸佛。(T46.700)
於三七日中，一心精進，修法華三昧。	<p>《妙法蓮華經·普賢菩薩勸發品》：欲修習是《法華經》，於三七日中，應一心精進。(T9.61b)</p> <p>《思惟略要法·法華三昧觀法》：三七日一心精進，如說修行，正憶念《法華經》者，……(T15.300b)</p>

通過上表的對照，得知智顥所舉修學法華懺法所能獲得的功德除前述依據《普賢觀經》者外，主要參考《法華經》及慧思著作如《立誓願文》、《諸法無諍三昧法門》、《法華經安樂行義》等。至於「三七日中，一心精進」所依據的典籍，〈普賢菩薩勸發品〉和《思惟略要法》應較《普賢觀經》更為直接。雖然智顥在《法華玄義》中說：「如《觀經》云：於三七日，一心精進。」¹⁸明言以《普賢觀經》為其典據，但《普賢觀經》不全以三七日為限，法華三昧則明確以三七日為一週期。

《法華懺》在「明初入道場正修行方法」的第七項「懺悔六根及勸請隨喜迴向發願方法」之前的淨化道場、潔淨身體、修供養法、禮請三寶、讚歎三寶、禮佛方法等儀式程序，與《法華經》和其他經典的可能聯繫情形列示如下：

《法華三昧懺儀》	相關經論
<p>明行者嚴淨道場法 當於閑靜之處，嚴治一室以為道場，別安自坐之處，令與道場有隔。於道場中，敷好高座，<u>安置《法華經》一部。亦未必須安形像、舍利，并餘經典，唯置《法華經》。安施幡蓋，種種供養具。</u>於入道場日，清旦之時，當淨掃地，香湯灌灑，香泥塗地，<u>然種種諸香油燈，散種種華，及諸末香、燒眾、名香，供養三寶。</u>(T46.950a-b)</p>	<p>《金光明經》：未來之世，若有人王欲得護身，……具不可思議王者功德，欲得攝取無量福聚，國土無有他方怨賊，無諸憂惱及諸苦事，世尊！如是人王不應放逸散亂其心，應生恭敬謙下之心，應當莊嚴第一微妙最勝宮宅，<u>種種香汁持用灑地，散種種華，敷大法座、師子之座，兼以無量珍琦異物而為校飾，張施種種無數微妙幢幡寶蓋。</u>當淨洗浴，以香塗身，著好淨衣，纓絡自嚴，坐卑小座，不自高大，除去自在，離諸放逸。謙下自卑，除去驕慢，正念聽受如是妙典，於說法者生世尊想。(T16.342a-b)</p>
<p>明行者淨身方法 初入道場，當以香湯沐浴，著淨潔衣。……(T46.950b)</p>	<p>《金光明經》：若有欲得財寶增長，是人當於自所住處，<u>應淨掃灑，洗浴其身，著鮮白衣，妙香塗身，為我至心三稱彼佛寶華琉璃世尊名號，禮拜供養，燒香散華。</u>亦當三稱金光明經，至誠發願，別以香華、種種美味，供施於我，散灑諸方。(T16.342a-b)</p>

18 見《大正藏》冊33，頁716中。

《法華三昧儀》	相關經論
	<p>《妙法蓮華經·法師品》：在在處處，若說、若讀、若誦、若書、若經卷所住處，皆應起七寶塔，極令高廣嚴飾。<u>不須復安舍利</u>，所以者何？此中已有如來全身。此塔應以一切<u>華香、瓔珞、繪蓋、幢幡、伎樂、歌頌</u>，供養、恭敬、尊重、讚歎。(T9.31b-c)</p>
<p>明行者請三寶方法 一心奉請南無釋迦牟尼佛……過去多寶世尊……釋迦牟尼十方分身諸佛……十方一切常住佛……妙法蓮華經中一切諸佛……大乘妙法蓮華經……十方一切常住法……文殊師利菩薩摩訶薩……彌勒菩薩摩訶薩……藥王菩薩、藥上菩薩摩訶薩……觀世音菩薩、無盡意菩薩摩訶薩……妙音菩薩、華德菩薩摩訶薩……大樂說菩薩、智積菩薩摩訶薩……宿王菩薩、勇施菩薩、持地菩薩摩訶薩……下方上行等無邊阿僧祇菩薩摩訶薩……妙法蓮華經中普賢菩薩等一切諸大菩薩摩訶薩……妙法蓮華經中舍利弗等一切諸大聲聞眾……十方一切常住僧……妙法蓮華經中一切天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩羅伽，人非人等一切冥空各及眷屬……(T46.950c-951a)</p>	<p>除十方一切常住法、十方一切常住僧之外，均可見於《妙法蓮華經》中。</p>
<p>明行者修三業供養法 ……嚴持香華，如法供養：願此香華雲，遍滿十方界，供養佛經法，并菩薩、聲聞、緣覺眾，及一切天仙，受用作佛事。(T46.950b)</p>	<p>《觀佛三昧海經·念十方佛品》：願此華香滿十方界，供養一切佛、化佛，并菩薩、無數聲聞眾，受此香華雲，以爲光明臺，廣於無邊界，無邊作佛事。(T15.694a)</p>
<p>明讚歎三寶方法 …… 容顏甚奇妙，光明照十方，我適曾供養，今復還親覲。 聖主天中王，迦陵頻伽聲，哀憫眾生者，我等今敬禮。(T46.951b)</p>	<p>第一頌見《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品》(T9.53c)；第二頌見《妙法蓮華經·化城喻品》(T9.23c)。</p>

《法華三昧儀》	相關經論
<p>明禮佛方法 一心敬禮本師釋迦牟尼佛……過去多寶佛……十方分身釋迦牟尼佛……東方善德佛盡東方法界一切諸佛……東南方無憂德佛……南方栴檀德佛……西南方寶施佛……西方無量明佛……西北方華德佛……北方相德佛……東北方三乘行佛……上方廣眾德佛……下方明德佛……往古來今三世諸佛、七佛世尊、賢劫千佛……法華經中過去二萬億日月燈明佛、大通智勝佛、十六王子佛等一切過去諸佛……(以下主要為《法華經》中諸佛、菩薩、聲聞等)。(T46.951b-952a)</p>	<p>十方佛名號見《觀佛三昧海經·念十方佛品》(T15.694a-b)。¹⁹</p>

在智顥以前譯出的經典中，《金光明經》可見到類似的嚴淨道場與淨身方法，但非為懺悔前的準備作業，而是禮請法師、聽受經典、禮敬天神的儀禮，具有寬泛的適用性。儘管難以證明《金光明經》即是《法華懺》此處的直接引用典據，但智顥確實深受這部經典影響，《國清百錄》卷1載有〈金光明懺法〉²⁰，他在晚年也為此經撰寫《金光明經玄義》與《金光明經文句》的注疏。²¹高座上僅安置《法華經》，不需舍利與其他經典，是《法華經·法師品》的重要思想。禮請三寶與禮佛方法中的對象主要見於《法華經》，十方佛名號則引自《觀佛三昧海經·念十方佛品》等。援引其他經論的十方佛名來充實《法華經》的聖眾，應意在使禮敬對象的列名更為完整，增進整體儀式的莊嚴性。

關於「略明修證相」中的「中品慧根清淨」部份，除前述與《普賢觀經》的類似文句外，《法華經·普賢菩薩勸發品》是更重要的徵引來源。像是或行或坐以讀

19 十方佛名亦見於《十住毘婆沙論·易行品》，《大正藏》冊26，頁41中-42上。因上文「運香偈」也引《觀佛三昧海經·念十方佛品》，所以智顥引用《觀佛三昧海經》的可能性較高。

20 參見《大正藏》冊46，頁796上-下。

21 這兩部注疏收於《大正藏》冊39。

誦、思惟《法華經》；普賢菩薩乘六牙白象，為菩薩們所圍繞，現身行者面前；見普賢菩薩而得三昧及陀羅尼，旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼，這些內容都可見於《法華儀》與〈普賢菩薩勸發品〉中。此外，〈普賢菩薩勸發品〉的類似內容也由慧思引用於《法華經安樂行義》中，作為與〈安樂行品〉無相行相對的有相行。三本文句的對照如下：

《法華三昧儀》	〈普賢菩薩勸發品〉	《法華經安樂行義》
略明修證相 ……中品慧根淨相者，所謂行者於 <u>行、坐、誦</u> 念之中，身心寂然，猶如虛空，入諸寂定，於正慧中， <u>面見普賢菩薩乘六牙白象，與無量菩薩眾而自圍繞</u> ，以一切眾生所喜見身現其人前。是人以見普賢菩薩故，即得三昧及陀羅尼，其名曰 <u>旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼</u> 。陀羅尼者，即是大智慧也。得是大智慧故，諸佛所說一聞不忘，通達無闇，於一句中通達一切義，說無窮盡，如虛空中風。得如是種種諸智慧門，是名中品慧根淨相也。(T46.955a-b)	普賢菩薩白佛言：……其有受持是經典者，……是人 <u>若行若立讀誦此經，我爾時乘六牙白象王，與大菩薩眾俱詣其所，而自現身</u> ，供養守護，安慰其心，亦為供養《法華經》故。是人 <u>若坐思惟此經，爾時我復乘白象王現其人前。</u> 其人若於《法華經》有所忘失一句一偈，我當教之，與共讀誦，還令通利。爾時受持、讀誦《法華經》者，得見我身，甚大歡喜，轉復精進。 <u>以見我故，即得三昧及陀羅尼，名爲旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼</u> ，得如是等陀羅尼。(T9.61a-b)	有相行，此是〈普賢勸發品〉中，誦《法華經》散心精進，知是等人不修禪定，不入三昧， <u>若坐若立若行</u> ，一心專念法華文字，精進不臥，如救頭然，是名文字有相行。此行者不顧身命，若行成就，即見普賢金剛色身乘六牙象王，住其人前，以金剛杵擬行者眼，障道罪滅，眼根清淨，得見釋迦，及見七佛，復見十方三世諸佛。至心懺悔，在諸佛前五體投地，起合掌立， <u>得三種陀羅尼門</u> ：一者，總持 <u>陀羅尼</u> ，肉眼、天眼菩薩道慧。二者，百 <u>千萬億旋陀羅尼</u> ，具足菩薩道種慧法眼清淨。三者， <u>法音方便陀羅尼</u> ，具足菩薩一切種慧佛眼清淨。(T46.700a-b)

值得注意的，是《法華儀》明言「身心寂然，猶如虛空，入諸寂定，於正慧中」，得見普賢菩薩，從而獲得三昧及陀羅尼，〈普賢菩薩勸發品〉也很簡略地說到「若坐思惟此經」，《法華經安樂行義》則明確主張這是「不修禪定，不入三昧」，專念經典的有相行。雖然文句類似，觀念卻是大異其趣，《法華儀》此處的基本觀念應非根據慧思之說。²²然而，智顥雖以禪坐修定為行道誦經後的主要思惟體悟方

22 塩入良道指出智顥在法華三昧的修習歷程中雖受慧思指導甚多，但慧思向他開示的普賢

法，但也為慧思不入三昧的有相行之說保留了空間，於「第九重明誦經方法」中說到：「行道欲竟，即止誦經，如前稱諸佛菩薩名三自歸依竟，還本坐處。若意猶未欲坐禪，更端坐誦經，亦得多少隨心斟酌。但四時坐禪，不得全廢，事須久坐。若人本不習坐，但欲誦經懺悔，當於行坐之中，久誦經疲極，可暫歟念。消息竟，便即誦經，亦不乖行法，故云不入三昧，但誦持故見上妙色。」²³

以上對《法華懺》經典依據的討論，顯示《普賢觀經》是智顥這部著作的核心觀念所據。《普賢觀經》被視為《法華經》的後經，許多內容源自《法華經》，其核心主題為懺悔六根罪障，主張智顥受此經啟發以撰作《法華懺》是非常合理的。經過實際對比後可印證此點。必須注意的，是智顥如何將《普賢觀經》的資料統合於其懺儀中。他對這些資料有所增刪並調動次序，論述內容更具條理和系統，也與《法華經》的觀念做較緊密的結合。然而，智顥以《普賢觀經》為藍本制作懺儀，《法華懺》因而僅包含《法華經》的整體思想與行法的一小部份。關於引自《普賢觀經》之外的其他懺法修習功德，《法華經》與慧思著作中可找到許多對應觀念，可由此窺見慧思對智顥懺悔思想的影響。最後，正式懺悔六根前的儀式部份，禮請與禮敬的對象多取自《法華經》，如此強化了與《法華經》的關聯程度。除了《法華經》，《觀佛三昧海經·念十方佛品》亦是重要的資料來源，《金光明經》可能也提供某種啟發。對於法華三昧這種至為深遠難入的禪觀境界，智顥以具體可行為著作旨趣，立基於《普賢觀經》與《法華經》，結合其他經典文獻以形成結構嚴整的懺悔與禪觀儀軌，引導實踐者按步就班地進入深層宗教體驗。

參、禮懺儀式中所蘊含的神聖意義

初期佛教的實踐方法以戒、定、慧三學為主體，其中戒學雖有儀軌（羯磨）的規定，但非為信仰取向，也不為戒學的核心。懺悔原本是戒學實踐的一個部份，在

道場與西安樂行的有相行必然非現行的法華三昧行法，這是智顥在思想的圓熟過程中結合一般盛行的禮懺類、方等、金光明等行法，而組織成立的懺法之一。參見氏著：〈法華懺法と止觀〉，尤其是頁316-320。

23 見《大正藏》冊46，頁953下。此段文句感謝一位匿名審查者的提示。

大眾中或少則一人面前告白自己所犯過錯，以期達到滅去戒罪，消除內心懊悔以避免成為修習禪定的障礙。²⁴大乘佛教懺法加入許多信仰成分，儀式的重要性大幅提升，其修行的意義與功德也在解釋上獲得深化。²⁵對於主張戒、定、慧始為合理佛教實踐方式者而言，可能採取批判立場，視帶有信仰成分的大乘佛教懺儀為不直接導向智慧開啓的方便法門，無形中貶低或否定了其宗教意義與修行價值。²⁶《法華懺》懺悔六根之前的各種宗教儀式是否含具重要的修行意義？抑或只是缺乏實質修證價值的外在禮儀形式？這是值得深加思考的課題。過去學者對此部份的分析主要依佛教義理的觀點論述其義，甚少考慮從宗教學的視角展示其實踐意涵。²⁷

雖然智顥將其一生的主要心力用於圓教止觀體系的建立，然而，他在此法華圓教的禪觀實踐上似乎遭遇到挫折。智顥門人灌頂(561-632A.D.)所寫《隋天台智者大師別傳》卷1言及智顥圓寂之前說：「吾不領眾，必淨六根；為他損己，只是五品位耳。」²⁸若他不必花費大量時間指導弟子，專志於止觀，則必然獲得圓教內凡位的「六根清淨」，結果因領眾只得外凡位的「五品弟子位」，可見圓教禪觀何等艱難。《國清百錄》卷3記載智顥臨終前「虔禮西方，心口相誓」，「彌陀、觀音親來接引」之事²⁹，似乎轉向偏重信仰的淨土法門。因此，如果只將注意焦點凝聚在

24 《雜阿含經》636 經言：「淨除瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，斷除五蓋惱，心慧力羸，諸障闕分，不趣涅槃者。」(《大正藏》冊2，頁176下) 將「掉舉」與「懊悔」並列為五蓋中的一項，能使禪定與智慧力弱。《大智度論》卷17〈釋初品中禪波羅蜜〉將五蓋視為禪定的障礙，參見《大正藏》冊25，頁183下-185 上的解說。

25 關於佛教懺悔的內涵，可參見釋印順：《華雨集》(台北：正聞出版社，1993年)，第2冊，中篇「大乘佛法」，第四章「懺悔業障」，第二節「『大乘佛法』的懺悔說」，頁177-200。及平川彰：〈懺悔とクシャマ——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431-453。(此文原載《法華文化研究》，第2號[1976年3月])

26 例如，李申論說佛教否定禮儀的理由，歸納佛教中的禮儀主要有四類，包括「以誦經為主要內容的『法會』所需要的程序。」並認為這些禮儀「和世俗團體所需要的禮儀，沒有本質的差別。」參見氏著：《宗教論·第二卷·事神論》(北京：中國社會科學出版社，2008年)，頁87-88。如此，完全剝除法會儀式的宗教修行意義。當然，李申所指的「法會」可能指一般習見以超渡為目的之佛教儀式。

27 例如，尤惠貞：〈從《法華三昧懺儀》看人文精神與實踐工夫〉，《佛教圖書館館刊》，第41期(2005年6月)，頁79-88；聖凱：〈《法華三昧懺儀》研究〉。

28 見《大正藏》冊50，頁196中。

29 見《大正藏》冊46，頁816下。

深奧的教理，將忽視信仰層面的修行方法在佛教實踐體系中的重要價值。智顥早年在發展止觀義理之外，也撰寫多部懺儀，在晚年成熟著作《摩訶止觀》卷 14 閣釋法華三昧行法中的懺悔涵義，並強調懺悔法門在助開圓教觀門上的重要意義³⁰，足證他一直將懺法作為深層禪觀的憑依。懺法非只偏於淺層的宗教信仰行事，格萊姆斯(R. Grimes)如此論說宗教禮拜(liturgy)的意義：「人們試圖在禮拜儀式中學會找尋自身存在的原因，以及如拉科塔(Lakota)所講『用神聖的方式』行事。這種企圖難以達到，結果造成了一些困難。從事禮拜的人惱心於此，並通過認罪、淨化、儀式的流汗和受洗等進行自責。……禮拜是一套按照一定順序完成的『莊嚴神聖的』行為。……禮拜是一種象徵性行為，在禮拜中，人的一種深層次的情感通過冥思的儀式得以訓練。……禮拜是一種對治癒力量的等待，這使它不可避免地成為一種精神訓練。……這種訓練本身就是一種『聖靈顯現』(Hierophanie)儀式中的象徵和動作本身就包含了神聖性。」³¹不將宗教儀式只視為一組莊嚴動作的單純演示，闡述其中蘊含揭露神聖的潛能。換句話說，禮拜儀式具有與神聖力量交融，引入深層次宗教體驗的重要功能。

著名宗教學者伊利亞德(M. Eliade)對於「神聖」與「世俗」這對觀念的區分與詮說或許有助於此點的解析。在《神聖與世俗——宗教的本質》一書中，伊利亞德論及「神聖」在空間與時間中的自我顯現。他提出神聖與世俗二種空間經驗。對於生活在去神聖化社會的凡俗人（非宗教人）而言，空間是同質的、中性的；然而，對宗教人而言，空間並非同質的、連續的，他會經驗到空間中存在著「斷裂點」和「突破點」，這是神聖的顯示之處，是宇宙世界的中心。宗教人渴望生活在神聖世界之中，他因此有著聖化空間的儀式需求。神聖空間的建構須藉由儀式的聖化，使空間轉化為與宇宙和諸神交融的場所。他以教堂為例，說明它於所在地區是一個異質空間，提供自世俗世界過渡到神聖世界的媒介，天國與人世的通道。時間也和空間一樣，存在世俗時間與神聖時間的相對，神聖時段是在世俗時段中的一處斷裂，可由宗教節慶與宗教禮儀所表徵，宗教人可藉由參與節慶與儀式而經驗到神聖時間，也就是諸神創造世界的原初時間。³²伊利亞德的這種神聖經驗不是主張離開凡

30 參見《大正藏》冊 46，頁 98 上-下。

31 見格萊姆斯(R. Grimes)：〈儀式的分類〉，何少波譯，收於王霄冰主編：《儀式與信仰——當代文化人類學新視野》（北京：民族出版社，2008 年），頁 14-34。

32 參見 M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. W. R. Trask (San

俗的生活世界，而是在世俗世界中看到異質的、不連續的神聖顯示的突破點，經由與神聖相遇之後在他的凡俗世界裏建立起神聖意義。³³此處必須強調的一點，是伊利亞德論說神聖空間與神聖時間的神聖內涵與西方宗教觀念有所聯繫，不一定全適應於佛教的觀點。無論如何，神聖空間與神聖時間的建構普遍見於諸宗教之中，形成超越凡俗經驗的特殊語境，可對宗教儀式的意義分析提供有利的資源。

佛教禮懺儀式不僅要求修行者個人的專志投入，還強調佛法僧三寶的力量護助——姑且不論是實質上還是心理上的助益。因此，首先涉及神聖時間的取用與神聖空間的建構，須在日常時間中選取修法建首之日，透過儀式操作使擇定的時間與空間聖化，建立與諸佛菩薩或真理境界易於交融的氛圍。若不能自凡俗世界暫時隔離開來，建構起神聖的時空場域，修行者的心靈缺乏莊嚴敬畏感，難得專精澄明，以感得凡俗之上的力量，獲致深層次的宗教體驗。雖然大乘佛法的精深義理主張凡界與聖境的融通無礙，但那是久修深悟者始得契入的抽象奧祕，絕大多數佛教實踐者必須依憑具體的方法和儀式。當有人提問一心精進如何可能達到之時，智顥答以「事一心」與「理一心」兩面：

問曰：「眾生心相隨事異緣，云何能得一心精進？」答曰：「有二種修一心：一者，事中修一心；二者，理中修一心。事中修一心者，如行者初入道場時，即作是念：我於三七日中，若禮佛時，當一心禮佛，心不異緣；乃至懺悔、行道、誦經、坐禪，悉皆一心，在行法中無分散意。如是經三七日，是名事中修一心精進。二者，理中修一心精進，行者初入道場時應作是念：我從今時乃至三七日滿，於其中間諸有所作，常自照了所作之心、心性不二。所以者何？如禮佛時，心性不生不滅，當知一切所作種種之事，心性悉不生不滅。如是觀時，見一切心悉是一心，以心性從本已來常一相故。行者能如是反觀心源，心心相續，滿三七日，不得心相，是名理中修一心精進法。」³⁴

Diego, New York and London: Harcourt, inc., 1987), pp. 20-113.

33 參見黎志添：《宗教研究與詮釋學》（香港：中文大學出版社，2003年），頁24。

34 見《大正藏》冊46，頁949下-950上。

智顥這段文句中蘊含事一心與理一心的融通，理一心的領解引導事一心的修習，事一心的實踐導入理一心的體悟，兩者相互增上。³⁵然而，這是一種理想狀態，理一心或可理解而極難體悟，修習者雖應將理一心的道理憶念在心，但朝向事一心的修習努力可謂當務之急。達致事一心的障礙甚多，如此始能解釋智者必須制作懺儀的緣由，儀軌內容多為事相的實踐步驟指導，以期達到特殊的心靈澄淨狀態，與諸佛菩薩的佑助力量交感，最後才趣入深妙的三昧境界。

《法華懺》於勸修部份說明修習法華三昧的種種功德之後，開始講述在正式進入懺悔道場之前如何做好身心的整備工作，即「明三七日行前方便」與「明正入道場三七日修行一心精進方法」二項，以令接下來三七日期間的懺悔實踐得以順利進行。首先，智顥以七日作為準備階段，其意義及應從事的前行修習如下：

夫一切懺悔行法，悉須作前方便。所以者何？若不先嚴淨身心，卒入道場，則道心不發，行不如法，無所感降。是故當於正懺之前，一七日中，先自調伏其心，息諸緣事，供養三寶，嚴飾道場，淨諸衣服，一心繫念，自憶此身已來及過去世所有惡業，生重慚愧，禮佛懺悔，行道誦經，坐禪觀行，發願專精，為令正行三昧身心清淨無障闇故，心所願求悉克果故。³⁶

如果未做好身心準備驟然進入懺悔與禪觀的運作，發心不夠深切，儀軌不夠嫻熟，未能感得三寶降臨加持，懺悔修習將無法產生實效。所以在正式儀式進行前，即與俗世暫時隔離，布置場地，潔淨身體，思惟自身必須懺悔的因由，發願於懺悔儀式中專志修習。在小字注解中還補充：「亦須誦下諸懺悔文，悉令通利。」³⁷強調熟習儀軌，以求行禮順暢，強化儀式的效力。此處所列舉的行事與正式懺悔儀式有所重疊，其實這些多是佛教禮懺的共通作法，但正式儀式應較前行方便有更嚴格的要求。次一項強調做好適切心理準備，使儀式開始後能夠一心精進。

35 湛然《法華三昧行事運想補助儀》說：「夫禮懺法世雖同效，事儀運想多不周旋，或粗讀懺文半不通利，或推力前拒理觀，一無效精進之風，闕入門之緒，故言勤修苦行非涅槃因。」（《大正藏》冊 46，頁 955 下）即強調事修與理觀的配合。關於此義，亦可參見釋慧開：〈早期天台禪法的修持〉，藍吉富主編：《中印佛教泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》（台北：東大圖書公司，1993 年），頁 135-177。

36 見《大正藏》冊 46，頁 949 下。

37 見《大正藏》冊 46，頁 949 下。

正式儀式是在二十一天的期間，與世俗處於隔絕狀態，形成某種相當於過渡性質的「闊限階段」(liminal phase)，剝除原本生活世界的身分、職位等種種區分，經過精進實踐的成長轉化之後，以一種新的狀態重新融入社群。³⁸關於正式懺儀的起始時間，《法華懺》只言及三七日的時間長度，對啓建道場的日期並無明確規定。然而，在「明正入道場三七日修行一心精進方法」的標題下有段小字注解：

正入道場用六齋日。此日太子、四天王、使者等諸天善神下來人間，檢校善惡。見修善者，即注善簿，安慰守護，為現瑞相，令行者心生歡喜，增益善根故。³⁹

注解以六齋日作為儀式起始日非無所本，《摩訶止觀》卷3言：「諸經行法上三不攝者，即屬隨自意也。且約《請觀音》示其相……齋日建首……。」⁴⁰智顥據《請觀音經》以「齋日」為儀式的啓建首日。查考北周耶舍崛多所譯《十一面觀世音神咒經》中有「於十四日朝或十五日……竟日不食至於明旦」⁴¹之語，這二天即屬六齋日內。⁴²六齋日是與凡俗期間異質的特殊時間，印度古俗相傳於這些日子多惡鬼害人，所以遠古聖者教人齋戒修福，以避開凶衰。佛教又賦與這些時日吉祥的意涵，在這幾日天神下至人間觀察眾生言行舉止，行善修福者所獲功德較平日為多。⁴³因此，選定此神聖時間開始修建懺儀，為整段懺法修習期間增添了神聖意義，增益修習者心靈與善神聖眾或神聖力量交感的可能性。

接下來是儀式的開始，分為十個步驟。第一「明行者嚴淨道場法」，設置一個與日常生活完全隔離的清淨空間作為道場，甚至自己的坐位都放在別處。在道場中設好高座，只安置《法華經》一部，這是神聖力量的象徵和源泉，以種種莊嚴事物

38 本文中「闊限」的意義，係就特納(V. Turner)的觀點而有所引申。關於「闊限」的討論參見 V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969), pp.94-130.

39 見《大正藏》冊46，頁949下。

40 見《大正藏》冊46，頁14下。東晉·竺難提所譯《請觀世音消伏毒害陀羅尼咒經》中僅言：「若欲誦之，應當持齋。」（《大正藏》冊20，頁35下。）

41 見《大正藏》冊20，頁149下。

42 六齋日為每月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日和三十日（若以中國農曆計，小月改作二十八日和二十九日）。

43 參見《增一阿含經》卷13，《大正藏》冊25，頁624中-625上；《大智度論》卷13，《大正藏》冊25，頁160上。

對其供養。⁴⁴在進入道場修懺之日，「清旦之時，當淨掃地，香湯灌灑，香泥塗地，然種種諸香、油燈，散種種華，及諸末香，燒眾名香，供養三寶，備於己力所辦，傾心盡意極令嚴淨。」形成空間的芬芳潔淨，洗去俗世的污濁。智顥說明必須竭力供養三寶的理由，是如果供養之心不夠誠摯，則「則終不能招賢感聖，重罪不滅，三昧何由可發？」⁴⁵另外，智顥在《國清百錄·方等懺法》中還說到道場布置在佛法修行方面的象徵意義，如「香泥塗地，采畫莊嚴」的地表法性，香表福德，畫表智慧，意即以福德、智慧莊嚴法身。⁴⁶如此，賦予道場更深一層的神聖意涵。其次，是「明行者淨身方法」，空間淨化之後進行身體淨化，以香湯沐浴，穿著道場專用的潔淨衣服。離開道場到不淨處，也必須換穿衣服，完事後要沐浴，穿回潔淨衣服始再度進入道場。以如此的儀式操作保持身體潔靜，與日常身體有所區隔。

擇取時間、淨化空間、淨治身心之後，再來是「修三業供養法」，手持香華如法供養，口誦、心觀供養十方常住佛、法、僧三寶。⁴⁷供養三寶的修行意涵已如前段所述。其次是「明行者請三寶方法」，禮請與《法華經》相關的諸佛、菩薩、聖眾、法寶，這是為道場賦與強大神聖力量的儀式階段。先前諸種儀式主要意在營造適合宗教實踐的神聖氛圍，到此項是神聖力量的招請，是至為重要的聖化儀式。如同一般在佛像安置之後，還必須進行開光儀式，否則神像無法蒙獲力量。懺法修習者感覺個人力量有限，祈請三寶加持，以成就懺除障道重罪及進入高深禪觀的實踐目的。接續此項者是「明讚歎三寶方法」，藉由讚歎諸佛與聖眾的廣大功德，既能獲得禮讚神靈的宗教效益，也生起仿倣之心，以此善根熏修福德、智慧的實踐。⁴⁸再次是「明禮佛方法」，依序禮拜諸佛與聖眾，藉此表達完全誠摯的歸依之心與修法決心。⁴⁹

以上在懺悔前的各項禮懺程序有其宗教實踐價值，佛教也為這些修行方法賦與功德的涵義。智顥在設計這套懺儀時有其參考的藍本，熟悉佛教義理對各項儀式的

44 《法華經·法師品》述說此經中已有「如來全身」，應為其建造七寶塔，以一切珍奇美好之物供養。參見《大正藏》冊 9，頁 31 中-下。此段說出《法華經》的神聖意義，此經本已完全取代先前時代的佛舍利的地位。

45 以上嚴淨道場方法的內容參見《大正藏》冊 46，頁 950 上-中。

46 參見《大正藏》冊 46，頁 798 上-中。

47 參見《大正藏》冊 46，頁 950 中-951 中。

48 參見《大正藏》冊 46，頁 951 中。

49 參見《大正藏》冊 46，頁 951 中-952 上。

功德的解釋，也可能自覺或不自覺地了解它們的宗教意義。這些儀式在諸多宗教中有類似的表現，其意義在不同宗教中或有不同的解釋，但對於宗教實踐者而言，獲得特殊宗教體驗最緊要之事是虔心、敬畏、專志地進行儀式，了解其背後意義與否當非必要條件。⁵⁰格利雷(A. M. Greeley)調查宗教經驗的觸發因素，獲得百分比較高的幾個因素依序為聽音樂(49%)、祈禱(48%)、像日落這樣的自然美(45%)、沉靜反省的時候(42%)、參加教堂禮拜(41%)、聽講道(40%)等。其中沉靜反省即是冥想，將注意力集中於某個對象之上。⁵¹選擇適宜的場所，專心一意地從事祈禱、冥想、禮拜聚會、聽聞教義等宗教活動，都是可能引發神聖經驗的門徑。上文所探討的《法華懺》在懺悔六根之前的幾個禮懺事行應即具有這方面的目的。如果缺乏這層意義的了解，容易出於對一般宗教儀式的表面觀察而貶低上述禮懺法式的內涵價值。⁵²

結束此節之前補充討論一事，有學者主張佛教禮儀有受中國宗教禮儀影響之處。⁵³其實，這種在宗教儀式進行前絜齋身心的行事普遍見於各宗教。早在佛教傳入以前，古代中國祭祀活動已有「齋戒」的規定。周制大祭前必須齋戒十日，先散齋七日，後致齋三日。散齋不要求住在齋宮，但夫妻分房，停止性活動，不作舞樂，不弔喪問疾。致齋要求更嚴，須住在齋宮。國君在齋戒期間必須用香鬯酒沐浴淨身。在致齋期間，於心思方面有進一步要求，如祭祀對象是祖先，宿於齋宮要日夜想像

-
- 50 王曉朝的一段話幫助說明此義：「宗教禮儀是構成宗教的基本要素之一，是宗教意識的行為表現，是信教者用來溝通人與神之間關係的一種規範化的行為表達方式。各種宗教都按照各自的信條和教義以及已經形成的傳統方式，進行各種崇拜活動，借助符號化的象徵手段，構成一套嚴格規定的程式，以顯示宗教的神聖性與莊嚴性，並在人們心理上造成極為嚴肅敬穆的宗教氣氛，培養宗教感情，堅定宗教信仰。……有學者認為，『無論從歷史上還是從心理學上說，宗教的儀式先於教義……。』」見氏著：《宗教學基礎十五講》（北京：北京大學出版社，2003年），頁203。
- 51 參見阿蓋爾(M. Argyle)著，陳彪譯：《宗教心理學導論》（北京：中國人民大學出版社，2005年），頁66-68。
- 52 王曉朝論說不同層次的宗教禮儀，例如，基督教在成為國教之後建立完成的崇拜儀式在很大程度上世俗化了。又如宗教都有其節慶與相應的儀式，融宗教性、世俗性、娛樂性和群眾性為一體。而最高層次的宗教禮儀是擺脫世俗事務的宗教修行。參見氏著：《宗教學基礎十五講》，頁214-217。
- 53 例如，小林正美：《六朝佛教思想の研究》（東京：創文社，1993年），頁317-405。

祖先生前的音容舉止。漢代以後大祭由齋戒十日改為七日。⁵⁴《禮記·祭統》對齋戒的精神說明如下：

及時將祭，君子乃齊。齊之為言齊也，齊不齊以致齊者也。是故君子非有大事也，非有恭敬也，則不齊。不齊則於物無防也，者欲無止也。及其將齊也，防其邪物，訖其耆欲，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。故散齊七日以定之，致齊三日以齊之。定之之謂齊，齊者，精明之至也，然後可以交於神明也。⁵⁵

「齋」字本寫作「齊」，解釋為齊整身心之意，尤其重視心的齋戒，止息邪念、嗜欲，令其安定澄淨，以便與祖先神靈能夠感通。《墨子·天志》有天子齋戒沐浴，準備潔淨供品祭祀天鬼以求消除疾病禍祟的主張。儒家的齋戒制度影響了道教，現存最早道經《太平經》卷42〈九天消先王災法第五十六〉言：

故當養置茅室中，使其齋戒，不睹邪惡，日練其形；毋奪其欲，能出無間去，上助仙真元氣天治也。

《三洞珠囊》卷1引《太平經》卷33也說：

夫精神，其性常居空閑之處，不居污濁之處也；欲思還神，皆當齋戒，懸象香室中，百病消亡；不齋不戒，精神不肯反還人也。⁵⁶

欲修真成仙或消除百病，必須處於寂靜處的居室中以齋戒身心。《三國志·魏書》卷8〈張魯傳〉裴松之注引《典略》言及五斗米道「加施靜室，使病者處其中思過。」這是在靜室中懺悔罪過以求治病的宗教活動。不能因為這些齋戒悔過行事早於佛教進入中國的時間，即主張佛教懺悔禮儀受到儒家、道教的影響，北周時期漢譯的《十一面觀世音神咒經》有「若復有人於十四日朝或十五日，以香湯洗浴其身，著新淨衣，一上廁、一洗浴，如此淨衣不得上廁。行此法時，竟日不食至於明旦。其道場中，置觀世音像，懸雜色幡蓋，香華供養。初入道場時，必須殷重至心，諸十方諸

⁵⁴ 參見詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁286-288。

⁵⁵ 見王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），上冊，頁90。

⁵⁶ 引自王明，《太平經合校》，上冊，頁27-28。

佛懃懃懺悔。懺悔已訖，在於像前，敷一坐具，胡跪恭敬，至心誦持此咒，行此法者」⁵⁷一段話，顯示印度佛教已有如此的儀式。曾遊歷天竺的義淨也提到印度在佛教儀式進行之前虔誠沐浴的行事。⁵⁸因此，齋戒沐浴在宗教儀式中的意義應為不同地域的宗教人所共同經驗，不應視為專屬某一宗教的發明。類似儀式在各宗教中的普遍出現，也在某種程度上為佛教懺法中儀式的重要價值做了注腳。

參、懺悔與禪觀的實踐意涵

《法華懺》核心的懺悔實踐，是立基於《普賢觀經》的「六根清淨懺悔之法」，引用該經中的資料並予刪削增補，重新編排整理，加入新的思想成分，成為形式整齊、步驟井然，更具實踐合理性的懺悔與禪觀的儀式體系。《法華懺》是一部可供實際應用的修行儀式典籍，在詮釋此書的懺悔與禪觀思想之時，除了精深義理的詮解以外，智顥採取何種結構來安排資料，懺儀各項目之間意義如何連結，都是必須加以考慮的因素。

《法華懺》在前述「明禮佛方式」之後正式進入懺悔的修法。這個部份的第一個問題是何以在占有重要地位的懺悔六根之後接續著勸請、隨喜、迴向、發願這四法，併立於一項之中？根據《法華懺》，懺悔六根的意義是對於無量世以來因六根因緣所做種種惡業，及因此造成見佛、聞法的障礙，藉由讀誦大乘經典、歸依普賢與諸佛、誠心發露等修行，期望能夠懺罪清淨。其後，「勸請」內容為「至心勸請：十方法界無量佛，唯願久住轉法輪，含靈抱識還本淨，然後如來歸常住。」請佛久住世間演說佛法，直到度盡有情為止。「隨喜」意謂「至心隨喜：諸佛菩薩諸功德，凡夫靜亂有相善，漏與無漏一切業，比丘(某甲)皆隨喜。」為諸佛菩薩的功德乃至凡夫的一切善行都感到歡喜。「迴向」的意思是「至心迴向：三業所修一切善，供養十方恒沙佛，虛空法界盡未來，願迴此福求佛道。」將自身所做一切功德迴向無

57 見《大正藏》冊 20，頁 149 下。塙入良道在〈法華懺法と止觀〉一文的頁 322 言及〈菩薩藏經〉與〈佛名經〉中亦有類似行法。

58 參見《南海寄歸內法傳》，《大正藏》冊 54，頁 210 下及 221 中。

上佛菩提的成就。最後「發願」表明「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。」⁵⁹發願於臨終之時得以心識不亂，往生西方極樂世界，面見彌陀與聖眾，修行十地勝行。對比佛教的許多經論，懺悔常與隨喜、勸請、迴向等修持法並列，《觀佛三昧海經》與梁代失譯的〈菩薩五法懺悔文〉即包含懺悔、請佛（勸請）、隨喜、迴向、發願五支。⁶⁰《法華懺》發願項的內容與彌陀淨土連結，可能受《十住毘婆論》影響，該論〈除業品〉開卷即說：「問曰：但憶念阿彌陀等諸佛，及念餘菩薩，得阿惟越致，更有餘方便耶？答曰：求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。」隨後詳細論說四法。⁶¹又此品之前的〈易行品〉也與淨土法門有密切關係。只是淨土法門安插在智顥這部懺儀中顯得突兀，有可能出自天台後學的修改。⁶²

既然這五支行法看似大乘佛教中甚為通行的修行方法，本非《法華懺》的特色，但《摩訶止觀》卷 14 說天台四種三昧之中唯獨屬於平行半坐的法華三昧列有這五種行法（五悔），並論說各項目的重要意義。五悔有助成實相理懺的功用：

先知逆順十心，而繫緣實相，是第一懺，常懺悔，無不懺時。但心理微密，觀用輕疏，黑惡覆障，卒難開曉，重運身口，助發意業，使疾相應，更加五悔耳。⁶³

繫心於實相的理懺是最高級的懺法，但對於修習者而言，過去惡業的障礙甚大，理觀難於成就，因此須有五悔事修的輔助。懺悔為五法之首，一般的意義是悔悟所做過錯，以求不再重犯；深一層的宗教意義是藉由真誠悔過，請佛見證及祈求佛力加被，使惡業快速消融，去除障礙智慧的重大因子：

懺名陳露先惡，悔名改往修來。佛智遍照，佛慈普攝，我以身口投佛足下，願世間眼證我懺悔。我無始無量遮佛道罪，無明所偪，不識正真，從三界繫，動身口意，起十惡罪……應現生後受諸苦惱。如三世菩薩求佛道時懺悔，我

59 以上各項內容參見《大正藏》冊 46，頁 952 中-953 中。

60 參見釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 108 的表列。

61 參見《大正藏》冊 26，頁 45 上-47 上。

62 現存《法華懺》的勘定者遵式甚為重視淨土法門，撰有多部淨土懺儀。

63 見《大正藏》冊 46，頁 98 上。

亦如是。傷已昏沈，無智慧眼。發是語時，聲淚俱下，至誠真實，五體投地，如樹崩倒，摧折我人，眾惡傾殄，是名懺悔。⁶⁴

作為自利利他的大乘法門，懺悔不能如聲聞法一樣只求懺除己身戒罪，應憐愍眾生多造煩惱業行甚且不知懺悔，而已力微小難予救濟，所以還須禮請諸佛久住世間演說佛法，令他人與自己都同霑法益：

勸請者，名爲祈求。聲聞自度，直懺己罪；菩薩愍眾故行道，故須勸請。我今知罪，尚不得脫，眾生不知，歷劫流轉。我無力救，請十方佛。佛愍眾生，不簡巨細，必冀從願。……請轉法輪，……佛若說法，眾生得涅槃證；設未得者，且令受世間樂。佛若普許，則一切得安，我預一切，罪苦亦除。……請住世者……我今請佛饒益眾生，如大炬火莫止，變化之心久住，安隱度脫一切，是名勸請。⁶⁵

既然勸請諸佛久住世間化導眾生，接下來應以開闊胸襟欣喜地面對他人的善行。隨喜的重要意義在於不輕視含具佛性的任何有情，爲眾生能聞法修善及對諸佛聖者一切濟眾善行生起歡喜之心，從而分享他人善行的功德：

隨喜者，爲慶彼。佛既三轉法輪，眾生得三世利益，我助彼喜。又我應勸化其生善，其善自生，是故我喜。喜三世眾生福德善，三世三乘無漏善，三世諸佛從初心至入滅一切諸善，我皆隨喜，亦教他喜。如買、賣香、傍觀三人同薰，能化、受化及隨喜者三善均等。觀眾生惑甚可悲傷，觀眾生善應大恭敬，心常不輕，深知眾生具正、緣、了，即雖未發，會必應生……故敬之如佛。……此深是隨喜意也。⁶⁶

自己修習善行，隨喜他人善行，均能獲致功德，未來感得相應果報。大乘行者的目標在於成佛，不在追求今世後世的安樂，而將功德迴向無上菩提的成就，及將功德與眾生共享；在迴向的同時，並作三輪體空的觀照：

迴向者，迴眾善向菩提。一切賢聖功德廣大，我今隨喜，福亦廣大。眾生無善，

64 見《大正藏》冊 46，頁 98 上。

65 見《大正藏》冊 46，頁 98 上-中。

66 見《大正藏》冊 46，頁 98 中。

我以善施，施眾生已，正向菩提。……正迴向者，斷三界道，滅諸戲論，乾煩惱泥，滅棘刺林，捨除重擔，不取、不念、不見、不得、不分別能迴向者、所迴向處。諸法皆妄想和合故有，一切法實不生……我順諸法，隨喜迴向，如三世諸佛所知、所見、所許，是名真實正迴向，亦名最上具足大迴向。⁶⁷

第五是發願，以誓願力支撐廣大菩薩行的不懈修習，以及引導實踐朝向正確的目標：

發願者，誓也。……施眾生善若不要心，或恐退悔，加之以誓。又無誓願，如牛無御，不知所趣，願來持行，將至所在。……二乘生盡，故不須願；菩薩生生化物，須總願、別願。四弘是總願，法藏、《華嚴》所說一一善行、陀羅尼皆有別願。⁶⁸

此處對發願內涵的說明與先前四法銜接較為順暢，不如《法華懺》轉向發願往生西方淨土那樣格格不入。最後，智顥如此概括五悔各項的作用：懺悔破除重大惡業之罪，勸請破除誹謗佛法之罪，隨喜破除嫉妒他人善行之作，迴向破除執著三界生存之罪，發願則須隨順空無相之願。⁶⁹如此，五悔成為一套相互關聯的行法，都具有消除修道障礙的功用，澄淨與拓展心靈，作為啟開實相觀門的先導。

《法華懺》五悔行法之後是「明行道法」，先前為固定位置的行法，此項則為右遶法座的動中修行。懺儀正文於此項中僅列示須唱誦的三寶名稱、佛菩薩名號與三歸依文，缺乏具體儀式作法的說明。小字注解補充說：「行者既禮佛竟，當一心正身威儀，右遶法座，燒香散華，安庠徐步，心念三寶，次第三遍稱。」⁷⁰智顥另一部撰述《方等三昧行法》則有相當嚴格的操作規定，依行者的身體氣力分上中下三等，上品遶行二十一周，中品十六周，下品十二周，每周念咒一百二十遍。⁷¹這應是受佛教經行與右遶佛陀的傳統作法所啟發的方法，藉由專心虔意地反覆唱誦

67 見《大正藏》冊 46，頁 98 中-下。

68 見《大正藏》冊 46，頁 98 下。

69 見《大正藏》冊 46，頁 98 下。

70 見《大正藏》冊 46，頁 953 中-下。

71 見《大正藏》冊 46，頁 946 上。

名號與皈敬三寶，有助於攝受心念及獲得特殊的宗教經驗。以行道法作為誦經或坐禪的前行⁷²，緊接著是「重明誦經方法」，專注精神於《法華經》的讀誦，或是完整誦念全經，若不誦全經則專誦〈安樂行品〉。在智顥之前，其師慧思撰《法華經安樂行義》，結合般若空觀闡釋《法華經》的圓頓義理，給出深妙禪觀的修證指引，這應是〈安樂行品〉特受重視的原因所在。⁷³一心精進地讀誦《法華經》是領解經中奧義與獲證法華三昧的根本行法，《法華經》對此多所述說，表明此經是如來神聖力量的源泉，信解、讀誦可獲得巨大修行利益。⁷⁴《續高僧傳》智顥本傳說他潛居山中讀誦《法華》三經，後經慧思開示普賢道場、四安樂行，精進修習法華三昧，誦至〈藥王品〉而有所悟。⁷⁵《思惟略要法》論及依此經內容作觀則「五欲自斷，五蓋自除，五根增長，即得禪定。住此定中，深愛於佛，又當入是甚深微妙一相一門清淨之法。」⁷⁶欲根據此經進行觀想，誦習文句是先決條件。《法華儀》指出讀誦《法華經》是為了「見上妙色」，又言誦念〈安樂行品〉是為了「行三昧」⁷⁷，應有獲取經典力量與依據經義作觀之意。

72 《法華儀》言：「如前稱諸佛菩薩名、三自歸依竟，還本坐處，若意猶未欲坐禪，更端坐誦經。」(《大正藏》冊 46，頁 953 下)

73 《法華儀》的小字注解說到：「修行有二種：一者，初行；二者，久行。教初行者當用此法，教久修者依〈安樂行品〉。」(《大正藏》冊 46，頁 949 下)關於《法華經安樂行義》的內涵，參見 D. B. Stevenson and Hiroshi Kanno, *The Meaning of the Lotus Sūtra's Course of Ease and Bliss: An Annotated Translation and Study of Nanyue Huisi's (515-577) Fahua jing anlexing yi.* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2006)；及拙著：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，《普門學報》，第 38 期(2007 年 3 月)，頁 103-124。

74 例如，《法華經·法師品》：「如來滅後，其能書、持、讀誦、供養、為他人說者，如來則為以衣覆之，又為他方現在諸佛之所護念。是人有大信力，及志願力、諸善根力。當知是人與如來共宿，則為如來手摩其頭。藥王！在在處處，若說、若讀、若誦、若書、若經卷所住處，皆應起七寶塔，極令高廣嚴飾，不須復安舍利。所以者何？此中已有如來全身。」(《大正藏》冊 9，頁 31 中)又言：「若不能得見、聞、讀誦、書、持、供養是《法華經》者，當知是人未善行菩薩道；若有得聞是經典者，乃能善行菩薩之道。其有眾生求佛道者，若見、若聞是《法華經》，聞已信解、受持者，當知是人得近阿耨多羅三藐三菩提。」(同前，頁 31 下)

75 參見《大正藏》冊 50，頁 564 中。

76 見《大正藏》冊 15，頁 300 下。

77 見《大正藏》冊 46，頁 953 下。

誦念《法華經》之後進行「坐禪實相正觀」，依實相懺法令一切罪業徹底霜融，成為獲致《法華經》殊勝功德的有利條件。《摩訶止觀》卷3言及先前六根懺悔的事修為有相懺，此處以一切法空為方便的理觀是無相懺。⁷⁸《法華懺》這部份內容可分二個段落加以解析：首先，論說坐禪攝念正觀以破壞罪業，正觀意為：「觀一切法空如實相，諦觀現在一念妄心隨所緣境，……種種因緣中求心畢竟不可得，心如夢幻不實，寂然如虛空，無名無相，不可分別。……一切念想不起，心常寂然，亦不住寂然，言語道斷，不可宣說。雖不得心非心相，而了了通達一切心非心法，一切皆如幻化，是名觀心無心、法不住法，諸法解脫，滅諦寂靜。作是懺悔名大懺悔。……名無罪相懺悔。」⁷⁹憑藉著對空觀實相的領會，能使一切罪業滅除。其原理是一切出於妄想顛倒所造的善惡業行均由心起，並無離心之外的善惡罪業與任何一法，若能觀心本來無心，知善惡業不具實性，了悟一切諸法皆空，一切罪業無生無滅，何來罪與無罪？如此觀照則消解執取，罪業於念念中自然消融，破除一切生死顛倒，一切煩惱妄想、極重惡業無所不破。⁸⁰其次，在懺除罪業之後，行者身心清淨，念念明照諸法，從而與三昧相應。通過此三昧力，得以發起修習《法華經》的功德：「見普賢及十方佛摩頂說法，一切法門悉現一念心中，非一非異，無有障闇。……行者善觀心性猶如虛空，於畢竟淨心中見一切法門通達無闇亦復如是，是名行者觀心實相懺悔六根，不斷五欲，得淨諸根，見障外事。廣說如《法華經》、《普賢觀經》中所明。」⁸¹如此，將懺悔六根與無相懺悔的實踐，以觀一切法空消融罪業而得身心淨化以進入禪定作為中介，連結到《法華經》六根清淨功德的成就。

綜合上文所述，在「明初入道場正修行方法」這一大項中，智顥自最基礎的嚴淨道場開始，到非常精深的無相懺法，以系統的十項儀式逐步引導修懺者淨化身心，終致發起禪定，獲得修習《法華經》的勝妙功德。然而，修習者根機有高下，功行有淺深，不可能所得體證程度皆為一致，《法華懺》最後一大項為「略明修證

78 見《大正藏》冊46，頁14上。

79 見《大正藏》冊46，頁954上。

80 見《大正藏》冊46，頁954中；另參見《釋禪波羅蜜次第法門》卷3，《大正藏》冊46，頁486中。

81 見《大正藏》冊46，頁954中。

相」，說明各種層次的體驗境界，以幫助修懺者印證個人所達的深入程度及遭逢問題（魔事）的處置方法。智顥對修習懺悔所得淺深體驗境界的論述以戒、定、慧排列，將有相的懺悔儀式和無相的實相懺法與戒、定、慧三學的修習成果嫁接起來，擴展與深化了懺法的實踐思想。學界既有的研究對這部份內容都只是簡單引述懺文內容或依據懺本文句複述其義，所論實未超出懺文語義⁸²，以下嘗試對照智顥其他著作的相關內容深入解析此修證相的涵義。

修習懺法的下根者所獲宗教經驗為戒根清淨，與持戒的功德相應，又分上、中、下三品，智顥舉示靜心中所見的吉祥徵兆以作為其判斷標準。類似文句亦可見於智顥另一部早期著作《釋禪波羅蜜次第法門》（下或簡稱《釋禪》）卷4中，然而，該書論述的系統較為詳細嚴密，且三種徵象所放位置與《法華懺》差異甚大，禪觀層次不同，仍對《法華懺》戒根清淨之意義的理解有某種程度的幫助。⁸³《釋禪》指出未受戒的懺悔者應先前往受戒，或如《普賢觀經》的「因懺發戒」⁸⁴，後者應即是《法華懺》此處的意義所在。三品戒根清淨內容如下：⁸⁵

下品	得種種諸靈異好夢，或覺諸根明淨，四大輕利，顏色鮮潔，身有氣力，威德巍巍，道心勇發。
----	---

82 前述釋大睿與聖凱的研究屬簡單引述，另外，陳英善〈天台懺悔與戒定慧之關係〉（收於釋惠敏主編：《佛教與二十一世紀——第四屆中華國際佛學會議中文論文集》，台北：法鼓文化事業有限公司，2005年）則就引文複述其義。

83 此點感謝一位匿名審查者提供的資料，指出《釋禪》體系僅能與《法華懺》下品定根的「所謂欲界定、及未到地定」相對應。（相關資料參見《大正藏》冊46，頁491中、495上。）本文引出《釋禪》文句，意在幫助《法華懺》文義的理解，非限定其禪觀的層次。此外，本文亦對比兩部典籍相關內容的差異點。

84 參見《大正藏》冊46，頁487上。

85 以下三品戒根清淨內容見《大正藏》冊46，頁954下。《釋禪波羅蜜次第法門》卷4言：「觀相懺悔多依修定法說。問曰：見種種相，云何知罪滅？答曰：經說不同，罪法輕重有異，不可定判。今但舉要而明，相不出四種：一、夢中見相；二、於行道時聞空中聲，或見異相及諸靈瑞；三、坐中睹見善惡、破戒持戒等相；四、以內證種種法門，道心開發等為相。」（《大正藏》冊46，頁485下-486上）舉出四類可能見到的相狀，未如《法華懺》分就三品列示各別的懺罪成就相。

中品	忽見種種靈瑞，所謂光華淨色，異妙香氣，及善聲稱讚，諸如《梵網經》菩薩戒中說。見如是一一靈瑞相已，身心慶悅，得法喜樂，無諸惡相。
上品	雖不證種種法門，而身心安樂寂靜，於靜心中自見其身戒清淨相，所謂見身著淨法服，威儀齊整，身相端嚴，在清淨眾中。自見善業之相，了了分明，三篇戒相次第而現，信心開發，心得法喜，安隱快樂，無有怖畏。

下品因懺除某種程度的罪業而回復到身體康健、道心勇發及夢見好事等持戒相關果報。中品較此更勝一籌，感得清淨美好之花、奇異美妙之香、善言稱讚之聲等靈瑞徵象，而身心愉悅，獲得法喜，不見惡相。上品以穿淨法服、行為如法、身相端嚴、處清淨眾等意象表示戒行清淨之相，發起信心，法喜充滿，安樂不怖。《釋禪》卷4將修禪定過程中所發的善根相區分為宿世散心修善的「外善」及以五門禪代表一切禪定的「內善」。外善略分為布施、持戒、孝順父母師長、信敬供養三寶、讀誦聽學五類。⁸⁶修定者並未進入某種禪定，而於靜心中見得種種好相，即是過去與今生散心所修功德的現起。為了與魔境相區別，發起外善的正確共通體驗是「其善根發者，行人自覺見此相已，雖復未證禪定，而身心明白，諸根清淨，身有色力，所為吉利，善念開發。因此已後，自覺心神易可攝錄，身心安隱，無諸過患，當知此為善根發相。」⁸⁷既然是各類宿世善根發起的共通體驗，或許是《法華懺》將之列於下品的理由。至於中品戒根清淨的內容，《釋禪》卷3中是引《梵網經》菩薩戒本說為「觀相懺悔」的減罪之相。⁸⁸《梵網經》卷2言及欲受菩薩戒而現生有「七遮罪」不得受戒者應修懺悔，若得「佛來摩頂、見光見華」等種種好相代表該等罪業滅除，得受菩薩戒。⁸⁹若是如此，尚非於宿世已到達堅持淨戒的程度，所以列為中品。⁹⁰上品戒根清淨的內涵在《釋禪》中特指外善五類之中持戒善根的發起⁹¹，

86 參見《大正藏》冊46，頁494上。

87 參見《大正藏》冊46，頁494下-495上。

88 《釋禪》卷3分作法懺、觀相懺與無生懺三種層次的懺悔，觀相懺悔的罪滅之驗證方法為：「行人依諸經中懺悔方法專心用意，於靜心中見種種諸相，如《菩薩戒》中所說，若懺十重，要須見好相乃滅相者，佛來摩頂，見光華種種瑞相已，罪即得滅。若不見相，雖懺無益。」（《大正藏》冊46，頁485下）

89 參見《大正藏》冊24，頁1008下。

90 《修息止觀坐禪法要》言：「云何知重罪滅相？若行者如是至心懺悔時，自覺身心輕利，

表示過去生與現今以前精進從事戒律實踐，在三品戒行功德中是最高的。

其次，中根者所發起的是禪定功德，也分上、中、下三品。此三品定根清淨的內容如下：⁹²

下品	若於坐禪時，忽覺身心澄靜，發諸禪定，所謂欲界住，及未到地定，身心空寂，身中諸觸次第而發，覺觀分明，喜樂一心，默然寂靜。或緣眾生證慈悲喜捨，或復緣佛相好，善心開發，入諸三昧。如是等種種諸定。
中品	於坐禪時，身心安定，覺出入息長短細微，遍身毛孔出入無閼，因是見身三十六物了了分明，發諸喜樂，入種種禪定。或見內外身諸不淨白骨狼籍，或見白骨皎潔分明，厭離世間，因是發諸禪定，身心快樂，寂然正受。或緣諸法而生慈悲喜捨，或緣諸佛微妙智慧種種功德而生三昧。如是等種種諸定開發。
上品	於坐禪中，身心安靜，心緣世間陰入界法，即覺無常、苦、空，身、受、心、法悉皆不實，十二因緣虛假無主，一切諸法不生不滅，猶如虛空，身心寂然，與空、無相、無願相應，而生種種諸深禪定，微妙快樂，寂靜無爲，厭離世間，憫念一切，無復蓋覆及諸惡法。

下品發欲界定、未到地定、眾生緣四無量心、觀佛相好入三昧等禪定。中品依數息觀、不淨觀、法緣四無量心、觀佛微妙功德等而入三昧。上品依四諦、十二因緣、三解脫門而生起深層禪定。三個等級的禪定功德明顯依次升進。《釋禪》卷4的禪法體系與此不同，將禪定歸為內善，即定心功德，分為阿那波那（數息）、不淨觀、慈心、因緣、念佛三昧五門禪，每門中各含多種淺深禪法。另一說將五門禪進行化約，作淺深的排列，數息門為世間凡夫禪，不淨門是出世間禪，慈心門是凡聖修大福德，因緣門是辟支佛所行，念佛門是諸菩薩所行。⁹³兩種說法都與《法華懺》為差異的系統。

最後，上根者所證得的徵象是與智慧相應的功德，其上、中、下三品慧根清淨

得好瑞夢，或復睹諸靈瑞異相，或覺善心開發，或自於坐中覺身如雲如影，因是漸證得諸禪境界，或復豁然解悟心生，善識法相，隨所聞經即知義趣，因是法喜心無憂悔，如是等種種因緣，當知即是破戒障道罪滅之相。從是已後堅持禁戒，亦名尸羅清淨，可修禪定。」（《大正藏》冊46，頁463上）戒罪懺除之後更進一步始為堅持淨戒。

91 參見《大正藏》冊46，頁494中。

92 參見《大正藏》冊46，頁954下-955上。

93 參見《大正藏》冊46，頁495上-496中。

的內涵如下表：⁹⁴

下品	若於行坐之中入諸禪定，忽覺身心如雲如影，夢幻不實，因是覺心內發，智慧分明，了達諸法，方便巧說，無有障礙，通達十二部經，隨義解釋，難問無滯，說法無盡。
中品	於行坐誦念之中，身心寂然，猶如虛空，入諸寂定，於正慧中面見普賢菩薩乘六牙白象，與無量菩薩眾而自圍繞，以一切眾生所喜見身現其人前。是人以見普賢菩薩故，即得三昧及陀羅尼，其名曰旋陀羅尼、百千萬億旋陀羅尼、法音方便陀羅尼。陀羅尼者，即是大智慧也。得是大智慧故，諸佛所說一聞不忘，通達無闇，於一句中通達一切義，說無窮盡，如虛空中風，得如是種種諸智慧門。
上品	於行坐誦念之中，身心豁然清淨，入深禪定，覺慧分明，心不動搖，於禪定中得見普賢菩薩、釋迦、多寶、分身世尊，及十方佛，得無闇大陀羅尼，獲六根清淨，普現色身，開佛知見，入菩薩位。廣說如《普賢觀經》中。

下品者覺心初生，所發智慧層次是通達十二分教，說法無滯；中品者面見普賢菩薩，得各種三昧和陀羅尼，通達諸佛所說法義，辯才無礙；上品者得見《法華經》中諸佛，獲六根清淨，可據以入菩薩正位，三品智慧功德漸次增進。中品與上品的內容明顯依據《普賢觀經》與《法華經》而說。

將懺法修習成果連結到戒、定、慧的功德，對於此點如何能夠給出合理的說明？其一，依照《法華懺》的文脈配合《釋禪》的觀念，智顥將修懺者分為上、中、下三種根機，根機源自過去世以來的修行累積，又視戒、定、慧為漸次增上的法門，因而將三根與三學對應起來。累世的三學修行功德為業障所覆蓋，若透過懺悔而得淨心或入定，可排除此障道因緣，發起相應的善根。另一種解釋，是懺法本身蘊含三學修習的成分，促發戒、定、慧的功德。⁹⁵

94 參見《大正藏》冊 46，頁 955 上-955 中。

95 《釋禪》言及懺悔法門蘊含三學之義：「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。」（《大正藏》冊 46，頁 485 中-下）又言：「一者，作法懺悔，罪滅或復不復。如冷病人服於薑桂，所患除差，身有復不復。二者，觀相懺悔，非唯罪滅，能發禪定，此則過本。何以故？本無禪定故。如冷病人服石散等，非但冷除，亦復肥壯過本。三者，觀無生懺悔，非唯罪滅，發諸禪定，乃得成道，此為增上

通過與智顥較成熟著作進行對照，在建構完成的天台位次體系中，中品慧根清淨所述內容對應於五品弟子位的法華三昧前方便；⁹⁶上品慧根清淨大抵相當於六根清淨位的法華三昧體驗。⁹⁷六根清淨位屬於內凡十信位，對中道實相有相似的體證，然須到達下一位次的初住，始為圓教實相的見道位，獲得對中道佛性的部份真實體證（分證）。⁹⁸《四教義》卷 11 言：「《法華經》明入如來室，著如來衣，坐如來座，此即是修四安樂行行處、近處，得六根清淨，住十信位。《普賢觀經》明修大乘人未得無生忍前有十種證相，此即是十信之位。」⁹⁹《維摩詰經略疏》卷 10 說道：「《普賢觀》云：法將滅五百歲時，一心修此法華三昧，即得六根清淨。」¹⁰⁰據此，修習法華懺法的目標是進入法華三昧，發起六根清淨的功德，雖然尚未真正體得無生法忍，但行將「開佛知見，入菩薩正位」。

過本。如病服於仙藥，非直病除，乃得仙通神變自在。」(《大正藏》冊 46，頁 486 下)以作法懺滅罪，本屬戒律的範圍；觀相懺包含戒、定二學；觀無生懺則三學全具。

96 灌頂所撰《隋天台智者大師別傳》卷 1 言：「(慧思)即示普賢道場，爲說四安樂行，於是昏曉苦到如教研心。……經二七日，誦至〈藥王品〉諸佛同讚是真精進，是名真法供養，到此一句，身心豁然，寂而入定，持因靜發，照了《法華》。……問一知十，何能爲喻？觀慧無礙，禪門不壅。宿習開發，煥若華敷矣。思師歎曰：非爾弗證，非我莫識。所入定者，法華三昧前方便也。所發持者，初旋陀羅尼也。」(《大正藏》冊 50，頁 191 下-192 上)《國清百錄》卷 4 中隋·柳顧言撰〈天台國清寺智者禪師碑文〉提及智顥圓寂前說：「我只是五品弟子位耳。案：五品即是法華三昧前方便之位。宛與思師昔語冥一。」(《大正藏》冊 46，頁 818 中)得旋陀羅尼是法華三昧的前方便位。

97 《法華懺》言：「願得法華三昧，普現色身。」(《大正藏》冊 46，頁 951 中)又言：「獲六根清淨，普現色身。」(《大正藏》冊 46，頁 955 中)將法華三昧、普現色身與六根清淨聯繫起來。《摩訶止觀》卷 3 言：「示喜見身者，是普現色身三昧也。……語言陀羅尼者，即是慈熏口說種種法也。皆法華三昧之異名。」(《大正藏》冊 46，頁 14 中)此視普現色身三昧同於法華三昧。《六妙法門》言：「若有利根大士聞如是無法，能信解受持，正念思惟，專精修習，當知是人行佛行處，住佛住處，入如來室，著如來衣，坐如來座，即於此身必定當得六根清淨，開佛知見，普現色身，成等正覺。」(《大正藏》冊 46，頁 554 中)亦將六根清淨與普現色身連結在一起。

98 如《維摩經玄疏》卷 5 言：「隨喜五品弟子，即觀行即不思議；得六根清淨，是相似即不思議；初住發真乃至等覺，是分證真實即不思議解脫也。」(《大正藏》冊 38，頁 554 上)

99 見《大正藏》冊 46，頁 762 下。

100 見《大正藏》冊 38，頁 708 中。

伍、結語

本文對《法華懺》的整體內容進行詳密研究，考察其徵引典籍的來源、禮懺程序的安排，並探索懺儀中所蘊含的宗教意義，以及詮釋懺悔與禪觀法門的實踐意涵，藉以顯明智顥如何將經典義理轉化為實修儀式，引導更多佛教行者深入《法華經》的體驗。

《法華懺》主要引用《普賢觀經》、《法華經》與慧思著作的文句與觀念。其中《普賢觀經》是最重要的經典根據，該經的懺悔六根行法與事修理懺融通給予智顥制作這部懺儀的極大啟發。智顥對所徵引的資料重加組合與增刪，附加儀式成分並充實觀修義理，形式更為整齊，實踐步驟明晰，整合成一套由淺入深的禮懺操作系統。

整部懺儀從簡單易行的事修方法導入，擇取一段與世俗隔絕的時間，淨化空間，整備身心，設置《法華經》的法座，禮請、供養、禮拜諸佛菩薩與聖眾，營造神聖的宗教氛圍，此有利於懺悔的順利完成。接著通過虔心修習六根罪業的有相懺悔，憑藉諸佛菩薩神聖力量的冥中加被，祛除障礙智慧能力發起的要素，次以勸請、隨喜、迴向、發願四法強化心靈的澄淨與廣度，逐步建立無相理懺的適當條件。在進行理懺之前，並以右邊法座的行道法進一步收攝精神，然後專意誦念《法華經》，獲取經典力量及作為修觀基礎，完成準備前行。最後，進入坐禪實相正觀，發起修習《法華經》的殊勝功德。《法華懺》的最後部份列示修習法華懺法的各種淺深體驗境界，提供修懺者驗證實踐成果的標準。

《法華懺》中的宗教儀式具有重要意義，除了聖化道場——不管是實質上還是心理上——的作用外，也有助於將修懺者的心靈調整到適合深層宗教體驗的狀態。讀誦《法華經》是修習法華三昧最根本的法門，其理論依據是《法華經》表明經中具有如來全身，蘊含神聖的力量。《法華懺》在正觀實相前安排誦念《法華經》的儀式，與《法華經》中的修行方法接軌，意在獲取經典力量及依據經義作觀。理懺以般若空觀為中介，有效地淨除修道障礙，發起法華三昧的功德。《法華懺》最後部份的「略明修證相」，連結到戒、定、慧的功德，深化與擴充懺法的實踐思想。上根修懺者發起慧根清淨功德，其中又分三品，中品與上品經對比後大抵相當於天

台圓教位次體系的五品弟子位與六根清淨位。依照如此的定位，修習法華懺最高可達到六根清淨的深度宗教經驗，是在分證中道實相之前的相似體證，在天台教學中已是難以企及的階位。¹⁰¹如此，《法華懺》從具體易行的宗教儀式開始，按步就班地帶領修習者進入理懺的精深禪觀，使利根者最終得證法華三昧，開啓證入菩薩正位的大門。

相較於天台圓教的成熟教觀體系，《法華懺》義理樸實，可操作性強，雖包含宗教儀式與信仰成分卻不流於世俗利益的追求，將懺悔實踐連結到戒、定、慧三學，可謂一部良好的佛教實修指南。考慮到現今法會懺儀的普遍功利性格，推廣《法華懺》或能收到導正風氣之效，回歸佛教實踐的初衷。智顥制定三七日的修懺期間，有其典籍依據，同時意在以適當時間長度引發修習成就。然而，對於過專業宗教生活的佛教法師而言，二十一日的修懺期間或許容易安排，但必須保有世俗職業的在家信徒實難挪出足夠時間。¹⁰²台灣地區今日佛教風氣鼎盛，佛法教育水準提升，繙素二眾在熟習初階教法之後，對具有明確步驟指導的進階行法的需求應有增無減。因此，若將《法華懺》加以修訂，比照禪七或佛七的七日為期，或許有利於擴展這種行法的適用範圍，令較多人親身體驗中國古德的精心之作。

101 相傳智顥曾自言只達五品弟子位，參見《國清百錄》卷4，〈天台國清寺智者禪師碑文〉，《大正藏》冊46，頁818中。

102 智顥的懺儀主要為出家法師而設計，但也容許滿足修懺條件的在家居士參與。《摩訶止觀》卷3講說方等懺法時說到：「俗人亦許，須辦單縫三衣，備佛法式也。」（《大正藏》冊46，頁13中）