

# 唐宋之際佛教往生淨土十念與十念文 於中、日之應用\*

楊明璋\*\*

## 摘要

本文旨在討論唐宋之際，也就是九世紀至十世紀，淨土十念、十念文於中土與日本的應用情形。經過爬梳後，發現淨土十念與十念文，除了運用於病、喪禮儀外，也運用於日常念佛修行儀軌之中，在中土還可見運用於佛教講唱活動。

關鍵詞：十念、佛教、淨土、敦煌、講唱、《往生要集》

---

\* 本文為執行公益財團法人日本臺灣交流協會 2020 年度共同研究助成「佛教的學與用——東亞佛教應用類典籍的流布與典藏」(研究代表者：楊明璋)之部分成果。

\*\* 楊明璋現職為國立政治大學中國文學系教授。

## 一、前言

「十念」一詞屢出現於佛、道典籍之中，如佛教的曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》卷上、西晉竺法護譯《光讚經》卷7、後秦鳩摩羅什譯《發菩提心經論》卷下，或道教的唐末五代杜光庭集《太上黃籙齋儀》卷1、卷10，宋代蔣叔輿編撰《無上黃籙大齋立成儀》卷34，《黃籙十念儀》等等，且各本「十念」的意涵並不一定相同。據王三慶研究，佛典的「十念」意涵大致可分為五種：第一，念誦十種佛名；第二，念佛、法、僧、戒、施、天、息、安般、身、死十念；第三，菩薩思惟十念；第四，初、顯十念；第五，往生淨土十念——南無阿彌陀佛，此為後來最常見的。<sup>1</sup>其中，往生淨土「十念」之意涵，歷來討論甚多，如望月信亨（1869-1948）於《淨土教概論》第十二章即指出北魏曇鸞（476-542）、新羅元曉（617-686）、新羅義寂（681-?）等人以為《佛說觀無量壽佛經》的「具足十念，稱南無阿彌陀佛」是二種個別命題，「念」為憶念、時間，善導（613-681）則以「十念」為十聲稱念佛號，「具足十念」與「稱南無阿彌陀佛」是同一意義。<sup>2</sup>又印順的《淨土與禪》則針對曹魏康僧愷、唐菩提流支至宋王日休（1105-1173）所譯諸本《無量壽經》來觀察，指出「十念」至宋代王日休將之改為「十聲」，「十念」的「念」已從約時間而說，轉為稱念佛名，已非《無量壽經》的本義。<sup>3</sup>其他對往生淨土「十念」意涵的討論，還有不少，如釋修優、陳劍鎧等人，均指出善導是往生淨土「十念」的「念」成為稱念佛名的關鍵人物。<sup>4</sup>

筆者注意到唐宋之際，主要為九至十世紀，往生淨土「十念」、「十念文」常運用於人生禮儀，特別是患病、喪葬，如日本入唐僧圓仁（794-864）的《入唐求法巡禮行記》、五代南唐釋應之的《五杉練若新學備用》，乃至於保存於敦煌文獻的唐代敦煌歸義軍時期張敖所撰集《新集吉凶書儀》均有相關的記載，而《五杉練若新學備用》甚至還收錄有因應病、喪禮儀而生成的「十念」

<sup>1</sup> 王三慶：《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》（臺北：新文豐出版公司，2008年），頁377-380；王三慶：〈十念文研究〉，《敦煌研究》2014年第3期，頁132-141。

<sup>2</sup> [日]望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，收於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢52》（臺北：華宇出版社，1988年），頁141-147。

<sup>3</sup> 印順：《淨土與禪》（臺北：正聞出版社，1998年），頁50。

<sup>4</sup> 釋修優：〈道綽《安樂集》的念佛法門〉，《中華佛學研究》第9期（2005年3月），頁81-126；陳劍鎧：〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，《屏東教育大學學報：人文社會類》第33期（2009年9月），頁113-144。

文本——十念文。而此時的往生淨土「十念」、「十念文」，除了常運用於病、喪禮儀外，似乎還可運用於其他時機。如敦煌文獻 S.4474 的〈十念文〉應該就不是運用於病、喪禮儀。又如 Φ109 於敘及「十念」的〈八關齋戒文〉之前，有篇謂「作梵而唱」的〈押座文〉，或末尾韻語出現有「違（圍）繞世尊虔敬佛，一心聽說淨名經。寶偈才文（聞）增福惠，今（金）言茲益善自生。十念彌陀雖即少，功德沾施福不輕」的 P.2324 〈難陀出家緣起〉，<sup>5</sup>作品與病、喪禮儀關係不大，是否意味著其中的「十念」也和佛教修行、講唱活動是相關的？至於日本平安時代的高僧源信（942-1017）所撰《往生要集》，也敘及往生淨土「十念」及其運用，有意思的是該書一方面吸收中土佛教思想，另一方面書完成後不久即流傳至中土，並引起廣大的迴響，像這樣的雙向交流頗值得深究，特別是他所處的時代主要也是在十世紀，該書也是在此時撰成的。另外，像前述敘及喪葬儀式「十念」的《入唐求法巡禮行記》，或者收錄有多種病、喪禮儀「十念文」的《五杉練若新學備用》，二種典籍均與日本有關。這些是否意味著九至十世紀的佛教往生淨土「十念」於中、日二地的運用是同步的？以上均為本文所欲考察的。

在十世紀後，仍可見往生淨土「十念」運用於不同的時機，如黑水城出土編號 TK132 一刻本——普惠編《慈覺禪師勸化集》，即收錄有慈覺禪師宗蹟所撰的〈念佛懺悔文〉、〈念佛發願文〉二文敘及往生淨土「十念」，前者有「本師釋迦牟尼，及十方諸佛，殷勤勸讚一念，乃至十念，一日乃至七日，稱名繫念，決定往生」，後者則有「臨命終時，無諸障難，七日已前，預知時至，身無痛苦，心不顛倒，身心安樂，如人禪定，遇善知識，教稱十念，阿彌陀佛與諸聖眾，現在其前」，<sup>6</sup>可見〈念佛懺悔文〉的「十念」與病、喪禮儀不相干，而〈念佛發願文〉的「十念」則是在臨終之際，根據書前崔振孫撰〈慈覺禪師勸化集序〉題署有崇寧 3 年（1104），那麼，這些作品的年代也差別不多是在此時。

## 二、十念與十念文運用於中土病、喪禮儀

前文已指出佛教「十念」於不同典籍、不同時代有不同的意涵，而縱觀唐宋之際的文獻，敘及「十念」、「十念文」且可知其運用時機者，大抵均屬往

<sup>5</sup> 黃征、張涌泉：《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997 年），頁 593。

<sup>6</sup> 〔日〕椎名宏雄：〈黑水城文獻《慈覺禪師勸化集》の出現〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 62 號（2004 年 3 月），頁 15-41。

生淨土十念，並與病、喪禮儀結合。如《入唐求法巡禮行記》卷4有一則記載圓仁弟子惟曉病亡，為之舉行的各項喪葬儀式即有「十念」，有云：

〔會昌三年（843）七月〕廿九日 覆墓。同院惠見、僧宗信專勾當葬事，淨土院僧懷安設送殯人供，送殯僧思辨、僧敬中、僧懷約、僧惠見、僧宗信，當寺內供奉三教講論大德知玄法師遣同學僧可從令送殯葬。送殯出城人，僧俗共計十餘人，於墓殯前請七僧稱名十念咒願。<sup>7</sup>

此場送殯儀式，於墓殯前請七僧「稱名十念咒願」，應就是往生淨土十念。一來是安排送殯事宜的懷安，乃長安資聖寺淨土院的僧人，意味著他所修行的法門當以淨土為要；二為七僧念佛之儀亦與佛教淨土有關，像宋代志磐撰《佛祖統紀》卷27〈淨土立教志·往生高僧傳〉中，就敘及宋代僧人思照圓寂坐化前，「語其徒曰：『夜夢佛金身丈六，豈非往生有兆乎？』乃日請七僧以助念佛，至七日晚，涌身合掌，厲聲念佛，趺坐結印而化。」<sup>8</sup>而志磐的〈釋志〉自稱他作《淨土立教志》三卷，是「人理教行，具足成就，由五濁以登九品者，唯念佛三昧之道為能爾。末代機宜，始自廬阜」，<sup>9</sup>加上思照為北宋宣和年間專修念佛三昧的僧人，對淨土七經一字一禮，<sup>10</sup>故由上述諸條線索，可知七僧念佛之儀當屬淨土法門。

又如，保存於敦煌文獻，和圓仁時代相當，約於唐宣宗時（847-860 在位）任河西節度使掌書記的張敖，在其撰集的《新集吉凶書儀》（P.2622、S.1040、P.3886、P.3688）提到挽郎於柩車二邊，「持翣振鐸，唱薤露之歌」，及至墓地則「令僧道四部眾十念訖」，昇柩入壙。此時進行「十念」的是佛教比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四部眾，或者道教的四部眾，意味著「十念」亦可由道士來操持。佛教部分的「十念」，應近同於前述《入唐求法巡禮行記》「於墓殯前請七僧稱名十念咒願」，如有具體的文本應就像 S.4474

<sup>7</sup>〔日〕釋圓仁著，白化文、李鼎霞、許德楠校注：《入唐求法巡禮行記校注》（石家莊：花山文藝出版社，2007年），頁427。

<sup>8</sup>〔宋〕志磐：〈淨土立教志·往生高僧傳〉，《佛祖統紀》，卷27，CBETA2022.Q1,T49,no.2035,p.278a15-17。中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱CBETA）：《CBETA線上閱讀（CBETA Online Reader）》，參見：<http://cbetaonline.dila.edu.tw>；瀏覽日期：2022年9月1日；以下引文若出自此資料庫，將標明編號，不再贅述。

<sup>9</sup>〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，卷1（CBETA2022.Q1,T49,no.2035,p.130b28-c1）。

<sup>10</sup>〔宋〕志磐：《佛祖統紀》，卷14（CBETA2022.Q1,T49,no.2035,pp.221c27-222a11）。

的〈歎壙〉，或《五杉練若新學備用》卷下有運用於臨壙的〈山所十念文〉，<sup>11</sup>它們亦皆屬往生淨土十念；道教部分的「十念」，則如約成書於宋的《黃籙十念儀》一般。<sup>12</sup>而《五杉練若新學備用》卷下所收錄的文本，除了有運用於臨壙的〈山所十念文〉外，尚有〈為病人十念文〉、〈為亡人十念文〉、〈除靈十念文〉，使用的時機分別為患病、臨終、除靈，<sup>13</sup>合起來即釋應之所說的「十念四般」，四種文本中均稱阿彌陀佛名，而「十念」即為十稱「西方極樂世界大慈大悲阿彌陀佛」，可見亦均屬往生淨土十念。

比較特別的，是 S.4474〈歎壙〉的「十念」，雖也十稱佛號，但稱揚的是：

南无大慈大悲西方極樂世界阿彌陀佛三遍

南无大慈大悲西方極樂世界觀世音菩薩三遍

南无大慈大悲西方極樂世界大勢至菩薩三遍

南無大慈大悲地藏菩薩一遍

向來稱揚十念功德，滋益亡靈，神生淨土。惟願花臺花蓋，空裏來迎；寶座金床，承空接引。摩尼殿上，聽說苦空；八解池中，蕩除無明之垢。觀音勢至，引到西方；彌勒尊前，分明聽說。現存（眷）屬，<sup>14</sup>福樂百年；過往亡靈，神生淨土。孝子等再拜奉辭和尚聖眾。

彌陀、觀音、勢至為西方三聖，或稱彌陀三尊，各稱念三遍，這樣組合的稱念在佛典、儀式時常可見，像唐代善導集記《觀無量壽佛經疏》卷4有云：「專念彌陀名者，即觀音、勢至常隨影護，亦如親友知識也。」<sup>15</sup>而尚餘的一遍是稱念地藏菩薩，則較費思量。將地藏菩薩與西方三聖合在一塊稱念者，並不多，僅如唐代法照（751-838）<sup>16</sup>述《淨土五會念佛略法事儀讚》還可見到，其中有云：「作梵了，念阿彌陀佛、觀音、勢至、地藏菩薩，各三、五、十聲，

<sup>11</sup> 王三慶：《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》，頁632。

<sup>12</sup> [宋]佚名：《黃籙十念儀》，收於[明]張宇初、邵以正、張國祥編：《正統道藏》第16冊（臺北：新文豐出版公司，1985年），頁361-362。

<sup>13</sup> 王三慶：《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》，頁623、628-634。

<sup>14</sup> 眷屬，原卷作「騰屬」，當為同音而訛，今改之。

<sup>15</sup> [唐]善導集記：《觀無量壽佛經疏》，卷4（CBETA2022.Q1.T37.no.1753.p.278a19-20）。

<sup>16</sup> 法照的生卒說法不一，今據施萍婷之見。參施萍婷：〈法照與敦煌文學〉，《敦煌習學集》（蘭州：甘肅民族出版社，2003年），頁190-198。

然後至心稽請。次莊嚴了，依前念佛，即須觀其道場徒眾多少，或晝或夜，或廣或略，有道場請主，為何善事，切須知時，別為莊嚴，廣與念誦。」<sup>17</sup>這或表示 S.4474〈歎壙〉的「十念」承襲自法照的淨土五會念佛儀軌。至於「觀音勢至，引到西方」之後的「彌勒尊前，分明聽說」，則應是將「彌陀」訛作「彌勒」。<sup>18</sup>

綜合以上所述，可知在九世紀至十世紀，往生淨土「十念」與「十念文」所稱念的佛菩薩，雖有所不同，但已被廣泛地運用於患病、臨終、臨壙、除靈等病、喪禮儀之中，其中，又以臨壙之時最為流行，才會在不同的典籍不約而同地敘及。

### 三、十念與十念文運用於中土日常念佛修行儀軌

敦煌文獻中敘及「十念」、「十念文」的應用文書，除了前文提及的張敖撰集《新集吉凶書儀》外，王三慶曾列舉包括 Φ109 的發願文、P.3216 和 P.2483 的〈阿彌陀讚文〉，<sup>19</sup>以及 S.4474 的〈西方讚文〉、〈十念文〉、〈歎壙〉，以為應當多為齋會之用。<sup>20</sup>相對於患病、臨終、臨壙、除靈，齋會含蓋的範圍較大，我們能否更具體地推知諸寫本所敘及的「十念」運用之時機？筆者就諸寫本的抄寫內容與抄寫樣態，以及它們部分與其他典籍文獻有互文的現象等等，初步認為 S.4474 的〈西方讚文〉、〈十念文〉，以及 P.3216、P.2483 二寫本的〈阿彌陀讚文〉，或許無法完全排除和臨終、臨壙有關，但，基本上它們應皆是運用於淨土法門的念佛修行儀軌；而 Φ109〈八關齋戒文〉的「十念」，則與 P.2324〈難陀出家緣起〉的「十念」一樣，一方面與念佛修行儀軌相涉，另一方面又和佛教講唱有關係。

我們先就 S.4474 的〈西方讚文〉、〈十念文〉，以及 P.3216、P.2483 二寫本的〈阿彌陀讚文〉來討論。S.4474 的正面抄寫願文、讚文等範文，首殘尾全，具體的內容包括有：〈長官〉、〈賀雨〉、……祝願詞三段、〈西方讚文〉、祝願詞四段、〈十念文〉、〈歎壙〉；S.4474 背面則有押座文（「佛世難遇似

<sup>17</sup> [唐]法照述：《淨土五會念佛略法事儀讚》（CBETA2022.Q1,T47,no.1983,p.475a25-29）。

<sup>18</sup> 彌陀與彌勒混淆的情形在敦煌文獻時有所見，參汪娟：《敦煌禮懺文研究》（臺北：法鼓文化，1998年），頁227-230；楊明璋：《神異感通·化利有情：敦煌高僧傳讚文獻研究》（臺北：政大出版社，2020年），頁214。

<sup>19</sup> P.3216、P.2483 的〈阿彌陀讚文〉，王三慶名為〈西方讚〉，檢視 P.3216 敘及「十念」的文本，其首題作〈阿彌陀讚文〉。

<sup>20</sup> 王三慶：《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》，頁384。

優曇鉢花」)、〈敦煌鄉信士賢者張安三父子敬造佛堂功德記〉、〈次迴向發願〉、藏文文書，其中的功德記末尾有「維大唐天復八年(908)十月」字樣。雖然正面字跡與背面不同，但仍可推知正面的抄寫年代之下限，大概是在西元908年。觀察S.4474一寫本，和〈西方讚文〉、〈十念文〉抄寫在一塊的文書，雖然包含了同樣有「十念」並運用於臨壙的〈歎壙〉，但更多的是與病、喪禮儀無涉的文本，像抄寫於〈西方讚文〉之前的是〈長官〉、〈賀雨〉、祝願詞三段等等，而〈十念文〉之前抄寫的則是祝願詞四段，換言之，多數是抄寫祝願各級長官、齋主、道場等等人事的慶賀文書。我們進一步檢視S.4474正面的〈西方讚文〉、〈十念文〉二種文本的內容，茲先將二文逐錄如下：

#### 〈西方讚文〉

蓋聞大雄無上，演出西方，佛號彌陀，國名極樂。過千萬億剎土，別立淨都，廓落無邊，別立嚴事，無量壽佛，跏趺月宮。其首也，如五大須彌；其目也，如四大海水。周匝一國，盡布黃金；宛轉花都，加敷碎錦。佛居政殿，常說苦空；勢至觀音，樂聞坐側。八功德水，底布金沙；九品蓮花，池開見佛。臨終十念，得往彼中，金口談揚，不可思議者矣。……

#### 〈十念文〉

一切恭敬，敬禮常住三寶，作如來梵、歎佛功德：阿彌陀佛真金色，相好端嚴無等倫。白毫宛轉五須彌，紺目沉青四大海。光中化佛無量億，菩薩化眾亦無邊。四十八願度眾生，九品咸令登彼岸。我今稱讚佛功德，迴滋法界諸有情，臨終並願往西方，其睹彌陀大悲主。

二種文本均提及臨終得往西方極樂世界：〈西方讚文〉謂「臨終十念，得往彼中」，應是如《五杉練若新學備用》的〈為亡人十念文〉，指臨終十稱佛號；〈十念文〉則有「我今稱讚佛功德，迴滋法界諸有情，臨終並願往西方，其睹彌陀大悲主」，尚難斷定是運用於病、喪禮儀，畢竟往生淨土是諸本《無量壽經》共同的重要訴求，像曹魏康僧愷、南朝宋曇良耶舍、唐代菩提流支三人所

譯，均謂平日念無量壽佛，即可在臨終時往生極樂世界，<sup>21</sup>故 S.4474 的〈十念文〉未必就是運用於病、喪禮儀。

尤其是 S.4474 抄寫的〈十念文〉中，「阿彌陀佛真金色，相好端嚴無等倫。白毫宛轉五須彌，紺目沉青四大海。光中化佛無量億，菩薩化眾亦無邊。四十八願度眾生，九品咸令登彼岸」八句，和宋代慈雲懺主遵式（964-1032）「晨朝十念法」中的〈讚佛偈〉前八句幾乎是一樣的，<sup>22</sup>宋代王日休撰《龍舒增廣淨土文》卷 12「慈雲懺主晨朝十念法」有云：

十念門者，每日清晨服飾已後，面西正立，合掌連聲稱阿彌陀佛，盡一氣為一念，如是十氣，名為十念。但隨氣長短，不限佛數，惟長惟久，氣極為度，其佛聲不高不低，不緩不急，調停得中。如此十氣，連屬不斷，意在令心不散，專精為功，故名為此十念者，顯是籍氣束心也。作此念已發願回向云：我弟子某甲，一心歸命極樂世界，阿彌陀佛願以淨光照我，慈誓攝我。我今正念，稱如來名，經十念頃，為菩提道，求生淨土。……若臨欲命終，自知時至，身不病苦，心無貪戀，心不倒散，如入禪定，佛及聖眾，手持金臺，來迎接我。如一念頃，生極樂國，華開見佛，即聞佛乘，頓開佛慧，廣度眾生，滿菩提願（作此願已便止，不必禮拜，要盡此一生，不得一日暫廢，唯將不廢，自要其心，得生彼國）。

〈讚佛偈〉（并回向發願文。共四篇，事盡理到，皆先覺所撰。凡修淨業者，隨意互用）

阿彌陀佛真金色，相好端嚴無等倫。白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海。光中化佛無數億，化菩薩眾亦無邊。四十八願度眾生，九品咸令登彼岸。

<sup>21</sup> 以上分參〔曹魏〕康僧鎧譯：《佛說無量壽經》，卷下（CBETA2022.Q1,T12,no.365,p.346a12-26）；〔南朝宋〕曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》（CBETA2022.Q1,T12,no.365,p.346a12-26）；〔唐〕菩提流志譯：〈無量壽會第五之二〉，《大寶積經》，卷 18（CBETA2022.Q1,T11,no.310,p.98a11-17）。

<sup>22</sup> 李小榮在《敦煌佛教音樂文學研究》一書已注意到 S.4474〈十念文〉的前八句被採進〈讚佛偈〉。參見李小榮：《敦煌佛教音樂文學研究》（福州：福建人民出版社，2007年），頁 26。

於是念佛或百聲千聲，以至萬聲，菩薩號各十聲或百聲畢。

回向發願云：我今稱念阿彌陀，真實功德佛名號，惟願慈悲哀納受，證知懺悔及所願，我昔所造諸惡業，皆由無始貪嗔癡，從身語意之所生，一切我今皆懺悔，願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎。願以此功德，莊嚴佛淨土，上報四重恩，下濟三塗苦。若有見聞者，悉發菩提心，盡此一報身，同生極樂國，十方三世一切佛云云。<sup>23</sup>

從上引文可知，此十念法是要求修淨業者每日晨朝課誦，且必須一生課誦，不得一日暫廢。更值得注意的，是與 S.4474〈十念文〉有八句相同的〈讚佛偈〉遵式自註：「先覺所撰，凡修淨業者，隨意互用。」可見〈讚佛偈〉並非宋代遵式所撰，而是來自不知名的前賢。如此一來，既然 S.4474〈十念文〉是西元 908 年之前抄寫的，意味著它早於「慈雲懺主晨朝十念法」，而〈讚佛偈〉遵式自註的「先覺」或即是此篇〈十念文〉的作者，S.4474 當也是從更早的他本撮抄而來，這樣也符合 S.4474 為諸應用文書撮抄的性質。又 S.4474〈十念文〉的「阿彌陀佛真金色」等八句，不只出現於遵式的「晨朝十念法」，還有像是較遵式時代稍晚可視為遵式再傳弟子的擇瑛（1045-1099），在聽其師神悟處謙（1011-1075）講經說法後，「深悟淨教，述修證儀，以偈贊佛」，有云：「阿彌陀佛身金色，相好端嚴無等倫。白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海。光中化佛無數億，化菩薩眾亦無邊。四十八願度眾生，九品咸令登彼岸。」<sup>24</sup>此讚佛之偈和上述 S.4474〈十念文〉的文句大同小異。這些不但表明「阿彌陀佛真金色」等八句，確實是佛教淨土修行時常念誦的詩讚，且也間接說明 S.4474 的〈十念文〉確實是運用於淨土法門的日常念佛修行儀軌之中。另外，遵式對「十念」也提出他的見解，一方面主張「十念」即十稱念阿彌陀佛，另一方面還強調每一念不限佛數，而是以氣為度，「十念」即十氣，用以專精、束心。

接著，我們來看 P.3216、P.2483 二寫本的〈阿彌陀讚文〉。其實，抄寫有〈阿彌陀讚文〉的尚有日本龍谷大學山ノ內文庫藏本、S.370、日本杏雨書屋藏羽 412 三件。此讚文較長，佐藤哲英以 P.3216、S.370、龍谷大學山ノ內文庫藏本三件為據，將之分為八部分並分別擬名為：〈西方十五願讚〉、〈十願

<sup>23</sup> [宋]王日休：《龍舒增廣淨土文》，卷 12（CBETA2022.Q1,T47,no.1970,pp.287c11-288a18）。

<sup>24</sup> [宋]宗鑑集：〈中興第三世十三傳〉，《釋門正統》，卷 6（CBETA2022.Q1,X75,no.1513,pp.334c24-335a19）。

讚〉、〈五會讚〉、〈法照和尚憬仰讚〉、〈彌陀本願讚〉、〈西方極樂讚〉、〈淨土行行讚〉、〈法船一去讚〉，<sup>25</sup>敘及「十念」的詩讚是其中的〈西方極樂讚〉。茲先將五件寫本各自的抄寫情形分別簡要敘錄於下：

- (一) P.3216 一寫本，卷軸裝，首尾殘，凡存有三種文書，各文書筆跡相同，當為同一人所書，依序為：1.持誦諸讚之儀式次第（殘）；2.〈散花樂〉（擬），與唐代法照述《淨土五會念佛略法事儀讚》中的〈散華樂文〉近同；<sup>26</sup> 3.〈阿彌陀讚文〉（首題），本讚文首全尾殘，末尾僅存至「眾生慈光」，換言之，存有〈阿彌陀讚文〉中的〈西方十五願讚〉、〈十願讚〉、〈五會讚〉、〈法照和尚憬仰讚〉、〈彌陀本願讚〉及〈西方極樂讚〉至「念佛眾生慈光攝」一句，「西方念佛盡能過，十念具足證阿羅」二句現雖已不存，但從殘闕情況來看，原抄寫者對此是有寫錄的。
- (二) P.2483 一寫本，卷軸裝，首尾俱全，正面凡存有十二種文書，各文書筆跡相同，當為同一人所書，依序為：1.〈歸極樂去讚〉（首題）；2.〈蘭若讚〉（首題）；3.〈阿彌陀讚文〉（擬），即上述指出敘及「十念」者，其中的〈西方極樂讚〉有：「……普勸一切斷諸魔，若心決定罪無多。欲得今生出三界，惟須志意念彌陀。西方極樂妙花池，裏相菩薩說無為。十方聖眾皆來聽，妙音譬喻無盡期。……西方說法號彌陀，他方菩薩聽持多。閻浮眾生難勸化，千言萬語愛蹉跎。西方念佛盡能過，十念具足證阿羅。到彼花臺隨意住，卻來五濁救諸魔。」4.〈太子五更轉〉（首題）；5.〈往生極樂讚〉（首題）；6.〈五臺山讚文〉（首題）；7.〈五臺山讚并序〉（首題），又有尾題作〈五臺山讚〉一本；8.〈寶鳴讚〉（首題）；9.〈印沙佛文〉（首題）；10.〈臨曠（壙）文〉（首題）；11.〈太子五更轉〉（首題）；12.〈大乘淨土讚〉壹本（首題）。另外，此寫本背面為雜寫，其中有「己卯年九十七日」、「己卯年四月廿七日

<sup>25</sup> 參〔日〕佐藤哲英：〈法照和尚念仏讚について（上）〉，《仏教史学》第3卷第1號（1952年6月），頁42-64；佐藤哲英：〈法照和尚念仏讚について（下）——附法照和尚念仏讚〉，《仏教史学》第3卷第2號（1952年10月），頁38-48。

<sup>26</sup> 〔唐〕法照：〈散華樂文〉云：「散華樂，散華樂，奉請釋迦如來入道場，散華樂，散華樂，散華樂。奉請十方如來入道場，散華樂，散華樂，散華樂。奉請彌陀如來入道場，散華樂，散華樂，散華樂。奉請觀音勢至諸大菩薩入道場，散華樂。道場莊嚴極清淨，散華樂。天上人間無比量，散華樂。」參〔唐〕法照述：《淨土五會念佛略法事儀讚》（CBETA2022.Q1,T47,no.1983,p.476a18-25）。

永安寺學仕郎僧丑近自手書記」、「維大宋開寶四年(971)己卯<sup>27</sup>歲」、「維大宋太平興國四年己卯歲(按:979)十二月三日保集發信心寫親讚文壹本記耳」等字樣,又以最後一則題記正好和正面文書相呼應且字跡接近,由這些字樣可推知正面諸讚文的抄寫年代,應該就是宋太平興國4年己卯歲,也就是西元979年。

- (三) 日本龍谷大學山ノ內文庫藏本,據佐藤哲英的敘錄,一樣是卷軸裝,首尾俱全,卷首背面有「法照和尚文」等字樣,凡存有七種文書,依序為:1.〈阿彌陀讚文〉;2.〈往生極樂讚文〉;3.〈五臺山讚文〉;4.〈寶鳥讚文〉;5.〈蘭若空讚文〉;6.〈歸極樂去讚文〉;7.〈法華廿八品讚文〉。敘及「十念」的仍是〈阿彌陀讚文〉中的〈西方極樂讚〉。<sup>28</sup>
- (四) S.370 一寫本,卷軸裝,首尾均殘,凡存有三種文書,各文書筆跡相同,當為同一人所書,依序為:1.〈阿彌陀讚文〉(擬),首殘尾全,起首為「四邊」,即始於敘有「十念」的〈西方極樂讚〉「諸天菩薩四邊遊」一句,其後依序抄有〈淨土行行讚〉、〈法船一去讚〉;2.〈同會往極樂讚〉(首題),此文書即P.2483、龍谷大學山ノ內文庫藏本的〈往生極樂讚〉;3.〈五臺山讚〉(首題),首全尾殘,殘存至「**西臺說**法證須臾」一句。
- (五) 日本杏雨書屋藏羽412,卷軸裝,首殘尾全,凡存有七種文書,各文書筆跡相同,當為同一人所書,末尾有題記云:「顯德六年歲次己未(959)八月十日,三界寺沙彌福延敬寫諸雜讚七道。伏願令公千秋,夫人萬歲,四道泰然,國界清平,苗價盈騰;又願過往法師僧乘生淨土,不落三塗,現在富樂自然,乘生善道。願念誦人、書寫人,同霑此福。」從此題記不但可知抄寫年代為西元959年,抄寫者也十分明確——是三界寺沙彌福延,連抄寫的內容也確實是七則讚文,更具意義的,是題記所述讓我們曉得當時以為書寫讚文所致福報和念誦讚文是相同的,自利利他——過往法師僧能乘生淨土、不落三塗,自身乘生善道。福延所說的「諸雜讚七道」,依序為:1.〈阿彌陀經讚〉(擬),前殘尾全,所抄寫的內容為「彌陀壽量實無邊,國中眾人亦同然……大

<sup>27</sup> 開寶4年(971)為辛未年,非己卯年,與開寶4年接近的己卯,應是太平興國4年,後文正好有太平興國4年己卯歲的題記。

<sup>28</sup> 參〔日〕佐藤哲英:〈法照和尚念仏讚について(上)〉,頁42-64;佐藤哲英:〈法照和尚念仏讚について(下)——附法照和尚念仏讚〉,頁38-48。

眾俱欣皆頂戴，如來囑遣廣流傳」，其實，即是 P.2066 唐代法照述《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中釋淨遐的〈阿彌陀經讚〉；<sup>29</sup> 2. 〈阿彌陀讚〉一本（首題），僅抄寫其中的〈西方十五願讚〉、〈十願讚〉二部分，換言之，並未抄寫敘有「十念」的〈西方極樂讚〉；3. 〈往生極樂讚〉（首題）；4. 〈寶鳥讚〉（首題）；5. 〈歸極樂去讚〉（首題）；6. 〈西方極樂讚〉（首題），作：「善哉法將功能觀……長辭五濁更何憂」，即 P.2250、P.2963 二寫本中的法照述《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷下〈西方極樂讚〉；<sup>30</sup> 7. 〈西方極樂讚〉（首題），作：「巍巍阿彌陀……得名明月珠」，即法照《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷下另一首〈西方極樂讚〉。<sup>31</sup>

綜合來看，上述五件抄寫有〈阿彌陀讚文〉的寫本，各本抄寫的內容、組合、次序等雖存在部分差異，但諸讚文均與唐代法照的淨土五會念佛密切相關。據張先堂研究，有關淨土五會念佛法門的敦煌寫本凡有六十四件，其中就包含上述這五件，他指出這六十餘件寫本所抄的讚文，是由法照及其門徒所編創，以通俗、具音樂性的語言，供共修念佛誦讚之用，在晚唐五代宋初廣泛地為敦煌僧、俗所傳抄、傳誦著。<sup>32</sup>林仁昱也曾針對此〈阿彌陀讚文〉之功能有過討論，以為是透過讚歌助業的共修念佛淨土修行法門。<sup>33</sup>換言之，〈西方極樂讚〉「西方說法號彌陀，他方菩薩聽持多。閻浮眾生難勸化，千言萬語愛蹉跎。西方念佛盡能過，十念具足證阿羅。到彼花臺隨意住，卻來五

<sup>29</sup> 參〔唐〕法照述：〈阿彌陀經讚〉，《淨土五會念佛誦經觀行儀》，卷中（CBETA2022.Q1, T85, no. 2827, pp. 1245b18-1246a2）。按：《大正新脩大藏經》的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中之錄文，蓋據 P.2066。

<sup>30</sup> 參〔唐〕法照述：〈西方極樂讚〉，《淨土五會念佛誦經觀行儀》，卷下（CBETA 2022.Q1, T85, no. 2827, p. 1264a24-b9）。按：《大正新脩大藏經》的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷下之錄文，蓋據 P.2250、P.2963。

<sup>31</sup> 參〔唐〕法照述：〈西方極樂讚〉，《淨土五會念佛誦經觀行儀》，卷下（CBETA 2022.Q1, T85, no. 2827, p. 1264b25-c18）。按：《大正新脩大藏經》的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷下之錄文，蓋據 P.2250、P.2963。

<sup>32</sup> 張先堂：〈晚唐至宋初淨土五會念佛法門在敦煌的流傳〉，《敦煌研究》1998 年 1 期，頁 48-64。

<sup>33</sup> 林仁昱：〈敦煌彌陀淨土讚歌叢抄卷的構成型態與應用意義探究〉，收於國立政治大學中國文學系編：《出土文獻研究視野與方法》第 5 輯（臺北：國立政治大學中國文學系，2014 年），頁 245-274；林仁昱〈敦煌 P.3216、P.2483 等卷「阿彌陀讚文」樣貌與應用探究〉，《敦煌學》第 34 期（2018 年 8 月），頁 23-44。

濁救諸魔」既然屬於法照淨土五會念佛一環的〈阿彌陀讚文〉，表示它同樣被廣泛地傳抄、念誦著，且也是供日常共修念佛之用。

其實，法照及其門徒所編創的淨土五會念佛讚文敘及十念的還有 P.2066 的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中所錄釋淨遐〈觀經十六觀讚〉，有云「十六下生位最卑，業障難消息發遲。十念蓮胎雖住劫，花開還得悟無為」。<sup>34</sup>以及〈六根讚〉，有云：「至心歸命禮西方阿彌陀佛。濁世難還入，淨土願逾深。金繩直界道，珠網縵垂林。見色皆真色，聞音悉法音。莫謂西方遠，唯須十念心。願共諸眾生，往生安樂國。」<sup>35</sup>後者應當是截取唐代善導集記用以「勸一切眾生，願生西方極樂世界阿彌陀佛國」的「六時禮讚偈」中，<sup>36</sup>第五「二十一拜當旦起時禮」謹依彥琮（557-610）法師〈願往生禮讚偈〉的句子，<sup>37</sup>這意味著敘及十念的〈六根讚〉和 S.4474 的〈十念文〉一樣應該都是晨朝課誦，換言之，它們和 P.3216、P.2483 等寫本的〈阿彌陀讚文〉皆是運用於淨土法門日常念佛修行儀軌之中。

#### 四、十念運用於中土佛教講唱

Φ109、P.2324 二件寫本涉及「十念」的，分別為原題〈八關齋戒文〉及擬名為〈難陀出家緣起〉者。Φ109 於〈八關齋戒文〉之前抄寫有謂「作梵而唱」的〈押座文〉，而 P.2324 的〈難陀出家緣起〉更是以韻散相間的形式來敘說難陀出家因緣，故學界才將之擬名為〈難陀出家緣起〉，可見這二種文本，前者與佛教講唱密切相關，後者則就是佛教講唱作品。而這二種與佛教講唱相關的文本敘及「十念」，它的意義、作用為何？

我們先來討論 Φ109 〈八關齋戒文〉。Φ109 一寫本為卷軸裝，首尾俱全，凡存有三種文書，各文書筆跡相同，當為同一人所書，依序有：

- (一) 〈押座文〉(作梵而唱)(首題)，文末一如一般押座文有「經題名字唱將來」，但在此句後還有「念觀世音菩薩三說 此下受齋戒」，甚至文

<sup>34</sup> 〈觀經十六觀讚〉另可見於 P.3156，惟前殘缺。〔唐〕法照：〈觀經十六觀讚〉，《淨土五會念佛誦經觀行儀》，卷中，「釋淨遐」(CBETA2022.Q3, T85, no. 2827, p. 1245b16-17)。按：《大正新脩大藏經》的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中之錄文，蓋據 P.2066。

<sup>35</sup> 〈六根讚〉另可見於 P.3242、李氏鑒藏本(散錄 324)。〔唐〕法照：〈六根讚〉，《淨土五會念佛誦經觀行儀》，卷中(CBETA 2022.Q1, T85, no. 2827, p. 1249a10-15)。按：《大正新脩大藏經》的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中之錄文，蓋據 P.2066。

<sup>36</sup> 〔唐〕善導集記：《往生禮讚偈》(CBETA 2022.Q3, T47, no. 1980, p. 438b16-17)。

<sup>37</sup> 〔唐〕善導集記：《往生禮讚偈》(CBETA 2022.Q1, T47, no. 1980, p. 444a20-b5)。

中也多次出現「受戒」、「戒」等字詞，如啟請諸佛菩薩聖者降臨道場「加被今朝受戒人」，又期待亡逝的親人「願降道場親受戒，不墮三塗地獄中」，還有在世的尊親、座中諸弟子「清淨身心戒品圓」，這些都意味著此本押座文確實是在齋戒道場宣唱的，也就是和其後所抄的〈八關齋戒文〉是一體的。

- (二) 〈八關齋戒文〉(首題)，〈大乘八關齋戒文〉一卷(尾題)，文中有：「善男子信士等，今者大齋之日，及龍天八部、天曹地府、善惡部官、一切靈神降下世界，察之眾生所有善惡之日……弟子某甲等合道場人，上來所有八戒功德，無量無邊，盡將迴向，……又願弟子及諸有情，臨命終時，心不顛倒，亦不昏沉，身心安樂，無諸痛惱，如入禪定。聖眾現前，十念成就，隨佛本願，將生西方彌陀佛國，彼國已得六神通，迴十方一切世界，還能攝受苦惱，眾生一時作佛，至心歸命，敬禮常住三寶。」從此段引文可知，「十念」是在文末敘及的，其前雖有「願弟子及諸有情，臨命終時」此一背景，但並不表示此「十念」是臨終十念。綜觀全文，將發現它指稱的是諸佛弟子、有情透過平日所持八戒功德、十念成就等等，臨終時將隨佛本願，往生西方彌陀佛國。

- (三) 〈西方十五願讚〉(擬)，原本無題，檢視唐代法照述《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷下〈西方十五願讚〉，二者幾乎相同，<sup>38</sup>僅最末「借問家鄉何處在，極樂池中座寶臺」二句是〈西方十五願讚〉所沒有的。其實，此二句亦出自法照《淨土五會念佛略法事儀讚》中慈愍和尚的〈般舟三昧讚〉，作：「借問家鄉何處在，極樂池中七寶臺。」<sup>39</sup>此則大抵以法照〈西方十五願讚〉為基底另加上「借問家鄉何處在，極樂池中座寶臺」的讚文，當是為了和前文的〈八關齋戒文〉相應。

如此一來，Φ109 一寫本中所抄寫的三種文書，並非偶然撮抄在一起，而是為了因應八關齋戒而編創的。也由於 Φ109 〈八關齋戒文〉之前有〈押座文〉，且是有機地聯繫在一塊，故就表示佛教講唱押座已融入了八關齋戒法

<sup>38</sup> 參〔唐〕法照述：〈西方十五願讚〉，《淨土五會念佛誦經觀行儀》，卷下（CBETA 2022.Q1, T85, no. 2827, p. 1260b25-c3）。按：《大正新脩大藏經》的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷下之錄文，蓋據 P.2250、P.2963。

<sup>39</sup> 參〔唐〕法照述：《淨土五會念佛略法事儀讚》（CBETA 2022.Q1, T47, no. 1983, p. 481c4）。

會。<sup>40</sup>又〈八關齋戒文〉之後抄寫的是法照〈西方十五願讚〉的增訂本，顯見此八關齋戒和法照的淨土五會念佛相關，至少是吸收了淨土五會念佛的念誦佛讚，<sup>41</sup>而連同前文所述抄寫有〈阿彌陀讚文〉的 P.3216、P.2483 等五件寫本，可知在唐宋之際，淨土五會念佛在推廣包括「十念」在內的往土淨土修行法門、思想，確實發揮了相當的作用。綜言之，Φ109〈八關齋戒文〉一方面與持戒、念佛修行儀軌相涉，另一方面也和佛教講唱有關，故其中敘及的「十念」，當也是如此。

接下來，我們要討論的是 P.2324〈難陀出家緣起〉。P.2324 一寫本為卷軸裝，首尾俱全，正面抄寫的是學界擬名為〈難陀出家緣起〉韻散相間的講唱作品。文中以釋迦牟尼佛親弟難陀戀著美妻不肯出家為主軸，敘說釋迦牟尼佛先讓他體驗掃灑寺院、添瓶中水，難陀耐不住性子，加上深怕妻子怪罪，要求釋迦放他回家，這時釋迦帶他上天宮、下地獄，難陀先是在天宮對一天女一見傾心，後在地獄面對鑊湯怖怕膽戰，這才覺悟，決定出家修道去。之後則以七言廿四句韻文總結：

發心從此轉殷勤，啟（稽）首歸衣（依）禮世尊。便遣目連與剃度，當時得作比丘身。如來為說因緣法，言下還城（成）羅漢僧。當日祇園談淨土，同向連（蓮）宮作聖人。羅漢經中總得名，〔□〕今盡解登（證）其生。違（圍）繞世尊虔敬佛，一心聽說淨名經。寶偈才文（聞）增福惠，今（金）言茲益善自生。十念彌陀雖即少，功德沾施福不輕。勤心念佛舍娑婆，努力修行出愛河。一串數珠長在手，聲聲相續念彌陀。若能如此勤修道，臨命終時瑞相多。彌陀〔□〕到西方去，論情快樂更無過。<sup>42</sup>

<sup>40</sup> 鄭阿財即曾針對此寫本有過討論，指出講經文有「押座文」，一般說法活動也需有「押座文」以調攝聽眾，遂沿用講經押座文；荒見泰史也指出 Φ109 是研究八關齋、俗講及這種對俗信徒舉行的儀式演變到講唱文學、變文時候的重要文獻之一。以上分參鄭阿財：〈敦煌佛教講經資料輯考與實況重建——從俄藏 Φ.109 寫卷論八關齋與俗講之關係〉，《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 217-233；〔日〕荒見泰史：《敦煌變文寫本的研究》（北京：中華書局，2010 年）各論部第三章〈押座文及其在唐代講經軌範上的位置〉，頁 280-281。

<sup>41</sup> 荒見泰史也以為淨土五會念佛法事的發展過程中，通過齋會等法會儀式而流行開來的佛讚，影響了講經文、變文等講唱文學。參〔日〕荒見泰史：〈「淨土五會念佛法事」與八關齋、講經〉，《政大中文學報》第 18 期（2012 年 12 月），頁 57-86。

<sup>42</sup> 黃征、張涌泉：《敦煌變文校注》，頁 593。

從此段總結性的韻文可知，講唱者說唱難陀出家緣起是為勸說聽者努力修行出愛河，而在此強調的修行方法是念佛，特別是「聲聲相續念彌陀」，如此持續勤修行，臨終時將可往生西方彌陀淨土，其間也提到「十念彌陀」，謂十念彌陀雖少，但所獲功德福報卻是不輕的。可見此處的「十念」，確實是往生淨土的十念，且也是宣揚日常念佛修行而非僅是臨終之際。尤值得注意的是講唱者提到「一心聽說淨名經」，而所謂「淨名經」就是《維摩詰經》。由此可知，難陀出家緣起故事應只是講唱者在講述《維摩詰經》的「雜序因緣」、<sup>43</sup>「說緣喻」，其實主要闡釋的應該是《維摩詰經》，就如同日本杏雨書屋藏羽 153V 講述後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》「應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身而為說法；應以聲聞身得度者，即現聲聞身而為說法」時，卻旁生枝節說唱了鹿王本生故事。<sup>44</sup>只是比較可惜的，P.2324 並未留下〈難陀出家緣起〉是闡釋《維摩詰經》的哪一句段時歧出的任何線索。檢視當時諸本《維摩詰經》，發現 P.2324 〈難陀出家緣起〉應是在講述其中最為通行的後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》〈佛道品〉時的枝節旁生，因該品維摩詰有云：「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生。法喜以為妻，慈悲心為女，善心誠實男，畢竟空寂舍。……一切國土中，諸有地獄處，輒往到于彼，勉濟其苦惱；一切國土中，畜生相食噉，皆現生於彼，為之作利益。示受於五欲，亦復現行禪，令魔心憤亂，不能得其便。火中生蓮華，是可謂希有，在欲而行禪，希有亦如是。或現作婬女，引諸好色者，先以欲鉤牽，後令入佛道。」<sup>45</sup>不論是「法喜以為妻」，或是「諸有地獄處」、「示受於五欲」、「先以欲鉤牽，後令入佛道」等，均和〈難陀出家緣起〉所述故事及末尾的「努力修行出愛河」暗合，像唐代道液集《淨名經集解關中疏》卷 2 在解釋〈佛道品〉「法喜以為妻」，即引僧肇之言，說道：「法喜，謂見法生內喜也，世人以妻色為悅，菩薩以法喜為悅。」<sup>46</sup>

<sup>43</sup> 〔南朝梁〕慧皎：《高僧傳》，卷 13：「唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。……或雜序因緣，或傍引譬喻。」參〔南朝梁〕慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1992），頁 521。

<sup>44</sup> 詳參朱鳳玉：〈羽 153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考釋——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，收於饒宗頤主編：《敦煌吐魯番研究·第十三卷》（上海：上海古籍出版社，2013 年），頁 47-61。

<sup>45</sup> 〔後秦〕鳩摩羅什譯：〈佛道品〉，《維摩詰所說經》，卷 2（CBETA2022.Q1, T14, no. 475, pp. 549b27-550b7）。

<sup>46</sup> 〔唐〕道液集：《淨名經集解關中疏》，卷 2（CBETA2022.Q1, T14, no. 475, pp. 549c02-550b7）。

又 P.2324 背面大部分空白，僅書寫一則一戶人家為亡兒請和尚咒願之事，凡 5 行，字跡與正面以毛筆所書不同，但其當是用木筆所書，難以判斷定非同一人所書。今先將此則故事逐錄如下：

- 1 有一僧人教化，便有一人家布施黑豆為死卻孩兒，教和尚咒願。和尚說偈：「布施一斗黑，功德闍
- 2 如添（天）。不要別處去，生向骨論國。」主人道和別將取施，利好咒願著，
- 3 布施疋尺絹。「弟子布施絹，功德當時見。不要別處去，直往西方覲。」
- 4 法師未得講時，作一夢，夢見水入屋裏，便到來日，說向水底，便道：「好和上得講會裏，
- 5 作甚得水入屋裏？」乳授。

高井龍曾觀察 P.2324 的正面〈難陀出家緣起〉若干加筆訂正的文字，如「白」、「救」等字的字體、墨色，認為似與上述卷背和尚咒願一則故事相同，故推測卷背故事的書寫者與〈難陀出家緣起〉加筆訂正者應是同一個人，<sup>47</sup>或是。如此一來，我們可藉以推知卷背的此則事涉和尚為亡者咒願的故事，應是加筆訂正者以為和〈難陀出家緣起〉文末強調勤修行念佛以往生西方淨土的訴求相合，故筆錄下來，做為講經談說的備用。

## 五、日本源信《往生要集》的流傳及十念的運用

前文曾述及《入唐求法巡禮行記》卷 4 記載圓仁為弟子惟曉所舉行的喪葬儀式有「稱名十念咒願」，而《五杉練若新學備用》卷下則收錄有四篇運用於病、喪禮儀的「十念文」，前者的作者圓仁及弟子惟曉均來自日本，後者則是中土已亡佚幸賴日本駒澤大學圖書館藏天順 6 年（1462）以高麗宣、獻、肅宗時期（1083-1105）刊本重修的朝鮮覆刻本，<sup>48</sup>這表示「十念」與「十念文」已為當時的日人與韓人所接受。

<sup>47</sup>〔日〕高井龍：〈敦煌文獻 P.2324《難陀出家緣起（擬）》與講經——以寫本的使用方法為中心〉，《興大中文學報》第 43 期（2018 年 6 月），頁 97-117。

<sup>48</sup>王三慶：《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》，頁 14-16。

在日本，平安時代僧人源信為「示極樂之指南，施菩提之資糧」，<sup>49</sup>於永觀3年（985）撰成的《往生要集》，<sup>50</sup>在完成不久後，即已傳到中土，受到僧俗、貴賤男女的青睞重視。像西元1061年之前撰成的〈延曆寺首楞嚴院源信僧都傳〉，<sup>51</sup>就指出源信在永延之初（987）於西海道（即今九州）碰到來自宋的商人朱仁，得知和朱仁同船來自杭州錢塘西湖水心寺的沙門齊隱將回宋，遂將自己撰作的《往生要集》贈送給齊隱，希望他將之帶回中土，以「共我結往極樂之緣」。〈延曆寺首楞嚴院源信僧都傳〉還提到另一商人周文德，說他將源信的《往生要集》攜至天臺山國清寺，受到熱烈的歡迎，謂：「縑素隨喜，貴賤歸依，結緣男女，五百餘人，同時出家，即投淨財，施入國清寺，忽嚴飭五十餘間廊屋，彩畫柱壁，內外壯麗，供養繁昌也。佛日重光盛朗，興隆佛法洪基，往生極樂因緣，只在茲也。」甚至還有「南謨日本教主源信大師」的禮拜詞。<sup>52</sup>約1718年撰成的〈慧心院源信僧都行實〉，<sup>53</sup>也提及周文德攜《往生要集》至天臺山國清寺及引起的反響，更詳細交代此事是發生在寬和2年（986），人在九州的源信主動修書，寄《往生要集》給即將要歸宋的商人周文德。<sup>54</sup>較商人周文德、僧人齊隱稍後，受源信之託來宋的是源信的弟子寂照，於宋真宗咸平2年（999）<sup>55</sup>或3年（1000）來到中土，這次源信是要寂照拿自己所撰〈台宗疑問二十七章〉，求決於當時名僧知禮法師（960-1028）。<sup>56</sup>

像這樣的傳播速度與流行程度，不可不謂驚人，除了源信的積極主動外，周文德、齊隱、寂照等受託之人的熱心協助，也是一大助力。風潮所及，就連帝王在內的達官顯貴也甚為欽服。像〈慧心院源信僧都行實〉就提到相傳當時的高僧知禮法師，在讀《往生要集》後，大為贊歎，饋贈菩提樹以示

<sup>49</sup> 出自〈楞嚴院源信僧都傳〉。參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第1卷（滋賀：比叡山圖書刊行所，1927年），頁657-658。

<sup>50</sup> 出自《往生要集》卷下之末。參見〔日〕源信：《往生要集外二十四部》，收於佛書刊行會編纂《大日本佛教全書》第31冊（東京：名著普及會，1978年），頁151。

<sup>51</sup> 參〔日〕久下陞：〈惠心僧都における道心〉，《佛教大學大學院研究紀要》第2卷（1971年3月），頁137-164。以下諸源信傳記之撰作年代，未有出註者，均參久下陞考證。

<sup>52</sup> 參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第1卷，頁661-664。

<sup>53</sup> 此據傳前單阿祖嚴和南撰〈橫川僧都源信和尚行實序〉推測。見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編纂：《惠心僧都全集》第1卷，頁669。

<sup>54</sup> 參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第1卷，頁681-683。

<sup>55</sup> 〔日〕成尋：《參天台五台山記》，卷7（CBETA2022.Q1, B32, no. 174, p. 405c10-11）。

<sup>56</sup> 〈慧心院源信僧都行實〉謂長保2年，即宋真宗咸平3年。參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第1卷，頁681-683。

感謝。<sup>57</sup>撰成於 1017 年的〈首楞嚴院廿五三昧結緣過去帳〉，則更具體地敘及宋婺州雲黃山七佛道場住持沙門行迪在西元 989 年，<sup>58</sup>從婺州府楊都綱處領得源信大師製作《往生要集》，批閱後大加稱頌，謂：「宏教乘於遠邦，軌範法門，提攜四眾，精勤身意，恒念西方，王上之師友，臣下之歸依，一方之三寶興隆，全由巨力。」<sup>59</sup>行迪是從地方官處取得《往生要集》，無怪乎他會盛讚「臣下之歸依」，而最足以表現「王上之師友」的，莫過宋真宗為源信建立廟堂，以安置影像及《往生要集》，還授大師號，恭敬禮拜，這在寫成於 1040 年的〈楞嚴院源信僧都傳〉<sup>60</sup>或〈慧心院源信僧都行實〉均有記載，〈慧心院源信僧都行實〉還提到「帝親講《要集》，彼像忽爾颯聲而倡，與坐者多聆之」。<sup>61</sup>〈楞嚴院源信僧都傳〉則提到「本朝稱其住所及諱號，瞻仰奉仕矣」，換言之，在平安時代的日本，源信也是受到高度的敬重與崇拜。

在唐宋之際於中、日大受歡迎的源信《往生要集》，其主要的內容訴求，誠如〈慧心院源信僧都行實〉載舊僧夢中誦偈所言：「已依聖教及正理，勸進眾生極樂。乃至展轉一聞者，願共速證無上覺」，<sup>62</sup>而其勸進眾生極樂的法門之一，即有「十念」。源信《往生要集》的「十念」，甚多是在闡釋患病臨終「十念」。如《往生要集》卷中之末即有「第二臨終行儀」，先是引述諸佛經，後也提及綽和尚「臨命終時，迭相開曉，為稱彌陀名號，願生安樂國，聲聲相次，使成十念」的主張，進而闡釋道：「所言十念，雖有多釋，然一心十遍，稱念南無阿彌陀佛，謂之十念。」<sup>63</sup>又如《往生要集》卷下之末也有「第五明臨終念相」，談的是：「下下品人臨終十念，即得往生，所言十念，何等念耶？」源信的回答亦先引述綽和尚之見，像是「但憶念阿彌陀佛，若總相，若別相，隨所緣觀，經於十念，無他念想間雜，是名十念」，後解釋道：「一心稱念南無阿彌陀佛，經此六字之頃，名一念也。」<sup>64</sup>源信所說的綽和尚，即

<sup>57</sup> 〈慧心院源信僧都行實〉。參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第 1 卷，頁 681-683。

<sup>58</sup> 〈延曆寺首楞嚴院源信僧都傳〉則作淳化元年（990）。參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第 1 卷，頁 661-664。

<sup>59</sup> 參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第 1 卷，頁 678-679。

<sup>60</sup> 見鎮源撰《大日本法華經驗記》，卷下，收於〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第 1 卷，頁 657-658。

<sup>61</sup> 參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第 1 卷，頁 681-683。

<sup>62</sup> 參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第 1 卷，頁 681-683。

<sup>63</sup> 〔日〕源信：《往生要集外二十四部》，頁 98-99。

<sup>64</sup> 〔日〕源信：《往生要集外二十四部》，頁 134-136。

是善導之師——道綽（562-645），<sup>65</sup>而源信《往生要集》的患病臨終「十念」，則和同一時期中土的主流一樣，指的是十稱念阿彌陀佛。

源信《往生要集》的「十念」固然以闡釋患病臨終為多，但並不以此為限。如《往生要集》卷下之末引《彌勒問經》，云：「如佛所說，願阿彌陀佛功德利益，若能十念相續，不斷念佛者，即得往生，當云何念？佛言：凡有十念，何等為十？一者於諸眾生常生慈心，不毀其行，若毀其行，終不往生；二者於諸眾生常起悲心，除殘害意；三者發護法心，不惜身命，於一切法不生誹謗；四者於忍辱中生決定心；五者深心清淨，不染利養；六者發一切智心，日日常念，無有廢忘；七者於諸眾生起尊重心，除我慢心，謙下言說；八者於世談話不生味著；九者近於覺意，深起種種善根因緣，遠離憤鬧散亂之心；十者正念觀佛，除去諸想。」<sup>66</sup>此段所說的「十念」，已大不同於十稱念阿彌陀佛，更值得注意的是同樣出自《往生要集》卷下之末，且也是引述《彌勒所問經》的提問與回應，有云：

問：《彌勒所問經》：十念往生彼，一一念深廣。如何今云十聲念佛，得往生耶？

答：諸師所釋不同。寂法師云：「此說專心稱佛名時，自然具足，如是十，非必一一別緣慈等，亦非數彼慈等為十。云何不別緣而具足十，如欲受戒稱三歸時，雖不別緣離殺等事，而能具得離殺等戒，當知此中道理亦爾。又可具足十念，稱南無阿彌陀佛者，謂能具足慈等十念，稱南無佛，若能如是，隨所稱念，若一稱若多稱，皆得往生。」感法師云：「各是聖教，互說往生淨土法門，皆成淨業，何因將彼為是，斥此言非，但自不解經，亦乃惑諸學者。」迦才師云：「此之十念，現在時作；《觀經》中十念，臨命終時作。」已上。意同感師。<sup>67</sup>

<sup>65</sup> 上述源信《往生要集》引述綽和尚之言，分別出自〔唐〕道綽：《安樂集》，卷上，CBETA 2022.Q1, T47, no. 1958, p. 11b19-27；《安樂集》，卷上（CBETA2022.Q1, T47, no. 1958, p. 11a21-27）。

<sup>66</sup> 〔日〕源信：《往生要集外二十四部》，頁121。

<sup>67</sup> 〔日〕源信：《往生要集外二十四部》，頁135。

源信的回答引述了寂法師、感法師及迦才師的看法，其中的感法師就是唐代懷感，文句出自懷感撰《釋淨土群疑論》；<sup>68</sup>而迦才師則是唐代迦才，文句出自迦才撰《淨土論》。<sup>69</sup>他們都強調了往生淨土法門的「十念」，有各種不同的解釋，皆能成淨業，無須爭辯何者為是何者又為非，尤其是源信引述迦才之言，謂「此之十念，現在時作；《觀經》中十念，臨命終時作」，<sup>70</sup>表示了源信所說的「十念」，有於日常念佛修行的，也有於患病臨終之時。

整體看來，源信《往生要集》可說同步流行於中土及日本，其之所以能蔚為風潮，應和前述包括「十念」在內的往生淨土修行法門，正好在九、十世紀乃至十一世紀為當時人所重，加以他能融鑄諸往生淨土佛典，以及當時中土諸高僧重要的淨土修行法門論著於一爐，像他在回應「何等教文念佛相應」的提問時，就說道：「如前所引西方證據，皆是其文。然正明西方觀行，并九品行果，不如《觀無量壽經》（一卷，薑良耶舍譯）；說彌陀本願，竝極樂細相，不如《雙觀無量壽經》（二卷，康僧鎧譯）……修行方法多在《摩訶止觀》（十卷），及善導和尚《觀念法門》竝《六時禮讚》（各一卷）；問答料簡，多在《天台十疑》（一卷）、道綽和尚《安樂集》（二卷）、慈恩《西方要決》（一卷）、懷感和尚《群疑論》（七卷）；記往生人，多在迦才師《淨土論》（三卷）竝《瑞應傳》（一卷）。」<sup>71</sup>上述這些典籍，正好都是源信《往生要集》常引述的。也因為這樣，〈慧心院源信僧都行實〉才會說他撰《往生要集》「文義多祖述唐光明」。<sup>72</sup>

## 六、結論

經由上述的討論，我們可以知道由唐宋之際，也就是九世紀至十世紀，十念、十念文於中土與日本除了運用於病、喪禮儀外，也運用於日常念佛修行儀軌之中，在中土還可見運用於佛教講唱活動。

運用於病、喪禮儀的，如日本入唐僧圓仁所撰《入唐求法巡禮行記》卷4敘及圓仁為在唐土病亡的弟子惟曉舉行的喪葬儀式即有七僧稱名「十念咒願」，唐代敦煌歸義軍時期張敖所撰《新集吉凶書儀》則提到葬禮中的入壙前

<sup>68</sup> [唐]懷感：《釋淨土群疑論》，卷5（CBETA2022.Q1, T47, no. 1960, p. 61b12-c1）。

<sup>69</sup> [唐]迦才：《淨土論》，卷2（CBETA 2022.Q1, T47, no. 1963, p. 93c2-21）。

<sup>70</sup> 《觀經》即〔南朝宋〕薑良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》。

<sup>71</sup> 出自《往生要集》卷下之末。參見〔日〕源信：《往生要集外二十四部》，頁148。

<sup>72</sup> 參見〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第1卷，頁681-683。

有令僧道四部眾「十念」，它們的具體文本應該就像 S.4474 的〈歎壙〉或五代南唐釋應之所撰《五杉練若新學備用》卷下所收運用於臨壙的〈山所十念文〉，《五杉練若新學備用》另收錄有分別運用於患病、臨終、除靈之時的〈為病人十念文〉、〈為亡人十念文〉、〈除靈十念文〉。

運用於日常念佛修行儀軌的，如 S.4474 的〈十念文〉應是運用於晨朝課誦，而有 P.3216、P.2483 等寫本的〈阿彌陀讚文〉則與法照的淨土五會念佛密切相關，它和 P.2066 法照的《淨土五會念佛誦經觀行儀》卷中所錄淨遐〈觀經十六觀讚〉或截取自彥琮〈願往生禮讚偈〉的〈六根讚〉均敘及「十念」，也都是運用於淨土法門日常念佛修行，〈六根讚〉甚至應和 S.4474 的〈十念文〉一樣也是於晨朝課誦。

至於十念在九世紀至十世紀的日本運用情形，則可從同步流行於中土及日本的源信《往生要集》推知，一樣有運用於患病臨終之時，也有運用於日常念佛修行的。十念還可見於中土的佛教講唱活動，像 Φ109 〈八關齋戒文〉既與持戒、念佛修行儀軌相涉，也和佛教講唱有關，故文中敘及「十念」，自然也當為佛教講唱所用。又 P.2324 〈難陀出家緣起〉最末七言廿四句韻文，敘及「一心聽說淨名經」，並要聽者「十念彌陀」，意味著此篇緣起應是講唱者講述《維摩詰經》時的「雜序因緣」、「說緣喻」，且也藉機宣揚日常即應勤修行進行十念。

## 徵引文獻

### 專著

- 〔南朝梁〕慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，1992 年。
- 〔宋〕佚名：《黃籙十念儀》，收於〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂：《正統道藏》第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1985 年。
- 王三慶：《中國佛教古佚書《五杉練若新學備用》研究》，臺北：新文豐出版公司，2008 年。
- 印順：《淨土與禪》，臺北：正聞出版社，1998 年。
- 李小榮：《敦煌佛教音樂文學研究》，福州：福建人民出版社，2007 年。
- 汪娟：《敦煌禮懺文研究》，臺北：法鼓文化，1998 年。

黃征、張涌泉：《敦煌變文校注》，北京：中華書局，1997年。

楊明璋：《神異感通·化利有情：敦煌高僧傳讚文獻研究》，臺北：政大出版社，2020年。

〔日〕比叡山專修院、叡山學院編：《惠心僧都全集》第1卷，滋賀：比叡山圖書刊行所，1927年。

〔日〕荒見泰史：《敦煌變文寫本的研究》，北京：中華書局，2010年。

〔日〕望月信亨著，釋印海譯：《淨土教概論》，收於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢52》，臺北：華宇出版社，1988年。

〔日〕源信：《往生要集外二十四部》，收於佛書刊行會編：《大日本仏教全書》第31冊，東京：名著普及會，1978年。

〔日〕釋圓仁著，白化文、李鼎霞、許德楠校注：《入唐求法巡禮行記校注》，石家莊：花山文藝出版社，2007年。

#### 期刊與專書論文

王三慶：〈十念文研究〉，《敦煌研究》2014年第3期。

朱鳳玉：〈羽 153V《妙法蓮華經講經文》殘卷考釋——兼論講經文中因緣譬喻之運用〉，收於饒宗頤主編：《敦煌吐魯番研究·第十三卷》，上海：上海古籍出版社，2013年。

林仁昱：〈敦煌彌陀淨土讚歌叢抄卷的構成型態與應用意義探究〉，收於國立政治大學中國文學系編：《出土文獻研究視野與方法》第5輯，臺北：國立政治大學中國文學系，2014年。

——：〈敦煌 P.3216、P.2483 等卷「阿彌陀讚文」樣貌與應用探究〉，《敦煌學》第34期，2018年8月。

施萍婷：〈法照與敦煌文學〉，《敦煌習學集》，蘭州：甘肅民族出版社，2003年。

張先堂：〈晚唐至宋初淨土五會念佛法門在敦煌的流傳〉，《敦煌研究》1998年第1期。

陳劍鎧：〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，《屏東教育大學學報：人文社會類》第33期，2009年9月。

鄭阿財：〈敦煌佛教講經資料輯考與實況重建——從俄藏Φ.109寫卷論八關齋與俗講之關係〉，收於《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》，上海：上海古籍出版社，2011年。

釋修優：〈道綽《安樂集》的念佛法門〉，《中華佛學研究》第 9 期，2005 年 3 月。

〔日〕久下陞：〈恵心僧都における道心〉，《佛教大學大學院研究紀要》第 2 卷，1971 年 3 月。

〔日〕佐藤哲英：〈法照和尚念仏讚について（上）〉，《仏教史学》第 3 卷第 1 號，1952 年 6 月。

——：〈法照和尚念仏讚について（下）——附法照和尚念仏讚〉，《仏教史学》第 3 卷第 2 號，1952 年 10 月。

〔日〕荒見泰史：〈「淨土五會念佛法事」與八關齋、講經〉，《政大中文學報》第 18 期，2012 年 12 月。

〔日〕高井龍：〈敦煌文獻 P.2324《難陀出家緣起（擬）》與講經——以寫本的使用方法為中心〉，《興大中文學報》第 43 期，2018 年 6 月。

〔日〕椎名宏雄：〈黑水城文獻《慈覺禪師勸化集》の出現〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》第 62 號，2004 年 3 月。

#### 網路資料

中華電子佛典協會(Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA)：  
《CBETA 線上閱讀 (CBETA Online Reader)》，參見：<http://cbetaonline.dila.edu.tw>；瀏覽日期：2022 年 9 月 1 日。