

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

天 台 請 觀 世 音 懺 法 之 研 究

A Study of the Qing Kwan-Shi-yin Repentance Rituals
in Tian-tai Buddhism

研 究 生 ： 陳 宜 妙 (釋 見 臻)

指 導 教 授 ： 黃 國 清 博 士

中 華 民 國 一 〇 二 年 六 月 二 十 一 日

摘要

請觀世音懺法是天台智者大師(智顛)依據《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》(簡稱《請觀世音經》)所制訂的懺儀。智顛晚期將此請觀世音懺儀列入《摩訶止觀》四種三昧的隨自意非行非坐三昧行法。

本文主要分為五章。首章緒論，旨在敘述研究動機與目的、研究方法，以及陳述研究的空間。第二章主要探討本懺法的根本經典《請觀世音經》的大乘懺悔方法與禪修方法。第三章則考察智顛《請觀音經疏》，探究天台教理如何被詮釋在請觀世音懺法當中，並且討論疏中所呈現的天台中道實相圓教思想。第四章考察宋代遵式的《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》(簡稱《請觀世音三昧儀》)，探討遵式的觀音信仰，以及《請觀世音三昧儀》的儀節構成、事行分析與觀慧方法。第五章作出結論。

關鍵詞：天台、智顛、遵式、懺悔、請觀世音懺法、中道實相、圓教

Abstract

Master Zhih-yi, the Patriarch of Tian-Tai School, formulated the ritual of invoking Kwan-shi-yin for repentance (Qing Kwan-Shi-Yin Ch'an Fa) based on *Qing Kwan-Shi-Yin Jing*. In Master Zhih-yi's old age, he incorporated this ritual into the practice of neither walking nor sitting of four Samādhi in *Mo-he zhih-Kwan*.

This thesis is composed of five chapters. Chapter One, Introduction, describes the motives and purposes, methods, and potential of this research. Chapter Two illustrates the Mahayāna practice of repentance and meditation in *Qing Kwan-Shi-Yin Jing*. In Chapter Three, through Master Zhih-yi's commentary on *Qing Kwan-Shi-Yin Jing*, I examine how the Tian-Tai doctrine interpreted by the ritual of invoking Kwan-shi-yin for repentance, and the Tian Tai ideology of the middle way of reality. In Chapter Four, I analyze Zun-shi's faith in Kwan-shi-yin, and this repentance ritual's structure, practice and the way of Li-Kwan by studying his Samādhi Ritual of invoking Kwan-shi-yin. The final chapter is the conclusion.

keywords: Tian Tai, Zhih-yi, Zun-shi, Qing Kwan-Shi-Yin Ch'an Fa, repentance, the middle way of reality, the perfect teaching.

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 近代學者研究成果述要	5
壹、 關於天台懺法的研究	6
貳、 關於天台止觀的研究	9
第三節 研究範圍與方法	12
壹、 研究範圍	12
貳、 研究方法	14
第四節 全文結構述要	16
第二章 《請觀世音經》懺悔與禪修的開展	19
第一節 《請觀世音經》的成立與傳譯過程	19
壹、 譯人傳記	20
貳、 傳譯過程	21
第二節 《請觀世音經》懺悔與禪修之關涉	24
壹、 大乘佛教的懺悔觀	26
貳、 《請觀世音經》懺悔方法	30
(一) 以陀羅尼神咒轉化業果	31
(二) 以修行禪定為第一懺悔	33
參、 《請觀世音經》禪觀方法	36
第三章 智顛請觀世音懺法研究	41
第一節 三本請觀世音懺法對照與分析	42
第二節 智顛《請觀音經疏》義理分析	49
壹、 事行與理觀的呈現	50
貳、 中道實相圓教思想的展現	58
第三節 隨自意非行非坐三昧觀行方法	63
壹、 行法的結構分析	64
貳、 中道實相圓教思想的展現	69
第四章 遵式《請觀世音三昧儀》懺法	75

第一節 《請觀世音三昧儀》時代背景	76
壹、 影響宋代佛教轉變之因素	76
貳、 遵式之觀世音信仰與實踐	80
參、 遵式之懺悔觀	85
第二節 《請觀世音三昧儀》觀行方法	89
壹、 儀節的構成	89
貳、 事行的分析	92
參、 慧觀的探討	97
第五章 結論	103
壹、 《請觀世音經》的懺悔思想	104
貳、 請觀世音懺法的理事結構	106
參、 智顛請觀世音懺法中道圓教思想	106
肆、 遵式《請觀世音三昧儀》的天台教觀思想	108
伍、 未來研究展望與不足之處	109
附錄一	110
附錄二	112
參考書目	113

第一章 緒論

懺悔法門是佛教史上重要的啟發，其對修行者的能否成就，具有特殊意義與指標。因此，佛制波羅提木叉，令佛弟子身心清淨，能專志梵行令正法久住，如法修行依持三法印、四聖諦的慧學，依住四念處、七覺知的定學，最終獲得生命的自在解脫。慧學以定學為基礎，定學以戒學為基礎，戒學的成就須言行如法，如果違犯戒律規定，則心緒追悔擾動妨礙定學，故佛陀制定懺罪方法以回復戒行的清淨，這是初期佛教的懺悔意義。

佛入涅槃後，隨著佛教義理的廣博論述，對各部派產生不同程度影響，加上大乘經典開始流傳，對懺悔的解釋與作用，開始從小乘戒律的遮持，朝向以心為戒體的大乘菩薩戒發展，懺悔的實踐也從大眾中發露悔過戒罪，發展到在十方佛前懺除障道罪業。

懺悔思想對中國的影響很大，從魏晉開始即有懺儀與懺法出現，如梁·慧皎《高僧傳》記載道安法師制《僧尼規範》與《佛法憲章》，以三科條例規範僧尼活動，¹對日後中國僧團發展與寺院運作，以及重視禮懺的行儀，提供確實且可行的藍圖。

南北朝時期，懺儀的製作愈趨成熟且數量豐富，²天台智顛之師慧思亦著有《立誓願文》一卷敷揚摩訶衍義，並懺悔今世及過去世破戒障道重罪，³智顛秉承慧思大乘般若空性與重視禪修以及懺悔精神，制作數部天台懺法。

智顛制懺綜攝佛教大小乘戒的精神，會歸《法華》、《涅槃》教門，終以《摩訶止觀》開出天台中道圓頓思想，智顛晚期依其

¹ (1)行香、定座、上經、上講之法。(2)常日六時，行道、飲食、唱時法。(3)布薩、差使、悔過等法。《高僧傳·釋道安》，《大正藏》冊 50，頁 353 中。

² 如南齊蕭子良《淨住子淨行法門》(《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 306-321 中)、梁武帝《慈悲道場懺法》(《大正藏》冊 45，頁 922-967 下)、沈約《懺悔文》(《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 331 中-331 下)等等懺法以及懺文之建立，數量頗豐不一一細出。

³ 《南嶽思大禪師立誓願文》，《大正藏》冊 50，頁 786-792 中。

所作四部懺儀制成四種三昧行法，可說將中國大乘懺悔推展到最高峰，其流傳影響久遠直至今日，在中國佛教懺悔法門發展的歷史上，尚無人出其右。

《請觀世音經》是智顛制成請觀世音懺法的根本經典，不僅是天台僧團四部常行懺儀之一，且是《摩訶止觀》四種三昧行法中非行非坐三昧行法的代表，研究這部經典與從此經發展出來的懺法，不僅有助於修行者對於本經懺法修證的理解，而且有助提高對天台中道圓教思想的認識，相當有其研究價值。

本章是全篇論文的導論，共分四節：第一節「研究動機與目的」，說明研究請觀世音懺法的因緣，以及欲達成的目的。第二節評介目前學界對於請觀世音懺法研究的概況、成果及尚可發展的空間。第三節「研究方法」，說明研究題材的選擇與研究的進路。第四節為「全文結構述要」。

第一節 研究動機與目的

釋尊出生於西元前五世紀印度，靠近現今尼泊爾的釋迦族，二十九歲出家修道，為求自覺展現堅強的意志力，並追隨當時有名的禪行者習得禪定功夫，但世尊發現即使到達他們所宣稱的最上層禪定也不能獲致解脫，於是開始走入森林，進行種種挑戰人體極限的嚴酷苦行。在極限的挑戰中，釋尊醒悟到縱使對身體過度嚴苛，仍舊無益於真理的覺悟，於是他放棄苦行，最後在菩提樹下敷座悟道。基於對眾生的悲憫，不忍眾生流轉生死，釋尊在大梵天三度勸請下，遊行各處演說體悟到的真理，並教導弟子們學習，歷經四十五年（一說四十九年），直到八十歲在拘尸那娑羅雙樹下進入涅槃。為使釋尊教法得以延續，釋尊弟子們在王舍城舉行集結大會，集結出經藏與律藏，使佛法能延續流傳下來。釋尊所證悟的智慧具有普世價值，超越種族、膚色以及國家的界別，並流傳到印度以外的地區，歷二千五百年，直至今日仍不衰。

釋尊住世時期，學習佛法的沙門日益增多，為使佛法久住，僧眾得以淨修梵行，在舍利弗請求之下，釋尊即隨事制戒，端正僧團，以使正法永住。佛弟子集結的律藏，包含對僧眾作息起居的規定，也詳載戒律制定的因緣，及對持犯開遮的說明，強調淨治梵行以作為定慧基礎，身正而能入定，發慧始於禪定。在初期佛教(或稱原始佛教)僧團，若佛弟子違犯律儀，必須在布薩日於大眾面前發露說罪，然後由清淨如法的僧團為之羯磨、授戒與出罪。聲聞律儀中對僧眾衣、食、住、藥、威儀等事所制定的戒法鉅細靡遺，輕犯者可自恣除罪，犯重罪者則不通懺悔。

在部派聲聞之後，佛教教團發展隨著大乘經典的流出與發展，逐漸以違律僧人在大眾中說罪羯磨的形式，轉變成可以在佛前或經典前懺悔的大乘律儀。大乘律儀隨著經典傳播來至中國，南北朝時期，具懺悔思想的大乘佛典開始流行，是中國佛教早期懺罪思想的最初參考資源。⁴到了隋朝，智顛運用經典建構懺悔行法，且與天台教觀思想相結合，開展天台宗的實踐體系。

智顛建立懺悔行法，有其成立因緣，日本學者大野榮人認為，智顛晚年制定的請觀世音懺法，本是他入大蘇山前的實修法門。⁵天台是中國佛教教團中最先運用經典，並依教理制規儀式的宗門。智顛所制訂的懺悔行法，是實際施行於天台僧團的修行法門，並列入天台《立制法》中。⁶智顛一生中共制四部懺儀，請觀世音懺法是其一，⁷所依經典為《請觀世音經》。請觀世音懺法的修持在當時社會極為盛行，之所以特別受到重視，除了觀世音法門的廣泛流傳，靈感應驗也是重要因素，相關事蹟刊載於佛教史籍中。

根據學者研究，印度除了佛陀之外，只有少數幾位菩薩成為大眾信仰的對象，觀世音菩薩是其中之一。⁸觀世音菩薩的造像極

⁴ 參見釋大睿：《天台懺法之研究》(台北：法鼓文化，2000年)，頁24-47。

⁵ 大野榮人：《天台止觀成立史の研究》(京都：法藏館，1994年)，頁348。

⁶ 《國清百錄·立制法第一》，《大正藏》冊46，頁793。

⁷ 其餘三部懺儀分別為：《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》與《金光明懺法》。

⁸ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音－菩薩中國化的演變》(台北：法鼓文化事業股份有限公司，2009年)，頁19。

多，不同國家、文化、種族都有不同的形象描繪，其隨眾生呼念而顯應，是眾生心靈上倚重的共同歸依。在中國，觀世音菩薩重要的形象之一，是被禪修者視為慈悲與智慧的典範。東晉·竺難提所譯《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，⁹即是描述觀世音示現解救眾生病苦的一部經典，在部帙浩瀚的觀世音經典群中，這部觀音經在現代鮮為人知，行法於今也已失傳，其修學的鼎盛時期應是在魏晉南北朝，學者李利安認為，此經是印度傳入中國最早的一部雜密系統的觀音經，¹⁰是早期傳入中土的觀音經典之一。關於行請觀世音懺法的見證，依據《隋天台智者大師別傳》記載，陳永陽王墜馬昏迷不醒，智顛為他修此懺法，因而復甦清醒。¹¹會稽釋法京法師，原為智顛門人之一，因行請觀世音懺法而得梵僧冥示，遂改法號為普明。¹²宋代慈雲遵式在寶雲寺苦學致疾嘔血，也曾進入寺中靈墟佛室，行請觀世音消伏法，七七日懺訖亦得觀音感應，宿疾頓癒。¹³這些都是行請觀世音懺法的殊勝因緣。

對於佛教徒而言，學習佛菩薩身教言行出離三界，是解脫生死行菩薩道與成佛的不二法門。中國佛教的懺悔法門可說是中國佛教發展的一大趨勢，寺院舉辦懺儀法會，一方面藉由拜懺宣揚佛教「諸惡莫作，眾善奉行」的理念，於信眾亦有消災祈福的功

⁹ 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，以下簡稱《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 34-38。

¹⁰ 李利安：《觀音信仰的淵源與傳播》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 245-246。

¹¹ 「先師謂門人智越云：『吾欲勸王修福禳禍可乎？』越對云：『府僚無舊必稱寒熱。』師云：『息世譏嫌亦復為善。』王後出游墜馬將絕。越乃感悔憂愧，若傷先師，躬自帥眾，作觀音懺法，整心專志。王覺小醒，凭機而坐，王見一梵僧，擎香爐直進，問王曰：『疾勢何如？』王汗流無答。僧乃遶王一匝，香氣徘徊右旋，即覺搭然，痛惱都釋。戒慧先染其心，靈驗次悅其目。不欲生信，詎可得乎。」《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》冊 50，頁 193 下-194 上。

¹² 「明於陶侃瑞像閣內，行觀音懺法。冬十一月，身不衣絮，苦節行道。見一僧云：『所名法京』未為嘉稱，可改為普明，此名曉朗，照了三世。懺訖，啟智者述之。便云：『此冥中所示，』宜即改舊從新。」《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，頁 586 上。

¹³ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 207 上；《鐔津文集·杭州武林天竺寺故大法師慈雲式公行業曲記》（以下簡稱行業曲記），《大正藏》冊 52，頁 713 中；《釋門正統》，《卍續藏》冊 75，頁 320 上。

能，然而祖師制訂各種懺悔儀軌，絕非是為了社會功利需求的導向，潛藏於懺儀背後深層的修行意義，容易被遺忘且誤解，失去懺悔的意義。是故研究天台懺儀，可以幫助行者提起正念，重新觀照懺悔法門的修行根本。因此，深入了解懺儀行法的構成及其義理的內涵是本篇論文著墨的重點。

請觀世音懺法是智顛依據《請觀世音經》所制定的懺法，不論是從佛法的實修或學理的角度來看，都是非常值得研究的課題。於此重點之外，天台懺儀發展的高峰分為兩個時期，一是智顛所在的隋朝，一是以天台宗門人遵式所在的宋朝，本文也將一併探討宋代請觀世音懺法的行門與其所依持的天台教理。

由於懺悔法門是中國大乘佛教的行門之一，又學界對此請觀世音懺法的探討，尚具有充實之空間等要素，是主要促成深入此《請觀世音經》與其懺法研究的動機與目的。本論文擬在前人研究的基礎上，進一步研究本懺法的修行次第與教理的義涵，希望藉此達到較周詳地學術討論，並方便自修以及傳弘運用。

研究的方向和欲闡明的問題如下：

- 一、探討《請觀世音經》的大乘懺悔觀與禪修方法。
- 二、通過研究《請觀音經疏》，考察智顛制此請觀世音懺儀所具理事雙運的內涵，以提供行者參考。
- 三、就《請觀世音三昧儀》，探討遵式詮釋此懺儀的修行特色。

第二節 近代學者研究成果述要

與本篇論文相關的研究著作，全面來說，其涵蓋範圍應是包含整個天台教理從隋代到宋代的發展，然筆者學力有限，無法閱讀全部論述，故僅介紹其中與本懺法有密切關係的著作。說明順序將以研究主題來區分，分成天台懺法、中國懺儀、天台教理三個部分，並依出版時間排列次序，因日本學界的研究著作較多，所以先日文後中文。

壹、關於天台懺法的研究

(一) 池田魯參：

(1)《國清百錄の研究》¹⁴，作者在本書中將章安灌頂所撰《國清百錄》進行日文校對、翻譯與註釋，並對《國清百錄》所提及人名作資料收集並編製年表，書中討論《國清百錄》成立與流傳狀況，也對金光明懺、請觀世音懺、方等懺等詳加註釋。針對請觀世音懺部分，作者旁徵諸經說法，對請觀世音懺四十四個字句做出名詞解釋，如楊枝，舉《南海寄歸內法傳》說明楊枝即是每日早晨使用於清潔牙齒的齒木。¹⁵池田先生徵引諸經，有助於了解部分文句相關記述與說明。

(2)《摩訶止觀研究序說》¹⁶，此序說分成三章，作者於第三章第二節「天台止觀の体系と方法」，討論天台的禮懺法、四種三昧行法體系以及天台止觀坐禪儀。另外第三章第一節「天台止觀の基本構造」，則討論陰入境界及觀不思議境的位置來詮釋天台止觀的基本構成。

(二) 塩入良道：日人塩入良道是研究天台懺儀的重要學者，他相關此方面的論文有：

(1)〈懺法的成立と智顛の立場〉¹⁷，從梁武帝請僧以梁皇寶懺為郗氏懺罪開始，討論魏晉南北朝以來中國佛教禮懺儀式，與諸大乘經典禮懺形式與行儀。並由智顛引懺法為《摩訶止觀》四種三昧的論說，推知懺法對天台行法的重要性。塩入氏並得出如下結論：智顛重點是將懺悔行法作為實相正觀的前方便，表明懺悔不外乎是禪的立場。

¹⁴ 池田魯參：《國清百錄の研究》（東京：大藏出版株式會社，1982年）。

¹⁵ 參見池田魯參：《國清百錄の研究》，頁172。

¹⁶ 池田魯參：《摩訶止觀研究序說》（東京：大東出版社，1986年）。

¹⁷ 塩入良道：〈懺法的成立と智顛の立場〉，《印度學佛教學研究》第7卷第2號（日本：東京，日本印度學佛教學會，1959年3月），頁440-450。

(2)〈四種三昧に扱われた智顛の懺法〉¹⁸，此篇研究討論四種三昧的圓頓思想。常坐三昧以《文殊說般若》與《文殊問般若》兩經強調結跏趺坐，與智顛強調止觀禪門一致，前文一行三昧的教證與後文懺悔供養以及九十日為一期的行儀結合，是常坐三昧的特色。第二常行三昧是以《般舟三昧經》為基礎，以「繫緣法界，一念法界」說明空假中三觀思想。第三以《方等陀羅尼經》與《法華經》為根據的半行半坐三昧，是以逆順十心對十二因緣觀說明止觀之用，附加一實諦、三觀、三智的說明。第四非行非坐三昧，強調以四運心觀空有雙照，知三諦宛然備佛知見；又以雙照二諦正入中道，此是天台宗獨自的論說。

(3)〈中国仏教儀礼における懺法変容過程〉¹⁹，本篇研究討論中國佛教禮儀對懺悔法門的容受過程，初期主要是以西域外來僧祈雨、靈驗、瑞相等以人為主的神異道術，之後菩薩戒傳入、付囑功德的經典出現、咒術經典的翻譯，使得修法儀式出現型態的轉變，經典說明懺悔罪過的儀禮儀則，以息災安穩、罪障消滅為功德目的，禮佛的功德說，則出自佛名經典的影響。

(三)小林正美：《六朝佛教思想の研究》²⁰，本書第六章專章討論智顛的懺法思想，首先考察四種三昧和懺法的關係，其次討論智顛懺法中「奉請三寶」儀式和道教「醮祭」之間的關連性。小林先生指出智顛是最先將「奉請三寶」儀式，加入佛教懺儀的人。智顛之前的南齊蕭子良《淨住子淨行法門》與梁武帝《慈悲道場懺法》，並無「奉請三寶」儀式，甚至與智顛同時代，信行三階教的「七階禮懺」亦沒有「奉請三寶」的行儀。²¹

¹⁸ 塩入良道：〈四種三昧に扱われた智顛の懺法〉，《印度學佛教學研究》，第8卷第2號（日本：東京，日本印度學佛教學會，1960年3月），頁677-682。

¹⁹ 塩入良道：〈中国仏教儀礼における懺法変容過程〉，《印度學佛教學研究》，第11卷第2號（日本：東京，日本印度學佛教學會，1963年3月），頁731-736。

²⁰ 小林正美：《六朝佛教思想の研究》（東京：創文社，1993年）。

²¹ 小林正美以南岳慧思之著作，可能是唐代玄奘以後的偽作，排除受慧思《受菩薩戒儀》影響的考慮，《受菩薩戒儀》中，前半的「奉請」請的是戒師，後半的「奉請」請的是諸佛、諸菩薩等。

(四)佐藤哲英：《天台大師之研究－特以著作的考證研究為中心》²²，本書是佐藤哲英考證智者大師一生的學思與著作。從智者大師前後期的釋經風格，作者辨明《大正藏》中以智顛為名的各類著作的真偽，屬於文獻方面的考察。書中也介紹方等三昧行法、法華三昧懺儀、請觀世音懺法的組織行法，其它尚有〈六妙法門〉、〈三觀與三諦思想〉、〈摩訶止觀〉、〈維摩經疏〉、〈觀音經疏〉、〈請觀音經疏〉、〈五方便念佛門〉、〈三諦三觀思想之起源的研究〉、〈天台大師的三諦三觀之思想〉等篇。

(五)釋大睿：《天台懺法之研究》²³，本書是大睿法師對天台懺法進行研究的專著，內容從中國佛教早期的懺罪思想談起，主要論述智者大師所制的法華懺、方等懺、請觀世音懺與金光明懺等四部懺法，並就天台懺法在唐宋元明清的延續進行討論。

(六)釋聖凱：《中國佛教懺法研究》²⁴，本書是聖凱法師對於現存的中國佛教懺法進行考察，著重各懺儀內容結構及思想原理的探討辨析，並就懺法的演變及發展進行討論。本書也對天台懺法進行專章討論，陳述其形成的歷史背景與學理結構。

(七)釋印順：〈中國佛教瑣談·經懺法事〉²⁵，本篇以富有中國佛教特色也是現代中國佛教主流的「經懺佛事」談起。內容以印度大乘佛教悔過法門為啟承，對中國佛教懺悔法門的發展與影響，進行研究並提出針貶。

²² 佐藤哲英著，釋依觀譯：《天台大師之研究－特以著作的考證研究為中心》（台北：中華佛教文獻編撰社，2005年）。

²³ 釋大睿：《天台懺法之研究》（台北：法鼓文化，2000年）。

²⁴ 釋聖凱：《中國佛教懺法研究》（北京：宗教文化出版社，2004年）。

²⁵ 釋印順：〈中國佛教瑣談·經懺法事〉，《華雨集》第四冊（台北：正聞出版社，1993年），頁129-143。

(八)釋智學：〈中國佛教的懺悔觀－以永明延壽為中心〉²⁶，智學法師從天台智顛、義淨及現代諸學者對「懺悔」二字的語源、語義的考察談起，並分析永明元壽的懺悔觀及其懺悔方法。

貳、關於天台止觀的研究

(一)村中祐生：《天台觀門の基調》²⁷，村中先生以修道的課題展開對天台教觀的研究，以真實把握禪觀方法為目的。作者以《維摩經玄疏》為例展開對「正因緣法」的觀察，先以境的所觀與智的能觀來分別，所觀之境是十二因緣法三諦之理，能觀之智即是三觀，一心三觀是圓教利根菩薩所修習。書中並有相關禪觀初期證相的討論、眼根之於禪觀的功用、天台止觀的罪福相、天台止觀的因緣觀等的專篇討論。

(二)安藤俊雄：(1)《天臺性具思想論》²⁸，本書分為前篇與後篇，前篇主要在探討天台智者大師的實相論思想，後篇力陳智者以後唐宋天台實相論的繼承、開展與抉擇。其中關於天台圓教緣起觀的論述、性惡說的闡釋乃至宋代山家山外之爭皆有論述。(2)《天台學根本思想及其開展》²⁹，本書介紹天台教觀法門以及唐宋二朝天台宗的發展，並考察如來性惡思想之創始來源、天台宗的初期禪法、次第禪門與六妙門等禪觀方法。

(三)大野榮人：《天台止觀成立史の研究》³⁰，全書共分五章及附篇兩章，分別討論南岳慧思的禪法及背景、智顛禪法與觀法的形成、智顛觀心法門的諸著述討論、圓頓體系與四種三昧之考，

²⁶ 釋智學：〈中國佛教的懺悔觀－以永明延壽為中心〉，《正觀雜誌》第48期（台北：正觀出版社，2009年），頁157-203。

²⁷ 村中祐生：《天台觀門の基調》（東京：山喜房佛書林，1986年）。

²⁸ 安藤俊雄著，演培法師譯：《天臺性具思想論》（台北：天華出版社，1989年）。

²⁹ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，2004年）。

³⁰ 大野榮人：《天台止觀成立史の研究》（京都：法藏館，1994年）。

書中並討論陰入界境、煩惱境、病患境、業相境、魔事境的形成與對治療法。大野先生舉《法苑珠林》懺悔篇之述意部、引證部、違順部、會意部、儀式部、洗懺部等六個項目，分別討論實修懺悔法的意義。³¹作者認為懺悔發展的推動，來自諸經論教示的地獄思想：地獄酷烈的慘狀與罪業的受苦相，是懺悔法門發展的要因。

(四)新田雅章：《摩訶止觀》³²，連同本文解說的〈序分〉算起，新田雅章分成八個部份陳述，並且將《大正藏》中《摩訶止觀》相關於這八個議題的漢文翻譯成日文。新田先生以四隨、四悉檀與五因緣說明菩提心與感應道交的會通處，並以四種四諦、四弘誓願、六即來說明菩提心的諸相。並說明四種三昧方法的使用雖不同，但究盡真理的態度卻是一致。

(五)《天台教學の研究》³³，本書為多田厚隆先生頌壽記念論集，共集合二十二篇，出版於平成二年(1990)，分為中國天台教觀思想研究、日本天台教學的開展與天台教觀思想的現代對應三大部分。其中包含分析「三觀義」與「四教義」的實相論，與探討非行非坐三昧、隨自意三昧、覺意三昧三者的關係。

其中，若杉見龍於〈「三觀義」與「四教義」における實相論〉³⁴文中，對於「三觀義」與「四教義」在智顛教學研究上的位置進行分析，確認「三觀義」與「四教義」是智顛晚年從事天台教學最重要的根本資料。其次探討「三觀義」的流傳與梗概，對「三

³¹ 《法苑珠林》以《最妙初教經》、《大莊嚴經論》、《大般涅槃經》、《虛空藏經》、《佛名經》、《方等陀羅尼經》為懺悔法門的理論根據經典；並以《十住婆沙論》、《攝論》、《優婆塞戒經》、《華嚴經》、《大寶積經》、《諸法無行經》、《普賢觀經》、《維摩經》、《涅槃經》、《業報差別經》、《未曾有經》、《大集經》為事懺理懺的理論根據經典；以《舍利弗悔過經》、《普賢觀經》為懺悔的實修方法。大野栄人：《天台止觀成立史の研究》，頁 87-90。

³² 新田雅章：《摩訶止觀》(東京：大藏出版株式會社，2002年)。

³³ 多田厚隆先生頌壽記念論集刊行會編：《天台教學の研究》(東京：山喜房佛書林，1990年)。

³⁴ 若杉見龍：〈「三觀義」與「四教義」における實相論〉，收入多田厚隆先生頌壽記念論集刊行會編：《天台教學の研究》，頁 47-64。

觀義」實相的修法，分初修空三昧觀無明，次修無相三昧觀無生實相，三修無作三昧觀真如實相。以空、無相、無作的三三昧修法，觀無明實相、無生實相與真如實相。

對於非行非坐三昧、隨自意三昧、覺意三昧三者的關係探討，坂本廣博以六經探討七覺意的修法，之後再對比《摩訶止觀》與《覺意三昧》的經文差異，並提出依《請觀世音經》於隨自意非行非坐的修行分為二個部分，後半段與隨自意三昧、覺意三昧屬於同一性質，前半段的行法則是採半行半坐的類型。³⁵

(六)《止觀方法及其實踐之研究》論述從原始佛教、律藏、般若經、瑜伽師地論、清淨道論、成實論、大乘起信論、天台宗、禪宗以及華嚴宗等，不同時期不同宗派的經典，關於止觀方法的義涵及實踐方法，共十六篇論文。其中牧田諦亮〈天台大師之疑經觀-六朝末期之止觀經典之疑撰〉文中，對天台大師智顛、湛然等對於如《清淨法行經》、《像法決疑經》、《最妙勝定經》、《提謂經》、《觀音三昧經》等被經錄列入疑偽經的經典，皆抱持著只要文義是正確的，就表現護持的立場，不否定這些疑偽經的態度進行檢討。³⁶而佐藤哲英〈三觀思想之起源及其發展〉文中討論到三觀思想的起源是依據西元五世紀後半成立的《瓔珞經》，智顛晚年則強力關心三觀說，且於《維摩經文疏》將三觀說分為：別相三觀、通相三觀與一心三觀的三種三觀。³⁷塩入良道〈法華懺法與止觀〉文中提出兩點看法：1.禮佛懺悔、運心、實相正觀是法華懺法的三個支柱，2.天台懺法的特色是禮懺中揉合坐禪的實相正觀。³⁸三崎良周〈四種三昧與密教〉文中提到四種三昧所行的懺儀，

³⁵ 六經即是：《法界次第·小品》、《華嚴經》、《大集經》、《涅槃經》、《成實論》、《大智度論·覺意三昧》。見坂本廣博：〈四種三昧〉，收入多田厚隆先生頌壽記念論集刊行會編：《天台教學の研究》，頁159-173。

³⁶ 牧田諦亮：〈天台大師之疑經觀-六朝末期之止觀經典之疑撰〉，收入藤田宏達等著，釋印海譯：《止觀方法及其實踐之研究》（美國加州：法印寺文教中心，2009年），頁275-296。

³⁷ 同前註，佐藤哲英：〈三觀思想之起源及其發展〉，頁297-348。

³⁸ 同前註，塩入良道：〈法華懺法與止觀〉，頁395-439。

雖是顯教的做法，卻兼併密教真言的息災、增益、降伏等效用。³⁹此四篇關於疑偽經、天台教觀、法華懺法與陀羅尼真言的廣泛討論，為本研究提供基礎參考。而佐藤哲英〈三觀思想之起源及其發展〉也收錄在佐藤哲英《天台大師之研究－特以著作的考證研究為中心》一書中的附篇中。

上述相關於請觀世音懺法的行法分析與天台止觀的義理研究，前人雖著墨甚深，彼此卻無太多交涉，因此提供進一步研究整合的空間。另外，針對本懺法依據的根本經典《請觀世音經》，亦少有學者深入探究分析，其於經文中所示的大乘懺悔觀與禪修方法。因此探討《請觀世音經》的大乘懺悔觀與禪修方法，有助於認識此部觀世音經典的內涵。最後，不同時代對請觀世音懺法的運用與天台教理的詮釋亦會賦予不同之演繹，也期望有所鑑別。

第三節 研究範圍與方法

壹、研究範圍

本論文以天台宗請觀世音懺法為研究的範圍，而以曾撰寫此懺儀的天台宗門人智顛、遵式的論述為主。在漢傳佛教各宗門中，關於懺悔法門儀軌的傳承，現今所存的學術資料以天台宗的紀錄最為完整，可見天台宗對於懺悔行法的重視，甚至將之列入天台教團僧眾日常修習的法制當中。⁴⁰

天台宗相關於本經的鑽研，始源於智顛(538-597)，智顛為注疏《請觀世音經》，依天台教理作《請觀音經疏》一卷⁴¹，由其弟

³⁹ 同前註，三崎良周〈四種三昧與密教〉，頁441-470。

⁴⁰ 《國清百錄》，《大正藏》冊39，頁793-794。

⁴¹ 《請觀音經疏》，《大正藏》冊39，頁968-977上。此注疏的作者在學界引起論爭，有日人佐藤哲英認為其為彰安灌頂托智顛之名所作，見《天台の

子章安灌頂(561-632)記其所述；晚年並將本懺儀列為四種三昧中的非行非坐三昧，其行法收錄於《國清百錄》卷一⁴²與《摩訶止觀》卷二⁴³中。《止觀輔行傳弘決》為唐·荆溪湛然(711-782)注解《摩訶止觀》之作，關於非行非坐行法的注釋收錄於卷二之二至卷二之五中。⁴⁴

宋朝時期天台門人慈雲遵式(964-1032)與孤山智圓(976-1022)分別著有《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》(以下簡稱《請觀世音三昧儀》)⁴⁵與《請觀音經疏闡義鈔》(以下簡稱《闡義鈔》)⁴⁶。遵式《請觀世音三昧儀》主要是編列、增補並解說《國清百錄·請觀世音懺法》，使其成為一部完整且獨立的懺悔法門。智圓於《闡義鈔》中，對《請觀音經疏》作進一步闡釋天台教理的研究，並且少部分地對智顛《請觀音經疏》的論述提出質疑，也由於章安灌頂所記錄的《請觀音經疏》，並無流通分的注疏，因此智圓在這個部分加注自己的釋義，補齊智顛《請觀音經疏》之闕。⁴⁷

基於以上考察，研究題材是以選擇《請觀世音經》、智顛《請觀音經疏》、遵式《請觀世音三昧儀》作為本篇論文主要的經緯，需要提出的是，智圓雖然闡釋《請觀音經疏》的天台教理，卻沒有觸及請觀世音懺法的制訂，而本篇論文旨在討論天台請觀世音懺法的理事結構，與依此懺法發展的天台教理，因此只有在需要材料作補充說明的時候，才會加引智圓《闡義鈔》與湛然《止觀輔行傳弘決》之說。

大師研究》，第四章〈觀音經疏〉與第五章〈請觀音經疏〉，(京都：百華苑，1961年，頁475-498)；另有日人安藤俊雄引證論為智顛親作，見《天台學-根本思想及其開展》，第九章第四節〈非行非坐三昧〉，(京都：平樂寺書店，1996年第七刷，頁199-204。)不論此經注疏是智顛或其弟子灌頂所作，其所持立論根本，未脫離天台宗之一貫教下思想，對討論之天台宗懺法的義理思想並不會造成影響，故仍加以引用。

⁴² 《國清百錄·請觀世音懺法第四》，《大正藏》冊46，頁795中-796上。

⁴³ 《摩訶止觀·非行非坐三昧》，《大正藏》冊46，頁14中-20上。

⁴⁴ 《止觀輔行傳弘決·次釋非行非坐》，《大正藏》冊46，頁193上-214下。

⁴⁵ 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》冊46，頁968上-972下。

⁴⁶ 《請觀音經疏闡義鈔》，《大正藏》冊39，頁977上-1004中。

⁴⁷ 智圓云：「三流通分疏文無釋，今私分為五。」見《闡義鈔》，頁1003上。

貳、 研究方法

本論文主要研究範圍是天台宗在隋代與宋代對於《請觀世音經》懺法的撰述，以智顛《請觀音經疏》與遵式《請觀世音三昧儀》為文本，予以進一步的疏理，考察經本文句意義，及詮解其義理內容。另外針對《請觀世音經》則探討經文本身的懺悔思想與坐禪方法。在研究方法上將採文獻研究法與義理分析法二方面同時進行。

(一)文獻研究法：

吳汝鈞認為文獻學是文獻資料研究之事，舉凡校訂、整理、翻譯、注釋資料的原典，及原典與譯文的字彙對照等，都可屬於其中。⁴⁸而所謂中國佛學，既不同於中國傳統思想，也不同於印度思想，中國佛學有它自己特點與內外主客觀條件，要瞭解它，須從它如何發生、成長以及如何形成自己的結構等許多方面進行考察。⁴⁹

因此，善用從佛教內典留下來的各種類型的文獻資料，並加以有效運用與把握，便於更加貼近歷史真實面貌，是從事典籍文獻研究的重要目的。文獻學最基本的是語言文字的學問，吳汝鈞認為它的主要條件是語文知識，是相當於中國學問的文字學、聲韻學與訓詁學一類，它是一套裝備，本身實是工具義，能疏通以文字為本的種種問題，能了解文字字面意思，是佛學研究的第一步。⁵⁰其次，就是各種文獻的考證工作。

是故本論文既是屬於佛教典籍研究，在文本基礎文獻運用的層次上，舉凡標點、注釋、翻譯、佛教名相、辭書、術語、文句意義、文化、歷史背景的蒐集與查考都是研究的一環，透過查考各相關佛教辭書，如：佛光大辭典、丁保福佛學大辭典等，以及

⁴⁸ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：學生書局出版，1989年），頁97。

⁴⁹ 呂澂：《中國佛學源流略論》（台北：大千出版社，2003年），頁1-2。

⁵⁰ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，頁111。

CBETA 電子佛典搜尋，並參考現有相關研究資料，以解明上述各方面問題。對於天台專有名相，則透過相關天台著作，協助考察正確詞意，針對句讀、單詞、單句等漢語字彙上語意不清的疑義，將逐字逐句查找漢語大辭典，透過反覆閱讀、對照、釋義，再三確立出最適切的解釋。

因此本論文將透過天台相關請觀世音懺法的重要文獻，並以智顛《國清百錄·請觀世音懺法》、《摩訶止觀·請觀音行法》、《請觀音經疏》與遵式《請觀世音三昧儀》為主要考察對象。針對請觀世音懺法的儀節，首先進行文本對讀，如不能釐清文句語意或各版本出現歧義，另以湛然《止觀輔行傳弘決》與智圓《闡義鈔》，作為考察協助資料。

(二)義理研究法：

佛學的產生與開展，在印度從發源、茁壯、成熟到式微，本身經過激烈變化與論評，雖大同說為佛教，但其中學派繁多，各持殊見，隨著傳播地區不同，更摻雜入地方特色，在傳譯至中國的過程又多以傳承派別為主，譯者水平高低也增加理解的困難度，要全然明瞭經義實非易事。

因此本篇論文將主題聚焦於天台請觀世音懺法，通過文本的理解及天台教學的思想背景，系統地呈現請觀世音懺法，從經典義理到天台懺悔思想發展的軌跡，以及各文本的思想特點。立基於歷史文獻的研究，在義理分析上，將以天台思想如何在本懺法的呈現為主，實際運用文本脈絡去了解智顛與遵式，如何將天台的教觀思想結合，入於本懺法之中，從探討相關本懺法的時代背景、思想脈絡與具體的修行實踐，來彰顯本懺法的內在蘊含與意義，亦可說是從文本內容來了解天台懺悔思想，再從天台義理來解析文本的思想脈絡，最後則綜述其特徵與影響。其進行方式，主要透過反覆細密的閱讀文句，先認識文本的系統觀念、思想要點、文本的結構與內容，以掌握文本整體脈絡及中心思想，再配合各相關經論的敘說，從而確實歸納出本懺法在儀軌形式背後的

天台教理思想，其實際操作方法與步驟如下：

第一步驟，透過智顛與遵式所著的文本中，認識其個人對本懺法的詮釋與理解及其施行要點。第二步驟，透過相關文本，找出相關重要性或特色性的思想主題，彙集相關資料以詮釋各個思想主題。最後，本懺法所依據的《請觀世音經》本身所寓含的懺悔思想與禪修方法，亦將透過上述程序步驟一一具體呈現。

第四節 全文結構述要

第一章緒論，共分四節。第一節「研究動機與目的」，主要說明研究動機與目的，藉由研究天台祖師制懺的原理與方法，探求其深層思考，以回歸事懺與理懺雙軌並重的修證方法，希望透過天台請觀世音懺法的義理探究，彰顯其特殊義涵，從而掌握修此懺法的要領。第二節「近代學者研究成果述要」，本節介紹相關於本懺法研究的當代學術成果並加以評論，藉此顯示本論可再拓展的研究空間。第三「研究範圍與方法」，說明本論文所採取的研究方法，本研究適用的方法為文獻研究法與義理研究法，先採取文獻研究的進路，確實掌握文本本身的字義，再根據其思想義理的特色，進行操作方式的說明。第四節「全文結構述要」，概略說明本論文各章節之大要與全文架構。

第二章〈《請觀世音經》懺悔與禪修的開展〉，共分二節。第一節「《請觀世音經》的成立與傳譯經過」，透過 CBETA 與相關辭典的搜集整理，增進對本經譯者個人背景的瞭解，並探討本經的可能來源與發展。第二節「《請觀世音經》懺悔與禪修之關涉」，本小節分成三點：第一點探討大乘佛教的懺悔觀，第二點探討《請觀世音經》的懺悔方法，第三點探討《請觀世音經》的禪觀方法。

第三章〈智顛請觀世音懺法研究〉，共分三節。第一節「三本請觀世音懺法對照與分析」，本小節將透過研讀文本與結合當代學術資料，探討智顛的懺場設置方位，隨著文句展開，討論天台教理，如何被詮釋在請觀世音懺法中。第二節「《請觀音經疏》義理分析」，本小節說明智顛《請觀音經疏》的義理實踐。第三節「隨自意非行非坐三昧觀行方法」，本小節針對非行非坐三昧行法的結構分析，並探討此行法中道實相圓教思想的展現。

第四章〈遵式《請觀世音三昧儀》懺法〉，本章共分三節。第一節「《請觀世音三昧儀》時代背景」，分三點探討：首先分析宋代佛教轉變的因素，其次，探討遵式的觀音信仰與實踐概況，最後分析遵式的懺悔觀。第二節「《請觀世音三昧儀》觀行方法」，亦分三點探討：首先探討三昧儀懺法的儀節構成，其次作三昧儀的事行分析，最後進行三昧儀的慧觀探討，以全面呈現遵式《請觀世音三昧儀》的全貌。

第五章〈結論〉，總結本論文。針對本論文「天台請觀世音懺法研究」的整體研究，作綜合性的陳述研究成果，分為五點說明：首先說明《請觀世音經》的懺悔思想，以「陀羅尼咒的功用」與「坐禪的實相懺悔」為主要成果呈現；第二說明請觀世音懺法的理事二懺；第三說明智顛請觀世音懺法中道實相圓教思想，以《請觀音經疏》與隨自意非行非坐三昧行法的研究心得作為展示；第四說明遵式《請觀世音三昧儀》的天台教觀思想，以「遵式之圓教觀世音法門」與「遵式之懺悔觀」作為副標，陳述研究成果。最後敬陳未來展望與仍待努力的部分。

第二章 《請觀世音經》懺悔與禪修的開展

《請觀世音經》的翻譯與傳譯至中國的年代，經查《大正藏》共有四種不同的記載。因此，本章首先考察翻譯者生平與傳譯經過，並探討本經可能的成立時間與成立型態。智顛畢生重視禪坐，又選擇本經制成請觀世音懺法，因此本經必定蘊藏著大乘懺悔意義與禪觀法門，所以有必要針對本經做深入的探討，並從經文中發掘其所蘊含的大乘懺悔思想以及坐禪方法。

第一節 《請觀世音經》的成立與傳譯過程

《請觀世音經》全名《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，於《大正藏》中被類歸為密教部經典，因屬早期傳入中國的密教經典，學者依其屬性將之分類為雜密經典群類。本章將依雜密經典的特徵：(1)必須是巴利文律藏和經藏中所傳的密咒、儀規，(2)是公元三世紀前半期就開始傳入中國，(3)混雜入大乘經典中的密教，希望能藉此探索及追溯本經於印度成立的時期與佛教經典變化的過程，檢視本經在宗教發展上的意義，檢視的方法將以諸學者的研究為基礎，作進一步綜理分析。

所謂密教，是相對於顯教的一種說法。根據學者統計，《大正藏》目前收錄的密教部經軌共有 1420 部。學者在佛學研究的方法上，為能深入探討密教經典，進一步地依據密教經典的成立時間與成立的地區以及密教經典的內容，劃分出雜密、純密、藏密、東密或台密、滇密。依據黃心川先生的研究：我國和日本傳統把印度初期佛教經典，特別是巴利文律藏和經藏中所傳的密咒、儀規等等稱為雜密，且我國學術界也以公元三世紀前半期就開始傳入中國的各種經咒散說、儀規等稱為雜密，在八世紀以後所出現

的體系化密教經典稱為純密。⁵¹依據平川彰先生之說，在密教尚未獨立的時代，出現在大乘經典中的密教稱為「雜密」，所謂雜密，是混雜入大乘經典中的密教之意，⁵²其最早的形態是以陀羅尼的方式出現於大乘經典中。

在沒有文字的古印度，古印度人利用音節、詞素、詞組的音韻特色，創造出許多簡潔且方便記憶的陀羅尼，以規律的節奏與方法，把經典編製成能押韻的偈誦體，或是能朗朗上口的短句，口耳相傳將各類經典與世俗知識複誦下來，這樣的古印度文化傳承模式也為佛教內典所廣泛運用。

壹、譯人傳記

作為本經列名的譯者外國舶主居士竺難提，根據《開元釋教錄》記載，竺難提是西域人，來華期間共譯出三部五卷的佛經。此三部佛經分別是：(1)東晉恭帝元熙元年(419)，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》一卷，(2)東晉恭帝元熙二年(420)，譯出《大乘方便經》三卷，此三卷為《大寶積經》所收錄(一〇六至一〇八)，(3)晉宋間，在廣州譯出中阿含第三十三卷《咸革長者六向拜經》一卷，並以「志道無倦履遠能安，解悟幽旨言通晉俗」⁵³來形容竺難提。竺難提是往來海陸的船舶商主，梁慧皎《高僧傳》有一則關於這位居士的紀錄，是他的船舶曾載過劉宋元嘉時期的一位重要譯經師求那跋摩到廣州。⁵⁴求那跋摩是罽賓國的王儲，十五歲捨家為沙彌，方年三十，因不願紹承國位，就跑到獅子國(即今斯里蘭卡)觀風弘教，得證初果，後到闍婆國(即今印尼)教化眾生，闍

⁵¹ 呂建福：《中國密教史·序》(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁1。

⁵² 平川彰：《印度佛教史》(台北：商周出版社，2004年)，頁457。

⁵³ 《開元釋教錄》，《大正藏》冊55，頁509上。

⁵⁴ 《高僧傳》：「導化之聲播於遐邇。隣國聞風皆遣使要請。時京師名德沙門慧觀慧聰等。遠挹風猷思欲餐稟。以元嘉元年九月。面啟文帝。求迎請跋摩。帝即勅交州刺史令汎舶延致觀等。又遣沙門法長道沖道俊等往彼祈請。并致書於跋摩及闍婆王婆多加等。必希顧臨宋境流行道教。跋摩以聖化宜廣不憚遊方。先已隨商人竺難提舶欲向一小國。會值便風遂至廣州。」，《大正藏》冊50，頁340下。

婆國王以師禮事之。其在華共譯出《四分比丘尼羯磨法》、《優波離問佛經》、《沙彌威儀》、《佛說優婆塞五戒相經》、《佛說菩薩內戒經》、《優婆塞五戒威儀經》、《菩薩善戒經》、《龍述菩薩為禪陀迦王說法要偈》等八部十七卷佛經。

竺難提把求那跋摩載到中國廣州前，根據《比丘尼傳》〈廣陵僧果尼傳十四〉⁵⁵的記載，元嘉六年（429），竺難提以先從師子國載了八名比丘尼到宋都，住於影福寺，等到求那跋摩到宋都後，影福寺比丘尼慧果、淨音等人，欲請師子國尼依《大愛道比丘尼》經之緣，重新為她們受戒，那時求那跋摩認為師子國尼戒臘未滿，人數又不足十人，只好請師子國尼先學宋語，另等竺難提再找外國尼來湊滿十人。之後等到元嘉十年（433），竺難提又載師子國尼鐵薩羅等十一人來劉宋。這時先來的諸比丘尼已通曉宋語，特請求那跋摩在南林寺，為中國尼眾三百餘人次第重新受比丘尼戒。綜上所述，竺難提雖為船舶的商主，但其對佛經的翻譯與僧伽藍的護持以及戒律的弘揚，都做出極大的貢獻。

貳、傳譯過程

考察《請觀世音經》傳譯到中國的經過，在《大正藏·目錄部》記載關於本經翻譯之年代及譯者，總結有四種不同的說法：(1)根據《開元釋教錄》⁵⁶的記載，本經於東晉元熙元年（419），由居士竺難提譯出；(2)根據《眾經目錄》⁵⁷記載，本經為南朝劉宋（420～479）時，外國舶主竺難提所譯；(3)根據《出三藏記集》記載，本經之譯者不詳；(4)根據《大唐內典錄》〈後秦傳譯佛經錄〉，則將《請觀世音經》記載為羅什所譯，⁵⁸而將外國舶主竺難

⁵⁵ 《比丘尼傳》，《大正藏》冊 50，頁 939 下。

⁵⁶ 《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55，頁 509 上。

⁵⁷ 《眾經目錄》，《大正藏》冊 55，頁 116 下。

⁵⁸ 《大唐內典錄》，《大正藏》冊 55，頁 253 中。

提所譯的《請觀世音消災經》列入〈歷代眾經舉要轉讀錄〉。⁵⁹

然而實際的譯經過程與譯者，因歷朝留下的紀錄不詳，也沒有與之相對應的梵本或藏譯本，已難可具考。現《大正藏》中所記錄的譯者竺難提，也被認為是有待商榷，原因是現今存留下來最早的經錄《出三藏記集》，將之列為「新集續撰失譯雜經」，也就是本經是一部失譯的經典。僧祐當時所見的本經經名為《請觀世音經》，唯旁有一小注：一名《請觀世音消伏毒害陀羅尼經》，使後人得以確定此《請觀世音經》與本經為相同的一部經典。僧祐云：

尋此錄失源，多有大經詳其來也，豈天墜而地涌哉？將是漢魏時來，歲久錄亡，抑亦秦涼宣梵，成文屈止，或晉宋近出，忽而未詳。譯人之闕，殆由斯歟。尋大法運流，世移六代，撰注羣錄，獨見安公，以此無源，未足怪也。⁶⁰

僧祐感嘆自漢魏譯經以來經歷數百年，或由於古來譯場非僅一地，或由於翻譯之人隨筆譯出，導致譯經散零，所以僧祐親身採訪，並經過多年的奔走搜集，訪求尋得八百四十六部的失譯經典，保存在他創建的建初寺或定林寺的經藏之中。⁶¹在僧祐的前言介紹中，也可見東晉孝武帝寧康二年(374)，道安法師以此經查無根源，並沒有將本經正式列入《綜理眾經目錄》的經錄中。

《請觀世音經》究竟形成於何時？若依經典所言，釋尊於將入滅之際曾對阿難表示，為了要與外道經典有所區別，凡是釋尊所說的經藏法寶，須於每經的卷首加上「如是」、「我聞」、「一時」等語，作為佛教經典的開頭語，以作徵信證明為佛陀親口所說。⁶²

⁵⁹ 《大唐內典錄》，《大正藏》冊 55，頁 318 上。

⁶⁰ 《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，頁 21 下。

⁶¹ 《出三藏記集》，參見梁僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校(北京：中華書局，2003 年)，頁 1-17。

⁶² 《大智度論》，「我三阿僧祇劫所集法寶藏，是藏初應作是說：『如是我聞：一時，佛在某方某國土、某處樹林中。』何以故？過去諸佛經初皆稱是語，

本經雖然也有「如是我聞，一時」的開頭語，但四阿含中並無任何關於「觀世音」的記載，顯示釋尊在世之時，並無提及這位大乘佛教著名的大菩薩。關於觀世音的起源，相關學者研究考據甚多，⁶³可確定的是觀世音是淵源於大乘佛教而出現，只要具備四聖諦要義，雖非說自釋尊佛口，也不能說不是佛法。大乘初期佛菩薩經典，多是依照佛法理念或傳說而開展，雖與印度文化相交涉，卻不與四聖諦義相違背。⁶⁴透過大乘經典宗教改良運動，《請觀世音經》即是融入當時信仰形式而形成的一部雜密經典。本經根據呂建福之研究是源於《摩登伽經》⁶⁵，與《六字神咒王經》⁶⁶、《六字大陀羅尼經》⁶⁷同源，所引證經據是經中所說的六字神咒，只是《請觀世音經》說法背景、對話內容遠比其他同型經典多，是以觀世音為信仰中心，故事原型也較《摩登伽經》相去較遠。⁶⁸近年亦有日學者展開本經淵源的探索，其研究根據毘舍離人的致病故事、稱觀世音名號及持咒功德利益、六字神咒與五門禪法，指出本經可能承繼自《根本說一切有部藥事》、《佛說十一面觀音神咒經》、《不空罽索咒經》、《摩登伽經》、《雜阿含經》與《根本說一切有部毘奈耶》。⁶⁹

未來諸佛經初亦稱是語，現在諸佛末後般涅槃時亦教稱是語。今我般涅槃後，經初亦應稱『如是我聞：一時』。」是故當知是佛所教，非佛自言「如是我聞」。」《大正藏》冊 25，頁 66 下-67 上。

⁶³ 參見(1)釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》(台北：正聞出版社，1989年)，頁 483-490。(2)後藤大用著，黃佳馨譯：《觀世音菩薩本事》(台北：天華出版社，1994年)，頁 244-282。(3)于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音-菩薩中國化的演變》，頁 51-116。(4)李利安：《觀音信仰的淵源與傳播》，頁 57-69。

⁶⁴ 「大乘佛教經典的素材來自原始佛教經典中的釋尊的生涯和思想，可以被理解為是對釋尊的生涯和思想的嶄新詮釋，且大乘經典尋求的並不是歷史上的釋尊，而是與那些超越歷史的佛陀們的關聯，這顯是大乘經典的成立，存在著觀照超越歷史的佛陀的一種宗教體驗(見佛三昧)，大乘經典的創作也不是隨心所欲，他們都是基於作者們各自的切身宗教體驗而創作出來的。」參見菅野博史著，釋孝順譯：《法華經－永遠的菩薩道》(台北：地球書房，2005年)，頁 15-18。

⁶⁵ 參見《摩登伽經·度性女品》，《大正藏》冊 121，頁 399 下-401 中。

⁶⁶ 參見《六字神咒王經》，《大正藏》冊 20，頁 41 下-43 中。

⁶⁷ 參見《六字大陀羅尼經》，《大正藏》冊 20，頁 43 下-44 上。

⁶⁸ 參見呂建福：《中國密教史》，頁 129-130。

⁶⁹ 日學者大塚伸夫依據《請觀世音經》內容，將本經分成(1)毘舍離疫病流行，居民懇請釋尊、觀音救濟教示；(2)觀世音菩薩以稱名與持咒的二十

第二節 《請觀世音經》懺悔與禪修之關涉

佛教「業」(karma)一詞的概念源自於古印度的哲學思想，雖然這些古印度聖典對業力形成的因素有不同的看法，⁷⁰卻於《奧義書》時代已大致完成業說，⁷¹而佛教善惡的標準是以身口意三業的造作來衡量，主要是以意業為善惡行為的發動根源。「業」是一種複雜的概念，涵蓋了始自行動終至結果的一系列具體的行為過程。⁷²《根本說一切有部毘奈耶藥事》云：「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」⁷³這是一種代表性的說法。透過身體、言語、心的意志活動而造的種種業，都必須由自身去承受因這些造作所引發的後果與影響，於是產生了苦與樂的業報。

種功德與四無畏救濟諸難；(3)以六字神咒救濟受栴陀利惡鬼惱害的女子；(4)比丘優波斯那導入涅槃的修行法門(五門禪)。並以此四個部分探討形成本經的原始可能經典，得出(1)毘舍離人的致病故事源于《根本說一切有部藥事》；(2)稱觀音名號與持咒的功德利益方面的內容為《佛說十一面觀音神咒經》和《不空罽索咒經》繼承；(3)本經的六字神咒和《摩登伽經》有關連；(4)優波斯那的五門禪修行法，是攝取改變自《雜阿含經》與《根本說一切有部毘奈耶》。參見(1)大塚伸夫：〈『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』における初期密教の特徴--ウパセーナ比丘說話を中心として〉，日本高野町(和歌山縣)：密教文化研究所，《高野山大學密教文化研究所紀要》，第21号，2008年2月，頁162-188。(2)大塚伸夫：〈『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』における初期密教の特徴--ヴァイシャリー治病說話を中心として〉，日本東京：日本密教會事務局，《密教學研究》，第40号，2008年3月，頁33-59。

⁷⁰ 古印度《吠陀》與《奧義書》聖典已有相關於業的探討，《吠陀》的業力觀，主要是以祭祀行為的準確性，作為判斷善惡的準繩，並依此來判定能否往生善處；《奧義書》結合梵我說，主張若能使「我」與大梵合而為一，就能達到快樂與永恆。參見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯：《印度哲學宗教史》(台北：台灣商務印書館，1974年)，頁39-55。或參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史》(台北：國立編譯館，1996年)，頁209-210。

⁷¹ 參見林煌洲：《奧義書輪迴思想研究》(台北：中國文化大學印度文化研究所碩士論文，1986年)，頁100-102。

⁷² 「按照《梵英大辭典》的解釋，『業』至少存在五種最主要的解釋：行為、行動、實行；責任、義務；宗教行為、儀軌；產品、結果、效果；相對於主體的客體等」參見楊勇：《俱舍論業思想的研究》(北京：宗教文化出版社，2010年)，頁2。

⁷³ 《根本說一切有部毘奈耶藥事》，《大正藏》冊24，頁94上。

所謂業報，也叫業果，是因緣果報，指造作者所作善惡等種種業為因，必然引起禍福、苦樂等種種果報。一旦造了善惡等的業因，這些業因並不會隨著世界的毀壞、時間的流逝而消失，只有受報後才得以消滅，業力一旦發動，必會帶來善或惡的影響，但在受報當下所產生的苦與樂，反過來又再影響造作者的心理，業力因之循環不已而產生輪迴。

佛教以「業」而非以「靈魂」為輪迴的主體，從緣起非我的立場，認識生死流轉與還滅的形式。「我」僅僅是對五蘊聚合所執取的假象，非恆常、非實體、是可變異，所以是苦，應該拋棄。這也是釋尊從觀十二緣起所悟到的思想，強調一切有為法，皆是剎那而不住，因此應當觀苦、空、無常、無我，明白五蘊身是構成造業之因的主要條件。

以觀看十二緣起的流轉法則，知有情眾生因執取五蘊為我而有煩惱，因煩惱而造業，因造業而受苦果，因受苦果又產生煩惱，循環不息。煩惱是業(行為)的驅動力量，業是身口意三業，本身具有善惡的特質，若與貪嗔癡相應則成輪迴的根本。因此斷除貪嗔癡的業報輪迴根本，斷惡修善，從假我的苦集諦到證悟的滅道諦，就可斷除生死的相續流轉，轉化業力就能脫離業力的束縛，超越輪迴就能導致有情的解脫。《中阿含業相應品·鹽喻經》⁷⁴將鹽巴比喻惡業，水比喻善業為例，以惡法能為善法所轉化、轉淡，說明行善能改變業力。其改變的動力來自以慚愧懺悔心，所牽引發起的善根意念，因慚愧懺悔的力量止惡防非，因為修善的力量改變業的因緣，減輕因惡業的果報帶來的巨大痛苦。

因此由釋尊親自制定的「布薩」制度，以每半月在固定結界的區域，如法舉行集會說波羅提木叉。在宣說波羅提木叉之前，與會的全體僧眾，如有違犯戒律過失者，要先出罪發露清淨，眾不清淨不得為說波羅提木叉。又於每年夏安居九十日結束舉行僧自恣，全體僧眾亦須集聚一堂，自說各自所犯之過失，並於大眾

⁷⁴ 《中阿含業相應品·鹽喻經第一》，《大正藏》冊1，頁433上-中。

中發露懺悔而得清淨，⁷⁵不覆藏過失以消除罪的恐懼與疑悔，滅除修行的心理障礙，使僧眾得以如法，繼續安心的修行，因說罪清淨而自生喜悅，如《梵網經》所言：「有罪當懺悔，懺悔則安樂」。⁷⁶印度初期佛教僧團的布薩羯摩、僧自恣的作法懺，能消戒罪卻不及性罪，可說是中國大乘佛教懺悔法門的前行理論與基本型態。

壹、大乘佛教的懺悔觀

中國從東漢到六朝期間，一共翻譯六十一部，有關懺悔思想的經典，⁷⁷這些懺悔經典的翻譯，提供中國佛教後來發展出的大乘懺悔法門，豐富的經典依據。現今多位學者，曾對於中文「懺悔」二字，做過各類文獻的考察與研究，確認出「懺悔」二字，是由梵文 *kṣama* 與 *āpatti prati-deśanā* 所組合而成。⁷⁸我古代僧人義淨，於唐代翻譯《根本說一切有部毘奈耶》卷十五時亦曾說過：「云懺悔者，懺是西音，悔是東語。」⁷⁹西音表示從梵文而譯，東語表示為中國本有字。「懺」源於梵文 *kṣama*，音譯為「懺摩」，本義為請求他人容忍。*āpatti prati-deśanā* 有「向他人表白後悔」之意，「懺悔」二字合起來即為說己罪過，並且請求他人原諒的意涵。《三曼陀跋陀羅菩薩經》說：「所當悔者悔之，所當忍者忍之。」將悔與忍合起來說，就是懺悔，成為中國佛教的習慣用語。⁸⁰

釋尊時代教團始建之初，懺悔僅僅是為了僧團中違犯戒律的比丘眾，有一個改過機會，而制定的出罪方法，為了讓出家僧眾，消除內心悔恨，從而順利繼續修行，能懺的罪是有條件及有限制的，若違犯最重大的罪行，是要被擯出僧團，也是不允許懺悔的。

⁷⁵ 《四分比丘尼鈔》，《卍續藏》冊 40，頁 729 中-733 上。

⁷⁶ 《梵網經》，《大正藏》冊 24，頁 1003 上。

⁷⁷ 釋大睿：《天台懺法之研究》，頁 25-30。

⁷⁸ 參見(1)平川彰：〈懺悔と *kṣama* 一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。(2)中村元：《大乘佛教の思想》(東京：春秋社，1995 年)，頁 387-396。

⁷⁹ 《根本說一切有部毗奈耶》卷十五，《大正藏》冊 23，頁 706 上。

⁸⁰ 釋印順：〈「佛法」的懺悔說〉，《華雨集》第二冊(台北：正聞出版社，1993 年)，頁 165-166。

然而懺悔到了中土，因為佛教本身提供大量且豐富的懺悔經典理論，再加上後漢時期成立的太平道和天師道開始，眾多道教經典，都將生病原因指向是因為人犯了罪，所以需要進行「首過」、「思過」、「悔過」、「懺謝」等坦白自己過去所造的罪過，以乞求赦罪。⁸¹眾生多畏苦喜樂，為滿足世間與出世間各種形態的眾多需求，因此懺悔除罪便得到沃土的滋養而得以興盛，發展出比初期佛教教團更多樣化，涵蓋範圍更廣的懺悔觀。

不過所有法門的發展都有一定的脈絡可尋，大乘佛教懺悔法門也是如此並非憑空出現。根據印順法師針對初期大乘佛教的研究，發現當時即分有「阿蘭若比丘」與「(近)聚落比丘」兩個族群，這兩個族群比丘各自過著不同的修行生活，印順法師這樣說：

當時佛教教中有「阿蘭若比丘」、「(近)聚落比丘」。阿蘭若比丘，多數是「瑜伽者」，或苦行頭陀。近聚落比丘，寺塔與精舍昆連，大眾共住，過著集團的生活，「經師」、「律師」、「論師」、「譬喻者」、「咀暱者」，都住在這裏。這裏的塔寺莊嚴，大眾共住，在家信眾受歸依的，受五戒或八關齋戒的，禮拜的，布施供養的，閱法的，誦經的，懺悔的，都依此而從事宗教的行為。經師、律師、論師，重於僧伽內部的教化；譬喻者與咀暱者，重在對在家眾的攝化，如重慧的讀、誦、說法，重信的念佛、懺悔，就是在這裏開展起來的。⁸²

阿蘭若比丘行苦頭陀行，以林間、塚間、樹下為修行場所，多是修行瑜伽的禪師，而聚落比丘過著僧團共住的生活。聚落比丘有持法者(經師：憶持集成的經法、審議傳來的是否為佛法)、持律者(律師：憶持戒律，熟悉制戒因緣、主持如法的羯磨)、論法者(論師：整理、分別、抉擇經法)、譬喻者(以「本生」、「譬喻」、「因

⁸¹ 吉川忠夫：《中國人の宗教意識》(東京：創文社，1989年)，頁77-89。

⁸² 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁15-16。

緣」等的通俗教化，使一般信眾容易接受的論法者)與唄囉者(是以音聲作佛事，在大眾集會時，主持誦經、讚偈、唱導等法事)，⁸³比丘們分別依照各自專長，從事不同的宗教行為。現今大乘懺悔法門中的禮拜、布施供養、誦經、念佛、懺悔等的行法，都可從這些聚落比丘對在家信眾的日常教化中可以見到。

譬喻者傾向唯心論，也對大乘佛教懺悔法門的開展提供理論上的支持。依印順法師分析，共有四點：(1)以業為思-意志力的活動，將原本阿毘達磨論師以業力是有物質屬性的業果論，以唯心論重新予以解釋，認為「身語意業，皆是一思。」。(2)業感果報-阿毘達磨論師，以自己所作的業，到了一定階段，必然無可避免受報的自立論，譬喻者重視現起的心力，以「一切業皆可轉故，乃至無見業亦可令轉」，否定了定業說，與大乘經阿闍世王解脫業障的說法一致。(3)譬喻者以「所繫事是假」的理論，引發了認識界的一切都是虛假，全為心識所幻現的唯識論。(4)譬喻者較輕忽身語行為的戒學，轉而重視止觀的實踐，說「奢摩他毘鉢那(止觀)是道諦。」也是偏重唯心的實踐。⁸⁴中國北方佛教的迴向心大，以菩薩行為志業，並成為一流瑜伽唯識家，其內在重視禪觀的修習，外在重視教化的傳承，于譬喻者的思想有極大的攝取。

因念佛禮佛而懺除業障，首先出現於初期大乘經典的是《三品經》。⁸⁵根據靜谷正雄與平川彰的研究：《三品經》是大乘懺悔法門的先行經典，「三品」談的是「懺悔」、「隨喜」與「勸請」，在初期大乘佛教經典中，與其內容相當的經典有《舍利弗悔過經》、《菩薩藏經》、《大乘三聚懺悔經》與《聖大乘滅業障經》。其中《舍利弗悔過經》特別強調若沒有懺悔功德，無法達成九種願望。⁸⁶關

⁸³ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 14-15。

⁸⁴ 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師的研究》(台北：正聞出版社，2002年)，頁 372-375。

⁸⁵ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 570。

⁸⁶ 靜谷正雄共整理列出九個項目：「(1)不欲墮三惡道者(2)不欲出生邊地、無佛法僧三寶處、無義理處、無善惡處(3)不欲成為愚痴、聾盲、瘖瘂者(4)不欲生屠生、漁獵、獄吏、貧家者(5)欲女轉男身者(6)欲得四沙門果者(7)欲得辟支佛者(8)欲知去來事者(9)欲成佛道者。」參見靜谷正雄：《初期大

於罪業無自性，般若空的「理懺」思想，則是淵源於《小品般若經》的說法。⁸⁷從《三品經》等大乘經強調「隨喜」與「勸請」，到《舍利弗悔過經》對懺悔功德的九種積極解釋，再到《小品般若經》的「理懺」思想，大乘佛教所行的懺悔方法與祈求的懺悔功德，已超越聲聞戒以羯磨布薩自恣的作法懺。其中一個重大轉變是從向佛陀與僧眾的說罪儀式，轉成於佛前向十方佛懺悔，乃至懺悔的對象擴及千佛、萬佛與三世他方佛，包括眾多菩薩與諸多護法，這個轉變象徵著人的力量變小，而佛菩薩的力量增大，對於後來中國大乘佛教懺悔法門的懺儀編制影響甚鉅。隨著大乘佛教徒的信念增強，十方諸佛的懺罪功德也隨之無遠弗屆，即使是金鼓所出之音，亦都能滅除一切苦。如《金光明經懺悔品》云：

若有眾生，諸苦所切，三惡道報，及以人中，如是金鼓，所出之音，悉能滅除，一切諸苦。無依無歸，無有救護，我為是等，作歸依處。是諸世尊，今當證知，久已於我，生大悲心，在在處處，十方諸佛，現在世雄，兩足之尊，我本所作，惡不善業，今者懺悔。⁸⁸

上揭所引經文，是本於憶念追思釋尊究竟善法的功德，因此以金鼓之音，即能免除人們於苦切之時的憂悔懊喪，其立基點還在於必須完全以信根的具足作為根據，亦即要有真正的正信，才能生起完全的相信。從具足正信的緣起法去通達諸法空性實相，因真實法得見如來的真實法身。如《成實論·無明品》云：「若人見因緣，是人即見法，若見法即見佛。」⁸⁹以正信見金鼓是因緣，能見諸法空性，在在處處即能得見十方諸佛，亦是具足懺悔之功德。

乘佛教の成立過程》(京都：百花苑，1974年)，頁132-133。

⁸⁷ 參見(1)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》，頁442-445。(2)靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立過程》，頁118-126。

⁸⁸ 《金光明經》，《大正藏》冊16，頁336中-337上。

⁸⁹ 《成實論·無明品》，《大正藏》冊32，頁314上。

貳、《請觀世音經》懺悔方法

《請觀世音經》共有四篇陀羅尼神咒，宣說所能破除與消伏的毒害，以及持誦神咒的功德成就，前三篇陀羅尼神咒為觀世音所說，後一篇灌頂吉祥神咒為釋尊所說。《請觀世音經》描述的是當惡業成熟因緣會遇時，眾生所受的苦果，以及耆老們請求釋尊與一佛二菩薩共同救護的過程，⁹⁰天台智顛以本經為文本，制定出一門十科的懺悔行法。審查《請觀世音經》文本的表現方式，旨在呈現觀世音以陀羅尼神咒解救眾生苦厄，不同以咒語為懺悔行法的《金光明經》，採取直接明確的方法，教示眾生懺悔方法。查閱經文全篇，《請觀世音經》將七眾弟子因過去業緣與現造眾惡所犯之眾難及諸苦報，說之甚詳。經過整理，將四篇陀羅尼神咒所消伏的毒害與所成就的功德，製成表格如下：⁹¹

陀羅尼神咒名稱	所消伏之毒害與所成就之功德
十方諸佛救護眾生神咒	1. 眾苦現前、不得安樂、八難、失念、失定、不得見佛。 2. 現受怖畏、刀杖毒害及與疾病。
破惡業障消伏毒害陀羅尼神咒	1. 一切怖畏、一切毒害、一切惡鬼、虎狼、師子為害。2. 破梵行人、作十惡業。3. 業障濁惡，不得見佛。4. 身常為患，心亦得病。5. 四面大火，焚燒己身，不得解脫。6. 大火焚身，節節疼痛，不得除愈。7. 穀貴飢饉、王難、惡獸、盜賊，迷於道路、牢獄繫閉，桎械枷鎖，被五繫縛，入於大海、黑風迴波、水色之山、夜叉、羅刹之難，毒藥刀劍，臨當刑戮，過去業緣，現造眾惡，以是因緣，受一切苦，極大怖畏。8. 得病畏，橫死畏，被繫縛畏，貪欲、嗔恚、愚癡，三毒等畏。
大吉祥六字章句救苦神咒	1. 行曠野，迷失道徑。2. 飢渴無飲食。3. 遇大禍對，亡失國土、妻子、財產與怨憎會，不得安隱。4. 入海採寶，空山曠野，逢值虎狼、師子、毒虫、蝮蝎、夜叉、羅刹、拘繫茶，及諸惡鬼噉精氣者，不得解脫。5. 婦人生產難者、遇大惡賊盜其財物。6. 眾生怖畏、今世受苦、後世生處不見佛，聞法黯鈍。地獄苦、餓鬼苦、畜生苦、阿修羅苦及八難苦。7. 今世後世諸不吉祥事，持戒、精進、念定、總持，悉皆不具足。8. 不得無忘旋陀羅尼。
灌頂吉祥陀羅尼神咒	1. 惡業障、橫死。2. 不得大安樂、橫死，刀杖、毒藥、水火、盜賊能害。3. 不得無生法忍、不住首楞嚴三昧。4. 不得超越無量無數阿僧祇劫生死之罪。

這些苦報與大乘佛教的懺悔觀，有著臍帶般密不可分的關連，本節嘗試探討《請觀世音經》的懺悔思想，以下分為二項說明之。

⁹⁰ 見《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 34 中-38 上。

⁹¹ 參見《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 34 中-38 上。

(一) 以陀羅尼神咒轉化業果

經中毘舍離人民因惡業積累的業力，在因緣會遇時產生了苦報。關於這個惡病，律藏中有相關類似的紀錄，極有可能是發生在當時毘舍離城的一個重大疫疾，無藥可醫的惡病造成社會的不安與人心的浮盪，根據經文描述：當時毘舍離人民，眼赤如血，兩耳出膿，鼻中流血，舌嚙無聲，所有的食物入口皆化為鹿澀，六識閉塞猶如醉人，還有吸人精氣的夜叉威脅。⁹²遭遇如此的大惡病，連神醫耆婆都無法醫治。

因此由月蓋長老率領五百位長者，往詣釋尊住處請求救護，釋尊告以月蓋暨五百長者，當請西方一佛二菩薩前來毘舍離，並教示長者們請佛之方法。在一片虔誠的祈禱中，無量壽佛與二菩薩於金色的佛光中，來到毘舍離城門處，居民獻呈楊枝淨水與觀世音菩薩，祈請救助，大悲觀世音憐憫救護一切眾生，誦出初篇咒，稱此初篇咒乃為十方三世諸佛所共同宣說，誦持此初篇咒，時時能為諸佛諸大菩薩所護持，免於怖畏刀仗毒害，及與疾病令得無患，毘舍離人民聽聞此咒平復如本，恢復往昔的健康。

從上述經文來看，毘舍離人民的健康能得以恢復，是因為觀世音說出的陀羅尼咒語⁹³，產生療癒的功效。我們不禁要問：是何種力量，令得陀羅尼神咒，具有如此的療效？是陀羅尼本身本自具有，還是因為觀世音菩薩的加持所致？如果說是陀羅尼本身本自具有，那就該當檢視全篇陀羅尼神咒，以確認陀羅尼神咒的聖言量。但是陀羅尼神咒翻譯的年代已久遠，梵語正確的讀音已無可考，

⁹² 見《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 34 中。

⁹³ 多耶咄（強鵝反）嗚呼膩（名好喉鬼）摸呼膩（名為癡鬼）閻婆膩（名怕人鬼）耽婆膩（名叛人鬼）安荼訶（名不白鬼）般荼訶（名為白鬼）首埤帝（名為青鬼）般般茶茶囉囉（名鬼母前鬼母）婆私膩多姪咄（如是）伊梨寐梨（名為去鬼）提梨首梨（名叛人鬼）加波梨（名戴鬪體鬼及縛著兩頰）佉鞞端耆（名食兒鬼）旃陀梨（名就人鬼）摩躜耆（名師子頭鬼魔王鬼師子頭）勒叉勒叉（守護一切眾生）薩婆薩埵薩婆婆耶埤（云一切可鬼）紗訶（云[穩-禾]去）多茶咄伽帝伽帝膩伽帝（云已去也）修留毘修留毘（去莫來莫來也）勒叉勒叉（云守護）薩婆婆耶埤紗訶（云[穩-禾]去）見《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 35 上。

只能從旁邊加框的華語小註，來了解陀羅尼咒語的意思。若經由華語小註檢視初篇咒，會發現全篇咒語除了最後幾句是：(守護一切眾生→去→已去也→去莫來莫來也→去)之外，整首陀羅尼咒語全是鬼道有情之名。經過這樣的解析，觀世音實際上所宣說的是一篇教救鬼道有情，要守護一切眾生，勿使致害的驅鬼咒。依此結果，觀世音令使鬼道有情，莫敢蠢動的教化力量，應該是救護眾生成功的首要功臣，非是咒語本身之效能，但此咒語因有觀世音之加持密印，進而成為陀羅尼神咒具有聖言量，引發不可思議之功用。仔細閱讀觀世音以陀羅尼神咒救護眾生的敘述中，可以發現兩件事：(1)是業感因緣的被改變(2)是作業惡果的被摧伏。

根據《根本說一切有部毘奈耶藥事》所云：「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」站在業不消亡的立場，所有的果報，最後都是自作自受，差別只在是否正逢緣會時。若以毘舍離人民的受報來看，所得的大惡病就是惡業種的成熟與因緣的會遇，但毘舍離人民的受報業緣，卻因為月蓋長者們的求助釋尊後被立即改變，截斷(或說截短)苦報的時間。這個業感因緣的被改變，不是因為毘舍離人民自身的反省，慚愧所曾作惡的懺悔力量，受報因緣的被改變，是因為月蓋長者們的不忍求助，開啟毘舍離人民，得以轉業滅苦的契機。

其次，是觀世音的大悲宣說陀羅尼神咒，以陀羅尼神咒摧伏惡果，除去惡罪，斷截惡緣，以破壞業果的力量，令使毘舍離人民，得以平復如本，轉苦為樂。若以業不消亡的理論來思考，毘舍離人民應受的惡果，實際上是不能轉化到菩薩的身上，但以菩薩已體達眾生法性清淨，並契入諸法空相的空性智慧，所以能透過陀羅尼神咒的顯揚，使其悲願與功德，展現出載承有情眾生的力量與作用。如經文所言：「眾生若聞名，離苦得解脫，亦遊戲地獄，大悲代受苦。」⁹⁴《請觀世音經》所開展的懺悔思想，是觀世音他力的承載，使得眾生受苦的果報改變，以此方便法門，感悟

⁹⁴ 見《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 36 中。

並發動毘舍離人民的善根、信根與慚愧心，從此願意以觀世音為歸依處，斷除一切惡法，勤修一切善法。觀世音的化顯，使令眾生得度，發露懺悔往昔所作，改往修來。

(二) 以修行禪定為第一懺悔

《請觀世音經》全文前半段，首先談及罪惡眾生因感報的痛苦，告求佛菩薩救度從而苦難消除，後半段則是從反省往昔惡行的懺悔中，以效法佛菩薩的悲願德行，展開因地的修行，直到最後到達果地的證悟，可以說是開始於救度的他力解脫，完成於禪定的自力解脫的一部經典。

經文敘述優波斯那比丘禪修成就的過程：行苦頭陀行的優波斯那比丘，於塚間與無央數大眾聚集，自說往昔無量惡作，因聽聞觀世音菩薩，六字章句陀羅尼神咒，正念思惟，禪觀心脈，使想一處，於禪觀中，親覩觀世音菩薩，即得解脫成阿羅漢。⁹⁵之後透過禪觀，修習數息觀與五禪門，觀察五陰，成就空觀，知悉四大、六根、六識、十二因緣等一一性相，皆是虛幻不實，所有法相皆是假因緣而生起，並以此不實入於如實。優波斯那頓悟空性實相之時，身如水火得四大定，通達五陰空無所有，殺諸結賊豁然意解，成為具戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身之五分法身阿羅漢，⁹⁶是時優波斯那身中出火，即自碎身入般涅槃。⁹⁷

⁹⁵ 「印度禪法的思想淵源於《奧義書》，禪那即靜慮，凡能達到人神冥合之境即是禪定。佛教內典所指的外道禪是以獲得神通為目的，釋尊所授的禪法則全然與此相反，在律中堅決禁止對眾宣說修禪定獲得神通之事，而教以禪定是涅槃大悟界，小乘則以證阿羅漢為其目的。」參見孤峰智瓊著，印海法師譯：《中印禪宗史》，收錄於《法印集》13，（台北：嚴寬祐基金會，2004年），頁1-20。

⁹⁶ 「阿羅漢是斷盡煩惱、不再輪迴的四果聖人，而證得五分法身的阿羅漢乃是九無學中悟境之最高者，指其自體已具備五種功德，按照《俱舍論·光記卷》的解釋，戒身又作戒蘊、戒眾、戒品，是無漏之身語業；定身又作定蘊、定眾、定品，即無學之空、無願、無相等三三昧；慧身又作慧蘊、慧眾、慧品，即無學之正見、正知；解脫身又作解脫蘊、解脫眾、解脫品，即與正見相應之勝解；解脫知見身又作解脫所見身、解脫知見蘊、解脫知見眾、解脫知見品，即無學之盡智、無生智。」引自佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，「五分法身」條目（高雄：佛光出版社，1988年初版）。

優波斯那比丘之所以能禪觀心脈，使想一處，入於定中，證得好相，以禪觀繫念數息與五門禪法，是因為透過觀世音菩薩六字章句陀羅尼神咒，改變無數劫所造之惡因，截斷惡緣所感之惡果，消伏因惡果所現之惡障，始得心定觀禪，修證阿羅漢果。優波斯那比丘，聽聞觀世音六字章句陀羅尼的因緣，則來自他自說往昔無量惡作的懺悔力量，感得觀世音以六字章句陀羅尼助其滅障，成就優波斯那比丘淨修梵行的因緣。

《釋禪波羅蜜次第法門》有問於智顛者，關於初坐禪者是否必須先行懺悔法門後方始坐禪，智顛引《最妙勝定經》⁹⁸以直心坐禪是第一懺悔，回答提問者。⁹⁹經中以一切萬法本空性故，提到若能於一日乃至七日念修禪定，通過禪定即能證知空性實相，若能如實了達佛法深義，四重性罪與五逆大罪，即能從禪定中滅除。¹⁰⁰從坐禪是第一懺悔，可以看出大乘佛教的懺悔觀，與原始佛教根據戒律，治罪還淨的作法懺，已產生出觀念與方向的改變。

⁹⁷ 《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 37 上。

⁹⁸ 《妙勝定經》，又名《最妙定勝經》、《最妙勝定經》，是印度佛教經典，翻譯於南北朝時期，全文一卷著譯者不詳，主要宣說只有修習禪定才是最妙、最勝的佛法，並批判只重義解忽視實際坐禪的風氣。本經在歷史上曾經發生較大影響，對天台宗影響尤大。天台宗先驅慧思因讀此經而勤修禪定。智青、湛然的著作中也屢有引用。但隋法經等撰《眾經目錄》稱此經「文理複雜，真偽未分」，歸入疑經類。《開元錄》亦在「疑惑再詳錄」中著錄此經，謂「與《最妙初教經》文勢相似，一真一偽，亦將不可」。並在「偽經錄」中又列入此經。從此該經被判為偽經，為歷代大藏經所不收，故早已亡佚。現在中國北京圖書館所藏敦煌文獻中發現兩號，一為北新 330 號，首尾俱全，原為大谷探險隊所得，日本《續藏經》曾據以錄文收入，但錄文有誤。其後入藏北圖。一為北臨 1757 號，係近年新發現的殘片。此經有藏文本，並被收入北京版《甘殊爾》。敦煌藏文文獻中亦有此經之藏文本（法國國家圖書館藏伯 102 號）。本經對研究南北朝時期佛教史及天台宗，具有較大的價值。整理本的底、校本情況如下：底本：北新 330 號。校本：甲本，北臨 1757 號。參見方廣錫編：《最妙勝定經》，《藏外佛教文獻》冊 1，頁 338 上。

⁹⁹ 「不必一向，如《妙勝定經》所明：『但能直心坐禪，即是第一懺悔。』若於坐中有難轉，多不得用心者，必須懺悔。」參見《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 487 上。

¹⁰⁰ 「一切萬法本性空故。當知修禪最妙、最勝。若有人能一日一日乃至七日，念修禪定，於無量劫極重惡業漸漸輕微。復有五種重罪：一者，煞父、害母、煞真人羅漢、破塔壞寺、焚燒僧房；二者，犯四重、八重、五重、六重性戒；三者，謗方等經；四者，說他人過，不生恭敬，常起驕慢。如向所說五種性罪，但修禪定，自然滅除。除禪定力，餘無滅者。」參見《最妙勝定經》，《藏外佛教文獻》冊 1，頁 342 上。

四重性罪又作四重禁罪，指殺生、偷盜、邪淫、妄語四罪，五逆罪為害母、害父、害阿羅漢、惡心出佛身血、破僧，是結界中最重之罪，依據僧律是不通懺悔，必招感墮地獄之果報，犯重者不許發露且令擯出僧團，雖然對初犯且即刻白白痛切懺悔者，不予擯出，但終身失去僧格，僅能留任僧團行苦役勞作。

如此嚴格的僧律，隨著大乘經典的傳播，懺悔的理論與作法，遂逐漸脫離小乘戒，朝向取相懺發展。¹⁰¹所謂取相懺，即是要見佛好相，如見佛見菩薩前來摩頂、見光、見華都能稱之為好相。只是好相不能憑空而來，仍須透過日夜六時，身語意業的實踐，如禮佛或持誦經典，至誠懇切，求哀懺悔，到見佛好相，或以禪觀入定，於定境見佛好相。取相懺之後，大乘佛教懺悔觀，接著開展出無生懺法。以緣起性空來說，業無自性，無作者無受者，業果亦無自性，業性本空，罪性亦空。

要真正達到罪性本空，轉化心識中積聚的惡業，唯有從禪定的慧觀中才能真正消除，將黑業轉化成光明。《最妙勝定經》提供「觀除入捨」的轉化入定方法，¹⁰² 這個入定的方法，案經中所言為：初心觀身念處(觀)、第二心觀心念處(除)、第三心觀法念處(入)、第四心觀受念處(捨)，簡言之為觀身(觀身不淨)、除心(觀心無常)、入法(觀法無我)、捨受(觀受是苦)。第一心觀身，即是觀身體之不淨，以不淨觀對治四種貪；¹⁰³第二心除心，即是觀此心所生起的一切心理活動無有常性，除去心識的執著；第三心入

¹⁰¹ 「若有犯十戒者應教懺悔。在佛菩薩形像前，日夜六時誦十重四十八輕戒，若到禮三世千佛得見好相，若一七日二三日乃至一年要見好相，好相者，佛來摩頂見光見華種種異相，便得滅罪。」參見《梵網經》，《大正藏》冊 24，頁 1008 下。

¹⁰² 「諸比丘言：『我無禪定，何由得？』佛言：『我有妙藥，令汝得定。』諸比丘言：『唯願說之，我當修行。』佛言：『良藥者，所謂觀除入捨。』諸比丘言：『觀除入捨，我今不解。唯願世尊為我說之，我當受持。』佛言：『初心為觀，第二心起為除，第三心起為入，第四心起名捨。復次云何？初禪為觀，二禪為除，三禪為入，四禪為捨。復次云何？初禪名身念處，第二心念處，第三心法念處，第四受念處。』」參見《最妙勝定經》，《藏外佛教文獻》冊 1，頁 344 上。

¹⁰³ 「釋曰，修不淨觀，正為治貪。然貪差別略有四種：一顯色貪，二形色貪，三妙觸貪，四供奉貪。」《俱舍論頌疏論本》，《大正藏》冊 41，頁 941 中。

法，即是觀察法界萬象無有實體假緣而有，入達諸法無我之實相；第四心捨受，諸受悉是苦，捨受離苦。

佛教修禪之目的，是在引發般若不動智慧，非以神通為目的，四諦十二因緣法都是禪觀的對象，以般若禪定入佛道，是懺悔的真實義，也是大乘無生懺法，觀罪性空能對治根本罪的原理所在。

參、《請觀世音經》禪觀方法

關於經文中提及的幾種以數息入禪觀的方法將於以下一一說明，首先是「念佛」的禪觀方法。《請觀世音經》經文數度提到請佛、見佛與請觀世音、見觀世音的方法，如經云：「汝今應當五體投地，向彼作禮，燒香散花，繫念數息，令心不散，經十念頃，為眾生故，當請彼佛及二菩薩。」¹⁰⁴、「如此三稱三寶，三稱觀世音菩薩名，燒眾名香，五體投地向於西方，一心一意，令氣息定，為免苦厄請觀世音。」¹⁰⁵、「常念十方佛及七佛世尊，一心稱觀世音誦持此咒，現身得見觀音菩薩。」¹⁰⁶

以數息入定念得佛菩薩現前的禪法，修的是「念佛三昧」。印順法師〈淨土新論〉中說道：「念是繫心一處，令心明記不忘。與念相應的慧心所，於所緣極樂依正的境界，分別觀察。這樣的念慧相應，安住所緣，如達到心一境性一定，就是念佛三昧成就了。」¹⁰⁷「三昧」是心於一處的安定狀態，「念佛三昧」是以正念反覆持念佛的功德或佛的德號，是一心念佛的禪定法門。

中國早期由印度傳來的禪法，尚有鳩摩羅什所譯出的《禪秘要法經》，其中具體而完整地描述「念佛」的要領，文中首先提到「念佛」的殊勝功德，可滅除三障煩惱：「未來眾生，罪業多者，

¹⁰⁴ 《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 34 下。

¹⁰⁵ 同前註。

¹⁰⁶ 同前註，頁 35 下。

¹⁰⁷ 釋印順：《淨土與禪》，《妙雲集下篇》（台北：正聞出版社，1984 年），頁 43-44。

為除罪故，教使念佛，以念佛故，除諸業障、報障、煩惱障。」¹⁰⁸

《禪秘要法經》說明「念佛」的方法是：舉身端坐→繫念定心→觀佛觀像。¹⁰⁹經中念佛觀像的方法，極其細膩，既廣且深，文多正文不引(詳見附錄一)。其觀像順序，依次為：觀四方地，猶如明鏡，作蓮花想→作一丈六金像想，有琉璃光，觀八萬四千毛，皆使了了→次觀像面→復觀像口、齒、頸、胸→次觀佛像，臂如象王鼻→次觀像手、像身、像脛、像足→逆觀(從足至頂)、順觀(從頂至足)→見一像已，更觀二像→見二像已，復當觀三像、四像、五像，乃至十像→見十像已，心轉明利→見閻浮提，滿中佛像，三十二相，八十隨形好，皆使分明。¹¹⁰

經中提及，若在觀像的過程當中，見到一一的境界，是雜穢不淨，行者自己便要知道，這樣的境界，是從罪報所得，當行懺悔法門，若只見坐像，不見行像，也是因為往昔宿業，也要行懺悔法。¹¹¹另由鳩摩羅什所譯的《思惟略要法》，亦有詳述觀十方諸佛的方法(另見附錄二)。文中亦提及：若宿罪因緣，不見諸佛者，當一日一夜，六時懺悔，隨喜勸請，漸自得見。¹¹²

中國早期翻譯的禪經典籍，與《請觀世音經》以「繫念數息」請佛、見佛、請觀世音、見觀世音的方法一致，都是要在禪定中觀修，從禪定中見佛、見菩薩。如不能如願見到佛菩薩，是宿罪因緣，當行懺悔。

《請觀世音經》中，尚有相關於「五門禪」的禪定修行。根據經文：優波斯那比丘從繫念數息開始修五門禪，以修出入息，整合身與心，使身心合一，妄念不生，觀苦、空、無我、無常、寂滅以入定。¹¹³「五門禪」在《大正藏》裡大致可找到兩種說法：

¹⁰⁸ 《禪秘要法經》，《大正藏》冊 15，頁 255 上。

¹⁰⁹ 「念佛者，當先端坐，叉手閉眼，舉舌向齶，一心繫念心心相注，使不分散，心既定已。先當觀像。」同前註，頁 255 上。

¹¹⁰ 同前註，頁 255 上-下。

¹¹¹ 同前註，頁 255 下。

¹¹² 《思惟略要法》，《大正藏》冊 15，頁 299 下。

¹¹³ 本經的「五門禪」，可分為兩部分，涵蓋鳩摩羅什譯的《維摩詰所說經·弟子品》迦旃延所說的無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義，與《五門

(一)是根據鳩摩羅什所譯的《坐禪三昧經》，(二)是根據北涼曇無讖所譯的《菩薩地持經》。《坐禪三昧經》云：「若多婬欲人，不淨法門治。若多瞋恚人，慈心法門治。若多愚癡人，思惟觀因緣法門治。若多思覺人，念息法門治。若多等分人，念佛法門治。」¹¹⁴意謂淫欲多者應修不淨觀，嗔恚多者應修慈悲觀，愚癡多者應修因緣觀，思慮多者應修數息觀，煩惱罪惡多者應修念佛觀。

另依北涼曇無讖所譯的《菩薩地持經》卷三則以不淨觀、慈心觀、緣起觀、界分別觀、數息觀作為五種「度門」：「五者隨其所應種種度門而度脫之，所謂不淨、慈心、緣起、界分別、安那般那念，是名隨應度門而度脫之。」¹¹⁵也被稱為「五門禪」：「如愛所縛，修不淨觀；瞋修慈心；癡觀緣起；覺觀所亂修安般念；慢修分別界方便觀。」¹¹⁶

不淨觀，是觀想人身體的不潔淨，並對其產生厭惡的禪法，目的是為斷除人的貪欲。《請觀世音經》對不淨觀的禪法描述如下：「佛告諸比丘，汝等善聽，欲服甘露無上法味，若諸比丘已得出家，當自攝身，不壞威儀，端坐正受，無外向意，觀於苦、空、無常、敗壞，不久磨滅，修五門禪，當自觀身，從頭至足，一一節間，皆令係念，停住不散，諦觀眾節，如芭蕉樹，內外俱空，當知色、受、想、行、識，亦復如是。」¹¹⁷可以死屍為禪修觀想對象，或觀組成人身體的皮肉、骨骼、內臟等三十六物都不潔淨。《坐禪三昧經》列舉以不淨觀法觀三十六物，¹¹⁸破除對自身執著

禪經要用法》中的不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界分別觀、數息觀的「五停心觀」。有小乘的數息觀，也包含有念佛三昧經典與禪定經典。參見大塚伸夫：〈『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』における初期密教の特徴 -- ウパセーナ比丘說話を中心として〉，日本高野町(和歌山縣)：密教文化研究所《高野山大学密教文化研究所紀要》，第21号，2008年2月，頁162-188。

¹¹⁴ 《坐禪三昧經》，《大正藏》冊15，頁271下。

¹¹⁵ 《菩薩地持經》，《大正藏》冊30，頁905中。

¹¹⁶ 同前註，頁921中。

¹¹⁷ 《請觀世音經》，《大正藏》冊20，頁36下。

¹¹⁸ 「從足至髮不淨充滿，髮毛、爪齒、薄皮、厚皮、血肉、筋脈、骨髓、肝肺、心脾、腎胃、大腸、小腸、屎尿、涕唾、汗淚、垢垢、膿腦、胞膽、水微、膚、脂肪、腦膜，身中如是種種不淨。復次不淨漸者，觀青瘀、腫脹、破爛、血流、塗漫、臭膿、噉食不盡、骨散燒焦，是謂不淨觀。」《坐

與貪欲的執取，進一步觀形成身體的地、水、火、風，四大之不淨與虛妄，從而認識身心內外之無實，了達諸法無我之實相。

《請觀世音經》中，尚有「正念思惟，觀心心脈，使想一處，見觀世音菩薩，即成解脫阿羅漢。」¹¹⁹「觀心脈」¹²⁰的數息觀禪法，其方法的運作首先強調「調身」，要使心不動、心與氣能夠相續，第一步驟要「端身」，將左手置於右手之上，舉舌向腭。第二步驟要「令息調勻」，如嬰兒吸乳般調和安詳，第三步驟透過「中脈」數息修禪定。中脈與其餘脈的相貌，《大正藏》中，最早出現在《根本說一切有部毘奈耶雜事》¹²¹與《大寶積經》¹²²當中，世尊仔細描述胎兒在母體的保護下，如何在第十五個七日形成人體中的中脈以及諸大小脈，《禪門口訣》對中脈有更簡潔清楚的描述：

身中脈如百川歸海，心如拘物頭，四片相合，一片各有十紀脈共絞絡，故心端有四十脈也。其下一脈直往趣臍，號曰優陀那風。優陀那者，中也，故號此脈為中脈也。¹²³

禪三昧經》，《大正藏》冊 614，頁 271 下。

¹¹⁹ 《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 36 下。

¹²⁰ 「端身正心，使心不動，心氣相續。以左手置右手上，舉舌向腭，令息調勻，使氣不麤不細，安祥徐數，從一至十，成就息念。無分散意，使氣不麤，亦不外向，不澁不滑。如嬰兒飲乳，吸氣數之，不青不白，調和得中。從於心端四十脈下，取一中脈，令氣從中，安隱得至十四脈中，從大脈生至於舌下。復從舌脈出至於舌端，不青不白，不黃不黑，如琉璃器，正長八寸，至於鼻端，還入心根，令心明淨。」《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 36 下。

¹²¹ 「難陀，第十五七日，於母腹中有風名曰蓮花，能與胎子作二十種脈吸諸滋味，身前有五，身後有五，右邊有五，左邊有五，其脈有種種名及種種色，或名伴，或名力，或名勢色，有青、黃、赤、白、豆酥、油酪等色，更有多色共相和雜。難陀，其二十脈，脈別各有四十脈以為眷屬，合有八百吸氣之脈，於身前、後、左、右、各有二百。難陀，此八百脈各有一百道脈眷屬相連，合有八萬，前有二萬，後有二萬，右有二萬，左有二萬。難陀，此八萬脈復有眾多孔穴，或一孔、二孔，乃至七孔，一一各與毛孔相連，猶如藕根有多孔隙。」《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》冊 24，頁 254 下-255 上。

¹²² 參見《大寶積經·佛說入胎藏會第十四之一》，《大正藏》冊 11，頁 329 下。

¹²³ 《天台智者大師禪門口訣》，《大正藏》冊 46，頁 582 上。

拘物頭(kumuda)是白蓮花，前後左右四片相合為一片，各有十個紀脈共相交絡，故心端有四十脈。從心端下的優陀那(中脈)出發，將氣安穩的送至臍，再從臍回到心端，透過舌脈走到鼻端，入於心根，令心明淨。¹²⁴根據古印度醫學典籍《闍羅迦集》的敘述：人體心臟是最重要的「活力素」(ojas)的寓存之處，精神亦集中於此處。心臟又連接著十條粗大的脈管，而脈管負責運輸「活力素」(ojas)到達人體所有地方。所有生物皆依靠「活力素」ojas活動、獲取營養。沒有「活力素」ojas，所有生物皆不能具有生命。¹²⁵另一本古印度醫書《妙聞集》第三卷第七章亦有關於人體經絡(dhamani)的詩頌：「人體中存在的所有血管皆連接於臍，遍佈於全身。人類的各種生氣寄宿於臍。臍通過血管而成為生氣的依存之所。諸血管集中於臍，恰如輻條集中於轂上。」¹²⁶

通過以上兩本古印度醫書，可以認識到中脈連繫著心與臍，是人體維持生命至為重要的二處，因此觀氣息透過「中脈」，從臍傳至心臟，再傳至十四脈，之後經由大脈傳至舌下，再透過舌脈傳至舌端，再觀氣息傳至鼻根，然後回到心根；觀想諸脈氣息清淨通透如琉璃器，正長八寸，顏色不青不白不黃不黑，行者心中明淨，進入禪定境，能見到觀世音菩薩與十方佛。

念佛、五門禪與觀心心脈，是《請觀世音經》經文中，所提及的禪觀方法，透過禪定，使得身心離開五蘊束縛，令行者達到制心一處、平等寂靜之狀態，引發不動智慧，優波斯那比丘依此而成就阿羅漢果。

¹²⁴ 參見《闡義鈔》，《大正藏》冊 39，頁 999 下。

¹²⁵ 參見廖育群：《阿輸吠陀-印度的傳統醫學》(瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年)，頁 305-306。

¹²⁶ 同前註，頁 312。

第三章 智顛請觀世音懺法研究

智顛¹²⁷所制定的請觀世音懺法儀節，分別紀錄在《國清百錄》、《摩訶止觀》以及《請觀音經疏》中。《國清百錄》的記述最甚為簡略，但對整體儀節的鋪排最為完整，宋代慈雲遵式所寫的《請觀世音三昧儀》，即以《國清百錄·請觀世音懺法》為底本編撰而成。

《請觀音經疏》是智顛用來詮釋天台四教觀行，疏中強調藉事觀理，著重在義理引導，是貫通智顛對請觀世音懺法事觀與理觀重要的參考依據。智顛晚年於玉泉寺講述的《摩訶止觀》再將請觀世音懺法發展成隨自意非行非坐三昧行法，為天台圓教法門的四種三昧行法之一，使得中道實相圓教法門的思想得以完整建構。此三本懺法的十科儀節略有些微差異，本研究將立基於前人的研究之下，¹²⁸再進一步探討，除事儀的補充，另加入理觀的討論，期盼能使十科儀節的事儀與理觀的討論更加完善。

¹²⁷ 隋朝僧釋智顛(538-597)為漢傳佛教天台宗祖師，俗性陳，字德安，潁川人，僑居荊州華容，世稱天台大師、智者大師。眼有雙瞳，臥便合掌，坐必面西，口不妄噉，見像便禮，逢僧必敬。七歲，伽藍僧口授《普門品》一遍即得。十八歲投果願寺沙門法緒出家，習學十戒道品律儀，二十歲受具足戒，北面授業於慧曠律師學律並諸方等典籍，後入大賢山誦《法華經》、《無量義經》、《普賢觀經》，二十天三部究竟。陳文帝天嘉元年(560)，參謁光州大蘇山慧思禪師，受業心觀，慧思示普賢道場，為說安樂行。智顛從此日夜勤行，一日誦至〈藥王品〉，便發解悟，見慧思處靈鷲山聽佛說法，經慧思印可，入法華三昧前方便，並得初旋陀羅尼，之後慧思常令其代講，於三三昧三觀智，多用議論辨審。陳光大元年(567)，慧思臨去南岳，付囑智顛往金陵(南京)弘傳禪法，智顛從此展開一代教席，確立天台宗教觀思想，他的學說體系，對中國佛教影響甚深。參見唐·道宣《續高僧傳》卷十七〈智顛傳〉以及隋·灌頂《天台大師智者大師別傳》。

¹²⁸ 其中關於《摩訶止觀·請觀世音行法》以及《國清百錄·請觀世音懺法》儀節的討論，學界研究最深的有日籍學者佐藤哲英與釋大睿法師二位，其研究的成果分別寫於佐藤哲英著，釋依觀譯：《天台大師之研究—特以著作的考證研究為中心》，頁613-619；以及釋大睿：《天台懺法之研究》，頁187-205。二位前輩皆曾分別將《摩訶止觀·非行非坐三昧》，與《國清百錄·請觀世音懺法第四》中所記錄的「請觀音行法」與〈請觀世音懺法〉的儀式結構，進行詳細分析。

本章首節將進行三本請觀世音懺法儀節對照與解析。其次，依照《請觀音經疏》說明智顛舊說十科事儀之事行與觀慧，並探討智顛於疏中所列的坐禪法，與其所對應的中道實相圓教觀行法。最後，再探討隨自意非行非坐三昧行法的觀行方法，與其對中道實相圓教觀法的開展。此三本請觀世音懺法各有其特色，應綜合起來以顯明智顛對此懺法的全貌，較完整呈現智顛對請觀世音懺法的論述，彰顯其思想與實踐義涵。

第一節 三本請觀世音懺法對照與分析

以下圖表係依據《國清百錄·請觀世音懺法》、《摩訶止觀·請觀音行法》與《請觀音經疏》舊說十科，所列出之請觀世音懺法的組織科別進行對照如下：

分科	《國清百錄·請觀世音懺法》	《摩訶止觀·請觀音行法》	《請觀音經疏》 舊說十科
莊嚴道場	經云：三七日、七七日，悉應六齋建首。(1)當嚴飾道場，香泥塗地，懸諸幡蓋。(2)安佛像南向，觀世音像別東向，日別楊枝淨水、燒香散華。(3)行者十人，已還當西向席地，地若卑濕置低脚床。(4)當脫淨衣，左右出入，洗浴竟，著淨服。(5)當日日盡力供養，若不能辦，初日不可無施安畢。	(1)於靜處嚴道場，旛蓋香燈。(2)請彌陀像觀音勢至二菩薩像安於西方。設楊枝淨水。(3)若便利左右，以香塗身，澡浴清淨，著新淨衣，齋日建首。	莊嚴道場
禮佛	各執香爐一心一意，向彼西方五體投地，使明了音聲者唱云：一心頂禮本師釋迦牟尼世尊；一心頂禮西方無量壽世尊；一心頂禮七佛世尊；一心頂禮十方一切諸佛世尊；一心頂禮消伏毒害陀羅尼破惡業障陀羅尼六字章句陀羅尼；一心頂禮十方一切尊法；一心頂禮觀世音菩薩摩訶薩；一心頂禮大勢至菩薩摩訶薩；一心頂禮十方一切諸菩薩摩訶薩；一心頂禮聲聞緣覺賢聖僧。	當正向西方五體投地，禮三寶、七佛、釋尊、彌陀、三陀羅尼、二菩薩聖眾。	禮佛
燒香散華	禮竟。燒香散華而作是言：是諸眾等各各互跪，嚴持香華如法供養，供養十方法界三寶。念想竟口發誠言：願此香華雲，遍滿十方界，供養一切佛，尊法諸菩薩，無量聲聞眾，以起光明臺，過於無邊界，無邊佛土中，受用作佛事，普熏諸眾生，皆發菩提心。	禮已胡跪，燒香散華，至心運想如常法。	燒香散華

數息念佛	供養訖。當向於西方，結跏趺坐，繫念數息，令心不散。勿數風喘氣。為眾生故，經十念頃成十念已。次念十方佛及七佛世尊，色身實相妙身猶如虛空，又當慈念，念一切眾生，作此念時如一上禪。	供養已，端身正心，結跏趺坐，繫念數息，十息為一念，十念成就。	數息念佛
召請	久運念已安詳徐覺，一人裝香火，各各互跪召請：一心奉請南無本師釋迦文佛(三遍奉請前所禮三寶)。	已，起燒香，為眾生故，三遍請上三寶。	具楊枝淨水
具楊枝淨水	召請竟。云我今已具楊枝淨水，唯願大悲哀憐攝受(三說)。次三稱三寶名觀世音名，次合掌說偈：願救我苦厄去訖，偈後四長行經文。	請竟，三稱三寶名，加稱觀世音，合十指掌誦四行偈竟。	召請
誦三篇咒	次誦消伏毒害呪，說呪後七行經文(或三遍或七遍)，次更稱三寶名，誦破惡業障陀羅尼呪，次更稱三寶名。	又誦三篇呪，或一遍，或七遍。	誦三篇咒
披陳懺悔	誦六字章句呪竟，自以智力披陳懺悔。破梵行人作十惡業，蕩除冀穢還得清淨。	看時早晚，誦呪竟披陳懺悔，自憶所犯，發露洗滌。	披陳
行道繞佛	次當發願懺願竟。一心作禮，禮上來所請三寶，禮竟如法行道，或三或七旋。竟，三自歸。	已，禮上所請。	禮拜
誦《請觀世音經》	自歸竟。令一人登高座，唱誦請觀世音經。	禮已，一人登高座，若唱若誦此經文，餘人諦聽。	坐禪
備註	午前初夜施上方法，餘時坐禪禮佛依常法，是為一日一夜規矩，至第二乃至第七日，亦復如是。	午前初夜其方法如此，餘時如常儀。	

上列三本行法的對照，共整理出九點說明如下：第一點，作為一個完整的懺本，〈請觀世音懺法〉開頭即舉出懺場的建首日應擇一六齋日¹²⁹作為啟懺的第一天，懺期以三七日或七七日為一個循環，但以三七日為一懺期，非是《請觀世音經》中經文所定。¹³⁰此處提出來補充說明的是，關於佛像的安置問題。《國清百錄·請觀世音懺法》所錄安置佛像的方位為「安佛像南向，觀世音像別東向，日別楊枝淨水、燒香散華」，這裡需要釐清的要點在於懺場的設置，當中佛及菩薩像的方位應該如何擺設？

¹²⁹ 律制月六齋，為農曆每月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日。無病比丘每月遇此六日，應合和一處聚會，布薩說法。《十誦律》，《大正藏》冊 23，頁 420 下。

¹³⁰ 見佐藤哲英著，釋依觀譯：《天台大師之研究—特以著作的考證研究為中心》，頁 613-614。另見於釋大睿：《天台懺法之研究》，頁 188。又《法苑珠林卷六十·觀音部第五》記有〈請觀世音大勢至菩薩咒法〉，其內容即有三七日七七日的懺期記載。見《卍續藏》冊 53，頁 737 上。

根據《大正藏》所題的標點，佛及菩薩像擺設應為「安佛像南向觀世音像，別東向日，別楊枝淨水，燒香散華」，¹³¹此句讀與慣常使用的語法不相稱，對於如何安置佛及菩薩像的說明並不清楚。

關於此點，日學者池田魯參於《國清百錄の研究》中對於此句所施加的標點是：「安佛像南向觀世音像別東向。日別楊枝淨水。燒香散華。」並譯成日文為「佛像を南向きにおき、觀世音像は別に東向きに安く。日ごとに楊枝と淨水を別え、燒香、散華する。」¹³²池田氏之句讀與前面的《大正藏》句讀相互比較，就字面意義上後者顯然較為易讀易懂。若將本句重新以現代標點符號標注，可斷句讀為「安佛像南向，觀世音像別東向，日別楊枝淨水、燒香散華。」¹³³不同的釋義會造成佛像安置方位的不同，若依常情判斷，彌陀、觀音、勢至的淨土在西方，觀世音像「坐西朝東」應是比較符合一般的認知。依據如上所述，此佛及菩薩像在懺場的方位設置，可理解為：「安置佛像朝南，另置觀世音像朝東，每日另具楊枝淨水、燒香散華。」

因為《摩訶止觀·請觀音行法》的道場設置，指出安於西方的是彌陀像與觀音、勢至二菩薩像，所以雖然《國清百錄·請觀世音懺法》沒有記述佛像指的是釋迦佛或彌陀佛，但以《請觀世音經》為釋迦佛所說，故南向的佛像傾向於理解為釋迦像。再整合二處之記述對比，可將其理解為懺場的設置，安南的佛像是以釋迦佛為代表，因本懺法的救度本尊是觀世音菩薩，故可只安此菩薩於西方，

¹³¹ 見《國清百錄·請觀世音懺法第四》，《大正藏》冊 46，頁 795 中。

¹³² 池田魯參：《國清百錄の研究》，頁 168-169。

¹³³ 此標句若要翻譯白話，必先確認句中「向」及「別」二字的字義。首先釋「別」義，根據《漢語大辭典》「別」的字義有(1)另外的事情，(2)各自，(3)特別、格外。「向」的字義，可解釋成(1)朝著、面對，(2)方位、方向。(字詞釋義參考依據《漢語大辭典繁體 2.0 版》(香港：商務印書館(香港)有限公司，2006 年。)比較需要釐清的是：若「向」作「朝著、面對」解，此句的白話翻譯則為「佛像安置朝南或佛像安置面南」，「觀世音像朝東或觀世音像面東」。若「向」作「方位、方向」解，白話翻譯則為「佛像安置在南邊」，「觀世音像安置在東邊」。假使(1)「朝著、面對」的釋義成，佛像的安置方位應該是「坐北朝南或坐北面南」，觀世音像的安置應該是「坐西朝東或坐西面東」；假使(2)「方位、方向」的釋義成，佛像的安置應該是「坐南」，觀世音像的安置應該是「坐東」。

若要同時安置彌陀佛像與大勢至菩薩像，則以《摩訶止觀·請觀音行法》為主，將彌陀佛像、大勢至菩薩像與觀世音菩薩以坐西朝東的方向安置。

第二點，《摩訶止觀·請觀音行法》內文中有「若便利左右」的文句，應是在建立懺場時為莊嚴道場，以及衡量行者生理狀況所需而加以設置的。此外「淨衣」是潔淨的衣服，亦指僧服；¹³⁴「左右」可作兩旁與左邊右邊來解。¹³⁵《國清百錄·請觀世音懺法》與《摩訶止觀·請觀音行法》二本若再互相對照，《國清百錄·請觀世音懺法》「當脫淨衣」文義不全，若補上「若便利」三字，「若便利當脫淨衣，左右出入，洗浴竟，著淨服。」則語意清楚易懂。《摩訶止觀·請觀音行法》「若便利左右」在文義上，也同樣出現不明確的語意，若補上「出入」二字，則容易閱讀，「若便利左右出入」，以現代語意理解為「若需大小解當從兩旁進出」。古時候，清潔頭髮、手、腳、身體，皆各有其使用的語彙，¹³⁶「澡」本指洗手，後泛指洗滌、沐浴。懺場講求清淨，沐浴潔身，穿乾淨的衣服，也是儀節的要求之一。

第三點，智顛一生弘揚止觀，對止觀的修學十分重視，此《國清百錄·請觀世音懺法》儀軌為天台教團的別行懺悔法門，因此亦針對行者位次進行安排與設計，作出十位行者當面朝西席地而坐、地若潮濕可設置低矮的坐具之規定。另外，《國清百錄·請觀世音

¹³⁴ 潔淨的衣服。晉王嘉《拾遺記·後漢》：「觀書有合意者，題其衣裳，以記其事。門徒悅其勤學，更以淨衣易之。」淨，一本作「靜」，亦指僧服，唐皎然《送贇上人還京》詩：「沙鳥窺中食，江雲入淨衣。」字詞釋義參考依據《漢語大辭典繁體 2.0 版》。

¹³⁵ 字詞釋義參考依據《漢語大辭典繁體 2.0 版》。

¹³⁶ 漢·王充《論衡·譏日》說：「且沐者，去首垢也，洗去足垢，盥去手垢，浴去身垢，皆去一形之垢，其實等也。」字詞釋義參考依據《漢語大辭典繁體 2.0 版》。

懺法》也特別說到日日供養的重要，強調至少建首之日不可不妥善備齊供養。¹³⁷

第四點，《摩訶止觀·請觀音行法》的內文提出三點懺場的設置條件，分別是：(1)於靜處，備幡蓋香燈，安彌陀、二菩薩像於西方。(2)設楊枝淨水。(3)若便利左右，以香塗身，澡浴清淨，著新淨衣。雖說非行非坐三昧的觀修旨在「意起即修」，不拘方所，即便身處惡境亦可修行，但倘若要選置懺場，依智顛在《摩訶止觀·請觀音行法》的意思，仍應以靜處為優先，另備幡蓋、香、燈，於懺場的西方，安奉彌陀觀音及勢至，並設楊枝淨水於場內備用。

第五點，《國清百錄·請觀世音懺法》尚有「行道」與「三自歸」的行法，這是其他二本懺法沒有提及的。「行道」是一種為禮敬佛而向佛右方周圍旋繞的儀式，行者通常排列成行繞行，故又稱為繞佛。但本懺法並沒有如半行半坐行法「匝旋誦咒」、「必使行旋與呪俱盡」¹³⁸之規定，直到宋遵式編寫《請觀世音三昧儀》時，才根據湛然《法華三昧行事運想補助儀》之說，在行道部分加註：「欲行時更須正立想，此道場猶如法界，十方三寶罌塞虛空，以次回身旋遶法座想十方三寶心性寂滅，影現十方經聲如響，心想如夢梵聲亦然。」的理觀方法。¹³⁹另外，遵式自己再增加事行方法：「或三或七旋遶時，口稱南無佛 南無法 南無僧 南無本師釋迦牟尼佛 南無無量壽佛 南無過去七佛 南無十方諸佛 南無觀世音菩薩 南無大勢至菩薩 南無十方一切菩薩摩訶薩」。¹⁴⁰於旋繞之時，稱念佛菩薩聖號的行道儀軌。

¹³⁷ 「施」指供養，「安」之意為「妥善、穩妥」，「備」之意為「全部、齊備」。字詞釋義參考依據《漢語大辭典繁體 2.0 版》。

¹³⁸ 見《國清百錄·半行半坐》、《摩訶止觀·半行半坐》、《止觀輔行傳弘決·半行半坐》行法之內容記載。

¹³⁹ 《法華三昧行事運想補助儀》，《大正藏》冊 46，頁 956 中。

¹⁴⁰ 《請觀世音三昧儀》，《大正藏》冊 46，頁 972 上。

第六點，「三自歸」即是三歸依，也是僅出現在《國清百錄·請觀世音懺法》中。智顛云：「三歸之用正破三邪、濟三塗、接三乘、出三有，佛法以此三歸為本，通發一切戒品及諸出世善法。」¹⁴¹三歸依是歸投、依靠三寶，請求三寶護佑、鑑證與加持之意，行者依此三歸戒能不落三惡道，也能依此三歸戒出離三界之生死。智顛重視三歸戒，認為是從凡入聖的根本，三乘行者修學佛法，皆須以此三歸依為肇始，本懺法是以佛菩薩為重要的救度主，因此自說三歸戒的儀軌加入，顯得請觀世音懺法的整體儀節更完整。

第七點，此三本儀節當中，「數息念佛」被安排在「請聖」之前，所代表的意義相當值得探討。數息是數呼吸，智顛在《請觀音經疏》中提到：「繫念之法若能調和不風不喘不氣者，名之為息。」¹⁴²也就是說行者的呼吸，必須練習到無風喘氣之相才能稱為息。風喘氣是不調相，息是調相，是初入禪的調息，依此調相，令心不散，才開始進行請聖的儀式。念佛也是一樣，以稱念佛名或觀佛相好與觀法身實相的形式，進入某個聖觀境之後才開始請聖。以入初禪的調相，令身心進入某一特定之狀態，再與佛菩薩感應道交，進而感得十方諸佛菩薩現前，這樣的繫念方法，對於沒有禪修經驗的人門檻不低，能真正達成請聖目的之行者有限，但有助於宗教目的的達成。繫念之法的主要意義，其實是要要求一種宗教心靈上的專注，重點在於攝心，強調一心一意，心中想著十方諸佛菩薩，口中念著十方諸佛菩薩，運用誠心的力量攝住妄想，召請才容易成就，呈請獻

¹⁴¹ 「一、歸依佛，佛陀秦言覺者，自覺覺他，故名為佛。歸者，以反還為義，反邪師還事正師，故名歸。依者，憑也。憑心靈覺，得出三塗及三界生死也。故經云：歸依於佛者，終不更歸依其餘諸外天神也。二、歸依法，達磨秦言法，法云可軌，大聖所說，若教若理，可為心軌，故言法也。歸者，反邪法還修正法，故名歸。依者，憑佛所說，法得出三塗及三界生死，故經云：歸依於法者，永離於殺害。三、歸依僧，僧伽秦言眾，眾名和合。出家三乘行者，心與佛所說事理法合，故名為僧。歸者，反九十五種邪行之侶，歸心出家三乘正行之伴，故名歸。依者，憑心出家三乘正行伴，得出三塗及三界生死，故經云：歸依於僧者，永不復更歸依其餘諸外道也。」《法界次第初門·三歸戒初門第十三》，《大正藏》冊 46，頁 670 中-下。

¹⁴² 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 972 下。

供楊枝淨水，請求觀世音救度，才能達到感應道交的效益與功用。

第八點，行法中提到「具楊枝淨水」與「誦三篇咒」，這裡也略為討論二者的關聯性。「數息念佛」是為了要在神聖空間進行「請聖」的神聖任務，「具楊枝淨水」也是具有聖化的意義。因為要祈請觀世音菩薩的救度，所以禮請西方三聖，以具楊枝的方式，表現眾生請求救度的願望。在神聖的空間當中，祈求觀世音的感降，如智顛於《妙法蓮華經玄義》論四種機應時云：「眾生根性百千，諸佛巧應無量，隨其種種得度不同故……顯機顯應者，現在身口精勤不懈，而能感降。如須達長跪佛往祇洹，月蓋曲躬聖居門闥，如即行人道場禮懺能感靈瑞，即是顯機顯應也。」¹⁴³「具」是代表虔誠敬獻之意，希望菩薩救度眾生，具楊枝就是一個祈請救度的儀式，此祈請救度的儀式成立後，持誦咒語才能展現救度的功用。以此顯機顯應的救度儀式，觀音神力藉由咒語的宣說，產生實質解厄的力量，其力量具有消伏毒害的作用，其作用在下節疏中會有詳細說明。

第九點，《國清百錄·請觀世音懺法》與《摩訶止觀·請觀音行法》第十科，皆以「誦《請觀世音經》」來代替原來疏中的「坐禪」，如果理解成是儀軌的重複，所以改坐禪以誦經，在邏輯推論上也是可行的，但若細讀《請觀音經疏》又會發現智顛對坐禪的重視，非僅是儀軌的重複問題，或許也可以理解成是智顛前期與後期觀念的轉變。無論如何，把數息念佛擺在儀式的中間，是此部懺法的特點。前已論述數息念佛是為了讓請聖、具楊枝淨水、誦三咒更容易成就，因此舊十科坐禪的安排，更是為了精進行者的禪定力。毒害得以消伏，其內在的力量，來自於個人的懺悔力與禪定力，而外在的力量，則來自菩薩咒語的宣說加持。

智顛晚期於《摩訶止觀·請觀音行法》將本懺法配合四種三昧，定為隨自意非行非坐三昧行法，不強調坐禪儀節，所以用誦

¹⁴³ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，頁 748 中。

經取代坐禪，以獲得經典加持力量。隨自意旨在遍於一切處、一切時，無特定行法儀節的要求，因此行懺禮懺的內在力量，還是源自於個人的懺悔，但菩薩的加持力，就得靠著持咒與誦經，繫念數息，主要是用來請聖。智顛不廢禪坐，為彌補此缺少坐禪科儀的設置，所以於行法的備註中，規定修此三昧行法的剩餘時間，仍然要按照常儀坐禪禮佛，所謂常儀，即是智顛為門人所立下的「六時禮佛、四時禪坐」的規定。

本小節之討論，主要在釐清行法儀節上容易因文字混淆而產生模糊不清之處，希望透過細節的討論，使得無論是懺場的設置乃至行道、三歸依、請聖、具楊枝、誦咒、坐禪等儀節所代表之行法德目，經過爬梳後，提供更多實質操作的空間，並顯其價值與意涵。

第二節 智顛《請觀音經疏》義理分析

《請觀音經疏》是智者大師講述，由其弟子章安灌頂記錄，專為《請觀世音經》所作的注釋書。智顛運用其一向的詮釋理論架構，將此注釋疏分為兩大部分：一是以五重玄義解釋經題；二是隨文注解《請觀世音經》的經文。五重玄義依照釋名、顯體、明宗、論用、判教相的方法，進行探討《請觀世音經》的義理，以及論述其功德與作用。疏中並沒有類似《法華文句》般明顯的以因緣、約教、本跡、觀心的四意消文，重在文本《請觀世音經》的隨文釋義，解決疑點，充實圓教義理內涵。根據疏中的內容，智顛更多的是從「藉事觀理」的角度，提出「事解」與「觀解」二個命題來詮釋經文，並依此深入經文的義理探討。

因此《請觀音經疏》對「事解」與「觀解」的義理探討，便成為行者行此請觀世音懺法「事懺」與「理懺」的重要依據。《請觀音經疏》蘊涵著豐富的天台教理，關於十種行人的四教觀行，有系

統的推演，對於天台學人行此懺儀時的觀修十分重要。一部懺法的儀軌，如僅列其事儀的儀軌，全無觀慧的要旨，好比鳥之雙翼，若失其一翼無以騰飛。一部無法開展觀慧的懺儀，容易流於儀式的外相，是不能進入如實之觀行。

基於此點原因，將先嘗試以疏中內容，論說智顛制懺理事雙運的初衷，之後再探討智顛於此疏中，所詮釋開展的天台中道實相圓教觀行。以下將藉助智顛於疏中所示舊十科分為：一、禮佛的觀行，二、供養的觀行，三、誦咒的觀行，四、披陳的觀行，五、坐禪的觀行，探討智顛藉此懺法所衍繹的觀理。

先說明的是，舊十科中「莊嚴道場」、「作禮」、「請三寶」與「禮拜」四個行法，是與觀佛、禮佛、請佛的儀式有關，因此列入第一項共同討論；另「燒香散華」與「楊枝淨水」，皆具有供養之義，故共列為一項討論；「數息念佛」與「坐禪」本質意義相同，也共列為一項。此舊十科的懺悔行法，無經文的長行同時配合，智顛僅指出「十意常所行用，八意出在經文」，經查閱經文，確認行法中「嚴淨道場」與「披陳懺悔」是原經文所未提及，其餘八意均在經中散見相似文句。

壹、 事行與理觀的呈現

智顛制懺重視事行與理觀的並陳，事中必備觀理，理中必含事行，互為表裡，缺一不可，以下五項觀行討論，旨在呈現智顛疏中的理事觀點。

一、 禮佛的觀行：

因《請觀世音經》文本中並沒有提到如何「莊嚴道場」，因此疏中並沒有論說，有關如何設置佛像、幡蓋、香燈、楊枝淨水、行人席座與出入懺場的行儀規定，但對於經文中所提及西方一佛二菩薩，則作出精深解釋，行者於觀像之時可依此參考，作觀慧之用。

智顛於疏中分為二點論述：先從(一)佛菩薩所處的空間及方所而論，五陰、十八界、十二處的觀境，是不被時間、方位以及數法規律所制持，萬法乃是依緣而起，遙遠與咫尺、相應與不相應，決定只在於機緣的成熟。一佛二菩薩在西方的說法，是隨順世俗的方便善巧。¹⁴⁴智顛於此先作出世俗法與出世法的區隔，之後再隨順世情解釋「西方」的意義，方便行者依文作觀。智顛認為，若依五行符號，西是代表金，作觀之時可觀想彌陀金王有決斷剛直之義，能斷此穢土眾生之惑，表行者斷惑之決心。另用四諦的「道諦」代表西方，表能通達之意。作觀時，觀想以智慧見道，通達真實之理。

若從(二)佛菩薩所修功德垂應而論，對一佛二菩薩的觀像方法，智顛提出：觀彌陀表法身是實相之境，觀觀音表中道是正觀之智，觀勢至表福德是智慧神力所修成，以此三觀佛菩薩的功德，生起行者正念與效法之心。處於穢土之眾生，若欲消伏毒害，必須藉助彌陀、觀音、勢至三聖所發的勝境外緣，透過觀佛菩薩的勝境功德，助成自身法性的顯發。十種行人必須透過觀慧，消除見思之惑，再藉助福德資糧來資行成就，最終到達實相之境。一佛二菩薩各有其表法，設置懺場行此懺法時，三聖俱請的用意也在此。¹⁴⁵

五體投地是佛教主要的作禮法，用於向佛菩薩禱告請求表示尊敬臣服之意。對於「五體投地」作禮法的事解與理解，智顛這樣說：「事解五體投地者，眾生之本體一，義同父母，是故虔恭尊敬歸投於地，表欲報恩之相。理解地是一實相，若與薩婆若相應心合，故名為投地，若離薩婆若名不投地。如人謙卑恭謹，是則投地致禮，與常理合，若傲慢逆理禮則不施。」¹⁴⁶「眾生的本體一」依照智圓

¹⁴⁴ 「西方者，佛法之中乃非時方數，陰持入所不攝，但隨俗故亦有時方便使人信受」《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 971 下。

¹⁴⁵ 「彼佛表如來法身實相之境，觀音表中道正觀之智，大勢表福德神力熏修……欲消伏毒害，必須勝境顯發法身，亦須智慧照了除惑，亦須福德資成智慧。」《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 972 上。

¹⁴⁶ 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 972 上。

所說，其意義是為表「眾生的心性與佛無別」，¹⁴⁷虔誠恭敬將二膝投地是代表報佛恩，此是事解。

若就理上，智顛認為「地」表實相，「薩婆若」是梵語，華語翻為一切種智，是諸佛究竟圓滿果位之智，智顛的意思是作禮時，行者的心識要與實相以及佛智相合才能稱之為「投地」。智顛又認為五體表五陰，¹⁴⁸五陰所害故沉淪生死，如能依薩婆若心，就能轉色、受、想、行、識之五陰身，轉識成智得戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身的五分法身。以五分法身代替生死五陰，五體誠順能令毒害消伏，解脫出生死縛，如果只是謙卑恭謹投地，只合乎一般世禮是外相的恭敬。

智顛又分別以能請、所請來解釋「請三寶」的意涵。能請具有為自請、為他請、為正法請三義，此三義又各自具有延請、祈請、願請三義。延請是請人，祈請是請法，願請是總請人、法。延請是「屈伸俯仰，延致之義」，是以身業請，如：五體投地。祈請是「發口干求」，是以口業請，如：三稱南無。願請是「要心處所」，是意業請，如：至心至意。此延請、祈請、願請，即是能請之人要以身、口、意三業為機感之因，方能感應於大聖。所以此三請又各具心請、行請、證請三義。心請是「域意祈求，專誠致請」，時機成熟則感大聖；行請是「三業無瑕，身口純淨」，大士自然感應；證請是「修三昧現前時，十方諸佛悉皆現前」。如此，能請有三十九種意涵，所請也有三十九種意涵，能所合起來，共有七十八種「請」。能請

¹⁴⁷ 《闡義鈔》，《大正藏》冊 39，頁 990 中。

¹⁴⁸ 「今明五體即表五陰。左脚是色，右脚是受，左手是行，右手是想，頭是識。何故爾？受是心神之法，為陽如右脚，戒是色法，無作冥密，如陰表左脚，故言左陰右陽也，想是推畫前境，是陽如右手，行是思數如陰表左手，頭為識者，五識在頭能了別故對頭。」、「若依薩婆若心地者，即得五分法身之五陰。戒是防護七支，故是色陰。定是受者，如經說：『三昧是正受，定意開出。』故定是受陰。慧是悟，虛智即想陰。解脫即是行陰，行陰招累故。解脫無累，對之解脫知見，即是識陰，識陰能了別。故以五分法身，代生死之五陰。」《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 972 上-中。智圓於《闡義鈔》指明「戒是色法」是倒誤，「色是戒法」才符合文意的說法。見《闡義鈔》，《大正藏》冊 39，頁 990 中。

之人即是十法界眾生，所請之人是觀世音，除佛界外，三業機感不同，自然觀音垂應亦各別。

二、 供養的觀行：

「燒香散華」是供養的觀行法。以火熏炙香品，使其香氣遠聞，其遮掩臭穢的作用，有止惡之意，藉事以表智慧遮斷毒害；香品自然冥熏，以其寂靜之義，藉事以表定。僅香一詞，即具備定慧之觀解。華以其巧妙華麗，能裝飾的作用，具有行善之意，藉以表定的福德莊嚴，可資為智慧開展的憑藉。智顓又將華比擬為可見之法，能以智慧，明照顯其實相之理，所以華也能表慧。僅華一詞，亦具備定慧之觀解。楊枝與淨水也分別具有慧與定、消與伏的義涵，水的表法是洗除、潤漬、惺悟以及安樂。洗除是消伏毒害，藉事表法觀世音的大悲拔苦，潤漬是平伏，藉事表法觀世音的大慈與樂。十種行人行此儀節，依其各自的修持，亦各自具有十種定慧，十種消伏。香、華、楊枝、淨水，各表定慧之法，都是藉假修真的觀行。

三、 誦咒的觀行：

請觀世音懺法除灌頂神咒外，共有三篇消伏毒害的陀羅尼神咒。智顓認為咒的初篇，能淨三毒根，專破煩惱障；咒的二篇，專破惡業障；咒的後篇，專破六道治六根是破報障。總論三障皆是毒害、皆是煩惱、皆是惡業、皆是果報。但就別論，智顓認為有的人雖三障皆具，卻以煩惱障最重，可專持或偏持初咒，其理由是煩惱障若被破除，其餘相對較輕的二障自會消除平伏。三障會隨著重障破除的同時，相對障輕的毒害，亦會立時自行破除。智顓並引《大智度論》經文為援例，說明斷重障者，輕者可自隨滅。¹⁴⁹智顓又言

¹⁴⁹ 「如《阿毘曇》說：『欲界乃至初禪，一心中，覺、觀相應』，今云何言：『麤心初念名為覺，細心分別名為觀？』答曰：二法雖在一心，二相不俱；覺時，觀不明了；觀時，覺不明了。譬如日出，眾星不現；一切心心數法，隨時受名，亦復如是。如佛說：『若斷一法，我證汝得阿那含。一法者，所謂慳貪。』實應說五下分結盡得阿那含，云何言『但斷一法』？以是人慳貪偏多，諸餘結使皆從而

初咒能對治上根十種人的煩惱毒害，次咒能破除中根十種人的惡業毒害，後咒能破除下根十種人的果報毒害。以上的事行，可隨行者自行調節任運持誦，就理而言，三咒並無勝劣之分，就事而言，三咒可自行運用調整。

智顛又分別從果報、修因、六根來論說六字章句功用：(一)就果報言，六道是果報，以觀世音能照六道實相，若行者能得陀羅尼旨歸，即能於六道中拔苦，消除三障之毒害；(二)從修因而言，優波斯那披陳往昔作惡無量，聞觀世音菩薩六字章句，得到修法的因緣，於是作觀觀心心脈，從而證得解脫成阿羅漢；(三)從六根而論，用大悲章句數息定法，以六根緣識一一諦觀十二因緣，了知一一性相皆入如實之際，以此得五分法身。從六根造作的因緣果報說咒語功用，於事上所表為能解六道苦、成修道因與觀六根實相；從理上而言，誦咒能得靜心，靜心能入禪定，禪定能觀六根行相，知六根為空、是假，從而證入中道實相，是為持誦陀羅尼咒的最後旨歸。

陀羅尼一般分為法陀羅尼、義陀羅尼、咒陀羅尼、忍陀羅尼四種，分別代表：聞法不忘、總持法義、依禪定發秘密語之神驗、安住法之實相；前二以念與慧為體，第三以定為體，第四以無分別智為體。¹⁵⁰以此陀羅尼四義為準，亦能顯出智顛，對請觀世音懺法之三篇咒的事觀與理觀。就事觀而言，相續不斷地持咒念咒，能入禪定秘發神驗；就理觀而言，依定而發慧，依慧而入佛智，安住一切法相。智顛亦言此三篇咒通用於治病、滅罪、護經¹⁵¹，他更以「如不識藥，未知其良，若不明用何知力強。」¹⁵²強調此中道神咒的神用廣遠。《請觀世音經》以觀世音菩薩所密授、加持的陀羅尼神咒，宣揚真言之威力，虔誠的持誦，可獲佛菩薩慈悲，法力的加持，有滅罪消障，防護身心等功用。

生；是故慳盡，餘結亦斷。覺、觀隨時受名，亦復如是。」《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 186 上。

¹⁵⁰ 參見 CBReader 2007 版丁保福佛學辭典(台北:CBETA 中華電子佛典協會)。

¹⁵¹ 《妙法蓮華經文句·釋陀羅尼品》，《大正藏》冊 34，頁 146 下。

¹⁵² 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 974 上。

四、披陳的觀行：

智顛認為《請觀世音經》中所說之病乃是假事以表理，文中描述毘舍離國人民之病相為：「一者眼赤如血，二者兩耳出膿，三者鼻中流血，四者舌噤無聲，五者所食之物化為麤澁，六識閉塞猶如醉人，有五夜又名訖拏迦羅，面黑如墨而有五眼，狗牙上出吸人精氣。」¹⁵³在事而言，因五根生五見，而以「五夜叉」為名，「面黑如墨」是表惡業，惡業如鉤牙傷害於人，能吸人的福德智慧精氣。智顛以中醫理論眼主肝、耳主腎、鼻主肺、舌主脾、口主心代表五臟六腑從內而顯現於外的病變，「六識閉塞猶如醉人」是表意根之病相。

就理釋而言，智顛認為十種行人¹⁵⁴不出法界，前八分段生死未斷惑，因為心的造作，而出生諸法，產生了愛見之惑，導致六根致病，後二變易生死，雖已入別位三十心中，或入圓位初住，但此二種行人，地地中仍有愛見。別教三十心中有淨妙五欲之愛，四句(四門)見佛性不融之見。¹⁵⁵圓教初住有佛愛、菩提愛、順道愛，四門見佛性等見，¹⁵⁶十種行人皆有愛見，皆為是病，因愛見之病，令五眼

¹⁵³ 《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 34 中。

¹⁵⁴ 《請觀世音經疏》：「十種行人不出法界，十者分段有八：一受苦報人，二修世間善法，三修聲聞，四修緣覺，五修六度，六修通教，七修別教，八修圓教，此八在分段未斷惑，造心之始各修諸法，而有愛見之惑，致六塵傷壞，六根而致病也。變易土二人，即是分段盡來，入別位三十心中，或入圓位初住中。此二人地地之中皆有愛見，若別教有淨妙五欲之愛，四句見佛性不融之見。圓教有佛愛菩提愛順道愛，四門見佛性等見。」，《大正藏》冊 39，頁 971 中。

¹⁵⁵ 別教之四門，係以歷別入中之觀，證入佛性第一義：(1)有門，涅槃經所說之佛性，猶如乳中有酪，石中有金，故稱有門。(2)空門，猶如石中無金之性，乳中無酪之性，眾生之佛性如虛空。(3)亦有亦空門，謂一切眾生悉有佛性，有無俱得，譬如牛乳之中，可謂含有酪之性，亦可謂不含酪之性。(4)非有非空門，謂佛性即中道，有無雙遣，譬如牛乳之中，非有酪之性，非無酪之性。引自佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》。

¹⁵⁶ 圓教之四門，係以圓融無礙之觀，證入此教所詮的中道之理：(1)有門，觀見惑、思惑之假，即是法界具足佛法，又諸法即是法性因緣，乃至第一義亦是因緣，是為有門，故知此為三諦相即之假。(2)空門，觀幻化的見思二惑及一切法不在因、不屬緣，我及涅槃是二皆空，唯有空病，空病亦空，故知此即三諦皆空之理，亦即三諦相即之空。(3)亦空亦有門，如一微塵中有大千經卷，於第一義而不動，然善能分別諸實相；又如大地能生種種芽，於無名相中假名相說，故知此為空假雙亦(肯定)之中道。(4)非有非無門，觀幻化的見思二惑即是法性，法性不可思議，非世故非有，非出世故非無；

不明，導致五分法身羸損，福慧精氣枯竭，所以受夜叉所蠱害，這些因六根致罪傷及慧命的惡業，皆必須好好懺悔，以除毒害。

值得注意的是，在懺悔法門中，懺悔是比披陳更為重要的觀念與步驟，按理說是智顛制此請觀世音懺儀的重要思想，但智顛在舊十科中，卻只列披陳而無懺悔科目，在疏中也無任何特別的詳加解釋與說明。究其原理，《請觀音經疏》僅是智顛為詮釋《請觀世音經》所作，《請觀世音經》只提及披陳，而披陳指的僅是發露敘說往昔之惡作，且《請觀世音經》所強調的面向一直在於消除業障，因為智顛旨在隨文釋經義，所以沒有在疏中強調懺悔的實踐方法與施作要點。

五、 坐禪的觀行：

疏中將十種行人的數息觀，分四教成十種數息¹⁵⁷。三本請觀世音懺法中，僅疏中獨有坐禪法，上一節已甄別此行法存在的特殊意義，不再贅述。智顛依經文衍繹出的坐禪法以六妙門為主，再從六妙門之通別，開出通明觀、五輪禪、五停心觀等禪修方法，以下一一進行陳述。

疏中所指通六妙門，取其可通凡夫三乘共觀而言，共有二種入觀方法，是以通明觀為主要禪法，其觀法如下：(一)若以事解，從觀心脈為下手處。由觀身之赤肉心(心臟)開始，從心脈開出一切脈通成一身，若行者能觀此相，則是初禪之中證相，若再觀心脈氣息調和，從中脈至十四脈，從大脈至舌脈，再從舌脈出至舌端，不青

一色一香，無非中道，故知此為空假雙非（否定）之中道。引自佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》。

¹⁵⁷ 「若數數時，能令善心開發惡心調伏，煩惱惡業俱息其世者，即是人天數息。若觀此所數數息，是風氣四大之強者，故言此身無住風力所能，風氣即是法色也，能觀之心王，即是識，領受此數即是受緣想，此數即是想，其餘諸數即是行，數息中具五陰。即是四念處觀，名聲聞數息。若觀息是過去無明因緣所成，致現在果報，息三世因緣，即是緣覺人數息。若觀息不保不愛無所著名檀，不於數息起不善名尸，能安忍耐此數息名忍，念念相續名精進，知色數法在緣，不謬亂名定，照了數法分明，分別是風、是喘，識邪正、是智慧、無相等慧，即通教數息。別修數息不定空不定俗，中道佛性前後觀之，即別教數息。若圓觀此息非空非假，一心三諦圓說，即圓教數息也。」《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 972 下。

不白不黃不黑如琉璃器，則是初禪之後證相。¹⁵⁸能以此因緣觀為基礎，再以空假中三觀歷十種數息觀法，從人天數息至圓教數息，知了心脈與一切諸脈不空不假，遮於兩邊兼照空假，即能得圓觀心脈屬一相生妙門。(二)從二十五方便入觀，以戒調身、以定正心、以慧調息，若隨世俗則以左右、陰陽、權實表戒定慧，觀入次第相生之六妙法門。¹⁵⁹

別六妙門分為，聲聞六妙門與三乘人六妙門。智顗釋經文「五門」以三種禪修方法：(一)以五處止為五門，即是五輪禪。所謂五處，有以地水火風空為五輪與以二臂二膝一頭為五輪，此五輪禪是繫念於色，專以修定。(二)配合經文，以無常、苦、空、無我、寂滅為五門，繫念於理，專以修慧。(三)以數息、不淨、因緣、慈心、念佛五方便為五門禪，屬定慧合用。因此智顗別開此五停心觀為聲聞六妙門，數息開隨、止二門，屬報障；不淨、慈心為觀門，因緣是還門，此二門為煩惱障；念佛是淨門，屬業障。此三障皆有其發相與對治法，智顗分別說於《釋禪波羅蜜次第法門》中¹⁶⁰。智顗又再從六根的事理中，簡述三乘人六妙門，此段論述從根塵的因緣析開始，從見有得道、見空得道、乃至無見，從慧解脫人到到俱解脫人，完成緣覺、辟支佛到不退菩薩的四教理釋。¹⁶¹

本小節旨在以禮佛、供養、誦咒、批陳、坐禪五個方面論證智顗制此請觀世音懺法之理事雙運要點，透過上述之探討，較完整呈現，智顗於疏中所置入的天台觀行詮釋。

¹⁵⁸ 「次明中證相……身內諸脈心脈為主，復從心脈內生四大之脈，一大各十脈，十脈之內一一復各九脈合成四百脈，從頭至足四百四脈，內悉有風氣血流相注。」「三明後證之相。行者三昧智慧轉深淨明利，復見氣息調和同為一相如琉璃器非青黃赤白，亦見息之出入無常生滅悉皆空寂，復見身相新新無常代謝。」《釋禪波羅蜜次第法門·修證第七之四》，《大正藏》冊 46，頁 530 中-下。

¹⁵⁹ 「六妙門又名不定止觀，智顗以十科區分之，分別為：一、歷別對諸禪；二、次第相生；三、隨便宜；四、對治；五、相攝；六、通別；七、旋轉；八、觀心；九、圓觀；十、證相。」《六妙法門》，《大正藏》冊 46，頁 549 上。

¹⁶⁰ 《釋禪波羅蜜次第法門·卷第四》，《大正藏》冊 46，頁 501 上-503 下。

¹⁶¹ 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 976 下-977 上。

貳、 中道實相圓教思想的展現

陀羅尼神咒的「中道實相正觀」與一佛二菩薩所蘊含的「涅槃三德」，可說是智顛根據《請觀世音經》的經文，在疏中所展現的天台中道實相圓教觀行法，最重要的核心價值所在。首先說明一佛二菩薩的中道實相義涵，智顛於疏中云：

就彼佛表如來法身實相之境，觀音表中道正觀之智，大勢表福德神力熏修。但聖人皆具三德，無不具足，今各據一門的當為語，三人各從一法標名。今欲消伏毒害，必須勝境顯發法身，亦須智慧照了除惑，亦須福德資成智慧。¹⁶²

依智顛之言，一佛二菩薩所表法的「法身實相」、「中道正觀」與「福德神力」導歸於天台「法身、般若、解脫」之涅槃三德圓教意旨。通過法身、般若、解脫三德所含蘊的正因、了因、緣因之三因佛性，¹⁶³顯發實相功用與真理相應，才能徹底消伏毒害。一佛二菩薩詮顯生死即法身、煩惱即般若、結業即解脫的天台圓教觀行，三者是即一而三、即三而一，是圓融相即的中道實相。而陀羅尼神咒的「中道實相正觀」展現，智顛以神咒，具三德不縱不橫，是實相正觀，來顯示陀羅尼神咒，不思議解脫之力用。如同經典蘊含佛教真理一樣，消伏毒害陀羅尼神咒，是觀世音菩薩救度眾生的機應，具有消伏煩惱，顯發真理的力用。

智顛於疏中云：「第二嘆神咒……體即是實相正觀之體，非空非有，遮於二邊之惡業，持於中道之正善，名實相咒體也，此體具

¹⁶² 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 972 上。

¹⁶³ 三因佛性是智顛根據北本《大般涅槃經》卷二十八之說所立者，謂一切眾生無不具此三因佛性，此因若顯，即成三德妙果。(一)正因佛性，正即中正，中必雙照，離於邊邪，照空照假，非空非假，三諦具足，為正因佛性。亦即諸法實相之理體是成佛之正因。(二)了因佛性，了即照了，由前正因，發此照了之智，智與理相應，是為了因佛性。(三)緣因佛性，緣即緣助，一切功德善根，資助了因，開發正因之性，是為緣因佛性。參見佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》。

於三德，不縱不橫。」¹⁶⁴咒語以實相正觀為體，實相正觀的意涵，智顛在《法界次第初門》以布施為比方：「若布施時，施人、受人及財物三事，皆空不可得，入實相正觀」¹⁶⁵。由此得知，智顛所謂的「實相正觀」，其義涵實是表達三輪體空。智顛在《摩訶止觀·半行半坐》中，指出他對陀羅尼的理解是「祕要祇是實相中道正空」¹⁶⁶智顛依《大智度論》以般若中觀思想，詮釋陀羅尼，將「思惟摩訶袒持陀羅尼」，翻為「大祕要遮惡持善」，是故能遮惡持善的是「實相中道正空」。智顛的理路顯然是將「陀羅尼」導回以「中道正空」為主要的思想，而非全然密教化。智顛會如此論述的原因，根據學者研究是因為智顛「傳顯不傳密」的立場。¹⁶⁷所以智顛對陀羅尼的運用，主要表現重心還是落實，在坐禪止觀的「實相中道正空」當中。

陀羅尼神咒的正體，就是涅槃三德，圓融相即的中道實相，咒體非空非有、遮二邊之惡業，與萬法相即，是持守中道的真實善法。陀羅尼咒體本自具足法身、般若、解脫三德，是非縱非橫融通無礙。陀羅尼神咒，承載中道實相的圓妙真理，修持陀羅尼神咒，能得智慧開展，約事能消伏虎狼獅子及毒藥刀劍等毒害，約行能破三界之五住煩惱，約理能消障礙中道實相體悟之理性之毒。¹⁶⁸在《維摩經玄疏》智顛將住三德，比喻成住不思議解脫、住實相、住中道第一

¹⁶⁴ 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 974 上。

¹⁶⁵ 《法界次第初門》卷下之上〈六波羅蜜初門第四十二〉，《大正藏》冊 46，頁 686 中。

¹⁶⁶ 「意止觀者，經令思惟，思惟摩訶袒持陀羅尼，翻為大祕要遮惡持善，祕要祇是實相中道正空。經言：『吾從真實中來，真實者寂滅相，寂滅相者無有所求。求者亦空，得者著者，實者來者，語者問者悉空，寂滅涅槃亦復皆空，一切虛空分界亦復皆空，無所求中吾故求之。』」《摩訶止觀》卷第二，《大正藏》冊 46，頁 13 中。

¹⁶⁷ 智顛認為，只有達「六根清淨位」以上位階之聖人，才可以直接講述顯密兩教，凡夫俗子只能講述顯教，智顛自評只達「五品弟子位」，尚未進入聖賢位，故只能傳顯不能傳密。參考李四龍：〈略論天台智者的密教思想〉《西脇常記教授退休記念集：東アシアの宗教と文化》（京都：西脇常記教授退休記念文集編輯委員會，2007，頁 75-86。

¹⁶⁸ 「法性之與無明，遍造諸法即無染而染全，理性成毒名理性毒，由理毒故即有行毒事毒也。今觀諸法唯心染體悉淨，即神呪治理性之毒。」參見《闡義鈔》，《大正藏》冊 39，頁 978 上。

義諦等等¹⁶⁹，這些比喻皆說明陀羅尼神咒，於請觀世音懺法融攝著，天台宗的中道實相圓教思想。

除了陀羅尼神咒「中道實相正觀，」與一佛二菩薩「涅槃三德」的中道實相圓教思想的展現外，另外尚可從二個方面來探討智顛於疏中所開展的中道實相圓教觀行。首先是「三觀三諦境」，智顛云：「觀是能觀之智，世是所觀之境，從境智得名」。¹⁷⁰此處所觀之境，即以十二因緣所生之法為境。¹⁷¹依智顛的解釋，畢竟空寂言語道斷心行處滅，本全無境智可論，但若以假設方便而言，可從十二因緣四句境智的推檢分為一、因緣境智；二、假名境智；三、四悉檀境智；四、不思議境智等四種境智來論，以下依據疏中所記，製成圖表：¹⁷²

	從「境」釋	從「智」釋
因緣境智	因緣俗諦境 ：觀因緣俗諦龜事。	觀因緣俗 是世智，亦名名字智，亦名等智觀。
假名境智	因緣俗諦境 ：觀因緣俗諦龜細，空無所有無非幻化，即是 入空觀 。	觀因緣空 ，亦名二諦觀，亦名一切智。
四悉檀境智	真諦境 ：分別俗諦，萬物方圓長短四微好醜細事無滯，即是 出假觀 。	出假觀 ，亦名平等觀，亦名道種智。
不思議境智	中道第一義諦境 ：觀真俗之實相，是 中道第一義諦觀 。	中道觀 者，亦名一切種智。

智顛以「智的能觀」與「境的所觀」，來破除「自境故境，自智故智」、「由境故智，由智故境」、「境智合故境，境智合故智」、「非境非智故智，非境非智故境」的自他四執。又從「境」的三諦三境，演繹出「因緣觀」、「入空觀」、「出假觀」與「中道第一義諦觀」的觀法，這樣的三觀法出自《瓔珞經》。¹⁷³再從「世智」、「一切智」、「道種智」、「一切種智」闡釋出四教觀音與五眼，如下圖所示：

¹⁶⁹ 「若住三德即是住不思議解脫，即是住於大乘，即是以不住法住般若，即是住首楞嚴三昧修持於心，猶如虛空，即是住法性，即是住實相，即是住如如，即是住如來藏，即是住中道第一義諦，即是住法界，即是住畢竟空，即是住大慈大悲十力四無畏十八不共法，即是住四無闕智神通四攝諸波羅密一切三昧陀羅尼門，舉要言之，即是住真應二身一切佛法也。」《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，頁 541 上。

¹⁷⁰ 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 968 下。

¹⁷¹ 《維摩詰經三觀玄義》，《卍續藏》冊 55，頁 669 上。

¹⁷² 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 969 中。

¹⁷³ 《維摩詰經三觀玄義》，《卍續藏》冊 55，頁 669 上。

	三智	四教觀音	五眼
因緣境智	觀因緣俗-世智	三藏境智觀音：觀因緣俗，具行六度慈悲喜捨，以三十四心斷煩惱。	肉眼：照俗諦麤報色 天眼：照俗諦細報色
假名境智	觀因緣空-一切智	通教境智觀音：觀因緣空，不同二乘取證，行於空而不住空，初心斷結乃至十地	慧眼：照真
四悉檀境智	觀出假-道種智	別教境智觀音：觀假名不同通教，但從空出，知空非空破空出假	法眼：照假
不思議境智	觀中道-一切種智	圓教境智觀音：觀中道不同別教，次第觀理斷無明。	佛眼：照真俗之實相

智顛制定請觀世音懺法，主要為求治十種行人，因愛、見二種毒害以致有身、心二種患難，¹⁷⁴從凡夫乃至等覺，都有深淺麤細不同等級的身心患難，所引發的煩惱障、惡業障與報障，也因十種行人感見形質的不同，觀法亦不相同。所以智顛以三觀，分別十種行人的修行次第，並貫穿統整大小乘所有的教法與教理，透過四悉檀通攝三觀、三智，在觀修的過程當中，行者可依照所修之法斷證，任一法皆可以攝入「三觀」與「四教」之中。例如智顛在釋經文「一切怖畏者」中云：「今言一切怖畏者，一歷十種行人，各各有怖畏也。二作惡鬼虎狼者，例如金光明初地至十地，皆有虎狼師子之難，此中十人¹⁷⁵乃無事中虎狼，約煩惱法，為虎狼也。」¹⁷⁶十種行人各有各的怖畏，各有各的煩惱虎狼。又如智顛釋文「王難」，是從魔難的角度闡釋，智顛云：「王難者，分斷用四魔為難，變易用十魔為難，乃至一生在，亦有魔故。言三魔已盡，唯有一分死魔在。」¹⁷⁷，十種行人之分斷生死者，以四魔難為觀修，十種行人之變易生

¹⁷⁴ 智顛云：「從凡夫地乃至等覺，猶一生在皆有身心。於分段中具三塗身心，人至第四禪為身病，四空有心病，故知苦樂隨身至四禪，憂喜隨心至有頂，若聲聞五方便人，具足身心之患。須陀洹雖見諦思惟尚在，乃至羅漢有餘時身病尚在，習氣不忘亦是心病，緣覺亦爾，六度通教亦爾。若斷分段生變易者，此就無作四諦中，五分法身深淺優劣，無明住地心惑重輕，乃至餘一生在，三賢十聖住果報，豈非是身？乃至欲得佛無上報，皆是身患無明未盡，佛性不了皆是心病。故經云：『因滅是色獲得常色，方無身病；因滅受想行識，獲得常受想行識，方無心病』。」《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 974 下。

¹⁷⁵ 「此中十人者，十應作二，字之誤也。前八的有事中虎狼但變易二人無也，煩惱法為虎狼者，此亦約行毒害也。」《闡義鈔》，《大正藏》冊 39，頁 994 下。

¹⁷⁶ 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 974 中。

¹⁷⁷ 《請觀音經疏》，《大正藏》冊 39，頁 975 上。又：有關四魔、十魔、一

死者，以十魔難為觀修。以此「三觀三諦境」所衍義之「三觀」與「四教」中道實相圓教觀法，於觀理、觀事、觀智、觀境中，就能觀與所觀，若能於坐禪中數息調適，三根人都能依其所修得定。再依十種行人不同觀行，從教外受苦報人與修世間善法之人，乃至教內藏教人、通教人、別教人、圓教人，皆能從中獲得利益，開發三昧。境智觀修除了得以開發三昧入中道實相外，對懺悔也提出觀修的入手處。《維摩經文疏》舉三藏教助通教慰喻界內，有見思因果實疾菩薩者正觀為例，勸諭有疾菩薩「從假入空觀」修一切智慧眼。分為「從果假入空觀」與「從因假入空觀」，以圖示之：

從 假 入 空 觀	從果假入空：果是眾生五陰之身，果假為苦諦。	菩薩說身無常，不說厭離於身。
		菩薩說身有苦，不說樂於涅槃。
		菩薩說身無我，而說教導眾生。
		菩薩說身空寂，不說畢竟寂滅。入假實二空而知有中道之理，不以偏真為究竟也。
	從因假入空：因假為集諦。	菩薩達煩惱性不忽忽斷結急取涅槃，但以懺悔為先，淨諸功德，故螺髻得見淨土。

針對五陰身的無常、苦、無我、空寂四行加以觀照，了達觀無常而不厭離於身、觀身有苦而不樂說涅槃、觀無我而教導眾生、觀空寂而不說畢竟寂滅，以假實二空入中道之理，是「果假入空觀」。

「因假入空觀」強調「說悔先罪」的重要，若只從「果假入空觀」雖能離四住之惑，但過去罪業若不除，則障礙種種化他法門之功德。所以可從「因假入空觀」著手，雖具達煩惱性，但先以懺悔說罪，化諸障礙淨其功德，仍可以用其功德度化眾生。若能進一步觀無生懺，知我心自空罪福無主，以無生懺法行懺悔時，眾罪如霜露，慧日能銷除，因體假入空，即能以空性破過去顛倒妄造之諸罪。¹⁷⁸

分死魔的解釋，孤山智圓有如下的釋義：「釋王難中，既論分段變易，即是約十人明王難也，四魔即天子五陰煩惱死。十魔者，華嚴云：『一陰魔生諸取故，二煩惱魔生雜染故，三業魔能障礙故，四心魔起憍慢故，五死魔捨生處故，六天魔自憍縱故，七善根魔恒執取故，八三昧魔久耽味故，九善知識魔起著心故，十菩提法智魔常不捨故。』故言下引瓔珞經證也，即等覺後心無礙，道中已伏煩惱，解脫道斷即入妙覺，故云唯有一分死魔也。」參見《闡義鈔》，《大正藏》冊 39，頁 996 上。

¹⁷⁸《維摩經文疏》，《卍續藏》冊 18，頁 626 上。

第三節 隨自意非行非坐三昧觀行方法

依智顗之意，此三昧與慧思大師隨自意三昧以及《大品般若經》覺意三昧是三名一法，同指一種三昧。智顗云：「南岳師呼為隨自意，意起即修三昧，大品稱覺意三昧，意之趣向皆覺識明了，……行者心數起時反照觀察，不見動轉、根原、終末、來處去處，故名覺意。……若觀意者則攝心識，一切法亦爾，若破意，無明則壞，餘使皆去。」¹⁷⁹隨前五識(眼、耳、鼻、舌、身)同時生起的第六意識現起時，當下即能覺察觀照意識現行的根源始末，以及它的來處去處，而不限於場所、時間、事件，作此觀修應於一切時、一切事，念起即覺、意起即修，這是智顗所提示於《摩訶止觀》中隨自意非行非坐三昧的觀行方法。相較前三種三昧行法，此「意起即修」的觀行要點並不著重於行住坐臥之姿勢威儀，而在於意念現行當下反照觀察，在見意之動轉、根原、終末、來處、去處之時，都跟實相真理相應，故而無動轉、根原、終末、來去等的執取，此是智顗言：「行者心數起時反照觀察，不見動轉、根原、終末、來處去處，故名覺意。」的真義。

若思考智顗為何選擇此《請觀世音經》，作為修學隨自意非行非坐三昧的依持經典，依安藤俊雄之說，《請觀世音經》是以闡釋實相教說為主，且智顗一貫認為，實相教理才是觀音信仰的中心原理，¹⁸⁰與隨自意非行非坐三昧的中道實相圓教教觀思想一致。除此之外或許可再從下列二點思索：(一)隨自意非行非坐三昧緣六識的觀行法，與《請觀世音經》以六根為修行機緣的出發點相同，¹⁸¹隨自意非行非坐三昧，透過行懺禮懺的方式消伏三障，結

¹⁷⁹ 《摩訶止觀·非行非坐三昧》，《大正藏》冊 46，頁 14 中-下。

¹⁸⁰ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及其開展》，頁 241。

¹⁸¹ 「時毘舍離國一切人民遇大惡病，一者眼赤如血，二者兩耳出膿，三者鼻中流血，四者舌嚙無聲，五者所食之物化為麁澁，六識閉塞猶如醉人。有五夜叉名訖拏迦羅，面黑如墨而有五眼，狗牙上出吸人精氣。」《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 34 中。

合禪定入三昧觀照實相。懺悔是此行法一個非常重要的教相，懺悔得力，坐禪障礙得以減低甚至免除。(二)慧思大師於《隨自意三昧》指出，行者修學隨自意三昧成就者，能得首楞嚴定，與《請觀世音經》佛自說本生過去，因習得六字章句，得無生法忍住首楞嚴三昧¹⁸²，二者修學的三昧證相成就相同。

壹、行法的結構分析

此隨自意非行非坐三昧，智顛是以約諸經、約諸善、約諸惡、約諸無記四個命題來進行分析闡述行者修此三昧的入手處。根據此三昧行法的特點，四個命題無先後次序之分，要旨在意起即觀，每一剎那每一個動靜，都是入觀的下手處，二六時中皆是證悟的好時機，沒有固定的型態。隨自意非行非坐三昧行法，看似方便容易入手，但就禪觀的角度而論，此隨自意非行非坐三昧行法，等於竟日都要保持在一定程度的禪定當中，無論是緣惡法或是緣善法，甚至緣無記法乃至睡夢中，都要能念念入觀，入觀之困難度，絕非一般行者能順利操作，以下逐一檢視四個命題的結構。

一、約諸經(以《摩訶止觀·請觀音行法》為根據)的觀行法：

請觀世音懺法原本是天台門人日常的一個懺悔、持咒、禮拜、坐禪、行道、誦經的儀軌，直到智顛晚期講《摩訶止觀》才舉《請觀世音經》為四種三昧中隨自意非行非坐三昧的援引經典。此隨自意三昧行法的結構先是說明《摩訶止觀·請觀音行法》的十科儀節，接著分析其理觀，最後運念空觀成就時，陳述三篇咒與六字觀音之神用，完整開展隨自意非行非坐三昧在具體事行與理觀上的觀行方

¹⁸² 「首楞嚴三昧，非初地二地三地四地五地六地七地八地九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩。」、「首楞嚴三昧，不以一事一緣一義可知，一切禪定解脫三昧，神通如意無礙智慧，皆攝在首楞嚴中。譬如陂泉江河諸流皆入大海，如是菩薩所有禪定，皆在首楞嚴三昧，譬如轉輪聖王有大勇將諸四種兵皆悉隨從，堅意！如是所有三昧門、禪定門、辯才門、解脫門、陀羅尼門、神通門、明解脫門，是諸法門悉皆攝在首楞嚴三昧。」《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》冊 15，頁 631 上、頁 632 上。

法。此觀行法十科具體事行儀節，已於第一節「三本請觀世音懺法儀節對照與分析」討論過，不贅重複，以下直接分析其理觀要點。

此觀行法必須立基於懇切發露的懺悔力，再勤加練習六根對六塵、六識的發識取境作用，使之與空觀相應，覺察當下，運念立即，成就空觀。空觀成就是此隨自意非行非坐三昧行法的觀慧根本。¹⁸³其空觀成就運念的方法，是從根、識相應的五取蘊為下手處。智顛針對《請觀世音經》優波斯那請教舍利弗「云何」之問¹⁸⁴給出答案，他說：「云何攝住者？大集云：『如心住。』如即空也。此文一一皆入如實之際，即是如、空之異名耳。」¹⁸⁵心識陰賊如猿猴，智顛所示攝住的方法，就是在發識取境的當下，即應與空相應，使之一一入實相。他並以「四句分別」的辯證法，觀四大之地無堅性、水不住性、風無礙性、火不實性。以觀色的不實，觀受、想、行、識、十二因緣等等皆不實。

智顛在《摩訶止觀·正修》「觀陰入界境」中將五陰區分成一期色心的果報五陰、想與受的無記五陰、起見與起愛的污穢五陰、因動身口業而引起的善五陰與惡五陰、變化示現的工巧五陰、五善根人的方便五陰以及證四果者的無漏五陰等九種，認為界內界外種種五陰源頭皆是從心而出。¹⁸⁶智顛進一步認為觀心須伐其根，如針灸要找正穴位，所以要去丈就尺、去尺就寸的「但觀識陰」，以心即識陰故。¹⁸⁷並以十如是法觀察「心」的一念三千不可思議境，於外超越破除對外在境相的執迷，於內超越破除對內在心識活動產生的愛見執取，使之一一皆入如實的中道實相。空觀成就是約諸經修行隨自意非行非坐三昧初步的重要檢證，也是約諸善、約諸惡、約

¹⁸³ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 15 上。

¹⁸⁴ 「眼、眼識與色相應云何攝住？耳、耳識與聲相應云何攝住？鼻、鼻識與香相應云何攝住？舌、舌識與味相應云何攝住？意、意識與攀緣相應云何攝住？諸顛倒想與顛倒相應云何攝住？色、聲、香、味、觸與細、滑相應云何攝住？而此識賊如猿猴走，遊戲六根遍緣諸法云何攝住？」《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 37 上。

¹⁸⁵ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 15 上。

¹⁸⁶ 《摩訶止觀·觀陰入界境者》，《大正藏》冊 46，頁 51 下-52 上。

¹⁸⁷ 同前註，頁 52 中。

諸無記的重要慧觀基礎，空觀不成就，將如智顛所言成大乘空人，難以真正進入如實之道。

此隨自意非行非坐三昧行法通三乘人懺悔，三咒之表法分別除伏三障：銷伏毒害陀羅尼咒能破報障，令毘舍離人大惡病平覆如本；破惡業陀羅尼咒能破業障，令破梵行人蕩除糞穢得清淨；六字章句陀羅尼咒能破煩惱障，淨三毒根成佛道。《摩訶止觀》亦以六字表法六觀世音，以地獄道苦，用大悲觀世音破地獄道三障；以鬼道飢渴，用大慈觀世音破惡鬼道三障；以畜生道威猛，用獅子無畏觀世音破畜生道三障；以阿修羅道猜忌嫉疑，用大光普照觀世音破阿修羅道三障；以人道憍慢且有事理，用天人丈夫觀世音破人道三障；以大梵天為天主，天主能得臣故，用大梵深遠觀世音破天道三障，以六觀音顯現觀世音的神力救度，與陀羅尼咒的淨業功德。¹⁸⁸此外六觀音亦是二十五三昧具體化的象徵，除表示智顛信仰的根本，也顯示智顛觀音教學的特色。¹⁸⁹

智顛取其隨自意三昧等同首楞嚴三昧之意涵，凡是四種三昧中前三種三昧，所不攝取的諸經行法，皆隸屬於《摩訶止觀·請觀音行法》非行非坐三昧的觀行法。以此之故，隨自意非行非坐三昧，等同二十五三昧、無垢三昧、心樂三昧、不退三昧、歡喜三昧與如幻三昧，並適用於《七佛八菩薩懺》、《虛空藏八百日塗廁》等的諸大乘經典。

二、以四運心歷眾善的觀行法：

此觀行法須先能分別未念、欲念、念、念已等四運心，亦即一念心的四個生滅法。智顛云：「若能了達此四，即入一相無相。行者既知心有四相，隨心所起善惡諸念，以無住著智反照觀察也。」

¹⁸⁸ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁15中。

¹⁸⁹ 安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及其開展》，頁238。

¹⁹⁰以四運心歷諸善。善的業行眾多，智顛舉布施、持戒、忍辱、精進、禪修、般若等六度善行為例，分別以通、別來論述其四運行相。

就通而論，「若有諸塵須捨六受，若無財物須運六作，捨運共論有十二事。」四運心歷諸善，要先捨六塵，後運六作。這樣的觀行法，以眼受色為例：1.先運四心皆不可見，亦不得不見。2.再觀此覺色之心，不從外來，不從內出，無內外亦無中間，也非自有。3.然後知覺色之心畢竟空寂。智顛並分別地獄四運、鬼道四運、阿修羅四運、人天四運、二乘四運、菩薩四運、佛法四運，供行者自行檢驗。¹⁹¹

以這樣的四運皆空具見種種四運，乃至遍見恒沙佛法成摩訶衍，智顛稱之為假名四運。若能見法界從因緣生，體是非有，非有故空，不得空有又雙照空有，空、假、中三諦的真實樣貌清晰可見，如此，就具備佛的知見，能具足明了四運心。

以上三點四運觀修，具捨六塵之後再以四運觀修六作，這樣的觀行法，以布施為例也分三點操作：(一)要先觀未念行、欲行、行、行已。以四運遲速皆不可得，亦不見不可得，來反觀覺心不外來、不內出、不中間、不常自有，無行無行者畢竟空寂，是由心運作故有去來。(二)凡有所作不唐其功，不望其報，方便去來，舉足下足，皆如幻化。如此運心布施，攝成一切恒沙佛法，具摩訶衍能到彼岸。(三)觀一運心十法具足，一念心中具足三諦，住、坐、臥、語默、作作，都作如是觀法。

¹⁹⁰ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 15 中。

¹⁹¹ 「演是能見，見已生貪，貪染於色，毀所受戒，此是地獄四運。意實愛色覆諱言不，此鬼道四運。於色生著而計我我所：畜生四運。我色、他色、我勝、他劣：阿修羅四運。他惠我色不與不取，於此色上起仁讓貞信明等五戒十善：人天四運。觀四運心，心相生滅，心心不住，心心三受，心心不自在，心心屬因緣：二乘四運。觀己四運過患如此。觀他四運亦復如是，即起慈悲而行六度。今不見色有相無相，亦有無相非有無相，若處處著相，引之令得出，不起六十二見，乃名無相檀到於彼岸，一切法趣檀成摩訶衍，是菩薩四運。又觀四運與虛空等即常，不受四運即樂，不為四運起業即我，四運不能染即淨。是佛法四運。」《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 16 上。

三、以隨自意歷諸惡事的觀行法：

智顛認為歷諸善的觀行法，若是於佛道生貪著，不消甘露，道成非道，雖觀善其蔽不息，如觀修一切世間不可樂想時，則不見好人、無好國土。然羅漢尚有殘習，何況凡夫眾？智顛云：「若諸惡中不得修道，如此諸人永作凡夫，以惡中有道故，雖行眾蔽而得成聖，故知惡不妨道，又道不妨惡。」智顛認為「蔽若不起不得修觀」，他以釣魚為例，不可與魚爭牽繩索，但令鉤餌入口。隨其遠近，任縱沈浮，不久收獲。於蔽修觀也是如此，蔽即惡魚，觀即鉤餌。

運念作觀的方法智顛舉貪欲為例，認為要(一)諦觀貪欲的四種相，以四運心觀貪欲蔽畢竟空寂。(二)觀此蔽因何塵起，是因色起？還是因行起？是為毀戒？為眷屬？為虛誑？為嫉妬？為仁讓？為善禪？為涅槃？為四德耶？為六度為三三昧？為恒沙佛法？如是歷十二事作觀時，於塵無受者，於緣無作者，於塵受根緣雙照分明，幻化與空、與法性，不相妨礙。他並舉《淨名經》為例，說明一切塵勞是如來種，山海色味無二無別，這是觀諸惡不可思議之理。

四、以觀非善非惡無記的觀行法：

這樣的觀行法，是為根性不作善也不作惡的人而設。智顛引《大論》之說：「無記中有般若波羅蜜者，即得修觀也。」無記的觀行法是：(一)用四運心、四句推檢，觀無記是與善惡相同還是不相同？非同故不合、非異故不散、非合故不生、非散故不滅。(二)又歷六塵六作十二事，觀何處生無記？為誰故生無記？誰是無記者？作如此觀時同虛空相。(三)觀無記一法，生十法界及一切法，無記即法性，法性常寂即止，寂而常照即觀，於無記非道通達佛道。

以上三個觀行法，皆是以觀四運心為初入手處。《摩訶止觀》對四運相狀的描述為：「未念，明心未起；欲念，名心欲起；念，

名正緣境住；念已，名緣境謝。」¹⁹²所謂運，湛然謂之為「動」¹⁹³，指的是四個過程：從未至欲-從欲至正-從正至已。又所謂四運心，智顛於《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》云：「四運心相，攝一切心。如緣惡法，未念惡法，欲念惡法，念惡法，念惡法已；如緣善法，未念善，欲念善，念善已，緣諸六塵及三毒等，一切煩惱乃至行住坐臥，言語飲食所作施為一切諸事，皆有如上四相之心，及緣一切世間出世間法，皆有如此四相之心。」¹⁹⁴四運心含攝一切善惡法，以及日常一切諸事，乃至一切世出世間法，皆有此四運之心相，依此才有從地獄四運乃至佛法四運的產生。觀修的過程是以心識運轉的四個生滅過程來觀察「法」從過去到未來乃至從內而外的相貌，智顛舉貪欲為例，若貪染於色，毀所受戒，自是墮入地獄四運之中，若能觀四運與虛空等，不受四運、不為四運起業、不染四運，自與佛法四運合。四運作觀之要點乃能覺其念念遷動不已的變化皆是無定實、無恆常、無內外，行者清楚觀察心識的四種相貌後，再以無住著之慧，以六受六作為方便，一心遍觀善惡無記十法，自能遣蕩一切相，了達空相無相之理。

貳、 中道實相圓教思想的展現

隨自意非行非坐三昧行法，可說是智顛於《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，所闡述的覺意三昧與慧思大師所闡述的隨自意三昧的簡擇運用，加上智顛早期於天台山修禪寺的講述，所作對修止觀方法的兩種分類，¹⁹⁵經過整合併用共同的呈現。¹⁹⁶隨自意非行非坐代表智顛晚期思想的第四種三昧，與覺意三昧、隨自意三昧之最大不同是加入「請觀音行法」懺儀的修持，依四個命題取證的特色，

¹⁹² 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 15 中。

¹⁹³ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 197 上。

¹⁹⁴ 《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 623 上。

¹⁹⁵ 「修止觀者，有二種：一者、於坐中修，二者、歷緣對境修。」《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊 46，頁 466 下。

¹⁹⁶ 關於覺意三昧、隨自意三昧、隨自意非行非坐三昧，諸多融攝抉擇，非本文重點於此略去不論。

將其分成以「請觀音行法」為主的「坐中修實相」，與以歷諸善惡無記的「歷緣對境修實相」二點，進行討論此非行非坐三昧中道實相圓教觀法的特色。

上一節約諸經(以「請觀音行法」為根據)的觀行法討論中，陳述此命題的觀行以透過六入、五陰、四大、十二因緣的空觀成就，達成隨自意非行非坐的觀慧根本，並以此觀慧入如實之道。但非行非坐的意旨，原是不被時間與空間所設限，六入、五陰、四大、十二因緣的空觀運念，更是遍一切處一切時皆可入觀，以「請觀音行法」的事行儀節來看，難免產生矛盾牴觸，因此對此處的修學，可將之視為，隨自意非行非坐三昧的前階段練習，先於禪坐中現起之種種意念，覺察並隨順觀照之，於靜處中內觀六入、五陰、四大、十二因緣之不實、無常、皆空、無我，如《請觀世音經》經文所說：「通達五陰空無所有，殺諸結賊，豁然意解，得阿羅漢。」、「觀無明行乃至老死，一一性相皆悉不實，如空谷響如芭蕉樹無堅實，……一一諦觀十二因緣成緣覺道。」¹⁹⁷完成聲聞人觀五蘊空得阿羅漢，緣覺人觀十二因緣成辟支佛的自利修行階段。¹⁹⁸二乘人於此「坐中修」觀入中道實相圓教的契機，在於對懺悔的觀照，如《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》所說：

行者欲入三昧，要先於坐中而觀心意，然後亦當一切處中悉觀心意。所以者何？四威儀中唯獨坐時，身心安隱不沈不浮，不異緣生故則心審諦事有觀法。故經云：端坐念實相，是名第一懺。是故行者，當先於閑房靜室而修三昧，……當於坐中，正念觀察心意識等四運之義悉不可得，觀行破析悉如上說。是時名於坐禪中修行三昧。¹⁹⁹

¹⁹⁷ 《請觀世音經》，《大正藏》冊 20，頁 37 上。

¹⁹⁸ 林志欽：《智者大師教觀思想之研究》(台北：中國文化大學哲學所博士論文，1999 年 6 月)，頁 961。

¹⁹⁹ 《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 624 下。

「實相懺悔」是智顛於覺意三昧，所開出的從坐禪中修行三昧的方法，即是透過無生懺智慧的觀照，達到實相懺悔的目的。其實踐方法，可依如《普賢觀經》所示先透過六根懺悔與持誦大乘經，觀罪性本空：懺悔眼根，思索第一義；懺悔耳根，觀法空無相；懺悔鼻根，觀法如實際；懺悔舌根，思法真寂義；懺悔身及意根，從思得實相。²⁰⁰再透過觀心無心，正念觀察心意識之四運心悉不可得，無住無壞，無作者亦無受者，了知罪福無主，一切法如是。如《普賢觀經》所言：「如是懺悔，觀心無心，法不住法中，諸法解脫滅諦寂靜。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。」²⁰¹

二乘懺悔以作法懺為主，與取相懺同屬事懺，都是從假起觀，實相懺悔即無生懺屬於理懺，是從空起觀，以此坐禪中修行三昧，透過端坐念實相與三昧相應，從而契入中道實相圓妙懺悔，如智顛所說：「無罪相者，此約空為處也，莊嚴懺悔者，約俗諦為處也，大懺悔者，約中道為處也，若三種差別者，此是歷別論處爾，即一而三即三而一者，此圓妙懺悔也。」²⁰²事懺主在藉事表理，而理亦不離於事，從空假以入中，依中道實相圓教之意，即空即假即中，一心三觀，契合三諦圓融之理。

以「坐中修實相」為隨自意非行非坐三昧的前階段練習，行者完成自利的修行，接下來再以六度十二事歷諸善、以六蔽十二事歷

²⁰⁰ 「若有眼根惡，業障眼不淨，但當誦大乘，思念第一義，是名懺悔眼，盡諸不善業。耳根聞亂聲，壞亂和合義，由是起狂亂，猶如癡猿猴。但當誦大乘，觀法空無相，永盡一切惡，天耳聞十方。鼻根著諸香，隨染起諸觸。如此狂惑鼻，隨染生諸塵，若誦大乘經，觀法如實際，永離諸惡業，後世不復生。舌根起五種，惡口不善業。若欲自調順，應勤修慈心，思法真寂義，無諸分別相。心根如猥猴，無有暫停時。若欲折伏者，當勤誦大乘，念佛大覺身，力無畏所成，身為機關主，如塵隨風轉，六賊遊戲中，自在無罣礙。若欲滅此惡，永離諸塵勞，常處涅槃城，安樂心恬怕，當誦大乘經，念諸菩薩母，無量勝方便，從思實相得。」《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 393 上-中。

²⁰¹ 《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 392 下-393 上。

²⁰² 《金光明經文句》，《大正藏》冊 39，頁 59 中。

諸惡、以非善非惡十二事歷諸無記，完成「歷緣對境修實相」的菩薩道修行。所謂歷緣對境，是指以六度(善)、六蔽(惡)、非善非惡(無記)等緣，歷六受²⁰³、六作²⁰⁴十二事時心識產生與之對應之境。於諸善法--捨六受，運六作，成就六度；於諸惡法--以惡中有道，達諸惡非惡，通達佛道；於諸無記法--以四句推檢，觀此無記法與善法、惡法相狀之異同。總而言之，是以四運心遍觀一切善惡無記諸法，了達一相無相之究竟實相，以下分別說明之。

一、歷諸善緣修實相：

六受以眼識為例，眼識能見，見時即生分別，從分別而生十法界，四運心見十法界，即產生從地獄界至佛界十種不同的四運心，法界從因緣而生，體實非有，故此十法界四運皆是假名，是假名四運；又觀此四運心皆不可見、亦不得見、不從外來、不從內出、亦無中間，無法塵無法者，悉與空等，是觀四運空。觀四運既是空，以假名為方便，非空而有，非假而空，顯其中道。又六作以布施為例，於行中得六度，²⁰⁵亦以四運心具足十法界，此十法界亦從因緣而生，體實非有，仍是假名四運，以四運心作空假中三觀，六作觀照的順序同六受不贅述。歷諸善先以捨內六受與運外六作之四運心為觀照範圍，從六度漸漸遍至一切處一切時，從藏教之析空觀、通教之體空觀、別教之次第三觀、圓教之一心三觀而見圓融三諦，完成中道實相圓教觀行。

²⁰³ 指六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)觸六塵(色、聲、香、味、觸、法)所生之(眼觸色、耳觸聲、鼻觸香、舌觸味、身觸觸、意觸法)六受。

²⁰⁴ 指行、住、坐、臥、語默、作作之六作。

²⁰⁵ 「行時以大悲眼觀眾生，不得眾生相，眾生於菩薩得無怖畏，是為行中檀(布施)；於眾生無所傷損，不得罪福相，是名尸(戒)；行時心想不起，亦無動搖，無有住處，陰、入、界等亦悉不動，是名忍；行時不得舉足下足，心無前思後覺，一切法中無生、(無)住、(無)滅，是名精進；不得身生死涅槃，一切法中無受、(無)念、(無)著，不味不亂，是名禪；行時，頭等六分如雲、如影，夢幻響化，無生、滅、斷、常，陰、界、入空寂，無縛無脫，是名般若。」《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，頁16中-下。

二、歷諸惡緣修實相：

以六蔽心(慳貪心、破戒心、瞋恚心、懈怠心、散亂心、愚癡心)修觀，以貪欲為例，先以四運心觀貪欲之四種相狀(未貪欲、欲貪欲、正貪欲、貪欲已)，再以四句推檢(生、不生、亦生亦不生、非生非不生、滅、不滅、亦滅亦不滅、非滅非不滅)觀貪欲之四種相狀。如是推檢，觀貪欲蔽畢竟空寂，虛幻不實。若貪欲蔽恒起，即以此四句推檢，以四運心恒照，不見起不見照，而起而照，此是以貪欲為鉤餌，其餘五蔽亦然。先觀貪欲之四種相狀，再以四句推檢觀貪欲之六受與六作，以如是觀，知塵無受者，於緣無作者，皆是空是幻化，與法性不相妨礙，這是能於惡法中修成佛道不可思議的道理。雖說一切眾生本是覺悟者，不能於自身外另覓菩提，亦不能於自身外另覓涅槃，然而要以歷諸惡緣修實相作為解脫道，行者是需要相當的實證功夫，智顛於《摩訶止觀》說：「為增上慢說離婬怒癡名為解脫，為無增上慢者說婬怒癡性即是解脫。」²⁰⁶所謂無增上慢者，湛然認為指的純是已證得菩薩位階之人，非是凡夫以及二乘。²⁰⁷《維摩詰所說經》天女以「若有得有證者，即於佛法為增上慢」回答舍利弗所問，²⁰⁸提供行者另一個思考。就理觀而言，隨自意非行非坐三昧，歷一切時遍一切處，歷諸惡事也是修證的一環，只是在事行上，行者當自深思熟慮，以是故智顛不勸修此觀行。

三、歷諸無記修實相：

以三性之無記修實相的方法，仍是以四句推檢觀記與無記的四種相狀，並觀記與無記與善惡法的異同，得到求記不可得何況無記的結論。之後再以無記歷六受、六作知無受者、無作者的三輪體空，以此觀時同虛空，從空入假生十法界及一切法，以無記即法性，法性常寂、寂而常照入中道義，完成歷諸無記的中道實相之觀修。

²⁰⁶ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 18 中。

²⁰⁷ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 208 下。

²⁰⁸ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，頁 548 上。

第四章 遵式《請觀世音三昧儀》懺法

遵式²⁰⁹是趙宋時期天台宗重要的代表人物，以制訂天台懺儀聞名於世，他透過結社以求生淨土為依歸，並推行符合當時民情的天台懺法與天台思想。遵式修學天台教典，受到宗門影響，無論是化導眾生或是自行修學，皆以理事兼備為準則，其懺悔法門的發揮，除自懺外，亦朝向滿足社會民情的方向進展，以代眾生懺悔的理念，實踐菩薩道的精神。遵式自幼與觀世音有甚深之因緣，他不只一次受益於觀世音的機顯冥應，更加深他對觀世音法門的信心。本章首先試著以遵式造大悲觀音像的手題所記，來探討遵式的觀世音信仰，與他所詮釋的天台圓教觀音法門。接著以遵式所著的懺儀，討論遵式的懺悔觀。最後分析遵式《請觀世音三昧儀》的天台教觀思想，並討論其受時代背景影響的成因。

²⁰⁹ 遵式字知白，本姓葉，臨海郡臨海人，生於宋太祖乾德二年(964)，卒於宋仁宗明道元年(1032)，十八歲依東掖寺義全出家，二十歲受具足戒於禪林寺，隔年從守初和尚習律學，於雍熙元年(984)師承寶云寺義通修學天台教典，發誓力行四種三昧，住寶雲寺弘講《法華》、《維摩》、《涅槃》、《金光明》四大經，後遊歷各方，講經修懺，(參見《鐔津文集·杭州武林天竺寺故大法師慈雲式公行業曲記》，《大正藏》冊 52，頁 713 下。以下簡稱《鐔津文集·行業曲記》)素有慈雲懺主之稱。端拱元年(988)，遵式恩師義通入寂，遵式從四明返回天台，因苦學感疾嘔血，遂修消伏咒法，七七四九日感得觀音示現，宿疾頓癒。(參見《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 207 上)於咸平三年(1000)，因四明郡大旱，郡人資請祈雨，遵式用請觀音三昧，冥約三日不雨當自焚，三日一到，四明郡果然下起雨來，當地太守乃立碑記其事宜。(參見《鐔津文集·行業曲紀》，《大正藏》冊 52，頁 714 上)遵式一生著作恢弘，《大藏經》中收錄遵式所制訂的懺儀有《金光明懺法補助儀》、《請觀世音三昧儀》、《熾盛光道場念誦儀》、《往生淨土懺願儀》、《大彌陀懺儀》與《小彌陀懺儀》。另有四篇陳述僧團制度建設理念的文章收錄於三卷《天竺別集》中。相關於菩薩戒、施食、改祭修齋的文章則收錄在三卷《金園集》中。遵式一生所寫的觀音著作有：〈大悲觀音栴檀像記并十四願文〉(參見《天竺別集·大悲觀音栴檀像記并十四願文》，《卍續藏》冊 57，頁 30 上-33 下)、〈觀世音菩薩除七難感應傳〉(《天竺別集·觀世音菩薩除七難感應傳》，《卍續藏》冊 57，頁 33 下-34 中)、〈釋重頌〉(《觀音義疏記·釋重頌》，《大正藏》冊 34，頁 958 下-960 中)、《觀音經普門品重頌》(《觀音經普門品重頌》，《卍續藏》冊 35，頁 163 下-166 中)、《請觀世音三昧儀》(《請觀世音三昧儀》，《大正藏》冊 46，頁 968 上-972 下)等。

第一節 《請觀世音三昧儀》時代背景

壹、 影響宋代佛教轉變之因素

天台佛學始於慧文、發於慧思，盛極於智顛，他所獨創的天台圓教教理，立足於戒學，加行於止觀，成就於般若，已將中國佛學思想推展到一處頂點，然物換星移，時節交替，隨著朝代的更迭，智顛的殞落，也代表著天台佛學即將進入另一個階段的發展。智顛之後，門人以他的學說為根基立為天台一宗，其後天台宗的發展，在智顛圓寂二十年後，因政治情勢丕變，導致天台宗勢微弱不振，直到唐朝中期荊溪湛然(711-782)的復興天台，天台宗思想的演進才又興起一波高潮，²¹⁰其間歷經兩次法難，直到宋代天台學的再起。

說起兩次法難，唐武宗的會昌法難(841-846)，使得佛教幾乎毀滅殆盡，盛唐時期，佛教所發展出的諸宗義學章疏散佚了大半，一直以來蓬勃發展的華嚴、天台等宗派日趨衰弱，²¹¹約百年後，周世宗顯德二年(955)再度沙汰佛教，且令天下寺院，除敕賜寺額者外全部廢去，並嚴禁寺院私度僧尼，佛教經此打擊，發展更加式微²¹²。趙宋王朝建立後，當朝為利政權統治，改以採行佛教保護措施，這些制度包括：設立僧官、建造佛寺、剃度僧人、施捨錢財等。其中宋太祖趙匡胤於乾德四年(966)派遣僧眾一百五十七人前往印度求經，又於開寶四年(971)遣官至成都刻印大藏經。²¹³

²¹⁰ 田村芳朗著，釋慧嶽譯：《天台思想》，《世界佛學名著叢譯 60》，《世界佛學名著叢譯 60》(台北：華宇出版社，1988年2月初版)，頁11-15。

²¹¹ 參考湯用彤：《隋唐佛教史稿》(台北：木鐸出版社，1983年)，〈會昌法難〉頁49-63。

²¹² 後周世宗的沙汰佛教政策尚有：須通過嚴格考試才能成為僧眾，禁止僧眾燃身燃指供佛的行為，沒收銅製佛像、鐘、磬，以鑄煉鋼鐵之用。參考牧田諦亮：〈後周世宗の佛教政策〉，《東洋史研究》，十一卷三期(日本：京都，東洋史研究會，1951年10月)，頁213-232。

²¹³ 湯用彤：《隋唐佛教史稿·五代宋元明佛教事略》，頁356-364。

宋代多位皇帝的佛教政策，使得佛教在宋代得以再度興盛。宋太宗趙光義統治北宋的二十二年間(976-997)翻譯出大量佛典，他首先在太平興國六年(981)於太平興國寺建譯經院，譯經院建成當日由北天竺僧天息災舉行密教儀軌的開場儀式，展開宋代譯經院的譯經活動，歷時約一世紀，所譯經典以密教經典的數量占大多數，其中與觀音信仰有關的經典有天息災所譯的《大乘莊嚴寶王經》四卷，此經被視為六字大明咒的根本經典。另有法天譯《佛說大護明大陀羅尼經》、施護譯《佛說聖六字大明王陀羅尼經》、《聖六字增壽大明陀羅尼經》，這些說六字陀羅尼神咒的經典，都和《請觀世音經》的六字神咒有所關聯。²¹⁴

除了刻印藏經、翻譯經典以外，宋代也盛行著以懺悔儀式來消災祈福的法會活動。宋代懺悔儀式的流行和當時帝王的政治考量也有著莫大的關係。自唐代以來，有所謂的「敕賜功德寺」的制度，根據史學家的研究，其制度產生的原因以下列二種最為關鍵：一是為彰顯皇帝欽賜的恩典，能獲得賞賜的都是皇親國戚或是對國家有功之大臣。二是為避免佛教擴張過度，防範僧尼私度，藉以達成僧人數量的控制。是故只有皇帝所賜的「額寺」才是合法的寺院，也只有「額寺」才能剃度僧人，至於功德寺的主要作用是負責看守並灑掃墳塋。後代子孫憑藉著宗教力量，在功德寺中進行的佛事可以追薦祖先亡靈以資冥福，達到滅罪消愆的效用，因此這些佛事主要是以懺悔儀式為主。²¹⁵而這些以懺悔佛事為功德的追薦方法，到了宋代更加重要，因為追薦先靈代表著孝道思想的遵行與實踐，在儒學思想發達的宋代，藉懺悔佛事追薦先靈，被視為佛教融人民間的重要指標。

²¹⁴ 呂建福：《中國密教史·密典之翻譯》（北京：中國社會出版社，1995年），頁445-455。

²¹⁵ 劉淑芬：〈唐、宋時期的功德寺-以懺悔儀式為中心的討論〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十二本，第二分（台北：中央研究院歷史語言研究所編輯出版部，2011年6月），頁261-323。

在政治上為穩固政權，宋代多位皇帝時而控制時而扶持佛教發展。在社會上，民間也與佛教迴盪起不同漣漪，其中有支持有反對有調和佛教者，如晁迥的調和；如二程、孫復、石介、李覲、司馬光、歐陽修、王禹偁等的反對；如呂蒙正、張商英、范仲淹、蘇東坡、黃庭堅、梅堯臣、蘇轍等的認同，這些文人士大夫們不論喜佛或排佛，他們的一生都與佛法有著捨棄不掉的聯繫，²¹⁶這也從另外一個層面證明了佛法在宋代的深入民間與當時的繁榮聲勢。但也因此綿綿密密的關係，佛教也必需回應當時社會的情勢與期待，在教義的宣揚上亦不得不調整步伐，努力地融入輿論民情，天台宗教理從隋唐開始發展至此，也面臨到轉型的問題，在轉型當中，衍生出宋代天台宗山家派與山外派的論義，²¹⁷使得宋代天台宗圓教中道實相教觀思想的義解開始紛歧。

若與隋唐時期的佛教發展相比，宋代佛教的一個新發展，就是各宗派的學說思想，進一步地與儒家、道家典籍相互交融。相對普及化且趨近現世利益的教團發展，也間接引導社會各階層的佛教信仰者日益增多。²¹⁸就天台宗教內而言，會昌法難後因受到法難影響，多數章典疏籍佚失不復。一向重視教典的天台宗也隨

²¹⁶ 參見張煜：《心性與詩禪-北宋文人與佛教論稿》（上海：華東大學出版社，2012年4月1版1刷）；或參見潘桂明：《宋元明清近代卷·佛教思想與程朱理學》，《中國佛教思想稿》第三卷（南京：江蘇人民出版社，2009年），頁1-66。

²¹⁷ 天台宗入宋以後的傳承，從螺溪義寂(919-987)、法雲義通(927-988)到四明知禮(960-1028)、慈雲遵式(964-1032)日趨興盛。與四明知禮同時期且屬於螺溪義寂同門的慈光志因一支的有慈光昭恩(912-986)、奉先源清(976)，奉先源清傳梵天慶昭(963-1017)、孤山智圓(976-1022)，智圓與慶召因受了華嚴系列學說的影響，主張觀心的法門應是真心觀，是以心性真如為觀察的對象，主張真心無性惡，真如隨緣起等說，並認智顛《金光明經玄義》略本為真。這些主張都為相信廣本為真、專說妄心觀的知禮所反對。知禮與晤恩、智圓等辯難長達七年之久，終分裂為山家、山外二派，知禮等稱山家，晤恩等稱山外。再之後，知禮言別教有但理隨緣與圓教的性具隨緣不同、色心在一念之中都具有三千等說法，引起門下仁岳與慶照門下永嘉繼齊等的異議，因仁岳與知禮法孫從義均反對山家之說，而稱為後山外。但知禮門下廣智尚賢、神照本如、南屏梵臻則繼承師說，於南宋時期影響甚大，故後世遂以山家之說為天台正宗，《佛祖統紀》之志磐即屬廣智門下。引自劉長東：《宋代佛教政策論稿·宋代佛教宗派概述》（成都：巴蜀書社，2005年），頁10-13。

²¹⁸ 曹剛華：《宋代佛教史籍研究》（上海：華東師範大學出版社，2006年），頁1-10。

教典散佚而沉寂不振，直至五代吳越王錢弘俶，因敬重天台僧人螺溪義寂(919-987)，所以遣使四處訪尋佛教教典，因而得到朝鮮高麗王派遣僧人諦觀來華，並攜入歸還一批佛教論疏，這批佛教典籍中以天台宗典籍為數最多，失而復得的天台宗典籍也成為宋代天台宗復甦的一個重要機緣。²¹⁹天台宗教團內部的發展與競爭，也進一步引導天台僧人對教典研究的熱衷，由於天台宗教團內部對典籍的觀點不一，看法出現分歧後，彼此之間遂漸行漸遠終至分裂為二²²⁰。因為雙方對教義的看法不同，連帶也影響到對懺儀的見解歧異，其中一項教義爭論的歧見，浮現在依《請觀世音經》所出請觀世音懺儀的觀慧部分。

《請觀音經疏》是智顛所述的一部論疏，主要講解如何運用天台教觀思想消文解意《請觀世音經》，與如何依文觀慧，修習請觀世音懺悔法門。這部懺儀發展到後期，被智顛定為隨自意非行非坐三昧行法。智顛之後，從隋至宋歷經四百餘年，天台門人無人再對這部經疏作出詮釋，代表山外派的孤山智圓，深恐此部經疏失傳於後，於宋大中祥符二年(1009)孟夏，在病榻中約文敷義，以《闡義鈔》一文，寫出他對《請觀音經疏》天台義理的注釋，並藉此闡述他對「理性之毒」的觀點。²²¹與山外派對抗的山家派代表人物遵式，則是在請觀世音懺法的儀節上，重新制定《請觀世音三昧儀》。遵式治懺的重點，主要著重在儀節部分的分科整理，甄別事行與理觀的要略，使其條理不紊，便於修懺法之時，能方便行者隨文作觀想之用。整部《請觀世音三昧儀》的行法分析與其所運用的天台教觀思想，將在本章第二節詳述。

²¹⁹ 釋心皓：《天台教制史·宋代天台的中興》(廈門：廈門大學出版社，2007年)，頁246-247。

²²⁰ 此部分不在研究範圍之內，故僅略提，隱而不論。

²²¹ 智圓云：「法性之與無明，遍造諸法即無染而染全，理性成毒名理性毒，由理毒故即有行毒事毒也，今觀諸法唯心染體悉淨，即神呪治理性之毒。」由於智圓對天台教理的義解，非是研究的重點，因此這個部分也僅作介紹略而不論。《闡義鈔》，《大正藏》冊39，頁978上

貳、 遵式之觀世音信仰與實踐

從《鐔津文集》、《釋門正統》、《佛祖統紀》相關遵式的生涯記錄來看，遵式一生的行業，與觀音信仰因緣甚深，以下分六點敘述：(1)從母親懷胎時便是觀世音菩薩的顯應，²²² (2)其師義通圓寂後在寶雲寺苦學致疾嘔血，於是進入靈墟佛室行消伏法，七七日懺訖得觀音感應宿疾頓癒，²²³ (3)隨後在寶雲寺的十二年中，遵式自慶得到觀音的暗中佐助，便禮請工匠以栴檀木雕刻大悲聖像予以供奉，更撰寫十四大願發願文，後因誤失折斷聖像所執之楊枝，遵式抱著虔敬擔憂之心以手接過，楊枝竟不用膠黏而吻合如故。²²⁴ (4)咸平三年(1000)四明郡大旱，遵式率眾行請觀音三昧，期約兩大至。²²⁵ (5)咸平四年(1001)，於慈溪大雷山，治定請觀音消伏毒害懺儀。²²⁶ (6)明道元年(1032)示寂，門人以觀音應命，遵式炷香瞻像祝禱言：「我觀觀世音，前際不來，後際不去，十方諸佛，同住實際，願住此實際，受我一炷之香。」。²²⁷

綜合以上六點，可得知遵式對觀世音菩薩的信仰，與來自於觀世音菩薩的機顯冥應，有著很大關聯。遵式透過天台宗的請觀世音懺儀，成功治癒自己疾病，也因為自身之受益，而發願造像弘揚觀音法門，以表達他對觀世音菩薩的冥感與景仰。他在〈大悲觀音栴檀像記并十四願文〉(以下簡稱十四願文)中提到：「式久學于四明，晚還天台，因手集請觀音儀十科即摩訶止觀第四三昧法也，每身行此法，罔有敢怠，若自兼人，必藉其力矣。」²²⁸遵式憑藉觀世音菩

²²² 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 207 上；《鐔津文集·行業曲記》，《大正藏》冊 52，頁 713 中；《釋門正統》，《卍續藏》冊 75，頁 319 下。

²²³ 同前註，頁 207 上；同前註，頁 713 中；同前註，頁 320 上。

²²⁴ 同前註，頁 207 中；同前註，頁 714 上；同前註，頁 320 上。

²²⁵ 同前註，頁 207 中；同前註，頁 714 上；同前註，頁 320 上。

²²⁶ 《佛祖統紀》，頁 207 中；《釋門正統》，頁 321 上。

²²⁷ 《佛祖統紀》，頁 208 中；《鐔津文集·行業曲記》，頁 715 中；《釋門正統》，頁 321 上。

²²⁸ 《天竺別集卷二·十四願文》，《卍續藏》冊 57，頁 30 上。

薩的慈悲大願力，修行此請觀世音三昧法，先自利後發願利他，積極回應社會與民間的現實需求。咸平三年(1000)四明郡遭受旱害，遵式在地方的邀請下，率領民眾行請觀世音三昧法祈雨，²²⁹順利為地方祈降甘霖。

遵式為弘揚觀音法門，於寶雲寺講經期間，禮請工匠以栴檀木雕刻觀音聖像，並親自撰寫刻像緣起，遵式此尊大悲觀音像，按他自己的手題所記為：

按《金棺囑累經》嚴一淨場，按《十一面經》以無隙白栴檀木用雕，像身按《佛頂經》七首六臂，按《大悲經》、捉《寶印寶經》、仙桃、蓮華、楊枝、澡瓶逮寫已像。長跪為座，頂載蓮華，承接聖足[石*婁]，金為墨，書《寶篋印經》洎消伏毒害呪三章內于香幢，以實已像之腹。²³⁰

遵式此尊大悲觀音造像，是取《金棺囑累經》(即《敬福經》)的內容置辦懺堂，且依《十一面神咒心經》、《佛頂經》以無隙白栴檀木雕刻而成的七首六臂大悲觀音香像，手持《大悲經》、《寶印寶經》、仙桃、蓮花、楊枝與澡瓶，腹內並存有以金墨所書寫的《寶篋印經》與《請觀世音經》三篇咒。

此觀音像應是遵式自身所擬度，經查《大藏經》中並無相同的造像法，當時遵式尚禮請修淨土念佛有成的沈三郎(淨月)居士，前來掌理此尊大悲香像的雕刻工作，並親手書寫〈十四願文〉。以下將從遵式的題記，嘗試理解遵式的觀像方法，遵式云：

²²⁹ 《鐔津文集·行業曲記》，《大正藏》冊 52，頁 714 上。

²³⁰ 《天竺別集卷二·十四願文》，《卍續藏》冊 57，頁 30 中。

若乃觀像法門者，已像表具縛之蘊，即如來藏。此世音境也，菩薩像能觀人也。七首大者，觀世音種智也，餘六波羅蜜也，圓修之度，種智為導，皆名首也，又首具多根，七覺也，大首即念覺，總於餘六，乃居中也，寶印寶經，別表自行境智也，蓮華仙桃因果上冥也，楊枝澡餅定慧下化也，華總四十一葉，圓真因也，桃唯四實常樂果也，楊枝拂動慧也，餅水澄靜定也，二足慈悲也，經曰：「大慈大悲遊戲五道」，遊足也，足下蓮華者，總四十二葉，通表因果二地，無緣慈悲之所依也，華下寶雲者，顯慈悲相也，雲陰而雨，陰除熱拔苦也，雨潤澤與樂也，故居已像之頂，即所覆澤眾生也，齒髮之細，皆作法門，冠珮之嚴，咸表萬德，不復曲記也。²³¹

具縛的五蘊即如來藏，是此觀像法入觀的下手處。所謂如來藏，是指一切眾生的煩惱身中，皆隱藏著本來清淨的如來法身。五蘊身因煩惱的具縛，而造作出無量無邊身口意的惡業，因此「世音」是境界，是五濁惡世所顯現出來的觀境，是具縛之蘊。菩薩像代表的是所觀之人，所觀之人是如來藏法身本自清淨。既是清淨的法身，雖暫為五蘊所縛，但若惡業清淨之時，即是法身顯現之時，如來法身顯現之時，所觀之人即具足清淨法身如觀世音，所以最大的一面，代表的是觀世音之種智。

依《大智度論》所言，種智是一切種智的略稱，即是佛智。其餘六面則分別代表布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若的六波羅蜜。圓教的修行以佛智為導歸，六度的進修就無四教之分，皆是一切種智。觀像的七首亦可以七覺支來分別作觀。所謂七覺支即是七菩提分，是七種助菩提道法。²³² 七覺支中，念是憶念，所代表的

²³¹ 《天竺別集卷二·十四願文》，《卍續藏》冊 57，頁 30 中。

²³² 分別是：(1)擇法覺支，擇即揀擇，以智慧觀察諸法時，能簡別真偽，不謬取虛偽法故。(2)精進覺支，精謂不雜，進謂無間。即對於所修法，努力精進不懈。也就是修諸道法時，能覺了且息止無益的苦行，而於真正法

是分明與覺了、明記與專注，遵式一生所行法門除了以觀音為懺悔法門外，念佛也是他終其志所努力追求實踐的法門，或許因此之故，遵式認為「念覺支」應為中、為大。

《寶印寶經》所表之法為自行境智。若依智顛《請觀音經疏》四教所分，智有世智(藏教)、一切智(通教)、道種智(別教)、一切種智(圓教)，分別代表觀因緣俗、觀因緣空(入空)、出假觀以及中道觀。所以可依照行者修行程度來分別觀照，層層疊進。

蓮花與仙桃所表之法，象徵的是因果法則的微隱與幽深，如淨土教理有九品蓮花化生之說，《攝大乘論釋》則有蓮花四德，譬法界真如四德之說：「蓮花四德，一香、二淨、三柔軟、四可愛，譬法界真如總有四德，謂常樂我淨。於眾花中最大最勝故名為王，譬法界真如於一切法中最勝」。²³³仙桃所表之法，應是與中國傳統道教文化有關，相傳仙桃每三千年才能結果，象徵其珍貴、稀少之意。遵式將蓮華的四十一葉，比喻為圓教的真因，仙桃則代表四實的常樂果。天台宗所立的藏、通、別、圓四教中，藏教、通教、別教被稱為三權，只有圓教為實。《妙法蓮華經玄義》云：「因中則有三權一實，在果則四實而無權。」²³⁴此四實常樂果指的是圓教之果地。真因是對真果而言，指的是圓教初住斷無明、中觀現前的十住、十行、十回向、十地、等覺位等四十一位階。

中，專心一意，無有間歇。(3)喜覺支，喜謂歡喜，心契悟於真法而得歡喜時，能覺了此法是否從顛倒法生，因此而住於真正的法喜。(4)除覺支，除謂斷除，即斷除諸見、煩惱時，能覺了、能除棄虛偽法，並增長真正之善根。(5)捨覺支，捨是捨離，即捨離所見與所念著之境時，能覺了且永不追憶虛偽不實法。(6)定覺支，定指禪定，即發禪定時，能覺了諸禪不生煩惱妄想。(7)念覺支，念是憶念，即修諸道法時，能覺了、能憶念而令定慧均等，不昏沈、不浮動。參考藍吉富主編：《中華佛教百科全書》(台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年)。

²³³ 《攝大乘論釋》，《大正藏》冊31，頁264上。

²³⁴ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，頁764上。

楊枝與澡瓶代表的是定與慧，是下化眾生的方便。雙足所代表的是慈與悲，依前四十一葉加上足上一葉，共為四十二葉，是無緣慈悲之所依。遵式的無緣慈悲應如智顛《觀音玄義》所云：「約無作四諦起無緣慈悲，修不二定慧成真應二身，真遍法界藥珠普應一切，橫豎逗機冥顯兩益，以無缺寶藏金剛般若，拔根本究竟解脫，以首楞嚴法界健相與三點涅槃大自在樂，是名中道第一義諦觀一切種智，是名圓教觀世音義也。」²³⁵天台圓教觀世音法門，是依無作四諦，起修一心三觀，當體即佛。能依此修，則華下寶雲盡顯慈悲相，能除熱拔苦，潤澤與樂，寶雲居像之頂，表法覆澤眾生。其中細如齒髮，一一皆能作觀想法門，頂戴冠珮，全是萬德的莊嚴表現。綜合上述，遵式的觀像法門，是從眾生皆能成佛的如來藏思想為圓觀之根基，從因地至果地，以修七覺支、六波羅密行為助道法，以無作四諦、一心三觀為所依，觀入天台圓教旨趣。

遵式對觀音的信仰，緣起於對觀世音菩薩的感應，透過懺悔結合禪觀，成功治癒自己的疾病、也順利為地方祈降甘霖。他也藉著病因緣修持請觀世音懺法而發現舊有《國清百錄·請觀世音懺法》與《摩訶止觀·請觀音行法》的儀軌廣略不一，甚或有不明之處，為利益後人修此懺法，因而發願重新制定《請觀世音消伏毒害三昧儀》。²³⁶從〈行業曲記〉的記載，遵式多次得見的瑞相與異相，令他對觀世音菩薩的信心更為殷重，誠如他自己在《請觀世音三昧儀》所言：「受持讀誦灌頂句，地獄清淨如蓮華，餓鬼破碎無八難，蓮華化生為父母，心淨柔軟無塵垢。嗚呼！諸佛慈音如此，稱讚誠實不虛，願再讀再思，勇發道意，少切大報。」²³⁷

²³⁵ 《觀音玄義》，《大正藏》冊 34，頁 886 下。

²³⁶ 《請觀世音三昧儀》，《大正藏》冊 46，頁 968 上。

²³⁷ 同前註，頁 972 下。

參、 遵式之懺悔觀

遵式的懺悔觀源於天台宗的懺悔法門，而其發端是天台宗二祖慧思禪師。依據《續高僧傳》記載：太建九年(577)，慧思自知世緣將盡，便集聚徒眾連日說法，說法中苦切呵責行人應不惜身命，常修法華、般舟、念佛等三昧，並行方等懺悔常坐等苦行。²³⁸這些慧思禪師日常身行的教法，成為智顛制定《摩訶止觀》四種三昧的主要內容，日後並發展出天台宗教團以禮懺修禪為行門規範的僧團制度。²³⁹遵式傳承天台宗的教觀思想並運用表現在他所著述的《金光明懺法補助儀》、《熾盛光道場念誦儀》、《往生淨土懺願儀》、《往生淨土決疑行願二門》與《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》中。

遵式在《金光明懺法補助儀》主張要為一切眾生懺悔，並依據《金光明經·業障滅品第五》所述的懺悔、勸請、隨喜、迴向四種對治滅業障法，²⁴⁰另開出第五發願對治滅業障法，且在十科軌式中名列第八修行五悔方法。此五悔的修行方法以運想逆順十心，普為一切眾生懺悔，悉願斷除三障，歸命諸佛為第一修懺罪悔門。第二為修勸請悔門，遵式言：「勸請能滅魔障，及謗方等之罪。所得功德，如人以滿殍伽沙三千大千世界七寶，供養一切諸佛功德。」第三修隨喜悔門，遵式言：「隨喜能破嫉妬之障。增長自己無量善法。」第四修迴向悔門，遵式言：「修迴向行，能破著有及慳吝心。迴向少善，遍入三際，如滴水投海，如聲投角，則能遠遍。」第五修發願悔門，遵式鼓勵行人「發願要期應以菩提、涅槃二種果報而為所歸，能減漏欲及退轉障。」²⁴¹

²³⁸ 《續高僧傳·釋慧思》，《大正藏》冊 50，頁 563 下。

²³⁹ 《國清百錄卷第一》，《大正藏》冊 46，頁 793 中-799 上。

²⁴⁰ 《合部金光明經》《大正藏》冊 16，頁 369 中。

²⁴¹ 《金光明懺法補助儀》《大正藏》冊 46，頁 960 中-961 中。

遵式於《熾盛光道場念誦儀》的第六懺悔方法，是以對著釋迦十方佛前，以空性的道理，為梵釋四王遊空天等及一切眾生，運想逆順十心，歸命懺悔，普願三障消除，發願讀誦大乘求淨報，生生常住佛家行菩薩道，且迴向所有福業同成佛道。²⁴²

遵式的淨土行業始於(1)治道二年(996)，在寶雲寺成立淨業會，集緇素精修淨土之業，作誓生西方記。(2)咸平五年(1002)，於天竺益宏精舍，造無量壽佛像，率眾修念佛三昧。(3)大中祥符八年(1015)，遵式在杭州昭慶寺寫下《往生淨土懺願儀》。²⁴³ (4)天禧元年(1017)於天竺寺，撰寫《往生淨土決疑行願二門》。²⁴⁴ (5)天禧四年(1020)於天竺寺東嶺香林洞側，造日觀庵，建成後乃題石作日觀銘，²⁴⁵送想西方，為往生之業。²⁴⁶ (6)遵式的淨土著作除前提及的《往生淨土懺願儀》與《往生淨土決疑行願二門》外，另有收集於《天竺別集》中的〈阿彌陀經勸持序〉²⁴⁷、〈依修多羅立往生正信偈〉²⁴⁸、〈往生西方略傳新序〉²⁴⁹、〈十六觀經頌〉²⁵⁰、〈念佛三昧詩並序〉²⁵¹、〈日觀銘〉²⁵²、〈為檀越寫彌陀經正信偈發願文〉²⁵³，《金園集》〈示人念佛方法并悔願文〉²⁵⁴、〈每日念佛懺悔發願文〉²⁵⁵，《西歸行儀》〈慈雲懺主印施彌陀經正信發願偈〉²⁵⁶、〈往生

²⁴² 《熾盛光道場念誦儀》《大正藏》冊 46，頁 981 上-981 下。

²⁴³ 《往生淨土懺願儀》《大正藏》冊 47，頁 490 下-494 下。

²⁴⁴ 《往生淨土決疑行願二門》，《大正藏》冊 47，頁 144 下-148 上。

²⁴⁵ 《天竺別集·日觀銘》，《卍續藏》冊 57，頁 38 上。

²⁴⁶ 《淨土聖賢錄》，《卍續藏》冊 78，頁 247 中。

²⁴⁷ 《天竺別集·阿彌陀經勸持序》，《卍續藏》冊 57，頁 21 下-22 上。

²⁴⁸ 《天竺別集·依修多羅立往生正信偈》，《卍續藏》冊 57，頁 34 中-35 中。

²⁴⁹ 《天竺別集·往生西方略傳新序》，《卍續藏》冊 57，頁 35 中-36 中。

²⁵⁰ 《天竺別集·十六觀經頌》，《卍續藏》冊 57，頁 36 下-37 下。

²⁵¹ 《天竺別集·念佛三昧詩並序》，《卍續藏》冊 57，頁 37 下-38 上。

²⁵² 《天竺別集·日觀銘》，《卍續藏》冊 57，頁 38 上。

²⁵³ 《天竺別集·為檀越寫彌陀經正信偈發願文》，《卍續藏》冊 57，頁 38 上-38 中。

²⁵⁴ 《金園集·示人念佛方法并悔願文》，《卍續藏》冊 57，頁 5 中-5 下。

²⁵⁵ 《金園集·每日念佛懺悔發願文》，《卍續藏》冊 57，頁 5 下-6 上。

²⁵⁶ 《西歸行儀·慈雲懺主印施彌陀經正信發願偈》，《卍續藏》冊 74，頁 127 中-127 下。

淨土十念法門》²⁵⁷，《淨土神珠》〈往生淨土繫緣門〉²⁵⁸、〈往生淨土懺願儀序〉²⁵⁹，《樂邦文類》〈晨朝十念法〉²⁶⁰、〈念佛方法〉²⁶¹、〈按量念佛功德〉²⁶²、〈往生坐禪方法〉²⁶³。

遵式的淨土信仰較少涉及教義的討論，以示人念佛往生為主要實踐，「稱佛之法必須制心不令散亂，念念相續繫緣名號，口中聲聲喚阿彌陀佛，以心緣歷字字分明，使心口相繫，若百聲若千聲若萬聲，若一日若二日若七日等。」，他並主張念佛應高聲疾喚，且區分大聲念佛與小聲念佛的差別，認為高聲念佛令心易定且三昧易成，「大聲稱佛，雖少而功多，若小聲稱佛，雖多而功少」，「奉勸今諸學人，唯須厲聲念佛，三昧易成，小聲稱佛遂多馳散，此乃學者方知，非外人能曉也。」，「切勸凡念佛時，一心不亂高聲唱佛，聲聲相續不久成功也。」。²⁶⁴遵式同時也將淨土法門與懺悔法門相結合，主張禮懺念佛求往生。²⁶⁵

遵式在《往生淨土懺願儀》的第八懺願五法時，第一說明悔有事理之分，理事必須並運。事要能竭其身口意三業，要不惜身命流血雨淚，披露罪根不覆諱。理要能觀罪的實相，能懺所懺皆悉寂滅。更當以平等心，運想順逆十心，普為一切歸命懺悔。第二說明勸請方法，初應勸請諸佛轉無上妙法輪，次應勸請諸佛久住世。第三隨喜十方凡聖一毫之善，只要善根福德能令見者生喜，皆隨彼喜。第四說明迴向方法，迴向時應將無始時來乃至今日的一毫之善，皆迴

²⁵⁷ 《西歸行儀·往生淨土十念法門》，《卍續藏》冊 74，頁 128 上。

²⁵⁸ 《淨土神珠·往生淨土繫緣門》，《卍續藏》冊 62，頁 611 上。

²⁵⁹ 《淨土神珠·往生淨土懺願儀序》，《卍續藏》冊 62，頁 611 上-611 中。

²⁶⁰ 《樂邦文類·晨朝十念法》，《大正藏》冊 47，頁 210 中。

²⁶¹ 《樂邦文類·念佛方法》，《大正藏》冊 47，頁 210 中-211 上。

²⁶² 《樂邦文類·按量念佛功德》，《大正藏》冊 47，頁 211 上。

²⁶³ 《樂邦文類·往生坐禪方法》，《大正藏》冊 47，頁 211 上-211 中。

²⁶⁴ 《金園集·示人念佛方法并悔願文》，《卍續藏》冊 57，頁 5 中-5 下。

²⁶⁵ 《往生淨土決疑行願二門》，《大正藏》冊 47，頁 144 下-148 上。

向三有。第五說明發願方法：「大體須存滅罪除障，扶四弘誓，隨順菩提，求生淨土。」。²⁶⁶

在為侍郎馬亮所寫的《往生淨土決疑行願二門》中，遵式為欲正修淨土行願門者開第一禮懺法門，他強調先禮佛懺悔，淨除業障，使令身心皎潔，如同淨化一畝良田，故為第一門。此禮懺法門，第一禮常住三寶，隨後禮西方三聖及清淨大海眾，再普為四恩三有法界眾生歸命懺悔，悉願斷除三障。

遵式撰寫《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》時強調，大乘的三種懺悔(作法懺、取相懺、無生懺)必以理觀為主，他並舉出《摩訶止觀》、《輔行》、《禪波羅密》所說，強調若離此理的理觀，不得名為大乘方等懺。

天台懺法在宋代是發展的全盛時期，慈雲遵式是推動的代表人物之一。遵式以懺悔法門實踐止觀歸命淨土的修行方式，從以上幾部遵式的著作中可得知梗概。遵式主張以運想順十心的方法，反思無始劫來吾我身口意三業所造作的無量無邊之惡，他強調要對十方佛前，涕淚悲泣，殷重發露，以逆十心的方式懺悔，歸命十方諸佛。再以勸請諸佛長久住世及轉法輪的功德，除滅魔障與謗方等大乘罪。再以隨喜十方凡聖之一毫善，破一己之嫉妒障，以增長自身善法。隨後，再將所有功德盡皆迴向三有，普資有情，以完全的迴向，破己之著有與慳悋心。最後，發願期以淨土的菩提與涅槃二種果報，除滅欲漏及退轉障，行四弘誓願，隨順菩提。

²⁶⁶ 《往生淨土懺願儀》，《大正藏》冊 47，頁 493 中-494 上。

第二節 《請觀世音三昧儀》觀行方法

壹、儀節的構成

《請觀世音三昧儀》為慈雲遵式(964-1032)於北宋真宗咸平四年(1001)在四明慈溪大雷山蘭若，²⁶⁷依據《請觀世音經》經文與《請觀音經疏》、《摩訶止觀》、《國清百錄》、《止觀輔行傳弘決》所記錄相關的懺法作為底本，並增引智顛所著的《釋禪波羅蜜次第法門》²⁶⁸與湛然所著的《法華三昧行事運想補助儀》²⁶⁹之說，予以重新補注制訂的一部天台宗懺儀。內容分為「敘緣起第一」、「明正意第二」與「勸修第三」三部分，全文約九千字。本小節將敘述遵式再治此懺儀的緣起與他勸修請觀世音懺法的理由。

遵式開始在國清寺彙輯〈請觀世音懺法〉的懺本，源起於他因病感寂嘔血，入靈墟大慈佛室自修的因緣。²⁷⁰這是他第一次彙集〈請觀世音懺法〉的懺本。根據他自己所言，當時儘管懺本的文句錯雜，事理廣略也不相符合，但迫於必需克期取證，遵式雖然不滿意，卻也只能先依照《國清百錄·請觀世音懺法》的命名，先取名〈請觀世音懺法〉，爾後遵式於四明大雷山蘭若，再進行一次整理，並以《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》來命名(簡稱《請觀世音三昧儀》)作為他本的區分。遵式所整理的《請觀世音三昧儀》悉數刪除《國清百錄·請觀世音懺法》中過多的潤色之語，另外援引《請觀音經疏》與《摩訶止觀·請觀音行法》所談及的觀修方法，他期望透過有所根據的例證，取信並裨益後人，令修此懺法的行者

²⁶⁷ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 207 中。

²⁶⁸ 《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》冊 46，頁 475 上-548 下。

²⁶⁹ 《法華三昧行事運想補助儀》，《大正藏》冊 46，頁 955 下-956 中。

²⁷⁰ 《佛祖統紀》，《大正藏》冊 49，頁 207 上。

正信增長。遵式同時也例舉當時的懺本，評述其缺失²⁷¹，也為了遠離這些缺失過患，所以再重新編輯此《請觀世音三昧儀》。行懺禮懺乃宋代社會流行的修行方法，但時人修懺者雖多，真正得其慧觀要旨者卻少，遵式因切念修懺者能隨言作念隨念成想，故於每段事行之末舉列觀慧要點，令修懺之人可以事理運想齊備，避免行者無法進入涅槃之正因，而沉淪於苦行之列。

遵式同時也注意到《請觀音經疏》與《國清百錄·請觀世音懺法》對於十科儀節的序次不同。他指出《請觀音經疏》儀節中順序的差異：第五是「具楊枝」、第六才「請聖」、第十是「坐禪」。而第四行法「數息念佛」與第十行法「坐禪」是儀節的重複，但卻缺少經文的唱誦。《國清百錄·請觀世音懺法》則是依照《請觀世音經》經文，先第五「請聖」後，第六才「具楊枝」，第十行法則以「誦經」來替代「坐禪」。經由遵式的揀擇，重新制定的《請觀世音三昧儀》的十科儀節是依照《國清百錄·請觀世音懺法》的分類作為根據。遵式強調他所編列的十科儀節，理事各具但皆通感應，能遍身、口、意三業、淨除煩惱、業報、果報三障，能會法身、般若、解脫三德。他自言：「約事以十科儀節，約理惟二，一是順陀羅尼中道，二是歷事修觀。」對遵式而言，歷事必藉身口意，身口意成就，觀慧無不成就，身口意即是事懺，觀慧即是理懺。理懺若能應，業淨即障除，障除則會法身、般若、解脫三德，三德具會即無事理也無感應，一切寂然。

對於「嚴淨道場」通會德及感應的問難，遵式認為：十科儀節皆是正修的方便，「嚴淨道場」既然具事理，通論而言也具感應。他舉請聖為例，說明請聖當以心請、行請、證請，強調以理觀歷十

²⁷¹ 「晚學狂簡於懺願文後，更添法華懺文中四悔并音切梵字。又見一本刪去諸儀及觀慧等文，直寫佛位并懺願而已，題云觀音禮文。又一本應是老年書寫，全行脫落龕注不分，却於行間私安注字，意欲區別。」《請觀世音三昧儀》，《大正藏》冊 46，頁 968 上。

科事行，理觀之意同於證請，皆與感應相通。至於正修的人手處，遵式則認為必須具備「心通廣遠、事理明白」的條件，²⁷²以此條件進入正行，不至徒勞無益白費光陰。所謂「心通廣遠」指的是：心意要能與菩薩相通，因為畢竟此三昧儀懺法，強調的是與佛菩薩的機冥顯應，若無法得到佛菩薩的顯應，達不到滅罪的功用，因此，「三請」就愈發顯的重要。至於「事理明白」這個部分，當然指的就是修行此三昧懺法的行者，必須同時具備對「事行」與「理觀」的認識，如此一來，在十科懺儀進行的同時才能運想周備，達到行懺禮懺的目的。

此外，智顛所制定的四種三昧行法，前面的三種三昧行法皆為文勸修，只除隨自意非行非坐三昧不勸修，智顛認為「六蔽非道即解脫道」²⁷³的真實解脫義，非是鈍根重障者能如法理解並依之修行，凡夫之人容易順其欲情放捨禁戒以為無業果報，以至罪積山岳求出無期。所以智顛提出：「上三行法，勤策事難，宜須勸修，隨自意和光入惡，一往則易，宜須誠忌。」²⁷⁴的警誡，不勸修第四種三昧。而遵式在《請觀世音三昧儀》中，對於勸不勸修此三昧，作了如下的回應：「然隨自意凡約四法論修，何妨勸善乎？彼不勸之，旨已在答文。今別約依經方法，經中佛自勸修，豈關人情？」²⁷⁵遵式援引《請觀世音經》經文「此陀羅尼灌頂章句無上梵行，畢定吉祥大功德海，眾生聞者獲大安樂，應當闍誦。」²⁷⁶為例證，以佛自身都示喻勸人修持，實在沒有理由反對。遵式之勸修與宋代佛教的發展走向有關，當時的佛教環境盛行密教修行，持咒的密行是獲得鼓勵與肯定的。

²⁷² 《請觀世音三昧儀》，冊 46，頁 968 中。

²⁷³ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，頁 18 下。

²⁷⁴ 同前註，頁中 19。

²⁷⁵ 《請觀世音三昧儀》，冊 46，頁 972 中。

²⁷⁶ 《請觀世音經》冊 20，頁 35 中-35 下。

貳、事行的分析

慈雲遵式依照《國清百錄·請觀世音懺法》所列，將行法以十科分類分別為：第一莊嚴道場、第二作禮法、第三燒香散華、第四繫念數息、第五召請、第六具楊枝淨水、第七咒三咒、第八披陳懺悔、第九禮拜、第十誦經，今具文如下一一詳列。

分科	《請觀世音三昧儀》十科儀節內容
(一)莊嚴道場	(1)嚴飾道場、香泥塗地、懸幡蓋。(2)安置佛像觀音像。(3)當面向西方席地而坐，若地潮濕則另置低腳床。(4)應當日日盡力供養(不逮者，建首日不可不為)。(5)懺儀時間為七七四十九日。(6)建首當日應慎選佛教齋戒之日 ²⁷⁷ 啟建道場。
(二)作禮法	(1)個人手持香爐，一心一意向西方五體投地。(2)使明了 ²⁷⁸ 音律儀軌者唱念 ²⁷⁹ ：「一心頂禮本師釋迦牟尼佛」「一心頂禮西方無量壽世尊」「一心頂禮過去七佛世尊」「一心頂禮十方一切諸佛世尊」「一心頂禮消伏毒害陀羅尼破惡業障陀羅尼六字章句陀羅尼」「一心頂禮十方一切尊法」「一心頂禮觀世音菩薩摩訶薩」「一心頂禮大勢至菩薩摩訶薩」「一心頂禮十方一切菩薩摩訶薩」「一心頂禮舍利弗等聲聞緣覺賢聖僧」
(三)燒香散華	(1)頂禮完畢，燒香散花，運念觀想，以三業供養，作言：「是諸眾等，各各胡跪，嚴持香花，如法供養，法界三寶」。(2)觀想完畢，散華執手爐，誠心宣說供養偈 ²⁸⁰ 。(3)起已一禮，收坐具，置坐禪處。
(四)繫念數息	(1)當面向西方結跏趺坐，繫念數息，令心不散。(2)以十息為一念，初念眾生，經十念成百息。(3)十念已，次念十方佛與七佛。念佛之色身，乃實相妙身，猶如虛空。(4)當慈念一切眾生。(5)能作此念，如一上禪，運念久已，安詳徐覺。
(五)召請	(1)令一人裝香火 ²⁸¹ ，各各互跪召請，觀想延請佛云：一心奉請南無本師釋迦牟尼佛世尊三遍。(2)說偈讚佛 ²⁸² 。(3)讚佛已，隨己意陳情。

²⁷⁷ 齋日之設，見《大智度論》：「佛告須菩提：『如是！如是！是善男子、善女人，若六齋日，月八日、二十三日、十四日、二十九日、十五日、三十日，在諸天眾前說是般若波羅蜜，是善男子、善女人得無量無邊、阿僧祇、不可思議、不可稱量福德。』」，《大正藏》冊 25，頁 515 上。

²⁷⁸ 明了，清楚地知道或懂得。五代齊己《閉門》詩：「中心自明了，一句祖師言。」《漢語大辭典繁體 2.0 版》。

²⁷⁹ 《請觀世音三昧儀》第二作禮法：「《百錄》云：『各執香爐一心一意，向彼西方五體投地，使明了音聲者唱。』」，《大正藏》冊 46，頁 969 上。

²⁸⁰ 《請觀世音三昧儀》第三燒香散華：「願此香華雲，遍滿十方界，供養一切佛，尊法諸菩薩，無量聲聞眾，以起光明臺。過於無邊界，無邊佛土中，受用作佛事，普熏諸眾生，皆發菩提心。」，《大正藏》冊 46，頁 969 中 969 下。

²⁸¹ 香火，謂燃點香。《南史·隱逸傳下·陶弘景》：「百日內夜常燃燈，旦常香火。」《漢語大辭典繁體 2.0 版》。

²⁸² 《請觀世音三昧儀》第五召請：「大悲大名稱，吉祥安樂人；常說吉祥句，救濟極苦者；眾生若聞名，離苦得解脫；亦遊戲地獄，大悲代受苦；或處畜生中，化作畜生形；教以大智慧，令發無上心；或處阿修羅，軟言調伏心；令除橋慢習，疾至無為岸；現身作餓鬼，手出香色乳；飢渴逼切者，施令得飽滿；大慈大悲心，遊戲於五道；常以善習慧，無上勝方便；普教一切眾，令離生死苦；常得安樂處，到大涅槃岸。」，《大正藏》冊 46，頁 970 上-970 中。

(六)具楊枝淨水	(1)準備楊枝淨水(楊枝與持澡瓶)，令行人跪授，三說：「我今已具，楊枝淨水，唯願大悲，哀憐攝受。」
(七)誦三咒	(1)持誦咒前，先互跪合掌，一心一意，三稱三寶及觀世音名(令眾聲起伏同時，勿使喧亂惑心)：「南無佛、南無法、南無僧，南無觀世音菩薩摩訶薩，大慈大名稱，救護苦厄者。」。(2)三唱說願 ²⁸³ 。(3)持誦咒語前先歎咒體用並白佛 ²⁸⁴ 。(4)持誦十方諸佛救護眾生神呪三遍或是七遍，結咒時仍需白佛 ²⁸⁵ 。(5)語畢，起，禮拜後復跪。(6)依上列(3)~(5)儀節的順序，持誦「破惡業障陀羅尼」與「六字章句陀羅尼」。
(八)披陳懺悔	(1)持咒竟，自意念先罪，起大怖畏，改過哀求：「我今此罪若得滅者，於將來時，寧失身命，終不更犯…今對觀音十方佛前，普與眾生歸命懺悔，唯願加護令障消滅」。 ²⁸⁶ (2)普為法界眾生，悉願斷除三障，歸命懺悔發願：我與眾生無始來今，由愛見故內計我人外加惡友，…盡未來際常得修習菩提行願，生生常處淨佛國土，三障永除絕三惡道，永離眾苦成無上道，虛空有盡我願無窮，法性有邊願心無極，盡入如來願性海中 ²⁸⁷ 。
(九)禮拜	(1)一心禮上所請三寶(禮拜、事儀、理觀、並運念偈，如前)。(2)禮竟。如法行道或三回或七回，經行時口稱：「南無佛、南無法、南無僧、南無本師釋迦牟尼佛、南無無量壽佛、南無過去七佛、南無十方諸佛、南無觀世音菩薩、南無大勢至菩薩、南無十方一切菩薩摩訶薩」。(3)旋竟歸位，三自皈依 ²⁸⁸ 。
(十)誦經	(1)令一人登高座，唱誦《請觀音經》，餘下默誦。(2)在會期每日初夜(晚間六時至十時)，實行以上方法，其餘時間坐禪禮佛依照規定，是一日一夜之規矩，從第二天乃至第七七四十九天也是一樣的施行 ²⁸⁹ 。

以上十科儀節之第一莊嚴道場，是行法的第一實踐要點。遵式且依《國清百錄·請觀世音懺法》²⁹⁰的記載設置壇場。他也註明《摩訶止觀·請觀音行法》與《國清百錄·請觀世音懺法》二本於安置佛像的記載語意略有不同，²⁹¹其間《國清百錄·請觀世音懺法》僅

²⁸³ 《請觀世音三昧儀》第七誦三咒：「願救我苦厄，大悲覆一切；普放淨光明，滅除癡闇暝；為免毒害苦，煩惱及眾病；必來至我所，施我大安樂；我今稽首禮，聞名救厄者；我今自歸依，世間慈悲父；唯願必定來，免我三毒苦；施我今世樂，及與大涅槃。」，《大正藏》冊 46，頁 970 下-971 上。

²⁸⁴ 《請觀世音三昧儀》第七誦三咒：「世尊！如是神呪，必定吉祥，乃是過去現在未來十方諸佛，大慈大悲陀羅尼印。聞此呪者，眾苦永盡，常得安樂，遠離八難，得念佛定，現前見佛。我今當說十方諸佛救護眾生神呪。」，《大正藏》冊 46，頁 971 上。

²⁸⁵ 《請觀世音三昧儀》第七誦三咒：「世尊！如此神呪，乃是十方三世無量諸佛之所宣說，誦持此呪者，常為諸佛諸大菩薩之所護持，免離怖畏刀杖毒害，及與疾病令得無患。」，《大正藏》冊 46，頁 971 上。

²⁸⁶ 《請觀世音三昧儀》第八披陳懺悔，《大正藏》冊 46，頁 971 下。

²⁸⁷ 《請觀世音三昧儀》第八披陳懺悔，《大正藏》冊 46，頁 971 下-972 上。

²⁸⁸ 《請觀世音三昧儀》第九禮拜，《大正藏》冊 46，頁 972 上-972 中。

²⁸⁹ 《請觀世音三昧儀》第十誦經，《大正藏》冊 46，頁 972 中。

²⁹⁰ 《請觀世音三昧儀》第一莊嚴道場：「《百錄》云：當嚴飾道場，香泥塗地，懸諸旛蓋，安置佛像南向觀音像別東向。行者十人已還，當西向席地，地若卑濕置低脚床，當日日盡力供養，若不能辦初日不可無施。按大悲經三七日，控此經七七日，悉用齋日建首。」，《大正藏》冊 46，頁 968 下-969 上。

²⁹¹ 《請觀世音三昧儀》第一莊嚴道場：「《百錄》：安置佛像南向觀音像別東向；《止觀》：於淨處道場，請彌陀像觀音勢至像，安於西方。」，《大正藏》

示佛像安置須面向南，另外觀音像是面向東；《摩訶止觀·請觀音行法》則示安置阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩於西方。二個版本置像方位不同，因此遵式另注小文合二本詳細說明。²⁹²根據遵式說法：本懺法之懺悔主為觀世音菩薩，因此需將其安置在面東的正位(最中間)，此和古代以東為上方、尊位的觀念一致，另於觀音像的右肩安置大勢至像、左肩安置彌陀像亦可安置釋迦像。

第二作禮法，五體投地的方法，遵式依據《止觀輔行傳弘決》的記述：「理須雙膝前詣雙肘續施，後方額扣肝膽委地，想佛足下施手承足如對目前。」²⁹³為禮佛的標準。遵式對佛菩薩的懇切至誠，可感受於遵式的〈釋重頌〉中，他認為菩薩報身為敬田，菩薩應身為恩田，二田如山之高出，深廣無際。²⁹⁴以是之故，頂禮是身儀的事顯，當以三業供養：身業勤，則增長福德供養應身；口業勤，則說般若供養報身；意業勤，則會理供養法身。

第三燒香散華，此處燒香散華的同時，要運念身口意的三業供養。依據《止觀輔行傳弘決》的記述，對三業供養的事行，應做到：「身翹跪、口宣唱、意運想。」²⁹⁵以身口意供養，表示對佛菩薩的信心與虔敬。

第四繫念數息，坐禪當依《禪波羅蜜次第法門》的數息法：「初至繩床令坐安穩，若半加以左脚置右髀上，牽來近身，令脚指與左右髀齊，若全加即上下右脚置左髀，次左掌置右掌上，頓置左髀近身當心而安，正身端直令鼻與臍相對，平面正住閉口，脣齒纔相拄

冊 46，頁 968 下。

²⁹² 《請觀世音三昧儀》第一莊嚴道場：「道場正須安觀音像東向，於觀音右肩安勢至，於左肩南向安佛像，當中更安釋迦無妨，須莊嚴畢備然後安像」，《大正藏》冊 46，頁 968 下。

²⁹³ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 190 下。

²⁹⁴ 《觀音義疏記·釋重頌》，《大正藏》冊 34，頁 960 中。

²⁹⁵ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 190 下。

著舉舌向齟，閉眼纔令斷外光而已」。²⁹⁶息調有風、喘、氣、息四種相，前三是不調相，後一是調相。息相調和者，坐中無聲，氣不結滯亦不粗，能綿綿不絕，若存若亡，似有似無，此時行者資神安穩，則數息成就。遵式認為繫念數息不能輕心，當以「歛念」為主，十種繫念數息的行相不同，四教成就也不同，行者行此儀節，應當深思後行。

第五召請，對於召請次數，遵式在《金光明懺法補助儀》中特別言明，四種懺儀唯〈金光明懺〉與〈請觀世音懺法〉同以「請」為事行，行者若行此二種懺法，日日六時須次禮請。²⁹⁷

第六具楊枝淨水，遵式提出《摩訶止觀》只有「設」楊枝，沒有「授與」觀世音菩薩一項，在遵式的判定下，《請觀世音三昧儀》依據《請觀世音經》經文令行人跪授楊枝淨水。²⁹⁸並且依照湛然的設置：「觀音左手把楊枝、右手持澡瓶」²⁹⁹所以請聖時應同時備齊楊枝與澡瓶。

第七誦三咒，遵式依《請觀音經疏》所釋，強調若能與此三咒相應，即能密伏十種行人之毒害。此三呪是以實相、以正觀為體，能遮非空、非有二邊惡業，具足三德的中道正善，為不縱不橫的諸佛祕要，是不可思議之解脫。此三咒歷四教十法界消除三障，勸勉

²⁹⁶ 《請觀世音三昧儀》第四繫念數息，《大正藏》冊 46，頁 969 下-970 上。

²⁹⁷ 《金光明懺法補助儀·別明禮請、灑散二法第三》：「應知此法同請觀音以請為行。七日六時須番番禮請。百錄方等儀。及法華三昧。皆結云於後六時略去請佛。餘九法悉行無異。唯請觀音及金光明文(無此結明可准知也)又尋新經大辯堅牢散脂等呪法之儀。皆專以請召為門。況天女品云。為我每日三時稱三寶名。實言邀請大吉祥天。乃至誦持神呪請召我時。我聞神呪請召。我已即至其所。日三既爾夜三準知。況後文云。及於晡後誦持前呪。希望我至請義明矣。往往觀音行儀無識之者。亦欲廢請。此大不知所以也。今此但束略百錄請文。都為五位。祇是開合。故非刪削所以合者。為朝營飲食易。及過中餘時廣請。亦應無在。請觀音無此不應輒略。」，《大正藏》冊 46，頁 957 下。

²⁹⁸ 《請觀世音三昧儀》第六具楊枝淨水，《大正藏》冊 46，頁 970 中。

²⁹⁹ 《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，頁 193 下。

行人當知此三呪的神用深廣幽遠，在修此懺法誦此三呪的同時，行者應該自行籌量，於十種行人的十種修法，自行定位，所消何障所期何事，一旦決起精進不得再懷疑，遵式強調：三世諸佛的真實法印是真實不虛。

第八披陳懺悔，遵式提倡五悔法門(懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願)，於《請觀世音三昧儀》的儀節中也作相同運用，顯示遵式的一貫風格。

第九禮拜，遵式強調禮拜的事儀與理觀要並運如前面的儀節，在旋遶時應口稱「南無佛、南無法、南無僧、南無本師釋迦牟尼佛、南無無量壽佛、南無過去七佛、南無十方諸佛、南無觀世音菩薩、南無大勢至菩薩、南無十方一切菩薩摩訶薩。」此行道稱佛名號的儀節是湛然於《法華三昧行事運想補助儀》所列，遵式予以引用。

第十誦經，此儀節與《國清百錄請觀世音懺法》、《摩訶止觀·請觀音行法》的唱誦《請觀世音經》相同。遵式引《法華三昧行事運想補助儀》強調：誦經應繫緣經中的文句，不得謬誤，觀想音聲性空如谷響，雖不得音聲卻能歷歷照心。

遵式《請觀世音三昧儀》行法儀節的特色，除了參考《國清百錄請觀世音懺法》、《摩訶止觀·請觀音行法》、《請觀音經疏》的說明外，在儀節起承轉合的銜接上，也參考湛然之《法華三昧行事運想補助儀》與《止觀輔行傳弘決》的儀節安排與說明，例如，遵式重治「莊嚴道場」部分，許多解釋是引自《止觀輔行傳弘決》關於「半行半坐」的講法。

參、 慧觀的探討

遵式在「明正意第二」中說：「然此十意，各具事理皆通感應，俱遍三業，悉淨三障，咸會三德³⁰⁰解脫要道，一何坦然。故約事即今十科事行，約理惟二：一、順陀羅尼中道正觀，二、歷事修觀。」³⁰¹又說：「事理必藉三業，三業成機，理無不應，應即業淨，業淨即障除，障除即會德，會德即無事理，亦無感應，一切寂然，誰論十意。」³⁰²就天台教觀思想而言，十界互具，一法本具萬法，圓融相即。然而若是眾生根機未逮，在達到圓教最高體證之前，仍有一個循序漸進次第而上的四教階梯，在事上行者漸修，在理上先會於圓頓。關於十科的行法細目，已先於前文逐一推求探究，而在理觀方面，遵式提出二種論說：(1)順陀羅尼中道正觀(2)歷事修觀。順，有順理、順應、依循順序之意。

一、《請觀世音三昧儀》「順陀羅尼中道正觀」的體現

順，有順理、順應、依循順序之意。遵式所提出的「順陀羅尼中道正觀」隨文之意，指的應是要隨順陀羅尼中道正觀之理。但因遵式《請觀世音三昧儀》中，只引用智顛於疏中之說並沒有闡述何謂「順陀羅尼中道正觀」，因此將從遵式的其他著作來探討遵式對陀羅尼神咒的見解。遵式於〈施食觀想答崔職方所問〉運用天台《摩訶止觀》觀心乞食法「一色一香，無非中道，中道之法，具一切法。」之說，³⁰³將施食法等同法界、實相、中道、陀羅尼體用，也同具解脫、般若、法身三德之義，凸顯天台圓教觀。³⁰⁴

³⁰⁰ 《大乘止觀法門·南嶽禪師止觀序》：「止成謂之解脫德，觀成謂之般若德，體顯謂之法身德，是三即一，是一即三，如伊三點如天三日，非縱橫也非一異，是為不思議三德，是為大般涅槃」，《大正藏》冊 46，頁 641 中。

³⁰¹ 《請觀世音三昧儀》明正意第二，，《大正藏》冊 46，頁 968 中。

³⁰² 同前註，頁 968 中。

³⁰³ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，頁 42 中。

³⁰⁴ 「色即是法界，即是實相、即是中道、三諦等，即應了色即是陀羅尼。當知所施飲食，色之與味，即陀羅尼體也。一食出無量食等，即陀羅尼用也。經云此陀羅尼名無量威德自在光明勝妙力，此復以三德為義，無量威

遵式認為持誦陀羅尼神咒有助於修成念佛三昧得見諸佛菩薩現身。³⁰⁵雖然遵式淨土往生的立場，使得請觀世音懺法因懺悔持咒滅罪，得以成就的首楞嚴三昧，變成念佛三昧的成就，但遵式一念具足三千性相，剎那盡收十方淨穢，一切圓成的淨土決疑，仍是體現陀羅尼中道正觀之思想。

遵式雖然於《熾盛光道場念誦儀》中，以人身之不淨，比喻蓮華之淤泥，展現其如來藏思想，且於第四顯陀羅尼中，也以「體三障既其以轉理，數成於三德」，將「報障轉成法身德，煩惱障轉成般若德，業障轉成解脫德」之說法引證成「如此三法即陀羅尼三德妙體」，至心受持陀羅尼，因陀羅尼的堅固力，作法持咒成就，即能轉三障成三德。遵式承繼天台圓教教觀體系，只是在說法上以及勸修上，更彰顯如來藏與密教思想的色彩。

二、歷事修觀

在歷事修觀的部分，遵式強調此十科中皆有圓教理觀的蘊含，是故以下將依遵式所注小字，分析遵式在理觀上的抉擇與運用。遵式於十科事行所詳列的觀慧方法，按照十科順序分別引用，其來源或是《止觀輔行傳弘決》或是《摩訶止觀·請觀音行法》或是《請觀音經疏》或是《國清百錄·請觀世音懺法》或是《法華三昧行事運想補助儀》或是遵式自己的加註。以下論述是將十科事行區分為(1)儀式的觀慧，(2)禪坐的觀慧，(3)持咒誦經的觀慧，(4)披陳懺悔的觀慧，分別陳述遵式三昧儀觀慧的要點。

德自在解脫德也，光明般若德也，勝妙法身德也。」《金園集·施食觀想答崔職方所問》，《卍續藏》冊 57，頁 12 上。

³⁰⁵ 「一經備揚大悲施無畏者，念佛三昧功德寶幢，欲得現身見觀世音，欲見釋迦無比色像，欲于毛端見無數佛，欲於現身見八十億諸佛皆來授手，為得大悲無畏功德，乃至現身發無忘旋陀羅尼，一切善願皆得成就，後生佛前長與苦別，如是稱善令受持此咒。」《請觀世音三昧儀》，《大正藏》第 46 卷，第 927 頁中-下。

(1)儀式的觀慧

	所依經典	《請觀世音三昧儀》內文
一、莊嚴道場	《止觀輔行傳弘決》	(1)歷事修觀，約尊容道具-就佛像及行者的衣物器具。(2)究竟戒香遍塗實理-依經文「香泥塗地」而說(3)所除如惑，能洗日觀，身無垢故，能所俱淨，又助道如灰塗，正觀如清水，淨究身上垢也-「以灰塗身，澡浴清淨」(4)寂忍稱體，如衣在身-「著新淨衣」(5)道場即清淨境界也，治五住糠，顯實相米，亦是定慧用莊嚴法身也-「嚴飾道場」(6)香泥者即無上尸羅也-「香泥塗地」(7)幡蓋者，幡即翻也，翻法界上迷生動出之解；蓋者，觀五陰免子縛，起大慈悲覆法界也-「懸諸幡蓋」(8)又靜處者，遠離二邊稱之為靜；處者，諦理是處也，中道之法幽遠深邃故也-「靜處道場」(9)澡浴者，以修實觀蕩障淨智-「澡浴清淨」
場	《請觀音經疏》	(1)彌陀像等，表如來法身實相之境，觀音表中道正觀之智，大勢表福德神力熏修-「請彌陀像觀音勢至像」(2)西方者，對五行西即是金，主決斷剛直之義，對四諦即是道諦。道名能通，用智慧見理故，大智觀音能消伏毒害-「安於西方」
	《國清百錄》	表寂滅忍，覆二邊醜陋-「著新淨衣」
	遵式自判	左表定出是散，以定止散故須左出，右表權入表實，即以權入實故須右入-「左右出入」
二、作禮法	《請觀音經疏》	(1)地是一實相地，若與薩婆若相應心合，名為投地。若離薩婆若而起五陰，此是平倚。五體表五陰，左脚是色，右脚是受；左手是行，右手是想；頭是識-「五體投地」(2)戒是色法，無作冥密如陰，表左脚也；定是受者，定是心神之法為陽，表右脚也；想是推畫前境如陽，表右手也；行是思數如陰，表左手也；五識在頭能了別，故識對頭也-「五體」
三、燒香散華	《請觀音經疏》	(1)香即熏擊，遮掩臭穢，表智慧斷結。香即智慧也，亦名止善。華能嚴飾表定，定是福德莊嚴，亦名行善-「香華」(2)復次華以表慧，華是可見之法對慧，是照了見理之義。香以表定，香以冥熏對定，寂靜之義-「香華」(3)復次香對無作行善，無作因作而發，而須更作任運常起，如燒香時用火為緣，即便香烟任運遍滿。華對作善，不作善則不生，如華以手散香，若不運華則不散-「燒香散華」
五、召請	《請觀音經疏》	請有三義：一為自請，二為他請，三護正法請。自請如斯那，為他如月蓋，護法如七言偈。自請是攝善法戒，為他身戒定慧明淨，護法是攝正法戒，得意者三祇是一。欲使自及眾生是三無差別。今逐行者傍正，或自為正餘為傍，乃此三護法亦爾。自請復有三，延請祈請願請，為他護法亦此三也，延即屈伸俯仰延致之義對身業，如五體投地是也，祈即發口干求即口業，如四行偈是也，願即要心處所，即繫念是也。然別對雖爾通則必具，三業合行宜在當延請。
	《國清百錄》	令一人裝香火，各各互跪召請。
	《止觀輔行傳弘決》	互跪之儀，三處翹聳，曲身合掌，目注金容，近代澆醜，都無跪相，慢幢未折，業海難傾，尚縱穢軀，安期大道，視斯明誠，切在勤拳。
六、具楊枝淨水	《請觀音經疏》	(1)楊枝拂動以表慧，淨水澄停以表定-「楊枝淨水」 (2)楊枝又二義：一拂除對消義，二拂打對伏義，又拂除對消滅，二折伏即對消除-「楊枝」 (1)淨水亦二義：一洗除對消義，二醒悟對伏義-「淨水」 (2)又四義：一洗、二潤漬、三醒悟、四安樂。洗對消滅之消，潤對消除，醒悟對降伏之伏，安樂對平伏之伏-「淨水」 (3)又洗除對消伏毒害，大悲拔苦是慧義，潤漬是大慈與樂是定義；醒悟是慧義，安樂是定義-「淨水」
九、禮拜	《法華三昧運想補助儀》	欲行道時更須正立，想此道場猶如法界，十方三寶嬰塞虛空，以次回身旋遶法座，十方三寶心性寂滅，影現十方心想如夢，梵聲如響勿令心散。

上表所列，如佛像、旛蓋、便利、澡浴、著新衣、靜處、手足身體、香華、楊枝、淨水等等，且相關於道場的設置，皆要作其理上的觀慧。於清淨處置立道場與沐浴淨身等等，都是以外相的清淨莊嚴，表作清淨之法身。就儀式的觀慧部分，遵式對於道場「左右出入」的儀則，作出「以定止散故需左出」、「以權入實故須右入」的解釋，遵式認為若便利時，可依《華嚴經淨行品》經文觀想糞穢蕩除之後仍得清淨之身，只要是順應圓教之正念助行與法相相合，悉可隨意作觀。³⁰⁶

遵式的解釋，其在宗教學上的意義，代表著藉由聖義的顯現，從而建立起從凡俗走向神聖的精神領域。揚棄俗事的定義，揭釐深層的指標，周遭事物均得以昇華與淨化。因此，佛像與旛蓋不再只是圖像與旗幟、手足頭部也不再只是單獨肢體、楊枝不僅是柳條、如廁、澡浴、著衣、華、香都超離了原來的假名。於此或是伊利亞德所說之「門檻」定義的再深化思考，³⁰⁷除了空間的神聖外，凡是進入神聖空間內，所有事物皆具神聖性。此神聖性的虛與實，若依天台三觀作進一步詮釋，凡夫謂為實，智者以為虛，從空觀入假，乃有所謂神聖的空間產生，若依圓教之義，神聖的空間展現的是即空即假即中的中道實相義。

(2)坐禪的觀慧

四、繫念數息	《請觀音經疏》	(1)繫念是勸意業默念之請。下根即得心定亂止，中根即得細佛念。住，上根即得未到地定。此是喜發諸禪無漏，見十方佛。三昧一切諸禪。(2)即此十念約十種行人。數息域意；若數息調適，身心安靜四大調和，即消伏果報上毒害；若開發善心，惡業俱息具世善，即人天數息，若觀息即色，能觀心王是識，領受此息，緣想此息其餘是行，息五陰即四念處，名聲聞息；若觀息過去無明因緣，成今果報善。風喘邪正是智，成事六度息；若觀息不空不俗中道佛性，前後觀之。若觀息三諦，無次第前佛性，名圓教息。(3)十方佛有佛性。七佛七覺分也，念生者應緣四諦境起。
--------	---------	--

³⁰⁶ 《請觀世音三昧儀》，《大正藏》冊 46，頁 969 上。

³⁰⁷ 「『門檻』是一道分隔神聖與凡俗兩種空間的界線；同時，也是一道可以過渡這兩種空間的通道媒介。」伊利亞德(Mircea Eliade):《聖與俗：宗教的本質》，(台北：桂冠圖書股份有限公司，2001年)，頁 28-30。

	《止觀輔行傳弘決》	(1)婆沙云：諸法本來無生無滅，菩薩信樂色法二身如虛空故，於一切處得無障礙。言障礙者，謂須彌山等，是人未得天眼。
	遵式自判	(1)念佛者，經文令念七佛等也。(2)念他方佛，得禪定法隨意見佛，亦應細約十種行相。(3)應知繫念勿得輕心，但為歛念而已須知行人根性不同，於三七日若七七日深有所發，故疏中廣約三根及十種行人，明其相貌令旨趣在遠，行者深思。

「歛念」的念佛數息方法是遵式所主張，遵式認為：念佛若能念得禪定力，即能隨意見佛，十種行人三種根性不同，行者在數習念佛之時，應先明辨其相貌。依照《佛說大安般守意經》言，數息不得力有罪業現起、用錯方法與不精進三個原因，數息亂時行者應當勤觀察是起於內意或是外意，一三五七九息是外意，二四六八十息是內意。所謂外意是前六識攀緣外境起分別的妄想，是吸氣時意起分別，所謂內意是起自內緣的第七意識與第八意識，是吐氣時意起分別。³⁰⁸行者若要會理供養法身，意起精勤繫念數息，此觀慧部份絕不能掉以輕心。

(3)持咒誦經的觀慧

七、誦三咒	《請觀音經疏》	(1)十種行人者，分段有八：一受苦，二修世善，三修聲聞，四修緣覺，五修六度，七修別，八修圓。變易有二：別三十心人，圓初住。已上各有苦業愛見毒害，具如疏釋。(2)三稱三寶表除三障，應令眾聲起伏同時，勿使喧亂惑心。
	《止觀輔行傳弘決》	此四偈初二正請，次二結集。初中有二，初偈總請，次偈別請。初偈又二，初一句唯自請，次三句通自他。言苦厄者，六根患也。覆一切者，通於十界也。普放者，請大智光除癡瞋也。次別請別標三障也，毒害苦業障也。二障如文，大樂即涅槃，涅槃即三德，三德破三障。次二行結請如文。慈悲父等義更須尋，疏為善誦此四偈者，為轉障之緣，亦為人觀相應之本，故須略識。仍一一須約十種行人。
十、誦經	《法華三昧運想補助儀》	夫誦經之法，當使文句分明音聲辯了，不寬不急，繫緣經中文句，如對文不異，不得謬誤，次當靜心了，音聲性空猶如谷響，雖不得音聲而心歷歷照諸句義，言辭辯了，運此法音充滿法界，供養三寶普施眾生，令入大乘一實境界。
	遵式自判	順此經意應令十種行人，各得消伏毒害，悉入大涅槃海。

遵式於《熾盛光道場念誦儀》指出人身本於不淨，猶如蓮花出於淤泥，當以三業持咒來成就三德，至心受持陀羅尼，因信力堅固，作法持咒若成，三業能規矩，必惡滅善生。由此身業成就能除去報障，口業成就能除去煩惱障，意業至心成就能除去業障，

³⁰⁸ 《佛說大安般守意經》，《大正藏》冊 15，頁 164 下。

如依此經修持陀羅尼咒，十種行人能入大涅槃、消伏毒害。

(4) 懺悔的觀慧

八、披陳懺悔	遵式自判	(1)應心念言，我及眾生無始常為三業六根重罪所障，不見諸佛不知出要，低順生死不知妙理。我今雖知猶與眾生同，為一切重罪所障，今對觀音十方佛前，普與眾生歸命懺悔，唯願加護令障消滅。(2)唱已五體投地心復念云：我與眾生無始來今，由愛見故內計我人外加惡友，不隨喜他一毫之善，唯遍三業廣造眾罪，事雖不廣惡心遍布，晝夜相續無有因斷，覆覆過失不欲人知，不發露懺悔斷相續心，發菩提心斷惡修善，勤因果，生重慚愧不生大怖畏，發露懺悔斷相續心，發菩提心斷惡修善，勤策三業翻昔重過，隨喜凡聖一毫之善，念十方佛有大福慧，能救拔我及諸眾生，從二死海置三德岸，從無始來不知諸法，本性空寂廣造眾惡，今知空寂為求菩提，為眾生故廣修諸善遍斷眾惡，唯願觀音慈悲攝受。
--------	------	--

遵式於《金光明懺法補助儀》云：「應先諦了識懺悔處及懺悔法。法有正助，一一細知，若尊容道具歷事觀慧。」披陳懺悔前，應先真實知曉因何過失需要懺悔，以及明了如如法的懺悔方法，懺悔時應觀想佛菩薩的尊貴相貌，以逆順十心一一歷事求懺悔。大乘懺悔最重要的觀慧精神，在於以觀心無心的理觀行懺方式，破除眾生之無明不起顛倒妄想，如《普賢觀經》³⁰⁹所言了達罪福亦是空無自性，以無生懺法，滅除無量生死重罪，念念與實相相應。

總結如上之分析，就歷事修觀的觀慧部分，遵式對於道場「左右出入」的儀則，作出「以定止散故需左出」、「以權入實故須右入」的解釋，從慧觀上協助行者融攝神聖與凡俗兩種空間之虛與實，只要能與圓教之法相相合，即便是糞穢皆是正念助行之法。凝神斂聚的「斂念」數息念佛，是遵式坐禪的觀慧方法；遵式認為人身不淨，當以身口意三業持咒以成就三德、規矩三業，持咒若成三障必除；遵式懺悔的觀慧方法，是以逆順十心的大乘理懺精神代眾生懺悔，以無生懺法的行懺方式斷惡修善。

³⁰⁹ 《觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 392 下-393 上。

第五章 結論

懺悔法門是中國佛教史上重要的一環，其對修行者的能否成就，具有特殊意義與指標。智顛制懺綜攝佛教大小乘戒的精神，晚期依其所作四部懺儀製成四種三昧行法，以《摩訶止觀》開出天台中道圓教思想，將中國大乘懺悔推展到最高峰。請觀世音懺法的根本經典為《請觀世音經》，不僅是天台僧團四部常行懺儀之一，且是《摩訶止觀》四種三昧行法中隨自意非行非坐三昧行法的代表。

本論文的價值，在於全面性綜合整理並爬疏請觀世音懺法的相關經典。首先從根本經典《請觀世音經》的探討開始，追溯經典自身所寓含的大乘懺悔思想，以及經典本身所展現的禪觀實相懺悔，完成探求智顛依本經制成懺儀的緣由，從根本經典展開此懺法的探討，是本篇論文的第一個優點。

其次，以智顛三本請觀世音懺法的儀節分析，進入《請觀音經疏》的理事討論，先釐清請觀世音懺法理事雙運的進路，再探討本懺悔行法所開展的中道實相圓教觀行方法，最後，進行宋代遵式《請觀世音三昧儀》的討論，可說是對天台請觀世音懺法，從經典到懺儀的製作、從隋代到宋代的轉變、從事行到理觀的展現，皆作全面的處理，相對於前人偏重在懺法儀節或教觀義理的分別詮釋，本論文最大的意義，是將這些個別的呈現，作出積極性的聯結，此為本篇論文的第二個優點。

關於請世音懺法儀節的處理，過去多是停留在《摩訶止觀·請觀音行法》與《國清百錄·請觀世音懺法》的儀式結構比較，少了理觀的探討而顯得有所欠缺，因此，深入智顛的《請觀音經疏》，處理前人所未曾處理過的內容，探究智顛藉著《請觀音經疏》所表達的理事觀行，這樣才能真正把事懺與理懺結合起來，這是本篇論文的第三個優點。

以下，針對研究主題，分為五點作綜合性陳述，說明研究成果：首先說明《請觀世音經》的懺悔思想，以「陀羅尼咒的功用」與「坐禪的實相懺悔」為主要成果呈現；第二說明請觀世音懺法的理事二懺；第三說明智顛請觀世音懺法天台中道實相圓教思想，以《請觀音經疏》與隨自意非行非坐三昧行法的研究心得作為呈現；第四說明遵式《請觀世音三昧儀》之天台教觀思想，以「遵式之圓教觀世音法門」與「遵式之懺悔觀」作為成果展現。最後敬陳仍待努力以及未來展望的部分。

壹、《請觀世音經》的懺悔思想

《請觀世音經》全名《請觀世音消除毒害陀羅尼經》，於《大正藏》中被類歸為密教部經典，屬早期傳入中國的密教經典，本經譯者竺難提是西域人，於東晉恭帝元熙元年(419)翻譯本經，竺難提雖為船舶的商主，但其對佛經的翻譯與僧伽藍的護持以及戒律的弘揚，都做出極大的貢獻。

本經根據呂建福之研究是源於《摩登伽經》，和《六字神咒王經》與《六字大陀羅尼經》同源，所引證的經據是經中說的六字神咒，近年亦有日學者大塚伸夫展開相關於本經淵源的探索，其研究根據毘舍離人的致病故事、稱觀世音名號及持咒功德利益、六字神咒與五門禪修行法，指出本經可能承繼自《根本說一切有部藥事》、《佛說十一面觀音神咒經》、《不空罽索咒經》、《摩登伽經》、《雜阿含經》與《根本說一切有部毘奈耶》。《請觀世音經》融入當時的信仰形式，透過大乘經典的宗教改良運動，漸而形成的一部雜密經典。

一、陀羅尼咒之功用

審查《請觀世音經》文本的表現方式，旨在呈現觀世音以陀羅尼神咒解救眾生苦厄，七眾弟子因過去業緣與現造眾惡所作三毒的苦報，均能以陀羅尼神咒消伏毒害成就功德。陀羅尼神咒來自觀世音菩薩之密印加持具有聖言量，引發不可思議之功用，使

得惡業因緣的被改變，導致作業惡果的被摧伏。《中阿含業相應品·鹽喻經》將鹽巴比喻惡業，水比喻善業為例，以惡法能為善法所轉化、轉淡，說明業力改變的可能，其改變的動力來自以慚愧懺悔心所牽引發起的善根意念，使得陀羅尼神咒能轉化業果。

若以業不消亡的理論來思考，毘舍離人民應受的惡果，實際上是不能轉化到菩薩的身上，但以菩薩已體達眾生法性清淨，並契入諸法空相的空性智慧，所以能透過陀羅尼神咒的顯揚，使其悲願與功德，展現出載承有情眾生的力量與作用。《請觀世音經》所開展的懺悔思想，是藉觀世音承載眾生的舉動，感悟並發動毘舍離人民的善根、信根與慚愧心，從此願意以觀世音為歸依處，斷除一切惡法，勤修一切善法，憑藉觀世音他力的化顯使令眾生得度，發露懺悔往昔所作，改往修來。

二、坐禪的實相懺悔

優波斯那比丘透過觀世音菩薩六字章句陀羅尼神咒，改變無數劫所造惡業之因，截斷惡緣所感之惡果，消伏因惡果所現之惡業障礙，始得心定觀禪，修證阿羅漢果。《最妙勝定經》以一切萬法本空性故，提到如果有人能於一日乃至七日念修禪定，通過禪定即能證知空性實相，若能如實了達佛法深義，四重性罪與五逆大罪即能從禪定中自然滅除。以緣起性空來說，業無自性，無作者無受者，業果亦無自性，業性本空，罪性亦空。但要真正達到罪性本空，轉化心識中積聚的惡業，唯有從禪定的慧觀中才能真正消除，將黑業轉化成光明。以般若禪定入佛道，是懺悔的真實義，也是大乘無生懺法，觀罪性空能對治根本罪的原理所在。

《請觀世音經》以「陀羅尼神咒轉化業果」與「修行禪定為第一懺悔」全面開展文本的懺悔思想。經文前半段首先談及罪惡眾生因感報的痛苦，告求佛菩薩以陀羅尼神咒救度從而苦難消除，後半段則是從反省往昔惡行的懺悔中，以效法佛菩薩的悲願德行，展開因地的修行，直到最後到達果地的證悟，可以說是開始於救度的他力解脫至完成於禪定的自力解脫之一部經典。

貳、請觀世音懺法的理事結構

本論文首先進行三本請觀世音懺法儀節的對照與解析，共整理出九點的說明，請參見頁 42-49。智顛從「藉事觀理」的角度，於《請觀音經疏》提出「事解」與「觀解」二個命題來詮釋《請觀世音經》經文，並依此深入經文的義理探討，因此將疏中所示舊說十科分為五個部分，藉此探討智顛於懺法所衍繹的事理二懺，詳見頁 50-57。

此部懺法的特點是把數息念佛擺在儀式中間，強調繫念的主要意義是要求一種宗教心靈上的專注，運用誠心攝住妄想，召請得以成就，具楊枝是祈請救度的儀式，召請儀式成立後，持誦咒語才能展現感應道交的功用。毒害消伏內在力量來自個人的懺悔力與禪定力，外在力量來自菩薩咒語的宣說加持。《摩訶止觀·請觀音行法》將本懺法配合四種三昧定為隨自意非行非坐三昧，不強調坐禪儀節，用誦經取代坐禪，以獲得經典加持力量。智顛在不廢禪坐下，規定修此三昧行法的餘時，仍要依常儀「四時坐禪」。

參、智顛請觀世音懺法中道圓教思想

《請觀音經疏》是智顛用來詮釋天台四教觀行，藉事觀理的義理引導，貫通智顛對請觀世音懺法事觀與理觀的操作依據。《摩訶止觀》將請觀世音懺法發展成隨自意非行非坐三昧行法，使得請觀世音懺法中道實相圓教的思想得以完整建構。

一、《請觀音經疏》天台中道實相圓教思想的展現

陀羅尼神咒「中道實相正觀」與一佛二菩薩蘊含的「涅槃三德」，是智顛根據《請觀世音經》經文所展現的天台中道實相圓教觀行法，最重要的核心價值所在，歸納出四點總結：第一點，一佛二菩薩導歸天台涅槃三德的圓教意旨，通過三德含蘊的三因佛性，詮顯生死即法身、煩惱即般若、結業即解脫圓融相即的中道實相。第二點，)陀羅尼神咒具三德不縱不橫的實相正觀，所蘊含

不可思議解脫之力用如同佛教經典真理一樣，陀羅尼咒體融通無礙，承載中道實相圓妙真理，修持陀羅尼神咒能得真理智慧開展。第三點，智顛以三觀分別十種行人修行次第，貫穿統整大小乘所有教法與教理，透過四悉檀通攝三觀、三智，在觀修過程當中，行者可依照所修之法斷證，任一法皆可以攝入「三觀」與「四教」實相真理之中，獲得利益開發三昧。第四點，智顛對懺悔觀修入手處，強調「說悔先罪」的重要性。以懺悔說罪化諸障礙淨其功德，行者仍然可以用其功德度化眾生。若能進一步觀無生懺，知我心自空罪福無主，以無生懺法行懺悔時，眾罪如霜露，慧日能銷除，因體假入空，即能以空性破過去顛倒妄造之諸罪。

二、隨自意非行非坐三昧中道實相圓教觀法

隨自意非行非坐三昧透過禮懺方式消伏三障，結合禪定入三昧觀照實相，懺悔是此行法一個非常重要的教相。隨自意非行非坐代表智顛晚期思想的第四種三昧，與覺意三昧與隨自意三昧最大不同是加入「請觀音行法」懺儀的修持，研究分成「坐中修實相」與「歷緣對境修實相」二點，進行討論此非行非坐三昧中道實相圓教觀法特色：第一點，於禪坐中現起之種種意念，覺察並隨順觀照之，於靜處中進行內觀，完成聲聞人觀五蘊空得阿羅漢，緣覺人觀十二因緣成辟支佛的自利修行階段。二乘人於此「坐中修」觀入中道實相圓教的契機在於對懺悔的觀照。「實相懺悔」是智顛於覺意三昧所開出的從坐禪中修行三昧的方法，³¹⁰透過空性智慧的觀照，達到實相懺悔的目的。實相懺悔從空起觀，於坐禪中修行三昧，透過端坐念實相與三昧相應，從而契入中道實相圓

³¹⁰ 「行者欲入三昧，要先於坐中而觀心意，然後亦當一切處中悉觀心意。所以者何？四威儀中唯獨坐時，身心安隱不沈不浮，不異緣生故則心審諦事有觀法。故經云：端坐念實相，是名第一懺。是故行者，當先於閑房靜室而修三昧，……當於坐中，正念觀察心意識等四運之義悉不可得，觀行破析悉如上說。是時名於坐禪中修行三昧。」《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊 46，頁 624 下。

妙懺悔。³¹¹第二點，行者完成自利修行階段，再以六度十二事歷諸善、以六蔽十二事歷諸惡、以非善非惡十二事歷諸無記，完成六度即六蔽、煩惱即菩提、生死即解脫「歷緣對境修實相」菩薩道修行。隨自意非行非坐是以「意起即修」觀實相的方法修證三昧，絕非是一般人可以修持的行法，透過請觀世音懺法儀節的步驟，幫助行者進入隨自意三昧法門，如此自他兩利的共構，是請觀世音懺法的價值所在。

肆、遵式《請觀世音三昧儀》的天台教觀思想

遵式在《請觀世音三昧儀》中，援引《請觀世音經》經文「此陀羅尼灌頂章句無上梵行，畢定吉祥大功德海，眾生聞者獲大安樂，應當闍誦。」³¹²為例證，以佛自身都示喻勸人修持，沒有理由不勸修隨自意非行非坐三昧。遵式之勸修與宋代佛教的發展走向有關，當時的佛教環境盛行密教修行，持咒的密行是獲得鼓勵與肯定的。

一、遵式之圓教觀世音法門

遵式重制請觀世音懺法的重點，著重在儀節部分的整理，並甄別事行與理觀的方法，使其條理不紊，便於修懺法之時，方便行者隨文作觀。透過請觀世音懺儀，遵式成功治癒疾病，因為自身受益，發願造像弘揚觀音法門。遵式從眾生皆能成佛的如來藏思想為圓觀之根基，從因地至果地，以修七覺支、六波羅蜜行為助道法，以無緣慈悲、依無作四諦、修一心三觀，起不二定慧，成就真應二身，趣入天台圓教觀音之要旨。³¹³

³¹¹ 「無罪相者，此約空為處也，莊嚴懺悔者，約俗諦為處也，大懺悔者，約中道為處也，若三種差別者，此是歷別論處爾，即一而三即三而一者，此圓妙懺悔也。」《金光明經文句》，《大正藏》冊 39，頁 59 中。

³¹² 《請觀世音經》冊 20，頁 35 中-35 下。

³¹³ 「約無作四諦起無緣慈悲，修不二定慧成真應二身，真遍法界藥珠普應一切，橫豎逗機冥顯兩益，以無缺寶藏金剛般若，拔根本究竟解脫，以首楞嚴法界健相與三點涅槃大自在樂，是名中道第一義諦觀一切種智，是名圓教觀世音義也。」《觀音玄義》，《大正藏》冊 34，頁 886 下。

二、遵式之懺悔觀

天台懺法在宋代是發展的全盛時期，慈雲遵式是推動代表人物之一。遵式以懺悔法門實踐止觀歸命淨土的修行方式，主張以運想順十心的方法，反思無始劫來吾我身口意三業所造作無量無邊之惡，他強調要對十方佛前，涕淚悲泣，殷重發露，以逆十心的方式懺悔，歸命十方諸佛。遵式懺悔觀以下列三點為主要思想：第一點，遵式主張為一切眾生懺悔，依據懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願的五悔修行方法以運想逆順十心，普為一切眾生懺悔。第二點，結合淨土法門與懺悔法門，主張禮懺念佛求往生。第三點，遵式《請觀世音三昧儀》以大乘的三種懺悔：作法懺、取相懺、無生懺必以理觀為主，強調若離此理的理觀，不得名為大乘方等懺。

伍、 未來研究展望與不足之處

天台智顛所建立的懺悔修行法門，以事理二懺教示觀心，體達天台中道實相圓教妙法，精湛的教觀理論，將中國大乘佛教菩薩道的修行推演到至圓無圓的境界，筆者仰其高妙，僅憑一腔之熱血，投入這一時代漢傳佛教的傳承，雖經苦心勉力完成，無奈學識淺薄，所知有限疏漏尤多，唯願以此粗淺心得，作為將來進一步探討漢傳佛教天台教觀哲學之基礎。本研究不足之處，以三點說明：(1)對天台宗義理的深入與貫申的能力，仍有很大進步的空間。(2)對智顛與遵式的思想研究，仍需要很多努力與加強。(3)對經典的詮釋與會通的技巧仍待磨練。

附錄一

《禪秘要法經》的「觀佛」法：

觀像者，當起想念，觀於前地，極使白淨，取相長短，壁方二丈，益使明淨，猶如明鏡，見前地已，見左邊地，亦使明淨，見右邊地，亦使明淨，及見後地，亦使明淨，使四方地，悉平如掌，其一一方，各作二丈地想，極使明淨，地既明已，還當攝心，觀於前地，作蓮華想，其華千葉，七寶莊嚴，復當作一丈六金像想，令此金像結加趺坐，坐蓮華上，見此像已，應當諦觀，頂上肉髻，見頂上肉髻，髮紺青色，一一髮舒長丈三，還放之時，右旋宛轉，有琉璃光，住佛頂上，如是一一孔，一毛旋生，觀八萬四千毛，皆使了了，見此事已，次觀像面，像面圓滿，如十五日月，威光益顯，分齊分明。復觀額廣平正，眉間毫相，白如珂雪，如頗梨珠，右旋宛轉，復觀像鼻，如鑄金鋌，似鷹王 [口*(佳/乃)]，當于面門，復觀像口，脣色赤好，如頻婆羅菓，次觀像齒，口四十齒，方白齊平，齒上有印，印中出光，如白真珠，齒間紅色，流出紅光，次觀像頸，如琉璃筒，顯發金顏，次觀像胸，德字萬字，眾相印中，極令分明，印印出光，五色具足，次觀佛像，臂如象王鼻，柔軟可愛，十指參差，不失其所，手內外握，手上生毛，如琉璃光，毛悉上靡，如赤銅爪，爪上金色，爪內紅色，如赤銅山，與紫金合，次觀合曼掌，猶如鵝王，舒時則現，似真珠網，攝手不見，觀像手已，次觀像身，方坐安隱，如真金山，不前不却，中坐得所，復觀像脛，如鹿王膺，傭直圓滿，次觀足趺，平滿安庠，足下蓮華，千輻具足，足上生毛，如紺琉璃，毛皆上靡，脚指齊整，參差得中，爪色赤銅，於脚指端，亦有千輻相輪，脚指網間，猶如羅文，似鴈王脚，如是諸事，及與身光，圓光項光，光有化佛，諸大比丘，眾化菩薩，如是化人，如旋火輪，旋

逐光走，如是逆觀者，從足逆觀，乃至頂髻，順觀者，從頂至足，如是觀像，使心分明，專見一佛像，見一像已，復當更觀，得見二像，見二佛像時，使佛像身成瑠璃，出眾色光，焰焰相次，如燒金山，化像無數，見二像已，復見三像，見三像已，復見四像，見四像已，復見五像，見五像已，乃至見十像，見十像已，心轉明利，見閻浮提，齊四海內，凡夫心狹，不得令廣，若廣大者，攝心令還，齊四海內，以鐵圍山為界，見此海內，滿中佛像，三十二相，八十隨形好，皆使分明，一一相好，有無數光，若於眾光，見一一境界，雜穢不淨，從罪報得，復應更起，掃兜婆塗地，造作淨籌，謙卑下下，修諸懺悔，復當安心，正念一處，如前觀像，不緣餘事，諦觀像眉間，觀像眉間已，次第觀其餘諸相，一一相好，皆使分明。

附錄二

《思惟略要法》的「觀十方諸佛」：

念十方諸佛者，坐觀東方，廓然明淨，無諸山河石壁，唯見一佛，結跏趺坐，舉手說法，心眼觀察，光明相好，晝然了了，繫念在佛，不令他緣，必若餘緣，攝之令還。如是見者，更增十佛。既見之後，復增百千，乃至無有邊際。近身則狹，轉遠轉廣，但見諸佛光光相接。心眼觀察得如是者，迴身東南復如上觀。既得成就，南方、西南方、西方、西北方、北方、東北方、上下方都亦如是。既得方方皆見諸佛如東方已，當復端坐，總觀十方諸佛。一念所緣，周匝得見。定心成就者，即於定中，十方諸佛皆為說法，疑網雲消，得無生忍。

參考書目

一、古籍：（按朝代順序排列）

後漢·安世高譯，《佛說安般守意經》，《大正藏》第 15 冊。

吳·竺律炎、支謙共譯，《摩登伽經》，《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咒經》，《大正藏》第 20 冊。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含業相應品鹽喻經第一》，《大正藏》第 1 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊。

姚秦·鳩摩羅什等譯，《禪秘要法經》，《大正藏》第 15 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》，《大正藏》第 15 冊。

姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說首楞嚴三昧經》，《大正藏》第 15 冊。

後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正藏》第 24 冊。

後秦·鳩摩羅什譯，訶梨跋摩造，《成實論》，《大正藏》第 32 冊。

後秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造，《大智度論》，《大正藏》第 25 冊。

後秦·弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，《大正藏》第 23 冊。

劉宋·曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》第 9 冊。

北涼·曇無讖譯，《金光明經》，《大正藏》第 16 冊。

北涼·曇無讖譯，《菩薩地持經》，《大正藏》第 30 冊。

梁·僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊。

梁·慧皎撰，《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。

梁·諸大法師集撰，《慈悲道場懺法》，《大正藏》第 45 冊。

梁·寶唱撰，《比丘尼傳》，《大正藏》第 50 冊。

失譯，《六字神咒王經》，《大正藏》第 20 冊。

失譯，《六字大陀羅尼咒經》，《大正藏》第 20 冊。

陳·真諦譯，世親菩薩釋，《攝大乘論釋》，《大正藏》第 31 冊。

陳·慧思說，《大乘止觀法門》，《大正藏》第 46 冊。

陳·慧思撰，《南嶽思大師立誓願文》，《大正藏》第 50 冊。

隋·法經等撰，《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊。

隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》第 33 冊。

隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》第 34 冊。

隋·智顛說 灌頂記，《觀音玄義》，《大正藏》第 34 冊。

隋·智顛撰，《維摩經玄疏》，《大正藏》第 38 冊。

隋·智顛說 灌頂錄，《金光明經文句》，《大正藏》第 39 冊。

隋·智顛說 灌頂記，《請觀音經疏》，《大正藏》第 39 冊。

隋·智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》第 46 冊。

隋·智顛述，《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第 46 冊。

隋·智者說，《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》第 46 冊。

隋·智顛說，《六妙法門》，《大正藏》第 46 冊。

隋·智顛說，《天台智者大師禪門口訣》，《大正藏》第 46 冊。

隋·智顛說，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》第 46 冊。

隋·智顛撰，《法界次第初門》，《大正藏》第 46 冊。

隋·智顛撰，《維摩經文疏》，《卍續藏》第 18 冊。

- 隋·智顛撰，《維摩詰經三觀玄義》，《卍續藏》第 55 冊。
- 隋·寶貴合，《合部金光明經》，《大正藏》第 16 冊。
- 隋·灌頂撰，《隋天台智者大師別傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 隋·灌頂纂，《國清百錄》，《大正藏》第 46 冊。
- 唐·智昇撰，《開元釋教錄》，《大正藏》第 55 冊。
- 唐·湛然述，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》第 46 冊。
- 唐·湛然撰，《法華三昧行事運想補助儀》，《大正藏》第 46 冊。
- 唐·菩提流志譯，《大寶積經·佛說入胎藏會第十四之一》，《大正藏》第 11 冊。
- 唐·道世撰，《法苑珠林》，《卍續藏》第 53 冊。
- 唐·道宣撰，《續高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 唐·道宣撰，《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊。
- 唐·道宣撰，《大唐內典錄》，《大正藏》第 55 冊。
- 唐·道宣述，《四分比丘尼鈔》，《卍續藏》第 40 冊。
- 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》卷十五，《大正藏》第 23 冊。
- 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶藥事》，《大正藏》第 24 冊。
- 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》第 24 冊。
- 唐·圓暉述，《俱舍論頌疏論本》，《大正藏》第 41 冊。
- 宋·志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》第 49 冊。
- 宋·宗曉編，《樂邦文類》，《大正藏》第 47 冊。
- 宋·知禮述，《觀音義疏記》，《大正藏》第 34 冊。
- 宋·智圓述，《請觀音經疏闡義鈔》，《大正藏》第 39 冊。
- 宋·契嵩撰，《鐔津文集》，《大正藏》第 52 冊。

- 宋·遵式集，《金光明懺法補助儀》，《大正藏》第46冊。
- 宋·遵式集，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》，《大正藏》第46冊。
- 宋·遵式撰，《熾盛光道場念誦儀》，《大正藏》第46冊。
- 宋·遵式撰，《往生淨土懺願儀》，《大正藏》第47冊。
- 宋·遵式撰，《往生淨土決疑行願二門》，《大正藏》第47冊。
- 宋·遵式述，《觀音經普門品重頌》，《卍續藏》第35冊。
- 宋·遵式述 慧觀重編，《金園集》，《卍續藏》第57冊。
- 宋·遵式述 慧觀重編，《天竺別集》，《卍續藏》第57冊。
- 宋·宗鑑集，《釋門正統》，《卍續藏》第75冊。
- 清·古崑集，《淨土神珠》，《卍續藏》第62冊。
- 清·古崑錄輯，《西歸行儀》，《卍續藏》第74冊。
- 清·彭希涑述，《淨土聖賢錄》，《卍續藏》第78冊。
- 方廣錫整理：《最妙勝定經》，《藏外佛教文獻》第1冊。
- 梁·僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》，北京：中華書局，2003年。

二、近人著作(外國作者於姓氏前加注國別，並依作者姓氏筆劃排列)

- 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯：《觀音－菩薩中國化的演變》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2009年。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：學生書局出版，1989年。
- 李利安：《觀音信仰的淵源與傳播》，北京：宗教文化出版社，2008年。
- 呂建福：《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995年。

- 呂澂：《中國佛學源流略論》，台北：大千出版社，2003年。
- 施凱華：《天台「中道實相圓頓一乘」思想：相即不二門》，台北：文津出版社，2009年。
- 施凱華：《天台「中道實相圓頓一乘」思想：教觀一體門》，台北：文津出版社，2009年。
- 曹剛華：《宋代佛教史籍研究》，上海：華東師範大學出版社，2006年。
- 張煜：《心性與詩禪-北宋文人與佛教論稿》，上海：華東大學出版社，2012年。
- 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 楊勇：《俱舍論業思想的研究》，北京：宗教文化出版社，2010年。
- 潘桂明：《宋元明清近代卷》，《中國佛教思想稿》第三卷，南京：江蘇人民出版社，2009年。
- 劉長東：《宋代佛教政策論稿》，成都：巴蜀書社，2005年。
- 釋大睿：《天台懺法之研究》，台北：法鼓文化，2000年。
- 釋心皓：《天台教制史》，廈門：廈門大學出版社，2007年。
- 釋印順：《淨土與禪》，《妙雲集下編》，台北：正聞出版社，1984年。
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1989年。
- 釋印順：《華雨集》第二冊，台北：正聞出版社，1993年。
- 釋印順：《華雨集》第四冊，台北：正聞出版社，1993年。
- 釋印順：《說一切有部為主的論書與論師的研究》，台北：正聞出版社，2002年。
- 釋聖凱：《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年。
- 〔日〕小林正美：《六朝佛教思想の研究》，東京：創文社，1993年。
- 〔日〕大野榮人：《天台止觀成立史の研究》，京都：法藏館，1994年。
- 〔日〕中村元：《大乘佛教の思想》，東京：春秋社，1995年。

- 〔日〕吉川忠夫：《中國人の宗教意識》，東京：創文社，1989年7月。
- 〔日〕安藤俊雄著：《天台學-根本思想及其開展》，京都：平樂寺書店，1996年。
- 〔日〕池田魯參：《國清百錄の研究》，東京：大藏出版株式會社，1982年。
- 〔日〕池田魯參：《摩訶止觀研究序說》，東京：大東出版社，1986年。
- 〔日〕佐藤哲英：《天台の大師研究》，京都：百華苑，1961年。
- 〔日〕村中祐生：《天台觀門の基調》，東京：山喜房佛書林，1986年。
- 〔日〕新田雅章：《摩訶止觀》，東京：大藏出版株式會社，2002年。
- 〔日〕靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立過程》，京都：百花苑，1974年。
- 〔日〕平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，台北：商周出版社，2004年。
- 〔日〕田村芳朗等著，釋慧嶽譯：《天台思想》，《世界佛學名著叢譯60》台北：華宇出版社，1988年。
- 〔日〕安藤俊雄著，演培法師譯：《天台性具思想論》，台北：天華出版社，1989年。
- 〔日〕安藤俊雄著，蘇榮焜譯：《天台學根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，2004年。
- 〔日〕佐藤哲英著，釋依觀譯：《天台大師之研究－特以著作的考證研究為中心》，台北：中華佛教文獻編撰社，2005年。
- 〔日〕高楠順次郎、木村太賢著，高觀廬譯：《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1974年。
- 〔日〕後藤大用著，黃佳馨譯：《觀世音菩薩本事》，台北：天華出版社，1994年。
- 〔日〕孤峰智璨著，印海法師譯：《中印禪宗史》，《法印集》13，台北：嚴寬祐基金會，2004年。
- 〔日〕菅野博史著，釋孝順譯：《法華經－永遠的菩薩道》，台北：地球書房，2005年。

- 〔美〕伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2001年。
- 〔印〕Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史》，台北：國立編譯館，1996年。
- 〔日〕平川彰：〈懺悔と ksama 一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。
- 〔日〕坂本廣博：〈四種三昧〉，收入多田厚隆先生頌壽記念論集刊行會編：《天台教學の研究》，東京：山喜房佛書林，1990年，頁159-173。
- 〔日〕若杉見龍：〈「三觀義」與「四教義」における實相論〉，收入多田厚隆先生頌壽記念論集刊行會編：《天台教學の研究》，東京：山喜房佛書林，1990年，頁47-64。
- 〔日〕牧田諦亮：〈天台大師之疑經觀-六朝末期之止觀經典之疑撰〉，收入藤田宏達等著，釋印海譯：《止觀方法及其實踐之研究》，美國加州：法印寺文教中心，2009年，頁275-296。
- 〔日〕佐藤哲英〈三觀思想之起源及其發展〉，收入藤田宏達等著，釋印海譯：《止觀方法及其實踐之研究》，美國加州：法印寺文教中心，2009年，頁297-348。
- 〔日〕塩入良道〈法華懺法與止觀〉，收入藤田宏達等著，釋印海譯：《止觀方法及其實踐之研究》，美國加州：法印寺文教中心，2009年，頁395-439。
- 〔日〕三崎良周〈四種三昧與密教〉，收入藤田宏達等著，釋印海譯：《止觀方法及其實踐之研究》，美國加州：法印寺文教中心，2009年，頁441-470。

三、期刊論文(依作者姓名筆劃之順序排列)

- 李四龍：〈略論天台智者的密教思想〉，《西脇常記教授退休記念集：東アジアの宗教と文化》，京都：西脇常記教授退休記念文集編輯委員會，2007年，頁75-86。
- 劉淑芬：〈唐、宋時期的功德寺-以懺悔儀式為中心的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第82本，第2分，2011年6月，頁261-323。

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

〔日〕大塚伸夫：〈『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』における初期密教の特徴--ウパセーナ比丘説話を中心として〉，《高野山大学密教文化研究所紀要》，第 21 号，2008 年 2 月，頁 162-188。

〔日〕大塚伸夫：〈『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』における初期密教の特徴--ヴァイシャーリー治病説話を中心として〉，《密教學研究》，第 40 号，2008 年 3 月，頁 33-59。

〔日〕牧田諦亮：〈後周世宗の佛教政策〉，《東洋史研究》，11 卷 3 期，1951 年 10 月，頁 213-232。

〔日〕塩入良道：〈懺法的成立と智顛の立場〉，《印度學佛教學研究》第 7 卷第 2 號，1959 年 3 月，頁 440-450。

〔日〕塩入良道，〈四種三昧に扱われた智顛の懺法〉，《印度學佛教學研究》，第 8 卷第 2 號，1960 年 3 月，頁 677-682。

〔日〕塩入良道：〈中国仏教儀礼における懺法変容過程〉，《印度學佛教學研究》，第 11 卷第 2 號，1963 年 3 月，頁 731-736。

四、學位論文

林志欽：《智者大師教觀思想之研究》，台北：中國文化大學哲學所博士論文，1999 年。

林煌洲：《奧義書輪迴思想研究》，台北：中國文化大學印度學研究所碩士論文，1987 年。

五、工具書：

佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年初版。

《漢語大辭典繁體 2.0 版》，香港：商務印書館(香港)有限公司，2006 年。

《丁保福佛學辭典》，台北：CBETA 中華電子佛典協會，2007 年光碟版。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994 年。

荻原雲來編纂：《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社，1986 年。