

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所  
碩 士 論 文

《慈悲三昧水懺》之研究  
—其結構、思想與教化

A Study on the Repentance of  
Compassionate Samadhi Water  
—Its Construction and Teachings

研究生：陳怡靜（釋德音）

指導教授：釋依空 博士

黃國清 博士

中華民國 104 年 6 月 26 日

南華大學

宗教學研究所

碩士學位論文

慈悲三昧水懺之研究

—其結構、思想與教化

研究生：陳怡靜(釋德音)

經考試合格特此證明

口試委員：

嚴瑋冰

廖俊祐

黃國清

釋依空

指導教授：黃國清 釋依空

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 104年 6月 26日

# 摘 要

懺法演變從布薩悔過開始，慢慢的有諸多不同形式的發展，皆是適應時代的演變所需，經過歷代各宗祖師的參悟，建立很多懺悔文和儀式。因此，《水懺》亦不例外，須順理契機適應民情風土，而發展出特有的《水懺》逸事，和懺法相輔相成。也就是這樣，使的《水懺》歷經千年而流傳不衰；而且《水懺》又歷經傳承改良成修行法會，皆以上供下濟、消業障滅定業為本。

依《水懺》的思想進路而言，分成事懺與理懺的兩個層次，又由作法懺、取相懺、無生懺三種方式來懺悔。作法懺即在懺文的字句又表明其含意，直接讓禮懺者自己去透過文字內容去發心懺悔；取相懺在懺文中引佛言或名相，把法語深義以不可說的型態隱寓其中，由藉譬喻來啟示，禮懺者要去自心觀照內省；無生懺在禮懺者透過不斷發露醒思，達到「觀罪性空」進而「體法空」與佛相應，憑藉著對空觀實相的領會，仰佛菩薩威神力，能使一切罪業皆滅除。

第一章 「緒論」，研究動機，文獻探討，研究方法。

第二章 「懺法興革的影響」，本章節從佛教傳入漢地談起，經六朝到唐宋之間的興革，並說明懺法演變之間的相互影響。並說明天台懺法的儀式，也影響了其他各宗，唐宋懺法演變，也接續著討論各宗的演變型態。

第三章 「《水懺》制定與組織」，探討由悟達國師所作的《水懺》，論述其緣起、依據、結構分析，試說明懺法的禮佛拜懺功德，以期消除過去現在所造種種惡業，從而獲得生命的真正解脫。

第四章 「《水懺》思想與實踐」，將討論《水懺》思想真諦，並對《水懺》的實踐，把懺悔與觀照得以結合，再論述《水懺法》教化功能與影響，使能進一步說明，所可能蘊含人文化成意涵與「解行並重」的精神。讓人心得以淨化，提升整體生活品質，使生命更有其意義。

第五章 「結論」，概略呈現說明本論文的成就結果。

關鍵詞：懺悔、慈悲三昧水懺、實踐、教化。

## 目錄

中文摘要	I
目錄	III
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻探討	6
第三節 研究方法	17
第四節 論文架構	21
第二章 懺法興革的影響	25
第一節 漢傳懺法的興起	25
第二節 天台懺法的開展	32
第三節 唐宋懺法的演變	40
第三章 《水懺》的制定與組織	49
第一節 《水懺》的成立緣起	50
第二節 《水懺》的經典依據	55
第三節 《水懺》的架構分析	63
第四章 《水懺》的思想與實踐	82
第一節 《水懺》的思想意義	83
一、懺悔的深層意義	83

二、 懺悔的正確發心.....	89
第二節 《水懺》的實踐意義.....	97
一、 事懺儀式的神聖.....	98
二、 理懺真諦的觀照.....	103
第三節 《水懺》的教化意義.....	110
一、 自我心靈的淨化.....	111
二、 利他離苦的關懷.....	117
第五章 結論.....	127
參考文獻.....	134

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

在佛學的學習中，經常想著佛法在現實中，怎來助於人生問題的解決，以期更能從容自在去面對世間的無常；什麼法門方便自我心靈的淨化，並可利他離苦的關懷。因此，筆者身為一個佛教比丘尼，亦深省人生問題的思考面，並非只是單純的己身，也包含了己身之外，日常所認識或擦身而過的人們，乃至推及其他生存於世間的眾生。

所以，每當聽聞有生靈塗炭的浩劫，便悲從心起不禁潸然落淚，感嘆在與大自然相比，人類是多麼的渺小，往往一場海嘯或地震的災難發生，即能短短時間內，把繁華榮景轉眼間摧毀殆壞，變成為殘破不堪的場域，眾生哀嚎遍野，真是慘不忍睹。令人觀之愁容緊皺而無奈之餘，即生起身為出家人的使命感，如何去運用佛法去救生渡亡撫慰人心呢？如何使佛法的奧義讓人們去實踐有個依循呢？但是做為一個末學，是否能夠完全實現這個要求，其實是惶恐的，只能戰戰兢兢努力以赴。

若要踐履，先從自我反省做起。故依據戒律來說，有些違犯可以通過布薩來懺悔，可懺除的罪也因輕重不同，而須向不同人數的人懺罪，當然嚴重過錯還是會遭僧團驅逐。並要合法的懺悔出罪程序，人人都有改過自新的機會，犯戒者方能回復清淨比丘身分，內心的不安與懊悔即會消除，障礙也自然消失無蹤。乃同《四分律》所云：

我今當說戒，共集在一處者，同羯磨集在一處，應與欲者受欲來，現前應呵者不呵，是故言應集在一處。諦聽！善心念者，端意專心聽法故，曰：諦聽善心念之。有犯者，所作犯事未懺悔、無犯者不犯、若犯已懺悔，若有他問，亦如是答者。

譬如一一比丘相問，答故妄語，佛說障道法者，障何等道？障初禪、二禪、三禪、四禪空無相無願，障須陀洹果乃至阿羅漢果。懺悔則安樂。得何等安樂？得初禪乃至四禪空無相無願，得須陀洹果乃至阿羅漢果。故曰懺悔則安樂。<sup>1</sup>

以上的解釋，誠如印順長老在《華雨集》所精確說道：「在佛法中出家修行，是難保沒有違犯的。如犯了而覆藏過失，無慚無愧的沒有懺悔心，真是不知其可；有慚愧心而真心出家修行的，會引起內心的憂悔、不安。如古人所說的『內心負疚』、『良心不安』那樣，這不但是罪，更是障礙修行的。所以，僧制的懺悔，向大眾或一人，陳說自己的過失來請求懺悔，即是請求給予自新的機會。如法懺悔出罪，就消除了內心的障礙，安定喜樂能順利的修行，以次第至達成就。」<sup>2</sup>

再來，依據聖嚴法師在《戒律學綱要》所提：「犯戒律過失的布薩悔過，是屬於的是削減『戒罪』，至於斷除三障諸煩惱的『性罪』，則要到了大乘經典出現以後，才有這方面進一步的開展。」<sup>3</sup>所以，當佛塔信仰的流行，就出現可在塔前禮佛、懺悔的儀式；亦有經典宣揚稱念佛名號，可懺除業障祈求往生淨土；這些慢慢演化和合，成為稱念十方佛名與禮拜十方佛的興起，由日三時夜三時，每天六次在十方佛前懺悔的修行模式。<sup>4</sup>除了懺悔現世所作之過失，還能懺悔無始以來所作諸惡業。

也就是說，這些懺悔的模式，改由僧信二眾一起集體共修，亦可以單獨修持，懺悔的對象是佛塔或佛像，除了不僅戒罪可懺，業力也可減輕或

<sup>1</sup> 《大正藏》，冊 22，頁 817 下。

<sup>2</sup> 釋印順，〈第四章懺悔業障〉，《華雨集》，台北：正聞出版社，1998 年，第 2 冊，頁 169。

<sup>3</sup> 釋聖嚴，《戒律學綱要》台北：東初出版社，1988 年，頁 237-245。

<sup>4</sup> 參考印順長老對此佛教的懺悔發展，他曾說道：「大乘懺法，是日三時、夜三時一每天六次的在十方佛前懺悔。而原始佛教的懺悔，以現生所作的惡業，隨犯隨懺，勿使障礙聖道的修行(僧伽內部，更有維護僧伽清淨的意義)。重要的是現生的離惡行善，降伏、斷除煩惱，如煩惱不起、降伏、斷除，身、語、意三業一定清淨，能修善以趣入聖道；趣入聖道，那過去的無邊業力，一時失卻了感報的可能性。但大乘佛法主張離煩惱根本的我法二執之智證，與原始佛教有著非常不同的意義。雖然能真誠懺悔的，時時懺悔的，改往修來，也有離惡行善的作用，然從佛法思想發展來說，這是值得重視的。」《華雨集》，第 2 冊，頁 186-187。

消除。人們認為誦經禮佛等功課，亦同時具有懺悔作用，乃至回向期能消障除罪，並方便利益眾生隨喜，來消業除苦免難等。

因此，從原始佛教到了大乘佛教興起，懺悔方面的儀式與意涵已有所變更，並有很大的發展。所以當佛教由印度傳入漢地，早在東漢譯經初期，即有關於懺悔思想之經典傳入，當自從這些懺罪悔過的經典翻譯後，經歷祖師依據大乘經典的教義，而觀機逗教的制定懺法。

所以，原始佛教懺悔，由每半個月的布薩，以及結夏安居的自恣儀式，經過時空的轉變，再加入傳統固有的自省觀念，及大乘道中的無生觀，才逐步的建立和形成漢傳佛教的懺悔思想，最終並加以具體化，制定出相關的科儀、懺本、禪行等修持的懺法。<sup>5</sup>也就是說，漢傳佛教懺法的思想和儀式，不僅是欲達到滅罪消愆之外，重點是在於掃除三障諸煩惱的根源，以得智慧真明了，乃至解脫成就的重要依據。

換句話說，歷代漢傳佛教祖師制作許多懺法，以提供修持的依藉，通常遵循經典為本，將闡明之懺悔思想，不僅自我滅罪消愆除業障，並加上慈悲與三昧修持相結合，融入般若空慧之觀照，即是大乘經典引述懺悔思想之根本理則，又有事相教化人心的實踐與功能。所以，懺悔法門在傳統上是很受重視，而懺法亦搭配禪修或法會多重的相結合，作為的方便教化與精進修行，是有上體佛道下化眾生，共成菩提等多重目標。

根據以上可知，懺悔法門是順理契機的教化之道，其在意義的實現和探究上，亦必然會有種種千姿百態的建構和詮釋，且其得失長短之間，亦將不可或免，出現先知後覺之區分。職是之故，綜合眾多有心人士的智慧，認真歸納出一個共同的核心課題，導出合理的思考模式。然後，特別針對人皆有之的「相應」情境，予以深切的理論墾拓，並系統的建立，應有之

---

<sup>5</sup>關於這方面資料，可參閱釋智學著，〈中國佛教的懺悔觀—以永明延壽為中心〉其中提出：「中國傳統文化中，就有懺過謝罪的思想，而且在儀式化方面，也有道教的潔齋以及儒家的祭祀觀，這些與佛教的懺悔思想，有關連的可能性是無可否認的。」《正觀雜誌》，第48期，2009年3月，頁165。

思想架構和學科本位，俾做為大家在究理論法，以及期求能夠為自己之鑑銘，當作存順歿寧時的借鏡與資糧。所以，無乃是可能的，同時是必要的，凡此亦即懺悔法門之學問，存在意義和研究價值。

事實上，學者間已經有不少的佳作，就是以懺悔法門的立場，來討論佛教義理或探討宗教人生，可提供本研究的重要指引。<sup>6</sup>諸如：人間佛教研究第四期《佛教懺悔觀》論文集…等。在眾多的前輩專著中，得知有些學者針對傳譯經典中，懺悔思想與儀式的研究、比對、分析。或者有些對在當時佛教傳入的懺罪觀點，如何與原有傳統的悔過思想融合，成為早期懺法在漢地的演變。另有些學者則對歷代以來的懺法，選擇厥功甚偉的代表性人物，由理論揭櫫，到儀式的具體化，理懺、事懺的統一，再分裂成事懺和理懺，來說明漢傳佛教的懺法之特色與意義。

然而我們生活在世界上，離開不了空間、時間、人間三者的關係，且這三者又在緣起緣滅的相互交錯下，因眾生業感所招形成的「五濁惡世」，就是這世間的現實呈顯，生在我們這世界上的眾生，都免不了受這五濁的苦楚與無奈。是故每個眾生心中，面對這五濁惡世，第一個可能問題，真的是在劫難逃嗎？而佛教有八萬四千法門，若能擇一經論的「一門深入」的下工夫去研究，看可否略盡棉薄之力，讓人們能更有系統方法的論述，可以深入佛法精義，進而消業障、滅定業。

所以筆者，素來是以宣揚佛教為職志，因此決定在諸前輩和長老大德們的指引下，哲理與實踐一路貫通之佛學體系，期勉亦能通過此學習，深入經藏之寶閣聞法熏習，探討佛教在此方面的優越成果。所以參考師長、學友們的意見，深思熟慮之後，認為《慈悲三昧水懺》是很適合之標的，並蘊藏豐富的懺悔思想與實踐意義，再斟酌自己的學習研究路線，也符合上述所提的問題意識。其宗教實踐是和戒、定、慧的次第修學有所連繫，由慈悲、三昧、水、懺悔等，諸多法義依據的相互連結合成，並透過的依

---

<sup>6</sup>詳細說明，請參見本文的文獻探討，(一) 有關懺悔之研究，頁 9-14。

序不同層次懺悔方式，獲得戒、定、慧的體驗，進而「觀罪性空」來「體法空」與佛相應，達到滅罪除障成就法喜充滿。可謂是具有實踐與教化等多重功能，亦在學術上包含諸多研究價值與意義。

關於《慈悲三昧水懺》的研究，目前已有諸多先進的相關研究論文，<sup>7</sup> 諸如白金銑先生等論文，皆可說這方面一時之選的佳作，並提供了給筆者研究《慈悲三昧水懺》法門的線索與軌跡。但是也從中看出這幾位先進們，對《慈悲三昧水懺》法門研究的相異之處，諸如在懺悔的溯源與形成條件，考據與論述上皆各有所長，卻因每位的為學注重專精點不同，導致研究進路發展過程各有千秋，相對了也有其未論述不及闕如之處。

是故本論文，立基於前人的研究基礎上，就此研究《慈悲三昧水懺》，在於懺法興革的影響、緣起、依據、架構分析、思想、實踐、教化等等為重點議題，從思想與實踐的角度來出發，以結構相異點切入，闡揚思想和教化的論述，以補足其他研究上未提及的區塊，應也自有一片天地，足可發揮。讓這方面的研究，亦提供更多元的學術參考與交流。

因此，本論文以漢傳佛教懺悔法門發展為背景，由懺悔經典傳入後經歷代的演變，以說明經典義理和懺悔儀式的結合，探討漢傳各宗在懺悔法門方面的特色，亦闡釋天台懺法對後世的影響，透過研究懺悔思想的演變，及漢傳佛教懺悔文本的製作。也發現到《慈悲三昧水懺》並不屬於一宗一派，而是通於各宗各派皆奉持，故進行其懺悔思想的研究，來瞭解佛教在漢地的融合演化，並分析其結構與內容的特色。但限於筆者的學識能力尚不足，無法去就此博大精深的懺悔法門，做專門又更深入精確的研究，僅簡略論述發展與演變的脈絡，而把主題集中在《慈悲三昧水懺》法門，將其所含的內容，作為契入佛理奧義及本文的研究範疇。

總而言之，懺悔不僅是修學佛法的基本功課，也可以達至深層的修行成果。而《慈悲三昧水懺》自制定以來，早為被歷代祖師大德們所強調與

---

<sup>7</sup>詳細說明，請參見本文的文獻探討，(二) 有關《水懺》之研究，頁 15-17。

實踐，法會儀式的舉辦，可說普遍施行於台灣各道場。筆者謹選眾人耳熟能詳的《慈悲三昧水懺》，作為法門深入的教理上爬梳，但是過去在理論上，卻缺乏儀式的系統性，與宗教思想、實踐、教化價值的闡述。由於其理論系統與實踐過程，深具學術上的重要價值，引起筆者想在其義理上，除了延續前輩們創作外，另在作精確的系統性闡釋，希望能建構出《慈悲三昧水懺》的學術研究進程。並以此為架構，作為提供日後研究的另個方向，希望拋磚引玉的接續，來逐漸建構出其法門真諦；亦在整個大乘佛教中理論系統，與修行的詮釋模式，以作為人間佛教之實踐，與教化芸芸眾生的參考。使人們能解脫困厄難題，進而生活得以自在安住，讓身心更加健康愉悅，方符合現代社會所期待的一種心靈依託。

## 第二節 文獻探討

### 一、 古代佛教典籍

《慈悲三昧水懺》的起源，相傳是唐朝的悟達國師，遇迦諾迦尊者，教他以三昧水洗滌人面瘡，而消除累世冤業的懺法。受到尊者以三昧法水洗瘡而濯除累世冤業，悟達國師因感其殊異，乃依圭峰宗密大師所著的《圓覺經道場修證儀》為藍本，來撰寫懺法來弘揚留傳。

《水懺》的形式，亦如同其他懺法。首先，做好事前著整備工作，啟建法壇並完成灑淨儀式。其次，每個分卷皆有其科儀程序，從禮讚迎請諸佛菩薩，在儀式的神聖意義下，入懺舉罪悔過求佛哀憐。再者，依懺本的排序，懺悔前方便「興七心」等；然後，對諸煩惱障、業障、一切報障等發露懺悔；期間亦如是依序唱佛名、皈命頂禮的懺摩。

並由「興七心」的次第至達「觀罪性空」，進而「體法空」與佛相應，乃仰諸佛菩薩威神力，使信眾洗心革面滅罪除障。最後，將修持的功德，轉化成菩提種子，並發願與迴向。如是，讓後世的眾生依循懺法至誠悔過，則可消釋宿世冤業受到法益。故此，《水懺》可以消除三障與增進修行，還能解冤釋結，實為本懺法的另一殊勝功用。

當然學者間對《慈悲三昧水懺》「傳本」、「作者」、「形成」與「名稱」等問題，是否真偽有其疑慮，提出不少研究的考據論述。若以筆者拙見，認為懺悔法門對歷史文化影響甚深，善巧方便、權宜示現之演法，教化利益眾生；而《慈悲三昧水懺》的流傳，以及被接受的程度來看，必有其真實義理與啟示作用。因此，是以肯定和學習之態度觀之，況且考據方面非筆者所長，所以本文不特別去討論。僅遵古德所述，認定是悟達國師由序言典故所作，依圭峰宗密大師所著《圓覺經道場修證儀》而錄成。<sup>8</sup>名稱在本文稱為《慈悲三昧水懺》，簡稱水懺。本文採用的原典版本，是學界通用的《大正藏》內第四十五冊《慈悲三昧水懺》，本文的佛教「名相」解釋版本，採用星雲大師總監修的《佛光大辭典》。<sup>9</sup>

為使經書義理之訓解不離聖人本意，將採「以經解經」，盡量採用同一時期的相關經書中的文字進行解說，故本論文對《水懺》本身在懺悔思想上的理論與義涵之詮釋，藉助於其他佛教經典上的佛說懺悔理論，及後世賢人之論證言說，即是以經論經、相互印證使其不離本意。因此除了主要的經本《慈悲三昧水懺》外，尚需其他的經典來參考輔助。

所以關於《慈悲三昧水懺》思想及「總論懺悔」、「懺悔前方便」、「懺悔三障」等懺悔理論，筆者從《水懺》本身載錄的「經上佛說」作為開展核心，與《阿含經》、《楞嚴經》、《梵網經》、《金剛經》、《妙法蓮華經》、《華嚴經》、《大涅槃經》、《維摩詰所說經》、《大智度論》等。

<sup>8</sup>參考演培法師《慈悲三昧水懺講記》的引述，台北：正聞出版社，1992年。

<sup>9</sup>釋星雲總編，《佛光大辭典》，佛光山文教基金會出版，2003年。

以上，這些主要在於研究有關佛教的經典和緣起法，很多的經典上的依據和佛教論述，都會應用到其中的言說，來作相互連繫佐證。此外，本研究特別注重佛學思想脈絡，故而承續天台宗的「觀罪性空」理論，以及《大乘起信論》的佛性思想，這些觀念都是本研究的重心。

當然，歷代以來祖師大德們的註疏，也是筆者重要的研究輔助材料，現在續藏經中，有《水懺》三本註疏，還有演培法師的講記等，皆對目前懺悔思想的研究，有其深具義理的參考注解依據。

(一) 清·西宗大師的《慈悲水懺科註》。<sup>10</sup>依懺文的章節段落再細分之，各自標出精簡扼要之文字，來解釋《水懺》內容概要。對於經文中注解部分，則依經論所述，詳細考核其經文之出處，並照前後文之脈絡發展，按部就班地述說、引申、解釋《水懺》的本義。使《水懺》的經本，其所結構與內容一目了然。

(二) 清·智證大師的《慈悲水懺隨聞錄》。<sup>11</sup>依照《水懺》之原文，隨文作注，遇重要名相、經言出處、重要義理時，再用細小字體作注釋或闡明經典出處，由事懺入理懺的鋪陳，其內容較《慈悲水懺科註》為詳細與豐富。可說是深入淺出的解釋，彰顯《水懺》為理事圓融的懺悔法門，並直指佛陀法義之本懷。

(三) 清·諦閑大師的《水懺申義疏》。<sup>12</sup>於疏文前頭，亦以原始分科方式注經，分別就《水懺》之內容結構；分成「序分」、「正宗分」及「流通分」三部分，至於註疏部份，則採用依經論述的方式。全書內容除依照《水懺》的原文注釋外，另加上「潔壇」、「水讚」、「請聖」、「誦咒」、「祝延」、「香讚」、「請加」、「禮敬」、「呈供」、「白聖」等懺悔儀式，顯示《水懺申義疏》在科儀方面的完整性，是一部注重實踐禮懺儀式的註疏，讓懺法修持更有系統條理。

<sup>10</sup>清·釋西宗著，《慈悲道場水懺法科註》，《卍續藏》，冊 129，頁 414 上~526 中。

<sup>11</sup>清·釋智證著，《慈悲道場水懺法隨聞錄》，《卍續藏》，冊 129，289 上-413 中。

<sup>12</sup>釋諦閑著，《水懺申義疏》，台北：新文豐出版社，1978 年。

另外，其對「興七心」的次第論述，可說是思想和實踐的相輔相成。

（四）自民國以來的法師和學者們，對《慈悲三昧水懺》的相關著作，首推演培法師的《慈悲三昧水懺講記》。<sup>13</sup>全書分「題前概說」及「正釋懺文」兩大部分；「題前概說」又分為三：「本懺懺主」、「本懺懺題」及「本懺宗要」；「正釋懺文」亦分「卷上」、「卷中」及「卷下」三小部分。全文以平常口語的方式，依《大正藏》第45冊中的《水懺》原文進行講述，在每一卷的每一小節，標示段落要旨，然後再引經典作闡述，使其有源有本。又加上其弟子寬嚴法師的文筆流暢，使一般社會大眾都易於閱讀，除了供本文作參考資料，並列為所選用的白話經解。

## 二、 當代學術文獻

### （一） 有關懺悔之研究

當前有關懺悔思想及大乘佛教懺悔發展，相關文獻著作和專書，以及有關專題報告或學術研究論文發表，以代表性的給予作分類如下：

1、印順長老著《華雨集》第二冊第四章〈懺悔業障〉，<sup>14</sup>在第一節「佛法的懺悔說」對於佛教懺悔的原意、懺悔的方式、懺悔在僧團的作用，做出詳細解釋，並對懺悔的內容一業、障，與懺悔的對應性，做出清楚的說明。使讀者容易了解，在戒律上，懺悔不止針對十惡道，還有僧團中生和活的細節和心行。第二節「『大乘佛法』的懺悔說」，說明「懺悔業障」在大乘教典中，它只屬於修行之方便法門，以及在大乘佛法懺悔的特色。最後，印順長老又對稱名念佛除業障的說法提出說明及考證。

<sup>13</sup>釋演培講授，釋寬嚴記錄，《慈悲三昧水懺講記》，台北：正聞出版社，1992年。

<sup>14</sup>釋印順著，《華雨集》第二冊，頁166-177。

又在《華雨集》第四冊第三章〈中國佛教瑣談〉，<sup>15</sup>其中第五節「經懺法事」，提到經懺的沿革，從三國到宋、元、明、清，甚至是民國其間，做出簡略的介紹；在從中分類，懺儀不同的型態，說明其功能。但印順長老在此文中，主要是提醒現代的出家在家之佛弟子，應本著太虛大師提倡：「人生佛教」的精神，應回到佛教中「勝解佛法、實行佛法、體悟佛法」的本旨，莫再專於消災、臨終、度亡上用力，全文可以體會長老對於佛教正法久住的懇切和用心。

2、聖嚴法師著《戒律學綱要》，<sup>16</sup>本書對各種戒律作詳細的介紹，並對懺悔方法進行分析，出家眾戒律中的悔罪類別，偷蘭遮的品位分法，且指出除波羅夷以外的五種罪的懺悔方式、果報等。

並在第五章的第三節裡，還專節討論佛教懺悔法中，在作法懺、取相懺、無生懺的特點，理懺和事懺的分類。此書對佛教各種戒律，以及其違犯懺法提供完整的介紹，以概要性的方式，將佛陀制定的個人戒與大眾律分述，並依出家、在家、菩薩不同的戒規，深入淺出地列出說明，可說是佛教律學方面難得的大作。

3、慧廣法師著《懺悔的理論與方法》，<sup>17</sup>本書除了介紹懺悔的意義外，還介紹作法懺、取相懺、無生懺三種傳統印度懺悔法，以及事懺、理懺二種中國佛教懺悔法的特點與其意義。

並將佛教懺悔的意義做出說明，且針對原始印度佛教中懺悔的理論和方法，深入敘述做出比較並舉例說明其功用。此書有助於對懺悔理論及其意涵的了解。且提醒讀者懺罪的代價高，最好不要犯下罪業；其最後希望讀者好好地利用懺悔，來認清自己的惡業，改正自己的錯誤。

4、鹽入良道著〈懺法の成立と智顛の立場〉，對智者大師的懺法，進行歷使和文獻的研究，以在中國成立的懺文、懺儀為對象，對魏晉南北

<sup>15</sup>釋印順著，《華雨集》第四冊，頁 130-142。

<sup>16</sup>釋聖嚴著，《戒律學綱要》，頁 237-245。

<sup>17</sup>釋慧廣著，《懺悔的理論與方法》高雄：法喜出版社，1989 年。

朝漢傳佛教的懺法進行考察，進而提出對於智者大師之懺悔思想的想法。在智者大師所著的懺法中，以《法華三昧懺儀》最完備，並將懺悔行法定位於坐禪實相正觀的前階段，把懺悔和禪觀做了緊密的連結。<sup>18</sup>此文有助於對漢傳懺悔行法，以及天台懺儀的發展的了解。

又於〈中國佛教儀禮における懺悔的受容の過程〉，本文敘述漢傳佛教懺儀成立過程及其變遷，並探究成因。在初期懺法以禮拜、懺悔為中心，懺悔滅罪和現世安穩、諸難遠離有密切開連，諸經典所制作的懺法，被使用在治病、祈雨、息災的世俗目的上。<sup>19</sup>此文有助於對懺悔儀式發展之因，有進一步的了解，更是促成懺儀快速傳布的主因。

另於〈中國佛教における禮懺と佛名經典〉，本文對以懺悔為中心的佛名經典進行研究。說明漢地開始興行禮懺時，則是以治病息災等現世利益為主。由於禮懺的內容十分普及，必然會帶動佛名經典的盛行。至於禮懺一開始並沒有要禮誦佛名，但是漸漸的佛名禮誦與懺法十分自然地結合，乃至最後形成密不可分的一體。<sup>20</sup>此文有助於了解懺悔儀式發展，及其與佛名經典的關係，當然《水懺》亦有沿襲佛名經典。

5、中嶋隆藏著〈中國中世懺悔思想的開展——以郗超、蕭子良、智顛為討論中心〉：

(1) 先以《提謂波利經》的五行及五戒為中心，探討若五戒無法守，須真切反省，而產生了「首過」、「懺悔」等說法，再延伸到中國古代各家學說中與「懺悔」相關的觀點和信仰與《提謂波利經》的相關性。

(2) 郗超主張內在的感情，透過外在的行為毫無修飾、毫無隱匿地表現出來，若沒有深刻的自責與改過，內心也不會獲得真正的平靜。

<sup>18</sup>鹽入良道著，〈懺法の成立と智顛の立場〉，《印度學佛教學研究》，7卷2號，1959年，頁440~448。

<sup>19</sup>鹽入良道著，〈中國佛教儀禮における懺悔的受容の過程〉，《印度學佛教學研究》，11卷2號，1963年，頁353~358。

<sup>20</sup>鹽入良道著〈中國佛教における禮懺と佛名經典〉《結城教授頌壽紀念佛教思想史論集》，東京：大藏出版社，1964年，頁569~586。

當時人們之間對於思想上，是極為重視日常實踐，故「悔過」、「懺悔」的想法已經開始紮根，並有漸漸普及的趨勢。

(3) 蕭子良的懺悔思想在懺悔身、口、意三業的基礎上，更具體地就六根犯過，予以慚愧悔過的加以細論。從各個不同的角度，反覆申說對自己所犯的罪愆加以自責悔改。

(4) 智者大師的懺悔思想，強調心不散漫、心不混亂。修懺法的期間，一心集中於禮佛、懺悔、行道、誦經、坐禪等事毫不分心，專注於實踐。智者大師懺悔論的真髓，在《法華三昧懺法》中可窺一斑。<sup>21</sup>此文有助於了解懺悔觀念的內涵，以及在南北朝時代的發展過程。

6、平川彰著《淨土思想と大乘戒》，其在第九章〈懺悔と ksama—大乘經典と律藏の對比〉中，第一節先對懺悔在佛典中的語義做一番探討，認為 ksama 懺悔是「忍、堪忍」之義，但不含「悔」、「悔過」，並提出律藏和大乘經典的內文做舉證。

第二節針對 ksama 與懺的意義，梵漢並舉做出解釋，ksama 為堪忍他人所加的惡。而懺是說罪，悔是追悔，意義不同，併為一詞不可解。在律典中懺悔與巴利藏比對，懺悔推定為說罪。懺非懺摩之略，而為中文的悔。

第三節將大乘經典中，懺悔的兩類用法，ksama 與 ā patti prati-deśan ā ; deśan ā 等，做出詞義的比對。

第四節舉出漢藏及巴利藏當中，律藏典籍使用懺、悔兩詞的用法。

第五節結語中，認為 ksama 做「懺悔」原語的解釋，並不適切，應可將「懺悔」理解為「告白所犯的罪和惡業」。<sup>22</sup>

7、中村元著《大乘佛教の思想》，在其第七章〈悔過の成立〉中，第一節「懺悔的原義」，認為「懺悔」一詞中的原語 ksama，「懺」為音寫，

<sup>21</sup>中嶋隆藏著，廖肇亨譯，〈中國中世懺悔思想的開展—以郗超、蕭子良、智顛為討論中心〉，《中國文哲研究通訊》，18卷2期，2008年，頁11~20。

<sup>22</sup>平川彰著，〈懺悔と ksama—大乘經典と律藏の對比〉，《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社，1990年，頁431~453。

「悔」為其義。懺悔是懊悔，向人請求恕罪之意。還考察懺悔在梵漢詞對比中的不同用法，並認為懺悔是人類普遍的、根源性的心之作用，在印度原語的用法雜多，但在漢地佛教已將「懺悔」一詞固定。

在原始佛教戒律中的懺悔，是將自己的過失在比丘眾前發露出來。到大乘時期改變為在佛前懺悔，解放因罪而生的恐懼。在禪宗也繼承了佛前懺悔的方式，而淨土的唱念佛名與懺悔結合為一事。

佛教懺悔一事，由早期在僧團內向大眾告白，逐漸發展為在佛前實行六根懺悔和三業懺悔，加上禮讚、發願，形成禮懺儀或懺願儀等方式，再後來成為除災招福的佛教例行法事。但大乘經典中懺悔滅罪方式，朝向依靠「讀誦經典滅罪」和觀空的「無罪相懺悔」的觀點發展。<sup>23</sup>

8、游祥洲著〈論中國佛教懺悔倫理的形成及其理念蘊涵〉，首先提及戒律本身有：(1) 隨犯隨制；(2) 因時因地制宜；(3) 集眾議定；(4) 以定慧圓滿為究竟。這幾點目的特性，故必須在觸犯戒律時，提出「懺悔」作為補救之道。再從佛教的倫理體系來論述，將中國大乘佛教懺悔儀式的形成，做概略性說明，歸納出八種基本要素。

再者，談及懺悔倫理的理念蘊涵。最後，說出儀式發展到近代，所產生的流弊並提出改革的四個方向。<sup>24</sup>此文嘗試發掘懺悔的深層意涵，盛讚懺悔法門對整體社會的助益，藉此省思當前懺法施行，對只重形式不重修行的弊病提出改革，可謂語重心長。

9、汪娟著《唐宋古逸佛教懺儀研究》中的第一章 導論，第一節對於佛教懺儀的意義，提出佛教的懺儀表現在宗教儀式上，除了以宣唱佛名、讚佛、懺罪、五體投地禮拜、迴向、發願之外，其最主要的意義，是獲得身口意三業的清淨，以作為納受戒體，或證禪觀的前方便。

<sup>23</sup>中村元著，〈悔過の成立〉，《大乘佛教の思想》，《中村元選集》，第21卷，東京：春秋社，1995年，頁387-396。

<sup>24</sup>游祥洲著〈論中國佛教懺悔倫理的形成及其理念蘊涵〉，傅偉勳主編《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年，頁121-135。

第二節，對於漢傳佛教懺儀的發展述要，則將佛教由印度傳入漢地，在東土佛教的興起與發展，從東晉道安大師把「布薩法」制定章，到南北朝依大乘經典制懺悔文，直至隋唐五代及宋朝的興盛期，做簡單的介紹。並對隋唐五代及宋朝的懺儀，依其制定之功能、宗派、修懺目的來分類。使讀者可以從文章中，很快的了解懺儀，在歷代的興革現象。<sup>25</sup>

10、黃國清著〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，本文考察《法華三昧懺儀》引用典籍的來源，禮懺程序的安排等，對其整體內容作詳密的研究，並探索懺儀中所蘊含的宗教意義，以及詮釋懺悔與禪觀法門的實踐意涵。

《法華懺》主要引用《普賢觀經》、《法華經》與慧思著作文句和觀念，其中《普賢觀經》，是最重要的經典根據，對比《普賢觀經》與《法華懺》，影響層面包括法華懺法勸修、六根懺悔方法及實相正觀方法諸部份。智顛根據《普賢觀經》進行改造以制作懺悔六根法，使每根的懺悔內容有類似的結構，有助於儀式的順暢進行。《法華懺》的懺法最終與實相禪觀結合，由觀照罪業本空的懺法實踐而與般若空義匯流，此義也見於《普賢觀經》中。<sup>26</sup>此文可說是，揭示出懺儀的系統性與宗教實踐價值。

以上十位當代學者，所發表有關懺法門的專書著作。高僧大德和日本學者與當前台灣學者，大多依著文獻學方法，以及歷史沿革方法作研究；其焦點多放在對懺法的多種文獻考據，與懺法隨時代的演變為論述重點，雖各有各的觀點立論，但相對於懺法思想義理的探討則相對較少。而其中黃國清先生所著《法華三昧懺儀》的研究，則同時注重與相關經論在文獻的比對，進而轉化為當代佛教徒戒、定、慧的實修指南，這實是很有創意的研究進路，也是學生未來學習可以依循的目標。

<sup>25</sup>汪娟著，《唐宋古逸佛教懺儀研究》，台北：文津出版社有限公司，2008年。

<sup>26</sup>黃國清著，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》，第9期，2009年12月，頁105-147。

## （二） 有關《水懺》之研究

關於《慈悲三昧水懺》的研究發表如下：

1、1994年，吳藝苑的〈《慈悲水懺》與中國佛教懺悔思想〉，此文為國立政治大學中國文學研究所碩士論文，其所以選《水懺》為理論分析對象，除了為其緣起因由所感外，對其所懺悔的內容尚遠及於無始以來的種種罪業，可說是很能代表佛教思想中的超越時空的理念。最後結論出中國佛教懺悔思想之特色有：（1）兼具事理懺悔；（2）所懺對象普及於一切眾生；（3）無相懺悔觀。

以及歸納《水懺》在中國佛教懺文中之特色有：（1）標舉「慈悲」之名尤具教化作用；（2）《水懺》是懺悔自無始以來的罪障；（3）《水懺》從興七種心為始，自內至外，結構整然；（4）《水懺》所懺對象可至無窮盡的眾生界；（5）《水懺》懺悔自三惡道以至人天六道的果報。

吳藝苑此篇論文，對於中國佛教懺悔文之發展演變、《水懺》本身內容結構在中國佛教懺悔文之特色，及懺悔理論的分析敘述，確實有概括性之說明及介紹，對後學之士的研究，具有極大引導作用。

2、1995年，釋天禪的〈《圓覺經道場修證儀》與《慈悲道場水懺》關係之初探〉，此文作者時為法光佛教文化研究所之研究生，釋天禪發表於民國八十四年八月於中華佛學研究所，主辦的「第六屆佛學論文聯合發表會」。本文作者釋天禪為了瞭解《水懺》，引用《圓覺經道場修證儀》的程度，及藉此更進一步入了解，其在中國佛教的禮儀史上之地位，與深遠之時代意義，而對兩部懺法進行一一比對。

除了明確交代了《圓覺經道場修證儀》與《水懺》的相同之處外，並將二部懺法儀式，在次第、文意、事前準備、禮懺對象、禮懺方式，諸方面的差異處陳列出來，這對學者研究《水懺》的內容結構時，以及儀式方面，對後學之士的研究，是很有幫助作用。

3、2003 年，白金銑的《慈悲水懺法研究》，此文為國立台灣師範大學國文系在職進修碩士班論文，著者從接觸《水懺》後，認為可以經由《水懺》本身的內容，與原始佛教經典上，關於懺悔思想的佛陀說法作一對照研究，再與大乘、小乘諸經論上的觀點互相印證闡發。

以經典、文獻、史傳及佛教發展史，來撰述《水懺》名稱、作者、形成、內容、結構與三昧水思想。且廣泛吸取日本和中國學人的研究成果，其內容結構條理分明、儼然細密、敘寫詳實，最重要的是善用表格、附上原文，且說明清楚，非常方便研究者閱讀，對三昧法水，作深入獨到且重要的研究。對後學之士，在研究《水懺》上有極大的幫助，但其文中，由於分析太細微，重覆現象也很多，屬於文獻的考據為主。

4、2005 年，崔紹美的〈中國佛教懺悔思想之研究——以《慈悲道場水懺法》為中心〉，此文為文化大學哲學研究所碩士論文，其在研究說道，懺悔在宗教倫理中，有其崇高的價值，隨著佛法的發展，懺悔思想不斷地在變化，當懺悔與菩薩道、般若思想連結時，更豐富了其意義。

此文是從懺悔意義，來審查整個《水懺》的文本內容和行法是否符合懺悔的原義。尤其懺悔心的生起，是整個懺法的起點，亦是能否真滅罪的考核點。懺悔心的營造，是表現在前方便的「興七種心」等行法，以佛法解佛法的方式，來掌握七種心的要義。

並以經中常說懺悔能滅罪，更重要的是除煩惱罪根、證三昧、得解脫、住不退轉地乃至涅槃的重要依據，而藉由《水懺》緣起，所示的因果業報，與以三昧法水自我省察結合的懺法，來說明懺法的精神所在。從其論文來說，對後學之士，在研究《水懺》上有極大的幫助，不過其探討都是以思想義理為主，在實踐上卻很少有著墨。

5、2011 年，釋曇成〈《慈悲水懺法》及其注疏之研究〉，此文為銘傳大學應用中國文學系碩士論文，此研究是以依據《慈悲水懺法》、《慈悲道場水懺法隨聞錄》、《慈悲道場水懺法科註》，來進行懺悔思想的研究。

並分析其結構與內容，以及特色與價值。其研究目的，主要是探討佛教如何透過懺法的修持儀式，契入佛理空性內涵的歷程。

此研究論文的摘要如是寫道：(1)《水懺》從「禮拜諸佛」、「懺悔三障」到「發願迴向」三部份，具「解行並重」的精神內涵，構成了懺法外在儀軌與內心佛法修持法門的理事圓融。(2)《水懺》之懺法具足「事懺」與「理懺」，漸入「無生懺」，可為獨立懺悔法門。(3)《水懺科註》與《水懺隨聞錄》的結構與內容類似，由事懺入理懺的鋪陳，使懺法內涵更成熟完備。(4)《水懺科註》與《水懺隨聞錄》深入詮釋出《水懺》理事圓融的懺悔法門，並直指佛陀法義之本。(5)《水懺科註》與《水懺隨聞錄》之結構內容，讓《水懺》懺法修持更有系統條理。

但從內文來看是略覺鬆散，與摘要所言是有落差，前面著重於儀式的論述，卻流於表面形式，並沒彰顯其儀式的宗教意義。後面以《水懺科註》與《水懺隨聞錄》為重心，亦流於文字說明，也沒提出思想的意義，甚為可惜。畢竟佛教還是重於法義，不過一切的文獻說明，都是為了做思想的基礎，尚可作為後學之士，在研究《水懺》有些助益。

### 第三節 研究方法

#### 一、 研究方法

任何一個學科的學術論文，皆有其研究方法，當然佛學若能善用研究方法，不僅能激發學術的思惟，對深入經藏事半功倍，進而融會貫通，因此適當的研究方法是很重要的途徑，才能有效、迅速的蒐集、處理、分析、解釋資料等功用，來達到預期的研究目標。

因此，大略可區分成（一）文獻學方法、（二）思想研究法兩大類。

### （一） 文獻學方法

關於佛學研究方法學，可能涉及的不同知識面向。在此吳汝鈞先生提出，廣義的文獻學方法：

文獻學是指文獻資料的研究，它包括原典的校訂、整理、翻譯、註釋等。這註釋的內容可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等皆包含在內。<sup>27</sup>

因此，文獻學的範圍很廣，可說是包羅萬象，且為佛學研究必備的方法與步驟。所以，掌握這些文獻資料，加以系統化的概括與分析，使內容的來龍去脈，獲得一定的瞭解，並皆有個典故依據來支撐。故對研究做出適當的整合，更有邏輯性串聯的助益。

佛教歷史悠久，留下各式各樣的典章文物資料非常多，對這些文獻資料如何有效運用與掌握，使其作為研究者最佳材料，再者佛學研究領域中，無論考察任何一個學派，須先了解其思想發展的整個前後脈絡，以便掌握其重要思想內容。換句話說，現代的學術研究，多服膺所謂「客觀的科學精神」，其方法是科學的分析方法，目的是追尋事物的客觀真相；宗教學研究是如此，循此精神而發展的「現代化」佛學研究，也多運用此法以整理第一手文獻資料，以為探尋佛法真理的依據。

誠如平川彰先生所言說：「為了客觀的理解佛教思想，文獻學的研究是不可欠缺的；不過，文獻學是以解明佛教思想為目的。」<sup>28</sup> 所以，平川彰先生認為在進行文獻研究，要有下列幾項要素：

1、文獻學的研究要有持續性，並對研究資料要有正確的認識。

<sup>27</sup>參見吳汝鈞著，《佛學研究方法論》，台北：學生書局出版，1989年，頁97。

<sup>28</sup>參見平川彰著，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990年，頁43。

2、文獻學的主要目的是解明佛教思想。

3、致力處理教理和術語之間的理解，而不是機械似地處理。

基於此，以語言學和文獻學為基礎的學術研究，並以面對研究對象的個別差異性，當然有一些方法上的斟酌，和掌握正確的研究方法，是至關重要的事情。即佛教的律典和相關的經論，必須要以文獻學的方法，針對每一部參考典籍的文句，以該典籍本身的內容去理解內義，或者參看與此典籍相容性高、同系統者，以免產生引用、註解錯誤或牽強附會。

如是，本論文亦透過文獻學方法，對經典和文獻的文字語言進行考察，為了瞭解文字和語言要闡述的原意，以及其所帶出來的觀念，進行釐清及正確的解讀，當謹慎小心的閱讀歸納文獻資料，並參照學者對文本的解釋及分析，以求客觀，才能成顯文獻學對研究的效果。

又研究搭配現代資訊化，是目前工具運用的趨勢，對匯聚網路的連線，所含歷代典籍的查考、CBETA 電子佛典的搜尋，佛學大辭典相關資料等，均能很方便的調用到。故本書的用到名相，或可能引用文獻資料來源對照，都能加以系統整理歸納，以瞭解本書引用資料的情況。因此在研究材料上，平時尚須多收集資訊，以充實相關領域之參考與交流。

## （二） 思想研究法

由上可知，除文獻問題複雜至極，思想問題也不簡單。所謂思想研究法的邏輯思維，即是過哲學概念的分析，來把握其思想的一種研究方法。故此方法所注意的，不是文獻本身的表面意義，而是背後的思想內涵。也就是說，要看那些思想包含了什麼哲學觀念，反映了什麼基本問題，和根據什麼理論立場，對這些問題如何處理。

因此，可以透過懷疑、批判、反省、演繹、思辨和辯證、直覺和實證、統整八種方法。所以，思想方法不僅僅要發現義理觀念的根源，可能是道

理或觀念，還要能把這個發現融會貫通，成一個思想體系並且落實在生命之中。思想研究法包含有其宗教觀和文化觀，須成為一個體系，並且把真理貫通於自然、社會、思維等現象不可。<sup>29</sup>

根據印順長老在《以佛法研究佛法》，其著作裡曾提到：

在研究一經一論時，切莫自作聰明，預存見解；也莫偏信古說，大翻註釋。最好，在這一經一論的本身上去尋求解說，前後互相發明。若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想，很接近的經論中去參考。<sup>30</sup>

長老所言極是，佛教的歷史久遠，其流傳的經典及觀念亦是如此，不管是文筆書寫、用字遣詞或是斷句念法，都和現在的用法不盡相同，然而史料學扮演了關鍵的腳色，其自身所夾帶的歷史理解、思路偏好、抉擇取向及其眼界格局都很重要，錯誤的解讀將會影響整個思路，以及脈絡的走向，故正確瞭解佛教經典，其要表達的本意非常重要。

然而，無論是文獻式的資料考察，或是進一步做哲學式的邏輯思維，仍依客觀理性為主的，並以信仰的主觀感性為輔，以達相輔相成。所以，霍韜晦先生主張佛學研究的方向，應該與當時的情景「相應」，以建立佛學研究的新風氣。他認為佛學研究的目的是要轉化、提昇個人的生命，引導人們去除我法二執，了解自我存在的意義。<sup>31</sup>

總之，乃運用這些研究方法與工具之後，對掌握文獻資料更能得心應手，也探索典籍與懺法，進而深入義理探求思想的真諦。另仍須以承續著千百年來的傳統，參加法會以現場實地的去了解儀式，並依法去禮懺課誦，感受「相應」懺法實踐的情況，盼通達宗教的思想理境，讓研究更能貼近現實的陳述，使本研究的理論和經驗相輔相成更具意義。

<sup>29</sup>任卓宣著，《思想方法論》，臺北：帕米爾書局，1980年，頁117、167-183。

<sup>30</sup>釋印順著，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，2000年，頁9。

<sup>31</sup>霍韜晦著，〈佛學研究的方向〉，《內明雜誌》，第136期，香港：內明雜誌社，1983年7月，頁11-15。

## 二、 研究步驟

本文依照上述的研究方法，必須依序完成以下的研究步驟：

(一) 首先，蒐集研究材料與前人的研究成果為主，來充實本研究的基本知識。接著研讀相關懺悔方面的書籍資料、諸如懺悔法門的相關經典、近期這方面的研究期刊論文等，以了解懺悔思想與實踐的意義。

再者，研讀《慈悲三昧水懺》的經典，古德論述及期刊論文等資料，在諸多先進的研究基礎上，從而了解《水懺》的緣由、依據、結構分析，並深入思想、實踐、教化等理論內容，做為寫作的準備。

(二) 其次，擬定論文大綱與繕寫研究計畫，依論文章節編排模式來開始撰寫，並固定與指導老師會談後，承老師指導來修改論文缺失，釐清論文寫作上的盲點，以利論文結構的完整順暢，進而提論文初審及口考。

(三) 最後，經過補正和加強論述，使本論文更加完整，可以如期有個成果。並透過學術論文的交流，可以做到拋磚引玉的效果，共同把懺悔法門彰顯發揚，作為當前人間佛教弘法利生的教材之一，扮演撫慰著人們的心靈，與承擔人文精神的特殊意義。

### 第四節 論文架構

依照研究步驟，將本論文共分五個章節，以達整個研究的預期成果。

一、 第一章「緒論」，第一節研究動機與目的，我們生活在世界上，不離空間、時間、人間三者的關係，此三者又在因緣生滅的相互交錯著。

首先，因眾生業緣所感招，形成的「五濁惡世」，就是這世間的現實呈顯。其次，依據戒律，有些違犯可以通過布薩來懺悔，當然嚴重的過錯會遭僧團的驅逐，可懺除的罪也因輕重不同，而須向不同人數的人懺罪。在此，引發出問題意識。再者，關於懺悔思想的發展，經歷代形成了法門，使之研究需擇一經典以深入，故眾多懺法中，《慈悲三昧水懺》符合筆者之研究標的。最後，說明研究方向乃在於結構、思想、教化為主軸。

第二節文獻探討，以經典、學者著作、學位論文三部分，來說明前人的研究，期能在先進的基礎上，提出創見。第三節研究方法，不僅能激發學術的思惟，進而融會貫通，因此適當的研究方法是很重要的途徑，才能有效整合資料發揮效果，來達到預期的研究目標。

二、第二章「懺法興革的影響」，懺滅罪的經典傳入中國算是相當早，由於數量頗多的懺罪思想譯出，提供了佛教懺悔法門，非常豐富的理論根據。再加上由於原本的儒、道重視儀禮祭祀的傳統，以及東漢末年長期戰禍連年，之後又政局不穩改朝換代頻繁，可說生靈塗炭哀鴻遍野，廣大的眾生希求心靈慰藉，期望懺除罪業，消除現世苦難，祈求未來的幸福。所以，懺悔思想很快能讓百姓接受。

佛教自公元一世紀傳入，佛教懺悔思想也隨著從印度佛教經論傳入，以懺悔滅罪的經典即在譯經初期則，就陸續有被翻譯出來。自懺罪思想經典的傳入與翻譯後，重要的是除去煩惱根源，以得解脫成就。

又大乘佛法提倡發菩提心，修菩提行，因眾生的根性不同，為了普及於一般信眾，方便法門也增添許多，使得佛法通俗化。這些方便法門有很多，如聽聞、受持、正憶念、書寫經卷、施經與他人、供養、誦讀經典、念佛、禮拜、懺悔及持咒等。是故大乘經論中的懺悔思想，逐漸醞釀成確實可行的懺悔法門，而這些懺法從信入門，精進修持，除了能滅罪消愆外，並深入般若甚深法，進而成就無量無邊的功德。

三、第三章「《水懺》制定與組織」，悟達國師的《水懺》在制懺時，宜剛好又是介於晚唐，恰巧又是在於懺法禪觀為主的小眾修行，轉變成大眾普及化的懺本為主，其懺法轉變成大型法會共修模式。也就是說，《水懺》亦保留兩者皆有的特色，也延續有觀行的方法，故還是有其獨特性的展現。所以，分析《水懺》的儀式結構，有助於了解《水懺》法門的結合方式，以及如何產生修行的綜合效驗。基於此，本章節著重於：第一節《水懺》的成立緣起；第二節《水懺》的經典依據；第三節《水懺》的結構分析；盼能在前輩的研究基礎上，更深入去了解《水懺》法義結構。

其在於融入了傳統文化思想之中，在依序懺悔文中，至誠禮佛懺悔，是故僧信二眾由耳云目染下，深知五濁惡世業障太過深重，非懺悔不能消除，各種懺法都是依據佛說而來，亦因緣契機宣說種種不同法門，就是為憫念有情眾生，故在本節論述懺文的結構分析，說明懺法的禮佛拜懺功德，以期消除過去現在所造種種惡業，從而獲得生命的真正解脫。

四、 第四章「《水懺》思想與實踐」，自古以來，世間偉大人格的養成，大都是在宗教中完成。因此大乘佛教的懺悔法門也不例外，含有佛教思想中有其重要啟發，本來具有深層菩薩行法之意義，故章討論將《慈悲三昧水懺》思想真諦，並對《慈悲三昧水懺》的實踐，把懺悔與觀照得以結合，再論述《慈悲三昧水懺法》教化功能與影響，使能進一步說明，所可能蘊含人文化成意涵與「解行並重」的精神。

也就是說，當到了落實於生活世界之中，彰顯其教化人心，使諸佛聖前發懺悔與念佛誦經，憑藉佛力來淨化心靈，並實踐開發內心光明智慧。因此，宗教輝煌了人類的文明史，也提升人類素質，甚至各種藝術、人文創作，也都因宗教而登峰造極。而佛教之所以能夠全方位，就在於佛教義理的制定與持守，讓人心得以淨化，提升整體生活品質。

五、 第五章「結論」，總結說明本論文，概略呈現創見與成果。

## 第二章 懺法興革的影響

佛教的懺悔觀，早在佛陀教化的時期，當僧人行為違犯「戒律」，就必須在進行布薩和自恣時，對僧伽中的長老或清淨僧發露懺罪，讓大眾都有改過的機會，並以此懺悔的作為清淨身心，資修定慧的前行。<sup>32</sup>當有拜佛塔的流行，拜佛跟懺悔的儀式，慢慢的演化禮拜十方佛的興起，我們知道在原始佛教到大乘佛教興起，懺悔的儀式有所變更，佛教由印度傳入以後，懺悔的思想也依隨著傳入，經演變成系統化的懺法。

因此，本章節從佛教傳入漢地談起，經六朝到唐宋之間的興革，並說明懺法演變之間的相互影響。即在第一節 早期懺悔的開展，去說明其源起和過程發展。第二節 天台懺法的開展，因在《水懺》位居關鍵的「觀罪性空」，即是受天台宗的影響至深，故回歸到智者大師的思想論述來說明。另外天台懺法的儀式，也影響了其他各宗，所以第三節 唐宋懺法演變，也接續著討論演變型態，亦說明其影響與發展概況。

### 第一節 漢傳懺法的興起

佛教大約自公元一世紀前後傳入東土，<sup>33</sup>當時興起的大乘經典與相關

<sup>32</sup>在初期佛教，懺悔實踐本來與戒律生活有密切關係。其梵語原為「kṣama」，完整音譯為「懺摩」，本義為「容忍」、「容恕」，對戒律有所違犯之時，當於半月半月集會的布薩日，公開自陳己罪(ā patti prati-deśan ā，說罪)，請求僧團大眾的容恕，以回復自身與僧團的清淨。古代持不同見解的代表，首推義淨大師，則認為「懺摩」(kama)為「忍」義，而無「悔」義，區分「懺摩」與「悔罪」(說罪)的不同，質疑「懺悔」一詞翻譯不當。如其《根本說一切有部毗奈耶》卷 15 的小字注說：「言懺摩者，此方正譯當乞容恕、容忍，首謝義也。若觸誤前人，欲乞歡喜者，皆云懺摩。無問大小，咸同此說。若悔罪者，本云阿鉢底提舍那，阿鉢底是罪，提舍那是說，應云說罪。云懺悔者，懺是西音，悔是東語，不當請恕，復非說罪，誠無由致。」《大正藏》冊 23，頁 706 上。

<sup>33</sup>關於佛教傳入中國的各種傳說，請參閱鎌田茂雄的《中國佛教通史》，第一冊，關世謙譯，高雄：佛光出版社，1985，頁 83-116。

懺悔思想，<sup>34</sup>也順著東傳從印度被導入漢地；即在譯經初期，就陸續有以懺悔滅罪的經典被翻譯出來，目前《大正藏》有收錄，如東漢時期安世高大師譯的《舍利弗悔過經》，<sup>35</sup>與同時期又有支婁迦讖大師譯的《佛說阿闍世王經》等。<sup>36</sup>也就是說，懺悔滅罪的經典傳入漢地算是相當早，由於數量頗多的懺罪思想譯出，<sup>37</sup>提供了非常豐富的理論根據。

隨著佛法無邊護佑東土眾生，高僧大德們紹隆佛種的宣教度化，讓佛教的傳布慢慢深入人心，又當時朝廷原本就重視表彰道德節氣，士大夫有省思悔過的傳統，以及東漢末年長期戰禍連年，之後又政局不穩改朝換代頻繁的背景。可說生靈塗炭哀鴻遍野，廣大的眾生希求心靈慰藉，期盼依佛教經懺功德，來滅罪消業拔苦與樂，祈求未來幸福的願望。如此背景下形成之悔罪思想，在接觸佛教經典闡揚之懺悔義理時，自然能夠因應其要求而接受，如是促成漢傳佛教悔罪思想發展之契機。

再者，大乘佛法提倡發菩提心、修菩提行，因眾生的根性不同，為了普及於一般信眾，所以懺悔思想很快能讓百姓接受，方便法門也增添許多，使得佛法通俗化。這些方便法門有很多，諸如聽聞、受持、正憶念、書寫經卷、施經與他人、供養、讀誦經典、念佛、禮拜、懺悔及持咒等。是故大乘經論不斷的引進傳布，其含豐富的懺悔思想經典之翻譯，必然帶動此

<sup>34</sup>印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》，也有提出類似的看法，他認為大乘發展的根源是源於佛陀體悟的真理—「法」，而「法」的宣說者是佛菩薩，從而引發對佛菩薩的崇敬；對佛的敬信又發展出十方佛、佛土的淨土觀念；再從佛涅槃，他方國土有佛，在此國土卻無法值佛在世，產生罪障深重的認知，發展出大乘經典中的懺悔罪業觀。臺北：正聞出版社，1994年，頁570。

<sup>35</sup>安世高譯，《佛說舍利弗悔過經》(148 - 170年間)，是一部專門探討懺悔方法的大乘經典，提到佛陀在述說行者在十方佛發露懺悔後，接著提出行者須行隨喜遍及一切善法；後有令行者所得福迴向使諸眾生成就聖道；最終令行者勸請諸佛莫人涅槃，為諸眾生說法，令其成道。《大正藏》，冊24，頁1090上-1091中。

<sup>36</sup>支婁迦讖譯，《佛說阿闍世王經》，《大正藏》，冊15，頁389上-406中。

<sup>37</sup>關於這方面資料，可參閱釋大睿著《天台懺法之研究》，其中提到：「所從後漢到東晉孝武帝寧康二年(374)，道安大師將這兩百年間的漢譯佛典及注經編整成《綜理眾經目錄》，所記載相關懺悔思想之經典有：《阿闍世王經》二卷、《悔過經》一卷、《海龍王經》四卷、《賢劫經》七卷、《三品悔過經》一卷、《舍利弗悔過經》一卷、《諸方佛名經》一卷、《菩薩悔過經》一卷、《佛悔過經》一卷、《文殊師利五體悔過經》一卷、《拔陀悔過經》一卷、共十部20。其中《悔過經》、《三品悔過經》、《佛悔過經》、《拔陀悔過經》等已不存。」台北：法鼓文化出版，2000年，24頁。

時代佛教儀式的興起，逐漸醞釀成確實可行的懺悔法門。

基於此，漢傳佛教中的懺悔法門，比較有傳承並紀錄可考的起源依據，始於東晉的道安大師(312-385)，首創「制僧尼軌範」之法，至此才有系統化的傳承與實踐，爾後佈行為天下常住與信眾所效法。<sup>38</sup>

從《四分律行事鈔資持記》卷五所云：

一、行香定座上經上講之法；二、常日六時行道飲食唱時法；三、布薩差使悔過等法；天下寺舍皆準行之。<sup>39</sup>

由此可見，這種「制僧尼軌範」之法，可說涵蓋戒、定、慧的修持，其結合了禪修定座、講經說法的經行修持；和六時精進唱念禮佛、齋戒的信行修持；與原來的布薩悔過的戒行修持。所謂「布薩」是在農曆每月15日、29日（或30日），舉行誦波羅提木叉戒的儀式，故又被譯為誦戒、誦戒日。<sup>40</sup>布薩儀式中有僧人當「差使」，原為官職、差遣、差事等意，但在此應為「導引」之意，即導引僧俗二眾悔過並作「羯磨」。<sup>41</sup>

另外，鎌田茂雄先生亦在〈釋道安—中國佛教的開拓者〉中有提到：「在義天的《教藏總錄》第一卷，載有道安著作的〈四時禮文〉，而這〈四時禮文〉是道安手輯的禮懺文，抑或《僧尼軌範》中，規定的六時行道附

<sup>38</sup>唐·道宣大師又在所編著《四分律行事鈔》卷上四中指出：昔齊·文宣王撰在家布薩儀、善照沙門道安開士撰出家布薩法，並行於世，但意解不同，心相各別，直得承用，文據莫憑。今求以經意，參已所聞，粗重撰次。《大正藏》冊 40，頁 34 中。

<sup>39</sup>宋·元照著《四分律行事鈔資持記》，《大正藏》冊 40，頁 232 中。

<sup>40</sup>參考印順長老著《初期大乘佛教的起源與開展》，其在〈出家布薩與在家布薩〉中說道：「佛教有布薩的制度，每半月一次，集合大眾來誦說波羅提木叉戒經。這種制度，淵源是很古老的。依『吠陀』，在新月祭、滿月祭的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為優波婆沙，就是布薩。釋尊時代，印度的一般宗教，都有於『月八日、十四日、十五日』，舉行布薩的習慣，釋尊適應這一般的宗教活動，也就成立了布薩制。信眾定期來集會，比丘要為信眾們說法。」頁 218~219。

<sup>41</sup>參見姚秦·佛陀耶舍等譯《四分律》卷 44 中，提到佛言：「聽僧差阿難為使，為善法比丘懺悔質多羅居士，作白二羯磨，應如是作眾中。」《大正藏》冊 22，頁 893 中。另外，崔紹美的碩士論文〈中國佛教懺悔思想之研究—以《慈悲道場水懺法》為中心〉，當中也有提到，其將「差使」認為是差遣之意，但是若以《四分律》的意思來看，是佛陀希望善法比丘和居士在阿難的引導下，做布薩並為僧信二眾作羯磨師證明。

屬禮懺文，被另行刻印的部分。」<sup>42</sup>也就是說，在當時的法會，可能已有讀誦懺悔的疏文，為後世所遵循並流傳至今，可說影響甚大。

誠如《高僧傳》所言：

昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名、依文制禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德昇座說法，或雜序因緣，或傍引譬喻。其後，廬山釋慧遠道業貞華、風才秀發，每至齋集，輒自升高座，躬為導首，先明三世因果，卻辯一齋大意。後代傳受，遂成永則。<sup>43</sup>

由上所言，最初佛教傳入，即在布薩日舉行八關齋戒。<sup>44</sup>為法會的齊集之日，然後都會遵照道安所定之法，實施常日六時行道飲食唱時法，舉行念佛、誦經、禮佛、過堂持齋等儀式。並行布薩差使悔過等法，有裨益於自我省悟改過懺悔。又利用晚上禁食時，行香定座上經上講之法，請宿德高僧昇座說法，所說佛法義理或敘說因緣事理，藉以啟悟眾生，可說基本上的一日法會已見雛型。傳至其徒的廬山慧遠大師，更是發揚光大，成立了念佛蓮社，每到八關齋戒法會，必定親自主持，昇座講經說法，領眾引導唱念佛名、禮拜懺摩，日後形成修行法門的模式。

換句話說，在八關齋戒日集齊，因有經典所云稱念佛名、禮佛的功德，所以「宣唱佛名、依文致禮」，若以這字句去推測來說，是根據課誦佛名

<sup>42</sup>參見鎌田茂雄著，《中國佛教通史》第一卷，高雄：佛光出版社，1994年，頁397。

<sup>43</sup>參見梁·慧皎著《高僧傳》，《大正藏》，冊50，頁417下。

<sup>44</sup>參考印順長老著，《初期大乘佛教的起源與開展》，其在〈出家布薩與在家布薩〉中說道：「八關齋戒，為佛教戒律之一；行於布薩期間時，在家弟子到寺院裏來，由出家僧侶為一般的信徒傳授，所受一日一夜的八支淨戒。又可名為優波婆沙，譯義為『近住』，是近阿羅漢而住的意思。這種說法在《增壹阿含經》卷十六、卷三十八，都可見到，乃《阿含經》系統的經教資料，代表初期佛教時期，佛陀傳法教化弟子的實錄。因此，可以推測出，佛教在家信眾最早的懺悔活動，應是附屬在出家布薩儀式之後的八戒齋儀式。」頁218-219。

的經典，依佛名就頂禮膜拜，有此可能是禮拜佛名經懺悔法門的前始。<sup>45</sup>故知儀式是在先的，後來漸漸加入引唱佛名的作法，慢慢的形成這樣「制僧尼軌範」的儀軌了。更可能而在慧遠之後，將這種禮拜佛名的懺摩法會，做為普遍修持法門之一，在形式上就逐漸定型。基於此，湯用彤先生在《魏晉南北朝佛教史》著作中，認為這是後世懺文之先聲。<sup>46</sup>

南北朝時的懺法，經由《廣弘明集》卷二十八〈悔罪篇〉第九，所收的十九篇懺文，可窺得當時懺文的風行，以及貴族名流之間信仰的概況。因此，依據道宣在《廣弘明集》所述的懺文，其中就有收錄南齊蕭子良的《淨住子淨行法門》一卷。<sup>47</sup>鎌田茂雄先生考據認為《淨住子淨行法門》，是直接承續東晉郗超《奉法要》的論述，<sup>48</sup>而其所言著重懺悔思想的實踐，並且其重要性，就是影響了後世初期懺法的成因。<sup>49</sup>

又者，從《廣弘明集》所述的懺文中，得知當時法會的程序與情境。又當時貴族名流和僧眾的文書，其對文中都流露出告解與救度，其中一篇的〈與印闍梨書〉懇請法師能超度亡靈，是故在《梁皇寶懺》亦提及郗后的超度救拔，可知當時懺悔和度亡已結合的佐證。至於當時的《梁皇寶懺》，是否為就是《大正藏》中，有系統化懺本的《慈悲道場懺法》呢？具體還需要更多的考據，這非本文研究主題就不去另作多述，但《梁皇寶懺》已知是有初期懺法的規模。另外，梁簡文帝所書的〈六根懺文〉，則敘述誠心懺悔六根的業障，以除祛眼、耳、鼻、舌、身、意六根的污垢，成為清淨的六根，推測可能與後來六根懺法的成因有關。

<sup>45</sup>詳細說明，請參見本文的文獻探討，（一）有關懺悔之研究，其中鹽入良道先生所提的研究論述，頁11。

<sup>46</sup>參照湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝出版社，1987年，頁212-215。

<sup>47</sup>齊·蕭子良（460-494年）的主要著作《淨住子淨行法門》有二十卷。其原本書已經散佚，但唐·道宣把它加以統略而編集為《淨住子淨行法門》一卷的版本。所謂淨住，就是布薩，在此所指的就是保持身、口、意的清淨，是名淨住。至於「子」者，就是佛弟子的意思。故做佛弟子，則宜守持戒律，清淨身口意，以長養菩提，並必能增長善根。所以，「淨住子」是守戒律、清淨三業的佛子。《大正藏》冊52，頁303下。

<sup>48</sup>《奉法要》是郗超的佛教概論，收錄在《廣弘明集》卷十三中。此從實踐理論層面而說，先就三皈依、五戒、十善等實踐德目加以詳述。更說明三界、五道、五陰、五蓋、六情、四非常、六度、四空等法相，其次明因果報應等。《大正藏》冊52，頁86上。

<sup>49</sup>參見鎌田茂雄著《中國佛教通史》，第二卷，頁196-197；以及第三卷，頁185-186。

也就是說，《廣弘明集》所述的懺文之作用，同樣都以深切自我反省、懺悔五逆十惡的罪障，希望能滅罪消愆除障，亦祈求護念國土、廣增福田等現世利益上。但比較特別是梁武帝所書的〈摩訶般若懺文〉，則有闡揚教理思想，其修懺目的是以讚揚般若教義，並且以修行為主體。換句話說，這些所書的懺文，皆是作者自己發露懺悔的表文形式，傳承上並沒因年代久遠而消失，而是在原有的基礎上，不斷的演變發展。<sup>50</sup>

再者，從僧祐大師撰《出三藏記集》卷十二之《法苑雜緣原始集目錄》中，列出許多儀式、懺儀、願文等記載，可知當時常用的行儀。尤其在序文中亦提及：「至於經唄導師之集，龍華聖僧之會，菩薩稟戒之法，止惡興善之教。」<sup>51</sup>這些儀式已是日常所用，此中所列之懺法有〈彌勒六時懺悔法緣記〉（出彌勒問本願經）、〈常行法五法緣〉（出五戒論）、〈普賢六根悔法〉（出普賢觀經）、〈觀世音菩薩所說救急消滅罪治病要行法〉（出觀世音經）、〈虛空藏懺悔記〉（出虛空藏經）、〈方等陀羅尼七眾悔法緣記〉（出彼經）、〈金光明懺悔法〉（出金光明經）等。由此可見，依據彌勒、觀音、普賢、虛空藏、大方等、金光明等經所制定的懺儀，在南朝時期應是相當盛行，而且是僧眾日用的儀軌。<sup>52</sup>

如此可見，在南北朝時代，懺悔中的各種儀式似乎相當完整，可以看到深刻的懺悔文，從這裡，也許可以大致知道人們對於罪的自覺。故此一懺悔法似乎可以說，源自於印度釋尊教團的布薩會有關連；雖然中國自古重儒學崇信祭祀儀禮，但前述懺悔理論根據經典大量翻譯，及長期社會久

<sup>50</sup>由於靜谷正雄在《初期大乘佛教的成立過程》中，對於大乘懺悔觀的起源，就主張從原始大乘中的《三品經》及《舍利弗悔過經》等經典中了解。故印順長老在《初期大乘佛教的起源與開展》中，引用靜谷正雄的推論，在三品行以前，有「懺悔」、「隨喜」二品行的可能。並贊同其論點，認為這一種推論，是非常正確。還進一步推斷認為在二品行以前，還有原始的「懺悔行」階段。所以，從中可以推斷，傳承上並沒因年代久遠而消失，而是在原有的基礎上，不斷的演變發展。頁 573。

<sup>51</sup>參照僧祐大師編著，《出三藏記集》卷十二，《法苑雜緣原始集目錄》第七，《大正藏》冊 55，頁 90。

<sup>52</sup>參見鎌田茂雄著《中國佛教通史》第三卷：第三章南朝的佛教(二)，從《弘贊法華傳》、《法華傳記》、《高僧傳》、《續高僧傳》中，頗多依大乘經典而修行懺法，其效靈明神跡歷歷，或因而大悟、或見佛相現形異僧昇空等，不一而足；但由其中可窺知，早在劉宋、齊、梁時期，依經而行禮懺誦經修持者，已為多數行人所奉持不懈。頁 242。

歷戰亂動盪，乃有以現世安穩遠離諸難，而與懺悔滅罪相結合，來方便利益眾生的需求。因此在這個方向上，就發展出漢傳佛教的懺悔法，罪的意識與罪惡觀，似乎就展現為滅罪與修功德的各種修行。

然而，初期佛教在此戒律脈絡下的懺悔，並無法懺除本質上的罪惡，而其造作仍須按業償報，業力與果報之間，這連結關係還是很嚴格，可以消除者是違犯戒律之過錯。所以，初期佛教其悔罪的意義，則重在掃除戒行的污點，使能改往修來、長養善法。<sup>53</sup>此外，由於造作惡行而起追悔之心，會擾動心靈，有礙禪定的進入。故依法懺悔出罪，另有重要的修行意義，主要使行者將得恢復戒體的清淨；即消除罪業又不再為罪惡而心生憂惱，得以排除在當下對戒、定、慧修行的障礙。<sup>54</sup>

順言之，大乘懺法的包容更多元，其本意除在消解罪障，兼利菩薩解行修持的深進，但往往也易流於世俗利益追求。諸如南北朝時懺法盛行，或作為修行方便，或藉此消災解厄；又在個人修學的形式之外，並已發展出集體誦經的禮懺法會，為帝王和國家禳災祈福，或幫信徒及眷屬消業滅罪、救度拔薦。但未見懺悔與禪觀方面，有積極整合的實例。<sup>55</sup>

因此，到了陳末隋初，才有智者大師開始結合懺悔與禪觀為一的法門，乃智者大師繼承慧思大師一脈，故受法華思想的深層影響；而當時即已流行《法華懺》及《方等懺》等懺悔儀軌，並重定更制懺法，特將懺悔與止觀加以融合，即由懺法通向法華三昧的實踐進路。<sup>56</sup>

<sup>53</sup> 參見釋聖嚴：《戒律學綱要》，頁 267。

<sup>54</sup> 參見釋印順：《成佛之道》，台北：正聞出版社，1992 年，頁 189-190。

<sup>55</sup> 此轉引述自黃國清著，〈智顛所制懺法的整合特質及其當代應思考〉，《人間佛教研究》第 4 期，高雄：佛光出版社，2013 年 4 月，頁 143。

<sup>56</sup> 參見塩入良道著〈法華懺法と止觀〉，其認為陳文帝（在位 560-565）經常執行禮懺修持，例如《法華》、《方等》等懺；因為西元 560 年，正是智者大師剛進入大蘇山，師事慧思大師的第一年。所以，由於年代關係，應該不是依智者大師所制定的懺儀本子而修。故乃認為智者大師是重定更制懺法，特將懺悔與止觀加以融合。關口真大編《止觀の研究》，東京：岩波書店，1976 年，頁 307-335。

## 第二節 天台懺法的開展

漢傳佛教的懺法，開始具有理懺的體系，其大成者首推便是智者大師。因此，本節上承懺悔歷史的興革，來討論演變的轉折所在，以說明整個脈絡的影響，又下導和《水懺》的關聯及啟發，其中「觀罪性空」乃源自於智者大師的天台教義。所以，欲討論智者大師的懺悔思想，則須先從其生平介紹開始，次為概觀其思想全貌，並簡略整理出其著作，在之間的相互關聯性來解釋「觀罪性空」，並續說天台宗在懺法中的定位。

天台宗算是早期開宗，又流傳至今的漢傳佛教宗派，上承印度龍樹菩薩，東土慧文、慧思等大師之思想淵源，傳至智者大師可說是發揚光大者。關於智者大師(538-597)的生平介紹，生於南北朝較安定的梁武帝時期，父兄皆在梁朝任官。雖出身官宦之家，但由於烽火時局動亂，以及父母亡故，因深體無常而於十八歲，於長沙果願寺法緒大師座下出家。

在《佛祖統紀》卷6，有這樣的記實說道：

二十歲進受具戒，初從慧曠學律，兼通方等。然後至大賢山誦法華、無量義、普賢觀，歷涉二旬，誦通三部，進修方等，勝相現前。(中略)既精通律藏，常樂禪悅。怏怏湘東無足可問，陳文帝天嘉元年(師二十二歲)，時思禪師止光州大蘇山，即往頂拜。<sup>57</sup>

由上文可知，受戒後，初依慧曠大師學習的期間，就已精通律藏，以及具禪定基礎。二十三歲時，往光州大蘇山，參謁慧思，慧思為示普賢道場，講說四安樂行，師遂居止之。一日，誦《法華經·藥王品》，豁然開悟。既而代慧思開講筵，更受其付囑入金陵弘傳禪法。於瓦官寺開《法華經》題，從而樹立新宗義，判釋經教，即已展現其講經演法之能。

<sup>57</sup>南宋·釋志磐著，《佛祖統紀》是天臺史學集大成著作。《大正藏》，冊39，頁181中。

因此，智者大師承蒙於慧思大師門下，不僅啟發了智者大師的慧悟頓開，亦教導其重要思想與修行法門，故智者大師受到慧思大師的思想啟發，而展現於其著作當中。另外，慧思大師的對修禪得神通，一直佔有重要的地位。<sup>58</sup>所以，智者大師據稱三十八歲時，棲隱於天台山，於華頂峰降魔，證成於法華圓頓中道實相，因而奠定天台教觀之基礎。

爾後，智者大師再至金陵，講授天台三大部，於六十歲時，在天台山石城寺圓寂。其一生著作頗多，思想理論精實奧義，並著重於實踐行門。如是，智者大師重視佛學教理的研究，創五時八教的判教，其核心思想即圓融實相的「一心三觀」，同時結合了止觀的實際修行。成立了天台宗，並以「教觀雙美」而聞名，對漢傳佛教的影響甚鉅。

閱讀智顓的傳記，從其學習證成歷程中，發現懺悔與禪觀的結合，與他個人的參學經驗，具有極為密切的關係，當然其師慧思大師的啟發，也應是個關鍵。基於此，智者大師依據天台教義，把大乘佛教的止觀與懺悔相融入結合，並制作有《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》等四部懺法。並將這些懺法搭配禪行，是置在「四種三昧」內，互為依持的實踐，乃亦成為禪修法門的一環。<sup>59</sup>

因此，智者大師制作的懺法，常去強調破戒對禪修的影響，這觀點可從《釋禪波多蜜次第法門》，略稱的《釋禪》紀載來說明：

若輕若重，以戒破故則尸羅不淨，三昧不生。…是故宜須懺悔，以懺悔故，則戒品清淨，三昧可生。…

<sup>58</sup>南岳慧思大師在〈立誓願文〉中，為修禪得神通，而發願懺悔說道：「又復發願，我今入山，懺悔一切障道重罪，經行修禪，若得成就五通神仙及六神通。」可見其懇切求懺悔之決心，也重視修禪定而得神通之方便法。《大正藏》，冊 46，頁 788 下。

<sup>59</sup>此立論，轉引述自黃國清著，〈智顓所制懺法的整合特質及其當代應思考〉，其認為：「依懺法修行的活動方式，法華懺法與方等懺法屬『半行半坐三昧』，請觀世音懺法歸入『非行非坐三昧』。當中金光明懺法應歸入何種行法，雖未明言，但以智顓曾說：『諸經行法上三不攝者，即屬隨自意也』，意謂不屬於其他三種行法者，皆入於隨自意三昧，即『非行非坐三昧』。」頁 155 之付注。

懺名，懺謝三寶，及一切眾生；悔名，慚愧改過求哀。<sup>60</sup>

也就是說，把懺悔定為止觀，持戒清淨即為修持成就之基礎。乃戒律不淨，三昧不現前，故須殷重懺悔清淨、復戒，才能得定。因此，於其所著禪觀諸論中，廣談罪業及懺法，乃至懺罪得定、證般若慧等思想。更制作有體系的懺法來實踐，以達戒、定、慧之修持為目的。故由智者大師對懺悔的看法，重點即是將懺悔當成行法，定位於坐禪實相正觀的前階段，把懺悔和禪觀等同視之。如同在《摩訶止觀》中所言：

云何懺悔？令罪消滅，不障止觀耶。…但用正觀心，破其見著，慚愧有羞，低頭自責，策心正轍，罪障可消，能發止觀也。…故知持戒清淨，懇惻懺悔，俱為止觀初緣。<sup>61</sup>

由整篇幅的引言來看，懺悔的目的，即是滅罪除障，而如何達到呢？這先須要了解智者大師之懺悔觀，必須從罪業生起因緣，進而從毀戒、障礙禪定、發慧的觀點來探討。而罪業原來體性空寂，豈有實體可得？故智者大師開演懺法，融入禪觀的修持，還於般若空觀之本位，乃至依法華圓頓思想，運用在「一心三觀」上，則無一法不是中道實相。罪福性亦入中道實相，才能究竟懺罪清淨，即蘊出「觀罪性空」的理論。

依此，要從智者大師的著作之間關聯性，來說明出「觀罪性空」的論證依據。雖他所著作的懺法在形式上，宗教儀軌的成份濃厚，而對於未來的世俗祈願，卻幾乎都去除而無作法。對此，若由《金光明文句》中，專門解釋懺悔的〈釋懺悔品〉，來看最為貼切，其說道：

<sup>60</sup>參見《釋禪波多蜜次第法門》卷二，《大正藏》冊46，頁485中。

<sup>61</sup>參見智者大師著，《摩訶止觀》卷4，《大正藏》冊46，頁39下~41下。

諸大乘經多分散明懺悔，此經專以懺悔當品。今先釋名，懺者首也，悔者伏也。…不逆為伏，順從為首。行人亦爾，伏三寶足下正順道理，不敢作非故名懺悔。…往日所棄一切善法，今日已去誓願勤修，故名懺悔，棄往求來，故名懺悔。又懺名披陳眾失，發露過咎，不敢隱諱；悔名斷相續心，厭悔捨離，能作、所作合棄，故言懺悔。<sup>62</sup>

故有過則懺悔，悔過則清淨，值得一提懺罪的意義，就會想到所懺之罪業是如何來。「罪業」，梵語「nigha」，是指以身口意三業所犯之罪行。一般人只要起身動念就會有罪業生，而招感地獄等惡報。就佛教觀念來說，善惡並非局限於世俗道德的範圍，也將凡有障礙修學因素，這方面也歸類是惡法，把順於修學的次第，能達成理想的行為通屬善法。

因此，智者大師對於懺悔，有諸多譬喻的解釋，簡言之：「發露已罪，往不再造。」如是，懺悔為趣入深層禪修的方便行法。其亦在有《小止觀》之稱，即《修習止觀坐禪法要》中，有進一步的表示：

悔有二種：「一者，因掉後生悔，欲入定時，悔前所作，憂惱覆心，故名為蓋。二者，如作大重罪人，常懷怖畏，悔箭入心，堅不可拔。」如偈說：「不應作而作，應作而不作，悔惱火所燒，後世墮惡道。若人罪能悔，悔已莫復憂；如是心安樂，不應常念著。」<sup>63</sup>

由智者大師對名相字詞的解釋，將「懺」與「悔」的意義分開說解，卻似不必強加析分，應將兩字的解釋結合起來，以理解其意義。所以在此，是將把懺悔目的，指向捨離造惡與掉舉，所作已作不受後有，把相續心念能予安住，發起菩提次第的精進，努力達到修行之證成。

<sup>62</sup>參見智者大師著，《金光明經文句》卷3，《大正藏》冊39，頁59上。

<sup>63</sup>智者大師著，《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》冊22，頁464下。

至於，欲通過懺悔除罪，那要滅除哪些罪業呢？誠如，智者大師又在《釋禪》中，所說的三種罪：<sup>64</sup>第一、違無作起障道罪，這是指修行者違犯戒律，依據戒相定罪業的聲聞戒法。第二、體性罪，<sup>65</sup>業緣起感果的體性，若是比丘犯了殺生戒，這雖經作法懺，除去障道罪過，卻不能除去因殺業報果的體性罪。第三、無明煩惱根本罪，是指罪源的根本，即造作的原因，皆來自無明煩惱，可使行者難以解脫。

再者，懺悔得以滅罪之理，從東漢以來，所譯之有關懺罪經典中，即有向清淨比丘說罪之「對首懺法」，亦有以夢境奇相決定，懺罪是否清淨之「取相懺法」。此外，大乘懺悔經典中，最重要的理法依據，乃是正觀法性平等，罪性本空之理的，「無生懺法」。此種懺悔法，幾乎是大乘懺悔經典共通的思想，也就是說，在這些懺悔經典中，不僅懺除性罪，並深入大乘經典法義，把已經具有的觀法性平等、罪行本空的思想彰顯，即「無生懺」的開展。如《普賢觀經》中，提及究竟的懺悔法，其云：

觀心無心，從顛倒想起；如此想心，從妄想起，如空中風，無依止處。如是法相，不生不滅。何者是罪？何者是福？我心自空，罪福無主。一切法如是，無住無壞。如是想者，名大懺悔。…行此懺悔者，身心清淨不住法中。猶如流水，念念之中，得見普賢菩薩。…佛告阿難：「如是行者，名為懺悔；此懺悔者，十方諸佛、諸大菩薩，所懺悔法。」<sup>66</sup>

<sup>64</sup>智者大師著，《釋禪波多蜜次第法門》卷二，也說過：罪有三品：一者違無作起障道罪，二者體性罪，三者無名煩惱根本罪。通稱罪者，摧也。現則摧損行人功德智慧，未來之世三途受報，則能摧折行者色心，故名力罪。《大正藏》，冊 46，頁 486 下。

<sup>65</sup>關於這方面的資料，上可參考《正法念處經》卷 55 中，所提的業罪：「有福業、罪業、不動等三種行，彼福業行是天人因；彼罪業行，地獄等因；彼不動行是色界因。此中罪業，即感欲界惡果之業。罪有五逆與十惡二罪，屬於本質上之罪，稱為性罪。例如：犯殺、盜、淫、妄等惡業。」《大正藏》，冊 17，頁 324 下。

<sup>66</sup>《觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊 9，頁 392 下。

由此可知，以「觀心無心」、「罪福無主」的思想，形容通過對諸法的理觀進而「體法空」。也就是說，「觀罪性空」可使懺悔達到理懺滅罪除障的清淨。然而，又懺悔的儀式起於南北朝，興盛隋朝並由智者大師整合。以上懺悔經典中，所論之三種懺悔方法，即是後來智者大師應用於禪坐，分為作法、觀相、無生等懺法，其中又以無生懺法為最具代表性。於是，智者大師不僅融和聲聞戒及懺悔法，而且從大乘經典中發現悔罪的方法，統攝體性罪及根本無明煩惱，開創更深層奧義的理懺。

關於《法華三昧懺儀》的建立，乃是將圓教義與實相觀法，落實於禪觀及懺法修持上，影響後代佛教僧、俗的實踐行法門。對於中國佛教後來所形成的各式各樣、各宗各派不同的懺悔儀式，具有開山奠基般的重要影響。雖然資料顯示懺法儀式，在智顛以前即已行之，然智顛將其集大成而系統化的呈現出來，而為天台門人所遵行不移。

由智顛於所著《摩訶止觀》卷二說四種三昧，第三半行半坐三昧，即法華三昧，可知其為修習止觀的重要行法。智顛的懺法，即要把這三昧體現出來，因此，他依《法華經》〈普賢菩薩勸發品〉和《普賢觀經》而成的《法華三昧懺儀》，既是修行的方法，同時也是懺悔的儀式。

其內容分為嚴淨道場、淨身、三業供養、奉請三寶、讚歎三寶、禮佛、懺悔、行道旋繞、誦法華法、思惟一實境界（即坐禪實相正觀）等十法，其確立了明確的懺法程序，成為後世懺儀的主要藍本，可說是將《普賢觀經》之說加以具體化。以誦經和坐禪助成懺悔，促成懺悔儀式的理性化，充分發揮了「止」、「觀」雙運，「定」、「慧」兼修的效果。

基於此，智者大師制定《法華三昧懺儀》，乃採《法華經》圓融妙義，及《普賢觀經》等大乘經義，組織而成懺悔實踐和止觀修禪的行法。此懺儀是以五法為儀軌組織，又於第四「正修行方法」下細分十科，以下則試從分析儀軌內容中，看此如何修持實踐與證成，其儀文如下表：

第一明三七日行法華懺法勸修	
第二明三七日行法前方便	
第三明正入道場三七日修行一心精進	
第四明初入道場正修行方法	
1.嚴淨道場 2.淨身方法 3.修三業供養 4.請三寶方法 5.讚嘆三寶方法	6.禮佛方法 7.懺悔六根、勸請、隨喜 發願、回向 8.行道法 9.誦經方法 10.坐禪實相正觀方法
第五略明修證相	

《法華三昧懺儀》之特色，經由以上諸多論述；可知《法華三昧懺儀》的實踐，並不只是藉著儀式進行，依文誦讀、虔誠陳罪，以達懺罪除惡之目的而已。<sup>67</sup>其中坐禪實相正觀方法，是以《摩訶止觀》為其修法的依據，而縱貫其中的根本觀法，則是用「一心三觀」去觀照。

智者大師對於「一心三觀」，有其獨特的說法：

若一法一切法，即是因緣所法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假而不中，總中觀也。

<sup>67</sup>從《法華三昧懺儀》最初之供養三寶起，皆緣事相差別，如法行事，復而觀其空無自性。譬如在禮佛時，便有如下規定：「禮佛之法，當隨所禮佛志心憶念，此佛法身猶如虛空，應物現形如對目前，受我禮拜。…禮佛之時，自知身心空寂，無有禮相，亦知此身，雖如幻不實，而非不影現法界。一一佛前，悉有此身，頭面頂禮。」如是，事相修持中必起理觀，理觀必落實於事相修持中，此正是法華三昧之另一特色。以上補充說明，乃轉引述自釋大睿著，《天台懺法之研究》，頁 122。

即中論所說，不可思議一心三觀。<sup>68</sup>

智者大師對《中論》所說，不可思議「一心三觀」，其解釋為具有「空」、「假」、「中」三個面向，並將此偈誦解釋為：「因緣所生起的一切法，它就因為空無自性，而是『空』諦，這是用世俗諦的『假名』，方式來說『空』諦，又此『空』諦第一義，也是種『中道』的意義。」進而以諸法實相，把「空」、「假」、「中」統攝成「圓融三諦」的實相，並用雙遮雙照的辯證來說明，不是唯空、唯假或唯中的實相，以此宣說「中道」，也不是離於空假別立中道，中道是以空、假為基礎，才成立的「中道」。因此，智者大師的三法圓融，將一心去觀三諦，即「空」即「假」即「中」，分殊的三法，有其相互的含攝性、互動的整體性。<sup>69</sup>

總而言之，智者大師以後之天台學人，修學《法華三昧懺儀》等四種三昧時，皆以「十境十乘觀」即空、即假、即中之圓融觀法，提昇原初單純之空觀。智顓懺法的創新整合模式，將懺悔與禪觀融合為一套有序行法，包含多元方法，整合宗教行法與止觀法門，事懺和理懺兼備，使懺法成為三昧行法的一環。此種由儀式到坐禪的按部就班行法，有利於更多修學者深入禪觀體驗，更影響唐代其他宗派來模倣。

諸如《圓覺經道場修證儀》，即是宗密大師（780-841），參考智者大師所作的《修習止觀坐禪法要》，以及「華嚴」與「禪宗」諸種修行法，紀錄禮拜、懺悔、禪定、觀察等修行規儀之書籍。<sup>70</sup>另外，並影響到《水懺》

<sup>68</sup>參見智者大師著，《摩訶止觀》卷9，《大正藏》冊46，頁55中。

<sup>69</sup>參考牟宗三，《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，2004年，上冊頁95與下冊頁645。

<sup>70</sup>唐·宗密大師著(780-841)的《圓覺經道場修證儀》共十八卷，此書係根據《圓覺經》，以闡明修行者於實際上之修行，及宗教行事方面，應行之坐禪觀法，與懺悔滅罪之法，讚仰諷誦加行禮拜之行法。係繼承東晉道安至天台智顓之實修體系。書中引用智顓所著《天台小止觀》之處甚多，然本書之重點在於巧妙的將華嚴與禪之行法加以結合。其文分為道場法事七門、禮懺法儀八門、坐禪法八門等。《卍續藏》，冊74，頁375上-526中。此外，唐·悟達國師(809-881)，乃依據宗密《圓覺經道場修證儀》述《慈悲水懺法》三卷，內容消除三障為主要懺悔內容，「興七心」發露醒思而生「慚愧心」，至達「觀罪性空」，乃與佛菩薩相應的實相無相之境。

的思想與儀式，尤其「觀罪性空」的意義。而《修習止觀坐禪法要》乃智者大師所作略本，因其《摩訶止觀》多為深遠幽玄之說，遂以樸素平明之語，說示止觀法門之要義，以利根器粗淺之眾修禪之參考。<sup>71</sup>

換句話說，天台宗非常重視懺悔法門，既將懺悔行法，視為助成止觀修習的重要法門，又將懺法與圓教觀行相結合，以拉高層次。相較於天台圓教的成熟觀教體系，義理樸實，可操作性強，包含宗教儀式和信仰成分，卻不流於世俗利益追求。將戒、定、慧三學融入其實踐意義，引導修學的行者，逐步趣入深層的宗教體驗，可謂良好的實修指南。

### 第三節 唐宋懺法的演變

佛陀住世時，即不主張繁文縟節的誦經儀式，亦反對婆羅門教著重祭祀的迷信。但並非表示佛陀反對一切儀節，例如僧團中，就有羯摩(karman)懺悔等儀式的舉行，其在半月布薩誦戒時，若有犯過者，當於眾前懺悔，以長養善法，維繫僧團清淨所舉行之儀式。因此，佛陀反對的是無意義的儀節形式，其重視者乃啟發眾生自覺的義涵。

因此，智者大師制定懺法，亦承襲佛陀的觀點，仍注重自我的醒思的發露，以懺悔實踐結合止觀禪修，應用當時代盛行之儀軌形式，又要誦念經典的精進修行，形成「禪定與懺悔並重」、「事修與理觀相融」、「儀式與規範和合」等系統化的結構。如此，繼承事相儀式的傳統，進而創新的三昧懺法，不僅為漢傳佛教開啟懺悔思想之宏觀視野，更奠定自隋以降懺法制作之模式。同時，懺法的修持，已被定位為懺罪、復戒、清淨、禪定、發慧、得解脫，不僅是滅罪除障，更是修行的法門。

---

<sup>71</sup>參見《大正藏》，46冊，頁462上-475上。

再者，融入止觀的「體法空」思想，所開創與佛相應的三昧懺儀，並認為懺悔不是只著重於世俗層面，而是給予懺悔重新定位，亦從四部懺悔為開始，奠定天台宗的理論、儀軌的基礎。天台懺法之影響，從智者大師制作四部懺悔儀軌，開創懺法即是實踐三昧的具體行法。爾後，湛然大師(711-782)，著有《法華三昧行事運想補助儀》一卷。<sup>72</sup>可知歷代天台法師之制懺或觀行，幾乎不離此運作模式，為其修行依止。不僅對天台宗，乃至整個的漢傳佛教，經懺法會之影響，實可謂深遠矣！

另外，隋、唐之間，佛教宗派漸起，各派依所宗經典，撰成種種懺悔行法。以下依所收蒐集的懺文，分列於各宗派之下說明之：

### （一）三階教

隋代信行大師(540-594)創三階教，是與智者大師同時代，其依照佛教正法、象法、末法時期，分別出人的根機不同。該教派以苦行忍辱為宗旨，竭力提倡布施，寺廟設有無盡藏，用以救濟貧苦，死後棄屍森林，稱以身布施。認為眾生皆有佛性，反對淨土宗，所提倡的念佛三昧，主張只念地藏菩薩。隋唐朝時，遭到朝廷視為異端而多次禁止，傳到宋代始湮滅不聞，至近代，敦煌文物出土，其若干典籍始為發現。<sup>73</sup>

### （二）淨土宗

淨土宗因為是標榜念佛往生的易行道，故長期以來皆有廣大信眾；而其遠祖可追溯到東晉的慧遠大師，於廬山組織念佛會，即有將懺悔融入於法會的流程，不過當初是禮拜懺摩和念懺悔疏文，尚無系統性的懺法型態。傳至唐·善導大師(613-681)，方始撰有《轉經行道願往生淨土法事讚》，

<sup>72</sup> 參見《大正藏》，冊 46，頁 955 下-956 中。

<sup>73</sup> 三階教有《七階佛名》，又稱為《禮佛懺悔文》，或《晝夜六時發願法》（淨行撰），全一卷，記述三階教之禮懺法。目前有大英博物館史坦因第五十九號、第二三六號、第一三〇六號等數種敦煌寫本，而各版本之內容、順序等，皆略有出入。經錄中之《觀藥王藥上菩薩經佛名》一書，亦即本書之別名，為一卷三十紙或一卷三十一紙之廣本，及一卷六紙之略本。或謂廣本即係本書之原本。此外有一種敦煌寫本之後記中，附有北宋太宗「太平興國」之年號。參見《佛光大辭典》，頁110。

又稱《淨土法事贊》二卷。<sup>74</sup>記述般舟三昧求願往生淨土之法，經文並參雜禮讚文與懺悔文，亦含有法會的宗教儀式。

在上卷首先奉請偈、啟白、召請、三禮、表白、讚文等，又次明示行道、讚佛偈、讚文、七周行道、披心懺悔，乃至發願等行事之次第。下卷分《阿彌陀經》全文為十七段，各段均有讚文，並記述十惡懺悔、後讚、七周行道、歎佛咒願、七敬禮及隨意等儀軌。其文中讚嘆諸佛功德與淨土殊勝，並勸請道場當下眾等，齊心發露懺悔往昔造罪無窮，乃由法會眾等力量同心往生彼淨土，為淨土宗最早有系統的懺本。

值得留意之處，乃此為最初期單獨懺本型態出現，至於是否讓日後的慈悲道場懺法所依循呢，雖不是本研究議題，但有待他人研究去釐清，不過可以推測懺法制定模式，應該會有相互的沿襲與影響。諸如在開元年間(713-741)，智昇大師所編集成的《集諸經禮懺儀》二卷，是各種懺法儀式最初的綜合刊本，並號稱是集諸經，卻內容多是淨土行儀。<sup>75</sup>又對跨宗派的影響來說，則以宋代天台的慈雲尊式大師，亦極力推行懺法和往生淨土。當然善導大師制定的懺法，是淨土宗法會共通的依據。

### (三) 密宗

密宗有不空大師(705年-774年)，譯有《佛說三十五佛名禮懺文》，本禮懺文出《佛說決定毘尼經》。<sup>76</sup>佛告舍利佛，若有菩薩，成就五無間罪，犯於女人，或犯男人，或有故犯，犯塔犯僧，如是等餘犯菩薩，應當於三十五佛前，晝夜獨處，至心懺悔，為讚唱佛名頂禮敬拜之法。

又為藏傳佛教的修持法，其藏文名《菩薩墮懺》，另亦名《三聚經》。所修三事：一者、懺悔罪障，二者、隨喜功德，三者、善根回向，以上三聚名《三聚經》。在印、藏修行人，多依本禮懺文修持法，宗喀巴大師以

<sup>74</sup>參見《大正藏》，冊47，頁424中-438中。

<sup>75</sup>另於宋·宗曉編的《樂邦文類》卷一紀載：「上卷唐沙門智昇集。上半卷通禮諸佛，下半卷則以偈頌禮讚西方，及懺悔發願等文。下卷比丘善導揀示專修西方要義，及集記諸祖六時禮讚淨土偈誦等。」《大正藏》，冊47，頁448中。

<sup>76</sup>《大正藏》，冊12，頁42下-43中。

前只有懺文和儀式，而無觀行修法。宗喀巴大師修頂禮時，親見三十五佛現身空際，而後乃造修持觀行之法。宜在每天早晚，應該誦持《三聚經》，依靠佛和菩提心，懺悔清除根本罪障及其餘罪障。

關於此懺本，乃屬於佛前發露求懺悔，唱讚佛名頂禮敬拜之法，為沿襲初期懺法的型態。直至清代的道霈大師再重新編整，方與五十三佛合併，又再加配套的科儀，成為《八十八佛洪名寶懺》的懺本。因懺法簡易方便，適合平時禮佛求懺所用，傳到現代仍是廣為流行。<sup>77</sup>

#### （四）禪宗

從達摩祖師東來，都是依循印度禪觀悔過的方法，傳至五祖弘忍大師(601年—675年)起，以金剛經為懺悔思想的依據，乃以金剛般若融入楞伽心法，其懺悔模式還是以禪觀發慧為主，將懺悔滅罪和金剛無相結合，為一種無執於懺儀形式的心法，但並沒有儀式或懺本的系統內容。

五祖以後，分成南北二宗，北宗有發展出懺悔的儀軌，皆類似初期懺法的型態，其中《金剛五禮》是最早出現，以偈頌的方式，去「禮佛」、「懺悔」、「皈依」的次第完成五個禮懺，之後還有《大通和尚七禮文》與《大乘無生方便門》等，相傳是神秀大師所制定的懺儀，略有「五悔」的架構，基本是沿襲《金剛五禮》加以改進而成。

南宗以六祖惠能大師(638年—713年)開始，其口授的《法寶壇經》〈懺悔品〉，為其懺悔思想的論述，舉出先為傳「自性五分法身香」，次授「無相懺悔」。五分法身香為：「戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香」。而「無相懺悔」強調滅三世罪，令得三業清淨。其經云：

懺者，懺其前愆，從前所有惡業，愚迷憍誑嫉妒等罪，悉皆盡懺，永不復起，是名為懺。悔者，悔其後過，從今以後，所有惡業，愚

---

<sup>77</sup>參見《佛光大辭典》「八十八佛」條目，頁268。

迷憍誑嫉妒等罪，今已覺悟，悉皆永斷，更不復作，是名為悔。<sup>78</sup>

如是，故稱懺悔。再者，即發四弘誓願：「自心眾生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成。」最後，授「無相三歸依戒」、歸依自性三寶（為自性佛、自性法、自性僧）。據稱〈懺悔品〉是在戒壇上講授，是有搭配唱讚和儀式的儀軌，可視為禪宗懺悔思想的代表作。爾後，神會大師在此基礎上，發展出「無念懺悔」，有發無上菩提心、禮拜十方三世諸佛菩薩、至心懺悔令三業清淨，並搭配有儀軌。不過，其懺儀規範和懺本內容，亦無天台的系統化。

#### （五）華嚴宗

華嚴宗是比較晚成立，其初祖為杜順大師（557年—640年），其留下的著作並不多，而二祖智儼大師（602年—668年）的懺悔思想，則認為懺悔可懺三世重罪業。但實際創始者為三祖賢首法藏大師（643年—712年），以華嚴經為依據所開展的思想體系，又以修行海印三昧為最高理境。並師法普賢行願依序進行：第一廣修供養，第二稱讚如來，第三禮敬諸佛，第四懺悔業障，第五隨喜功德，第六請轉法輪，第七請佛住世，第八常隨佛學，第九恆順眾生，第十普皆迴向。其中第四亦強調懺悔業障，故華嚴宗亦也是很注重懺悔實踐，不過法藏大師卻沒有制定懺法。

又者，四祖澄觀大師（738年-839年），亦有科判《華嚴經》懺悔思想，分為：別觀業空，即心生則種種法生，心滅則種種法滅，有「觀罪性空」的意涵；總觀四障有見障、煩惱障、業障、報障；別破見惑為鼓無生滅喻、聲無去來喻、鼓聲隨心喻；對業觀報有二喻：鏡像體虛喻、幻師惑眼喻。由天鼓說喻「觀罪性空」之悔過法，以天鼓音譬喻為佛而說法；今鼓舉喻悔法，旨在破有無，斷常之執，而展現緣起無自性，空有無生理智，是以

<sup>78</sup>參見《大正藏》，冊 48，頁 354 上。

懺罪證空理為意趣，以此兩者思想脈絡具有貫通性。<sup>79</sup>

以上華嚴祖師的理念，有被後人所依據而制定懺法，即《華嚴經海印道場懺儀》共四二卷。<sup>80</sup>此懺法可能經過歷代編整而成，科儀和懺文內容與禪觀皆俱全，是個很完整的懺法，也是目前最大一部的懺法。並其又對以所懺十心（順生死之心），及能懺十心（逆生死之心），來懺悔罪業。這方法挺類似天台思想中，《摩訶止觀》順逆十心的觀念。

另一部懺法的鉅著，乃是五祖宗密大師的《圓覺經道場修證儀》，而將《圓覺經》的佛性本覺和法性圓覺、《起信論》的染淨還滅與統攝眾生心，以及《華嚴經》的一真法界融通，整合形成其心性思想的精義。整部懺法的架構有，道場法事七門的儀式規範、禮懺法門八門的懺文內容、坐禪法八門的禪觀修持，整體來說是部都很具全的懺法。並引用天台止觀法門，來說明懺悔罪障及對治方法，事懺之上，尚須理懺，以三觀明事相本空，唯從心念所生，若能心滅諸相，善惡之法即滅。

從這兩部華嚴宗的懺法而言，富含天台懺法的模式與架構，可知是受天台懺法影響深遠，當然華嚴宗的懺法，其完整性和結構性之俱全是各宗之最。內容規模幾乎以一部大經為主軸去開展，故宗密認為入此圓覺道場，乃通曉法義為優位，必須了解經典道理，不然徒勞無益。如同其圓教宗風般要求，深具儀式和法義與實踐，圓融不二面面俱到。

此外，鎌田先生認為：「在佛教懺儀中，具有特色意義的《圓覺懺》，於多處依循天台懺法和止觀方法，以及《法華懺》的傳承，所組織架構而成，是部以《圓覺經》為中心，充滿佛性思想特色，具備儀式、懺悔、禪觀的懺法。」<sup>81</sup>在漢傳佛教懺儀發展上佔有重要地位，誠如宋·淨源大師曾在《圓覺經道場略本修證儀》中，敘緣起時談到：

<sup>79</sup>釋宗賢著，〈華嚴懺悔思想與天台懺法之探究〉，華嚴專宗學院研究所第九屆畢業論文，2004年，頁60。

<sup>80</sup>參見唐·慧覺大師依經錄，宋·普瑞大師補註，《華嚴經海印道場懺儀》，共有42卷，《卍續藏》，冊74，頁139上~360中。

<sup>81</sup>參見鎌田茂雄著，《宗密教學の思想研究》，東京：東京大學出版會，1975年，頁523。

西晉彌天法師，嘗著四時禮文，觀其嚴供，五悔之辭，尊經尚義，多摭其要，故天下學者，悅而習焉。陳隋之際，天台智者，撰法華懺法、光明、百錄，具彰逆順十心，規式頗詳，而盛行乎江左矣。有唐中，吾祖圭峰禪師，追彌天之餘烈，貫智者之遺韻，備述圓覺、禮懺、禪觀，凡一十八卷。<sup>82</sup>

上述將漢傳佛教的懺法，其歷史分為三階段，而對宗密《圓覺懺》之定位，在於其具有承繼道安與智者等二位祖師之功。當道安大師所制僧尼軌範，雖有二時行道、布薩、悔過等法，但依經義組織具體懺悔儀軌者，卻是始於智者大師。可見組織龐大、條理分明的《圓覺懺》，乃至唐代諸宗所制懺儀時，皆明顯受天台懺法影響之深遠，而且應當更足以肯定，天台懺法在唐代佛教修懺儀軌中，所扮演的重要角色。<sup>83</sup>

如是興盛，卻歷經「會昌法難」，可說對佛教是一沉重打擊，導致很多宗派在漢地傳承中斷。此時亦有佛教大師力挽狂瀾，努力的恢復往日盛況，其中悟達國師可說其中代表之一。是故從晚唐、五代十國的戰亂動盪後，但佛教並沒整個一蹶不振，反而更深入貼近民間，禪宗和淨土宗因為簡便，更趁勢大而發展，而天台宗自會昌法難後，並受五代吳越王之幫助，接著向高麗求天台重要典籍，天台宗才有甦醒機會。

到了宋代，皇家崇道修真，而且儒學興起，知識份子以理學傳承自居，佛教人才相形減少，故亦影響佛學義理之開拓，因譯經事業之質、量皆不如前朝。加上重組新興的大宋政權，漢地內外雖統一，但國家雖為帶來繁榮富庶，卻無法避免外強侵侮的命運。在國運頹廢的景況下，此時的文人便挑起國家為己任。在學術思想上則儒、釋、道學並重，又以「內聖外王」為宋儒施展抱負的精神目標，乃吸收佛教修學和思想的精要，建構日後以

<sup>82</sup>參見《卮續藏》，冊 74，頁 512 下。

<sup>83</sup>此段文，乃轉引述自釋大叡著，《天台懺法之研究》，頁 272。

儒學為主軸的時代，也開創了宋明理學的光輝。

宋代的其他各大宗的懺法，仍沿襲智者大師的理論，及天台懺法模式為主。進入宋朝後，天台宗仍是高僧輩出，從義寂、義通、四明知禮、慈雲遵式等高僧大德的努力，天台宗才得以日趨興盛。<sup>84</sup>前述知禮與慈雲遵式二師，為宋代天台之中心人物，二人同屬義通法師門下。知禮大師一生，以繼承、弘揚天台教觀為職志，其專志講學、著述、修持，是位理論與實踐並重的有德高僧，亦著有《大悲懺》流傳於世。

慈雲遵式大師(964~1032)，他制訂天台懺儀聞名於世，並透過結社以求生淨土為依歸，及推行符合當時民情的天台懺法與天台思想。遵式修學天台宗教典，也受到宗門影響，無論是教化眾生或是自行修學，皆以理事兼備為準則，其懺悔法門的發揮，除自懺外，都朝當代社會民情的需求，以代眾生懺悔的理念，實踐菩薩道的精神。

又者，其主要修持法門有：除了依循天台宗的四種三昧、請觀音消除毒害（懺儀即請觀音懺）、念佛三昧、光明懺等，並虔修淨土法門，求生西方，修持主要以禮懺及淨土為主，並影響往後天台宗之發展。另外，慈雲遵式亦設立「淨業會」，著有《往生淨土懺願儀》、《金園集》、《往生淨土決疑行願二門》，可見天台與淨土思想之淵源深遠。<sup>85</sup>

天台學系對懺悔法門的意義，闡發及懺悔儀式的具體建立，做出極為重要的貢獻，形成可集體共修（但要求人數不宜過多），趣入深層修行體驗的行法。然而修持懺法，也幾乎是此時期天台學人的重要行門。由於受到宋朝時期淨土教法興盛，以及修行懺法祈求往生淨土之思想影響，又有知

---

<sup>84</sup>參見《補續高僧傳》所紀載，慈雲遵式(964~1032)，台州臨海人(浙江寧海)人，俗姓葉，字知白，於天台義全出家，十八歲出家，二十歲於禪林受戒，隔年開始學習佛法，曾經於普賢像前燃一指，誓發揚天台教法。雍熙(984)元年，則精通天台宗典籍，並與知禮成為山家派人物。二十八歲至寶雲寺講說《法華》、《維摩》、《涅槃》等經，爾後眾多者向慈雲學習，六十九歲於寶雲寺入滅。《卍續藏》，冊 77，頁 374 上。

<sup>85</sup>請見《輔行》卷二之一，經云：「隨一佛方面等者，隨向之方，必須正西。若障起念佛所向便故，經雖不局令向西方，既令專稱一佛，諸教所讚多在彌陀故，以西方而為一準。…與十方佛等者，釋疑也，恐有人疑，何故獨令稱彌陀，是故釋云，功德正等。」《大正藏》，冊 46，頁 182 下。並參見高雄義堅《宋代佛教史研究》，1987 年，頁 169-172。

禮中興天台，除教義的闡揚外，更重視觀行之實踐，尤其依循智者大師所創，藉著懺儀修持以達滅罪、得證三昧的思想。

因此，使得宋代天台宗人之禮懺風氣盛行，並且制作不同於隋、唐時期之懺悔儀軌。基於此，對於天台宗實踐法門之繼承與開創，亦完全不似唐朝天台行人，普遍修持法華三昧，懺儀制作也只有湛然的一部《法華三昧行事運想補助儀》等情形。所以，宋代天台宗重視禮懺的風潮，更對往後明清佛教，乃至民國以來法會盛行現象，產生重大影響。

總之，天台宗人修持懺法的情形，除淨土懺、大悲懺、各種禮讚文為宋代新制除外，其餘懺法亦以四種三昧為主，以及智者大師所制的法華、金光明、請觀音懺等。其中金光明與請觀音懺，皆分別由知禮及慈雲遵式二師，依《摩訶止觀》即《百錄》所存資料，重新組織詳細的儀軌。但仍不離智者大師最早制作《法華三昧懺儀》，事一心、理一心之理則。茲將目前《大正》與《新卍續》二藏經所收錄，各時期天台宗人所制懺儀，以及根據《統紀》、《明僧傳》記載，天台宗人修持之儀軌從《弘贊法華傳》、《法華傳記》、《高僧傳》、《續高僧傳》中，頗多依修行懺法，其效靈明神跡歷歷，或因而大悟、或見佛相現形異僧昇空等，不一而足。但由此可窺出，從智者大師經歷朝以降，天台宗的懺法精隨，已融入於日後各宗法會行禮懺誦經修持中，為多數行人所奉持不懈。

### 第三章 《水懺》的制定與組織

悟達國師的《慈悲三昧水懺》(以下或簡稱《水懺》)，係以宗密大師所制《圓覺經道場修證儀》為參考架構而編制。有學者認為這是《佛名經》懺儀的發展，<sup>86</sup>但這種說法是值得商榷的。<sup>87</sup>考察《水懺》雖有《佛名經》相關的懺悔內容，但很多在思想上，還是承襲宗密的《圓覺經道場修證儀》的撰述精神；例如「興七心」為本，而置入《水懺》的理念與行法，這個即是特點，並未和《佛名經》的思想進路相同。

所以，就思想的依據上來說，差異是很明顯的。而悟達國師在儀式上，除了依據宗密的《圓覺經道場修證儀》，但是否和《佛名經》儀式相同呢，根據諸多前輩在儀式這方面的考據，尚未有個具體結論。因此，就思想和儀式這兩點的落差，即使在制定與組織上，有說明論述的空間。

悟達國師的《水懺》在制懺時，宜剛好又是介於晚唐，恰巧又是在於懺法禪觀為主的小眾修行，轉變成大眾普及化的懺本為主，其懺法轉變成大型法會共修模式。也就是說，《水懺》亦保留兩者皆有的特色，也延續有觀行的方法，故還是有其獨特性的展現。如是，分析《水懺》的儀式結構，有助於了解《水懺》法會開展方式，與懺文中發露醒思的結合方式，以及如何產生修行的綜合效驗。基於此，本章節著重於：第一節《水懺》的成立緣起；第二節《水懺》的經典依據；第三節《水懺》的結構分析；盼能在前輩的研究基礎上，更深入去了解《水懺》法義結構。

---

<sup>86</sup>汪娟著〈敦煌本《大佛略懺》在佛教懺悔文中的地位〉，收入：項楚主編，《敦煌文學論集》，四川：人民出版社，1997年，頁399-400。

<sup>87</sup>崔紹美在其論文研究的回應：「認為《水懺》源自於《佛名經》是沒有問題的。但是，此說法亦有三處值得商榷。」崔紹美著，中國佛教懺悔思想之研究一以《慈悲道場水懺法》為中心，中國文化大學哲學研究所，2005年，頁90。

## 第一節 水懺的成立緣起

依照上一章論述可知，懺悔法門轉而以傳譯到中國時，在此以前所以未受重視，因在漢魏時期，東土傳譯的經典，還不怎麼完備。然而以東晉南北朝社會時期的，對佛教三寶崇拜、因果輪迴與功德觀念，由朝廷供養佛寺，開辦譯場的風潮下，帶動了百姓對禮佛與懺悔的思想，進而迅速在民間落地生根。也就在這樣的風潮孕育下，造就了隋唐時期佛教的興盛，但在佛教極盛之時，寺院眾多的信徒與廟產，對當時社會的影響力甚大，亦使統治者有芒刺在背之感，當國家政治腐敗，就會造成財政不佳的情況，這時佛教寺院的廟產，即變成統治者覬覦的對象。

基於此，這樣的背景下發生了「會昌法難」，對佛教的破壞卻是影響深重，導致諸如法相宗的傳承都在漢地斷絕，而興旺如天台宗也元氣大傷。在這樣的時代背景下，依據傳記悟達國師生逢其時，當以復興佛教為志，並為日後重建寺院有功者。又因唐末政治相當敗壞，導致社會動盪民不聊生，終於激起民變，爆發生靈塗炭死傷遍野，尚造成唐僖宗出奔幸臨西蜀，禍延十餘省的「黃巢之亂」。雖說當時蜀地是相對居安，尚未受兵禍波及，但國家崩析危難的狀況，亦使當地很大的衝擊，在這樣情境下受命為國師，勢必以天下蒼生為念，安撫民心為當務之急。<sup>88</sup>

佛法說有八萬四千法門，懺悔法門則為其中之一，亦極殊勝方便法門，其義極為高廣，因果分明，故有關懺悔思想繁多。故知懺是懺悔，就是做錯事，或造諸罪惡，唯有真誠懺悔，罪業始能淨除。因有這法門，能給予人一條自新之路，不致對錯誤行為，而感到自暴自棄，導致走上偏激的絕路，更加無惡不作一錯再錯！為此，佛特說有懺悔法門，使知果能誠心懺悔，重新做人的光明大道，甚至踏上解脫，菩提的大道。

<sup>88</sup>參閱《宋高僧傳》〈唐彭州丹景山知玄傳〉，見《大正藏》，冊 50，頁 743 中。

因此，若依時代背景來說，由於「黃巢之亂」尚未平定，由國師造懺法來安撫民心告慰亡者，也是理所當然之事。所以，在戰亂中痛定醒思，至誠求哀懺悔請佛慈憫眾生。故以水為名，在於清洗人們受創的傷口，並撫平哀嚎苦痛的心靈，使遭蹂躪的大地得以滋養淨化，讓造罪作惡之人能懺悔止惡行善，死難的將士百姓得以超度往生善處，善男信女都能除障揚道福慧增長，鼓舞民心士氣使人們有向上的力量。其實悟達國師本是博學之人，其著作豐富以如來藏思想為主，可謂遺卷多達30萬餘言傳世，其中禮懺文就有六卷，而以《水懺》廣為流傳。<sup>89</sup>

當然了目前流傳的《水懺》流傳的故事，是來自《水懺序》所記述的事蹟，廣為後世所知，不過為《水懺》作序者有二，先是宋太宗至道年間，宋代僧人所作，另一是明成祖御製。故以下把兩個序並列說明

<p>〈慈悲道場水懺序〉</p>	<p>標明於宋太宗至道年間（995-997）所寫的〈水懺序〉。<sup>90</sup>敘述唐僖宗時，悟達國師獲帝親賜沉香法座，思渥甚厚。自爾忽生人面瘡於膝上，苦不堪言。幸經悟達國師知遇的迦諾迦尊者，以「三昧法水」妙力之助，而能滌除「袁盎與晁錯」十世冤業的故事；悟達國師當時感其殊異，遂撰成《水懺》以方便後世。序文全文共六四八字，敘事手法靈活，為《水懺》製作因緣，作了合理的解釋。雖是附會傳說之作，卻富於佛教因果報應思想。由此可知，佛教為了深入民間傳教說法，常以這種譬喻方便，以寓意佛法的深邃內涵。</p>
<p>〈御製水懺序〉</p>	<p>於永樂十四年（1416）七月初一，所御撰的〈御製水懺序〉。<sup>91</sup>序文述說：「知玄因迦諾迦尊者，以三昧法水，得以濯積世冤讎，而演大覺之旨，述為懺文，普利將來。」故說「如來廣慈悲之念，啟懺悔之門」之本意，為眾生啟示：「苟能精白一心懺悔，為善則積累罪業一旦永釋。譬諸水也，身之煩而濯之無不清；衣之污而澣之無不潔；器之穢而滌之無不淨。」全文四三九字，理性評論的態度，論述細膩分明，內容極富含《起信論》思想，即眾生皆有佛性。凡人依懺法止惡行善，仍須自覺的醒思力量，其雜染必可洗滌至潔淨，入「觀罪性空」，則積累罪業自然永消，進而成就佛道。</p>

<sup>89</sup>參閱《宋高僧傳》〈唐彭州丹景山知玄傳〉，見《大正藏》，冊 50，頁 743 中。

<sup>90</sup>《大正藏》冊 45，頁 967 下。

<sup>91</sup>《大正藏》冊 45，頁 968 下。

一般說所謂的「序文」，通常像論文的「摘要」用來介紹內容主題；另外是他人寫的序，主要還是對書的內容為評論。從這兩序的比較，明成祖所御製的序，整體上是客觀理性去評《水懺》內容，就序文的介紹說明是比較貼近文本。但宋代僧人所寫的序文，乃述與《水懺》內容大相逕異的事蹟，說來看似有些唐突；不過宋代僧人所寫的未必無所本，因為其背後必有個《水懺》逸事的流傳，才在百年後由宋僧人如此作序。所以，這序文也被普遍認為是《水懺》的緣起。如是，《水懺》的兩序並列，亦剛好彰顯其特色，容納理觀與事相的交融並蓄。

基於此，依空法師在上課時，亦常常敦敦教誨的說：「佛教各種法門的經典，往往是契理應機宣教，如果當是一種生命的啟發、或是生活的智慧、乃至生死的解脫這樣觀點，那麼存在於經典文本中，那些語言文字，就不可能只是知性分析、或純理論的架構模擬了。」易言之，佛教所常以緣起的方式去表述，理應屬於充滿「隱喻」之效果，而預留信徒絕大啟發性「相應」的感受。這寓言是有其實際的作用，乃在傳達法門教化之功能，在融入生活世界時，使百態人生種種心得體驗。

也就是說，試看〈慈悲道場水懺序〉的文本形式，大體不像標準的序文模式，幾乎是偏離懺法的故事散文，卻在其他經典亦有相似的結構模式，而懺悔法門所以如是安排，就是怕我們光會望文解義，以致於敗在文字下，而忽略了其法義思想的依據意涵。並且期待藉由這種寓言式的意義傳達，使得眾生皆有機會能夠一起透過懺法，加入至誠心靈與佛菩薩相應的天籟共鳴中。所以，懺法衍生的故事，往往有教化人心的效果。

換句話說，去論述《水懺》的緣起問題，並非是要去追根究柢，或者探討出處為何，反而是要去找出引用經典的依據，來支撐《水懺》法義內涵論述。如是，方能深入其法義與脈絡，得以探求其背後宗教之意義。因此，從〈慈悲到場水懺序〉來看文本的經典依據，可能來自下列三處：

一、是來自於印度的《賢愚經卷四·摩訶斯那優婆夷品第二十二》，<sup>92</sup>及《大般涅槃經卷十六·梵行品第八之二》，<sup>93</sup>這兩處「以水洗瘡」的故事。

二、是參酌了《宋高僧傳·釋羅僧傳》中，釋羅僧感遇西蜀異僧故事。

<sup>94</sup>當然，這有其地緣上的關係，以及相似的傳說。

三、是配合了《宋高僧傳卷六·釋知玄傳》中，知玄左足流珠，苦楚萬端；並與晁錯、袁盎的十世冤讎之因果故事。<sup>95</sup>

在佛陀之前的古印度社會之中，早有「以水療病」、「以水淨身」的觀念，再加上古老婆羅門傳統的遺留，而被佛教所承接這些理念，發展出「法譬如水」的概念。<sup>96</sup>而這些的觀念也融入懺悔滅罪思想，故有了「以水洗瘡」的故事，並伴隨著佛教經典的傳入東土，慢慢地深入普羅大眾的認知之中。因此，「以水洗瘡」、〈釋羅僧傳〉、〈釋知玄傳〉的故事，這三處資料，都可能是眾所皆知的《水懺》逸事之原型，由原型故事的演變

<sup>92</sup>參見《賢愚經》卷第四，〈摩訶斯那優婆夷品〉第22，記載：優波斯那，即於臥上，合掌白曰：「今我禮佛、法、僧，思見世尊。如飢須食，如渴須飲，如寒思溫，如熱思涼，如失道得道。我思見佛，亦復如是。心雖欲往，身不肯隨。」阿難還白佛，如其所說。佛敕阿難，並床輿來。阿難奉教，使人輿來，到於佛前。爾時，如來放大光明，諸遇佛光觸其身者，狂者得正，亂者得定，病者得癒。時優波斯那遇佛光已，苦痛即除。爾時，舍神以水洗瘡，以藥塗之，平復如故。時，優波斯那，即起下床，手持金瓶，自行澡水。下種種食，色、香、味具。佛食已，為其說微妙法：「所謂布施、持戒，人、天果報。生死過患，貪欲為害，出離滅樂。十二因緣，輪轉不息。」時，優波斯那聞佛所說，得斷慳嫉，成阿那含道；家內眷屬，悉受五戒。《大正藏》冊4，頁376上。

<sup>93</sup>參見《大般涅槃經》卷十六〈梵行品〉第八之二亦載：琉璃太子以愚癡故，殺其父王，自立為王。復念宿嫌，多害釋種。取萬二千釋種諸女，別割耳目，斷截手足，推之坑塹。時諸女人身受苦惱，作如是言：「南無佛陀！南無佛陀！我等今者，無有救護。」復大號咷。是諸女人，已於先佛種諸善根。我於爾時，在竹林中，聞其音聲，即起慈心。諸女爾時亦見我來自迦毘羅城，以水洗瘡，以藥傳之，苦痛尋除。耳鼻手足還復如本。我時即為略說法要，悉令俱發阿耨多羅三藐三菩提心。即於大愛道比丘尼所出家，受具足戒。善男子！如來爾時實不往至迦毘羅城，以水洗瘡，傳藥止苦。善男子！當知皆是慈善根力，令彼女人見如是事。《大正藏》冊12，頁457下。

<sup>94</sup>參閱《宋高僧傳》〈唐彭州九隴茶籠山羅僧傳〉，見《大正藏》，冊50，頁848中。

<sup>95</sup>參閱《宋高僧傳》〈唐彭州丹景山知玄傳〉，見《大正藏》，冊50，頁743中。

<sup>96</sup>參見《無量義經》，〈說法品第二〉經云：「善男子！法譬如水，能洗垢穢，若井、若池、若江、若河、溪、渠、大海，皆悉能洗諸有垢穢。其法水者，亦復如是，能洗眾生諸煩惱垢。善男子！水性是一，江、河、井、池、溪、渠、大海各各別異。其法性者，亦復如是，洗除塵勞等無差別，三法、四果、二道不一。善男子！水雖俱洗，而并非池，池非江、河，溪、渠非海，而如來世雄於法自在，所說諸法亦復如是。初、中、後說，皆能洗除眾生煩惱，而初非中，而中非後，初中後說，文辭雖一，而義各異。」《大正藏》冊9，386中。

和融合後，再編會成寓言來教化人心。所以，會有悟達國師當時感其殊異，因述為懺法的起源，而有後世如是的流傳逸事。

基於此，再去分析《水懺》逸事，故事開始由悟達國師，未發達前在京師遇一位奇特的聖僧（乃迦諾迦尊者），因涉及患有惡疾，無人敢接近，唯有知玄在旁予以照料，得以讓人不厭惡。當離別時，這位聖僧告知，其日後若有事得以來相尋。故事到結尾所言，於是便去九隴山尋訪靈異聖僧，乃知聖賢混跡，非世間尋常的感知可以去想像，當再要去回顧瞻仰寺宇，卻不可以復見一二。這就和〈釋羅僧傳〉的情節雷同。

至於，後來悟達國師因唐僖宗的禮遇，但在這當下被高傲慢心蒙蔽時，其德招損逐步出現，冤業於是趁機而入，卻巧在知玄的膝上生起人面瘡，各名醫救治仍然無效；且藉由人面瘡之口，得知其前世因果；乃於過去為袁盎時，斬晁錯以謝吳楚諸王。<sup>97</sup>因袁盎轉十世乃為高僧，晁錯想報復，卻苦無機會，今得以藉此索報其十世冤業。這段的故事內容，將歷史紀載變成宿業因果的傳說，摻雜入原本〈釋知玄傳〉的情節。

對悟達國師來說，聖僧迦諾迦尊者所賜的「慈悲三昧法水」，其意義是透過懺悔發露的醒思，「興七心」的次第而「觀罪性空」。乃自於一切諸法都是畢竟空寂，既然人也是空，罪性也是空寂；根本地說來，因懺悔的對待與交互觀照，釋然放解冤怨情仇，故晁錯方不再與袁盎有冤仇糾結。也就是說，透過具有因果業報教化之意義，乃經由迦諾迦尊者之神異事蹟，調解了兩造十世之前的宿世冤讎，亦使得「巖下泉水」，轉化成具有佛菩薩威神力作用的「法水」，<sup>98</sup>淨化了人心得以釋然解脫。

然而，亦即藉由佛陀力量，運用了「以水洗瘡」的啟示，來治療眾生苦惱的身、心病痛的方便法，轉作為《水懺》逸事的誠心發露洗滌罪障。

<sup>97</sup>司馬遷《史記》卷 101〈袁盎晁錯列傳第 41〉，台北：天工書局，1985 年，頁 2737。

<sup>98</sup>參見梁·諸大法師集撰《梁皇寶懺法》中提到，《三昧經》言：「諸佛心者，是大慈悲。」因有所感，且為了啟發後人懺悔業障，所以作《懺悔文》三卷，令眾生至誠懺罪，以消釋宿世的冤業。《大正藏》冊 45，頁 924 上。

換句話說，廣為人知的《水懺》特有的逸事，其內容取用歷史故事為背景架構，宣說累劫宿業因果不爽，縱使輪迴皆是善植福德因緣，哪怕有一絲的敗壞業障之愆，皆可讓環伺的宿業冤親債主，有機可趁的去報復。僅能向佛前求哀懺悔，仰仗佛菩薩慈悲為懷，顯現三昧威神力，以法水為用，來清洗罪障化解冤結，超度救拔智慧解脫。<sup>99</sup>

總而言之，懺法演變從布薩悔過開始，慢慢的有諸多不同形式的發展，皆是適應時代的演變所需，經過歷代各宗祖師的參悟，建立很多懺悔文和儀式。因此，《水懺》亦不例外，須順理契機適應民情風土，而發展出特有的《水懺》逸事，和懺法相輔相成。也就是這樣，使的《水懺》歷經千年而流傳不衰；而且《水懺》又歷經傳承改良成修行法會，皆以上供下濟、消業障滅定業為本。其關鍵在於，融入了傳統文化思想之中，是故僧信二眾由耳云目染下，深知五濁惡世業障太過深重，非懺悔不能消除，雖說懺法都是依據佛經而來，但也因緣契機宣說種種不同法門，就是為憫念有情眾生，特在經中說明《水懺》逸事，讓人得以有感而發，以期消除過去現在所造種種惡業，從而獲得生命的真正解脫。

## 第二節 《水懺》的經典依據

在自從有懺法的開展以來，通常會搭配一部經典為主軸，諸如隋代的智者大師所開創的天台懺法，即有制作《法華三昧懺儀》、《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》、《金光明懺法》等四部懺法。都是禮懺中去課誦經典，依序《法華經》、《方等經》、《請觀音經》、《金光明經》來搭配懺儀。

---

<sup>99</sup> 《水懺》的逸事，此乃相關於儒家文化傳統，以及民間的消災祈福的觀念之相契合，又對社會人心具有教化作用。參酌釋聖凱著，〈禮懺儀成立與發展受到中國儒家文化重視裡的影響〉，收錄於《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年，頁82。

就連華嚴宗的宗密大師，其所制作《圓覺經道場修證儀》，亦是依循此模式，搭配著《圓覺經》為課誦經典。到宋代以後才有區分，搭配經本的懺法模式、獨立懺本的懺法模式，以及傳統的初期懺法模式。

而搭配經本的懺法，通常除了以規範的懺儀和懺悔文為懺本，尚要課誦經本，又要禪修觀行和繞念佛號，而為期至少七天以上。至於獨立懺本也是源於南北朝時候的懺儀和懺悔文，開始是稱佛名號禮敬諸佛，一直到晚唐以後才發展出有獨立懺本的懺法，其中又區分慈悲道場法和洪名禮佛法，慈悲道場法即有一本至少三卷以上的懺本，並有搭配科儀為一整套的懺法。而讚唱佛頂敬拜方式，乃仍依循古法屬於初期懺法模式，有些直至明清時期才編成懺本，諸如《八十八佛洪名寶懺》等。

「慈悲道場」的懺法，若就廣義來說，即所有懺悔法門之壇場，皆是慈悲道場的開顯。若狹義來說是以「慈悲」為名的懺法，<sup>100</sup>是有其共通模式的啟運道場，一般皆搭配有總說和分卷的科儀，又有各分類懺悔文與贊唱佛名頂禮敬拜等結合。如是，這種完整模式的懺法，就像《梁皇寶懺》和《水懺》，與後來的《慈悲地藏菩薩懺法》為代表。

基於此，可見《水懺》亦是「慈悲道場」的懺法之一，故以「慈悲」為名，另外《水懺》還有「三昧」、「水」、「懺悔」等相關的名詞為主。這也是《水懺》比較有特色之處，乃要去彰顯諸佛菩薩的德行，透過懺悔發露的醒思「觀罪性空」，進而趨向佛道離苦得樂，故在《水懺》的題標上，就表明其含有眾多的意義。以下一一說明：

---

<sup>100</sup>通常慈悲道場的標榜，皆是以「慈悲」為名，崇仰佛菩薩慈憫眾生救度普濟，趨向佛道離苦得樂為目的。以下擬從「語言」、「大乘佛學教義」及中土以「慈悲」立為文章、懺名的例證三個角度加以說明。首先，自「語言」角度言之。慈，「梵語 maitrya, maitri, 巴利語 metti」；「悲，梵語 karuna, 巴利語」同。其次，《大乘本生心地觀經》云：「無緣大慈，無礙大悲，憐憫眾生，猶如赤子。」又大乘佛法這種「大慈」、「大悲」的赤子之心，是與「大喜」、「大捨」合成一體的思想。是以「大慈、大悲恒相續，大喜、大捨為先心，為有緣者說妙法，晝夜修心不暫停，如去頂石救頭燃。」「頂」為命脈，「頭」為命根；「頭頂」遭石擊火燃，人將焉活？因此，慈悲道場承續大乘佛法的「大慈」、「大悲」、「大喜」、「大捨」「四無量心」的「恒相續」與「為先心」，作為修行人的首要工夫。《大正藏》冊 3，頁 293 上。

一、「慈悲」的意義：自佛陀以來，已有甚多解釋慈愛眾生的經論，簡言之，「慈悲」可說是關懷為出發的根本，又是佛教的本懷。<sup>101</sup>所以，依龍樹菩薩在《大智度論》中，對「慈悲」所下的定義：「慈名愛念眾生，當求安穩樂事以饒益之。悲名愍念眾生受五道中種種之身苦、心苦。」<sup>102</sup>而「慈」就是愛護眾生的意思，故常常謀求安穩快樂之事，希望能夠豐富饒盡利濟眾生；「悲」就是憐憫眾生的意思，憐憫眾生輪迴於五道之中，同感身受的所有種種生理與心理之痛苦。

在此，以「愛」定義「慈」，以「憐」定義「悲」。又者，龍樹菩薩把「慈悲」的對象及範圍，堅定地擴至一切眾生的身上。進而界定大慈大悲的含義，「大慈」就是與樂，「大悲」就是拔苦。故又言：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦；大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。」<sup>103</sup>所以，慈悲的定義就是「拔苦與樂」，拔除痛苦並給予快樂之意。再道：「大悲是一切諸佛菩薩功德之根本，是般若波羅蜜之母，諸佛之祖母。菩薩以大悲心故，得般若波羅蜜。得般若波羅蜜故得作佛。」<sup>104</sup>由此可知，慈悲是智慧的根本，而智慧又是成佛之母。

換句話說，所謂「大悲心」即是拔苦與樂，屬於「真諦」，是無為法，也是「德行」，更是「道德」意義之心，護佑一切眾生亦平等，不二無差別之絕對普遍性。不緊幫助眾生免於痛苦受難，又要適時給予安慰能使免於恐懼、還要讓其快樂無後慮。故佈施時，不僅是給有形財物的「財施」，更是無形可以慧命的「法施」，還有讓人安身立命的「無畏施」，此超越

<sup>101</sup>這裡補充說明，依據《大智度論》云：四無量心者，慈、悲、喜、捨。慈名愛念眾生，常求安穩樂事以饒益之；悲名愍念眾生，受五道中種種身苦、心苦；喜名欲令眾生從樂得歡喜；捨名捨三種心，但念眾生，不憎不愛。修慈心，為除眾生中瞋覺故；修悲心，為除眾生中惱覺故；修喜心，為除眾生不悅樂故；修捨心，為除眾生中愛憎故。這樣的「四無量心」，即是針對眾生「受五道中種種身苦、心苦」而發射出的一種無瞋、無恨、無怨、無惱、廣大無邊、無窮無盡之「慈心」、「悲心」、「喜心」與「捨心」，心心雖各有職司，各有專對，其相生相成，實是一種相互攝受融資、彼此無我，而又彼此專精一如，並與眾生和合相融為一，而在去除眾生貪、瞋、癡、憎、愛、怨、恨的細細赤子之心。《大正藏》，冊25，頁2中。

<sup>102</sup>《大智度論》，《大正藏》，冊25，頁208中。

<sup>103</sup>《大智度論》，《大正藏》，冊25，頁256中。

<sup>104</sup>《大智度論》，《大正藏》，冊25，頁221中。

的淑世關懷，即所謂「應然」德行的表現。如此慈悲不僅對眾生拔苦與樂，更因為慈悲而成就無量功德，以及慈悲所生起的不可思議的威神力，亦是諸佛菩薩行方便時，其善巧妙力的主要根源。<sup>105</sup>

二、「三昧」的意義，梵語Sam ā dhi之音譯，巴利語同。一般修行大都止心一處，不令散亂，而保持安靜，這樣的禪定狀態稱為「三昧」。此一將心集中於專一對象的精神作用，可分兩種，一是與生俱來的精神集中能力（生得定），一是因後天的努力而使集中力增加（後得定）。前者乃前世業力的結果，後者由修行而得。當心達到「三昧」的狀態時，即起正智慧，進而與所觀境冥合，分明了知，而悟得真理，甚至於直接感見聖境，此稱「三昧」發得，或稱發定。可知，「三昧」是證悟的理境。

又者，「Sam+ ā dhi」作「三摩地」、「三摩提」、「三摩帝」。意譯為等持、定、正定、定意、調直定、正心行處等。<sup>106</sup>《大乘義章》第十三說：「定者當體為名，心住一緣，離於散動，此名為正定。」又說：「心體寂靜，離於邪亂，故名三昧。」<sup>107</sup>由於禪定的功能很大，有助於肉體上的鬆弛及精神上的集中，常住於禪定心境的人，其同理心、慈悲心和智慧都會有所增長的。「正定」的境界既有如此利益，所以它能藉由解脫魔羈的功能，而調解宿仇累怨，使眾生得以解脫成熟，安住於佛之境界。<sup>108</sup>

再者，於佛典中「Sam ā + dhi」若譯為「等持」時，「等」字乃指離開心之浮沉，而得平等安詳；「持」字則指將心專止於一境，而不散亂之狀態，稱為「心一境性」。<sup>109</sup>就是所謂息慮凝心，將心定於一處，或一境的一種

<sup>105</sup>參照《地藏經》中，觀世音菩薩作是言：世尊！是地藏菩薩摩訶薩，具大慈悲，憐愍罪苦眾生。於千萬億世界，化千萬億身。所有功德及不思議威神之力。《大正藏》，冊 13，頁 788 中。

<sup>106</sup>參見惠沼，《成唯識論了義燈》，《大正藏》，冊 43，頁 753 中。

<sup>107</sup>《大正藏》，冊 44，頁 718 中。

<sup>108</sup>參見《月燈三昧經》卷六的說明，舉出禪定有十種利益：一、安住儀式，二、行慈境界，三、無諸惱熱，四、守護諸根，五、得無食喜樂，六、遠離愛欲，七、修禪不空，八、解脫魔羈，九、安住佛境，十、解脫成熟，這都是因善修持禪定，所得證的境界利益。《大正藏》，冊 15，頁 583 下。

<sup>109</sup>參照《阿毘達磨俱舍論》卷 4：「三摩地，謂心一境性。」其以三摩地為心所法之一，心能攝持心所，即得住於一境，不會再向外散。《大正藏》，冊 29，頁 19 中。

安定狀態。但經部及成實論等，並不承認三摩地為一實有自體的心所，唯是心於一境相續而轉，名三摩地。因此，三摩地、解脫、禪、三摩鉢底等，雖皆是指心於一境相續而轉狀態，但其意義各不同。<sup>110</sup>

根據《大智度論》記載，曾提到：「智慧觀空、觀無相、觀無作」，這三種智慧解脫，為何說是「三昧」呢？其原因是這三種智慧：「若不住定中，則是狂慧，多墮邪疑，無所能作；若住定中，則能破諸煩惱，得諸法實相。」所以，諸聖人在定中得實相說，不是胡亂說的狂心語。但這「三昧」並不同於一般世間認知的禪定。並且世間所謂的禪定中，沒有這種三解脫正法，也不名為「三昧」，又還會退失墮於生死輪迴。這是甚麼原因呢？如佛說：「能持淨戒名比丘，能觀空名行定人，一心常勤精進者，是名真實行道！於諸樂中第一者，斷諸渴愛滅狂法，捨五眾身及道法，是為常樂得涅槃。」因此，這三解脫門為「三昧」，亦是「體法空」的境界。<sup>111</sup>

三、「水」的意義：在文明的早期，人們開始探討世界各種事物的組成或者分類，「水」在其中扮演了重要角色。水是地球上的任何生物、生命體的必需物質，缺水的土壤便無法孕育生物，水是人類生活的重要資源，一天必需攝取2~3公升的水，並提供人們日常民生用水及工、農業生產用水。因此，在人類日常生活中，「水」對於人類各方面的作用是不可或缺。所以，可見「水」具有多種滋養惠民的特質。<sup>112</sup>

<sup>110</sup> 關於本章節的「三昧」資料，皆參考《佛光大辭典》，「三昧」條，頁580。

<sup>111</sup> 參見《大智度論》的論述，誠如第二十八說：「諸三昧門者，三昧有二種：聲聞法中三昧，摩訶衍法中三昧」「聲聞法中三昧者，所謂三三昧」。其次，「三三昧：空空三昧、無相無相三昧、無作無作三昧」。再者「三三昧：有覺有觀、無覺有觀、無覺無觀。有五支三昧、五智三昧等，是名諸三昧」。故智論第五也說：「善心一處住不動，是名三昧」。同論又在二十三說：「一切禪定攝心，皆名為三摩提。秦言正心行處。是心從無始世界來，常曲不端，得此正心行處，心則端直，譬如蛇行常曲，入竹筒中則直」。這是三昧的特色。《大正藏》，冊25，頁207上。

<sup>112</sup> 參見演培法師在《慈悲三昧水懺講記》中曾說：「水在自然界中，是以固態、液態、氣態三種聚集狀態存在的。空氣中固含有水蒸氣，就是土壤和岩石層中，有時也積存大量的水，且水是動物植物機體所不可缺少的組織部分。如佛法所說生命肉體，是由四大組合成的，其中就有水大可知。不特如此，成人的生命肉體，百分之六十七是水分，因此，科學家把人體當作是一大水囊，甚至骨頭亦含有百分之四十的水。所以生命的每一過程，都有賴水的維持。醫學家說：每人每天平均喝七八杯水。人一天不吃飯，不致成為問題，如一天不喝水，對身體會有極大的不利，為人對水豈可忽視。」。

也就是說，「水」能利益萬物不與萬物相爭，不排拒處於眾人所厭惡之處，是故在古印度認為水除視生命之母外，水更是有洗滌淨身、消除諸惡的功能。以上可知，因人類文明的起源大多都在大河流域，古印度文明也是依水建立，以解決灌溉生產與飲用、清洗等民生問題。故印度教更視上述諸河為聖水，<sup>113</sup>對此特定的水域中去沐浴，能清淨自己的身體，進得消業除罪、心靈解脫。無獨有偶，水的德性，在古代中國的各思想家亦所重視，誠如老子曾讚嘆說：水是「幾近於道」。<sup>114</sup>可見「水」位於人們心中，除了物質上的功能外，並提升為精神的道德意義。<sup>115</sup>

四、「水懺」的懺法意義：在大乘懺法對所謂懺悔來說，通常區分為理懺與事懺兩種。<sup>116</sup>（一）理懺者，觀照諸法實相，了悟萬法皆空之理，以罪惡乃妄心所造，而妄心無體，罪惡是空，故「觀罪性空」因而滅除眾罪。（二）事懺者，以禮佛誦經等，屬於事相上之作法，去虔誠發露懺罪悔過。又理懺乃懺煩惱道，事懺即能懺除苦道、業道等罪。

依此，「水懺」的懺法，由儀式的開展而佛前誦唸懺悔文，又伴以讚唱佛名頂禮敬拜等行儀，如是在佛前告白自己所犯之過錯，由「興七心」至誠發露懺罪悔過，並觀照諸法實相之空理。達到「觀罪性空」之理境，而能「體法空」與佛菩薩「相應」，乃仰諸佛菩薩慈悲的威神力，即透過「三昧法水」的洗滌清淨，<sup>117</sup>得以滅罪除障、釋解宿業。

<sup>113</sup>參見《瑜伽師地論》卷七，曾如是說道：「妄計清淨論者……起如是見，立如是論：若有眾生，於孫陀利迦河沐浴支體，所有諸惡皆悉除滅。如於孫陀利迦河，如是於婆湖陀河、迦耶河、薩伐底沙河、進節菟迦河中，沐浴支體，應知亦爾第一清淨。」《大正藏》，冊30，頁312。

<sup>114</sup>參照《老子》第八章的水德頌，言水之幾「道」：上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。余培林編著《新譯老子讀本》，台北：三民，1981，頁28。

<sup>115</sup>參照唐·玄奘譯《稱讚淨土佛攝受經》，在佛教的觀念中，對於水的德性，亦多所稱讚。乃如經所言，阿彌陀佛極樂淨土中之水，有八種功德：何等名為八功德水？一者、澄淨，二者、清冷，三者、甘美，四者、輕軟，五者、潤澤，六者、安和，七者、飲時除飢渴等無量過患，八者、飲已定能長養諸根四大。《大正藏》冊125，頁348中。

<sup>116</sup>參照《佛光大辭典》〈二種懺悔〉，高雄：佛光文化公司，2014年，頁240。

<sup>117</sup>上面言中「水」的作用與引申意義，若「三昧」和「水」相結合，和合為「三昧法水」一詞。即佛菩薩威神力所化的法藥，如同甘露水般可延年益壽，百毒咒術不能害，能療癒身心疾苦。另外，「大悲水」亦有如是功效。參照《佛光大辭典》〈大悲水〉，高雄：佛光文化公司，2014年，頁240。

順言之，就懺法內容來說，認為身口意三業、貪瞋癡三毒、五逆十惡、五蘊六根等一切罪障，強調罪惡乃無明妄心引起，苦報由業力因緣所招感，故須懇請諸佛菩薩慈悲，加持行三昧之法，誠心懺悔五蘊六根一切罪障，洗淨心靈消愆除業，明瞭我法二空之義，上體佛道下化眾生皆共成菩提。也就是說，從「水懺」的懺法意義來說，慈悲方便的事相普遍化，貼近大眾需求來救度拔薦，故其善巧方便性，成為適合普羅大眾都受用的懺法。又能消除煩惱道、業道、苦道之三障，並由懺本法義深入佛理真諦，並可觀行而「體法空」，則為理懺與事懺兼具又圓融的懺法。

又因為《水懺》屬於早期的慈悲道場懺法，故並沒有所謂指定的經典當課誦本，這與當時的主流懺法如《法華懺》不同。不知是否出於此原因，學界倒是興起考據《水懺》的來源與出處，這方面諸位先進前輩的研究，多依照文獻學考據算是碩果豐富。以下略為介紹這些經典的依據：

日本學者井口泰淳在〈敦煌本《佛名經》諸系統〉及鹽入良道在〈中國佛教《佛名經》性格源流〉兩篇文章裡都通過《大佛略懺》與《水懺》的對照，而確定二者在懺悔文上的一致。由此說來，這部《水懺》中三障懺悔文，極有可能是自《大佛略懺》中，分離抄出的單純三障懺悔文字內容。關於《佛名經》的名稱及版本，除了基本的十二卷《佛名經》之外，從二十卷《佛名經》到三十卷《佛名經》的過程中，又有「十四卷《佛名經》」、「十六卷《佛名經》」、「十八卷《佛名經》」、「《大佛名經》」、「馬頭羅剎佛名經」、「夾懺佛名經」等不同名稱及版本。<sup>118</sup>

汪娟先生亦力主《水懺》是源自於《佛名經》，並考據《水懺》引用的經典，認為：「以《大涅槃經》為最多，其他還引用《法華經》、《維摩詰經》、《楞嚴經》、《華嚴經》、《梵網經》等。」<sup>119</sup>

<sup>118</sup>、參見方廣錫〈關於敦煌遺書《佛說佛名經》〉，《敦煌吐魯番學研究論文集》，1990，頁 203-215。另外，可以參考白金銑著，《慈悲水懺法》研究，頁 103。

<sup>119</sup>汪娟著〈敦煌本《大佛略懺》在佛教懺悔文中的地位〉，收入：項楚主編，《敦煌文學論集》，四川：人民出版社，1997 年，頁 399-400。

白金銑先生依其考據方法所查到的資料，從《水懺》中所謂「經言」、「經中」、「佛言」、「佛語」、「佛說」等字樣的內容，認為：「都可以從《長阿含經》、《增一阿含經》、《雜阿含經》、《七佛經》、《人仙經》、《信佛功德經》、《妙法蓮華經》、《修行本起經》、《大乘本生心地觀經》、《法句經》、《入楞伽經》、《六度集經》、《大方廣佛華嚴經》、《大般涅槃經》、《大般泥洹經》、《添品妙法蓮華經》、《大方廣佛華嚴經》、《六趣輪迴經》等漢譯佛教經論中找到根據。另外，又說其他沒有標明「經言」等，文字資料還是很多都與《大方等集經》、《優婆塞戒經》、《大集法門經》、《菩薩瓔珞本業經》、《大智度論》、《成實論》、《地藏王菩薩本願經》等等經論內容相應。」<sup>120</sup>

以上都是前人的研究成果，感謝有這些資料可以去查詢，並做為參考資料，那如何在先進的研究基礎上去開發呢？如何去了解這些經典蘊含的宗教意義，和所要去表達的法義呢？很多學者都是運用考據和分析去解疑，但在考據佛經的當下，往往會陷入類似邏輯上的迷思。這種考據方式必有其邏輯論證，但面對宗教性的典籍，卻常出現不少迷失，不僅佛教在分判釋疑如此，亦常發生在其他宗教聖典上的論證。所以，若用這種方式去辨別真偽，並無助於去了解其宗教意義。

基於此，誠如平川彰先生所言：「為了客觀的理解佛教思想，文獻學的研究是不可欠缺的；不過，文獻學是以解明佛教思想為目的。」<sup>121</sup>易言之，還是要重回歸到其思想為依據，根據紀載《水懺》乃悟達國師制定，係以宗密大師所制《圓覺經道場修證儀》為其藍本，其中《圓覺經道場修證儀》有提到「興七心」的觀念，以及文中有「二健兒」與「二白法」的論述，<sup>122</sup>此段經文亦是全部引用，又相關科儀和懺文內容，也都為《水懺》所沿襲。如是，《水懺》參考《圓覺經道場修證儀》乃毋庸置疑。

<sup>120</sup> 白金銑著，《慈悲水懺法》研究，國立臺灣師範大學國文系碩士論文，2003年，頁105。

<sup>121</sup> 參見平川彰著，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990年，頁43。

<sup>122</sup> 《卍續藏》，冊74，頁384下及頁392中。

所以，悟達國師是依循宗密大師的思想，而宗密大師是華嚴宗的祖師，並專精《大乘起信論》的思想，再說悟達國師生平的著作，多是如來藏思想為主。<sup>123</sup>如是，從《水懺》內容很多有關《大乘起信論》的論述，諸如「識心」、「染淨」、「興七心」、「四觀行」…種種。都關於《大乘起信論》的思想可考，這些也是《水懺》在經典法義思想的主要依據。但所有關於文獻學研究，就都沒有提及《水懺》和《大乘起信論》的關連性，這點就是文獻學考據的盲點與迷失，真是謂之不足之處。

因此，研究《水懺》當應研習《大乘起信論》思想，又如《水懺》的思想之鑰「觀罪性空」，這可從《大乘起信論》思想去理解會意。尚亦可由天台思想去觀之，那從哪可知呢？其實這只要看紀載可得知，因為唐僖宗給悟達國師這封號，即表明「悟達」之義，乃是參悟法華、華嚴通達佛理。又者，懺法中承襲宗密大師，而宗密大師又受智者大師制懺模式的影響，從《圓覺經道場修證儀》由「觀罪性空」搭配天台的「順逆十心」的模式，故研究《水懺》，亦當應了解天台懺法的脈絡。以上所提的幾項經典依據，皆以思想研究法去推判得知，也希望提供一個指引方向去參考，也更樂見此能拋磚引玉，一起共同為弘揚《水懺》教法而努力。

### 第三節 《水懺》的架構分析

從本論第二章可知，也就是說懺悔法門，自從東晉、南北朝開始流傳以來，至隋唐時期更落實於民間大為風行，到「會昌法難」佛教受到嚴重波及，爾後雖在復興卻也出現了轉折，故到了宋代以後，佛教懺法即又出現了不同面貌的發展。也就是說，處於晚唐黃巢之亂後，當時佛教剛跨越

---

<sup>123</sup>參閱《宋高僧傳》〈唐彭州丹景山知玄傳〉，見《大正藏》，冊 50，頁 743 中。

時代演變的轉折點，由於悟達國師的因緣聚會感其殊異，方有《水懺》的制定，故在懺法架構上，也出現交錯多元的面向，這在佛教的諸多懺法中，是很特別又獨特的展現，這也是本節所要探討的重點。

由整部《水懺》來說，可區分為「前序」、「科儀」、「上卷」、「中卷」、「下卷」五大部分。「前序」分兩部分，〈御製水懺序〉和〈慈悲道場水懺序〉，已在前面的第一節已經論述說明，故在此不再去多敘之。

「科儀」也是《水懺》的特色，也是《水懺》在日後發展茁壯的關鍵，主要是《水懺》的修證行儀法，不及《圓覺經道場修證儀》的體系規模，卻有單獨的懺本和科儀，且較為簡易方便。尤其，不要求選取六齋日建首，及至少七日為期，如此相當方便性，都可實行的懺法，可一日全天或分三日各卷的完成，很適合現代平時或假日的法會型態。故將《水懺》關於整體的儀式程序、主要內容的說明概要列表如下：

1.嚴淨道場	儀式程序
2. 起讚： 戒定真香	總體禮敬十方三寶，以香雲如法供養，觀想此戒定真香遍滿十方，無盡無礙，其自身亦遍及十方三寶前，廣修供養。又於觀實相中，無能禮所禮，入法界海，並願眾生同見此理。
3. 起讚： 明正修意	引《水懺序》說明如來應化普利群機，尊者興慈，咸尊後記，江澄月映。引《水懺》撰為上中下三卷之儀文，人天敬仰，懺磨身口意十惡之罪業。標舉仰叩普賢願王，運想香花，供養十方調御。特明欲嚴清淨之懺壇，先誦秘密之章句，要祈善果以週隆，必使罪花而彫謝。又明加上懺悔之法意：仰叩洪慈，大彰靈應；以勸勉行者為求懺法修持，應當一心精進。
4. 起讚： 禮請佛法	先奉請普賢菩薩前來守護，同成淨行。及十方諸佛菩薩，來入道場，慈悲攝護，如在眼前。又觀想行者的

	禮請三業和如來都是性空，諸佛不起實際為眾生前來受供。一心奉請十方三世三寶，頭面接足歸命禮。
5. 起讚： 香華供養	是諸眾等，各各胡跪，嚴持香花，如法供養。主要思惟為悉有我身脩供養，一一皆悉遍法界，彼彼無雜無障礙，盡未來際作佛事，聞者蒙熏，皆發菩提心，求能共成佛道。
6. 讚歎法	起立恭敬合掌，觀想自身正對諸佛菩薩，唱念讚歎偈頌。又以此讚佛功德慈憫眾生令發道心，並為一切護法諸神祈福，及祈願藉功德、智慧二種莊嚴，故我等今同皈命敬禮一切諸佛菩薩。

從《水懺》科儀架構來說，其實就有承續《圓覺經道場修證儀》，如嚴淨道場準備工作內容都差不多，皆是禮敬普賢菩薩為道場依持者。但亦有其相異之處，如嚴淨道場已經做好事前工作，包含了道場整備與灑淨，和個人潔淨身心等事項。故在事前準備程序上，《水懺》並沒有多去專章敘述，或許是認為從智者大師以來的準備事項，已經是懺法事前的標準作業程序，並不需要特別在專章去說明，這也是有可能的推測。

如是，即直接進入啟建的儀式，這點倒是和後來宋代的懺法科儀，比較有雷同。接下來《水懺》是進入懺文，即去課誦和唱拜頂禮佛名，並沒有誦經和禪坐、繞念等功課，這點可能和《佛名經》作風是相像，不過在思想上卻又大相逕異，另在實踐上又有「觀行」是為特色。

正文分上、中、下三卷，每卷各有其獨立性。先由舉讚供養儀式開場，次為明正修意的人懺文，接著是明勸請法的偈誦，再來有禮請佛法的唱名敬拜，然後才導入懺悔的前方便。接續的明懺悔法，分說各項過失以懺罪，並在讚唱佛名一一頂禮，完結前還有讚嘆法的偈誦，最後明發願法的出懺，終了還有個唱讚禮佛回向。不過懺法從開始上卷到下卷結束，總別相的分類懺悔卻是連續，章節編排程序亦環環相扣的去鋪陳。

從上卷先總說，次說前方便的發心，接著懺悔煩惱障，然後一一的去懺除個別貪、嗔、癡三毒。中卷的先說觀行，次說懺悔業障，再一一的去懺除個別身三口四造業行為，然後是六根懺悔。下卷先懺悔生活習性所犯的過失，這都是細節的遮罪但會障道，接續說懺悔果報障，再者是一一的去懺除六道報苦，然後是發願回向。此外每段懺悔罪障的止惡改過行為，必有發願菩提的行善積極作為。運用經典的依據很多，思想觀念亦很深義，又經文常用名相去直接去表述，文筆可說是行雲流水，其內容結構很嚴謹，可說整個架構有其特色，又成顯懺法之精妙。

### 一、《水懺》上卷

《水懺》是先總括概略三障諸罪，人因無明所生的煩惱，其心態導致人為造罪的心理，然以論及罪由何來，即果報的苦受就隨之而來。因此《水懺》去說明如何滅除三障，而懺悔前有諸多方便的正確發心，其中「興七心」就是《水懺》的思想核心，這事說明懺悔應有的心態，也是正確的懺悔方法，讓行者因慚愧心的發起，輾轉次第的至「觀罪行空」。

就算是世人業障如魚游網，舉心動念之間，無不是罪、無不是業，更何況累世。若能慚愧發露懺悔者，豈唯止是滅罪，亦復增長無量功德。若欲行此法者，先當外肅行儀，瞻奉尊像，內起敬意。衷心誠意向諸佛菩薩懺悔，諸佛菩薩慈悲憐憫，必有所感應。

卷上	
儀式結構	內容說明
總說：因禮拜諸佛，已成懺悔儀式中必要的行門。在《水懺》的「啟運	

<p>道場懺法」部份，注重禮佛的概念，所表達出的意義，為肯定禮敬諸佛，乃是求法之始，而所有的解脫法，亦由過去與未來的諸佛來傳佈，所以，禮佛是追求超越解脫，以及不在生死輪迴的方法。</p>	
<p>總論懺悔</p>	<p>凡夫愚行，無明闇覆；親近惡友，煩惱亂心；立性無知，恣心自恃；貪戀一切，故造諸罪。已作諸罪，悉皆懺悔；未作之罪，不敢復作。<sup>124</sup></p>
<p>《水懺》之「總論懺悔」成立懺法的原由</p>	<p>依生佛不二之理，運同體慈力，與眾生樂，拔眾生苦，故曰「愍念眾生」。在在顯示出，佛、菩薩的悲愍，念念賜與眾生以利益與安樂，期待眾生能夠脫離業、煩惱、苦的枷鎖，製懺者因能體悟到佛、菩薩的悲愍，故而說此《水懺》法門。</p>
<p>禮十六佛菩薩</p>	<p>《水懺》禮拜的對象，除了前面作為開頭的「三世八佛」之外，尚有以「十六佛菩薩」作為歸依頂禮的對象。這「十六佛菩薩」總共出現了八次，再加上前面出現的「三世八佛」，《水懺》中頂禮佛菩薩總共九次，平均分配在三卷中；即每卷皆三次頂禮佛菩薩，位於各項「發露懺悔之前」，用為行者懺悔之儀軌，是有其特色與意義。</p>

<sup>124</sup> 《大正藏》冊 45，頁 968 下。

	<p>南無毘盧遮那佛、南無本師釋迦牟尼佛、南無阿彌陀佛、南無彌勒佛、南無龍種上尊王佛、南無龍自在王佛、南無寶勝佛、南無覺華定自在王佛、南無袈裟幢佛、南無師子吼佛。南無文殊師利菩薩、南無普賢菩薩、南無大勢至菩薩、南無地藏菩薩、南無大莊嚴菩薩、南無觀自在菩薩。<sup>125</sup></p>
	<p>《水懺》的禮懺次第，都有共同特徵，即是：都有「禮十六佛菩薩」、「發露懺悔」、「發願」三個連續步驟，這三個連續步驟，可以說是《水懺》的主要行法。亦即在懺法進行時，一定是以「十六佛菩薩」為頂禮對象；接著依照三障（煩惱障、業障、報障）的範疇，順序進行「發露懺悔」；發露懺悔完之後，一定至誠懇禱地「發願」。這八遍的禮懺次第，過程循序漸進、目地明確易解，三障皆同，在懺法當中是有其特點。</p>
禮敬三寶	禮敬十方盡虛空一切佛、法、僧。 <sup>126</sup>

<sup>125</sup> 《大正藏》冊 45，頁 968 下。

<sup>126</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 上。

<p>總攝三障</p>	<p>無始以來，無量諸罪，不外有三：1.煩惱障 2.業障 3.果報障。<sup>127</sup></p>
	<p>《水懺》所懺的是煩惱障、業障、果報障等三障，如說「三業六根一切煩惱障、一切業障，四生六道一切報障」<sup>128</sup>，煩惱障即是眾生因無明所生起的三業、六根等諸煩惱，以貪、瞋、癡三毒為首的惡因；業障則是由身口意引發的一切造作，所犯諸惡業乃至無間重遷的罪行；果報障是隨著眾生的業報而所招之苦果，從人生八苦乃至三惡趣等報。</p>
<p>滅罪前方便</p> <p>【興七心】乃《水懺》重要思想與觀行。</p>	<p>欲懺悔者，先興七種心： 1.慚愧心 2.恐怖心 3.厭離心 4.發菩提心 5.怨親平等心 6.念報佛恩心 7.觀罪性空心。<sup>129</sup></p> <p>《水懺》說到：此三種法，能障聖道及人天勝妙好事。是故經中，目為三障，所以諸佛菩薩，教作方便，懺悔除滅此三障者，則六根十惡，乃至八萬四千諸塵勞門，皆悉清淨。是故弟子某甲等，今日運此增上勝心，懺悔三障。<sup>130</sup></p>

<sup>127</sup> 《大正藏》冊45，頁 969上。

<sup>128</sup> 《大正藏》冊 45，頁 978 中。

<sup>129</sup> 《大正藏》冊45，頁 969上。

<sup>130</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 上。

	<p>由於三障能障礙行者通往聖道或修習人天乘的殊勝妙行，所以稱為障。因此諸佛菩薩特別教導此一方方法門即懺悔前方便，用來向上增勝懺悔心力，作為證見懺悔清淨而修的加行，除滅三障。這樣一來，不用說，由六根等所造作的十惡乃至八萬四千煩惱，即能造業與所造業，都能清淨了。</p>
<p>懺煩惱障</p>	<p>《水懺》整體的煩惱障內容，都是肇因於「貪欲、瞋怒、愚癡」這三毒，此三毒之烈，通攝三界一切煩惱，眾生在世，鮮能不受其障害。可見三毒之害恐怖至極，是故《水懺》中經言：「貪瞋癡業，能令眾生，墮於地獄、餓鬼、畜生受苦。若生人中，得貧窮孤露，兇狠頑鈍，愚迷無知。」<sup>131</sup>所以，眾生由於貪、瞋、癡的造作，遂生生世世無明覆闇，又糊裡糊塗地不停犯錯，致使罪業有增無減、罪上加罪。如是，不斷的惡性循環，並令其長期身陷三途裏，遭受各種苦不堪言之果報。</p>
<p>論煩惱根本</p>	<p>起於三意業：1、慳貪 2、瞋恚 3、癡闇。由癡闇故，起諸邪見，造諸不善，當知皆是煩惱過患。<sup>132</sup></p>

<sup>131</sup> 《大正藏》冊 45，頁 970 上。

<sup>132</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 下。

發露懺悔	懺悔無始以來，因三毒、四識、五住地、六情根、七漏、八倒、九惱、十煩惱、十一遍使、十二入、十六知見、十八界、二十五我、六十二見、九十八使、百八煩惱等，所造一切罪。 <sup>133</sup>
發願	願滅三毒等所起諸種煩惱障，生生世世，三慧明，廣四等心，度五道，具足六神通，坐七淨華，洗八解水，具九斷智，成十地行等。 <sup>134</sup>
禮十六佛菩薩	（同前）。 <sup>135</sup>
論懺悔本意	懺悔的本意：「改往修來。滅惡興善。」人生居於五濁惡世起心動念無不是罪，故誰能不會去犯過錯呢？所以，只要有慚愧心起，而發露懺悔者，不僅能滅罪，亦能福慧增長。 <sup>136</sup>
修行善法	先當外肅形儀，瞻奉尊像，內起敬意，緣於想法，懇切至禱，生二種心： 1.者自念，我此形命，難可常保。 2.者自念，我此生中，難得值遇如來正法。 <sup>137</sup>
明幽冥神驗	幽顯靈祇，注記罪福，纖毫無差。 <sup>138</sup>

<sup>133</sup> 《大正藏》冊45，頁 970上。

<sup>134</sup> 《大正藏》冊 45，頁 970 中。

<sup>135</sup> 《大正藏》冊 45，頁 970 下。

<sup>136</sup> 《大正藏》冊 45，頁 970 下。

<sup>137</sup> 《大正藏》冊 45，頁 970 下。

	又者，《水懺》教人勇於承擔己作，讓眾生知道一但無常到來，無人可以肯代。 <sup>139</sup> 唯有至誠懺悔改過向善，才能滅罪消障，宿植福德因緣。並引導眾生認知果報、承受果報，不再執著於受苦，有正確的因緣觀，方可隨順隨喜、隨遇而安。
發露懺悔	懺悔無始以來，因積聚無明，障蔽心目，隨煩惱性所造三世罪。（貪欲等 27 種煩惱） <sup>140</sup>
發願	願生生世世，折僞慢幢，竭愛欲水，滅瞋恚火，破愚癡暗，拔斷疑根，裂諸見網等。 <sup>141</sup>

關於達到懺悔清淨的理境，其因素非常的多，如無貪、無瞋、無癡等，乃闡述是道德的根源，也是綱領式的總說。因罪是從心生起，還須由心處來作分析、對治。依此，看出煩惱能斷慧根，並能劫善法陷惡報，它既是滋養無明的溫床，其又使三毒輾轉相熏習，而不斷惡行循環的去造業，導致眾生於生死苦海中，隨波逐流恣任掙扎且求出無期。眾生唯有今日至禱，向十方佛，尊法聖眾，慚愧發露，皆悉懺悔。

當懺悔者根機修習不同，所面臨的煩惱障，便有差異時，就必須一一自我內心察照，而《水懺》的懺悔，經由巨細靡遺地，總說去找出行者的種種過失，致使未能成就菩提願行的障礙為何？然後，加以一一檢視其障礙之原因，期使懺悔者既知不敢更作之理，又能對滅惡、滅煩惱多下工夫。

<sup>138</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 上。

<sup>139</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 下。

<sup>140</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 上。

<sup>141</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 中。

亦即至誠懺悔的發露醒思，進而「觀罪性空」之理懺實踐，並且仰諸佛菩薩威神力，猶有「慈悲三昧法水」為用，滅除眾生累世所染習之煩惱大火，即達到自我心靈的淨化，得以修持無礙聖道。

### 三、《水懺》中卷

說明了三業造罪的根源，來自無明與貪愛，繼而引發了十種惡業，因此若要生善滅罪應各四種觀行，何等為四，一者觀於因緣、二者觀於果報、三者觀於自身、四者觀如來身。需斷除一切貪、嗔、癡，此三種業報，一者現報、二者生報、三者後報，世人必須趕緊把握當下修法拜懺，否則無常不知何時將至，無常至時，後悔為時已晚矣。

卷中	
儀式程序	內容說明
禮十六佛菩薩	(同前)。 <sup>142</sup>
滅罪前方便 【觀行】	先起四種觀行：「1.觀因緣、2.觀果報、3.觀我自身、4.觀如來身。」 <sup>143</sup>
發露懺悔	懺悔無始以來，日滋日茂之煩惱障。(不得見佛等，24種煩惱障，於佛前發露懺悔滅除。) <sup>144</sup>
發願	願在在處處，自在受生，得心自在、法自在、方便自在，令煩惱及無知結習，畢竟永斷等。 <sup>145</sup>
懺業障	眾生因容易執著而習染業力，且長時間的習染累積，並非一時即可改變；一個人身、口、意三業的造作，

<sup>142</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 中。

<sup>143</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 下。

<sup>144</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 上。

<sup>145</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 上。

	<p>若屬善業，自然有助於其成長精進；若屬惡業，則會障蔽正道，而成所謂的「業障」。有關於此，《水懺》中云：「夫業者，能莊飾世趣，在在處處，不復思惟，求離世解脫。所以六道果報，種種不同，形類各異，當知皆是業力所作。」<sup>146</sup></p>
	<p>業力如影隨形的附著於眾生身心之中，使之輪迴六趣而有種種差別。以《水懺》的業障，雖是極細微的分為各種不同的類別，但每一小項之間，都隨著造罪者的「無明」，而啟動了貪、瞋、癡三毒，再由此成就了身、口、意三業，此三業再牽扯交纏，羅縛成不可思議的業力。但若經由「心」、「意識」的改變，則可獲極不同的功效；換言之，若由懺悔者自動且至誠發露懺悔，則能轉識成智；故《水懺》懺悔的運作，舉動了身、口、意三業，唯有真誠的懺悔，才能止息更多的惡業和惡報。如《水懺》中云：「業報至時，非空、非海中、非入山石間，無有地方所，脫之不受報。」唯有懺悔力，乃能得除滅。<sup>147</sup></p>
禮十六佛菩薩	(同前)。 <sup>148</sup>
總說業障	<p>夫業者，能莊飾世趣，在在處處，不復思惟，求離世解脫。所以六道果報，當知皆是業力所作。<sup>149</sup></p>
明三種業報	1.現報 2.生報 3.後報。 <sup>150</sup>
總相懺悔諸業	懺悔無始以來，積惡如恒沙，造罪滿大地，捨身與受

<sup>146</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 中。

<sup>147</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 下。

<sup>148</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 中。

<sup>149</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 中。

<sup>150</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 中。

	身，不覺亦不知。（作五逆深厚，濁纏無間等，31種罪業，向佛前發露，皆悉懺悔。） <sup>151</sup>
發願	願消無明等罪，諸不善業，生生世世，速成如來三十二相八十種好等。 <sup>152</sup>
別相懺悔諸業	懺悔身三業。
一	先述殺害之業報，次懺悔殺害諸罪。 <sup>153</sup>
發願	願得生生世世得金剛身，壽命無窮，永離怨憎，無殺害眾生想，使眾生得救度脫。 <sup>154</sup>
禮十六佛菩薩	（同前）。 <sup>155</sup>
懺悔身三業	先述劫盜之業報，次懺悔劫盜諸罪。 <sup>156</sup>
發願	願生生世世，得如意寶，常雨七珍等。一切眾生之民生資物，應念即用，皆無偷奪想，能少欲知足，不耽不染等，隨順隨喜怡然自得。 <sup>157</sup>
別相懺悔諸業	懺悔身三業。
三	先述婬欲之業報，次懺悔婬欲諸罪。 <sup>158</sup>
發願	願生生世世，自然化生，不由胞胎，內外因緣，永離情欲等境。 <sup>159</sup>
別相懺悔諸業	懺悔口四惡業。
四：	先述惡口、妄語、綺語、兩舌之業報，次懺悔惡口、妄語、綺語、兩舌諸罪。 <sup>160</sup>

<sup>151</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 下。

<sup>152</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 下。

<sup>153</sup> 《大正藏》冊 45，頁 973 上。

<sup>154</sup> 《大正藏》冊 45，頁 973 中。

<sup>155</sup> 《大正藏》冊 45，頁 973 下。

<sup>156</sup> 《大正藏》冊 45，頁 973 下。

<sup>157</sup> 《大正藏》冊 45，頁 974 下。

<sup>158</sup> 《大正藏》冊 45，頁 974 中。

<sup>159</sup> 《大正藏》冊 45，頁 974 中。

<sup>160</sup> 《大正藏》冊 45，頁 974 中。

發願	願生生世世，具八音聲，得四辯才，常說和合利益之語等，利根聰慧得以深入經解。 <sup>161</sup>
別相懺悔諸業 五【六根懺悔】	懺悔眼、耳、鼻、舌、身、意六根所造罪業。 <sup>162</sup>
發願 【六根懺悔】	願六根清淨，從方便慧，入法流水，念念增明，顯發如來，大無生忍。 <sup>163</sup>

《水懺》的懺悔罪相，由外而內、由大而小、由粗而細，由細而微、由微而根、由根而無明徹底發露懺悔；在「懺悔業障」系列的部分，分為「總相懺悔」及「別相懺悔」兩大部分。

「總相懺悔」部分，針對從「作五逆的無間罪業障」、「造一闡提斷善根業障」、「輕誣佛語謗方等業障」…等等，三十一種罪業進行懺悔。其中包括了身、口、意三業之行為，且幾乎囊括了菩薩戒中，十重四十八輕戒的大小罪名，期能懺除諸罪障止惡行善。

至於「別相懺悔」部分，深入且細微的分成「七類罪業」來懺悔。此「七類罪業」分別為：一「懺悔殺害罪業」，二「懺悔劫盜罪業」，三「懺悔貪愛罪業」，以上三類為「身三罪業」，四「懺悔口四罪業」，又分為「惡口業」、「妄語業」、「綺語業」、「兩舌業」。五「懺悔六根罪業」，即就眼、耳、鼻、舌、身、意六根進行懺悔。六「懺悔佛法僧間一切諸障」，懺悔了在三寶之間行儀過失，以及所可能違犯的罪業。七即在前所列之外，可能違犯的罪業進行懺悔，皆一一至誠發心改過向道。

如上所論，關於《水懺》的懺悔的程序結構，在於啟發人心的內省，是以謙卑地去面對這五濁惡世，認為人世即是因循苟且而造作，所做可能都會有惡性循環的，所以經文更提到：

<sup>161</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 上。

<sup>162</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 上。

<sup>163</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 上。

凡夫愚行，無明闇覆，親近惡友，煩惱亂心，立性無知，恣心自恃。不信十方諸佛，不信尊法聖僧，不孝父母、六親眷屬。盛年放逸，以自憍倨。貪一切財寶、貪一切歌樂、貪一切女色，心生貪戀，意起煩惱。親近非聖，媿狎惡友，不知懺悔！或殺害一切眾生，或飲酒昏迷，無智慧心。<sup>164</sup>

原來，人們無論貴賤，由於上述各種內外因緣，引發了種種可能造作罪業的機會。一如前述引文，對於一切的財物珍寶、音樂歌聲、美女姿色的貪戀，心生煩惱，說明人的欲望無限而由此生煩惱。更由於眾生的包藏瑕疵、隱覆不揭，使得煩惱障、業障、果報障等，三障則更相由藉而生，因煩惱故，所以，起諸惡業，惡業因緣，故得苦果。

但因自己本身被煩惱所迷惑，已忘卻其清淨自心，反而被緣起幻有的煩惱心所執著，所以才成為輪迴轉生的業報體，故名定業。<sup>165</sup>不過在諸佛菩薩的立場，是向造罪之前的眾生，施以告誡讓其不至有過失；而在懺悔法門的立場，是對已經產生造罪事實的眾生，為了給其一改過向善的機會，而觀機逗教行化眾生，並善巧方便宣說懺悔的法門。

如果求懺悔的心力，果真是很強烈的話，那麼即使再深厚的罪業，也是可以滅罪除障、釋解宿業。也就是說，若能照著以下《水懺》所言，依照懺悔的前方便、懺悔三障及發願迴向的話，前面提到行者；在懺悔之前所應具備的基本功夫，用以提振行者於懺悔時的增上勝心力，其中「興七心」的次第，以及「四觀行」的實踐，進而「體法空」與佛相應。便漸漸地能把煩惱心轉趨清淨真如，自然就可以消業障滅定業。

<sup>164</sup> 《大正藏》冊 45，頁 968 下。

<sup>165</sup> 釋聖嚴著，關世謙譯，《明末中國佛教之研究》，台北：學生書局出版，1988，頁 218。

#### 四、《水懺》下卷

佛的慈悲，是沒有狹隘的偏私性，運用深廣悲智救度一切眾生；即使是罪大惡極的眾生，一時無從救脫，但將來出生人天，還是一樣的拯救他。就果報障而言，人死將往何處？是凡夫俗子最為惶恐不安的事。一個真正的修學佛法者，應從佛法中，照著實行而獲得痛苦的究竟解脫。若自己不去好好地照著佛陀指示的方向努力，只想佛菩薩的慈悲救護，那還是不太可能獲得根本救濟的，亦有可能自己造業而又流轉於苦難中的。故《水懺》亦秉持著佛陀的慈悲教誨，在懺悔三業、六根一切煩惱障以及業障，四生、六道一切報障後，更應知道當受此身時，乃是萬劫難逢，應趁此人身六根具足，耳目聰明之際，勤修十善，廣行六波羅密。

卷下	
儀式結構	內容說明
禮十六佛菩薩	(同前)。 <sup>166</sup>
別相懺悔諸六	懺悔於三寶間所起諸罪。 <sup>167</sup>
發願	願生生世世，常值三寶，尊仰恭敬，無有厭倦等。 <sup>168</sup>
別相懺悔諸業七	懺悔其餘若輕、若重、若羸、若細、若自作、若教他作、若隨喜作、若以勢力，逼迫令作等罪業。 <sup>169</sup>
發願	願生生世世，慈和忠孝，謙卑忍辱，知廉識恥等。 <sup>170</sup>
懺果報障	
禮十六佛菩薩	(同前)。 <sup>171</sup>

<sup>166</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 中。

<sup>167</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 中。

<sup>168</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 下。

<sup>169</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 上。

<sup>170</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 中。

<sup>171</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 中。

總說果報	業報至時，非空非海中，非入山石間。無有地方所，脫之不受報。唯有懺悔力，乃能得除滅。 <sup>172</sup> 《水懺》就是循此因果關係，懺悔累世業障，並且著重「懺悔實能滅禍」的概念，其用意在鼓勵眾生用心懺悔。
發露懺悔	懺悔地獄報：阿鼻地獄、及其餘刀山劍樹等地獄罪報。 <sup>173</sup> 尤其在敘述各各地獄，各各不同的苦狀時；面對此苦，何人不生恐懼驚怕？
發願	願阿鼻地獄悉為淨土，其餘刀山劍樹等地獄一切苦，悉轉成為樂緣，不再有惡受。 <sup>174</sup>
禮十六佛菩薩	（同前）。 <sup>175</sup>
發露懺悔	懺悔三惡道報之「畜生道報」及「餓鬼道報」，另外加上「鬼神修羅報」。 <sup>176</sup> 也就是說，惡行既造，罪業乃定，雖在惡道，但若能懇切懺悔，至誠歸依三寶，諸佛菩薩必開啟方便之門，令眾生得依懺悔力，而滅除罪業，得生善處。
發願	願生生世世，質直無諂，離邪命因，除醜陋果，福利人天等。 <sup>177</sup> 更應知道當受此身時，乃是萬劫難逢，應趁此人身六根具足，耳目聰明之際，勤修十善，廣行六波羅密。
懺悔人天餘報 【五濁共業】	先述人間處於五濁惡世，仍有無量餘報，依次懺悔21種過去、現在、未來人天罪報。 <sup>178</sup>

<sup>172</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 中。

<sup>173</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 下。

<sup>174</sup> 《大正藏》冊 45，頁 977 中。

<sup>175</sup> 《大正藏》冊 45，頁 977 中。

<sup>176</sup> 《大正藏》冊 45，頁 977 中。

<sup>177</sup> 《大正藏》冊 45，頁 978 上。

<sup>178</sup> 《大正藏》冊 45，頁 978 上。

發願回向	願所生功德，悉皆回向、施與一切眾生，俱同懺悔等八種。 <sup>179</sup> 上述的發願迴向，大致有總願、六別願，並總結迴向無盡，祈願用此次懺悔功德，如數迴向施與六道中的一切眾生，也願一切有情、無情眾生，身心安樂。所有三災八難不吉祥事，悉皆消除。一切生活上都能不虞匱乏，且正信皈依佛、法、僧三寶，於將來捨此報身時，都能往生極樂世界。
------	---

基於此，依據經中所言，地獄一切罪報現行，感覺歷歷在目，冷汗直流，顯示果報的可怕與地獄的景況。業報至時，唯有至誠皈依三寶，發露懺悔改過的力量，發願向善方能得除滅，得以轉生善處。否則地獄惡相，皆現在前，六道之中，轉輪無期。是故今當發露懺悔，破除三業六根一切煩惱障，一切業障，四生六道，五濁惡世的一切報障。眾等願依此懺悔，滅除三障、發慧的所生功德，悉皆迴向願成圓滿菩提。

又者，懺悔佛法僧間一切諸障。經言：「人身難得，佛法難聞，眾僧難值，信心難生，六根難具，善法難得。」<sup>180</sup>這一切大小微細罪障，如同《水懺》所言：「若輕、若重、若麤、若細。若自作、若教他作、若隨喜作、若以勢力逼迫令作。如是乃至讚歎行惡法者」。<sup>181</sup>亦可用「十不善業」或「十惡業」給予概括，凡行十不善業者，終必墮地獄、餓鬼、畜生受苦，若在人道，亦受多病、貧窮等諸苦，故諸障乃互為因果。

再者，眾生因過去所種善根，方可獲此人身，又能聽聞正法、得遇善知識，應要慶幸有此福德因緣，亦當盡心精勤，莫讓無明覆心，煩惱障意，陷於萬苦深淵，無有出期。是故懺悔並發願言：「願生生世世，常遇三寶，並用繒紗綵布、珠寶瓔珞，鮮花素果，來謙恭供養，對於眾生們，應先與

<sup>179</sup> 《大正藏》冊 45，頁 978 中。

<sup>180</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 下。

<sup>181</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 中。

勸請信佛，為其開甘露門。」更願能夠修持「身和同住」、「口和無諍」、「意和同悅」、「戒和同修」、「見和同解」、「利和同均」六和，獲大自在力，以達興隆三寶、上弘佛道、下化眾生之菩提。

最後，《水懺》結尾，一一懺悔其餘諸惡業。眾生因信邪倒見，殺害眾生，因行動傲慢，輕視一切，貢高我慢、無戒無品…等等罪業。故今再次懺悔發願，願生生世世，隨順世間法，尊崇出世法，乃遠離惡友、常遇善緣、收攝六情、守護三業、悍勞忍苦、心不退沒、立菩提志乃至不負眾生等等善行。期勉在未來生生世世中，不生外道邪見家，常聽聞正法、慈仁濟世，為諸佛之所護念，以至龍華三會親見彌勒佛，與諸菩薩俱會一處，依教奉行精進修持不懈，即菩提道心相續不斷無有退轉。

總而言之，悟達國師在懺法上的制定，應當時環境的變遷而於予調整，化繁為簡更易方便眾生。從宗密大師所制定的《圓覺經道場修證儀》，區分「道場法事七門」、「禮懺法門八門」、「坐禪法八門」等項目，可說是結構很龐大的懺法。所以，在相較事相的儀式，則《水懺》將之簡化為科儀。而禮懺文的方面，以「懺悔止惡」和「發願行善」為兩大主軸，再去搭配讚唱佛名頂禮敬拜，以及勸請、隨喜、回向等雜法事，但又有一個很完整的總別相分類，各項細部的懺文體系。至於坐禪法，更是簡化成「觀行」，為懺悔的前方便修持。就懺本架構來說，是少了儀式規範，旋繞念佛與坐禪正修，不過對《水懺》並沒影響，仍包含理事懺法的全面性，反而彰顯《水懺》在架構上的獨特性，亦可謂精巧玲瓏卻都俱足。

## 第四章 《水懺》的思想與實踐

懺悔是佛教重要實踐法門，憑藉真誠悔過以淨化心靈，使進階法門運用得力，以期達致修行理想。懺悔實踐的具體內涵，隨佛教內部不同時代背景的演進，各種不同群體的宗教需求，以及教義發展而有所轉變，或傾向世俗利益追求，或為了幫助進入深層宗教體驗。

當然，也不少正面提升的契機，如懺悔實踐與般若空義相結合的理懺，重在通過無執的智慧體證，以從根本上解除業障緊縛。也就是說，佛教中有諸多種特色的「懺法」，各個展開豐富多樣的內涵，或為推進修行而懺，或為現世利益而懺，呈現不同多元的觀念與方法。<sup>182</sup>

因此，欲探索《水懺》的奧義，以及總體內涵與實踐特質，可說含蓋「戒、定、慧」三學的多層次觀念。即消除罪業的思想與實踐，是非常重要的義理思考方向，否則容易如流於形式一樣，若將懺法只視為事相的方便行法，則相對無法深入儀式，其在宗教實踐的神聖意義。再者，《水懺》在理懺觀照上，亦有其特色的「觀行」實踐法門，但或許因是懺悔前方便，以往的研究並未有太多論述，故也將去說明其意義。

所以，本文奠基於前輩學者，對於《水懺》的解明，乃以《水懺》的思想、實踐、教化為研究目標。第一節 聚焦於《水懺》思想的意義有何特色，分為深層意義與正確發心兩個命題。第二節 探討《水懺》懺悔實踐的意義，對事懺與理懺有何創新開展，分為儀式神聖與真諦觀照兩個命題。第三節 啟發對《水懺》教化的意義，有何去調適與落實，分為心靈淨化和利他關懷兩個命題。對《水懺》的研究，也須能兼顧現代應用的義理思索，使《水懺》於當然社會生活裡，展現更為廣闊的實用價值。

---

<sup>182</sup>此段文，轉引述自黃國清著，〈智顛所制懺法的整合特質及其當代應思考〉，《人間佛教研究》第四期，高雄：佛光出版社，2013年，144頁。

## 第一節 《水懺》的思想意義

佛教慈悲救度有情，不只要解決燃眉之急，還需契理契機引導眾生，藉此因緣生起善心，依方便力廣植福德，進而能聽聞與修學佛法，從根源上解決生命問題。依《水懺》的思想進路而言，分成事懺與理懺的兩個層次，又由作法懺、取相懺、無生懺三種方式來懺悔。作法懺即在懺文的字句又表明其含意，直接讓禮懺者自己去透過文字內容去發心懺悔；取相懺在懺文中引佛言或名相，把法語深義以不可說的型態隱寓其中，由藉譬喻來啟示，禮懺者要去自心觀照內省；無生懺在禮懺者透過不斷發露醒思，達到「觀罪性空」進而「體法空」與佛相應，憑藉著對空觀實相的領會，仰佛菩薩威神力，能使一切罪業皆滅除。所以，在本章節討論《水懺》的思想意義，分兩部份來討論，其深層意義與正確發心。

### 一、懺悔的深層意義

依據佛教的緣起法理論，六道眾生的生命流轉，從無明生惑，因惑而造業，業緣感報，報苦受累，輪迴輾轉無法出離。如是行為生業力，業力又推動行為，輾轉連動招感相生，乃是「惑、業、苦」三者，形成三障即為「煩惱障、業障、果報障」。再者，相續循環的因果關係，亦即由「惑」起「業」，因「業」感「苦」，於「苦」復起「惑」。

如此，業力又於過去、現在、未來的流轉，生命隨著時間的遷流變化，不斷的生起與消滅，因果循環、輪迴不已。易言之，煩惱障者：如貪欲、瞋恚、愚癡等之惑是也；業障者：如五逆、十惡等行為造作之業也；報障者：如地獄惡鬼畜牲等之苦報是也；導致眾生因有此三障，妨礙修行難於成就矣。可見懺悔滅罪除障，乃是修行的基礎工夫。

這裡先將「誰」在輪迴受業果？從《大乘起信論》的思想來分析，述說三障的成因，乃「心、意、識」被虛妄無明所影響，亦即「阿梨耶識」受不淨雜染相熏習，開展為五種形態：「業識」，「轉識」，「現識」，「智識」和「相續識」。最初，「識心」因無明現起引發心動，心動則妄念孕育而生，即「貪、嗔、癡」三毒是為煩惱的根本，由「身、語、意」三業的行為去造作，然此行動就是「業力」，故稱為「業識」。而「轉識」依於業識之連動，轉成能見之分別心。又因依轉識分別心所起之見，心現種種無邊境界，猶如明鏡映現種種色像，此曰為「現識」。由轉識的能見作用，而有現識的一切境界，內心與外境相接觸，而起分別染淨的心，這叫做「智識」。而每一智識分別的染淨，善惡的念，都構成一種影像留於心識中。由於念念相應不斷，故稱為「相續識」。它一方面能保持過去無量世的善惡業，令其不失；另一方面因相續識中的念力，能影響到現在未來的苦樂業報；也就是說，貫穿三世一切業果作用，即是為「相續識」。<sup>183</sup>

再說「誰」在不斷的招業感？「六根」，即眼、耳、鼻、舌、身、意，為構成生命體的六大感官。此六根會連動六塵與六識，對外淨的雜染又能相熏相生，故六種污濁之塵有誘人去善從欲之惡，最易生起種種的過失。其次凡是貪逐于物境的受用，不論是看的、聽的、嗅的、吃的、玩的、用的，只要有一絲貪取不捨的情形，更可能會一根去引發其他五根的作用。如看到美麗的女色，就見色心起的遐想，如見自己所愛的物品，能使人耽溺而不擇手段的去取得，如想得到別人的喜好，就不惜說出巧言令色的話。諸如此類的過失，都從根門而起，假定不是六根觸對六境，即沒有這麼多的過失產生，如六根不染六塵，無可引起種種過失，且成種種妙行。所以，其為染淨媒介的關係，又說為六賊或賊媒。<sup>184</sup>

故《水懺》對此，提出了問題和解決方式，即說道：

<sup>183</sup> 《大正藏》冊 32，頁 577 下。

<sup>184</sup> 參照《佛光大辭典》〈六根〉，高雄：佛光文化公司，2014 年，頁 1297。

今日，所以懺悔者，正為無始以來，在凡夫地，莫問貴賤，罪相無量。或因三業，而生罪；或從六根，而起過；或以內心，自邪思惟；或藉外境，起諸染著。如是乃至，十惡增長，八萬四千，諸塵勞門。然其罪相，雖復無量，大而為語，不出有三：一者煩惱；二者是業；三者是果報。此三種法，能障聖道，及以人天，勝妙好事，是故經中，目為三障。所以，諸佛菩薩，教作方便，懺悔除滅，此三障滅，則六根十惡。乃至八萬四千，諸塵勞門，皆悉清淨。<sup>185</sup>

由此可見，在佛教諸多懺法中，特別以《水懺》是有具體內容，把斷除三障鉅細靡遺地表現出來。依上懺文所言，凡夫於生滅不斷的輪迴，乃無始以來的業力積累，故不論貴賤何者，身在五濁惡世，其起心動念無不是罪、無不是業，又業感是隨著善惡造作而轉變的，從貪、瞋、癡的三毒惡業，或六根所招感而造作，可說是內外雜染相熏，諸惡增長罪相無量，無間的沉淪沒能去跳脫，皆是為此三障所拖累。既然人身難得佛法難聞，當依照《水懺》的啟發，才能真正觀照的醒思，讓人們能懺悔滅除罪障，仰諸佛菩薩教作方便，將生命昇華為清淨慧命。

佛教認為「業力」，是控制輪迴最大的力量。所謂「業」是指「行為」、「行動」或「造作」的意思，它包括身體、語言、思想三業。因此，「業力」是指一個人的身、口、意的各種行為，對自己、他人、環境、未來等產生的影響力。依照「緣起法」的理論下，各種生起還滅循環不已，此生故彼生，此滅故彼滅，法法相依相續之因緣。故這種複雜而綿密的互動關係，使「業」無論善惡好壞，都會產生一種「業力」，此又驅使我們去造作下個行為，其作用有可能變成是個「因」、「緣」、「果」。而這時候「業力」會對新的行為，有不同層次的改變或干擾，可能是向上的昇華，更可能又會使

---

<sup>185</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 上。

向下沉淪。又因眾生無始以來所造諸惡業，積習已久往往變成「惡性循環」的「業力輪迴」。所以，才說「業」也是種障礙。

基於此，世間一切人事的離合成敗，皆不離「因緣果報」的原則，而佛教亦有「三世因果」說，三世並非專指前生、今生、來生，而是指時間上的過去、現在和未來。因果，具體說應該是「因緣果報」，「因」是主因，「緣」是助緣，由因緣和合所產生的事物稱「果」。

故於《水懺》在經中，所言有三種業報：

一者現報，二者生報，三者後報。現報業者，現在作惡現身受報；生報業者，此生作善作惡來生受報；後報業者，或是過去無量生中作善作惡，於此生中受，或在未來無量生中方受其報。<sup>186</sup>

也就是說，眾生目前所受的遭遇，乃一切順逆的情境，皆是過去的行為造作，而形成的「業報」，這就是今生的果報；而今生的一言一行，又決定了自己未來的命運。因此，我們的命運隨著「業力」時時在改變，並非受制於一個特定的主宰者，主宰命運的人還是自己。所謂「自作自受」絲毫不爽，並且縱經百千劫，所作的造業不會消失，只要因緣會遇時，果報顯現還於自受。因此，人不可心存僥倖，認為小惡無所謂，乃至作惡不為人知，就不見得會有報，殊不知善惡不分大小，皆會有報，不是不報而是時候未到。故要讓惡因不成惡果，必須勤修善緣，來轉惡因不去結惡果。所以，要去發露懺悔醒思，方能消業障、滅定業。

如是，《水懺》在總別相的各項，又粗細分說的發露醒思，使改過向善的增益相生，於懺悔者自己內在心性的精進不輟；再藉由諸佛菩薩的禮拜，佛名具有加被之力，是佛教徒所熟知的觀念；並由三障的懺悔文字之誦讀，了知「三障」乃為惡性循環的因緣所生法，唯有透過懺悔觀照佛法的深妙

---

<sup>186</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 中。

義理，才可幫助了解因果業報的道理，方能「觀罪性空」的來體悟真諦；所以，懺悔者在佛菩薩蘊有最高真理的加持法力，佛法如是善巧方便才能發揮功用，而對無始以來的無量罪業斷滅懺除，讓生命可以超克得解脫，掌握生命自在的真義，進而導入到究竟佛果。<sup>187</sup>

換句話說，《水懺》之所以稱作「水懺」，正因為它的懺悔內容，相續細項的發露醒思，如同源源不絕的細長流水般。誠如《水懺》三卷經文，開頭的第一句話，都是「一切諸佛，愍念眾生，為說《水懺》道場總法」十六個字。意謂人們在至誠一心禮懺當中，與諸佛菩薩的悲心願力相應，使「法譬如水」脈脈透過懺法的運轉，這種連續的至誠發露醒思，又使仰諸佛菩薩威神力，以「慈悲三昧法水」為用，皆巧妙的相融合一，皆要讓禮懺行者的心力流水，進而綿延不斷的洗滌淨化。<sup>188</sup>

當懺悔者發露醒思，在「興七心」的次第開展後，就猶如智者大師曾於《金光明經文句》卷6，對〈流水長者子品〉的解釋：

文云：「一、能流水；二、能與水。」與水者，與安樂水也。一、世安樂；二、出世安樂。世安樂者，如象負水濟彼枯魚是也。出世安樂者，如發誓言：「於未來世當施法食。」與菩提記是也。流水者，流除苦惱水也。一、果報苦惱；二、業因苦惱。流除果報苦惱，如治諸病人救彼渴魚是也。流除業因苦惱者，授三歸、說十二因緣、

<sup>187</sup>關於此義，依據《金光明經》而為眾生有情講說「十二因緣」法義，使它們了知三世因果的道理，並將十二因緣析分為煩惱障、業障、報障，然後帶出天台圓教層次的義理：「如是三障性實三德，煩惱即般若德；業障即解脫德；報障即法身德。法身究竟，般若、解脫亦究竟；般若清淨，法身、解脫亦清淨；解脫自在，法身、般若亦自在。一究竟一切究竟，乃至一自在一切自在。眾生理具，障覆情迷，聞名觀察，相似得見，隨分開顯，乃至究竟。」從圓教的立場來看，心、佛、眾生三者無差別，眾生的三障與佛果的三德，並非截然畫分的兩重世界，不明圓實真理，即顯現為三障，遮蔽了三德，無明障法身成報相，取相障般若成煩惱相，無知障解脫為業相；翻轉於此，了知眾生真如法性，本來圓具一切迷悟因果諸法，只為迷情所障覆，應該除病不除法，照顯圓實真理，則知三障即三德，轉三障成三德，完成徹底解決生命問題的究極理想。此段補充說明，轉引述自黃國清著，〈宋代慈雲遵式之放生行法所呈現的佛教生命關懷〉，發表於佛教與基督宗教研討會，嘉義：南華大學，2015年4月。

<sup>188</sup>關於此義，參考白金銑著，《慈悲水懺法研究》，國立臺灣師範大學國文系碩士論文，2003年，頁249。

讚佛十號是也。<sup>189</sup>

「能流水」與「能與水」是《金光明經》中，所言長者子「流水」之名的兩義。智者大師所言的「能與水」，意謂施與安樂，先給予世間安居樂業；爾後，再以教導佛法的方式，提供出世間安住法樂。順言之，「能流水」其能消除果報苦惱，以及消除業因苦惱，滅罪除障得以發慧。<sup>190</sup>

因此，可見以上兩義，正是《水懺》的宗旨。如同以「慈悲三昧法水」為用，對於眾生輪迴苦楚的救度，雖說輪迴由造業者所必須承受，但期為消弭眾生的身心果報苦痛；乃至眾生累世所蓄積的宿業，與貪、瞋、癡等煩惱苦，皆依懺悔和發願的進路而淨化，以達「觀罪性空」的理懺。所以，《水懺》對於有情眾生的救濟，並不停留於解除飲食飢渴，與生命威脅等現世苦難，更試圖延伸到生死輪迴，從根源性問題的解決。這個層次已非凡夫可及，須要仰賴諸佛菩薩威神力，方能獲得救脫。

又者，唯有人身能聽聞修學佛法，以及能夠發心懺悔罪業，因為惡道有情的果報，乃缺乏聞法和學法的能力，必須依憑人道有情的修法，作為上求下化之樞紐，幫忙傳導三寶的神聖力量。<sup>191</sup>故以「慈悲三昧法水」為用，普施於眾生身上來救度。如此，與佛菩薩心力交相感應，融入《水懺》甚深的「觀罪性空」之中，仰賴諸佛菩薩威神力，使「慈悲三昧法水」的功能，成為恆常不息的流動法水，盡滅六道間的煩惱障、業障、果報障等輪迴之苦，藉以成就向上而證於涅槃之境，這正是不分宗派共同的佛法思想。如同回向偈所言：「願消三障諸煩惱，願得智慧真明了，普願罪障悉消除，世世常行菩薩道」。故《水懺》如是說道：

如是行障無量無邊，弟子至禱稽懇，向十方佛尊法聖眾，慚愧懺悔，

<sup>189</sup> 《卍續藏》冊 20，頁 572 中。

<sup>190</sup> 參見黃國清著，〈宋代慈雲遵式之放生行法所呈現的佛教生命關懷〉，《佛教與基督宗教研討會》，嘉義：南華大學，2015 年 4 月。

<sup>191</sup> 請參見釋印順，〈第二章聞法趣入章〉，《成佛之道》，台北：正聞，2010 年，頁 49。

願皆消滅。願藉此懺悔障於諸行，一切煩惱，所生功德，願在在處處自在受生，不為結集業行之所迴轉。以如意通於一念頃遍至十方，淨諸佛土攝化眾生，於諸禪定甚深境界及諸知見通達無礙，心能普周一切諸法。<sup>192</sup>

此乃的懺悔思想之妙義，不僅是要滅罪除障，並且釋解宿業所擾，尚盼能輕安自在。外可一念遍十方淨化眾生，內能禪定深境、觀照通達一切諸法。更呈顯出《水懺》的懺悔實踐之理境，真是圓融不二也！猶似樂說無窮而不染著，得心自在、得法自在、方便自在，令此煩惱及無知結習畢竟永斷，不復相續，無漏聖道朗然如日。即佛性本覺是性空畢竟平等，沒有差異分別的眾生心。這是至誠禮懺悔發露醒思，與佛相應的理懺層次，是「觀罪性空」了悟之後，色心與自他不二的境界。在這個「體法空」的境界裡，沒有世間法與出世間法的界限，也泯除了一切人、我及世相（法）的痕跡，這是種我空、法也空的境界，因緣自來自去，隨順隨喜安住法樂，有如白雲在天那樣空往空回，一切自然和合圓滿。

## 二、懺悔的正確發心

懺法修習重視其深層的實修體驗，若要如此必須先有正確的發心，並且配合懺法的整體內容來勤修淨業。依照《水懺》文本在（卷上）懺悔前方便，提到欲滅三障者先當「興七心」，所以「興七心」即是懺法所謂正確的發心，也是《水懺》思想軸心與特色，更是懺法的總持之鑰。

欲滅三障者，當用何等心，可令此障滅除。先當興七種心，以為方便，然後此障乃可得滅。

---

<sup>192</sup> 《大正藏》冊 45，頁 972 上。

何等為七：一者慚愧，二者恐怖，三者厭離，四者發菩提心，五者怨親平等，六者念報佛恩，七者觀罪性空。<sup>193</sup>

「興七心」的思想有其奧義，亦具有實踐的修行理念，並與觀想方法整合，相輔相成互為表裡。遵從《水懺》科儀的開始，並在儀式過程裡，首先懺悔發露醒思，生起「慚愧心」，然後依序輾轉至「觀罪性空」，為無盡圓融之理，包含事懺與理懺二種。因此，諦閑大師在《水懺申義疏》中，亦對「七心」之次第脈絡，有如下說明：

夫欲懺悔三障，必先發慚愧心以為根本，故居首；有慚愧心，始肯畏懼三惡道苦，能生恐怖，故居次；既能恐怖三惡道苦，始知此身為集苦之本，教生厭離，故居三；要脫離羸弊色身，須學習大乘法寶，精修大乘行門，修大乘行，須發菩提心，故居四；習菩提大道，要普度眾生，普度眾生，須怨親平等，故居五；至第五心發後，纔知佛恩廣大，當思圖報，故念報佛恩居第六；以上六心，俱從事境發生，若但有思觀，而不窮理性，伏惑猶易，破惑實難，破惑既難，滅罪不易。經云：若欲懺悔者，端坐念實相，眾罪如霜露，慧日能消除，故最後觀罪性空也。<sup>194</sup>

以上可知，「興七心」在其理論上，是有個次第脈絡的論述，而成立的條件，必有個前提設定，乃一心體有「本覺」，而隨無明風動而作生滅，故於此門如來之性隱而不顯，此乃依據《大乘起信論》之立論：

由於心的體相無礙，染淨同依，若它隨波逐流，則盡攝雜染的世間法；但如果返本還源，就可顯現清淨的出世間法。<sup>195</sup>

<sup>193</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

<sup>194</sup> 清·諦閑述《水懺申義疏》上卷，頁 26 中。

<sup>195</sup> 《起信論》云：「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法，依於此心顯

即是三障之所以生起與還滅，使懺悔洗滌之所以可能，主要在於心的「本覺」與「不覺」的依存、消亡狀態如何。所謂「覺」者，即是「本覺」，就是心真如或空如來藏。「不覺」即指無明。

其關係是「依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺」。基於此，這個模式為《水懺》的思想主軸，建構了有「七心」的次第理論，而懺法本身即是善性誘導的契機，當禮懺者的心真如(本覺)，依文字內容有感發醒，起了「慚愧心」(始覺)，經「興七心」的次第懺悔發露，漸漸回歸「本覺」，至「觀罪性空」進而「體法空」與佛菩薩相應(究竟覺)。

以下圖表，將對「七心」的經文內容和思想要義作說明：

七心	經文內容	思想要義
第一慚愧者。 【始覺】	自惟：我與釋迦如來，同為凡夫，而今世尊成道以來，已經爾所塵沙劫數，而我等相與耽染六塵，輪轉生死，永無出期。此實天下可慚、可愧、可羞、可恥。 <sup>196</sup>	《水懺》此種觀點：是將凡夫與佛陀相比，其基準點是著落於眾生平等，故眾生皆有佛性「本覺」。此一攝受生起作用，有染義有淨義，染義者以「不覺」作用說之，淨義者以「覺」之作用說之。今世尊已覺行圓滿成佛，而自身卻耽染於紅塵中，生死輪迴永無出期，這是同為眾生的一種慚愧羞恥，故

示摩訶衍義。」《大正藏》第 32 卷，頁 575。  
<sup>196</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

		慚愧心起「始覺」，從而凡夫自我醒思懺悔，發勇猛精進向上之心。
第二恐怖者。	<p>既是凡夫，身、口、意業，常與罪相應。以是因緣，命終之後，應墮地獄、畜生、餓鬼，受無量苦，如此實為可驚、可恐，可怖、可懼。</p> <p>197</p>	在五濁惡世的環境，造成對眾生苦害；故因人的本能，而只為自己能存活，其他都無所謂了，不僅自顧不暇，並提心吊膽過日子，甚至犧牲他人來保求自我。也因如此無明，招致惡性循環，真是起心動念無不是罪，身、口、意就會常造惡業，受三障無量苦。這樣的悲慘，真是天天無奈苦楚，爾等人間生活，都如此驚悚，何況沉淪惡道呢，故當生起恐怖之心，遂能急起懺悔。
第三厭離者。	<p>相與常觀，生死之中，唯有無常、苦、空、無我、不淨、虛假，如水上泡，速起速滅。往來流轉，猶如車輪。生老病死，八苦交煎，無時暫息。眾等相與但觀自身，</p>	<p>常觀生死之中，惟有無常、苦、空、無我，一切諸法幻化不實，生老病死，輪轉迅速，我們的色身具有諸不淨物、污穢不淨、眾苦所集，怎能貪戀</p>

<sup>197</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

	<p>從頭至足，其中但有三十六物：髮、毛、爪、齒、眵、淚、涕、唾、垢、汗、二便、皮、膚、血、肉、筋、脈、骨、髓、肪、膏、腦、膜、脾、腎、心肺、肝、膽、腸、胃、赤、白痰癢、生、熟二藏，如是九孔常流。是故經言：「此身眾苦所集，一切皆是不淨！」何有智慧者，而當樂此身？生死既有如此種種惡法，甚可患厭。<sup>198</sup></p>	<p>生死呢？在此《水懺》也是以觀身不淨作為導，引生出厭離心，雖然未直接提到觀受、心、法，然從懺文前後脈絡，及佛法體系來看，應該是可概括整個四念處。身念處是行者觀自身、他身、自他的色身，是種種不淨，三十六物所成等，就可以對治執淨的顛倒。觀身為不淨，苦，無常，無我，就能悟入身空，不墮我見了。對身體的妄執愛著，能降伏了，再觀身心世界的一切法空，無我無我所，就能趣入解脫。</p>
<p>第四發菩提心者。</p>	<p>經言：「當樂佛身。」佛身者，即法身也。從無量功德智慧生，從六波羅蜜生，從慈悲喜捨生，從三十七助菩提法生，從如是等種種功德智慧生如來身。欲得此身者，當發菩提心，求一切種</p>	<p>當菩薩在修菩薩道時，有淨佛國土，成就眾生這兩大任務必須完成。國土是依報，眾生是正報。成就眾生所以要取佛淨土，因佛淨土的基礎，是建立在眾生身上。接著《水懺》</p>

<sup>198</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

	<p>智，常樂我淨，薩婆若果。淨佛國土成就佛陀常開示，當樂佛身，佛身即是法身。從無量功德智慧所生，亦從菩提心所生，如果欲求成佛道，必定要發菩提心，上求佛道、下化眾生。<sup>199</sup></p>	<p>闡明如果欲得此法者，其先決條件，當發菩提心，乃是一切諸佛之種子。此發心亦可說為修行的原動力，由於發願是救拔一切眾生能解脫，免於因惑業所感招的之報苦。助使眾生因懺悔實踐，滅罪消愆漸趨智慧，廣植福德的提昇，淨法長養之良田，進而我等與眾生，皆共成佛道的境界。</p>
<p>第五怨親平等者。</p>	<p>於一切眾生，起慈悲心，無彼我相。何以故爾？若見怨異於親，即是分別。以分別故，起諸相著，相著因緣生諸煩惱；煩惱因緣，造諸惡業；惡業因緣，故得苦果。<sup>200</sup></p>	<p>其實親與怨，也並不一定，只是某種妄分別的產物而已。如對於親人，不以正法，不以慈愛相感召，就會變成怨敵。對於怨敵，如能以正法的光明，慈悲的真情感召，便能化為親愛。那為什麼不對怨敵而起慈悲心，不為對方設想，而使離苦得樂呢？所以種種的觀察，善巧方便次第推廣，利益同</p>

<sup>199</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

<sup>200</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

		興消弭偏頗，隨順隨喜一笑泯恩仇，以謙卑和平等心去面對眾生，不分貴賤都於虛心請益，這樣才能廣結善緣上，達到能於怨敵起慈悲心，偏私的怨親意識便不復存在，即是怨親平等觀的成就。
第六念報佛恩者。	如來往昔無量劫中，捨頭目髓腦，支節手足，國城妻子，象馬七珍，為我等故，修諸苦行，此恩此德，實難酬報！是故經言：「若以頂戴，兩肩荷負，於恒沙劫，亦不能報。」我等欲報如來恩者，當於此世勇猛精進，捍勞忍苦，不惜身命，建立三寶，弘通大乘，廣化眾生，同入正覺。 <sup>201</sup>	一般人往往凡事，都以自己為前提，只想接受，不想付出，當然更遑論報恩了，這樣的心態去面對五濁，反而被五濁給迷惑了。每一個人都要抱持感恩的胸懷，感念世間種種的給予，使我們能滋養生活。「生佛一如」，感謝眾生也是感念佛，釋迦牟尼佛開示，祂過去久遠已來，為了度化眾生，常修苦行、甚至還常捨身為眾生，此大恩大德，無以回報，唯有精進修行、勞其筋骨，為三寶佛法努力，

<sup>201</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

<p>第七觀罪性空者。</p> <p>【究竟覺】</p>	<p>罪無自性，從因緣生，顛倒而有。既從因緣而生，亦從因緣而滅。從因緣而生者，狎近惡友，造作無端，從因緣而滅者，即是今日洗心懺悔。是故經言：「此罪性，不在內，不在外，不在中間。」故知此罪，從本是空生！<sup>202</sup></p>	<p>弘揚大乘佛法、廣度一切眾生同證菩提。</p> <p>一切諸法無不是緣起所生，認為諸法是實有的，乃眾生與生俱來，以自我為中心的妄執，並不是諸法本身實有自性。罪是從心生的，如心是可得，罪自亦是有的，可是我心自空，空怎麼可說有？不但惡心如此，就是善心亦然。如是罪福無有其主，哪里可說有罪有福？且觀吾人一念心，既不在內，亦不在外，中間更無有心，心是不常有的，不過但有名字，假名為心，罪福亦但有名，假名罪福，假名必然是空，還原返本，畢竟清淨，是為真正觀罪性空。</p>
------------------------------	--	--

由此可知，「興七心」之生起次第，在修習上有其漸進式的需要，且事理兼顧，能面面俱到；則「興七心」，乃此心圓融合攝一切法，無所謂染淨二元之分。也就是說，心的主體能力，其自身它的本質意義是空，亦

<sup>202</sup> 《大正藏》冊 45，頁 969 中。

即對於一切現象不起情執，因為對於現象染法不相應，故是清淨的主體。心的主體是一能力自身，它是有作用力的，並且此一作用能力之一切作用，仍然在於主體自身之內，因而收攝一切作用不增不減，即便染法作用亦然。換句話說，由於眾生真如心中，這個本然存在的清淨無漏法，是帶有一種「實存的喚醒作用」，驅策眾生邁向「還滅」的道路。

所以，一切的妄想顛倒，與無明雜染皆出於心起，導致的善惡業行，也均由身口意所造，並無離心之外，另有善惡罪業與任何一法，若能觀心本來無心，知善惡業不具實性，了悟一切諸法皆空，一切罪業無生無滅，何來罪與無罪？如此觀照則消解執取，罪業於念念之中，自然消融釋解，破除一切生死顛倒、一切煩惱妄想、及極重惡業無所不滅，成就自在無礙的境界，即「觀罪性空」，進而體法空與佛相應之理境。

## 第二節 《水懺》的實踐意義

初期佛教的實踐方法，以「戒、定、慧」三學為主體，其中戒學雖有儀軌(羯磨)的規定，但非為信仰取向，也不為戒學的核心。布薩悔過原本是戒學實踐的一個部份，在大眾中或少則一人面前，告白自己所犯過錯，以期達到減去戒罪，消除內心懊悔，以避免成為修習禪定的障礙。<sup>203</sup>大乘佛教加入許多信仰成分，儀式的重要性大幅提升，其修行的意義與功德，也在解釋上獲得深化，使懺悔蛻變成為修持法門。<sup>204</sup>

<sup>203</sup>《雜阿含經》636 經言：「淨除瞋惠、睡眠、掉悔、疑蓋，斷除五蓋惱，心慧力羸，諸障閔分，不趣涅槃者。」(《大正藏》冊 2，頁 176 下)將「掉舉」與「懊悔」並列為五蓋中的一項，能使禪定與智慧力弱。《大智度論》卷 17〈釋初品中禪波羅蜜〉將五蓋視為禪定的障礙，參見《大正藏》，冊 25，頁 183 下-185 上。

<sup>204</sup>關於佛教懺悔的內涵，可參見釋印順：《華雨集》(台北：正聞出版社，1993 年)，第 2 冊，中篇「大乘佛法」，第四章「懺悔業障」，第二節「『大乘佛法』的懺悔說」，頁 177-200。及平川彰：〈懺悔とクシャマー—大乘經典と律藏の對比〉，《淨土思想 と大乘戒》，(東京：春秋社，1990 年)，頁 431-453。(此文原載《法華文化研究》，第 2 號，1976 年 3 月)

對於主張「戒、定、慧」三學，始為合理佛教實踐方式者而言，可能採取批判立場，視為帶有信仰成分的大乘佛教懺儀，而不直接導向智慧開啟的方便法門，無形中貶低或否定了，其宗教意義與修行價值。<sup>205</sup>至於，《水懺》在懺悔前方便的各種宗教儀式，是否含具重要的修行意義？抑或只是缺乏實質修證價值的外在禮儀形式？這是值得深加思考的課題。過去學者對此部份的分析，主要依佛教義理的觀點論述其義，甚少考慮從宗教學的視角展示其實踐意涵。<sup>206</sup>因此，本章節即以宗教學的角度，分「事懺」和「理懺」兩項，來說明懺悔實踐的意涵。

### 一、 事懺儀式的神聖

懺悔法門在佛教實踐體系中，若只注意焦點凝聚在懺法深奧的思想，或僅在於宣說懺文禮佛悔過，卻忽視信仰層面的修行方法，是無法展現其實踐的重要價值。誠如智者大師在《摩訶止觀》卷 14，特別闡釋「法華三昧」行法中的懺悔涵義，並強調懺悔法門，在助開圓教觀門上的重要意義。所以，「儀式」雖然是宗教信仰的外顯形式，但在舉行儀式的過程中，人們透過親身的體驗與宗教信仰，建立超越而內在的關係。如是，在佛教中的禮懺儀式，雖為佛教的權宜方便，但其根本動機也是基於「戒、定、慧」的原則，在諸佛菩薩的護持下，藉由法師帶領，透過身口意的如法行動，得以趣入佛陀所言真理，收安心立命效益。<sup>207</sup>

因此，佛教的懺法儀式，並非只偏於淺層的宗教信仰行事。根據學者

---

<sup>205</sup>例如，李申論說佛教否定禮儀的理由，歸納佛教中的禮儀主要有四類，包括「以誦經為主要內容的『法會』所需要的程序。」並認為這些禮儀「和世俗團體所需要的禮儀，沒有本質的差別。」參見氏著：《宗教論·第二卷·事神論》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁 87-88。如此，完全剝除法會儀式的宗教修行意義。當然，李申所指的「法會」可能指一般習見以超渡為目的之佛教儀式。

<sup>206</sup>此段文，轉引述自黃國清著，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》，雲林：雲林科技大學，2009年，頁 105-148。

<sup>207</sup>此段文，轉引述自同上。

格萊姆斯(R.Grimes)認為用「神聖的方式」，<sup>208</sup>從事禮拜之類的儀式性活動，即懺悔則通過認罪自責等儀式性行為，而這些儀式中的象徵和動作，本身就包含了「神聖性」的意義。故乃不將宗教儀式，只視為一組莊嚴動作的單純演示，闡述其蘊含揭顯神聖的潛能。換句話說，懺悔透過儀式行為與神聖力量相交融合，進而引入深層宗教體驗的重要功能。

再者，著名宗教學者伊利亞德(M. Eliade)，也對於「神聖」與「世俗」，這兩觀念的區分與詮說，或許有助於此點的解析。在《神聖與世俗——宗教的本質》一書中，伊利亞德論及「神聖」意義，即在空間與時間中的獨特顯現。<sup>209</sup>伊利亞德的這種神聖經驗，不是主張離開凡俗的生活世界，而是在世俗世界中，看到異質的、不連續的神聖顯示的突破點，經由與神聖相遇之後，在他的凡俗世界裏建立起神聖意義。<sup>210</sup>此處必須強調的一點，即伊利亞德論說神聖空間和神聖時間，其神聖內涵與西方宗教觀念有所聯繫，不一定全適應於佛教的觀點。但無論如何，神聖空間與神聖時間的建構，普遍見於諸宗教之中，形成超越凡俗經驗的特殊語境，可對宗教儀式的意義分析，提供有利的資源當作研究參考。

佛教禮懺儀式之實踐，不僅要求修行者個人的專志投入，還強調佛法僧三寶的力量加持（姑且不論是否有神蹟）。因此，首先涉及神聖時間的取用，與神聖空間的建構，須在日常時間中選取修法啟建之日，透過懺法儀式操作，使擇定的時間與空間之神聖化，建立與諸佛菩薩或真理的境界，易於有莊嚴隆重的氛圍，並昭告將行道場普濟眾生。

若不能自凡俗世界暫時隔離開來，建構起神聖的時空場域，修行者的心靈缺乏莊嚴敬畏感，難得專精澄明，以感得凡俗之上的力量，獲致深層

---

<sup>208</sup>參見格萊姆斯(R.Grimes)著，在〈儀式的分類〉中，論說宗教禮拜(liturgy)的意義。收錄於王霄冰主編：《儀式與信仰——當代文化人類學新視野》，北京：民族出版社，2008年，頁14-34。

<sup>209</sup>參見伊利亞德(Mircea Eliade)著，《神聖與世俗——宗教的本質》，在此他提出神聖與世俗二種空間經驗。時間也和空間一樣，存在世俗時間與神聖時間的相對。此段文，轉引述自黃國清著，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，頁128。

<sup>210</sup>參見黎志添，《宗教研究與詮釋學》，香港：中文大學出版社，2003年，頁24。

次的宗教體驗。雖然大乘佛法的精深義理，主張凡界與聖境的融通無礙，但那是久修深悟者，始得契入的抽象奧祕，絕大多數佛教實踐者，必須依憑具體的方法和儀式，達到上弘下化的樞紐。

基本上，佛教的懺悔道場的整備事宜，自南北朝起就漸形成了約制，故從隋初的智者大師所著《國清百錄·方等懺法》，到中唐的宗密大師著的《圓覺經道場修證儀》以來，後世各懺法除了有其特點不同外，所列出許多前方便、儀式、願文等記載，幾乎是大同小異。故《水懺》乃悟達國師依《圓覺經道場修證儀》撰寫而成，所以道場事前的整備亦復如是。

誠如宗密大師在《圓覺經道場修證儀》提到：

今以兼於，置道場禮懺之法，故加數門而用之；彼先說具緣，後明呵欲棄蓋，今以呵欲棄蓋，皆是洗心令淨。<sup>211</sup>

也就是說，如果未做好身心準備，驟然進入懺悔與禪觀的運作，發心不夠深切，儀軌不夠嫻熟，未能感得三寶降臨加持，懺悔修習將無法產生實效。當在正式儀式進行前，即與俗世暫時隔離，布置場地，潔淨身體，思惟自身必須懺悔的因由，發願於懺悔儀式中專志修習。

同如湛然大師在小字注解中還補充：「亦須誦下諸懺悔文，悉令通利。」<sup>212</sup>即強調熟習儀軌的必要性，以求行禮順暢，強化儀式的效力。此處所列舉的行事，與正式懺悔儀式有所重疊，其實這些多是佛教禮懺的共通作法，但正式儀式應較前行方便有更嚴格的要求。於是，事前不斷強調做好適切心理準備，使儀式開始後能夠一心精進。因此，在啟建道場對「神聖空間」的要求上，故宗密大師於《圓覺經道場修證儀》又說：

<sup>211</sup>參見《卍續藏經》冊 74，頁 376 下。

<sup>212</sup>依據湛然著《法華三昧行事運想補助儀》說：「夫禮懺法世雖同效，事儀運想多不周旋，或粗讀懺文半不通利，或推力前拒理觀，一無效精進之風，闕入門之緒，故言勤修苦行非涅槃因。」即強調事修與理觀的配合。《大正藏》，冊 46，頁 955 下。此外，關於此義，亦可參見釋慧開：《早期天台禪法的修持》，藍吉富主編：《中印佛教泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，台北：東大圖書公司，1993 年，頁 135-177。

須除去一二尺舊土，以香泥泥地，懸諸幡花；當中置釋迦牟尼像，兩畔置文殊普賢二像，是為三聖；點蓮花燈，焚百和香，諸莊嚴具。唯要潔淨，不必珍貴，各隨力分，但力極即為至貴；本獻供養賢聖，只為表自虔誠，豈賢聖有好惡也。<sup>213</sup>

《水懺》在啟建道場也秉持此要求，於形成「神聖空間」的芬芳潔淨，洗去俗世的污濁。猶同智者大師對竭力供養三寶的理由，即說如果供養之心不夠誠摯：「則終不能招賢感聖，重罪不滅，三昧何由可發？」<sup>214</sup>亦有異曲同工之妙。另外，智者大師在〈國清百錄·方等懺法〉中，還說到道場布置，在佛法修行方面的象徵意義。如「香泥塗地，采畫莊嚴」的地表法性，香表福德，畫表智慧，意即以福德、智慧莊嚴的法身。<sup>215</sup>如此，賦予道場的空間殊勝性，展現更深一層的神聖意涵。

其次，空間淨化之後進行身體淨化，宗密大師接著說所謂：

次須澡浴身體。身若穢觸。豈堪近於賢聖。雖諸佛無心。神祇不衛。神祇不衛。即邪魔惱亂。障難生也。<sup>216</sup>

因此，須以香湯沐浴，穿著道場專用的潔淨衣服。離開道場到不淨處，也必須換穿衣服，完事後要沐浴，穿回潔淨衣服始再度進入道場。以如此的儀式操作保持身體潔靜，與日常身體有所區隔，以表戒慎恭敬之心。<sup>217</sup>

<sup>213</sup>參見《卍續藏經》冊 74，頁 376 下

<sup>214</sup>以上嚴淨道場方法的內容參見《大正藏》冊 46，頁 950 上-中。

<sup>215</sup>參見《大正藏》冊 46，頁 798 上-中。

<sup>216</sup>參見《卍續藏經》冊 74，頁 376 下

<sup>217</sup>在此黃國清先生認為：在宗教儀式進行前潔齋身心的行事，普遍見於各宗教。早在佛教傳入以前，古代中國祭祀活動已有「齋戒」的規定。不能因為這些齋戒悔過行事，早於佛教進入中國的時間，即主張佛教懺悔禮儀受到儒家、道教的影響，其實北周時期漢譯的《十一面觀世音神咒經》，有「若復有人於十四日朝或十五日，以香湯洗浴其身，著新淨衣，一上廁、一洗浴，如此淨衣不得上廁。行此法時，竟日不食至於明旦。其道場中，置觀世音像，懸雜色幅蓋，香華供養。初入道場時，必須殷重至心，諸十方諸佛懺懺懺悔。懺懺已訖，在於像前，敷一坐具，胡跪恭敬，至心誦持此咒，行此法者」一段話，顯示印度佛教已有如此的儀式。曾遊歷天竺的義淨也提到，印度在佛教儀式進行之前虔

擇取時間、淨化空間、淨治身心之後，再來是宣說：「是諸眾等，各各胡跪，嚴持香花，如法供養。」手持香華如法供養，口誦、心觀供養十方常住佛、法、僧三寶，供養的修行意涵已如前段所述。

接續是《水懺》科儀，禮請與《水懺》相關的諸佛、菩薩、聖眾、法寶，這是為道場賦與強大神聖力量的儀式階段。先前諸種儀式，主要意在營造適合宗教實踐的神聖氛圍，到此項是神聖力量的招請，是至為重要的聖化儀式。如同一般在佛像安置之後，還必須進行開光儀式，否則神像無法蒙獲力量。懺法修習者感覺個人力量有限，祈請三寶加持，以成就懺除障道重罪，進而入參高深禪觀之實踐目的。

接續此項者是「禮讚諸佛菩薩」，藉由讚歎諸佛菩薩的廣大功德，既能獲得禮讚神靈的宗教效益，也生起仿做之心，以此善根熏修福德、智慧的實踐。當梵唄舉讚之時，法樂天籟般扣人心弦，聞者如醍醐灌頂感受，淚洗神醒發露懺悔，是故心念漸漸與佛相應。而出入懺的唱誦，更是「慈悲道場」的特色，藉此表達完全誠摯的歸依之心，與懺悔修法的決心。

以上在懺悔前的各項禮懺程序，有其宗教實踐的價值，而佛教也為這些修行方法，賦與功德的涵義。雖然這些儀式在諸多宗教中，可能會有類似的表現，而其意義在不同宗教中，亦有不同的解釋；但對於宗教實踐者而言，獲得特殊宗教體驗最緊要之事，是虔心、敬畏、專志地進行儀式，至於了解其背後意義與否，或許是當非必要條件。

因此，如果缺乏這層意義的了解，容易流於對一般宗教儀式的表面觀察，乃貶低上述禮懺儀式的內涵價值。<sup>218</sup> 所以，悟達國師在設計懺法時，

---

誠沐浴的行事。因此，齋戒沐浴在宗教儀式中的意義，應為不同地域的宗教人所共同經驗，不應視為專屬某一宗教的發明。類似儀式在各宗教中的普遍出現，也在某種程度上為佛教懺法中，儀式的重要價值做了注腳。參見黃國清，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，頁 105-148。

<sup>218</sup>王曉朝先生，曾在其著作論述，不同層次的宗教禮儀說道：例如，基督教在成為國教之後，建立完成的崇拜儀式，在很大程度上世俗化了。又如宗教都有其節慶與相應的儀式，融宗教性、世俗性、娛樂性和群眾性為一體。而最高層次的宗教禮儀，是擺脫世俗事務的宗教修行。參見氏著：〈宗教學基礎十五講〉，頁 214-217。

有其參考的藍本，故熟悉佛教義理的對治，及各項儀式的功德解釋與宗教意義。可知「事懺方便的清淨」，即在事前整備工作時，就已經開始趣入法會進程，乃透過身、口、意的力行實踐，至誠頂禮敬拜諸佛菩薩，在儀式的當下與佛相應，於佛前發露悔過，懺除無始以來三障之罪苦，仰佛菩薩威神力加持，在神聖的時空情境下，達到身心的淨化。

## 二、理懺真諦的觀照

《水懺》核心的懺悔實踐，是立基於宗密大師的《圓覺經道場修證儀》，引用其資料為藍本，並予刪削增補，重新編排整理，加入新的思想成分，成為形式整齊、步驟井然，更具實踐方便性的懺悔法門，含有事懺與理懺的體系。所以，《水懺》是一部可供實際應用的修行典籍，在詮釋此書的懺悔與空觀思想之時，除了精深義理的詮解以外，悟達國師採取何種結構，來安排懺法各項目之間的連結，都是必須加以考慮的因素。

對比佛教的許多經論，懺悔常與隨喜、勸請、迴向、發願等修持法並列，號稱「五悔」。<sup>219</sup>既然這五支行法，看似大乘佛教中，甚為通行的修行方法，不過卻非《水懺》的特色；主要是因為其依據《圓覺經道場修證儀》的「禮懺法」模式，將供養、讚歎、禮敬、懺悔、雜法事等為五門，而把勸請、隨喜、發願、說無常偈、啟白念佛等，都列入「雜法事」之中；前三門供養、讚歎、禮敬是屬於事相儀式，故又加上「回向」一門，其實這也為了成就「五悔」。因此在《水懺》內文結構裏，常先懺悔三障罪苦後，就會接續有一段文，來總合宣說隨喜、勸請、發願等法，文中尤以發願為主，另卷下最後文中再作回向，可見結構的完整性。

換句話說，「五悔」乃是懺悔法門的共通模式，《水懺》雖在內文裏，

---

<sup>219</sup> 《觀佛三昧海經》與梁代失譯的〈菩薩五法懺悔文〉，即包含懺悔、請佛(勸請)、隨喜、迴向、發願五支。參見釋大睿著，〈天台懺法之研究〉，頁 108 的表列。

沒分類個別述說「五悔」，但在整個結構上亦套用「五悔」模式，而這「五悔」在懺悔實踐意義，可由《摩訶止觀》卷 14 中，提到「五悔」行法各項目的重要意義，更表明「五悔」有助成實相理懺的功用：

先知逆順十心，而繫緣實相，是第一懺，常懺悔，無不懺時。但心理微密，觀用輕疏，黑惡覆障，卒難開曉，重運身口，助發意業，使疾相應，更加五悔耳。<sup>220</sup>

也就是說，繫心於實相的理懺，是最高級的懺法，但對於修習者而言，過去惡業的障礙甚大，理觀難於成就，因此，須有「五悔」事修的輔助。而懺悔為五法之首，其一般的意義，即是悔悟所做過錯，以求不再重犯；乃藉由真誠悔過發露醒思，進而有深一層的宗教意義。

其次請佛見證，及祈求佛力加被，使惡業快速消融，去除障礙智慧的重大因子。接續就隨順隨喜無有怠慢，在於不輕視含具佛性的任何有情，展現怨親平等不起妒心；故能為眾生能聞法修善，進而對諸佛聖者一切慈濟善行，皆生起歡喜之心，從而分享他人善行的功德。也就是說，自己修習善行，隨喜他人善行，均能獲致功德，未來感得相應果報。故大乘行者的目標在於成佛，不在追求今世後世的安樂，而將功德回向與眾生共享；通常回向的同時，並作三輪體空的觀照而成就菩提。<sup>221</sup>

<sup>220</sup>於《摩訶止觀》中，指順生死流的十種惡心，由於有此十種惡心，才使眾生流轉生死，窮劫難出。為十種對治「順生死流」之善心，今欲懺悔，應當用十種心翻除惡法，以逆於生死流。行者需觀照自身於無始劫以來的輪迴生死，無不是由此十種惡心所成，因此才會造作惡業，乃至於一切眾生中起種種惱害。此十種惡心是逆於涅槃道而順於生死流，是故今應當於修五悔中，運十種善心以對治之。見《大正藏》冊 46，頁 98 上。

<sup>221</sup>參見佛光大辭典，當布施之時，能體達施者、受者、施物三者皆悉本空，摧破執著之相，稱為三輪體空。「三輪體空」的觀照，是空理的最高體證與實踐，可以概略的就三方面來說明其中的妙義。人我二空：眾生之所以常常感到煩惱，是因為來自內心的執著妄想，以為六塵境界是實有的，因此產生「我」、「我所」具有的觀念，使身心成為五欲六塵的奴役。布施行善，心存貪念，心存回報，結果因為心有所系縛，不但功德減少了，當心情也受到受者、施物等外境的影響。其實，五蘊和合的身心是假聚之有，剎那生滅。哪裡有能施的「我」呢？既然能施的「我」是了不可得，當然也就沒有受施的對象，這就是「人空」。又因為諸法是五蘊和合而成，所以施物當體即空，法執也就跟著去除了，這就是「法空」。三輪體空的觀照，使行者從二空裡去除對人對法的執著，是自他二利的菩薩道。頁 68。

因此，《水懺》常會懺悔後，發「願」如何去做怎樣的改變；如是唯有願力可以去改變業力，方能滅罪除障，轉為正向的善性循環，才能徹底將無始的垢心淨化，轉變成菩提道心，進而我等與眾生，皆共成佛道。如同《水懺》所提到的懺悔發願：

願承是懺悔佛法僧間，所有罪障。生生世世，常值三寶，尊仰恭敬，無有厭倦。天繒妙綵，眾寶纓絡，百千伎樂，珍異名香，華果鮮明，盡世所有，常以供養。若有成佛先往，勸請開甘露門，若入涅槃，願我常得獻最後供。於眾僧中，修六和敬，得自在力，興隆三寶，上弘佛道，下化眾生。<sup>222</sup>

此處《水懺》的發願內文，可說與先前的五門和五悔全都包含了，這是有普賢行願的意涵，由懺悔的實踐，到菩提的發露，是可相輔相成修行的法門。總之，懺悔是在宗教實踐上很重要的行門，如此概括說明五悔各項的作用，懺悔破除重大惡業之罪，勸請破除誹謗佛法之罪，隨喜破除嫉妒他人善行之作，迴向破除執著三界生存之罪，發願則須隨順空無相之願。如是，五悔成為一套相互關聯的行法，都具有消除修道障礙的功用，澄淨與拓展心靈，作為啟開實相空觀之門的先導。

依此，五悔是懺悔實踐進入理懺空觀的先導，當中蘊含事一心與理一心的融通，理一心的領解引導事一心的修習，事一心的實踐導入理一心的體悟，兩者相互增上。<sup>223</sup>然而，這是一種理想狀態，理一心或可理解而極難體悟，修習者雖應將理一心的道理憶念在心，但朝向事一心的修習努力可謂當務之急。故要達致理事融合的需些善巧，這也是《水懺》在結構安

<sup>222</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 上。

<sup>223</sup> 湛然《法華三昧行事運想補助儀》說：「夫禮懺法世雖同效，事儀運想多不周旋，或粗讀懺文半不通利，或推力前拒理觀，一無效精進之風，闕入門之緒，故言勤修苦行非涅槃因。」（《大正藏》冊 46，頁 955 下）即強調事修與理觀的配合。關於此義，亦可參見釋慧開：〈早期天台禪法的修持〉，藍吉富主編：《中印佛教泛論——傅偉勳教授六大壽祝壽論文集》（台北：東大圖書公司，1993 年），頁 135-177。

排的特色，從《水懺序》必須制作懺儀的緣由，到內容多為滅罪除障的實踐步驟指導，以期達到特殊的心靈澄淨狀態，與諸佛菩薩的佑助力量交感，最後才趣入深妙「體法空」，與佛菩薩相應的理境。

這也是《水懺》在前方便中，要先「興七心」的用意，其進程乃是實踐之步驟，即憑藉著發心內省的領會，能使懺悔發露進而淨心。「興七心」的實踐，也說明各種層次的體驗境界，以幫助修懺者印證每個次第，當深入所達懺文的情境時，亦由「興七心」的實踐來對治，做為解決問題（魔事）的處置方法。這種「興七心」的思想，包含懺悔的修行方法體系，所以歸為懺悔實踐的意義，是因從懺悔儀式引入，由「慚愧心」起逐步深化，由事懺而銜接理懺，最終達致「觀罪性空」的體悟，不僅遠超過懺悔滅罪除障目的，更作為深層修法的宗教實踐意義。

所以，「觀罪性空」的實踐，即觀身亦觀心，是認為一切所造作的善惡業行，皆由識心的虛妄而起，並無離心之外的善惡罪業與任何一法，罪與不罪本來空寂，觀心性不生不滅，從而消解一切業障。罪由生心，觀心本不生，則罪性自空，但有假名，一切諸法全是如此。

若能觀照此心本來無心，知善惡業不具實性，了悟一切諸法皆空，一切罪業無生無滅，何來罪與無罪？這裡指引著心念，與罪性本空的禪觀思惟，以將懺悔實踐導向智慧開發，從根本上解決罪障的問題。其次，在懺除罪業之後，行者身心清淨，念念明照諸法，從而與三昧相應。

除了「觀罪性空」在思想上的空觀實踐外，尚需要有更具體觀行實踐，來擴展與深化懺法的理懺功用。是故《水懺》更提出了「四觀行」：

復應各起四種觀行，以為滅罪，作前方便。何等為四？一者，觀於因緣；二者，觀於果報；三者，觀我自身；四者，觀如來身。<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 下。

以下就「四觀行」作深入解析，將其經文內容與宗教實踐意義，作個圖表來說明，各觀行修證體法空的涵義，並標示出各觀行對應的法印。

四觀行	經文內容	宗教實踐意義
<p>第一觀因緣者。</p> <p>對應法印：<b>【無常】</b>。</p>	<p>知我此罪，藉以無明不善思惟，無正觀力不識其過，遠離善友諸佛菩薩，隨逐魔道行邪險徑，如魚吞鈎不知其患，如蠶作繭自纏自縛，如蛾赴火自燒自爛，以是因緣不能自出。<sup>225</sup></p>	<p>世間沒有一法，不是依因托緣而生，亦無一法能無因而自性有。唯覺者能正觀諸法性空，一切皆是緣生了無所得，諸行皆合于緣起正法，就不會為執著之所纏縛，亦即不受後有。眾生所以會造作諸惡，乃至惡性循環的諸障，皆由不識其過而來，殊不知緣起如幻，不知就是無明，故因緣失於正智，即是為無正觀力，恣任三毒造種種罪，然後久淪三界火宅無法自出。須觀諸法因緣，生起善思正智而「體法空」，得以消除三毒惑亂得解脫。</p>
<p>第二觀於果報者。</p> <p>對應法印：<b>【苦】</b>。</p>	<p>所有諸惡，不善之業，三世輪轉，苦果無窮，沈溺無邊，巨夜大海，為諸煩惱，羅剎所食，未來生死，冥然無涯。設使報得，轉輪聖</p>	<p>輪迴是永無絕期的苦果，不管貴賤只要在沒有了脫生死前，皆都為惑、業、苦所相續的惡性循環當中，好像汨溺在無有邊際的巨夜大</p>

<sup>225</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 下。

	<p>王，王四天下，飛行自在，七寶具足，命終之後，不免惡趣，四空果報，三界極尊，福盡還作牛領、中蟲。況復其餘無福德者，而復懈怠，不勤懺悔，此亦譬如抱石沈淵，求出應難。<sup>226</sup></p>	<p>海，隨波逐浪的飄蕩浮沉任由擺佈，正是憂惱悲慘純大苦之聚集。故現在值遇佛法，深知世間皆苦，理當精進修行，戒慎恐懼不敢懈怠；果能作如是想，必定修出世法，起厭離心不再求世間的福樂，入法義而「體法空」！不然，如人空身掉落深淵，要求出來已很不易，何況抱住石頭不舍，求出甚難不說可知。</p>
<p>第三觀我自身。 對應法印： 【無我】。</p>	<p>雖有正因靈覺之性，而為煩惱黑暗，叢林之所覆蔽，無了因力不能得顯，我今應當發起勝心，破裂無明顛倒重障，斷滅生死虛偽苦因，顯發如來大明覺慧，建立無上涅槃妙果。<sup>227</sup></p>	<p>靈明覺性為煩惱覆，沒有了因的智慧之力照燭，使真如法性無法予以開顯。故我今應當發心，而心的主體能力，在於自身它的本質意義是空，亦即對於一切現象不起情執，此其心真如相，因為對於現象染法不相應故，故是清淨的主體，心的主體是一能力自身，它是有作用力的，並且此一作用能力之一切作用，都仍然在於主體自身之內，因之收攝一切作用不增不減，即便染法作用亦然。所以，能斷滅無明了生死的苦因，「體法空」</p>

<sup>226</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 下。

<sup>227</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 下。

		而顯發佛性的覺慧成就。
<p>第四觀如來身。</p> <p>對應法印： 【涅槃寂靜】。</p>	<p>無為寂照，離四句絕百非，眾德具足，湛然常住，雖復方便，入於滅度，慈悲救接，未曾暫捨；生如是心，可謂滅罪之良津，除障之要行。<sup>228</sup></p>	<p>眾生本覺的真如為平等無二，是無差別之絕對普遍性，這就是先驗的絕對眾生皆有佛性。所以觀如來身，即是觀照眾生的佛性本覺，亦在不著相中而「體法空」，而如來法身是眾德具足的究竟覺，故其心之本質是性空不動的，因為「智性」即覺性是永恆的。相對的其心之所以由不動到動，是由於無明風動的結果。當佛菩薩發動「大悲心」來淑世，需要憐憫眾生的執著，即從法身處落下來，作一「自我坎陷」，諸如觀世音菩薩倒駕慈航，普渡眾生，自利、利他饒益有情，方能覺行圓滿。此行為又彰顯了法身之功德與圓融，可說是菩提願行，滅罪除障的實踐德目。</p>

「四觀行」對修習懺法所得甚深體驗境界，乃於透過的懺法事相去觀想，經過體法空的和實相懺法之結合，以及「戒、定、慧」三學，修習成果嫁接起來，如是展現出理懺真諦的觀照，彰顯出空觀禪行和空理法行的兩義涵。「四觀行」為任一觀行皆可體法空，而「興七心」僅「觀罪性空」

<sup>228</sup> 《大正藏》冊 45，頁 971 下。

可以體法空，相比之下是更具體的理懺的實踐。在宗教實踐意義上，亦是有慧學理論為支撐，和「興七心」相同，都有「佛性」思想，為的依據的論述，這是《水懺》理懺空觀的特色。不過「四觀行」還有一個獨無僅有的特點，即是各有對應的法印，剛好「四觀行」對應「四法印」。在此，由衷佩服悟達國師的高深智慧，如是巧妙的搭配造懺，讓禮懺者可以多層次的去參悟奧義，進入理懺實踐修持的秘境。

總而言之，整部《水懺》從簡單易行的事修方法導入，擇取一段與世俗隔絕的時間，淨化空間，整備身心，啟建《水懺》道場的科儀，從禮請、供養、禮拜諸佛菩薩與聖眾，營造神聖的宗教氛圍，此有利於懺悔的順利完成。接著通過虔誠禮拜懺悔的發露，憑藉諸佛菩薩神聖力量的冥中加被，祛除障礙智慧能力發起的要素，再來作總別相一一的懺悔，並以勸請、隨喜、迴向、發願四法，強化心靈的澄淨與廣度，逐步建立無相理懺的適當條件。在進行卷上懺悔前方便，先「興七心」行道法，進一步收攝空觀精神，然後於卷中具體的「四觀行」，獲取懺悔力量及作為修觀基礎，完成六根懺悔得身清淨。透過事懺與理懺的圓融，進入與佛相應的實相空觀，為修《水懺》法門各種淺深體驗境界，仰佛威神力滅除罪障，啟發《水懺》的殊勝功德，提供修懺者驗證實踐成果的標準。

### 第三節 《水懺》的教化意義

在這五濁惡世，起心動念無不是罪，是人誰能無過呢？因此，人生在世難免都會缺失，不斷的內省去找出錯誤，才能不斷的自我調整而成長，這也是人類進步發展的原動力，在失敗挫折中知過能改，方能再度站起來重新出發。故有了懺悔，人們才能知道做錯事的因素，免除之後再犯的可能，並面對造成過失的處置，然後去作相對的因應，將錯誤的影響降至最

低(止惡)。進而能以此為鑑，有個向善的作為來彌補(行善)。

如是，人們才能從錯誤裏醒思向上，不會因過失造成了障礙而無可迴轉，亦可消弭人們內心的創傷，讓仇恨能夠放下，解除累世的恩怨繼續糾結。所以，這樣冰釋人們心裡的圍籬隔閡，更使人們可以去有同理心，給予他人更多的關懷，教導他人不去犯下相同的錯誤，避免人們陷入於惡性循環，進而拋棄彼此成見，攜手去共創美好的願景。

《水懺》就是這樣的情境中，使悟達國師去發心制懺，希望人們有個依循，能夠方便的如法懺悔修行，善巧免除繁瑣又能啟發人心，不僅禮懺者蒙利，乃至他人亦能互惠來達淨化，彰顯出《水懺》對人的教化意義。基於此，當應宣弘《水懺》教化的作用。

## 一、自我心靈的淨化

人類的文明是建立在道德的基礎上，就是因為有道德而生羞恥心，所以做錯事的人會有罪惡感，受到本性良知的指謫，就會發露懺悔改過向善，不致於沉淪墮落下去。懺悔表現出人性的倫理，展現出人類自我提升，與自我超越的內在要求。因此，懺悔是修行中不可少的方法，佛教乃至其他宗教都注重懺悔，而懺悔首重自我心靈的淨化，即自我要求是成功的關鍵，故若要天助者也先自助。所以，懺悔者的自力是重要無比，勇於發露自己的過錯痛改前非，面對它、解決它、放下它，進而滅罪消愆去除煩惱遮障，獲得自我心靈的清淨，相對的也是種智慧展現。

若從人的立場來看，如何去作個正當的人，如何去做好事，如何去淨化心靈，這即是一般凡人，日常所要直接面對，也是為人的基本要求，《水懺》乃引據佛經來教導人們，就單純由人的角度和標準，如是說道：

經文內容 <sup>229</sup>		說明概要	
二種健兒	一者自不作罪。 【與人為善】	兩種被定為好人的標準	自己不去非違犯錯，都做正確利人利己的事情，自然就無過失讓人非議。
	二者作已能悔。 【懺悔止惡】		做錯事，能知過能改，導正行為，不會繼續再犯。
二種白法	一者慚自不作惡。 【消極性】  二者愧不令他作。 【積極性】	兩種簡單做好事的方法	有道德的羞恥心，會怕自己做錯事，故時時反省而生警惕，不能作違背良心的事情。有道德的愧疚心，會怕他人因自己引起，而去做犯錯受罪之事。居於遺憾使良心不安，所以認為有道義責任，要他人不能為非作歹。
有慚愧者，可名為人，若不慚愧，與諸禽獸不相異也。 【為人道理】		人若有道德心，就會自我醒思，有缺失做不好，就會感到慚愧，乃悔過要求止惡向善，這才是做人處事的道理。如果人若無道德，做錯事也不會起慚愧心，就無悔過向善的可能，那和動物哪有差異性呀。	
至誠歸依於佛，如法懺悔。 【實踐工夫】		從現在起，至誠皈依三寶，如法去發露懺悔，觀罪性空與佛相應，進而仰佛菩薩威神力，可使眾生滅除罪障。	

這裡經文內容沒有長篇大論，也無高不可攀的神聖使命，這種層次適合普遍化的普羅大眾所需，每個人都可以依此來實踐，以解決現生的眾障問題。看似簡單，卻一語道破其關鍵的核心，即「道德意識」是為人的道理，也是懺法的依據，更是佛教的倫理觀，即符合佛陀教化的本懷，乃諸惡莫做、有過必改、心存善念、與人為善、眾善奉行。

<sup>229</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 上。

也就是說，依於尊重自己人格，尊重道德義理，尊重世間緣起，即自增上、法增上、世間增上，向自不作惡、不令他作的精神前進，使人們心靈慢慢淨化。這是道德的昇華，能消除眾惡諸障的動力，也是傾向光明厭離黑暗的自覺。發此「慚愧心」，乃「興七心」之首，故能激發道德的醒思，經次第的發露，並透過懺法教化來止惡向善。

一般人悔過很少真正懺悔，只能說是後悔而已。然而此種心並不能產生強大的力量，使自己免於再犯同樣的錯誤，一旦境界出現，還是會犯同樣的錯。如此反覆不已，衍生無邊懊惱。真懺悔必須正觀已過，作深切地反省，誓願永不再作。所以，若無慚愧心來懺悔，則無法真正徹底的懺悔，故慚愧心的生起，正是懺悔的先決條件(始覺)。

因此，要做到真正自我心靈的淨化，首先是要有「慚愧心」的生起，故《水懺》提出懺悔前方便「興七心」。如果能「慚愧心」去禮懺發露者，必能「興七心」次第的做到「觀罪性空」，不僅是懺悔滅除罪業，而且還能增長福德因緣，將可進而造就無量功德，覺行圓滿遇佛授記之妙果。接著《水懺》對行者們宣說，想要如何去依法修懺的方式：<sup>230</sup>

若能慚愧，發露懺悔者，豈唯止是滅罪，亦復增長，無量功德，豎立如來，涅槃妙果。若欲行此法者，先當外肅形儀，瞻奉尊像，內起敬意，緣於想法，懇切至禱，生二種心。【懺法信仰意義】

一者自念：我此形命難可常保，一朝散壞，不知此身何時可復？若復不值諸佛賢聖，忽逢惡友，造眾罪業，復應墮落深坑險趣。【戒慎恐懼之心】

二者自念：我此生中，雖得值遇如來正法，不為佛法紹繼聖種，淨身口意，善法自居。而今我等，私自作惡，而復覆藏，言他不知，謂彼不見，隱慝在心，傲然無愧。

<sup>230</sup> 《大正藏》冊 45，頁 970 下。

此實天下愚惑之甚，即今現有十方諸佛大菩薩，諸天神仙，何曾不以清淨天眼，見於我等，所作罪惡？【莫存僥倖之心】

基於此，禮懺者必須以身體力行去依法修懺，故先就事懺儀式的整備工作。從道場的莊嚴清淨到儀式的進行，透過儀式付諸於信仰實踐，讓行者的懺悔發露由然而生，進而能緣於想法懇切至禱。所以，對於《水懺》的修法方式，可說是一種行為模式的規範，即日常有了禮佛拜懺的作息，便能溶入於生活作息的行為當中，使人們心靈有對境的神聖場域，對教化人心起了莫大作用，讓人們有個依循的方針。

但是身在五濁惡世，很容易懈怠而無法自控，時爾會故態復萌一再造罪，而落入剛懺悔卻又再犯的循環之中，這可能是反省不夠徹底，也許是習性使然，眾生被習性操控無法自持。因此，面對這種情況，在《水懺》經文中，提出就身心兩方面的對治。首先從心理方面：由上圖表內所言要生兩種心，歸納即是，一者戒慎恐懼之心；二者莫存僥倖之心。

唯有這樣的心理建設，才能行者至誠不退心，時時警惕不懈怠，並反省而長發醒思，轉化自己的習性，免於不斷老犯同樣的過失。如是，以謙卑的態度請求佛菩薩加被，充分去除我執和我慢的無明虛妄，進而「觀罪性空」與佛相應，仰佛菩薩「慈悲三昧法水」洗除罪過，讓我們的心靈得以清淨。再者從生理方面：落實六根懺悔，免於外境的招感。

人類是會感官知覺的動物，有情也有六根，但意識沒有人類發達，人類在用六根認識世界時，意識的作用甚於其他根識。我們生活在人世間，就必須以六根為媒介，去認識色、聲、香、味、觸、法。然而，智慧不足的我們，常執著不真實的假有，造業起煩惱。

因此，六根懺悔使人善於觀照醒思，能幫助我們在認識事物時，積極

地反省自我身心之過患，發起懺悔之心，產生約束力。因此，懺悔六根的意義，是對於無量世以來，由六根因緣所做種種惡業，乃就此造成見道聞法的障礙，藉由懺悔發露如法修行，期望能夠六根清淨。

故《水懺》對六根懺悔，強調在自我的淨化重要性，並區分懺悔止惡，發願行善來說明，整理歸併成圖表如下：

六根	懺悔 <sup>231</sup> 【止惡】	發願 <sup>232</sup> 【行善】
	由此六根，所造罪業，無量無邊。今日至禱，向十方佛，尊法聖眾，皆悉懺悔。	從方便慧，入法流水，念念增明，顯發如來，大無生忍。
1.眼根	眼為色惑，愛染玄、黃、紅、綠、朱、紫珍玩寶飾。取男女長短、黑白之相，姿態妖豔，起非法想。	眼，徹見十方，諸佛菩薩，清淨法身，不以二相。
2.耳根	耳貪好聲，宮商絃管，妓樂歌唱。取男女音聲、語言、啼笑之相，起非法想。	耳，常聞十方，諸佛賢聖，所說正法，如教奉行。
3.鼻根	鼻藉名香、沈檀、龍麝、鬱金、蘇合、起非法想。	鼻，常聞香積，入法位香，捨離生死，不淨臭穢。
4.舌根	舌貪好味，鮮美甘肥，眾生血肉，資養四大。更增苦本，起非法想。	舌，常餐法喜，禪悅之食。不貪眾生，血肉之味。
5.身根	身樂華綺，綿繡繒縠，一切細滑，七珍麗服，起非法想。	身，披如來衣，著忍辱鎧，臥無畏床，坐法空座。

<sup>231</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 上。

<sup>232</sup> 《大正藏》冊 45，頁 975 中。

6.意根	意多亂想，觸向乖法。	意，成就十力，洞達五明，深觀二諦，空平等理。
說明	當六根認識事物時，如不能正其心念，則使自己落入煩惱的陷阱，罪惡的深淵；故在認識的當下，提起正念，認清真假，則可免於煩惱與惡業，正所謂「慎心物於隱微，遏意惡於動機」。六根懺悔的意義，在消極方面意義，就是如此。	經由對眼、耳、鼻、舌、身、意六根，如法正確的觀照修行，懺悔每一根所引發的惡業，使不相熏相生招感，進而達到六根的清淨，發願通達無礙，了明每根的妙法，成就菩提願行，得無生忍。此乃六根懺悔的意義，在積極方面意義。

六根懺悔，不同於一般懺悔之處，是以六根造業的過程為內容。六根是我們日常生活認識的感官，也是對外在事物的認識途徑，因此以它為反省下手之處，可有效遏止身、口、意造罪。一般人修學的阻礙很大，很難進入智慧體證的門徑，自己的力量薄弱，須透過佛力的加持；當達到六根清淨時，一方面提昇智慧根基，一方面掃除障礙，幫助進入菩薩正位與成佛。因此，將懺悔六根與理懺的實踐，以觀一切法空消融罪業，而得身心淨化，以進入空觀作為中介，連結到六根清淨功德成就。換言之，《水懺》對治生理感官，引起的外境招感，透過六根懺悔，一方面懺悔止惡，一方面發願行善，兩者想輔相成以來達到清淨，來避免剛懺悔又故態復萌，容易再犯的弊端，進而「觀罪性空」滅罪除障啟發智慧。

以上可知，《水懺》是以人為本的教化，從自我心靈的淨化著手，由作好人做好事，到懺悔發慚愧心，進而「興七心」，來達到入於「觀罪性空」，但這一切的實踐，要在這五濁惡世要去落實，尚是力猶未逮，故又提出身心兩方面的對治，從生二心來作心理上的建設，與六根懺悔以消除生理對外境的招感，又以懺悔止惡和發願行善兩層次作為，使身心能保持清淨，

避免因習性故態復萌，了斷惡性循環的因果。

依此種種的懺法宣弘，即教眾生由事懺進入理懺的方法。並讓我們了解為何在累世輪迴中，重複不斷做著同樣的行為，經由不斷的反思，正確的觀照，轉化自我的身、語、意，達到滅罪之目的。因此，懺悔是修行上重要的一環，亦是發慧成就的基礎工夫。所以，這樣自我心靈淨化的實踐，亦為了將懺法修習成果，連結到「戒、定、慧」的修持。

對於此點，乃依照《水懺》的文脈，配合自我心靈淨化的觀念，將懺文分為上、中、下三卷，懺悔源自過去無始以來的三障累積，又視戒、定、慧為漸次增上的法門，因而將三障與三學對應起來。累世的三學修行功德，為業障所覆蓋，若透過懺悔而得淨心或入定，可排除此障道因緣，發起相應的善根。廣義的說，懺法本身也蘊含三學修習的成分，故行者對自我心靈淨化的落實，即彰顯「戒、定、慧」的修持成果。<sup>233</sup>當然，《水懺》作為自利、利他的大乘法門，亦不能只消極性求懺除己身「戒罪」。所以，自我的心靈淨化的積極意義，是希望大環境都能淨化，怕眾生多造業罪行，甚且不知懺悔，而已力微小難予救濟。如是，還須請佛法久住紹繼聖種，讓世間能續佛慧命常演說妙義，令他人與自己都同霑法益。

## 二、 利他離苦的關懷

從《水懺》的標榜，為慈悲道場懺法，即因禮佛懺悔而起慈悲，轉為向善的發願，生生世世、在在處處都菩提行法去教化。其實都關涉到對有

---

<sup>233</sup> 《釋禪》言及懺悔法門蘊含三學之義：「今明懺悔方法，教門乃復眾多，取要論之，不過三種：一、作法懺悔，此扶戒律以明懺悔。二、觀相懺悔，此扶定法以明懺悔。三、觀無生懺悔，此扶慧法以明懺悔。」（《大正藏》冊 46，頁 485 中-下）又言：「一者，作法懺悔，罪滅或復不復。如冷病人服於薑桂，所患除差，身有復不復。二者，觀相懺悔，非唯罪滅，能發禪定，此則過本。何以故？本無禪定故。如冷病人服石散等，非但冷除，亦復肥壯過本。三者，觀無生懺悔，非唯罪滅，發諸禪定，乃得成道，此為增上過本。如病服於仙藥，非直病除，乃得仙通神變自在。」（《大正藏》冊 46，頁 486 下）以作法懺滅罪，本屬戒律的範圍；觀相懺包含戒、定二學；觀無生懺則三學全具。另可參見黃國清著，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》，2009 年，頁 105-148。

情生命的深切關懷，意在濟度人道有情的業障困頓，祛除三惡道眾生之災厄無窮的苦痛，放生則是為了救護畜生道之生命剝奪的危難，施食是為了救脫餓鬼道之劇烈飢渴的悲慘。這些菩提行法的目標，不僅止於暫時解除各道有情的現前苦厄，更運用佛教方法，為他們尋求長久的、徹底的生命問題解決之道，進而關注其中所涵蘊的佛教生命觀。<sup>234</sup>

也就是說，由《水懺》以慈悲道場作為教化的根本，則要做去利他的關懷之前，應當先培養慈悲心。雖然《水懺》文本中，對慈悲的字面討論意義並不複雜，由慈悲構築的用詞解說也不多，但慈悲的內涵卻極為豐富、深邃。從題標來看，就呈顯《水懺》的標榜與精神所在，接著《水懺序》的緣起，說明了佛菩薩慈憫眾生的本懷，從儀式開始的舉讚和入懺，也宣說佛菩薩救脫眾生，拔苦與樂的無量功德，內文更透過懺悔而止惡行善的發願，都是彰顯其慈悲的意義，每個總別相的分類懺悔，表達懺法實踐中的點滴，都是悲心願力的關懷。因此，依整部《水懺》的法義，皆在啟發利他離苦的關懷，展現對生命有教導化育的作用。

「慈悲三昧」本是區分為「慈定」和「悲定」。<sup>235</sup>到大乘佛教開顯時，認為發慈心者必悲憫眾生而合一；原來的禪定昇華為三昧，即含有智慧的俱解脫；「慈悲三昧」如此的整合後，就成了佛菩薩不可思議威神力，能善巧方便隨處教化示現。故「大悲心」起，救脫眾生拔苦與樂，成佛者如觀世音菩薩，亦「自我坎陷」倒駕慈航普渡眾生。<sup>236</sup>而慈悲這種偉大的同情，乃是一種素樸的悲憫之情，或許不是每個人都具有，但有欲發廣大慈

<sup>234</sup> 參見黃國清著，〈宋代慈雲遵式之放生行法所呈現的佛教生命關懷〉，《佛教與基督宗教研討會》，嘉義：南華大學，2015年4月。

<sup>235</sup> 依據《大毗婆沙論》八十三卷一頁所提到，如契經說：「住慈定者，刀毒水火，皆不能害，必無災橫，而緻命終。問：『何故爾耶？』尊者世友作如是說：『以慈三摩地，是不害法故。』復作是說：『慈三摩地，威勢大故。』復作是說：『慈三摩地，為饒益他，諸天善神，皆擁衛故。』復作是說：『修靜慮者，靜慮境界；具神通者，神通境界；所有威德，不思議故。』復作是說：『住慈定者，起勝分心，非勝分心，有死生故。』大德說曰：『若住慈定，色界大種，遍身份生，令所依身、堅密如石，故不可害。』…復次：『住悲等定，雖不可害，而出定時，身有微苦。』慈定不爾，是故偏說。復次：『住悲等定，雖不可害，而皮有損。』慈定不爾，是故偏說。復次：『悲等根本，雖不可害，而加行時，則可傷害。』慈定不爾，是故偏說。」《大正藏》冊 27，頁 427 上。

<sup>236</sup> 參考牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年，頁 278。

心的人，自然能夠以其廣博的心量，觀察到眾生的痛苦。

所以，《水懺》對三障總別相的諸多懺悔，乃教化人們由懺法而醒思，從業力輪迴的諸苦果報，讓一切眾生皆能明瞭離苦及苦因。<sup>237</sup>

因緣果報	經文內容	說明概要
苦因	多欲之人，多求利故，苦惱亦多。知足之人，雖臥地上，猶以為樂。不知足者，雖處天堂，猶不稱意。但世間人，忽有急難，便能捨財，不計多少；而不知此身，臨於三塗，深坑之上，一息不還，便應墮落。忽有知識，勸營功德，令修未來，善法資糧。執此慳心，無肯作理，夫如是者，極為愚惑。 <sup>238</sup>	人之所以造罪，其實因為欲望的關係，欲望太多就常有求不得，相對煩惱也伴隨而來。知足常樂，不知足的人就算到天堂享福，都覺得還有不滿意。但是世人只要攸關自身利益，就會不計代價去追求，卻不知道已經做了很多罪業，可能有天會惡貫滿盈淪落三惡道，當有識之人勸說，卻執迷不悔，依舊是慳貪所求無度，像這樣的人，實在愚癡，已經是沉迷於欲望的深淵無可救藥。
苦果	但五天使者既來，無常殺鬼卒至，盛年壯色，無得免者，當爾之時，華堂邃宇，何關人事？高車大馬，豈得自隨？妻子眷屬，非復我	人乃五蘊身心，本來即生、老病、死，再加上愛別離、怨憎會、求不得、五蘊熾盛等緣而生的苦，苦上加苦。故深知痛苦，乃是一切存在的本質。世

<sup>237</sup> 「行苦」乃是完全超越主觀意識而論「苦」，「諸行無常」的「行苦」，其實就是存在的本質—變易、不永恆、不圓滿，同時這即是一切痛苦的最後根源。所以除可意不可意的法以外，所剩下的捨受法，是眾多因緣所造，難免生、住、異、滅，令身心感到逼惱，就叫「行苦」；色身的存在，本身就是「行苦」。因此，「行苦」而是因為眾生無明，不了解「諸行無常」的客觀事實，強要執著，不肯放棄事物有常的妄想，所以才導致與主觀意願、感受相違的「苦苦」與「壞苦」。是以「諸行無常」不必然等於「苦」，而是當「諸行無常」與眾生的無明妄執相結合時，「行苦」便成為眾生苦苦與壞苦的根源了。參照《佛光大辭典》〈三苦〉，高雄：佛光文化公司，2014年，頁590。

<sup>238</sup> 《大正藏》冊45，頁977中。

	<p>親，七珍寶飾，乃為他玩。以此而言，世間果報，皆為幻化。天上雖樂，會歸敗壞，壽盡魂，逝墮落三塗。<sup>239</sup></p>	<p>間都是無常幻化，當生命終了時，所擁有的一切，轉眼成空，即使六道中的天人，當其福報享盡之時，也要衰亡，也要落入輪迴。</p>
離苦	<p>業報至時，非空非海中，非入山石間，無有地方所，脫之不受報。唯有懺悔力，乃能得除滅。何以知然？釋提桓因，五衰相現，恐懼切心，歸誠三寶，五相即滅，得延天年。如是等比，經教所明，其事非一，故知懺悔，實能滅禍！<sup>240</sup></p>	<p>當一個人的業力果報來臨時，在尚未解脫斷除煩惱者，勢必陷入業力輪迴。不是飛到空中、深入海底或隱匿入山石裏，而是無處可以逃得過，怎樣也無法避免。然則應當怎辦？唯有依於至誠懺悔發露的力量，乃能得以除滅罪業，現生求願而隨願往生。從釋提桓因的例子看出，享盡了天福，但到五衰相現時，<sup>241</sup>大為恐懼，即求佛懺悔皈依三寶，方能得以延續天命。由經典中常有這樣的事例，故知懺悔之功德，真的可以去避禍消災。</p>

基於此，《水懺》可說是以很大篇幅，都在宣說地獄可苦厄，其悲慘苦難亦無間，而那些獄卒惡獸，對待罪人那模樣，可說是相當殘忍無情，已經麻木不仁亦不起罪惡感。所以，這些眾生因無明而造業作罪，是件很危險的事情，相對的惡報也是驚悚恐怖令人生畏。

<sup>239</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 下。

<sup>240</sup> 《大正藏》冊 45，頁 976 下。

<sup>241</sup> 天人報盡時，會出現五種衰亡的相象：衣服垢膩、頭上花萎、身體臭穢、腋下汗出、不樂本座(或說玉女離散)，然後經歷死亡，再入輪迴。這五種現象即所謂的天人五衰。參照《佛光大辭典》〈五衰〉，高雄：佛光文化公司，2014 年，頁 1142。

可是那些受報的罪苦眾生，亦可能是你我累生之親人，是故觸發不忍眾生苦的同情，所謂同情就是共同的情感，共同的意識。它可分為兩個層面來說，一是設身處地，來想像眾生所受的痛苦，對其痛苦感同身受，即人飢己飢的同理心概念。另一則是思考，自己也是眾生的一員，一切存有關係互相依賴，彼此依存的關係，現在即使尚未受苦，將來可能亦同受共業，相互連動無法避免；即一家失火、殃及四鄰的概念，認為唯有大環境好，那整體的生活世界，才會更有安住的保障。

以下圖表，乃由《水懺》經文中，來討論上述兩個面向：

經文內容	說明概要
<p>今日在此中者，或是我等，無始以來，經生父母，一切眷屬，我等與彼，命終之後，或當復墮，如此獄中。今日洗心懇禱，叩頭稽顙，向十方佛，大地菩薩，求哀懺悔，令此一切罪報，畢竟消滅。<sup>242</sup></p> <p style="text-align: center;"><b>【願同眾滅罪】</b></p>	<p>現在墮入地獄之苦，其受報苦的罪人，很多曾經是我們多生受生的父母，或是有相當關係的親人朋友，對他們所受的慘烈報苦，能不無動於衷？能不思以有所普濟救拔？再說我等現在是人，且也學佛，但與彼諸同參善友，到了命終之後，說不定或當復如此報苦，能不對未來生命有所考慮，為使不墮入此諸獄中受苦？想到這些應當如何？唯有從今日起，洗心革面懇切祈禱，禮拜諸佛菩薩求哀懺悔，令此地獄所有一切罪報，畢竟得到消滅，以免受此罪報！</p>
<p>願承是懺悔，地獄等報，所生功德，即時破壞，阿鼻鐵城，悉為淨土，無惡道名。其餘地獄，一切苦</p>	<p>現願承諸佛慈悲，與懺悔功德的力量，即時能夠破除阿鼻地獄的銅牆鐵壁，全都轉變成無三惡道的淨</p>

<sup>242</sup> 《大正藏》冊 45，頁 977 中。

具，轉為樂緣，刀山劍樹，變成寶林，鑊湯爐炭，蓮華化生，牛頭獄卒，除捨暴虐，皆起慈悲，無有惡念。地獄眾生，得離苦果，更不造因，等受安樂，如第三禪，一時俱發，無上道心。<sup>243</sup>

【願離苦得樂】

土，至於其餘地獄的一切苦具，轉化為陶冶性情的自然曲風，原來的刀山劍樹，變成修行的寶林幽境，原來是鑊湯爐炭，變成化育佛子的蓮池，原來的牛頭獄卒，是極兇狠惡毒現在皆除捨暴虐，且全起慈悲之心，沒有惡念，要使罪人受這樣那樣的痛苦。從此，墮入地獄的眾生，皆得遠離一切苦果，更不造作罪惡之因，齊等的受到安樂，如有第三禪天的快樂。但願不論在何時何處的眾生，唯有皆善發菩提心，給與諸方救拔，始能使諸眾生離苦得樂，若無大眾一心實踐菩提願行，無法濟拔眾苦。

又者，墮入惡道很大一個因素，就是不信因果業報，故須由歸依三寶，而生起佛法信解，為對治不信的直接法門。引導惡道有情歸依三寶，是在解救其現世報苦危難之餘，更期望以佛法來救度，終結它們的惡道苦厄；甚至講述佛教的歸依義理，使它們在未來不僅能獲得人天二道安樂，可以進而修習佛教法義；乃至生生世世，在在處處，皆發心菩提願行，盡除生死煩惱業報，一起成就無惡道之淨土。所以，人道有情在歸依三寶時，要求身、口、意三業的全心歸依，身業的禮拜，口業的誦念，及意業的一心憶念三寶；惡道眾生無法做身、口二業的歸依。因此，特別強調意業歸依的重要性，以三寶加持力引領它們，在心中歸依三寶。

以上所示，慈悲實踐的理論基礎，環繞著佛教的輪迴說而論，皆是對

<sup>243</sup> 《大正藏》冊 45，頁 977 中。

於眾生的慈悲關懷，其中包含著深刻的生命關懷理念。乃以眾生可能是我們多生前的父母親友為軸心，而且我們日常皆是仰賴眾生之資濟，基於感念與同情而起慈悲之心。不但對冥界眾生是如此，當然相對於這生活世界中，在我們周遭的畜生道眾生，亦是相同的去關懷。

首先，是對畜生道有情的生命苦痛，與無力修行抱持深度同情之心。墮入畜生道是因過去世中，為貪欲與愚癡的煩惱所驅使，發動種種傷害其他有情的罪惡行為，以致轉生為畜生之身以償報因果。畜生有情多處於生命權利橫遭剝奪的悲慘境況，或受役使鞭笞，或為他所啖食，只能被動地等待業力感果而效力消除，畜生道業盡再轉生別道。

故《水懺》再經文中，如是說到人對畜生道的關懷：

經文內容	說明概要
<p>第一殺害，如經所明：「恕己可為喻，勿殺勿行杖。」雖復禽獸之殊，保命畏死，其事是一。若尋此眾生，無始以來，或是我父母、兄弟、六親眷屬，以業因緣，輪迴六道，出生入死，改形易報，不復相識，而今興害，食噉其肉，傷慈之甚。是故佛言：「設得餘食，當如饑世，食子肉想，何況食噉，此魚肉耶。」<sup>244</sup></p> <p>消極性：【戒殺】 積極性：【護生】</p>	<p>一切有生命者，亦不得妄加殺害，而應以慈悲心予以救護，凡是具有情識活動的生命，沒有不愛惜自己生命，總望生命得以延續生存，決不願自己生命受到刀殺或杖打。因此，第一點是倡導戒殺，雖是屬於消極性的作為，但其特點卻是以愛護生命為出發點，並特別點出對虐殺的行為的譴責。積極性的作為是護生的觀念，認為畜生道亦為多生以前之父母親友的受報，故要以合乎仁慈道義的方式，友善對待動物。並且懺悔殺業，以及發心救生度化畜生道眾生。</p>

<sup>244</sup> 《大正藏》冊 45，頁 973 上。

<p>又言：「為利殺眾生，以財網諸肉，二俱是惡業，死墮號叫獄。」故知殺害，及以食噉，罪深河海，過重丘嶽。然某無始以來，不遇善友，皆為此業。是故經言：「殺害之罪，能令眾生，墮於地獄、餓鬼受苦。若在畜生，則受虎、豹、豺、狼、鷹、鷄等身，或受毒蛇、蝮蠍等身，常懷惡心。或受獐、鹿、熊、羆等身，常懷恐怖。若生人中，得二種果報，一者多病，二者短命。殺害食噉，既有如是，無量種種，諸惡果報。」<sup>245</sup>消極性：【善業】</p> <p>積極性：【養生】</p>	<p>又說：殺生賣肉，是為求財，將所肉品買回，以逞自己口腹，如是以財換物，這兩種亦是惡業。佛教在此觀點即是：沒有買賣就沒有殺戮。故第二點說到殺害和食噉罪業更重，有其惡果報苦，故懺悔這些所造諸惡業，是屬消極性作為但亦可保善業，而積極性的作為是養生的觀念，從多吃蔬果的飲食習慣做起，達到少病又長壽的健康人生。也因養生的觀念的延伸，希望此善行能推廣，如是即可使肉食減少，降低人的肅殺惡業，而無血腥沒有暴戾，增長清淨祥和的氣息。</p>
<p>自從無始以來，至于今日，有此心識，常懷慘毒，無慈愍心。或因貪起殺，因瞋、因癡、及以慢殺。或興惡方便，誓殺、願殺、及以咒殺。或破決湖池，焚燒山野，畋獵漁捕。或因風放火，飛鷹放犬，惱害一切。如是等罪，今悉懺悔。或以檻羆坑，撥杈戟、弓弩，彈射飛鳥、走獸之類。或以罟網罾釣，撩灑水性，魚、鱉、龜、鼉、蝦、蜆、螺、蚌濕居之屬。使水、陸、空行，藏竄無地。<sup>246</sup>消極性：【防治】</p> <p>積極性：【保育】</p>	<p>第三點認為「破決湖池、焚燒山野」破壞環境影響巨大，這些都是害人害己造成災難的貪嗔癡。所以，至少要懺悔不造作，這樣消極性作為去防治，亦有談到積極性的保育作為。要禁止以娛樂和危害的畋獵漁捕，乃至惱害一切對生態有害的行為，需要透過教化讓人們醒思，要注意動物的活動領域，使動物在水陸空行藏竄有安居的空間。相對也使人們可以愛護地球環境，做好生態保育施以永續經營。</p>

<sup>245</sup> 《大正藏》冊 45，頁 973 上。

<sup>246</sup> 《大正藏》冊 45，頁 973 上。

再者，《水懺》對畜生道眾生的關懷上，是有其特色的觀念，很符合現代的趨勢，像的主要立基於慈悲精神，以及由此可獲長壽安樂，以及相應果報的通俗觀念。是故懺悔之悲心發露，而提出進一層的生命關懷思想，慈悲心靈擴展到無限，將會尊重一切生命形式，包括一切有情。並根據佛教經典的義理推演，強調將一切眾生視為累世父母，以血緣親密關係來感動世人，尊重與關懷有情的生命。佛教關懷生命的理念與思想，使得對畜生道的關懷，富含多重的人與生態環境之教化意義。

總而言之，從宗教修行之角度言，此生命為輪迴歷程，實即為其成佛歷程，而有之必然歷程。故《水懺》的教化宗旨，乃以啟發眾生的修行志業為基礎，讓眾生依循著懺法止惡行善，當「興七心」的次第起著「還滅」作用，使其無明雜染諸障趨於淨化，並隨順生活世界的內因外緣，從緣起生滅中體悟佛理，進而「觀罪性空」滅罪除障來成就其修行。

因此，「覺他」是種隨緣不變、不變隨緣的願行，在五濁惡世中，能行難之難的教化，這是要無怨無悔的承擔與付出。所以，「自他不二」平等無差別，由「大悲心」起的去普濟眾生，因眾生皆有成佛的能性，故激發眾生醒思之潛能，引導眾生都能如實改過向善，以懺悔為修行發慧的基礎，進而「色心不二」的自覺體悟，將使趨向佛道離苦得樂。

誠如，在《水懺》經文中，秉持宣揚的「回向」精神：

如諸佛菩薩，所發誓願，所修福智，所行回向，我亦如是。發願修集回向：「虛空界盡，眾生界盡，眾生業煩惱盡；我此修行回向，終無有盡。」<sup>247</sup>

憑藉以上所發的誓願力，支撐生生世世、在在處處，精進不懈的堅毅，不畏受五濁惡世報苦下，雖一切造作無不是罪，仍依持懺法的實踐，朝向

---

<sup>247</sup> 《大正藏》45冊，頁978中。

「觀罪性空」的理境，進而「體法空」與諸佛菩薩相應。所修福德智慧，皆回向法界眾生，以「虛空有盡，我願無窮」為菩提的終志。

換言之，雖在五濁惡世，教化如是剛強眾生，是於「有限」的困境中行教化，但在此要眾生「令心調伏，捨邪歸正」，卻也是種「無限」的實踐，更是利他離苦的關懷之陳述。亦可作為闡釋《水懺》的教化意義，彰顯修持《水懺》法門之實踐目標，也是從生生世世、在在處處的功德「回向」，猶似不斷斷的自我超越昇華，「雖有限而可無限」或「即有限以證無限」的辨證發展，可說實難殊勝之功德成就，更是種典範。



## 第五章 結論

佛教的懺悔觀，早在佛陀教化的時期，當僧人行為違犯「戒律」，就必須在進行布薩和自恣時，對僧伽中的長老或清淨僧發露懺罪，讓大眾都有改過的機會，並以此懺悔的作為清淨身心，資修定慧的前行。當有拜佛塔的流行，拜佛跟懺悔的儀式，慢慢的演化禮拜十方佛的興起，我們知道在原始佛教到大乘佛教興起，懺悔的儀式有所變更，佛教由印度傳入東土以後，懺悔的思想也依隨著傳入，經演變成系統化的懺法。

漢傳佛教的懺法起於東晉時期，由道安大師制定的僧尼儀軌，在南北朝時代，懺悔中的各種儀式似乎相當完整，可以看到深刻的懺悔文，從這裡，也許可以大致知道人們對於罪的自覺。故此一懺悔法似乎可以說，源自於印度釋尊教團的布薩會有關連；雖然漢地自古重儒學崇信祭祀儀禮，但前述懺悔理論根據經典大量翻譯，及長期社會久歷戰亂動盪，乃有以現世安穩遠離諸難，而與懺悔滅罪相結合，來方便利益眾生的需求。因此在這個方向上，似乎就展現為滅罪消愆，以及修功德的各種修行，就發展出漢傳佛教的懺悔法門，進而有整套法會式的規模。

然而，初期佛教在此戒律脈絡下的懺悔，並無法懺除本質上的罪惡，而其造作仍須按業償報，業力與果報之間，這連結關係還是很嚴格，可以消除者是違犯戒律之過錯。所以，初期佛教其悔罪的意義，則重在掃除戒行的污點，使能改往修來、長養善法。此外，由於造作惡行而起追悔之心，會擾動心靈，有礙禪定的進入。故依法懺悔出罪，另有重要的修行意義，主要使行者將得恢復戒體的清淨；即消除罪業又不再為罪惡而心生憂惱，得以排除在當下對戒、定、慧修行的障礙。

接著，不只自求隨遇而安、隨緣而住、隨心自在，對境不起迷惑，更要積極的投入世間，以無上的智慧方便，隨機度化眾生，成就有情。因此，

首先涉及神聖時間的取用，與神聖空間的建構，須在日常時間中選取修法啟建之日，透過懺法儀式操作，使擇定的時間與空間之神聖化，建立與諸佛菩薩或真理境界，易於交融的氛圍。若不能自凡俗世界暫時隔離開來，建構起神聖的時空場域，修行者的心靈缺乏莊嚴敬畏感，難得專精澄明，以感得凡俗之上的力量，獲致深層次的宗教體驗。

爾後，智者大師以實踐「法華三昧」的禪觀體證，應用當時代盛行之儀軌形式，形成「禪定與懺悔並重」「事修與理觀相融」的三昧懺儀。如此繼承事儀傳統，進而創新的三昧懺法，不僅為中國佛教開啟懺悔思想之宏觀視野，更奠定自隋以降懺法制作之模式。同時，懺法的修持已被定位為懺罪、復戒清淨、證三昧、發慧、得解脫。<sup>248</sup>並攝入禪觀的思想開創三昧懺儀，並認為懺悔不是只階級低下的人在做，而是給予懺悔重新定位，亦從四部懺悔為開始，奠定天台宗的理論、儀軌的基礎。

因此，淨源大師將漢傳佛教的懺法，其歷史分為三階段。當道安大師所制僧尼軌範，雖有二時行道、布薩、悔過等法，但依經義組織具體懺悔儀軌者，卻是始於智者大師。而承繼道安與智者等二位祖師，則是宗密大師所制定的《圓覺經道場修証儀》，其懺法組織龐大、條理分明。可見唐代諸宗所制懺儀時，皆明顯受天台懺法影響之深遠，而且應當更足以肯定，天台懺法在唐代佛教修懺儀軌中，所扮演的重要角色。

所以，宗密大師的《圓覺經道場修証儀》，富含天台懺法的模式與架構，而將《圓覺經》的佛性本覺和法性圓覺、《起信論》的染淨還滅與統攝眾生心，以及《華嚴經》的一真法界融通，整合形成其心性思想的精義。整部懺法的架構有，道場法事七門的儀式規範、禮懺法門八門的懺文內容、坐禪法八門的禪觀修持，整體來說是部都很具全的懺法。並引用天台止觀法

<sup>248</sup>甚至智者大師晚年，講述《摩訶止觀》時，以三觀三諦圓融實相之理持戒，指出「唯佛一人具淨戒」。故一切眾生乃至等覺菩薩，只要未能窮究中道第一義諦理，皆須懺悔。若能依一心三觀持戒、懺悔，開粗顯妙，則「一色一香無非中道」，如此佛道亦能圓滿，遑論懺罪清淨。因此，更賦予懺悔法門即具成就佛道之自主性，而且懺法已具戒、定、慧三學意義了。此段文，乃轉引述自釋大叡著，《天台懺法之研究》，頁 272。

門，來說明懺悔罪障及對治方法，事懺之上，尚須理懺，以三觀明事相本空，唯從心念所生，若能心滅諸相，善惡之法即滅。

關於《水懺》的起源，相傳是唐朝的悟達國師，遇迦諾迦尊者，教他以三昧水洗滌人面瘡，而消除累世冤業的懺法。受到尊者以三昧法水洗瘡，而濯除累世冤業，悟達國師因感其殊異，乃依宗密大師所著的《圓覺懺》，來撰寫懺法來弘揚留傳。至於《水懺》的形式，亦如同其他懺法，首先禮讚迎請諸佛菩薩的啟建法壇，透過儀式與佛菩薩相應，其次入懺舉罪悔過求佛哀憐，對諸煩惱障、業障、四生六道一切報障等依序懺悔，亦如是依序唱佛名皈命頂禮的懺摩，在佛菩薩的慈悲下的顯現三昧的功德威神力，使信眾洗心革面轉化成菩提種子，最後發願迴向。

又者，對悟達國師來說，聖僧迦諾迦尊者所賜的「慈悲三昧法水」，其意義是透過懺悔發露的醒思，「興七心」的次第而「觀罪性空」。乃自於一切諸法都是畢竟空寂，既然人也是空，罪性也是空寂；根本地說來，因懺悔的對待與交互觀照，釋然放解冤怨情仇，故晁錯方不再與袁盎有冤仇糾結。也就是說，透過具有因果業報教化之意義，乃經由迦諾迦尊者之神異事蹟，調解了兩造十世之前的宿世冤讎，亦使得「巖下泉水」，轉化成具有佛菩薩威神力作用的「法水」，淨化了人心得以釋然解脫。

再者，亦即藉由佛陀力量，運用了「以水洗瘡」的啟示，來治療眾生苦惱的身、心病痛的方便法，轉作為《水懺》逸事的誠心發露洗滌罪障。換句話說，廣為人知的《水懺》特有的逸事，其內容取用歷史故事為背景架構，宣說累劫宿業因果不爽，縱使輪迴皆是善植福德因緣，哪怕有一絲的敗壞業障之愆，皆可讓環伺的宿業冤親債主，有機可趁的去報復。僅能向佛前求哀懺悔，仰仗佛菩薩慈悲為懷，顯現三昧威神力，以法水為用，來清洗罪障化解冤結，超度救拔智慧解脫。

基於此，悟達國師是依循宗密大師的思想，而宗密大師是華嚴宗的祖師，並專精《大乘起信論》的思想，再說悟達國師生平的著作，多是如來

藏思想為主。如是，從《水懺》內容很多有關《大乘起信論》的論述，諸如「識心」、「染淨」、「興七心」、「四觀行」…種種。都關於《大乘起信論》的思想可考，這些也是《水懺》在經典法義思想的主要依據。但所有關於文獻學研究，就都沒有提及《水懺》和《大乘起信論》的關連性，這點就是文獻學考據的盲點與迷失，真是謂之不足之處。

如是，研究《水懺》當應研習《大乘起信論》思想，又如《水懺》的思想之鑰「觀罪性空」，這可從《大乘起信論》思想去理解會意。尚亦可由天台思想去觀之，那從哪可知呢？其實這只要看紀載可得知，因為唐僖宗給悟達國師這封號，即表明「悟達」之義，乃是參悟法華、華嚴通達佛理。又者，懺法中承襲宗密大師，而宗密大師又受智者大師制懺模式的影響，從《圓覺經道場修證儀》由「觀罪性空」搭配天台的「順逆十心」的模式，故研究《水懺》，亦當應了解天台懺法的脈絡。以上所提的幾項經典依據，皆以思想研究法去推判得知，也希望提供一個指引方向去參考，也更樂見此能拋磚引玉，一起共同為弘揚《水懺》教法而努力。

在佛教諸多懺法中，特別以《水懺》是有具體內容，把斷除三障鉅細靡遺地表現出來。依懺文所言，凡夫於生滅不斷的輪迴，乃無始以來的業力積累，故不論貴賤何者，身在五濁惡世，其起心動念無不是罪、無不是業，又業感是隨著善惡造作而轉變的，從貪、瞋、癡的三毒惡業，或六根所招感而造作，可說是內外雜染相熏，諸惡增長罪相無量，無間的沉淪沒能去跳脫，皆是為此三障所拖累。既然人身難得佛法難聞，當依照《水懺》的啟發，才能真正觀照的醒思，讓人們能懺悔滅除罪障，仰諸佛菩薩教作方便，化解累世宿業的牽絆，將生命昇華為清淨慧命。

根據《水懺》在總別相的各項，又粗細分說的發露醒思，使改過向善的增益相生，於懺悔者自己內在心性的精進不輟；再藉由諸佛菩薩的禮拜，佛名具有加被之力，是佛教徒所熟知的觀念；並由三障的懺悔文字之誦讀，了知「三障」乃為惡性循環的因緣所生法，唯有透過懺悔觀照佛法的深妙

義理，才可幫助了解因果業報的道理，方能「觀罪性空」的來體悟真諦；所以，懺悔者在佛菩薩蘊有最高真理的加持法力，佛法如是善巧方便才能發揮功用，而對無始以來的無量罪業斷滅懺除，讓生命可以超克得解脫，掌握生命自在的真義，進而導入到究竟佛果。

另說，「興七心」之生起次第，在修習上有其漸進式的需要，且事理兼顧，能面面俱到；則「興七心」，乃此心圓融含攝一切法，無所謂染淨二元之分。也就是說，心的主體能力，其自身它的本質意義是空，亦即對於一切現象不起情執，因為對於現象染法不相應，故是清淨的主體。心的主體是一能力自身，它是有作用力的，並且此一作用能力之一切作用，仍然在於主體自身之內，因而收攝一切作用不增不減，即便染法作用亦然。換句話說，由於眾生真如心中，這個本然存在的清淨無漏法，是帶有一種「實存的喚醒作用」，驅策眾生邁向「還滅」的道路。

這也是《水懺》在前方便中，要先「興七心」的用意，其進程乃是實踐之步驟，即憑藉著發心內省的領會，能使懺悔發露進而淨心。「興七心」的實踐，也說明各種層次的體驗境界，以幫助修懺者印證每個次第，當深入所達懺文的情境時，亦由「興七心」的實踐來對治，做為解決問題（魔事）的處置方法。這種「興七心」的思想，包含懺悔的修行方法體系，所以歸為懺悔實踐的意義，是因從懺悔儀式引入，由「慚愧心」起逐步深化，由事懺而銜接理懺，最終達致「觀罪性空」的體悟，不僅遠超過懺悔滅罪除障目的，更作為深層修法的宗教實踐意義。

從「四觀行」對修習懺法，所得甚深體驗境界，乃於透過的懺法事相去觀想，經過體法空的和實相懺法之結合，以及「戒、定、慧」三學，修習成果嫁接起來，如是展現出理懺真諦的觀照，彰顯出空觀禪行和空理法行的兩義涵。「四觀行」為任一觀行皆可體法空，而「興七心」僅「觀罪性空」可以體法空，相比之下是更具體的理懺的實踐。在宗教實踐意義上，亦是有慧學理論為支撐，和「興七心」相同，都有「佛性」思想，為的依

據的論述，這是《水懺》理懺空觀的特色。不過「四觀行」還有一個獨無僅有的特點，即是各有對應的法印，剛好「四觀行」對應「四法印」。在此，由衷佩服悟達國師的高深智慧，如是巧妙的搭配造懺，讓禮懺者可以多層次的去參悟奧義，進入理懺實踐修持的秘境。

以上可知，《水懺》是以人為本的教化，從自我心靈的淨化著手，由作好人做好事，到懺悔發慚愧心，進而「興七心」，來達到入於「觀罪性空」，但這一切的實踐，要在這五濁惡世要去落實，尚是力猶未逮，故又提出身心兩方面的對治，從生二心來作心理上的建設，與六根懺悔以消除生理對外境的招感，又以懺悔止惡和發願行善兩層次作為，使身心能保持清淨，避免因習性故態復萌，了斷惡性循環的因果。

由《水懺》以慈悲道場作為教化的根本，則要做去利他的關懷之前，應當先培養慈悲心。雖然《水懺》文本中，對慈悲的字面討論意義並不複雜，由慈悲構築的用詞解說也不多，但慈悲的內涵卻極為豐富、深邃。從題標來看，就呈顯《水懺》的標榜與精神所在，接著《水懺序》的緣起，說明了佛菩薩慈憫眾生的本懷，從儀式開始的舉讚和入懺，也宣說佛菩薩救脫眾生，拔苦與樂的無量功德，內文更透過懺悔而止惡行善的發願，都是彰顯其慈悲的意義，每個總別相的分類懺悔，表達懺法實踐中的點滴，都是悲心願力的關懷。因此，依整部《水懺》的法義，皆在啟發利他離苦的關懷，展現對生命有教導化育的作用。

也就是說，依照《水懺》的教化意義，對六道眾生的關懷上，是有其特色的觀念，很符合現代的趨勢，像的主要立基於慈悲精神，以及由此可獲長壽安樂，以及相應果報的通俗觀念。是故懺悔之悲心發露，而提出進一層的生命關懷思想，慈悲心靈擴展到無限，將會尊重一切生命形式，包括一切有情。並根據佛教經典的義理推演，強調將一切眾生視為累世父母，以血緣親密關係來感動世人，尊重與關懷有情的生命。

綜觀以上所言，對《慈悲三昧水懺》教化思想，做個歸納，並希望有個期勉，《慈悲三昧水懺》教化的內容，強調因果業報的緣起觀念、信仰禮懺諸佛菩薩、布施結緣等功德，即是要我們先做好人道。它是以我們整個的人生為對象，其最真切的目的，乃在激勵我們應當圓滿完成，實現自己的德行人格。至於《慈悲三昧水懺》的啟示，就是要讓我們所經營的生活世界，變的更好、更美滿，並視此為人類的共同義務，以及普世價值；而這種慈悲的關懷，大願度眾的精神，這樣的啟示，讓自我心靈的清淨的去發心，莫不希望自己能夠有所參與，廣結善緣，具足善巧方便去承擔貢獻，俾為這個世界的進步發展，以利益群生的志業，服務世人盡番心力，這樣人生也才有價值和意義，而整個大環境方能更美好。



## 參考文獻

### 一、古代經典（依冊數排序）

- 慧覺（譯），《賢愚經》，《大正藏》第 4 冊。
- 曇無讖（譯），《大般涅槃經》，《大正藏》，第 12 冊。
- 玄奘（譯），《大乘大集地藏十輪經》，《大正藏》，第 13 冊。
- 曇無讖（譯），《金光明經科註》，《大正藏》，第 20 冊。
- 佛陀耶舍（譯），《四分律》，《大正藏》，第 22 冊。
- 智者，《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第 22 冊。
- 鳩摩羅什（譯），《大智度論》，《大正藏》，第 25 冊。
- 玄奘（譯），《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》，第 27 冊。
- 玄奘（譯），《瑜伽師地論》，《大正藏》，第 30 冊。
- 真諦（譯），《大乘起信論》，《大正藏》，第 32 冊。
- 志磐，《佛祖統紀》，《大正藏》，第 39 冊。
- 智者，《金光明經文句》，《大正藏》第 39 冊。
- 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》，第 40 冊。
- 元照，《四分律行事鈔資持記》，《大正藏》，第 40 冊。
- 軼失，《慈悲水懺法》，《大正藏》，第 45 冊。
- 智顓，《國清百錄》，《大正藏》，第 46 冊。
- 智顓，《摩訶止觀》，《大正藏》，第 46 冊。
- 慧思，《立誓願文》，《大正藏》，第 46 冊。
- 湛然，《法華三昧行事運想補助儀》，《大正藏》，第 46 冊。
- 宗曉，《樂邦文類》，《大正藏》，第 47 冊。
- 慧皎，《高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊。
- 贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》，第 50 冊。

- 僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》，第 55 冊。
- 宗密，《圓覺經道場修證儀》，《卍續藏》，第 74 冊。
- 智證，《慈悲道場水懺法隨聞錄》，《卍續藏》，第 74 冊。
- 西宗，《慈悲道場水懺法科註》，《卍續藏》，第 74 冊。
- 慧覺，《華嚴經海印道場懺儀》，《卍續藏》，第 74 冊。

## 二、現代專書（依姓氏筆畫排序）

- 平川彰，《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990 年。
- 任卓宣，《思想方法論》，臺北：帕米爾書局，1980 年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983 年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，1981 年。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台北：學生書局出版，1989 年。
- 汪娟，《唐宋古逸佛教懺儀研究》，台北：文津出版社有限公司，2008 年。
- 高雄義堅，《宋代佛教史研究》，台北：華宇出版社，1988 年。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：駱駝出版社，1987 年。
- 黎志添，《宗教研究與詮釋學》，香港：中文大學出版社，2003 年。
- 釋諦閑，《水懺申義疏》，台北：新文豐出版社，1978 年。
- 釋印順，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1988 年。
- 釋印順，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，2000 年。
- 釋印順，《成佛之道》，台北：正聞出版社，2010 年。
- 釋印順《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1992 年。
- 釋印順，《華雨集》，台北：正聞出版社，1998 年。
- 釋印順，《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社，1994 年。
- 釋演培，《慈悲三昧水懺講記》，台北：正聞出版社，1992 年。
- 釋聖嚴，《戒律學綱要》，台北：東初出版社，1988 年。
- 釋聖嚴，《明末中國佛教之研究》，台北：學生書局出版，1988 年。

釋慧廣，《懺悔的理論與方法》高雄：法喜出版社，1989年。

釋大睿，《天台懺法之研究》，台北：法鼓文化，2000年

鎌田茂雄，關世謙譯，《中國佛教通史》，高雄：佛光出版社，1985。

鎌田茂雄，《宗密教學の思想研究》，東京：東京大學出版會，1975年。

### 三、期刊論文

中村元，〈悔過の成立〉，《大乘佛教の思想》，《中村元選集》，第21卷，東京：春秋社，1995年，頁387-396。

中嶋隆藏，廖肇亨譯，〈中國中世懺悔思想的開展—以郗超、蕭子良、智顛為討論中心〉，《中國文哲研究通訊》，18卷2期，2008年，頁11~20。

平川彰，〈懺悔と ksama-大乘經典と律藏の對比〉，《淨土思想と大乘戒》，東京：春秋社，1990年，頁431-453。

鹽入良道，〈懺法の成立と智顛の立場〉，《印度學佛教學研究》7卷2號，1959年3月，頁440—448。

鹽入良道，〈中國佛教儀禮における懺悔的受容の過程〉，《印度學佛教學研究》11卷2號，1963年，頁353~358。

鹽入良道，〈中國佛教における禮懺と佛名經典〉，收入《結城教授頌壽紀念佛教思想史論集》，東京：大藏出版社，1964年，頁569~586。

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3月，頁157-203。

釋大睿，〈中國佛教早期懺罪思想之形成與發展〉，《中華佛學研究》第2期，1998年，頁313-337。

霍韜晦，〈佛學研究的方向〉，《內明雜誌》，第136期，香港：內明雜誌社，1983年7月，頁11-15。

黃國清，〈《法華三昧懺儀》之研究——從經典義理向實踐儀式的轉化〉，《漢學研究集刊》，第9期，2009年12月，頁105-147。

黃國清，〈智顛所制懺法的整合特質及其當代應思考〉，《人間佛教研究》第

4 期，高雄：佛光出版社，2013 年 4 月，頁 143-173。

黃國清，〈宋代慈雲遵式之放生行法所呈現的佛教生命關懷〉，《佛教與基督宗教研討會》，嘉義：南華大學，2015 年 4 月，頁 1-14。

#### 四、學位論文（依姓氏筆畫排序）

白金銑，《慈悲水懺法研究》，國立臺灣師範大學國文系在職進修碩士學位班碩士論文，2003 年。

吳藝苑，〈《慈悲水懺》與中國佛教懺悔思想〉，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994 年。

崔紹美，〈中國佛教懺悔思想之研究——以《慈悲道場水懺法》為中心〉，中國文化大學哲學研究所碩士論文，2005 年。

釋宗賢，〈華嚴懺悔思想與天台懺法之探究〉，華嚴專宗學院研究所第九屆畢業論文，2004 年。

釋曇誠，〈《慈悲水懺法》及其注疏之研究〉，銘傳大學應用中國文學系碩士班碩士論文，2011 年。

#### 五、工具書

中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA），所出版的電子佛典集成（CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection）Version 2014 版本。

《佛光大辭典》，高雄：佛光山文教基金會出版，2003 年。