

經導對中國佛教禮懺的影響

——以梁《高僧傳》為中心的探討

釋道昱

前言

在梁《高僧傳》中，作者慧皎原本要分該傳為八科，後來卻發現「經導二技」，在化俗上有其價值性，才增加為十科，如其所云：「昔草創高僧本以八科成傳，卻尋經導二技，雖於道為末，而悟俗可崇」。換言之，這「經師」與「唱導」二技，很可能在當時是非常盛行，因此他才會讚嘆此二科有化導眾生的作用，又稱此二科為「技」，很明顯的表示它們是「技術」或「技藝」，也許被認為是度眾的方便技巧；然而於修持法門的排行榜上，慧皎則認為是「於道為末」的敬陪末座了。但筆者認為這個問題有待商榷，因為在該傳中的「誦經」、「經師」、「唱導」三科有交集之處，事實上也很難明確的劃分界線。若勉強的區分大致可歸類：「誦經」篇是僧人以誦持某特定的經典為個人的修行依據，有時會有感應，並隨緣的度眾；然「經師」則是「轉讀」、「諷詠」經典，並配合音聲梵唄之技藝；「唱導」即是宣唱法理於齋會中以化導眾生。事實上套用現代語言，後兩者都是以「音聲佛事」為業 -- 以誦經、禮懺、宣導度化眾生，然而「誦經」篇中的僧人大都以「誦」或「諷詠」經典為個人修持的依據，似乎不是以誦經為業。但詳讀「誦經」與「經師」二篇之後，筆者發現這兩篇有多處雷同之處，也難怪在《續高僧傳》中，道宣把「誦經」改為「讀誦」，而「經師」與「唱導」合併於「雜科聲德篇」了。¹ 然本文僅探討初期中國佛教中的「音聲佛事」對當今佛教中「禮懺佛事」的影響，故以梁《高僧傳》中相關的三科為討論的中心，以下將這三科一一介紹。

• 註 1：T.50/2060, PP.685,700.

一、誦經科

該篇中收集了正傳 21 人，旁出附見者 11 人。² 該篇中記載的僧人大都是苦行、誦經、禮懺、習禪而感得鳥獸集其左右、或老虎蹲其前、異人獻寶、甚而菩薩現前。他們所誦之經典有：正法華經、古維摩經、十地、思益、大涅槃、金光明、首楞嚴、小品、進而金剛般若經等。³ 正傳 21 人中就有 16 人誦持《法華經》，可見《法華經》是六朝時代僧侶的寶典。其次是誦持《古維摩經》的有 7 名，也有以法華、維摩二經為主要修持經典，以其餘經典為修持依據者其數尚少，以下略舉數例以解之。

釋普明（晉代約 371-455）以「禮懺為業」，誦「法華維摩二經」，每誦至「勸發品輒見普賢乘象立在其前，誦維摩經亦聞空中唱樂，又善神咒所救皆愈」。⁴ 普明所誦持的法華經應是鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》（406 A.D. 譯），因為羅什譯本的第二十八品是〈普賢菩薩勸發品〉，相似於竺法護譯的《正法華經》（286 A.D. 譯）的二十六品〈樂普賢〉。該〈勸發品〉品提及：

「是人若行若立讀誦此經...若思惟此經...我復乘白象王現其人前...」。⁵

很奇怪的，在竺法護譯的〈樂普賢〉品中卻無「乘象立其前」之說，而是：

「一心勤修正法華經，書持經卷常當思惟一切不忘...臨壽終時面見千佛...不墮惡道」。⁶

此差異很有可能是他們所持的原文本就不同了。另外，由竺法護的該譯文中得知「千佛」的觀念早在西元三世紀已存在中國佛教中了。又傳文中明言「勸發品」，很明顯的普明所誦持的《法華經》即是羅什的譯本了。再者，「誦維摩經亦聞空中唱（倡）樂」一事，也在該經中發現相似之事。羅什譯的《維摩詰所說經》（406 譯）中亦提及：

-
- 註 2：T.50/2059, 在慧皎自製的目錄中在「僧覆之下有附見慧琳」見 P.421c, 但於僧覆的傳文中卻無有關慧琳的敘述，見 P.407c, 故筆者將慧琳刪除，只列 11 人。
 - 註 3：小品經是《小品般若經》的簡稱，見《法寶總目錄》No.1, P.208c.
 - 註 4：T.50/2059, P.407b.
 - 註 5：T.9/262, P.61ab.
 - 註 6：T.9/263, P.133bc.

「持世白佛言...我昔住於靜室時，魔波旬從萬二千天女，狀如帝釋，鼓樂絃歌來詣我所。」⁷

支謙譯的《維摩詰經》(223-253 年間譯) 也有相似的譯文。⁸ 這兩則感應之事，無異在表達虔誠禮誦不僅感得天人、菩薩讚嘆，而且也是入道法門之一，又普明善於神通咒術以救世濟人，因此不難揣測他是個有道的高僧吧。

另一則傳文也與普賢有關，應該也是誦持法華經之故吧。釋道冏(約卒於 宋 443)「素誦法華，唯憑誠此業，又存念觀音...進修禪業...作數過普賢齋，並有瑞應，或見梵僧入坐，或見騎馬人至..... 倏忽不見」。⁹ 道冏一向主修法華，又念觀音[聖號]，並數度舉行「普賢齋」，可見他也是個普賢菩薩的感應者了。

中國「齋會」的流行可能始於西晉，因為西晉時竺法護所譯的齋經被記載於《出三藏記集》(445-518 年 又稱僧祐錄)：

「菩薩齋法(經)一卷，舊錄云菩薩齋經，或云賢首菩薩齋經，右 64 部 凡 116 卷今闕，竺法護譯」。¹⁰

賢首與普賢都是華嚴經中的大菩薩，有賢首菩薩的齋經，應該也會有其它菩薩的齋法才對。於《彥棕錄》(602 年)竟然也發現一些有關齋法的「闕本」(舊錄有目而無經本) 記錄：

「佛悔過經一卷 晉世竺法護譯、菩薩悔過法一卷 晉世竺法護譯，菩薩齋法一卷 (一名持齋，一名法齋) 菩薩受齋經一卷、菩薩受齋法一卷、六齋八戒經」。¹¹

可見在晉朝這些齋法與悔過法可能流通過，而隋代的《彥棕錄》中這些有目無本的經都是由「舊錄」抄襲下來的，因此不難推斷齋會、懺法可能始於晉代之前，而盛行於南北朝，才會在梁《高僧傳》中出現不少不同名稱的齋會，例如：禪齋、聖僧齋、苦行齋、捨身齋、普賢齋、七日齋、觀世音齋、金光明齋、盂蘭盆齋、三千僧齋會、無遮大會等，可見「齋會」在第五、六世紀

• 註 7：T.14/475, P.543a.
• 註 8：T.14/474, P.524b.
• 註 9：T.50/2059, P.407a.
• 註 10：T.55/2145, P.9b.
• 註 11：T.55/2147, PP.175a,177ab.

時是非常盛行的法會。

漢譯的「齋」字相似於梵文的 *Upasatha* (*UpoZadha*, *Upavasatha*)，譯為「布薩、齋戒、靜齋」等意。¹² *UpoZadha* 有「purity (清淨), confession of one's sins (發露懺悔自己的罪)」之意，並引申為三意：淨化身、口、意三業，過午不食與不食非時之食，和法會中的齋食。¹³ 又 *UpoZadha* 有 confess (自白、懺悔) 之意。¹⁴ 可見「齋」在印度佛教的傳統中是淨化身心與發露懺悔之意。又由上述的經錄與梁僧傳中得知，六朝時代的齋會大都與懺悔分不開，例如【釋玄高】傳記載：「高令作金光明齋，七日懇懺」。¹⁵ 顯然中國早期的佛教，在飯食的齋會中是有懺悔三業的儀式，與印度佛教的傳統是相似的。然現今佛教法會中的齋食，是否有懺悔的心情，則就因人而異了。

又釋法恭 (亡於宋太(泰)始年間 465-471) 春秋八十，「誦經三十餘萬，每夜諷詠，輒有殊香異氣」。¹⁶ 漢文「諷」即「誦也」，「倍文曰諷，以聲節之曰誦」；¹⁷ 「詠」則是「歌也、長言也」。¹⁸ 顯然地，誦經即是諷誦，也就是要拉長音聲、有節拍的唱誦。法恭誦經而感得殊香異氣，此乃表示他也應是個以誦經而入道者。

不僅齋會與懺悔有關，事實上誦經與禮懺也是息息相關的，在傳文中時常出現「禮誦」、「懺誦」之詞。例如釋弘明 (403-486) 的實例：

「誦法華、習禪定、精勤禮懺六時不輟，每旦則水瓶自滿...又一小兒來聽明誦經...云昔是此寺沙彌，盜帳下食，今墮園中 (廁所)，聞上人道業，故來聽誦經...」¹⁹

-
- 註 12：見赤沼智善，《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館，1931, P.714b,
 - 註 13：Japanese-English Buddhist Dictionary, Daito Shuppansha, 1965, P.246.
 - 註 14：Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol.II: Dictionary, Delhi: Motilal Banarsidass, 1985, P.147b.
 - 註 15: T.50/2059, P.397b.
 - 註 16：T.50/2059, P.407c.
 - 註 17: 見《中文大辭典》，台北：中國文化大學出版部，1993，普及版，No.8, .1078c. 「倍文」即是「背誦書文」，「倍」通「背」，見上列辭典，No.1, P.1049b.
 - 註 18：同上辭典，No.8, P.927a.
 - 註 19：T.50/2059, P.408a.

另道嵩（宋）也是「懺誦無輟」，僧侯（396-484）則是「年十八便蔬食禮懺」，又「誦法華維摩金光明」。而慧彌（440-518）也是「曉夜習定，常誦波（=般若，六時禮懺）」。²⁰ 此中的「上人」「禮千佛」、「懺誦」都是當今中國佛教界普遍使用的語詞與儀式。

在上面釋弘明的例子中受報的沙彌現身來聽誦經，且稱弘明為「上人」，此乃表示該僧的道行德業，足以感動幽冥界的眾生。「上人」原是中國儒家傳統上對「優異人」之稱呼，〈新書脩政語〉云：「周成王曰寡人聞之，有上人者有下人者」。²¹ 該語詞也出現在佛教的經典中，例如鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》（403-404 譯）提及：「若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，所以者何，上人應更求上法」，²² 可見般若經中指的上人是「發菩提心者」。又佛教辭典《釋氏要覽》（北宋 1019 道誠撰）也解釋：「上人，古師云，內有智德，外有盛行」，²³ 此似乎有「上求佛道，下化眾生」的涵意。該語詞原來已在羅什的譯本中出現，難怪慧皎（497-554）的僧傳中也有「上人」之詞，可見「上人」的用法始於儒家，進而被使用於六朝時代的佛教界。然該語詞也在目前佛教界中時有所聞，徒眾們稱呼自己敬愛的師長為「上人」，這原來是有其典故的，至於現代人對它的定義是否與古人相同，就不得而知了。

「禮千佛」也是現今佛教中常舉行的法會之一，尤其是在中國的農曆年間，大部份的佛教寺廟都會有「禮三千佛」或「禮萬佛」的法會，而「禮千佛」這名詞竟然也出現在梁僧傳〈誦經篇〉釋僧辯（420-492）的傳文中，可見它必定有其源流，如傳文：

「誦法華、金剛般若...誦法華日限一遍...禮千佛凡一百五十餘萬拜...」²⁴

「千佛」的名詞早就出現在西晉竺法護的譯經中（見上注解六）。禮千佛必須依據諸佛名號經典而禮拜，因此該類經典早在西晉時代已譯出，據《僧祐錄》，竺法護曾於太始中（265-274）至永嘉二年（308）間譯《諸方佛名經》

-
- 註 20：T.50/2059, P.408bc.
 - 註 21：見《中文大辭典》，No.1, P.306b.
 - 註 22：T.8/223, P.273c.
 - 註 23：T.54/2127, P.261b.
 - 註 24：T.50/2059, P.408b.

一卷與《十方佛名(經)》一卷，但已在僧佑時代就「闕」失了。²⁵ 又在該錄的「新撰失譯 - 雖缺譯人，悉是全典」，且「今並有其本，悉在經藏」中收集有 14 部佛名經：²⁶

「有稱十方佛名得多福經一卷(抄)、三千佛名經一卷、千佛因緣經一卷、稱揚諸佛功德經一卷(抄三卷稱揚諸佛功德經)、過去五十三佛名(經)一卷(初藥王藥上觀，亦出如來藏經)....賢劫千佛名經一卷.....滅罪得福佛名經一卷。」²⁷

上列引文中的佛名經，在僧祐時代都是流通的，只是遺失譯者罷了。但有一部與上述同名的《千佛因緣經》竟然被收集在大正藏第十四冊，No.426 經，又掛名是鳩摩羅什譯的。該經在《僧祐錄》、《法經錄》、《彥悰錄》、甚至《大唐內典錄》中均列入「失譯經目」中，²⁸ 直到《大周刊定眾經目錄》(695 明佺撰)才歸於羅什的名下，²⁹ 很顯然的該部經實非羅什所譯。³⁰ 又收集在大正藏第十四冊中有關佛名的經典就有十多部，其中三部「失譯」--- 遺失譯者的過去、現在、未來千佛名經 (No.446, 447, 448 經) 有可能相似於上面引文中的「三千佛名經」。

另在《僧祐錄》卷十二，序文「千佛名號序 出賢劫經 沙門竺曇無蘭抄」：

「賢劫經說，....八萬四千度無極法，當來賢劫一千如來，亦得入也。...佛為喜王說諸佛號字，號字一千數之有長。而興立發意二品重說，皆齊慧業而止，以此二品檢之。有以二字為名者，三字名者，有以他字足成音句，非其名號，亦時有字支異者，相(想)梵本一耳，將是出經人，轉其音辭令有左右也，長而有者，或當以四五六字為名號也。...余今別其可了，各為佛名，意所不了，則全舉之，又以字異者注之於下，然或能分合失所，深見達士，其有覺省，可為改定，恕余不逮。」³¹

-
- 註 25：T.55/2145, P.9a.
 - 註 26：T.55/2145, P.21b, P.32a.
 - 註 27：T.55/2145, P.22b.
 - 註 28：T.55/2145, P.22b, T.55/2146, P.121a, T.55/2147, P.153a, T.55/2149, P.304a.
 - 註 29：T.55/2153, P.377a.
 - 註 30：對於羅什的譯經，筆者曾於拙作《請觀世音經譯本考》中討論過。
 - 註 31：T.55/2145, P.82b.

該序文是解釋《賢劫經》中的一千佛也能入無極法，³² 因而有卷六的「千佛名號品」，在該品中佛號都是三字為一名。³³ 但在卷七「千佛興立品」與卷八「千佛發意品」中，對佛號的解釋，漢文字數就不定了。誠如序文中所說，有二字、乃至五、六字，其梵本都是一樣，只是譯者繁簡的解釋不同罷了。「興立品」是介紹每一佛的種性、父母、與成佛時的國土、所度眾生的的人數。另「發意品」即解釋諸佛修道因緣，³⁴ 此應是序文中所說的「慧業」。該序文是竺曇無蘭抄出，他於東晉 381 - 395 年間在中國譯經，³⁵ 又《賢劫經》之末記錄著：「竺法護於(西晉)永康元年 (300) 七月二十一日，手執口宣，時竺法友，從洛寄來，筆受者趙文龍...」。³⁶ 該序文自云「出賢劫經」，內文是抄的，可見原序文應附在《賢劫經》內，但現存於大正藏中的該經，卻無此序文。又竺法友是東晉時人，收到後即手抄，因此很明顯的大正藏所收的《賢劫經》是東晉時代的抄本，在當時此序文已未錄進該經中，故竺曇無蘭才會另抄出這篇序文。此外，竺曇無蘭在東晉時抄出此序文，其動機何在？又由其序文中的內容 - 對千佛名號字數差異的解釋，不難揣測當時（東晉）千佛名號的禮拜可能是盛行的，而且對千佛名字翻譯字數差異也許有所爭執，所以序文中才會說明佛名只是分別而已，不可能全舉出其意。若無流通，豈會有爭執，可見千佛的禮懺在東晉時應是流行的。

《高僧傳》中釋超辯所禮千佛的經典，有可能出自《賢劫經》，或是《僧祐錄》中所載失譯的經典之一吧，但這已無從考查，只是由《僧祐錄》所列的失譯佛名經中可反應出當時「禮千佛」的懺法可能流行一時，乃至現今已成習俗。但是現今一般佛寺中禮三千佛所用的經本有稱《佛說千佛洪名寶懺》³⁷ 或《三劫三千佛緣經》，³⁸ 這些經本因不同的寺廟而冠以不同

-
- 註 32：無極法是修行度眾的法門，見 T.14/425, 「二千一百諸度無極，貪婬怒癡等分四事，各二千一百，合八千四百，八千四百各別有十事，合八萬四千，以能具足度無極，便已備悉八萬四千眾要上業。」，P.12b-13a。另細節見該經 PP.11b-13a。
 - 註 33：T.14/425, P.45c-50a.
 - 註 34：T.14/425, PP.50-63.
 - 註 35：見《法寶總目錄》，第一冊, P.677a.
 - 註 36：該經後記中的竺法友是東晉竺法深 (286-374) 的高徒，「嘗從深受阿毘曇，一宿便誦」，故竺法友也是東晉時代的人。見 T.50/2059, P.348a. T.14/426, P.65c.
 - 註 37：該本為高雄縣大樹鄉「光雲寺」所持用。
 - 註 38：該本為台南市「竹溪寺」的用本。

的名稱，但內容都是相同的，尤其在初頁都有此「三劫三千佛緣起，薑良耶舍譯」之言。經筆者內容的核對，發現此「緣起」即抄自大正藏中的 No.446 《過去千佛名經》中最前面的一段「三劫三千佛緣起」並附言「出觀藥王藥上經」，而此段緣起也確實抄出自薑良耶舍譯的《觀藥王藥上二菩薩經》。³⁹ 不論是《洪名寶懺》或《佛緣經》都是錄自大正藏第十四冊中 No.446, 447, 448 的失譯過去、現在、未來千佛名經。故當今中國佛教「禮千佛」所用的經本，只是幾部失譯經的合併本罷了，又該經初頁的「緣起」也是抄自薑良耶舍譯的《觀藥王藥上經》，所以它只是一本選自不同時代、不同譯者的合併經而已。

不僅禮千佛，超辯也誦持《金剛般若經》，該經的誦持在六朝時代還似乎是有名氣。它自鳩摩羅什於 402 -412 年間譯出後，在短短的數年間，《高僧傳》〈亡身篇〉中的釋法進，在北涼沮渠蒙遜時代 (401-433) 即誦持《金剛經》。⁴⁰ 又宋齊時代的釋慧基 (412-196) 也是「善誦小品、法華、思益、維摩、金剛般若、勝鬘等經」。⁴¹ 該《金剛經》一譯出就被採用，可見羅什在當時的譯經名聲應該是被肯定的。

另一則相似於「經師」的「誦經」者 - 釋法宗，「少好遊獵，嘗於剡遇射孕鹿，母墮胎，鹿母銜箭猶就地舔子，宗迺悔悟」，因此「摧弓折矢出家業道」，而且「蔬苦六時以悔先罪」，又「誦法華維摩」。在度眾方面，他「常昇臺諷詠」，名聲是「響聞四遠」，並且「士庶秉其歸戒者三千餘人」，因而「開拓所住以為精舍」，該精舍「因」以「誦」持「為」其「目」的，故號曰「法華臺」。⁴² 從上述傳文中得知法宗以「誦法華、維摩」為其修持的依據，後來由於「諷詠」經典而聞名，而其「精舍」亦以誦經的方式度眾，傳文中並未提及他有「轉讀」或「梵唄」之事，僅言「諷詠」，因此筆者推測此乃慧皎將其列入「誦經」篇之故吧。事實上，「諷詠」與「梵唄」似乎很難劃分界線，慧皎在〈經師〉篇的評論中提及：「詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄」，⁴³ 至於其中的差異，本文將於下一節「經師」篇

• 註 39：見 T.14/446,P.364; T.20/1161, PP.663c,664a.
 • 註 40：T.50/2059, P.379a.
 • 註 41：T.50/2059, P.404b.
 • 註 42：T.50/2059, P.407a.
 • 註 43：T.50/2059, P.415b.

中再論述。

「誦經」是否是一個極佳的修持法門，慧皎對此評論如下：

「誦誦之利大矣，而成其功者希焉，良由總持難得，昏忘易生。如經所說，止復一句一偈，亦是聖所稱美，是以曇遂通神於石塢....斯皆實德內充，故使徵應外啓。....獨處閑房，吟誦經典..足使幽靈忻踊，精神暢悅，所謂歌(詠)誦法言，以此爲音樂者也。」⁴⁴

慧皎很明白的承認誦誦的利益很大，但由於執持一念於經文，容易昏沉，故真正成究者並不多，此誦誦法語也是聖賢所讚美的。由於「總持」--集中精神於一念，而實際的德行內蘊，表徵於外的感應就隨而出現，可見誦經對修持有其正面的功效。⁴⁵ 不僅如此，它亦可振奮心靈，當作音樂以陶冶心情。故誦經有多層的益處，無怪乎慧皎特設「誦經」一科，應別有目的吧。事實上，誦經、禮懺也是入三昧的前方便，天台智者大師於《法華三昧懺儀》中提及：

「先自調伏其心，息諸緣事....生重慚愧，禮佛懺悔，行道誦經坐禪觀行，發願專精，爲令正行三昧，身心清淨無障闕故，心所願求，希克果故」。⁴⁶

行者先息滅妄想，調伏自心，再以慚愧心禮懺，並藉誦經而令心專注，進入禪觀，由於「專精 - 專注」而入三昧 (samadhi 定)，此禮誦即是入道的前方便法門，也難怪慧皎讚歎禮誦的能效大。

二、經師科

除了「誦經」之外，慧皎又增設了以誦經度眾的「經師」篇，該篇收有正傳 11 人，附件 20 人，大都以「轉讀」、「音聲梵唄」而著稱，也許稱之爲「轉讀經師」會更貼切些。「轉讀」有二義，一謂「詠經則稱爲轉讀」，二則「僅讀每卷經之初中後數行亦曰轉讀，謂轉翻經卷而讀也」。⁴⁷ 由於以

• 註 44：T.50/2059, P.409a.

• 註 45：總持是梵語陀羅尼之義譯，能持，集種種善法，能持令不散不失；亦謂持善不失，持惡不生；見《翻譯名義集》，T.54/2131, P.1131b.

• 註 46：T.46/1941, P.949c. 有關誦經見另一文，大野榮人，〈天台智顛 誦經觀〉，《印度學佛教學研究》，32-1, 1983, PP.255-260.

• 註 47：《中文大辭典》，No.8, P.1764. 聽說現代有些經懺師，爲亡者或信眾誦經時，爲了節

諷詠或詠歌的方式輾轉讀誦經典，故音聲梵唄因之而起。

在該傳中最早的轉讀經師是帛法橋，「少樂轉讀而乏聲」，因而「絕粒懺悔七日七夕，稽首觀音」，直到第七日覺得「喉內豁然」，於是作「三契經」，「爾後誦經數十萬言，晝夜諷詠哀婉通神，年至九十聲猶不變，晉穆帝永和年間 (345-356) 卒」。⁴⁸ 由於絕食禮懺觀音菩薩而得到至死音聲不變的感應，此乃由於轉讀經典而契入修行的另一典範。此「三契經」到底是什麼？在《僧祐錄》與其它的經錄中未有「三契經」的記錄，很可能它只是轉讀歌詠中，聲韻節拍的三轉韻。在《翻譯名義集》中提及：

「梵唄...唄者短偈以流頌...契之一字，猶言一節一科也。弘明集頌經三契，道安法師集契梵音」⁴⁹

可見「契」是指諷詠經典偈頌的一節、一科或一段。另在《南海寄歸傳》(691 義淨撰) 亦提：「所誦之經多誦三啓，乃是尊者馬鳴之所集置，...取經意而讚歎..次述正經...迴向發願，節段三開，故云三啓。」⁵⁰ 可見三啓即是讚歎、誦經與迴向發願，此乃諷詠經典的三個步驟，同理推之，三契也應該是梵唄中諷頌的三個節或段。

慧皎於該科中所列的 11 名轉讀經師，大都是對轉讀、經唄有特殊貢獻者，並時而受到皇帝貴族的敬重。例如正傳中的支曇籥即是個異人，晉孝武帝 (362-396) 「從其受五戒，敬以師禮」，又「所製六言梵唄傳于後」。其弟子法平、法等二兄弟 (元嘉末年 453 卒) 因轉讀經卷而稱名，甚至被讚歎他的讀經不亞於他人講經，「嚴除動塵尾曰，如此讀經亦不減發講」。⁵¹

另有一種在夜半高聲轉讀，令行者開神醒悟的「一語驚醒夢中人」方式，即是釋智宗 (429-459) 之例，他善「長轉讀，聲至清而爽快，若至八關長夕中宵之後，四眾低昂睡(蛇)地交至，宗則昇座，一轉梵響干雲，莫不開神暢體，豁然醒悟」。這種在夜闌人靜突如其來的聲響與法語，的確會振奮人心，激起道心，無怪乎此讀經方式會一時受到欣賞。在智宗之後有

省時間，只選每部經的初、中、後數頁誦之，這也許是淵源於此「轉讀」的儀式吧。

- 註 48：T.50/2059, P.413b.
- 註 49：T.54/2131, P.1123c.
- 註 50：T.54/2125, P.227a.
- 註 51：T.50/2059, P.413c.

慧寶、道詮，「雖非同時、作法相似，甚豐聲而高調，製用無取焉」。他們二人轉讀誦經的方式與智宗相似 --- 聲音洪亮，讀誦的內容不取之於他人。而道詮的方式卻「逢時的」受到宋明帝（在位八年 465-472）的欣賞而盛行一時，如傳文述：「宋明（帝）忽賞道詮，議者謂逢時也」，⁵² 可見當時的「經師」也有不同的應世伎倆。

在智宗的傳文中「八關」應該是當今佛教界流行的「八關齋戒」，六朝時代由於種種齋法的流行，「八關齋」也應是當時的潮流之一。早在姚秦時代（378）竺佛念所譯的《鼻奈耶》已提及「行八關齋」之事，⁵³ 又曇無讖約於 426 - 428 年間所譯的《優婆塞戒經》卷五中的〈八戒齋品〉亦詳述受「八戒齋」的功德，⁵⁴ 可見在第四世紀中國佛教已有「八關齋戒」的觀念。再者，據《僧祐錄》卷四「失譯 - 新集所得，今並有其本」中有「八關齋經一卷」的記錄。⁵⁵ 又卷十二〈法苑雜緣原始集〉中有：「八關齋緣記」、「皇帝後堂八關齋造十種燈記」的記錄。⁵⁶ 連皇帝都會為八關齋而造燈，可見「八關」的法會，在南北朝時代是被重視的，而現今的「八關齋戒」法會也應是淵源於當時了。

另一位為宋孝武帝所讚歎的是釋曇遷（384-482），傳文述之「篤好玄儒」、「游心佛義」又「善談莊老」，「并注十地」、「又工正書」，不僅如此，也「巧於轉讀，有無窮聲韻」，可真是儒釋道皆通的才子。他又與當時的名門有來往，如彭城王劉義康、范曄、王曇首等。⁵⁷ 然他又不畏權勢而正義的為其好友送葬，當范曄被誅無人敢接近時，⁵⁸ 曇遷卻「抽貨衣物」且「悉營葬送」，因此感動「孝武聞而歎賞」並語徐爰曰：「卿著宋書，勿遺此士」。能為宋孝武帝所讚賞，又被列入宋史，其德行該非等賢之輩了。⁵⁹

宋孝武帝不僅賞識釋曇遷，也器重經師釋曇智（409-487）。曇智「能

-
- 註 52：T.50/2059, P.414a. 中宵即是中夜，亦夜半之意，見《中文大辭典》，No.1, P.417a.
 - 註 53：T.24/1464, P.869b.
 - 註 54：T.24/1488, P.1063a.
 - 註 55：T.55/2145, P.30b.
 - 註 56：T.55/2145, PP.91a,93a.
 - 註 57：彭城王劉義康與王曇首都與佛教人士有往來，其傳記見梁沈約，《宋書》，台北：鼎文書局，1990, PP.1789-1796, 1678-1680.
 - 註 58：范曄被誅一事，見《宋書》，P.1819.
 - 註 59：T.50/2059, P.414a.

談莊老、經論書史多所綜涉」，而他的轉讀技術是「獨拔新異，高調清徹」，曾為宋孝武、蕭思話、王僧虔等人「深加識重」。⁶⁰ 此外，南齊文宣王蕭子良亦重視轉讀沙門釋僧辯（卒於 493），他的讀經風格是「哀婉折衷、獨步齊初」。傳文述文宣王於 489 年「夢於佛前詠維摩一契」，便覺醒至佛前詠「古維摩一契」，次日召集「善聲沙門」多位一起作「經唄」，僧辯即奉命作「古維摩一契」與「瑞應七言偈一契」，此二契可說是最聞名者，如文述「最是命家之作」，可惜後來「訛漏失其大體」了。

另一奇人釋曇憑，對於轉讀的音調甚為用心，少時自認超群但未被世人認同，如傳文述：「音調甚工而過且自認，時人未之推也」。於是他更「專精規矩」、「更加研習」，終於晚年「出群」。他不僅轉讀漢音，且諷誦梵音，其梵音一吐「輒鳥馬悲鳴，行途住足」，可見其轉讀之功力足以感動飛禽走獸。他又製造銅鐘，願未來有「八音四辯」，⁶¹ 「庸蜀有銅鐘始於此」。⁶²

由上述的轉讀經師中得知，由於帝王的護持，轉讀的風氣大盛於宋、齊間。事實上，當時有名的轉讀經師，並非德行都是高超者，慧皎另列八人且明白的表示這些都是在齊代的轉讀名人，但僅出名於「詠歌」，並無特殊的「高譽」，故不足以記傳。如文云：

「釋法鄰、曇辯、慧念、曇幹、曇進、慧超、道首、曇調凡此諸人並齊代知名，其浙左江西荆陝庸蜀亦頗有轉讀，然止是當時詠歌，乃無高譽，故不足而傳也。」⁶³

慧皎對該科亦作評論，首先解釋「詠歌」與「經唄」的淵源，其云：「情動於中而形於言，言之不足故詠歌之也，然東國之歌也，則結詠(韻)以成詠，西方之贊也，則作偈以和聲。」在中國的習俗中對言語難以表達者即以歌

-
- 註 60：T.50/2059, P.414b.蕭思話是孝懿皇后的弟子，其傳記見《宋書》，PP.2011-18.王僧虔是王曇首之子，其傳記見蕭子顯，《南齊書》，台北：鼎文書局，1990, PP.591-5.
 - 註 61：八音：極好音、柔軟音、和適音、尊慧音、不女音、不誤音、深遠音、不竭音，四辯：義辯、法辯、辭辯、說辯。見《三藏法數》，台北：佛陀教育基金會，1986, PP.330c,444c。
 - 註 62：銅鐘始於三國時的《魏志》，《晉書》亦載晉安帝時「霍山崩出銅鐘六枚」，《宋書》亦載漢中城固縣水際，岸崩得銅鐘十二枚。見《中文大辭典》，No.9, P.704. 可見早在第三世紀中國已有銅鐘，但湖北與四川省同銅鐘的使用始於曇憑。因為庸國，在春秋時被楚所滅的一國，故城在今湖北省竹山縣東南。又蜀即是今四川省成都市。《中文大辭典》，No.3, P.1282c, No.8, P.396a.
 - 註 63：T.50/2059, P.414c.

「讚唄原始，案十誦律中，俱胝耳（即億耳）作三契聲以讚佛，其人善唄易了解。」⁶⁶

慧皎云：「此土詠經則稱為轉讀，歌讚則號為梵唄」，⁶⁷ 「梵唄」，梵語 *BhAsa* (般遮)，在漢譯佛典詮釋上，有以曲調來誦經、讚詠、歌頌佛德，並含有讚歎、止斷之意，即是「外緣已止已斷，爾時寂靜，任為法事」。⁶⁸ 然而在梵文的原意上，*BhAsa* 則有「light, lustre, brightness (光明、光彩、亮麗)」，也有「of a dramatic poet (戲劇化詩人的)」，它的語詞變化 *BhAsaka* 就有「causing to appear, enlightening, making evident or intelligible (引起出現，覺悟，使印證，使成有才智的)」之意。⁶⁹ 可見 *BhAsa* 有誦詩、光亮、悟道之意，然漢譯佛典卻綜合其意，而有歌讚佛德，使心清靜、導至悟道的詮釋。經由梵唄的唱詠而契入佛道，故梵唄也應是修行法門之一了。

更進一步，慧皎對梵音與漢語再分析：

「梵音重複，漢語單奇，若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫，若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長，是故金言有譯，梵響無授。」⁷⁰

此已明顯的道出梵音不傳之因，乃由於複音與單音之故了。不僅如此，慧皎亦提到聽唄有五利 -- 身體不疲、不忘所憶、心不懈倦、音聲不壞、諸天歡喜。慧皎所提的五利說，由於詞句完全相同，故可能引自於《十誦律》(404 譯)，該律本云：

「有比丘名跋提，於唄中第一，是比丘聲好，白佛言，世尊，願聽我作聲唄，佛言，聽汝作聲唄，唄有五利益，... 身體不疲、不忘所憶、心不懈倦、音聲不壞、諸天聞唄聲，心則歡喜」。⁷¹

此五利說也許緣於梵音的五種清淨，在《長阿含經》卷五，梵童子告忉利天曰：

「其有音聲五種清淨乃名梵聲，何等為五，一者其音正直，二者其

□ ॐ □ □ □ □ 李
,P.415b.

- 註 68：T.54/2131,《翻譯名義集》，P.1123c。
- 註 69：Monier Williams, Sanskrit-English Dictionary, Delhi, 1990, P.756a.
- 註 70：T.50/2059, P.415a.
- 註 71：T.23/1435, P.269c.

音和雅，三者其音清徹，四者其音深滿，五者其音周遍遠聞，具此五者乃名梵音」。⁷²

聽了此清淨的梵聲，身心寧靜，當然身體就不易疲倦，心也會受其薰陶而精進不懈倦，對於正法即能善思惟而能憶持不忘，又受清淨梵音的薰習自然音聲就會漸佳，如此的持續用功乃至証道，諸天就會歡喜，難怪聽梵唄有此五種利益。

中國的梵唄始於魏陳思王曹植，慧皎述「梵唄之起亦兆自陳思」，由於「深愛聲律，屬意經音」，又曾遊魚山，聞空中梵天之響，乃配合漢曲製成梵唄，而刪治太子瑞應本起經，作四十二契之聲明。⁷³ 慧皎再述梵唄的流傳過程：

「其後居士支謙，亦傳梵唄三契，皆湮沒而不存，...唯康僧會所造泥洹梵唄，于今尚傳，即敬謁一契，文出雙卷泥洹，曰泥洹唄。爰至晉世，有高座法師，初傳覓歷，今之行地印文即其法也」。⁷⁴

曹植之後，又有支謙所傳的梵唄三契，可惜已佚失。依《高僧傳》中的【康僧會】傳云：「謙...依無量壽中本起，製菩提連句梵唄三契。」⁷⁵ 可見支謙的梵唄三契是依無量壽經而製。繼而康僧會亦造「泥洹梵唄」，此仍存於梁代，且出自「雙卷泥洹」，此即二卷的泥洹經。在《僧祐錄》的「新集異出經錄」中記載：

「般泥洹經 支讖出胡般泥洹經一卷，支謙出大般泥洹經二卷，竺法護出方等泥洹經二卷，曇摩讖出大般泥洹經三十六卷，釋法顯出大般泥洹經六卷、方等泥洹經二卷，釋智猛出泥洹經二十卷，求那跋陀羅出泥洹經 一 (= 二) 卷...右一經，七人異出，其支謙大般泥洹，與方等泥洹大同，曇摩讖涅槃，與法顯泥洹大同，其餘三部並闕，未祥同異」⁷⁶

二卷泥洹經的譯者有四人：支謙、竺法護、釋法顯與求那跋陀羅。康僧會是三國時代的吳赤烏十年 (247 A.D.) 抵建業，在他之前有支謙，亦於 223 年

• 註 72 : T.1/1, P.35bc.

• 註 73 : T.50/2059, P.415a, T.52/2103,《廣弘明集》,P.119b. <太子瑞應本起經> 收於 T.3/185, P.472, 吳 (222-228) 支謙譯，述釋尊修行與成道等事，為佛傳的重要文獻。

• 註 74 : T.50/2059, P.415bc.

• 註 75 : T.50/2059, P.325b.

• 註 76 : T.55/2145, P.14a.

間至漢境譯經。在孫權所統制的吳國偏居江左，其佛教的流傳誠如《高僧傳》中的【康僧會】傳云：

「時孫權所制江左，而佛教未行，先有支謙...初漢桓靈之世有支讖，...有支亮字紀明，資學於讖，謙又受業於亮...時吳地初染大法，風化未全，僧會欲使道振江左，興立圖寺，吳赤烏十年（247 A.D.）抵建業。」⁷⁷

可見支讖、支亮、支謙先後抵達吳國之後，康僧會亦至江左弘法。竺法護則 (Dharmarakṣa) 是於西晉武帝之世 (265-289) 至西域，沿路傳譯大小乘經凡 149 部，於晉武之末隱居深山，後值惠帝西幸長安，護與門徒遷席，至昆池遘疾卒，春秋七十有八。⁷⁸ 另求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 也於晉元嘉十二年 (435) 抵廣州。⁷⁹ 再者，釋法顯所譯的「二卷方等泥洹經」亦是在他由印度返國之後，在京師與佛陀跋陀於東晉義熙年間 (405-418) 所譯。⁸⁰ 故以上三位譯者在時間上都比康僧會晚。一則由於時間上相近，二則又由於都是地處江左的吳國，故康僧會的泥洹唄所依的「雙卷泥洹」，應該是支謙所譯的二卷泥洹經的譯本。

又如慧皎所述梵唄流傳至晉世，有位高座法師初傳「覓歷」。此高座法師的事蹟記載於《僧祐錄》的【尸梨蜜】傳中：

「尸梨蜜 (ZrImitra)，西域人也，時人呼之為高座...永嘉中 (307-312) 始到此土...蜜善持咒術...初江東未有咒法，蜜傳出孔雀王諸神咒，又授弟子覓歷高聲梵唄，傳響于今，年八十餘，咸康中 (335-342) 卒。」⁸¹

可見高座法師的「覓歷高聲梵唄」，在梁時仍流傳著。《僧祐錄》的〈法苑雜

-
- 註 77：T.50/2059, 「譯經」篇中「康僧會」傳文, P.325a.
 - 註 78：據最早的【竺法護傳】載於《僧祐錄》，T.55/2145, 是「譯 149 部」，見 PP.97c-98a。但《高僧傳》T.50/2059,云：「譯 165 部經」, P.326c。在這二部傳記中均提他於晉惠帝年間 (290-306) 避居而卒，應非陳援庵，《釋氏疑年錄》所依《開元錄》的記載「晉建興未卒(316)」，收於《現代佛學大系》NO.3，台北：彌勒出版社，1982, P.1.
 - 註 79：依最早的【求那跋陀羅傳】，於《僧祐錄》T.55/2145, P.105c
 - 註 80：見【釋法顯】傳，於梁僧傳, T.50/2059, PP.337-8
 - 註 81：據 T.55/2145, PP.98c-99a, 與 T.50/2059, 【帛尸梨蜜多羅】傳記, PP.327c-328b。又晉於咸康年間曾造「高座寺」，本名「尸梨密寺」，又因地有甘露井，故亦名「甘露寺」。「西域沙門尸梨密常在石子岡東面，行頭陀，卒葬於此，成帝懷其風素，於塚樹刹。」由此可見他德行的高超，見劉世珩，《南朝寺考》，台北：新文豐出版公司，1987, P.9.

緣原始集目錄> 收有「覓歷高聲梵記第十一 -- 唄出須賴經」。⁸² 可見覓歷梵唄是淵源於《須賴經》，該經敘述天人爲貧者須賴的堅固志心、奉法持戒而「般遮、進歌」。⁸³

《須賴經》現存二譯本，均收於大正藏第十二冊，一是 No.328 曹魏甘露三年 (258) 白延譯，另一是 No.329 前梁咸安三年 (373) 支施崙譯。⁸⁴ 該經尚有多譯，如支謙於吳黃武年間 (222-229) 也譯了一卷的《須賴經》，或名《須賴菩薩經》，與白延的譯本是同本異譯。⁸⁵ 《開元釋教錄》卷四云：

「前梁 支施崙，須賴經一卷，與曹魏白延、吳支謙、宋功德賢所出須賴經同本，見經後記，第三出，咸安三年出。」⁸⁶

該錄於卷十四記載：

「須賴經一卷 曹魏白延 - 第一譯。吳支謙 - 第二譯。貧子須賴經一卷，宋求那跋陀羅 (GuNabhadrā 或功德賢) - 第四譯又三經同本前後四譯，一存三闕。」⁸⁷

依《開元錄》的記載《須賴經》只有四譯，但據不同經錄的記載似乎不止如此。好像竺法護也譯此經，《僧祐錄》卷九載：「護公出須賴經」，但其他經錄並未有竺法護譯此經的記錄。⁸⁸ 又《大周刊定眾經目錄》亦提：「須賴經一卷，高貴鄉公譯。」⁸⁹ 可見《須賴經》前後可能有六譯：白延、支謙、竺法護、支施崙、求那跋陀羅、高貴鄉公等。⁹⁰ 依高座法師的年代推

• 註 82：T.55/2145, P.92b. 據《僧祐錄》所收一文「覓歷高聲梵記」，筆者懷疑「覓歷」可能是一種梵唄的名稱，而非人名，在高座法師的傳文提及：「授弟子覓歷高聲梵唄」，筆者認爲應解讀爲傳授弟子們一種覓歷高聲梵唄，但仍無可靠的資料證明，故仍持保留的看法。

• 註 83：T.12/328, PP.52b-57a.

• 註 84：見《昭和法寶總目錄》No.1, P.239b.

• 註 85：T.55/2145, P.6c. T.55/2146, P.117c.

• 註 86：T.55/2154, P.519a.

• 註 87：T.55/2154, P.631a. Gunabhadrā 亦名功德賢，見《昭和法寶總目錄》No.1, P.664a.

• 註 88：T.55/2145, P.62b.

• 註 89：T.55/2153, P.444c.

• 註 90：依時間先後推算，支謙本 (222-229) 應是第一譯，白延本 (258) 即是第二譯，竺法護本可能於元康七年 (297) 前後譯，見 T.55/2145, P.62b，可能是第三譯。支施崙本 (373) 也許就是第四本，求那跋陀羅本 (435-443) 年間譯，即是第五譯，高貴鄉公譯本無年代的記錄，也只出現一次在《大周錄》中，並無在其他經錄中記載，也許暫列爲第

敲，其所依之《須賴經》應該有可能是支謙、白延或竺法護的譯本，其他的譯本時間上大都晚於高座的圓寂。

此外，慧皎還提及當時所流行不同音韻的梵唄，如支曇籥製的「六言梵唄」，也有不知作者的「西涼州唄」，並惋惜這些梵唄原是出自名師，但已失傳，只有孩童私自傳誦，已無一定的規矩，因為都是「音聲梵唄」，所以慧皎列入該科之末，並言：

「籥公所造六言，即大慈哀愍一契，于今時有作者，近有西涼州唄，源出關右，而流于晉陽，今之面如滿月是也。凡此諸曲並製出名師，後人繼作，多所訛漏，或時沙彌小兒互相傳授，疇昔成規，殆無遺一，惜哉！此既同是聲例，故備之論末。」⁹¹

慧皎很清楚、很有次第的介紹「詠歌、梵唄」的流傳始自曹植，經由支謙、康僧會、尸梨蜜高座法師、支曇籥乃至宋、齊、梁年間仍流行著。

不僅慧皎清楚的介紹梵唄的流傳因緣，更早的僧祐亦於《僧祐錄》的〈法苑雜緣原始集目錄序〉中感歎經唄導師在南朝倍受尊崇，以致晚進僧眾盲目跟從，以為它是必習的法門，而不知其根源，如序文云：「新進晚習專志於轉讀，遂令法門常務，月修而莫識其源，僧眾恆儀，日用而不知其始，不亦甚(奇怪、過份)乎」。於是他就「檢閱事緣，討其根本...辯始以驗末，明古以證今」的「記錄舊事以彰勝緣，條例叢雜，故謂之法苑。」此〈法苑〉的【經唄導師集】中有 21 首有關梵唄、法樂梵舞、讀經道人名并銘和轉經記...等的記錄。雖然惋惜新進的盲目跟從不知其源，但僧祐亦讚嘆經唄的功效：

「經唄導師之集，龍花聖僧之會，菩薩秉戒之法，止惡興善之教、或制起帝皇，或功積黎庶，並八正基跡，十力遠路，雖事寄形跡，而勳遍空界，宋齊之隆實弘斯法，大梁受命導冠百王，神教傍通，慧化冥被，自幼屆老，備觀三代，常願一乘寶訓與天地而彌新。」⁹²

很顯然地，由此【經唄導師之集本】得知，僧祐是讚嘆「經唄導師」有化俗的功效，也認為該集是帝王與聖僧的文教之會，是菩薩道的秉持之法，更是

六譯。

• 註 91：T.50/2059, P.415c.

• 註 92：T.55/2145, PP.90-92.

止惡行善的法門。經唄的製作雖起於帝王，而功勞績效顯於百姓。他也以「八正道」與佛的「十力」，來表達佛法的教門，也讚賞佛法有遍滿虛空的無形功勳。他更認為宋齊佛教之興隆實因弘揚經唄之故，而佛教在梁朝已是登峰造極的包容、感化其他的神教。僧祐又自云跨越宋、齊、梁三代，常希望一乘佛法能歷久而彌新。這 21 篇的文集中就有陳思王、齊文帝、竟陵文宣王等 7 篇王族的文記，可見「經導」在南朝是非比尋常的倍受帝王的重視。也難怪《梁僧傳》特設「經師」一科，該科中的支曇籥、智宗、曇遷、曇智乃至僧辯，均受帝王與皇族的敬重與賞識，南齊文宣王蕭子良更作「經唄新聲」，如此不難揣測「經導」在宋、齊、梁間已不分權位的高下而蔚成時尚，其普及性是上至皇宮貴族下至平凡百姓了。又這 21 篇梵記中齊代的竟陵文宣王、齊文帝就有 6 篇，幾乎佔了三分之一，故在南朝中「經唄」流行的最高峰應非齊代莫屬了，這也許是竟陵王蕭子良熱衷此道之故吧。

三、唱導科

該科收有正傳 10 人，附屬 7 人也都以「宣唱」聞名。這十個傳文中大都有個共通點 - 齋會、懺悔、唱導，這三項幾乎都進行於齋會中，首先禮懺，接著即是「宣唱化導」，如此地一一在齋會中進行。唱導並非佛家的專有名詞，在《說文解字》曾解：「唱，導也，眾口昌聲」，「唱而引導之，引申則有首作某項主張義」。再者，《後漢書》、《三國志·魏志》中的傳記也提及這個名詞。⁹³ 此外，在佛教方面，羅什譯的《妙法蓮華經》〈踊出品〉中也採用「唱導」之詞：「菩薩眾中有四導師...是四菩薩於其眾中，最為上首，唱導之師」；又此段在隋本《添品妙法蓮華經》中也幾乎是相同的譯文；然西晉竺法護《正法華經》卻無此名詞的出現。⁹⁴

唱導的儀禮非出自中國，它有其印度之淵源，據《大宋僧史略》：

「唱導者始則西域，上座凡赴請，咒願曰，二足常安，四足亦安，一切時中皆吉祥等，以悅可檀越之心也。舍利弗多辯才，曾作上座，讚導頗佳，白衣大歡喜，此為表白之樞輪。」⁹⁵

• 註 93：見《中文大辭典》NO.2, P.824c.

• 註 94：T.9/262, P.40a, T.9/264, P.174b, T.9/263, P.110c.

• 註 95：T.54/2126, P.242a. 咒願即念誦迴施，為施主做種種讚歎咒願，見 T.54/2126, P.276b

可見唱導即是耆宿大德應邀受供時，需為檀越（齋主）祈求吉祥，此祈求文即是咒願，以讚歎、宣唱的方式表達，也稱唱導，也有表白之意 - 說明某情形。唱導之人亦稱「導師」，導師也有二義，據《大宋僧史略》：「導師之名而含二義，若法華經中，商人白導師，言此即引路指述也；若唱導之師，此即表白也。」⁹⁶ 因此唱導之師的作用，即是表白某事。《釋氏要覽》亦云：「表白，僧史略云，亦曰唱導也。」⁹⁷ 可見「唱導」即是「表白」。

此外，對佛法的諷誦吟詠是釋迦佛所聽許的，其典故出自《根本說一切有部毘奈耶雜事》(唐 710 義淨譯)，卷四記載善和比丘聲好的因緣，善和比丘的過去生是隻能鳴鳥，由於見迦葉佛的莊嚴而「繞佛出妙音響」，「感得好聲響徹梵天，令人愛樂」，其音聲「美妙最為第一」，但在彼佛時雖修梵行而無所證獲，直到釋迦佛時代才證阿羅漢果，「於弟子中唱導之師說為第一」，因此「佛許二事作吟詠聲，讚佛德、誦三啓」⁹⁸。另該律本亦載：「送喪苾芻可令能者誦三啓無常經，並說伽他 (gAthA 偈頌)為其咒願。」⁹⁹ 可見諷誦吟詠經典也是來自印度的習俗。

本科傳文中，首先是獨步宋代之初的釋道照 (368-433) 年六十六，平西人，「少善尺牘，兼博經史」，又「披覽群典，以宣唱為業」。¹⁰⁰ 可見他是博學多聞、精通經、史，並以唱導為度眾的方法。其唱導的特色是「指事適時，言不孤發」，即是他對事情能把握恰當的時機，適時給于機會教育，因此他能表現優異的「獨步於宋代之初」。宋武帝曾於內殿設齋，則請道照為唱導師，道照略述人生「百年，迅速遷滅」，「苦樂參差必由因 (召)果」，如此的感動武帝而賞賜他「三萬」錢。又臨川王道規依他而受五戒，尊奉它他為師。

唱導的另一特色即是「善誘」，此即釋曇穎的例子，曇穎，會稽人，年

• 註 96：T.54/2126, P.244c.

• 註 97：T.54/2127, P.276b.

• 註 98：T.24/1451, P.223a.b.

• 註 99：T.24/1451, P.287a.

• 註 100：道照圓寂的年代，據藏經高麗本云元嘉三十年 (453) 卒，但宋、元、明三本以元嘉十年 (433) 卒，本文依《釋氏疑年錄》，採宋、元、明三本之說法卒於 433 年，P.12。尺牘，「亦名書牘，凡筆跡文辭皆得，謂之尺牘」，見《中文大辭典》No.3, P.763a.道照的傳文見 T.50/2059, P.415c.

八十二，傳文云：「誦經十餘萬言... 性恭儉，唯以善誘為先，故屬意宣唱，天然獨絕」，顯然地，曇穎的個性是謙恭又勤儉，擅長於誘導眾生，故獨鐘於唱導，又其此技似乎是天賦且獨具風格。此外，他也有平等心，不為權勢名利而宣唱，只要禮請，不論貧富貴賤，均為赴約，如文曰：「凡要請者，皆貴賤均赴，貧富一揆」。¹⁰¹

博學、善誘之外，「出口成章」也是成為優異唱導師的必備條件。釋慧璩，丹陽人，宋大明末卒，年七十二，他「讀覽經論、涉獵書史，眾技多閑而尤善唱導、出語成章、動辭製作，臨時採博罄無不妙。」可見他不僅是博學多聞，也是個有天賦的唱導師，能隨機應變的出口成章。宋孝武帝設齋，慧璩受請唱導，帝悅賞錢一萬，後為「京邑都維那」。另一位亦受孝武帝賞賜的是釋曇宗，也是「博通眾典，唱說之功獨步當世」的唱導師，遺留著作〈京師塔寺記〉二卷，¹⁰² 可見他不僅博學，唱說的功夫技巧也獨特，更能著書論說。

再者，釋曇光，會稽人，年六十五，「迴心習唱，製造懺文」，亦為宋明帝稱讚並賜「三衣瓶鉢」的唱導師。另外，釋道儒（410-490）、釋慧重（415-487）都是宋末齊初的唱導名人。¹⁰³ 從這些實例中得知，當時的唱導師大都是博學與善巧，有的還「善神咒」為人醫病，且「所治必驗」，此即釋慧芬（407-485）的例子，他「學業優深，苦行精峻」，在齋會中常為大眾說法，於「魏虜毀滅佛法，乃南歸京師」，為了修道而於北魏廢佛時，逃往南方。對於戒律則是「積時持戒，寧以將死（+終難）虧節」，也留有〈訓誡遺文〉等。¹⁰⁴

此外，釋法願、法鏡師徒也是奇特的唱導師。師法願（414-500）年八十七，「家本事神，身習鼓舞，世間雜技及耆父占相，皆備盡其妙」，並教導宋太祖「陰陽秘術」。他以靈驗的占卜相術受帝王朝臣的重視，也因向刺史建議「欲減眾僧床腳，令依八指之制」，而遭禍害。¹⁰⁵ 此乃因「沙門僧導

• 註 101：見其傳文 T.50/2059, P.415c.

• 註 102：此二卷的塔寺記，不同於大正藏第 51 冊所收的《寺塔記》一卷，與《梁京寺記》一卷，可能已失佚了。

• 註 103：T.50/2059, P.416.

• 註 104：T.50/2059, P.416bc. 宋、元、明三本有（+終難）等字，意思更完整。

• 註 105：依戒律比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那的床腳不得超過八指。比丘戒見

獨步江西，謂願濫匡其士，頗有不平之色」，¹⁰⁶ 於是「致聞孝武，即敕願還都」。武帝問願「何詐菜食」，願答「菜食已來十餘年」，因此「強逼以肉」，「遂折前兩齒」，法願仍堅持菜食，而「不迴其操」。如此則「帝大怒，敕罷道」的下令迫其還俗，並命他為「廣武將軍」直守華林佛殿。雖然被罷還俗「形同俗人」，但他仍然「栖心禪戒，未嘗虧節」。因此在武帝駕奔之後，他就時來運轉的受昭太后「令聽還道」。對於不測之事能料事如神的法願，也受齊太祖高帝、世祖武帝「事以師禮」。不僅如此，文惠太子、「王侯妃主及四遠士庶，並從受戒，希遵師禮」。法願受王公、貴族、百姓的敬重，其財富亦隨之而來，他「隨以修福，未嘗蓄聚」。他的修福方式很奇特，除了收購米穀餵食魚鳥、採買飲食賑給囚徒之外，竟然還有「雇人禮佛」、「借人持齋」的善巧菩薩行。因此慧皎褒言他的「興功立德，數不可紀」，但也率然直言的貶其唱導術是「善唱導及依經說法」，但是「率自心抱，無事宮商，言語訛雜，唯以適機為要，可謂其智可及，其愚不可及也」。即是批評他只重視適合時機，而罔顧音韻、直心而出，以致言語雜亂，可說是愚昧之行。然傳文之末卻也提及一事，以表示他尊佛護寺的衛教精神。有一次，他入定三天，「忽語弟子云，汝等失飯籬矣」，原來是寺旁的三面房屋遭火焚毀，弟子勸其出寺，但他說「佛若被燒，我何用活」，誓死保護佛寺，結果「唯寺不燼」。

慧皎以不小的篇幅來敘述法願的事蹟，這也是十個唱導師中最長的一篇傳文。也許因法願影響的層面上至帝王，下至庶民，又時間上是從宋太祖（即位 424）至齊武帝（卒 493），歷經二個朝代、七個帝王。他從得寵到被敕還俗，又再次的得寵敬重以致於名利雙得，他嚐盡了人生的榮、辱、興、

《十誦律》，弗若多羅共羅什 404 年譯：「若比丘過八指作床腳者，應截腳入」，T.23/1435, P.127c. 比丘尼戒見《摩訶僧祇律》T.22/1425, P.538b. 沙彌、沙彌尼、式叉摩那律條見《四分律》T.22/1428, P.693b.

• 註 106：釋僧導的傳記亦載於《高僧傳》卷七〈義解篇〉，T.50/2059, P.371a-c. 傳文中敘述僧導（春秋 96）曾為羅什的譯經「參議詳定」，並「著成實三論義疏及空有二諦論等」，且對滅佛逃難的數百沙門，「悉給衣食，其有死於虜者，皆設會行香，為之流涕哀慟。」亦與孝武帝有往來，言「護法弘道，莫先帝王，陛下若能運四等心，矜危勸善，則此沙石瓦礫，便為自在天宮。帝稱善久之。」由此可見，僧導是博學多才、護教衛法，深受孝武帝的器重。當法願提議「八指之制」時，也許僧導不贊同，而上奏孝武帝，乃致法願受害。此二人的作風不同，一是重義學，一是重秘術與唱導，也難怪會有思想歧見。又慧皎把二人均列入「高僧」中，可見各有其特色，致於他們個人的德行，是見人見智的，筆者不予置評。

衰，竟然還能「雇人禮佛」、「借人持齋」，以金錢善巧方便的引導眾生，此非「各各為人悉檀」的菩薩行嗎？¹⁰⁷ 傳文中並未提及他有博覽經論的深厚文字基礎，也難怪他的唱導文詞被批評是雜亂的，又他以契眾生的根機為要，並以占卜相術而聞名，可見他是另一型的異人，吾人實難以正常的尺來衡量他。

法願的弟子法鏡 (437-500)，年六十四，承其師業「研習唱導」，其唱導技術亦很優異的「有邁終古」，因此受「齊竟陵文宣王厚相禮待」。他很有平等心「不拘貴賤，有請必行」，也「常興福業」的修福結緣，其個性「敦美」。他的學識基礎也許不佳，故傳文云「雖義學功淺，而領悟自然」，經論義學的深度不夠，但有自然領悟的天賦。可見法鏡與其師法願大致相同，不重視義學，只順乎自然，秉天賦而宣唱法理。

從以上僧傳所舉的十個例子中得知，唱導師大都分為二種，一是博通經論出語成章，又能善巧誘引眾生，博得帝王、大臣的敬重。二是先以靈異的占卜術或咒術攝眾，再以佛法宣導。總之，不論先以博學或是咒術攝受人，都是「先以欲勾遷，後令入佛智」的善巧方便法門，只要導入正法，引人向善，即是優良的唱導師，無怪乎慧皎將這二類人歸入高僧的行列。

然慧皎對於該科的評論是先給于名詞的詮釋：「唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也」，把佛理以宣唱的方式表達出來，以達到教化民心的作用。接著即討論唱導的源流，他說：

「昔佛法初傳，于時齊集止，宣倡佛名，依文致禮，至中宵疲極，事資啓悟，乃別請宿德，昇座說法，或雜序因緣，或傍引譬喻。」¹⁰⁸

很顯然的，最早佛法初傳時的集會，即是唱念佛名而禮拜，也即是類似「禮千佛」的模式 - 一佛一拜。待禮到中夜疲倦時，則禮請大德說法，此亦相似於現今佛教禮懺、唸佛法會中所穿插的「開示」。只是現代的開示是以言語表達，而唱導則注重音聲以攝眾心。如慧皎所云唱導所貴四事：聲、辯、才、博：「非聲則無以警眾、非辯則無以適時、非才則言無可採，非博

• 註 107：見《大智度論》 T.25/1509, P.59b.悉檀，梵語 SiddhAnta，即成就之意，各各為人悉檀即是依眾生的根機與實際需要，給于協助令其生起善根。《佛光大辭典》上冊，P.1758b.

• 註 108：T.50/2059, P.417c.

則語無依據」。可見此四事的用處是：聲 - 警眾之用，辯 - 適時為用，才 - 則為綺製文藻，博 - 廣博書史資料。除此四事，「適以人時」也是個重的因素，即是適時、適人的依對象而論，誠如慧皎所言對四種人應有不同的說詞：

一. 對「出家五眾」，則須「切語無常，苦陳懺悔」，或許認為以無常為警惕則會令僧眾更精進於道業。

二. 對「君王長者」，則須「兼引俗典，綺綜成辭」，僧人的博學與文雅的辭藻，易令高位者生起恭敬心而得度。

三. 對「悠悠凡庶」- 平凡百姓，則須「指事造形，直談聞見」，百姓講求的是現實的生活，所以直接談及生活週遭所發生的事，容易了解與接受。

四. 對「山民野處」，則須「近局言辭，陳斥罪目」，此山民野處應指的是山中匪徒，對匪徒則用相近其局面、層次的言詞，明白的陳述罪狀，無須用華麗高雅的詞藻。

進一步的，慧皎更認為若能「知時知眾」，又能口才伶俐的「善說」，則更易「懇切感人、傾誠動物」的感化人類、飛禽走獸等眾生，「此其上也」- 也就是最上等的度眾方式了。¹⁰⁹

據慧皎的評論，中國佛教中最早昇座唱導的是廬山慧遠 (334-416)，論云：「廬山釋慧遠，道業貞華，風才秀發，每至齋集，輒自昇高座，躬為導首，先明三世因果，卻辯一齋大意，後代傳受遂成永則。」¹¹⁰ 在齋會中慧遠親自領導，先談三世因果，再述齋會的意義，於是形成唱導的規則。廬山慧遠之後，諸師爭相學習蔚為時尚，才有本傳〈唱導科〉中所列知名的唱導師。致於早期的唱導是在法會的那一時段中進行呢？又如何舉行呢？慧皎亦提：

「何者至，如八關初夕，旋繞行周(周行)，煙蓋停氛，燈帷(帷)靖耀，四眾專心，又指緘默。爾時導師則擎爐慷慨，含吐抑揚，辯出不窮，言應無盡。談無常則令心形戰慄，語地獄則使怖淚交零，

• 註 109：以上的敘述出自 T.50/2059, P.417c.

• 註 110：T.50/2059, P.417c.

徵昔因則如見往業，覈當果則已示來報，談怡樂則情抱暢悅，敘哀感則灑淚含酸。於是闔眾傾心，舉堂惻愴，五體輪席，碎首陳哀，各各彈指，人人唱佛。爰及中宵後夜，鐘漏將罷。則言星河易轉，勝集難留，又使人迫懷抱，載盈戀慕。當爾之時，導師之爲用，其間經師轉讀事見前章，皆以賞悟適時，拔邪立信，其有一分可稱。」

111

由引文中得知唱導舉行於八關齋會的初夜，通火光明，出家、在家男女等四眾弟子，一心合掌默禱。此時的唱導師手執香爐，抑揚高聲，口宣法語，似乎是唱做俱佳地令聽聞者身臨：顫慄、恐怖、喜樂、哀傷之境。此時大眾莫不身心投入，五體投地陳哀懺悔，稱唸佛名以悔先罪，直到後夜鐘響才結束。此種唱導法不僅收攝人心，也似乎能令日月星河感動的「星河易轉」，令人傾瀉滿腔哀愁的情緒，更會使人心充滿法義。因此，慧皎認爲唱導最大的作用，即是適和時宜地令人醒悟（世間的無常法）--「賞悟適時」，而這對於拔除邪見（真實有常的世間）、確立正信（苦、空、無常、無我的真理），有其一分的功效。

雖然唱導有其正面的功效，但不良的唱導師也會導至負面的影響。慧皎繼而很詳細的提出其缺點：

「若夫綜習未廣，諳究不長，既無臨時捷辯，必應遵用舊本，然才非己（己）出，製自他成。吐納宮商，動見紕謬，其中傳寫訛誤，亦皆依而唱習（=宜唱），致使魚魯淆亂，鼠璞相疑，懺疏忽至。既無宿蓄，恥欲屈（出）頭，臨時抽造，謬棘難辯，意慮荒忙，心口乖越，前言既久，後語未就，抽衣警咳，示延時節，列席寒心，觀途（徒）啓齒。施主失應時之福，眾僧乖古佛之教，既絕生善之萌，祇增戲論之惑，始獲濫吹之譏，終致代（伐）匠之咎，若然豈高僧（傳）之謂耶。」¹¹²

引文中淋漓盡致的描寫學問不博、經驗不足的唱導師出醜的狀況：借用舊本、音韻不合，紕漏頻出，而有魚目混珠之嫌，又不熟內文無法隨機應變，倒致口吃慌亂，藉整衣輕咳來拖延時間，使聽眾寒心，也令施主失掉應時聽法的福報因緣，更使欲聽法的僧眾歪曲佛法的真義，斷送聞法生善的機會，而徒增戲論的疑惑，也遭受「濫吹」的譏嫌，致使名師也蒙冤，最後慧皎明

• 註 111：T.50/2059, P.418a.

• 註 112：T.50/2059, P.418a.

白的交待，這一類的人非高僧傳中所述的唱導師。可見《高僧傳》中所列的十名唱導師，絕非泛泛之輩了，而當時確實有不良的唱導師的存在。

由以上唱導師的傳文中得知，唱導不僅流行於宋、齊年間，亦傳至梁朝的王宮貴族。梁簡文帝的〈唱導文〉記載於《廣弘明集》卷十五，該文的內容大都是稱讚佛德、敬禮諸佛、懺悔業障與祈求發願，例如：

「夫十惡緣句易惑心塗各趣百非纏茲四苦 . . .是以如來因機致化，如大醫王隨病施藥 . . .奉為至尊敬禮娑婆世界釋迦文佛 . . .歸命敬禮五十三佛 . . .六根之滯猶染 . . .庶憑正法拔茲累染，長享百福，永斷六塵，對至無強，惟佛可恃 . . .」¹¹³

另有十餘首王僧孺作的〈禮佛發願文〉與〈懺悔禮佛文〉，其內容也大致相同。¹¹⁴ 可見唱導、禮佛、懺悔在齋會或法會中是不可或缺的，而唱導文即是法會進行中的唸誦文，此與現今法會中的「疏文」也許有關，或許是它的前身吧。

結論

廬山慧遠的〈與桓太尉論料簡沙門書〉中曾提：「經教所開凡有三科，一者禪思入微，二者諷味遺典，三者興建福業，三科誠異，皆以律行為本。」¹¹⁵ 可見「諷味遺典」-- 誦誦經典也是修行的三種法門之一。本文中探討的三科 -- 誦經、經師、唱導，即是「諷味遺典」的法門。在《高僧傳》卷十四的序文，對於「誦經科」，慧皎云：「歌誦法言，則幽顯含慶」，此即藉誦持經文而了悟其含意。慧皎繼而又言：「其轉讀宣唱，雖源 (=原) 出非遠，然而應機悟俗，實有偏功。」¹¹⁶ 轉讀與唱導的流傳淵源還不夠長久，未有實際的功效出現，¹¹⁷ 但仍有某一類眾生的需要，故言有應機的功勞。總而言之，這三科「諷味遺典」的法門，由以上的討論得知，在六

• 註 113：T.52/2103, P.205a-c.

• 註 114：T.52/2103, PP.205-207.

• 註 115：T.52/2102, P.85b.

• 註 116：T.50/2059, P.419a.

• 註 117：引文中的「原出非遠」有含糊不清之意，亦可解為「非出自(慧)遠」，但在〈唱導科〉的評論中曾述其有印度佛教的背景，但中國則始於廬山慧遠，故筆者認為以「淵源的時間長遠」解之較合理。

朝時代其接受的層度 --上至帝王下至百姓，不難發現其功效，不論在修行、或度眾方面確實有其不可抹煞的功勞。

繼而「隋文興法，煬帝倍隆，四海輻湊，同歸帝室，至於梵導讚敘，各重家風，聞常一梵，颯然傾耳」。¹¹⁸ 經過了隋代的興佛，「經導」-- 經師與唱導，已蔚成風氣，各成門戶形成家風。然到了唐代「經導」則更發展成「專業化」，與道士唱辯以度帝王，文如《續高僧傳》【釋智凱】傳：「佛道雙嚴，兩門導師同時各唱，道士張鼎雄辯難加，自恨聲小，為凱陵架，欲待言了，方肆其術，語次帝德，(張)鼎延其語，凱斜目之，知其度也，乃含笑廣引。」¹¹⁹ 顯然是佛家的唱導師勝過道士。可見「經導」隨六朝的流傳，歷經隋代的興法，到唐朝更是大盛，由傳文中諸唱導文卷數的記錄，¹²⁰ 不難發現其廣受歡迎、普遍使用的程度了。此「經導」的興盛可說是「應時契機」的「善巧方便」法門，似乎不應該如同有些學者貶它為「照顧廣大的低下階層」的方法吧！ (May.9,1998 Bodhi Vihara)

• 註 118：T.50/2060,《續高僧傳》卷三十，〈雜科聲德篇〉【釋慧常】傳文， P.704c.

• 註 119：T.50/2060, P.705b.

• 註 120：唱導師，【釋真觀】著諸導文二十餘卷，詩賦碑集三十餘卷，見 T.50/2060, P.703c. 後梁【釋無作】，述諸色禮懺文數十本，注道安六時禮佛文一卷并詩歌，見 T.50/2061, P.897a.