臺大佛學研究．第三十二期
民 105 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-58

統略本《淨住子》懺法的引經模式與編撰觀點試論*

紀志昌**

提　要

本文以佛教史、佛學思想於六朝學術文化發展層面的考察為基礎，觀察南齊蕭子良《淨住子》對內、外典的引用情況，藉由其中對懺悔的詮釋觀點，釐訂其懺法於佛教發展史上的特色與定位。

作為西邸文士集團的核心，蕭子良正是永明時期佛教發展的中流砥柱，與僧人一樣擁有「話語權」，此反映在他「鈔經」以撰述之知識性格上，可視為其懺法理論成型的「方法論」；而以「菩薩戒」思想為最高指導原理，則可視為「主體論」，在多方融貫下，於是形成一套僧、俗共通的「大乘布薩法」。

作為後世懺法的重要源頭，《淨住子》在菩薩行思想的導引下，雖無儀軌的記錄，但它卻是為儀軌實踐需求而撰的一套法門理論，從而蘊涵懺法發展的元素——某些儒、佛互詮的表述模式具有濃厚的入世性格，其中對戒行與儀則的講究，符合「事懺」的原理；某些章節尤有「取相懺」的思考，只是轉而以另一種

2016.4.10 收稿，2016.12.24 通過刊登。
* 本文為科技部專題研究計劃：「南朝士大夫的佛教懺悔思想與文化—以蕭子良法集為基礎所作的探討」（MOST 102-2410-H-110-048-MY2）之部分研究成果，初稿曾於國立臺灣大學佛學研究中心主辦：「2015 東亞佛教思想文化國際學術研討會」中宣讀，修訂稿復蒙本刊二位匿名審查人多方賜正，謹此致謝。
** 作者係國立中山大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術典藏

身、心修行於社會情境之道德要求來作為「取相」的條件；且隨著相關法門的引領，在修行者對自身罪感之身、心結構的逐一察照、析破下，部分的觀點其實亦已經蘊涵了後世「實相懺悔」發展的因素。

關鍵詞：淨住子、禮懺、蕭子良、鈔經、道宣

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前論：從「原本」到「統略本」

南齊竟陵文宣王蕭子良（460-494），是六朝時期佛學推動的重要人物，曾開設西邸，招聚士僧，獎掖文義不倦。史稱西邸之法集，「道俗之盛，江左未有也。[1]」總歸蕭氏於佛教的貢獻，即在「法集」的推動，此有二義，一內一外：外者，乃法事活動之集；內者，為鈔經撰述之集。法事活動之集，或開講佛法，或設會禮佛、齋戒；鈔經撰述之集，則是西邸內所資助之內、外典之鈔經活動，內典部分，《出三藏記集》卷第五〈新集鈔經錄〉中著錄甚多：

> 從《華嚴經》至《貧女為國王夫人》凡三十六部，並齊竟陵文宣王所抄。凡抄字在經題上者，皆文宣所抄也。[2]

每一部經典，概多為「撮舉義要」，僧祐對類此鈔經活動曾有評述，曰：

> 而後人弗思，肆意抄撮，或棊散眾品，苴剖正文。既使聖言離本，復令學者逐末。竟陵文宣王慧見明深，亦不能免。[3]

認為鈔經無疑使得經典正文之脈理，依鈔寫者主觀擇取抄撮的意向而遭割斷，眾品亦隨之分散，無復原經全貌，故有「離本」之評，即或慧見之深的蕭子良亦不能免此缺憾。其實南朝時代的鈔經風氣十風盛行，某一部分與當代博識之風需求下的學問整理

---

1 梁．蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，2003 年）卷 40．〈武十七王〉，頁 698。

2 梁．釋僧佑撰；蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年），頁 220。

3 同前註，頁 217-218。

臺灣大學學術期刊資料庫

目的是有關的，這也充分反映了談資累積、知識薈聚學風下的必然走向，「類書」的編纂，即是此風助長下的產物。[4] 職是，以編類書的方式鈔經，自然不利於「成經」之展現。而蕭氏之「法集」，不僅是單純地「鈔經」而已，在此基礎之上，更有進一步基於問題意識編纂、撰述上的融貫，其中《淨住子淨行法門》（以下簡稱《淨住子》），即是在此情況下完成的一部講論懺悔法門的作品。

六朝之懺文，依書寫對象性質之不同，約略可分為二種：一為佛前之懺悔文，二乃為眾書寫之懺法。《淨住子》則屬後者，[5] 為懺悔原理之綜論，其因各法門以別類，並依各中主旨於經典鈔撮多方，作為論述的依據，我們於是從中可略窺南齊時期佛教容受與信仰的特色，相當彌足珍貴。

作為佛教史上極早的懺法作品，《淨住子》乃從諸經中鈔撮與懺悔法門相關之義理，分門編次以集成，全書共三十一門，廿卷，[6] 後經道宣精簡成統略本。原本已佚，今只存道宣統略本，就其所撰的序言中，可以略窺原本流傳的大概：

---

4 《南齊書》本傳：「集學士抄《五經》、百家、依《皇覽》例為《四部要略》千卷。」頁 698。《皇覽》為中國文化史上第一部類書，可見蕭子良也曾追仿之。

5 這可以從《廣弘明集》將二類各收錄在〈悔罪篇〉與〈戒功篇〉而略見端倪。個人在佛前之懺悔文，如沈約之〈懺悔文〉、梁武帝〈摩訶般若懺文〉、陳文帝〈妙法蓮華經懺文〉……等，此中可以再細分為依經與不依經：不依經者如沈約，此多為個人罪惡之自覺與發露書寫；依經者如梁武帝、陳文帝之懺文等，多於法會時以某一經典為禮懺實踐之根據，於會中向諸佛菩薩禮請表願之疏文。又或有皆視前述為一種，而復加上後世禮懺的儀軌記錄、高僧綜合儀軌與學理所成的綜合性撰述，共視為三種的，此詳參汪娟，《敦煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化，1998 年），頁 2-3。

6 《出三藏記集》卷 12．〈齋太宰竟陵文宣王法集錄序〉：「《淨住子》十卷，右第一帙（上）；《淨住子》十卷，右第二帙（下）。」同註 2，頁 448-449。

臺灣大學圖書館

> 始於懷鉛，終於絕筆，凡經七旬，兩帙都了。遂開筵廣第，盛集英髦，躬處元座，談敘宗致。……故江表通德，體道乘權，綜而習之，用開靈府。陳平隋統，被及關河，傳度不虧，備于藏部。後進學寡識昧，前修曾不披尋，任情抑斷，號曰偽經，相從捐擲，斯徒眾矣，可為悲夫。[7]

原本從編撰到完成只有七十天，此見蕭氏對董理眾經的嫻熟。就流傳的過程來看，該編在完成後，曾經被當作講說、研討的題材而於江表風行一時，因為這是首度以懺悔作為書寫主軸的佛學概論。自此以後，士人或以此為修行的輔助，直到隋初還曾流傳於北方，甚至一度被收入於經藏中。唯隨著時間推移，後世學者不察，遂多以「偽經」視之。如後來《淨住子》古寫本的空白處，就被時人用來抄寫其它經書，類此寫本，至今殘留者如敦煌「斯坦因 S.721V」號文書則屬之。可以確定的是，道宣之時原本仍存在，這是他統略工作的依據：

> 余以暇景，試括檢之，文寔精華，理存信本矣。故知今所學教，全是師心，心何可師，一至如此。……，輒又隱括，略成一卷。（306 中）

認為《淨住子》可以被視為輔翼經教的「論書」之一種，因述理有據，所信有本，唯礙於當時學者被師心惑昧所蔽，遂棄而不取。此處乃為其翻案之語。而為了顧及初學者理解的方便，同時彰顯此書的精華要旨，道宣於是統略此書而成一卷。[8] 他對《淨住

---

[7] 參《廣弘明集》卷第 27 ·〈統略本淨住子序〉，《大正藏》（臺北：新文豐，1983 年）冊 52，306 上 - 中。為節省註解，以下正文中凡引用統略本《淨住子》之處，逕於引文後標示《大正藏》頁碼，不復作註。

[8] 關於統略本之卷數，新、舊兩唐志則分別著錄為二卷，如後晉 · 劉昫撰，《舊唐書》（北京：中華書局，2003 年）卷 47 ·〈經籍志下〉：「《統略淨住子》二卷，釋道宣撰。」頁 2030；宋 · 歐陽修、宋祁撰，《新唐

臺灣佛教學術資訊網

子》的肯定尚不止於此，另於《續高僧傳》：

> 如文宣之製《淨住》，言詞可屬，引經教如對佛，述厭欣如寫面，卷雖二十，覽者不覺其繁。文乃重生，讀人不嫌其妨，世稱筆海，固匪浮言。[9]

其中「引經教如對佛，述厭欣如寫面」，乃稱讚蕭子良之撰述拿捏得當，並能兼融理、事。道宣以其嚴謹的律學立場，對《淨住子》予以肯定，關鍵在於其編撰上能準而不偏地模擬聖者。在此情況下，道宣「統略」的工作，當是在繼承蕭氏原有的成果上予以刪整而已。據鹽入良道研究，「統略本」原則上忠實保留了原本的要義，唯今本亦有某些內容（如「易州石經」、「朔州恆安石窟」等語句）無法與南齊時的情況對應，有可能是道宣或後人添加者，[10] 但這一部分畢竟分量不多，而道宣撰「統略本」之時，為了將蕭子良原序的內容化為自己序的一部分，便將原序大幅度改寫。[11] 至於原本原先附有王融的〈頌〉，至今則是如實地保留在各門的末尾。船山徹曾合理地推測結頌之名，不無可能即

書》（北京：中華書局，2003 年）卷 59・〈藝文志三〉中也云：「道宣《統略淨住子》二卷。」頁 1525。然而道宣自序卻謂：「輒又隱括，略成一卷。」此參《廣弘明集》卷第 27・〈統略本淨住子序〉，《大正藏》（臺北：新文豐，1983 年）冊 52，306 中。關於統略本一卷或二卷的差異，可能只是後世鈔寫流傳上依版本不同而有分卷不同的情形，唯此皆與原本廿卷的篇幅差距甚大。

9 唐・道宣，《續高僧傳》卷第 30・〈興福・論〉，《大正藏》冊 50，頁 699 下 -700 上。

10 參鹽入良道，〈文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について〉，《大正大學研究紀要》第 46 期（1961 年 3 月），頁 53-54。

11 筆者按：蕭子良「原序」今可在清・嚴可均所輯的《全齊文》中查見。由於《全齊文》中的載錄也很可能不完整，但筆者將其與道宣的〈序〉兩相比對之下，發現道宣繼承原文的部分顯然是落在蕭氏對「淨住子」一語的釋義上。該段文字詳參本文下節討論時之徵引，頁 29，註 43。

臺灣大學佛學研究資料庫

是原本《淨住子》的各門原名，[12] 這意謂現今統略本的各門名稱也許仍是道宣最後刊定的，但從二者之間其實並無太大差異的情況來看，亦可證明道宣相當尊重原創者的安排。

原本《淨住子》，約於北宋時確定已亡佚，[13] 目前僅敦煌「斯坦因 S.721V」號文書存有六片寫本，鹽入氏判斷這很可能為同一人所書寫，且其表現的樣貌也可能來自同一部書。[14] 船山徹則進一步判斷各片段之內容乃是抄寫自《六十華嚴・十迴向品》，這是蕭子良喜好抄經的證明。[15] 由此推測，因抄經之工作頗為煩瑣，《淨住子》中相應的二十卷不太可能全是蕭子良自撰。總之，若要還原原本各門的內容，《淨住子》二十卷至少有兩個成立的要素：一、即《統略本》三十一門的基本結構與各門特定子題之大綱，此為義理骨幹，二、復加上為論證這些大綱所大量徵引抄撮的經典內容。

統合僧祐之見，雖然基於尊重原典的立場，蕭氏因「鈔經」而剖分經典並不恰當，但這不妨礙他將各經依某種觀點或問題意識重予整合的貢獻，尤其從中仍可看出蕭氏於大法領略的慧識，這也是道宣稱許其「引經教如對佛」的原因。在這一方面，對於視經典為聖意之載體，蕭氏猶能把握幾分，故對《淨住子》引抄諸經以行編纂一事，無寧亦可視為一種「擬跡聖塗」的理解方

---

[12] 參船山徹，《南斉・竟陵文宣王蕭子良撰『淨住子』の訳注作成を中心とする中国六朝仏教史の基礎研究》，頁 268。案：船山氏該書未正式出版，乃其於平成 15 年至 17 年間執行日本科學研究補助之科研報告書（基盤研究（C）（2）），於平成 18 年（2006 年）3 月結案。

[13] 據船山徹推測，在《釋門宗鏡錄》成第立的八世紀初，原本還存在，但其後的情況已不明確，北宋時已確定亡佚，相關論證，詳參前揭書，頁 265-266。

[14] 前揭文，頁 55-56。

[15] 前揭書，頁 306-307。

臺灣大學學術期刊論文集

式。以故無論從「文寔精華，理存信本」、「引經教如對佛」的肯定，到序後正文之開端仍署名「文宣公」的情況看來，意味著道宣仍將這些業績回歸蕭子良，其「統略」工作並無掠美之意。乃至王融的結頌與統略本各門之名稱、主旨亦幾多相應等，可見道宣在繼承蕭子良的成果之餘，仍對原本的法義、脈理、結構多予保留，此是二者之同。若論二者之異，除了鹽入氏指出今本某些部分遭後人增入處之外，很明顯地蕭氏的工作在「鈔經」，道宣則是據以「統略」。「統略」者多以刪除、併整為事；「鈔經」者，乃踵事增華，以附益充實為要，兩大方向不同，此是其相異處。只不過道宣的「統略」是以蕭子良的「鈔經」為對象，而從統略本來看蕭子良的「鈔經」，顯然即不能忽略道宣工作介入的因素。

當今學界對《淨住子》的專論，以鹽入良道、船山徹的論文較具代表性，其中鹽入氏的論文既有開拓之功，探討面向亦頗為廣泛而全面，[16] 諸論點對後學多有啟發，除了前述部分，其它則諸如：大致整理出《淨住子》的基本脈絡，從而點出《淨住子》與原始布薩法已有明顯區別，認為以禮拜懺悔為核心的僧俗倫理，是該懺法的特色，並對其中所體現中國佛教理解的態度申之再三。但也許鹽入氏對《淨住子》引經情況未能通盤而深入掌握，故某些論斷仍有待釐清。[17] 船山徹研究的最大貢獻則是為統

[16] 鹽入的論文共分七節：第一節從佛教發展角度對蕭子良奉佛與《淨住子》成書的關係考作出總述。第二節則藉由統略本與現今殘存史料（如易州石經、敦煌文書斷簡）的比對，指出今本所可能含有非出自蕭子良筆下的後人加添部分；第三節介紹三十一門的結構脈絡與內容大意；第四節則討論《淨住子》所蘊涵之儒教倫理思維與中國接受性格；第五節論及《淨住子》懺法的特色及其與當世、後世懺法的異同；第六節討論「五悔」的經典源流及其之於《淨住子》相關諸門的影響；第七節則論述淨行法門的特異性，以三十二相的解說及其與《梁皇懺》的異同比對說明之。

[17] 如其認為為蕭子良：「不會拘泥於各經典原本的立場與構成，佛教的思想與

臺灣大學佛學研究中心

略本《淨住子》作出譯注，並藉由原典文獻之檢索、比對、考察，來推敲《淨住子》撰著之形態。該書特別從南朝時代佛書編纂角度，指出《淨住子》具有「類書」的特徵，以此作為相關議題探討的主要取徑，其中對蕭子良「原本」與道宣「統略本」的關係，論之尤精。[18] 唯該研究顯然較著重於文獻的比對考察，對於《淨住子》所反映的懺法特性及相關之思想內涵卻仍舊著墨未深，而該研究對全書之引經雖亦有所整理，卻沒有進一步配合編撰觀點、義理架構來作懺法脈絡之探討。本文即嘗試從此一方面補強之。

本文的主要目的，即是觀察《淨住子》如何藉由引經、編撰呈現出其消化、容受相關佛學要義的理解。基於此問題意識，依序就：一、「統略本《淨住子》各門結構大意」、二、「統略本《淨住子》鈔經以表意的幾種模式」；三、「撰述觀點的考察」三大面向作出整理。前二項可視為蕭子良懺法理論成型的「方法論」；第三項則呼應前二項，可視為釐定其懺法性質之「主體論」，筆者將嘗試從其中論證：（一）僧俗、內外共通的「大乘布薩觀」（二）儀則性格對「懺悔」觀念的影響（三）斯坦因（S.721 V）斷簡置於「統略本」脈絡之釐測與闡釋（四）《淨住子》懺法之成分與性質之總體觀察。

二、統略本《淨住子》各門結構大意

從現存唯一的原本《淨住子》——斯坦因（S.721V）手鈔本斷簡，清一色是《華嚴經》〈十迴向品〉的鈔錄內容來推測，道宣之所以能將原本二十卷「統略」成只剩下兩卷，當是把這些

解釋方法也幾乎不採用。」前揭文，頁 63-64。這樣的結論也許不易於還原蕭氏對佛教懺法真正的詮釋觀點。

[18] 前揭書，頁 305-309。

臺灣大學 期刊資料庫

大量的鈔經部分刪除了，個中原因不難明白，這些龐大的鈔經內容，讀者可逕自去原經典當中查考，而所存留者自然是各門之綱要與重點，此中仍不失有蕭氏結撰各門的主眼與詮釋意向所在。換句話說，原本《淨住子》乃以三十一門作為論說綱領，各門復依中心宗旨再輔以相關經典之鈔錄予以組織、架構而成，至於道宣的統略工作，正在刪除這些大量抄經的基礎上，再予以整併、簡化而已。

承此，本節先就統略本中三十一門之標題、論義、引經、結頌作一總表，稍事作大方向的介紹，以方便後續詮釋觀點的探討。

（一）統略本《淨住子》結構大意一覽

【入道之門，道俗總論】			
各門名稱次第	各門論義大意	所引關鍵經典[19]	結頌名稱
皇覺辨德門第一	歸信之前，須在佛法與外道間作出正確的信仰選擇。佛法身之美德是辨德的標準。	姚秦・鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》（以下簡稱《維摩詰經》）、《荀子》、劉宋・慧嚴等依泥洹經加之《大般涅槃經（南本）》（以下簡稱《涅槃經》）、失譯《六師結誓經》	辨德門頌
開物歸信門第二	歸信後以淨除身心為首要，此是入道的基礎。	東晉・佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》（以下簡稱《華嚴經》）	歸信門頌

[19] 本處引經，涉及決定該門大意者方列舉出。而全文引經的查考方式，乃筆者基於船山徹譯注既有的基礎上，復依據文本中相關關鍵字詞條以 cbeta 檢索判斷而得。為省篇幅，只舉經名，不舉篇名，故一門中若有某經不同篇章的重覆徵引者，僅舉一次經名代表。各經首次出現之前皆標明朝代、譯者，再一次出現同一譯者，則不標年代；再一次出現同經則亦不標譯者。

臺灣大學圖書館收藏

滌除三業門第三	淨除之道在當下懺悔，懺悔應先懺三業。	《禮記》、《論語》、《易・繫辭》、東晉・竺曇無蘭譯《自愛經》、失譯〈普明菩薩會〉、鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》（以下簡稱《遺教經》）	懺悔三業門頌
修理六根門第四	懺除三業的同時，當再懺除無始以來的六根之業。本門進而由現世反省至三世。	《尚書》、西晉・法炬、法立譯《法句譬喻經》、劉宋・曇無蜜多譯《觀普賢菩薩行法經》、鳩摩羅什譯《清淨毗尼方廣經》	清淨六根門頌
生老病死門第五	進一步點出「以身為患」之理，明生老病死之苦。	吳・支謙譯《太子瑞應本起經》、《涅槃經》、吳・維祇難等譯《法句經》、曹魏・康僧鎧譯《佛說無量壽經》	生老病死門頌
剋責身心門第六	悔過的具體之方，在於發露、退檢內省。	《論語》、《法句經》、劉宋・求那跋摩譯《菩薩善戒經》	剋責心行門頌
檢覆三業門第七	以生活實證的角度，從日常修習中來說明三業檢覆的應用。	本門引經未明	檢覆行業門頌
訶詰四大門第八	實際檢覆之後，若仍修業不及，則須進一步深觀「四大」作為「無慚無恥」的根源，並訶斥之以除「病根」。	鳩摩羅什譯《大智度論》	呵詰四大門頌
【戒、定、慧之行（從作法懺、取相懺到無生懺）】			
出家順善門第九	言出家修道之可貴，三千威儀皆當如法而行。	僧肇《注維摩詰經》	出家生善門頌

臺灣大學學術期刊資料庫

在家從惡門第十	在家多過，故當防微杜漸、覺察週遭各種從惡的可能，勿姑息逆非，特指出女人為在家之患。	《涅槃經》、《華嚴經》、姚秦・竺佛念譯《出曜經》、西晉・法炬譯《佛說優填王經》、曹魏・康僧鎧譯《郁伽長者經》	在家男女惡門頌
沈冥地獄門第十一	明三世因果，地獄報應不虛之理，本門有警世意謂。	《華嚴經》、《十住毗婆沙論》	地獄門頌
出家懷道門第十二	點明戒律遮制的重要，出家人當提防「八類二法」之弊，建立律行以滅我見。	《太子瑞應本起經》、〈普明菩薩會〉	出家懷惡門頌
在家懷善門第十三	基於在家乃眾患之本，提醒生活中的內外患害，並強調守齋持戒，效佛威儀的重要。	《太子瑞應本起經》、《涅槃經》、《法華經》	在家勸善門頌
三界內苦門第十四	點明「三界皆苦，無可樂者」，尤針對社會情境中的身、心諸苦當有所覺悟。	《太子瑞應本起經》	三界內苦門頌
出三界外樂門第十五	以「取相懺」角度，列舉諸具體行持來作為求得三十二相的條件，此乃避苦求樂以出三界之外的關鍵法門。	《涅槃經》、《菩薩善戒經》、北涼・曇無讖譯《菩薩地持經》	三界外樂門頌
斷絕疑惑門第十六	修行中的最大疑惑莫過於善惡無驗，對此愚人所見顛倒，故當求智人所見，洞觀三世業相之「本行」。	鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》	斷疑惑門頌
十種慚愧門第十七	進一步當心生「慚、愧」，並舉十種對象來實踐。	《遺教經》、《涅槃經》、《詩經》	慚愧門頌
極大慚愧門第十八	點出「無慚之甚」數行，如不願成人之善、出家人「非法說」、殺生殘命等。	《論語》、《左傳》、鳩摩羅什譯《佛藏經》	極大慚愧門頌

臺傳大學圖書館期刊資料庫

善友勸獎門第十九	「無慚之甚」的相反，則是珍惜善知識，不僅包括被修善的人激勵，也包括面對窮苦病弱者所給自己帶來的激勵。	佛陀跋陀羅譯《觀佛三昧經》、竺法護譯《賢劫經》	善友勸獎門頌
戒法攝生門第二十	在各等處境中當攝守戒律善法而不離身，並以三歸為宗，進而以菩薩戒為最高法理。	《大智度論》、《涅槃經》、《菩薩地持經》、後漢．失譯《大方便佛報恩經》	戒門頌
自慶畢故止新門第二十一	從修惑以降至此門，行者已脫離「八難」的障礙，在主、客觀上，修佛機緣漸成，對此該感恩、珍惜。	竺曇無蘭譯《五苦章句經》、劉宋．求那跋陀羅譯《雜阿含經》、《涅槃經》、東晉．僧伽提婆譯《增壹阿含經》、《大智度論》、法立法炬共譯《諸德福田經》	自慶畢故不造新頌
大忍惡對門第二十二	菩薩行在於忍苦受辱，「行於非道，通達佛道」。	《維摩詰經》	大忍門頌
緣境無礙門第二十三	強調菩薩行在礙（緣境）而修無礙，因其自在、「無待於無待」，方能自無所縛，亦能解眾生縛，自利利他。	《維摩詰經》、竺法護譯《持心梵天所問經》	無礙門頌
一志努力門第二十四	從當初的「辨德」到「極於無礙」，既然善惡二途已明，應當精進努力，為正法爭取最後的勝利。	《太子瑞應本起經》、《法華經》、《維摩詰經》、《遺教經》	努力門頌
【禮拜三寶】			
禮舍利寶塔門第二十五	敬禮一切十方三世佛、舍利、寶塔、瑞像等。	《維摩詰經》	禮舍利像塔門頌
敬重正法門第二十六	敬禮一切法藏、經像。	東晉．瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》	法門頌

臺灣大學學術期刊資料庫

奉養僧田門第二十七	敬禮十方一切僧寶。	《大智度論》、東晉・失譯《佛說因緣僧護經》、《佛藏經》、《涅槃經》	僧門頌
【五悔法門】			
勸請僧進門第二十八	虔心勸請眾生修行、諸佛救護的法門。	《十住毗婆沙論》	勸請門頌
隨喜萬善門第二十九	讚歎歡喜自、他所有善行功德的法門。	《十住毗婆沙論》、《華嚴經》	隨喜門頌
迴向佛道門第三十	迴轉一切善根功德給眾生、佛道，而不貪著於果報的法門。	《十住毗婆沙論》、《維摩詰經》《法華經》	迴向門頌
發願莊嚴門第三十一	為一切眾生能守護六根而發願，令其清淨六根，覺悟法身莊嚴之境的法門。	《十住毗婆沙論》、《大智度論》《法華經》	發願門頌

（二）各門結構大意說明

上表已大致對統略本《淨住子》的各門結構大意作出整理，配合引經與結頌名稱的對照，作為理解觀察全書懺法特色的大方向。從全書各門主旨的順序安排來看，懺悔法門次第之邏輯脈絡可謂相當清楚。[20] 依筆者觀察，全書概可分為四大部分：第一部分乃第一至第八門，總言「入道之門」，即入道之要在「辨德」；「辨德」即能「歸信」；「歸信」首要在淨除身心、修理六根、體認「以身為患」之理；而懺除之法則在發露、退檢，同時結合生活實踐以檢覆再三，若有不及可再「訶責」四大，以除病根。脈理可謂相當流暢。此部分據蕭氏自謂是「道俗總論」。

[20] 鹽入氏前揭文之第三節中雖也提到淨行法三十一門的結構問題，但只舉出各門大意，對各門之間遞進的交涉關係及其背後的編排邏輯或所以然之理，顯然交待得仍然不夠清楚。但它看出了從第一門到第廿四門為一大段落，其後則為「禮拜三寶」與「五悔」，就結構的大方向上，仍可供吾人參考，前揭文，頁 57-63。

臺灣大學圖書館

第二部分則進一步闡述「戒、定、慧」之行，「戒」的部分，先分論道、俗，點明持戒守齋、效佛威儀的重要，再合論地獄果報，點明「三界內苦」，對顯出戒行的重要（第 9～14 門）。「定」的部分，筆者在此姑取廣義，發現蕭氏既重內省觀心之法，亦特從修懺所需的心態培養上層層鋪陳，首先點明修何等善可以取得何種相好之印證，此是「取相懺」藉定法以求懺在生活實踐上的轉化（第 15 門），過程中若面對善惡無驗而有所疑，則須續修斷疑，當求智人所見，洞觀三世業相之本行（第 16 門）。此後，蕭氏認為行者「既已同知在家男女之惡，又見出家僧尼瑕累，又聞疑惑顛倒之門，退自思省，實可慚愧」，進而順勢推出針對十大對象而「慚愧」的二白法門（第 17 門）。修慚愧之後，則更點出「無慚之甚」數行：即心態上或有不欲成人之美、或有出家人為利養名譽而行「非法說」；甚至諸多殺生殘命之行等，此皆須「極大慚愧」（第 18 門）。而修此「極大慚愧」之後，便更能珍惜周遭的「善知識」，不會不願見人為善、不欲成人為善，甚至面對病苦、軟弱窮困者，也能激發自己為善（第 19 門）。論述至此，蕭氏都是在為菩薩行作鋪陳，因為受「菩薩戒」者，不再只是外表上消極地不犯戒、不作惡而已，更須積極地培養、策勵慈悲心，所以即由此順勢推導出「戒法攝生」一門，以「菩薩戒」作為統攝所有善法與實際生活、行事動靜（戒境）的最高法理。至此，已是第廿門，而本門出現的意義，正是於傳統各等善戒的基礎上持續修定、觀心的結果，有了這樣的資糧，則可以續往觀「慧」、體「空」之路昇進。

第廿一門的開頭，蕭氏說在前面諸門「疑惑既修，慚愧續修，勸獎兼行，戒德又顯」的情況下，可證行者已脫離修行「八難」的障礙，在主、客觀上，修佛機緣漸成，對此該感恩、珍

臺灣大學藝術類印製資料庫

惜，此乃「自慶畢故止新門」，所謂的「故」，即「舊過」；所謂的「新」，即「新業」；舊過已滅，新業不出，自然是一個全新的境界了。但基於這樣的境界，其實還不夠，因為未能進一步達到體「空」的實踐。所以二十二門開始至二十三門，則強調「行於非道，通達佛道」、在礙而修無礙的「空」觀之行，此已是得「慧」。從懺法的角度來說，有這樣的觀照已接經近罪性本空的體認，而有「無生懺」的格局了。在這樣的格局下，蕭氏認為「從初辨德極於無礙，善惡二途，凡聖苦樂，明了審諦，斯言備矣」，奉法的方向、目的、懺悔的原則與諸法門既已確立，便可一心努力，達到目標。至此，算是全書第二大部分。

我們發現在結構安排的邏輯上，蕭氏每每以「既……如何」、「（續）（兼）又……如何」，「則……如何」的前提下來帶出下一門，這表示前修為後修之條件，而各門既循序漸進，愈後的法門，在工夫上也統攝愈多前修。舉例來說，一旦到了空慧的實踐層次，就一定是在守戒、各等善意培養的基礎上積累而成的。又一個脫離「八難」的人，勢必發「極大慚愧」，也勢必「勸獎」而樂善，這當中自有深刻因緣潛則之作用，非能徒發空慧、徒離「八難」的。再者，一旦進至高階之境（如菩薩行），則亦能「徹下」；也就是說，即或是「辨德」、「歸信」、「滌除」、「檢覆」、「呵責」等初階，也都能復被菩薩道一併開決。同樣的邏輯，可以應用在各個階段、各門當中彼此「徹上」、「徹下」的關係來考量，則懺悔的意義毋寧是相當豐富的，亦可因人而異，因階段而異，因材施教。[21] 故初階的「懺

[21] 這也反映在三十一門結構與引經的對照其實沒有一定規律的現象上，諸大乘經論如《維摩詰經》、《大智度論》既可以出現在強調空慧的法門，但也可以同時被初階法門所徵引；偏向小乘本緣部的經典如《太子瑞應本起經》、涅槃部的《遺教經》，既可以在初階中出現，也可以在進階中出現，除了引

臺灣大學佛學研究資料庫

悔」是入門，續修的「懺悔」則成為進深佛理的前方便。在這種情況之下，第一大部分與第二大部分可總攝為一大「懺悔」法門，此與第四大部分中的「勸請、隨喜、迴向、發願」（第28～31門）結合為「五悔」。至第三大部分（第25～27門）則屬於「禮拜三寶」，此包括第廿五門的敬禮舍利、寶塔、佛像等，廿六門則是敬禮一切法藏、經典；廿七門則敬禮菩薩、一切諸凡聖僧。就全書整體的大結構來看，第一、二大部分乃「懺悔」（第1～24門）的「戒、定、慧」之法，第三大部分乃「禮拜」三寶，第四大部分則為「五悔」法門之「勸請、隨喜、迴向、發願」，似已初具後世禮懺的格局。

三、統略本《淨住子》鈔經以表意的幾種模式

由於現存只有「統略本」，即意味道宣概括承受了蕭子良的業績，在此情況下，二者的表述已混於今本中，而難以遽分。所幸從前論所引諸證來看，道宣「統略」的工作，仍然將成果回歸蕭子良，當然重點在道宣統略之時，原本尚未亡佚，亦不容其隨意竄定。從這裡自然釐晰出兩大對經典的編撰方向可供吾人續以研究：即在蕭子良是「鈔經」，道宣則是據以「統略」。「統略」者多以刪除、併整為事，「鈔經」則踵事增華，以附益充實為要，故在「鈔經」與「統略」二事上，蕭子良自可歸蕭子良，道宣自可歸道宣，是沒有疑問的。而二者的交集不過在於道宣的「統略」是以蕭子良的「鈔經」為對象，這就意味著，即或是根據統略本，仍可從中整理出蕭子良引經用典的情況，與其懺法之基本脈絡。統略本中「鈔經」的痕跡，定是源自蕭子良的想法；至於今本內容所呈現出諸「鈔經」之間的論述結理，則自然是道

經不定而有其隨機性外，亦可用此義理邏輯上「徹上」、「徹下」的涵攝關係來解釋。

臺灣大學學術期刊論文

宣整併、統略的結果。

本節先明今本「統略」的模式，進而針對此中蕭氏鈔經以表意的幾項特點作出說明。

（一）道宣對原本之「統略」

道宣對原本《淨住子》的統略，大致有幾個方向：1. 刪除鈔經全文，只提示引經　2. 義理、典事之統略　3. 將節縮諸典排比、「互嵌」。總而言之，即是經由搓舉義要，刪除重覆，保留重點，以節篇幅。

1. 刪除鈔經全文，只提示引經

此如〈滌除三業門〉：

> 故知有言之患，招報實重，廣如《自愛經》，彰斯業相。（307 下）

又如〈奉養僧田門〉：

> 《僧護》、《佛藏》，明言不迷；《智論》、《大經》，清範攸屬。（319 中）

〈滌除三業門〉中，猜測蕭子良可能有一段鈔寫《自愛經》，[22] 以明有言之患，此處被道宣以「廣如《自愛經》」一句描述語帶過；〈奉養僧田門〉中亦同，蕭氏或可能於原本鈔引《佛說因緣僧護經》、《佛藏經》、《大智度論》、《大般涅槃經》等經文以言僧人「念念策心，無時寧舍」的戒行，這部分被道宣簡捷扼

[22] 《出三藏記集》卷第 3〈新集安公失譯經錄〉曾著錄：「自愛不自愛經一卷（舊錄云自愛經）。」頁 103。

臺灣大學學術期刊資料庫

要地以一句話帶過去，或許是他認為道理在脈絡中已經很清楚了，只需留下經典出處作為標誌之指引，其它讓讀者自行翻尋即可。

2. 義理、典事之統略

義理之統略如〈皇覺辨德門〉：

> 故經云：「直心是道場，無虛假故；發行是道場，能辨（辦）事故。」如是四弘六度，俱稱道場，藉如此之勝因，獲若斯之妙果。（306 中）

「直心是道場，無虛假故；發行是道場，能辨（辦）事故。」出自《維摩詰經》〈菩薩品〉，此本屬蕭氏「提點經云」以釋義，唯當初有可能鈔引該品整段，[23] 道宣逕以「如是四弘六度，具稱道場」統略之。其中「六度」是道場，即〈菩薩品〉此後一連串詳細排比之內容，這一部分道宣只保留「直心是道場」二句，後則略之，讓讀者以此類推，除了節省版面，也可能是考量到當時讀者已對《維摩結經》耳熟能詳，故不煩多舉的緣故。典事的統略則如〈自慶畢故止新門〉：

> 佛言：人身難得，一失不返，有過盲龜，浮木之譬，今得人身，六自慶也。（316 中）

「盲龜浮木」之譬，見《雜阿含經》，[24] 顯然此將該典化為成語

---

[23] 姚秦．鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上．〈菩薩品〉：「直心是道場，無虛假故；發行是道場，能辦事故；深心是道場，增益功德故；菩提心是道場，無錯謬故；布施是道場，不望報故；持戒是道場，得願具故；忍辱是道場，於諸眾生心無礙故；精進是道場，不懈退故；禪定是道場，心調柔故；智慧是道場，現見諸法故。」《大正藏》冊 14，頁 542 下。

[24] 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷第 15：「佛告阿難：盲龜浮木，雖

臺灣大學圖書館

嵌置於其所謂「佛言」之中，全書類此將經文所譬喻之故事濃縮成片語以說理的論述方式頗多，茲不贅舉。

3. 將節縮諸典排比、「互嵌」

此外，亦有於不同經典中，典故濃縮後彼此之統略於同一脈絡中，如〈滌除三業門〉：

> 次懺意業，意為身口之本，罪福之門。書云：「檢七情，務九思，思無邪，動必正。」……此皆所以洗除胸懷，去邪務正。（307 下）

書云：「檢七情，務九思，思無邪，動必正」一句，猜測當是各段鈔錄經文經刪略後再串連的結果，這並不是一句原來就相連的話語，當是道宣所為。個人認為「檢七情」，出自《禮記・禮運》：「故聖人之所以治人七情」，[25]「務九思」則出自《論語・季氏》：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」[26]「思無邪」則出自《論語・為政》：「子曰詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」[27] 至於「動必正」，當是出自《黃帝四經・經法・亡論》：「贏極必靜，動舉必正。」[28] 強調行為者當靜而無妄。這些都出

復差違，或復相得。愚癡凡夫漂流五趣，暫復人身，甚難於彼。」《大正藏》冊 2，頁 108 下。

25 原句：「故聖人之所以治人七情，脩十義，講信脩睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之。」東漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年版，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本）卷第 22・〈禮運〉，頁 431 中。

26 魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年版，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷第 16・〈季氏〉，頁 149 中。

27 《論語注疏》卷第 2・〈為政〉，同前註，頁 16 上。

28 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年），頁

臺灣人文學術期刊資料庫

自世教儒、道之觀念，用來與懺悔思想相比附，欲人於生活動靜、容色行止中省思其意念之根源。諸典濃縮在同一個語句脈絡上，當有其義理於表述上的一貫性與方便性。

（二）統略本中所呈現蕭子良鈔經以表意的幾種模式

統略本中所呈現蕭氏的鈔經模式，既有引外書以合釋內典，亦有直接鈔引內典，搓舉義要，以證會宗旨者。要說明的是，由於是在統略本中所作的觀察，所以除了內、外合釋之原則，確定是蕭氏對佛學理解的獨特方式之外，餘如搓舉經典義要之各點，不得不將道宣統略工作介入的因素納入考量。

1. 經、書交映，內、外合釋

這顯然是蕭子良原書較常應用來表述懺悔相關義理、概念的方式，所謂「經」者，即佛典；「書」者，即外書，通常多用儒典，如〈剋責身心門〉以「經云」一語、「書云」一語的互證方式來詮釋要義：

> 經云：「恕己可為譬，勿殺勿行杖。」
> 書云：「己所不欲，勿施於人。」（309 上）

此處所引之「經」語，乃《法句譬喻經》：

> 一切皆懼死，莫不畏杖痛，恕己可為譬，勿殺勿行杖。[29]

207。「贏」是指擴張、發展。一個人擴張、發展太快，則易流於妄動而失其正，原經義乃建立在盈虛、靜退的處世原則上，此處則擷取其靜而無妄的思想。

29 西晉．法炬、法立譯，《法句譬喻經》卷上：「一切皆懼死，莫不畏杖痛，恕己可為譬，勿殺勿行杖。」《大正藏》冊 4，頁 565 中。

臺灣人文與藝術期刊資料庫

所引之「書」則是大家耳熟能詳的《論語・衛靈公》篇。[30] 類似例子又如〈剋責身心門〉：

> 經云：「見人之過，口不得言，己身有惡，則應發露。」書云：「聞人之過，如聞父母之名，耳可得聞，口不得言。」又云：「君子顯其過。」……今以經、書交映，內外之教，其本均同，正是意殊名異，若使理乖義越者，則不容有此同致，所以稱內外者，本非形分，但以心表為言也。（309 上）

「見人之過，口不得言，己身有惡，則應發露」一句引自《異出十二門經》，[31] 蕭子良認為此句可與史書上的話：「聞人之過，如聞父母之名，耳可得聞，口不得言」相印證，[32] 隨後又以《論語》[33]、《法句經》互證，[34] 要在強調揚人之善，不匿己非的美德，故有惡應自我揭露，此理乃內典與外書所共。蕭子良對這樣的詮釋方式是有相當的自覺的，故後言「內外之教，其本均同」，說出了其視儒、釋為一的理念。

2. 搓舉經典義要，證會宗旨

---

30 參《論語注疏》卷第 15・〈衛靈公〉，同註 26，頁 106 上。

31 本經今已亡佚，當時或仍有之，東晉郗超《奉法要》引《異出十二門經》云：「人有善恆當掩之，有惡宜令彰露。」梁・釋僧祐，《弘明集》，《大正藏》冊 52，頁 87 上。

32 劉宋・范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1987 年），卷 24・列傳 14・〈馬援傳〉：「援前在交阯，還書誡之曰：『吾欲汝槽聞人過失，如聞父母之名，耳可得聞，口不得言也。好論議人長短，妄是非正法，此吾所大惡也。寧死不願聞子孫有此行也。』」頁 844。

33 〈顏淵〉：「子曰：君子成人之美，不成人之惡，小人反是。」同註 26，頁 109 下。

34 《法句譬喻經》卷上：「一切皆懼死，莫不畏杖痛，恕己可為譬，勿殺勿行杖。」《大正藏》冊 4，頁 565 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

相對於合會內典與外書的互證模式，此乃單純地鈔引內典來論證義理。關於這一方面，又有幾種情況：1. 引經文明說其出處；2. 引經文未明說其出處；3. 暗引經文為己文；4. 引經文今不可考其出處。

（1）引經文明說其出處

如〈生老病死門〉引《胞胎經》明八苦中之生苦。〈修理六根門〉直接引《法句譬喻經》〈心意品〉、〈善友勸獎門〉引《法句經》、〈十種慚愧門〉引《涅槃經》等皆是。亦有所引經文今已亡佚者，如〈皇覺辨德門〉中明引《六師結誓經》經現只存於梁・僧旻、寶唱等集《經律異相》中。[35]

（2）引經文未明說其出處

如前所言，此處之經云並不另引「書云」互證，乃單以經意陳明之，唯只提點「經云」而不明說引自何經。其中所引部分有幾乎與今本全同者，亦有「改句」者，全同者如〈自慶畢故止新門〉中所引經偈，經考察乃西晉・法立、法炬共譯《諸德福田經》，可謂一字不差，唯這種完全與原經符合的情況在現存統略本《淨住子》中僅為極少數，大多數的「經云」非但僅剩隻字片語，在察出所引經典後，發現文句亦不全同，甚且有「改句」的跡象，如〈十種慚愧門〉：

> 故又云：「**獸如鐵鉤，能制人非法**，若無慚愧，與諸禽獸無相異也。」（314 上）

此改寫自羅什譯《遺教經》：

[35] 梁・僧旻、寶唱等集《經律異相》卷第 39・〈外道仙人部〉，《大正藏》冊 53，頁 206 中 - 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 慚恥之服，於諸莊嚴最為第一。**慚如鐵鉤，能制人非法**。是故比丘，常當慚恥，無得暫替。若離慚恥，則失諸功德。有愧之人，則有善法。若無愧者，與諸禽獸無相異也。」[36]

對比之下，本來原經之意為「慚如鐵勾，能制非法」，即勾為制惡意之具，此勾即為慚法，但此處卻改鈔為「獸如鐵勾」，能非法箝制人，故需要以慚愧克制之，此勾則反為害人之具。相關措辭在脈絡上，似乎有些變改，唯其立意實與本經仍無太大差別。如此引經而又改寫，若非是統略，則說出當時鈔經並非一字不變，或可有其彈性，猜測某些地方可能是為符應其既有之表述脈絡而作出句式上的變改。《淨住子》類此之例甚多，茲不贅舉。道宣既以「統略」為主，面對當時蕭氏鈔經分量之夥，自然無須太過顧及鈔經文字、譯本的考校問題。甚至，排除譯本的問題，合理懷疑若非當時鈔經的要求不嚴格，這也可能正是「統略」的結果。

若是出自蕭氏手筆，如此鈔經之法，似正坐實僧祐對當代鈔經之風「苴剖正文」、「肆意抄撮」、「竟陵文宣王慧見明深，亦不能免」的負評。如此割斷「成經」，不完全謹守原經敘述脈理的方式，則顯然只是為了取其意罷了。自此以下，「暗引」亦同，若《淨住子》原本即已如此，則道宣順此再更事「統略」，勢必更難保原經之貌。

（3）暗引經文為己文

此外，全本中不乏有多處行文，在脈絡中援經典以信手拈

[36] 姚秦．鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經（亦名遺教經）》，《大正藏》冊 12，頁 1111 中。

臺灣大學學術期刊資料庫

來者，然卻不提點「經云」，此中大多屬「斷章」以「取義」或「搓舉」經文者，是皆屬於「暗引」，在作法上則大多會從原經典中斷取某句名言或稍加改寫以取義，如〈發願莊嚴門〉：

> 願意常知一切眾生皆有佛性，**佛為醫王，法為良藥，僧為看病**者，為諸眾生治生死患，令得解脫，心常無礙，空有不染。（321 中）

其中「佛為醫王，法為良藥，僧為看病」顯然是擇取自《大智度論》：

> **佛如醫王，法如良藥，僧如瞻病人**。我當清淨持戒、正憶念，如佛所說法藥，我當順從。僧是我斷諸結病中一因緣，所謂瞻病人，是故當念僧。[37]

全書中類此「暗引」之處不勝枚舉，若不博通，實無法察舉於一一。如此斷章「搓舉」的具體作法，大多是截取出重點「關鍵詞」來作為統綜摘要之串繫，如〈出家懷道門〉：

> 捨五慳，除兩穢，二堅縛、二障法、二種垢、二雨雹、二癰瘡、二燒法、二種病。（312 上）

本段「兩穢」者以下即所謂「八類二法」，既無明引，亦不提點某經所云，其實乃出自〈普明菩薩會〉[38]，藉此表明諸類障道、束

---

[37] 姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 22．〈釋初品中八念義〉，《大正藏》冊 25，頁 224 上。

[38] 失譯之〈普明菩薩會〉，今收入唐．菩提流志譯，《大寶積經》卷 112：「又出家人有二不淨心，何謂為二？一者讀誦路伽耶等外道經書，二者多畜諸好衣鉢。又出家人有二堅縛，何謂為二？一者見縛，二者利養縛。又出家人有二障法，何謂為二？一者親近白衣，二者憎惡善人。又出家人有二種垢，何謂為二？一者忍受煩惱，二者貪諸檀越。又出家人有二雨雹壞諸善根，何謂為二？一者敗逆正法，二者破戒，受人信施。又出家人有二癰瘡，

縛與穢垢，皆為出家人所應檢點者。與原典比較，此處之「八類二法」省略了「何謂為二」以下之內容，如〈普明菩薩會〉中即以「一者見縛，二者利養縛」解釋何謂「二堅縛」，「二障法」、「二種垢」以下皆如此。暗引經文，乃不明言出處，亦不全照鈔經文，只將經文幾點要意嵌在作者所欲闡釋的脈絡中，這樣的脈絡與原經的「表述面向」有時一致，有時不盡然一致，[39] 這其實也可能是道宣統略之工作介入蕭氏鈔經的結果。

（4）引經文今不可考其出處

這一部分誠然是研究者最好奇，也最困擾的，原因是明明文中謂「經云」如何如何，但就是察不出此句所引出自何經，或未能遽斷出處。就前者而論，全文中這樣的地方也不少，如〈滌除三業門〉：

> 經云：「有身則苦生，無身則苦滅。」……經云：「於一切眾生，敬之如親想，各自省其過，然後懺悔。」（307中 - 下）

本門中共有以上四處自稱「經云」者察不到出處，這恐怕也是全文中所占比例最高者。至於未能遽斷出處者則如〈修理六根門〉：

何謂為二？一者求見他過，二者自覆其罪。又出家人有二燒法，何謂為二？一者垢心受著法衣，二者受他持戒善人供養。又出家人有二種病，何謂為二？一者懷增上慢而不伏心，二者壞他發大乘心。」《大正藏》冊 11，頁 636 上。

39 如〈大忍惡對門〉中引《維摩詰經》〈香積佛品〉即是：在《維摩詰經》中言婆娑世界有「十善事法」，如「以布施攝貧窮」等，本門卻轉從「淨國七財豐溢，不假布施、攝貧窮也」以言淨土乃「無修福地」而不及此土（婆娑世界），餘下十善事法皆以此類推。

臺灣大學佛學研究資料庫

> 經云：「罪無定相，隨因緣造，既是因緣而生，今亦隨因緣而滅」……經云：「心王若正，則六臣不邪。」（308上）

後句（「心王若正」），未詳出典；至於「罪無定相」一句，當時有類似思想的相關經典如《大般涅槃經》〈梵行品〉：

> 善男子，若彼王心是決定者，王之逆罪，云何可壞？**以無定相，其罪可壞**。是故我為阿闍世王，作決定心。[40]

〈梵行品〉並無「隨因緣造」之語，不過二者在義理上可相涵。若要嚴格地查「罪無定相」與「隨因緣造」相連之出處，似乎仍遍尋不著，當然這更有可能是道宣統略的結果。[41]

總論以上四種模式，由於是在統略本中所作的觀察，很難不把道宣「統略」介入的因素納入考量，在正常情況之下，如果就「統略」的大方向只刪不增的原則來看，道宣畢竟是不會主動再額外去鈔經的，此部分的工作當源自蕭子良無疑。而蕭氏原本可能鈔了很多內容，再被道宣刪減、整併，就成了現今以上四小點所呈現出來的情況。尤其 2、3、4 點，合理地推測當初蕭氏原本引經時或有說明出處，但在整併敘述時有可能被連帶刪除了（第 2 點）。結合前述統略模式的觀察，經文典事也可能在濃縮成片面句段或關鍵字的情況下被重予組織，自然成為我們眼前所看到的「暗引」（第 3 點）；至於第 4 點，除了佚經，亦可能先是經由鈔經者之「苴剖」（如僧祐所謂），復在第 3 點工作的基礎

---

[40] 劉宋．慧嚴等依泥洹經加之，《大般涅槃經》（南本），《大正藏》冊 12，頁 726 上。

[41] 唯一類似的是唐．道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上：「然罪無定性，從緣而生，理應悔除，應本清淨。」《大正藏》冊 40，頁 20 下。這更可證明該段與道宣統略的手筆有關。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

上，即道宣統說大意的編纂雜揉之下，而成為我們現今看到的無可考定其原來經文出處的樣貌。可見當時無論鈔經或統略皆並非以保存經典為務，乃以觀點上的組織、闡述為主。

三、撰述觀點的考察

以上大約論證了《淨住子》鈔經以表意的幾種模式，無論如何，即或是統略本，大抵仍可略窺蕭氏懺法的條理與詮解意向。若從今日查證確定的引經來源作初步統計，全本《淨住子》引經排名分別是《大般涅槃經》（18 次）、《維摩詰經》（14 次）、《太子瑞應本起經》（12 次）、《大智度論》（11 次）、《妙法蓮華經》（10 次）、《大方廣佛華嚴經》（6 次）、《遺教經》（5 次）、《十住毗婆沙論》（5 次），餘後則不具引。而從這些引經的詮解意向配合各門論述之意旨與脈絡來觀察，大略可以整理出本懺法所反映出的撰述觀點，以下則分別論述之。

（一）僧俗、內外共通的「大乘布薩觀」

經由以上整理，發現蕭氏所引佛典種類相當廣，除了時下流行的大乘經典，值得留意的是對佛本生故事如《太子瑞應本起經》與《遺教經》、《法句經》等的徵引。如《太子瑞應本起經》共引用 12 則，其中有 6 則集中在〈生老病死門〉，有兩則在〈一志努力門〉，其餘各在〈出家懷道門〉〈在家懷善門〉及〈三界內苦門〉，即以佛在世的生命歷程與弘法言教之內容作為開示典範，至於《法句經》（《法句譬喻經》[42]）、《遺教經》等亦有相當的論理取向。所謂「法句」者，乃佛陀在不同場合裡的

[42] 《法句經》、《法句譬喻經》二經為同本異譯本，《法句經》係由東吳天竺沙門維祇難等譯；《法句譬喻經》則由西晉沙門法炬共法立譯。

臺灣人文學術期刊資料庫

開示，顯示佛陀時代豐富的精神生活內容，《遺教經》則是佛將入涅槃所教誡弟子之遺訓。我們看出在懺法中多有以佛陀之言、行以作為僧、俗共通之立身準則典範的想法，此中所隱涵欲傚仿、模擬於聖者的動機不言可喻，這或許是道宣稱許他「引經教如對佛」的原因，《淨住子．序》：

> 《遺教經》云：「波羅提木叉是汝大師，若住於世，無異我也。」又云：「波羅提木叉住，則我法住；波羅提木叉滅，則我法滅。」是故眾僧於望海再禁戒，謂之布薩。外國云布薩，此云淨住，亦名長養，亦名增進。所謂淨住，身口意，身潔意，**如戒而住**，故曰淨住。子者，紹繼為義，以沙門淨身口七支不起諸惡，長養增進菩提善根，如是修習，成佛無差，則能紹繼三世佛種，是佛之子，故云淨住子。[43]

「波羅提木叉」（Pratimokṣa），即出家戒的別解脫律儀，小乘僧團於布薩時，通常會有說戒、說法、自恣等活動，蕭氏於此顯然是欲用原始佛教的布薩原理，制定屬於大乘佛教的「布薩觀」，其舉《遺教經》之語說明奉持戒律乃是佛法（我法）所在，甚至可將戒律本身即視同佛之「法身」，故云「無異我」也，這已成為《淨住子》問題意識的起點。以此為基礎，復結合菩薩行的強調，如在論述中徵引諸如《大般涅槃經》、《維摩詰經》、《大智度論》、《法華經》等大乘經典中的相關義理，由是可略窺《淨住子》對作為核心精神之「布薩」的導引方向，舉〈大忍惡對門〉為例：

---

[43] 此乃原蕭氏之自序，引自〈全齊文〉，參清．嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991 年），《全齊文》卷七，冊 3，頁 2829 下。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 夫道從苦生，不由樂果。德憑功建，非情所集。故經云：「**忍辱第一道，於諸眾生心無礙**。」故以其在苦，則多礙多惱，起不善業。今所以得無礙者，良由**在礙而修無礙**，故礙而不為礙。既於礙而無所礙，豈非忍力之所致乎？……所謂「**火中生蓮華，此實為希有**」，他方淨土，無修福地，所以不及此土。何者？淨國七財豐溢，不假布施，攝貧窮也。……故經云：「**行於非道，通達佛道也**」。……所謂「**塵勞之儔，為如來種**」。當知忍者，**有力大人**，功德之本。（316下）

光是這一段，就引了數處《維摩詰經》的典故，如〈菩薩品〉：「忍辱是道場，於諸眾生心無礙故。」[44]又〈佛道品〉：「火中生蓮華，是可謂希有，在欲而行禪，希有亦如是」、[45]「若菩薩行於非道，是為通達佛道」[46]，包括先前提到的對〈香積佛品〉表述方述的改編，均被整合在這一段的文意中。此皆意謂發大乘的行者，終免不了須即於娑婆之世而修道。蕭氏點出了諸多身、心之煎熬惡境，認為真正的戒行，並非面對身、心的衝擊而選擇自了或隱處退避，而是能「履危涉險，備受艱難」，如此方是真正的「履踐道場」，且視「塵勞之儔，為如來種」，此句亦是引自〈佛道品〉[47]，後句復言「當知忍者，有力大人」則回歸《遺教經》的脈理：

> 忍之為德，持戒苦行，所不能及。能行忍者，乃可名為有

---

44 同註23，《大正藏》冊14，頁542下。
45 同前註，頁550中。
46 同前註，頁549上。
47 原文：「爾時大迦葉歎言：善哉，善哉！文殊師利！快說此語。誠如所言，塵勞之疇為如來種。」同前註，頁549中。

臺灣人文學術期刊資料庫

力大人。[48]

綜合說來，能夠即於世間之苦難而超越之，此既具「如來種」，亦是「有力大人」，在此前提下，方能救拔眾生於苦惱，「在礙而修無礙」，從而於「非道」之眾生世間成就佛國淨土，這是「火中生蓮花」、「行於非道，通達佛道」的體現……，諸如是類論理顯然皆是為布薩的精神指陳了「菩薩道」實踐的方向。又〈緣境無礙門〉也有類似之義理：

> 實由**遠諸塵勞，自策為本**，是所資待，莫不勤役，**自辦不假於他，而他為我用**。所謂讓而得者，則其理通；求而獲者，則其理滯。菩薩不求自利，但欲利益眾生，是以其利在己而得無礙。眾生常利我忘彼，所以恒縛而無解。……故經云：「若自無縛，欲解彼縛，斯有是處。」今欲學菩薩道。必須棄凡夫縛。（317 中 - 下）

簡言之，即遵聖人所行，學菩薩道，利他而不求自利。首先當棄凡夫之縛，以遠離塵勞，因為所資待者，莫不由此而得，若能不假於他，反身自策，能「讓」（利他）自能「得」（自利、自在），亦即翻轉眾生「利我忘彼」的慣性，故謂：「若自無縛，欲解彼縛，斯有是處」，此處亦引自《維摩詰經》〈文殊師利問疾品〉的典故，[49] 言菩薩既不自縛亦能解彼縛。無礙自在，正是菩薩行的體證與果效。

誠如前謂，《淨住子》第二大部分闡述「戒、定、慧」之

---

48 《大正藏》冊 12，頁 1111 中。

49 〈文殊師利問疾品〉：「如佛所說：『若自有縛，能解彼縛，無有是處！若自無縛，能解彼縛，斯有是處。』是故菩薩不應起縛。」《大正藏》冊 14，頁 545 中。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

行，當中已多有菩薩行修持的舖陳，然而真正明言標舉出本書菩薩戒思想之立場的，乃〈戒法攝生門〉：

> **一乘大教，必崇三聚為本**。……是故一切，無不歸憑：第一「翻邪三歸」、第二「五戒三歸」、第三「八戒三歸」、第四「十戒」、第五「具戒」、第六「十善戒」、第七「大菩薩戒」。此之七戒，所防過境，近約大千世界之內，切六根六大，並是戒境，廣如常說。（315 下 -316 上）

〈戒法攝生門〉之意，乃依於各境中如戒而行，就其攝受實際生活中之行事動靜而言「攝生」，此是勝果之行因。所謂「一乘大教，必崇三聚為本」，暗引自北涼・曇無讖《菩薩地持經》：

> 一切戒復有三種：一者律儀戒，二者攝善法戒，三者攝眾生戒。[50]

即所謂大乘菩薩戒。從論述來看，蕭氏《淨住子》論及戒行，是僧、俗通論的，故言「戒法兩科，七眾小學」，即包涵了在家眾與出家眾所應攝受的在家戒（如「五戒」、「八戒」）和出家戒（「十戒」、「具戒」），而最後以大乘菩薩戒為七眾攝受之最高法理，依此則所有大千世界內所有身、心及其所對之境，俱為其攝受統管的範圍。職是，可證蕭氏《淨住子》撰作的主要目的，乃以大乘菩薩戒作為其制定僧、俗間「如戒而住」之「布薩」修道的共同綱領，或者，我們姑且亦可統稱之為「大乘布薩觀」，而蕭子良也正是當世較早接受菩薩戒信仰的士人。[51]

---

50 《大正藏》冊 30，頁 910 中。

51 《出三藏記集》卷 12〈法苑雜緣原始集目錄〉中曾著錄〈竟陵文宣王受菩薩戒記〉可證，同註 2，頁 489。

臺灣人文學術期刊資料庫

「一乘大教，必崇三聚為本」的概念，即明顯地展現出以「菩薩戒」統攝聲聞「具戒」的意圖，故整部《淨住子》的書寫對象是兼攝僧、俗的，相關大乘經典（如《維摩詰經》、《法華經》、《涅槃經》等）在通體脈絡上信手拈來的引用，亦自然與「菩薩戒」作為出家、在家之最高戒律法理的奉法取向有相當的一致性。其懺法原理之效力既兼賅道、俗，故在〈出家順善門〉以前，蕭子良自謂這一部分皆是「道俗總論」，[52] 在此之後，則是「分論」。而在道、俗分論上，除了指陳在家者所應反省懺悔的事項，連出家人之流弊，亦多所針砭。如〈出家懷道門〉暗引〈普明菩薩會〉言「八類二法」，即是針對出家人修行的種種弊端而發，此皆與該經辨菩薩行相之意圖相通，這一方面，亦與我們觀察到蕭氏以大法檀越的身分與立場關心僧務、制定僧制的外緣背景相當。[53]

經過考察，全本《淨住子》中並無儀軌的記錄，關於這一方面，鎌田茂雄謂：

> 雖然說蕭子良撰寫布薩儀，但在道宣所見，也只有這二十卷的《淨住子》……。[54]

似乎認為《淨住子》就是此一「布薩儀」，唯道宣其實並沒有對此作出指實，《四分律刪繁補闕行事鈔》：

---

[52] 〈出家順善門〉：「上已檢校所行，知乖道實遠，剋責自咎，則進趣有途。前雖道俗總論，混知其過，然在家罪重，出家罪輕。」同註 7，頁 310 上 - 中。

[53] 蕭子良相當關心僧團事務，除了公開資助當時戒律的講授，亦曾親制《僧制》，〈齊太宰竟陵文宣王法集目錄〉中錄有《僧制》一卷，參《出三藏記集》卷第 12，頁 450。

[54] 參鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》（高雄：佛光文化，2011 年）第三卷，頁 216。

臺灣大學學術期刊典藏庫

> 昔齊文宣王撰在家布薩儀，普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，參以所聞，粗重撰次。備如後列。[55]

「出家布薩」，只有僧尼才能參與，至於「在家布薩」，則是凡受菩薩戒者均可參與，故不分僧、俗。經由本文的綜合考察，《淨住子》雖有「布薩」之名（外國云布薩，此云淨住），卻無布薩儀軌的記錄，即使是律典中的相關記事亦不見引錄，雖然蕭氏相當留心於律學：

> 齊永明七年十月，……即座仍請祐及安樂智稱法師，更集尼眾二部名德七百餘人，續講《十誦律》，志令四眾淨業還白。[56]

此是其禮請僧祐律師講律之記事，說明蕭氏相當注重律學，並曾資助相關講論，唯通觀整部《淨住子》卻不見有引用律典的鈔經記錄，僅此即反映了二事：

一、出家「具戒」並非《淨住子》所認為最高的法理，此呼應了〈戒法攝生門〉「一乘大教，必崇三聚為本」的觀念。

二、《淨住子》並非為制定儀軌而撰鈔的作品。

關於第一點，反映了蕭氏判教式地將「大菩薩戒」安置在「具戒」之上的觀念，但這是否意謂其於「具戒」之法理並不關心，此亦不見得，道宣「文據莫憑」之謂，或意指其直接承襲、融會律典之「意」以為用（直得承用）而言的。

---

55 《大正藏》冊 40，頁 34 中。

56 《出三藏記集》卷第 11・〈略成實論記〉，頁 405。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於第二點，道宣的《四分律刪繁補闕行事鈔》正是一個很好的對照：就布薩之儀軌而言，道宣於該書之〈說戒正儀篇〉曾從諸律（四分、五分、十誦等）中擇鈔出相關範式，整個儀節過程相當清楚，當中也參考道安版本，各細節中諸本若有不同處，則能彼此「互見」，可以說是體盡「刪繁補闕」之美意。[57]〈說戒正儀篇〉並沒有提及蕭氏的「在家布薩儀」版本，當然亦未引當時尚可見的《淨住子》，以故推測道宣稱蕭氏所撰的「在家布薩儀」或許亦可能指其已亡佚的《清信士女法制》[58]——「清信士女」，在家眾也；「法制」，或即此「布薩儀」也。

這樣一來，蕭子良的《淨住子》既以「淨行法門」為題，自然是為其「布薩儀」法制在實施時理論輔助與入門的參考，僧佑所謂：「是以《淨住》命氏，啟入道之門」，[59] 信為允評。嚴格說來，道宣所說蕭氏的「在家布薩儀」應當亦可稱為依「菩薩戒」所制之「大乘布薩儀」，以明與傳統聲聞戒布薩之不同，此或為道宣「意解不同，心相各別」之意。唯今日已無法得知蕭氏儀軌制定的詳細內容如何，鹽入良道謂：

> 在律的基礎上成立的布薩法，與大乘經論所述的禮拜懺悔混而為一，是一種接受的模式。[60]

此言其大乘布薩儀軌之制定，乃基於律學的基礎上，進一步融合大乘經論之禮拜懺悔而成，這樣的推論有其合理性。即或只是作為實踐儀軌之法門學理，《淨住子》中諸多身、心及其對境之

---

57 參《大正藏》冊 40，頁 34 中 -38 上。
58 參《出三藏記集》卷第 12．〈齊太宰竟陵文宣王法集錄〉中所著錄，頁 450。
59 〈齊太宰竟陵文宣王法集錄．序〉，同前註，頁 448。
60 參前揭文，頁 27。

臺灣大學學術期刊資料庫

檢覆，理基於律典之「意」而發。不唯如此，《淨住子》曾經徵引的菩薩戒之經典如《菩薩地持經》亦然，雖然這當中尚看不出將原經之戒條具體鈔出的痕跡，但某些行法的承襲，卻也顯然可見，尤其是〈出三界安樂門〉中對「三十二相」的解讀，明顯地就是出自這些菩薩戒的經典，而許多菩薩行的觀念，在《淨住子》中也有了融會貫通的可能，此詳後敘。

附帶一提的是，宋代曾有《半月布薩法式》，此附在僧人釋與咸（？—1163）所撰《注菩薩戒經》之後，[61] 足見此處之布薩儀軌中的誦戒內容即與「菩薩戒」有關，故稱之為「大乘布薩法」。相關研究，近人冉雲華結合敦煌相關之〈大乘布薩文〉文獻闡之甚詳。[62] 有了這樣的例子，我們可以更合理的推測《淨住子》同樣也是為大乘布薩而作，只是它不是單為菩薩戒所作的鈔、注作品，或作為具體儀軌的陳述；它的問題意識乃集中在懺法原理的論述，在此基礎之上，擇鈔小、大乘諸經，而以菩薩戒作為指導之最高法理，以作為相關實踐時的入道指引。所以筆者稱《淨住子》中的相關論述所反映者為「大乘布薩觀」，當有其名實相符的合理之處。

（二）儀則性格對「懺悔」觀念的影響

在僧俗、內外共通的大乘布薩觀成立的基礎上，《淨住子》的儀則性格相當值得關注，而此乃是其「合內、外」的注經方式所帶來的思想理解效益。從前面的討論看來，「經、書交映」的表述模式，與「內外之教，其本均同」的理想，正顯示出蕭氏之

---

61 參《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年）冊 59，322 上 -323 下。

62 參〈敦煌本〈大乘布薩文〉研究〉，收入氏著《從印度佛教到中國佛教》（臺北：東大，1995 年），頁 73-95。

臺灣大學學術期刊資料庫

懺法，乃以倫理的關懷與「世教」的治理為其重要目的，〈剋責身心門〉：

> 今以經、**書交映，內外之教，其本均同**，正是意（音）殊名異，若使理乖義越者，則不容有此同致，所以稱內外者，本非形分，但以**心表為言**也。（309 上）

「內外之教，其本均同」說出了其視儒、釋為一的理念，雖在實際表達上措辭不同，各自亦有其名物、語言（音）、指事（意）之異，但作為一本的理、義則是不乖的。蕭氏不看重儒、釋「形分」上之別，卻重於發「心」之同，此為其共「本」所在。若「理」在「心」中，二家均可以「心表」為外，〈剋責身心門〉：

> 若出家之人，觀空無常，厭離生死，行出世法，是則為內，乖此為外；在家之人，歸崇三寶，持戒修善，奉行禮義，是則為內，乖此為外。今內外道俗，共知內美之稱由心，外惡之名在行，豈得不捨外惡，勤修內善？（309 上）

內、外之分，並非由出家與在家、儒與佛二者相對之外在形跡、儀文來立論的，論其所以然，乃是就各家自身修行之遠近，即從本心所發作出的分判，故儒、釋各皆有其「內」（合於理），亦皆有其「外」（乖於理），在二域雙兼的前提下，以合道與否來區分二域共有之「內／外」，故言「外惡內善」。此是其特殊合「內（佛）」、「外（儒）」的思維。[63] 是以奉行禮義，亦如同持戒修善。而此處所謂的雙兼者，蕭子良仍是經、書交映合論

[63] 此處之「內」、「外」有二義，一為「佛」、「儒」之指涉，另一為合「理」與否，合理為「內」，乖理為「外」。

臺灣大專學術期刊資料庫

的，全書以此模式來作為懺法原理的表述甚多。這無疑使得世教與佛法得以有一種義兼雙域的型態，佛法懺悔可以類似世教的儀則性格視之，而世教的道德規範，亦成為懺法規範的主要內容。

在此論述取向之下，「懺悔」的意義已富涵倫理、儀則的性格，此可以從蕭氏引傳統儒經中的概念來格義對「懺悔」的詮釋而得見，如〈滌除三業門〉：

> 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**。書云：「禮無不敬，傲不可長」，又曰：「過而能改，是謂無過」，經云：「於一切眾生，敬之如親想，各自省其過，然後懺悔。」（307 中）

此段言懺悔的方式，將其與「慚愧」、「恥」等（內懷慚愧，恥鄙外發）置於同一脈絡結合作解。所引之外書乃《禮記》與《論語》[64]，內典「於一切眾生，敬之如親想」一句出處未詳，不過當時於佛法中視一切眾生如六親眷屬的思想，顯然已經非常普遍，且其意在點出如何「懺悔」的命題，此無疑使得佛教「懺悔」觀念與世教傳統之「慚」、「恥」等觀念混同，也從而將懺法導向社會倫理意涵的反省。

實原始佛教言「懺悔」，其方式首要在「說罪」，這可以從其字義上看得出來，相關方面，釋大睿的解釋較為清晰具體：

> 「懺悔」一詞，是由梵文 kṣama 與 āpatti-prati-deśana 二

[64] 「禮無不敬，傲不可長」一句參《禮記注疏》卷第 1・〈曲禮上〉：「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉，敖不可長，欲不可從，志不可滿，樂不可極。」頁 12 上 - 中。「過而能改」一句則參《論語注疏》卷第 15・〈衛靈公〉：「子曰，過而不改，是謂過矣。」頁 140 中。

臺灣大學佛學研究資料庫

> 字翻譯而來。Kṣama，一般將此字漢譯為「懺摩」。英譯為 enduring、bearing、suffering 等，即容忍、忍耐之義，可引伸為「請求他人寬容自己所犯過錯。」漢字中本無「懺」字，這是配合翻譯佛典而造的「新形聲字」。……Āpatti 譯為 happening occurring，而 prati 是 toward 之意，deśana 則可譯為 preach（說）或 confession（懺悔、自白、告解），故 āpatti-prati-deśana 可引伸為「向他人表白懺悔」之意。所以懺與悔之原意，就是請求寬恕原諒，以及說己罪過之意。[65]

此中向他人告白以「說罪」的意思，在蕭子良的儒、釋互證下，成為一種檢視自己身、心的「懺悔之法」，也就是他直接以內省來說「懺悔」，從而付諸於更具體的身、心實踐。個人認為這樣的解釋無疑豐富了原佛教「懺悔」的意義，也很容易可以看出二方於懺悔詮釋之著重點的不同：佛法說懺悔，固然預設了省察的前提，但直接以作法上的「發露」表述之；而蕭氏說懺悔，卻不言「懺悔之法，在發露說罪」，而謂「懺悔之法，先當潔其心、靜其慮」，也就是他道出了佛法「說罪」過程所蘊涵個人察照的過程。

在此情況下，佛教如戒而住的威儀觀，其實已非消極的行為整飭而已，而是更有其俾益眾生的主動積極面，某種程度上，這自然也可與傳統禮法觀念相結合，如：

> 次懺意業，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、色思

[65] 釋大睿，《天台懺法之研究》（臺北：法鼓文化，2000 年），頁 35-36。

臺灣人權學術期刊資料庫

> 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。（307 下）

此段的引經、「統略」策略已見於前，乃引世教觀念作出對懺悔思想的格義，將「意業」之反省置於俗世生活實踐的應用上，頗有儒、佛交涉的影子，這或許是蕭氏懺法之儀則性格所必然導向的趨勢。即或如「五悔」法門中亦多有與傳統世教信條相結合的跡象，如〈隨喜萬善門〉：

> 十方一切眾，所有微細善，**仁義及禮智，孝養謙恭德，慈和及愛敬，廉貞清潔行**，若有如是善，我今悉隨喜。（320 上）

〈迴向佛道門〉：

> 十方諸眾生，所行微善業，**仁孝及謙敬，慈愛柔和等，忠正修禮智，矜逮賑孤窮**，如是世俗善，悉迴向佛道。（320 下）

此儼然是欲藉由「五悔」中的「隨喜」、「迴向」法門，建立符合傳統道德的禮儀化之身、心規範。又如〈在家從惡門〉引《涅槃經・現病品》以明僧、俗之諸煩惱障，期「以禮自制」；〈十種慚愧門〉引《涅槃經・梵行品》言「慚、愧」之「二白法」，其中之十門反省對象：除了佛、冥祇神鬼之外，多兼賅君、親、師、友等世倫（父母、諸子、師僧、弟子、帝王、檀越、良友），而有相當明顯的「名教」取向。對禮儀化之身、心建立的看重，自然是蕭氏之懺法著重於倫理、社會情境體察之路數發展下的必然結果。這一方面，亦與我們所觀察到的蕭氏奉法乃不逃

臺灣大學學術期刊資料庫

避其於禮法社會責任的外緣背景相當。[66]

（三）斯坦因（S.721V）斷簡置於「統略本」脈絡之釐測與闡釋

自 20 世紀初敦煌手鈔本《淨住子》（斯坦因 S.721V）發現後，這少數的幾頁鈔文經由鹽入良道、船山徹等人的推論，而得以確定幾乎是原本《淨住子》鈔經內容的殘存，其中鹽入認為這幾片文書殘篇是《淨住子》之卷 8，船山氏則進一步藉由檢索確認所鈔內容是六十卷本《華嚴經》之〈十迴向品〉。[67] 至於當時流傳的《淨住子》共有廿卷，第八卷究係是今日統略本三十一門的哪一門？二氏皆無再續作深究。筆者認為，就篇幅來看，全本《淨住子》共卅一門，近半的卷數約落在第十四至十五門左右，所以猜測敦煌手鈔本《淨住子》的內容即是當初第十五門——〈出三界外樂門〉。

如果從鈔經內容之思想義理的部分來看，試舉手鈔本《淨住子》之（A）片首段之內容為例：

> （能以牙齒布施衆）生。如華齒（齒）王菩薩、六牙白（象）王菩薩。布施齒（齒）時。獲難得心。如優曇華。清淨（淨）施心。無尽（盡）施心。不濁施心。無著施心。無量施心。調伏捨諸根心。一切施心。一切智願心。安隱衆生心。成就施心。大施心。勝施心。身之要用牙齒

[66] 如〈文宣王書與中丞孔稚珪釋疑惑〉所言：「所以歸心勝法者，本不以禮敬標其心，兢仰祇崇者，不以在我故忘物，今之慇懃剋己者，政（正）為君輩之徒耳。欲令相與去憍矜，除慢慠，節情慾，制貪求，修禮讓，習謙恭，奉仁義，敦孝悌，課之以博施，廣之以泛愛，賞之以英賢，拔之以儁異，復何慚於鬼神乎？」參《弘明集》卷第 11，《大正藏》冊 52，頁 72 中。

[67] 鹽入氏的觀點參前揭文，頁 48。船山徹之文前揭書，頁 306-307。

> （齒）為最。己所宝（寶）重。眾所難（歎）惜。而能惠施諸乞求者。菩薩摩訶薩。安住此法。捨牙齒（齒）時。（如是迴向）以此善根。令一切眾生。得白淨（淨）利牙。成最勝塔受天人供。令一切眾生。得仏（佛）（齊）密無間齒（齒）相。令一切眾生。行調伏心。進趣菩薩諸波羅密（蜜）。……得九閡（無礙）嚴淨諸法智慧。[68]

以上原文中之括弧部分，乃與《大正藏》校對後之校正，可以看出原本鈔經訛漏的情況。經文中謂菩薩摩訶薩對眾生的布施，乃在令得「白淨利牙」、「佛（齊）密無間齒相」、「口齒清淨顯現明白」、「含齒四十」、「安住遊（旋）牙」、「清淨牙」、「徐噍牙」、「得勝妙牙」……等。這正是對小乘三十六相觀念的進一步發展，由此可以看出《華嚴經》對「小乘」原概念更細緻的舖陳及其於象徵意義上的衍申。而今本統略《淨住子》完整提到佛身三十六相的法門，正即第十五門——〈出三界外樂門〉：

> 若禮拜父母，師長賢聖，得佛**頂相高明**；若不誑眾生，讚揚其德，得佛**眉間毫**相；……若絕滋味，十善化人，得佛**四十齒齊密**相；若說慈善，志意堅強，得佛**四牙白淨**相；……若行四攝，攝取眾生，得佛**手足網**相；若以淨心供養善人，得佛**手足輪千輻理**相；若施衣服，隱過蔽惡，得佛**馬陰藏**相；……。（313 上 - 中）

是以猜測今傳敦煌手鈔本《淨住子》的文書殘篇，乃道宣在統略〈出三界外樂門〉之前所保留原本的鈔經部分。唯延續前面的討論，〈出三界外樂門〉對「三十二相」有特殊的詮釋脈絡，顯

[68] 轉引自鹽入良道前揭文之附錄，由筆者加以標點，參頁 49。

臺灣大學學術期刊資料庫

然是以某方面具體的行持作為得佛某一相好的條件與印證，故有「若……如何」則「得……何相」的格套性表述。這種表述在當時流傳的大乘經典中，也可以找到相應的例子，如《菩薩地持經》：

> 供養父母、苦惱眾生，**為作救護故**，得足下輪相；……以四攝事，攝取眾生故，得**手足網縵相**。……
> 見分離者，以法和合，修習慚愧，施人衣服故，得**馬藏相**。[69]

就能夠得到「足下輪相」的條件來說，在《淨住子》是「若以淨心供養善人」，在《菩薩地持經》則是「供養父母」等有德之人，只是另加了「為作救護故」的條件，可謂相當類似。論典中亦有類似的思維，如《大智度論》：

> 離殺生業因緣故，得長指相；離不與取業因緣故，得足跟滿相；以四攝法攝眾生業因緣故，得手足縵網相；以上妙衣服、飲食、臥具，供養尊長業因緣故，得手足柔軟相。……以房舍、衣服、覆蓋之物用布施故，得陰藏相如馬王。[70]

綜合來看，皆說出大乘對「三十二相」的理解普遍地與菩薩行相結合，這當中重要的關鍵，仍與當時的「法身」崇拜有關，且蕭氏運用這些觀念，顯然不只是引用經文作為鈔經撰述而已，更有進一步的消化，如〈出三界外樂門〉中，首先以「行相」的概念來作引介：

---

[69] 北涼．曇無讖譯，《菩薩地持經》卷 10．〈菩薩地持畢竟方便處建立品〉，《大正藏》冊 30，頁 955 中。
[70] 《大智度論》卷 29．〈初品中迴向釋論〉，《大正藏》冊 25，頁 273 下。

臺灣大學人文期刊資料庫

> 故諸行人，策厲行道，節身口意，翹勤匪懈。群小無知，謂之為苦。大聖圓照，三達洞了。知此小苦，大樂正因。雖有勞頓，所期者大，非謂為苦，故**引諸行相，用簡有心**。（313 上）

所謂「行相」，（梵文：ākāra），正是用來作為查驗行持與發心是否一致的標準，又譯為行、相、取相、相貌，意即外形、表情、姿勢，此處即指佛之應化身所具足之三十二種殊勝容貌與微妙形相。簡言之，「行相」即作為行者於修行或思維運想所依據的聖者德、形之相，此與作為證入諸法實相之身的「法身」仍有一間未達。[71] 從究極的角度來看，「法身」不可以取相求，不可戲論，[72] 作為實相的表徵，「法身」的存在與諸法的狀況一樣，皆從緣生，亦無自性，畢竟空寂，乃遣除有自性的色身而為虛空幻化。從另一方面來看，也正因如此，法身之「體」即有可變現幻化之「用」，即「應化身」，此無形中為人間修行以證會法身的徑路提供了理論的基礎。[73] 故三十二相固然不是究極之如來法身，但如來法身卻可藉由三十二相之「用」來應會域中，以彰顯其功德，行者於此中，當知如何思維之、模擬以契會之，在行修實踐中以觀相、取相，這當是蕭氏的主要問題意識。

以故《華嚴經》的表述立場，除了是對小乘三十六相更細

---

71 六朝時對「行相」作為應化身之相關解讀，可參梁．寶亮集，《大般涅槃經集解》卷 5：「法瑤曰。……應身生滅，同諸行相，非請所能住也。純陀所論，法身無為，不待請而住也。」《大正藏》冊 37，頁 395 中。認為「行相」非「法身」乃屬於應身而有生滅者。

72 鳩摩羅什：「法身義以明法相義者，無有、無等戲論，寂滅相故。得是法者，其身名為法身。如法相不可戲論，所得身亦不可戲論，若有若無也。」參〈問法身感應並答〉，《大乘大義章》卷中，《大正藏》冊 45，頁 130 上。

73 相關研究可參涂豔秋教授的說法，參涂艷秋，《鳩摩羅什思想在中國》（臺北：里仁書局，2006 年），頁 208。

臺灣大學學術期刊論文

緻的舖陳，其意義更在藉由菩薩對眾生在好相上的布施，從而於其中迴向諸美德、善根，可以說《華嚴經》〈十迴向品〉的整段經文，都是類似這種菩薩對眾生祈請的回應。原本《淨住子》鈔引經文所反映的正是這個部分。另從統略過的今本來看，蕭氏於鈔經之餘，卻轉從《菩薩地持經》或《大智度論》的角度，來轉化這種表述方式，即強調行者當如何修行，方能取得某一行相的印證，此倒成為一種「法門」了，這其實與菩薩對眾生祈請的迴向是一體的兩面，也就是說二者都共同建構在對「行相」所隱喻之美德善行的理解上，[74] 而有從「菩薩行」的角度將「行相」所象徵之抽象精神，具體化為法門行持的轉變。某種程度來看，這是大乘經論對「三十二相」的一種特殊詮釋方式，而為蕭氏撰構〈出三界外樂門〉所取法。這也與《淨住子》所強調具體法門的撰述主旨有關，而與其中重視倫理的現世取向相符應，故成為道宣統略時優先考慮保留者。至於統略本把當初所鈔之《華嚴經》經文刪略了，個中原因不難明白，正是因為原本經文的鈔取部分過於龐大，讀者自可直接去經藏中翻索查考，權衡之下，在義理、經典出處明確的前提下，蕭子良對經典的詮釋意向既是結撰各門的主眼與特殊性所在，當然就必須保留了。

---

[74] 如原《華嚴經》是以「常出無量清淨妙香」作為「含齒四十」的隱喻，統略本則徑以「絕滋味，十善化人」，作為「得佛四十齒齊密相」的具體條件。二者合看，顯然可知蕭子良在鈔取《華嚴經》經文之餘，復將原經文抽象意義的隱喻明確化為「絕滋味，十善化人」的行為。也就是說，蕭子良認為什麼才是「常出無量清淨妙香」？就是口不以官能之滋味享受為要，乃能常出十善之道以化導人，才是「口」之存有的重要意義，此則為《華嚴經》「佛四十齒齊密相」所隱喻口香之道的明確化，這當然也是受到菩薩戒行的影響。相關內文參東晉．佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊9，頁 508 下。

臺灣大學

（四）《淨住子》懺法之成分與性質之總體觀察

承上，作為僧俗、內外共通的大乘布薩觀，《淨住子》懺法理論的總體性質如何，也是需要討論的，從前述儀則性格的角度統合來說，《淨住子》中「事懺」的原理相當濃厚，其中既有「作法懺」的思想，也有「取相懺」的元素：如戒律、儀則的重視固然結合成一套作法用事的規矩，而〈十種慚愧門〉引《涅槃經・梵行品》言「慚、愧」是「二白法」，明白強調「慚者，內自羞恥」、「愧者，發露向人」，類此都屬「作法懺」的原則提點，由此所反映出的是依「戒法」以行懺，因乎「戒相」而對治「遮罪」的目的。至於若向佛發露、自陳，則亦可能結合定心至誠之運想，以得見相好而滅罪，此即所謂「觀相懺悔」，乃藉「定法」以行懺。關此，《淨住子》中實亦已蘊涵類似的元素，如〈皇覺辨德門〉說：「相好表其容，法身顯其德」；〈開物歸信門〉則曾謂「去諸塵勞，入歸信門，必然仰覩法身無礙」、「表裡俱淨，方可運明想於迦維」；至於〈出三界外樂門〉以佛之「行相」，作為諸行持內德的驗證標準，此中引用《菩薩地持經》對「三十二相」的再詮釋，作為以善事「取相」的邏輯，轉「定法」為具體的動作、操守等法門，類此不妨亦可視為一種以「菩薩戒」實踐的立場所引導的「取相懺」法的型態。

值得注意的是，整部《淨住子》在外典方面少引道家的典籍，目前只發現有《黃帝四經》一處，但只見其中「動舉必正」一語，且已與諸儒典用語一同被「統略」進一連串排比式的表述脈絡中，嚴格說來算不上真正道家的思想，此可證蕭氏遠離玄談的禮法性格。不過說《淨住子》中完全沒有玄談用語，其實亦不見得，如〈緣境無礙門〉中曾有「有待於無待」的觀念：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今若欲**有待於無待，則有待更煩。無待於無待，則有待自遣**。有待既遣，則無礙之門可入。若志在於資養，便覩縛纏更重。但眾生凡類，觸向多阻。不資於物，則自濟無方。資於物者，累之重也。（317 中）

本門是就「無礙自在」來解說菩薩行的特質，現實生活諸多礙累，即或誦習、修學亦皆為「有待」，有待即有礙，有礙即受縛，若「有待於無待」，即執著於追求「無待」，則又落入另一「有待」，且此一「有待」無寧更煩，唯有「無待於無待」，則有待自譴，此方為究竟。蕭氏此處之論述，頗有玄味，某種程度不妨亦可視為《莊》學言「無待」去礙觀的進昇。實際上他所想嘗試點出的是眾生無法自濟而累重於物的苦趣，惟有學菩薩道的行者，利他而不求自利，方能不自縛亦能解彼縛。按蕭氏之意，此「自策」之學不落入「有待於無待」，正是因此，或可從以「不著」的「迴向」義來看，〈迴向佛道門〉：

> 言迴向者，以不著為義。原一切眾生備修萬行，捨身命財，所以不得解脫生死者，皆緣耽著果報，不能捨離。若能不執其心，修行攝度，隨有微福，迴施群生，向於佛道者，則於果報，不復生著。便於生死，蕭然解脫。（320 中 - 下）

「言迴向者，以不著為義」，則很可能是參考了《十住毗婆沙論》〈除業品〉中的相關論述，[75] 類似這些思想，背後都寓有深

[75] 《十住毗婆沙論》卷第 5 ·〈除業品〉：「隨喜迴向，如《大品經》中，須菩提白佛言，……若菩薩於過去、未來、現在諸法，不取、不念、不見、不得、不分別，而能如是思惟，是諸法皆從憶想分別、眾緣和合有，一切法實不生，無所從來。是中乃至無有一法已生今生當生，亦無已滅今滅當滅，諸法相如是。」《大正藏》冊 26，頁 46 下 -47 上。此結合般若空觀以言迴向、隨喜之不繫亦不著。

臺灣大學哲學系

刻的般若「空觀」，以契得諸法實相為目的，在這樣的思考下，說《淨住子》有觀罪性空的「無生懺」思想之成分倒也是可以成立的，此是佛理自身即能直接契玄的一面。所謂「不著」，即不耽於自身果報之計量，在修行時一有善果微福，隨時皆迴向眾生，此無寧更是一種徹底的佈施，在實踐擬修中徹底地解構以己為中心的計量，亦正是「無待於無待」。這種基於突破「己」的利他之行，乃「菩薩道」的特色，也是蕭氏通篇《淨住子》的最高法理所在。中嶋隆藏研究《淨住子》的實踐觀時曾提到：

> 只是僅有自己實踐，在佛教的實踐觀念中是不夠的，必須要有利他的行為才能稱得上是真正的實踐。……這些利他行為可說是沒有界線的，經由徹底的自省成就自身的無化。[76]

中嶋氏所謂「自身的無化」，即是「無待於無待」的究竟超脫，也是「菩薩戒」在修行情境中對身、心有待的徹底超越，他又謂：「這種利他行為的實踐也會反過來促進自己的無化，如此一來便能將自己與眾生一同帶進解脫道，而這也正是蕭子良自身作為一個菩薩行的實踐者所要達到的目標。」[77] 洵非虛言。

總而言之，《淨住子》玄談的引用雖然較少，此一方面固是蕭氏典型禮法性格的反映，一來佛法中相關的玄談，實亦已多取而代之，除了〈緣境無礙門〉說「無待於無待，則有待自遣」，其中以「無待」的觀念來講大乘菩薩「無礙自在」、「自利利他」的修行，此與道家無待「去礙」的概念類似，但又更深刻，因此中寓有「言迴向者，以不著為義」等與「空觀」行持相涵攝

---

[76] 中嶋隆藏，〈蕭子良の精神生活〉，《日本中國學會報》，第 30 集（1978 年），頁 82-83。

[77] 同前註，頁 83。

臺灣大學學術期刊資料庫

的理念。至於結合前面的論述，如〈修理六根門〉中言「罪無定相」，都說明《淨住子》之懺法，在「作法懺」、「取相懺」之外，實亦已寓有後世「無生懺」思想的成分。[78]

四、結論

本文已初步完成《淨住子》文本引經模式與編撰觀點之觀察，配合各法門旨趣及學理間架，我們稍可對道宣評述蕭氏如何「引經教如對佛」的特質作出一定的掌握，嚴格說來，並非針對其鈔經一事本身，而是指其能從中融會貫通，以領略佛陀言行典範作為戒行實踐依據而言的。蕭子良個人的信仰虔敬，對於如何「模擬聖者」有相當的問題意識，此中所反映法身崇拜的信仰與禮佛的思想，也是其經教編纂的主要旨趣，以故懺悔本身不再只是消極的悔過，更在於戒體的建立。個人認為其徵引諸經以撰結該法門所反映的整體佛學立場——制定僧、俗共通的大乘布薩法，是道宣所肯定的，此布薩法經由前面考證，並非儀軌的記錄，而是給欲參與布薩儀之行者提供理論認知與法門實踐上修行準備的基礎，故該書以法門原理的介紹為主體，而此背後所反映的思想，自然以菩薩行為最高法理。值得一提的是，它雖然並非直接指授儀軌，卻亦蘊涵儀軌進行時可供參考的元素，這一方面學者鹽入良道已清楚地指出。

《淨住子》一書的性質，乃懺悔法門原理之綜論，全書從辨

---

78 如小林正美所謂：「該坐禪、觀實相的修行法，正是智顗最早引入懺法的行法。智顗之前的懺法之中，如南齊蕭子良《淨住子淨行法門》之中，還有梁武帝的發願而輯錄的《慈悲道場懺法》之中，除懺悔和發願以外，沒有將坐禪作為懺悔法的行法。……智顗將坐禪正觀引入懺悔法，將懺法變為以成為佛和菩薩為目的的三昧的行法，在中國懺法的歷史上具有劃時代的意義，是值得矚目的事件。」參小林正美著，王皓月翻譯，《六朝佛教思想研究》（濟南：齊魯書社，2013 年），第六章〈智顗的懺法的思想〉，頁 245。

德、歸依、身心檢省；從道俗綜論，到分論：個中談到僧、俗之身心於倫理情境的體察與析破，涵攝事懺、理懺之元素，乃至戒體之建立；亦依禮敬三寶、五悔的原理而一一分敘，此中雖無儀軌，卻亦可為儀軌之本。總之，該書大致依此脈絡，因三十一門以別類，循序漸進。就方法論來看，其別類以鈔經寫作的模式或亦與類書編纂的文化經驗有關，故各門以大量的引經據典，作為持論依據。從現有敦煌手鈔本《淨住子》（斯坦因 S.721V）來與今本作比較，當時的原本理應存在著大量的鈔經內容，這或許正是道宣能夠將原本的廿卷，刪略整併成二卷的原因。就合理的推測，道宣在統略原本時，原本仍流傳，所以勢必只能就原本義理脈絡之重點綱要來統略之，不太可能有因不尊重原本而以己意肆行竄改的可能。當然，道宣對蕭氏的撰述是相當認同的，僅此一要點，我們即可確定，今本經統略所保留者，當是蕭氏論述的綱維，其中自然也包括其個人對大法領略的慧見。而道宣所刪除的，眾人皆可依其保留的引經線索自行去經藏中翻檢循索，這正是本文對其「提示引經」、「典事統略」、「節縮諸典」，從而徑將其排比、「互嵌」等編撰特色之說明所反映者。

就學術思想史的發展來看，佛學於中土的流傳，於魏晉時期經歷了玄學對佛學的格義，在《淨住子》中，我們卻發現甚多儒典對懺法觀念的「格義」。某些儒、佛互詮的表述模式，正說出《淨住子》儀則的性格相當濃厚，將禮佛之信仰充分與生活實踐結合，並受到「菩薩戒」思想的導引，從而與其固有的禮法關懷與倫理濟度的祈願相結合。再者，本法門對戒行與儀則的講究，以後世對懺法性質的分類來看，實符合「事懺」的原理，此中分別又有「作法懺」的思想與「取相懺」的思考。值得注意的是，在「取相懺」方面，《淨住子》的懺法某一部分也基於當時的法

臺灣大學佛學研究期刊資料庫

身崇拜，將藉定法以行懺的「觀相懺悔」，轉作以一種身、心修養於社會情境之道德要求來表述「取相」的條件與象徵意義，從所徵引經典來看，合理推測這正是受到菩薩戒行注重現世精神的影響，這成為蕭氏理論的一大特色。

至於《淨住子》懺法中禪修成分如何，其實《淨住子》雖尚未正式將坐禪以觀實相作為懺悔的行法，但已有相當程度取證「空觀」的理論性提點，至於此一提點，無寧仍是基於對菩薩戒行強調的前提下，所透露的一些若干玄觀實相的思考，從而有的一種對「無礙自在」、「無待於無待」，以「不著」為迴向在實踐上的講究。綜觀全書，這一部分雖所佔比例不高，但卻在編排上被置於最後幾門，而頗有一種予人循著事懺、理懺發展的意謂。就此說來，《淨住子》確實已寓有後世「無生懺」思想的成分是無庸置疑的，且似乎成為《淨住子》在理論編纂上所必然會出現的趨勢。總而言之，後世的各種懺法其實在《淨住子》中都可以找到相關的思想元素，這也說出它在六朝佛學思想史上有著不容抹滅的價值所在。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

東漢・鄭玄注；唐・孔穎達疏

1955 《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。

魏・何晏注；宋・邢昺疏

1955 《論語注疏》，臺北：藝文印書館，影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本。

西晉・法炬、法立譯

1983 《法句譬喻經》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊4。

東晉・佛馱跋陀羅譯

1983 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊 9。

東晉・慧遠問、羅什答

1983 《大乘大義章》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊45。

姚秦・鳩摩羅什譯

1983 《佛垂般涅槃略說教誡經（亦名遺教經）》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊 12。

1983 《大智度論》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊25。

1983 《十住毗婆沙論》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊26。

1983 《維摩詰所說經》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊

臺灣大學學術期刊資料庫

14。

北涼・曇無讖譯

1983 《菩薩地持經》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊30。

劉宋・范曄

1987 《後漢書》，北京：中華書局。

劉宋・慧嚴等修治

1983 《大般涅槃經》（南本），《大正藏》，臺北：新文豐，冊 12。

劉宋・求那跋陀羅譯

1983 《雜阿含經》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊 2。

梁・蕭子顯

2003 《南齊書》，北京：中華書局。

梁・釋僧祐

1983 《弘明集》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊 52。

梁・釋僧佑撰；蘇晉仁、蕭練子點校

1995 《出三藏記集》，北京：中華書局。

梁・寶亮集

1983 《大般涅槃經集解》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊 37。

梁・僧旻、寶唱等集

1983 《經律異相》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊53。

唐・道宣

1983 《續高僧傳》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊50。

1983 《廣弘明集》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊

臺灣大學學術期刊資料庫

52。

1983 《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊 40。

唐．菩提流志譯

1983 《大寶積經》，《大正藏》，臺北：新文豐，冊 11。

後晉．劉昫撰

2003 《舊唐書》，北京：中華書局。

宋．歐陽修、宋祁撰

2003 《新唐書》，北京：中華書局。

宋．釋與咸

1968 《注菩薩戒經》，《卍續藏經》冊 59，台北：中國佛教會影印卍續藏經委員會。

清．嚴可均編

1991 《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局。

二、專書

小林正美著，王皓月譯

2013 《六朝佛教思想研究》，濟南：齊魯書社。

冉雲華

1995 《從印度佛教到中國佛教》，臺北：東大。

汪娟

1998 《敦煌禮懺文研究》，臺北：法鼓文化。

涂艷秋

2006 《鳩摩羅什思想在中國》，臺北：里仁書局。

陳鼓應

1996 《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。

臺灣大學學術期刊資料庫

船山徹

2006 《南斉・竟陵文宣王蕭子良撰『浄住子』の訳注作成を中心とする中国六朝仏教史の基礎研究》，日本科學研究補助之科研報告書（基盤研究（C）（2）），平成 18 年 3 月。

鎌田茂雄著，關世謙譯

2011 《中國佛教通史》，高雄：佛光文化，第三卷。

釋大睿

2000 《天台懺法之研究》，臺北：法鼓文化。

三、期刊論文

中嶋隆藏

1978 〈蕭子良の精神生活〉，《日本中國學會報》第 30 集，頁 72-86。

鹽入良道

1961 〈文宣王蕭子良の淨住子淨行法門について〉，《大正大學研究紀要》第 46 期，頁 43-96。

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Quotation Model and Viewpoints of Compilation of the Abridged Version of the Repentance Dharma of *Jingzhuzi* (Ascetic Practitioners)

Chi, Chih-chang *

Abstract

This paper, based on the investigation of the academic and cultural development of Buddhism history and thoughts during the period of the Six Dynasties, explored the quotation of inner and outer classics by Xiao Ziliang of the Southern Qi Dynasty in his *Jingzhuzi* and presented the characteristics and positioning of the repentance dharma during the development of Buddhism through his interpretation of confession.

As the core of the group of Xi-di scribes, Xiao Ziliang was the mainstay of the development of Buddhism during the period of the Yongming period of the Qi and had the same "voice" as Buddhists, which was reflected in his composition through "handwritten classics" regarded as his "methodology" of the establishment of his theory of repentance dharma. In terms of content, "Bodhisattva Precepts" is the highest guide principle, which can be considered as "subjectivity theory". Through the integration of various aspects, "Mahāyāna Upavasatha" was formed which could be appreciated by Buddhists

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University

臺灣大學學術期刊資料庫

and the public.

As an important source of Repentance dharma for the later ages, under the guide of the thought of Practices of Bodhisattva, *Jingzhuzi*, though without the record of sadhana drubtab, is a theory of the initial approach to become a Buddhist believer, responding to the needs of the practice of sadhana drubtab so as to contain the elements of the development of Repentance dharma. The description model of some mutual interpretation of Confucianism and Buddhism shows strong characteristic of engaged Buddhists, while the emphasis on sila dhamma and sadhana drubtab is compliant with the principle of "repentance according to commandment". Some chapters particularly reflect the thinking of "repentance according to meditation" but adopt the moral requirement of cultivation of the body and mind in social circumstances as the condition of "sensed Buddha (Buddha's figure)". Besides, along the guide of relevant initial approach to become a Buddhist believer, some viewpoints in fact have contained the factors of the development of "Repentance by observing the true form of reality" by the later generations through the exploration and clarification of the structure of the body and mind of the practitioners with the sense of sin.

Keywords: Jingzhuzi, Repentance Ritual, Xiao Ziliang, handwritten classics, Daoxuan

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫