

明末漢月禪師《三峰和尚心懺》略探和點校

黃繹動

佛光大學佛教學系教授

中文摘要

《三峰和尚心懺》藏於蘇州西園寺，現存明代佛教稀見文獻唯一孤本，為漢月法藏（1573-1635）約於 1618-1619 年間駐錫常熟三峰禪寺時所造，此懺法包含漢月侍者僧叡（活躍於 1610-1643 年間）所作〈刻三峰和尚心懺小引〉、《心懺》正文和刊記。漢月駐錫於三峰禪寺的此時期，突然有許多僧人紛紛從各地前來習禪，但是，這些參禪者除了有種種禪病以外，又因累世宿垢之故，以致參禪時多有障緣，因此，漢月特為他們造此懺法，讓參禪者於禪修期間修此懺法得以懺除障緣，以祈獲頓悟之目的。此懺法足可代表禪宗發展至明代，兼具理觀與事懺的完備懺儀之一，並且充分顯示出漢月深植禪宗本家本位，又能兼容並蓄地包含明代淨土和密教思想的多元融合特色。

關鍵詞： 漢月法藏、《三峰和尚心懺》、禪宗、淨土、密教

A Preliminary Study of the Late Ming Chan Master Hanyue's *Mind Repentance Ritual*

HUANG, Yi-hsun

Professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

The *Sanfeng heshang xin chan* 三峰和尚心懺 (Master Sanfeng Hanyue's Mind Repentance Ritual) is a Buddhist rare text from the Ming dynasty. The only existing copy is held at Xiyuan Monastery in Suzhou. The *Mind Repentance Ritual* is a ritual manual compiled by the Chan master Hanyue Fazang 漢月法藏 (1573-1635) at the Sanfeng 三峰 Chan monastery in Changshu around 1618-1619. It consists of a preface written by Hanyue's disciple Sengrui 僧叡 (active 1610-1643), the ritual itself, and a colophon. Around 1618-1619, during Hanyue's tenure as abbot of the Sanfeng Chan Monastery, a large number of monastics from different places were attracted to the monastery to practice Chan under Hanyue. Hanyue observed that although these practitioners were enthusiastic, they not only suffered from various difficulties (Chan diseases) during retreats, they also had obstructions caused by bad karma from previous lives. Hanyue compiled his *Mind Repentance Ritual* in order to eliminate these problems and help them to achieve enlightenment. In the context of Ming dynasty Chan Buddhism, Hanyue's *Mind Repentance Ritual* represents a fully developed

repentance ritual, containing both repentance of principle and repentance of phenomena. The text is also consistent with the Ming dynasty trend of syncretism, as it maintains a Chan perspective while incorporating ideas and practices from Ming dynasty Pure Land and Esoteric traditions.

Keywords: Hanyue Fazang, Hanyue's *Mind Repentance Ritual*, Chan, Pure Land Buddhism, Esoteric Buddhism



一、前言

漢譯佛經中常見「悔過」、「淨業障」和「除罪」等詞，漢傳佛教僧人更發展出「懺法」或「懺儀」儀軌以達到懺悔的目的。¹但是，自從明太祖（在位於 1368-1398 年）給于瑜伽教僧法定化的經懺師專職地位後，經懺儀式在中國近世的盛行常普遍地帶給人負面印象。²不過，將漢傳佛教「懺法」或「懺儀」全然貶抑為「經懺活動」作為僧人謀生之工具，是否為僧人制懺之初衷，是非常值得我們再進一步審思的。本文所使用和探討之材料□ 明末禪師漢月法藏（1573-1635）所造《三峰和尚心懺》，是筆者於蘇州西園寺藏經樓所尋得的孤本，在雕版刊印 370 餘年後，終於得以重新問世。³藉由《三峰和尚心懺》之研究，我們可得知漢月《三峰和尚心懺》的體裁、內容和價值，尤其是藉此文獻為例，更可得以一窺漢傳佛教懺儀發展至明朝的時代特色，《三峰和尚心懺》當是研究明代懺儀不可忽視的珍稀文獻材料。⁴（參圖一和圖二）

有關《三峰和尚心懺》之撰作歷史背景，漢月於三十八歲（1610）時抵常熟三峰禪寺，四十歲自證其悟，筆者透過上海圖書館所藏另一部稀見文獻□ 《於密滲禪病偈》得知，漢月自述於 1618 年至 1619 年間，其所駐錫的三峰禪寺突然禪路乍開，許多僧人紛紛從各地而來，在扣問

■

※ 收稿日期 109.7.17，通過審稿日期 109.9.20。

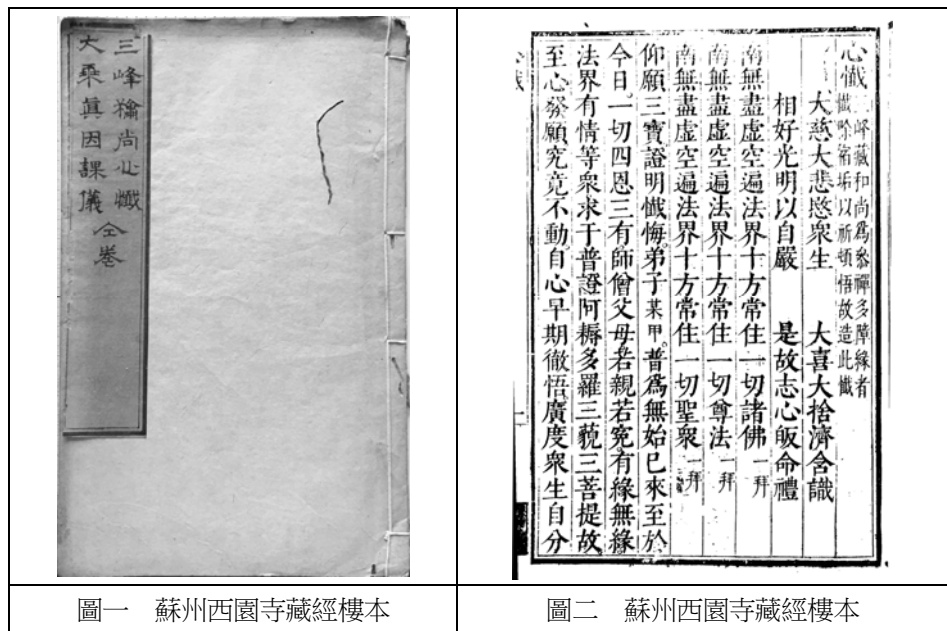
¹ Kuo Li-ying, *Confession et Contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au X^e siècle* (Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 1994), p.7.

² 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》3：1，2004 年，頁 37-88；聖凱，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004 年，頁 368-369。

³ 原文獻作《三峰禱尚心懺》，今依通行字改為《三峰和尚心懺》。

⁴ 除了蘇州西園寺藏經樓之原本，《三峰和尚心懺》複製本亦可見於佛光大學佛教研究中心所收，《明清佛教稀見文獻》第 101 冊。

他們前來三峰禪院參禪的原因後，漢月發現他們對於參禪都各有偏執的理解，漢月於是將之記下書成《於密滲禪病偈》，藉以革正其禪病；⁵之後，漢月又作《於密滲參禪諸偈》四十偈給于參禪者從初學到證悟，甚而擔任住持者應注意之參禪指導。⁶可見漢月駐錫於常熟三峰禪寺，在 1618 年至 1619 年間必須常常面對和處理四方前來參禪者的問題。



圖一 蘇州西園寺藏經樓本

圖二 蘇州西園寺藏經樓本

接著，透過《三峰和尚心懺》卷首中，漢月侍者僧叡（活躍於 1610-1643 年間）作於癸未年（1643）的〈刻三峰和尚心懺小引〉，我們可以得知漢月亦約於 1618 年至 1619 年間駐錫三峰禪寺時造此懺法，因此，除了上

⁵ 《於密滲禪病偈》，見黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，高雄：佛光文化出版社，2019 年，頁 222-234。

⁶ 《於密滲參禪諸偈》，見黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，頁 241-249。

文所言前來參禪者多有種種禪病以外，〈刻三峰和尚心懺小引〉記漢月又另為他們造此懺法，原因為：「三峰藏和尚為參禪多障緣者懺除宿垢，以祈頓悟，故造此懺。」⁷（參圖二）漢月認為習禪者參禪之時，多有障緣是由於累世宿垢之故，因而特別造此懺法，讓參禪者於三峰禪寺禪修期間，在參話頭的修行過程中，加修此懺法，藉以懺除障緣，生起真疑，並在打破疑情後，達成頓悟之目的。

漢月以 1811 字的《三峰和尚心懺》，提供參禪者遇到障緣時一套完整的處理方法，撰作於晚明的漢月《三峰和尚心懺》具備了何種明代懺儀的意義與特色呢？筆者於下文將依序探討《三峰和尚心懺》版本、內容簡介以及其重要之思想。

二、版本

蘇州西園寺藏經樓藏，一卷，27.8×17.8 cm，半頁十行，每行二十字，版心有「心懺」二字，無魚尾，與《大乘真因課儀》合訂為一本。（參圖一和圖二）

三、內容簡介

《三峰和尚心懺》之完整內容包含〈刻三峰和尚心懺小引〉、《心懺》正文和刊記。

（一）〈刻三峰和尚心懺小引〉

〈刻三峰和尚心懺小引〉（以下簡稱〈小引〉）雖然僅 696 字，但是，此〈小引〉提供了有關漢月造此懺法的詳細緣由，內容豐富，筆者依次討論〈小引〉之作者僧叡、《三峰和尚心懺》撰述和刊印之緣起和僧叡

■

⁷ 參本文附錄：《三峰和尚心懺》正文點校。

闡釋《三峰和尚心懺》的重要意義。

首先，〈小引〉之作者為漢月的侍者僧叡，僧叡於現存文獻中無傳，但僧叡於〈小引〉中說明自己從齠齡就奉侍漢月，因此漢月於 1618 年至 1619 年初住海虞三峰禪寺時，僧叡約莫七、八歲，再由此推算 1635 年漢月六十三歲於蘇州鄧尉山聖恩禪寺示寂時，僧叡大約三十歲出頭，在此期間僧叡擔任過漢月的侍者。《三峰藏和尚語錄·三峰和尚年譜》中有二則與僧叡相關之記載，首先為漢月十一歲（1583）時曾因病就醫於德慶院，漢月後來告訴「叡侍者」，他初次於德慶院投地禮佛的心情為：「我其時如子得母，如久客還故鄉，不覺悲喜交集。」⁸可見僧叡確實擔任過漢月的侍者。

此外，漢月去世前，曾召集一群弟子「各囑以最後法語」，其中一人即為「什菴叡」，可見漢月去世時，僧叡亦守在漢月身邊。⁹因此，〈小引〉文末僧叡署名為「守塔侍者什庵氏僧叡」。¹⁰漢月六十三歲（1635）示寂於蘇州鄧尉山聖恩禪寺，《鄧尉山聖恩寺志》記弟子奉漢月「全身塔于證心堂」（參圖三）。¹¹另外，由於僧叡自稱「守塔侍者」，這表示僧叡作此〈小引〉於鄧尉山聖恩禪寺，鄧尉山聖恩禪寺現今仍存有「聖恩於密藏禪師塔」（參圖四）。¹²

■

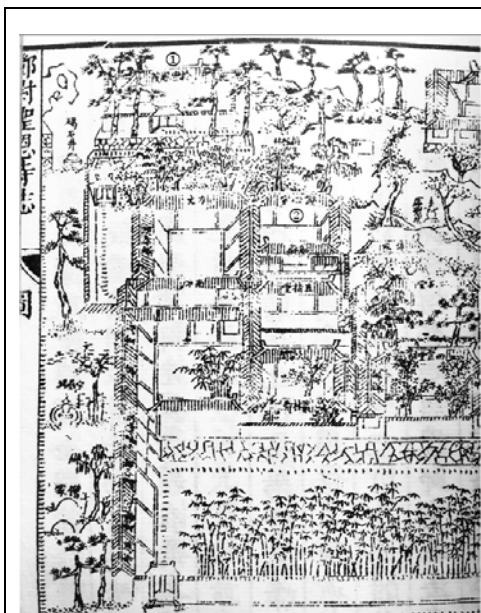
⁸ 《三峰藏和尚語錄·三峰和尚年譜》，CBETA, J34, no. B299, p. 204a17-18。

⁹ 引文見《三峰藏和尚語錄·三峰和尚年譜》，CBETA, J34, no. B299, p. 211c14-16。

¹⁰ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

¹¹ 《鄧尉山聖恩寺志》記聖恩於密藏禪師塔「在寺西北隅，方丈後，崇禎十年（1644）七月二十九日嗣法弟子弘璧等鼎建」，見《鄧尉山聖恩寺志》，收入杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》第1輯，第42冊，臺北：明文書局，1980-1985年，頁478；又，《鄧尉山聖恩寺志·梵宇》記「證心堂」為「證心室」，在方丈左側，建於崇禎四年辛未（1631），是漢月接引諸弟子之入室處，參見《鄧尉山聖恩寺志》，頁79。

¹² 《三峰藏和尚語錄·三峰和尚年譜》，CBETA, J34, no. B299, p. 212a14-15。



圖三 《鄧尉山聖恩寺志》

① 於密塔院 ② 證心室



圖四 蘇州鄧尉山聖恩禪寺

聖恩於密藏禪師塔（筆者攝於 2019 年）

漢月去世後，僧叡除了守在漢月塔院，並且在鄧尉山聖恩寺刊印《三峰和尚心懺》。所以，僧叡雖不似其他較年長的師兄有名，例如碩機弘聖（?-1658）、具德弘禮（1600-1676）或退翁弘儲（1605-1672）等人，但卻記載和刊印了現存唯一孤本《三峰和尚心懺》，實屬珍貴。此外，新版《鄧尉山聖恩寺志》並記鄧尉山聖恩寺原有印經樓，在伽藍殿南，天王殿東，面闊三間，二層樓，此印經樓雖已於 2001 年改建其他用途，但顯示明清時期鄧尉山聖恩禪寺確實有印經活動，《三峰和尚心懺》和《大乘真因課儀》當時應該就是在鄧尉山聖恩禪寺印刷裝幀。¹³

■

¹³ 《鄧尉山聖恩寺志》，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，第 42 冊，頁 478；並見《鄧尉山聖恩寺志》編輯委員會編，《鄧尉山聖恩寺志》，揚州：廣陵書社，2008 年，

再者，有關漢月造《三峰和尚心懺》和僧叡刊印《三峰和尚心懺》之緣起，僧叡作〈小引〉於癸未年（1643）除夕前三日，是為漢月去世之後八年。僧叡於文首稱漢月為「三峰先師」，並說漢月初居海虞三峰禪寺時，座下常有百人，但 1618 至 1619 年間突然有許多僧人紛紛從各地前來習禪。¹⁴面對這些習禪者，僧叡形容漢月如「杲佛日」，即如大慧宗杲（1089-1163）在世之時，一律以三尺木杖警策之。¹⁵但是，這些習禪者常常發生的問題為「或醉於理障，或墮於昏散，勇參則疾病生，精進則礙緣起，中流而退賚志以歿」。¹⁶漢月感嘆這些問題皆是因為「宿障」而起，因此援筆為大家造此懺悔法，稱之為《心懺》。¹⁷至於《三峰和尚心懺》的付梓，僧叡說明自己由於從齠齡就奉侍漢月，因此很早就能誦習此懺，並且將之藏於笥篋二十餘年。但未付梓前，知道此懺法的人都知道其殊妙，因此僧叡於 1643 年決定將之雕版刊印，期能藉由漢公之力助發大家修禪。¹⁸

最後，僧叡在〈小引〉中開始討論起有關罪障的觀念和《三峰和尚心懺》的重要性。秉持著禪家對諸法空性的基本觀念，僧叡首先援引

頁 35。明清時期鄧尉山聖恩禪寺有印經活動的另一佐證為，西園寺藏經樓另藏有一部《萬峰和尚語錄》，其刊記有「板藏鄧蔚萬峰禪院流通」，現可見佛光大學佛教研究中心藏，明清佛教稀見文獻第 116 冊。

¹⁴ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

¹⁵ 《大慧普覺禪師年譜》記：宋欽宗皇帝靖康元年（1126），大慧宗杲 38 歲時，右丞相呂好問（1064-1131），字舜徒，奏請賜大慧紫衣，號「佛日大師」，CBETA, J01, no. A042, p. 797a32-b22；並參中西久味，〈《大慧普覺禪師年譜》註記稿〉（二），《比較宗教思想研究》輯 15，2015 年，頁 25-89。

¹⁶ 原文作「坳」，本文改為通用字「歿」，參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

¹⁷ 漢月於《三峰和尚心懺》中，對「障緣」之說明為：「自分宿業深重，福力輕微，千遮萬障，定慧難生，八風搖大海波濤，六賊盜自家珍寶，致使真疑不起，正念斷續。」參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

¹⁸ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

了禪宗典籍中著名的三祖僧燦（?-606）懇請二祖慧可（487-593）：「弟子身纏風恙，請和尚懺罪。」爾後，僧燦卻「覓罪了不可得」，藉此表達罪障亦是空性的教理。¹⁹此外，僧叡又引用《永嘉證道歌》文句：「有二比丘犯姪殺，波離瑩光增罪結；維摩大士頓除疑，猶如赫日消霜雪。」²⁰此偈典故源於《維摩詰所說經·弟子品》中，維摩詰居士向優波離解釋「一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住」，二比丘因而「疑悔即除，發阿耨多羅三藐三菩提心」的內容。²¹

上文所引禪宗祖師對罪障的說法，僧叡認為這些雖然皆是「全提極致」和「離見超情」的教理，但是，僧叡亦警告若有人誤解此教理，因而以「豁達空」的態度和「撥因果」的道理了解罪障的意義，亦即以豁達的態度認為一切皆空，甚而連因果的觀念都撥除，此人並且私以為如此便能「輕舉遐齡」的話，這就是一種錯誤的理解。²²溯源「輕舉遐齡」一說應源於唐代道士詩人吳筠（?-778）〈遊仙詩〉之詞，僧叡應是摘引：「仙經不吾欺，輕舉信有徵。……結虛成萬有，高妙咸可玩。玉山鬱嵯峨，琅海杳無岸。暫賞過千椿，遐齡誰復算？」四字，〈遊仙詩〉通常為詩人將「現實景物和神仙幻想融為一體」，吳筠此詩中亦表達可藉由相信神仙之說而安享高齡之意。²³

但是，僧叡卻指出「輕舉遐齡」的人以為用這種假言豁達的態度，

■

¹⁹ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 220c14-18；《三峰藏和尚語錄·五宗原》亦有此記載，CBETA, J34, no. B299, p. 176a22-24。

²⁰ 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396c17-19。

²¹ 原出於《維摩詰所說經·弟子品》，CBETA, T14, no. 475, p. 541b10-c6。

²² 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

²³ 吳筠詩收入〈吳筠·遊仙二十四首〉，《全唐詩》卷 853，北京：中華書局，1980 年，第 24 冊，頁 9641-9642；孫昌武，《道教文學十講》，北京：中華書局，2014 年，頁 245。

就可以撥除因果的觀念是惡取空，而且是「誤狗吻而自殺殺人者也。」²⁴所謂「狗吻」是《神農本草經》所記「鉤吻」一物，而張華《博物志》則記黃帝問天老曰：天地所生，是否有令人食之不死的东西？天老回答有一物名曰「黃精」是「太陽之草」，食之長生；但是，另有一物名曰「鉤吻」是太陰之草，食之入口立死。²⁵因此，僧叡說：「太陽之精為黃精，久服輕身；太陰之精為狗吻，形類黃精，食之則死。」²⁶這意謂「諸法空性」和「豁達空、撥因果」二觀念雖聽來相似，但是，「諸法空性」如黃精是活人劍，反之，「豁達空、撥因果」卻是殺人刀，所以，僧叡〈小引〉文末強調切不可「豁達空」的態度看待因果和宿障的影響，修禪遇到障緣時，需老老實實地修持漢月所造《三峰和尚心懺》。

僧叡撰述的〈小引〉，一來清楚的交代了漢月造《三峰和尚心懺》的緣起和刊印始末，二來亦說明了《三峰和尚心懺》的重要意義。細讀僧叡〈小引〉的內容，可看出僧叡雖幼年出家，在禪院中成長和受教育，但亦熟悉內外典籍，他先是以二祖慧可和三祖僧燦之問答以及《永嘉證道歌》表達禪家對諸法空性（包含罪障）的基本觀念，又能以唐代道士詩人吳筠〈遊仙詩〉之詞和《神農本草經》以及《博物志》之說，論證以「豁達空」態度「撥除因果」的錯誤，如此證成在修禪時遇到障緣就需修持漢月所造《三峰和尚心懺》的必要性，因此，僧叡為漢月《三峰和尚心懺》所撰作的〈小引〉，是一篇在分析和勸修佛教懺儀都非常具有說服力的導言。

■

²⁴ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

²⁵ 《神農本草經》下品記：鉤吻「味辛溫。主治金瘡乳，中惡風，咳逆上氣，水腫，殺鬼注蟲毒。一名治葛，生山谷。」又，張華《博物志》卷5解「鉤吻」一物時，記：「黃帝問天老曰：『天地所生，豈有食之令人不死者乎？』天老曰：『太陽之草，名曰黃精，餌而食之，可以長生。太陰之草，名曰鉤吻，不可食，入口立死。』」參「中國哲學書電子化計劃」網站 <https://ctext.org/zh>, 2019/7/28。

²⁶ 僧叡此句原誤引源自《本草》，經筆者確認應引自《博物志》。

（二）《三峰和尚心懺》架構

禪宗傳統對於禪修時發生障緣，始於唐代便有以懺悔的方式處理，不過，聖凱法師認為唐代南宗禪強調自性懺悔，沒有禮懺的實踐，而北宗則將禪法運用於懺法中。²⁷但是，禪宗發展從唐代至明代的社會環境已大為改觀，尤其是明太祖洪武十五年（1382）將佛寺按其性質分為禪、講、教三等，給于瑜伽教僧即經懺師法定化的專職地位，反映出佛教禮懺佛事於明代社會民間普遍施行的情況。²⁸漢月的《三峰和尚心懺》亦是反映此時代的文化產物，尤其是在分析《三峰和尚心懺》的架構後，更能看出其明朝佛教的時代特色和意義。

漢月《三峰和尚心懺》的架構經筆者比對後，推判相似於《諸經日誦集要》（J19, no. B44）中〈禮懺起止儀〉的架構，唯筆者所指的《諸經日誦集要》是普遍流通於明代的版本，而不是經過雲棲株宏（1535-1615）於萬曆二十九年（1600）所重新編訂的版本。²⁹筆者的推判基於三個理由：首先，株宏所重新編訂的版本並無〈禮懺起止儀〉，僅於〈暮時課誦〉包含〈懺悔文〉；³⁰再者，株宏本〈懺悔文〉詳列八十八諸佛名，但《諸經日誦集要》和《三峰和尚心懺》皆以「南無三十五

II

²⁷ 聖凱，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年，頁328。白金銑則認為南宗《壇經》所言無相懺悔是「不執著於懺悔儀軌的大乘真懺悔」，見其《唐代禪宗懺悔思想研究》，臺北：文史哲出版社，2009年，頁391-392；劉再復和林崗，〈論漢傳佛教的懺悔及其罪意識□從佛教諸懺法到禪宗「無相懺悔」〉，《中國文化》35，2012年，頁69-70。

²⁸ 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，頁37-88。

²⁹ 釋大田認為目前嘉興藏本的《諸經日誦集要》是雲棲株宏未改編的版本，見釋大田，〈中國佛教早晚課的形成〉，《法光雜誌》第296期，2014年，頁2-4。

³⁰ 《雲棲法彙》中「諸經日誦集要目錄」，CBETA, J32, no. B277, p. 565b1。

佛「南無五十三佛」略之；³¹最後，祿宏所重新編訂的版本缺少《三峰和尚心懺》內容中非常重要的〈心懺偈〉部分。

因此，漢月極有可能是參考明代通行本《諸經日誦集要》中〈禮懺起止儀〉的禮懺架構，再加上自己的懺悔文所作成，以下為《三峰和尚心懺》的簡要架構：

贊佛偈
皈命禮三寶
證明懺悔
舉十方三寶七佛諸菩薩
禮諸佛
次復懺悔
願生淨土文
再申懺悔
心懺偈
三皈依³²

此架構符合漢傳佛教法事念誦的「三啟」儀制，亦即包含贊、文和迴向發願。³³若單從比較懺法架構而言，早期禪宗《法身禮》包含：（1）禮佛三身、唱禮懺主；（2）十禮、總禮；（3）五悔法；（4）三皈依、三時偈頌。³⁴因此，《三峰和尚心懺》比早期禪宗的《法身禮》複雜，增加了三段懺悔文、願生淨土文和佛菩薩之數量。但若與天臺懺法相較，以法華三昧懺法為例，僅以「第四、明初入道場正修行方法」而言，法華三昧懺法就包含了十項：（1）行者嚴淨道場法；（2）行者淨身方法；（3）

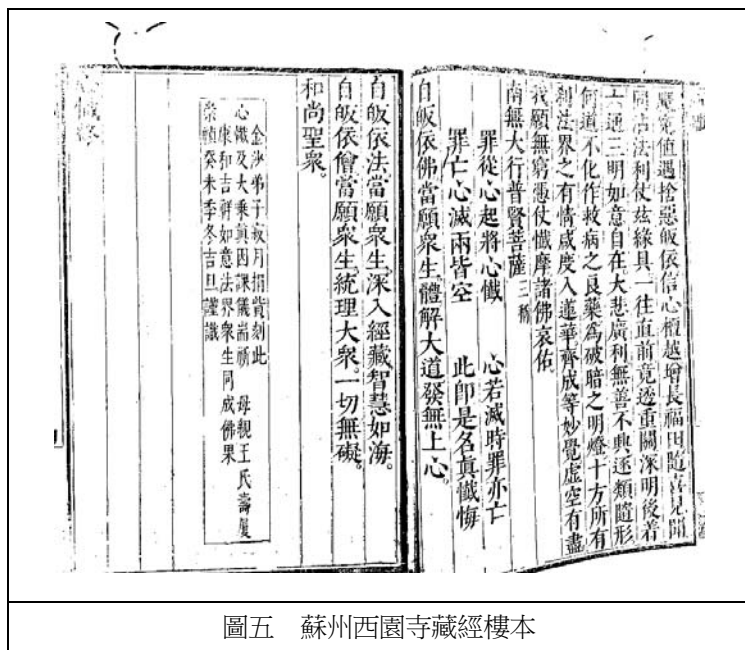
³¹ 《諸經日誦集要》，CBETA, J19, no. B044, p. 180a5；《雲棲法彙·諸經日誦集要》，CBETA, J32, no. B277, p. 572a9-b30。

³² 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

³³ 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2001年，頁40-41。

³⁴ 汪娟，《唐宋古逸佛教禮懺研究》，臺北：文津出版有限公司，2008年，頁58-67。

行者修三業供養法；(4) 行者奉請三寶方法；(5) 明讚歎三寶方法；(6) 明禮佛方法；(7) 明懺悔六根及勸請、隨喜、迴向、發願；(8) 明行道旋遶法；(9) 重明誦《法華經》方法；(10) 明坐禪實相正觀方法。³⁵因此，《三峰和尚心懺》比法華三昧懺法簡略，明顯刪減了嚴淨道場法、淨身方法、行道旋遶法、念誦經文和正觀實相等細節。簡言之，《三峰和尚心懺》並無天臺教家懺儀中念誦經文的程序，又相較於禪家《法身禮》而言，增加三段懺悔文、願生淨土文和佛菩薩之數量，是為下文討論《三峰和尚心懺》重要思想時，筆者選擇探索其禪宗與懺悔思想、淨土思想和漢傳密教思想□ 準提修行之理由。此外，如今《三峰和尚心懺》已重新問世，對於各個漢傳佛教傳統不同儀軌的歷史發展有興趣的學人，這部文獻當是將來可繼續深入比對和詳細探討的珍貴資料。



圖五 蘇州西園寺藏經樓本

■

³⁵ 聖凱，《中國佛教懺法研究》，頁 138-148。

（三）刊記

《三峰和尚心懺》的刊記顯示此典籍完成刊印於崇禎癸未（1643）冬季，是由金沙弟子寂月捐貲，合刻《三峰和尚心懺》及《大乘真因課儀》二本為一冊，藉由捐資助印鄧尉山聖恩禪寺刊印典籍之活動，目的是為了幫母親王氏祝壽，祈願其母「康和吉祥如意 法界眾生同成佛果」（參圖五）。此《三峰和尚心懺》雖由漢月侍者僧叡在常熟三峰寺時就誦習記下，並且將之藏於笥笈，之後，僧叡跟著漢月移錫鄧尉山聖恩禪寺，直至二十餘年之後，漢月已圓寂八年，才由寂月捐貲付梓。至今 370 餘年後，筆者終又於蘇州西園寺藏經樓重新尋得此典籍，讓世人有幸得以再睹漢月之《三峰和尚心懺》，真可謂因緣殊勝！

四、重要思想

漢月《三峰和尚心懺》內容豐富，承上文所言，若從漢傳佛教懺儀發展至明代的角度考量，以禪宗與懺悔思想、淨土思想和漢傳密教思想□ 準提修行三者，最具明朝時代特色，值得我們細細探索，進一步討論。除此之外，筆者探討《三峰和尚心懺》內在之思想，目的亦是為了彰顯明代漢傳佛教「懺法」或「懺儀」，並非全為形式化的「經懺活動」，《三峰和尚心懺》所內含的義理思想，正是我們可再進一步審思僧人制懺初衷之一例。³⁶

■

³⁶ 此外，筆者探索《三峰和尚心懺》之思想內涵，亦是受到宋代天台以制定懺法為名的慈雲遵式（964-1032）所啟發，他在勘定《法華三昧懺儀》即云：「十科行軌，理觀為主，儻一以誤，九法徒施。」T46, no. 1941, p. 949a22-23。因此，聖凱亦於其〈慈雲遵式的懺法實踐〉一文中表示：「懺法的實踐，不但需要事相方面的儀軌，更需要『理觀』，失去『理觀』，懺法只是一種形式。」見其《中國佛教懺法研究》，頁 356。

（一）禪宗與懺悔思想

《三峰和尚心懺》題名之下即有一雙行夾註，明言：「三峰藏和尚為參禪多障緣者懺除宿垢，以祈頓悟，故造此懺。」³⁷可見「懺除宿垢」是其方法，禪宗頓悟為其最終目的，此懺中共有三段懺悔文，是幫助我們了解漢月禪宗和懺悔思想的最佳內容。第一段懺悔文在贊佛偈和皈命禮三寶後，禪修者應誦唸仰願三寶證明的懺悔文，這是因為漢月認為修禪者若宿業深重的話，則定慧難生，以致「真疑不起，正念斷續」，因此禪修者必須乞願諸佛做證自己的虔誠懺悔：

乞諸佛以垂慈，現光華而做證，頓空罪性，斬絕障緣，速起真疑，打成一片。³⁸

漢月在第一段懺悔文中二次提及「真疑」，可見漢月在常熟三峰寺時，指導禪修的方法是話頭禪，而參話頭禪時，能否起「疑情」是為關鍵。「疑情」是高峰原妙（1239-1295）所言參禪三要之一，Robert Buswell 更視為是參話頭時必要的動力。³⁹據漢月判斷，禪修期間「真疑不起」，是因為「宿業深重」，從而確立修懺的緣由和必要性。⁴⁰藉由修懺，禪修者在參話頭時先能「斬絕障緣」，才能立即生起疑情，再與話頭「打成一片」。⁴¹不過，這「打成一片」的程序和境界，對漢月所教授的禪修

³⁷ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

³⁸ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

³⁹ 有關參話頭「疑情」的探討，參 Robert Buswell, *The Transformation of Doubt (Yiqing 疑情) into a Positive Emotion in Chinese Buddhist Meditation*, in *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*, ed. Halvor Eifring (Leiden: Brill, 2004), pp. 225-236. 高峰原妙所言參禪三要為大信根、大憤志和大疑情，見《高峰原妙禪師禪要》，CBETA, X70, no. 1401, p. 708b5-7。

⁴⁰ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

⁴¹ 疑情與話頭「打成一片」的說法，可見於《高峰原妙禪師禪要》曰：「疑來疑去，疑至省力處，便是得力處，不疑自疑，不舉自舉。從朝至暮，粘頭綴尾，打成

進程而言，只是參話頭的基礎而已。

接著，禪修者需再頂禮十方三寶七佛諸菩薩，仰仗加持之後，漢月在第二段懺悔文中解釋，此時禪修者雖然已經起疑情了，卻因「無明業動，失自本心」，在禪修中仍會屢屢發生障礙，例如：或是落入貪嗔之大毒，或是禮誦而頓覺心煩，或是懺悔時只是敷衍輕率，或是生病，這些都是因為「懺力輕微，懇求不切」，因此必須再申懺悔：

願承佛力、法力、菩薩力、聖賢力，冥薰加被，色力輕安，睡魔掃蕩，不生厭倦，不起退心，貪嗔人我消亡，散亂昏沉剿絕，真疑忽破，大事頓明，修萬行門，弘菩薩道。⁴²

此第二段懺悔文主要在解釋禪修期間，禪修者參話頭時在起疑情之後，仍然會有障緣，若此時生起厭倦和退心，便會有沉溺於輕安，或因睡魔而散亂昏沉的問題，因此漢月激勵禪修者務要「再申苦禱，重發至誠」，願承佛、法、菩薩和聖賢之力，才能「不生厭倦，不起退心」，而且此階段修懺的目的在於最後終能「真疑忽破，大事頓明」。參話頭時能消亡人、我的概念，打破疑情，才能頓明生死大事，是古來弘揚參話頭的禪師相同的主張。⁴³如此，禪修者先了辦自己的生死大事，才能再進入下一個「修萬行門，弘菩薩道」的階段。

不過，禪修者了悟之後，度化眾生之時，仍然會有很多的困難和障礙，因此，漢月強調仍需繼續頂禮諸佛和再申懺悔，第三段懺悔文中，禪修者祈願乘茲懺悔發願之力，諸佛、尊法、菩薩、列祖和諸天龍神之

一片，無絲毫縫罅」，《高峰原妙禪師語錄》，CBETA, R122, p. 706b3-6；許淑雅，《高峰原妙之看話禪法研究——以《高峰原妙禪師禪要》為中心》，法鼓佛教學院佛教學系碩士論文，2009年，頁95-98。

⁴² 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

⁴³ Robert Buswell, *The Transformation of Doubt (Yiqing 疑情) into a Positive Emotion in Chinese Buddhist Meditation*, p. 235.

力，因而能不受外緣和內障之擾：

頂禮佛已，再申懺悔。願弟子某甲乘茲懺悔發願之力，諸佛威神加護之力，尊法浹洽心田之力，菩薩拯接提攜之力，列祖冥薰攝受之力，諸天龍神擁護之力，使某甲外緣不擾，內障不興，賓主相投，傾心水乳。魔冤值遇，捨惡皈依。信心檀越，增長福田。隨喜見聞，同沾法利。仗茲緣具，一往直前。竟透重關，深明後著。六通三明，如意自在。大悲廣利，無善不興。逐類隨形，何道不化？作救病之良藥，為破暗之明燈，十方所有剎法界之有情，咸度入蓮華，齊成等妙覺，虛空有盡，我願無窮，憑仗懺摩，諸佛哀佑。⁴⁴

第三段懺悔文除了強調仗茲諸佛、尊法、菩薩、列祖和諸天龍神之緣力以外，亦說此時若值遇魔冤，反而是可令其捨惡皈依，這便是漢月於禪修期間加入修持懺儀所帶來的效力，如此禪修者便能一往直前，克服重重難關，啟發深明後學，自在如意地大悲廣利眾生。

習禪者於參禪之時遇到的魔擾，是歷代與坐禪相關典籍常提及的重要議題，禪宗典籍中有系統歸納禪修障礙的文獻，特別是有關魔障的對治，當屬宋代真定府十方洪濟禪院住持宗蹟（1053?-1105?）刊於1103年《禪苑清規》的〈坐禪儀〉，文中提及「道高則魔盛」，至於有關魔事之描述，宗蹟則引薦習禪者閱讀「如《楞嚴經》、天台《止觀》、圭峰《修證儀》具明魔事。」⁴⁵因此，宗蹟的〈坐禪儀〉並不重覆陳述各典籍中有關魔事之細節，而是讓習禪者自行參閱佛教藏經《楞嚴經》、⁴⁶隋代天

■

⁴⁴ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

⁴⁵ 《（重雕補註）禪苑清規·坐禪儀》，CBETA, X63, no. 1245, p. 544c19；有關〈坐禪儀〉的詳細討論，參 Carl Bielefeldt, Ch'ng-lu Tsung-tse □ Tso-ch'ün I and the Secret of Zen Meditation. □ In *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986), pp. 129-161.

⁴⁶ 《楞嚴經》曰：「汝猶未識修奢摩他、毘婆舍那微細魔事，魔境現前汝不能識，

台《止觀》⁴⁷和唐代圭峰宗密（780-841）《修證儀》，⁴⁸最後宗蹟〈坐禪儀〉並強調修禪時總是「逆順萬端」，修禪者「但能正念現前，一切不能留礙」，這是禪家秉持著一切唯心所造的處理方式。⁴⁹

但是，禪宗傳統亦有以懺悔方式來處理修行中的障礙，因而懺悔滅罪思想廣見於歷代禪宗典籍之中。⁵⁰到了明代，《三峰和尚心懺》的第三

洗心非正落於邪見，或汝陰魔或復天魔，或著鬼神或遭魑魅。」見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 147a24-27。有關《楞嚴經》中魔境的不同樣貌之討論，參渡邊幸江，〈禪病口』『首楞嚴經』に見る五蘊〉，《駒沢大学仏教学部論集》43，2012年，頁171-187。

⁴⁷ 《摩訶止觀》解釋：「四魔者：陰入正是陰魔，業禪二乘菩薩等是行陰名為陰魔；煩惱見慢等是煩惱魔；病患是死因名死魔；魔事是天子魔。」CBETA, T46, no. 1911, p. 50b27-c1。有關天台《摩訶止觀》和其他典籍說明鬼神神魔相之種類、相貌、燒亂、對治法，特別是十乘觀法對治魔之方法，參大野栄人，〈『摩訶止觀』魔事境とその形成〉，塩入良道先生追悼論文集刊行會編，《天台思想と東アジア文化の研究：塩入良道先生追悼論文集》，東京：山喜房仏書林，1991年，頁39-60。

⁴⁸ 宗密《圓覺經道場修證儀》記：「四辯魔事魔羅秦言殺者，奪行人之財，殺智慧之命故。云何名為魔事？如佛以功德智慧，度脫眾生，入涅槃為事。魔亦如是，常以破壞眾生善根，令流轉生死為事。若能安心道門，道高魔盛故，能須善識魔事。但魔有四種：一煩惱魔、二陰界入魔、三死魔、四鬼神魔。」CBETA, X74, no. 1475, p. 501a22-b3。《圓覺經道場修證儀》共十八卷，包含（一）道場法事七門、（二）禮懺法門八門和（三）坐禪法八門，在坐禪法八門中特別討論辯魔事，參池田魯參，〈宗密『円覚経道場修証儀』の礼懺法（覚書）〉，《印度学仏教学研究》69，1986年，頁118-121。

⁴⁹ 引文見《（重雕補註）禪苑清規·坐禪儀》，CBETA, X63, no. 1245, p. 545a16-17。

⁵⁰ 白金鈺討論了始自達摩、惠能（638-713）、神秀（606-706）、百丈懷海（749-814）、臨濟義玄（?-867）到法眼文益（885-958）等等多位禪師的懺悔思想，並且整理為十二種類型：報怨行懺悔、心王懺悔、念佛懺悔、金剛懺悔、金剛五禮、無相懺悔、無生懺悔、七禮懺悔、無念懺悔、三業懺悔、清規懺悔和禪機懺悔，參其《唐代禪宗懺悔思想研究》，頁467-492。雖然筆者對上述部分懺悔類型之定義持有疑慮，需要進一步討論，但此看法亦可顯現懺悔思想於唐代禪師教法

段懺悔文之後，漢月亦是秉持著禪家一切唯心所造的道理援引了著名的〈心懺偈〉。此偈現可見於大慧宗杲《大慧普覺禪師普說》中，於〈烏智稱同諸道友請普說〉所說的〈心懺偈〉：

罪從心起將心懺，懺罪何如莫起心？
罪亡心滅兩俱空，是即名為真懺悔。⁵¹

漢月上文所錄與《諸經日誦集要》和祿宏所訂《瑜伽集要施食儀軌》中的〈心懺偈〉三者在意義和文字上皆相似。⁵²但是，漢月卻選擇援引了大慧之〈心懺偈〉的原因，筆者認為這是因為漢月在以修話頭禪處理心意識的看法，與大慧《大慧普覺禪師普說》所說：「梵語懺摩，此名懺過，亦謂之斷相續心，一懺永不復造，一斷永不復續」的主張是相符合的。⁵³漢月於〈示王夢叟居士〉的法語即言「坐得禪修、得觀、作得福懺、得罪亦皆從兩端心識上流注」，亦即談論有無福懺、得罪等等的名言施設，最終都須於兩端心識上截斷；⁵⁴漢月更於《三峰藏和尚語錄·離心意識辨示禪子》明言：「將第八識一刀兩段，此大慧語也。」⁵⁵因此，

■

之重要性。

⁵¹ 《大慧普覺禪師普說·烏智稱同諸道友請普說》記：「罪從心起將心懺，懺罪何如莫起心？罪亡心滅兩俱空，是即名為真懺悔。」見《大慧普覺禪師普說》，CBETA, M59, no. 1540, p. 853a16-18。

⁵² 《諸經日誦集要》記：「罪從心起將心懺，懺罪無如心勿起；諦觀心罪本來空，是則名為真懺悔。」CBETA, J19, no. B044, p. 179c12-14；祿宏所訂《瑜伽集要施食儀軌》則為：「罪性本空由心造，心若滅時罪亦亡；罪亡心滅兩俱空，是則名為真懺悔。」CBETA, X59, no. 1080, p. 264b1-2。

⁵³ 《大慧普覺禪師普說》，CBETA, M59, no. 1540, p. 853a14-15。

⁵⁴ 引文見《三峰藏和尚語錄·法語》，CBETA, J34, no. B299, p. 185a15-17。

⁵⁵ 《三峰藏和尚語錄·離心意識辨示禪子》，CBETA, J34, no. B299, p. 196b23；此外，《於密滲宋元三尊宿做工夫因緣邪正註》內容為漢月所摘引三位尊宿之生平傳記和漢月之註語，其中第一位尊宿即是大慧宗杲，由此可見大慧對漢月的影響。《於密滲宋元三尊宿做工夫因緣邪正註》，見黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文

漢月對罪福懺悔的看法，完全符合「罪亡心滅兩俱空」禪家一切唯心所造的傳統。

總而言之，漢月早期於常熟三峰禪寺指導禪修者參話頭禪時，因常感禪修者因宿業障緣而無法生起疑情，漢月在《三峰和尚心懺》三段懺悔文中，緊扣參話頭的修行過程，藉由懺儀幫助禪修者懺除宿業障緣，了解「頓空罪性，斬絕障緣」後，順利生起真疑，直到打破疑情後了悟，並且了悟後再祈請仰仗諸緣，達到「外緣不擾，內障不興」儀式效力，最終能廣利眾生。⁵⁶

從禪宗禮懺儀式的歷史發展來看漢月《三峰和尚心懺》的內容，唐代《法苑珠林》即云：「懺悔有二：一是迷心依事懺悔，謂佛像前行道禮敬發願，要期斷除事惡；二是智心依理懺悔。」⁵⁷宗密則於其《圓覺經大疏》說：「若欲懺悔者，端坐念實相即是理懺。」⁵⁸由此，《三峰和尚心懺》秉持唐代禪宗傳統無相懺的理懺宗旨，承繼宋代大慧「罪從心起將心懺」的理念，再以明代普遍流行的禮懺儀式為事懺架構，包含禮敬諸佛、頓空罪性、懺除宿垢，以期達到禪宗頓悟的目的，筆者認為漢月《三峰和尚心懺》可代表禪宗發展至明代，兼具理懺與事懺的完備懺儀之一例，亦是禪修期間對禪修者非常有益的助緣。

（二）淨土思想

漢月《三峰和尚心懺》中的淨土特色有二，一為首先在舉十方三寶七佛諸菩薩名時，除了沿用《諸經日誦集要·禮懺起止儀》所舉的「十

■

獻選輯（一）》，頁 292-306。

⁵⁶ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

⁵⁷ 《法苑珠林》，CBETA, T53, no. 2122, p. 916a12-14。

⁵⁸ 《圓覺經大疏》，CBETA, X9, no. 243, p. 412a5-6。

方三寶七佛諸菩薩」之名以外，在「南無星宿劫千佛」之後，特別多加入了「南無阿彌陀佛」，而且三佛順序也非遵循傳統作法，依過去佛、現在佛、未來佛排列，卻是列出「南無阿彌陀佛、南無釋迦牟尼佛、南無彌勒尊佛」，漢月特別將南無阿彌陀佛列於前，顯見漢月對淨土信仰的重視。⁵⁹（參圖六）

再者，如上文所示，漢月《三峰和尚心懺》在第二段懺悔文末尾，提到了修懺的目的在於幫助禪修者參話頭時起疑情，進一步能打破疑情，直至頓明生死大事，但是，之後漢月卻話鋒一轉，別出一路地提到，若是禪修者大限以至之前，認清自己仍然未能了悟的事實，禪修者亦可修行淨土法門：

倘未悟之前，限於世壽，乘茲願力，往生西方蓮華勝品，闡彌陀因地之願心，作此界他方之導引，普接羣生，同登樂國。⁶⁰

因此，自忖此生無有了悟機會的禪修者，漢月強調亦可依阿彌陀佛之願心，仍在此世此界時，可作為接引眾生，同登極樂國土的導引，來世則可依阿彌陀佛之願力，往生西方蓮華勝品。

尤其是漢月在第二段懺悔文後，亦加入歸敬西方三聖阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩和清淨大海眾菩薩之名，似乎意指「能打破疑情，頓明生死大事者」和「不能打破疑情，頓明生死大事者」皆可以淨土為指向。⁶¹這樣的 thought 亦可見於漢月的〈淨土詩〉中，如其五言〈淨土詩〉二首即云：

II

⁵⁹ 《諸經日誦集要·禮懺起止儀》中「舉十方三寶七佛諸菩薩」，CBETA, J19, no. B044, p. 179c21-a7；參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

⁶⁰ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

⁶¹ 參本文附錄《三峰和尚心懺》正文點校。

參禪稱直截，寸心千尺鐵，兼此鐵俱銷，是念西方切。
淨土非一途，終朝百念枯，只有悟心者，上品蓮花敷。⁶²

可見漢月認為參禪有助於念佛，參禪悟心者在淨土九品中易得上品。漢月另於其七言〈淨土詩〉一首，更是直言參禪和念佛對彼此的實質助益：

非由禪悟淨何徹？悟不生蓮作佛遲。
禪淨二名原一法，淨人請讀淨邦詩。⁶³

漢月定義「禪、淨雖為二名，實原一法」，原因是認為修淨土若不輔以禪，悟則不徹；反之，修禪者不期往生淨土，則成佛遲。對於漢月而言，《三峰和尚心懺》中這段「願生淨土文」顯示出明末淨土信仰的流行，以及漢月身為禪師，雖然秉持著對禪修者能夠修話頭禪，因而打破疑情，頓明生死大事的最高期待，但也顧及不同根器的修行者，對於自付今生了悟無望者，漢月也特別務實的提供方便接引的往生西方淨土的發願文。

雖然禪淨雙修在明末佛教時期是一種普遍現象，多位知名禪師亦鼓勵兼修淨土，但是，值得注意的是，我們應該仔細分辨每位禪師或禪淨雙修者的修行理念中，禪宗和淨土信仰不同的意義、角色和地位。⁶⁴不

■

⁶² 《漢月禪師遺稿》卷二，頁 18 和頁 21，上海圖書館藏；現亦可見於佛光大學佛教研究中心藏，明清佛教稀見文獻第 157 冊。

⁶³ 《漢月禪師遺稿》卷二，頁 31。

⁶⁴ 有關明清禪師或禪淨雙修者如雲棲株宏、袁宏道（1568-1610）和際醒徹悟（1741-1810）等人的修行理念中，禪淨的意義、角色和地位之討論，可參 Chun-fang Yu, *Chu-hung and the Joint Practice of Pure Land and Ch'an*, *The Renewal of Buddhism in China* (New York: Columbia University Press, 1981), pp. 29-63; Charles Jones, *Apologetic Strategies in Late Imperial Chinese Pure Land Buddhism*, *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): 69-88; Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (New York: Oxford University Press, 2011), p. 13 and p. 63.

過，漢月所言禪、淨二者相輔的修行方式和細節究竟如何，由於筆者於上海圖書館和蘇州西園寺，另尋得多部漢月與淨土思想相關之文獻，如《三峰禪師語錄·淨土直指》、《漢月禪師遺稿》中的〈淨土詩〉（五言一百首和七言一百首）等等，因此，有關漢月完整淨土思想和禪、淨思想交涉的議題，實有待漢月新出的稀見文獻點校完成後，才能繼續進一步分析和探討。⁶⁵

	
圖六 《三峰和尚心懺》 蘇州西園寺藏經樓本	圖七 轉載自《徑山藏》（2016） 明·《准提淨業》，第146冊，頁512

（三）漢傳密教思想、準提修行

本文所指的漢傳密教是依嚴耀中於其《漢傳密教》書中所指□「在

⁶⁵ 《三峰禪師語錄·淨土直指》現可見於《漢月法藏禪師稀見文獻集（一）》，佛光大學佛教研究中心藏，明清佛教稀見文獻第101冊；《漢月禪師遺稿》收錄於明清佛教稀見文獻第157冊。

漢地流傳的密教」，其內容不一定與唐代開元三大士有直接關係，或是以師徒關係維繫的宗派，而是一種宗教型態。嚴耀中以此寬廣的角度看待漢傳密教，目的是能將唐代之前包含神咒和陀羅尼咒等早期譯經、唐代開元三大士所傳密教經典和儀軌、元代藏密和明清融合漢傳諸宗思想修行、道教、民間信仰，乃至文學藝術等等的密教全部涵蓋。而以本文所處理的明朝時期而言，尤其因明太祖賦與瑜伽教僧法定化的專職地位所致，瑜伽教僧數量之多更是空前所未見。⁶⁶

漢月《三峰和尚心懺》中的漢傳密教特色為在舉十方三寶七佛諸菩薩之名時，有別於《諸經日誦集要·禮懺起止儀》中「舉十方三寶七佛諸菩薩」，⁶⁷特別額外加入了「南無七俱胝佛母準提王菩薩」。（參圖六）有關漢傳佛教準提信仰的起源，根據劉國威所述，可遠溯至北周時期闍那崛多（Jñānagupta, 523-600）最早譯出準提咒，唐初時地婆訶羅（Divākara, 613-687）又譯出《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》，而準提修持儀軌則是由唐開元三大士善無畏（Śubhakarasiṃha, 637-735）、金剛智（Vajrabodhi, 669-741）和不空（Amoghavajra, 705-774）完整譯出。⁶⁸

但是，明清漢傳佛教的準提信仰主要是受遼代道宗大安（1085-1094）年間，道殷（活躍於約 1056-1120 年）所編《顯密圓通成佛心要集》的影響，此書強調「顯密齊運」的十門利益，郭祐孟認為此集不僅「融通顯密」，而且「調和梵、漢密教的文化差異」，凸顯出漢傳佛教風格。⁶⁹日

■

⁶⁶ 嚴耀中，《漢傳密教》，上海：學林出版社，1999 年，頁 11 和頁 54。

⁶⁷ 《諸經日誦集要·禮懺起止儀》，CBETA, J19, no. B044, pp. 179c21-180a7。

⁶⁸ 劉國威，〈院藏元明時期所造準提咒梵文鏡〉，《故宮文物月刊》385，2015 年，頁 48-57。

⁶⁹ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 999a9-b9; Henrik H. Sørensen, *Central Divinities in the Esoteric Buddhist Pantheon in China*, in *Esoteric*

本學者多田孝正則於其研究中列出《卍續藏》中明清六部與準提信仰相關之典籍，由此可見明清時期準提信仰之流行。⁷⁰（參圖七）

至於漢月學習密教儀軌之起源的相關記載，他曾於其著作《於密滲施食旨槩》談及曾「弱冠受此法於眾人中」，可見漢月應於二十歲（1592）在出家的寺院德慶院學密教施食儀軌；漢月又說二十九歲（1601）學戒時，就發願以百堂施食布施，此時應為他從雲棲株宏受沙彌戒之時；⁷¹最後，漢月並於五十四歲（1626）參考石機法師的圖本和雲棲株宏的校正本而書成《於密滲施食旨槩》。⁷²吳疆於其書 *Enlightenment in Dispute* 則談及漢月二十九歲學戒發願布施百堂施食後，偶或見到修行者因「煩冤之火」而驚嚇，漢月便思維需以「觀力」才可沃滅中止；漢月並在之後參禪十多年，常於夢中見幽靈祈請，才憶起自己的舊願，終於 1626 年完成此施食旨槩，漢月並在文中強調參禪悟道所通徹之宗旨為體，而施食一法則是「從體起用」，漢月撰作《於密滲施食旨槩》亦相似於造《三

■

Buddhism and the Tantras in East Asia, ed. Charles D. Orzech and Henrik H. Sxrensen (Leiden: Brill, 2011), pp. 99-100; Robert Gimello, *Icon and Incarnation: The Goddess Zhunti and the Role of Imagee in the Occult Buddhism of China*, in *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, ed. Phyllis Granoff and Koichi Shinohara (Vancouver: UBC Press, 2004), p. 238; 郭祐孟，〈印度佛教密宗的漢化□ 以唐、宋時期准提法為中心的探索〉，《密教的思想與密法》，呂建福主編，北京：中國社會科學出版社，2012 年，頁 259-288。

⁷⁰ 多田孝正，〈明代の准提信仰について（一）〉，《大正大學研究紀要》74，1989 年，頁 35-62，以及其〈明代の准提信仰について（二）〉，《大正大學研究紀要》75，1990 年，頁 1-29。

⁷¹ 《三峰藏和尚語錄·三峰和尚年譜》記：漢月「和尚二十九歲走雲棲乞戒，宏大師曰：『朝廷戒壇未開，姑先受息慈戒。』」CBETA, J34, no. B299, p. 205a14-16；《雲棲法彙（選錄）·瑜伽集要圖像儀軌施食序》：「石機常師兩工圖翰，乃書其文而像之，俾臨文矚像，不登壇而觀已歷然，其殆有功於瑜伽矣。」CBETA, J33, no. B277, p. 90b9-10。

⁷² 《於密滲施食旨槩》，CBETA, X59, no. 1082, p. 302c6-9。

峰和尚心懺》之緣起。⁷³

可見，漢月學密的啟蒙老師最早應為德慶院僧人，之後為重訂《瑜伽集要施食儀軌》的雲棲祿宏。雲棲祿宏施食儀軌在明末有廣大的影響，明清時期的士人譚貞默（1590-1665）甚至在其作於順治丁酉年（1657）的〈佛母准提焚修悉地儀文寶懺序〉提及，他從雲棲習得持誦準提呪，了解呪文所標示「二合彈舌」的意思。⁷⁴

此外，漢月的生平亦可見到其與準提信仰的密切關係，漢月一生共歷主八剎，包含海虞三峰清涼寺、蘇州北禪寺、杭州臨平安隱寺、梁溪龍山錦樹院語、蘇州鄧尉聖恩寺、杭州淨慈寺、嘉興水西真如寺和蘇州松陵聖壽寺語。⁷⁵根據現存文獻所記，其中漢月駐錫於其中四寺——三峰清涼禪寺、梁溪龍山錦樹禪院、杭州淨慈寺和蘇州鄧尉聖恩寺時，皆有漢月建準提壇或是與準提修法相關的記載，如《三峰清涼禪寺志》清道光三十年（1850）刊本有嚴栻（活躍於約 1620-1660 年）所作〈準提閣記〉，述及三峰清涼禪寺原有準提內壇是為漢月所創建；⁷⁶ 1629-1632 年間，漢月駐錫梁溪龍山錦樹禪院上堂時，對眾誦出準提呪「唵折隸主

⁷³ 《於密滲施食旨槩》，CBETA, X59, no. 1082, pp. 300c6-302c19；Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute*, pp. 147-151.

⁷⁴ 有關雲棲祿宏重訂施食儀軌在明末的廣大影響，可參 Chun-fang Yu, *Chu-hungs' Life and Major Works*, in *The Renewal of Buddhism in China*, pp. 9-28；譚貞默〈佛母准提焚修悉地儀文寶懺序〉作於順治丁酉（1657），《准提焚修悉地懺悔玄文》，CBETA, X74, no. 1482, p. 557a9-10；呂建福於其書《中國密教史（三）——五代至近代密教的流傳》，新北市：空庭書院有限公司，2011 年，頁 167-169。

⁷⁵ 漢月弟子弘儲所述《三峰藏和尚語錄·三峰和尚語錄序》，CBETA, J34, no. B299, p. 125b4。

⁷⁶ 嚴栻為江蘇常熟人，崇禎七年進士（1634），官至兵部職方司員外郎，嚴氏一族是長期支持三峰禪寺的家族，參清代光緒二年版《天水嚴氏家譜·嚴栻傳》卷 12，頁 16-17。

隸準提莎訶」；⁷⁷ 1633 年漢月住杭州淨慈寺語時，為佛日金法師所送準提鏡開光；⁷⁸ 1634 年，漢月住聖恩禪寺，為諸護法請就準提菴陞座，講準提修法，並且於書信中對吳閩之居士說示持準提咒。⁷⁹

上述記載中，《三峰清涼禪寺志》記寺中有漢月所創建的準提內壇，是為最接近漢月作《三峰和尚心懺》的時空，可見當時漢月早期駐錫常熟三峰清涼禪寺時，確實建有準提內壇修持準提法門，但是，除此之外，《三峰清涼禪寺志》和《三峰和尚心懺》皆無詳細內容之記載。因此，我們若想進一步了解漢月對修持準提法門的解釋，只能參考漢月晚期駐錫蘇州鄧尉聖恩寺為諸護法講準提修法，以及書信中對吳閩之居士說示持準提咒的方法和意義，如此雖稍溢出《三峰和尚心懺》之內容，但筆者之目的在於，藉《三峰和尚心懺》中特別加入了「南無七俱胝佛母準提王菩薩」之由，以漢月之準提思想為例，提供學者了解明末禪密交涉情況之訊息。⁸⁰

漢月住錫蘇州鄧尉聖恩寺時，1634 年有吳門李子木、徐九一和楊維斗諸護法〈請就準提菴陞座〉開示，漢月便藉由此因緣為諸護法講準提修法。⁸¹漢月一開始便指出眾生墮生死處，不得出離輪迴都是因心意識的作用，因此要能坐斷生死，就必須處理心意識的問題。而禪宗所謂參

⁷⁷ 《三峰藏和尚語錄·住梁溪龍山錦樹禪院語》，CBETA, J34, no. B299, p. 141c16。

⁷⁸ 《三峰藏和尚語錄·住杭州淨慈寺語》，CBETA, J34, no. B299, p. 143a30-b8；有關明清準提咒梵文鏡之研究，參劉國威，〈院藏元明時期所造準提咒梵文鏡〉，頁 48-57。

⁷⁹ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, pp.150c06-152a16 以及《三峰藏和尚語錄·持準提咒說示吳閩之》，CBETA, J34, no. B299, pp. 198b19-199a4。

⁸⁰ 如嚴耀中《漢傳密教》一書第七章〈禪與密教〉中，對唐宋以後，明清時期禪與密教交涉之情況，就完全未曾著墨。參嚴耀中，《漢傳密教》，頁 95-115。

⁸¹ 《三峰藏和尚語錄·廣錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 150c6-7。

「柏樹子」、「乾矢橛」或雲門三句等等，⁸²其作用即在「截斷生死」；相同地，漢月強調誦唸準提咒語「唵折隸主隸準提莎訶」的作用，「豈不函蓋乾坤如此一句？豈不截斷生死？」⁸³因此，漢月主張修行者若能如此理解顯密的關係，便是「顯密合一，如走盤珠，故圓；顯密相兼，直示大道，故通。」⁸⁴漢月此句中顯密「圓」和「通」的說法明顯是受道殷所編《顯密圓通成佛心要集》的影響，但是，仔細分析漢月解釋的詳細內容，卻又有異於道殷「顯密圓通」之說。

道殷《顯密圓通成佛心要集》共二卷，分為四門：一、顯教心要；二、密教心要；三、顯密雙辯；四、慶遇述懷。依此架構，道殷略述教理時，顯教心要是以華嚴判教小、始、終、頓、圓之各經典說明，因此，圓教之代表經典為華嚴經，是為顯圓；⁸⁵密教心要則是以陀羅尼教為密圓，道殷並依密圓修鍊說明持咒誦唸結手印的儀軌和行相成果；⁸⁶接著，道殷解釋能夠顯密雙修者為上上根或久修之人，初學者則可先作顯教普賢觀，再得三密加持，或是先用三密後，才作顯教普賢觀；⁸⁷如此最後修行者「顯密雙逢稱所求」，感慶歡喜。⁸⁸

上述四門中，所謂「通」的意義，在於道殷將顯教和密教視為二種妙藥，顯密雙修者雖然不懂得二種藥方的內容和合用的道理原則，但只要一起服用，則有其效用：

■

⁸² 雲門三句即為：「函蓋乾坤句，截斷眾流句，隨波逐浪句。」見《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 151a3-4。

⁸³ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 151a6-7。

⁸⁴ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 150c6-25。

⁸⁵ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, pp. 989c22-990a17。

⁸⁶ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, pp. 993c7-999a1。

⁸⁷ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 999a9-13。

⁸⁸ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 1004b22-25。

今密圓神呪，一切眾生并因位菩薩，雖不解得，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。如病人得合成妙藥，雖不知分兩和合法則，但服之，自然除病身安。⁸⁹

因此，我們可以看到《顯密圓通成佛心要集》中，道殿特別引用《首楞嚴經》強調：「云諸佛密呪祕密之法，唯佛與佛自相解了，非是餘聖所能通達，但誦持之，能滅大過，速登聖位。」⁹⁰密呪祕密之法不是諸佛以下之菩薩等可通達，所以，道殿在說明持咒誦唸結手印的儀軌時，僅解釋其密教作法和目的，不翻譯亦不強加解釋，但是，持陀羅尼的行法卻是「通被」勝、劣諸根，而且是「顯密雙明」之人，方是通人。⁹¹

如此說來，道殿「顯密圓通」的思想與漢月所謂「顯密合一，如走盤珠，故圓；顯密相兼，直示大道，故通」相較起來，乍看相似，但是，二者之差異在於：首先，對於漢月而言，顯教中的圓教內容是禪宗，而非道殿的華嚴經論；再者，漢月更進一步地在開示講準提修法時，將準提菩薩十八臂的意義，與處理心意識和禪宗頓悟的目的緊密連結和加以詮釋。⁹²換言之，漢月是將顯密的內容相互輔助說明，而非像道殿於《顯密圓通成佛心要集》中分別以二門，各自說明顯教和密教的內容。例如漢月認為準提菩薩十八臂中「施無畏手」意謂「于中間印上了得，則心意識頓斷」；⁹³「寶劍手」意謂「于中印之上，提起金剛王劍，將生死心

II

⁸⁹ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 993a12-c16。

⁹⁰ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 993c16-18。但經筆者查對，此說實出於宋代長水沙門子璿（965-1038）集《首楞嚴義疏注經》中說《首楞嚴經》中的咒語，自古來都不翻譯其意，其中一個原因是「諸佛密語，祕密之法，唯佛與佛自相解了，非是餘聖所能通達。」見《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 919b27-c2。

⁹¹ 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955, p. 1004a23 和 p. 1004b3。

⁹² 引文見《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 150c6-25。

⁹³ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 151b1-2。

一截頓斷，便得閑落落地過日」；⁹⁴「寶螺手」意謂「說法有二種，一者無文字無言意說謂之咒，謂之真言，謂之祖師句，令人于音聲輪透悟」等等，⁹⁵漢月是直接將準提菩薩十八臂的意義與禪宗處理心意識、咒即祖師言和頓悟等概念連結詮釋。⁹⁶（參附錄二「準提菩薩十八臂與漢月之詮釋對照表」）

接著，漢月再將準提菩薩的形貌與密教淨「身、口、意」三業的修行連結：修行者能如上文所述完成結印，並且使「大用現前」，這便是「身業」之清淨。修行者口說準提咒，九聖字□「唵折隸主隸準提莎訶」，這便是「口業」之清淨。⁹⁷最後修「意業」清淨時，修行者觀想從頂門高處書出「𑖀」⁹⁸（嚩）字，變成三角火輪首，將身、世界、心燒盡，先是「霍然一空」，但此空又變作大月輪相，是相又非相，再直入中道；月輪中再出現「𑖀」（阿）字，然後從中生起「五音之種」，萬物萬法從此化現，變現成「𑖀」（嚩嚩）字之大法界；法界之中再生起「𑖀」（吽）字，世間、出世間法一一拈出，在每一法上加一「𑖀」（唵）字，令每一法究竟堅固；⁹⁹最後，修行者須觀想：

自身成佛，自身準提，自手作用，通身承當，現大人相，凡應機皆用，手中四事曰「慈」、曰「威」、曰「定」、曰「慧」之力，如禦侮者用金剛劍鉤來索縛杵摧等是也，此意業之清淨也。¹⁰⁰

II

⁹⁴ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 151b3-4。

⁹⁵ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 151b22-23。

⁹⁶ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, pp. 151a25-151b28。

⁹⁷ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 151c17-19。

⁹⁸ 本文本段所用之梵字圖相，採自嘉興藏版《三峰藏和尚語錄》卷5，頁19-25，臺北：新文豐，1993年。

⁹⁹ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, pp. 151c7-152a1。

¹⁰⁰ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 152a2-5。

因此，修行者修「意業」清淨，便是最後能完成觀想「自身成佛」，自身是準提菩薩，自手即為準提菩薩之作用，因此凡所有應機皆能大用現前。

但是，漢月特別說明這「身、口、意」三業清淨的境界，與禪師家單單只用一句「柏樹子」或「乾矢橛」就真得大徹大悟時，是一模一樣的境界和作用，二者無事不辦，可稱之為「禪」或稱之為「咒」，顯、密圓通皆可用之。漢月在〈請就準提菴陞座〉開示時，最後祈願修行者「興禪隆咒」，皆能普救天下蒼生，並且不失禪師本色的問大眾：「且道參禪是？持咒是？」又喝一喝後，以準提咒「唵！折隸主隸準提莎訶！」結束此開示。¹⁰¹

漢月對準提咒的重視亦可見於其寫給〈持準提咒說示吳閩之〉的書信中，書首漢月便將密教淨法界咒「𑖀𑖳𑖦𑖫」¹⁰²（嚩）字與禪宗「竹篋子」話頭直接連結如下：

一箇「𑖀𑖳𑖦𑖫」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，及非有非無四句，都下口不得，且又離脫此四句不得，是則清淨無染，禪家謂之有體無用，浸殺死水中，直須死中得活，方有出頭分。¹⁰³

因此，漢月認為密教淨法界咒「𑖀𑖳𑖦𑖫」字與禪宗「竹篋子」話頭皆有幫助修行者了達空性的作用，接著如上文解釋意業清淨修行，漢月一一說

II

¹⁰¹ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 152a5-16。

¹⁰² 本文本段所用之梵字圖相，採用自筆者於西園寺本所複製之《三峯藏禪師語錄・持準提咒說示吳閩之》卷 17，頁 18-21，因為此版本梵字圖相較為清晰，《漢月法藏禪師稀見文獻集（二）》，佛光大學佛教研究中心藏，明清佛教稀見文獻第 102 冊。

¹⁰³ 《三峰藏和尚語錄・持準提咒說示吳閩之》，CBETA, J34, no. B299, p. 199a4。

明從觀想「𠵿阿」(阿)字、「𠵿暗」(暗)、「𠵿暗」(暗¹⁰⁴暗)字、「𠵿暗」(暗)字到「𠵿暗」(暗)字的過程。¹⁰⁵漢月結語時並且說：「凡聖字中不妨挾帶，諸所祈求皆從祕密一句，禪語流出五家宗旨，無量法門，百千妙義靡所不具。」¹⁰⁶最後，強調「此持咒即禪、即觀、即密、即顯之旨也」，充分表達出漢月密教與禪法、觀法和顯教互通的主張。¹⁰⁷

簡而言之，道殷的「顯密圓通」雖然意為「修顯亦修密」，但卻是先「修顯」再「修密」；而漢月的「顯密圓通」之意，則為「持咒行法，即禪、即密」。漢月如此以己身禪家傳統詮釋密教的效用卻並非是明清唯一的例子，魯海軍總結稍晚於漢月，其他以多元角度詮釋密法的幾個例子為¹⁰⁸：覺浪道盛（1592-1659）於〈佛母準提脩懺儀序〉特以「儒佛交涉」和「諸宗會通」的視角來詮釋準提懺儀；¹⁰⁹寶輪明源（?-1666）於〈準提三昧行法序〉說：「要知總莫總於真性，密莫密於惟心」，強調滅罪之法，莫過於徹見惟心，融歸真性；¹¹⁰天溪受登（1607-1675）書成於康熙六年（1665）的《准提三昧行法》則說修行者施行準提儀軌後，再進行天台止觀入三昧，以與般若波羅蜜相應。¹¹¹上述明清所述及的準提行法和內容，漸漸已得到學者之關注和研究。¹¹²

■

¹⁰⁴ 嘉興藏版《三峰藏和尚語錄》訛字為「暗」，CBETA, J34, no. B299, p. 198c27，本文依《三峯藏禪師語錄·持準提咒說示吳閭之》修改為「暗」字。

¹⁰⁵ 嘉興藏版《三峰藏和尚語錄·持準提咒說示吳閭之》，CBETA, J34, no. B299, p. 199a4。

¹⁰⁶ 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 199a2-3。

¹⁰⁷ 引文見《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 199a4。

¹⁰⁸ 魯海軍，《明清佛教戒律思想研究》，北京：商務印書館，2018年，頁314-317。

¹⁰⁹ 《准提焚修悉地懺悔玄文》，CBETA, X74, no. 1482, p. 558a15。

¹¹⁰ 《准提三昧行法》，CBETA, X74, no. 1481, p. 547b5-6。

¹¹¹ 《准提三昧行法》曰：「十入三摩地行者，禮懺訖，應出道場，別於一處，身就繩牀，入三摩地。」CBETA, X74, no. 1481, p. 553a19-20。

¹¹² 呂建福於其書《中國密教史（三）》□ 五代至近代密教的流傳》，第二章中所論

因此，由於漢月《三峰和尚心懺》加入了禮拜「南無七俱胝佛母準提王菩薩」，引發筆者進一步分析漢月之密教思想，歸納漢月之準提行法有二個特色：一為漢月解釋修行者觀想如何將自身淨三業的密教修行與準提菩薩的形貌連結，最後，修行者並且完成「自身成佛，自身準提」的觀想，這可謂是頗具密教修行的基礎要求，而非停留在只是誦咒的層次；¹¹³二為漢月認為禪宗話頭與密教咒語、手印同具截斷意識和了達空性的效用，凸顯出其「以密輔禪」甚或「持咒行法，即禪、即密」的主張，試圖將當時盛行的準提修法納入禪宗修行的意向。以上是筆者依漢月《三峰和尚心懺》所觀察的明代漢密或禪密思想的特色之例，期待研究密教的學者專家將來能繼續進一步仔細分析探究。

五、小結

經懺佛事一直是漢傳佛教寺院很重要的活動，但自明太祖給于瑜伽教僧法定化的經懺師專職地位，經懺儀式在中國近世的盛行常帶給人普遍負面印象，甚而常熟圖書館所藏最早的《常熟三峯清涼禪寺志》的〈開山始祖漢月法藏禪師〉傳亦記載，漢月十五歲，其父鏡湖先生勉為其難答應漢月出家的請求時，鏡湖先生授田以提供其出家所需衣食的囑咐即為：「慎毋為經懺僧！」¹¹⁴可見，鏡湖先生身為儒者對「經懺僧」亦頗為鄙視。這類經懺師直至民國仍被太虛法師（1890-1947）稱為「懺焰流」，是為專門拜懺誦經，放焰口設齋施，創立種種名目販賣佛法，貪

及元明清時期的准提行法，頁 167-173。

¹¹³ 參嚴耀中所述密教五個特色之第四點，有關即身成佛的目標，《漢傳密教》，頁 1-3。

¹¹⁴ 〈開山始祖漢月法藏禪師〉傳記，收於常熟圖書館藏《常熟三峯清涼寺志》寫本卷 4，頁 2-3。《鄧尉山聖恩寺志·聖恩藏禪師行狀》亦記其父囑曰：「必無為經懺僧，他日當拯我于塵勞也。」《中國佛寺史志彙刊》，第 1 輯，第 42 冊，第 115-132 頁。

圖利養之徒。¹¹⁵

但是，懺悔自佛陀時代即行之已久，在漢傳寺院中，一來經懺佛事之宗教儀式效力不容輕視，二來對佛寺之經濟來源亦扮演著重要角色。¹¹⁶漢月甚而於其《於密滲禪病偈》提起佛寺做經懺時，亦說：「偶然值經懺，只當作務看。經歇便提起，切勿且盤桓。」¹¹⁷這就如漢月自述二十歲時在德慶院學會了施食儀軌，必然也被要求協助做經懺，儘管這是其父最初所反對的，但身為寺院一份子，卻是免不了的作務，所以，漢月給參禪者的指導是□ 誦經一停歇，就馬上提起話頭，不因經懺作務而影響參話頭的修行。

漢月於另一部稀見《三峰禪師開發工夫語錄》對〈示求功德者〉亦說：「持經持呪功德之大，本是實語，且勸流通。流通之，則人持久忘心入功德海。縱不持久，但蹉口念着一句，則截思功德亦在其中矣。經呪既然，何況真參實究？」¹¹⁸因此，審思漢月制作《三峰和尚心懺》之初衷，懺儀之於漢月不僅是求功德或現世利益的活動，卻是深信佛教懺悔儀式對於克服禪修中的障緣，極有出世之助益和效用。漢月在三峰禪寺指導禪修時，特別造此《心懺》，藉以幫助禪修者在參話頭的修行過程，能懺除宿業障緣，生起真疑，打破疑情後了悟，最後祈請仰仗諸緣廣利眾生，是禪宗發展至明代兼具理懺與事懺的完備懺儀之一例。

此外，藉由《三峰和尚心懺》中所包含的淨土思想和禮拜「七俱胝

¹¹⁵ 太虛，〈震旦佛教衰落之原因論〉，釋印順編，《太虛大師全書》第29冊，臺北：善導寺佛經流通處，1980年第四版，頁42-43。

¹¹⁶ 聖凱，《中國佛教懺法研究》，頁11-28和頁365-385。

¹¹⁷ 《於密滲禪病偈》，見黃繹勳，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，頁227-228。

¹¹⁸ 《三峰禪師開發工夫語錄·三峰藏禪師開發示語下·示求功德者》，頁32b。《三峰禪師開發工夫語錄》為筆者自西園寺取得的複製本，可見於《漢月法藏禪師稀見文獻集（一）》，佛光大學佛教研究中心藏，明清佛教稀見文獻第101冊。

佛母準提王菩薩」的內容，我們可以顯見明末淨土信仰和密教準提信仰的流行。因此，我們亦可見到身為禪者的漢月，如何對淨土信仰者表現出務實又方便的接引態度。再者，透過《三峰藏和尚語錄》的記載，我們亦可進一步探究漢月講授準提修法和持準提咒的方法和意義，他教導修行者如何透過淨自身三業的密教修行以與準提菩薩的形貌連結，完成「自身成佛，自身準提」的觀想，漢月並且強調禪宗話頭與密教咒語、手印，同具截斷意識和了達空性的效用，標立其「以密輔禪」甚或「持咒行法，即禪、即密」的主張，顯示出漢月試圖將當時盛行的準提修法納入禪宗修行的意向。

本文對《三峰和尚心懺》的分析都充分顯示出漢月深植禪宗本家本位，卻又兼容並蓄的明朝時代多元融合特色，筆者希望藉由點校出《三峰和尚心懺》內容，提供此珍稀文獻之基礎導論，以期對明清佛教或漢傳佛教之研究和發展，略盡微薄之貢獻，期望將來各領域之專家學者能從禮懺流演、義理思想、社會互動、宗教脈絡和歷史發展等等各種角度，繼續深入探究此珍稀文獻之價值。¹¹⁹

■

¹¹⁹ 此外，筆者正點校整理《漢月法藏禪師稀見文獻集（二）》，待來日完成出版時，對於漢月研究便能有完整之資料，提供學者深入探究。

附錄一：《三峰和尚心懺》點校

《三峰和尚心懺》¹

刻三峰和尚心懺小引

三峰先師初居海虞日，座下相從者恒百人，一律之以三尺黑氈，真不異杲佛日無恙時也。²然學者或醉於理障，或墮於昏散，勇參則疾病生，精進則礙緣起，中流而退賣志以歿³者，常有之。先師喟然嘆曰：「是皆宿障為之也。」因援筆立此悔法，命曰《心懺》。叟自齠齡奉侍即能誦習，藏諸笥篋已廿餘年矣。時未屬梓，知者殊尠，茲授剞劂，以公力參者，為助發之一道。

或曰昔三祖燦大師謂二祖曰：「弟子身纏風恙，請和尚懺罪。」祖曰：「將罪來，與汝懺。」良久，曰：「覓罪了不可得。」祖曰：「與汝懺罪竟，宜依佛、法、僧住。」⁴永嘉亦曰：「有二比丘犯姪殺，波離螢光增罪結；維摩大士頓除疑，猶如赫日消霜雪。」⁵

以此言之，古之全提極致，莫不離見超情。茲刻也，孜孜焉，薪效乎，擎跏膜拜，俯仰之間，無乃悖古而貽笑于今歟？余曰：「《本草》云：太陽之精為黃精，久服輕身；太陰之精為狗吻，

■

¹ 原文獻作《三峰禪尚心懺》，今依通行字改為《三峰和尚心懺》。

² 《大慧普覺禪師年譜》記：宋欽宗皇帝靖康元年（1126），大慧宗杲 38 歲時，右丞相呂好問（1064-1131）奏請賜大慧紫衣，號「佛日大師」，CBETA, J01, no. A042, p. 797a32- b22；並參中西久味，2015 年，〈《大慧普覺禪師年譜》訛註稿〉（二），《比較宗教思想研究》第 15 輯，頁 25-89。

³ 原文作「切」，本文改為通用字「歿」。

⁴ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 220c14-18。

⁵ 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396c17-19；原出於《維摩詰所說經·弟子品》，CBETA, T14, no. 475, p. 541b10-c6。

形類黃精，食之則死。」⁶夫以豁達空、撥因果，竊欲僭希于輕舉遐齡，是皆誤狗吻而自殺殺人者也。

癸未除前三日守塔侍者什庵氏僧叡拜書

《心懺》（三峰藏和尚為參禪多障緣者懺除宿垢，以祈頓悟，故造此懺。）

大慈大悲愍眾生 大喜大捨濟含識
相好光明以自嚴 是故志心皈命禮

南無盡虛空遍法界十方常住一切諸佛 一拜
南無盡虛空遍法界十方常住一切尊法 一拜
南無盡虛空遍法界十方常住一切聖眾 一拜

仰願三寶，證明懺悔，弟子某甲，普為無始已來，至於今日，一切四恩三有，師僧父母，若親若冤，有緣無緣，法界有情等眾，求于普證阿耨多羅三藐三菩提故，至心發願，究竟不動自心，早期徹悟，廣度眾生。自分宿業深重，福力輕微，千遮萬障，定慧難生，八風搖大海波濤，六賊盜自家珍寶，致使真疑不起，正念斷續。我今洗滌寸心，盡情發露，自有識神已來，至于今日，依身口意，重重造下無量罪惡，不可說，不可說，轉于六道中，冤對無量。今於爾時，剖瀝心血，百拜投誠。乞諸佛以垂慈，現光華而作證，頓空罪性，斬絕障緣，速起真疑，打成一片。今則初伸頂禮，仰仗加持。

■

⁶ 此段僧叡應是錯引張華《博物志》為《神農本草經》之說，張華《博物志》原文為：「黃帝問天老曰：『天地所生，豈有食之令人不死者乎？』天老曰：『太陽之草，名曰黃精，餌而食之，可以長生。太陰之草，名曰鉤吻，不可食，入口立死。』」《神農本草經》下品則記：鉤吻「味辛溫。主治金瘡乳，中惡風，咳逆上氣，水腫，殺鬼注蟲毒。一名治葛，生山谷。」參「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/zh>, 2019/7/28。

南無十方佛 南無十方法
南無十方僧 南無過去七佛
南無十方十佛 南無三十五佛
南無五十三佛 南無百七十佛
南無莊嚴劫千佛 南無賢劫千佛
南無星宿劫千佛 南無阿彌陀佛
南無釋迦牟尼佛 南無彌勒尊佛
南無十二菩薩
南無七俱胝佛母準提王菩薩
南無觀世音菩薩
南無十方三世一切菩薩摩訶薩

禮諸佛已，次復懺悔。弟子某甲自從無始，至於今生，無明業動，失自本心，十惡不停，千差競起，習染既深，洗除難潔。雖遇如來正法眼藏，猶翳空華，縱參祖師向上機緣，轉增迷悶。一刻妄念暫停，昏魔又奪；一點真疑乍起，散亂仍分。知人我之無根，轉生人我；畏貪嗔之大毒，每落貪嗔。或禮誦而頓覺心煩，或懺悔而漸成塗抹。時光易過，信施難消，痛切剛腸，於事何益？幾番發憤，竟夜不眠，未完三宿而改。幾度堅凝，一法無朕，未經彈指而遷。況未輕安，每生疾疚，皆因懺力輕微，懇求不切。我今再伸苦禱，重發至誠，禮無上慈尊，乞垂光護念，願承佛力、法力、菩薩力、賢聖力，冥薰加被，色力輕安，睡魔掃蕩，不生厭倦，不起退心，貪嗔人我消亡，散亂昏沉剿絕，真疑忽破，大事頓明，修萬行門，弘菩薩道。

倘未悟之前，限於世壽，乘茲願力，往生西方蓮華勝品，闡彌陀因地之願心，作此界他方之導引，普接羣生，同登樂國。

南無阿彌陀佛 南無觀世音菩薩
南無大勢至菩薩 南無清淨大海眾菩薩

頂禮佛已，再申懺悔。願弟子某甲乘茲懺悔發願之力，諸佛威神加護之力，尊法浹洽心田之力，菩薩拯接提攜之力，列祖冥薰攝

受之力，諸天龍神擁護之力，使某甲外緣不擾，內障不興。賓主相投，傾心水乳。魔冤值遇，捨惡皈依。信心檀越，增長福田。隨喜見聞，同沾法利。仗茲緣具，一往直前，竟透重關，深明後著。六通三明，如意自在，大悲廣利，無善不興，逐類隨形，何道不化？作救病之良藥，為破暗之明燈，十方所有剎法界之有情，咸度入蓮華，齊成等妙覺。虛空有盡，我願無窮，憑仗懺摩，諸佛哀佑。

南無大行普賢菩薩 三稱

罪從心起將心懺	心若滅時罪亦亡
罪亡心滅兩皆空	此即是名真懺悔

自皈依佛，當願眾生，體解大道，發無上心。
自皈依法，當願眾生，深入經藏，智慧如海。
自皈依僧，當願眾生，統理大眾，一切無礙。
和尚聖眾。

金沙弟子寂月捐貲刻此
《心懺》及《大乘真因課儀》端祈 母親王氏壽履
康和吉祥如意法界眾生同成佛果
崇禎癸未季冬吉旦謹識

《心懺》終

附錄二：準提菩薩十八臂與漢月之詮釋對照表⁷

準提菩薩十八臂	漢月所詮釋之意義
1. 施根本印	兩手下四指交而上六指，藏密表大道不言之象
2. 說法印	如符如璽號令之，所必行作法無不成就之密文
3. 施無畏手	于中間印上了得，則心意識頓斷
4. 寶劍手	于中印之上，提起金剛王劍，將生死心一截頓斷，便得閑落落地過日
5. 寶幢王手	于中印上示大光明幢，卓立天表，永無屈墜
6. 花手	于中印上便能如清淨妙蓮華王，盈盈出水，而因花之中早
7. 佛果手	圓妙果，立地成佛
8. 數珠手	于一義中出無量義，于無量義復歸一義，如華嚴一經從一至于不可說，不可說轉又不可說
9. 鉤手	強項之奔逸也，鉤之入法心識之流，散也索之令一
10. 索手	
11. 寶鉞手	眾生頑疲牢不可破，當斬關奪門以見大道
12. 跋折羅杵手	邪魔外道勢力強大，發大忿怒以震懾之
13. 寶輪手	所說法如輪無端，法法無礙不墮折軸
14. 澡罐手	以流轉之眾生自心覺垢不能清淨，菩薩以一咒一印一觀，坐斷穢塵二門，從中突出，靡不蕩然清淨
15. 淨瓶手	眾生苦惱煎炙如鐵床之不可離也，菩薩則以甘露灌之沃之使如魚得水而快活淵躍
16. 寶螺手	說法有二種，一者無文字無言意說謂之咒，謂之真言，謂之祖師句，令人于音聲輪透悟
17. 貝葉手	眾生以意識求佛法，若驟以螺法與之，則如蠡測海，萬不得已亦以言句文字開導之
18. 寶縵手	如此求其自在莊嚴，靡不圓滿殊勝，所以求官者加之以黼黻，榮之以簪纓；為僧者七寶莊嚴，高座殊麗，凡有所求，靡不如意

■

⁷ 本「準提菩薩十八臂與漢月之詮釋對照表」整理自《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299, p. 151a25-b29。

引用書目

佛教典籍與古籍

- 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。
- 《楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945。
- 《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799。
- 《摩訶止觀》，CBETA, T46, no. 1911。
- 《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941。
- 《顯密圓通成佛心要集》，CBETA, T46, no. 1955。
- 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014。
- 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
- 《法苑珠林》，CBETA, T53, no. 2122。
- 《圓覺經大疏》，CBETA, X9, no. 243。
- 《瑜伽集要施食儀軌》，CBETA, X59, no. 1080。
- 《於密滲施食旨槩》，CBETA, X59, no. 1082。
- 《（重雕補註）禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245。
- 《高峰原妙禪師禪要》，CBETA, X70, no. 1401。
- 《圓覺經道場修證儀》，CBETA, X74, no. 1475。
- 《准提三昧行法》，CBETA, X74, no. 1481。
- 《准提焚修悉地懺悔玄文》，CBETA, X74, no. 1482。
- 《大慧普覺禪師年譜》，CBETA, J1, no. A042。
- 《諸經日誦集要》，CBETA, J19, no. B044。
- 《雲棲法彙》，CBETA, J32, no. B277。
- 《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J33, no. B277。
- 《三峰藏和尚語錄》，CBETA, J34, no. B299。
- 《大慧普覺禪師普說》，CBETA, M59, no. 1540，
- 《三峰和尚心懺》，蘇州：西園寺藏經樓藏，現亦可見於佛光大學佛教研究中心，明清佛教稀見文獻第 101 冊。
- 《三峰禪師開發工夫語錄》，蘇州：西園寺藏經樓藏，現亦可見於佛光大學佛教研究中心，明清佛教稀見文獻第 101 冊。

《三峯藏禪師語錄》，蘇州：西園寺藏藏經樓藏，現亦可見於佛光大學佛教研究中心藏，明清佛教稀見文獻第 102 冊。

《萬峰和尚語錄》，蘇州：西園寺藏藏經樓藏，現亦可見於佛光大學佛教研究中心，明清佛教稀見文獻第 116 冊。

《漢月禪師遺稿》，上海：上海圖書館藏，現亦可見於佛光大學佛教研究中心，明清佛教稀見文獻第 157 冊。

《常熟三峯清涼寺志》，清·王伊，常熟：常熟市圖書館藏，寫本。

《鄧尉山聖恩寺志》，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯，第 42 冊，杜潔祥主編，臺北：明文書局，1980-1985。

《鄧尉山聖恩寺志》，《鄧尉山聖恩寺志》編輯委員會編，揚州：廣陵書社，2008。

《天水嚴氏家譜》，清·嚴成勳編輯，光緒二年（1876）刻版。

《全唐詩》，北京：中華書局，1980。

現代專書、論文

大野栄人，1991，〈『摩訶止觀』魔事境とその形成〉，《天台思想と東アジア文化の研究：塩入良道先生追悼論文集》，塩入良道先生追悼論文集刊行會編，東京：山喜房仏書林，頁 39-60。

中西久味，2015，〈《大慧普覺禪師年譜》訳註稿〉（二），《比較宗教思想研究》第 15 輯，頁 25-89。

太虛，1980，〈震旦佛教衰落之原因論〉，《太虛大師全書》第 29 冊，釋印順編，臺北：善導寺佛經流通處。

白金銑，2009，《唐代禪宗懺悔思想研究》，臺北：文史哲出版社。

多田孝正，1989，〈明代の准提信仰について（一）〉，《大正大學研究紀要》74，頁 35-62。

多田孝正，1990，〈明代の准提信仰について（二）〉，《大正大學研究紀要》75，頁 1-29。

池田魯參，1986，〈宗密『円覚経道場修証儀』の礼懺法（覺書）〉，《印度学仏教学研究》69，頁 118-121。

呂建福，2011，《中國密教史（三）□ 五代至近代密教的流傳》，新北市：空庭書院有限公司。

汪娟，2008，《唐宋古逸佛教禮懺研究》，臺北：文津出版有限公司。

- 孫昌武，2014，《道教文學十講》，北京：中華書局。
- 許淑雅，2009，《高峰原妙之看話禪法研究□ 以《高峰原妙禪師禪要》為中心》，法鼓佛教學院佛教學系碩士論文。
- 郭祐孟，2012，〈印度佛教密宗的漢化□ 以唐、宋時期准提法為中心的探索〉，《密教的思想與密法》，呂建福主編，北京：中國社會科學出版社。
- 陳玉女，2004，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》3：1，頁 37-88。
- 渡邊幸江，2012，〈禪病□ 『首楞嚴經』に見る五蘊〉，《駒沢大学仏教学部論集》43，頁 171-187。
- 黃釋勳，2019，《漢月法藏禪師珍稀文獻選輯（一）》，高雄：佛光文化出版社。
- 聖凱，2001，《中國漢傳佛教禮儀》，北京：宗教文化出版社。
- 聖凱，2004，《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社。
- 劉再復和林崗，2012，〈論漢傳佛教的懺悔及其罪意識從佛教諸懺法到禪宗「無相懺悔」〉，《中國文化》35，頁 64-78。
- 劉國威，2015，〈院藏元明時期所造準提咒梵文鏡〉，《故宮文物月刊》385，頁 48-57。
- 魯海軍，2018，《明清佛教戒律思想研究》，北京：商務印書館。
- 嚴耀中，1999，《漢傳密教》，上海：學林出版社。
- 釋大田，2014，〈中國佛教早晚課的形成〉，《法光雜誌》296，頁 2-4。
- Bielefeldt, Carl. 1986. Ch'ang-lu Tsung-tse's Tso-ch'an I and the Secret of Zen Meditation. In *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Ed. Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Buswell, Robert. 2004. The Transformation of Doubt (*Yiqing* 疑情) into a Positive Emotion in Chinese Buddhist Meditation. In *Love and Emotions in Traditional Chinese Literature*. Ed. Halvor Eifring. Leiden: Brill.
- Gimello, Robert. 2004. Icon and Incarnation: The Goddess Zhunti and the Role of Imagee in the Occult Buddhism of China. In *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*. Ed. Phyllis Granoff and Koichi Shinohara. Vancouver: UBC Press.
- Jones, Charles. 2001. Apologetic Strategies in Late Imperial Chinese Pure Land Buddhism. *Journal of Chinese Religions* 29: 69-88.
- Kuo, Li-ying. 1994. *Confession et Contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xesiècle*. Paris: Publications de l'École Française d'Extrême-Orient.
- Sxrensen, Henrik H. 2011, Central Divinities in the Esoteric Buddhist Pantheon in China, in *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. Ed. Charles D. Orzech

and Henrik H. Sxrensen. Leiden: Brill.

Wu, Jiang. 2011. *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*. New York: Oxford University Press.

Yu, Chun-fang. 1981. Chu-hung and the Join t Practice of Pure Land and Chān, in *The Renewal of Buddhism in China*. New York: Columbia University Press.

網路資源

「中國哲學書電子化計劃」網站，<https://ctext.org/zh>, 2019/7/28。



