

## 〔上接第 3 版〕

正是早晚課成型時期的一些現象，當我們在學習這些功課梵唄時，如果不能多加留心，就會失去如來教化的宗旨苦心了。

- 巴宙譯《南傳彌蘭王問經》(台北：圓明，民 89)，頁 426。但是譯文缺「說法師」一項。此處巴利文依據本啓祥《改訂增補初期佛教教團史之研究》(東京：山喜房，昭和 55)，頁 395 所列。
- 梵文形容詞 bh a naka，陰性字 bh a nik a。
- 律典之言及梵唄，參考谷響《談梵唄》(原刊《香港佛教》第 110-111 期，參見《中華佛教百科全書》七，頁 3911-3916 之節錄)。
- 敦煌壁畫可見到這種琴及其彈奏的菩薩。但是林江山《中國撥絃樂器史》(台北：仙蹟貿易，民 95)，頁 161 (註 76)，提到印度西塔琴 Sitar 約誕生於西元 1700 年前後。
- 季羨林《季羨林佛教學術論文集》(台北：東初，民 84)，頁 125-181。
- 《佛光大辭典》的「梵唄」或《中華佛教百科全書》的「梵唄」詞條，引述林子青的研究，相當詳實。林子青《讀唄》，參見《佛教的儀軌制度》(台北：佛教出版社)，頁 81-87。
- 有關五音在先秦兩漢的發展以及跟天文數學的關係，參考川原秀城《中國之科學思想：兩漢天學考》(東京：創文社，1996)。
- 王新《課誦》，參見《佛教的儀軌制度》，頁 48。引《法苑珠林》卷三十六「唄讚篇」，說曹植「製轉讀七聲昇降曲折之響」(大正藏 53，576a7)。又《諸經要譽》卷四亦轉述這段文字，見大正藏 54，33a4-5。
- 《高僧傳》卷十三，大正藏 50，415b19-22。「然天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至於此土，詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄。昔諸天讚唄皆以韻入絃管，五眾既與俗達，故宜以聲曲為妙」。
- 慧皎《高僧傳》卷五「釋道安」傳，大正藏 50，353b24-26。「所制偈尼軌範佛法憲章，條為三例。一日行香定座上講經上講之法。二日常日六時行道飲食唱時法。三日布薩差使過過等法」。
- 《嘉興藏》19，頁 127-188。共有三卷。卷末有刊記。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1715-1868。已經改編為二卷本。
- 《滿益大師全集》17，頁 11174-5。「刻重訂諸經日誦自序」。
- 佛教書局印行本作「歲次甲午一月重訂」，當是 1954 年。
- 陳繼東《明末『諸經日誦集要』及其周邊》(《印度學佛教學研究》55-2，平成 19 (2007)，頁 552-558。此文還論述到日本江戶初期所傳《禪林課誦》的關聯。
- 陳繼東《『禪門日誦』之諸本》，《印度學佛教學研究》51-1，平成 14 (2002)，頁 313-308 (左起)。
- 陳繼東《『禪門日誦』再考》，《印度學佛教學研究》53-2，平成 17 (2005)，頁 798-793 (左起)。
- 內容有大清國跟民國混用的情形。
- 楊維中等《中國佛教百科叢書 6 儀軌卷》(台北：佛光，民 88)，頁 197-202，「課誦」。
- 張運華《中國傳統佛教儀軌》(台北：

- 立緒，民 87)，頁 97-111。
- 興慈法師《重訂二課合解》，和裕出版社，民 86 (1921 重訂序刊)。
- 黃慶瀾《朝暮課誦白話解釋》，台北：佛教出版社，「印光法師鑑定」。
- 楞嚴咒、大悲咒、十小咒等咒語的出處與梵文還原，參考黃力查《梵文常用咒語彙編》(台北：大千，民 99)。
- 《禪門日誦》(台北：老古，1986)，頁 97。舊刻《諸經日誦集要》「祝延萬壽儀文」(《嘉興藏》19，頁 177)，小字夾註說「四大節及每月朔望」當誦，即朔望等日早課加誦寶鼎讚之由來。此文有清代書玉《怡山禮佛發願文略釋》一卷，收於《嘉興藏》30，頁 905-916。
- 《禪門日誦》是「四生九有，同登華藏玄門。八難三途，共入毘盧性海」。而《佛門必備課誦本》則改為「四生九有，同歸淨土法門。八難三途，共入彌陀願海」。而課誦本以朔望時改念「國基鞏固」偈，此偈在《禪門日誦》出現在「願華嚴經起止儀」的白文裡(頁 164)。宋代的《禪苑清規》裡面，已經規定每月三、十三、二十三日的「念誦」要念此偈，但作「皇風永扇，帝道遐昌。佛日增輝，法輪常轉」。參見鏡島元隆等《譯註禪苑清規》(東京：曹洞宗宗務廳，昭和 47)，頁 77。
- 《禪門日誦》，頁 55-57，57-60。
- 蓮池大師本《諸經日誦》作「祝聖歡儀」，《蓮池大師全集》3，頁 1861-3。但缺善天女咒等。
- 《禪門日誦》，頁 221-227，有「七期念佛儀」，內有「禮讚」，「古規每夜回向禮祀，隨時變通，本無一定，務合於義耳」(頁 225)。而課誦本(頁 104-119)亦收「佛七儀規」，詳略與《禪門日誦》略有出入。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1864-5。
- 《禪門日誦》，頁 186-187。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1715-6。
- 陳繼東誤以為「百八般經」是一本書名，而作了不當的推論。
- 《嘉興藏》19，頁 183。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1723。
- 《重訂二課合解》，頁 61，提到「四句」，於此多加「疊聞勝莊嚴婆娑詞」一句。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1754。《嘉興藏》19，頁 170。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1758。《嘉興藏》19，頁 171。
- 普庵咒具有梵語字音跟母音配合的現象，可能跟梵語字母的學習記憶有關。這一類的真言咒語，在密法裡面頗常見，普庵咒應該不是隨意編出來的。參考饒宗頤《悉曇經傳》，台北：新文豐，民 88。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1759。《嘉興藏》19，頁 162-3。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1761-2。《嘉興藏》19，頁 179。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1762-3。《嘉興藏》19，頁 171 (176，177 亦可見)。
- 《蓮池大師全集》3，頁 1763。《嘉興藏》19，頁 172。「四生九有」偈，同於《禪門日誦》。
- 《重訂二課合解》，頁 94。
- 真歇清了生平事跡，參見石井修道《宋代禪宗史之研究》(東京：大東，昭和 62)，頁 259-279。「塔銘」，頁 498-508。
- 《禪林備用清規》，《新續藏》63，頁 630b。「真歇和尚住徑山，謂眾不專誠，則在粥罷，每日堂司行者，覆維那首座庫司方丈諸頭首，巡廊鳴板三下，鳴僧堂前鐘，大眾集大殿，依圖位立課誦。普回向偈，真歇和尚自製。信知名行尊宿一舉，四海一律也。

白佛偈 妙湛總持不動尊，首楞嚴王世稀有。銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身。仰冀洪慈俯垂昭鑒，某州某寺住持某，今月十五日，伏值本師釋迦如來大和尚結制之辰，預於十三日，恭就大佛寶殿，啓進楞嚴勝會，營備香華燈燭，以伸供養。比丘眾誦誦大佛頂萬行首楞嚴神咒，稱揚聖號，所集功德，獻神位了，右伏以云。

普回向偈 上來現前比丘眾，誦禪楞嚴祕密咒。回向護法眾龍天，土地伽藍諸聖造。三途八難俱離苦，四恩三有盡零落。國界安寧兵革銷，風調雨順民康樂。一眾重修希勝進，十地頓超無難事。山門鎮靜絕非虞，檀信皈依增福慧。十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩。摩訶般若波羅蜜。

《幻住清規》，《新續藏》63，頁 575。

興慈法師《重訂二課合解》，頁 274。黃慶瀾《朝暮課誦白話解釋》，頁 77。此書似已佚失。

《三時繫念佛事》，《新續藏》74，頁 56-61。頁 57c，維那學彌陀偈。頁 58b，維那學彌陀佛號念佛畢，三稱三菩薩聖號，然後是普賢十大願。此即是課誦本早課的次第。但是舊刻《諸經日誦集要》或蓮池大師新刻本、《禪門日誦》等並無普賢十大願，為課誦本新加。

《大慈菩薩發願偈》(「十方三世佛」云云)在《三時繫念佛事》之第二時末，「慈雲懺主淨土文」(「一心歸命」云云)在第三時末。但是蓮池大師在早課已經列了慈雲淨土文及新定西方發願文(自註「西方願文解」，收於頁 1871-1885)，晚課改以「善導和尚示臨睡人觀文」(頁 1790-2)。《禪門日誦》(頁 90-93)則將蓮池大師早課二文改於晚課末。至於舊刻《諸經日誦集要》(頁 176-7)，則有內容不同的「淨土文」(「仰白彌陀化主」云云)，後接「大慈菩薩發願偈」(「十方三世佛」云云)、「普賢十大願」等，以及「念佛讚」、「回向偈」，內容較多。

鏡島元隆等《譯註禪苑清規》，頁 77。

折為《重訂二課合解》頁 314-5，將此拆為「警策大眾偈」與「普賢警眾偈」二種。

《嘉興藏》30，頁 919，題為「宋西夏護國仁王寺金剛法師不動集」。

喻味庵《新續高僧傳》一，頁 115-6「西夏護國仁王寺沙門釋不動傳」，琉璃經房印行。

《重訂二課合解》，頁 176-7。

《當以唐三藏不空所譯《三十五佛名經禮懺文》，前增五十三佛，後綴普賢十大願偈，都為百八拜，期斷百八煩惱。後選四川蒙山，取唐金剛智《瑜伽施食儀軌》重與譯述，名曰《焰口》。又演小施食，號曰《蒙山法》。因以甘露法食度孤，復稱甘露法師。弟子勒布傳其法，再傳於保安，三傳於威德幢，今所傳尤眾。」

《嘉興藏》19，頁 127-8。內文標題作「三十五佛五十三佛名懺悔經」。並引「佛說五十三佛名經」，其內容出自《觀藥王藥上二菩薩經》(大正藏 20，663c 五十三佛，664a-b 緣起)。另參見大正藏 14，頁 364c-5a，「三劫三千佛緣起」。而《焰口》的大正藏本(21，頁 474b-5c)開始則提到這是「首座」要白佛的，接著提到三十五佛以下的內容(並無五十三佛名)，後補以近於水陸之召請文。很難想像印度有「首座」之制度，所以這段可能是禪宗叢林所加。而「三十五佛」之名號，實際上並未使用不空《三十五佛名經禮懺文》譯語，而改以義淨三藏所譯。

此段文字(至十方三寶為止)，可能來自永樂初年編纂的《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》卷一的開頭「發願」段落(《嘉興藏》6，頁 202b)，但是原文的願文後半被省略。

「蒙山」「甘露」等語，可能只是來自不空三藏《誦蒙甘露法味真言》(大正藏 21，頁 467b7)譯語而已，並無實際人事地物。

《新續藏》63，頁 588-591，「普施法食文」。

清規裡面提到不少法器及其使用方式，可見叢林裡面使用法器來攝眾是非常平常的事情。但是宋朝的清規，尚未出現法器章，到元朝時才有。

這裡是從課誦本來說的。而從袁靜芳《中國漢傳佛教音樂文化》(北京：中央民族大學，2003)與韓軍《五台山佛教音樂》(上海音樂出版社，2004)對北京智化寺音樂與五台山青廟黃廟含有笙、管、梅(笛)、唢呐等管樂。

賴橋本《元曲吟唱》，台北：文津，民 78。此書主要是元代《九宮大成譜》的研究，此譜為宋元以來曲譜之集大成，清初刻本現存國圖、中研院、台大等。由於其中所引的高明《琵琶記》「喫糠」段(頁 100-111)，是除去二凡二音的五音曲調曲牌，所以古代的五音曲調仍然現存於古譜中。從宋代傳至日本的尺八(洞簫)來看，至今仍用三分損益法以及五音音孔，與現代南管洞簫七聲平均孔距音高不同。所以可以推測，即使有七聲的流傳，但是五音的音樂體系，從夏商至今，一直保留下來。所以如果用尺八來演奏《琵琶記》，可能更符合元曲的意境也說不定。

襲一《古琴新譜》(上海音樂出版社，2011)，頁 153-155，古琴譜並有陳大偉編曲。

記得日本曾經有研究提出佛門「香讚」的曲調，即是「西江月」的曲調。西江月是非常流行的詞曲，宋元以來流傳至今，將近千年，若有曲譜傳世也是很自然的。袁靜芳《中國漢傳佛教音樂文化》(北京：中央民族大學，2003)，頁 196、206，提到「爐香讚」曲譜(請見頁 78-79)與「十大韻」之一的曲牌「華嚴會」相同。至於「寶鼎讚」，即十大韻的「浪滔沙」、「淮上韻」曲牌。而「戒定真香」則是十大韻的「掛金索」曲牌。而「讚佛偈」(彌陀偈)，根據韓軍《五台山佛教音樂》(上海音樂出版社，2004)，頁 51、86，提到是「翠黃花」曲牌，是「和念」曲調。而頁 151「讚佛偈」，則是「令調」曲譜。同頁 85 亦有「歌獻讚」曲譜，與「爐香讚」同屬「華嚴會」六句讚。

參考薛宗明《中國音樂史：樂器篇(上)》，台北：商務，民 72，頁 200，「銅鉢」，即釋氏之聲。主張此樂器傳自西梁，而《通典》認為來自西域或南蠻。

三峰法藏《於密施食旨概》(《新續藏》59，302c)說，「施食之法，本如來大悲作用，嗣世傳失旨，竟類俳倡，攙雜歌曲，鄙俚不經，而三觀妙體置之不問，吁可悲也。」

《滿益大師全集》17，頁 11174-5，靈峰宗論卷六之三「刻重訂諸經日誦自序」。



## 世出世間

## 科學方法於宗教的信度與限度

劉嘉誠

宗教信仰常被科學家質疑它的真實性，這是否意味宗教無法以科學方法檢證而增加其可信度？另一方面，宗教的心靈層面或神秘經驗常超出理性或科學知識的認知，這是否意味科學對於宗教有它本身的限制性？這些無疑是宗教人所應關切的問題。

首先，任何宗教都須向理性開放而與科學對話，如當代邏輯實證論者相信經驗事實，以經驗作為理論驗證的判準，所以凡不能驗證的即無意義，依此，宗教理論的驗證判準即以人的經驗為基礎，宗教理論必須先正視人的經驗世界，而減少超經驗的論述。傳統神學以神的創造性及萬有與人的受造性為出發，舊約誡律的盟約是始祖或先知與神之間的文感而制頒，新約的福音是神之子帶給人天國將臨的喜訊，這些無疑都是超經驗的，無法成為宗教理論的驗證判準。因而神學似應落實到以人為中心的經驗世界，例如愛與憐憫、公平與正義的追求、善與惡的回報等，而減少訴諸神的意旨之權威、受造物之完全服從、恩寵的渴望等非經驗的教義之宣揚。另就佛教而言，佛教經典雖不乏有超經驗的論述，不過基本上佛教理論主要從人的經驗出發，例如五蘊、十二處、八界、緣起法等，佛教雖不主張以感覺經驗為真，卻以不離感覺經驗為理論的起點，這一部分至少是可驗證的，這也許是耶佛二教在理論出發點上很大的區別。

科學講求理性，注重實驗，以此來檢證宗教，則又較邏輯實證論更進一步。卡爾波柏(Karl Popper)認為經驗只是概念而非判準，用科學方法檢證才是唯一的標準，而對於神學或宗教理論，波柏提出理性批判主義，用否證的方法以檢視宗教，即承認宗教理論在驗證前有其意義，但它必須經過科學的檢驗以證實與事實相符，宗教才能從非科學進入科學。就理性而言，神學自耶教傳入羅馬，即遭遇古希臘哲學的一些問題，到了奧古斯丁(Augustine)才具備了完整的神學思想體系，到十三世紀又有多瑪斯(Thomas Aquinas)等士林哲學家，從此神學、哲學和宗教學得到進一步的融合，因此神學有它歷史性的哲學思考與反省。佛教緣於印度知識論的發達，重視因明學及宗教理論的證成，使用因明學的比量推演事理，注重外在客觀的證據以顯明真理，契合科學對理性的要求。至於科學的實驗，科學家相信實驗的結果，以實驗證明原先的假設為真，依此而建立普遍的理論，宗教與科學的屬性不同，雖不必然全適用科學實驗方法，但宗教理論亦具有實踐的一面，如耶教以效法耶穌的行為作為宗教實踐的目標，以默禱作為與神溝通的途徑，以靈修作為超越有限的文感，佛教則講究解行並重，以戒定慧三學作為宗教實踐的次第，其中尤其是定學的修持，更可與科學的觀察與實驗方法相會通，儼然成為心的科學，這些都說明宗教如何藉由實驗的方法以驗證宗教理論。

最後談到科學方法對於宗教的限制性，畢竟科學實驗的對象限於物質，而宗教則包含超物質的精神層面，如奧多(Rudolf Otto)所說，宗教包含理性與非理性，雖然奧多過早將理性的限制視為神聖的奧秘，但畢竟承認理性有其限制性。其實宗教的非理性部分大多與神秘經驗有關，不論這些神秘經驗來自於外在力量的感應，或出自內在心靈的變化，它們往往無法單獨從科學方法提供明確的答案，這正說明科學方法在宗教領域中的限制性。

以上不論是科學方法帶給宗教的可信度與限度，都足以顯示科學與宗教的密切關係，作為一個宗教，如何在客觀地向理性開放與向內在內心靈探索神秘經驗之間尋求平衡點，應值得作為宗教人致力追求的理學目標。

法光

免費贈閱·敬請助印



第 296 期要目

中國佛教早晚課的形成

## 法光佛教文化研究所 「佛學成人教育」暨「非正規教育課程認證」 2014 秋季課程招生

- ◆ 開課期間：「普通班」2014/09/15~12/28 (全期 15 週)  
「學分認證班」2014/09/15~2015/01/18 (全期 18 週)
- ◆ 上課地點：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號 4 樓
- ◆ 報名辦法：即日起受理報名。報名表請至法光網站下載(網址：<http://fakuang.org.tw>)。
- ◆ 報名方式：Tel: (02)2578-3623 Fax: (02)2577-6609 E-mail: fakwang@gmail.com
- ◆ 「普通班」學員學習期滿後，可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證。
- ◆ 「學分班」學員學習期滿成績及格者，授予學分認證書。(缺課時數超過六分之一者不得申請)
- ◆ 課程名稱、任課教師及上課時間：

	上課時間	科目名稱	任課教師
1.	週一 09:30-12:00	◎《瑜伽師地論》(本課程只上課 12 週)	鄭振輝 (法光佛研所教師)
2.	週一 15:00-17:00	◎《藏文佛典閱讀與翻譯》	蕭金松 (法光佛研所所長)
3.	週一 19:00-21:00	藏語入門(下)	葉蕙蘭 (法光佛研所教師)
4.	週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道 (法光佛研所教師)
5.	週三 19:00-21:00	西藏佛教史	劉國威 (故宮博物院副研究員)
6.	週三 19:00-21:00	藏文中觀文獻選讀	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
7.	週四 14:30-16:30	進階藏文文法與經論選讀	張福成 (法光教師、資深翻譯)
8.	週四 19:00-21:00	◎最近歐美佛學研究選讀	高明道 (法光佛研所教師)
9.	週四 19:00-21:00	書法寫經	胡進杉 (故宮編纂、書法名家)
10.	週五 09:00-11:00	◎《釋量論略解》	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
11.	週五 13:30-15:30	◎藏語會話	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
12.	週五 19:00-21:00	藏語中級	丹增南卓仁波切(甘丹寺拉然巴格西)
13.	週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文 (中華佛研所研究員、法光佛研所教師)
14.	週六 09:00-11:00	◎佛教般若思想	劉嘉誠 (法光佛研所教師)
15.	週六 09:00-11:00	宗教生死學	曹志成 (法光佛研所教師)
16.	週六 14:00-16:00	巴利語入門(上)	高明道 (法光佛研所教師)
17.	週六 14:00-16:00	◎大乘唯識佛學-那那識與解脫意義	釋法緣 (法光佛研所教師)
18.	週日 09:00-11:00	止觀研究與實習 (免費課程)	釋清如 (法光佛研所教師)
19.	週日 08:00-10:00	◎巴利語中級	高明道 (法光佛研所教師)
20.	週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道 (法光佛研所教師)
21.	週日 14:00-16:00	◎上座部佛教西文研究選讀	高明道 (法光佛研所教師)

附註：有◎號的第 2、8、11、14、17、19、21 等七門課程，已取得教育部「非正規教育課程認證」，選擇「學分認證班」的學員，全期上課 18 週，其中 15 週與「普通班」合班上課，3 週專班上課，必須撰寫作業，參加考試，作為學期評分依據。

## 法光佛研所 2014 年暑期密集課程

課程名稱	任課教師	上課時間	課程名稱	任課教師	上課時間
進階巴利語	高明道老師	7 月 28 日至 8 月 29 日 共五週。週一至週五， 下午 1:30~3:00 及 4:00~5:30	初級藏文佛典選讀	張福成老師	7 月 28 日至 8 月 8 日 共二週。週一至週五， 上午 9:00~12:00
基礎藏語	葉蕙蘭老師	7 月 28 日至 8 月 29 日 共五週。週一至週五， 下午 2:00~5:00。 7 月 21 日(週一) 下午 2:00 藏文字母先修班(一次)	漢藏文《俱舍論》研讀	蕭金松老師	7 月 28 日至 8 月 15 日 共三週。週一至週五， 上午 9:00~12:00
梵文《善勇猛般若經》研讀	蔡耀明老師	7 月 28 日至 8 月 1 日 共一週。週一至週五， 下午 2:00~5:00	西藏語文法	蕭金松老師	8 月 18 日至 8 月 29 日 共二週。週一至週五， 上午 9:00~12:00



## 一、梵唄

梵唄，顧名思義，是「印度（梵）」的「唄」。佛教興起於印度，梵唄也無法脫離印度地理或人文的範圍。但是因為佛教流傳到印度以外的地域時，必須適應當地的語言與音樂習慣，所以也出現多樣的變化。中國佛教流傳的梵唄就是其中一種。而且歷史長遠的中國佛教，每個朝代所流傳的梵唄，多少都有變化。本文並非要去追究這些變化的過程，而是試著從現存的早晚課，去追溯其形成的概略而已。

佛陀時代，要弟子們中夜睡眠，而在前夜後夜，則可誦經，以自消息。白天托鉢，或是外出，比較有行走的情形；但是到了晚上，漫漫長夜，不適合一直睡覺，就可在前夜後夜誦經。夜晚誦經，在古代缺乏照明設施的情況下，誦經可能只是復誦白天聽到的佛經而已。而佛陀應機說法，每個人都只聽到他所該聽的經典，份量也是有限的。

這個情形大概在佛入滅以後，經典跟戒律的結集，使得專業的背誦這些結集的經典成為重要任務，也因此出現專業的記憶背誦佛典的人物。《南傳彌蘭王問經》裡面，提到三十四種專業的人，其中前十位即是經經典背誦專業有關<sup>1</sup>。依次是：

- 1 suttantikā 經師
- 2 venayikā 持律師
- 3 abhidhammikā 阿毘達磨師
- 4 dhammakathikā 說法師
- 5 Jātakabhāṇakā 本生誦者
- 6 Dīghabhāṇakā 長部誦者
- 7 Majjhimbhāṇakā 中部誦者
- 8 Saṃyuttabhāṇakā 相應部誦者
- 9 Anguttarabhāṇakā 增支部誦者
- 10 Khuddakabhāṇakā 小部誦者

前三者是跟經律論三藏有關的經師、律師、論師，第四是講經說法的法師，第五以下，則是經藏各部的持誦者。可以看到南傳的本生，以及五部尼柯耶，長部、中部、相應部、增支部、小部，都已經出現專業各別持誦者。這裡出現的 bhāṇakā<sup>2</sup>，即是唄匿者，也就是持誦者之意。唄匿，即是梵唄的「唄」。也有譯作「婆師」、「婆涉」等，推測當是 bhāṣa 的音譯，為動詞字根 bhāṣ（說）的衍生字。律典裡面，出現以「唄」字作動詞用的情形<sup>3</sup>，可見唄、唄匿、婆師，可能都是源自 bhāṣ 字根。

從佛陀時代的前夜後夜誦經，到後來的專業三藏誦經，份量的差異非常大。前者只是為了個人經義的理解與修持，後者則肩負傳承佛法的偉大使命。我們從經史來看，也會發現這一類的「三藏」，經常在腦袋裡背誦了整部的經藏，而在譯場裡面負責誦出所背的經典以供翻譯。這樣大部的經藏或三藏，必須有技巧地背誦，而且速度和數量的要求是很大的。

# 中國佛教早晚課的形成

## 釋大田

這種專業，跟律典裡面佛陀不准弟子以婆羅門教等外道的誦經方式來背誦或唱念佛經，大概有所不同。律典的規定，大概是為了使佛教普及化，所以不許用梵語乃至婆羅門背誦吠陀的方式，而以一般的方言以及庶民的背誦為主。但是三藏的結集，導致出現專業的背誦者，就有不同的背誦形態了。這種形態，有一些還記載在漢譯經典裡面，例如《中阿含經》，就有第幾日是某某誦的附加說明。一天背誦的份量相當多，這當然不是只以前夜後夜來誦一些經就能誦得盡的。反而是婆羅門專業背誦吠陀的技巧，有可能被拿到佛教裡面來活用，成為唄匿者的專業訓練了。

律藏裡面提到德耳以母國方言（阿槃提國語）誦波羅延等經典的故事。因為德耳本身擅長彈琴（也許是西塔琴<sup>4</sup>等印度西域的琴，而非中國的古琴），而唱誦這背誦佛典的人物。《南傳彌蘭王問經》裡面，提到三十四種專業的專業有關<sup>5</sup>。依次是：

- 1 suttantikā 經師
- 2 venayikā 持律師
- 3 abhidhammikā 阿毘達磨師
- 4 dhammakathikā 說法師
- 5 Jātakabhāṇakā 本生誦者
- 6 Dīghabhāṇakā 長部誦者
- 7 Majjhimbhāṇakā 中部誦者
- 8 Saṃyuttabhāṇakā 相應部誦者
- 9 Anguttarabhāṇakā 增支部誦者
- 10 Khuddakabhāṇakā 小部誦者

前三者是跟經律論三藏有關的經師、律師、論師，第四是講經說法的法師，第五以下，則是經藏各部的持誦者。可以看到南傳的本生，以及五部尼柯耶，長部、中部、相應部、增支部、小部，都已經出現專業各別持誦者。這裡出現的 bhāṇakā<sup>2</sup>，即是唄匿者，也就是持誦者之意。唄匿，即是梵唄的「唄」。也有譯作「婆師」、「婆涉」等，推測當是 bhāṣa 的音譯，為動詞字根 bhāṣ（說）的衍生字。律典裡面，出現以「唄」字作動詞用的情形<sup>3</sup>，可見唄、唄匿、婆師，可能都是源自 bhāṣ 字根。

至於所謂的「音聲佛事」，因為人類喜好音樂的天性，並不容易就消失。我們反而有必要就現存的「音聲佛事」，來探索其發展的軌跡。特別是譯經史，我們可以看到不少史料，例如馬鳴菩薩等偉大佛教音樂家的創作佛讚佛曲，影響當時一般大眾的情形。

以上可歸納出以下幾點特徵。一、佛弟子個人日夜間誦經修行。二、有限度的唄讚。三、經典結集後出現專業的憶持律律論三藏。四、戒律規定不可使用梵語，應使用方言。五、不可以

現的《禪門日誦》等，可以說都直接受到蓮池大師的影響。民國的《佛門必備課誦本》，大體也是延續蓮池大師的改編而成。

由於到目前為止，以筆者所知，似乎還沒有人注意到嘉興藏《諸經日誦集要》乃是蓮池大師改編本的前身，所以在論述上略嫌不足。例如陳繼東在近年對《禪門日誦》等文獻作了海外存本調查研究，取得不少成果，却未注意到上述事實<sup>16</sup>。即使如此，陳繼東的其他調查提到，日本除了現藏駒澤大學（同治11年）及日本大分的妙正寺（道光2年）《禪門佛事全部》之外，《禪門日誦》有：

- 1.大谷大學圖書館藏道光十四年寶隆堂一卷本，2.駒澤大學圖書館藏光緒二十年湧泉禪寺一卷本，3.駒澤大學圖書館藏光緒二十六年天寧寺一卷本，4.駒澤大學圖書館藏金陵刻經處二卷本<sup>17</sup>。此外，海外尚有 1.倫敦大學 SOAS 圖書館所藏雍正元年廣州海幢寺刻本一卷，2. SOAS 圖書館所藏光緒三年一卷本（天童寺本），3.SOAS 圖書館所藏光緒三十年一卷本，4. 哈佛大學燕京圖書館所藏宣統二年一卷本，5.燕京圖書館所藏光緒丁未年《禪門佛事全部》一卷本，6. SOAS 圖書館所藏《日課便蒙旁註略解》光緒三年二卷本<sup>18</sup>。而目前台灣比較容易找到的《禪門日誦》，大概是天寧誦經本（光緒年刊的民國改訂本<sup>19</sup>）。由於這些典籍是日常使用的，因此可以推測流傳相當廣，目前大陸內地是否已進行這些文獻的現存狀況調查不得而知。

早晚課的簡介，如《中國佛教百科叢書 6 儀軌卷》<sup>20</sup>、《中國傳統佛教儀軌》<sup>21</sup>都有簡短介紹。除了註解，光緒年刊的便蒙，未見流通。早年以興慈法師《二門與世俗不同，不能只是吹彈管弦，而應以「聲曲」為正，也就是唱誦比彈奏重要，這也是後來的早晚課只出現打擊樂器，而並未出現管弦樂伴奏的主因之一。

史料記載道安創設梵唄三科，其中「六時行道（常日六時行道飲食唱時法）」被認為是現在早晚課的起源<sup>10</sup>。六時，意味著一整天，如果每一時都有固定的功課，那就不只早晚而已了。無論如何，現存的早晚課內容，大部份都是道安以後翻譯的，所以我們無法以現有的早晚課去推測道安講的是什麼。

從現存的文獻來看，出現明確規定早晚課內容的，是《諸經日誦集要》<sup>11</sup>。此書尚有嘉興藏康熙元年刻本<sup>12</sup>，而其內容曾在明末時即已被蓮池大師批判重編<sup>13</sup>，蓮池大師的重編本又經滿益大師重刊<sup>14</sup>，產生一定的影響。但是到清朝初年康熙元年時，入藏本仍然是舊本，表示當時整個教界對蓮池大師的改編本認知仍然相當有限。而蓮池大師的改編本以及滿益大師的重刻，因為結構上已經改為早晚課在卷首，所以後來出

（下轉第 3 版）

## 感謝 諸位大德發心贊助 敬祝 福慧增長

凡未能發出離心，發菩提心的學眾，應勵行人乘正法，日日發願：『惟願三寶慈悲攝受！願得生生世世，見佛聞法』。發此見佛聞法的正願，修人乘的正行，保證會不失人身，由此而進入佛道。



（上接第 2 版）

祖師儀」的禮祀<sup>31</sup>。「13.禮觀音文」，《禪門日誦》作「讚觀音文」，收於「大悲懺儀」中<sup>32</sup>。以上初步的比對，可以發現，《禪門日誦》在「四生九有」等方面，比較有華嚴的影響。而課誦本，則顯示淨土的特徵。

由於從蓮池大師重刻《諸經日誦集要》以後，不論多加內容的《禪門日誦》，或是現在極為簡便的《佛門必備課誦本》，都以早課楞嚴咒開始，因此可以推知，所有的這些課誦典籍，都承襲了蓮池大師的改訂。可以說早晚課的逐漸定型化，是蓮池大師開始的。

蓮池大師在萬曆 28（1600）年寫的〈重刻諸經日誦序〉<sup>33</sup>提到，有居士將坊間流傳的「百八般經<sup>34</sup>」帶到雲棲，「謂是經僧尼遺俗晨夕所持誦，而真偽文雜」，希望蓮池大師加以改正，蓮池大師「去偽而存真」之後，還補充一些新內容。但是居士以此作初刻本時校訂不良，所以再重加訂正，並寫此序述其緣起。這裡提到的《諸經日誦集要》三卷本（嘉興藏本）時並未更改書名，所以容易混淆。

重刻本《諸經日誦集要》分成上下兩卷，各是「總集」與「別集」。上卷「總集」收「朝時課誦」與「暮時課誦」，相當於舊刻的第三卷前半（「朝課」、「晚課」）。下卷「別集」收「經類」、「咒類」、「雜錄」三項，相當於舊刻第一、二卷（前二項、第三卷後半（後一項、「雜集」）。不過，所謂的「舊刻」，固然是蓮池大師以前的刻本，但是《嘉興藏》在康熙元年刻此入藏時，已經將蓮池大師的〈新定西方願文〉也收進去<sup>35</sup>，所以刊刻者應當參考過蓮池大師的重刻本。

蓮池大師重刻本《諸經日誦集要》，開頭就提到「舊刻首《心經》、《金剛》、《觀音》、《彌陀》」等<sup>36</sup>，對照《嘉興藏》本《諸經日誦集要》，完全一致，所以可以確知所謂「舊刻」，即是此本。而蓮池大師對於這部日常使用的典籍，也有明確的重編方針，即是為了方便初學者晨昏課誦經咒，所以集中在前，次第分明。其次，蓮池大師對舊刻大悲咒未有「稱揚聖號」等等<sup>48</sup>。也就是由結夏誦咒，日後演化成早課誦咒。

由於宋代華嚴宗祖師子瑑作《楞嚴疏》，以華嚴義來解《楞嚴經》，引起《楞嚴經》的學習流傳風潮。淨源の《楞嚴儀》也是依華嚴宗之修行儀範來建立的。所以可知蓮池大師之前的舊刻《諸經日誦集要》，將誦楞嚴咒作早課的主要內容，事實上已經有宋元明三代的累積，已經蔚為風潮。而楞嚴咒加上大悲咒、十小咒、心經等，以咒語為中心的早課，固然或多或少有密教盛行的影響，但是主要仍是起源於結夏安居啓建楞嚴會誦楞嚴咒的習

舉「上來」等三偈，而只提到祝聖時接「以此經咒功德」二偈，後接彌陀偈。此二偈在舊刻本，收於「嚴淨儀」後<sup>42</sup>。彌陀偈之後，稱念彌陀聖號，蓮池大師認為舊刻裡面有三十六萬億等語，不見於大藏經文，所以應該刪除。此舊刻「三十六萬億一十一萬九千五百同名同號大慈大悲本師和尚」，就被刪除，只存「大慈大悲」<sup>43</sup>。而「回向文」，蓮池大師舉出「慈雲小淨土文」以及自撰的「新定西方願文」。而舊刻本除了「念佛功德」等誦文，尚有「我此普賢殊勝行」二偈、清晨普願偈「四生九有」等<sup>44</sup>。以上舊刻本目次自「善天女咒」起，依序有「誦經觀咒回向」、「念佛緣起」、「念佛祝厘讚」、「念佛回向偈」、「清晨普願偈」、「歸命本尊」之名目，對於課誦文加以標示，易於理解。而蓮池大師重刻本僅存「般若波羅密多心經」（舊刻經文省略，附於善天女咒後）、「念佛緣起」、「回向文」三目。至於課誦本早課的「韋駄讚」、「禮祖」、「禮觀音文」，蓮池大師皆依舊刻列於「雜錄」，課誦本實際上是將古代「祝韋駄儀」、「祝祖師儀」等精要融會在早課之中了。

早課以楞嚴咒開始，由於宋代晉水淨源《首楞嚴壇場修證儀》裡面，第四「稱讚如來」部分，誦楞嚴經偈「妙湛總持不動尊」至「燦羅心無動轉」止，此數偈正是早課開頭的楞嚴偈。而其第六則是「壇圍誦咒」，正與早課誦楞嚴咒一致。所以可以推測淨源の楞嚴偈，對早課誦楞嚴咒的內容和形式有相當大的影響。此外，《重訂二課合解》提到回向的「上來」三偈，為宋代真歇清了所作<sup>45</sup>。真歇清了<sup>46</sup>自紹興十五年起住徑山六年，其間曾以誦楞嚴咒攝眾，造此三偈。在真歇清了住此之前，大慧宗杲已經住此山五年（紹興至十一年），而大慧與主戰派（張九成等）往來過緊，得罪當道，流放湖南衡州。所以可以推測真歇清了是為了安定民心等<sup>47</sup>，對照《嘉興藏》本《諸經日誦集要》，完全一致，所以可以確知所謂「舊刻」，即是此本。而蓮池大師對於這部日常使用的典籍，也有明確的重編方針，即是為了方便初學者晨昏課誦經咒，所以集中在前，次第分明。其次，蓮池大師對舊刻大悲咒未有「稱揚聖號」等等<sup>48</sup>。也就是由結夏誦咒，日後演化成早課誦咒。

晚課方面，《佛門必備課誦本》的「暮時課誦」目次如下：1.阿彌陀經 2.往生咒 3.大懺悔文 4.蒙山施食 5.讚佛偈 6.念聖號 7.發願文 8.咒眾偈 9.拜願 10.三皈依 11.大悲咒 12.伽藍讚

其中彌陀經、大懺悔文、蒙山施食三者，可說是晚課的主體。前述《三時繫念》，以彌陀經、往生咒、彌陀偈、彌陀及三菩薩聖號、發願文<sup>31</sup>、三皈依等，與課誦本晚課「1.阿彌陀經 2.往生咒 5.讚佛偈 6.念聖號 7.發願文 10.三皈依」等一致。課誦本的「11.大悲咒 12.伽藍讚」，即是舊刻《諸經日誦集要》（頁 178、舊讚、蓮池大師重刻本（頁 1863-4、新讚）、《禪門日誦》（頁 103-4、新讚並附舊讚）的「祝伽藍儀」之精要。而「8.咒眾偈」（但舊刻《諸經日誦集要》作「普願咒眾偈」），蓮池大師重刻本缺。此偈見於宋代的《禪苑清規》，為八、十八、二十八日維那念誦之偈<sup>32</sup>。至於課誦本晚課的「9.拜願」，以西方淨土彌陀等聖號為主，普佛儀式中也可見到釋迦佛等聖號的拜願。

晚課的「大懺悔文」與「蒙山施食」，內容大致相同。此二者，清代書玉《大懺悔文略解》<sup>33</sup>、民國喻味庵《新續高僧傳》卷一<sup>34</sup>、興慈法師《重訂二課合解》<sup>35</sup>，都認為是「西夏護國仁王寺金剛法師不動」所集。書玉提到梵偈<sup>49</sup>。此楞嚴會，即是結夏安居，而元代中峰明本《幻住清規》即錄有「結夏啓建楞嚴會疏」，九十日「誦誦大佛頂萬行首楞嚴神咒，稱揚聖號」等等<sup>48</sup>。也就是由結夏誦咒，日後演化成早課誦咒。

由於宋代華嚴宗祖師子瑑作《楞嚴疏》，以華嚴義來解《楞嚴經》，引起《楞嚴經》的學習流傳風潮。淨源の《楞嚴儀》也是依華嚴宗之修行儀範來建立的。所以可知蓮池大師之前的舊刻《諸經日誦集要》，將誦楞嚴咒作早課的主要內容，事實上已經有宋元明三代的累積，已經蔚為風潮。而楞嚴咒加上大悲咒、十小咒、心經等，以咒語為中心的早課，固然或多或少有密教盛行的影響，但是主要仍是起源於結夏安居啓建楞嚴會誦楞嚴咒的習

俗。甚至淨土的蓮池大師，也依照舊刻《諸經日誦集要》所呈現的早晚課習俗，並未加以大幅更動，改成淨土宗特有的修法。

至於早課的「彌陀偈」與念佛、念三菩薩聖號，據興慈法師《重訂二課合解》與黃慶瀾《朝暮課誦白話解釋》所述，彌陀偈出自宋代擇瑛所撰《淨土修證儀》<sup>49</sup>。而元代的中峰明本禪師《三時繫念》，即以三時誦彌陀經念佛號為主，末後亦誦此彌陀偈等，然後是普賢十大願，與現代早課一致<sup>50</sup>。可見早課即已含攝宋元以來楞嚴儀、楞嚴會，與淨土儀、三時繫念的精要了。而其中尚有華嚴宗大師的要義，也有禪宗祖師的著作，可說融會華嚴、禪、淨，乃至顯、密於一爐。

晚課方面，《佛門必備課誦本》的「暮時課誦」目次如下：1.阿彌陀經 2.往生咒 3.大懺悔文 4.蒙山施食 5.讚佛偈 6.念聖號 7.發願文 8.咒眾偈 9.拜願 10.三皈依 11.大悲咒 12.伽藍讚

其中彌陀經、大懺悔文、蒙山施食三者，可說是晚課的主體。前述《三時繫念》，以彌陀經、往生咒、彌陀偈、彌陀及三菩薩聖號、發願文<sup>31</sup>、三皈依等，與課誦本晚課「1.阿彌陀經 2.往生咒 5.讚佛偈 6.念聖號 7.發願文 10.三皈依」等一致。課誦本的「11.大悲咒 12.伽藍讚」，即是舊刻《諸經日誦集要》（頁 178、舊讚、蓮池大師重刻本（頁 1863-4、新讚）、《禪門日誦》（頁 103-4、新讚並附舊讚）的「祝伽藍儀」之精要。而「8.咒眾偈」（但舊刻《諸經日誦集要》作「普願咒眾偈」），蓮池大師重刻本缺。此偈見於宋代的《禪苑清規》，為八、十八、二十八日維那念誦之偈<sup>32</sup>。至於課誦本晚課的「9.拜願」，以西方淨土彌陀等聖號為主，普佛儀式中也可見到釋迦佛等聖號的拜願。

晚課的「大懺悔文」與「蒙山施食」，內容大致相同。此二者，清代書玉《大懺悔文略解》<sup>33</sup>、民國喻味庵《新續高僧傳》卷一<sup>34</sup>、興慈法師《重訂二課合解》<sup>35</sup>，都認為是「西夏護國仁王寺金剛法師不動」所集。書玉提到梵偈<sup>49</sup>。此楞嚴會，即是結夏安居，而元代中峰明本《幻住清規》即錄有「結夏啓建楞嚴會疏」，九十日「誦誦大佛頂萬行首楞嚴神咒，稱揚聖號」等等<sup>48</sup>。也就是由結夏誦咒，日後演化成早課誦咒。

晚課的「大懺悔文」與「蒙山施食」，內容大致相同。此二者，清代書玉《大懺悔文略解》<sup>33</sup>、民國喻味庵《新續高僧傳》卷一<sup>34</sup>、興慈法師《重訂二課合解》<sup>35</sup>，都認為是「西夏護國仁王寺金剛法師不動」所集。書玉提到梵偈<sup>49</sup>。此楞嚴會，即是結夏安居，而元代中峰明本《幻住清規》即錄有「結夏啓建楞嚴會疏」，九十日「誦誦大佛頂萬行首楞嚴神咒，稱揚聖號」等等<sup>48</sup>。也就是由結夏誦咒，日後演化成早課誦咒。

除了三峰法藏曾經批判當時的《焰口》的唱誦像「俳倡」<sup>61</sup>，滿益大師也批判早晚課「惟事唱讚鼓鉦，大可歎矣」<sup>62</sup>。這些現象，

（下轉第 4 版）