

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

臺灣漢傳佛教瑜伽焰口儀式音樂之分析研究
An Analytical Research on the Ritual Music of *Yogacara*
Ulkā-mukha Dharma Service of the Traditional Chinese
Buddhism in Taiwan

研 究 生：郭玉茹
指 導 教 授：釋慧開博士

中 華 民 國 一 〇 四 年 六 月 三 十 日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

臺灣漢傳佛教瑜伽焰口儀式音樂之分析研究

研究生： 郭玉茹

經考試合格特此證明

口試委員：
李秀琴
釋慧開
陳美華

指導教授：釋慧開

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 一〇四年六月三十日

論文摘要

《瑜伽焰口》在唐代實叉難陀初譯時，其內容僅僅是一種個人施食餓鬼的修持，經過一千年之後，轉變成追薦祖先的大型法會，這些轉變經過什麼樣的過程與發展？是頗值得探討的課題。

在臺灣，《瑜伽焰口》的儀式音樂唱腔有「鼓山音」（也稱鼓山調）與「海潮音」兩種系統，「鼓山音」指的是 1949 年國民政府來臺前，臺灣本土寺院法師自福建鼓山湧泉寺學習而來的梵唄唱腔。「海潮音」指的是 1949 年國民政府來臺之後，為數頗多的江浙佛教系統法師帶來江浙系統的梵唄唱腔，這些江浙佛教系統的法師又將「海潮音」的唱誦方式，傳給了臺灣的年輕法師，使得《瑜伽焰口》法會特別受到信眾的護持，臺灣也繼續傳承漢傳佛教《瑜伽焰口》的儀式音樂。

關鍵詞：瑜伽焰口、焰口、施食、海潮音、鼓山音、儀式音樂

Abstract

When Śikṣānanda first translated the “*Yogacara Ulkā-mukha*,” its content was merely a personal practice of alms-giving the dead (*shishi*), or offering food to hungry ghosts. A thousand years later, the *Yogacara Ulkā-mukha* Dharma Service flourished into a large-scale ancestral worship ceremony. This thesis studies the processes of this change.

In Taiwan, the vocal formulae used in the *Yogacara Ulkā-mukha* Dharma Service is comprised of the so-called “*gushan* tone” and the “*haichao* tone.” The “*gushan* tone” is a Taiwanese style of Buddhist chanting that was acquired from Yongquan Temple in Fujian before the arrival of the Nationalist government in 1949. The “*haichao* tone” is a Zhejiang style of Buddhist chanting that came to Taiwan after the arrival of the Nationalist government in 1949. This method of chanting was then taught in Taiwanese temples. In turn, the *Yogacara Ulkā-mukha* Dharma Service became a popular rite, and ensured the continuity of Chinese Buddhism in Taiwan.

Keyword: *Yogacara Ulkā-mukha* Dharma Service, *Ulkā-mukha* (flaming mouth), *shishi*, offering food, *gushan* tone, *haichao* tone, ritual music

臺灣漢傳佛教瑜伽焰口儀式音樂之分析研究

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究緣起與動機	2
第二節 研究範圍與目的	2
第三節 研究方法	3
第四節 名詞釋義	4
第五節 文獻回顧	7
第二章 《瑜伽焰口》文本探討	10
第一節 刊本大藏經中的《瑜伽焰口》文本	10
第二節 《實叉本》與《不空本》的比較	12
第三節 《水法本》、《軌儀本》與《失譯本》的探討	15
第四節 未入藏的《瑜伽焰口》文本	25
第五節 小結	27
第三章 《瑜伽焰口》的形成與演變	29
第一節 唐代《瑜伽焰口》的變革	29
第二節 宋代《瑜伽焰口》的變革	36
第三節 西夏《瑜伽焰口》的變革	39
第四節 元代《瑜伽焰口》的變革	42
第五節 明代《瑜伽焰口》的變革	46
第六節 清代《瑜伽焰口》的變革	54
第七節 小結	57
第四章 《瑜伽焰口》的儀式結構	60
第一節 《不動本》、《德基本》與《意定本》的儀式結構	60
第二節 《德基本》的儀式結構分析	67
第三節 小結	77

第五章 《瑜伽焰口》儀式音樂.....	79
第一節 《瑜伽焰口》的儀式音樂背景.....	79
第二節 《瑜伽焰口》的儀式音樂類型.....	87
第六章 臺灣流傳的《瑜伽焰口》儀式音樂.....	98
第一節 臺灣漢傳佛教的「海潮音」與「鼓山音」.....	99
第二節 臺灣《瑜伽焰口》「海潮音」唱腔的傳承.....	106
第七章 結論.....	120
參考文獻.....	123
附錄一.....	131
附錄二.....	134
附錄三.....	144
表目錄	
表一 《實叉本》與《不空本》文本比對表.....	131
表二 《瑜伽焰口》文本刊入歷代大藏經目錄表.....	10
表三 俄藏《水法本》與日藏《水法本》比對表.....	18
表四之一 日藏《不空本》與《水法本》相異點 1.....	20
表四之二 日藏《不空本》與《水法本》相異點 2.....	21
表五 《軌儀本》與《不動本》比對表.....	23
表六 《失譯本》與《不動本》比對表.....	24
表七 《失譯本》與《祿宏本》咒語比對表.....	25
表八 《瑜伽焰口》文本譯著者與譯著年代表.....	28
表九 《水法本》與《軌儀本》真言比對表.....	33
表十 遵式〈施食法式〉與《增修教苑清規》〈施食〉比對表.....	38
表十一 唐、宋、元〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉音譯比對表.....	41
表十二 宋、元清規編輯施食法年代表.....	44
表十三 歷代《瑜伽焰口》文本「變食真言」音譯表.....	74

表十四 《瑜伽焰口》結構表	77
表十五 臺灣江浙佛教系統《瑜伽焰口》唱腔比對表	110

圖目錄

圖一 《不動本》首頁	134
圖二 《祿宏本》首頁	135
圖三 《法藏本》底頁	136
圖四 《寂暹本》底頁	137
圖五 《德基本》首頁	138
圖六 唐代會昌法難佛教受保護地區示意圖	139
圖七 唐代《水法本》傳播示意圖	140
圖八 宋代《軌儀本》傳播示意圖	141
圖九 唐代至元代《瑜伽焰口》文本傳播示意圖	142

譜目錄

譜例一 四川重慶羅漢寺：〈讚三寶〉	80
譜例二 山西五台山：〈志心信禮〉	81
譜例三 江蘇南京寶華山隆昌寺：〈三寶讚〉	81
譜例四 張哲琦考證工尺譜與簡譜並列譜：〈望江南〉	85
譜例五 北京智化寺僧團：〈望江南〉	86
譜例六 佛光山僧團：〈夫三寶者〉	87
譜例七 戒德法師：〈威德自在光明如來印〉	90
譜例八 佛光山僧團：〈蓮池讚〉	91
譜例九 佛光山僧團：〈楊枝淨水讚〉	91
譜例十 佛光山僧團：〈戒定真香讚〉	92
譜例十一 佛光山僧團：〈啓告十方〉	94
譜例十二 佛光山僧團：〈文疏〉	97
譜例十三 北京智化寺僧團：〈無量諸聖賢〉	99
譜例十四 臺灣佛光山僧團：〈群除贊〉	100
譜例十五 臺灣如融法師：〈鈴杵威力偈〉	102
譜例十六 如融法師：〈十方一切刹〉	104
譜例十七 佛光山僧團：〈十方一切刹〉	105
譜例十八 戒德法師大板焰口：〈讚佛偈〉	112

譜例十九	佛光山僧團：〈讚佛偈〉	114
譜例二十	佛光山僧團：〈六趣偈〉	115
譜例廿一	大詮法師：〈六趣偈〉	116
譜例廿二	戒德法師：〈六趣偈〉	117
譜例廿二	戒德法師：〈六趣偈〉	118



第一章 緒論

佛陀 (Buddha) 在涅槃之前，為拘尸那城工巧之子優婆塞純陀說偈云：

一切諸世間，生者皆歸死，壽命雖無量，要必當有盡。¹

雖然佛陀接受了純陀的最後供養，但是純陀仍然希望佛陀能久住於世不入涅槃。這句偈語，顯示佛陀大約在兩千多年前就已經了解，世間一切生命必將歸於死亡，德國哲學家海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 在他的名著《存在與時間》中說：「人是『向死的存在』(being-towards-death)」，²傅偉勳 (1933-1996) 則認為這是「人人終必死亡」的鐵定事實，³因此佛陀在面對人人必死的鐵定事實上，已做了超克死亡的最優質示範。

漢傳佛教對亡者的追薦及哀悼的儀式有《梁皇懺》、《三時繫念》、《蒙山施食》、《瑜伽焰口》與《水陸法會》等；南京寶華山在清代每年的清明、中元以及冬至期間，循往例皆會放焰口以普利眾生。⁴臺灣從清聖祖康熙五十九年 (1720) 起也有文獻記載施放焰口的情形如下：

七月十五日，浮屠謂地官赦罪之日。各宮廟社里斂金延僧拜懺，是夜搭檯演放焰口，俗所謂『普度』是也。⁵

到了二十一世紀的臺灣，各佛教寺院每年會定期或不定期舉辦《瑜伽焰口》法會，例如高雄六龜妙通寺於 1986 年 2 月 19 日舉辦《瑜伽焰口》法會追思廣欽老和尚頭七，並普度眾生。佛光山寺最遲從 1991 開始，派下的臺北普門寺在農曆七月 (中元節是農曆七月十五日) 持續一個月舉辦《瑜伽焰口》法會，1994 年設立的台北道場循普門寺之例，也在每年農曆七月持續一個月舉辦《瑜伽焰口》法會；每年的清明節前後期間，佛光山寺全球道場皆會不定期舉行《瑜伽焰口》法會，保守估計佛光山寺每年的《瑜伽焰口》法會即超過百場以上，再加上其他佛教寺院舉行的《瑜伽焰口》法會，參加人數已超過十萬人次以上，因此《瑜伽焰口》法會在臺灣已成為漢傳佛教重要的法會之一。

¹ 見《大般涅槃經》，《大正新脩大藏經》(以下稱《大正藏》) 卷十二，頁 373 上。

² 馬丁·海德格著／王慶節／陳嘉映譯：《存在與時間》，臺北：桂冠，1994，頁 253。

³ 傅偉勳著：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中，1996，頁 3。

⁴ 清·德基刪輯：《瑜伽焰口施食要集》，高雄：裕隆印務局，1993，頁 93。

⁵ 清·王禮主修／陳文達等編纂：《台灣縣志》，南投：臺灣省文獻會，1993，頁 64。

第一節 研究緣起與動機

佛光山每年十一月下旬至十二月初，在高雄佛光山寺啟建「佛光山萬緣水陸法會」為期八天，在第七天的傍晚，會在大雄寶殿前面的廣場放一台《瑜伽焰口》，這是水陸法會中最盛大的一場法事，參加的信眾超過萬人，台上的法師將近百位，萬人齊聲唱誦的樂音，正如徐志摩在《天寧寺聞禮懺聲》中所形容的一般：

這鼓一聲，鐘一聲，磬一聲，木魚一聲，佛號一聲，……樂音在大殿裏，迂緩的，漫長的迴盪著，無數衝突的波流諧合了，無數相反的色彩淨化了，無數現世的高低消滅了……

這一聲佛號，一聲鐘，一聲鼓，一聲木魚，一聲磬，諧音盤礴在宇宙間——解開一小顆時間的埃塵，收束了無量數世紀的因果；

這是那裏來的大和諧——星海裏的光彩，大千世紀裏的音籟，真生命的洪流：止息了一切的動，一切的擾攘；……⁶

1993年筆者第一次在佛光山的大雄寶殿聽到萬人齊聲唱誦《瑜伽焰口》，簡直被震攝住了，這般的佛教音樂，唯有西方音樂中的《安魂曲》(Requiem)可以比擬。

2000年筆者於佛光山文教基金會主辦之「佛教東傳2000年——佛教音樂學術研討會」上發表了〈淺論瑜伽焰口——從佛光山瑜伽焰口法會談起〉一文，首度將漢傳佛教儀式《瑜伽焰口》在正式的學術研討會中發表，也引起了海峽兩岸對佛教儀式音樂探討的目光，因此興起繼續研究《瑜伽焰口》儀式音樂的動機。

第二節 研究範圍與目的

《瑜伽焰口》的文本，雖然在各刊本大藏經已發現有十種與焰口有關之文本，但是海峽兩岸漢傳佛教寺院在放焰口時，所使用的文本卻未曾入藏，一為大陸北方寺院放焰口時所用，文本上題有「民國壬戌三月（1922）直隸正定府隆興寺住持僧意定重刊」（以下簡稱為《意定本》）；一為大陸南方及臺灣寺院放焰口時所用，文本上題有「千華第三世定庵基刪輯，千華十五世聖性宗增補儀觀」（以下簡稱為《德基本》）。在臺灣如佛光山、法鼓山、靈鷲山等寺院之《瑜伽焰口》法會，所用的文本都是來自寶華山的《德基本》，因此選擇

⁶ 徐志摩著：〈天寧寺聞禮懺聲〉，《現代中國詩選 I》，臺北：洪範書店，2007，頁11-12。

以《德基本》作為分析的文本。

至於《瑜伽焰口》儀式音樂的研究範圍，則以臺灣傳承自江浙佛教系統唱腔的戒德法師（1909-2011）、大詮法師（1924-2010）、廣慈法師（1917-）與佛光山僧團為分析範例。

佛光山僧團開山宗長星雲大師（1927-）為了鼓勵徒眾學習梵唄，曾派遣他們至其他寺院學習梵唄的唱誦：

記得在一九六〇年代，心平、心定跟我出家，他們的聲音不錯，我就鼓勵他們：「我的短處是不善於梵唱，你們到台北去，把華嚴蓮社『華嚴法會』的《華嚴字母》、善導寺的《焰口》佛事學回來，將來再跟廣慈法師學習《大悲懺》，跟浩霖法師學《三時繫念》等出家人要完成的這許多專業。我們不一定做經懺佛事，但我們必須把這許多佛法的文化傳承下去。」⁷

「經懺佛事」在民國初年造成盛行的現象，當時有正反兩派的意見出現，堅決持反對態度的有印光法師（1862-1940）、來果法師（1881-1953）與圓瑛法師（1878-1953）等；贊成改革的有虛雲法師（1840-1959）、倓虛法師（1875-1963）、太虛法師（1889-1947）、印順法師（1906-2005）等。佛光山星雲大師大度的胸襟，派遣門下弟子去其他的寺院學習梵唄，不但保存漢傳佛教的梵唄文化，也造就了佛光山僧團在佛教界梵唄傳承的重大貢獻。

從大陸來台的默如法師（1906-1991）曾經提出「經懺佛事」所產生的正面力量如下：

活的人要拜懺消災，死的人要拜懺往生，宗教徒有了事做，由此獲利而謀生，而弘法利人。⁸

因此研究《瑜伽焰口》儀式音樂的目的，就是希望能將「經懺佛事」正向的影響繼續傳承下去。

第三節 研究方法

通常對於宗教儀式音樂的分析研究，主要侷限在歷史學、社會學、人類學及音樂學的領域，臺灣漢傳佛教的儀式音樂，自 1949 年國民政府來臺之後，區分成代表江浙佛教梵唄的「海潮音」與代表福建鼓山佛教梵唄的「鼓山音」（也

⁷ 釋星雲著：《百年佛緣 6—文教篇 2》，高雄：佛光，2013 頁 186-187。

⁸ 參見戒德長老口述／鄭栗兒撰文：《戒德老和尚百歲回顧—梵音度眾》，臺北：妙法寺，2009，頁 199。

稱鼓山調)兩種系統。

在臺灣不論是「海潮音」或是「鼓山音」關於舉行《瑜伽焰口》法會的文本，所採用的都是清初釋德基所刪輯的《瑜伽焰口施食要集》(以下簡稱《德基本》)，然而自唐代至今已有十二種不同版本的《瑜伽焰口》文本，⁹這些文本是否互有關連？其產生的年代究竟如何？在前人運用「歷史研究法」探討《瑜伽焰口》的形成與演變，皆有未盡之處，故採用「文本比對法」，將《瑜伽焰口》的十二種版本互相比對，總計曾經比對【《實叉本》¹⁰與《不空本》¹¹】、【《水法本》¹²與《軌儀本》¹³】、【《不動本》¹⁴與《失譯本》¹⁵】、【《法藏本》¹⁶與《祿宏本》¹⁷】、【《德基本》與《不動本》】等共十八種文本的比對(關於比對的方式請參見附錄一)，以釐清這十二種文本所產生的年代以及互相的關連性。

至於《瑜伽焰口》的歷史，除了從文獻中爬梳材料之外，本論文希望從《瑜伽焰口》在歷朝歷代儀軌的演變，尋找出從唐代至今，跨越七個朝代，超過一千年的時空，發展出如此大型漢傳佛教法會的軌跡。

《瑜伽焰口》的儀式音樂是漢傳佛教儀式音樂中最多采多姿的，前人關於《瑜伽焰口》的儀式音樂研究，大都以個人或單一寺院的儀式音樂唱腔為研究目的，本論文從臺灣目前仍在流傳的「海潮音」—江浙佛教系統的戒德法師、大詮法師、廣慈法師與佛光山僧團的《瑜伽焰口》儀式音樂唱腔，進行分析與研究。

第四節 名詞釋義

《瑜伽焰口》是漢傳佛教的「法會」之一，是為了講說佛法、供養諸佛菩薩、施食、設齋等所舉行之集會，這種宗教儀式在東方社會流傳千年以上的歷史，《瑜伽焰口》又可以簡稱為「焰口」或「施食」，其中的意義有說明之必要。

一、法會

佛教的咒語及秘密儀式傳入中國，最早見於三國吳黃龍二年(234)竺律炎

⁹ 關於此十二種文本的討論，詳見本論文第二章。

¹⁰ 《實叉本》是唐·實叉難陀譯《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》的簡稱。

¹¹ 《不空本》是唐·不空譯的《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》的簡稱。

¹² 《水法本》是唐不空傳口訣《施諸餓鬼飲食及水法》的簡稱。

¹³ 《軌儀本》是佚名譯《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》的簡稱。

¹⁴ 《不動本》是西夏·不動金剛重集《瑜伽集要焰口施食儀》的簡稱。

¹⁵ 《失譯本》是失譯者譯《瑜伽集要焰口施食儀》的簡稱。

¹⁶ 《法藏本》是清·法藏重刊《修習瑜伽集要施食壇儀》的簡稱。

¹⁷ 《祿宏本》是明·祿宏重訂《瑜伽集要施食儀軌》的簡稱。

譯出的《摩登伽經》，¹⁸其中已見築壇、護摩、唱咒及祈禱等密教儀式。一般認為中國的佛教禮懺軌儀，是由東晉道安（314-385）制定與倡導的¹⁹。到了南朝梁武帝（464-549）篤信佛教大設法會，有無遮大會、平等法會、盂蘭盆會、水陸法會等，是為中國漢傳佛教「法會」之嚆矢也，《瑜伽焰口》屬於漢傳佛教法會之一。

二、瑜伽

「瑜伽」是梵語 *yoga* 之音譯，在梵文的意思是合一、相應，古印度人相信人可以與天合一，所以他們以不同的瑜伽修鍊方法融入日常生活中。在佛教中，密教對於「瑜伽」的解釋是指身（手印）口（咒語）意（觀想）三密相應。

三、焰口

「焰口」是一餓鬼名，最早翻譯與其相關的經典是唐·實叉難陀（652~710）所譯的《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，對於此餓鬼的名稱，實叉難陀的譯名如下：

爾時，阿難獨居淨處，一心計念。即於其夜三更之後，見一餓鬼，名曰「面然」。²⁰

「面然」的意思是形容此餓鬼的臉部著火的情形。在其之後，唐·不空（705~774）譯出的《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》稱此餓鬼為「焰口」，並加入一段文字形容其容貌如下：

爾時，阿難獨居靜處，念所受法。即於其夜三更已後，見一餓鬼，名曰“焰口”，其形醜陋、身體枯瘦、口中火然、咽如針鋒、頭髮蓬亂、爪牙長利，甚可怖畏。²¹

「焰口」的意思是形容此餓鬼的口中有火焰噴出的情形。在此之後的重集者或刪輯者，例如宋佚名撰《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》、西夏不動金剛重集《瑜伽集要焰口施食儀》、明末清初德基刪輯《瑜伽焰口施食要集》等文本，

¹⁸ 《摩登伽經》載：「爾時女母，於自舍內，牛糞塗地布以白茅，於此場中，燃大猛火，百有八枚妙過迦花，誦咒一周，輒以一莖投之火中。其咒言曰：『阿磨利 毘磨利 鳩鳩彌 三磨禰 移那婆頭賜 頻頭彌車 養提菩跋利沙提 毘地踰多提揭闍提 毘三磨耶 磨羅闍 三磨提 跋陀夷闍』 若天、若魔、若乾闥婆、火神、地神，聞我是咒，及吾祠祀，宜應急令阿難至此。」《大正藏》卷二十一，頁 400 上。

¹⁹ 梁·慧皎撰：《高僧傳》載：「（道安）所制僧尼軌範佛法憲章，條為三例：一曰行香定座上經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法；三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍隨則而從之。」《大正藏》卷五十，頁 353 中。

²⁰ 《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，《大正藏》卷二十一，頁 465 下。

²¹ 《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，《大正藏》卷二十一，頁 464 中。

皆以不空所譯「焰口」為經名，後世之人多以「焰口」稱此餓鬼。

此經的內容是敘述一餓鬼名曰「焰口」，身形醜陋，見阿難獨處，告知阿難將於三日之後命盡，且墮於餓鬼之中。但是阿難若能布施百千那由他恒河沙數餓鬼，及百千婆羅門仙等飲食，並為焰口餓鬼供養三寶，令其脫離餓鬼之苦，阿難能得增壽之利。阿難聽後速向佛陀面陳此事，因「那由他」乃印度數量用語，一「那由他」有十億之多，百千「那由他」便有千億萬億之多，要布施千億萬億數量的飲食，如何能辦到？佛陀告訴阿難有一種方便法門，能令阿難布施若干百千恒河沙餓鬼，及諸婆羅門仙等種種飲食，就是念誦「無量威德自在光明殊勝妙力」陀羅尼，念法如下：

那謨 薩嚩 怛他 藥多 嚩盧 枳帝 唵 參婆囉 參婆囉 吽²²

四、施食

「施食」按照字面的解釋就是施給食物的意思，可以施給不同的對象，在漢傳佛教中的「施食」有「供養佛」、「供養僧」與「施食餓鬼」三重意義²³：

（一）供養佛

《佛本行集經》中有如來受請之記載：

時，寶體佛知彼人心，於先即共彼村人語。時，彼村人得彼如來於先語已，心生歡喜，踊躍無量，既滿其願，即請如來後日施食，時佛默然受彼人請。²⁴

《佛本行集經》係隋天竺三藏闍那崛多（523~600）所譯，是敘述世尊誕生、出家、成道等事蹟，及佛弟子歸化之因緣。闍那崛多在翻譯本經時非常慎重，逐字直譯，所用的修辭文飾很少，故施給如來（寶體佛）食物亦可稱之為「施食」。

（二）供養僧

佛陀在《佛說盂蘭盆經》中告訴目連為母解脫之道，當於自恣日供僧：

十方眾僧於七月十五日僧自恣時，當為七世父母及現在父母厄難中者，具飯、百味五果、汲灌盆器、香油錠燭、床敷臥具、盡世甘美以著盆中，供養十方大德眾僧。……其有供養此等自恣僧者，現在父母、七世父母、六種親屬得出三途之苦，應時解脫，衣食自然。²⁵

²² 同前註，頁 465 上。

²³ 參見宗曉編：《施食通覽》，《大正藏》卷五十七，頁 112 下

²⁴ 參見〈發心供養品〉《佛本行集經》，《大正藏》卷三，頁 661 上。

²⁵ 《佛說盂蘭盆經》，《大正藏》卷十六，頁 779 上。

當是時，佛令十方眾僧，先為施主家呪願七世父母，然後受食。初受益時，先安在佛塔前，眾僧呪願完畢，便接受施食。從七月十五日目連供僧之後，其母立即受解脫一劫餓鬼之苦。故佛教徒盛行在該日，依《盂蘭盆經》修行盂蘭盆供，施佛及僧食物，也稱為「施食」。

（三）施餓鬼食

佛教傳統之施食法有施墮野鬼與鬼子母二種方法，《大般涅槃經》中有佛陀度化墮野鬼，使其受不殺戒，令聲聞弟子施其飲食，並制戒云：

以是因緣為諸比丘制如是戒，汝等從今常當施彼墮野鬼食，若有住處不能施者，當知是輩非我弟子。²⁶

「非我弟子」是非常嚴峻的指責，故施墮野鬼食一直是顯密二教比丘、比丘尼奉行的日課。至於施鬼子母食出自《根本說一切有部毗奈耶雜事》，佛陀化度訶梨底藥叉女，皈依如來並受禁殺生戒，為了解決訶梨底母子食的問題，佛陀亦令諸聲聞弟子：

每於食次，出眾生食，并於行末，設食一盤，呼汝名字，并諸兒子，皆令飽食，永無饑苦。²⁷

第五節 文獻回顧

近代關於漢傳佛教《瑜伽焰口》的專書只有一本，是臺灣學者陳省身所著《普濟幽冥—瑜伽焰口施食》，2009年由臺北：台灣書房出版。該書強調1949年由於江浙法師來臺，引進常州天寧寺和南京寶華山版本及唱誦，影響台灣本土佛教的餓口演法以及唱誦，致使今日台灣中生代以及新生代的餓口施食形成融會閩南以及江浙特色的餓口演法唱誦現象，並對餓口施食儀式進行儀式結構分析與諸家演法的比較，可惜對於《瑜伽焰口》的儀式音樂完全沒有著墨。

至於專書中與《瑜伽焰口》相關之單篇論文，可以分成兩個面向如下：

一、純粹歷史論述的單篇論文

（一）周淑迦（1899～1970）著，〈瑜伽焰口〉《法苑談叢》，1990年由臺北：文津出版社出版。文中提出在寺院中所舉行的佛事，以水陸法會為最盛大，以焰口施食為最經常，作者認為《瑜伽焰口》源出於唐不空譯之《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，並提出唐末密教失傳，施食儀軌也隨之失傳，元代

²⁶ 參見〈梵行品〉《大般涅槃經》，《大正藏》卷十二，頁460下。

²⁷ 《根本說一切有部毗奈耶雜事》，《卍續藏經》卷四十四，頁643中。

才又自西藏傳入，明清兩代經過諸多先賢大德增補儀軌，彼此紛紜，莫可衷一，近代雖大致統一，而南北稍有區別，音韻聲調更多不同。

- (二) 胡耀著，〈儀軌與佛事的發展與完善〉《佛教與音樂藝術》，1992年由天津：天津人民出版社。以斷代的方式分別敘述南北朝、隋唐五代、宋遼金元、明清，乃至民國以後之「施食法」及「焰口施食」，特殊的是作者還詳細說明何謂「應赴僧」和「音樂咒」。
- (三) 呂建福著，〈宋代密教信仰與施食懺法〉、〈元明清密教科儀懺法的流行〉《中國密教史(三)》，2010年由臺北：空庭書苑出版。全書共有三冊，內容主要是反映秘密佛教在中國發展演變的歷史，在第三冊中，作者按宋、元、明、清四個朝代，分成兩個單元詳述《瑜伽焰口》的歷史與影響。
- (四) 李小榮著，〈焰口施食儀〉《敦煌密教文獻論稿》，2003年由北京：人民文學出版社。首先是有關《焰口陀羅尼》等經的翻譯與弘傳的經過，並比對敦煌遺書中多件不空譯之《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》、《施食儀軌》及《散食法》，其次詳述焰口經軌的主要內容及修行儀，其三是有關敦煌文獻中的《結壇散食儀》的敘述。該書從北圖、英藏、法藏、俄藏、日藏、甘藏、津藝、上博、北大及浙藏中珍藏的敦煌密宗文獻中，整理比對有關《瑜伽焰口》之資料，內容豐富。

二、儀式音樂的單篇論文

- (一) 袁靜芳著，〈焰口套曲「料峭」樂目家族研究〉、〈中國佛教京音樂《瑜伽焰口》〉，2003年由北京：中央民族大學出版社。該書專題研究之三〈焰口套曲「料峭」樂目家族研究〉，是以北京智化寺傳承清康熙三十三年（1694）僧永乾抄本《音樂腔本》為主要分析研究範本，從一個樂目家族的角度，窺探中國傳統音樂文化與佛教音樂文化的歷史演變規律與社會音樂文化在歷史發展過程中的相互關係，其音樂以宋詞、金曲的曲牌為題材，並反應女真、契丹、蒙古等特有的獵狩生活習慣。
- (二) 袁靜芳著，〈中國佛教京音樂《瑜伽焰口》佛事儀軌考察〉《中國漢傳佛教音樂文化》，2003年由北京：中央民族大學出版社出版。係作者於1989年至1996年間在北京智化寺、廣化寺及廣濟寺，紀錄僧人本興、明聲、安和等之唱誦及儀軌進程式，並將唱腔翻譯成五線譜，但其旋律與目前台灣大多數佛寺以蘇、浙法師引進之常州天寧寺的唱誦截然不同，其一開始之〈參禮儀〉音樂與台灣通行之〈焰口參禮儀〉也完全不同。

(三) 楊蔭瀏(1899~1984)著，中國藝術研究院音樂研究所編，〈佛教音樂〉《楊蔭瀏全集》第 11 卷，2009 年由南京：鳳凰出版傳媒集團江蘇文藝出版社出版。民族音樂學者楊蔭瀏於 1956 年對湖南省的佛教音樂進行了普查，以田野采風的方式收集和整理佛教音樂，並撰寫《湖南音樂普查報告附錄·宗教音樂》於 1960 年出版，2009 年此篇報告收錄於《楊蔭瀏全集》第 11 卷中再次出版。楊蔭瀏邀請長沙開福寺的八位僧人，於 1956 年 5 月 17 日晚間七時至十時半，在開福寺的大殿前共進行了長達三個半小時的焰口，楊蔭瀏從音樂學的角度分析，首度提出《瑜伽焰口》是有道白與歌唱的表演，仿佛是一齣清唱的獨幕劇。

在臺灣以《瑜伽焰口》研究之學位論文共有三篇，1999 年國立成功大學藝術研究所碩士何麗華《佛教焰口儀式與音樂之研究—以戒德長老為主要研究對象》，從戒德長老的江浙佛教系統寶華山唱腔的焰口儀式音樂，探討其法事結構與音樂內容。2003 年國立臺北藝術大學音樂學研究所碩士黃玉潔《台灣佛光山道場體系瑜伽焰口儀式音樂研究》，從《瑜伽焰口》儀式表像觀察音樂運用的現象，從音樂現象建構儀式深層內含的功能與意義。2007 年佛光大學生命學研究所碩士林容如《從佛教焰口儀式初探巫與祭祖意涵》，從中國人祭祖的角度觀察，認為《瑜伽焰口》儀式中的主法和尚，實際上是取代了主祭者的角色—也就是所謂的「巫」，還起到了與鬼神溝通，並為亡者開啟心性的作用。

與《瑜伽焰口》儀式音樂相關的期刊與會議論文如下：

- (一) 胡耀，〈我國佛教音樂調查述要〉《音樂研究》，1986；1：104-110。以《瑜伽焰口》中的唱腔選段，說明漢傳佛教法事音樂的複雜性。
- (二) 高雅俐，〈音樂、展演與身份認同：戰後台灣地區漢傳佛教儀式音樂展演及其傳承與變遷〉《2004 國際宗教音樂學術研討會》，2004 年由臺北：國立傳統藝術中心與國立臺灣藝術大學共同出版。解析台灣佛教音樂展演與傳承的文化特徵，對於台灣漢傳佛教的「海潮音」與「鼓山音」的傳承有詳細的調查與資料整理。

第二章 《瑜伽焰口》文本探討

《瑜伽焰口》是唐代傳入中國的密教儀軌，敘述佛陀在尼俱律那園，弟子阿難於夜晚三更獨處，見一餓鬼名為「焰口」前來索命，心生恐怖因而問佛，佛陀告訴阿難有一陀羅尼名為「無量威德自在光明勝妙力陀羅尼」，能施餓鬼種種飲食，免生憂惱，此陀羅尼，即今「變食真言」是也。

然而《瑜伽焰口》的文本自唐至今共有《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》（唐·實叉難陀譯）、《佛說救拔餓口餓鬼陀羅尼經》（唐·不空譯）、《施諸餓鬼飲食及水法（并手印）》（唐·不空譯）、《瑜伽集要救阿難陀羅尼餓口軌儀經》（唐·不空譯）、《瑜伽集要餓口施食起教阿難陀緣由》（唐·不空譯）、《瑜伽集要焰口施食儀》（失譯者撰）、《瑜伽集要餓口施食儀》（西夏·不動金剛重集）、《瑜伽集要施食儀軌》（明·袞宏重訂）、《修習瑜伽集要施食壇儀》（清·法藏著）、《瑜伽餓口注集纂要儀軌》（清·寂暹纂）、《瑜伽餓口施食要集》（清·德基刪輯）、《餓口施食》（民國·僧意定重刊）等十二種，其中除《瑜伽餓口施食要集》（清·德基刪輯）與《餓口施食》（民國·僧意定重刊）未入藏外，其餘十種分別刊入《大正藏》、《卍續藏》與《嘉興藏》中。

本章將分別探討刊入大藏經中的十部《瑜伽焰口》文本，與未入藏的二部《瑜伽焰口》文本。

第一節 刊本大藏經中的《瑜伽焰口》文本

自唐至今，《瑜伽焰口》有十種不同版本的文本，散布於各「刊本大藏經」²⁸中，現依各藏經刊刻年代列表如下：

表二 《瑜伽焰口》文本刊入歷代大藏經目錄表

	實叉本	不空本	水法本	軌儀本	緣由本	失譯本	不動本	袞宏本	法藏本	寂暹本
開寶藏 971-983	◎									
高麗藏	◎	◎								

²⁸ 小野玄妙在《佛教經典總論》一書中將中國之大藏經依時代分成「寫本大藏經」與「刊本大藏經」。寫本大藏經乃依當時皇帝之勅命編修的藏經目錄，並書寫流通，從隋《歷代三寶記》至五代《續貞元釋教錄》為止。刊本大藏經為趙宋以後雕刻之佛經，並刊印流通，有官版與私版之分，從宋太祖開寶年間詔雕之《開寶藏》至清世宗雍正末年刊造的《龍藏》為止。參見小野玄妙著，〈第三部大藏經概說〉《佛教經典總論》，臺北：新文豐，1983，頁 469-870。

1011-1082										
崇寧藏 1080-1104	◎	◎								
毘盧藏 1112-1176	◎	◎								
房山石經 1121-1149	◎	◎		◎						
圓覺藏 1132	◎	◎								
趙城金藏 1149-1173	◎	◎								
資福藏 1175	◎	◎								
磧砂藏 1225-1322	◎	◎		◎						
普寧藏 1277-1290	◎	◎		◎						
至元錄 1285-1287	◎	◎		◎						
洪武南藏 1372-1399	◎	◎		◎						
永樂南藏 1412-1417	◎	◎		◎		◎				
永樂北藏 1421-1440	◎	◎		◎						
嘉興藏 1589-1676	◎	◎		◎		◎	◎	◎ ²⁹		
閱藏知津 1654				◎	◎					
龍藏 1735-1738	◎	◎		◎		◎				
縮刻藏 1880-1885	◎	◎	◎	◎	◎	◎				
卍正藏 1902-1905	◎	◎		◎	◎	◎				
大正藏 1924-1934	◎	◎	◎	◎	◎	◎				
卍續藏 1905-1912			◎					◎	◎	◎

從上表中可以看出，《瑜伽焰口》在《大正藏》中有六部，在《卍續藏經》中有

²⁹ 《祿宏本》在《嘉興藏》第 32 冊〈雲棲法彙〉中。

三部，在《嘉興藏》中有一部不同的文本，整理其經名及譯著者姓名如後：

《大正藏》：

- 1.唐·實叉難陀譯《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》(T1314，簡稱《實叉本》)
- 2.唐·不空譯《佛說救拔餓口餓鬼陀羅尼經》(T1313，簡稱《不空本》)
- 3.唐·不空譯《施諸餓鬼飲食及水法(并手印)》(T1315，簡稱《水法本》)
- 4.唐·不空譯《瑜伽集要救阿難陀羅尼餓口軌儀經》(T1318，簡稱《軌儀本》)
- 5.唐·不空譯《瑜伽集要餓口施食起教阿難陀緣由》(T1319，簡稱《緣由本》)
- 6.失譯者譯《瑜伽集要焰口施食儀》(T1320，簡稱《失譯本》)

《卍續藏》：

- 1.明·祿宏重訂《瑜伽集要施食儀軌》(卍1081，簡稱《祿宏本》)
- 2.清·法藏著《修習瑜伽集要施食壇儀》(卍1083，簡稱《法藏本》)
- 3.清·寂暹纂《瑜伽餓口注集纂要儀軌》(卍1084，簡稱《寂暹本》)

《嘉興藏》：

- 1.西夏·不動金剛重集《瑜伽集要餓口施食儀》(J47，簡稱《不動本》)

以上共十種《瑜伽焰口》的文本，《實叉本》是最早印出的，在《開寶藏》中，其次印出的是《不空本》，在《磧砂藏》中，而唐代「寫本大藏經」中，智昇(生卒年不詳)撰的《開元釋教錄》³⁰著錄《實叉本》，圓照(生卒年不詳)集的《大唐貞元續開元釋教錄》³¹著錄《實叉本》與《不空本》，可確實知道是實叉難陀與不空所譯。至於《不動本》、《祿宏本》、《法藏本》、《寂暹本》與《德基本》，在文本中即已著錄譯著者與譯著年代，有圖為証。(見附錄二圖一、圖二、圖三、圖四、圖五)

雖然《大正藏》中的《水法本》、《緣由本》與《軌儀本》皆署名是不空所譯，但是細讀此三部文本的內容，有諸多疑點，因此有必要深入探討此三種文本之撰譯者及撰譯年代，至於《失譯本》則僅探討其撰譯者的年代。

第二節 《實叉本》與《不空本》的比較

唐代初譯《瑜伽焰口》的實叉難陀是新疆和闐人，而不空則是南印度獅子國人，³²來自兩個不同國度的僧人，不約而同選中同一部經翻譯，兩者翻譯的文

³⁰ 《開元釋教錄》是唐·智昇編於開元十八年(730)，著錄後漢到唐開元十八年(730年)所譯、所撰之佛教經典。

³¹ 《大唐貞元續開元釋教錄》是唐·圓照撰集於唐德宗貞元十年(794)。

³² 不空之出生地有兩種說法，一說是唐·圓照撰，《貞元新定釋教目錄》：「南天竺執師子國人也。」《大正藏》卷五十五，頁881上。一說是唐·趙遷撰《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三

本名稱不同，但是不空為何要重譯此經呢？

實叉難陀於證聖元年（695）至長安四年（704），在洛陽皇宮內的遍空寺共譯經一十九部一百零七卷，其中也包括了《實叉本》，且智昇於唐開元十八年（730），在長安西崇福寺東塔院已撰成《開元釋教錄》，並收錄《實叉本》於《開元釋教錄》中，而不空是在唐玄宗天寶五年（746），自師子國廣求密藏及諸經論五百餘部返抵長安，居淨影寺。此時不空透過智昇撰的《開元釋教錄》已知道實叉難陀先譯出了《實叉本》，甚至也見過《實叉本》，才發覺實叉難陀漏譯了四如來的名號與陀羅尼，因此重新再譯《不空本》。

再譯的《不空本》與《實叉本》其中有共同點與相異點，以下分別討論之。

一、《實叉本》與《不空本》的共同點

雖然不空再譯了《不空本》，但是《不空本》與《實叉本》仍有三個相同點如下：

（一）對餓鬼，并百千婆羅門仙等施食，可獲福報。

《實叉本》：阿難！若欲施婆羅門及仙食者，當取飲食，滿置鉢中，誦此陀羅尼呪，呪食七遍，瀉流水中。

《不空本》：若欲施諸婆羅門仙等，以淨飲食滿盛一器，即以前密言加持二七遍，投於淨流水中。

通過施給諸婆羅門仙等飲食，即能獲得壽命延長、增益色力、善根具足等福報。

（二）供養佛、法、僧三寶，能獲功德。

《實叉本》：若欲供養一切三寶，應當具辦香、華、飲食，誦此陀羅尼呪，呪所施食及香、華等二十一遍，供養三寶。此善男子、善女人等，具足成就諸天妙供及無上供，尊重、讚歎一切如來剎土三寶，諸佛憶念、稱揚讚歎，諸天擁護。

《不空本》：若欲供養佛、法、僧寶，應以香、華及淨飲食，以前密言加持二十一遍，奉獻三寶。是善男子、善女人，則成以天餚饌上味，奉獻供養滿十方界佛、法、僧寶，亦為讚歎、勸請、隨喜功德，恆為諸佛憶念稱讚，諸天善神恆來擁護，即為滿足檀波羅蜜。

「佛」，是佛陀，也可以泛指諸佛。「法」是佛陀教導弟子的話語，後來由弟子

藏行狀》：「大師本西良府。北天竺之波羅門族也。」《大正藏》卷五十，頁 292 中。今依圓照《貞元新定釋教目錄》中的說法。

集結成冊，也就是佛典。「僧」則是出家修行之佛弟子。此三寶是佛教徒最尊敬並經常供養的。³³

(三) 誦陀羅尼，能變少食為多食

《實叉本》：有陀羅尼，名曰“一切德光無量威力”。若有誦此陀羅尼者，即成已施俱胝那由他百千恒河沙數餓鬼，及六十八俱胝那由他百千婆羅門并諸仙等前，各有摩伽陀斗四斛九斗飲食。³⁴

《不空本》：有陀羅尼，名曰“無量威德自在光明殊勝妙力”。若有誦此陀羅尼者，即能充足俱胝那由他百千恒河沙數餓鬼，及婆羅門仙等，上妙飲食。如是等眾，乃至一一，皆得摩伽陀國所用之斛七七斛食。³⁵

雖然兩者翻譯的陀羅尼名稱不同，但是都俱有無量威德之意，「俱胝」是印度數量的名稱，相當於「千萬」或「億」的數量，表示餓鬼及婆羅門仙等的數量眾多。

這三個重要的觀點，造成一千多年以來，從唐、宋、元、明、清，每個朝代都有新的《瑜伽焰口》的文本產生，尤其是清代還有三個不同的文本，可見其在民間的流行。

二、《實叉本》與《不空本》的相異點

《實叉本》與《不空本》的內容雖然大部份相同，但是也有不同的地方，宋代遵式在《施食法》一文中舉出三個不同點如下：

- (一) 實叉咒仙食七遍與鬼同，不空云二七遍(二七為正)。
- (二) 實叉云餓鬼得摩伽陀斗四斛九斗飲食，不空云七七斛食。
- (三) 實叉唯用一咒，不空加四如來名等。³⁶

遵式認為實叉譯成「施婆羅門及仙食者」，將婆羅門及仙分屬二類，婆羅門屬人，仙屬鬼，似有誤也，而不空譯成「施諸婆羅門仙等」，婆羅門仙屬鬼，比較正確。實叉譯餓鬼得四斛九斗飲食，換算成斗為四十九斗，不空譯餓鬼得七七斛食，換算成斗為四百九十斗，數量差距甚遠，³⁷不過遵式認為這僅是形容餓鬼所得飲食充足飽滿罷了，不須太過理會。遵式認為《實叉本》僅用一咒之力就能兼顧一切，且易施行，而《不空本》還加上多寶如來、南無妙色身如來、廣博身如

³³ 參見慈怡主編，《佛光大辭典》，臺北：佛光，2003，頁700。

³⁴ 三段《實叉本》內文參見《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，《大正藏》卷二十一，頁466中。

³⁵ 三段《不空本》內文參見《佛說救拔餓口餓鬼陀羅尼經》，《大正藏》卷二十一，頁465中。

³⁶ 宋·遵式撰：《施食法》《金園集》，《卍續藏經》卷五十七，頁11上。

³⁷ 「斛」在唐朝以前是民間對「石」的俗稱，一「石」等於十斗，一「斛」也就是十斗。

來與離怖畏如來等四如來名號，³⁸此四如來名號及功德如下：

由稱多寶如來名號加持故，能破一切諸鬼多生已來慳悋惡業，即得福德圓滿。

由稱妙色身如來名號加持故，能破諸鬼醜陋惡形，即得色相具足。

由稱廣博身如來名號加持故，能令諸鬼咽喉寬大，所施之食，恣意充飽。

由稱離怖畏如來名號加持故，能令諸鬼一切恐怖悉皆除滅，離餓鬼趣。³⁹

經常持此四如來名號能得壽命延長、增益色力、善根具足。而且在後來的《軌儀本》、《失譯本》、《不動本》、《祿宏本》、《法藏本》、《寂暹本》至《德基本》中的七如來名號之中，皆有此四如來之名號。

第三節 《水法本》、《軌儀本》與《失譯本》的探討

《水法本》、《軌儀本》與《緣由本》在大藏經中雖註明為唐代不空所譯，但是《水法本》遲至1881年日本出版的《大日本校訂縮刻大藏經》(簡稱《縮刻藏》)才見收錄，《軌儀本》最早則出現在金代所刻的《房山石經》之中，《緣由本》直到明代智旭所撰《閱藏知津》才出現經名，如真是唐代不空所譯，為何在唐代「寫本大藏經」皆未見經名？又為何在宋代的「刊本大藏經」也未見經名？

現代佛教學者呂建福在其著作《中國密教史》第二冊第二章〈密宗的發展〉中曾考證《水法本》、《軌儀本》、《緣由本》三部經，將之列入不空的疑偽託名譯著，意味有可能是經錄遺漏的不空譯作，更可能的是託名之作或是偽經，⁴⁰但是在同書第三冊第二章〈元明清時期的密教〉文中，呂建福先說《軌儀本》：「不見於元代之前的有關經錄和刊行的大藏中，是否屬不空之譯，尚難肯定。」後說「此《儀軌》為密宗中人所傳之法無疑，而譯文風格也與不空的基本相同，故此《儀軌》或即不空所傳譯。」⁴¹說法顯然前後矛盾。

在明·智旭(1599-1655)所撰的《閱藏知津》中，智旭認為《緣由本》與《軌儀本》⁴²「二種同卷，總不出撰集，及譯人名，恐是此土人所集，非西土本也。」⁴³。經比對《大正藏》第二十一冊的《緣由本》，其文字與《軌儀本》的

³⁸ 見遵式〈施食觀想-答崔育材職方所問〉一文，《金園集》《卍續藏經》卷五十七，頁11-12。

³⁹ 《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，《大正藏》卷二十一，頁465上。

⁴⁰ 呂建福著：《中國密教史(二)》，新北：空庭書苑，2011，頁100-103。

⁴¹ 呂建福著：《中國密教史(三)》，頁174。

⁴² 《軌儀本》在《房山石經》的名稱為《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，在《閱藏知津》中的名稱為《瑜伽集要餓口施食儀軌》，本論文以《房山石經》的經名稱之。

⁴³ 明·智旭撰：《閱藏知津》，《嘉興大藏經》(以下稱《嘉興藏》)卷三十二，頁50中。

前半部完全相同，因此《緣由本》只是《軌儀本》的前半部，應該是同一作者所為，既然《軌儀本》才是完整的版本，因此本文不探討《緣由本》的譯著者與譯著年代，只探討《軌儀本》的譯著者與譯著年代。

雖然《失譯本》的作者已不可考，但是從經文的內容與其它經文的比對，可以探討其譯作年代。

一、《水法本》的譯著者與譯著年代探討

唐代的《水法本》於西元806年被入唐求法沙門空海帶回了日本，收藏在日本仁和寺中，但是直到1885年由於日本弘教書院以鉛字排版印刷《縮刻藏》，《水法本》這才第一次出現，是在日本，世人也才得以見到這部經典。到了1900年中國道士王圓籙在敦煌莫高窟的洞窟清理流沙時，偶然發現一個小的石室，後來各國的考古學家如英國的斯坦因、法國的伯希和、俄國的鄂登堡、日本的桔瑞超等，陸續將敦煌數以萬計的經卷、文書運回各國，這其中也包括了《水法本》，這是《水法本》第二次出現，是在中國的敦煌。

然而《縮刻藏》採用《高麗大藏經》（簡稱《高麗藏》）為底本，並以宋《資福藏》、元《普寧藏》和明《嘉興藏》相互校對，但是查《高麗藏》、《資福藏》、《普寧藏》和《嘉興藏》的目錄，卻未見《水法本》的蹤影，如果《水法本》真是唐代不空所譯，那麼從西元七世紀到十九世紀一千多年之間，《水法本》藏在日本的仁和寺與中國的敦煌，反而以漢傳佛教為主的中原地區，沒有《水法本》的存在，這是非常弔詭之處，以下分別討論之

（一）空海《御請來目錄》所載《水法本》

空海（774-835）是日本真言宗開山祖師，於唐德宗貞元二十年（804）來到長安，隨不空的受法弟子惠果（746-805）學習密宗儀軌，至唐憲宗元和元年（806）返回日本時，帶回《御請來目錄》一卷，其中有〈新譯經〉、〈梵字真言讚〉、〈論疏章〉、〈佛菩薩金剛天等像〉、〈道具〉、〈阿闍梨付囑物〉等六種目錄，與《瑜伽焰口》相關的文本都在〈新譯經〉的目錄中，整理如下：

施焰口餓鬼陀羅尼經一卷(四紙)

……

已下未載貞元目錄。⁴⁴

⁴⁴ 唐·圓照前後共撰集兩部目錄，一是集於唐德宗貞元十年（794）的《大唐貞元續開元釋教錄》三卷，略稱續開元釋教目錄。一是撰於唐德宗貞元十六年（800）的《貞元新定釋教目錄》三十卷，略稱貞元釋教錄、貞元錄、圓照錄。空海於唐憲宗元和元年（806）返回日本時，圓照兩部目錄皆已撰集完成，空海所稱《貞元目錄》應是《貞元新定釋教目錄》。

.....

施諸餓鬼飲食儀軌一卷

.....

右一百一十八部一百五十卷大唐特進試鴻臚卿加開府儀同三司封肅國公贈司空諡大辯正大廣智不空三藏和尚譯。⁴⁵

在《御請來目錄》中的主要經軌及新譯《華嚴經》等，受到空海特別的重視，還親筆另寫成許多小冊，稱為《三十帖策子》⁴⁶，目前收藏在日本仁和寺中⁴⁷，這份空海真跡後人集成《根本大和尚真跡策子等目錄》，收錄在《大正藏》第55冊中，這個目錄中有名為《施諸餓鬼飲食》的經名，證明《水法本》是有空海真跡留傳下來的，反倒是《施焰口餓鬼陀羅尼經》的經名沒有出現在《根本大和尚真跡策子等目錄》中。⁴⁸

按空海記錄的《不空本》名稱，與唐圓照撰集的《貞元新定釋教目錄》（簡稱「貞元目錄」）及《代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集》（簡稱「不空表制集」）的經名同是《施焰口餓鬼陀羅尼經》，但是在「貞元目錄」中，圓照在此經名後面另加一行小字如下：

施焰口餓鬼陀羅尼經一卷（經內題云佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經）

大興善寺三藏沙門大廣智不空奉詔譯⁴⁹

也就是說在原本經文中的標題是《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，因此後來出版的《大正藏》以及其它各藏經中署名唐不空譯的《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，正是空海《御請來目錄》中的《施焰口餓鬼陀羅尼經》。

至於《施諸餓鬼飲食儀軌》，空海已表示「貞元目錄」並未記載，查「不空表制集」中也未見類似經名，但是空海註明是不空所譯。

（二）圓仁《入唐新求聖教目錄》所載《水法本》

比空海要晚三十年入唐的日僧圓仁（794-864），於唐文宗開成三年（838年）入唐求法，在中國十年期間，曾經歷過的省份有山東、河北、山西和陝西，在長安一住就是五年，其所撰的《入唐求法巡禮行記》，記載了許多唐代的佛教重要史料。唐宣宗大中元年（847）返日時，帶回《入唐新求聖教目錄》一卷，

⁴⁵ 《御請來目錄》，《大正藏》卷五十五，頁 1062 下。

⁴⁶ 《三十帖策子》，由日本仁和寺總本山編集，全集 33 冊，1984 年由日本法藏館出版，台灣尚未有圖書館收藏此書。參見網址：<http://books.rakuten.co.jp/rb/256025/>。摘錄日期：2015/0301。

⁴⁷ 大村西崖著：《密教發達志》（下），臺北：華宇，1985，頁 841。

⁴⁸ 《根本大和尚真跡策子等目錄》，《大正藏》卷五十五，頁 1067 中。

⁴⁹ 《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》卷五十五，頁 937 上。

其中與《瑜伽焰口》有關的文本共有四種：

佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經一卷

施諸餓鬼飲食及水法并手印不空三藏口訣一卷

施燂面一切餓鬼念誦陀羅尼法一卷

焰口陀羅尼一本⁵⁰

圓仁所請來《入唐新求聖教目錄》中許多佛經的後面都有註記作者，例如「佛說一切如來金剛壽命陀羅尼經一卷（金剛智譯）」⁵¹，也有部分佛經的後面沒有註記作者，唯獨《水法本》的經名是這樣寫的：「施諸餓鬼飲食及水法并手印不空三藏口訣一卷」。圓仁註記「不空三藏口訣」，表示不是不空親譯，也不是不空親撰，因為古代「決」字通「訣」字，所以圓仁寫下的「口訣」，應該就是「口訣」之意，若是重新解讀此經名，另加上標點就成為：「施諸餓鬼飲食及水法并手印，不空三藏口訣」，意思是由不空三藏所傳下來的口訣，那麼青龍寺的惠果等人所學習的焰口施食儀軌，有可能是不空傳授的口訣，再由不空弟子中某一人記錄下來傳世，通過空海、圓仁等日本入唐求法沙門帶往日本。

（三）敦煌地區的《水法本》

唐代《水法本》留傳下來的另一個地點，是經由中國的絲路來到了敦煌地區，以手抄本的形式被放進了藏經洞中，從現存敦煌密教文獻中可以見到北京大學圖書館藏敦煌文獻5811號、7677號、7466號、7674號，巴黎法國國立圖書館藏敦煌文獻3861號，倫敦英國國家圖書館藏敦煌文獻6897號、4566號、5589號等多種《施食儀軌》或《散食法》。另外還有《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻》（簡稱《俄藏文獻》）中00015號+ 01597號+ 02464號，題名為《咒食施一切面然餓鬼飲食水法》，其部分內容與今《大正藏》《水法本》比對如下：

表三 俄藏《水法本》與日藏《水法本》比對表

俄藏 ⁵² 《水法本》 ⁵³	日藏 ⁵⁴ 《水法本》 ⁵⁵
	夫欲施一切餓鬼飲食者。先須發廣大心普請餓

⁵⁰ 《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》卷五十五，頁 1080-1082。

⁵¹ 同前註，頁 1079 下。

⁵² 「俄藏」指上海古籍出版社，俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所，俄羅斯科學出版社院東方文學部編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻》中之文獻。

⁵³ 此《水法本》經名為《咒食施一切面然餓鬼飲食水法》，見《俄藏文獻》6 冊，上海：上海古籍，1992，頁 17-18。

⁵⁴ 「日藏」指日本編修《大正新脩大藏經》中之文獻。

⁵⁵ 《施諸餓鬼飲食及水法（并手印）》，《大正藏》卷二十一，頁 466 下。

	鬼。先誦此偈至心一遍。然後作召請法。所獲福利果報不可校量。
比丘(某甲)發心奉持 一器淨食 普施十方 窮盡虛空 周遍法界 微塵刹中 所有國土 一切餓鬼 先亡久遠 山川地主 乃至曠野 諸鬼神等 請來集此 我今悲愍 普施汝食 願汝各各 受我此食 轉將供養 盡虛空界 以佛及聖 一切有情 汝與有情 普皆飽滿 亦願汝等 承加持食 離苦解脫 生天受樂 十方淨土 隨意遊往 發菩提心 行菩提行 當來作佛 永莫退轉 先得道者 誓相度脫 又願汝等 晝夜恒常 擁護於我 滿我所願 願此施食 所生功德 普將迴施 一切有情 與諸有情 平等共有 共諸有情 同將此福 盡將迴向 真如法界 無上菩提 一切智智 願速成佛 勿招餘果 願我此法 疾得成就 合掌當心 誦此偈已。	比丘比丘尼(某甲)發心奉持 一器淨食 普施十方 窮盡虛空 周遍法界 微塵刹中 所有國土 一切餓鬼 先亡久遠 山川地主 乃至曠野 諸鬼神等 請來集此 我今悲愍 普施汝食 願汝各各 受我此食 轉將供養 盡虛空界 以佛及聖 一切有情 汝與有情 普皆飽滿 亦願汝身 乘此呪食 離苦解脫 生天受樂 十方淨土 隨意遊往 發菩提心 行菩提道 當來作佛 永莫退轉 前得道者 誓相度脫 又願汝等 晝夜恒常 擁護於我 滿我所願 願施此食 所生功德 普將迴施 法界有情 與諸有情 平等共有 共諸有情 同將此福 盡將迴向 真如法界 無上菩提 一切智智 願速成佛 勿招餘果 願乘此法 疾得成佛 合掌當心 誦此偈。

日藏的《水法本》刊錄在《大正藏》中，原文最後有幾行小字，說明日本佛教界獲得《水法本》的時間點，原文如下：

貞享四年中春二十日一校了 淨嚴(四十九載)

元祿十六年二月十七日

以淨嚴和上本再校了 尊教

寶永三丙戌之春 得此密軌

戊子之冬十月二十二日一校了 性寂⁵⁶

日藏《水法本》是淨嚴和上於貞享四年校對的版本，貞享四年是西元1687年，相當於中國清朝康熙年間，在此之前刊印的各種「刊本大藏經」中皆未見著錄《水法本》，因此淨嚴和上校對的版本，顯然也是手抄本。

俄藏敦煌《水法本》同樣也是手抄本，由於手抄本在傳抄時，都會有部分的誤抄，從上表的比對看來，俄藏敦煌《水法本》與日藏《水法本》的內容只有少部分的用詞遣字稍有出入，其餘部分幾乎完全相同，證明俄藏敦煌《水法

⁵⁶ 同前註，頁 468 中。

本》與日藏《水法本》是同出一源的。

(四)《不空本》與《水法本》的文本比較

比對《大正藏》中《不空本》與《水法本》的內容，發現有下列三點相異之處，可說明《水法本》並非不空親譯，分析如下：

1.四如來與五如來之不同：

表四之一 日藏《不空本》與《水法本》相異點1

日藏《不空本》	日藏《水法本》
然後稱四如來名號：	稱五如來名號三遍功德無量。
曩謨 婆誡嚩帝 鉢囉枳孃 部多囉怛曩 怛他藥多也(此云多寶如來) 由稱多寶如來名號加持故，能破一切諸鬼多生已來慳悋惡業，即得福德圓滿。	曩謨 薄伽筏帝 鉢囉 步多囉怛曩也 怛他藥多也 曩謨寶勝如來除慳貪業福德圓滿。
那謨 婆誡嚩帝 素嚕波耶 怛他誡哆野(此云南無妙色身如來) 由稱妙色身如來名號加持故，能破諸鬼醜陋惡形，即得色相具足。	曩謨 薄伽筏帝 蘇嚕波耶 怛他藥多也 曩謨妙色身如來破醜陋形相好圓滿。
	曩謨 婆伽筏帝 阿蜜帝囉 惹耶 怛他藥多耶 曩謨甘露王如來灌法身心令受快樂。
曩謨 婆誡嚩帝 尾鉢囉 誡囉孽多怛囉也 怛他孽多也(此云廣博身如來) 由稱廣博身如來名號加持故，能令諸鬼咽喉寬大，所施之食，恣意充飽。	曩謨 婆伽筏帝 尾布邏 孽怛羅耶 怛他藥多也 曩謨廣博身如來咽喉寬大受妙味。
曩謨 婆誡嚩帝 阿婆孕迦囉也 怛他藥多也(此云離怖畏如來) 由稱離怖畏如來名號加持故，能令諸鬼一切恐怖悉皆除滅，離餓鬼趣。	曩謨 婆伽筏帝 阿婆演迦羅耶 怛他藥多耶 曩謨離怖畏如來恐怖悉除離餓鬼趣。

《不空本》有多寶如來、妙色身如來、廣博身如來及離怖畏如來共四尊如來名號，而《水法本》則多了甘露王如來，稱作五如來，顯然《水法本》的作者有參考過《不空本》的版本，且《水法本》的寶勝如來和《不空本》多寶如來的咒語音同字不同，從常情判斷，如是不空所譯應該是翻成同音同字，且如來的尊數也相同才對。

2. 「變食真言」翻譯之不同

表四之二 日藏《不空本》與《水法本》相異點2

日藏《不空本》	日藏《水法本》
有陀羅尼，名曰“無量威德自在光明殊勝妙力” 爾時，世尊即為阿難說陀羅尼曰： 那謨 薩嚩 怛他彙多 嚩盧枳帝 唵 參婆囉 參婆囉 吽	爾時如來，即說“無量威德自在光明勝妙之力加持 飲食陀羅尼”曰。 曩莫 薩嚩 怛他彙多 嚩嚕吉帝 唵 三婆羅 三婆羅 吽

「變食真言」是焰口文本中最重要的陀羅尼，從翻譯的名稱上來看，《不空本》的翻譯是「無量威德自在光明殊勝妙力」，而《水法本》的翻譯是「無量威德自在光明勝妙之力加持飲食」，差異頗大。再從咒語的翻譯來看，如果是同一個作者所翻譯的，應該是音同字也同，此處卻是音同字不同，不合乎常理。

3. 所翻譯之印咒不同

宋遵式在〈施食法〉中言：

實又唯用一呪，不空加四如來名等。今且依實又貴易行，故一呪之力能兼一切，不俟其諸。⁵⁷

顯然焰口施食，一咒足矣！然而《水法本》卻加了《開喉印》、《開地獄門及咽喉呪》、《蒙甘露法味真言作施無畏印》、《普施一切餓鬼印真言》、《三昧耶戒陀羅尼》、《發遣解脫真言》等六個印咒，這些印咒在唐代即已流行。

綜上所述，空海在唐德宗貞元二十年（804）才來到長安，而不空於唐代宗大曆九年（774）就已圓寂，這中間整整相差三十年，因此空海並未見過不空，只是隨著青龍寺的惠果學習密法，雖然空海在《御請來目錄》中註明《水法本》是不空所譯，不一定是正確的說法。

不空三藏在唐代歷經玄宗、肅宗與代宗，為三朝國師，⁵⁸玄宗賜紫架袈並為其披環，肅宗準其於宮內建立道場，代宗授特進試鴻臚卿，號大廣智三藏，並先後特准於長安淨影寺、大興善寺譯經，所譯經也經代宗特許宣付中外，入一切經目錄。⁵⁹圓照所集的《大唐貞元續開元釋教目錄》於唐德宗貞元十年（794）編入不空所有譯經，此時距不空圓寂也才二十年，一直待在長安的圓照不知有《水法本》，反倒是後到的空海見到《水法本》，在情理上有其不通之處。

雖然圓仁比空海更晚入唐（838年），但是其所撰《入唐新求聖教目錄》點

⁵⁷ 宋·遵式撰：〈施食法〉《金園集》，《卍續藏經》卷五十七，頁11上。

⁵⁸ 〈三藏和尚當院碑〉：「和上諱不空，西域人也，氏族不聞於中夏故不書。玄宗燭知至道特見高仰，訖肅宗代宗三朝皆為灌頂國師。」《不空表制集》，《大正藏》卷五十二，頁860上。

⁵⁹ 《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》卷五十五，頁881-883。

出《水法本》是不空三藏傳授口訣，由弟子記誦，存在的是民間的手抄本，而非入藏的寫本。其保存下來的方式，一是日本入唐求法沙門空海、圓仁等入唐求法，將《水法本》從長安帶去日本保存下來，二是往來於河西走廊絲綢之路的不知名者，從長安流向敦煌地區，被存放在敦煌石窟藏經洞中，反而宋代以後在中原地區所出版的各種刊本大藏經，皆未見《水法本》的蹤跡，顯見經過唐代會昌法難之後，《水法本》就在中原失傳了一千多年之久。

二、《軌儀本》的譯著者與譯著年代探討

《軌儀本》最早見於《房山石經》所刻石經，經名題為《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，⁶⁰元末管主八刊刻秘密經入《磧砂藏》時之經名也是《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，⁶¹然而明末清初刻選的《嘉興藏》中不動金剛重集的《不動本》寫的經名卻是「於瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口儀軌經錄出」。「軌儀」是法則、模範的意思，「儀軌」則是法度、規範的意思，歷來佛教譯經兩詞皆有人採用，今依《房山石經》與《磧砂藏》之經名簡稱為《軌儀本》。

《房山石經》是隋沙門靜琬（?-639）為使佛經能流通後世，在幽州（今北京房山區雲居寺石經山）開始刻石藏經，歷經唐、遼、金，至明朝末年。《軌儀本》屬金代刻經，大約是金熙宗皇統六年至九年（1146-1149）間，在每頁的最末一行都刻有「施主當寺（石經寺）參禪比丘善權為 生身父母與法界眾生」的字樣，⁶²表示此經是由私人出資施刻。

弔詭的是《房山石經》的《軌儀本》署名「大興善寺三藏沙門不空奉 詔譯」，⁶³但是比善權造經題記年代早一百多年的北宋遵式（964~1032），其所撰的《金園集》卻連《軌儀本》的名稱都未見提及，比善權造經題記年代略晚的南宋宗曉（1151~1214）編的《施食通覽》，只著錄了《實叉本》與《不空本》的經文。按遵式是台州臨海（今浙江寧海）人，其一生駐錫過的寺院以及弘法的地區，大致不出浙江臨海、天台、杭州、鄞縣等地；宗曉是四明（今浙江鄞縣）人，其駐錫地昌國翠蘿也在四明，曾遊浙西諸刹，終其一生以浙江為主要的活動區域，此二人之著作皆未有《軌儀本》的記載，顯見《軌儀本》在宋代的江南地區並未見流傳。

⁶⁰ 參見唐·靜琬刻／中國佛教協會／中國佛教圖書文物館編：《房山石經》，北京：華夏，2000，頁487。

⁶¹ 參見延聖院大藏經局編：《宋版磧砂大藏經》（以下稱《磧砂藏》）第三十六冊，臺北：新文豐，1987，頁452。

⁶² 《房山石經》27冊，頁487-492。

⁶³ 同前註。

反而是當時在西夏（今寧夏、甘肅、青海、陝北等地）護國寺弘法的天竺僧不動金剛見到了《軌儀本》，並根據此經重集了後來收錄在明《嘉興藏》的《瑜伽集要焰口施食儀》，其緣起旁有一行小字「於瑜伽集要救阿難陀羅尼餓口儀軌經錄出」（見圖一），比對兩經的緣起，可以看出《不動本》的緣起內容是《軌儀本》的精簡版，舉例如下：

表五 《軌儀本》與《不動本》比對表

日藏《軌儀本》	《不動本》 ⁶⁴
	餓口施食緣起（於瑜伽集要救阿難陀羅尼餓口儀軌經錄出）
爾時世尊。在迦羅城尼俱律那僧伽藍所。與諸比丘并諸菩薩無數眾會。前後圍遶而為說法。	世尊，在迦毘羅城尼拘律那僧伽藍所，與諸比丘，菩薩眾會而為說法。

不動金剛見到《軌儀本》的時間不可考，後來不動金剛從西夏又進入到四川蒙山，將《不動本》濃縮成比較精簡的《蒙山施食儀》，這顯示《軌儀本》大約是在北宋末年流傳開來，並且只在金與西夏統轄的地區流傳。

從北宋太祖朝開寶年間於益州（今四川成都）開雕首部官刻大藏經—《開寶藏》開始，到南宋孝宗朝寺院私刻本—《資福藏》，不論是官刻或是私刻的大藏經，都只有《實叉本》與《不空本》的譯本，⁶⁵且宋太宗於太平興國七年（982）在京城開封設翻經院，開始翻譯佛經，到宋神宗元豐五年（1082）廢「譯經使司印」止，錄續皆有新譯經或當代佛教著述入藏。⁶⁶然而《軌儀本》直到元代的管主八，於元成宗大德十年（1306）至十一年（1307）十二月間刊刻秘密經入《磧砂藏》，⁶⁷同時將《軌儀本》刊入元《磧砂藏》「更」字號中，這是《軌儀本》第一次入藏，在時間上要比《房山石經》刻《軌儀本》的時間已經晚了一百五十六年。

在漢唐時期絲綢之路的重鎮，敦煌藏經洞中並未發現《軌儀本》與《緣由本》的手抄本，這表示《軌儀本》與《緣由本》未在藏經洞封閉之前流傳於敦煌地區，藏經洞封閉的原因，一直是千古之謎，綜合諸家研究有避難說、廢棄說、書庫改造說等看法，不論是那一說，在時間上都不會早於宋初西夏人佔領

⁶⁴ 西夏·不動金剛重集，《瑜伽集要餓口施食儀》《嘉興藏》卷十九，頁201上。

⁶⁵ 《開寶藏》是依據唐·智昇的《開元釋教錄》目錄雕刻，而《開元釋教錄》並未收錄不空的譯經，故《開寶藏》中也未收錄《不空本》。

⁶⁶ 宋·贊寧撰：《宋高僧傳》，《大正藏》卷五十，頁724下。

⁶⁷ 呂建福著：《中國密教史（三）》，頁156。

敦煌之前，也就是西元1068年，但是從藏經洞封閉的時間推算，《軌儀本》應該是晚於1068年之後才寫出的，大約於1146年之前傳至北京房山地區，由比丘善權出資刻於《房山石經》中，而西夏的不動金剛大約也是在1068年之後才見到《軌儀本》，並據此重集《不動本》。

三、《失譯本》的譯著年代探討

刊入1412年始刻的《永樂南藏》中的《瑜伽集要焰口施食儀》(此文本與《不動本》名相同，簡稱《失譯本》)，未署名撰者，也未註明撰寫時間。經過與前述《實叉本》、《不空本》、《水法本》、《軌儀本》、《不動本》、《祿宏本》、《法藏本》與《德基本》八種文本⁶⁸比對之後，發覺《失譯本》與《不動本》的經文內容最為相似，分析如下：

(一) 所有的咒語翻譯音同字也同，舉例如下：

表六 《失譯本》與《不動本》比對表

《失譯本》	《不動本》
默念大輪明王呪 (七遍。其呪印者。甘露軍荼利菩薩念誦儀云。二手內相叉。直豎二頭指相並。以二中指纏二頭指初節前。各頭相拄。二大指並伸直。結印當心誦呪曰)。	重入輪壇 端結大輪明王契 有情同入曼荼羅 獲得灌頂三昧耶 一切所作皆成就 (以二羽內相叉。進力並伸直。忍願纏進力初節。前峰各相拄。禪智並伸直當心。默誦真言七遍)。
捺麻斯得哩 野 脫夷 葛喃 薩哩幹 怛塔葛達 喃 唵 微囉積 微囉積 麻訶拶葛囉 幹資哩 幹 資哩 薩怛薩怛 薩囉諦 薩囉諦 得囉夷 得囉 夷 微馱麻尼 三攀拶納禰 得囉 麻禰的 席塔 訖哩 得蘭 顏席提脫夷 莎訶	捺麻斯得哩 野 脫夷 葛喃 薩哩幹 怛塔葛 達喃 唵 微囉積 微囉積 麻訶拶葛囉 幹資 哩 幹資哩 薩怛薩怛 薩囉諦 薩囉諦 得囉 夷 得囉夷 微馱麻尼 三攀拶納彌 得囉 麻 禰的 席塔訖哩 得蘭 顏席提脫夷 莎訶

如上所示，《失譯本》與《不動本》咒語之音譯完全相同，如是不同人所譯，因為口音的不同，一定會有部分翻譯的字會稍微不同。

(二) 同列出三十五佛名號

在《瑜伽焰口》各文本中，《實叉本》、《不空本》、《水法本》、《緣由本》與《軌儀本》未列三十五佛，《祿宏本》、《法藏本》、《寂暹本》與《德基本》僅註明需同誦三十五佛，未列佛名，惟《失譯本》與《不動本》列出三十五佛名號，此三十五佛名號出自西晉竺法護譯《佛說決定毘尼經》中，⁶⁹惟多一佛名曰「南無法界藏身阿彌陀佛」。

⁶⁸ 《緣由本》與《軌儀本》的前半部完全相同，故不比對。

⁶⁹ 《佛說決定毘尼經》，《大正藏》卷十二，頁 38- 39。

《不動本》的經文較《失譯本》多了部分內容，但無從判斷誰先譯出誰後譯出，《失譯本》最早是收入在《永樂南藏》中，《永樂南藏》係明永樂年間根據《洪武南藏》的重刻本，而《洪武南藏》從明洪武五年（1372）便開始點校，此時離元代滅亡時間（1368）只差四年，《失譯本》在明初即被選入《洪武南藏》點校，其譯出時間當更早，應該是在元代。⁷⁰

明、清的《祿宏本》與《法藏本》的咒語與此兩本相同，部分注釋與《失譯本》完全相同，僅有標點符號不同，對比如下：

表七 《失譯本》與《祿宏本》咒語比對表

《失譯本》	《祿宏本》
默念大輪明王呪 (七遍。其呪印者。甘露軍荼利菩薩念誦儀云。二手內相叉。直豎二頭指相並。以二中指纏二頭指初節前。各頭相拄。二大指並伸直。結印當心誦呪曰)。	默念大輪明王呪七徧。 (其印呪者。甘露軍荼利菩薩念誦儀云。二手內相叉。直豎二頭指。並以二中指纏二頭指初節。前各頭相拄。二大指並伸直。結印當心。誦呪曰)。

明、清之後的《瑜伽焰口》諸文本，是參考《不動本》與《失譯本》而刪輯的。

第四節 未入藏的《瑜伽焰口》文本

雖然刊入刊本大藏經的《瑜伽焰口》文本有十種之多，但是當代漢傳佛教《瑜伽焰口》使用的文本有兩種，皆未選入刊本大藏經中。一種是署名清·德基刪輯，封面名《瑜伽焰口》，文本內題名為《瑜伽焰口施食要集》（簡稱《德基本》）；一種是未署名編集者，封面名為《焰口施食》，第一頁印有「民國壬戌三月直隸正定府隆興寺住持僧意定重刊」一行小字故簡稱《意定本》。

中國大陸當代的漢傳佛教音樂通常分成南北二派，屬於南方寺院系統唱腔的常州天寧寺、常州清涼寺、南京寶華山、長沙開福寺、杭州靈隱寺、高雄佛光山、台南千佛山、台北法鼓山、台北法雲寺與台北妙法寺等使用的《瑜伽焰口》文本是《德基本》，屬於北方寺院系統唱腔的北京智化寺、山西五台山石佛寺等使用的《瑜伽焰口》文本是《意定本》。

一、《德基本》

明末清初江蘇寶華山三世法席釋德基（1643-1700）所刪輯之《瑜伽焰口》文本，經本上題有「千華三世定庵基刪輯，千華十五世聖性宗增補儀觀」。

⁷⁰ 密教研究學者呂建福從《失譯本》刊入明代《永樂南藏》中，判斷失譯本在元代已有，見《中國密教史（三）》，頁174。

「千華」之名是因明代律宗千華派之祖寂光（1580-1645），於江蘇句容縣寶華山隆昌寺開千華大社之稱號而來，為南山律宗之一派。⁷¹

德基刪輯的《德基本》雖然未入藏，但是對後世影響很大，例如民族音樂學者楊蔭瀏於 1956 年帶隊赴湖南省進行佛教音樂普查，其中關於焰口所使用的參考資料如下：

《瑜伽施食焰口》——有康熙癸酉年（1693）寶華一雨定庵基述；光緒十九年（1893）圓光募刊；撫州（江西臨川）正覺寺藏版。南嶽南台寺巨容贈。⁷²

顯然這就是《德基本》。另外臺灣佛光山寺所使用之版本有如下的記載：

《瑜伽焰口序》——康熙癸酉年（1693）寶華一雨定庵基述；民國甲辰年（1964）蒲月，常州天寧寺板；閩中鼓山湧泉寺釋子寶霖敬錄，逸拙子摩訶霖謹紀。⁷³

臺灣所使用的也是《德基本》，與大陸南方地區所用的焰口文本是同樣的。

二、《意定本》

未署名編集者，文本首頁題有「民國壬戌三月（1922）直隸正定府隆興寺住持僧意定重刊」；在正文前有〈瑜伽焰口施食起止規範〉（簡稱「起止規範」），撰寫《五台山佛教音樂》的韓軍，在其書中並未提及五台山「放焰口」所用文本為何種版本，但是韓軍在書中曾經提到：「從現在能見到的在清末五台山所用的《瑜伽焰口施食起止規範》（同治七年—1868年刻本）⁷⁴……」說明五台山所用的也是《意定本》的《瑜伽焰口》文本，而此《意定本》目前所知最早的文本是1868年清同治年間的刻本。

雖然韓軍在該書中提到「焰口」的儀軌名是《瑜伽焰口施食起止規範》、《瑜伽焰口施食儀文》，⁷⁵然而筆者曾經蒐藏一本山西五台山內繁峙縣石佛寺佛樂班所使用的《意定本》，封面的名稱是《瑜伽焰口施食》，翻開第一頁另有一名稱是《焰口施食》，這應該是《意定本》的簡稱。至於《瑜伽焰口施食起止規範》是在第二頁的標題，從內容來看與《德基本》前面的「參禮儀」的內容大致相同。《瑜伽焰口施食儀文》的內容是從〈會啟瑜伽最勝緣〉八句偈開

⁷¹ 參見《佛光大辭典》，頁 741。

⁷² 楊蔭瀏著／中國藝術研究院音樂研究所編：〈佛教音樂〉《楊蔭瀏全集》卷六，南京：江蘇文藝，2009，頁 373。

⁷³ 清·德基刪輯：《瑜伽焰口施食要集》，高雄：裕隆印務局，頁 5。

⁷⁴ 韓軍著：《五台山佛教音樂》，上海：上海音樂，2004，頁 23。

⁷⁵ 同前註，頁 69。

始，至「皈依三寶，上來設放瑜伽餞口，平等甘露法食，功德圓滿，無限良因，普沾沙界，和南聖眾。」⁷⁶《德基本》也是從〈會啟瑜伽最勝緣〉八句偈開始，至「皈依三寶，上來設放瑜伽餞口，平等甘露法食，功德圓滿，無限良因，普沾沙界，和南聖眾。」所設的標題是《瑜伽餞口施食集要》，因此韓軍認為「焰口」的兩個儀軌名稱《瑜伽餞口施食起止規範》是《德基本》的「參禮儀」，至於《瑜伽焰口施食儀文》應該是《意定本》的另一個標題。

《意定本》不知是誰所作，其內容與《德基本》約有百分之九十的內容是相同的，甚至有些內容只有《意定本》與《德基本》才有，例如〈會啟瑜伽最勝緣〉、〈五方佛禮讚〉等。這些相同的內容幾乎完全一樣，舉〈會啟瑜伽最勝緣〉說明如下：

(一) 《意定本》的〈會啟瑜伽最勝緣〉內容如下：

會啟瑜伽最勝緣，覺皇垂範利人天。經宣密典超塗炭，教演真誠救倒懸。
難陀尊者因習定，救苦觀音示面然。興慈濟物真三昧，感果叨恩萬古傳。

(二) 《德基本》的〈會啟瑜伽最勝緣〉內容如下：

會啟瑜伽最勝緣，覺皇垂範利人天。經宣密典超塗炭，教演真誠救倒懸。
阿難尊者因習定，救苦觀音示面然。興慈濟物真三昧，感果叨恩萬古傳。

此兩偈不同處惟在稱呼佛陀的弟子，《意定本》稱為「難陀」，而《德基本》稱為「阿難」，說明此兩種文本有著非常緊密的關係。

第五節 小結

總結以上之討論，《水法本》雖非不空親譯，卻是不空傳授口訣，由弟子記錄，屬唐代撰經。《軌儀本》與《不動本》按推算是敦煌藏經洞封閉之後才撰寫的，大約晚於1068年之後才寫出，屬宋代撰經，不可能是唐代不空所譯。《失譯本》則屬元代經本。因此可以確定《瑜伽焰口》之譯著，唐代有《實叉本》、《不空本》與《水法本》三部，宋代有《軌儀本》、《緣由本》、《不動本》三部，元代有《失譯本》一部，明代有《祿宏本》一部，清代有《法藏本》、《寂暹本》、《德基本》、《意定本》四部，共有十二部文本流傳下來。現按照譯著者的年代列表如後：

⁷⁶ 佚名：《餞口施食》（《意定本》），頁112。

表八 《瑜伽焰口》文本譯著者與譯著年代表

大藏經名	經名	譯著者	譯著年代
《大正藏》	《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》	唐·實叉難陀譯	約 699-705 年
	《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》	唐·不空譯	約 771 年以前
	《施諸餓鬼飲食及水法（并手印）》	唐·不空口決	約 774-804 年
	《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》	宋·佚名撰	約 1068 年以後
	《瑜伽集要焰口施食起教阿難陀緣由》	宋·佚名撰	同上
《嘉興藏》	《瑜伽集要焰口施食儀》	西夏·不動金剛重集	約 1068 年以後
《大正藏》	《瑜伽集要焰口施食儀》	元·失譯者撰	約 1260 年以後
《卍續藏》	《修設瑜伽集要施食壇儀》	明·祿宏重訂	1606 年（萬曆 34 年）
《卍續藏》	《修習瑜伽集要施食壇儀》	清·法藏著	1626 年（天啟 6 年）
《卍續藏》	《瑜伽焰口註集纂要儀軌》	清·寂暹纂	1676 年（康熙 14 年）
	《瑜伽焰口施食要集》	清·德基刪輯	1693 年（康熙 32 年）
	《瑜伽焰口施食》	佚名撰	1868 年（同治 7 年）

從上表看來，從唐、宋、元、明、清以來，都有《瑜伽焰口》的文本產生，可說明《瑜伽焰口》在漢傳佛教地區的影響是非常廣大。明末高僧雲棲祿宏（1535-1615）曾言：

瑜伽施食法藏有多本，其最初唯佛示阿難陀羅尼一章而已，而教令誦之二十一遍，即今變食真言是也。嗣是則漸增，增而至坊間所稱瑜伽集要，而詳矣盡矣，不可以復增矣！乃時師更附益以外集，繁衍叢沓，浸失古意⁷⁷。

故祿宏重訂曰《修設瑜伽集要施食壇儀》，明末清初法藏（1573-1635）參校祿宏本而著《於密滲施食旨槩》，⁷⁸清初德基（1634-1700）再據前人著作刪輯而成《瑜伽焰口施食要集》，行諸後世。

⁷⁷ 《瑜伽集要施食儀軌》，《卍續藏經》卷五十九，頁254上。

⁷⁸ 法藏曰：「參禪十有幾稔之後，幽靈群起而請於夢者不一，方憶舊願未酬。乃考諸石機圖本，辨諸雲棲校正。」參見《於密滲施食旨槩》，《卍續藏經》卷五十九，頁302下。

第三章 《瑜伽焰口》的形成與演變

中國佛教音樂研究學者胡耀，曾經提出中國佛教音樂與佛教儀軌的關係是密不可分的：

中國佛教音樂的發展，首先是以「儀軌」的建立與發展為前提的，因此，中國的佛教音樂史就是佛教的「儀軌」與音樂兩個方面相結合為一體的發展史，這也是中國佛教特有的音樂現象和形式，……⁷⁹

《瑜伽焰口》文本最早出現的年代，是唐代實叉難陀於證聖元年（695）至長安四年（704）首譯的《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，最晚的是清代德基於康熙三十二年（1693）刪輯的《瑜伽焰口施食要集》，將近一千年之間，歷經唐、宋、元、西夏、明、清之間共有十一部與焰口相關的文本產生，這十一部文本沒有紀錄音樂的形式，只詳細記載了瑜伽焰口的儀軌進行方式，本章將詳細的探討，這十一部文本互相之間是否有所關聯。

第一節 唐代《瑜伽焰口》的變革

從唐太宗貞觀十一年（637）的一封詔書可以了解，唐初執政當局重視道教的程度要比佛教更甚：

況朕之本系，起自柱下。鼎祚克昌，既憑上德之慶；天下大定，亦賴無為之功。宜有改張，闡茲玄化。自今已後，齋供行立、至於稱謂，道士女官可在僧尼之前。⁸⁰

唐室姓李，太宗在此詔書中尊老子為始祖，並認為唐代隋一統天下，也歸為道教之功，佛教徒處此不利環境之中，先後有法琳、慧淨等沙門為此辯駁。⁸¹直到則天皇后（624-705）改唐國號為周，為證明其以女身而為帝王之合理性，頒行《大雲經》於全國，復於天授二年（691）下制書曰：

朕先蒙金口之記，又承寶偈之文，曆教表於當今，本願標於曩劫。大雲闡奧，明王國之禎符；方等發揚，顯自在之丕業。……自今已後，釋教宜在道法之上，緇服處黃冠之前，庶得道有識以皈依，極群生於回向。布告遐邇，知朕意焉。⁸²

⁷⁹ 胡耀著：《佛教與音樂藝術》，天津：天津人民，1992，頁2。

⁸⁰ 宋·宋敏求編：〈道士女冠在僧尼之上詔〉《唐大詔令集》，上海：學林，1992，頁537。

⁸¹ 法琳撰〈辯正論〉八卷，見《廣弘明集》，《大正藏》卷五十二。慧淨與三教學士抗論，見《佛祖統紀》卷39，《大正藏》卷四十九。

⁸² 宋·宋敏求編：〈釋家在道法之上制〉《唐大詔令集》，頁538。

至此僧、尼的位次又列在道士、女冠之前，佛教也才恢復原有之地位。故武周朝兩京譯經者眾，著名的譯經僧有實叉難陀、菩提流志與義淨等人。唐玄宗開元年間印土僧人善無畏、金剛智、不空三人相繼自印度來長安，先後譯出密教經典，其等結壇灌頂、祈雨消災，帶來唐朝的密教盛世。⁸³

唐代所翻譯的《瑜伽焰口》文本有二種，一是武后朝（690-705）實叉難陀所譯《實叉本》，一是代宗朝（762-779）不空所譯《不空本》，此二經本內容有同有異，在唐朝並未如高宗時譯出的《佛頂尊勝陀羅尼》為世俗所重視。⁸⁴到了德宗朝（779-805）有不空傳口訣，弟子紀錄的《水法本》一部，由遣唐僧空海、圓仁攜回日本，保留至今⁸⁵，以下分別論述之。

一、實叉難陀初譯《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》

實叉難陀於唐證聖元年（695）從于闐來到長安，受武后之邀至東都洛陽大遍空寺，在武后特別支持佛教的氛圍下，從證聖元年至長安四年（704）的九年之間，實叉難陀共譯經一十九部一百零七卷，這其中也包括了與焰口有關的《實叉本》在內。⁸⁶

在當時實叉難陀譯經的來源有兩種，一是實叉難陀自于闐攜帶的梵本，如《華嚴經》等，一是於西京慈恩塔內獲得的舊梵本，如《大乘起信論》。⁸⁷《實叉本》後收錄於唐代智昇所集的《開元釋教錄》中，但此錄未註明是否係實叉自于闐攜來之梵本或是慈恩塔內的舊梵本。⁸⁸《實叉本》中的儀軌簡述如後：

(一)施諸餓鬼：「先取飲食，安置淨盤器中，誦此陀羅尼呪，呪食七遍，於門內立，展臂戶外，置槃淨地，彈指七下。」

(二)施婆羅門及仙食者：「當取飲食，滿置鉢中，誦此陀羅尼呪，呪食七遍，瀉流水中。」

(三)供養三寶：「應當具辦香、華、飲食，誦此陀羅尼呪，呪所施食及香、華等二十一遍，供養三寶。」⁸⁹

這三種儀軌都非常簡約，除了供養三寶需備辦香、花和飲食等物，施諸餓鬼與施

⁸³ 參見湯用彤著：《隋唐佛教史稿》，台北：木鐸，1988，頁 29, 31。

⁸⁴ 同前註，頁 31。

⁸⁵ 《水法本》的探討詳見本論文第二章，頁 16-19。

⁸⁶ 《華嚴經傳記》卷 1，《大正藏》卷五十一，頁 155 上。

⁸⁷ 《新譯大乘起信論序》中載：「起信論者，大乘之祕典也。……此本即于闐國三藏法師實叉難陀，齋梵文至此，又於西京慈恩塔內，獲舊梵本。」，《大正藏》卷三十二，頁 583 下。

⁸⁸ 《開元釋教錄》中只記載《實叉本》的名稱是《佛說救面然餓鬼神咒陀羅尼經》，《大正藏》卷五十五，頁 566 上。

⁸⁹ 《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，《大正藏》卷二十一，頁 465- 466。

婆羅門及仙人者，都只需準備飲食並誦咒即可，因為四眾⁹⁰只要常誦此陀羅尼並供奉飲食，即能具足無量功德，甚至延長壽命。至於布施餓鬼的時間最好是在一日的晨朝，大約是上午六時至十時的時間。

此經最重要的特點就在於實叉難陀所譯一咒，名「一切德光無量威力」陀羅尼，能令千千萬萬無數的餓鬼，及婆羅門仙等，充足上妙飲食，甚至因為施食對象不同，所用的次數也有差異，布施餓鬼需誦咒七遍，施婆羅門及仙食者亦誦咒七遍，至於供養三寶則需誦咒二十一遍。

唐中宗（656-710）景龍二年（708）雖再度請實叉難陀至長安譯經，⁹¹但譯經尚未開始，即染重病於景雲元年（710）圓寂於長安大薦福寺。雖然實叉難陀首先翻譯《瑜伽焰口》文本，但是從證聖元年至景雲元年實叉難陀在長安居住十一年期間，除了留下翻譯十九部佛經的紀錄之外，並無其他與《瑜伽焰口》相關的活動記載。

二、不空再譯《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》

唐玄宗（685-762）天寶五年（746），不空自師子國廣求密藏及諸經論五百餘部返抵長安居淨影寺。不空譯經歷玄宗、肅宗、代宗三朝，從肅宗至德三年（758）不空上表之〈謝恩賜香陳情表一首〉中知其周遊印度求法以弘密教之心：

不空託蔭法流，思弘密教；孤遊萬里，遍學五天。⁹²

不空自言相承之法門即為密教。肅宗乾元元年（758），不空上書特許將前攜回經論於大興善寺翻譯。⁹³至代宗大曆六年（771），進〈三朝所翻經請入目錄流行表〉一首，共譯經一百一十部一百四十三卷，⁹⁴與焰口有關的《不空本》也在其中。

由於當時義淨、善無畏、流支、寶勝等三藏所帶來梵文經本，多有未翻或零落不全，不空遂奉命檢閱搜訪並特請肅宗允許翻譯。⁹⁵不空再譯實叉難陀曾譯過之《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，刊錄在唐代圓照所集的《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》、《大唐貞元續開元釋教錄》以及同是圓照撰的《貞

⁹⁰ 「四眾」語出東晉·罽賓三藏瞿曇僧伽提婆所譯《中阿含經》：「令我為四眾比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私所敬重，……」，《大正藏》卷一，頁 567 下。

⁹¹ 《宋高僧傳》載：「長安四年（704），又以母氏衰老思歸慰觀，表書再上，方俞敕御史霍嗣光送至千闌。」因此景龍二年實叉難陀係二度來華。《大正藏》卷五十，頁 719 上。

⁹² 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷 1，《大正藏》卷五十，頁 827。

⁹³ 同前註，頁 829。

⁹⁴ 唐·圓照集，《不空表制集》中僅列 77 部 101 卷，唐·圓照撰，《貞元新定釋教目錄》卷 15 列 110 部 143 卷。

⁹⁵ 〈制許搜訪梵夾河部告牒〉《不空表制集》《大正藏》卷一，頁 828 上。

元新定釋教目錄》中，皆名為《施焰口餓鬼陀羅尼經》，⁹⁶ 但是此經在刊入《高麗藏》以後的刊本大藏經中，卻名之為《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》。

不空所譯施食三種不同對象儀軌的方法如後：

(一)施諸餓鬼：「若有善男子、善女人，欲求長壽、福德增榮，速能滿足檀波羅蜜，每於晨朝、及一切時，悉無障礙，取一淨器，盛以淨水，置少飯麩及諸餅食等，以右手加器，誦前陀羅尼滿七遍，然後稱四如來名號。」

(二)施諸婆羅門仙：「若欲施諸婆羅門仙等，以淨飲食滿盛一器，即以前密言加持二七遍，投於淨流水中。」

(三)奉獻三寶：「若欲供養佛、法、僧寶，應以香、華及淨飲食，以前密言加持二十一遍，奉獻三寶。」⁹⁷

在施食的時間上而言，《不空本》與《實叉本》稍有不同，除了同樣可於晨朝施行之外，《不空本》尚可於一切時施行。⁹⁸

三、不空傳口訣之《水法本》與《軌儀本》之關係

在本論文第二章中，曾經探討過與焰口有關的《水法本》的譯作者及譯作年代，得出《水法本》是由不空傳授口訣再由弟子記錄而成的結果，完成的時間應是唐代，同時也發現唐代在黃河以南地區找不到《水法本》的蹤影。⁹⁹然而漢傳佛教在經過唐武宗（814-846）「會昌法難」之後，《水法本》真的就此在漢傳佛教地區消失了嗎？湯用彤在《隋唐佛教史稿》中提出密教因為會昌法難之後在中國失傳，從《水法本》被日本人唐求法僧空海、圓仁等人帶到日本而保存下來，¹⁰⁰另外在敦煌文獻中也有為數不少的《水法本》手抄本，似乎可以支持湯用彤關於密教失傳的論點。然而親逢會昌法難的日本人唐求法僧圓仁，在其《入唐求法巡禮行記》中卻有一條非常值得注意的記載：

唯黃河已北鎮、幽、魏、路等四節度¹⁰¹，元來敬重佛法，不毀拆佛寺，不

⁹⁶ 《貞元新定釋教錄》，《大正藏》卷五十五，頁 772 中。

⁹⁷ 《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，《大正藏》卷二十一，頁 465 上。

⁹⁸ 關於《不空本》與《實叉本》內容異同之比較，參閱第二章，頁 12-15。

⁹⁹ 見本論文第二章，頁 21-22。

¹⁰⁰ 湯用彤著：《隋唐佛教史稿》：「密宗自玄宗至唐末極盛，……然經唐武法難及以後社會之動盪，典籍散失，學者稀少，在中國可謂其教早已失傳，而在日本反較盛行。」頁 242。

¹⁰¹ 「鎮」指河陽節度使，轄今河南省黃河故道以北、太行山以南、浚縣以西和黃河南岸的孟津縣、滎陽市的汜水鎮、廣武鎮等地。「幽」指幽薊節度使，轄今北京到保定一帶；「魏」指魏博節度使，轄今河北地區邯鄲一帶；「路」指昭義節度使，轄今山西省東南部與河北省西南部一帶。

條疏僧尼，佛法之事一切不動之。頻有敕使堪罰，云：「天子自來毀拆焚燒即可然矣，臣等不能作此事也。」¹⁰²

由於圓仁於開成五年（840）至會昌五年（845）奉敕居住在長安前後長達五年，其所撰《入唐求法巡禮行記》所述會昌法難極詳，對於法難時期佛教徒的處境有詳細的說明。從圓仁上文中的敘述可以知道，黃河以北包括河北、河南及山西部分地區，在時任節度使的張仲武、何弘敬、劉稹、劉沔與石雄等人的保護之下，佛法應該受到一定程度的保護，並未完全滅絕。《新唐書》卷一百八十〈李德裕傳〉也有一則記載，證明當時「僧亡命多趣幽州」¹⁰³，顯示幽州地區確是法難時僧人避居的處所。雖然後文又載「德裕召邸吏戒曰：『為我謝張仲武，劉從諫招納亡命，今視之何益？』仲武懼，以刀授居庸關吏曰：『僧敢入者斬！』」但，仲武雖說：「僧敢入者斬！」卻沒有說明已經亡命幽州的僧人是否遭到驅逐。因此與圓仁的記載基本上是可以相互輝映的。現將唐代會昌法難被毀法之地區及受保護之地區繪製圖表如後。（見圖六）

從圖六來看，河北地區幾乎是沒有受到法難的波及，而此一地區，大約是在金熙宗皇統六年至九年（1146-1149）間，有另一部與焰口有關的《軌儀本》，被刻入《房山石經》之中。這部經卷並未被日本入唐求法僧空海、圓仁等放入所求目錄中，在敦煌文獻中也未見收藏，但經比對《水法本》與《軌儀本》，發現其中有五個真言雖然名稱不同，但是誦法完全相同，列表如下：

表九 《水法本》與《軌儀本》真言比對表

《水法本》	《軌儀本》
無量威德自在光明勝妙之力加持飲食陀羅尼 曩莫 薩嚩 怛他藥多 嚩嚩吉帝 唵 三娑羅 三婆羅 吽	無量威德自在光明如來印（施食真言） 唵 薩嚩 怛他誡多 嚩路枳帝 鑿 婆囉婆囉 三婆囉 三婆囉吽
甘露法味真言 施無畏印 曩莫 蘇嚩頗也 怛他藥多也 怛爾也他 唵 蘇嚩蘇嚩 鉢羅蘇嚩 鉢羅蘇嚩 娑嚩 賀	妙色身如來 施甘露印（施甘露真言） 曩謨 素嚩播耶 怛他誡哆野 怛爾也他 唵 素嚩素嚩 鉢囉素嚩 鉢囉素嚩 娑嚩 賀
三昧耶戒陀羅尼 唵 三摩耶 薩怛梵	三昧耶戒印 唵 三昧耶 薩怛鑿

¹⁰² 日·圓仁撰：《入唐求法巡禮行記》，臺北：文海出版社，1976，頁109。

¹⁰³ 見《新唐書》卷一百八十〈李德裕傳〉：「後除浮屠法，僧亡命多趣幽州。」；然武宗於會昌二年三月開始發動毀法，張仲武因懼怕宰相李德裕之權勢而說出「僧敢入者斬！」，在《新唐書》中為會昌五年八月之記載，從會昌二年至會昌五年之間，僧人亡命逃往幽州者，張仲武並未說必斬之言。《新唐書》，臺北：鼎文，1981，頁5342。

解脫真言 唵 嚩日囉 目乞灑 穆	金剛解脫真言 唵 嚩日囉 穆乞叉 穆
普施一切餓鬼印真言 曩莫 三滿多 沒馱喃 鑊	復以前印誦此真言曰 曩謨 三滿多 沒馱喃 鑊

從本論文第二章中已知《水法本》為唐代已有，《軌儀本》出現的年代較晚，¹⁰⁴再從上述經文的比對，顯然《軌儀本》是參考《水法本》而寫出，雖然會昌法難之後，《水法本》在黃河以南地區失去蹤影，但是在黃河以北及敦煌地區仍然存在，可見唐代密教僅僅是在中國部分地區失傳，在黃河以北及敦煌地區，唐代密教的流行與影響力是一直存在的。

四、《瑜伽焰口》在唐代的流行

《實叉本》與《不空本》譯出前後，唐朝王室，也經常於宮中舉行「盂蘭盆會」¹⁰⁵，《舊唐書》〈楊炯傳〉記載武后如意元年（692），內宮分送各佛寺盂蘭盆，楊炯（650-692）因此還寫了一篇〈盂蘭盆賦〉¹⁰⁶。唐代宗大曆三年（768）甚至於宮中的內道場所建的「盂蘭盆」法會，排場盛大如下：

代宗七月望日於內道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。又設高祖已下七聖神座，備幡節、龍傘、衣裳之制，各書尊號于幡上以識之，舁出內，陳於寺觀。是日，排儀仗，百僚序立於光順門以俟之，幡花鼓舞，迎呼道路。歲以為常，而識者嗤其不典，其傷教之源始於緡也。¹⁰⁷

然而與「盂蘭盆會」同屬「施食」法會的《瑜伽焰口》，卻未見史書記載皇室曾舉行此法會。真正實施《瑜伽焰口》的似乎只有唐德宗貞元年間（785-805）釋皎然的「興冥齋」，根據唐代福琳〈唐湖州杼山皎然傳〉，「冥齋」應是「施食」的別稱：

釋皎然，名晝，……晝清淨其志高邁其心，浮名薄利所不能啖，唯事林巒與道者遊，故終身無情色。又興冥齋，蓋循焦面然故事，施鬼神食也，晝舊居州興國寺，起意自捐衣囊施之。¹⁰⁸

福琳認為「興冥齋」就是施鬼神食也，也是循著「焦面然」的故事，然而在《實

¹⁰⁴ 見本論文第二章，頁 27。

¹⁰⁵ 西晉時《盂蘭盆經》因竺法護翻譯而傳入中國，北齊顏之推（531—591）於《顏氏家訓》中特別遺命子孫「若報罔極之德、霜露之悲，有時齋供，及七月半盂蘭盆，望於汝也。」，可證明北朝人仕已開始舉行「盂蘭盆會」。南梁·顏之推撰／清趙曦明注／盧文弨補：《顏氏家訓》卷第七，臺北：藝文印書館，1967，頁 379。

¹⁰⁶ 後晉·劉昫等撰：〈王縉〉《舊唐書》卷一百九十上，臺北：鼎文，1981，頁 5003。

¹⁰⁷ 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》卷一百一十八，頁 3416。

¹⁰⁸ 唐·福琳撰：〈唐湖州杼山皎然傳〉《宋高僧傳》，《大正藏》卷五十，頁 891 下。

又本》中稱餓鬼為「面然」，《不空本》則稱此餓鬼為「焰口」，並未見「燠面然」之名，直到大唐開成三年八月初（808），日僧圓仁在《入唐新求聖教目錄》中有內含「燠面」的一條經名記載如下：

施燠面一切餓鬼念誦陀羅尼法一卷¹⁰⁹

圓仁並未註明此經是何人所譯，而其入唐所求經論、念誦法門及章疏傳記等，分別來自長安、五台山及揚州等地，在記載此一條經名的段落之後，圓仁還另加一行字如下：

右件法門等，大唐開成三年八月初到揚州大都府，巡諸寺尋訪抄寫畢，先寄付使下准判官伴宿禰管雄，船已送延曆寺訖，然都未具目申官，今謹具錄數申上。¹¹⁰

這說明圓仁是在唐文宗開成三年（838）到揚州之後，再到揚州的各寺院抄寫遂有《施燠面一切餓鬼念誦陀羅尼法》之經名出現。

皎然的「興冥齋」是「蓋循燠面然故事，施鬼神食也。」按《瑜伽焰口》中的餓鬼，實叉難陀譯作「面然」，不空譯做「焰口」，至於「燠面」的用法較少見到，皎然為浙江湖州長城縣人，其生卒年不詳，曾寓居在湖州興國寺，並自捐衣囊興設冥齋，此時唐代書法家顏真卿為湖州刺史，大約是在唐代宗大曆年間（766-777），其與皎然常相往來並倍加推崇，因此推算皎然在湖州興設冥齋的時間，與圓仁到揚州抄經的時間相差僅約六十年左右。由於湖州在今浙江省北部，揚州在金江蘇省中部，兩地相隔不遠，因此可知唐代江浙地區也稱《瑜伽焰口》中的餓鬼為「燠面」。

綜上所述，唐代出現的《實叉本》、《不空本》與《水法本》的《瑜伽焰口》施食儀軌，顯然是一種適合個人在家修行時所做的「施食法」，而不是供眾人參加的大型法會。福琳敘述皎然興冥齋，並未敘明是採用何種版本的「施食法」，但是從「蓋循燠面然故事」的說法來看，皎然有可能是依著《實叉本》而施鬼神食，其受施鬼神少則數人，多則數十百人。¹¹¹

¹⁰⁹ 《入唐新求聖教目錄》，《大正藏》卷五十五，頁 1085 下。

¹¹⁰ 同前註，頁 1087 中。

¹¹¹ 見〈唐湖州杼山皎然傳〉《宋高僧傳》：「嘗有軍吏沈釗，本德清人也。夕從州出乘馬到駱駝橋，月色皎如，見數人盛飾衣冠，釗怪問之，如何到此，曰項王祠東興國寺然公修冥齋，在茲伺耳。」又：「又長城趙胥錢沛，行役泊舟呂山南，見數十百人得非提食器負束帛，怡然語笑而過，問其故云，赴然師齋來。」《大正藏》卷五十，頁 892 中

第二節 宋代《瑜伽焰口》的變革

宋朝王室對於佛教的態度，從田錫於宋太宗端拱二年（989）所撰〈大宋重修鑄鎮州龍興寺大悲像并閣碑銘并序〉中可以看出端倪：

皇宋之基業，南取越西平蜀，崇道教，興佛法……今公帑有羨財，國廩有餘積，可以營佛事，創梵宮，……。¹¹²

宋朝皇帝多任用文人執政，儒教興起，但也提倡佛教，信奉道教，除了宋徽宗時崇信道教，佛教略受打擊，在佛學研究上比唐朝要消沉些，基本上是儒、釋、道並重。雖然宋太宗曾經設立譯經院，並詔令法天、天息災、施護三人進駐譯經院，所譯雖然大多為密教經典，但是並未譯出與《瑜伽焰口》有關的經典。

前文所言實叉難陀與不空所譯的《瑜伽焰口》施食儀軌，在唐代是一種個人的修行法，到了宋代，寺院流行的「施食法」有二種，一為僧人在寺院同食，即施曠野鬼神與鬼子母；一為比丘各自備一斛食施者，依焦面大士經¹¹³，施與餓鬼。¹¹⁴

慈雲遵式（964—1032）、孤山智圓（976～1022）與雪川仁岳（992—1064）等北宋高僧，參用天台教法，整理經文，規範法式，闡釋意義，撰寫施食文，其中遵式的施食儀軌，基本上是遵循唐代實叉與不空譯經的儀軌內容再融入天台觀想的概念，並詳細記錄了施食的法式，讓後人得以一窺宋人的施食方法。

南宋時期的宗曉（1151-1214）有鑑於當時僧俗二眾遵行「施食法」者趨多，但對於「施食」不明瞭其意涵者也不少，遂將當時有關「施食」之文章匯集成《施食通覽》，其中著錄《實叉本》與《不空本》的經文，以及遵式等人所撰與「施食」相關之文章數十篇。

宋人雖未翻譯或重新撰寫《瑜伽焰口》的文本，但是宋代刊印的大藏經中與《瑜伽焰口》相關的經文有《實叉本》與《不空本》二部，另外還有金代開鑿的《房山石經》，內刻有《軌儀本》一部。

一、遵式推廣「施食法」

遵式（964-1032），字知白，早年先攻律學，後隨義通學天台教義，著有《大彌陀懺儀》、《小彌陀懺儀》、《往生淨土懺願儀》、《金光明懺法補助儀》等多種懺儀，另有《金園集》、《天竺別集》等專論，因所撰懺儀甚多，又曾集

¹¹² 田錫撰：〈大宋重修鑄鎮州龍興寺大悲像并閣碑銘并序〉《金石萃編》，臺北：新文豐，1982，頁 2321-2322。

¹¹³ 《實叉本》將餓鬼譯為「面然」，《不空本》譯為「焰口」，宋以後才有稱此餓鬼為「焦面」的說法出現。

¹¹⁴ 《釋氏要覽》，《大正藏》卷五十四，頁 275 上。

僧俗專修淨土，經常至蘇、杭等地講經修懺，故世稱「百本懺主」，乾興元年(1022)宋真宗賜「慈雲」之號，又稱「慈雲懺主」。¹¹⁵

雖然遵式沒有關於《瑜伽焰口》的直接著作，但是卻有七篇與《瑜伽焰口》有關的文章，在其雜集《金園集》中有〈施食正名〉、〈施食法〉、〈施食文〉、〈改祭修齋決疑頌(并序)〉與〈施食觀想(答崔育材職方所問)〉五篇，《天竺別集》則有〈救拔餓口經序〉一篇，南宋宗曉編的《施食通覽》中還有〈施食法式〉一篇，¹¹⁶這些文章闡釋了施食的意義，更特別的是遵式在這些文章中共有四篇提到「施食」的方法：

- (一) 《金園集》〈施食法〉
- (二) 《金園集》〈施食文〉
- (三) 《金園集》〈改祭修齋決疑頌(并序)〉
- (四) 《施食通覽》〈施食法式〉

在《金園集》的〈施食法〉中，遵式認為《實叉本》，只用了一個咒語——「一切德光無量威力」陀羅尼，就能兼顧一切，簡單而又容易施行，故採用《實叉本》的儀軌方式，但是在儀軌的結尾，卻用了《不空本》的「呪竟彈指七下，展臂將食器瀉淨地上」，《實叉本》是「於門內立，展臂戶外，置槃淨地，彈指七下。」，而不將食器瀉於地上，從這裡可以見到遵式的「施食」方法是承襲並融合了《不空本》與《實叉本》所譯的兩種儀軌方式。

但是遵式為何要這麼多次在其著作中的提到「施食」的方法呢？歸納遵式在《金園集》中寫出的原因有二：一是因為焰口的「施食」只須用少許的食物，在短暫的時間內即能成就大佛事。二是如果一日、一月、一年，甚至終生皆不忘做「施食」，能得五果及二嚴福報，並能常生梵天，乃至成佛。¹¹⁷

遵式曾於夜間親自施搏食於水邊，¹¹⁸其所提倡的「施食法」對後世有諸多的影響，元代所編撰的清規，如律宗高僧省悟(生卒年不詳)參考禪林軌式編成的《律苑事規》(1325)以及天臺宗高僧自慶(生卒年不詳)參考禪律之異同為後學復刻而編述的《增修教苑清規》(1347)中的施食法式，皆以《施食通覽》中遵式所撰的〈施食法式〉施行，今舉《增修教苑清規》比對如下：

¹¹⁵ 《佛光大辭典》，頁 6317。

¹¹⁶ 遵式的《金園集》與《天竺別集》均未收錄〈施食法式〉。

¹¹⁷ 《金園集》，《大正藏》卷五十七，頁 11 中。

¹¹⁸ 《佛祖統紀》，《大正藏》卷四十九，頁 207 下。

表十 遵式〈施食法式〉與《增修教苑清規》〈施食〉比對表

遵式〈施食法式〉	《增修教苑清規》〈施食〉
<p>南無十方佛 南無十方法 南無十方僧 南無大慈觀世音菩薩(并三稱) 神呪加持淨飲食 普施河沙眾鬼神 願皆飽滿捨慳心 即脫幽冥生善道 歸依三寶學菩提 究竟得成無上覺 功德無邊盡未來 一切眾生同法食 曩謨薩嚩 怛他孽跢 嚩路枳帝 唵 三跋囉 三跋囉 吽(誦七徧) 南無多寶如來 南無妙色身如來 南無廣博身如來 南無離怖畏如來(並三稱) 汝等鬼神眾 我今施汝供 此食徧十方 一切鬼神共 願以此功德 普及於一切 我等與眾生 皆共成佛道</p>	<p>施食候諷楞嚴回向畢，鳴引一下，眾轉身念 南無十方佛至南無大悲觀世音菩薩，鳴引一 下，至第三遍訖，鳴引二下， 舉偈云：神呪加持淨飲食(八句偈畢)，鳴引 一下， 舉呪，每徧呪引一下，至七徧足，鳴引二下， 稱四如來，每徧鳴引一下，至三徧足，鳴引 二下， 念汝等鬼神眾(四句偈畢)，鳴引一下，念願 以此功德(四句偈畢)，鳴引一下(十方云云鳴 引如前) (次第今依懺主方法，具如施食通覽)。¹¹⁹</p>

由於遵式有「百本懺主」、「天竺懺主」與「慈雲懺主」的稱號，自慶在文中還特別註明：「次第今依懺主方法，具如施食通覽」，此「懺主」即為遵式。但是宋·宗謁（生卒年不詳）於崇寧二年（1103）完成的《禪苑清規》則未見施食法式，元代德輝（生卒年不詳）於至元二年（1336）重編的《敕修百丈清規》雖有施食的記載，然未敘明採用何種法式。

二、《瑜伽焰口》在宋代的流行

與遵式同時代的智圓（976-1022）曾撰〈出生圖紀〉，也提到曠野鬼神及鬼子母的故事。¹²⁰比遵式稍晚一些的仁岳（992-1064）所撰〈施食須知〉認為施食的緣起有三種：一者施曠野鬼出《涅槃經》，二者施鬼子母出《寄歸傳》，三者施焰口鬼出《焰口經》，其所述施食法式與《不空本》相同。¹²¹

¹¹⁹ 《增修教苑清規》，《大正藏》卷五十七，頁 330 上。

¹²⁰ 〈出生圖紀(并序)〉《閑居編》，《大正藏》卷五十六，頁 886 下。

¹²¹ 仁岳於〈施食須知〉中所述施食法式如後：「每於晨朝及一切時，悉無障礙，取一淨器盛以淨水，置少飲麩及諸餅飯等，以右手按器誦呪七徧加持已，彈指七下於淨地上展臂瀉之。」宗曉編，《施食通覽》，《大正藏》卷五十七，頁 112 下。

綜上所述，經過遵式的大力提倡，元代天台、禪宗、律宗各宗派制定清規時，紛紛列入〈施食法式〉，同時也承襲了唐代密宗的施食方法，至此漢傳佛教的顯、密二教¹²²皆受到遵式的影響，於盂蘭盆齋普施法食時採用遵式之施食法。

遵式〈施食法式〉儀軌中還有一個八句偈，後人編輯《瑜伽焰口》文本時多列如其中，其內容如下：

神呪加持淨飲食 普施河沙眾鬼神 願皆飽滿捨慳心 即脫幽冥生善道

歸依三寶學菩提 究竟得成無上覺 功德無邊盡未來 一切眾生同法食¹²³

在明代《祿宏本》及清初的《法藏本》、《德基本》都有此八句偈中的前四句偈，反而是年代較早的《軌儀本》、《不動本》及《失譯本》皆未有此八句偈，此三本的撰者應未見過遵式的著作，或是見過但未受其影響。

宋代從天竺沙門遵式、雪川沙門仁岳等人文中提到在北宋的「施食」方式，也是一種偏重個人行為之儀軌，茲以仁岳的〈施食須知〉為例：

一者佛戒令施，違者得罪。出家弟子日日須施，如為曠野鬼神並鬼子母之類。二者佛飭令施，順則得福，此教在家之人至心所辦，如為焰口及婆羅門仙，或有為亡人以食祭六道者。¹²⁴

此處是明白指出在家人可為焰口鬼、婆羅門仙及亡者舉辦施食之記載。如依此文之形容出家沙門須日日為之，不可能每日皆有大量信眾參加，因此宋代施食儀軌顯然仍如唐代一般，是一種偏向個人行為的儀式，而非如明、清乃至現代的大型法會。

第三節 西夏《瑜伽焰口》的變革

與宋朝同時期的西夏，於 1038 年建國，至 1227 年亡國，是党項族的羌、渾所建，相當於北宋仁宗至南宋理宗之間，是一個佛教王國，曾多次從宋朝請去漢文大藏經，並翻譯漢文大藏經為西夏文字共三千六百餘卷，供羌人學習。¹²⁵天竺僧不動金剛曾至西夏，依止於護國仁王寺，並根據《軌儀本》重集而成《瑜伽集要焰口施食儀》。

西夏時期有不動金剛重集的《瑜伽集要焰口施食儀》(簡稱《不動本》)一部，

¹²² 《大智度論》卷四言：「佛法有二種：一、秘密，二、現示。」龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》卷二十五，頁 84 下。

¹²³ 《施食通覽》，《大正藏》卷五十七，頁 108 中。

¹²⁴ 〈施食須知〉《施食通覽》，《大正藏》卷五十七，頁 112 下。

¹²⁵ 參見史金波著：《西夏佛教史略》，臺北：臺灣商務，1995，頁 1-8。

另有翻譯成西夏文的《瑜伽集要焰口施食儀》（簡稱《失譯本》）殘片，¹²⁶據黃延軍考證，因其筆勢明顯帶有元刻本特徵，故認為很可能出自元代，此點與本論文第二章所探討《失譯本》之結論相同。¹²⁷

一、不動金剛重集《瑜伽集要焰口施食儀》

在西夏的護國寺曾經有一位天竺僧，梵名阿閃撒幹資羅，翻成漢文稱做不動金剛，清·喻寐庵編撰的《新續高僧傳》中稱其取唐·金剛智「瑜伽施食儀軌」重新翻譯成「焰口」恐有誤，¹²⁸按《嘉興藏》中有《瑜伽集要焰口施食儀》一卷（簡稱《不動本》），卷首註明作者是：

唐興善寺三藏法師大廣智不空譯

（西夏）護國仁王寺法師不動金剛重集¹²⁹

然而與施食有關之經文，在唐代只有實叉難陀與不空據梵本翻譯過，文獻記載並未有金剛智譯過與施食有關之儀軌。

《不動本》的緣起部分，係依據《軌儀本》錄出，¹³⁰其內容部分參考《軌儀本》，更多的是不動金剛另行加上的內容。明代雲棲株宏曾讚許《不動本》是如此的完備：

然此經初譯，變食真言之外無聞焉。再譯之，三譯之，浸增浸廣。至不動師所傳而備且極矣。¹³¹

在《嘉興藏》中的《不動本》卷首除了註明是不動金剛重集之外，還有「清 天溪 香乳行者受登詮次」等字樣，受登生於明神宗萬曆三十五年（1608），寂於清聖祖康熙十四年（1676），曾住錫仁和天溪之大覺庵，其傳記中有《藥師行法》、《准提行法》、《大悲懺科》及《瑜伽詮次并註》等著作。¹³²所謂「詮次」是指編次排列，可見《不動本》中的標題有可能是受登整理重新編排的；至於受登註解的部分，從《不動本》中在說明〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉的註記中多次提到不動上師來看，《嘉興藏》《不動本》中的小字部分是由受登寫的註解。¹³³

¹²⁶ 西北第二民族學院／上海古籍出版社／法國國家圖書館編纂：《法國國家圖書館藏敦煌西夏文文獻》，上海：上海古籍，1992。

¹²⁷ 黃延軍之論點請參考其所著論文〈內蒙古博物館藏西夏文《瑜伽集要焰口施食儀》殘片考〉《西夏學》第2輯，頁126。本論文之論點請參考第二章，頁25。

¹²⁸ 清·喻寐庵編撰：《新續高僧傳》，臺北：琉璃經房，1974，頁115。

¹²⁹ 《瑜伽集要焰口施食儀》《嘉興藏》卷十九，頁201上。

¹³⁰ 同前註。

¹³¹ 〈瑜伽集要圖像焰口施食序〉《雲棲法彙》，《嘉興藏》卷三十三，頁90上。

¹³² 在清·靈耀著《隨緣集》中受登的傳記名為〈天溪和尚傳〉，《卍續藏》卷五十七，頁522上。

¹³³ 《瑜伽集要焰口施食儀》，《嘉興藏》卷十九，頁201下。

不動金剛將整部儀軌的結構分成三大部分：

- (一) 開啟法事：警聞法界、燃香達信、結界灌頂
- (二) 施食三昧：方便加持、正行三昧
- (三) 功圓解散：奉安囑護、安住三摩、結願回向¹³⁴

其結構分成十二種層次，看似複雜，卻將所有的真言及儀軌的進行安排得井然有序，必須非常熟捻密教儀軌之人才有可能做到。（見附錄三）

不動金剛在重集《不動本》的過程之中，不動金剛加上在唐代相當流行，且有多位高僧翻譯的〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉，由於此咒有破地獄的功能，還能救拔幽顯等不可思議的功能，¹³⁵不動金剛遂採用宋代法天(?-1001)所翻譯的《佛說一切如來烏瑟膩沙最勝總持經》的咒語，並且修正潤飾真言語音的長短，放入焰口的施食法中來幫助往生者。¹³⁶

由於〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉從唐代至元代有諸多人曾經翻譯，現將《不動本》與唐、宋、元諸家翻譯的部分〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉列表比較如後：

表十一 唐、宋、元〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉音譯比對表

朝代	譯者名	譯經名	〈尊勝陀羅尼〉音譯（部分）
唐	佛陀波利	《佛頂尊勝陀羅尼經》	曩謨 婆誡嚩帝 怛唎路枳也
唐	地婆訶羅	《最勝佛頂陀羅尼淨除業障呪經》	那謨 薄伽伐帝 啼囉路迦(稽耶反)
唐	杜行顛	《佛頂尊勝陀羅尼經》	南謨 薄伽婆帝 底嚩盧吉夜
唐	義淨	《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》	南謨 薄伽伐帝 唎哩盧枳也
唐	不空	《佛說佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》	曩慕 婆誡嚩帝 怛賴路枳也
唐	善無畏	《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》	南謨 薄伽婆諦 怛隸路迦耶
宋	法天	《最勝佛頂陀羅尼經》	曩謨 婆誡嚩帝 薩嚩 怛賴路枳野
宋	法天	《佛說一切如來烏瑟膩沙最勝總持經》	曩謨 婆誡嚩帝 薩哩嚩 怛賴路枳也
西夏	不動金剛	《瑜伽集要餗口施食儀》	捺謨 發葛幹諦 薩哩幹 的唎盧結
元	指空	《于瑟拏沙毘左野陀囉尼》	那謨 跋伽縛地 薩縛 怛哩路伽也

從上表看起來，宋元諸僧的翻譯較唐代諸僧的翻譯多了「薩哩幹」一詞，顯見唐代與宋元對於〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉使用的是兩種不同的版本翻譯的。

¹³⁴ 同前註。

¹³⁵ 《佛頂尊勝陀羅尼經》卷1載：「佛告帝釋言，此呪名淨除一切惡道佛頂尊勝陀羅尼，能除一切罪業等障，能破一切穢惡道苦。」《大正藏》卷十九，頁351上。

¹³⁶ 不動金剛重集之《瑜伽集要餗口施食儀》中，清香乳行者受登詮次言：「一名佛說一切如來烏瑟膩沙最勝總持經烏瑟泥攝翻為頂兩處咒句，望唐五譯較多一倍。不動上師以此修潤語音長短，冠心真言於首，入此施食法中，以助往生。」，《嘉興藏》卷十九，頁211上。

後來不動金剛至四川蒙山，將其重集之《瑜伽集要燄口施食儀》精簡而成《蒙山施食儀》，收錄在《嘉興藏》中，明代佚名撰的《諸經日誦集要》，是目前所見最早將《蒙山施食文》列入佛門早晚課誦的，後來雲棲祿宏重編《諸經日誦集要》時，將《蒙山施食儀》稍作修改，並告誡在家修行者，每月初一、十五的齋佛日，至夜晚必須放蒙山施食，若出家者則每夜都必須行持才如法。¹³⁷直到今日的《禪門日誦》或是《佛門日誦》的課誦本中，都將《蒙山施食儀》視為晚課必備的功課，¹³⁸可見其影響力，可惜的是不動金剛最後卻不知所終。

第四節 元代《瑜伽燄口》的變革

來自蒙古的元朝，從開國君主元世祖（1260-1295）到末代皇帝元順宗都非常崇信佛教，《元史·釋老傳》中的一段開篇語，可以看出元朝歷代帝王對佛教的重視：

元興，崇尚釋氏，而帝師之盛，尤不可與古昔同語。維道家方士之流，假禱祠之說，乘時以起，曾不及其什一焉。¹³⁹

元代有西夏高僧管主八於大德十至十一年間（1306-1307），在杭州路募刻《磧砂藏》最後的秘密經部分，其中包括了與燄口有關的《實叉本》、《不空本》與《軌儀本》，另有翻譯成西夏文與燄口有關的《失譯本》一部。

一、管主八首度將《軌儀本》入藏

大約是在金熙宗皇統六年至九年（1146-1149）間，《軌儀本》由比丘善權出資施刻在房山地區雲居寺石經山，事隔一百六十年後，到了元成宗大德十年（1306）《軌儀本》才隨著大批未入藏的密教經論，由松江府僧錄管主八於杭州路命工刊雕入《磧砂藏》：

管主八累年發心，印施漢本、河西字大藏經八十餘藏，華嚴諸經懺、佛圖等西蕃字三十餘件經文外，近見平江路磧砂延聖寺大藏經版未完，施中統鈔二百錠及募緣雕刊，未及一年已滿千有餘卷，再發心于大都弘法寺取秘密經律論數百餘卷，施財叁百錠，仍募緣于杭州路，刊雕完備。…大德十年丙午臘八日，宣授松江府（路）僧錄廣福大師管主八謹題。¹⁴⁰

雖然沒有直接的證據顯示管主八密教經論中的《軌儀本》是從《房山石經》的石

¹³⁷ 《淨土資糧全集》，《卍續藏》卷六十一，頁 609 下。

¹³⁸ 現今佛門中使用之課誦本大多採用明代祿宏所集《諸經日誦集要》中之《蒙山施食儀》。見《禪門日誦》，莆田：福建莆田廣化寺，頁 85-91。

¹³⁹ 明·宋濂等撰：《元史·釋老傳》，臺北：鼎文書局，1981，頁 4517。

¹⁴⁰ 《大藏聖教法保標目》卷九《磧砂藏》卷三十七，臺北：新文豐，1988，頁 271。

刻本拓下來的，但是經比對宋延聖院大藏經局編印的《宋版磧砂大藏經》中的《軌儀本》與《房山石經》中石刻的《軌儀本》，僅有少數的真言音同字不同，其餘內容幾乎完全相同，顯然管主八的《軌儀本》與《房山石經》中石刻的《軌儀本》極有可能源自同一範本。

管主八的生卒年及籍貫具不詳，但卻經常發心印施佛經流通：

管主八誓報四恩，流通正教，累年發心，印施漢本大藏經五十餘藏，四大部經三十餘部，華嚴大經一千餘部，經、律、論、疏鈔三百餘部，華嚴道場懺儀百餘部，焰口施食儀軌三千餘部，梁皇寶懺、藏經目錄、諸雜經典不計其數¹⁴¹。

其所印施的《焰口施食儀軌》，也曾經施於寧夏、永昌等地寺院流通¹⁴²。寧夏是今寧夏省，元代設寧夏路，永昌是今甘肅省永昌縣，皆屬西夏故地，¹⁴³管主八所印施的《焰口施食儀軌》，並未說明是《瑜伽集要救阿難陀羅尼齒口軌儀經》或是《瑜伽集要焰口施食儀》。

二、《瑜伽焰口》翻譯成西藏文

元·慶吉祥在《至元法寶勘同總錄》（元世祖至元二十二年至二十四年編定）中指出《實叉本》與《不空本》是同本異譯與蕃本同，¹⁴⁴此蕃本在元代所指為「以西蕃大教目錄，對勘東土經藏部帙之有無」，¹⁴⁵按元代之西蕃大教目錄即今之西藏大藏經。¹⁴⁶另日本東北帝國大學所藏〈德格版·西藏大藏經總目錄上〉中載有〈齒口餓鬼女通息供養儀軌〉一部，並註明相同之漢譯本為《大正藏》（佛說救面燃餓鬼陀羅尼神咒經），另一部是〈救齒口鬼陀羅尼〉，其相同之漢譯本為《大正藏》（佛說救拔齒口餓鬼陀羅尼經），按〈德格版·西藏大藏經總目錄〉係編者多田等觀氏到西藏遊學時請回4,569部之藏本，由東北帝國大學教授宇井伯壽、鈴木宗忠、金倉圓照等三博士研究編纂，前後費時九年，然在此書出版前

¹⁴¹ 《大宗地玄文本論》卷三《磧砂藏》卷三十七，頁7。

¹⁴² 《大宗地玄文本論》卷三：「……親睹聖旨：“於江南浙西道杭州路大萬壽寺雕刊河西字大藏經板三千六百二十餘卷、華嚴諸經懺板。”至大德六年完備。管主八欽此勝緣，印造三十餘藏，及華嚴大經、梁皇寶懺、華嚴道場懺儀各百餘部，焰口施食儀軌千有餘部，施于寧夏、永昌等路寺院，永遠流通。」《磧砂藏》卷三十七，頁7。

¹⁴³ 史金波著：《西夏佛教史略》，臺北：臺灣商務，1995，頁1-8。

¹⁴⁴ 元·慶吉祥等撰：《至元法寶勘同總錄》《昭和法寶總目錄》第2卷，臺北：新文豐，1983，頁207。

¹⁴⁵ 同前註，頁180。

¹⁴⁶ 西藏大藏經於西元第十三世紀初開版，《至元法寶勘同總錄》於元成宗大德十年（1306）始撰，因推證西蕃大教目錄即為西藏大藏經。

言中曾說明，如由中文選譯，會在藏文標題下註有“漢文藏譯”四字，但此二部經藏文標題下並未註明「漢文藏譯」，¹⁴⁷可見此二部經是從印度傳入西藏，並翻譯成西藏文。

三、《瑜伽焰口》在元代的流行

元代佛教寺院隸屬宣政院，分成禪、教、律三種。雖然元朝歷代皆有來自西藏的國師如八思巴、膽八等人活躍於帝王身邊，但是民間的禪宗、律宗、天臺宗等寺院仍以漢傳佛教為正統，從天臺宗的《增修教苑清規》及律宗的《律苑事規》，皆採用天台宗慈雲懺主遵式的〈施食法式〉作為施食的範本，即可知道漢傳佛教並未受到藏傳密教的影響。

「清規」原本是禪宗叢林關於大眾行、住、坐、臥等日常生活威儀所定之規矩，叢林僧眾皆必須遵守。漢傳佛教首先制定清規的是唐代禪宗百丈懷海（720-814），稱作《百丈清規》，又稱《古清規》，於宋代失傳，後來元代德輝（生卒年不詳）重編稱作《勅修百丈清規》，然而在宋元之間，除了禪宗的清規之外，律宗與天台宗等諸多高僧也重集或重編清規，其中有列入施食法式的，也有未列入的，經整理列表如後：

表十二 宋、元清規編輯施食法年代表

歷代清規	編集者	編集年代	施食法
《禪苑清規》（《崇寧清規》）	宗曠集	宋徽宗崇寧二年（1103）	無
《入眾日用清規》（《日用小清規》）	宗壽集	宋寧宗嘉定二年（1209）	無
《叢林校定清規總要》（《鹹淳清規》）	惟勉編次	宋度宗鹹淳十年（1274）	無
《禪林備用清規》（《至大清規》）	東林一咸編	元武宗至大四年（1311）	無
《幻住庵清規》	中峰明本撰	元仁宗延祐四年（1317）	〈開甘露門〉
《律苑事規》	省悟編述	元泰定帝泰定二年（1325）	〈施食〉
《勅修百丈清規》	德輝重編	元順帝元統三年（1335）	無
《增修教苑清規》	自慶編述	元順帝至正七年（1347）	〈施食〉

上列清規中列入施食法式的只有《幻住庵清規》、《律苑事規》與《增修教苑清規》三種，《律苑事規》與《增修教苑清規》是依照遵式的〈施食法式〉而施行，至於元代臨濟宗中鋒明本（1263-1323）所撰的《幻住庵清規》，文後附錄有〈開甘

¹⁴⁷ 宇井伯壽等合編：《德格版·西藏大藏經總目錄》上冊「出版前言」中說明如由中文選譯，會在藏文標題下註有“漢文藏譯”四字。臺北：華宇，1985，頁2

露門) (又稱〈普施法食文〉), 「開甘露門」語出《法華經》:

能開甘露門, 廣度於一切。¹⁴⁸

「甘露」為涅槃之譬喻, 「甘露門」是指赴涅槃之門, 中鋒明本在《幻住庵清規》中所用施食之次第及法文, 不只是用了遵式的〈施食法式〉, 還有《水法本》與《軌儀本》中的內容, 以下將其所用與遵式、《水法本》與《軌儀本》相同內容整理如下:

(一) 與遵式〈施食法式〉相同之內容:

1. 南無十方佛 南無十方法 南無十方僧。

南無大慈大悲觀世音菩薩(三遍)。

2. 神呪加持淨飲食 普施河沙眾鬼神 願皆飽滿捨慳心 即脫幽冥生善道

皈依三寶發菩提 究竟得成無上覺 功德無邊盡未來 一切眾生同法食

3. 汝等鬼神眾 我今施汝供 此食遍十方 一切鬼神共

願以此功德 普及於一切 我等與眾生 皆共成佛道

(二) 與《水法本》相同之內容:

1. 南無素嚕皤耶 怛佗揭多耶 怛姪佗

唵 素嚕素嚕 皤囉素嚕 皤囉素嚕莎訶(一七遍)。

2. 南無多寶如來¹⁴⁹ 南無妙色身如來 南無甘露王如來

南無廣博身如來 南無離怖畏如來

(三) 與《軌儀本》相同之內容:

1. 我今有滅罪障真言 諸佛子至心諦聽

唵 薩嚩 跋波尾莎普 吒 捺賀 曩 嚩日囉 野娑嚩賀

2. 皈依三寶

歸依佛 無上尊 歸依法 離欲尊 歸依僧 眾中尊

歸依佛 不墮地獄 歸依法 不墮餓鬼 歸依僧 不墮旁生

歸依佛竟 歸依法竟 歸依僧竟

3. 南無素嚕皤耶 怛佗揭多耶 怛姪佗

唵 素嚕素嚕 皤囉素嚕 皤囉素嚕莎訶(一七遍)。

4. 我今有發菩提心真言 至心諦聽

唵 冒地唧多 母怛波那野 彌

¹⁴⁸ 《妙法蓮華經》,《大正藏》卷九,頁24下。

¹⁴⁹ 《水法本》譯名為寶勝如來。

《幻住庵清規》的撰者中鋒明本是元代臨濟宗高僧，浙江杭州錢塘人，一生的活動範圍在今浙江北部湖州、天目山以及江蘇南部蘇州等地，於元英宗至治三年（1323）八月示寂，¹⁵⁰顯然中鋒明本曾經見過《水法本》與《軌儀本》，因此摘錄部分內容加入〈開甘露門〉中，豐富了禪宗寺院中施食的內容。

綜上所述，雖然元代並沒有關於重集或重編的《瑜伽焰口》經本，但是從曾任松江府（江蘇松江）僧錄的管主八，將《軌儀本》刊入《磧砂藏》內，《幻住庵清規》、《律苑事規》與《增修教苑清規》也將「施食法」列入其中，反映出焰口施食法在元代的流行也是相當的普遍。

第五節 明代《瑜伽焰口》的變革

明代開國君主朱元璋（1328~1398）曾短暫時間入皇覺寺為僧，¹⁵¹因此明太祖在稱帝的洪武元年（1368）元月，即設立管理佛教的機構：

立善世院以僧慧曇領釋教事。¹⁵²

明太祖又數次於當時首都應天府（今江蘇南京）的蔣山（紫金山）舉行盛大的佛教法會，¹⁵³這表明明太祖在初期平定天下之後是尊崇佛教的，到了洪武十五年（1382）開始設置管理僧人之僧官，據《明實錄》載：

置僧道二司，在京曰僧錄司、道錄司，掌天下僧道，在外府州縣設僧綱、道紀等司，分掌其事，俱精選通經典，戒行端潔者為之。¹⁵⁴

如此的作法是整飭和抑制佛教，更利用佛教的力量來維護社會秩序。同年明太祖更將佛寺分為禪、講、教三等如下：

禮部照得佛寺之設歷¹⁵⁵（立），化分為三等：曰禪、曰講、曰教。其禪不立文字，必見性者方是本宗，講者務明諸經旨義，教者演佛利濟之法，消一切見造之業，滌死者宿作之愆，以訓世人。¹⁵⁶

明代有蓮池祿宏重訂的《瑜伽集要施食儀軌》（簡稱《祿宏本》）一部，及

¹⁵⁰ 《五燈嚴統》，《卍續藏》卷八十一，頁 268 中。

¹⁵¹ 清·張廷玉撰：《明史》：「至正四年，旱蝗，大饑疫。太祖時年十七，父母兄相繼歿，貧不克葬，里人劉繼祖與之地，乃克葬，即鳳陽陵也。太祖孤無所依，乃入皇覺寺為僧。」，臺北：鼎文，1980，頁 1。

¹⁵² 黃彰健著：《明實錄》第一冊，台北：中研院史語所，1984，頁 151。

¹⁵³ 張廷玉等編撰：《明史》，頁 3988。

¹⁵⁴ 《明實錄》，第一冊，頁 592。

¹⁵⁵ 《金陵梵剎志》系手抄本，此處「設歷」應為「設立」語意才通順。

¹⁵⁶ 明·葛寅亮撰：《金陵梵剎志》，臺北：明文，1994，頁 214-215。

其補註的《修設瑜伽集要施食壇儀》註解一種。

一、明太祖於南京蔣山寺設「廣薦佛會」

關於明太祖在南京蔣山寺舉行盛大的佛教法會一事，雖然在正史中沒有明確的記載，但是在《明史》〈李仕魯傳〉中曾提及確有此事：

帝自踐阼後，頗好釋氏教，詔徵東南戒德僧，數建法會於蔣山，應對稱旨者輒賜金襴袈裟衣，召入禁中，賜坐與講論。¹⁵⁷

李仕魯反對明太祖為佛教設立僧祿司及僧侶官職，明太祖並未聽從，還數度設立大型法會。然而歷史上記載佛教大型法會的形式有兩種，一是《南史》載梁武帝於同泰寺，設四部「無遮大會」，¹⁵⁸二是南宋志磐曾撰「水陸法會」（全名：《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》），¹⁵⁹從明太祖撰寫的〈御製蔣山寺廣薦佛會文〉與明翰林學士宋濂撰寫的〈蔣山寺廣薦佛會記〉兩篇專文中知道，明太祖所舉行的這種大型法會名為「廣薦佛會」，但是明太祖為何要舉行「廣薦佛會」呢？明太祖曾經述明原因如下：

朕本農夫，自幼托身佛門，忽經大亂，不得已而從戎於二十年矣！……今禍亂已平天下已定……尚慮軍民身經大難，凡死者或遭兵刃、或陷水火、或迫於危急而自縊投河、或潛入山林而蛇傷虎咬、或天災而殞滅、或因互鬪而殺傷、或為國宣力而殞命、或思父母妻子因疾而亡身，凡此諸等死者，或滿門滅絕無祭無依、或雖有眷屬不能顧念、或有父母妻子因兵流離，生者未安死者誰為之祭。¹⁶⁰

明太祖參加反抗蒙元政權，經歷了二十年的戰亂，生靈塗炭，為了讓死者超生，讓生者解冤，明太祖除了親自參加，還命宗泐（1318~1391）撰《獻佛樂章》進呈，所創作佛曲有八首，名《善世》、《昭信》、《延慈》、《法喜》、《禪悅》、《偏應》、《妙濟》、《善成》，在「廣薦佛會」中演奏《延慈》與《禪悅》二曲時，並加入獻供養的舞者二十人，¹⁶¹顯見這是一場非常盛大的法會。

¹⁵⁷ 清·張廷玉撰：《明史》，頁 3988。

¹⁵⁸ 唐·李延壽撰：《南史》，臺北：鼎文，1981，頁 201。

¹⁵⁹ 洪錦淳在《水陸法會儀軌》一書中考證：「據《佛祖統紀》中記載月波山寺僧行水陸儀軌時，以為史浩所作疏旨……無法發揮水陸平等修供不分貧富貴賤的精神，於是請志磐重撰水陸儀文；志磐承寺僧所請，根據舊有儀文加上本家天台教理、行法重新創制，完成《水陸儀軌》六卷。……可惜志磐當時所傳儀文今無傳本，文獻可考者是蓮池以志磐所作重修《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》六卷，……」，臺北：文津，2006，頁 44-45。

¹⁶⁰ 《金陵梵剎志》，頁 310。

¹⁶¹ 明·宋濂著：〈蔣山廣薦佛會記〉《金陵梵剎志》，頁 347。

關於「廣薦佛會」確切舉行的內容為何，通過明宋濂所撰的〈蔣山寺廣薦佛會記〉，可以了解何謂「廣薦佛會」，經與宋代流行的「水陸法會」兩相比對，發現有兩點相似的地方如下：

(一) 皆強調施食的功能

宋濂在〈蔣山寺廣薦佛會記〉一文中兩次提到「廣薦佛會」施食的方式，第一次是明太祖在入殿參佛、聽法及受戒之後提及：

復引出供斛所解，凡四十有九，命闍黎師咒食之，時夜以半禮將畢。¹⁶²

第二次是在宋濂文章最後的四言詩提及：

白晝康莊，法筵設食，厥名為斛，化至河沙，初因一粟，無量香味，用實其腹神變無方，動皆充足。¹⁶³

這兩次都提到「斛」這個名詞，「斛」原是中國古代的一種量器，唐不空翻譯《不空本》時，有三次提到「斛」的用法就是一種量器如下：

1. 以摩伽陀國所用之斛，各施一斛飲食。
2. 皆得摩伽陀國所用之斛七七斛食。
3. 前各有摩伽陀國七七斛食。¹⁶⁴

因此「斛食」也成為施食的另一種名稱，例如無著道忠在《禪林象器箋》曾經說明「斛食」的意義如下：

施食法，方木函堆盛飯食，備三界萬靈牌前，此即斛食也。¹⁶⁵

宋志磐重訂的《水陸儀軌會本》中則明確引用瑜伽焰口裡施食的真言如下：

我今持誦無量威得自在光明勝妙力陀羅尼，加持法食，悉令周徧：

那謨 薩嚩 怛他 藥多 嚩盧 枳帝 唵 三鉢囉 三鉢囉 吽¹⁶⁶

(二) 皆需誦閱經藏

在蔣山舉行的「廣薦法會」有千僧先點閱三藏¹⁶⁷，而目前通行之「水陸法會」也會在外壇看《華嚴經》，誦《法華經》、《楞嚴經》、《無量壽經》等¹⁶⁸大乘經典。

從以上兩點來看，雖然「廣薦佛會」與「水陸法會」有些相似的地方，但

¹⁶² 同前註，頁 348。

¹⁶³ 同前註，頁 351。

¹⁶⁴ 《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，《大正藏》卷二十一，頁 465 中。

¹⁶⁵ 日本·無著道忠編：《禪林象器箋》，臺北：彌勒，1982，頁 549。

¹⁶⁶ 宋·志磐重訂，明·祿宏補儀，清·儀潤彙刊，《水陸儀軌會本》，出版者不詳，1986，頁 68。

¹⁶⁷ 明·宋濂著：〈蔣山廣薦佛會記〉《金陵梵剎志》：「主僧行容率僧伽千人，持香花出迎，萬金奉疏入大雄殿，用梵法從事白而焚之，退閱三藏諸文。」，頁 347。

¹⁶⁸ 《水陸儀軌會本》，頁 10-12。

是宋濂敘述明太祖創建「廣薦佛會」的方式是這樣的：

然聖慮淵深，猶恐未盡幽明之故，特徵內典，附以先王之禮確然行之。¹⁶⁹
「先王之禮」所指的是儒家祭孔時之初獻禮、亞獻禮與終獻禮，至於施食與誦閱藏經則是釋教之法，因此明太祖創設的「廣薦佛會」是一種融合了釋教與儒家之禮而成的法會。

事實上在洪武三十年明太祖為了超度許多「征守鎮戍海運官身故及西平侯信國公等亡故」，因為這些過世的人都不曾被超度，明太祖就在善世寺設「水陸」，舉行三日一夜的普度法會，此「水陸」中也有禮教坊司習悅佛歌舞，說明與「廣薦佛會」一樣是有樂有舞的，這應該是當時舉行「水陸法會」的一種模式。

二、雲棲株宏重訂《瑜伽焰口》

明·雲棲株宏（1535-1615）十七歲時為縣學弟子員，曾書「生死事大」四字於案頭，以自警惕，到中年以後才投入西山無門洞性天理和尚並落髮，就昭慶寺無塵玉律師受具足戒。¹⁷⁰後世將其與紫柏、憨山、藕益並稱為明代四大高僧。株宏曾制定《水陸儀文》及《瑜伽焰口》，著作有《往生集》、《楞嚴經摸象記》、《禪關進策》、《阿彌陀經疏鈔》等三十餘部。

明末四大高僧之一的憨山德清（1546-1623）在株宏圓寂後，為其撰寫的塔銘中透露出株宏曾經自學並經常施放「焰口」：

師極意悲幽冥苦趣，自習焰口，時親設放，嘗有見師座上現如來相者，蓋觀力然也。¹⁷¹

株宏的弟子釋廣潤在《雲棲本師行略》文中也提及株宏放焰口的情形如下：

先是居民多虎患，早夜咆哮，一由旬內，被其害者歲幾二十餘人，而犬豬牛羊難以更僕。師以慈力加被，為誦經持咒，作瑜伽施食，而虎心皆善，自是不復傷人。¹⁷²

由於株宏能施放焰口，因此才發覺焰口施食法的內容存在著許多缺點如下：

乃時師更附益以外集，繁衍叢沓，浸失古意。舉其甚，如梵五供養，夫布施必度必等，已皆梵語，何得梵而又梵。如三十五印，夫印必有所受，五十三佛，一佛一印，未委出自何經。遂使強半光陰，閒雜哦詠，而切要處，反速過如流泉，豈不徒勞而無功哉。況板以歲久模糊，先佛字種，漫不可

¹⁶⁹ 明·宋濂著：〈蔣山廣薦佛會記〉《金陵梵剎志》，頁 349。

¹⁷⁰ 《佛光大辭典》，頁 4789。

¹⁷¹ 〈古杭雲棲蓮池大師塔銘〉《雲棲法彙》，《嘉興藏》卷三十三，頁 194 中。

¹⁷² 〈雲棲本師行略〉《雲棲大師塔銘目錄》，《嘉興藏》卷三十三，頁 199 上。

別識。而捨刻就抄者。又於昔賢箋註，刪削殆盡。且字種減，則觀何從生。
註去，則觀雖存而莫知所以用。¹⁷³

因此萬曆三十四年（1606）袞宏重訂與焰口相關的《袞宏本》，然而其所依據重訂的版本究竟為何？從袞宏在《袞宏本》的序中明白告知：「予依集要，而重加參訂。」然而此集要為何會獲得袞宏的青睞，作為重訂的範本呢？原因如下：

瑜伽施食法，藏有多本，其最初唯佛示阿難陀羅尼一章而已，而教令誦之二十一遍，即今變食真言是也。嗣是則漸增，增而至坊間所稱瑜伽集要，而詳矣盡矣，不可以復增矣。¹⁷⁴

當時已刊刻之大藏經內共有《軌儀本》、《緣由本》和《失譯本》的經名是有「瑜伽集要」，但是這是否就是袞宏所指的「坊間所稱瑜伽集要」呢？再從袞宏在〈瑜伽集要圖像燄口施食序〉一文中看出顯然袞宏另有定見：

瑜伽之為教也，神變威靈不可思議，金剛智廣大不空二師而下無能繼其躅者，以是教函龍藏渺爾不傳，惟施食一法行世。然此經初譯，變食真言之外無聞焉。再譯之，三譯之，浸增浸廣，至不動師所傳而備且極矣。¹⁷⁵

再譯之，三譯之，所指當為《軌儀本》、《緣由本》和《失譯本》，最後「不動師所傳」的施食法，才是袞宏心目中既完備又是最好的版本。署名不動的《瑜伽集要》，唯有《嘉興藏》中刊入不動金剛所重集的《瑜伽集要焰口施食儀》（簡稱《不動本》），雖然《嘉興藏》於明萬曆十七年（1589）在山西五台山開雕，但遲至清康熙十五年（1676）完工，並由浙江嘉興楞嚴寺集中經版刷印流通。而袞宏示寂于明萬曆四十三年（1615），此時《不動本》雖已入藏，但尚未印出，因此袞宏見到的應該是「坊間所稱瑜伽集要」的《不動本》，而非刊入《嘉興藏》的《不動本》。

袞宏重訂《袞宏本》時在真言的選擇，與《不動本》大致相同，在表白的部分有〈啟告十方〉、〈我今奉獻甘露食〉、〈世尊大慈妙莊嚴〉、〈次入觀音三摩地〉等是相同的，但是袞宏也有自己的觀點如下：

（一）在《袞宏本》的第一頁，袞宏加註了一行小字「以上一百十二字照補註增入」，這段讓袞宏增入的是一段表白如下：

此一瓣香，不從天降，豈屬地生。兩儀未判之先，根源充塞三界，一氣纔分之後，枝葉徧滿十方，超日月之光華，奪山川之秀麗。即戒即定即慧，

¹⁷³ 《瑜伽集要施食儀軌》，《卍續藏》卷五十九，頁 254 上。

¹⁷⁴ 《山房雜錄》，《嘉興藏》卷三十三，頁 90 上。

¹⁷⁵ 〈瑜伽集要圖像燄口施食序〉《山房雜錄》，《嘉興藏》卷三十三，頁 90 上。

非木非火非煙，收來在一微塵，散去普熏法界。爇向爐中，專伸供養，常住三寶，剎海萬靈，歷代祖師，一切聖眾，河沙品類，幽顯聖凡，悉仗真香，普同供養。¹⁷⁶

祜宏選擇了這段表白作為《祜宏本》的開場文，並沒有選擇《不動本》的開場文，從「照補註增入」這段詞來看，這段表白並不是祜宏所寫的，而是另有旁人所撰的《瑜伽焰口》文本。

(二)增加了〈三歸依讚〉、〈召請文〉、〈吉祥偈〉等《不動本》中所沒有的表白。

(三)《不動本》的召請只有兩條，《祜宏本》的召請增加到十三條。

(四)《不動本》中增加了〈佛頂尊勝陀羅尼神咒〉，不動金剛用的是宋法天（?-1001）翻譯的《佛說一切如來烏瑟膩沙最勝總持經》，經中此咒名為「一切如來烏瑟膩沙最勝總持法門」，共有 606 言，其梵語為 *uṣṇīṣa-vijaya-dhāraṇī*。梵語 *uṣṇīṣa* 的音譯為「烏瑟膩沙」，意譯為「佛頂」之意，梵語 *vijaya* 的意譯有「最勝」或「尊勝」之意，梵語 *dhāraṇī* 的音譯為「陀羅尼」，意譯為「總持」，法天所譯的經名與咒名，混用了音譯與意譯的方式。

然而祜宏認為應當以入藏的經本才是正本，因此增入唐·義淨（635-713）所譯之《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》中的咒語，共有 324 言，在經中此咒有兩個名稱如下：

一、爾時世尊告帝釋曰，天帝有陀羅尼，名為如來佛頂尊勝。

二、爾時世尊說此陀羅尼已，告帝釋曰此陀羅尼印，名淨除一切惡趣佛頂尊勝陀羅尼法。¹⁷⁷

義淨所譯的經名與咒名，同樣也是混用了音譯與意譯的方式。祜宏將義淨與法天譯出的兩咒一同列出，只是法天譯的咒語比義淨亦的咒語多出了幾乎一倍的内容。

三、明代《瑜伽焰口》流行的情形

明太祖除了於建國初年數建「廣薦佛會」之外，洪武十五年（1382）將佛寺分為禪、講、教三等，同年又命僧人開設應供道場：

本（五）月二十日本部官，欽奉 聖旨見除，僧行果為左闡教，如錦為右覺義，前去能仁開設應供道場，凡京城內外大小應付寺院僧許入能仁寺，

¹⁷⁶ 《修設瑜伽集要施食壇儀》，《卍續藏》卷五十九，頁 254 上。

¹⁷⁷ 《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》，《大正藏》卷十九，頁 362 中。

會住看經作一切佛事。若不由此另起名色私作佛事者，就仰能仁寺官問罪。若遠方雲遊看經抄化及百姓自願用者不拘是限，欽此出榜曉諭應付寺院僧人，欽遵施行。¹⁷⁸

僧人行果與如錦奉明太祖聖諭，在明初的京城南京能仁寺去開設應供道場，當時在京城內還有數量不明的應付寺院，這些寺院的僧人必須集合居住在能仁寺，才允許作佛事，然而到了洪武二十四年（1391）頒布的「申明佛教榜冊」中，這些入住能仁寺的僧人被稱作「瑜伽僧」，其所作佛事分職務定價如下：

瑜伽僧既入佛剎已集成衆，赴應世俗所酬之資，驗日驗僧每一日每一僧，錢五百文，假若好事三日，一僧合得錢一千五百文，主磬寫疏召請三執事凡三日道場，每僧各五千文。¹⁷⁹

株宏在《沙彌律儀要略》中曾經提到「應赴」這個詞語：「不得揀應赴道場經習學。」¹⁸⁰但是何謂「應赴道場經」呢？明末清初曹洞宗僧弘贊（1611-1685）在《沙彌律儀要略增註》解釋如下：

應赴者，謂彼執鏡鼓等從事，以應他赴請，名為應赴。佛教中本無應赴之名，何有應赴之經。今言應赴道場經，是彼應赴僧為人禮誦之經懺，及水陸科文等。¹⁸¹

弘贊指出佛教中本來就沒有「應赴」這個名詞，因此也沒有株宏所說的應赴道場經，所謂的應赴道場經只是僧人接受邀請，為人禮誦的一些經懺，也包括了水陸儀軌。

清康熙五十五年（1716）編纂的《康熙字典》提到「瑜伽僧」也就是「應赴僧」¹⁸²，創辦法鼓山的聖嚴法師在西元 1946 年春天，第二次到上海滬西大聖寺時，為了「趕經懺」而成為名符其實的「應赴僧」。¹⁸³

¹⁷⁸ 《金陵梵剎志》，頁 215。

¹⁷⁹ 同前註。

¹⁸⁰ 明·釋蓮池著：《蓮池大師全集（二）》，上海：上海古籍，2011，頁 1941。

¹⁸¹ 《沙彌律儀要略增註》，《卍續藏》卷六十，頁 254 上。

¹⁸² 《康熙字典》：「又《禪宗記》禪僧衣褐，講僧衣紅，瑜伽僧衣蔥白。瑜伽僧者，今應赴僧也。」，香港：中華書局，2003，頁 52。

¹⁸³ 聖嚴法師在《歸程》一書中提到自己成為「應付僧」的情形如下：「又所謂「應赴」，就是人家一請和尚，和尚們除非生了病，否則不論天寒地凍、積雪三尺、狂風暴雨，都是有請必應，有應必赴；……我呢？既是趕了經懺，自然也是應赴僧了。」，臺北：法鼓文化，1999，頁 105。又聖嚴法師記錄的「趕經懺」法事有：《水陸法會》、《瑜伽焰口》、《梁皇寶懺》、《水懺》、《大悲懺》、《淨土懺》、《藥師懺》、《地藏懺》，及《華嚴經》、《法華經》、《金剛經》、《心經》、《阿彌陀經》、《地藏菩薩本願經》等消災薦亡植福延壽的經懺多種。見聖嚴法師著，〈論經懺佛事及其利弊得失〉《律制生活》，臺北：法鼓文化，1999，頁 206。

其實明太祖對於「瑜伽僧」有著更為嚴密的規範如下：

顯密之教儀、範科儀，務遵洪武十六年頒降格式內，其所演唱者，除內外
部真言難以字譯，仍依西夷之語其中最密者，惟是所以曰密。其餘翻譯經
及道場內，接續詞情懇切交章，天人鬼神咸可聞知者，此其所以曰顯。于
茲科儀之禮，明則可以達人，幽則可以達鬼，不比未編之先，俗僧愚士妄
為百端，訛舛規矩貽笑智人鬼神不達，此令一出務謹遵，毋增減為詞訛舛
紊亂。敢有違者，罪及首僧及習訛謬者。¹⁸⁴

這些都是記載於明太祖洪武二十四年頒布的「申明佛教榜冊」，很明顯的就是要
將佛教界的這些瑜伽教僧，納入國家的禮法管束。

綜上所述，明代僧人除了祿宏曾經自習焰口，並經常施放焰口之外，尚有
僧洪蓮（1365-1456）¹⁸⁵與僧秋月（?-1611）¹⁸⁶等施放焰口的記載，明代文學家
鍾惺（1574-1625）並撰有〈餓口施食頌〉收於《隱秀軒集》第四十卷中。¹⁸⁷

萬曆年間太守余良樞等，曾邀請雲棲祿宏既僧伽二十四眾，在當地靈芝寺
啟建「祈禳災患福國祐民餓口普利道場」法會一期，共七晝夜，期間看念《金剛
般若波羅密經》、《梵網經菩薩戒心地品》、《藥師琉璃光如來本願功德經》、《妙法
蓮華經》、《普賢行願品》等經，這個「餓口普利道場」比較像是現代含有焰口法
會的「水陸大會」，在明代這個僧伽人數達到二十四眾的焰口法會，應該已是大型
法會的規模。¹⁸⁸

¹⁸⁴ 明·葛寅亮撰：《金陵梵剎志》，頁 234。

¹⁸⁵ 明·釋明河撰：《補續高僧傳》：「洪蓮，字獨芳，山西太原吳氏子，賦性嚴敏，孩提時已若成人，出家饒益寺。……又于名仙洞，立曼怛囉座，設餓口食，賑濟幽類者三年。」《卍續藏》卷七十七，頁 397 上。

¹⁸⁶ 同前註：「夜臺者，西蜀人，少習引導辟穀之術，遇大智師於峨眉，薙髮受戒。……買一巨舫，設水陸像，放餓口不絕。」《卍續藏》卷七十七，頁 508 下。

¹⁸⁷ 清·鍾惺撰：〈餓口施食頌〉《隱秀軒集》：「大慈方便度眾生，於六道中無不入。內祕菩薩現鬼身，宛轉乞法而救苦。以權顯實獲利益，我觀面然真菩薩。雖具無量憫濟心，不得如來無畏力。譬如仁吏覩饑民，賑助權力須國王。投誠叩關不易達，適值阿難大弟子。破顛破心恐未至，而示一切怖畏相。又如國醫挾秘方，不覩奇疾不輕與。以此現示飢熱身，發其悲惱救療意。佛眼觀見其狡獪，是以默識而微笑。以狡獪而行悲願，亦為佛心之所許。佛蓄良藥候音緣，是以當機即施付。在在世世登座者，則皆如來所分身。萬餓同濯甘露汁，面然滿願而歡喜。稽叩阿難謝世尊，世尊心酸始悲淚。空諸地獄盡成佛，乃為如來之滅度。有如王政暫賑饑，終非樂利之本願。然此面然之功德，六道生生同頂戴。我觀面然真菩薩，即以焦面鬼王證。若云面然真餓口，焦面亦非觀世音。」上海：上海古籍，1993，頁 592。

¹⁸⁸ 〈禳災疏代余太守〉《雲棲法彙》，《嘉興藏》卷三十三，頁 101 下-102 上。

第六節 清代《瑜伽焰口》的變革

清代政府一方面保護佛教，另一方面又從設置僧官、實行度牒制度、不許擅造寺廟對佛教加以限制。從清高宗乾隆（1711-1799）的態度可以了解清朝皇室對佛教的態度如下：

彼為僧為道，亦不過營生之一術耳。窮老孤獨，多賴以存活。其勸善戒惡，化導愚頑，亦不無小補。¹⁸⁹

此為清政府利用佛教勸人為善的教義，教化百姓。

清初有法藏著的《法藏本》、寂暹纂的《寂暹本》與德基刪輯的《德基本》，共有三部與焰口相關的儀軌文本。

一、法藏重刊《瑜伽焰口》

法藏（1573-1635），明末清初臨濟宗僧。明熹宗天啟四年¹⁹⁰（1624），至金粟寺參詣密雲圓悟，蒙其印可付法。開法於蘇州虞山中之三峰清涼禪寺（三峰禪院），世稱三峰藏公。其所著《廣錄》、《弘戒法儀》、《語錄》等書，迄今仍流傳於叢林間。¹⁹¹法藏年少時也曾施放焰口：

施食之法，本如來大悲作用，……藏弱冠受此法於眾人中，年二十九深心學戒，願以百堂布施結菩薩緣。¹⁹²

法藏曾隨雲棲株宏參禪學道¹⁹³，其所著與焰口有關的《法藏本》與《株宏本》大致相同。法藏還曾經「考諸石機圖本，辨諸雲棲校正。」於天啟六年（1626）著〈於密滲施食旨槩〉。

二、寂暹編纂《瑜伽焰口》

寂暹的生卒年不詳，只知於清聖祖康熙十四年（1676）集纂《瑜伽焰口註集纂要儀軌》（簡稱《寂暹本》），曾經不分晝夜演繹焰口將近二十年，並閱讀各家登壇演習的焰口本，遂遵照天機大師的內容，加上內衡智銓法師的註解，編纂成此焰口文本：

蓋閱諸家登壇演習，繁簡不同，為有七家焰口八家懺之訛傳，致令好新奇

¹⁸⁹ 〈高宗純皇帝實錄〉卷38《清實錄》，北京：中華書局，1986，頁694。

¹⁹⁰ 清釋法藏生於明穆宗隆慶六年，卒於清太宗天聰八年，有稱其為明代僧者，正確說法應稱其為「明末清初僧」，今採《大正藏》說法，將其歸於清代僧，以下釋寂暹與釋德基同，亦歸於清代僧。

¹⁹¹ 《佛光大辭典》，頁3428。

¹⁹² 〈於密滲施食旨槩〉，《卍續藏》卷五十九，頁302下。

¹⁹³ 〈蓮池宏禪師傳〉《八十八祖道影傳贊》：「若而人參學。如壽昌慧經，……三峯法藏等，並飲水知源者也。」，《卍續藏》卷八十六，頁647中。

杜撰之端，因茲始矣。所以參差百等，諸方不能一揆也。故今繁簡得中悉遵天機大師行竅並纂內法師所集本部註文，合成一帙，名註集纂要。¹⁹⁴

三、德基刪輯《瑜伽餞口》

德基（1634-1700）為明末清初律僧，律宗千華派（寶華山）第三祖。著作有《毘尼關要》、《羯磨會釋》、《比丘戒本會義》、《寶華山志》等。德基在康熙癸酉年（1693）刪輯的《瑜伽餞口施食要集》（簡稱《德基本》）。在《德基本》中的〈瑜伽餞口序〉提到前人所譯或重訂的焰口施食本共有五種，整理如下：

一、《瑜伽集要救阿難陀羅尼餞口儀軌經》

二、《瑜伽集要餞口施食儀軌》

三、海上謂其文相太約，遂乃增益科儀。

四、天機復節去繁蕪。

五、雲棲重加參訂。¹⁹⁵

關於此五部經，第一部的《瑜伽集要救阿難陀羅尼餞口儀軌經》明確寫出經名，就是《軌儀本》無疑。第二部的經名為《瑜伽集要餞口施食儀軌》，在德基所述〈瑜伽餞口序〉的時間點康熙癸酉年（1693）之前入藏的七部焰口施食本，並未有此經名，倒是《不動本》與《失譯本》兩部經的經名與此相似，皆名之為《瑜伽集要餞口施食儀》，但是德基在序中先說「有不空法師者，述為《瑜伽集要，救阿難陀羅尼餞口儀軌經》，後說「而阿闍黎復節之為《瑜伽集要餞口施食儀軌》，此卷現存藏中。」，也就是說此「阿闍黎」是從《軌儀本》節錄出《瑜伽集要餞口施食儀軌》，而《不動本》在首頁〈餞口施食緣起〉旁有一行小字「於瑜伽集要救阿難陀羅尼餞口儀軌經錄出」，也是從《軌儀本》節錄而出的焰口文本，因此德基所謂的阿闍黎應該就是西夏的不動金剛，而《瑜伽集要餞口施食儀軌》就是《不動本》。德基所稱海上與天機二人，不知是何許人，其所著焰口施食本也不知去向。至於雲棲重加參訂的就是現在的《秣宏本》。

四、清代《瑜伽焰口》的流行

清代的《瑜伽餞口》又稱作「放焰口」，流行於全國各地，當時施放焰口有各種不同的功用，如下：

（一）在中元普度施放

雖然台灣與大陸隔了臺灣海峽，但是早在清聖祖康熙五十九年（1720），臺

¹⁹⁴ 清·釋寂暹纂：《瑜伽餞口註集纂要儀軌》，《卍續藏》卷五十九，頁349下。

¹⁹⁵ 《瑜伽焰口施食集要》，高雄：裕隆印務局，頁4。

灣就有文獻記載「放焰口」的情形：

七月十五日，浮屠謂地官涉罪之日，各宮廟社里斂金延僧拜懺，是夜搭檯演放焰口，俗所謂『普度』是也。¹⁹⁶

然而明代祿宏卻不認為應該在七月盂蘭盆節施放焰口：

世人以七月十五施鬼神食為盂蘭盆大齋之會，此訛也。蘭盆緣起目連，謂七月十五，眾僧解夏自恣，九旬參學，多得道者，此日修供，其福百倍，非施鬼神食也。施食自緣起阿難，不限七月十五。¹⁹⁷

觀祿宏之言恰恰證明，在明代就有於七月十五盂蘭盆節（俗稱中元節）施食之習慣，而清人則延用此一習慣於盂蘭盆節中施放焰口。

（二）為超渡亡者

清代曹雪芹（1715-1763）的著名小說《紅樓夢》，由於秦可卿之死而舉行七七四十九日之水陸大會，¹⁹⁸第十四回中並引述「放燄口」乃亡者去世後的五七舉行：

這日，乃五七正五日上，那應佛僧正開方破獄，傳燈照亡，參閻君，拘都鬼，筵請地藏王，開金橋，引幢幡；那道士們正伏章申表，朝三清，叩玉帝；禪僧們行香，放焰口，拜水懺；又有十三眾青年尼僧，搭繡衣，靸紅鞋，在靈前默誦接引諸咒，十分熱鬧。¹⁹⁹

《紅樓夢》的作者曹雪芹家族，出身清廷專管宮廷所需織物的織造和採購的「江寧織造」，第一任監督是曹雪芹的曾祖父曹璽，曹家便晉升為顯赫的貴族。曹雪芹出生在此種家族，又在南京這個富庶的城市，耳濡目染之下，因此真實的記錄了清代放焰口的實況。

清代還有吳敬梓（1701-1754）著的《儒林外史》，其中第四回提到范淹中舉，母親過度高興隨即往生，范淹為追薦母親遂於二七過後延請僧人至家中放焰口的情形如下：

到得二七過了，范舉人念舊，拿了幾兩銀子，交與胡屠戶，託他仍舊到集

¹⁹⁶ 清·王禮主修／陳文達等編纂：《台灣縣志》，頁 64。

¹⁹⁷ 明·祿宏著：〈正訛集〉《雲棲法彙》，《嘉興藏》卷三十三，頁 78 上。

¹⁹⁸ 清·曹雪芹著：《紅樓夢》第十三回是如此記載：「對面高起著宣壇，僧道對壇榜文，榜上大書：『世襲寧國公冢孫婦、防護內廷御前侍衛龍禁尉賈門秦氏恭人之喪。四大部州至中之地，奉天永運太平之國，總理虛無寂靜教門僧錄司正堂萬虛、總理元始三一教門道錄司正堂葉生等，敬謹修齋，朝天叩佛』，以及『恭請諸伽藍、揭諦、功曹等神，聖恩普錫，神威遠鎮，四十九日消災洗孽平安水陸道場』諸如等語，餘者亦不消煩記。」，臺北：三民，2014，頁 133。

¹⁹⁹ 同前註，頁 138。

上庵裏請平日相與的和尚做攬頭，請大寺八衆僧人來念經。拜「梁皇懺」，放焰口，追薦老太太生天。……衆和尚喫完了齋，洗了臉和手，吹打拜懺，行香放燈，施食散花，跑五方，整整鬧了三晝夜，方纔散了。²⁰⁰

(三) 為度鬼

乾隆五十四年(1789)至嘉慶三年(1798)年間，紀曉嵐著的《閱微草堂筆記》，以筆記形式寫成，其中有「放焰口」的目的，是為了度鬼而舉行：

雍正甲寅，余初隨姚安公至京師。聞御史某公，性多疑，初典永光寺一宅。……更典虎坊橋東一宅，與余祇隔數家，見屋宇幽邃，又疑有魅，先延僧誦經放焰口，鈸鼓琤琤者數日，云以度鬼。²⁰¹

(四) 為修建寺院

清代僧成註(1697-1770)，徐州銅山人，年少出家，曾經受具戒於寶華山，並住錫蘇州獅林寺，其放焰口的目的是為了建寺：

時應眾請演瑜伽餞口，所得嚬施，輒付監院充修造費，未幾堂廡煥然，日恢其舊。²⁰²

綜上所述，從清代「放焰口」的目的，或為中元普度施放，或為亡者超度，或為度鬼而施，或為修建寺院，而「放焰口」的僧眾有八眾也有十三眾，可以看出當時人民生活的習慣，也可見清代放焰口的風氣十分普遍而且盛行。

第七節 小結

唐代至清代，共有十一種焰口的文本產生，雖然經名各自不同，但是從儀軌進行的內容分析，各經之間皆有所關連。

唐代有《實叉本》、《不空本》與《水法本》，最早翻譯的《實叉本》中唯用一咒，此咒在各經中皆有翻譯(見表廿一)。《不空本》較《實叉本》增加四如來，《水法本》較《不空本》增加甘露王如來而成五如來，印咒方面增加了開喉印、咽喉咒、施無畏印、普施一切餓鬼印真言、受菩薩三昧耶戒陀羅尼、發遣解脫真言等六個印咒。

《軌儀本》產生的時間大約在五代與宋代之間，較《水法本》增加離怖畏如來、南無阿彌陀如來、南無世間廣大威德自在光明如來等三尊如來，但是也減少甘露王如來一尊如來，而成七如來，並增加〈破地獄印〉、〈召請餓鬼印〉、〈召

²⁰⁰ 清·吳敬梓著：《儒林外史》，台北：三民，2014，頁35。

²⁰¹ 清·紀昀著：《閱微草堂筆記》，臺北：新興書局，1988，頁3321。

²⁰² 《淨土聖賢錄》，《叢書集成》卷七十八，頁281下。

罪印〉、〈摧罪印〉、〈定業印〉、〈懺悔滅罪印〉、〈普供養印〉等七個印咒，以及一個四言偈：〈啟告十方〉。

宋代雖然沒有與《瑜伽焰口》相關的文本產生，但是與其同時代的西夏有《不動本》的文本，經與《軌儀本》比較，增加〈灌頂真言〉、〈淨法界真言〉、〈加持花米真言〉、〈加持鈴杵真言〉、〈上師三寶真言〉、〈十二因緣咒〉、〈軍荼利真言〉、〈火輪印〉、〈音樂咒〉、〈金剛地〉、〈寶閣真言〉、〈寶錯真言〉、〈性空真言〉、〈大輪明王咒〉、〈心真言〉、〈運心供養真言〉、〈遣魔印咒〉、〈變空印咒〉、〈奉食咒〉、〈觀音禪定印〉、〈三歸依真言〉、〈尊勝咒〉、〈金剛薩埵百字咒〉等二十三個咒語，以及〈自性偈〉、〈金剛基〉、〈誦十五佛〉、〈我今奉獻甘露食〉、〈令人觀音三摩地〉、〈召請〉、〈承斯善利〉、〈最上三寶〉、〈曼荼羅〉等偈與咒多種。

元代的《失譯本》與《不動本》相較，咒語及偈語幾乎完全相同，唯《失譯本》有一〈吉祥偈〉，但是兩者的註解不同，《不動本》是由清代天溪受登銓次，《失譯本》不知是由誰加註。

明代的《祿宏本》與《不動本》相較，增加了〈三歸依讚〉、〈吉祥偈〉等讚偈，尊勝咒則加入唐義淨譯的《佛說佛頂尊勝陀羅尼經》中的咒語，各自有不同的開場文，《祿宏本》的召請有十三條，《不動本》的召請只有兩條。

清代有《法藏本》、《德基本》與《寂暹本》，此三本內容大致相同。以《德基本》與《祿宏本》相較，增加了〈會啟瑜伽最勝緣〉、〈禮請諸賢聖〉等七言偈，〈登瑜伽顯密之座〉、〈施食緣起文〉、〈夫三寶者〉等表白，〈吉祥會啟讚〉、〈五方佛禮讚〉等讚與〈準提咒〉。至於《法藏本》與《祿宏本》相較，僅增加〈爐香讚〉、〈登瑜伽顯密之座〉、〈緣起文〉等表白，〈云何梵〉、〈六字大明王〉等五言偈，〈五方五佛大威神〉七言偈，〈禮請諸聖賢〉、〈稽首歸依雄〉、〈召請〉六條與〈薜荔多文〉，其餘內容完全相同。《寂暹本》雖然是遵照天機大師的內容而編纂，與《德基本》相較，篇幅減少一些，內容大致相同，但次序排列不同。

綜上所述從《實叉本》至《德基本》的十一種與焰口相關的文本，都有相同處也有不同處，他們之間的關聯是這樣的：

《實叉本》→《不空本》→《水法本》→《軌儀本》（《緣由本》）→《不動本》
→《失譯本》→《祿宏本》→《法藏本》
 ↘《德基本》→《寂暹本》

再從歷來《瑜伽焰口》文本的撰譯者分析，《實叉本》與《不空本》署名是譯者，《水法本》署名是傳口訣者，《緣由本》、《軌儀本》及「失譯者」未署名撰

者，《不動本》署名西夏不動金剛重集，《祿宏本》署名祿宏重訂，《德基本》署名德基刪輯，《法藏本》在《卍續藏》目錄頁雖然標示是「清法藏著」，但是在經文首頁並未標明是法藏所著，且內容與《祿宏本》幾乎九成以上相同，應是依照《祿宏本》而修訂，《寂暹本》署名寂暹纂，這證明《瑜伽焰口》的文本從唐代傳入中國後，一直在漢傳佛教地區流傳，並經過許多人的集體創作而成，也推翻了周淑迦認為的「元代時，此法又自西藏傳入漢地，於是焰口施食之法得以復傳。」²⁰³觀點。



²⁰³ 周淑迦著：《法苑叢談》，臺北：文津出版社，1990，頁 49。

第四章 《瑜伽焰口》的儀式結構

「儀式」是世界上宗教的共同特色之一，²⁰⁴從原始宗教的崇拜、巫術，佛教的課誦、法會，儒家的禮儀、祭祀，道教的醮，伊斯蘭教（回教）的祈禱，印度教的冥想，猶太教的祈禱，到基督宗教的彌撒、禮拜，這些實際上是孕育宗教的搖籃。

源自印度的佛教，喬達摩（釋迦牟尼）大約於西元前五世紀，在畢羅樹（梵 pippala）樹下開悟，成為覺悟者——「佛陀」（Buddha），佛弟子隨著「佛陀」修行，以超越生死及苦、斷盡一切煩惱為目的，至佛陀滅度後一百年間，此時期雖有念咒之傳統，但沒有舉行儀式的記載，之後咒語及秘密儀式才存在於佛教內部。²⁰⁵

構成《瑜伽焰口》儀式的內容有「讚」、「偈」、「佛號」、「表白」、「真言」（咒語）與「印」等，為使眉目清楚，因此訂出儀式結構的次序作為分析的依據。

本章首先對於《不動本》、《德基本》與《意定本》三種《瑜伽焰口》的文本結構，進行分析與比較，接著選定漢傳佛教南方寺院與台灣寺院通行的《德基本》做儀式的結構分析。

第一節《不動本》、《德基本》與《意定本》的儀式結構

《瑜伽焰口》的儀式結構，在唐代《實叉本》中僅僅分成三個部分：一、緣起；二、一切德光無量威力陀羅尼；三、施食法。到了西夏不動金剛重集的《瑜伽集要燄口施食儀》（簡稱《不動本》），詳盡的列出十二種層次的儀式結構（見附錄三），堪稱最早的《瑜伽燄口》結構分析，但是近現代研究《瑜伽焰口》的學者如周叔迦、楊蔭瀏、袁靜芳與呂建福等人，皆忽略《不動本》所做的結構分析。

目前海峽兩岸通行的《瑜伽焰口》文本有兩種版本，一是《德基本》，一是《意定本》，此兩種版本的儀式結構，皆有近代民族音樂學者進行儀式結構分析，《德基本》以楊蔭瀏於 1956 年率隊至湖南進行為期三個月的民間音樂普查之後所做的儀式結構分析為最早，《意定本》以袁靜芳於 1997 年出版的《中國

²⁰⁴ 休斯頓·史密斯(Huston Smith)在《人的宗教》一書中指出：「宗教經常出現的六個面向是——權威、儀式、玄想、傳統、恩寵（信仰）以及奧祕。」，臺北：立緒，2001，頁 125。

²⁰⁵ 同前註，頁 112-132。

佛教京音樂研究》所做的儀軌程式分析為最早。

一、不動金剛對於《不動本》的儀式結構分析

《不動本》是西夏不動金剛大約於西元 1068 年之後根據《軌儀本》重集的文本，²⁰⁶其結構細分成十二個層次（完整結構參見附錄三），

（一）《不動本》的儀式結構

以下為《不動本》最前面三個層次的結構：

第一部分 開啟法事

1. 警聞法界
2. 然香達信
3. 結界灌頂

第二部分 施食三昧

1. 方便加持——觀淨法界；加持金剛；供散花米
2. 正行三昧——自成曼荼門；成他曼荼門

第三部分 功圓解散

1. 奉安囑護
2. 安住三摩
3. 結願回向²⁰⁷

（二）《不動本》增加的修行法—三昧耶戒

西夏的不動金剛重集《瑜伽集要焰口施食儀》，在其緣起中特別標明「於瑜伽集要救阿難陀羅尼鉢口儀軌經錄出」，意思是抄寫自《軌儀本》，²⁰⁸因此《不動本》與《軌儀本》相較於《不空本》多了如下的修行法：

- （一）欲修施食之法須先學瑜伽三昧。
- （二）須依瑜伽阿闍黎發無上菩提心，受三昧耶戒。
- （三）入三昧耶壇修法。²⁰⁹

不動金剛認為如果要修這種施食法，必先學習「瑜伽三昧」，「瑜伽」有合一、相應的意思，「三昧」是將心定於一處的安定狀態，²¹⁰「三昧耶戒」是密教修行人壇行灌頂之前必受之戒，²¹¹唐代一行禪師（683-727）所記《大毘盧遮那成佛

²⁰⁶ 不動金剛重集之時間推算，參見本論文第二章，頁 24。

²⁰⁷ 《瑜伽集要焰口施食儀》，《嘉興藏》卷十九，頁 201-212。

²⁰⁸ 經比對經本，《不動本》與《軌儀本》大約有一半的內容是相同的。

²⁰⁹ 《瑜伽集要焰口施食儀》，《嘉興藏》卷十九，頁 201 中。

²¹⁰ 「瑜伽」請參見《佛光大辭典》，頁 5529；「三昧」請參見《佛光大辭典》，頁 580。

²¹¹ 「三昧耶戒」請參見《佛光大辭典》，頁 583。

經疏》中受三昧耶戒須持守四戒如後：

第一戒不應捨正法者。

第二戒不應捨離菩提心者。

第三戒於一切法不應慳吝者。

第四戒勿於一切眾生作不饒益行者。²¹²

最先翻譯的《實叉本》與《不空本》皆未書「三昧耶戒」，惟從《水法本》以及之後的《瑜伽焰口》文本皆有授此戒的記載，按《水法本》係不空傳法²¹³，又從不空所譯的《聖迦柅忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經》、《大樂金剛不空真實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋》、《金剛頂瑜伽千手千眼觀自在菩薩修行儀軌經》等經都有受「三昧耶戒」之記載，顯然受「三昧耶戒」在唐朝已經相當流行，因此不空在傳法時遂將「三昧耶戒」加入《水法本》中。

受「三昧耶戒」之壇稱「三昧耶壇」，是阿闍梨為弟子及鬼神受戒之壇，²¹⁴不空在《觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門》就曾經提醒欲修習「三昧耶戒」者需先入「三昧耶壇」：「我修緝成就彼行，諸習學者，先應入於灌頂大三昧耶壇。」²¹⁵因此，授「三昧耶戒」在後來的《瑜伽焰口》文本中，與「變食真言」同為重要的印咒，受三昧耶戒後，可以如同釋尊般的覺悟，而成為真正的佛弟子。

二、楊蔭瀏對於《德基本》的結構分析

《德基本》在中國大陸南方及臺灣皆相當流行，海峽兩岸以民族音樂學者楊蔭瀏最早對《德基本》進行了詳盡的結構分析。

（一）楊蔭瀏使用《瑜伽焰口》文本考證

楊蔭瀏是近代民族音樂學者中，對《瑜伽焰口》最早進行關注與研究的學者，1956年曾率隊至湖南進行為期三個月的民間音樂普查，這次普查的佛教音樂是在湖南長沙的開福寺，據楊蔭瀏的參考資料顯示，開福寺所用的焰口文本，名為《瑜伽施食焰口》，上面只有「康熙癸酉年（1693）序；光緒十九年（1893）圓光募刊；撫州（江西臨川）正覺寺藏版。南岳南台寺句容贈。」²¹⁶雖然楊蔭瀏

²¹² 《大毘盧遮那成佛經疏》卷第九。《大正藏》卷三十九，頁 671 上。

²¹³ 見本論文第二章，頁 16-22。

²¹⁴ 見《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》：「莊嚴事畢與諸弟子，香湯洗浴著新淨衣，出外中庭如法掃灑，香泥塗地如法莊嚴，名三昧耶壇（是與弟子及鬼神受戒壇也）」《大正藏》卷二十一，頁 469 下。

²¹⁵ 《觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門》，《大正藏》卷二十，頁 1 上。

²¹⁶ 楊蔭瀏著：《楊蔭瀏全集》第 6 卷，頁 373。

沒有記下作者的名字，但是從以下兩點可以判斷湖南長沙開福寺所使用的《瑜伽施食焰口》的版本為《德基本》，理由如下：

- 1.在筆者搜集的上海佛學書局出版的《瑜伽焰口》、杭州靈隱寺購買的《瑜伽焰口》、臺灣佛光山使用裕隆印務局印刷的《瑜伽焰口》以及原刻板者是南京寶華山與常州天寧寺，台灣菩提書局出版的《瑜伽焰口施食要集》等四種《德基本》，都注明是「康熙癸酉年秋分第三褒灑陀日 寶華一雨定庵基述」的〈瑜伽焰口序〉。
- 2.從楊蔭瀏普查報告的「佛教禪宗樂曲譜例」中，有《稽首皈依雄》、《贊三寶功德》、《觀音禪定偈》三首焰口譜例，其註腳記載詞見《瑜伽施食焰口》的頁碼分別是 45 下、14 上、34 下，與杭州靈隱寺所購得的《瑜伽焰口》中的頁碼相同。

因此可見楊蔭瀏于湖南長沙開福寺所普查的《瑜伽焰口》文本就是中國南方寺院系統與台灣寺院所通用的《德基本》。

（二）楊蔭瀏所做的《德基本》結構分析

楊蔭瀏將在湖南所見到的佛教音樂大致分成「禪宗的音樂」、「應門的音樂」和「群眾性的佛音樂」三類，而焰口中的音樂屬於「禪宗的音樂」。楊蔭瀏採用《德基本》所做的結構分析如後：

第一部分 焰口前的準備部分²¹⁷

- 1.手鼓召集僧眾。
- 2.放鞭炮。

第二部分 焰口前的引起部分

- 1.唱贊。
- 2.讀表白文。
- 3.唱贊——“稽首皈依圓通教主……”。
- 4.唱贊——“戒定真香……消災障”。
- 5.禮命運八字——唱讚；念《大悲咒》。
- 6.唱“大悲觀世音菩薩”——繞佛；升座；歸位。
- 7.唱讚——“楊枝淨水……化紅蓮”。
- 8.“呼腔”。
- 9.放鞭炮。

²¹⁷ 這些標題，是採訪者楊蔭瀏所擬的。

10. 搥鼓三通。
11. 笛吹【萬年春】曲牌。
12. 搥鼓。

第三部分 焰口的主要部分

1. 請佛——讚佛；皈依；驅魔；變空，建壇；淨壇；請佛法僧三寶到會作證，給予助力；向佛法僧三寶奉食；禪定。
2. 度鬼——破地獄，請地藏王；招請孤魂，召請六道餓鬼；為他們消罪；引他們皈依三寶；發菩提心；向他們施甘露，念《尊勝咒》、《往生咒》等。
3. 圓滿——送佛、遣鬼，宣佈功德圓滿；念《金剛薩埵百字咒》。

第四部分 焰口後的結尾部分²¹⁸

1. 唱《圓滿贊》。
2. 放鞭炮。

楊蔭瀏所做的結構分析非常詳盡，還特別注明第二部分焰口的引起是《瑜伽施食焰口》文本中所沒有記載到的部分，第三部分焰口的主要部分唱誦的內容與進行的次序，和《瑜伽施食焰口》刻本完全相同，經比對《德基本》，楊蔭瀏分析的第一部分焰口前的準備部分與第四部分焰口後的結尾部分，也是文本中所沒有的。

(三) 楊蔭瀏對於「放焰口」的觀點

楊蔭瀏將佛教音樂「放焰口」的過程看成是一齣戲劇：

佛教當中有放焰口的節目，其內容開始為淨壇，然後請菩薩下降，音樂比較嚴肅；以後，放出地獄中的餓鬼，音樂淒厲；之後，對他們施食，感化之使其皈依佛教。為此，和尚和鬼一同唱起歡樂的音調，最後向佛報告其成果，音樂莊重嚴肅。其整個過程彷彿一個戲劇。其中的角色，除了和尚自己之外，還有想像的、虛擬的、看不見的一角色，如佛、菩薩、金剛和餓鬼等。²¹⁹

三、袁靜芳對於《意定本》的結構分析

中國民族音樂學者袁靜芳於 1997 年出版的《中國漢傳佛教音樂文化》中所用中國佛教京音樂《瑜伽焰口》佛事錄的版本為「民國壬戌三月直隸正定府隆

²¹⁸ 楊蔭瀏著／中國藝術研究院音樂研究所編：《楊蔭瀏全集》第 11 卷，頁 369。

²¹⁹ 楊蔭瀏口述／蕭興華整理：〈佛教音樂〉《中國音樂》1990，第一期，頁 15。

興寺住持僧意定重刊」，²²⁰筆者手中有複印自山西五台山內繁峙縣石佛寺佛樂班所使用的《焰口施食》經本，第一頁也印有「民國壬戌三月直隸正定府隆興寺住持僧意定重刊」一行小字，與袁靜芳所用為同一版本，因此稱為《意定本》。

《意定本》目前只有袁靜芳做了結構分析如下：

- 第一部分 拜座、登座——拜座；登座。
- 第二部分 請聖——戴冠；請聖；五方結界；瑜伽文；請聖；加持四靜；開鈴；釋伽文；請聖；皈依三寶；真言；曼答辣圖。
- 第三部分 壇儀文——壇儀文；念“文信”。
- 第四部分 五供養——啟告三十五佛；五供養；除魔。
- 第五部分 度亡召請——三寶贊；破地獄門；請聖；畢字真言；召請；骷髏真言；音樂，奏焰口套曲《料峭》。
- 第六部分 度鬼——閻羅文；水月真言；泡斛；真言印；尊勝真言；尊勝咒；普隆咒；往生咒；六趣偈。
- 第七部分 發願回向——回向偈；奉送印；十報恩；伏以文；金剛薩陀百字咒；薜荔文。
- 第八部分 圓滿奉送——發願回向偈；皈依。²²¹

袁靜芳認為佛教的儀式活動稱為法事（亦稱佛事），並將其分成「修行法事」、「慶典紀念法事」、「祈福攘災法事」與「普濟法事」四類，而「放焰口」則歸屬於「普濟法事」。²²²

四、《不動本》、《德基本》與《意定本》的結構分析比較

前述《瑜伽焰口》三種文本的結構分析，各有不同，以下分三部分比較之。

（一）「開啟法事」、「請佛」與「請聖」的比較

楊蔭瀏將《瑜伽焰口》文本開始的「讚佛」至「禪定」定名為「請佛」，佛是梵語 buddha 之音譯，全稱佛陀、佛馱、休屠、浮陀、浮屠、浮圖、浮頭、沒馱、勃陀、醇陀、步他，意譯為覺者、知者、覺，是覺悟真理者之意²²³。袁靜芳則是從「帶冠」至「曼答辣圖」定名為「請聖」，聖字的梵語為 ārya，原意指印度早期雅利安民族之高貴血統，佛教則以探求正道或實踐正道者，皆可稱為「聖」。²²⁴無論是「請佛」或「請聖」，對於此段經文的描述皆是可行的。

²²⁰ 袁靜芳著：《中國佛教京音樂》，臺北：慈濟文化，1992，頁 97。

²²¹ 袁靜芳著：《中國漢傳佛教音樂文化》，北京：中央民族大學，2003，頁 305-307。

²²² 同前註，頁 34。

²²³ 參見《佛光大辭典》，頁 2606。

²²⁴ 參見《佛光大辭典》，頁 5576。

但是西夏不動金剛重集的不動本，將《瑜伽焰口》開始的「警聞法界」、「然香達信」至「結界灌頂」三部分定名為「開啟法事」，不動金剛將此段稱為「開啟法事」，則顯得更為貼切。

(二)「施食三昧」與「度鬼」的比較

楊蔭瀏將《瑜伽焰口》中的「破地獄」至「尊勝咒」的段落，定名為「度鬼」，袁靜芳將「閻羅文」至「六趣偈」的段落，也定名為「度鬼」，通常佛教中指已逝者或死人之精魂為鬼，而鬼之梵語為 *preta*，巴利語為 *peta*，故音譯為薛荔多、閉戾多、俾禮多、卑利多、彌荔多、閉多等，屬於六道眾生之一²²⁵。然而「度鬼」並不是《瑜伽焰口》最主要的目的，明代雲棲株宏在《瑜伽集要施食儀軌序》中即明示《瑜伽焰口》的目的如後：

瑜伽施食法，藏有多本，其最初唯佛示阿難陀羅尼一章而已，而教令誦之二十一徧，即今變食真言是也。²²⁶

用此變食真言進行「施食法」才是《瑜伽焰口》的初衷，《實叉本》中明確指出有三種施食的對象，分別是施諸餓鬼，施諸婆羅門及仙食者與供養三寶。這三種施食還有各自不同的儀軌，說明《瑜伽焰口》不只是對餓鬼施食，楊、袁二人將結構標題定名為「度鬼」，顯然違失唐代初譯經之本意。

《不動本》則是在「開啟法事」之後，將「方便加持」到「正行三昧」定名為「施食三昧」，此名稱一是呼應了《實叉本》與《不空本》所載施諸餓鬼，施諸婆羅門及仙並供養三寶的施食法，二是呼應《水法本》、《軌儀本》與《不動本》所言入壇行灌頂之前受三昧耶戒的做法。

(三)「功圓解散」、「圓滿」與「圓滿奉送」的比較

楊蔭瀏將「送佛」至念〈金剛薩埵百字咒〉，定名為「圓滿」，袁靜芳分成兩個部分，一是「發願回向」：從〈回向偈〉至〈薛荔文〉；二是「圓滿奉送」：從「發願回向偈」至「皈依」，不動金剛則是從「奉安囑護」至「結願回向」定名為「功圓解散」，三者的見解相似。

²²⁵ 據《佛光大辭典》載，「六道」是眾生各依其業而趣往之世界，可以分成：「(一)地獄道（梵 *narakagati*），(二)餓鬼道（梵 *pretagati*），(三)畜生道（梵 *tiryagyonigati*），(四)修羅道（梵 *asura-gati*），(五)人間道（梵 *manusya-gati*），(六)天道（梵 *deva-gati*）」頁 1298。

²²⁶ 《瑜伽集要施食儀軌序》《卍續藏》卷五十九，頁 254 上。

第二節 《德基本》的儀式結構分析

《瑜伽焰口》的結構最早是出現在西夏不動金剛重集的《不動本》中，僅僅分成「開啟法事」、「施食三昧」與「功圓解散」三部分，但是目前海峽兩岸所使用的《瑜伽焰口》經本大都加上一個開始的儀式，以山西五台山內繁峙縣石佛寺佛樂班所使用，記載民國 11 年（1922）直隸正定府隆興寺住持僧意定重刊的《餒口施食》為例，稱此開始的儀式為「瑜伽餒口施食起止規範」，顯然是後來在施行法會時覺得有必要增加一個開始的儀式程序。

臺灣佛光山使用的常州天寧寺版《瑜伽餒口》（簡稱《德基本》），在中國大陸南方及臺灣皆相當流行，例如中國大陸有江蘇常州天寧寺、江蘇常州清涼寺、湖南長沙開福寺、浙江杭州靈隱寺等寺院，及台灣佛光山、法鼓山、靈巖山、千佛山、法雲寺、妙法寺等寺院皆使用此版本施放焰口。由於《德基本》僅記載此開始儀式的程序，未注明其名稱，台灣坊間出版的《佛門必備課誦本》²²⁷，則以「餒口參禮儀」稱之，今為書寫方便起見，將《瑜伽餒口》法會開始前舉行的儀式，稱為「參禮儀」。

《瑜伽焰口》的儀式結構，增加了「參禮儀」之後，加上《不動本》原有的結構：「開啟法事」、「施食三昧」與「功圓解散」，成為四個部分，以下分別論述之。

一、「參禮儀」

參禮儀舉行的目的有三種：一是迎請和尚登台主法²²⁸，二是邀請諸佛菩薩現身²²⁹，三是普度眾生²³⁰。

參禮儀的「參」字有加入的意思，而「禮儀」則表示有禮節的規範與禮法的儀式，因此「參禮儀」可以解釋為參加有禮節規範的儀式。《瑜伽焰口》「參禮儀」正是透過功德主的禮拜、主法和尚的觀想，邀請亡者和餓鬼臨此法會現場，共同完成《瑜伽焰口》的神聖儀式，這其中就包含了許多禮儀的規範。

刊入刊本大藏經的《瑜伽焰口》文本，從唐代《實叉本》至清代《寂暹本》，先後共有十種不同版本的《瑜伽焰口》文本，都沒有「參禮儀」的儀式記載，

²²⁷ 佚名：《佛門必備課誦本》，臺北：佛教，頁 131。

²²⁸ 清·德基刪輯：《瑜伽餒口施食要集》：「施食壇儀，由知客與引禮兩位，引導齋主執香至法堂，迎請法師，至壇前。」，高雄：裕隆印務局，頁 12。

²²⁹ 清德基刪輯，上海佛學書局印行《瑜伽焰口》〈爐香讚〉：「爐香乍蒸，法界蒙薰，諸佛海會悉遙聞，隨處結祥雲，誠意方殷，諸佛現全身。」上海：上海佛學書局，1996，頁 1。

²³⁰ 清·德基刪輯，高雄裕隆印務局印刷：《瑜伽餒口施食要集》〈面然大士讚〉：「焦面大士，如來化身，鐵圍山內顯威靈，普度諸眾生，共沐良因。」頁 15。

但是《瑜伽焰口》中的「參禮儀」一詞的由來，極有可能是因為明太祖在〈御製蔣山寺廣薦佛會文〉中敘明舉辦法會的原因而來：

今特為死者超升生者解冤，吾不昧於佛，以禮以時，香華燈燭莊嚴素供，朕躬率先，僧臣叅禮，此之謂禮；……²³¹

(一) 「參禮儀」的歷史演變

唐代不空傳口訣的《水法本》中已經出現類似於「參禮儀」的敘述，如下：
先出眾生食，事須如法，周匝種種皆著並須淨好。或一分或少許或一器，皆須安淨銅器中如法，如無銅器白瓷亦得，如無瓷器可用漆器。其飲食須和清水，面向東立，坐亦得作法。夫欲施一切餓鬼飲食者，先須發廣大心普請餓鬼。²³²

首先必須施給鬼神眾生之飯，其次各種器皿也須準備好，最後需發心廣邀餓鬼參與法會，這些已符合現代「參禮儀」的第三個目的：普度眾生。

雖然《不動本》中只將儀軌分成「開啟法事」、「施食三昧」與「功圓解散」三個部分，但是銓次者清·受登法師在一開始加註一行小字如下：

行者先按視道場，幡幢道具次第莊嚴，華香供養，敷陳周整，已，齋主引請行香升座。²³³

這些文詞也與目前所行之「參禮儀」極為相似。目前筆者共搜集四種不同版本的「參禮儀」如下：

- 1.上海佛學書局在西元 1996 年印行的《瑜伽焰口》，在文本中並沒有寫出「參禮儀」的名稱，只是在正文之前有一段文字的表達。
- 2.常州天寧寺版，台灣裕隆印務局於 1993 年印刷，印有民國甲辰（西元 1964）年蒲月（農曆五月），且是佛光山寺施放焰口時所用的《瑜伽焰口》，同樣的也沒有寫出「參禮儀」的名稱，也只是在正文之前有一段文字。
- 3.福建鼓山湧泉寺住持妙蓮集成的《禪林道場讚本》，是清光緒十九年（1894）出版，其名稱為〈焰口參禮啟法〉，而臺灣坊間出版的《佛門必備課誦本》，名稱為〈焰口參禮儀〉，這兩種「參禮儀」的內容幾乎完全相同。
- 4.五台山內繁峙縣石佛寺佛樂班所使用題名為《焰口施食》，是民國壬戌三月（1922）直隸正定府隆興寺住持僧意定重刊並印一百本，在此書的首頁有手寫之「此本根據云桂和尚所存民國壬戌本複印，比原本縮小二分之一，一九九八

²³¹ 《金陵梵剎志》，頁 313。

²³² 《施諸餓鬼飲食及水法》，《大正藏》卷二十一，頁 466 下。

²³³ 《瑜伽集要焰口施食儀》，《嘉興藏》卷十九，頁 201 下。

年二月十二日 五台山內繁峙縣石佛寺佛樂班」等字樣，其「參禮儀」名稱為〈瑜伽餽口施食起止規範〉。

以上四種版本的〈焰口參禮儀〉，內容有同有異，都有「道場成就 賑濟將成 齋主虔誠 上香設拜 清淨海眾 舉揚聖號」的偈語，也有具淨壇灑淨功能的〈楊枝淨水讚〉，顯然這四種文本是在同一個基礎下發展而成的。

然而目前所知最早的〈焰口參禮儀〉出現的年代是 1894 年，就是第三種版本的《禪林道場讚本》，

以下採用第二種常州天寧寺版，也是台灣佛光山寺在施放焰口時所用的《瑜伽餽口》中的「參禮儀」作為探討的版本。

（二）「參禮儀」的儀式內容

「參禮儀」儀式進行共分成「迎請」、「請佛法僧寶」、「引魂」、「請面然大士」與「登座」五個部分，分述如下：

1. 迎請

奏〈出堂鼓〉，由知客法師與引禮法師兩位，引導齋主執香至法堂，迎請主法法師，至「瑜伽焰口壇」前。

漢傳佛教的法會，在儀式開始之前，會有迎請主法和尚的儀式，例如《水陸法會》、《三時繫念》、《瑜伽焰口》、《八關齋戒》等，也有不舉行迎請儀式的法會，例如《梁皇寶懺》、《大悲懺》等。

漢傳佛教「焰口參禮儀」的迎請儀式，上海佛學書局印行之《瑜伽焰口》中是如此敘述的：

本山施食壇儀，上座前，由來不搥鼓。候執香迎請至，施主先跪上香，轉遞法師執取，隨上香。²³⁴

前文指出「本山」即為寶華山，寶華山為明末律宗千華派的重鎮，上海佛學書局印行之《瑜伽焰口》為寶華山德基所刪輯，德基出生於 1643 年，為明思宗崇禎年間，圓寂於清聖祖康熙年間，故此迎請儀式，應產生於明末清初之時。

比德基稍早出生的明末律宗千華派二祖讀體（1601～1679），撰有《三壇傳戒正範》，其中詳述求戒者在引禮師的指導下至法堂禮請方丈和尚授戒的情形：

引禮云：「善哉可爾，既汝眾等初入律門，儀則未諳。今為汝等通啟二師，恭詣方丈禮請和尚，預為開導，伺候臨期陞座，授汝等沙彌十戒。其眾中為首者，出班四人，隨我分請二師，餘者立定」。……一引禮將二人

²³⁴ 《瑜伽焰口施食要集》，上海：上海佛學書局，頁 1。

往羯磨師寮，到已，引禮先向師一觸禮，起立於左，呼彼二人作禮三拜，師受請已，隨至法堂。²³⁵

而臺灣佛光山使用的《瑜伽焰口》「參禮儀」，敘述的迎請方式與讀體在《三壇傳戒正範》所敘述的更為接近：

施食壇儀，由知客與引禮兩位，引導齋主執香至法堂，迎請法師，至壇前。²³⁶

因此「參禮儀」的迎請儀式是由信徒先進入寺院等待儀式開始，接著擊《出堂鼓》，知客²³⁷及引禮²³⁸法師引導功德主執香至法堂，迎請主法和尚及其餘諸法師至「瑜伽焰口」壇前，²³⁹迎請的隊伍依次是：

- (1) 知客法師、引禮法師
- (2) 執香功德主
- (3) 主法法師、施法器法師（各執鐺子、鈴子、引磬、木魚）

2.請佛法僧寶

唱〈戒定真香讚〉，三稱三拜，和尚拈香，齋主上香，隨拜，煞鼓畢。主法說偈云：「佛法僧寶，體徧十方，恭敬誠求，必蒙感應。」

3.引魂

大眾同音念〈阿彌陀佛聖號〉，問訊，施法器人員、清眾、齋主、與主法法師依序至「超薦壇」前引亡靈孤魂。

4.請面然大士

大眾同音念〈觀音菩薩聖號〉，施法器人員、清眾、齋主、與主法法師依序至「超薦壇」前。

5.登座

「參禮儀」的登座儀式是唱佛號〈千華台上〉時，主法法師三拜起具²⁴⁰，登

²³⁵ 《三壇傳戒正範》，《卍續藏》卷六十，頁 627 中。

²³⁶ 《瑜伽焰口施食要集》，高雄：裕隆印務局，頁 12。

²³⁷ 為禪林寺院中司掌迎送與應接賓客之職稱。參見《佛光大辭典》，頁 3461。

²³⁸ 星雲大師在《佛教叢書 7——儀制》一書中說明「引禮」的工作：「於法會或戒會時，引導大眾如法進行一切行儀禮節，使不違犯者。」高雄：佛光，1997，頁 612。

²³⁹ 一般法會只有一位主法和尚，通常施放「瑜伽焰口」法會最少需要三位主法和尚，原因是在誦念真言時需要三位主法和尚輪流唱誦。但是像這種萬人參加的水陸法會中的「瑜伽焰口」法會，佛光山寺會排出九位主法和尚（尚有十三位主法和尚同時上台，表示隆重），身穿紅袈裟，在誦念真言時是由五位主法和尚輪流唱誦，如果加上清眾及施法器法師最多可派出共 108 位法師。

²⁴⁰ 坐具的梵語是 *nisīdana* 或 *nisadana*，將入叢林之比丘、比丘尼，必須先備辦道具，據《百丈清規》載道具有十三項：「三衣、坐具、偏衫、裙、直裰、鉢、錫杖、拄杖、拂子、數珠、

座，接著問訊，帶上有毘盧佛像的毘盧帽。

二、「開啟法事」

雖然「開啟法事」一詞是西夏不動金剛最先在《不動本》中提出的，但是明祿宏以宋志磐所撰重訂的「法界聖凡水陸勝會修齋儀軌」中，在卷第一也使用「行晨朝開啟法事」之詞。²⁴¹

「開啟」原意是「打開」的意思，佛教用語則是指法會儀式開始之翼，又做「啟建」。「法事」又作法會、佛事、齋會、法要，佛教徒經常聚集淨食、莊嚴法物，以供養諸佛菩薩；或設齋、施食、說法，以讚歎佛德。²⁴²

(一)「開啟法事」的歷史演變

宋代佚名約 1068 年以後撰的《軌儀本》中，有頗似密教儀軌的啟請法，如下：

阿伽香水妙花燈塗，飲食湯藥種種果味及餘物等，以法淨除勿令觸穢。
莊嚴事畢與諸弟子，香湯洗浴著新淨衣。出外中庭如法掃灑，香泥塗地
如法莊嚴。三昧耶壇（是與弟子及鬼神受戒壇也），於道場外敷淨薦褥。
嚴整威儀作禮三拜。面東胡跪手執香爐，作啟請法。

「香泥塗地²⁴³」與「面東胡跪手執香爐，作啟請法²⁴⁴。」的儀式，正是密教中法會開始時常見到的結界與啟請法。

然而曾經參考《軌儀本》的《不動本》，首次有「開啟法事」的標題出現，不動金剛將其分成三個部分，內容如下：

1. 警聞法界

南無盡虛空遍法界過現未來佛法僧常住三寶。

2. 然香達信

香雲蓋菩薩摩訶薩。

3. 結界灌頂

淨瓶、濾水囊、戒刀。」坐具是漢傳佛教法師坐臥時敷於地上或臥具上長方形之布，目的是為了防禦地上植物、蟲類以保護身體，避免三衣及寢具污損，後來延用於拜佛或禮拜師長時敷用之，且產生一定之規制。參見《佛光大辭典》，頁 5632。

²⁴¹ 宋·志磐重訂／明·祿宏補儀／清·儀潤彙刊：《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，《卍續藏》卷七十四，頁 784。

²⁴² 參見《佛光大辭典》，頁 5308，3355。

²⁴³ 阿地瞿多譯的《陀羅尼集經》中即有「泥地法」：「若作水壇……即須香泥塗其地上，即成壇法。」《大正藏》卷十八，頁 886 中。

²⁴⁴ 阿地瞿多譯的《陀羅尼集經》中有「啟請法」：「次阿闍梨更作一遍檢校周匝，既檢校竟即入道場，於壇西門胡跪而坐，手把香爐又更啟白。」《大正藏》卷十八，頁 890 中。

南無大悲觀世音菩薩。

甘露王菩薩摩訶薩。²⁴⁵

這是一個比較簡短版的「開啟法事」，到了明末清初釋德基刪輯的《德基本》，將「開啟法事」充實了許多的內容。

(二)「開啟法事」的儀式內容

《德基本》中的「開啟法事」共分成四個段落：「然香達信」、「警聞法界」、「灌頂」與「結界」。

1.燃香達信

法會開始，主法問訊、帶毘盧帽、執如意尺，三稱三問訊，維那起腔，大眾齊唱：

吉祥會啟，甘露門開，孤魂佛子降臨來，聞法赴香齋，永脫輪回，幽暗一時開。²⁴⁶

主法左手執爐，右手拈香，表白如下：

此一瓣香，不從天降，豈屬地生。兩儀未判之先，根源充塞三界，一氣纔分之後，枝葉徧滿十方。超日月之光華，奪山川之秀麗，即戒即定即慧，非木非火非煙，收來在一微塵（以所拈香遞下），散去普熏法界。爇向爐中，專伸供養，常住三寶，剎海萬靈，歷代祖師，一切聖眾。河沙品類，幽顯聖凡，悉仗真香，普同供養。²⁴⁷

香雲蓋菩薩摩訶薩

主法及大眾三稱三問訊，想此香烟結篆徧滿虛空忠誠種種供養雲。

2.警聞法界

維那舉四言偈：

佛面猶如境滿月 亦如千日放光明 圓光普照於十方 喜舍慈悲皆具足
南無盡虛空徧法界 過現未來佛法僧三寶 登寶座菩薩摩訶薩²⁴⁸

主法三稱禮畢，就座而坐。

3.灌頂

此灌頂之方法，係由主法法師自身接續灌頂之位，觀想五方如來以智水灌其頂，維那舉腔，大眾同唱《準提呪》如下：

稽首皈依蘇悉帝 頭面頂禮七俱胝 我今稱讚大準提 惟願慈悲垂加護

²⁴⁵ 《瑜伽集要毘口施食儀》，《嘉興藏》卷十九，頁 201 下。

²⁴⁶ 清·釋德基刪輯，《瑜伽毘口施食要集》，高雄：裕隆印務局，頁 16-17。

²⁴⁷ 同前註，頁 17-18。

²⁴⁸ 同前註，頁 18-19。

南無颯哆喃 三藐三菩陀 俱胝喃 怛侄他 唵 折戾主隸准提 娑婆訶²⁴⁹

4. 結界

主法法師觀想於光明藏中，出現梵書吽字，安置於東、南、西、北及中央等五方，而成所結之界。五方界內出現東方世界阿閼佛、南方世界寶生佛、西方世界彌陀佛、北方世界成就佛及中央世界毘盧佛，三稱寶曇華菩薩摩訶薩，觀想前彈指聲中，如下雨般的諸多香花等供養雲，奉獻給五方如來。接著主法於壇場內灑淨，大眾同念大悲咒一遍，並三稱南無甘露王菩薩摩訶薩。²⁵⁰

三、「施食三昧」

《不動本》在「開啟法事」之後，將「方便加持」到「正行三昧」定名為「施食三昧」，此名稱一是呼應了《實叉本》與《不空本》所載施諸餓鬼，施諸婆羅門及仙並供養三寶的施食法，二是呼應《水法本》、《軌儀本》與《不動本》所言前來接受施食的諸佛子等必先受「三昧耶戒」。

「施食」是將飲食布施予他人，持飯食施予他人，因此經常行「施食」之人能獲五福德如下：

一曰施命，二曰施色，三曰施力，四曰施安，五曰施辯。²⁵¹

「三昧」是梵語 *samādhi* 之音譯，又譯作三摩地、三摩提、三摩帝，意譯則為等持、定、正定、定意、調直定、正心行處等，意思是將心定於一處的一種安定狀態。²⁵²

由於《不動本》曾經有部分內容是抄寫自《軌儀本》，²⁵³因此《不動本》與《軌儀本》中有相同「受三昧戒」的修行法：

《不動本》：佛告阿難，若欲修此施食之法須學瑜伽三昧。²⁵⁴

《軌儀本》：佛告阿難，若欲受持施食之法，須依瑜伽甚深三昧阿闍梨法，若樂修行者，應從瑜伽阿闍梨，學發無上大菩提心，受三昧戒入大曼拏羅得灌頂者。²⁵⁵

(一)「施食三昧」的歷史演變

宋代遵式在〈施食法〉中特別推崇《實叉本》中的「一切德光無量威力」

249 清·德基刪輯，《瑜伽焰口施食要集》，高雄：裕隆印務局，頁 20。

250 同前註，頁 21-27。

251 《施食獲五福報經》，《大正藏》卷二，頁 855 上。

252 《佛光大辭典》，頁 580。

253 經比對經本，《不動本》與《軌儀本》大約有一半的內容是相近的。

254 《瑜伽集要燄口施食儀》，《嘉興藏》卷十九，頁 201 中。

255 《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，《大正藏》卷二，頁 469 下。

陀羅尼，遵式是如此說的：

又實叉唯用一咒，不空加四如來名等，今且依實叉貴易行，故一咒之力能兼一切。²⁵⁶

此一咒從唐代最早翻譯的《實叉本》至明末清初的《德基本》中，共有十種版本中的文本都有此一咒語的出現，明代祿宏稱此咒語為「變食真言」，現列表如下：

表十三 歷代《瑜伽焰口》文本「變食真言」音譯表

經名	咒語名稱	咒語
實叉本	一切德光無量 威力	那麼 薩縛 怛他揭多 縛路枳帝 三跋囉 三跋囉 吽
不空本	無量威德自在 光明殊勝妙力	那謨 薩嚩 怛他藥多 嚩盧枳帝 唵 參婆囉 參婆囉 吽
水法本	無量威德自在 光明勝妙之力 加持飲食陀羅 尼	曩莫 薩嚩 怛他藥多 嚩嚕吉帝 唵 三娑囉 三娑囉 吽
軌儀本	施食真言	唵 薩嚩 怛他識多 嚩路枳帝 鏝 婆囉婆囉 三婆囉 三婆囉 吽
不動本	施食印咒	唵 薩哩幹 答塔葛達 阿吡盧揭諦 鏝 婆囉婆囉 三婆囉 三婆囉 吽
失譯本	施食真言	唵 薩哩幹 答塔葛達 阿吡盧揭諦 鏝 婆囉婆囉 三婆囉 三婆囉 吽
祿宏本	無量威德自在 光明如來印	唵 薩哩幹 答塔葛達 阿吡盧揭諦 鏝 婆囉婆囉 三婆囉 三婆囉 吽
法藏本	無量威德自在 光明如來印	唵 薩哩幹 答塔葛達 阿吡盧揭諦 鏝 婆囉 鏝 婆囉 三婆囉 三婆囉 吽
寂暹本	無量威德自在 光明如來印	嚩 薩哩幹 答塔葛達 阿吡盧揭諦 鏝 婆囉 鏝 婆囉 三婆囉 三婆囉 吽
德基本	無量威德自在 光明如來印	唵 薩哩幹 答塔葛達 阿吡盧揭諦 鏝 跋囉跋囉 三跋囉 三跋囉 吽。

這十組咒語全部是音譯，可以分成三個群組：第一組是《實叉本》、《不空本》與《水法本》，《實叉本》較《不空本》與《水法本》缺少一個「唵」字；第二組是《軌儀本》、《不動本》、《失譯本》、《祿宏本》與《德基本》，除了字不同，

²⁵⁶ 《金園集》，《卍續藏經》卷五十七，頁 11 上。

音唸起來完全相同；第三組是《法藏本》與《寂暹本》，音與字也幾乎完全相同。從唐代到清初的一千多年之間，「變食真言」僅增加些許的唸法，其餘皆相同，也可證明唐代人說話的語音是一直流傳到今天。

(二)「施食三昧」的儀式內容

1.禮請聖賢

「開啟法事」嚴淨壇場之後，主法法師持鈴誦〈加持杵鈴真言〉，唱〈禮請諸賢聖〉，邀請歷代聖賢全都來參加焰口法會。

2.皈依三寶

此時法界中之一切有情，誓願皈依金剛上師與佛、法、僧三寶，唱〈方便不壞自性體〉、〈三寶讚〉與〈志心信禮〉。

3.啟告本事

此「啟告本事」中有邀請的對象、施食的地區、施食的對象以及施食的目的，分述如下：

- (1) 邀請對象：一切諸佛 般若菩薩 金剛天等 及諸業道 無量聖賢
- (2) 施食地區：盡虛空界 三塗地獄 諸惡趣中 曠劫飢虛 一切餓鬼
閻羅諸司 天曹地府 業道冥官
- (3) 施食對象：婆羅門仙 久遠先亡 曠野冥靈 虛空諸天 及諸眷屬
異類鬼神
- (4) 施食目的：唯願諸佛 般若菩薩 金剛天等 無量聖賢 及諸業道
願賜威光 悲增護念

4.供養諸聖賢

誦〈十方一切刹〉，以花、香、燈、塗、果、樂等六種供養，依次奉獻上師三寶、顯密護法神與法界眾生，誦〈奉食印〉，每念一遍真言，彈指一聲，顯現持一食而能遍供恆沙諸佛聖眾的目的。

5.施食

明代雲棲株宏在《瑜伽集要施食儀軌序》中即明示《瑜伽焰口》的目的如下：

瑜伽施食法，藏有多本，其最初唯佛示阿難陀羅尼一章而已，而教令誦之二十一徧，即今變食真言是也。²⁵⁷

用此「變食真言」進行「施食法」才是《瑜伽焰口》的初衷，《實叉本》中明確

²⁵⁷ 《瑜伽集要施食儀軌》，《卍續藏》卷五十九，頁 254 上。

指出有三種施食的對象，分別是施諸餓鬼，施諸婆羅門及仙食者與供養三寶。這三種施食還有各自不同的儀軌，說明唐代初譯經之本意。

四、「功圓解散」

《瑜伽焰口》在《不動本》中的「功圓解散」分成三個部分：「奉安囑護」、「安住三摩」與「結願回向」，在《德基本》中則是分成四個部分：「圓滿奉送」、「安著三昧」、「結願回向」與「主法除帽起立三問訊」。

「功圓」即是功德圓滿，功德的梵語是 *guna*，音譯作懼曩、麤曩、求那，意思是指功德福德，也可以說是行善所獲得的果報。圓滿是佛教用語，梵語是 *paripūrṇa*，周遍充足，無所缺減之意。佛教徒作佛事，又稱作「功德」，當一場佛事完畢，即可稱之功德圓滿。²⁵⁸

（一）「功圓解散」的歷史演變

《瑜伽焰口》的諸多文本中，從《實叉本》、《不空本》、《水法本》、《軌儀本》至《緣由本》的結尾並沒有「功圓解散」的部分，舉《軌儀本》的結尾為例如下：

佛告阿難汝隨我語，如法修行廣宣流布，令諸短命薄福眾生，普得見聞常修此法，壽命延長福德增長，是時佛說為阿難及救拔焰口餓鬼一切眾生陀羅尼經，以是名字汝當奉持。²⁵⁹

佛陀告訴阿難需「如法修行」，並「廣宣流布」，這樣比較像是一種參加人數較少的修行法。從西夏不動金剛重集的《不動本》開始才有「功圓解散」的標題出現，後出的《祿宏本》、《法藏本》、《寂暹本》與《德基本》中，雖然沒有「功圓解散」的標題，但是卻有「功圓解散」的實質內容如「圓滿奉送」、「安住三昧」及「結願回向」等段落。

（二）「功圓解散」的內容

1. 圓滿奉送

觀想諸佛菩薩，能各安本位，至於六道眾生則悅樂超昇，信眾能施所施，及所施物，皆隱而不見矣。

2. 安住三昧

西夏桓宗天慶七年（1200），西夏僧人智廣，慧真等人編集《密咒圓因往生集》，將〈金剛薩埵百字咒〉選入集中，同是西夏人的不動金剛也將〈金剛薩埵百字咒〉選進《不動本》中，可見此咒在西夏是廣為流傳的。

²⁵⁸ 《佛光大辭典》，頁 1566。

²⁵⁹ 《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，《大正藏》卷二十一，頁 472 中。

此咒信眾若常能誦持，而令安住於三昧之中，若作修行佛事誦持〈金剛薩埵百字咒〉，常能求願得願，功德無量。

3.結願回向

關於「回向」的功用，以星雲大師的說明最為適當，如下：

「回向」在佛教裡，不但是一種殊勝的修行法門，也是一種表白的方式。所謂「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」，以自己修行的善根功德，回向給一切眾生，意義非凡，不僅能長養心量、利益眾生，更是成就道業的要件。²⁶⁰

4.主法除帽起立三問訊

主法法師除下五佛冠，起立三問訊，結願完畢法師下座。

第三節 小結

綜上所述，《瑜伽焰口》的結構，是從西夏不動金剛開始建立，後來明朝的祿宏以及清朝的法藏、寂暹、德基等人在不動金剛建立的基礎上繼續擴充，發展而成現在放焰口完整的形式，其結構如下表：

表十四 《瑜伽焰口》結構表

《瑜伽焰口》結構	
(一) 參禮儀	
1. 迎請〈出堂鼓〉	
2. 請佛法僧寶〈戒定真香讚〉	
3. 引魂〈阿彌佗佛聖號〉	
4. 請面然大士壇〈觀音菩薩聖號〉	
5. 登座〈千華台上〉	
(二) 開啟法事	
1. 警聞法界	
2. 然香達信	
3. 灌頂〈準提咒〉	
4. 結界〈五方佛禮讚〉	
(三) 施食三昧	
1. 禮請聖賢	
(1) 〈禮請諸賢聖〉	
2. 皈依三寶	

²⁶⁰ 星雲大師著：《僧事百講 3—道場行事》，高雄：佛光文化，2012，頁 200。

(1) 〈方便不壞自性體〉

(2) 〈三寶讚〉

(3) 〈志心信禮〉

3. 啟告本事

(1) 〈啟告十方〉

4. 供養諸聖賢

(1) 〈十方一切刹〉

(2) 〈我今奉獻甘露食〉

5. 施食

(1) 〈稽首歸依雄〉

(2) 〈七如來〉

(3) 〈變食真言〉

(四) 功圓解散

1. 奉安囑護

2. 安住三昧 〈金剛薩埵百字咒〉

3. 結願回向 〈回向偈〉

4. 主法除帽起立三問訊

第五章 《瑜伽焰口》的儀式音樂

法國重要的音樂理論家保羅·朗多爾米（Paul Landormy 1869-1943）曾經指出音樂的起源，其概念如下：

人類的歷史能追溯到多遠，音樂產生的年代就有多久。它起初是與巫術活動和宗教儀式聯繫在一起的，以後逐漸從中脫離出來而成為一門獨立的藝術。²⁶¹

從古至今，音樂就是宗教儀式中不可缺少的一部份，廣義的音樂包括了儀式進行中戲劇化的言語、吟誦、歌唱及器樂演奏等，可以烘托宗教儀式中所表達的儀式行為。

由於自古以來漢傳佛教梵唄的流傳多是口傳心授²⁶²，也沒有留下太多的樂譜資料，本章首先探討《瑜伽焰口》的儀式音樂背景，其次整理《瑜伽焰口》中的儀式音樂類型。

第一節 《瑜伽焰口》的儀式音樂背景

《瑜伽焰口》音樂的創作者是誰，以中國民族音樂學者楊蔭瀏至湖南考察宗教音樂後的看法，最貼近現實的狀況：

若說用華字記寫梵音的咒和真言的部分，可能會與印度音樂有著關係的話，則長短句屬於詞曲形式的部分，不可能不與歷史中本國人民的創造，有著密切的關係。佛教對於本國的民間音樂，似乎一向敞開著大門，隨時予以相當的吸收的，焰口裡面，非但有著詞曲音樂，而且也還有著不少近代仍在流行的民歌與小調的曲調在內。²⁶³

長短句自古以來雖然一直是「宋詞」的代名詞，楊蔭瀏進一步說明焰口吸收了中國的詞曲音樂、民歌與小調的曲調在內，這些音樂是中國歷史的長河中，屬於人民的創作，但是這些音樂的創作者，都已經不可考，至於焰口中的真言和咒語，按照楊蔭瀏的說法，則極有可能是來自印度的音樂。

一、《瑜伽焰口》儀式音樂的多樣性

清代僧寂暹在《寂暹本》的跋中曾經如此形容：「諸家登壇演習，繁簡不同，

²⁶¹ 保·朗多爾米（Paul Landormy）著／朱少坤等譯：《西方音樂史》，北京：人民音樂，2002，頁1。

²⁶² 《佛光大辭典》「梵唄」條：「……唱念方法之記譜法，只用點板，以鐺鈴等敲唱。其音量大小、音階高低及旋律過門等，均依口授。」頁4635。

²⁶³ 楊蔭瀏著：《宗教音樂》《楊蔭瀏全集》第11卷，頁372。

至有七家焰口八家懺之訛傳。」²⁶⁴。從歷年來田野調查所採集的《瑜伽焰口》音樂唱腔有「五臺山佛樂」、「北京智化寺京音樂」、「重慶佛樂」、「天寧寺唱誦」、「潮州佛樂」、「寶華山大板箴口」、「四川峨眉山」與「魯南地區」等不同旋律之唱腔，證明寂暹之說今日看來並非訛傳，乃是一種真實的情況。

胡耀在〈我國佛教音樂調查述要〉一文中，曾舉出兩種《瑜伽焰口》的唱曲為例，說明焰口的音樂唱腔並不統一，²⁶⁵由於胡耀在文中舉出的譜例只有五線譜的旋律譜，並未將唱詞填入，因此本文另外選擇三種《瑜伽焰口》的〈三寶讚〉為例說明此一現象如下：

譜例一 四川重慶羅漢寺：〈讚三寶〉²⁶⁶

贊三寶

釋昌法師演唱
劉厚中記譜

(夜)志 信 (乃) 禮 (夜) (呢)

5 佛 陀 耶 兩(呢) 足 尊, 三 覺 圓, 萬 德 具,

10 天 人(哪) (呢) 調 御 師 唵 啞

15 吽(呢) 凡 聖 大 (夜) 慈 父 (喂)

20 從 真 界, 勝 應 質, 悲(呀) 化(呀)

24 (呢) 普

²⁶⁴ 《瑜伽箴口註集纂要儀軌跋》，《卍續藏》卷五十九，頁 938 下。

²⁶⁵ 胡耀：〈我國佛教音樂調查述要〉《音樂研究》第一期，1986，頁 108-109。

²⁶⁶ 譜例摘錄自田青主編：《中國佛教音樂選萃》，上海：上海音樂，1993，頁 42-43。

譜例二 山西五台山焰口：〈志心信禮〉²⁶⁷

志心信禮

1. 志 心 信 禮, (呀 號 咳)

5 2. 調 御 師 唵 啞 吽 (哎) 佛 陀 耶 兩 足

10 尊, 三 覺 圓 萬 德 具 天 人。(號 哎 哎)

15 結 束 句 能 消 滅 消 滅 傍 生 苦。

譜例三 江蘇南京寶華山隆昌寺：〈三寶讚〉²⁶⁸

²⁶⁷ 譜例摘錄自韓軍著：《五台山佛教音樂》，上海：上海音樂，2004，頁 127。

²⁶⁸ 譜例摘錄自何麗華碩士論文，《佛教焰口儀式與音樂之研究—以戒德長老為主要研究對象》，台南：國立成功大學藝術研究所，1999，頁 121。

三寶讚

戒德長老於1979年錄製之寶華山焰口錄音帶

志 心 信 vit 禮

4
(哎)

6
佛 陀 耶 唉

7
兩 (唉) 足 尊 (唉)

9
三 覺 圓 唉

11
萬 (唉) 德 具 唉

13

15
調 御 師 (唉)

17
唵 啞 吽 凡 聖 大 慈 父 從 真



這三個譜例分屬中國西南方的四川重慶羅漢寺、北方的山西五台山與南方的江蘇寶華山三地的《瑜伽焰口》唱腔，它們的唱詞幾乎完全相同，音樂唱腔的曲調完全不同，說明漢傳佛教地區寺院音樂唱腔各行其是的現象。

二、《瑜伽焰口》儀式音樂的傳譜

目前所知最早的漢傳佛教音樂傳譜，就是清聖祖康熙三十三年（1694）北京智化寺第十五代僧永乾所抄之《音樂腔譜》，距今已 321 年，智化寺座落在北京東城區的祿米倉胡同，是明英宗正統八年（1443）時因宦官王振捨宅建寺，於明英宗正統九年（1444）建成，在山門上有漢白玉的橫匾「敕賜智化寺」，顯示這座寺院的寺名是明英宗御賜的。²⁶⁹

僧永乾手抄的《音樂腔譜》是 1952 年 11 月北京中央音樂學院在北京智化寺第一次錄音後，智化寺僧曾遠等自大佛殿樓上尋出的，²⁷⁰總共抄錄的管樂譜有四十八首，其中與《瑜伽焰口》有關的是一套名為《料峭》的大型器樂套曲，共有十五段樂曲，曲名如下：

〈山荊子〉、〈好事近〉、〈千秋歲〉、〈滾綉球〉、〈醉太平〉、〈天下樂〉、〈春〉、
〈夏〉、〈秋〉、〈冬〉、〈水鴨兒〉、〈舞名馬〉、〈鵝兒〉、〈大打圍〉、〈小回回〉

271

《料峭》是中國佛教京音樂放焰口時必定會演奏的一種大型的器樂曲，《音樂腔譜》是三百多年前的傳譜，近現代的北京智化寺的《瑜伽焰口》佛事儀軌，是 1998 年蕭學俊紀錄整理的「中國佛教京音樂《瑜伽焰口》佛事錄」，其中所奏的《料峭》套曲，曲名如下：

〈三皈讚〉、〈好事近〉、〈千秋歲〉、〈滾綉球〉、〈醉太平〉、〈海青〉、〈四季〉

²⁶⁹ 〈智化寺簡介〉，參考北京智化寺網站資料：<http://zhihuatemple.com/Temple/Introduction/>。摘錄日期：2015/06/01。

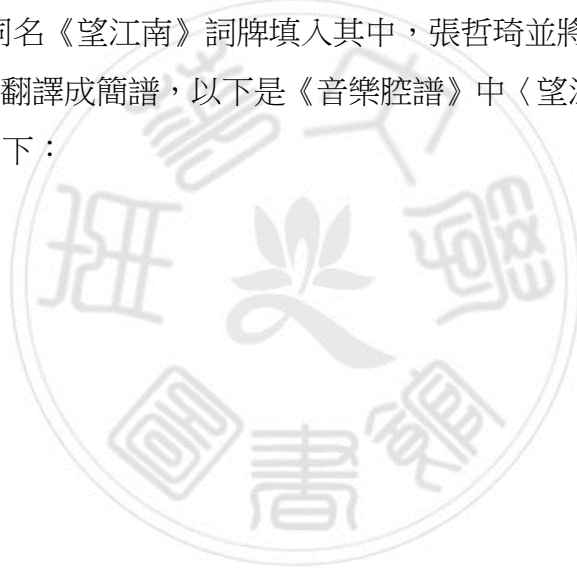
²⁷⁰ 查夷平著：〈訪聞雜錄——譜本及藝僧情況〉《楊蔭瀏全集》第 6 卷，頁 208。

²⁷¹ 中國藝術研究院音樂研究所編：《北京智化寺京音樂腔譜及成壽寺舊譜》，濟南：山東文藝出版社，1999。頁 9-10。

這兩套同樣名為《料峭》的套曲，曲目相同的有〈四季〉（春、夏、秋、冬）²⁷³、〈海青〉（鵝兒）²⁷⁴、〈醉太平〉、〈滾綉球〉、〈千秋歲〉、〈好事近〉等九首樂曲，《料峭》是一種組合形式的器樂套曲，現代北京智化寺在放焰口的儀式中，是在唱誦〈骷髏真言讚〉與表白〈閻羅文〉之間，奏焰口套曲《料峭》，完全是以音樂演奏的形式呈現。²⁷⁵

另外還有《京音樂譜》（1837）、《音樂譜》（1853）、《北京天仙庵音樂譜》（1887）、《音樂譜》（1892）、《天仙宮京音樂譜》（1900）、《水月庵癸卯音樂佛事全部》（1903）、《成壽寺舊譜》（年代不詳）與《成壽寺音樂佛事等全部》（年代不詳）等八種樂譜中曾經抄錄與焰口有關的《料峭》套曲樂譜。

據張哲琦考證《音樂腔譜》中的〈望江南〉為唐教坊曲，並將唐·白居易（772-846）寫的同名《望江南》詞牌填入其中，張哲琦並將《音樂腔譜》中之〈望江南〉工尺譜翻譯成簡譜，以下是《音樂腔譜》中〈望江南〉工尺譜、簡譜兩者並列之譜例如下：



²⁷² 袁靜芳著：《中國漢傳佛教音樂文化》，頁 578-610。

²⁷³ 袁靜芳在《中國佛教京音樂研究》中註明如下：「《春》、《夏》、《秋》、《冬》（亦將此四曲簡稱為《四季》）」，頁 148。

²⁷⁴ 同前註，「《鵝兒》（又稱《海青》）」，頁 148。

²⁷⁵ 袁靜芳著：《中國漢傳佛教音樂文化》，頁 397-401。

望 江 南

智化寺《音乐腔谱》第48首

$I=3=d^1 \frac{2}{4}$

$b7 \quad \overset{\frown}{6|6} \overset{b}{7} \quad 6|5 \quad \overset{\frown}{6|5} | 3 \quad - \quad | \overset{\frown}{5|6} \quad \overset{\frown}{5|6} | \overset{\cdot}{2} \quad b7 | \overset{b}{7} \overset{\cdot}{2} \quad \overset{\frown}{7|6} |$
 、 ˊ "、 ˊ ˊ、 ˊ ˊ、 | ˊ ˊ ˊ ˊ ˊ ˊ、 、 ˊ、 ˊ、
 " " " " " "

$b7 \quad \overset{\frown}{7|7} \quad \overset{\cdot}{2} | \overset{\cdot}{3} \quad \overset{\cdot}{5} | \overset{\cdot}{3} \quad \overset{\frown}{3|3} \quad \overset{\cdot}{2} | \overset{\cdot}{3} \quad \overset{\cdot}{3} \overset{\cdot}{2} | \overset{b}{7} \quad \overset{\frown}{7|}$
 、 、 " ˊ | ˊ | | " ˊ | | ˊ、 、
 " " " " " "

$\overset{\frown}{7} \quad \overset{\frown}{6} \overset{b}{7} | 6 \quad \overset{\frown}{5} | 5 \quad \overset{\frown}{5} \overset{\cdot}{6} | \overset{\cdot}{2} \quad \overset{b}{7} | \overset{\frown}{7} \quad \overset{\frown}{6} | 6 \quad \overset{b}{7} \overset{\frown}{6} | 5 \quad \overset{\frown}{6} | 5 |$
 " ˊ、 ˊ ˊ、 " ˊ ˊ ˊ ˊ、 、 " ˊ ˊ ˊ、 ˊ ˊ ˊ ˊ、
 " " " " " "

$3 \quad \overset{\frown}{5} \overset{\frown}{6} | \overset{\cdot}{2} \quad \overset{b}{7} | \overset{b}{7} \overset{\cdot}{2} \quad \overset{\frown}{7} \overset{\frown}{6} | \overset{b}{7} \quad \overset{\frown}{6} \overset{\frown}{7} | \overset{\cdot}{2} \quad - | \overset{b}{7} \quad \overset{\frown}{7} \overset{\frown}{6} | \overset{\frown}{2} \overset{\frown}{3} \quad \overset{\frown}{3} \overset{\frown}{5} |$
 | ˊ ˊ ˊ、 、 ˊ、 ˊ、 ˊ、 ˊ、 ˊ、 、 ˊ ˊ | | ˊ、
 " " " " " " "

3 —||
 |
 "

²⁷⁶ 譜例摘錄自張哲琦碩士論文，《智化寺京音樂存見古譜研究》，山西：山西大學音樂學院，2013，頁37。

袁靜芳與蕭學俊在北京智化寺、廣化寺與廣濟寺，曾進行四次系統考察整理中國佛教京音樂的《瑜伽焰口》儀軌程式中，也有一首稱為〈望江南〉的讚誦，譜例如下：

譜例五 北京智化寺僧團：〈望江南〉²⁷⁷

望江南

慢板漸快

(舉)枉死 (合)城中，哎 颯颯悲風
5 起，哎 鬼門關前，叫苦聲動地，哎
9 有主無依，哎 十類孤魂鬼，
13 專等今宵來受甘露味。 往古明
17 君，哎 分疆初立勢，哎 設武設文，
22 優國優民事。 哎 玉葉金枝，生死無人
26 替，哎 惟願金靈來受甘露味。
30 苦海常漂溺。

²⁷⁷ 譜例摘錄自袁靜芳著：《中國漢傳佛教音樂文化》，頁 409。

從旋律上比對這兩首〈望江南〉的曲譜是完全不相同的，張哲琦的〈望江南〉是白居易的同名詞牌，與智化寺的焰口〈望江南〉的詞也是完全不同，顯然雖同屬北京智化寺《瑜伽焰口》的音樂曲調，其傳承仍屬不同來源。

第二節 《瑜伽焰口》的儀式音樂類型

對於佛教徒來說，《瑜伽焰口》是一場莊嚴的法會，但是在一個民族音樂學的學者楊蔭瀏形容的《瑜伽焰口》是這樣的：

焰口本身，彷彿是一個清唱的獨幕劇。它裡面有道白部分，也有歌唱部份；道白與歌唱，都像戲劇一樣，是一種劇中角色直接的自言，而不是像說唱藝術那樣，為說唱者個人間接的代言。²⁷⁸

然而《瑜伽焰口》中所顯現出來的音樂類型，不只是楊蔭瀏所謂的「道白」與「歌唱」，還可以細分成「表白」（也稱道白）、「真言」（也稱「陀羅尼」或「咒」）、「讚」、「偈」與「文疏」五種類型，以下分別論述之。

一、《瑜伽焰口》的表白

《瑜伽焰口》中的「表白」，是由主法法師念誦的大段文字，然而「表白」與「唱導」之間，卻是有著很大的關連，原因如下：

唱導者始則西域上座凡赴請，呪願曰：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，此為表白之椎輪也。²⁷⁹

印度的上座法師在赴施主的邀請時，必會對施主呪願而讚導之，而著名的辯才舍利弗也曾對「白衣」讚導，這是「表白」的由來。

《瑜伽焰口》中的「表白」有唱誦的，如〈法不孤起〉、〈夫三寶者〉、〈於空性中〉，也有念誦的，如〈此一瓣香〉、〈登瑜伽顯密之座〉、〈八功德水〉、〈上來召到〉、〈伏以真源湛寂〉，以下分別介紹。

（一）唱誦的表白：〈夫三寶者〉

譜例六 佛光山僧團：〈夫三寶者〉²⁸⁰

²⁷⁸ 中國藝術研究院音樂研究所編：《楊蔭瀏全集》第6卷，頁373。

²⁷⁹ 《大宋僧史略》，《大正藏》卷五十四，頁242上。

²⁸⁰ 譜例翻譯自佛光山僧團。

夫三寶者

佛光山僧團

夫 三 寶 者 千 生 罕 遇
5 萬 劫 難 逢 歸 依 者 福 增 無 亮
10 禮 念 者 罪 滅 河 沙 譬 如 靈 丹 之
15 妙 藥 療 百 病 以 觸 除 若 以
19 懇 切 至 誠 心 無 求 而 不 應 所 謂 道

(二) 念誦的「表白」：〈伏以真源湛寂〉

伏以，真源湛寂，乃罪性之本空，苦海洪深，逐妄波而不息。由眾生之業感，致長劫以沉淪。受報地獄之中，永罹苦楚，轉生餓鬼之內，長忍饑虛。既無解脫之期，寧有超升之路，匪仗如來之慈願，曷解惡趣之倒懸。……

281

二、《瑜伽焰口》中的「真言」

「真言」的梵語是 *mantra*，音譯做曼怛羅、曼荼羅，又譯作陀羅尼、呪、明、神呪、密言、密語、密號，意思即為真實之言，因此「咒」和「陀羅尼」²⁸²也是「真言」。「印」的梵語是 *mudra*，《佛光大辭典》之解釋為：「以二手十指之曲折屈伸來標幟如來內證之本誓。」²⁸³在《瑜伽焰口》中的「印」也是有「真言」的唱誦。

²⁸¹ 釋德基刪輯，《瑜伽餓口施食要集》，高雄：裕隆印務局，頁 171-172。

²⁸² 「陀羅尼」是音譯，它的梵文是 *dhāraṇī*，意譯是總持，參見《佛光大辭典》，頁 3607。

²⁸³ 參見《佛光大辭典》，頁 5180。

在《瑜伽焰口》的文本中，這四種名相都曾經出現過，最早出現的是《實叉本》中的「陀羅尼」這一名相，其譯名為〈一切德光無量威力〉²⁸⁴，而《不空本》則譯作〈無量威德自在光明殊勝妙力〉²⁸⁵，《德基本》則稱為〈無量威德自在光明如來印〉²⁸⁶。

漢傳佛教的「陀羅尼」向來是只有音譯，很少有意譯的，早在隋代沙門灌頂的《大般涅槃經玄義》中即載有廣州大亮法師立下五不翻之說，之後唐代玄奘法師也有五種不翻之說，較之大亮法師的更為清晰完備，內容如下：

唐奘法師論五種不翻：一祕密故，如陀羅尼。二含多義故，如薄伽梵具六義。三此無故，如閻淨樹，中夏實無此木。四順古故，如阿耨菩提，非不可翻，而摩騰以來常存梵音。五生善故，如般若。²⁸⁷

玄奘的「五種不翻」成為後世譯經大師之定律，故《瑜伽焰口》中之「陀羅尼」、「真言」與「咒」均採用音譯，而不採用意譯。《實叉本》中的〈一切德光無量威力〉陀羅尼音譯如下：

那麼 薩縛 怛他揭多 縛路枳帝 三跋囉 三跋囉 虎吽²⁸⁸

但是〈一切德光無量威力〉陀羅尼的意義為何呢？在《實叉本》中，世尊曾向阿難說明〈一切德光無量威力〉陀羅尼的由來及意義如下：

我於前世曾為婆羅門時，於觀世音菩薩及世間自在德力如來所，受此陀羅尼。我當以此陀羅尼力，便得具足施於無量無數餓鬼及婆羅門并仙等食，以我施諸餓鬼食故，捨離此身，得生天上。²⁸⁹

因為世尊的說明，使得後人深信施諸餓鬼食物，便能捨離此身而得永生。傳到千年後的《德基本》中的「呪」、「真言」及「印」等增加的數量頗多，現整理如下：

- (一) 呪：〈準提呪〉、〈大悲呪〉、〈十二因緣呪〉、〈音樂呪〉、〈六供養呪〉、〈六字大明神呪〉、〈大輪明王呪〉、〈尊勝呪〉、〈金剛薩埵百字呪〉
- (二) 真言：〈加持真言〉、〈淨法界真言〉、〈點淨真言〉、〈加持花米真言〉、〈加持鈴杵真言〉、〈上師三寶真言〉、〈佛智隨喜真言〉、〈寶錯花米攝受〉、〈普召請真言〉、〈乳海真言〉、
- (三) 印：〈障施鬼印〉、〈普供養印〉、〈觀音禪定印〉、〈遣魔印〉、〈伏魔印〉、〈火

²⁸⁴ 唐·實叉難陀譯：《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，《大正藏》卷二十一，頁 466 上。

²⁸⁵ 唐·不空譯：《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，《大正藏》卷二十一，頁 464 下。

²⁸⁶ 清·德基刪輯：《瑜伽餓口施食要集》，高雄：裕隆印務局，頁 145。

²⁸⁷ 宋·周敦義述：《翻譯名義序》，《大正藏》卷五十四，頁 1055 上。

²⁸⁸ 《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，《大正藏》卷二十一，頁 466 上。

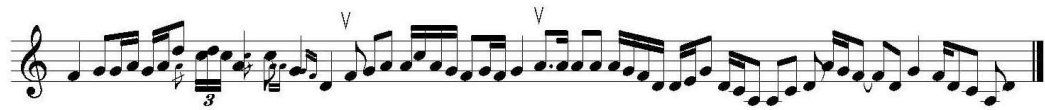
²⁸⁹ 同前註。

輪印)、〈真空咒印)、〈護法印)、〈運心供養印)、〈遣魔印)、〈變空咒印)、〈奉食印)、〈觀音禪定印)、〈破地獄印)、〈召請餓鬼印)、〈召罪印)、〈摧罪印)、〈破定業印)、〈懺悔滅罪印)、〈妙色身如來施甘露印)、〈開咽喉印)、〈三寶印)、〈發菩提心印)、〈三昧耶印)、〈無量威德自在光明如來印)、〈圓滿奉送印)

在這些為數眾多的「咒」、「真言」、與「印」之中，最為重要的就是能變一食為多食的〈威德自在光明如來印〉，此印呪向來是由主法法師唱誦，今舉江浙佛教系統南京寶華山戒德法師唱腔為例如下：

譜例七 戒德法師：〈威德自在光明如來印〉²⁹⁰

威德自在光明如來印



唵 薩哩-----幹----- 荅塔葛達-----阿吽盧揭諦-----跋囉 - 跋囉三 跋囉三-跋-----囉-----吽

三、《瑜伽焰口》中的「讚」

「讚」是讚嘆稱揚佛德之意，在《瑜伽焰口》中的「讚」全部是以唱誦的方式表達。民初佛教學者周叔迦（1899-1970）首先從唐代善導與法照的著作中發現其讚文多是五言句或七言句，而自從元代開始南北曲盛行之後，佛教的歌讚幾乎全採用了南北曲調，例如《爐香讚》用的是六句讚，曲調是「華嚴會」。²⁹¹《瑜伽焰口》中的「讚」可以分成下列兩種：

（一）一曲多詞者：〈蓮池讚〉、〈面然大士讚〉、〈楊枝淨水讚〉、〈吉祥會啓讚〉

這是以〈爐香讚〉的曲調，填上四種不同的唱詞，然而〈爐香讚〉的唱誦

²⁹⁰ 譜例摘錄自何麗華碩士論文，《佛教焰口儀式與音樂之研究—以戒德長老為主要研究對象》，頁 94。

²⁹¹ 周叔迦著：《法苑談叢》，台北：文津出版社，1990，頁 86-87。

曲調又分成兩種，一種稱為「正板」，多用於寺院中的修行法事，唱誦的速度較慢；一種稱為「流水板」，用於「焰口」等普濟法事，唱誦的速度較快。²⁹²佛光山僧團在《瑜伽焰口》中同時採用了這兩種的唱誦曲調，〈蓮池讚〉與〈面然大士讚〉唱誦的曲調是相同的，速度也較快，是「流水板」，〈楊枝淨水讚〉與〈吉祥會啓讚〉唱誦的曲調較慢，是「正板」，以下舉〈蓮池讚〉與〈楊枝淨水讚〉的譜例分別說明「流水板」與「正板」的不同處。

譜例八 佛光山僧團：〈蓮池讚〉²⁹³

蓮池讚

佛光山僧團

散板

蓮 池 讚 會

4 彌 陀 如

6 來

譜例九 佛光山僧團：〈楊枝淨水讚〉²⁹⁴

²⁹² 參見秦德祥：〈天寧梵唄天下宗〉，《中國音樂學》2006 卷 4 期，2006，頁 55。

²⁹³ 譜例翻譯自佛光山僧團。

²⁹⁴ 譜例翻譯自佛光山僧團。

楊枝淨水讚

佛光山僧團

Musical score for '楊枝淨水讚' (Yangzhi Jingshui Zan). The score is written in treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 4/4 time signature. It begins with the tempo marking '散板' (Ad libitum) and a tempo of $\text{♩} = 60$. The lyrics are: 楊 枝 淨 水 遍 灑 三 千. The score consists of four staves of music, with measure numbers 5, 9, and 12 indicated at the beginning of the second, third, and fourth staves respectively.

(二) 專曲專詞者：〈戒定真香讚〉、〈五方佛禮讚〉、〈七如來禮讚〉、〈三寶讚〉
〈彌陀讚〉、〈三皈依讚〉。

每首唱誦的曲調，在整部《瑜伽焰口》中各只出現一次，各個旋律也不相同，以下舉佛光山僧團〈戒定真香讚〉為例如下：

譜例十 佛光山僧團：〈戒定真香讚〉²⁹⁵

戒定真香讚

佛光山僧團

Musical score for '戒定真香讚' (Jieding Zhenxiang Zan). The score is written in treble clef with a key signature of one sharp (F#) and a 4/4 time signature. It begins with the tempo marking '散板' (Ad libitum) and a tempo of $\text{♩} = 37$. The lyrics are: 戒 定 真 香 焚 起 衝 天 上. The score consists of four staves of music, with measure numbers 5, 10, and 13 indicated at the beginning of the second, third, and fourth staves respectively.

²⁹⁵ 譜例翻譯自佛光山僧團。

四、《瑜伽焰口》的「偈」

「偈」是讚歎佛菩薩等諸尊或他人之功德，有四言、五言、六言、七言之分²⁹⁶，如同漢詩但無韻律，表達的方式有唱誦的，也有念誦的，《瑜伽焰口》中的「偈」可以分成下列五種：

1. 四言偈：〈啓告十方〉、〈佛法僧寶〉、〈道場成就〉
2. 五言偈：〈一聲傳佛號〉、〈六字大明王〉、〈謹依瑜伽教〉、〈毘盧遮那佛〉、〈我以佛神力〉、〈以此甘露食〉、〈若人欲了知〉、〈汝等諸佛子〉、〈定業不可轉〉、〈一滴清涼水〉、〈歸依三寶故〉、〈今所發覺心〉、〈假使熱鐵輪〉、〈汝等受佛戒〉、〈由此真言力〉、〈汝等業障鬼〉、〈願以此功德〉、〈見聞如幻翳〉
3. 七言偈四句：〈佛面猶如淨滿月〉、〈五方無佛大威神〉、〈塵塵剎剎盡圓融〉、〈海震潮音說普門〉、〈瓶中甘露如來置〉、〈願將以此勝功德〉、〈南北東西四部洲〉、〈四寶所成須彌峯〉、〈先結大輪明王印〉、〈稽首十方調御師〉、〈我以普賢行願力〉、〈地藏十王起哀憐〉、〈我以大悲佛神力〉、〈罪性本空由心造〉、〈汝等自從無量劫〉、〈汝等冥陽諸有情〉、〈神咒加持淨法食〉、〈諸佛正法菩薩僧〉
4. 七言偈八句：〈會啓瑜伽最勝緣〉、〈智慧宏深大辯才〉、〈最勝光明自在王〉、〈羅列香花建寶壇〉
5. 其它：〈讚佛偈〉、〈自性偈〉、〈淨地偈〉、〈回向偈〉、〈曼拏囉偈〉、〈奉食偈〉、〈吉祥偈〉、〈六趣偈〉、〈觀音禪定〉、〈禮請諸聖賢〉、〈十方一切剎〉、〈稽首皈依雄〉、〈宿有無邊誓〉、〈召請 1. 累朝帝主〉、〈召請 2. 五陵才俊〉、〈召請 3. 戎衣戰士〉、

唐代至今《瑜伽焰口》至少有十二個不同的文本流傳下來，從本論文第二章的討論中得出這十二個版本的《瑜伽焰口》文本之間是有關連的²⁹⁷，然而《瑜伽焰口》中的唱詞最早出現的是《軌儀本》中的〈啓告十方〉與〈七如來〉，《軌儀本》出現的年代前文考證大約是西元 1068 年以後，時當北宋年間，但是此兩首唱詞的作曲者無從查考。以下是《瑜伽焰口》中的四句偈〈啓告十方〉的譜例如下：

²⁹⁶ 《百論疏》卷上云：「偈有二，一通偈即首盧偈，有三十二字。……二者別偈，言別偈者，謂四言五言六言七言皆以四句而成，目之為偈。」《大正藏》卷四十二，頁 234-238。

²⁹⁷ 參見第二章，頁 27-28。

譜例十一 佛光山僧團：〈啓告十方〉²⁹⁸

啓告十方

啓 告 十

4

方 一

7

切 諸 佛

10

五、《瑜伽焰口》的「文疏」

「文疏」也稱作「疏文」，《水陸法會》、《梁皇懺》、《瑜伽焰口》、《往生普佛》、《三時繫念》，都需要讀「文疏」，這種「文疏」稱作「往生文疏」，是用白紙或黃紙寫的，通常都由主法法師或維那宣讀。²⁹⁹

《瑜伽焰口》中的「文疏」，是在完成灌頂、結界、請聖、皈依等法事之後，由主法法師宣讀，接著才進行供養、施食、禪定、召請等法事，以下舉佛光山僧團「文疏」³⁰⁰為例如下：

²⁹⁸ 譜例翻譯自佛光山僧團。

²⁹⁹ 釋星雲著：《僧事百講 3—道場行事》，頁 202。

³⁰⁰ 佛光山僧團所使用之文疏範本。

一誠上達

得生西方去

蓮花朵朵開

花開無數葉

葉葉見如來

今有（

大圓鏡中

俯垂朗鑑

）

超薦功德文疏 所有意文

弟子 恭對佛前批宣

伏以信心生而諸佛現

善念興而萬靈知

皆通

爰有

一泗天下

南瞻部洲

中華民國

（

）

秉

釋迦如來遺教奉行主修功德法事沙門

（

）

今據

原籍

（

）

）

）

）

）

）

奉

佛修齋

茲逢

（

）

）

）

）

）

）

）

）

）

）

）

）

之期啟建度亡生蓮法事

陽上

【功德文疏】

暨領善眷人等

沐手焚香虔誠皈叩

中天調御釋迦文佛

西方接引彌陀如來

觀音勢至地藏菩薩

各寶金蓮座下具情

伏為

當齋

【唵總牌位】

切念 業海茫茫

長夜漫漫

亡者去世以來

未卜昇沈

不憑佛力加被 難獲超生之路 是以於 國曆（ 月 日至 月 日）

恭詣

本寺啟建度亡生蓮道場 四 永日功德壇內諸師諷誦

（ 佛事乙堂 全部 加持

諸品經文 往生神咒 午獻香齋 禪悅酥醅 惟願

十方三寶 剎海龍天 俯降法筵 慈悲納受

如上功勳 專為回向

【唸總牌位】

仗此良因早生

淨土 人不退地 伏願

遠近宗親咸獲度 昭穆姻戚永霑恩

右干

三寶證盟功德文疏

時維

中華民國 年 月 日 主修法事沙門（

修齋弟子（ 稽首具陳 一誠上達

通常「文疏」是用念誦的，但是也有用唱誦的，以下舉佛光山僧團唱誦的「文疏」為例：

文疏

佛光山僧團

得 生 西 方 去 蓮 花 朵 朵 開

1
花 開 無 數 葉 葉 葉 見 如

2
來



³⁰¹ 譜例翻譯自佛光山僧團。

第六章 台灣流傳的《瑜伽焰口》儀式音樂

臺灣最早傳入《瑜伽焰口》施食儀式的文獻記載，是在清聖祖康熙五十九年（1720），由王禮主修，陳文達等編纂的《台灣縣志》，文中提到臺灣有「放焰口」的習俗，³⁰²但是沒有敘述「放焰口」的形式與內容，直到清高宗乾隆六年（1741）劉良璧、錢洙等纂《重修福建臺灣府志》時，才有更詳細的描述「放焰口」的情形如下：

十五日曰中元，為盂蘭會。數日前，好事者醵金為首，延僧眾作道場，以一老僧主之。豎高棚，陳設飯時、牲禮、蕉果、糕餅等盤，堆高至七、八尺或丈餘；黃昏後，登壇說法，撒物食羹飯，名曰「放焰口」，亦曰「變食」；以一粒飯可化作百千粒飯，供祀無祀之鬼，謂之「普度」。³⁰³

「普度」是中國民間信仰的「中元節」，在臺灣一直是受到重視的節日，從康熙五十九年至民國初年兩百多年來，在台灣各地都有在中元節「放焰口」的文獻記載。³⁰⁴從「延僧眾作道場」，可以確定這個「放焰口」是一場佛教的法會，其次說明「放焰口」也稱為「變食」，又說「以一粒飯可化作百千粒飯」，這恰如《實叉本》中所言施食之情形：

若欲作此施食法者，先取飲食，安置淨盤器中，誦此陀羅尼呪，呪食七遍，……作此施已，於其四方，有百千俱胝³⁰⁵那由他恒河沙數餓鬼，於一一餓鬼前，各有摩伽陀斗四斛九斗飲食。³⁰⁶

由於放置於淨盤器中的飲食數量有限，但是經過誦〈一切德光無量威力〉陀羅尼七遍之後，便可以供給無數無量的餓鬼食物，與《重修福建臺灣府志》「以一粒飯可化作百千粒飯」的意義相同，這證明台灣自清代以來流傳的「放焰口」就是漢傳佛教的《瑜伽焰口》。

在臺灣的漢傳佛教梵唄唱誦有「海潮音」與「鼓山音」兩種，本章首先探

³⁰² 清·王禮主修／陳文達等編纂：《台灣縣志》，頁 64。

³⁰³ 清·劉良璧／錢洙等纂：《重修福建臺灣府志》，南投：臺灣省文獻會，1993，頁 97。

³⁰⁴ 台灣關於放焰口的文獻還有《台海使槎錄》、《重修福建台灣府志》、《重修臺灣府志》、《重修鳳山府志》、《續修臺灣府志》、《澎湖紀略》、《重修臺灣縣志》、《續修臺灣縣志》、《噶瑪蘭縣志》、《東瀛識略》、《臺游日記》、《澎湖廳志》、《安平縣雜記》、《雅言》、《北郭園詩鈔》等十多種文獻，從上述文獻中，紀錄台灣施放焰口的縣市北起宜蘭（噶瑪蘭），南至台南（安平）、高雄（鳳山），甚至離島澎湖都有記載。

³⁰⁵ 「俱胝」是印度數量的名稱，有「萬」、「百萬」、「千萬」或「億」的數目，表示數量很多之意。參見《佛光大辭典》，頁 4033。

³⁰⁶ 《佛說救面然餓鬼陀羅尼神咒經》，《大正藏》卷二十一，頁 466 上。

討「海潮音」與「鼓山音」(也稱鼓山調)在臺灣的狀況，其次選出四種屬於「海潮音」江浙佛教系統唱腔，目前在臺灣通行並傳布的《瑜伽焰口》儀式音樂，進行分析與比較。

第一節 台灣漢傳佛教的「海潮音」與「鼓山音」

關於臺灣漢傳佛教音樂儀式的唱誦，民族音樂學者呂炳川提出的分類方式如下：

目前在台灣的佛教音樂(即梵唄)大體分成兩個系統，一為屬大陸北方系統的海潮音，一為屬大陸南方系統的鼓山音，前者極為莊嚴，後者唱法緩慢，據說是由福州的鼓山寺傳來的，本省籍的寺院大都屬於鼓山派。³⁰⁷直到現在臺灣的漢傳佛教音樂唱誦，確實一直是存在著「海潮音」與「鼓山音」兩個系統，但是呂炳川認為「海潮音」屬於大陸北方系統，而「鼓山音」屬於大陸南方系統，這樣的說法似乎與實際情形略有出入，以下分別探討之。

一、「海潮音」

從胡耀在〈中國當代佛教音樂的概況〉一文中可以了解中國佛教音樂的分派與唱腔的區別情形如下：

中國佛教音樂從古代流傳至當代，形成了以南北二流為主要標誌的不同流派。……南派唱腔大都依字行腔，不加襯字，聲律明顯；北派則常在行腔中加註腔的襯字，如哎、呀、咳、哼、呵、阿等，稱為「啊口」。³⁰⁸胡耀明白指出中國佛教音樂分成南北二派，南北派的唱腔以「襯字」區別，現以北京智化寺僧團、台灣佛光山僧團與台灣兼擅「鼓山音」與「海潮音」的如融法師，三者的《瑜伽焰口》之唱腔樂譜為例說明此一現象：

譜例十三 北京智化寺僧團：〈無量諸聖賢〉³⁰⁹

³⁰⁷ 呂炳川著：《呂炳川音樂論述》，台北：時報文化，1979，頁71。

³⁰⁸ 胡耀著：《佛教與音樂藝術》，頁81。

³⁰⁹ 譜例摘錄自袁靜芳著：《中國漢傳佛教音樂文化》，頁333。

無量諸聖賢

慢板漸快

(舉)無 (合)啊 量 諸 聖 賢,
 4 哎 悉 呀 皆 雲 來 集。
 9 左 手 執 持 哎 七 哎 呀
 14 七 哎 寶 鐸。

譜例十四 臺灣佛光山僧團：〈群除贊〉³¹⁰

³¹⁰ 譜例翻譯自佛光山僧團。

群除贊

散板

我 今 振 鈴 語

5
聲 徧 十 方 處 禮 請 諸

8
聖 賢

11
悉 皆

14
赴 會

17
左 手 執

20
持 妙 七 寶

23
鐸

Detailed description: The image shows a musical score for the piece '群除贊'. It consists of a single melodic line in staff notation. The score is divided into measures, with measure numbers 5, 8, 11, 14, 17, 20, and 23 indicated at the beginning of their respective lines. The lyrics are written below the notes. The tempo is marked as '散板' (Ad libitum) at the top. The key signature has one flat (B-flat), and the time signature is 3/4. The lyrics are: '我 今 振 鈴 語 聲 徧 十 方 處 禮 請 諸 聖 賢 悉 皆 赴 會 左 手 執 持 妙 七 寶 鐸'. The score ends with a double bar line at measure 23.

譜例十五 臺灣如融法師：〈鈴杵威力偈〉³¹¹

鈴杵威力偈

The musical score is written in 4/4 time and consists of six staves of music. The lyrics are written below the notes. The first staff contains the lyrics '禮 請 諸'. The second staff contains '聖 賢 悉'. The third staff contains '皆 來 赴 會'. The fourth staff contains '左 手 執 持'. The fifth staff contains '微 妙 七 寶'. The sixth staff contains '鐸'. The music features a mix of quarter, eighth, and sixteenth notes, with some phrases spanning across bar lines.

此三首的唱詞大致相同，旋律則完全不同，北京智化寺僧團的唱詞有啊、哎、呀等襯字，屬於胡耀提出的中國佛教音樂北方系統唱腔，而臺灣佛光山僧團與如融法師的唱詞沒有任何的襯字，同屬於胡耀提出的中國佛教音樂南方系統唱腔。

佛光山開山大師星雲大師曾經說過，佛光山僧團唱誦的梵唄屬於大陸的「海潮音」：

³¹¹ 如融法師傳譜：《梵唄讚譜》，頁 100。

來山聽到唱誦的人都說，佛光山唱的音調，有大陸唱誦的腔調，也就是所謂的「海潮音」。³¹²

何謂「海潮音」呢？星雲大師如是說：

海潮音，就是依個人氣息的長短、強弱而唱誦，彼此的音聲如海浪般的和諧，這正是其他音樂所沒有的，是海潮音的一大特色；這就是佛光山初期的梵唄。³¹³

這種佛光山初期的梵唄—「海潮音」，是過去許多與星雲大師一樣的年輕同道—悟一法師、廣慈法師、慈藹法師、明常法師等從大陸帶來台灣，後來逐漸傳播到全台灣，³¹⁴傳唱在佛光山的「海潮音」是哪裡的梵唄呢？星雲大師如此說：

梵唄是一種從天上傳下來的清淨音聲。它在人世間傳播，由於地域的關係，而有不同的調子，例如江浙一帶的「海潮音」，其音聲就像海潮一般，名為「漁山梵唄」，那真是「此音只應天上有，人間哪得幾回聞」，極為好聽。³¹⁵

依照星雲大師的說法，「海潮音」其實就是中國大陸江浙佛教系統的梵唄唱腔，其最大特色就是唱誦時彼此的音聲會如海浪般的和諧。

二、「鼓山音」

至於「鼓山音」又是從何而來呢？近代高僧虛雲法師（?-1959）於清咸豐八年（1858）曾經在福州鼓山湧泉寺剃度出家，隔年受具足戒，同治元年（1862）回鼓山任職水頭、園頭、行堂、典座等職務，四年後辭去鼓山職事，住在山洞中苦行三年後，雲遊諸山多年，至民國十八年（1929）回鼓山湧泉寺擔任住持，³¹⁶進行整理和復興鼓山的工作，陳寶琛記錄虛雲法師對於經懺佛事的改革情形如下：

鼓山習氣濃厚，經懺事繁，公住持後，除舊布新，首座百餘人，悉取消之，僅用知客僧八人。……舊日寺中經懺，每於佛殿中建台，以壯觀瞻，俗樂與梵音雜奏，白衣偕緇納同嬉。師以佛殿建台違制，俗樂非古亂聲，悉禁革之。³¹⁷

「俗樂」指的是民間音樂，虛雲重回鼓山湧泉寺任住持之後，發現湧泉寺的經懺

³¹² 釋星雲著：《百年佛緣 6—文教篇 2》，頁 188。

³¹³ 同前註，頁 188。

³¹⁴ 參見釋星雲著：《僧事百講 2—出家戒法》，高雄：佛光文化，2012，頁 261。

³¹⁵ 同前註，頁 247。

³¹⁶ 岑學呂編：《虛雲和尚自述年譜》，屏東：屏東市能淨協會，2003，頁 4-86。

³¹⁷ 岑學呂編：《虛雲和尚自述年譜》，頁 90-92。

佛事，摻雜著福建當地的民間音樂與梵音，因此禁止在寺院中唱奏「俗樂」。但是這也說明了福建鼓山湧泉寺在 1933 年以前的經懺佛事音樂，是加入了福建當地的民間音樂，因此當臺灣的智性法師（1883-1964）二十一歲時前往鼓山湧泉寺依止古月老和尚受具足戒，並學習到鼓山的經懺及焰口佛事，還傳抄一本《瑜伽焰口觀想指南》帶回台灣，此時是西元 1914 年，而虛雲尚未回鼓山整頓，因此智性法師學習到的經懺及焰口佛事，正是舊日鼓山的「俗樂與梵音」兩者的唱腔，因此台灣便稱這種傳承自鼓山湧泉寺的唱腔為「鼓山音」。

從呂炳川文中可以得知呂炳川認為「鼓山音」的唱法緩慢，但是從臺灣佛教界梵唄唱腔富有盛名的悟一長老，形容「鼓山音」的唱誦情形如下：

鼓山調是由大陸經懺酬應者（俗說趕經懺的）的脈絡，再加上地方戲劇腔調的混雜所產生，十分明顯。基本上輕浮、油滑、花巧太多，顯得低俗，頗覺不登大雅之堂。³¹⁸

悟一長老用的形容詞「輕浮、油滑、花巧太多」，反而顯示出「鼓山音」應該是輕快的、活潑的唱誦才對。以下舉兼擅「鼓山音」與「海潮音」兩種唱腔的臺灣如融法師唱誦《瑜伽焰口》中的〈十方一切剎〉，以及傳承自「海潮音」唱腔的佛光山僧團唱誦《瑜伽焰口》中的〈十方一切剎〉為例：

譜例十六 如融法師：〈十方一切剎〉³¹⁹

十方一切剎

如融法師

十 方 一 切 剎

5
諸 佛 菩 薩 眾 無 量 諸 聖 賢

9
及 諸 業 道 官

³¹⁸ 何麗華著：《佛教儀口儀式與音樂之研究——以戒德長老為主要研究對象》，頁 89。

³¹⁹ 如融法師傳譜：《梵唄讚譜》，頁 24。

譜例十七 佛光山僧團：〈十方一切刹〉³²⁰

十方一切刹

佛光山僧團

十 方 一 切 刹

5 諸 佛 菩 薩 眾 無 量

9 諸 聖 賢 及 諸 業 道 官

13

經過實際比對發現兩者的唱詞相同，唱誦的旋律略有不同，但是在唱誦的速度方面，很明顯的如融法師「鼓山音」的唱腔使用了 16 秒，而佛光山僧團「海潮音」的唱腔使用了 26 秒，如融法師唱誦的速度比佛光山僧團唱誦的速度快了將近一倍，顯然呂炳川對鼓山音唱法緩慢的印象是不正確的。但是為何會造成這樣的結果呢？從傳唱「鼓山音」唱腔者的說法，可以看出端倪如下：

舉行佛事就是“愛鬧烈” (ai-nao-lie, 要熱鬧)，不僅參與法會的人要多，唱腔與音樂展演也要能夠多樣化，如此更能夠烘托“鬧烈”的氣氛、更能夠貼近民間“愛鬧烈”的習俗，服務信眾。³²¹

所以台灣「鼓山音」的傳承者，為了配合民眾愛熱鬧的習俗，在經懺佛事中將唱誦的速度加快了，以至於聽起來較為輕快，受信眾喜愛。

³²⁰ 譜例翻譯自佛光山僧團。

³²¹ 高雅俐著：〈音樂、展演與身分認同：戰後台灣地區漢傳佛教儀式音樂展演及其傳承與變遷〉《2004 國際宗教音樂學術研討會論文集：宗教音樂的傳統與變遷》，台北：國立傳統藝術中心，國立臺灣藝術大學，2004，頁 312。

第二節 臺灣《瑜伽焰口》「海潮音」唱腔的傳承

前文提到「海潮音」其實就是中國大陸江浙佛教系統的梵唄唱腔，而江浙佛教系統梵唄又可以分成兩個腔派，一是以常州天寧寺為代表的「禪腔派」（天寧寺是禪宗寺院），一是以南京寶華山為代表的「律腔派」（寶華山是律宗寺院），³²²高雅俐在〈戰後台灣地區漢傳佛教儀式音樂展演及其傳承與變遷〉一文中指出，在台灣還有浙江系統的第三個腔派，是由大陸來台的續祥法師（1910-1973）帶來的浙江寧波天童寺的唱腔，其門生有恆一法師、月現法師、見如法師、如輝法師與悟禪法師等，但是由於續祥法師早逝，因此浙江天童寺的梵唄唱腔在台灣較少見到。³²³

台灣著名江浙佛教系統唱腔的法師大都在南京寶華山受具足戒，有明常法師（1898-1970）、戒德法師（1909-2011）、廣慈法師（1917-）、慈藹法師（1918-1997）、悟一法師（1922-2003）與大詮法師（1924-2010）、等人，其所傳承的早晚課誦讚偈，是常州天寧寺的「禪腔派」，至於《瑜伽焰口》的唱腔，則都是傳承自南京寶華山的「律腔派」，在台灣還有佛光山僧團與法鼓山僧團《瑜伽焰口》的唱腔，也是傳承自前述幾位在南京寶華山受具足戒法師的唱腔。

一、臺灣「海潮音」唱腔的傳承者

（一）戒德法師（1909-2011）

戒德法師是江蘇江都人，1924年在家鄉福善庵落髮出家，1926年在南京寶華山隆昌寺受具足戒，據戒德法師自述學習寶華山《瑜伽焰口》的情形如下：

我的唱念差不多都是在寶華山學的，餓口也是在寶華山學的，寶華山的大板餓口最為有名。我第一次放餓口是在閩南佛學院，……³²⁴

戒德法師是1929年與默如法師（1906-1991）前往閩南佛學院親近太虛大師（1890-1947）與大醒法師（1900-1952）等人，1934年離開閩南佛學院，返回常熟寶巖寺自修，因此推算戒德法師第一次放焰口的時間應該是1929年至1934年之間。³²⁵

1935年戒德法師投常州天寧寺，歷任教學、知客與監院等職務。1949年來臺籌建竹林寺精舍，創建法雲寺，接管妙法寺，精通佛教梵唄。³²⁶1976年前往

³²² 參見胡耀著：《佛教與音樂藝術》，頁81。

³²³ 高雅俐著：〈音樂、展演與身分認同：戰後台灣地區漢傳佛教儀式音樂展演及其傳承與變遷〉，《2004國際宗教音樂學術研討會論文集：宗教音樂的傳統與變遷》，頁310。

³²⁴ 戒德長老口述／鄭栗兒撰文：《戒德老和尚百歲回顧－梵音度眾》，頁88。

³²⁵ 戒德長老撰文：〈我的一生艱苦談〉，《戒德老和尚百歲回顧－梵音度眾》，頁8。

³²⁶ 參閱天寧禪寺「歷代住持傳略」網址：http://www.tianningsi.org/tncs/html/11_2.html。發布時間：2010/09/19。

道源法師（1900-1988）所創辦的能仁佛學院講學、教唱唸，也教導過佛光山僧團的唱念。³²⁷曾經錄製《常州天寧寺唱誦》唱片六集及《南京寶華山大板焰口》錄音帶六卷流通於世。

（二）大詮法師（1924-2010）

大詮法師是江蘇興化縣人，十歲時於興化縣瑞龍庵隨從緣老和尚出家，老和尚從外莊聘請有唱誦專長的和尚來庵，白天誦經，晚上教授梵唄。雖然大詮法師二十歲就在蘇北高郵善因寺受具足戒，³²⁸但是後來又到南京寶華山受戒，情形如下：

同樣在寶華山受戒的大詮長老亦說：「我在寶華山受戒，覺得很光榮，石板地跪一個月，跪在那邊也不覺得痛。如果沒有它的風格如何能揚名天下？寶華山每一個地方、每一個細節都顧慮到，都週到，所以能成為歷史上中國最出名的律宗道場。」³²⁹

曾經錄製《叢林傳統梵唄系列》CD 與《個人修行唱誦系列》CD 流通。³³⁰2003 年錄製《瑜伽焰口施食全集》DVD 一套三張，當時大詮法師已八十高齡，但仍寫下錄製的原因如下：

焰口唱誦，靜室應酬，大同小異，古今大德，頗為重視。瑜伽焰口，施食法門，功德之大，最為殊勝。如今各地，除禪林外，學無師門，傳授非易，故以光碟，錄製一套，尚祈師友，惠於拍正。為便初學，有志研習，易於了然，僅供參巧，若日流通，則又豈敢。時在，癸未年新春，臺北圓通學會，釋大詮時齡八十。³³¹

（三）廣慈法師（1925-）

廣慈法師是江蘇如皋縣人，十二歲在南京棲霞山寺出家，1943 年到常州天寧寺天寧佛學院，向來自寶華山的隆昇法師學習梵唄，也包括焰口與水陸的唱腔，二十四歲時第一次登台放焰口也是在常州天寧寺。2012 年 8 月 12 日以八十七歲的高齡，在桃園佛教蓮社盂蘭盆法會中施放焰口。曾經教授佛光山僧團的法師唱誦梵唄情形如下：

我也曾在澎湖待了八年，……在這個八年之中，每個月都要坐飛機到宜蘭，教他們梵唄唱誦，星雲法師的弟子慈嘉、慈容、慈莊、慈惠，都有來

³²⁷ 《戒德老和尚百歲回顧－梵音度眾》，頁 183。

³²⁸ 參見圓通學舍網址：<http://ta2660.myweb.hinet.net>。摘錄日期：2015/6/6。

³²⁹ 〈寶華山戒法傳承的精神與特色〉《有緣人》第 151 期，2007 年 8 月號。

³³⁰ 參見圓通學舍網址：<http://ta2660.myweb.hinet.net>。摘錄日期：2015/06/06。

³³¹ 摘錄自 youtube 網址：<https://www.youtube.com/watch?v=CerepEplLGw>。摘錄日期：2015/07/13。

聽我的課。³³²

廣慈法師也曾經教授法鼓山僧團的梵唄唱誦：

聖嚴法師有一天找我，看看能不能來幫忙，教教徒弟們懺法、唱誦等。我只要有人願意學，從來我不說不可以的，再忙我還是要教。³³³

廣慈法師先後教導法鼓山僧團的梵唄唱腔有《梁皇懺》、《大悲懺》、《淨土懺》、《水陸法會》與《瑜伽焰口》等。

（四）佛光山僧團

由於佛光山的開山宗長星雲大師相當重視梵唄的教學，早在 1959 年即邀請曾經參學江蘇鎮江江天禪寺（又稱金山寺）等諸大叢林，對於佛教的唱誦及焰口佛事皆非常嫻熟的慈靄法師（1918-1997），至佛光山叢林學院教授梵唄。³³⁴後來還有戒德法師、廣慈法師、趙茂林居士等，都曾擔任佛光山叢林學院的梵唄老師。

為了學習焰口，一九六〇年代，星雲大師還派遣弟子心平法師與心定法師，去台北的善導寺學習《焰口》佛事，³³⁵當時善導寺的住持是來自江蘇東台的默如法師，監院是來自江蘇泰縣並曾經在寶華山隆昌寺受具足戒的悟一法師，後來也擔任佛光山叢林學院的梵唄老師，因此心平法師與心定法師在善導寺應該是跟隨悟一法師學習焰口。

（五）法鼓山僧團

法鼓山農禪寺的梵唄教學，一直以來都是由廣慈法師指導，法鼓山僧團學習《瑜伽焰口》的唱誦，是在 1997 年的春天，為了籌辦東初老人（1908-1977）紀念大法會，決定 1997 年九月底舉辦《梁皇寶懺》法會。最初是到新店妙法寺，請求戒德法師指導《梁皇寶懺》及《瑜伽焰口》的唱誦，由於戒德法師的教授法是大陸叢林師徒相傳的方式，需要二至三年才跟得出來，因此聖嚴法師便還是請廣慈法師教導³³⁶，廣慈法師對於梵唄教學的概念頗能吸收新的方式如下：

以前我們學習梵唄都是口傳心記，有些人記得很辛苦，所以我整理了常用的梵唄音調，將它們譜成簡譜，現在正請人翻成五線譜，這樣就可以把音律保存下來，而且大家都看得懂。有了統一的版本，不管誰來唱都能有一

³³² 釋果見採訪編輯，〈口述歷史之一—訪廣慈法師〉，http://dongchu.ddbc.edu.tw/html/04/4_1.html。採訪時間：2007/09/16。

³³³ 同前註。

³³⁴ 釋星雲：《百年佛緣 5—文教篇 1》，高雄：佛光出版社，2013，頁 175。

³³⁵ 釋星雲：《百年佛緣 6—文教篇 2》，頁 186。

³³⁶ 釋聖嚴著：《空花水月》，台北：法鼓文化，1999，頁 190-191。

致性。³³⁷

最後廣慈法師教導的結果，令聖嚴法師十分滿意：

就是在這麼短而忙碌的日程之中，常住男女二眾，每天起早帶晚，畢竟未負眾望。到九月初，廣老驗收成果，以實際入壇啟建《梁皇寶懺》、設放三大士《瑜伽焰口》為演習，感到相當滿意。³³⁸

從 1998 年開始，法鼓山僧團也可以自行施放《瑜伽焰口》法會了。

二、臺灣《瑜伽焰口》唱腔分析

大詮法師曾經詮釋漢傳佛教梵唄唱誦的特色如下：

佛教的唱誦單單喉嚨，就要五種特色：「寬、糖、甜、蜜、脆」，一個人如果有先天性疾病，就沒有這五種好的喉嚨，就不能唱。³³⁹

由於寶華山的地形獨特，四周有三十六座山峰環繞，因此在寶華山唱誦的聲音，要讓千人、萬人，都可以聽得清清楚楚，所以大詮法師認為第一要「寬」，聲音不能窄，不能小聲，然後唱的聲音要甜甜蜜蜜，好像加了糖一樣的。

寶華山這種「寬、糖、甜、蜜、脆」的《瑜伽焰口》唱腔，從目前所能獲得的江浙佛教系統寶華山《瑜伽焰口》的有聲資料，有戒德法師於 1979 年錄製之「南京大寶華山大板焰口」錄音帶六卷³⁴⁰、大詮法師於 2004 年錄製「瑜伽焰口施食全集」DVD 三張³⁴¹、廣慈法師於 2012 年桃園佛教蓮社錄製之「盂蘭盆法會瑜伽焰口」³⁴²及佛光山僧團錄製之「瑜伽焰口」CD³⁴³四種，經比對此四種有聲資料後列出異同表如下：

³³⁷ 陳慧蓉採訪整理，〈音聲做佛事，反聞聞自性〉《人生》360 期，頁 31。

³³⁸ 釋聖嚴著：《空花水月》，頁 191。

³³⁹ 同前註。

³⁴⁰ 參考 youtube 網址：<https://www.youtube.com/watch?v=CUryXHIFrCo>。摘錄日期：2015/06/06。

³⁴¹ 參考 youtube 網址：https://www.youtube.com/results?search_query=大詮法師焰口。摘錄日期：2015/06/06。

³⁴² 參考 youtube 網址：https://www.youtube.com/results?search_query=桃園佛教蓮社焰口。摘錄日期：2015/06/06。

³⁴³ 佛光山僧團內部學習資料。

表十五 臺灣江浙佛教系統《瑜伽焰口》唱腔比對表³⁴⁴

曲名 \ 唱腔	佛光山僧團唱腔	大詮法師唱腔	戒德法師唱腔	廣慈法師唱腔
戒定真香	○	○		
楊枝淨水讚	○	○		
千華台上	★	★	★	★
吉祥會啓	☆	☆	☆	
佛面猶如		■	■	
五方五佛	●	●		●
準提咒	★	★	★	★
毘盧如來	●	●		●
五方佛禮讚	★	★	★	★
塵塵剎剎	●	●		●
智慧宏深大辯才	●	●		●
觀世音菩薩	●	●		●
甘露王菩薩摩訶薩	★	★	★	★
禮請諸聖賢	★	★	★	★
自性偈		■	■	
音樂呪	☆	☆	☆	
最勝光明	●	●		●
夫三寶者	○	○		
志心信禮		■	■	
六供養呪	★	★	★	★
曼拏囉偈		■	■	
調御師	★	★	★	★
香花迎（奉請三寶）	★	★	★	★

³⁴⁴ 臺灣江浙佛教系統《瑜伽焰口》唱腔比對表符號說明：

★佛光山僧團、大詮法師、戒德法師與廣慈法師相同唱腔

☆佛光山僧團、大詮法師與戒德法師相同唱腔

●佛光山僧團、大詮法師與廣慈法師相同唱腔

○佛光山僧團與大詮法師相同唱腔

■大詮法師與戒德法師相同唱腔

◆佛光山僧團與廣慈法師相同唱腔

◇佛光山僧團與戒德法師相同唱腔

□大詮法師與廣慈法師相同唱腔

▼戒德法師與廣慈法師相同唱腔

啟告十方	★	★	★	★
羅列香花建寶壇	◇		◇	
十方一切剎	◆	■	■	◆
我今奉獻甘露食		□		□
以此振鈴伸召請	☆	☆	☆	
運心平等	☆	☆	☆	
召請一金烏似箭	◆			◆
召請二五陵才俊	◆			◆
稽首皈依雄		□		□
來受甘露味			無	
宿有無邊誓	●	●	無	●
七如來	●	●		●
六趣偈			▼	▼
金剛薩埵	●	●	無	●
回向偈	●	●	無	●

雖然同為傳承自南京寶華山的《瑜伽焰口》唱腔，從上表中可以發現此四者的焰口唱腔互相之間有同與不同，可以分成下列九種類型：

- (一) 佛光山僧團、大詮法師、戒德法師與廣慈法師完全相同的唱腔：
 - 〈千華台上〉、〈準提咒〉、〈五方佛禮讚〉、〈甘露王菩薩摩訶薩〉
 - 〈禮請諸勝賢〉、〈六供養呪〉、〈調御師〉、〈香花迎〉、〈啟告十方〉
- (二) 佛光山僧團、大詮法師與戒德法師相同的唱腔
 - 〈吉祥會啟〉、〈音樂咒〉、〈以此振鈴伸召請〉、〈運心平等〉。
- (三) 佛光山僧團、大詮法師與廣慈法師相同的唱腔
 - 〈五方五佛〉、〈毘盧如來〉、〈塵塵岔岔〉、〈智慧宏深大辯才〉、〈觀世音菩薩〉
 - 〈最勝光明〉、〈宿有無邊誓〉、〈七如來〉、〈回向偈〉、〈金剛薩埵百字咒〉
- (四) 佛光山僧團與大詮法師相同的唱腔：
 - 〈戒定真香〉、〈楊枝淨水讚〉、〈夫三寶者〉
- (五) 佛光山僧團與戒德法師相同的唱腔：
 - 〈羅列香花建寶壇〉
- (六) 佛光山僧團與廣慈法師相同的唱腔：
 - 〈十方一切剎〉、〈召請一金烏似箭〉、〈召請二五陵才俊〉
- (七) 大詮法師與戒德法師相同的唱腔：

〈佛面猶如〉、〈自性偈〉、〈志心信禮〉、〈曼拏囉偈〉、〈十方一切剎〉
(八) 大詮法師與廣慈法師相同的唱腔

〈我今奉獻甘露食〉、〈稽首皈依雄〉

(九) 戒德法師與廣慈法師相同的唱腔

〈六趣偈〉

從以上各種唱腔分析，佛光山僧團與大詮法師相同的唱腔最多，共有二十七首，其次是佛光山僧團與廣慈法師的唱腔共有二十二首相同，最少的是佛光山僧團與戒德法師的唱腔只有十四首相同，之所以會有如此不同唱腔的現象，應該是與焰口有大板與小板的區別有關，默如法師曾詳細說明《瑜伽焰口》大板與小板的區別如下：

焰口也很不好學，應付與禪門的唱法不同，叢林中，山上和坡下的唱法又不同，……坡下指中國境內一般叢林而言，山上指江蘇寶華山獨家說的。焰口又有大板小板的唱法不同，應付用的小板，禪林用的大板，大板中有山上坡下的兩種唱法之分，山上是真的大板，坡下是假的大板，(坡下的大板，是半大半小不純粹的大板，估名之假大板。)寶華山的大板焰口，只有寶華山一家放起來，不單他省的寺廟中不會做，即江蘇省第二家叢林中都做不好的，要說寶華山焰口的唱誦法蓋過全中國，這不為虛言啊！³⁴⁵

據戒德法師口述其所承襲的是寶華山的大板焰口，³⁴⁶因此大詮法師、廣慈法師、佛光山僧團與戒德法師相同的九首焰口唱腔應該就是戒德法師所稱「寶華山大板焰口」，其餘唱腔使用的極有可能就是默如法師說的小板或是假大板的唱腔，以下舉戒德法師與佛光山僧團的〈讚佛偈〉的唱腔，說明此一現象。

譜例十八 戒德法師大板焰口：〈讚佛偈〉³⁴⁷

³⁴⁵ 默如：〈談佛家的唱誦法〉，《菩提樹》第 120 期，1962，頁 16-17。

³⁴⁶ 《梵音度眾—戒德老和尚百歲回顧》，頁 54。

³⁴⁷ 譜例摘錄自何麗華碩士論文，《佛教焰口儀式與音樂之研究—以戒德長老為主要研究對象》，頁 131-132。

讚佛偈

戒德長老於1979年錄製
之寶山焰口錄音帶

散板

1 唉 佛(唉)

2 (唉)

3 (唉) 面 (唉) 唉

3 唉 (唉)

4 (唉)

5 (唉) (唉)

6 猶 (唉) (唉)

7

8

9 (唉) (唉)

Detailed description: The image shows a musical score for a Buddhist chant titled '讚佛偈'. The score is written in a single staff with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). It consists of nine numbered lines of music. The first line is marked '散板' (Ad libitum). The lyrics are written below the notes. The score includes various musical notations such as notes, rests, and ornaments. The lyrics are: 1. 唉 佛(唉); 2. (唉); 3. (唉) 面 (唉) 唉; 3. 唉 (唉); 4. (唉); 5. (唉) (唉); 6. 猶 (唉) (唉); 7. ; 8. ; 9. (唉) (唉). The score ends with a double bar line and a 4/4 time signature.

在開始比對佛光山僧團與戒德法師、廣慈法師與大詮法師的四種《瑜伽焰口》唱腔時，聽起來有許多唱腔似乎是完全不同的旋律，舉〈六趣偈〉為例，如果將四者所唱誦的〈六趣偈〉有聲資料翻譯成樂譜之後，卻發現有完全不一樣的結果出現，譜例如下：

譜例二十 佛光山僧團：〈六趣偈〉³⁴⁹

六趣偈(片段)

佛光山僧團

承 斯 善 利

5
地 獄 受 苦 有 情 者 刀 山

10
劍 樹 變 化 皆 成 如 意 樹 火 團 鐵 丸

15

20
變 成 蓮 花 而 為 寶 吉 祥 獄 解 脫 而

25
能 成 正 覺

³⁴⁹ 譜例翻譯自佛光山僧團。

六趣偈(片段)

大詮法師

六 趣 偈 呀 承 斯 善 利 呀 啊

5
地 獄 受 苦 有 情 者 刀 山 劍 樹

9
變 化 皆 成 如 意 樹 火 團 鐵 丸

14
變 成 蓮 花 而 為 寶

19
吉 祥 哎 地 獄 解 脫 而 能 成 正 覺

³⁵⁰ 譜例翻譯自網路資料：https://www.youtube.com/results?search_query=大詮法師焰口。摘錄日期：2015/06/06。

六趣偈(片段)

戒德法師

承 斯 善 利 地 獄 受 苦 有 情

5
者 刀 山 劍 樹 變 化 皆 成 如 意

10
樹 火 團 鐵 丸 變 成 蓮 花 而 為

15
寶 吉 祥 地 獄 解 脫 而 能

20
成 正 覺

³⁵¹ 譜例翻譯自網路資料：<https://www.youtube.com/watch?v=CUryXHIFrCo>。摘錄日期：2015/06/06。

六趣偈(片段)

廣慈法師

承 斯 善 利 地 獄 受 苦 有 情
者 刀 山 劍 樹 變 化 皆 成 如 意
樹 火 團 鐵 丸 變 成 蓮 花 而 為
寶 吉 祥 地 獄 解 脫 而 能
成 正 覺

從這四種〈六趣偈〉樂譜的旋律分析，基本的骨幹音是相同的，戒德法師與廣慈法師的旋律比較接近，部分加花的音符略有不同，大詮法師的唱腔加花的音符變動較大，加花的音符最大的是佛光山僧團的唱腔，但是從旋律的音符來看，33 35 是一組骨幹音，6 53 是另一組骨幹音，這兩組的骨幹音，在四種唱腔都曾經出現過，而且不只一次，因此這四種〈六趣偈〉的唱腔是從同一個唱腔變化而來。

以上的情形與北京智化寺藝僧傳授的過程相似，傳授的過程中傳授者會加入許多「阿口」，也就是現代音樂術語所謂的「花腔」，³⁵³因此這種口授的樂譜比原來的工尺譜還多了許多裝飾音，而每一個傳授者都可以有自己不同於別的傳授者的「花腔」，甚至還因此產生新譜的出現³⁵⁴。

³⁵² 譜例翻譯自網路資料：https://www.youtube.com/results?search_query=桃園佛教蓮社焰口。摘錄日期：2015/06/06。

³⁵³ 據楊蔭瀏採訪記錄：「“阿口”是原始簡單的工尺譜以外，在誦讀或演奏時所加入的花腔。」參見《楊蔭瀏全集》第6卷，頁229。

³⁵⁴ 《楊蔭瀏全集》第6卷，頁231。

漢傳佛教的《瑜伽焰口》法會，從中國大陸地區傳到了台灣，分成「海潮音」與「鼓山音」兩種唱腔，有專擅「海潮音」唱腔的法師，如明常法師（1898-1970）、戒德法師（1909-2011）、續祥法師（1910-1973）、廣慈法師（1917-）、悟一法師（1922-2003）與大詮法師（1924-2010）等；也有專擅「鼓山音」唱腔的法師，如修豐法師（1927-）、源靈法師（1928-）、達光法師（1928-）、慧印法師（1935-）、心田法師（1935-）、圓宗法師（1938-）、修明法師（1944-）等；還有兼擅「海潮音」與「鼓山音」兩種唱腔的法師，如真光法師（1925-）、靈巖法師（1957-）、如融法師、大圓法師、悟禪法師等。³⁵⁵



³⁵⁵ 據陳省身著：《普濟幽冥—瑜伽焰口施食》整理，臺北：台灣書房，2009，頁 27-51。

第七章 結論

漢傳佛教《瑜伽焰口》法會，從西元七世紀就經由印度僧人實叉難陀與不空先後譯成漢文而傳入中國，在唐代又稱為「冥齋」，宋代稱為「施食」，清代則稱為「放焰口」，從本論文的研究，可以歸納出四點特色。

一、最初《瑜伽焰口》僅僅是一種適合在家中施食的個人修持。從何時轉變成超薦祖先的大型法會？從本論文的研究可以發現有兩個非常重要的轉折點如下：

(一) 第一個轉折點是轉變成超薦祖先的型式：

由於宋代遵式在〈改祭修齋決疑頌〉之中，為解決因為祖先墮在鬼趣，但是不知該如何祭拜並施其飲食，而建議採用的〈施食法〉如下：

每日將淨器盛一器淨飯，……每日至暮時以淨水灌其飯上令滿，以左手擎之，以右手舉頭，指其器中，誦呪七徧已，彈指七下，將飯傾於淨地，不得近桃李樹下。……其呪曰：曩謨 薩嚩 怛他 藥路 嚩路 枳帝 唵 三跋囉 三跋囉 吽³⁵⁶

遵式所說的〈施食法〉和呪語，與《實叉本》和《不空本》中的施食法及呪語幾乎完全相同，遵式又說：

此施法食不獨令家先眷屬得食，普令一切餓鬼飽滿，利益甚深，普勸若僧若俗若男若女盡行此法。³⁵⁷

因此「焰口」這種個人的施食修持法，從宋代遵式以後，即逐漸轉變成為超薦祖先的〈施食法〉。

(二) 第二個轉折點是轉變成大型的法會：

大約西元十世紀時，西夏的不動金剛依據《瑜伽集要救阿難陀羅尼燄口軌儀經》，而重集了名為《瑜伽集要焰口施食儀》的文本，在其中增加大量的真言、偈語與佛號，還加入了灌頂、結界、受三昧耶戒等儀式，最後還加入「結願回向」的程序。此時的「瑜伽焰口」的結構已逐漸地形成可以作為大型法會的架構，後來的文本，不論是《祿宏本》、《法藏本》、《寂暹本》，或是台灣流通的《德基本》，都是在《不動本》的架構下重訂或刪輯而成，因而造成《瑜伽焰口》在中國的流行是在元末明初，大約是西元十四、十五世紀之間。

³⁵⁶ 《金園集》，《卍續藏》卷五十七，頁19上。

³⁵⁷ 同前註。

二、《瑜伽焰口》的地理傳播

由於中國的幅員廣大，唐代至元代《瑜伽焰口》的文本，曾經出現在西安³⁵⁸（陝西）、敦煌³⁵⁹（甘肅省）、雲州³⁶⁰（山西省大同市）、房山³⁶¹（北京市）、銀川³⁶²（寧夏省）、杭州³⁶³（浙江）、成都³⁶⁴（四川省）等地，也就是說從中國的北方到南方到西方都有《瑜伽焰口》的文本流傳，特別是《不空本》與《水法本》在唐代還經由日本入唐求法僧空海、圓仁等人帶回日本，到了現代《瑜伽焰口》還傳到了中國大陸的東北地區與臺灣，擴大了影響的層面。（見圖七、圖八、圖九）

三、《瑜伽焰口》的歷史傳播

從武周武后（624~705）實叉難陀初譯《實叉本》算起，唐代宗（726~779）不空再譯《不空本》，唐德宗（742~805）時空海將《水法本》帶回日本，唐末五代沙洲（敦煌地區）在歸義軍（851~1035）的統治下，有著一段繁榮的景象，《不空本》及《水法本》得以保存在敦煌石窟中，北宋遵式（964-1032）等人撰施食法式，遼聖宗（972~1031）李翊兄弟為亡父亡母立焰口施食幢，西夏（1038~1227）不動金剛重集不動本，金熙宗（1119~1150）時代《軌儀本》刻於北京房山石經，南宋宗曉（1151~1214）編《施食通覽》，明神宗（1563-1620）株宏重訂《株宏本》，清聖祖（1654-1722）則有寂暹纂《寂暹本》，德基刪輯《德基本》，細數從唐代至清代，歷朝歷代都有「瑜伽焰口」文本的蹤跡，這一種歷史的傳播，影響的層面更是廣大。（見圖十）

四、《瑜伽焰口》在臺灣的盛況

《瑜伽焰口》的儀式音樂唱腔有北方系統與南方系統之分，南方系統唱腔中的江浙佛教系統唱腔，隨著 1949 年國民政府來台而傳到臺灣，也稱做「海潮音」。來到台灣江浙系統唱腔的法師，如戒德法師、大詮法師與廣慈法師，大多在南京寶華山受戒並學習寶華山焰口唱腔，佛光山僧團與法鼓山僧團的《瑜伽焰口》儀式音樂唱腔分別受到前述南京寶華山焰口唱腔法師的傳承。由於佛教梵唄的傳承向來是口傳心授³⁶⁵，雖然南京寶華山《瑜伽焰口》的儀式音樂唱腔既不知

³⁵⁸ 唐代《實叉本》、《不空本》在西安譯出，《水法本》由不空在西安傳口決。

³⁵⁹ 二十世紀在敦煌地區發現《不空本》與《水法本》。

³⁶⁰ 遼代李翊兄弟立刻《不空本》的施食幢。

³⁶¹ 佚名譯的《軌儀本》列入《房山石經》中。

³⁶² 西夏·不動金剛在西夏首都銀川重集《不動本》。

³⁶³ 宋代遵式、宗曉等人駐錫地為浙江地區，選杭州作為代表。元代管主八亦在杭州路將秘密經藏僱工刊刻入《磧砂藏》。

³⁶⁴ 宋代《開寶藏》刊刻於四川成都。

³⁶⁵ 參見高雅俐：〈音樂、展演與身分認同：戰後台灣地區漢傳佛教儀式音樂展演及其傳承與變遷〉《2004 國際宗教音樂學術研討會論文集：宗教音樂的傳統與變遷》，頁 306。

是何人所創作，也不知是何年所創作，在臺灣這一種師徒相傳的結果產生了多樣性的唱腔，使得臺灣的《瑜伽焰口》儀式音樂的唱腔在未來仍有變化的可能性。

臺灣的佛光山僧團從 1991 年起，就有計劃地培養本土的年輕法師們學習《瑜伽焰口》與《水陸法會》等「經懺佛事」，而法鼓山僧團也從 1997 年開始著手培養年輕法師們學習《瑜伽焰口》與《水陸法會》等「經懺佛事」，結果造成佛光山寺與法鼓山寺每年在 11 月與 12 月之間所舉辦為期七天的《水陸大會》，在「焰口壇」施放焰口時，都吸引超過萬人以上的信眾參加，已然形成南「佛光」，北「法鼓」的盛況。



參考文獻

一、經論

- 《大正新脩大藏經》(以下稱《大正藏》)，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《卍續藏經》(以下稱《卍續藏》)，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《嘉興大藏經》(以下稱《嘉興藏》)，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 《宋版磧砂大藏經》(以下稱《磧砂藏》)，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 《摩登伽經》，吳·竺律炎，《大正藏》卷二十一，經號：1300。
- 《佛說決定毘尼經》，西晉·竺法護譯，《大正藏》卷十二，經號：325。
- 《佛說盂蘭盆經》，西晉·竺法護譯，《大正藏》卷十六，經號：685。
- 《中阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》卷一，經號：26。
- 《大般涅槃經》，北涼·曇無讖譯，《大正藏》卷十二，經號：374。
- 《大智度論》，姚秦·鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造，《大正藏》卷二十五，經號：1509。
- 《妙法蓮華經》，姚秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》卷九，經號：262。
- 《佛本行集經》，隋·闍那崛多譯，《大正藏》卷三，經號：190。
- 《百論疏》，隋·吉藏撰，《大正藏》卷四十二，經號：1827。
- 《施食獲五福報經》，失譯，《大正藏》卷二，經號：132b。
- 《大般涅槃經》，唐·法顯譯，《大正藏》卷一，經號：7。
- 《佛頂尊勝陀羅尼經》，唐·佛陀波利譯，《大正藏》卷十二，經號：967。
- 《陀羅尼集經》，唐·阿地瞿多譯，《大正藏》卷十八，經號：901。
- 《救面然餓鬼陀羅尼神呪經》，唐·實叉難陀譯，《大正藏》卷二十一，經號：1314。
- 《大乘起信論》，唐·實叉難陀譯，《大正藏》卷三十二，經號：1667。
- 《救拔焰口餓鬼陀羅尼經》，唐·不空譯，《大正藏》卷二十一，經號：1313。
- 《施諸餓鬼飲食及水法(并手印)》，唐·不空傳口決，《大正藏》卷二十一，
經號：1315。
- 《觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門》，不空譯，《大正藏》卷二十，經號：1030。
- 《大毘盧遮那成佛經疏》，唐·一行記，《大正藏》卷三十九，經號：1796。
- 《華嚴經傳記》，唐·法藏集，《大正藏》卷五十一，經號：2073。
- 《根本說一切有部毗奈耶雜事》，唐·義淨譯，《卍續藏》卷四十四，經號：744。
- 《瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經》，宋·佚名傳，《大正藏》卷二十一，經號：
1318。
- 《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，宋·志磐重訂，明·株宏補儀，清·儀潤彙刊，

- 《卍續藏》卷七十四，經號：1497。
- 《翻譯名義序》，宋·周敦義述，《大正藏》卷十二，經號：2131。
- 《瑜伽集要啖口施食儀》，西夏·不動金剛重集，《嘉興藏》卷十九，經號：B047。
- 《密咒圓因往生集》，西夏·智廣，慧真等編集，《大正藏》卷四十六，經號：1956。
- 《瑜伽集要施食儀軌》，明·株宏重訂，《卍續藏》卷五十九，經號：1080。
- 《修設瑜伽集要施食壇儀註》，明·株宏補註，《卍續藏》卷五十九，經號：1081。
- 《於密滲施食旨概》，清·法藏著，《卍續藏》卷五十九，經號：1082。
- 《修習瑜伽集要施食壇儀》，清·法藏著，《卍續藏》卷五十九，經號：1083。
- 《瑜伽焰口註集纂要儀軌》，清·寂暹纂，《卍續藏》卷五十九，經號：1084。
- 《瑜伽焰口施食要集》，清·德基刪輯，高雄：裕隆印務局，1993。
- 《瑜伽焰口施食要集》，清·德基刪輯，上海：上海佛學書局，1996。
- 《百丈清規證義記》，清·儀潤述義，《卍續藏》卷六十三，經號：1244。
- 《佛教經典總論》，小野玄妙著，楊白衣譯，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《大藏聖教法保標目》，《磧砂藏》卷三十七，經號：1529。
- 《大宗地玄文本論》，《磧砂藏》卷三十七，經號：1519。

二、史傳

- 《高僧傳》，梁·慧皎撰，《大正藏》卷五十，經號：2059。
- 《宋高僧傳》，宋·贊寧撰，《大正藏》卷五十，經號：2061。
- 《大宋僧史略》，宋·贊寧撰，《大正藏》卷五十四，經號：2126。
- 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1981。
- 唐·李延壽撰：《南史》，臺北：鼎文書局，1981。
- 宋·歐陽修等合撰：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1981。
- 明·宋濂等撰：《元史·釋老傳》，臺北：鼎文書局，1981。
- 清·張廷玉撰：《明史》，臺北：鼎文書局，1980。
- 清·喻寐庵編撰：《新續高僧傳》，臺北：琉璃經房，1974。
- 清·王禮主修／陳文達等編纂：《台灣縣志》，南投：臺灣省文獻會，1993。
- 清·劉良璧、錢洙等纂：《重修福建臺灣府志》，南投：臺灣省文獻會，1993。
- 佚名：《清實錄》，北京：中華書局，1986。
- 黃彰健著：《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984。

三、文集

- 《貞元新定釋教目錄》，唐·圓照撰，《大正藏》卷五十五，經號：2157。
- 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》，唐·圓照集，《大正藏》卷五十二，經號：2120。
- 《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》，唐·趙遷撰，《大正藏》卷五十，經號：2056。
- 《廣弘明集》，唐·道宣撰，《大正藏》卷五十二，經號：2103。
- 《御請來目錄》，日·空海著，《大正藏》卷五十五，經號：2161。
- 《入唐新求聖教目錄》，日·圓仁撰，《大正藏》卷五十五，經號：2167。
- 《根本大和尚真跡策子等目錄》，唐·佚名，《大正藏》卷五十五，經號：2162。
- 《施食通覽》，宋·宗曉編，《卍續藏》卷五十七，經號：961。
- 《天竺別集》，宋·遵式述，《卍續藏》卷五十七，經號：951。
- 《金園集》，宋·遵式述，慧觀重編，《卍續藏》卷五十七，經號：950。
- 《閑居編》，宋·智圓著，《卍續藏》卷五十六，經號：949。
- 《佛祖統紀》，宋·志磐撰，《大正藏》卷五十四，經號：2035。
- 《水陸儀軌會本》，宋·志磐重訂，明·株宏補儀，清·儀潤彙刊，出版者不詳，1986。
- 《釋氏要覽》，宋·道誠集，《大正藏》卷五十四，經號：2127。
- 《增修教苑清規》，元·自慶編述，《卍續藏》卷五十七，經號：968。
- 《紫栢尊者全集》，明·紫栢撰，《卍續藏》卷七十三，經號：1452。
- 《雲棲法彙》，明·株宏著，《嘉興藏》卷三十三，經號：277。
- 《淨土資糧全集》，明·株宏校正，《卍續藏》卷六十二，經號：1162。
- 《三壇傳戒正範》，明·讀體撰，《卍續藏》卷六十，經號：1128。
- 《五燈嚴統》，明·費隱通容、百癡行元合撰，《卍續藏》卷六十一，經號：1568。
- 《沙彌律儀要略增註》，清·贊弘，《卍續藏》卷六十，經號：1118。
- 《隨緣集》，清·靈耀著，《卍續藏》卷五十七，經號：975。
- 《八十八祖道影傳贊》，清·高承埏述／錢謙益訂／錢應金較，《卍續藏》卷八十六，經號：1608。
- 《淨土聖賢錄》，清·彭希涑述，《卍續藏》卷七十八，經號：1549。
- 南梁·顏之推撰：《顏氏家訓》，臺北：藝文印書館，1967。
- 唐·靜琬刻／中國佛教協會／中國佛教圖書文物館編：《房山石經》，北京：華夏

出版社，2000。

- 日·圓仁撰：《入唐求法巡禮行記》，臺北：文海出版社，1976。
- 宋·宋敏求編：《唐大詔令集》，上海：學林出版社，1992。
- 元·慶吉祥等撰：《昭和法寶總目錄》，臺北：新文豐，1983。
- 明·釋蓮池著：《蓮池大師全集（二）》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 明·虞淳熙撰：《虞德園先生集》，《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000。
- 明·葛寅亮撰：《金陵梵刹志》，臺北：明文出版社，1994。
- 明·鍾惺著：《隱秀軒集》，上海：上海古籍出版社，1993。
- 清·孔尚任：《桃花扇》，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- 清·王昶著：《金石萃編》，臺北：新文豐，1982。
- 清·王禮主修／陳文達等編纂：《台灣縣志》，南投：臺灣省文獻會，1993。
- 清·劉良璧／錢洙等纂：《重修福建臺灣府志》，南投：臺灣省文獻會，1993。
- 清·曹雪芹著：《紅樓夢》，臺北：三民書局股份有限公司，2014
- 清·吳敬梓著：《儒林外史》，臺北：三民書局股份有限公司，2014
- 清·紀昀著：《閱微草堂筆記》，臺北：新興書局，1988
- 日本·無著道忠編：《禪林象器箋》，臺北：彌勒出版社，1982

四、專書

- 上海古籍出版社／俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所／俄羅斯科學出版社
院東方文學部編：《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻》，
上海：上海古籍出版社，1992。
- 大村西崖著：《密教發達志》，臺北：華宇出版社，1985。
- 中國藝術研究院音樂研究所編：《北京智化寺京音樂腔譜及成壽寺舊譜》，濟南：
山東文藝出版社，1999。
- 史金波著：《西夏佛教史略》，臺北：臺灣商務印書館，1995。
- 平川彰著／莊崑木譯：《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002。
- 田青主編：《中國佛教音樂選萃》，上海：上海音樂出版社，1993。
- 西北第二民族學院／上海古籍出版社／法國國家圖書館編纂：《法國國家圖書館
藏敦煌西夏文文獻》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 休斯頓·史密斯著／劉安雲譯：《人的宗教》，臺北：立緒書局，2001。
- 伊利亞德著／楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》，臺北：桂冠圖書，2006。

- 宇井伯壽等合編：《德格版·西藏大藏經總目錄》臺北：華宇出版社，1985。
- 如融法師傳譜：《梵唄讚譜》。(影印本)
- 克利福德·格爾茨著／韓莉譯：《文化的解釋》，南京：譯林出版社，1999。
- 呂澂著：《呂澂佛學論著選集》第3冊，濟南：齊魯書社，1991。
- 呂炳川著：《呂炳川音樂論述》，臺北：時報文化，1979。
- 呂建福撰：《中國密教史》(一)(二)(三)，臺北：空廷書苑，2011。
- 佚名：《佛門必備課誦本》，臺北：佛教出版社。(無出版年)
- 佚名：《禪門日誦》，莆田：福建莆田廣化寺。(無出版年)
- 岑學呂編：《虛雲和尚自述年譜》，屏東：屏東市能淨協會，2003。
- 李小榮著：《敦煌宓教文獻論稿》，北京：人民文學出版社，2003。
- 戒德長老口述／鄭栗兒撰文：《梵音度眾一戒德老和尚百歲回顧》，臺北：妙法寺，2009。
- 周淑迦撰：《法苑談叢》，臺北：文津出版社，1990。
- 周一良著／錢一忠譯：《唐代密宗》，上海：上海遠東出版社，1996。
- 胡耀著：《佛教與音樂藝術》，天津：天津人民出版社，1992。
- 洪錦淳撰：《水陸法會儀軌》，臺北：文津出版社，2006。
- 星雲大師著：《百年佛緣5—文教篇1》，高雄：佛光出版社，2013，
《百年佛緣6—文教篇2》，高雄：佛光出版社，2013。
《僧事百講2—出家戒法》，高雄：佛光文化事業有限公司，2012。
《僧事百講3—道場行事》，高雄：佛光文化事業有限公司，2012。
- 星雲大師編：《佛教叢書7——儀制》，高雄：佛光出版社，1997。
- 保羅·田立克著：《信仰的動力》。臺北：桂冠公司，2000。
- 保·朗多爾米(Paul Landormy)著／朱少坤等譯：《西方音樂史》，北京：人民音樂出版社，2002。
- 韋伯著／康樂／簡惠美譯：《宗教社會學》，臺北：遠流出版社，1993。
- 泰迪·曼坦(Ted Menten)著／李淑珺譯：《道別之後》，臺北：張老師文化，2004。
- 馬丁·海德格著／王慶節／陳嘉映譯：《存在與時間》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994。
- 袁靜芳撰：《中國漢傳佛教音樂文化》，北京：中央民族大學出版社，2003。
《中國佛教京音樂研究》，臺北：慈濟文化出版社，1992。
- 陳省身：《普濟幽冥—瑜伽焰口施食》，臺北：台灣書房，2009。

- 傅偉勳著：《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大圖書，1991。
- 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北：正中書局，1996。
- 《從創造的詮釋學到大乘佛學》。臺北：東大圖書，1999。
- 曾遂今：《音樂社會學》，上海：上海音樂學院出版社，2004。
- 黃冠閔主編：《跨文化視野下的東亞宗教傳統：多元對話篇》：臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010。
- 湯用彤著：《隋唐佛教史稿》，臺北：木鐸出版社，1988。
- 楊蔭瀏著／中國藝術研究院音樂研究所編：《楊蔭瀏全集》，南京：鳳凰出版傳媒集團江蘇文藝出版社，2009。
- 楊牧／鄭樹森編：《現代中國詩選 I》，臺北：洪範書店，2007。
- 蒲亨強著：《道教與中國傳統音樂》，臺北：文津出版社，1993。
- 管建華著：《音樂人類學導引》，西安：陝西師範大學出版社，2006。
- 維克多·特納著／黃劍波／柳博賀譯：《儀式過程—結構與反結構》，北京：中國人民大學出版社，2009。
- 德丸吉彥著／王耀華／楊桂香／陳新鳳譯：《民族音樂學》，福州：福建教育，2000。
- 賴永海／楊維中：《中國佛教百科全書伍儀軌卷》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 錢亦平／王丹丹著：《西方音樂體裁及形式的演進》，上海：上海音樂學院，2003。
- 韓軍著：《五台山佛教音樂》，上海：上海音樂出版社，2004。
- 嚴耀中著：《漢傳密教》，上海：學林出版社，1999。
- 聖嚴法師著：《歸程》，臺北：法鼓文化出版社，1999。
- 《律制生活》，臺北：法鼓文化出版社，1999。
- 《空花水月》，臺北：法鼓文化出版社，1999。
- 釋慧開著：《儒佛生死學與哲學論文集》，臺北：洪葉出版社，2004。
- A.L.巴沙姆主編：《印度文化史》，北京：商務印書，1999。
- Vincent Duckles et al 原著／李美燕／梁中行／黃均人摘譯：《音樂學導論》。高雄：麗文文化，2000。

五、工具書

- 張玉書著，《康熙字典》，香港：中華書局（香港）有限公司，2003。
- 慈怡法師主編，《佛光大辭典》，臺北：佛光文化事業有限公司，2003。

黃國彥撰詞條，〈比較研究法〉《教育大辭書》。引用網址：

<http://terms.naer.edu.tw/detail/1303371>

六、學位論文

何麗華撰，《佛教焰口儀式與音樂之研究—以戒德長老為主要研究對象》，台南：國立成功大學藝術研究所，1999。

林容如撰，《從佛教焰口儀式初探巫與祭祖意涵》，宜蘭：佛光大學生命學研究所，2007。

張哲琦撰，《智化寺京音樂存見古譜研究》，山西：山西大學音樂學院，2013。

黃玉潔撰，《台灣佛光山道場體系瑜伽焰口儀式音樂研究》，臺北：國立臺北藝術大學音樂學研究所，2003。

七、期刊論文

胡耀：〈我國佛教音樂調查述要〉，《音樂研究》第一期，1986。

秦德祥：〈天寧梵唄天下宗〉《中國音樂學》2006卷4期，2006。

黃延軍撰：〈內蒙古博物館藏西夏文《瑜伽集要焰口施食儀》殘片考〉《西夏學》第2輯，2007年7月。

楊蔭瀏口述／蕭興華整理：〈佛教音樂〉，《中國音樂》1990，第一期，

龍李，〈遼《李翊兄弟為考妣建陀羅尼經幢記》小考〉，《內江師範學院學報》第27卷第7期，2012年7月。

八、會議論文

林富士，〈「歷史人類學」：舊傳統與新潮流。〉「邁向新學術之路：學術史與方法學的省思研討會」，中央研究院歷史語言研究所主辦，1998。

高雅俐，〈戰後台灣地區漢傳佛教儀式音樂展演及其傳承與變遷〉《2004 國際宗教音樂學術研討會論文集：宗教音樂的傳統與變遷》，臺北：國立傳統藝術中心，國立臺灣藝術大學，2004。

郭玉茹，〈淺論瑜伽焰口——從台灣佛光山寺瑜伽焰口法會談起〉，《2000 年佛學研究論文集》，臺北：佛光出版社，2001。

九、雜誌

陳慧蓉採訪整理，〈音聲做佛事，反聞聞自性〉《人生》第 360 期，2013。

默如，〈談佛家的唱誦法〉《菩提樹》第 120 期，1962。

佚名：〈寶華山戒法傳承的精神與特色〉，《有緣人》第 151 期，2007。

十、網路資料

釋果見採訪編輯，〈口述歷史之一—訪廣慈法師〉，採訪時間：2007/09/16。

http://dongchu.ddbc.edu.tw/html/04/4_1.html。摘錄日期：2015/05/10。

十一、報紙

〈高雄六龜妙通寺舉行放「焰口」，追思廣欽老和尚，信徒絡繹不絕〉，《中央日報》。1986/02/20 第八版。

十二、影音資料

《南京大寶華山大板焰口》錄音帶六卷，戒德法師，1979。（youtube 網址：<https://www.youtube.com/watch?v=CUryXHIFrCo>。摘錄日期：2015/06/06。）

《瑜伽燄口施食全集》DVD 三張，大詮法師，2004。（youtube 網址：https://www.youtube.com/results?search_query=大詮法師焰口。摘錄日期：2015/06/06。）

《盂蘭盆法會瑜伽焰口》DVD 六張，廣慈法師，2012。（youtube 網址：https://www.youtube.com/results?search_query=桃園佛教蓮社焰口。摘錄日期：2015/06/06。）

《瑜伽焰口》CD 五張，佛光山僧團內部學習資料。

附錄一

表一 《實叉本》與《不空本》文本比對表

《實叉本》	《不空本》
爾時，世尊在迦毘羅城尼俱律那僧伽藍所，與諸比丘，并諸菩薩、無數眾生周匝圍繞，而為說法。	爾時，世尊在迦毘羅城尼俱律那僧伽藍所，與諸比丘，并諸菩薩，無數眾會，前後圍繞，而為說法。
爾時，阿難獨居淨處，一心計念。即於其夜三更之後，見一餓鬼，名曰“面然”，住阿難前，白阿難言：却後三日，汝命將盡，即便生此餓鬼之中。	爾時，阿難獨居靜處，念所受法。即於其夜三更已後，見一餓鬼，名曰“焰口”，其形醜陋、身體枯瘦、口中火然、咽如針鋒、頭髮蓬亂、爪牙長利，甚可怖畏，住阿難前，白阿難言：却後三日，汝命將盡，即便生於餓鬼之中。
是時，阿難聞此語已，心生惶怖，問餓鬼言：「我此災禍，作何方計，得免斯苦？」	是時，阿難聞此語已，心生惶怖，問餓鬼言：「若我死後，生餓鬼者，行何方便，得免斯苦？」
爾時，餓鬼報阿難言：「汝於晨朝，若能布施百千那由他恒河沙數餓鬼，并百千婆羅門及仙人等，以摩伽陀國斗，各施一斗飲食，并及為我供養三寶，汝得增壽，令我離於餓鬼之苦、得生天上。」	爾時，餓鬼白阿難言：「汝於明日，若能布施百千那由他恒河沙數餓鬼，并百千婆羅門仙等，以摩伽陀國所用之斛，各施一斛飲食，并及為我供養三寶，汝得增壽，令我離於餓鬼之苦、得生天上。」
阿難見此面然餓鬼，身形羸瘦、枯焦極醜、面上火然、其咽如針、頭髮蓬亂、毛爪長利，身如負重，又聞如是不順之語，甚大驚怖，身毛皆豎。即從座起，疾至佛所，五體投地，頂禮佛足，身心戰慄，而白佛言：「救我！世尊！救我！善逝！過此三日，命將終盡。昨夜見一面然餓鬼，而語我言：『汝於三日，必當命盡，生餓鬼中。』我即問言：『以何方計，得免斯苦？』餓鬼答言：『汝若施於百千那由他恒河沙數餓鬼，及百千婆羅門并諸仙等飲食，汝得增壽。』世尊！我今云何得免此苦？」	阿難見此焰口餓鬼，身形羸瘦、枯焦極醜、口中火然、咽如針鋒、頭髮蓬亂、毛爪長利，又聞如是不順之語，甚大驚怖，身毛皆豎。即從座起，疾至佛所，五體投地，頂禮佛足，身體戰慄，而白佛言：「願救我苦！所以者何？我住靜處，念所授法，見焰口餓鬼，而語我言：『汝過三日，必當命盡，生餓鬼中。』我即問言：『云何令我得免斯苦？』餓鬼答言：『汝今若能施於百千那由他恒河沙數餓鬼，及百千婆羅門仙等種種飲食，汝得增壽。』世尊！我今云何能辦若干餓鬼、仙人等食？」
爾時，世尊告阿難言：「汝今勿怖！有異方便，令汝得施如是餓鬼、諸婆羅門及仙等食，勿生憂惱。」	爾時，世尊告阿難言：「汝今勿怖！我有方便，令汝能施若干百千恒河沙餓鬼，及諸婆羅門仙等，種種飲食，勿生憂惱。」
佛告阿難：有陀羅尼，名曰“一切德光無量威力”。若有誦此陀羅尼者，即成已施俱胝那由他百千恒河沙數餓鬼，及六十八俱胝那由他百千婆羅門并諸仙	佛告阿難：有陀羅尼，名曰“無量威德自在光明殊勝妙力”。若有誦此陀羅尼者，即能充足俱胝那由他百千恒河沙數餓鬼，及婆羅門仙等，上妙飲食。

<p>等前，各有摩伽陀斗四斛九斗飲食。」</p>	<p>如是等眾，乃至一一，皆得摩伽陀國所用之斛七七斛食。</p>
<p>佛告阿難：「我於前世曾為婆羅門時，於觀世音菩薩及世間自在德力如來所，受此陀羅尼。我當以此陀羅尼力，便得具足施於無量無數餓鬼及婆羅門并仙等食，以我施諸餓鬼食故，捨離此身，得生天上。阿難！汝今受持此陀羅尼，當自護身。」</p>	<p>阿難！我於前世作婆羅門，於觀世音菩薩所，及世間自在威德如來所，受此陀羅尼故，能散施與無量餓鬼及諸仙等種種飲食，令諸餓鬼解脫苦身、得生天上。阿難！汝今受持，福德、壽命皆得增長。」</p>
<p>即說呪曰： 那麼 薩縛 怛他揭多 縛路枳帝 三跋囉 三跋囉 虎吽</p>	<p>爾時，世尊即為阿難說陀羅尼曰： 那謨 薩縛 怛他藥多 嚩盧枳帝 唵 參婆囉 參婆囉 吽</p>
<p>佛言：阿難！若欲作此施食法者，先取飲食，安置淨盤器中，誦此陀羅尼呪，呪食七遍，</p>	<p>佛告阿難：若有善男子、善女人，欲求長壽、福德增榮，速能滿足檀波羅蜜，每於晨朝、及一切時，悉無障礙，取一淨器，盛以淨水，置少飯麩及諸餅食等，以右手加器，誦前陀羅尼滿七遍，然後稱四如來名號：</p>
	<p>曩謨 婆譏嚩帝 鉢囉枳孃 部多囉怛曩 怛他孽多也(此云多寶如來) 由稱多寶如來名號加持故，能破一切諸鬼多生已來慳悋惡業，即得福德圓滿。</p> <p>那謨 婆譏嚩帝 素嚕波耶 怛他譏哆野(此云南無妙色身如來) 由稱妙色身如來名號加持故，能破諸鬼醜陋惡形，即得色相具足。</p> <p>曩謨 婆譏嚩帝 尾鉢囉 譏擢孽多怛囉也 怛他孽多也(此云廣博身如來) 由稱廣博身如來名號加持故，能令諸鬼咽喉寬大，所施之食，恣意充飽。</p> <p>曩謨 婆譏嚩帝 阿婆孕迦囉也 怛他孽多也(此云離怖畏如來) 由稱離怖畏如來名號加持故，能令諸鬼一切恐怖悉皆除滅，離餓鬼趣。</p>
<p>於門內立，展臂戶外，置槃淨地，彈指七下。作此</p>	<p>佛告阿難：「若族姓善男子等，既稱四如來名號加持</p>

<p>施已，於其四方，有百千俱胝那由他恒河沙數餓鬼，於一一餓鬼前，各有摩伽陀斗四斛九斗飲食。如是鬼等，遍皆飽滿。是諸餓鬼，喫此食已，悉捨虛身，盡得生天。」</p>	<p>已，彈指七遍，取於食器，於淨地上，展臂瀉之。作此施已，於其四方，有百千那由他恒河沙數餓鬼，前各有摩伽陀國七七斛食。受此食已，悉皆飽滿，是諸鬼等，悉捨鬼身，生於天上。</p>
<p>復言：「阿難！若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若能常誦此陀羅尼并奉飲食，即為具足無量功德，命得延長；即成供養百千俱胝如來功德，顏色鮮潔、威德強記；一切非人、步多鬼等，夜叉、羅刹，并諸餓鬼，皆畏是人，心不忍見。是人即為成就具足大力勤進。」</p>	<p>「阿難！若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，常以此密言及四如來名號加持食施鬼，便能具足無量福德，則同供養百千俱胝如來功德等無差別，壽命延長、增益色力、善根具足，一切非人、夜叉、羅刹、諸惡鬼神不敢侵害，又能成就無量福德壽命。</p>
<p>復言：「阿難！若欲施婆羅門及仙食者，當取飲食，滿置鉢中，誦此陀羅尼呪，呪食七遍，瀉流水中。具足奉獻無量俱胝百千恒河沙數婆羅門及諸仙等，如天飲食。其婆羅門并仙人等，喫此食已，諸根具足、圓滿吉祥，各發其願，讚歎施人：『其施食人，心得清淨，而便疾證梵天威德，常修淨行，具足成就供養百千俱胝恒河沙數如來功德，於諸怨敵而常得勝。』」</p>	<p>「若欲施諸婆羅門仙等，以淨飲食滿盛一器，即以前密言加持二七遍，投於淨流水中。如是作已，即為以天仙美妙之食，供養百千俱胝恒河沙數婆羅門仙。彼諸仙人得加持食故，以密言威德，各各成就根本所願、諸善功德，各各同時發誓願言：『願是食人，令壽延長、色力安樂；又令其人，心所見聞，正解清淨，具足成就梵天威德、行梵天行。又同供養百千恒河沙如來功德，一切冤讎不能侵害。』」</p>
<p>「若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若欲供養一切三寶，應當具辦香、華、飲食，誦此陀羅尼呪，呪所施食及香、華等二十一遍，供養三寶。此善男子、善女人等，具足成就諸天妙供及無上供，尊重、讚歎一切如來刹土三寶，諸佛憶念、稱揚讚歎，諸天擁護。」</p>	<p>「若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若欲供養佛、法、僧寶，應以香、華及淨飲食，以前密言加持二十一遍，奉獻三寶。是善男子、善女人，則成以天餽饈上味，奉獻供養滿十方界佛、法、僧寶，亦為讚歎、勸請、隨喜功德，恒為諸佛憶念稱讚，諸天善神恒來擁護，即為滿足檀波羅蜜。」</p>
<p>佛言：「汝去，阿難！當自護身。并及廣為諸眾生說，令諸眾生成就具足無量功德，所生之世常值百千俱胝諸佛。」</p> <p>佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經</p>	<p>「阿難！汝隨我語，如法修行，廣宣流布，令諸眾生普得見聞，獲無量福。是名“救焰口餓鬼及苦眾生陀羅尼經”，以是名字，汝當奉持。」</p>
	<p>一切大眾及阿難等，聞佛說已，一心信受，歡喜奉行。</p> <p>救拔焰口餓鬼陀羅尼經</p>

圖二 《祿宏本》首頁

一 五 仙 方 金 集 卷 一

三 三 二 一 一

0 7 9 6

修設瑜伽集要施食壇儀

明古杭雲棲寺沙門 祿宏 重訂

此一瓣香不從天降豈屬地生兩儀未判之先根源
 充塞三界一氣纔分之後枝葉徧滿十方超日月
 之光華奪山川之秀麗卽戒卽定卽慧非木非火
 非煙收來在一微塵散去普熏法界慕向爐中專
 伸供養常住三寶刹海萬靈歷代祖師一切聖衆
 河沙品類幽顯聖凡悉仗眞香普同供養 以上一百十二
 字照補
 註增入

佛面猶如淨滿月 亦如千日放光明
 圓光普照於十方 喜捨慈悲皆具足

南無盡虚空徧法界 遍現未來佛法僧三寶

表白舉

南無大悲觀世音菩薩 衆和舉行人祝水文

夫此水者八功德水自天真先洗衆生業垢塵徧入
 毗盧華藏界箇中何處不超淪水不洗水妙極法
 身塵不染塵返作自己圓除器界漏滌垢場滌枯
 木而作陽春潔穢那而成淨土所謂道內外中間

無濁穢聖凡幽顯總清涼

大衆同聲誦大悲神呪表白舉

甘露王菩薩摩訶薩

淨法界眞言

誦眞言時調伏身心想頂臍兩處具唵噴二字令清淨故以表

福智
圓滿

唵囉唵薩莎訶

氣唵氣囉

點淨眞言

誦眞言時用右手無名指搯取香水彈灑虛空并盡學想壇場內外

悉令
清淨

唵啞穆葛拶囉彌麻迎蘇嚕蘇嚕沙訶

加持花米眞言

誦眞言時手拈花米三次想成光明種出生金銀璧玉珍

寶之
雲

唵幹資囉嚕囉啞啞

加持鈴杵眞言

誦眞言時手拈花米調在鈴杵上想成智慧種

唵幹資囉嚕薩答啞啞

唵幹資囉看吒啞啞

唵啞啞

十二因緣呪 持杵振鈴語

唵耶答兒麻二分都不囉巴幹分敦的山管塔葛答

圖三 《法藏本》底頁

機雜歌曲鄙俚不經而三觀妙體置之不問吁可悲也。薄弱冠受此法於衆人中年二十九深心學戒願以百堂布施結菩薩緣。偶於座下千燈火現觀者驚散。因思煩冤之火非觀力不可沃滅。以故願中止及參禪十有幾稔之後。幽靈群起而請於夢者不一。方憶舊願未酬乃考諸石機圖本辨諸雲棲校正。細究觀理參合五宗然後勸數禪者熟觀而力行之。遂有施食旨槩筆成數葉久矣。時一士王文學昌請爲薦先翁季和先生見而欣然求爲如法修設。因以所施機分鏤板以廣告夫眞正發菩薩心學施食法者。倘人人如法觀施則皆心心相契於九蓮華上。請造實於季和先生時

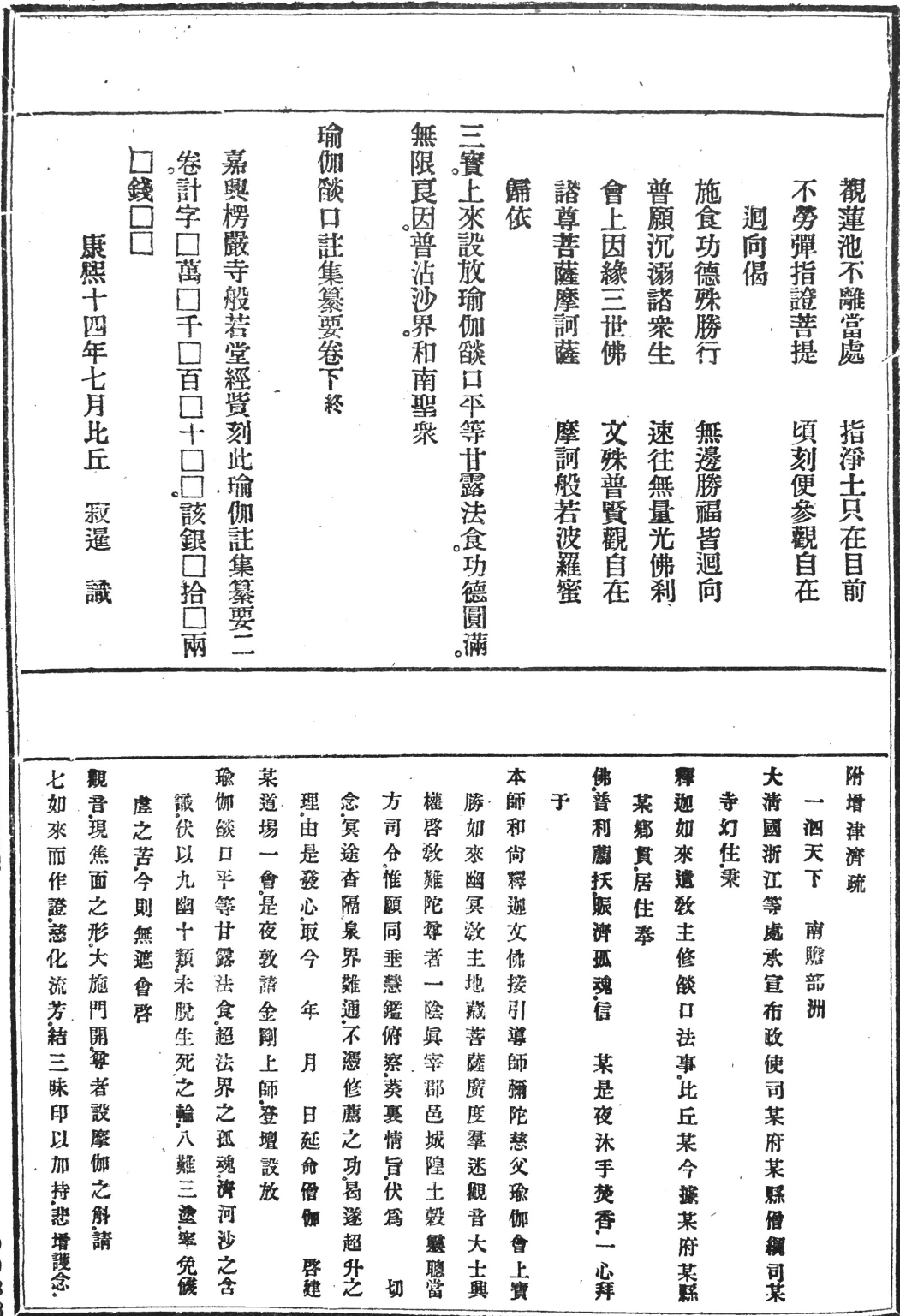
天啓六年正月 日 三峰法藏記

法藏本底頁

法藏本底頁

0893

圖四 《寂暹本》底頁



0983

瑜伽餓口施食要集

千華第三世 定庵基刪輯
千華十五世 聖性宗增補儀觀

問訊戴帽執如意尺云

○問訊會啓瑜伽最勝緣 覺皇垂範利人天

經宣秘典超塗炭 教演真乘救倒懸

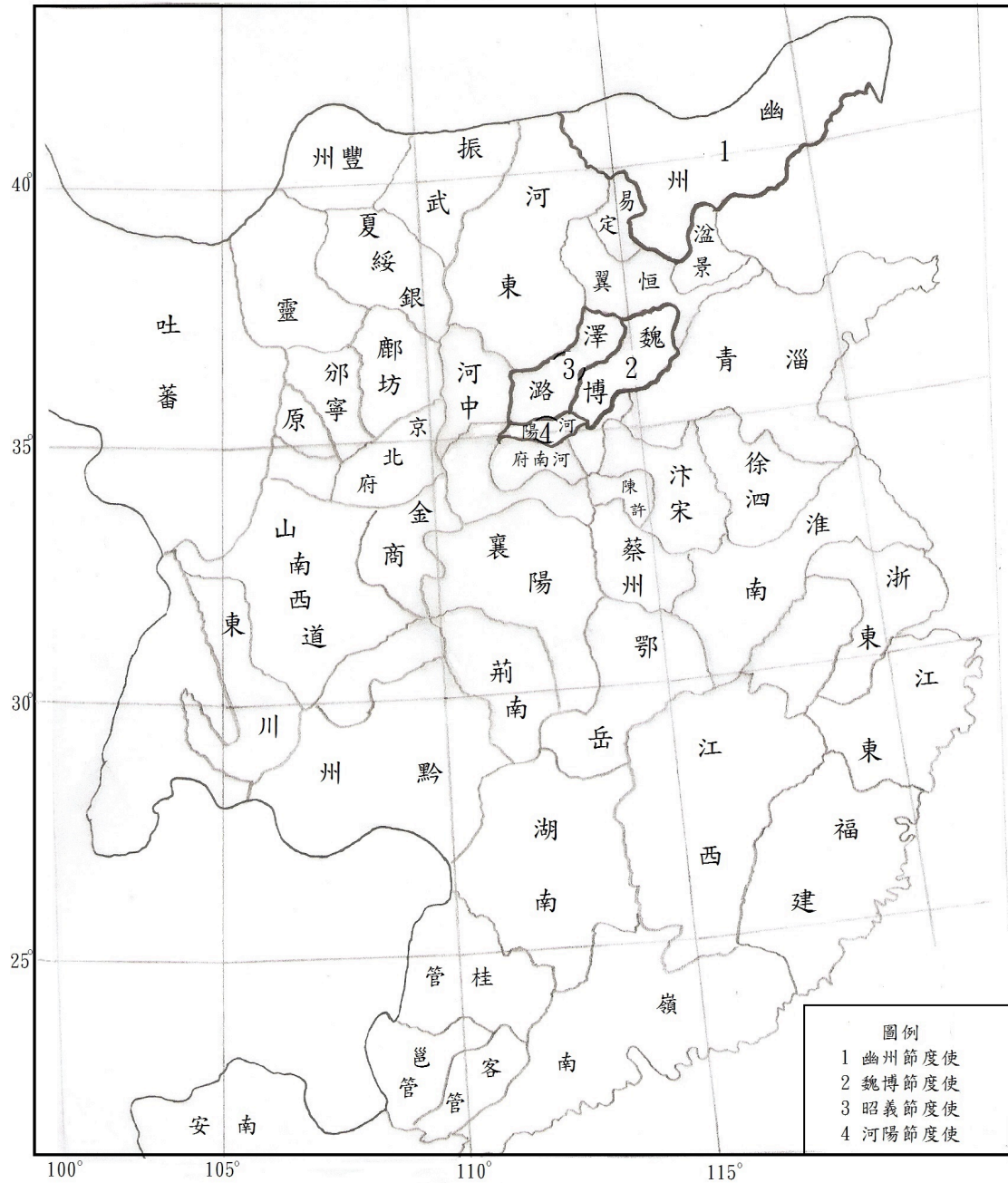
阿難尊者因習定 救苦觀音示面然

興慈濟物真三昧 感果叨恩萬古傳

吉祥會啓甘露門開孤魂佛子降臨來聞

圖六 唐代會昌法難佛教受保護地區示意圖

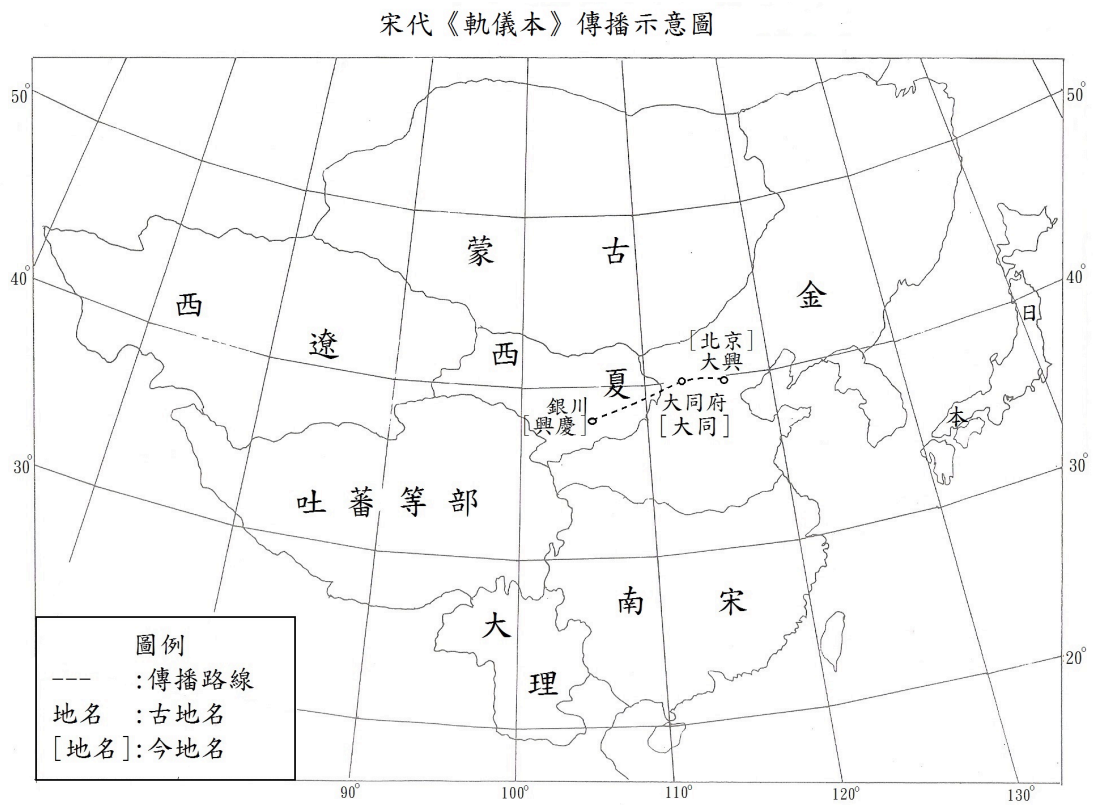
唐代會昌法難佛教受保護地區示意圖



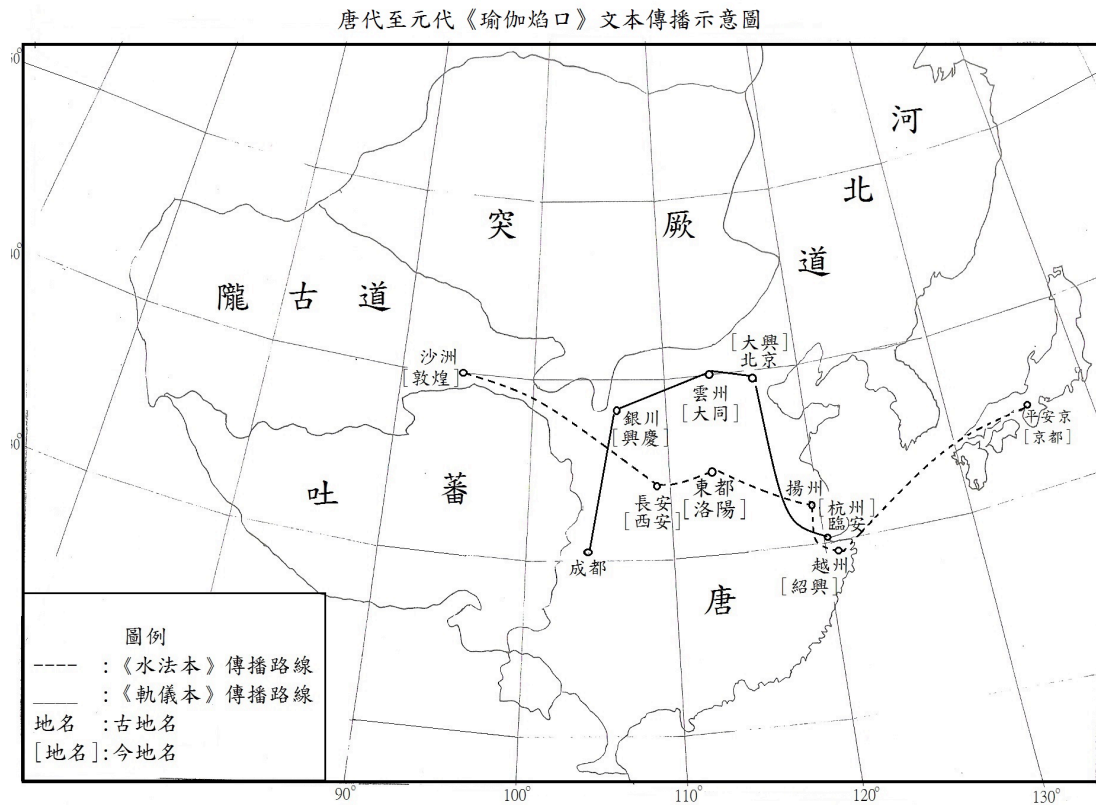
圖七 唐代《水法本》傳播示意圖



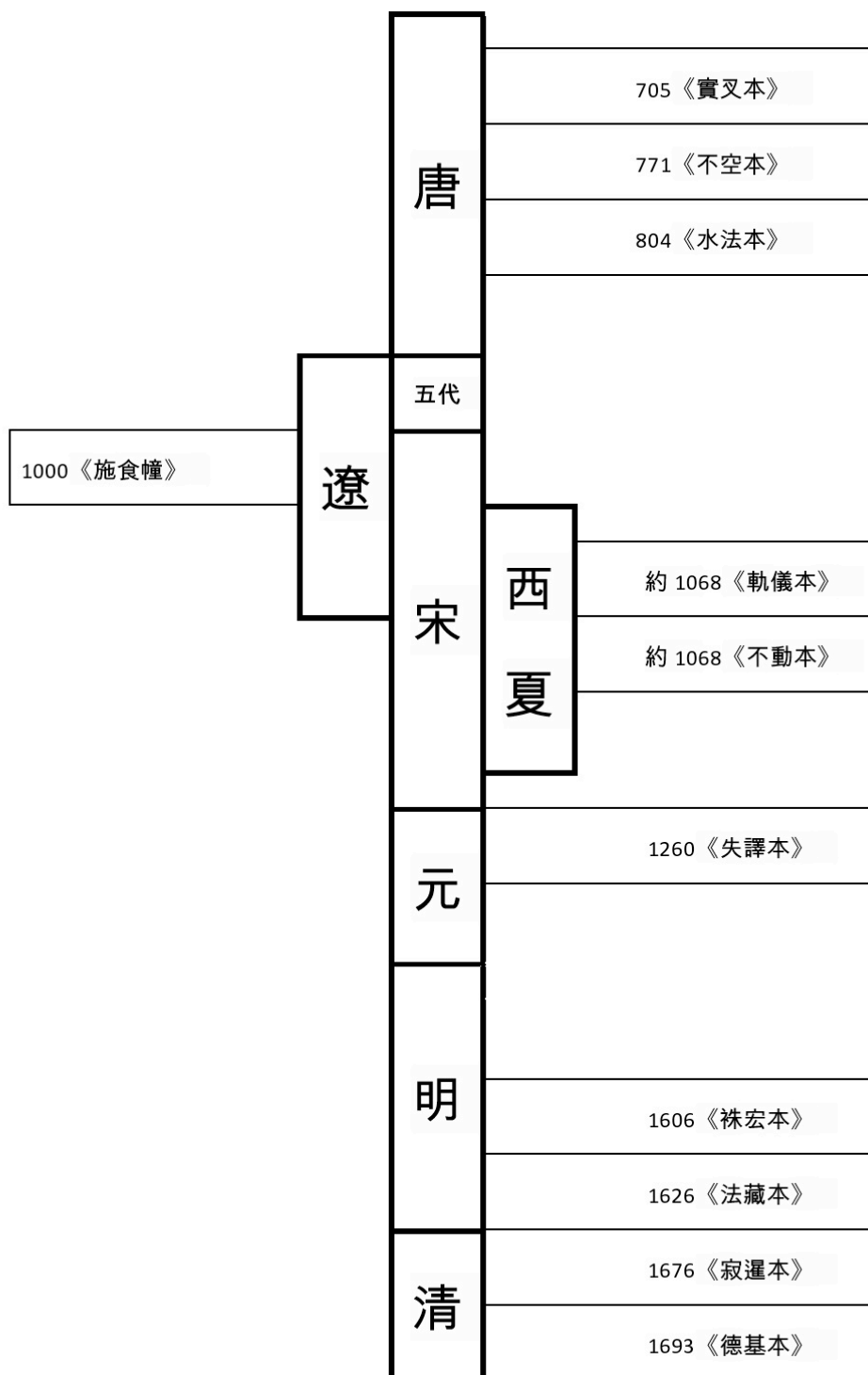
圖八 宋代《軌儀本》傳播示意圖



圖九 唐代至元代《瑜伽焰口》文本傳播示意圖



圖十 《瑜伽焰口》文本流傳年代圖



附錄三 《不動本》結構表

表一 開啟法事

警聞法界		
然香達信		
結界灌頂		

表二 施食三昧

方便加持	觀淨法界								
	加持金剛								
	供散花米								
正行三昧	自成曼荼門	願歸三寶							
		成曼荼行	開無生門						
			建立曼荼	遣發諸魔：					
		正立曼荼		頌內心曼荼					
				立曼荼自體	香水塗壇				
		立壇基位	立金剛基						
			界聖住位						
		寶壇出生	曼荼正行	聖證現前					
				現住法樂	內壇獻供	獻座			
						陳供			

									寶錯外壇
								心壇現證	觀法性空
									心壇現空
				讚曼荼法門					
		慶成法門							
	結願回向								
成他曼荼門	皈依發心								
	修施法供	上奉三寶	入壇請聖	重入輪壇					
				請聖光臨	奉請三寶				
					印現壇儀				
			修明智行	修普賢行					
				入般若智					
		啟告本事							
		奉申供養	申供	運心供養					
				三寶施食	遣魔變空				
					奉施飲食				
				讚禮					
		下施六道	三昧行化	三昧等觀					
				攝行三昧	破獄請召	破獄			
						請召	請幽冥教主		
							召法界六道		

						鉤壇授法	拔除苦障（七印咒：鉤召印咒、召罪印咒、摧罪印咒、破定業印咒、懺悔滅罪印咒、施甘露印咒、開咽喉印咒、）
							加稱聖號（七印咒：七如來號）
							施與法食（七印咒：授三皈依、發菩提心、授三昧戒、施食印咒、乳海印咒、障施鬼印咒、普供養印咒）
						密言送往	
		化圓獲益					
回向三寶							

表三 功圓解散

奉安囑護		
安住三摩		
結願回向		