

中世紀中國在家菩薩之懺法：對《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的考察

周伯戡*

提 要

這篇論文調查從第六世紀起一個中國佛教在家眾所創的懺悔儀式。他們在涅槃經的基礎上，混和懺悔、念佛的儀式，主張如此可以成佛。解脫滅罪的教義、功效與進行的方式記載在《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》，此部經被所有的經錄指摘為「疑經」甚至為「偽經」。然而這部經深受在家信徒歡迎，以致它的教義滲入中國、韓國與日本各宗派佛教中。更有趣的是此經翻譯成藏文，被西藏佛教視為真經。這篇論文從三個方面檢驗這部佛經：成書時間、內容與教義的傳布。同時闡明此經宣稱此經解脫之功能，又排斥其他佛經具有解脫之功能。

關鍵字：懺悔、偽經、涅槃經、大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經

2009.10.01 收稿，2009.12.30 通過刊登。

* 作者係佛光大學佛教學系教授。

發露懺悔是僧團內部對犯戒僧侶所採取的一種認罪悔過、潔淨行爲、鞏固僧團的出家團體之宗教行爲。第五世紀的上半葉，佛教四部以出家僧團爲主的戒律（四分律、五分律、摩訶僧祇律、十誦律）被譯成中文；但與此同時，鳩摩羅什與曇無讖也譯出、並講解以菩薩爲核心的大乘經典，這使得中國佛教徒，特別是在家佛教徒開始探索在家修行者的菩薩戒律，原因是因爲四部戒律中的懺法並不符合中國佛教徒追求較高菩薩目標的需求。一部以《大般涅槃經》爲教義基礎的菩薩懺法，《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》，大約在第六世紀初出現，並在隨後的三、四百年中，於中國佛教圈內廣泛流傳。有趣的是，這本經從未被中國佛教經錄學家承認是真經，最後被排斥在十世紀及其以後木刻本的中國藏經外。我們依賴敦煌寫本、以及近日出土的其他資料，讓此經得以重見天日。更有趣的是，該經現今仍在台灣一個藏傳佛教的小道場中被讀頌。這篇論文將對這部經本以及相關佛教史的問題進行考察。

此經在中國佛教的經錄中又稱《大通方廣經》，或《方廣滅罪成佛經》；經文內部又稱爲《懺悔除罪得福》，《三千人莊嚴成佛經》。共有上、中、下三卷。1933年高楠順次郎編大正新修大藏經第85冊時，綴合松本文三郎所藏該經敦煌寫本的上卷、大谷大學所藏該經的中卷、日本知恩院天平三年（731年）的寫本，並和大英博物館所藏該經斯坦因 S1847 號的下卷對校，重建該經，給予編號 2871。由於傳統的中國經錄把它列爲「僞經」，高楠順次郎延續此傳統，將它列入「疑似部」。

中國學者幾乎沒有關於此經的研究，¹但是隨著更多敦煌、吐

¹ 只有周叔迦以寥寥數語提及此經：「梁代有〈大通方廣懺〉，又名《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》，其源始於荆襄，本以癘疫，祈誠悔過，感得平復。」《法

魯蕃文獻資料的出現、編輯與整理，房山石經的出版，與日本七寺寫本的出現，原大正藏復原的經文被重新校定。此經又有西藏文的譯本，並列入西藏藏經甘珠爾中。

目前的研究幾為日本學者所壟斷，其犖犖之著者有牧田諦亮²、木村清孝³等人。木村清孝利用七寺寫經的卷中與敦煌殘卷互校，補上大正藏此經卷中卷首所缺內容，⁴使我們有了一部完整的漢文原本。藏文譯本則為上山大峻⁵所揭露。近日在台灣，曾慶忠先生以藏文譯本、大正藏重建本、各敦煌殘卷、房山石經相互校勘，重編漢文文本，並出版藏譯本，⁶讓我們能看到呈現漢藏對譯的本子。

以下我將從三個方面，探討此經與一些相關的中國佛教課題：一、文本：此經本的形成、流佈、中國佛教經錄學家的態度；二、內容：此經之大意、懺法之進行、與獨斷的排外性；三、傳播：它獨特的教義，與當時以及後來各宗派的互動，及引用。

一、文本

此經以菩薩，特別是在家菩薩，懺悔滅罪為基本內容。它大

苑談叢》，轉引自《周叔迦全集》卷3（北京：中華書局重印本，2000年），頁1027。周叔迦把懺文等同經文，並不正確。前者是陳文帝根據後者經文所做。又，周氏如何得知此經起於荆襄，我尚不瞭解。

² 牧田諦亮，《疑經研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1978年），特別是第1章，頁62-65，和第8章。

³ 木村清孝，〈大通方廣經〉，《中國撰述經典》，《七寺古逸經典研究叢書》卷2（東京：大東出版社，1996年）。

⁴ 木村清孝，〈七寺本・偽經『大通方廣經』卷中の資料的価値〉，《印度哲学仏教学》冊9（北海道印度哲学仏教学会，1994年10月），頁209-223。

⁵ 上山大峻，〈敦煌出土『大通方廣經』とそのチベット訳〉，《龍谷大学論集》445期（1995年2月），頁53-89。

⁶ 曾慶忠以《大解脫經》為名出版漢、藏本。曾慶忠，《大解脫經》（台北：大藏出版社，2003年）。他的重構本許多處仍須進一步考量，此工作待後日進行。

概是在第六世紀初出現。確切地說，極有可能是在 517 年之後才出現的，因為此年梁武帝下了斷酒肉文，而此經明言「不食酒肉，齋戒自守。」

南朝的陳文帝（559-565）根據此經撰寫了〈大通方廣懺文〉。⁷我們根據兩個寫經題記：「開皇十年（590）十一月二十日，清信女董仙妃稽[首]，和南十方[諸佛]、一切三寶；今謹為亡夫曾雅造此經一部流通供養。」（大谷大學寫本中卷後）「仁壽三年（603年），令狐妃仁為七世父母發願寫經。」（S4553 上卷後）推斷此經在隋代頗受在家眾，特別是女眾的喜愛，而抄寫甚廣。

但此經絕不是一次就完成了；我們發現該經卷下之咒文（係由本人重新斷句）：「南無佛陀 南無達摩 南無僧伽 阿耨地陀羅尼 多陀呵 阿伽闍尼婆毘 薩婆達摩尼婆毘 伊舍摩陀毘婆舍那 毘摩羅修鉢離達摩尼佉那 婆 樓尼叉夜多摩隸 遮隸 睺樓睺樓 師鞞帝 曼哆羅 曼哆羅 沙訶」⁸與隋代闍那崛多在 585-600 年間（開皇 5-20 年）所譯的《東方最勝燈王陀羅尼經》部分咒文相合，⁹因此推測此經大約是在 585-590 年之間完成現在所見的本子。

⁷ 唐·釋道宣，《廣弘明集》〈啓福篇序卷第二十八〉；《大正藏》冊 52。

⁸ 咒語或可還原如下：namo buddha, namo dharmaya, namo śāṅghaya。Ādanti-dharani tad-yanthā : āgaccha-nivani sarva-dharma-nivani Iśa-mata-vipaśana vimala su-pari-dharma nikaya pārami ca yat-amale cale huru huru śvete mantra mantra svaha。這是由前半段的「皈依三寶偈」，和後半段陀羅尼咒語混和編成的。義為：「致禮佛陀，致禮法，致禮僧。持陀羅尼如下：如涅槃般的如來存在不動，如涅槃般的一切法，深觀一樣的自在，清靜、美好、圓滿的法教，超渡一切，清淨地 起來吧 快快 白淨的曼陀羅，曼陀羅，吉祥如意啊。」（咒語之還原得到林光明先生幫忙。）

⁹ 《東方最勝燈王陀羅尼經》卷 1；《大正藏》冊 21，頁 867 下：「多陀呵 阿伽闍 尼婆毘薩婆達摩尼婆毘 伊舍摩陀 毘婆舍那 毘摩羅 修鉢離達摩尼 佉那婆樓尼 文夜多 摩隸遮隸睺樓睺樓 朔鞞帝 曼多羅曼多羅 娑呵」。（係由本人重新斷句。）

當我們把此經文出現的時間和傳統中國佛教經錄學家的注錄相比較，上述的推測大概與事實不遠。最先注錄此經的是法經。法經在 594 年所撰的《眾經目錄》卷 2「眾經疑惑五」中列「《大通方廣經》三卷」。¹⁰

接著，費長房在 597 年所完成的《歷代三寶紀》卷 13 大乘修多羅失譯錄第二「《大通方廣經》三卷」後，特別註記：「世注為疑」。¹¹

唐初的靜泰在 602 年所撰的《眾經目錄》卷 4 中，把「《大通方廣經》三卷」列入「五分疑偽」。¹²

道宣在 664 年所撰的《大唐內典錄》卷 10，「歷代所出疑偽經論錄」中則列「《方廣滅罪成佛經》三卷」¹³，並在這個類型的偽經中後說「右諸偽經、論，人間經藏往往有之，其本尚多。待見更錄。」¹⁴說明《方廣滅罪經》在民間流傳廣泛，有各種本子，並且有更多的經錄指出此經是偽經。

以後，明佺在 695 年《大周刊定眾經目錄》一書卷 15 中，將「《大通方廣經》一部三卷」¹⁵列於「偽經目錄」，並解釋：「右件經古來相傳皆云偽謬。觀其文言冗雜，理義澆浮。雖偷佛說之名，終露人謨之狀。迷墜群品，罔不由斯。」¹⁶說明此經是中國佛教徒「偷佛說之名」所撰。

¹⁰ 《眾經目錄》卷 2；《大正藏》冊 55，頁 126 下。

¹¹ 《歷代三寶紀》卷 13；《大正藏》冊 49，頁 112 中。

¹² 《眾經目錄》卷 4；《大正藏》冊 55，頁 172 下。

¹³ 《大唐內典錄》卷 10；《大正藏》冊 55，頁 335 下。

¹⁴ 《大唐內典錄》卷 10；《大正藏》冊 55，頁 336 上。

¹⁵ 《大周刊定眾經目錄》卷 15；《大正藏》冊 55，頁 472 下。

¹⁶ 《大周刊定眾經目錄》卷 15；《大正藏》冊 55，頁 474 下。

智昇在 730 所撰的《開元釋教錄》卷 18 明列此經各種異名：「《方廣滅罪成佛經》三卷（亦云《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》亦直云《大通方廣經》）」¹⁷並承襲道宣說法，指出此經在「人間經藏往往有之。」

圓照在 800 年所撰的《貞元新定釋教目錄》卷 28 再度重複智昇的記載。¹⁸

由中國經錄所見，此經從 594 年第一次出現於法經的《眾經目錄》，一直到 800 年的圓照《貞元新定釋教目錄》，被記載的時間超過兩百年。這和此經的敦煌殘卷與房山石經出現的時代相當吻合。上山大峻曾收集散在各國的敦煌、土魯蕃的殘卷共 30 件，¹⁹我又從台北國家圖書館找到一件，中 0114²⁰（卷中）。這些寫卷多以楷書書寫，說明殘卷寫於隋唐時期，並且流傳的時間如經錄顯示，相當的長久。

此外，房山石經有此經之卷中。從碑銘判斷此刻本不晚於唐朝開元年間（713-741）。²¹

¹⁷ 《開元釋教錄》卷 18；《大正藏》冊 55，頁 677 上。

¹⁸ 《貞元新定釋教目錄》卷 28；《大正藏》冊 55，頁 1021 下。

¹⁹ 參見註 5。

²⁰ 黃文豐，《敦煌遺書最新目錄》（台北：新文豐，1986 年），頁 873。「中」為台北中央圖書館。

²¹ 1950 年以後，中國重新整理房山石經，在唐代刻經中發現《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》卷中。此經和《彌陀經》分別刻在同一石版的正反兩面。（拓片見《房山雲居寺石經》（北京：文物出版社，1978 年），頁 48。）在《彌陀經》經尾有下列之（標點為我所加）題記：「經主瀛州任丘縣比丘尼員業同學等，敬造《彌陀經》《方廣》二部，普為法界師僧父母」石版高 154 公分，寬 60 公分。出於第八洞。」（《房山石經題記匯編》（北京：書目文獻出版社，1987 年），頁 207）編者誤植此題記於《大通方廣懺悔滅罪莊嚴功德經》下。林元白推論此經刻於唐末，（〈唐代房山石經刻造概況〉，《現代佛學》第 3 期（1958 年）。此文轉載在《房山石經研究》I（香港：中國佛教文化研究院，1999 年），

日本有知恩院（卷下）與七寺（卷中）的寫卷。前者寫於天平三年（731）。²²後者寫於第十二世紀末期。²³因此現在該經存世的殘卷（含石經）至少有 34 件。

此經最初被中國傳統佛教經錄學家列為「疑經」，以後才被歸類成「偽」經。最初注錄的兩部經錄，分別是第六世紀末的法經《眾經目錄》與費長房的《歷代三寶紀》。法經解釋把它列在「疑惑經」中的原因是：此經「題注參差，眾錄致惑。文理復雜，真偽未分。事須更詳，且附『疑錄』。」他以為此經的主題（題），和說明（注）差距很大，在文字論述上又不一致，在此之前有許多經錄（眾錄）²⁴已經對此感到困惑，但又不能區分哪部分是真，哪部分是偽，需要進一步地考察，因此把此經列入「疑經」中。

費長房一向對佛經的判別標準頗為寬鬆，他的《歷代三寶紀》全書只有包含此經在內的五部佛經被指摘是「世注為『疑』」。他的註記看法正表達了當時義學僧對此經的看法。

最先考慮此經為「偽經」是靜泰。他說該經「名雖似正，義涉人造。」因此判此經為「五分」是「偽」，但也意味著「五分」是「正」。意思雖然和前兩位相同，但歸類本身也說明他更傾向此經為「偽經」。

頁 149-188) 但根據陳燕珠所見碑存上部有「開元」兩字，應是開元年間所刻。(《新編補正房山石經題記彙編》(台北：覺苑出文教基金會，1995 年)，頁 74-75) 日本學者氣質澤保規認為此石經應刻在「唐前期」，恐怕是對的。(《唐代房山雲居寺的發展と石經事業》，收在《中國佛教石經の研究》(京都：京都大學出版社，1996 年)，頁 97)。

²² 參見註 2。

²³ 木村清孝，《中國撰述經典》，頁 482。

²⁴ 法經以前的經錄，參見姚名達，《中國目錄學史》(台北：商務印書館重印本，1973 年)，頁 231-234。但「眾錄」不可能超過僧佑《出三藏記集》前的目錄。

直接把此經視為「偽經」始於道宣。他明白的說：「古人云：『正道遠而難希，邪徑捷而易明。』斯言得矣！夫真經體趣，融然深遠，假托之文，詞意淺雜。玉石朱紫，迷者混之。至於通鑿，逃形無所。固當定名『偽、妄』，何得隸在『遲、疑』。」不能苟同先前把此經列在猶豫不定的「疑」經中，而是應該斷然的把它改列在胡說八道的「偽」經中。其原因是，當時處於末法時期，許多人私造佛經，此類佛經「涇渭雜流，龍蛇並進，」結果是「歸愚者沿至代代，其濫不無，或致妖訛相接，或因飾偽邪命，斯徒眾矣。」所以他指出「今列非佛經，以示將來學士，共知鄙倍焉。……務須亂除其中，名目相同，與正不別。」「若不親尋，則迷名法愚斯及矣，可不誠哉！」²⁵

道宣嚴格的審查，使得以後經錄學家如明佺、智昇、圓照，順其判斷，一致判定《大通方廣經》為偽經。

既然經錄學家判之為偽經，其相關的註疏當然不見於中國佛教經錄中。但在 1094 年（寬治八年）日本僧侶永超撰《東域傳燈目錄》，內有：「《大通方廣經疏》一卷。」²⁶此經疏應是日本或朝鮮佛教的產物。

然而此經在西藏佔領敦煌時，被翻譯成藏文，敦煌仍留有藏文殘卷。²⁷該經以後繼續在西藏佛教圈流傳，乃至被編入甘珠爾中（*bkaḥ-ḥgyur*）。北京版西藏大藏經中，此經列在第 37 卷，No.930，經名 *ḥphags-pa thar-pa chen-po phyogs-suryas-pa ḥgyod-tshans-kyis sdig-sbyans te sans-rgyas-su grub-par rnam-par-bkod-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥimdo*。並在書末註明來自漢譯。日本東北大學編輯

²⁵ 《大唐內典錄》卷 10；《大正藏》冊 55，頁 333 下。

²⁶ 《東域傳燈目錄》卷 1；《大正藏》冊 55，頁 1152 下。

²⁷ 參閱註 5。

的德格版西藏大藏經列入編號 264 號。並對經名作了日譯：《聖，大解脫十方廣大，懺悔によに罪てを清め成佛に導くと名づくる大乘經》，且企圖重構梵文經名：

Ārya-Mahāmokṣaḍiśunpuṣyakrokramtyapāraṁśodhana-nāma- viharatisma。但在梵文經名後附上疑問號（？），並注明大正藏缺此經。²⁸顯然當時日本學者沒發現此藏譯的漢文原本。1995 年上山大峻從敦煌殘卷的藏文譯本，進而查出北京藏文的譯本。2003 年台灣的曾慶忠先生在幫助 A.W. Barber 編輯台北版的西藏大藏經時，也注意到藏譯本，並發現此經的藏譯是一個義譯。若從藏譯的經名，應稱爲「聖大解脫方廣懺悔滅罪成佛莊嚴大乘經」。²⁹大通的「通」在藏文中被翻譯成「解脫」。³⁰並將此經大正藏的文本，透過與各種房山石經與敦煌寫本相互校勘，和藏譯對照，恢復了原貌。³¹在藏傳佛教裡，此經被簡稱爲「大解脫經」。至少在寧瑪派中，廣被誦讀。如果我們相信中國佛教經錄學者的意見，此經可能根本沒有梵文經名。

因此，一個極有趣的現象，一本在中國佛教經錄中共同指摘爲「偽經」的佛經，在敦煌與房山石經中存在，並傳播到日本，也被翻譯成西藏文，並被西藏經錄尊爲佛陀親自所說的經典。

二、內容

《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》的內容大致可簡述如下：佛在二月十五日欲入涅槃時，召開法會，闡明「明見佛性，知如

²⁸ 《西藏大藏經總目錄》（東京：東北帝國大學法文學部，1934 年），頁 52。

²⁹ 參閱註 6。

³⁰ 牧田締亮曾推測「大通」爲梁武帝的年號（527-528），以爲是大通年間所造的「大乘方廣經」。參見《疑經研究》，頁 303，註 4。

³¹ 木村清孝透過七寺寫本恢復《大通方廣經》的漢文原本全貌。校勘比曾慶忠更精。參見《中國撰述經典》，第 2 冊，頁 353-499。

來常；說眾生等，盡有佛性。」以這個義理為基礎，他要在此生最後一次法會中闡明眾生只需行懺悔法，就可滅罪，不墮入阿鼻地獄。他稱此種簡單救贖的方法「是《大方廣經典》，十方諸佛之所修行，之所護持，諸佛之母，諸經之王，妙義之藏，菩薩之道。」

佛陀並以自身的經驗宣稱它在救贖上的優越性。他說他在過去世，修習小乘、供養諸佛，甚至「尊重、讚歎煩惱得除，具足聲聞威儀禁戒，淨修梵行學行布施，一切持戒、及行頭陀，離於憍慢、瞋恚、愚癡，忍辱、慈心、如聞能說，勤行精進，一切所聞、受持不失，獨處遠離、入諸禪定。出禪定已，隨所聞慧，讀誦思議。」釋迦如此聞、修、思，諸如來仍不授記釋迦成佛，因他「深著聲聞二乘行」。可是釋迦當「修集[應做「習」]《大乘方廣經典》，則得授記。……我過是後得見定光佛，為無量大眾說是《大乘大通方廣》，我於爾時得聞得見彼佛說：『受持讀誦思惟其義，即得無生法忍。』定光如來即授我記：『汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼如來、應供、正遍知。』」因此佛勸眾人：「善男子！受持是經，疾至佛地，沉消世間人天供養。善男子！是故大乘經典力施寶藏不可思議。」（卷中）

此經進一步透過佛陀指出，現在人處在五濁惡世、無佛時代之末劫中，應讀頌此經，並進行懺悔，可得三十二相，滅除一切罪，一切犯戒、毀謗正法、十惡、四重五逆、³²一闡提行等一切重罪。

³² 大乘五逆指下列五事：(1)破壞塔寺，燒燬經像，奪取三寶之物。或教唆他人行此等事，而心生歡喜。(2)毀謗聲聞、緣覺以及大乘法。(3)妨礙出家人修行，或殺害出家人。(4)犯小乘五逆罪之一。(5)主張所有皆無業報，而行十不善業；或不畏後世果報，而教唆他人行十惡等。傳統佛教中的五逆指下列五事：害母、害父、害阿羅漢、惡心出佛身血、破僧。

爲了獨尊此經絕對的解脫地位，經中說：「行此法時，亦勿曾念諸餘經典。」因「聞是經名即得聞佛，見是經者即得見佛，持是經者即持佛身，行是經者即行佛事，說是經者即說佛事，解是經者即解佛義，若行佛事善解佛義。如此之人永無煩惱。」「受持此經者，其人功德不可思議。」此種排斥其他諸經的說法恐怕是它被經錄學家打成偽經的原因。

此外，此經總攝解脫教義於一身。過去佛雖說三乘，但這是方便說法，「理是一乘，分之爲三。聲聞緣覺乘，皆入大乘。大乘者，即是佛乘。是故三乘，即是一乘。」這是抄襲《法華經》三乘歸一之說法。

由於宣稱是佛入涅槃前所說，總括所有佛以前之說法，因此眾生「復聞大乘，願聽我等受持是經。於佛滅後，在此國土、及餘他方、山林樹下、神仙居處、城邑、聚落、曠野、塚間、樹下、露地、塔寺、僧坊、講法眾會、俗人住處、家家人人，廣宣流布，常使不絕。」如此「歡喜信敬、書寫、讀誦、受持禮拜」此經，並「稱是經中一佛一菩薩名者，」功德極大，「是人現世安隱，不見諸惡。」「若其命終，我等菩薩，前導是人，迴向我國，共生一處。何以故？受持是經故。受持是經者，即持佛身。持佛身者，當知是人即是菩薩。是故是人，即我同學。以是因緣，受持是經，願生一處，不相捨離。」也因爲此經被強力地弘傳，並且說明其效果極大，使之廣受各地在家信徒接受。

此經一如其他佛經，開始有招眾說法之格式，並有佛現異象之敘述（如金華湧出、六種地震、出廣舌相），眾中有天龍八部、十方諸佛、菩薩等。卷上主要提過去、現在、未來三世諸佛名及

菩薩名。禮拜三世諸佛及菩薩者，可滅諸罪。³³

卷中則闡明三寶即一相，此一相為一乘。並特別以下列四要素：「當行正念，慈悲為首，說法度人，而不取證」定義「菩薩」。接著說明如何行正念、慈悲、說法、不取證。在末法時代，說任何佛法都「不如聞此經名」，「不如有人攝持經卷」，「不如有人書寫《大乘方廣經典》，乃至一字一句或復一偈，」「不如至心讀誦一偈，」「不如至心解義一句，為人說一偈之義。」讀頌此經的功德比「以三千大千世界滿中珍寶以用布施」都要高。

卷下師子吼菩薩問何以三寶能滅罪？一乘又如何滅罪？佛答以滅罪要靠「眾力」，不是只靠佛力、法力、僧力，而是三者的結合。「佛是眾生歸處父母，菩薩僧者是證明知識，迷子眾生若有惺〔應做「醒」〕悟，自生厭離念力多故，求出三界煩惱大海。」而「《方廣經典》為作大船。」換言之，眾生應以信為基礎，以此《方廣經》做媒介，求三寶，懺悔滅罪。所以接下來，我們看到經中佛解釋眾生在一般生活中該如何行善，以及善見王子和三千人，詢問如何發露懺悔。最後，佛言不懺悔者將如何受阿鼻地獄之苦。

收尾的方式則與傳統大乘佛教經典的結尾類似：「佛說是經已，金華寶池忽然不現。佛攝光明，娑婆世界高下不淨穢惡如本，人行惡故，地獄如本。說是經已，發向娑羅，³⁴一切大眾歡喜奉行。」

《大通方廣經》的教義簡單，明白指出眾生皆有佛性，只要懺悔、即可滅罪成佛。因此該經多所著墨懺悔之過程，留下許多中國中世紀佛教懺悔的寶貴資料。

³³ 禮拜三世諸佛與菩薩的功德依禮拜對象略有不同，我略過此細節的討論。

³⁴ Śāla，或做娑羅樹林，佛般涅槃地。

此經藉著文殊師利與佛的問答顯示自身運用在小規模團體的懺悔修行中：「文殊師利問佛言：『世尊行此法時，得多人不？』佛言：『一人以上，二十人以下。』」明言這是不超過二十人小團體所進行的懺悔行法。

這種小團體悔罪的過程如下。

佛告文殊師利：「……若人聞是《方廣經典》，及聞十方三世諸佛名、十二部經、諸大菩薩，心生歡喜無量，信敬書寫、受持、讀誦，通利空淨之處，淨治一室，香塗塗地，以好幡蓋莊嚴其內，先燒好香，然後請佛，不問多少。香水洗浴，著淨衣服。一上廁，一洗浴。安置寶坐，久修是經。了知法相：無我見、人見、眾生見。³⁵請命令上，分別稱揚。燒好妙香，一心除亂。正憶、正念，一心念佛。是諸行人和合為上；若不和合，瞋恚諍訟，不名「懺悔」。瞋恚俱懷，與道相違。想念大乘，思第一義。七日七夜不得眠臥。一日三時讀誦是經。日夜六時，燒香供養，禮拜懺悔。稱是經中諸佛菩薩，十二部經，心心不亂，心心不錯，心心不異，心心時進，心心日進。心心生信，心心歡喜。心心相次，心心相續，心心深重，心心不離，心心思罪，心心念佛，心心念法，心心念僧，心心念戒，心心念捨，心心念天。是人如是讀誦，如是禮拜，如是至心，如是懺悔。從初一日至第六日。復以香塗塗地，復以香水浴身，燒種種妙香，深心供養。以此至心，是人懺悔，震動十方。我於爾時，與無量無邊恆沙諸佛，無量無邊恆沙菩薩，隨其音聲，入其室內，與作證明。如是七日，定得滅

³⁵ 依曾慶忠《大解脫經》頁250校定文改。

罪。³⁶

這是以七天為一期，一小群人和諧地共聚，一起懺悔。其程序如下：先是抄寫、讀頌、受持此經。然後找一個房間，清潔它後，以香泥塗地，掛上幡蓋莊嚴之。燒了好香，請佛。接著修行者以香水沐浴，穿上乾淨的衣服，即使每次上廁所，也要沐浴一次。佛像安座好後，眾人開始誦讀此經，瞭解佛說的法相。對每一法相，分別稱揚法的殊勝。再燒好香以定心。心要放在大乘第一義上，並準備七天七夜不斷的修行懺悔。

每天晨朝、日中、黃昏，讀頌此經。日夜六時，即晨朝、日中、日沒、初夜、中夜、後夜燒香供養三寶，禮拜諸佛諸菩薩、懺悔。讀頌此經中的諸佛名、諸菩薩名、及十二部經時，要一心不亂。

懺悔的內容應是根據該經下卷善見王子與三千人的懺悔文。共有五段懺悔文。現引第一段：

世尊我等今者歸命十方佛，歸命十方法，歸命十方僧。

次復歸命稽首東方阿閼佛，亦復歸命南方寶相，稽首西方阿彌陀佛，亦復歸命北方妙勝，稽首上方香積如來，亦復歸命下方億像，稽首東方普賢大士，亦復歸命南方持世，稽首西方觀音大士，亦復歸命北方滿月，稽首上方空大士，亦復歸命下方堅德，稽首本師定光如來，亦復歸命未來佛性，稽首他方分身化佛，歸命今者我師釋迦，稽首大士維摩文殊，亦復歸命阿難迦葉，稽首出現四道聖人，亦復歸命有初發心。

³⁶ 《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》卷3；《大正藏》冊85，頁1352下-1353上。

稽首大藏十二部經方等正典。亦復歸命諸餘經法。

稽首八分舍利形像，亦復歸命現有佛事四方四王忉利釋梵三十三天，空天地上地下有諸山林樹下一切神仙，有大神足、有天眼者、有天耳者。願使聞知皆為證明：「願一切眾生若未懺者，皆得滅罪。」作如是言。我等或從無始世界及今惡身、狂惑心亂、無量倒見、煩惱惡業不可具陳。所作眾罪，不自覺知。惡心熾盛、不見後世、但見現在。樂習煩惱，遠離善根，惡業障隔，近惡知識。於比丘邊作非法，比丘尼邊作非法，於父母邊作非法。或復自在用僧鬘物，於五部僧邊或作是非，或說世間無量惡業，或殺菩提善根眾生，或謗法師法說非法，非法說法。謂如來無常，正法無常，僧寶無常。不樂慧施，信受邪法。是故今日無量怖畏，無量慚愧，歸依三寶。諸佛慈悲，方等父母，菩薩知識，聽許我等發露懺悔。願除無量劫以來生死重罪，願又更莫造。³⁷

其餘類似之懺悔文尚有四段。文長不具。有趣的是，五種懺悔文和經中所提到的懺悔者若有下列五夢，證明自己的五逆重罪已被除掉：³⁸

凡夫之人未合真諦，當取夢相，若見一夢即滅一逆，見此五夢即滅五逆。是人其夜夢見自身欲渡大河、上大橋行，當知是人定得度脫。其人或時夢見自身人與洗浴天雨其身，當知是人定得清淨。其人或時夢見自身入沙門大會之

³⁷ 《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》卷3；《大正藏》冊85，頁1350中-下。

³⁸ 以夢中所見，證明自身的命運，流行於中國中世紀以前。參見劉文英，《中國古代的夢書》（北京：中華書局，1990年）。此書蒐羅現存的夢書與敦煌的寫本殘卷。

中、入次而坐，當知是人真佛弟子。其人或時夢見自身入塔寺中、見好大像及見菩薩，當知是人得正門已。其人或時夢見自身自得菓食而食，當知是人還得果報。³⁹

經中既言五逆重罪都可除掉，其他諸罪當然可除。

今天我們看到敦煌文獻中保有大量的佛教禮懺文，這些禮懺文的結構大概可分成「請佛」、「嘆佛」、「禮佛」、「五悔（法）」（至心懺悔、至心勸請、至心隨喜、至心迴向、至心發願）、「念佛」、「處世界梵」、「三皈依、和南」、「說偈發願」、「六時偈頌」、「無常偈」、「密咒」十一部份，不是每一種禮懺文都有這十一個部分。⁴⁰依《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》所行的懺法，修行者或許採用了其中若干的禮懺文與儀軌，如「請佛」、「嘆佛」、「禮佛」、「處世界梵」、或「六時偈頌」。但它也提供了另一種先前研究者所不知的五悔法的懺法，它和智顛《法華三昧懺儀》中的五悔法（至心懺悔、至心勸請、至心隨喜、至心迴向、至心發願）不同。

當進一步考察《大通方廣經》的五悔法時，我們看到五悔的內容和《佛說佛名經》三十卷本的部分內容相同。《佛名經》或被稱為《華馬頭羅刹經》、《馬頭羅刹佛名經》、或《大佛名經》，據說是南朝梁代所撰。此經至《貞元新定釋教目錄》才入藏，在此之前被視為偽經。⁴¹智昇在編《開元錄》時，指出官藏有三十二件；

³⁹ 《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》卷3；《大正藏》冊85，頁1353上。

⁴⁰ 汪娟，《敦煌禮懺文研究》（台北：法鼓文化出版社，1998年）。

⁴¹ 《貞元新定釋教目錄》卷9：「《大佛名經》十六卷（內題但云《佛名經》或三十二卷或十四卷）右一經。時俗號為《馬頭羅刹佛名傳》。出梁代，未詳撰者名姓。《開元錄》云：『似是近代所集，乃取留支所譯十二卷者，錯綜而成；於中取諸經名目。後取辟支佛名，及菩薩名，諸經阿羅漢名，以為三寶次第，總有三十二件。禮三寶後，皆有懺悔。懺悔之下，仍引《馬頭羅刹》偽經置之。於後，乃以凡俗鄙語雜於聖言。本經雖真，以有偽雜，作此校量，編於『偽妄亂真錄』中，不得入藏；由斯可否，已數百年。聖上文思聰明，遠承

不可謂不多，民間流行必然更廣。如果《佛名經》到圓照於 800 年才因奉敕改變原偽經的身份，以《佛名經》懺悔內容相同的《大通方廣經》也難脫偽經的身份。

以懺悔滅罪為主題的敦煌殘卷數量極多，如果我們追溯這些經典的起源，大都在第六世紀。然而任何研究懺悔文的學者也會指出，第一位創立懺悔文的人是東晉的道安（312-385）。根據《高僧傳》所言，他創設「布薩差使悔過等法，天下寺舍遂則而從之。」⁴²奇怪的是，我們從各種文獻與殘卷中沒有發現道安所創立的悔過法。此外，道安所創立的悔過法只適用於僧團，而不用於在家菩薩（或一般信徒）。從道宣的《廣弘明集》，中國在家佛教徒開始起信寫懺文；最早的是沈約（441-513），⁴³但最熱烈的時代是第六世紀。此時南北朝君主、貴族寫了許多懺文。此宗教現象顯示中國佛教在第五世紀末葉有了一個新的發展，它展露一種特殊的 ethos。⁴⁴此種 ethos 反應中國在家佛教信徒不能滿足從中亞或印度所翻譯並以僧團為重心的佛教的解脫教義。

大乘佛教基本的性格如 Gregory Schopen 研究印度大乘佛教碑銘所顯示，是一種沒有功利主義的利他宗教，利益的對象是和施福者沒有任何關係的「一切眾生」。⁴⁵此等超越性的教義和佛教

付囑，崇闡釋教，導揚真乘。親驗其文，許編入藏。貞元十五年十月二十三日，乃頒制曰：「《大佛名經》一部十六卷，左右監門衛將軍知內侍省事馬承倩奏，前件經未入藏目錄，勅旨宜令所司附入目錄。」」

⁴² 《高僧傳》卷 5；《大正藏》冊 50，頁 353 中。

⁴³ 沈約，〈懺悔文〉，《廣弘明集》卷 28，《大正藏》冊 52，頁 331 中-下。此文完成的時間不詳，有可能在南齊時完成。

⁴⁴ 根據 Collins Cobuild's *English Dictionary for Advanced Learners* 對 ethos 的定義：“An ethos is the set of ideas and attitudes that is associated with a particular group of people or a particular type of activity.” (Glasgow : Harper Collins, 2001, p. 526a)

⁴⁵ Gregory Schopen, “Mahayana in Indian inscriptions”, *Indo-Iranian Journal* (The

的「菩薩」觀念有密切的關係。「菩薩」在傳統佛教中指的是未成佛前的釋迦牟尼，成佛後的釋迦牟尼所說的法當然是佛教徒所尊奉之真理，但在傳統佛教裡讀頌、抄寫、研究這些真理的人是出家比丘，因此真理的弘化、解釋掌握在出家眾手中。⁴⁶但大乘佛教把未成佛前的菩薩觀念轉用到一般信徒上，並宣稱菩薩乃有出家與在家之分。此種看法要到鳩摩羅什（344-413）在長安翻譯、宣講大乘佛典時，才為中國佛教信徒所知。⁴⁷更重要的是，伴隨著菩薩觀念的新解釋，羅什翻譯《法華經》時，宣稱法華一乘思想是佛為菩薩所宣講的。

佛教強調業障果報，約束以出家眾為主的四部律藏，要到第五世紀中葉才翻譯成中文。但這些律中的懺悔，皆以出家眾為主，真正以在家眾為主的律，是由曇無讖（385-433）在敦煌翻譯出來的，其中包括《金光明經》與《優婆塞戒經》。在教理上，曇無讖所翻譯的《大般涅槃經》尤其受到中國佛教徒，不論在家與出家，的歡迎，蓋此經明言佛教「甚深祕密之義」是「一切眾生悉有佛性，懺四重禁，除謗法心，盡五逆罪，滅一闍提，然後得成阿耨多羅三藐三菩提。」⁴⁸此經宣稱融攝「般若」、「涅槃」、「法身」，宣講佛教密藏。但是此種融攝和羅什先前從中觀佛教辯證式的哲學論述闡述的「般若」義的關係為何？成為第五世紀後半期中

Hague) 21, no.1 (Jan 1979) 1-19,以及"Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit," in *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 23-55.

⁴⁶ A. L. Basham, "The Evolution of the Concept of Bodhisattva" In L. Kawamura, ed., *The bodhisattva doctrine in Buddhism*, Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press. 1981, pp. 19-59.

⁴⁷ 參閱《大智度論》卷 8，有關「菩薩」一節的解釋。

⁴⁸ 《大般涅槃經·光明遍照高貴德王菩薩品》卷 19；《大正藏》冊 12，頁 731 中。

佛教內部最大的教義問題。因此崇佛的梁武帝於 509 年令寶唱收集眾僧注釋，編成《大般涅槃經集解》。

然而從哪一思想基礎辯證「一切眾生悉有佛性」，這不是凡夫所能理解。又懺悔如何能滅罪，除盡四重五逆、謗法、一闡提行，《涅槃經》以及各種翻譯經文並沒有明言。然大乘經典屢言，無始以來人所帶來之罪障，若不除滅，難脫生死輪迴。從義理角度來說，人怎麼可能從帶有業障或污染的思維，在現實的之娑婆、輪迴世界中，瞭解終極、無染的涅槃境界？特別在末法時代，即使是義學僧，其所理解之佛教義理恐怕也難契合正法。因此大乘佛教流行之念佛名懺悔提供了一個簡單可行之路。第六世紀的中國佛教，不論義學僧或一般信徒無不著力於懺悔滅罪的儀式中。我們可從下列數例中見得：

梁武帝（r. 502-549）的好友庾詵（455-532）「晚年尤遵釋教，宅內立道場，環繞禮懺，六時不輟，誦《法華經》，每日一遍。後夜中忽見一道人，自稱願公，容止甚異，呼詵為上行先生，授香而去。中大通四年（532），因晝寢，忽驚覺曰：「願公復來，不可久住。」顏色不變，言終而卒，時年七十八。舉室咸聞空中唱「上行先生已生彌陀淨域矣。」⁴⁹

慧思在光州大蘇山即不斷行懺法，他的弟子智顛於 560 年在天台山，遂創敬禮法、普禮法、請觀世音懺法、金光明懺法、方等懺法。⁵⁰

郭祖深曾上書抨擊梁武帝崇佛過度，「家家齋戒，人人懺禮，

⁴⁹ 唐·姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973 年，點校本），卷 51，〈處士傳〉，頁 751。

⁵⁰ 參見《國清百錄》，卷 1，〈立制法〉；《大正藏》冊 46，頁 793 中-794 上。

不務農桑，空談彼岸。」⁵¹這個情形到陳朝仍未改變，短暫統治的陳文帝，「多營齋福，民百風從，其例遂廣。」⁵²從 559 至 566 年的統治期間，陳文帝留下了〈妙法蓮華懺〉、〈金光明懺〉、〈大通方廣懺〉、〈空菩薩懺〉、〈方等陀羅尼懺〉、〈藥師齋懺〉、〈娑羅懺〉、〈無礙會捨身懺〉，共八種懺文。⁵³

行懺悔者，相信透過如此行爲可以滅罪，更相信眾生皆有佛性，他們不採用只適用於傳統佛教出家人的布薩法，而改採已翻譯成中文的念佛名可滅罪的經典；藉著簡單懺悔滅罪，可以顯現神秘、不可思議、眾生具有（即是「方等」）、唯佛與佛才能知道的佛境。

在這個特殊的環境下，中國佛教徒自行創設各種懺悔法，以及菩薩戒律，如《梵網經》。也在這環境中，《大通方廣經》基於「明見佛性，知如來常；說眾生等，盡有佛性」和《涅槃經》之主旨相互呼應。並採用羅什所譯的《法華經》、《維摩詰經》，晁良耶舍所譯的《三劫三千佛緣起經》，曇無讖所譯的《金光明經》（特別是第十六品「流水長者品」，寶勝如來救魚的故事），《大般涅槃經》有關阿鼻地獄之描述。

《大通方廣經》提出懺悔內容的主角是善見王子，他自然是位在家眾。此懺悔內容得到釋迦佛的認可。經中釋迦佛並說：「於我（釋迦佛）滅後，若有善男子、善女人，生一念信心，若能書寫讀誦一偈，念是相，憶是相，觀是相，信心成就，一念之頃，除却九十億那由他恒河沙等微塵數劫生死重罪，永離闇障，明知

⁵¹ 唐·李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975年，點校本），卷70，〈循吏傳〉，頁1720。

⁵² 《續高僧傳》卷30；《大正藏》冊50，頁700下。

⁵³ 參見《廣弘明集》，卷28。

如來常住不滅。」前面已言及，基於此經所做的懺悔是在二十人以下的團體中進行。參與的人以在家信徒為主，大型的佛教團體以及僧團不會採用此經作為懺悔的儀式。

又、此經揉雜《法華》一乘思想，宣稱此《方廣經典》「如佛所說無二無三……是……諸佛之母，菩薩大道，學者眼目，攝諸邪見，救護失心，閉三惡道，開無上菩提門，進諸聲聞趣於大乘。」此種講法，獨佔了大乘佛教地位，排斥他經，恐難見容於宗派佛教如天台；但是一定在民間廣為流傳。

對傳統佛教經錄學家都是律宗僧侶，⁵⁴又是僧官，重視僧團之戒律、維護正法，他們從經典翻譯的地點、時間、譯者、以及內容進行考察，對他們而言，可以接受的是以翻譯的律為主體所調整出來的戒律，而不是脫離戒律系統，由在家眾所創的懺悔儀式。他們或可把這類「偽經」放在「興福」的項目中，⁵⁵但絕不可能接受它們成為「真經」。

三、傳播與互動

如上所述，《大通方廣經》教義建立在《大般涅槃經》上，簡單清楚，民間普遍採用此經進行懺悔滅罪，雖不被佛教經錄學家所承認，但此經流傳既久且廣，義學僧在弘法過程中，必然和接觸此經的信徒有所接觸。下面僅透過文獻上能考察的部分，顯示幾則中國義學僧和此經接觸的例子。

作為《涅槃經》教義的延伸，《大通方廣經》提出「一相三寶」

⁵⁴ 曹仕邦，〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（上）〉，《新亞學報》6卷1期（1960年8月），頁415-486；曹仕邦，〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（下）〉，《新亞學報》7卷2期（1962年2月），頁79-158。

⁵⁵ 最好的例子是道宣承認偽經《高王觀世音經》興福的功德。

來解釋《涅槃經》〈如來性品〉中的一個問題。「爾時佛告迦葉菩薩：『善男子！汝今不應如諸聲聞、凡夫之人分別三寶，於此大乘，無有三歸分別之相。所以者何？於佛性中即有法、僧，為欲化度聲聞、凡夫故，分別說三歸異相。善男子！若欲隨順世間法者。則應分別有三歸依。』⁵⁶問題是：要如何解釋佛性中有法、僧，以及如何合理化先前佛陀分別說佛、法、僧為寶。《大般涅槃經集解》以「一體三寶義」摘引僧亮、僧宗、寶亮、智秀各家說法。⁵⁷解釋最好的恐怕是歷經北齊、隋兩代的慧遠（523-592）：

若就涅槃開示三歸，宣說三歸，即涅槃體。若就佛性開示三歸，宣說三歸即是佛性。若就真諦開示三歸，宣說三歸即真諦體。……若就常義開示三歸。宣說三歸同一常體。故下文言；『我不說佛法、眾僧有差別相，唯說常恒無有變易無差別耳。』若就不二法門辯三，三即不二。故經說言：「佛即是法、法即是僧。」此之三寶皆無為相，與空等一切法亦爾。故曰一體，如是一切。今言三事即是涅槃一門言爾。……三寶雖別，莫不皆用實性為體。於中辨一隨法不定，若就《涅槃》開出三寶，三寶即於一大涅槃，名為一體。故《涅槃》云：『我示三事即是涅槃。』⁵⁸……故《經》說言：『佛即是法，法即是僧。』此之三寶皆無為相，與空等，一切法亦爾。斯乃一切法界門中，隨就何法，辨一皆爾。一體三寶辨之既然，諸法一體類皆像此。此之一義局在大乘，小乘中無。一體三寶辨之略爾。⁵⁹

⁵⁶ 《大般涅槃經·如來性品》卷8；《大正藏》冊12，頁409下-410上。

⁵⁷ 《大般涅槃經集解·長壽品》卷9；《大正藏》冊37，頁42。

⁵⁸ 此句見於《大般涅槃經·如來性品》卷8，頁410上。

⁵⁹ 《大般涅槃經義記·如來性品》卷3；《大正藏》冊37，頁699下。

此種解釋佛即法、即僧，三位一體的說法，許多各宗的義學僧也有相類似的解釋。⁶⁰但把此種概念運用在懺悔上，首推《大通方廣經》：「善男子！佛即是法，法即是僧，僧即無為，無為是空。……皆歸一空，更無別空。善男子！汝向所問應當求一，何須求三。……善男子！十方佛說及我所說萬善因緣、三寶三乘，不過有一，為初、中、後善。一切眾生，分別說三，是故名爲『一相三寶』。」《大通方廣經》把「一體三寶」改成「一相三寶」。

一旦「一相三寶」概念確定，一小群人念佛名懺悔，即入佛教圓融之神秘解脫觀中，不但求得自身解脫，也祝禱一切眾生同獲解脫。如同《大般涅槃經·如來性品》所說：「一切眾生同一佛性，無有差別，以其先聞如來密藏，後成佛時，自然得知。如彼長者知乳一相。何以故？以斷無量億煩惱故。」⁶¹原來「如來密藏」指的是《大般涅槃經》，而在《大通方廣經》中被置換成自己。

此種至心懺悔可在如來不可思議之神秘境界中成佛的觀念流傳到了宋朝，爲百部懺主的遵式（964-1032）所吸收。他在《金園集》卷 2 談到三寶時，宣稱：「又《涅槃經》云：佛即是法、法即是僧、僧即是如來；即此義也。三即是一，三一圓融，不可得說，強名『一相』。」⁶²《涅槃經》當然沒有如此說法，這是歷代佛教大德對《涅槃經》的解釋，而「一相三寶」之說可確定是來自《大通方廣經》。

《大通方廣經》既以懺悔、滅罪爲主要目的，其見解也影響

⁶⁰ 窺基《大乘法苑義林章》卷 6：「佛即是法，法即是僧，乃至佛性即是法身，故言同體。」（《大正藏》冊 45，頁 343 中）；永明延壽（904-975）《宗鏡錄》卷 26：「頓教：約絕相理實門，以三寶無爲相，與虛空等故爲佛，佛即是法，法即是僧。」（《大正藏》冊 48，頁 565 下）。

⁶¹ 《大般涅槃經》卷 10，《大正藏》冊 12，頁 423 上。

⁶² 《金園集》卷 2；《卍新纂續藏經》冊 57，頁 9 上-中。

同樣重視懺悔、滅罪的天台智顛。智顛在解釋《維摩詰經》中「以五逆相而得解脫亦不解不縛」時，被人問道：「解脫者即是滅諦、涅槃之異名也。聲聞經明五逆之人尚不得出家受戒，豈得說此為解脫滅諦涅槃也？」他以大乘之神秘解脫觀回答：「摩訶衍圓教明菩薩，則不如此。若能通達，五逆實相即是滅諦。此經（《維摩經》）下文云：『一切眾生即大涅槃，不可復滅。』……五逆實相即是滅諦也，故《大通方廣經》云：『乃至五無間，皆生解脫相。』」⁶³智顛此處乃引《大通方廣經》強化大乘圓教。

此種大乘神秘之解脫觀，配合《般若》、《法華經》所說之方便，以及應和不同教義上的敘述，視佛為真理之顯現（法身）、真理之化身（化身）、實踐真理的果報（報身）、應俗世之需要救贖眾生（應身）、或過去在中天竺的一個真實歷史人物（色身）等等，不同佛經中的教義，塑造不同的佛身觀。在《大通方廣經》以佛的五種法身，主張諸佛真實常住：

諸佛如來真實常存，應身三界，現五種法身。何者為五：
一者、實相法身，二者、功德法身，三者、法性法身，四
者、應化法身，五者、空法身。⁶⁴

此五種法身觀，後為澄觀（738-839）在五台山講《華嚴經》時所採用。他所著的《大方廣華嚴經隨疏演義鈔》卷4，解釋華嚴經之「依主」處說：

一身、多身經論異說者……或說唯一……或說二身……或
分為三……或說四種……或說五身，《大通經》說。然叡公
《維摩疏釋》云：「所謂：一、法性生身，二、亦言功德法

⁶³ 《維摩經文疏》卷13；《卍新纂續藏經》冊18，頁558下。

⁶⁴ 《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》卷2；《大正藏》冊85，頁1348下。

身，三、變化法身，四、空法身，五、實相法身。」詳而辯之，即一法身也。何者，言其「生」，則本之法性，故曰「法性生身」。二、推其「因」，則是功德所成故，是「功德法身」。三、就其「應」，則無感不形，是則「變化法身」。四、稱其「大」，則彌綸空，所謂「空法身」。五、語其「妙」，則無相無為，故曰「實相法身」。⁶⁵

僧叡之說現在不見其文。《大通方廣經》的五法身觀或引僧叡對《維摩詰經》的解釋。此種五種法身說轉進成澄觀的法身說。唐代中葉，密教大盛。至遼時與《華嚴》互攝，蓋大日如來與盧舍那佛同被視為根本佛（*adi-Buddha*, 或 *ur-Buddha*）之象徵。此種佛之神秘特質及其分化之諸相，不斷在以後的《華嚴》與密教中討論，如遼的覺苑轉用澄觀之說用來解釋《大日經》：

本地法身者，即實相法身也。一真實相為萬化之本，猶如於地為萬物之依，故曰「本地。」言「法身」者，謂此實相能軌持萬化，即此軌持假名為身，法即身故。本地即法身，並持業釋。又法身有五，清涼云：「一、法性生身，言其生則本之法性故。二、功德法身，推其因則功德所成故。三、變化法身，就其應則無感不形故。四、實相法身，語其妙則無相、無為故。五、空法身，稱其大則彌綸空故。於此五中，今當第四實相法身，以別揀通，即本地之法身。言次云如來是佛加持身者，即應身、他受用也。次疏釋成其所住處，名佛受用身。言如來心王等者，如來是所住，心王為能住。如一切諸佛說法儀式，皆住於應身，即本地身為教主也。約別就勝，唯是真身。故經云：「應化非真佛，

⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷4；《大正藏》冊36，頁27下-28上。

亦非說法者。」推功歸本，言法身說。⁶⁶

此種把五種法身擴及密教，常見於日本東密。⁶⁷蓋中唐時期，日本僧人如空海、圓仁等醉心於密教。

但禪宗對五種法身的看法與密教與華嚴則有所不同。唐朝禪宗僧侶慧海（馬祖道一學生）在《頓悟入道要門論》爲人以《大通方廣經》之五種法身挑戰：「問：《方廣經》云：『五種法：一、實相法身，二、功德法身，三、法性法身，四、應化法身，五、虛空法身。』於自己身，何者是？」答：「知心不壞是實相法身；知心含萬像，是功德法身；知心無心，是法性法身；隨根應說，是應化法身；知心無形，不可得是虛空法身。若了此義者，即知無證也。無得無證者，即是證佛法法身。」⁶⁸慧海回答當然是禪宗唯心的、主觀式的解釋，和《大通方廣經》分別佛示現觀的五種法身無關。他的說法也消除如覺苑所說「一切諸佛說法儀式，皆住於應身」這種肯定儀式功能的說法。但《大通方廣經》五種法身觀轉被禪宗採用。

《曆代法寶記》說：「《方廣經》云：一念亂禪定，如殺三千界滿中一切人。一念在禪定，如活三千界滿中一切人。」⁶⁹此語當然來自《大通方廣經》卷下之言：「復次善見王，有能末法中，若欲報佛恩，一念在禪定，勝活三千界，滿中一切人，謗禪壞亂眾，

⁶⁶ 《大日經義釋演密鈔》卷 2；《卍新纂續藏經》冊 23，頁 539 中-下。

⁶⁷ 參見田戶大智，〈澄觀所引の五種法身について〉，《印度学仏教学研究》103 期（52 卷 1 期）（2003 年 12 月），頁 44-47。

⁶⁸ 《頓悟入道要門論》卷 1；《卍新纂續藏經》冊 63，頁 20 上。

⁶⁹ 《曆代法寶記》卷 1；《大正藏》冊 51，頁 192 下。《曆代法寶記》爲唐代禪宗在四川保唐系的作品。此系的作品似乎在敦煌頗爲流傳。參見小島宏允，〈チベットの禪宗と藏訳偽經について〉，《印度学仏教学研究》46 期（23 卷 2 期）（1975 年 3 月），頁 170-171。

如殺三千界，滿中一切人，及諸眾生類，謗禪壞亂眾，其罪亦如是，若人見修善，誹謗不信受，斷壞三寶種，不名報佛恩。」⁷⁰這又是禪宗轉用大通方廣經之一例。

因此我們看到即使此經是「偽經」，但仍是各宗派教義的資糧之一，為佛教行為或教義提供各種解釋（變形的、或直接引用）。但我們決不可忘記，此經最初是和《大般涅槃經》相結合，透過懺悔儀式，顯示眾生皆有佛性並可以懺悔成佛的。它簡化了各種教義的哲學討論。敦煌寫本北 6460（《敦煌劫餘錄》，潛字 15 號），《大般涅槃經》後〈題記〉，恐怕最能傳達這種最初崇奉此經的宗教的 ethos：「夫理深難執，非音教不傳，妙果寂然，非積行不階。是以佛弟子清信女令狐阿咒自惟穢業所招，早罹孤苦，思慕所天情無已已，遂即減割資財，仰為亡夫敬寫《大涅槃經》一部四十卷、《法華經》一部十卷、《大通方廣經》一部三卷、《藥師經》一部一卷。冀因此福，願亡夫神遊淨鄉，曆侍眾聖，餐教務玄，萬或（=惑）摧碎。又願己身現家眷屬，宅富人昌，七珍滿藏，萬惡冰消，重善普會，一切含生，等同斯願，一時成佛。」這篇題記簡單而具體的體現一個下階層的女子的宗教情操。她不能如義學僧探討涅槃的本體如何玄妙等問題，只渴望抄經的功德可以幫助她的亡夫以及現在的家人，泯滅業障，終能和一切眾生，再生於佛教神秘的解脫境界（成佛）。

此經在第八世紀以前，流行於日本，這可從《日本靈異記》三則故事得知：卷上的「聾者歸敬《方廣經典》得現報開兩耳緣」，「偷用子物作牛役之示異表緣」與卷下「沙門誦持《方廣大乘》

⁷⁰ 《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》卷 3；《大正藏》冊 85，頁 1351 下。

沈海不溺緣」。71七寺的寫本見證此經在日本的流行。

至於此經在中國第十世紀後的流佈不詳。但有趣的是，當藏傳佛教流傳於台灣時，在台灣佛教徒不解藏文，西藏僧侶不解中文，西藏佛教弘傳頗有困難的情況下，此經被視為是西藏佛教與中國佛教共同接受的經典。在西藏僧侶鼓勵下，台灣佛教信徒遂每月第二個星期六下午在台北市薩迦佛學研究會，共同讀頌此漢文原本。所誦讀之本子是 2003 年曾慶忠先生以藏文翻譯、大正藏重建本、各敦煌殘卷、房山石經相互校勘所得。誦讀此經之信徒仍承此經製作之初願，懺悔滅罪，得到解脫、成佛。至於此經之真偽性質，與教義傳承，不是他們所關心的。《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》再度活躍於台灣，見證了宗教無遠弗界地跨時間、地域與宗派的傳播。

⁷¹ 《疑經研究》，頁 62-65，以及第 8 章。

引用書目

一、原典

- 不著撰人，《大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經》；《大正藏》冊 85。
- 不著撰人，《曆代法寶記》；《大正藏》冊 51。
- 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》；《大正藏》冊 12。
- 梁·釋寶亮輯，《大般涅槃經集解》；《大正藏》冊 37。
- 梁·釋慧皎，《高僧傳》；《大正藏》冊 50。
- 隋·闍那崛多譯，《東方最勝燈王陀羅尼經》；《大正藏》冊 21。
- 隋·釋慧遠，《大般涅槃經義記》；《大正藏》冊 37。
- 隋·隋智顛，《維摩經文疏》；《卍新纂續藏經》冊 18。
- 隋·釋法經，《眾經目錄》；《大正藏》冊 55。
- 隋·費長房，《歷代三寶紀》；《大正藏》冊 49。
- 隋·釋灌頂，《國清百錄》；《大正藏》冊 46。
- 唐·釋道宣，《廣弘明集》；《大正藏》冊 52。
- ，《大唐內典錄》；《大正藏》冊 55。
- ，《續高僧傳》；《大正藏》冊 50。
- 唐·釋明佺，《大周刊定眾經目錄》；《大正藏》冊 55。
- 唐·釋智昇，《開元釋教錄》；《大正藏》冊 55。
- 唐·釋圓照，《貞元新定釋教目錄》；《大正藏》冊 55。
- 唐·釋窺基，《大乘法苑義林章》；《大正藏》冊 45。
- 唐·釋慧海，《頓悟入道要門論》；《卍新纂續藏經》冊 63。
- 唐·姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973 年，點校本。
- 唐·李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975 年，點校本。
- 宋·釋延壽，《宗鏡錄》；《大正藏》冊 48。
- 宋·釋遵式，《金園集》；《卍新纂續藏經》冊 57。
- 日·釋永超，《東域傳燈目錄》；《大正藏》冊 55。

二、專書

中國佛教協會編，《房山雲居寺石經》，北京：文物出版社，1978年。

北京圖書館金石組等編，《房山石經題記匯編》，北京：書目文獻出版社，1987年。

汪娟，《敦煌禮懺文研究》，台北：法鼓文化出版社，1998年。

周叔迦，《周叔迦全集》，北京：中華書局，重印本，2000年。

姚名達，《中國目錄學史》，台北：商務印書館，重印本，1973年。

陳燕珠，《新編補正房山石經題記彙編》，台北：覺苑出文教基金會，1995年。

黃文豐，《敦煌遺書最新目錄》，台北：新文豐，1986年。

曾慶忠，《大解脫經》，台北：大藏出版社，2003年。

劉文英，《中國古代的夢書》，北京：中華書局，1990年。

東北帝國大學法文學部編，《西藏大藏經總目錄》，東京：東北帝國大學法文學部，1934年。

牧田諦亮，《疑經研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1978年。

三、論文

林元白，〈唐代房山石經刻造概況〉，《現代佛學》第3期，1958年。

曹仕邦，〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（上）〉，《新亞學報》6卷1期，1960年8月，頁415-486。

——，〈中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（下）〉，《新亞學報》7卷2期，1962年2月，頁79-158。

- 小島宏允，〈チベットの禪宗と藏訳偽經について〉，《印度学仏教学研究》46期（23卷2期），1975年3月，頁170-171。
- 上山大峻，〈敦煌出土『大通方広経』とそのチベット訳〉，《龍谷大学論集》445期，1995年2月，頁53-89。
- 木村清孝，〈七寺本・偽経『大通方広経』巻中の資料的価値〉，《印度哲学仏教学》冊9，北海道印度哲学仏教学会，1994年10月，頁209-223。
- ，〈大通方廣経〉，收録於落合俊典編，《中國撰述經典》，《七寺古逸經典研究叢書》冊2，東京：大東出版社，1996年。
- 田戸大智，〈澄観所引の五種法身について〉，《印度学仏教学研究》103期（52卷1期），2003年12月，頁44-47。
- 氣賀澤保規，〈唐代房山雲居寺の發展と石經事業〉，收録於《中國佛教石經の研究》，京都：京都大學出版社，1996年。
- A. L. Basham. “The Evolution of the Concept of Bodhisattva” In L. Kawamura, ed., *The bodhisattva doctrine in Buddhism*, Waterloo, Ontario : Wilfred Laurier University Press. 1981, pp. 19-59.
- Gregory Schopen. “Mahayana in Indian inscriptions”, *Indo-Iranian Journal* (The Hague) 21, no.1 (Jan 1979) :1-19.
- . “Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit,” in *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp. 23-55.

An Investigation of a Confessional Ceremony in Medieval Chinese Buddhism

Chou, Po-kan^{*}

Abstract

This paper investigates a new confessional ceremony held by Chinese Buddhist lay devotees since the sixth century in a small group. They believed that by way of confession and chanting of a series of names of Buddhas, one could be emancipated from the endless transmigratory cycles chained in sins unknowingly made in the past. The efficacy of this ceremony and its procedure was claimed and described in a text, *Sutra on Solemn Attainment of Buddhahood by Means of Repentance To Extinguish Sins in A Great, Thorough and Broaden Way*, or 大通方廣懺悔滅罪莊嚴成佛經. All Chinese Buddhist catalogues have ascribed this Buddhist text to be apocryphal. Yet, this confessional ceremony was so popular that many tenets in this text infiltrated into contemporary and later Chinese, Korean and Japanese Buddhism. More interesting is that this text was translated into Tibetan, and Tibetan Buddhism regards it to be an “authentic” work taught by the Buddha. The paper examines this confessional ceremony by analyzing the text from three perspectives: dating, content, and doctrinal origination and transmission, while arguing that the ceremony presents a new ethos in Chinese Buddhist lay tradition in its argumentative discourse of achieving emancipation that completely denies the soteriological efficacy of other Buddhist sutras.

Keywords: confessional ceremony, apocrypha, *Nirvana Sutra*, *Sutra on Solemn Attainment of Buddhahood by Means of Repentance to Extinguish Sins in a Great, Thorough and Broaden Way*

^{*} Professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University