

宋初天臺宗對「請觀音懺」的檢討*

蔣義斌

國立臺北大學歷史學系教授

摘要

天臺宗雖以義理著稱，但又制訂懺儀，智顛創制懺儀的目的，是與止觀結合。北宋漸進入平民社會，且商品經濟逐漸發展。天臺宗人為完成其宗教關懷，對智顛所創的懺儀作了些修訂，甚至新創了些懺儀，以符合社會需要。懺儀是宋代以後中國佛教活動中，最活躍的項目之一。北宋天臺宗人，慈雲遵式修訂、創制新懺儀，是宋代山家派制定懺儀最具代表性學僧。

山家派推廣懺儀，使之與世俗生活結合。遵式以行懺名聞天下，他發展懺儀，讓社會每一個階層的人，均可透過行懺，以慈悲心改善社會環境。行懺不只是僧侶的特權，一般世俗人也可參與行懺，透過結社，遵式推行符合時代需求的懺法。

智圓於天臺宗則屬山外派，持戒自悔是山外派的基本立場，隱居而不參與俗務，他主張懺儀應與止觀相結合的傳統。為了加強持戒的重要，他首創禮敬道宣律師的儀式，但反對山家派推動懺儀與社會結合的作為。

「請觀音懺」在智顛的懺儀體系，是相當重要的懺儀，智顛對此懺的經典也有注疏。宋代天臺宗山外派學者智圓，亦對該經作注疏，其注疏除為闡述智顛注疏的奧旨外，另有與山家派論爭的用意。

「請觀音懺」於天臺宗懺儀體系具有特殊性，宋代天臺宗人無論山家、山外派，均對觀音懺有相關的論述，因此本文擬以此懺法作為探討宋代懺儀性質

* 收稿日期：2008.08.26，通過審查日期：2008.10.15。

感謝二位匿名審查人提供意見，使本文增添了些可讀性。本文撰寫期間，國科會給予補助，特此致謝。

改變的素材，並分析宋代懺儀改變與社會的互動。

【目次】

- 一、前言
- 二、懺儀舉行場所的轉變與社會變遷
- 三、山外派對山家派行懺場所改變的再反省
- 四、呪、請與勸修
- 五、懺室、結社：道場的新空間、形式
- 六、結言

關鍵詞：智顛、智圓、遵式、天臺宗、請觀音懺

一、前言

天臺宗智顛大師（538-597）結合教、觀，形成獨樹一幟的宗派，而懺儀於其間具有相當重要的地位。拙稿〈天臺宗懺儀與身體〉一文，¹ 即為說明智顛發展大乘佛教的禪觀，成為「身體」操作的懺儀。

宋代漸進入平民社會，而宋初天臺宗中興，另開新局，對智顛所創的懺法體系，也進行全面的修訂，以符合社會的新情勢，完成其宗教關懷。拙稿〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，分析了宋代懺儀修訂的社會性。²

「請觀音懺」在智顛的懺儀體系，是相當重要的懺儀，但智顛並不勸修此懺，³ 而宋代的慈雲遵式（964-1032）則勸修「請觀音懺」，並且對此懺儀作了些修訂。智顛制懺儀，主要是為修止觀而設，懺儀舉行場所也有嚴格的要求。宋代的懺儀修訂，是朝向滿足社會基層需求發展，懺儀中呪語也發揮了此項功能。

「請觀音懺」的經典根據為《請觀音經》，智顛對該經作過注疏，而宋代天臺宗山外派學者孤山智圓（976-1022）亦對該經作注疏，其注疏除為闡述智顛注疏的奧旨外，另有與山家派論爭的用意。⁴

「請觀音懺」於天臺宗懺儀體系具有特殊性，宋代天臺宗人無論山家、山外派，均對之有相關的論述，因此本文擬以此懺法作為探討宋代懺儀性質改變的素材，並分析宋代懺儀改變與社會的互動。

1 蔣義斌，〈天臺宗懺儀與身體〉，頁 55-95。

2 蔣義斌，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，頁 297-342。

3 智顛，《摩訶止觀》卷 2，T46, no. 1911, p. 18c。在論及非行非坐三昧時，設問謂：「上三三昧皆有勸修，此何獨無。」智顛回答：「六蔽非道即解脫道，鈍根障重者，聞已沈沒，若更勸修失旨逾甚。」非行非坐三昧的經典依據，即《請觀音經》，並請參拙稿，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，遵式對這一問題的討論。

4 關於孤山智圓如何回應其所處的時代，參蔣義斌，〈孤山智圓與其時代——佛教與宋朝新王道的關係〉，頁 233-270。

二、懺儀舉行場所的轉變與社會變遷

智顗綜攝了南北方佛教長期累積的資源，創建了教義、禪觀均有特色且整合的宗派——天臺宗。在禪觀方面，天臺宗的止觀，共可分為四類，除了「隨自意三昧」外，均特別強調舉行懺儀場所的重要，《摩訶止觀》謂：

若隨自意，觸處可安，三種三昧必須好處。好處有三：一、深山遠谷；二、頭陀抖擻；三、蘭若伽藍。

若深山遠谷，途路艱險，永絕人蹤，誰相惱亂，恣意禪觀，念念在道，毀譽不起，是處最勝。二、頭陀抖擻，極近三里，交往亦疎，覺策煩惱，是處為次。三、蘭若伽藍閑靜之寺，獨處一房，不干事物，閉門靜坐，正諦思惟，是處為下。

若離三處餘則不可，白衣齋邑，此招過來恥。市邊鬧寺，復非所宜，安身入道，必須選擇，慎勿率爾。若得好處，不須數移。⁵

天臺宗四類止觀，除了「隨自意止觀」，因為起心動念均在修，故不須刻意講求修習的場所，但其他的止觀均必須在「好」的地方舉行，所謂好的場所依次有三類：一、深山遠谷；二、頭陀抖擻；三、蘭若伽藍。這三類場所，有人蹤罕至的共同點，適合閉門靜坐。此外，智顗還特別點出「白衣齋邑」、「市邊鬧寺」是不宜修止觀的，因為天臺宗的止觀與懺儀是結合的，因此這些不宜修止觀的場所，也不宜舉行懺儀。

然而到了宋代，在家信徒所居住的「白衣齋邑」及僧人居住的「市邊鬧寺」，都成為舉行懺儀的重要場所。宋代城市中的寺廟，與民眾的日常生活，更緊密的結合在一起，如首都是由城內的寺廟打鐵牌子、木魚，開始一天忙碌的生活，寺院「報曉」，喚醒「眾生」，而「眾生」則在車馬聲、商品叫賣聲中度過一天，《東京夢華錄》〈天曉諸人入市〉條，有生動的描述：

⁵ 智顗，《摩訶止觀》卷4，T46, no. 1911, p. 42b24-26。

每日交五更，諸寺院行者打鐵牌子、或木魚，循門報曉，亦各分地分，日間求化。諸趨朝入市之人，聞此而起。諸門橋市井已開，如瓠羹店門首坐一小兒，叫饒骨頭。間有灌肺及炒肺，酒店多點燈燭沽賣，每分不過二十文，并粥飯點心，亦間或有賣洗面水，煎點湯茶藥者。直至天明，其殺豬羊作坊，每人檐豬羊及車子上市，動即百數。如果木亦集於朱雀門外，及州橋之西，謂之菓子行。紙畫兒亦在彼處行販不絕，其賣麥麵，秤作一布袋，謂之一宛，或三五秤作一宛，用太平車或驢馬馱之，從城外守門入城貨賣，至天明不絕。更有御街州橋至南內前，趨朝賣藥及飲食者，吟叫百端。⁶

佛教寺廟的鐘、鼓，「警眾」的目的應是附加的，但到宋代寺廟的鐘鼓，成為音聲法事的一環，要求鐘鼓「器大」、「聲遠」，有令眾生開悟離迷到彼岸的作用。⁷ 宋代汴京寺廟的鐘聲，行者的木魚聲喚醒眾生。被木魚喚醒的眾生，從事商品的交易，在叫賣聲中度過。《夢梁錄》則說南宋臨安，四更天時，「諸山寺觀已鳴鐘」，而「庵舍行者頭陀打鐵板兒或木魚兒沿街報曉」。⁸

汴京大相國寺同時也常舉行齋會，《東京夢華錄》說：「每遇齋會，凡飲食茶果，動使器皿，雖三五百分，莫不咄嗟而辦。大殿兩廊，皆國朝名公筆跡，左壁畫熾盛光佛降九鬼百戲，右壁佛降鬼子母揭盂。」⁹ 《東京夢華錄》又說汴京內，「諸禪寺各有齋會」是普遍的現象，其中有些寺院，甚至發展出自己的特色，如開寶寺、仁王寺有「獅子會」，舉行獅子會時諸僧皆坐在獅子上，

⁶ 孟元老，《東京夢華錄》卷3，〈天曉諸人入市〉，頁22。

⁷ 單慶修、徐碩纂，《至元嘉禾志》卷26，〈密印寺鐘樓記〉，頁4613a，謂：「菩薩三摩地，多自聞中入，因聲始有聞，因器方發聲，聲塵投耳根，顯出能聞性，因聞得見性，見性即遺聞，根塵二俱遺，自性無生滅，生滅既盡已，三昧當現前，是故圓通門，觀音為第一。而此閻浮界教體在音聞，十方淨伽藍，以聲為佛事，鐘鼓以為器。撞擊出音聲，要以聲發機警眾令開悟，器大聲乃普，聲普聞亦周，堪以覺羣迷，俾到菩提岸。」

⁸ 吳自牧，《夢梁錄》卷13，〈天曉諸人入市〉，頁241。

⁹ 孟元老，《東京夢華錄》卷3，〈相國寺內萬姓交易〉，頁19。

作法事講說，遊人最盛。¹⁰

以上所述是京城齋會的情況，其他地區的規模，可能不及京城，但佛教的齋會，與世俗生活結合的情形是一致的。天臺宗的根據地在浙江，而宋代江浙地區因齋會盛行，出現了「歲懺」的現象，這可能與宋朝以來的懺儀發展有關。《釋門正統》載：「歲懺行江浙，唯延慶最盛」。¹¹ 明州延慶寺是宋代中興天臺宗的四明知禮所駐錫過的廟宇。宋、元時江浙地區的方志，也經常出現有關「歲懺」風俗的描述，如《吳郡志》載：

吳中自昔號繁盛，四郊無曠土，隨高下悉為田，人無貴賤，往往皆有常產，以故俗多奢少儉，競節物好遊遨，歲首即會於佛寺，謂歲懺。……親友有經歲，不相面者，多於此時相見，或慶、或吊，紛然議姻親覘壻婦，亦多決於此時。¹²

由《吳郡志》〈風俗〉所載看來，經濟生活的富裕，也改變了宗教活動，歲首集會於佛寺，稱之為「歲懺」，應與祈福、消罪有關。在富足的經濟生活中，親友平時各忙於各人的生計、事業，因此「親友有經歲，不相面者」，在作歲懺時，成為慶賀、弔問、議婚嫁的時刻。宋代江浙地區經濟生活的改變，也使得親友關係淡化，平時也無暇多交往，佛教寺廟舉行歲懺，成為彌補這項缺憾的場所。

歲懺原本可能是指歲首佛教寺廟舉辦的法會，但歲懺亦可用作年節佛教寺廟法會的總稱，如《至正崑山郡志》〈風俗〉謂：

崑山自昔號壯邑，事最繁劇，仍太伯季札之風，崇尚禮遜，無復好劍多鬥之舊，其民務耕織有常業，多奢少儉，競節物信鬼神。歲節山寺，有歲懺會。一月，士女駢闐車蓋相屬，上元取

¹⁰ 孟元老，《東京夢華錄》卷8，〈重陽〉，頁51。

¹¹ 宗鑑，《釋門正統》，R130, p. 861b7。

¹² 范成大，《吳郡志》卷2，〈風俗〉，頁705a。

鐙於郡有萬眼羅琉璃毬者甲天下，鐙、月交輝，歌管間作，喧咽道路。……二月望，景德寺，有涅槃、雙林會尤盛。……四月，浮屠浴佛，遍走閭里；八日，尼寺設飯茶供名無礙會。望日，慶山神誕，縣迎神，設佛老會，以祈歲事，里巷以伎樂送神，自山塘至邑前，幕次相屬，紅翠如畫，它州負販而來者駢集。¹³

引文提到與前引文相同的歲懺，同時也提到與佛教有關的年節慶會，有些寺廟發展出特殊的法會，如景德寺的涅槃會、雙林會，雖然這些法會的具體內容，未能詳考，但與消災祈福有關，應是合理的推論。

《至正崑山郡志》所說的盛況，可能延續到南宋末年，因為《至正崑山郡志》的記載，應參考了《淳祐玉峯志》，而《淳祐玉峯志》的描述，宋代該地歲懺及佛教法會，仍是十分興盛。¹⁴

然而《至正崑山郡志》也記載了元代時期崑山地區，隨著經濟的蕭條，宗教信仰又發生了一些變化。崑山地區的「富家巨室」，因為「公私交困」，故而「率多替徙」，導致前述歲懺、迎神、雙林、無礙會等，皆「僅存其名」，¹⁵這些經濟環境的改變，應與海洋貿易有關，《至正崑山郡志》謂：

《續玉峯志》歸附後，世變風移，不能無異。矧今新治，舊本墟落，居民鮮少，海道朱氏翦荆榛立第宅，招徠蕃舶，屯聚糧艘，不數年間，湊集成市，蕃漢間處，閩廣混居，各循土風，習俗不一。大抵以善貿易，好市利，尚虛禮美呼稱男子，自幼即襲大人衣帽，逮長不復冠。其信鬼則又加於昔，病或不事醫藥，唯聽命於神，祈賽施捨竭產不悔，其朝嶽祠者，比屋舉家，歲往常熟之福山，朝五通者，遠至婺源之靈順，凡有迎引

13 楊謙，《至正崑山郡志》卷1，〈風俗〉，頁1113b。

14 項公澤修，凌萬頃、邊實纂，《淳祐玉峯志》，頁1061b。

15 楊謙，《至正崑山郡志》卷1，頁1114a。

競巧爭奇，尤為奢靡。及文運肇興，科舉薦復，人皆知讀書為貴，弦誦之聲遍於閭里，風俗為之大變。¹⁶

「招徠蕃舶」、「屯徠蕃舶」等，海洋貿易的發展，不數年間，「湊集」形成了新市。因為往來交易的蕃、漢，風俗各異，而新的經濟活動，帶來了新的宗教需求。引文中的「五通神」（五顯）即為發源於徽州的商業神祇。¹⁷ 崑山地區的這種改變，和經濟發展及人口流動有關。

經濟的發展而後才影響宗教？或是宗教教義的改變，而後會影響經濟生活？這兩種論述，至今仍未有定論。不過宗教教義即使未改變，但宗教實踐，必須和社會有相應的配合，宋代天臺宗懺儀的改變，即是顯例。

宋代中興天臺宗的山家派代表人物有四明知禮及慈雲遵式，¹⁸ 知禮曾行懺而名震朝野，而遵式則以修訂懺儀，著稱於世。明州延慶寺，是知禮主持的道場，中立為知禮系的天臺宗人，亦曾主持過延慶寺。中立在延慶寺曾率徒數百修法華懺，因此延慶寺以行懺著稱於世。

遵式對天臺懺儀的修訂，有助於懺儀與基層民眾結合。他除了制定《懺盛光道場念誦儀》，讓一般庶民在住宅即可舉行懺儀消災外，¹⁹ 更由觀音法門發展到淨土法門，將天臺宗數息法與念佛結合。一般庶民，清晨盥洗、穿戴後，面向西方，合掌稱念阿彌陀佛，一念一氣，如此十念，然後發願迴向，使之具備懺儀的結構：莊嚴道場、奉請、發願、迴向，為不得不在塵世打轉的庶民，創立懺法，使天臺懺法能融入日常生活。²⁰

16 楊諱，《至正崑山郡志》卷1，〈風俗〉，頁1114a。

17 Valerie Hansen 著，包偉民譯，《變遷之神》（*Changing God in Medieval China, 1127-1276*），頁139-142。

18 宗曉，《四明尊者教行錄》卷1，謂：「法智（按：四明知禮）」尸延慶道場，中興此教，時稱四明尊者。慈雲建靈山法席，峙立解行，世號天竺懺主。」T46, no. 1937, p. 856b8-10。

19 蔣義斌，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，頁317-322。

20 蔣義斌，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，頁313-316。

三、山外派對山家派行懺場所改變的再反省

宋初天臺宗復興，同時也是中國佛教討論教義的另一高峯，天臺宗有山家、山外之爭，除了教義的爭論外，對如何回應社會變遷，兩者亦有不同的立場。山家派天臺宗人，發展懺儀與世俗社會結合，而山外派天臺宗人則過著隱居的生活，和世俗社會維持著一定的距離，僧團居住的寺院，舉行過「結界」的儀式，以與世俗的生活區別。²¹

若不由天臺宗教學的角度，山外派似乎是更接近智顛創設懺儀的精神，因為山外派天臺宗人過著隱居的生活，而不在「白衣齋邑」、「市邊鬧寺」作法事。雖如此，山外派天臺宗人，仍強調懺悔的重要，其懺悔和僧團的「誦戒」更為密切，如孤山智圓曾撰〈自恣文〉說明佛教戒律形成後才有懺法，他說：「懺法著矣，釋子行焉」²²，他強調「懺罪之法，其利博哉！」²³ 然而此處的懺法、懺罪，是指僧人的誦戒自恣，他解釋何謂「自恣」時說：

所言自恣者，「自」謂自宣己罪，「恣」謂恣僧舉過。內彰無私隱，外顯有瑕疵，身口託於他人，故稱自恣。²⁴

「自恣」是在僧團中發露己過之意，引文中「內彰無私隱，外顯有瑕疵，身口託於他人」的權威解釋，出自於道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》〈自恣宗要編〉。²⁵

道宣（596-667）為律宗大師，也是著名《續高僧傳》的作者，智圓對他十分崇敬，在智圓的《閑居編》中，經常可看到有關道宣的論述，如他曾撰〈南山大師忌（文）〉²⁶、〈注刪定戒本〉²⁷、〈南山大師贊後序〉²⁸ 等，另外

21 蔣義斌，〈孤山智圓與其時代——佛教與宋朝新王道的關係〉，頁 244-248。

22 《閑居編》卷 35，R101，p. 155b11。

23 《閑居編》卷 35，R101，p. 155b13。

24 《閑居編》卷 35，R101，p. 156b17-19。

25 道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1，T40，no. 1804，p. 42b。

26 《閑居編》卷 35，R101，p. 78b。

又曾為好友擇梧律師撰〈律鈔義苑後序〉²⁹。

智圓與律師的交往及對道宣的崇敬，其實是延續了五代以來，江南佛教的特色，當時僧人也常於道宣的忌日，設齋供養。³⁰ 元照（1048-1116）於哲宗元符三年（1100）撰〈集南山禮讚序〉，他收集了孤山智圓、霽谿仁岳、天臺真悟等三位大師對道宣的禮讚文，強調孤山智圓開始了一個新的禮敬方式，既有紀念性，又有誦戒的性質。新的禮敬儀式，除了有奉請、供養、懺悔等過程外，最為突出的是頂禮不同時期的道宣，為方便說明，茲將三位法師頂禮道宣的內容表述於下：

孤山智圓	霽谿仁岳	天臺真悟 ³¹
1 頂禮應機示跡誕靈京輦時身		1 頂禮隋文治世京華降誕時身
	1 頂禮日嚴精舍求寶函舍利時身	2 頂禮日嚴精舍棄家人道時身
		3 頂禮靈壇求戒預祈冥感時身
		4 頂禮京畿請業聽尋律藏時身
2 頂禮弘慈乖範隱居《鈔》時身	2 頂禮紆麻蘭若撰《毗尼事鈔》時身	5 頂禮紆麻蘭若操觚撰鈔時身
3 頂禮聲飛中表王臣欽奉時身		
4 頂禮維持像教重編僧史時身		
5 頂禮克期進業常行在定時身	3 頂禮太一山內修般舟三昧時身	6 頂禮九旬精進行般舟三昧時身

27 《閑居編》卷 8，R101, p. 39b。

28 《閑居編》卷 8，R101, p. 40a。

29 《閑居編》卷 9，R101, p. 40b。

30 元照，《南山祖師禮讚文》卷 1，謂：「吾祖聖師，盛績懿業備載于李邕〈行狀〉、嚴原〈本碑〉、〈大宋高僧傳〉，後賢多採為讚頌，每至齋忌廣列供養，歌而詠之，以申哀慕之素，其來久矣。」R130, p. 194a3-5。

31 即智圓允堪，又號真悟智圓。

6 頂禮人天歸仰幽靈顯瑞時身	4 頂禮沁部雲室感天童給侍時身	
	5 頂禮西明金剎受佛牙供養時身	7 頂禮西明行道天神捧足時身
	6 頂禮清官寶地講楞伽毗奈時身	8 頂禮龍天依奉講楞伽授戒時身
	7 頂禮慈恩靖館與那提翻譯時身	
7 頂禮開基選勝築壇重受時身	8 頂禮淨業故寺建寶壇授戒時身	9 頂禮京南禮福築壇應法時身
	9 頂禮終南壇谷入泥洹封定時身	
8 頂禮報終化滿遷神內院時身	10 頂禮兜率天上生逸多內院時身	10 頂禮功成示寂往生兜率時身

三位大師頂禮的內容，並不完全一樣，如智圓頂禮撰修《續高僧傳》時的道宣，但其他二位，則未頂禮此時的道宣。三者均頂禮的道宣事迹，共有以下四點：1. 撰毗尼事鈔；2. 行般舟三昧；3. 開壇授戒；4. 示寂昇兜率天。這固然彰顯出道宣制律的突出貢獻，而般舟三昧（即諸佛現前三昧），原本即是大乘佛教重要的禪法。

關於般舟三昧、天臺懺儀與身體的關係，拙稿〈天臺宗懺儀與身體〉已有所討論。智圓始創頂禮道宣各個不同時期的「事迹」，實有因「迹」顯「本」之意，智圓〈南山祖師禮讚文〉前言部分，曾說明持戒能「從凡入聖」，因此道宣制律，是「生我慧命」、「育我法身」的偉業，³² 而「法身」，即是「本」，智圓《涅槃經疏三德指歸》謂：「妙本者，法身也；法身為本，應身為迹」。³³

智圓認為僧人持戒自悔，才是盡本分，頂禮道宣的儀式，是刻意地彰顯持戒的重要。天臺宗山外派高僧，多過著隱居的生活，嚴謹持戒，以回應日趨浮華的社會。³⁴

³² 〈南山祖師禮讚文〉卷 1，R130，p. 194b5-6。

³³ 智圓，《涅槃經疏三德指歸》卷 16，R58，p. 857b16。

³⁴ 蔣義斌，〈孤山智圓與其時代——佛教與宋朝新王道的關係〉，頁 244-245。

持戒自悔是山外派的基本立場，隱居而不參與俗務；而山家派則推廣懺儀，使之與世俗生活結合。在天臺懺儀中，「請觀音懺」是重要的懺儀之一，該懺的經典根據為《請觀音經》，智顛有《請觀音經疏》以闡發該經的要旨。智圓為了由根本處說明自悔、持戒與止觀的關係，因此又著《請觀音經疏闡義鈔》，並對山家派的立場作了些評論。

今本《請觀音經疏》是智顛講說、弟子章安記錄，《請觀音經》的全稱為《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，由經題即可看出，該經以傳授消伏毒害的經呪為主，智顛也曾據該經創制「請觀世音懺法」，³⁵ 智顛《請觀音經疏》謂：

舊約此經文，為懺悔方法。制為十意，常所行用。八意出在經文，一一檢取。一、莊嚴道場；二、作禮；三、燒香散華；四、繫念；五、具楊枝；六、請三寶；七、誦呪；八、披陳；九、禮拜；十、坐禪。釋此十意，備作事理。³⁶

引文中的經文即指《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，智顛將此經文的要旨，轉化為身體（身、口、意）的動作，而制作出懺儀的十個過程。智圓認為智顛所說「八意出在經文」，是指除了第一莊嚴道場及第八披陳外的八個過程，均出自經文，而莊嚴道場、披陳等二個過程，則是「人師」——智顛所加。³⁷

宋代山家派懺儀制定的代表人物慈雲遵式，曾考訂各種版本，將第十「坐

35 智顛以身體的形態為主，為三昧修法作了四種分類，每一類三昧修法，均有相互配合的懺法，其中「非行非坐三昧」即與「請觀世音懺法」相應，而「請觀世音懺法」的經典根據即《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，T20, no. 1043, pp. 34b7-38a20。

36 智顛，《請觀音經疏》卷1，T39, no. 1800, p. 973a19-23。

37 智圓，《請觀音經疏闡義鈔》卷3，謂：「八意出在經文者，第一、第八人師義立。滅後歸依必假形像等，故須莊嚴道場，披陳過罪。此經無文，雖有破障之語，自是顯經力用，故此二意，人師加也。」 T39, no. 1801, pp. 991c27-992a1。

禪」，改為「誦經」。³⁸ 遵式於宋真宗咸平四年（1001）38歲時，在慈溪大雷山，撰《請觀音消伏毒害懺儀》。³⁹ 智圓則於真宗大中祥符二年（1009年）34歲時，撰〈請觀音經疏演義鈔序〉外，⁴⁰ 另有〈請觀音經疏闡義鈔序〉。⁴¹ 智圓《請觀音經疏闡義鈔》對智顛《請觀音經疏》作了深入研究，同時也對遵式等山家派的學說，作了些評論。⁴²

智圓曾指出宋代通行的「請觀音懺」，是「今家」對「古師」作了修訂，「今家」應即指遵式等山家派高僧，《請觀音經疏闡義鈔》中說：

若準「今家」，十意少別。今師依經「請」後，「楊枝」古人則以請居後。第十「坐禪」，今為「誦經」，以第四數息，即坐禪故，既闕誦經，故今加之。古人但見經云：「數息」、「繫念」；向下又云：「修五門禪」。遂將數息、坐禪以為兩科，不知數息即五門中數息一門也。今家十意，具在《百錄》。⁴³

引文中的《經》即《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，「五門禪」是指繫心於身體的五個地方，⁴⁴ 對於遵式等「今家」將「請觀音懺」中，最後坐禪部分改為誦經，智圓並未進一步評論，而指出「今家」的改動，亦有其根據。然而他仍強調懺儀的操作，仍須以「止觀」為主，⁴⁵ 並且對偏向儀式著相的懺

38 慈雲遵式的改動，尚不止此，請參蔣義斌，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，頁312-313。

39 《佛祖統紀》〈遵式傳〉，T49, no. 2035, p. 207b。

40 《閑居編》，R101, p. 36b。

41 《請觀音經疏闡義鈔》卷1，T39, no. 1801, p. 977a。

42 《請觀音經疏闡義鈔》提出「理毒非性毒」的論點。後知禮於天禧元年作《對闡義鈔辨三用一十九問》，反駁智圓。T46, no. 1937, p. 865c18。

43 《請觀音經疏闡義鈔》卷3，T39, no. 1801, p. 992a3-9。

44 智顛，《釋禪波羅蜜次第法門》卷3，謂：「五處：一繫心頂上、二繫心髮際、三繫心鼻柱、四繫心臍間、五繫心在地輪，外國金齒三藏說，此為五門禪。」T46, no. 1916, p. 492b13-15。

45 《請觀音經疏闡義鈔》卷3，謂：「然此經行門於四三昧中，即非行非坐三昧，亦名隨自意三昧。然約諸經修行，事儀雖殊，理觀無別。事儀則各依諸教，理觀

儀，有所批評。

智圓分析智顛所說的「懺悔方法」，有作法、取相、無生三種懺悔。⁴⁶ 所謂「作法懺」是指「燒香、散華、五體投地」等；「取相懺」，則是指「見佛授手及疾得見觀音」；「無生懺」，則是指「悉入於如實之際」。他對當時懺儀的操作，僅重視「作法懺」、「取相懺」有所批評，他說：

此之十意，皆是「作法」。「無生」理觀，不可暫忘。「取相」一種，任運自現。今時行人，都昧心源，專求好相。據此希求，恐落魔境。故《禪門》云：「夫見相者忽然而覩，尚邪正難知，逐文作心，求之多著魔也。」

問：「若爾，不應觀相懺悔。」

答：「觀相者，但用心行道功成相現，取此判之，便知罪滅。非謂行道之時，心存相事，而生取著。若如此用心，必定多成魔事。（已上《禪門》文）。」⁴⁷

引文中的《禪門》，是指《釋禪波羅蜜次第法門》，智圓仍維持天臺宗的「無生懺」，另外也以「止觀」作為懺法的目標。認為山家派推行的懺法，「專求好相」勝境，反而易落「魔境」。因此智圓引用智顛《釋禪波羅蜜次第法門》，來作為論據，加以批評。

智圓希望懺法回歸到「止觀」，而前述智圓開創了禮敬律宗大師道宣的儀式，若由懺儀五悔的內容來看，這種禮敬儀式，其實也可視為懺儀。強調戒律與懺法的關連，其實在《釋禪波羅蜜次第法門》亦可找到論據，其懺法方法

則同用十乘。若非十乘，終無所到，故止觀修大行中，事儀廣而理觀略。正修中理觀廣，而事儀略。後之理觀，必用前之事儀。前之事儀，必用後之理觀。文雖互出，用乃同時。今之疏文但為釋經，至於修行須依止觀。」 T39, no. 1801, p. 992a9-17。

⁴⁶ 智顛所說的三種懺悔方法，見《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2，T46, no. 1916, p. 485c1-3。

⁴⁷ 《請觀音經疏闡義鈔》卷 3，T39, no. 1801, p. 991c19-23。

如謂：

不過三種：一、作法懺悔，此扶戒律，以明懺悔；二、觀相懺悔，此扶定法，以明懺悔；三、觀無生懺悔，此扶慧法。⁴⁸

如前文所述，《釋禪波羅蜜次第法門》將懺悔方法，分為作法懺悔、觀相懺悔、無生懺悔三類，後兩者（觀相、無生）不只是與大乘佛教的禪觀有關，⁴⁹同時也是天臺止觀的核心。至於作法懺悔，實即持戒，智圓《維摩經略疏垂裕記》也由持戒來說明作法懺。⁵⁰

智圓雖對當時具有主導地位的懺儀，有所保留，並說：「今時行人，都昧心源」⁵¹，而專求懺儀的勝境「好相」，恐反而墮落入魔境。智圓曾說：「揚妙定，辨常心，重施偏小，載扶戒律。俾曉乎，顯實不離於權乘，證理要由於事行。」⁵² 開權顯實，止觀、戒律，是他的佛教思想的核心，回歸懺儀與止觀結合，則戒律的維持是基礎，因此他創制了對道宣律師的禮讚儀式。

四、呪、請與勸修

前述及《請觀音經》的全稱為《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》，陀羅尼為梵語 dhāraṇī 之音譯，又譯作陀憐尼，意譯則為總持，有能持、能遮之意。因陀羅尼與誦呪類似，因此後人遂與呪混同，統稱呪為陀羅尼。⁵³ 智顛

48 《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2，T46, no. 1916, p. 485c1-3。

49 《釋禪波羅蜜次第法門》認為「此三種懺悔法」，「前一法多是小乘懺悔法」，而「後二法（按：觀相、無生懺）多是大乘懺悔法」，因為觀相懺法的主要方法，是諸佛現前三昧，參卷 2，T46, no. 1916, p. 485c3-6。

50 智圓，《維摩經略疏垂裕記》卷 6，〈弟子品〉謂：「作法懺者，準律先請一清淨知律比丘堪解罪者，共在空靜處，或對佛像前具儀」。T38, no. 1779, p. 793b6-8。

51 《請觀音經疏闡義鈔》，T39, no. 1801, p. 991c21。

52 《閑居編》卷 1，〈首楞嚴經疏序〉，R101, p. 63a14-16。

53 鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 5，〈序品〉：「陀羅尼，秦言能持，或言能遮。」又說：「陀羅尼甚多，有聞持陀羅尼……有分別智陀羅尼……有人音聲陀羅尼……復

在說明《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》的經題時，即說：「此經從人、法以標名」，其中「人」是指觀世音菩薩，而「法」則是「至良之神呪」，因為該經是以「神呪」為核心，而「消伏毒害」，為此神呪的功用。⁵⁴

《大品般若經》稱讚大菩薩的功德時說：「皆得陀羅尼及諸三昧，行空無相無作已得等忍」，⁵⁵ 因此陀羅尼、三昧、忍，是菩薩成就的重要內容。而陀羅尼尤其是菩薩諸多功德的基礎，《大智度論》說：陀羅尼「常逐菩薩」、「不離菩薩」、「常隨菩薩」。⁵⁶ 另外，陀羅尼有能持、能遮的作用，「能持」指能持種種善法，「能遮」指能遮不善根心。⁵⁷ 能持善法、能遮不善是陀羅尼的本意，而諸功德「常逐」、「不離」，實即為法身，因此智圓於《請觀音經疏闡義鈔》說：「陀羅尼，明其正體，即法身體也」。⁵⁸

智顛也曾由法身來說明《請觀音經》的體用，謂：「靈知寂照法身為體，感應為宗，救危拔苦為用。」⁵⁹ 該經以陀羅尼為體，以「消伏毒害」、救危拔苦為用，「靈知寂照」是正確的認知，由修行的過程來看，是以「止觀」為

有名寂滅陀羅尼……如是等略說五百陀羅尼，若廣說則無量，以是故言諸菩薩皆得陀羅尼。」T25, no. 1509, pp. 95c10-96b29。此五百陀羅尼，前三種又稱為「三陀羅尼」。另外，有法、義、呪、忍「四陀羅尼」之分，如慧遠，《大乘義章》卷11，謂：「一法陀羅尼、二義陀羅尼、三呪術陀羅尼、四忍陀羅尼。……於佛教法，聞持不忘，名法陀羅尼。聞不忘，故經中亦名聞陀羅尼。二諦名義，於諸法義總持不忘，名義陀羅尼。菩薩依禪，能起呪術，為眾除患，第一神驗名呪術陀羅尼。……於法實相，安住名忍，忍法不失常忍陀羅尼。」T44, no. 1851, p. 685a27-b6。

54 《請觀音經疏》卷1，T39, no. 1800, p. 968a7-12。

55 引自《大智度論》卷5，〈序品〉，T25, no. 1509, p. 95c2-3。

56 《大智度論》卷5，〈序品〉謂：「得陀羅尼菩薩，一切所聞法以念力故，能持不失。復次，是陀羅尼法常逐菩薩，譬如間日瘡病；是陀羅尼不離菩薩，譬如鬼著；是陀羅尼常隨菩薩，如善不善律儀。復次，是陀羅尼，持菩薩不令墮二地坑，譬如慈父愛子，子欲墮坑，持令不墮。復次，菩薩得陀羅尼力故，一切魔王魔民魔人，無能動、無能破、無能勝，譬如須彌山凡人口吹不能令動。」T25, no. 1509, p. 95c18-p. 96a4。

57 《大智度論》卷5，T25, no. 1509, p. 95c。

58 《請觀音經疏闡義鈔》卷1，T39, no. 1801, p. 978b8。

59 《請觀音經疏》卷1，T39, no. 1800, p. 968a17-18。

基，對錯誤的認知（無明）遣盪，因此說陀羅尼的持、遮，累積功德成就法身。觀世音菩薩的本願是發心救助眾生，故說：「救危拔苦為用」，智顛即曾說：「呪即是願」⁶⁰、「呪只是願」⁶¹。菩薩有救危拔苦之願，眾生有毒害待消之業，因此可以透過「請」來完成「感應為宗」。「請」有能請、所請之分，「能請」之人，是「有機感」的信徒，「所請」則為觀世音菩薩。能請又可分为：為自請、為他請、為護正法請，而這三請均與戒有關，如「自請」是攝善戒，「為他請」是攝眾生成，「護法請」是攝正法戒。⁶²

「身體」並不是封密的系統，而是可以感知的體系，這應是人身體的共性，同時也是天臺宗懺儀「立制」的基礎，亦即前述「感應為宗」是建立在人的身體是感應器的基礎。⁶³「請」字又成為「感應為宗」的關鍵，智圓《請觀音經疏闡義鈔》便說：「請是能感，觀音是能應，即感應。」⁶⁴智顛認為能請之人可以為自請、為他請，也可為護正法而請，而為自請又可再分為延請、祈請、願請三者，延請是指身體的「屈伸俯仰」，祈請即「發口干求」，而願請即「要心處所」，因此延、祈、願三請即身體之身、口、意三業。以下約智顛《請觀音經疏》對為自請的延、祈、願請的解釋，表示於下：

自請	延請	祈請	願請	
人法	請人 (菩薩)	請法	人、法	
三業	身	口	意	
心、行、證	標心請	標心請	標心請	機成，感應菩薩
	約行請	約行請	約行請	三業無瑕，菩薩感應
	約證請	約證請	約證請	修般舟三昧，諸佛現前

60 《請觀音經疏》卷 1，T39, no. 1800, p. 970a26。

61 《請觀音經疏》卷 1，T39, no. 1800, p. 974a12。

62 《請觀音經疏》卷 1，謂：「能請有三義：一、為自故請；二、為他故請；三、護正法故請。……復次，自請是攝善法戒，為他是攝眾生成，護法是攝正法戒。若得意，只（此）三請還是一法，何以故？如欲使自身戒定慧明淨，即是攝善法。若己定慧淨能利益他，即是攝眾生成。」T39, no. 1800, p. 968b3-10。

63 請參蔣義斌，〈天臺宗懺儀與身體〉，頁 87-91。

64 智圓，《請觀音經疏闡義鈔》卷 1，T39, no. 1801, p. 978b6-7。

自請中身業即具心、行、證三請，故身、口、意三業即有九請，另外為他請、為護法請亦各有九請，如此即有二十七請。自請、為他請、為護法請，又再各具延請、祈請、願請，故有十二請，⁶⁵ 二十七加十二為三十九，故能請即有三十九請。「請」有能請、所請之分，所請亦有三十九請，故「請」共有七十八請。

智顗花了相當多的篇幅，對「請」字作了細緻的疏解，也成為天臺宗人對其他懺儀的核心論述，⁶⁶ 法身、般若、解脫為《涅槃經》提出的三德，智圓說須請的理由：「由表三德故須俱請。」⁶⁷ 陀羅尼又是三德之體，智圓說：

陀羅尼是遮、持。「遮」三障惡不生；「持」三德善不失。故三德，是遮持之體也。⁶⁸

如之，陀羅尼與「請」的關係密切。

天臺宗本於《大智度論》，將真理區分為四領域，亦即「四悉檀」，四悉檀分別為世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀，智圓也由四悉檀來說明陀羅尼呪，他說：

古來諸師解義不同，今意會之，不出四悉。

一云：呪者，是鬼神王名，稱其王名，部落敬主，不敢為非。此世界明呪義也。

或云：呪者如軍中密號。唱號相應，無所訶問；若不相應，即執治罪。此（各各）為人義也。

⁶⁵ 智顗並未明白說出此十二請，此處是引用《請觀音經疏闡義鈔》的解釋，見該書卷 1，謂：「足前十二者，謂自、他、護法，各具延、祈、願三是十二也。」T39, no. 1801, p. 979c8-9。

⁶⁶ 如遵式在《金光明懺法補助儀》卷 1，謂：「準請觀音三義：一為自故請；二為他故請；三護正法故請。」T46, no. 1945, p. 958a7-9。

⁶⁷ 《請觀音經疏闡義鈔》卷 3，T39, no. 1801, p. 990a13。

⁶⁸ 《請觀音經疏闡義鈔》卷 3，T39, no. 1801, p. 993b18-20。

或云：呪者密默治惡，惡自休息。……呪亦如是，密默遮惡，餘無識者，即對治義也。

或云：呪是諸佛密語。……呪亦如是。祇是一法，遍有諸力。病愈罪除，善生道合，即第一義也。⁶⁹

智圓認為陀羅尼呪，即具四悉檀之義。因為意含太過豐富，故「存本音，譯人不翻意」。⁷⁰ 智圓以上的見解，實出自於智顛《妙法蓮華經文句》〈釋陀羅尼品〉。⁷¹ 另外智圓在解釋呪是對治悉檀，可以對治心理偏差時，亦曾舉例說明，謂：

譬如微賤，奔逃彼國，訛稱王子，因以公主妻之，而多瞋難事。有一明人從其國來，主往說之，其人語主，若當瞋時，應說偈云：「無親遊他國，欺誑一切人，麤食是常食，何勞復作瞋。」說是偈時，默然瞋歇，後不復瞋。主及餘人，但聞斯偈，皆不知意。⁷²

此例亦引自智顛之〈釋陀羅尼品〉，一個微賤之人，到他國偽裝為王子，騙娶了該國的公主，生活的富足、地位的高尚，並無法改變他會瞋怒的本性，曉得假王子底細的人，請公主念個偈子，而這個偈子所說的是假王子的實際情況，公主唸完這個說明假王子身分的偈子後，假王子就不再發怒了，而公主及其他人並不知道偈子的意思。陀羅尼呪即如同上述的偈子，可以有療效、除惡，但世人並不能理解其意含。

陀羅尼呪因為有豐富的意含，故只翻音不翻意，如之使呪更趨神祕，衍生

⁶⁹ 《請觀音經疏闡義鈔》卷3，T39, no. 1801, pp. 993c29-994a16。

⁷⁰ 《請觀音經疏闡義鈔》卷3，T39, no. 1801, p. 994a16。

⁷¹ 智顛，《妙法蓮華經文句》卷10，〈釋陀羅尼品〉，T34, no. 1718, p. 146b。

⁷² 《請觀音經疏闡義鈔》，卷3，T39, no. 1801, p. 994a6-11。本則故事亦見大覺，《四分律行事鈔批》卷8，唯故事情節略有不同，R67, p. 706b。

出不少的誤解，智圓《請觀音經疏闡義鈔》謂：

然此三呪，或作鬼神名號注解者，蓋後代之妄作也。況疏解此呪，密談三德，若唯鬼號減謗何深，世行〈大悲呪〉而有注釋者，亦同此例。⁷³

《請觀音經》共有〈十方諸佛救護眾生神呪〉、〈破惡業障消伏毒害陀羅呪〉、〈大吉祥六字章句救苦神呪〉等三呪，有人以鬼神名號，來注解呪，智圓認為這種態度和呪的本質是「密談三德」相去甚遠，甚至有謗佛之嫌。另外，與觀音信仰有關的〈大悲呪〉，世人也以鬼神的名號來注釋，此類注本至今佛教界仍流通。

《請觀音經》以〈大吉祥六字章句救苦神呪〉等三呪為主，呪既不翻意，僅翻音，而應以何字表音，是否應以梵音為準等問題，智圓說：

又此三呪，或改言音、或易文字，而言傳之於梵僧，正之於梵學者非也。且難提所授之音，儻與中天有異，斯亦五天方土不同，如摩訶摩謚身毒賢豆之例，今既改其神呪，亦合別譯經文，以梵本不同故也。陳、隋之世，智瓌諸師多行此法誦呪，唯依現文，而徵感尤多，具彰僧傳，識者詳之。今以古經呪詞，錄在記文，庶無墜也。⁷⁴

難提於晉時將《請觀音經》譯為華文，另外不知譯人的異本別譯，尚有《佛說六字呪王經》、《佛說六字神呪王經》等。智圓的意思，不能僅以梵僧、梵學者的見解為據，因為原本梵本經文即有所不同，因此仍應以難提所譯的華音為準，為此他參考了智瓌（556-638）等人的誦法，因為智瓌的誦法有明驗，載

73 《請觀音經疏闡義鈔》卷3，T39，no. 1801，p. 994a20-23。

74 《請觀音經疏闡義鈔》卷3，T39，no. 1801，p. 994a23-b1。

在史冊，⁷⁵ 智圓並將呪文錄於《請觀音經疏闡義鈔》。

智圓的見解，遭到一些質疑，遵式提出「華梵兩存」、「如無梵學指教，可以從華」，以為回應，遵式《熾盛光道場念誦儀》謂：

疑者曰：「斯經作法，專以持呪為主，近孤山法師，於《請觀音記》中，不許梵誦，故令華音，不遵梵誦，有梵誦者，排彼華音，疑既在心，功何成就。」

釋曰：「華梵兩（兩）存，適時之變，依法持誦，功力弗殊，其有偏弘，恐妨通論。如無梵學指教，可以從華。若其專據華音，不許梵誦，則二合三合之例，無用空翻。」⁷⁶

引文中孤山法師即智圓，而《熾盛光道場念誦儀》遵式應撰於真宗大中祥符八年（1015）之後，⁷⁷ 遵式主張「華、梵兩存」，若在「無梵學（可）指教」的情況下，則可以從華，亦不失為可解決問題的方法。

智顛即曾制定「請觀音懺」儀軌，成為天臺宗重要的懺法之一，但智顛並不勸修，而宋代天臺宗山家派高僧遵式，則特別勸修此懺，在他所修訂的《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》中有〈勸修〉專章，說明其勸修的理由，與陀羅尼呪有密切關係。

遵式首先引《請觀音經》〈流通分〉中謂：此「陀羅尼」，名「灌頂章句」，「應當闍誦」，來證成「勸修」並不違背經旨。⁷⁸ 遵式十分清楚大、小乘禪法的不同，大乘禪法的特色是「心安實相，造境即中」，⁷⁹ 而持呪有助於修

⁷⁵ 智瓌為智顛弟子，勤修懺悔有成，參道宣，《續高僧傳》卷 19，〈智瓌傳〉，T50, no. 2060, p. 585b。

⁷⁶ 遵式，《熾盛光道場念誦儀》卷 1，T46, no. 1951, pp. 981c28-982a6。

⁷⁷ 該年遵式主持天竺寺，而《熾盛光道場念誦儀》的題記謂：「宋天竺寺傳天台教觀沙門遵式撰」數字。T46, no. 1951, p. 978b20。

⁷⁸ 遵式，《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》卷 1，謂：「經云：『此陀羅尼名灌頂章句，無上梵行必定吉祥大功德海，眾生聞者獲大善利，應當闍誦』（疏指此為勸修也）。」T46, no. 1949, p. 972b23-24。

⁷⁹ 《熾盛光道場念誦儀》卷 1，謂：「小乘乃無常苦空念念生滅，大乘則心安實相造

成諸佛現前三昧。⁸⁰ 他在許多地方均強調觀音法門，是「以寂照合法身為體，感應為宗」，⁸¹ 因為菩薩的願力，以呪的形式表現，故現世果報、過去惡業及煩惱等，⁸² 均可因持呪而消伏。饑饉、王難、惡獸、盜賊、牢獄枷杻、四百四病等，是一般人常會遭到的苦痛，而觀音法門可以持呪消除上述的痛苦，若不勸修，豈不有違菩薩道？他又說《請觀音經》謂十地未免虎狼獅子等難，因此須「稱名持呪」，十地菩薩都須如此，尚未登地者，更須「稱名持呪」。⁸³

不論是為自請、為他請、為護法請，宋代的懺儀的舉行，「變災為福」成為重點，一般人信宗教固然是為「除災難法，得大吉祥」，而出家人「視身如寄」，何需消災祈福？遵式在《熾盛光道場念誦儀》中，除了在經文找到論據外，並提出「縱是內有實德，必須外假熏修，障道因緣以之寂滅」。⁸⁴ 對修行人而言，社會環境的良否，亦是重要的助緣，因此協助去除社會的災苦，亦是

境即中。」 T46, no. 1951, p. 982a26-27。

80 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》卷 1，謂：「一經備揚大悲施無畏者，念佛三昧功德寶幢，欲得現身見觀世音，欲見釋迦無比色像，欲於毛端見無數佛，欲於現身見八十億諸佛皆來授手，為得大悲無畏功德，乃至現身發無忘旋陀羅尼，一切善願皆得成就，後生佛前長與苦別，如是稱善令受持此呪。」 T46, no. 1949, p. 972b25-c3。

81 遵式，《觀音經普門品重頌》卷 1，謂：「寂照合法身為體，感應為宗得作。」 R55, p. 290b14-15。

82 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》卷 1，謂：「滅三障者，毘舍離人，六根重病即得平復。饑饉王難，惡獸盜賊，牢獄枷杻羅刹毒藥，刀劍生難，四百四病，一時不起（報也）。破梵行人，作十惡業，聞此呪時，蕩除糞穢，還得清淨。過去業緣，現造眾惡，惡業惡行，不善惡聚，極重惡業，斯那比丘往昔惡行殺生無量，皆得消滅（業也）。斷除三毒根，成佛道無疑。大火從四面來焚燒己身，龍王降雨。設火焚身，節節疼痛，三誦此呪即得除愈，不被繫縛。長貪欲瞋恚愚癡三毒等畏，譬如猛風吹去重雲，即得消伏（煩惱也）。失國、亡妻、冤憎會苦，三塗八難皆得解脫，稱歎無盡。又偈云：一切惡人惡口者，違逆此呪起不善，現身白癩膿血流，後墮地獄長夜苦，是故應當慈心護。受持讀誦灌頂句，地獄清淨如蓮華，餓鬼破碎無八難，蓮華化生為父母，心淨柔軟無塵垢。嗚呼！諸佛慈音如此，稱讚誠實不虛，願再讀再思，勇發道意。」 T46, no. 1949, p. 972c3-20。

83 《熾盛光道場念誦儀》卷 1，謂：「《請觀音經》生身十地未免虎狼獅子等難，當須稱名持呪，在聖尚然居凡奚捨。」 T46, no. 1951, p. 982b9-10。

84 《熾盛光道場念誦儀》卷 1， T46, no. 1951, p. 982b10-12。

僧人的重要工作。

盜賊、病痛、饑饉等在智顛的時代也有，只是到了宋代這方面的苦痛，可能比以往更加容易感受到，遵式等山家派高僧，推動並制定新懺儀，實有感於社會需要。懺儀的開發、推廣，受到庶民的支持，當述於下節，至於遵式對懺儀的修訂，已述於〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉一文，不再贅言。

五、懺室、結社：道場的新空間、形式

天臺宗修正觀，與懺儀結合，因此天臺宗的寺廟，基本上有行懺的場所，甚至有特定的行懺場所——懺室、懺堂。宋代天臺宗人主持的寺廟，通常會規畫出懺室，如遵式主持天竺寺時，即建懺室或懺堂，胡宿〈天竺寺記〉謂：

宇殿之後曰「法堂」，其右曰「僧堂」，曰「金光三昧堂」，曰「老宿堂」。其左曰「廚」、曰「庫」、曰「浴院」、曰「延壽堂」，及東西繚廊六十楹井匾舂磴之所，最凡百二十餘區，皆匪亟而成觀感以化，至於金像模肖，莫不奇特。又造旃檀觀音像，置三昧堂中，慈相穆如智者之遺法也。⁸⁵

大殿之後為法堂，是宋代佛寺的中軸，以此中軸再分左右兩廂。以天竺寺為例，其右廂有僧堂、金光明三昧堂、老宿堂；左廂則有廚、庫、浴院、延壽堂（安養病人）。⁸⁶ 在記文又特別提到金光三昧堂裡的旃檀觀音像，金光三昧堂應即舉行懺儀的懺室，而遵式一生均與觀音懺有關，因此金光三昧堂安置觀音像，應與修觀音懺有關。強至所寫的〈寺記〉則說：「（遵式）作法堂以演暢佛旨，懺堂以六時行道」，⁸⁷ 將「法堂」與「懺堂」的功能，說明的很清楚。懺

⁸⁵ 潛說友纂，《咸淳臨安志》卷 80，頁 4089a。

⁸⁶ 若據強至所撰〈寺記〉，延壽堂建於遵式弟子明智祖詔。參《咸淳臨安志》卷 80，頁 4090a。

⁸⁷ 潛說友纂，《咸淳臨安志》卷 80，頁 4089b-4090a。

堂「六時行道」之論，應源自於智顛所立「制法」十條中，「別場懺悔」及「六時禮佛」。⁸⁸ 天臺宗的寺廟與禪宗的寺廟，規制有所不同，懺室是相當突出的不同處，穎濱〈辯才法師塔碑〉即以「音聲懺悔為佛事」，來區別禪、教。⁸⁹

隨著天臺宗懺儀的發展，以懺院為名的寺廟，亦漸增多，如大光和尚於大唐歷年間建觀音懺院，⁹⁰ 另外，唐朝德美法師於會昌寺西院，造懺堂行般舟三昧，⁹¹ 宋時天臺宗人惟湛建淨土懺室，使天臺教法與淨土法門，盛行於三吳。⁹²

史料中不少天臺宗僧人，長期在懺室修行，⁹³ 也有約定同道，定期共同在懺室修懺法，而有靈驗的記載，如《法華經持驗記》謂：

宋姑蘇無量壽院釋淨梵，……元祐初，主姑蘇大慈，凡講《法華經》十餘遍。大觀中，結二十七僧，修法華懺。每期方便以二十八日為期，如此三會。感普賢受戒羯磨，至呼淨梵比丘，

⁸⁸ 灌頂，《國清百錄》卷 1，〈立法法〉共有十條，別場懺悔、六時禮佛，分屬第一、第二條。T46, no. 1934, p. 793c。

⁸⁹ 潛說友纂，《咸淳臨安志》卷 78，謂：「沈公邁治杭，以謂上天竺本觀音大士道場，以音聲懺悔為佛事，非禪那居也。乃請師以教易禪，師至吳越人爭以檀施歸之。」頁 4068b。

⁹⁰ 談鑰纂，《嘉泰吳興志》卷 13，〈寺院〉〈烏程縣〉，謂：「觀音禪院，惠覺寺子院也。蕭梁時，尼總持道場，唐大歷中，法華寺僧大光和尚，於其地建觀音懺院。」頁 4749b。

⁹¹ 祿宏，《往生集》卷 1，謂：「唐德美法師，於會昌寺西院，造懺堂行般舟三昧。終夏不坐臥，或止口過三年不言，或行不輕，七眾通禮。節衣減食，斷絕世想，專念西方，口誦彌陀，終其身不輟，後一時入室稱佛，倏然而化。」T51, no. 2072, p. 132c16-20。

⁹² 《釋門正統》卷 6，謂：「講習之餘，力營福事，雕彌陀聖像，敞淨土懺室。講堂、方丈、周遭舍宇，供事一新。天台祖道淨土法門盛行三吳，由師始也。熙寧六年三月，舉涅槃遺教，殷勤囑累，趺坐逝去，火化得舍利數百。」R130, p. 858a6-9。

⁹³ 志磐，《佛祖統紀》卷 15，謂：「行人能師，嘉禾人。少學能仁，入懺室四十載。」T49, no. 2035, p. 229b18-19。

則洪音震響，如撞巨鐘。三昧將圓，有二僧作禮曰：「今春，至石橋禮聖迹。」忽見空中散花，異香非常。一僧遽云：「姑蘇梵法主，期懺散華至此。」語畢不見，因來瞻禮。⁹⁴

另外，《續佛祖統紀》謂：

法師良玉，……年十五能背誦《法華經》。出家於邑之廣福，投智圓為師，祝髮受具戒，深慕佛乘。嘗修觀音懺二期，誓弘天台之道。時南竺演福號為教海，師往依才公，習諸小部四書，粗通大義，命歸侍司，不二、三年，一家教觀靡不諳究。復命掌僧事，歲餘還廣福刻千手大悲像。修長期千日，一夕其徒大蘭等，見懺室發光。⁹⁵

類似淨梵、良玉行懺有靈驗的記載尚多，由良玉的例子看來，有些天臺宗僧人，是透過行懺，才掌握到天臺宗的「教觀」。

參與懺法的修行者，固然有僧人，但在家人亦可參與懺儀的修持，而德高望重的僧人，甚至出面結社，如惟鑑（1012-1090）建觀音院，《芝園集》描述其與觀音院結社的盛況，謂：

舉措公正，其徒莫不敬服，建觀音院，啟長堂、鑄鐘、結界，皆勦力為之，募萬餘人為社，同崇淨業，以旃檀木刻西方三聖，早暮懺念，中宵施食，終身不輟，閱大藏一周，誦《法華》千部，《光明》萬部，如是凡三十餘年。⁹⁶

⁹⁴ 周克復，《法華經持驗記》卷2，R134，pp. 939b17-940a5。

⁹⁵ 《續佛祖統紀》卷2，R131，p. 737b2-9。

⁹⁶ 元照，《芝園集》卷1，〈湖州八聖寺鑑寺主傳〉，R105，p. 588b6-10。

觀音、西方淨土與施食等，均與天臺宗於宋朝時開發的懺儀有關，⁹⁷ 而惟鑑能集合萬餘人，同崇「淨業」，刻西方三聖像，早暮懺念，對佛教深入社會低層，應有相當貢獻。

《芝園集》另有元豐年間，結社人數達二萬人的記載，主事者為超果靈照法師（1028-1082），《芝園集》謂：

自元豐已來，結四眾為社，專慕彌陀，誓期西往，每至春首，啟淨土法會七晝夜，躬事懺摩愈加精至，如是二三年間，士女預社者二萬餘人，獲益感驗，不可勝數。⁹⁸

引文中「每至春首，啟淨土法會」，應即前文所說的歲懺。元照《芝園集》所述，與宋元方志所述，均可看出宋代江浙地區懺會的盛行。

宋代有時甚至會為特定信徒舉行懺儀，茲先引《佛祖統紀》對四明孫氏的記載，如下：

四明孫氏，寡居齋戒，禮誦念佛，三十年不懈。手製衣衾鞋襪，施僧不記其數。一日微恙，見異人立床前曰：宜勤精進。又夢八僧遶行懺室，身掛縵衣，隨僧行道。遂沐浴、淨衣，請僧行懺，於大眾前，端坐誦經，至一心不亂，左手結印，奄然而化，遠近皆聞空中奏樂。⁹⁹

守寡的孫氏，齋戒禮誦念佛三十年，作僧衣、鞋襪施僧，和附近的寺廟，應有很密切的連係。她平時的修持方法，應和懺法有關，因此才會「夢八僧遶行懺室」，孫氏在臨終前要求僧人「行懺」。《佛祖統紀》對四明孫氏的記載，較為

⁹⁷ 蔣義斌，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，頁 310-316、頁 328-332。

⁹⁸ 《芝園集》卷 1，〈華亭超果照法師塔銘〉，R105, p. 580b13-16。

⁹⁹ 《佛祖統紀》卷 28，T49, no. 2035, p. 287a24- b1。

簡略，作者志磐應是參考了元照所寫的〈四明孫氏禮佛錄〉，〈四明孫氏禮佛錄〉又說孫氏「凡饑齋設會，必親執事，以盡其敬」。虔誠的孫氏，鼓勵兒子去定慧蘭若，並且計畫要行「三年長懺」。其子行三年長懺時，孫氏也趕去，並夢見僧人遶行懺室，孫氏自知將死，故要求僧人為之行懺。¹⁰⁰

元照的《芝園集》中，尚有不少於臨終前請僧人行懺的例子。例如：左伸（1024 -1095）是神照的俗家弟子，紹聖二年（1095）臥疾不起，即「預命僧朝晚懺念」，左伸則「強起」，「厲聲誦佛不已」。姚映（1012-1086）平時持佛名、齋戒，除參與佛教的「崇塔像、葺寺宇、供聖飯僧」的活動外，並樂善好施，臨終前交待「必命浮圖者禮誦」。¹⁰¹

《芝園集》中有不少為在家信徒所寫的墓誌銘，於其中也可看出信徒平時的修行與懺儀、呪的關係，如〈秀州沈君墓銘〉謂：

《法華》一經尤所駐意，命僧讀誦，歲時不輟，自持大悲、消災密言，以為常業。供聖飯僧，不可計數。¹⁰²

引文中的密言即呪，持呪可以成為一般信徒的日常修行方法。《芝園集》又記載了呂忠宣行懺持呪病愈的例子，〈崇德呂府君墓銘〉謂：

中年為疾所苦，耳目昏塞，遂求悔於浮圖，敬持密語，未幾輒愈。¹⁰³

呂忠宣因行懺持呪而解除病痛之苦。元照〈崇德呂府君墓銘〉的撰述目的，實有證實行懺持呪可以治病的用意之內。

元照《芝園集》除了為男信徒撰墓誌銘外，也為女信徒撰寫傳記，除前引

¹⁰⁰ 《芝園集》卷 2，〈四明孫氏禮佛錄〉，R105, p. 596a17-b17。

¹⁰¹ 《芝園集》卷 2，〈新市姚君墓銘〉，R105, p. 594a15。

¹⁰² 《芝園集》卷 2，〈秀州沈君墓銘〉，R105, p. 594b11-13。

¹⁰³ 《芝園集》卷 2，〈崇德呂府君墓銘〉，R105, p. 595a11-12。

〈四明孫氏禮佛錄〉外，另有〈廣陳馬氏禮經錄〉。馬氏年過三十，有感於「金玉雖貴，不足延齡，骨肉至親，豈能相代」，因此「掃治淨室，誓禮佛經」，到了晚年「役奉愈勤，所遇經懺，無問豐約，皆一字一禮」。¹⁰⁴ 這裡所說的「淨室」，扮演著「懺室」的角色，馬氏雖未出家，但在自家的「淨室」行懺禮經。

元照《芝園集》為在家信眾寫墓誌銘，其中有幾點，是值得注意的。第一、因為懺儀的發展，使得僧人更容易與社會大眾親近，〈台州左君墓銘〉中，元照說：「予元祐中，嘗寓台城，日與左氏子弟遊」，¹⁰⁵ 即是明證；第二、宋代懺儀的發展，信徒雖不一定能完全了解其義理，但在生活中有實際的效驗；第三、信徒往往以持呪禮佛等方式，在自家即可修行；第四、宋代的墓誌銘，可能並不全置於墓中，因為元照所寫的墓誌銘中，有些墓主是採用火葬的；¹⁰⁶ 第五、婦女是支持佛教事業的重要力量，元照〈廣陳馬氏禮經錄〉、〈四明孫氏禮佛錄〉均說明了這一事實；第六、為記錄當時信徒，依法修持的效驗。

六、結言

雖然懺悔是佛教相當普遍的現象，但天臺宗所創的懺儀，與教義、止觀結合在一起。「請觀音懺」智顛是不勸修的，而宋代遵式則勸修，並修定了《請觀世音菩薩消伏毒害三昧儀》，此外他也制定了其他新懺儀，他修訂懺儀的主要方向，是與社會基層結合，因此懺儀除了可以在寺廟舉行外，同時也發展了一些可以在居所即可舉行的懺儀。¹⁰⁷

宋初天臺宗山外派對懺儀的推廣，持保留的態度，而更強調僧人誦戒懺

¹⁰⁴ 《芝園集》卷 2，〈廣陳馬氏禮經錄〉，R105, p. 595b12-15。

¹⁰⁵ 《芝園集》卷 2，〈台州左君墓銘〉，R105, p. 593a14-15。

¹⁰⁶ 如沈延祿即採火葬，見《芝園集》卷 2，〈秀州沈君墓銘〉，R105, p. 594b。

¹⁰⁷ 遵式除了著有《懺盛光道場念誦儀》外，尚有《施食法》、《往生淨土懺願儀》等，參見蔣義斌，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，頁 314-316、頁 318-320、頁 328-330。

悔，智圓因而開創了禮敬律宗祖師道宣的儀式，但因山家派對懺儀所作的改變，符合社會的需要，因此懺儀的推廣，在山外派及其他宗派的批評聲中，仍獲得信眾的支持。

與天臺宗關係密切的元照，其《芝園集》中保留了不少他為僧人作的塔銘及為信徒寫的墓誌銘，這些資料相當能反映宋代的社會背景。元照曾為其父撰墓誌銘，對其父行履的描述中，以其父能不分居析產的描述最為具體，所花的篇幅也最多，視不分家析產為一種難能可貴的德行，反映出宋代社會盛行分居析產的事實，¹⁰⁸ 分居和社會工商業的發展，如經商、墾地等；國家賦稅政策，如規避租稅等，均有相當關係。總之，宋代的家庭組織，已漸趨向於五至六口的小家庭，社會進入平民社會。

人口簡單的家庭，有較高的適應力，但家庭擁有的資源也減少，家庭能承擔風險的能力也較弱。「風險」包括了自然災害、刀兵（含戰爭及盜賊）、病痛、人際關係（如犯小人、民事糾紛）、政府施政品質及政策、司法等。在小家庭中，只要家庭成員中有一人生重病，都有可能讓家庭陷入險境。上述風險，在懺儀中統稱為「災」，消災是群眾的需要，也是宋代懺儀發展的社會基礎。宋代江浙地區出現近萬人的結社，即說明社會有此需求，這種以僧人、寺廟為中心的「群體」，在社會史的意義，尚有待加強研究。

救苦救難大慈大悲的觀世音菩薩，在天臺宗的懺儀體系中，是相當重要的。觀音信仰也成為一般庶民的信仰，尤其女性信徒，似乎最須觀音菩薩的眷顧。遵式幼年時，即由母親處接觸到觀音信仰。元照〈四明孫氏禮佛錄〉、〈廣陳馬氏禮經錄〉所提到的孫氏、馬氏，都是女信徒為佛教樹立典範的人物。元照在〈廣陳馬氏禮經錄〉提到「若馬氏之事佛，雖莫知其膚奧」，然「考其世善令終，亦可謂有得」。¹⁰⁹ 在該文中又說：「儒謂女子、小人，是為難養。吾以為人不可類，取在其志而已」。¹¹⁰ 對婦女在平民社會所遭的「苦難」，雖仍

¹⁰⁸ 蔣義斌，〈由墓誌銘看宋代家庭的困境：分家及其相關問題〉，發表於《宋代墓誌銘學術研討會》。

¹⁰⁹ 《芝園集》卷 2，R105，p. 596a9-10。

¹¹⁰ 《芝園集》卷 2，R105，p. 596a10-11。

有待進一步研究，但救苦救難的觀世音菩薩，最能滿足婦女的心理需求，而佛教也為婦女提供了一套自我完成、樹立典範的途徑。

「請觀音懺」智顛是不勸修的，而宋代山家派的遵式則倡修此懺，這和持呪即可以消災有關。宋代天臺宗發展的新懺儀，使寺廟與社會基層群眾，更加親近，懺儀透過梵唄、誦經、持呪形成了清靜道場——亦即所謂的「音聲佛事」，成為後世中國佛教的主要活動之一。

一般庶民除了可在住宅舉行懺儀外，也可以依需要參與寺廟所舉辦的法會，僧人也可至民宅舉行懺儀。在家人通常會給予寺廟、僧人「供養」，這些供養往往與金錢有關，因此佛教的懺儀，也冒著商品化的危險。

遵式時，佛教的懺儀，已出現商品化的現象，遵式苦心告誡信徒、僧人要注意懺儀的真精神，避免弊病。¹¹¹ 然而「音聲佛事」與金錢的關係，一直無法切斷。宋代以後，儒、釋、道三教其實均面臨商品經濟的衝擊，清人錢泳以挖苦的口吻，論述三教同源於「利」。¹¹²

雖然天臺宗懺儀，在與社會基層結合時，可能會產生些偏差，而且宋代佛教內部也不是所有宗派，均主張經懺，例如禪宗即有不同意見。¹¹³ 然而天臺宗的懺儀的宇宙關懷及普度眾生的理念，仍有其不可輕忽的價值。

¹¹¹ 蔣義斌，〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉，頁 326-328。

¹¹² 錢泳，〈履園叢話〉，〈叢話七臆論〉，「三教同源」謂：「儒家以仁義為宗，釋家以虛無為宗，道家以清靜為宗。今秀才何嘗講仁義，和尚何嘗說虛無，道士何嘗愛清靜。惟利之一字，實是三教同源。秀才以時文而騙科第，僧、道以經懺而騙衣食，皆利也。科第一得，則千態萬狀，無所不為，衣食一豐，則窮奢極欲，亦無所不為矣；而究問其所謂仁義、虛無、清靜者，皆茫然不知也。」頁 177。

¹¹³ 天臺宗與禪宗對懺罪的不同理解，普交的改宗，即可說明。普交原修習天臺懺儀，但因無法解決懺罪是否有主體的問題，而憤然離去，改習禪宗。參見張津等纂，《乾道四明圖經》，謂：「僧普交，邑之萬齡鄉人，畢氏之子也。幼穎悟，未冠從釋，初往錢塘南屏山，聽天台教觀，因修懺悔佛事，遇道人於途，忽問曰：『師之懺罪為自懺耶？為懺它耶？若自懺罪，罪性何來，若懺它罪，它罪非汝，烏能懺之。』交不能對，歸語南屏，亦不能決，遂憤然辭去，乃造泐潭。」頁 4891b-4892a。

引用文獻

佛教藏經

- 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經》。T20, no. 1043。臺北：新文豐出版公司（影印本）（以下所列《大正藏》皆同）
- 《大智度論》。T25, no. 1509。
- 《妙法蓮華經文句》。T34, no. 1718。
- 《維摩經略疏垂裕記》。T38, no. 1779。
- 《請觀音經疏》。T39, no. 1800。
- 《請觀音經疏闡義鈔》。T39, no. 1801。
- 《四分律刪繁補闕行事鈔》。T40, no. 1804。
- 《大乘義章》。T44, no. 1851。
- 《摩訶止觀》。T46, no. 1911。
- 《釋禪波羅蜜次第法門》。T46, no. 1916。
- 《國清百錄》。T46, no. 1934。
- 《四明尊者教行錄》。T46, no. 1937。
- 《金光明懺法補助儀》。T46, no. 1945。
- 《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼三昧儀》。T46, no. 1949。
- 《熾盛光道場念誦儀》。T46, no. 1951。
- 《佛祖統紀》。T49, no. 2035。
- 《續高僧傳》。T50, no. 2060。
- 《往生集》。T51, no. 2072。
- 《觀音經普門品重頌》。R55。臺北：新文豐出版公司（影印本）（以下所列《卅續藏》皆同）
- 《涅槃經疏三德指歸》。R58。
- 《四分律行事鈔批》。R67。
- 《閑居編》。R101。
- 《芝園集》。R105。
- 《釋門正統》。R130。
- 《南山祖師禮讚文》。R130。
- 《續佛祖統紀》。R131。

《法華經持驗記》。R134。

古籍

《至元嘉禾志》。單慶修、徐碩纂。32卷。《宋元方志叢刊》冊5。北京：中華書局。1990年。

《至正崑山郡志》。楊諤。6卷。《宋元方志叢刊》冊1。北京：中華書局。1990年。

《吳郡志》。范成大。50卷。《宋元方志叢刊》冊1。北京：中華書局。1990年。

《東京夢華錄》。孟元老。10卷。臺北：古亭書屋。1976年。

《咸淳臨安志》。潛說友。100卷。《宋元方志叢刊》冊4。北京：中華書局。1990年。

《乾道四明圖經》。張津等纂。12卷。《宋元方志叢刊》冊5。北京：中華書局。1990年。

《淳祐玉峯志》。項公澤修、凌萬頃、邊實纂。3卷。《宋元方志叢刊》冊1。北京：中華書局。1990年。

《嘉泰吳興志》。談鑰。20卷。《宋元方志叢刊》冊5。北京：中華書局。1990年。

《夢梁錄》。吳自牧。20卷。《東京夢華錄（外四種）》。臺北：古亭書屋。1976年。

《履園叢話》。錢泳。《歷代史料筆記叢刊》。北京：中華書局。1979年。

中日文專書、論文

蔣義斌（2003）。〈由宋代墓誌銘看宋代家庭的困境：分家及其相關問題〉。發表於「宋代墓誌銘國際學術研討會」，宋史座談會主辦。

蔣義斌（2006）。〈孤山智圓與其時代——佛教與宋朝新王道的關係〉。《中華佛學學報》19。頁233-270。

蔣義斌（2007a）。〈宋代天臺宗懺儀的修訂與社會——以慈雲遵式為主〉。《近世中國的社會與文化論文集》。臺北：臺灣師範大學歷史系。頁297-342。

蔣義斌（2007b）。〈天臺宗懺儀與身體〉。《臺大文學院佛學研究中心學報》13。頁55-95。

Hansen, Valerie (1999)。《變遷之神》（*Changing God in Medieval China, 1127-1276*）。包偉民譯。杭州：浙江人民出版社。

A Review of Tiantai sect's Ritual of Invoking Kwan-yin (Avalokiteśvara) for Repentance in Early Sung China

Chiang Yi-bin

Professor

Department of History, National Taipei University

Abstract

Although the Tiantai sect was renowned for its strength in doctrinal studies, it also created a whole set of repentance rituals. Chih-yi's purpose was to combine these repentance rituals with contemplation practices.

Northern Sung gradually formed a society of commoners and a commodity economy. For the sake of accomplishing religious missions and adapting to the needs of the society, modifications of Chih-yi's repentance rituals were made and some new repentance rituals were created. Conducting repentance rituals was one of the most frequent activities after the Sung in Chinese Buddhism. Tsun-shih was the most important monk scholar in Sung's Tiantai Home Mountain (Shan-Chia) lineage because of his modification and creation of the repentance rituals. The Home Mountain lineage propagated repentance rituals so that it became part of lay life. Tsun-shih was widely known for his practice of repentance. He advocated the practice of repentance rituals in the hope that all members of the society would show their passion for improving the societal environment by undertaking these repentance rituals. By forming societies of practitioners, Tsun-shih propagated repentance rituals that were suited to the needs of his time. Repentance rituals were not the privilege of monastic members. They were important for all members of the society.

Chih-yuan belonged to Tiantai's Off Mountain (Shan-wai) lineage. Maintaining precepts and promoting self-repentance was basic to the practices of the Off Mountain lineage. By leading the life style of a hermit, and not being involved with mundane activities, he upheld the tradition of combining repentance practice with meditative practice. In order to highlight the importance of keeping precepts, he initiated a ritual to pay tribute to the Tang precept master Tao-hsuan. He opposed the Home Mountain lineage practice of promoting the repentance ritual within the society.

The repentance Ritual of Invoking Kwan-yin was an important ritual in Chih-

yi's system. Chih-yi wrote commentaries on this text. Chih-yuan wrote commentaries on the same text as well. In Chih-yuan's commentary, besides illustrating Chih-yi's main points, Chih-yuan also aimed at refuting the Home Mountain lineage's position.

The Kwan-yin Repentance ritual had a special place within the Tiantai sect's ritual repentance system. Tiantai practitioners either in the Home Mountain or Off Mountain lineage all wrote commentaries on the Kwan-yin Repentance ritual. This article uses this particular repentance ritual as a basis for discussing elemental changes in repentance rituals in the Sung. It also analyzes the relationship between changes in repentance rituals and the Sung society.

Key Words: Chih-yi; Chih-yuan; Tsun-shih; Tiantai Sect; Kwan-yin Repentance Ritual