

疑經と讃偈——『念仏超脱輪廻捷徑經』形成の諸問題——

柴 田 泰

問題の所在

- 一、經錄・疑經研究の諸例
- 二、『念仏超脱輪廻捷徑經』関係資料と本經の構成
- 三、〈阿弥陀仏真金色偈〉の撰者択瑛と当偈の内容
- 四、S.4474 〈十念文〉について
- 五、弥陀三尊・地藏菩薩の十念作法
- 六、弥陀三尊・清浄大海衆菩薩の多称念仏
 - 1、その原形
 - 2、宋代浄土教での状況
- 七、〈回向発願偈〉について

結 論

附1 既出念仏一覧

附2 『究意大悲經』と「臥輪禪師偈」関係資料

問題の所在

敦煌文献の発見は、それまでの中国仏教研究に新たな資料を提供し、それによって著しい成果が表われている。とりわけ、中国人によって創作された疑經と、時々信仰と思想を発露した讃・偈文の新しい諸資料は、それまで全く知られていなかった中国仏教の隠された実態、庶民社会での様相を伝える好個の資料として、今日、この分野の研究は、敦煌文献を無視しては語れない状況となっている。

疑經研究の分野について言えば、かつて、偽經という点で排斥されながらも、日本に伝えられ残された僅かな疑經と諸經錄に載せられた題名のみを依りどころとして研究されていたが、近年では敦煌文献の新たな多数の疑經が知られるようになり、それこそが歴史の表面に華やかに登場しない、中国社会の大衆信仰を示す貴重な資料として見直され、中国仏教研究における重要な分野を占めている。こうした疑經研究の成果は、すでに望月信亨、矢吹慶輝両博士によって、夫々扱う資料を異にして示されたが、⁽¹⁾ 現在では、牧田諦亮博士の『疑經研究』⁽²⁾ をその総合的成果と見做すことができるであろう。

注 本稿は、昭和53年度『日本印度学仏教学会』において「疑經形成についての一私見」と題して発表した一部を補正加筆したものである。

讃・偈文、広く敦煌文学文献の研究分野では、王重民、入矢義高、金岡照光博士等の主に中国文学・中国哲学の分野での成果が知られているが⁽³⁾ 仏教学の分野でも、すでに塚本善隆博士『唐中期の浄土教』以来、現在でも陸続と新たな資料が紹介され、秀れた論考が発表されている。

筆者も、こうした先学の成果に教えられて、とくに浄土教に関係する疑經と敦煌仏教文献の検索と考證を続けているが、本稿では、偶々その過程で気づいた疑經の形成、或いは成立に関する讃・偈文との関連性について、『念仏超脱輪廻捷徑經』を取上げ、その形成に関係する諸問題を考察しようと思う。

そこで、初めに疑經形成の要因、成立の背景について、従来の見解を挙げると、牧田諦亮博士がまとめられた六種の分類が⁽⁵⁾ 良く知られている。博士は、はじめに望月信亨博士の教学的思想的背景を紹介されたあとに、疑經成立の要因として、次の六種に分類された。

- (一) 主権者の意に副わんとしたもの
- (二) 主権者の施政を批判したもの
- (三) 中国伝統思想との調和や優劣を考慮したもの
- (四) 特定の教義信仰を鼓吹したもの
- (五) 現存した特定の個人の名を標したもの
- (六) 療病迎福などのための単なる迷信に類するもの

以上の諸要因を、強いてまとめるとすれば、(一)、(二)は主権者に係わるという点で政治的要因、(三)(四)は中国思想、仏教思想などに関する思想的要因、(五)、(六)は社会に著名な人物、俗信などの社会的要因と見做すことができ、そこには疑經形成の背景となるすべての要因が、それに相応する典型的疑經とともに考證されている。このような諸要因を教えられるとき、われわれは疑經形成に係わるすべての背景が網羅され成立していく生きた疑經の働きを知るであろう。博士の六種の分類は、われわれが疑經を考證する際に極めて参考となるばかりでなく、讃・偈文などの敦煌文献を扱う場合にも裨益されるものであるが、本稿では、この秀れた成果とは異なった視点から、また別の要因を指摘したいのである。

すなわち、以上の政治的、思想的、社会的諸要因とはまた別に、疑經そのものの構成をみるとき、疑經形成の一要因として、中国で疑經を意図しないで創作された資料、ここでは讃・偈文などが疑經化されること、或いは疑經の一部に係わり組み込まれる、という点を論証したいのである。こうした構成的要因ともいえるべき成果としては、望月信亨博士が、インド撰述漢訳經論の影響によって作られた数点の偽疑經論を一部対照して論証されているが⁽⁶⁾、ここでは、それを発展させた意味で中国で創作された諸資料、讃・偈文などが疑經の一構成要素になっていることを『念仏超脱輪廻捷徑經』を取上げて指摘しようと思う。⁽⁷⁾

(1) 望月信亨『浄土教の起原及発達』pp.133-257,

同『仏教史の諸研究』pp.124-166,

同『仏教經典成立史論』pp.299-531,

矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』第一部pp.178-204, 第二部pp.116-118, 156-319。

(2) 牧田諦亮『疑經研究』(昭和51年、京大人文科学研究所発行)、本書は博士のそれまでの疑經研究論文を集成したものである。

(3) 金岡照光編『敦煌出土文学文献分類目録附解説』解説之部、

同『敦煌の文学』参考文献参照。

(4) 拙稿「浄土教関係疑經典の研究」(『札幌大谷短大研究紀要』第8・9号)、

同「敦煌文献の浄土思想」(『印仏研』第26巻第2号)など。

(5) 牧田諦亮『前掲書』pp.40-84, 116-118。

(6) 望月信亨『浄土教の起原及発達』pp.167-182, 277など、

同『仏教經典成立史論』pp.382-388, 457-470など。

(7) すでに大乘經典の成立史的研究では、現行の經典が初めから現行の形態であったのではなく、始めは幾つかの素材、要素が部分的に成立し、やがてそれらが合糅し新たな要素が附加し修正増補されて現行の形態になった、というのが通説である。浄土經典に限って言えば、『無量寿經』の対告衆の違い、本願数、「五惡段」、『觀無量寿經』の定善十三觀と散善三觀、『阿弥陀經』の「六方段」など(たとえば、藤田宏達『原始浄土思想の研究』pp.167-221、山田明爾「觀經攷」『竜大論集』第408号、拙稿「『阿弥陀經』六方諸仏の異名」『印仏研』第23巻第2号など参照)が考証されている。そうであるなら、疑經の成立に関しても同様のことが考えられるわけであり、そこに幾つかの素材があってもよいことになる。本稿はそうした一試論にすぎないが、疑經の成立史的研究ともいべきこの分野は今後益々必要になってくるのではなかろうか。

一、經錄・疑經研究の諸例

本稿の意図である讃偈などが疑經の構成要素になることの正当性をより客観的に保証するために、『念仏超脱輪廻捷徑經』形成の具体的諸問題を論及する前段階として、ここでは諸經錄・従来の疑經研究などを再点検し、それを支持する諸事例を指摘し傍証としよう。

まず、諸經錄が明らかに疑經と査定したものの中から、⁽¹⁾ おそらくその原型・内容が讃偈と予想される經名を調べると、

七仏各説偈經〔『出三藏記集』巻4、『歷代三寶紀』巻11、『開元錄』巻5、14、18、『貞元錄』巻8、24、28〕

深自知身偈經〔出4、『法經錄』巻4、歷11、『仁寿錄』巻3、『静泰錄』巻3、4、開18、貞28〕

衆經要攬法偈〔出5、歷11、『内典錄』巻10、開18、貞28〕

太子讃經〔法4、仁4、静4、内10、『武周錄』巻15、開18、貞28〕

四讃偈及七仏名字礼懺經〔武15、開18、貞28〕

などがある。これらの經典は經題から考えても、經錄記載の推移をみても、初めは失誤或いは疑惑の讃偈・礼懺文であったものが、後に疑經と見做されたであろうことは容易に推定できよう。⁽²⁾

更に、疑經と査定されてはいないが、失誤、欠本、異經、抄經、別生、別行經などと經錄によって査定が変り、しかも極めて疑惑を有する經典としては、

五百偈經〔出3、法1、仁5、静5、武12、開4、15、貞6、25〕

群生偈經〔出4、法4、歷5、武11、開2、15、貞3、25〕

讃七仏偈經〔出4、法1、歷4、静5、内1、武11、開1、15、貞2、25〕

仏清淨偈經〔出4、開5、14、貞8、24〕

地獄讃經〔法4、仁3、静3、4、開16、貞26〕

群牛偈經〔仁3、静3、武11〕

などがある。これらはすでに散失し、インド撰述かどうかの真偽は定め難いが、ここではその真偽を問うのが目的ではない。本稿では、これらは本来讃偈として誦されていたものであり、それが後に經として記録されたことが納得されればよいのである。

以上が諸経録の経題から予想される讃偈の經典化の事例であるが、次に疑経研究などの成果の中から同様の事例をみてみよう。

牧田諦亮博士によって精細に考証された『三厨経』は⁽³⁾ 仏教と道教とが相互に影響し混淆した性格を有する疑経として極めて重要な資料である。博士の論文によって教えられる仏教の『三厨経』と道教の『五厨経』の成立は夫々の立場で影響関係が逆に主張されているが、そこで紹介された三資料；敦煌本三厨経、高野山金剛三昧院所蔵本、道蔵五厨経を比較対照するならば、構成の中心はいずれも〈五偈文〉であって、その他の部分が附加改変されていることは明らかである。

敦煌文献によって初めて知られた『普賢菩薩行願王経』(S. 2361、275、1487)、『大方広仏華嚴経普賢菩薩行願王品』は、諸経録の偽経目録に入っていないこともあって、「偽経性に乏しい」⁽⁴⁾とされるが、この經典の題名と七言句の構成が不空訳『普賢菩薩行願讃』(或いはその異本、般若訳『四十華嚴』の一部)と極めて共通していることは明瞭である。このことはインド撰述讃文からの中国での經典化を示している。

次に疑経研究ではないが、浄土教関係文献を集録した中国での代表的文類、『楽邦文類』巻一には「弥陀偈経」という名称がある⁽⁵⁾。これはその内容からみて『後出阿弥陀仏偈』を指しているが、このことは本来は偈文であったものが後に実際に経と呼ばれて用いられた事例である。

以上の諸例の中には、厳密にはインド撰述の讃偈、疑経の信憑性に問題を有するものも含まれるが、いずれにせよ本来讃偈であったものが後に經典とされたという点は容認されよう。そして、こうした事例が認められることは、当然現行の疑経の中にもその可能性を予想させる。こうした疑経の素材・構成要因たる讃偈そのものの成立・変遷を探究することが現行の疑経だけでは窺えない疑経形成の背景、時代的社会的状況を浮び上がらせてくれることと思われる。

- (1) 経録研究の立場からみれば、経録の記述には査定の信憑性(疑経の真偽性、実際に存在したかどうかなど)の考証が必要となるが、ここでは記載どおりを摘出した。
- (2) 讃偈ではないが、『仏法有六義第一応知』一卷、『六通無礙六根浄業義門』一卷は僧祐が偽撰と査定したものである(『出三蔵記集』巻5)。題名から推して中国仏教論書であろうが、後の経録(『歴代三寶紀』巻11、『開元録』巻18、『貞元録』巻28)では『仏法有六義第一応知経』一卷、『六通無礙六根浄業義門経』一卷とする。このことは後の経録編集者の杜撰性(たとえば小野玄抄「經典伝訳史」『仏書解説大辞典』第12巻、pp.28-29、36、その他)を認めるとしても、讃偈だけでなく、中国撰述の論書なども後に疑経の構成要素になりうる可能性を暗示している。後の課題としたい。
- (3) 牧田諦亮『疑経研究』pp.345-368。
- (4) 木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』p.110。
- (5) 大正47・152中下、なお『後出阿弥陀仏偈』(大正12・364中)参照。

二、『念仏超脱輪廻捷徑経』関係資料と本経の構成

＜関係資料対照表＞

＜阿弥陀仏真金色偈＞訳瑛述⁽¹⁾

『スタイン本No.4474』⁽²⁾

十念文

一切恭敬礼常住三宝作如来梵歎仏功德

『竜舒浄土文』巻十二⁽³⁾

讃仏偈並回向發願文。共四篇事盡理到。皆先覺所撰。凡修浄業者随意互用

『念仏超脱輪廻捷徑経(全文)』⁽⁴⁾

先誦仏讃

阿弥陀仏真金色 相好端嚴無等倫
 白毫宛轉五須弥 紺目沆青四大海
 光中化仏無量億 菩薩化衆亦無辺
 四十八願度衆生 九品咸令登彼岸
 我今称讃仏功德 廻滋法界諸有情
 臨終並願往西方 其觀弥陀大悲主
 歎垢 是以受形三界……………
 …………… 大衆為称十念
 南無大慈大悲西方極樂世界阿弥陀仏三遍
 南無大慈大悲西方極樂世界觀世音菩薩三遍
 南無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
 向來称揚十念功德、滋益亡靈神生淨土…

阿弥陀仏真金色 相好端嚴無等倫
 白毫寂轉五須弥 紺目澄清四大海
 光中化仏無數億 化菩薩衆亦無辺
 四十八願度衆生 九品咸令登彼岸

於是念仏或百声千声。以至万声。菩薩号各
 十声或百声畢。

……………

……………

超脱輪廻捷徑

……………

毎朝合掌向西。頂礼念南無阿弥陀仏。南無
 觀世音菩薩。南無大勢至菩薩。南無一切菩
 薩声聞諸上善人。各十声。復頂礼念。

大慈菩薩讃仏懺罪回向発願偈一遍。

十方三世仏、阿弥陀第一、九品度衆生、
 威徳無窮極、我今大帰依、懺悔三業罪、
 凡有諸福善、至心用回向、願同念仏人、
 感応隨時現、臨終西方境、分明在目前
 見聞皆精進、共生極樂国、見仏了生死
 如仏度一切。

復頂礼而退。

此偈有大威力、能滅一切罪、長一切福、…
 ……、至誠如是、必中品生。……………

阿弥陀仏身金色 相好光明無等倫
 白毫宛轉五須弥 紺目澄清四大海
 光中化仏無數億 化菩薩衆亦無辺
 四十八願度衆生 九品咸令登彼岸

南無西方極樂世界大慈大悲阿弥陀仏

南無阿弥陀仏 或百声或千声以至
万声愈妙随人發願

南無觀世音菩薩 十声 南無大勢至菩薩

南無清淨大海衆菩薩 十声

念畢廻向発願頌

十方三世仏 阿弥陀第一 九品度衆生
 威徳無窮極 我今大帰依 懺悔三業罪
 凡有諸福善 至心用廻向 願同念仏人
 感応隨時現 臨終西方境 分明在目前
 見聞皆精進 同生極樂国 見仏了生死
 如仏度一切 無辺煩惱断 無量法門修
 誓願度衆生 総願成仏道
 虚空有盡 我願無窮 情与無情
 同縁種知

十方三世一切仏

一切菩薩摩訶薩

摩訶般若波羅蜜

南無阿弥陀仏三声 念畢合掌頂礼

而退

阿弥陀仏信仰を説くこの疑經『念仏超脱輪廻捷徑經』の構成は、初めに阿弥陀仏の讃を誦し、続いて「南無阿弥陀仏」と百声千声、更に万声に至るまで称え、次に「南無觀世音菩薩」「南無大勢至菩薩」「南無清淨大海衆菩薩」と各々十声する。更に、その念仏を終えてから、「回向発願頌」を唱え、最後に一切の仏菩薩、摩訶般若波羅蜜と念じ、「南無阿弥陀仏」と三声してから、合掌頂礼し

て終る。従って、本経は經典といっても、二つの讃・偈文と念仏で構成されたものである。本経の後に載る無名の跋文によると、本経を毎朝一日も欠かすことなく務めるよう勧めているから、日常の儀礼作法として浄土信仰者が行なっていたのであろう。跋文には、長蘆（宗）蹟禪師の勸孝文、蓮池大師（株宏）の臨終時の言葉が引證され、文体に「……的」「那裏没有」などの口語が用いられているから、その部分的成立は古くても現行は明代末以降の極めて新しい疑経と考えられる。⁽⁵⁾

ところが、この疑経の「先誦仏讃」とそれに続く仏・菩薩の念仏の前半部分と、後半の「念畢廻向発願頌」は、王日休撰『竜舒浄土文』巻十二附録と、その後に更に附載された部分に、それぞれ独立した「讃仏偈」、「回向発願偈」として収められている。とくに、後半の「回向発願偈」は〈超脱輪廻捷徑〉の題する一文の中で、毎朝の合掌念仏のときに唱える作法として挙げられている。ところで、この王日休撰『竜舒浄土文』十二巻の成立であるが、この書は、本来、王日休(-1173)が浄土教に関する諸文類を十巻として撰集したもの(1160—1162)であるが、後の人が二巻を追録して、現行十二巻(或いは十三巻)となったとされる。⁽⁶⁾ 従って、巻十二に追録された当該讃偈を含む部分は、王日休の時代、約十二世紀中頃より、遅い成立とも考えられよう。しかしながら、後に述べるように、前半の「讃仏偈」はその作者が知られているし、また先行する敦煌資料(Stein No. 4474)に〈十念文〉として見出せる。後半の「回向発願偈」も『竜舒浄土文』巻四「修持法門」二にそっくり収録されているから、⁽⁷⁾ 巻十二附載の時期は遅くても、当該の二つの讃偈は、王日休とほぼ同じ時代、宋代十二世紀には、すでにそれぞれ別々に独立して存在し、いずれも阿弥陀仏・観世音菩薩・大勢至菩薩等への念仏とともに唱えられていたと考えてよいであろう。それがその後、熱心な阿弥陀仏信仰者によって、いずれも阿弥陀仏を中心とする讃偈文であるがゆえに同時に用いられるようになった。おそらく、二つの讃偈が合併したのは「讃仏偈」のあとの念仏と「回向発願偈」の最初の念仏が極めて類似していたからであろう。両念仏作法を対応させると、

「讃仏偈」の念仏

「回向発願偈」の念仏

於是念仏或百声千声以至万声。

菩薩号各十声或百声畢。

〔南無西方極樂世界大慈大悲阿弥陀仏

南無阿弥陀仏 或百声或千声以至万声
愈妙随人発願

南無觀世音菩薩十声

南無大勢至菩薩十声

南無持浄大海衆菩薩十声〕

南無阿弥陀仏

南無觀世音菩薩

南無大勢至菩薩

南無一切菩薩声聞諸上善人。各十声。

であり、この二つの讃偈を唱える場合には、念仏を媒介として容易に結びつきやすい。その際、前者の念仏作法が残り、後者が消えたのは、資料でみる限り、前者の念仏作法が当時讃文の後で必ず唱えることが定着していたのに対して、後者の念仏作法はそれ程流行しなかったからであろう

(両念仏作法の諸資料については後に触れる)。こうして合併し成立した疑経には、本来、後半の名称であった〈超脱輪廻捷徑〉の言葉が経題としてつけられ、明代末には現行の体裁になった。ちなみに〈超脱輪廻捷徑〉という名称は、『竜舒浄土文』巻三「普勧修持」四、呂元益の序などに用いられているから、⁽⁸⁾ 阿弥陀仏・観世音菩薩・大勢至菩薩等への念仏が、この世の輪廻を超脱する捷徑として、この時代に好んで使われた名称と思われる。

- (1) 『釈門正統』巻六(己統2乙・3・5)、『仏祖統紀』巻一四、二五、二七(大正49・221中下、260中、278上)。
- (2) 『東洋文庫影印』(北海道大学附属図書館蔵)。なお、以降に挙げるスタイン本も、とくに典拠を示されい限り、これに依った。ペリオ本その他については未見であり、先学の論考・目録などに依って典拠を示した。
- (3) 大正47・288上、289中。
- (4) 己統1・87・4。
- (5) 本經についての論考は、わずかに牧田諦亮『疑經研究』pp.69-72に認められるだけと思われる。拙稿「浄土教関係疑經典の研究(一)」(『札幌大谷短大紀要』第8号、pp.120-121)では『竜舒浄土文』は指摘したが、S.4474〈十念文〉は未だ見出していなかった。
- (6) 「竜舒浄土序」呂師説(1316年)、「竜舒浄土文序」張孝祥序(1161年)、「重刊竜舒浄土文序」南溪秋月序(1481年)、周葵跋(1162年)、劉章跋(1162年)、宗杲跋(1160年)、「四明斷仏種人跋」(1393年)(『竜舒浄土文』序、巻一〇、巻一一、大正47・251上-252上、283上中、286上中)参照。
王日休については、『樂邦文類』巻三(大正47・196中-197上)、『仏祖統紀』巻二八(大正49・284上中)、『蓮宗宝鑑』巻四(大正47・326下)、『浄土指歸集』巻下(己統2・13・1)、『往生集』巻二(大正51・139上中)、『浄土晨鐘』巻一〇(己統2・14・2)、『浄土聖賢録』巻六(『浄土宗全書』巻一八、763上-764下)など。
- (7) 大正47・262上。
- (8) 唯有西方浄土、最為超脱輪廻之捷徑(大正47・260中)、
浄土之説乃超脱輪廻捷徑(大正47・251下)。

三、〈阿弥陀仏真金色偈〉の撰者択瑛と当偈の内容

それでは、宋代十二世紀には、すでに別々に唱えられていた、この二つの讃偈は、いつ頃に成立していたのであろうか。以降では、その背景・周辺の諸問題について探求してみよう。

まず、前半部分の「讃仏偈」と念仏作法について探ると、この部分は更に二つに分けて考える方がよいようである。

初めの「讃仏偈」については、天台宗の桐江択瑛(1045-1099)の所撰と伝えられている。

師〔択瑛〕以聴_レ神悟講_レ深悟_レ浄教_レ、述_レ修證儀_レ以偈讃_レ仏云、阿弥陀仏身金色……………。(『釈門正統』巻六)

〔択瑛〕嘗述_レ浄土修證儀_レ。其讃有_レ阿弥陀仏真金色之偈_レ。至今人皆誦_レ之。(『仏祖統紀』巻一四)

桐江瑛師 注心經 三珠論 浄土修證儀 世人念阿弥陀仏真金色之偈即此儀文。(『同書』巻二五)

〔択瑛〕又述_レ浄土修證儀二卷_レ、行_レ於世_レ。今人称_レ阿弥陀仏真金色一偈_レ即師所撰也。(『同書』巻二七)

とあるのが、その典拠である。⁽¹⁾

神悟処謙の元で、元照とともに、天台法華の妙旨を研鑽し、学行を大いに著した択瑛はまた浄土思想家としても知られた人であるが、⁽²⁾ 当時の天台教学界は四明知礼(960-1028)から端を発した山家山外派の論争が続き、とくに『観經』の観仏の解釈について、知礼の『観經妙宗鈔』〈約心観仏〉説を中心として、種々の見解が盛んに論議された中国浄土教理史の上でも、極めて重要な時代でもあった。⁽³⁾ こうした状況の中での択瑛の『観經』の観仏説は、⁽⁴⁾

瑛法師浄土修證儀有_レ云、……、夫一代観門有_レ其二種_レ、一者此方入道破_レ惑證_レ理無生観也、二者求生_レ浄土_レ捨身為_レ身有生観也。(『復宗集』巻下)

次説即桐江修證儀、彼文 問曰般舟観仏与_レ今何殊。答 彼是、先観_レ事境_レ、後修_レ理観_レ。此經直観_レ事境_レ、而取_レ往生_レ等。(『正観記』巻上)

の引用で窺われるように、また、

至于桐江瑛法師立論、以_二摩訶止觀_一、為_二無生觀_一、十六觀門 為_二有生觀_一、雖_レ宗_二天台_一 不_レ得_二祖意_一、公為_二異說_一、淺鄙可_レ笑。(「背宗失旨」『浄土指歸集』卷下)

と、後に知礼の十六觀理觀説を正統とみる人々から批判されるように、有生觀・事觀説であった。⁽⁶⁾

また、彼には「往生浄土十願文」「弁横堅二出」「勸修浄土(頌)」(いずれも『樂邦文類』所収)⁽⁷⁾ が残されているが、その中でも「善導和尚立專雜二修」を引用する「弁横堅二出」の説は、親鸞の二双四重の教判の典拠とされ、⁽⁸⁾ 善導の影響を強く受けている人でもあった。⁽⁹⁾

こうした択瑛の浄土思想を背景として、〈阿弥陀仏真金色〉の讃仏偈を読むとき、この偈の性格が、或る程度、具体的に理解することができる。

第一に、この偈文は、当時最も流行していた『観経』を依りどころとして、素朴に阿弥陀仏を讃歎している点である。

『観経』第九真身観 ⁽¹⁰⁾	〈阿弥陀仏真金色〉の偈
無量寿仏身、如百千万億夜摩天閻浮檀金色。……	阿弥陀仏真金色
……。眉間白毫、右旋宛轉、如五須弥山。	白毫宛轉五須弥
仏眼〔清浄〕、如四大海水、青白分明。……。	紺目澄青四大海
彼仏円光、如百億三千大千世界。於円光中、有百	光中化仏無数億
万億那由他恆河沙化仏。一一化仏、亦有衆多無数	化菩薩衆亦無辺
化菩薩、以為侍者。	
無量寿仏、……、其光明相好、及与化仏、不可具	〔相好光明無等倫〕
説。	
(『無量寿経』四十八願)	四十八願度衆生
(『観経』九品往生)	九品感令登彼岸
	……………

以上の対比で明らかなように、この偈文は『観経』第九真身観の経文をそっくり用いて、阿弥陀仏の光明相好と化仏化菩薩を表わし、浄土教の根幹である四十八願の利他行と九品の衆生の救済を力強く讃嘆したものであり、そこには、当時の天台浄土教学で喧しく論議された〈約心観仏〉〈理観〉などとは異なった、素朴な讃仏偈である。それゆえに、また当時の、或いは後の多くの人々に愛誦され用いられたのであろう。択瑛の事想観は、前にも触れたように、“(理観を修すべき)賢い者を、(事観を修する)愚かな者にする……”と批判されたとしても、⁽¹¹⁾ 彼の残した〈阿弥陀仏真金色〉の偈は、後の歴史の上では、そうした理観事観の論議とは係りない世界——おそらくそれを日々の日課で唱えた人々は批判者から言う賤しい人々であったかも知れない——で永く生き続けたのであり、それはまた、凡夫往生、事想観を主張した善導と共通するものといえよう。彼の著した『修證儀』は今日散失しており、それゆえ、彼の事想観が下根の人々のための教理であったかどうかは知れないが、そうした彼の浄土思想の真偽とは係りなく、多くの人々に広く永く用いられた。それが善導の、後の人々に計り知れない影響を与えた点と共通するものであり、この偈文の生き続けた働きを、⁽¹²⁾ ここでは強調したいのである。

第二に、善導の影響を強く受け、“弥陀の化身”と讃仰した択瑛の態度が、この偈文にも認められる点である。善導(613—681)から択瑛に至るまでの約400年程の間には、『観経』に依拠した諸讃

偈は、『観經』流行と相俟って、数多く残されているが、⁽¹³⁾ それらには当偈文と類似の偈句は見出し難いのに對して、そっくりの対応句は認められないにしても、「阿弥陀仏〔身〕真金色」の語は善導の『観經疏』卷四、『観念法門』にのみある用語である。⁽¹⁴⁾ 択瑛所撰の三つの佚文の一つに善導「專雜二修」を引證することを考え合わせると、僅か数句のこの偈文の製作が後の人々に多大な影響を与えただけでなく、約 400 年程前の善導以来の浄土教の歴史を背景として生れたものであることも⁽¹⁵⁾ 知られるであろう。

以上が、天台宗桐江択瑛とその所撰〈阿弥陀仏真金色偈〉についての内容と背景である。

- (1) 元統 2 乙・3・5、大正 49・221 下、260 中、278 上。
- (2) 択瑛については、前記の資料の外に、「抗州祥符寺瑛法師骨塔銘」（『芝園集』卷上、元統 2・10・4）、『復宗集』卷下（元統 2・6・2）、『観經義疏正観記』卷上（『浄土宗全書』卷五、pp. 441、447、461）、『樂邦文類』卷二、四、五（大正 47・179 中、210 上中、220 下）、『浄土指帰集』卷上（元統 2・13・1）、『浄土聖賢録』卷三（『浄土宗全書』卷一八、p. 663 上）など。
- (3) 択瑛を含めた宋代の天台浄土教については、佐々木月樵『支那浄土教史』pp. 441—488、望月信亨『中国浄土教理史』pp. 342—393、高雄義堅『中国仏教史論』pp. 152—185、安藤俊雄『観無量寿經妙宗鈔概論』pp. 2—8、51—66、82—89、山口光円『天台浄土教史』pp. 135—196、福原隆善「善導教学と宋代浄土教」（『小沢教授頌壽記念善導大師の思想とその影響』）など参照。
- (4) 『復宗集』卷下（元統 2・6・2・175）、『正観記』卷上（『浄土宗全書』卷五、p. 447）。
- (5) 『浄土指帰集』卷下（元統 2・13・1・89）。なお、『復宗集』（前註）では、択瑛の所論について、「一者違^レ經、二者背^レ祖」と批判している。安藤俊雄『天台学』p. 383—384 参照。
- (6) 当時の『観經』観仏説の諸説については、然古今判釈互説不同、一云十六妙境無非理観、一云捩經始末皆是事想、一云前後十五是事唯第九仏観為理。（『観經義疏』卷上 元照述、大正 37・280 下—281 上）
初説即四明妙宗鈔、……。次説即桐江修證儀、……。後説孤山刊正記、……。〔上記の註釈『正観記』卷上 戒度述、『浄土宗全書』卷五 p. 447〕
山口光円『前掲書』pp. 158—159、参照。
- (7) 『樂邦文類』卷二、四、五（大正 47・179 中、210 上中、220 下）。
- (8) 『歎徳文』存覚述（『真宗聖教全書』卷三、p. 662）、望月信亨『前掲書』pp. 365—366、山口光円『前掲書』p. 157 など。
- (9) 後の日本浄土宗では、善導を弥陀の化身と讃仰した一人と引証される。たとえば、『浄土宗要集』卷一 良忠、『同見聞』第一 良栄（『浄土宗全書』卷一一、pp. 3、222、225）、『伝通記糅鈔』卷二 聖円（『浄土宗全書』卷三、p. 87）、『善導大師伝纂註』卷上、下（『浄土宗全書』卷一六、pp. 4、53）など。ただし、善導を弥陀の化身と最初に記したのは遵式のようなのである。『慈雲浄土略伝』（『仏祖統紀』卷二六、大正 49・263 中）、岩井大慧「善導伝の一考察」（『日支仏教史論攷』pp. 291—293）参照。
- (10) 大正 12・343 中。
- (11) 若一向如^二瑛之論^一、得^レ不^レ違^二仏祖之本意^一乎。經有^二三輩九品^一、機有^二利鈍賢愚^一、行有^二迂捷之逕^一、達有^二遲疾之期^一。若以^レ此為^二至談^一、非^二但促^二靈鳳^一為^二拙鳩^一、抑亦屈^二神光^一為^二燭火^一〔乎〕。
瑛公專執^二事修^一、反使^二庄^レ良為^レ賤、……（『復宗集』卷下、元統 2・6・2・175—176）
- (12) この偈文は、本稿で指摘する如く、後に疑經に組込まれて、永く生き続けるが、一方、日本へも伝えられ、日本天台宗で用いられる「例時作法」の式次第の最後「五念門」第四觀察門に編入されるという（山口光円『前掲書』pp. 158、321—330）。以って、当偈文が、中国のみならず、日本にまで、如何に広く永く受容されたかが知られるであろう。
- (13) たとえば、「第六沙門善導願往生礼讃偈。謹依十六観作」（『往生礼讃』善導集記、『集諸経礼懺儀』卷下）、『依観經等明般舟三昧行道往生讃』善導撰。「観經十六観讃」浄遐述、「新無量観經讃」法照述、「述観經九品往生讃文」、「大

勢至菩薩上念了明誦依
無量壽觀經」(『浄土五会念仏略法事儀讃』、『浄土五会念仏誦經觀行儀』卷中下 法照撰、以降では当該二書を塚本善隆博士『唐中期の浄土教』法蔵館刊、pp.175以下の呼称に倣って『五会法事讃』略本、広本と記す)、「日觀銘(出十六觀經)」遵式、「十六觀頌二十三首」遵式、「同頌十六首」有巖、「同頌二十四首」元照、「十六觀近体詩」冲黙(『樂邦文類』卷五)などは、『觀經』に依拠して作られたことを明記した讃偈であるが、その他の諸讃偈についても少しく内容を知れば、その多くが『觀經』に依っていることは明らかである。

- (14) 第二夜見阿弥陀仏真金色(『觀經疏』卷四、大正37・278下、古来〈古今楷定〉で知られる本疏撰述の状況と善導の態度を述べた有名な結文)、

依觀經明觀仏三昧法出觀經觀仏
三昧海經

觀阿弥陀仏真金色身円光徹照端正無比。……

欲入三昧道場時。……、想念阿弥陀仏真金色身光明徹照端正無比、……………。

依經明五種増上縁義一卷。

〔又言護念増上縁者〕……………

又如般舟三昧經行品中説云。……………、一心専念阿弥陀仏真金色身。……………。

〔又言見仏三昧増上縁者〕……………

又如下真身觀中説云。……………、次更觀無量壽仏、身真金色、眉間毫相、円光化仏、……。

……………

又如般舟三昧經云。……………、念西方阿弥陀仏身真金色三十二相光明徹照端正無比、……。(『觀念法門』大正47・22下、24中、25中、26中下。ここで引証する『般舟三昧經』大正13・899上、905中には、真金色の語はない)。

また、類似の用語として、「仏号弥陀身真金色……」；別行本『往生礼讃文』善導=S.2659v. P.2722(広川堯敏「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」『小沢教授
追善記念善導大師の思想とその影響』)も認められるから、「阿弥陀仏(身)真金色」の語は、善導が最初に、かつ好んで用いた語句と思われる。

- (15) 「阿弥陀仏(身)真金色」の語の外には、「相好光明無等倫」の語が、「觀經十六觀讃」釈浄退述(『五会法事讃』略本、大正47・485中、『五会法事讃』広本、大正85・1245中。塚本善隆『唐中期の浄土教』p.226-228参照)に見出せる。極めて僅かな類似例ではあるが、宋代の浄土教関係讃偈には全く見出し難いことを勘案すると、当〈阿弥陀仏真金色偈〉が宋代の成立でありながらも、宋代浄土教の影響からではなく、善導から法照などに代表される唐中期の諸讃偈の影響が強いと思われるのである。

四、S. 4474 〈十念文〉について

ところが、この〈阿弥陀仏真金色偈〉は、敦煌スタイン本No.4474に〈当偈〉〈歎垢〉〈弥陀三尊・地藏菩薩への念仏〉という構成の〈十念文〉という題名でそっくり見出せる。この題名は浄土教で有名な所謂〈十念思想〉に由来する題名ではなく、ここでの念仏作法が、

……………大衆為称十念

南無大慈大悲西方極樂世界阿弥陀仏三遍

南無大慈大悲西方極樂世界觀世音菩薩三遍

南無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

向來称楊十念功德……………。

とある、その称える数が合せて十遍ということに由来する題名⁽¹⁾であろう。

ここでは、すでに当写本の前半部分〈阿弥陀仏真金色偈〉については考證を終えているので、当

写本と後半部分〈念仏作法〉について、その成立・内容・背景などを考えてみよう。

まず、当写本(Stein No.4474)の書写年代であるが、ジャイルズ目録では「十世紀の⁽²⁾」写本と査定されている。しかしながら、そこに択瑛(1045—1099)述〈阿弥陀仏真金色偈〉が収められていることが判明した以上、その時代は十一世紀後半以降と訂正しなければならないであろう。

次に、当写本の構成であるが、諸目録では、⁽³⁾

『ジャイルズ目録』	『斯坦因劫経録』	金岡照光編『文学文献分類目録』
G. 6448 (S. 4474)	S. 4474	※121. S. 4474 v. 1 「押座文」より
(1)*Prayers on various subjects. Headings are: 賀雨; 律; 尼; 慶蘭若; 藏鈎; 採油。	釈門雜文 説明: 計有賀雨, 律、尼、慶蘭若、藏鈎	R ₁ 釈門雜文 R ₂ 賀雨、律、慶蘭若、藏鈎、採油、
(2)西方讃文 Eulogy on the Western Paradise.	西方讃文、	R ₃ 西方讃文
(3)十念文 Shih nien wên. Prayer relating to the ten subjects of meditation [cf. 6021-8]. Mediocre to fairly good MS.	十念文、 歎垢諸篇。	R ₄ 十念文
Verso : (1)Prayers. Mtd. in parts.	4474 ₂ 押座文	V ₁ 本巻〔※押座文〕
.....	4474 ₃	V ₂

と説明する。

以上が、当写本の書写年代と構成についての従来の見解であるが、〈十念文〉を中心に、少しく当写本を検討すると、そこには極めて重要な問題が含まれているようである。

その第一は、当写本の書写年代が択瑛述〈阿弥陀仏真金色偈〉を載せていることより、古くても十一世紀後半以降という点である。ところが、この十一世紀後半以降の写本という点が敦煌文献の書写年代に関する従来の定説に対して、実は極めて面倒な考證を必要とするのである。今日知られる敦煌仏教史では、敦煌文献が石窟に封じ込められた時期は西夏が敦煌に侵入し占領した(1036年)前後と推定されており⁽⁴⁾、それ以降の敦煌の歴史はあまり明らかでない。この点から、当写本を最も遅い十世紀とされたジャイルズ博士の査定は納得できるものであろう。ちなみに、紀年を有する敦煌文献で、十一世紀以降の写本は、一部に2点を指摘する論文もあるが、一般的には十世紀を下限とするのが穏当な見解と思われる⁽⁵⁾。従って、未整理な諸点が多いとは云え、従来の敦煌仏教史の定説からも、また諸目録を通して知られる有紀年の写本からも、敦煌文献の存在は十一世紀前半までを示している。しかも、当写本には十一世紀後半に活躍した択瑛の〈阿弥陀仏真金色偈〉が書写されているのである。この矛盾をわれわれはどのように解決すべきであろうか。この点についての考察はしばらく措いて、次に当写本のその他の内容について見ることにしよう。或いはそこに当写本の書写年代についての何らかの示唆が得られるかも知れない。

当写本の第二の問題は、〈十念文〉以外の諸篇にも浄土教関係の新たな讃文などが書写されている点である。諸目録が紹介するように、当写本の紙表(Recto)には「〔首欠〕釈門雜文、賀雨、律、尼、慶蘭若、藏鈎、採油、西方讃文、十念文」の諸篇が書写されているが、この中、〈慶蘭若〉〈藏鈎〉〈西方讃文〉という題名は、〈蘭若空讃〉、〈藏鈎樂讃文〉、〈西方礼讃文・善導和上〉〈西方雜〔樂〕讃〉〈西方讃 善道和上〉〈慈愍三藏 西方讃〉などの「法照和尚念仏讃」『五会法事讃』広略二本所収の諸讃

解であろう。⁽¹⁰⁾ 以上のように、敦煌学全体からも、当写本のその他の諸篇からも、〈十念文〉そのものの内容からも、扞瑛述〈阿弥陀仏真金色偈〉の一点を除いて、十一世紀前半説は支持されている。もとより、それらの成立年代と書写年代は厳密に区別されねばならないが、かといって、従来の学説に逆らってまで、書写年代を下げることはないであろう。この立場を支持する限り、十一世紀後半以降の成立、書写の敦煌写本は否定されることになり、従って〈阿弥陀仏真金色偈〉の作者は扞瑛仮託説をとらざるをえない。ところで、こうしたことはありうるであろうか。現在のところ、扞瑛仮託説を積極的に支持する証拠は認められないようである。しかしながら、敦煌文献には未だ霧中の分野が多いし、中国本土との関係も明らかではない。諸讃偈・雑文については幾つあるのか、不明の方が多いのである。その場合、仮託された訳者をもつ疑経群、或いは智顗、窺基などに仮託された浄土教典籍が存在するように、⁽¹¹⁾ 全くありえないという断定も控えねばならないであろう。⁽¹²⁾ ただし、その場合にも、何故に扞瑛に仮託されたか、『仏祖統紀』などの指摘をどう理解するか、という難問は依然として解決されず、更に新たな考察が要求されよう。

- (1) 同じ題名で、S.5805〈十念文〉(「斯坦因劫経録」『敦煌遺書総目索引』p.229)があるが、当該〈十念文〉とは全く内容の異なる〈六念文〉である。註(3)参照。
- (2) "Poor MS. of 10th cent. (L. Giles: Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum, London 1957. p.203) [以降ではGiles-Catalogue.と略記する]
- (3) ibid. p.203、但し、そこで参照と指摘する写本 [cf.6021-8(p.188)= S.6302、3592、6053、5622、5634、5805、5938、6305] は、〈六念[仏、法、僧、戒、心、天など]文〉であり、参考にならない。
王重民『敦煌遺書総目索引』p.202、
金岡照光編『敦煌出土文学文献分類目録附解説』p.59。
- (4) 矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』後記、pp.12-13、藤枝晃「沙州帰義軍節度使始末」(『東方学報』京都12-13)、金岡照光『敦煌の文学』pp.14-15、20、66、上山大峻「敦煌仏教の盛衰」(アジア仏教史・中国編V『シルクロードの宗教』pp.155、158、196-197)など参照。
- (5) 「敦煌仏教史年表」(『西域文化研究』I .p.282)に、

1038[年]	宝元 1	興宗 重熙 7	仏説智慧海経卷下(S 4000)	
1053[年]	皇祐 5	22	大唐中興三藏聖教序(P 2803)	

と十一世紀前半書写の2点が指摘されている。

しかしながら、前者『智慧海蔵経』卷下(S.4000)の紀年は「大唐宝应元年(762年)」である(Giles-Catalogue, p.154、『敦煌遺書総目索引』p.190参照)。なお、当該疑経は『大正蔵』卷85〔No.2885〕に収めるが、そこでの脚注：⑧ S.438はS.4000、⑨ S.104はS.4103であろう。矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』I .p.187、II .pp.258-263参照(但し、Stein 番号は要訂正)。

後者「大唐中興三藏聖教序」(P.2803)の紀年が何によったかは明らかでない(『敦煌遺書総目索引』p.273参照)。なお当写本には、「大宝九載(750年)」の古文書類が認められる(池田温『西域出土漢文文献分類目録初稿 非仏教文献之部 古文書類』I .pp.94、221-222、237-240)。いずれにせよ、両写本とも十一世紀書写とすることには疑問である。

敦煌文献の中で、最も新しい紀年は、オルデンベルク文書の写本φ-32「大宋咸平五年(1002年)」(Л. Н. МЕНЬ-ШИКОВ: ОПИСАНИЕ КИТАЙСКИХ РУКОПИСЕЙ ДУНЬХУАНСКОГО ФОНДА, ИНСТИТУТА НАРОДОВ АЗИИ, ВЫПУСК 1(p.62), 2(pp.590, 600) 1963、1967、上山大峻「前掲論文」p.158参照)、スタイン文献の中では、S.4172「至道元年(995年)」(L. Giles: Dated Chinese Manuscripts in the Stein Collection VI, in BSOAS.XI.p.173、藤枝晃「敦煌暦日譜」『東方学報』京都45 p.433)、ペリオ文献では、P.3290v.「至道二年(996年)」(『敦煌書遺総目索引』p.284、ただし、藤枝晃「前掲論文」p.433、ではP.3290ch.「至道元年」とする)などと思われるから、いずれも十世紀を下限と考えるのが妥当であろう。

- (6) 〈蘭若空讃〉：佐藤哲英『敦煌出土法照和尚念仏讃』（『西域文化研究』第六、pp.209、221）〈藏鉤樂讃文〉；『五会法事讃』略本（大正47・489下－490上）、〈西方礼讃文〉〈西方雜讃〉〈西方讃〉『五会法事讃』広本（大正85・1251中－1252中、1262上－1264上）、塚本善隆『唐中期の浄土教』pp.200－203参照。
- (7) たとえば、〈往生礼讃文〉：矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』II、pp.79－80、広川堯敏『敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について』、〈娑(向)西方讃〉〈浄土五会讃〉〈西方極樂讃〉；『五会法事讃』広本(大正85・1251上中、1252下、1257上中、1259中、1261中、1264上－下)、塚本善隆『前掲書』pp.200－203、238－239、242－244、252。
おそらく、未整理の敦煌文献を渉獵すれば、こうした事例は更に見出されるであろう。
- (8) こうした浄土教関係の変文・讃文・偈文・願文・講経文・戒牒・雜文などの諸資料については、スタイン文献を中心として検索し、すでにその概要を発表したが（拙稿『敦煌文献の浄土思想について』『印仏研』第26巻第2号）、なお検索と考證を継続中であり、一々の資料については、他日発表予定である。
- (9) 上山大峻『前掲論文』pp.154、197参照。ただし、西夏占領後の歴史は明らかでないようである（金岡照光『敦煌の文学』p.20参照）。
- (10) 初めの脚注(p. 1)に記したように、本稿は昭和53年度『日本印度学仏教学会』に発表したものであるが、摺瑛を失検していた筆者は〈十念文〉の成立を唐代と考えての論旨であった。本稿の主旨〔讃偈が疑経形成の一構成要因になる〕が損われるわけではないが、一部補正加筆したのはとくにこの点である。
- (11) 望月信亨『仏教経典成立史論』（pp.360以下）、『浄土教之研究』pp.434－512、佐藤哲英『天台大師の研究』pp.555－658、など参照。
- (12) たとえば、善導関係資料の一つ『大唐實際寺故主懷惲奉勅贈隆闍大法師碑銘並序』（『金石萃編』卷八六、唐四六）に「又誦_二弥陀真偈_一十万余遍」という記述がある。この偈が何を指すかは不明であるが、数ある浄土教関係讃偈の中でも、〈(阿)弥陀(仏)真(金色)偈〉が最もふさわしい題名とみることは可能である。ただし、塚本善隆博士は、“ここにいう阿弥陀真偈〔※弥陀真偈〕も、或は阿弥陀仏説咒の如きものを指すものではあるまいか”（『唐中期の浄土教』p.180）と推定されるから、偈が咒であるとするならば、別行本『往生礼懺文』善導＝S.2659v. P.2722、に認められる〈歎仏呪〉に当てる方が妥当であろう。

五、弥陀三尊・地藏菩薩の十念作法

論述がS.4474の書写年代に係わりすぎて、いささか本稿の主旨：疑経形成の構成要因としての讃偈、から逸れたが、それでは、こうした問題を有する〈十念文〉の後半部分⁽¹⁾ とくに〈弥陀三尊各々三遍、地藏菩薩一遍の十念〉の作法は、いつの頃に成立したのであろうか。また、この念仏作法が何ゆえに後の『竜舒浄土文』『念仏超脱輪廻捷徑経』にみられるような〈弥陀三尊、清浄大海衆菩薩への（多称）念仏〉へと代ったのであろうか。

ここで、三資料に載せる念仏作法を今一度確認すると、

〈十念文〉(S.4474)	〈讃仏偈〉(『竜舒浄土文』)	『念仏超脱輪廻捷徑経』
南無大慈大悲西方極樂世界阿弥陀仏三遍	於是念仏或百声千声、以至万声。	南無西方極樂世界大慈大悲阿弥陀仏
南無大慈大悲西方極樂世界觀世音菩薩三遍	菩薩号各十声或百声畢。	南無阿弥陀仏 _{或百声或千声以至万声} 愈随人発願
南無大慈大悲西方極樂世界大勢至菩薩三遍		南無觀世音菩薩十声
南無大慈大悲地藏菩薩一遍		南無大勢至菩薩十声
		南無清浄大海衆菩薩十声

である。われわれは、この比較対照からだけでも、浄土教における中心思想〔念仏〕について、十念から多称念仏への移向を容易に読みとることができ、その移向が『竜舒浄土文』からであることを知るであろう。『竜舒浄土文』では具体的に仏菩薩名を挙げてはいないが、「念仏或百声千声、以至万声。菩薩号各十声…」と念仏の回数が後者に一致しているから、すでに、ここでは弥陀三尊と清

浄大海衆菩薩を指していよう。おそらく『竜舒浄土文』の記述は念仏作法そのものを問題にしたのではなく、浄土思想に関する諸々の文類を取録したものであるから、殊更、具体的な仏菩薩名は出さなかったのであろう。当該〈讃仏偈〉は、初めに示したように、「並回向発願文。共四篇事盡理到。皆先覺所撰。凡修浄業者随意互用。」と細註があり、当偈の外の三篇には、いずれも「念仏（号並）菩薩号同（如）前」とあるから⁽²⁾、すでにこの当時、こうした諸讃偈が称えられた後には仏菩薩を唱える作法が定着していたことも知るべきである。

それでは、まず〈十念文〉の念仏作法が、いつの頃の成立であり、どの時代まで行われていたのであろうか⁽³⁾。

第一の手掛りは、この“弥陀・観音・勢至各々三遍、地蔵一遍”の十念作法がS.6109に認められることである。当写本では、⁽⁴⁾

大乘浄土讃

.....

.....

..... 大乘浄土讃一本

南無西方極樂世界大慈大悲阿弥陀仏三〇〔念〕

南無西方極樂世界大慈大悲観世音菩薩三〇〔念〕

南無西方極樂世界大慈大悲大勢至菩薩三念

地蔵菩薩 上来称揚十念功德 資益亡(?)霊 惟願.....

とあるから、〈十念文〉の念仏作法と同じものと考えてよい。ところで、この二写本に共通しているのは、いずれも讃偈の後に十念作法が行われる点である。諸讃偈の後に念仏を唱える作法は、当十念作法に限らず、『往生礼讃偈』の「南無至心帰命礼西方阿弥陀仏」や『竜舒浄土文』の多称念仏など（今日の声明作法に至るまで）に共通するから奇異なことではないが、〈十念文〉に限っていえば、十念作法は色々な讃偈の後に唱えられた、すなわち〈阿弥陀仏真金色偈〉と〈十念作法〉は元来別々の成立であった点を注意したい。本稿が、一貫して讃偈と念仏を分けて論述することも、後に〈十念作法〉が〈多称念仏〉に移行する理由も、これによって知られるであろう。一般に讃歎形式、念仏作法などはそう容易に変るものではないが、それが変更した理由が讃偈と念仏が別々の成立であり、両者の結びつきが稀薄であったことを知って、はじめて納得できるのである。同様に、次に考察する〈弥陀三尊・清浄大海衆菩薩への念仏〉も、〈十念作法〉そのものが発展変容したのではなく、おそらく何らかの別な素材から成立し定着したであろうことも予想できよう。

S.6109から知られる第2の点は、当十念作法が〈大乘浄土讃〉の後に連写されていることである。「浄土法身讃」とも題する〈大乘浄土讃〉は、『五会法事讃』広本に釈法照〔作〕⁽⁵⁾と収められる外に、別行写本も数点存在し、敦煌では極めてよく用いられた讃文であるばかりでなく、その内容が禅思想との融合を表わしている点で、浄土教関係敦煌資料の中でも特異な讃文として知られている⁽⁶⁾。その製作は法照（八世紀後半）であり、写本の多くが十世紀〔たとえば、P. 2963の紀年「乾祐四年（951年）」⁽⁷⁾〕とされているから、その流行も推定できる。この〈大乘浄土讃〉に〈十念作法〉が連写されていることは、〈十念作法〉成立の決め手にはならなくても、十世紀に流行していたことは確かである。

ところが、〈十念作法〉そっくりではないが、その存在を予想させる記述が、実は法照所撰の『五

会法事讃』略本に見出せる。第二の手掛りを提示する本書は、序文に述作の所以、法要での注意事項、法要の次第などを記すが、⁽⁹⁾ 法要の最初の「作梵〔『涅槃經』の偈〕」を唱え了って、

念阿弥陀仏觀音勢至地藏菩薩、各三五十声。

と称え、次に「稽請(文)」に入るように説明する。ここでの「各三五十声」は、“ $3 \times 5 \times 10 = 150$ 声”ではなく、後述の資料から推して法要の状況によって“各々三声、或いは五声、或いは十声”の意味であろう。この記述はすでに法照の五会念仏作法で弥陀三尊・地藏菩薩を各々三、五、十回続けて称える形式が行われていたことを示している。そこには後に認められるような「各十声…」という定型にはなっていない、最も初期の作法が感じられる。これを〈十念作法〉に較べると、むしろ多称念仏化の印象を強く受けるが、それは法要の状況によって回数が定まっていなかったからであろう。おそらく、この弥陀觀音勢至地藏菩薩連声の作法が、『無量寿經』『觀經』に由来する浄土教の中心的行業〈十念思想〉の影響を受けて、“弥陀三尊各三遍、地藏菩薩一遍”の〈十念作法〉に定型化したと思われる。他方、諸菩薩連声の作法は、後に指摘する多称念仏化の傾向によって『竜舒浄土文』の時代には諸菩薩各十声或百声へと発展した。このように当該記述は〈十念作法〉と〈多称念仏〉の二つの可能性を内蔵した未分化の状況を示していよう。

『五会法事讃』略本、S.6109、そしてS.4474〈十念文〉の三資料は、われわれに次のような経過を予想させる。まず弥陀三尊・地藏菩薩への念仏は法照の時代には各々数回称える形で行われていた。やがてそれは十念思想の影響をうけて、一方では弥陀三尊各三遍、地藏菩薩一遍の〈十念作法〉へと定型化した。他方、多称念仏の影響を受けて諸菩薩各十声或百声という形式も行われた。時代的には、連声八世紀後半、流行十、十一世紀である。

以上の経過は資料的立場からの推定であるが、〈十念作法〉はまた思想的立場からみても極めて特異な内容を含んでいる。すなわち弥陀信仰と地藏信仰の融合という点である。

そこで第三に、地藏信仰の流行、弥陀・地藏信仰の融合、それが形成されるうる時代社会の状況などを考えることによって、〈十念作法〉成立と流行の基盤を知っておこう。

まず中国における地藏信仰の成立と流行であるが、その克明な歴史的変遷を辿ることはひとまず措いても、常識的には〈地藏經典〉の訳出から始まるとみることができよう。ところで、インドで成立し訳出された〈地藏經典〉で代表的なものとしては、『大方広十輪經』八卷 失訳、『大乘大集地藏十輪經』十卷 玄奘訳、『地藏菩薩本願經』二卷 実叉難陀訳などがあり、疑經としては『占察善恶業報經』二卷 菩提燈訳⁽¹⁰⁾がよく知られている。こうした〈地藏經典〉の訳出、創作を背景として、中国での地藏信仰が盛んになってくるのだが、ここで留意すべきは、これら〈地藏經典〉には浄土思想が認められないという点である。浄土思想に言及する漢訳經論については、今日、約290部が知られているが、⁽¹¹⁾ 〈地藏經典〉では浄土思想に言及していない。従って、インドでは、地藏信仰と弥陀信仰との融合は資料的に認められない。その融合が認められるのは、中国に入ってからであり、中国仏教とりわけ中国浄土教の融合的な特徴として銘記すべきである。次に、こうした〈地藏經典〉を背景としての中国社会における地藏信仰の興起流行であるが、塚本善隆博士の研究によれば、隋・初唐から地藏菩薩の信仰が起ってきているが、玄奘の新訳(651年)とその門下の流布鼓吹、更に実叉難陀(695-710年)の訳出頃から盛んとなった。竜門石窟の造像銘では、地藏菩薩は隋以前になく、則天武后(650-704年)代になって頓に増加している。⁽¹²⁾ 従って、中国での地藏信仰の流行は七世紀後半から八世紀初め頃と考えられる。一方、この時代の弥陀信仰が

どうかといえば、まさに善導（613–681年）とその門下、続いて慈愍慧日（680–748年）の活躍が始まる時期であり、弥陀信仰の盛行は改めて説明を要しないであろう。こうした両信仰が最も盛んであった社会状況を背景として、その融合がなされたのであるならば、成立しうる基盤はほぼこの時代、八世紀前半と推定される。

〈十念作法〉の成立と変遷を追求しているわれわれは、第一にそれを載せるS.6109の〈大乘浄土讃〉との関係から十世紀の存在を、第二に『五会法事讃』略本、「弥陀三尊・地藏菩薩」各連声の記述から八世紀後半の萌芽を資料的に推定し、第三に弥陀・地藏信仰流行の社会状況から、八世紀前半の可能性を予想した。

ここで第四に疑經に認められる弥陀・地藏信仰の事例を取上げて、〈十念作法〉の流行の傍証としよう。中国庶民社会での様相、要請を背景として創作された疑經群は、これまでの歴史の表面に現われた中国仏教史とは異なった、隠された実態と中国仏教独自の特徴を端的に語ってくれるが、そうした一つに『地藏菩薩經』がある。地藏信仰によって創作された本經には、

若有善男子善女人、造地藏菩薩像、写地藏菩薩經、及念地藏菩薩名、此人定得往生西方極樂世界。若有人、造地藏菩薩像、写……、及念地藏菩薩名、此人定得往生西方極樂世界。此人捨命之日、地藏菩薩親自來迎。⁽¹³⁾

と説かれている。すでに指摘したように、これはインド撰述〈地藏經典〉には全く認められない疑經独自の思想であるが、地藏菩薩の造像・写經・念菩薩名により、命終の來迎と極樂往生を説く点は弥陀信仰の念仏往生と弥陀來迎を転用したことが明らかである。当疑經の成立は不明であるが諸写本の中には十世紀の干支のもの（S. 4489、乙酉年〔985年？〕）があるから、⁽¹⁴⁾その流行年代は知ることができる。また、地藏信仰と冥界思想を背景として、九世紀中葉前後に成立した『十王經』はとくに唐末五代（十世紀）頃に活動した成都大聖慈寺沙門藏川によって、弥陀信仰と結合して盛行し、その影響は日本にまで及んでいる。⁽¹⁵⁾このことは弥陀・地藏の融合信仰が最も盛んであった時代をも教えている。

以上の諸例を総合すると、当〈十念作法〉の前芽成立は八世紀、現行の形になって、盛んに行われたのは十世紀、更に十一世紀以降〔摂瑛の時代〕にも民間では行われていた。思想的には、弥陀信仰と地藏信仰の結合、融合的中国浄土教の特徴を示す一例として貴重な資料と云えるであろう。

(1) 《十念文》の構成が〈阿弥陀仏真金色偈〉〈歎垢〉〈念仏作法〉で成り立っていることは初めに載せたとおりであるが、就中、〈歎垢〉が何を意味するか〔死を悼む偈か？〕明らかでない。P. 2483に「雜文印沙仏文（如臨垢文等）」、『敦煌遺書總目索引』p. 265、なお、佐藤哲英「敦煌出土法照和尚念仏讃」p. 213では「臨垢文」とあるが同類であろうか〔未見〕。

(2) 大正47・288上中。なお、回向発願文の一篇は「念仏懺悔發願文」遵式（『樂邦文類』卷二、大正47・178下）の一部である。

(3) 『念仏超脱輪廻捷徑經』の構成要素を探究しているわれわれにとって、後に当該疑經で姿を消した〈十念文〉の念仏作法の形態を探究することは本稿の主旨とは離れるかも知れない。しかしながら、〈阿弥陀仏真金色偈〉との関係から知られたこの念仏作法は、敦煌文献によって初めて明らかになった唐中期浄土教の隠された実態の一つなのであり、その意味では極めて重要な課題である。浄土教における念仏思想の重要性を勘案して、ここでは多少考察することにした。

(4) Giles—Catalogue, G. 6104 (p. 191): Followed by invocation and prayer to Amida Buddha, and the three bodhisattvas Avalokiteśvara, Mahāsthāma, and Kṣitigarbha. Fairly good MS. Thick buff paper. 31.5×41cm.

- 『敦煌遺書総目索引』(p.235): 6109 大乘浄土讃一本、6109₂ 釈門雜文。
- (5) 大正85・1264下－1265上。
- (6) 塚本善隆『唐中期の浄土教』pp.176－177、244－246、上山大峻「敦煌出土『浄土法身讃』について」(『真宗研究』第21輯)。ただし、そこでは当写本の指摘はない。
- (7) 『五会法事讃』広本、大正85・1266上、上山大峻「前掲論文」参照。
- (9) 大正47・474下－475中、塚本善隆『前掲書』pp.188－189参照。
- (10) 望月信亨『仏教経典成立史論』pp.485－493、牧田諦亮『疑経研究』pp.108以下など、参照。
- (11) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』pp.136－164。
- (12) 塚本善隆「引路菩薩信仰と地藏十王信仰」(『塚本善隆著作集』第7巻、p.374)、同「竜門石窟に現れたる北魏仏教」(『同著作集』第二巻、pp.260－261、446)。
- (13) 大正85・1455下。拙稿「浄土教関係疑経典の研究(一)」(『札幌大谷短大紀要』第八号、p.131)「同(二)」(『同紀要』第九号、p.122)。
- (14) 『敦煌遺書総目索引』p.202, Giles-catalogue: G.4687(p.138), cf. L. Giles, Dated Manuscripts in the Stein Collection VI, in BSOAS.XI p.169, 牧田諦亮『前掲書』p.39。
- (15) 塚本善隆「引路菩薩信仰と地藏十王信仰」とくにpp.384－390、小川貫弌「十王生七経讃図巻の構造」(『仏教文化史研究』)。

六、弥陀三尊・清浄大海衆菩薩の多称念仏

1. その原形

弥陀三尊・地藏菩薩への〈十念作法〉の成立と流行が以上のように考えられるとするならば、『竜舒浄土文』の十二世紀には、弥陀三尊・清浄大海衆菩薩への〈多称念仏〉が〈十念作法〉にとって代った。更に、この念仏作法は明末以降の『念仏超脱輪廻捷徑経』にも継続して用いられた。それでは、この念仏作法の萌芽はいつ頃にあり、それがどのように変遷し定型化していったのであろうか。ここでは、弥陀三尊・清浄大海衆菩薩への念仏作法について、まず資料的にその流れを辿ってみよう。

ところで、この念仏作法の先行する資料を探れば、実はその流れは曇鸞から善導と展開する中国浄土教主流の諸讃偈と念仏作法に名称を変えて見出せる。すなわち、この念仏作法は、前の〈十念作法〉とは異なり、善導流の浄土教の中に原形があり、後に宋代に入って変形し定型化した作法なのである。中国浄土教史上、極めて有名な、かつ重要な讃偈という意味で、ここでは頻を厭わず挙げてみよう。

まず、古くは『讃阿弥陀仏偈』曇鸞法師作に、⁽¹⁾

南無至心帰命礼西方阿弥陀仏

哀愍覆護我 令法種増長 此世及後生 願仏常摂受 〔哀愍の偈〕

願共諸衆生往生安楽国

南無至心帰命礼西方極楽世界観世音菩薩 願共諸衆生往生安楽国

南無至心帰命礼西方極楽世界大勢至菩薩 願共諸衆生往生安楽国

南無至心帰命礼西方極楽世界諸菩薩清浄大海衆 願共諸衆生往生安楽国

更に、善導『法事讃』巻下「七唱礼」に、⁽²⁾

南無西方極楽世界阿弥陀仏 願共諸衆生往生安楽国

南無西方極樂世界觀世音菩薩 願共諸衆生往生安樂国

南無西方極樂世界大勢至菩薩 願共諸衆生往生安樂国

南無西方極樂世界諸菩薩摩訶薩清淨大海衆 願共諸衆生往生安樂国

或いは、『往生礼讃』の六時礼讃すべてに、⁽³⁾

南無西方極樂世界阿弥陀仏 〔哀愍の偈〕 願共衆生咸歸命 故我頂礼生彼国

南無西方極樂世界觀世音菩薩 願共衆生咸歸命 故我頂礼生彼国

南無西方極樂世界大勢至菩薩 願共衆生咸歸命 故我頂礼生彼国

南無西方極樂世界諸菩薩清淨大海衆 願共衆生咸歸命 故我頂礼生彼国 （「日没礼讃」）

南無至心歸命礼西方阿弥陀仏 〔哀愍の偈〕 願共諸衆生往生安樂国

南無至心歸命礼西方極樂世界觀世音菩薩 願共諸衆生往生安樂国

南無至心歸命礼西方極樂世界大勢至菩薩 願共諸衆生往生安樂国

南無至心歸命礼西方極樂世界諸菩薩清淨大海衆 願共諸衆生往生安樂国 （「初夜礼讃」「中夜礼讃」「後夜礼讃」）

南無至心歸命礼西方阿弥陀仏 〔哀愍の偈〕 願共諸衆生往生安樂国

南無至心歸命礼西方極樂世界觀世音菩薩 〔讃文五言八句〕 願共諸衆生往生安樂国

南無至心歸命礼西方極樂世界大勢至菩薩 〔讃文五言八句〕 願共諸衆生往生安樂国

南無至心歸命礼西方極樂世界諸菩薩清淨大海衆 願共諸衆生往生安樂国 （「晨朝礼讃」）

南無至心歸命礼西方阿弥陀仏 〔哀愍の偈〕 願共諸衆生往生安樂国

南無至心歸命礼西方極樂世界觀音勢至諸菩薩清淨大海衆 願共諸衆生往生安樂国 （「日中礼讃」）

とあり、その「後文」には、

若入觀及睡眠時、応発此願、若坐若立、一心合掌、正面向西、十声称阿弥陀仏觀音勢至諸菩薩清淨大海衆竟。

と認められる。就中、『往生礼讃』は諸本〔敦煌写本、大正蔵所収本、『集諸經礼懺儀』収録など〕だけでなく、『浄土五会讃』広略二本所収の讃文、『聖武天皇宸翰雜集』の「隋大業主浄土詩」などとの偈数、内容、次第、或いは念仏作法について異同出没があり、善導教学の重要性和相俟って、古来、秀れた先学の成果が示され、現在でも新たな敦煌写本の紹介によって、なお研究が継続されている。⁽⁴⁾ 本稿に係る「觀世音菩薩」「大勢至菩薩」の礼拝に限ってみても、その位置、偈文の有無などには問題があり、現行本の作法は智昇以降のものとの成果もあるが、⁽⁵⁾ここでは、弥陀三尊・清淨大海衆菩薩への〈念仏作法〉に係わる諸点を指摘するにとどめたい。

その第一は、諸本に異同があったとしても、いずれも「阿弥陀仏」—「觀世音菩薩」—「大勢至菩薩」—「諸菩薩清淨大海衆」の順序で称えられている点であり、かつ注意すべきは、『念仏超脱輪廻捷徑經』にあるような「清淨大海衆菩薩」になっていない点である。ここでの「諸菩薩清淨大海衆」の呼称は、浄土眷属の諸菩薩と清淨な大海の数の如き〔聖〕衆、すなわち浄土の無数の眷属である諸菩薩〔聖〕衆という程の意味であって、⁽⁶⁾疑經にある“清淨大海衆という名の菩薩”ではない。未だ固有名詞的呼称でない点は注意すべきである。

第二は、これらの讃偈でみる限り多称念仏は未だ意識されていない点である。『往生礼讃』「後文」

に「十声称阿弥陀仏観音勢至諸菩薩清浄大海衆竟」とあるだけで、その他の個所には念仏の多称、回数の多いことを強調する記述はない。ただし、このことは、多称念仏が全く無かった、念仏がくり返し称えられていなかった、というのではない。すでにみたように、讃偈の間毎に「南無至心帰命礼西方阿弥陀仏」などと記述すること、それ自体が念仏の強調、くり返しを端的に示している。諸行兼修に特徴があったとされる中国浄土教においても最も主要な行業は〈念仏〉であった。『無量寿経』の〈十念一念（第十八念仏往生願、その成就文、三輩往生）〉、『観経』の〈臨終称仏・十念具足（下下品）〉、『阿弥陀経』の〈執持名号〉などは、經典そのものの中心思想であるばかりでなく、それを中心に展開する中国浄土教理史は、その内容が観念であれ口称であれ、相續して念ずることを前提として論議され発展する⁽⁷⁾。また、かれら浄土教徒の行状にも、日に数万回の念仏、ということも珍しくない⁽⁸⁾。このように、念仏が重要な実践として強調され、かつ、くり返し称えられたことは言を俟ないが、ここでは、以上の讃偈には未だ多称念仏が明瞭に意識され定型化されていない、後の資料にみるように、「百声千声以至万声」という形では表われていない点に注意したいのである。

第三に、その成立と流行であるが、古くは曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』に認められ、善導によって『往生礼讃』で定型化し、更に、法照などの活躍によって盛行する。その歴史は、いわゆる善導流浄土教の直中を辿ったのであり、現在でも日本浄土教各宗では行われている声明作法である。

しかしながら、この『往生礼讃』に認められた念仏作法は、未だ「諸菩薩清浄大海衆」への念仏であり、念仏の回数も定まったものではなかった。それが「清浄大海衆菩薩」に変わり、仏百声千声……、菩薩各十号となるには、なお長い年月と一転機を必要とした。それでは、こうした善導などの礼讃法を継承し、独特の音楽的〈五会念仏〉を創作し弘布した法照とその時代の諸資料には、本稿に係わる念仏作法はすでに存在していたであろうか。或いは潜在的要素が認められるであろうか。

塚本善隆・佐藤哲英博士などによって詳細に考證された法照浄土教の主要な諸点は、何といても〈五会念仏〉であり、所撰の諸讃偈の研究、それを通して知られる唐中期から唐末五代の浄土教などである。その意味では、本稿で探求する念仏作法は法照浄土教の主要な要素を構成するものではないが、関係事項としては次の三点が注意される。

その第一は、佐藤哲英博士によって三資料から指摘された“多称の高声念仏へと転化してゆく念仏大衆化の過程の一端が既にあらわれている”点である⁽⁹⁾。その過程を示すと、

『五会法事讃』 広本：「衆等已後每讃竟、即念仏三五十口、応知。」

『五会法事讃』 略本：「須第三会念阿弥陀仏、三百余声。」

P. 3216：「若有修道念仏者、……、然念阿弥陀仏、並唱諸讃、莫令断絶、念得四千口仏名、為一会。……………」

〔偈八句〕

右作梵音了。大衆高声齊念阿弥陀仏二百口已。……」

である。広本は誦讃後の、略本は第三会の、ペリオ本は散花請仏と作梵の後の念仏であって、同一作法ではないという難点があり、またペリオ本の年代も不明であるから、厳密には広本→略本→ペリオ本と順次に念仏が多称化したとはいえないにしても⁽¹⁰⁾、三資料とも念仏の回数が明記されている、すなわち多称念仏が明確に表われていることは重要である。

第二に、諸讃偈の多くには、一句ごとに讃偈の内容に応じて「弥陀仏」「阿弥陀仏」「南無阿弥陀仏」「浄土楽」「西方楽」などが称えられる点である⁽¹¹⁾。このことは、すでに善導『法事讃』『般舟讃』

でも「願往生」「無量樂」「散華樂」などと認められるから⁽¹²⁾、法照はそれを踏襲したにすぎないが、こ
と「阿弥陀仏」の語は法照に至って初めて表われる。また『往生礼懺』では、一偈（十・八・六句）
ごとに「南無至心帰命礼西方阿弥陀仏」と称えたが、これを一句ごとに適用したことは善導の作法
を更に発展させたことであり、そこにも多称念仏の傾向をみることができよう。

第三は、とくに「〔観音勢至〕清浄大海衆」への念仏が認められないかという点である。しかしな
がら、この点に関しては今のところ殆んど関係事例は見出し難く、むしろ否定的推定を余儀なくさ
せる。法照関係資料の大部分は諸讃偈の集成であって、仏菩薩への具体的礼拝念仏を示す文は極め
て少ないが、『五会法事讃』広略二本、「法照和尚念仏讃」に限って摘出すると、既出の「念阿弥陀仏
観音勢至地藏菩薩各三五十声」、佐藤哲英博士の指摘箇所、法照の創作作法〈五会念仏〉の外には、
『五会法事讃』略本に、⁽¹³⁾

「讃〔稽〕請文<sup>依各一請
別礼</sup>」

南無一心奉請本師釈迦牟尼仏

南無一心奉請十方三世諸仏

南無一心奉請阿弥陀仏

南無一心奉請観世音菩薩

南無一心奉請大勢至菩薩

南無一心奉請十方諸大菩薩摩訶薩

南無一心奉請十方声聞縁覚一切賢聖〔衆〕

「散華樂文<sup>依大般若
經散華品</sup>」

.....

散華樂散華樂 奉請弥陀如来入道場 散華樂

〃 〃 奉請観音勢至諸大菩薩入道場 散華樂

.....

と僅かに認められるだけである。⁽¹⁴⁾ また、浄土思想に言及するその他の敦煌文献を渉獵しても、願
文・戒牒などに阿弥陀仏についての礼拝念仏の記述は認められても、⁽¹⁵⁾「観音勢至清浄大海衆菩薩」と
りわけ「清浄大海衆菩薩」への礼拝念仏の記述は、今のところ見出し難い。⁽¹⁶⁾ 更に、その原形と
もいえる「諸菩薩清浄大海衆」の語も、『往生礼讃』敦煌諸写本では出沒改変があるばかりでなく、
『五会法事讃』広略二本所収の「琮法師浄土礼讃〔晨朝礼讃〕」「西方礼懺文〔日中礼讃〕」には消えてい
るし、その他の敦煌文献にも同様に認め難い。すでにみたように、「弥陀三尊・地藏菩薩」の念仏作
法は二、三認めえたが、「清浄大海衆菩薩」はもとより、「諸菩薩清浄大海衆」の語も、敦煌文献では
極めて少ないのである。

念仏作法の事例が少ないとはいえ、敦煌文献での以上の状況は、法照とその時代の念仏作法につ
いて、われわれに次のことを教えている。第一は、多称念仏の傾向が明らかに認められる点である
しかしながら、それは阿弥陀仏に限っての礼拝念仏であって、諸菩薩への礼拝念仏は極めて少ない。
第二は、とくに「清浄大海衆菩薩」に類する礼拝念仏は殆んど見出し難い。ここでは善導などで用
いられた「諸菩薩清浄大海衆」の語すらも影を潜めており、「弥陀三尊・清浄大海衆菩薩」への念仏
作法が今後新たに敦煌文献に見出されたとしても、定型化するのには宋代に入ってからであることを
予告している。

- (1) 大正47・42]中、424中。ただし、この個所は写本・流布本によって異なる。矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』II, pp.129-138。
- (2) 大正47・438上。
- (3) 大正47・440中、442上、下、444上、445中、447上、下。なお、『集諸経礼懺儀』大正47・462下-463上、466 上以上参照。
- (4) 上杉文秀『善導大師及往生礼讃の研究』、塚本善隆『唐中期の浄土教』pp.206-226、岩井大慧「聖武天皇宸翰雜集に見えたる隋大業主浄土詩について」、「広法事讃を通して再び聖武天皇宸翰浄土詩を論ず」（『日支仏教史論攷』）広川堯敏「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」（『小初教授善導大師の思想とその影響』）など。
- (5) 広川堯敏「前掲論文」pp.120-128。
- (6) 浄土經典には、「諸菩薩清浄大海衆」に一致する語は無い。『無量寿経』（たとえば、〈第十四卷属無数願〉、「又声聞菩薩、其数難量不可称説。……計彼初会声聞菩薩、所知数者猶如一滄其所不知如大海水」、大正12・270中下）、『無量寿経論』（「衆生世間清浄者、如向説八種仏功德莊嚴成就、四種菩薩功德莊嚴成就」、「〔菩薩〕得三種随順菩提法門満足故、何等三種、一者無染清浄心……、二者安清浄心……、三者樂清浄心……」、大正26・232中下、）などの影響を強く受けた曇鸞の用語であろうか。
- (7) 多称念仏の事例としては、道綽〈小豆念仏〉、迦才〈七日百万遍念仏〉、善導〈十称称仏〉、懷感・飛錫〈高声念仏〉法照〈五会念仏〉などが良く知られている。藤原凌雪『念仏思想の研究』pp.116-285参照。
- (8) たとえば、道綽：「勸人念弥陀仏名、或用麻豆等物、而為数量。每一称名、便度一粒。如是率之、乃積数百万斛者。」「纔有余暇、口誦仏名、日以七万為限。声声相注弘於浄業。」（『統高僧伝』巻20、大正50・594上）、善導：「日別念仏一万遍」（『観念法門』、大正47・23中、24中）、〔僧〕衍：「一日一夜、礼千拜、念仏七万遍。」、懷玉：「誦弥陀観経三十万遍、日課仏名五百万口。」、雄俊：「念仏、不知其数。」、尼悟性：「念仏万遍。」、元子平：「念弥陀仏一万遍。」、隋朝恒州人無姓名：「念仏以小豆為数、滿三十六石。」、裴氏：「念仏用小豆為数、念滿〔十〕三石。」（以上『往生西方浄土瑞応刪伝』、大正51・105下-106下、107中、108上）など、その事例は頻出する。小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』pp.143-144、道端良秀『唐代仏教史の研究』pp.192-194。
- (9) 佐藤哲英「敦煌出土法照和尚念仏讃」『西域文化研究』第六、pp.200-201、就中、P.3216 については金岡照光編『敦煌出土文献分類目録附解説』p.69参照。
- (10) 『五会法事讃』広略二本の選述年代は、広本「大暦九年(774年)」前後、略本「大暦九年」以後とされる（塚本善隆『唐中期の浄土教』pp.155、171、178、188）。
- (11) 『五会法事讃』広本(大正85・1244中-1249上、1255下-1257上)、略本(大正47・482上-488上)。
- (12) 『法事讃』(大正47・425上中、427上中、437上一下)、『般舟讃』(大正47・448中以下)。
- (13) 『五会法事讃』略本(大正47・475下、476上)。
- (14) なお、『五会法事讃』広本(大正85・1247上)に、
「無量寿仏讃」
……………、誦此讃竟。即念観世音菩薩一二十声便誦。後観音勢至讃
「観世音讃」
……………、誦此讃了。即念大勢至一二十声即誦
「大勢至菩薩讃」
……………、
とあるが、これは讃偈にふさわしい両菩薩を称えるのであって、その他の讃偈でも称えられたとは思われなからここでは対象としない。
- (15) 拙稿「敦煌文献の浄土思想について」（『印仏研』第26巻第2号）参照。
- (16) このことは、「清浄大海衆菩薩」に限って見出し難いという意味であって、「弥陀三尊」に限っては既出資料のうに全くないというのではない。

2. 宋代浄土教での状況

それでは、眷属無数の諸菩薩と清浄な大海の数の如き聖衆を意味した「諸菩薩清浄大海衆」という用語が、何時頃に何ゆえに「清浄大海衆（という名の）菩薩」へと変ったのであろうか。また、そこに多称を強調する「百声千声以至万声」が加えられたのは何時であろうか。

その事例を検索すると、資料的にそう多くはないが、いずれも宋代からの典籍に認められる。

まず最初に表われるのは慈雲遵式（964－1032年）⁽¹⁾の著述と思われる。『往生浄土決疑行願門』の「正修行願門」は四科に分けられるが、「第一礼懺門」の礼拝作法に、⁽²⁾

.....

一心頂礼西方安楽土阿弥陀如来十方化往身遍法界諸仏

一心頂礼西方安楽土観世音菩薩万億紫金身遍法界菩薩摩訶薩

一心頂礼西方安楽土大勢至菩薩無辺光智身遍法界菩薩摩訶薩

一心頂礼西方安楽土清浄大海衆満分二嚴身遍法界聖衆

.....

至心懺悔.....

..... 次旋繞法或三匝或七匝、乃至多匝。口称云

南無阿弥陀仏 南無観世音菩薩 南無大勢至菩薩 南無清浄大海衆菩薩摩訶薩 或三或七或多、如是称念。隨意所欲、不拘遍數。

次至仏前三自帰、唱云〔以下、三帰依文〕

とあり、『往生浄土懺願儀』の十科に分けた「第五礼請法」に、⁽³⁾

上所奉請弥陀世尊、観世音菩薩、大勢至菩薩、清浄海衆一切賢聖。

「第九旋遶誦經法」に、⁽⁴⁾

南無仏 南無法 南無僧 南無釈迦牟尼仏 南無世在王仏 南無阿弥陀仏 南無観世音菩薩

南無大勢至菩薩 南無文殊師利菩薩 南無普賢菩薩 南無清浄大海衆菩薩摩訶薩 如是三称、当誦阿弥陀經或十六觀經、誦畢復三称

前名号。.....〔以下、三帰依文〕

と認められる。われわれは、この記述によって、本来は“諸菩薩(と)清浄大海(の如き聖)衆”を意味していた「諸菩薩清浄大海衆」の用語が、「清浄大海衆(という名の)菩薩」へ移行した時期と、念仏〔とくに観音勢至清浄大海衆菩薩〕の多称化〔回数〕を或る程度知ることができる。

また、阿弥陀仏に限った念仏としては、彼の「念仏方法」に、⁽⁵⁾

……。故今普示称仏之法、……。喚阿弥陀仏……若百声千声若万声、若一日若二日若七日等。

の記述がある。このことは阿弥陀仏の多称念仏が明瞭に意識され強調されたことを示すだけでなく、後に「百声千声以至万声」と定型化するのとは遵式の時代からの継承であることを語っている。

遵式の著述に認められる本稿に関係する事項は以上であるが、これらの記述はまたわれわれに次のことを注意させる。第一に、阿弥陀仏への多称念仏の傾向は益々進み、『竜舒浄土文』などで一般化した「百声千声以至万声」の作法がすでに行われていた。そしてこの傾向は唐中期の浄土教の延長線上にあって、それを継承し発展させたものである。しかしながら、遵式の念仏作法としては、「晨朝十念法」⁽⁶⁾がよく知られており、ここでの多称念仏が定型化するにはなお日時を要した。第二に、「観音勢至清浄大海衆菩薩」の礼拝念仏が初めて表われた。しかしながら、ここでは未だ連声の回数も「或三或七或多」「三称」とあるように、状況に応じて定まっていなかったし〔隨意所欲、不拘

遍数」)、また「各十声百声」にも至っていない⁽⁷⁾。「清浄大海衆菩薩」の用語も、「清浄大海衆〔すなわち聖衆〕」「清浄海衆一切賢聖」と一定していなく、従って内容的には善導などの「諸菩薩清浄大海衆」と同じ意味で用いていたと思われる⁽⁸⁾。

ところで、遵式のこの二つの特徴は、更にわれわれに二、三の課題とその説明を要求する。一つは、それでは何ゆえに遵式が「清浄大海衆菩薩」という用語を用いたかという点であり、二つには遵式と『竜舒浄土文』とには影響関係が認められるかという点である。そしてここでは依然として阿弥陀仏への多称念仏と弥陀三尊・清浄大海衆菩薩への十声作法が未だ結合していないから、遵式以降の変遷は夫々の過程を追求しなければならないという点である。

遵式が何ゆえに「清浄大海衆菩薩」の用語を用いたか。残念ながら彼自身の著述にはそれを説明する個所はない。従って、ここでは資料的根拠なしの考察を余儀なくさせるが、次のように推察できないであろうか。善導などの用法では、弥陀三尊と眷属の諸菩薩・清浄大海衆であり、それは、〈浄土経典〉で説かれる内容と相応するものであった。遵式においても、内容的にはそれと同じ意味であったが、形式的・表現的には〔観音〕菩薩・〔勢至〕菩薩と続けて称える場合には、〔清浄大海衆〕菩薩とした方が語調がよい。『往生礼讃』などのように、その間に讃偈が誦された後での念仏であれば然程の語調も感じないが、それが連続して称えられるときには「——菩薩」で止める方がはるかに称え易い。ところが、ひとたび「清浄大海衆菩薩」の用語が用られると、最早その内容の如何とは関係なく、語調がよく称え易いこの用語が一般化していった。以上はあくまでも想像の域を出ないものであるが、歴史の流れの中では内容そのものよりも、実は形式的な単純な理由が一つの用語を広めていくと言いたいのである。若し、この想像が容認されるなら、ここでもまた、二つのことを注意しなければならない。その一つは、これまで不用意に使っていた“清浄大海衆という名の菩薩”という書き方には、多少の注記を要する点である。まず〈浄土経典（とくに『無量寿経』）〉の眷属無数を正確に表わす用語は「諸菩薩清浄大海衆」であり、それを転倒した「清浄大海衆菩薩」も同じ意味に理解しなければならない。従って“清浄大海衆という名の菩薩”という表現は内容的には誤りであるが、それが一般化し疑經に取り入れられた段階では、こうした内容とは係わりなく、おそらく庶民の間では固有名詞として“清浄大海衆という名の菩薩”と考えられ称えられたという点である。第二に、遵式の用語の背景に『往生礼讃』の影響があったかどうかという点である。遵式の「往生西方略伝序」には、⁽⁹⁾

善導和尚、立五会教勸人念仏、造観経疏一卷、二十四讃、六時礼文各一卷。

とあり、五会教〔法照〕、少康〔二十四讃〕との混同から、遵式の、ひいては宋代における善導の影響の微弱さが知られているが、⁽¹⁰⁾ 当時『往生礼讃』は存在していたから、「諸菩薩清浄大海衆」の用語から「清浄大海衆」、更には語調の関係から「清海大海衆〔と諸〕菩薩」の用語が作られたと思われる。すでに知ったように法照など唐中期浄土教の諸讃偈にこの用語が認め難く、かつ『往生礼讃』は存在していたから、その影響があったと考えてよいのではなかろうか。

次に、遵式と『竜舒浄土文』との影響関係であるが、この点では極めて確かな影響関係が認められる。はじめに載せた「讃仏偈」の細字に認められるように、当該個所には「讃仏偈〈阿弥陀仏真金色偈〉」の外に三篇の回向発願文があるが、その一つは遵式「念仏懺悔発願文」⁽¹¹⁾であり、また当該個所の直前の記述は「慈雲懺主晨朝十念法」である。このことは、当該個所の念仏作法も具体的に仏菩薩を記さなくても、遵式の作法そのものを継承し定型化したものであることを明らかに示

している。

遵式の関係事項とその内容、並びにそれに係わる二、三の問題は以上のとおりである。

続いて、遵式から『竜舒浄土文』に至るまでの時代から、阿弥陀仏の多称念仏と弥陀三尊・清浄大海衆の念仏作法に係わる記述を探索しよう。

まず阿弥陀仏の多称念仏の事例としては、長蘆宗頤（－1089年結蓮華浄土念仏社－）の著述と彼の伝記に、⁽¹²⁾

念〔阿〕弥陀仏、或百声千声乃至万声。

の記述が度々現われる。このことは、宗頤が多称念仏を主張し実践したことを示すだけでなく、遵式と『竜舒浄土文』の中間の年代にあって、「百声千声乃至万声」の念仏が徐々に定着し盛行していく過程を教えている。

十一世紀前半の天台宗遵式から、後半の禅宗宗頤の活躍と教化は、融合的な宋代浄土教の中でも特筆されるものであり、彼らによって実践され弘布された多称念仏は、両人の影響力から考えてもやがて当時の浄土教徒の中で代表的な念仏作法としての地位を占めたのであろう。

他方、弥陀三尊・清浄大海衆菩薩の念仏作法はどうであろうか。遵式からの明らかな継承、展開を示す資料は見当たらないようであるが、ただ次の記述が一点注意を惹く。『浄土往生伝』巻中 戒珠撰(1064年)の「灌頂伝」に、⁽¹³⁾

〔灌頂〕十称阿弥陀仏、三称観音勢至二菩薩及清浄海衆諸菩薩。

とあるのがそうである。ところが他の〈往生伝〉などでは、同じ個所が、⁽¹⁴⁾

発口三称阿弥陀仏（『統高僧伝』巻十九）

称浄土仏菩薩名（『仏祖統紀』巻七）

称阿弥陀仏二大士名（『仏祖統紀』巻二七、『往生集』巻一）

三称阿弥陀仏（『浄土聖賢録』巻二）

とあるから、『浄土往生伝』の記述は撰集者戒珠の加筆であろう。そしてこのことは、また次のことを推定させる。一つには、天台四祖章安灌頂の生涯の真偽そのものでなく、戒珠の時代に“阿弥陀仏十称、観音勢至清浄海衆諸菩薩三称”の念仏作法が実際に行われていたという背景を予想させるものであり、二つには「清浄海衆諸菩薩」とあることは、まさしく“(浄土眷属の)清浄海衆と諸菩薩”という意味を含んだ用語を用いている点である。戒珠(987－1077年)は遵式より二十数年の後輩であって、遵式の影響を受けたかどうかは不明であるが、⁽¹⁵⁾ ほぼ十一世紀中頃には“弥陀三尊・清浄大海衆諸菩薩”の連声念仏が行われていたことは確かであろう。

宋代に入って、阿弥陀仏の多称念仏化は、当時の社会に多大な教化を及ぼした遵式、宗頤などの活躍によって、益々盛行し定着していった。他方、弥陀三尊・清浄大海衆菩薩の連声念仏も、未だ定型化してはいなかったが、状況によって三声、七声……という形で行われていた。この両念仏作法を結合させたのが、『竜舒浄土文』巻十二の記述である。念仏作法の成立と変遷を行脚したわれわれは、幾つかの関係事項を考察し紆余曲折をしながら、ここでようやく元の資料に回帰した。

そこで、今一度『竜舒浄土文』巻十二の当該記述を確認すると、

讃仏偈 並回向發願文。共四篇事盡理到。
普先覺所撰。凡修浄業者隨意互用。

〈阿弥陀仏真金色偈〉

於是念仏（阿弥陀仏）或百声千声。以至万声。

菩薩号各十声或百声畢。

回向発願云

我今称念阿弥陀 真实功德仏名写

……………〔遵式「念仏懺悔発願文」〕

である。当時、社会に広く知られ信奉された摂瑛「阿弥陀仏真金色偈」と遵式「念仏懺悔発願文」など四篇の誦讀後に念仏する作法は盛んに行われていた。その際の念仏は二つの作法を継承し結合したものであった。その一つは遵式・宗頤などによって説かれた阿弥陀仏の多称念仏であり、他の一つは同じ遵式によって説かれた弥陀三尊・清浄大海衆菩薩の連声念仏であったことは、すでに述べたとおりである。しかしまた、『竜舒浄土文』に至って新たに变化した点もあった。すなわち、ここでは菩薩連声の回数が初めて「十声或百声」となった点である。すでに取上げた資料を辿る限り諸菩薩連声の回数に関しては『往生礼讃』後文の十称、『五会法事讃』略本の三、五、十声、遵式著述の三、七、多声、『浄土往生伝』『灌頂伝』の三称と法会の状況に応じて回数は不定であり、全体としては三称することが多いようであるが、ここで初めて「十声或百声」となった。このことは阿弥陀仏の多称念仏化の影響が諸菩薩の多称化にも及んだと考えられるが、この当時の菩薩連声は十声がほぼ定着しつつあったことをも予想させる。

そこで、諸菩薩十声の事例を同じ『竜舒浄土文』収録の作法から摘出しよう。同書巻四は「修持法門十五篇」を収め、そこでは念仏礼拝など二十四ほどの行業を勧めるが、⁽¹⁶⁾ その中に〈十声〉に関して二つの作法が認められる。その一つは、

南謨阿弥陀仏、南謨観世音菩薩、南謨大勢至菩薩、南謨一切菩薩声聞諸上善人、各十声。

であり、他の一つは、

敬礼西方聖衆、十称念四聖号、……………、乃念四聖号各十声。

である。

この中、前者の十声は『念仏超脱輪廻捷徑経』に継承された〈回向発願偈〉の前に唱える作法であるから後に述べるとして、後者の「四聖号」について少しく考証しておこう。「四聖号〔四聖者の名号〕」とは、一般に禅林で、

南無阿弥陀仏・南無観世音菩薩・南無大勢至菩薩、南無大海衆菩薩

と唱える作法であり、その典拠は『勅修百丈清規』巻三、「遷化起龍」（至元四年、1338年撰）とされている。⁽¹⁷⁾ しかしながら、すでに『竜舒浄土文』に認められることは、この由来を宋代まで遡及することができよう。そしてこの記述は、当時諸菩薩十声の作法が定着しつつあったことを示すだけでなく、浄土教での念仏作法が後に広く禅林を含めた中国社会全体に広まったことを示す点でも留意すべきである。ここでの四聖号の最後の菩薩名が「清浄大海衆菩薩」であったか、禅林での「大海衆菩薩」であったかどうかは不明であるが、いずれにせよ禅林での「大海衆菩薩」が天台遵式が用いた「清海大海衆菩薩」に関係があることは確かであろう。⁽¹⁸⁾

こうして、宋代浄土教では時に応じ随意に称えられた「讃仏偈〈阿弥陀仏真金色偈〉」、「回向発願偈」四篇と念仏連声の作法は、更にその後の元明時代の長い年月を経て、やがてその中の「讃仏偈」と念仏作法は疑経『念仏超脱輪廻捷徑経』の前半部分を構成し、今日にまで伝えられたのである。

(1) 遵式の浄土思想については、高雄義堅『中国仏教史論』pp.169－173、山口光門『天台浄土教史』pp.164－180、

など参照。

- (2) 大正47・146下、147上。
- (3) 大正47・492中。
- (4) 大正47・494上中。
- (5) 「念仏方法」(『楽邦文類』巻四、大正47・210下)。
- (6) 「晨朝十念法」(『往生浄土決疑行願門』、大正47・147上、『楽邦文類』巻四、大正47・210中、『竜舒浄土文』巻十二、大正47・287下、『蓮宗宝鑑』巻二、大正47・313上、など)。以って当作法が如何に流布していたかが知られるよう。
- (7) 遵式には「睡時十念」が現行しており、そこには、
南無阿弥陀仏 南無観世音菩薩 南無大勢至菩薩 南無清浄大海衆 各十声
と紹介される(未見、山口光円『前掲書』p.177)。若し、遵式のものであるなら、「菩薩各十声」の典拠として『念・
仏超脱輪廻捷徑』念仏作法の嚆矢であり、極めて貴重な資料である。
- (8) このことは、既出箇所の外に、『往生浄土懺願儀』の「第五礼請法」「第七礼仏法」(大正47・492上—493中)の諸
仏菩薩聖衆の次第内容を読めばより納得されよう。
- (9) 「往生西方略伝序」(『楽邦文類』巻二、大正47・168中)。
- (10) 高雄義堅『前掲書』pp.162—163。
- (11) 「念仏懺悔発願文」(『楽邦文類』巻二、大正47・178下)。
- (12) 「蓮華勝会録文」「念仏防退方便文」「蓮社継祖五大法師伝」(『楽邦文類』巻二、三、大正47・178上、中、193下)、
「真州長蘆蹟禪師勸参禅人兼修浄土」(『竜舒浄土文』巻十一、大正47・284下)、「長蘆慈覚禪師」(『蓮宗宝鑑』巻四、
大正47・324下)など。なお、宗蹟については、高雄義堅『前掲書』p.188、近藤良一「長蘆宗蹟について」(『印仏
研』第14巻第2号)参照。
- (13) 大正51・118中。なお『浄土往生伝』については、小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』pp.110—112参照。
- (14) 『統高僧伝』巻十九(大正50・585上)、『仏祖統紀』巻七、二七(大正49・187上、274上)、『往生集』巻一(大正51
・129下)、『浄土聖賢録』(『浄土宗全書』巻十八、p.631)。
- (15) 小笠原宣秀『前掲書』p.120。
- (16) 大正47・261下—265中。その他の念仏に関する行業としては、「敬礼一切諸仏菩薩縁覚声聞天神」「毎日持誦如来菩
薩聖号各一百八遍」「念南謨釈迦牟尼仏一百八遍」「念南謨阿弥陀仏一百八遍」「念誦南謨西方極楽世界三十六億一
十一万九千五百同名同号阿弥陀仏七七遍」「念誦南無西方極楽世界三十六億……阿弥陀仏聖号一百二十遍」などであ
る。
- (17) 大正48・1128下、なお『諸橋大漢和辞典』巻三、p.27、『宇井仏教辞典』p.411、参照。
- (18) 本稿では、中国浄土教に限った関係資料を取扱っているが、このことは「四聖号」に限らず、既出の念仏作法に
ついて、天台・華嚴・禪宗などの諸資料ではまた全く異なった変遷が現われうる可能性を示唆している。たとえ
ば前の『勅修百丈清規』巻六、「病僧念誦」(大正48・1147中)には〈阿弥陀仏真金色偈〉〈弥陀三尊・清浄大海衆
菩薩〉が認められる。後の課題としたい。

七. 〈回向発願偈〉について

前項までに『念仏超脱輪廻捷徑』の前半部分：「讃仏偈 〈阿弥陀仏真金色偈〉」と念仏作法に関
する諸問題について論及したが、それでは当疑經の後半部分に係わる『竜舒浄土文』収録の〈超脱輪
廻捷徑〉に認められた晨朝作法〔念仏と回向発願偈〕——その中の念仏は後の疑經では消えていき
発願偈は継承されたが——の成立と変遷はどうであろうか。

この晨朝作法は、初めにも述べたように『竜舒浄土文』巻四にも同文が認められるのであり、十
二世紀以降、毎朝の日課として唱えられていたわけだが、それに先行する資料は今のところ見出し
ていない。また、ほぼ同じ時代の『楽邦文類』などにも見当らないようである。

ただ類似の記述は同じ『竜舒浄土文』の他の個所に二、三認められる。たとえば、念仏については、⁽¹⁾

敬礼西方極樂世界觀世音菩薩大勢至菩薩一切菩薩声聞諸上善人
と回向発願偈とは別個にあるから、念仏だけ独立した成立を予想させる。

また、回向発願偈に類似の偈句については、⁽²⁾

毎日早晨合掌向西、頂礼念南無阿弥陀十声、復頂礼念大慈菩薩、発願偈一遍云。

願同念仏人 共生極樂国 見仏了生死 如仏度一切

復頂礼而退、至誠如此、無不往生、但恐九品中不高耳。如不識字人教念比偈、得大福報。

とある。この説明によると、阿弥陀十声・四句偈の作法は“九品往生の中でも高くないものであるが、文字を識らない人に教えて念じさせれば、大福報が得られる”ものである。これに対して、前の〈弥陀三尊・一切菩薩声聞諸上善人各十声、回向発願偈〉は“必ず中品に往生する”ものである。⁽³⁾従って、同じ偈句でありながら、簡単な念仏と四句偈の作法は文盲の人々が称えることによって、低い階位〔下品生か?〕に往生し、多少丁寧な念仏と回向発願偈の作法を行う人々は中品生が適うと考えられていたわけである。宋代浄土教での極めてユニークなる例であるが、それでは四句偈と回向発願偈の関係がどうであり、その撰者は?となると明らかでない。

いずれにせよ、『竜舒浄土文』に収録されていることは、〈超脱輪廻捷徑〉と題するこの念仏と回向発願偈の成立が、先の讃仏偈と念仏作法に較べて、明らかに新しく、十二世紀と考えるのが無難であろう。その後の変遷についても未だ辿っていないが、『念仏超脱輪廻捷徑経』の題名が示すようにここでの名称をそっくり依用しているのであり、従って、この晨朝作法も長く多くの人々に用いられたことは確かであろう。

(1) 大正47・263上。なお、『浄土聖賢録』巻八（『浄土宗全書』巻十八、p.763）では、この個所をとくに王日休の行業として載せている。王日休の伝記について、彼の生涯に近い『楽邦文類』巻三、『仏祖統紀』巻二八にはこの指摘はないから、後代になって〈弥陀三尊・諸上善人〉の念仏が王日休の主張と考えられたようである。望月信亨『中国浄土教理史』p406 参照。

(2) 大正47・261下、288下。

(3) 大正47・262上、289中、本稿(p.5)参照。

結 論

以上、疑経『念仏超脱輪廻捷徑経』の構成要素：〈阿弥陀仏真金色偈〉〈念仏作法〉〈回向発願頌〉の形成と先行資料の諸問題について考察した。その結果、次のように要結することができるであろう。

初めの〈阿弥陀仏真金色偈〉は十一世紀後半に活躍した桐江沢瑛の所撰と伝えられている。この偈は『観経』第九真身観に依拠して浄土信仰を力強く讃したものであるが、当時天台浄土教の知礼〈約心観仏〉などで知られる観経理解が盛んであった状況の中で、善導の影響を受けた事観的な讃仏偈であり、それゆえ長く多くの人々に用いられた。

ところが、この〈阿弥陀仏真金色偈〉は敦煌スタイン本(N04474)に〈十念文〉として、当偈・歎垢・弥陀三尊各三遍地藏菩薩一遍の構成で見出された。そこで新たに二つの課題が生じた。その第一は、今日一般に敦煌文献の書写年代が十一世紀前半下限とされているのに何ゆえ十一世紀後半の讃

仏偈が認められるかという問題であり、他の一つは〈弥陀三尊・地藏菩薩〉の十念作法は何時頃の成立であり、どんな変遷を辿ったのかという問題である。この二つの課題は、『念仏超脱輪廻捷徑經』形成には直接に関係しないが、敦煌文献によって初めて提起された極めて重要な問題、中国浄土教での隠された実態として考察した。第一の書写年代については、この分野に素人の筆者にとっては断定する資格はないので、十一世紀前半説と十一世紀後半説の妥当性を提示するにとどめた。第二の〈弥陀三尊・地藏菩薩〉の十念作法については、敦煌文献によって初めて知られた形態であり、かつ、弥陀・地藏信仰の融合は、インド浄土教では資料的に認められない、中国浄土教の独自の特徴を示す念仏作法である。ここでは、『五会法事讃』略本、S. 6109、S. 4474の三資料、中国社会での地藏信仰の成立と流行、疑經での両信仰の事例を考察することによって、当〈十念作法〉の萌芽成立を八世紀前半、現行の盛行は十世紀、更に十一世紀後半にも行われていたことを論証した。

ところで、〈弥陀三尊・清浄大海衆菩薩〉の多称念仏の成立と変遷はどうであったろうか。まずその原形は浄土經論に説く弥陀三尊・眷属〔声聞菩薩など〕無数に依拠する〈弥陀三尊・諸菩薩清浄大海衆〉であり、曇鸞・善導の礼讃に見出せた。それが唐中期以降の浄土教になると、阿弥陀仏の多称化は進んだが、「諸菩薩清浄大海衆」への念仏は姿を潜め、〈弥陀三尊・地藏菩薩〉の念仏作法が盛行していた。宋代に入ると、阿弥陀仏への多称念仏化が進むとともに、天台遵式によって初めて〈弥陀三尊・清浄大海衆菩薩〉の念仏作法が主張され、その教化力の大きさもあって徐々に定着していった。従って、宋代十一世紀には〈弥陀三尊・地藏菩薩〉と〈弥陀三尊・清浄大海衆菩薩〉の両念仏作法はともに行われていた。更に、十二世紀『竜舒浄土文』が浄土文類を集録した時代には〈弥陀三尊・地藏菩薩〉の念仏作法は衰勢を辿り、当時の浄土行業者が誦した「讃仏偈〈阿弥陀仏真金色偈〉」と「回向発願偈」四篇の後に〈弥陀三尊・清浄大海衆菩薩〉を多称する念仏作法は盛行していた。他方、同じ頃には『念仏超脱輪廻捷徑經』の後半部分を構成する「回向発願偈」とその前に唱える〈弥陀三尊・諸上善人〉の念仏作法もまた別な晨朝作法として成立し行われていた。従って、十二世紀には二つの讃偈・念仏作法は夫々盛行していたわけである。やがて、二つの讃偈は極めて類似する二つの念仏作法を媒介として結合し、『念仏超脱輪廻捷徑經』の構成になり、長く毎朝の勤行作法として用いられた。

以上の考察には、なお未解決な難点、なすべき課題が残されているが、こうした関係資料を結ぶとき、阿弥陀仏信仰を素朴に表わした僅かな讃偈と念仏作法が連綿と時々姿を変えて生きつづけ、讃仰された様相が浮び上がる。今日では、殆んど注目されないこの疑經を何気なく読むとき、われわれはただ阿弥陀仏信仰を強く表現した讃偈の一つとして等閑視するわけだが、その先行する関係資料を知るならば、僅か数行の讃偈・念仏が数世紀にわたって生き続け、多くの人々の信仰の依りどころとして敬慕された躍動的な働きに驚かざるをえないのである。

追記：鎌田茂雄博士の御発表（「中国仏教の修道儀礼—念仏法会について—」、昭和54年度『日本仏教学会』学術大会）によると、〈弥陀観音勢至・清浄大海衆菩薩〉の念仏は現在の中国でも行われているそうである。そこにわれわれは先人の残し伝えた念仏作法が極めて長い歴史の中で生き続けた生命力を一層強く感じるであろう。

本稿では、疑經形成の一要因として、中国人によって創作された讃・偈文が疑經の構成要素の一つになっていること、そこには様々な背景が含まれていることの一例を論述した。この事例は筆者が関心を持っている浄土思想関係の諸資料の考証の際に偈々認めた一例にすぎないが、これによ

て更に次のような諸点が確認、かつ予想できると思われる。

第一に、疑經形成の要因には、最初に紹介したように牧田諦亮博士によって指摘された六種の分類、政治的、思想的・社会的な様々な要因が知られているけれども、それに構成的要因を加えることができる。この要因の利点は比較対照が容易で、その形成過程が資料的に明確に辿れる点である。

第二に、構成的要因の一つに讃・偈文が考えられる。それらは初めから疑經を予想して作られたものではなく、その時々信仰・思想を発露したものであり、それだけで貴重な資料であるが、当時の、そして後の社会に広く滲透し用いられたことによって、疑經の一部に組み込まれた。

第三に、こうした疑經の成立史的研究とも言うべき考察は、単に疑經形成に係わるだけでなく、時代社会や成立を異にし、内容を異にした諸資料を繋ぐことによって、現行の疑經からだけでは窺えない、生き生きとした疑經の働き、変遷が知られる。

第四に、牧田博士が指摘しておられるように、敦煌文献の発見によって疑經研究も急速な発展をとげたが、未だすべてが明らかになったわけではない。まして、雑文的に書き留められた讃・偈文などは殆んど紹介されていない。こうした諸資料が今後続々と紹介されれば、本稿で主張した事例も更に現われることが予想される。

本稿での難点は更に推敲を続け、今後に残された課題と新たな資料の検索と解明に努めようと思う。

附 1 既出念仏一覧

本稿で取扱った念仏作法の多くは疑經そのものに取り入れられたわけではないが、讃偈とは関連して称えられ連写されたのであり、浄土教における中心的行業が念仏であることも勘案して、ここに附録一覧する。

	阿弥陀仏への念仏	弥陀三尊と地藏菩薩・清浄大海衆菩薩などへの念仏
『讃阿弥陀仏偈』（曇鸞、476－542年）	讃偈ごとに阿弥陀仏	阿弥陀仏・観世音菩薩・大勢至菩薩・諸菩薩清浄大海衆
※「灌頂伝」（『続高僧伝』巻十九、645年）	三称阿弥陀仏	
『法事讃』（善導、613－681年）		阿弥陀仏・観世音菩薩・大勢至菩薩・諸菩薩摩訶薩清浄大海衆
『往生礼讃』（善導、613－681年）	讃偈ごとに阿弥陀仏	礼讃文の後に、阿弥陀仏・観世音菩薩・大勢至菩薩・諸菩薩清浄大海衆
『往生礼讃』『後文』		十称阿弥陀仏・観音勢至諸菩薩清浄大海衆
『五会法事讃』広本(774年頃)	五会念仏 誦讃後に三五十口 一句ごとに阿弥陀仏 第三会、三百余声	作梵後に、阿弥陀仏・観音勢至地藏菩薩各三五十声
『五会法事讃』略本(774年以後)		
P. 3216	散花奉仏後、四千口	
〃	作梵後、二百口	
S. 6109		「大乘浄土讃」の後に、阿弥陀仏三念・観世音菩薩三念・大勢至菩薩三念・地藏菩薩(一念)

『往生淨土決疑行願門』（遵式、964－1032年）		阿弥陀如来・觀世音菩薩・大勢至菩薩・清淨大海衆…聖衆
”		阿弥陀仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩・清淨大海衆菩薩摩訶薩、或三或七或多
『往生淨土懺願儀』（遵式、964－1032年）		弥陀世尊・觀音菩薩・大勢至菩薩・清淨海衆一切賢聖
”		阿弥陀仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩…清淨大海衆菩薩摩訶薩、如是三称(誦經後)復三称
「念仏方法」（遵式、964－1032年） ※「睡時十念」	若百声若干声若万声	阿弥陀仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩・清淨大海衆菩薩、各十声
「灌頂伝」（『淨土往生伝』卷中、1064年）		十称阿弥陀仏・三称觀世音勢至及清淨海衆諸菩薩
宗蹟の著述と伝記 S .4474<十念文>	或百声千声乃至万声	<阿弥陀仏真金色偈><歎垢>の後に、阿弥陀仏三遍・觀世音菩薩三遍・大勢至菩薩三遍・地藏菩薩一遍
『竜舒淨土文』卷四(1162年)		阿弥陀仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩・一切菩薩声聞諸上善人、各十声の後に<回向発願偈>
”		念四聖号各十声
” 卷十二	<阿弥陀仏真金色偈>など 或百声千声、以至万声、	菩薩号各十声或百声
※『勅修百丈清規』卷三(1338年)		四聖号(阿弥陀仏・觀世音菩薩・大勢至菩薩・大海衆菩薩)
※ ” 卷六	<阿弥陀仏真金色偈> 阿弥陀仏百声	觀世音菩薩・大勢至菩薩・清淨大海衆菩薩各十声
『念仏超脱輪廻捷徑經』	<阿弥陀仏真金色偈> 或百声或千声以至万声	觀世音菩薩十声・大勢至菩薩十声・清淨大海衆菩薩十声

附 2 『究意大悲經』と「臥輪禪師偈」関係資料

本稿は、初めに脚注（ p.1 ）したように、昭和53年度『日本印度学仏教学会』で発表したものの一部であるが、そこでは第 2 例として『究意大悲經』と「臥輪禪師偈」についても考察した。

本稿でも当初は論述予定であったが、締切などの事由で削除した。他日論及予定でいるが、ここでは関係資料を挙げておこう。

「臥輪禪師偈」（S.6631v）	『究意大悲經』卷二 (S.2224, 大正85・1370上、1372上)	『景德伝燈録』卷五(大正51・245中)
臥輪無伎量 能定百思想 煩惱目茲断 菩提日夜長		有僧拳臥輪禪師偈云 臥輪有伎倆 能定百思想 対境心不起 菩提日日長
渾々常不濁 澄々亦不清 清濁合不合 故号生無生 同塵隨物転 事用常不惑 寧神泯是非 願得生安樂国	渾渾常不濁 澄澄復不清 清濁合不合 故号生無生 同塵隨物転 事用常不惑 寧神泯是非 現居安樂国	六祖大師聞之曰、此偈未明心地、 若依而行之、是加繫縛因、示一 偈曰、 慧能没伎倆 不断百思想 対境心数起 菩提作麼長 比二偈、諸方多拳故、附於卷末 臥輪者非名即住处也。