



印順導師對懺悔思想之詮釋

林朝成*

論文摘要

懺悔思想的探討，應是人間佛教的重要環節。中國佛教經懺法事的盛行，印順導師認為是佛法衰敗的現象。導師認為初期佛法的懺悔說是人間佛教最理想的懺法，由「佛法」的懺悔說走向「大乘佛法」的懺悔說，其構成因素有待多面向的探究。導師對懺法的詮釋策略，不在於深化佛教懺法之所不足，而是以「佛法」的懺悔說為原型，探討懺悔法門在歷史演進中所面對的課題與信仰氛圍，如何歧出、異化成大乘佛法的懺悔法門，以明大乘懺法所顯揚特色之方便義。

本文從三個面向探討印順導師對懺悔思想的詮釋：(一) 歷史成因的同情理解：從 1、律懺所遭遇的事實困難；2、「十方佛現在」說的流行；3、佛教業報說的發達等三個成因，來說明歷史脈絡；(二) 宗教心理的文化適應與淨化：導師主張宗教的本質是「人類意欲的表現」，「十方佛現在」的信仰是神的佛化運動，表現了佛法淨化印度神教的特質，「深信如來功德」則源於佛陀的慈悲，這兩項前提所構成的深層宗教意識，使大乘佛法走向易行道的順成之路；(三) 宗教教義的批判：導師針對「大乘佛法」的懺悔說提出三個批判觀點：1、經由懺悔，可重罪輕受，卻不可滅盡罪業；2、煩惱不可經由懺悔滅除；3、懺悔涵義的不斷擴大，不可混淆懺悔思想的分際。由此三個面向，本文提出印順導師對懺悔思想的多元詮釋與時代關懷。

關鍵詞：印順、懺悔、十方佛現在、業障、人間佛教

* 國立成功大學中文系教授。



一、本文問題意識

細讀印順導師〈懺悔業障〉¹與〈經懺法事〉²二篇文章，發現導師談中、印佛教懺悔法門是二樣的心情。在中國佛教的教化中，經懺法事最為流行，然元明以來的佛教主流著重於消災植福、消業超度，雖適應中國「慎終追遠」的孝思，但對中國「經懺法事」的泛濫，導師總覺得是佛法衰敗的現象。導師〈經懺法事〉一文略述中國佛教法門的發展與流弊，其書寫的態度是抽離內在的心境，僅客觀描述佛教的史實，筆觸有時不免批評與建議，語氣卻是平淡溫和。

「經懺法事」本出於大乘的方便道，依導師的卓見，在認為初期佛教的理想懺法，因十方諸佛現在的信仰……，而使懺法開展出新的方式，在重信的大乘教典中，「懺悔業障」成為修行的方便，「大乘佛法」的懺悔說所呈現的特色便和懺悔的原意扞格歧異，彰顯出非常不同的意義。導師〈懺悔業障〉一文的書寫態度，是關懷式的介入，議題也呈現出必要的張力，使大乘佛法懺悔說的論述，有宗教的縱深與詮釋的策略。

抽離／介入二種書寫態度的對比，使筆者在閱讀《初期大乘佛教之起源與開展》時注意到一個有趣的問題：「理懺」的思想在導師的論述中，隱沒不彰，似乎不佔有重要的地位。導師概說靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》的論述，認可靜谷式的主張，即「懺悔」法門所說的罪業隨心、空不可得的「理懺」，是受到了《小品般若經》的影響³，然導師並未進一步加以評述或發揮。論「大乘佛學」時，導師言明大乘的戒學和定學，都受到了「般若法門」的影響，即使是不屬智證而重信行的「懺悔法門」，也有了「理懺」之說⁴。言下之意，懺悔法門的旨趣，本不在「理懺」的發展。然中國懺法，從天台以來，說明懺悔何以能滅罪的理據，皆以般若空觀的「無生懺法」、「理懺」為徹底的根本的解說與修行。因此，探討導師的懺悔思想與詮釋方法，不僅可反省環繞在懺悔思想的基本成見，對於懺悔思想的重新定位與受用，也應有其積極的意義。

二、歷史成因的同情理解

「懺悔」一詞是由梵文「kṣama」與「āpatti-pratideśnā」二字翻譯而來，「kṣama」

¹ 收入印順，《華雨集（二）》（台北：正聞出版社，1993年），頁165～215。

² 收入印順，《華雨集（四）》（台北：正聞出版社，1993年），頁129～141。

³ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1988年），頁571。

⁴ 前揭書，頁1228。

音譯為「懺摩」(或叉磨)，意譯即容忍之義，引伸為「對人發露罪惡、錯誤，請求別人容恕，以求改過。」⁵「āpatti」可翻譯為成「過失」或「違法」，「pratideśnā」意譯為「悔」，直譯為「說」的意思，所以「āpatti-pratideśnā」即「說明(罪)過失」⁶。在佛法中，僧眾如有了過失，必須懺悔自己所犯的過錯，否則內心的負疚不安，失去了被對方容忍寬恕的良機，隱覆起來的過失，終見不了陽光，傷害了個人和團體的清淨。僧團的規制要求犯過的出家弟子，真心悔悟，請求懺悔，所犯的過失除了極輕的「心悔」外，犯者需依其輕重，或向一比丘、或向四比丘、或向二十比丘僧前說罪，並依法舉行出罪手續，方可回復清淨比丘的身份，這種道德感化團體氛圍所呈顯的「事無不可對人言」的質直心境的制度設計，令導師對律懺(作法懺)有高度的贊揚與信服：

懺悔以後，人人有平等自新的機會，旁人不得再提起別人從前的過失，諷刺或歧視。如諷刺歧視已懺悔的人，那就是犯了過失。僧伽中沒有特權，實行真正的平等、民主與法治；依此而維護個人的清淨，僧伽的清淨。「佛法」中懺悔的原始意義，如佛教而是在人間的，相信這是最理想的懺法。⁷

佛教的懺法可能是世上最早的心靈成長團體，在共同信任與相互規勸扶持的氣氛中，對自己完全的真誠坦白，以共修而達成佛道。因此，印順導師對懺法的理解，並不在於深化佛教懺法之所不足，而是以原始懺法為原型，探討懺悔法門在歷史演進中所面對的課題與信仰氛圍，如何歧出、異化成大乘佛法的懺悔法門，以明大乘懺法所顯揚的特色之方便義。

印順導師綜合歸納「大乘佛法」的「懺悔」有三大特色：(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。⁸第(一)項屬懺悔說的形式，第(二)、(三)項屬懺悔說的內容。「大乘佛法」的懺悔說從形式到內容皆與「佛法」的懺悔說相異，那麼大乘的懺悔說與「佛法」的懺悔說乃「不可共量」，它是懺悔說的另類詮釋。因此，從歷史成因同情解釋懺悔說的異質發展，便是導師所採用的歷史詮釋法。

釋尊「依法攝僧」，作法懺原是為了使出家眾過著和樂清淨的僧團生活。因此，

⁵ 參見釋大睿，《天台懺法研究》(台北：法鼓文化，2000年)，頁35~36。

⁶ 參見釋能融，《律制、清規及其現代意義之探究》(台北：法鼓文化，2003年)，頁129~130。

⁷ 印順，〈懺悔業障〉，《華雨集(二)》，頁168。

⁸ 參見〈懺悔業障〉，《華雨集(二)》，頁177~196。



根據罪行的輕重，分為大眾前懺悔、小眾前懺悔、一人前懺悔，或責心懺悔，這原是爲了兼顧保護當事人同時保障僧團的清淨作爲，發露罪行接受僧團的適當處置。「出罪」後內心恢復清淨，就消除了內心的障礙，順利修行。然大乘佛法的懺悔說，向現在十方佛懺悔，便逾越了僧團的律制，走向信仰（面對十方佛）的內心告白，這種內省式的懺悔，僧團並沒有提供支持與慈悲的力量，所以「出罪」清淨的對象在於十方佛的慈悲與容忍，因而走向以信仰爲主體的懺悔說。

印順導師認爲由「佛法」的懺悔說走向「大乘佛法」的懺悔說，其歷史成因有三：（一）「懺悔」所遭遇的事實困難；（二）「十方佛現在」說的流行；（三）佛教界業報說的發達。釋尊爲比丘衆制定的懺悔法，是在真誠感化中，所作的律制處分，那麼在家弟子又應如何懺悔呢？在家弟子自由的信奉佛法，鬆散的不成組織，所以並沒有在家衆所適用的懺悔法。從《阿含經》所見到的例子，在家衆自覺已過，則是直接向釋尊懺悔⁹。又有婆羅門的門徒毀謗辱罵世尊，心知過錯，也是於佛前言「我實有過，嬰愚無智，所爲不善，唯願如來，聽我懺悔。」¹⁰之後，蒙佛聽許，歡喜而去。佛法的流佈發展中，爲了適應世俗，滿足在家衆的懺悔需求，佛教也採取了印度傳統的布薩制。在家衆則從布薩法中，至誠發露，懺悔諸罪，淨化自心。導師認爲在家衆想受近住戒，過著近於出家的清淨生活，然由於事實的困難（如年老或住地無清淨僧團），不能到寺院中去，就變通爲從受盡形壽戒的在家弟子受持八戒，也就不必向僧衆懺悔，因而「在十方佛現在的信仰流行中，大乘就向十方佛懺悔，這是一項最可能的原因」。¹¹導師這項推論，論據是有疑義的。若允許從受盡形壽戒的在家弟子受持八戒，應是鞏固了「佛法」懺悔說的流行，使布薩制廣爲推行至在家衆的團體，或許可發展出在家衆的教團組織，怎麼說是轉向十方佛懺悔最可能的原因？這之間的歷史因果，仍有待探討。至於僧團中依法懺悔的困難，導師認爲最可能的原因是犯戒者內心罪惡感的趨使，等待因緣條件滿足再行懺悔，已不足以滿足出罪的渴望，因而轉向十方佛懺悔。導師這項推論假定了「佛法」懺悔說的僧團與「大乘佛法」懺悔說的僧團，是同質性大於異質性的僧團。然若「大乘佛法」的僧團與「佛法」的僧團的關係是斷裂的、不連續的，導師的推論便有待商榷。

「十方佛現在」是「大乘佛法」懺悔說的總樞紐。從現實人間的佛陀（釋迦牟尼佛）發展到多數的理想的佛陀觀，導師認爲是將一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，

⁹ 參見《雜阿含 915 經》，《大正藏》第 2 冊，231 中。

¹⁰ 見《別譯雜阿含 100 經》，《大正藏》第 2 冊，401 上。

¹¹ 參見前揭書，頁 182。

表現為神佛化¹²。或者說，如來的法身的神格化，如來的真實壽量和色身，是常住恆有，無有邊際；如來的智及能力，也是無所不知、無所不能¹³，這是進入「十方佛現在」的信仰先驅。因此，佛陀觀為滿足人類宗教上的情感，引出佛身常在的信仰，依修行成佛，佛佛平等的原則，再發展成十方世界十方佛，每一世界皆有佛住世的理想，便成為大乘佛法的流行。「十方佛現在」，大乘的信行者依此主流核心信仰，改寫懺悔的意義，懺悔主為諸佛菩薩，仰佛功德慈悲，懺悔效力不斷地擴大，便在這一宗教意識下順當的發展。所以，「十方佛現在」是自變數，「大乘佛法」懺悔說的意義生成與轉變，則是依變數，在家眾與出家眾佛法懺悔說實踐的困難，何以轉向十方佛懺悔，這之間的歷史線索複雜，其可能性或可從這個角度來理解。

律制的懺悔，原是比丘對現行違犯的懺悔，行懺者必須坦白承認所犯的罪行，心生慚愧，去惡向善，使身口意恢復清淨。懺悔時要明確認識罪名與罪種，如果是同類則合併懺悔，異類則分別懺悔。同時，應將罪名寫下，隨罪數稱之，如果不明白罪名，無犯說犯，重犯說成輕犯，如此種種的錯誤，不但不能懺除過失，反成身心的牽累。道宣《行事鈔》說懺罪的自知自見，「故須照達罪懺明逾水鏡，使彼比無私隱，情事有相應，則可為順教佛子矣。」¹⁴「佛法」的懺悔，在家出家容有差異，如明鏡照徹罪業，應是共通的精神。因此，懺悔所意指的都是針對這一生所做惡業，請求懺悔。然「大乘佛法」的懺悔，則是懺悔無量世（不只今生）所作的罪業。無始以來的惡業，如何發露陳說？又如何淨除罪業？印順導師以一般人所熟悉的「普賢菩薩行願贊」為證，說明大乘懺法是就一切惡業的根源來懺悔，「一切惡業，不外乎貪、瞋、癡（總攝一切）煩惱所引發，依身、語、意而造作，所以在十方佛前，就這樣的發露陳說——懺悔了。」¹⁵就理論的要求而言，導師依《舍利弗悔過經》說明「懺悔業障」有二個前提：一、十方諸佛現在的信仰。二、業障極其深重而可以懺悔的信仰。¹⁶

「十方諸佛現在」屬信行人求成佛道的根本信仰，基本取向雖不同於重智的法行人，導師認為可同源於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」大乘佛法興起的主要脈

¹² 參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 169～170。

¹³ 《異部宗輪論》云：「如來色身無有邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際……一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」（《大正藏》第 49 冊，頁 15 中～下）如來所成就的功德法身、理法身已成圓滿無缺的永恆存在。

¹⁴ 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔卷中四》，《大正藏》第 40 冊，頁 101 上。

¹⁵ 印順，〈懺悔業障〉，《華雨集（二）》，頁 185。

¹⁶ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 573。



絡。¹⁷「懺悔業障」導師認為因佛教業報說的發達，並在「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」的啟發下，意想到過去惡業如何消解淨除的問題，由此引生懺悔宿生惡業的思想。¹⁸導師對這二個前提歷史成因的說明，使我們對懺悔說的歷史詮釋，有條理解的線索。

三、宗教心理的文化適應與淨化

印順導師認為宗教的本質就是「人類意欲的表現」，這顯然是從宗教心理學與宗教人類學角度的詮釋：

依佛法說：宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己；是人類在環境中，表現著自己的意欲。宗教表現了人類自己最深刻的意欲，可說是顯示人類自己的真面目。¹⁹

「人類意欲的表現」所成就的宗教，其創新的發展，導師認為必然是著重於人類的自我淨化，即「自我宗教」：

自我宗教：人類是要求自我生命的永恆、福樂、平等、自由、智慧、慈悲。耶教、回教、佛教、印度教中的吠壇多派等，都著重於自我的淨化、完成，都屬此類。²⁰

「自我宗教」為宗教的最高理想，其實質乃是自我的新生：

自我宗教不是別的，只是人類自己意欲的表現——自己的要求新生，雖有以為獲得他力的加被、拯救，而實是自力自救，惟有自己才能救自己。²¹

導師認為人類意欲的表現，有的宗教是不完全表現，即將意欲也表現於自然界中，有的宗教則是意欲的完全表現，也就是只向內表現於人類自身。依導師的判斷，能將人類意欲充分表現，而且表現於人類自身者，就只有佛教，其餘的宗教都可說是人

¹⁷ 參見前揭書，頁 17~18。

¹⁸ 印順，〈懺悔業障〉，《華雨集（二）》，頁 188。

¹⁹ 印順，《我之宗教觀》（台北：正聞出版社，1992 年修訂一版），頁 5。

²⁰ 前揭書，頁 20。

²¹ 前揭書，頁 28。

類意欲的不完全表現，或可說是人類意欲的向外表現。²²

當人類意欲向外表現時，不論是一神教或多神教，不外乎是神格化的表現，導師對神教的理解是從人類意欲的外射而神格化來說明：

我從佛法得來的理解，神只是人類無限意欲的絕對化。……神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那就是永恆的；無所不在，無所不知，無所不能。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。自我意欲的絕對化，想像為絕對的神。直覺得人——自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從神的信仰與神的救濟中實現出來。²³

從原始佛法純粹的向內的人類意欲的表現，到大眾部系的理想佛的神格影射，進一步發展成向外不完全意欲表現的「十方佛現在」的信仰，大乘佛教神的佛化運動於焉完成。筆者以為，大乘佛教信行者的主流信仰，可說是佛教對印度宗教的文化適應，佛教與文化的關係並非主導、規範或排斥的關係，而是表現為溫和的調節、引導與淨化關係²⁴。所以神的佛化，如印順導師所言，仍表現了佛法淨化的特質：一、佛是修所成的。二、佛不會懲罰人、唯有慈悲。三、修行成佛、佛佛平等。²⁵依此特質，我們對大乘佛法的懺悔說的發展，有著根本的解說。

「十方佛現在」是大乘佛法懺悔說的根本前提，佛的慈悲感動著所有犯過、心中憂惱的眾生，向佛懺悔，求佛慈悲寬容接納，眾生意欲的表現轉化歧出原來律制的作懺精神，大乘的行者，在神的佛化氛圍中，宗教意識的向外表現，使懺悔表現信仰的力量。《舍利弗悔過經》說：

所以從十方諸佛求哀者何？佛能洞視徹聽，不敢於佛前欺；某等有過惡，不敢覆藏。²⁶

²² 前揭書，頁 7。

²³ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 169。

²⁴ 宗教與文化的複雜關係，依 H. Richard Niebuhr 對基督教與文化多元性關係的研究，教會與其共存的文化表現為五種型態：(1) 基督反乎文化；(2) 基督屬於文化；(3) 基督超乎文化；(4) 基督與文化相反相成；(5) 基督為文化的改造者。(參見氏著，賴英譯、龔書森譯《基督與文化》，東南亞神學院協會，1992)，至於佛教與文化的關係，乃值得探討的問題。

²⁵ 參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 170。

²⁶ 《舍利弗悔過經》，《大正藏》第 24 冊，頁 1090 中。



佛臨在的意識，超越良知的動蕩，過惡以清晰聚焦的面貌，呈現於佛前，這種佛的現前意識，有如導師所言，「現在十方諸佛，雖是沒有看見的，但在信心中，與神教信仰的神，同樣是存在的。」²⁷於是，大乘四部信眾奉行懺悔法門的，便轉向十方佛禮拜懺悔。

懺悔法門的另一前提是「深信如來功德」。依導師的研究，漢譯的佛典，凡稱揚如來名號及功德的，都與懺悔罪有關，都表示念佛名號，有滅罪的功德²⁸。這也顯示了信行大眾隱藏在儀式化的懺法背後的心理焦慮。此焦慮來自於佛教業報說的極端發展。現有《犯戒罪報輕重經》說：「犯眾學戒，如四天王天壽五百歲墮泥犁中，於人間數九百千歲。」²⁹眾學法包括了比丘比丘尼言語（口業）及行住坐臥（身業）的正當威儀，其目的在於訓練僧眾成爲一般大眾敬仰的模範。犯眾學戒，在律懺中爲「責心悔」，只需一念悔心就可懺除。如此微小罪，在《犯戒罪報輕重經》中竟會墮入地獄受報九百千歲，何其罪重！導師認爲「罪業深重，可以使人反省悔改；但業力過重，也會使人失望，失去向上修道的勇氣。」³⁰因此，仰賴佛之功德，懺除罪過，要求新生，以順求佛道，則是深信如來的功德的另一動力吧！

「十方佛現在」、「深信如來功德」爲大乘懺悔說的前提，對比基督宗教「悔改」的條件說，有助於我們了解其和一神教的相似之處和取向的差異。基督宗教談悔改的條件有三：（一）對罪的謙遜承認；（二）樂意爲倫理悔改付出努力；（三）接受聖寵³¹。第（一）、（二）項條件應可共通於「佛法」與「大乘佛法」的懺悔說，唯「罪」的涵義各有不同。第（三）項條件的話，則佛法的懺悔說並沒有這樣的觀念，大乘佛法由於「十方佛現在」和「深信如來功德」的宗教思想，對於接受聖寵應能默會相契。「悔改的每一步都是以天主聖寵的內在感召爲前提的，這是教會的一個基本信條。」³²悔改的目的與意義是與主共融，天主國的降臨及人類的得救，接受聖寵，即聽從他的聲音，打開心門，回應聖寵的呼召。聖寵感動激勵人心，使人決定過一種新的生活。然人執迷不顧，拒絕天主聖寵的呼召，天主也可能不再賜與悔改的聖寵，不再顧念。

²⁷ 印順，《初期大乘佛教的起源與發展》，頁 574。

²⁸ 前揭書，頁 1141。

²⁹ 《犯戒罪報輕重經》，《大正藏》第 24 冊，910 中。

³⁰ 印順，《初期大乘佛教的起源與發展》，頁 575。

³¹ 參見 K. H. Peschke 著，靜也、常宏等譯，《基督宗教倫理學》第一卷（上海：上海三聯書店，2002 年）頁 373~375。

³² 前揭書，頁 374。

因此，聖寵乃天主與人的關係，悔改是恢復對盟約之主的鍾愛。悔改所彰顯的神人關係的盟約意涵，是「深信如來功德」的大乘懺法所不曾有的，如來功德源於佛陀無量的慈悲，它並不在條件式的關係中，照顧或不顧人類。因此，深信如來功德與修成佛道之間，只有順向的助成，並無逆向的內在緊張與疏離。這在大乘佛法懺悔說的文化適應中，乃建基於信仰的易行道的順成之路。由此順成之路，終使大乘佛法轉變成重信行的懺悔法門。

四、宗教教義的批判詮釋

中國佛教的特質在圓融，懺法也不例外。智者大師所制《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》四部懺法，共通的特質為：事懺與理懺融攝，³³此便是懺悔的圓融精神。智者大師立三種懺法，這在《釋禪波羅密次第法門》中有綱要性的說明：

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。此三種懺悔法，通三藏摩訶衍，但從多為說，前一法多是小乘懺悔法，後二法多是大乘懺悔法。³⁴

三種懺法，各依戒、定、慧三學的原理而設立，其所對治的對象也有所區分：

罪有三品：一者違無作起障道罪；二者體性罪；三者無明煩惱根本罪。通稱罪者，摧也。現則摧損行人功德智慧，未來之世三塗受報，則能摧折行者色心，故名為罪。³⁵

作法懺所要懺除的是依戒相而定罪業之遮罪，取相懺所要懺除的是罪業緣起感果之體性，無生懺所要懺除的是不知罪源根本無明煩惱之罪，三種懺法各有對治之罪業，成就懺法的根本原理。

中國佛教以大乘佛法為主，三種懺法的流布過程中，對作法懺頗為輕忽，教界大多以作法懺是小乘法為由，放棄作法（律）懺，改行大乘懺悔法³⁶。作法懺（律藏）

³³ 參見釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 83～244。

³⁴ 智顛，《釋禪波羅密次第法門》，《大正藏》第 46 冊，頁 485 下。

³⁵ 智顛，《釋禪波羅密次第法門》，《大正藏》第 46 冊，頁 486 下。

³⁶ 依道宣的見解，中國佛教行律懺者甚少，教界普遍懷有厭小欣大之心，這種心態，道宣頗



不行於中國，道宣、藕益大師皆有所批評，藕益認為作法懺不可或缺：

若必恥作法，而不肯奉行，則是顯惜體面，隱忍覆藏，全未了知罪性本空，豈名慧日？故今獨扶作法，正所以為理觀之本。³⁷

為了體面問題，不願當眾懺悔，可能是在中國文化背景下，不願奉行作法懺的重要原因，這在《薩婆多部律藏》也透露出同樣的訊息：

有六種人犯眾教罪，對一比丘說，除其罪，得名清淨。何謂為六？一者，遍持經藏；二者遍持律藏；三者遍持論藏；四者性極羞愧，若說其罪，懷慚至死；五者眾中最老上座；六者大福德人。³⁸

上述的六種人，不論是犯了輕戒或重戒，都可以用「悔過法」向一人宣說悔過，即可達到懺除戒罪的目的。這無非是顧及體面的變通辦法。由向一比丘懺悔，進展到在十方佛前懺悔，可能是個歷史發展的線索。

道宣、藕益主張作法懺的重要地位，然其歸趨，終以大乘懺法為究竟，「獨扶作法，正所以為理觀之本」，這只是說作法懺是基本的工夫，不可偏廢，所謂的「本」是基本，並非根本的究竟。由此脈絡來看印順導師的懺法說，便可明白其詮釋的批判性。

印順導師論大乘佛法懺悔法門時，並不多談三種懺法，也不以其體系的圓融完整為高，反而是就根本的前提，質疑大乘懺悔法所宣稱的懺除罪業的合理性。導師探求佛法的方法是「從現實世間的一定時空中，去理解佛法本源與流變」³⁹，導師所闡揚的佛法是「立本於根本（即初期）佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（「天」化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷。」⁴⁰這樣的抉擇取向，筆者暫稱之為批判詮釋的佛學研究法。

印順導師針對「大乘佛法」的懺悔說提出三個根本問題：一、罪業真的可依懺悔而除滅嗎？⁴¹二、煩惱，怎麼也可以懺悔呢？⁴²三、懺悔涵義的不斷擴大，它的限度

不以為然，故標榜「四分通大乘」，採大小乘一體而具體化施行的懺悔作法。參見道宣《四分律行事鈔》卷中四，《大正藏》第十六冊，頁99~101。

³⁷ 藕益，《重治毘尼事義集要》卷十三，《卍續藏》第63冊，頁540。

³⁸ 《薩婆多部律藏》卷五，《大正藏》第24冊，頁550上。

³⁹ 參見〈遊心法海六十年〉，《華雨集（五）》，頁9。

⁴⁰ 印順，《契理契機之人間佛教》（台北：正聞出版社，1989年8月），頁40。

⁴¹ 印順，〈懺悔業障〉，《華雨集（二）》，頁195。

在那裏？⁴³把握這三個關鍵問題，便可了解導師說懺悔法的旨意。

大乘佛法的易行道，特重懺悔無始以來的惡業，導師認為這可能是受佛教業報說發達的影響。⁴⁴有情因惑而造業，因業而受苦，所造之業，在受報之前，業力不失，然而感報之業既是少數，且衆生又因惑而不斷造作新業，無始以來所累積的業是難以計數的。然已生之業，如沒煩惱的「發業」與「潤生」⁴⁵，就都不成爲招感生死的業力，失去了感報的可能性。《雜阿含經》云：「若有業而無煩惱、愛、見、無明者，行則滅。⁴⁶」因此，業報並不值得佛弟子恐懼，重要的是由知苦、見苦而引發出離心，證無我以斷除煩惱。大乘佛教因業報說的流行，提倡「懺悔業障」，然業障真可懺除？導師引《十住毗婆沙論》的說明，以立己見：

我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說，若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受。⁴⁷

筆者以爲，懺悔業障，使精神生命的存在新生，生命存在的意義，站在理想的高度重新定向，一時中斷了業障的持續效應，以致於改變了業障的受報形態與強度。懺悔業障，雖不能說使罪消滅，卻可以使罪業力減輕，「重罪輕受」。對大乘懺悔法門宣稱「罪業滅盡」，導師質疑其合理性，後起的經典，取意不同，透過改寫的策略，提倡懺除業障的理想，導師並不表贊同。

煩惱是一切不善法的根本，如《成佛之道》所言：「佛攝諸煩惱，見、愛、慢、無明。我，我所攝故，死生永相續。」⁴⁸要解脫生死，滅諸煩惱，主要是智慧的力量。我、我所見爲煩惱根本，因此，證無我方足以滅煩惱。證無我是到達無惑、無所取、無有漏業、無苦的安穩境地。無惑則離無明，智慧生，得慧解脫；無所取則離貪欲，

⁴² 前揭書，頁 193。

⁴³ 這一點是筆者根據印順導師的論點，所歸出來的論點。

⁴⁴ 參見〈懺悔業障〉，《華雨集（二）》，頁 187。

⁴⁵ 煩惱對於業，有二種力量。一、「發業」力，直接或間接引發招感生死苦果的業力。二、「潤生」力，已有之業力，必須經煩惱的引發，才能招感苦果。參見《成佛之道》（增注本）（台北：正聞出版社，1994年初版），頁 154。

⁴⁶ 《雜阿含經 893》，《大正藏》第 2 冊，頁 224 下。

⁴⁷ 《十住毗婆沙論》卷六，《大正藏》卷 26，頁 48 下～49 上。印順導師的申論，見〈懺悔業障〉，《華雨集（二）》頁 96。

⁴⁸ 參見印順，《成佛之道》（增注本），頁 161～164。



得心解脫；無有漏業則不再輪迴；無苦則得安穩寂靜。證無我就是證得涅槃。⁴⁹

那麼，如何證無我？經上常說：

當觀色無常，如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。⁵⁰

無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。⁵¹

歸納起來，證無我有一定的次第：無我正觀→厭離→解脫。捨棄無我的正知見，又如何滅除煩惱？導師對大乘懺法宣稱懺除煩惱罪根，以疑問句的形式：「煩惱，怎麼也可以懺悔呢？」提出他的批評。

大乘懺法以去除煩惱罪根為根本理趣，導師懺悔法門不可懺除煩惱的說法，實推翻了大乘懺法的中心思想。依智者無生懺的觀法，罪的根本是心，能夠觀心無心、觀罪無生、罪福無主、罪性本空，那麼沒有什麼罪不可滅的。⁵²且就大乘懺法成佛道的終極關懷來說，不但凡夫須懺悔，乃至十地，等覺菩薩亦需懺悔。《光明文句》言：

菩薩地未窮至極，如是等位皆須懺悔滅除業障。……十地雖證中，地地皆有障，未窮於學，不得無學，應須懺悔滅除業障。又十信雖三智圓修，但是方便陀羅尼。十住已去乃至等覺已來，祇如十四日月，非十五日月，匡廓未圓，光未頓足，闇未頓盡，應須懺悔滅除業障。⁵³

永明延壽也有相同的觀點：

至十地中，尚有二愚。入等覺位，一分無明未盡，猶如微煙，尚須懺悔。⁵⁴

那麼，懺悔可滅除煩惱，應是可以成立的。但仔細考察，菩薩的懺悔是成佛道終極關懷的呼召，所以能滅煩惱的方法，則是空觀的智慧，懺悔雖然意義深長，但仍屬空觀的方便助緣，並非滅除煩惱的主因。

這從十科儀軌可以得到證明。《法華三昧懺儀》十科儀軌的組織是：一、嚴淨道場；二、淨身；三、三業供養；四、請三寶；五、讚歎三寶；六、禮佛；七、懺悔；

⁴⁹ 參見楊郁文，《阿含要略》（台北：東初出版社，1993年）頁170～171。

⁵⁰ 《大正藏》第2冊，頁1上。

⁵¹ 《大正藏》第2冊，頁71上。

⁵² 參見智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》卷二中，《大正藏》第46冊，頁488上～中。

⁵³ 《光明文句》卷三，《大正藏》第36冊，頁60中。

⁵⁴ 〈永明延壽集〉，《宗鏡錄》卷23，《T48》頁544.1。

八、行道；九、誦經；十、坐禪實相正觀。十科之第七「懺悔」包含「懺悔六根」勸請隨喜、迴向及發願，通稱為「五悔」。⁵⁵「五悔」的能懺法內容實不足以滅除煩惱的。真正滅除煩惱的力量是「坐禪實相正觀」這二者原是不同的行法，現將十科儀軌統稱為「懺儀」，實過度擴大了懺悔的意義。

那麼，懺悔涵義的不斷擴大，它的限度在那裏？中國圓融的整體觀，將懺悔法門擴充至實相觀、空觀，實混淆了懺悔的分際。當印順導師「立本於根本（初期）佛教之淳樸」，對懺悔法門的能懺悔、所懺悔的內容不斷擴大，表示異議，這也難怪他不討論理懺、無生懺的內容與評價，在導師的思想中，這該屬於慧觀的範疇，而不是懺悔的領域。

五、結論

原始佛法的懺悔說是在道德感化中，所作的法律處分，就人間佛教來說，它是理想的懺法。大乘佛法的懺悔說是在「十方佛現在」與「業報說」流行的適應中，世俗信仰的淨化與修行的方便。中國佛教的懺悔說，則是重圓融精神的宗教特質中，統整與融攝戒定慧三學所成就的信行與智證的龐大體系。印順導師直探本源，對於懺悔原義不斷地改寫與擴大詮釋，提出他的理解與抉擇。本文從歷史成因的同情理解、宗教心理的文化適應與淨化和宗教教義的批判詮釋三個層面，分析導師對懺悔的詮釋思想，以明懺悔說的多元詮釋與過度詮釋。

過度詮釋稀釋了「原義」，甚至背離了「原義」，使我們看不到懺悔思想原來所在的團體溝通倫理和助人倫理的脈絡，懺悔的價值在於它可能對未來的行為和悲願具有淨化、改善之作用，所面對的不只是過去的業報，而是未來的新生，這種重新定向的功能，也可用來評估大乘佛教信行者的方便義。然從印順導師所讚揚的「佛法」懺悔說，其對象侷限於出家眾，在家眾的懺悔需求影響了懺悔法門的推行與文化的生根，對於在家居士的布薩制度和懺悔說，其原貌已難在現存的文獻資料中具體呈現，研究者雖斷言，佛教的歷史中，在家布薩確實存在過！⁵⁶從「布薩」制恢復公開的懺悔儀式，使出家在家眾皆有發露，重新獲得身心情淨的安心療癒，可能是人間佛教懺悔說的時代使命。

⁵⁵ 智者，《法華三昧懺儀》，《大正藏》第46冊，頁952。

⁵⁶ 參見羅因，〈佛教布薩制度之研究〉《第六次儒會通論文集》（台北：華梵大學，2002年7月）

