

※「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」專輯※

# 中國中世懺悔思想的開展

## ——以郗超、蕭子良、智顛為討論中心

中嶋隆藏\* 著 廖肇亨\*\* 譯

### 一、前言

從魏晉南北朝到隋唐，經由中國人之手完成的擬佛典為數不少，《提謂波利經》也是其中之一。《提謂波利經》<sup>1</sup>雖然全本已經佚失，但從現存的部分大致可以認識其中大概。可以看出其極力以固有的五行思想為背景，宣說以佛教五戒說為中心的學說。另外，可以看到因應五戒實踐方式程度的不同而有五道不同的因果報應，也可以看到為了招福禳災而皈依三寶勤修五戒。但萬一五戒不能履行，要求須從內心真切地反省，「首過」、「悔過」、「懺悔」、「自首」、「慚愧」等種種說法頻頻出現，由此可見一斑。如同唐代道宣《續高僧傳》卷一〈曇曜傳〉所附的〈曇靖傳〉中所述，從北魏到隋唐此一經典在民間廣泛流行，不難想像「懺悔」等詞語在此處所傳達的思想在當時應當引起強烈的共鳴。敦煌文獻伯希和編號三七三二號《提謂經》的佚文可以略窺一端，其文曰<sup>2</sup>：

---

原文作〈中國中世における懺悔思想の展開——郗超・蕭子良・智顛を中心に——〉，收錄於《牧尾良海博士喜壽紀念——儒、佛、道三教思想論考》（東京：山喜房佛書林，1992年），頁493-506。

\* 中嶋隆藏，日本東北大學中國哲學部門名譽教授。

\*\* 廖肇亨，本所副研究員。

<sup>1</sup> 這方面的先行研究可參見塚本善隆：〈中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史〉，《塚本善隆著作集》第2卷；關於敦煌的資料，參見牧田諦亮《疑經研究》；有關醫學思想，參見中嶋隆藏：〈疑經に見える疾病養生觀の一側面〉，坂出祥伸編：《中國古代養生思想の總合的研究》（東京：平河出版社，1988年）。

<sup>2</sup> 必須說明的是，以下引文是採取意譯，而非逐字翻譯。（譯註：譯文之引文已逐字還原）

東方億百千佛，南方、西方、北方四維上下，一一稽首歸命〔佛〕、〔歸命〕法、歸命十方。現在比丘僧某，宿命從無數劫以來，周旋五道中，愚癡不知所作過惡，積罪深重。今以五體頭地，遙自歸命佛、歸命法、歸命比丘僧、歸命諸菩薩眾、歸命諸尊天□眾。某今重罪，自歸首過，改往脩來，棄惡為善，諸佛平等，普慈眾生，願垂神耀，受我悔過，使為弟子。乞施五戒以濟危難。佛為如來，不違一切願，蒙聽受懺悔。……<sup>3</sup>

在接下去的文章當中，可以看到「悔過」、「懺悔」之外，「自首」、「首」、「懺」、「慚愧」、「自首過」等詞語。敦煌文書斯坦因二〇五一號卷下殘文有「三品懺悔法」<sup>4</sup>，如其所示，在師資傳承之上先說傳授五戒。雖然是偽經，但標榜傳說的《提謂經》所說的五戒，除了最基本的不殺生、不偷盜、不邪淫、不兩舌、不飲酒以外，奉行戒律將招來二十五善神，享受二十五種福報，去除生老病死的困擾，確實證得泥洹道果。因此在傳授五戒之前，首先必須對無始以來所犯的無量惡業，從心底加以反省，並堅決發誓絕不再犯，若沒有反省與堅定的誓約就不可以授與五戒。從《提謂經》對以「懺悔」作為授與五戒的前提條件一事，其對懺悔一事的重視是顯而易見的。

但是「懺悔」此一觀念在中國傳統思想中極為薄弱。道家<sup>5</sup>一般被認為是主張是非善惡的相對觀念，不能不說是一個極大的誤解，但道家確實主張超越或捨棄相對的概念。儒家<sup>6</sup>說明君子不蔽一己之過，小人則一意遮掩，墨家<sup>7</sup>則極力主張天地間諸神密切注視人類行為的公義與否，人類必須於此時時心念繫之，如此看來，傳統思想對於懺悔並未特別著意。不過，力主禮教秩序下行為必然伴隨虛偽的道家思想與懺悔觀念之間發生關聯亦不為無由。事實上，見於魏嵇康〈釋私論〉顯情無措的主張「吐寫」、「發露」——即與《提謂經》所力主不藏匿的懺悔思想極為接近。果真如此的話，關於原本薄弱的懺悔思想在中國接受的情形，將嵇康顯情無措的思想與道家將禮教秩序視為虛偽的思想視為懺悔思想的基底亦無不可。尤有甚者，張角的太平道強調「跪拜首過」、張魯的五斗米道強調自首。還有《後漢書》、

<sup>3</sup> 牧田所定本 190 頁，250 行至 258 行。（譯註：《敦煌寶藏》，第 130 冊，頁 281b）

<sup>4</sup> 牧田所定本 199 頁下段。（譯註：《敦煌寶藏》，第 15 冊，頁 553b）

<sup>5</sup> 〔周〕莊周撰，〔晉〕郭象注：〈齊物論〉，《莊子》（臺北：廣文書局，1991 年）。

<sup>6</sup> 〔魏〕何晏等集解：〈子張〉，《論語》（臺北：臺灣中華書局，1966 年）。

<sup>7</sup> 〔周〕墨翟撰，〔清〕畢沅注：〈明鬼下〉，《墨子》（北京：中華書局，1985 年）。

《三國志》及《三國志》<sup>8</sup>注中所見張脩請人思過諸事，是在嵇康以前深刻反省罪過的例證，在討論懺悔思想時應該牢記在心。

## 二、郗超的懺悔思想

打開《出三藏記集》卷二經錄，魏文帝時，支謙曾譯有《悔過經》一卷、《菩薩悔過經》一卷、《佛悔過經》一卷、《三品悔過經一卷》，現在《大正藏》中雖然收有東漢安息國三藏安世高譯《佛說舍利佛悔過經》與西晉月支國三藏竺法護譯《佛說文殊悔過經》，但其與《出三藏記集》中所見諸經的關係並不清楚。但值得注意的是：儘管從前面的論述可知，從漢末魏晉開始，經典中已經出現「悔過」的思想，但是著成於此一時期的文章當中<sup>9</sup>，悔過的想法幾乎不曾出現。單從可辨識的字面來看，「悔過」一詞或已出現於東晉後期。也就是釋道安制定僧尼軌範、佛法憲章三例之一的布薩差使悔過等法<sup>10</sup>。皈依道安施捨千斛白米的郗超在記錄其奉佛修道的心得〈奉法要〉<sup>11</sup>提及對佛、法、僧「每禮拜懺悔，至心皈依」，由此可窺一斑。

根據〈奉法要〉，郗超的確將「懺悔」、「悔過」視為佛教信仰的核心。在文章的開頭，他如是說明「三自歸」：

三自歸者。歸佛、歸十二部經、歸比丘僧。過去見在當來三世十方佛、三世十方經法、三世十方僧。每禮拜懺悔，皆當至心歸命，并慈念一切眾生，願令悉得度脫。<sup>12</sup>

在〈奉法要〉中，懺悔一詞僅此一見，但文中或作「悔過自責」，或作「彰露」，或作「悛革」，這些說法的語義有疊合的部分。郗超以為自心既足生出天、人、地

<sup>8</sup> [劉宋]范曄：〈皇甫嵩傳〉，《後漢書》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要·史部·正史類》（臺北：世界書局，1986年），第7-9冊、[晉]陳壽：〈張魯傳〉，《三國志》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要·史部·正史類》，第10-11冊。

<sup>9</sup> 例如，收錄於《弘明集》中的〈理惑論〉、〈正誣論〉、〈喻道論〉。

<sup>10</sup> [梁]釋慧皎撰，湯用彤校註，湯一玄整理：〈道安傳〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1992年）。

<sup>11</sup> [梁]僧祐撰：《弘明集》卷13，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第52冊。

<sup>12</sup> 同前註，頁86a。

獄、畜牲的因素，也是成道證果的依據，他引用經典說明這點。他以為心是因果報應、迷惑解悟的原因，為其有情故也。其後如是說明心本然的樣態，其曰：

異出《十二門經》云：「人有善恒當掩之，有惡宜令彰露」。夫君子之心無適無莫，過而無悔當不自得，宜其任行藏於所遇，豈有心於隱顯。然則教之所施，其在常近乎？原夫天理之於罪福，外泄則愈輕，內結則彌重。既跡著於人事，必有損於冥應。且伐善施勞，有生之大情。匪非文過，品物之所同。善著則跡彰，跡彰則譽集。苟情係沮勸而譽集於外，藏愷之心必盈乎內。且人之君子，猶天之小人。況乎仁德未至而名浮於實？獲戾幽冥，固必然矣。夫苟非備德，必有不周。坦而公之則與事而散。若乃負理之心銘之懷抱，而外修情貌以免人尤，收集俗譽，大誣天理。自然之釁，得不愈重乎？是以莊生云：「為不善於幽昧之中，鬼神得而誅之」。且人之情也，不愧於理而愧乎物。愆著則毀至，毀至而恥生。情存近復，則弊不至積。恃其不彰，則終莫悛革。加以天釁內充而懼其外，顯則幽慮萬端，巧防彌密，窮年所存，唯此之務。天殃物累，終必頓集。蓋由不防萌謀始，而匿非揚善故也。<sup>13</sup>

根據郝超的說法，一般人最習見的通病便是隱惡揚善，而且沒有絲毫悔過之意。若要改過向善，唯一且最好的方法便是從心底對過往所犯的錯誤真誠地揭露悔改，對於善行則避而不論，超脫榮譽名利。對於世間的榮辱，外面的行為、內在的感情、善惡罪禍之間的關聯細密分析的視角，相當程度奠基於嵇康在〈釋私論〉的想法殆無可疑。郝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。這種外面的行為與內在的感情表現一致的主張，正是與嵇康「顯情無措」的說法有異曲同工之妙。不過，郝超並不僅止於揭露而已，若沒有深刻的自責與改過，內心也不會獲得真正的平靜，可說較嵇康更進一步。從郝超的主張可以看出，悔過也好，懺悔也好，已經不單止於學理而已。可以看出：對於在思想上極為重視日常實踐的中國人之間，「悔過」、「懺悔」的想法已經開始紮根，並有漸漸普及的趨勢。

<sup>13</sup> 同前註，頁 87ab。

### 三、蕭子良的懺悔思想

從東晉末到宋初，「懺悔」一詞遠較「悔過」，更為頻繁出現在陸續譯出的經論中。懺悔思想廣泛地開展可謂名副其實。也就是說，在鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》中，〈易行品〉之後的〈除業品〉<sup>14</sup>，在到達不退轉地，除了憶念、稱名、禮敬之外，尚有懺悔、勸請、隨喜、迴向等行為，具體提示了易行道之一——懺悔的具體實踐方法。曇無讖譯《金光明經》<sup>15</sup>在〈序品〉中說明經文眼目在於經由懺悔之法實現滅苦得樂，同時在〈懺悔品第三〉中說誠心懺悔滅盡一切眾罪，得無量吉祥等多方之益。《大般涅槃經》<sup>16</sup>在〈梵行品〉中說深懷慚愧之心懺悔的話，可以滅除眾罪，萬病得癒，與此相關，不難推知一般人對懺悔思想深感興趣的原因所在。前面已經提過，《提謂經》等著作，其成書背景正與這一波對懺悔思想的關心高漲有關，南齊蕭子良《淨住子》一書隨處可見懺悔問題的討論。《淨住子》原本已經散佚，但道宣的〈統略淨住子淨行法門〉<sup>17</sup>可以知其梗概，對蕭子良的懺悔思想略窺一端。

〈皇覺辨德門〉中在九十六種道，確認佛道為最上最勝。承此，在〈開物歸信門〉中，先立入歸信門，說明必須先懺悔滅罪，去除塵累，其次在〈滌除三業門〉中說先自覺自以往以來，所犯身口意三種惡業乃一切禍患根本，強調必須至誠懺悔三業乃可：

滅苦之要莫過懺悔。懺悔之法，先當潔其心，靜其慮，端其形，整其貌，恭其身，肅其容，內懷慚愧，鄙恥外發。<sup>18</sup>

如此，關於身口意三業如何具體地懺悔，在文中有詳細的解說。此處就其對意業的懺悔略加介紹，其曰：

意為身口之本，罪福之門。書云：「檢七情務九思，思無邪動必正」。七情者，喜、怒、憂、懼、憎、愛、惡、欲者也。九思者，視思、明聽思、聰色

<sup>14</sup> 同前註，第 26 冊，頁 45b。

<sup>15</sup> 同前註，第 16 冊，頁 335bc、336b-339a。

<sup>16</sup> 同前註，第 12 冊，頁 474a-485a、717a-728c。

<sup>17</sup> 同前註，第 52 冊，頁 306a。

<sup>18</sup> 同前註，頁 307b。

思、溫貌思、恭言思、忠事思、敬疑思、問忿思、難見利思義。此皆所以洗除胸懷，去邪務正。經云：不得貪慾、瞋恚、愚癡、邪見。故知萬惡川流，事由心造。何以知其然？若瞽緣心起，故口發惡言。言由意顯，便行重罪。今欲緘其言而正其身者，未若先挫其心而次折其意。故經云：制之一處，無事不辦。既心會於道，身過不過而止。意順於理，口失不防而滅。然身口業麤，易可抑絕。意造細微，難可豁盡。<sup>19</sup>

身口意三業正是一切禍患的根本。在這樣的認識上，強調對三業徹頭徹尾的懺悔也是理所當然。但從強調「怖懼」、「悲惻」、「痛苦」、「直心」等詞與相連屬一事可以看出：其對於人性當中的惰性——只要有絲毫的虛偽雜難其中，便只是流為表面功夫——這種現象抱持強烈的警覺。

〈淨行法門〉在懺悔身口意三業的基礎上，更具體地就眼耳鼻舌身意六根犯過加以慚愧悔過的方向加以細論。立「修理六根門」，又立「剋責身心門」、「檢覆三業門」、「訶詰四大門」，從各個不同的角度對自己所犯的罪愆加以自責悔改反覆申說。儘管如此，罪業亦並非如是輕易消滅，於此意竟有未慚，因而有必要改變角度徹底反省。是書又立「十種慚愧門」與「極大慚愧門」二門。由大小深淺等種種不同的角度檢視。〈十種慚愧門〉是立足於《涅槃經·梵行品》。其曰：

慚者自不作惡，愧者不教他作。慚者內自羞恥，愧者發露向人。有慚愧故，則能恭敬父母師長。懷慚愧故，罪則除滅。<sup>20</sup>

在說明慚愧的內涵後，對諸佛、父母、諸子、師僧、弟子、帝王、檀越、良友、所化諸人、天龍鬼神等、護法諸神等或明或暗的支持與愛護表示感謝。相反地，對無始以來所犯的罪孽表示慚愧。接著〈極大慚愧門〉說：

慚愧之義以不及為本。若於正行悉能遵奉，則無假慚愧。書云：「內省不疚，何憂何懼」。又曰：「心苟無瑕，何恤無家」。今既理妙難精，觸向乖背，一念之間，造過無量，過無量，故慚愧亦應無量。<sup>21</sup>

在這樣的自覺之下，以內省的目光鉅細靡遺地檢查自己的行為。一是揚己抑他，不顧善行的態度；一是法師的自尊心反而斷失了法師的實質。尤有甚者，對於滋養生

<sup>19</sup> 同前註，頁 307c。

<sup>20</sup> 同前註，頁 314b。

<sup>21</sup> 同前註，頁 314c。

命所必須的充足衣食，並非自力生產而是恆久寄食於檀越，且追求錦衣玉食，於此絲毫不覺羞恥。類此種種。「十種慚愧門」除了對周遭所賜與的恩澤表示衷心感謝之意，同時也對自己背離這種期望的不正行為表示深切的反省之意。「極大慚愧門」極力宣說對於嫉他人之善，矜一己之長，永不滿足的欲望的克治之道。規模雖然不大，層次雖然不高，至多只能稱為「支派」，並無籠統之弊；規模雖然不大，層次雖然不高，但對於性情的黑暗面極力尋求對治。僅在一念之間，便生出無以計數的罪過，其識力之深厚由此可窺一端。

《淨住子淨行法門》的〈淨行法〉說「皇覺辨德門」到「發願莊嚴門」的三十一門。其中第八門談及懺悔、尅責、慚愧等問題。「欲除苦惱第一要諦在以懺悔」之言可以為證。郗超從內心深處以懺悔為對象加以深切反省，相較於此，蕭子良對於懺悔事項的檢討可謂鉅細靡遺。

#### 四、天台智顛的懺悔思想

智顛重視懺悔一事是顯而易見的，在灌頂筆記補充的《摩訶止觀》第一章大意的第二節〈修行〉的第三段「明半行半坐」之處<sup>22</sup>，述及「諸佛實法之懺悔」，並觸及理事二門的懺悔，注意到懺悔是法華三昧的主要問題，另外在第六章〈明方便〉第一節「具五緣」第一段「持戒清靜」第四「明懺淨」<sup>23</sup>也有專文論及。《法華三昧懺儀》雖然在〈明半行半坐〉的地方提到「別有一卷名法華三昧」，此書籍中討論懺法實踐的必要性、實踐的具體方法、實踐的心得。智顛述及懺法的具體實踐。強調心不散漫、心不混亂。主張必須升起「殷重心」，另外隨處頻繁使用「一心」或「至心」等詞語訴求切實真誠的實踐。不過雖然「一心」，有「一心修事」與「一心修理」二種<sup>24</sup>。所謂「一心修事」指二十一日的修懺期間，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；言「一心修理」指在修懺期間，因修一心懺法之故，在種種實踐方法的過程中，與此相應，心所呈現的種種樣態。心的本質是在無始、無終、無限的時間歷程中無絲毫生滅，即恆常一相。

<sup>22</sup> 同前註，第 46 冊，頁 13c、14a。

<sup>23</sup> 同前註，頁 39c。

<sup>24</sup> 同前註，頁 950a。

因此一切心即一心，諸相即一相。說明雖然有各種各樣的事相，但究竟仍是諸法皆空的。專心集中於一法之事的「一心」，與從一切法解脫自在之理的「理」，兩者看似衝突矛盾，卻並非不能同時並存。但對嘗試從專修一法即一切法此種實踐法門的行者而言，理事二者固然是不同的層次，但絕不矛盾，反而是相即相成的關係。在「空」理的層次，不為任何事物所拘限的心先姑且不論。在「有」——事的層次，在適當的時機將心意集中在最適合的方式這點，就是理事相即的「一心」。就「一心一意」禮佛一事而言，「一心」雖在此事，但禮佛的我，我致禮的佛，禮拜的目的，禮拜的行為，構成禮拜的一切。一切皆屬空幻，若於此有深刻的認識，此即「理」之一心。在萬法皆空的認識上專心修法，而專心修法也對萬法皆空有更深的認識。懺悔就是主張理事相即的實踐法，包括「大懺悔」、「莊嚴懺悔」、「無罪相懺悔」、「破壞心識懺悔」，也有「觀心實相懺悔」等形形色色的懺悔。觀心如法水，不為諸法拘限，罪禍及諸法皆為空幻，破除生死現象的一切顛倒，能知諸法萬象皆融通無礙<sup>25</sup>。

智顛懺悔論的真髓在《法華三昧懺法》中可窺一斑。從事的層次到理的層次如何理解，又如何達到懺悔的目的及其發展的次第，《法華三昧懺法》幾乎無一言及。但值得注意的是《摩訶止觀》中所提及的「順流十心」、「逆流十心」的發展次第：

罪從重緣生，還從重心懺悔，可得相治。無般重心，徒懺無益。障若不滅，止觀不明。若人現起重罪，苦到懺悔則易除滅。何以故？如迷路近故。過去重障必難迴轉，迷深遠故。若欲懺悔二世重障，行四種三昧者。當識順流十心，明知過失。當運逆流十心，以為對治。此二十心通為諸懺之本。<sup>26</sup>

此處，順流十心是從無始以來根本無明所生起人我意識的差別心，產生貪嗔癡三毒，造作惡業，在生死世界流轉的第一階段開始，至於不承認一切因果道理對於佛所說法皆不屑一顧，一直到無絲毫虔敬之心的第十階段為止，一心當中罪過形成過程的十個階段謂之順流十心。逆流十心剛好與順流十心相反。從不信的行為開始，到消滅無始以來的根本無明的滅罪過程的十個階段。若是能清楚產生罪過的心理過程，當然也就能明白滅罪的心理過程。智顛將順逆二十心視為懺悔的根本。與說一

<sup>25</sup> 同前註，頁 954ab。

<sup>26</sup> 同前註，頁 39c。



心分為理事二元相同，接著說順逆二十心。從理的立場強說心的十法<sup>27</sup>，也就是從即空即假即中的三諦相即的立場進行「翻破十信」、「抱深重慚愧」、「怖畏」、「發露」、「斷相續心」、「發菩提心」、「積善補過」、「守護正法」「念十方佛」、「觀罪本空」之十法。從理的層次亦可以從事懺悔。

將《法華三昧懺儀》與《摩訶止觀》併而觀之，可以大概掌握智顛懺悔論的全貌。郗超將懺悔的問題尖銳化，蕭子良廣泛考察懺悔的問題，智顛則嘗試給與精細的討論，確立理論框架並提示具體的實踐方法。從確立懺悔思想理論的觀點來看，智顛在懺悔問題的討論達到理論的最高峰，可說當之無愧。

## 五、代結語

談到中國懺悔思想的問題，不能忘記淨土宗的善導。同樣是淨土宗的曇鸞<sup>28</sup>，只強調禮讚阿彌陀佛，對於懺悔只有簡單的幾句話帶過。而另一名淨土宗的代表人物道綽<sup>29</sup>，認為當時是佛滅度後第四個五百年，為了懺悔修福，強調稱名念佛，現下生存的眾生必須是「恆懺悔人」，結果是強調稱名念佛的時刻遠大於懺悔。與一意強調稱名念佛的道綽相形之下，的確可以說善導對於懺悔的實踐法有更深的關心。在《轉經行道願往生淨土法事讚》<sup>30</sup>中詳細說明懺悔儀式次序，在《往生禮讚偈》<sup>31</sup>中詳細說明儀式的同時，指出有上中下三種懺悔<sup>32</sup>，善導對於懺悔的實踐層面抱有強烈的關心實無庸置疑。不過若置諸郗超、蕭子良乃至於智顛的系譜當中，從懺悔思想理論深化的過程來看，善導在理論上並沒有太多新意。進一步來看，蕭子良之後，可以看到懺悔思想的形式化、實踐的儀式化已經逐漸進行。不論《往生禮讚偈》或《轉經行道願往生淨土法事讚》都無一例外，必須說託名梁武帝的《慈悲道場懺法》<sup>33</sup>與智顛《方等三昧行法》、《法華三昧懺儀》等在形式敘述不過是

<sup>27</sup> 同前註，頁 40c、41ab。

<sup>28</sup> 〈略論安樂淨土義〉、〈讚阿彌陀佛偈〉，同前註，第 47 冊，頁 2a、421b、424b。

<sup>29</sup> 《安樂集》，同前註，頁 4b。

<sup>30</sup> 同前註，頁 424b-438b。

<sup>31</sup> 同前註，頁 438b-448a。

<sup>32</sup> 同前註，頁 447a。

<sup>33</sup> 同前註，第 45 冊。

五十步百步的差別。總而言之，善導的懺悔思想強調的是對於自己從無始以來持續犯下的惡業，深摯真切地悔改的立場。相對於此，達摩《二入四行論》說在懺悔之處說懺悔罪業一切本空，一切具是虛妄，說罪業本空，故懺悔實無意義<sup>34</sup>。這樣的講法可說是自「理」上立論。荷澤神會《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》<sup>35</sup>有留下對一切諸佛至心懺悔過去身口意業的重罪的文字紀錄。另一方面《荷澤神會語錄》<sup>36</sup>在辯說無念時有對妄心生起真心懺悔的文字紀錄留下。雖然可以看出在理事二元臨機應變的態度，不管從那個角度看，從理的立場視懺悔為空的超脫方向大抵可以視為禪門的基本姿勢。強調懺悔的淨土法門與好說無念無相的禪門是一個絕佳的對照。事的立場一切從有，理的立場一切從空。懺悔思想在中國以這兩種形式流傳，在《舍利弗悔過經》<sup>37</sup>與《文殊悔過經》<sup>38</sup>可以獲得清楚的驗證。雖然智顛從事懺、理懺的雙重構造來將兩者加以統一，但不旋踵，這種統一又形成分裂的狀態。分裂成強調事懺的淨土法門與體現理懺的禪門兩派，這是從實踐面來看懺悔的展開。若從懺悔思想的理論面來看的話，郗超、蕭子良<sup>39</sup>、智顛三者的著述幾乎已將形成開展的軌跡描述殆盡，似乎沒有看到更進一步的理論發展。

<sup>34</sup> 柳田聖山：《達摩の語錄：二入四行論》（東京：筑摩書房，1969年），頁220。

<sup>35</sup> 胡適校注：《神會和尚遺集》（臺北：中央研究院胡適紀念館，1982年），頁226-228。

<sup>36</sup> 〔唐〕神會語，鈴木貞太郎、公田連太郎校訂：《敦煌出土荷澤神會禪師語錄》（東京：森江書店，1934年），頁30。

<sup>37</sup> 〔漢〕安世高譯：《舍利弗悔過經》，收入《大正新修大藏經》，第24冊。

<sup>38</sup> 〔晉〕竺法護譯：《佛說文殊悔過經》，同前註，第14冊。

<sup>39</sup> 關於郗超、蕭子良的研究，參見中嶋隆藏《六朝思想の研究》下篇第一章第一節、第三節。另外，有關懺悔思想的研究，在《宗教體系》第三卷〈倫理篇〉有片山正直〈懺悔〉一文，對此進行哲學的考察。另外，田邊元《懺悔道としての哲學》中有透徹的見解。但是這些都不是就具體的實例加以考察，只是哲學方面的論述，並未具體討論到此一問題。另外，中岡隆善的〈善導大師懺悔觀〉（《淨土學紀要》第4號），其著作並未過目。津田左右吉的〈智顛の法華懺法について〉、塩入良道的〈懺法の成立と智顛の立場〉也值得一讀。此外，筆者雖然也曾經參考東京大學出版會的《宗教學辭典》、平凡社出版的《哲學事典》，但這些文字僅只於概括地說明，有明顯不足之處，對於理解本問題的助益不大。