

關於「唱導」的歧義

汪娟*

摘要

由於唐代俗講與六朝以來的唱導活動關係密切，自1934年向達發表〈唐代俗講考〉以來，不少學者撰文討論「唱導」的相關問題。但是有關佛教「唱導」一詞的多義性並未獲得適當地釐清，致使「唱導」的界義與範圍迄今仍顯得含糊籠統。六朝「唱導」活動的性質是以有說有唱，或者是以偏向講說的方式來引導眾生，至今仍多有歧見。究竟中國佛教的「唱導」一詞具有哪些意涵？「唱導」是否還有其他不同的方式？致使「唱導」一詞產生歧義的主要原因何在？佛教經唄的量詞「契」，與唱導之間的關係如何？這些都是本文關注的要點。

本文首先爬梳「唱導」一詞在早期佛教經論中的意涵與用法，並藉由僧傳中有關「聲德」的分科與合流，來考查「唱導」歧義的發展。廣義的「唱導」泛指「說法」、「教化」，方式繁多，具有應機悟俗的作用。梁·慧皎《高僧傳》有〈經師〉、〈唱導〉二篇，經師唱經、導師講說，分科相當清楚。慧皎所謂的「唱導」，即狹義的「唱導」，實際以講說為主；與經師的轉經、梵唄，共同隸屬於廣義的「唱導」之下。至於作為轉讀詠經、歌讚梵唄的量詞「契」，可以兼指長行與偈頌，篇幅長短並沒有嚴格限定。契可以是指經文的一節、一段，或是指一個歌讚；契也可以是一篇樂章，或是一首曲調。至唐·道宣作《續高僧傳》，已合併經、導二技為〈雜科聲德〉，而宋·贊寧《宋高僧傳》除沿用〈雜科聲德〉外，又進一步將「唱導」理解為有說有唱的說法方式。後世禪宗所用「唱導」一詞，則具「說法弘傳」或「唱導末技」的

* 銘傳大學應用中國文學系教授。

雙面意涵，延續慧皎經、導二技「於道為末」的觀點。

關鍵詞：俗講、唱導、契

On Aspects of Ambiguity Concerning the Term *Changdao*

Wang Chuan
Professor, Department of Applied Chinese,
Ming Chuan University

Abstract

Vernacular Buddhist Preaching during the Tang period had a remote connection with its precedent—the Buddhist Lecture and Preaching of the Six Dynasties. They were closely related in their derivation. Since 1934, when Professor Xiang Da wrote a pioneering paper to elucidate the term *changdao* (“vernacular Buddhist Preaching”) of the Tang dynasty, many scholars have kept up an ardent interest in studying this term and the Buddhist activities related to this subject. Despite this continuous and laborious research, however, the explanations of the meaning and implications of the term are confusing, and some ambiguity remains to be properly clarified. What was the orthodox way in which *changdao* activities might be precisely and repeatedly shown and demonstrated during the Six Dynasties? Was it to preach and chant in a clear voice, or simply to give oral preaching to guide sentient beings? Were there other different ways of *changdao*? What is the main reason that eventually results in ambiguity of the term *changdao*?

This article focuses on the above-mentioned questions and, in addition, gives an explanation of the quantifier *qi* for the Buddhist sutra chanting.

Keywords: *Sujiang* (“Vernacular Buddhist Preaching”), *changdao* (“Buddhist Lectures and Preachings”), *qi*

關於「唱導」的歧義*

汪娟

一、前言

由於唐代俗講與六朝以來的唱導活動關係密切，自 1934 年向達發表〈唐代俗講考〉以來，闡述俗講與唱導的本質「實殊途而同歸，異名而共實者爾」¹，此後不乏學者撰文討論「唱導」的相關問題，但引用文獻則大同小異，大多是以梁·慧皎《高僧傳》的〈經師篇〉、〈唱導篇〉等文獻作為主要依據。但是有關佛教「唱導」一詞的多義性並未獲得適當地釐清，致使「唱導」的界義與範圍迄今仍顯得含糊籠統。六朝「唱導」活動的性質是以有說有唱，或者偏向講說的方式來引導眾生，至今仍有歧見。究竟中國佛教的「唱導」一詞具有哪些意涵？致使「唱導」一詞產生歧義的主要原因為何？佛教經唄的量詞「契」，與唱導之間的關係如何？都是本文關注的要點。

二、從早期佛教經論看「唱導」的意涵

中國佛教對「唱導」一詞的應用，在古典文獻中早已出現多種不同的意涵。最

* 本論文之初稿曾口頭宣讀於「第二屆東亞宗教文獻國際學術研討會」(會議議題：唱導、講經與文學，廣島：日本廣島大學敦煌學項目研究中心主辦，2012 年 3 月 17-19 日)，此為修訂稿。

¹ 向達：〈唐代俗講考〉以為：「俗講與唱導，論其本質，實殊途而同歸，異名而共實者爾。」原載《燕京學報》106 (1934)，頁 1-13。修訂後，又刊於《文史雜誌》3 (1944) (因時代久遠，難以查考頁碼)。後收入氏著：《唐代長安與西域文明》(北京：三聯書店，1957)，頁 294-336；亦收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊(臺北：明文書局，1985)，頁 41-69。

早出現「唱導」一詞的佛教經典，當是後漢沙門嚴佛調所譯的《佛說菩薩內習六波羅蜜經》（中平 5 年，A.D.188）：「為道者，當發平等，廣度一切，施立法橋，當令一切得入法門，廣作唱導。」²另外，失譯人名，出《後漢錄》的《大方便佛報恩經》：

有一梵志是六師徒黨——其人聰辯，悉能通達四圍陀典、曆數算計、占相吉凶、陰陽爻變，豫知人心。亦是大眾唱導之師，多人瞻奉；執著邪論，為利養故，殘滅正法，心懷嫉妬，毀佛法眾。³

同一經中又多次出現「一一菩薩皆是大眾唱導之師」，可見在東漢時期「唱導」一詞，即倡導之通假，為「教導」、「教化」、「說法」之義。無論教導的內容屬於世間學問，或是佛法，皆可稱為「大眾唱導之師」。

西晉·竺法護的譯經中已大量出現「唱導」一詞。例如：「佛為唱導，使得滅度」、「如來等正覺亦於五道，為一切眾生作唱導」……等⁴，除了延續「教化」、「說法」的意涵以外，也進一步提及運用「善權」的方法而為「教化」或「說法」。⁵例如在《正法華經》、《漸備一切智德經》、《度世品經》諸經中，分別提及「唱導普護，諸天人民……而常講說，善權方便」、「以大神足，變化感動，以若干種善權之誼，唱導眾生，而教化之」、「唱導以善權，德善本法輪」……等。⁶而在《等目菩薩所問三昧經》則說，菩薩得致「十名譽法，名譽常流」，其中第六「謂為導師，用一切極世所依憑故」；第七「謂為唱導，用曉了明入諸法故」；第八「謂無上師，眾生法本，普智無故」，不但將導師、唱導、無上師互相並列，而且認為唱導是以「曉了明入諸

² (CBETA, T17, no. 0778, p. 715, a8-9)。按：本論文使用《CBETA 電子佛典集成光碟 2011》，英文字母 T 為《大正新脩大藏經》之簡稱，X 為《已新纂續藏經》之簡稱，J 為《嘉興大藏經》之簡稱。英文字母之後，依藏經之冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，以下凡藏經引文皆同此。

³ (CBETA, T03, no. 0156, p. 124, b25-29)。

⁴ 見《正法華經》(CBETA, T09, no. 0263, p. 78, b5-6)、《佛說無垢賢女經》(CBETA, T14, no. 0562, p. 914, b6)。

⁵ 何勵指出：「唱導概念源於佛陀時代，是指說法教化眾生的活動，以較生動和淺近的方法教導、權假方便、和使用各種清淨樂聞的聲調表達，是其主要之特色。」見氏著：《中國六朝時代的唱導》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2006），頁 14。

⁶ 《正法華經》(CBETA, T09, no. 0263, p. 90, b20-25)、《漸備一切智德經》(CBETA, T10, no. 0285, p. 474, a21-22)、《度世品經》(CBETA, T10, no. 0292, p. 658, b25)。

法」來教導眾生。⁷

後秦·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論·分別布施品》「菩薩無非法求財施」，說明菩薩不應在什麼情況下取得施主的布施，當中即有「無不唱導施」⁸，意即不應在沒有為眾生說法的情況下取得財施。

如果從中國早期的字書來看，東漢·許慎《說文解字》說：「唱，導也。从口，昌聲。（段玉裁注：古多以『倡』字為之。）」⁹清·朱駿聲《說文通訓定聲》「唱」字下也說：「唱，導也，從口昌聲。……經傳皆以『倡』為之。」¹⁰《說文解字》又說：「導，引也。從寸，道聲。」¹¹《玉篇》也說：「導，通也，引也，教也。」¹²故「導」字乃指引導、教化之意。可以發現，「唱導」意同「倡導」，即「教導」之意。「唱導」二字當屬同義複詞，有宣揚弘化之義，和中國佛教早期經論的觀點相當一致。

至於當以何種方式來進行「唱導」、「說法」呢？除了上述《漸備一切智德經》中的「以大神足，變化感動，以若干種善權之誼，唱導眾生，而教化之」（亦即運用各種神通變化作為教化眾生的善權方便）以外，佛教最普遍、也是無可避免的傳播方式，便是透過口語傳播。因此，無論是能令諸眾生震聳發聵的「普為一切轉大法輪、作獅子吼，於諸眾生廣行法施」¹³，「師子吼名行施唱導」¹⁴，或是眾生喜聞的「淨妙音聲」，可以「令彼眾生，諸根適悅。」¹⁵當然都屬於善權的方式之一。「善唱導語」，善於倡說導引之語，即是佛陀教化眾生使用的微妙語言音聲。這些語音到了大乘經典更加受到提倡，例如唐·玄奘翻譯的《大寶積經》對於佛陀說法語言所作的鋪排，更是蔚為大觀，節錄如下，可見一斑：

⁷ (CBETA, T10, no. 0288, p. 583, c27-p. 584, a5)。

⁸ (CBETA, T26, no. 1521, p. 51, a2-7)。

⁹ 東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：漢京文化，1983），頁 57。

¹⁰ 清·朱駿聲編著：《說文通訓定聲》（北京：中華書局，1984），頁 906。

¹¹ 東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 121-122。

¹² 梁·顧野王撰，唐·孫強增補，宋·陳彭年等重修，國字整理小組編輯：《玉篇》（臺北：國立中央圖書館，1982），頁 408。

¹³ 《佛說如來不思議祕密大乘經》(CBETA, T11, no. 0312, p. 727, a5-6)。

¹⁴ 《思益梵天所問經》(CBETA, T15, no. 0586, p. 56, b21-22)。

¹⁵ 《佛說大乘菩薩藏正法經》(CBETA, T11, no. 0316, p. 796, c2-3)。

如來語言隨現而轉，不可思議。……如來語者，易解了語、易明識語、不高大語、不卑下語、非不勝語、不邪曲語、不謬吃語、不繁亂語、不澁鈍語、不麤獷語、不隱沒語、柔和聲語、可欣樂語、不虛羸語、不輕掉語、不調疾語、不繁重語、不迅急語、善斷約語、善調釋語、極妙和美語、勝妙音語、善唱導語、大清楚語、大雷震語、……無怯憚語、無缺減語、非輕急語、能生喜樂語、令身怡適語、令心踊躍語、……天鼓音語、智者悅語、羯羅頻迦音語、上帝音語、梵天音語、海潮音語、雲雷音語、地山震吼音語、鴻鶴王音語、孔雀王音語、黃鸝音語、命命音語、鵝鴈王音語、鹿王音語、篋篋音語、伐洛迦音語、鉢拏縛音語、大螺吼音語、長笛音語、易開解語、易了別語、暢明曉語、適悅意語、可聽聞語、深遠音語、無瘡瘡語、悅可耳語……如是無量無邊微妙清淨如來之語故。……如是語業，亦隨諸有情而為說法。¹⁶

由於「唱導」、「說法」多半發乎聲口，那麼除了佛教法理的內容以外，從語音的清濁洪細、長短曲直，乃至聲調的剛柔緩急、抑揚頓挫等，也有可能影響到聽眾的適悅樂聞與否。因此，如何運用各式各樣的語音聲調，吸引眾生，接受教化，便形成了「唱導」的重要技巧之一。

因此本文以為，廣義的「唱導」是以早期漢譯佛教經論所說的「唱導」為理論基礎，泛指「說法」、「教化」，不但包括以神通力或各種微妙音聲來教化眾生，弘傳佛法，甚至可以進一步引申為，舉凡開經筵、設齋會、授戒儀、赴齋供、為咒願、歎佛德、說無常、明因果、陳懺悔、勸布施……，甚至後世禪宗的棒喝交施，無不皆如《佛說菩薩內習六波羅蜜經》所說：當令一切眾生「得入法門，廣作唱導。」¹⁷但是大部分的眾生接受佛法的途徑，主要還是透過語言音聲來傳導。以下試由僧傳的材料來探討高僧大德如何利用與「聲德」有關的誦經、轉讀、梵唄和狹義的「唱導」（講說）……等方式作為修行法門和弘法利生的途徑，以及僧傳中有關「聲德」的分科與合流。

¹⁶ (CBETA, T11, no. 0310, p. 231, c6-p. 232, a11)。

¹⁷ (CBETA, T17, no. 0778, p. 715, a9)。

三、僧傳「聲德」的分科與合流

歷來學者討論「唱導」一詞，無不引述梁·慧皎《高僧傳·唱導論》的說法：

唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。昔佛法初傳，于時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，昇座說法。或雜序因緣，或傍引譬喻。其後廬山釋慧遠。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，却辯一齋大意，後代傳受，遂成永則。……夫唱導所貴，其事四焉：謂聲辯才博。非聲則無以警眾，非辯則無以適時，非才則言無可採，非博則語無依據。至若響韻鍾鼓，則四眾驚心，聲之為用也。辭吐俊發，適會無差，辯之為用也。綺製彫華，文藻橫逸，才之為用也。商推經論，採撮書史，博之為用也。若能善茲四事，而適以人時。如為出家五眾，則須切語無常，苦陳懺悔。若為君王長者，則須兼引俗典，綺綜成辭。若為悠悠凡庶，則須指事造形，直談聞見。若為山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。凡此變態，與事而興。可謂知時知眾，又能善說。¹⁸

所謂的「宣唱法理」，如同《廣韻·漾韻》對「唱」字的解釋：「唱，發歌，又導也。亦作誦、倡。」¹⁹「唱」字除了通「倡」字以外，同時也常作歌唱之義。由於古代經常使用的「倡」字，後來多改用「唱」字，單就字形偏旁就多出了一層雙關的語義。因此，「宣唱法理」，不再只是單純地「宣揚」、「倡導」之義，似乎也多了兼用「說唱」方式來宣導佛法之義。自此「唱導」一詞便產生了歧義——有人理解為「宣『倡』法理」，只用講說的方式來說法（「唱導」一詞為「倡導」之義，只說不唱）²⁰；也有人理解為「宣『唱』法理」，採用有說有唱的方式來說法（「唱」、「導」並重）。²¹

¹⁸ (CBETA, T50, no. 2059, p. 417, c7-27)。

¹⁹ 宋·陳彭年等重修，林尹校訂：《新校正切宋本廣韻》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1976），頁426。

²⁰ 參見張弓：〈從經導到俗講——中古釋門聲業述略〉，《中國社會科學院研究生院學報》6（1995.6），頁51-60；何勵：《中國六朝時代的唱導》；王志遠：〈對轉讀與唱導的再認識〉，《世界宗教研究》4（2006.4），頁40-49等。

²¹ 相關的論文有：〔日〕澤田瑞穗認為「唱導就是把轉讀、梵唄、講經等三種行為折中而成，慢慢發展成為俗講。」原刊〈支那唱導文學の生成〉，《智山學報》13、14（1939-40）（因時代久遠，難以查考頁碼）。修訂後改題〈唱導文學の生成〉，收入氏著：《佛教と中國文學》（東京：國書刊行會，

「唱導」一詞之所以被理解為兼具「說」、「唱」之義，似乎便是由「唱」字的字形、字義衍生而來的。

事實上，如果從慧皎〈唱導論〉所提出的導師必須具備的四種要件來看，分別是：聲、辯、才、博。但在這四個條件中，無論是「響韻鍾鼓」（發出如鐘鼓一般的聲響）、「辭吐俊發（吐辭雋朗清發）」、「綺製文藻」、「商榷經論」，四者都沒有提到歌唱讚頌。就「唱導」內容與演說方式而言，無論是「切語無常，苦陳懺悔」、「兼引俗典，綺綜成辭」、「指事造形，直談聞見」、「近局言辭，陳斥罪目」，凡此種種，依據時機、對象的不同，而作即興演說，可謂善「說」。由此可見，慧皎所謂的「唱導」，亦即狹義的「唱導」，實際當以講說為主。是以經師的唱經、導師的解說，二技分科十分清楚，分別繫於〈經師〉、〈唱導〉。

1934年向達發表〈唐代俗講考〉已闡明俗講文學之來源與轉讀、唱導密切相關。1953年，孫楷第於〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉一文更詳細地論述，「梁慧皎《高僧傳》所載有『唱導』一科，亦謂之『說法』，其事至唐尚有之。」並析言「講唱經文之體，首唱經。唱經之後繼以解說，解說之後，繼以吟詞。吟詞之後又為唱經。如是迴還往復，以迄終卷。」²²按魏晉以來，釋家講經之制，凡開講某經時，例以一人唱經，一人解釋，唱經者謂之都講，解釋者謂之法師。」而「講經以義解為主，所重在法師，都講次之。」逐一辨明「唱經吟詞非一人」、「唱經與說解非一人」、「說解與吟詞非一人」，而且「導師唱導兼行表白……宣念疏文實由導師任之。」以及「法師講說時，除都講為之誦經外，尚有維那、香火、梵唄三職。」²²可以概見講唱經文之體，實已結合經、導二技，尤其對導師和都講（經師）的職務分工及其地位，剖之甚詳。因此舉凡「唱導文」、「齋文」、「莊嚴文」、「發願文」、「回向文」……穿插於法會儀式中的表白、疏文等，皆屬於導師「唱導」的範圍，應可涵蓋於「唱導

1975），頁 1-66。李小榮：〈變文與唱導關係之檢討——以唱導的生成衍變為中心〉，《敦煌研究》4（1999.4），頁 1-10；俞曉紅：〈從寺院講唱到俗講、轉變〉，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》1（2006.1），頁 39-44；吳福秀：〈論唱導文的發展演進——兼論六朝唱導文是話本產生的來源之一〉，《華中師範大學學報（人文社會科學版）》48：2（2009.3），頁 92-98 等。

²² 據孫氏附記：「此文草創於一九三三年」云云。收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 71-127。以下摘錄孫氏觀點，皆出此文，不另作註。

文學」之內。

孫氏又認為「法師講經必須都講者，蓋有二義。一則唱經講經，肄習各有專門，兼長者少。」並舉示《高僧傳·義解·僧慧傳》和《太平廣紀》「洪昉」條，以為如僧慧與洪昉者，一人而兼講、誦二事，「殆為權攝，非講經正例也」。從孫氏的推論來看，慧皎的經、導分科與都講和法師的肄習專攻有關，固為至理，但云「兼長者少」，則未必然。事實上，《高僧傳》分為十科，而〈誦經〉、〈經師〉、〈唱導〉三科皆屬於聲德，其中〈誦經〉篇強調的是，「吟諷經典」必須「音吐適亮，文字分明」²³，逐字逐句念誦經文，而且經年累月地修持不輟，還要有「實德內充」而「徵應外啟」²⁴，故立傳多以誦經之神異徵應為主。〈經師〉篇則是以（曲調）轉讀詠經、歌讚佛德（梵唄）、刪節經文、創製新聲，務必達到「聲文兩得」；並以「契」字作為轉讀詠經、歌讚梵唄的量詞。²⁵可見〈經師〉篇所記敘的轉讀詠經，可以節取片段的經文、偈頌，附加曲調來歌詠佛德、經法，不必如同〈誦經〉篇所記敘的，是以直聲從頭到尾來念誦經文。至於〈唱導〉篇所記敘的，雖以講說為主，注重「聲辯才博」，但其中涉及聲業的描述，例如：「響韻鍾鼓」、「辭吐俊發」、「含吐抑揚」等，皆與說法的語音、聲調有關。既然三科皆與聲業、聲德有關，若以音聲見長者，在其他兩科之中自然也比較容易取得一定的成就，因此三科之內其實不乏有兼才之例。

舉例來說，〈誦經〉篇中的釋曇邃，「誦《正法華經》常一日一遍。又精達經旨，亦為人解說。」又赴請至白馬塢神祠中為神說法，「後寺僧經祠前過，見有兩高座。邃在北，弟子在南，如有講說聲。……咸云神異。」²⁶此處的釋曇邃即身兼誦經、唱導之長。

又如〈經師〉篇中的帛法橋，「少樂轉讀而乏聲。……於是絕粒懺悔七日七夕，稽首觀音以祈現報。……至第七日……有應矣。於是作三契經，聲徹里許。遠近驚嗟，悉來觀聽。爾後誦經數十萬言。晝夜諷詠，哀婉通神。」²⁷釋道慧，「素行清貞，

²³ (CBETA, T50, no. 2059, p. 409, a20)。

²⁴ (CBETA, T50, no. 2059, p. 409, a17-18)。

²⁵ (CBETA, T50, no. 2059, p. 414, c21-p. 415, c7)。

²⁶ (CBETA, T50, no. 2059, p. 406, b27-c5)。

²⁷ (CBETA, T50, no. 2059, p. 413, b25-c2)。

博涉經典。特稟自然之聲，故偏好轉讀。發響含奇，製無定准。條章析句，綺麗分明。後出都，止安樂寺，轉讀之名大盛京邑。晚移朱方竹林寺，誦經數萬言。每夕諷詠，輒聞閤中有彈指、唱薩之聲。」²⁸此處的帛法橋、釋道慧，皆兼通誦經、轉讀之例。又如釋曇遷，「篤好玄儒，遊心佛義。善談莊老，并注《十地》。又工正書，常布施題經。巧於轉讀，有無窮聲韻。梵製新奇，特拔終古。」²⁹釋曇智，「性風流，善舉止，能談莊老。經論書史多所綜涉。既有高亮之聲，雅好轉讀，雖依擬前宗，而獨拔新異。高調清徹，寫送有餘。」³⁰此處的釋曇遷、釋曇智，為兼通轉讀、義解之例。這些經師除了擅長轉讀、梵唄以外，或兼誦經，或通義解。從博涉經典、遊心佛義，到篤好玄儒、能談莊老，其實也是導師所需要的專長。

復如〈唱導〉篇中的釋僧意，「亦善唱說。製《睽經》新聲，哀亮有序。」³¹釋道儒，「出家之後蔬食讀誦。凡所之造，皆勸人改惡修善。遠近宗奉，遂成導師。言無預撰，發響成製。」³²則是以導師而兼長梵唄、讀誦。其他如《高僧傳·義解》篇中的釋僧導，「常講說經論，受業千有餘人」，但是在回答僧叡的提問時，卻回答：「且願為法師作都講。」³³可見僧導也兼具有講說、唱經之長。而且〈義解〉末論所說的「至理無言，玄致幽寂。……故聖為無言。但悠悠夢境，去理殊隔；蠢蠢之徒，非教孰啟？」說明涅槃寂靜是無法透過語言來表達的，又不能不透過語言來解說，引導眾生，因此必須「借微言以津道」，強調要「依義莫依語」，「語默動靜，所適唯時」³⁴，這不也是導師說法所必備的條件嗎？由此可見，慧皎基於撰寫《高僧傳》的體例，固不能不以其最傑出的成就來加以分科，但各科之間依其特長，或有共通之處，尤以〈誦經〉與〈經師〉性質相近，〈義解〉與〈唱導〉性質相近。因此六朝期間，講、唱雖有分工，但以一人而兼眾才，實屬難能可貴，卻不是極少數的特例而已。

²⁸ (CBETA, T50, no. 2059, p. 414, a5-10)。

²⁹ (CBETA, T50, no. 2059, p. 414, a18-21)。

³⁰ (CBETA, T50, no. 2059, p. 414, a29-b3)。

³¹ (CBETA, T50, no. 2059, p. 416, b1-2)。

³² (CBETA, T50, no. 2059, p. 416, c7-12)。

³³ (CBETA, T50, no. 2059, p. 371, a17-b24)。

³⁴ (CBETA, T50, no. 2059, p. 382, c23-p. 383, a2)。

此外，梁·僧佑《出三藏記集》也收錄了「法苑雜緣原始集目錄」，其中包含了〈經唄導師集〉二十一首。³⁵足見梁朝已經有了製作經唄和導師緣記的合集，正好可以用來說明當時結合經、導二技作為弘傳佛教的時代性。

至唐·道宣作《續高僧傳》，合經、導二技以為〈雜科聲德〉，其論云：

自聲之為傳，其流雜焉。……爰始經師為德，本實以聲糅文。將使聽者神開，因聲以從迴向。……道（導）達之任，當今務先，意在寫情，疎通玄理。本寔開物，事屬知機。不必誦傳，由乖筌悟。……若夫聲學既豐，則溫詞雅贍；才辯橫逸，則慧發隣幾。必履此蹤，則軌躅成於明道。³⁶

充分說明了經、導二技的搭配，主要目的在於藉由經師聲唄以開神，導師說法以發慧，必須二者相輔相成，才能達到弘法利生，闡明佛道的目的。故所立傳，其中經、導兼長者，實有半數以上，例如：釋法稱，「通諸經聲，清響動眾……又善披導，即務標奇。」³⁷釋真觀，「含章蘊辯，開神明悟。」又「專誦《淨名》、《般若》，沙門洪偃以為真觀實兼具「義、導、書、詩、辯、貌、聲、碁」等八能。「常講《法華》，用為心要，受持讀誦，躬自書弘。」³⁸釋法韻，「至於導達善能引用，又通經聲七百餘契。每有宿齋，經、導兩務並委於韻。」³⁹釋立身，「連霄法集，導達之務偏所牽心。及身之登座也，創發聲咳，砰磕如雷。」「大業初年，聲唱尤重。」⁴⁰釋善權，與釋立身齊名。隋煬帝時，並集宮內，為獻后薦亡禮導，「身則聲調陵人，權則機神駭眾。或三言為句，便盡一時。七五為章，其例亦爾。」⁴¹釋智果，「常誦《法華》，頗愛文筆。」「時弘唱讀，文學所欣。」「晚事導述，變革前綱。既絕文禱，頗程深器。」⁴²釋法琰，「聽莊嚴寺嶠公《成實》，入義知歸，時共讚賞。每聞經聲唄讚，如舊所經，充滿胸臆。……遂取《瑞應》，依聲盡卷，舉擲旁迸，轉態驚馳，無不訝

³⁵ (CBETA, T55, no. 2145, p. 90, b4、p. 92, a19-b15)。

³⁶ (CBETA, T50, no. 2060, p. 705, c11-p. 706, a4)。

³⁷ (CBETA, T50, no. 2060, p. 701, b25-26)。

³⁸ (CBETA, T50, no. 2060, p. 701, c23-p. 702, c8)。

³⁹ (CBETA, T50, no. 2060, p. 703, c11-13)。

⁴⁰ (CBETA, T50, no. 2060, p. 704, a2-7)。

⁴¹ (CBETA, T50, no. 2060, p. 704, a22-26)。

⁴² (CBETA, T50, no. 2060, p. 704, b12-c2)。

之，皆來返啟。乃於講隙一時為敘。」⁴³釋曇寶，「常講《觀音》導引士俗。」⁴⁴至於靜夜於上讚禮，聲響飛衝周三十里。」⁴⁴

以上諸例皆足以說明，〈經師〉與〈唱導〉實難以強行分為二科，故道宣逕合稱為〈雜科聲德〉。而且在〈雜科聲德〉中，「唱導」一詞的使用並不多，而「唱」字與他字連綴時，似乎已逐漸偏向「歌唱」的意涵了。這一點在宋·贊寧所著的《宋高僧傳·雜科聲德》末論中，也可以看得出來。

《宋高僧傳》不但繼續沿用了道宣的〈雜科聲德〉，並詳加解說：「昔《梁傳》中立篇，第十曰〈唱導〉也。蓋取諸經中『此諸菩薩，皆唱導之首』之義也。唱者固必有和乎，導者固必有達者。終南釋氏觀覽此題，得在乎歌讚、表宣；失在乎兼才、別德也。……於是建立雜篇，包藏眾德，何止聲表？無所不容。」⁴⁵便指出慧皎《高僧傳》的優點在於對歌讚（經師）、表宣（唱導）的專業分科；缺點在於對兼善經、導二能及其他才德者，無法以單一科別涵括其特長，是以道宣建立了〈雜科聲德〉篇，藉以包含眾德。此外，所謂的「唱者固必有和乎，導者固必有達者」，將「唱導」一詞的「唱」解釋成「唱和」之「唱」，也意味著贊寧將「唱導」理解為有說有唱的方式，和慧皎原本將「唱導」的語義解釋為「倡導」（只說不唱），則已經大相逕庭了。

四、關於經唄的量詞「契」

慧皎《高僧傳》在分科之中，〈明律〉不稱「律師」，〈唱導〉不稱「導師」，而獨以〈經師〉作為篇題，可謂科目不當。從〈經師〉來說，或許是因為「此土詠經則稱為轉讀；歌讚則號為梵唄」⁴⁶，而經師必須兼擅詠經、歌讚二事，故以〈經師〉

⁴³ (CBETA, T50, no. 2060, p. 704, c7-13)。

⁴⁴ (CBETA, T50, no. 2060, p. 705, a14-17)。

⁴⁵ (CBETA, T50, no. 2061, p. 899, b8-14)。

⁴⁶ (CBETA, T50, no. 2059, p. 415, b20-21)。

名篇。從〈唱導〉來說，漢譯佛教經論使用「唱導」一詞，最初乃作為「教化」、「說法」之義。然而，廣義的「唱導」（說法）方式繁多，可說，可唱，也可兩者兼具。但是慧皎將經師的唱經、導師的解說，分別繫於〈經師〉篇、〈唱導〉篇以後，致使經、導二技分科，故慧皎所謂的「唱導」，其實是與經師轉讀相對的講說，形成了狹義的「唱導」。正如〈高僧傳序錄〉所說：「其轉讀、宣唱，雖源出非遠，然而應機悟俗，實有偏功。」⁴⁷其「應機悟俗」，實可視為廣義的「唱導」。以系譜表示如下：

(廣義) 唱導：應機悟俗 ┐ ─ (經師)：轉讀 (詠經、歌讚)
 └ ─ (狹義) 〈唱導〉：宣唱 (講說)

由此可見，經師的唱經轉讀，平行於導師的宣唱講說（狹義的唱導），並隸屬於廣義的唱導。因此，關於轉讀詠經、歌讚梵唄的量詞「契」，在《高僧傳·經師》篇中大量地出現，相當有助於釐清轉讀、梵唄的實際運用情形，實有詳加考查的必要。

佛教專用的量詞「契」，在量詞工具書中的解釋，顯得十分簡單。例如，《漢語大詞典》云：「量詞。猶部或篇。」劉子平《漢語量詞詞典》也說：「一部或一篇叫一契」。⁴⁸至於劉世儒《南北朝量詞研究》講得較為詳細些，「『契』的作為量詞由『契經』引申出來（『契經』指佛經的經文，譯自梵語，音譯為『素咀纜』，意譯為『契經』，取其『契理』『合機』），這更是佛門的量詞，一般不用。」並且提出「這種量詞，性質也特殊些：它似乎不僅僅專指經文，同時也包括了念法在內。」⁴⁹劉世儒的論著是研究魏晉南北朝量詞的力作，可惜沒有注意到敦煌俗講和佛教音樂方面的相關論著。

關於轉讀詠經、歌讚梵唄的量詞「契」，經由周一良、關德棟、向達、周叔迦等學者的熱烈討論，以及田青、趙益、釋道昱的闡述，文義益明。至李小榮撰〈佛教音樂「契」之含義及相關問題探析〉一文⁵⁰，其論尤詳，然尚有前賢所未闡發者，

⁴⁷ (CBETA, T50, no. 2059, p. 419, a14-15)。

⁴⁸ 參見《漢語大詞典》(第二卷)(上海：漢語大詞典出版社，1988)，頁 1532；劉子平：《漢語量詞詞典》(呼和浩特：內蒙古教育出版社，1996)，頁 185。

⁴⁹ 劉世儒：《南北朝量詞研究》(北京：中華書局，1965)，頁 194。

⁵⁰ 前賢所作有關「契」的論述，已經由李小榮整理，茲不贅述。收入李小榮：《敦煌佛教音樂文學研究》(福州：福建人民出版社，2007)，第八章第一節，頁 769-779。

乃綜合前人意旨，討論「契」的長短、「契」的意涵，以及「契」的體式是否限於偈頌或長行。謹略論於下：

《高僧傳·經師》篇云：「辯傳古《維摩》一契、《瑞應》七言偈一契。最是命家之作。」⁵¹

眾所周知，偈頌可以轉讀、可以為梵唄，由「《瑞應》七言偈一契」可知。但是經文的長行是否須經過改製成偈頌，才可以稱契呢？

周一良〈讀《唐代俗講考》〉提出，「先講轉讀，大約即讀要講的經，讀時分成若干契。」又說：「契又不僅是經裏的節段，還有音樂上的意義，各契互不相同。」⁵²關德棟〈讀唐代俗講考的商榷〉則不以為然，而提出「所謂一契，實是指一個歌讚而已。」並認為「契」字即「精達經句，洞曉音律」相契合的意思，也是名「契」的根源。「契」的句法，則有七言、五言、六言。⁵³向達〈補說唐代俗講二三事——兼答周一良、關德棟兩先生〉則認為關德棟「一個歌讚」的說法為長，並提出「契」字可能是 Gatha 的對音，亦即「一偈」之謂也。並提出「湯先生亦認可此說，並謂古有契經之稱……原始佛經多作偈體，所以稱為契經。」⁵⁴周一良續作〈關於《俗講考》再說幾句話〉，認為「一契即一偈，似稍有語病。」因為「作三契經」等文獻「是否全為偈頌，不得而知。」並指出「同為區分經文為若干節或契，附以歌詠時之腔調。所重在聲，而不是把長行的經文改成偈頌。那麼，一契恐怕可以指偈頌言，也可以指長行言。……Gatha 一字分化成中譯『契』和『偈』兩個字。『契』指樂曲上的單位，『偈』則專指文體言。」⁵⁵其後，向達又作〈附記〉發表於《大公報》，針對慧皎所說的「傳聲則三千有餘，在契則四十有二。」進一步推論「契是指樂調而言。」並對周氏提出的「一契即相當於一節或一段，可以兼指長行與偈頌」，表達不予認同。因為「所詠之經有長短之不齊，豈可一概區分為四十有二？這就是說，

⁵¹ (CBETA, T50, no. 2059, p. 414, b20-21)。

⁵² 周一良：〈讀《唐代俗講考》〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 157-164。

⁵³ 關德棟：〈讀唐代俗講考的商榷〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 165-170。

⁵⁴ 向達：〈補說唐代俗講二三事——兼答周一良、關德棟兩先生〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 171-177。

⁵⁵ 周一良：〈關於《俗講考》再說幾句話〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 179-182。

短經轉讀，區分為四十二節或四十二契，是否其所區分之段落稍嫌太多？如其是大經，則四十二節是否又嫌不夠？」⁵⁶既而，周叔迦〈漫談變文的起源〉亦贊同向氏「一契便是一個曲調」⁵⁷之說。

此處大篇幅的摘錄前賢之言，主要是因為周一良提出的「一契即相當於一節或一段，可以兼指長行與偈頌」，並不是沒有根據的。早在宋·法雲《翻譯名義集》中解釋梵唄、讚歎，適足以證成周氏之說。《翻譯名義集》卷4說：

唄匿，或梵唄……由是外緣已止已斷，爾時寂靜，任為法事也。或婆陟，訛也。梵音婆師，此云讚歎，梵天之音。《善見》云：「聽汝作唄。」唄，言說之詞也。《法苑》云：「尋西方之有唄，猶東國之有讚。讚者從文以結章，唄者短偈以流頌。比其事義，名異實同。」《婆沙》：億耳以三契聲頌所解法，佛讚「善哉」！《珠林》：齊僧辯能作梵契等。《音義》云：「契之一字，猶言一節一科也。」⁵⁸

「讚者從文以結章，唄者短偈以流頌」，即說明契「可以兼指長行與偈頌」。而《音義》所說的「契之一字，猶言一節一科也。」也冥符周氏「一節或一段」之說。至於慧皎所說的「傳聲則三千有餘，在契則四十有二。」向氏不免曲解慧皎原意，因而有「一概區分為四十有二？」云云之問難。《高僧傳》云：

始有魏陳思王曹植，深愛聲律，屬意經音。既通般遮之瑞響，又感魚山之神製。於是刪治《瑞應本起》以為學者之宗。傳聲則三千有餘，在契則四十有二。

原夫梵唄之起亦兆自陳思，始著《太子頌》及《睽頌》等，因為之製聲。……其後居士支謙，亦傳梵唄三契，皆湮沒不存。世有〈共議〉一章，恐或謙之餘則也。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》，故曰：〈泥洹唄〉也。爰至晉世有高座法師，初傳覓歷，今之行地印文，即其法也。篤公所造六言，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，

⁵⁶ 向達：〈附記〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁182-184。

⁵⁷ 周叔迦：〈漫談變文的起源〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁249-254。

⁵⁸ (CBETA, T54, no. 2131, p. 1123, c8-17)。

並製出名師。後人繼作，多所訛漏。⁵⁹

由上述引文可以概見，「傳聲則三千有餘，在契則四十有二」，其實是指曹植刪治《瑞應本起》，是為特定的經典而刪節、改製，並不是指大小經典皆作四十二契。又《高僧傳·慧忍傳》：「齊文宣感夢之後，集諸經師，乃共忍斟酌舊聲，詮品新異。製《瑞應》四十二契，忍所得最長妙。」⁶⁰則是魚山梵唄失傳之後，齊文宣又與慧忍重製新聲，一仍維持四十二契。

至於「契」與「聲」的關係如何？如果從「傳聲則三千有餘，在契則四十有二」來看，平均每契約七十餘聲。而且《續高僧傳·雜科聲德》論曰：「隨卷稱揚，任契便構。」⁶¹則是以「卷」與「契」對舉。究竟一契的長短如何？試舉諸例而言：李小榮指出〈大慈哀愍〉一契，收入《諸經要集》卷 4，計有六言八句。並列舉數則道教經典的三契頌，也是有長有短，從十四句、二十四句、二十八句、三十二句都有。⁶²

其實，慧皎所說的「唯康僧會所造《泥洹》梵唄，于今尚傳，即〈敬謁〉一契」，也可以在今存上下卷之《般泥洹經》（不載譯人，附東晉錄）找到。其偈云：

敬謁法王來，心正道力安。最勝號為佛，名顯若雪山。
譬華淨無疑，得喜如近香。方身觀無厭，光若露耀明。
唯佛智高妙，明盛無瑕塵。願奉清信戒，自歸於三尊。⁶³

如以四句為一偈來說的話，〈敬謁〉一契則有三偈五言，計六十字。

此外，唐·不空翻譯的《大吉祥天女十二契一百八名無垢大乘經》云：「云何十二契一百八名無垢讚歎？無畏觀自在，汝今諦聽！所謂……」⁶⁴以下則列舉了一百八位佛、菩薩、金剛、天龍八部……等名號，每個名號從一字至二十餘字不等，計五百十四字，共十二契。大概每契約四十餘字。

⁵⁹ (CBETA, T50, no. 2059, p. 415, a13-17); (CBETA, T50, no. 2059, p. 415, b23-c5)。

⁶⁰ (CBETA, T50, no. 2059, p. 414, c7-10)。

⁶¹ (CBETA, T50, no. 2060, p. 706, b25-26)。

⁶² 李小榮：《敦煌佛教音樂文學研究》第八章第一節，頁 773-774。

⁶³ (CBETA, T01, no. 0006, p. 179, b22-27)。

⁶⁴ (CBETA, T21, no. 1253, p. 254, b4-c17)。

如果從「梵音重複、漢語單奇」來考慮的話，似乎不能排除中土的梵唄歌讚以一「字」為一「聲」的可能性。假如這個考慮可以成立的話，目前《太子瑞應本起經》內的七言偈頌、五言偈頌，共約千字，則曹植刪治《瑞應本起經》時，可能也保存有長行經文二千餘字。如果全部改為偈頌的話，從「傳聲則三千有餘，在契則四十有二」來看，每契約有七、八十字。至於張弓解釋「傳聲則三千有餘，在契則四十有二」，認為是「一部具有四十二種曲調、三千多個音節、規制恢宏的大聯唱。」⁶⁵也是一種合理的詮釋。但是曲調是否可以略作重複，到底是四十二種曲調呢？還是共計四十二曲？恐怕也是一個值得考慮的問題。至如《續高僧傳》所記釋法韻「通經聲七百餘契」，應該算是音樂大師級的人物了。

至於為何以「契」字作為讚唄的專用量詞，當從音樂和佛經兩方面尋其源頭：若從音樂來說，或指樂聲和合、和諧，或指音樂的終了，結束合章之意，前賢已有討論，茲不贅述。若從佛經來說，向達認為「原始佛經多作偈體，所以稱為契經。」其實契經的得名，乃取其契理、契機之意，是指文義契合教理，契合眾生的根機（即使其他論典，亦可稱為契經）。此一觀點，宋·法雲編《翻譯名義集》闡述得十分清楚：「故以經字，翻修多羅。然其眾典，雖單題經；諸論所指，皆曰『契經』。所謂契理、契機，名『契經』也。」⁶⁶然而，契經又有廣、狹二義。《翻譯名義集》又說：

修多羅，此云契經。有通、有別。通則修多羅，聖教之都名。別則《妙玄》云：「直說法相者，是別修多羅，如說四諦等也。」所言別者，《雜集論》云：「謂長行綴算略說所應說義。」⁶⁷

「修多羅，此云契經。有通、有別。」是說修多羅（契經）有二義，既可作為十二部經的通稱（廣義），亦可作為十二部經之一的別稱（狹義）。《翻譯名義集》引用《妙玄》（即《妙法蓮華經玄義》）和《雜集論》（即《大乘阿毘達磨集論》）的說法⁶⁸，

⁶⁵ 張弓：〈從經導到俗講——中古釋門聲業述略〉，頁 51-60。

⁶⁶ (CBETA, T54, no. 2131, p. 1110, b10-12)。

⁶⁷ (CBETA, T54, no. 2131, p. 1111, b15-18)。

⁶⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷 6：「脩多羅等三部，直說法相，可即名以顯所表。如苦集滅道，依名即顯所表。」(CBETA, T33, no. 1716, p. 752, a10-12)。《大乘阿毘達磨集論》卷 6〈決擇分中法品第二〉：「何等契經？謂以長行綴算略說所應說義。」(CBETA, T31, no. 1605, p. 686, a25)。

認為十二部經之一的「契經」，乃以長行（散文體）記敘佛陀的教說，可見狹義的「契經」，和向達的理解正好相反；而廣義的契經，則可泛指一切佛經（十二部經），故就其文學體式而言，乃包含以下三種：其一，名為「長行」的契經（梵 sūtra，音譯修多羅），是以散文體直接記載佛陀之教說；其二，應頌（梵 geya，音譯祇夜），與契經相應，即以偈頌體重覆闡釋契經所說之教法，故亦稱重頌；其三，諷頌（梵 gāthā，音譯伽陀），又作孤起，全部皆以偈頌體來記載佛陀之教說。是故佛經無論長行或偈頌，皆可隸屬於廣義的「契經」之內。

總之，契的體式可以兼指長行與偈頌，篇幅長短並沒有嚴格限定。從文句章節來看，契可以是經文的一節或一段，也可以是一個歌讚；從音樂旋律來看，契可以是一個樂章或一首曲調。從一「字」一聲或以「音節」為聲的角度來看待「聲」與「契」的關係，似乎都是不無可能的。

五、禪宗所用「唱導」一詞兼具「說法弘傳」或「唱導末技」的雙面意涵

後世禪宗的文獻，對「唱導」一詞仍多所著墨，並延續早期佛教經論作為「教導」、「說法」、「弘傳」的意涵。例如：唐·懷海集編，清·儀潤證義《百丈叢林清規證義記》卷 7：「次預請諸執」條云：「執有尊卑大小……上下俱互相商。在戒期前，演習純熟至於臨堂。循循導引，使新戒誠敬篤恭，生其正信。為人師範，不可辜負後學也。……凡唱導須响亮，音清語緩。使彼聞者，入耳熏心，永為道種。」⁶⁹當即在授戒期間，教導新受戒者禪門規式，以增敬信。

又如，明·瞿汝稷集《指月錄》卷 11 有云：「後顯得法於智門，唱導於雪竇，稱雲門中興。」⁷⁰「唱導」一詞也是教導之意。

又如，清·世宗《御製揀魔辨異錄》「達摩破六宗而為教外別傳之一宗。大鑿、

⁶⁹ (CBETA, X63, no. 1244, p. 470, c5-10)。

⁷⁰ (CBETA, X83, no. 1578, p. 522, c2-3)。

大通分為南宗、北宗。其後南宗又分為曹洞、臨濟、為仰、雲門、法眼五宗。蓋皆唱導一時，為人所欽仰，而推崇之為某宗而已。」⁷¹此處的「唱導」顯然也是說法弘傳之意。

至於清·超永編《五燈全書》卷 89 云：「所以知識唱導，意不在言。豎拂敲床，提持闔外。德山見僧便棒，掀翻靈蛇舊宅。」⁷²說明「唱導」傳法，在意不在言，故以豎拂敲床、棒喝交馳……等方式，皆為禪門的教學啟悟法門，擴展了「唱導」一詞的意涵，可以從原本著重於語言的弘傳，擴大到破除各種語言的障礙以直指心性的方式。這種情形和《高僧傳·義解論》所說的「至理無言，玄致幽寂」、「知月則廢指，得兔則忘蹄」的看法也是一致的。

此外，禪門語錄中盛傳的幾則典故，也與「唱導師」有關。宋·普濟集《五燈會元》記載了一則公案：「為山問仰山：百丈再參馬祖因緣。『此二尊宿意旨如何？』仰云：『此是顯大機大用。』為云：『馬祖出八十四人善知識。幾人得大機？幾人得大用？』仰云：『百丈得大機，黃檗得大用，餘者盡是唱導之師。』為云：『如是。如是。』」⁷³由此可見，禪門中「唱導之師」的地位，遠不及悟得大機、大用之人。

《五燈會元》中還有另一段公案：「師（興化）謂克賓維那曰：『汝不久為唱導之師。』賓曰：『不入這保社。』師曰：『會了不入，不會了不入。』曰：『總不與麼。』師便打，曰：『克賓維那法戰不勝，罰錢五貫，設饋飯一堂。』」⁷⁴這段公案記載了興化存獎禪師勘驗弟子克賓，是否已經見性。「汝不久為唱導之師」意指克賓維那是否能夠有自信地弘化一方，但是克賓對「唱導之師」之職，似乎帶有輕蔑的語氣，故以「不入這保社」來回應興化的勘驗。

明·本善記，悟深編《天真毒峰善禪師要語》也說：「諸大德既來相從，惟我此間，又非唱導之師建立門戶。為人處無非平實商量，做工夫捷徑處，彼此相依於三間茅屋之下，草衣木食，追慕百丈已前真風，不學今時體態，只貴真參實究，證到

⁷¹ (CBETA, X65, no. 1281, p. 204, a18-21)。

⁷² (CBETA, X82, no. 1571, p. 496, c13-15)。

⁷³ (CBETA, X80, no. 1565, p. 71, b14-16)。

⁷⁴ (CBETA, X80, no. 1565, p. 223, c8-16)。

古人田地而後已。捨此非吾之所為也。」⁷⁵似乎對當時的「唱導之師」頗有微語，勸導大眾應注重真參實究，不可只圖熱鬧。

至如清·心圓拈別，火蓮集梓《揹黑豆集》所云：「不透此關，有正悟者，猶可謂一時唱導之師。如無正悟，不知有此關者，其於古人參悟，與悟後重疑，不移前作後，指悟為迷者，鮮矣。謗先聖、誤後人，皆由不知向上一關，可不畏懼乎！」⁷⁶則禪門所謂的「唱導之師」，雖可弘化一方，為人說法，但仍未透「向上一關」，還不能明見心地。

雖然禪宗文獻提及「唱導師」時，或含有為人說法的正面意涵，但因構不上禪門所標榜的「明心見性」，因此對「唱導師」一語大部分多有貶義。這種情況，除了禪宗標舉「不立文字」的傳統以外，也可以說是延續了慧皎在〈唱導論〉中把經、導二技視作「於道為末」的觀點。

六、結語

過去學者在討論「唱導」時，往往各汲所需，各執一端，或以「唱導」類同俗講，或以「唱導」為受齋赴請，或以「唱導」為中宵說法，皆不免以偏蓋全。事實上，唱導的範圍十分寬廣，每個文獻中提到的「唱導」可能只是片面的描述，不能遽以唱導等同於俗講或受齋。因此廣義的「唱導」，其實是講經、說法的「共稱」或「概稱」，它並不是指單一性或獨立性的活動，它的對象不限於緇素僧俗，也不限於王公貴族或庶民百姓。它的方式不限於講說或吟唱，它可以用於任何的法事活動，例如：赴請受齋（祈福、薦亡），為齋主說法；僧講、俗講等講經說法；禮懺齋會、授戒法儀等，而不限於僧講、俗講、齋會、赴請的任何一項。就佛教立場而言，凡是屬於弘傳佛教的活動，皆可謂之「唱導」。

⁷⁵ (CBETA, J25, no. B159, p. 137, a29-30)。

⁷⁶ (CBETA, X85, no. 1592, p. 335, a19-23)。

因此本文以為，廣義的「唱導」是以早期漢譯佛教經論所說的「唱導」為理論基礎，泛指「說法」、「教化」，不但包括以神通力或各種微妙音聲來教化眾生，弘傳佛法，甚至可以進一步引申為，舉凡開經筵、設齋會、授戒儀、赴齋供、為咒願、歎佛德、說無常、明因果、陳懺悔、勸布施……，甚至後世禪宗的棒喝交施，無不皆如《佛說菩薩內習六波羅蜜經》所說：當令一切眾生「得入法門，廣作唱導。」由於大部分的眾生主要是透過語言音聲的傳導，作為接受佛法的一項重要途徑，所以藉由僧傳中有關「聲德」的分科與合流，來考查「唱導」歧義的發展。

事實上，梁·慧皎《高僧傳》將經師的唱經、導師的解說，分別繫於〈經師〉篇、〈唱導〉篇，經、導二技的分科十分清楚。慧皎所謂的「唱導」，亦即狹義的「唱導」，實際是以講說為主，必須同時兼備聲辯才博四事，而「唱導」被誤解為兼具「說」、「唱」之義，似乎是由「宣唱法理」的「唱」字衍生而來。而經師的轉經、梵唄，亦當隸屬於廣義的「唱導」之下。至於作為轉讀詠經、歌讚梵唄的量詞「契」，可以兼指長行與偈頌，篇幅長短並沒有嚴格限定。因此，契可以是指經文的一節、一段，或是指一個歌讚；契也可以是一篇樂章，或是一首曲調。至唐·道宣作《續高僧傳》，已合併經、導二技為〈雜科聲德〉，而宋·贊寧所著的《宋高僧傳》除了繼續沿用〈雜科聲德〉以外，又進一步將「唱導」理解為有說有唱的說法方式了。後世禪宗所用「唱導」一詞，則具有「說法弘傳」或「唱導末技」的雙面意涵，後者也延續了慧皎把經、導二技視作「於道為末」的觀點。

附帶一提的是，日本有所謂的「唱導文學」一詞。依照荒見泰史於〈敦煌的唱導文學文獻——以《佛說諸經雜緣喻因由記》為中心探討〉一文所提出的，「現代日語『唱導』一詞的學術含義，即是：『用佛教（有時還包括其他宗教）的教義來教導俗人的宗教活動』。就是說，包括『說教』、『講經』、『法談』等對俗人舉行的活動。」⁷⁷由此可知，日本的唱導文學其實直接承襲了中國早期佛教經論對「唱導」一詞的用法。但是和中國佛教唱導活動不同的是，並不是只「對俗人舉行的活動」，例如：慧皎《高僧傳》中所說的，唱導必須「適以人時。如為出家五眾，則須切語無常，苦

⁷⁷ 參見〔日〕荒見泰史：〈敦煌的唱導文學文獻——以《佛說諸經雜緣喻因由記》為中心探討〉，收入《項楚先生欣開八秩頌壽文集》（北京：中華書局，2012），頁 48-61。

陳儼悔。」便是一例。至於荒見泰史氏所考慮的，「敦煌的這種法會儀式上所用的文獻，是否可以稱謂『唱導文學』或『唱導文獻』呢？歷史悠久的中國佛教上『唱導』一詞應該不只為六朝時期所特有，而且唐朝以後也有很多用例，……用『唱導文學』來稱謂敦煌的一些文獻，筆者以為是很順理成章的。」⁷⁸如果從上述所討論的廣義的唱導而言，我也非常贊同這樣的看法。

⁷⁸〔日〕荒見泰史：〈敦煌的唱導文學文獻——以《佛說諸經雜緣喻因由記》為中心探討〉，收入《項楚先生欣開八秩頌壽文集》，頁 48-61。

引用書目

一、原典文獻

*※《CBETA 電子佛典集成光碟 2011》，臺北：中華電子佛典協會。T：《大正新脩大藏經》（大藏出版株式會社）；X：《卍新纂續藏經》（株式會社國書刊行會）；J：《嘉興大藏經》（新文豐出版公司）。

東漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：漢京文化，1983。

東漢·嚴佛調譯：《佛說菩薩內習六波羅蜜經》（CBETA, T17, No.0778）。

東漢·失譯人名：《大方便佛報恩經》（CBETA, T03, No.0156）。

西晉·竺法護譯：《正法華經》（CBETA, T09, No.0263）。

西晉·竺法護譯：《漸備一切智德經》（CBETA, T10, No.0285）。

西晉·竺法護譯：《等目菩薩所問三昧經》（CBETA, T10, No.0288）。

西晉·竺法護譯：《度世品經》（CBETA, T10, No.0292）。

西晉·竺法護譯：《佛說無垢賢女經》（CBETA, T14, No.0562）。

東晉·失譯人名：《般泥洹經》（CBETA, T01, No.0006）。

後秦·鳩摩羅什譯：《思益梵天所問經》（CBETA, T15, No.0586）。

後秦·鳩摩羅什譯：《十住毘婆沙論》（CBETA, T26, No.1521）。

梁·顧野王撰，唐·孫強增補，宋·陳彭年等重修，國字整理小組編輯：《玉篇》，臺北：國立中央圖書館，1982。

梁·僧佑撰：《出三藏記集》（CBETA, T55, No.2145）。

*梁·慧皎撰：《高僧傳》（CBETA, T50, No.2059）。

隋·智顛說：《妙法蓮華經玄義》（CBETA, T33, No.1716）。

唐·玄奘譯：《大寶積經》（CBETA, T11, No.0310）。

唐·玄奘譯：《大乘阿毘達磨集論》（CBETA, T31, No.1605）。

*唐·道宣撰：《續高僧傳》（CBETA, T50, No.2060）。

唐·不空譯：《大吉祥天女十二契一百八名無垢大乘經》（CBETA, T21, No.1253）。

唐·懷海集編，清·儀潤證義：《百丈叢林清規證義記》（CBETA, X63, No.1244）。

- 宋·法護譯：《佛說如來不思議祕密大乘經》(CBETA, T11, No.0312)。
- 宋·法護等譯：《佛說大乘菩薩藏正法經》(CBETA, T11, No.0316)。
- * 宋·法雲編：《翻譯名義集》(CBETA, T54, No.2131)。
- * 宋·贊寧等撰：《宋高僧傳》(CBETA, T50, No.2061)。
- 宋·普濟集：《五燈會元》(CBETA, X80, No.1565)。
- 宋·陳彭年等重修，林尹校訂：《新校正切宋本廣韻》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1976。
- 明·本善記，悟深編：《天真毒峰善禪師要語》(CBETA, J25, No.B159)。
- 明·瞿汝稷集：《指月錄》(CBETA, X83, No.1578)。
- 清·世宗：《御製揀魔辨異錄》(CBETA, X65, No.1281)。
- 清·心圓拈別，火蓮集梓：《揞黑豆集》(CBETA, X85, No.1592)。
- 清·超永編：《五燈全書》(CBETA, X82, No.1571)。
- 清·朱駿聲編著：《說文通訓定聲》，北京：中華書局，1984。

二、近人論著

- 王志遠：〈對轉讀與唱導的再認識〉，《世界宗教研究》4（2006.4），頁 40-49。
- * 向達：〈唐代俗講考〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，臺北：明文書局，1985，頁 41-69。
- * 向達：〈補說唐代俗講二三事——兼答周一良、關德棟兩先生〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 171-177。
- * 向達：〈附記〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 182-184。
- 何勵：《中國六朝時代的唱導》，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2006。
- 李小榮：〈變文與唱導關係之檢討——以唱導的生成衍變為中心〉，《敦煌研究》4（1999.4），頁 1-10。
- * 李小榮：《敦煌佛教音樂文學研究》，福州：福建人民出版社，2007。
- 吳福秀：〈論唱導文的發展演進——兼論六朝唱導文是話本產生的來源之一〉，《華中師範大學學報（人文社會科學版）》48：2（2009.3），頁 92-98。

- * 周一良：〈讀《唐代俗講考》〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 157-164。
- * 周一良：〈關於《俗講考》再說幾句話〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 179-182。
- 周叔迦：〈漫談變文的起源〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 249-254。
- * 張弓：〈從經導到俗講——中古釋門聲業述略〉，《中國社會科學院研究生院學報》6（1995.6），頁 51-60。
- 俞曉紅：〈從寺院講唱到俗講、轉變〉，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》1（2006.1），頁 39-44。
- * 孫楷第：〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 71-127。
- 劉子平：《漢語量詞詞典》，呼和浩特：內蒙古教育出版社，1996。
- 劉世儒：《南北朝量詞研究》，北京：中華書局，1965。
- 關德棟：〈讀唐代俗講考的商榷〉，收入周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》上冊，頁 165-170。
- 羅竹風主編：《漢語大詞典》（第二卷），上海：漢語大詞典出版社，1988。
- 〔日〕荒見泰史：〈敦煌的唱導文學文獻——以《佛說諸經雜緣喻因由記》為中心探討〉，收入《項楚先生欣開八秩頌壽文集》，北京：中華書局，2012。
- 〔日〕澤田瑞穗：〈唱導文學の生成〉，《佛教と中國文學》，東京：國書刊行會，1975，頁 1-66。
- （說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- ※CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection. April 2011 Edition. Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association.
- Taishō Tripitaka (Taishō shinshū Daizōkyō, Dazheng Xinyou Dazangjing)*, Tōkyō: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha.
- Shinsan Zokuzōkyō (Shinsan Dai Nihon zoku Zōkyō, Xuzangjing)*, Tōkyō: Kokusho Kankōkai, 1975-1989.
- Jiaxing Canon (Ming ban Jiaxing Dazangjing: Jingshan cang ban)*, Taipei: Shin Wen Feng, 1987.
- Daoxuan. *Xu gao seng zhuan* [Historical Record of Monk, Continued], Taishō Tripitaka, Vol.50, No.2060.
- Fayun, ed. *Fan yi ming yi ji* [Anthology of Sanskrit Terms and Meanings], Taishō Tripitaka, Vol.54, No.2131.
- Huijiao. *Gao seng zhuan* [Historical Record of Monk], Taishō Tripitaka, Vol.50, No.2059.
- Li Xiao-rong. *Dunhuang fo jiao yin yue wen xue yan jiu* [A Study on Dunhuang Buddhist Music Literature]. Fuzhou: Fujian People's Publishing House, 2007.
- Sun Kai-di. "Tang dai su jiang gui fan yu qi ben zhi ti cai [The Criterion of Tang Dynasty Vernacular Buddhist Sermons and its Genres]". *Dunhuang bian wen lun wen lu* [A Collection of Essays on Dunhuang Transformation Texts], Zhou Shaoliang and Bai Huawen, ed., Vol.1, pp.71-127. Taipei: Ming Wen, 1985.
- Xiang Da. "Bu shuo tang dai su jiang er san shi: jian da Zhou Yiliang, Guan Dedong liang xian sheng [A Few Supplementary Explanations on Tang Dynasty Vernacular Buddhist Preaching—Responses to Zhou Yiliang and Guan Dedong]". In *Dunhuang bian wen lun wen lu* [A Collection of Essays on Dunhuang Transformation Texts], Zhou Shaoliang and Bai Huawen, ed., Vol.1, pp.171-177. Taipei: Ming Wen, 1985.
- Xiang Da. "Fu ji [Appendix]". In *Dunhuang bian wen lun wen lu* [A Collection of Essays on Dunhuang Transformation Texts], Zhou Shaoliang and Bai Huawen, ed., Vol.1,

pp.182-184. Taipei: Ming Wen, 1985.

Xiang Da. “Tang dai su jiang kao [An Investigation on Tang Dynasty Vernacular Buddhist Preachings]”. In *Dunhuang bian wen lun wen lu* [A Collection of Essays on Dunhuang Transformation Texts], Zhou Shaoliang and Bai Huawen, ed., Vol.1, pp. 41-69. Taipei: Ming Wen, 1985.

Zanning. *Song gao seng zhuan* [Biography of Monk of Song Dynasty], Taishō Tripiṭaka, Vol.50, No.2061.

Zhang Gong. “Cong ji dao dao su jiang: zhong gu shi men sheng ye shu lue [From Arias on the Classics to Vernacular Buddhist Preachings—A Brief Discussion of *Shengye* in the Chinese Middle Ages]”. *Journal of Graduate School of Chinese Academy of Social Sciences*, No.6 (1995): 51-60.

Zhou Yi-liang. “Du ‘Tang dai su jiang kao’ [Reading *Investigation of Tang Dynasty Vernacular Buddhist Preachings*]”. In *Dunhuang bian wen lun wen lu* [A Collection of Essays on Dunhuang Transformation Texts], Zhou Shaoliang and Bai Huawen, ed., Vol.1, pp.157-164. Taipei: Ming Wen, 1985.

Zhou Yi-liang. “Guanyu ‘Su jiang kao’zai shuo ji ju hua [A Few More Words on *Investigation of Vernacular Buddhist Preachings*]”. In *Dunhuang bian wen lun wen lu* [A Collection of Essays on Dunhuang Transformation Texts], Zhou Shaoliang and Bai Huawen, ed., Vol.1, pp.179-182. Taipei: Ming Wen, 1985.

