

中國佛教早晚課的形成

釋大田

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，其中前十位即是跟經典背誦專業有關¹。依次是：

- 1 *suttantikā* 經師
- 2 *venayikā* 持律師
- 3 *ābhidhammikā* 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 *Samyuttabhāṇakā* 相應部誦者
- 9 *Āṅguttarabhāṇakā* 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的持誦者。這裡出現的 *bhāṇakā*²，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 *bhāṣā* 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³，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。我們從譯經史來看，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。

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。

律藏裡面提到億耳以母國方言（阿槃提國語）誦波羅延等經典的故事。因為億耳本身擅長彈琴（也許是西塔琴⁴等印度西域的琴，而非中國的古琴），而唱誦這些詩偈經文也非常好聽，所以佛陀允許他誦經唄讚。但是同時佛陀也禁止婆羅門吠陀的闍陀式唱誦。這表示，對於擅長音樂歌唱的人，只要不被外道婆羅門同化，是可以有限度開放梵唄唱誦的。近年季羨林曾為文討論佛陀的語言觀，並論及相關律藏此段論述的相關問題⁵。此外，也有以此論述「音聲佛事」的弊病問題。這些都會因為對印度史料的 understanding 不同，而產生詮釋上的歧異。由於我們對印度音樂史的了解有限，佛典的傳布又更複雜，也更不容易論斷。例如現存的南傳課誦或者三藏的背誦憶持，每個國家都有其特色，這些巴利文誦經的方式跟節奏語調，也無法確定就是由佛陀時代一成不變一直傳到今天。例如靈鷲山今年水陸法會的「南傳羅漢壇」，請緬甸高僧誦巴利文經典，據筆者的了解，每次誦經，前後誦護衛經等，主要內容則是《發趣論》，也就是以論藏為主的誦經了。而這可能是緬甸特別重視論典所形成的傳統。

至於所謂的「音聲佛事」，因為人類喜好音樂的天性，並不那麼容易就消失。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、佛弟子個人宜夜間誦經修行。二、有限度的唄讚。三、經典結集後出現專業的憶持經律

論三藏。四、戒律規定不可使用梵語，應使用方言。五、不可以婆羅門等外道的闍陀方式誦經。六、後世佛教藝術發展，佛曲唄讚音樂流行。特別是密教的流行，唱誦成為主要的修法之一。

二、早晚課

中國佛教也曾經存在過梵唄⁶，這些史實，可以從高僧傳得知一二。但是因為相關的著述大部份都已經失傳，所以我們無法得知兩千年來中國佛教的梵唄詳情，只能由現存的梵唄來逆推。

由於梵文等西域天竺語言，基本上是印歐語系，即多音節的表音文字，跟中國表意文字的單音不同，在語言表達上音節多寡有很大的差異。所以即使將梵文翻譯為漢文，音節數量不同，長短音不同，語調高低不同，無法將梵音直接譯成漢文來唱誦。所以即使是梵唄，也必須經過漢化的過程，這個情況跟格義佛教是一樣的。傳說陳思王曹植在魚山聽到空中的梵音，清揚哀婉，因此悟出梵唄的原理，所創的即是魚山聲明的梵唄唱法。這表示到三國時代，中國的音樂體系或原理，基本上仍然跟印度有差距，這個差距，可能就是五音體系（宮商角徵羽⁷）跟印度的音樂不同（七聲⁸），如果沒有加以調整，就無法表現梵唄的特性。

此外，《高僧傳》第九篇「經師」的結語中提到，梵唄在印度並未特別區分，但是到中國以後，分成「詠經」的「轉讀」跟「歌讚」的「梵唄」⁹。並主張佛門與世俗不同，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¹⁰。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》¹¹。此書尚有嘉興藏康熙元年刻本¹²，而其內容曾在明末時即已被蓮池大師批判重編¹³，蓮池大師的重編本又經蕩益大師重刊¹⁴，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蕩益大師的重刻，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》¹⁵，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¹⁶。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空堂一卷本，2. 駒澤大學圖書館藏光緒十二年湧泉禪寺一卷本，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¹⁷。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¹⁸。而目前台灣比較容易找到的《禪

門日誦》，大概是天寧諸經本（光緒年刊的民國改訂本¹⁹）。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》²⁰、《中國傳統佛教儀軌》²¹都有簡短的介紹。除了註解，光緒年刊的便蒙，未見流通。早年以興慈法師《二課合解》²²最易於便覽，而黃慶瀾《朝暮課誦白話解釋》²³，較為淺顯易懂。

關於早課，《佛門必備課誦本》的「朝時課誦」目次如下：

1. 香讚（寶鼎香）2. 楞嚴咒 3. 大悲咒 4. 十小咒²⁴ 5. 心經 6. 回向偈、讚佛偈 7. 念聖號 8. 發願文 9. 三皈依 10. 善女天咒 11. 韋馱讚 12. 禮祖 13. 禮觀音文

其中課誦本「1. 寶鼎讚」，《禪門日誦》收在「祝聖儀」的開頭²⁵。「8. 發願文」為普賢十大願，但是《禪門日誦》則是宋代隨州大洪山遂禪師作的「禮華嚴文」及怡山然禪師作的「禮佛發願文²⁶」，且於「四生九有²⁷」前附有「復次普賢殊勝行」二頌²⁸。而「9. 三皈依」，《禪門日誦》補充說，如果不念，改念法報化三佛。「10. 善女天咒」及「11. 韋馱讚」，如果對照《禪門日誦》，則可發現是「小祈禱儀²⁹」，包括香雲蓋三稱、善女天咒三遍、韋馱聖號三稱、祝文、韋馱讚等。朔望的「12. 禮祖」，《禪門日誦》缺文³⁰，可能是源自蓮池大師重訂本《諸經日誦集要》「祝祖師儀」的禮祖³¹。「13. 禮觀音文」，《禪門日誦》作「讚觀音文」，收於「大悲懺儀」中³²。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〉³³提到，有居士將坊間流傳的「百八般經」³⁴帶到雲棲，「謂是經僧尼道俗晨夕所持誦，而真偽交雜」，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「百八般經」，指的就是舊刻的《諸經日誦集要》三卷本（嘉興藏本）。由於蓮池大師重刻《諸經日誦集要》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³⁵，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」³⁶，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末有「金剛勝莊嚴娑婆訶。摩羯勝莊嚴娑婆訶」。唵跋闍囉室利曳娑婆訶三句，藏本所無，認為不念也可以。對照《嘉興藏》本，確實有此三句³⁸。而在往生咒前，舊刻本

有「解冤（釋）結咒」，蓮池大師認為「華梵相雜，無此咒體，又無出處」，便刪去了³⁹。而「善天女咒」之後，蓮池大師提到普庵、二佛咒，不宜採用。理由是真言是佛菩薩語，普庵只是後代高僧，「無說咒理」⁴⁰；「二佛神咒」，則「華梵夾雜，文辭俚俗」。這幾個咒語，收在舊刻本的卷中「咒類」⁴¹。而蓮池大師在心經後，未舉「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⁴²。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」⁴³。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⁴⁴。以上舊刻本日次自「善天女咒」起，依序有「誦經諷咒回向」、「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，對於課誦內容加以標示，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「韋馱讚」、「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「祝韋馱儀」、「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「爍迦羅心無動轉」止，此數偈正是早課開頭的楞嚴偈。而其第六則是「圍壇誦咒」，正與早課誦楞嚴咒一致。所以可以推測淨源的楞嚴儀，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⁴⁵。真歇清了⁴⁶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（紹興七至十一年），而大慧與主戰派（張九成等）往來過繁，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，誦楞嚴咒，所以有此三偈之作。此一事跡，記載於元代忒威編的《禪林備用清規》「楞嚴會」⁴⁷。此楞嚴會，即是結夏安居，如元代中峰明本《幻住清規》，即錄有「結夏啓建楞嚴會疏」，九十日「諷誦大佛頂萬行首楞嚴神咒，稱揚聖號」等等⁴⁸。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璿作《楞嚴疏》，以華嚴義來解《楞嚴經》，引起《楞嚴經》的學習流傳風潮。淨源的《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，已經蔚為風潮了。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》⁴⁹。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⁵⁰。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.警眾偈 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⁵¹、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.警眾偈」（但舊刻《諸經日誦集要》作「普願警眾偈」），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⁵²。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》⁵³、民國喻味庵《新續高僧傳》卷一⁵⁴、興慈法師《重訂二課合解》⁵⁵，都認為是「西夏護國仁王寺金剛法師不動」所集。書玉提到梵僧不動金剛，尚有「別記」等傳記，而從喻味庵《新續高僧傳》所述傳記頗為詳實⁵⁶來看，可能另有史料。但是舊刻《諸經日誦集要》則稱「大懺悔文」為「八十八佛名經」⁵⁷。蓮池大師重刻本名為「懺悔文」。《禪門日誦》則名為「禮佛懺悔文」。內容雖然大體一致，但是標題並未固定。由前面有「南無皈依金剛上師」⁵⁸等來看，確實與密教習慣一致。但是「南無」即是「皈依」之意，梵僧不動金剛是印度三藏，不太可能會有此梵漢重複的翻譯，當是後人所

加。而三皈依文，出自《焰口》「結三寶印」段。然而其中有「權乘」之語，為中國佛教特有的術語，非印度佛教之概念，當為漢地之作。而末尾普賢行願偈，只有到七支（「回向眾生及佛道」為止），與藏傳七支供一致。至於「蒙山施食儀」（「儀」字舊刻作「文」），《禪門日誦》（頁83）夾註說「傳言外國甘露法師駐錫四川蒙山集⁵⁹」。此「蒙山施食儀」，許多內容跟《焰口》一致，但是咒語則近於不空譯本。不動金剛如果是梵僧，當不至於把自己所音譯的真言咒語不用，而改用唐代的音譯吧！目前比較早提到施食法的史料，大概是中峰明本《幻住清規》卷末所附的「開甘露門」⁶⁰一文。由於宋元西夏，年代相近，明本禪師所集之文，更有可能是「蒙山施食儀」的原型。

目前寺院一般常用的早晚課法器，大體是大磬、引磬、鐺子、鈴子、大魚、小魚、鈴鼓（鐘鼓）等⁶¹。這些樂器的特徵，就是都是打擊樂器，既非弦樂，也非管樂。由於弦樂彈奏上比較複雜，而管樂需要以口吹奏，無法邊吹邊唱誦，所以都沒有出現在早晚課誦裡⁶²。打擊樂器音階單純固定，又方便敲唱俱行，對於節拍的控制有一定的作用。古代的課誦典籍，是否附有點版符號，不得而知，近世叢林《禪門日誦》的點板，非常簡單，比課誦本樸素許多。所以可以說，《佛門必備課誦本》的點板，有的可能是現代才補上的。我們從《瑜伽焰口》的法本，也可以看到這個情形。也就是古代師徒相傳，全憑熟練記憶，唱腔各地不同。後世為了方便，才以某個寺院的板眼作基準來點板。這種現象也出現在詞曲戲曲的工尺譜上⁶³。樂曲記譜的方式，古琴的減字譜可上推至唐代。但是早晚課，並沒有發展出這麼詳細的記譜方式。反而只有少數偈讚有古琴譜或演奏，例如「寶鼎讚」有古琴譜⁶⁴。而筆者曾在2013年八月台灣琴會新竹雅集

聽到「扣鐘偈」（楞嚴經偈）、「千華臺上」（焰口的片段）的古琴演奏或合奏。這些表示，早晚課的唱誦，基本上是古代傳來的曲調，可以用管弦樂來伴奏的。也因此不排除佛門課誦偈讚曲調有古曲工尺譜或其他樂譜（如古琴譜）存在的可能性⁶⁵。

這些法器當中，有的來自西域，並非中國固有的樂器。也有改革中國樂器而成的。例如磬，按照曾侯乙墓出土的編磬來看，這個樂器不論字形，不論考古文物，都顯示它是由石頭所製成的，古代代表金石之聲的石製樂器，在禮樂制度中佔有重要地位。但是佛門裡的大磬與引磬，都改以銅製，並且製成鉢狀⁶⁶，具備中國古代黃鐘的特質。這種變化，並非中國禮樂古制，是樂器方面新的發展。也因此可以推測，佔有早晚課法器重要地位的銅製大磬跟引磬，其出現影響到早晚課的唱誦方法。

除了三峰法藏曾經批判當時的《焰口》的唱誦像「俳倡」⁶⁷，蕩益大師也批判早晚課「惟事唱讚鼓鈸，大可歎矣」⁶⁸。這些現象，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。

¹ 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。此處巴利文依塚本啓祥《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。

² 梵文形容詞 bhāṇaka，陰性字 bhāṇikā。

³ 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）。

⁴ 敦煌壁畫可見到這種琴及其彈奏的菩薩。但是林江山《中國擦絃樂器史》（台北：仙靖貿易，民95），頁161（註76），提到印度西塔琴 Sitar 約誕生於西元1700年前後。

⁵ 季羨林《季羨林佛教學術論文集》（台

- 北：東初，民84），頁125-181。
- 6 《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〈讚唄〉，參見《佛教的儀軌制度》（台北：佛教出版社），頁81-87。
- 7 有關五音在先秦兩漢的發展以及跟天文數學的關聯，參考川原秀城《中國之科學思想：兩漢天學考》（東京：創文社，1996）。
- 8 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「製轉讚七聲昇降曲折之響」（大正藏53，576a7）。又《諸經要集》卷四亦轉述此段文字，見大正藏54，33a4-5。
- 9 《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，五眾既與俗違，故宜以聲曲為妙」。
- 10 慧皎《高僧傳》卷五「釋道安」傳，大正藏50，353b24-26。「所制僧尼軌範佛法憲章，條為三例。一曰行香定座上講經上講之法。二曰常日六時行道飲食唱時法。三曰布薩差使悔過等法」。
- 11 《嘉興藏》19，頁127-188。共有三卷。
- 12 卷末有刊記。
- 13 《蓮池大師全集》3，頁1715-1868。已經改編為二卷本。
- 14 《蕩益大師全集》17，頁11174-5，「刻重訂諸經日誦自序」。
- 15 佛教書局印行本作「歲次甲午一月重訂」，當是1954年。
- 16 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。
- 17 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）。
- 18 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）。
- 19 內容有大清國跟民國混用的情形。
- 20 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」。
- 21 張運華《中國傳統佛教儀軌》（台北：立緒，民87），頁97-111。
- 22 興慈法師《重訂二課合解》，和裕出版社，民86（1921重訂序刊）。
- 23 黃慶瀾《朝暮課誦白話解釋》，台北：佛教出版社，「印光法師鑑定」。
- 24 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）。
- 25 《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。
- 26 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。
- 27 《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「諷華嚴經起止儀」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。
- 28 《禪門日誦》，頁55-57，57-60。
- 29 蓮池大師本《諸經日誦》作「祝韋馱儀」，《蓮池大師全集》3，頁1861-3。但缺善天女咒等。
- 30 《禪門日誦》，頁221-227，有「七期念佛儀」，內有「禮祖」，「古規每夜回向禮祖，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。
- 31 《蓮池大師全集》3，頁1864-5。
- 32 《禪門日誦》，頁186-187。
- 33 《蓮池大師全集》3，頁1715-6。
- 34 陳繼東誤以為「百八般經」是一本書名，而作了不當的推論。
- 35 《嘉興藏》19，頁183。
- 36 《蓮池大師全集》3，頁1723。
- 37 《重訂二課合解》，頁61，提到「四句」，於此多加「聲聞勝莊嚴娑婆訶」一句。
- 38 《蓮池大師全集》3，頁1754。《嘉興藏》19，頁170。
- 39 《蓮池大師全集》3，頁1758。《嘉興藏》19，頁171。

⁴⁰ 普庵咒具有梵語子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。

⁴¹ 《蓮池大師全集》3，頁 1759。《嘉興藏》19，頁 162-3。

⁴² 《蓮池大師全集》3，頁 1761-2。《嘉興藏》19，頁 179。

⁴³ 《蓮池大師全集》3，頁 1762-3。《嘉興藏》19，頁 171（176，177 亦可見）。

⁴⁴ 《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》。

⁴⁵ 《重訂二課合解》，頁 94。

⁴⁶ 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。

⁴⁷ 《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，依圖位立諷誦。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，啓建楞嚴勝會，營備香華燈燭，以伸供養。比丘眾諷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，諷誦楞嚴祕密咒。回向護法眾龍天，土地伽藍諸聖造。三途八難俱離苦，四恩三有盡霑恩。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」。

⁴⁸ 《幻住清規》，《新續藏》63，頁 575。

⁴⁹ 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。

⁵⁰ 《三時繫念佛事》，《新續藏》74，頁 56-61。頁 57c，維那舉彌陀偈。頁 58b，維那舉彌陀佛號念佛畢，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。

⁵¹ 「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「善導和尚示臨睡入觀文」（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。

⁵² 鏡島元隆等《譯註禪苑清規》，頁 77。但是《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。

⁵³ 《嘉興藏》30，頁 919，題為「宋西夏護國仁王寺金剛法師不動集」。

⁵⁴ 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。

⁵⁵ 《重訂二課合解》，頁 176-7。

⁵⁶ 「嘗以唐三藏不空所譯《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。後遷四川蒙山，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」。

⁵⁷ 《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。
- ⁵⁸ 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。
- ⁵⁹ 「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。
- ⁶⁰ 《新續藏》63，頁 588-591，「普施法食文」。
- ⁶¹ 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。
- ⁶² 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）對北京智化寺京音樂與五台山青廟黃廟音樂的論述，可知北方的課誦佛事尚含有笙、管、梅（笛）、嗩吶等管樂。
- ⁶³ 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），是除去乙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。
- ⁶⁴ 龔一《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。
- ⁶⁵ 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（譜見頁 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「韋馱讚」曲譜，與「爐香讚」同屬「華嚴會」六句讚。
- ⁶⁶ 參考薛宗明《中國音樂史：樂器篇（上）》，台北：商務，民 72，頁 200，「銅鉢」，即釋氏之磬。主張此樂器傳自西梁，而《通典》認為來自西戎及南蠻。
- ⁶⁷ 三峰法藏《於密滲施食旨概》（《新續藏》59，302c）說，「施食之法，本如來大悲作用，奈世傳失旨，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」。
- ⁶⁸ 《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」。