



## 華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探

釋法幢

法鼓佛教學院佛教學系研究生

### 提要：

晉水淨源（1011-1088）一生致力於華嚴的講學、祖譜的安立、典籍的校印、教藏的建置，並從各方面建立起華嚴教學的傳播，建立了華嚴第一道場，種種的弘教事蹟，被尊為宋代「華嚴中興教主」。

本論文藉由淨源生平及其著述思想脈絡為背景，著重在探討淨源所編撰一系列的華嚴懺儀，包括《圓覺經道場略本修證儀》、《華嚴普賢行願修證儀》、《首楞嚴壇場修證儀》等三部，是如何依據經典建立道場或壇場、禮拜懺悔而進修禪觀，而作為華嚴宗行人的實踐法門。筆者將從淨源制懺的淵源情境、儀軌的修持要旨與規式、觀行法門的特點等進行探討，並從三部儀軌的比較中，理解淨源制懺的時代因緣，以把握其所制華嚴儀軌的內涵特色與修持意義。

本文研究也為佛學界提供有關宋代華嚴儀軌的研究，最後，希望透過對於研究儀軌與實修懺儀中的反思，作為當行人修行華嚴懺儀法門的可能。

### 關鍵字：

淨源、華嚴儀軌、華嚴中興教主



## 華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探<sup>1</sup>

### 一、前言

筆者佛學研習過程中，涉入宋代佛教歷史探討，其深厚的文化思想底蘊，包含著儒釋道三教調和的大環境氛圍，思維當時的弘道僧如何自處又如何回應？從中發現晉水淨源（1011-1088）為北宋時期著名的華嚴義學僧，一生致力於華嚴典籍的收集整理、華嚴教藏的建置，並建立了華嚴傳承譜系，著述頗為豐富，大彰華嚴教網，復興祖庭，因而建立了華嚴第一道場「慧因寺」，並且還編撰一系列華嚴懺法，以種種的弘教事蹟，被尊為宋代「華嚴中興教主」。

筆者認為以宋代佛教而且是華嚴宗懺法儀軌為主題的研究並不多見，值得對此主題進行研究，提出不同的看法。而感到興趣的是，如果祖師編撰儀軌有其相應的時空因緣的話，那麼淨源的制懺用意為何？而華嚴的事理圓融思想，是否可以呈現在一場懺儀法事中？

筆者將從淨源的生平弘教事蹟為基礎，透過歷史時空軸線鋪陳，彰顯出淨源著述思想情境脈絡，體會淨源制撰儀軌以及刪略別行的用意，以了解在當時吳越區域的華嚴宗學人如何看待教宗觀修之問題，並嘗試以修行的角度探討該儀如何隨文作觀進而實際修持，提供佛學界有關宋代華嚴儀軌的研究。

### 二、生平著述簡介

晉水淨源（1011-1088）是北宋極富盛名的華嚴義學僧，被尊為宋代華嚴中興教主，在高僧史傳資料中記載，有三篇：《佛祖統記》、<sup>2</sup>《武林西湖高僧事略》、<sup>3</sup>《補續高僧傳》之〈晉水法師傳〉，<sup>4</sup>提及淨源的生平事蹟，《慧因寺志》<sup>5</sup>中收集諸篇碑記、雜文，對於淨源的生平與弘法佈教等，有著豐富的參考史料，其中以《慧因寺志》曾收撰〈宋杭州南山慧因教院晉水法師碑〉較為詳實。另有《大覺國師外集》、<sup>6</sup>《大覺國師文集》<sup>7</sup>之殘本，其中有淨源與高麗僧統義天往來之書信，可作為輔助

<sup>1</sup> \* 本文乃摘錄整理自筆者法鼓佛教學院佛學碩士論文〈華嚴中興教主淨源《圓覺經略儀》之研究〉。

<sup>2</sup> 宋志磐，《佛祖統記》卷 29，CBETA, T49, no. 2035, p. 294。

<sup>3</sup> 宋元敬、元復同述，《武林西湖高僧事略》，CBETA, X77, no. 1526, p. 586。

<sup>4</sup> 明河撰，《補續高僧傳》卷 2，CBETA, X77, no. 1524, p. 380。

<sup>5</sup> 李翥輯，《慧因寺志》，收錄於《叢書集成續編》第 47 冊，頁 429-497。

<sup>6</sup> 《大覺國師外集》共 13 卷，但有部分缺落，收錄於《韓國佛教全書》第四冊，頁 567-597。

<sup>7</sup> 《大覺國師文集》共 23 卷，但有部分缺落，收錄於《韓國佛教全書》第四冊，頁 528-566。



性參考文獻。本文重點在於淨源所著述的懺儀，故他的生平僅作重點介紹。<sup>8</sup>

### (一)、出家參學

淨源，字伯長，自號潛叟，俗姓楊，生於宋真宗大中祥符年間(1011年)，<sup>9</sup>本泉州晉江人(今福建晉江縣)，故學人稱之為「晉水」。幼年學儒，秉性聰慧，所學必達。即弱冠之年，遊學禪林間，因聽聞海印師開示，一言遂頓悟心地，便決意出家。年二十三歲，依止東京報恩寺海達法師剃度，隔年納受具足戒。<sup>10</sup>

為負笈求法，淨源南北參學，先來到五臺山華藏大師承遷，學習《華嚴經觀》。次於橫海明覃學習李通玄《華嚴經合論》。<sup>11</sup>復往南下，承稟於長水子璿(965-1038)門下，受學《圓覺》、《起信》等諸經論。<sup>12</sup>繼而於景祐年間，就崑山清本法師受學《妄盡還源觀》。<sup>13</sup>此外，於中吳兼習僧肇《四絕論》，並有著作《中吳集》。<sup>14</sup>淨源後來在浙江習法，舊德們皆仰慕欣歎他為「教海義龍」也。<sup>15</sup>

淨源於參學過程中，發現到賢首教學人在當時所遭遇的困難，對於《華嚴經疏》著述之部帙龐大，加上法相義理廣博，學人終其一身也難以完備學業，且自唐宗密以來，華嚴學發生頗大的變革，故有學人主張偏講《華嚴經》稱之曰「清涼教」，也有主張講《圓覺經》一派曰「圭峰教」，致教說紛紜，失之綱領。因此，對於華嚴中興事業的具體貢獻，淨源除了積極蒐覽華嚴佚失典籍，博覽諸祖章疏，勘訂並注釋諸祖著述，於所駐錫寺院建立華嚴教藏，此外，淨源還追溯本源，而立華嚴七祖說，創建華嚴傳承祖師譜系。<sup>16</sup>

<sup>8</sup> 淨源詳細生平，筆者曾發表於全國佛學論文發表會，本文斟酌摘要其內容。參見釋法幢(2009)。〈宋代賢首中興教主淨源之生平探討—兼談大覺國師義天與慧因高麗寺〉，《第二十屆全國佛學論文聯合發表會論文集》，頁 19-50。

<sup>9</sup> 《慧因寺志》中並無載明淨源出生年，但以其世壽與卒年推算出生年應為 1011 年，頁 464、466。

<sup>10</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 464-465。

<sup>11</sup> 有關承遷、明覃生平資料，皆已不可考。而相關承遷之記載，唯於《華嚴經金師子章註》中提到：「五臺山真容院沙門承遷註」，見 CBETA, T45, no. 1881, p. 668。並在一封淨源書寫給義天書信中中提到：「花藏大師彼言手鏡百軸，昔在真容精舍，為火所焚，今也即亡，斯乃祖教豐替，繫乎時機，孰不歎惜哉。」見《大覺國師外集》，卷 2，頁 570。

<sup>12</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 465。

<sup>13</sup> 《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》卷 1：「景祐中，稟茲觀門於崑山慧聚法師之門(名諱清本)。」參見 CBETA, X58, no. 994, p. 170。

<sup>14</sup> 《新編諸宗教藏總錄》卷 3 提到：「中吳集解三卷……淨源述」見 CBETA, T55, no. 2184, p. 1177。又於《肇論新疏游刃》卷 1：「吳僧淨源註釋此論，號《中吳集》。」見 CBETA, X54, no. 872, p. 276。

<sup>15</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 465。

<sup>16</sup> 「教宗雖始於賢首，法義實出於起信，乃以馬鳴大士為始祖，龍樹、帝心、雲華、賢首、清涼、圭峰，以次列之七祖，既立由是賢首宗裔，皆出一本，又離合五教以為十，皆清涼、圭峰之遺



## （二）、住持弘法

當淨源完成道業，遂允泉州省鄉之請，住州之清涼縣，復出游吳，蘇州請住報恩寺之觀音院，又翰林學士沈公守杭州時，在大中祥符寺設賢首教院而予以延攬。又應秀州之請，陸續住席青塾之密印寺、寶閣院，以及華亭之普照寺、善住閣院，爾後由於尚書左丞蒲宗孟的大力舉薦，淨源被延請住持慧因寺。<sup>17</sup>

淨源有著儉約的性格，對於自身要求甚嚴，在傳法教學上頗為嚴峻，秉持著「以直心為道，不與權貴妥協」的教學準則，受到大眾所尊崇效學。淨源一生講暢開帷於蘇及杭、湖、秀等處，門生達數百人，教學傳講四方，以神鑒希冲為其門下之上首弟子。<sup>18</sup>

## （三）、義天問道

因其教行聲被異域，高麗僧統義天欣慕「淨源法師，以慧行為學者師」，託商船往返致書淨源問法多年，決志入宋求法，<sup>19</sup> 於宋神宗元豐八年（1085）微服乘船抵達中土。哲宗詔差朝奉郎楊傑<sup>20</sup> 陪伴，義天於大中祥符寺謁見淨源，於是朝夕聽講，咨決所疑。<sup>21</sup> 此行求法因緣，除了開啟了宋麗佛教交流的時代意義，也帶來一批隨著五代戰火而佚失的華嚴諸祖所造經疏，獻給淨源所在的慧因寺，除了豐富慧因寺的藏書，對於華嚴教學復興，更有著不可忽視的重要性。<sup>22</sup>

隨著義天捨銀承印教藏七千三百餘帙，又有蒲宗孟施金立華嚴七祖像而建七祖堂，並有所藏經函六百餘枚，<sup>23</sup> 待義天學成返國，為報皇帝之德，又以華嚴經金書三譯本，<sup>24</sup> 贈予淨源所住慧因教院，並資助建造「華嚴經閣」，<sup>25</sup> 這對於淨源投入

---

意，其發明之，則自法師始焉。」參見〈晉水法師碑〉，頁 465。

<sup>17</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 465。

<sup>18</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 466-467。

<sup>19</sup> 有關義天入宋求法過程內容，可參考黃啟江所著〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考證〉，見《北宋佛教史論稿》，頁 201-222。

<sup>20</sup> 楊傑，「字次公，號無為子。喜佛道，於釋典涉獵頗深。」參黃啟江，〈十一世紀高麗沙門義天入宋求法考證〉，注 32，引述自《宋史》卷 443〈楊傑本傳〉，見《北宋佛教史論稿》頁 208、220。

<sup>21</sup> 參《大覺國師外集》卷 12，頁 595。

<sup>22</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 466。雲華智儼所造《華嚴搜玄記》、《孔目章》、《無性》、《攝論疏》、《起信論義記》；賢首法藏所造《華嚴探玄記》、《起信別記》、《法界無差別論疏》、《十二門論疏》、《三寶諸章門》；清涼澄觀所造《正元新譯華嚴經疏》；圭峰宗密所造《華嚴綸貫》等

<sup>23</sup> 參見〈慧因院教藏記〉，收入《慧因寺志》頁 447。

<sup>24</sup> 此三譯本華嚴經為「青紙金書，晉義、熙唐證聖、正元中所譯華嚴經三本，凡一百七十卷」。參見〈杭州慧因教院華嚴閣記〉，收入《慧因寺志》頁 447。

<sup>25</sup> 參〈杭州慧因教院華嚴閣記〉，收入《慧因寺志》頁 447。



華嚴典籍的整理，有重大的幫助。在蒲宗孟的支持下，於元祐三年五月（1087）朝廷准許慧因院易禪為教，<sup>26</sup> 而建立華嚴第一道場，賢首之教，大彰教網。

#### （四）、著述作品

根據碑文記載，淨源生平的著述頗為豐富，從其著述序文中可以發現，淨源在他完成豐富的參學歷程後，從中年時期開始了他的著書生涯，直到圓寂前仍孜孜戮力於教典的刊定與注解。隨著秘思的教學影響，從事《肇論》的研習，最晚在 43 歲就有《肇論中吳集解》的撰寫及後來的《肇論集解令模鈔》著作。

祖師的著述，通常突顯著當時該宗派所遭遇問題，及對於問題的關懷與回應，淨源的著作，隱約看出當時吳越地區華嚴教學的發展情況，在他的著作序言，也顯露出他畢生所投入的心力與功夫，非常人所及，舉例以《法界觀門》的校注來說：

每惟觀文，上都諸郡鏤版流行，互有否藏者不一。炎宋皇祐中，因跡吳門，博求眾本，旁索輿義，參而校之，仍治《科文》一冊、《助修記》兩卷，授于來學。<sup>27</sup>

他花三十年的功夫為參究《法界觀門》等祖師的要旨，但發現當時流傳的《法界觀門》各種雕版內文並不一致，因此到了中吳地區盡量取得各種版本，於義理思想兼而探求普遍認同的講學看法，進行觀文的參校，而完成了《法界觀門科文》一冊、《法界觀門助修記》兩卷，授予前來求學的行人。此後，他並以所校對的各版本《觀門》，請教雲間興教大師、錢塘明義大師，在多番考辭與討論之下，而決定了標準的版本，而於兩年後，在他駐錫賢聖藏院，擔任西方丈時，進行雕鏤刊印流通。<sup>28</sup>

比對在同時代弘講華嚴的祖師著述，就類別與數量來說，尚無一人能過之，尤其是他在新舊譯《華嚴經》的諸祖疏抄的研讀與刊定，投入相當的心血：

《華嚴》證聖、正元兩疏，與本經別行，艱於閱讀，法師因準外與傳注之，此合以為一疏，文浩博，先後交互，非深其旨，未易科解，經疏傳合，學者便之。<sup>29</sup>

為了復興華嚴宗諸祖的學說，淨源刊定了諸祖的作品，並對一些作品進行注釋。由於《華嚴經》之證聖、正元兩疏與本經別行，浩博艱澀，所以淨源將之合為一疏文，

<sup>26</sup> 參〈謹奏杭州起將慧因禪院改為十方教院住持事〉，頁 471。又參見〈敕賜杭州慧因教院記〉，頁 446。

<sup>27</sup> 《嘉祐重校注法界觀門後序》，《乾隆藏》冊數 135，第 1566 號，頁 872 下-873 上。

<sup>28</sup> 同上注。

<sup>29</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 465。



科解經疏，二疏與經文對應，便於學人閱讀，直至今今天仍有流傳下來。<sup>30</sup>

此外，宋代在儒佛調和、諸宗融合的氛圍下，有著各宗派普遍流行某些經典的現象，作為提倡護國、弘揚孝道、扶助律宗，包括《仁王經》、《盂蘭盆經》、《遺教經》等，各宗僧人撰寫不少的著作，淨源對此三部經也有箋要集注之著作，包括《仁王護國般若經疏鈔》、《盂蘭盆經疏》、《盂蘭盆經摭華鈔》、《佛遺教經論疏節要》、《佛遺教經節要科》、《佛遺教經廣宣鈔》等。另外，淨源也編撰一系列屬於華嚴宗的修行儀軌，此部分留待於下一章探討。

年近七十，當淨源來到華亭，駐錫普照寺善住閣院，撰寫華嚴諸祖典籍，包括《金獅子章雲間類解》、《妄盡還源觀補解》等。此外，其他著作還有《法界觀助修記》、《原人論發微錄》，皆是手述也，這些都是他為了恢弘祖訓，使諸祖之說，可以復行於世而著述。其餘，《百門義海》、《一乘分齊》、《禪源詮序》，皆與之定科刊誤，期使門人可以納受而通達教意。並依照經典顯相，繪製善財所參五十四大善知識以及《首楞嚴經》中所列圓通二十五大士圖，以為法事儀軌所陳供。<sup>31</sup>

特別是淨源到了晚年，臨終前還完成了《法花經》的疏解，他是天親論文，加上天台、慈恩兩疏，注解《妙法蓮花經》，以賢首宗趣融通為一，並賦以新意，撰《妙法蓮花經集義通要》。<sup>32</sup> 並囑託義天代為開版流通，這在他寫給義天的遺書中提到：

吾首於《花嚴》，老注《法花》，二經為佛教之表裏，始終之絕唱，吾得而畢之，豈非夙志之幸乎……操觚為書一通，留着經帙，內附門人，寄吾子僧統，決別於此。所注《法花》，離為一十二卷，使其旋寫，妙經附去，請為吾詳校開板，流之無窮，豈惟吾心之願乎，抑亦暢吾佛之懷。<sup>33</sup>

這裡可看出淨源將《華嚴經》與《法花經》視為同等重要地位，特別是在弘揚華嚴學的祖師中，他是第一位以賢首宗的義理思想，對此經進行注解，共有 12 卷，且是在他圓寂前不久完成，希望義天詳細校勘後開版流通，但可惜此部作品並未留存。

上述在碑文所記載的淨源的著述包含繪像約共有 20 種，在義天所收錄《新編諸宗教藏總錄》相關淨源之著作有 19 種，被收錄在義天所錄《圓宗文類》淨源短篇之著作有 4 種，但從傳記所載錄著作與現存藏經目錄比對，發現有不少著述已失佚，現在尚有保存的著作僅有 13 種，仍有見存之著述序文有 13 篇，待有興趣研究者可

<sup>30</sup> 目前保存下來的《華嚴經疏注》，為「清涼山沙門澄觀述，晉水沙門淨源錄疏注經」，收於《卍新纂續藏經》，第 7 冊。CBETA, X07, no. 234, p. 615a3-6 // Z 1:7, p. 21a1-3 // R7, p. 41a1-3。

<sup>31</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 465-466。

<sup>32</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 465。

<sup>33</sup> 《外集》，卷 3，頁 572。



進一步深入淨源著作思想發展情境與脈絡。<sup>34</sup>

### (五)、圓寂之後

淨源享年七十八，夏臘五十四，入滅前結跏趺坐於堂上，召集門徒弟子囑咐云「吾五十餘年，力興祖教，願心既滿，今茲逝矣。祖師止觀行境玄妙，宜各精進，同趣華藏。」勸勉言訖，儼然如入深定，趺坐過十日仍顏色不動。在茶毘之日，異相出現，有光如金線從火中出，而於虛空盤結，亦有無數舍利，於崇寧三年（1104）朝廷敕賜淨源為「崇教大師」。<sup>35</sup>

回顧史料，淨源的尊稱由來，在《慧因寺志·祖德篇》即提到「時稱師為中興教主……是為本寺華嚴教之始祖」，在碑文一開頭也記載「中興賢首祖教晉水大法師」，碑文末寫著「晉水之生，體具正智……發於文字，筆舌之端，莊嚴佛事，祖道中興，教風遠暨」。但除了自宗以外，在天台宗的兩部史傳，包括到了南宋宗鑑在《釋門正統·賢首相涉載記》以及志槃《佛祖統紀·賢首宗立教志》，也同樣評述淨源為「中興教主」，這可以看出淨源不僅是在世時自宗學人對他的尊崇，連帶他宗學人對於淨源的貢獻，也同樣地肯定他的中興事蹟。<sup>36</sup>

綜觀上述對於淨源生平及著述的探討，試問淨源對於華嚴宗有著什麼樣的影響與貢獻？引述近代學者魏道儒對於淨源的評析：<sup>37</sup>

其一，建立了永久弘揚華嚴宗的基地慧因寺。其二，終生致力於華嚴典籍的收集和整理。其三，提出華嚴宗新的傳法世系。其四，以華嚴教義解釋其他較流行的佛教典籍，促動華嚴學在整個佛學的運行。

總括來說，淨源的中興事蹟，就上述引言四點，可表現在華嚴祖庭建設、華嚴教典整理、華嚴祖譜安立、華嚴教義詮釋等四方面的貢獻。

另外，日本學者伊藤隆壽提到淨源致力華嚴的振興，其偉業有三：「其偉業之一，為蒐集華嚴典籍……其偉業之二，為注釋華嚴典籍，並修治開版重刊各類華嚴文獻……其偉業三，即其以華嚴立場而制定的禮懺軌儀以及確立了華嚴祖統說。」<sup>38</sup>

<sup>34</sup> 目前仍見存的淨源著作序文有：《法界觀助修記序》、《教義分齊章重校序》、《肇論中吳集解題辭》、《肇論集解令模鈔序》、《嘉祐重校注法界觀門後序》、《華嚴經義海百門》、《注仁王護國般若經》并序、《華嚴原人論發微錄》、《華嚴妄盡還源觀疏鈔補解》并序、《金師子章雲間類解》并序、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》紀重校、《佛遺教經論疏節要》、《策門三道》等。

<sup>35</sup> 參〈晉水法師碑〉，頁 455-456。

<sup>36</sup> 志槃在《佛祖統紀·賢首宗立教志》，中提到：「時稱師為中興教主」。見 CBETA, T49, no. 2035, p. 294a16-17。宗鑑在《釋門正統·賢首相涉載記》提到：「彼宗自圭峰來，未有若斯之盛，故稱中興教主。」。CBETA, X75, no. 1513, p. 359c23-24 // Z 2B:3, p. 457c2-3 // R130, p. 914a2-3。

<sup>37</sup> 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 225。

<sup>38</sup> 伊藤隆壽、林鳴宇撰《肇論集解令模鈔校釋》，頁 16-19。



然而禮懺儀軌的制定何以能表達出華嚴宗的立場？再者，淨源制定一系列的華嚴儀軌，其真正用意為何？筆者希望透過淨源制定華嚴懺法的探討，來了解儀軌之於華嚴學人的修行意義究竟為何。

就碑文所述，嘗試理解淨源何以編撰一系列華嚴宗的修行儀軌，如下云：

嘗謂懺悔、發願，佛事之始也，故製《華嚴》、《楞嚴》、《圓覺》三懺摩法，以嚴修證；謂思親隆師，人倫之本也，故製《盂蘭盆》、《賢首諱日》二禮讚文，以嚴報事。<sup>39</sup>

在引文中淨源撰述的華嚴懺儀與禮讚文之兩類型的儀文著述品，其中一類如《華嚴普賢行願修證儀》（以下簡稱《普賢行願儀》）、《首楞嚴經壇場修證儀》（以下簡稱《首楞嚴儀》）、《圓覺經道場略本修證儀》（以下簡稱《圓覺略儀》），是為了幫助學人透過儀軌的修持導向解脫修證。<sup>40</sup> 而另一類儀文，是以孝親人倫觀點，或為紀念祖師恩德，而進行佛教的祭祀禮讚。<sup>41</sup> 然而淨源的二種禮讚文已失傳，因此，以下將著重探討有關淨源編撰華嚴宗三部儀軌的相關史實。

### 三、淨源制懺淵源

為了提供當時華嚴學人有一具體實踐的行法，以懺悔與發願為成就佛事，淨源傳承華嚴諸祖的思想，在儀軌的編撰方面，選擇宗密<sup>42</sup> 18 卷的《圓覺經道場修證儀》（以下簡稱《圓覺經廣儀》），<sup>43</sup> 將它刪略為《圓覺經略儀》一卷，而後再以《圓覺經略儀》為底本，陸續編撰出《普賢行願儀》、《首楞嚴儀》兩部懺儀。

#### （一）、懺儀學思經過

就中國佛教懺法的歷史脈絡來說，淨源在他編撰一系列華嚴懺法的同時，也簡潔回顧佛教禮懺的發展，依時代進行定位，為後學者說到：

<sup>39</sup> 參《晉水法師碑》，頁 465。

<sup>40</sup> 《圓覺經略儀》，CBETA, X74, no. 1476。《普賢行願儀》，CBETA, X74, no. 1473。《首楞嚴儀》，CBETA, X74, no. 1477。

<sup>41</sup> 參《晉水法師碑》，頁 465。

<sup>42</sup> 宗密，姓何氏。果州西充人也。謁遂州圓禪師，從其剋染受教，進具于拯律師。初在蜀因齋次受經。得《圓覺》十二章，深達義趣，誓傳是經。因病僧付《華嚴句義》，未嘗隸習。即爾講之。由是乃著《圓覺》、《華嚴》、《涅槃》、《金剛》、《起信》、《唯識》、《盂蘭盆》、《法界觀》、《行願經》等疏鈔及法義類例、禮懺修證、圖傳纂略，又集諸宗禪言為《禪藏》等，凡二百許卷。皆本一心而貫諸法，顯真體而融事理。會昌元年正月六日坐滅於興福塔院。俗齡六十二，僧臘三十四。見《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, pp. 741c23-742a19。

<sup>43</sup> 《圓覺經廣儀》，CBETA, X74, no. 1475 // Z 2B:1 // R128。





漢魏以來崇茲懺法，蔑聞其有人者，實以教源初流，經論未備《方等》諸經、《婆沙》等論。

西晉彌天法師嘗著《四時禮文》，觀其嚴供五悔之辭，尊經尚義，多摭其要，故天下學者悅而習焉。

陳隋之際，天台智者撰《法華懺法》、《光明百錄》，具彰逆順十心，規式頗詳，而盛行乎江左矣。

唐中吾祖圭峰禪師，追彌天之餘烈，貫智者之遺韻，備述《圓覺禮懺禪觀》……其所伸引，沖邃澗漫 多用《佛名》文及《華嚴經》等意，蓋被三期限內修證。<sup>44</sup>

在引文中，淨源將中國懺法的發展過程，大約分成四個時期。漢魏時期，佛教初傳入中國，而逐漸開始漢地的譯經事業，許多與懺法有關的《大方等》系列經典、《大毗婆沙論》等都還未見傳，因此尚未聽聞懺法的修持；<sup>45</sup> 西晉時期，道安法師制定六時行道、布薩差使悔過等僧尼軌範憲章，以及《四時禮文》等種種佛教儀禮，是遵循經典而摭取義理要旨，而將佛教禮儀逐漸形成組織結構，所以普遍地流傳下來，普天下學人欣悅研習。

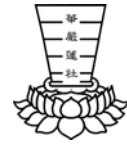
到了陳隋時期，天台智者大師制定了天台四部懺法，懺儀組織結構內容完備、成熟，如《法華三昧懺儀》、《金光明懺法》以及《國清百錄》所收錄的《方等三昧懺法》、《請觀音懺法》等廣為流傳，影響深遠；中唐時期，宗密所撰述《圓覺經廣儀》，正是追隨道安法所遺留下來的功業，繼承智者大師所留下的梵唱儀式，內容多引用博大精深《佛名經》經文及《華嚴經》義理思想，行人修持淨業長路漫漫，需要依《圓覺經》中所述之三期來完成修持。

雖然，懺法之所以在中國蓬勃興盛發展的原因，除了中國社會文化傳統相當注重儀禮之外，<sup>46</sup> 也與中國孝道倫理、感應思想深入民間信仰特質、寺院經濟因素等有關，也與大眾對於滅罪消愆獲得現世安樂的心理因素有關，但至少早期的制懺與

<sup>44</sup> 《圓覺經略儀》，CBETA, X74, no. 1476, pp. 512c19-513a4。

<sup>45</sup> 依中嶋隆藏，漢末魏晉時期，經典開始出現「悔過」的思想，但只出現在這一時期的文章論集中。見〈中國中世懺悔思想的開展〉，頁 13。而依釋大睿的研究，《魏書》〈釋老志〉有帝王設齋行道之悔過思想的記載；而在《弘明集》有記載持五戒者於六齋日行懺悔法。見釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 38-39。這表示在東漢末魏晉時期已有懺悔法門修持，與上述淨源所述有差異，推測淨源依當時所見聞之典籍而有此說。

<sup>46</sup> 如王頌所說：「中國自古以來就有祭拜天地、神明和祖先的傳統……儒家更是儀禮的集大成者。佛教只有具備形式莊嚴、肅穆，內容深遠、崇高的儀禮才能滿足中國社會的這種特殊文化要求。」見王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 274。



修懺的用意還是反應在「懺罪、證三昧、得解脫，以及慈悲眾生的修行立場」。<sup>47</sup>

上述的四個時期，不妨視為淨源對於中國懺法的學思歷程，提出他個人的觀點、見解，而成為他編撰華嚴宗懺儀的情境脈絡。檢視淨源所身處的文化背景，時值北宋時期，正是接續著上述的歷史脈絡下，有須要重新檢視佛教發展的時代因緣，因應學人的需求，在繼承祖德傳統的同時，創新改革華嚴宗所需的修持儀軌。

## （二）、制懺情境探討

探討淨源制懺的動機，很大的因素，受到當時宗派之間發展的相互影響，其實也是反應華嚴學人當時的處境，淨源正是在這樣情況下，採取回應：

常患近世傳吾祖教觀者，反習他宗諸懺之文，又何異乎其先祖有善而不知者，亦君子之所恥也？<sup>48</sup>

當時所發生的情形，傳授教觀的華嚴宗學人反學他宗懺法，在前一節的引文中也提到淨源發現在當時環境，以智者大師所編撰流傳下來的天台懺法，規式頗為詳盡，是行人可以具體實修的儀軌，而在當時江南一代非常盛行。因此，所謂「他宗諸懺」，依筆者閱讀淨源三部儀軌的前後文推測，所指應為天台宗的懺法。<sup>49</sup> 而實際上，關於宋代天台懺法的流傳，由有知禮、遵式兩位大師致力於制懺、修懺，重視教理觀行的實踐，帶動天台宗門人重視禮懺、修持淨業的風潮，因而普遍深入民間社會，這部分可詳見釋大睿的專書研究。<sup>50</sup>

然而淨源用頗為苛責語氣，引用《禮記·祭統》篇，譬如子孫本該「稱揚其先祖之美而明著之後世者也……此孝子孝孫之心也……其先祖……有善而弗知，不明也；知而弗傳，不仁也，此三者君子之所恥也。」<sup>51</sup> 藉以勸諭學人應該將繼承的祖德發揚光大，企盼回歸華嚴宗的教觀傳承。但他也不得不去面對懺法蓬勃發展的局面，如何為自宗學人編撰具體可行的儀軌；再者，如同淨源發現華嚴學人所遭遇的問題，「修心、講說二途，方興傳習之志，反陷取捨之情」，<sup>52</sup> 如何安立一套教說一致而且觀修與教理合一的實踐體系，讓學人有所依循，是淨源所亟需解決的問題。

<sup>47</sup> 詳見釋大睿，《天台懺法之研究》，頁 358-361。另外，也可參見日本學者鹽入良道（1963）〈中國佛教儀禮における懺悔の受容過程〉一文，也有深入探討中國佛教懺儀修持情形與流行之原因，於《印度佛教學研究》，vol11，no.2。

<sup>48</sup> 《普賢行願儀》，CBETA, X74, no. 1473, p. 369c19-21 // Z 1:95, p. 533d13-15 // R95, p. 1066b13-15。

<sup>49</sup> 例如《普賢行願儀》：「此下行願，並依行願偈文。昔慈雲式師集《往生淨土儀》，亦采此經諸偈，以為方法耳。」CBETA, X74, no. 1473, p. 372 b17-18 // Z 1:95, p. 536, c5-6 // R95, p. 1072, a5-6。

<sup>50</sup> 詳見釋大睿，《天台懺法之研究》一書，頁 275-333，其中第六章〈宋代天台懺法〉，有深入探討。

<sup>51</sup> 參考引用網頁 Confucius 2000，<http://www.confucius2000.com/ziliao/liji/liji23.htm>。

<sup>52</sup> 《金師子章雲間類解》，CBETA, T45, no. 1880, p. 663a19-20。



淨源在講道誨人、鑽研祖教之餘，編製了一系列華嚴宗的修行儀軌，作為學人依據經典思想，行懺悔修證之法門，這是他傳「賢首之道」將達二十年，以近一甲子的年歲，駐錫於青塹<sup>53</sup> 密印寺寶閣講院所完成的著作。從其三部儀軌的序文以及末後跋文來看，是淨源應門人宗禮之請，先後完成《圓覺經略儀》與《首楞嚴儀》編撰，而《普賢行願儀》則是於《圓覺經略儀》再治的過程中所編撰完成。因此，這三部儀軌的成書年代，約在北宋熙寧二至四年之間完成。

淨源將《圓覺經》、《楞嚴經》、《普賢行願品》三部華嚴學人常弘講、誦持的經典編制為儀軌，其實也反應了北宋當時佛教現況之一，在三教融合、會通諸宗的氛圍下，出現了一批各宗都受持讀誦的經典，如《圓覺經》、《楞嚴經》、《起信論》等，成為各宗學人紛紛注疏、講解的經典，這些典籍具備有跨宗派的影響力，為教義融合提供有力的思想基礎。<sup>54</sup>

而且淨源自身也提到「茲實先聖之遺烈，作後世之龜鑑者也。若清涼之釋大經，圭峯之解圓覺，長水之注楞嚴，皆所以抗志一乘，潛神五教，而章句出焉。」<sup>55</sup> 這裡也可以看出，除了《華嚴經》為華嚴宗所依經典外，祖師們對於《圓覺經》、《楞嚴經》相當重視，讓淨源興起傳續祖意之志願，也可以看出他學習這幾部經典的師承來源。

祝融肆虐、戰火四起，許多華嚴歷代諸祖的著述典籍已失佚，淨源積極推動的中興祖業，付出很大的心血，其中即是蒐覽已散佚的諸祖典籍，以完備華嚴教藏，博通諸祖章疏意旨，並安立華嚴祖師祖譜體系，重點乃是鞏固華嚴宗派的法統。因此，淨源「悅賢首諸祖，有傳述之意」，編撰三部華嚴懺法，為弘揚傳續諸祖之德，引導學人回歸華嚴自宗修學。例如：

#### 《普賢行願儀》

刪集斯文，求諸同志，以習以修……貴使來者。究定慧之宏功，振清涼之茂德。立言更濟，而垂諸無窮者也。<sup>56</sup>

在儀軌的敘述前言，含有傳述祖意、念報恩德之本懷。例如在《普賢行願儀》，希望志同道合者共同修習，以窮究宗密撰鈔之宏功，舉揚澄觀注疏之茂德，流傳給無盡的後繼學人。另外，《首楞嚴儀》，則是淨源在長水、縉雲門下修學《首楞嚴經》，

<sup>53</sup> 青塹，「塹」即鎮，青鎮即今桐鄉市烏鎮河東。古時河東與河西分稱青墩、烏鎮，後合稱烏鎮。以吳國在此戍兵備越而名烏戍。參見鮑志成，《高麗寺與高麗王子》，頁 87。

<sup>54</sup> 參考引述自王頌，《宋代華嚴思想研究》，頁 231。詳細可參考王頌在此專書其中一節〈宋代流行的幾種超宗派經典〉。

<sup>55</sup> 《圓宗文類》，CBETA, X58, no. 1015, p. 561c10-13 // Z 2:8, p. 425a13-16 // R103, p. 849a13-16。

<sup>56</sup> 《普賢行願儀》，CBETA, X74, no. 1473, p. 369c22-24。



而希願「學以植其志，思以篤其道」。<sup>57</sup> 因此，將祖師的思想要旨，透過儀文形式摘要保存下來，讓行人可以領會諸祖的辭文章旨，落實於日常的實踐觀修法門。

### （三）、儀軌修持要旨

透過儀軌的緣起敘言，淨源讓行人把握其該經的要旨，如《首楞嚴儀》：

《大楞嚴經》者，乃九界交歸之要門，一乘明會之妙道也。徵誦咒，則六時圍壇；辯證果，則百日宴坐……雖事儀而沖邃，實理觀以融明者也。<sup>58</sup>

是指《首楞嚴經》乃會歸九類眾生本源之要門，成就十方諸佛究竟一乘之妙道，初七日恆於六時至心誦持佛般怛羅咒為行道，三七日後端坐安居經百日為證聖果。雖然壇場儀式方規精深，但主要還是令行人務使依教理融通而觀行明白。

而在《普賢行願儀》提到：

昔清涼之疏《行願》也，恢廓妙源，窮深際遠。唯定慧祖師，章灼權實，拔幽極微，撰《義鈔》以廣之。故天下駕說者，皆由其辭而通其旨焉。至若研磨九會之奧，譬校十行之蘊，則存乎《圓覺懺儀》，而規式備矣……既而推寄有本，故用經名品目，而題其首。<sup>59</sup>

淨源認為澄觀的《華嚴經行願別行疏》其思想宏大而本源奧妙，窮究深遠似無邊際，宗密於是在澄觀的基礎進行注解，將其幽奧微妙之法理析出，撰《華嚴經行願品疏鈔》廣為流傳，使天下的行人由其文句而通達宗旨。若九會十行之奧蘊則在《圓覺經廣儀》有完備的規式。而淨源編撰《普賢行願儀》，正因為該儀是依據經典《普賢行願品》制定懺儀，以經典的品名來命名，令行人根據名稱可以尋究根本。

就修持的目的而言，可從所制儀軌的名稱及其共通性來看，三部皆以「修證」為名，以經典內在蘊含的修行義理，轉化為儀軌的形式，幫助學人透過具體的實踐法門，或假以一席之功，為長期修證的入門方便，以事懺與理觀並行，令學人懺罪清淨而導向解脫修證。

以佛教交流的觀點來看，這三部儀軌也彰顯出華嚴教典弘揚的傳播意義，如上一章「義天問道」中提到，隨著淨源與義天師徒兩人的書信往來，透過宋商的協助，以舟船航海遠渡，千里迢迢將中土祖師的華嚴典籍護送載運到高麗，這三部儀軌正在淨源第一批惠贈給義天的八本著作之中，除了成為宋、高麗兩國佛教交流的歷史記載外，就淨源本身來說，這應該也是他視為代表性的著作，而帶給遠方的求法

<sup>57</sup> 《首楞嚴儀》，CBETA, X74, no. 1477, p. 517a12-14 // Z 1:95, p. 537c6-8 // R95, p. 1074a6-8。

<sup>58</sup> 《首楞嚴儀》，CBETA, X74, no. 1477, p. 517a9-11 // Z 1:95, p. 537c3-5 // R95, p. 1074a3-5。

<sup>59</sup> 《普賢行願儀》，CBETA, X74, no. 1473, p. 369c15-23 // Z 1:95, p. 533d9-17 // R95, p. 1066b9-17。



者，有著示教、演教的教學意義。<sup>60</sup> 因此，在義天給淨源的回信中提到：

禮勤五悔，勸淨業於無窮，足使遺風，廢而復興，吾道消而更長。<sup>61</sup>

義天虔誠領受淨源所惠贈的珍貴法藏，不斷地拜讀內容領納要旨，對於這三部儀軌也體會到，透過勤於禮拜儀軌的五悔儀文，緬懷宗密當時所修持的淨業，深感淨源殷勤勸導後學，透過這三部儀軌，將使宗密的遺風重振復興，亦令佛道綿延住世。

比對淨源所制定的三種儀軌，只有《首楞嚴儀》與《圓覺經略儀》兩則儀文附有文末題記，《首楞嚴儀》的題記如下：

晉水崇教法師所撰《華嚴》、《楞嚴》懺儀二本，昨因烽火，焚毀幾盡，良恐後進不復聞見，謹施長財三十貫文足，恭依古本，命工刊勒《楞嚴懺儀》一本。所集妙利。上嚴都僧錄無際海印法師。

時紹興戊辰歲十二月十五日。比丘淨照謹題。<sup>62</sup>

從上述引文發現，至少《首楞嚴儀》、《普賢行願儀》在南宋紹興年間前尚在中國見傳，但因戰火焚毀幾乎毀損殆盡，在佈施足夠的資財，依照原有印本《首楞嚴儀》再度雕刻，於南宋紹興十八年（1148）十二月十五日刊印完成，並有比丘僧淨照的題記。文中並未提及到《圓覺經略儀》，無法確認此儀是否在中國已失傳，反倒是《圓覺經略儀》題記中說明此儀還曾經輾轉流傳到日本，成為日本僧人傳抄、修持法門，並透過雕印而弘傳，顯示出《圓覺經略儀》流傳異地而大放光彩。下一章，就來探討三部儀軌現存版本收錄情形以及相關內容比較。

#### 四、三部儀軌比較

淨源所制定的三部儀軌，就觀修對象與修持規式、修行目地上，有其該儀的特殊性，然而三部儀軌十科組織架構，大同小異，部分儀文近乎相同，有其共通之處。從三部儀文的比較，可了解其共與不共之相，以及相互引用關係，藉此了解淨源制定華嚴懺法的特點，筆者將從儀軌版本架構、修行規式比較、觀行法門特點、內容同異比對等四方面進行探討，並整理出三部儀軌比對之表格。

<sup>60</sup> 以筆者所整理的「淨源的生平事蹟年表」來看，至少在他與義天開始書信往來之元豐四年前，所完成的著述至少還有《金師子章雲問類解》等五部作品不在這批惠贈典籍之中，但而淨源卻獨將三部儀軌著述皆贈給義天，似乎有突顯出他對於懺儀的重視。

<sup>61</sup> 《大覺國師文集》，卷 10，第 4 冊，頁 543-544。

<sup>62</sup> 《首楞嚴儀》，CBETA, X74, no. 1477, p. 520c6-17 // Z 1:95, p. 541a9-b2 // R95, p. 1081a9-b2。



（一）、儀軌架構版本

首先，就三部儀軌的各門組成架構與現存版本收錄情形鋪陳說明。

三部儀軌的組成架構分別為：《圓覺經略儀》的組成架構，包括有總敘緣起、嚴淨道場、啟請聖賢、供養觀門、正坐思惟、稱讚如來、禮敬三寶、修行五悔、旋繞念誦、警策勸修等十門；《首楞嚴儀》的組成架構，包括有壇場方軌、啟請賢聖、供養觀門、稱讚如來、禮敬三寶、圍壇誦呪、滌業規品、懺悔發願、旋繞念誦、析通觀法等十門；《普賢行願儀》的組成架構，包括有通敘緣起、嚴淨道場、淨身方法、啟請聖賢、觀行供養、稱讚如來、禮敬三寶、脩行五悔、旋繞稱念、誦經規式等十門。

因三部儀軌的淵源來自宗密的《圓覺經廣儀》，筆者以下將就《圓覺經廣儀》、《圓覺經略儀》、《首楞嚴儀》、《普賢行願儀》儀軌的架構進行表列對照。

《圓覺經廣儀》	《圓覺經略儀》	《普賢行願儀》	《首楞嚴儀》
宗密 (780-841)	淨源 (1011-1088)		
道場法事七門	第一總敘緣起	通敘緣起第一	一者壇場方軌
一勸修	第二嚴淨道場	嚴淨道場第二	二者啟請賢聖
二簡器	第三啟請聖賢	淨身方法第三	三者供養觀門
三呵欲	第四供養觀門	啟請聖賢第四	四者稱讚如來
四棄蓋	第五正坐思惟	觀行供養第五	五者禮敬三寶
五具緣	第六稱讚如來	稱讚如來第六	六者圍壇誦呪
六嚴處	第七禮敬三寶	禮敬三寶第七	七者滌業規品
七立志	第八修行五悔	脩行五悔第八	八者懺悔發願
禮懺法門八門	第九旋繞念誦	旋繞稱念第九	九者旋繞念誦
一啟讀	第十警策勸修	誦經規式第十	十者析通觀法
二供養			
三讚歎			
四禮敬			
五懺悔			
六雜法事			
七旋繞			
八正思			
坐禪法八門			
一總標			
二調和			
三近方便			
四辨魔			
五治病			
六正修			
七善發			
八證相			



關於《圓覺經略儀》之現存版本，經號 1476，列在中國撰述禮懺部。收錄於《卍大日本續藏經》第 2 編乙，第 2 套。在台灣所見印行之版本，是新文豐版《卍續藏經》第 129 冊，<sup>63</sup> 另有白馬精舍印經會所印之《新纂卍續藏》，收於第 74 冊。

《首楞嚴儀》之現存版本，經號 1477，列在中國撰述禮懺部。收錄於《卍大日本續藏經》第 1 編，第 95 套。在台灣所見印行之版本，是新文豐版《卍續藏經》第 95 冊，另有白馬精舍印經會所印之《新纂卍續藏》，收於第 74 冊。

《普賢行願儀》之現存版本，有兩種，經號 1473 以及經號 1472，列在中國撰述禮懺部。收錄於《卍大日本續藏經》第 1 編，第 95 套。在台灣所見印行之版本，是新文豐版《卍續藏經》第 95 冊，另有白馬精舍印經會所印之《新纂卍續藏》，收於第 74 冊。因王頌已經作過多方面考察，認為經號 1472 並不是淨源的作品，故筆者以下內容以經號 1473 作為探討說明。<sup>64</sup>

本文將採 CBETA 所收錄之版本，對應參考《新纂卍續藏》版紙本，進行下述的相關探討說明。

## (二)、修持規式比較

修行期限：三部儀軌皆因應當時行人時間狹促，開方便之門，假修一席懺儀之功，讓行人薰種結緣。但如於新歲之初及聖制之前，則以七日為期乃至七七為期，《首楞嚴儀》則至百日為期。

空間施設：如舉辦一日一席之懺儀，男女二眾可同在道場；但如果於新歲之初及聖制之前，以七日為期者，此時，男女二眾須分開，於場外別置禪觀堂，作為男眾行人誦經或禪觀修持之處，女眾則留在道場或壇場屏緣修之。

禮佛之法：《圓覺經略儀》與《首楞嚴儀》同以勒那三藏七種禮為基礎，於《首楞嚴儀》中條式又更完備，澄觀加上三種禮拜而圓成十禮，故《圓覺經略儀》禮佛規式可以參考《首楞嚴儀》辨之；而《普賢行願儀》直接引用《普賢行願品》經文十大願之首「禮敬諸佛」，依經文觀行禮拜，深心信解，以清淨身語意業常修禮敬。

供養觀門：《圓覺經略儀》與《首楞嚴儀》兩部儀軌都是依據《觀佛三昧海經》行念佛三昧觀修供養，《圓覺經略儀》的供養觀境，乃依《圓覺經》攝心觀想諸佛大光明藏凡聖同源之常寂光淨土，而《首楞嚴儀》因楞嚴壇場方規所述，八鏡相對、形影相攝，表如來鏡交光影處，多添兩句儀文。至於《普賢行願儀》則以普賢十種行願力，依《普賢行願品》經文觀行供養，再加上《觀佛三昧海經》默想偈文。

<sup>63</sup> 《卍續藏經》新文豐版，乃民國六十五年，臺北新文豐出版公司以《卍大日本續藏經》為底本，用藏經書院版排印本景印。

<sup>64</sup> 詳細可參考王頌《宋代華嚴思想研究》，頁 283-291。



懺悔之法：三部儀軌的懺悔主體架構皆是總懺悔後，運想「逆順十心」，後修行五悔法。儀軌的懺悔主，《圓覺經略儀》與《普賢行願儀》都是普賢菩薩，《首楞嚴儀》的懺悔主乃是觀音菩薩，《普賢行願儀》本尊為毗盧遮那佛。於「明懺悔法」有不同的懺法內容，《圓覺經略儀》主要懺悔六根三業罪障，而《普賢行願儀》是以普賢行願懺為主，而《首楞嚴儀》則是懺悔懺妄想輪轉、懺六識業、懺願六根功德、懺願世間豐收平順。

誦經規式：三部儀軌都有安排誦經規式，都是安排在旋繞稱念之後，誦經規式完備刊載於《普賢行願儀》中，其他兩部儀軌可以參酌之。《圓覺經略儀》，誦持《圓覺經》〈圓覺菩薩章〉；《首楞嚴儀》，誦持《十重梵網經戒相》或《普賢行願品》；《普賢行願儀》誦持《首楞嚴經》之〈觀世音菩薩圓通法門〉。

三部懺儀明顯地是為華嚴宗行人安立具體可以修持且有經教思想輔助觀行的法門，讓行人從懺悔罪業蓋障後，身心清淨，再依照經典如理思維，修此圓頓教門，儀文中也蘊含著華嚴的行願思想在內。

### （三）、觀行法門特點

除了《普賢行願儀》沒有特別安立禪觀修持，該儀文中以貫穿普賢十大行願思想，以甚深信解，現前知見，進行觀行，但以深信為要，觀智力為自因，普賢法力為緣，因此，必須觀行明白，方能成就行願深廣無盡。而其餘《圓覺經略儀》、《首楞嚴儀》兩儀，皆有安立相應的禪觀法門，成為淨源於兩部儀軌在觀行方法上的差別與特色，也顯示出淨源對於觀法的安立與定位。

《首楞嚴儀》是以觀音耳根圓通法門，從聞中入而稱實圓證。淨源對於數息觀與觀音法門，有不同應用施設的看法：

繫念數息，實乃內行根本三乘要道。今茲懺儀，何不遵稟？答曰：夫觀法之設，有方便門，有稱實門。方便，則局乎偏修；稱實，則通於圓證。今經雖有數息方便，局而不通，乃為文殊所奪。<sup>65</sup>

淨源認為在觀行方法的安立，有屬於繫念數習觀一類，成就三乘要道，是為加行方便法門，如《首楞嚴經》所云：「鼻想本權機，祇令攝心住，住成心所住，云何獲圓通？」偏修故局限一根而無法圓通六根；觀音了義法門法門，是與理相應，稱實理之法，六根互用通修而圓證。因此，在《首楞嚴儀》的禪觀，是選擇觀音耳根圓通法法，而不用繫念數息觀，以稱實圓證之法，由聞思修入，入三摩提，成大解脫，獨宗觀音一門，乃圓修圓證，而非選方便加行法修習。

<sup>65</sup> 《首楞嚴儀》，CBETA, X74, no. 1477, p. 520b6-9 // Z 1:95, p. 540d6-9 // R95, p. 1080b6-9。





而《圓覺經略儀》是以道場加行法門修持為特點，因此，取繫念數息觀作為前行方便，以數息觀令行人攝心漸入妙境，而後修習圓覺禪觀方法，以平等安心之隨順覺性，修中道正觀，具方便漸次修行之特點。

淨源析通觀法還提到「於道場中，行諸法事，瞥起妄念，則失於止也，暫時忘照，則闕於觀也。夫然則寂照雙流，止觀齊運，方為正修，其諸事儀，皆為助行耳。」再次強調，一席之懺儀，事儀只是助行方便，重要在止觀雙運。<sup>66</sup>

另外，筆者將三部儀軌的總別同異，從儀文中摘要取出比較，以表格的方式整理出，以便於對照、理解，並發現三部儀軌各自的特點，如下：

比較項目	《圓覺經略儀》	《普賢行願儀》	《首楞嚴儀》
編撰時間	熙寧二年（1069）8月初次編錄，冬天11月23日（1069年12月9日）再治完成	熙寧二年（1069）冬天，於《圓覺經略儀》再治後編撰	熙寧四年（1071）
編撰地點	三部儀軌都是在青塾密印寺寶閣講院編撰		
依據經典	《圓覺經》 吾佛之唱圓覺也，開一心法而被乎三根者，斯蓋障之有淺深，機之有利鈍矣。通別觀門，離之為二，道場懺悔，次其第三。	《普賢行願品》 趣入華嚴之要門，故經文廣說諸佛功德妙用已。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。	《首楞嚴經》 九界交歸之要門，一乘冥會之妙道也。徵誦呪則六時圍壇，辨證果則百日宴坐。
修持目地	發心洗滌罪垢，加功運行，為證入妙境。	修普賢十廣大行願，成就諸佛功德妙用，眾生悉證一切諸佛毗盧遮那如來藏身三昧。	藉事儀沖濂，實則理觀而融明；修三觀而均七大，黜魔境而歷聖位。
師教來源	宗密	澄觀、宗密	長水、縉雲
空間對象	皆參考《圓覺經廣儀》嚴淨道場，而依據安設經典即彩畫懸掛不同。 若一日為期限，四眾皆通；若以七日為期，則道場外皆須安置禪觀堂，男眾別入禪堂，女眾禪堂外於道場屏修。		依據《首楞嚴經》軌則結界立壇場方規
修行期限	一席；七日乃至七七日	一席；七日乃至七七日	一席；七日乃至百日
供養觀行	依《觀佛三昧海經》念佛三昧供養	以普賢行願力，起深信解，現前知見而為供養	依《觀佛三昧海經》念佛三昧供養
禮佛之法	勒那三藏七種禮	以普賢行願力，深信解偏禮，無有窮盡	勒那三藏七種禮，而澄觀加三，圓成十禮

<sup>66</sup> 《首楞嚴儀》，CBETA, X74, no. 1477, p. 520b6-21 // Z 1:95, pp. 540d6-541a3 // R95, pp. 1080b6-1081a3。



懺悔之法	共通之處： 兼具事懺、理懺 清涼偈「逆順十心」		
■懺悔主	普賢菩薩	普賢菩薩	觀音菩薩
■懺罪	總懺三障、懺悔六根法	普賢行願懺、懺僧俗違犯戒罪	懺妄想輪轉、懺六識業、懺願六根功德、懺願世間豐收平順
禪觀思惟	以繫念數息為前方便，平等安心入隨順覺性。	無特別安立禪觀法，但以普賢行願力觀行明白，貫穿全儀。	觀音圓通法門
誦經規式 誦持經典	《圓覺經》圓覺菩薩章	《十重梵網經戒相》或《普賢行願品》	《首楞嚴經》之觀世音菩薩圓通法門

#### （四）、內容同異比對

淨源的三部華嚴儀軌依據經典而編撰相應的禮懺、修證法門，皆有其相應的事懺行法，也有相應的理觀，以事理相融而修此圓頓大行。《圓覺經略儀》，建立道場修圓覺一心妙觀；《首楞嚴儀》，建壇場修首楞嚴定；《普賢行願儀》，以普賢十大行願趣入華嚴要門。三部儀軌皆以「修證」為命名，可以理解此三部儀軌，都是讓行人藉由禮懺前方便而趨向解脫修證。

三部儀軌共同都是十門的組織結構，共同的修懺法儀為：啟請聖賢、供養觀門、稱讚如來、禮敬三寶、旋繞念誦，依照修持的屬性不同，有不同的相應儀法。然彼此也有相互引用的情形，如《圓覺經略儀》的誦經規式，備如《普賢行願儀》；《圓覺經略儀》的禮敬三寶，具有條式如《首楞嚴儀》辨之；《普賢行願儀》自下九門依《圓覺經略儀》，但開合小異；《首楞嚴儀》的淨身方法備如《圓覺經略儀》、《普賢行願儀》。所以，《圓覺經略儀》與《普賢行願儀》這兩部的儀軌內容最為接近、類似。

此外，透過相關儀文內容進行比較，在筆者反覆的閱讀儀文，感到《圓覺經略儀》、《圓覺經廣儀》、《法華三昧懺儀》三部儀軌似乎有密切的關係，因此，嘗試透過儀文進行比較，了解《圓覺經略儀》如何引用，以下採其中一段「禮佛之法」為例，進行比對：

《圓覺經略儀》 <sup>67</sup>	《圓覺經廣儀》 <sup>68</sup>
既讚嘆竟，應當一心，次第敬禮。	既讚歎竟，應當一心， <u>正身威儀</u> ，次第禮佛。禮佛之法，當須所禮之佛，

<sup>67</sup> 《圓覺經略儀》，CBETA, X74, no. 1476, p. 514b15-18。

<sup>68</sup> 《圓覺經廣儀》，CBETA, X74, no. 1475, p. 382b11-13。



<p>禮佛之法，當須隨所禮之佛，至心意念，此佛真身，猶若虛空，應物現形，如對目前，受我禮拜。</p> <p>又須自知，身心空寂，無有禮相，隨其淨緣，影現法界，一一佛前，悉有此身。</p>	<p>至心意念，此佛真身，猶如虛空，應物見形，如水中月，分明了了，如對目前，受戒禮拜。於一一佛前，皆如 是用心，以名召體而禮之，不得散亂。又須自知，身心空寂，無有禮相，隨緣影見法界，一一佛前，悉有此身，頭面禮敬。</p>
---	--

雖然我們知道淨源所編撰的《圓覺經略儀》是以宗密的《圓覺經廣儀》為底本，但從上述儀文的比對，可以發現兩者儀文內容並非全然相同，也就是淨源並沒全部引用宗密的儀文，那麼不同儀文之處，淨源的選擇依據為何？淨源在一開頭總敘緣起」就曾經提到《法華懺法》，因此，筆者試圖將《法華三昧懺儀》相對應的儀文列於下，看是否有受到影響。

<p>《法華三昧懺儀》<sup>69</sup></p> <p>既讚歎竟，應當一心，正身威儀，次第禮佛。禮佛之法，當隨所禮佛，志心意念，此佛法身，猶如虛空，應物現形，如對目前，受我禮拜。</p> <p>餘一一佛，亦復如是，用心不得散亂。復次行者，禮佛之時，自知身心空寂，無有禮相，亦知此身，雖如幻不實，而非不影現法界，一一佛前，悉有此身，頭面頂禮。</p>
--

經過上述的比對，筆者認為淨源在當時編撰過程中，是同時以智者的天台懺法如《法華三昧懺儀》等作為編修參考的依據，當淨源認為所留下來的宗密儀軌內容用字遣詞有疑義時，則引用《法華三昧懺儀》文字內容進行修改，例如上面《圓覺經廣儀》「如對目前，受戒禮拜」，淨源參考《法華三昧懺儀》改為「如對目前，受我禮拜。」則是其中一例。從文句比較中可以看出，廣、略儀都有受到天台的《法華三昧懺儀》的影響，顯示出《圓覺經略儀》的多重引用關係，並且儀軌的編排架構也有相繼承的關係。

淨源在《圓覺經略儀》開頭的總敘緣起，就提到「天台智者撰法華懺法.....規式頗詳，而盛行乎江左矣。」而且儀軌的各門標題、儀文內容也有多處參照天台儀軌的軌跡。因此，筆者認為淨源的刪節略本的編排架構，是有參照智者大師所制的四部懺法，透過比對或許可以了解其引用關係與引用程度，也可以發現兩宗之間關係並非截然對立，而是相互吸收他宗的優點而豐富自宗的內涵。

然而若要深入地進行不同宗派儀軌的比對，不僅涉及兩宗思想上很大的差異，

<sup>69</sup> 《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941, p. 951b27-c2。



也橫隔著時間與空間距離，非筆者此時能力之所及，恐也模糊了本文的主題焦點。有關《法華三昧懺儀》對於《圓覺經》廣、略儀所產生的影響，及相互的引用關係，限於篇幅無法多著墨，則留待日後有興趣者可再深入探討。

## 五、結論

### （一）、淨源編撰華嚴懺儀之用意

從本文探討可以得知，淨源所編撰的三部華嚴儀軌，是以懺儀為主而兼修禪觀的儀軌，皆以「修證」為名，以經典內在蘊含的修行義理，轉化為儀軌的形式，幫助學人透過具體的實踐法門，或假以一席之功，為長期修證的前方便，以事懺與理觀並行，令學人懺罪清淨而導向解脫修證。

而淨源編撰懺儀的用意，也是讓華嚴行人「求哀懺悔，遇善境界，得心輕安」。其目地即在「夫欲發心，洗滌罪垢，加功運行，證入妙境」，以懺悔清除罪業蓋障為前行基礎，加上助修觀行為方便，或為修學圓覺理觀而證入妙境，或修普賢十行願而成就諸佛功德妙用，或乃黜魔境而歷聖位，儀軌修持終歸，皆旨在修證。如此圓頓大行的法要，有賴行人在一切時處用功，淨源讓行人薰種結緣學習此法門，勸導行人報諸祖傳述之恩德，繼以精進修持，有著開銓之善巧方便。

以當時華嚴學人遭遇處境與問題，淨源安立一套具體清晰可行的教觀修行法門，讓講說教學與觀行實踐一致，當然不可避免的是，在淨源所刪略編撰的儀軌之中，理觀思想的部分還是需要仰賴回到經典與諸祖章疏，因此，不妨將這些儀軌視為接引學人修學禮懺、禪觀入的門方便法門。

筆者兼而回應學者提及華嚴宗因缺乏實踐性，為護教理由而制定儀軌的論點。有學者提出，到了宋代，宗門意識的凸顯，認為有護自宗、排他宗的傾向，須要透過與他宗競爭而使賢首一宗地位更提高，而認為淨源所編撰的華嚴懺儀是表露出這樣的意識傾向。

然而淨源之所以編撰華嚴儀軌，如果只是單純解釋淨源儀文所謂「他宗之懺法」，即為護教排外心態，是否已割離了華嚴圓融無礙的精神，倘若一位祖師會提出與自宗的教義精神相違背的論述，這將令人費解。筆者的觀點，在宗派之間彼此思想的交涉、撞擊之下，開展出共存共生的空間，倒不妨以吸收他宗優點來豐富本宗內涵的觀點來看待，而不是單純解讀為優劣競爭論。

因此，筆者傾向在閱讀理解祖師創作著述時，避免將單一文本孤立抽離於作者的生命情境、思想發展脈絡，或許在把握更多歷史時空背景資訊，以及兼讀作者相關著作的序言的思想，或許會有更深一層的體會與認識。



## (二)、儀軌的研究與實修之反思

祖師的修證，乃內在生命體悟經驗，不見得會以語言文字表達出，具實際修證經驗又能說出、寫下著作者不多，且經過歷史的演變，所留下的著述文字亦不多，在時空隔閡下，如何透過有限的文字進入祖師的聖言量，理解祖師的意涵，如何在文簡意賅的儀文中，隨聖教開啟圓解，筆者從研究修學的角度，無法領略祖師們體悟心境，於儀文的詮釋理解，也擔心難免有錯解之虞。

對於文獻史料的閱讀理解，也只能依筆者的所知理解，如祖師所述、如經典所展現，體會學習祖師所示的經教，嘗試把握懺法的修行要旨，如果僅是停留在資料的推排論證，或許有幾分在文獻資料整理的貢獻，但還只是停留在知識層面，不用於實踐、不親自用生命走過一趟儀軌之旅，對筆者自身而言意義不大，也恐與祖師制儀的用意有所差距。

儀軌是否只落入於經懺佛事，端賴於行人自身如何修持，如果只是咬文嚼字，無法如理思惟而隨文作觀，一席的修懺，或許有幾分功效，但嚴格來說，亦不過於緣起法中成就一場音聲佛事。如何依經教所示，不流於表面的文字，進而將所學幫助落實於日常生活實踐，筆者於閱讀思惟過程中所理解的法義，與修持儀軌中的經驗體會，感到兩者是相資相成，「解」與「行」二門，實乃缺一不可。

## 參考文獻

### 一、佛教典籍

- 《大方廣佛華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
- 《佛說觀佛三昧海經》。CBETA, T15, no. 643。
- 《金光明最勝王經》。CBETA, T16, no. 665。
- 《大方廣圓覺修多羅了義經》。CBETA, T17, no. 842。
- 《華嚴經行願品疏》。CBETA, X05, no. 227。
- 《圓覺經大疏》。CBETA, X09, no. 243。
- 《楞嚴經疏解蒙鈔》。CBETA, X13, no. 287。
- 《華嚴普賢行願修證儀》。CBETA, X74, no. 1473。
- 《首楞嚴壇場修證儀》。CBETA, X74, no. 1477。
- 《圓覺經道場修證儀》。CBETA, X74, no. 1475。
- 《圓覺經道場略本修證儀》。CBETA, X74, no. 1476。
- 《釋門正統》。CBETA, X75, no. 1513。
- 《補續高僧傳》。CBETA, X77, no. 1524。
- 《武林西湖高僧事略》。CBETA, X77, no. 1526。



- 《金師子章雲間類解·并序》。《龍藏》冊 90，第 1521 號。台北：世樺國際股份有限公司印行。2004。原版：《大清重刻三藏聖教》。
- 《大覺國師文集》。《韓國佛教全書》，第 4 集。韓國：東國大學。1996。
- 《大覺國師外集》。《韓國佛教全書》，第 4 集。韓國：東國大學。1996。
- 《新編諸宗教藏總錄》。《韓國佛教全書》，第 4 集。韓國：東國大學。1996。
- 《圓宗文類》。《韓國佛教全書》，第 4 集。韓國：東國大學編著。1996。

## 二、古籍

- 李翥輯。《慧因寺志》。《叢書集成續編》，第 47 冊。台北：新文豐出版公司印行。民國 80 年。
- 朝鮮 鄭麟趾撰。《高麗史》。《四庫全書存目叢書》，史 159 冊。莊嚴文化事業有限公司。1996。

## 三、中文專書、論文

- 黃啟江（1997）。《北宋佛教史論稿》。台北：臺灣商務印書館股份有限公司。
- 釋天禪（1997）。《《圓覺道場修證儀》與《慈悲道場水懺》關係之初探》。台北：法光佛教文化研究所。
- 釋天禪（1997）。《宗密《圓覺道場修證儀》之研究》。台北：法光佛教文化研究所碩士論文。
- 鮑志成（1998）。《高麗寺與高麗王子》。杭州大學出版社。
- 陳景富（1999）。《中韓佛教關係一千年》。宗教文化出版社。
- 釋大睿（2000）。《天台懺法之研究》。台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 魏道儒（2001）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 聖凱（2003）《圓覺經道場修證儀》「禮懺法」新探。《普門學報》，第 8 期。
- 聖凱法師（2004）。《中國佛教懺法研究》。北京：宗教文化出版社。
- 劉長東（2005）。《宋代佛教政策論稿》。成都：四川出版集團巴蜀書社。
- 王頌（2008）。《宋代華嚴思想研究》。北京：宗教文化出版社。
- 伊藤隆壽、林鳴宇（2008）。《肇論集解令模鈔校釋》。上海世紀出版股份有限公司。
- 釋法幢（2009）。〈宋代賢首中興教主淨源之生平探討—兼談大覺國師義天與慧因高麗寺〉。《第二十屆全國佛學論文聯合發表會論文集》。頁 19-50。



#### 四、日文專書、論文

- 鹽入良道 (1963)。〈中國佛教儀禮にあける 懺悔の受容過程〉。《印度學佛教學研究》11, 第 2 號。日本: 日本印度學佛教學會。
- 鎌田茂雄 (1975)。《宗密教學の思想史的研究》。頁 499-608。日本: 東京大學東洋文化研究所。
- 鎌田茂雄 (1986)。《中国の仏教儀礼》。日本: 東京大學東洋文化研究所。
- 池田魯參 (1986)。〈宗密『円覚経道場修証儀』の礼懺法(覚書)〉。《印度學佛教學研究》35。頁 118-121。日本: 日本印度學佛教學會。
- 池田魯參 (1988)。〈『円覚経道場修証儀』の礼懺法〉。《中国の仏教と文化》。頁 389-415。日本: 大蔵出版株式会社。
- 吉田剛 (1996)。〈趙宋華嚴学の之展開〉。《駒澤大學佛教学部論集》第 27 號。東京都: 駒澤大學仏教学部研究室発行。
- 中條道昭 (1988)。〈宝通賢首伝灯録〉。《華嚴学研究》第 2 號。東京都: 山喜房佛書林。華嚴学研究所編。
- 王頌 (2005)。〈『華嚴普賢行願修証儀』甲本の著者について〉。《印度學佛教學研究》53。頁 680-683。日本: 日本印度學佛教學會。

#### 五、西文專書、論文

Yoshizu Yoshihide. "The Relation between Chinese Buddhist History and Soteriology" In Path to Liberation. Translated and edited by Paul Groner.

Lee Bee Pin. 2009. Study on the "Abridged Manual for Cultivation and Realization of [Repentance] Ritual [based on]the Scripture of Perfect Enlightenment Bodhimanda" compiled by Jingyuan (1011-1088). University of Fo Guang.

#### 六、網頁

- 中央研究院「中西曆轉換」。 <http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/sinocal/luso.html>。
- 佛教藏經目錄資料庫。 [http://jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl\\_detail.pl?lang=&sid=zuvrru](http://jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail.pl?lang=&sid=zuvrru)。
- 台灣地區善本古籍聯合目錄。 <http://nbinet1.ncl.edu.tw/screens/chrish.htm>。
- 日本所藏中文古籍數據庫。 <http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?query>。
- 佛教數位圖書館暨博物館。 [http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/pg2-chi/pg2\\_index\\_1.htm](http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/pg2-chi/pg2_index_1.htm)。
- 教育部重編國語辭典修訂本。 <http://dict.revised.moe.edu.tw/index.html>。



中國佛教寺廟志數位典藏。 <http://dev.ddbc.edu.tw/fosizhi/>。

法鼓佛教學院規範資料庫。 <http://authority.ddbc.edu.tw/>。