

※「沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫」專輯※

「思想、儀式、宗教——懺悔與三教傳統」 座談會

王瓊涓*

時 間：2008年5月29日(星期四)

地 點：本所二樓會議室

主持人：廖肇亨（中研院中國文哲研究所副研究員）

對談人：釋惠敏（法鼓佛教學院院長）

鍾彩鈞（中研院中國文哲研究所所長）

李豐楙（中研院中國文哲研究所研究員）

廖肇亨：

惠敏法師、鍾所長、李老師，所裏各位同仁，各位先生、各位朋友，歡迎各位來參加今天這個座談會。這個座談會是文哲所的一個重點計畫：「文學與宗教」三年計畫的第一年，可是我們從去年就已經陸續開始讀一些材料，特別是針對「文學與懺悔」這個題目。因為去年閱讀的是個別針對佛教的部分、道教的部分，以及儒家的部分中一些個別的材料與西方理論。今年我們的設計是年底會有一個大會，在大會之前大概會有兩三個座談會，所以今天就是這個系列座談會活動的第一炮。在主講人開始講正題之前，我想先解釋一下為什麼會注意到這個題目，其實因為所裏有一些同仁，像李（豐楙）老師、鍾（彩鈞）老師、李爽學、劉苑如，這幾個人湊在一起，剛好有佛教、道教、所裏（文哲所）的儒家傳統、天主教的專家等，雖然專長不盡相同，但所關心者有某些集中的部分，有一些問題可以談，譬如文學與宗教這個部分。剛好我們裏面好幾個是中文系背景出身的，在我唸書的時候，「文學

* 王瓊涓，國立中正大學中文所博士生。

與宗教」這個問題在中文系往往避而不談。有時候我覺得大概比民國二、三〇年代還要後退，像周作人、陳寅恪當年在北大中文系就開過類似「佛經翻譯文學」、「佛教文學」這樣的課，直到國民政府播遷來臺之後，糜文開先生也開過「印度文學」，但之後卻成絕響。當然例外的是李豐楙老師，李老師在這部分算是先行者，當然跟王夢鷗教授的提醒也有關。再來說為什麼會注意到「文學與懺悔」這個題目，一個當然跟我自己的閱讀經驗有關，前兩三年劉再復出了一本書《罪與文學》，我想在座可能有些人讀過這本書，我個人對這本書裏有些論點不以為然，譬如他說（這不是他的話，其實是他引魯迅的話）中國文學裏面因為沒有罪、沒有懺悔意識，所以始終表現不出一種深度，這點我非常不能贊成。然後他說中國文學作品裏面唯一體現出懺悔跟罪的意識的就是《紅樓夢》，整個中國文學唯一體現出這個東西就是《紅樓夢》，我想這是中國文學研究者意識的問題。如果我們深入地來談文學跟懺悔、罪惡、省過中間有非常密切的關係，特別是中國文學傳統。其實懺悔錄是西方一個很重要的自傳的傳統，而在中國文學到底有沒有這個傳統？這不是一個單純的現象，說沒有看到這個題目，就沒有這個傳統。佛教裏一句話說「懺悔發願，佛事之始」，說懺悔發願是佛教的開端。我覺得文學也是一樣，剛剛說到《紅樓夢》，因為我對明清文本比較熟，譬如說張岱的《陶庵夢憶》的前言，其中一句話就說：「一一持向佛前懺悔。」這一句話引起相當多討論。所以《陶庵夢憶》的討論，有很多是在討論他到底有沒有懺悔意識的。

從這一句話我們再來反省，中國到底有沒有懺悔意識。如果沒有，我們當然就不用討論了；如果有，那是什麼形式？它和這個思想傳統是什麼關係？表現在文學上、文化上、文本上有沒有特殊的表現？其實在討論這樣一個題目，不可能只從文學或從任何一個單一的面向去討論。今天我們很高興請到惠敏法師來跟我們一起討論這個問題。

我非常不容易才把時間湊在一起，大家看這個陣容、名單上就知道辦這個活動最難的就是要將這三個人的時間湊在一起。當然我們現在也在反省伊斯蘭在傳統中國文化所扮演的角色，但是我想過去我們的關注是相當不夠的。在漢語華人世界中三教傳統已經是一個固定的詞，所以從三教的思想文化傳統來看懺悔這件事情，我想是不能迴避的。接下來我們就把時間交給三位主講者，還是先請惠敏法師吧！我們以熱烈掌聲歡迎惠敏法師。

釋惠敏：

主持人、鍾所長、李教授、各位先進，今天貴所規劃這樣一個座談會，討論思想、儀式、文化還有三教傳統這樣一個議題，其實我不是這方面的專家，但是一方面是廖老師的好意，再來年底跟貴所要合辦一個研討會，所以上次廖老師來商討研討會事宜的時候就提起座談會的事情，我有點為難，因為我不是專家，但是今天就抱著一顆學習的心，就我所知報告，而且只能從佛教的傳統來看這個問題。華人學界其實也有不少這部分的專家，我想在年底研討會或座談會時應該可以比我更深入。今天就我所知的來報告，請大家指教。

在我引言的大綱裏面，是從佛教的角度，分為三個大段來看這個問題。首先，要瞭解佛教懺悔的儀式，有必要區分兩個類型：第一類是依照僧伽制度（戒律），為了僧伽的團體的清淨與和合，由佛陀所制訂的懺悔的規範，依所犯過錯的輕重，對某一僧人或多位僧人，承認所犯過錯，請求原諒，並且願不再犯。這是屬於出家團體內部的淨化制度，佛教叫作「制教懺」。

第二類是通用於在家信眾與出家僧眾，依照某些經典或懺法，為度化信眾教育所用的禮懺儀式，也可用來作為個人與共修團體的修行法門，可稱為「化教懺」。

若還有時間的話，就介紹一下在臺灣很流行的「大悲懺」，這是今天引言的一個架構。

唐朝的義淨法師 (635-713) 到印度留學的目的是希望可以學到印度完整的僧伽戒律與僧團制度。若根據他所傳的戒律資料（例如：《南海寄歸內法傳》，《根本說一切有部毘奈耶》夾注……等，所謂「內法」是指：僧團內部的戒律），所謂「懺悔」，「懺」是西音（印度語的音譯），「悔」是東語（中國語）。與「懺悔」有關的梵文有二個，第一個是「懺」，是梵文「*kṣama*」（懺摩）音譯之略，「*kṣama*」（懺摩）的意思是：「容忍，請容忍我。」很像英文的 *I beg your pardon*，祈求他人能夠容忍我的過錯。一般來講，*kṣama* 的用語在印度人之日常生活中常用，譬如：一般人走路不小心碰到，就會說 *kṣama*，很像英文 *excuse me* 的意思，比較輕微。

另外一個與「懺悔」有關的梵文是 *āpatti-pratideśana*（痾鉢底—鉢喇底提舍那），*āpatti*（痾鉢底）是「過錯」，*pratideśana*（鉢喇底提舍那）是對著別人講出來，也就是「自申過錯」之意，或「悔罪」之意。

義淨並且從「制教懺」的觀點，認為：「說己之非，冀令清淨，自須各依局

分，則罪滅可期。若總相談愆，非律所許。」也就是說，自己說出過錯，希望得清淨，應該要具體地說出所犯的過錯，則過錯消除可期待；若只是籠統地說出過錯，是戒律所不允許的。

這種傳統，在目前的南傳佛教儀式也有流傳，大概都是晚課之後，兩個人相對，互相講出今天有什麼事情做錯了。自己所犯過錯，要講得很具體，如此才有可能改過，才能夠罪滅可期。不能籠統地只是說：「我今天做錯事，請原諒。」要明確地說出所做錯的事情，如果自己也不確定，那就不合乎「懺悔」或「悔過」的精神。

在義淨的《南海寄歸內法傳》中，也提到另外一個「懺悔」或「悔過」儀式，「言說罪者，意欲陳罪，說已先愆。改往修來，至誠懇責。半月半月為『褒灑陀』。朝暮朝暮，憶所犯罪（褒灑，是長養義。陀是淨義。意明長善，淨除破戒之過。昔云布薩者，訛略也）」。

就是在固定時間，每半個月（在十五日月圓時，以及二十九或三十日月黑時）舉行的「褒灑陀」（梵文 *poṣadha, upavasatha, upoṣadha, upavāsa*，巴利文 *uposatha* 或 *posatha*。舊譯為「布薩」）儀式。同住之比丘每半月集會一處，請熟悉戒律之比丘誦戒本，讓僧眾反省過去半月內之行為是否合乎戒條，若有犯戒者，則於眾前懺悔，使僧眾個人與團體均能安住於淨戒中，長養善法，增長功德。

此外，還有與「懺悔」或「悔過」儀式有關的是「自恣」，梵語 *pravāraṇā*（巴利語 *pavāraṇā*）。音譯：鉢利婆刺拏、鉢和羅。意譯：滿足、喜悅、隨意事。一般是在結夏安居（僧團於每年夏天三個月，安住於一處，精進修行之傳統）圓滿日（七月十五日或八月十五日），乃隨他人之意，舉發自己所犯之見、聞、疑等三事中之過錯。並且面對其他比丘懺悔，懺悔清淨，大家歡喜。

「制教懺」依所犯過錯的輕重，或對自己的良心（心念懺），或對一位乃至三位僧人（對首懺），或眾多位僧人（眾法懺）等三種不同層級的懺悔儀式。懺悔時須具五法：一、偏袒右肩；二、右膝著地；三、合掌；四、述罪名；五、禮足。

第二類是「化教懺」，在大乘佛教地區比較流行，通用於在家信眾與出家僧眾，依照某些經典（例如：《法華經》、《金光明經》、《方等陀羅尼經》等）或懺法（《大悲懺》、《梁皇寶懺》、《慈悲三昧水懺》），為度化信眾教育所用的禮懺儀式，也可用來作為個人與共修團體的修行法門。

自中國南朝梁代以來，流行採用大乘經典中懺悔與禮讚內容而成之懺法，因而

產生許多禮讚文及懺悔文。根據《廣弘明集》卷二十八〈悔罪篇〉之記載，有梁簡文帝之〈涅槃懺啟〉、〈六根懺文〉、〈悔高慢文〉，沈約之〈懺悔文〉，梁武帝之《慈悲道場懺》（俗稱《梁皇寶懺》）等。

佛教又將「懺悔」分成「事懺」跟「理懺」。「事懺」包含「作法懺」與「取相懺」。「作法懺」就是依照一定的儀軌（作法，例如「制教懺」所說），或對自己的良心（心念懺），或對一位乃至三位僧人（對首懺），或眾多位團體僧人（眾法懺）。

「取相懺」於大乘佛教的儀軌中常用，例如：中國佛教的晚課〈大懺悔文〉，大家對著佛菩薩像前長跪合掌，口唱（八十八位）諸佛名號，以及念懺悔文。若能感應到好的感受與認知，例如：清涼風、微妙香、光明、寶樓閣，或佛、菩薩顯現之瑞相，則可增加消滅過錯的信心。或者，從身心的反應可區分為「三品懺悔相」：一、上品（從身體之毛孔與眼出血）；二、中品（從毛孔出熱汗，從眼出血）；三、下品（全身微熱而眼出淚）。

「理懺」則是提醒我們：懺悔除了注意外顯的「事相」之外，也應該重視「不生不滅」的「理性」（無生懺），例如：《維摩詰經》所說：「彼罪性不在內、不在外、不在中間……一切眾生心相無垢……。」所以，在中國佛教有一懺悔偈：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡，罪亡心滅兩俱空，是則名為真懺悔。」即是此意。

以上我先簡單地引言到這邊，請大家多多指教，謝謝。

廖肇亨：

謝謝惠敏法師非常精彩的引言，雖然很簡短可是很有內容，特別最後講到了懺悔，我們去年在唸書的時候，南朝這個部分的懺悔文，世維做了一個報告。我想到一個有趣的插曲，去年在院裏面吃飯的時候遇到一個高中同學，他問我現在做什麼研究，我也只提到我們現在在討論懺悔這個題目，其實我沒有什麼意思，他就說：「喔，這是做給我們總統聽的。」因為剛剛講到懺悔文的部分，沈約的〈懺悔文〉其實就是我們一直想要做的，譬如說這整個懺悔文的傳統，其實在中國還有很多懺悔發願文。譬如說《大藏經》裏面，我記得吳百益在自傳的那本書裏面，講到明代僧人憨山德清，然後我印象比較深的是弘一大師，他的懺悔文我印象中是寫得非常好的，我是想，我們討論文學的人，這個部分要怎麼去討論。這個東西其實在以前

討論得非常少，因為大家往往把它當作一個文獻的意義，這些東西跟整個文化當中的互動關係會是什麼？我想這部分我們值得討論的題目還很多，接下來討論中國地區最重要的，我想還是我們的儒家傳統，很榮幸請到我們所長來討論儒家傳統跟懺悔這個部分的關係，我們掌聲歡迎鍾老師。

鍾彩鈞：

我發現儒家很難叫他懺悔，好像犯了佛教所謂的「貢高我慢」，但我認為主要原因在於：「儒家只有改過，沒有懺悔。」現在引用一些材料來說明。程伊川說：「罪己則躬不可無，然亦不當常留在心胸為悔。」基本上儒家講的是自責與改過，而不是懺悔，因為儒家主張性善論，基本上是認為人是善的，而惡是外來的，後起的。我現在列舉的材料是理學的，從程伊川、朱子，一直到劉蕺山。其實在整個儒學傳統中，講罪過、對人生負面的克制，是宋明理學的特色，這是唐君毅對宋明理學在儒學傳統中地位的判別。然而從以下引用的材料來看，宋明理學對人生負面的克制仍是改過而不是懺悔。

朱子主張理氣二元論，世上有這兩個原理。性即理也，這是絕對的善，沒有打折的餘地。人生所以有「惡」、「過」，是因為「氣」所引起的，然而氣本身也不是絕對的惡，只是有惡的危險，因為氣是世界變化、分化的原則，個人相歧異的原則，而使人生可能出現惡。但氣對於理是下一層的，兩者不是同等的，所以人的惡行是沒有根源的。人的善與理是有根源的，但是惡卻沒有。

朱子說：「天下之道二：善與惡而已矣。然揆厥所元而循其次第，則善者，天命所賦之本然；惡者，物欲所生之邪穢也。」（《大學或問·誠意章》）一個是本然，一個是後生的，惡其實是來自於氣稟與物欲，氣稟與物欲遮蔽了善，然而氣稟和物欲本身是後起的，所以根底上還是性善論。

如果我們以理、氣和心三個要素來分析人，依朱子，除了前述的理氣關係外，心是氣之靈，就是說是氣之中最高的，它可以不受氣的個別性、變異性影響，而是可以表現理的普遍性。心不但是理氣的統一，相對於理氣之為抽象原理而言，它更像具體性的原理——說我們都可以反省而感到心思的存在。以心為出發點，進一步追究背後的原理，可以分析出理氣兩個要素，這就是朱子的路線，但也可以不分析背後的理氣要素，這就是王陽明的路線。王陽明說：「心一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有

二心也。」（《傳習錄上》）觀察人的一個心，有得其正與不得其正之異，此即道心與人心之分。這種分別，朱子解釋為道心作主，人心聽命，因為心反映了背後的理氣關係，而顯現為兩個心，彼此之間既有主從，又有衝突的緊張關係。但王陽明卻將背後的理氣關係暫時擱置下來，單從一個心來考量，則問題只在心能不能得正而已，得正是道心，失正是人心。這樣一來可以跳過朱子思想中作為人性原理（雖然只是次要）的氣，而顯得更有樂觀主義的傾向，因為氣作為人性原理，使人永遠有惡的可能。但在王陽明，人的道德與否只在其心得正或失正而已，所以人有完全為善的可能。但是問題隨之而來，就是說，縱使不在心的背後求取其他原理，只就心本身來看，但是心本身同樣有得正或失正兩種可能。

以下討論浙中王門的王龍溪與江右王門的羅念菴，分別代表王學分化的兩個派別。王龍溪是相當理想主義的，羅念菴則強調現實面的改造，具體功夫上則強調靜坐。王陽明面對「心」來展開人生的追求，心即出現天理人欲的二元性。陽明說：「人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。」陽明只說一心，沒有像朱子將道心人心永遠分立，似乎更富理想主義，但陽明的一心非得其正即失其正，在一心中作天理人欲的對決，那種緊張性反而更強。這種說法以為我有一個真心，但是一念之轉即為假心，或說我有一個真生命，但是我可能一直受蒙蔽而活在假生命中。這二元性在王龍溪、羅念菴思想中表現得都一樣強。就天理人欲的對決方式而言，理想主義的王龍溪走的是「悟得真心」的路，現實主義的羅念菴則做「默坐澄心」的工夫，目的在逐步地去妄返真。羅念菴曾受王龍溪的啟發引導，王龍溪告訴他：「從此生天生地，生人生物，方是大生，方是生生不息真種子。……此中須有一種萬死一生真功夫，非聰明知解所能支持湊泊也。」他直接在一心中看到良知，這是「靈根」、「生天生地」、「生生不息真種子」，這是理想主義的精神，然而卻是從理欲對決的「萬死一生」中看出來的真生命，所以離不開二元的緊張性。他指出人欲常隨著天理而蒙蔽其上，我們的一種好心腸，例如要做好事、注意世俗的標準、注意做人的名譽，這些都是好心腸，但這些都可能是假的，只是迎合世俗，而不是真誠地實踐道德。（《羅洪先集·冬遊記》）王龍溪在此要人仔細辨別，悟得真心。羅念菴在真假之辨上與王龍溪沒有不同，他說：「人之生也，無姓無字，無序無位，無室無貨，無器無用，濛濛然未嘗歎也，而真我存。長而字之，又長而行輩之、進退之，又長而聚積給遺之，我始紛紛然亦隨而寄之矣。」（《羅洪先集·寐言·第五條》）這是說，人都有一個真我，但是一生下

來就是從頭一直加上去，就是一生活在一個假我裏面，這跟王龍溪思想是一樣的，就是要辨別良知、真假、理欲，只是說他們修養功夫不一樣，王龍溪是頓悟，而羅念菴是漸修。

接著看劉戡山的〈記過格〉、〈訟過法〉等。劉戡山《人譜》共三篇——正篇、續篇二、續篇三。正篇只有〈人極圖說〉一篇文章，續篇二是〈證人要旨〉，續篇三則是〈記過格〉、〈訟過法〉、〈改過說一、二、三〉。從「改過」列在續篇三，反映出人的本質其實是無過的，過是後起的，所以他改過工夫雖然很細，如〈記過格〉所列出的人生種種過錯，但到了〈訟過法〉的結尾，卻說：「乃知從前種種都是妄緣，妄則非真，一真自若，湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。」也就是說人本來是沒有過的，所以他其實仍是沿襲性善說的。

最後討論黃梨洲。黃梨洲沿襲了明末清初重視氣的潮流，於是原先王陽明將氣融於心的情況又有了一些改變，而實地的氣為人之本體。黃梨洲有一個很重要的說法是區別私欲與氣，私欲不是氣，那麼是甚麼？私欲是動機，這很像是西方的倫理學的動機來決定善惡。氣與善惡雖有關係，但動機才是惡的真正理由。以下略舉一些資料來說明。他說：「程子性即理也之言，截得清楚，然極須理會，單為人性言之則可，欲以該萬物之性則不可。即孟子之性善亦是據人性言之，不以此通之於物也。若謂人物皆稟天地之理以為性，人得其全，物得其偏，便不是。夫所謂理者，仁義禮智是也，禽獸何嘗有是？如虎狼之殘忍，牛犬之頑鈍，皆不可不謂之性。具此知覺，即是此性，晦翁言人物氣猶相近而理絕不同，不知物之知覺絕非人之知覺，其不同先在乎氣也。……在人雖有昏明厚薄之異，總之是有理之氣。禽獸之所稟者是無理之氣，非無理也，其不得與人同者，正是天之理也。」（《孟子師說·食色性也章》）梨洲以性即理解釋人和動物草木的不同。人和動物草木的知覺不同，人能知覺仁義理智，動物草木不能知覺仁義理智，只有一般的知覺，因此唯人有理之知覺、有理之氣。梨洲又說：「如謂水本清也，以淨器盛之則清，不淨器盛之則臭，以汙泥之器盛之則濁，本然之清未嘗不在，但既臭濁，猝難得清。果若是，則水一性也，器一性也，性之夾雜如此，安所稱無極之真，二五之精乎？先儒只緣認習字太狹，墮地已後之習無論矣，人乃父母之分身，當其在胎之時，已有習矣。不然，古人之言胎教何也？總之與性無與也。」（《孟子師說·富歲子弟多賴章》）梨洲所引的「如謂」就是朱子以氣質為惡的來源之說（性〔水〕本善，氣〔盛水之器〕則有善惡），梨洲則不承認氣質有不善，不善是因為「習」，但他將

習推到父母生你以前的胎教，你在胎中已屬於習，因此生來氣質不好仍可歸之於習。梨洲又說：「朱子云：『氣只是身中底氣，道義是眾人公共底。天地浩然之氣，到人得之，便自有不全了，所以須著將道理養到浩然處。』此言有病。人自有生以後，一呼一吸，尚與天通。只為私欲隔礙，全不成天地之氣耳。豈有到人身上，便自不全？後來羅整菴分明覺天理為二，皆本於此。」（《孟子師說·浩然章》）朱子認為天地是浩然之氣，人是天地間的一小塊，可能不齊不好，所以要以理義涵養，才能恢復原來的浩然之氣。朱子以為人有理、氣兩個原理，氣之不齊，在人則可能變成惡。黃宗羲則說人的氣（呼吸）既與天通，怎麼可能不全？唯因私欲隔礙，才失去了氣之全體。他以為人之氣善，惡的出現是動機的問題。

總結以上的討論，即使在對人心、私欲、過惡最敏感、最富警覺的宋明理學，尤其是心學之中，思想家仍然秉持著性善的見解，對人生的負面成分並不視為本質，因此在道德修養上僅僅主張改過，而不是懺悔。

廖肇亨：

謝謝鍾老師，剛剛聽鍾老師講的，除了伊川跟朱子之外，後面談的很多是明代，我想明清還是很特別的時代。當然這邊主要是理學家，還有心學家。我想，其實在那個文化氛圍裏，我舉一個例子，在《列朝詩集小傳》裏，王世貞、文徵明都是蘇州人，王世貞就為文徵明寫一個傳，雖然王世貞自己本人說他是文徵明的一個晚輩，但對文徵明，早年跟晚年看法差很多。譬如說錢謙益寫傳記都是當成懺悔文來寫，就算是文人也是帶著懺悔的心情去寫他們對前輩的看法。

我剛看王龍溪，其實王龍溪最後這段話，我覺得其實很像禪宗祖師講的話，比如說「枝葉愈活，靈根愈固」這個就是「體露金風」的意思，我覺得這個其實是很有禪家味道的一句話。我要講的是晚明那個氛圍，其實互相跨界的傾向是很強的，很值得我們去探討，我覺得這個地方特別值得我們去關注。

接下來我們請到這個計畫的主持人，跟各位講幾句話，我們歡迎李老師。

李豐楙：

謝謝各位，文哲所宗教文學研究室，希望藉由文學檢討和懺悔的關係，但是在談有關宗教和文學的議題之前，還是希望從宗教和文學的根源進行梳理，所以今天希望從道教的經典、儀式這些問題來看看道教的罪觀和懺悔的問題。

正如剛剛彩鈞兄所說，如果比較儒家的經典，會發現比較強調恥感和一部分的「過感」，過去社會思想家都會說中國人有「恥感文化」或「過感文化」，主要的依據用都是《四書》或者是理學的材料，所以會認為中國人只有「恥感」和「過感」。但是如果從廣泛的道教的角度來看，就可以看出有清楚的罪感文化，就有懺悔意識，剛好可和儒家形成一種互補的功能。一般來講，在我們的受教過程中，讀的都是儒家為主的經典，很少接觸道教，或者是一般基層民眾的信仰，所以社會思想家才會形成中國只有恥感文化的刻板印象，這也不足為怪。

為什麼道教會有強烈的罪感意識？這和整個道教形成的大背景有關，一般常說「以儒守成，以道達變」，這個道家不只是道家倫理，事實上包括道教、道家。道教在達變的過程中，這個變的主要範圍即是道教形成的兩個重要時代：一個時代是魏晉南北朝，另一個是北宋末年到金、元的這一段時期。這兩個漢文化接受金、元王朝幾百年的時間，許多非本土宗教都有應變、達變的過程，所以道教會形成「民族宗教」，就有比較強烈的「末世宗教」的特質，「末世」這個觀念並不是譯自西方基督宗教，而是在道教的經典裏就使用了「末世」這個觀念。

在這兩個歷史的大階段，從東漢末到唐代創業這個期間，將近兩三百年的時間，許多道教中人非常嚴肅地思考：為什麼社會失序？當時的天災推演，認為這反應出陰陽失調的宇宙失序，而歸根結柢是人性的失序、人心的失序，在變亂的末世氣氛中，道教的菁英非常嚴肅地思考：人性為何會失序？最終的結果就是今天所要談的道教罪感的形成。

道教提出這樣的觀念，其實並非完全是自創，事實上乃是延續東漢以來的思想傳統，早期的《太平經》的經文裏，就可以看到非常強烈的「承負」思想。一家可承負，例如「祖蔭」即是對於善的結果、功的部分要承負，這就是蔭負善的、功的部分；反過來講，也強調罪的承負，承負一家所負之罪，這種承負的觀念屬於家族、集體的傳統關係，而非個人。「祈求一己之福」事實上是祈求一家之福；所以祈福是祈一家之福，解罪也是解一家之罪。這種強調以家為單位的集體意識，在早期《太平經》和道教經文裏，出現陰罪、陽過等。所以在道教之前，罪惡的觀念已經非常清楚。孔子曾說：「獲罪於天，無所禱也。」到底在何種情境之下他會提到「罪」的觀念？在《論語》頂多談到「過則勿憚改」，不會過度強調「罪」，但是在民間道教之前，已經有清楚的罪和過的觀念。

道教後來進一步發展出「罪積」或者是「積罪」，或者是「罪緣」、「罪

劫」，或者是「解罪」等觀念。這些辭彙都是在道經裏面常見的，所以道教一方面傳承前道教時期的思想，另一方面則是對應魏晉南北朝時代的問題，清楚地提到「罪」或者「過」的觀念。罪其實比過更深，所以說「陰罪」、「陽過」，即表面上表現出來的行為是「過」，但事實上承負的是「陰罪」。陰罪陽過形成一種強烈的罪過意識，形成一種罪感文化，這具有「倫理」上的意義。

道教在當時一樣有清楚的「戒律」，一般會把道教視為「他律」、「他力」的宗教，其實道教不只如此，事實上從道教的經典中可以瞭解，道教既有自力也有他力的成分。如在道教經典裏常常提到「所已犯」、「所未犯」，這幾乎是道教懺悔經典中最核心的觀念，「所已犯」當然是已有的行為表現，「所未犯」則是心念將動之際，清楚自己有這樣的起心動念就是知道自己有罪。道教這樣的思想，背後是有一種神學的宇宙觀和倫理意義，例如《玄都律文》這些戒律，比較屬於所謂的他力和他利，比較強調「思過之神」、「解過之神」，也可說明為何容易和民間文化結合。從漢代的經注裏，像鄭玄就提到思過之神就在每個人的家裏、每個人的心裏，這個思想基本上也是持續發展的，自漢代出現思過、解過的神，就發展出如何自省的行為，像王羲之的〈觀符帖〉，或是沈約的〈上章〉、〈首解過〉就成為道教的儀式。道教其實有很多這樣的戒律，而且是在佛教還沒傳入中國，大量去宣揚戒律之時，就已經有的戒律思想。所以道教和佛教之間，過去都比較喜歡用影響論，也可以用「比較」的角度看，在什麼情況下，他們會有不同的戒律要求，而不是用簡單的A影響B或B影響A的解釋方式。目前除了少數人之外，學界已很少人用這種武斷的角度來看待這類的問題。

如何對自己的功過進行省過、思過？道教在消極的部分是用戒律，在積極的部分就透過儀式進行思過和解過，到了後來北宋末期，進一步進行性命的修行，這個部分就和儒家、北宋理學等能夠呼應。這已是到了第二個階段，提到了人在性命如何進行自我的修證，其中就提到了一種「清靜」的觀念，像《清靜經》就有這樣的觀念。

就比較具體的他力的實踐來說，道經不如佛經那樣的縝密，也不像理學家講述的那種成套的義理。道教懺悔的思想和儀式，基本上分散在經和懺之中，所以我們要從許多零散的資料來整理道教的功過或罪過的思想；但道教很強調實踐部分。在這邊我就很扼要地提出三個部分來說明：第一部分就是「上章首過」。道教早期天地水三官的「上章」，道教有靜室，必須按照一定的時間進行這種解罪的儀式，從

三會日、五臘日、六齋日、月時齋、甲子日、八節日、本命日等，道教成為宗教教團後，就有很多結合道場進行解罪的儀式，這種解罪既有比較個人的，也有屬於團體的教團、聚會的方式，這種制度就接近西方的教會組織；後來受到政治上的壓力，就比較沒有強烈的教團、教會取向。但是這種團體式的聚會，事實上還是持續不斷。透過這種方式來進行，其中如後來被佛教嚴厲批評的「塗炭齋」，就是自己認為有罪時可以藉由服罪的宗教儀式來解決心中的罪感。雖然道教沒有像佛教有那麼清楚的輪迴觀念，但解罪的儀式，在生前和死後都可以進行，這就是道教承負的觀念：一個人所得到的厄運和罪負都是傳承自歷代的家族，所以一個人出生時，就繼承了這個家族既有的功跟過，只是人們是要增加他的過？還是增加他的功？你是要來解除他的過？還是來增加？這裏頭形成一種家族集體性共同體的感覺。道教的儀式裏，從生前就有很多解罪的儀式，剛剛所講的各種不同的日子，就有各種不同的齋來解冤釋結，藉此承認自己是有罪的。這種很清楚、可以實踐的解罪儀式正是道教和儒家相當不同的地方。儀式是從個人到團體不斷地反覆進行，這種不斷在進行，涵蓋個人和團體的解罪儀式，使其成為所謂的「宗教」，而不是個人化的思想。是否有可實踐的儀式，是相當關鍵的差別。

特別是人死後，道教喪葬儀式很重要的功能就是幫助死者「懺悔」，懺悔之後，才能明明白白地渡過死亡的階段。道教的喪葬儀式，是從生者經過亡魂的階段，最後成為祖先；而懺悔的儀式就在亡魂的階段——生與死之間的階段——替你做很多懺悔儀式。這個懺悔既有家族性替亡者進行的懺悔，也有公眾性替團體、社會進行的懺悔。如果一個地方發生集體性的災禍，譬如天災、瘟疫或者是戰爭之後的凶年，道教都在反覆地做這個儀式。又如改朝換代之後，帝王都要進行重整，道教都會進行全國的、大型的解罪儀式。

最後要說明的是，在現代這個社會，道教的懺悔儀式有何意義，其文化機制又是什麼？現在提出三個角度，希望將來能夠更詳細地說明：一個是儀式性的表演，就像現在所謂的「意義療法」，就是你自己要扮成罪人，古早用塗炭齋，現在要「扮犯」，因為中國人不完全相信醫生，不會到醫生那去解罪，或到神父面前進行「告解」；中國人相信的是無形的天，只有在面對無形的時候最能坦承。此時就有很多表演，當人們在扮犯的時候，知道自己犯了什麼罪並透過各種苦行來解罪。道教非常強調「苦行」，這和儒家「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的觀念相反，而把自己扮成犯人則引起佛教徒的批評，但是道教用這種強烈的方式進行表演，其

實是也是一種定期的心理治療，反省自己，所以需要不斷藉由這種儀式來進行內在的治療。

第二是很強調個人靜室的省過。後來的功過格，其實就是從道教的功過戒律發展而來，再為儒家所吸收和內化。功過格是透過計量的方式不斷進行自我的省察，在清夜（就寢之前）反省檢察自己一天來的功與過，後來儒家所說「無愧於屋漏」和道教是有關係的。當一個人在計算自己功過的時候，主要還是覺得是否對得起自己的良心，這時他就具有類似儒家所講的「內在的超越」，每天反覆地自省、悔過，來讓自己的行為少過多功，最後達到本性純淨。所以很難說只有皈依的人才叫作道教徒，凡是接受這套思想的其實就如同道教徒，而這套思想在中國社會，特別是底層社會，有非常深刻的影響。後來「三教合一」接受了佛教、儒家的內容，但是這套思想行為對於中國社會，產生非常重要的穩定作用，所以近來這方面已獲得普遍的注意，諸如善書、功過的研究，學界就有大量的研究出現。所以道教的解罪思想和儀式，可以視為宗教發展的兩個階段，後者可稱為道教的民間化，當道教的教義和實踐方法大量民間化後，根本無法區分什麼叫作「道教」或「民間信仰」，兩者其實是結合在一起的。

我後來從事田野調查將所讀的歷史文獻，求之於民間，考察是否一致，只要到王爺代巡的時候，就會看到很多人自己扮成犯人，跟著隊伍幾天幾夜不斷地行走、不斷苦行，來去除心理上的罪過。最後，我有一個想法，認為儒家是比較針對知識菁英的士大夫，但是真正滲透到民間社會的是道教。因為這些人，可能像沈約那樣進行懺悔，也可以像一般老百姓，用最簡單的方式解除自己的罪。一個社會其實是一個複合性的機制，透過這個複合性的機制，讓不同階層的人採用不同的方式來解除心理上的罪過。所以我不太贊成所謂中國只有恥感文化，我認為真正的中國是有強烈的罪感文化，否則無法解釋這些現象。

很多學者大概都在書房裏看書，然後形成固定的印象，但是若去做田野調查的話，無法忽視眼前的儀式，那種場面很具表演性。除了做研究，還要去看法人家解罪，所有人都是參與者，在參與苦行當中自我解放，這是一個宗教議題：苦行在宗教的意義到底是什麼！所以一個文化傳統就是在這樣複合的情況下，維繫了整個中國的宗教倫理，或完成了宗教道德。所以我期望在寫這方面的論文時，能比較細緻地去敘述這種 performance（表演）執行，如何對於云云眾生達成效用。這大概就是我們「三教」同桌意義之所在。

廖肇亨：

謝謝李老師，各位應該跟我想的一樣，我覺得今天的報告非常精彩，而且我總覺得好像給大家的時間不夠，剛剛李老師講的這個，我想我們看《太平經》那個幫人治病的首過，以前林富士教授做宗教醫療計畫時特別強調那一部分。我們講懺悔，牽涉譬如說苦行，甚至剛剛李老師講的家族的福報、懺悔，其實懺悔、福報，要怎麼樣解罪，跟整個文化都有密切的關連，我想今天機會非常難得，各位有問題的話，剛好我們還留半個小時的時間，我們就把握這個難得的時間跟大家來討論。

鍾彩鈞：

請教惠敏法師剛才提到的結夏安居，現在仍有此制度嗎？其中包含懺悔儀式嗎？

釋惠敏：

印度在夏季時，是屬於雨季，大概有三個月的時間。出家人平常四處遊化，此時就比較不適合外出。因為在雨季外出，比較容易傷害到生命，毒蛇啦、蚊蟲啦就比較容易踏到，而且彼此會傷害。所以在印度，僧團有一個習慣，就是在夏天的時候，會盡量在一個固定的地方精進修行，盡量不外出。假如外出的話，盡量能夠有所限制，也要請假，即所謂的「結夏安居」。一般是從四月十五日開始到七月十五日這段期間。

如前所說：在結夏安居圓滿日（七月十五日或八月十五日），每個僧人願意自己以開放的心胸與態度，隨他人之意，舉發自己所犯之見、聞、疑等三事中之過錯。並且面對其他比丘懺悔，懺悔清淨，大家歡喜，稱為「自恣」的儀式。

發問者：

我想要問李豐楙老師，因為剛剛老師有談到道教的末劫觀念，我想那個懺悔是不是跟這些宗教或這些思想本身的時間觀有關係。譬如說佛教，剛剛惠敏法師雖然沒有很強調佛教裏面的輪迴對懺悔意識的形成，以他的懺悔有往昔所造諸惡業，那個往昔就是說我前世有種什麼樣的因，然後這一世就來懺悔這樣子，那儒家為什麼沒有懺悔的觀念？因為儒家只想現世，這是我的揣想。那道家呢？他的末劫的概

念，老師可不可以講得更清楚一點。

李豐楙：

我先說明「末劫」。末劫其實是促成道教經典的出世，以及道教形成的原因之一。「劫」這個觀念，看起來好像是經典裏面的觀念，但是道教的語脈裏其實具有強烈的苦難、劫難意識，並不只是時間單位；而且是專門指那種毀滅的、寂滅的、或者苦難的實踐意義。在魏晉南北朝時期，「末劫」思想發展成型，就把古代中國所謂原道的時間觀跟佛教生住壞滅的思想結合起來，形成所謂的「末劫」。今人使用「劫」的觀念其實是來自道教，譬如這個人的命不好，就是劫數、劫運，這個語意取自道教經典，但如果不知道這個語脈的來源，就不易理解它和道經的關係。

道教在魏晉南北朝時產生很多道派，不斷想用自己的觀念來解釋：世界為什麼會這樣的混亂？這時開始提出一個神學的時間觀，最有名的例子是什麼呢？就是對於漢朝的「六天」說加以改變，然後以新的「三天」說來取代，這就是從六天到三天：六天說主要在鄭玄的注經裏提到，亦即漢代的六天已經敗壞，謂為「六天故氣」，所以既然漢代所建立的這套禮制文化、祭祀制度，到了東漢末就分崩離析，可見這個傳統已經無法維繫中國社會的穩定，所以開始有三天說來取代它。最合適的宗教理念就是道教提出的「盟約」也就是「清約」的觀念；道教認為，應該與新的三天重新訂約，來完成一個新時代。這個盟約的觀念非常清楚，如祭祀，不隨便用血食祭祀，祭司也不隨便接受錢財。這就是道教有名的「清整運動」。這個末劫觀念最後造成的結果是什麼？就是唐代的李淵以上應符籙而成為創業君王，所以前後三百年，最後的真命天子、真君就由李淵和李世民所承受。李淵逐鹿中原時，當時很多人歸順他的理由正是因為李淵的姓名上應符籙，然後成為地上的王。這個觀念就是「真命天子」，你看，從班固的〈王命論〉，經過魏晉南北朝兩、三百年的發展，最後在唐代建立了一個新王朝。所謂真命天子的思想，是發展末劫思想一個關鍵的時期，我們常說儒家守成，儒家在一個有秩序的社會裏，這套義理可讓讀書人遵行經世之道，有一種穩定的力量。在亂世的時候，最好的典型就是文天祥、史可法，而道教在亂世就出現類似西方那樣的救世主觀念，期待真命天子降臨。

廖肇亨：

我想從君王的角度來看，救世主是最可怕的，尤其是我們講的這個政權，像中

國，尤其是清代以前，那一定都是跟宗教有關係，譬如說明朝是不是跟明教有關係？起碼有此一說啦。你看清代女真為什麼叫滿族，那是 Majusri 的世俗化，他們是跟西藏的觀世音菩薩對決，五臺山一直是聖山，到清代的地位又完全不同了。我們做文學與宗教，對這個問題會一直關注。

謝世維（政治大學宗教所）：

一方面補充，一方面也是有問題。我想從過去研究恥感，到過感，到現在經過李老師和各位老師說的罪感這個概念，我覺得現在我們要更進一步去討論的是這個罪感的實質內涵。在三教我們是把它拆開來討論，可是對當時的人來講，我以南朝為例（因為對南朝這個時代稍微熟一點），對當時的人來講，他不可能把三教分開來，而且我發現這個罪感的內涵其實是非常複雜及豐富，而且是非個人的，它不是一個人，所以我們看道教它是承負，所以它上面是七祖，下面是包括子孫。佛教是三世，過去世、未來世和現在世。那儒家呢，在我看來它是天命式的，就是一個帝王對整個國家或社稷的罪感承負，他承擔的是全國的罪，所以如果天有降災禍的時候，他就必須要做儀式性的懺悔，從私領域來看，他就是家族性的，就是一個家長，如果家族有發生什麼事情，家長要代表，我們看王羲之是最典型的例子。這三個東西當然不是拆開來，它是整合在一起的，對當時的人來講，譬如說沈約、王羲之，在我們看到當時靈寶派系，他是把這三個東西整合在一起的，我們看到沈約的例子，他在公領域的時候就寫懺悔文，我們也有探討他很多關鍵性的東西，其實他也沒有懺悔出來。可是他在私領域的時候，透過道教的儀式上章，可能就把這些東西全部討論出來，而且他的東西其實是包括三世，包括祖先這兩個軸，加上家族這三個軸，整合三個組織在一起，所以他是一個很複雜的罪感，誥命是一個很複雜的網絡。可是這麼複雜的東西要怎麼去解消，當然是透過一個很複雜的儀式啦，所以我認為早期的國家懺悔的儀式研究透過當時的上章儀式或者是懺悔文去討論當時的罪感，是很重要的。

可是現在包括道教的這個部分，比方說塗炭齋，學界對這個爭議就很大，這個我要請教惠敏法師，就是佛教在天台懺以前的懺法，在現有資料中只有《廣弘明集》裏面的懺悔，對整個懺法的過程其實很不瞭解，我就認為這個懺法的產生，就是惠敏法師講的度化、教育的這個部分，其實我覺得跟這整個複雜罪感的觀念是有關的。我們那時候對這個方面的研究還不太夠，看到的只是幾個西方學家的四大

類，他把這些資料整理出來，可是我們對這整個懺悔的觀念還很模糊。想請教的就是，我們看過吉川中夫、中嶋隆藏他們做過一些整理，就是整個儀式的儀軌過程，包括道教和佛教，想請教李老師跟惠敏法師，謝謝。

釋惠敏：

剛剛談到的《廣弘明集》裏面有一些南朝梁代以來的資料，是否有比此更早的資料，我目前不太知道。不過，一般推斷：在中國，東晉道安(312-385)依據印度佛教僧制，編定《僧尼軌範》，現已不存，故其具體內容不詳，據傳包括有：一、行香、定座、上經、上講之法（可能是講經的禮儀）；二、常日六時行道、飲食、唱食之法（可能是朝暮課誦、二時臨齋儀）；三、布薩、差使悔過等法（可能是誦戒、懺悔的禮儀）。後來漢傳佛教所用的僧制、禪宗清規類典籍，皆源此軌範。所以推斷：大概有提到懺悔的禮儀這部分，不過因為文獻已經失傳，具體的內容不是很清楚。

李豐楙：

道教的懺悔還是要分兩階段來看：早期如《三天內解經》，或者是《登真隱訣》，都有清楚的儀式。在儀式中說：「自生成，即犯根源，校考罪咎，請官教解，免使省哀。」最重要的目的就是省哀、反省：在三官的面前反省自己，這個反省就是懺悔的精神。所以經中強調如何把自己一生中所有的罪過，很具體地書寫出來，這就稱為「首過」。這個儀式雖然已經成為歷史，但強調懺悔的精神並未消失。

到現在去做宗教儀式的調查，很多仍是集體性的，譬如解冤釋結的儀式，所有的信眾全部依次向前一一承認自己的過錯，然後歸類成三十六種罪過。若很仔細核對所誦的內容，幾乎包含了人所能犯的所有罪過，所以稱為「三十六解」。每唸一種罪，然後就問道：「你有罪否？」有些就會說「有」，有些則默不作聲。每次唸完一個，就繞行一次，這就是三十六罪解的儀式。這是最常見到、最輕的一種解罪方式。懺悔的儀式就提醒你罪是什麼，你有無犯過，假如承認有犯的話，就應該反省。所以有學者認為「塗炭齋」後來受到佛教的批評，就「屈服」了。這只有講對了一半，因為雖然塗炭齋這個名稱沒有了，但卻換成「扮犯」的方式，就是穿黑衣、打赤腳，然後掛著一個刑具。我去查過方志，在山東、浙江、福建等地。塗炭

齋扮犯自綁，就是自己打自己，這和一個扮犯者跟隨隊伍，把刑具枷鎖掛在身上，在很多人面前承認自己是罪人不同。葛兆光是看書本，而沒有去做田野調查，所以他說已經「屈服」了。但我覺得道教的解罪儀式並沒有屈服，一直保存到現在。其儀式要連續行走三天，接受苦行，給予身體很強烈的負擔，然後到身心俱疲的時候，才算解罪。這不是臺灣餘存的單一現象，而是全中國或有華語民眾的地方就不斷有的情形。

有一次，臺大精神科醫師要我去演講，我就敘述這個現象，然後他們說：如果沒有這種扮犯和自省的機制，精神病人可能更多。這就叫作文化機制，因為有這一套機制多少幫助人們解除心理的負擔。道教的懺悔儀式就是定期的自我反省、自我解罪。我去做田野調查的理由也在此，很多人都說那個歷史已經過去了，我不相信這完全是歷史、過去了，事實告訴我們，這是「活生生的道教」(Living Taoism)，我曾在田野調查中，看過一群人跪在法師前面，法師不斷地詢問這個罪你有沒有犯過，最後全體都痛哭流涕，有些人甚至在地上打滾。不過他們懺悔之後，臉上充滿了光明。我問說這個儀式是不是經常舉行？他們說是定期舉行。

所以關鍵就在我們知識分子經常關在書房，根據既有的二手文獻做研究，然後以為我們沒有罪感文化。其實活生生的就存在生活周遭。我有第二個例子，是馬來西亞的齋居九日。在馬來西亞的華人保存了一種「九皇齋」的傳統，就是九月一日到九日，奉獻少許的金錢自願住到廟裏，九天九夜向神明懺悔，這一年做了什麼虧心事，然後虔心懺悔。這個傳統從泰國、馬來西亞到新加坡，幾乎有千百間廟會進行懺悔的儀式。離開中國的華人，到了遙遠的南土，每年到了九月的時候，就有那麼多來自不同知識階層的人自願懺悔。實際上，華人世界存在解罪的機制，可以幫助人們反省並解除自己的罪過。而不只是用思想的方式進行自省來引發恥感跟過感。例如九日齋居，就是民間道教的一種懺悔儀式，所以在我們的傳統裏，怎麼可能只有簡單的過感文化呢？不可能的，那只是一部分，而且是知識菁英的一部分而已。

王璦玲：

我覺得好像儀式都很重要，也就是實踐。請問鍾先生，羅念菴強調靜坐的這個部分，我覺得也是一種實踐，靜坐功夫對他的一個論述本身的重要性是什麼？他在這裏面跟王龍溪有一些不同，有一些他自己的 focus，我很想知道在他的靜坐功夫

裏面，有沒有可能其實他是達到某種宗教的境界，能不能多說一點，謝謝。

鍾彩鈞：

以羅念菴為代表的儒家靜坐，如果從方法和境界來看，其實和道教、佛教無太大差別，但意義與效果則有很大不同。儒家重視社會實踐，靜坐就會歸結到社會實踐的效果。在靜坐中出現的景象不是前世、來世、仙佛，而是萬物一體之感，由此而產生社會實踐的動力。靜坐所達到的內外兩忘的境界，則可以把社會實踐納於心的領域之中，成為無差別的實踐。

王璦玲：

所以您說他是現實修養意義的時候，這個靜坐對他們自己是不是蠻重要的？

鍾彩鈞：

是否重要依各人學說而定。王龍溪以為頓悟不能離開世界，原來的社會實踐照常進行，靜坐對他就不重要。但在羅念菴這種內斂型的人，靜坐就很重要。靜坐到極點的時候，內外兩忘，社會實踐也內心化，其歸結也是和社會實踐連在一起的。

劉苑如：

我覺得今天三教的一起討論，真的對於問題的進入很有幫助。無論是過或者是罪，我們從三教討論當中，起碼可以從其他的比較宗教性的兩種進路上發現，其非常注意人己之間的關係。就是說他必須處理從個人對於他人產生的一些影響，甚至於由他人產生到對整個社會國家及宇宙事件的關係，是一層一層的。所以其實惠敏法師從懺和悔這樣子的路徑，我們很清楚地知道從個人和他們之間的一個關係，包括認罪到悔罪到對他人求取原諒等等，可是就是沒有再談到更進一步，如果這個罪更大，甚至對整個社會產生影響的時候，那這種悔的部分，後來是怎麼樣處理？能不能請惠敏法師再多說一點。

我也想請教鍾老師，儒家是非常注意人己關係，由於這個過的部分，是不是有些人會注意到除了改過之外，對於過產生的影響，這個部分要怎麼處理？包括對於個人、整個社會或者是更大的範圍，當這個過產生影響的時候，儒家是怎麼解決這樣子的問題，難道訴諸於刑、法嗎？特別是思想家的這方面，有沒有一個反省？

釋惠敏：

所犯的過錯如果是屬於違反國家法律的話，當然要接受法律制裁。假如是屬於僧團的戒律，最嚴重的話，當然是喪失比丘、比丘尼的資格。其次嚴重的，要於二十人以上之清淨僧眾前懺悔，並服從僧團之處罰。

此外，容我舉幾種「懺悔偈」為例，來補充說明佛教懺悔的幾個面向。一種是如《百丈清規證義記》卷五所記載：「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，一切罪根皆懺悔。」表明願意將自己的「一切罪根」懺悔。另一種是《三時繫念佛事》卷一所記載：「往昔所造諸惡業，皆由無始貪瞋癡，從身語意之所生，今對佛前皆懺悔。」表明是「今對佛前」懺悔。還有一種就是之前所講屬於的「理懺」的，這個才是真懺悔，就是「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡，罪亡心滅兩俱空，是則名為真懺悔」。

因為根據佛教對我們心理狀態分析：「悔」是屬於「不定」（不一定是善，也不一定是惡）的心理作用。如同「睡眠」一樣，睡眠的心理狀態不一定是善，也不一定是惡，看我們是否能善用「睡眠」。若善用（恰到好處），可以讓體力跟精神恢復，則有益健康；若不善用（太多或太少），經常想睡，或經常失眠，則對健康不好。

所以，若我們善用「懺悔」，用得恰到好處，則比較容易反省過錯，改正過錯，得到原諒，這是好的。但是假如不善用，用得太多，則「懺悔」變成「懊悔」「懊惱」乃至「悔箭入心」，心理陰影一直去不掉，變成一種沉重的心理負擔，則是一種負面性格。但是假如不善用，用的太少，則成為麻木不仁的人，不知認錯，則也是一種負面性格。

鍾彩鈞：

剛剛苑如的問題，其實我並沒有什麼特別好的答案。我覺得苑如問的是大過或惡，對此我們唸的東西比較沒有處理。我們講學或對學生講道理時，對於惡，到一定程度就講不下去了。

廖肇亨：

這個部分當然是像鍾老師講的，但我覺得另外有一個部分可以補充，譬如說像

儒家的鄉約。我們以前談鄉約很少看到很具體的罰則。最近在跟王汎森教授聊天時，他說，他看朝鮮一些鄉約的材料，很具體地說，犯了什麼過失，在祠堂面前要做什麼樣的處罰。我想這個與儒家，起碼在傳統有很大的不一樣，譬如說法律的權力，在儒家是官、士大夫他們在制定，這個很大的部分已經到法律的問題，我覺得未必是戒律，但已經到國家的一個刑法法條了，這是我的看法。

如果沒有問題，我想我們今天就到這裏做個結束，非常謝謝三位老師給我們一個非常精彩的座談，其實說實話，我們剛剛聽惠敏法師在講布薩，尤其是李老師在講解罪，我腦袋裏面出現劉少奇的畫面，我覺得中國共產黨最反對宗教，最痛恨的是傳統宗教，那是強迫的，但形式跟做法就是傳統文化的一部分。剛剛講的不管是解罪還是布薩，最主要的還是自己，其實是發自內心的，與文化大革命都是叫別人認錯，情況是完全不一樣的。我們要談論不管是文學還是文化的現象，我覺得還是跟文化的傳統息息相關，這裏我要順便做一個廣告，我們要合作的是今年年底的十二月四號、五號，五號下午有一個法會，剛好五號我們可以伺機看一下那個儀式。這一次非常謝謝法鼓山，使我們有這個機會合作，談文學與宗教的議題，這一直是我們很關心的，而且我想這是傳統上談論文學被忽略但不能不做的一個重要的面向，其實我們更關心文化的問題，我想今天機會非常難得，非常謝謝各位熱情的參與和三位主講者，謝謝各位。