

《水懺》與〈水懺序〉之關係三論

國立臺灣師範大學國文所博士候選人 白金銑

論文提要

本文透過敦煌文獻、佛教文獻與人物史傳，處理學界、佛教界對《水懺》與〈水懺序〉間一直混淆不清的三個問題。其一，《水懺》的主體內容，早在六世紀時已含備在敦煌本二十卷《佛名經》中，並不是〈水懺序〉中所說的唐代悟達國師（知玄，811~883A.D.）所撰。其二，《水懺》的主體內容（三障懺悔文字）是印度大乘佛教「以水洗瘡」的緣起療心之懺悔譬喻，其根本方法是眾生須以緣起的「慈悲心力」、「悲喜心水」進行懺悔，不是依賴〈水懺序〉中迦諾迦尊者的「三昧法水」。其三《水懺》與〈水懺序〉其實是兩篇截然不同、各自獨立的懺悔文字，不可勉強合一。亦即，六世紀時的《水懺》，不等於十五世紀神異化後的《三昧水懺》，若勉強將二法合一，則將嚴重誤解古德撰寫《水懺》之初衷。

關鍵詞

水懺、水懺序、以水洗瘡、洗心懺悔、袁盎、晁錯、三昧法水

一、導言

學界、佛教界多習慣將《慈悲水懺法》（以下簡稱《水懺》）¹等同於《慈悲三昧水懺法》（「《三昧水懺》」）來看待，²純就佛法而論，

¹ 詳《大正》45，No.1910，（台北：新文豐，1999年12月修訂版），頁968下~978中。

² 如清·西宗於康熙二十八（1689）年初秋所撰的《慈悲水懺科註》三卷，《卍續》129，（台北：新文豐，1994年5月台一版3刷），頁414上~頁526上。清·智證於咸豐九年乙未端陽日（1859）所撰的《慈悲水懺隨聞錄》三卷，《卍續》129，頁290上~頁413上。諦閑（1858~1932）於乙丑年仲秋（民國十四年秋天）所撰的《慈悲三昧水懺申義疏》三卷，《諦閑大師遺集·第四編·釋懺·慈悲三昧水懺申義疏》，（台南：南天台般若精舍，1987年11月再版），頁929~頁1239。又見於（台中：青蓮出版社（台中蓮社），1989年12月版。）聖印（1930~）所講的《慈悲三昧水懺講記》，（台北，釋智倫倡印，未標出版年月）。演培（1916~1996）於民國七十四年（1985）正月十九日時在新加坡福慧講堂講授的《慈悲三昧水懺講話》等重要疏解是。演培講，寬嚴記，《慈悲三昧水懺講記》，（台北：正聞，1992年10月3版）。熊師琬〈慈悲三昧水懺懺主—悟達國師[釋知玄]〉，《海潮音》v.66 n.10，1985年10月，頁9~12。釋天禪〈《圓覺經道場修證儀》與《慈悲道場水懺》關係之初探〉，收入《第六屆研究所學生佛學論文聯合發表會論文集》，（台北：中華佛學研究所主辦，1995年8月）。吳藝苑《慈悲水懺與中國佛教懺悔思想》，台北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年6月。釋道昱〈慈悲三昧水懺淵源考〉，《正觀》17，（南投：正觀出版社，2001年6月），頁139~151。釋聖凱《中國佛教懺法研究》，（北京：宗教文化出版社，2004年9月1版）。釋自容〈中國佛教懺悔思想之研究—以「慈悲道場水懺法」為中心〉，台北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，2005年6月。諸位學者的論文，大抵都是將《水懺》等同於《三昧水懺》來看待。仔細斟酌其中問題，實有甚多值得探討之處。如混淆《水懺》與〈水懺序〉為同一內容、

這種認定並不允當。

這一切得從〈慈悲道場水懺序〉(以下簡稱〈水懺序〉)說起，其云：

(悟達)忽生人面瘡於膝上，眉、目、口、齒俱備。每以飲食餒之，則開口吞啖，與人無異。遍召名醫，皆拱手默默。因記昔日同住僧之語，竟入山相尋。……(迦諾迦)云：「無傷也。巖下有泉，明旦濯之即癒。」黎明，童子引至泉所，方掬水間，其人面瘡遂大呼：「未可洗！公識達深遠，考究古今，曾讀《西漢書·袁盎晁錯傳》否？」曰：「曾讀！」「既曾讀之，寧不知袁盎、晁錯乎？公即袁盎，吾即晁錯也。錯腰斬東市，其冤為何如哉？累世求報於公，而公時世為高僧，戒律精嚴，報不得其便。今汝受人主寵遇過奢，名利心起，於德有損，故能害之。今蒙迦諾迦尊者洗我以三昧法水，自此以往，不復與汝為冤矣！」悟達聞之凜然，魂不住體，連忙掬水洗之，其痛徹髓絕，而復甦覺來，其瘡不見。³

這段內容記載了悟達知玄(811~883A.D.，以下略「A.D.」代號)過去世為西漢景帝(188~141B.C.)時的袁盎(150B.C.前後)，為了扭轉自己的政治危機，駢其三寸不爛之舌，將七國造反之罪一齊歸咎於號為「智囊」的晁錯(200~154B.C.)，景帝在中央權力顛危的荒亂狀態下，採用袁盎之建議，晁錯及其家族遂被腰斬於市街。⁴ 在專

未能解決《水懺》「三障懺悔文字」的來源及其發展、未運用到敦煌文獻、不知晚唐、宋代敦煌及江南已有《水懺》的事實……等是。

³ 《大正》45，No.1910，頁968中~下。

⁴ 這可從正史獲得證明。據《史記·袁盎晁錯列傳》載，晁錯(200~154B.C.)

制時代，晁錯的冤屈幾乎是無可宣說的。其後，十世(千年)之中，袁盎皆轉世為某寺某院之高僧，晁錯則世世淪為冤鬱毒物，無法超生。晁錯世世皆伺機找袁盎索債，然袁盎皆戒律精嚴而苦無機會。至大唐盛世，袁盎依業轉世為安國寺僧悟達，因道德昭著，拜為國師，唐懿宗(860~873)還「親臨法席，賜沉香為法座，思渥甚厚」。由於沾染功名利祿，障損了清淨的戒德，晁錯終獲良機，乘其德虛，侵入其體，化成悟達膝上「眉、目、口、齒俱備」的「人面瘡」，借此以索報宿積十世的冤讎。悟達(袁盎)在群醫束手無策的絕境下，千里跋涉，遠至西蜀彭州茶隴山尋求神僧迦諾迦尊者治療，尊者濯以「三昧法水」，洗除了雙方間的冤障，自此以往，晁錯(人面瘡)不復與袁盎為冤！⁵

跟吳國宰相袁盎(150B.C.前後)，平常就互相仇視，只要是晁錯在的地方，袁盎總是躲開；同樣，只要是袁盎在的地方，晁錯也從不去，兩人沒有在一起說過話。晁錯升為御史大夫後，就派人調查袁盎收受吳王劉濞賄賂的事情，證據確鑿，依法應處死刑。漢景帝劉啟下令赦免，只把袁盎貶作平民。景帝採晁錯之建議，削弱七國土地，引起吳楚等七國造反，晁錯卻準備繼續趁機再打擊袁盎。但袁盎人脈充裕，得知消息後，連夜透過權貴寶嬰之關係，得以晉見漢武帝，當面向武帝陳述吳國之所以叛變的原因，是因為晁錯擅自處分各國王侯，減削各國土地，所以被迫起兵。大軍之所以西上，主要目的只是要殺晁錯，恢復失土，一旦達到這兩項目的，自然班師。於是，漢武帝改採袁盎之建議，將晁錯及其父母、妻子、同母的兄弟姐妹全體綁赴街市腰斬處決。詳：司馬遷《史記卷一〇一·袁盎晁錯列傳第四十一》，(台北：天工書局，1985年9月初版)，頁2737~頁2749。

⁵ 詳〈水懺序〉，《大正》45，No.1910，頁968中~頁968下。本文側重《水懺》與〈水懺序〉之關係及由此關係論及「慈悲水」與「三昧法水」的衡定問題，故關於「知玄」生平事蹟真偽問題，筆者已在碩士論文中討論過，本文不再

其後，永樂十四年（1416年）七月初一日明成祖的〈御製水懺序〉寫道：

夫《三昧水懺》者，因唐悟達國師知玄，遇迦諾迦尊者，以「三昧水」為濯積世怨讎，知玄遂演大覺之旨，述為懺文。

⁶

於是，坊間不少《慈悲水懺法》（以下簡為《水懺》）版本，乃以二序中的「三昧法水」、「三昧水」為判準，認定《水懺》是由唐悟達知玄所撰，並以「慈悲三昧水懺法」、「慈悲道場三昧懺儀」、「三昧水懺」、「三昧懺儀」、「三昧懺法」、「三昧懺」等名代稱之。由於序中涵蘊著大乘佛教宿世果報觀、神異的三昧法水與西漢袁盎、晁錯的歷史事蹟，⁷故特別受到講究善惡果報的中國人之喜好，於安定社

贅述。讀者若欲詳知，可另參熊師琬〈慈悲三昧水懺懺主—悟達國師[釋知玄]〉，《海潮音》v.66 n.10，1985年10月，頁9~12、釋聖凱〈知玄與「三昧水懺」〉，載氏著《中國佛教懺法研究》，（北京：宗教文化出版社，2004年9月1版），頁220~269。

⁶ 見：《大正》45，頁967下~頁968上。

⁷ 筆者案：司馬遷對袁盎的評語是「好聲矜賢，竟以名敗」，對晁錯的評語是「欲報私讎，反以亡軀」，對兩個人的共同評語是「變古亂常，不死則亡」。兩個人既然都是「變古亂常」，對漢初政壇同樣犯有嚴重的過失，彼此互有因果，加上景帝的權力核心考慮、七國政治分權與朝中大臣的利益斟酌等，再再都是整個事件的所有因果。這樣的整體因果，是歷史事件上的因果，不僅僅是袁盎、晁錯二人的雙向因果而已，亦非佛教緣起觀上的因果。司馬遷把他們兩人的功、過、是、非寫入《史記》中，是對歷史人物作了客觀的記錄，後人再附會成宿世的冤讎因果，反易顛倒因緣果報之理。詳：司馬遷《史記卷一〇一·袁盎晁錯列傳第四十一》，（台北：天工書局，1985年9月初版），

會人心中亦具深遠影響力，故與《梁皇寶懺》、《圓覺懺》、《大悲懺》等懺法並列為我國重要的禮懺法門。⁸

不過，明·釋禪（1577~1632）⁹〈依楞嚴了義究竟事懺語跋〉卻云：

南宋·孝宗之世（1163~1189），左街僧錄若訥（1110~1191）摭取《佛名經》十五卷之文，為《水懺》三卷。¹⁰

他認為，《水懺》的作者是南宋左街僧錄若訥（1110~1191），《水懺》的內容是若訥自十五卷《佛名經》摭取而來的。另外，清初（1735~1738）所編的《龍藏》135冊中的《慈悲水懺法·提要》則云：

《水懺》是唐·知玄依據宗密《圓覺修證儀》著錄而成的懺悔法門。¹¹

頁2737~頁2749。

⁸ 此方面的研究，參林子青〈懺法〉，收入呂澄等編著《中國佛教人物與制度》，（台北：彙文堂，1987年6月台一版），頁455~461

⁹ 據陳新會撰，《釋氏疑年錄》卷十一載：「本無釋禪，昆明張氏。明崇禎五年卒，年五十六（1577~1632）。《滇釋紀》二。」《釋氏疑年錄》，（台北：鼎文書局，1977年3月初版），頁386。又見陳垣《明季滇黔佛教考》，（北京：中華書局，1989年4月1版2刷），頁17。另見《續雲南通志·雜誌·釋道上》、《大理府志》卷二十六，收入：蘇晉仁、蕭鍊子合編，《歷代釋道人物志》，（成都：巴蜀書社，1998年6月一版一刷），頁1054上、頁1082上。

¹⁰ 明·釋禪撰，《依楞嚴究竟事懺》，《卍續》129，頁10~頁45。文中之〈跋〉，見：頁44。

¹¹ 《慈悲水懺法·提要》，《龍藏》135，（台北：新文豐，1998年12月1版），

亦即，《龍藏》編者認為《水懺》不是唐代知玄或南宋若訥所撰，而是知玄從宗密（780~841）《圓覺修證儀》中的懺儀抄錄而成的。依此而言，《水懺》的作者變成是宗密而非知玄，釋天禪還特別撰寫了〈《圓覺經道場修證儀》與《慈悲道場水懺》關係之初探〉一文證其關係。¹²

但是，《大正》45，頁967下~978中，No.1910中的《水懺》，原始名稱只標示為「慈悲水懺法」，筆者再全面檢視《大正》45《水懺》的文字，其中從未出現過「三昧」、「三昧水」、「三昧懺」、「三昧水懺」、「三昧法水」、「三昧懺儀」等詞語，禮懺的內容亦以煩惱障、業障、果報障（三障）為主，並無神異、神祕的「三昧法水」。因此，後人遂以「《慈悲三昧水懺法》」（《三昧水懺》）代稱《慈悲水懺法》，與佛法是否相符？作者究竟是知玄？宗密？還是若訥？便成為禮懺《水懺》所不可不認識的重要關鍵。

事實上，周叔迦早就說過，〈水懺序〉中「迦諾迦尊者以三昧法水洗滌悟達人頭毒瘡」的故事，其實只是後人的「附會傳說」。¹³他的說法，雖然過於簡略，卻傳達了一個根本性的訊息，即《水懺》

頁680。

¹² 釋天禪〈《圓覺經道場修證儀》與《慈悲道場水懺》關係之初探〉，收入《第六屆研究所學生佛學論文聯合發表會論文集》，（台北：中華佛學研究所主辦，1995年8月）。事實上，《水懺》是承自六世紀佛名懺悔經典的三障懺悔文字，不是節錄自《圓覺經道場修證儀》，詳後文之論述。

¹³ 周叔迦認為「《水懺》的撰述，世傳知玄的前世是漢代的晁錯，誤斬袁盎，因此現身患人面瘡，痛苦異常。經異人指示，修此懺法，以水洗滌，而得解冤癒疾。這也是宋人的附會。」見：周叔迦《法苑談叢》，（台北：文津，1990年6月），頁43~44。

本身即有自己的懺悔文字與思想，〈水懺序〉只不過是後人附會添益的另一篇文章而已。換言之，二者雖有密切的關係，然從實質內容加以審視，《水懺》不等於〈水懺序〉，〈水懺序〉亦不能代表原來的《水懺》，彼此間的懺悔文字與思想義涵各自不同。

筆者細查古代經籍載錄中關於《水懺》的名稱，除了「慈悲水懺法」之外，尚有1.「慈悲道場水懺」、2.「慈悲道場懺法」、3.「水懺道場總法」、4.「水懺」、5.「慈悲道場水懺法」、6.「慈悲水懺」、7.「慈悲三昧水懺」、8.「三昧水懺」、9.「三昧懺儀」、10.「三昧懺」等多種異稱。¹⁴

籠統而言，這幾種名稱似乎沒什麼問題；若嚴格審辨，實有明顯的差異。前面四種名稱，皆見於《大正》45《水懺》原文中，第五、六種名稱見於〈水懺序〉中，故採用前六種名稱作為《慈悲水懺法》的方便名稱是比較沒有問題的。但佛教界普遍流傳的卻是7.8.9.10.四種名稱，這四種名稱大致是後人據明成祖在永樂十四年（1416年）七月初一日所寫的〈御製水懺序〉對「三昧法水」之肯認才確定下來的。明成祖貴為一國之君，又躬逢編製大藏經（《南藏》）之盛事，其政治教化的用意顯而易見，然此政教用意未必是《水懺》的原意。另外，《南藏》之編製是十五世紀的事情，與五、六世紀時禮懺悔思想盛行的南北朝相差了「近一千年」，這「近一千年」的期間內，那麼多的高僧大德，那麼多的禮懺法門，那麼多的佛教日課，那麼多的宗派思想，何以沒有人去稱它為「慈悲三昧水懺」、「三昧水懺」、「三昧懺儀」或「三昧懺」呢？這可以容易的推出，《水懺》自有被稱為《慈悲水懺法》的因緣條件，1416年的〈御製水懺序〉，

¹⁴ 諸多名稱，分見《水懺》、〈水懺序〉、〈御製水懺序〉、《慈悲水懺科註》、《慈悲水懺隨聞錄》、《慈悲三昧水懺申義疏》等處。

明顯的被〈水懺序〉所附會的「迦諾迦尊者的神異三昧法水」所誤導，故以「三昧水懺」代稱之。

再就實質內容言，《水懺》的原編撰者乃以具體性、菁華性的「大乘三障懺悔思想」為其命名關鍵，而〈水懺序〉及〈御製水懺序〉明顯的是側重於迦諾迦尊者的神通與神異化之「三昧禪定」或「三昧法水」而立名的，這種神異化的說法與佛陀正知、正覺、正見的無常緣起觀明顯有其不同之處。再則，《水懺》雖然重視禪觀工夫，然此禪觀工夫幾乎是所有宗派思想（乃至於外道）的修行方法之一，這與《水懺》「三障」（煩惱障、業障、果報障）的「至心發露說罪」，亦有明顯的不同。2003年1月，筆者的碩士論文雖以「慈悲水懺法」以區別於「三昧水懺」之名，仍未詳論《水懺》與〈水懺序〉間之差異。¹⁵2006年10月，筆者雖再撰〈「慈悲水懺法」的正名與題意〉一文以補強之，¹⁶論述仍嫌不足。

《水懺》與〈水懺序〉既有如上諸差異，則《水懺》的主體資料究竟起於何時？中間經過哪些過程與變化？什麼時候開始傳行呢？這是徹底認識《水懺》不能不詳究的工作。其二，印度佛教是否亦有「以水洗瘡」之故事？該「以水洗瘡」事蹟是如何產生的？何時產生的？它的原本義涵應是什麼？與《水懺》的懺悔思想可有相契之處？其三、〈水懺序〉中悟達因迦諾迦尊者洗以「三昧法水」的事蹟，究竟是如何而來的？其中的「三昧法水」與「以水洗瘡」的義涵如何不同？這三大問題，都是認識《水懺》、禮拜《水懺》所不能不解決的問題，亦為我國大乘佛教懺悔思想史上的重要課題。

¹⁵ 拙著《慈悲水懺法研究》，台北：國立臺灣師範大學碩士論文，2003年1月。

¹⁶ 參拙著，〈「慈悲水懺法」的正名與題意〉，台北：《法光月刊》205期，2006年10月，第3版。

職是，筆者乃以敦煌文獻為主軸，參考學者之研究，比對印度大乘佛教經典，旁搜中國佛教人物傳記，對《水懺》與〈水懺序〉間的相關問題，進行析論、探究與處理。

全文分三節，一為「導言」，交代問題之所起、欲解決之方向、解決之方法與文章之架構。二為「水懺與水懺序的關係三論」，此節為全文之主體，又分三小節論之：（一）「《水懺》的形成過程」，此部分參酌筆者的碩士論文，再重加潤飾修正，確定《水懺》成型之來龍去脈。（二）為「印度經典中的『以水洗瘡』」，透過初期佛教（early Buddhism）（原始佛教）¹⁷及大乘經典相關資料之閱讀與理解，對之進行分析與論述，正確的認識「以水洗瘡」的懺悔義涵。（三）為「〈水懺序〉中的『三昧法水』」，以〈水懺序〉的內容為基點，對照佛教經史傳記所載的相關資料，驗證悟達與知玄的關係，及迦諾迦尊者濯以「三昧法水」洗除冤障的來源，評定它與《水懺》「入法流水」、「洗心懺悔」的正、訛之處。三為「結語」，將前面所述之問題，再做一精簡約攝之歸結。

當然，限於能力與篇幅，闕陋與局限諒亦不少，祈博雅君子有以賜正。

二、「水懺」與「水懺序」的關係三論

（一）《水懺》的形成過程

¹⁷ 關於「初期佛教」或「原始佛教」二詞的使用問題，王師開府有詳細的研究，他認為，不論從翻譯角度、客觀的學術用語、佛陀教說、佛教分期、文獻證據等方面來言，「初期佛教」一詞皆較「原始佛教」來得恰當。詳見：王師開府撰，〈原始佛教、根本佛教、初期與最初期佛教〉，載《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》，（台北：法光出版社，2003年7月初版一刷），頁21~56。

欲真正認識《水懺》，須先解決《水懺》的形成問題。欲解決《水懺》的形成問題，須從「佛名經的發展」與「傳記文獻資料」二角度加以論述。

1. 從「佛名經的發展」論述

東晉·道安(312~385A.D.)《綜理眾經目錄》載，東漢(25~220A.D.)至東晉(220~420A.D.)約四百年間，中國社會已流傳甚多印度大乘佛教的佛名懺悔經典。¹⁸梁·僧佑(445~518)《出三藏記集》即載有近百部佛名懺悔經典；隋·法經《眾經目錄卷二·眾經別生四》(594)亦舉出《佛名經》、《賢劫千佛名經》、《佛名經》、《十方佛名經》、《百七十佛名》……等近三十餘部佛名懺悔經典；¹⁹這些經典目前仍保存在《大正》14中。²⁰此外，九、十世紀的敦煌文獻中，亦存有甚多二十卷本《佛名經》、十六卷本《佛名經》、十八卷《佛名經》、《大佛名經》等佛名懺悔經典(詳注22)。這可看出，東漢至唐世近一千年的時間內，大量的佛名懺悔經典對中國時空環境、政治衝突、社會變遷、經濟發展與人心安頓等問題，發揮過一定程度的影響力。

¹⁸ 這代表著：東漢至東晉約四百年間，中國境內已陸續接觸與吸收印度大乘佛名懺悔思想，其間與中國本土的政治社會、儒家思想、道家思想、道教思想、倫理價值、人生觀等方面都有細微的對應與影響。我們若再通檢現今各國蒐藏的敦煌遺書，亦可發現，在「500年(梁代)以後，連綿不絕。」尤其是其中包含著大量的《佛名經》，這是可以作為佐證的。見：日·藤枝晃撰，〈敦煌遺書之分期〉，收入：姜亮夫、郭在貽等編，《敦煌吐魯番學研究論文集》，(上海：漢語大辭典出版社，1991年4月一版二刷)，頁14。

¹⁹ 《大正》55，No.2146，頁123中~125下。

²⁰ 《大正》14中載有甚多印度大乘佛名經典，從No.425~No.460等三十餘部，內容涉及華嚴、淨土、密教等思想，頁001上~451下。

以此而言，印度大乘佛教的「佛名懺悔經典」可說是中國大乘佛教懺悔思想的種子溫床，²¹故欲理解《水懺》，不能不理解「佛名懺悔經典」；欲認識「佛名懺悔經典」，不能不參考敦煌文獻。

進一步言，從敦煌本十二卷《佛名經》流傳到敦煌本二十卷《佛名經》之間，內容與形式均經過多次的衍變。十二卷本《佛名經》是北魏·菩提流支在520~524間所譯出，當時已列舉出「一一〇九三」位之諸佛菩薩名號，堪稱為禮拜一切諸佛菩薩名號以進行懺悔滅罪及獲得功德福報之集大成者。此經被翻譯出來之後，除了長安、洛陽外，亦盛行在敦煌、吐魯番等地。後來，佛教徒又廣泛收納其他佛名經典的禮懺佛名菩薩之材料，擴充成敦煌本二十卷《佛名經》。這些「佛名懺悔經典」，不僅僅是單獨的一二本而已，如敦煌B.0514、B.0515、B.0516、B.0517……等，龐大的數量都被保存在《敦煌寶藏》中，可見唐世敦煌地區佛名懺悔之興盛。²²1964年，日·

²¹ 中國大乘佛教懺悔文的起源與發展，可參林子青〈懺法〉，收入呂澄等編著《中國佛教人物與制度》，(台北：彙文堂，1987年6月台一版)，頁455~461。關於懺悔理論的形成與意蘊，參游祥洲〈論中國佛教懺悔理論的形成及其理念蘊涵〉，收入傅偉勳編著《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，(台北：東大圖書，1990年10月初版)，頁121~136。

²² 據釋禪觀《敦煌寶藏遺書索引》的整理，《敦煌寶藏》中「《佛說佛名經》二十卷」的現存遺卷資料，分別是：「卷一」的B.0514、B.0515、B.0516、B.0517、B.0518、B.051489、B.0520、B.0521、B.0522、B.0523、B.0524、B.0525、B.0526、B.0527、B.0528、B.0529、B.0530、B.0531、B.0532、B.0533、B.0534、B.0535、B.0536、B.0537、B.0538、B.0539、B.0540、B.0541、B.0542、B.0543、B.0544、B.0545、B.0546、B.0547、B.0548、B.0549、B.0550、B.0551諸號，「卷二」的B.0552、B.0553、B.0554、B.0555諸號，「卷三」的B.0556、B.0557、B.0558、B.0559、B.0560、B.0561、B.0562、B.0563、B.0564、B.0565、B.0566、

井ノ口泰淳曾對敦煌本「佛名經」各系統做過專門的研究，將敦煌本二十卷《佛名經》的內容與結構分成「諸經名目」、「懺悔文字」、「十二卷《佛名經》」及「《大乘蓮華寶達菩薩問答報應沙門經》（又稱《馬頭羅剎經》）」四大部分。²³換言之，這些敦煌經卷既有佛教教法的象徵意義，又有禮佛懺悔、禮經懺悔、懺悔思想及因果業報故事等多層意涵存在。

佛名懺悔發展到梁武帝時，是一重要的轉折點。據《歷代三寶紀》卷十一、《續高僧傳》卷一、《大唐內典錄》卷四、卷十及《破邪論》卷下等處所載，梁武帝注重禮佛與禳懺法，²⁴他深知「法海

B.0567、B.0568、B.0569 諸號，「卷四」的 B.0570、B.0571 諸號，「卷五」的 B.0572、B.0573、B.0574 諸號，「卷六」的 B.0575 號，「卷七」的 B.0576、B.0577、B.0578 諸號，「卷八」的 B.0579、B.0580、B.0581 諸號，「卷九」的 B.0582、B.0583 諸號，「卷十」的 B.0584、B.0585、B.0586 諸號，「卷十一」的 B.0587、B.0588、B.0589、B.0590、B.0591 諸號，「卷十七」的 B.0592、B.0593、B.0594 諸號，「卷十八」的 B.0595 號，「卷十九」的 B.8533 號，「卷二十」的 B.0596、B.0597、B.0598、B.0599、B.0600。從這些資料看來，敦煌本二十卷《佛名經》尚有甚多「亡佚之卷」。詳見：釋禪叡《敦煌寶藏遺書索引》，（台北：法鼓文化，1996年9月），頁133。黃永武編，《敦煌寶藏》59冊，頁482~《敦煌寶藏》60冊，頁258及110冊，頁526。《敦煌寶藏》，（台北：新文豐，1983年12月）

²³ 日·井ノ口泰淳〈敦煌本「佛名經」の諸系統〉，《東方學報》第35冊，（京都：京都大學人文科學研究所，1964年3月），頁397~437。

²⁴ 以上資料，詳見：《歷代三寶紀》卷十一，《大正》49，No.2034，頁99中、《續高僧傳》卷一，《大正》50，頁426下及《大唐內典錄》卷四，《大正》55，No.2149，頁266下。又據《大唐內典錄》卷十載，寶唱曾翻譯撰述的佛教經論有「一百餘部」，除上述作品外，尚有《出要律儀》二十卷、《翻梵

浩汗，淺識難尋」、「佛法沖奧，近識難通」，為宏揚教法，屢次敕命寶唱（約500前後）負責總撰經集，校正諸佛菩薩名號與經錄。寶唱辛勤編纂，共統輯了「十二部，三百四十餘卷」的經典。²⁵最值得注意的是，寶唱在梁武帝天監十六年（517）纂集了《眾經諸佛名》三卷、《眾經擁護國土諸龍王名錄》三卷、《眾經懺悔滅罪方法》三卷等書。這三部書雖未留傳下來，卻透發出三項意蘊：（1）這三部書都與「諸佛名號」、「龍王名錄」相關，表示梁武帝有意在彙整時譯經典教法。（2）其中兩部書皆與「禮懺」、「懺悔滅罪」相關，表示六世紀時「禮懺」、「懺悔滅罪」已是一個很大的潮流趨向。（3）今在《敦煌寶藏》中，尚存有「北八三三號（海六十四）」「《諸經佛名》卷上」殘卷一本，²⁶其內容性質是否有卷中、卷下？是否與寶唱編撰的「《眾經諸佛名》三卷」有關？仍待後人考查。不過，這除了證明梁武帝重視禮懺法外，亦說明了中國人在六世紀時已經開始從「佛名懺悔經典」中區別「佛菩薩名號」而抽繹出「懺悔滅罪方法」了。《水懺》的「三障懺悔文字」是否由六世紀的寶唱抽繹而出，已不可得知；然可以推知的是，除了寶唱之外，六世紀的「其他高僧」亦可能從佛名懺悔經典中抽繹編製懺悔思想的文字。²⁷

言》三卷，見：《大正》55，No.2149，頁331中。

²⁵ 唐·法琳《破邪論》則載為「一千四百三十三部」，《大正》52，No.2109，頁485中。

²⁶ 黃永武編，《敦煌寶藏》62，（台北：新文豐，1983年12月台一版），頁610~頁614

²⁷ 如周叔迦先生認為《眾經懺悔滅罪方法》三卷就是《梁皇懺》十卷，卷數的不同只是分類不同而已，見《周叔迦佛學論著集》下集，（北京：中華書局，1991年1版1刷），頁1106。至於《梁皇懺》的作者，贊寧《宋高僧傳卷二

再者，敦煌本二十卷《佛名經》可說是十六卷本《佛說佛名經》的直接底本。²⁸今北京圖書館尚保存了敦煌「雨三十」等三百多號十六卷《佛名經》的殘卷，英、法、日、俄等所藏亦有數百號，這都可窺見當時佛名懺悔的興盛景況。如將幾百殘卷擇優汰劣，綴合校勘，可大體恢復原十六卷本原貌。整部經典的內容形式與敦煌本二十卷《佛名經》幾乎相近，只是，中間穿插了《大乘蓮華寶達菩薩問答報應沙門經》（又名《馬頭羅刹經》）與《佛說罪惡應報教化地獄經》（又名《地獄報應經》、《教化地獄經》）的經文，這證明了佛名懺悔經典受到中國民間信仰的影響。此中最特殊的是：《水懺》三卷中的「諸佛菩薩」名號，與北魏·菩提流支譯的十二卷本《佛名經》卷八及敦煌本「北五〇六號（洪五十九）《佛名經》卷八」之名號相同。另外，敦煌本「二十卷《佛名經》」殘卷中的「三障懺悔文字」，與《水懺》三卷中的「三障懺悔文字」幾亦全同。²⁹此即是說，若將十二卷本《佛名經》卷八的三世諸佛名稱及敦煌本二十卷《佛名經》中的「三障懺悔文字」內容連綴起來，幾

十八·興福篇》認為是真觀法師（538~611）據梁武帝《六根懺》增廣而成，並非寶唱所製，見《大正》50，No.2061，頁888中。另清·俞樾亦云：「梁武帝得位，思懺六根罪業，即將懺悔，召真觀法師慧式，廣演其文，非是為郗后作。」見《茶香室叢鈔》卷十三，（北京：中華書局，1995年1版1刷），頁318~319。聖凱亦認為《梁皇懺》應為真觀所製，見《中國佛教懺法研究》，頁77。

²⁸ 日·井ノ口泰淳〈敦煌本「佛名經」の諸系統〉，云：敦煌本「十六卷《佛名經》中一卷一段的結構，很明顯的是繼承自十二卷本《佛名經》。」文見《東方學報》第三十五冊，頁397~437。

²⁹ 元魏·菩提流支譯，《佛說佛名經》，《大正》14，No.440，頁161下~頁162中。《敦煌寶藏》59，頁419上~頁420下。

乎即是今日的《水懺》三卷的內容了。再明白的說，《水懺》的「雛型」，此時已混合其中，只是還沒有「〈水懺序〉」的置入。

又，唐·智昇在730年時所見到的十六卷本《佛名經》，即是「《佛名經》十六卷，時俗號為《馬頭羅刹佛名》，似是近代（730以前）所集，乃取流支所譯十二卷者錯綜而成。於中取諸經名目，取後辟支佛名及菩薩名、諸經阿羅漢名，以為三寶次第。總有三十二卷，禮三寶後，皆有懺悔。懺悔之下，仍引《馬頭羅刹》偽經置之於後，乃以凡俗鄙語，雜於聖言。經言：『抄前著後、抄後著前，前後著中，中著前後』，此正當也。尋其所集之者，全是庸愚，……如斯謬妄，其數寔繁。」³⁰唐·圓照（799前後）亦云：「本經（十六卷本《佛名經》）雖真，以有雜偽，作此校量，編於《偽妄亂真錄》中，不得入藏。由斯可否，已數百年。聖上（唐德宗）文思聰明，遠承付囑，崇闡釋教，導揚真乘，親驗其文，許編入藏。貞元十五年（799）十月二十三日，乃頒制曰《大佛名經》一部十六卷。」³¹由於該經中誤謬之處甚多，當時還依照左右監門衛將軍知內侍省事馬承愷奏，

³⁰ 唐·智昇《開元釋教錄卷十八·別錄之八·別錄中偽妄亂真錄第七·佛名經十六卷》，《大正》55，No.2154，頁672上。另，關於「偽經」，據日·小野玄妙云：「以匿名著作之經律，與明白署名著作之論集，由實質上而言，乃同是有關佛教之著作，應視為同位同等。……（即使是經，亦為後人結集而成），無論是論是經，一見其表面形式雖迥異，然以俱是有關佛教之著作此點而言，乃完全同等同位同性質，故其間不應附以甲乙等差。」故三十卷本《佛名經》雖為匿名著作之偽經，實亦應視為佛說之言。見：日·小野玄妙著，楊白衣譯，《佛教經典總論》，（台北：新文豐，1983年1月初版），頁444上。

³¹ 唐·圓照《貞元新定釋教目錄卷九·總集群經錄上之九·大佛名經卷十六》，《大正》55，No.2157，頁837上~中。

分者請合，合者請分。這十六卷本，又有異作十四卷本、十八卷本，且在民間極為流行，甚而傳到朝鮮、日本等國。後來又變為「高麗藏」的三十卷本《佛名經》，被收入在《大正》14中。今《大正》14中的〈三十卷本佛名經跋〉載高麗僧守其校曰：「今檢國本大藏，彼〈迴〉、〈漢〉函中，亦有此經十八卷者。以此三十卷本對比較之，卷數雖異，文義全同。……此三十卷經，本朝盛行，行來日久，國俗多有倚此而作福者。今忽刪之，彼必眾怒。……而名之曰《夾懺佛名經》。」³²智昇既說敦煌本十六卷《佛名經》是「近代（730以前）所集」，圓照亦說「由斯可否，已數百年」，可見在唐玄宗開元十八年（730）以前已盛行甚久。方廣錫亦說，這本經書（十六卷《佛名經》）應是「隋或唐初（581~650）形成的」³³，此與井口泰淳的看法相同。可見，二十卷《佛名經》、十六卷《佛名經》、《大佛名經》、《夾懺佛名經》等都是隋至大唐幾百年間所盛行的佛名懺悔經典。

另外，筆者發現，唐末五代（九、十世紀）之間，歷經政治興替、武宗法難、社會變革與佛教體系改變的關係，敦煌十六卷本《佛名經》中的「三障懺悔文字」內容，已漸受民間的重視。因為，敦煌本十六卷《佛名經》中的「北八二九號（閏五十七）」的「《佛名經》卷第一至第九懺悔文」、「北八三〇號（冬九十五）」的「《佛名經》卷第五至第十二懺悔文」、「北八三一號（李四十二）」的「《佛名經》卷第七懺悔文」、「北八三二號（芥四）」的「《佛名經》卷第

³² 失譯，《佛說佛名經》三十卷，《大正》14，No.441，頁191上~中。

³³ 方廣錫〈關於敦煌遺書《佛說佛名經》〉，收入楊曾文、杜斗城主編《中國敦煌學百年文庫·宗教二》，（蘭州：甘肅出版社，1999年1版1刷），頁206

九至第十三懺悔文」³⁴及「北七〇〇七號背面」的「《佛說佛名經》卷第一至卷第十一懺悔文」等五處「抄出的單純之三障懺悔文字」，³⁵都是「但言懺悔而不含佛名」的，³⁶也就是「三障懺悔文字」與十六卷《佛名經》的「佛菩薩名號」部分是「分離」的。經筆者仔細比對，這五處「分離抄出的單純之三障懺悔文字」內容，確實與現今《大正》45中的《水懺》三卷中的三障懺悔文字之內容，及懺悔文字之排列次序，都是相合的，³⁷故日·塩入良道及大陸釋聖凱皆認為「《水懺》是在唐末五代時期製作」，³⁸其研究成果是可靠的。

不過，「唐末五代」畢竟是一個時間的概括，還無法明確知「三障懺悔文字」是在何時分離抄出的。筆者再檢視相關資料，發現敦煌「北八三〇號（冬九十五）」的「《佛名經》卷第五至第十二懺悔文」的背面，明顯的載有「乙丑年正月九日幸長闍梨書記」十三字及「《大佛名略出懺悔》一卷記」十字，³⁹這「乙丑年」就更為具體了。問題是，此「乙丑」究為「唐哀帝·天祐二年（905年）」？還

³⁴ 分見《敦煌寶藏》62，頁587~頁594、頁595~頁599、頁601~頁603及頁604~頁607四處。

³⁵ 見《敦煌寶藏》103冊，頁370~頁377。關於此五處懺悔文字，若依方廣錫之見，應屬於十六卷本《佛說佛名經》的時代。

³⁶ 此句見《敦煌寶藏》103冊題名，頁370。

³⁷ 參筆者碩士論文《慈悲水懺法研究》最後的「附錄一」中之圖一、圖二、圖三、圖四、圖五，頁366~370。

³⁸ 聖凱《中國佛教懺法研究》，頁268。塩入良道〈中国佛教における礼懺佛名經典〉，結城教授頌壽記念《佛教思想史論集》，（東京：大藏出版社，昭和39年），頁579。

³⁹ 《敦煌寶藏》62，頁600~頁601。

是「宋太祖·乾德三年（965年）」？這仍是一個待考的問題。⁴⁰我們只能說，這份「分離抄出的單純之三障懺悔文字」，是西元九〇五年至九六五年左右當地佛教徒從敦煌本十六卷《佛名經》分離抄出的。汪師娟亦云：「S. 345 題為《大佛略懺》以外，……P. 2042 題作《大佛名十六卷略出懺悔》、P. 2042V 題作《大佛名經內略出懺悔》等等，可以得知《大佛略懺》是從十六卷本《大佛名經》內抄出別行的懺悔文。」⁴¹不過，汪師所側重的是敦煌禮懺文的發展過程；筆者側重的是，十世紀敦煌地區的佛教徒已專志的在進行「佛菩薩名號」與「三障懺悔文字」（《水懺》）之懺悔了。

綜上所述，《水懺》中的諸佛菩薩名號，可以遠溯至六世紀初期菩提流支（約 500 前後）所譯的十二卷《佛名經》卷八；《水懺》中

⁴⁰ 唐武宗時雖有滅佛事件（842~845），至「唐哀帝·天祐二年（905年）」時已有六十年之久，加上唐代敦煌佛教自有它特殊的發展模式，故當地佛教徒在「唐哀帝·天祐二年（905年）」將「三障懺悔文字」自佛名懺悔經典中分離抄出，自有其可能性；問題是，晚唐五代是個概括時間詞，它既包含了晚唐，亦可能包括宋初，故「宋太祖·乾德三年（965年）」亦有可能性。當然，這可以用現代考古學的方式進行驗證，但這已超出筆者的能力範圍，故僅能提出此案以供學界參考。

⁴¹ 汪師曾就晚唐、五代敦煌 S.345 等 24 件《大佛略懺》寫本進行研究，此 24 件係指北京所藏的 6 件，包括：B.829（閏 57）、830（冬 95）、831（李 42）、832（芥 4）、5460（羽 34）、8358（帝 24）；倫敦所藏的 12 件，包括：S.161、345、354、2141、2472、2682、2792、3987v、5401、6509、6640、6783v；巴黎所藏的 6 件，包括：P.2042、2376、2832、3128、3133、3706。詳見：汪師〈敦煌本《大佛略懺》在佛教懺悔文中的地位〉，收入：項楚主編：《敦煌文學論集》，（成都：四川人民出版社，1997年12月1版1刷），頁 388~頁 389。此句引文見：頁 388。

的三障懺悔文字內容，也可遠溯到二十卷《佛名經》內。依方廣錫「二十卷本《佛名經》產生於梁代」及寶唱（約 500 前後）編集「《眾經諸佛名》」、「《眾經擁護國土諸龍王名錄》」、「《眾經懺悔滅罪方法》」等證據，則《水懺》三卷的諸佛菩薩名號與三障懺悔文字內容之資料，在「梁代之時」（六世紀）已由中國人「纂集編寫」而備存於佛名懺悔經典中。在隋或唐初天台、華嚴、淨土、禪宗諸宗成立之時，二十卷本《佛名經》已演變成十六卷本《佛名經》，這時的三障懺悔文字內容尚混含在十六卷本《佛名經》之內。到了唐末五代間，敦煌佛教徒們去除了《大乘蓮華寶達問答報應沙門經》及《佛說罪業報應教化地獄經》的部分，濃縮成《大佛略懺》，再從十六卷本《佛名經》或《大佛略懺》中分離抄出「單純之三障懺悔文字」，讓這三障懺悔文字內容與大部分的諸佛菩薩名號分離，並保留精簡化的十方盡虛空界一切諸佛與十六佛菩薩名號，⁴²成為一部懺法，在敦煌地區進行專志懺悔。

2. 從「傳記文獻資料」論述

十世紀間，單純的「諸佛菩薩名號」與「三障懺悔文字」內容早已被敦煌佛教徒做為專志懺悔的一部懺法，但《水懺》是什麼時候開始單獨傳行呢？北宋·贊寧在《宋高僧傳·興福篇》云：

⁴² 如《水懺》云：「歸依十方盡虛空界一切諸佛，諸大菩薩、辟支、羅漢、四果、四向，梵王、帝釋，天龍八部、一切聖眾，願垂證鑒。南無毘盧遮那佛、南無本師釋迦牟尼佛、南無阿彌陀佛、南無彌勒佛、南無龍種上尊王佛、南無龍自在王佛、南無寶勝佛、南無覺華自在王佛、南無袈裟幢佛、南無師子吼佛、南無文殊師利菩薩、南無普賢菩薩、南無大勢至菩薩、南無地藏菩薩、南無大莊嚴菩薩、南無觀自在菩薩。」《大正》45，No.1910，頁 969 上。

自淮以南，民間唯禮《梁武懺》以為佛事，或數僧唄（口誦），歌讚相高，謂之禳懺法。其有江表行《水懺法》者，悔其濫費過度之愆，此人偽造，非真法也。⁴³

贊寧這份資料告訴我們六項重要訊息：（1）《宋高僧傳》是完成於 988 年（《大正》50，頁 709 上），則至少在 988 年以前的中國社會，淮水以南，盛行禮拜《梁皇寶懺》；江南一帶，則盛行禮拜《水懺法》。（2）《梁皇寶懺》多被作為「佛事」之用，《水懺法》則側重為「懺悔」本意之用。⁴⁴（3）依贊寧的觀點，《梁皇寶懺》為正式的懺悔經典，《水懺法》則被贊寧判為「人偽造」的「非真法」。這可能是側重《梁皇寶懺》所致。（4）《梁皇寶懺》是早就存在的懺悔經典，《水懺法》是中國人重新編撰的一部懺悔經典。（5）《水懺法》盛行在江南作為悔罪之用，已有區別於《梁皇寶懺》而另立山頭之

⁴³ 北宋·贊寧《宋高僧傳卷二十八·興福篇第九之三》，《大正》50，No.2061，頁 888 中

⁴⁴ 前注 27 已說周叔迦先生認為《眾經懺悔滅罪方法》三卷就是《梁皇懺》十卷，贊寧、俞樾、聖凱認為是真觀所製，然周叔迦先生於《法苑談叢》一書又認為《慈悲道場懺法》是「當時（519~523）僧侶食肉，梁武帝召集京邑大德法師，進行辯論，根據《涅槃經》、《楞伽經》等，制斷食肉，並令諸僧七日懺悔，所以這懺法叫作《慈悲道場懺法》。」見：《法苑談叢》，（台北：文津出版社，1990 年 6 月出版），頁 43。另可詳參：徐立強〈「梁皇懺」初探〉，收入：《中華佛學研究》第二期，（台北：中華佛學研究所，1998 年 3），頁 178~頁 206。筆者案：由於《慈悲道場懺法》的內容有「浩浩十卷」之多，與敦煌本二十卷《佛名經》中的懺悔文字內容及《水懺》「三卷」的「一萬多言」實在相差懸殊，故筆者認為，《慈悲道場懺法》的編製者應由「梁武帝召集京邑諸大德法師所作」之角度去思考較為恰當。

意。（6）單純的「諸佛菩薩名號」與「三障懺悔文字」（《水懺》主體）不僅在北方的敦煌地區盛行，在江南亦已被人們廣為流傳。易言之，988 年以前，《水懺》已普遍的傳行於黃河、長江流域。

十一世紀初，重視科學證據的沈括（1030~1094）亦說到世人盛行禮拜《水懺》的景況，這時已不僅是一般性的懺悔而已，而是加上大乘佛教的發願、回向等懺悔過程，其云：

（朱壽昌少與母離失），聞佛書有《水懺》者，其說謂欲見父母者，誦之當獲所願。壽昌乃晝夜誦持，仍刺血書懺，摩版印施於人，唯願見母，歷年甚多。忽一日至河中府，遂得其母，相得慟絕，感動行路，乃迎以歸，事母至孝。⁴⁵

朱壽昌（宋神宗時人）晝夜誦持《水懺》，並且刺血書懺，摩版印施於人，可說是一種佛教式的捨身、布施、精進勤毅與至心懺悔。透過晝夜誦持的親身踐履，最後，朱壽昌果真如「願」尋得生母。《宋史·朱壽昌傳》亦載：朱壽昌曾用浮屠法灼背燒頂，刺血書佛經，力所可致，無不為者。至宋神宗·熙寧（1068~1077）初年，果在同州尋得母親劉氏，後悉迎以歸。連當時王安石、蘇頌、蘇軾以下等士大夫都為詩讚美其孝行，⁴⁶則沈括所記者當為可信之事。

⁴⁵ 北宋·沈括《夢溪筆談校證卷九·人事一》，收入：楊家駱主編《中華學術名著·讀書劄記叢刊第一集》，（台北：世界書局，1961 年 2 月初版），頁 394。

⁴⁶ 元·脫脫等編《宋史卷四百五十六·列傳第二百一十五·朱壽昌傳》載：「壽昌母劉氏，異妾也。異守京兆，劉氏方娠而出。壽昌生數歲始歸父家，母子不相聞五十年。行四方求之，不置飲食，罕御酒肉，言輒流涕。用浮屠法灼背燒頂，刺血書佛經，力所可致，無不為者。熙寧初，與家人辭別，棄官入秦，曰：不見母，吾不反矣。遂得之於同州。劉時年七十餘矣。嫁黨氏，有數子，悉迎以歸。京兆錢明逸以其事聞，詔還就官，由是以孝聞天下。自王

988年以前，中國社會既已普遍流行《水懺》；《夢溪筆談》、《宋史·朱壽昌傳》這兩份資料又證明了十一世紀宋神宗·熙寧（1068~1077）時的《水懺》已經被知識分子們認為是一部具有大乘發願回向的懺法；再對照〈水懺序〉「悟達感迦諾迦之異應，正名立義，報本而為之云耳！今輒敘夫故實，標顯先猷，庶幾開卷，若禮若誦者，知前賢事跡之有端由，歷劫果因之不昧」等內容，⁴⁷則〈水懺序〉有可能在「宋太宗·至道年間（995~997）」已編撰完成。

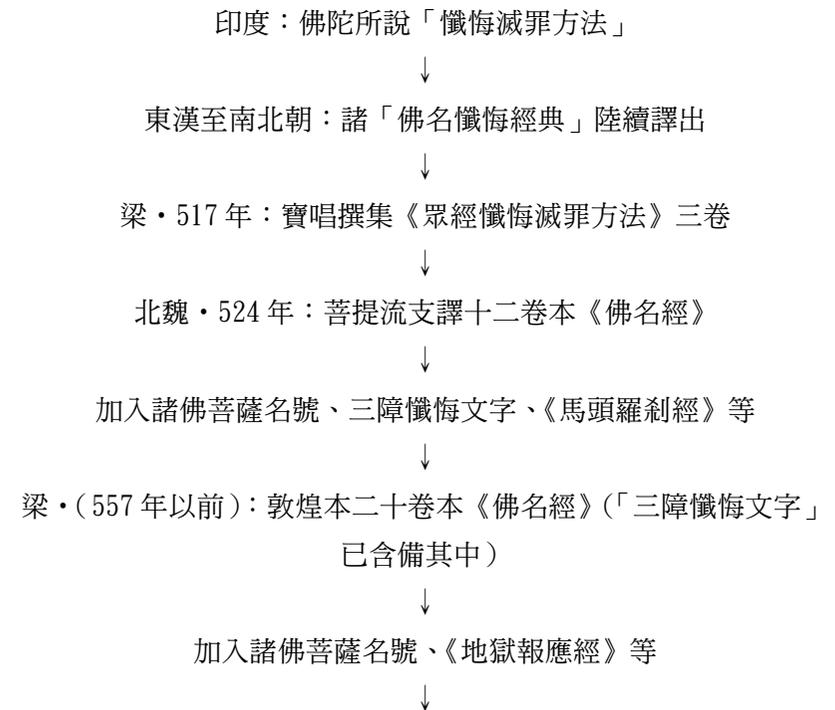
3、《水懺》形成過程的統整

綜上看來，《水懺》的主體，即佛名懺悔經典中的「諸佛菩薩名號」與「三障懺悔文字」。六世紀時，《水懺》的主體是含存於敦煌本二十卷《佛名經》中，隋初至大唐三百年（601~906）間，中原及敦煌地區所盛行的十六卷《佛名經》、十八卷《佛名經》或《大佛名經》等佛名懺悔經典中，當時又被加入《馬頭羅刹經》與《地獄報應經》等民間宗教的偽經內容。晚唐、五代（850~988）一百餘年間，敦煌佛教徒再由自十六卷《佛名經》或《大佛略懺》中抄出「諸佛菩薩名號」與「單純的三障懺悔文字」，捨去了《馬頭羅刹經》與《地獄報應經》等內容，並與龐雜的「諸佛菩薩名號」分離，又在前、後內容上略加增修潤飾，成為專門讓佛教徒們作為「入法流水」的一部禮懺法，這可說是《水懺》的雛型階段。

據敦煌文獻與經史資料，宋太宗·端拱元年（988以前），中國社會既已普遍流行《水懺》。至宋太宗·至道年間（995~997），某僧又據《史記卷一百〇一·袁盎晁錯列傳》、《宋高僧傳卷二十一·羅

僧傳》、《宋高僧傳卷六·知玄》之內容，錯綜附會地編撰了一篇〈水懺序〉，⁴⁸加入「以三昧法水洗滌悟達腳上人頭毒瘡」的「傳說」，使《水懺》更富於神異意味。由於〈水懺序〉的內容具有中國文史的趣味性，能與儒家不貳過思想及民間滅業求福的現世功德利益思想相契合，又對社會人心具有教化作用，故至明太祖·洪武二十五年（1392）時，正式被明代朝廷收入《南藏》之中。

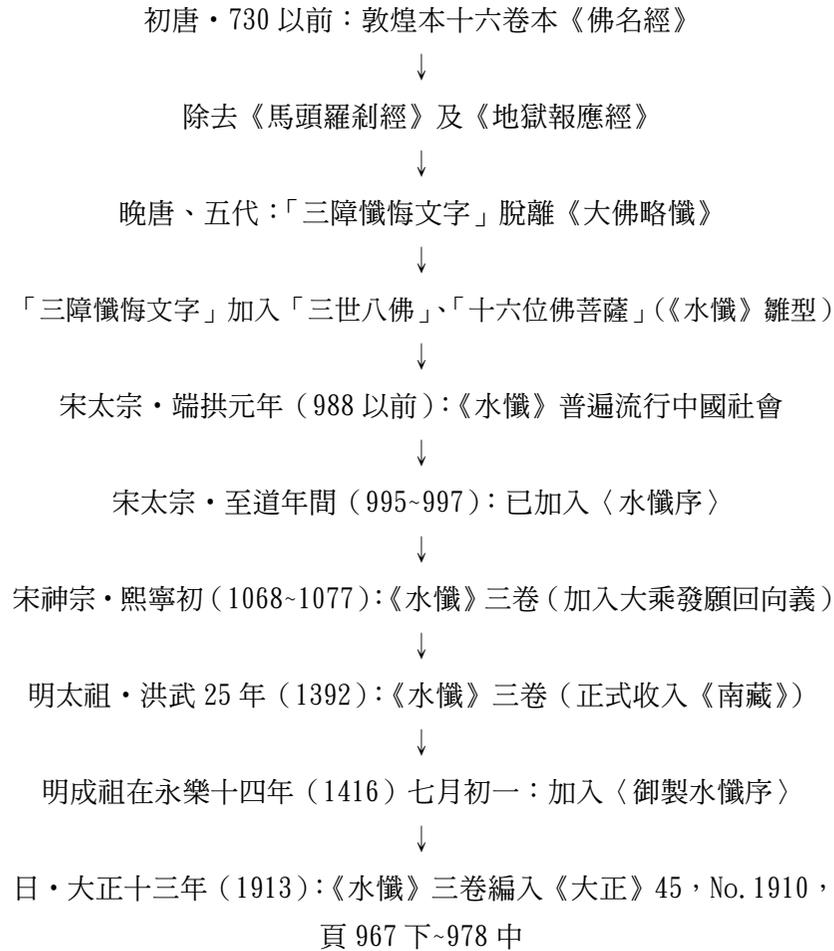
為免繁複，將《水懺》三卷的「形成過程」簡示如下：



安石、蘇頌、蘇軾以下，士大夫爭為詩美之。」《宋史》，頁13405。

⁴⁷ 《大正》45，No.1910，頁968下

⁴⁸ 此處暫略，其詳見文後（三）〈水懺序〉中的「三昧法水」一節的論述。



（二）印度經典中的「以水洗瘡」

欲解決《水懺》與〈水懺序〉間的複雜關係，先得解決印度經典中的「以水洗瘡」懺悔思想。關於〈水懺序〉中迦諾迦尊者「以水洗瘡」的故事，初期佛教經典早有相關的紀錄，《賢愚經》卷四載：

優波斯那，即於臥上，合掌白言：「我今禮佛、法、僧，思見世尊，如飢須食，如渴須飲，如寒思溫，如熱思涼，如失道得道。我思見佛，亦復如是。心雖欲往，身不肯隨。」阿難還白佛，如優波斯那所說。佛敕阿難，并床輿來。阿難奉教，使人輿來，到於佛前。爾時如來，放大光明，諸遇佛光觸其身者，狂者得正，亂者得定，病者得愈。時優波斯那遇佛光已，苦痛即除。爾時舍神，以水洗瘡，以藥塗之，平復如故。時優波斯那，即起下床，手持金瓶，自行澡水。下種種食，色、香、味具。佛食已，為摩訶斯那說微妙法：所謂布施、持戒、人、天果報。生死過患，貪欲為害，出離滅樂。十二因緣，輪轉不息。時優波斯那聞佛所說，得斷慳嫉，成阿那含道；家內眷屬，悉受五戒。⁴⁹

《賢愚經》是佛教宣師們為了避免佛教徒走入說一切有部阿毘達磨哲學漩渦中，運用佛菩薩、聲聞弟子的傳記、民間的故事等為譬喻（阿波陀那，avadāna）所編成的經典集，主要內容多以「業報譬喻」為主。⁵⁰以此而觀，《賢愚經》卷四這則故事，至少傳達了

⁴⁹ 元魏・慧覺等譯《賢愚經卷四・摩訶斯那優婆夷品第二十二》，《大正》4，No.202，頁 375 下~頁 376 上。

⁵⁰ 《賢愚經》是佛教宣師們運用佛菩薩、聲聞弟子的傳記，或民間的故事為事例來說法所形成的譬喻性經典集。當說一切有部阿毘達磨哲學發達起來時，另一方面佛教的譬喻故事文學也蓬勃興盛，這是佛教通俗教化的必然現象。各譬喻經典的內容多以「業報譬喻」為主。業力思想本身極複雜難解，極幽微深邃，而當用譬喻故事來建構業的具體面目時，「業」的語言便不再是抽象奧渺的，而是有其個性，由每個不同的個別的生命際遇，指向業力奧秘的內涵，亦使信徒由業具體感性的塊面與之遇合。除了《賢愚經》外，尚有

六項要旨：(1) 優波斯那身纏病苦，雖然禮敬佛、法、僧，其心亦思欲見佛，但身不得其便，此是業障甚深之譬喻。(2) 當時凡是接遇佛光，照觸其身者，狂者得正，亂者得定，病者得愈，這與華嚴中毘盧遮那佛 (Vairocana) 七處九會的放光法力相近，⁵¹皆象徵著無盡緣起佛法的光明、正確與有效性。(3) 佛陀「以水洗瘡」，以藥塗之，優波斯那的苦痛即除，平復如故，這象徵了緣起佛法如同「清淨藥水」，可以療治眾生之病痛。(4) 佛陀除了為摩訶斯那做外在的、有形的、肉體的「以水洗瘡」之外，並專門為他做內在的、無形的、正理的「說微妙法」。(5) 佛陀為摩訶斯那所說之「微妙法」，即是「布施、持戒、人、天果報；生死過患，貪欲（即「三業」）為害，出離滅樂」（即「涅槃寂靜」）之道，此是初期佛教精神之展現。十

《撰集百緣經》、《雜寶藏經》、《大莊嚴論經》等經典，前二者屬於阿波陀那性質的經典，後二者則屬混合著民間故事譬喻經典。參：丁敏〈譬喻佛典之研究－《撰集百緣經》、《賢愚經》、《雜寶藏經》、《大莊嚴論經》〉，《中華佛學學報》4期，（台北：中華佛學研究所，1991年7月），頁75~120。梁麗玲《賢愚經研究》，（台北：法鼓文化，2002年1月）

⁵¹ 整部華嚴的最大特色，是教主毘盧遮那佛 (vairocana) 七處九會的放光說法，以此展開其「甚深廣大，難見難知，難測難量，超諸世間」（〈光明品〉）的不可言說、不可思議之緣起境界。唯此華嚴七處九會的放光說法，若附會於印度傳統吠陀《原人歌》(Puruṣa sakti) 的日神蘇雅 (Surya)、照耀神 (Vivasvat)、遍照者 (Viraj) 之光明遍照創世思想，或後世密教《大日經》(大毘盧遮那成佛神變加持經, Mahā-vairocana-bhisaṃbodhi-vikurvitādhiṣṭhāna-vaipulya-sūtrendra-vājanāma-dharmaparyāya) 的「能言」說法，便誤解了華嚴的緣起法界思想。關於《華嚴經》中如來放光說法的印度源頭與差異，詳參：曹郁美〈華嚴經中的如來放光初探〉，收入：《大專學生佛學論文集》(十五)，（台北：華嚴蓮社，2005年8月），頁1~46。

二因緣，則為輪轉不息之道。(6) 前後故事的結果是：「優波斯那聞佛所說，得斷慳嫉，成阿那含道；家內眷屬，悉受五戒。」要言之，《賢愚經》的「以水洗瘡」是初期佛教佛陀用緣起正法為藥來療治凡夫病苦的一種方式，而此種療病的方式，並不是「以（泉）水洗滌瘡痍」，而是同時和佛陀散發的「慈光」、「斷慳嫉」、「佛陀說法」、「布施」、「持五戒」、「輪迴」、「業力」、「涅槃寂靜」、「十二因緣」等法契接融合的懺悔之道。

其後，大乘佛教的《大般涅槃經》⁵²卷十六中亦載：

琉璃太子以愚癡故，殺其父王，自立為王。復念宿嫌，多害釋種。取萬二千釋種諸女，剗割耳目、斷截手足、推之坑塹。時諸女人身受苦惱，作如是言：南無佛陀、南無佛陀，我等今者無有救護，復大號咷。是諸女人，已於先佛種諸善根。我於爾時，在竹林中，聞其音聲，即起慈心。諸女爾時亦見我來自迦毘羅城，以水洗瘡，以藥傅之，苦痛尋除。耳鼻手足還復如本。我時即為略說法要，悉令俱發阿耨多羅三藐三菩提心。即於大愛道比丘尼所出家，受具足戒。善男子，如來爾時實不往至迦毘羅城，以水洗瘡，傅藥止苦。善男子，當知皆是慈善根力，令彼女人見如是事。悲、喜之心，亦復如是。」⁵³

⁵² 《大般涅槃經》係宣說如來常住、眾生悉有佛性、闡提成佛等之教義，屬大乘經典。

⁵³ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經卷十六·梵行品第八之二》，《大正》12, No.374, 頁458下。又，與此記載相同的故事亦見於劉宋·慧嚴等譯《大般涅槃經卷十四·梵行品第二十之一》，《大正》12, No.375, 頁700下~頁701上。

這則故事所傳達的要旨有七：(1) 琉璃太子因為「愚癡」、「念宿嫌」的無明煩惱的覆障，造作了「殺其父王」、「多害釋種」、「將萬二千釋種諸女，剗削耳目、斷截手足、推之坑塹」等令諸女人身受苦惱的無量罪業。(2) 是諸女人，曾經於先佛根植了很多「慈善根力」，方能與佛陀契應，見到佛陀之慈光。(3) 是諸女人，因為一心稱念「南無佛陀」、「南無佛陀」，佛陀聞其音聲，即以其「慈心」相與感應。(4) 佛陀做有形的、外表的、肉體的「以水洗瘡，以藥傅之」，被剗削耳目、斷截手足、推之坑塹的諸女人，苦痛尋除。(5) 佛陀為諸女人做無形的、存在的、心理的「略說法要，悉令俱發阿耨多羅三藐三菩提心」。(6) 諸女人之所以獲救，是因為她們於自己心中興起「慈善根力」，有了如是的功德力量，「悲、喜之心，亦復如是」。(7) 前後故事的結果是：諸女人悉「於大愛道比丘尼所出家，受具足戒。」這也就是說，《大般涅槃經》中佛陀為諸受苦受難的女人做「以水洗瘡」的療治方式，是同時兼含著宣傳「慈善根力」、「佛陀說法」、「愚癡」、「念宿嫌」、「稱念佛名」、「悲、喜之心」、「出家」、「受具足戒」等教法的。

從《賢愚經》與《大般涅槃經》兩段內容可知，「以水洗瘡」是佛陀傳教說法時的一種療治眾生苦惱病痛的方式，它象徵著佛教所欲對治的貪欲、愚癡、宿嫌等無明煩惱諸障弊，這包含了初期佛教的業力理論及大乘佛教四無量心的發用，而其療治方法，須有諸善女人自己預植的「慈善根力」及自己誠心的發露懺悔。亦即，二部經典中所說的「水」，並不是一般的江河溪泉之「水」，也不是什麼神祕化、神異化的「佛水」，而是由懺悔者自己心性根源處無常、無我、無我所而緣起的「慈、善根力」、「悲、喜之心」（應該也包含了「捨」心），此種「慈、善根力」、「悲、喜之心」即是與佛陀精神力

量相應相生的無量智慧。

準此以觀，《水懺》卷上、卷中、卷下三處的「《水懺》道場總法」之「入法流水」，這種「入法流水」，應是由懺悔者自己身、心深層處，以無常、無我、無我所而緣起的所運發出來之「慈悲心水」、「悲喜心水」，此心力流水與初期佛教緣起之悲喜合一，亦可下接大乘佛教的「四無量心水」，乃至於是大乘佛教「大菩提心」、「大悲心」、「慚愧心」、「如來心」、「方便心」、「智慧心」、「究竟心」等悲喜心水之起動與緣起諸法之契入，契入緣起法中，以智慧懺除心性中之煩惱障、業障、果報障。宗喀巴大師（1357~1419）亦云：

諸佛非以水洗罪，非以手除眾生苦，非移自證於餘者，示法性諦令解脫。⁵⁴

宗喀巴大師連用了三個「非」字，乃用消解的方式告訴懺悔者，不應執著於佛陀「以水洗罪」、「以手除眾生苦」及其「自證」的工夫；而是強調佛陀以「緣起正法」教示眾生之象徵意蘊，故云「欲成熟他人，除為開示正法，令其隨順修持。」⁵⁵針對宗喀巴所強調的緣起正法，昂旺朗吉堪布亦釋云：

謂不能如以水滌人之垢，以手拔人之刺然。滌垢，即如耶教

⁵⁴ 宗喀巴著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論卷一·道前基礎·親近善士》，（台北：福智之聲，1988年3月初版1刷，2007年1月二版8刷），頁26。宗喀巴又引西藏古德語云：「佛非水洗眾生罪，亦非手拔有情苦，非將己德移於餘，唯為說法令解脫。」宗喀巴著，昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯，《菩提道次第略論釋卷二·正以教授引導之次第·依止善知識》，（台北：福智之聲，1994年7月初版，2006年4月1版7刷），頁92。

⁵⁵ 《菩提道次第略論釋》，頁92。

施洗之類。藏中昔亦有此奇談，謂聖水可以洗罪。使果如此，沐浴者早俱解脫矣。⁵⁶

藏傳佛教雖有神祕意味，所強調的卻是理性正法之認識與修行；西方耶教的「聖水洗罪」雖具奇談趣味，與佛教的緣起正法並不相類；理性正法之認識與修行，即是發露與懺悔；執著於耶教的「聖水洗罪」，僅在一神化的上帝下懺罪，必致徒勞而無功。《水懺》若被視為「正法」，則「以水洗瘡」之象徵意涵，亦不應以神通法力或奇談趣味判之，而應判為懺悔者自己透過徹頭徹尾「慈善根力」、「悲喜心力」、「菩提心力」等大乘工夫的實踐而契應於緣起教法的智慧之展現，故云：

當發菩提心，求一切種智。

於一切眾生，起慈悲心，無彼我相。

舒瀝心肝，洗蕩腸胃。

從方便慧，入法流水。⁵⁷

凡此種種緣起的慈悲心水之方便流動，即是禮懺者、佛與眾生的精神力量渾為一體而進行續續不絕的「洗心懺悔」、「至心懺悔」。⁵⁸ 這種「洗心」與「至心」懺悔，既上承初期佛教的發露精神，又下接中國佛教大乘懺悔哲蘊，迥異於以上帝為依的耶教懺悔，不同於儒家的不貳過式的三省吾身或道教的符讖式懺悔。

當懺悔者自己心性中的這種緣起性「入法流水」開啟之後，隨時都可以配合「慈悲心」、「喜捨心」、「菩提心」、「慚愧心」、「方便

⁵⁶ 《菩提道次第略論釋》，頁 92。

⁵⁷ 《大正》45，No.1910，頁 975 中。

⁵⁸ 《大正》45，No.1910，頁 969 上~頁 969 下。

心」、「智慧心」、「稱念佛名」、「佛陀說法」、「六度」、「涅槃寂靜」、「十二因緣」等緣起教法進行真實的認識與理解，並面對往昔所造無量無邊「身、語、意之所生」的諸惡業進行續續不絕的發露與懺悔。這種特殊的「入法流水」之懺悔，便與佛陀的精神力量契合同一，用來滅盡無始以來所造「煩惱障」、「業障」、「果報障」等三障之苦，藉以精進向上而成就究竟涅槃之佛果妙境。

（三）〈水懺序〉中的「三昧法水」

表面上，〈水懺序〉藉迦諾迦尊者以「三昧法水」洗濯袁盎（悟達）與晁錯（人面瘡）間的「累世冤讎」，似與《賢愚經》、《大般涅槃經》中的「以水洗瘡」相同，其間之差異實不可以道理計。〈水懺序〉云：

今蒙迦諾迦尊者洗我（晁錯）以三昧法水，自此以往，不復與汝（袁盎，悟達）為冤矣！」悟達聞之凜然，魂不住體，連忙掬水洗之，其痛徹髓絕，而復甦覺來，其瘡（晁錯）不見。乃知聖賢混跡，非凡情所測。再欲瞻敬，回顧寺宇，不可復見⁵⁹

這樣的故事，並不符合佛教懺悔理論，理由有四：（1）袁盎與晁錯間的「累世冤讎」，是中國西漢景帝七國之反時的歷史事實，事實是可知可說的定案，則有其常因常果可尋；既有常因常果可尋，則不契合《賢愚經》、《大般涅槃經》中的譬喻式、象徵式的懺悔意涵。（2）七國之反的歷史，是由甚多因緣條件所聚集的共業，包括劉邦的去逝，呂家勢力的消褪，黃老之治，景帝的作風，群臣的意見，七國

⁵⁹ 《大正》45，No.1910，頁 968 中~下。

諸侯權勢利益的分配，政經因素，社會風氣等等，不僅是單純指袁盎與晁錯二人間的業力而已，如附會以宿世冤讎，便失卻歷史原貌，亦難契佛教緣起式的因果業報之說。(3) 初期佛教的「以水洗瘡」，是以無常、無我、無我所、無漏、寂靜涅槃等教法為基礎，故《賢愚經》、《大般涅槃經》中的「以水洗瘡」，是將「水」賦予無常、無我、無我所、無漏、寂靜涅槃、如來常住、眾生悉有佛性、闡提成佛等教義，再融入業力輪迴理論中，達成以清淨無漏的慈悲法水來治療病痛的懺悔方式。可是，〈水懺序〉中迦諾迦尊者所用的「水」，叫做「三昧法水」，若以緣起「法水」言之，此未嘗不具象徵意含；問題是，禪觀「三昧」(samādhi) 的意蘊無限多種，⁶⁰有時連外道亦可契之，故若執定「三昧法水」為《水懺》懺悔思想底蘊，則《水懺》將似小乘又非小乘，似大乘又非大乘，似禪非禪，似天台非天台，似淨土非淨土，⁶¹似華嚴非華嚴，⁶²這與初期佛教以正見觀照生

⁶⁰ 「三昧」(samādhi) 一詞，於佛典中，多譯為等持，「等」乃指離開心之浮（掉舉）沈（昏沈），而得平等安詳，「持」則指將心專止於一境之意，此即為將心止於一境而不散亂之狀態，稱為心一境性。俱舍宗視之為十大地法之一，唯識宗則認為是五別境之一，且兩宗均以之為心所之一。但經部與成實宗則認為心所並無別體。一般修行，大都止心一處，不令散亂，而保持安靜，此一狀態稱為三昧。達三昧之狀態時，即起正智慧而開悟真理，故以此三昧修行而達到佛之聖境者，則稱三昧發得或發定。《阿含經》認為四禪八定之外，另有空、無相、無願等之三三昧（三解脫門）與有尋有伺等之三三昧，而大乘則有數百、上千，種種三昧之說。此外，《法華經》卷一曾舉出無量義處三昧之名，《舊譯華嚴經》卷六與卷四十四，有華嚴三昧、海印三昧、師子奮迅三昧之說。諸如此類，不一而足。

⁶¹ 筆者認為，〈水懺序〉之所以藉迦諾迦尊者的「神通」與神異性「三昧法水」作為《水懺》的緣起，多少受到整體中國佛教中淨土的「念佛三昧」、天台

命無常、無我、無我所、無漏、寂靜涅槃的緣起法不同。(4) 悟達洗完三昧法水後，醒覺甦來，寺宇已不可復見，這種載錄方式，雖在呈現迦諾迦尊者的聖跡難測，實與中國民間六朝志怪小說的手法完全相似，文學趣味多於正見教理，亦即，整個故事充滿奇異、神通意味，這與正見、正思惟的無常無我緣起法是相違背的。⁶³

的「方等三昧」、「法華三昧」懺罪觀及華嚴三昧懺悔之影響。相關之研究甚多，如：日·河野法雲〈華嚴經に顯れたる念佛三昧〉，《佛教研究》v.3 n.4(=n.11)，(京都：大谷大學佛教研究會，1922年11月)，頁52-64。橋本真昭〈智顛の法華三昧について—慧思との比較を中心として〉，《佛教學研究》v.7，(京都：龍谷大學佛教學會，1952年10月)，頁76-88。日·塩入良道〈四種三昧に扱われた智顛の懺法〉，《印度學佛教學研究》v.8 n.2(=n.16)，(東京：日本印度學佛教學會，1960年3月)，頁269-274。日·池田魯參〈天台四種三昧の宗要〉，《印度學佛教學研究》v.17 n.2(=n.34)，(東京：日本印度學佛教學會，1969年3月)，頁132-133。賴隆彥〈般舟三昧為主之念佛法門の成立—印度篇(上)〉，《獅子吼》v.29 n.7，1990年7月，頁8-13。另參：日·坂本幸男〈天台學的罪與懺悔觀〉，《現代佛教學術叢刊》52期，(台北：大乘文化，1980年10月)，頁305-312。釋開慈《〈五教止觀〉—「華嚴三昧門」之研究》，台北：華嚴專宗學院佛學研究所碩士論文，1998年5月。

⁶² 所謂「似華嚴非華嚴」，乃針對《水懺》前「十六佛菩薩名號」而言的。如前注51所言，整部華嚴的最大特色，是教主毘盧遮那佛(vairocana)七處九會的放光說法，而《水懺》所禮拜的「十六佛菩薩名號」的第一尊佛即是「毘盧遮那佛」，因此，《水懺》是具有華嚴無盡緣起的法界思想之意蘊的。但是，從「三障懺悔文字」的發露而言，《水懺》又自成一個整體，與《華嚴》畢竟不同。

⁶³ 佛陀具足三明六通，亦不隨便以「神通」等同於緣起法，最著名的是《佛說四不可得經》載四位神通高手為避免無常之逼近，於預知命終之前，一人踊

儘管如此，迦諾迦尊者以「三昧法水」洗滌「宿世冤讎」的源頭卻可以追溯得出來。欲追溯其源頭，須先看 988 年完成《宋高僧傳卷六·知玄傳》的說法。⁶⁴文中所記載的知玄事蹟，並沒有膝上「眉、目、口、齒俱備」的「人面瘡」，只是說：

（唐僖宗·廣明二年七月，881 年）又於一夕，一珠自玄左足下流去，苦楚萬端。諦視其珠中，明明有「晁錯」二字，乃知玄是「袁盎」也。⁶⁵

此中最大的特色是，贊寧並沒有提到像〈水懺序〉中「知玄遇迦諾

身「空」中，一人隱入「市」中鬧處，一人遁入大「海」，一人走避「山」中，然皆無法免除無常之來襲，終究不免亡命歸滅。佛於祇樹給孤獨園，以天眼通觀照此一事緣，乃對諸比丘宣說：即使是修得神通之人欲求「經常年少」、「長年健康無病」、「長生不老」、「永生不死」等四境皆為不可得之理。西晉·竺法護譯，《佛說四不可得經》，《大正》17，No.770，頁 706 中~707 下。我國得道高僧多超越於神通之心識力量，如弘忍《最上乘論》：「夜坐禪時，或入青黃赤白等諸三昧，……但知攝心莫著，並皆是空，妄想而見也。」《大正》48，No.2011，頁 378 中。仰山亦云：「向自己性海，如實而修，不要三明六通。何以故？此是聖末邊事。」《景德傳真錄卷十一·袁州仰山慧寂禪師》，《大正》51，No.2076，頁 283 上。臨濟亦認為，一切諸天神仙、阿修羅、大力鬼之神通，皆與佛陀的實修實相不同。《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正》47，No.1985，頁 500 上。法融《絕觀論》云：「世人心多著相，貪緣事業，反亂為真。彼雖有勝意之通，善星之異，若不知實相之理，皆不免於地裂之患。」《禪宗全書》36，頁 90。又見：日·光地英孝《禪と神秘》，《仏教における神秘思想》，（京都：平樂寺書店，1986 年），頁 71~94。

⁶⁴ 北宋·贊寧《宋高僧傳卷六·義解·唐彭州丹景山知玄傳》，《大正》50，No.2061，頁 743 中~頁 744 下。

⁶⁵ 《大正》50，No.2061，頁 744 上~中。

迦尊者」的「神異故事」，也沒有用巖下的「三昧法水」來滌除知玄的業障，更沒有「因卓庵其所，遂成招提」之事，尤其沒有「述為懺法，朝夕禮誦，後傳播天下」之記載。⁶⁶而且，此處的知玄，是一位「自知」將往生淨土，乃「召弟子慈燈，附口上遺表，囑令棄屍，半飼魚腹，半啗鳥獸。吾久與西方淨土有期，如斯誣諉訖，右脅面西而逝」⁶⁷的得道高僧。前後才相差約「十年」，《宋高僧傳》卷六中的知玄，是一位學習如來佛捨身半飼魚腹，半啗鳥獸、右脅面西往生的解脫高僧，這符合初期佛教的緣起無我思想，亦契合於大乘佛教的淨土思想；然〈水懺序〉（995~997）中的知玄，已經變化成被迦諾迦尊者以「三昧法水」濯除業障的神異傳說，自知、自覺、自證、自懺的能力都消失了。當然，《宋高僧傳》中記「（知玄）作釋氏雜文、外篇、箴論、碑誌、歌詩，錄成二十餘卷，《禮懺文》六卷，通計三十萬言」⁶⁸，這或許就是《水懺》三卷被指為「知玄

⁶⁶ 《大正》45，No.1910，頁 968 中~下。

⁶⁷ 《宋高僧傳卷六·義解·唐彭州丹景山知玄傳》，《大正》50，No.2061，頁 744 上~中。「誣諉」，《說文》：「誣諉，疊也。」見：東漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字注》，（台北：黎明文化事業股份有限公司，1989 年 9 月增訂 4 版），頁 94 上。《爾雅·釋言》：「誣諉，累也。」郭璞注：「以事相屬累為誣諉。」見：晉·郭璞注，《十三經注疏·爾雅注疏卷三·釋言》，（台北：藝文印書館，1997 年 8 月初版 13 刷），頁 39 下。

⁶⁸ 《大正》50，No.2061，頁 744 中~頁 744 下。關於其作品的前後傳文為：「玄生常著《如來藏經會釋疏》二卷，命僧徹撰《法鑑》，以照像若《十翼》焉；《大無量壽經疏》二卷，僧徹著《法燈》，類章指焉；《勝鬘經疏》四卷，僧徹著《法苑》，以錯綜猶緯書焉。又《般若心經》、《金剛經》各有疏義。此外，秦、蜀之間，作釋氏雜文、外篇、箴論、碑誌、歌詩，錄成二十餘卷，《禮懺文》六卷，通計三十萬言。」

所作」的原因之一。

到了第十四世紀，《釋氏稽古略》(1341~1367)則說知玄撰成《水懺》的時間是：「唐·僖宗·中和三年」(883年)，⁶⁹這「883年」較〈水懺序〉的「唐懿宗朝(860~873)」稍晚了「十年」。《釋氏稽古略》中將《宋高僧傳》的「一珠自玄左足下流去」再度竄改成是「一珠隆起於左股，楚甚，是曰人面瘡。遇異僧引水洗瘡。」⁷⁰明顯增加了「隆起於左股」、「楚甚」、「人面瘡」與「遇異僧」、「引水洗瘡」五事，這與〈水懺序〉的說法愈來愈相近，然已非《宋高僧傳》卷六中的原貌。至第十五世紀初完成的《神僧傳》，與明成祖於永樂十四年(1416)七月初一日所撰之〈御製水懺序〉⁷¹，二處資料對知玄傳說的記載，應該都是抄錄〈水懺序〉的說法而成的。

問題是，〈水懺序〉與傳記中這種「人面瘡」、「遇異僧」、「引水洗瘡」的故事又是如何而來的？經筆者檢視，發現是從988年《宋高僧傳卷二十一·唐彭州九隴郡茶籠山·羅僧傳》的「感遇異僧」故事抄錄而來的。其傳云：

釋羅僧者，蜀聖寺中得果位人也。(異僧)嘗寢疾於五臺山，同會僧人俱不測(側)也，而(羅僧)瞻視之，曾無怠慢，將及九旬而病癒。臨訣之際曰：「深感所苦，而煩看視。今遂平復，由師之力。我住在劍外九隴郡之茶籠山，爾異日遊方，無忘相訪也。」暮歲而至蜀，歷訪群峰，遍訊老樵輩，

⁶⁹ 元·寶州覺岸編《釋氏稽古略卷三·懿宗·水懺》，《大正》49，No.2037，頁840中~下。

⁷⁰ 《大正》49，No.2037，頁840中~下。

⁷¹ 《大正》50，No.2061，頁1007中~下。《大正》45，No.1910，頁967下~頁968上。

且曰：「未嘗聞茲山名。」乃歎曰：「噫！病禪之妄也。」將迴，遇山童，曰：「某是彼巖之聚沙者。」即前導而去。俄，睹殿塔儼空，房廊環肅，果值昔之臥病者，迎門敘故。日將暮矣，而謂之曰：「茲寺非得漏盡通，不能至此，爾以我宿緣，一諧邁止，言寄宵乎？斯為未可爾！其克勤修證，至此胡難？」乃命舊童送師歸去。其僧迴望，但見巖壁峭峻，杉檜莽蒼而已。則開成(唐文宗，836~840)中也。時悟達國師知玄，著傳之次，得僧可思，尤閑地理，命為玄作。他日，安瑩兆之地，得景丹前峰，其山若雉堞狀。雖高低起伏，而中砥平。俄，有里人耆老曰：「古相傳云茶籠山矣！」⁷²

這篇傳文中的「釋羅僧」，與西蜀異僧間的互動是「瞻視之，曾無怠慢」、「至蜀，歷訪群峰」、「睹殿塔儼空，房廊環肅，果值昔之臥病者，迎門敘故」、「宿緣」、「其僧迴望，但見巖壁峭峻，杉檜莽蒼而已」。這樣的因緣際遇，與〈水懺序〉中悟達國師與迦諾迦尊者的感遇故事及神異事蹟幾乎是如出一轍！

然〈水懺序〉雖抄錄〈羅僧傳〉，仍有五點細微差異：(1) 釋羅僧事的發生時間是在「開成(唐文宗，836~840)中」；而〈水懺序〉所述知玄事是發生在「唐懿宗朝(860~873)」，釋羅僧事早約三十年，則〈水懺序〉有抄襲改編〈羅僧傳〉之可能。(2) 釋羅僧事之「以我宿緣，一諧邁止」、「巖之聚沙者」，旨在教益釋羅僧要「克勤修證」，此乃自力自證的懺悔工夫；而〈水懺序〉所述知玄事卻變成了迦諾迦尊者的神通法力與神異三昧法水的洗滌罪垢，此已成為他力他證的懺悔。(3) 釋羅僧事結束於「巖壁峭峻，杉檜莽蒼」，情節未再繼

⁷² 《大正》50，No.2061，頁848中。

續發展，純為精進修行的象徵；而〈水懺序〉所述的知玄事，則在洗滌罪垢之後，又增飾了「因卓其庵，遂成招提」之事。(4) 釋羅僧事的主角為「釋羅僧」，而在文後順載「時悟達國師知玄，著傳之次」事，可能是贊寧據傳說附會而增；可是〈水懺序〉則直接將遇異僧的故事主角改成為「悟達」。(5) 釋羅僧傳結束於「古相傳云茶籠山」的傳說；而〈水懺序〉則附會為知玄「述為懺法，朝夕禮誦，後傳播天下。」

綜上所述，〈水懺序〉中「以三昧法水洗濯宿世冤障」的說法，事實上是將漢景帝時的袁盎諫殺晁錯歷史實事、《宋高僧傳》卷二十一「羅僧傳」的「感遇異僧」故事及《宋高僧傳》卷六「知玄著禮懺文六卷」的事蹟做錯綜整理、附會而成的。表面視之，其於「寢疾」、「宿緣」、「病癒」等事雖與印度《賢愚經》、《大般涅槃經》中佛陀為眾生「以水洗瘡」故事相似，卻不能契合佛陀緣起正法無常無我之思想。最大原因是，迦諾迦尊者所用的「三昧法水」，不合於初期佛教的緣起無常無我之懺悔思想；且此濯除業障的故事太過神異，這是佛陀所不許可的。再則，三障懺悔文字的懺悔滅罪，必須建立在無常、無我、無我所、無漏、寂靜涅槃的緣起法義上，且須由懺悔者自知、自覺、自力、自證的緣起「慈悲心水」等無量悲喜心力的入法懺悔，方謂為洗心懺悔也。

三、結語

本文透過敦煌文獻、佛教文獻與人物史傳資料，處理「《水懺》的形成過程」、「印度經典中的『以水洗瘡』」與「〈水懺序〉中的『三昧法水』」三個問題。

其一，約自 500 年至 1913 年的一千四百多年的時間內，《水懺》

的形成過程是變化多端的。六世紀初，「三障懺悔文字」、「十六佛菩薩」（《水懺》主體）早已含備在敦煌本二十卷《佛名經》中，當時是「佛名懺悔經典」中的一段重要文字，不同的懺悔文字，被分散在敦煌本二十卷、十二卷本《佛名經》的不同卷次中。經過隋唐三百年的蘊釀與發展，《水懺》的主體（「三障懺悔文字」、「十六佛菩薩」）依然被分散的保存在各佛名懺悔經典中，發揮著佛名禮懺的懺悔功用。晚唐、五代（850~988）一百餘年間，佛教界經過武宗之禍與改朝換代的政治摧殘，「單純的三障懺悔文字」顯得益形重要，故被敦煌佛教徒特別從「佛名懺悔經典」中抽繹而出，漸漸脫離佛名懺悔的影響，更精志專一的進行著緣起無常無我的佛陀教理之認識與踐履，產生了異於各大宗派的特殊心懺法門。宋太宗端拱元年（988）以前，《水懺》已傳行於中國社會，與《梁皇懺》、《圓覺懺》等同受國人的重視。但，宋太宗至道年間（995~997），某僧又加入摻雜迦諾迦尊者神異「三昧法水」的〈水懺序〉，讓《水懺》開始神祕化。明太祖洪武 25 年（1392），《水懺》三卷正式收入《南藏》，明成祖在永樂十四年（1416）七月初一日的〈御製水懺序〉再對「三昧法水」進行肯定與讚譽，於是，《水懺》被誤解成具有神祕意味的《慈悲三昧水懺法》（「三昧水懺」）！

其二，從《賢愚經》與《大般涅槃經》兩處經文以觀，「以水洗瘡」本是印度佛教宣講師順俗而說的一種懺悔譬喻，藉此譬喻故事以象徵佛陀無常無我的緣起教法是一種療治眾生苦惱病痛的方式，它從初期佛教發展到大乘佛教，從基本的緣起業力思想發展到大乘佛教四無量心，從佛陀的教法到懺悔者自身做自知、自覺、自證、自懺的實踐，都是一種無常、無我、無我所而緣起的「慈善心力」、「悲喜心水」的發動，此心力即是與佛陀精神力量相應相生的一「慈

悲心水」。這樣的慈悲心水，是「發菩提心，求一切種智」、「起慈悲心，無彼我相」、「從方便慧」的「洗心懺悔」、「至心懺悔」，終極目標是究竟涅槃、成就佛果。

其三，〈水懺序〉是宋人將《史記》的「袁盎晁錯傳」、《宋高僧傳》的「羅僧傳」及《宋高僧傳》卷六的「知玄傳」錯綜整理、附會而成的。〈水懺序〉中的「宿世冤障」，固然是佛陀傳教說法的方式之一，卻非無常、無我、緣起法的必要條件；「神異」、「神通」固然是阿羅漢尊者修行工夫的顯現，卻非初期佛教「諸漏已盡，所作已辦，不受後有」的徹底修行境界；「三昧法水」固有等持、心一境性的修行象徵，卻非印度大小乘經典中「以水洗瘡」的法藥喻意。是故，「三昧法水」與「入法流水」不同，〈水懺序〉不能等同於《水懺》，即《慈悲水懺法》與《慈悲三昧懺悔法（儀）》的懺悔義涵是完全不同而各自獨立的。

綜言之，六世紀所構成的「三障懺悔文字」與「十六佛菩薩」之懺悔文，單純是對緣起無常無我的佛陀正見教理之認識與實踐，這是慈悲心力、悲喜心水、菩提心、究竟涅槃與成就佛果的入法懺悔，我們可稱之為「《水懺》」、「《慈悲水懺》」、「《慈悲水懺法》」或「《慈悲道場水懺法》」，它本身並不需要迦諾迦尊者神通法力的襯托，亦不必妄附神異「三昧法水」的意涵。古人常與孔子一樣是「述而不作」的，故六世紀高僧將單純的「三障懺悔文字」散置於佛名經典中，期附驥尾而藏之名山，傳諸其人，連《梁皇懺》、《圓覺懺》都知其內蘊之豐贍而斟酌採併之。至十世紀，佛教徒方驚醒到「三障懺悔文字」內容底蘊的深厚與重要，遂有分離抄出與獨立傳行之動作，並漸漸成為《水懺》而傳行民間。因此，〈水懺序〉及〈御製水懺序〉加入「三昧法水」再稱之為「《三昧水懺》」或「三昧懺」

等，除了有畫蛇添足之弊外，更有喧賓奪主之嫌。是故，學界、佛教界將《水懺》等同於《三昧水懺》來看待，⁷³乃至於佛教界定期舉辦的「三昧水懺」法會及最近網路上「《三昧水懺法會》的由來」動畫，⁷⁴以「三昧法水」為其傳法緣起與禮懺之終極目標，這不但易淪為計執戲論（prapañca），更可能嚴重誤解古德撰寫《水懺》的初衷。

⁷³ 詳注 2。

⁷⁴ 《慈悲三昧水懺法》法會緣起電腦動畫兒童版，由陳常偉菩薩發心護持，參網站：<http://www.ddm.org.tw/event/2007ddm/index.htm>

參考書目

一、經籍史錄

- 1.西漢·司馬遷《史記》，台北：天工書局，1985年9月初版
- 2.晉·郭璞注《十三經注疏·爾雅注疏》，台北：藝文印書館，1997年8月初版13刷
- 3.元魏·慧覺等譯《賢愚經》，《大正》4，No.202，台北：新文豐，1999年12月修訂版（以下同）
- 4.元魏·菩提流支譯《佛說佛名經》，《大正》14，No.440
- 5.北涼·譚無讖譯《大般涅槃經》，《大正》12，No.374
- 6.劉宋·慧嚴等譯《大般涅槃經》，《大正》12，No.375
- 7.隋·法經《眾經目錄》，《大正》55，No.2146，
- 8.隋·費長房《歷代三寶紀》，《大正》49，No.2034
- 9.唐·道宣《續高僧傳》，《大正》50，No.2060
- 10.唐·道宣《大唐內典錄》，《大正》55，No.2149
- 11.唐·弘忍《最上乘論》，《大正》48，No.2011
- 12.唐·法琳《破邪論》，《大正》52，No.2109
- 13.唐·智昇《開元釋教錄》，《大正》55，No.2154
- 14.唐·圓照《貞元新定釋教目錄》，《大正》55，No.2157
- 15.北宋·贊寧《宋高僧傳》，《大正》50，No.2061
- 16.北宋·贊寧《宋高僧傳》，《大正》50，No.2061
- 17.元·脫脫等編《宋史》，北京：中華書局，1997年11月1版
- 18.元·覺岸編《釋氏稽古略》，《大正》49，No.2037
- 19.失著《佛說佛名經》三十卷，《大正》14，No.441
- 20.失著《慈悲水懺法》，《大正》45，No.1910
- 21.清·西宗《慈悲水懺科註》，《卍續》129，台北：新文豐，1994

年5月台一版3刷

- 22.清·智證《慈悲水懺隨聞錄》，《卍續》129
- 23.清·段玉裁《說文解字注》，台北：黎明文化，1989年9月增訂4版
- 24.清·俞樾《茶香室叢鈔》，北京：中華書局，1995年1版1刷
- 25.黃永武編《敦煌寶藏》，台北：新文豐，1983年12月台1版

二、學者專著

- 1.北宋·沈括《夢溪筆談》，台北：世界書局，1961年2月初版
- 2.白金銑《慈悲水懺法研究》，台北：國立臺灣師範大學碩士論文，2003年1月
- 3.宗喀巴著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，台北：福智之聲，1988年3月初版1刷，2007年1月二版8刷
- 4.宗喀巴著，昂旺朗吉堪布釋，郭和卿譯，《菩提道次第略論釋》，台北：福智之聲，1994年7月初版，2006年4月1版7刷
- 5.周叔迦《法苑談叢》，台北：文津，1990年6月
- 6.周叔迦《周叔迦佛學論著集》，北京：中華書局，1991年1月北京1版1刷
- 7.姜亮夫、郭在貽等編《敦煌吐魯番學研究論文集》，上海：漢語大辭典出版社，1991年4月一版二刷
- 8.陳新會《釋氏疑年錄》，台北：鼎文書局，1977年3月初版
- 9.陳垣《明季滇黔佛教考》，北京：中華書局，1989年4月1版2刷
- 10.梁麗玲《賢愚經研究》，台北：法鼓文化，2002年1月
- 11.蘇晉仁、蕭鍊子合編，《歷代釋道人物志》，成都：巴蜀書社，1998年6月一版一刷

- 12.釋諦閑《慈悲三昧水懺申義疏》，台南：南天台般若精舍，1987年11月再版
- 13.釋聖印《慈悲三昧水懺講話》，台北，釋智倫倡印，未標出版年月
- 14.釋演培《慈悲三昧水懺講記》，台北：正聞，1992年10月3版
- 15.釋禪叡《敦煌寶藏遺書索引》，台北：法鼓文化，1996年9月初版
- 16.釋聖凱《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年9月1版
- 17.日·小野玄妙著，楊白衣譯《佛教經典總論》，台北：新文豐，1983年1月

三、期刊論文

- 1.丁敏〈譬喻佛典之研究—《撰集百緣經》、《賢愚經》、《雜寶藏經》、《大莊嚴論經》〉，《中華佛學學報》4期，（台北：中華佛學研究所，1991年7月），頁75~120。
- 2.王師開府撰，〈原始佛教、根本佛教、初期與最初期佛教〉，載：《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》，（台北：法光出版社，2003年7月初版一刷），頁21~56
- 3.方廣錫〈關於敦煌遺書《佛說佛名經》〉，收入楊曾文、杜斗城主編《中國敦煌學百年文庫·宗教二》，蘭州：甘肅出版社，1999年1版1刷，頁203~215
- 4.白金銑〈「慈悲水懺法」的正名與題意〉，台北：《法光月刊》205期，2006年10月，第3版
- 5.汪師娟〈敦煌本《大佛略懺》在佛教懺悔文中的地位〉，收入：項

- 楚主編：《敦煌文學論集》，（成都：四川人民出版社，1997年12月1版1刷），頁388~389
- 6.吳藝苑《慈悲水懺與中國佛教懺悔思想》，台北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1994年6月
- 7.林子青〈懺法〉，收入呂澄等編著《中國佛教人物與制度》，（台北：彙文堂，1987年6月台一版），頁455~461
- 8.徐立強〈「梁皇懺」初探〉，《中華佛學研究》2期，（台北：中華佛學研究所，1998年3月），頁177~頁206
- 9.曹郁美〈華嚴經中的如來放光初探〉，《大專學生佛學論文集》（十五），（台北：華嚴蓮社，2005年8月），頁1~46
- 10.游祥洲〈論中國佛教懺悔理論的形成及其理念蘊涵〉，收入傅偉勳編著《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》，（台北：東大圖書，1990年10月初版），頁121~136
- 11.熊師琬〈慈悲三昧水懺懺主—悟達國師[釋知玄]〉，《海潮音》v.66 n.10，1985年10月，頁9~12
- 12.賴隆彥〈般舟三昧為主之念佛法門的成立—印度篇（上）〉，《獅子吼》v.29 n.7，1990年7月，頁8~13
- 13.釋天禪〈《圓覺經道場修證儀》與《慈悲道場水懺》關係之初探〉，收入：《第六屆研究所學生佛學論文聯合發表會論文集》，台北：中華佛學研究所主辦，1995年8月
- 14.釋天禪〈《圓覺經道場修證儀》與《慈悲道場水懺》關係之初探〉，收入：《第六屆研究所學生佛學論文聯合發表會論文集》，台北：中華佛學研究所主辦，1995年8月
- 15.釋自容〈中國佛教懺悔思想之研究—以「慈悲道場水懺法」為中心〉，台北：中國文化大學哲學研究所碩士論文，2005年6月

- 16.釋道昱〈慈悲三昧水懺淵源考〉,南投:《正觀》17,2001年6月,頁139~151
- 17.釋開慈《《五教止觀》—「華嚴三昧門」之研究》,台北:華嚴專宗學院佛學研究所碩士論文,1998年5月
- 18.日・井ノ口泰淳〈敦煌本「佛名經」の諸系統〉,《東方學報》35,(京都:京都大學人文科學研究所,1964年3月),頁397~437
- 19.日・光地英孝〈禪と神秘〉,《仏教における神秘思想》,(京都:平樂寺書店,1986年),頁71~94
- 20.日・河野法雲〈華嚴經に顯れたる念佛三昧〉,《佛教研究》v.3 n.4(=n.11),(京都:大谷大學佛教研究會,1922年11月),頁52~64
- 21.橋本真昭〈智顛の法華三昧について—慧思との比較を中心として〉,《佛教學研究》v.7,(京都:龍谷大學佛教學會,1952年10月),頁76~88
- 22.日・塩入良道〈四種三昧に扱われた智顛の懺法〉,《印度學佛教學研究》v.8 n.2(=n.16),(東京:日本印度學佛教學會,1960年3月),頁269~274
- 23.日・塩入良道〈中国佛教における礼懺と佛名經典〉,結城教授頌壽記念《佛教思想史論集》,(東京:大藏出版社,昭和39年),頁579
- 24.日・池田魯參〈天台四種三昧の宗要〉,《印度學佛教學研究》v.17 n.2(=n.34),(東京:日本印度學佛教學會,1969年3月),頁132~133
- 25.日・坂本幸男〈天台學的罪與懺悔觀〉,《現代佛教學術叢刊》52期,(台北:大乘文化,1980年10月,)頁305~312

The Triple Discussions on The Relationship Between
“Buddhist Water-confession Ritual” and
“The Preface of Buddhist Water-confession Ritual”

Chin-Hsien Pai

The Doctor Candidate in The Institute of Chinese,
National Taiwan Normal University

Abstract

In this paper, the three questions consistently confused between “Buddhist Water-confession Ritual” and “The Preface of Buddhist Water-confession Ritual” in the academic and Buddhist sectors have been handled through Tun Huang literature, Buddhist literature and historical/biographic data. The first one is that, the main content of “Buddhist Water-confession Ritual” had been included in Vol. 20, Tun Huang version (Buddha Name Sutra) in the 6th Century rather than as said by “The Preface of Buddhist Water-confession Ritual” that it was written by Buddhist leader Wu Ta (Chih Hsuan, 811~883 A.D.) during Tang Dynasty. The second one is that, the main content of “Buddhist Water-confession Ritual” (three-obstacle confession text) was a confession metaphor of origin mind therapy – “washing an ulcer with water” in the Mahayana of India, which suggested the fundamental

method for the sentient beings to confess should use the origin-related “mind power of mercy”, “compassion-joy water of mind” instead of relying on “Samadhi Buddha-truth water of the reverend Cha No Ka in “The Preface of Buddhist Water-confession Ritual”. The third one is that, in fact “Buddhist Water-confession Ritual” and “The Preface of Buddhist Water-confession Ritual” are totally different texts of confession independently from each other, not allowed to be combined in one reluctantly. That is to say, ““Buddhist Water-confession Ritual” in the 6th Century is not equal to “Samadhi Water-confession Ritual” after the 15th Century. The motif of the ancient master who wrote “Buddhist Water-confession Ritual” will be seriously misunderstood if the two rituals were combined reluctantly.

Key Words

Buddhist Water-confession ritual, The Preface of Buddhist

Water-confession ritual, washing an ulcer with water, Yuan Young,

Tsao Tsou, Samadhi Buddha-truth water