

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

准提法門的義理與實踐研究

以《顯密圓通成佛心要集》為中心

A Study on Theory and Practice
of Cundi Dharma

張精明

Jing-Ming Chang

指導教授：黃國清 博士

Advisor: Kuo-Ching Huang, Ph.D.

中華民國 109 年 12 月

December 2020

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

准提法門的義理與實踐研究

以《顯密圓通成佛心要集》為中心

A Study on Theory and Practice of Cundi Dharma

研究生：張精明

經考試合格特此證明

口試委員：林其賢
嚴靖涵
黃國清

指導教授：黃國清

所 長：釋覺明

口試日期：中華民國 109 年 12 月 25 日

摘要

准提法如佛教中所有的密教一樣源起於印度亦是大乘時期佛法的一支，其在中國唐朝時期所形成的准提法門，也是「唐密」的特色之一。雖然佛教內涵不外顯、密，但傳承上是顯、密門庭各異。「唐密」中的准提法門於中國在唐代自印度傳入建立後，修持亦秉承密教傳承也較侷限於密教僧眾，且自唐「會昌法難」後法脈一度沉寂，直至遼道殿法師編撰《顯密圓通成佛心要集》問世後才再興起風潮延綿至今。從明、清准提信徒的修持文獻記載中，可以了解在獲得現世利益及修證佛果上准提法具有明顯的效益。

由於密教的修持傳統上予漢地大乘行者感覺較偏重行門而少義理論述，因此本論文從文獻學及思想研究方法，進入研究古代的准提經本在漢地的譯傳和祖師大德相關的准提法論著，及當代學者對准提法的著述，去了解准提法為何能在漢地大乘顯教中被廣為接受而顯現顯密圓融。而《顯密圓通成佛心要集》一書之所以至今流傳且准提法信仰不絕，主要是道殿繼承了覺苑判釋的顯密圓通思想並且有效的發展。而道殿在《心要集》中亦明顯的援用其方式，而最終將華嚴思想沿賢首、清涼進入宗密的「真心」法界觀，依其五教判表達出「不思議乘圓教」的密教隱涵意義，除了顯現華嚴教判的繼承也是一種學說上的創舉。

在密教心要中道殿並未明確的像顯教一樣的論述理教，但從全書的論述中明顯的可以發現在顯圓的「一真無礙大法界心」思維同等於密教的密圓思維，而以「無礙障法界觀門」同等於「准提陀羅尼」法門。無論是顯密雙修齊運，或是先顯教普賢觀後再三密加持；或先用三密再作觀，均能悟入文殊師利大智慧海。重要的是：若不修三密門，不依普賢行願，得成佛者無有是處。道殿對唐密中的准提法門的創新，無疑的提供了一個簡要明確的修持方法，雖然道殿的准提法中只需配合簡單的手印和少數咒語，但其儀軌中仍俱備密教修持的要件和法義，三密配合即能有效修持，心誠持之以恆必達所願。其修持法在今日工商社會中，在該法不簡淨穢慈悲下，一般行者亦可僅需持印、誦咒、觀想免去複雜壇法，甚為方便相當符合現代社會的生活形態。准提法門在顯密圓融的連結，其實踐證悟「空性」的修持更可明確的導引顯、密實踐邁向佛果的修證次第。

密教的修持的殊勝主要顯現在「行持簡易、普應各根、能滅定業、成佛迅速」。而這些殊勝又以成佛迅速最為特色。密教之於顯教，在法門上雖有殊別，但修持佛法，修習止門(定學)還要修習觀門(慧學)才能達到真正的體悟修證。不

知慧學(法義)而得定仍是無以得慧的，而慧學即在表達真正的佛法義理—智慧之學(般若)。顯教如此，密教亦是如此，顯密教修持的中心可以說均在智慧的修學，准提法門亦然。

本論文研究的目的是在於明確闡明《顯密圓通成佛心要集》中所記載准提法顯密圓通的義理思想的內涵，以供行者在為實踐顯密圓通上的參考，並闡述修持的方法以引導佛子更有效的實踐。

關鍵字：准提法、顯密圓通、道殿、華嚴思想、菩提心



Abstract

Like all esoteric Buddhism in Buddhism, it originated in India and is also a branch of Buddhism in the Mahayana period. The Cundi Dharmaparyaya formed during the Tang Dynasty in China is also one of the characteristics of the "Tang Tantric". Although the connotation of Buddhism includes both explicit and secret, it is different in inheritance. Cundi Dharma in "Tang Tantric" was introduced and established in China in the Tang Dynasty from India, the practice of esoteric Buddhism was also confined to esoteric monks, and the Dharma line was almost faded for a while after the "Huichang Dharma Woe" in the Tang Dynasty. It was only after the publication of "The Collection of the Heart to Become a Buddha" compiled by Master Liao Dao-Chen from the practice literature records of Cundi believers in the Ming and Qing Dynasties, it can be understood that Cundi Dharmaparyaya has obvious benefits in obtaining the Stages of self-cultivation of the Buddhaphala.

Since the practice of Esoteric Buddhism traditionally gave the Mahayana practitioners in China a greater emphasis on practice and less on the theory of meaning, this thesis starts from the philology and ideological research methods, and enters into the study of the translation and biography of the ancient Cundi Sutra in China region and the teachings of the teacher. Relevant quasi-quotation works and contemporary scholars' writings on aligning-quotation, to understand why Dharmaparyaya can be widely accepted in China. The main reason why the book "The Collection of the Heart to Become a Buddha" has been circulating today and the belief that Dao-Chen inherited Jue-Yuan's thoughts and effective development. Dao-Chen also clearly invoked its method in the "The Collection of the Heart to Become a Buddha", and in the end, Avatamsaka thoughts along the Xian-hou, Qing-Liang and entered the Zong-Mi's "true heart" view of the Dharmadhatm, and according to its five teachings, "The ineffable vehicle round teaching". The meaning of the esoteric Buddhism in addition showing the inheritance of Avatamsaka thoughts is also a theoretical innovation.

In the esoteric mind, the Tao-Chen does not explicitly discuss the theory of meaning and teachings like the esoteric teachings, but it is obvious from the discourses in the book that the "The dharma realm of the one reality" thinking in the sacred circle is equivalent to the esoteric sect circle Thinking, and "observation of the unobstructed world" is equivalent to the "Cundi Dharmaparyaya" method. No matter if it is to

practice the same way with both the two esoterics, or to teach Samantabhadra and then the three tantras for blessing, or to use the three tantras and then observe, you can realize the great wisdom of Manjushri. The important thing is: if you don't build the Three Secret Gates, don't follow the wishes of Samantabhadra, there is no merit.

Dao-Chen undoubtedly provides a concise and clear method for the creation a method in the Tang Secret. Although the Cundi Dharmaparyaya of Dao-Chen only needs to be combined with a brief mudra and a few mantras, it still contains all the rituals. Preparing the essentials and doctrines of tantric practice, the three-tantric coordination can be effectively practiced, and perseverance with sincerity will achieve what you wish. In today's industrial and commercial society, the law is simple, and mercy, and ordinary practitioners can only need to hold seals, recite mantras, and visualize to avoid complex altars, which is very convenient and conforms to the lifestyle of modern society. The Cundi Dharmaparyaya is connected in the harmony of manifest and tantric, and its practice to realize the "Shunyata" can more clearly guide the to the stage of Buddhaphala

The superiority of Tantric practice is mainly manifested in "simplicity in practice, universal response to all roots, ability to eliminate fixed karma, and rapid to Buddhahood." And these vicissitudes are the most characteristic of rapid to Buddhahood. Although there are differences between esoteric teachings and manifest teachings, in the practice of Buddhism, the practice of samādhi must also be practiced to achieve true comprehension and cultivation. There is still no way to gain wisdom without knowing the wisdom of wisdom, and the wisdom of wisdom expresses the true doctrine of Buddhism-Prajna. This is the case with the esoteric teachings, and so is the esoteric teachings. It can be said that the center of the esoteric teachings is the study of wisdom, and the same is true for The Cundi Dharmaparyaya.

The purpose of this thesis is to clearly clarify the connotation of the principle thought of the quasi-precision method in the "Xianmi Yuantong Cheng Buddha Mind Collection", so as to provide the practitioners' reference in practicing the Xianmi Yuantong and explain the practice. The method to guide the Buddha to practice more effectively.

Keywords: Cundi Dharma, revealing secret and tactfulness, Dao-Chen, Avatamsaka thought, bodhicitta

目 錄

摘 要.....	I
Abstract.....	III
目 錄.....	V
表目錄.....	VII
圖目錄.....	VII
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	4
第二節 研究範圍與方法.....	5
一、研究範圍.....	5
二、研究方法.....	6
第三節 現代研究成果回顧.....	10
一、准提法的義理思想在現代的研究.....	10
二、准提法的實踐修持在現代的研究.....	12
三、准提信仰的相關研究.....	14
第四節 論文架構與章節大意.....	17
第二章 准提法的淵源及在中國的傳譯與流布.....	19
第一節 准提法源流.....	19
一、密教的起源.....	19
二、准提法東傳.....	24
第二節 唐密准提法的經本傳譯.....	28
第三節 遼道殿對准提法的開展.....	37

一、	道殿與《顯密圓通成佛心要集》	37
二、	道殿之後的准提法	41
小 結		43
第三章	准提法的義理思想	45
第一節	《顯密圓通成佛心要集》的教判	45
一、	道殿撰《顯密圓通成佛心要集》的背景	46
二、	《顯密圓通成佛心要集》呈現的教判思想	52
第二節	准提法與華嚴思想的聯結	64
一、	准提法與《華嚴經》共同的思想基礎	64
二、	准提法承續華嚴的法界緣起觀	69
小 結		74
第四章	准提法的實踐	77
第一節	准提法在唐密的修持	77
一、	善無畏所譯准提經典與修持方法	78
二、	金剛智所譯准提經典與修持方法	80
三、	不空所譯准提經典與修持方法	85
四、	唐密准提法修持的中心—智慧修學	90
第二節	《顯密圓通成佛心要集》中准提法的實踐	97
一、	《顯密圓通成佛心要集》密教心要的要義	97
二、	《顯密圓通成佛心要集》中准提法的實踐	104
小 結		112
第五章	結 論	115
一、	道殿在顯密圓通思想的繼承和發展	115
二、	顯密在實踐融通上的一致性	117
參考文獻		119

附 表.....	123
附 圖.....	139

表目錄

表 3-1 《顯密圓通成佛心要集》「顯教心要」結構表.....	123
表 3-2 《顯密圓通成佛心要集》「普賢行海」結構表.....	123
表 3-3 華嚴五教判與道殿五教判對照表.....	124
表 3-4 賢首清涼、道殿、宗密教判義涵.....	125
表 3-5 毗盧法界「真心」觀行義涵表.....	126
表 3-6 《顯密圓通成佛心要集》「普賢行海五觀門」義涵.....	127
表 3-7 《顯密圓通成佛心要集》「毘盧法界」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較.....	129
表 3-8 《顯密圓通成佛心要集》「同教真心」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較.....	130
表 3-9 《顯密圓通成佛心要集》「別教真心」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較.....	132
表 3-10 華嚴四法界觀與道殿普賢行五觀義涵比較.....	133
表 4-1 金剛智、不空准提佛母畫像十八臂的印契(持物)對照表.....	134
表 4-2 金剛智准提法念誦儀軌前行十八道法手印及真言.....	135
表 4-3 金剛智准提法念誦儀軌「陀羅尼字想布身法」.....	136
表 4-4 金剛智准提法念誦儀軌「三摩地觀布字義法」.....	136
表 4-5 金剛智准提法念誦儀軌「准提求願觀想法」.....	137
表 4-6 不空准提法念誦儀軌前行十八道法手印及真言表.....	137
表 4-7 金剛智准提佛母畫像十八臂的印契(持物)義涵.....	138

圖目錄

圖 1 金剛智准提佛母十八臂持物圖.....	139
------------------------	-----

第一章 緒論

本章緒論內容主要介紹本論文的研究動機、目的，研究的範圍及方法，當代研究成果回顧及介紹整編論文架構。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

准提法起源自印度佛教，是流傳久遠的殊勝法門。密教源於大乘佛教，大乘佛教中的陀羅尼法門逐漸向獨立方向發展，最終形成早期密教-陀羅尼密教。後再經發展成持明密教、真言密教、瑜伽密教。¹准提法為唐代密法之一，主要在唐玄宗(685-762)開元年間傳入漢地佛教中，經印僧善無畏(637-735)、金剛智(671-741)、不空(705-774)開元三大士引進完整的經典及修持壇法，奠定了「唐密」²的開展，也確立了准提法門基本的修持理論及儀軌。但此時期的准提經典只是簡單的修持儀軌和咒疏，缺乏清晰的理論和思想論證，以當時而言並未有十分興盛的現象，比起金、胎二界的《大日經》、《金剛頂經》等密部經論有所不及。在經過「會昌滅佛」(841-846)³後，除了禪宗得益於「不立文字、直指人心」的

1 呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁1-5。

2 唐密又稱真言陀羅尼宗、真言宗、金剛頂宗、大日宗、開元宗。密宗流派發源於印度，在唐玄宗開元年間傳入的，主要以金剛界、胎藏界兩部密法為主，稱為二部純密。唐朝以後在中國失傳，外傳至日本，現在日本所傳的東密、台密二個流派皆是源自於唐密。同前註。

3 指唐武宗會昌年中所引起之廢佛事件。武宗素信道教，繼文宗之後即帝位，會昌元年(841)九月，召道士趙歸真等八十一人入宮，於三殿修金籙道修。時帝有廢佛之志。五年正月，帝於南郊建望仙樓，召集道士咨稟仙事。時趙歸真特蒙殊寵，昵近於帝，諫官數度上疏論之。歸真既知涉物論，乃薦羅浮山道士鄧元超，迎入宮中。於是，鄧元超、劉元靜等共圖毀釋，頻進拆寺之議，丞相李德裕亦懲慝之。五月下詔，上都、東都各留寺四所，僧各三十人。又天下之州郡寺各留一所，上寺住二十人，中寺住十人，下寺住五人，餘者悉令還俗。又毀天下諸寺，其鐘、磬、銅像悉委鹽鐵使鑄錢，鐵像委本州鑄農具，金、銀、鍮石等像銷付度支，土庶所有之金、銀等像限一月納官。八月又下詔，以昭廢佛之意。六年三月帝因病崩，宣宗即位，捕歸真、元靜、元超等十二人。大中元年(847)三月，復天下之佛寺。世稱武宗毀釋為會昌法難。參閱聖嚴法師譯：《中國佛教史概說》，台北：台灣商務印書館，1993年，頁79-80。

素樸宗風外，其餘各宗諸如天台、三論、華嚴、法相等需奠基於經教和道場的宗派皆遭到毀滅之災，而其中尤以密宗所遭受到的重創最大，從此一蹶不振。

准提法是無上甚深的密法，有無數無量的古佛都以修持准提法而成就，故准提菩薩又有七俱胝佛母的聖名。世尊曾說：「此准提大陀羅尼大明咒法，過去一切諸佛已說，未來一切諸佛當說，現在一切諸佛今說；我今亦如是說；為利益一切眾生故、令得無上菩提故。」⁴准提法的經典在漢地首見於隨代闍那掘多（523~600）翻譯的《種種雜咒經》中的(七俱胝佛神咒)，後續有唐玄奘(602-664)翻譯的《咒五首》中內含(七俱胝佛咒)的准提咒。准提法原始經文譯本最早由唐代地婆訶羅(613-687)所譯的《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》，再來就是由開元三大士首位來漢的善無畏(637-735)所譯的《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》⁵內含三部(1)獨部別行(2)七俱胝獨步法(3)准提別法。唐金剛智(671-741)譯的《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》，⁶唐不空(705-774)譯的《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》。⁷准提法門經唐武宗法難後，隨同佛教其他宗派也一併沉寂，一直到遼代道殿大師(1056-1110)撰《顯密圓通成佛心要集》⁸，倡導顯密融合後才漸開展。《顯密圓通成佛心要集》該書主要提出全新的顯密雙修准提法，顯教方面究研華嚴思想的義理，修持方面簡化唐代善無畏的獨部別行准提法，而這就比金剛智、不空印度式的准提法簡便易行多了。准提法門於此時才逐漸興盛並蔚為風潮，而道殿顯密圓通的思想及大部分修持方法，其影響力不但延續至明、清，這股風潮一直傳延到今天，且創造出有學者今稱「中國式的准提法」。

本論文研究的動機是希望籍著文獻典籍與歷代大德在准提法上相關的研究，並將之歸納、分析、比較，從唐代諸高僧所譯的准提經出發，以遼代道殿的《顯密圓通成佛心要集》為中心，探討准提法門的義理及實踐，瞭解准提法中顯教心要的義理內涵，密教心要所指為何？顯密圓融的義理共同交集基礎？瞭解准提法門論述顯密雙修的理論及如何修持實踐，期能張顯法門供行者在為修持上的參考，並闡述實踐顯密圓通的方法以引導佛子更有效的實踐。

准提法自「開元三大士」於唐朝年間引入漢地後，陸續的譯介真言、金剛各

4 《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1077, p. 186a20-23

5 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》：CBETA T20, no. 1078, p. 186b6-7)。

6 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1075, p. 173a4-5。

7 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1076, p. 178c11)。

8 道殿撰：《顯密圓通成佛心要集》，台北：老古出版社，2002年。

宗的准提經典，⁹並明確的建立修持的儀軌和道場，漸漸的融入漢地佛教的系統裡，後續更而發展出具中國味佛教特色的顯密雙修圓通法門。准提法本是印度密教¹⁰之法。密教大約是在印度佛教後期發展的，亦歸為為大乘中、晚期佛教義論的中心。西元 7 世紀後，印度佛學吸收了印度教和民間信仰形成，出現了真言密教和瑜伽密教，兩者分別以大乘中觀學派和瑜伽學派¹¹的學說為其理論基礎；在實踐方面，特別注重儀軌的程序、壇場¹²的佈法、持誦咒語與觀想，唐中期後極盛一時。從唐密准提法門的緣起，探討唐代准提經典所闡述的修持理論及實踐方法為何，其中所顯現的意涵，這是本論文所關注的問題之一。

經唐會昌法難後，准提法亦同其他佛教大部分的宗派一樣消寂，一直到遼代道殿大師編撰《顯密圓通成佛心要集》後，結合了顯教華嚴義理及密教修持心要，詮譯了顯密圓通之道，促使准提法門再次興盛傳續至今。而這其中道殿撰《顯密圓通成佛心要集》的動機為何，顯密修持准提法的思想內涵為何，主要的顯密圓通義理相關融通聯結為何，這是本論文所關注的問題之二。

密教的修持從最早的陀羅尼密教至最終的無上瑜伽密教，所宣示的成就無論是出世的圓通，或是准提法中入世的息災、增益、敬愛、降伏¹³、出世間等的修法，莫不依其修持儀軌及壇法，因此，了解《顯密圓通成佛心要集》中的密教心要所闡述的准提法實踐儀軌為何，其所顯現的顯密共同性及其相異性又為何，這是本論文所關注的問題之三。

9 呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011 年，冊 1，頁 ii。原始密教持誦陀羅尼，早期密教兼結手印並修壇場，中期真言乘則三密同修，金剛乘注重瑜伽修習。

10 同前註，頁 9。密教的指稱有廣狹兩種：廣義上指印度教和佛教共同具有的所謂左道教派。狹義上指晚期佛教教派，與小乘和大乘兩大教派相對應，以口誦真言、守結印契、心做觀想的三密為修行特點。

11 吳汝鈞著：《佛教思大詞典》，台北：台灣商務，1992 年，頁 485。瑜伽學派又稱唯識學派。

12 同前註。頁 525。曼荼羅的漢譯。密教修法時用來安置佛、三昧耶形等，並放置有供物、供具的壇。

13 水境居士著：《七俱胝佛母--大准提陀羅尼法門》，北京：宗教文化出版社，2009 年。

頁 217-225。息災法是息滅自身及他人病難惡事的修法。增益法是增益自身及他人的壽命、福德、智慧的修法。敬愛法是能為自身及他人蒙獲佛菩薩加被或得致眾人愛護之法。降伏法是為調伏自身和他人一切煩惱業障，及其怨敵惡人等之法。

二、研究目的

本研究目的主要在解明准提法自開元三大士傳入漢土至今已近 1400 年，雖經唐會昌法難而沉寂，但自元朝時又在中國北方興起，且至明、清時代更有明顯發展的現像，除其密教特色外，其修持法門也被禪、淨二宗所採納，因此從唐密准提法門的緣起，准提經典的譯傳，進而探討唐代准提經典及《顯密圓通成佛心要集》一書所闡述的修持理論及實踐方法，瞭解道殿編撰《顯密圓通成佛心要集》的動機，及其表現出准提法在義理上與顯教法理上的共通性，所呈現道殿在顯密圓通思想的繼承和發展。

《顯密圓通成佛心要集》的問世使得準提法的傳播邁入新紀元，得以中國式密法的方式廣為流傳。而此書的內容非常廣博，略為解析即知其以華嚴五教觀作為整部義理的重要立論架構。並以顯密圓融、以密為勝、準提總攝的立論完成了此一部大作。准提法經遼·道殿法師所提出的《顯密圓通成佛心要集》之後普遍為顯教所接受且傳佈至今。道殿在《顯密圓通成佛心要集》中說明顯教圓宗圓通，須要先悟毘盧法界，後依悟修滿普賢行海，此所言的顯教心要，到密教心要就以「持誦密圓神咒」就可具足「毘盧法界普賢行海」的功德來總攝。依此解明《顯密圓通成佛心要集》中准提法在實踐及修持上的實踐儀軌內涵及階次，其顯密圓通的修持次第特別之處及其所顯現的主要融通特性。

第二節 研究範圍與方法

本論文研究准提法門的義理思想和其修持的實踐。除探討准提法的起源及信仰流佈外，主要以遼道殿的《顯密圓通成佛心要集》為中心。本節說明研究的範圍及所運用的研究方法。研究方法以：文獻學方法、思想研究法為導。

一、研究範圍

本論文的研究主要《顯密圓通成佛心要集》中所包含兩大主題：准提法的義理思想和修持實踐。義理是實踐的前導，沒有明確的思想導引是難以進行正確的實踐。唐密准提法源起印度經善無畏、金剛智、不空三位大士而根植於漢地，自唐至今雖然已逾 1400 年，其間經過沉寂而後於遼可能因准提法的漢化轉變而能張顯弘傳至今。而特別的是自遼後，此一密法顯然能與漢傳佛教諸宗融通，尤其在禪、淨二宗更為明顯。

能融通則需瞭解義理及實踐的圓融處，因此本文取材的範圍主要以漢譯佛典為主要文獻，分為二個部分；一為遼代道殿著的《顯密圓通成佛心要集》為主要的原典探討，二為解讀過程中參考唐密相關譯典及著作：

- 《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》唐地婆訶羅譯。
- 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》善無畏譯
- 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》唐金剛智譯。
- 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》唐不空譯。

為能探究准提法門因《顯密圓通成佛心要集》的問世，而使准提法發展成中國式的准提法，了解遼之後相關的准提著作，參考俱漢地特色論述准提法的專書，大致可以顯示准提法的發展。分別有：

- 《准提淨業》明謝于教編輯。¹⁴
- 《准提心要》明施堯挺撰。¹⁵

14 《準提淨業》：CBETA X59, no. 1077, p. 222b13

15 《準提心要》：CBETA X59, no. 1078, p. 243a21

《准提焚修悉地懺悔文》清夏道人編輯。¹⁶

《准提三昧行法》明受登編輯。¹⁷

《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經會釋》清弘贊編輯。¹⁸

此外像近代呂建福的《中國密教史》，藍吉富的《准提法彙》¹⁹，普光的《七俱胝佛母准提王法要集》²⁰……等等，這些文獻及著作在准提法門傳播中具有其代表性及重要性，是較為詳實完整的義理及修持論述。

二、研究方法

吳汝鈞在其《佛學研究方法論》²¹中對佛學、佛學研究有一精要的看法：「佛學的目的，是探尋宇宙和人生的真理，從而導致生命的解脫，而尤以後者為其核心課題。佛陀的悲願，亦直指向這一目標。故佛學的對象是現實的宇宙和活生生的有情世界。此中有很多學問可說。」佛學研究的對象則是以學術的態度對這些學問加以處理。故佛學是一種生活，一種宗教活動；佛學研究則無寧是對這種生活的概念的反省或文字的記述。佛學既異於佛學研究，則佛學方法與佛學研究方法自亦不同。佛學方法可從思想概念及生活實踐上來體現，而佛學研究方法則是對佛、菩薩、祖師或其他有關者的佛學，以各種的進路來理解，是對前人的佛學成果進行理解研究的方式²²。說的輕鬆點，佛學研究方法實是佛學方法之方法。

又說：從學術思想方面看我國佛教的發展或學術研究，必須走哲學與文獻學雙軌並進的道路。哲學是文獻學的內涵，文獻學是哲學的方便；兩者必須同時具足，抑只有在這兩方面，才能在佛學研究中有突破的表現。其實在中國傳統的漢學研究領域中，即有一套嚴謹的文獻學研究法。然在佛學領域中，文獻研究法不只是傳統的版本校勘，亦涵蓋了語言學、文法學、考古學、聲韻學等，在方法上較中國傳統的文獻研究更為嚴謹細密。²³另外印順導師則認為以佛學的特殊性，

¹⁶ 《准提焚修悉地懺悔文》：CBETA X74, no. 1482, p. 559a3

¹⁷ 《准提三昧行法》：CBETA X74, no. 1481, p. 547c18

¹⁸ 《七俱胝佛母所說準提陀羅尼經會釋》(CBETA X23, no. 446, p. 746b3

¹⁹ 藍吉富：《准提法彙》，新北市：全佛文化，2013年。

²⁰ 普光彙編：《七俱胝佛母准提王法要集》，台北：台灣慈宗協會，2006年。

²¹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：學生書局，1994年。

²² 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：學生書局，1994年。頁94。

²³ 參見釋昭慧著：《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》桃園：法界出版社，2015年，頁34。

文獻學與哲學的研究方法仍有其侷限性，而提出以「佛法研究佛法」的主張。印順導師的「以佛教研究佛法」則出自《妙雲集》下編第三冊之第一篇文章，印順導師認為以緣起三法印來研究佛法，才能檢證研究者之方向，是否合於佛法，如果從這個角度而論在佛學研究的方法而言，用思想研究的內涵較哲學研究更為恰當，但與其說是一種研究方法，不如說是佛學研究的原則性提示。²⁴使吾人在研究佛教義理之時，除儘量保持學術客觀性外，卻不至悖於佛教的精神，而能貼緊佛法的內涵為研究。

文獻學是對於文獻資料研究之事。而文獻研究是意對所研究的主題相關的文獻著作，進行全面性的閱讀，以期全面掌握與研究主題相關的文獻材料。而思想研究亦同哲學方法，意指在文獻學的基礎上，透過哲學概念的分析對研究主題之義理進行分析而把握其思想，重點不在文獻本身的表義而是它背後的思想意涵。本論文基於這樣的研究原則，研究過程中對於准提法門的源起、准提經典的譯傳，先運用「文獻學方法」對相關文獻進行全面性閱讀，續用「思想研究法」對《顯密圓通成佛心要集》的思想體系進行分析並與顯教華嚴思想建構比較，進行兩者義理上的分析與歸納。再者對於修持儀軌的程序，從唐至遼，進行兩者相應相異的探討。

（一）文獻學方法

顧名思義，文獻學就是指對文獻資料研究的事。主要進行的工作內容是校訂整理資料的原典，把它出版。將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究。據原典或譯本將之翻譯成現代語文，再加上詳細的註釋，而這註釋的內容可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等均可包括。因此文獻學所做的事我們也可以簡易分成文獻的蒐集、管理、整理和加工運用，但這四個部分並不是各自獨立或排斥，而是相互的交疊互聯密切。而文獻學工作主要的目的在於讓文獻資料處於有條理且明朗化的狀況下便於使用。

近代學者蔡耀明認為：文獻學做為學術研究的一種方法，如果只停留在工具或技術作業的層次，那麼極可能只得到量的累積，僅處理了低階或末端的層次，對於學術發展而言將難以開闢學術的方向與遠景，因此他認為應活用文獻方法學以開闢學術遠景：針對文獻學做為一種方法，至少可開闢出下面的課題：形成方法上的自覺、挖掘方法相關的理念、檢討侷限與缺失、指出改進的方向、萃取指導原則、奠定作業程序、研發評估機制、整合文獻學方法在各個部份的分支做法、

²⁴ 同前註，頁 69-70。

針對文獻學方法與其他相關的研究方法進行對觀、比較、並行、或甚至整合的工作。因此我們可以看出，「文獻學方法」可以說就是使用文獻學的工具，適切地且一步步施加在做為研究對象的文獻上，以至對於文獻層次所關注的議題，依次得到探討、釐清、解釋、論斷或解決的方法。²⁵

本論文在准提法義理及修持的相關文獻，主要以《顯密圓通成佛心要集》為中心，探析其「顯教心要」與「密教心要」之內涵，並連貫准提經本、歷代祖師著述文獻，進行全面性閱讀理解時即運用此方法，對於不同年代相關的主題而有不同的詮釋即進行字詞辨析、歸納並予正確解讀。對流傳久遠的准提經典，在不同版本的用字遣詞、文字書寫、段落分句不同之處，應用文獻學方法，對經典和文獻的文字語言進行考察辨析，對經文和語言闡述的原意，以及其所表達或引申出來的思想觀念進行釐清、歸納並期能正確解讀。因此針對准提法義理思想的探究以文獻學方法為主而藉以進行資料之蒐集、整理，主要就《顯密圓通成佛心要集》與華嚴思的比對，了解其中各所述義理內涵，做系統性的認識與理解，而其中有關「菩提心」及「空性」思想的顯密融合探究則以哲學研究法為主將在下段中說明；在准提法實踐方面，主要探究修持儀軌及壇法，於此借助文獻學的方法為必要途徑。

（二）思想研究法

一般範疇內哲學研究法又可稱為思想研究法。吳汝鈞在其《佛學研究方法論》中說：「哲學方法即是透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法。故這種方法所注意的，不是文獻本身的表面意義，而是他背後的哲學意涵。」因為從經典和文獻的文字語言進行考察，研究所得只是一種基礎的、表面的知識，如不以「哲學研究法」對語言文字的內容及其背後意涵進行研討，將經典和文獻的內容進行延伸剖析並帶出其隱藏的問題及內涵，進而思考並歸納出觀念及解決問題的方法，那麼研究將無法深入，義理亦無法展開。²⁶

任卓宣在《思想方法論》中談到：「思想研究法」即是透過哲學概念的分析來把握其思想的一種研究方法。此方法所注意的不是文獻本身的表面意義，而是背後的哲學內涵；亦即是要分析、釐清：文本包含了什麼哲學觀念？反應了什麼哲學問題？根據什麼理論立論？對於這些提出的問題如何處理？哲學方法重視

25 蔡耀明：〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀雜誌》地 34 期，2005 年 9 月，頁 94。

26 同註 22。頁 125。

思維，獲得思想有其方法，即人所共由的途徑，並且是自然而然的，出於不知不覺有目的有意識的使用，而與以方法之名的方法，就是讀、問、思、說、寫、行六個。哲學方法，可以透過懷疑、批判、反省、演繹、思辨和辨證、直覺和實證、統整八種方法或其中一部份獲得思想，其思想可能是道理或是真理，但哲學有其宇宙觀和人生觀，須成為一個體系，並且把真理貫通於自然、社會、思維等現象中。²⁷

本論文在對顯密二教圓通探討理解時，對在《顯密圓通成佛心要集》中顯密兩個思想理論的建構及義理分析與釐清時，前以文獻學研究法為架構，掌握其義理主軸，進而即運用思想研究方法剖析主要的顯密圓融核心連結而運用此方法。從《顯密圓通成佛心要集》的字句進入，思索道殿法師對顯密二教心要文獻所內涵思進行詮釋、分析；運用哲學研究邏輯歸納顯密圓通的融合與特色。整理在分析中發現了什麼問題，又思考對問題提出了什麼樣的解決方法，解決方法根據什麼理論立論……等。除了文獻原典，也參照歷史上及近代專家學者的注疏與詮釋內容，希望更能瞭解准提法自唐成立至遼後因《顯密圓通成佛心要集》的出現，而流傳至今其其明顯改變的原因及其意涵。



27 任卓宣；《思想方法論》，台北：帕米爾書局，1980年，頁117。

第三節 現代研究成果回顧

本論文試圖對准提法的義理及實踐做一分析研究，以期解明在《顯密圓通成佛心要集》中所呈現的義理思想和修證如何詮釋，並探討與大乘思想中顯密有何聯結，其相應的關係成為普遍的共識。故本論文的參考文獻在現代研究成果回顧，分別為：一、有關准提法的義理思想在現代的研究。二、有關准提法的實踐修持在現代的研究。三、准提信仰的研究及其相關的期刊論文。

一、准提法的義理思想在現代的研究

(一)水境居士著:《七俱胝佛母：大准提陀羅尼法門》，北京：宗教文化出版社，2009年。

該書可能是大陸地區唯一可見關於准提法門的出版專書，涉及面廣泛內容齊全，很平實的探討及敘述准提法理論和修持實踐方面的問題。內容包括對准提佛母的介紹，准提菩薩的信仰及傳承體係准提佛母周圍的菩薩、天人、護法聖眾，甚深微妙的准提真言，准提法與禪淨諸宗的滙通，准提法中的手印、持誦及修持儀軌，准提法的生起次第和圓滿次第，准提菩薩的四大法門：息災、增益、敬愛、降伏等。本書除深入淺出的探究准提法的源起到圓滿次第的修持解行並重，但大部分仍遵從道殿大師的《顯密圓通成佛心要集》修持的儀軌，比較特殊的是水境居士引用南懷瑾先生對准提法修持儀軌的修訂，將修持次第分為「生起次第」和「圓滿次第」，而在圓滿次第階段明顯的帶入大乘佛教的空性思想，此舉使行者更易於區別修持步驟有助於導入三摩地。

(二)郭志欽:《准提法門懺罪思想之研究》，華梵大學碩士論文。2008年。

本論文主要在研究准提法門中的懺罪思想。准提法門從源流及發展了解而奠定了本論文的討論背景。主要的內容包括准提佛母信仰弘揚過程中所相關的文獻典籍，以及儀軌行法中所涵的懺罪思想脈絡之研究，及中國佛教中曾經出現的「專度人道」概念的義理追溯，以及持准提咒滅罪、如何共修准提懺法以達共業懺淨的思想進行理解與詮釋。主要論述的典籍為：不空譯，《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》，《顯密圓通成佛心要集》，《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經會釋》等相關文獻，並參考台灣道場現行的准提法儀軌修持的內容。

文中敘述到准提法門中的懺罪思想的特點在於融入般若空性的觀點，這在典籍中可以推知；此外，在准提法的典籍中「如何滅罪」為訴求，認識准提經中的懺罪內容、准提咒的持誦意義，透過佛教的發展，運用理入、事入到事理交互運用的方式，強調修持菩薩行。因此，行懺入無生而成為眾生懺法，即是本論文所詮的准提法門懺罪思想。其實際的行法包括持准提咒、持戒、修五悔法即為法門特色所在。對現代人來說，如何透過個人的別業之清淨，進而達到社會和諧的共業清淨，亦是准提法門行法的重點所在，

(三)傅文鎬:《准提法門流布與思想研究》，華梵大學碩士論文。民 2012 年。

本論文主要在研究，藉准提典籍與研究論著之歸納研究，探討准提法門的修持方式、准提經的內容與重要觀念及修持准提法門的重要利益；雖然准提法門為唐密三大法之一，廣在顯密二宗中流布，特別在中古時期發展到頂峰並開出璀璨的成果。然而左經過中古時期的頂峰與後至之法難後，准提法相關珍貴的資料多所散失，當然不惟准提法門，佛教中其他的各宗各法也多所佚失，那麼准提法門傳至現代雖未完全消失，但於今是如何修持，又用何種方式在當代實踐，實有探究的價值。

在准提法門體系思想分析方面，傅文鎬運用普光居士整理的《准提法脈分析略談》分別探討准提法中的「獨部法」、「佛部法」和「經部法」之間的意涵和差別，唯大部份偏重等修持的儀軌、壇法和功德，除了僅佛部法探討到「菩提心」的思想外，對義理的論述不多。不過對於准提法在漢、日、藏的流布有詳細的述及。

(四)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 年。

本論文主要在探究道殿的顯密思想理論，並援引顯宗理論入准提法門，以填補以往准提法偏重於行持而少言義理之偏。文中大致敘述道殿對密教修行方法的推崇和宣揚，並說明密教法門和顯教「無相法門」的調合，更進而對顯教的無欲與密教的有求之間的矛盾予以圓融解釋，最後強調顯密雙修的必要性。

文中更進而分析道殿顯密圓融思想的特點，特別強調顯密平等沒有高下之別，而《顯密圓通成佛心要集》最終是以華嚴思想為心要，密教取准提為心要。唐希鵬是當代針對道殿的《顯密圓通成佛心要集》中的思想內涵提出較為深入分析的作者，和大部份的學者探討源起、流布、法脈、修持儀軌、功德、懺法，在撰述角度上有很大的不同。

二、准提法的實踐修持在現代的研究

(一)余怡:《准提法門的修證體系之研究》，南華大學碩士論文。2017年。

本論文主要在探究准提法門的修證體系。作者從歷史發展脈絡探索印度密教的起源，初步分析准提信仰的源流與密教思想的關係，從考古文物及圖像的遺蹟，以及傳譯准提法本的譯師們之時代背景，斷定准提法來自印度。再者，從漢譯佛典的文脈來探究准提法的密教思想與修持體系，從歷史文獻的傳譯與經典義理弘傳的內容，可觀察准提法的修持體系由最初的「陀羅尼法」，漸次發展成「持明咒藏」；從單純持誦准提咒就能獲得諸般功德利益的雜部法，順應時代的發展而衍出唸誦法、供養法和壇法等修持儀軌法，還有獨特的獨部別行法流傳後世。

全篇的論文主要依據漢譯準提法典，從經教文獻闡述准提法的密教思想與修持體系，再從道殿法師編撰的《顯密圓通成佛心要集》，探究准提法的修持體系，論述顯密圓通、顯密雙修的修行次第，建構准提法門信解行證的修證體系。全文偏重密教心要的修持實踐論述，思想義理撰述較少，僅涉及華嚴的五教觀判教。

(二)廖靖宇:《漢傳准提法的現代轉型研究》，中南民族大學碩士論文。2012年。

本論文以佛教在現代的變革為背景，對准提法在當今社會的轉型作了一番探討。文內指出近代密宗熱潮是准提法于現代轉型和發展的外在契機，而已有的信仰基礎則是准提法轉型及發展的內部條件。進而探討了准提法理論與實踐體系在當代的發展，並述及准提法理論和實踐體系的改造，及俱有的時代特徵。在准提法的當代發展中，用大篇幅的闡述首愚法師對准提法在理論上、行持上的禪學改造。首愚法師援禪入密，用禪宗的理念和精神對准提法的內容和形式都進行了細緻入微的改造和全新的詮釋，將禪密二門合二為一，使得准提法從理論到實踐無不滲透著禪門一樸實無華、清新淡雅的特點。

首愚和尚援禪入密的觀點主要建立在「無念為宗、無相為體、無住為本」的心地法門，從不求甚解持咒到持咒不離明心，從十門功用到平常心，念念與法相相應。總結而言首愚和尚歸結准提法將原本密教的神秘化、神聖化轉為生活化，而也將修持的複雜化轉為簡易內在化和行願的具體化。由於准提法在現代的轉變，一個新的「准提宗」將可能在可知的未來形成。

(三)謝世維：〈漢傳准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》第十五卷第二期（2016年12月），頁87-119。

本文首先對八世紀至十一世紀准提佛母相關文本進行考察，並對《顯密圓通成佛心要集》中之「密教心要」進行深入討論。作者從兩個層面進行討論：唐代的准提法以文本梳理與分析與比較為主；遼金時期則以《顯密圓通成佛心要集》中「密教心要」為分析重點，探討准提法之轉變。筆者認為，《顯密圓通成佛心要集》可以視為准提法在中國流傳的兩類准提法的分水嶺，是研究准提法轉變的切入點，值得進行進一步的考究。在前人研究的基礎上，本文分析重點在於准提咒與大輪一字咒之結合，與其他咒法相配合形成儀軌之依據；准提咒作為獨部別行，總攝二十五部真言壇法之來源等課題。最後則分析《準提心經》之結構。本文最特別的論點在於《顯密圓通成佛心要集》中有關「密教心要」中的儀軌，從道殿在組織其思想體系與儀式的理路中，道殿掌握了一批經典，並從這些經典的內在邏輯中，重組了一套他認為符合經義的儀式，而非憑空創造了准提儀軌。

(四)釋首愚編集：《准提圓通》，台北：老古文化，2018年。

本書係記載由南懷謹先生在1984年底，於新竹峨眉十方禪林書院講授准提密法集成。全文內言主要闡述准提法的源起、法脈、准提義理及持誦要領，尤特別注重密教修持心法，從生起次第的圓通，貫穿至准提的圓滿次第，而這也是南懷謹先生在《顯密圓通成佛心要集》問世1000年之後，對准提修持儀軌及境界次第做了一次清晰的修正與改變，將准提法的內涵明確的滲入禪宗思維，彌補密教較重修持欠義理導引，並在華嚴思想的導引下，使顯密修持更為圓通。也更適合普羅大眾所需。不過，南先生依據道殿的准提法並稍予修改後的准提法亦加入有「藏密」修持的因素。(此點因非本論文探研核心，正文中不做詳論)。

專書內容分為三大部分：首先明確揭示「三密相應普賢懷」，闡述密教修持要領「身、口、意」三密要與《顯密圓通成佛心要集》中的顯教心要相結合，而事實上道殿大師在《心要集》中也是說明普賢行願海是顯教修持的關鍵。其中更談述大止觀與性空緣起、緣起性空的事用理體及無住念誦自然轉識成智的中觀、唯識思想，並納入禪、淨、密共修的理念。在第二部分諸佛夜睹嚙字星中，主要在強調密教三密相應中「意」密的修持，只要明白心的體相用即為見性。第三部分「白骨化成准提光」中強調禪密法要中的生圓二次第。最後說明菩提成就看發心，准提法是顯密圓通在此行。

三、准提信仰的相關研究

(一)普光彙編：《七俱胝佛母准提王法要集》，台灣台北縣：台灣慈宗協會，2006年。

本書係普光居士彙整其所創設的「普光帝珠網」中的內容節錄彙編，其內容之含蓋面除清代之前諸大德的著作擇要納入外，近代關於准提法的研究和論述大致均已納入。彰化埔鹽清明寺住持噶瑪持教在為其序文說：《七俱胝佛母准提王法要集》有資格成為史上介紹准提法最豐富、最完整及具有系統與內容的一本好書，此書的出版，令人讚嘆前所未有。

全書分為三大部份：經典、文集、及持驗錄。「經典」部分主要包含根本經典，例由金剛智所譯之《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》等，行法讚誦包含了《七俱胝獨部法》等9篇誦法及儀軌。論典包含了《顯密圓通成佛心要集》等3篇。「文集」部分主要包含了法門概述，內有諸如談玄的《准提咒的研究》、普光的《准提法脈絡分析略談》、藍吉富的《准提法在中日兩國的流傳》等深入的論述近20篇，為全書最大的篇幅，其論述深具學術價值及修持參考，為全書精華所在。本部分另尚有法要文集相關論述5篇，經典彙編10篇。「持驗錄」部分包含：行者篇、心行篇、救度篇、治病篇、降伏篇、生活篇等64篇

(二)呂建福：《中國密教史》(一~三冊)，新北市：空庭書苑，2011年。

全書(三冊)內容主要是反映秘密佛教在中國發展演變的歷史，不僅納入了西藏及大理等地的傳承系統，且兼及世界其他地區(如印度、日、韓等)，然而都不出「中國密教史」這個中心議題；詳史事、多考證，略議論，將密教之宗派傳承的歷史和一般信仰的歷史相結合，充分反映和揭示出中國密教發展、演變的基本史實和歷史脈絡。堪稱目前漢學界有關中國密教及其歷史，最詳實、允當且全面性、通史性的一部專著。

在唐代密宗的形成和發展(第二冊)，呂建福在密宗的建立中談述，從善無畏依《大日經》所傳的真言密教闡述胎藏持明諸法，金剛智依《金剛頂經》所傳的瑜伽密教金剛界密法。後更有不空以瑜伽法改編的密典，而奠基了唐密的形成。唐密三大家均各有其所依經典及修持儀軌，唐朝中期後密教雖一度宏揚，但會昌法難後，法脈幾近匿跡。在遼代的密教(第三冊)中介紹了道殿及其顯密圓通思想，並說明道殿所撰的《顯密圓通成佛心要集》，在元代由僧官管主八補續刊刻入藏後才明顯影響到後世，而顯密圓通思想漸形成後世普遍觀念。

(三)關靜瀟：《准提佛母及其信仰研究》，陝西師範大學碩士論文。2011年。

本論文由著名的密教史學者呂建福老師指導完成。主要在論述自宋、遼經明、清至今准提佛母及其信仰的流傳。其中並論及遼代道殿大師所撰的《顯密圓通成佛心要集》的內容及特點。亦探討中國式的准提懺法蓬勃發展的原因，也對各式的准提壇法予以說明比較。

全文分為五個重點：第一部份為准提佛母概要，考據了准提佛母幾個不同名稱的來源，簡述了准提法的特點及其在佛教中的地位。第二部份說明准提經軌的傳譯，依據文獻中對准提咒的解釋並對各譯經中的准提咒的差別進行比較，亦對各經典內容、結構和思想上平行比較和分析，並說明差別原因。第三部份論述《顯密圓通成佛心要集》的內容及特點，亦闡述准提懺儀的編撰。第四部份論述准提信仰的流傳。最後分析各式的准提壇法。本文對於在明、清時期准提信仰的流行原因，有相當深入的論述尤對各個宗派對准提信仰的探討與吸收，有相當精闢見解。而其對准提信仰流行的原因亦有相當獨到的看法。

(四)郭祐孟撰、呂建福主編：〈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》，北京：中國社會科學出版社，2012年。

郭祐孟在其〈印度佛教密宗的漢化〉中，從准提法的發源地進入論述漢地准提法的初傳，並深入的探討唐密全盛時期的准提法，進而表述宋譯准提經的特性、遼代佛教與准提法，其後並分析准提法新模式的建立。本文主要是藉由唐代至宋代之間准提法的演變情況，來觀察印度佛教密宗漢化的發展軌跡。雖然不能說所有的密法都與准提法的漢化過程相同，但是其中卻有一些相似性。准提法的精髓能被完整保留至今，歷代弘傳大德及准提行者功不可沒，相較於許多已經嚴重質變的漢傳密法而言，准提法的相關研究與行持自有其特別的意義。

作者在本文中要強調的：從地婆訶羅譯介准提經典入漢開始，一直要到遼代道殿編撰《顯密圓通成佛心要集》一書為止，准提法才真正由印度風格轉變成中國風。在顯、密、大、小乘諸宗的論證辨析過程中，它沒有被邊緣化、沒有被淘汰，堅實的脫穎而出，並在爾後的千年歲月中，導引了眾多的漢地佛門弟子，邁向佛陀清淨莊嚴的國土。

(五)吳建明：〈顯密圓通-漢傳密教准提法之發展探究〉·《宗教哲學雜誌》第40期，2007年。

本篇在探討漢傳佛教乃印度佛教中國化之佛學體系，佛教中國化之景況以禪

宗、淨土宗為其犖犖大者；故「會昌法難」之後，盛唐八宗唯禪淨兩宗仍得昌盛，其它宗門則日漸示微（唐密亦是如此）。在漢傳密教的發展歷程中，准提法的發展與流傳有其獨到之處；經唐密「開元三大士」之譯介，中遭法難而沉寂掩抑；後由遼代道殿《顯密圓通成佛心要集》一書問世，准提法門由此成為中國化的密教，是為「漢傳准提法」（中國化之准提法），並奠定准提法門顯密圓通之修持體系。更由於該書所倡導的方便法門，融合大乘顯教華嚴圓教的圓融思想，不捨世間人倫而成就菩提；使得准提法廣為禪林與在家居士所修持，造成明清二代準提信仰之風行；成為漢傳密教至今尚保留完整與盛行之修持法門。漢傳密教准提法之發展所呈現者，即中國佛教之平實性、生活性與方便性之表徵。

(六)藍吉富：《准提法彙》，台北市：全佛文化，2016，初版二刷。

本書是近代少有的准提法彙編，所收集的資料，大抵足以使一個初學者知道准提佛母的聖德及其簡易修持法。該書編撰的目的，是要告之行者，若依據書中的任一種資料去修持，只要持之以恆、信心堅固、且儘可能捨惡行善、效法准提佛母照顧眾生的菩薩心腸，則必得感應。全書分為四部份：起信篇、修持篇、典籍篇、轉載。其中起信篇談述准提佛母的名號、形像、手印及真言，都俱相當的文獻考據。修持篇談述准提咒的研究、准提法的修持法及准提咒的修持儀軌。本書對實修參考性甚高。

從本節〈現代研究成果回顧〉中所列有關義理思想及實踐修持的研究中，大約已羅列了近三十年來兩岸在這兩方面顯著的研究，在各個層面均有權威性的論述，尤其在准提法的源流、傳佈、法脈的承續、修法的功德、懺法的儀式均有豐富的分析、說明，在准提法義理思想方面，傅文鎬的《准提法門流布與思想研究》和唐希鵬的《中國化的密教-顯密圓通成佛心要集思想研究》對准提法義理的形成提供了清晰的說明，而余怡的《准提法門的修證體系之研究》，謝世維的《漢傳准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》，廖靖宇的《漢傳准提法的現代轉型研究》，釋首愚編集的《准提圓通》對實踐方法亦有相當完整的敘述，這些資料對進行准提法的相關研究均俱有莫大的幫助。本論文謹在參考諸大德妙著，再進一步究研可再充實准提妙法有更明確、完整的修持參考之處，諸如深入教判諸源分析及明確實踐的核心，以利行者修持。

第四節 論文架構與章節大意

第一章 緒論，分成四小節說明。第一節「研究動機與目的」，說明引發本論文研究的動機與希望達成的目的。第二節「研究範圍與方法」，說明以《顯密圓通成佛心要集》為研究中心，並分別探討顯教心要及密教心要中的義理思想內涵及修持實踐要義，而研究方法主要以「文獻學方法」、「思想研究法」、「比較研究法」來達成研究目的。第三節「當代研究成果回顧」，主要回顧和探討與本論文相關的歷代的經論注疏及近代學術研究成果。第四節「論文架構與章節大意」，概述本論文每一章節探討內容的安排。

第二章探討「准提法的淵源及在中國的傳譯與流布」，分成三小節探討。第一節「准提法的源流」，概述准提信仰的起源，不同時期密教的差別與其特色及其在中國的初期流布。第二節「唐密准提法的經本傳譯」，說明准提經典的譯傳，准提法門修持理論的意涵及早期傳承、唐密形成的原因。第三節「遼·道殿對准提法的開展」，遼代道殿提出的《顯密圓通成佛心要集》的旨趣，將華嚴宗的五教思想及普賢行願列為顯圓的理行修持，並將准提法修持列為密圓而形成中國式的准提法。

第三章探討准提法的義理思想。第一節《顯密圓通成佛心要集》的判教，探討道殿以顯教的華嚴搭配密教的准提，以華嚴五教觀重新加以組合成為一套有條理的思想體系和修持儀軌，表現出漢傳佛教對密教的理解和再創，探究顯圓圓通的意涵。第二節准提法與華嚴思想的聯結。說明《華嚴經》主要在闡揚轉轉一心，深入法界無盡緣起的理論和普賢行願的大乘思想，宣講菩薩依教證入清淨法界，迴向所有功德的崇高理想，其最高的義理是從「法性本淨」的觀點出發，進而闡明宇宙萬物等同一味，一即一切，一切即一，重重無盡圓融無礙的法界緣起。而准提法在深層意涵是相同的。

第四章探討准提法的實踐。第一節准提法在唐密中的修持。探討《顯密圓通成佛心要集》中，開元三大士密圓的修持方法與密圓准提法修持的中心為智慧修學。第二節《顯密圓通成佛心要集》准提法的實踐。探討《顯密圓通成佛心要集》中准提法的修持儀軌。從儀軌中我們可以看出道殿在對其所創的准提法修持儀軌中針對「意」密的結合有很詳細的制定和說明，不過整體而言他的觀想法仍是援用金剛智的譯本和不空的譯本，而觀想法可以說金剛密教修持的重心。

最後一章，第五章「結論」。總結本論文的研究成果。由問題的提出，對《顯密圓通成佛心要集》的探究，分析顯圓密圓心要意涵，予以分析比較顯圓

密圓實踐修持的特點及共通性。並以，一、道殿在顯密圓通思想的繼承和發展。二、顯密在實踐融通上的一致性。三、顯密圓通准提法的時代價值。為本文研究心得及發現。本論文研究最終的目的，最主要在表述准提法的修持不論在義理及實踐層面，均能有效的滿足普羅大眾，引導佛子證悟佛果，是相當具有展望性的修持法門。



第二章 准提法的淵源及在中國的傳譯與流布

第一節 准提法源流

一、密教的起源

不論是從歷史上或是基於學術上的角度，關於密教的起源可以說是立論紛紜，有吠陀說、土著說、道教說、混合說、大乘說等，沒有一定的共識。這其中的吠陀說，可稱吠陀¹-婆羅門-印度教起源說，或者稱為雅利安文化起源說，這種觀點認為密教直接起源於雅利安人的吠陀之四《吠陀本集》²，尤其《阿闍婆吠陀》中的神祇、讚誦、禱詞、明咒³、祭祀儀式以及護摩火祭法等為主，構成最初的密教。或認為密教是把婆羅門教的祭祀主義作法改頭換面而成；例如把婆羅門教的土壇改換成曼荼羅或將祭祀的方法來編造經軌。或者認為印度教的神祇和性力崇拜組成密教的主要內容；例如說密教中的金剛、明王、明妃都能在印度教中找到相似的形象。總之，吠陀起源說中儘管有不同看法或主張的觀點，但都以雅利安文化作為主要的來源。而這個觀點，不論在東方或西方的學術界，都比較接受這個起源說。⁴

另外土著說也就是土著文化起源說，認為印度土著民族的文化是密教發生及形成的主要來源，在雅利安人進入之前的印度河文明中就有古密教流行。雅利安

1 梵名 Veda，巴利名同。意譯智、明、明智、明解、分。古印度婆羅門教根本聖典之總稱。原義為知識，即婆羅門教基本文獻之神聖知識寶庫。為與祭祀儀式有密切關聯之宗教文獻。

2 吠陀與古印度祭祀儀式具有密切不可分之關係。以職掌之不同，分吠陀為四種，即：(1)招請諸神降臨祭場並讚唱諸神之威德者，屬作燒施（梵 hotṛ）祭官之梨俱吠陀（梵 Rg-veda）。(2)祭祀時配合一定旋律而歌唱者，屬詠唱（梵 udgātṛ）祭官之沙摩吠陀（梵 Sāma-veda）。(3)唱誦祭詞，擔當祭儀、齋供等祭式實務者，屬供犧（梵 adhvaryu）祭官之夜柔吠陀（梵 Yajur-veda）。(4)於祭儀之始，具足息災、增益本領，並總兼全盤祭式者，屬總監祭式（梵 brahman）祭官之阿闍婆吠陀（梵 Atharva-veda）。前三者又稱三吠陀，或三明（梵 trayi-vidyā）。參見呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁30。

3 又作神咒、禁咒。乃真言、陀羅尼之別稱。指修行密法時所念誦之章句。參見大村西厓著：《密教發達志》，北京：中國書籍出版社，2013年。頁27。

4 參見呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁30-35。

人入侵印度後，古密教作為印度宗教文化中的潛流，一直在民間流傳下來，並逐漸傳播。此外，由於道教與密教在思維模式及其思想和修行方法上顯現出許多共同特性；例如在怛特羅⁵ (Tantrism)的成就法中就出現了一些帶有明顯道教特徵的內容，還傳說南印度著名煉丹師薄伽(Bogar)曾訪問過中國，並從彭祖學習過陰陽術。也傳說有婆悉濕塔(Vaśiṣṭha)也到過中國，還學習過道教的房中術。這一切也就形成了密教的道教說。至於混合說則認為密教是由多種因素混合或融合而成，其中包括民間信仰和原始土著在內的所有印度宗教，曾流行於中亞一帶的祆教和摩尼教以及來自北方草原遊牧部落的薩滿教、中國古代的迷信、星相占驗等等。大乘說主要是歷史上密教本身的說法。密教尤其在早期往往自稱大乘，並把本宗的始祖歸之於龍樹，而這個觀點，在學界也有人同意此說。⁶

(一)早期密教

密教形成的時間，學術界普通接受認為形成於七世紀。其詳細的說法雖有些不同，如有的說六、七世紀，有的說六至七世紀，有的說七世紀初或上半葉或中葉等，但都以七世紀為基點。學者主要是依據《大日經》及《金剛頂經》所謂「純密」形成的時間來確定。並認為在「純密」形成之前有一段「雜密」流行的過程。這個觀點在過去得到國際學術界的普遍認可，但近二十年由於對印、藏密教的進一步研究，不少學者傾向於認為密教始自龍樹⁷的二、三或三、四世紀，而一直秘密的流傳下來，至第七世紀取得勢力，才公開流行。

密教的指稱有廣狹兩種：廣義上指稱印度教和佛教共同俱有的所謂左道教派，具體指印度教的濕婆教派⁸、性力教派和毗濕奴教派以及佛教的密宗，以性力思

5 怛特羅，梵語 *tantra*。本為相續之意，後轉用為密咒與教義之語。西藏大藏經中稱祕密經典為怛特羅。密教亦將因相、性相、果相等三相結合之教稱為怛特羅；故怛特羅即為結合發菩提心始之灌頂、三摩耶戒等之前行所作及觀法修行，乃至究竟之證果等三相，使之成為統一無缺之相續教說。

6 同註 4，《中國密教史》。

7 龍樹，梵名 *Nāgārjuna*。為印度大乘佛教中觀學派之創始人。又稱龍猛、龍勝。二、三世紀頃，為南印度婆羅門種姓出身。自幼穎悟，學四吠陀、天文、地理、圖緯祕藏，及諸道術等，無不通曉。曾與契友三人修得隱身之術，遂隱身至王宮侵凌女眷。其事敗露，三友人為王所斬，僅師一人身免。以此事緣，師感悟愛欲乃眾苦之本，即入山詣佛塔，並出家受戒。在中國有八宗共主之說。

8 濕婆教派梵名 *Śaiva*。印度教派系之一。與毘濕奴派、羅摩派同為現今印度最廣受信仰之宗派。濕婆派信仰大約形成於二世紀頃。

想、女神崇拜、瑜伽修行、秘密傳授為主要特徵。狹義上指晚期佛教教派，與小乘和大乘兩大教派相對應；或與原始佛教、部派佛教、大乘佛教相對而言，指稱佛教最後一個歷史發展階段。以口誦真言⁹、手結印契、心作觀想的三密為修行特點。前者一般稱怛特羅教(Tantrism)，後者一般以密教(Buddhist esoterism)稱呼。本論文中所討論到的密教概念，以後者狹義的佛教密教為宗教現象。

密教起源於大乘佛教，在大乘佛教中的陀羅尼¹⁰法門逐漸向獨立方向演變，最後形成了原始密教-陀羅尼密教。陀羅尼是梵文(dhāraṇī)的音譯，意為「總持」，表示記住原有不再遺忘之意，是古代印度流行的一種記憶術。佛教中最初也用來作為記誦經文的一種方法。在早期印度沒有文字的年代，佛陀的教導依靠背誦記憶的方式流傳，此時具備有記持不忘功能的陀羅尼便顯的很重要，不但要記住佛陀言教的文句，還要掌握其中的內涵義理，這樣陀羅尼就被賦予總持佛法的含義。當佛經開始用文字來記錄後，陀羅尼的記持功能逐漸減少，但其宗教功能反而被強化，隨著大乘佛教向神秘主義方向轉變，形成了陀羅尼具有持善遮惡的功能。甚至最發展成將陀羅尼視同禁咒¹¹，稱陀羅尼神咒。於是陀羅尼在大乘中逐漸流傳形成一大法門，最後形成原始的陀羅尼密教。陀羅尼密教的形成，以編集陀羅尼經典為標誌，在中國最早傳譯的陀羅尼經是《微密持經》，譯於三世紀前半葉漢魏之際，說明陀羅密教早在二世紀時已在印度、西域一帶形成。陀羅尼密教自稱大持法門，尊崇法師，宣揚陀羅尼萬能思想，突出陀羅尼神咒的中心地位，並與法術鬼神思想以及護國護法思想相結合，構成陀羅尼教的特點。

根據密教在不同時期顯現的主要特徵，將最早出現的原始密教為陀羅尼密教。隨後又將加入以手持印相及具有密法體系的早期密教稱為持明密教。中期密教先後出現兩個派別，以奉持《大日經》的一派稱為真言密教或真言乘，以奉持《金剛頂經》的一派為瑜伽密教或金剛乘。後期密教分為密集、勝樂、時輪三派；前二派分稱瑜伽父、瑜伽母或合稱俱生乘，此三派通稱無上瑜伽密教。密教的流派總括來說可區分為：原始、早、中、後四個時期五個流派(陀羅尼密教、持明密

9真言，梵語 mantra。音譯曼怛羅、曼荼羅。又作陀羅尼、咒、明、神咒、密言、密語、密號。即真實而無虛假之語言之意。此於密教，相當於三密中之語密，而謂「真言祕密」。同註 4，《中國密教史》。

10陀羅尼，梵語 dhāraṇī 之音譯。又作陀憐尼。意譯總持、能持、能遮。即能總攝憶持無量佛法而不忘失之念慧力。換言之，陀羅尼即為一種記憶術。瑜伽師地論卷四十五舉出四陀羅尼：(1)法陀羅尼，能記憶經句不忘。(2)義陀羅尼，能理解經義不忘。(3)咒陀羅尼，依禪定力起咒術，能消除眾生之災厄。(4)忍陀羅尼，通達諸法離言之實相，了知其本性，忍法性而不失。

11 吳汝鈞著：《佛教思大詞典》，台北，台灣商務，1992。頁 484。禁咒即是密咒、真言。

教、真言密教、瑜伽密教、無上瑜伽密教)，除原始密教陀羅尼外，與後期密教劃分的事、行、瑜伽、無上瑜伽四部相當。¹²

早期密教稱持明密教，是陀羅尼密教的持續發展。在修行的方式上增加了手印法，而其持誦陀羅尼的性質也有明顯改變。所謂持明，明是梵文(vidyā)的意譯，原義是知識的意思，而明咒是指吠陀以來由祈禱詞演變而來的咒語，這樣，在誦陀羅尼時與持明咒融合。同時，持明密教也逐漸增加供養法、壇法、護摩法¹³、灌頂法¹⁴等，形成一套密法體系。而至持明密教晚期，更納入陀羅尼密教中的法術、祭儀等，組織成為有體系的儀軌。持明密教大概在六世紀前期傳入漢地，有一說梁代(502-557)失譯的《牟梨曼陀羅咒經》是最早傳譯的一部持明密教經典。

(二)中期密教

到了第七世紀，印度密教進入中期的演變，前後發展出兩大新的派別-真言密教和金剛密教(瑜伽密教)。真言乘在中印度一帶形成，南印度一帶形成金剛乘。真言乘的代表經典《大日經》，傳說為毗盧遮那佛所說，而付囑金剛手菩薩，數百年後傳付那爛陀寺的阿闍梨¹⁵，最後由釋迦族善無畏受法，並於開元四年(716)來漢地弘傳真言教法。真言密教是從持明密教的晚期發展而來，其神祇系統分為佛部、蓮花部、金剛部，自稱真言教。真言，是梵文(mantrā)的意譯，原在古代印度宗教中特指為神的語言。到了晚期更用來取代明咒和陀羅尼而創出新意，真言乘則明確賦予真實而非虛幻之語的神聖含義。真言密教總結陀羅尼以來的傳統，建立密教的教義體系，規範密法組織體系，事理並重定慧兼修，其教理概括為：以菩提心為因、大悲為根、方便為究竟。真言密教確立大毗盧遮那佛的獨尊地位，以大日如來為法身，其他諸佛為應化身，並以大日如來為密教教主以金剛手承佛

12 參見呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁30-35。

13護摩，梵語 homa。意即焚燒、火祭。又作護魔、戶摩。或意譯作火祭祀法、火供養法、火供養、火供、火法、火食。即於火中投入供物以作為供養之一種祭法。參見吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012年，頁98-101。

14灌頂梵語 abhiṣecana 或 abhiṣeka。即以水灌於頭頂，受灌者即獲晉陞一定地位之儀式。原為古代印度帝王即位及立太子之一種儀式，國師以四大海之水灌其頭頂，表示祝福。灌頂法，密教修法之一。謂諸佛以大悲水灌頂，能使功德圓滿，因種類繁多，主要為結緣灌頂、學法灌頂、傳法灌頂三種。同前註，頁80-82。

15阿闍梨梵語 ācārya。又作阿舍梨。略稱闍梨。意譯為軌範師、正行、悅眾、應可行、應供養、教授、智賢、傳授。意即教授弟子，使之行為端正合宜，而自身又堪為弟子楷模之師，故又稱導師。在密教，對通達曼荼羅及一切諸尊、真言、手印、觀行悉地、傳法灌頂者，即稱之為阿闍梨。

付囑弘傳密教。

大約在同一時期或稍晚在南印度一帶發展出金剛乘，以敬拜金剛神，編集《金剛頂經》為標誌。傳說金剛界密法初亦由毗盧遮那傳付金剛手，數百年後傳至來華的金剛智，按此推算，則金剛乘大概形成於七世紀中葉的南印度。金剛乘亦是在持明密法的基礎上組成金剛界密法，以佛部、金剛部、寶部、蓮花部、羯磨部為五部法。其教義受瑜伽行派轉識成智¹⁶、束智成身的影響，轉五佛¹⁷為五智¹⁸，現證菩提。修行方法則三密兼修，而主要以瑜伽觀想為主，亦稱瑜伽密教。至此，真言密教和金剛密教無論在教理及教法已完整確立，並於八世紀初先後由印僧傳入中國。

(三)晚期密教

九世紀後密教在印度進入晚期發展階段，金剛乘出現分裂，一些瑜伽不斷的改造，最後並形成新的流派，稱無上瑜伽密教。無上瑜伽密教主要吸收印度教毗濕奴(俱生派)的教義，突出宣揚俱生合和思想，崇拜女神，主張性力解脫，其派系後更進一步衍生有多種流派，但統稱無上瑜伽。隨後無上瑜伽更與印度教相結合形成時輪派。12世紀末後於印度的密教在伊斯蘭教武力的摧毀下而消亡。

晚期密教中有密教四部的名稱，所謂事(kriyā)、行(caryā)、瑜伽(yogā)、無上

16轉識得智。又作轉識成智。瑜伽行派及唯識宗認為經過特定之修行至佛果時，即可轉有漏之八識為無漏之八識，從而可得四種智慧。即將有漏的第八識、第七識、第六識，及前五識轉變為四種無漏智，即大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。同註 13，頁 38-39。

17 有金剛界與胎藏界之別。(1)金剛界五佛，即毘盧遮那(梵 Vairocana)、阿闍(梵 Akṣobhya)、寶生(梵 Ratna-sambhava)、阿彌陀(梵 Amitābha)、不空成就(梵 Amogha-siddhi)。居於金剛界曼荼羅中央之五解脫輪。)(2)胎藏界五佛，謂大日、寶幢、開敷華王、無量壽、天鼓雷音。即胎藏曼荼羅中臺八葉中之五佛。同註 13，頁 41-48。

18 密教開立大日如來之智體為五，稱為五智，而以五智配當五佛。此係菩提心論、祕藏記等所說。(1)法界體性智，第九阿摩羅識從有漏轉為無漏時所得之智，即世間、出世間等諸法體性之智。配列於中央大日如來與佛部。(2)大圓鏡智，第八識從有漏轉為無漏時所得之智，即顯現法界萬象圓明無垢之智。配列於東方阿闍如來與金剛部。又作金剛智。(3)平等性智，第七識從有漏轉為無漏時所得之智，即具現諸法平等性之智。配列於南方寶生如來與寶部。又作灌頂智。(4)妙觀察智，第六識從有漏轉為無漏時所得之智，即巧妙觀察眾生機類而自在說法之智。配列於西方阿彌陀佛與蓮華部。又作蓮華智、轉法輪智。(5)成所作智，前五識從有漏轉為無漏時所得之智，即成辦自他所作事業之智。配列於北方不空成就佛與羯磨部。又作羯磨智。

瑜伽(anuttarayogā)。晚期密教中的四部，原是對密教經典的分類，四部即四怛特羅，藏文譯為「續」(rgyud)，有時候也作修道次第的代名詞，但後來也有代表部派的含義，成為密教派別的名稱。事部，有製作、實行、行動、儀式等含義，漢文意譯為能作、所作、造作、行、果、業等。在密教中取「事相」之義，以灌頂、持戒、唸誦、祭儀等進行外部事相的修行以及有關的經典。行部，有實行、實踐、執行等義，漢文意譯行、所行、所行之道等，密教取「修行」之義，以指整體的或全部的修行，亦即除外部事相的修行之外，同時進行內心禪觀、瑜伽的修行，亦稱平等修行。事部相當於注重事相的持明密典及其經典，行部相當於以《大日經》為代表的真言密教。在晚期密教中，無上瑜伽又劃分為大瑜伽(Mahāyogā)、無上瑜伽(anuttarayogā)、極致瑜伽(Atiyoga)三部，或稱為方便、智慧、無二三部，或稱為瑜伽父、瑜伽母、無二三部。無上瑜伽的三部，有時也具有部派的含義，分別與金剛乘、俱生乘、時輪乘相應。¹⁹

印度中期發展出的兩個教派--真言乘和金剛乘在八世紀初先後傳入漢地。唐開元四年(716)，奉持真言密教的善無畏²⁰，自中印度抵長安，受到唐玄宗的尊崇，傳法胎藏教法。開元八年(720)傳持瑜伽密教的金剛智也自南印度來到中國，同樣受到唐玄宗禮遇，並於兩京(長安、洛陽)開曼荼羅壇場。善無畏、金剛智先後入唐傳譯密教經軌，傳授密法。其共同弟子一行並承兩系教法，融兩派密教於一宗，又疏釋兩部密典，兩部一俱建立密宗理論體系，自然形成唐密，由此形成漢地密宗。²¹

二、准提法東傳

有關准提信仰在印度形成、發展的始末因緣，至今仍未有學者進行考據之作，也許是年代已久，時過境遷且僅存的史料甚少又殘破不全，讓人在這方面的研究卻步。今日就准提法的入漢，僅就相關的文獻作初步的論述。

19 參見呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁16-19。

20 善無畏(637~735)梵名 Śubhakarasiṃha。音譯作戌婆揭羅僧訶、輸波迦羅。意譯作淨師子。又稱無畏三藏。為密教祖師之一，與金剛智、不空，並稱開元三大士。師為將密教傳至中國之先河，與金剛智共同奠定密教之基礎。

21 參見呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁6-8。

(一)准提佛母

「准提佛母」是密教法門的神祇，在漢地的密教又稱為密乘或金剛乘。在中國佛教徒心中，准提菩薩是千祈千應的大悲聖者，並圓滿世間、出世間的一切願求。²²准提佛母全稱為「南無七俱胝佛母大聖准提王菩薩」，梵名為(Cundi Saptakoti-Buddha bhagavati)。准提佛母又有准提菩薩、准胝觀音、七俱胝佛母、尊那佛母、佛母准提等譯名。至於「七俱胝佛母」之名，出自《七俱胝佛母准提大明陀羅經》，該經中有「過去七俱胝准提如來等佛母准提陀羅尼」之語，由於准提咒是過去無言諸佛之母(根源)，因此准提咒的主尊乃名為「七俱胝佛母」。准提(Cundi)，是清淨的意思，代表著准提佛母清淨皎潔的心性，而這與觀音菩薩的密號「清淨金剛」的意義相同，或有覺悟到眾生本性清淨之理的意思。關於「准提佛母」這個名號的說法來源，主要來自七俱胝佛母，是三世諸佛之母的意思，七俱胝佛母就是七千萬諸佛菩薩之母。另外有「尊那」(Cunda)之稱；在密教裏准提佛母的密號是「最勝金剛」，因其能生諸佛，故有最勝之名；又能大力降服煩惱被敬為「降伏金剛」。世尊在《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》宣說：

爾時佛在舍衛國祇樹給孤獨園，是時世尊思惟觀察，愍未來諸眾生故，說是七俱胝佛母心准提陀羅尼法，即說呪曰，南謨颯哆南三藐三勃陀俱胝南怛姪他唵折戾主戾准締娑婆訶。²³

可以確定准提法源流來自印度密教之法。印度出現准提佛母經典約在公元二至三世紀，首現於印度佛教傳奇人物龍樹菩薩所集「持明藏」形成陀羅尼的時期。龍

22唐道殿等輯著：《準提修法顯密圖通成佛心要》，台：老古文化，2013年，頁143-145。

念誦「準提神咒」有如下之功德：

- (1)可得人天福報，如財富、子女、健康、官位、智慧、得他人尊敬等。
- (2)水火、毒藥、盜賊、怨蒙、惡鬼、毒龍不能加害。
- (3)可請帝釋天、四天王、閻羅天子等。
- (4)可得生淨土，得見觀音、普賢諾大士、可住十方淨土，常侍諸佛而得證菩提。
- (5)得消無始以來諸種業障。

準提法的功能幾乎是全面性的，舉凡：降魔、治病、富貴、敬愛、延壽、如意、往生淨土光明獨照，滅罪障增福慧，能生菩提分之根芽，祈求聰明靜論勝利、求見、降雨、脫離拘禁、離惡鬼惡賊之難，並得諸佛菩薩之庇護，生生世世離諸惡趣，速證無上菩提...等等。

23《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1077, p. 185a9-10。

樹菩薩於南天所略出《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》中，²⁴從尊那菩薩演變成准提佛母應該是譯音的關係。依據現代的考古發現，在印度 Orissa 省的拉特那基利地方，出現准提造像遺蹟。²⁵依《密教的思想與密法》中表示，此造像的頭、手部份均已殘失，身軀略顯魁武，腰部壯碩，與我們在漢地所見體態姣好的准提佛母像很不一樣，倒是與藏傳密教某些健美的佛母造型十分雷同。另外在新德里國立博物館也收藏一件銅鑄的十八臂准提佛母像，但這是九世紀後期的作品，之後流傳於中國與日本的准提像，皆與此造形特色比較類似。以上這些文獻及考據、圖像史料雖片斷散漫，但都為准提法確實源自印度作了明確的見證。²⁶

(二)漢地初期流布

根據准提經典出現的時間，「准提佛母」這名稱可能在六至七世紀時出現。依現存文獻所記載，在北周宇文氏統治時印僧闍那耶舍師徒四人，均自北印健陀羅國(今巴基斯坦白夏瓦)大林寺轉展於周明帝元年(559)到達長安並居於四天王寺譯經弘法。據《長房錄》記載。師徒四人自周武成二年(560)至周武帝滅佛(577)先後譯經十二部。其中弟子闍那崛多(523-600)譯經四部，中有《種種雜咒經》(僅有咒名咒心內容已失佚)，²⁷該經是在益州龍淵寺為益州總管上柱國譙王宇文儉譯的，由沙門圓明筆受。據《續高僧傳·闍那崛多傳》載，闍那崛多「會譙王宇文儉鎮蜀，復請同行，於彼三年，恒任益州僧正，住龍淵寺。」²⁸《種種雜咒經》共摘譯咒文十八首及其持誦法和功德，內含《法華經》內咒六首，其他咒八首及其功德，《觀世音隨心咒》四首，內就有「准提咒」最早的形態—「七俱胝佛神咒」。這是在漢地出現最早有關准提菩薩的經文記載，而「七俱胝佛神咒」併在《觀世音隨心咒》中，也是很明確的顯現出密教在形成「持明密教」時期，流行最廣的

24 《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》:CBETA, T20, no. 1169, p. 677b24-25。

25 (日)佐和隆研:《密教美術の原像》，法藏館，1982，頁 176。

26 呂建福主編:《密教的思想與密法》，北京，中國社會科學，2012 年，頁 262。

27 《種種雜咒經》:〈七俱胝佛神咒〉

納莫颯多喃 三藐三佛陀俱胝南 怛姪他 折麗主麗准遞莎訶(CBETA, T21, no. 1337, p. 639c19-21)

28 (唐)道宣撰:《續高僧傳》CBETA, T50, no.2060, p.0433b12。

「佛頂法」²⁹和「觀世音法」兩類密法。可推言該咒源至觀音信仰。³⁰

六世紀末期，進入七世紀後，唐玄奘法師(602-664)圓寂前奉詔最後的遺作《咒五首》，而其中的「七俱胝佛咒」³¹即是「准提咒」。但同樣的僅對此咒作了音譯，並沒有譯出準提法的修持儀軌或誦法、壇法等內容。時序進入了第七世紀。唐朝於公元 618 年建國，漢土大致完成統一的局面，百工歸位，萬商群聚一片榮景，也締造了百世傳誦的貞觀之治。相對的在朝廷尊崇百家下，佛教、道教、顯密各宗亦均大鳴齊放。密教將開始展開祂在中國燦爛的一頁。

中印度沙門地婆訶羅(Divākara 613-687)因仰慕唐玄奘(602-664)道德而興起東遊大唐之志，鳳儀初年(677)來唐。史稱他「洞明八藏，博覽《四含》，戒行清高，學業優贍，尤工咒術，兼通五明。」³²所謂尤工咒術，即表明他以通達密教見長。在唐高宗儀鳳四年(679)五月表請翻譯尚未有譯本的經夾，而於唐高宗永隆至武后垂拱年間(680-688)翻譯了《大乘顯識經》等十八部，其中密宗經典有「佛頂法」和「准提法」，這些都是其後流行於中國佛教界的重要密法，而《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》³³從大明呪藏六萬偈中摘出，是在他晚年(垂拱二年，686)才翻譯的。經中記載准提法最簡易、原始的修持方法、壇法及功用，並介紹了許多法術，如驅鬼、驅盜、治病、去災疫等方法。文中首先出現「准提」字樣，且「七俱胝咒」與「准提咒」相等並用，而這也是漢地第一本有關准提佛母的經典。就文獻上的定位而言，漢地的准提法自地婆訶羅(Divākara 613-687)傳譯開始流行。³⁴

29 又作攝一切佛頂輪王法。密教以大佛頂為本尊，為調伏天變或兵亂所修之法。分成金剛部大日金輪與胎藏部釋迦金輪二者。佛頂為如來無見頂相功德之佛格化，計有三佛頂、五佛頂、八佛頂、九佛頂、十佛頂等。

30 參見藍吉富：《准提法彙》，新北市：全佛文化，2013年，頁191。

准提菩薩的密號為最勝金剛，在密教中列為六道觀音之一。而六道觀音是觀世音菩薩為了救度六道眾生，所示現的意化身形。其中化度天道者為如意輪觀音；准提菩薩則主司人道的救濟；十一面觀音救度修羅道；馬頭觀音救度畜生道；聖觀音救度餓鬼道；而千手觀音則以救度地獄道為主。

31 《咒五首·七俱胝佛咒》：CBETA, T20, no. 1034, p. 0017a26。

納莫 颯多南三藐三勃陀俱胝南 怛姪他 唵折麗主麗准第莎訶 CBETA, T20, no. 1034, p. 17a3。

32 《宋高僧傳·周西京廣福寺日照傳》：CBETA, T50, no. 2061, p. 719a18。

33 《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1077, p. 185a9-10。

34 參見呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁253-254。

第二節 唐密准提法的經本傳譯

七世紀於印度成立的密教(真言密教和瑜伽密教)在傳入中國後慢慢的與漢文化相結合而在漢地形成了一個新的佛教宗派。從文獻上看，早期傳入中國的多為「雜密」典籍，如南北朝時北魏曇曜譯《大吉義咒經》、梁伽婆羅譯《孔雀王陀羅尼經》，闍那崛多在隋朝翻譯的三十餘部經典中就有九部四十八卷是密教「持明密教」經典的傳譯；初唐阿地瞿多譯《陀羅尼集經》十二卷，是一部持明密法的總集，也屬於陀羅尼、真言的彙編。³⁵ 上述的漢譯密典，大部份都屬於「雜密」，但對於密教在漢地的傳播，從密教在中國的發展史來看，有著直接促進的作用。也牽引後續「純密」³⁶經典的譯傳。唐開元年間印僧善無畏、金剛智、不空等三人先後來華，並帶來真言乘及金剛乘弘傳「純密」密教，並因緣際會融二部為一有別於印度兩部分庭而形成宗派，該教派因在唐朝年間形成且融二部為一，今統稱「唐密」。後世稱這三人為創立漢地密宗的「開元三大士」。三大士所傳介的密教中均含有完整的准提法儀軌及教法，至此准提法門開始了在中國的弘揚，也使密教在中國佛教史上產生重要的影響。

從現存所記載的文獻來看，可以推算在北周(557-581)由宇文氏統治時期來到漢土的闍那崛多(Jñānagupta)，其所譯的〈七俱胝佛神呪〉³⁷是最早將梵文本的准提咒譯成漢語的譯師。此外唐玄奘也譯有准提咒，在他所譯的《咒五首》中也是收錄名為〈七俱胝佛呪〉的准提咒，然兩者都僅收錄咒名、咒心，很難以提供修持指導。比較完整的修持儀軌，包含唱誦、觀想、壇法等一直到「開元三大士」才出現，也對唐密中的准提法弘傳產生重要的推動力量。最初由三大士秉承密教法脈，其所譯的胎藏界、金剛界二部主要經典—《大日經》和《金剛頂經》，可以說是印度中期純密—真言密教和金剛密教的精華，唐密也依此而建立。而依現有文獻顯示，左七、八世紀所出現的金、胎二部的曼荼羅都幾乎依據此而建構。但有一特別不同的是，雖然准提法屬密教法，但准提法並未收錄在這兩部密宗大經中，而是以「別尊陀羅尼法」³⁸及「獨部別行法」的編輯在流通。「別尊陀羅

35 《陀羅尼集經》「佛說陀羅尼集經翻譯序」CBETA, T18, no. 901, p. 785a3。

36 就密教諸經中，說其本、支之區別，純密乃大日如來住本地法身，於法界宮殿中，對內眷屬所說之祕密法門，即大日經、金剛頂經，其支分為諸尊瑜伽之密軌。純密為祕密瑜伽乘所廣說之純一法門，雜密則以顯教為主，附說密乘而已，如法華經之陀羅尼品等即屬附說之真言陀羅尼。此外，又有以金剛、胎藏兩部大法為純密，而以其餘之雜部密教為雜密者。

37 《種種雜呪經》：「七俱胝佛神呪」(CBETA, T21, no. 1337, p. 639c19)。

38 別尊陀羅尼又作諸尊陀羅尼、雜陀羅尼。即以密教金剛、胎藏兩部大日如來以外之諸尊為中

尼法」以金剛智和不空所譯的經典為代表；「獨部別行法」以善無畏所譯的「獨部別行」准提儀軌經典為代表。可能由於三大士的法脈傳承各有不同(真言乘和金剛乘)所以造就形成不同的修持主軸，例金剛乘重視「布字法」、「心月輪觀想」、「文字實相」等，而真言乘的善無畏則重視「鏡壇法」的觀修；在准提佛母造像的觀修也不盡相同。雖然如此，但三大士所建立的唐密世界，不但明確的架構了准提法，而再另一方面也內涵了顯教與密教連接的橋樑，使顯、密之間的對話得已展開；單從准提經典的傳譯及准提法的演變來看，顯密圓融的精神確已在滋長。³⁹形成唐代准提法的經典及其傳承者主要有四：

(一)地婆訶羅譯：《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》⁴⁰

地婆訶羅(613-687)譯出漢地第一部記載准提法最初形態的修持法，簡易而原始。經中除包含准提咒的咒文外，還含緣起、准提咒、修持功德及修持法。此經最大特色即在自北周闍那崛多(Jñānagupta)引進准提咒後首次出現描述持誦功德及修持壇法：

若有比丘比丘尼優婆塞優婆夷，受持讀誦此陀羅尼滿八十萬遍無量劫來所造五無間等，一切諸罪皆悉消滅，所在生處皆得值遇諸佛菩薩。……在家善男女等誦持之者，其家無有災橫痛苦之所惱害，諸有所作無不諧偶，所說言語人皆信受。若有誦此陀羅尼呪滿十萬遍，夢中得見諸佛菩薩聲聞緣覺，自見口中吐出黑物，若有重罪誦滿二十萬遍，夢中亦見諸佛菩薩，亦復自見吐出黑物，若有五逆罪，不得如是善夢之者，宜應更誦滿七十萬遍，是時還得如前之相，乃至夢見吐出白色如酪飯等，當知此人即是罪滅，清淨之相。⁴¹

修持壇法：

復次我今說此大陀羅尼所作之事，若於佛像前或於塔前若清淨處，以瞿摩夷塗地，而作方壇隨其大小。復以花香幡蓋飲食燈燭，隨力所辦而供養之，復呪香水散於四方上下以為結界，於壇四角及壇中央，皆各置一香水之瓶，持呪之者於其壇中，面向東方胡跪，誦呪

尊而建立之陀羅尼。

39 參見呂建福主編：《密教的思想與密法》，北京，中國社會科學，2012年，頁266-267

40 《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1077, p. 185a9-10

41 《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1077, p. 185a19-b5。

一千八遍，其香水瓶即便自轉，叉手捧雜花，呪千八遍，散一鏡面，又於鏡前正觀，誦呪亦千八遍，得見佛菩薩像，應呪花百八遍，而散供養，隨請問法無不決了。若有鬼病以呪茅草而拂病人即得除愈。若有幼小為鬼所著，以五色縷應令童女搓以為線。一呪一結滿二十一。用繫其頸。以芥子呪滿七遍。散其面即便除差。⁴²

地婆訶羅的譯經對准提法門修持建立了一個明確的雛型，在壇法方面首先出現「准提鏡」的修法，有別於以往只有單純的咒文，也使准提法弘傳向前推入新的里程碑。此經出自大明呪藏六萬偈中。

(二)善無畏譯：《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》⁴³

善無畏(639-735)又稱無畏三藏，是中印度烏荼國佛手王之子，出家後於那爛陀寺得龍智菩薩為其授胎藏界大法灌頂，史稱密教五祖。其後唐中宗(705-710)邀請他到中原弘法。善無畏攜帶梵本佛經繞道中亞，於唐玄宗開元四年(716)到達唐都長安，深受玄宗禮遇並尊為國師、教主。開元五年，奉召至菩提院譯經，譯出《虛空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼聞持法》一卷。其後亦翻譯《大日經》於洛陽大福先寺。《大日經》為胎藏界真言密教的根本經典。本經由善無畏口述，唐僧弟子一行(683-727)⁴⁴筆受，並加以註釋，稱為《大日經疏》共有廿卷。此外，也翻譯了《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》〈獨部別行〉、《七俱胝獨部法》⁴⁵，此譯奠定了鏡壇法、總攝印獨步別行、總攝二十五部曼荼羅、不簡淨穢的修持理論基礎。

善無畏傳授以胎藏界為主的秘法，這是漢地密宗正式傳授之始，故亦稱其為漢地密教初祖。⁴⁶善無畏至(735)示寂止，前後翻譯了密教經典廿卷，在有關准提

42 《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1077, p. 185b6-20。

43 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》：CBETA, T20, no. 1078, p. 186b6-7

44 同註 39，頁 62。又稱一行阿闍梨(683~727)。為中國密教高僧及天文曆算家，乃密教五祖之一。唐代鉅鹿(河北鉅鹿縣)人，俗姓張。出身顯宦世家，雅好經史，初就荊州景禪師出家，後隨嵩山普寂禪師學禪，又從當陽真纂習律。嘗師事印度高僧善無畏、金剛智；與善無畏共譯密教根本聖典大日經，受金剛智秘密灌頂。

45 《七俱胝獨部法》：CBETA, T20, no. 1079, p. 187a21。

46 善無畏(637~735)梵名 Śubhakarā-simha。意譯作淨師子。又稱無畏三藏。為密教祖師之一。師為將密教傳至中國之先河，與金剛智共同奠定密教之基礎。密教之根本聖典大日經，即由善無畏口述，一行記錄而成。

法方面有：《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》〈獨部別行〉、《七俱胝獨部法》〈准提別法〉。而主要以《七俱胝獨部法》為主，主要的內容為 1、緣起及壇法，2、唸誦法，3、成驗法，4、廣明自在法，5、天得大神足，6、准提別法。而在緣起中更顯現准提法的獨特性：

總攝二十五部大漫荼羅印。……佛言此呪及印能滅十惡五逆一切重，成就一切白法功德，作此法不簡在家出家，若在家人飲酒食肉有妻子不簡淨穢，但依我法無不成就。⁴⁷

此經開宗明義的說明准提法總攝密教二十五部的曼荼羅尼印，⁴⁸也就是准提法含蓋二十五部，而二十五部不能包含准提法。再者無論顯、密的修持，戒律上總是要求齋戒，但《七俱胝獨部法》卻不却在家人飲酒、食肉、有妻子、不簡淨穢。但依我法無不成就。此一信念讓准提法的弘傳更加方便。唸誦法也漸形成儀軌系統，且唸誦中加入觀想准提菩薩，身、口、意三密修持的實踐全然奠立。

而《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》中的〈獨部別行〉也首次出現准提咒的悉曇體梵字並予標示誦音：

𑖀(na)𑖄(mah)𑖄(sa)𑖄(pta)𑖄(nām)𑖄(sa)𑖄(mya)𑖄(ksam)𑖄(bu)𑖄(ddhā)

𑖄(ko)

那 麼 颯 哆 喃(去聲) 三 藐 三 勃 佉 俱

𑖄(ti)𑖄(nām)𑖄(ta)𑖄(dya)𑖄(thā)𑖄(om)𑖄(ca)𑖄(le)𑖄(cu)

胝 喃(去聲) 怛 姪也(二合) 他 唵 折 戾 主

𑖄(le)𑖄(cun)𑖄(de)𑖄(svā)𑖄(hā)

47 《七俱胝獨部法》：CBETA, T20 no. 1079, p. 187a24-b3。

48 手指所結之印契。印，梵語 *mudrā*，巴利語 *muddā*，音譯母陀羅，乃記號之意；又作印契、印相、密印等。密教四種曼荼羅謂「四智印」，即：大智印（指佛、菩薩之形像）、三摩耶智印（表佛、菩薩所持之物或手勢之形像）、法智印（表佛、菩薩德行之文字）、羯磨智印（表佛、菩薩自利利他之智用）。此即將佛、菩薩證悟之境界以具體之器物或手勢表達。

戾 准 提 娑嚩(二合) 訶

此舉使准提法的唱誦更為明確。而經中明列各功德修持法，例如：

佛言短命多病眾生，月十五日夜，燒安悉香誦呪結印一百八遍，魔鬼失心野狐惡病，皆於鏡中現其本身，殺放隨意更再不來，。增壽無量，佛言若人無福德相，求官不遷，對鏡常誦此呪，福德官當能稱遂，佛言此陀羅尼有大勢力，至心誦持必當自證，能令枯樹生華，何況世間果報，若常誦持水火刀兵怨家毒藥皆不能害，若卒為鬼神傷死，結印誦呪七遍，以印印心皆令却活，舍宅不安鬼神作禍，呪土四塊鎮之即去。佛言若人六親不和，不相愛念，依法誦呪所向和合，聞名見身皆生歡喜，凡所求無不遂心，況能結齊具戒，一心清淨依法誦持，不轉此身即證菩提有大功力。⁴⁹

〈獨部別行〉及《七俱胝獨部法》在善無畏翻譯後，在唐一代並沒有受到太大的重視，並未流行起來。直到遼·道殿與在其《顯密圓通成佛心要集》中讚揚，又因其方便性及明顯的功能性，才開始為信眾遵崇。

(三)金剛智譯：《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》⁵⁰

金剛智(669-741)十歲出家於那爛陀寺，二十歲受具足戒，三十一歲依止南印度龍智菩薩學習，七年承事供養，鑽研金剛界之經典，受金剛界灌頂傳承。於遊獅子國(今錫蘭)登楞伽山聞漢地佛法盛行，於唐玄宗開元七年(719)由海路經錫蘭、蘇門答臘至廣州，翌年至東都，詔令迎於長安慈恩寺。金剛智於住所立大曼荼羅灌頂道場以大弘密法普渡四眾，並翻譯密經，譯有《金剛頂經》等八部十一卷，並設金剛界大曼荼羅灌頂道場。並譯有准提法經典《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》⁵¹，也譯出佛部儀軌的準提修持法。示寂後謚「大弘教三藏」亦列為漢地密教初祖。

金剛智自(719)到達廣州，至(735)示寂止，前後翻譯了密教經典《金剛頂經》等八部十一卷，在有關准提法方面譯有《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》，經文主要內容為：1、經文：(1)緣起(2)准提咒(3)唵誦功德(4)壇法式(5)功用。2、唵

49 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》：CBETA, T20, no. 1078, pp. 186c17-187a11。

50 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 173a4-5。

51 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 173a4-5。

誦法：(1)壇法(包含發菩提心、結壇、祈請、懺悔、受戒等)，(2)二十手印并咒。
3、咒字佈身法：(1)觀想種子字(2)三手印并咒。4、三摩地布字義及息災、增益、敬愛、調伏四法。5、准提觀想法。6、佛母准提畫像法。⁵²

由金剛智所翻譯的准提經文來看，此時的准提法依止修持的方法更加縝密、嚴謹，除了儀軌更加複雜外，在「意」密方面開始出現與顯教「菩提心」的引導及「懺悔」的要求：

依梵經本，有十萬偈頌。我今略說念誦觀行供養次第，若有苾芻苾芻尼鄔波索迦鄔波斯迦，發菩提心行菩薩行，求速出離生死者，先須，入三摩耶灌頂道場，受持禁戒堅固不退，愛樂大乘菩薩戒行，於四威儀修四無量，發四弘願永離三途，於一切事業心不散亂，方可入此祕密法門。……若苾芻苾芻尼，先持戒行，初入道場，復須懺悔更自誓發願受戒，若在家菩薩，初入亦須自誓隨力發願，受三歸五戒，或常持八戒，若常三時念誦，即於道場西南向東，至心合掌五體著地，敬禮十方諸佛菩薩，虔誠運想遍虛空界，便右膝著地合掌至心，懺悔自無始已來身口意罪。⁵³

而在觀想方面的修持，除咒字佈身法⁵⁴外，又增加了種子字觀想。佈字法的觀想和種子字的觀想確立了金剛密教在准提法門在中國流通的模式。而在七俱胝佛母畫像法中也首次完整的描述三目十八臂形象，並說明十八臂所持法器。

唵字門者是流注不生不滅義。復於一切法為最勝義。
折字門者於一切法是無行義。
隸字門者於一切法是無相義。
主字門者於一切法是無起住義。
隸字門者於一切法是無好義。
准字門者於一切法是無等覺義。
提字門者於一切法是無取捨義。

52 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 177b11-23。

53 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 175a9-b10。

54 又稱布字嚴身觀。在密教觀法中，以阿(a)字等布置於自身之心或支分(四肢五體)而觀想其字義，以加持自身，此種觀想之法即稱為布字觀。若於支分布置法身之字，則自身即為佛。又准提法中的布字法即是觀准提真言的九個梵字，從頭到腳佈滿全身，使得八大菩薩加持行者，成息災、增益、敬愛、降伏四法。

莎疇字門者於一切法是平等無言說義。訶字門者於一切法是无因寂靜無住涅槃義。所說字義雖立文字。皆是無文字義既無文字。須諦觀一一義相。周而復始無記無數不得斷絕。不斷絕者。為流注不生不滅最勝義。⁵⁵

(四)不空譯：《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》⁵⁶

不空(705-774)南印度獅子國今(錫蘭)人，天資聰穎，十四歲出家從金剛智學習悉曇，誦持梵經，盡得五部三密之法。及五祖金剛智示寂，尊遺命前往印度求法，從龍智菩薩受十八會金剛頂瑜伽及大毗盧遮那大悲胎藏各十萬頌、五部灌頂、真言秘典，並接受諸尊密印後遍游印度。於天寶五年(746)回到長安，為玄宗灌頂，賜號「智藏國師」。不空又重譯了《金剛頂經》，於天寶至大歷六年間譯出密部經軌凡七十七部，一百二十餘卷。同時亦譯出准提法經本《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》⁵⁷，及佛部儀軌的准提修法，內容略同於金剛智的譯本。不空居大興善寺開壇灌頂，並曾赴河西、五台山等地傳法。漢地密教之盛此時為最。不空示寂後所傳之密乘，由漢僧一行、惠果繼傳而後形成「兩部一具」的唐密。⁵⁸自唐玄宗開元起，真言密教與瑜伽密教由善無畏、金剛智、不空，以密教咒法神通聞名於當世，深獲朝廷重用。三位印度密教大師奠定了中國密教的基礎，後續經一行(683-727)、惠果的發揚，因時處盛唐，後人稱這個時期的密法為「唐密」。

不空至(774)示寂止，在漢地期間重譯了《金剛頂經》，於天寶至大歷六年間譯出密部經軌凡七十七部，一百二十餘卷。同時亦譯出准提法經本《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》，經文主要內容為：1 經文：(1)緣起(2)准提咒(3)唸誦功德(4)功能。2、七俱胝准提陀羅尼唸誦儀軌：(1)壇法(包含結壇、祈請、懺悔等)。(2)印咒。3、誦讚歎。4、本尊陀羅尼佈字法：(1)觀想種子字(2)思維字母種子義。5、息災、增益、敬愛、調伏四法。6、准提佛母畫像。

不空譯的《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》在結構上大致與金剛智譯本接近，可能都是出自於金剛藏系統，但是兩者在翻譯用語上並沒有明顯的承續關係，例如在經文中「准提」的稱呼上，不空在咒語發音以「准泥」取代「准提」：「娜

55 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 178b16-c5。

56 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 178c11。

57 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 178c11。

58 唐開元年間印僧善無畏、金剛智、不空等三人先後來華，並帶來真言乘及金剛乘弘傳「純密」密教，並因緣際會融二部為一有別於印度兩部分庭而形成宗派，付法唐•一行。

莫颯多南(引)三藐三沒馱(引)俱(引)胝南(引)怛爾也(二合)他(引)唵者禮主禮
准泥娑嚩(二合引)賀(引)」⁵⁹

也較慣用「佛母」與「准提」連用：「由誦真言結印加持故，七寶車輅至色界頂，准提佛母并八大菩薩及諸聖眾眷屬圍遶，乘七寶車輅」。⁶⁰「次說准泥佛母畫像法，取不截白疊去毛髮者，損於壁，先應塗壇，以闕伽飲食隨力供養，畫師應受八戒齋清淨畫像，其彩色中勿用皮膠，於新器中調色，應畫准提佛母像」。⁶¹

而金剛智慣用「佛母」或「菩薩」。金剛智的譯本雖較地婆訶羅、善無畏的譯本較廣，但在咒語的發音及功效並未有詳細解說，而不空所譯的經典其主軸更重視咒語發音與功效，對咒語的發音極為嚴謹，所以不空再重譯准提經可能是基於這個因素。從「開元三大士」的譯本比較，很顯然的金剛智與不空的譯本相較地婆訶羅要嚴密而周延，特別是唸誦儀軌的建立，更彰顯義理的明確及行持的緊密感。在第三章我們會探究有關准提法的義理思想。

一般而言，開元三大士所翻譯的准提相關經典，自唐代起就被奉為密教准提修持的法門。一直到宋代印僧天息災(? ~1000)譯出《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》⁶²，及《瑜伽大教王經》⁶³。《佛說瑜伽大教王經》是印度後期密教所發展出來的法門，其所記載的曼荼羅宮殿全部從大日如來變化出來的，這和唐密准提法從海中出生蓮花而化現出准提佛母的觀想意象不太一樣。《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》在稱呼上也出現由「准提佛母」轉為「尊那菩薩」，「准提」和「尊那」明顯的是譯音的緣故，雖然「佛母」的意涵和「菩薩」不盡相同，但由於先前金剛智在其所翻譯的《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》畫像法中亦用「准提菩薩」一詞，後世在准提法的修持上經常混用也習以為常。《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》以儀軌方面為主，屬於毘盧遮那如來所說的經典，而准提佛母的造型也從「單面三目十八臂」演變成「三面三目二十六臂」，儀軌內容較為繁鎖，故依其修持者甚少有記載。從會昌法難後至宋朝，佛教顯教各宗仍處於消聲狀態只有密宗在北方遼、金較為活躍。進入遼代，由於漢僧道殿「顯密圓通」的見解而編撰了《顯密圓通成佛心要集》，

59 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, pp. 178c22-179a1

60 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 181c5-7

61 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 184c7-11。

62 《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》：CBETA, T20, no. 1169, p. 677b24-25。

63 《佛說瑜伽大教王經》：CBETA, T18, no. 890, p. 559b22。

闡述顯密圓通理論，而將准提法的修持推向一個新的境界。

開元三大士等人的傳譯、建立密宗各種條件與系統，這時期密教的興盛，不論是僧是俗，唸誦陀羅尼幾乎成為一種時尚。在唐代從各種經軌中抄出或與日常生活有關的真言也風行一時。有所謂的吉祥真言、解多生冤結真言、淨口業真言……等，在那個密教也盛行的年代，許多顯教或傳統信仰也深刻的受到密教的影響，有些甚至密化。例如《般若波羅蜜多心經》在經尾加上幾句的咒語—揭諦，揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。我們從法門寺地宮的出現推估，可看出當初唐朝密教的盛況。⁶⁴



⁶⁴參見傅文鎬:《准提法門流布與思想研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2013年，頁39。

第三節 遼道殿對准提法的開展

一、道殿與《顯密圓通成佛心要集》

准提法在唐代因准提經典的傳譯及各修持法本的確立，使唐密中的准提法帶動推展而弘揚至盛況，但至唐武宗(841-846)會昌法難後，佛教各宗派近乎毀滅，准提法亦隨之匿跡。直至遼代道宗時(1055-1100)漢僧道殿編撰《顯密圓通成佛心要集》問世，准提法才再重新展開弘傳。

(一)《顯密圓通成佛心要集》的出現

遼道宗時(1055-1100)，漢僧道殿撰出《顯密圓通成佛心要集》，使中國准提法修持及傳承有重改變。⁶⁵道殿，字法幢，俗姓杜氏，雲中(今山西大同一帶)人，關於其生平史料記載甚少。僅據陳覺在〈顯密圓通成佛心要集序〉及性嘉在〈顯密圓通成佛心要集後序〉中描述道殿出生在一個信佛之家，家傳十善，世稟五常，自小得讀儒釋之典，投禮名師，十五歷於學肆，參禪訪道，博達多聞。⁶⁶表明長大後的道殿在燕京聞名，爾後避居今河北蔚縣東五台山的「金河寺」。⁶⁷

遼代密教流行很廣，從皇室貴戚到平民百姓，自僧首比丘到一般居士大德，無不信奉。在〈再建佛頂尊勝陀羅尼經幢記文〉載：「陀羅尼神咒，有以示密法之流通，眾俗之所歸仰也。」⁶⁸而主要流行的原因在於當時的人相信「諸佛所演大總持教，皆有難思殊妙勝力」亦稱：「夫佛固萬法之廣，唯陀羅尼最尊最勝。若書寫其文，凡塵沾影覆，皆得升天。」⁶⁹

遼代除了密教僧人專門持誦密法經咒外，一般僧人也都兼持一經一咒，顯教僧人兼持密咒，在當時是很普遍的風氣。例如燕京弘法寺崇聖院華嚴法師，日講

65 謝世維：《道密法圓》，台北市，新文豐，2018年，頁204。

66 唐道殿等輯著：《准提修法顯密圓通成佛心要》，台北市：老古文化，2017年初版，頁112-113。

67 依據雷生霖1994年5月下旬的〈河北蔚縣小五台山金河寺調查記〉報告。

68 (遼)張綸撰：《全遼文》〈再建佛頂尊勝陀羅尼經幢記文〉，卷9，中華書局，1982年，頁243。

69 同前註，頁280。

《華嚴》、《菩薩戒》外，並講《准提》密課。⁷⁰

有學者認為道殿在《顯密圓通成佛心要集》中自行創建了新的准提修持法，包括淨法界真言、護身真言、六字大明咒與一字大輪咒等。在義理引導方面則推崇華嚴思想，而其目的有意在於融合顯密二教，華嚴學、密學的融會，形成顯密相融的思想特色，這與開元三大士之純粹站在密教立場的角度顯然不同。但若深入解探，可以發現這不適合斷言是個人獨創，而是當時遼代整體時代的氛圍所發展出來的，原因就如前述所知遼代密教流行相當普遍，顯密之間互修、共修是相當平常的。這些在中國北方一個以契丹為統治階級的漢人佛教文化，顯密融合的特色流傳於華北北區，成為宋、元、明、清北方的佛教傳統。⁷¹雖然如此，但將顯密圓通融合的觀念付之文字立論，道殿確為第一人。除此之外，筆者認為道殿固然對准提法的獨到見解是時代氛圍的產物，但更深一層的含意是顯教自「會昌法難」後法脈不振，借助當時在中國北方興盛的密教，創出顯密圓融的思想，而藉以提升顯教的地位以期有助於顯教的弘傳，亦俱備強烈的動機。從明、清之後的佛教典籍來看，《顯密圓通成佛心要集》影響至為深遠，幾乎取代了唐、宋間所譯的幾部關於准提佛母的典籍。

（二）《顯密圓通成佛心要集》結構與大意

從唐開元年間(713-741)譯出准提法的完整儀軌之後至遼代(916-1125)三百多年間，在宋代雖有天息災有關准提法修持的譯本，但並沒有發現依照這些儀軌修法、傳法的記載。⁷²直到遼道宗(在位 1055-1100)時，五台山金河寺的道殿編撰出《顯密圓通成佛心要集》之後，漢地的准提法傳承開始有相當大的改變。文獻顯示，明、清以降，中國佛教徒修持准提法者，所用儀軌大多依據道殿的版本儀軌起修，或者採用其「顯密圓融」路線而作小幅度的調整。而像開元三大士所譯經軌那樣完全依密教儀軌修習的情形，反而缺乏記載。推開純密教嚴謹、繁復、周廣的修持而接受漢式簡要式修習，如此發展令人尋味。有學者推斷大概修習者大多是顯教行者而非密教信徒的緣故吧！

《顯密圓通成佛心要集》⁷³原作一卷，今上、下為二卷四個部分：顯教心要、密教心要、顯密雙辯、慶遇述懷。卷末附《供佛利生儀》。其內容主撮集顯密共

70 參見呂建福：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁103。

71 謝世維：《道密法圓》，台北：新文豐，2018年，頁205。

72 藍吉富：《准提法彙》，新北市：全佛文化，2013年，頁45。

73 《顯密圓通成佛心要集》：CBETA, T46, no. 1955。

通的圓融思想、明確扼要的修持要領、完整的成就次第、九種真言、三種手印及其諸種功德而成。《顯密圓通成佛心要集》及附文《供佛利生儀》在元代由僧官管主八收入元代補刊刻之《磧砂藏》續藏中，其後該書得以在明代《南藏》、《北藏》、《嘉興藏》及清代的《龍藏》中入藏，筆者認為最初收入《磧砂藏》之舉對准提法在後世的弘傳，使顯密圓通成為後世普遍觀念至為重要。

1. 顯教心要

所謂的顯教心要，主要是講華嚴宗的五教判和四法界觀，而以道殿五法界觀為心要。這部份闡述了顯教的修法，指的是華嚴宗人的修法。開端就先說明華嚴宗賢首⁷⁴的判教思想，說如來一代佛教有五種：(1)小乘教。(2)大乘始教。(3)一乘終教。(4)一乘頓教。(5)不思議圓教。前四教為非究竟法，只是針對不同根器的衆生所說之法，而圓教才是深實。緊接著講到依圓教修行分兩部：即初悟毗盧法界，後修普賢行願海。毗盧法界就是《華嚴經》所說的一真無礙法界，含三世間與四法界，一即一切，一切即一而無障礙。修普賢行願海，是了悟無障礙法界後，知道于自己本具華藏世界無數微塵，帝網無盡神通功德，與十方諸佛沒有差別，只是一直執迷而成習性，使自己的神通功德不能為己所用，所以要修習自己本有的普賢行海，恢復自己的無盡功用。《顯密圓通成佛心要集》中提出五門行願法：(1)諸法如夢如幻觀。(2)真如絕相觀。(3)事理無礙觀。(4)帝網無盡觀。(5)無障礙法界觀。

2. 密教心要

所謂密教心要，主要是講密教諸經印咒觀法及其功能，而以准提法為心要。准提法是全文的核心部份，道殿在這個部分裏對准提佛母的修行方法進行了創新的改造，其特點是摒除唐代准提法的繁瑣，將印度密教的准提修法演變成漢式的准提修法。近代著名佛學學者藍吉富在〈准提法在中日兩國的流傳〉中更認為這個是密教中國化的典型，可見其影響。⁷⁵

首先道殿提出有關圓教的論說，他認為華嚴是顯圓而陀羅尼教為密圓。顯教圓宗須先悟毗盧法界，後依悟修普賢行海，屆時可得離生死，證得十身無礙佛果。

74 賢首（643～712）唐代僧。為華嚴宗第三祖。字賢首，號國一法師。仿天台之例，將佛教各種思想體系分類為五教十宗，而推崇華嚴之組織乃最高者，華嚴哲學於現實世界中乃屬理想世界之實現。

75 參見藍吉富；《准提法彙》，新北市：全佛文化出版社，2013年，頁46。

而密教圓宗則是一切衆生併因位菩薩雖不得解，但持誦之，便具毗盧法界普賢行海，自然得離生死成就佛果。又說：「陀羅尼真言是諸佛秘密之法，非因位所能解，但當持誦不須強釋。」⁷⁶。

修行方法分為兩個部分：(1)持誦儀軌。(2)驗成行相。(1)、持誦儀軌內詳述：每日依法持誦①淨法界真言二十一遍 ②護身真言二十一遍 ③ 六字大明真言一百八遍④ 准提咒與一字大輪咒⑤壇法⑥持誦方法：有瑜伽持、出入息持、金剛持、微聲持、高聲持 ⑦依前述儀軌持誦畢若尚有所求之事，則可再進行息災、增益、敬愛、降伏、出世間五法。(2)驗成行相：即成就時出現的種種顯現。而成就有上品、中品、下品之得。每品又可再分三品總計九品成就。

3.顯密雙辯

所謂顯密雙辯，講顯密雙修和密咒十大功德。文中詳細闡述顯密圓通之事，說上上根之人，必然要顯密雙修，而中下根人可隨心所依於顯密修一門即可。具體修行上可以分為兩種：①是修行較久的行者可以顯密齊運②是剛開始修行的人可以先作顯教的普賢觀，再三密加持。或者是先用三密加持，再作普賢觀。而此二者皆云：若不修三密門，不依普賢行願，得或佛者，無有是處。⁷⁷

雙辯內容第一部份在說明密咒功德深廣。十門的功德指：(1)、護持國王安樂人民門除(2)、滅罪障遠離鬼神門除(3)、身心病增長福慧門(4)、凡所求事皆不思議門(5)、利樂有情救脫幽靈門(6)、是諸佛母教行本源門(7)、四衆易修金剛守護門(8)、令凡同佛如來歸命門(9)、具自他力現成菩提門(10)、諸佛如來尚乃求學門。⁷⁸十種功德很具體的表徵准提法門的現世修行利益及成就菩提的指引，而其獨特之處更在於諸佛教行的本源，甚而是諸佛如來亦求的神咒。有問曰：

佛具一切智，豈不知得陀羅尼也？」，答有三義：「一者表此陀羅尼最勝最深，令人生於尊重，所以言佛不知而自求之。二者謂權教中佛不能知得圓宗密咒，如小乘極果，不能知得大乘深法。三者密宗神咒，即體便是圓圓果海，故佛不得。⁷⁹

76 唐·道殿等輯著：《准提修法顯密圓通成佛心要》，台北市：老古文化出版社，2017年，頁138。

77 同前註，頁162。

78 同前註，頁164。

79 同前註，頁182。

第二部份在闡述密咒法器勝劣者的問答，討論密咒十門功德中的真言有否優劣之分或皆為圓教？而答云：准神變疏，而有二門：一為隨他意門；謂一切真言有勝劣，諸部不同；如諸阿含經中之咒即是小教。諸般若經中之咒即是始教。金光明經中之咒，即是終教。楞伽經中之咒，即是頓教。而准提神咒，即是圓教。⁸⁰又說：「小教如鐵，始教如銅，終教如銀，頓教如金，圓教似如意珠。」。但在隨自意門中言：「一切真言，更無勝劣，皆是毗盧遮那大不思議秘密之印。」，意為一切陀羅尼皆被不思議圓根。⁸¹

4. 慶遇述懷

所謂慶遇述懷，講判釋二教及一首抒懷頌。文中對前述三個部分的總結，在顯教中推崇華嚴，稱其是諸佛之髓、菩薩之心，包含三藏總含五教。密教中雖然五部不同，但准提咒最靈驗最殊勝，是諸佛之母、菩薩之命。並言顯密兩宗之准纂靈記，并義淨傳說，自如來滅度已後，時人不聞顯圓，不知密圓。至龍樹菩薩，七百年中出世，雙弘顯密圓宗，方乃流行入世。⁸²

5. 《供佛利生儀》：集諸印咒為供養三寶儀式。

集諸印咒為供養三寶儀式。主要區分為(1)、普禮佛法僧三寶：口誦普禮真言，禮敬無盡佛法僧三寶。結吉祥印，再誦淨法界真言，再誦變食真言。結供養印誦出生供真言。(2)、施諸仙：誦變食咒。(3)、濟惡鬼：結寶手印誦變食咒後稱四如來名號。(4)、施水：取水一掬，用甘露咒咒之七遍後散於空中。(5)、救地獄：誦破地獄真言。(6)、救一切亡靈者：誦大灌頂真言。(7)、利益一切有情者，誦甘露真言。(8)、欲利樂一切四生等有情者：應書大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼於幢上。各儀式、手印、真言無非表達佛力功德之深廣，密言的玄妙。⁸³

二、道殿之後的准提法

由於道殿將准提法以顯密圓融的理論創新推出，並因《心要集》及附文《供

80 同前註，頁 184。

81 同前註，頁 186。

82 同前註，頁 187。

83參見唐·道殿等輯著：《准提修法顯密圓通成佛心要》，台北市：老古文化出版社，2017年初版。頁 190-196。

佛儀》在元代由管主八補續刊刻入藏，納入史冊，也推展了准提法更大為流行，《心要集》中的准提法在後代有很大的影響力，甚至取代了唐代所留傳的純密教修法。到了明清時期由於三教融合的思想與潮流，准提法的修持由出家行者做為共同法門，並擴展到許多文人做為日常修持的主要法門。例如在明清時期發展出來的朝暮課誦中的〈十小咒〉⁸⁴，〈准提神咒〉是第四小咒。此外，寺院大眾在用餐過後所唸的〈結齋咒〉，就是准提咒。准提咒用來做早課唸誦尚可推知其修持功德，但用來做結齋，則令人不解，推測這個做法可能是順應當時准提法流行的程度。因為即使是恪遵日中一食的梵行也能每日誦持准提咒一遍，如此一來能與每日不可缺的飲食緊密的連結。直至今日在叢林中人未有不知准提咒者。

明清時期修持准提法者，大概有下列三種形態：(一)全面依循《顯密圓通成佛心要集》。(二)以《顯密圓通成佛心要集》為核心，做小幅度的調整。如明代的《准提淨業》即加入持誦淨土經咒。(三)新編儀軌：如明代夏道人所輯的《佛母准提焚修悉地懺悔玄文》⁸⁵就是以唱誦偈讚引入懺悔情境的准提懺法。明代受登的《準提三昧行法》⁸⁶，則依天台宗之修持方式為准提修持法所做的整理。而這些不同的修持方式，事實上都很有明顯的含有《顯密圓通成佛心要集》的修持架構。⁸⁷ 這些明清時代所編撰出的有關准提法修持的著作，可以看出多少受到《顯密圓通成佛心要集》的影響，雖然內容篇幅長短有不同，但基本上是按照道殿所編排的修持儀軌。比較特別的是這些明、清所編撰的修持法門幾乎完全沒有提到華嚴義理，而是將《顯密圓通成佛心要集》內密教心要內的准提法門切割出來成為一套獨立的修持法門。這種簡要取義式而簡化原來顯密圓通的義學基礎，卻在明、清成為流，成為最受歡迎的漢傳佛教密法。

84 十小咒為：1、如意寶輪王陀羅尼、2、消災吉祥神咒、3、功德寶山神咒、4、佛母准提神咒、5、聖無量壽決定光明王陀羅尼、6、藥師灌頂真言、7、觀音靈感真言、8、七佛滅罪真言、9、往生淨土神咒、10、善女神咒。

85 《准提焚修悉地懺悔玄文》：CBETA, X74, no. 1482, p. 555c3。

86 《準提三昧行法》：CBETA, X74, no. 1481, p. 547a22。

87 參見藍吉富；《准提法彙》，新北市，全佛文化，2013，頁 46-52。

明、清時期與准提法相關的文本如下表：

經號	經名	撰譯者	註
1481	準提三昧行法	明·受登集	
1078	準提心要	明·施堯挺撰	
1077	准提淨業	明·謝于教撰	依據地婆訶羅、金剛智本編撰
0446	七俱胝佛母所說准提陀羅尼經會釋	清·弘贊編撰	依據不空本編撰
1079	持誦准提真言法要	清·弘贊編輯	
1482	大准提菩薩焚修悉地懺悔玄文	清·夏道人編輯	
道藏輯要	准提心經	清·吳海雲輯	依據道殿本

《顯密圓通成佛心要集》在明、清流行的現象也可以從《准提心經》一書看出。《准提心經》的撰述幾近似《顯密圓通成佛心要集》中的密教心要的濃縮版，著重在實踐層面，而最特別的是這部經典是收錄在《道藏輯要》中的《張三豐全集》之中而非收錄在《大正藏》或續藏中。其修持儀軌雖有稍予修改，但很明顯的看的出是《顯密圓通成佛心要集》內密教心要的翻版，這所顯示的是《顯密圓通成佛心要集》對後世的影響性不限於佛教，而更普及於不同的傳統範疇中。

小 結

從密教的起源去瞭解准提信仰有助於探究准提法在中國的形成。無論早期密教、中期密教或是晚期密教所顯現出來的特質，或多或少的都會呈現在准提法中。當然由於密教發展時期的影響，中期密者的真言乘和金剛乘所展現的特點也最為明顯。由於源起的不同，致使真言乘和金剛乘所造的准提儀軌也有不同，這點從開元三大士各自所傳譯的經典中便可看出。但若依《顯密圓通成佛心要集》中密教心要的內容而言，可以比較出道殿編撰的准提儀軌又以真言乘善無畏的《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》之胎藏密法為藍本，摒除對於金剛密法繁雜的儀軌而採用真言乘較為簡便的修持法，但又內涵金剛乘的精義，而這個改變也一直影響到現代。對這些演變的瞭解有助於進而探究准提法的義理思想的呈現。《顯密圓通成佛心要集》的特點在於准提法傳入中國後，直至道啟將顯教的華嚴思想融入密教修持的實踐，此舉使准提法的修持引導更加明確，也打破了密法修持較重實踐而輕義理的作法，事實上密法本身就具涵深厚的義理，而從菩提心出發、大悲心為根、解脫為究竟，更是顯密修持共同的導引。道啟使顯密的融合在無形中建立，也創造出近代華人學者所說「中國式的准提法」。

第三章 准提法的義理思想

第一節 《顯密圓通成佛心要集》的教判

開元三大士入唐後因緣際會，真言乘及金剛乘因善無畏及金剛智的金胎互授而使兩部的傳承開始合流造就了「兩部一具」。¹不同於印度傳來的密教，而揉合形成了歷史上的「唐密」，在唐朝開元至會昌年間也燦爛一時。「法昌法難」後除禪、淨二宗仍稍能弘傳，餘顯密各宗都趨於沉寂。在密教方面，法難亦造成了主要由皇室內或貴族、官員所供養扶持需具備嚴謹儀軌、莊嚴壇場的胎藏、金剛兩界曼荼羅「純密」法消寂瓦解，而使得密乘第三種比較簡要的曼荼羅法-別尊曼荼羅法興起而替代之。²宋、遼時期宋太祖統一天下即位後(960年)下詔復寺立像護佛並創建譯經學院，佛教始告復甦。³而梵僧天息災⁴、施護等陸續來宋欣起佛教的再度興隆並泛及北方的遼朝，中國北方的密教信仰潮，出現有覺苑、道殿等大師於遼宣揚。但此時期顯教內出現「遵教抑禪」的現象，⁵而造成禪教對立，更而是顯密衝突互不相讓，顯密之間的攻擊現象在遼(契丹)更為普遍。此種各執一端的爭論在在顯示不圓融的輕誣及對立。道殿在《顯密圓通成佛心要集》一書開始就如此敘述：

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。爰自摩騰入漢，三藏漸布於支那，無畏來唐，五密盛興於華夏，九流共仰七眾同遵，法無是非之言，人析修證之路，暨經年遠誤見彌多，或習顯教，輕誣密部之宗，或專密言，昧黷顯教之趣，或攻名相，鮮知入道之門，或學字聲，罕識持明之軌，遂使甚深觀行，變作名言，祕密神宗，

1 善無畏、金剛智先後入唐，傳譯密教經軌，傳授密法，建立宗派。其共同弟子一行並承兩系(胎藏部及金剛部)教法，融兩派密教於一宗，稱「兩部一具」。參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁5。

2 呂建福主編：《密教的思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012年，頁259。

3 大村西厓著：《密教發達志》，北京：中國書籍出版社，2013年，頁515。

4 參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁28。介紹天息災及《新續高僧傳》卷1：「宋京師傳法院沙門釋天息災傳」(CBETA, B27, no. 151, p. 32, a5)

5 參閱唐希鵬：《中國化的密教-顯密圓通成佛心要集思想研究》，成都：四川大學宗教研究所碩士論文，2004年，頁8-10。

翻成音韻，今迺不揆瑣才，雙依顯密二宗，略宗成佛心要，庶望將來悉得圓通。⁶

很顯然的為了廣大的行者利益似乎進行顯密調和可能是一種有效的方法，道殿依此而著撰《顯密圓通成佛心要集》以顯密兩宗解行之要，宣說顯密圓融均可同證菩提。而致使中國准提法修持傳承產生了重大的改變。

一、道殿撰《顯密圓通成佛心要集》的背景

會昌之後顯密沉寂，到了唐末、五代時期，藩鎮割據且戰亂頻繁，佛教的流傳和推展仍然受到很大的限制和阻礙。顯教的禪、淨在中國南方尚保有弘傳之地，但在北方更受到密教的擠壓。宋朝時雖有不少印度僧人來華弘密、開壇灌頂也一時蔚為風潮。但相關的密典翻譯，之後並沒有發生太大的影響，⁷幾位主持翻譯的大僧也沒有傳法授徒，不過五代和入宋後的密教信仰卻漸盛行，有一明顯的趨勢是它已漸漸超出教派範圍而普及到民間和廣大信眾中，還出現了不少新的信仰內容。⁸宋太祖的護佛也泛及北方的遼朝(916-1125)。由於地理、歷史的關係，中國北方的契丹、女真族多崇尚密法，從現存的石碑刻文、石幢的經文記載資料可以推知在遼代時密教相當流行。現存出土著錄資料所統計，歷代建造石幢的數量以遼代最多，這些塔、碑、幢都刻有陀羅尼。以陀羅尼經幢來看，最多的是尊勝幢，再次為不動幢、大悲幢、無垢淨光幢，其他則有智矩、不空索、灌頂光明、滅罪、破獄、六門、寶匣印、如意輪、心經等陀羅尼。其他舍利塔、石經、木棺、造像也都刻有陀羅尼，或反映密教的主題，顯示密教實踐的興盛。⁹

(一)顯教的衰弱與顯密的對立

晚唐以後佛教各宗沉寂亦導致義學衰微，而禪宗的不立文字演變成顯教僧侶「從教入禪」的現實趨勢與潮流，但宋亡後北方卻演變成「從禪入教」使教冠於禪上，而真實的含義是統治階級在政治上的歧視。禪、教、律三宗中律宗為佛教各派所共持，經過教禪的庭辯而禪宗不立文字的因明及義學遠不及教，南方禪宗

6 《顯密圓通成佛心要集》：CBETA, T46, no. 1955, p. 989, c12。

7 參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁28-37。

8 同前註頁45-67。參閱〈密教信仰及施食懺法〉。

9 同前註頁67-78。

因遠離北方政治上及密教的壓迫而保存，自此而形成了南禪北教。顯教在北方的式微一直延續至明清。¹⁰雖然如此，但禪教之爭主要牽涉的還是漢傳顯教的內部之爭，密教的勢力擴張只是更加劇顯教的壓迫，畢竟密教在遼一代其地位是受官方法定的不容置疑爭辯，密教官僧掌管全國宗教事務，其地位是至高無上。

佛教內部顯教密教相互攻擊、爭辯的現象由來已久；由於尊崇的佛祇不盡相同，顯教以釋迦摩尼化身說為依據的經典，密教以大日如來(毗盧遮那佛)法身說的經典為依據，且相關的修持方法理念差異甚大，到了遼一代顯密間的爭論更為嚴重。道殿在《顯密圓通成佛心要集》上卷開頭即說在善無謂之後：「暨經年遠誤見彌多，或習顯教，輕誣密部之宗，或專密言，昧黷顯教之趣，或攻名相，鮮知入道之門，或學字聲，罕識持明之軌，遂使甚深觀行，變作名言，秘密神宗，翻成音韻，今迺不揆瑣才，雙依顯密二宗，略宗成佛心要，庶望將來悉得圓通」。¹¹這也很清楚的說明了遼一代的佛教中，密教與顯教諸派論爭激烈，而且密教勢力龐大。

陳覺在《顯密圓通成佛心要集序》中也提到：「習顯教者，且以空有禪律而自違，不盡究竟之圓理，學密部者，但以壇印字聲而為法，未知祕奧之神宗，遂使顯教密教，矛盾而相攻，性宗相宗，鑿柄而難入，互成非毀，謗議之心生焉，竟執邊隅，圓通之性慳矣」。¹²反應了雙方對立、矛盾的狀況。性嘉在《顯密圓通成佛心要集》的後序文中說：「去聖時邈群生見差，或密顯偏修，或有空別立，或學聲字迷神呪之本宗，或滯名言昧佛經之正意，雖有觀心照性，然多背正趨邪，各計斷常競封人法，弘性弘相，商參互起於多端，宗立宗禪，水火交騰於異義，遂使滔滔性海罕挹波瀾，燦燦義天難窺光彩」。¹³他們的共同看法均指出當時顯密各執一端的爭論，明顯失去佛法的圓通性，均有礙於顯密雙方的修持者。而道殿反對顯密之間有優劣的說法，他撰集《顯密圓通成佛心要集》的出發點就是想平息二者互相是非的爭論，建立平等圓通的顯密教說。而也唯有兩者能調合才是全面性的圓融。所以有人出來調和顯密矛盾，倡導平等圓通也是客觀形勢所然。

道殿以顯教的華嚴搭配密教的准提，重新加以組合成為一套有條理的思想體系和修持儀軌，這種表現出漢傳佛教對密教的理解和再創，藍吉富稱之為「中國

10 參閱唐希鵬：《中國化的密教-顯密圓通成佛心要集思想研究》，成都：四川大學宗教研究所碩士論文，2004年，頁8-10。

11 《顯密圓通成佛心要集》：CBETA, T46, no. 1955, p. 989, c12。

12 《顯密圓通成佛心要集》：CBETA, T46, no. 1955, p. 989, b11。

13 《顯密圓通成佛心要集》：CBETA, T46, no. 1955, p. 1006, b15。

式准提法」，亦可稱為印度佛教中國化的表徵。¹⁴這種組合和開元三大士前所譯的准提法經軌有很大的差異。從《顯密圓通成佛心要集》中存在很多引文，大致上是屬於十一世紀的佛教文獻，我們可以依此推論道殿其所撰出的顯密圓通儀軌，其過程在邏輯上應依據這些經論文獻和其所承習的佛學義理學習及時代風潮趨勢的影響。在後續的討論中我們可以看出道殿在顯教心要上顯教思想上承襲了華嚴思想而在表達理路上和宋·淨源的《華嚴普賢行願修證儀》¹⁵比較，僅有少部分自創或變更名相外相差無幾。在密教心要上雖然大膽的減去金剛智、不空所譯繁雜的儀軌，採用類似善無畏《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》《七俱胝獨部法》簡潔的儀軌，而其咒語合輯組合的模式在宋·慈賢譯的《妙吉祥平等瑜伽祕密觀身成佛儀軌》。¹⁶及《真言儀軌經》、《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》¹⁷中也顯現近似。

遼一代，密教極為盛行，不僅新譯瑜伽密教流傳，而且密教義學亦相當興盛。從皇室、達官顯要、高僧大德到一般平民、販夫，皆有信奉密教的記錄，大部份的僧人均行密法、持密咒，由於缺少詳細史料的記載，現有零星的記載顯示金剛乘在遼代，還是很活躍且左右者皇室的信仰。¹⁸而顯教僧人可能由於處於北方密教勢力範圍內推展不易，推測可能為了弘法方便及適應當時的信仰風潮及需求，顯教僧人倡導大乘經典併修密法的狀況也是相當的普遍、平常。在這些僧人當中，較值得我們關注的是燕京弘法寺崇聖院華嚴法師，在講授《華嚴經》、《菩薩戒》之外，也講授准提密課。靈應院藏主上人誦《法華》、《般若》等亦同誦《明王經》、《大悲心》。安次縣寶勝寺玄照誦《華嚴經》、《般若經》，同時也誦准提呪、滅罪真言、佛頂心、一字頂輪王呪等。顯現顯密兼通雙修、併行修持為時尚的跡象。民間也多有念誦陀羅尼者，如河北宣化出土遼代張文藻家族墓，據墓誌記載，家族生前常誦《金剛》、《行願》等經，神咒密言，墓棺上盡書梵文書寫十三種陀羅尼。¹⁹

遼代所翻譯的瑜伽密教經典僅見慈賢一人，²⁰慈賢譯經是在遼·聖宗至道宗咸雍二年(984-1066)，慈賢所譯經典均為密教經軌，計有十部、十四卷。其中在

14 藍吉富編：《准提法彙》，新北市：全佛文化出版社，2013年，頁48。

15 《華嚴普賢行願修證儀》：CBETA, X74, no. 1472。

16 《妙吉祥平等瑜伽祕密觀身成佛儀軌》：CBETA, T20, no. 1193。

17 《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》：CBETA, T20, no. 1191, p. 835, a3-4。

18 參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁67。

19 同前註頁103-105

20 慈賢的事蹟無史料記載，僅知他是中印度摩揭陀國人，在遼有三藏之稱，有國師地位。

瑜伽密典四部中《妙吉祥平等秘密最上觀門大教王經》為根本經典，而《妙吉祥平等瑜伽秘密觀身成佛儀軌》²¹是從前根本經中略出的觀修儀軌，或者說是根本經的修持法。這裏最主要要說明慈賢所傳的無上瑜伽密法事實上就是妙吉祥平等瑜伽的一種。²²而在本文第四章所討論〈准提法的實踐〉中有關密法修持的轉變，可以發現道殿在編撰《顯密圓通成佛心要集》時，其所採取的〈密教心要〉修持儀軌，與《妙吉祥平等瑜伽秘密觀身成佛儀軌》甚為類似。因此，我們可以據以推論道殿後來所撰的《顯密圓通成佛心要集》是有參考的經典，非完全自創。而在其所撰准提法密教心要中已超越了善無畏的真言乘，金剛智、不空的金剛乘(瑜伽密教)，而連結了無上瑜伽密教的修持。從這裡我們也可以了解遼代的密法修持，不僅保有唐朝密教的經典義理和修持儀軌形式，更重要的是符合了晚期密教的經典理論。我們在第四章准提法的實踐會討論這個連結。

(二)道殿的調和顯密同證菩提

道殿，字法幢，俗姓杜，雲中人(今山西大同一帶)，五台山金河寺僧(今河北蔚縣東五台山)。他所撰的《顯密圓通成佛心要集》應在遼·道宗時期(1055-1100)，其書形成時間大約在大安年間(1085-1094)，史載在金河寺完成的。道殿撰出《顯密圓通成佛心要集》後，以其主張道宗賜封「顯密圓通法師」的師號。²³在本文的第二章第三節中已有詳述道殿的生平及《顯密圓通成佛心要集》該書的結構。

鑑於遼時期的狀況使道殿主張顯密圓通平等雙修的思想趨於成熟，他反對顯密有深淺優略的說法，他的判教思想主要遵行覺苑²⁴的說法以華嚴為顯圓，以諸部陀羅尼為密圓，稱為顯教圓宗和密教圓宗，但他的立場和覺苑不太相同，他主張顯圓、密圓沒有高下的區別，是平等一貫，主張顯密圓通、顯密雙修無礙。他說：

謂如來一代聖教，不出顯密兩門，於顯教中雖五教不同，而華嚴一經最尊最妙，是諸佛之髓菩薩之心，具包三藏總含五教，於密部中

21 《妙吉祥平等瑜伽秘密觀身成佛儀軌》卷1：CBETA, T20, no. 1193, p. 930。

22 大村西厓著：《密教發達志》，北京：中國書籍出版社，2013年，頁305。

23 參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁96-97。

24 覺苑的生平事蹟所知甚少，覺苑的盛年是在興宗、道宗時代，主要居住在燕京圓福寺，以行持弘揚密教而稱於世，皇帝賜總秘大師號。最著名的作品是《大日經義釋演密抄》即《大毗盧遮那成佛神變加持經義釋演密鈔》。《大日經義釋演密鈔》CBETA, X23, no. 439, p. 523。參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁89-91。

雖五部有異，而准提一呪最靈最勝，是諸佛之母菩薩之命，具包三密總含五部。²⁵

所以出來調和顯密矛盾倡導平等圓通，也是客觀形勢的需要。道殿雖然講顯密圓通，顯密平等，但呂建福認為：

但顯密內部的諸宗諸教他並不認為平等。顯教以華嚴為心要，密教取准提為心要。以華嚴、准提為最尊最妙、最靈最勝。實際上他講的顯密圓通是講華嚴和密教之間的圓通，所謂雙弘顯密、雙修顯密，是弘揚、觀修華嚴宗義和密教宗義，而這也確是當時的實際情況。遼代佛教中唯有此二派勢力較大，衝突較多，需要調和圓通的，主要的也就是這兩派。²⁶

道殿在調和顯密上「顯教心要」採用初悟毗盧法界後修普賢行願海，密教心要以准提法為中心。而毗盧法界就是《華嚴經》所說的一真無礙法界，道殿以《華嚴經》思想來貫穿顯教心要，主要是借其義理來彰顯顯密的圓融無二，間接的也貫穿顯教《華嚴經》與真言密教的《大日經》、瑜伽密教的《金剛頂經》在本體上的一致。密教言《大日經》、《金剛頂經》，均為毗盧遮那佛所說，而事實上毗盧遮那佛的法身說形象早就出現在《華嚴經》中，如此就易顯明顯密無礙。若僅採用密教的經典義理無法彰顯顯密的圓通，也將無法達成顯密的調和。我們在下節進一步討論〈准提法與華嚴思想的聯結〉。當然，道殿採用華嚴思想導入《顯密圓通成佛心要集》中，其個人華嚴思想的形成，除了當時遼一代的華嚴義理思潮氛圍趨勢所然，道宗皇帝對華嚴學的熱衷，也對道殿撰書《顯密圓通成佛心要集》提供一個最佳時機。道殿力主顯密圓通，也反映了這種思想背景。

我們從《顯密圓通成佛心要集》顯教心要中道殿所表達的判教和法界觀見解，很明顯的受到覺苑的影響或熏習所成。覺苑的思想特色是深入密教學理然後融會華嚴學形成顯密相容。當時的佛學界主要的學潮是「業專密部」，有趣的事華嚴學的名僧也都兼修密教學，而且著名的華嚴學者都有密教著作；²⁷甚至連當時的遼·道宗耶律洪基都是著名的華嚴學家並著有《華嚴經贊》一書，且在咸雍四年二月(1068)御製頒行。²⁸覺苑認為《華嚴經》與《大日經》同屬圓教，而密教超越顯

25 《顯密圓通成佛心要集》：CBETA, T46, no. 1955, p. 1004, b5-10。

26 參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁99。

27參閱呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊3，頁79。

28 《(古今圖書集成)釋教部彙考》：CBETA, X77, no. 1521, p. 24。

圓。道殿雖然受到覺苑思想的影響，但在密教上以准提核心法門，且理論上顯圓密圓平等圓融，無高下之別，且讚同顯密雙修均可直證菩提。他說：「謂如來一代聖教，不出顯密兩門，於顯教中雖五教不同，而華嚴一經最尊最妙，是諸佛之髓菩薩之心，具包三藏總含五教，於密部中雖五部有異，而准提一咒最靈最勝，是諸佛之母菩薩之命，具包三密總含五部。」²⁹

道殿以顯教的華嚴搭配密教的准提，重新加以組合成為一套有條理的思想體系和修持儀軌，這種表現出漢傳佛教對密教的理解和再創，藍吉富稱之為「中國式准提法」，亦可稱為印度佛教中國化的表徵。³⁰這種組合和開元三大士前所譯的准提法經軌有很大的差異。從《顯密圓通成佛心要集》中存在很多引文，大致上是屬於十一世紀的佛教文獻，我們可以依此推論道殿其所撰出的顯密圓通儀軌，其過程在邏輯上應依據這些經論文獻和其所承習的佛學義理學習及時代風潮趨勢的影響。在後續的討論中我們可以看出道殿在顯教心要上顯教思想上承襲了華嚴思想而在表達理路上和宋·淨源的《華嚴普賢行願修證儀》³¹比較，僅有少部分自創或變更名相外相差無幾。在密教心要上雖然大膽的減去金剛智、不空所譯繁雜的儀軌，採用類似善無畏《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》、《七俱胝獨部法》簡潔的儀軌；而其咒語合輯組合的模式在宋·慈賢譯的《妙吉祥平等瑜伽祕密觀身成佛儀軌》³²及《真言儀軌經》、《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》³³中也可以看出類似的型態。「我們可以說，當年道殿掌握了一批經典，並從這些文獻中重組出一套他認為適合經義的儀軌，換言之，道殿撰出《顯密圓通成佛心要集》並不是無中生有而憑空自創了准提儀軌。」³⁴這些文獻裏其中一大部分是「宋代翻譯的密典，道殿依其而形成了完整有序有別於開元時期的准提法門，以華嚴思想連結貫穿顯密，以最簡潔的真言涵攝密教最深廣的秘意，以期可證顯密可以融通。雖然從《顯密圓通成佛心要集》裏道殿在對內文的解釋中也可以看出在引用上有某些斷章取義現像，而從中摘錄所需段落，推測其多半為合理性有效引證，而為證明准提法門的權威性，但也無礙其所述的可信度。」³⁵從元、明、清至今，道殿的顯密圓通准提法的修持，在證悟菩提的權威性層面上倍受推崇且延續不斷。

29 《顯密圓通成佛心要集》：CBETA, T46, no. 1955, p. 1004, b5。

30 藍吉富編，《准提法彙》，新北市：全佛文化出版社，2013年，頁48。

31 《華嚴普賢行願修證儀》：CBETA, X74, no. 1472。

32 《妙吉祥平等瑜伽祕密觀身成佛儀軌》：CBETA, T20, no. 1193。

33 《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》：CBETA, T20, no. 1191。

34 謝世維：《道密法圓》，台北：新文豐出版社，2018年，頁221。

35 謝世維：《道密法圓》，台北：新文豐出版社，2018年，頁221。

二、《顯密圓通成佛心要集》呈現的教判思想

在第二章第三節「遼·道殿對准提法的開展」中我們已簡要的說明了《顯密圓通成佛心要集》一書的結構與大意，本段我們要深入討論該書〈顯教心要〉的教判思想，了解道殿以何種述說來表達顯密圓通的義理層面。由於本段係表述義理思想，〈密教心要〉部份在《顯密圓通成佛心要集》中著重在修持實踐，會在第四章「准提法的實踐」再討論。

(一)《顯密圓通成佛心要集》顯教心要的結構

道殿在〈顯密心要〉中尊《華嚴經》為最妙、最圓，並參考華嚴宗學人法藏、³⁶澄觀³⁷的判教觀點來撰述「顯教心要」，³⁸並加以擴展詮釋。雖然其所撰的和華嚴宗學人不盡相同，但已充分表現其所述完全符合華嚴思想的理脈。判教目的在使聖說各契其宜。法藏在《華嚴經探玄記》中說：「就法分教，教類有五，以理開宗，宗乃為十」，³⁹以五教為主十宗為輔。五教是就教法的高下深淺權實，把佛法分為五類。而十宗是就教法所詮的不同理趣而立。權即意淺又權，實即意深且實

道殿採法藏的判教理趣亦將如來一代聖教區分為顯、密二教，並採權、實劃分「顯教心要」。在權教部份，區分有四教：小乘教、大乘始教、一乘終教、一乘頓教。在實教部份以不思議圓教為唯一。圓教依二次第修持：初悟毘盧法界，後修普賢行海。《心要集》云：

謂華嚴一經，十地一論，全說毘盧法界普賢行海，於中所有若事若

36 法藏(643-712)，字賢首，俗姓康，號康藏法師。十七歲出家，在雲華寺聽智儼(華嚴宗二祖)講《華嚴經》，成為智儼門下的高足，並得武后賜號「賢首」，後稱華嚴宗三祖。參閱劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年，頁44-45。

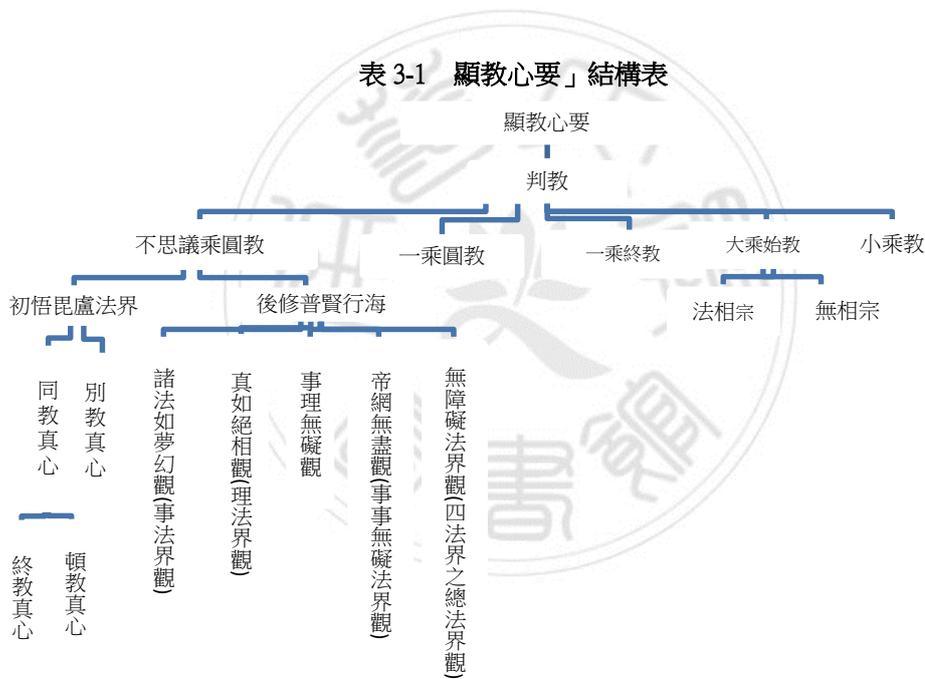
37 澄觀(738-839)，俗姓夏侯，今紹興人。十一歲從寶林寺霽禪師出家，遍學諸經，長住五台山主講《華嚴經》，德宗皇帝賜號「清涼」，亦稱清涼國師。俗稱華嚴宗四祖。參閱劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年，頁46。

38 《顯密圓通成佛心要集》：「謂賢首清涼。共判如來一代時教而有五種。」CBETA, T46, no. 1955, p. 989, c25-26。

39 《華嚴經探玄記》卷1：「教類有五。此就義分。非約時事。一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。」(CBETA, T35, no. 1733, p. 115, c4-6)。

理若因若果，一具一切重重無盡，總含諸教無法不收，稱性自在無障無礙，迥殊偏說故名為圓。此之五教，前前者是淺是權，後後者是深是實，若以圓教望之前四，皆是應根權施設也(今且據對待而論，言前四是權圓教為實，若定執圓教為實缺前四教亦非圓暢，若五教俱傳偏圓共讚，逗根方足已下為圓教，中具含前教行門，故不別說)今依圓教修行略分為二。初悟毘盧法界，後修普賢行海。⁴⁰

初悟毘盧法界以同教真心及別教真心二門為依，同教真心再涵攝終教真心及頓教真心，別教真心即為圓教。可以看出道殿在判教中雖有納入小乘教和大乘始教，但在顯教心要修持次第中予以剔除。換句話說，初悟之「毘盧法界」他僅納括法性教門之一乘終教、一乘頓教、不思議乘圓教三教。後修普賢行海的觀行法以：諸法如夢幻觀、真如絕相觀、事理無礙觀、帝網無盡觀、無障礙法界觀等五界觀門為依。



在後修普賢行海的五觀行中，再依各根器、習性提出進一步的明確的修持指導：

1. 諸法如夢幻觀：主要在對治煩惱厚重，起惑造業。若無法常觀一切染淨諸法全體不實皆如夢幻，又示五法對治(1)不淨觀(2)骨鎖觀(3)數息觀(4)我空觀(5)法空觀。不淨觀主要在觀自身的五種不淨①種子不淨 ②住處不淨 ③自體不淨 ④

40 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955, p. 990, a17。

自相不淨⑤ 究竟不淨。

2.真如絕相觀：此門主要在本性自照，以求一切時中心無所寄。而以常觀法界清淨，若念起時，但起覺心，擬心即差，動念便乖，棲心無寄。而以三門盡攝(1)見性門(2)安心門(3)發行門。而發行門又以四行行之① 報怨行②隨緣行 ③無所求行 ④稱法行。

3.事理無礙觀：此門即言一切染淨事法緣生無性，而以三行觀之(1)空觀(2)假觀(3)中觀。

4.帝網無盡觀：以五門觀之(1)禮敬門(2)供養門(3)懺悔門(4)發願門(5)持誦門。又有言若不習帝網無盡觀者，終不能得無礙佛果，再示三行① 習相即觀②習相入觀 ③習三止三觀。

5.無障礙法界觀：此為四法界所依總法界觀。謂常觀想一切染淨諸法，舉體全是無障礙法界之心。⁴¹

(二)《顯密圓通成佛心要集》的教判觀

《顯密圓通成佛心要集》大概完成於遼·道宗在位(1055-1101)期間，雖然在「顯教心要」論述中一開始道殿即言：「初顯教心要者，謂賢首清涼，共判如來一代時教而有五種，一小乘教。二大乘始教。三一乘終教。四一乘頓教。五不思議乘圓教。」⁴²說明了《顯密圓通成佛心要集》的顯教心要所述係依華嚴宗三祖法藏賢首及四祖澄觀清涼的教判，但在名稱及內涵上仍有些差異。尤其在「不思議乘圓教」中的初悟毘盧法界及後修普賢行海均有不同的觀行，道殿在判教的思想上並不全然依據賢首清涼，反而明顯的採取宗密的理論。

法藏在其《華嚴經探玄記》著述：「教類有五，此就義分，非約時事，一小乘教。二大乘始教。三終教。四頓教。五圓教。」⁴³已確立五種教法的高下深淺，把佛法分為五教(五類)。將始教、終教、頓教同屬三乘之大乘，而圓教為一乘。但在《顯密圓通成佛心要集》中已將「大乘終教」及「大乘頓教」改為「一乘終教」及「一乘頓教」，而將「圓教」改為「不思議乘圓教」。「不思議圓教」一

41 遼道殿撰：《顯密圓通成佛心要集》，台北，老古出版社，2002年，頁122-137。

42 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 989, c24-25。

43 《華嚴經探玄記》卷1：(CBETA, T35, no. 1733, p. 115, c4-6)。

詞首見於天台智顛的《四教義》：「不思議品正明住圓教不思議示現四教之事也，觀眾生品即是辨不思議別圓兩教從假入空也，佛道品即是辨不思議圓教從空入假行於非道通達佛道也，不二法門品正明圓教不思議中道正觀入不二法門也，香積品即是不思議圓教所明雙照二諦法界圓融也。」⁴⁴，主要是天台宗判《法華經》為「不思議圓教」之故，但其後至遼未有人再言「不思議圓教」。道殿在教判中將《華嚴經》、《十地經》判為「不思議乘圓教」，雖與「不思議圓教」僅有一字之差，但意義上有差別。「不思議圓教」可為「一乘圓教」或謹言「圓教」，但「一乘圓教」不同等「不思議乘圓教」。多數的學者在歷年來的研討中多認為是道殿的創見。不過就道殿在「顯教心要」內容所撰比較，法藏的「圓教」和道殿的「不思議乘圓教」兩者在意涵上仍有明顯差別，主要在於道殿將終教及頓教加入宗密的「真心」思想，讓「終教真心」及「頓教真心」同歸於圓教中的同教，在原三乘法義歸於一乘法義下更因「真心」的引導建立「不思議乘圓教」。但筆者認為既是圓教，在法理上必呈顯重重無盡的圓滿，這種境界功德無量而超越語言思維必定證悟菩提，若再予區分意義不大，只是名詞上的差異。而且兩者都是尊奉《華嚴經》，雖然「不思議圓教」一詞最早出自天台智顛的《四教義》，而後也有一行在《大日經義釋》及覺苑在《大日經義釋演密鈔》中提出「秘密不思議法界」之見，⁴⁵但亦未敘述「不思議乘圓教」一語。推測道殿撰述的用意在於其後凸顯准提法的不思議，連結准提法門的圓通無礙。而更以《華嚴經》中〈入不思議解脫境界普賢行願品〉的「不思議」一詞來彰顯在「後修普賢行海」與華嚴經入法界品的強烈關聯性。

表 3-3 華嚴五教判與道殿五教判對照表

華嚴五教判	道殿五教判	道殿五教判範疇
一、小乘教	一、小乘教	《阿含經》《阿毘曇毘婆沙論》
二、大乘始教	二、大乘始教 1 法相宗 2 無相宗	1《解深密經》、《佛地論》等十經，《瑜伽師地論》、《成唯識論》等論 2《般若經》等千卷經，《中論》、《百論》、《十二門論》等論
三、大乘終教	三、一乘終教。	《法華經》、《涅槃經》等四十餘部經，《寶性論》、《佛性論》等十餘部論，
四、頓教	四、一乘頓教。	《楞伽經》、《思益經》等經及《菩提達磨略辨大乘入道四行觀》
五、圓教	五、不思議乘圓教	《華嚴經》和《十地論》

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955。

44 《四教義》卷 12：CBETA, T46, no. 1929, p. 768, c20-26)。

45 《大日經義釋演密鈔》卷 1：CBETA, X23, no. 439, p. 526, c15。

道殿將「不思議乘圓教」的修行略分為二；初悟毗盧法界，後修普賢行海。未述及前四教的論述，而僅列圓教觀行法。雖然文中敘述「今且據對待而論。言前四是權，圓教為實。若定執圓教為實缺前四教亦非圓暢。若五教俱傳偏圓共讚。逗根方足已下為圓教。中具含前教行門。故不別說。」主要是認為：「是故欲求成就究竟佛果，切須悟此毘盧法界，若未悟此法界，縱經多劫修習萬行，徒自勞苦不得名為真實菩薩，亦不能生如來家。」⁴⁶，換句話說「此之五教，前者是淺是權，後者是深是實。若以圓教望之前四。皆是應根權施設也。若五教俱傳偏圓共讚。逗根方足已下為圓教。中具含前教行門。故不別說」⁴⁷。可以看出道殿主要的判教思主要是依《華嚴經》所說「一真無障礙法界」或名「一心」，這是一切凡夫、聖人根本真心及真身。這一心中含具三世間、四法界、一切染淨諸法未有一法出此法界，此是一切凡夫聖人根本之真心也。⁴⁸將此「真心」分為「同教真心」、「別教真心」。「同教真心」含攝「終教真心」、「頓教真心」。「別教真心」即一真無障礙大法界心，全此全彼無障礙，包羅法界，圓裹十方，全是一真大法界心。

雖說如此，但就華嚴的傳襲而論，三祖法藏的「心識觀」和四祖澄觀的「一心法界」對比於五祖宗密的「真心」在意涵上仍有不同。道殿在《顯密圓通成佛心要集》中顯教心要的教判雖然採用如前所述賢首、澄觀的五教判，但其在圓教中「初悟毘盧法界」中卻採用宗密「真心」的思維來定義。在華嚴思想中「法界觀」居於樞要的地位，但其意義也因「心」的觀念變化而有不同的發揮，要對華嚴思想有一思維性的理解，就必須把「心」與「法界」加以探討。尤其在《顯密圓通成佛心要集》中所列的顯教心要「初悟毘盧法界」更需藉以剖析。

首先，法藏在《華嚴一乘教義分齊章》⁴⁹中說明心之無量功用或德用以顯現圓教之無盡的理念：「此上諸義，唯是一如來藏，為自性清淨心轉也，但性起具德故，異三乘耳，然一心亦具足十種德，如性起品中說十心義等者，即其事也。所以說十者，欲顯無盡故，如是自在具足無窮種種德耳，此上諸義門，悉是此心自在作用，更無餘物名唯心轉等，宜思釋之。」⁵⁰法藏「唯心」的觀念依據圓教之立場而設定。又說：「明一切法皆唯心現，無別自體，是故大小隨心迴轉，即

46 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 991, a9-12。

47 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 990, a21-23。

48 劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年，頁72。

49 唐·法藏著：《華嚴一乘教義分齊章》：CBETA, T45, no. 1866, p. 477。

50 唐·法藏著：《華嚴一乘教義分齊章》卷4：CBETA, T45, no. 1866, p. 507。

入無礙。」⁵¹意謂一切存在有大小等性質之異，然皆因心之作用而被認知，並別無自己不變的體性，故一切存在之大小等性質得以不相妨礙，此種說明明顯有「絕對唯心」之意。法藏之態度認為心識之功用和價值必須依其所欲解脫之對象而定，如其依五教而為區別；而各種心識觀之價值則需以華嚴圓教之標準來判定以確立圓教的地位，此點可視為法藏心識觀的特色。

雖然法藏以五分教來分別心識的看法為澄觀所沿用，但澄觀的華嚴思想中，「心」的觀念有所變化。尤其是其「一心法界」的觀念，使華嚴思想加上了新的內容。澄觀多談「一心」，比較眾所熟悉的是澄觀將法藏的十重唯識之識均改為「一心」，⁵²。其意旨雖與法藏並無大異，但明言「一心」以「心性」取代法藏十重唯識中之「理性」。心性具足一切法，故一切法之性質、狀態、相互關係均可由心性之立場來解說或體悟。法界在諸佛或眾生之表現形式即為心體，亦即法界不是一個虛幻、不可想像的概念，心體之充分發動處即是法界。⁵³。例如澄觀在解說〈法界觀門〉中所舉之「真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀」時，均刻意與心之觀念相結合，以表達心體與法界之相互關係。〈法界觀門〉所示，係以法界為觀察之門徑，即正觀法界之性質以求證悟，這與常見的五停心觀或其他以心為對象之觀法顯有不同。

華嚴思想發展至宗密又呈現出另一種不同的形態。前述法藏之心識觀乃配合圓教的理念，又為說明法界緣起無礙而借用如來藏的觀念，並以圓教之觀念來說明心識之性質和功用，以心識的作用說明法界中混融無礙的狀況。澄觀則從心之體用合一(一心)來說明法界平等無礙。⁵⁴宗密雖也闡述華嚴的五教章，但他係以彰顯圓覺清淨「真心」為最高目的，也就是他認為真心或本源清淨心才是修證的目標，而此可統攝全體佛教之學。宗密基於其本覺真心之立場對「法界」有不同的看法。並認為法界之種類雖多但最完美或完整的形態即是「一真法界」，而此法界的本體不外「一心」，法界可說是本覺心(真心)的客觀呈現。也就是說居於最終或最高修證目標之真心，不只是個別眾生所本來具有，也是一切存在之最完全美滿的發展或應有的理想狀態。依宗密所說，華嚴宗所強調之理事、事事相融相即相入，究其實乃因「真心」所致，種種法界之交融現象只是真心的反應而已。我們從《顯密圓通成佛心要集》中的顯教心要「初悟毘盧法界」中，道殿羅列了「同教真心」及「別教真心」以為圓教修行之根本真心而言，顯然道殿採擇了宗

51 唐•法藏著：《華嚴經旨歸》卷1：CBETA, T45, no. 1871, p. 595。

52 劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年，頁136-140。

53 鄧克銘著：《華嚴思想之心與法界》，台北市：文津出版社，1997年，頁105。

54 同前註，頁133-134。

密的「真心觀」。從表(3-4)的比較中顯然的道殿對「不思議乘圓教」的義涵柔合了宗密「一乘顯性教」的「真心」思維。

表 3-4 賢首清涼、道殿、宗密教判義涵

賢首、清涼教判義涵	道殿教判義涵	宗密教判義涵
		一、人天教 說最簡單的因果報應的道理。
一、小乘教 說四諦、十二因緣，宣人空法有，強調清淨和染污歸結為六識三毒。修小乘果。	一、小乘教 說緣起法、了人空觀，修自利之行，得小乘之果	二、小乘教 說身心為一岸住不變實體，視色、心二法和貪瞋癡三毒為一切生命存在的根本。
二、大乘法教 1 空相教：說法相不言法性，偏於事物的生起和消滅。始教的目的是在破執，但仍未盡大乘法理。 2 空始教：主張一切皆空，以破除主觀上的所有執著，達到「無所得」的境界。	二、大乘法教 1 法相宗：說一切法唯識，了二空真理，修六度萬行，趣大乘佛果 2 無相宗：說一切法本空，眾生迷妄執有，談無相空義	三、大乘法相教 視一切有情因有八識而存在，而阿賴耶識是一切存在的根本。 四、大乘破相教 認為各種意識無非是各種因緣假合而成，都是沒有自性的幻相。此教是要顯示真如佛性本來空寂的大乘教理。
三、大乘終教 闡明真如隨緣而現起萬物，強調事理不二，性相不二，一切眾生皆有佛性，皆可成佛。	三、一乘終教 眾生皆有佛性，惟靈明不昧、不自覺悟，欲成佛果須先悟自家佛性，稱性修習終將成佛，多談法性，是大乘盡理之教	
四、頓教 主張以理性本體為本位，直顯真如體的妙理，不從事物的差別相狀去認識真如本體。一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮。	四、一乘頓教 說一切妄相本空、真心本淨，唯談真性、頓成佛道。	
五、圓教 主張宇宙萬事萬物，互相聯繫、互相依存、互相容融、互不妨礙。一即多，多即一，一即一切，一切即一，法界無礙。	五、不思議乘圓教 全說毘盧法界、普賢行海，事、理、因、果一具一切重重無盡，總含諸教，無法不收，稱性自在無有障礙，故名為圓。	五、一乘顯性教 認為一切有情本俱靈明覺知之性，由於妄想執著而不能證見。只要能息妄歸真，認識到「真心」才能窮究人生存在的真諦

資料來源：筆者整理自：唐·宗密撰、李錦全釋譯：《華嚴原人論》，高雄：佛光文化出版社，1996年。徐紹強釋譯：《華嚴五教章》，高雄：佛光文化出版社，1997年。劉貴傑著：《華嚴

宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年。方立天著：《法藏》，台北市：東大圖書股份有限公司，1991年。《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955。

在圓教的成佛階位中有同教一乘及別教一乘之別。別教是採取直接了當的方法闡揚理性法體，適合利根基的行者。而同教是把理性法體寄託在三乘的法門中顯揚，因此三乘行者均能共同領會，意思是說在三乘的教法中都能使人悟到理性，使三乘的法義寄同於一乘法中。簡要的說，同教，是三乘一乘和合的教法，而別教是特異不共的教法。由於圓教有同教和別教的不同，所以在修證成佛的路徑上便有次第行布和圓融相攝之分；次第行布須經歷十信、十住等由因向果漸次的進修(終教)。而圓融相攝卻是因果經過不可說(頓教)。無論如何行布是教相的施設或是圓融理性的德用，兩者通往菩提無礙。據此推知，道殿在《顯密圓通成佛心要集》中將「終教」及「頓教」組合加入宗密的「真心」的思想，而成為「終教真心」及「頓教真心」以符合圓教中「同教」三乘一乘和合的宗旨，併為「同教真心」，而最終冠以「不思議乘圓教」也是一種認知上的創舉。雖然《顯密圓通成佛心要集》大部份的要義來自淨源的《華嚴普賢行願修證儀》(參閱表 3-7、3-8、3-9)，但無礙《顯密圓通成佛心要集》的判教思想的立論。

表 3-5 《顯密圓通成佛心要集》毗盧法界「真心」義涵表

同教真心	終教真心	楞嚴經云：「真心遍圓，含裹十方」，一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心，一切眾生從無始來迷却此心，妄認四大為身緣慮為心，既言皆即菩提妙明真心，非是世間諸法在真心內別有其體，即知盡法界所有，虛空大地情與非情，全是一味妙明真心，凝然清淨不增不減。
	頓教真心	謂絕待真心，本來清淨，一切妄相本來是無本來清淨。謂前終教，隨眾生迷，說有色身山河虛空大地世間諸法，令諸眾生翻妄歸真，了達世間諸法，全是一味妙明真心。今頓教中，本無色身山河虛空大地世間諸法，本是一味絕待真心。真心本無諸相。如虛空中本無諸華
別教真心		謂一真無障礙大法界心。含三世間、具四法界，全此全彼而無障礙。 即知包羅法界圓裹十方，全是一真大法界心，於此一真大法界內，所有若凡若聖若理若事，隨舉一法亦皆全是大法界心，乃至唯舉一塵亦皆全是大法界心。華嚴經云，華藏世界所有塵，一一塵中見法界。

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955。

再者道殿認為：

了悟無障礙法界於自本心，帝網無盡神通功德，與十方諸佛更無差別，奈無始局執妄情，習以性成卒難頓盡，致令自家神通功德，不能盡得自在受用，故須稱自家毘盧法界，修本有普賢行海，令無盡功用疾得現前。⁵⁵

而華嚴經亦云修此法者少作功力疾得菩提。在後修普賢行海中道殿列出五觀行：「諸法如夢幻觀」、「真如絕相觀」、「事理無礙觀」、「帝網無盡觀」、「無障礙法界觀」，道殿以其對應華嚴的四法界觀。(表(3-6)《顯密圓通成佛心要集》「普賢行海五觀門」義涵)。華嚴宗所謂的「四法界」，即：一、事法界。二、理法界。三、理事無礙法界。四、事事無礙法界。如此的對應，筆者推論多半只是要建立觀行的正確性和權威性。不過就其五觀行而言，其中的「諸法如夢幻觀」、「真如絕相觀」此未曾見於法藏、澄觀著作中。雖然在澄觀的《華嚴經行願品疏》中提過乙次「真如絕相」，但並未成「觀」行法。⁵⁶而「帝網無盡觀」、「無障礙法界觀」則完全採用宋淨源《華嚴普賢行願脩證儀》之說法。⁵⁷

經考證，事實上道殿所撰的《顯密圓通成佛心要集》中之「顯教心要」，關於圓教修行之「初悟毘盧法界」，可以比對出包括「同教真心」、「別教真心」，幾與《華嚴普賢行願脩證儀》全然相同，少部份引自《首楞嚴義疏注經》推測是要藉以強化《心要集》的厚實性。

表 3-7 《顯密圓通成佛心要集》「毘盧法界」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較

《顯密圓通成佛心要集》 CBETA, T46, no. 1955	《華嚴普賢行願脩證儀》 CBETA, X74, no. 1472
今依圓教修行略分為二： 初悟毘盧法界，後修普賢行海	依圓教修行，略分為二 初悟毗盧法界。
謂華嚴經所說，一真無障礙法界或名一心。於中本具三世間、四法界（一事法界，二理法界，三事理無礙法界，四事事無礙法界）一切染淨諸法，未有一法	謂華嚴經所說，一真無礙法界或名一心。於中本具三世間，四法界，一切染淨諸法，未有一法出此法界，此是一切凡夫經人根本之真心也。

55 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955, p. 991。

56 唐•宗密撰《華嚴經行願品疏》卷 2：「第五辨修證淺深者。……或云無住空寂真如絕相。」CBETA, X05, no. 227, p. 64, a20-b9。

57 宋•淨源集《華嚴普賢行願脩證儀》卷 1：X74, no. 1472, p. 369, a12-b20。

出此法界，此是一切凡夫聖人根本之真心也。汎言真心而有二種，一同教真心，二別教真心。	汎言有二，一同教真心，二別教真心。
---	-------------------

而在後修「普賢行海」的觀行修法之五重觀門中「諸法如夢幻觀」、「真如絕相觀」在道殿之前未見他人述論，研判為道殿自創，但義涵似同華嚴的「事法界」和「理法界」，亦未超出其範疇。「事理無礙觀」同等「理事無礙法界」義涵相同。「帝網無盡觀」與「事事無礙法界」同義。「無障礙法界觀」一詞僅見出自淨源的《華嚴普賢行願脩證儀》。⁵⁸而《心要集》中之「事理無礙觀、帝網無盡觀、無障礙法界觀」中，淨源僅提「帝網無盡觀、無障礙法界觀」二觀門，「諸法如夢幻觀」、「真如絕相觀」亦未見於餘論，我們可視為這是道殿之首創。整體而言初悟毗盧法界及後修普賢行海可視為道殿個人修證心得，但立論明顯與華嚴思想在本體上一致，在義理表述及名詞上也充份的借助淨源的《華嚴普賢行願脩證儀》(詳細的對照比較如表 3-8、3-9)。但若從密教心要持誦儀軌中闡述的持誦法而言：「圓宗無障礙法界體上，本具無盡法門，禪宗無相法門，但是無盡門中之一門耳，今密宗壇法手印真言，即體便是無障礙法界也。」⁵⁹，可以看出道殿在顯密何者繁易或優劣的比較上，雖言等同，但可看出較傾向密圓。

表 3-8 《顯密圓通成佛心要集》「同教真心」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較

《顯密圓通成佛心要集》 CBETA, T46, no. 1955		《華嚴普賢行願脩證儀》 X74, no. 1472	
昆盧法界	同教真心	一、 終教真心	於同教中復有二種：一終教真心。 首楞嚴經云，當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶。又云空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國。皆依空所生。
			於同教中復二：一終教真心。 即楞嚴云，當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空。又云空生大覺中，如海一漚發。有漏微塵國。皆依空所生。
			又云。真心徧圓含裹十方。反觀父母所生之身，如彼十方虛空之內，吹一

58 《華嚴普賢行願脩證儀》卷 1：「帝網無盡觀」CBETA, X74, no. 1472, p. 369, a18。

59 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：「答云圓宗無障礙法界體上」CBETA, T46, no. 1955, p. 996, c20-21。

		微塵若存若亡。	微塵。若存若亡。
		又云，一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心	又云，一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心。
		一切眾生從無始來，迷却此心，妄認四大為身緣慮為心，譬如百千箇澄清大海不認，但認一小浮漚。	一切眾生從無始來，迷却此心，妄認四大為身緣慮為心，譬如百千箇澄清大海不認，但認一浮漚耳。
	二、 頓教真心	<p>後頓教一心者，謂絕待一心。</p> <p>彌滿清淨，中不容他，一切妄相本來是無，絕待真心本來清淨。</p> <p>華嚴經云，法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。</p> <p>起信論云，一切諸法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等無有變易不可破壞，唯是一心，故名真如。</p> <p>謂前終教，隨眾生迷，說有色身山河虛空大地世間諸法，令諸眾生翻妄歸真，了達色身山河虛空大地世間諸法，全是一味妙明真心。今頓教中，本無色身山河虛空大地，世間諸法，本是一味絕待真心。故清涼云，總不說法相，唯辯真性。</p>	<p>二頓教真心</p> <p>謂彌滿清淨，中不容他，一切妄想本來是無，絕待真心本來清淨。</p> <p>華嚴云，法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。</p> <p>起信論云，一切諸法從本已來，離言說等相，畢竟平等，無有變易，不可破壞，唯是一心，故名真如。</p> <p>謂前終教，隨眾生迷，說有色身山河大地世間諸法，令眾生翻妄歸真，了達色身山河大地等，全是一味妙明真心。今頓教中，本無色身山河大地，本是一味絕待真心。故清涼云，總不說法相，唯辯真性。</p>

表 3-9 《顯密圓通成佛心要集》「別教真心」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較

《顯密圓通成佛心要集》 CBETA, T46, no. 1955		《華嚴普賢行願脩證儀》 CBETA, X74, no. 1472
毘盧法界	別教真心	<p>調一真無障礙大法界心。含三世間具四法界，全此全彼而無障礙，即知包羅法界圓裹十方，全是一真大法界心，於此一真大法界內，所有若凡若聖若理若事，隨舉一法亦皆全是大法界心，乃至唯舉一塵亦皆全是大法界心。</p> <p>華嚴經云，華藏世界所有塵，一一塵中見法界，又一塵既是大法界心，於此一塵大法界內，復舉一塵亦皆全是大法界心。若橫若豎重重舉之，重重皆是大法界心。</p> <p>故清涼大師，於華嚴十地品疏，說帝網無盡一心也，一切眾生從無始來迷妄，不知無盡法界是自身心，於中本具帝網無盡色心功德，即與毘盧遮那身心齊等，却將自家無障無礙佛之身心，顛倒執為雜染眾生，譬如金輪聖王統四天下，身智具足富樂無比，忽然昏睡夢為蟻子，於夢位中但認己為蟻子，不覺本是輪王</p>

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955。及《華嚴普賢行願脩證儀》：X74, no. 1472, p. 369。及引用李貴蘭：〈《顯密圓通成佛心要集》顯教心要之華嚴思想探〉，《大專學生佛學論文集》台北市華嚴蓮社，2010 年，頁 428-429。

第二節 准提法與華嚴思想的聯結

密教是佛教最早傳入中國的成份之一，早在東漢末年三國時就來到中國的支謙就譯出了不少在中國最早出現的密教經典。⁶⁰如《佛說無量門微密持經》⁶¹、《佛說華積陀羅尼神咒經》⁶²、《佛說持句神咒經》、《七佛神咒經》、《佛說八吉祥神咒經》⁶³。而這些密經內所含的神咒均宣稱其力甚為殊勝能護衛一切眾生，能滅邪道斷諸災難。這些密教經典的出現，也可以視為是中國最先翻譯成漢文的那批佛典之一。密教成為率先就傳入中國的佛教內容之一和當時中國的宗教文化情勢有相當大的關係。由於漢末的動亂，生民之命沒有保障，尋求咒法、密術的護佑和慰藉便成為需求，而密教的咒語法術和中國傳統道教的符咒法術頗為相似，密教在中國就很自然發展起來了。更而特別的是漢地密教的發展由於中國佛教圓融的特性進一步的柔合、補充了一些中國文化的因子，而形成密教的漢化。中國佛教的發展由於教理探討的興起，到唐朝時密教一般已被稱為密宗，類似像禪宗、法相宗、天台、唯識宗等學派。⁶⁴由於長期顯教發展的勢力，中國密教的流行在大多數的情況下是通過其他學派或其他宗的僧人進行的。從這點最後發展到中國佛教各宗派皆含有真言咒語的程度，甚而言密教事相成於印度，而教相成於漢地。顯密的融合起於真言陀羅尼而最後融於共同思想的一致性。這種影響以包含奉持《華嚴經》為本的華嚴宗最為明顯。

一、准提法與《華嚴經》共同的思想基礎

《華嚴經》全稱為《大方廣佛華嚴經》，大方廣是指佛法的無始無終、無量無邊；華是指花朵，嚴是指裝飾，以殊勝的花朵裝飾表示佛法的莊嚴高貴。此經是初期大乘重要經典，有「經中之王」、「佛經之母」的尊稱。大約完成於公元二～四世紀。此經的漢譯本有三：《六十華嚴》、《八十華嚴》、《四十華嚴》，而以《八十華嚴》內容最為完備，文義也較正確，因而流傳較廣。本文討論到《華嚴經》相關經文時若未另注，則以《八十華嚴》為依據。《華嚴經》主要的思想有：「三界唯心」、「一多相即」、「時空無盡」、「證入法界」說明法界緣起及轉輾一心深入

60嚴耀中著：《漢傳密教》，北京市：學林出版社，1999年，頁6。

61 《佛說無量門微密持經》：CBETA, T19, no. 1011, p. 680。

62 《佛說華積陀羅尼神咒經》：CBETA, T21, no. 1356, p. 874。

63 《佛說八吉祥神咒經》：CBETA, T14, no. 427, p. 72。

64嚴耀中著：《漢傳密教》，北京市：學林出版社，1999年，頁10。

法界的理論；主張染淨不二、聖凡同體，從「法性本淨」的論點出發，闡述諸法等同，一即一切、一切即一，並以一微塵映現全世界，全世界對應於一微塵中，瞬間含永恆、永恆在瞬間的觀點，宣揚圓信、圓解、圓行、圓證等頓入菩提的思想。

華嚴宗以《華嚴經》為本，華嚴宗產生的大背景可以說是由於唐朝帝國的強大繁榮影響到整個社會信仰使然，當然最主要的是有《華嚴經》的傳譯及著名的華嚴僧人「法藏」、「澄觀」的大弘此教。從「華嚴宗」有「華嚴」之名，而華嚴三祖「法藏」被武則天賜號「賢首」，因而「華嚴宗」另有「賢首宗」之名，可以看出在唐朝的統治者的大力支持下華嚴宗家的興盛。待開元三大士來唐後，由於《華嚴經》中有很多地方成為密教《大日經》⁶⁵、《金剛頂經》⁶⁶的理論基礎，諸如華嚴思想中的性海說、菩提心、大悲心及陀羅尼的概念，顯現了華嚴思想和密教思想在本體上的一致性。

漢地的密教從開元三大士來唐後有系統建立教理及儀軌，建立了金胎兩界的在漢地修持的基石，自開元到會昌，唐一朝百家爭鳴，密教也處於顛峰狀態。胎藏界的真言密教以《大日經》為本，《大日經》的形成大約在公元五~六世紀，較晚於《華嚴經》。漢譯《大日經》全名《大毘盧遮那成佛神變加持經》是善無畏來華偕一行所譯。若我們從「毘盧遮那佛」一詞便可以看出《華嚴經》與《大日經》大致的源起相關性。

「毘盧遮那佛」一詞雖然早在《阿含經》中就出現：「爾時，世尊說偈答言：破壞諸闇冥，光明照虛空，今毘盧遮那，清淨光明顯。羅睺避虛空，速放飛兔像，羅睺阿修羅，即捨月而還。」⁶⁷。但是用祂來取代釋迦牟尼的地位，並作為「法身」佛的形象出現則是在《華嚴經》。在《六十華嚴》的第一會〈寂滅道場會〉有〈盧舍那品〉⁶⁸，《八十華嚴》第一會〈寂滅道場會〉中也列〈毘盧遮那品〉（盧舍那與毘盧遮那同義）。⁶⁹，兩經均闡述毘盧遮那佛的佛身具足一切功德，過去、現在、未來所有的景象都映現於圓融無礙的佛境之中，並宣說華藏世界的美妙形態。我們知道，「毘盧遮那佛」即是「大日如來」，兩者均是「遍照一切處」

65 《大日經》為俗稱，全名《大毘盧遮那成佛神變加持經》：CBETA, T18, no. 848。

66 《金剛頂經》為俗稱，全名《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》：CBETA, T18, no. 865, p. 207。

67 《雜阿含經》卷 22：CBETA, T02, no. 99, p. 155, a15。

68 《大方廣佛華嚴經》卷 2〈盧舍那佛品 2〉：CBETA, T09, no. 278, p. 405, a25。

69 《大方廣佛華嚴經》卷 11〈毘盧遮那品 6〉：CBETA, T10, no. 279, p. 53, c20。

之意，含有「光明普照」的意思，也是「日」的別名，亦是華藏世界的教主。佛以毘盧遮那為名，是大乘經典把佛比喻為遍照一切處的太陽(日)所形成的結果，這和密教信仰的主體「大日如來」完全一致，毘盧遮那佛即是密教的「大日如來」。密教不過是更進一層的把這個法身佛毘盧遮那塑造成一個會說話、有形像、具有更易於親近、有人格型態的偶像而已。二者實際上是一致的。

更直接的說，《華嚴經》本身有很多地方成為密教發展的依據和理論基礎，而形成《大日經》的內涵。在理論上華嚴思想對密教最大的影響是性海說，《大日經》也以此貫穿全經的主軸。《八十華嚴》卷四《世主妙嚴品第一之四》云：「如來境界無邊際，念念普現於世間，淨目觀時主地神，見佛所行心慶悅。妙音無限不思議，普為眾生滅煩惱，金色眼神能了悟，見佛無邊勝功德。一切色形皆化現，十方法界悉充滿」⁷⁰卷五〈世主妙嚴品第一之五〉：「十方所有諸國土，一剎那中悉嚴淨，以妙音聲轉法輪，普遍世間無與等。如來境界無邊際，一念法界悉充滿，一一塵中建道場，悉證菩提起神變。」⁷¹在《六十華嚴》中在很多地方均出現萬物事事無礙的思想為依據，力倡三身佛說。

在〈菩薩明難品第六〉：「一切諸佛身，唯是一法身」⁷²在〈佛不思議法品第二十八之一〉「一切諸佛身業無量無邊，隨應眾生現如來身；一切諸佛意業無量無邊，三世無礙，法身清淨不可破壞。」⁷³這些都指出在《華嚴經》中以毘盧遮那佛(大日如來)為世界的主體，說明一切事物與時空都是毘盧遮那佛的顯現，即是一微塵即可現三千大千世界，一剎那即可含一切時。無論一身、二身，乃至於無邊無際身，均各住三昧皆受佛恩，「願生華藏海，同入於一體，成大曼荼羅。」⁷⁴。而密教以身、口、意三密在本尊「大日如來」佛力的加持修證菩提的觀念，也如《注華嚴法界觀門序》中所說：「華嚴經。令一切眾生，自於身中得見如來廣大智慧，而證法界也，故此經極諸佛神妙智用，故此經極諸佛神妙智用，故此經極諸佛神妙智用，徹諸法性相理事，盡修行心數門戶，真可謂窮理盡性者也。」⁷⁵一樣的思想。從這裡看可以了解《大日經》與《華嚴經》二者在本體上是可以說是一致的。

70 《大方廣佛華嚴經》卷 4〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T10, no. 279, p. 19, b8。

71 《大方廣佛華嚴經》卷 5〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T10, no. 279, p. 22, a28。

72 《大方廣佛華嚴經》卷 5〈菩薩明難品 6〉：CBETA, T09, no. 278, p. 429, b20。

73 《大方廣佛華嚴經》卷 30〈佛不思議法品 28〉：CBETA, T09, no. 278, p. 590, c15-16。

74 《大毘盧遮那經廣大儀軌》卷 1：CBETA, T18, no. 851, p. 94, b18-19。

75 《注華嚴法界觀門》卷 1：CBETA, T45, no. 1884, p. 683, b16。

《華嚴經》主要在闡揚轉轉一心，深入法界無盡緣起的理論和普賢行願的大乘思想，宣講菩薩依教證入清淨法界，迴向所有功德的崇高理想，其最高的義理是從「法性本淨」的觀點出發，進而闡明宇宙萬物等同一味，一即一切，一切即一，重重無盡圓融無礙的法界緣起。而在《大日經》三十一品中宣講教相的主要在第一品的「住心品」，最高義理固在究極秘密成佛之本源，而其所顯示最高要義為「如實知自心」釋菩提。即《大日經》不外自心之說明，而此說明不出「菩提心為因，大悲為根本、方便為究竟」。《華嚴經》敘述的是佛陀成道後在菩提樹下為文殊、普賢等菩薩所宣說的自內證法門。即華嚴法門在毘盧遮那佛法身光明的遍照下所顯現法界的重重無盡、因果緣起的事事無礙。而在無盡無量的菩薩萬行中來莊嚴不可思議的佛境界，闡發一心的妙用，言一心清淨無染原為眾生本具，是心即表一切諸法功德，而凡夫與佛的差別在於一心的作用。

密教在《大日經·住心品》總結以「菩提心為因、悲為根本、方便為究竟。」⁷⁶三句來貫穿全經主旨，其中因句表明其本體論，比較特殊的是密教在總結陀羅尼字門的基礎上，將阿字本不生的思想和菩提心思想結合，使阿字成為大日如來的種子字，成為觀想阿字的真言教法，融會阿字門的一切法本不生而作為菩提心的實際內容。真言密教的本不生，即以自性清淨心為本不生際。《大日經疏》說：「本不生際者，即是自性清淨心。自性清淨心即是阿字門。以心入阿字門故，當知一切法悉入阿字門也。」⁷⁷而自性清淨心，是密教對菩提心的內涵精義，即是「如實知自心」的實際。「阿字輪圓明如日，而常住之明即是大日如來之體，如同毘盧遮那佛轉法輪，此中常明即是大慧日，而此日即是菩提之心、阿字之體。圓明日輪喻指淨菩提心，阿字則象徵淨菩提心，以本不生為體性，阿字輪中本不生的菩提心義就是密教本體思想的圓滿表徵。」⁷⁸從這裡也可以看出《華嚴經》和《大日經》在最高法義的詮釋是相同的。

再看密教的真言乘及金剛乘所含為胎藏界及金剛界，又稱金胎二部。我們從《華嚴經》中亦可看出「胎藏」一詞源自於華嚴。而《大日經》者為胎藏大法所依。在《華嚴經·華藏世界品第五之一》：「諸佛子！彼一切世界種，或有作須彌山形，或作江河形，或作迴轉形，或作漩流形，或作輪輞形，或作壇墀形，或作樹林形，或作樓閣形，或作山幢形，或作普方形，或作胎藏形，或作蓮華形，或作法勒迦形，或作眾生身形，或作雲形，或作諸佛相好形，或作圓滿光明形，或作種種珠網形，或作一切門闥形，或作諸莊嚴具形……。如是等，若廣說者，有

76 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1：CBETA, T18, no. 848, p. 1。

77 《大毘盧遮那成佛經疏》卷1〈入真言門住心品 1〉：CBETA, T39, no. 1796, p. 589。

78 呂建福主編：《密教的思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012年，頁16。

世界海微塵數。」⁷⁹首現「胎藏」一詞來表述世界。相對於在《大毘盧遮那成佛神變加持經·入漫荼羅具緣真言品第二》中：「時薄伽梵廣大法界加持。即於是時。住法界胎藏三昧。從此定起說。入佛三昧耶持明曰。」⁸⁰所顯現《華嚴經》與《大日經》對「胎藏」一詞在內涵的一致性和連貫性。日學者大村西崖在其《密教發達史》中亦言：「《大日經》所建立的大曼荼羅，胎藏之名，蓋本於華嚴，又兼大乘如來藏之義」。⁸¹從這裡看，密教思想的發展明顯受到華嚴思想的影響也是順理而成的。

我們再來看密教與《華嚴經》另一個重要聯結。密教的發展從陀羅尼密教經持明密教、真言密教、金剛密教(瑜伽密教)到最後形成的無上瑜伽密教。在密教發展的過程，最後總歸發展出以三密修持趣入究竟之便的成佛捷徑。身、語、意三密即手結印契為身密，口誦真言為語密，心作觀想為意密。而語密中的口誦「真言」亦可稱「陀羅尼」，除去「陀羅尼」便不成密教。密教重視「陀羅尼」由此可知。首先我們從《華嚴經》中看看對有關對「陀羅尼」的記載。

《華嚴經·金剛幢菩薩十迴向品第二十一之五》：「令一切眾生得最勝陀羅尼，悉能受持諸如來法；令一切眾生逮得無量最勝法界，具足虛空無礙正道。」。在〈梵行品第十六〉：「三世一切諸如來，靡不護念初發心，悉以三昧陀羅尼，神通變化共莊嚴。」。在〈十行品第二十一之二〉：「陀羅尼門已圓滿，善能安住無礙藏，於諸法界悉通達，此深入者所行道。三世所有一切佛，悉與等心同智慧，一性一相無有殊，此無礙種所行道。」⁸²均在在強調陀羅尼的重要。

在《華嚴經·十地品第二十二之四》更列舉了眾多陀羅尼的名稱：

菩薩摩訶薩如是善知無礙智，安住第九地，名為得佛法藏；為大法師，得眾義陀羅尼，眾法陀羅尼，起智陀羅尼，眾明陀羅尼，善慧陀羅尼，眾財陀羅尼，名聞陀羅尼，威德陀羅尼，無礙陀羅尼，無邊旋陀羅尼，雜義藏陀羅尼，得如是等百萬阿僧祇陀羅尼，隨方便說如是無量樂說差別門說法。是菩薩得如是無量陀羅尼門，能於無

79 《大方廣佛華嚴經》卷 8〈華藏世界品 5〉：CBETA, T10, no. 279, p. 42, a8。

80 《大毘盧遮那成佛神變加持經》〈入漫荼羅具緣真言品 2〉：CBETA, T18, no. 848, p. 12, c19。

81 大村西崖著：《密教發達志》，北京：中國書籍出版社，2013 年，頁 232。

82 《大方廣佛華嚴經》卷 20〈十行品 21〉：CBETA, T10, no. 279, p. 110, a24。

量佛所聽法，聞已不忘，如所聞法，能以無量差別門為人演說。⁸³

對於陀羅尼的功用也有明確的敘述。在《華嚴經·離世間品第三十三之二》明列了陀羅尼的功用：

佛子！菩薩摩訶薩有十種陀羅尼。何等為十？所謂：聞持陀羅尼，不忘一切法故；持正法陀羅尼，巧方便分別一切法如實故；不生一切法陀羅尼，覺一切法無自性故；法明陀羅尼，普照不可思議諸佛法故；三昧陀羅尼，於現在一切佛所，聞法不亂故；音聲圓滿陀羅尼，究竟解了不可思議語言法故；三世陀羅尼，分別說一切三世佛不思議法故；種種辯才陀羅尼，分別解說無量無邊諸佛法故；出生無礙耳陀羅尼，不可說佛所說諸法，悉能聞故；持一切佛法陀羅尼，安住如來十力無畏故。佛子！是為菩薩摩訶薩十種陀羅尼；若菩薩摩訶薩欲得此法，應勤修學。⁸⁴

在《華嚴經》中所展現出來的種種陀羅尼和密教三密修持的語意陀羅尼在功能及形態上幾乎是沒有差別的，《華嚴經》中陀羅尼的意義在密教《大日經》、《金剛頂經》也是前後輝映，在《大毘盧遮那佛說要略念誦經》及《大毘盧遮那經廣大儀軌》中充滿著念誦陀羅尼，這也張顯運用各種陀羅尼的層層遞進，最後祈能事事無礙的境界達悉地成就。華嚴與密教的思維和行持就是如此的緊密連結在一起。

二、准提法承續華嚴的法界緣起觀

在《顯密圓通成佛心要集》顯教心要中，道殿在開章即言：「初顯教心要者，謂賢首清涼，共判如來一代時教而有五種，一小乘教。二大乘始教。三一乘終教。四一乘頓教。五不思議乘圓教。」⁸⁵這是道殿藉華嚴之名而隨立的教判，但事實上在名稱上和華嚴法藏、澄觀仍有些不同，諸如：將「大乘終教」及「大乘頓教」改為「一乘終教」及「一乘頓教」，而將「圓教」改為「不思議乘圓教」，而「不思議乘圓教，」一詞顯然和一行、華苑有相當大的承續，⁸⁶。這些改變只

83 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品 22〉：CBETA, T09, no. 278, p. 569, a28。

84 《大方廣佛華嚴經》卷 37〈離世間品 33〉：CBETA, T09, no. 278, p. 634, c2-3。

85 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955, p. 989, c24-25。

86 《大日經義釋演密鈔》卷 1：CBETA, X23, no. 439, p. 526, c15。「第五明經宗趣者語之所上曰

是順應當時的宗教環境使然，而採用較通密教的名詞。(相關討論已在 3-1-2 詳述)。而從「不思議乘圓教」中所闡述的二次修行次第：「初悟毘盧法界，後修普賢行海」。很清晰的顯現道殿以華嚴「法界緣起」輾轉一心深入法界的思想，來契合《顯密圓通成佛心要集》中密教心要，以達顯密圓通。

「法界」一詞是梵語 Dharmadhātu 的意譯，「法」是指諸法，是事務，泛指宇宙一切現象，包括世間法和出世間法。「界」是指類別，意指分門別類的事務各有不同的界限。「法界」原指各類事物，最後則用來指稱一切物質現象和精神現象。「法界」大約可歸納出三種義涵：「一是指真如、一心、如來藏，亦即衆生本有的佛性，或成佛的因素。二是指宇宙萬物的本性或是規定性。三是指具體的事物。」⁸⁷在經論中「法界」一詞最早在「長阿含經」中就已出現：「比丘集法堂，講說賢聖論；如來處靜室，天耳盡聞知。佛日光普照，分別法界義；亦知過去事，三佛般泥洹。」⁸⁸從小乘經典的阿含到大乘經典的般若經、法華、華嚴均廣泛的使用，而密教的《大日經》、《金剛頂經》亦不遑其讓。

在大乘經論中，「法界」大都指最高的、實在的、究極的的真實性，與真如、佛性是同義詞。在《大般若經·法界品》：「佛告最勝：天王當知！法界即是不虛妄性。世尊！云何不虛妄性？天王！即是不變異性。世尊！云何不變異性？天王！即是諸法真如。」⁸⁹在《勝天王般若波羅蜜經·現化品》：「善男子！諸佛如來甚深般若波羅蜜亦不隱沒。何以故？法不生故。若法無生，此則無滅，即是如來祕密之教。若佛出世、若佛不出，性相常住，是名法界，亦曰如如」。⁹⁰主張緣起之理即是法界，而清淨法界為成佛的主因，也是世尊最終親證的本性。

華嚴宗以「法界」為整體宇宙萬法的總稱。智儼和法藏都用「法界」來說明一切事物的根源，後來澄觀又把法界分為「事」、「理」兩類，再從「事」、「理」兩類推演出「理事無礙」、「事事無礙」兩類，合為「理法界」、「事法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」等四法界

宗宗之所歸曰趣此經即以秘密不思議法界緣起觀行為宗若以秘密不思議法界緣起為宗即以觀行為趣或以觀行為宗即以秘密不思議法界緣起為趣是宗之趣或宗即趣可以意得由是疏文上下或歸於不思議法界緣起或歸於甚深祕密觀行其文非一不煩具出。」

87 劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年，頁102。

88 《長阿含經》卷1：「比丘集法堂」(CBETA, T01, no. 1, p. 1, c3)。

89 《大般若波羅蜜多經》卷567〈法界品 4〉：CBETA, T07, no. 220, p. 929, b18-19。

90 《勝天王般若波羅蜜經》卷6〈現化品 11〉：CBETA, T08, no. 231, p. 718, b18-19。

在《華嚴經》中所倡說的「法界緣起」，華嚴宗終歸以「法界」為眾生的心性或心體。而《華嚴經》更認為「悟入法界、隨順法界」是修習佛法的關鍵，深入法界、隨順眾生是《華嚴經》一貫的旨趣。這便是所謂的「悉入法界真實性，自然覺悟不由他」。《華嚴經·十行品》：「法界所有皆明了，於第一義最清淨，永破瞋慢及愚癡，彼功德者行斯道。於諸眾生善分別，悉入法界真實性，自然覺悟不由他，彼等空者行斯道。」⁹¹就華嚴的圓融境界而論，宇宙萬法是平等如一，並無不同的差別，亦即《華嚴經》是基於「法性本淨」的觀念，來說明萬事萬物「本性同一」的思想理論。

我們在前面討論從「不思議乘圓教」中所闡述的二次修行次第：「初悟毘盧法界，後修普賢行海」。很清晰的顯現道殿以華嚴「法界緣起」輾轉一心深入法界的思想，來契合《顯密圓通成佛心要集》中密教心要，以達顯密圓通。很顯然道殿在「初悟毘盧法界」中雖以不同的用詞：同教真心及別教真心表達，但可以看出主要是在闡述華嚴「三界唯心，一真法界」的思想對應到顯教心要的「真心」，而以此為教門。所謂的「真心」是指不生不滅、清淨無染的形上本體，它隨緣不變，不變隨緣而呈現宇宙萬事萬物。每個人都本具有這個「真心」，無論眾生是否處在淨土或穢土，能否覺悟修證菩提，他們的本體都是相同的「一真法界」。

華嚴把萬有的形成和菩提的佛果都歸止於「一真法界」，但事實上「一真法界」就是道殿在「初悟毘盧法界」的真心。其中雖有「同教真心」與「別教真心」之別，但總歸「一心」，並由「一心」來融攝萬法而形成四法界。我們就表(表3-5:毗盧法界「真心」觀行義涵)中道殿對「別教真心」的表述：

謂一真無障礙大法界心，。含三世間、具四法界，全此全彼而無障礙。即知包羅法界圓裹十方，全是一真大法界心，於此一真大法界內，所有若凡若聖若理若事，隨舉一法亦皆全是大法界心，乃至唯舉一塵亦皆全是大法界心。華嚴經云。華藏世界所有塵。一一塵中見法界。」⁹²

再者道殿將「頓教一心」又稱「絕待一心」，其「絕待一心」一詞應係來自於宗密的十重唯心觀。宗密以「愚法聲聞教」、「大乘權教」、「大乘實教」、「大乘頓教」、「一乘圓教」為本，而開立十種一心，形成十種唯心觀。宗密說：大乘頓

91 《大方廣佛華嚴經》卷20〈十行品 21〉：CBETA, T10, no. 279, p. 109, a5。

92 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 990, c20-23)。

教，「泯絕染淨」故說一心。「泯絕染淨一心」這一重觀法的意義是：有情衆生的真如本心，本來就沒有染淨的區別，從本質上看，染淨皆空，只有本覺真心存在，本覺真心捨離染淨，泯絕無寄。⁹³看看道殿對「絕待一心」的注解：

後頓教一心者，謂絕待一心，彌滿清淨中不容他，一切妄相本來是無，絕待真心本來清淨。華嚴經云，法性本空寂無取亦無見，性空即是佛不可得思量，起信論云，一切諸法從本已來，離言說相離名字相離心緣相，畢竟平等無有變易不可破壞，唯是一心故名真如，謂前終教隨眾生迷說有色身山河虛空大地世間諸法，令諸眾生翻妄歸真，了達色身山河虛空大地世間諸法，全是一味妙明真心。今頓教中，本無色身山河虛空大地世間諸法，本是一味絕待真心。故清涼云，總不說法相唯辯真性，即知周遍法界，本是一味絕待真心，寂然清淨不生不滅不增不減，欲要易解周遍法界，喻似一顆瑩淨圓珠，朗然清淨無影無像無內無外。⁹⁴

道殿藉華嚴的思維注解《顯密圓通成佛心要集》的「顯教心要」，呈現華嚴法界緣起思想和密教在本體上的一致性。而使《顯密圓通成佛心要集》在「顯教心要」中完成准提法與華嚴思想在教觀、理行的圓融聯結。而在「後修普賢行海」中藉華嚴澄觀的「四法界觀」論證其所言：諸法如夢幻觀、真如絕相觀、事理無礙觀、帝網無盡觀、無障礙法界觀等五界觀以為觀門。雖然在名稱上有所差別，但若就華嚴對「四法界」的定義和道殿所述「普賢行五觀」的義涵相對照可以說幾乎是相同的。

93 劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年，頁140-141。

94 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 990, b24-c11。

表 3-10 華嚴四法界觀與道殿普賢行五觀義涵比較

道殿 華嚴	華嚴四法界觀	道殿普賢行五觀
諸法 如夢幻觀	<p>事法界即千差萬別的現象，從現象上看，每個人事物互相區別，各有各的特性，因為具有差別性，不能獨立存在，依理而有。因為具有差別性，存在只是一種因緣合種，有如夢幻。</p>	<p>謂常觀一切染淨諸法，全體不實皆如夢幻，此能觀智亦如夢幻。華嚴經云，譬如夢中見種種諸異相，世間亦如是與夢無差別。又云，度脫諸眾生令知法如幻，眾生不異幻了幻無眾生。</p>
真如絕相觀	<p>理法界觀依觀照宇宙萬法由緣而起，其性本空，空相亦空，亦即會一切色法歸於真空。闡明真空即是一切色法的本性。且色空無礙，而在色空無礙的基礎上，色空兩忘，捨離一切言說概念，泯絕無寄境識雙亡。</p>	<p>唯是一味清淨真如，本無差別事相，此能觀智亦是一味真如。華嚴經云，一切法無生一切法無滅，若能如是解諸佛常現前，但棲心無寄理自玄會。故華嚴經云，法性本空寂無取亦無見，性空即是佛不可得思量。</p>
理事無礙 法界觀	<p>理事無礙法界觀即觀照宇宙的理體與萬法事相，互融無礙，交徹圓通。亦即觀既本體之理和現象之事，互相交絡，融攝無礙。相互間的關係可區分為：理遍於事、事遍於理、依理成事、事能顯理、以理奪事、事能隱理、真理即事、事法即理、真理非事、事法非理等十種關係。相互間同一緣起，由於理事無礙，所以性相圓融。</p>	<p>謂常觀一切染淨事法，緣生無性全是真理，真理全是一切染淨事法，如觀波全是濕，濕全是波。故起信論云，雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業苦樂等報不失不壞（理不礙事也。如濕性雖一，不礙波浪成多）雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得，事不礙理也，如波浪雖多，不礙全是濕性。</p>
帝網無盡觀	<p>觀照事相與事相之間交參自在，遍攝無礙，一即一切，重重無盡。亦即觀照現象事物相資相成，相即相入，彼此融攝，圓融平等。因為事相都依理體而生，空無自性，所以彼此之間能夠互相攝入，圓融無礙。這種事事圓融的關係可區分為：理如事、事如理、事含理事、通局無礙、廣狹無礙、遍容無礙、攝入無礙、交涉無礙、相在無礙、普融無礙等十種關係。</p>	<p>謂想盡虛空遍法界塵刹刹，帝網無盡三寶前，各有帝網無盡自身，每一一身各禮帝網無盡三寶，每一一身各出帝網無盡供具，所謂香華燈燭衣服飲食幢幡傘蓋，每一一身盡皆志誠懺悔帝網無盡罪障，每一一身各發帝網無盡願，每一一身各持帝網無盡真言教法諸佛菩薩名號，盡未來際無有休歇，念念相續無有間斷，身語意業無有疲厭。</p>

<p>無障礙 法界觀</p>		<p>謂常觀想一切染淨諸法，舉體全是無障礙法界之心，此能觀智，亦想全是法界之心，而此法界全此全彼互無障礙，則知根根塵塵全是無障礙法界，若於四威儀中常觀根根塵塵，皆是重重無盡法界。</p>
--------------------	--	---

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》及《華嚴宗入門》(劉貴傑著)

小 結

遼一代顯密之間的攻擊現象相當為普遍，而進行顯密調和可能是一種有效的舒緩方法，道殿依此著撰《顯密圓通成佛心要集》以顯密兩宗解行之要，宣說顯密圓融均可同證菩提。而致使漢地准提法修持傳承產生了重大的改變。道殿在調和顯密上顯教心要採用初悟毗盧法界後修普賢行願海，密教心要以准提法為中心。而毗盧法界就是《華嚴經》所說的一真無礙法界，道殿以《華嚴經》思想來貫穿顯教心要，主要是借其義理來彰顯顯密的圓融無二，間接的也貫穿顯教《華嚴經》與真言密教的《大日經》、瑜伽密教的《金剛頂經》在本體上的一致，

我們從《顯密圓通成佛心要集》顯教心要中道殿所表達的判教和法界觀見解，很明顯的受到覺苑的影響或熏習所成。覺苑認為《華嚴經》與《大日經》同屬圓教，而密教超越顯圓。道殿雖然受到覺苑思想的影響，但在密教上以准提核心法門，且理論上顯圓密圓平等圓融，無高下之別，且讚同顯密雙修均可直證菩提。道殿採法藏的判教理趣亦將如來一代聖教區分為顯、密二教，並採權、實劃分「顯要教心要」。在權教部份，區分有四教：小乘教、大乘始教、一乘終教、一乘頓教。在實教部份以不思議圓教為唯一。圓教依二次第修持：初悟毗盧法界，後修普賢行海。雖然《顯密圓通成佛心要集》大部份的「顯教心要」要義來自淨源的《華嚴普賢行願修證儀》，但無礙《顯密圓通成佛心要集》的判教思想的立論。

道殿的教判思想承續華嚴的賢首、清涼以至宗密，但最終以宗密的「真心」思想為顯圓總結，並藉以融通密圓。在華嚴法界觀中澄觀認為事法界就是宇宙萬法的事相，各有其不同差別，難以陳述。而宗密在《註華嚴法界觀門》：「而且事不獨立，法界中無孤單法，若獨觀則非觀智之境。」，因此僅強調「理法界觀」、「理事無礙法界觀」、「事事無礙法界觀」三重觀。而道殿在《顯密圓通成佛心要集》所述「帝網無盡觀」、「無障礙法界觀」則完全採用宋淨源《華嚴普賢行

願脩證儀》之說法，只是將華嚴的義理做一比較通俗的會釋。不過，最終道殿並未將顯教判教與密教的判教並列比較，而使顯密在思想上的融通有更清晰的比對連結，使行者在修持上有更明確的指導。主要的原因是站在密教的角度，無論是《大日經》或《金剛頂經》均自認位階於華嚴的圓教或甚有過無需再科判，再者顯密兩教自印度源起至漢地後也從未有大德予相互科判，事實上顯密二教門庭各異甚遠，道殿雖言顯圓密圓均可同證佛果，終究難以科判連結。但我們從可以從《顯密圓通成佛心要集》「顯教心要」中看出准提法承續華嚴的法界觀思想，呈現圓教在本質上的一致性，顯現華嚴思想與准提圓通思想的契合。



第四章 准提法的實踐

從北周(557-581)時來到漢地的梵僧闍那崛多，將《種種雜咒經》中的〈七俱胝佛神呪〉¹譯成漢文，開始了「准提法」在漢地的緣起，隨後唐·玄奘也在《咒五首》中收錄〈七俱胝佛呪〉，²不過此時期的准提法修持尚只限於文字上的真言咒語，不具修持的儀軌或壇法，也沒有談述修持功德。完整的准提法修持，通常學者們普遍認同要等到開元三大士善無畏(637-735)、金剛智(671-741)、不空(705-774)來華後，先後依據不同的准提經典譯出准提修持儀軌，而成為「唐密」中一個經「會昌法難」尚可在漢地流傳至今的密教修法。雖然准提法的修持在遼時期經道殿的轉變，並撰《顯密圓通成佛心要集》一書，而成為「中國式的准提法」。³《顯密圓通成佛心要集》中的准提修法和善無畏、金剛智、不空的准提修法有相當的差異，但其內容均涵蓋自陀羅尼密教至無上瑜伽密教的精髓。在探討《顯密圓通成佛心要集》中的准提法修法之前，有必要進一步先瞭解「唐密」中的准提法修持，以利對《顯密圓通成佛心要集》的瞭解並進行客觀的研析。

第一節 准提法在唐密的修持

《大日經》與《金剛頂經》二部金、胎兩界的大經是印度純密時期的精華總匯，其除具備原初、中期大乘佛教的義理基石(中觀、唯識)外，更依獨特的三密修持法而形成密教的特色，開元三大士也依此建立嚴謹的唐密系統。但比較特別的是准提法並未包含在前述密教的兩部大經中，而是以別尊曼荼羅及〈獨部別行〉⁴的方式流傳。本尊陀羅尼布字法，此法以金剛智、不空師徒所譯的准提經典為主；〈獨部別行〉以善無畏所譯的《七俱胝獨部法》⁵。〈准提別法〉的修持儀軌為代表。下面就唐密准提法主要依據的准提經典，探究儀軌的修持方法及經典特色。

1 《種種雜咒經》卷1：「七俱胝佛神呪」納莫颯多喃 三藐三佛陀俱胝南 怛姪他 折麗主麗 准遞莎訶(CBETA, T21, no. 1337, p. 639, c19)

2 《咒五首》卷1：「七俱胝佛[20]呪」納莫颯多南三藐三勃陀俱胝南怛姪他 唵折麗 主麗准第莎訶 (CBETA, T20, no. 1034, p. 17, a25)。

3 藍吉富編：《准提法彙》，新北市：全佛文化出版社，2013年，頁46。

4 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》卷1：「獨部別行」(CBETA, T20, no. 1078, p. 186, b10)。

5 《七俱胝獨部法》卷1：「七俱胝獨部法」(CBETA, T20, no. 1079, p. 187, a21)

一、善無畏所譯准提經典與修持方法

善無畏(639-735)，是中印度烏荼國佛手王之子，出家後於那爛陀寺得龍智菩薩為其授胎藏界大法灌頂，史稱密教五祖。其後唐中宗(705-710)邀請他到中原弘法。善無畏攜帶梵本佛經繞道中亞，於唐玄宗開元四年(716)到達唐都長安，深受玄宗禮遇並尊為國師、教主。開元五年，奉召至菩提院譯經，其中也翻譯了《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》〈獨部別行〉、《七俱胝獨部法》，此譯奠定了鏡壇法、總攝印獨步別行、總攝二十五部曼荼羅、不簡淨穢的修持理論基礎。

(一)所譯經典：

善無畏(637-735)所譯以胎藏界為主的真言密教准提經典：《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》⁶、〈獨部別行〉、《七俱胝獨部法》⁷〈准提別法〉。而主要以《七俱胝獨部法》為主。《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》記述了准提咒的悉曇咒語念誦音、漢文念誦，及持誦功德。《七俱胝獨部法》主要的內容為 1、緣起及壇法，2、唸誦法，3、成驗法，4、廣明自在法，5、天得大神足，6，准提別法。

(二)三密的修持

1.身密

《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》單列「准提佛母本印」修法時隨咒持印即可。印如：「以二手無名指小指，相叉於內，二中指直豎相拄，二頭指屈，附二中指第一節，二母指捻左右手無名指中節。」⁸。《七俱胝獨部法》除列「准提佛母本印」外，另〈准提別法〉中有「結界印」、「護身印」、「治病印」、「總攝印」、「破天魔印」、「請鬼神印」。其中「總攝印」即為「准提佛母本印」。各印僅

6 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》：CBETA 2019.Q3, T20, no. 1078, p. 186b6-7。

7 《七俱胝獨部法》卷 1：CBETA, T20, no. 1079, p. 187。

8 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》卷 1：CBETA, T20, no. 1078, p. 186。

列結印法，各印功能如其名稱未再有進一步解說。

2. 語密

兩經僅列「准提咒」一咒明確簡易。於修法時清淨沐浴向東跏坐，置鏡於前誦咒，依祈求誦咒 7~108 遍所欲稱遂。特別的祈求需誦咒達六十萬遍。咒語以梵文悉曇字型呈現，並附有羅馬轉寫音及相對漢語譯音。

𑖀(na) 𑖄(mah) 𑖑(sa) 𑖔(pta) 𑖘(nām) 𑖑(sa) 𑖙(mya) 𑖛(ksam) 𑖞(bu) 𑖟(ddhā) 𑖠(ko)

那 麼 颯 哆 喃(去聲) 三 藐 三 勃 佉 俱

𑖡(ti) 𑖘(nām) 𑖔(ta) 𑖙(dya) 𑖛(thā) 𑖜(om) 𑖞(ca) 𑖟(le) 𑖠(cu)

胝 喃(去聲) 但 姪也(二合) 他 唵 折 戾 主

𑖟(le) 𑖞(cā) 𑖟(ddhe) 𑖛(svā) 𑖠(hā)

戾 准 提 娑嚩(二合) 訶

3. 意密

未有明確觀想指導，僅模糊的說明在佛像前對鏡，於持咒念誦時當靜心絕思，然後結印印於心上：「佛言欲持此法於十五日夜，清淨沐浴著新淨衣，面向東方半跏正坐，置鏡在前，隨力香華清淨水諸物，先當靜心絕思，然後結印印於心上，誦此咒一百八遍。」⁹

(三)壇法：

依鏡為壇甚為簡要，且於新鏡建立後可常持相隨，再依鏡為壇，甚為便易：「掘地作壇香泥塗之所建立，但以一新淨境未曾用者，於佛像前月十五日夜，隨力供養，燒安悉香及清淨水，先當靜心無所思惟，然後結印誦咒，呪鏡一百八遍，以囊匣盛鏡常持相隨，欲誦但將此鏡，置於面前結印誦咒，依鏡為壇即得成就。」

9 《七俱胝獨部法》：CBETA, T20, no. 1079, p. 187。

善無畏所譯的獨部法，顯現在繁雜的密教事相儀軌精簡化，且無論在唸誦法或壇法、准提別法均易於修持。特別是在准提鏡的觀修，明顯的展現密教修持在三密的統合，而不簡淨穢理論更有利於准提法的弘傳。¹¹比較特別的是在真言密教及金剛密教「意」密觀想修持上的結合，在善無畏所譯的經典中不具有很明確的儀軌，僅模糊的說明在佛像前對鏡，類似真言密教在「身、口、意」三密的修持，對「意」密的修持尚未發展到類似金剛密教有緊密多元的結合。

二、 金剛智所譯准提經典與修持方法

金剛智(669-741)十歲出家於那爛陀寺，三十一歲依止南印度龍智菩薩學習，七年承事供養，鑽研金剛界之經典，受金剛界灌頂傳承。於唐玄宗開元七年(719)由海路經錫蘭、蘇門答臘至廣州，翌年至東都，詔令迎於長安慈恩寺。譯有《金剛頂經》等八部十一卷，並設金剛界大曼荼羅灌頂道場。並譯有准提法經典《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》。

(一)所譯經典

金剛智(671-741)所譯以金剛界為主的真言密教准提經典：《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》¹²。經文主要內容為：1、經文：(1)緣起(2)准提咒(3)唸誦功德(4)壇法式(5)功用。2、唸誦法：(1)壇法(包含發菩提心、結壇、祈請、懺悔、受戒等)，(2)二十手印并咒。3、咒字佈身法：(1)觀想種子字(2)三手印并咒。4、三摩地布字義及息災、增益、敬愛、調伏四法。5、准提觀想法。6、佛母准提畫像法。¹³

金剛智所譯的准提法經本《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》相較於善無畏的譯本顯然更為周延嚴密，特別是修持儀軌〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念誦法〉

10 《七俱胝獨部法》：CBETA T20, no. 1079, p. 187。

11 《顯密圓通成佛心要集》卷1：「持此呪者。不問在家出家飲酒食肉有妻子。不揀淨穢。但至心持誦。能使短命眾生增壽無量。迦摩羅疾尚得除差。何況餘病。若不消滅無有是處。」(CBETA, T46, no. 1955, p. 994, c18-19)

12 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1075, p. 173a4-5。

13 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1075, p. 177b11-23。

¹⁴完全遵循金剛乘密教修持標準的十八道法，十八道法含護身法五、前結界二、道場莊嚴二、勸請三、後結界三、供養三。¹⁵循著前行(前供養-十八道法)、三密正行瑜伽(身、語、意三業與本尊融合一致)、後行(後供養-後十八道法)外，在「意」密詳列各種字輪觀想法，經末說明「息災」、「增益」、「敬愛」、「降伏」四種功能性的修法及首次出現准提佛母的畫像，詳細說明准提佛母十八臂的印契(持物)(表 4-1、圖 1，金剛智、不空准提佛母畫像十八臂的印契(持物)對照表)。

表 4-1 金剛智、不空准提佛母畫像十八臂的印契(持物)對照表

	臂序	金剛智准提佛母畫像	不空准提佛母畫像
手 臂 持 物	上二手	說法印	說法印
	右二	施無畏印	施無畏印
	右三	劍	劍
	右四	數珠	寶鬘
	右五	羅迦果	俱緣菓
	右六	越斧	越斧
	右七	鉤	鉤
	右八	跋折羅	金剛杵
	右九	寶鬘	念珠
	左二	如意寶幢	如意寶幢
	左三	蓮花	紅蓮花
	左四	澡灌	軍持
	左五	索	羂索
	左六	輪	輪
	左七	螺	商佉
	左八	賢瓶	賢瓶
	左九	般若經夾	般若梵夾

金剛智、不空准提佛母畫像十八臂的持物最大的不同在右四手和右九手對換

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 178。

《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 184, c8)。

14 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》卷 1：CBETA, T20, no. 1075, p. 175。

15 吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012 年，頁 104-107。

(二)三密的修持

1.身密

金剛智在准提法「身」密的修持主要表現在〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念法〉念誦儀軌中，在「一座行法」¹⁶的前行十八道法中，計標列了二十種印契，比較特別的是在佛部、蓮花部、金剛部三部的三昧耶之後增加了「准提佛母根本身契」，也使本念誦法名符其實。在正行瑜伽三密修法中，除列根本印契外另列有捧珠、數珠的印契(修持時若手中有持珠時用)。(表 4-2 金剛智准提法念誦儀軌前行十八道法手印及真言表)

表 4-2 金剛智准提法念誦儀軌前行十八道法手印及真言

咒序	咒名	真言
1	佛部三麼耶契第一	唵怛他孽覩嚩嚩(耶莎嚩訶)
2	蓮華部三麼耶契第二	唵鉢頭牟嚩嚩耶莎嚩訶
3	金剛部三麼耶契第三	唵嚩折嚩婆嚩耶莎嚩訶
4	准提佛母根本身契第四	誦根本陀羅尼
5	辟除一切天魔惡鬼神等契第五	唵俱嚩憐那吽惹
6	結地界橛契第六	唵准爾泥枳邏耶莎嚩訶
7	結牆界契第七	唵准爾泥鉢囉迦邏耶莎嚩訶
8	結網契第八	唵准爾半惹邏莎嚩訶
9	結外火院大界契第九	唵阿三麼爾訶莎嚩訶
10	結車輅契第十	唵覩嚩嚩嚩莎嚩訶
11	結迎請聖者契第十一	唵折隸主隸准提噯醯薄伽嚩底莎嚩訶
12	結蓮花座契第十二	唵迦麼邏莎嚩訶
13	結遏迦契第十三	唵折隸主隸准提遏紺薄伽嚩帝鉢囉底搓莎嚩訶
14	結洗浴契第十四	唵折莎嚩訶
15	結塗香契第十五	唵隸莎嚩訶
16	結花鬘契第十六	唵主莎嚩訶
17	結燒香契第十七	唵隸莎嚩訶
18	結供養飲食契第十八	唵准莎嚩訶

16 密教之所謂「一座行法」，即實修念誦、供養之儀式。同前註頁 104。

19	結燈契第十九	唵提莎嚩訶
20	結布字契第二十	結此手契即想羅尼字想布於身

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》： CBETA, T20, no. 1075, p. 175, b11。

2. 語密

三密相互配合，通常不同的「身」密會搭配不同的「語」(真言)，在〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念誦法〉念誦儀軌中，前行有二十印契，於修法中有二十種不同的真言(咒語)，持珠、數珠也有相對的咒語，儀軌甚為嚴謹。(表 4-3 金剛智准提法念誦儀軌「陀羅尼字想布身法」)。持誦功德依其所求從二十一遍到七十萬遍不等。

表 4-3 金剛智准提法念誦儀軌「陀羅尼字想布身法」

真言	布於身	功德
唵	頭上	其色白如月，放於無量光，除滅一切障，即同佛菩薩，摩是人頂上
折	兩目	其色如日月，為照諸愚暗，能發深慧明
隸	頸	色如紺琉璃，能顯諸色相，漸具如來智
主	心	其色如皎素，猶心清淨故，速達菩提路
隸	兩肩	色黃如金色，猶觀是色相，能被精進甲
准	齊中	其色妙黃白，速令登道場，不退菩提故
提	兩髀	其色如淺黃，速證菩提道，得坐金剛座
莎嚩	兩脛	其狀作赤黃，常能想是字，速得轉法輪
訶	兩足	其色猶滿月，行者作是想，速得達圓寂

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》： CBETA, T20, no. 1075, p. 176, c14

3. 意密

金剛智在《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》的譯本中可以說展現了密教「意」密觀想法的集大成。在前行中更添加了「陀羅尼字想布身法」(表 4-3)，在正行中添加了「三摩地觀布字法」(表 4-4)及「准提求願觀想法」(表 4-5)。經中雖羅列不同的觀法，但就其修持而言，最主要還是「心月輪」的體觀：

以自心想七俱胝佛母口中，出七俱胝陀羅尼文字，一一字放五色光，入行者口裏，安自心月中，右旋布置即誦本尊陀羅尼一遍，以右手無名指，捻一顆珠過，周而復始不急不緩，不得高聲，。須分明稱字而令自聞，所觀本尊及身上布字，念誦記數，於一念中並須一時

觀見，不得有闕使心散亂。……此名聲念誦，若求解脫速出離生死，作此三摩地瑜伽觀行無記無數，念者即想自心如一滿月，湛然清淨內外分明，以唵字安月心中。¹⁷

表 4-4 金剛智准提法念誦儀軌「三摩地觀布字義法」

真言	字義
唵	是流注不生不滅義。復於一切法為最勝義
折	於一切法は無行義
隸	於一切法は無相義
主	於一切法は無起住義
隸	於一切法は無好義
准	於一切法は無等覺義
提	於一切法は無取捨義
莎嚩	於一切法是平等無言說義
訶	於一切法は無因寂靜無住涅槃義

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 177, b10。

表 4-5 金剛智准提法念誦儀軌「准提求願觀想法」

所求	觀想法
若求無分別者	當觀無分別無記念
若求無相無色	當觀文字無文字念
若求不二法門者	應觀兩臂
若求四無量	當觀四臂
若求六通	當觀六臂
若求八聖道	當觀八臂
若求十波羅蜜圓滿十地者	應觀十臂
若求如來普遍廣地者	應觀十二臂
若求十八不共法者	應觀十八臂。即如畫像法觀也
若求三十二相	當觀三十二臂
若求八萬四千法門	應觀八十四臂

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 177, c2。

17 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》卷 1：CBETA, T20, no. 1075, p. 177。

(三)壇法：

〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念誦法〉念誦儀軌中所列的壇甚為莊嚴繁鎖，非現代一般行者可以做到，亦列有簡便的鏡壇法借以傳達所詢問之事或所求：

凡念誦供養法，於所在處，皆須清淨澡浴著新淨衣，嚴飾道場隨力所辦，其道場法，先須選隱便勝地，東西南北各量取四肘，作方曼荼羅，掘深一肘，除去骨石磚瓦惡土髮毛灰炭糠棘虫蟻之類，以好淨土填滿築平，取新瞿摩夷并好土，以香湯相和塗地，若在樓閣或居船上，依法泥塗。若在山中及好淨屋，。不須掘地依前塗飾，即張天蓋四面懸幡。若有本尊七俱胝佛母形像，安置曼荼羅中，面向西，若無本尊，有諸佛像舍利及大乘經典供養亦得，磨白檀香塗作八角曼荼羅，猶如滿月或似八葉蓮華，即以新淨供具金銀熟銅商佉貝玉石瓷木等器，盛諸飲食及好香花燈明遏伽香水，隨力所有布置供養。¹⁸

或於淨潔鏡面，以好花念誦一百八遍，散置鏡上使者即現鏡中。復以前法更取好花，散鏡面上即有善惡相自現鏡中。或以朱砂或以香油，塗大母指甲(其香油以蘇摩那花浸胡麻油是)念誦一百八遍，即現天神及僧菩薩佛等形像。¹⁹

三、不空所譯准提經典與修持方法

不空(705-774)南印度獅子國今(錫蘭)人，十四歲出家從金剛智學習悉曇，誦持梵經，盡得五部三密之法。及五祖金剛智示寂，尊遺命前往印度求法，從龍智菩薩受十八會金剛頂瑜伽及大毗盧遮那大悲胎藏各十萬頌、五部灌頂、真言秘典，並接受諸尊密印後遍游印度。於天寶五年(746)又重譯了《金剛頂經》，於天寶至大歷六年間譯出密部經軌凡七十七部，一百二十餘卷。同時亦譯出准提法經本《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》，及佛部儀軌的准提修法，內容略同於金剛智的譯本。

18 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》卷1：CBETA, T20, no. 1075, p. 175。

19 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》卷1：CBETA, T20, no. 1075, p. 173, b29。

(一)所譯經典：

《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》²⁰為不空(705-774)所譯准提法經本，經典內容如其師金剛智以金剛界為主的瑜伽密教准提經典，但依其內容而言多半為不同的梵本。經文主要內容為：1 經文：(1)緣起(2)准提咒(3)唸誦功德(4)功能。2、七俱胝准提陀羅尼唸誦儀軌：(1)壇法(包含結壇、祈請、懺悔等)。(2)印咒。3、誦讚歎。4、本尊陀羅尼佈字法：(1)觀想種子字(2)思維字母種子義。5、息災、增益、敬愛、調伏四法。6、准提佛母畫像。

相較於金剛智的譯本可以看出均屬金剛乘的內涵，在修持內容上同樣也顯的較善無畏的譯本周延嚴密，顯現金剛乘對密法事相的重示。不空譯本念誦儀軌〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念誦法〉和金剛智最大的不同大概不空在咒語發音的輔助注解較多，同時在觀法上加入了《華嚴經》入法界品的指引。經末說明「息災」、「增益」、「敬愛」、「降伏」四種功能性的修法及和金剛智大致相同的准提佛母畫像，詳細說明准提佛母十八臂的印契(持物)(表 4-1)。

(二)三密的修持

1.身密

不空在准提法「身」密的修持主要呈在現〈七俱胝准提陀羅尼念誦儀軌〉中，²¹在「一座行法」的前行十八道法中，計標列了十八種印契(表 4-6)，比較特別的是在十八種印契中多次穿插本印，和金剛智有明顯差異，其修持意義相同，可能是所譯版本不同。修法結束之後增加了「讚歎」誦。讚歎誦詞以咒語型態呈現，相當冗長，非專業瑜伽師多半無法達成。²²

2.語密

在三密相互配合，通常不同的「身」密會搭配不同的「語」(真言)，在〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念誦法〉念誦儀軌中，同樣的也是「身、語」的配合。前行中有十八印契，於修法中有儀軌中有十八種不同的真言(咒語)相配合(表 4-6)。持誦

20 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1076, p. 178。

21 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA. T20, no.1076, p. 180。

22 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA T20, no. 1076, p. 182c24。

次數依所求功德從二十一遍到九十萬遍不等。

表 4-6 不空准提法念誦儀軌前行十八道法手印及真言

咒序	咒名	真言
1	佛部三摩耶印	唵怛他孽都納婆嚩野娑嚩賀
2	蓮花部三摩耶印	唵跛娜謨納婆嚩野娑嚩賀
3	金剛部三摩耶印	唵嚩日嚩納婆嚩野娑嚩賀
4	第二根本印(用護身)。	唵迦麼黎尾麼黎准泥娑嚩賀
5	地界橛印	唵准爾爾枳邏野娑嚩賀
6	寶車輅印	唵靺嚩靺嚩
7	請車輅印。	曩莫悉底哩野地尾(迦南怛他孽多唵縛日嘲擬羯 哩灑也娑嚩賀
8	無能勝菩薩印	曩莫三滿多勃馱南唵戶魯戶嚩戰拏里麼蹬耆娑 嚩賀
9	結牆界印	唵准爾儂鉢囉迦囉耶娑嚩賀
10	上方網界印	唵准爾儂半惹囉娑嚩賀
11	火院密縫印	唵阿三莽擬爾吽發吒
12	結闕伽印	唵者禮主禮准泥遏鉗鉢羅底蹉婆誡嚩娑嚩賀
13	蓮花座印	唵迦麼邏娑嚩賀
14	根本印	唵迦麼邏娑嚩賀
15	根本印	唵者娑嚩賀
16	塗香印	唵禮娑嚩賀
17	花印	唵主娑嚩賀
18	燒香印	唵禮娑嚩賀
19	結燈印	奄泥娑嚩賀
20	誦讚歎	

《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 180。

3. 意密

不空在《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》的譯本中同樣展現了密教「意」密觀想法的集大成。在前行中更添加了「本尊陀羅尼布字法」(表 4-3)，在正行添加了「字母種子義」相同於金剛智的「三摩地觀布字法」(表 4-2)，但少了金剛智的「准提求願觀想法」(表 4-5)。經中雖羅列不同的觀法，但就其修持而言，金剛乘主要的還是瑜伽密教由「阿」字觀發展出來的「心月輪」觀法：

即結定印端身閉目澄心定意。當於胸臆身內炳現圓明如滿月皎潔光明。起大精進決定取證。若能不懈怠專功。必當得見本源清淨之心。於圓明中想唵字。餘八字右旋。於圓明上布列。於定中須見真言字分明。既不散動得定。即與般若波羅蜜相應。即畫圓明月輪。²³

但此經也顯現的是相似於真言密教的善無畏的准提修持，直接觀「准提佛母」本尊，而在正行瑜伽三密是以不同的身印結合不同的密語，以「供養」觀成就三摩地，有別於金剛智的譯本。其中很特別的也增加華嚴境界的體觀。

莊嚴三業，乃至菩提道場其福無間斷，速滅一切業障，真言速得成就，本尊現前，如花嚴入法界品，慈氏菩薩為善財童子，說菩提心功德，自誓菩提心戒已，全跏半跏隨意而坐，端身閉目即結定印，想空中准提佛母與七俱胝佛圍繞，遍滿虛空。²⁴

(三)壇法

《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》譯本中的念誦儀軌中所列的壇法也是甚為繁鎖，類似於金剛智在《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》的構壇法，也俱有簡單鏡法。但由金剛智及不空所譯壇法來看，已未如善無畏在修持上偏重鏡壇法：

其道場法，應擇勝地作四肘壇，掘深三肘除去瓦礫惡土髮毛及骨灰炭蟲蟻等，以好淨土填滿築平，掘無惡土即取舊土填，土若有勝當知其地是大吉祥，速疾成就。取未墮地瞿摩夷，以香水和沙好土為泥，誦無能勝菩薩真言，加持二十一遍，然後泥壇，泥已復取五淨相和五淨者瞿摩夷汁牛尿酪乳酥以無能勝菩薩真言加持一百八遍，右旋遍塗其壇。若於山石上建立，或在樓閣或居船上，一切賢聖得道處，但以五淨塗拭，面向東坐，結無能勝印按地，誦真言七遍加持壇中心。²⁵

又法取一明鏡置於壇中，先誦真言加持花一百八遍已，然後又誦真

23 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》卷 1：CBETA, T20, no. 1076, p. 183。

24 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》卷 1：CBETA, T20, no. 1076, p. 180。

25 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》卷 1：CBETA, T20, no. 1076, p. 180。

言，一遍一擲打鏡面，於鏡面上即有文字現，說善惡事。²⁶

金剛智和不空師徒雖前後都翻譯了准提經，在內容上也似接近，相較於善無畏的准提修持法顯然更為周延且嚴密，特別是在唸誦儀軌上顯現了空性義理與行持的結合，並藉身、口、意三密的修持，以菩提心為因，華嚴入法界品的引導而顯現本尊以證入菩提。不空在《七俱胝准提陀羅尼念誦儀軌》中：

菩提心者離一切我執，遠離蘊處界，及離能取所取，於法平等，自心本不生自性空故，如過去一切佛菩薩發菩提心，我亦如是。此名自誓受菩提心戒，由誦一遍思惟勝義諦，獲得無量無邊無為功德，莊嚴三業，乃至菩提道場其福無間斷，速滅一切業障，真言速得成就，本尊現前，如花嚴入法界品。²⁷

修持時站在思維法義與般若相應照的立場清晰可見，尤其其中「由誦一遍思惟勝義諦」的智慧修學導引甚為清晰明確。但於經文中顯示修持儀軌甚為繁鎖，譬如金剛智修持儀軌中的手印多達 20 種，不空也達 17 種，依筆者親自體驗，若和道殿的准提儀軌比較(僅 3 種手印)，金剛智和不空的修持法確有相當的困難度。

善無畏(真言密教)、金剛智和不空(瑜伽或金剛密教)的准提經典，最大的差異處在於顯現進入瑜伽密教後，准提法在修持儀軌中出現的「陀羅尼布字法」、「梵字心月輪」及「字義實相」，而這些都屬於三密中「意」密觀想修法的範疇。其實這與善無畏的准提鏡觀想法在意義上是相似的，但瑜伽密教更為嚴密，而且在某種程度上也已展現了「無上瑜伽密教」(晚期密教)的特色。再者金剛智和不空在其所譯經本的譯名上有相當大的差異。金剛智譯《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》，善無畏譯《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》，一為「佛說」，一為「七俱胝佛母說」，兩者顯然在位階上有相當大的不同，是否因此在修持上有差異，此點有賴再深入研究。由善無畏等三大士所譯的金、胎兩部大經，《金剛頂經》(金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經)及《大日經》(大毘盧遮那成佛神變加持經)，可以說是印度純密教的精華，而於唐朝時藉「二部一具」以建立

26 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》卷 1：CBETA, T20, no. 1076, p. 179, b12。

27 《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》卷 1：CBETA, T20, no. 1076, p. 180, c18。

唐密系統。從今日的角度觀察，唐密確屬純正的印度密教，不似藏傳密教受了晚期印度教性力派教義的影響而變質。²⁸

從歷史的角度來看，地婆訶羅所傳譯的是較簡易的准提法，但已含有修持的內容。善無畏的准提經典漸趨完整，而其〈准提別法〉更具有獨特性，簡單的六個手印摯誠的誦呪，且不簡淨穢，即可滅十惡五逆一切重罪，獲白法功德，更具護身、治病、破魔之請。至金剛智與不空的譯本顯然更為嚴密週延，不過從現代修持的角度來看似嫌過於繁瑣，對白衣在家的修持上有很大的困難度。從善無畏入華(716)到不空圓寂(774)近一甲子的發展，真言密教及金剛密教兩部在漢地的特有的融合，在密教衆多法門中，准提法完整俱備了修持法義、儀軌、唱誦、壇法及功德，使得准提法門隨之形成，並各依其宗在皇室、士大夫中流傳。可惜的是在「會昌法難(840-846)後，唐密也隨同其他大部分顯教各宗的遭遇一樣近乎毀滅，准提法亦隨之匿跡。

四、唐密准提法修持的中心—智慧修學

顯、密教在修持上有一個一般認知上的共同偏差，而造成行者在修持上的錯誤，那即是密教修持偏崇於實踐，僅依「三密」加持即可證佛果，好似顯教禪宗藉禪坐即以頓悟。印順在《學佛三要》中說：「有人少以為「依定發慧」，若定修習成就，智慧自然顯發出來，這完全誤解了佛教的行證意義。根據佛法的本意，修得禪定，並不就能發慧，於定心修習觀慧，才能引發不共世間的如實智慧。這個意思是說，依定發慧，決不是說禪定一經修成就可發慧。」²⁹。換句話說修持佛法，修習止門(定學)還要修習觀門(慧學)才能達到真正的體悟修證。不知慧學(法義)而得定仍是無以得慧的，而慧學即在表達真正的佛法義理—智慧之學(般若)。再者很多行者把修定的法門或境界誤認為慧學也是普遍性錯誤的認知。顯教如此，密教亦是如此，顯密教修持的中心可以說均在智慧的修學，准提法門亦然。

(一)智慧修學的中心

唐密如同印度密教主要都是建立在《大毘盧遮那成佛神變加持經》(俗稱大

28 參閱孫林：〈印度密宗宗派對西藏的影響〉《宗教学研究》02期，2010年，頁68-69。

29 印順著：《學佛三要》，新竹：正聞出版社，2012年，頁158。

日經)和《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》(俗稱金剛頂經)這兩部純密教經典教義的基礎上，至今都是世上現存密教各派修持的最高指導。之所以有唐密之稱，主要的差別是因唐密揉合了兩乘(真言乘和金剛乘)使之相互融通，而在修法上打破了兩界修持的涇渭之分，這個影響我們到下節(4-2 節)討論到《顯密圓通成佛心要集》的形成和修持方法便可展現出來。《大日經》為「理」平等的法門，以「如實知自心」為本旨而探究自心之性，而《金剛頂經》主要在探「智」，解說「智」的差別作用。亦說《大日經》在言「本有」，而《金剛頂經》在言「修生」。³⁰金、胎兩部皆周遍法界，然胎藏界以理為本，而金剛界以智為本兩部本來不二。而《大日經》六卷所說不出於「菩提心為因、大悲為根本、方便為究竟」三句，就密教修行理論而言，菩提心句講修行的內因是本體論，大悲是修行的外緣是實踐論，方便是修行的方法，是方法論。而三句也不外自心之說明。《金剛頂經》雖言「智」差別之法門，主要在宣說法身佛內證之境界，且最終歸向諸法本不生的共同真理。所謂的本不生者誠為密教的根本真理，也是一切教相事項所依止而立。

密教之於顯教，無論在教主及法門上均有殊別，密教的修持的殊勝主要顯現在「行持簡易、普應各根、能滅定業、成佛迅速」。³¹而這些殊勝又以成佛迅速最為頗非常情。理論上，凡事成就愈大的所需要的時間也會愈長，在顯教更有修行成佛需三阿僧祇劫之說。如《攝大乘論》言：

是以菩薩從初學已，先應諸法因果依已，應於因緣善巧成，而有於諸緣生法中應相善巧成捨離，橫安謗遍善巧故，菩薩如是善學故，於彼善取相中應令證學，是故令諸障中心得解脫，於後入智相行已前修行中令修得六波羅蜜，已深淨身心故，是以淨心所攝，六波羅蜜故，於諸十地中分別修行三阿僧祇劫，於後令滿三種菩薩戒，滿已令彼果涅槃及證阿耨多羅三藐三菩提。³²

30 修生謂由修行之功漸顯本有性德。吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012年，頁134。

31 吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012年，頁13-16。

32 《攝大乘論》卷1：CBETA, T31, no. 1592, p. 97。

更甚於《金剛頂瑜伽五秘密儀軌》言：「於顯教修行者，久經三大無數劫，然後證成無上菩提，於其中間十進九退，或至七地，以所集福德智慧，迴向聲聞緣覺道果，仍不能證無上菩提。」³³

而密法卻確信修三密妙行者即生即得證果。如《一字頂輪時處軌》言：「一字頂輪王，殊勝祕密法，瑜伽念誦儀，修此三昧者，現證佛菩提」³⁴。三密妙行全然突顯出密法修持的關鍵性。而密教「行持簡易」的殊勝指的就是這五相三密。³⁵五相即五相成身觀，密教觀行之一，與三密觀同為金剛法重要之觀行。即：1. 通達菩提心。2..修菩提心。3.成金剛心。4.證金剛心。5.佛身圓滿。

以《大日經》七卷三十一品而言，僅第一品〈住心品〉談究秘密成佛之本源，可說是真言宗教相之根本，但在二品以下即皆說明實修成佛的方法，此皆為事相。而《金剛頂經》具說的金剛界九會曼荼羅，³⁶皆是闡述的是諸佛輪圓具足的內證，也就是體悟此曼荼羅為阿字本不生之理，而證知無數之佛身自此發生。胎藏界的三部的十二院曼荼羅亦在在顯現密教三密五相修行之法，不外在破除無明的迷妄，以証此本具之曼荼羅而已。而胎藏界的三部(佛部、蓮花部、金剛部)、金剛界的五部(佛部、蓮花部、金剛部、寶部、羯磨部)曼荼羅之不同，不過是開合之異。

密教旨趣雖言高深，但仍可以一句話表達，即《大日經》中說：「云何菩提？如實知自心」，所謂的菩提即義正覺或言佛果。要求得佛果的法門眾多，但總不出色心二法的體悟或實踐。此色心所涵之萬法，密法以「體、相、用」三大解說。「體」即「地、水、火、風、空、識」六大，六大可盡攝萬有之體。「相」即「大曼荼羅、三昧耶曼荼羅、法曼荼羅、羯磨曼荼羅」四曼，四曼可盡攝萬有之相。「用」為「身、語、意」三密，三密為所有業用的顯現，也是在實踐上的樞紐。「身、語、意」三密的修持代表著「身結印契、口誦本尊真言、意念住本尊三昧」成為密教的特色，而三密相互間的加持作用顯現佛力的慈悲，使凡夫之三業淨化無餘。而三密有效的加持，根繫於對三密內涵一慧學，清晰的了解才能達成。

33 《金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌》卷1：CBETA, T20, no. 1125, p. 535。

34 《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》卷1：CBETA, T19, no. 957, p. 320

35 吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012年，頁16。

36 同前註頁42。金剛界九會為：成身會、三昧耶會、羯磨會、供養會、四印會、一印會、理趣會、降三世會、降三世三昧耶會。

(二)三密修持的智慧之學

在密法中三密可歸為「有相三密」及「無相三密」二種區分；有相三密指於修持中未能通達秘密之趣的行者，其凡聖之隔執猶存，不得不依一定的形式為指導以精進勤行(即手結印契、口誦真言、心做觀想)，以期開我大日如來之智解，轉識成智；無相三密者一切業用皆三密而不別取三密之相，即行、住、坐、臥一切行為皆三密，無相而不具。有相三密和無相三密發展到藏密時成為大手印、大圓滿法中的升起次第和圓滿次第。名稱不一樣，儀軌有別，但內涵是相同，非藏密各宗所創。

「身、語、意」三密中的首密-身密，指的是諸佛菩薩的「印契」，而這也是密教的特色從持明密教建立後沿用至今。³⁷印契表示諸佛菩薩的本誓功德。各菩薩依其本誓都具其特有手印(身體表法)或印契(持物表法)以為標幟，並以此為諸佛內證之德。或是指因位修行的人，為了相應於諸尊的本誓，以成就三密相應的境地，而運用手指上所結的密印來修持。《大日經義釋演密鈔》言：

行者雖口誦真言，心想本尊，若不持密印則三密不具如世鼎之三足闕一不可，又如伊字三點闕一不成，又此密印乃是法界漫荼之標幟，若隨有所闕則法界不具故此品來。³⁸

至於印契的功德，經軌闡述甚多，下列舉一二。在善無畏譯的《慈氏菩薩略修愈識念誦法》中：

手印相者，謂誓教法，即如國王勅級印文驗隨所行處無人敢違乖，承此如來誓教法印，亦復如是，一切凡聖及諸天龍惡魔鬼神，皆不能違越。³⁹

若依此法印行持供養，從此生已乃至成佛，永離下道所生之處，更不墮落三惡道處，以法印加被故恒為護念，令斷煩惱漸證彼岸也。

40

37 呂建福著：《中國密教史》，新北市：空庭書苑，2011年，冊1，頁46。

38 《大日經義釋演密鈔》卷8：CBETA, X23, no. 439, p. 626。

39 《慈氏菩薩略修瑜伽念誦法》卷1：CBETA, T20, no. 1141, p. 594。

40 同前註。

修法時之印契大都以手為之，且多以合掌為根本而屈伸變化十指之形，在手印大致上可區分為「形印」和「理印」。形印者例如呈現三股杵印(屈右手大指及頭指而伸餘三指)或八葉蓮花印(兩手相併，二大指二小指各各相合，餘指散舒)；理印者為不關形式而惟以手指表示理趣，如毘盧遮那佛的智拳印或准提佛母的准提印。若單以雙手合掌之形，依密教的解釋，左手為胎藏之定德，而右手為金剛之慧德。持物印契的運用就相當多元，尤其在觀音崇拜史更為多姿燦爛。例如在《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》中以四十二手代表千手，除兩手合十胸前(理手印)，而餘四十手各執法器(持物印契)，象徵特殊功用。唐·不空所譯《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》有各手持法器的圖樣及其相應的真言。⁴¹

次說三密中的-語密(或口密)。語密者即口誦「陀羅尼」或名「真言」，真言者意即能呼諸實相，不謬不妄，故名真言。我們所熟悉的大悲咒、往生咒、准提咒等皆是真言。真言的長短不一，短的有一、二字(如大輪一字咒)，長的有多句或是數百句(如楞嚴咒)，其義主要表示諸佛菩薩之本誓、功德及智慧。若以特殊文字代表真言之全義，則名種子。真言的形式雖有種種的不同但通常在本文前會加上歸命句或禮敬句如唵(om)或南無(namah)與成就句「娑婆訶」(svāhā)於所尊之種子字或名號前後。例如准提咒就是標準的金剛乘真言模式：

𑖀(na) 𑖄(mah) 𑖑(sa) 𑖥(pta) 𑖇(nām) 𑖑(sa) 𑖢(mya) 𑖛(ksam) 𑖠(bu) 𑖡(ddhā) 𑖛(ko)
 那 麼 颯 哆 喃(去聲) 三 藐 三 勃 佉 俱
 𑖘(ti) 𑖇(nām) 𑖇(ta) 𑖢(dya) 𑖡(thā) 𑖘(om) 𑖛(ca) 𑖡(le) 𑖡(cu)
 胝 喃(去聲) 怛 姪也(二合) 他 唵 折 戾 主
 𑖡(le) 𑖛(cā) 𑖡(ddhe) 𑖛(svā) 𑖛(hā)
 戾 准 提 娑嚩(二合) 訶

密教標榜「聲字即實相」，所以就真言而言「相續唸誦」即為成佛的正因，而其念誦須與梵音吻合。行者依根基之不同或行者意樂任行。主要的念誦法如《金剛頂瑜伽中略出念誦經》有下列四種：

常應每日四時念誦，謂晨朝日午黃昏夜半也，應持四種數珠，作四種念誦。作四種者，所謂音聲念誦二金剛念誦(合口動舌默誦是也)三三摩地念誦，心念是也。四真實念誦如字義修行是也由此四種念

41 《千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼》卷1：CBETA, T20, no. 1064, p. 115。

誦力故，能滅一切罪障苦厄，成就一切功德。⁴²

- 1.音聲念誦：系以自耳能聞之音聲反復誦之。
- 2.金剛念誦：閉合唇齒，不出聲音，僅微動舌頭而誦。
- 3.三摩地念誦：不動口舌，亦不出聲，觀想中有八葉蓮花，蓮花上有淨月輪，其上排列真言文字，明了現前，一心專注而暗誦之。
- 4.真實念誦：高聲持誦，令他聞之滅罪。

三者說「意」密。密教所謂的三密修持，在「結印、誦咒」之時，伴隨有相應之觀想。印咒的種類不一，同樣的觀想的法門也有不同。觀想的方法，不論顯、密都有，但其性質有相當大的差異。譬如顯教的觀想如緣起觀、無常觀、不淨觀、白骨觀、法界觀等種種法門，但其所觀者多屬於抽象之理，必須深入瞭解所觀法義才具「觀」的能力及效果，且多半置所觀於客觀方面而觀；但密教的觀法則以「即事而真」、「生佛不二」之理為依據，其所觀有形(種子字)、有像(本尊像)，譬如阿字觀、月輪觀、四無量心觀均甚為具體，且置所觀對象或所緣對象於主觀面而觀，這是顯密觀法最大的不同，顯然密教之觀想方法在修持上容易多了。

密教在不同的歷史時期表現出不同階段的形態，也顯現出不同的修持方法，從另一方面看，我們也可以從不同的修持方法和思想判別出是屬於那一個階段的密教。例如：「原始密教以持誦陀羅尼為中心，早期持明密教離合咒印，中期真言密教三密兼修而論菩提心，瑜伽及無上瑜伽密教則注重瑜伽觀想又論大樂空明。但持誦陀羅尼並觀想字輪則是密教各派一貫的修持方法。這其中「阿」字本不生義始終是貫穿其間的思想主線。」⁴³

唐·一行注疏《大日經》，對阿字本不生義作了系統總結和深入解釋並定義為菩提心本原、法界體性。而後不空更藉此據以解釋菩提心觀。據《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》記載不空於臨終時告訴弟子：「觀菩提心大印，真詮阿字，了法不生，證大覺身。」⁴⁴在《兩部大法相承師資付法記》亦言：「住阿字觀，觀法不生，即是住毘盧遮那胎藏。」⁴⁵此諸可見阿字本不生論在密教思

42 《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷4：CBETA, T18, no. 866, p. 248。

43 參閱呂建福主編：《密教的思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012年，頁1。

44 《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》卷1：CBETA, T50, no. 2056, p. 294。

45 《兩部大法相承師資付法記》卷2：CBETA, T51, no. 2081, p. 787。

想及修持上的重要影響性。

真言密教的代表經典《大日經》以阿字本不生義作為真言教法，並以阿字為大日如來的種子字，藉以觀想阿字輪以證菩提。阿字輪有五種三重⁴⁶，均代表如來之體，因常明如慧日，亦稱菩提心日輪。到了瑜伽密教時期，亦取阿字義演變成觀菩提心月輪。無論是真言密教的日輪或是瑜伽密教的月輪都是代表著清淨的菩提心，諸法不生、一相清淨、平等無二。進入到無上瑜伽密教，在種子字的觀法上除了原有的「阿」字，另增加了「唵」、「吽」，形成了吽、阿、唵代表法身、報身、化身的三身真言，並藉此如實安住金剛三業。在密教的字輪觀想中，初期以大日如來為本尊為歸依，後期會顯現出別尊曼荼羅不同菩薩的種子字的觀想，即是以別尊為本尊，但其義意是相同的，重要的是進行三密修持中「意」密的實踐。

密教的實修念誦之儀軌(式)謂「一座行法」，藉以頓證菩提。其儀式簡繁有各種不同，基本的型態可分為三段：一、前供養(十八契印)。二、瑜伽正行。三、後供養。其中十八道法為密教四度加行之一(金剛智所譯《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》即是)。十八道法包含有六法(護身法、前結界、道場莊嚴、勸請、後結界、供養)，而後進入瑜伽正行(含身、語、意與本尊的融合一致)。後供養和前供養略同。從儀軌中很清礎的顯現三密修持在密教修證的關鍵性，

密教修法的種類隨其祈求目的有四種、五種的區別。四種成就法即是：息災、增益、敬愛、降伏。此四法通於金剛、胎藏兩部。若以敬愛併入增益法時則成三法，與胎藏三部(佛部、蓮花部、金剛部)相當。若加入「鈎召」成為五部法，即當於金剛界五部諸尊：佛部配息災、蓮花部配敬愛、金剛部配降伏、寶部配增益、羯磨部配鈎召。五部修法主要的功德為：1.息災法，止息災害。2.增益法，滿足福智無邊。3.降伏法，退治怨敵者。4.敬愛法，使人皆敬愛也。5.鈎召法，攝召一切人使歸伏也。⁴⁷此外在《心要集》准提法修持中仍有不同於唐密修持，諸如壇法、佈字法等，有些僅是儀式的差異，有些是密法特有的修持。

46 五種即阿 a、阿 ā、暗 am 惡 ah、惡 āh，按一行的《大毗盧遮那成佛經疏》解釋五阿字義為，阿 a 字是菩提心，阿 ā 是 菩提行、暗 am 是成菩提、ah 惡是大寂涅槃、āh 惡是方便。三重指阿 a、娑 sa、嚩 va 三字輪，分別代表佛部、蓮花部、金剛部，將字輪觀與胎藏三部法結合。參閱呂建福主編：《密教的思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012 年，頁 15。

47 吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012 年，頁 101-103。

開元三大士所譯出的准提經本奠立唐密准提法修持的模式，雖然因宗派的不同，但其修持重心不外「身、語、意」三密的瑜伽，「印契、真言、觀想」成就了與本尊融合一致的瑜伽行而成就了三摩地。真言密教善無畏譯本修持的簡要，對比金剛密教金剛智、不空譯本修持的繁復、嚴謹均各有其長。各派在唐一代佔有燦爛的一頁，主要在於修持方法明確，其效用顯現在息災、增益、敬愛、降伏四法及其他人間需求，直至「會昌法難」。

第二節 《顯密圓通成佛心要集》中准提法的實踐

「會昌法難」(841-846)後大部份的佛教經典、論述遭到銷毀，佛寺被拆除或轉移其他教派使用致使佛教的傳播嚴重的受到阻礙，這個狀況一直到宋太祖即位後(960)下詔復寺立像護佛並創建譯經學院，佛教始告復甦。但依據文獻顯現在漢地的密教(唐密)幾已消寂瓦解，直至梵僧天息災(980 抵宋，1000 示寂)、施護(985 抵宋，1017 示寂)等陸續來宋欣起佛教的再度興隆並泛及北方的遼朝。但事實上北方民族的遼、金長久以來均信奉密教一類，顯教信仰在這些地區原本就不太普及，只能說在當時顯密共修是一個普遍狀況，而以遼當時潮流，與密教的融通是華嚴學，但連帶也產生顯密間的衝突。(參閱第二章第三節遼道殿對准提法的開展)。在這種氛圍下金河寺僧人道殿編撰了《顯密圓通成佛心要集》一書，倡導顯密皆可圓通，並提出以華嚴判教及法界觀為顯教心要(參閱本文第三章准提法的義理思想)，以准提法修持為密教心要，顯密修持都可同登佛果無二，有助佛子修持。

道殿對准提法的獨到見解固然是時代氛圍的產物，但更深一層的含意是顯教自會昌法難後法脈不振，借助當時在中國北方興盛的密教，創出顯密圓融的思想，而藉以提升顯教的地位以期有助於顯教的弘傳，亦俱備強烈的動機。從明、清之後的佛教典籍來看，《顯密圓通成佛心要集》影響至為深遠，幾乎取代了在漢地於唐、宋間所譯的幾部關於准提佛母的典籍。在第三章已討論過顯教心要的義理要義，本節究研《顯密圓通成佛心要集》以准提法為核心的「密教心要」的要義和實踐。

一、《顯密圓通成佛心要集》密教心要的要義

《顯密圓通成佛心要集》分為上、下二卷四個部分：顯教心要、密教心要、顯密雙辯、慶遇述懷。卷末附《供佛利生儀》。其內容主要撰集顯密共通的圓融思想、明確扼要的修持要領、完整的成就次第、九種真言、三種手印及其諸種功

德而成。而密教心要，主要是講密教諸經之印咒觀法及其功能，以准提咒為心要。這是全文的核心部份，道殿在這個部分裏對准提佛母的修持方法可以說進行了創新的改造，其特點是摒除唐代准提法的繁瑣，將印度純密教繁鎖的准提修法演變成有漢地簡易風格的准提修法。

首先道殿提出有關圓教的論說，他認為華嚴是顯圓而陀羅尼教為密圓。顯教圓宗須發悟毗盧法界，後依悟修滿普賢行海，屆時可得離生死，證得十身無礙佛果。⁴⁸而密教圓宗則是一切衆生併因位菩薩雖不得解，但持誦之，便具毗盧法界普賢行海，自然得離生死成就佛果。雖然他引用了楞嚴經的說法：

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。」⁴⁹又說：「呪是諸佛祕密之法，非因位所解，但當誦持不須強釋。⁵⁰上聖方能顯密兩說，凡人但能宣傳顯教，不能宣傳密教也。」⁵¹

但就以理導行的思維而言，無論顯教、密教均需深知理行要義，而其修證的要義莫不是在在說明可達修證圓滿的義理思想、修持條件、修持方法等必致菩提的終極性。由於在《顯密圓通成佛心要集》中道殿所撰的持誦甚為簡要，持誦僅列括四個步驟：1.誦淨法界真言。2.誦護身真言。3.誦六字大明真言。4.誦准提真言及一字大輪咒。含三種手印：1.大三昧印。2.金剛拳印。3.准提印。主要的觀想法為心月輪觀想法：1.「嚩」字𑖀(ram)觀想。2.「唵」字𑖠(om)觀想及准提咒心布字輪緣觀想𑖃(ca) 折𑖄(le) 隸𑖅(cu) 主𑖆(le) 隸𑖇(cum) 准𑖈(de) 提𑖉(svā) 娑婆𑖊(hā) 訶。另可：3.緣持誦聲觀想。4.准提菩薩觀想。5.菩薩手執物觀想。(表 4-7)准提佛母十八臂手執物含義。這種修持法類似於善無畏在《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》的簡易，不似金剛智和不空所譯准提法那麼複雜。由於密教修持強調持咒念誦三密

48 如來十身差別。云何為十？一、平等身。二、清淨身。三、無盡身。四、善修身。五、法性身。六、離尋伺身。七、不思議身。八、寂靜身。九、虛空身。十、妙智身。

《大般若波羅蜜多經》〈法界品 4〉：CBETA, T07, no. 220, p. 932, b19

言十身者。自有二義。一約融三世間為十者。一眾生身。二國土身。三業報身。四聲聞身。五緣覺身。六菩薩身。七如來身。八智身。九法身。十虛空身。二就佛上自有十身。一菩提身。二願身。三化身。四力持身。五相好莊嚴身。六威勢身。七意生身。八福德身。九法身。十智身。大方廣佛華嚴經疏 卷 1 〈世主妙嚴品 1〉：CBETA, T35, no. 1735, p. 505, c27-p. 506, a4。

49 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955, p. 993, c16。

50 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955, p. 993, c20。

51 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：「上聖方能顯密兩說」(CBETA, T46, no. 1955, p. 993, c23)

結合即可證菩提，也唯有從其中瞭解其要義。

在前章(第三章准提法的義理思想)中道殿所言准提法義理方面連結了華嚴教判和法界緣起觀，但可看出其「顯教心要」所述理論絕大部份沿用參照淨源的《華嚴普賢行願脩證儀》而書。從「密教心要」中亦可以看出道殿在書中引用了相當多的經典，強調其所訂修持儀軌的意涵，這些資料主要是在唐、宋、遼的經本和注疏，而大部分都存在今日的《大正藏》中。不過，就道殿所形成的這套修持儀軌，就密教修持而言在經典似前未出現，下面從密教修持十八道行法和三密修持的觀點分析討論。

首先道殿採用了「唵嚩」 om ram 當作「淨法界真言」並以其為儀軌的開端。「唵嚩」的咒語最早在在唐·善無畏的《大毘盧遮那經廣大儀軌》中已單獨出現(嚩同嚩)。⁵²並說明其主要的功能是用來除穢：「真言同法界，無量眾罪除，不久當成就，住於不退地，一切觸穢處，當加此字門，赤色具威光，焰鬘遍圍繞」。⁵³而在不空的《金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》中更將單字「嚩」字淨化功能擴大，且在該儀軌中大篇幅的介紹持誦「嚩」字真言的功能，除了淨身功能並擴及淨化虛空，獲得無垢的法界，最特別的是將「嚩」字建立「觀想」的層次，也就是進入三密中「意」密的結合，這使得「嚩」字真言的功能更加強大。：

當觀念嚩字，如下文廣明，淨除內外垢，不沐而成浴，常服當淨衣，蕩滌等虛空，無垢如法界，事理俱相應。」⁵⁴又：「入前三摩地，觀念於一字，思惟其字義，諸法本無壞，無塵亦無染，清淨如虛空，清淨如空故，一切法無壞，諸法不壞故，一切法本淨，諸法本淨故，一切法無染，諸法非染故，空淨不可得，觀字義相應，心緣住於理，不緣於其字，同一體清淨，遍周於法界。」⁵⁵。

很明顯的「嚩」字都是用來淨身及淨化法界

後來在西夏(1038-1227)智廣編集的《密咒圓因往生集》⁵⁶〈持誦神呪儀〉中編集，

52 《大毘盧遮那經廣大儀軌》卷 1：CBETA, T18, no. 851, p. 95, b2。

53 《大毘盧遮那經廣大儀軌》卷 1：(CBETA, T18, no. 851, p. 95, b3-6。

54 《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》卷 1：CBETA, T19, no. 957, p. 321, b4

55 《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》卷 1：CBETA, T19, no. 957, p. 325, b7-

56 《密咒圓因往生集》卷 1：CBETA, T46, no. 1956, p. 1007, b6。

其中對「唵嚩」的解說：「瑜伽蓮華部念誦法云。若觸穢處當觀頂上。有法界生字放赤色光。所謂嚩字。於所食物皆加持此字。即不成穢觸。於一切供養香華等皆加此字。放白色光即無穢觸。所供養物皆遍法界。」⁵⁷這個「唵嚩」既簡潔又有除穢、放光、供養、清淨的功效。而智廣在經中言此咒為瑜伽蓮華部念誦，由此觀之此亦符合金剛密教十八道法中的清淨法。當然就修持儀軌而言，最大的特色是真言只有一個字。

其次是「護身真言」「唵齒嚩」 ॐ(om) 𑖀(srūm) 。亦稱文殊護身呪，此呪是依據唐·寶思惟譯《大方廣菩薩藏經中文殊師利根本一字陀羅尼經》：⁵⁸

言此呪守護功能廣大，從守護自身一直延伸至守護天下人，如經云：文殊根本一字陀羅尼經云，若誦此呪能消一切災障，一切惡夢一切怨敵，能滅五逆十惡一切罪業，能除一切惡邪呪法，亦能成辦一切善事，種種呪中是諸佛心，能令一切所願皆得滿足，若發大心誦之一遍，即能守護自身，若誦兩遍，力能守護同伴，若誦三遍，力能守護一宅中人，若誦四遍，力能守護一城中人，若誦五遍，力能守護一國中人，若誦六遍，力能守護一天下人，若誦七遍，力能守護四天下人。⁵⁹

此呪內容簡潔，而所需持咒次數甚少(21遍)，功效又大，除護身之外尚有治病、助產功效。亦符合十八道法中護身法所需，研判因而被道殿援用到儀軌當中。

再者誦「六字大明真言」 $\text{ॐ(om) 唵(ṃ) 麼(m) 呢(ni) 吽(pa) 鉢(dme) 訥(ḥūṃ)}$ 吽⁶⁰。道殿將「六字大明真言」納入准提儀軌中有其特到見解。依筆者見，儀軌中納入觀音信仰中的大明呪，主要是符合密教十八道法中的「勸請」，迎請諸佛下降道場住虛空中。⁶¹至於選擇觀音的原因主要是受了密教自進入漢地從唐以後，觀音的信仰即和密教的弘傳有相當大的連結，且准提菩薩亦有「准提觀音」的聖稱，在日本東密(緣自唐密金剛密教)准提觀音亦是六道觀音中的人道觀音。再者從宋·天息災所譯的密教觀音信仰經典《佛說大乘莊嚴寶王經》中，除強調六字

57 《密咒圓因往生集》卷1：CBETA, T46, no. 1956, p. 1007, c28。

58 《大方廣菩薩藏經中文殊師利根本一字陀羅尼經》卷1：CBETA, T20, no. 1181, p. 780。

59 《密咒圓因往生集》卷1：「文殊根本一字陀羅尼經云。」(CBETA, T46, no. 1956, p. 1008, a5)

60 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, b15-16。

61 吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012年，頁106。

大明真言的功德外，也述及准提咒，成為六字大明真言和准提真言在次第相依的連結：

法師告除蓋障言，善男子觀自在菩薩摩訶薩，可令與汝六字大明王陀羅尼，汝應諦聽，時彼合掌虔恭，聽是六字大明王陀羅尼曰。

唵麼拏鉢訥銘吽

於是與彼陀羅尼時，其地悉皆六種震動，除蓋障菩薩得此三摩地時，復得微妙慧三摩地，發起慈悲三摩地，相應行三摩地，得是三摩地已。時除蓋障菩薩摩訶薩，以四大洲滿中七寶，奉獻供養法師，於是法師告言，今所供養未直一字，云何供養六字大明，不受汝供，善男子汝是菩薩聖者非非聖者，彼除蓋障復以價直百千真珠瓔珞供養法師。時彼法師言，善男子當聽我言，汝應持此供養釋迦牟尼如來應正等覺，爾時除蓋障菩薩，頭面禮法師足已，既獲滿足其意辭彼而去，而復往詣祇陀林園，到已頂禮佛足。爾時世尊釋迦牟尼如來應正等覺告言，善男子知汝已有所得，如是世尊，而於是時有七十七俱胝如來應正等覺皆來集會，彼諸如來同說陀羅尼曰

曩莫颯鉢哆喃三藐訖三沒馱句致喃怛囉也他唵左肆祖隸尊禰娑嚩賀。

於是七十七俱胝如來應正等覺，說此陀羅尼時，彼觀自在菩薩身有一毛孔名日光明，是中有無數百千萬俱胝那庾多菩薩，於彼日光明毛孔中。⁶²

而道殿在《顯密圓通成佛心要集》中亦言：「說此六字大明竟，有七十七俱胝佛，一時現前同聲說准提咒，即知此六字大明，與准提真言次第相須也。」⁶³綜合以上的觀點，這些都可讓道殿將「六字大明真言」納入新的准提法修持儀軌中。

接著在「六字大明真言」之後就是准提本咒。而此本咒的念誦類似於十八道法的正行瑜伽。誠如道殿在《顯密圓通成佛心要集》中所言，是根據諸准提經及《持明藏龍樹儀》所說，可以看出主要是依據唐代開元三大士的准提經為依據，

62 《佛說大乘莊嚴寶王經》卷4：(BETA, T20, no. 1050, p. 62, c20-p. 63, a18)。

63 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, c3-5)。

當然若依道殿所撰的准提儀軌而論，顯然偏向善無畏所譯以「獨部別行」簡要特色的版本，而《持明藏龍樹儀》指的是宋·法賢所譯的《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》(尊那是准提不同的譯音)，該經是唐以後距遼最新的准提譯本，道殿欲表達的是其所列的准提本咒有其含蓋性、連貫性及權威性。就《顯密圓通成佛心要集》所列梵語准提真言也是與善無畏所譯《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》相同，差別僅在漢語譯音稍不同及善無畏咒語無大輪一字咒結尾。

《顯密圓通成佛心要集》准提咒：

𑖀(na) 南𑖂(mo) 無𑖂(sa) 颯𑖂(pta) 哆𑖂(nām) 喃𑖂(sa) 三𑖂(mya) 藐𑖂(ksam) 三𑖂(bu) 菩𑖂(ddhā) 馱𑖂(ku) 俱𑖂(tī) 胝𑖂(nām) 喃𑖂(ta) 怛𑖂(dya) 儻也𑖂(thā) 他

𑖠(om) 唵𑖂(ca) 折𑖂(le) 隸𑖂(cu) 主𑖂(le) 隸𑖂(cum) 准𑖂(de) 提𑖂(svā) 娑婆𑖂(hā) 訶𑖂(bhrūm) 部林⁶⁴

《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》准提咒：

𑖀(na) 𑖂(mah) 𑖂(sa) 𑖂(pta) 𑖂(nām) 𑖂(sa) 𑖂(mya) 𑖂(ksam) 𑖂(bu) 𑖂(ddhā) 𑖂(ko) 那 麼 颯 哆 喃(去聲) 三 藐 三 勃 佉 俱 𑖂(tī) 𑖂(nām) 𑖂(ta) 𑖂(dya) 𑖂(thā) 𑖠(om) 𑖂(ca) 𑖂(le) 𑖂(cu) 胝 喃(去聲) 怛 姪也(二合) 他 唵 折 戾 主 𑖂(le) 𑖂(cā) 𑖂(ddhe) 𑖂(svā) 𑖂(hā) 戾 准 提 娑 嚩 訶⁶⁵

道殿對准提咒的推崇除從《心要集》所列持誦的廣大功德：

常誦此呪能令現世得輪王福所求官位必得稱遂，若求智慧得大智慧，求男女者便得男女，凡有所求無不稱遂，似如意珠一切隨心，又誦此呪能令國王大臣及諸四眾，生愛敬心見即歡喜，誦此呪人水不能溺，火不能燒，毒藥怨家軍陣強賊，及惡龍獸諸鬼魅等皆不能害。

64 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, c12-16

65 《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》卷1：CBETA, T20, no. 1078, p. 186, b11-16

更可看出准提密圓所具三昧，言：此准提呪。一切諸佛菩薩等同說。獨部別行總攝二十五部真言壇法。又言：准提總含一切諸真言故。准提能含諸呪。諸呪不含准提。如大海能攝百川。百川不攝大海。⁶⁷

比較特別的是道殿將准提呪與文殊一字輪王呪結合，此種結合並無經典上的文獻可循。「文殊一字輪王呪」道殿稱之「一字大輪呪」，該呪出於《大陀羅尼末法中一字心呪經》⁶⁸呪曰：部林(bhrūm)，其功德主要在宣揚一字佛頂的加持可以避災趨福：

若有人能持此陀羅尼最勝妙法，若不知吉祥之日及諸星等，汝諸天神勿為障礙，若有能行我教法者，汝等天眾護持是人，一切鬼神及諸毒惡毘那夜迦等，亦當守護不得損害，方便護念。⁶⁹

對於此呪的選用，可能是道殿基於對宋·天息災所譯《大方廣菩薩藏經中文殊師利根本一字陀羅尼經》的推崇(護身真言「唵齒嚙」亦摘至此經)，在《顯密圓通成佛心要集》中道殿對此呪這樣敘述：

大輪一字呪，即部林是也，亦名末法中一字心呪。此呪於末法時法欲滅時有大勢力，能於世間作大利益，能護如來一切法藏，能降伏一切八部之眾，能摧世間一切惡呪，是一切諸佛之頂，是文殊菩薩之心，能施一切眾生無畏，能與一切眾生快樂，凡有修持隨意得果，同如意珠能滿一切之願，若誦此呪，於四方面五百驛內，諸惡鬼神皆自馳散，諸惡星曜及諸天魔不敢侵近，若持誦餘一切真言恐不成就即用此呪共餘真言，一處同誦持之決定成就，若不成就及無現驗，其呪神等即當頭破七分，是知此呪能助一切真言疾得成就。⁷⁰

道殿在修持儀軌中最後援用了文殊菩薩的大輪一字呪，除符合簡潔及護持的需求外，可能更符所有修持的最終目的都是要通向空性的智慧，而眾所週知文殊

66 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, c24-29

67 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 996, a10-11。

68 《大陀羅尼末法中一字心呪經》：CBETA, T19, no. 956, p. 315, c16。

69 《大陀羅尼末法中一字心呪經》卷1：(CBETA, T19, no. 956, p. 316, a14-18。

70 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 995, b2-12。

菩薩在佛教的神祇中就是代表智慧，以唵部林_ḥ(bhrūm)大輪一字咒結束誦軌通向智慧，能滿一切願。大輪一字咒被道殿喻為「文殊菩薩之心」自有其深層意義。

二、《顯密圓通成佛心要集》中准提法的實踐

道殿在《顯密圓通成佛心要集》密教心要中談到密圓修鍊要法有二：一為持誦儀軌。二為驗成行相。此二者概括了准提行法所有要項。其實就修持的觀點而言，這個部分可能是《顯密圓通成佛心要集》最重要的部分，解行固然並重，但未能踐行或踐行效果不佳也是枉然，畢竟佛教的一切最終是要透過體證才能步登菩提。從上一段中我們已知道毗盧法界和普賢行海，也研討唐密准提法的架構和行法，就宗門修持的角度言，道殿雖然對准提法進行了大幅度的改變，而以簡要的修持儀軌取代密宗傳承複雜的行法，但探其究其內涵是一致的，從明、清至今修持准提法靈驗的故事不絕於道，在普光的：《七俱胝佛母准提王法要集·持驗錄》⁷¹中彙集了無數的救度和降伏，亦可以從其了解為何道殿的准提法能流傳至今不衰。從修持的角度看，道殿的准提法固然簡要且仍具有如不簡淨穢等的特點，但行者於修持前仍必需認知諸如「身清淨」、「顯密雙修、三密為門」、「般若為導」、「次第為行」等需努力具備的必要性。

(一)道殿准提法的修持條件

道殿的准提法修持對身清淨的基本要求仍似唐·善無畏在《七俱胝獨部法》所言：「佛言此呪及印能滅十惡五逆一切重罪，成就一切白法功德，作此法不簡在家出家，若在家人飲酒食肉有妻子不簡淨穢，但依我法無不成就」⁷²

所載，保有不揀染淨得以持誦的特色，其：「不問在家出家飲酒食肉有妻子等皆持誦，不同餘呪須要持戒方得誦習」⁷³，以期多示准提真言令人持誦。若有樂持餘真言者。隨心皆得。勿要定執一途耳，又言：「雖專誦二呪，須先起圓信信五部呪，皆是成佛之門，若受一缺餘多成謗法也。」不過，若我們從《顯密圓通成佛心要集》中有關的五種壇法(所謂息災法、增益法、敬愛法、降伏法、出世間法)的修持儀軌，幾乎每一法均有要求「每日三時澡浴三時換衣，至日滿時

71 普光彙編：《七俱胝佛母准提王法要集·持驗錄》，台北縣：台灣慈宗協會，2006年，頁595-667。

72 《七俱胝獨部法》卷1：CBETA, T20, no. 1079, p. 187, a27-b1。

73 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 996, a16-18

或斷食或食三白食」，甚至需「自身衣服盡皆赤色，塗香用鬱金，燒香以丁香蘇合香蜜和燒之。」⁷⁴。也就是說行者在修持的正語、正業、正命上不簡不拘，但虛敬的淨身莊嚴道場是必要的。

道殿在「顯密雙辯」中明確的說明了不同根器的行者修持之法，主要的原則是：「夫欲頓入一乘修習毘盧遮那法身觀者，先應發起普賢行願，復以三密加持身心，則能悟入文殊師利大智慧海」。⁷⁵而顯密二宗之修，上根者可顯密雙修，中下根者可隨心所樂，或顯或密，專修一門皆得。不過就修學歷程而言他傾向無論鈍根、利根都需顯密雙修：「先作顯教普賢觀已，方乃三密加持。或先用三密竟然後作觀，二類皆得，余雖下材心尚顯密雙修，若不修三密門，不依普賢行願，得成佛者無有是處。」⁷⁶

雖然就顯密二宗華嚴顯圓、神咒密圓的功德，道殿認為皆圓圓果海，但字裏行間顯現較偏向密圓，如：「自古諸師皆云，祕密神呪是諸佛心印，唯佛得知非因位所解。又今莊嚴寶王經說，佛亦不知神呪，若非圓圓果海是何法耶，願諸學者，虛懷體之勿滯局情。」又：「今密教中說，以真言不思議力，令凡夫三業同如來三業而得持誦。又密宗神呪，若據所知所解，即唯是諸佛境界。今位因凡夫，雖非知解但當持誦，自然滅障成德超凡入聖也。」⁷⁷又：「若用三密為門，不須經歷劫數具修諸行，只於此生滿足諸波羅蜜。」⁷⁸。均在在顯現出道殿的偏愛。

依上文，顯然仍會容易造成在修持上一個一般認知上的偏差，而造成行者在修持上的錯誤，那即是密教修持偏崇於實踐，僅依「三密」加持即可證佛果，好似顯教禪宗藉禪坐即以頓悟。主要的仍是有人少以為「依定發慧」，若定修習成就，智慧自然顯發出來，這完全誤解了佛教的行證意義。根據佛法的本意，修得禪定，並不就能發慧，於定心修習觀慧，才能引發不共世間的如實智慧。

換句話說修持佛法，修習止(定學)門還有修習觀門(慧學)才能達到真正的體悟修證。雖然在准提行法中「意」密的觀想，無論是心月輪中的阿字、唵字或嚩字，均是結合空性的般若智慧，但不知其中的法義—智慧之學，充其量只是得「定」，讓身心稍平靜而已，只屬於世俗的人天善法，縱於定中有瑜伽感應也是自然，莫

74 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 997, b25-27

75 《顯密圓通成佛心要集》卷2：CBETA, T46, no. 1955, p. 999, a16-19。

76 《顯密圓通成佛心要集》卷2：CBETA, T46, no. 1955, p. 999, a12-15。

77 《顯密圓通成佛心要集》卷2：CBETA, T46, no. 1955, p. 1003, c13-17。

78 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 995, c23-24

做聖解，更勿吹噓怪力亂神之說。不知慧學(法義)而得「定」仍是無以得慧的，而慧學即在表達真正的佛法義理-般若(智慧之學)。顯教如此，密教亦是如此，顯密教修持的中心可以說均在智慧的修學，准提法門亦然。道殿的准提法修持，一如唐密或印度密教主要都是建立在《大毘盧遮那成佛神變加持經》(大日經)和《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》(金剛頂經)這兩部純密教經典教義的基礎上，至今都是世上現存各派密教修持的最高指導。唐密揉合了兩乘(真言乘和金剛乘)使之相互融通，而在修法上打破了兩乘修持的涇渭之分，而《顯密圓通成佛心要集》內准提儀軌的編撰仍然是循著唐密准提法的修持而建立，但其修持的要義是一致，行者修持的要件也是一致的。

再者需知准提神咒總含諸部神咒，謂：「一藏經中神呪。不出二十五部，一佛部謂諸佛呪。二蓮華部謂諸菩薩呪。三金剛部謂諸金剛神呪。四寶部謂諸天呪。五羯磨部謂諸鬼神呪。此五部每部復各有五，即成二十五部，今准提總攝二十五部。故准提經云，獨部別行總攝二十五部，五部金剛四天王，共結總持三昧界」⁷⁹。在此修持中一切三昧法門自然現前，福慧增長近成就相，應觀所逢境界皆是法界一心。若有成就可分九品。⁸⁰

1. 上三品

- (1) 上品成就：三密變成三身。只於此生得證無上菩提之果。
- (2) 中品成就：得至八地已上菩薩之位。
- (3) 下品成就：得至五地已上菩薩之位。

2. 中三品

- (1) 上品成就：現證初地已上菩薩之位。
- (2) 中品成就：便得神通往餘世界。為轉輪王住壽一劫。
- (3) 下品成就：便得諸呪仙中為王。住壽無數歲福德智慧三界無比。

3. 下三品

- (1) 上品成就：便得仙道乘空往來。天上天下而得自在。世出世事無不通達。
- (2) 中品成就：能驅使一切天龍八部。能開一切伏藏。或要入修羅宮龍宮。便得人之去住隨心。
- (3) 下品成就：能攝伏一切四眾。凡有所求舉意從心。一切天龍而來問訊。又能伏一切蟲獸及鬼魅等。

⁷⁹ 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 998, c11-17

⁸⁰ 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 998, b21-c6。

且切記此上所說，若有行者者，厥見相以為妖異怪談，此則非但毀謗最上乘教，亦是捨相取性之邪見也，不知其相本來是性。若得如是應驗，更須策發三業，加功誦持，不得宣說呪中境界炫賣與人。

81

(二)道殿准提法的三密修持

1.所依經典：

《顯密圓通成佛心要集》中的准提法修持並不像善無畏、金剛智、不空依據梵文本直接由梵文轉譯成漢語，保持真言密教及瑜伽密教的修持形態，而是道殿綜合參考諸家自行組合新的准提修持儀軌。新的儀軌雖然簡要但仍同俱密教修持要義，其簡明的形式趨似善無畏的《七俱胝獨部法》，「身、語、意」三密修持俱備。在「密教心要」中記載的持誦儀軌僅含三手印五真言，內容為：

(1)金剛正坐、左手結「金剛拳印」右手持數珠(若執)，觀想梵字「嚩」 𑖀 (ram)置於頂上，口誦「淨法界真言」「唵嚩」 𑖀 (om) 𑖀 (ram)二十一遍。此咒功能為：能令三業悉皆清淨，一切罪障盡得消除，又能成辦一切勝事。⁸²

(2)左手結「金剛拳印」右手持數珠(若執)，口誦「護身真言」「唵齒嚩」 𑖀 (om) 𑖀 (srūṃ)二十一遍。此咒功能為：此呪能滅五逆十惡一切罪業，能除一切種種病苦災障惡夢，邪魅鬼神諸不祥事，而能成辦一切勝事，令一切所願皆得圓滿。此呪是諸佛心，若人專心誦一遍能守護自身，一切鬼神天魔不敢侵近。⁸³

(3)左手結「金剛拳印」右手持數珠(若執)，口誦「六字大明真言」 𑖀 (om) 唵 𑖀 (ma) 麼 𑖀 (ni) 拏 𑖀 (pa) 鉢 𑖀 (dme) 訥 𑖀 (hūṃ) 吽一百八遍。此咒功能為：

若誦此呪隨所住處，有無量諸佛菩薩天龍八部集會，又具無量三昧法門，誦持之人七代種族皆得解脫，腹中諸蟲當得菩薩之位，是人日日得具六波羅蜜圓滿

81 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 998, b14-20。

82 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, a23-24。

83 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, b7-12。

功德，得無盡辯才清淨智聚，口中所出之氣觸他人身，蒙所觸者離諸嗔毒當得菩薩之位，假若四天下人，皆得七地菩薩之位。⁸⁴

(4)結「准提印」於心上，以「准提真言」與「一字大輪咒」同誦一百八遍，誦竟於頂上散其手印。此咒功能為：佛言此咒能滅十惡五逆一切罪障。成就一切白法功德。凡有所求無不稱遂。似如意珠一切隨心。⁸⁵

𑖀(na) 南𑖑(mo) 無𑖔(sa) 颯𑖕(pta) 哆𑖖(nām) 喃𑖗(sa) 三𑖘(mya) 藐𑖙(ksam) 三𑖚(bu) 菩𑖛(ddhā) 馱𑖜(ku) 俱𑖝(tī) 胝𑖞(nām) 喃𑖗(ta) 怛𑖟(dya) 儻也𑖠(thā) 他

𑖡(om) 唵𑖢(ca) 折𑖣(le) 隸𑖤(cu) 主𑖥(le) 隸𑖦(cum) 准𑖧(de) 提𑖨(svā) 娑婆𑖩(hā) 訶𑖪(bhrūm) 部林

2、三密的修持

(1)身密

道殿在《顯密圓通成佛心要集》的准提法「身」密的修持主要呈在現「金剛拳印」和「准提印」2種，甚為精簡。甚至在文中更言若無法結「准提印」者，可以左手作「金剛拳印」，意即准提法修持所結手印於需要時，可以以「金剛拳印」全程代之：「次第持誦至准提咒，若不能結得准提印者，但以左手作金剛拳印，右手持珠誦之。」⁸⁶

「金剛拳印」是道殿的儀軌中除「准提印」外唯一的手印，但其實這手印是道殿援用善無畏《七俱胝獨部法》中〈准提別法〉內6種手印中的第4印「破天魔印」：「破天魔印。左右手四指，壓大母指內掌中，急把拳擬之即是，所有恐怖處，疑有鬼魅毒龍，即作此印瞋聲誦咒。」⁸⁷而「准提印」也是來自〈准提別法〉的「總攝印」。再者持誦完畢，用右手作金剛拳印。口誦「吽」字真言而印五處。先印額上、次印左肩、次印右肩、次印心上後印喉上，印竟頂上散之。能除一切魔障成就一切勝事，或於開始持誦時先印五處亦可。

84 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, b17-23。

85 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 994, c17-18。

86 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 995, b15-16。

87 《七俱胝獨部法》卷1：CBETA, T20, no. 1079, p. 188, a25-27。

(2)語密

三密修持需要相互配合，在「身、語」的配合時，通常不同的「身」密會搭配不同的「語」(真言)，以祈達獲特定功德。在《顯密圓通成佛心要集》准提法修持的5個真言僅搭配了2個「身」密(手印)，比〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念誦法〉念誦儀軌還要簡易。持誦次數和梵字咒語如上段「所依經典」敘述，二十一遍至一百八遍。持誦的方法標列了五種，其方法和前所述密教經典《金剛頂瑜伽中略出念誦經》記載近似(參閱 4-1-2-(二)節)：

A. 瑜伽持：。但想心月中布字，謂想自心如一月輪，湛然清淨內外分明。以梵書ॐ(om) 唵字安心月中，以𑖀(ca) 折𑖂(le) 隸𑖄(cu) 主𑖆(le) 隸𑖈(cum) 准𑖊(de) 提𑖌(svā) 娑婆𑖎(hā) 訶字，從前右旋次第周布輪緣終而復始。

B. 出入息持：謂出入息中想於真言梵字，息出字出，息入字入，字字朗然如貫明珠不得間斷(或息出時。想自心月輪中九聖梵字，字字連環皆有五色光明。從自口中，流入准提菩薩口中，右旋安布准提菩薩心月輪內。若息入時。想准提菩薩心月輪中字，亦字字連環皆有五色光明，從准提菩薩口出，流入自口中，右旋安布心月輪內，如是終而復始，想之甚妙。

C. 金剛持：脣齒不動舌不至嚙，但口中微動。

D. 微聲持：但令自耳聞之，不緩不急字字須得分明稱之。

E. 高聲持：令他聞之滅罪，復有二種持誦：一無數持誦，謂不持珠定數，常無間斷持之。二有數持誦，謂掐數珠每日須得限定，其數不須闕少。⁸⁸

道殿在念誦法中增列了 B「出入息持」而於出息入息時觀想梵字由行者與本尊連環結合的誦法甚為特別，不過其法也是援用金剛智譯本《佛說七俱胝佛母准提陀羅尼經》〈說七俱胝佛母准提陀羅尼念誦法〉內有關「三摩地觀念布字義」的瑜伽觀誦法：

淨數珠已，以自心想七俱胝佛母口中，出七俱胝陀羅尼文字，一一字放五色光，入行者口裏，安自心月中。右旋布置即誦本尊陀羅尼一遍，以右手無名指，捻一顆珠過，周而復始不急不緩，不得高聲，

88 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955, p. 995, b28-c14。

(3)意密

道殿在《顯密圓通成佛心要集》中同樣展現了密教「意」密觀想法的集大成。主要是運用金剛智的「三摩地觀布字法」(表 4-4),「本尊陀羅尼布字法」(表 4-3),在正行添加了「字母種子義」(表 4-4)相同於金剛智的「三摩地觀布字法」,但少了金剛智的「准提求願觀想法」(表 4-5)。經中雖羅列不同的觀法,但就其修持而言,金剛乘主要的還是瑜伽密教由「阿」字觀發展出來的「心月輪」觀法,不過道殿運用的更為靈活,從入壇修持金剛正座,手結大三昧印已,即完全進入三密的結合,諸如:

A.入壇金剛正坐已,即觀想自身頂上有一梵書𑖀(ram) 嚩字,此字遍有光明,猶如明珠或如滿月,然後再持課。

B.持誦「淨法界真言」時,觀想頂上有一梵書𑖀(ram) 嚩字,真言同法界,無量眾罪除。

C.持誦「護身真言」時,觀想頂上有一梵書𑖀(ram) 嚩字,真言同法界,無量眾罪除。

D.持誦「六字大明真言」時,此呪是觀音菩薩微妙本心宜觀想觀音菩薩。

E.持誦「准提真言」與「一字大輪呪」時,想自心如一月輪圓滿清淨。觀想真言梵字(𑖀(ram) 嚩字𑖀(a) 阿字𑖀(hūm) 吽字),或緣持誦之聲或想准提菩薩,或想菩薩手中所執杵瓶華果等物。

F.真言行者,每日對鏡初欲持誦時或想自身頂上𑖀(ram) 嚩字,變作三角火輪,三角火輪圖位於胎藏界曼荼羅遍知院中,遍知院亦稱佛母院,七俱胝佛母列位其中,三角火輪在其傍。三角火輪代表智慧之火。⁹⁰從頂至足燒盡自身,遍周法界唯見

89 《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》卷 1: CBETA, T20, no. 1075, p. 177, a24-27。

90 吳信如主編:《曼荼羅之研究》,北京:中國藏學出版社,2011年,頁 157-159。

清淨。

G.或觀想自心如一月輪圓滿清淨。於月輪中有一梵書ॐ(om) 唵字。

H.或想自身頸上出大蓮華。於蓮華上現出𑖀(a) 阿字。復想阿字變成月輪。又想月輪變成𑖑(hūm) 吽字。吽字變成五股金剛杵。又想此杵移於舌上。方得名為金剛舌。然後持誦。

I.或想准提九聖梵字。每一一字有種種光明。安自身分之中。所謂想ॐ(om) 唵字安頭上。𑖃(ca) 折字安兩目。𑖄(le) 隸字安項頸。𑖅(cu) 主字安於心。𑖆(le) 隸字安兩肩。𑖇(cum) 准字安臍中。𑖈(de) 提字安兩髀。𑖉(svā) 娑婆安兩脛。𑖊(hā) 訶字安兩足。想安布已然後持誦。(金剛智准提法念誦儀軌「陀羅尼字想布身法」(表 4-3))

J.或有不能想得梵字者。但只專心持誦亦具一切三昧(即前 E 所言緣持誦之聲)。

從儀軌中我們可以看出道殿在對其所創的准提法修持儀軌中針對「意」密的結合有很詳細的制定和說明，不過整個而言他的觀想法仍是援用金剛智的譯本和不空的譯本，而觀想法可以說金剛密教修持的重心，而𑖑(hūm) 吽、ॐ(om) 唵的觀想引用又將道殿的准提觀想推進到無上瑜伽密教的範疇。

3、壇法：

《顯密圓通成佛心要集》念誦儀軌中所列為簡單鏡壇法，相近善無畏的鏡壇法，在修持上也重視鏡壇法：「准提壇法人易成辦故，但以一新鏡未曾用者，便是壇法。不同餘呪建辦壇法，須得揀選淨處，香塗塗地廣造佛像，多用供具方能成就。」⁹¹

不過若行者有重大祈求，欲除種種災障，或欲增長福慧，或欲祈證聖果等，除可依前儀軌持誦外，也有密教的特別方法，隨所求之事各別作法。道殿在《心要集》中列有息災、增益、敬愛、降伏、出世間等五法。前四種修持其作用在前節(4-1-2-(二))已有詳述，和金剛智、不空最大的差別是道殿在每種修法均需於准

91 《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955, p. 996, a12-15。

提像前安置鏡壇，而施法前需斷食也是很獨特。

道殿在壇法中增列了出世間法，此法很明顯的不是祈求入世的功德福報，而著重在出世的解脫證得菩提：「為欲速滿福德智慧二種資糧，及頓圓十波羅蜜超越三無數劫，今世祈剋聖界現前，於定中見無數佛會聞妙法音，證得十地菩薩之位。此一種法，唯求出世間，若欲於此法中求成就者，須得預前持誦准提真言，五百萬遍或七百萬遍，或千萬遍而為先行，方作此法定有靈驗。」⁹²就其修法而言也是結合三密的修習，運用菩薩心月輪的觀想法，觀行一真清淨法界以登佛果。而此修持也能夠襯托出密圓修持的終極境地。

小 結

密教在不同的歷史時期表現出不同階段的形態，也顯現出不同的修持方法，也各有其特色，例如：「原始密教以持誦陀羅尼為中心，早期持明密教離合咒印，中期真言密教三密兼修而論菩提心，瑜伽及無上瑜伽密教則注重瑜伽觀想又論大樂空明。但持誦陀羅尼並觀想字輪則是密教各派一貫的修持方法但其目的不外指引邁向佛果，各種的方便都成就菩提。從開元三大士所位立的真言，瑜伽宗派來看，准提法在唐一代已建立了確立的模式，我們也可以從不同的修持方法和思想判別出是屬於那一個階段的密教，雖其修持儀軌繁簡有異但是途異歸同，可惜的是無法從文獻中去判斷孰優凡。不過就文獻中可發覺真言密教的善無畏，從從五代至宋朝在密教高僧中倍受崇拜，他開壇祈雨的靈驗，在唐代更傳為神奇。⁹³

顯、密教在修持上有一個一般認知上的偏差，而造成行者在修持上的錯誤，那即是密教修持偏崇於實踐，僅依「三密」加持即可證佛果，好似顯教禪宗藉禪坐即以頓悟。印順在《學佛三要》中說：「有人少以為「依定發慧」，若定修習成就，智慧自然顯發出來，這完全誤解了佛教的行證意義。換句話說修持佛法，修習止門(定學)還要修習觀門(慧學)才能達到真正的體悟修證。不知慧學(法義)而得定仍是無以得慧的，而慧學即在表達真正的佛法義理—智慧之學(般若)。顯教如此，密教亦是如此，顯密教修持的中心可以說均在智慧的修學，准提法門亦然。《大日經》所說不出於「菩提心為因、大悲為根本、方便為究竟」三句，而三句也不外自心之說明。《金剛頂經》雖言「智」差別之法門，主要在宣說法身佛內證之境界，且最終歸向諸法本不生的共同真理。所謂的本不生者誠為密教的根本

92 《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955, p. 998, a22-25。

93 呂建福著：《中國密教史(三)》，新北市：空庭書苑，2011年，頁45。

真理，也是智慧之學所在，一切教相事項所依止而立。

從唐密准提法門在唐末消寂後，從歷史的文獻中很不容易發現有關密教准提法門活動的記載，其間雖有宋·天息災、法護接續的准提經典譯本，但也未引起准提信仰的熱潮，一直要等到遼·道殿完成《顯密圓通成佛心要集》，形新的准提法修持模式，在簡要的修持儀軌中仍保有真言密教及金剛密教的內涵及特色，並倡導顯密圓通，理行兼備，其見解歷經至今 1000 年仍受弘傳及推崇。雖然善無畏、金剛智所傳譯的准提經本及其金、胎融合的發展，及隨後的顯密交融造就了道殿編撰了《顯密圓通成佛心要集》一書，也形成了有學者論之為准提法漢化的形成，不過就修持需求的考量而言，道殿簡便的准提修持法，修證清淨空性彰顯了顯密圓通，也彰顯了「清淨」一詞代表「准提」，而「清淨」永遠是諸佛之心。



第五章 結 論

本研究可以歸結出以下二個重點：

一、道殿在顯密圓通思想的繼承和發展

唐密中的准提法門在唐開元三大士入華後到不空示寂，經歷了近一甲子的時間，隨密教各宗在唐一代的興榮亦順緣走入皇室、官宦、商賈之中，無奈後續的法難導致大部分佛教各宗的消寂，這個狀況到宋太祖即位後的敬佛措施而稍有改善。在准提法方面雖也有梵僧來宋，諸如天息災、施護等也傳譯了一些有關准提法的經本，不過就現存其後續文獻考證，並未引發信仰的風潮。准提法的再興起一直要等到道殿完成了《顯密圓通成佛心要集》一書，而在元代僧官「管主八」將《顯密圓通成佛心要集》納入《蹟砂藏》補刊中後准提法的信仰才逐漸展開，諸如明、清之後的准提修本及論述大都依據道殿的《心要集》為藍本可知。

道殿主要的判教思主要是依《華嚴經》所說「一真無障礙法界」或名「一心」。這一心中含具三世間、四法界、一切染淨諸法未有一法出此法界，此是一切凡夫聖人根本之真心也。而他將此「真心」分為「同教真心」、「別教真心」。「同教真心」含攝「終教真心」、「頓教真心」。「別教真心」即一真無障礙大法界心，全此全彼無障礙，包羅法界，圓裹十方，全是一真大法界心。雖說如此，但就華嚴的傳襲而論，三祖法藏的「心識觀」和四祖澄觀的「一心法界」對比於五祖宗密的「真心」在意涵上仍有不同。道殿在《顯密圓通成佛心要集》中顯教心要的教判雖然採用如前所述賢首、澄觀的五教判，但其在圓教中「初悟毘盧法界」中卻採用宗密「真心」的思維來定義。在華嚴思想中「法界觀」居於樞要的地位，但其意義也因「心」的觀念變化而有不同的發揮，要對華嚴思想有一思維性的理解，就必須把「心」與「法界」加以探討。而道殿在《顯密圓通成佛心要集》中所列的顯教心要「初悟毘盧法界」更需藉以剖析，成為顯密圓融重要的聯結。

在法藏的《華嚴一乘教義分齊章》中說明心之無量功用或德用以顯現圓教之無盡的理念，法藏「唯心」的觀念依據圓教之立場而設定。雖然法藏以五分教來分別心識的看法為澄觀所沿用，但澄觀的華嚴思想中，「心」的觀念有所變化。尤其是其「一心法界」的觀念，使華嚴思想加上了新的內容。澄觀多談「一心」，比較眾所熟悉的是澄觀將法藏的十重唯識之識均改為「一心」。其意

旨雖與法藏並無大異，但明言「一心」以「心性」取代法藏十重唯識中之「理性」。心性具足一切法，故一切法之性質、狀態、相互關係均可由心性之立場來解說或體悟。法界在諸佛或眾生之表現形式即為心體，亦即法界不是一個虛幻、不可想像的概念，心體之充分發動處即是法界。澄觀在解說〈法界觀門〉中所舉之例均刻意與心之觀念相結合，以表達心體與法界之相互關係。〈法界觀門〉所示，係以法界為觀察之門徑，即正觀法界之性質以求證悟，這與常見的五停心觀或其他以心為對象之觀法顯有不同。

華嚴思想發展至宗密又呈現出另一種不同的形態。宗密雖也闡述華嚴的五教章，但他係以彰顯圓覺清淨真心為最高目的，也就是他認為真心或本源清淨心才是修證的目標，而此可統攝全體佛教之學。宗密基於其本覺真心之立場對「法界」有不同的看法。並認為法界之種類雖多但最完美或完整的形態即是「一真法界」，而此法界的本體不外「一心」，法界可說是本覺心(真心)的客觀呈現。依宗密所說，華嚴宗所強調之理事、事事相融相即相入，究其實乃因「真心」所致，種種法界之交融現象只是真心的反應而已。我們從《顯密圓通成佛心要集》中的顯教心要「初悟毘盧法界」中，道殿羅列了「同教真心」及「別教真心」以為圓教修行之根本真心而言，顯然道殿採擇了宗密的「真心觀」。

《顯密圓通成佛心要集》一書之所以至今流傳且准提法信仰不絕，主要是道殿繼承了顯密圓通思想並且有效的發展。雖然顯密圓通學說在覺苑時已被論述，但覺苑界想的特點是融會華嚴學說，且主要是依澄觀的教說為依據。覺苑判釋的中心意涵是二分圓教，即是顯圓、密圓，而對他的五教判釋在前四教並沒有作太多的發揮，但對二分圓教著墨甚多，事實上道殿在《心要集》中亦明顯的援用其方式表達，而最終將華嚴思想沿賢首、清涼進入宗密的「真心」法界觀，依其五教判表達出「不思議乘圓教」的密教隱涵意義，除了顯現華嚴教判的繼承也是一種學說上的創舉。再者，在《心要集》〈顯教心要〉中雖有大部份的要義表述與「淨源」的《華嚴普賢行願修證儀》相似，但無礙道殿在《顯密圓通成佛心要集》中展現對顯密融通思想的發展。

二、顯密在實踐融通上的一致性

漢地的密教從開元三大士來唐後依文獻了解開始在漢地有系統的形成教理表述及儀軌，建立了金胎兩界的在漢地修持的基石，自開元到會昌，唐一朝百家爭鳴，密教也處於顛峰狀態。胎藏界的真言密教以《大日經》為本，《大日經》的形成較晚於《華嚴經》。漢譯《大日經》全名《大毘盧遮那成佛神變加持經》是善無畏來華偕一行所譯。若我們從「毘盧遮那佛」一詞便可以看出《華嚴經》與《大日經》大致的源起相關性。更直接的說，《華嚴經》本身有很多地方成為密教發展的依據和理論基礎，而形成《大日經》的內涵。在理論上華嚴思想對密教最大的影響是性海說，《大日經》也以此貫穿全經的主軸。

《華嚴經》主要在深入法界無盡緣起的理論和普賢行願的大乘思想，宣講菩薩依教證入清淨法界，迴向所有功德的崇高理想，其最高的義理是從「法性本淨」的觀點出發，進而闡明宇宙萬物重重無盡圓融無礙的法界緣起。而在《大日經》最高義理固在究極秘密成佛之本源，其所顯示最高要義為「如實知自心」釋菩提。即《大日經》不外自心之說明，而此說明不出「菩提心為因，大悲為根本、方便為究竟」。《華嚴經》敘述的是佛陀成道後在菩提樹下為文殊、普賢等菩薩所宣說的自內證法門。即華嚴法門在毘盧遮那佛法身光明的遍照下所顯現法界的重重無盡、因果緣起的事事無礙。

密教在《大日經》總結以「菩提心為因、悲為根本、方便為究竟。」三句來貫穿全經主旨，是密教對菩提心的內涵精義，即是如實知自心的實際。「阿」字輪圓明如日，而常住之明即是大日如來之體，如同毘盧遮那佛轉法輪，阿字輪中本不生的菩提心義就是密教本體思想的圓滿表徵。」從這裡也可以看出《華嚴經》和《大日經》在最高法義的詮釋是相同的，且理論上顯圓密圓平等圓融，無高下之別，且讚同顯密雙修均可直證菩提。

道殿在〈顯教心要〉「後修普賢行海」中顯然也援用了華嚴家的四法界觀(事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界)，但重點是在其論述的第五觀門—「無礙障法界觀」，此觀門主要在表述淨源在《華嚴普賢行願修證儀》中所述的「無礙障法界觀」，其含義也相同，表達統合前四觀行的總法界觀。而「無礙障法界觀」正是「一真無礙大法界心」(別教真心)的觀門。在密教心要中道殿並未明確的像顯教一樣的論述理教，但其實從全書的論述中明顯的在顯圓的「一真無礙大法界心」思維同等於密教的密圓思維，而以「無礙障法界觀門」同等於「准提陀羅尼」法門。無論是顯密雙修齊運，或是先顯教普賢觀後再三密加持；或先用三密再作觀，均能悟入文殊師利大智慧海。重要的是：若不修三密門，不依

普賢行願，得成一中者，無有是處。亦即顯密在同登菩提的路上是可相互精進、融通一致的。不過，就以《顯密圓通成佛心要集》一書最終而言，道殿在其〈顯密雙辯〉中所敘述的密咒功德或是答密咒法器勝劣，其實均明確的闡述畢竟密法神通勝化不思議，陀羅尼門最第一。

再者元代之後准提信仰，從明·受登集《準提三昧行法》、明·施堯挺撰《準提提要》、明·謝于教撰《准提淨業》、清·弘贊編輯《持誦准提真言法要》、清·夏道人編輯《大准提菩薩焚修悉地懺悔玄文》等有關依據唐一代准提譯本及道殿編輯的《顯密圓通成佛心要集》所修編的准提修持法義、法本，及明、清一代制定到現在都還在每日使用的二時臨齋儀十小咒來看，都有准提信仰的的踪跡。有些學者將道殿在《顯密圓通成佛心要集》中的准提法稱為「中國式准提法」，但依筆者之見道殿是遼國人，以當時北方儘是密教法壇，遼一代因緣俱合倡導顯密兼通雙修為時尚，道殿恭逢其時且可能手中擁有覺苑、淨源的著作而加以彙整完成，其法簡要確是創意，但就言「中國式准提法」可能有邀名之嫌。

又從歷史上看准提法也是與時俱進，從元朝後藏傳佛教進入中國，也將藏密修持影響到道殿的准提法；闢如「陀羅尼字想布身法」中觀想的悉曇梵字已改變成蘭札體梵字(參閱圖一)，依據林光明在《悉曇梵字入門》言，蘭札體梵字於元朝後由西藏喇嘛帶入漢，一直沿用到清代(民國初年後至今用天城體梵字和羅馬轉寫字)來推論，已明顯沁入藏傳佛教因素。¹二是准提修法有手印的改變(如六字大明咒增持觀音手印)，也有次第的增列(修持儀軌中區分升起次第、圓滿次第)，²而這些都屬藏密寧瑪派、格魯派特有修持的範籌。准提法的修持發展有待繼續觀察。

道殿對唐密中的准提法門的創造，無疑的提供了一個簡要明確的修持方法，雖然道殿的准提法中只需配合三個手印五個咒語，但其儀軌中仍俱備密教修持的要件和法義，三密配合即能有效修持，心誠持之以恆必達所願。雖然《顯密圓通成佛心要集》中仍述有壇法，不過這也較限於「息災」等五密法，一般行者亦可僅需持印、誦咒、觀想免去鏡壇，甚為方便，在該法不簡淨穢慈悲下，相當符合現代工商社會的生活形態。本研究的目的旨在闡明《顯密圓通成佛心要集》中所記載准提法的義理內涵和實踐要義，以供行者在為修持上的參考，並闡述實踐顯密圓通的方法以引導佛子更有效的實踐。

1 林光明：《梵字悉曇入門》，台北：嘉豐出版社，2019年，頁17-19。

2 釋首愚編集：《准提圓通》，台北：老古文化出版社，2018年，頁344。

參考文獻

一、古代經論(依朝代排序)

- 唐·地婆訶羅譯:《佛說七俱胝佛母心大准提陀羅尼經》, CBETA,T20,no.1077。
- 唐·善無畏譯:《七佛俱胝佛母心大准提陀羅尼法》, CBETA, T20,no.1078。
- 唐·善無畏譯:《七俱胝獨部法》, CBETA,T20 no.1079。
- 唐·金剛智譯:《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》, CBETA,T20,no.1075。
- 唐·金剛智譯:《金剛頂經瑜伽觀自在王如來修行法》, CBETA,T19,no.932。
- 唐·不空譯:《金剛頂經觀自在王如來修行法》: CBETA,T19, no.931。
- 唐·不空譯:《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》, CBETA,T20,no.1076。
- 唐·不空譯:《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》, CBETA, T32, no. 1665。
- 唐·阿地瞿多譯:《陀羅尼集經》 CBETA,T18 no.901。
- 唐·智昇撰:《開元釋教錄》: CBETA,T55,no.2154。
- 唐·道宣撰:《續高僧傳》, CBETA,T50,no.2060。
- 唐·佚名撰:《大方廣佛花嚴經入法界品頓證毘盧遮那法身字輪瑜伽儀軌》:
CBETA, T19, no. 1020。
- 佚名:《大日經持誦次第儀軌》: CBETA,T18, no.860。
- 宋·大契丹慈賢譯:《妙吉祥平等瑜伽祕密觀身成佛儀軌》: CBETA, T20, no.1193。
- 宋·天息災譯:《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》: CBETA, T20, no.1191。
- 宋·淨源集:《華嚴普賢行願脩證儀》: CBETA, X74, no. 1472。
- 宋·淨源集:《華嚴普賢行願修證儀》 CBETA, X74, no. 1472。
- 宋·贊寧撰:《宋高僧傳》: CBETA,T50, no. 2061。
- 北宋·法賢譯:《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》, CBETA,T20, no.
1169。
- 北宋·法賢譯:《佛說瑜伽大教王經》: CBETA,T18, no. 890。
- 遼·道殿撰:《顯密圓通成佛心要集》, 台北, 老古出版社, 2002年。
- 明·受登編輯:《准提三昧行法》, CBETA, X74, no. 1481。
- 明·施堯挺撰:《準提心要》, CBETA,X59,no.1078。
- 明·智旭彙輯《閱藏知津》:「咒五首經」 CBETA,J32,no.B271。
- 明·智旭彙輯《閱藏知津》:「種種雜咒經」 CBETA,J32, no.B271。
- 明·謝于教編輯:《準提淨業》, CBETA,X59,no.1077。
- 清·弘贊編輯:《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經會釋》, CBETA X23, no. 446。
- 清·夏道人編輯:《准提焚修悉地懺悔文》, CBETA, X74, no. 1482。

二、現代專書(依作者姓名筆劃排序)

- 大村西厓著：《密教發達志》，北京：中國書籍出版社，2013年。
- 方立天著：《法藏》，台北市：東大圖書股份有限公司，1991年。
- 水境居士著：《七俱胝佛母--大准提陀羅尼法門》，北京：宗教文化出版社，2009年。
- 王弘願著：《密宗綱要》，台北市：天華出版，1999年。
- 平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，台北市：商周出版，2002年。
- 任卓宣：《思想方法論》，台北：帕米爾書局，1980年。
- 佐和隆研：《密教美術の原像》，法藏館，1982年。
- 佛陀教育基金會編印：《準提神咒持觀誦法要》，台北，2018年。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：學生書局，1994年。
- 吳汝鈞著：《佛教思大詞典》，台北：台灣商務，1992年。
- 吳信如主編：《密教奧義》，北京：中國致公出版社，2012年。
- 吳信如主編：《曼荼羅之研究》，北京：中國藏學出版社，2011年。
- 呂建福主編：《密教的思想與密法》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 呂建福著：《中國密教史(一)》，新北市：空庭書苑，2011年。
- 呂建福著：《中國密教史(二)》，新北市：空庭書苑，2011年。
- 呂建福著：《中國密教史(三)》，新北市：空庭書苑，2011年。
- 呂澂著：《中國佛學思想概論上、下》，台北市，天華出版，1999年。
- 呂澂著：《中國佛學源流略講》，上海市：上海人民出版社，1979年。
- 呂澂著：《印度佛學源流略講》，上海市：上海人民出版社，1979年。
- 林光明：《梵文咒語 ABC》，台北：嘉豐出版社，2005年。
- 林光明：《梵字悉曇入門》，台北：嘉豐出版社，2019年。
- 岡部和雄編，辛如意譯：《中國佛教研究入門》，台北：法鼓文化出版社，2013年。
- 邱福海著：《即身成佛的簡捷法門—密宗起源及發展》，台北：淑馨出版社，1997年。
- 南懷瑾著：《一個學佛者的基本信念》，台北：老古文化出版社，2001年。
- 洪啓嵩：《准提菩薩-圓滿眾願行法》，台北：全佛出版社，1998年。
- 唐·宗密撰，李錦全釋譯：《華嚴原人論》，高雄：佛光文化出版社。1996年。
- 徐紹強釋譯：《華嚴五教章》，高雄：佛光文化出版社。1997年。
- 崔忠鎮編集：《七俱胝准提經疏全集》，台北：如意輪觀世音菩薩印經會，2005年。
- 野上俊靜著，釋聖嚴譯：《中國佛教史概說》，台北：台灣商務，1993年。
- 普光彙編：《七俱胝佛母准提王法要集》，台北縣：台灣慈宗協會，2006年。
- 圓烈阿闍黎耶編審：《唐譯密咒注疏》，台北：大千出版社，2002年。
- 慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光文化出版社。2014年。
- 劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，1992年。

- 鄧克銘：《華嚴思想之心與法界》，台北市：文津出版社，1997年。
- 謝世維：《道密法圓》，台北：新文豐出版社，2018年。
- 藍十方：《准提法集要·毗沙門天王法彙》，台北：迦陵出版社，1997年。
- 藍吉富：《准提法彙》，新北市：全佛文化出版社，2013年。
- 嚴耀中著：《漢傳密教》，北京市：學林出版社，1999年。
- 釋印順著：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1992年。
- 釋印順著：《學佛三要》，台北：正聞出版社，2012年。
- 釋首愚著：《般舟禪關日記》，台北：老古文化出版社，2017年。
- 釋首愚編集：《准提圓通》，台北：老古文化出版社，2018年。
- 釋惟勵註疏：《菩提心論註疏》，台北：八正文化出版社，2007年。
- 釋聖嚴法師著：《印度佛教史》，台北：法鼓文化出版社，2006年。
- 釋聖嚴法師譯：《中國佛教史概說》，台北：台灣商務印書館，1993年。

三、期刊論文(依作者姓名筆劃排序)

- 吳建明：〈顯密圓通--漢傳密教准提法之發展探究〉，《宗教哲學雜誌》第40期，2007年。
- 李貴蘭：〈《顯密圓通成佛心要集》顯教心要之華嚴思想探〉，《大專學生佛學論文集》台北市華嚴蓮社，2010年，頁417-440。
- 孫林：〈印度密宗宗派對西藏的影響〉《宗教学研究》02期，2010年。
- 雷生霖：〈河北蔚縣小五臺山金河寺調查記〉《文物》01期，頁64-69，1995年。
- 蔡耀明：〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀雜誌》地34期，2005年9月。
- 謝世維：〈漢傳准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3.教研究》第十五卷第二期，2016年12月。
- 藍吉富：〈準提法在中日兩國的流傳〉，《台灣妙心雜誌》第46期，1999年。
- 藍吉富：〈準提信仰札記〉，《台灣妙心雜誌》第45期，1999年。

四、學位論文(依作者姓名筆劃排序)

- 余怡：《准提法門的修證體系之研究》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2017年。
- 邱湘凌：《華嚴經的菩提心思想》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2005年。
- 唐希鵬：《中國化的密教-顯密圓通成佛心要集思想研究》，成都：四川大學碩士論文。2004年。東方人文思想研究所。
- 郭志欽：《准提法門懺罪思想之研究》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2008年。

傅文鎬：《准提法門流布與思想研究》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2013年

廖靖宇：《漢傳准提法的現代轉型研究》，武漢：中南民族大學碩士論文。2012年。

關靜瀟：《准提佛母及其信仰研究》，西安：陝西師範大學碩士論文。2011年。

五、工具書

中華電子佛典協會：《CEBET 電子佛典》，台北，中華電子佛典協會，2016年。

佛光山宗委會：《佛光大辭典》電子版，高雄：佛光文化出版社，2007年。

荻原雲來：《梵漢對譯》，台北，新文豐出版社，1980年。

陳關勝：《中英佛教辭典》，北京市：外文出版社，2005年。

六、網頁資料

台灣佛教史料庫：

<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/index.htm>

普光帝珠網：

<https://www.localhost.com.tw/2287.htm>

準提法網路佛學院：

<https://www.itsfun.com.tw/%E6%BA%96%E6%8F%90%E6%B3%95%E7%B6%B2%E8%B7%AF%E4%BD%9B%E5%AD%B8%E9%99%A2/wiki-5167477-9158747>

附表

表 3-1 《顯密圓通成佛心要集》「顯教心要」結構表

表 3-2 《顯密圓通成佛心要集》「普賢行海」結構表

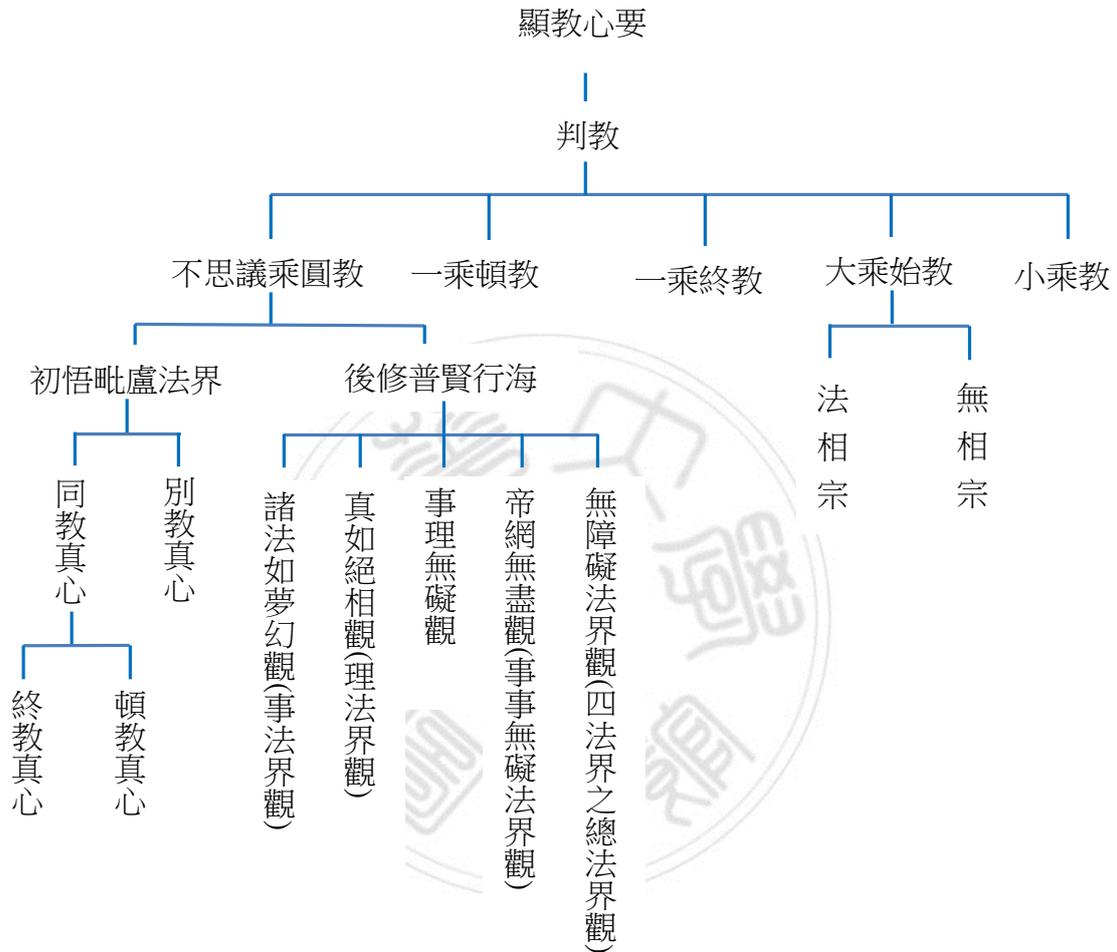


表 3-3 華嚴五教判與道殿五教判對照表

華嚴五教判	道殿五教判	道殿五教判範疇	道殿五教義涵
一、小乘教	一、小乘教	《阿含經》、《阿毘曇毘婆沙論》	說緣起法、了人空觀，修自利之行，得小乘之果
二、大乘始教	二、大乘始教 1. 法相宗 2. 無相宗	1《解深密經》、《佛地論》等十經，《瑜伽師地論》、《成唯識論》等論 2《般若經》等千卷經，《中論》、《百論》、《十二門論》等論	1 說一切法唯識，了二空真理，修六度萬行，趣大乘佛果 2 說一切法本空，眾生迷妄執有，談無相空義
三、大乘終教	三、一乘終教。	《法華經》、《涅槃經》等四十餘部經，《寶性論》、《佛性論》等十餘部論，	，說眾生皆有佛性，惟靈明不昧、不自覺悟，欲成佛果須先悟自家佛性，稱性修習終將成佛，多談法性，是大乘盡理之教
四、頓教	四、一乘頓教。	《楞伽經》、《思益經》等經及《菩提達磨略辨大乘入道四行觀》	，說一切妄相本空、真心本淨，唯談真性、頓成佛道
五、圓教	五、不思議乘圓教	《華嚴經》和《十地論》	全說毘盧法界、普賢行海，事、理、因、果一具一切重重無盡，總含諸教，無法不收，稱性自在無有障礙，故名為圓。

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955。

表 3-4 賢首清涼、道殿、宗密教判義涵

賢首、清涼教判義涵	道殿教判義涵	宗密教判義涵
		一、人天教 說最簡單的因果報應的道理。
一、小乘教 說四諦、十二因緣，宣人空法有，強調清淨和染污歸結為六識三毒。修小乘果。	一、小乘教 說緣起法、了人空觀，修自利之行，得小乘之果	二、小乘教 說身心為一岸住不變實體，視色、心二法和貪瞋癡三毒為一切生命存在的根本。
二、大乘始教 1 空相教：說法相不言法性。偏於事物的生起和消滅。始教的目的是在破執，但仍未盡大乘法理。 2 空始教：主張一切皆空，以破除主觀上的所有執著，達到「無所得」的境界。	二、大乘始教 1 法相宗：說一切法唯識，了二空真理，修六度萬行，趣大乘佛果 2 無相宗：說一切法本空，眾生迷妄執有，談無相空義	三、大乘法相教 視一切有情因有八識而存在，而阿賴耶識是一切存在的根本 四、大乘破相教 認為各種意識無非是各種因緣假合而成，都是沒有自性的幻相。此教是要顯示真如佛性本來空寂的大乘教理。
三、大乘終教 闡明真如隨緣而現起萬物，強調事理不二，性相不二，一切眾生皆有佛性，皆可成佛。	三、一乘終教 眾生皆有佛性，惟靈明不昧、不自覺悟，欲成佛果須先悟自家佛性，稱性修習終將成佛，多談法性，是大乘盡理之教	
四、頓教 主張以理性本體為本位，直顯真如體的妙理，不從事物的差別相狀去認識真如本體。一切法唯一真如心，差別相盡，離言絕慮。	四、一乘頓教 說一切妄相本空、真心本淨，唯談真性、頓成佛道。	
五、圓教 主張宇宙萬事萬物，互相聯繫、互相依存、互相容融、互不妨礙。一即多，多即一，一即一切，一切即一，法界無礙。	五、不思議乘圓教 全說毘盧法界、普賢行海，事、理、因、果一具一切重重無盡，總含諸教，無法不收，稱性自在無有障礙，故名為圓。	五、一乘顯性教 認為一切有情本俱靈明覺知之性，由於妄想執著而不能證見。只要能息妄歸真，認識到「真心」才能窮究人生存在的真諦

資料來源：筆者整理自：唐·宗密撰、李錦全釋譯：《華嚴原人論》，高雄：佛光文化出版社，1996年。徐紹強釋譯：《華嚴五教章》，高雄：佛光文化出版社，1997年。劉貴傑著：《華嚴宗入門》，台北市：東大圖書股份有限公司，2002年。方立天著：《法藏》，台北市：東大圖書股份有限公司，1991年。《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955。

表 3-5 毗盧法界「真心」觀行義涵表

同教真心	終教真心	楞嚴經云：「真心遍圓，含裹十方」，一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心。一切眾生從無始來迷却此心，妄認四大為身緣慮為心。既言皆即菩提妙明真心，非是世間諸法在真心內別有其體，即知盡法界所有，虛空大地情與非情，全是一味妙明真心，凝然清淨不增不減。
	頓教真心	調絕待真心，本來清淨，一切妄相本來是無本來清淨。謂前終教，隨眾生迷，說有色身山河虛空大地世間諸法，令諸眾生翻妄歸真，了達世間諸法，全是一味妙明真心。今頓教中，本無色身山河虛空大地世間諸法，本是一味絕待真心。真心本無諸相。如虛空中本無諸華
別教真心		調一真無障礙大法界心。含三世間、具四法界，全此全彼而無障礙。 即知包羅法界圓裹十方，全是一真大法界心，於此一真大法界內，所有若凡若聖若理若事，隨舉一法亦皆全是大法界心，乃至唯舉一塵亦皆全是大法界心。華嚴經云，華藏世界所有塵，一一塵中見法界。

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955。及引用李貴蘭：
〈《顯密圓通成佛心要集》顯教心要之華嚴思想探〉，《大專學生佛學論文集》台北市華嚴蓮社，2010 年，頁 427。

表 3-6 《顯密圓通成佛心要集》「普賢行海五觀門」義涵

觀行五門： 一諸法如夢幻觀、二真如絕相觀、三事理無礙觀、四帝網無盡觀、五無障礙法界觀			
普 賢 行 海 五 觀 門	一、 諸法如夢幻觀 (即當事法界 觀)	謂常觀一切染淨諸法。全體不實皆如夢幻。此能觀智亦如夢幻。華嚴經云。譬如夢中見種種諸異相。世間亦如是與夢無差別。又云度脫諸眾生令知法如幻。眾生不異幻了幻無眾生。又金剛經云。一切有為法如夢幻泡影。如露亦如電應作如是觀。肇公云。虛兮妄兮三界不實。夢兮幻兮六道無物。一切眾生從無始來。執一切法而為實有。致使起惑造業循環六道。若常想一切名利怨親三界六道。全體不實皆如夢幻。則愛惡自然淡薄。悲智自然增明	
	二、 真如絕相觀 (即當理法界 觀)	一、 常觀遍 法界	唯是一味清淨真如。本無差別事相。此能觀智亦是一味真如。華嚴經云。一切法無生一切法無滅。若能如是解諸佛常現前。又七祖禪師云。無念念者即念真如。六祖釋無念云。無者無諸相。念者念真如。此乃想念諸法全是真如。雖然想念本無想念之相。故起信論云。雖念無有能念可念
		二、 若念起 時	但起覺心。故七祖云。念起即覺覺之即無。修行妙門唯在於此。即此覺心便名為觀。此亦雖起覺心本無起覺之相。
		三、 擬心即 差動念 便乖	但棲心無寄理自玄會。故華嚴經云。法性本空寂無取亦無見。性空即是佛不可得思量。又古德云。實相言思斷真如絕見聞。此是安心處。異學徒云云。此但任其本性自照。更不起新生慧解故。圓覺經云。但諸菩薩及末世眾生。居一切時不起妄念。於諸妄心亦不息滅。住妄想境不加了知。於無了知不辯真實。又賢首云。若起心作凡行聖行。非是真行。不作一切行行心無寄。是名大行。此門即以本性自照名觀。
	三、 事理無礙觀 (即當事理無 礙法界觀)	謂常觀一切染淨事法。緣生無性全是真理。真理全是一切染淨事法。如觀波全是濕。濕全是波。故起信論云。雖念諸法自性不生。而復即念因緣和合。善惡之業苦樂等報不失不壞(理不礙事也。如濕性雖一。不礙波浪成多)雖念因緣善惡業報。而亦即念性不可得。	
四、 帝網無盡觀 (即當事事無 礙法界觀)	一、禮 敬門	初禮敬門者。謂想盡虛空遍法界塵塵剎剎。帝網無盡三寶前。各有帝網無盡自身。每一一身各禮帝網無盡三寶。每一一三寶前。各有自家帝網無盡身禮。更想此一門。盡未來際無有休歇。念念相續無有間斷。身	

		語意業無有疲厭
	二、供養門	想盡虛空遍法界塵塵剎剎。帝網無盡三寶前。各有帝網無盡自身。每一一身各出帝網無盡供具所謂香華燈燭衣服飲食幢旛傘蓋。瓔珞雲樓閣雲等。每一一身所出供具。各供養帝網無盡三寶。每一一三寶前。有帝網無盡身供養。更想此一門。盡未來際無有休歇。念念相續無有間斷。身語意業無有疲厭
	三、懺悔門	想盡虛空遍法界塵塵剎剎。帝網無盡三寶前。各有帝網無盡身。每一一身盡皆志誠懺悔帝網無盡罪障。所謂自從無始迄至今身。所造五逆十惡等罪煩惱所知等障。每一一身懺悔帝網無盡罪障。每一一罪障有帝網無盡身懺悔。總想此一門。盡未來際無有休歇。念念相續無有間斷。身語意業無有疲厭
	四、發願門	想盡虛空遍法界塵塵剎剎。帝網無盡三寶前。各有帝網無盡身。每一一身各發帝網無盡願。所謂無邊眾生誓願度。無邊煩惱誓願斷。無邊佛法誓願學。無邊福智誓願集。無上菩提誓願成。并自心所樂善願盡總發之。每一一身發帝網無盡願。每一一願有帝網無盡身發。總想此一門。盡未來際無有休歇。念念相續無有間斷。身語意業無有疲厭
	五、持誦門	想盡虛空遍法界塵塵剎剎。帝網無盡三寶前。各有帝網無盡身。每一一身各持帝網無盡真言教法諸佛菩薩名號。每一一真言教法諸佛菩薩名號。有帝網無盡身持。總想此一門。盡未來際無有休歇。念念相續無有間斷。身語意業無有疲厭
	五、無障礙法界觀者 (即當四法界所依總法界觀)	謂常觀想一切染淨諸法。舉體全是無障礙法界之心。此能觀智。亦想全是法界之心。華嚴經云。知一切法即心自性。成就慧身不由他悟。又清涼云。若知觸物皆心方了心性。今此無障礙法界中。本具三世間四法界一切染淨諸法。未有一法出此法界。而此法界全此全彼互無障礙。則知根根塵塵全是無障礙法界。若於四威儀中常觀根根塵塵。皆是重重無盡法界。即習普眼之境界也(此觀是一切三昧觀門根本。若常修習一切三昧觀門自然現前)

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955。及引用李貴蘭：〈《顯密圓通成佛心要集》顯教心要之華嚴思想探〉，《大專學生佛學論文集》台北市華嚴蓮社，頁 428-429 (2010 年)。

表 3-7 《顯密圓通成佛心要集》「毘盧法界」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較

《顯密圓通成佛心要集》 CBETA, T46, no. 1955	《華嚴普賢行願脩證儀》 CBETA, X74, no. 1472
今依圓教修行略分為二： 初悟毘盧法界，後修普賢行海	依圓教修行，略分為二 初悟毗盧法界。
謂華嚴經所說，一真無障礙法界或名一心。於中本具三世間、四法界（一事法界，二理法界，三事理無礙法界，四事事無礙法界）一切染淨諸法，未有一法出此法界，此是一切凡夫聖人根本之真心也。汎言真心而有二種，一同教真心，二別教真心。	謂華嚴經所說，一真無礙法界或名一心。於中本具三世間，四法界，一切染淨諸法，未有一法出此法界，此是一切凡夫經人根本之真心也。 汎言有二，一同教真心，二別教真心。

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955。及《華嚴普賢行願脩證儀》。及引用李貴蘭：〈《顯密圓通成佛心要集》顯教心要之華嚴思想探〉，《大專學生佛學論文集》台北市華嚴蓮社，2010 年，頁 430。

表 3-8 《顯密圓通成佛心要集》「同教真心」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較

《顯密圓通成佛心要集》 CBETA, T46, no. 1955		《華嚴普賢行願脩證儀》 X74, no. 1472			
昆盧法界	同教真心	一、 終教真心	於同教中復有二種：一終教真心。 首楞嚴經云，當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶。又云空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國。皆依空所生。	於同教中復二：一終教真心。 即楞嚴云，當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空。又云空生大覺中，如海一漚發。有漏微塵國。皆依空所生。	
			又云，真心遍圓含裹十方。反觀父母所生之身，如彼十方虛空之內，吹一微塵若存若亡。	又云。真心徧圓含裹十方，反觀父母所生之身，如彼十方虛空之內，吹一微塵。若存若亡。	
			又云，一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心	又云，一切世間諸所有物，皆即菩提妙明真心。	
			一切眾生從無始來，迷却此心，妄認四大為身緣慮為心，譬如百千箇澄清大海不認，但認一小浮漚。	一切眾生從無始來，迷却此心，妄認四大為身緣慮為心，譬如百千箇澄清大海不認，但認一浮漚耳。	
			二、 頓教真心	後頓教一心者，謂絕待一心。 彌滿清淨，中不容他，一切妄相本來是無，絕待真心本來清淨。 華嚴經云，法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。 起信論云，一切諸法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等無有變易不可破壞，唯是一心，故名真如。 謂前終教，隨眾生迷，說有色身山河虛空大地世間	二頓教真心 謂彌滿清淨，中不容他，一切妄想本來是無，絕待真心本來清淨。 華嚴云，法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。 起信論云，一切諸法從本已來，離言說等相，畢竟平等，無有變易，不可破壞，唯是一心，故名真如。 謂前終教，隨眾生迷，說有色身山河大地世間諸

		諸法，令諸眾生翻妄歸真，了達色身山河虛空大地世間諸法，全是一味妙明真心。今頓教中，本無色身山河虛空大地，世間諸法，本是一味絕待真心。故清涼云，總不說法相，唯辯真性。	法，令眾生翻妄歸真，了達色身山河大地等，全是一味妙明真心。今頓教中，本無色身山河大地，本是一味絕待真心。故清涼云，總不說法相，唯辯真性。
--	--	--	--

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷1：CBETA, T46, no. 1955。及引用李貴蘭：〈《顯密圓通成佛心要集》顯教心要之華嚴思想探〉，《大專學生佛學論文集》台北市華嚴蓮社，2010年，頁431-432。



表 3-9 《顯密圓通成佛心要集》「別教真心」與《華嚴普賢行願脩證儀》比較

《顯密圓通成佛心要集》 CBETA, T46, no. 1955		《華嚴普賢行願脩證儀》 CBETA, X74, no. 1472
毘盧法界	別教真心	<p>調一真無障礙大法界心。含三世間具四法界，全此全彼而無障礙，即知包羅法界圓裹十方，全是一真大法界心，於此一真大法界內，所有若凡若聖若理若事，隨舉一法亦皆全是大法界心，乃至唯舉一塵亦皆全是大法界心。</p> <p>華嚴經云，華藏世界所有塵，一一塵中見法界，又一塵既是大法界心，於此一塵大法界內，復舉一塵亦皆全是大法界心。若橫若豎重重舉之，重重皆是大法界心。</p> <p>故清涼大師，於華嚴十地品疏，說帝網無盡一心也，一切眾生從無始來迷妄，不知無盡法界是自身心，於中本具帝網無盡色心功德，即與毘盧遮那身心齊等，却將自家無障無礙佛之身心，顛倒執為雜染眾生，譬如金輪聖王統四天下，身智具足富樂無比，忽然昏睡夢為蟻子，於夢位中但認己為蟻子，不覺本是輪王。</p>

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》卷 1：CBETA, T46, no. 1955。及《華嚴普賢行願脩證儀》：X74, no. 1472, p. 369。及引用李貴蘭：〈《顯密圓通成佛心要集》顯教心要之華嚴思想探〉，《大專學生佛學論文集》台北市華嚴蓮社，2010 年，頁 428-429。

表 3-10 華嚴四法界觀與道殿普賢行五觀義涵比較

道殿	華嚴	華嚴四法界觀	道殿普賢行五觀
諸法如夢幻觀	事法界觀	事法界即千差萬別的現象，從現象上看，每個人事物互相區別，各有各的特性，因為具有差別性，不能獨立存在，依理而有，因為具有差別性，存在只是一種因緣合種，有如夢幻。	謂常觀一切染淨諸法，全體不實皆如夢幻，此能觀智亦如夢幻。華嚴經云，譬如夢中見種種諸異相，世間亦如是與夢無差別。又云，度脫諸眾生令知法如幻，眾生不異幻了幻無眾生。
真如絕相觀	理法界觀	理法界觀依觀照宇宙萬法由緣而起，其性本空，空相亦空，亦即會一切色法歸於真空，闡明真空即是一切色法的本性，且色空無礙，而在色空無礙的基礎上，色空兩忘，捨離一切言說概念，泯絕無寄境識雙亡。	唯是一味清淨真如，本無差別事相，此能觀智亦是一味真如。華嚴經云。一切法無生一切法無滅，若能如是解諸佛常現前。 但棲心無寄理自玄會，故華嚴經云，法性本空寂無取亦無見，性空即是佛不可得思量。
事理無礙觀	理事無礙法界觀	理事無礙法界觀即觀照宇宙的理體與萬法事相，互融無礙，交徹圓通。亦即觀既本體之理和現象之事，互相交絡，融攝無礙。相互間的關係可區分為：理遍於事、事遍於理、依理成事、事能顯理、以理奪事、事能隱理、真理即事、事法即理、真理非事、事法非理等十種關係。相互間同一緣起，由於理事無礙，所以性相圓融。	謂常觀一切染淨事法，緣生無性全是真理，真理全是一切染淨事法，如觀波全是濕，濕全是波。故起信論云，雖念諸法自性不生，而復即念因緣和合，善惡之業苦樂等報不失不壞（理不礙事也，如濕性雖一，不礙波浪成多）雖念因緣善惡業報，而亦即念性不可得，事不礙理也，如波浪雖多，不礙全是濕性。
帝網無盡觀	事事無礙法界觀	觀照事相與事相之間交參自在，遍攝無礙，一即一切，重重無盡。亦即觀照現象事物相資相成，相即相入，彼此融攝，圓融平等。因為事相都依理體而生，空無自性，所以彼此之間能夠互相攝入，圓融無礙。這種事事圓融的關係可區分為：理如事、事如理、事含理事、通局無礙、廣狹無礙、遍容無礙、攝入無礙、交涉無礙、相在無礙、普融無礙等十種關係。	謂想盡虛空遍法界塵塵剎剎，帝網無盡三寶前，各有帝網無盡自身，每一一身各禮帝網無盡三寶，每一一身各出帝網無盡供具，所謂香華燈燭衣服飲食幢幡傘蓋，每一一身盡皆志誠懺悔帝網無盡罪障，每一一身各發帝網無盡願，每一一身各持帝網無盡真言教法諸佛菩薩名號，盡未來際無有休歇，念念相續無有間斷，身語意業無有疲厭。

無障礙 法界觀		謂常觀想一切染淨諸法，舉體全是無障礙法界之心，此能觀智，亦想全是法界之心，而此法界全此全彼互無障礙，則知根根塵塵全是無障礙法界，若於四威儀中常觀根根塵塵。皆是重重無盡法界。
------------	--	--

資料來源：筆者整理自《顯密圓通成佛心要集》及《華嚴宗入門》(劉貴傑著)

表 4-1 金剛智、不空准提佛母畫像十八臂的印契(持物)對照表

	臂序	金剛智准提佛母畫像	不空准提佛母畫像
手臂 持物	上二手	說法印	說法印
	右二	施無畏印	施無畏印
	右三	劍	劍
	右四	數珠	寶鬘
	右五	羅迦果	俱緣菓
	右六	越斧	越斧
	右七	鉤	鉤
	右八	跋折羅	金剛杵
	右九	寶鬘	念珠
	左二	如意寶幢	如意寶幢
	左三	蓮花	紅蓮花
	左四	澡灌	軍持
	左五	索	羂索
	左六	輪	輪
	左七	螺	商佉
	左八	賢瓶	賢瓶
	左九	般若經夾	般若梵夾

金剛智、不空准提佛母畫像十八臂的持物最大的不同在右四手和右九手對換

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 178。

《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 184, c8)。

表 4-2 金剛智准提法念誦儀軌前行十八道法手印及真言

咒序	咒名	真言
1	佛部三麼耶契第一	唵怛他孽覩嚩嚩(耶莎嚩訶
2	蓮華部三麼耶契第二	唵鉢頭牟嚩嚩耶莎嚩訶
3	金剛部三麼耶契第三	唵嚩折嚩婆嚩耶莎嚩訶
4	准提佛母根本身契第四	誦根本陀羅尼
5	辟除一切天魔惡鬼神等契第五	唵俱嚩憚那吽惹
6	結地界橛契第六	唵准爾泥枳邏耶莎嚩訶
7	結牆界契第七	唵准爾泥鉢囉迦邏耶莎嚩訶
8	結網契第八	唵准爾半惹邏莎嚩訶
9	結外火院大界契第九	唵阿三麼爾訶莎嚩訶
10	結車輅契第十	唵覩嚩嚩嚩莎嚩訶
11	結迎請聖者契第十一	唵折隸主隸准提噫醯薄伽嚩底莎嚩訶
12	結蓮花座契第十二	唵迦麼邏莎嚩訶
13	結過迦契第十三	唵折隸主隸准提過紺薄伽嚩帝鉢囉底搓 莎嚩訶
14	結洗浴契第十四	唵折莎嚩訶
15	結塗香契第十五	唵隸莎嚩訶
16	結花鬘契第十六	唵主莎嚩訶
17	結燒香契第十七	唵隸莎嚩訶
18	結供養飲食契第十八	唵准莎嚩訶
19	結燈契第十九	唵提莎嚩訶
20	結布字契第二十	結此手契即想羅尼字想布於身

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》： CBETA, T20, no. 1075, p. 175, b11。

表 4-3 金剛智准提法念誦儀軌「陀羅尼字想布身法」

真言	布於身	功德
唵	頭上	其色白如月，放於無量光，除滅一切障， 即同佛菩薩，摩是人頂上
折	兩目	其色如日月，為照諸愚暗，能發深慧明
隸	頸	色如紺琉璃，能顯諸色相，漸具如來智
主	心	其色如皎素，猶心清淨故，速達菩提路
隸	兩肩	色黃如金色，猶觀是色相，能被精進甲
准	齊中	其色妙黃白，速令登道場，不退菩提故
提	兩髀	其色如淺黃，速證菩提道，得坐金剛座
莎嚩	兩脛	其狀作赤黃，常能想是字，速得轉法輪
訶	兩足	其色猶滿月，行者作是想，速得達圓寂

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 176, c14

表 4-4 金剛智准提法念誦儀軌「三摩地觀布字義法」

真言	字義
唵	是流注不生不滅義。復於一切法為最勝義
折	於一切法は無行義
隸	於一切法は無相義
主	於一切法は無起住義
隸	於一切法は無好義
准	於一切法は無等覺義
提	於一切法は無取捨義
莎嚩	於一切法是平等無言說義
訶	於一切法は無因寂靜無住涅槃義

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 177, b10。

表 4-5 金剛智准提法念誦儀軌「准提求願觀想法」

所 求	觀 想 法
若求無分別者	當觀無分別無記念
若求無相無色	當觀文字無文字念
若求不二法門者	應觀兩臂
若求四無量	當觀四臂
若求六通	當觀六臂
若求八聖道	當觀八臂
若求十波羅蜜圓滿十地者	應觀十臂
若求如來普遍廣地者	應觀十二臂
若求十八不共法者	應觀十八臂。即如畫像法觀也
若求三十二相	當觀三十二臂
若求八萬四千法門	應觀八十四臂

《佛說七俱胝佛母准提大明陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1075, p. 177, c2。

表 4-6 不空准提法念誦儀軌前行十八道法手印及真言表

咒序	咒 名	真 言
1	佛部三摩耶印	唵怛他孽都納娑嚩野娑嚩賀
2	蓮花部三摩耶印	唵跛娜謨納娑嚩野娑嚩賀
3	金剛部三摩耶印	唵嚩日嚩納娑嚩野娑嚩賀
4	第二根本印(用護身)。	唵迦麼黎尾麼黎准泥娑嚩賀
5	地界橛印	唵准爾爾枳邏野娑嚩賀
6	寶車輅印	唵覩嚩覩嚩吽
7	請車輅印。	曩莫悉底哩野地尾(迦南怛他孽多唵縛日嚩擬羯哩灑也娑嚩賀
8	無能勝菩薩印	曩莫三滿多勃馱南唵戶魯戶嚩戰拏里麼蹉耆娑嚩賀
9	結牆界印	唵准爾停鉢囉迦囉耶娑嚩賀
10	上方網界印	唵准爾停半惹囉娑嚩賀
11	火院密縫印	唵阿三莽擬爾吽發吒
12	結闕伽印	唵者禮主禮准泥遏鉗鉢羅底蹉婆誡嚩娑嚩賀
13	蓮花座印	唵迦麼邏娑嚩賀
14	根本印	唵迦麼邏娑嚩賀
15	根本印	唵者娑嚩賀
16	塗香印	唵禮娑嚩賀
17	花印	唵主娑嚩賀
18	燒香印	唵禮娑嚩賀

19	結燈印	奄泥娑嚩賀
20	誦讚歎	

《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》：CBETA, T20, no. 1076, p. 180。

表 4-7 金剛智准提佛母畫像十八臂的印契(持物)義涵

	臂序	准提佛母畫像持物	持物義涵
手臂持物	上二手	說法印	說法破貪嗔癡三障
	右二	施無畏印	消除眾生一切恐懼
	右三	劍	斬斷愚痴和障蔽
	右四	數珠	智慧
	右五	羅迦果	佛果圓滿功德
	右六	越斧	摧破無明語惑障
	右七	鈎	鈎召萬行萬善功德
	右八	跋折羅	降伏天魔群眾摧滅三毒
	右九	寶鬘	萬德莊嚴
	左二	如意寶幢	清淨菩提心施予眾生
	左三	蓮花	自性清淨
	左四	澡灌	諸尊盛滿智德
	左五	索	降伏惡魔
	左六	輪	圓滿具足
	左七	螺	降伏眾生煩惱
	左八	賢瓶	智慧施予眾生
	左九	般若經夾	佛母即般若義

資料整理自：《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》CBETA, T20, no. 1060。

余怡：《准提法門的修證體系之研究》，嘉義：南華大學碩士論文。民 106 年，頁 55-60

註：金剛智、不空准提佛母畫像十八臂的持物最大的不同在右四手和右九手對換

附圖

圖1 金剛智准提佛母十八臂持物圖



(攝自十方禪林峨嵋道場)

悉曇體阿字



悉曇體准提咒心



蘭札體准提咒心

