



THE HONG KONG  
POLYTECHNIC UNIVERSITY

香港理工大學

Pao Yue-kong Library

包玉剛圖書館

---

## Copyright Undertaking

This thesis is protected by copyright, with all rights reserved.

**By reading and using the thesis, the reader understands and agrees to the following terms:**

1. The reader will abide by the rules and legal ordinances governing copyright regarding the use of the thesis.
2. The reader will use the thesis for the purpose of research or private study only and not for distribution or further reproduction or any other purpose.
3. The reader agrees to indemnify and hold the University harmless from and against any loss, damage, cost, liability or expenses arising from copyright infringement or unauthorized usage.

### IMPORTANT

If you have reasons to believe that any materials in this thesis are deemed not suitable to be distributed in this form, or a copyright owner having difficulty with the material being included in our database, please contact [lbsys@polyu.edu.hk](mailto:lbsys@polyu.edu.hk) providing details. The Library will look into your claim and consider taking remedial action upon receipt of the written requests.

**INTERPRETATION AND USAGE OF MANTRAS OF  
“ESOTERIC TEACHING” IN LATE MING AND EARLY  
QING BUDDHIST COMMUNITY**

明末清初僧俗對密教咒語的詮釋與應用

**AN SAIPING**

**PhD**

**The Hong Kong Polytechnic  
University**

**2021**

**The Hong Kong Polytechnic University**

**Department of Chinese Culture**

香港理工大學中國文化學系

**Interpretation and Usage of Mantras of “Esoteric Teaching”**

**in Late Ming and Early Qing Buddhist Community**

明末清初僧俗對密教咒語的詮釋與應用

**AN SAIPING**

安賽平

**A thesis submitted in partial fulfillment of  
the requirements for the degree of Doctor of Philosophy**

此論文為哲學博士學位課程之部分要求

**August 2020**

2020 年 8 月

## CERTIFICATE OF ORIGINALITY

I hereby declare that this thesis is my own work and that, to the best of my knowledge and belief, it reproduces no material previously published or written, nor material that has been accepted for the award of any other degree or diploma, except where due acknowledgement has been made in the text.

\_\_\_\_\_ (Signed)

AN Saiping \_\_\_\_\_ (Name of student)

## 原著聲明

我謹此聲明此論文為我個人的研究所得，而且就我所知，除文裏特別註明引用的出處外，我並沒有抄襲任何已發表或刊出的資料，或抄襲任何其他已獲頒授學位或文憑所得的資料。

\_\_\_\_\_ (簽名)

安賽平 \_\_\_\_\_ (學生姓名)

(本聲明中文譯本如與英文本之文義有任何歧異，概以英文本為準)

## 明末清初僧俗對密教咒語的詮釋與應用

### 摘要

本文考察晚明清初時期僧俗圍繞佛教咒語所開展出的義理詮釋以及對於咒語的一些實踐應用方式，這些義理詮釋和應用被當前學界所忽視。本文亦考察了該時期佛教徒對於咒語所歸屬的「密教」這一術語的定義以及對佛教所作的「顯密」之分，並論證他們觀念中的「密教」內涵以及「顯密」分類不同於學界所謂的以開元三大士教法為代表的「密教」以及對中國佛教所作的「顯密」判分法。

本文首先探討晚明清初僧侶、居士和社會大眾對於咒語的一種應用方式，即通過誦咒以及書寫咒文以求咒力或者佛菩薩神力加持，以滿足各種欲求。這一部分亦對晚明之前信眾對於咒語神力的信仰與應用做了簡要梳理，這種對於咒文的應用和實踐方式在任何時代都深受信眾歡迎。由於明初的佛教政策以及流布於宮廷和民間的藏傳佛教的影響，加上晚明以來物慾橫流，天災人禍不斷，持咒求神通感應的行法在晚明清初信眾中的流行度有增無減。不過，此種對於咒文的應用方式，僅限於將咒語視作一個具有神祕力量的「他者」進行信仰，無關佛教義理方面的探討。

接下去，本文論述了晚明清初僧俗基於中國佛教心性論所開展出的一種對咒語救贖論的全新詮釋——即將咒語視為「佛性」或「如來藏心」的象徵。由於晚明佛教羣體盛行對於「心」的義理探討，隱藏在人自心的「如來藏」一說，自然也被用來解釋咒語的救度論。當時僧俗認為，由於咒語即是人人本具之「如來藏

心」，故咒語的神祕力量並非來自佛菩薩等「他者」，而是自心本具。此種「咒即心」之說亦引發了當時持咒法的轉變，和原有的光靠誦咒求「他力」救度的行法形成了一種張力。

晚明清初佛教徒在宗教生活中對於咒語的應用和實踐方式亦多種多樣：他們將咒語視為禪宗之「話頭」、修習天台止觀的媒介、以及淨土教中用于修習「念佛」之佛號或佛身的象徵。這一部分探討了佛教徒以咒文為媒介修參禪、天台止觀和念佛等行法的歷史背景和理論詮釋，並分析了當時佛教徒將咒語應用於各種佛教實踐中的一些實例。

本文最後一部分探討了晚明清初佛教徒對於咒語所屬的「密教」這一範疇的定義，以及對於佛教教法所作之「顯密」判分法。相較宋元時期佛教徒對於「密教」的定義，部分晚明清初佛教徒延承了宋元時期的「密教」意涵，部分人又對其發展出了新意。由此，本文揭示宋代以來，「密教」在不同時期不同人羣中的定義是多樣的，且帝制晚期佛教徒將咒語視作一種「密教」元素的緣由不能簡單歸因於開元三大士教法的影響。

# **Interpretation and Usage of Mantras of “Esoteric Teaching” in Late Ming and Early Qing Buddhist Community**

## **Abstract**

This thesis examines the interpretations and various forms of practicing mantras in Buddhist community in the late Ming and early Qing period. These interpretations and applications of mantras have been ignored by current academic circles. This article also examines the definition of the term *mijiao* 密教 (esoteric teaching) to which mantras belonged as well as the classification of “the exoteric and esoteric” for Buddhism proposed by Buddhists of this period. It demonstrates that the connotation of “esoteric teaching” and the classification of “the exoteric and esoteric (*xianmi* 顯密)” in the mind of late Ming and early Qing Buddhists, is distinct from the so-called “esoteric teaching” represented by the teachings of the three great masters of Kaiyuan period (*kaiyuan sandashi* 開元三大士) as well as the classification of “the exoteric and esoteric” of Chinese Buddhism recognized by current academic circles.

This thesis first discusses a way of application of mantras by monks, laymen and the general public in the late Ming and early Qing period, that is, to attain magic powers and blessing from either mantras or Buddhas and Bodhisattvas by chanting and writing mantras, with the aim of satisfying various desires. This part also briefly sorts out the belief and application of the magical power of mantras by Buddhists before the late Ming period. This application and practice of mantras is of popularity in believers in any era. With the influence of the Buddhist policy and Tibetan Buddhism circulating in the court and society in early Ming, coupled with the rampant material desires as well as the frequent occurrence of natural and man-made calamities since the late Ming

Dynasty, the popularity of belief in the magic power of mantras among the believers continued to grow in the late Ming and early Qing period. In this regard, the mantras were merely regarded as an “other” with mysterious power, with nothing to do with the discussion of Buddhist doctrine.

Next, this thesis discusses a new interpretation of mantra initiated by monks and laymen based on Chinese Buddhist theory of “mind and nature (*xinxing* 心性)” in the late Ming and early Qing dynasties. The mantra was regarded as a symbol of “Buddha nature (*foxing* 佛性)” or “Tathagatagarba (*rulaizang* 如来藏)” hidden deep in one’s mind. As there was also a rise of discussion on “mind” in Buddhist community in late Ming period, the theory of “Tathagatagarba” hidden in one’s mind was easily used to explain the soteriology of mantras. At that time, Buddhist monks and laymen believed that since mantras symbolize the original “Tathagatagarba” hidden in the mind of every individuals, the mysterious power of mantras also originate from one’s own mind, rather than “others” such as Buddhas and Bodhisattvas. This saying that “mantra is the mind” also triggered a transformation in the practice of mantra at that time, and formed a tension with the original practice of simply chanting mantras to seek salvation of “other power.”

There are various modes of practicing mantras in religious life of Buddhists in the late Ming and early Qing period: They regarded mantras as the “critical terms (of a meditation topic) (*huatou* 話頭)” in Chan Buddhism, as medium for Tiantai contemplation practice, as Buddha name or symbols of the Buddha body for practice of “buddha-recitation/contemplation” in Pure Land Buddhism. In this part, I explored the historical background and hermeneutic methods of Buddhists’ application of



mantras in Chan, Tiantai and Pure Land spirit cultivation. I also analyzed some specific examples of Buddhists' application of mantras to various Buddhist practices.

The last part of this thesis discusses the definition of the category of “esoteric teaching” to which mantras belong as well as the classification of “the esoteric and exoteric” of Buddhist teachings proposed by late Ming and early Qing Buddhists. Compared with the definitions of “esoteric Buddhism” in the mind of the Song and Yuan Buddhists, some Buddhists in the late Ming and early Qing period had inherited the definition of this term in the Song and Yuan dynasties, and some proposed new meanings for it. Therefore, this thesis reveals that since the Song Dynasty, the definition of “esoteric teaching” has been diverse among different groups of people in different periods. The reason why Buddhists in the late imperial China regarded mantras as an element of “esoteric teaching” cannot be simply attributed to the influence of the teachings of three great masters in Kaiyuan period.

## **Acknowledgements**

感謝朱鴻林教授的悉心指導以及陳朗博士的前期指導

## 目錄

緒論.....	1
第一節 研究目的和意義 .....	1
第二節 相關研究回顧 .....	10
第三節 本文結構 .....	24
第一章 晚明佛教中作為具有神祕力量之「他者」的咒語.....	27
第一節 明代之前佛教羣體對咒語之神力的信仰與應用 .....	28
第二節 明初宮廷對佛教經咒儀軌的整頓以及藏傳佛教在內地的傳播 .....	38
第三節 晚明清初僧俗對於咒力的信仰與應用 .....	45
小結 .....	52
第二章 持咒即持「自心」：晚明清初佛教心學對於咒語救贖論的重新詮釋..	54
第一節 晚明之前經論中咒與「心」的關係以及對咒語的義理詮釋.....	56
第二節 從「咒心」到「咒即心」 .....	67
第三節 「咒即心」與持咒的救度原理的詮釋 .....	71
第四節 「咒即心」之說的實際效益以及民間的受容 .....	82
小結 .....	87
第三章： 咒語在晚明清初佛教實踐中的應用（一）：用咒語參話頭.....	89
第一節 晚明之前禪宗修法對於咒語的應用 .....	91
第二節 晚明清初咒語的「禪化」 .....	97
第三節 禪僧的禪法教學以及僧俗參禪中對於咒語的應用 .....	108
小結 .....	120

第四章 咒語在晚明清初佛教實踐中的應用（二）：用咒語修止觀、念佛...	122
第一節 持咒與天台止觀的結合——以天溪受登《準提三昧行法》為中心 .....	122
一、    晚明之前天台修法中對於咒語的應用 .....	123
二、背景：晚明清初天台佛教之復興以及天台觀法與持咒的結合 .....	128
三、準提咒法與「十乘觀法」的會通 .....	130
四、用咒語修止觀的其他事例 .....	137
第二節 「念佛念咒，同一念也」——中國版「秘密念佛」 .....	145
一、晚明之前淨土行法中對於咒語的應用 .....	147
二、背景：晚明清初之「攝密歸淨」和「以密輔淨」 .....	150
三、謝于教對用咒字修念佛之法的詮釋與應用 .....	155
四、晚明清初的「秘密念佛」的行者 .....	162
小結 .....	165
第五章 咒為「如來密教」：重新審視中國「密教」的意涵.....	167
第一節 宋元時代的「密教」意涵 .....	167
第二節 晚明清初的「密教」意涵 .....	174
小結 .....	188
結論.....	190
參考書目.....	193

## 緒論

### 第一節 研究目的和意義

晚明天主教信徒徐光啓（1562-1633）寫的辟佛著作《辟釋氏諸妄》中，對佛教咒語有以下一段批判：

釋以咒為佛氏真言，持誦千萬遍，隨求即得，是以有諸佛菩薩等咒。而今之準提咒，遍天下矣。此佛方曰「持我咒，可以求官位得官位，求男女得男女」，彼佛又曰「持我咒，可以求官位得官位，求男女得男女」……且呼此名，則此去稟某事；呼彼名，則彼又去稟某事，何異獻媚小人，望尊長顏色，聽尊長聲音，一呼百諾者耶？<sup>1</sup>

徐光啓留意到了持咒是盛行於晚明佛教信徒中的一種實踐，他對於持咒的救度法進行了分析：咒語為某佛某菩薩所說，是用於召喚佛菩薩的語言。信徒念誦咒語，佛菩薩即可做出回應，滿足其各種所求，比如求功名和求子嗣。

這種咒語的救贖論，確也被不少晚明佛教僧侶和居士認可，甚至遍布於整個中國佛教史中。學界通常認為佛教咒語起源於印度早期雅利安人所使用的咒術，比如《梨俱吠陀》和《阿闍婆吠陀》中既包含大量用以祈禱神靈，幫助人們滿足例如治病、消災和祈雨等各種現世利益的「曼怛羅（mantra）」文體。<sup>2</sup> 佛教創

---

<sup>1</sup> 徐光啓，李之藻等著，《晚明天主教三柱石文箋注：徐光啓，李之藻，楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007，頁127。

<sup>2</sup> Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism : from the Origins to the Saka Era*. Louvain : Peeters Press , 1988, pp. 1-2; 大多和明彦，〈ヒンドゥー教の成立過程〉，《東京家政大学研究紀要 1 人文社会科学》，2005年，卷45，頁15-28。

立後，雖然一開始禁止僧團和信徒使用咒語，<sup>3</sup> 不過隨著佛教教團擴張以及傳教範圍的擴大，亦吸引一些婆羅門教徒加入佛教。對於他們而言，咒術的使用是他們原先信仰和日常生活的一部分，要他們加入佛教教團的同時，立即放棄原有的咒術實踐，是一件很困難的事。所以佛教爲了吸引各方面的信眾，出於一種宣教的方便，對於他們的咒術宗教儀式，加以吸收和調和，而非採取完全禁止的態度。

<sup>4</sup> 其次，咒語的行持對於佛教修行起到輔助作用。由於印度地處熱帶，經常行走於森林野外的佛教修行人，難免受到蛇與毒蟲的侵害。因此，出於消除生活和修行障礙的目的，一些可以防蛇蟲侵害和治病的咒語，開始被佛教教團所默許。<sup>5</sup>

隨著佛教的發展演變，佛教對於咒語的看法越來越積極。原來就咒語的功能而言，不過是用來消災治病求福等等而已。後來出現的佛教經典中，咒語的成分越來越多，產生了大量的滿篇都是宣講念咒術的經文。念誦咒語的功能，一開始只能輔助修行和消災招福，後來則演變成念誦某個咒語可以直接証悟和獲得精神解脫。

在漢譯佛經上，佛或者菩薩會宣說一個咒語，咒語在翻譯的過程中通常翻音不翻意，譯者會用發音類似的漢字替代原梵文音節，便於中國人念誦。經典中常提到這些音節具有某種神祕力量，即使不解其義，但念誦之，即可獲得宣說咒語

---

<sup>3</sup> 例如《四分律》指出如果出家僧人去學習和誦持世俗密咒，即犯「波逸提」之罪。所謂「波逸提(Payattika)」，意指墮地獄之罪（《四分律》，《大正新脩大藏經》，冊 22，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 754。）南傳佛教巴利三藏的《律藏》中提到六個比丘尼僧團由於修習「畜生咒」，遭到眾人的責難。（《經分別》，《漢譯南傳大藏經》，冊 2，高雄：元亨寺妙林出版社，1995，頁 424-425。）「畜生咒」的巴利文原文爲「tiracchana-vijja」，亦有「低俗的咒術」之義。詳見山極伸之，〈『梵網經』・『沙門果經』に見られる律規定〉，《印度學佛教學研究》，卷 44 期 1，1995 年，頁 417-413；Damien Keown, “Aspects of Sila,” in Damien Keown, ed., *The Nature of Buddhist Ethics*, London: Palgrave Macmillan, 1992, pp 25-56)。此外，南傳佛教藏經之一《梵網經》亦指出通過咒語來實現「開運、遇禍、墮胎、啞口、不能言、舉手不下」等目的，被視爲一種佛教修行人的「邪命生活」，對於修行的終極目標証悟解脫而言，沒有任何幫助。（《長部經典》，《漢譯南傳大藏經》，冊 6，高雄：元亨寺妙林出版社，1995，頁 10。）

<sup>4</sup> 梅尾祥雲，《秘密佛教史》，和歌山：高野山大學內梅尾全集刊行會，1957，頁 7。

<sup>5</sup> 松長有慶，《密教》，東京：岩波書店，1991，頁 17。

的佛或菩薩的救度。當然，佛教徒持咒的目的並非僅限於徐光啓所說的滿足求福消災各種現實利益，他們還會通過持咒來消除煩惱和罪業，淨化心靈，甚至尋求證悟解脫。<sup>6</sup> 並且，咒語的行持並不僅限於信徒的個人修行中，歷代流行於社會的各種佛教儀儀和水陸法會中，亦包含誦咒以求佛菩薩加持以爲生者消災祈福和爲亡者超度的內容。<sup>7</sup>

徐光啓作爲一位天主教徒，未必深入研讀過佛教經論和鑽研過佛教義理，他只看到了當時一些佛教信徒通過念咒求取現實利益的表象，對於咒語之救贖論的理解亦停留於表層。那麼，咒語是否真的如徐光啓所說，只是一種召喚佛菩薩的密文？而念咒的救度方式，是否真的僅限於通過念咒向佛菩薩「獻媚」以獲得佛菩薩的護佑？持咒是否僅僅是一種無需鑽研教理或禪修冥想，只需仰仗「他力」即可獲得救度的修行方式？

不少與徐光啓生活在同時代以及稍晚的清初的僧侶和居士的宗教生活中，不僅咒語的使用場合比徐光啓所關注到的更多樣，他們並不僅限於在個人修行誦咒求佛菩薩加持求救度，亦會在行持各種法會儀軌時誦咒，且他們對於咒語的救度論的義理詮釋以及實踐應用之法，亦是複雜和多樣的。例如，湛然圓澄（1561-1627）指出「真言者，皆自心之別號」；<sup>8</sup> 憨山德清（1546-1623）認爲「持咒即是持佛心」；<sup>9</sup> 鐘惺（1574-1624）居士認爲「能持咒者，即持自己藏心，藏心具

---

<sup>6</sup> 如紫柏真可言：「夫人之識心。久混塵勞。莫知返本。欲即塵勞契於覺性。宜假攝持。其方匪一。寧有善乎諸如來密因。總持陀羅尼者也。」又說，如能持咒，「不問愚癡智慧。咸得成就無上甚深希有。」見（明）德清閱，《紫柏尊者全集》，卷 8，《卍續藏經》，冊 26，台北：新文豐，頁 769。

<sup>7</sup> 洪錦淳，《水陸法會儀軌》，台北：文津出版社，2006，頁 33-35。

<sup>8</sup> （明）圓澄，《思益梵天所問經簡註》（1603 年作序），卷 4，《卍續藏經》，冊 33，台北：新文豐，1975，頁 927。

<sup>9</sup> （明）通炯編，《憨山老人夢遊集》（1596 年作序），卷 34，《卍續藏經》，冊 127，台北：新文豐，1975，頁 703。

足萬行，何福不備哉？」；<sup>10</sup> 清初《西方確指》一書中也指出持咒即「自持其心也，要在直明心地」；<sup>11</sup> 咒語被視為與持咒者之「心」無異，在中國佛教中，「心」被視為宇宙本體，具有本體論和宇宙論的意義。以上僧侶和居士展現了一種與徐光啓不同的咒語救贖論。在他們看來，咒語並非只是一種用於召喚佛菩薩的密文，而具有哲學意義，他們亦對其開展出教理解說。同時如上鐘惺言，持咒之所以可以得福，是由於「藏心」本具「萬行」，咒語之消災求福的功能，並非源自佛菩薩的「他力」，而是來自持咒者「自心」。

此外，在晚明清初<sup>12</sup>佛教信徒的宗教生活中，咒語的實踐方式並非僅限於口念咒文。他們認為咒語能以各種形式發揮其功用。例如，憨山德清認為「俱胝準提，是以咒為話頭參究」，<sup>13</sup> 視咒語本身與禪宗的「話頭」無異，可以用來參禪。天溪景淳（1607-1675）將準提咒的每個字與天台「十乘觀法」相對應，咒字可以用以修天台止觀。<sup>14</sup> 持咒固然是歷代禪和天台等各家信徒的日常修行實踐之一，不過到了晚明，我們可以發現禪與天台教法的倡導者並非只是誦咒，而是將咒文用作其他修行的一種媒介，換言之，咒文咒字只是一種修行手段，而參禪和止觀修習才是他們的最終目的。

賦予咒語本體論之類的哲學意義，對其救贖論進行教理探討的做法，並非僅存在晚明清初佛教羣體中。在唐朝中後期由善無畏（635-735）、金剛智（671-741）和不空（705-774）和他們的弟子所譯的經典和所傳的教法中，包含大量對

---

<sup>10</sup>（明）鍾惺，《楞嚴經如說》（1624年作序），卷7，《卍續藏經》，冊20，台北：新文豐，1975，頁906。

<sup>11</sup>（清）常攝編，《西方確指》（1669年作序），《卍續藏經》，冊110，台北：新文豐，1975，頁5。

<sup>12</sup> 本文考察時段「晚明清初」，指代16世紀中葉至18世紀初這段時期。

<sup>13</sup>（明）通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷11，頁349。

<sup>14</sup>（清）受登，《準提三昧行法》（1669年作序），《卍續藏經》，冊129，台北：新文豐，1975，頁75。



於咒語之救贖論的解讀。例如，在《大日經》與《大日經疏》中，咒語的每個梵字音節被視作某種教理的象徵，信徒通過一定的儀軌念誦或者冥想這些梵字，以體悟這些教理的體悟并能達到開悟解脫。<sup>15</sup>在隨後幾個世紀裡，此種特殊教法傳入日本并在當地紮根，形成了「真言宗」這一傳統。

不過，學界對於咒語的研究集中在中古時期，對於晚明清初佛教中的咒語之救贖論以及實踐方式鮮有關注。大概不少學者看來，在晚明清初，咒語如徐光啓所看到的那樣，只是一種被信徒口頭念誦以求佛菩薩「他力」救度的密文，與該時期的佛教思想和其他實踐相比，其性質似乎不言自明而微不足道。本研究則希望揭示晚明清初僧俗對於佛教咒語的救贖論開展出了不同於他們之前時代的全新詮釋，並且，咒語在他們的宗教生活中發揮了新的功能。由此，本文希望表明在該時期佛教咒語的性質和功能，遠比當前學界所關注到的更豐富。

此外，晚明清初的僧俗通常將咒語的實踐歸類到「密教」這一類別下，筆者從他們所作的此種歸類法來揭示本研究的另一個重要意義——即重新審視「密教」在帝制晚期中國佛教中的含義。說到中國的「密教」，我們先來關注近代學問僧太虛（1890-1947）在〈中國現實密宗復興之趨勢〉一文中對它的認知：

溯密宗之入支那也，其最盛時，莫唐代若焉！當開元三大士來華，一時君相，禮敬如佛，尊崇之誠，弘揚之力，可謂已極……乃行世未久，忽遭武宗之摧殘……而密宗經疏法物，尤銷失殆盡，此所以湮沒迄今也。故其後吾國斯宗，縱有似是而非之遺跡，亦祇存法事、如焰口水陸等之應教派耳；

---

<sup>15</sup> 如真言「阿」字表「本不生」之義，意為宇宙本體或佛之法身本無生滅，《大日經疏》中提到通過觀想「阿」字的象徵意義和梵文字形來達到與佛合一的修法。見北尾隆心，《密教冥想入門—阿字觀の原典を読む》，東京：大法輪閣，2010，頁 34-35。

其去本相差已遠……日本佛法雖傳承支那，而今日本之密教，極為發達，中土則早成絕學。職是之故，我華緇俗雖明知其為政治利用文化侵略之計策，然以中土密教誠絕，固亦未如之何也……至民國七年，王弘願將日久之《密宗綱要》譯華傳布……冀中國密教早日恢復，未久，而密教之聲，竟遍中國矣！<sup>16</sup>

太虛對於「密教」觀事實上也是近現代不少教界和學界的共識，即密教是唐代開元三大士所創的一個佛教教派，在當時亦東傳日本。後來由於唐武宗滅佛，其在晚唐之後逐漸衰弱甚至消亡，只剩一些法事儀軌在民間流布。而近代，「密教」又從日本開始回傳，在當時一度興盛。

所謂的「開元三大士」及他們弟子在唐代傳承的「密教」宗派，有不少不同於其他佛教傳統的特徵。比如，它強調對法身佛毗盧遮那佛（大日如來）的崇拜，並主張通過念咒、結手印、佈置曼荼羅、觀想和各種法器的使用一系列複雜且系統化的儀軌來達到救贖的目的，包括開悟成佛，或者獲得一些神通技能，用於滿足諸如求雨、治病、克敵與養生等現實利益。這種形式的教法的另一顯著特徵是需要師徒祕密傳授，弟子必須得到一位老師的認可，並通過灌頂（*abhiseka*）儀式，方可得到教法的傳承並被允許實踐各種儀式。

開元三大士和他們的弟子所傳所行的教法，主要以「金剛界」、「胎藏界」兩種教法為主。「胎藏界」法，最初由善無畏所傳，是以《大日經》為依據。由一行、以及新羅來唐僧侶玄超、義林、不可思議等傳承。「金剛界」法，最初由金剛智所傳，以《金剛頂經》為依據，並由不空、新羅僧慧超等人傳承推廣。

---

<sup>16</sup> 太虛，〈中國現實密宗復興之趨勢〉，收入慈忍室主人編，《海潮音文庫 真言宗》，上海：佛學書局，1937，頁156-164。

善無畏的「胎藏界」法中的「胎藏」一詞，據《大日經疏》，有隱藏、包含之意，意指如來的所有性德和清淨心，本來包含在眾生裡面，如母胎攝藏嬰兒，又如含藏果實的種子。胎藏界修法的終極目標是開顯眾生本具的佛性，如同胚胎發育成嬰兒，種子發芽生長莖葉花果。<sup>17</sup> 這一目標的達成，需要根據「胎藏界曼荼羅」的圖像布置壇場，並通過一系列儀式來實現。「胎藏界曼荼羅」是一個正方形圖像，中間是蓮花的花台，宇宙最高神靈毗盧遮那佛居其中，象徵法身和清淨心，花台周圍是八葉，外圍是正方形，裡面是四佛四菩薩，象徵毗盧遮那佛的各種智慧和性德。八葉蓮花周圍被各種菩薩和神靈圍繞着。行持儀式者首先需要根據此曼陀羅圖像建造儀式場地，行者經過灌頂後進入此壇場，進行各種儀式，比如護摩，結手印，念誦咒語，觀想咒字音節，觀想曼陀羅中的佛、菩薩和神靈到場等等。<sup>18</sup> 儀式的實踐者通過「三密」的使用，即手結印、口誦真言、心作觀想，模仿曼荼羅中的宇宙最高神靈大日如來的身、口、意，最終與之合為一體，修行者自身成為毗盧遮那佛，並在整個宇宙中行使著自己的力量，獲得各種成就(悉地)，滿足各種修行目標和現世欲求。<sup>19</sup>

類似善無畏所傳之「胎藏界」教法，金剛智所傳的「金剛界」修法亦圍繞曼陀羅展開，其壇場被稱為「金剛界曼荼羅」，正中是大日如來，周邊由各種佛菩薩圍繞。此教法用「金剛」象徵佛的智慧，金剛界曼陀羅上的各種佛菩薩分別象徵了佛之不同智慧，如寶生佛象徵平等性智，阿彌陀佛象徵妙觀察智，不空成就

---

<sup>17</sup> (唐)一行，《大毘盧遮那成佛經疏》，卷3，《大正新脩大藏經》，冊39，東京：大藏出版株式會社，1988，頁610。

<sup>18</sup> Koichi Shinohara, *Spells, Images, and mandalas : Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*, New York: Columbia University Press, 2014. pp. 154-164.

<sup>19</sup> Charles D. Orzech, "Esoteric Buddhism in the Tang: From. Atikūta to Amoghavajra (651–780)," in Charles D., Orzech, et al. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011. pp. 277

佛象徵成所作智。行者需要通過灌頂進入曼荼羅壇場，通過念咒、觀想等儀軌來實現自心與佛心相應，其主要修行目標是證得大日如來的各種智慧。<sup>20</sup>

善無畏與金剛智教法的一些傳承者，有的只接受「胎藏界」與「金剛界」其中一種教法的傳承，亦有人同時傳承了兩種教法，不少弟子都在當時都具有深遠的影響力。比如，不空從金剛智初得傳教法，曾受到三位唐代帝王的禮遇和贊助，在宮廷與民間廣開壇場，灌頂傳法，是「開元三大士」中影響最深，傳法地域最廣的一位。<sup>21</sup>一行不僅從善無畏處得到灌頂並被傳授「胎藏」法，也曾師從金剛智，得其「金剛界」法的傳承。<sup>22</sup>惠果(746-805)不僅跟隨善無畏的弟子玄超學習了「胎藏界」一系列的教法，他還從不空處得傳「金剛界」法，他將「金剛界」和「胎藏界」之法進行融會貫通，提出「金胎不二」之說。<sup>23</sup>遣唐使空海曾在青龍寺得惠果灌頂並傳授金胎二法，回國後廣為傳承其教法，開創日本真言宗。

在晚明清初，這段被教界和學界所認為的「密教」已經衰弱的時期，一些當時的佛教徒卻認為當時有「密教」流行。例如，施堯挺指出：「咒為如來密教，惟佛與佛不言而喻，即因位菩薩亦不能知其微旨也。」<sup>24</sup>《三峰清涼寺志》中的〈準提閣記〉一文中提及當時佛教徒結社修「準提密教」。<sup>25</sup>又如，《鼎湖山志》的〈慶雲寺準提菩薩像記〉中說「今奉準提像，持準提齋，誦準提咒，流通準提密教。」<sup>26</sup>晚明道教徒伍沖虛(1573-?)所著的《內煉金丹心法》提到「凡誦

<sup>20</sup> 呂建福，《中國密教史》，冊2，新北：空庭書院，2011，頁34。

<sup>21</sup> Geoffrey C. Goble, *Chinese Esoteric Buddhism*. New York: Columbia University Press, 2019, pp. 30-31.

<sup>22</sup> (唐)智昇，《開元釋教錄》，卷9，《大正新脩大藏經》，冊55，東京：大藏出版株式會社，1988，頁571。

<sup>23</sup> 北尾隆心，〈空海のみた惠果の密教〉，《智山學報》，卷65，2016年，頁209-224。

<sup>24</sup> (明)施堯挺，《準提心要》，《卅續藏經》，冊104，台北：新文豐，1975，頁784

<sup>25</sup> (清)王伊輯，《三峰清涼寺志》，揚州：廣凌書社，2006，頁243；

<sup>26</sup> (清)丁易修、釋成鷲纂，《鼎湖山慶雲寺志》，臺北：明文書局，1980，頁585。

準提咒者，惟曰：『吾遵密教耳。』又說「夫密者，咒之教也。」<sup>27</sup> 故可見當時將誦持準提咒者視為「密教」行者。與雲棲株宏生活在同時期佛教信徒持有「顯教者，脩多羅<sup>28</sup>是也。密教者，咒是也」這樣的認知，株宏亦云：「夫新學沙彌。莫不知經之爲顯，咒之爲密矣。」然而，他卻對此說不以爲然，認爲「世出世間，凡昭然易見者，皆可言顯也。凡幽然難知者，皆可言密也。」<sup>29</sup>

由上可知幾點，首先，在晚明清初僧俗眼中，「密教」在當時是種「活」的教法，可修可實踐，甚至有僧侶流通推廣「密教」；其次，部分佛教徒看來，「密教」主要與咒語的行持，是「咒之教」，然亦有不認同此說且對「密教」持有不同理解者；再者，當時的「密教」被視作一種「惟佛與佛不言而喻」的高深教法。由此可知，在晚明清初時期，「密教」絕非如目前一些學者和教內人士所看到的那樣，是一個存留於人們記憶中的衰弱已久的「偉大的傳統」。當時佛教徒看來「密教」也是一種高深的教法，並非指太虛所謂的法事、焰口和水陸法會這些「似是而非之遺跡。」不過，這裡也可以看出，當時佛教徒所謂的流行於世的「密教」已非開元三大士的教法的「復活」，而是在他們的觀念和認知中，「密教」的定義已和一些學者所謂的「密教」並非一回事，且不同人對此術語的定義亦不盡相同。基於此，本文探析宋代以來到明清時期佛教徒對於「密教」這一術語的認知與定義，以此揭示由帝制晚期中國佛教徒所構建的不同於目前學界的「密教」意涵。

---

<sup>27</sup> 徐兆仁編，《金丹集成》，北京：人民大學出版社，1988，頁102。

<sup>28</sup> 「修多羅」一詞爲梵文 Sūtra 的音譯，意爲經文。

<sup>29</sup> (明)株宏，《阿彌陀經疏鈔問辯》，《卍續藏經》，冊33，台北：新文豐，1975，頁517。

## 第二節 相關研究回顧

### 一、有關明清時期持咒與佛教儀式行法的研究

如上所述，晚明清初僧俗對於咒語的義理詮釋與應用是多樣的，不過這一方面並未受到目前學界關注。其中一個原因，是由於部分學者認為明清是佛教的衰落期。例如，陳觀勝（Kenneth Chen）視在 755 年的安祿山叛亂到 845 年的會昌法難之前的唐朝佛教為中國佛教的「頂峰」或者「黃金時代」，之後的宋元明清時代，佛教則進入了衰弱期，雖然佛教在經濟和社會層面有所發展，但「沒有出現像玄奘，法顯，或者智顛這樣出色的佛教法師，沒有新的佛教思想學派發展，沒有重要的佛經被翻譯過來。」<sup>30</sup> 芮沃壽（Arthur F. Wright）与塚本善隆也持有類似的觀點，他認為宋元明清佛教的式微，是由於宋代以來新儒家開始興起並成為統治階級的主導思想，而倡導儒學的士大夫多有排佛抑佛傾向。<sup>31</sup> 又如，日本學者牧田諦亮將明代的佛教稱為「庶民佛教」，意為流行於社會底層，「迷信化」和「低俗化」的佛教，在義理方面沒有任何創新，甚至不值得一提。各種佛教儀式實踐也僅被用於滿足民衆延年益壽、家門增福之類的切近的欲求和現世利益。<sup>32</sup> 鎌田茂雄亦持有類似的見解，他認為明清時期的佛教呈現民衆化趨勢，其教學層面的絢爛已遠不及隋唐時期，開始深入滲透到民衆之中，與道教和民間信仰相結合，變成滿足民衆「有求必應」的現世利益之物。<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Kenneth Chen, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton: Princeton University Press, 1964. pp. 389.

<sup>31</sup> Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970, pp. 86-127; 塚本善隆，《中国近世仏教史の諸問題》，東京：大東出版社，1975，頁 227。

<sup>32</sup> 牧田諦亮，《民衆の仏教》，東京：佼成出版社，1976，頁 108-123。

<sup>33</sup> 鎌田茂雄，《中国仏教史》，東京：岩波書店，1979，頁 314-324。

以上持明代佛教衰弱論的學者看來，當時的佛教在義理方面已經衰弱，而佛教儀式和實踐也轉變成迎合底層社會民衆的一些簡單易行的行法。這種說法有不合理之處，比如，牧田諦亮視智旭對於疑偽經《占察善惡業報經》中的占卜法的使用為一種明代佛教混雜民間信仰的「低俗化」的表現形式，然一些研究已經表明事實上智旭以高深的天台教理對於占卜行法進行了詮釋。<sup>34</sup> 故智旭對於占卜的使用不能簡單視為佛教儀式的「低俗化」，事實上，智旭只是通過民間流行且被大眾喜好的占卜法，用大眾更容易接受的方式進行布教。因此，如只是以「低俗化」的視角看待明代佛教中的各種儀式行法，則容易忽視各種儀式實踐在當時僧俗出世修行層面的運用，以及僧俗對於儀式行持所展開的義理探討。

明清佛教羣體中的咒語行持法被學界忽視的原因，除了宋元明清佛教整體的「衰弱論」的影響，另一原因在於目前學界常把咒語置於「密教」這一宗派的框架下進行研究。他們將「開元三大士」的教法稱為「純密」，與之相比，他們之前佛教中含有咒語這一元素的經典以及咒語的行持稱為「雜密」。關於學界對於「純密」和「雜密」的判分法，將在本節之後「有關咒語與密教關係的研究」部分論述。這裡先探析將咒語置於這一框架下的研究如何看待咒語行持在中國佛教史上的發展演變。

將咒語放在一個「密教」框架中探討的學者，多認為唐代之後中國佛教中的咒語行持呈衰弱趨勢。他們認為「雜密」或「原始密教」中佛教經典只是在鼓吹念咒的無窮功用，「純密」或者「成熟密教」將「原始密教」中的咒語納入其教理體系中，對於咒語的救贖論開展出教理詮釋，並創造了之前時代未曾出現的咒

---

<sup>34</sup> Beverley F. McGuire, "Divining Karma in Chinese Buddhism," *Religion Compass*, 7.10 (2013): pp. 413-422.  
窪田哲正，〈智旭における『占察經』二種觀道説〉，卷 58 期 2，2010 年，頁 611-615。

語行持法。比如《大日經》以及其註解《大日經疏》中，咒語始被「真言」一詞取代，開始被賦予哲學解釋。《大日經》將「真言」中的梵字進行解釋，每個字被視為一種佛教教理的象徵，由此抬高了咒語在「密教」修行中的地位，使得咒語的念誦成爲一種可以實現成佛開悟的主要的修行方式。呂建福、元山公壽、小笠原隆浩、山本匠一郎等學者已經做過關於《大日經》的「真言」教說的研究。

35

在這種以唐代作爲佛教之「黃金時代」的視角下，多數學者認爲，隨著「密教」的衰亡消失，唐代之後的中國佛教羣體中對於咒語之救贖論的義理探討亦呈衰退趨勢，即咒語再次「退化」爲「雜密」中一種無關教理解說的儀式或實踐。一些日本學者有用唐後中國佛教中的咒語行法的表現形式去看唐後「密教」之發展。例如賴富本宏〈中国密教の流れ〉一文對於會昌法難後的中國「密教」，作者以「缺乏持有密教知識的僧侶，開始民眾化甚至迷信化，與道教和民間信仰結合起來，更注重在以咒術爲主的民間習俗化的實踐中尋求其發展之路，相對不注重追求精神解脫」來形容，持咒從一種追求成佛解脫的主要修法轉變成一種混雜道教和民間信仰的實踐。<sup>36</sup> 類似，松長有慶指出，會昌法難後，中國密教開始衰落，變成一味追求現世利益的雜密，逐漸被民間信仰埋沒。民間尚有念誦咒文的現象，但這只是流行的俗信，與「密教」教法相去甚遠。<sup>37</sup> 又如，Charles D.

---

<sup>35</sup> 詳見呂建福，〈論阿字本不生思想〉，收入呂建福編，《密教的思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012，頁1-18；元山公壽，〈真言の威力について：『大日經』の真言解釈をめぐって〉，《智山學報》，卷54，2005，頁287-300；小笠原隆浩，〈真言の特性について：『大日經疏』を中心に〉，《智山學報》，卷43，1994，頁169-183；山本匠一郎，〈『大日經』所說の諸字門について〉，《智山學報》，2006年，卷55，頁87-112。

<sup>36</sup> 賴富本宏，〈中国密教の流れ〉，收入賴富本宏，立川武藏等編，《中国密教》，東京：春秋社，2007年，頁15-39。

<sup>37</sup> 松長有慶，《密教》，東京：岩波書店，1991，頁34。



Orzech 指出，中國「密教」在唐代之後只剩一些追求現實利益的儀軌，例如焰口施食儀式，依舊在中國社會流行，而其修持和求出世解脫層面已被淡化。<sup>38</sup>

從上可看出，將咒語之研究置於「密教」體系下，認為唐代之後「密教」在義理探討層面已經「衰弱」，而持咒和其他一些帶有「密教」色彩的儀式和實踐再次退化為「雜密」，甚至開始「庸俗化」，與道教和民間巫術雜糅。上述賴富本宏與松長有慶以「迷信化」來描述唐代之後中國社會中的咒語行持，或許是建立在與日本真言宗的比較上。中國唐代「密教」傳入日本後形成一個以咒語持誦為主要特徵甚至以此命名的教派「真言宗」，以空海為先導，形成了不少與「真言」或「咒」的教理解釋的文獻。相比日本真言宗對於「真言」教理探討的興盛，不難理解他們對於中國「密教」經歷「衰弱」后的咒語以「迷信化」此類主觀色彩極濃的術語進行描述。不過，這樣的視角將咒語的義理詮釋和應用的多樣性限定在了「開元三大士」等人和它們的「純密」教法中，故認為晚唐時期「密教」的衰弱也使咒語及其相關儀式失去了這一「後台」的支撐，退化成低俗的「雜密」，但忽視了「密教」之外的僧俗對於咒語的義理詮釋和應用。

明清咒語的詮釋和應用的多樣性被忽視的另一原因，在於目前一些學者將明清所有的佛教儀式放在「經懺佛教」這一範疇中來考察。明清常被視為「經懺佛教」盛行的時期，這一現象的出現源於明太祖的佛教政策的制定。明太祖將佛寺和僧侶分為「禪、講、教」三類，「教」也稱「瑜伽」，這類佛寺和僧侶，從事

---

<sup>38</sup> Charles D. Orzech, "Seeing Chen-yen Buddhism: traditional scholarship and the Vajrayāna in China." *History of Religions* 29.2 (1989): 87-114.

各種經懺法事，以超度死者，為生者祈禱求福等等，此法令對佛教咒語的發音和科儀經軌念誦法進行了規範，並要求民間所有「教」僧遵守。<sup>39</sup>

目前學界多認為明太祖這一政策的制定使得「經懺佛教」在明清盛行，加速了佛教的衰弱和世俗化，這一趨勢一直延續到民國時代。不少學者將民國時期佛教的衰微，以經懺佛事為主導的「死人佛教」的盛行歸咎於明初對於瑜伽僧即經懺師的法定化這一政策的制定和實行。例如，印順言：「如明洪武二十四年的聖旨說：『率眾熟演顯密之教，應供是方足孝子順孫報祖父母劬勞之恩。』適應中國民俗，不妨有『經懺法事』，但對中國『經懺法事』的氾濫，總覺得是佛法衰落的現象。」<sup>40</sup>他認為經懺佛教的盛行，僧俗都忙於應赴經懺法事，行持各種儀式，而解讀佛教義理、體悟佛法和從事修行實踐者則相應變少。<sup>41</sup>類似，闕正宗指出，明太祖的政策導致之後的佛教經懺僧在民間到處穿梭汲營，使得明清佛教「經懺化」、「迷信化」、「神鬼化」，這樣的現象到了清末民初非但沒有改變，還有變本加厲的趨勢，所以才促發了太虛及其弟子星雲對當時佛教發起的改革運動。<sup>42</sup>

一些學者認為這樣的政策的制定也導致了之後時代人們對於佛教儀式的認知多基於瑜伽僧的經懺活動。例如，釋見曄認為太祖佛教政策有一要點，即要求參禪的禪僧、還有鑽研經義理的講僧遠離社會大眾、離群索居，由此使得明清時期與社會大眾接觸最多的是從事經懺法事的教僧。這也導致了清末民初，世人對

---

<sup>39</sup> 何孝榮，〈論明太祖的佛教政策〉，收入朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，香港：香港中文大學出版社，2010，頁 251-281。

<sup>40</sup> 印順，《華雨集（四）》，台北：正聞出版社，1993，頁 141。

<sup>41</sup> 印順，《華雨集（四）》，頁 141。

<sup>42</sup> 闕正宗，〈民國經懺佛教之省思與批判—青年星雲《無聲息的歌唱》的「人間佛教」觀〉，《佛光學報》，卷 3 期 2，2017 年 7 月，頁 201-219。

佛教的印象是離群索居、不問世事的僧侶所主導的「山林佛教」，或者以活動於民間的「教僧」或「應赴僧」所主導的「經懺佛教」或「死人佛教」。<sup>43</sup> 類似，譚翼輝認為，明初官方所制定的這一佛教分類，限制禪僧與講僧只能深居寺院，未經官方允許，不得與社會互動和接觸，唯教僧致力於為民衆提供經懺服務。教僧的活動也塑造了明代以來至今為止大部分中國人對於佛教儀式實踐的認知。<sup>44</sup>

以上研究多把誦咒和各種佛教儀軌的行持視作瑜伽僧的日常實踐，其功能唯用於超度亡者，為生者祈福消災。更有甚者，他們認為自明太祖對佛教進行禪、講、教三分後，明清時期，講僧和禪僧開始遠離塵世和人羣，在民間誦持咒語和行持儀式變成了瑜伽僧的專屬實踐。並且，明清時期誦咒和各種儀軌的盛行，被視作導致明代以來佛教的衰弱的主要促因。在這樣的視角下，明清僧俗的修行中對於咒語和儀軌的正面思考和運用方面，則很容易受到忽視。不過這種視角的不合理之處，在於其過度誇大明初佛教政策對於之後時代的影響力。明太祖只是從政策層面將佛教三分，然如果說法令一頒布，整個明代社會都嚴格按此執行，到了明中和晚明時期，禪僧和講僧離羣索居，整個社會流行的佛教形態都是清一色的瑜伽僧行持經懺法事，則未必是事實。社會對於此政令的受容程度暫且不論，至少如聖嚴所說，到晚明，明初所制定的禪、講、教三類寺院及其僧侶的性質，事實上早已不再存在。<sup>45</sup> 故晚明時期，在佛教政令放寬的環境下，誦咒和各種儀軌的行持可能已非瑜伽僧專屬，而被所有僧侶和居士行持，正如 Hun Y. Lye 指

<sup>43</sup> 釋見曄，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教研究》，期 4，1994 年，頁 67-102。

<sup>44</sup> Yik Fai Tam, "Xianghua foshi 香花佛事 (incense and flower Buddhist rites): a local Buddhist funeral ritual tradition in southeastern China," in Paul S. Williams and Patrice Ladwig, eds, *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 238-260.

<sup>45</sup> 見聖嚴，《明末中國佛教の研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999，頁 57-58。聖嚴指出，祿宏將晚明的僧侶和寺院分為「禪、講、律」三個類別，又如智旭則以「禪、教、律」將當時佛教三分，其所謂的「教」指的是經教，並非指瑜伽法事。

出，在晚明清初時期，禪、天台、淨土和律等各家的僧侶都曾行持瑜伽焰口儀軌。

<sup>46</sup> 他們在修行中應也不乏對於持咒各種儀式進行積極應用，甚至開展義理方面的探討。

陳玉女亦將明代的持咒置於「經懺佛教」框架下進行研究，不過在她看來，「經懺佛教」並非是瑜伽僧的專屬，亦是流行於社會大眾的佛教形態。她認為明太祖推行瑜伽教政策，使長久游走於民間趕經作懺的瑜伽教僧團專職化，進而導致明代佛教經懺化的走向。在晚明經懺並不僅僅是瑜伽僧的日常實踐，而被當時民衆廣泛行持。不過，陳玉女認為，自唐末以來，各種經懺儀式趨向於世俗化和流俗化，幾乎已不在存有其原本立意出離世俗的神聖性意義。<sup>47</sup> 民衆通過誦咒和行持各種儀式，主要以求感應和神通以滿足各種現世利益為主。例如，她指出持咒亦是晚明時期一部分士人常用的行法，他們通過持咒來實現消災、求福以及懺罪等目的。<sup>48</sup> 陳玉女另外兩篇論文〈十六、七世紀臺灣移民社會的準提信仰——以晚明清初的舊臺南為例〉和〈晚明清初觀音與準提的信仰流布〉提及不少晚明清初社會大眾通過持誦準提咒以消災求福的事跡。<sup>49</sup> 其中民衆持咒的目的依舊不外乎求神通感應以達成某種現實利益。故作者將持咒置於流俗化的「經懺佛教」框架下來研究，自然只看到咒語在當時的經懺儀軌中被用作一種應對世俗消災解

---

<sup>46</sup> Lye, Hun Y. "Yujie Yankou In The Ming-Qing," in Charles D., Orzech, et al. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011. pp. 561-567.

<sup>47</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉，2009，頁416。

<sup>48</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁436-437；陳玉女，《明代佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011，頁248-282。

<sup>49</sup> 在此感謝台灣成功大學陳玉女教授分享其會議論文〈十六、七世紀臺灣移民社會的準提信仰——以晚明清初的舊臺南為例〉供筆者研讀和參考，該文曾於「2018鷓鴣龍山寺學術研討會——觀音思想文化暨龍山寺宗教歷史研究」學術研討會上發表。陳教授另一篇論文〈晚明清初觀音與準提的信仰流布〉，載陳益源主編，《府城大觀音亭與觀音信仰研究》，臺北：里仁書局，2015，頁441-486。

厄需求的儀式和實踐，無關佛教義理探討，也沒有留意到咒語在禪、淨土和天台等出世求解脫的修持法中的應用。

其他學者對於晚明清初咒語的行持的探究，多散見於以明代觀音和準提信仰為研究主題的專著和論文中。例如徐一智《明代觀音信仰之研究》中考察了各種明代僧俗傳記中信仰觀音的靈驗故事。其中不乏一些僧侶和居士持誦大悲咒和白衣咒之類與觀音相關的咒語，以滿足治病、消災、求福等現世利益。<sup>50</sup> 雷天宇所撰之新加坡國立大學碩士論文〈明清文學中的準提信仰研究〉中以明清時期小說和寶卷等文學作品為切入點，關注明清時期準提信仰在民間的流布。其中一個章節論述了清初小說《無聲戲》中主人公通過持準提咒求子嗣的故事。<sup>51</sup> 兩者所留意到的明代佛教徒對於觀音咒語的應用方式，不外乎通過誦咒求咒力或觀音神力加持以獲得感應和滿足諸多個人欲求。

綜上可知，目前學界多認為晚明清初時期的持咒只是一種流行於民間的「低俗化」實踐，或咒語只被瑜伽僧在經懺法事中被念誦，用於祈福和超度亡者，社會各階層對於咒語的應用方式不外乎通過誦咒求神通感應以滿足各種現實利益。他們多將持咒視為一種參禪、念佛等修行之外的附屬實踐，亦無關佛教教理探究，對於僧俗圍繞持咒法所開展出的義理探討，以及各種修法中對於咒語的多樣的應用方式，並無涉及。

---

<sup>50</sup> 徐一智，《明代觀音信仰之研究》，台北：法鼓文化，2016，頁 273-378。

<sup>51</sup> 雷天宇，〈明清文學中的準提信仰研究〉，新加坡：新加坡國立大學碩士論文，2016，頁 15-27。

## 二、有關咒語與「密教」的關係的研究

目前學界對於中國佛教中的咒語的研究，多將其置於「密教」這一框架下進行探討。將「密教」從佛教發展史中獨立出來視作一個教法體系，源於日本真言宗創始人空海（779-835）對佛之教法所做的「顯教」與「密教」的二分法。在其著作《辨顯密二教論》中，空海將《金剛頂經》、《大日經》等經典中法身佛毗盧遮那如來所說的教法，以及通過手印、密咒和觀想來達到快速成佛的教理和實踐體系稱為「密教」。相比之下，由化身佛釋迦牟尼說的其他經藏和教法，則被視為「顯教」，以此凸顯「密教」在解脫方法上的優越性。<sup>52</sup>

到了江戶時代（1603-1868），日本「密教」或真言宗的宗派身份得到強化。隨着江戶德川幕府的建立，統治階層對於佛教加強了管控，規定所有佛教寺廟都必須隸屬於特定的「本山」和「宗派」，並避免彼此爭論。<sup>53</sup> 屬於「本山」的寺廟負責確立所屬宗派的正統教法和編纂傳播世系。其對僧侶所展開的教學多集中於本宗派的開創者人或其他具有代表性的祖師的教法。例如，真言宗的寺院負責對空海的教法進行研究，淨土宗寺院負責對法然或親鸞進行研究。這一政令促發了江戶時期各宗派之「宗學」的形成，即每一宗派都只對自認為可以代表本派正統的文献進行專門的研究。<sup>54</sup>

江戶僧侶視空海創始及其所傳之法為真言宗的正統教法，不過他們也發現了一個問題，真言宗的典籍中包含並不屬與金剛界或胎藏界範疇的經文和儀軌，這些卻被空海和他的弟子視作「密教」教法的一部分。而且，不少充滿了包括咒語

<sup>52</sup> 佐藤俊哉，〈弘法大師空海の法身觀〉，《印度學佛教學研究》，卷 60 期 2，2012 年，頁 603-608

<sup>53</sup> 末木文美士，《近世の仏教—華ひらく思想と文化》，東京：吉川弘文館，2010，頁 36-37。

<sup>54</sup> 千葉乘隆、柏原祐泉等著，《日本仏教史 近世近代篇》，京都：法藏館，1980，頁 73-83。

以及相關的儀式的文獻，早在空海赴中國求法，甚至唐代有「密教」傳承之前就已存於日本。由此，江戶中期真言宗僧侶慧光（1666-1734）出於維護本派純正性的立場，提出了一種新的區分法，即在「正純密教」（純密）和「雜部密教」（雜密）之間做出了區分。「純密」指代空海在唐代中國取得金剛界和胎藏界之類的教法，而「雜密」則包括其他帶有咒語和儀式的經文與儀軌。這些元素無關法身佛毗盧遮那的說法，也無關開元三大士傳承。<sup>55</sup>

到了十九世紀末二十世紀初，西方模式的大學始建於日本，當地傳統佛教寺廟在一定程度上基於江戶時期的宗派制度模式發展出學術領域，例如，真言宗教理的研究方法即是基於江戶時期的「宗學」模式。<sup>56</sup> 一開始從事真言宗研究的，多為本派僧侶，他們出於護教和維護真言宗傳承的合法性的立場，以帶有宗派意識的「密教」以及「純密/雜密」這一二分法來看待中國佛教甚至印度佛教的發展史。例如姆尾祥雲最早於 1933 年出版的《秘密佛教史》認為空海在日本建立了一個「真言宗」教派，據此追溯佛教發展史上也存在一個名為「秘密佛教」（簡稱「密教」）或者「真言密教」的教派。在此基礎上，姆尾祥雲把早期佛教經典中涉及咒語的部分稱之為「雜部密教」，而將印度七世紀以咒語行持為中心，結合各種元素而形成的系統化的佛教體系，稱為「純部密教」。這種以宗派視角研究「密教」的方法在大村西崖的《密教發達志》和松長有慶的《密教經典成立史論》等著作中也有體現。<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> 三崎良周，《台密の研究》，東京：創文社，1988，頁 146-147。

<sup>56</sup> William Bodiford, "When Secrecy Ends: The Tokugawa Reformation of Tendai Buddhism and Its Implications," in Bernhard Scheid and Mark Teeuwen, eds, *The Culture of Secrecy in Japanese Religion*. London: Routledge, 2006, pp. 309-330.

<sup>57</sup> 見大村西崖，《密教發達志》，上冊，台北：武陵出版有限公司，1993；松長有慶，《密教經典成立史論》，京都：法藏館，1980。

對於佛教中的咒語元素，一些日本學者亦傾向於從「雜密」到「純密」的演變框架來看待其發展史。例如，田久保周譽的《真言陀羅尼藏の解説》<sup>58</sup>、氏家覺勝的《陀羅尼の世界》<sup>59</sup> 以及正木晃的《密教の聖なる呪文 一諸尊・真言・印・種字一》<sup>60</sup>，即以這種「進化論」的角度看待佛教咒語的發展與演變。阿部龍一和篠原孝市已經認識到這種宗派佛教研究框架的片面之處，但是仍然認為咒或者陀羅尼應置於「密教」發展演變的脈絡中來理解。<sup>61</sup>

由於開元三大士教法在晚唐衰弱，文獻散失，自近代以來西方學者以及中國學者都是基於日本學者對於「密教」的研究成果來建構中國「密教」，故日本學者這種帶有宗派「密教」觀以及「純密」和「雜密」的二分法對於中西學界都影響深遠。例如，司馬虛（Michel Strickmann）的《咒與漢語官話：中國密教》即是基於日本學者的「密教」觀來看到中國中古時期的咒語和儀軌。據其自述，他在研究中國道教時，讀到一些編成於中世紀中國儀式類漢語文本。他發現日本佛教儀式中所用到的手印和圖像等元素也出現於這些漢語文本中，因此他斷定日本「密教」中的這些元素，曾經是中世紀中國文化的一部分，但是從中國歷史中消失了，但傳播到了日本。故他堅信自己發現了一個「新的學術世界」，日本的「密教」提供了一個了解中世紀中國佛教中的一個「迷失的維度」的途徑。<sup>62</sup> 他將開元三大士之前的教法稱為「成熟密教」而他們之前流行於中國社會的咒語儀軌稱為「原始密教」，此二分法基本與日本學者所謂的「雜密」和「純密」的分

<sup>58</sup> 田久保周譽，《真言陀羅尼藏の解説》，東京：豊山教育財団，1960。

<sup>59</sup> 氏家覺勝，《陀羅尼の世界》，大阪：東方出版，1984。

<sup>60</sup> 正木晃，《密教の聖なる呪文 一諸尊・真言・印・種字一》，相模原：ピング・ネット・プレス，2019。

<sup>61</sup> Ryuichi Abe, *The weaving of mantra: Kukai and the construction of esoteric Buddhist discourse*. New York: Columbia University Press, 1999; Koichi Shinohara, *Spells, Images, and Mandalas: Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*. New York: Columbia University Press, 2014.

<sup>62</sup> Michel Strickmann, *Mantras et Mandarins: le Bouddhisme Tantrique en Chine*. Paris: Gallimard, 1996. pp 9-10



法無異。<sup>63</sup> 類似，Henrik Sørensen 將南北朝（317-581）至開元三大士來唐之前流行於中國社會的咒語和儀式實踐視為「早期密教」或開元三大士的「密教」教法的早期形式，<sup>64</sup>可以說依舊受到了日本這一二分法的影響。

中國大陸學者黃心川在其論文〈道教與密教〉中已接受日本學者的二分法，如其言：「密教在中國漢地的流傳大致可以分為兩個階段，即雜密階段和純密或有組織的經典傳播階段。」他將漢代自佛教传入起至唐中期開元三大士來華之前這段時期視為「雜密」流行時期，並認為「雜密」與本土道教相互影響。<sup>65</sup>最近的大陸學者的研究成果，如夏廣興的〈密教咒術試論〉一文中，亦從日本學者所用的「雜密」到「純密」的「進化論」的角度看待中國佛教咒語的演變。<sup>66</sup>

以上學者多認為「密教」在晚唐會昌法難後開始衰弱，在宋元明清時期，學界認為中國社會依舊存在一些「密教」元素，如前面賴富本宏和松長有慶提到唐代之後中國社會尚存持咒實踐，但不過是用於消災求福的低俗的「雜密」。中國大陸學者的著作中將宋元明清尚存的開元三大士傳授的儀軌元素都視為「密教」存在的依據，比如僧俗用於治病消災求福的持咒實踐，還有唐代善無畏、金剛智等人翻譯的經典儀軌的刊行，以及在這些經典基礎上形成的儀軌（例如明清《準提三昧行法》、《大準提菩薩焚修悉地懺悔玄文》、《準提淨業》），施食儀軌（《瑜伽集要施食儀軌》、《於密滲施食旨概》）的著作出現和實踐，來證明宋

---

<sup>63</sup> Michel Strickmann, *Mantras et Mandarins: le Bouddhisme Tantrique en Chine*, pp. 130.

<sup>64</sup> Henrik H. Sørensen, "Spells and Magical Practices as Reflected in the Early Chinese Buddhist Sources (c. 300–600 CE) and Their Implications for the Rise and Development of Esoteric Buddhism," in Yael Bentor and Meir Shahar, eds., *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism*, Leiden; Boston: Brill, 2017, pp. 41–71.

<sup>65</sup> 黃心川，〈道教與密教〉，《中華佛學學報》，期 12，1999 年 7 月，頁 205–218。

<sup>66</sup> 夏廣興，〈密教咒術試論〉，收入呂建福編，《密教思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012，頁 130–143。

元明清時期依舊有「密教」元素存在。<sup>67</sup> 咒語的念誦作為「密教」一種重要的儀式，其在唐後的發展也受到學界關注，其中以準提咒的探討占多數。目前學者，例如，羅伯特·吉梅洛（Robert Gimello）和鄭成俊（정성준），以唐代「開元三大士」翻譯的準提信仰的經文為對照物，關注準提咒的念誦儀軌在宋元明清有何變更，以揭示中國「密教」在帝制晚期中國的發展演變。<sup>68</sup> 亦有學者指出唐代之後對於「開元三大士」準提儀軌的修改和發展是「密教」的一種「中國化」的方式，使得準提咒的儀式更容易被漢地民眾接受，由此在漢地更為流行。<sup>69</sup>

以上研究，如從中國佛教中的咒語與「密教」的關係而言，學界多將中國開元三大士之前的經典中的咒語元素視為「雜密」或者「原始密教」，而開元三大士所創立的咒語結合手印、圖像和曼荼羅等元素的教法視為「純密」或「成熟密教」，而宋元明清時期尚存的咒語行持被視作「純密」的一種殘留元素或者低俗的「雜密」。不過，由於這種「密教」觀是由日本江戶時期真言宗僧侶出於護教的立場所建構，並被近現代學者挪用於中國佛教史的研究中。這樣的挪用是否合理？是否能夠反映帝制時期中國佛教徒對於「密教」的認知？

目前已有少量學者對於目前學界所堅信唐代存在一個開元三大士所建立的「密教」宗派的看法以及「純密」和「雜密」的二分法進行了批判。例如，Robert

---

<sup>67</sup> 呂建福，《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995；嚴耀中，《漢傳密教》，學林出版社，2006。

<sup>68</sup> Robert M. Gimello, "Icon and incantation: the goddess Zhunti and the role of images in the Occult Buddhism of China." In Granoff, Phyllis, and Koichi, Shinohara, eds. *Images in Asian Religions: Text and Contexts*. UBC Press, 2010, pp. 225-256; 정성준, 〈요송시대 중국 밀교의 준제진언 수용 연구-『현밀성불원통심요집』을 중심으로〉, 《한국선학회》, 卷 32, 2012年8月, 頁 219-241。

<sup>69</sup> 唐希鵬, 〈中國化的密教——《顯密圓通成佛心要集》思想研究〉, 四川大學碩士論文, 2004; 郭祐孟, 〈印度佛教密宗的漢化——以唐宋時期準提法為中心的探索〉, 收入呂建福編, 《密教思想與密法》, 北京: 中國社會科學出版社, 2012, 頁 259-288; 謝世維, 〈漢傳準提佛母經典之嬗變: 以《顯密圓通成佛心要集》之「密教心要」為核心〉, 《新世紀宗教研究》, 卷 15 期 2, 2016年, 頁 87-119。

H. Sharf 的論文〈論漢傳密教〉中指出漢語文獻中並沒有充分的證據表明唐代幾位大師有建立一個「密教」宗派的傾向，更沒有證據表明漢傳佛教中有「純密」和「雜密」這一二分法的存在。學界所認為的「密教」特有的密咒、手印和壇場等，早在唐代之前即一直是漢傳佛教中修行的基本元素。

Sharf 指出，在中國，以「密教」這一範疇對於咒語和含有咒語的儀軌進行歸類的做法，最初出現在宋遼時期贊寧和道殿的著作中。作者從贊寧著作找到了「密教」這一術語，即贊寧將不空和金剛智等人所傳的「瑜伽灌頂五部護摩三密曼拏羅法」歸為「密教」或「教令輪」。不過，Sharf 指出，贊寧提出「密教」這一範疇的目的在於經義註疏，並沒有將其視為一個獨立的教派的傾向，這也很難從贊寧全集中找到依據。而且，他認為這兩個條目更多是在渲染不空、金剛智和慧朗等人的伏魔和神通技能，將他們視作精通神通術的大師，而不是指代一種特殊的教義或者教法。接著作者也分析了遼代僧人道殿在其著作《顯密圓通成佛心要集》中提出的「密教」以及對於佛教教法「顯密」分類法。其中「密教」主要指代準提咒的修習，並被置於華嚴的判教體系中進行論述。故此「密教」範疇與贊寧的著作對於「密教」的定義並無一致性，也與今天學者所認識的「密教」並不相同。<sup>70</sup>類似的觀點也見於 Richard D. McBride 的論文〈真的有密教嗎？〉中。Richard 指出在佛教傳入中國直至整個唐代中華文化圈中，沒有文獻證據表明有一個獨立的「密教」宗派存在。而直到宋代贊寧和道殿的著作中才將「密教」

---

<sup>70</sup> Robert H. Sharf, "On Esoteric Buddhism in China," in *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, University of Hawaii Press, 2005, pp. 263-278.

這一術語來給佛教中的咒語和儀軌進行歸類，不過宋遼時期的「密教」與學界所認為的「密教」名同實異。<sup>71</sup>

由此，目前學界多認為宋元明清時期咒語被歸為「密教」的原因，是由於受到開元三大士所建立的「密教」宗派的影響，且持咒是唐代「密教」衰弱後尚存留於佛教羣體中的「密教」元素或者「雜密」。事實上，以上兩位學者已論證唐代「密教」不過是日本「密教」史觀在中國佛教史研究中的強制性挪用，實為學者憑空建構，子虛烏有。宋遼時期佛教徒雖將咒語歸入「密教」這一範疇中，不過其「密教」的定義實與學界所認知到的「密教」名同實異。不過兩位學者的研究更多是出於對學界所謂的開元三大士建立的「密教」宗派進行解構的目的，但沒有深入結合原典探析宋遼時期的「密教」究竟為何意。本文在兩位學者研究的基礎上，拋開日本「密教」這種外部框架，進一步深入考察元明清時期佛教徒對「密教」的定義，並比較與宋遼時代的異同之處，以揭示自宋代以來中國佛教羣體對於「密教」這一術語之定義的多元性。

### 第三節 本文結構

第一章主要探討晚明清初僧侶、居士和社會大眾對於咒語的一種應用方式，即通過誦咒以及書寫咒文以求咒力或者佛菩薩神力加持，以滿足各種欲求。本章亦對晚明之前信眾對於咒語神力的信仰與應用做了簡要梳理，這種對於咒文的應

---

<sup>71</sup> Richard D. McBride, "Is There Really 'Esoteric' Buddhism?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27 (2004): pp. 329-356.

用和實踐方式，由於簡單易行以及能快速滿足現實利益，在任何時代都深受信眾歡迎。由於明初的佛教政策以及流布於宮廷和民間的藏傳佛教的影響，加上晚明以來物慾橫流，天災人禍不斷，持咒求神通感應的行法的晚明清初信眾中的流行度有增無減。不過，他們只是將咒文視作一個具有神祕力量的「他者」進行信仰，無關佛教義理方面的探討。

第二章論述晚明清初僧俗基於中國佛教心性論所開展出一種對咒語救贖論的全新詮釋——即將咒語視為「佛性」或「如來藏心」的象徵，把咒語的解脫論都與「如來藏心」的體用說聯繫起來。本章指出此種咒語救贖論解說的理論來自中國佛教中「如來藏心」說，這種思想對於所有中國佛教傳統影響深遠。由於晚明佛教羣體盛行對於「如來藏心」的義理探討，且僧俗對於宣說「如來藏心」教說的《楞嚴經》十分重視，「如來藏心」教說被與各種佛教教法的解脫論相結合起來。當時僧俗認為，由於咒語即是人人本具之「如來藏心」，故咒語的神祕力量並非來自佛菩薩等「他者」，而是自心本具。此種「咒即心」之說亦引發了當時持咒法的轉變，和原有的光靠誦咒求神通加持的行法形成了一種張力。

第三章和第四章探討晚明清初僧俗在宗教生活中對咒語的一些應用：用咒語作為禪之「話頭」參究，用咒語修習天台止觀，將咒語用於淨土念佛實踐——即把咒語視作佛號用於念誦以及將咒字作為佛身的象徵用於觀想。該時期禪、天台和淨土各家對於咒語的應用和實踐方式不同前代信眾僅在修參禪和念佛等法門的同時將持咒作為一種附屬實踐，而是直接以咒文為媒介，修習各種參禪、止觀和念佛。兩個章節亦分析了僧俗將咒文咒句用作各家佛教修行的媒介的背景，理論詮釋和實際應用事例。

第五章主要探討晚明清初佛教徒對於咒語所屬的「密教」這一範疇的定義，以及對於佛教教法的顯密判分法。本章亦梳理了宋元時期佛教徒眼中對於「密教」定義以及顯密的判分。部分晚明清初佛教徒延承宋元時期佛教徒對於「密教」的定義，部分人又對此發展出了新意。由此，本章揭示宋代以來中國佛教徒眼中對於「密教」的定義與學界所謂的以開元三大士教法為代表的「密教」名同實異，且不同時期不同人羣對於「密教」的定義都不盡相同。

## 第一章 晚明佛教中作為具有神祕力量之「他者」的咒語

佛教經論中常提到，只需念誦某個咒語，無需對咒文進行義理層面的解讀，即可依憑咒語所具之神力，滿足各種欲求。特別是通過口誦咒文來獲得直接功效的修法，由於簡單易行，在不同時代，甚至佛教流行的各個國家地區，都被廣泛實踐。Paul Copp 的研究發現在中國佛教中，不僅誦咒所發出的聲音具有某種神祕力量，咒語的書面文字亦有加持力。<sup>1</sup>

目前對於咒語這種神通力的信仰與應用的研究多集中在中古時期中國佛教中，且多關注僧侶羣體，<sup>2</sup> 缺乏對民衆持咒實踐的探討。而 Paul Copp 關於民衆對於咒語的書面文字的信仰和應用的研究時段亦僅限於中古時期。由此，本章對佛教傳入中國後不同時期的不同信衆對於咒語的聲音和書面文字之加持力的信仰，以及他們通過念咒和書寫咒文求取各種現實利益和修行目標的修法作一簡要梳理。除了目前學界所關注的中古時期，本章亦關注了其「延長線」宋元明清時期信衆對於咒語的此種實踐應用方式。

本章重點探討了流行於晚明清初僧侶、信佛知識分子以及社會大眾對於咒語神力的信仰和實踐，並指出晚明以來大眾對於咒語神力的信仰的興盛，明太祖的佛教政策的制定和實行以及明初以來各帝王對於藏傳佛教的尊崇是重要的促因。

---

<sup>1</sup> Paul Copp, *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*. Columbia University Press, 2014.

<sup>2</sup> Richard D. McBride, "Dhāraṇī and Spells in Medieval Sinitic Buddhism." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28.1 (2005): pp. 85-114; 直海玄哲，〈高僧伝の咒〉，《東洋史園》，期 33，1989，頁 32-48; John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp. 82-92.

## 第一節 明代之前佛教羣體對咒語之神力的信仰與應用

隨着佛教傳入中國，不少宣揚咒語神祕力量和持咒利益的經典被譯出，加上從西域來華僧通過咒語來顯現神通以幫民衆消災求福，能滿足各種現實利益的咒語的神力吸引了不少信徒，咒語的持誦亦開始被推廣開來。不晚於公元三世紀，佛教中已經出現一些以咒語爲主題甚至滿篇盡是念咒術的經典。該時期，這些經典通過絲綢之路，從西域流入中國。不少西域的佛教僧侶來到中國，並開始譯出佛教經典。佛教在中國傳播的初期，譯經者多數是西域出身。西域諸國家以遊牧民族爲主，信奉念咒術爲主的薩滿教信仰。<sup>3</sup> 所以，對這些地區的西域人而言，比起宣說難以被人理解的形上學教義的經典，以咒術爲主導的經典理應更受歡迎。這些咒經也通過西域傳播到中國。此外，在佛教傳入中國前，咒語、神仙方術、陰陽五行等早已是中國宗教的重要組成部分。<sup>4</sup> 這樣的文化基礎比較容易接受佛教這種外來宗教中的咒術信仰。事實上，不僅在中國漢地，還是在日本、西藏等東亞地區，在佛教傳入初期，咒術和神通信仰往往比經典和教義更能吸引一個地區的信徒。

自魏晉南北朝以來，咒語經典開始不斷被翻譯並在中國流傳，當時的史書以及本土所撰之高僧傳記中也記載了許多與咒術實踐有關的內容。三世紀前半葉，大月氏歸化人的子孫支謙(生卒年不詳)翻譯出了《摩登伽經》與《華積陀羅尼神咒經》，是中國最早的兩部以念咒術爲主題的經典。當時的佛教僧侶開始用佛教咒語的神通力爲皇族和民衆求福消災。三國時期，正史已有佛教僧人以咒爲民衆

---

<sup>3</sup> 賴富本宏，〈中国密教の流れ〉，收入立川武藏、賴富本宏編，《中國密教》，東京：春秋社，2007，頁18。

<sup>4</sup> 澤田瑞穗，《中国の咒法》，東京：平河出版社，1984，



消災解厄的記載。例如《魏書·清河王傳》即記載有一名為惠憐的沙門，以咒水為百姓治病，靈太后聞之，親自召見並賜予衣食物，讓其在城西給百姓去病消災。

5

西晉時期，五胡入侵，戰亂連綿，王室內部鬥爭激化，加上饑饉和瘟疫流行，身處這般動盪不安的亂世中，民衆對於可以消災免難的神通術有所偏好。在這樣的社會文化背景下，精通佛教咒術的外來僧人，例如佛圖澄、訶羅竭、單道開、竺佛調、耆域等，自然受到廣大民衆的歡迎。《高僧傳》記載來自天竺的僧人耆域使用咒語使枯樹重新發芽，以及使一位將死的病人痊癒。<sup>6</sup>佛圖澄（233-349）特別以其高超的神通技能，深受胡族王室和社會民衆的尊崇，《高僧傳》記載其「善誦神咒，能役使鬼物。」<sup>7</sup>後趙的君主石勒召見佛圖澄，問及佛教有何奇特之處時，佛圖澄答：「至道雖遠，亦可以近事為證。」<sup>8</sup>然後以咒語使手中容器生出蓮花，由此使石勒對佛教信服。《晉書·藝術傳》記載了石勒太子暴病去世，佛圖澄以咒讓其起死回生的故事。<sup>9</sup>可見，對於該時期的人民，比起高深的佛教教理，神通咒術顯得更能讓人信服。

從四世紀開始，佛教的咒語已經頗受中國社會民衆的歡迎。這體現在道教靈寶派經典中所出現的一些宣稱是「大梵隱語」的道教咒語。這些咒語的發音是對佛教咒語的梵音的模仿，道教徒聲稱它們是來自天上的語言，是神靈的秘密名稱，修行人通過念誦這些咒語可以獲得天神的力量。<sup>10</sup> 可見該時期來自西域的佛教咒

<sup>5</sup>（北魏）魏收撰，《魏書》，冊2，北京：中華書局，1974，頁591-592。

<sup>6</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷9，《大正新脩大藏經》，冊50，東京：大藏出版株式會社，1988，頁388。

<sup>7</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷9，頁383。

<sup>8</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷9，頁383。

<sup>9</sup>（唐）房玄齡等撰，《晉書》，冊8，北京：中華書局，1982，頁2485-2486。

<sup>10</sup> Richard D. McBride, "Dhāraṇī and Spells in Medieval Sinitic Buddhism." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28.1 (2005): pp. 85-114.

語實踐已經威脅到中國本土道教的發展，以至於道教徒需要創造出與之相似的道教咒語來和佛教競爭，表明了佛教咒語在該時期的影響力之盛。東晉江南地區，有不少佛教僧人，比如帛尸梨蜜多羅（247-335）、竺曇蓋（生卒年不詳）、竺僧法（生卒年不詳）、竺法曠(327-403)等，皆擅長咒術。他們為人治病、消災、止請雨的神異故事，在當時的高僧傳記中記載甚多。例如竺曇蓋与竺僧法，「並苦行通感，蓋能神咒請雨」，擔任楊州刺史的司馬元顯（382-402）對他們十分尊崇。因竺僧法善长咒术，會稽王司馬道子（364—403）曾親自為他建造寺廟。<sup>11</sup> 竺法曠自小擅長使用神咒，他曾前往村落中拯救村民於危難，後來他居於昌原寺中，「百姓疾者多祈之致効。」<sup>12</sup>「伐木遇旱，曠咒令至水。」<sup>13</sup>

五世紀初，佛教譯經師鳩摩羅什（344-413）的傳記記載，在他去世前的413年，他曾三次持誦一个佛教咒語，期望能治愈他的疾病，並且让他來自印度的門徒也幫他念咒，但這無濟於事，他還是在幾天後去世。<sup>14</sup> 不過，這種通過念咒來治愈治病的嘗試的失败的實例，也揭示了咒語在該時期中國的受歡迎程度。同時期，來到北涼的曇無讖，不僅是高操的大乘經典翻譯者，也是擅長咒術的僧侶。傳記記載其「明解咒術，所向皆驗」，在西域亦被稱為大咒師。他跟隨王到山中，王口渴但找不到水源解渴，他通過念誦密咒使石頭出水。<sup>15</sup> 其傳記也提到其通過念咒為一村落驅鬼並消除瘟疫。<sup>16</sup>

進入南北朝後，更多數量的與咒語相關的經典被譯出，經典中念咒的功能，

---

<sup>11</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷12，頁406。

<sup>12</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷5，頁356-357。

<sup>13</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷5，頁357。

<sup>14</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷2，頁332-333。

<sup>15</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷2，頁336。

<sup>16</sup>（梁）釋慧皎編，《高僧傳》，卷2，頁336。

除了能滿足除災招福的世俗願望，更上升到可以滅罪、快速證悟成佛等宗教解脫的領域。例如，僧伽婆羅（460-525）譯出的《舍利弗陀羅尼經》提及佛為其弟子說了一個咒語，念誦此咒語可以得到四種利益：一、常被十方諸佛所護念；二、不受魔王之障礙侵擾；三、身口意所造惡業全部消滅；四、獲得無窮的辯才。<sup>17</sup> 梁代譯出的《牟梨曼陀羅咒經》提及咒語不僅能除災、治病防毒舌毒蟲侵害等功能，還能幫助修行人滅罪，達到一些修行境界，甚至快速証悟。<sup>18</sup> 可見此時咒語的功能已從追求治病消災的現實利益延展到宗教修行的領域。

到了隋唐期間，更多包含儀軌的念咒經典被譯出，其中包含不少宣說與觀世音菩薩相關的持咒儀軌的經典。例如隋代有天竺僧人闍那崛多（523-601）譯出《不空絹索咒經》。唐朝貞觀年間（627-649），北天竺僧攜《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》的梵本來中土，文帝勅僧人智通與梵僧共同將其譯成漢語。<sup>19</sup> 智通（生卒年不詳）另翻譯出了《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神咒經》。玄奘（602-664）譯有《十一面神咒心經》。此類經典中有不同形象的觀音登場，例如十一面觀音、不空絹索觀音、千手千眼觀音等，宣說了各種咒語。咒語的功能不僅能滿足各種現實利益，亦能達到精神解脫。當時的僧侶傳記以及筆記小說中，都有收錄僧俗持誦這些經典中的咒語以獲得神通加持的故事。唐梓州慧義寺有一名曰清虛的僧人，有一夜於少林寺誦經，期間有一鬼怪靠近，他即開始念十一面觀音咒，鬼怪即被驅離。<sup>20</sup> 《太平廣記》中的一則故事中提到唐代

<sup>17</sup> 《舍利弗陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 697。

<sup>18</sup> 《牟梨曼陀羅咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 657-658。

<sup>19</sup> （唐）智昇編，《開元釋教錄》，卷 8，《大正新脩大藏經》，冊 55，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 563。

<sup>20</sup> （宋）贊寧，《宋高僧傳》卷 25，《大正新脩大藏經》，冊 50，東京：大藏出版株式會社，1988。頁 867。

有一吳姓長沙人士，全身生瘡，痛苦不堪，得一僧人傳授大悲咒，一心念誦，病即痊癒，他有感於此神跡，出家為僧。<sup>21</sup>唐天寶年間有一蔡氏家族因受鬼侵擾，「舉家持千手千眼咒，家人清淨，鬼即不來。」<sup>22</sup>

到了宋代，通過持咒來禳災招福的行持依舊普遍流行，如《佛祖統紀》記載僧人顯超從僧人金總持初得傳穢迹咒持法，為民衆治病解冤。<sup>23</sup>當時民間亦信奉咒語的神力，這體現在宋代志怪小說集《夷堅志》中收錄了不少民衆通過持咒以治病、祈福等相關的故事。一些例子，如書中提到福州有一巫師，常持誦穢迹咒，其神通法術頗為靈驗，當時人稱呼其為「大悲」。<sup>24</sup>瑞安有一名為曹穀的信徒，常年受疾病困擾，無以為計，就開始日夜不停誦念熾盛光咒，有一天念誦滿一萬遍，自覺有三蟲從體內爬出，病即痊癒。<sup>25</sup>都昌有一段氏族家族於慶元二年全家染疫，二子和俾僕相繼病亡，夫婦病篤不起，來探視送湯藥者無一不染病而死。有一子是寺院的沙彌，聞父母危殆，即邀請僧衆前往家中誦楞嚴咒，見一巨蛇從病房出來，隨即流血而死，所有病人全部痊癒。<sup>26</sup>

北方遼朝的契丹人向來信奉薩滿巫術，且他們的禮儀亦是以薩滿教為根據，<sup>27</sup>故他們對於佛教咒語的持誦亦情有獨鍾。據《全遼文》載：「陀羅尼神咒，有以示密法之流通，眾俗之所歸仰也。」<sup>28</sup>遼代不少僧侶的塔記以及民衆的墓誌記載

<sup>21</sup>（宋）李昉等輯，《太平廣記》，卷 112，上海圖書館藏明嘉靖四十五年談愷刻本，頁 9。

<sup>22</sup>（宋）李昉等輯，《太平廣記》，卷 372，頁 1。

<sup>23</sup>（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷 27，《大正新脩大藏經》，冊 49，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 280。

<sup>24</sup>（宋）洪邁著，何卓點校，《夷堅志》，冊 1，北京：中華書局，1997，頁 417。

<sup>25</sup>（宋）洪邁著，何卓點校，《夷堅志》，冊 1，頁 62。

<sup>26</sup>（宋）洪邁著，何卓點校，《夷堅志》，冊 4，頁 1713。

<sup>27</sup>野上俊靜，《遼金の佛教》，京都：平樂寺書店，1953，頁 3；鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1965，頁 609。

<sup>28</sup>陳述輯校，《全遼文》，卷 9，北京：中華書局，1982，頁 243。

他們生前都曾持誦各種咒語。<sup>29</sup> 女真人滅遼建立起金朝後，民間依舊流行對於咒力的信仰。例如，元好問所撰《續夷堅志》中記載貞祐年間，忻州有一戶人家遭遇兵變，他們全家都念誦摩利支天咒，全城淪陷時，全家二十五口都免於兵禍，唯獨一個奴僕不信，迫近圍城時才開始念此咒，結果被虜，後來得以逃脫，居住在永寧，開始廣勸當地人持誦此咒。<sup>30</sup>之後的元朝的統治者信奉重視念咒術的藏傳佛教，他們具有較強的實用主義心理，他們崇佛的出發點主要是求佛「護佑」，鞏固其統治，因此他們熱衷的主要是修功德，做佛事。<sup>31</sup> 因此，在元朝，不論是皇室和民間，應廣為流行依靠咒語的神通加持力以祈福消災的實踐，各種佛教法會中誦念各種咒文。

以上佛教經論和史料表明，在不同時期中國佛教中，咒語作為一種用以誦念求神通加持的神祕音節被廣泛信仰。Paul Copp 通過考察隋唐時期中國的一些文物和考古材料，發現中國佛教中咒語的性質和應用，遠比「一種通過精確複製來發揮功用的梵文音節」更豐富。他發現中國中古時期流行一種特殊形式的咒語，以大隨求咒和佛頂尊勝咒為代表。它們可以被刻在人隨身佩戴的護身符以及裝飾品上，這些銘刻在物品上的書面咒文本身也被信徒視為具有無窮的力量；此外，信徒認為它們的神力可以轉移到灰塵甚至寫有咒文的文物影子上，生物體通過接觸塵埃甚至靠近影子即可獲得咒語的功效。<sup>32</sup> Copp 將其稱為「物質化咒語 (material incantatory)」，並在其著作《身體咒語：咒語與中世紀中國佛教中的儀

<sup>29</sup> 呂建福，《中國密教史（三）》，新北：空庭書院，2011，頁 103-104。

<sup>30</sup> （金）元好問，《續夷堅志》，卷二，清刻本，頁 17。

<sup>31</sup> 見趙改萍，《元明時期藏傳佛教在內地的發展及影響》，北京：中國社會科學出版社，2007，頁 63；單正齊，〈第一章 元代的社會與漢傳佛教〉，收入賴永海編，《中國佛教通史》，卷 11，南京：江蘇人民出版社，2010，頁 3。

<sup>32</sup> Paul F. Copp. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*. New York: Columbia University Press, 2014, pp. xiv-xv.

式想像》(*The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*) 對此類咒語進行了詳細探討。換言之，Copp 所關注的此類咒語，未必需要與經文和高僧傳記所載中那樣，依賴信徒念誦咒語發出的聲音而發揮功用。

「無聲」的咒語——物品上的書面咒文或已被賦予咒語力量的物質媒介，和念誦咒文音節發出的聲音具有同樣的功效。

將咒文書寫或者銘刻在物品並配戴在身上，即可攘災招福的說法，在漢譯佛教經典上已有依據。具有代表性的是從北印度迦濕彌羅國來唐的僧人寶思惟（生卒年不詳）於 639 年翻譯的《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》。經中提到佛陀在印度靈鷲山說法，大梵天王請求佛陀講說一個能夠利益眾生使他們獲得安樂的咒語，佛應其請求說了隨求即得大自在陀羅尼神咒，並宣說了該咒語所能帶來的利益。類似上節提到的咒語為主題的經典提到的一樣，此咒可以驅魔、祛病、滅罪以及讓人免受一些人為和自然災害等等。這個咒語可以通過口頭念誦來激發其功效，不過，該經還說明了該咒語的另一種實踐方式，即信徒可以將此咒文書寫下來戴在脖子或者手臂上，不需要出聲念誦咒語，也同樣可使此咒奏效。<sup>33</sup> 經中還列舉了不少神異故事來宣揚佩戴咒文的功效。例如經中記載波羅奈城的一位國王書寫此咒語帶在身上，獨自上戰場，降服了所有敵人；<sup>34</sup> 一位違背戒律的僧人生重病時，一婆羅門書寫該咒語並讓其戴在脖子上，病即痊愈。他命終後墮入地獄，因有人在他的尸首放置了此咒語，地獄的火焰全部消失，無法傷及他，最終他得以脫離地獄升到天上享樂；<sup>35</sup> 烏禪那城的一名罪犯因為身上佩戴此咒文，

<sup>33</sup> 《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 637。

<sup>34</sup> 《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》，頁 640。

<sup>35</sup> 《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》，頁 640。

他被處決時，劊子手的刀劍全部化為灰燼。後他被送入一個居住著惡魔的洞穴時也毫髮無傷，被投入水中時，如履平地，無法下沉。<sup>36</sup>

這部漢譯經文重在鼓吹配戴隨求即得大自在陀羅尼神咒所能給人帶來的利益，不過對於咒文的實踐方法和佩戴方式，沒有過多說明。基於此經文，在中國文化背景下，信徒開展出了對於該咒文的各式各樣的應用方式。據保羅·科普搜集的考古材料，至今至少發現了 23 個包含大隨求咒的不同樣式的護身符。<sup>37</sup> 其中最早的是出土於成都現收藏於耶魯大學藝術畫廊的大隨求咒護身符，其年代可追溯到 8 世紀中葉，其主人是一位「魏大娘」。該護身符由一個圓形盒子以及裡面一張印有大隨求咒和神靈形象的絲綢制紙張組成。推測該護身符被其主人放在口袋中並隨身攜帶。<sup>38</sup> 西安出土的一個唐代墓中也發現了一個手鐲，上面即刻有大隨求咒。同樣出土於西安西郊的一個唐代臂環上鑲著一個小盒子，裡面放有一張印有該咒文的紙張。<sup>39</sup> 這些考古材料說明配戴大隨求咒文以求護佑的實踐在唐代中國甚受歡迎，由於中國印刷術、雕刻、繪畫和其他工藝的發展，書寫咒文的媒介物以及配戴方式也遠比經文上所描述的更為多樣。

除了配戴書面咒文，漢譯佛教經文上載有另一種咒語的應用方式。唐代來自罽賓國的僧人佛陀波利（生卒年不詳）翻譯的《佛頂尊勝陀羅尼經》對於佛頂尊勝咒的使用方式做了詳細說明。經中指出如果能將該咒文書寫於高幢，或者放置於高山，或放置於佛塔中，人只要處在幢、高山以及寫有此咒的建築物的影子下

---

<sup>36</sup> 《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》，頁 641。

<sup>37</sup> Paul F. Copp. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*, pp. 23.

<sup>38</sup> Paul F. Copp. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*, pp. 75-77.

<sup>39</sup> Paul F. Copp. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*, pp. 75-78.

面，或者風吹幢和建築物，上面的灰塵飄落在身上，如果此人因先前造的罪業，本來因墮入地獄、餓鬼、畜生等惡道受苦，都將免受，也不會被罪垢所染污。<sup>40</sup> 如果人造了極重的罪業，命終將墮入無間地獄，或者轉生畜生道，只需拿一把泥土，持誦此密咒二十一遍，然後將泥土散在亡者的屍骨上，亡者即可免墮地獄與惡道，並生天享樂。<sup>41</sup>

此處，人們可以通過口頭出聲念誦佛頂尊勝咒將其神力轉移到泥土上，並且，刻有咒文的建築物因風吹而飄落的塵埃，以及在陽光下產生的影子，都可以承載咒文的功效。考古材料表明此種咒語的應用方式在中古中國隨處可見。例如敦煌莫高窟第 217 窟的一幅壁畫上，繪有一人將一把用佛頂尊勝咒施過法的泥土洒到一個屍骸上，屍骸的靈魂則化作一縷青煙升天。<sup>42</sup> 這幅圖體現了該時期中國西北地區此種以佛頂尊勝咒超度死者儀式的流行。此外，中國各地區的寺廟、墓地以及山間存有建造於中古時期的刻有該咒文的石柱和經幢。<sup>43</sup> 這體現了當時的人對於經中所述之從寫有佛頂尊勝咒的建築物飄落的塵土和產生的影子的救贖功能的廣泛信仰。

在宋代，此種物質化咒語的信仰依舊流行，這主要體現在當時各地存有刻有咒語的經幢，其中最為流行的是尊勝陀羅尼經幢。例如，大足北山佛灣 260 窟有一立於後蜀廣政十八年(955)的尊勝幢。安岳臥佛院 51 窟亦存有一尊勝幢立於廣政二十四年(961)。<sup>44</sup> 河北邯鄲鼓山常樂寺遺址中，大殿東西兩側立有尊勝幢，

<sup>40</sup> 《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 351。

<sup>41</sup> 《佛頂尊勝陀羅尼經》，頁 351。

<sup>42</sup> Paul F. Copp. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*, pp. 144.

<sup>43</sup> Paul F. Copp. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*, pp. 147-154.

<sup>44</sup> 楊豪，〈東莞北宋「象塔」發掘記〉，《文物》，期 6，1982 年，頁 64-67。



西側立於建隆三年(962)，東側立於乾德三年(965)。<sup>45</sup> 天聖八年(1030)，在河北西路懷州河內縣(今河南沁陽)，一些女佛教信徒曾共同建立一座佛頂尊勝陀羅尼經幢。<sup>46</sup> 有一湛然居士曾率衆於戰場立經幢，以超度死難將士，曹勛(1096-1117)爲其所作〈戰場立經幢記〉提到：「所刻佛經咒，廣薦亡歿，雖非唇吻聲音之所出，既標於幢，則日月照明，皆乘佛光也。風雨所及，皆聞佛音也。資大光明乘，大威德普薰有截拯救無量冥行幽滯，有知無知，以至畜生餓鬼地獄輪迴。」

47

在遼金社會，塔幢的建造成風。遼代佛教徒堅信刻在幢石上的咒語所具之塵沾影覆後的滅罪招福的功效。<sup>48</sup> 例如，建於重熙年間(1032 - 1055)的朝陽北塔地宮發現一石經幢，上面刻有大佛頂如來放光悉怛多鉢怛囉陀羅尼、大隨求陀羅尼、大悲咒、佛頂尊勝陀羅尼、大輪陀羅尼等咒，一些咒文還以梵字書寫。<sup>49</sup> 遼聖宗統和十八年(1000)一則名爲《李翊爲考妣建陀羅尼經幢記》的題記中提到：「願驚禽駭獸，依聖影以獲安。」<sup>50</sup> 遼道宗清寧六年(1060)一則爲一亡僧所建的陀羅尼塔題記《奉爲沒故和尚特建陀羅尼塔記》上說：「累生罪障，隨影覆已消除；宿口怨魂，逐塵沾而登彼岸。」<sup>51</sup> 金天會九年(1131)建有慈悲庵經幢，上面刻有刻觀音菩薩甘露陀羅尼、淨法界陀羅尼、智炬如來心破地獄陀羅尼。<sup>52</sup> 金朝涿州有一名爲龐鑿的信徒曾建一座經幢，上面刻有尊勝佛頂碎地獄陀羅尼、阿閼

<sup>45</sup> 劉勇等，〈河北邯鄲鼓山常樂寺遺址清理簡報〉，《文物》，期10，1982年，頁26-43。

<sup>46</sup> 邵育歡，《宋代婦女的佛教信仰與生活空間》，北京：中國社會科學院出版社，2015，頁65。

<sup>47</sup> (宋)曹勛，《松隱集》，卷31，民國嘉業堂叢書本，頁166。

<sup>48</sup> 張國慶，《佛教文化與遼代社會》，瀋陽：遼寧民族出版社，2011，頁49。

<sup>49</sup> 藤原崇人，《契丹仏教史の研究》，京都：法藏館，2015，頁157。

<sup>50</sup> 向南，《遼代石刻文編》，石家莊：河北教育出版社，1995，頁105。

<sup>51</sup> 向南，《遼代石刻文編》，頁298。

<sup>52</sup> (清)王昶編，《金石萃編》，卷154，北京圖書館藏清嘉慶十年刻本，頁1。

如來減輕重罪陀羅尼以及大準提佛母隨羅尼，其在題記中祈願此幢「塵影彌綸，布此燕山」，以此超度亡者。<sup>53</sup>

元代全國各地陀羅尼經幢的建造依舊很盛行。如皇慶元年（1312），北京棲隱寺建有尊勝陀羅尼塔。至元六年（1269），河北本願寺建有一尊勝陀羅尼經幢。浙江青田縣天后宮內有一陀羅尼經幢，建於後至元三年（1337），上面刻有各種咒語，例如刻破地獄陀羅尼、諸佛慈護陀羅尼、離怖畏陀羅尼、法淨三業陀羅尼、生天陀羅尼、發菩提心陀羅尼等等。<sup>54</sup>

總而言之，雖然佛教經文和其他文獻上對於「物質化咒語」的描述並不起眼和引人關注，但是考古材料做了很好的補充，表明此類咒文和作為口頭念誦的咒語一樣，在中國社會中廣為流行。不過，此類咒文的救贖功能只是從聲音轉移到了書面文字，與口頭念誦的咒文音節一樣，與佛教哲學與義理探討並無任何關聯。

## 第二節 明初宮廷對佛教經咒儀軌的整頓以及藏傳佛教在內地的傳播

晚明的佛教羣體中，通過持咒求神通感應以消災求福，或者通過咒語的加持力達到某種修行目標之風盛行，此風之盛與明初宮廷對於佛教儀式行法的整頓以及宮廷和民間對於藏傳佛教的熱衷不無聯繫。<sup>55</sup>

由於元代統治者信奉藏傳佛教，受藏傳佛教的影響，當時社會經懺法會廣為流行，這一現象並沒有隨着元朝的覆滅而消失。隨着明朝的建立，其開國皇帝明太祖開始制定政策來規範流行於社會的佛教儀式行法。明太祖根據佛教寺院的功

<sup>53</sup> （清）端方撰，《陶齋臧石記》，卷 41，清宣統元年石印本，頁 509。

<sup>54</sup> 劉黎明，《中國古代民間密宗信仰研究》，成都：巴蜀書社，頁 444-447。

<sup>55</sup> 對於這一部分的修訂，本文外審委員台灣成功大學陳玉女教授提供不少修改建議，例如明成祖對於經咒的整理及其化俗功效部分，即是陳教授提供的視角，在此表示感謝。

能和僧侶的職能將佛教分為禪、講、教三個類別。其中所謂「教」，即專指提供為生者祈福為亡者超度的各種經懺儀式服務的僧人與寺廟，如在洪武二十四年(1391)頒布的《申明佛教榜冊》中規定，所謂「教」，亦稱「瑜伽」，即是「演佛利濟之法，消一切見造之業，滌死者宿作之愆，以訓世人。」<sup>56</sup> 又規定：「若瑜伽者，亦於見佛剎處，率眾熟演顯密之教，應供是方，足孝子順孫報組父母幼勞之恩。」<sup>57</sup> 此處提及「顯密之教」，並沒有創設「顯」與「密」兩種教派的意涵，只是根據經懺法事中用於念誦的文本而言，如《榜冊》中明確規定「顯密之教軌範科儀，務遵洪武十六年頒降格式內。其所演唱者，除內外部真言，難以字譯，仍依西域之語。其中最密者，惟是所以曰密。其餘番譯經及道場內接續詞情，懇切交章，天人鬼神可聞知者，此其所以曰顯。」<sup>58</sup> 可見「密」則專梵文或者漢譯的咒文，而「顯」則指經文以及回向祈禱類的文本。這也反映了此一政令對於長期以來流行於社會的咒語和經軌的整理和規範。從屬於「教」這一類別的僧侶需要根據標準化的手冊掌握和行持各種儀式，包括咒語和科儀的念誦法。僧侶需要對這些咒語和科文進行學習，並赴京考試，通過者方可被官方授予度牒與文憑，如此方能在民間從事攘災招福、超度亡者等法事。他們也要遵循國家規定的收費標準為民衆提供經懺服務。<sup>59</sup>

明太祖出於教化世人，穩定人心和維護其王權的需要，對於「教」這一類別最為偏好，他認為民衆請僧人為先祖舉行經懺儀式是對祖先盡孝的體現，這也可

<sup>56</sup> (明)葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷2，《嘉興大藏經》，冊29，台北：新文豐，1987，頁56。

<sup>57</sup> (明)幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，卷2，《大正新脩大藏經》，冊49，東京：大藏出版株式會社，1988，頁936。

<sup>58</sup> (明)幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，卷2，頁936。

<sup>59</sup> 何孝榮，〈論明太祖的佛教政策〉，收入朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，香港：香港中文大學出版社，2010，頁257。(251-282)

以作為典範訓導其後代子孫，所以從世俗層面而言，「斯教可以訓世」，從政治層面來說，「教」又有「陰翊王度」的作用。<sup>60</sup> 不過，明太祖對於禪和講兩個類別並沒有給予平等對待，如其〈御制齋醮儀文序〉提及佛教和道教的功能，認為禪與道教全真派，「務以修身養性，獨為自己而已。」而「教」與道教正一派，則「特為孝子慈親之設，益人倫，厚風俗，其功大矣哉！」<sup>61</sup>

由此，正如本文〈緒論〉中提到，這一政令限制禪僧和講僧在民間活動，兩類僧人需遠離世俗並居於山林或者寺廟中修行，而教僧則可以自由與社會大眾接觸並提供經懺服務。由此，教僧的隊伍不斷壯大，該類僧侶和寺院的總數在當時甚至超過半數。<sup>62</sup>雖然一些學者認為的明清社會僅存教僧遊走民間之說未必能反映事實，不過由於宮廷對於經咒的整理、規範與流通，以及教僧地位的確立且他們與民衆互動更頻繁，促使佛教各種咒語和儀式在社會的影響力比前代更為廣泛，且各階層對經咒儀軌有更多的接觸和需求，也是事實。侯沖指出，明太祖這一政令的推行改變了雲南、貴州等地的佛教格局，在雲南地區甚至形成了一個專門為民間舉行法會儀式的「阿吒力教」的新教派，且在當地有大量儀式文獻的編成。<sup>63</sup> 可見，這一政令實行後，各種佛教儀式和實踐在當時民間的影響是深遠的，其影響力甚至波及西南邊境地區。

此外，許多明朝皇帝都對重視咒術和儀軌的藏傳佛教很熱衷。他們對於藏傳佛教的熱情主要是由於對神通和法術的興趣。對於帝王個人而言，藏傳佛教的神通法術具有道教方術般可以達到治病消災和延年益壽的目的，從國家層面，藏僧

<sup>60</sup> (明) 幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，卷 2，頁 936。

<sup>61</sup> 李書增，《中國明代哲學》，鄭州：河南人民出版社，2002，頁 265。

<sup>62</sup> 何孝榮，〈論明太祖的佛教政策〉，頁 270。

<sup>63</sup> 侯沖，〈漢傳佛教儀式文獻語境中的蓮宗〉，收入王頌編，《宗門教下：東亞佛教宗派研究》，北京：宗教文化出版社，2019，頁 65-102。

為宮廷舉辦法會，可以超度亡魂，濟拔冤鬼，以此安慰人心以及為國家祈福。此外，帝王對於藏傳佛教的尊崇，也可以起到懷柔蒙藏，維護國家穩定和民族團結的作用。<sup>64</sup>

由此，自明太祖以來，朝廷對於藏僧在多方面給予優待，不少藏僧獲王室頭銜並居住在北京的指定寺院中。特別是永樂時期，明成祖對於藏傳佛教大力推崇。據《明史》記載，最初太祖對於番僧的優待，不過是出於「化愚俗」和「弭邊患」的需要，番僧中被授予國師頭銜的只有四五人，「至成祖兼崇其教，自闡化等五王及二法王外，授西天佛子者二，灌頂大國師者九，灌頂國師者十有八，其他禪師、僧官亦可悉數。」<sup>65</sup>永樂之後，不少帝王，如明宣宗（1398-1435）、明武宗（1491-1521）等都是藏傳佛教的擁護者。<sup>66</sup> 根據景泰年間（1450-1457）入明的日本僧侶笑雲瑞訢所撰之使行記錄記載，當時京城的大慈恩寺中，有藏僧二百多人，<sup>67</sup> 反映了明代宗在位期間對於藏僧的優待。明武宗本人曾仿造西藏喇嘛頭銜，自號「大慶法王」。<sup>68</sup>

此外，還有不少藏族僧侶遊歷民間，並與華南僧侶和當地精英有往來。由於不少漢人被藏傳佛教的神通法術所吸引，他們穿上藏族衣服，假裝成「藏傳佛教大師」，以吸引人關注。一些人甚至遠赴西藏學習佛教教法，他們給自己取了藏族名字。後來明朝政府禁止這種做法，並將這些非藏族的「西藏人」放逐到邊疆。<sup>69</sup> 可見藏傳佛教對於明代民間社會影響之盛。

---

<sup>64</sup> 趙改萍，《元明時期藏傳佛教在內地的發展與影響》，北京：中國社會科學出版社，2009，頁 202-206。

<sup>65</sup> (清) 張廷玉等撰，《明史》，卷 331，北京：中華書局，1976，頁 8575。

<sup>66</sup> Weirong Shen. "Tantric Buddhism in Ming China," in Charles D., Orzech, et al. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011. pp. 550-560.

<sup>67</sup> 村井章介，須田牧子編，《笑雲入明記：日本僧の見た明代中国》，東京：平凡社，2010，頁 207。

<sup>68</sup> 何孝榮，《明代南京寺院研究》，北京：中國社會科學出版社，2000，頁 17。

<sup>69</sup> Hoong T. Toh, "Tibetan Buddhism in Ming China," Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2004.

明開國之初設立「教」這一類別對於佛教法事儀軌的整頓，以及藏傳佛教儀軌在漢地的影響，促使宮廷以及社會各階層對於佛教咒語使用和法事的強烈興趣。成祖依照太祖的做法，將流傳於漢地民間的經咒，和前代藏傳梵本所傳譯的咒語進行整理，編成《大乘經咒》，其卷首有《御制經贊》，卷中有成祖永樂九、十年(1412-1413)御制序五則，這些經咒成爲大內宮眷信奉以及瑜伽僧行科儀之範本。<sup>70</sup> 明成祖認爲這些經咒具有訓世化俗爲善的功能，如其在永樂十年所作《御制大總持經咒序》提到：「夫觀世音誓願弘深，發大悲心，以濟度群生。朕君臨天下，閱衆情之昏瞶，墮五濁而不知，以此經咒，用是方便，覺悟提撕，俾一切庶類，皆超佛域。」<sup>71</sup> 此外，明成祖敕令鑄造的永樂大鐘上，內外有漢梵文書寫的經咒銘文，達 23 萬字，其中梵字 5000 有餘。高凱軍認爲明成祖造此大鐘的目的在於弘揚佛法，勸人爲善，以此化導民衆，使之一同維護明朝的「大一統」江山。<sup>72</sup> 可見，當時流行於民間的經咒種類繁多，不可盛數。經王室整理和推廣，又極大促發了當時和後世宮內以及民衆對於經咒的關注和熱衷。

明代宮廷內對於經咒的誦持以及法事十分熱衷。明朝自開國以來的內府即設有漢經廠、道經廠和番經廠，專門刊刻經書典籍，亦定期爲宮廷舉辦經懺法會。經咒也是其重要刊刻內容。其中番經廠負責刊刻藏文經咒。僧人智光(? -1435)的一些弟子曾於番經廠內爲其中的官員教習梵語、以及誦咒和經懺法事的行法。

<sup>73</sup> 明代皇室經懺法事盛行，如明太祖即位之初，曾爲戰爭中亡故的將士舉行鎮魂

<sup>70</sup> 陳玉女，《明代佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011，頁 271。

<sup>71</sup> (明)朱棣，《御製《大悲總持經咒》序》，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 105。

<sup>72</sup> 高凱軍，《永樂大鐘歷史成因》，收入張寶勝著，《永樂大鐘梵字銘文考》，北京：北京大學出版社，2006，頁 211。

<sup>73</sup> 安海燕，《明代漢譯藏傳密教文獻研究》，北京：中國藏學出版社，2019，頁 9-10。

法會。明宮廷中為在世皇室成員祈福，為已故者超度的大規模的法事歷朝不衰，由於法事耗費資財巨大，曾引發宮中大臣上奏彈劾。儘管如此，直到晚明時期，皇室對於經懺法會的熱衷程度依舊沒有絲毫改變。<sup>74</sup>

由於宮廷大量刊行和流通經咒，用於為宮廷舉辦法事，為教僧提供經懺儀文範本，以及發揮其化俗功效，故除了教僧，當時社會各階層民衆，特別是好佛的士大夫階層，亦應有更多機會接觸到各種經咒，並於日常生活中誦持。例如，長泰年間，有信衆因信奉《白衣大悲五印心陀羅尼經》而求得子嗣，因此繼續出資刻印流通此經。正統年間，順天府佛信官孔祥、室人紀氏妙德，因受疾病困擾，而印施《五印心陀羅尼經》一千卷，於景泰元年(1450)七月廣為流通，以求祛病保平安。<sup>75</sup>根據張寶勝搜集的文物材料中，不少書刻有漢藏經咒。例如，其中故宮博物院收藏的明代蘭花青瓷藍蹉文罐和景德鎮瓷器博物館收藏的明官窯燒制的梵字蘭花瓷匙，均繪有梵字咒語，前者以藏地常用的藍札體梵文字書寫，後者則是類藍札體梵文字。湖北襄樊有一座明代大鐘，上面也鑄造了許多藍札體梵字經咒；從梁莊王（1411-1441）墓發掘的佛教文物中，有大黑天舞姿神像、藍劄體梵字咒、長壽佛像、金翅鳥像、曼荼羅佛珠飾件、十相自在圖等等。明中期將領張懋（1441—1515）夫婦合葬墓出土的法被圖上，繪有極樂淨土衆聖來迎圖、藏傳佛教的五智如來佛塔、藍札體梵字佛頂尊聖陀羅尼和漢藏經咒。<sup>76</sup>可以看出，當時不僅在宮廷中流行各種經咒，民間在日常生活的方方面面亦廣泛使用各種經咒，其中亦融混了不少藏傳佛教中的咒語。

<sup>74</sup> 陳玉女，《明代佛教與社會》，頁 271-273。

<sup>75</sup> 沈津，〈明代坊刻圖書之流通與價格〉，《國家圖書館館刊》，期 1，1996 年 6 月，頁 101-118。

<sup>76</sup> 張寶勝，《永樂大鐘梵字銘文考》，北京：北京大學出版社，2006，頁 6。

晚明社會中佛教經咒儀軌的盛行，一定程度上是受明初和明中期宮廷的佛教政策加上藏傳佛教儀式行法的雙重影響。例如，明成祖對於經咒的整理以及倡導經咒化俗功效之舉，在晚明依舊受到士人認可。如錢謙益在〈徑山募造大悲閣疏〉一文中指出：

成祖文皇帝〈御製大悲經咒序〉曰：「如來化導，首重忠孝，忠臣孝子，跬步之間，即見如來。如其不然，轉盼之間，即成地獄。」……當此時節因緣，化導忠孝，消疵癘以還太和，牢籠拔濟，人王法王之願力均有賴焉。文皇帝之心其即今皇帝之心，亦即大悲菩薩之心也歟。<sup>77</sup>

又如，趙改萍指出，晚明準提信仰，瑜伽焰口施食法、大悲懺法等儀軌在民間的流行，也或多或少受到藏傳佛教的影響。<sup>78</sup>如本文〈緒論〉中提到一些學者認為，自明代開始社會大眾多通過「教僧」的經懺行法或葬儀超度等層面來認識佛教，佛教開始衰弱和世俗化，轉向「死人佛教」「經懺佛教」，這一趨勢一直延續到民國時代。這一說法自有其片面之處，然而，這也反映了自明初以來，社會各階層對於佛教經咒和經懺法會的需求增加，咒語和各種儀軌在社會中更為廣泛的流行，在信徒的宗教生活中越來越重要。

即使如聖嚴所說，明初所制定的禪、講、教三類寺院及其僧侶的性質，到了晚明已不再存在，並且，由於嘉靖期間明世宗推行的滅佛以及驅逐西藏僧侶的一些舉措導致晚明時期藏傳佛教在漢地的影響力減弱，<sup>79</sup>然由明初「教」的設立以及長期以來的藏傳佛教儀軌的傳播所帶來的社會民衆對於咒語和佛教儀軌的熱

<sup>77</sup> (明)錢謙益，錢仲聯標校，《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985，頁1723-1724。

<sup>78</sup> 趙改萍，《元明時期藏傳佛教在內地的發展與影響》，頁288-289。

<sup>79</sup> Weirong Shen. "Tantric Buddhism in Ming China," pp. 552.



情，並沒有因此減弱，晚明進士謝肇淛（1567-1624）以「奉誦咒唄，囂於弦歌」<sup>80</sup>來描述萬曆年間的佛教發展情形，已經體現了這點。

### 第三節 晚明清初僧俗對於咒力的信仰與應用

持咒求神通加持的實踐法，在晚明清初的僧侶，信佛知識分子以及普通民衆中依舊非常盛行。首先，藉助咒力或佛菩薩加持力求神通和感應以直接快速滿足欲求，相較於鑽研義理、參禪和修止觀等修習顯得簡單易行的持咒行法，在任何時代，都被信徒所喜好。其次，如前提到，明初以來經咒和法事開始廣泛流行於社會，故到了晚明，相較於之前時代，社會大眾對於持咒的熱衷有增無減。最後，從時代背景來看，明中葉以後，由於商品貨幣經濟蓬勃發展，社會風尚也隨之大為轉變，變得現實功利主義盛行、物慾橫流。<sup>81</sup>再者，十六、十七世紀交替的中國又是改朝換代之際，此時社會天災人禍不斷，社會動盪，世亂多變。<sup>82</sup>面臨光靠人力無法滿足某種欲求或者難以擺脫某種困厄時，能夠攘災招福達成種種欲求的咒語自然受到社會民衆的歡迎。

首先，晚明清初佛教寺院的課誦文本和日常生活準則中，都包含咒文的念誦。例如，雲棲株宏於萬曆二十八年編寫的《諸經日誦集要》，在當時是叢林寺院僧尼日常課誦的範本。<sup>83</sup>其中朝時課誦部分，即需念誦不少咒語，比如楞嚴咒、準提咒、大悲咒、如意寶輪王陀羅尼、消災吉祥神咒、聖無量壽決定光明王陀羅尼、往生咒、觀音感應真言、七佛滅罪真言等等。此外，此課誦本中還收錄了《蒙山

<sup>80</sup>（明）謝肇淛，《五雜俎》，上海：上海書店，2001，頁158。

<sup>81</sup>陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉出版社，2010，頁121。

<sup>82</sup>釋見暉，《晚明佛教發展之研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2007，頁154-155。

<sup>83</sup>聖凱，《中國佛教信仰與生活史》，南京：江蘇人民出版社，2016，頁285。

施食文》中的一些咒語，如破地獄真言，地藏菩薩滅罪真言，變食真言，觀音菩薩滅業障真言等等。《蒙山施食文》由活躍於西夏的一位名為「不動金剛」的僧侶編成，「不動金剛」並非漢人，可能來自西藏或者印度。該儀軌的行持主要以救拔超度鬼道的衆生爲目的。<sup>84</sup>《蒙山施食文》的這些咒語，連同其中的一些偈語，在此課誦本中是晚課念誦的內容。此處可見，株宏所編之《諸經日誦集要》中用於僧尼早晚課時念誦的諸多咒語的功能，主要是通過咒語的神通力滅除僧尼自身的罪業，增長智慧，並於命終後往生淨土，同時，念誦這類咒語也有爲其他衆生滅罪，爲鬼道衆生施食，救拔他們出離惡道，往生淨土的功用。

見月讀體（1601-1679）編寫的《毗尼日用切要》規定僧侶在日常衣食坐臥時需念誦 53 個取自經典中的偈，而一些念完偈之後，還需念誦一個咒語。例如，聞鐘聲時，需念偈：「聞鐘聲，煩惱輕，智慧長，菩提生。離地獄，出火坑。願成佛，度衆生。」其後，需念誦破地獄真言：「唵伽囉帝耶莎訶。」<sup>85</sup>又如，洗臉時，需念偈：「以水洗面，當願衆生，得淨法門，永無垢染。」然後默念淨法界真言「唵嚩莎訶」二十一遍。<sup>86</sup>可見，《毗尼日用切要》規定了僧侶在行住坐臥時都需發一個願，而發願之後所持的某一個咒語都具有相應功能，持咒的目的在於通過咒力加持，使所願之事得到落實。

在僧侶的個人修行生活中，持咒求咒力加持以達成各種目的，也是甚爲常見的實踐行法。例如，雲棲株宏除了將經典中各種咒語編入寺院課誦本中以倡導僧尼持誦，其自身亦常持咒語。據其塔銘記載：當時杭州梵村因爲常有潮汐，有一

---

<sup>84</sup> Hun Y. Lye, "Feeding ghosts A study of the Yuqie yankou rite," Ph.D. Dissertation, University of Virginia, 2003, pp. 322-325.

<sup>85</sup>（清）讀體彙集，《毗尼日用切要》，《卍正藏經》，冊 106，台北：新文豐，1980，頁 129。

<sup>86</sup>（清）讀體彙集，《毗尼日用切要》，頁 130。

橋一直難以建成，袿宏募資建橋，並且「鳩工築基，每下一樁，持咒百遍」，由於咒力的加持，好幾天沒有出現潮汐，橋便順利建成。<sup>87</sup>又如，北京大覺寺僧人慈舟方念（1552-1594）常斷食修苦行，「岩間枯坐，六時課誦，行大悲咒、穢跡咒，日各千遍。」<sup>88</sup>晚明清初律僧心空海學（1603-1677）的塔銘記載其「生平持穢跡金剛神咒，數十年無間，冥感日多。」他平時「寡言笑，閉目澄觀持咒外，無他語。」<sup>89</sup>

滿益智旭是一位極其熱衷於持咒的僧人，據聖嚴統計，智旭從三十一歲起，常持各種咒語，常見的有地藏滅定業真言、大悲咒、準提咒、楞嚴咒和往生咒等等，而他每次持咒的數量都以萬計。<sup>90</sup> 考察其持咒的目的，有通過持咒來求佛菩薩神力或咒力加持，來滿足私人所願所求。比如，他由於年少時曾寫辟佛之文，在其皈依佛門後深感這是對於佛法的誹謗，造下了難以消除的「定業」，後來他歸信地藏菩薩，常持誦地藏滅定業真言，以期通過地藏菩薩的加持，以消除自己的「定業」。<sup>91</sup> 而多數時候，智旭持咒的目的，是希冀以咒語的加持力，來達到一些利他的目的，比如通過誦咒為父母追善、為友人同修以及其他社會大眾滅除罪業和祈福，救拔亡者往生極樂世界，以及祈願正法住世等等。<sup>92</sup> 智旭的咒語行持，亦是對當時社會實況的一種回應。智旭所處的晚明清初社會災亂頻繁，民衆淒楚無依，流離困頓。面對這樣的亂世，智旭雖有不忍衆生苦的宗教情懷，然以

<sup>87</sup>（明）通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷 27，《卍續藏經》，冊 127，台北：新文豐，1980，頁 597。

<sup>88</sup>（明）明河，《補續高僧傳》，卷 5，《卍續藏經》，冊 134，台北：新文豐，1980，頁 109。

<sup>89</sup>（清）釋超綱輯，《黃山翠微寺志》，揚州：廣陵書社，1996，頁 69-70。

<sup>90</sup>釋聖嚴，《晚明中國佛教の研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999，頁 210-211。

<sup>91</sup> Beverley F. McGuire, *Living Karma: The Religious Practices of Ouyi Zhixu*. New York: Columbia University Press, 2014, pp. 55.

<sup>92</sup>釋聖嚴，《晚明中國佛教の研究》，頁 210-211。

一己之力又不足以力挽狂瀾，故唯有轉向持咒等宗教修持，期待咒語與佛菩薩的加持力來為社會大眾消災祈福，以期改變世運與法運。

有志於佛道修行的僧人多以持咒或者神通加持幫助修行，或者達到一些為他人祈福回向的目標。不過，對於無法完全拋棄俗務出家修行的信佛在家居士，他們需要處理各種世俗事物，難免也會有各種現世欲求，包括求財求子等等，而讀書人往往對於功名和仕宦有所嚮往，甚至懷有經世抱負。因此，他們的持咒的目的亦比僧侶更為多樣，常以持咒來滿足各種現實利益。

其中，準提咒的行持，在晚明的士人羣體中特別流行。由於十六世紀王陽明心學的優勢支配地位鼓舞了後起理學思想家繼續吸收佛教的思想成分到他們的哲學中，以至於幾乎泯滅了儒佛兩家思想學說的界限，<sup>93</sup> 故當時有越來越多的儒生開始出入佛門，信佛居士羣體中，知識分子和士大夫階層占了很大比重。而準提咒的行持「不揀染淨」、「不問在家出家飲酒食肉有妻子等」，<sup>94</sup> 特別適合在家信徒持誦。再者，不管求福求子求名，還是消災解厄，準提咒的靈驗程度亦頗受認可，如覺浪道盛認為當時「獨有觀音與準提救世最為靈應。」<sup>95</sup> 士大夫張世偉（1569-1641）指出，當時的儒生「崇尚圓教，持誦準提陀羅尼咒，酒肉男女了無障礙，功名福祿皆可祈求，則于儒釋二門印合，無切此矣。」<sup>96</sup> 此即是說，持準提咒即是一種佛教修持，又無需斷酒肉情慾，還能滿足各種世俗欲求，不妨礙儒家入世經世之追求，在張世偉看來這不失為一種儒佛合一之舉。

---

<sup>93</sup> 卜正民著，張華譯，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2008。

<sup>94</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 996。

<sup>95</sup>（明）大樞、大英編，《天界覺浪盛禪師嘉禾語錄》，《嘉興大藏經》，冊 34，台北：新文豐，1987，頁 812。

<sup>96</sup>（明）張世偉撰，《自廣齋集》，卷 10，上海圖書館藏明崇禎十一年刻本，頁 32。

晚明勸善書《了凡四訓》的作者袁黃按雲谷教授之法改變命運，求得子嗣，功名和長壽的故事廣為人知。其命運之所以能發生轉變，部分也是由於其持誦準提咒，他從雲谷初得傳準提咒，雲谷曾對其言：「但能持準提咒，無記無數，不令間斷……到得念頭不動，則靈驗矣。」<sup>97</sup> 他依之持誦，並在其著作《祈嗣真詮》中勸導世人持誦準提咒，「每月誦一千八十徧，不令斷絕，滿二十萬，求男女得男女，求富貴得富貴，求長壽得長壽，皆得成就。」<sup>98</sup> 可見，其子嗣和功名之類的獲得與準提咒的行持不無關係。

應對競爭激烈的科舉考試，持咒所能達到的神通效果，頗為吸引希望在科舉中高中的讀書人，不少信奉佛教的居士希冀利用念咒來求取功名。例如，姚希孟認為持此咒「罪根既淨，福緣不爽，何功名之不得，何利達之不臻哉？」<sup>99</sup> 項謙自述其先祖項忠自幼持誦準提咒，由此「從布衣擢高第。」<sup>100</sup> 清代《居士傳》記載書生劉玉受在參加省試之前，曾建壇持準提咒七天，應試時「思如泉湧」，結果中了進士。他同鄉的讀書人也效仿他念誦準提咒，大都得到了靈驗。<sup>101</sup>

在當時普通民衆中，通過持準提咒以求取各種世俗欲求的做法，亦很盛行，比如晚明清初李漁所寫的話本小說《無聲戲》的第九回一則故事提到，有一富戶，年近六十，依舊無子，他「四十歲以前聞得人說，準提菩薩感應極靈，凡有吃他的齋、持他的咒的，只不要祈保兩事，求子的只求子，求名的只求名，久而久之，自有應驗。」故事接下去說到主人公開始念誦準提咒求子，後來在六十多歲順利

<sup>97</sup> (明)袁黃，《了凡四訓》，藍吉富編，《大藏經補編》，冊 28，台北：華宇出版社，1985，頁 808。

<sup>98</sup> (明)袁黃，《祈嗣真詮》，收入《明史筆記資料叢刊》，冊 75，北京：中國書店，2000，頁 208。

<sup>99</sup> (明)周永年，《吳都法乘》，卷 15，藍吉富編，《大藏經補編》，冊 34，台北：華宇出版社，1985，頁 485。

<sup>100</sup> (明)夏道人，《準提焚修悉地懺悔玄文》，《卍續藏經》，冊 129，台北：新文豐，1975，頁 79。

<sup>101</sup> (清)彭際清，《居士傳》，卷 47，《卍續藏經》，冊 149，台北：新文豐，1975，頁 978-979。

得一子。<sup>102</sup> 這反映了持準提咒有求必應，求子得子，求名得名之說，已經成為晚明清初社會民衆的共識。

由於晚明危機日深，各地民變起義不斷，沿海地區不靖，遼東有滿洲勢力侵擾，西南邊境亦動盪不安，親眼目睹了世亂以及親身經歷了災變的信佛知識分子，亦常祈求通過誦咒獲得神通感應以消災解厄。據陳玉女研究表明，在晚明清初社會時局較為動盪和惶惶不安的地區，觀音和準提信仰頗為流行。<sup>103</sup> 由此，與觀音與準提有關的咒語常被信徒用於救度災厄。例如，清代僧釋澹歸曾提及在粵東有位名為李慧庵的信徒，常持準提咒，「純而不懈」，並勸導他人持誦，「當世變，更涉險阻，嘗為準提菩薩之所加被。」<sup>104</sup> 天啓年間親歷奢安之亂被困於貴陽城中的士人劉錫玄，即是通過誦念大悲咒與準提咒逢凶化吉。當時，發動反明叛變的彝族土司奢崇明曾率兵包圍貴陽長達三百日之久，直到新任巡撫王三善（1556 - 1623）率兵平亂貴陽城才得以解圍。圍城期間，苗兵堵截了通往城外的大小各路，致使城內米糧逐漸耗盡，無數軍民因饑餓而死。全城原有的 40 多萬人口，至解圍時僅剩二百多人。<sup>105</sup> 當時劉錫玄亦被困城中，經歷了城中所有慘狀。他於城中念準提咒，有一日見天空出現異象「忽見山頂青光如水銀」，每次叛兵攻城時，他即念準提咒與大悲咒，「有急輒解」，當地士人和民衆都覺得驚訝，他則深信他能在這次圍城中倖存下來全靠咒力加持。<sup>106</sup> 類似，項謙（1618-？）由於虔誠

---

<sup>102</sup> （清）李漁，《無聲戲》，杭州：浙江古籍出版社，2019，頁 152-166。

<sup>103</sup> 陳玉女，〈晚明清初觀音與準提的信仰流布〉，收入陳益源編，《府城大觀音亭與觀音信仰研究》，台北：里仁書局，2015，頁 441-486。

<sup>104</sup> （清）丁易修、釋成鷲纂，《鼎湖山慶雲寺志》，卷 7，臺北：明文書局，1980，頁 583-585。

<sup>105</sup> 劉秀蘭，〈論晚明川黔少數民族土司奢、安之亂〉，《西南民族學院學報(哲學社會科學版)》，期 S5，1998 年，頁 3-5。

<sup>106</sup> 何淑宜，〈時代危機與個人抉擇——以晚明士紳劉錫玄的宗教經驗為例〉，國立臺北大學歷史學系成立二十週年紀念論文集出版委員會編，《溝通與協作：國立臺北大學歷史學系成立二十週年紀念論文集》，新北：華藝學術出版，2020，頁 435-466。

持準提咒，於崇禎十七年（1644），屢遭天災世亂，無一不倖免於難。當時有賊寇入京，他帶領家丁在街巷搏鬥，遭賊寇金槍刺胸，卻毫髮無損。後來他乘船度洞庭湖，遭遇颶風，船幾乎翻沉，最終也幸存下來。<sup>107</sup>

此外，晚明時期亦存在 Paul Copp 所謂的「物質化咒語」的信仰。晚明金石學家趙嘏（1564-1618）有臨摹石幢的習慣，他收集了存於各地的尊勝陀羅尼經經幢，如其在《石墨鐫華》中提到：「凡石幢多書尊勝陀羅尼經，余既有此癖，遇必摩之，而擇其佳者錄之，凡所錄十一紙。」其中有一尊勝咒幢「在崇仁寺經堂前，以木柵罩之，一字不損。」<sup>108</sup> 曹學佺（1574-1646）曾於蜀地發現一些經幢，如聖壽寺有一尊勝咒石幢，於嘉靖年間被挖掘出來並修建。<sup>109</sup> 金沙寺亦有一石幢，由萬曆初年僧人修砌。<sup>110</sup> 劉侗（1593-1637）、于奕正（1597-1636）所撰《帝京景物略》中記載當時房山縣的石經山有一些經幢石柱，且有不少信徒來朝拜。<sup>111</sup> 禪僧豁堂正岳（1597-1670）在〈法華鐘碑記〉中提到：「書首楞嚴咒及諸陀羅尼於幡幢之上，能免一切災難而獲安樂。」<sup>112</sup> 《雲居山志》記載雲居山上一座寺廟有一口鐘被修復後，晦山禪師（1610-1672）「手書梵咒于上，令僧擊撞，以濟幽冥焉。」<sup>113</sup> 此即認同通過在鐘上書寫咒文，即可將咒語的加持力轉移到鐘上，通過敲鐘即可達濟度幽冥的功效。

<sup>107</sup>（清）夏道人，《准提焚修悉地懺悔玄文》，《卮續藏經》，冊 129，台北：新文豐，1975，頁 79

<sup>108</sup>（明）趙嘏，《石墨鐫華》，卷 4，上海圖書館藏清知不足齋叢書本，頁 16。

<sup>109</sup>（明）曹學佺，《蜀中廣記》，卷 1，清文淵閣四庫全書本，頁 6。

<sup>110</sup>（明）曹學佺，《蜀中廣記》，卷 95，頁 1081。

<sup>111</sup>（明）劉侗、于奕正撰，《帝京景物略》，卷 8，明崇禎刻本，頁 223。

<sup>112</sup>（清）王伊輯，《三峰清涼寺志》，揚州：廣凌書社，2006，頁 254。

<sup>113</sup>（民國）元鵬編，《雲居山志》，揚州：廣凌書社，1996，頁 105。

## 小結

綜上所述，佛典中宣揚了不少咒語的聲音以及文字具有神祕功效，中國自古以來的神仙方術和後來興起的道教為佛教咒語的傳播提供了文化基礎，對於咒語的神祕力量的信仰在任何時代都很流行。信徒相信通過念誦這些具有神祕力量的音節所發出的聲音，或者刻在物品建築物上的咒文，具有神祕力量，可快速滿足各種現實利益和實現修行目標。當信眾懷有靠人力難以滿足的欲求、遇到難以消除的病痛災厄，或修行遇到力不從心的障礙時，往往會依靠咒語的加持力以讓災招福。

明初以來宮廷對於經咒和法事儀軌進行規範化，設立「教」這一類別，加上王室對於藏傳佛教的尊崇，促使宮廷和民間經懺法事盛行。兩者的影響，並不非如目前研究所關注到的那樣，僅促使以瑜伽僧主導的「經懺佛教」在當時社會盛行，亦促發了社會各階層大眾對於經咒的關注和需求。晚明時期，由於商品經濟發達所帶來的物慾橫流之風，社會局勢動盪不安，天災人禍連綿，因此，通過持咒依靠咒語的神通加持消災求福的做法，深受僧侶、信佛知識分子以及廣大社會民衆的歡迎。

在任何時代，僧俗對於咒語的此種應用方式都有一個共同特徵，即他們將咒語咒文視作一個具有神祕力量的「他者」來信仰，他們念誦和書寫咒文時，通常只關注咒語無窮的加持力，並沒有義理方面的探討。在他們看來，比起複雜的佛教教理探討和禪定之類的修行方式，持咒相對簡單易行，且能快速實現所願所求。以誦咒和書寫咒文求神通感應和「他力」加持，固然是各時代流行的一種咒語的應用方式，不過，隨着晚明時期咒語在信徒的宗教生活中越來越重要，精通佛教



義學的僧俗也開始對於持咒這一實踐開展出了義理探討，禪、天台、淨土各家亦不再將持咒作為參禪和念佛修行之外的一種「附屬品」，亦開始將咒文應用到各自的修法中，這是本文接下去章節將要探討的。

## 第二章 持咒即持「自心」：晚明清初佛教心學對於咒語救贖論的重 新詮釋

「汝悻悻若此，可曉得自己的心麼？」源無語，乃令誦準提咒一遍，源隨誦之。菩薩曰：「此不是你心，喚作甚麼？偈曰：見初無心，即汝本心，準提一遍，全體分明。」

示定茂曰：「汝持準提咒，平日須要細密用心。觀一切境，若喧若寂，若物非物，若欣若厭，無非此咒現體，即我妙心刻刻流露……當誦我偈：兩行秘密，即汝本心，莫謂法少，是法甚深。」<sup>1</sup>

以上出自在清初流傳的佛教著作《西方確指》。該書的作序者宣稱來自西方極樂世界的「覺明妙行菩薩」降於人間，於明崇禎癸未（1643）五月二十八日開始至清順治丁亥（1647）十月初二日期間，為世人開示佛法，其弟子將所有開示記錄下來編成書。此書的後序作於康熙己酉年（1669），可知其成書年代，應也不晚於此。該書後序稱，到己酉年為止，有不少僧人和在家居士，都歡喜踴躍出資助印此書，「至有讀而哭，哭而讀。」<sup>2</sup> 雖然該書的主角「覺明妙行菩薩」的來歷有神話荒誕的成分，不過，晚明清初僧俗積極助印發行此書之舉表明，書中的佛教教說和思想，在該時期很有影響力。

根據以上選自該書中的兩段話可以看出，晚明清初佛教徒倡導修行人應冥想咒語的本身與人的「心」沒有差別。持咒不僅需要口念咒文，還需要輔之以此種

<sup>1</sup>（清）常攝編，《西方確指》（1669年作序），《卍續藏經》，冊110，台北：新文豐，1975，頁9。

<sup>2</sup>（清）常攝編，《西方確指》，頁4。

冥想方式。與「心」等同的咒語，有顯現事物現象的作用，具有本體論層面的意義。

此種將咒與心等同之說，並非《西方確指》獨創，而是在本書流傳的同時代，甚至更早的晚明時期，已經很常見。例如，雲棲株宏（1535-1615）認為咒語之一字或者多字，都是「佛菩薩自覺聖智所證法界妙心。」<sup>3</sup> 湛然圓澄（1561-1626）指出：「真言者，皆自心之別號。若能了悟自心，則河沙功德，無盡法門，何所不該？」<sup>4</sup> 鐘惺（1574-1624）居士指出：「能持咒者，即持自己藏心。藏心具足萬行，何福不備哉？」<sup>5</sup> 他將咒語的救贖論與「心」相結合，認為持咒之所以能招福，都是因為持咒者的「藏心」的作用，而咒語即是「藏心」。憨山德清（1546-1623）曾作一首讚頌準提菩薩的偈：「我聞諸佛出生處，本從微妙祕密印。密印即是諸佛心，散入眾生妄想夢……持咒即持諸佛心，我心原是祕密咒……佛心既入持咒心，不用求佛自解脫。」<sup>6</sup> 被問及咒語為何具有神力，弘贊（1611-1685）認為是由於咒語的每個字「當體即是諸佛菩薩心故。」<sup>7</sup> 他們所說的「心」有不同的名稱，如「藏心」、「佛心」和「妙心」，表達的都是同樣的意義。

以上，我們可以發現，在晚明以來不少僧俗眼中，咒語不再僅僅是一個能夠提供神通加持力的他者，而被視作與持咒者的自心無異。他們看來，持咒亦不再只是一種持誦咒句求神通感應的實踐，而是有高深的義理在其中。如本文〈緒論〉所說，目前研究多集中於探討唐代開元三大士的經軌中對於咒文的義理詮釋和以

<sup>3</sup>（明）株宏，《修設瑜伽集要施食壇儀》，《卍續藏經》，冊 104，台北：新文豐，1975，頁 839。

<sup>4</sup>（明）圓澄，《思益梵天所問經簡註》，卷 4，《卍續藏經》，冊 33，台北：新文豐，1975，頁 97。

<sup>5</sup>（明）鐘惺，《楞嚴經如說》，卷 7，《卍續藏經》，冊 20，台北：新文豐，1975，頁 906。

<sup>6</sup>（明）通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷 34，《卍續藏經》，冊 127，台北：新文豐，1975，頁 703。

<sup>7</sup>（清）弘贊，《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》，卷 2，《卍續藏經》，冊 37，台北：新文豐，1975，頁 461。

此展開的應用，而忽視其他時代的僧俗對於咒語的義理詮釋。在晚明爲什麼被視爲與「心」等同？咒語消災求福、幫助修行證悟等救贖功能與「心」有何關聯？僧俗提出此見解的意圖何在？和原有的無需解讀咒句內涵但持誦之即可獲益的持咒法又形成了怎麼樣的張力？這是本章將要探討的問題。

### 第一節 晚明之前經論中咒與「心」的關係以及對咒語的義理詮釋

在進入中國佛教中咒與「心」的關係的探討前，本文先對「心」的內涵作一簡單梳理。「心」在中國佛教教理實踐及其解脫論中占有重要的地位。大乘佛教以成佛爲終極目標，強調所有人皆有成佛的可能性。在印度佛教中，即有「如來藏」(tathāgatagarbha)之說，所謂「如來藏」意味着「如來的胎兒」，比喻所有眾生的本性都與佛等同，都有成佛的潛力。這種內在的潛力，只是暫時被眾生的煩惱所掩蓋，直到眾生成佛時才顯現出來。<sup>8</sup>「如來藏」亦被視作與佛的「法身」等同，所謂「法身」，即是指佛陀所有教法的總集，同時也是支配宇宙萬物的真實本性，無所不在，具有本體論意義。<sup>9</sup>而佛教傳入中國後，中國佛教徒從傳統哲學中的天人合一、主客合一的視野出發，將人心視爲「如來藏」的載體。<sup>10</sup>由此，中國佛教將人的心和佛的同一性視作人可以成佛的依據，即心的本身具有佛的覺性、智慧之類的所有品質，所以有「心佛眾生本無差別」這一說法。人之所以不能成佛，是因爲這顆本有的佛心被煩惱妄念所掩蓋。佛之「心」也被稱作「如來藏心」、「真心」、「真如心」、「清淨心」等等，與之相比，眾生被煩惱妄念所染

<sup>8</sup> Sallie B. King, *Buddha Nature*, New York: State University of New York Press, 1991, pp.6.

<sup>9</sup> Peter, Harvey, *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 168.

<sup>10</sup> 方立天，《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002，頁 809。

之心被稱為「妄心」。「心」也具有本體論意義，被視作宇宙的根本法則，萬事萬物存在的依據或者就是宇宙本體，宇宙一切事物現象皆由心的造作所顯現。<sup>11</sup>

由此，中國佛教解脫論的中心，即是通過各種修行去除「妄心」中煩惱和妄念，以回歸人本具的佛心。荒木見悟以將此種中國佛教的解脫論稱之為「本來主義」。因為人心的本性即是如來藏、佛的法身，基於此，中國佛教的終極目標成佛，不是從人心之外尋求而獲得，而是回歸本心而已，人的自心是「真妄一如」的。佛果和覺悟是人心「本來」具有的，這種本來性因為人心的妄念而有所隱匿，從而使人墮落到了「非本來」的世界。但是這種「本來性」並沒有消失，人只要通過修行去除妄念，即可還原并回歸到本來世界。如此，所有教理實踐，不過是要回歸人心的「本來面目」而已。<sup>12</sup>如果離開了對於「心」的返本歸源，所有教說都無意義。五代的永明延壽（904-975）是最初將所有佛教教理都攝取到「心」中的人物。他將「一心」作為所有佛教傳統如禪、天台、華嚴、淨土等共通的根本宗旨。<sup>13</sup>延壽認為「一心」即是如來藏，其本性是清淨和開悟的。禪、華嚴等佛教派系的修行的目的都是為了回歸此「一心」，是成就佛果的根源，眾生修行的根本，所以是所有佛教傳統共同的根本主旨。<sup>14</sup>

那麼，「咒」與心的關係為何？在晚明前的中國佛教經論中，最常見的說法是持咒可以幫助修行人修心，甚至讓人體證佛性獲得開悟。<sup>15</sup>如第一章所述，中國佛教徒相信通過念誦咒文可以獲得咒文的加持力，不僅可以滿足消災招福的現

---

<sup>11</sup> 方立天，《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002，頁 807-808。

<sup>12</sup> 荒木見悟，《中國心學の鼓動と仏教》，福岡：中國書店，1995，頁 300。

<sup>13</sup> Albert Welter, *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu*, New York: Oxford University Press, 2011, pp. 5.

<sup>14</sup> （五代）延壽，《宗鏡錄》，卷 1，《大正新脩大藏經》，冊 48，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 417。

<sup>15</sup> 這一部分的修訂，本文外審委員香港中文大學人間佛教研究中心陳劍鎧教授提供了不少建議和視角，亦提供了一些一手材料供本人參考，如《法苑珠林》的以咒修心說，在此致謝。

實利益，也可以幫助修行人達到某種修行的殊勝境界。經論中亦提及持咒的一些功效，即咒語的加持力可以幫助修行人破除心中的煩惱與妄念，進一步可以讓持咒者直接獲得證悟成佛。例如，《佛說華積陀羅尼神咒經》中提及佛宣說一個名為華積神咒的咒語，誦此咒者，可以「常得不離菩薩弘心，常得種種無量慧辯。」<sup>16</sup> 《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》提到拘留秦佛曾宣說一個名為「金剛幢三昧」的咒語，誦持此咒者，可使「諸垢煩惱障悉能除滅」，令誦咒者「脫三垢貪欲嗔恚慢」。<sup>17</sup> 《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》中佛宣說了一個名為「清淨諸趣最勝佛頂陀羅尼」的咒語，並指出一切眾生只需聽聞此咒，「即能熏其習性要成正覺，煩惱雖重亦不障蔽。」<sup>18</sup> 《牟梨曼陀羅咒經》提到，信徒如能念誦經中的三個咒語，即可「一切生死重罪皆悉除滅，一切煩惱大海皆悉枯涸，無上菩提疾至無疑。」<sup>19</sup>

咒語的破妄與開顯覺性之功效，《楞嚴經》中提及甚多。《楞嚴經》的第七卷中，佛宣說了楞嚴咒及其功用。經中佛說如需攝心，但「宿習不能滅除」，則需「一心誦我佛頂光明摩訶薩怛多般怛囉無上神咒。」接著又說阿難之所以會被摩登伽女的幻術所迷惑，是由於阿難多生多劫與摩登伽女恩愛習氣深重，現只需持誦楞嚴咒，即可「愛心永脫，成阿羅漢。」而摩登伽女雖無志於修行佛道，也可因為此咒「神力冥資」而「速證無學。」如人能依法誦持楞嚴咒，佛即「自現身至其人前，摩頂安慰，令其開悟。」<sup>20</sup> 後面的經文進一步宣說了楞嚴咒的功用，

<sup>16</sup> 《佛說華積陀羅尼神咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 21，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 875。

<sup>17</sup> 《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》，卷 1，《大正新脩大藏經》，冊 21，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 537。

<sup>18</sup> 《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 360。

<sup>19</sup> 《牟梨曼陀羅咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 660-661。

<sup>20</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，卷 7，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 133。

並指出所有佛都是因為持誦楞嚴咒「得成無上正遍知覺」，因持此咒「能於十方摩頂授記，自果未成亦於十方蒙佛授記」，因此咒而能「成無上覺，坐菩提樹，入大涅槃」，將佛果的成就歸因於楞嚴咒的加持力。<sup>21</sup>

咒語的修心和証心之用在中國本土的佛教論典以及經典註解書中亦常被提及。例如，智顛於《摩訶止觀》中指出持誦《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》中所說的「六字章句陀羅尼」可以「破煩惱障，淨於三毒根」，從而使行者「成佛道無疑」。<sup>22</sup>道世（?-684）在《法苑珠林》中指出：「夫神咒之為用也，拔矇昧之信心，啓正真之明慧，裂重空之巨障，滅積劫之深痼。」<sup>23</sup>宋代晁迥（951—1034）認為咒可以「破邪心之惑」。<sup>24</sup>咒語所具之滅除煩惱習氣，使修行人獲得證悟的威力亦在《楞嚴經》的註解書中有所體現，如唐代僧人懷迪於《首楞嚴經義海》中指出：

有無始宿習垢障塵沙，如影隨形，與道為妨……凡夫始學，道力微弱，不能排遣，故佛有妙神咒，能滅宿世惡習令無燒惱道力速疾不遭退屈……今說神呪，能破宿殃，兼除報障，三障苟亡，不證何待？<sup>25</sup>

類似，宋代僧人戒環在《楞嚴經要解》中指出「現業易制，自行可違；宿習難除，必假神力。」又說：「宿習之召也，茲非一生一劫之緣，乃無始來念念受熏者」，因此如不藉助楞嚴咒的神力，「莫能脫之。」<sup>26</sup>

<sup>21</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，卷 7，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 136-137。

<sup>22</sup> （隋）智顛，《摩訶止觀》，卷 2，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 15。

<sup>23</sup> （唐）道世，《法苑珠林》，卷 60，《大正新脩大藏經》，冊 53，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 734。

<sup>24</sup> （宋）晁迥，《法藏碎金錄》，卷 4，《嘉興大藏經》，冊 27，台北：新文豐，1987，頁 748。

<sup>25</sup> （宋）咸輝，《首楞嚴經義海》卷 20，《永樂北藏》，冊 168，北京：線裝書局，2000，頁 651-652。

<sup>26</sup> （宋）戒環，《楞嚴經要解》，卷 13，《卍續藏經》，冊 17，台北：新文豐，1975，頁 813。

明初時期，明成祖亦認同咒語的神通加持力所具之修心和破妄開悟的功效。比如，他在永樂九年所作的〈御製佛頂尊勝總持經咒序〉中，勸導世人持誦《佛頂尊勝陀羅尼經》之經文和咒語，他認為此經咒可以使一切衆生「同臻佛道」。世人如能於持誦此經咒的同時，忠君孝親，並積累善行，又發菩提心，禮敬三寶，則可以「舉足之頃，即登覺路。」<sup>27</sup> 他在給《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》作的序文中亦有類似說法：「況如來化導，首重忠孝。凡忠臣孝子，能盡心以事君，竭力以事親，所作所為，無私智陂行，廣積陰功，濟人利物，又能持誦是經咒，則跬步之間，即見如來。」<sup>28</sup> 其中經咒可以讓人「舉足之頃登覺路」或「跬步之間見如來」之說，反映明成祖對於咒語破除內心迷妄開顯佛性之功用的認同。

不過，這些佛教經論上都在強調持咒可獲得咒力加持以達到各種目標，通常咒語和義理探討無關。而在晚明「咒即心」之說，將咒視為中國佛教本體論意義上的心，具有哲學意義，僧俗亦對此開展出了對於咒語的義理詮釋。如此對於咒語的義理詮釋，在晚明之前的佛教已存在，這主要體現在八世紀傳入中國並被譯出的《大毘盧遮那成佛神變加持經》（簡稱《大日經》）及其一部註解書《大毘盧遮那成佛經疏》（簡稱《大日經疏》）中。

從唐代僧人一行(683-727)對《大日經》所作的註解書《大日經疏》一段話中，已可見光靠誦咒求神通加持的咒語之解脫論已經發生轉變：

此悉曇字母，幼童皆亦誦持，至於護摩供養等，韋陀世仙亦皆共作。而今

<sup>27</sup>（明）朱棣，〈御製佛頂尊勝總持經咒序〉，《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 349。

<sup>28</sup>（明）朱棣，〈御製大悲總持經咒序〉，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 105。



此真言門，所以獨成祕密者，以真實義所加持耳。若但口誦真言而不思惟其義，只可成世間義利，豈得成金剛體性乎？<sup>29</sup>

首先，一行借用《大日經》中的「真言」一詞來表示佛教中根據梵文字母發音音譯成漢字的咒語，這反映了在印度，不晚於《大日經》的成書時代，佛教信徒開始將佛教中所用的咒語和印度其他宗教文化中「韋陀世仙」的咒術區分開來。其次，佛教開始關注咒語背後的意義。一行在此指出，如果光念咒文，不知其背後的「真實義」，那麼咒文的功效就要打折扣。然而，從第一章以及本章上述通過持咒修心之說可以看出，不少佛教經典，只是在鼓吹光靠念誦咒文能給人帶來的利益，從治病消災求福到幫助修行，甚至直接念誦某個咒文即可證悟成佛，並未提及需要關注咒文隱含的意義。

咒語的性質為何發生了轉變？個人認為：這是由於佛教的咒語來源於其他印度宗教文化，隨著時間演變，咒語在佛教中顯得越來越重要，念咒原來只能消災求福，作為修行的輔助。後來，咒語的行持，變成和持戒和禪修一樣，可以直接達到佛教修行的目標證悟解脫。不過，如果光是使用咒術來達到最高宗教目標，恐使得佛教與使用咒術的婆羅門教以及印度其他宗教過於相似，在佛教徒看來有「異教化」和變質的風險。由此，咒語也必須加以「佛教化」的改造，用佛教的教理進行重新詮釋，賦予其新的意義。

《大日經》中有大量的被稱為「真言」的語句，它們的文體和形式與此前佛教經典、甚至古老的印度經典《吠陀》的咒文相類似，但是其性質卻有了很大轉變。經中首先對於使用「真言」的目的做了說明：

---

<sup>29</sup>（唐）一行，《大毘盧遮那成佛經疏》，卷7，《大正新脩大藏經》，冊39，東京：大藏出版株式會社，1988，頁657。

我覺本不生，出過語言道。諸過得解脫，遠離於因緣……此第一實際，以加持力故，為度於世間，而以文字說。<sup>30</sup>

此處，「真言」成了宣說佛所覺悟的真理和境界的特殊文字。日本學者元山公壽認為「出過語言道」意為「遠離捨棄世俗言語的領域」。<sup>31</sup> 此即是說佛的覺悟境界畢竟是用一般的世俗語言文字表達的，但為了度化世間的眾生，用世俗的書寫文字為媒介，賦予「加持力」，即是「真言」。那麼此「加持力」是什麼含義？需要根據後面的經文提到的「加持」來理解：

成等正覺一切知者，一切見者，出興于世，而自此法，說種種道，隨種種樂欲，種種諸眾生心，以種種句種種文，種種隨方語言，種種諸趣音聲，而以加持說真言道。祕密主云何如來真言道？謂加持此書寫文字。祕密主，如來無量百千俱胝那庾多劫，積集修行真實諦語，四聖諦、四念處、四神足、十如來力、六波羅蜜、七菩提寶、四梵住、十八佛不共法。祕密主以要言之：諸如來一切智智，一切如來自福智力，自願智力，一切法界加持力，隨順眾生如其種類，開示真言教法。<sup>32</sup>

日本學者元山公壽從大乘佛教的「真實語」信仰來理解「加持此書寫文字」的內涵：「四聖諦」、「四念處」、「六波羅蜜」等等是佛陀經過久遠時間修行所覺悟到的真理，被視為「真實語」。大乘佛教經典中常常宣揚「真實語」的教說，指出「真實語」及包含它的經典具有某種神秘力量，信徒如能反復讀誦它們，就能消災求福，甚至證悟解脫。與「真實語」相對的是，「真言」並非用容易理解的文

<sup>30</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，卷2 《大正新脩大藏經》，冊18，東京：大藏出版株式會社，1988，頁9。

<sup>31</sup> 元山公壽，〈真言の威力について：『大日經』の真言解釈〉，《智山學報》，2005年，卷54，頁292。

<sup>32</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，卷2，頁10。

字來表達佛陀所證悟的真理，而是用一些教義的某個音節來象徵，例如「真言」其中的一個梵音「ca」象徵「四聖諦（Catur Aryasatya）」。由此，「加持」就是佛將自己修行證悟的「真實語」賦予到真言的每個音上，這些文字便具有了某種神秘力量。<sup>33</sup> 這裡可以發現，「真言」不同於《吠陀》中作為神的語言的咒文，其神秘力量並非是神賦予的，而是來自其所象徵和承載的佛教教理。

《大日經》進一步對於「真言」的每個字所承載的教理進行了解釋。

云何真言教法？謂阿字門一切諸法本不生故。迦字門一切諸法離作業故。

佉字門一切諸法等虛空不可得故……娑字門一切諸法一切諦不可得故。訶

字門一切諸法因不可得故。<sup>34</sup>

日本學者山本匠一郎嘗試將此段經文的真言的組成字（即「字門」）還原為梵文。因為梵文是表音文字，他認為事實上每個「字門」都是取用了後面對應教理的梵文的第一個音節，例如「阿（a）」來源於「本不生（adyanutpada）」的第一個音節，「迦（ka）」來源於「作業（karya）」的第一個音節，直到最後的「訶（he）」都能如此對應起來。<sup>35</sup> 由此，「真言」的每個字只是某種教義濃縮成的一個音節而已。基於此「字門」解釋，一行在其對於該經的註解上對於「真言」的教理有了更深入的探討，特別是對於「阿字」。他認為凡是人開口發音都有阿聲，如果離開阿聲那麼所有言說都無從產生，所以「阿」字是「眾聲之母」。並且，世間所有語言都需依賴名相而存在，名相又依賴文字而存在，所以梵字「阿」，也是「眾字之母。」<sup>36</sup>在別處，一行也將「阿」字稱為「種子字」，即是其他字的

<sup>33</sup> 元山公寿，〈真言の威力について：『大日經』の真言解釈〉，《智山學報》，2005年，卷54，頁287-300。

<sup>34</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，卷2，頁10。

<sup>35</sup> 山本匠一郎，〈『大日經』所說の諸字門について〉，《智山學報》，2006年，卷55，頁87-112。

<sup>36</sup> 《大毘盧遮那成佛經疏》，卷7，頁651。

「種子」。<sup>37</sup> 因為「阿」字是梵文的元音，其他所有字都需要依賴「阿」字而存在，「阿」字也成了所有真言梵字中最重要的一個。以此類推，一行將「阿」字視為一切法教甚至宇宙萬物的本原，「本不生」正好也表示了其本原意義，即它可以派生出萬物，但是自身是絕對的存在，不依賴他物產生和存在。<sup>38</sup> 由此一行認為領悟阿字的本原意義即是佛教終極解脫的達成。

若見本不生際者，即是如實知自心，如實知自心即是一切智智……而世間凡夫，不觀諸法本源故，妄見有生，所以隨生死流不能自出。<sup>39</sup>

佛教雖然不同於有神宗教，否認一個全知全能的上帝或者造物主的存在，但是大乘佛教相信具有本原或者本體的意義之物，與造物主和上帝一樣是全能的。此本原的狀態，並不是與人對立的，而是人本來具有的，即是人的本來面目。人去除迷惑領悟真理，即是恢復本來狀態，就是佛。當真言的文字被賦予了本原的含義之後，念誦和觀想真言梵字的救贖意義就在於，首先「真言」本身具有神秘力量可以「加持」修行人，同時「真言」是連接修行人與他們「本來面目」的橋樑和媒介，能幫助修行人在各種「真言」儀軌的行持中逐漸體悟他們的本來狀態而成佛。除了念誦真言，《大日經》還介紹了一些對於真言梵字進行觀想的修行方法。例如〈布字品〉中描述了將真言的各個字分別置於身體的各個部位的冥想法。<sup>40</sup> 〈百字成就持誦品〉提及觀想真言的梵字依個顯現在空中並想象它們隱含的教義的修行方法，例如觀想「佉」字出現，即想到「一切法等虛空故」。<sup>41</sup> 一行的註解中對於此冥想修行法的功用作了說明：「一切成佛之因一切功德，皆由此

<sup>37</sup> 《大毘盧遮那成佛經疏》，卷 4，頁 621。

<sup>38</sup> 《大毘盧遮那成佛經疏》，卷 7，頁 651。

<sup>39</sup> 《大毘盧遮那成佛經疏》，卷 7，頁 651。

<sup>40</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，卷 5，頁 38。

<sup>41</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，卷 6，頁 41。

廣行而得成就。一切佛，由此行得成天人中尊。若行者如是行者，亦得成人中尊也。」<sup>42</sup> 此處，真言字的冥想法已經抬高到可以達成佛教修行最高目標成佛的程度。

總而言之，《大日經》及其註解書中的真言，在宗教救贖論方面已經和之前佛教中的咒文有了不同之處。之前佛教中的咒文，與吠陀等其他印度宗教文化中的咒文類似，咒文本身是具有神秘力量之物，念咒文可得佛菩薩護佑，滿足人們各種欲求，與有神教祈禱神靈求護佑的信仰相類似。不過，作為「真言」的咒文，其力量來源不再是其本身或者神靈，而是其背後象征的「真實義」即佛教教理和絕對真理的「加持」。與念誦《吠陀》的咒文一樣，念誦「真言」通過其神秘力量（「加持力」）滿足信徒各種欲求當然也是主要修行方式。不過在「真言」教說中，修行者的終極修行目標的達成，不僅限於一味念誦「真言」獲得其神秘力量護佑，更依賴於信徒對於「真言」文字的冥想，將心念集中在上面，由此體悟「真言」背後象征的絕對真理而證悟成佛。

後來，遼代佛教徒以華嚴教理來會通《大日經》中的「真言」思想。例如覺苑著《大日經義釋演密鈔》以華嚴「四法界觀」來詮釋《大日經》的「字門」。

若以阿字本不生義觀，即屬理法界觀，遍一切處與理相應故。下疏云：但此中一切眾緣皆成法界標幟，所為事業盡帶瑜伽義，當阿字遍一切字，凡開口動舌皆帶阿音。若隨事法界別觀，下疏：以字門作三重四重曼荼羅異故，或以阿縛羅訶佉五字而配五輪次不差故……若作事理無礙觀時，隨一一事下即歸理故……凡一切字皆攬阿字之所成故，若無開口之音何有隨宜之說，

---

<sup>42</sup> 《大毘盧遮那成佛經疏》，卷 19，頁 775。

譬千里之程由初步而即登九仞之山虧一篋而不立，即理成事也。<sup>43</sup>

在華嚴思想中，「事法界」指的是現象世界，「理法界」指現象背後的抽象原則和真理領域，所謂「理事無礙」，即現象（事）和其背後的原則（理）是互不可分的整體，現象（事）是抽象原則（理）的具體體現，抽象原則（理）是顯現各種現象（事）的依據。<sup>44</sup> 此處，覺苑沿用了一行對於阿字和其他真言組成字的關係解說。前文提到，一行認為阿字是開口就要發出的聲音，故其他字都要依賴阿字才能存在，並進一步認為所有語言文字甚至事物和現象都依阿字而存在。由此，覺苑將此種阿字和其他真言組成字比如「縛」、「羅」、「訶」、「佉」的相互依存關係與華嚴的「理」和「事」的相互依存關係對應起來，「阿」字就是「理」，其他字即是「事」，對於真言的觀想即和華嚴「理」和「事」的觀想等同。

類似，遼代五台山僧人道殿使用華嚴教說對於咒文進行詮釋。他在其著作《顯密圓通成佛心要集》中指出念咒實踐與華嚴教法向會通。他認為，對於華嚴修行者而言，需要「先悟毘盧法界，後依悟修滿普賢行海，得離生死證成十身無礙佛果。」而咒語的行持，「但持誦之，便具毘盧法界普賢行海，自然得離生死成就十身無礙佛果。」<sup>45</sup> 即是說咒文本身已經隱含了華嚴的最高境界「毘盧法界」，修行人不需要像華嚴修行者一樣通過各種修行去體悟它，只要簡單持誦咒文就能自然進入此最高境界。

<sup>43</sup> (遼)覺苑，《大日經義釋演密鈔》，卷1，《卍續藏經》，冊37，台北：新文豐，1975，頁14-15。

<sup>44</sup> Garma CC. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1974, pp. 142-144.

<sup>45</sup> (遼)道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷1，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁993

## 第二節 從「咒心」到「咒即心」

以上晚明之前一些經論中提到通過持咒，可以依靠咒語的加持力破妄去執，證悟自心，咒語對於持咒者自心而言是一個提供神祕力量的「他者」。之前時代的經論中雖也提及一些咒字具有象徵意義，然並沒有將咒文咒字視作如來藏心的象徵的說法。何以到了晚明清初，咒被視作與心等同，出現了「咒即心」之說。其中一個關鍵原因，是該時期佛教心學的興盛及其促動。

晚明佛教心學探討的興盛體現在該時期僧人和信佛知識分子對於《楞嚴經》的重視。雖然《楞嚴經》常被懷疑是在中國編成的一部偽經，但是並沒有影響其在中國佛教史上的重要地位和流行程度。該經在晚明清初時期非常受僧人和知識分子的關注，據吳疆教授統計，該經的註解數目超過了晚明其他流行的佛教經典，此經在一定程度上也促進了晚明佛教義學的研究的興起。<sup>46</sup> 學界最近發現的明清華嚴傳承史料《賢首宗乘》所載之活躍於晚明清初的僧人，比如月川鎮澄（1547-1617）、通潤（1565-1614）、若昧智明（1569-1631）、蒼雪讀徹（1588-1656）等等，幾乎都曾研讀或者講授《楞嚴經》，<sup>47</sup> 這體現了晚明清初佛教羣體對於《楞嚴經》的研讀和探討的熱衷。

《楞嚴經》的內容，主要是關於中國佛教中的「心」或「如來藏心」的體性，以及以「心」為基礎所展開的解脫論的解說。如經文開頭即提到：「一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體，用諸妄想，此想不真故有輪轉。」

<sup>46</sup> Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 23-24.

<sup>47</sup> 簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2017，頁 226-257。

<sup>48</sup> 即是說人皆本具「常住真心」，而被妄心和妄見所覆，隱而不顯。宇宙萬物皆是由妄心所顯現，如經文第六卷云：「覺海性澄圓，圓澄覺元妙……迷妄有虛空，依空立世界，想澄成國土，知覺乃眾生。」<sup>49</sup> 全經的主旨，即是在說如何破除妄心，認識到現實世界的幻妄，以復歸「真心」。

僧俗對於《楞嚴經》的推崇，主要因為他們認為《楞嚴經》對於心性說的論述很全面，並且視經中的心性教說為所有佛教傳統共通的宗旨。例如，幽溪傳燈（1554-1628）認為：「此經以人法為名，佛所知見常住真心為體。」<sup>50</sup>又認為楞嚴這部經，「無法不具，無教不收……可謂明心見性之妙門成佛作祖之祕典也。」<sup>51</sup> 类似，明末居士凌弘憲指出此經「杜旁門，塞岐路，皈依一切究竟法，作明心了性之真詮。」<sup>52</sup> 憨山德清指出沒有一部經可以如《楞嚴經》一樣「廓法界一心，攝一代時教，揭三觀妙門，顯一心之旨。」<sup>53</sup> 又說此經是「諸佛如來大總持門祕密心印」，完整統攝包含了「一大藏教、五時三乘、聖凡、真妄、迷悟、因果。」他認為要論「澈一心之源該萬法之致」，沒有佛教經書可以超越此經。<sup>54</sup>

經中楞嚴咒的一個別名是「咒心」，晚明清初「咒即心」之說的出現與當時僧俗對於「咒心」一詞的詮釋和發揮不無聯繫。在宋代《楞嚴經》的註解中「咒心」意為咒語中的「總要」或「精要」的意思，比如子璿（965—1038）認為楞嚴咒之所以被稱為「咒心」，是由於此咒「是一切咒中所總要故。」<sup>55</sup> 又如仁岳

<sup>48</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，卷1，頁106。

<sup>49</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，卷6，頁130。

<sup>50</sup> （明）傳燈，《楞嚴經圓通疏》，卷1，《卍續藏經》，冊19，台北：新文豐，1980，頁409。

<sup>51</sup> （明）傳燈，《楞嚴經圓通疏》，卷1，頁403。

<sup>52</sup> （明）凌弘憲，《楞嚴經證疏廣解》，卷1，《卍續藏經》，冊22，台北：新文豐，1980，頁1。

<sup>53</sup> （明）通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷20，頁495。

<sup>54</sup> （明）德清，《楞嚴經通議》卷1，《卍續藏經》，冊19，台北：新文豐，1975，頁86。

<sup>55</sup> （宋）子璿，《首楞嚴義疏注經》，卷7，《大正新脩大藏經》，冊39，東京：大藏出版株式會社，1988，頁919。



(992-1064) 認為「咒心」可作「咒中精要」解。<sup>56</sup> 此即是說楞嚴咒是所有佛教咒語的精華之意。

而在晚明時期僧俗對於《楞嚴經》的註解中，「咒心」之「心」已有「如來藏心」之內涵。由於《楞嚴經》被當時佛教徒視作一部宣揚「如來藏心」教說的無上寶典，而佛所宣說的楞嚴咒的地位也被擡高，由於楞嚴咒文密不可解，當時佛教徒則將其與經文所宣說的「如來藏心」之密意相關聯起來，如此「咒心」之「心」作「如來藏心」解亦顯得合理。如滿益智旭指出《楞嚴經》十卷經文，「顯示如來藏心」，而經中的五會楞嚴咒，則「密詮如來藏心」，他進一步得出：「全心成咒，全咒傳心，故名心咒，亦名咒心耳。」<sup>57</sup> 類似，禪僧天然函昞（1608-1685）指出：「咒心者，咒即是心，心即是咒。」<sup>58</sup> 憨山德清認為「此經說如來藏性功德無窮」，而咒即是「諸佛心印」，即是佛所証得的如來藏心的印證，「印持無盡，顯密雙修，成佛真要。」<sup>59</sup> 類似，幽溪傳燈指出《楞嚴經》和楞嚴咒分別代表了佛之如來藏心的「顯密二印」：經文所說的三種如來藏是「顯印」，而楞嚴咒即是「密印」。<sup>60</sup> 他另指出，「蓋此神咒，乃融即三身，大佛所證祕藏之理，全咒是佛，全佛是咒。」<sup>61</sup> 此即是從「心佛眾生本無差別」之說得出「咒即是佛」。

觀衡則以咒的另一別名「總持」之義，將楞嚴咒與如來藏心等同，如其言：「此（楞嚴咒）秘密章句乃諸佛無上心印……又此咒亦名陀羅尼，即總持義，謂以少言而攝多義故。蓋此咒能總持全經之義，亦總持三種藏性，亦即總持一切法

<sup>56</sup>（宋）仁岳，《楞嚴經熏聞記》，卷4，《卍續藏經》，冊11，台北：新文豐，1975，頁756。

<sup>57</sup>（明）智旭，《靈峰滿益大師宗論》，卷6，《嘉興大藏經》，冊36，台北：新文豐，1987，頁356。

<sup>58</sup>（明）函昞，《楞嚴經直指》，卷7，《卍續藏經》，冊22，台北：新文豐，1975，頁837。

<sup>59</sup>（明）德清，《楞嚴經通議》，卷10，頁336。

<sup>60</sup>（明）傳燈，《楞嚴經圓通疏》，卷8，頁812。

<sup>61</sup>（明）傳燈，《楞嚴經玄義》，卷1，《卍續藏經》，冊20，台北：新文豐，1975，頁8。

藏。」<sup>62</sup>梵語「陀羅尼」，漢譯「總持」，原來在佛教經典中指的是一種通過修行所獲得的能力，具有能對一切事物進行記憶、理解、掌握而且不忘失的意思。比如，得「聞持陀羅尼」者，能對聽到的教法憶持不忘，得「分別知陀羅尼」者，可以對一切事物的大小和好壞等進行正確判斷。<sup>63</sup> 後來，「陀羅尼」和咒語相混淆，兩者成爲了同義詞。<sup>64</sup> 晚明佛教徒依舊認爲兩者同義，如株宏指出，「總持者，總統攝持，更無遺失，即咒之別名也。」<sup>65</sup> 「總持」原指對一切事物的理解記憶能力，只是人的主觀思維層面，而在晚明則被引申爲對一切事物含攝。如晚明廣陵寶城寺僧人無相(生卒年不詳)指出「梵云陀羅尼，此云總持，即總持萬法，圓收萬善之密也。」<sup>66</sup> 此處，觀衡則根據咒的「總持」之義，認爲楞嚴咒含攝了楞嚴經全經之義，如來藏之理，甚至一切佛法和經藏。而「如來藏心」本身具有宇宙本體論的意義，含攝世界萬物，觀衡由此得出，楞嚴咒「實則總持究竟堅固之妙心，得此心一切事畢矣。」<sup>67</sup> 由此，他進一步得出咒即是「如來藏心」，例如，他把《楞嚴經》的經句「十方如來因此咒心得成無上正徧知覺」做了如下解釋：

此明是心咒即如來藏，能含藏諸佛種子，十方如來因此不生滅真種子抽芽發幹開花結果，得成無上妙果也。<sup>68</sup>

此即是說，正因爲楞嚴咒本身即使如來藏，包含成佛的「種子」或者潛質，所以諸佛才能因楞嚴咒的誦持獲得開悟。

<sup>62</sup> (明)觀衡，《楞嚴經四依解》，卷7，中華電子佛典協會編，《電子版國家圖書館善本佛典》，冊17，頁734。

<sup>63</sup> 氏家覺勝，《陀羅尼の世界》，大阪：東方出版，2017，頁38-39。

<sup>64</sup> 氏家覺勝，《陀羅尼の世界》，頁122。

<sup>65</sup> (明)株宏，《阿彌陀經疏鈔》卷4，《卍續藏經》，冊33，台北：新文豐，1975，頁489。

<sup>66</sup> (明)無相，《法華經大意》，卷3，《卍續藏經》，冊49，台北：新文豐，1975，頁779。

<sup>67</sup> (明)觀衡，《楞嚴經四依解》，卷7，頁735。

<sup>68</sup> (明)觀衡，《楞嚴經四依解》，卷7，頁739。

如此，原來各種經論中提到持咒可以獲得咒語的加持力，消除煩惱妄念，甚至開顯如來藏心，只是修心或者證悟心體的一種手段，現在則變成了「咒即心」，手段和目的達到了統一。由於晚明僧俗對於《楞嚴經》中如來藏心義理探討的熱衷，加上各種《楞嚴經》註解的問世以及傳播，「咒即心」之說開始在當時佛教羣體中流行。不僅是楞嚴咒，其他咒語，如大悲咒和準提咒，亦被視作是如來藏心的象徵。例如，明末清初經學家毛奇齡（1623-1716）曾言其同時代有僧侶和士大夫對咒語的文意進行考析論辯，他亦對一些咒文的內涵有所耳聞，如其言「以大悲、準提二咒爲世所習誦者，先爲解註聞之。大悲者，觀音之心體也，準提即諸佛覺性也。」<sup>69</sup> 其中所謂的「心體」和「覺性」都是如來藏心的同義詞，故在當時將大悲咒與準提咒視作如來藏心的象徵應已成爲佛教人士的共識。

### 第三節 「咒即心」與持咒的救度原理的詮釋

「咒即心」之說的倡導，促發了當時僧俗對於咒語救度原理的解讀的轉變。原來，不少佛教經論上提到，人通過念咒追求各種現實利益，又可以達到各種修行境界，而咒語又是佛或者菩薩所說，表面上其神秘力量來自咒語本身，或者宣說咒語的佛或者菩薩，即咒語作爲一個消災降福或者提供神通加持的「他者」被人信仰。然當僧俗將咒語視作持咒者本具的「如來藏心」後，他們亦將咒語的救度功能與自心相關聯起來。

由於前面提到的荒木見悟所說的倡導對於「心」的返本歸元的「本來主義」

---

<sup>69</sup>（清）毛奇齡撰，《西河集》，卷47，清文淵閣四庫全書本，頁6。

已在中國佛教中根深蒂固，加上晚明佛教心學探討的興盛，當時佛教徒亦常將佛教各種法門的救度論歸因於修行者自心的功用。一個典型例子，自五代永明延壽起，「唯心彌陀，己心淨土」成爲中國淨土教的主流，在晚明淨土教中依舊盛行。所謂「唯心彌陀，己心淨土」，即從「心即佛」的立場看，阿彌陀佛不是外在的佛，而不過是心的本來面目而已；淨土也不是一個他方世界，而只是心的顯現，存在於心中。他認爲這是由於中國佛教的講求回歸心的「本來面目」的「本來主義」已經滲透到了中國人的靈魂深處，在這種本來性的背景下，日本淨土教依憑一個絕對的「他者」的佛來獲得救度，往生一個「心外」的淨土之說，在中國佛教的土壤中，是很難扎根的。<sup>70</sup> 到了晚明，這種佛菩薩的救度不離自心之說已廣爲認同。例如，湛然圓澄指出：「念佛者念此心也，看教者辨此心也，持咒者護此心也，參禪者參此心也。」<sup>71</sup> 此外，好佛的陽明後學亦提倡在自心中尋求救贖。例如，鄧以讚（1542-1599）在《圓通神應說》一文中解說了爲何觀音菩薩能夠有求必應：「自性即福田，非世福也。十四功德，若或度之，實自度也。自心即化身，非世相也。三十二應，若或現之，實自現也。以此求神應，斯其常應哉！」<sup>72</sup> 類似，王畿（1498-1583）的妻子曾問其觀世音菩薩爲何能度一切苦厄，王畿答：「此事全憑念力。一念覺時，即名見佛，苦厄頓消，所謂自性自度也。」<sup>73</sup> 以此類推，由於當時佛教徒將咒語視作「如來藏心」，如此自然能得出：念誦咒語與念佛菩薩名號一樣能消除苦難甚至幫助人證悟解脫，其神祕力量來自自心，念咒求救度不過是一種「自性自度」。

<sup>70</sup> 荒木見悟，《中国心学の鼓動と仏教》，頁 315。

<sup>71</sup>（明）丁元公、祁駿佳編，《湛然圓澄禪師語錄》，卷 8，《卍續藏經》，冊 126，台北：新文豐，1975，頁 318。

<sup>72</sup>（明）鄧以讚撰，《鄧文潔公佚稿》，卷 2，明萬曆萬尚列等校刻本，頁 8。

<sup>73</sup>（清）彭際清，《善女人傳》，卷 2，《卍續藏經》，冊 150，台北：新文豐，1975，頁 235。

因咒語即是人本具的如來藏心，故晚明清初佛教徒認為咒語的各種功用即是人內在的佛心的無窮功用。然而，人自心的本質雖然與佛無異，無所不能，但尚未開悟成佛之前，由於煩惱妄念而有所隱覆，無法發揮任何功用。原來人需要通過修行證果來開顯佛心，現咒語被視為承載了此佛心，人持誦咒語，即使人尚未開悟成佛，亦可獲得佛心的功用。如函昞天然云，「心即是咒，然則凡持咒者，皆應具此心乎？曰具之而不知也，不知故推為如來咒心，而亦能乘如來威神之力，滅一切宿習，成一切心願。」<sup>74</sup>

又如，雲棲寺僧人廣莫(生卒年不詳)對於持咒招福的原理做了以下解讀：

能持咒者，即持自己藏心，藏心具足萬行，何福業而不備哉？是故不作福而福自備，以自具故，宛似如來所與。然而如來即自性之如來也，如來即我心，我心即佛心，心外無佛，全佛是心，是故能持咒，心則永劫與佛同生也。<sup>75</sup>

原來從佛教因果論的角度講，人要通過修種種善行才能招致福德。現在因為咒語的本體就是等同於佛心的自心，即表示心中已經感得並包含佛的覺悟境界，由此自然已經具足佛的福德。這從憨山德清對於佛頂尊勝咒的救贖論解釋中可以得到進一步理解。德清指出：

諸佛同證秘密心印，得成無上菩提，含之以為三德秘藏。吐之以為萬行莊嚴，持之以為利生事業，誦之以為潔己妙行……又尊勝中之尊勝者也，若書之幡幢，風之所到，影之所臨，觸之者，皆能離苦得樂，又況行之持之，

<sup>74</sup> (明)函昞，《楞嚴經直指》，卷7，頁837。

<sup>75</sup> (明)廣莫，《楞嚴經直解》，卷7，《已續藏經》，冊89，台北：新文豐，1975，頁780。

於心含之，而為心印者耶？<sup>76</sup>

即是說，佛的心中所證悟的境界，因無法用世俗語言表達，而採用祕密文字和音節組成的咒語作為印證。念想咒語的人的心中自然也具足了佛心中的「三德秘藏」，通過聲音念誦出咒文，自然成了從中流露出來的佛之「萬行莊嚴」，「利生事業」，「潔己妙行」，即相當於一個已經覺悟的佛的所作的行為。與此類似，清初的僧人續法（1641-1728）認為，持誦尊勝咒者同時具足了佛的「三身」，<sup>77</sup> 手結印，則成佛的報身；口持咒，成佛化身；心觀想咒語，則成佛法身。<sup>78</sup> 所以持咒者具備了佛的所有性德。作為修行最高理想人格的佛的行為必然都是至善的，從因果論角度講能夠帶來無窮的善的果報和福德。由此，在持誦咒語的人雖然依舊處於現實世界，尚未證悟成佛，但是其心體以及作用已經和理想世界中的佛的體用沒有區別，並且能獲得佛的體用所帶來的福德。由此持咒就相當於實踐自心本來具有的種種善行，所以不需要假借其他修行，即可招致種種福德。

當時佛教徒不僅用心咒關係解讀持咒招福的原理，亦以「咒即心」之說為依據於持咒消除災厄，斷除煩惱習氣的救度原理進行了解說。其中一種說法，是基於現實世界與如來藏心的真妄關係。由於世界的一切都是由如來藏心所顯現，本是虛妄不實，故現實世界的的所有苦厄本質上也是虛妄不實的，人迷而不覺時具有一顆妄心，才會受幻妄的苦厄所擺布，一旦斷除妄念並開顯真心，自然可以破除所有虛妄的苦厄。由於咒語被視作如來藏心，故持咒即可使尚懷妄心之人無需通過修行即可開顯真心功用，使所有現實世界的苦厄得以滅除。蕩益智旭的弟子

<sup>76</sup>（明）通炯，《憨山老人夢遊集》，卷 31，頁 656。

<sup>77</sup> 大乘佛教認為佛具有三種身體。佛果所證得的諸法實相、法性真如，即是法身。為度化眾生，權現世間的肉身，即是化身，如釋迦牟尼佛之肉身。佛所修功德感報之圓滿色身，即是報身，常居於天宮或者淨土。詳見方立天，《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002，頁 165。

<sup>78</sup>（清）續法，《佛頂尊勝陀羅尼經釋》，《卍續藏經》，冊 92，台北：新文豐，1975，頁 156。

堅密成時（1618-1678）曾用一個比喻來說明咒與心的這層關係：有一常常誦持某個咒語的修行人，有次做了一個噩夢，夢到自己被一個怪物拖到了一塊巨石下面。他因為恐懼，情急之下，想起了平時常持的神咒並開始念誦，只見怪物倒地，巨石爆裂。成時指出：

然夢中真言復是何物，倒擗裂石誰實使之，皆即我現前一念之心也，自心

神咒喚醒自心魔人。淨土法門亦如是，自心之阿彌還度自心之生死。<sup>79</sup>

此即是說，因為夢境只是人的心意識的作用，是虛幻不實的，夢中產生的神跡，究根到底並非夢中的咒語使然，而是做夢者憶想起平時所持的咒語的心念所致。在晚明，不少僧人將夢比作無明，即無自覺作用的境界，而與夢對應的清醒狀態即比喻已覺悟的境界，故「眾生/佛」的關係即如同「夢/覺」的關係。<sup>80</sup> 此處，成時則用夢與覺來比喻心的迷與悟的狀態。「自心神咒喚醒自心魔人」，即是將人夢中的心念比作現實世界的妄心，而清醒時的心念比作已開悟而重新顯現的佛心。因人心一旦覺悟，即是佛，可以不受現實世界的擺布，而無所不能，就像這個人夢境中的咒語可以顯現神通一樣。如此，在成時看來，「夢/覺」的關係即對應「咒/覺悟的心體」的關係，對處於迷而不覺的現實世界的人看來是具有神祕力量的咒語，其本質其實不過是人本具的覺悟清淨的心性或佛性而已。此處，成時用「己心彌陀」之說進行類比，揭示念咒之所以能夠消除苦難，只是「自心佛」對於自身的救度而已。

這種心性論不僅被用於詮釋持咒何以能獲得靈驗招致福報，亦被用於解說

<sup>79</sup>（明）成時編，《淨土十要》，卷1，《卍續藏經》，冊108，台北：新文豐，1975，頁651。

<sup>80</sup> 例如，雲棲株宏在《竹窗隨筆》中說眾生「曠大劫來，無一時一刻而不在夢中也。破盡無明，朗然大覺。」憨山德清云：「菩薩修行，乃至於七地以前，皆未破無明之夢。」詳見廖肇亨，〈僧人說夢：晚林叢林夢論試析〉，收入李豐楙、廖肇亨編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，台北：中央研究院文哲研究所，2007，頁651-682。

對治和消除修行人的煩惱、迷惑和習氣的「原理」。如晚明天台僧人一松（生卒年不詳）指出，持誦的咒語本體即是「法身徧一切處」，而持咒人的心性亦是「法身徧一切處」，所以持咒者的宿習當體就是清淨法身，「般若解脫例之可見，以此所有宿習總是三德，其宿習也不治而自治，所謂不破而破而無所不破者也。」<sup>81</sup>此即是說持誦咒語可將人心與佛心或法身相互感通，如此人的習氣自然也都轉化為佛的法身的種種功德了，而無需使用其他修行方法去對治習氣。

以上一松認為咒語即是人的自心的清淨、覺悟的理想狀態，念咒即可以把充斥煩惱迷惑的自心的現實態瞬間轉變為理想態， 憨山德清對此種轉變過程進一步說明。德清認為咒語是心的理想態，但是並非持咒可以立即轉變人自心的現實態，而是一種「漸變」的過程。持咒之所以能去除煩惱消除業力，是因為心的理想態對心的現實態進行了「薰」的作用，最後使兩者同化，這體現在其對廬山大悲懺堂所作的一篇題記中：

唯佛法身無際，全體而為眾生。眾生妄想無際，全體而為生死之妄業……  
是故觀音大士，稱法界心，行大悲行，潛入一切眾生妄想海中。而為之濟度，設陀羅尼，令其持誦薰修，欲令眾生出苦海，見本法身，登涅槃岸……  
一切眾生，皆本法身。既迷而為生死業海。令以法身心印，而薰變業性，  
是以水投水，似空合空，但有信者，於生死苦，不期出而出矣。<sup>82</sup>

大悲咒之所以能消除眾生的煩惱和業力，是因為觀音菩薩將承載清淨覺悟的佛心或法身以咒文形式呈現，人持誦大悲咒，佛心不斷「薰」人的自心，久而久之，人的充滿煩惱妄想的心則會被「薰」成覺悟的佛心或者清淨法身，而獲得解脫。

<sup>81</sup>（明）一松，《楞嚴經秘錄》，卷7，《卍續藏經》，冊20，台北：新文豐，1975，頁294。

<sup>82</sup>（明）通炯，《憨山老人夢遊集》，卷26，頁576。



此處，德清用「以水投水」的比喻來佛心與眾生心的交感，這種說法應是借用了中國佛教的同類事物「感應」說。「感應」的概念在佛教傳入中國之前就已存在。感應說認為宇宙是一個相互聯繫的和諧統一體，宇宙中的所有事物，人的感覺和思想都被認為由「氣」組成。各種事物雖然相互隔開，但可能會相互影響，就如撥動一根樂器上的琴弦而另一根弦也會隨之振動。漢代的文獻中常常認為同類事物比較容易相互感應，並稱之為「感類」、「召類」或者「依類相動」。<sup>83</sup>中國佛教沿用了中國本土的同類事物感應說，認為眾生之所以能與佛菩薩感應並得到救度，是因為佛菩薩和眾生的本質是相同的，如唐代僧侶慧均（生平不詳）指出，

眾生有性故，眾生能感佛。眾生皆是佛子，故佛應眾生，乃是感應，必是性類相關。佛與眾生氣類，眾生是佛氣類故。此是佛眾生，此是眾生佛。是佛眾生故。眾生感佛。是眾生佛故，佛應此眾生。<sup>84</sup>

由於眾生有佛性，所以和佛是同類事物，故能夠感應。不過這種感應並非自然而然發生，還是需要滿足一定的條件才能實現。慧均接着用水和水中影像的比喻來說明感應需要的條件，「眾生心水若淨，菩提顯影便現其中。心水濁便不見佛，心水淨便見佛。」<sup>85</sup>即是說眾生必須滿足一定條件才能感得佛，就如水必須靜止和清澈的時候才能映出影像。智顛將眾生引發與佛感應的條件稱為「機」，「機」包括各種儀式和實踐。例如智顛在《摩訶止觀》中論述了何以唱誦佛名能夠與佛感應：「風觸七處成身業，聲響出脣成口業，二能助意成機，感佛俯降。」<sup>86</sup>在晚

---

<sup>83</sup> Robert H. Sharf, *Coming to terms with Chinese Buddhism: A reading of the Treasure Store Treatise*. University of Hawaii Press, 2002, pp.77-87.

<sup>84</sup> (唐)慧均，《大乘四論玄義》卷6，《卍續藏經》，冊74，台北：新文豐，1975，頁63。

<sup>85</sup> (唐)慧均，《大乘四論玄義》卷6，頁68。

<sup>86</sup> (隋)智顛，《摩訶止觀》卷2，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁11。

明清初佛教徒看來，念誦咒語即是衆生的心與同質的佛心相感應的「機」。人尙未覺悟時表現爲妄心，但其本質與覺悟的佛心沒有區別，只是因爲煩惱和妄念未能開顯其本來態。佛教徒將咒語的本質視爲佛菩薩覺悟的心體載體，外在表現爲難解的咒文。念誦咒文，相當于在同質人妄心和佛菩薩的清淨心之間建立起了一條「通道」，妄心與佛之清淨心相互融合。即使持咒者的妄心尙未開顯其本來面目，與佛心融合後，也能感得佛心的無窮功用在自己身上發揮並獲得種種福報。

類似，紫柏真可用螺贏和螟蛉的比喻來說明咒語的感應原理：「咒者，如螺贏之祝螟蛉，念茲在茲，似我之聲，綿綿不斷，則諸蟲受薰，莫知然而化爲螺贏矣。」<sup>87</sup>「螺贏祝螟蛉」最初出自西漢揚雄《法言·學行》中，螺贏是一種蜂類昆蟲，会把桑树上螟蛉的幼虫帶回蜂窩，揚雄形象地將螺贏的叫聲描述成其日夜不停對螟蛉的幼虫念着「類我」（长得像我）之聲，久而久之，螟蛉的幼虫真的長成了螺贏的模樣。<sup>88</sup>紫柏藉此比喻咒語就如已經開悟的佛的心中對於尙處於迷惑的衆生發出的「類我」之聲，衆生不斷念誦咒語，長期熏習，自然而然發生轉變並不斷接近佛之境界。智旭借用紫柏真可此種比喻，認爲念誦大悲咒是「以不思議心，持不思議語，則不思議熏，不思議變。真如螟蛉咒子，不覺其肖之速也。」<sup>89</sup>

如此，晚明清初僧俗咒語被視作心之本體，以此展開對於咒語救度原理的解說，這種詮釋亦促發了持咒法的轉變。原來佛教經論上說到只需持咒，無需其他方面的修持，即可獲得各種利益。不過，晚明清初一些僧侶居士則根據「咒即心」之說，推想到持咒的有效性，應與人的心念狀態有關，由此他們以心念的調整爲

<sup>87</sup>（明）德清編，《紫柏尊者全集》，卷 11，《卮續藏經》，冊 126，台北：新文豐，1975，頁 824。

<sup>88</sup>周少川，《歷史文獻研究》，卷 23，武漢：華中師範大學出版社，2004，頁 111。

<sup>89</sup>（明）智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷 7，頁 385。

入手點來看持咒的方法，與原來單靠對咒力的信仰以求「他力救贖」的持咒觀形成了一種張力。

在中國傳統思想中，心意識的狀態或者情感，常被視為影響儀式或者心靈修煉有效性的一個主要因素。比如，宋代理學家將「誠」視為認識萬物本性、實現天人感應以及成為聖人的必要情感。<sup>90</sup> 因為「誠」即表示真實不虛，是宇宙本體「理」的主要特徵，人心唯有「存誠」，真誠不虛偽，方能與「理」合一，成為聖人。<sup>91</sup> 心念以及心中生起的情感在中國佛教儀式中亦起到重要作用，例如蕩益智旭在其宗教儀式行持過程中，認為是否心誠，以及是否具有慚愧心，是能否與佛菩薩感應的關鍵。<sup>92</sup>

與心的本性無異的咒語的念誦能否有成效，則更容易被與持咒者的主觀心念關聯起來，人的妄心的狀態被認為可以影響其內在的如來藏心的作用。例如，前面提到的瞿元立居士在準提咒救贖論的解說中附加了一個使念咒獲得成效的條件：「報之勝劣，實持之純駁為之。」<sup>93</sup> 即是說並非口念咒文即可消災求福，讓人破迷開悟，而完全取決於念咒人心念的專注的程度，越專注，心無雜念，則越能與心性本體契合並發生感應。因心體是清淨無染的，而人的心念能夠去除妄想雜念，保持淨而不染，方能與其本體相契合。類似一個例子，紫柏真可認為持咒者的信心能夠產生力量，感得咒語的神力。他對於熾盛光如來陀羅尼救度原理做了如下解說：

---

<sup>90</sup> Wei-ming Tu, "The Neo-Confucian Concept of Man," *Philosophy East and West*, Vol. 21, No. 1, January, 1971, pp. 79-87

<sup>91</sup> 蔣維喬，楊大膺，《宋明理學綱要》，香港：香港中和出版有限公司，2019，頁132。

<sup>92</sup> Beverley F. McGuire, *Living Karma: The Religious Practices of Ouyi Zhixu*. New York: Columbia University Press, 2014. pp. 7.

<sup>93</sup> (明)道開，《密藏開禪師遺稿》，卷2，頁32。

心法不二，本末同歸，可咒枯木以開花，喝頑石而使裂，乃至易短折為長年，變無嗣為螽斯，種種祈求，必獲如願。揆之以理，豈外一心？嗚呼！木石無情，尚能因咒轉變，何況人心本覺，為物中之至靈乎？苟能因理生信而持，因持得徵，則神咒之力與信力，交入融固必然也。<sup>94</sup>

可見，這個信心不同於對於咒語神力的信心，而是要相信咒語所帶來的神跡都來自於人的本覺如來藏心的作用。持咒者了解如來藏心的體用並對此生起信心，則能產生「信力」，與如來藏心的神力的相感應。大乘佛教的解脫論中，不知一切事物現象唯心所生，是眾生迷而不覺的重要原因，對於咒語神力來自內心之唯心說生信，是從迷向悟邁出了一步。因此，此處紫柏認為持咒的有效性來自「信力」，事實上取決於人心破迷開悟的程度。

《西方確指》認為咒語即是本覺的自心，不過體悟心與咒的這種關係，以及能否在持咒過程中對於咒和心的互動進行觀想，是讓咒語發揮功效的一個必要條件：

所謂持經咒者，自持其心也，要在直明心地。若止云持得熟，誦得多，又念某經某咒某佛，謂我有大功德，而不能句句銷歸自性，又不能深解如來妙諦，謂可以獲果證者，不見十字路口，若無眼、若無足、若乞婦、若乞男，終日不住口念到夜，計其所持，一歲何啻數十萬遍？究竟是殘疾者、求乞者，並不曾證得一毫果在。<sup>95</sup>

即是說，如果只是相信咒語的神秘力量，如路邊不識字沒有文化的乞丐一樣日日夜夜反復念誦，而不明白咒文的本質就是人內在的本覺的心體，不能明了每字每

<sup>94</sup>（明）錢謙益編，《紫柏尊者別集》，卷1，《卍續藏經》，冊127，台北：新文豐，1975，頁99。

<sup>95</sup>（清）常攝編，《西方確指》，頁5。

句都是「自心」顯現和流出，那麼念得再熟練，就算一年內能念到幾十萬遍也是徒勞的。《西方確指》有許多倡導念咒過程中冥想心與咒的關係的內容，例如本章開頭提到的念誦準提咒時應觀想一切外境「無非此咒現體，即我妙心刻刻流露。」書中指出持大悲咒的方法：「所持之咒，歷歷分明。能持之心，了不可得。」<sup>96</sup>又介紹了一種心咒關係的冥想方法，書中「覺明妙行菩薩」開示一位信徒，能做到「心不離咒，咒不離心」，才是持咒的真實內涵。然後讓信徒在時時刻刻觀想此咒之本體和自己的心體是異還是同。如果兩者是不同的，為什麼「心能持咒，咒能顯心？」如果兩者是相同的，為什麼「忘則咒無，憶則咒有？」所以持咒者應領悟到「此咒與心，離諸名相，畢竟空寂，是名究竟。」<sup>97</sup>

這種持咒法與人類學家泰勒(Edward Burnett Tylor)所說的「模仿型巫術」原理類似。所謂「模仿型巫術」，是指基於對相似的事物之間存在的聯繫進行想象而創造的巫術儀式。例如在乾旱時期，俄羅斯農民會實行用篩網倒水的巫術，他們想象篩網過濾後落下的水與雷陣雨類似，因此相信通過這種灑水儀式，會使天降雨水。<sup>98</sup>《西方確指》這種持咒方式類似「模仿型巫術」，即用咒語作為工具，觀想咒句從心體內流出，模仿了佛教最高本體如來藏心隨緣生萬物以及體用不二的形式。佛教徒希望通過這種模仿來直接開顯因人的煩惱妄念而有所隱蔽的如來藏心的功用。

與此類似，僧人無相認為既然咒語即是人的本覺的心性，則人念咒時應冥想外在的言行舉止都與咒語不相離，都是咒語或者如來藏心生出，那麼平時行住坐

<sup>96</sup> (清)常攝編，《西方確指》，頁8。

<sup>97</sup> (清)常攝編，《西方確指》，頁13。

<sup>98</sup> Daniel L. Pals, *Eight theories of religion*, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 32.

臥都應觀想咒語不離身，「乃至言語作息俱與真言無二」，如此，最終「必有融成一片之時」，即人充滿迷惑妄想的自心現實態可與理想態相契合，由此舉身上下達到佛的境界。<sup>99</sup>

當時的禪僧顯愚觀衡（1579-1646）甚至認為，如果只是持咒求福，卻不能體悟咒為如來藏心顯現之理，如此非但無利，反而有害。他認為「以心持咒，咒即是心，以咒印心，心即是咒，心咒異名，本無二體。如是持咒，方能自利利人，盡未來際受用不盡。」如果不能明了此理，帶着求現世利益的心念而持誦咒語，「或見佛菩薩種種善相則歡喜，或見金剛鬼神種種惡相則驚恐，」這樣反而會擾亂心神，導致生病，甚至因病而亡，他認為這是由於沒有明了一切外境都是心的顯現，「見境從外來，有彼此能所之相」，所以會有各種罣礙與恐懼，甚至可能「斷佛慧命，永失道種」。所以，如果不能明了咒為心顯現，則原本想通過持咒招福，結果反而對妨害修行。由此，他倡導持咒者「必先尋明師，發悟自心」。<sup>100</sup>

#### ·第四節 「咒即心」之說的實際效益以及民間的受容

晚明清初僧俗對於「咒即心」之說的倡導，並非僅限於義理解說，亦有一些的實用性目的在其中。其中一個目的是希望向信眾說明持咒的救度原理，以此引導信眾對於持咒生起信心。例如，據密藏道開<sup>101</sup>記載，曾有人懷疑持準提咒沒有收效，瞿元立（1548-1610）居士以「咒即心」之說為其解說以消除疑惑，建立對於準提咒的信心，他指出從佛到眾生的所有世界，「孰此陀羅尼為之總持？」

<sup>99</sup>（明）無相，《法華經大意》，卷3，《卍續藏經》，冊49，台北：新文豐，1975，頁779。

<sup>100</sup>（明）正印編，《紫竹林顯愚衡和尚語錄》，卷8，《嘉興大藏經》，冊28，台北：新文豐，1987，頁699-700。

<sup>101</sup>生卒年不詳，曾師從紫柏真可。憨山德清撰《達觀大師塔銘》云：「有密藏道開者，南昌人，棄青矜出家，披薛於南海。聞師風，往歸之。師知為法器，留為侍者，凡百悉委之。」

亦是從此咒出生。所以持誦準提咒者「知法爾，則心、佛、眾生三無差別，而警歎彈指，風動水流，皆已具足。」<sup>102</sup> 此即是將準提咒視作含攝萬物的自心。

此外，因為「心」的返本歸源，是佛教修行所要達到的終極目標，因此，將咒語視為人之自心，亦有引導喜好持咒者回歸出世求解脫的修行目標的作用。如上一章提到，商品經濟發達，現實功利主義盛行、物慾橫流的晚明社會，大眾喜好用持咒來消災求福，比如為了應對競爭激烈的科舉考試，不少信奉佛教的讀書人利用念咒來求取功名。不過，求福求功名終歸不是佛教修行所追求的終極目標，由此一些僧侶開始擔憂信徒過於沉迷於咒語消災求福的神祕力量，而忽視了佛教出世求解脫的目標，如雲棲株宏所說，當時喜好持誦咒語的人，聽聞咒語可以「易山海、役鬼神」之類的滿足人各種欲求的神力，則欣然相信和接受，但是聽聞淨土教法這般可以「直入聖階」、速超生死輪迴的功德和利益，則完全不當回事，「其為邪見等耳，可慨也夫！」<sup>103</sup> 如果只是一味鼓吹持咒的功用，在持咒盛行的晚明清初社會，也會讓在家佛教信徒過度沉迷於用持咒滿足各種現實利益，而忽視了如淨土教那樣求出世解脫的終極修行目標。

因為咒語背後的內在本質是覺悟的心體，也是佛教修行所需證得的最高目標。提倡心咒不二的冥想法可以引導以念咒消災求福者轉向通過念咒來體悟心性，達到出世解脫的目標。心咒不二的冥想方法的提倡，亦體現了有心的僧人和知識分子，並非勸導信眾放棄持咒，而是迎合大眾喜好持咒追求世俗利益的心理，如《維摩詰經》中「先以欲鉤牽，後令入佛道」的做法，將心性的教說修法化和儀軌化，

---

<sup>102</sup> (明)道開，《密藏開禪師遺稿》，卷2，《嘉興大藏經》，冊23，台北：新文豐，1987，頁32。

<sup>103</sup> (明)株宏，《往生集》，卷1，《大正新脩大藏經》，冊51，東京：大藏出版株式會社，1988，頁130。

由念咒這一方式來承載，使得高深的形上學教理變成一種具體的修行實踐。陳玉女指出晚明佛教的發展面臨著一種張力的調節，即如何調整適應時代背景和社會大眾所好，同時又必須防止過於迎合大眾而導致佛教教義淺化甚至變質。<sup>104</sup> 當時僧俗往來的書信內容，亦體現了一些僧侶希望建構一條適合在家信徒在不捨俗務之前提下達成脫俗入聖的修行之路。<sup>105</sup> 因此，以大眾喜好的咒語將社會大眾導向佛性本體的體認，可視為調整「入世」和「出世」的張力的一種途徑，也是僧侶和信佛知識分子所探索出的一種出入世不相依違的修行方式。

「咒即心」之說除了僧侶和信佛知識分子的倡導，亦得到當時社會大眾的認同。比如，此說在一些晚明清初的文學作品中有所體現。如《西遊記》第十四回〈心猿歸正，六賊無蹤〉，即觀音菩薩授唐僧緊箍咒的章節，開頭即以佛教心性為主題作一詩：「佛即心兮心即佛，心佛從來皆要物。若知無物又無心，便是真如法身佛……」明白了這個心佛不二的道理，「不染不滯為淨業，善惡千端無所為，便是南無釋迦葉。」<sup>106</sup> 本回將孫悟空說成是「心猿」，比喻妄心和煩惱，給緊箍咒取了個別名「定心神咒」，即是說緊箍咒比喻對於妄念和煩惱的約束，以及對人心本具法身和佛性的復歸，將緊箍咒的本質歸於如來藏心。

又如，凌濛初(1580-1644)的白話小說集《二刻拍案驚奇》一個故事中，一位道人傳授主人公一個「主夜神咒」，並借用《華嚴經》的內容對其解釋為什麼此咒能發揮功用：

我這五字真言，乃是主夜神咒。《華嚴經》云：「善財童子參善知識，至閻

<sup>104</sup> 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 89。

<sup>105</sup> 陳玉女，〈晚明僧俗往來書信中的對話課題—心事·家事·官場事〉，《玄奘佛學研究》，期 14，2010 年，頁 89-134。

<sup>106</sup> (明) 吳承恩，《西遊記》，海口：海南出版社，1995，頁 123。



浮提摩竭提國迦毗羅城，見主夜神名曰婆珊婆演底。神言：我得菩薩破一切生癡暗法，光明解脫。」所以持念百遍，能生歡喜之夢。<sup>107</sup>

正是因爲主夜神擺脫了煩惱和疑惑獲得開悟解脫，所以才能傳授一個咒語，以滿足故事中主人公的所願所求。此處，小說作者揭示了因爲這個咒語承載和象徵了主夜神的開悟境界，方能顯現神通。這應是當時僧侶和知識分子所倡導的咒語的力量來自開悟的本心之說的影響。

另一例子，方汝浩所著小說《東度記》的第九十二回〈善狼得度歸人道 店主驚心拜鬼王〉的故事中，一些善信來到一寺廟請高僧爲村里降妖除魔，他們問廟祝：「但不知高僧可破除孽怪，剿滅邪魔？」廟祝回答：「他不用符咒，倒善剿除，都從聖經賢傳上說來，見性明心中滅去。」後寺中高僧也用偈語回應衆人：「不種惡因，何有怪孽？一善發心，萬魔自滅。」各位善信照做，勸人發善心，後來村內果然不再受妖魔干擾，各位善信回到寺廟向高僧致謝，認爲這全仗寺廟裡的僧人神通加持。然高僧門人卻對他們說這與寺院僧人的加持無關，全靠衆人發善心，才得以遠離妖邪，衆人不解，門人說道：「若不是人各發善心，師父們便家家去講，個個去勸，書符念咒，那怪也不消，孽也不散。」又說：「若說師父們有一半功果福力則可，看起來還在人家自己發心。」<sup>108</sup>

故事中提到魔皆由人的妄念邪念所生，本是虛幻不實，高僧以「見性明心」除魔，而非通過使用符咒，與前面提到的成時認爲的災厄就是妄念所生，持咒即是開顯心體以破妄消災的說法有共通之處。而故事後面提到的如不發善心，就算念咒，「怪也不消，孽也不散」之類的說法，與上述僧俗所說因咒即心，故因明

<sup>107</sup> (明)凌濛初著，王根林標註，《二刻拍案驚奇》，上海：上海古籍出版社，1992，頁249。

<sup>108</sup> (明)方汝浩著，《東度記》，北京：華夏出版社，1995，頁482-483。

心、轉變心念，持咒方有效的說法相類似。

佛教羣體中流行的「咒即心」的說法亦影響了儒道兩家對於咒語救度論的詮釋。例如，有人認為準提咒文是無意義的文字，誦咒可以求福顯得很荒誕，儒生耿定向（1524-1597）回應之：

福由於命，命受自天，蓋莫之為而為，莫之致而至者也。衆生以有心求，是求無益於得矣，咒無文義，蓋令誦者思惟不起，則意念泯而知識忘，此心歸於天矣。斯其為福孰大焉。<sup>109</sup>

此即用了儒家的天命觀詮釋準提咒的救度論，他應是引了孔子「天何言哉？四時行焉，百物生焉」之說，認為天無造作但無所不能，而一心持誦無法知曉意義的咒文，即可止息思維和憶念，讓心無造作，由此順應天的運作，即可無所不能，招來無窮之福。這與持咒即是持作為宇宙本體的如來藏心，開顯如來藏心之功用的說法相類似。后面耿定向確也認為此與佛家之說相通，他接着說道：「《詩》云：『永言配命，自求多福。』非知命者，未可語此，由此類推言之，即彼氏降魔咒，與諸真言，皆可通矣。蓋凡魔皆起於自心。有文之言，非真言也，噫嘻！泄佛密因矣。」<sup>110</sup> 《詩經》中的「永言配命，自求多福」即是說福非外來，而是通過反省自身是否順應天命並轉變言行來獲得。<sup>111</sup> 耿定向認為這與佛教所說的一切唯心而造之說相通，後面他認為降魔咒之所以能降魔，是由於魔由自心的妄念而生，而持咒即是持真心以破妄。故他以天命說詮釋誦準提咒求福的原理，應是受「咒即心」之說的影響。

<sup>109</sup>（明）耿定向撰，《耿天臺先生文集》，卷10，南京圖書館藏明萬曆二十六年劉元卿刻本，頁54。

<sup>110</sup>（明）耿定向撰，《耿天臺先生文集》，卷10，頁54。

<sup>111</sup> 李凱，《孟子詮釋思想研究》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012，頁23。

咒語象徵自心本具佛性或者法身的說法還進一步影響了當時的道教的教法和實踐。比如，萬曆年間刊行的道教書籍《性命圭旨》融混了佛道兩家教理，視觀音六字大明咒的每個字都代表了身內的一尊佛，所以念此咒語，「久則五炁歸元，即成就不思議功德而證圓通也。」<sup>112</sup> 這種說法應是深受當時佛教視咒語為人內在的佛性之說的影響。

### 小結

綜合上文，我們可以原來不少佛教經論中認為通過持咒可以獲得咒力加持，具有破除煩惱妄念甚至破迷開悟的修心功效，而晚明清初時期的一種不同於前代的咒語救贖論詮釋，即將咒語視為中國佛教中的終極實在——人的心性本體，根據心的體用說來探討咒語的救度功能。雖然將咒語視為宇宙的終極最高本體之說，在唐代《大日經》及其註解書《大日經疏》中已經存在，不過將咒語與心性本體論聯繫起來，是晚明清初時期的特色。《大日經》基於梵文語音規則，用元音「阿」字表示「本不生」，象徵一切事物和現象的本原，通過念誦和觀想之，即可開悟成佛，這與可以產生現象的清淨本覺的心體有類似意義。晚明清初僧俗的「咒即心」之說，是否也受到《大日經》的影響？該經被收錄於《大明重刊三藏聖教目錄》中，在晚明應該存在其經本，滿益智旭在《閱藏知津》中也列出了此經，表明智旭曾經閱讀。<sup>113</sup>不過，智旭只是將其章節名一一列出，並沒有對其進行評註，此外，也沒有證據表明此經在晚明清初被其他僧侶和居士引用、註解或者流傳。並

---

<sup>112</sup> 佚名著，《性命圭旨》，明万历 43 年吳之鶴刊本，頁 40。

<sup>113</sup> （明）智旭，《閱藏知津》，卷 11，《嘉興大藏經》，冊 32，台北：新文豐，1987，頁 28。

且，《大日經》中咒語的解脫論是基於組成咒文的梵字的逐個解讀上，例如「阿」字象徵終極本體。與之相比，晚明清初僧俗看來，咒語所象徵的心體雖然也有本體論意義，但是他們將某個咒語整體視為「心性」本體，而並非對咒文的某個組成字進行解讀。可見，晚明清初將咒語視為心體之說不太可能受到《大日經》中基於梵文音韻的咒句詮釋的影響

晚明清初「咒即心」之說，主要源於當時僧俗對於《楞嚴經》的楞嚴咒的別名「咒心」的發揮。由於僧俗對於《楞嚴經》中如來藏心教說的重視，其中的楞嚴咒的地位被擡高，又從「咒心」一詞演變出了咒即人人本具的如來藏心的說法。基於此，他們認為咒語不再是一個具有神祕力量的「他者」，持咒的所有功效都來自行者自心，將持咒的消災求福等救度功能視作「自性自度」。由於咒語即是自心，不少佛教徒亦將心念的狀態的調整視作持咒發揮功效的重要條件。「咒即心」的說法不僅體現於僧侶和知識分子的佛學著作中，亦體現在知曉佛理的文人所寫的小說作品以及儒道兩家的著作文集中。從整個東亞佛教史來看，如果《大日經》基於對咒文的梵字解讀是印度式的咒語解脫論，在唐代傳入日本後又成為日本真言宗的主要教說，相對於此，晚明清初時期僧俗發揮盛行於他們時代的中國佛教心性說，亦發展出了中國式的咒語的解脫論的解讀。

### 第三章：咒語在晚明清初佛教實踐中的應用（一）：用咒語參話頭

上一章表明，晚明清初僧侶和信佛知識分子基於佛教心學對於咒語的救贖論進行了重構。本章和下一章則重點探討當時的佛教徒對於咒語實踐層面的重構。在當時各種佛教教法和實踐相互交涉和會通的思潮下，僧俗除了在其宗教生活中單純地念誦咒語以滿足各種欲求，也將咒語應用於禪、天台和淨土等各種實踐中，他們用一些佛教教理作為依據，用了多種方法，嘗試將咒語與各種佛教實踐相會通。本章主要關注當時僧俗在參禪實踐中對於咒語的一種應用，即將咒語作為禪之「話頭」參究。

筆者先從晚明禪僧漢月法藏（1573-1635）住蘇州鄧尉聖恩寺時的一段講法來引入本章主題：

如僧問：「如何是西來意？」道箇「庭前柏樹子」。「如何是佛？」道箇「乾矢橛」，向者裏薦得，何等痛快！……所謂是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒……此東土所授稱為禪者也，西方大聖人則名之曰咒，名之曰真言。<sup>1</sup>

上面提到的「柏樹子」和「乾矢橛」在禪教法中稱為「話頭」，以此展開的修法則稱為「看話禪」。這是由南宋大慧宗杲（1089-1163）推廣的一種禪宗的修行方式。所謂「話頭」，指的是指由禪師所給出一個如「柏樹子」這樣的含有隱

---

<sup>1</sup>（明）弘儲編，《三峰藏和尚語錄》（1601年作後序），卷5，《嘉興大藏經》，冊34，台北：新文豐，1987，頁150。

喻的短語。「看話禪」倡導修行者通過集中精力冥想和參究此短語，來達到開悟的目的。這裡值得注意的是，在漢月法藏看來，禪之「話頭」和佛教的咒語或者真言是同種事物，只是漢地和西域的叫法不同而已，由此倡導咒語是一種禪之「話頭」，而持咒則等同「話頭」的參究。「參話頭」是佛教傳入中國漢地後才開展出來的一種修法，在佛教起源地西域並不為人所知。並且，晚明之前的佛教團體中，並不存在將咒語引入「看話禪」的做法，而漢月法藏在「話頭」與咒語之間畫了個等號，這是一種全新的見解和禪之修法。

這種「話頭」和咒語相結合的做法，並非漢月獨創，亦常見於生活在晚明的一些僧人居士的文集著作中。例如憨山德清常勸導在家居士將咒語作為話頭來參究。他認為「俱胝準提，是以咒為話頭參究。」<sup>2</sup> 又如晚明居士謝于教（1565-1635）倡導修行人用真言「阿」字作為話頭進行參究：「但常觀此阿字，作個本參話頭」，如此便可放下一切世俗的是非與得失。<sup>3</sup> 禪師與門人的對話中，常用咒語作為禪語用以回應對方，例如，晚明曹洞宗僧大休淨珠（1615-1656）在與弟子的對話中，曾用咒語作為話頭相互回應：

師云：「鐘樓上念贊，床腳下種菜，意旨如何？」白云：「唎蘇嚕娑婆訶。」

師云：「明日再來，還有一道真言問你。」白拂袖便出。<sup>4</sup>

當時一些主張禪宗修法的純正性，而排斥將別的元素混入參禪的人，對於德清用咒語參話頭的做法提出了質疑。智旭為德清辯護：

憨大師方便語，曲為末世開助道門……既許話頭，已屬方便，安得獨廢助

<sup>2</sup>（明）通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷11，頁349。

<sup>3</sup>（明）謝于教，《準提淨業》，卷2，頁748。

<sup>4</sup>（明）廣熙編，《大休珠禪師語錄》，卷4，《嘉興大藏經》，冊27，台北：新文豐，1987，頁195。

道。必不許持咒為助，先不許提持話頭，以話頭為宗而許，是謗宗，以持咒等為教而不許，是輕教。輕教謗宗，何止得罪憨師，三世佛冤耳。<sup>5</sup>

暫且不論智旭的說法是否合理，但從此辯護中可以看出，德清用咒語參話頭之法應在當時很盛行，被不少人實踐，才會出現質疑之聲。這種質疑之聲亦體現在覺浪道盛（1593-1659）的一段論述中，他認為持咒與參禪是不同的，因「咒以信為主，禪以疑為端」，參禪是對某個話頭起疑並參究，而持咒絕對不允許起疑，稍微有點疑惑就如同「輪刀上陣而志不勇猛」，修行也不會有任何成效。<sup>6</sup> 這應是當時有許多佛教修行人將咒語當做禪的話頭來升起疑情並用於參禪的緣故。

學界目前已經留意到中國的禪宗具有融合性質，比如禪僧亦兼持咒語，還有禪法中也會融混其他教派的元素，如宋代以來一些禪僧會將淨土教「阿彌陀佛」四字佛名用於參禪中。<sup>7</sup> 本章關注咒語在參禪實踐中的應用，具體考察此修法出現的背景，理論依據以及禪修行者用咒文為媒介參禪的具體事例。

### 第一節 晚明之前禪宗修法對於咒語的應用

禪常被視為一種反傳統的佛教運動，它亦以其「不立文字，教外別傳」的宗旨而著稱。禪宗主張通過參禪單刀直入明心見性的修法為究竟法門，相較於讀經、念佛和禮懺等其他的修法而言，本宗的修法具有優越性。不少禪師甚至對於持咒等修法持有排斥和貶低的態度。例如，宋代大慧宗杲的門人指出其常常教導其弟

<sup>5</sup>（明）智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷4，頁330。

<sup>6</sup>（明）大樞、大英編，《天界覺浪盛禪師嘉禾語錄》，《嘉興大藏經》，冊34，台北：新文豐，1987，頁812。

<sup>7</sup>柴田泰，〈中国における禅浄双修思想の成立と展開〉，《印度學佛教學研究》，卷46期2，頁544-550。

子，如需修持參話頭，需要「輟去看經、禮佛、誦咒之類，且息心參究。」<sup>8</sup> 又如，遼代道殿的《顯密圓通成佛心要集》中提到有人發問：「何以今時禪者不許持咒耶？」<sup>9</sup> 可見，在當時遼代社會應有不少禪宗修行者對於咒語的行持保持排斥的態度。類似，元代禪師千巖元長（1284-1357）認為「持咒觀想皆是虛妄生死根本，喚作法身佛得麼？」<sup>10</sup> 此即認為持咒對於證得佛性和法身或開悟解脫無益。故在這些禪僧看來，持咒並沒有可以被用於禪宗修行的餘地。

禪宗雖然認為參究公案話頭之類的機語甚至棒喝之法，是引導信徒獲得頓悟的方式，在各種法門中具有優越性，然而，如果說歷史上的禪宗追隨者的個人修行或者禪寺中的日常修行都是清一色的參禪或棒喝之類的法門的行持，則可能過於理想化，未必能反應現實。正如吳疆指出：禪雖然聲稱自己是反傳統的，但實際上，在中國禪宗文獻中幾乎沒有證據表明歷史上禪宗有這種激進的反傳統傾向，無論是在禪僧個人修行還是禪寺的日常行法中都體現了各種佛教教法實踐的高度融合。其原因，吳疆認為，首先是由於成熟的禪宗教團出現時，其佛教羣體中義學研究和各種儀式行法已經很興盛，因此，當禪僧入住和改建寺院時，幾乎將所有舊有的寺院習俗吸收到了他們的日常修持中。此外，許多禪僧早年在經典研究，各種儀式行法和戒律的行持方面都很擅長，這些實踐行法並沒有在他們成為禪僧後就中止。<sup>11</sup>

<sup>8</sup>（宋）蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，《大正新脩大藏經》，冊 47，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 869。

<sup>9</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 1002。

<sup>10</sup>（元）嗣詔編，《千巖和尚語錄》，《嘉興大藏經》，冊 34，台北：新文豐，1987，頁 218。

<sup>11</sup> Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 247.



由此，由於咒語的持誦在佛教傳入中國後即是流行於佛教羣體中的實踐，故也被禪宗行者納入其日常修行中。就禪宗修行者個人而言，他們雖然堅信本宗的修法與誦經持咒相比具有優越性，然當面臨人生中難以避免的疾病和災厄，或者在日常生活和修行中遇到靠人力難以解決的問題時，能夠快速獲得神通加持的咒語對於他們而言依舊有很強的吸引力。如禪宗史書《景德傳燈錄》即記載北宋有一志逢禪師患有脾胃疾病，十年才得以痊癒，他「凡折退飲食及涕唾便利等，並宜鳴指默念咒，發施心而傾棄之。」<sup>12</sup> 又如，元末小說《水滸傳》中的〈趙員外重修文殊院 魯智深大鬧五臺山〉這一回故事中，魯達拳打鎮關西後，由一員外陪同到寺院出家為僧，以逃避官府通緝。此回提到寺院方丈「上禪椅盤膝而坐，口誦咒語，入定了去。」待方丈安置好魯達後，對員外說：「員外放心，老僧自慢慢地教他念經誦咒，辦道參禪。」<sup>13</sup>可見，到了元代，禪僧參禪的同時兼誦咒語，應已是很常見的現象。

此外，宋代以來，不少禪僧曾受朝廷或朝官重用，他們常應朝廷或官員之請為宮廷舉辦法會，故不少禪僧應曾在法會中誦咒和行持各種儀軌。如洪錦淳指出，由於禪宗僧侶以其文采、機鋒深得士大夫喜愛，又以其德學光輝，贏得朝廷重視。因此朝廷舉辦水陸法會，往往請禪宗祖師為主法者。宋代真歇清了禪師(1090-1151)、應庵曇華禪師(1102-1163)、天童如淨禪師(1163-1228)，元朝元叟行端禪師(1255-1341)、西庵無夢禪師(1285-1373)、愚庵智及禪師(1311-1378)等禪門宗匠都曾被朝廷禮聘，主持水陸法會。<sup>14</sup> 這些禪師雖然以修禪為主，主張

---

<sup>12</sup> (宋)道原纂，《景德傳燈錄》，卷26，《大正新脩大藏經》，冊51，東京：大藏出版株式會社，1988，頁422。

<sup>13</sup> (元)施耐庵、羅貫中著，黃天驥、馮卓然校注，《水滸傳》，廣州：花城出版社，1993，頁64-66。

<sup>14</sup> 洪錦淳，《水陸法會儀軌》，台北，文津出版社，2006，頁144。

禪宗修行方式的優越性，但對於法會中誦咒和行持各種儀軌，並非只是消極應付，亦肯定其祈福消災，超度亡者的功效，例如愚庵智及禪師應江湖省丞相達識帖穆爾所請，於杭州淨慈報恩裡寺舉行大型水陸會時，曾言，此次法會可讓見聞者「回三毒爲三聚淨戒，轉六識爲六波羅蜜」，將煩惱與無明轉爲覺悟與智慧，用它來護國，則可「國安民泰」，它還有禳災弭盜、懺罪、消除衆生罪垢、超度亡者的作用。「以之普度水陸會內幽顯聖凡，則同駕願輪，俱登覺岸。」<sup>15</sup>

宋元時期禪寺的清規亦將咒語編入其中，作爲僧尼日常修習的內容。所謂「清規」，指的是禪宗寺院的組織章程以及寺內僧衆日常生活的規則，用於規範禪宗叢林僧尼行、住、坐、臥等行爲，這些儀規需衆僧遵守並實行。而不少儀規中即包含咒語的使用。如宋代宗頤編寫的《禪苑清規》包含一個爲亡僧舉辦法會中有一誦經咒的儀式，宋惟勉編寫的《叢林校定清規總要》中「聖節啓建滿散」這一儀軌中包含一誦楞嚴咒環節，另一儀軌「建散楞嚴會」中也需要誦楞嚴咒，寺廟住持逝世後，在其荼毗前後的儀軌中，僧衆需多次念誦楞嚴咒與大悲咒。如荼毗前將靈龕置於涅槃臺時，僧衆需念大悲咒，然後回向：「奉爲堂頭和尚，資助覺靈，增崇品位，伏願不忘願力，再現曇花，棹慈航於生死海中，接羣迷於菩提彼岸。」再需念楞嚴咒，然後回向：「奉爲堂頭和尚，增崇品位。」<sup>16</sup>

元代廬山東林寺僧人式咸編修的《禪門備用清規》大體延續了宋代兩部清規內容，裡面包含誦楞嚴咒和大悲咒的部分，不過其誦咒的用途比宋代更多元。比如其中包含一項「朝廷祈禱」儀軌，需要誦楞嚴咒，爲皇室和國家祈福。<sup>17</sup> 于君

<sup>15</sup> (元) 觀通等編，《愚庵智及禪師語錄》，卷 3，《嘉興大藏經》，冊 124，台北：新文豐，1987，頁 319-320。

<sup>16</sup> (宋) 惟勉編，《叢林校定清規總要》，卷 2，《卍續藏經》，冊 112，台北：新文豐，1975，頁 40。

<sup>17</sup> (元) 式咸，《禪林備用清規》，卷 1，《嘉興大藏經》，冊 112，台北：新文豐，1987，頁 63。

方指出，元代漢僧一直嘗試與皇室維持一種「互惠關係」，即僧侶為帝王的福祉祈禱，以持續獲得帝王對僧團的資助和保護。其原因在於漢僧在當時處於弱勢地位，無法獨善其身，如沒有國家的保護和支持，則容易受到不友好的世俗勢力的攻擊和迫害。<sup>18</sup> 因此，在禪寺清規引入誦咒和為朝廷祈禱儀軌，應也是對此時代背景的一種回應。

後來元代德輝禪師所編撰的《敕修百丈清規》中，咒語的種類以及誦咒的目的更顯多樣化。德輝為了讓禪寺的叢林清規適應當時的政治體制和時代背景，親自面奏元順帝，得其許可後編撰成《敕修百丈清規》，其編寫的過程中亦參照了宋代的《禪苑清規》和《叢林校定清規總要》以及元代的《禪林備用清規》。<sup>19</sup> 從其中所提到的僧眾日常生活和各種儀軌中所需念誦的咒語種類來看，不僅包含漢地經軌中的大悲咒和楞嚴咒這些常見的咒語，還出現了一些未見於漢傳佛教經軌中的咒語。比如，此清規規定在寺院僧尼如廁時，各種行為舉止，都需念誦一個相關的咒語：

洗手然後用皂角，洗至肘前須一一念咒，按大藏《纓絡經》云：「夫登溷者不念此咒，假使以十恒河水洗至金剛際，亦不能淨。」……入廁（唵根魯陀耶娑訶）洗淨（唵賀曩密栗底娑訶）淨手（唵主伽囉耶娑訶）淨身（唵室利曳娑醯娑訶）去穢（唵[口\*友]折囉曩伽吒娑訶）。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Chun-fang Yu, "Chung-Feng Ming-Pen and Ch'an Buddhism in the Yuan," in Hok-lam Chan et al., eds, *Yüan thought: Chinese thought and religion under the Mongols*, New York: Columbia University Press., 1982, pp. 419-478.

<sup>19</sup> 李天保，〈《敕修百丈清規》的成書及其價值〉，《圖書與情報》，期4，2009年，頁150-152+160。

<sup>20</sup> （元）德輝編，《勅修百丈清規》，卷6，《大正新脩大藏經》，冊48，東京：大藏出版株式會社，1988，頁1145。

以上洗手、淨身、去穢等時所念的咒語，並不見於漢傳經軌。這些咒語應是來源於藏傳佛教，因元代統治者對於藏傳佛教十分尊崇，不少藏傳佛教的經咒亦流行於當時社會，故德輝爲了順應時代背景和信衆需求，亦將它們編入禪寺清規中。同時，由於《敕修百丈清規》的編修得到了蒙古族皇帝的支持，故德輝編寫時亦會考慮迎合崇信藏傳佛教的皇帝之所好，故不難理解其對藏傳佛教咒語的吸收。

以上可見，《敕修百丈清規》中不再如之前清規那樣，只規定寺院舉行的各種法會中需要持誦咒語，而是已將咒語的行持融入到寺院僧尼的日常行住坐臥中。此外，此清規亦允許僧衆通過誦咒以消災求福，比如其中包含祈晴、祈雨、祈雪、遣蝗等儀式，都需持誦咒語。如「祈雨」這一條目提到：「惟諸佛開慈悲之門，而神咒有祈禳之應，由是謹發誠心，啓建祈雨道場，每日命僧，誦經咒，仰扣諸聖，所冀祈求雨澤。速賜感通。」<sup>21</sup>又如「遣蝗」條目云：「飛蝗蔽天，惟凶荒之可慮……匪假神功之驅除，雖極人力而罔措。由是謹發誠心，啓建遣蝗道場，每日命僧，誦經咒，仰扣諸聖，所冀驅遣蟲蝗，速賜消殄。」<sup>22</sup>如此在禪寺清規中加入建道場誦咒儀軌的做法，應與元代藏傳佛教法事儀軌盛行的時代背景不無聯繫。

綜上可知，明代之前的禪宗雖然主張本宗直指人心、明心見性修法的優越性，亦有一些禪僧對於其他誦經、念佛和持咒之法有所排斥，不過就禪宗修行人個人而言，當遇到疾病災厄或者修行障礙時，他們也會藉助持咒求神通加持以快速攘災除障。而禪寺爲了迎合廣大信衆和統治者的需要，也將咒語的行持納入寺廟的

---

<sup>21</sup> (元)德輝編，《敕修百丈清規》，卷1，頁1115。

<sup>22</sup> (元)德輝編，《敕修百丈清規》，卷1，頁1115。

儀式行法中，以作為寺內的僧尼修行的輔助，或為國家和社會民衆消災解厄。不過，禪僧對於咒語的應用方式，還是限於通過持咒來祈願咒力加持，以滿足各種目的，持咒對於他們而言只是一種輔助法門，參禪悟道才是他們的主要修行方式。像晚明時期那樣，以咒語為媒介參禪的做法，在之前時代並不常見。

## 第二節 晚明清初咒語的「禪化」

如第一章所述，在晚明持咒之風盛行的背景下，當時一些禪僧將禪悟的目標作為指歸的同時，亦延續了宋元時期的禪僧的修持，也會兼持咒語，並勸信徒持誦。例如，雲谷禪師早年曾修習瑜伽法事，<sup>23</sup> 將參禪作為主要修行的同時也持誦咒語，如第一章提及雲谷曾傳授袁了凡準提咒即體現了這一點。又如，建州夏季遭遇乾旱，禪僧永覺元賢曾召集大眾，持誦大悲咒，開壇祈雨。<sup>24</sup> 晚明禪僧隱元隆琦雖然自稱傳承了臨濟禪的法脈，但是持咒、瑜伽施食等儀軌的行持亦是其所住寺廟的日常修行內容，他甚至將這種融混持咒和各種儀式的禪寺規範移植到日本，開創黃檗禪一派。<sup>25</sup>

在晚明時期，持咒不再如宋元時期那般，僅僅是禪僧參禪悟道之外的一種附屬實踐，其對參禪的輔助作用越來越明顯。其主要原因，在於不少佛教徒認識到禪宗在當時面臨着一些流弊和困境，需要其他佛教傳統和實踐來幫助其發展。明初以來，由於國家政策對於佛教的限制，禪宗的發展和禪法的傳承已經明顯受阻。

<sup>23</sup> (明)袁黃，《了凡四訓》，藍吉富主編，《大藏經補編》，冊 28，台北：華宇出版社，1985，頁 823。

<sup>24</sup> (明)道霈編，《永覺元賢禪師廣錄》，卷 17，《卍續藏經》，冊 125，台北：新文豐，1980，頁 608。

<sup>25</sup> Jiang Wu, *Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia*. New York: Oxford University Press, 2015, pp. 14-15.

<sup>26</sup> 于君方指出：到晚明，禪宗已經衰落明顯，以至於其各種實踐在精神解脫層面不再可行，由此，有心的佛教徒不得不探尋其他方法，包括自由和創造性地綜合了禪、淨土和戒律等傳統的最佳功能。<sup>27</sup>

比如，大慧宗杲的「看話禪」提倡只需參究一句話頭，就能解決修行的需要，加上禪宗強調「教外別傳」之旨，導致修行人出現了輕視甚至脫離義學和經典研究的傾向。以參公案話頭為主導的臨濟禪法，在晚明已近乎失傳，如黃宗羲對萬曆以前臨濟禪法的情形的描述：「若存若沒，什佰爲偶，甲乙相授，類多墮廓之徒。」<sup>28</sup>萬曆年間及之後，雖有僧人宣稱他們復興和傳承了正統臨濟禪的教法，但如錢謙益（1582-1664）所言，這些自稱是臨濟法脈的人，「未得謂得，久假不歸，以小辯飾其小智，以大妄成其大愚。」<sup>29</sup>

缺乏教法傳承和經典教理的研習，使得晚明時期雖仍有參禪修行者，但只是流於形式。修行人只是刻意模仿前人的公案話頭，玩弄文字遊戲，而不善於參究以追求開悟解脫。例如僧人黃蘗無念（1544-1627）指出他同時代的修行者只是將禪宗公案或者話頭當做謎語來猜，他們對於公案或話頭的文句「猜著歡喜，也當悟了一番。」<sup>30</sup>無趣如空（1491-1580）的弟子性冲指出當時學佛之人，「執權廢實，提死話頭，不善參究」，很少有獲得開悟者，且當時這樣的修行人數不勝數。<sup>31</sup>雲棲株宏認爲當時禪門「邪師輩盜用古語而迷其實，其所付，非逼氣，即落

<sup>26</sup> 長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，東京：同朋舍，1993，頁375。

<sup>27</sup> Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1981, pp. 35-36.

<sup>28</sup>（清）黃宗羲，〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉，收入《四部叢刊正編》，冊77，臺北：臺灣商務印書館，1979，頁69。

<sup>29</sup>（明）錢謙益，《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，2003，頁376。

<sup>30</sup>（明）深有、明聞編，《黃蘗無念禪師復問》，卷1，《嘉興大藏經》，冊20，台北：新文豐，1987，頁504。

<sup>31</sup>（明）如空，性冲編，《無趣老人語錄》，《嘉興大藏經》，冊25，台北：新文豐，1987，頁43。

空，自誤誤他，害也久矣。」<sup>32</sup> 德清則認為「參禪看話頭一路，最為明心切要。」但他認為其所處時代能夠做到的人並不多，一是由於當時的修行人根性愚鈍，且缺乏古人苦修的毅力，其次當時沒有名師和善知識可求教，導致他們的參話頭修行多墮入邪見。<sup>33</sup> 晚明好佛的文人更喜好把禪典籍中的公案和話頭當做閒暇時談玄說妙的素材，作為一種娛樂消遣方式，而不是將其作為一種求出世解脫的佛教修行。<sup>34</sup>

對於一些有心的修行者，他們意識到在他們時代通過看話禪的修行來獲得開悟並非易事。他們發現一味模仿和重複禪典籍中的一些話頭所取得的實際修行效果，與書中的理想開悟境界還是存在很大的鴻溝，由此他們生起了挫敗感。<sup>35</sup>

面對看話禪的這些流弊，僧俗開始嘗試一些補救之法，比如將參禪與別的教法和實踐相融合。持咒作為晚明流行於佛教信眾的實踐方式，亦被用於和禪法相融合，以彌補看話禪的流弊。持咒被用於輔助參禪的一個重要的思想背景是晚明佛教內部的融合思潮。晚明，許多人試圖調和佛教的不同傳統和流派。他們將持咒視為一個獨立的佛教傳統——「密教」，與之相對，禪、淨土、華嚴、戒律等被視為「顯教」。對於晚明清初「密教」的具體內涵，將在本文第五章詳細論述。「顯密」的會通在遼代已經存在，如第二章提及的覺苑與道殿將持咒與華嚴教理和實踐相融合。晚明，「顯密」的融合說具有更廣泛的運用。僧俗嘗試將以持咒為主導的「密教」與禪、淨土和戒律等更多佛教傳統實踐相調和。例如，釋

---

<sup>32</sup> (明) 株宏，《雲棲法彙》，卷 15，《嘉興大藏經》，冊 33，台北：新文豐，1987，頁 78-79。

<sup>33</sup> (明) 通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷 5，頁 267。

<sup>34</sup> Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, pp. 57.

<sup>35</sup> Jennifer L. Eichman, *A Late Sixteenth-century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*. Boston: Brill, 2016, pp. 262.

果燈指出，晚明清初一些律宗宣導者的戒律觀中即有「顯密融合」的傾向，將真言密咒與戒律融合為一。如見月讀體（1601-1679）所編撰的《毗尼日用切要》中，規定行者在行持日常衣食坐臥所需遵循的每條戒律規範時，都要誦念一個對應的密咒，持咒本身即被視為一種戒規。<sup>36</sup>

在晚明，不少僧人認為「顯密」修法並行是必要的，可以彌補「顯修」的不足之處。如湛然圓澄指出，修行必須「行解雙運，顯密齊修」。而顯修即「通收信解行證」，所謂密修即「總攝坐臥行持」。兩者就像車的兩個輪子和鳥的雙翼，都不可或缺。之所以如此，他認為如果心識中煩惱與疑惑多，沒有「顯宗開示」則無法消除疑惑；如果外部有邪魔侵擾，沒有「密教默祐」則修行困難重重。<sup>37</sup> 類似，觀衡亦認同顯密並修的重要性，如其言：「顯不兼密而能破障得定者鮮矣。

《楞嚴經》云：『汝等有學，未盡輪迴，發心至誠取阿羅漢，不持此咒而坐道場，令其身心遠諸魔事無有是處。』」他認為經中此語即證實了這一點。<sup>38</sup>

在這種「顯密並行」的思潮下，不少僧侶提倡用咒語來消除參話頭過程中所遇到的障礙。例如，紫柏真可云：「眾生熱惱，用處弗齊，以咒鑄習，蓮敷欲泥。」

<sup>39</sup> 此即主張用咒語對治參禪過程中的煩惱與習氣。又如，憨山德清寫給一位官員的信中提到，如果參話頭工夫得力，則「外境不入，唯有心內煩惱。無狀橫起，或慾念橫發，或心生煩悶，或起種種障礙，以致心疲力倦」。這是由於八識中潛藏了「無量劫來習氣種子」，現「被工夫逼急」，全部顯現出來。此時不可任由它們擺布，只需將念頭專注於話頭上不鬆懈，最終可以破除一切煩惱習氣，而

<sup>36</sup> 釋果燈，《晚明清初律宗千華派之興起》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004，頁158。

<sup>37</sup> （明）圓澄，《思益梵天所問經簡註》，卷4，頁925。

<sup>38</sup> （明）正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，卷5，《嘉興大藏經》，冊28，台北：新文豐，1987，頁682。

<sup>39</sup> （明）德清編，《紫柏尊者全集》，卷17，《叢書集成續編》，冊126，台北：新文豐，1980，頁940。



獲得開悟。然而，如果「習氣愛根種子」深潛於藏識中，使得參話頭力不從心，則需持誦密咒，「仗佛密印以消除之」，因為咒語是佛的「金剛心印」，參禪者持誦之，就像「執金剛寶杵」，可摧毀一切障礙。<sup>40</sup>

原來專注於參話頭本身具有破除妄念，消除習氣的功效，在宋代大慧宗杲曾主張不管在參話頭過程中如何受習氣干擾，只需咬定一個話頭不放鬆，「提撕得熟，口議心思不及，方寸裏七上八下，如咬生鐵橛沒滋味時，切莫退志，得如此時，却是箇好底消息。」<sup>41</sup> 而在德清看來，如果習氣過於深重者，不如通過持咒以獲咒力加持來對治更有效。他又引《楞嚴經》中「十方如來，持此咒心，得成無上正等正覺」這一文句，說明持咒本身具有破迷開悟的功效，故不妨礙參禪，他指出參禪中持咒以破妄之法，佛已在經中明說，「祖師門下恐落常情，故祕而不言，非不用也。」<sup>42</sup> 以此為持咒輔助參話頭的修法合理化。這種以持咒作為參禪輔助的做法，在德清的教學中很常見，如其曾對一位即將居山的僧人傳授參禪要訣，如果參話頭過程中出現懈怠的念頭，陷入昏沉中，此時「急須持咒，仗此咒力，足敵此魔。」<sup>43</sup>

由於持咒在晚明佛教羣體中已是非常盛行的法門，持咒的功用得到禪僧的重視，其在參禪中的輔助作用越來越明顯和重要，再加上當時的「顯密融合」思潮，促發了修禪的僧俗將禪的內涵附加到咒語咒句上，由此則出現了本章開頭提到的將咒文視作禪的公案話頭用以參究的做法。

首先，如上一章提及的咒語所象徵的如來藏心，是促使當時禪僧賦予咒語禪

<sup>40</sup> (明)通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷2，頁224。

<sup>41</sup> (宋)蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，卷21，《大正新脩大藏經》，冊47，東京：大藏出版株式會社，1988，頁901-902。

<sup>42</sup> (明)通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷2，頁224。

<sup>43</sup> (明)福善編，《憨山老人夢遊全集》，卷2，《嘉興大藏經》，冊22，台北：新文豐，1987，頁751。

的內涵的一個重要原因。如上一章所述，咒語常被僧俗視作與如來藏心等同，而禪宗常將其開悟經驗稱為「見性」，即實見人內在的佛性，<sup>44</sup>故所有公案話頭的參究都是以此心體為指向。到了晚明時期，公案和「話頭」本身被視為禪師開悟經驗的一種表達，禪修行人相信給出一個「話頭」的禪師已經證悟佛性本體，如雲棲株宏指出古代的高僧大德在獲得開悟之後，「吐半偈，發片言，皆從真實心地大光明藏中自然流出」。<sup>45</sup>「話頭」則是指引學人同證此佛性本體的一種方便善巧的手段。面對晚明佛教徒和文人拘泥於「話頭」文字本身並用它玩弄文字遊戲的流弊，倡導用「話頭」了悟自心，回歸達摩祖師的觀心法門和禪宗「直指人心」的旨趣，是當時禪宗革新的一個主要方向。<sup>46</sup>可見，當時僧人和信佛知識分子，特別注重對於「話頭」背後所象徵的心體的認知。

根據上一章所提到的「心」的「體用」說，這個世界全體本身都是心體的「用」而顯現，人由於妄念而將而把心體顯現的生滅假有的世界和現象誤以為是實體，並執着之，所以使得「真如心」隱而不顯，而無法解脫。基於此，晚明清初僧人認為，「看話禪」的行持，則是將人附加於他們所執取的現實世界的萬事萬物的名稱和概念，全部視為「真如心」的象徵符號，集中心念於上面並不斷參究之，最終通過這些生滅虛妄的事物的「符號」為媒介體悟到背後的「真如心」，而獲得解脫。例如，費隱通容（1593-1661）認為話頭的本質與「如來藏」、「真如性」和「妙明心」沒有區別，所以心體的作用所產生的「山河大地」、「明暗色空」都可以作為話頭進行參究。<sup>47</sup>又如蕩益智旭認為祖師的公案與話頭都是人現前一念心

---

<sup>44</sup> 大竹晉，《「悟り体験」を読む：大乘仏教で覚醒した人々》，東京：新潮社，2020，頁36。

<sup>45</sup>（明）株宏，《雲棲法彙》，卷14，頁67。

<sup>46</sup> 陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007，頁55。

<sup>47</sup>（明）隆琦、行觀等編，《費隱禪師語錄》，卷5，《嘉興大藏經》，冊26，台北：新文豐，1987，頁131。

之「注腳」，「說來說去，總不離我一心。我今此心，全真成妄，全妄即真。」<sup>48</sup> 兩者都希望通過由行者自心所現的話頭的參究來去妄歸真，回歸心的「真如」狀態。

由此，由於咒語的本質是如來藏心或佛性，其背後隱含了開悟的境界，一些晚明清初的禪僧常把人本具的佛性或者參禪所證悟的境界視為一道真言或者神咒。例如，漢月法藏在《於密滲提寂音尊者智證傳》的序文中提到，歷代禪宗祖師「湧頂門之心咒，曲盡其證證之人法，直斷夫了了之命根而後已耳」，<sup>49</sup> 將祖師的證悟境界視為一道心咒。又如，明道正覺（1614-1677）曾言自己過去五十多年修行只「學得箇秘密真言。」<sup>50</sup> 大覺普濟（1614-1675）曾在一次上堂講法中提到一位居山僧人「參學幾年成得一道秘密真言，不曾輕易吐露」，<sup>51</sup> 又曾對一位前來求教的僧人開示中說有一句真言，可以使病者痊癒，貧困者獲得珍寶，讓苦者得樂，是一道殊勝的神咒，那麼這麼一道神咒究竟是什麼？普濟認為即是一句話：「一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著不能證得。」<sup>52</sup> 此即認為人隱覆的佛性即是一個能滿足各種欲求的咒語。又如清初赤松領（1634-？）禪師在寫給一位居士的書信中說道：

看持咒是誰，雜念妄想是誰。莫管誰與不誰，妄與不妄，一咒恒持，兩頭絕斷。勇猛提撕念，念在咒上，密密綿綿，渾成一片。豁然撞破機關，得

<sup>48</sup>（明）智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷2，頁280。

<sup>49</sup> 黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，高雄：佛光文化，2019，頁48

<sup>50</sup>（清）超德編，《明道正覺森禪師語錄》，卷1，《乾隆大藏經》，冊155，台北：新文豐，1991，頁13。

<sup>51</sup>（清）行岳編，《大覺普濟能仁琇國師語錄》，卷1，《乾隆大藏經》，冊154，台北：新文豐，1991，頁644。

<sup>52</sup>（清）行岳編，《大覺普濟能仁琇國師語錄》，卷1，頁730。

見本來。夫真超出物外，方知自己是一個真咒，又何有別咒之可持哉？<sup>53</sup>

赤松領提倡持咒時參究一句「持咒是誰」的話頭，以得見自己的「本來面目」或本覺心體。而到最後，行者應明了自身即是一個咒語，與咒語融為一體。由此可見，在赤松領看來，咒文本身象徵和指向了人之「本來面目」。以上說法反映了當時的禪僧常將咒語視為參禪所證之悟境和佛性的象徵。

在當時修禪者看來，咒語不僅具有和禪之公案話頭相同的象徵意義和本質，而且作為象徵符號，兩者的表現形式也被認為是類似的。兩者的文字本身都無法用理性思維的和邏輯來理解。作為「話頭」的短語如「無」、「柏樹子」、「乾屎橛」，雖然字面意義一目了然，但是當他們作為冥想的對象時，又顯得具有密意，隱含了不可言說的開悟境界。與此類似，正如 Richard K. Payne 將佛教中的咒語視作一種不同於人與人日常交流中用來傳達信息之普通語言的「非常規語言」（extraordinary language），<sup>54</sup> 由於咒文本身是梵文音譯，只翻音不翻義，對於中國佛教徒而言是一種難以獲知義涵的「密文」。

由於咒語和話頭被視為是由覺者佛陀或者有開悟經驗的祖師所授，且它們的文字都含有密意，有感於此，晚明清初的僧俗則聯想到兩者的組成文字都可能是佛陀或禪師所傳的祕密教法。禪宗常把以這種祕密傳承的教法稱之為「心印」。「心印」意指佛陀和禪宗祖師代代相傳的教法。如《祖庭事苑》所述：「達磨西來不立文字，單傳心印，直指人心，見性成佛。」<sup>55</sup> 因為禪宗的教法是依據祖師的開悟經驗，即覺悟的佛心，心證悟所得之真理，如世間的印形那樣永恆不變，所以

<sup>53</sup>（清）寂源編，《赤松領禪師語錄》，卷3，《嘉興大藏經》，冊39，台北：新文豐，1987，頁518-519。

<sup>54</sup> Richard K. Payne, *Language in the Buddhist Tantra of Japan: Indic roots of mantra*. London: Bloomsbury Academic, 2018, pp. 8-9.

<sup>55</sup>（宋）善卿編，《祖庭事苑》，卷8，《卍續藏經》，冊113，台北：新文豐，1980，頁224。

比喻為「心印」。禪之教法並非通過語言文字進行解說，而是「以心傳心」，故教法的傳承被稱為「傳心印」。而禪師與弟子間通過一句「話頭」以及用十分玄虛難以捉摸的某種動作來取得默契，就是一種「以心印心」的傳法方式。<sup>56</sup>

由於咒文本身密不可解的特徵，晚明清初佛教徒亦常將咒文視為佛所傳的「心印」或者祕密教法。如雲棲株宏指出「陀羅尼是如來祕密心印。」<sup>57</sup>弘贊認為「真言是如來祕密心印」，<sup>58</sup>又說「咒是諸佛密法，唯佛與佛相傳，不通他解。」<sup>59</sup>湛然圓澄指出，所謂咒語，從事相上說是「三密嚴身」，從理的層面來說即是「言思道斷」，因此「咒之為文，口之咒也，以長出為咒，吾謂未開口以前咒之義矣，復謂之真言。」這正如禪家所謂的「作麼作麼」，兩者都是將「無言之言」稱為「真言」。<sup>60</sup>可見，在圓澄看來，咒文是一種言語道斷，一說即錯的語句，無法用文字解讀和理性思維來理解，具有禪之語言的特性。

基於咒語的這種祕密不可解的特性，僧俗認為其與話頭沒有區別。咒語是因為其文字本身是他國語言的音譯而難解，話頭則是因其文字背後有隱喻而不可解。如此，相比禪用「話頭」這般隱晦的語言和動作傳達了佛與祖師的「心印」，咒語被認為直接用祕密文字和音節象徵了佛的「心印」和祕密教法。如雲居顛愚(1579-1646)指出，覺境難以用語言名相來表達，所以只能用「密」這一字強名之，出於教化的目的，需有方便之言說，「略為顯發」，即有密語，即是佛所宣說的「總持咒語」或「諸祖機語」，這些語言都需行者去「妙悟於意外不可思議分。」<sup>61</sup>此

<sup>56</sup> 范文瀾、張遵驪，《唐代佛教》，北京：人民出版社，1979，頁76。

<sup>57</sup> (明)莊廣還編，《淨土資糧全集》，卷5，《卍續藏經》，冊108，台北：新文豐，1980，頁558。

<sup>58</sup> (清)弘贊，《持誦準提真言法要》，《卍續藏經》，冊104，台北：新文豐，1980，頁786。

<sup>59</sup> (清)弘贊，《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》，卷2，《卍續藏經》，冊37，台北：新文豐，1980，頁461。

<sup>60</sup> (明)圓澄，《思益梵天所問經簡註》，卷4，頁925。

<sup>61</sup> (明)正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，卷4，《嘉興大藏經》，冊28，台北：新文豐，1987，頁678。

即是認為咒語與祖師的話頭都是傳達這種教法方便言說。類似，漢月法藏指出「無文字、無言意說，謂之咒，謂之真言，謂之祖師句。」<sup>62</sup> 姚希孟認為準提咒的「秘密文句」和禪之「古佛傳燈諸偈」，「顯密雖殊，心光相印」。<sup>63</sup> 謝于教認為：「按禪宗提無義味話頭，不通解說，欲其思盡還源耳。持真言者亦復如是，不通解說，且理圓解偏，解興理喪，所以不解。」<sup>64</sup> 他認為話頭和咒語都表示佛和祖師所傳的真理，難以用語言文字來進行解說。

當時一些儒生文人也將咒文視作禪語那般，是一種傳達某種密意的象徵文字。廖肇亨指出，晚明文人常把詩比喻為咒語，視之為開啓神祕奧義之門的鑰匙，他們由此認為學詩與學禪沒有區別。<sup>65</sup> 可見，咒語如同詩和禪語這些具有隱喻的文句，常被晚明文人視為指向某種奧義的象徵符號。又如，晚明清初士人郭金台（1610-1676）在給一名為四峰和尚的僧人的禪詩所作的序文中提到：「有解者，曰此禪也，諸佛秘密咒，求註便失。」<sup>66</sup> 此即將咒語與具有隱含禪意的詩文相提並論。

咒語被用於參禪的另一個原因，是由於經軌中咒文的某個字或音節具有某種象徵意義，這與具有某種隱喻的某個公案話頭類似。如第二章提及的《大日經》中的真言的每個音節即有某種象徵意義，比如「阿」字表示「一切法本不生義」。在唐代的漢譯準提經典中，準提咒的每個字都有隱義，如金剛智譯《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》中提到「唵字門者，流注不生不滅義，復於一切法為最

<sup>62</sup>（明）弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷5，頁151。

<sup>63</sup>（明）周永年，《吳都法乘》，藍吉富編，《大藏經補編》，冊34，台北：華宇出版社，1985，頁485。

<sup>64</sup>（明）謝于教，《準提淨業》，卷2，頁752。

<sup>65</sup> 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——晚明清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化，2008，頁18-20。

<sup>66</sup>（明）郭金台撰，《石村詩文集》，卷中，清康熙刻本，頁613。

勝義。折字門者，於一切法是無行義。」<sup>67</sup> 謝于教編寫的《準提淨業》中即如沿用此經中的準提咒字的字義。<sup>68</sup> 這促使佛教徒將咒字與具有一定象徵意義的話頭想聯繫起來，甚至將某個咒字直接視作一個話頭。

例如，謝于教將真言的「阿」字視為與「無」字話頭類似：「阿者是無生義，以無生之理，統該萬法。故宗門教人提無字公案，與此相似。」<sup>69</sup> 「無」字話頭出自一個禪門公案，即有僧問趙州禪師狗是否有佛性時，趙州回應之：「無」。大慧則根據這則公案，提倡對於「無」字話頭的參究，這也是教導弟子進行看話禪訓練中的一個最常用的話頭之一。<sup>70</sup> 「無」字面上有否定之意，即趙州否認狗具有佛性，然中國大乘佛教，包括禪宗，都認同所有眾生具有佛性，所以字面上看來，此說法顯得背離傳統中國佛教教理。不過，對大慧而言重點不在於用理性的方式去探討這種說法合不合教理和邏輯。Steven Heine 認為，作為話頭的「無」字本身表示絕對否定，但不是字面意義上對於狗具有佛性這一命題的否定，而是表示禪宗修行人追求的悟境否定了存在與非存在的二元對立，否定用理性思維和語言文字進行理解，因為悟境只能通過禪定體得。<sup>71</sup> 謝于教認為「阿」字一個象徵意義是「毗盧法身」，<sup>72</sup> 即是佛的法身，表示宇宙終極本體，而「阿」的「無生」之含義，則用否定的方式表達了其作為萬物的終極本原的意義：它雖然能產生萬事萬物，但是其本身是「無生」的，無生滅變化可言，超越了存在與非存在的二元對立。而「無」字話頭的參究正是要體悟因煩惱妄想而感知到的生滅變化的

<sup>67</sup> 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 177。

<sup>68</sup> （明）謝于教，《準提淨業》，卷 1，頁 736。

<sup>69</sup> （明）謝于教，《準提淨業》，卷 2，頁 748。

<sup>70</sup> Steven Heine, *Like Cats and Dogs: Contesting the Mu Kōan in Zen Buddhism*, New York: Oxford University Press, 2014, pp. 1.

<sup>71</sup> Steven Heine, *Like Cats and Dogs: Contesting the Mu Kōan in Zen Buddhism*, pp. 10.

<sup>72</sup> （明）謝于教，《準提淨業》，卷 2，頁 745。

現象世界的非實在性，而回歸不生不滅的終極本體。在這個意義上，謝于教認為真言的「阿」字與話頭的「無」一樣，都用否定的方式指向悟境，參究兩者能達到一樣的效果。

晚明清初僧俗將咒語禪化的原因，除了基於兩者相同的象徵本體，以及他們作為象徵符號時表現形式的相似性，另一切入點是持咒與參禪的實踐層面以及所能獲得的功用類似——即不管是參究「話頭」還是觀想咒文，都是藉助對於文字的冥想，達到破執去妄，開顯修行者主體本具的佛性。

「話頭」和咒語的背後都象徵了佛性實相，而此佛性正是修行人所要證悟的。話頭的參究始終都是以對人自心本具佛性的復歸為目標，最終達到明心見性。在當時僧俗看來，咒語象徵佛性本體，念誦觀想咒文也是一種參悟佛性本體的方法。正如看話禪需要攝心專注，對於話頭進行參究一樣，當時僧俗亦倡導通過咒句對於心體進行體悟。如上一章所提及的《西方確指》中的「覺明妙行菩薩」主張在持咒的過程中對於咒與心、心與外物關係的冥想和體悟。這種通過咒文對於心的「體用」的冥想和體悟，如同一種參禪的方式。如書中「覺明妙行菩薩」曾引導一位信徒認識準提咒即是自心，又反問道：「此不是你心，喚作甚麼？」<sup>73</sup>「喚作甚麼」是禪宗公案語錄中常用到的反問句，可見此書中的咒文冥想法已經含有參禪的意味。

### 第三節 禪僧的禪法教學以及僧俗參禪中對於咒語的應用

綜上可知，在「顯密融合」的框架下，晚明清初，咒語的象徵意義，其文字

---

<sup>73</sup>（清）常攝編，《西方確指》，頁9。



本身以及咒語的實踐層面都被視為具有「禪意」，由此，在禪僧的教學中，倡導咒語為媒介進行參禪的例子不在少數。其中，漢月法藏即是以倡導咒文參禪的一位禪僧。

本章開頭提及的漢月法藏住蘇州鄧尉聖恩寺時的一段講法，即有引導聽眾以咒語參禪的意味在其中。在此次講法的開頭，漢月認為咒文與話頭一樣，都指向覺境，兩者都是具有某種密意的象徵文字，由此進一步得出本章開頭的一個見解：漢地禪宗中的「話頭」，即是西域人眼中的咒語。對於中土不懂西域梵文者而言，咒文是一種密文，用祕密音節直接象徵了實相和佛性本體，不過漢月看來，這種祕密音節在其發源地西域未被音譯成漢語之前，對於當地人而言其實也是字面上可以理解的，但唯有人不執著字面意義而領悟其背後的象徵意義時才可稱為咒語，這與話頭的性質類似：

如西方以水名「蘇嚧巴」，此生死心意識之見，而計名著相者也。以之為咒者，則曰「唵蘇嚧莎訶」初無「唵莎」字，為之函蓋，則墮生死見解。

今以二字夾之，便成咒語。心意識不可到，而一切作用靡不成就矣。<sup>74</sup>

「柏樹子」和「乾矢橛」等雖然是具體的事物，但是它們作為話頭參究時是不能在文字和意義上打轉的，必須去領悟它們背後的含義。法藏認為如果咒文還原為印度文字，也是如此。就如咒文「唵蘇嚧莎訶」的中「蘇嚧」是梵文「水」一詞的兩個音節，如果印度人把整個咒語看成只是「水」一詞去掉一個音節，再前後加幾個字組成的，這樣的見解是不正確的，咒語也不再是咒語，就如漢月所說「凡夫流浪生死者，見庭前柏子則言柏樹子，見矢橛便言乾矢橛，此非著有之生死心意識乎。」如執

---

<sup>74</sup>（明）弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷5，頁150-151。

著名字名相，「柏樹子」則變成了指向一種具體事物的文字，不再是「話頭」。咒語也是如此，只有不執著「蘇嚧」的文字名相，念誦咒文才能發揮其作用，就像參究話頭不執著「話頭」文字的字面意義才能獲得開悟一樣。雖然參「話頭」完全是中國佛教的創造，在西域並沒有這樣的實踐，但在法藏看來，「顯中有密，密中有顯。顯密合一，如走盤珠，故圓；顯密相兼，直示大道，故通。」<sup>75</sup> 由此，組成話頭的漢語文本和組成咒語的梵語文本，都要通過超越其字面意義並領悟背後的密意來發揮它們的功用，從這個層面來說，兩者事實上完全是同種事物，沒有區別，只是中土和西域的名稱不同而已。

接下去，他又向聽法者指出：一句準提咒文即包含了禪宗雲門一派的宗旨——即「雲門三句」：函蓋乾坤句、截斷眾流句和隨波逐浪句。「雲門三句」描述了雲門宗的教學方法。「函蓋乾坤」表示其教法是基于這樣的認識：宇宙中的万物都是佛性或真性的體現，而彼此之間沒有阻礙。「截斷眾流」則強調人應切斷和去除所有慣常的對於事物的二元對立的認知。最後，「隨波逐浪」強調根據學生的需要和不同情況進行教學調整、應機說法。<sup>76</sup>漢月認為修準提咒的儀軌能讓未開悟者具足「佛祖菩薩大作大用」，因此，一句「唵折隸主隸準提莎訶」的準提咒之咒文，即是「函蓋乾坤」，也是「截斷生死」，凡人有所求所願，則念「唵折隸主隸準提所求某事莎訶」，故準提一句咒文正如可根據人的需求隨機應變的「隨波逐浪句」。<sup>77</sup>

在此次講法的最後一部分，漢月根據觀想咒字和參禪在實踐方面的共通之處

<sup>75</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷5，頁150。

<sup>76</sup> Youru Wang, *Historical Dictionary of Chan Buddhism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2017, pp. 260.

<sup>77</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷5，頁151。

來會通兩者。黃繹勳待刊登的論文〈明末漢月禪師《三峰和尚心懺》略探和點校〉中論及漢月禪法與準提信仰的會通時已有提及該部分，<sup>78</sup> 筆者將根據原典作進一步論述。這一部分中，漢月認為獲得開悟超越生死輪迴的根本在於身口意三業的清淨，而修習準提咒法即可達到這個目標。他指出如能手結印並能領悟準提菩薩各個手臂與手印的象徵意義，即是身業的清淨。如能口誦咒並能領悟咒文背後的密意，即是口業清淨。如能咒字觀想，即是意業清淨。漢月認為，如此結印誦咒觀想，以達到身口意三業清淨，即可達到和佛菩薩一樣的境界和功用，從而實現「大用現前，經濟畢備，施于日用行事之間，處處合轍」。<sup>79</sup> 漢月認為禪單單參究一句「柏樹子」或「乾矢橛」就能達到大徹大悟，開顯佛性，具備佛之神通妙用，從而能夠自由自在地在世間生活和救度衆生。如此，漢月相信，這種觀想咒字而獲得的佛與準提菩薩的神通功用，與參話頭所悟境界完全相同。所以，漢月指出，不管是禪還是咒，都是「以顯密圓通用之」，通過持咒所獲得的神祕力量，與達到禪悟境界之人所開顯的如來藏心之功用無異，並非什麼顯現神通或奇特玄妙的怪事。<sup>80</sup> 可見，漢月希望向聽法大衆揭示，相比禪是用對具有隱喻的話頭短語的參究，以體悟佛性本體，開顯神通，而準提咒法的行持則是對由祕密音節的咒句的體悟和觀想來悟道並發揮神用，兩者都是利用含有密意的文字而展開的精神層面的修煉，故兩者修法以及所證的境界和功用是相同的。

在講法的最後，漢月希望大衆「興禪隆咒」，廣度衆生，他接着說「且道參禪是，持咒是，乃喝一喝云唵折隸主隸準提莎訶。」將準提咒文作為一句禪語然

---

<sup>78</sup> 本人曾於 2019 年 8 月赴台灣宜蘭佛光大學佛教學系查閱資料，期間有幸拜會黃繹勳教授。黃教授分享其尚未完成的論文初稿〈明末漢月禪師《三峰和尚心懺》略探和點校〉供本人研讀和參考，並為本文此節寫作提供了不少建議和視角，在此表示感謝。

<sup>79</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷 5，頁 151。

<sup>80</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷 5，頁 151。

大眾去參悟，然後走下講堂。<sup>81</sup>

漢月在其禪法教學中，常倡導用咒字作為禪的話頭用以參究。比如他在寫給一位居士的書信中，將淨法界咒的「唵」(𑖀)字與禪之「竹篋子」話頭相聯繫起來：「一箇𑖀字，如竹篋子話頭，輒作一團大火聚，燒盡身心世界，若有若無，若即有即無，及非有非無。」<sup>82</sup>「竹篋子」是用竹子削成的香板，是寺廟中警策修行人的器具。「竹篋子」作為一個「話頭」曾被大慧宗杲倡導而盛行，他在教導人參禪時，曾手握竹篋問道：「喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背，不得有語，不得無語。」<sup>83</sup>其隱含的意義是讓學人去除所有不相干的知識，而頓悟自己的真如本性。<sup>84</sup>這個話頭到了晚明時期頻繁被看話禪行者使用，漢月法藏對於一般禪行者所使用的話頭中，「竹篋子」話頭是使用頻率最高的一個。<sup>85</sup>

漢月將兩者視為等同的依據，可以從他所宣揚的「參話頭」的「離心意識」功能來理解。他認為話頭的參究的終極目的就是幫人跳脫開日常心意識的束縛，以出離生死輪迴獲得解脫。如其在〈離心意識辨示禪子〉一文中指出，「離心意識參，出凡聖路學」這兩句話是「千聖不易之定論」，他認為歷代祖師都是用各種善巧方便，以唯識家所說的「轉識成智」之法度眾生。而最為巧妙的捷徑，即是讓人參話頭，因為通過話頭的參究以及從中生起的疑情，可以讓人「頓離心意識三法。」<sup>86</sup>此文中，漢月以唯識家的「八識」和「轉識成智」<sup>87</sup>的概念來解說

<sup>81</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷5，頁152。

<sup>82</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷15，頁198。

<sup>83</sup> 魏道儒，《宋代禪宗文化》，鄭州：中州古籍出版社，1993，頁122。

<sup>84</sup> 鄧克銘，《大慧宗杲之禪法》，台北：中華佛學研究所，1986，頁47。

<sup>85</sup> 釋見一，〈漢月法藏之禪法研究〉，《中華佛學學報》，期11，1998年，頁181-225。

<sup>86</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷15，頁196。

<sup>87</sup> 八識，即唯識宗根據心的功能將其分為八個方面，依次是「眼、耳、鼻、舌、身、意、末那識、阿賴耶識」。前面五識，即眼、耳、鼻、舌、觸是可以產生心理和認知活動的感官，第六識是基於前面五識生起的心理活動，亦稱作「意」，第七識「末那識」，指的是由前六識和外境互動所聚集而成的自我意識，第

「竹篋子話頭」之「離心意識」的功用：

如話頭云：「喚著竹篋則觸，不喚著竹篋則背。」喚不得則出凡路，不喚不得則出聖路，以其參情兩不可得，則凡聖路已出也。喚不得則分別之散亂六識已離，喚著不得則七識之執認已離，不喚不得則靈靈之閑坐及寂寂之沉酣已離。喚著則觸，不喚著則背，兩路去不得，兩路罷不得，則六識不能分別，七識不能執認。<sup>88</sup>

如此，漢月認為「竹篋子話頭」的參究即等同於去除人的第六識「意」對外境事物的分別和「末那識」對於「我」的執着，由此「轉識成智」獲得解脫。

正是由於「竹篋子」話頭的「離心意識」功能，讓漢月認為其與「唵」的梵字𑖀有共通點。學界已注意到由「唵」單字構成的「淨法界真言」在唐代佛教文獻中已存在，「唵」字具有用火性除垢離染之意，觀想一個「唵」字具有滅除罪垢、燒化虛幻、離諸煩惱的功效。<sup>89</sup> 對於「唵」觀想方法在謝于教的《準提淨業》中有提及，這種修法要求行者觀想一「唵」字變作一個三角形的火輪，「燃盡自己有漏之身」，即觀想全身被燒化，即使曾造墮地獄的重罪，也全部滅除無餘。

<sup>90</sup> 此外，在晚明清初禪僧看來，火亦有滅除煩惱和體證空性的意義。如覺浪道盛曾將自己的禪法稱為「大冶紅爐禪」，他將火視為「心之精神」，是萬物生成的根源，即如來藏心。對於凡夫而言，心火隱而不發，而開悟的達成即是火的發動。

---

八識是指在前面七識運作和活動中所形成的習氣與習慣，此類習氣和習慣潛藏在人的心靈深處，不時無意間影響著人的言行舉止。唯識宗認為人的煩惱都來自第六識對於事物的分別以及第七識對於第六識的執着，故提倡「轉識成智」作為其修行目標，如第六識所感知到的外境事物不以是非善惡來分別，即轉成「妙觀察智」，消除對於我的執着，消解「我」與外部世界的分別，第七識則轉成「平等性智」。

<sup>88</sup>（明）弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷15，頁196。

<sup>89</sup> 謝世維，〈漢傳準提佛母經典之嬗變：以《顯密圓通成佛心要集》之「密教心要」為核心〉，《新世紀宗教研究》，卷15期2，2016年，頁87-119。

<sup>90</sup>（明）謝于教，《準提淨業》，卷2，頁744。

他將禪門教法的傳承視為祖師「覺火」的存續傳播。<sup>91</sup>覺浪道盛亦用火象徵萬事萬物的假有和空性，如其指出一切事物中，火是最猛烈的，「火性一發」，則一切千差萬別的世間萬物，「入此性火真空」，就如飛雪落入紅爐，立即化為烏有。<sup>92</sup>漢月法藏應是認為「唵𤑔」字觀想中的燒盡身心世界的那團大火所象徵的空性，正好對應了「竹篋子」話頭的「離心意識參」的意義——即通過「竹篋子」話頭的參究認識一切事物名相都是假有，本來皆空，從而去除心意識所產生的分別和執着。所以，他認為參究「竹篋子」話頭與專心觀想一個「唵𤑔」字無異。

漢月法藏常以咒字作為話頭讓一些信佛知識分子參究。比如，他曾用一首名為「竹篋頌」的偈頌答覆廉訪使王聞修的書信：「鐵門誰道雙關緊，指點分明寫唵吽。不用如來廣長舌，等閑消盡破晴空。」<sup>93</sup>偈中漢月讓王聞修參究「唵」與「吽」兩個咒字。在漢月寫給王聞修的另一封書信中曾提到王專注於「竹篋子」話頭的參究。<sup>94</sup>因此，漢月應是通過此「竹篋頌」，引導他參究「竹篋子」話頭時輔之以兩個咒字的參究，或者用兩個咒字直接取代「竹篋子」話頭作為參究對象。如本章上一節提到漢月視「竹篋子」話頭與淨法界真言之「唵」等同，他應也認為此話頭與「唵」、「吽」兩咒字共通。漢月欲告訴王聞修，參究這兩咒字，更容易取得成就，「不用如來廣長舌」，即無需聽聞佛的各種教法，便能破迷開悟。

與漢月有往來的居士中，亦有用準提咒文參禪者。漢月曾在常熟建準提閣，當時有不少僧侶和信佛居士到訪，並在那裡結社修行。士大夫嚴棫為之所作的《準提閣記》中，對於準提咒有如下一段描述：

<sup>91</sup> 荒木見悟，《憂国烈火禪》，東京：研文出版，2000，頁45。

<sup>92</sup> (明)大成、大然等編，《天界覺浪盛禪師全錄》，卷21，《嘉興大藏經》，冊34，台北：新文豐，1987，頁714。

<sup>93</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷10，頁175。

<sup>94</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷14，頁193。

余惟一句函蓋無量義，謂之咒……舉一「唵」字，便覺渾沌冰消，閻羅粉碎……夫心入咒咒入心，如母依子子依母。所謂不持而持，持於無可持，是在登樓者之更上一層耳，通顯密以立教，合聖凡而成佛。<sup>95</sup>

其中，嚴栴提到他將準提咒之「唵」作為話頭參究，有破迷開悟之感。可見，嚴栴應是深受漢月禪密融合的修行觀的影響，在其修行實踐中常用準提咒文參禪，或將某個咒字當作一個話頭參究。

此外，在行持瑜伽施食儀軌時，漢月倡導用此儀軌中用到的咒字進行參禪。漢月又在《於密滲施食旨槩》中試圖說明禪與密教的宗旨的一致性。在此儀軌中，漢月介紹了一種觀想的方法，即冥想一個「○相」，用以象徵事物的終極本體，並佈置一些真言的梵字在其中，通過一系列複雜的觀想，來達到給餓鬼施食的目的。他認為這種「○相」的觀想方法「全是臨濟雲門手段」，這種教法甚至是歷代禪宗僧人代代相傳：「出於西域諸祖相傳，東流至於忠國師，三傳而為仰山宗旨。」<sup>96</sup> 在「○相」中布置梵字的觀想法，在唐代曾被從西域來華的不空、金剛智以及善無畏等僧人倡導，也是日本真言宗的一種常用的觀想法。<sup>97</sup> 南陽慧忠（675-775）和仰山慧寂（807-883）都生活在這些西域僧教法的興盛時期。他們都曾用一個圓來象徵清淨心與開悟的境界，作為他們說法的善巧方便。<sup>98</sup> 不過，兩者雖然都用一個圓作為符號來傳達他們各自的教法，並沒有明確的歷史證據可

<sup>95</sup> （清）王伊輯，《三峰清涼寺志》（《中國佛寺志叢刊》第4輯第40冊），揚州：廣凌書社，2006，頁243-244

<sup>96</sup> （明）法藏，《於密滲施食旨槩》，《卍續藏經》，冊104，台北：新文豐，1975，頁892。

<sup>97</sup> Richard K. Payne, "The Shingon Ajikan: Diagrammatic analysis of ritual syntax." *Religion*, 29:3 (1999), pp. 215-229.

<sup>98</sup> 정영식, 〈禪에서 圓相이 가지는 의미와 심볼리즘〉, 《문화와예술연구》, 期7, 2016, 頁67-88。

以表明南陽慧忠和仰山慧寂的禪法與這些西域僧人之間的曾有過交流互動。<sup>99</sup>而漢月卻堅信是不空等西域僧人將「○相」的秘密含義傳達給了兩位禪師，體現了他試圖從起源和傳承方面說明禪和密的教法的一致性。

他認為咒字之本體即是人本具的如來藏心，故用咒字作為禪之話頭參究，即可以悟得此本體，使行者之「妄心」返本還源，獲得開悟。同時，悟得了咒之本體，即可以實現「從體起用」，發揮咒之神用，達到為餓鬼施食的目的。<sup>100</sup>他勸導不少修禪者將此種以咒字參禪法應用於施食儀式中，當時有位王姓信佛士大夫，特意為漢月修設儀式場地，並廣邀信徒加入此法的行持。<sup>101</sup>

除在行持施食儀軌時將咒語與參禪相結合，漢月在上法堂說法時，常給出一些咒句，作為具有某種隱喻的話頭，讓聽法者去體悟其背後的含義，例如，在漢月某次上堂說法時，連續用了三句咒文。他先喝一喝云：「唵薩婆囉罰曳數怛那怛寫。」一會兒又說道：「未得微霜菊早香。」然後又用大悲咒的另一句咒文喝一喝：「唵悉殿都漫陀囉跋陀耶莎訶。」然後說道：「山河大地變黃金。」之後又用一句準提咒文喝一喝道：「唵折隸主隸準提莎訶。」然後說道：「相逢盡是陶彭澤，瓢下慚無大道漿。」<sup>102</sup>可見，因當時準提咒是一個甚為流行的咒語，故漢月迎合大眾所好，常把準提咒文作為一個用於參禪的話頭。

憨山德清亦常在其宗教生活中以咒語參話頭，並倡導身邊一些修行者實踐此禪法。例如，有位禪修行人，專修持咒三十年，但是未獲得任何效果，向德清求

---

<sup>99</sup> Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, pp. 151.

<sup>100</sup> (明)法藏，《於密滲施食旨槩》，頁 889。

<sup>101</sup> (明)法藏，《於密滲施食旨槩》，頁 893。

<sup>102</sup> (明)弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，卷 4，頁 141。



助，德清則指出其之所以徒勞無功，是因為其雖持咒，但是心念沒有專注。<sup>103</sup> 而德清認為最好的解決方案，無需放棄持咒，只需將咒語作為話頭，時時刻刻參究之，則可應對持咒時有口無心的弊端，最終獲得修行之成效：

字字心心，著力挨磨，如推重車上坡相似渾身氣力使盡，不敢放鬆絲毫，寸寸步步，脚跟不空。如此用力時，只逼得妄想流注。塞斷命根，更不放行到此之時。就在正著力處，重下疑情，深深觀看，審問只者用力持咒的畢竟是個甚麼。觀來觀去，疑來疑去，如老鼠入牛角，直到轉身吐氣不得處，如此正是得力時節……若能如此持咒，與參禪豈有二法耶？<sup>104</sup>

我們可以看到因持咒是晚明清初盛行的一種修行方式，不少參禪者亦會兼持咒語，而德清則提倡將持咒與參禪相結合，把咒語作為一個現成的話頭來參，使修行者在持咒的過程中不妨礙參禪，同時又能提升持咒之功效。

憨山德清常將咒語視為與禪之話頭等同，並倡導一些學佛的居士參究之。比如與德清有所往來的侍御徐明宇，雖然知曉一些佛理，懇切地求開悟解脫，但是不知如何着手修行。德清在寫給他的一封信中，讓其擇取一個話頭或者咒語，進行參究：「或古人話頭，或單提一咒，切切記心，時時在念，久久此念純熟。中心有主，則於遇境逢緣，內不出，外不入，中間一念，炯炯孤明。一切應事接物，如鏡現像，不將不迎，來無所黏，去無蹤跡，此便是最初得力處也。」<sup>105</sup>

徐明衡司馬因體弱多病，向憨山德清求教修行之法。德清在回信中指出「顧此血肉之軀，原是妄想凝結，念念熏蒸，故少乖調攝，則大不知恩，況外慾薄饒，

<sup>103</sup> (明)通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷8，頁314。

<sup>104</sup> (明)通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷8，頁314。

<sup>105</sup> (明)通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷15，頁424。

增益病本。」<sup>106</sup> 他認為疾病都是妄念而生，唯有去除妄念，才能從根本上治癒治病。而對於去除妄念之法，德清則云：「愚意願座下從今發心，單持一咒，或準提，或金剛穢迹」，時時念念不忘，用心參究之，久而久之，則智慧增長，妄念漸消，自然能夠達到祛病和增強體魄的目的。<sup>107</sup>

類似，顛愚觀衡是一位提倡顯密並行的禪僧。他將咒語視為與禪祖師所說的機語話頭等同，視之為祕密宣說佛性本體的方便語言，倡導對於咒語所隱含的「密意」——即人人本具的佛性的參究和體悟。在他為《穢迹金剛像》作的序言中，指出此畫像的作者劉慢亭居士，正是由於其能夠參透體悟穢迹金剛咒與諸佛妙心不二一體，並持誦之，才感得穢迹金剛顯現夢中，得以將穢迹金剛形像在紙上畫出。<sup>108</sup>

一位名叫譚真復居士與觀衡往來密切，他「堅持準提咒大有定力」，並按觀衡的教導對咒語的「密意」進行參究，他曾對觀衡致信言：「唯殫精盡神於密也，一切人，一切物，皆一切已，正密中廣大實用。」<sup>109</sup> 觀衡對其修行十分認可，在回信中說：「居士今日透得諸佛密意」，並認為他已經領悟到日常行住坐臥「無非密處」，所有佛都是「自己已成之佛」，無需「更要作佛。」並建議其在今後修行中都要不忘參究咒語之「密」，「居士從今已去只以一『密』字廣作佛事」，如此便能獲得無窮的利益，可超越「是非憎愛」，消除「物我彼此」的差別，獲得解脫和證悟，「頓登佛地」以及「頓超佛祖之外」。<sup>110</sup>

在觀衡的門人中，亦有用咒句參禪者。比如，有次傍晚觀衡上堂講法時，有

<sup>106</sup> (明)通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷18，頁462-463。

<sup>107</sup> (明)通炯編，《憨山老人夢遊集》，卷18，頁463。

<sup>108</sup> (明)正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，卷8，頁700。

<sup>109</sup> (明)正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，卷4，頁678。

<sup>110</sup> (明)正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，卷4，頁678。

一僧人就楞嚴咒爲主題和觀衡展開了對話：他問觀衡，「楞嚴咒心」究竟是指整個咒，抑或僅指唵字之後的咒句，觀衡問他唵字前後各是什麼，僧言分別是鬼王名字和咒心，

師云：「鬼王與咒心，是一是二？」僧無語，師云：「若是一，儻侗不少。

若道是二，又成兩極。諸上座畢竟作麼生有？」僧云：「就請和尚道看。」

師遂彈指云：「任從滄海變，終不為君通。」<sup>111</sup>

此外，尚有不少晚明清初禪僧和信佛知識分子將某句咒語以話頭的形式應用於參禪中。例如，覺浪道盛曾用一首偈語開示一位名爲胡蘭石的居士：「大悲菩薩通身口，八萬毛端獅子吼。子能一念通咒心，夜半日輪天地曉。」<sup>112</sup>此即倡導其對大悲咒的咒句進行參禪，認爲如能參透大悲咒的咒句，便可破迷開悟。晚明居士董斯張（1586—1628）所撰〈準提儀軌引〉一文，即有以準提咒參禪的意味在其中：

經云：「十方如來含此咒心轉大法輪。」且道結壇取證之日，眼觀底是咒，耳聞底是咒，口誦持底是咒，正恁麼時畢竟這一點咒心在甚麼處？若能當下知歸說甚，八萬四千煩惱魔軍，生死苦海，將釋迦達摩鼻孔一時穿却，便見佛母準提王，不出當人揚眉瞬目處，盧行者云：「與汝言者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。」僕請爲持準提者，一轉語於此薦得，纔不負證公婆心激切，如或未然，急須着眼。<sup>113</sup>

<sup>111</sup>（明）正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，卷1，頁662。

<sup>112</sup>（明）大樞、大英編，《天界覺浪盛禪師語錄》，卷10，頁737。

<sup>113</sup>（明）董斯張撰，《靜獻齋遺文》，卷1，清初刻本，頁22。

晚明清初禪師在講法或者與門人對話時，常給出一句咒語作為一個「話頭」讓人參究其隱含的意義，或用以回應信眾的問題。例如，晚明僧天隱圓脩（1575-1635）在其講法時，有弟子請求其說個話頭讓大家參究，他讓大家誦觀音六字真言「唵嘛呢叭咪吽」，將其視作一個話頭。<sup>114</sup> 又如雪竇石奇（1594-1663）在一次講法結尾，向所有聽眾說道：「會麼？唵折喇主唵準提莎婆訶。」<sup>115</sup> 有人問柏山德楷（1629-1702），「離心意識作麼參？」德楷則取大悲咒的某句咒文「苏嚧苏嚧」回應之。<sup>116</sup>

## 小結

綜合上文，我們可以看到晚明清初佛教徒創造了一種不少他們之前時代所沒有的咒語實踐方式——即用咒語為媒介進行參禪，特別是將咒文視作禪之「話頭」用以參究。原來禪修行者雖然主張「直指人心」的參禪行法的優越性，然出於個人生活的消災解厄，迎合統治者或社會大眾的需要，亦會在個人修行、寺院的共修以及大型佛事中誦咒以求神通加持，然在他們看來，跟參禪相比，持咒只被視作附屬實踐，並沒有將咒文引入參禪的傾向。而到了晚明時期，由於禪宗的衰弱，越來越需要以其他法門作為輔助，加上由「顯密融合」和「顯密並修」的思潮，持咒在參禪中的輔助功能越來越重要。

到後來，由於咒文被當時佛教徒視作一種指向佛性或如來藏心的符號，咒文本身被視作具有密意的文字，且心念專注持咒或者觀想咒字具有破迷開悟的功效，

<sup>114</sup>（明）通問等編，《天隱和尚語錄》，卷3，《嘉興大藏經》，冊25，台北：新文豐，1987，頁526。

<sup>115</sup>（明）行正等編，《雪竇石奇禪師語錄》，卷4，《嘉興大藏經》，冊26，台北：新文豐，1987，頁493。

<sup>116</sup>（清）行悟編，《山西柏山楷禪師語錄》，卷4，《嘉興大藏經》，冊39，台北：新文豐，1987，頁854。

這些都與禪宗修行中用以參究以求開悟的具有隱義的機語、公案和話頭具有相似性，故咒文也開始被賦予禪的內涵，被視作一種禪宗語言，特別是被視作禪的話頭。由此，在晚明清初時期，不論在禪師的教學還是僧侶和居士的個人參禪實踐中，都很流行將咒文咒字視作一種參禪的媒介。

## 第四章 咒語在晚明清初佛教實踐中的應用（二）：用咒語修正觀、念佛

上一章探討了咒語在晚明清初禪宗實際中的應用，即咒語被用作禪之「話頭」。本章接上一章，關注晚明清初天台與淨土教倡導者將咒文咒字作為修天台止觀和淨土念佛的媒介的做法。目前研究只留意到天台和淨土教信徒的個人修行或者儀軌中的持咒的部分，他們對於咒語的應用方式僅限於誦咒或者書寫咒文以求咒力加持。本章則關注晚明清初天台和淨土教法信徒對於咒語所開展出的新的應用方式，即用咒語為媒介修天台止觀，以及將咒字視作淨土教之佛號用以念誦或視為佛身的象徵用以觀想。這一章將探討當時僧俗對於以上兩種咒語應用方式出現的背景，理論依據，以及一些具體事例。

### 第一節 持咒與天台止觀的結合——以天溪受登《準提三昧行法》為中心

在晚明清初時期，由於天台佛教傳統的復興，一些天台教法的擁護者常將持咒與天台實踐結合起來。例如，天溪受登（1607-1675）的《準提三昧行法》中，認為唐代一行所譯的《七俱胝準提陀羅尼念誦儀軌》涉及的一種準提咒文梵字的觀想法，與天台的實踐「十乘觀法」沒有區別。該儀軌中介紹了一種準提咒字的觀想法，即先觀想一個「○相」，即一圓形，在圓中安置準提咒的「唵」字，而咒文中的「折、戾、主、戾、準、提、婆、訶」八個字圍繞在周圍。受登視對於

「○相」加上準提咒的九個字的觀想正好對應天台「十乘觀法」。<sup>1</sup>

早於天溪受登活躍時期的晚明萬曆年間，佛教羣體中已有以咒字為媒介修習天台「十乘觀法」的做法。如雲棲株宏指出其同時期有人設壇念楞嚴咒時，「更以己意，別立表法，牽扯附會，硬配天台十乘觀法，理極不通，況無旨趣，著甚來由，費此心力……」<sup>2</sup> 姑且不論株宏的說法是否合理，不過這體現了晚明不少楞嚴咒念誦者以天台十乘觀法來會通念咒的各種儀軌。

本節以天溪受登的《準提三昧行法》為中心，探討促使晚明清初佛教徒將咒語應用於天台觀法的時代背景，以及他們會通持咒和天台觀法的佛教教理依據。同時，本節論述了更多類似天溪受登，將咒語應用於天台止觀修習的案例。

## 一、晚明之前天台修法中對於咒語的應用

如第一章所述，由於自魏晉以來，持誦佛教咒語求神通加持的信仰已經在中國社會中廣泛流行，僧俗不管修何法門，都曾持咒，比如上章所述的禪僧皆崇尚持咒，天台僧亦不例外。就如，天台宗創始人智顛所創的修法中，即包含咒語的使用。智顛所創之《摩訶止觀》中提到用禪觀治病之法，「若坐禪不調而致患者。此還須坐禪。善調息觀乃可差耳。則非湯藥所宜。若鬼魔二病，此須深觀行力及大神呪乃得差耳。若業病者。當內用觀力，外須懺悔，乃可得差。」<sup>3</sup>此即是說以

---

<sup>1</sup>（清）受登，《準提三昧行法》（1669年作序），《卍續藏經》，冊129，台北：新文豐，1975，頁75。

<sup>2</sup>（明）株宏，《楞嚴經摸象記》（1602年作序），《卍續藏經》，冊19，台北：新文豐，1975，頁27。

<sup>3</sup>（隋）智顛，《摩訶止觀》，卷8，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁107-108。

禪觀可以對治一些病患，而如果是鬼神或邪魔干擾治病，禪觀亦不足以對治，而需以持咒輔助。類似，他還在《修習止觀坐禪》中提到：「若是鬼病，當用強心加咒以助治之。」<sup>4</sup> 可見，智顛雖主張以禪修止觀來達到某種修行目標，但是當單純的禪觀不得力時，亦會藉助咒語的加持力作為輔助。

不少天台的懺法都是根據宣揚持咒利益的佛教經典編成，故懺法的行持以亦包含誦咒環節。比如智顛的《方等懺法》，是以《大方等陀羅尼經》為基礎編寫，此經主要闡揚通過念誦咒語章句以滅除罪業之法。智顛則將這些咒語引入了天台懺法中。懺法中將誦咒作為懺法的其中一個環節，行者依靠誦咒以獲得佛菩薩的加持以及達到滅除罪業等目的。比如，修懺法前需要念誦咒語和佛菩薩名號，修懺法的過程中先要繞佛經行誦咒，需繞一百二十匝，每繞一匝誦咒一匝一遍，然後進入禪修觀想和懺悔的環節。<sup>5</sup> 誦咒這一環節被用作修禪觀和懺悔的前期準備工作。水上文義指出，智顛編修《方等懺法》的目的，在於當時有教團認為光靠念誦《大方等陀羅尼經》裡面的咒句，即可達到滅除罪業的目的，而智顛則認為誦咒必須結合懺悔，滅罪才能究竟。<sup>6</sup> 這也可以看出，智顛雖然認為懺悔是滅罪的究竟手段，但是他也不否認誦咒可以達到滅罪的直接功效，在此懺法中，誦咒可以讓儀式行者獲得神通加持，對懺除罪業行法起到了輔助作用。

智顛另一部懺法《請觀音懺法》是根據《請觀音菩薩消除毒害陀羅尼經》編成。此經於東晉時期譯出，主要講述印度昆舍離國流行惡疾，各種醫藥皆不能消除之，所以佛陀勸導信眾通過禮拜西方無量壽佛、觀世音菩薩和大勢至菩薩，

<sup>4</sup> (隋)智顛，《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁472。

<sup>5</sup> (隋)灌頂纂，《國清百錄》，卷1，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁797。

<sup>6</sup> 水上文義，《日本天台教學論：台密・神祇・古活字》，東京：春秋社，2017，頁24。



並念誦觀音所宣說的諸多神咒，來消除災難惡疾、滅諸罪障。在根據此經編成的此部懺法中，在進行儀式場地布置、燒香散花和請佛等儀軌後，需要念誦該經中的破惡業障陀羅尼咒，六字章句咒等咒語，然後進入懺悔、繞佛經行的環節，如此，「自以智力，披陳懺悔破梵行人作十惡業，蕩除糞穢還得清淨。」<sup>7</sup>在經文中，只說誦咒可以破惡業障與滅重罪，比如，誦消伏毒害陀羅尼咒，「惡業惡行不善惡聚，如火焚薪永盡無餘」，<sup>8</sup>並沒有「披陳懺悔」環節。故此懺法中，誦咒的功能應與上述《方等懺法》相同，即通過咒力和佛菩薩神力加持來滅罪，作為懺悔行法的前期準備和輔助，然誦咒必須結合懺悔，滅罪消業障方能究竟。

承接智顛的懺法的行持，宋代天台學人亦重視懺儀的編寫和行持，其中不少懺法是根據宋代之前的宣揚咒語功德的漢譯經文編修，其儀軌亦包含念誦咒文的部分。例如，遵式的《熾盛光道場念誦儀》根據唐代不空所譯《熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》編成。《熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》主要宣說一個神咒的功用，提倡誦此咒可以為國家消除諸多災難並祈福。<sup>9</sup>《熾盛光道場念誦儀》則根據此經宣揚了此神咒的功德，並構建了一套懺法儀軌。該懺法主要還是以設壇場並於其中誦咒為主，以此來獲得佛力和咒力加持，為個人或者國家滅除災厄並招致福德。關於誦咒法，該儀軌指出「須一上滿一百八遍」，同時「須厲聲，令聲不得有間」，如此才能滅除災厄。<sup>10</sup>除了誦咒，該儀軌也結合了各種修持法，例如禮佛、懺悔和經行等等，使得滅罪和攘災達到究竟。

<sup>7</sup>（隋）灌頂纂，《國清百錄》，卷1，頁795。

<sup>8</sup>《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正新脩大藏經》，冊20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁35。

<sup>9</sup>《佛說熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁338。

<sup>10</sup>（宋）遵式，《熾盛光道場念誦儀》，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁979。

又如，宋代四明知禮根據《金光明最勝王經》編成的《金光明最勝懺儀》中，亦包含誦咒環節。《金光明最勝王經》中佛陀宣說了一些咒語，並宣揚念誦這些咒語的利益，主要可以護國利民，平息國中疾疫、饑饉和戰亂等天災人禍，從而使國土豐饒，人民安樂。知禮根據此經編成的這部懺法中，並沒有如上述懺法那樣有專門的通過誦咒以滅罪、除災除障的環節，而只是在儀式的前期準備工作中夾雜誦咒。比如，在召請諸佛菩薩以及各種神靈降臨壇場的環節中，需念誦《金光明最勝王經》中的一個召請大吉祥天女的咒語。後面一個環節需在壇場灑食，在行使灑食儀軌時，也需念誦此咒。<sup>11</sup>後面則直接進入禮佛、為眾生懺悔、回向和發願等環節。

元代沒有新的天台懺法出現，不過唐宋編成的天台懺法還是被一些佛教徒修習。例如僧侶玉崗蒙潤（1275-1342）因為疾病纏身，曾經「修請觀音懺七七日，既獲靈應，疾愈而心倍明利。」在其一生中修「法華、光明、大悲、淨土諸懺法不計期數。」<sup>12</sup> 又如，元末明初僧侶印海子實（1314-1391）曾修法華三昧懺、金光明懺、請觀音懺等懺法。<sup>13</sup> 由於他們只是遵照唐宋的懺法儀軌文本就行修行，故他們在修懺過程中對於咒語的應用方式應也與智顛、遵式和知禮等天台僧無異。

綜上可知，明代之前天台的修行中，多通過誦咒以獲得咒力加持，作為禪觀的輔助，而在天台懺儀中，多通過誦咒來達到召喚神靈，以咒力滅除罪業的目的，為懺悔的行持的前期儀式。懺儀中雖有觀想體悟空性和心性實相這一部分，然多出現在誦咒之後所行持的禮佛與懺悔環節。由於天台教法產生於隋朝時期，之前

<sup>11</sup>（宋）知禮，《金光明最勝懺儀》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 962。

<sup>12</sup> 佚名著，《續佛祖統紀》，卷 1，《卅續藏經》，冊 131，台北：新文豐，1975，頁 720。

<sup>13</sup> 佚名著，《續佛祖統紀》，卷 2，頁 728。

的南北朝佛教有着南方重玄學義理，北方重宗教行爲的特點，隋代全國政治局勢統一也促進了南北佛教的統一，則產生了實踐和義理並重並行的天台傳統。<sup>14</sup> 故天台家主張其實踐和儀式同時具有「理觀」和「事修」兩個方面天台教法的這種特色使得其實踐行法注重「事修」和「理觀」兩方面。「事修」即是如拜佛、行懺等事相儀軌的行持，「理觀」即是對於儀式本身所象徵的道理和原則的體認，兩者相輔相成，密不可分。天台懺法亦十分注重「事修」和「理觀」並行。天台的懺法可分為「事懺」和「理懺」，依靠誦經、念佛號、持咒、觀想等事相來達到懺悔的目的，是「事懺」。所謂「理懺」，即是通過了解罪業由心而起，是虛妄不實的，沒有造罪者與受罪者，內心的罪惡隨着智慧的增強而漸漸消失，以達到懺悔滅罪的目的。兩種懺法相輔相成，需要結合起來修。進行事相儀軌後，必須進行理觀，事懺才能圓滿。雖然一切修法和事相是虛妄不實的，但是因理體需要藉助事相來顯現，所以先修事懺後修理懺，才容易達成理懺的目標。即事而理、即理而事是修天台懺法的關鍵。<sup>15</sup>

而天台懺儀中，「理觀」的部分通常出現在禮佛和懺悔部分。例如，宋代遵式的《熾盛光道場念誦儀》中的禮佛環節，儀式行持這需觀想「禮諸佛法身猶如虛空。應物現形如對目前，一一皆然。行者自知身心空寂，影現法界一一佛前。」

<sup>16</sup> 而懺悔時，需觀想「業性雖空，果報不失。了空之人尚不作善，況復作罪，若造罪不止悉是顛倒因緣，則受妄果」，<sup>17</sup>此即體悟空性，了知一些罪業和果報都是虛妄不實。不過，在行懺悔之前的誦咒部分多是事相上的修持，如晚明天溪受

<sup>14</sup> 聖凱，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004，頁 81。

<sup>15</sup> 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2001，頁 3。

<sup>16</sup> (宋)遵式，《熾盛光道場念誦儀》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 980。

<sup>17</sup> (宋)遵式，《熾盛光道場念誦儀》，頁 981。

登那般以咒文為媒介修正觀的做法，並不見於這些懺儀中。

## 二、背景：晚明清初天台佛教之復興以及天台觀法與持咒的結合

晚明清初僧俗以咒文咒字為媒介修天台觀法的行法的出現，與晚明清初天台教法和實踐的復興趨勢密切相關。天台教法由智顛創始，唐宋時期其義理實踐廣為流行，但在四明知禮之後開始由盛轉衰。至明中葉，幾乎已不見有專弘天台宗教學的僧人，天台之法脈業已中斷。<sup>18</sup> 不過，在晚明時期，百松真覺(1537-1589)在浙江各地講授天台典籍，弘傳天台教理，他的門人介山傳如(生卒年不詳)、幽溪傳燈(1554-1628)和無漏傳瓶(1555-1614)等人繼承了他的學風，在各地講學，並在士紳的資助下修建天台山國清寺、高明寺，以及鄞州阿育王等寺院以作為弘法道場。由此，在萬曆年間天台教學在東南浙江一帶得到了極大地發展，成為晚明一支重要的佛教力量。<sup>19</sup> 後人認為幽溪傳燈的天台教法由浙江安吉縣靈峰寺滿益智旭等人所繼承。清代杭州真寂寺儀潤源洪視智旭為「靈峰一枝之始祖」，<sup>20</sup> 認為他建立了一個以靈峰為名的天台派系。姑且不論這個教派傳承譜系是否為後人建構，這反映了自晚明時期開始，天台教法得到復興並被大力弘傳，且在當時佛教團體中產生了一定的影響力，不少僧人居士尋師訪道以學習之，以至於後來門派意識的形成。

受登亦受這股天台重興之潮的影響，熱衷於天台教法的弘傳。靈耀全彰所撰

《天溪和尚傳》指出受登「得法于龍樹桐溪和尚，傳持天臺教觀。」據楊維中考

<sup>18</sup> 林鳴宇，〈略說中國天台宗·近世篇〉，《駒澤大學佛教學部論集》，期 41，2010 年 10 月，頁 111-124。

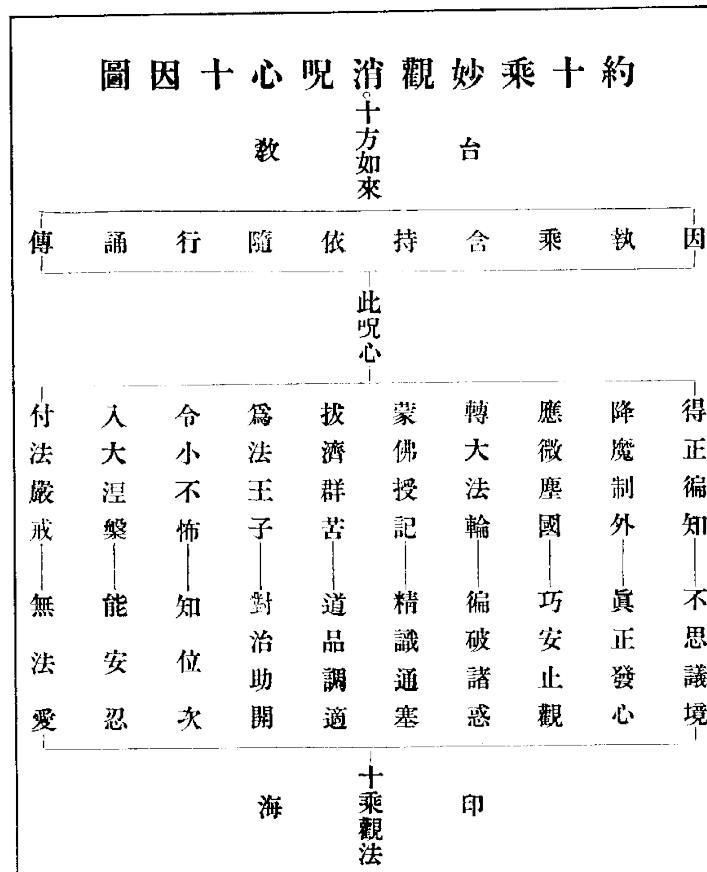
<sup>19</sup> 馬炳濤，《晚明浙江天台宗研究》，香港：香港中文大學博士論文，2015，頁 31。

<sup>20</sup> (清)性權編，《四教儀註彙補輔宏記》，卷 1，《卍續藏經》，冊 102，台北：新文豐，1975，頁 246。

證，這裡的「龍樹桐溪」和尚即是雪松正性，為幽溪傳燈的嫡傳弟子。<sup>21</sup> 受登於崇禎十三年(1640)開始住錫杭州天溪大覺庵專弘天臺教法和實踐。「寒暑不輟，歲以為常。學子歸投，如川赴壑。」受登他認為當時佛法已經衰微，惟天台教法可以挽救，曾告誡他的弟子：「法門衰替，比比成風。惟當精心教觀，啓迪後昆，則台嶺一柱，庶可遏狂。」所以，他幾十載，「唯以弘宣教部，維持法門為己任。」

22

圖 1 約十乘妙觀消呪心十因圖，摘自錢謙益《楞嚴經疏解蒙鈔》



由於天台教派的復興，加上佛教各種傳統的融合思潮，促使晚明清初僧侶居

<sup>21</sup> 楊維中，〈幽溪傳燈嫡孫天溪受登行考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之二〉，《西南民族大学学报：人文社会科学版》，期 5，2017 年 1 月，頁 94-98。

<sup>22</sup> (清)靈耀，《隨緣集》，卷 2，《卍續藏經》，冊 101，台北：新文豐，1975，頁 1012。

士常用天台教理來詮釋和會通其他佛教修行實踐，包括咒語的持誦。例如，錢謙益將持誦楞嚴咒的所能得到的十種利益，與天台十乘觀法對應起來（圖 1）。<sup>23</sup>比如《楞嚴經》提到因持楞嚴咒，可以「得成無上正遍知覺」，錢謙益認為這與對宇宙世界和宇宙實相進行觀察體悟的「觀不思議境」能達成的目標一致；又如持楞嚴咒可以「令小不怖」，即讓小乘人聽聞到大乘教法時不畏懼，錢謙益則認為這正如十乘觀法中的「知位次」的修行目標——即明了自己修行的位階，對於所有教法的修行不產生自滿心理，又不生起自卑膽怯。

### 三、準提咒法與「十乘觀法」的會通

本節開頭提到的受登將持咒與天台「十乘觀法」結合起來之說，正是深受晚明清初這股天台教派與以咒語行持為主的「密教」相融合思潮的影響。不過，受登如何將兩者會通在一起？是接下去需要探討的。從《準提三昧行法》的序文和正文可以看出，當時準提咒行法存在的一些流弊，是促使受登將準提咒法與天台觀法相結合的重要原因。范驤（1608—1675）在序文中指出，準提咒的觀法為龍樹菩薩創始，布字結印等法，原來各自都有儀軌，但是這些儀軌因為年代久遠，在傳播過程中出現了不少錯漏，當時的僧侶已經難以獲知和實踐原始的儀軌。此外，他認為準提咒有地婆訶羅翻譯之外，還有唐代金剛智、不空、崛多、玄奘，以及宋代天息災、法賢，還有西夏金剛幢的各種譯本，他們對於梵字的音譯在音節的長短和輕重方面都不盡相同，那時的佛教僧人已經難以得知咒語的梵音形態。

<sup>24</sup> 雲棲株宏對於當時咒語行持的流弊提出過類似的看法：「咒是梵語，中國之人

<sup>23</sup>（明）錢謙益，《楞嚴經疏解蒙鈔》，卷 10，《卍續藏經》，冊 21，台北：新文豐，1975，頁 720。

<sup>24</sup>（清）受登，《準提三昧行法》，頁 62。

持誦，不經師授，訛謬實多……書者節句差誤，後人沿襲，遂失其正。」<sup>25</sup> 他認為在他的時代鮮有人能夠按咒語的梵語原音持誦。

受登自身也認識到了這個問題，他對此給出了一個解決方案：

故西土修真言者，廣輯諸部壇儀印咒，而次比之，用輔本咒，為觀行法，名念誦儀。譯傳東夏，代咸稱習，過化間有，泥法時多，故不無專緣壇印，偏守字聲之弊，良由未達理觀為主，誦持居次之意耳。今之方法，雖三種懺法相須而進，而無生理觀，實為前導。諸法性空，萬行無作，圓因據為標準，大果取以指歸。<sup>26</sup>

如范驤指出，受登確也做了不少咒文字音考證工作，「一義差別，則遍考群經。一字參差，則研窮經歲。」<sup>27</sup> 但受登應還是意識到當時獲知咒語的原始發音和字形存在困難，因此，他依據天台事修和理觀密不可分，相輔相成的特點，刻意擡高「理觀」的作用，來彌補當時「事修」的不足。受登認為「無生理觀」是持咒的指導原則，「無生理觀」即是對於咒語背後是沒有生滅變化的諸法實相的體認。他又指出，咒語即是持咒者的心體，而持咒的另一種「理觀」層面即是觀心：「密莫密於惟心。若見此心，融歸性地，則罪無可滅，福不足生矣。受持者可不識觀心之要煉，乃以緣壇印守字聲為專務歟？」<sup>28</sup> 他認為能在念咒時準確發音不如體悟咒文所象徵的如來藏清淨心重要。

他根據天台「從本垂跡」之說，認為準提咒的布字觀法的「理觀」層面即是對於準提菩薩法身所具的一些德行和品質的觀想。在天台教法中，「本」即是佛

<sup>25</sup> (明)莊廣還編，《淨土資糧全集》，卷5，《卍續藏經》，冊108，台北：新文豐，1975，頁558。

<sup>26</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁65。

<sup>27</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁62。

<sup>28</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁63。

菩薩之實體和「法身」，佛菩薩爲了教化眾生而顯現具體形象，即是「從本垂跡」，「本」和「跡」並非二元對立，而是如同植物的根與枝葉一樣，相依相成。<sup>29</sup> 受登認爲準提咒文每個字都是準提菩薩「從本垂跡」，從其法身本體中流出，代表了準提菩薩所具之性德。凡夫本質上雖然與準提菩薩無異，但是難以直接體悟法身本體，所以必須以準提菩薩法身所現之咒文的聲音和字形爲媒介來證入，如其言：「緣聲入智，因字盡性」，如不藉助咒音與咒字，則難以獲得解脫。<sup>30</sup> 觀想準提咒字分布於全身各部位，是「事修」層面，而對於每個字所代表的準提菩薩的德行和品質進行觀想，則是「理觀」層面。比如觀想將「唵」字置於頭頂，即表示具有準提菩薩的「一切種智」；將「戾」字置於雙眼，即表示具有「慈悲」；用「主」字置於頸喉，即表示具有無礙辯才，用「準」字置於心中，即具如來藏；用「訶」字置於兩足，即具有禪定和智慧。因準提菩薩「本迹雖殊，不思議一」，如此對於這些準提菩薩「從本垂跡」的咒字進行觀想，即可以與準提菩薩的法身本體想契合。<sup>31</sup>

本節開頭受登用天台「十乘觀法」，分別對應準提咒字的觀想，也是在單純的觀字儀軌的「事修」上，附加了「理觀」層面。唐代不空與金剛智所譯的準提經文與儀軌中認爲每個咒字都有象徵意義，這給受登對於其咒字「理觀」的構建提供了依據。他試圖將唐譯經典中提到的準提咒文各字的象徵意義與天台「十乘觀法」一一對應起來，以此倡導行者逐字進行「理觀」。

「十乘觀法」分爲十種觀法，出自《摩訶止觀》，因爲這十種觀法被視爲如

<sup>29</sup> 平井俊榮，〈東アジア仏教の仏陀観〉，收入高崎直道、木村 清孝編，《東アジア仏教とは何か》，東京：春秋社，1995，頁 69-96；康特，〈從天台宗《法華玄義》「本跡」詮釋方法上探討「指涉」的宗教哲學問題〉，《正觀雜誌》，期 36，2006 年 3 月，頁 5-41。

<sup>30</sup> （清）受登，《準提三昧行法》，頁 71。

<sup>31</sup> （清）受登，《準提三昧行法》，頁 71。



可以運載修行人到悟境的車乘，所以被稱為「十乘」。<sup>32</sup>

第一「觀不思議境」，是指對人的起心動念、所處的現實世界、甚至到廣大的宇宙世界，進行全面地觀察，從而體悟宇宙實相。在這一觀法中，智顛提出了「一念三千」的全體性宇宙觀，「夫一心具十法界，一法界又具十法界百法，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。」如此，這三千種世間都在人之「一念心」中，無心則已，「介爾有心即具三千。」<sup>33</sup> 此即是說宇宙萬有都包含於人微細的一念中。

第二「起慈悲心」，即當自己體悟了「一念三千」的不思議境之後，也希望他人同自己一樣能去體會此種宇宙的實相。從宇宙的一體觀體悟到萬事萬物都相互關聯，「知一苦一切苦。」<sup>34</sup> 由自己承受的苦難而想到所有眾生都與自己一樣承受着苦難，由此對於他人升起慈悲心，實踐大乘佛教的利他之行。

第三「巧安止觀」，是指發了度眾生願之後，「須行填願」，即要付諸行動，而「行」就是指「止觀」。第四「破法徧」。如果通過「巧安止觀」仍然無法認識法性，是由於心中還有疑惑顛倒。遍破諸惑亂與顛倒，即是「破法徧」。第五「識通塞」，即能明確分辨何者是通往實相之道，何者為阻礙實相之道，對於是非、善惡做出正確的判斷。

如果通過「破法徧」和「識通塞」這些觀法後，依舊無法完全認識實相，則應修第六種觀法「道品調適」。在佛教修行體系中，有三十七種修行的助行，總稱為「三十七道品」。此種觀法即是恰當地應用「三十七道品」來進行調節以達

<sup>32</sup> 田村芳朗等著，釋慧嶽譯，《天台思想》，台北：華宇出版社，1988，頁196。

<sup>33</sup> (隋)智顛，《摩訶止觀》，卷5，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁54。

<sup>34</sup> (隋)智顛，《摩訶止觀》，卷5，頁55。

到修行成果。第七是「對治助開」，即如果修習了前面的觀法依舊心未定，無法得悟時，則需要一些具體的實踐法作為助道助行之用，用以對治和排除修行的障礙。比如用布施對治慳貪、用忍辱對治瞋恚、用精進對治懈怠、用禪定對治心散亂、智慧對治愚痴等等。

第八「知位次」，是指如實認識自己的修行進度，以消除自滿的心理，同時也防止陷於自卑而半途而廢，能繼續努力修行。第九「能安忍」，是接近修行的最終階段時，仍然要防止自己被名利或其他各種煩惱誘惑，並使心置於安定不動搖的狀態。最後是「離法愛」。至最後的階段，對於努力修行而體悟的真理，會有貪愛和執著。如果執著於真理(法)，會成為阻礙前進的最後的障礙，故必須斬除這種執著。

受登認為十乘觀法是通過依次修十種觀法而逐漸接近證悟實相的境地，而圓中布字的準提咒行法中的「○相」九個咒字也象徵了從低到高的十種境界，依次觀想之則可證悟真如實相：

真言九字，即依不思議觀境，發菩提心等九法乘也。以初○相，是其理境，圓明絕待，本不生滅，無行、無相、無起、無垢、無等、無取、無言、無住。

然九字真詮，相由以進，由本不生，即得無行，以至由無言說，即得雙忘

因果，般若相應，以無所得，而為方便，入勝義實，則證真如。<sup>35</sup>

因此，天台「十乘觀法」可以和「○相」以及九個咒字一一對應起來。首先，他認為「十乘觀法」中的「不思議境」本身即有無法用言辭表達和思維測度的境界之意，而準提觀法中的「○相」則是用一個符號的形式祕密表達此種境界，「祇

---

<sup>35</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁75。

就一念，炳現圓明。雖具十界百界千如，不生不滅，亦非因果。法界一實，平等如如，言語道斷，心行處滅，故祕密示。」<sup>36</sup> 兩者都代表一種超越語言和思維的祕密境界，所以本質上是相同的。

準提咒文中的「唵」字在唐譯準提經典中是「一切流注法本不生，及最勝三身義。」受登認為觀想「一切流注法本不生」，可以讓修行人意識到個人和衆生都是從宇宙實相流注而出，本來沒有生起和消失，煩惱亦然。這種同質性喚起了個人對於其他衆生起慈悲心和救度的願望：「一切法本不生故，度本不生之衆生。流注不生不滅故，斷不生不滅之煩惱。」這如同十乘觀法中的「起慈悲心」。而行者發起度衆生的誓願，並付諸實踐，最終能讓人「成三身無上佛道。」這正符合「唵」字的「最勝三身義。」<sup>37</sup>

後面每個字都能一一對應起來，比如「折」字在唐譯經本中是「一切法不生不滅義」，受登認為「巧安止觀」即是要將心安住在法性上，觀想一些事物現象「生唯法性生，滅唯法性滅」，但本質上沒有生滅，正好是唐譯經本中「折」字的「一切法不生不滅」之義；

「戾」對應的是「破法徧」。受登認為要徹底破除疑惑和偏執，則要「觀此惑本空」，這正是「戾」的「無相義」；

「主」對應的是「識通塞」，受登認為之所以觀法修行者會遇到阻塞讓自己體悟實相的障礙，是因為對於自我的執著，「識通塞」的實現需要依賴這種對自我的執著的去除，正好是「無起住義」。

準提咒中的第二個「戾」字對應的是「道品調適」。他認為「三十七道品」

---

<sup>36</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁 75。

<sup>37</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁 75。

的修行目標是要去除尚存的一些煩惱染垢，正好是「無垢義」。

「準」對應的是「對治助開」。他認為「事度助開，見齊妙覺」，此即是是「無等覺義」。

「提」對應的是「知次位」。他認為明了自己的修行進度，不陷於自滿，「免增上慢，不推聖境。」同時又不因自卑而捨棄進一步修行，正是「無取舍義」；

「婆」字即是「能安忍」，受登認為就是對於名利眷屬，順境逆境，都平等對待，「安然不動。」，這正好對應它的「平等無言說義」；

「訶」字是「無住涅槃義。」正好表示去除對於涅槃和覺悟境界的執著，即同十乘觀法最後的「離法愛」。<sup>38</sup>

以上受登的會通有不少牽強附會之處，不過，在他看來，天台的觀法與準提咒法，「顯密有殊，圓觀理等」。<sup>39</sup> 兩者無論在修行目標以及修行方法上都是互通的。此處，受登以天台教法實踐會通準提咒法是基於晚明清初「顯密」融合的思潮，體現了「顯教」之天台教法與「密教」的結合。說到以天台會「密教」，在日本佛教史上也曾有類似的運動——即「天台密教」或者「台密」。在日本平安時代，一些日本僧人從唐代中國得傳《大日經》、《金剛頂經》等經典，他們將其中以咒語行持為主導的教法和實踐，稱為「密教」。專弘「密教」教法的一派，由空海創始，被稱為「真言密教」或者「東密」；與之相對，將「密教」與天台宗思想體系相結合，由最澄創始的一派，被稱為「天台密教」或者「台密」。<sup>40</sup>

日本「天台密教」倡導者主張天台與「密教」的教學思想體系的宗旨是相同

---

<sup>38</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁 75-76。

<sup>39</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁 75。

<sup>40</sup> 水上文義，《台密思想形成の研究》，東京：春秋社，2008，頁 3。

的，他們嘗試會通基於《大日經》和《金剛頂經》等經典而展開的咒語的念誦觀想法與天台宗的實踐法。如安然在其著作《菩提心義抄》中認為天台「十乘觀法」與咒語行法的修行宗旨相同，只是儀式行法不同而已。

天台十法成乘以為圓人行法，真言三種密以為真言行法。天台四種三昧法，云身開遮，口說默，意止觀，此與三密意義雖同，行相各異。真言亦有發菩提心，乃至順道法愛不生，此與十乘名義雖同，行相亦異。<sup>41</sup>

中國的天台宗，雖然根本不會存在「天台密教」或「台密」一說，但受登將天台教觀與真言咒語的觀法相結合的做法，其實已經十分接近日本「天台密教」的立場。

#### 四、用咒語修止觀的其他事例

綜上可知，天溪景淳在其編寫的《準提三昧行法》中，以「顯密圓通」為理論依據，並以天台「事修」與「理觀」結合的儀式準則，會通了準提咒字觀想與天台十乘觀法。此行法的一個部分即是通過觀想準提咒字直接修習十乘觀法。這種準提行法被當時一些居士推崇和修習，特別是在一些士大夫中有一定的影響力。如該行法序言中的士大夫范驥提到他曾多次關於此儀軌的行持方面求教天溪景淳，<sup>42</sup> 可見其常修習此法。清初僧明源亦提到其同時代有不少信徒在天溪景淳的引導下入壇行持此法，並獲得成效：

天溪景淳法師，以台衡世傳三昧，作準提持誦軌儀。將入壇，先責尸羅清

<sup>41</sup> 三崎良周，《台密の研究》，東京：創文社，1988，頁109。

<sup>42</sup> （清）受登，《準提三昧行法》，頁62。

淨。既入壇，更須緇素分明，會三德，則本自天然，印十乘，則尤為妙合。

當機清眾，如法行持，以無取著心，獲不思議效。<sup>43</sup>

天溪受登在其逝世前十天，連日連夜垂示眾人「顯密教部隱深宗旨」，以此勸勉後人「撐持祖道。」<sup>44</sup>可見其在世期間與逝世後，應有咒語與天台教法並修的佛教團體存在。

類似天溪受登，晚明清初尚有不少僧俗抱持「顯密圓通」的理念，以咒語修持天台觀法。例如蕩益智旭曾倡導在家居士將持咒與天台觀法相結合。他在寫給一位居士的書信指出：

顯密圓通，皆以解行雙進為要……顯行依經修觀，廣如二十五圓通法門，略則惟心識觀，真如實觀，二種收盡……密行亦具二觀。達字字句句無非法界者，真如實觀也。心無異緣，專持此咒，悟知音聲如響，能持之心如幻者，惟心識觀也。由惟心識，進真如實密行成，顯行亦圓滿矣。<sup>45</sup>

「惟心識觀」和「真如實觀」出自《占察善惡業報經》，智旭在該經的註解中認為這兩種觀法與天台「空假中」三觀無異：

圓教利機，即於識心體其本寂，三千宛然即空假中，故云即應學習真如實觀；其稍鈍者，必須照於起心，變造十界即空假中，故云應當先學唯心識觀也。<sup>46</sup>

這裡所謂的空假中的觀法，又稱「一心三觀」，是智顛所構建的一種相較於「十乘觀法」更為簡潔的觀法。這種觀法在其著作中經常被提及提及。所謂的「三

<sup>43</sup> (清)受登，《準提三昧行法》，頁 63。

<sup>44</sup> (清)靈耀，《隨緣集》卷 2，頁 1012。

<sup>45</sup> (明)智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷 2，頁 281。

<sup>46</sup> (明)智旭，《占察善惡業報經行法》，《卍續藏經》，冊 129，台北：新文豐，1975，頁 133。

觀」，指的是從假入空觀、從空入假觀、中道第一義觀三種觀法。「空、假、中」的概念被用於描述事物存在的三種狀態。智顛亦將其稱為「三諦」，即三種真理，認為一切事物的真實相，可以通過空、假、中三諦來正確表達。

首先，所謂空，如智顛所言：「云何即空，並從緣生，緣生即無主，無主即空。」<sup>47</sup> 即是說一切事物都需要依賴其他事物（緣）而存在，本身沒有實體和主體，所以是空。所謂假，是說沒有實體的所有存在（一切法），並非完全是虛無，作為人的感知和認識的對象，確實是存在的。對於認知的對象，人會將概念和名稱附加在上面，事物則變成如《妙法蓮華經玄義》所說的「名字施設、遷迤不同」的狀態。<sup>48</sup> 每種事物被人加以名稱和概念後，則有了其個別性和特殊性，此即是假。最後是中，指的是空與假的統一模式，一切事物的存在既是空，同時也是假，空與假並非相互對立。

基於「三諦」，天台教派提倡用「三觀」的實踐法來認識事物的「實相」。首先是「從假入空觀」。新田雅章將其視為對事物的常識性的認知和看法進行反省的觀法。<sup>49</sup> 通常人會將所見所接觸之物想當然地理解為有與存在。但是這種看法並非事物的真實相，所以需要進行反省。按常識來看存在的東西，事實上並非如眼所見一樣，只是在一定條件下暫時存在而已。一切事物沒有實體，是空。

不過，雖然一切事物沒有實體，但是作為認識主體所感知的對象時確實是存在的，並非是「無」。如果只看到存在的事物沒有實體這個層面，則會走向極端，陷入「虛無主義」，不能正確認識一切事物的真實情況，所以「從空入假觀」的

---

<sup>47</sup> （隋）智顛，《摩訶止觀》，卷1，頁8。

<sup>48</sup> （隋）智顛，《妙法蓮華經玄義》，卷2，《大正新脩大藏經》，冊33，東京：大藏出版株式會社，1988，頁693。

<sup>49</sup> 新田雅章著，徐玉盞譯，《天台哲學入門》，台北：東大圖書公司，2003，頁104。

實踐成爲必要。換言之，不僅要看到「空」是「假」的本然，也要看到「假」是「空」的活現，是「空」的活生生的狀態。田村芳朗用「鞍上無人，鞍下無馬」的比喻來說明「從空入假觀」。<sup>50</sup> 熟練地騎馬狀態需要人和馬相互依賴協調，融爲一體來實現，此即是「鞍上無人，鞍下無馬」，人和馬都否定其主體性。但是要實現這種狀態，不是馬不走，人不駕馭，而是需要馬作爲馬能正確地跑，人作爲人可以正確地駕馭。

認識到事物同時是空也是假的存在，兩者處於同一的狀態，超越兩個極端，即是「中道第一義觀」。此觀法要求學人能夠靈活地實現從假到空，從空到假的自由轉換，既不停留於空的虛無，而忽視現實活動，又不過度深入和停留於現實中。

回到智旭的書信中，他認爲，如能夠對於即空即假即中的世界實相明確認識的，即可以學「真如實觀」，這是利根之人所學的法門。與之相對，鈍根之人，要從「唯心識觀」入手，從「心」爲出發點來逐漸體悟空假中。智旭認爲「唯心識觀」指「了知實無外境，唯有內心」，這也是一種「從假入空」的觀法。<sup>51</sup> 他又指出修此種觀法時應觀想人的內心同時具有空假中的狀態：觀察內心相，「覓之了不可得，故不可見」，這即是空觀；此心「橫徧十方，故圓滿不動，豎窮三際，故無來無去」，即是假觀；而觀察心體與法身無異，「法界常住，故本性不生不滅，離於分別」，即是中觀。<sup>52</sup>

可見，此處智旭認爲咒語可以作爲一個媒介，讓人在念咒的過程中來體悟即

<sup>50</sup> 田村芳朗等著，釋慧嶽譯，《天台思想》，台北：華宇出版社，1988，頁 74

<sup>51</sup> (明)智旭，《占察善惡業報經行法》，頁 133。

<sup>52</sup> (明)智旭，《占察善惡業報經義疏》，卷 2，《卍續藏經》，冊 35，台北：新文豐，1975，頁 178。



空即假即中的道理。利根之人則可以將咒語的字句視為即空假即中的法界實相，修「真如實觀」，而鈍根之人則可以修「唯心識觀」，觀想咒語的音聲和念咒的念頭都是假有，本質上是空，漸漸體悟中道實相。

智旭還曾倡導信徒在持誦咒語時結合天台「一心三觀」，來達到消除罪業的目的。他曾對一位修持地藏滅定業真言的信徒說：罪業和果報，都不過是自心的直觀感知，「心空一切皆空，心假一切皆假，心中一切皆中。」而凡夫無能明了造罪和受罪的主體，「當體三德祕藏」，用迷惑顛倒之心，造了極重的惡業，必然招致苦報，此即是「定業」。如心念定而不改，則佛也不能助其消除罪業。所以佛慈悲設立方便法門，讓地藏菩薩說滅定業真言勸人持誦，這不過是「轉其定心」，逐漸使罪業得以滅除。持咒之所以能滅罪，歸根到底「只在當人一念信受持咒之心耳」。持咒者應體悟罪業、福報和因果，「當體即空」，也是「即假即中」，「迷則滅與不滅，俱非達本。達則滅與不滅，總不礙空也。」<sup>53</sup>

類似以上智旭寫給居士書信中提到用咒語修持「一心三觀」之法，此處智旭應是讓這位信徒以地藏滅定業真言之咒句修此觀法來體悟中道實相，明白罪業果報以及一切事物即空即假即中，隨着智慧的增長，破迷開悟，進入覺悟的境界。在覺者的本來世界中，一切事物現象都是假有的，因此對於迷而不覺者看來是真實存在的罪業，也是假有不實的。凡夫只因為迷惑不解實相才會被其牽制，無法自主，但是對於覺者而言，則不會隨假有不實的罪業流轉。地藏滅定業真言是智旭一生中持誦頻率較高的一個咒語，根據聖嚴統計，智旭每次持誦地藏滅定業真言的次數都以萬記。<sup>54</sup> 同時，智旭又是晚明一位極力推崇天台教法和實踐的僧人。

<sup>53</sup> (明)智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷3，頁304。

<sup>54</sup> 聖嚴，《晚明中國佛教の研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999，頁209-211。

因此，智旭本人應也常用地藏滅定義真言的持誦來修持天台「一心三觀」，以達到滅罪的目的，而上面他向信眾所講述的地藏滅定義真言行法，可能正是其個人的修行心得。

智旭著有《準提持法》一卷，譚貞默（生卒年不詳，崇禎元年戊辰科進士）曾為其作序。<sup>55</sup> 此書今已佚，不過根據智旭的文集，可以大致推斷該書的內容。在智旭的文集《靈峰蕩益大師宗論》中的「答《準提持法》三問」一部分中，智旭對於信眾根據該書所提出的一些疑問進行了解答，其問答內容都與「顯密圓融」有關。<sup>56</sup> 由此可見，此書中的準提咒持法應結合了「顯教」修行。因智旭極力復興和推崇天台教法和實踐，在前面與信徒的交流互動中倡導將天台觀法與持咒相結合。此外，有一問中提到書中的行法包含「稱體起願」和「發菩提心」，<sup>57</sup> 應是指天台「十乘觀法」中的前二觀，即「觀不思議境」和「發菩提心」。由此，筆者推斷此書中準提咒持法中所結合的「顯教」元素應是指天台觀法。可見，該書中的準提咒行法應與天溪受登的《準提三昧行法》類似，是將天台觀法應用於準提咒持誦與觀想。從《靈峰蕩益大師宗論》收錄的關於此書的問答這一部分可以看出，有不少人圍繞此書內容向智旭求教，體現當時應有不少信眾修習書中的準提咒行法。

晚明天台教法之倡導者幽溪傳燈及與之有往來的一些信佛居士，亦曾以持咒修天台止觀。根據《幽溪別志》記載，幽溪傳燈曾在天台山建立一個「幽溪道場」，其中有一「楞嚴壇」。傳燈創設了一種「三七壇法」儀軌，即通過此「楞嚴

<sup>55</sup>（明）夏道人，《準提焚修悉地懺悔玄文》，《卍續藏經》，冊 129，台北：新文豐，1975，頁 83。

<sup>56</sup>（明）智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷 3，頁 318-319。

<sup>57</sup>（明）智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷 3，頁 318。

壇」修持為期二十一日之天台止觀法。該修法規定，在第三個七天，需通過持咒，「以不思議心觀不思議境，使純一無雜。」<sup>58</sup>此即通過咒語修十乘觀法中的「觀不思議境」。有位管姓居士在寫給傳燈的書信中提到自己「欲殫今生之力，於四三昧中行一二種，持咒觀心。」<sup>59</sup>可見這位居士常用咒語來修習天台觀心之法。

以咒語修習天台止觀的行法，除了被天溪景淳、蕩益智旭和幽溪傳燈這些復興和擁護天台教法與實踐的僧侶以及與他們有往來的居士羣體推崇，亦常見於主弘主修其他佛教教派的僧侶和居士中。例如，曹洞禪的擁護者無異元來（1576-1630）的周邊有位信徒曾想通過準提咒的念誦和觀想儀軌來實踐天台止觀，但因感準提儀軌繁瑣，不知從何入手，則向無異元來求教。無異元來引導其如何將止觀應用於準提咒的行法中：

持準提咒者，當觀諸法無性，蘊界無我，法界理成，渾成一大圓鏡智，又名一心。然後觀鏡，觀像，觀梵字，如寶鏡當臺，隨念隨現，似無繁衍，像現咒聲，如空谷響，應此為的也。其不知者，誤認假相，當以前義導之，如不攝觀，雖持曰事，不名入理。當深思之，倘欲深入法性，如《顯密圓通》□法界觀法。又不可不以彼為的據。<sup>60</sup>

此即通過準提咒字觀想和念誦的「事修」來進一步修「理觀」，通過體認準提咒字以及念誦所發出的音聲都是假有，來修天台「以假如空」觀，以進一步體悟空性和實相。

又如，晚明「夏道人」創立了一種準提懺儀，並編成《大準提菩薩焚修悉地

<sup>58</sup>（明）傳燈撰，（明）受教增補，《幽溪別志》（《中國佛寺史志彙刊》第3輯第11冊），台北：丹青圖書，1985，頁124。

<sup>59</sup>（明）傳燈撰，（明）受教增補，《幽溪別志》，頁382。

<sup>60</sup>（明）弘瀚、弘裕編，《無異元來禪師廣錄》，卷21，《卍續藏經》，冊125，台北：新文豐，1975，頁270。

懺悔玄文》一書。其儀軌行法中包含用準提咒的持誦和觀想，修習天台十乘觀法中的第一觀「觀不思議境」：

行者入觀誦持時，先當了知諸佛眾生與我此心同一圓明，豎窮橫徧，現前一念，具足無減，無二無別，而恒安住甚深境界……又復遠離能觀所觀，能持所持，一事一理，皆是不思議秘密理境。<sup>61</sup>

這種懺儀行法得到晚明清初一些僧侶和居士的推崇，如居士項謙(1618-?) 在序文中指出夏道人的準提行法曾在福建一帶，他親自前往福州朝拜夏道人圓寂後所留之肉身，並獲得其懺文和圖像，在各地廣為刊行並流通之。<sup>62</sup> 譚貞默在京城就職時，從項謙處得到夏道人之準提行法，並建立壇場行持，當時不少知識分子參與此儀軌的修習。<sup>63</sup> 譚貞默的嫡侄成了禪僧覺浪道盛(1593-1659)的弟子，覺浪道盛因此而得知此準提儀軌。他對於項謙和譚貞默的修法十分推崇，認為項謙「獨於準提得其法脉」，而譚貞默「深得顯密圓通之旨」。他亦親自為此儀軌作序推廣之。<sup>64</sup>

此種持咒與天台觀法同修的方式在清代依舊盛行。例如，清代道教徒閔一得(1758-1836)所著《天仙心法》，融混了佛道兩家教說，其中介紹了一種觀音六字大明咒的持誦方法，

自觀空始，須觀造身心兩忘，世身乃一……神憶真言，而須造至持若勿持，乃有聲入心通之應。切戒起有思議，斯便致得無音之音，響徹十方，不識

<sup>61</sup> (明)夏道人，《準提焚修悉地懺悔玄文》，頁93。

<sup>62</sup> (明)項謙，〈重梓佛母准提焚修悉地懺悔玄文序〉，《準提焚修悉地懺悔玄文》，頁79。

<sup>63</sup> (明)譚貞默，〈佛母准提焚修悉地儀文寶懺序〉，《準提焚修悉地懺悔玄文》，頁83。

<sup>64</sup> (明)譚貞默，〈佛母准提焚修悉地儀文寶懺序〉，《準提焚修悉地懺悔玄文》，頁84-85。

聲自何來。乃自學造誠極，得於不持持中者，乃猶魂夢持誦之驗也。<sup>65</sup>

持咒者觀想身心以及念咒的聲音是假有和空的儀軌，體現了對於佛教天台空假中的觀法的應用。可見，晚明清初將咒法與天台止觀相結合的修法應廣為流行，以至於被之後的道教修行者借用。

## 第二節 「念佛念咒，同一念也」——中國版「秘密念佛」

日本鎌倉時期僧人道範(1179-1252)曾通過教理詮釋，將淨土念佛與日本真言宗的咒語行法結合起來，他宣稱念誦阿彌陀佛的名號和念誦真言具有完全相同的含義，而真言的念誦可以取代念佛，學界將道範的這種教法稱之為「秘密念佛」。

<sup>66</sup> 這種「秘密念佛」實踐是鎌倉時期日本佛教徒宗教生活的重要組成部分。<sup>67</sup>

不過，學界沒有留意到，這種「秘密念佛」之說並非日本佛教獨有。在晚明清初的中國佛教羣體中，亦有將念咒與念阿彌陀佛相會通的做法。例如，晚明居士唐時（?-1648）認為「持咒持名，其事則一。」並把念誦咒語求生淨土的修法稱為「秘密念佛門。」<sup>68</sup> 謝于教認為觀想咒語的一「阿」字（圖2）可以代替念佛，「觀此阿字即體，是毗盧遮那法身念佛。」他指出觀此字與念「阿彌陀佛」名號以及觀想阿彌陀佛形象無異，由此他倡導「念佛念咒，同一念也。觀佛觀字，

<sup>65</sup>（清）閔一得著，汪登偉校，《古書隱樓藏書：道教龍門派閔一得內丹修煉秘笈 下》，北京：宗教文化出版社，2010，頁670。

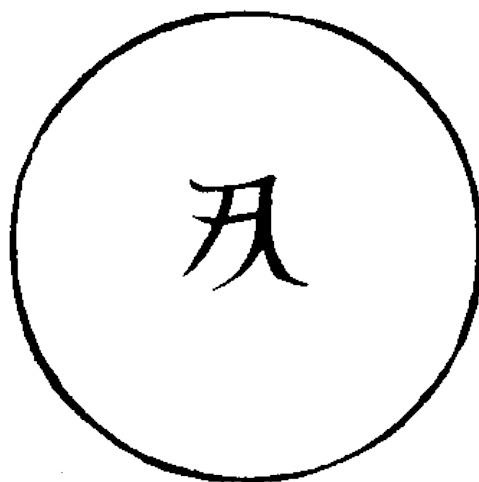
<sup>66</sup> 佐藤もな，〈道範の秘密念仏思想 -名号觀を中心として-〉，《印度學佛教學研究》，卷49期3，2001年3月，頁614-616。

<sup>67</sup> Aaron P. Proffitt, "Mysteries of Speech and Breath: Dohan's (1179-1252) Himitsu nenbutsu sho and Esoteric Pure Land Buddhism," Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 2015, pp. 2.

<sup>68</sup>（明）唐時，《如來香》，卷4，中華電子佛典協會編，《電子版國家圖書館善本佛典》，冊52，頁418。

同一觀也。」<sup>69</sup>

圖 2 真言「阿」字，摘自《準提淨業》（CBETA, R104, p. 747b）



從修行目標來看，雖然念佛和念咒都有「念」這種修行方式——口頭念誦或者專注冥想，不過從他們「念」的對象來看，咒語和佛號畢竟是有區別的，淨土教觀想的佛身又何以可以用觀想咒文的一個字來取代？並且從修行目標方面看，淨土教的擁護者，主要追求在阿彌陀佛淨土中獲得重生，而持咒者多追求在現世消災求福，用咒語輔助修行和體證佛性，沒有將求生他方淨土作為主要修行目標。本節以謝于教的《準提淨業》為中心，來探討晚明的僧侶和信佛知識分子會通念咒與念佛這一做法出現的背景以及他們會通兩者所用的方法。

---

<sup>69</sup>（明）謝于教，《準提淨業》（1623年作序），卷3，頁766。

## 一、晚明之前淨土行法中對於咒語的應用

由於在佛教經典中提到，誦咒的功效幾乎是萬能的，包括滿足各種現世利益和達到某種修行境界，其中一個功效即是可以加持行者，以實現淨土教往生極樂世界的目標。在漢譯佛教經典中即提到不少咒語的這種功效。例如，劉宋求那跋陀羅譯出《拔一切業障根本得生淨土神咒》，如能念誦此咒者，阿彌陀佛常於其頭頂護佑，可使現世生活安隱，命終時即可「任運往生。」<sup>70</sup> 耶舍崛多翻譯的《佛說十一面觀世音神呪經》中，佛陀宣說了一咒語，並宣揚了持誦此咒可以得到的諸多利益，其中一個利益即是「命終之後生無量壽國。」<sup>71</sup> 唐菩提流志譯《不空羼索神變真言經》中提及一個名為「母陀羅尼真言」的神咒，誦此咒可以實現此生作為最後一世在輪迴生死中流轉，命終即可「直往西方極樂國土住，受上品蓮花化生。」<sup>72</sup>《佛頂尊勝陀羅尼經》提到如果人每天念誦尊勝咒二十一遍，「應消一切世間廣大供養，捨身往生極樂世界。」<sup>73</sup>

除了佛教經典中提及一些咒語的誦持具有讓行者往生淨土的功效，唐宋時期亦有一些專門介紹通過持咒以往生淨土之法的儀軌被譯出和編撰。例如，唐不空所譯的《無量壽如來觀行供養儀軌》中介紹了通過先後誦一些真言，並結合結印和觀想，以達到往生阿彌陀佛極樂世界的目標。在該經的行法中，行者需先誦淨三業真言、護身真言、觀自在菩薩真言等咒語，最後誦與阿彌陀佛相關的真言，

---

<sup>70</sup> 《拔一切業障根本得生淨土神咒》，《大正新脩大藏經》，冊 12，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 351。

<sup>71</sup> 《佛說十一面觀世音神呪經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 149。

<sup>72</sup> 《不空羼索神變真言經》，卷 5，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 253。

<sup>73</sup> 《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 351。

例如無量壽如來陀羅尼、無量壽如來心真言、無量壽如來發願真言等，儀軌最後提到，如能依照此法念誦，「誦十萬遍滿，得見阿彌陀如來，命終決定得生極樂世界。」<sup>74</sup> 西夏有甘泉師子峰誘生寺僧侶智廣，於天慶七年(1200年)，編撰《密咒圓因往生集》一卷，宣揚通過持咒往生淨土之法門。書中列舉阿彌陀佛根本咒、同心咒、一字咒以及無量壽王如來一百八名陀羅尼等密咒，並引證經軌以闡明誦持這些咒語的功德，包括滅五逆重罪和超生極樂淨土。<sup>75</sup>

各種傳記和史料亦載有信徒通過專修持咒以求往生極樂淨土的內容。例如，《阿彌陀佛不思議神力傳》和《三國傳記》記載梁道珍禪師(502-556)曾修持念佛和讀誦《阿彌陀經》求願往生淨土，但修行沒有成效，後來他便專門持誦往生咒，才如願往生。<sup>76</sup> 呂建福指出，《大乘無量壽宗要經》曾風靡河西一帶，經中有十五句陀羅尼，念誦此十五句陀羅尼可以命終往生西方淨土。中晚唐時期河西一帶的淨土信仰中，經中的咒語念誦幾乎已經替代了稱念阿彌陀佛名號的念佛法。<sup>77</sup> 又如，宋有一僧釋守真，「常於三更輪結無量壽往生密印，五更輪結文殊五髻神咒」，有一天出現了感應，他自覺來到了極樂世界，並親見佛，佛勸導他需要精進修持，以此來達到往生的目標。最終他自己預知何日何時將往生，並在那天安然而坐並示寂。<sup>78</sup> 宋代顯超，常持穢跡金剛咒，曾於病中得見淨土世界景象，並見到佛菩薩來接引，他爲了救度衆生，而請求繼續住世，十五年後，臨命終「聞天樂異香，佛及聖眾並現空中」，最終往生極樂。<sup>79</sup> 此外，《佛祖統紀》

---

<sup>74</sup> 《無量壽如來觀行供養儀軌》，《大正新脩大藏經》，冊19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁72。

<sup>75</sup> 望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：華宇出版社，1984，頁299。

<sup>76</sup> 梶尾祥雲，《秘密佛教史》，和歌山：高野山大學內梶尾全集刊行會，1957，頁85-86。

<sup>77</sup> 呂建福，《中國密教史(二)》，頁264。

<sup>78</sup> (宋)戒珠，《淨土往生傳》，卷3，《大正新脩大藏經》，冊51，東京：大藏出版株式會社，1988，頁126。

<sup>79</sup> (清)彭希涑，《淨土聖賢錄》，卷4，《卍續藏經》，冊135，台北：新文豐，1975，頁271。



載南宋池州有位名為閻邦榮（?-1190）的居士，曾從一位僧人處得傳往生咒，虔心持誦，每天清晨面朝西方誦念此咒上千遍，同時也率眾一同持誦此咒。如此持咒二十年不間斷，得以往生極樂淨土。<sup>80</sup>

晚明之前佛教中，除了通過念誦咒文求願往生淨土的行法之外，還可見如第一章保羅·科普所謂的「物質化咒語」在淨土信仰中的應用。例如，唐代不空所譯《不空羼索毘盧遮那佛大灌頂光真言》中宣揚了一個名為「大灌頂光真言」的咒語的功效。此文本中提到如能用此咒「加持土沙一百八遍」，並撒於亡者的屍骨或者墳墓上，亡者即可獲得此咒的加持力，「應時即得光明及身，除諸罪報，捨所苦身，往於西方極樂國土，蓮華化生，乃至菩提更不墮落。」<sup>81</sup> 此即是將咒語的神力轉移到土沙這些物質上，並通過拋撒這些含有咒語加持力的物質到亡者屍骸或者墳墓，加持亡者超生極樂淨土。

此種以咒語加持物品以助亡者生淨土之法亦曾被各地佛教徒行持。例如，南宋宗曉（1151-1214）所編淨土教文集《樂邦文類》提到秀州海鹽普照院有一僧釋智圓，在其母親去世後，曾以此咒加持土砂，拋灑於遺骨上超度之，並且獲得靈驗。<sup>82</sup> 遼代《顯密圓通成佛心要集》的最後有一〈供佛利生儀〉，其中提到用大灌頂光真言超度亡者的做法，其對該咒的應用方式除了遵循上述不空所譯儀軌中的土砂加持法，亦介紹了一種新的行持方式，即可將此真言於紙帛上，並置於亡者屍骨上，後面偈云：「真言梵字觸屍骨，亡者即生淨土中。見佛聞法親授記，

---

<sup>80</sup>（宋）志磐，《佛祖統紀》，卷 28，《大正新脩大藏經》，冊 49，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 290。

<sup>81</sup>《不空羼索毘盧遮那佛大灌頂光真言》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 606。

<sup>82</sup>（宋）宗曉編，《樂邦文類》，卷 1，《大正新脩大藏經》，冊 47，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 163。

速證無上大菩提。」<sup>83</sup> 此偈反映出此法的行持以度脫亡者往生淨土為目標。〈供佛利生儀〉提到另一咒語，即聖觀自在菩薩甘露真言，亦有類似功效。此咒僅見於遼和西夏的文獻中，<sup>84</sup>並不見於漢地經軌，可能是由西藏或者印度直接傳入西夏和遼朝疆域。此儀軌中介紹了此咒的應用方式，即可將此咒書寫於鍾、鼓、鈴等所有可以出聲的物品上，如此只需風吹或撞擊讓這些物品發聲，所有眾生如能聽到此聲，「悉皆清淨，命終得生西方淨土。」<sup>85</sup> 永樂大鐘的鐘頂內壁銘文中，即刻有大灌頂光真言。<sup>86</sup> 故對於此咒的信仰和行持，應依舊見於明代佛教信徒中。

綜上可知，晚明之前佛教徒多相信一些咒語可以加持行者往生淨土的神祕力量，通過念誦這類咒語以求願自身命終後往生極樂，或者將咒語的加持力轉移到土砂等物上，用這些物品散覆已故者屍身，以超度亡者往生極樂世界。他們多將咒語的行持視作一種念佛的替代法門，換言之，在他們看來，持咒與念佛都有達成往生極樂之功效，但是兩者是「平行」的修持法門，並非如晚明謝于教那般將兩者融合到一起。將咒字視作佛身的象徵，或以咒文作為念佛修法的一種媒介的做法，並不常見於晚明之前持咒求往生的信徒的修行實踐中。

## 二、背景：晚明清初之「攝密歸淨」和「以密輔淨」

晚明，不少僧侶和知識分子試圖擡高淨土教的地位，認為淨土教已經統攝了禪、律、天台、密教等所有佛教傳統，而所有教派最後都要以淨土教的念佛往生

---

<sup>83</sup> (遼)道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷2，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁1005。

<sup>84</sup> 例如，西夏《密咒圓因往生集》亦收錄此咒。

<sup>85</sup> (遼)道殿，《顯密圓通成佛心要集》，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁1005。

<sup>86</sup> 張保勝，《永樂大鐘梵字銘文考》，北京：北京大學出版社，2006，頁140-141。

極樂淨土為最終歸趣。由於晚明佛教風氣衰頹，禪宗不振，淨土教也在這時候得到發展的新契機，得到廣大民眾以及知識份子的認同，出現了目前學界所說的「攝禪歸淨」、「攝教歸淨」和「消禪歸淨」等佛教趨勢。<sup>87</sup>

由於淨土信仰在晚明佔據重要的地位，作為「密教」傳統的咒語，也被統攝到淨土教法體系中，其中最典型的例子即是當時準提咒念誦實踐的淨土化。晚明小說《封神演義》中角色「準提道人」即是以準提菩薩為原型，並提到準提道人來自西方極樂世界。<sup>88</sup>這已將準提咒的本尊準提菩薩與淨土信仰相結合。類似，清代王昶（1725-1806）所編的《金石萃編》中對金代「太平院石幢」所作的按語中，提到了明代一部名為《準提慧業》的已佚文獻，其中提及準提菩薩身居西方極樂淨土，與觀世音和大勢至並列，被視為「攝念佛人歸於淨土」的五十二位菩薩之一。<sup>89</sup>可見準提菩薩在晚明淨土信仰中有重要的地位，此時準提信仰已經與淨土信仰相融合。一些明清淨土傳記中記載了一些信徒念誦準提咒，但以往生西方淨土為目標，如《居士傳》提到晚明徐成民居士一生中「日誦準提咒回向淨土。」<sup>90</sup>這可以看出當時準提咒法已經和淨土教緊密結合。

晚明清初佛教徒通過持誦準提咒以求往生極樂淨土的廣泛流行，亦體現於當時的文學作品中。例如，晚明刊行的白話小說集《西湖二集》的第八卷〈壽禪師兩生符宿願〉中，講到永明延壽往生西方極樂世界成佛，因看到元末明初戰亂頻繁，民不聊生，產生悲憫之心，所以轉世為宋景濂，來救濟眾生。極樂世界的另一尊佛也因看到世遭劫運，轉世為宗泐和尚來救世。故事中宋景濂與宗泐和尚都

<sup>87</sup> 見陳永革，〈第三章 淨土信仰的全面皈依與晚明佛教的普世性〉，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007。

<sup>88</sup> 雷天宇，《明清文學中的準提信仰研究》，新加坡：新加坡國立大學碩士論文，2016，頁 36-40。

<sup>89</sup> 雷天宇，《明清文學中的準提信仰研究》，頁 48。

<sup>90</sup>（清）彭際清，《居士傳》，卷 50，《卍續藏經》，冊 149，台北：新文豐，1975，頁 988。

特別推崇準提咒，多次因持誦準提咒化險為夷，他們所遇到的神跡幾乎都是通過念誦準提咒感得。故事的最後提到「二人都以持準提咒之故，得證西方果位。」

<sup>91</sup> 根據其中故事情節，可以推測作為作者取材來源的當時社會之佛教發展狀況。書中的主人公都是西方極樂世界的佛之化身，都非常推崇準提咒，可見當時準提咒的修行已經與淨土信仰緊密結合。故事最後提到兩位主人公都是靠念誦準提咒往生西方極樂世界，但是並沒有提到他們曾有念誦阿彌陀佛名號。大概是因為當時佛教羣體已經普遍認為僅持誦準提咒，即可實現往生西方極樂淨土的目標。

在晚明這種「攝密歸淨」的時代思潮下，謝于教也開展出用淨土教念佛來會通準提咒行持之法。他在尚未接觸準提咒法之前，曾熱衷於修行淨土念佛法門。

《寧都直隸州志》中記載，明萬曆甲辰年，謝于教曾在寧都縣城西南濠池右建淨土寺。在萬曆辛丑年，他曾與信佛居士一起修建蓮社共修淨土念佛。<sup>92</sup> 根據《準提淨業》序文，謝于教曾與王時槐（1522-1605）有往來，並將其視為自己的老師。王時槐傳授其準提咒行法，並讓他和《普賢行願品》一併參修。謝于教根據《顯密圓通成佛心要集》與《華嚴經》的〈普賢行願品〉，會通準提咒與淨土教法。《顯密圓通成佛心要集》指出，華嚴行者「須要先悟毘盧法界，後依悟修滿普賢行海，得離生死證成十身無礙佛果。」而咒語行者即使不解此理，只需持誦準提咒，「便具毘盧法界普賢行海，自然得離生死成就十身無礙佛果。」<sup>93</sup> 華嚴經的〈普賢行願品〉中普賢菩薩詳細解釋了禮敬佛、懺悔業障和回向等十大願，並認為眾生如果能發這十大願並付諸實踐，則能在臨命終時「一剎那中即得往生

<sup>91</sup>（明）周清原著，劉耀林、徐源校注，《西湖二集》，杭州：浙江文藝出版社，1985，頁134-152。

<sup>92</sup> 黃永綸編，《寧都直隸州志》，贛州：贛州地區志編纂委員會辦公室，1987，頁670。

<sup>93</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁993。

極樂世界。」<sup>94</sup> 謝于教繼承了《顯密圓通成佛心要集》的說法，認為咒語的本體即是華嚴的「毗盧法界」：「九聖梵字，即體是毗盧法界。」<sup>95</sup> 他又根據〈普賢行願品〉中普賢菩薩的願行都指向淨土教往生極樂世界之說，會通華嚴與淨土的實踐：「夫普賢願王，導歸極樂，固與淨業，相為表裏。」<sup>96</sup> 由此，他得出準提咒的持誦，也要以淨土教修行為歸趣。

謝于教《準提淨業》一書的編寫，亦是出於將念準提咒消災求福求功求名者導向淨土教出世目標的目的。他在《心宗禪師壽塔銘》已經指出一些用佛教儀式求福報和名利的人，已忘失了佛教求開悟證菩提，解脫生死輪迴的終極目標，他特別讚賞心宗禪師的修行態度，並認為他是以《普賢行願品》為修行指南：

余觀世之務蓄積者，終日拮据，不啻如俗人之治，其生產了不知有生死大事。其稍知自立者，第省事相而昧正因，又未免有向外馳求之失。有如公之修持治，所謂理事圓融，因果不昧也。公持《行願品》，余即以是經證之。「勤修清淨波羅密，恒不忘失菩提心。」則公今日之因是也；「面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂刹。」則公他日之果是也。<sup>97</sup>

受到《普賢行願品》中往生極樂之說的影響，他試圖將修準提法的人導向淨土修行：「或以愛重而戀娑婆，或以念一而趨極樂，則菩提之願，有發有不發者也。準提圓宗隨眾希求，指入菩提。」但是不少信眾通過持準提咒滿足了諸多世俗欲求後，忘了準提法門出世求菩提的指向，所以謝于教要「以淨業合之」，「淨業

<sup>94</sup> 《大方廣佛華嚴經》，卷 40，《大正新脩大藏經》，冊 10，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 846。

<sup>95</sup> (明)謝于教，《準提淨業》，卷 1，頁 731。

<sup>96</sup> (明)謝于教，《準提淨業》，卷 1，頁 731。

<sup>97</sup> 謝于教《心宗禪師壽塔銘》收錄於江西省寧都縣民族宗教事務局與寧都縣佛教協會共同編修的《青蓮古剎碑刻楹聯集要》

者，以普賢之行願為究竟者也。」<sup>98</sup> 他認為持準提咒原是以求得證悟解脫為目標，但是準提咒可以滿足人的各種願求，致使很多人沉迷於消災求福而忘了這個終極目標，由此，根據《顯密圓通成佛心要集》的咒語與華嚴教法的融混，以及《華嚴經》〈普賢行願品〉的淨土元素，最終他將準提咒與淨土教法相結合起來。

謝于教認為將持咒攝入淨土念佛中，還有彌補當時念佛行法之弊端的作用。比如，他解釋了用觀「阿」字代替念阿彌陀佛的原因：因觀想念佛需觀想佛的「八萬四千相好光明」，但是他認為這種修法有「境細心粗」的弊端，即所觀境非常微細，當時修行者的心念非常粗亂，所以擔心「初機難入」；而如果修持名念佛，「又恐散動，難得一心。」由此，他認為觀字則相對簡單容易，「以心緣字，又不散亂，入手尤便也。」<sup>99</sup> 他認為在他的時代觀想念佛難取得成效，這在晚明一些僧侶和居士中也有同樣的認知。如許廓如居士曾因為觀想念佛修習的失敗，而寫信向株宏求助，株宏認為觀想念佛需要有一定的修行層次方可修，並需長時間反覆練習才能奏效，這對奔波於世事的在家居士而言並非容易的事。<sup>100</sup> 基於觀想念佛之困難，謝于教則將觀想佛之形象簡化為一個真言「阿」字（兩者的會通方法見下文）。同時，觀想一個字又能讓行者保持注意力集中，彌補了持名念佛者容易心念散亂的弊端。

<sup>98</sup> (明)謝于教，《準提淨業》，卷1，頁732。

<sup>99</sup> (明)謝于教，《準提淨業》，卷2，頁747。

<sup>100</sup> Jennifer L. Eichman, *A Late Sixteenth-century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*, pp. 271.

### 三、謝于教對用咒字修念佛之法的詮釋與應用

類似上一節咒語與禪之話頭的會通，當時佛教徒融通念佛與念咒的理論依據，自然是基於晚明清初的各佛教教派的融合說、特別是「顯密融合」一說。基於佛教教法在整體上都是圓融的前提，佛教徒默認所有教法實踐都是平等無差別，可以相互融通，念咒與念佛自然也不例外。例如智旭認為：「真言與佛名，功德平等……儻謂持名爲是，持咒爲非，華嚴所謂『受一非餘，魔所攝持』也。」<sup>101</sup> 此處智旭所引的《大方廣佛華嚴經》的文句「受一非餘，魔所攝持」，意爲所有佛教修法沒有高下之分，不可執著於某一修法而貶低其他。他認爲只要持咒與念佛名都能達到相同的救贖目的，就不應被區別對待，厚此薄彼。

當然，在各法門圓融無礙的前提下，咒語和佛號並非只是在名義上被視爲等同。佛教徒常試圖找出兩者的相似點和共通之處，以論證兩者的可融通性。例如，株宏根據咒語與佛號文字的相似點來融通兩者。他指出，「四字名號，全皆梵語，但念不忘，與持咒同，是名曰密。」<sup>102</sup> 他認爲咒語和佛名都是梵語的音譯，所以兩者具有共通之處。「阿彌陀」是由梵語「Amitā」翻譯過來，因爲難以意譯，所以直接用漢字音譯，類似，咒語亦是梵文音譯。因此，株宏認爲「阿彌陀佛」名號也有「密教」色彩。

念佛和念咒得以會通的一個重要立足點，是基於心佛不二說，晚明不少佛教徒根據心佛不二之說，將阿彌陀佛視作自心的顯現，此說與第二章不少僧俗提到的咒即心之旨類似。從修行實踐層面來看，有形象的佛身是由心顯現，佛號和咒

<sup>101</sup> (明)智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷3，頁304。

<sup>102</sup> (明)株宏，《阿彌陀經疏鈔》，卷3，《卍續藏經》，冊33，台北：新文豐，1975，頁450。

語都被視作心體的象徵符號，故觀佛，念佛號和念咒，都是以有形象之物或者符號為媒介，開顯自心。

早在隋唐的淨土教中，既有以心佛不二為依據，通過念佛和觀佛開顯佛性的說法。這種觀佛法的理論依據源於南北朝曇良耶舍（383-442）所翻譯的《觀無量壽經》。此經中則詳細描述了觀阿彌陀佛形象的方法，包括阿彌陀佛所在極樂世界的景象，佛身的相狀。該經指出了修觀的依據：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海從心想生。」<sup>103</sup> 慧遠、智顛、吉藏（549-623）等人根據如來藏清淨心說，認為「法界身」即是佛之法身，「是心作佛」，則表示眾生心本具法身，本來成佛，佛的「三十二相、八十隨形好」都不出心外，所以他們提倡根據心佛不二的原則，來觀想自心所現的佛形象，當觀想成就時，眾生本有的佛性得以開顯，由此而得成佛。<sup>104</sup> 後來宗密（780-841）則倡導一種「實相念佛」說，即直接觀想佛之法身，即對修行人的自我和所有現象的真實本質的觀想。

<sup>105</sup> 這應是從這種基於《觀無量壽經》的「即心是佛」的觀想法演變而來的。

基於對《觀無量壽經》的不同理解，善導則提倡一種不同的觀想念佛法門，即只需單純觀想西方淨土和佛菩薩諸相，不必在此基礎上進一步去體驗法身實相，也不必去作哲理性的探索。善導認為阿彌陀佛的本質雖然是眾生本具的法身，但是這並不是凡夫可以理解的對象。<sup>106</sup> 在他看來，「法界身」是佛為慈悲救濟眾生而顯現的色身，作為觀想的對象而讓眾生得以見到。善導認為所謂「是心作佛」，

<sup>103</sup> 《佛說觀無量壽佛經》，《大正新脩大藏經》，冊 12，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 343。

<sup>104</sup> 聖凱，《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》，頁 33-34。

<sup>105</sup> Charles B. Jones, *Chinese Pure Land Buddhism: Understanding a Tradition of Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019, pp. 134.

<sup>106</sup> 平岡聡，《淨土思想入門：古代インドから現代日本まで》，頁 80。



即是「依自信心，緣相如作」。<sup>107</sup>「作」被認為是「造作」之義，就如在心中描繪佛像。由此，心想佛之形象時，佛便會在顯現於心中；心不想佛，佛便不現前。如果修行觀想得以成就，則能見到阿彌陀佛真身現前，得佛救度，往生淨土。他在《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》中提倡依照《觀無量壽經》畫淨土和佛菩薩形象進行觀想。<sup>108</sup>可見，同為觀想念佛，慧遠、吉藏等人以自心本具之佛為觀想對象，而善導則以「他佛」為觀想對象，以此亦可藉助「他佛」來開顯修行者本具的佛性。

這種通過憶念和觀想和自心無異的「他佛」，往生淨土開顯心性之說，被之後時代不少淨土教倡導者所認同。比如宋四明知禮認為，《觀無量壽佛經》的觀佛修持中，「今之心觀非直於陰觀本性佛，乃託他佛顯乎本性。」<sup>109</sup>又如，晚明智旭認為，念佛求往生之行，「令仗自心中之他佛，度脫佛心中之自身也。」<sup>110</sup>又說：「眾生心念佛時，是心作佛，是心是佛，以一念頓入佛海。故曰：一稱南無佛，皆已成佛道。」<sup>111</sup>這樣的立場貫穿於其不少經文註解和論著中。

如此，念佛和念咒一樣，都有以心體的象徵之物為媒介，開顯修行者本具的佛性的功效。晚明清初亦有僧人以咒語與佛名同象徵法身作為前提而將兩者視為等同。例如，即非（1616-1671）用燈燭比喻來說明佛號和咒語與法身之間的關係，他指出「法身者，佛號神咒是也。」而咒語與佛號就如燈燭，雖然本身具有

---

<sup>107</sup>（唐）善導，《觀無量壽佛經疏》，卷3，《大正新脩大藏經》，冊37，東京：大藏出版株式會社，1988，頁267。

<sup>108</sup>（唐）善導，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正新脩大藏經》，冊47，東京：大藏出版株式會社，1988，頁25。

<sup>109</sup>（宋）知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，卷4，《大正新脩大藏經》，冊37，東京：大藏出版株式會社，1988，頁220。

<sup>110</sup>（明）智旭，《大乘起信論裂網疏》，卷6，《大正新脩大藏經》，冊44，東京：大藏出版株式會社，1988，頁463。

<sup>111</sup>（明）智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷5，《嘉興大藏經》，冊36，台北：新文豐，1987，頁344。

照亮黑暗的功能，但「非假智人以真火點之，終不能發。」<sup>112</sup> 此即認為佛號和神咒同為佛之法身的示現，如同燈與燭燃燒放光，本來法身是隱而不顯的，如同燈燭不燃燒無光，而人念佛念咒就如同用火將燈與燭點燃，開顯法身，讓人破迷開悟。

由於阿彌陀佛被視作法身的象徵，而開頭謝于教所提到的「阿」字所象徵的「毗盧遮那佛」是佛之法身的擬人化，因此，他將「阿」字的觀想與念彌陀佛相融通。這種擬人化的法身佛之說在中國佛教各教派中都很常見。例如天台佛教將毗盧遮那佛視為法身佛，而盧舍那佛則是報身佛，而釋迦牟尼佛則被視為應身佛。<sup>113</sup>類似，唐譯《大日經》、《金剛頂經》等經典中將毗盧遮那佛視為法身佛，具有至高無上的地位，法身佛毗盧遮那取代了釋迦牟尼佛，成為這些經典的宣說者。後來，毗盧遮那佛由釋迦牟尼的法身佛演變成了所有佛的法身佛。例如，株宏認為阿彌陀佛亦是毗盧遮那佛所變現。他認為有三十七尊佛，都是毗盧遮那一尊佛所變現，「謂遮那內心，證自受用，成於五智」，處於正中即是「法界清淨智」。從其他四種智中，又變現四方佛，而極樂世界的阿彌陀佛是從毗盧遮那佛之「妙觀察智」所流出。<sup>114</sup>顯然，謝于教受到這種法身變現諸佛之說的影響，已將阿彌陀佛視為毗盧遮那佛所變現之報身，而觀想象徵毗盧遮那佛之「阿」字，即是憶念阿彌陀佛之法身，故觀想「阿」字與口念阿彌陀佛名號和觀想阿彌陀佛形象並無實質上的區別。

在「顯密圓通」的前提下，謝于教將準提咒的儀軌與《觀無量壽經》中的觀

<sup>112</sup> (清)如一、明洞編，《即非禪師全錄》，卷7，《嘉興大藏經》，冊38，台北：新文豐，1987，頁662。

<sup>113</sup> (隋)智顛，《妙法蓮華經文句》，卷9，《大正新脩大藏經》，冊34，東京：大藏出版株式會社，1988，頁128。

<sup>114</sup> (明)株宏，《阿彌陀經疏鈔》，卷2，頁393。

佛法相比較，試圖證明兩種儀式的象徵意義是相同的，比如他嘗試說明準提儀軌中所用的鏡子與《觀無量壽經》中的「日觀」相融通。《觀無量壽佛經》中的觀佛法中，在觀想極樂世界之前，首先需要從專心觀想西方的落日入手：

凡作想者，一切眾生自非生盲，有目之徒，皆見日沒。當起想念，正坐西向，諦觀於日，令心堅住，專想不移。見日欲沒，狀如懸鼓。既見日已，閉目開目皆令明了。是為日想，名曰初觀。<sup>115</sup>

唐善無畏所譯《七佛俱胝佛母心大準提陀羅尼法》與遼代《顯密圓通成佛心要集》提到的準提咒法行持儀軌中，需在每月十五日夜在東方放一面鏡子，作為壇場，行者需坐在鏡前進行觀想。謝于教將這種準提咒儀軌中的鏡壇與月輪觀想相結合。在他的儀軌中，行者先要觀想心如一輪明月，「唵」字置於月輪正中，其他準提咒字圍繞在周圍，然後觀想這個月輪在鏡中顯現。<sup>116</sup> 服部法照認為謝于教已經將準提儀軌中的鏡子觀想與月輪布字觀完全同化，這也影響了後來準提鏡的造法——即一面圓鏡周圍被準提咒文圍繞。<sup>117</sup>

有人質疑《觀無量壽經》中所觀想的日落的方位是西方，不過準提咒的儀軌中，要在東面放一面鏡子，兩者方位完全相反，所以儀式的意義也完全不同。謝于教用月輪的象徵意義來證明雖準提鏡法與淨土日落觀的行儀式方位一東一西，但兩種觀法的內涵完全相同，他認為月從東邊升起，「但取其圓明，表背塵合覺之智。」而《觀無量壽經》中用於觀想的西方的落日，即是指明方位，「標安養極樂之歸。」他們從本質上講，兩者是圓融的：「若達法界一心，則圓融，不礙

<sup>115</sup> 《佛說觀無量壽佛經》，頁 341-342。

<sup>116</sup> (明) 謝于教，《準提淨業》，卷 2，頁 744。

<sup>117</sup> 服部法照，〈中国鏡にみられる準提信仰〉，《印度學佛教學研究》，卷 44 期 1，1995 年 12 月，頁 90。

行布，皆即菩提道場也。」<sup>118</sup>在謝于教看來，月輪象徵了自性清淨心：「但想心月中布字，謂想自心，如一月輪，湛然清淨，內外分明。」<sup>119</sup>他借此引申，將月輪視為「背塵合覺」之義，即表示去除煩惱客塵，顯現本具清淨心，達到覺悟之境地。而落日所在的西方則直接指向極樂世界，即覺悟的世界。雖然月在東方，落日在西方，但謝于教認為兩者的觀想都指向佛教修行所求之理想境地，並無差別。

謝于教不僅認為兩者可以從儀軌的象徵意義上進行會通，而且兩者所能獲得的修行成果也是完全相同的。活躍於同時代的智旭已提出過關於準提咒與念佛殊途同歸的觀點。智旭在給一位居士答疑時指出：以準提咒之神力，可以實現「肉身往詣十方淨土」，而通過念佛證得念佛三昧者，即可以肉眼得見十方佛，兩者「誠無勝劣。」<sup>120</sup>此處，智旭顯然借用了《顯密圓通成佛心要集》中的說法。《顯密圓通成佛心要集》提到如果能誦準提咒一百萬遍，即可「往詣十方淨土，歷事諸佛，普聞妙法，得證菩提。」<sup>121</sup>智旭則認為通過念佛，也能如《般舟三昧經》中所說那樣得三昧而見到佛現前，因此念佛和念咒，都能得到見佛的成果，兩者並無差異。

謝于教指出，根據《顯密圓通成佛心要集》，修準提法的成就分為「九品」，其中最高品位的成就者可以證得三密，具足佛之三種身體，「此生得證無上菩提之果。」<sup>122</sup>而《觀無量壽經》中將念佛往生西方極樂之人分為「九品」，他認為其

---

<sup>118</sup>（明）謝于教，《準提淨業》，卷3，頁766。

<sup>119</sup>（明）謝于教，《準提淨業》，卷2，頁748。

<sup>120</sup>（明）智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，卷3，頁301。

<sup>121</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷1，頁995。

<sup>122</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷1，頁998。

中的最高等級「上品上生」所能得到的成就與準提咒的成就是完全一致的。《觀無量壽經》中對於「上品上生」的往生者所能取得的成就描述如下：

生彼國已，見佛色身眾相具足，見諸菩薩色相具足。光明寶林，演說妙法。

聞已即悟無生法忍。經須臾間歷事諸佛，遍十方界，於諸佛前次第受記。

還至本國，得無量百千陀羅尼門，是名上品上生者。<sup>123</sup>

此經表示這類往生者能在極樂世界得佛和菩薩的教化，最終獲得開悟而成佛。謝于教認為這與準提咒的最高層次的成就「此生得證無上菩提之果」沒有區別。不過，準提咒不需要往生到他方淨土，而是在此生此世即成成就佛果。謝于教為了會通持準提咒和念佛的成就，進一步將「極樂淨土」置於華嚴的心體說和宇宙觀之中，來消解持準提咒「此生成佛」與淨土教「往生他土」之間的矛盾。他認為覺境本無生滅，所以沒有往生可言，也沒有淨土和穢土之分。往生淨土以及淨穢之分只是方便說，佛為了教化眾生才設定了一個方位，但從實相層面來說並沒有方位可言，都是華嚴所謂的「一真無礙法界」。他接着指出：

如普賢行願云：「一塵中有塵數刹，一一刹有難思佛。」此不思議境界，

豈容有淨穢之分？而云「面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂刹。」此不思議

清淨解脫。又何嘗以往生為礙耶？當知毗盧法界不隔毫端，常寂光土不離

當念，全彼全此，無有障礙。<sup>124</sup>

謝于教在此指出「常寂光土不離當念」，可見其像晚明其他僧侶一樣，認同「心淨國土淨」的「唯心淨土」說。「唯心淨土」常被晚明一些禪宗擁護者用作和淨土教競爭的思想基礎。他們根據如來藏心的宇宙論和本體論層面，認為一切事物

<sup>123</sup> 《佛說觀無量壽佛經》，頁 344-345。

<sup>124</sup> (明)謝于教，《準提淨業》，卷 3，頁 766。

現象都由心而生，心外無淨土，因此他們倡導修行人應將精力重新集中於在現世當下通過淨化自心以求覺悟，而不是尋求往生遙遠的他方淨土以獲得救贖。<sup>125</sup> 這些禪擁護者顯然根據淨土不離自心的立場，否定或貶低他方淨土往生說。

謝于教則用華嚴的心性論和本體論，認為淨化自心體悟實相與往生外在的淨土，兩者並無矛盾，並非如當時一些禪宗擁護者那樣擡高唯心淨土而貶低他方淨土。華嚴傳統中，「毗盧法界」和「一真無礙法界」表示佛與眾生的本源清淨心。

「無礙」即表示一種圓融統一的關係。事物現象都由真如心所生，這一本體顯現為紛然雜陳之萬事萬物，同時千差萬別的事物歸結為同一本體，故本體與現象世界具有統一性；並且，由於現實事物皆是真如心的完整體現，故萬事萬物之間本質上沒有矛盾與差別，是和諧統一的。<sup>126</sup> 由此，謝于教認為淨土教信者所欲往生的有方位的外在淨土是「毗盧法界」的現象層面；體悟淨土不離真如心，則從本體層面認識「毗盧法界」。因此念誦準提咒以證悟華嚴所謂的毗盧法界，與淨土教念佛所求生的極樂淨土，本質上是圓融無礙的。所以謝于教認為念咒與念佛的修行終極目標，也是相同的，故有本節開頭提到的「念佛念咒是同一念、觀佛觀字是同一觀」之說。

#### 四、晚明清初的「祕密念佛」的行者

以上謝于教在《準提淨業》試圖通過證明準提咒與佛號具有相同的象徵意義以及持咒與念佛在修行目標上「殊途同歸」，來會通念咒觀字和念佛觀佛。書中

---

<sup>125</sup> Jennifer L. Eichman, *A Late Sixteenth-century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*, pp. 251.

<sup>126</sup> 潘桂明，《中國佛教百科全書·宗派卷》，上海：上海古籍出版社，2000，頁 219-221。

以咒語來念佛觀佛的修法在當時以及後世具有一定的影響力，不少信徒依此修行。

例如，晚明士大夫陸寶曾做詩一首：「隨地鏡壇開，茅堂淨掃埃。寂光心不問，時向咒邊來。」<sup>127</sup> 從詩句中可以看出，陸寶曾設立鏡壇修準提法。而其中所謂的「寂光」應指「常寂光土」。「常寂光土」之說由智顛提出，他認為往生淨土者根據他們所達到的修行位階高低，將分別往生四種淨土，即「凡聖同居土」、「方便有餘土」、「實報無障礙土」以及「常寂光土」。其中修行位階最高者即可往生並居於「常寂光土」。<sup>128</sup> 所以他修準提法的目的，應是以往生淨土為目標。而其後一句又是「時向咒邊來」，故他很可能是以謝于教的《準提淨業》為根據，以咒字為媒介修念佛法門。

晚明文人余紉蘭在〈鏡壇顯相記〉一文中提到，他曾在某月十五夜晚立準提鏡壇，「同家人修淨土業」，而在儀軌行持過程中，其九歲小兒聲稱「見鏡中發光，現兩童子相」，此異象「至更闌方滅也」。<sup>129</sup> 此處余紉蘭一家通過準提鏡壇修淨業獲得感應的描寫，可以看出他們應是依據謝于教《準提淨業》修淨土念佛。余紉蘭自述修此法的緣起，他本來「期與二三精律比丘結百日道場，演鏡壇法」，但是由於為俗務奔波，未能如願，故只能在家設立鏡壇修習。<sup>130</sup> 由此可見，此種修法的行持應在當時的僧侶和在家居士羣體中十分流行。而且，此法門既可以專門設立道場修持，又可以在家修持，對於儀式場地要求並非那麼嚴格，故應深受在家信徒歡迎。

清初的周安士（1656-1739）居士的《欲海回狂》一書中，將《準提淨業》

<sup>127</sup> (明)陸寶撰，《霜鏡集》，卷8，北京大學圖書館藏明崇禎刻本，頁13。

<sup>128</sup> 望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：華宇出版社，1987，頁77-78。

<sup>129</sup> (明)余紉蘭撰，《燕林藏稿》，卷10，首都圖書館藏明崇禎刻本，頁22。

<sup>130</sup> (明)余紉蘭撰，《燕林藏稿》，卷10，頁21-22。

中用咒語念佛之法與《觀無量壽佛經》的觀佛法相結合，編成儀軌：

觀法詳在《十六觀經》，茲因限於卷帙，不能備舉。故將《大阿彌陀經》、

《觀經疏鈔》、《顯密圓通》、《準提淨業》等書，參酌會通，定撮要數則。

庶使初入法門者，易於修持。<sup>131</sup>

書中的觀佛儀軌中用了不少咒文梵字作為觀想的對象。可見周安士沿用了謝于教將念佛與觀字的會通的做法，用觀字來取代《觀無量壽佛經》中的繁雜的觀佛儀軌。當時姑蘇顧萼（生卒年不詳）居士在該書序文中提到周安士完稿後，他即出資刊刻此書，使之廣泛傳播。<sup>132</sup> 這體現了這種觀咒字的念佛之法，在清初得到廣大佛教信眾的認可，有不少人依之修行。

清僧源洪儀潤（生卒年不詳）指出其同時代「有《顯密圓通成佛心要集》、《準提淨業集要》等書流通。」<sup>133</sup>《準提淨業集要》一書今已佚，其編者亦不詳。不過從書名看，此書應是根據謝于教《準提淨業》所編寫。可見《準提淨業》中用咒語念佛觀法的修法在清代一直有流傳，且有一定影響力，以至於後人對其進行了重編。

在「顯密圓通」的思潮下，除了準提咒，諸多其他咒語亦被晚明清初信徒用以替代佛號進行念誦，這樣的修法在推崇淨土教的居士羣體中特別流行。例如，晚明居士唐時（-1648）廣讀佛教典籍，總結出一些供在家居士修習的佛教教理和實踐，編成《如來香》一書。書中介紹了一種「祕密念佛」法門。他擇取了佛教經典中的諸多咒語，比如唐不空所譯的《無量壽如來修觀行供養儀軌》中的無

<sup>131</sup>（清）周安士，《安士全書》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2013，頁760。

<sup>132</sup>（明）唐時，《如來香》，卷4，頁409-419。

<sup>133</sup>（清）儀潤，《百丈清規證義記》，卷3，《卍續藏經》，冊111，台北：新文豐，1975，頁629。



量壽如來心真言、唐菩提流支所譯的《不空羼索神變真言經》中的不空大灌頂光真言和溥遍解脫心陀羅尼真言、《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》(譯者不詳)中的鼓音聲王大陀羅尼等等。他抱持「持咒持名，其事則一」以及「若顯若密，同歸圓頓；若持若誦，皆得往生」這些理念，認為念誦這些咒語可以代替念誦阿彌陀佛名號，實現往生淨土的目標。士大夫蕭士瑋(1585-1651)與楊內美(生卒年不詳)大為推崇此書，並在當時的讀書人羣體中廣為流通之。<sup>134</sup> 可見唐時的「祕密念佛」教說和實踐應在當時的信佛知識分子中盛行。

## 小結

綜合上文，結合上一章，我們可以看到晚明清初佛教徒創造了不少他們之前時代所沒有的咒語實踐方式，除了上一章提到的咒語被用作禪之「話頭」進行參究，本章中不少信徒用咒語咒字修天台的「一心三觀」和「十乘觀法」，或將咒語視為淨土的佛號來念誦或用咒字音節代替佛身用於觀想。晚明之前天台信徒多在懺法中誦咒以求咒力和佛菩薩神力加持，以消除罪業，以用於輔助懺悔和滅罪。而淨土教信徒多通過誦咒來求往生，作為念佛的一種替代途徑，或者用咒語加持土沙等物品來超度亡者。而相較於前代信徒，對晚明以來的一些天台和淨土追隨者而言，咒文咒字只是一種修行手段或媒介，而念佛或修止觀才是真正的目的。

在這些禪、天台和淨土修行者，咒文可用作參禪、修習止觀以及念佛的主要理論依據是當時不同佛教傳統的融通之說。他們將持咒歸為「密教」，而將其他教法歸為「顯教」，「顯密圓通」之說為會通提供了一個重要前提。「顯密圓通」

---

<sup>134</sup> (明)唐時，《如來香》，卷1，頁14。

的一個重要的教理依據即是當時流行的如來藏心性論思想。上一章表明咒語的救贖論正是基於咒文本身象徵和承載的如來藏心，而當時所有佛教教派的解脫論無一不與如來藏心的體悟有關，因此，如來藏心說成爲咒語與禪、天台、淨土等實踐相交涉會通的橋樑。例如，咒語與禪之話頭都因兩者象徵和指向如來藏心，所以兩者被視爲等同；咒語與阿彌陀佛都是如來藏心或佛之法身的象徵，因此持咒與念佛被視爲「殊途同歸」，都以體悟衆生本具如來藏心爲終極目標。

僧俗以咒文爲媒介修習各種佛教的做法是對當時佛教修行存在的一些弊端的回應，是以融合的方式來汲取持咒和其他實踐的最佳功能。比如將用咒語參話頭是用於應對當時的參話頭實踐流於形式的弊端；因當時咒語字音難以考證而導致念誦的困難，佛教徒則將天台的「理觀」用於咒語的行持，來彌補其「事修」的不足之處；謝于教用觀咒字代替念佛，是用於應對當時淨土修行人口念佛號容易散亂以及觀想佛像難以實踐的弊端。

## 第五章 咒爲「如來密教」：重新審視中國「密教」的意涵

正如〈緒論〉所述，目前學界習慣於認爲「密教」是開元三大士建立的一個宗派，而宋元明清佛教的咒語和一些包含咒語的儀軌行法是三大士的「密教」教法於晚唐衰弱後尚存的「密教」元素或者「雜密」。不過，Robert Sharf 與 Richard McBride 已證實由開元三大士等人的教法所代表的「密教」，以及「純密」與「雜密」的分類法，純屬日本真言宗護教士所建構，這些範疇也被學者強制挪用於中國佛教史研究中，在漢文文獻中找不到支持的依據。佛教徒的文集中咒語和各種儀軌歸入「密教」範疇的做法，在宋遼時期才出現。而宋遼佛教徒觀念中的「密教」內涵已於學界所謂的「密教」範疇名同實異。

基於 Robert Sharf 與 Richard McBride 的研究，本章將更深入分析宋遼時期佛教徒對於「密教」的定義，並進一步梳理元明清時期佛教徒觀念中的「密教」意涵，特別是到了晚明清初時期，佛教徒雖都將咒語行法雖被歸入「密教」範疇中，然不同佛教信徒對於「密教」的意涵以及「顯密」的劃分法都不盡相同，呈現一種多樣性。

### 第一節 宋元時代的「密教」意涵

Sharf 已經指出，將「密教」歸類爲一種獨立的佛教範疇的做法，最早出現在宋代贊寧編寫的《宋高僧傳》中。筆者將對贊寧提出的「密教」這一術語做一

進一步的解明。在《宋高僧傳》中，贊寧將佛教傳入中國後的教法分為三類，(1) 顯教，即由言說傳承的經、律、論三藏教法；(2) 密教，即「瑜伽灌頂五部護摩三密曼拏羅法」；(3) 心教，專指禪宗教法。<sup>1</sup> 贊寧還列出了「密教」的傳承譜系：金剛智為始祖，不空為二祖，慧朗為三祖。<sup>2</sup>

贊寧將「密教」的教法與唐代金剛智所傳的灌頂、護摩、以及曼拏羅等儀軌聯繫在一起，似乎接近日本宗派佛教史觀所理解的唐代「密教」概念。不過，贊寧這裡說的「密教」，與宗派佛教史觀中作為一個社會實體存在的「密教」有很大的不同之處。如 Sharf 已指出，贊寧提出的「密教」這一範疇的意圖只是在於經義註疏，而非歷史性的描述，更沒有想從佛教中分離出一個獨立的教派的意向。

<sup>3</sup> 贊寧在《宋高僧傳》的〈譯經篇〉中介紹完了不空和金剛智等其他唐代僧侶的傳記後，才在最後以「論曰」開頭的一段文字裡提到了上述三種教法的分類法，已經體現了 Sharf 所說的這一點，此段內容不過是一個補充註解而已。再者，贊寧編寫高僧史傳是朝廷指派的任務，<sup>4</sup> 出於為朝廷編史、敘述和評論歷代高僧事跡的目的，贊寧實沒有建構一個新的佛教宗派或者法門出來的必要。

此外，筆者認為，「密教」這一範疇也不過是贊寧對佛教傳入中國後所呈現的教法的傳承方式做的一個分類。贊寧之所以用「密教」命名金剛智、不空等人所傳的教法，是基於教法的傳承方式上，因他指出，顯教是「以法音傳法音」，即通過講說的方式傳承；密教則是「祕密傳祕密」，即需要通過灌頂儀式並以師徒口耳密授的方式傳承；心教則是「以心傳心」，即通過言外別傳的方式傳承。

<sup>1</sup> (宋)贊寧，《宋高僧傳》，卷3，頁724。

<sup>2</sup> (宋)贊寧，《宋高僧傳》，卷1，頁714。

<sup>3</sup> Robert H. Sharf, "On Esoteric Buddhism in China," in *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, University of Hawaii Press, 2005, pp. 263-278.

<sup>4</sup> 黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，台北：學生書局，2008，頁95。

<sup>5</sup> 並且，贊寧更傾向於用「教令輪」或者「瑜伽大教」等術語描述金剛智、不空等人的教法，而並非用「密教」一詞。如他提到：「傳教令輪者，東夏以金剛智為始祖，不空為二祖，慧朗為三祖，已下宗承所損益可知也。自後岐分派別，咸曰傳瑜伽大教。」<sup>6</sup> McBride 指出，宋代及之後一些佛教術士被稱為「瑜伽僧」，可能也是受到「瑜伽大教」這一術語的影響。<sup>7</sup>故此處贊寧所用的「密教」這一範疇，並非用以指稱一個獨立的組織、派別和教義，而只是為了給種類繁多的佛教的教法和傳法者做一個分類，方便編寫佛教史。在宋代，這一範疇只見於佛教史書中，但鮮有佛教徒修行實踐中以「密教」指稱自己的教法實踐。比如，遵式(964—1032)的《熾盛光道場念誦儀》是根據唐代不空所譯的經文編成，但是在遵式的所有著作文集中都沒有提到他這一懺法包含「密教」元素。

之後宋代天台僧志磐所編寫的佛教史學著作《佛祖統紀》延用了贊寧的「密教」這一歸類，不過用了「瑜伽密教」一詞：「瑜伽密教，初祖金剛智灌頂國師，二祖不空灌頂國師，三祖慧朗灌頂法師」。<sup>8</sup>「瑜伽密教」這一術語應是結合了贊寧的「瑜伽大教」和「密教」所創，志磐沒有說明「瑜伽密教」為何意，不過應也沿用了贊寧對「密教」的定義。志磐用「瑜伽密教」一詞，也說明他可能如贊寧以「瑜伽大教」指稱這些金剛智等人的教法，他也強調將「瑜伽」作為這些唐代大師教法的特色。

北方遼代佛教徒的著作文集中亦有「密教」這一範疇。例如，遼僧道殿在其

<sup>5</sup> (宋)贊寧，《宋高僧傳》，卷3，頁724。

<sup>6</sup> (宋)贊寧，《宋高僧傳》，卷1，頁714。

<sup>7</sup> Richard D. McBride, "Is There Really 'Esoteric' Buddhism?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 27 (2004): pp. 329-356.

<sup>8</sup> (宋)志磐，《佛祖統紀》，卷29，《大正新脩大藏經》，冊49，東京：大藏出版株式會社，1988，頁295。

著作《顯密圓通成佛心要集》中對於佛教教法提出了「顯教」與「密教」的二分法。在此著作開頭，道殿即說明了「顯教」與「密教」的內涵：「原夫如來一代教海，雖文言浩瀚，理趣淵沖，而顯之與密統盡無遺。顯謂諸乘經律論是也，密謂諸部陀羅尼是也。」<sup>9</sup> 可見，他所謂的密教是所有經文中所提到的咒語。

根據道殿的著作，他之所以將咒語視為「密教」，大體上是基於這樣的認知：即咒文是一種具有密意的文字，與此對應，經文可被人理解，因為經文傳達的佛的某種教法，文義可被理解，故稱為「顯教」。咒文同樣是教法的載體，但是本身是一種密文，故其承載的教法被稱為「密教」。道殿將「密教」置於華嚴的教法體系進行理解。他認同法藏的判教，顯教根據教法的深淺可以分為五種：小乘教、始教、終教、頓教與圓教，而圓教即指代華嚴，為佛教中最殊勝的教法。道殿試圖論證持咒所能達到的境界與華嚴的修行境界相一致，以此來會通兩者。根據華嚴的修法，需要經過長時間的修行「先悟毘盧法界」，然後「依悟修滿普賢行海」，如此才能成就佛果，就像病人獲得一個藥方，先要知道炮製藥物的方法，以製成藥物，服用之才能治病。而咒語本身就承載了高深教理，對於華嚴行法而言，持誦咒語者，無需經過長時間的修行，就已經「具毘盧法界」，而持咒的行為，即是「普賢行海」，自然便能成就佛果。這就像病人已經得到已經成品的妙藥，即使不了解其成分和製藥方法，只需服用之便可除病。<sup>10</sup>

他將以咒語主導的「密教」歸入華嚴的判教體系中。因為他認為華嚴的五種

---

<sup>9</sup> (遼)道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷1，《大正新脩大藏經》，冊46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁989。

<sup>10</sup> (遼)道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷1，頁993。

教的經文中都有咒文，而咒文本身也承載了某種教法，比如阿含類的經文中包含的咒語，屬於「小乘教」，而般若類經典中的咒語，屬於「始教」，而《金光明經》中的咒語，即「終教」，《楞伽經》中的咒語，即是「頓教」，而準提咒和六字大明咒等咒，即屬於「圓教」。<sup>11</sup>不過，唐代華嚴僧法藏的「圓教」範疇中，並沒有說「五教」之經典中的咒語指代某種教法，有人發問：如將咒文判為圓教，「豈不違賢首等耶？」對此，道殿則提出一個開創性的見解，華嚴是顯教中的圓教，而咒語則是密教中的圓教，亦稱「密圓」。<sup>12</sup>

因為道殿認為「圓教」是最究竟的教法，故他特別推崇作為「密圓」的準提咒得行持。因為「圓教」的教法「總含諸教，無法不收」，他認為準提咒也有總攝包含一切咒語的作用：「準提能含諸咒，諸咒不含準提，如大海能攝百川，百川不攝大海。」<sup>13</sup>所以他認為準提咒「密藏之中最為第一，是真言之母、神咒之王。」由於準提咒處於諸咒之王的地位，他認為準提咒鏡壇法（放一面鏡子即可作為壇場）也已經統攝了所有經典中的壇法：「今準提鏡壇，總攝此一切諸壇法也。」<sup>14</sup>他將準提咒置於諸咒之首，視之可以總攝又超越其他密咒壇法。在整個文本中，他多談準提咒的行持，將其視作「密教」的主要行法。<sup>15</sup>

道殿所謂的「密教」和目前學界對於「密教」的定義存在很大的區別。目前學界所謂的「密教」與金剛智不空等人的教法相聯繫起來，道殿則認為「密教」

---

<sup>11</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷2，頁1004。

<sup>12</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷1，頁993。

<sup>13</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷1，頁996。

<sup>14</sup>（遼）道殿，《顯密圓通成佛心要集》，卷2，頁998。

<sup>15</sup>末木文美士，《鎌倉仏教形成論：思想史の立場から》，京都：法藏館，1998，頁99-101。

指代佛教經文中所含的咒語，特別是準提咒。如前提到，他認為阿含般若類經典中的咒文都屬於「密教」，但是這類咒文事實上與金剛智和不空的教法沒有太大關聯，或者只是屬於學界所謂的「雜密」，但是道殿並沒有對其進行「雜密/純密」的二分，而是根據包含咒文的經典所歸屬的華嚴「五教」來對咒語進行分類。他所重點強調的準提咒雖然來自不空和金剛智等人所譯的經軌，但沒有證據表明此經軌在唐代曾被不空和金剛智以及其他佛教徒重視。其次，道殿對於「密教」的建構，更多是根據自己的理解和詮釋。Sharf 指出，他所使用的佐證材料非常廣泛，還包括了一些宋代才從印度傳入中土並被譯出的經典，甚至還有慧遠（332-416）以及法藏的論著。<sup>16</sup> 其中多數材料和金剛智與不空等人的經論和教法並不相關。

道殿所謂的以持咒特別是以準提咒行持為特色的「密教」在實踐層面，與目前學界所謂的「密教」有幾分相似之處。目前學界亦將持咒視為唐代「密教」衰弱後尚存於中國佛教羣體中的「密教」元素。然而，他們多將單純的持咒視為「雜密」或者「殘缺不全」的「密教行法」，持咒僅作為一種儀式和實踐存在，沒有義理方面的探討。不過，在道殿看來，咒文本身即代表一種高深的教法，特別是華嚴的「毗盧法界」，咒文本身即是「密教」的代名詞，咒語的行持已經涵蓋了密教實踐的全部，無論咒語所承載的教理之深度和持咒行法所能達到的修行境界，都與「顯教」無異，兩者並駕齊驅，並非如學界所謂的需要咒語結合手印和曼陀羅等元素時方可視為完整的「密教」教法，而單純的持咒只是一種「低級」的「密

---

<sup>16</sup> Robert H. Sharf, "On Esoteric Buddhism in China," pp. 263-278.  
172



教」行法。

這樣的「密教」觀應也是遼代社會民衆的共識，例如，信徒於天慶元年(1111)作成的一尊勝陀羅尼經幢的題記云：「惟仗諸佛宣傳之密教，刻之貞琰，樹於先塋，期覆影以沾塵，願覺佛而聞法。」<sup>17</sup>此即是將佛頂尊勝咒視爲佛所宣講的密教，並認爲咒文所承載的密教可隨幢影和塵埃散播，讓接觸到的衆生聽聞佛的這種教法並獲益。

後來的元朝統治者將宋遼的疆域都劃入其統治領土，故之前時代的多種「密教」觀並存。元代覺岸(1286-?)所寫的佛教史書《釋氏稽古略》提到「祕密教」這一術語，對其具體敘述如下：「金剛智始來東土，傳之不空三藏，不空玄宗開元間復往天竺入師子國……以所得法授慧朗法師，由朗而下南方厥嗣寢微，降及末代，特所謂瑜珈佛事者存焉。」<sup>18</sup>他所謂的「祕密教」的傳承譜系與宋代「密教」完全相同，其後他也照抄了前面提到的贊寧《宋高僧傳》描寫「教令輪」和「瑜伽大教」那段話。<sup>19</sup>可見，他所謂的「祕密教」應也不過是延承了宋代佛教史學家對於「密教」的定義。他又指出此教法在當時只存有「瑜珈佛事」，這體現了在其同時代尚有金剛智、不空等人的經軌流傳，但僅剩一些在佛事法會中使用的儀式行法。這裡也可以看出，比起贊寧所提出的「密教」這一範疇，他之後時代的佛教徒可能更傾向於用「瑜伽」來指代這些唐代大師的教法和儀軌。

此外，元代的藏經目錄《至元法寶勘同總錄》有一名爲「密教大乘經」的類目，對於何爲「密教」，此文獻中沒有明確的定義。不過，該類目收錄的經典類

<sup>17</sup> 陳述輯校，《全遼文》，卷11，北京：中華書局，1982，頁314。

<sup>18</sup> (元)覺岸，《釋氏稽古略》，卷3，《大正新脩大藏經》，冊49，東京：大藏出版株式會社，1988，頁825-826。

<sup>19</sup> (元)覺岸，《釋氏稽古略》，卷3，頁826。

別可以推知其義。此類目下的經典多是之前時代譯出的宣揚誦咒利益的經典。比如梁代僧伽婆羅所譯《舍利弗陀羅尼經》、唐代地婆訶羅所譯的《佛頂尊聖陀羅尼經》、宋代天息災所譯的《佛說大乘莊嚴寶王經》等等。<sup>20</sup> 可見，由於此藏經目錄中「密教」經典主要指包含咒語的經典，故「密教」這一術語的內涵應是延續了遼代道殿的定義，指代所有佛教經典中的咒語。

## 第二節 晚明清初的「密教」意涵

如本文第一章所述，由於元代到明初統治者對於藏傳佛教都有一定的尊崇，藏傳佛教的儀式行法亦在社會各階層影響深遠，加上，明初設立的「教」這一類別，促使各種經咒和經懺法事在民間盛行，咒語在佛教信徒的宗教生活中越來越重要，加上前代「顯密」判分法的影響，晚明僧俗也開始再次反省咒語在佛教中的地位。

明代不少佛教徒延承了前代對於「密教」的定義和顯密判分法。這在明初明太祖的佛教法令中已有體現，正如第一章所述，《申明佛教榜冊》提到瑜伽僧需「率眾熟演顯密之教」，所謂「教」雖然不是指佛教教法，而是意為超度先祖的經懺法事所具之引導民衆盡孝的教化作用，然法令中已根據文意可被人理解與否，將經懺誦本中的咒語視為「密」，將經文或祈禱文之類視為「顯」，這應也是受到始於遼代且長期流行於佛教羣體中的「經為顯、咒為密」這一二分法的影響。

---

<sup>20</sup>黃明信，《漢藏大藏經目錄異同研究：《至元法寶勘同總錄》及其藏譯本箋證》，北京：中國藏學出版社，2003，頁106-161。

到了晚明時期，以經咒劃分的「顯教」和「密教」兩個術語則已如道殿著作中那般，具有教法的指代。由於道殿的《顯密圓通成佛心要集》在晚明清初影響很大，當時僧俗註疏中，特別是準提儀軌的編寫者如謝于教、受登等人，常引用其書其文，且當時佛教徒的著作文集中常提到道殿所用的「顯密圓通」一詞，由此，當時不少佛教徒的「密教」和顯密的分類深受道殿的影響，認為咒文即是難以言詮且高深的「密教」教法，而經文則是可被理解且相對淺顯的「顯教」教法。例如，施堯挺指出：「咒為如來密教，惟佛與佛不言而喻，即因位菩薩亦不能知其微旨也，況世間凡夫又何能取而說之也。」如果持咒工夫得力，便能達到很高的修行境界，甚至超過因位菩薩的境地，如此，「凡不可說者而皆為可說者矣。」<sup>21</sup>又如，雲居顛愚認為讀誦《楞嚴經》即是「受持顯教」，而誦楞嚴咒即是「受持密教」。<sup>22</sup> 這從晚明天主教徒楊廷筠（1557-1627）對於佛教咒語的一段批判中也可以看出：

釋氏將已譯之語，直指為經，無辯、無證；即十分訛舛，誰複知之？其未譯之語，則尊為咒語、為真言，若為天地未泄之秘，使人可心持、不可理解者，此愚人之術也。世間豈有聖賢立教，欲人終不可解之理乎？<sup>23</sup>

<sup>21</sup>（明）施堯挺，《準提心要》，《卍續藏經》，冊104，台北：新文豐，1980，頁784-785。

<sup>22</sup>（明）觀衡，《楞嚴經四依解》，卷10，中華電子佛典協會編，《電子版國家圖書館善本佛典》，冊17，頁1200。

<sup>23</sup>（明）楊廷筠，《天釋明辨》，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，冊1，臺北：臺灣學生書局，1966，頁392-393。

可見，該時期應有佛教徒將只翻音不翻意的咒文視為一種常人不可理解的佛之祕密教法的載體，與文意可解且相對淺顯易懂的經文相對應。楊廷筠則認為古聖先賢沒有隱而不宣和不可解的教說，用這個角度來批判佛教。

在當時一些佛教徒看來，「密教」咒文的「密意」指的即是如來藏心或佛性的難以言詮的密意。這在晚明清初《楞嚴經》的註解中亦有體現。如第二章所述，《楞嚴經》被視作一部宣說如來藏心之理的經典，在其註解中，出現了經文是顯說如來藏之理，而經中的楞嚴咒則是密說如來藏心的說法。類似的說法亦常見於晚明清初僧俗對《楞嚴經》的註解中。例如，晚明天台僧一松認為「經文是顯，顯詮也是藏性；咒文是密，密詮也是藏性。顯密雖殊，藏性是一。」<sup>24</sup> 清初僧溥畹（生卒年不詳，活躍於康熙年間）認為楞嚴咒「乃密詮大佛頂法如來藏心」，而經文即是顯說如來藏心。顯密兩種說法方式，是佛適應眾生的喜好而設立，但是兩者都是為了「發明大佛頂如來藏之不思議體用」。<sup>25</sup>

除了楞嚴咒，當時佛教徒亦將其他咒文之「密」與如來藏心的密意相聯繫起來。如晚明士大夫姚希孟（1579-1636）認為「密教」之準提咒以數字咒文將「如來四十九年所設三乘十二部微妙章句」蘊含其中，所以「謂之佛頂，又謂之佛心，亦謂之佛母，十方如來固從此妙莊嚴路一門超出。」<sup>26</sup>又如，孫治（1619-1683）在〈準提募疏〉中指出，「佛氏之有密教，謂盡於陀羅尼。曰準提者，謂諸佛之母，如來之心也。昔摩騰入漢，無畏在唐，演經論數百萬言，謂不如真言之攝一切矣……雖然所為母者，蓋為資生之義……佛者德性之海，菩薩之宗即佛，已為

<sup>24</sup>（明）靈述編，《楞嚴經秘錄》，卷7，《卍續藏經》，冊20，台北：新文豐，1980，頁303。

<sup>25</sup>（清）溥畹，《楞嚴經寶鏡疏》，卷7，《卍續藏經》，冊90，台北：新文豐，1980，頁799-800。

<sup>26</sup>（清）周永年編，《吳都法乘》，卷15，藍吉富主編，《大藏經補編》，冊34，台北：華宇出版社，1985，頁484。

一切人天之母，而又為佛之母，其為密何如矣。」<sup>27</sup>此即以「佛母」之意來看待準提咒文的密意，佛的德性已是不可思議，準提又是「佛之母」，則更為深邃玄奧，此即是「如來之心」或佛的法身，可出生和含攝一切。

當時的道教徒亦將「密教」之「密」與佛性和如來藏心之「密」聯繫起來。例如，《內煉金丹心法》提到，佛教的經藏都以「性」為宗旨，對於「性」，於儒家來說，即是「孔子罕言」，而佛家則稱之為「密」，

乃密之中，又有密者，惟于諸咒語中載之。說咒者佛，諷咒之義者亦佛。菩薩而下，無能得其解者。故凡誦準提咒者，惟曰：「吾遵密教耳。」必不得其解也。夫密者，咒之教也，非其所以教也。因其教，求其所以教意者，其性中之命乎？身非世尊，焉談師諦？故釋氏之徒僉曰「見性成佛」而命學為絕傳。<sup>28</sup>

可見，當時佛教常把咒之密文視為用隱祕的方式傳達了「佛性」的深意。「密教」即意味着用咒文祕密宣說佛性的教法。

以上一些佛教徒從佛之教法的載體來區分「顯教」和「密教」，兩者只是顯說和密說的區別，表達的教理都是一致的。從修行實踐層面來看，不少佛教徒亦認為兩者有共通之處。例如，晚明僧交光真鑑借用遼代道殿的醫病比喻來說明這點。「大端聖賢弘化，例有顯密二教，如醫療病率有二途。」而「顯教」的言說和經文如同藥方，說明了病理藥性及炮制之法，而「密教」的咒語「一字含無邊妙理，而稱為陀羅尼，謂總一切法，持無量義」，則如同已經製成的藥，已經濃

<sup>27</sup> (清)孫治撰，《孫宇台集》，卷 29，北京圖書館藏清康熙二十三年孫孝楨刻本，頁 9。

<sup>28</sup> 徐兆仁編，《金丹集成》，北京：人民大學出版社，1988，頁 102。

縮了藥理和製藥工藝在其中。病人雖不解藥理和炮製之法，但服用之即可治病。

<sup>29</sup> 又如，姚希孟認為持誦咒語者，則可當下具足「自性全體」和「諸佛全體」，從修行實踐層面來說，「六度盡於此，三觀盡於此」，因此，「持誦密教者，若遇神醫受萬金良藥，服之無間，便可却疾永年。」<sup>30</sup>故他們都認為「顯教」和「密教」修法都可以達到證悟成佛，殊途同歸。

又如，觀衡認為「如來垂教，有顯有密……名雖差別，理實一致。」他指出顯密二教只是佛順應不同眾生的喜好而設立的兩種教法和實踐方式。他認為任何教法都是引導眾生獲得「定」與「慧」。對於「好多聞性」的眾生，佛即讓其修習「顯教」，使其「因文尋義，緣義達理，即理見性，即性發明」，如此即可「照空諸有，得大寂淨」，如此即是即可獲得「慧」而之後進入「定」。對於「好為持誦」者，即讓其修習「密教」，通過專心念咒，「轉散心入定位，定光發明」，如此便可「照了諸相，猶如虛空，世出世法，了然無礙。」這便是先得「定」而後得「慧」。<sup>31</sup>故觀衡認為不管是顯教還是密教的修習，都可讓人獲得「定」與「慧」，只是先後順序不同而已。

綜上可知，一些晚明清初的佛教徒延承道殿的「密教」觀，都是以咒文相較於經文所具有的密意，以及持咒所能達到的境界與依照經文義理修持所能達到的境界相一致，故根據「經/咒」這一二分提出了「顯/密」的這一二分法，即把咒文視為「密教」，持咒視為「密行」，與之相對，經文被視作「顯教」，而解經並

<sup>29</sup>（明）真鑑，《楞嚴經正脉疏》，卷7，《卍續藏經》，冊18，台北：新文豐，1975，頁710

<sup>30</sup>（清）周永年編，《吳都法乘》，卷15，藍吉富主編，《大藏經補編》，冊34，台北：華宇出版社，1985，頁484。

<sup>31</sup>（明）正印編，《紫竹林顧愚衡和尚語錄》，卷8，《嘉興大藏經》，冊28，台北：新文豐，1987，頁699。

依之修行則被視為「顯行」。這種顯密判分法具有一定的影響力，到了清代中期，依舊被佛教人士認同，如清代王昶（1725-1806）在其所編的《金石萃編》中提到：「釋家以經為顯教，以陀羅尼為密教。」<sup>32</sup>可見，此說應為當時不少佛教徒的共識。

不過，這種以經和咒來判分「顯密」二教的說法並非被當時所有信徒認同。不少僧俗還是對於「顯密」二教的判分有不同的見解。曾有信徒對當時流傳的「顯教者，脩多羅是也。密教者，咒是也」一說持有疑問，故向株宏發問：既然因為咒語的文字是西域梵文音譯而被歸為「密教」，那麼西域的經文在未翻譯成漢語之前，豈不都成了「密教」，如此西域豈不是沒有「顯教」存在了？

株宏回應之，認為是顯是密，並不只是以所用語言文字來區分。他指出，萬事萬物，「昭然易見」的，都可說是「顯」，而「幽然難知」的，都可說是「密」。株宏進一步指出：「經中《法華》云：『是法非思量分別之所能解。』《維摩》云：『不知是何言，不知以何答。』」類似，佛陀講《涅槃經》時，曾拈華微笑，全場聽眾，都不知其意，所以「是經有時乎不可測也」，如此經文反而成了「密教」。而經論中提到一些咒字也有一定的內涵，比如「阿者無生義，囉者無染義」，所以「是咒有時乎可測也」，此時咒語反而成了「顯教」。<sup>33</sup>可見，在他看來，顯密之分並不在於經文與咒文的區別，而是文義是高深莫測還是淺顯易懂，不管是經還是咒，是顯是密並非是固定的，當經文的文義深奧難以測度時，也可視作密，而部分經論中提到咒字具有某種內涵，可被人理解時，咒也可被視作顯。

事實上，以佛之教法的深淺顯密之說，在早期中國佛教中已有之。正如

<sup>32</sup>（清）王昶撰，《金石萃編》，卷 67，北京圖書館清嘉慶十年刻本，頁 31。

<sup>33</sup>（明）株宏，《阿彌陀經疏鈔問辯》，《卍續藏經》，冊 33，台北：新文豐，1975，頁 516-517。

McBride 指出，从五世紀到八世紀，漢傳佛教經文與註疏中對於佛法中「顯密」的理解，是基於《大智度論》中對於佛之教法的所作的「現示」和「祕密」之分。淨影慧遠（532-592）、吉藏（549-623）和窺基（632-682）等漢傳佛教經論註疏家根據此二分法發展出了對於佛教教法的「顯密」之分，其中「祕密教」和「密教」等術語，指代高深的大乘教法，主要是指大乘教法相較於小乘教法更為高深以及更具優越性。這種高深的教法需要達到一定的根器和修行境界（特別是菩薩根器）方能理解；而「顯教」、「顯示教」和「顯了教」等術語則指相對淺顯易懂的教法。<sup>34</sup> 換言之，是顯是密，是根據佛法的淺顯和高深而言，只是一種教法的判分方式。

筆者進一步考察八世紀之後的佛教文獻，發現此種代表高深教法的「密教」的內涵亦被之後時代的佛教徒延用。例如，宋代永明延壽在其著作《宗鏡錄》中說：「設居佛會，當說而不聞一字，如演祕密教，同席異聞，似談華嚴宗，二乘不見。可謂幽玄莫測，唯除種如來相善根之人，至妙難思，不入一切餘眾生之手。」<sup>35</sup> 在延壽看來，「祕密教」依舊指代「幽玄莫測」的佛之教法，只有部分達到一定境界和根性的人才能理解，否則就算親身聽佛講法，也不能理解。

株宏對於顯教和密教的理解上，也是受到中國佛教經論中的「顯密」這一教法的二分法的影響。比如，他認為「密教」是「幽然難知」的教說，佛說《維摩詰經》時說到某一教說時，聽眾「不知是何言，不知以何答」，故此經中的這一部分也可視作「密教」。因此他所謂的「密教」的含義，也接近延壽等人所理解

---

<sup>34</sup> Richard D. McBride, "Is There Really 'Esoteric' Buddhism?" pp. 334.

<sup>35</sup> （五代）延壽，《宗鏡錄》，卷 24，《大正新脩大藏經》，冊 48，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 554。



的「祕密教」，即是一種需要一定境界和根性才能理解的高深佛法。不過，在《大智度論》和其他中國本土佛教註書中，「祕密教」只代表一種高深的佛教教法，比如對於小乘根性的人來說，所有的大乘佛法都是「密法」，但是並沒有將咒語歸入此教法中。不過，到了晚明清初時期，當咒文的文義密不可測時，顯然也已被視作「祕密教」的其中一種表現形式了。

可以看出，此種「顯密」的判分不再是經和咒之分，而是根據教法的淺顯和深奧進行二分。當咒文承載某種高深難測的教理時，自然也可被視作「密教」，但是「密教」並不僅限於指代咒文，也指所有高深玄奧的佛教教法。晚明清初文人李漁（1611-1680）亦對佛教之「密教」持有此種見解。他在寫給覺浪道盛的書信中提到：「陀羅尼部曰密，教外別指亦曰密，或者即易之退藏于密耶。」<sup>36</sup> 故他認為佛家之「密教」不僅指咒文，也包含「教外別傳、直指人心」的高深難解的禪宗教法，這也可以和《易經》中的「退藏于密」相會通。「退藏于密」之「密」具有不顯露之意，在晚明的儒生看來也指甚微甚深不可測度的心體。<sup>37</sup> 在李漁看來，這與佛家之「密」並無差別。

在晚明清初佛教羣體中，佛教中的咒語還被置於另一種「密教」範疇中來理解，即天台的「祕密教」。在天台的判教體系「化儀四教」中也有「祕密教」一說，其定義與上述「祕密教」一詞並不相同。例如，智旭在《楞嚴經玄義》中解說「化儀四教」的定義時，則將咒語歸入了天台的「祕密教」中。他認為「祕密教」有兩種含義，首先是指「祕密部」，指經中的「一切陀羅尼」；其次是「祕密相」，即佛的弟子聽佛講法時，「聞小法而密證大，聞大法而密證小，彼此互不相

<sup>36</sup> (清)李漁輯，《尺牘初徵》，卷2，北京大學圖書館藏清康熙二十三年刻本，頁8。

<sup>37</sup> 鄧秀梅，〈萬廷言的易圖原理分析〉，《揭諦》，期31，2016年7月，頁65-100。

知。」<sup>38</sup> 智旭在他的著作《教觀綱宗》中亦有類似的認知，他認為「化儀四教」中的「祕密」包含兩種意義，首先是指「祕密教」，即「於前四時中，或為彼人說頓，為此人說漸等，彼此互不相知，各自得益」；其次是指「祕密咒」，「謂一切陀羅尼章句，即五時教中，皆悉有之。」<sup>39</sup>

天台家根據佛的說法形式方法佛所有的教法進行分類，並稱之為「化儀四教」。這四種教法分別是頓、漸、不定和祕密。其中「頓教」是指直頓的教法，不用漸進的方法宣教，直接宣說大乘的深義；「漸教」是指從淺到深，循循善誘的說法方式，包括小乘和大乘各種教法；「不定教」是指佛說同一教法，但是根據在場聽者的根機不同，對其產生的理解以及得益也不相同，各自之間都知道彼此對同一教法的理解和得益，也稱「顯露不定教」；「祕密教」是指佛在同一會對不同人說法，而聽法者彼此之間不知曉各自作何理解，各自有各自的體會和得益的教法，也稱「祕密不定教」。相對於「祕密教」而言，其他的三種教法也被稱為「顯露教」。<sup>40</sup> 可見，天台對佛的教法亦有顯密二分，但不是根據佛的教法是淺顯還是高深來判分，而是根據聽眾對於佛在同會講的法是否會產生不同理解和獲得不同利益，且彼此之間是否相知，是否互為祕密。

智旭為何要將「五時教」中的所有咒語文句都歸入天台「祕密教」教中？他並沒有進一步說明，不過，結合晚明寶華山隆昌寺僧人益證對於咒語和天台「祕密教」的一段論述，這一說可以得到解明。益證曾東渡日本，於 1648 年在長崎寫的一篇《心經》的注解中，對於日本的「密教」和「真言宗」發表了如下見解：

<sup>38</sup> (明)智旭，《楞嚴經玄義》，《卍續藏經》，冊 20，台北：新文豐，1975，頁 434。

<sup>39</sup> (明)智旭，《教觀綱宗》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 938。

<sup>40</sup> 田村芳朗等著，釋慧嶽譯，《天台思想》，台北：華宇出版社，1988，頁 81。

真言宗者，蓋世尊說法有頓、漸、祕密、不定之四教，普攝群機故，有顯說密說，說說不說說，無非開示悟入佛之知見耳。以密說為真言者，固非偽言也，口誦心忘，直超漸次。惜乎末世，以真言為外術，或咒持符水、或咒藥餌、或咒屍鬼、乃至咒持木石蠱毒等，無不應驗。此乃隨心所現，固非咒力也，若知此驗之靈，胡不咒佛成佛咒祖成祖耶？咒來咒去，偶然因地一聲，摸著鼻頭，方知我之真言非釋尊之真言也。若誠然之真言宗者，不妨入陀羅尼門，開佛之知見也。<sup>41</sup>

以上這段話大體上可以這麼理解，在益證看來，咒語屬於天台「化儀四教」中的「祕密教」。佛在不同地點和講會宣說各種經典時，許多都會在講法時宣說一些咒語，故不少後人編寫的經典中也會夾雜咒語。益證認為咒語文句本身就是一種教法，但是不同聽眾對於佛所宣講咒語會有不同理解，一些聽眾可能會只是將其視為一種消災求福的咒句，更有一些對佛教不甚了解的聽眾甚至會將咒文視作與民間的咒術無異。不過，一些聽眾能領悟到咒文是密說某種高深教法的「真言」，可以藉由咒文「開佛知見」，獲得證悟解脫。而不同聽眾對於咒文生起的不同理解，彼此都互不相知，一些人則通過咒文的行持得以證悟成佛，一些人繼續將咒文視作神通咒術用以消災求福，彼此各自得益，互不知曉。故咒文咒句也可視作佛以「祕密教」的形式宣說的教法。

智旭將咒語歸入天台「祕密教」的緣由，應也與益證相同。之前的天台僧，如隋代智顛、宋代遵式和知禮等，雖在他們編寫的懺儀中大量使用咒語，但並沒有視咒文為「祕密教」的一種形式，故智旭和益證的這種說法具有開創性。東渡

---

<sup>41</sup>（清）益證，《般若心經一貫疏》，《卮續藏經》，冊 42，台北：新文豐，1975，頁 12。

日本的益證，聽聞日本「密教」的教法後，依舊以天台的「祕密教」範疇來理解之。日本的「密教」，繼承了唐代「開元三大士」等人的教法，和天台的「祕密教」絕對不是同一範疇。這裡可看出，益證已將天台的「祕密教」與日本「密教」完全視為同一概念，在他看來，日本由空海等人傳承的「密教」教法，不過是天台「祕密教」的其中一種形式而已。

以上兩種「密教」的定義是基於中國佛教經典中指代高深教法的「祕密教」和天台判教體系中的「祕密教」，和目前學界所謂的以「開元三大士」教法為代表的「密教」並沒有聯繫。《大智度論》和天台家所謂的「祕密教」和「顯密」之分，可以說在「開元三大士」之前的佛教經論中早已有之，隨着咒語的地位在佛教中變得越來越重要，晚明的佛教徒開始將咒文本身視為一種特殊的教法，將其歸入一種代表高深教法的「祕密教」或者能讓人產生不同理解且互不相知的「祕密教」中。如按目前學界將「開元三大士」的教法的教法歸為為「密教」並將別的教法視為「顯教」的分法來看，這些晚明清初佛教徒眼中的咒語所歸屬的「密教」並沒有超出學界所謂的「顯教」（比如天台教法）的範疇。

最後，宋代贊寧所提出的「密教」這一術語在明代又有何影響？首先，贊寧所提出的對佛教三分法在明代依舊為人所知。例如明初宋濂（1310—1381）於《護法錄》的〈送慧日師入下竺靈山教寺受經序〉中，列舉完了天台和華嚴的判教體系後，即提到了贊寧的教法分類法：

近代寧師合禪、教、祕密而混言之也。寧師以諸乘經律論，而祖摩騰，曰顯教輪；以瑜伽灌頂五部護摩三密曼拏羅法，而祖金剛智，曰密教輪；以

直指人心見性成佛之言，而祖菩提達摩，曰心教輪。其言非不佳，而去佛之意益遠矣。<sup>42</sup>

接着，宋濂對於這些教法分類方式進行了批判，認為佛本來是因材施教，就如醫者隨病人的病症開藥方，現在各家創立各種教法分類，學佛者執著某家之說，各執己見，眾口紛紜，如此「為釋子之學者，不既難矣乎？」<sup>43</sup> 這裡可以看出，在宋濂看來，贊寧所謂的「密教」，只是如天台的「頓教」和「漸教」，華嚴的「始教」和「終教」之類的術語，指代判教體系中的一個教法類別，而並非如禪、天台和淨土那般指代一個自成一家的教派，正如贊寧所言，「密教」是指「祕密傳祕密」的教法，只是從教法的傳承方式來說。宋濂提到當時佛教徒對以上各種判教方式各執己見，可見在當時的佛教羣體中，亦多認為「密教」只是一個判教範疇，而非一家教說。

到了晚明，宋代史學家提出的「密教」這一範疇又是如何被理解和接受的？考察晚明僧俗文集，當時佛教徒多將唐代不空和金剛智所傳之法稱為「瑜伽」，而不是用「密教」來指稱。例如，株宏指出：「瑜伽之教，自金剛智不空而下無傳焉。茲流通末世止施食一法，而習久弊生，浸失古意。」<sup>44</sup> 類似，他指出：

瑜伽大興於唐之金剛智、大廣智不空二師，能役使鬼神，移易山海，威神之力不可思議，數傳之後，無能嗣之者，所存但施食一法而已。手結印，口誦咒，心作觀，三業相應之謂瑜伽。<sup>45</sup>

<sup>42</sup> (明)宋濂，《護法錄》，卷8，《嘉興大藏經》，冊21，台北：新文豐，1987，頁671。

<sup>43</sup> (明)宋濂，《護法錄》，卷8，頁671。

<sup>44</sup> (明)株宏，《雲棲法彙》，卷17，《嘉興大藏經》，冊33，台北：新文豐，1987，頁98。

<sup>45</sup> (明)株宏，《修設瑜伽集要施食壇儀》，《卍續藏經》，冊104，台北：新文豐，1975，頁887。

晚明清初居士周克復<sup>46</sup>亦認同株宏的這一說法，如他在其著作中提到「蓮池云：『瑜伽之教，神變威靈不可思議，唐金剛智，廣大不空二師而下，無能繼者，惟施食一法行世。』」<sup>47</sup>又如，弘贊在〈瑜伽師〉一文中也完全抄錄了株宏這段話。<sup>48</sup>可見，在他們看來不空和金剛智所傳的「瑜伽之教」主要指佛事儀軌，特別是施食一法。這應也是延承了元明時期對於「瑜伽」的定義，如前提到，宋代贊寧更傾向於用「瑜伽大教」指稱不空和金剛智等人的教法，而由於他們的一些儀軌行法在宋元社會的佛事法會中依舊被使用，元代僧人覺岸已將佛事稱為「瑜伽」。而到了明初，明太祖又在其法令中專門設立「瑜伽」或「教」這一類別，並將所有佛事儀軌納入其中，這種官方的制度也使晚明佛教徒將佛事儀軌稱為「瑜伽」或者「瑜伽之教」。

在晚明清初佛教徒看來，「瑜伽之教」或「瑜伽」只是金剛智和不空所傳的一種能夠移易山海、威力無窮的神通技能，而這種神通技能的獲得需要通過誦咒，結合手印和觀想來實現，而在他們時代，這種神通技能主要用於施食中。在他們眼中不空和金剛智也不過是一些具有神通力和精通儀軌技能的大師，比如株宏對於「瑜伽」的描述中可以看出，他應是在感慨在當時已經沒有人能在神通上與這些唐代佛教大師相提並論。

按目前學界對「密教」的定義，瑜伽施食等儀軌因是不空、金剛智等人所傳，學界多認為瑜伽施食法應為明清時期還存在的「密教」元素。不過事實上，當時的佛教徒多以「瑜伽」，而非「密教」來指稱這些儀軌。他們雖將「瑜伽」與不

---

<sup>46</sup> 生卒年不詳，在其著作《淨土晨鐘》中自序最後言「清順治己亥陽月陽羨淨業弟子周克復纂」，由此推斷其應生於晚明，活躍於清初。

<sup>47</sup> （清）周克復，《淨土晨鐘》，卷5，《卍續藏經》，冊109，台北：新文豐，1975，頁250。

<sup>48</sup> （清）弘贊，《比丘受戒錄》，《卍續藏經》，冊107，台北：新文豐，1975，頁182-183。

空等唐代大師聯繫在一起，在他們看來「瑜伽」更多指代一種行持儀軌的專業技能，並非指代某種教理和教法，而唐代不空等僧侶也不過被視為一羣具有高操的神通力的「瑜伽」大師。如前所述，在晚明清初佛教徒眼中，「密教」則在當時指代某種教法，包含咒語的使用，「瑜伽」中雖然也包含咒語行持，但其作為一種儀軌技能，和作為一種指代某種教法類別的「密教」並非同個概念。

綜合宋元明清佛教徒觀念中對於「密教」的理解來看，「密教」的含義在不同時期和不同人羣雖然是多義的，但有一個共通點：即都只是表示一種判教方式，這與天台和華嚴的判教體系無異，「密教」沒有如禪、天台、淨土等那樣自成一家或指代一種具體的教說。所謂「判教」只是從佛的傳法方式、形式或某一教法具有的某種性質來說，<sup>49</sup> 正如天台判教中的「頓教」是指佛直說高深大法的說法方式，而「漸教」是指佛循循善誘循序漸進的說法方式。「頓教」和「漸教」並不像作為修行法門的「淨土教」那樣包含某種具體的教理體系和實踐法。如以藥物名稱打比方，判教中的某教就像「中藥」和「西藥」這類名稱，僅從藥物的所屬類別和性質來說，而作為某一修行法門的某教就像「止痛藥」和「感冒藥」之類的術語，指代具有某種療效的具體藥物。

目前學界所謂的「密教」顯然指代一種修行法門，即由開元三大士所傳的胎藏界和金剛界等法，而宋代以來佛教徒觀念中的「密教」，僅表示一種判教方式，根據佛說法的內容形式和性質來說而已。比如，宋代贊寧所謂的「密教」即是「祕傳祕密」之教，只是從佛和祖師的傳法方式或者形式來定義，明初宋濂將其與天台和華嚴的判教體系相提並論，已經體現了在明初贊寧所謂的「密教」依舊被

---

<sup>49</sup> Stuart H. Young, *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2015, pp. 117.

視作一種判教方式。遼代「密教」觀明顯已被納入華嚴判教體系中進行理解，並且文義不可解的咒文，是佛密說的教法，故稱「密教」，而文義可解的經文，承載了佛顯說的教法，故被視為「顯教」，這也不過是從佛說法的方式以及內容是隱祕還是顯而易懂而言。晚明清初僧俗延承了遼代基於經與咒之分判分顯教與密教之法。當時部分佛教徒看來，「密教」的意涵與中國佛教徒基於《大智度論》所提出的表示高深教法之「祕密教」以及天台「化儀四教」中的「祕密教」無異，只是當時佛教徒將咒文也納入了兩種「祕密教」中。天台之「祕密教」本來即是一種判教範疇，而佛教徒基於《大智度論》所設立之「祕密教」或「顯示教」，表示教法的高深或淺顯，依舊是根據佛所宣說的教法的性質而言，不過是一種教法判分方式。

## 小結

綜上所述，自宋代以來，雖然一些史學家和佛教徒都提出了「密教」和顯密判分法，並將咒語納入「密教」中。但是他們所謂的「密教」事實上與學界所謂的指代唐代「開元三大士」教法以及在宋元明清尚存的儀軌的「密教」不僅名同實異，且其定義是多元的，不同時代不同佛教徒對包含咒語的「密教」的定義都不盡相同。他們所謂的「密教」有一共同點，即都表示一種根據佛和祖師傳法方式和教法形式所作的一個歸類，與天台和華嚴等判教體系無異，並沒有如天台、淨土和禪一樣自成一家教說。



在遼代道殿和部分晚明清初佛教徒看來，咒語所屬的「密教」之「密」只是指代咒文難以言詮的某種密意，而表示高深教法以及天台判教體系中的「祕密教」和顯密之分，可以說在唐代之前早已有之，故以上佛教徒對於「密教」的理解，可以說與開元三大士的教法並無關聯，他們將咒語歸入「密教」的緣由，並非是由於咒語是開元三大士教法體系在晚唐衰弱後還存留的元素（即學界所謂的「雜密」）。贊寧所謂的「密教」雖與金剛智和不空等人聯繫在一起，然如上所說，這一術語只表示一種根據佛和祖師傳法方式而設的判教方式，無關某種具體的教理或教派，而贊寧所用的「瑜伽大教」一詞，促使之後時代佛教徒常用「瑜伽」一詞來表示流行於當時的與不空和金剛智有關的儀軌，直至晚明清初。然晚明清初佛教徒看來，「瑜伽」主要指施食儀軌，更強調一種神通技能的運用。「瑜伽」之義接近目前學界所謂的宋元明清尚存的「密教」元素，但其與明清佛教徒觀念中作為具有判教意涵的「密教」並非是一回事。

## 結論

本文探討了之前研究所未曾留意到的晚明清初中國佛教羣體中對咒語的義理詮釋以及一些咒語的應用方式。目前學界只關注到晚明清初時期持咒僅是一種「低俗化」的儀式行法，或者咒語只被瑜伽僧在經懺法事中念誦用於祈福和超度亡者，或僧俗只將咒語視作一種具有神祕力量的「他者」進行信仰，忽視了當時佛教徒對於咒語的詮釋與應用的多樣性。晚明以來，持咒求消災求福固然是當時盛行的一種咒語的實踐應用方式，然隨着咒語在佛教信徒的宗教生活中越來越重要，加上當時佛教義學探討的興起，咒語不再是一種無關義理探討的宗教實踐或儀式。他們將這種音節與佛教本體論相結合，視之為「如來藏心」的象徵，以此開展出對於咒語解脫論的義理解說。他們不僅單靠口念咒文來獲得救贖，還將咒語視作禪之「話頭」用以參究，以咒文為媒介修天台止觀法，以及將咒語視作佛號或者佛身之象徵用於修習淨土教之「念佛」。

相比唐代從印度傳入的《大日經》與該經註解書《大日經疏》中對於咒語之解脫論的解說與實踐法，晚明清初佛教徒對於咒語之解脫論的認識以及開創的咒語行持法則更有本土化色彩。《大日經》承載了七世紀印度佛教思想和實踐，其中關於咒語（「真言」）的教說亦基於梵字音韻學，頗具印度風格。不過，晚明清初僧俗則是根據盛行於他們時代的中國佛教心性說，對咒語進行義理解讀，並且，他們對於咒語的應用和實踐法，結合了始於中國本土的禪、天台以及淨土等教派的修行方式。

本文亦發現，自晚明以來，相較於禪、淨土、天台等當時流行的教法實踐，對於佛教信徒而言咒語並非只是一種各家修行的「附屬品」，而被用作禪、天台和淨土各家的修行的一種媒介，信徒對於咒語的實踐應用方式並不僅限於在參禪、修止觀的同時兼持咒語而已。晚明以來，由於各種佛教教法與實踐所反映的流弊以及面臨的困境，僧俗嘗試融混諸多佛教教派的教理和修法，汲取各種教法和法門的最佳功能以提升修行功效。從本文可以看到，僧侶和居士將咒文咒語納入參禪、念佛等修法中，以應對這些修法的流弊。同時，將咒語與諸多實踐融混的做法，反過來亦彌補了當時持咒修持的一些弊端，比如咒語的原始發音難考證、持咒者有口無心不專注以及不少信徒過度沉迷於用咒語求取現實利益而忽視出世解脫等等。因此，在此晚明清初佛教融混之風的研究中，咒語不可被邊緣化或者只視為修行的一種附屬，其在各家修行中發揮的功能亦不可忽視。

最後本文重新審視了宋代以來佛教徒圍繞咒語和含有咒語的儀式行法所設立的「密教」範疇的定義和「顯密」的判分法。學界習慣於將宋元明清佛教中咒語歸屬於「密教」的緣由簡單歸因於開元三大士的「密教」教法的影響，不過，這只是基於江戶真言宗護教士的觀念所建構的「密教」框架或者「雜密/純密」的二分法在中國佛教中的強制性挪用，並不能如實反映中國佛教徒觀念中對於「密教」和顯密的判分。事實上，咒語這一元素在早期佛教中即已存在，各教派的信徒都會持誦咒語，持咒並非某一類別的佛教徒專屬。在中國佛教文獻中也找不到雜密和純密之分，開元三大士亦未曾建立一個「密教」宗派。

宋代開始，由於前代以來已有大量包含咒語的經文以及儀軌類文獻的流傳，各種咒語在民間被廣為使用，加上元明時期藏傳佛教在內地的傳播，更促進了民衆對於咒語與各種儀式行持的熱衷，咒文亦開始被視作禪、天台和淨土等各家修

行的一種媒介。故宋元明清的佛教徒開始重新審視咒語在佛教中的地位，將其歸入他們建構的「密教」範疇中。不過，他們觀念中的「密教」多是基於自己的理解，而並非受到開元三大士教法的影響，部分佛教徒對於「密教」和顯密的分類不過是沿用了開元三大士之前就存在的顯密分類法，比如天台判教體系中的「祕密教」與「顯露教」之分，此種顯密判分法可以說在中國佛教中原本即有之，與開元三大士的教法體系沒有關聯。而學界所謂的明清流行於社會的一些具有「密教」色彩的儀軌，如焰口施事，當時佛教徒多以「瑜伽」指稱之，而非用「密教」這一術語。

然而，清末已降，由於近代日本真言宗僧侶始於中土布教，輸入了一個當時中國佛教徒眼中在本土失傳已久的「偉大傳統」，這也重新刷新了教內人士對於「密教」和顯密判分法的認知。再者，日本德川幕府時期形成的帶有宗派和護教色彩的「密教」觀曾一度成爲學界看待東亞「密教」史的具有權威性德研究框架。因此，說到「密教」，無論是教界還是學界，只留意到唐代開元三大士所傳之教法的鼎盛，以及尙存於宋元明清時期的這些教法實踐的「遺跡」，還有近代此教法體系從日本的回歸，然宋代以來中國佛教徒圍繞佛教咒語的行持所建構的各種「密教」觀以及顯密判分法，則在中國佛教史中被忽視和遺忘，直至今日。

## 參考書目

### 一、 佛教藏經

《般舟三昧經》，《大正新脩大藏經》，冊 12，東京：大藏出版株式會社，1988。

《拔一切業障根本得生淨土神咒》，《大正新脩大藏經》，冊 12，東京：大藏出版株式會社，1988。

《不空絹索神變真言經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988。

《長部經典》，《漢譯南傳大藏經》，冊 6，高雄：元亨寺妙林出版社，1995。

《長阿含經》，《大正新脩大藏經》，冊 1，東京：大藏出版株式會社，1988。

《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》，冊 10，東京：大藏出版株式會社，1988。

《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正新脩大藏經》，冊 18，東京：大藏出版株式會社，1988。

《不空絹索毘盧遮那佛大灌頂光真言》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988。

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988。

《大智度論》，《大正新脩大藏經》，冊 25，東京：大藏出版株式會社，1988。

《佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988。

《佛說隨求即得大自在陀羅尼神咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988。

《佛說觀無量壽佛經》，《大正新脩大藏經》，冊 12，東京：大藏出版株式會社，1988。

《佛說華積陀羅尼神咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 21，東京：大藏出版株式會社，1988。

《佛說熾盛光大威德消災吉祥陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988。

《佛說十一面觀世音神咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988。

《請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 35。

《七佛八菩薩所說大陀羅尼神咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 21，東京：大藏出版株式會社，1988。

《經分別》，《漢譯南傳大藏經》，冊 2，高雄：元亨寺妙林出版社，1995。

《牟梨曼陀羅咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988。

《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 20，東京：大藏出版株式會社，1988。

《四分律》，《大正新脩大藏經》，冊 22，東京：大藏出版株式會社，1988。

《十誦律》，《大正新脩大藏經》，冊 23，東京：大藏出版株式會社，1988。

- 《舍利弗陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988
- 《相應部經典》，《漢譯南傳大藏經》，冊 15，高雄：元亨寺妙林出版社，1995。
- 《雜阿含經》，《大正新脩大藏經》，冊 2，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 《增壹阿含經》，《大正新脩大藏經》，冊 2，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 803。
- 《增支部經典》，《漢譯南傳大藏經》，冊 19，高雄：元亨寺妙林出版社，1995。
- 《最勝佛頂陀羅尼淨除業障咒經》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 《無量壽如來觀行供養儀軌》，《大正新脩大藏經》，冊 19，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (梁)釋慧皎編，《高僧傳》，《大正新脩大藏經》，冊 50，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (隋)灌頂纂，《國清百錄》，修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (隋)吉藏，《法華玄論》，《大正新脩大藏經》，冊 34，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (隋)智顓，《摩訶止觀》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (隋)智顓，《妙法蓮華經玄義》，《大正新脩大藏經》，冊 33，東京：大藏出版株式會社，1988。

- (隋) 智顛，《妙法蓮華經文句》，《大正新脩大藏經》，冊 34，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (隋) 智顛，《修習止觀坐禪法要》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (唐) 道宣編，《續高僧傳》，《大正新脩大藏經》，冊 50，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (唐) 道世，《法苑珠林》，《大正新脩大藏經》，冊 53，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 734。
- (唐) 慧均，《大乘四論玄義》，《卍續藏經》，冊 74，台北：新文豐，1975。
- (唐) 善導，《觀無量壽佛經疏》，《大正新脩大藏經》，冊 37，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (唐) 善導，《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正新脩大藏經》，冊 47，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (唐) 一行，《大毘盧遮那成佛經疏》，《大正新脩大藏經》，冊 39，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (唐) 智昇編，《開元釋教錄》，《大正新脩大藏經》，冊 55，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (唐) 圓照，《貞元新定釋教目錄》，《大正新脩大藏經》，冊 55，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (唐) 智昇，《開元釋教錄》，《大正新脩大藏經》，冊 55，東京：大藏出版株式會社，1988。



- (五代) 靜禪師、筠禪師編，《祖堂集》，藍吉富編，《大藏經補編》，冊 25，台北：華宇出版社，1985。
- (五代) 延壽，《宗鏡錄》，《大正新脩大藏經》，冊 48，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (五代) 延壽，《萬善同歸集》，《大正新脩大藏經》，冊 48，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (宋) 知禮，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正新脩大藏經》，冊 37，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (宋) 戒環，《楞嚴經要解》，《卍續藏經》，冊 17，台北：新文豐，1980。
- (宋) 善卿編，《祖庭事苑》，《卍續藏經》，冊 113，台北：新文豐，1980。
- (宋) 仁岳，《楞嚴經熏聞記》，《卍續藏經》，冊 11，台北：新文豐，1975。
- (宋) 蘊聞編，《大慧普覺禪師普說》，《卍正藏經》，冊 59，台北：新文豐，1980。
- (宋) 蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，《大正新脩大藏經》，冊 47，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (宋) 贊寧，《宋高僧傳》，《大正新脩大藏經》，冊 50，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (宋) 志磐，《佛祖統紀》，《大正新脩大藏經》，冊 49，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (宋) 遵式，《熾盛光道場念誦儀》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988。

- (宋) 子璿，《首楞嚴義疏注經》，《大正新脩大藏經》，冊 39，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 919。
- (宋) 宗曉編，《樂邦文類》，《大正新脩大藏經》，冊 47，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (宋) 咸輝，《首楞嚴經義海》，《永樂北藏》，冊 168，北京：線裝書局，2000。
- (宋) 晁迥，《法藏碎金錄》，《嘉興大藏經》，冊 27，台北：新文豐，1987。
- (宋) 道原纂，《景德傳燈錄》，《大正新脩大藏經》，冊 51，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (宋) 知禮，《金光明最勝懺儀》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 962。
- (宋) 戒珠，《淨土往生傳》，《大正新脩大藏經》，冊 51，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 126。
- (遼) 道殿，《顯密圓通成佛心要集》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (遼) 覺苑，《大日經義釋演密鈔》，《卍續藏經》，冊 37，台北：新文豐，1975。
- (元) 德輝編，《勅修百丈清規》，《大正新脩大藏經》，冊 48，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (元) 觀通等編，《愚菴智及禪師語錄》，《嘉興大藏經》，冊 124，台北：新文豐，1987。

- (元) 覺岸，《釋氏稽古略》，《大正新脩大藏經》，冊 49，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (元) 嗣詔編，《千巖和尚語錄》，《嘉興大藏經》，冊 34，台北：新文豐，1987。
- (元) 式咸，《禪林備用清規》，《嘉興大藏經》，冊 112，台北：新文豐，1987。
- (元) 佚名著，《續佛祖統紀》，《卍續藏經》，冊 131，台北：新文豐，1975。
- (明) 成巒、開訶等編，《雪關禪師語錄》，《嘉興大藏經》，冊 27，台北：新文豐，1987。
- (明) 成時編，《淨土十要》，《卍續藏經》，冊 108，台北：新文豐，1980。
- (明) 傳燈，《楞嚴經圓通疏》，《卍續藏經》，冊 19，台北：新文豐，1980。
- (明) 德清，《楞嚴經通議》，《卍續藏經》，冊 19，台北：新文豐，1980。
- (明) 德清編，《紫柏尊者全集》，《卍續藏經》，冊 126，台北：新文豐，1980。
- (明) 德清，《八十八祖道影傳贊》，《卍續藏經》，冊 147，台北：新文豐，1975。
- (明) 道開，《密藏開禪師遺稿》，《嘉興大藏經》，冊 23，台北：新文豐，1987。
- (明) 道霈編，《永覺元賢禪師廣錄》，《卍續藏經》，冊 125，台北：新文豐，1980。
- (明) 大樞、大英編，《天界覺浪盛禪師嘉禾語錄》，《嘉興大藏經》，冊 34，台北：新文豐，1987。
- (明) 大成、大然等編，《天界覺浪盛禪師全錄》，《嘉興大藏經》，冊 34，台北：新文豐，1987。

- (明) 丁元公、祁駿佳編，《湛然圓澄禪師語錄》，《卍續藏經》，冊 126，台北：新文豐，1975。
- (明) 福善編，《憨山老人夢遊全集》，《嘉興大藏經》，冊 22，台北：新文豐，1987。
- (明) 法藏，《於密滲施食旨槩》，《卍續藏經》，冊 104，台北：新文豐，1980。
- (明) 觀衡，《楞嚴經四依解》，中華電子佛典協會編，《電子版國家圖書館善本佛典》，冊 17。
- (明) 廣莫，《楞嚴經直解》，《卍續藏經》，冊 89，台北：新文豐，1980。
- (明) 廣熙編，《大休珠禪師語錄》，《嘉興大藏經》，冊 27，台北：新文豐，1987。
- (明) 葛寅亮，《金陵梵刹志》，《嘉興大藏經》，冊 29，台北：新文豐，1987。
- (明) 幻輪編，《釋鑑稽古略續集》，《大正新脩大藏經》，冊 49，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (明) 函昱，《楞嚴經直指》，《卍續藏經》，冊 22，台北：新文豐，1975。
- (明) 弘儲編，《三峰藏和尚語錄》，《嘉興大藏經》，冊 34，台北：新文豐，1987。
- (明) 弘瀚、弘裕編，《無異元來禪師廣錄》，《卍續藏經》，冊 125，台北：新文豐，1980。
- (明) 隆琦、行觀等編，《費隱禪師語錄》，《嘉興大藏經》，冊 26，台北：新文豐，1987。
- (明) 凌弘憲，《楞嚴經證疏廣解》，《卍續藏經》，冊 22，台北：新文豐，1980。

- (明) 靈述編，《楞嚴經秘錄》，《卍續藏經》，冊 20，台北：新文豐，1980。
- (明) 明河，《補續高僧傳》，《卍續藏經》，冊 134，台北：新文豐，1980。
- (明) 錢謙益編，《紫柏尊者別集》，《卍續藏經》，冊 127，台北：新文豐，1975。
- (明) 錢謙益，《楞嚴經疏解蒙鈔》，《卍續藏經》，冊 21，台北：新文豐，1975。
- (明) 如空，性沖編，《無趣老人語錄》，《嘉興大藏經》，冊 25，台北：新文豐，1987。
- (明) 深有、明聞編，《黃蘗無念禪師復問》，《嘉興大藏經》，冊 20，台北：新文豐，1987。
- (明) 宋濂，《護法錄》，《嘉興大藏經》，冊 21，台北：新文豐，1987。
- (明) 施堯挺，《準提心要》，《卍續藏經》，冊 104，台北：新文豐，1975。
- (明) 通炯編，《憨山老人夢遊集》，《卍續藏經》，冊 127，台北：新文豐，1975。
- (明) 唐時，《如來香》，中華電子佛典協會編，《電子版國家圖書館善本佛典》，冊 52。
- (明) 通問等編，《天隱和尚語錄》，《嘉興大藏經》，冊 25，台北：新文豐，1987。
- (明) 無相，《法華經大意》，《卍續藏經》，冊 49，台北：新文豐，1975。
- (明) 行正等編，《雪竇石奇禪師語錄》，《嘉興大藏經》，冊 26，台北：新文豐，1987。
- (明) 謝于教，《準提淨業》，《卍續藏經》，冊 104，台北：新文豐，1980。

- (明) 一松，《楞嚴經秘錄》，《卍續藏經》，冊 20，台北：新文豐，1980。
- (明) 圓澄，《思益梵天所問經簡註》，《卍續藏經》，冊 33，台北：新文豐，1975。
- (明) 圓澄，《慨古錄》，《卍續藏經》，冊 114，台北：新文豐，1975。
- (明) 元賢編，《無明慧經禪師語錄》，《卍續藏經》，冊 125，台北：新文豐，1975。
- (明) 袁黃，《了凡四訓》，藍吉富編，《大藏經補編》，冊 28，台北：華宇出版社，1985，頁 808。
- (明) 周永年，《吳都法乘》，藍吉富編，《大藏經補編》，冊 34，台北：華宇出版社，1985。
- (明) 正印編，《紫竹林顛愚衡和尚語錄》，《嘉興大藏經》，冊 28，台北：新文豐，1987。
- (明) 真鑑，《楞嚴經正脉疏》，《卍續藏經》，冊 18，台北：新文豐，1975。
- (明) 鍾惺，《楞嚴經如說》，《卍新纂大日本續藏經》，冊 13，東京：株式會社國書刊行會，1989。
- (明) 株宏，《修設瑜伽集要施食壇儀》，《卍續藏經》，冊 104，台北：新文豐，1975。
- (明) 株宏，《往生集》，《大正新脩大藏經》，冊 51，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (明) 株宏，《楞嚴經摸象記》，《卍續藏經》，冊 19，台北：新文豐，1980。
- (明) 株宏，《阿彌陀經疏鈔》，《卍續藏經》，冊 33，台北：新文豐，1980。

- (明) 株宏，《阿彌陀經疏鈔問辯》，《卍續藏經》，冊 33，台北：新文豐，1980。
- (明) 株宏，《修設瑜伽集要施食壇儀》，《卍續藏經》，冊 104，台北：新文豐，1980。
- (明) 株宏，《雲棲法彙》，《嘉興大藏經》，冊 33，台北：新文豐，1987。
- (明) 智旭，《靈峰蕩益大師宗論》，《嘉興大藏經》，冊 36，台北：新文豐，1987。
- (明) 智旭，《閱藏知津》，《嘉興大藏經》，冊 32，台北：新文豐，1987。
- (明) 智旭，《占察善惡業報經行法》，《卍續藏經》，冊 129，台北：新文豐，1980。
- (明) 智旭，《占察善惡業報經義疏》，《卍續藏經》，冊 35，台北：新文豐，1980。
- (明) 智旭，《法海觀瀾》，藍吉富編《大藏經補編》，冊 24，台北：華宇出版社，1985。
- (明) 智旭，《楞嚴經玄義》，《卍續藏經》，冊 20，台北：新文豐，1980。
- (明) 智旭，《大乘起信論裂網疏》，《大正新脩大藏經》，冊 44，東京：大藏出版株式會社，1988。
- (明) 智旭，《教觀綱宗》，《大正新脩大藏經》，冊 46，東京：大藏出版株式會社，1988，頁 938。
- (明) 莊廣還編，《淨土資糧全集》，《卍續藏經》，冊 108，台北：新文豐，1975。

- (明) 德清，《楞嚴經通議》，《卍續藏經》，冊 19，台北：新文豐，1980，頁 86。
- (清) 常攝編，《西方確指》，《卍續藏經》，冊 110，台北：新文豐，1980。
- (清) 超德編，《明道正覺森禪師語錄》，《乾隆大藏經》，冊 155，台北：新文豐，1991。
- (清) 讀體彙集，《毗尼日用切要》，《卍正藏經》，冊 106，台北：新文豐，1980。
- (清) 溥畹，《楞嚴經寶鏡疏》，《卍續藏經》，冊 90，台北：新文豐，1980。
- (清) 弘贊，《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》，《卍續藏經》，冊 37，台北：新文豐，1975。
- (清) 弘贊，《持誦準提真言法要》，《卍續藏經》，冊 104，台北：新文豐，1975。
- (清) 弘贊，《比丘受戒錄》，《卍續藏經》，冊 107，台北：新文豐，1975。
- (清) 寂源編，《赤松領禪師語錄》，《嘉興大藏經》，冊 39，台北：新文豐，1987。
- (清) 靈耀，《隨緣集》，《卍續藏經》，冊 101，台北：新文豐，1975。
- (清) 如一、明洞編，《即非禪師全錄》，《嘉興大藏經》，冊 38，台北：新文豐，1987。
- (清) 彭際清，《善女人傳》，《卍續藏經》，冊 150，台北：新文豐，1975。
- (清) 彭際清，《居士傳》，《卍續藏經》，冊 149，台北：新文豐，1975。
- (清) 彭希涑，《淨土聖賢錄》，《卍續藏經》，冊 135，台北：新文豐，1975。



- (清) 受登，《準提三昧行法》，《卍續藏經》，冊 129，台北：新文豐，1975。
- (清) 續法，《佛頂尊勝陀羅尼經釋》，《卍續藏經》，冊 92，台北：新文豐，1980。
- (清) 行岳編，《大覺普濟能仁琇國師語錄》，《乾隆大藏經》，冊 154，台北：新文豐，1991。
- (清) 行悟編，《山西柏山楷禪師語錄》，《嘉興大藏經》，冊 39，台北：新文豐，1987。
- (清) 性權編，《四教儀註彙補輔宏記》，《卍續藏經》，冊 102，台北：新文豐，1975，頁 246。
- (清) 儀潤，《百丈清規證義記》，《卍續藏經》，冊 111，台北：新文豐，1975。
- (清) 益證，《般若心經一貫疏》，《卍續藏經》，冊 42，台北：新文豐，1975。
- (清) 周永年編，《吳都法乘》，藍吉富主編，《大藏經補編》，冊 34，台北：華宇出版社，1985。
- (清) 周克復，《淨土晨鐘》，《卍續藏經》，冊 109，台北：新文豐，1975。

## 二、 傳統文獻

- (北魏) 魏收撰，《魏書》，冊 2，北京：中華書局，1974。
- (唐) 房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1982。
- (宋) 李昉等輯，《太平廣記》，上海圖書館藏明嘉靖四十五年談愷刻本。
- (宋) 曹勛，《松隱集》，民國嘉業堂叢書本。
- (宋) 洪邁著，何卓點校，《夷堅志》，北京：中華書局，1997。

- (金) 元好問，《續夷堅志》，清刻本。
- (元) 施耐庵、羅貫中著，黃天驥、馮卓然校注，《水滸傳》，廣州：花城出版社，1993。
- (明) 曹學佺，《蜀中廣記》，清文淵閣四庫全書本。
- (明) 傅燈撰，(明) 受教增補，《幽溪別志》，台北：丹青圖書，1985。
- (明) 鄧以贊撰，《鄧文潔公佚稿》，明萬曆萬尙列等校刻本，收入陸行素主編，《天津圖書館孤本秘笈叢書》，冊 11，北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1999。
- (明) 董斯張撰，《靜齋遺文》，清初刻本。
- (明) 方汝浩著，《東度記》，北京：華夏出版社，1995。
- (明) 郭金台撰，《石村詩文集》，清康熙刻本。
- (明) 耿定向撰，《耿天臺先生文集》，南京圖書館藏明萬曆二十六年劉元卿刻本。
- (明) 陸寶撰，《霜鏡集》，北京大學圖書館藏明崇禎刻本。
- (明) 劉侗、于奕正撰，《帝京景物略》，明崇禎刻本。
- (明) 凌濛初著，王根林標註，《二刻拍案驚奇》，上海：上海古籍出版社，1992。
- (明) 錢謙益，《牧齋有學集》，上海：上海古籍出版社，2003。
- (明) 王畿著，吳震點校，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- (明) 吳承恩，《西遊記》，海口：海南出版社，1995。
- (明) 伍沖虛，《內煉金丹心法》，收入徐兆仁編，《金丹集成》，北京：人民大學出版社，1988。

- (明) 謝肇淛，《五雜俎》，上海：上海書店，2001。
- (明) 徐光啓、(明) 李之藻等著，《明末天主教三柱石文箋注：徐光啓，李之藻，楊廷筠論教文集》，香港：道風書社，2007。
- (明) 佚名著，《性命圭旨》，明万历 43 年吳之鶴刊本。
- (明) 楊廷筠，〈天釋明辨〉，收入吳相湘編，《天主教東傳文獻續編》，冊 1，臺北：臺灣學生書局，1966，頁 392-393。
- (明) 袁黃，《祈嗣真詮》，收入《明史筆記資料叢刊》，冊 75，北京：中國書店，2000。
- (明) 余紉蘭撰，《燕林藏稿》，首都圖書館藏明崇禎刻本。
- (明) 張世偉撰，《自廣齋集》，上海圖書館藏明崇禎十一年刻本。
- (明) 周清原著，劉耀林、徐源校注，《西湖二集》，杭州：浙江文藝出版社，1985。
- (明) 趙嘏，《石墨鐫華》，上海圖書館藏清知不足齋叢書本。
- (清) 丁易修、釋成鷲纂，《鼎湖山慶雲寺志》，臺北：明文書局，1980。
- (清) 端方撰，《陶齋臧石記》，清宣統元年石印本。
- (清) 黃宗羲，〈蘇州三峰漢月藏禪師塔銘〉，收入《四部叢刊正編》，冊 77，臺北：臺灣商務印書館，1979，頁 69。
- (清) 黃永綸、楊錫齡編，《寧都直隸州志》，台北：成文出版社，1989 年。
- (清) 李漁，《無聲戲》，杭州：浙江古籍出版社，2019。
- (清) 李漁輯，《尺牘初徵》，北京大學圖書館藏清康熙二十三年刻本。

(清) 閔一得著，汪登偉校，《古書隱樓藏書：道教龍門派閔一得內丹修煉秘笈下》，北京：宗教文化出版社，2010。

(清) 毛奇齡撰，《西河集》，清文淵閣四庫全書本。

(清) 釋超綱輯，《黃山翠微寺志》，揚州：廣陵書社，1996。

(清) 釋澹歸，《徧行堂集》，收入釋明復編，《禪門逸書》，冊 12，台北：明文書局，1980。

(清) 孫治撰，《孫宇台集》，北京圖書館藏清康熙二十三年孫孝楨刻本。

(清) 王伊輯，《三峰清涼寺志》，揚州：廣凌書社，2006。

(清) 王昶編，《金石萃編》，北京圖書館藏清嘉慶十年刻本。

(清) 周安士，《安士全書》，台北：財團法人佛陀教育基金會，2013。

(清) 張廷玉等撰，《明史》，北京：中華書局，1976。

陳述輯校，《全遼文》，北京：中華書局，1982。

### 三、 研究論著

#### (一) 研究專書

安海燕，《明代漢譯藏傳密教文獻研究》，北京：中國藏學出版社，2019。

卜正民著，張華譯，《為權力祈禱：佛教與晚明中國士紳社會的形成》，南京：江蘇人民出版社，2008。

北尾隆心，《密教冥想入門—阿字觀の原典を読む》，東京：大法輪閣，2010。

長谷部幽蹊，《明清佛教教團史研究》，東京：同朋舍，1993。

陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉，2009。

- 陳玉女，《明代佛教與社會》，北京：北京大學出版社，2011。
- 陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007。
- 村井章介，須田牧子編，《笑雲入明記：日本僧の見た明代中国》，東京：平凡社，2010。
- 鄧克銘，《大慧宗杲之禪法》，台北：中華佛學研究所，1986。
- 大村西崖，《密教發達志》，上冊，台北：武陵出版有限公司，1993。
- 范文瀾、張遵騫，《唐代佛教》，北京：人民出版社，1979。
- 方立天，《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002。
- 福島光哉，《宋代天台淨土教の研究》，京都：文栄堂書店，1995。
- 郭朋，《中國佛教簡史》，福州：福建人民出版社，1990。
- 荒木見悟，《雲棲株宏の研究》，東京：大藏出版，1985
- 荒木見悟，《中国心学の鼓動と仏教》，福岡：中國書店，1995。
- 荒木見悟，《憂国烈火禅》，東京：研文出版，2000。
- 黃敬家，《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》，台北：學生書局，2008。
- 洪錦淳，《水陸法會儀軌》，台北：文津出版社，2006。
- 何孝榮，《明代南京寺院研究》，北京：中國社會科學出版社，2000。
- 黃繹勳編，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯(一)》，高雄：佛光文化，2019。
- 蔣維喬，楊大膺，《宋明理學綱要》，香港：香港中和出版有限公司，2019。
- 金岡秀友，《インド・中国・日本を中心とする密教の歴史》，東京：大東出版社，1979。
- 簡凱廷點校，廖肇亨校訂，《明清華嚴傳承史料兩種——〈賢首宗乘〉與〈賢首傳燈錄〉》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2017。

- 廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，台北：允晨文化，2008。
- 李凱，《孟子詮釋思想研究》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012。
- 賴永海編，《中國佛教通史》，卷 11，南京：江蘇人民出版社，2010。
- 劉黎明，《中國古代民間密宗信仰研究》，成都：巴蜀書社，2010。
- 李書增，《中國明代哲學》，鄭州：河南人民出版社，2002。
- 呂建福，《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 呂建福，《中國密教史》，冊 2，新北：空庭書院，2011。
- 呂建福，《中國密教史》，冊 3，新北：空庭書院，2011。
- 鎌田茂雄，《中國華嚴思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1965。
- 鎌田茂雄，《中国仏教史》，東京：岩波書店，1979。
- 牧田諦亮，《民衆の仏教》，東京：佼成出版社，1976。
- 梶尾祥雲，《秘密佛教史》，和歌山：高野山大學內梶尾全集刊行會，1957。
- 木村清孝，《中国仏教思想史》，東京：世界聖典刊行協會，1991。
- 末木文美士，《日本仏教史—思想史としてのアプローチ》，東京：新潮社，1996。
- 末木文美士，《近世の仏教—華ひらく思想と文化》，東京：吉川弘文館，2010。
- 末木文美士，《鎌倉仏教形成論：思想史の立場から》，京都：法藏館，1998。
- 寧陵編，《疑案奇事：中國古代公案小說精品選》，南京：江蘇古籍出版社，1996。
- 平岡聡，《浄土思想入門：古代インドから現代日本まで》，東京：角川選書，2018。
- 潘桂明，《中國佛教百科全書·宗派卷》，上海：上海古籍出版社，2000。

- 千葉乘隆、柏原祐泉等著，《日本仏教史 近世近代篇》，京都：法藏館，1980。
- 邵育歡，《宋代婦女的佛教信仰與生活空間》，北京：中國社會科學院出版社，2015。
- 聖凱，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004。
- 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2001。
- 聖凱，《晉唐彌陀淨土的思想與信仰》，北京：中國社會科學出版社，2009。
- 聖嚴，《明末中國佛教の研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999。
- 氏家覺勝，《陀羅尼の世界》，大阪：東方出版，2017。
- 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2004，頁 158。
- 水上文義，《台密思想形成の研究》，東京：春秋社，2008。
- 水上文義，《日本天台教學論：台密・神祇・古活字》，東京：春秋社，2017。
- 三崎良周，《台密の研究》，東京：創文社，1988。
- 三崎良周，《密教と神祇思想》，東京：創文社，1992。
- 松長有慶，《密教》，東京：岩波書店，1991。
- 松長有慶，《密教經典成立史論》，京都：法藏館，1980。
- 藤原崇人，《契丹仏教史の研究》，京都：法藏館，2015。
- 田村芳朗等著，釋慧嶽譯，《天台思想》，台北：華宇出版社，1988。
- 田久保周譽，《真言陀羅尼藏の解説》，東京：豊山教育財団，1960。
- 王昶編，《中國歷代石刻史料匯編》，北京：北京圖書館出版社 2000。
- 黃明信，《漢藏大藏經目錄異同研究：《至元法寶勘同總錄》及其藏譯本箋證》，北京：中國藏學出版社，2003。

- 魏道儒，《宋代禪宗文化》，鄭州：中州古籍出版社，1993。
- 新田雅章著，徐玉盞譯，《天台哲學入門》，台北：東大圖書公司，2003。
- 小川弘貫，《中國如來藏思想研究》，東京：中山書房，1976。
- 向南，《遼代石刻文編》，石家莊：河北教育出版社，1995。
- 徐一智，《明代觀音信仰之研究》，台北：法鼓文化，2016。
- 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1992。
- 印順，《華雨集（四）》，台北：正聞出版社，1993。
- 野上俊靜，《遼金の佛教》，京都：平樂寺書店，1953。
- 嚴耀中，《漢傳密教》，上海：學林出版社，2006。
- 望月信亨著，釋印海譯，《中國淨土教理史》，台北：華宇出版社，1984。
- 正木晃，《密教の聖なる呪文 一諸尊・真言・印・種字一》，相模原：ビイング・ネット・プレス，2019。
- 周少川，《歷史文獻研究》，卷 23，武漢：華中師範大學出版社，2004。
- 趙改萍，《元明時期藏傳佛教在內地的發展及影響》，北京：中國社會科學出版社，2007。
- 張國慶，《佛教文化與遼代社會》，瀋陽：遼寧民族出版社，2011。
- 張寶勝著，《永樂大鐘梵字銘文考》，北京：北京大學出版社，2006。
- 澤田瑞穗，《中国の咒法》，東京：平河出版社，1984。
- 塚本善隆，《中国近世仏教史の諸問題》，東京：大東出版社，1975。
- Abe, Ryuichi, *The weaving of mantra: Kukai and the construction of esoteric Buddhist discourse*. New York: Columbia University Press, 1999.



- Buswell, Robert E. ed., *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference, 2004.
- Chang, Garma CC., *The Buddhist Teaching of Totality : The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1974.
- Chen, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Copp, Paul, *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*. Columbia University Press.
- Eichman, Jennifer L., *A Late Sixteenth-century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*. Boston: Brill, 2016.
- Goyala, Śrīrāma, *A History of Indian Buddhism*. Jodhpur: Kusumanjali Book World, 2002.
- Harvey, Peter, *An introduction to Buddhism: Teachings, history and practices*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Jones, Charles B., *Chinese Pure Land Buddhism : Understanding a Tradition of Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2019.
- Kieschnick, John, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu: A Kuroda Institute Book, University of Hawai'i Press, 1997.
- King, Sallie B., *Buddha Nature*, New York: State University of New York Press, 1991.
- Lamotte, Etienne. *History of Indian Buddhism : from the Origins to the Saka Era*. Louvain : Peeters Press, 1988.

- McGuire, Beverley F. *Living Karma: The Religious Practices of Ouyi Zhixu*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Payne, Richard K., *Tantric Buddhism in East Asia*. Boston: Wisdom Publications, 2006.
- Payne, Richard K. *Language in the Buddhist Tantra of Japan: Indic roots of mantra*. London: Bloomsbury Academic. 2018.
- Shinohara, Koichi, *Spells, Images, and Maṇḍalas : Tracing the Evolution of Esoteric Buddhist Rituals*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Sharf, Robert H., *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, University of Hawaii Press, 2005.
- Strickmann, Michel, *Mantras et Mandarins: le Bouddhisme Tantrique en Chine*. Paris: Gallimard, 1996.
- Pals, Daniel L., *Eight theories of religion*, New York: Oxford University Press, 2006.
- Steven Heine, *Like Cats and Dogs: Contesting the Mu Kōan in Zen Buddhism*, New York: Oxford University Press, 2014.
- Waley, Arthur, *A Catalogue of Paintings Recovered from Tun-Huang by Sir Aurel Stein, K.C.I.E., Preserved in the Sub-Department of Oriental Prints and Drawings in the British Museum and in the Museum of Central Asian Antiquities, Delhi*, London: Printed by order of the Trustees of the British Museum and of the Government of India. 1931.
- Wang, Youru, *Historical Dictionary of Chan Buddhism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.
- Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1970.

Welter, Albert, *Yongming Yanshou's Conception of Chan in the Zongjing Lu*, New York: Oxford University Press, 2011.

Wu, Jiang, *Enlightenment in Dispute : the Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Wu, Jiang, *Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia*. New York: Oxford University Press, 2015.

Yü, Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China : Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York: Columbia University Press, 1981.

Young, Stuart H. *Conceiving the Indian Buddhist Patriarchs in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2015.

## (二)期刊論文、專書論文與學位論文

北尾隆心，〈空海のみた恵果の密教〉，《智山学報》，卷 65，2016 年，頁 209-224。

柴田泰，〈中国における禅浄双修思想の成立と展開〉，《印度學佛教學研究》，卷 46 期 2，頁 544-550。

陳玉女，〈晚明僧俗往來書信中的對話課題—心事・家事・官場事〉，《玄奘佛學研究》，期 14，2010 年，頁 89-134。

陳玉女，〈十六、七世紀臺灣移民社會的准提信仰——以晚明清初的舊臺南為例〉，「2018 艋舺龍山寺學術研討會——觀音思想文化暨龍山寺宗教歷史研究」會議論文，2018。

- 陳玉女，〈晚明清初觀音與準提的信仰流布〉，收入陳益源編，《府城大觀音亭與觀音信仰研究》，臺北：里仁書局，2015，頁 441-486。
- 大多和明彥，〈ヒンドゥー教の成立過程〉，《東京家政大学研究紀要 1 人文社会科学》，2005 年，卷 45，頁 15-28。
- 鄧秀梅，〈萬廷言的易圖原理分析〉，《揭諦》，期 31，2016 年 7 月，頁 65-100。
- 服部法照，〈中国鏡にみられる準提信仰〉，《印度學佛教學研究》，卷 44，期 1，1995 年 12 月，頁 88-91。
- 郭祐孟，〈印度佛教密宗的漢化——以唐宋時期準提法為中心的探索〉，收入呂建福編，《密教思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012，頁 259-288。
- 康特，〈從天台宗《法華玄義》「本跡」詮釋方法上探討「指涉」的宗教哲學問題〉，《正觀雜誌》，期 36，2006 年 3 月，頁 5-41。
- 何淑宜，〈時代危機與個人抉擇——以晚明士紳劉錫玄的宗教經驗為例〉，國立臺北大學歷史學系成立二十週年紀念論文集出版委員會編，《溝通與協作：國立臺北大學歷史學系成立二十週年紀念論文集》，新北：華藝學術出版，2020，頁 435-466。
- 何孝榮，〈論明太祖的佛教政策〉，收入朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，香港：香港中文大學出版社，2010，頁 251-281。
- 侯沖，〈漢傳佛教儀式文獻語境中的蓮宗〉，收入王頌編，《宗門教下：東亞佛教宗派研究》，北京：宗教文化出版社，2019，頁 65-102。

- 黃心川，〈道教與密教〉，《中華佛學學報》，期 12，1999 年 7 月，頁 205-218。
- 闕正宗，〈民國經懺佛教之省思與批判—青年星雲《無聲息的歌唱》的「人間佛教」觀〉，《佛光學報》，卷 3 期 2，2017 年 7 月，頁 201-219。
- 賴富本宏，〈中国密教の流れ〉，收入賴富本宏，立川武藏等編，《中国密教》，東京：春秋社，2007 年，頁 15-39。
- 劉秀蘭，〈論晚明川黔少數民族土司奢、安之亂〉，《西南民族學院學報(哲學社會科學版)》，期 S5，1998 年，頁 3-5。
- 廖肇亨，〈僧人說夢：晚林叢林夢論試析〉，收入李豐楙、廖肇亨編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，台北：中央研究院文哲研究所，2007，頁 651-682。
- 林鳴宇，〈略說中国天台宗·近世篇〉，《駒澤大學佛教學部論集》，期 41，2010 年 10 月，頁 111-124。
- 雷天宇，〈明清文學中的準提信仰研究〉，新加坡：新加坡國立大學碩士論文，2016。
- 劉勇等，〈河北邯鄲鼓山常樂寺遺址清理簡報〉，《文物》，期 10，1982 年，頁 26-43。
- 李天保，〈《敕修百丈清規》的成書及其價值〉，《圖書與情報》，期 4，2009 年，頁 150-152+160。
- 呂建福，〈論阿字本不生思想〉，收入呂建福編，《密教的思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012，頁 1-18。
- 馬炳濤，〈晚明浙江天台宗研究〉，香港：香港中文大學博士論文，2015。

- 平井俊榮，〈東アジア仏教の仏陀観〉，收入高崎直道、木村清孝編，《東アジア仏教とは何か》，東京：春秋社，1995，頁 69-96
- 太虛，〈中國現實密宗復興之趨勢〉，收入慈忍室主人編，《海潮音文庫 真言宗》，上海：佛學書局，1937，頁 156-164。
- 釋見曄，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教研究》，期 4，1994 年，頁 67-102。
- 釋見一，〈漢月法藏之禪法研究〉，《中華佛學學報》，期 11，1998 年，頁 181-225。
- 沈津，〈明代坊刻圖書之流通與價格〉，《國家圖書館館刊》，期 1，1996 年 6 月，頁 101-118。
- 山本匠一郎，〈『大日經』所説の諸字門について〉，《智山學報》，2006 年，卷 55，頁 87-112。
- 山極伸之，〈『梵網經』・『沙門果經』に見られる律規定〉，《印度學佛教學研究》，卷 44 期 1，1995 年，頁 417-413。
- 唐希鵬，〈中國化的密教——《顯密圓通成佛心要集》思想研究〉，四川大學碩士論文，2004。
- 小笠原隆浩，〈真言の特性について：『大日經疏』を中心に〉，《智山學報》，卷 43，1994，頁 169-183。
- 夏廣興，〈密教咒術試論〉，收入呂建福編，《密教思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012，頁 130-143。
- 謝伯洲，〈幽溪傳燈《淨土生無生論》研究〉，屏東：國立屏東教育大學碩士論文，2007。

謝世維，〈漢傳準提佛母經典之嬗變：以《顯密圓通成佛心要集》之「密教心要」為核心〉，《新世紀宗教研究》，卷 15 期 2，2016 年，頁 87-119。

楊維中，〈幽溪傳燈嫡孫天溪受登行歷考述——明清時期天台宗「桐溪法系」考述之二〉，《西南民族大學學報：人文社會科學版》，期 5，2017 年 1 月，頁 94-98。

元山公壽，〈真言の威力について：『大日經』の真言解釈をめぐって〉，《智山學報》，卷 54，2005，頁 287-300。

楊豪，〈東莞北宋「象塔」發掘記〉，《文物》，期 6，1982 年，頁 64-67。

直海玄哲，〈高僧傳の咒〉，《東洋史園》，期 33，1989，頁 32-48。

佐藤俊哉，〈弘法大師空海の法身觀〉，《印度學佛教學研究》，卷 60 期 2，2012 年，頁 603-608。

佐藤もな，〈道範の秘密念仏思想 -名号觀を中心として-〉，《印度學佛教學研究》，卷 49 期 3，2001 年 3 月，頁 614-616。

窪田哲正，〈智旭における『占察經』二種觀道說〉，《卷 58 期 2，2010 年，頁 611-615。

정영식，〈禪에서 圓相이 가지는 의미와 심볼리즘〉，《문화와예술연구》，期 7，2016，頁 67-88。

정성준，〈요송시대 중국 밀교의 준제진언 수용 연구-『현밀성불원통심요집』을 중심으로〉，《한국선학회》，卷 32，2012 年 8 月，頁 219-241。

Bodiford, William, "When Secrecy Ends: The Tokugawa Reformation of Tendai Buddhism and Its Implications," in Bernhard Scheid and Mark Teeuwen, eds,

- The Culture of Secrecy in Japanese Religion*. London: Routledge, 2006, pp. 309-330.
- Gimello, Robert M., "Icon and incantation: the goddess Zhunti and the role of images in the Occult Buddhism of China." In Phyllis Granoff and Shinohara Koichi, eds. *Images in Asian Religions: Text and Contexts*. Vancouver: UBC Press, 2010, pp. 225-256.
- Keown, Damien, "Aspects of Sīla," in Damien Keown, ed., *The Nature of Buddhist Ethics*, London: Palgrave Macmillan, 1992, pp 25-56.
- Lye, Hun Y. "Yuqie Yankou In The Ming-Qing," in Charles D.,Orzech, et al. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011. pp. 561-567.
- McBride, Richard D., "Is There Really 'Esoteric' Buddhism?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 27 (2004): pp. 329-356.
- McBride, Richard D., "Dhāraṇī and Spells in Medieval Sinitic Buddhism." *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 28.1 (2005), pp. 85-114.
- McGuire, Beverley F., "Divining Karma in Chinese Buddhism," *Religion Compass*, 7.10 (2013): pp. 413-422.
- Orzech, Charles D., "Seeing Chen-yen Buddhism: traditional scholarship and the Vajrayāna in China." *History of Religions*, 29.2 (1989), pp. 87-114.
- Orzech, Charles D., "Esoteric Buddhism in the Tang: From. Atikūṭa to Amoghavajra (651–780)," in Charles D.,Orzech, et al. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011. pp. 263-285.
- Orzech, Charles D., "How Not to Talk about Pure Land Buddhism: A Critique of Huston Smith's (Mis)Representations," in Richard K. Payne, ed., *Path of No*



- Path: Contemporary Studies in Pure Land Buddhism*, Honoring Roger Corless, Berkeley, CA: Institute of Buddhist Studies, 2009, pp. 147-176.
- Payne, Richard K. "The Shingon Ajikan: Diagrammatic analysis of ritual syntax." *Religion*, 29:3 (1999), pp. 215-229.
- Proffitt, Aaron P., "Mysteries of Speech and Breath: Dohan's (1179-1252) Himitsu nenbutsu sho and Esoteric Pure Land Buddhism," Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 2015.
- Sørensen, Henrik H., "Esoteric Buddhism Under The Liao," in Charles D., Orzech, et al. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, Leiden: Brill, 2011, pp. 456-464.
- Sørensen, Henrik H. "Spells and Magical Practices as Reflected in the Early Chinese Buddhist Sources (c. 300–600 CE) and Their Implications for the Rise and Development of Esoteric Buddhism," in Yael Bentor and Meir Shahar, eds., *Chinese and Tibetan Esoteric Buddhism*, Leiden; Boston: Brill, 2017, pp. 41–71.
- Shen, Weirong. "Tantric Buddhism in Ming China," in Charles D., Orzech, et al. eds., *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Leiden: Brill, 2011. pp. 550-560.
- Tu, Wei-ming, "The Neo-Confucian Concept of Man," *Philosophy East and West*, 21.1(1971), pp. 79-87
- Tam, Yik Fai, "Xianghua foshi 香花佛事 (incense and flower Buddhist rites): a local Buddhist funeral ritual tradition in southeastern China," in Paul S. Williams and Patrice Ladwig, eds, *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 238-260.

Toh, Hoong T. "Tibetan Buddhism in Ming China," Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2004.

Waddell, Laurence A., "The 'Dharani' Cult in Buddhism, Its Origin, Deified Literature and Images," *Ostasiatische Zeitschrift* 1.2 (1912), pp. 155–195.

Waddell, Laurence A., "The Dharani or Indian Buddhist Protective Spell," *Indian Antiquary*, 43 (1914), pp. 37-95.

Yu, Chun-fang, "Chung-Feng Ming-Pen and Ch'an Buddhism in the Yuan," in Hok-lam Chan et al., eds, *Yüan thought: Chinese thought and religion under the Mongols*, New York: Columbia University Press., 1982, pp. 419-478.