

令和三年度博士学位請求論文
指導 奥野 光賢 先生

漢訳『華嚴経』の観音菩薩観と後代への影響

駒澤大学大学院 人文科学研究科 仏教学専攻
博士後期課程
019201 陳 怡安

目次

凡例	3
序論	5
第一部 『華嚴経』 「入法界品」の観音菩薩	19
第一章 『六十華嚴』の観音菩薩の位置付け	21
第一節 大悲と観世音菩薩の結びつきについて	
—漢訳「入法界品」と『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』を中心として—	21
第二節 『六十華嚴』における観音菩薩の位置付け	37
第三節 『華嚴経』における観音菩薩と称名について	46
第二章 『羅摩伽経』、『八十華嚴』、『四十華嚴』の観音菩薩	66
第一節 『羅摩伽経』の観音菩薩	66
第二節 『八十華嚴』の観音菩薩	
—potalakaの解釈の変遷—	77
第三節 『四十華嚴』の観音菩薩	96
第二部 『華嚴経』 「入法界品」の観音菩薩に対する諸師の解釈	111
第一章 『六十華嚴』 「入法界品」の観音菩薩に対する解釈	113
第一節 靈裕の観音菩薩観	113
第二節 智儼の観音菩薩観	119
第三節 法蔵の観音菩薩観	125
第二章 李通玄の観音菩薩観の特色	133
第一節 李通玄の観音菩薩観に関する研究	
—「智」と「悲」を中心として—	133
第二節 李通玄のpotalaka観および梵語の理解度	
—「小白華樹山」という訳語とその影響を中心に—	150
第三章 澄観および宗密の観音菩薩観	163

第一節 澄観の観音菩薩観.....	163
第二節 宗密の観音菩薩観.....	179
第四章 靈驗記および小説に見られる観音菩薩観.....	189
第一節 『華嚴経』の観音菩薩の靈驗記.....	189
第二節 『華嚴経』の観音菩薩が中国の小説に与えた影響.....	209
結 論.....	218
参考文献.....	224

凡 例

- 一、本論文では、経録や音義の注釈は括弧書き（ ）で示す。

- 一、本論文は、引用文に対して筆者の判断で新たに句読点を施し、段落を付した部分もある。

- 一、本論文の注の表記は、p.は頁、aは上段、bは中段、cは下段、続く数字は行を表す。例えば、『新纂続蔵』21、p.356b22-23の場合、『卍日本新纂続蔵経』の第21冊、356頁、中段、22から23行目である。一次資料の書籍名と略称は本論文の最後の参考文献で示す。

- 一、引用文は原則として、旧字体を新字体に改めるものとする。

- 一、本論文では、「仏駄跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』」を『六十華嚴』、「聖堅訳『羅摩伽経』」を『羅摩伽経』、「実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』」を『八十華嚴』、「般若訳『大方広仏華嚴経』」を『四十華嚴』と称する。

- 一、『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述を、中国の弘一法師（1880-1942）は「華嚴経普賢行願品観自在菩薩章」（略称「観自在菩薩章」）と名付けた。20世紀の中国・台湾の仏教界では、『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述は「観自在菩薩章」と称され、『法華経』「普門品」や「観自在菩薩章」、そして『楞嚴経』の観音菩薩の記述は「観音三経」と呼ばれている。しかし、『六十華嚴』と『羅摩伽経』では「観世音菩薩」となっている。そのため、本論文では、「観自在菩薩章」の呼称は用いず、『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述と称し、そこで説かれる観音を『華嚴経』の観音菩薩と称する。

- 一、『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述」の定義を明確にするため、本論文で扱う『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述の範囲を次に示す。

仏駄跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』卷五十については、「善男子。於此南方、有山名曰光明、彼有菩薩名観世音、汝詣彼問云何菩薩学菩薩行、修菩薩道。」から、同経の卷五十一の「善財童子頭面敬礼観世音足、遶無數匝、觀察無厭、正念聖教、深入智海、辞詣

正趣」までとする。

聖堅訳『羅摩伽経』巻一については、「善男子。於此南方、有孤絶山、名金剛輪莊嚴高頭、彼有菩薩名觀世音、住其山頂、汝詣彼問、云何菩薩学菩薩行、修菩薩道」から、同経の巻二の「時善財童子頭面敬礼觀世音足、遶無数匝、觀察無厭、正念聖教、深入智海、却行辞退」までとする。

実叉難陀訳『大方広仏華嚴経』巻六十八については、「善男子。於此南方有山、名補怛洛迦。彼有菩薩名觀自在。汝詣彼問、菩薩云何学菩薩行、修菩薩道」から、同経の巻六十八の「爾時、善財童子敬承其教、遽即往詣彼菩薩所」までとする。

般若訳『大方広仏華嚴経』巻十六については、「善男子。於此南方有山、名補怛洛迦、彼有菩薩名觀自在。汝詣彼問菩薩云何学菩薩行、修菩薩道。」から、同経の巻十六の「爾時、善財童子於觀自在菩薩所、得甚深智入大悲門、以甚深心随順觀察、心無疲厭。一心頂礼觀自在菩薩足、遶無数匝、敬承其教、辞退而行」までとする。

序 論

本研究は、『華嚴經』の観音菩薩観が中国ないし東アジアにどのような影響を与えたかを研究・考察するものである。

日本や中国において、観音菩薩を扱っている經典としては、まず鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』「観世音菩薩普門品」(『法華經』「普門品」を略す)が挙げられる。しかし、道端良秀[1954]「中国に於ける民間信仰と観音」の分類によると、観音菩薩の系統には、『法華經』「普門品」以外にも、浄土經典、『華嚴經』「入法界品」、真言密教、道教系といった4つの系統が存在する¹。

中国では、『法華經』「普門品」はよく知られており、『大阿彌陀經』の観音菩薩観や観音菩薩の称名は一般的である。真言密教の観音菩薩に関する法要も行われ、道教寺院でも観音菩薩の像が祀られている。しかし、『華嚴經』「入法界品」の観音菩薩の思想については、ほとんど知られていない。

『華嚴經』の観音菩薩観を研究する上で重要なことは、『華嚴經』の観音菩薩観が中国にどのような影響を及ぼしたのか、中国の諸師がどのように『華嚴經』の観音菩薩を理解したのか、中国の民衆がどのように『華嚴經』の観音菩薩観の影響を受けたのか、これらの問題を考察することである。

考察にあたっては、漢訳『華嚴經』の四漢訳に見られる観音菩薩の特徴を明らかにする必要がある。まずは訳出年代が早い『六十華嚴』と『羅摩伽經』の観音菩薩の特徴を明らかにする。両經の内容は類似しているが、『羅摩伽經』は『六十華嚴』よりも長い經であり、補足説明的な内容も多い。また、『羅摩伽經』の成立年代は確認できず、後の諸師も『六十華嚴』を引用することが多い。そのため、本論文では、『六十華嚴』を『羅摩伽經』の前に論じる。

『八十華嚴』の訳出は、普陀山の成立に影響を及ぼした。同じ唐代では、『四十華嚴』も翻訳された。『四十華嚴』の翻訳は『八十華嚴』に依拠していると考えられるが、『四十華嚴』の内容は『八十華嚴』より多く、観音菩薩が自分の法門を説明する「観音補足偈」があつて、善財童子が観音菩薩を称嘆する「善財称嘆偈」がある。なお、その「善財称嘆偈」は『四十華嚴』特有のものである。

¹ 道端良秀[1954]、pp.338-339。

本論文では、以下の3点を考察する。

- 1 諸師が、『六十華嚴』、『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『四十華嚴』とどのような関わりを持っていたのか。
- 2 諸師の観音菩薩観が民衆にどのような影響を及ぼしたのか。
- 3 霊験記や小説を分析することにより、民衆の観音菩薩観が『華嚴經』からどのような影響を受けたのか。

次に、本論文の構成に沿って、問題意識を示す。

『華嚴經』「入法界品」の概観については、鎌田茂雄[1991]『華嚴經物語』に、『六十華嚴』に基づいた「光明山の観音菩薩」という紹介的記述がある。

その後、梶山雄一監修[1994]『さとりにへの遍歴－華嚴經入法界品（上・下）』という *Gaṇḍavyūhasūtra* の日本語訳が登場した。底本は、P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No. 5, Darbhanga.である。2021年には、底本を同じくする新訳、梶山雄一等訳注[2021]『梵文和訳 華嚴經入法界品（上・中・下）』も出版された。

漢訳『華嚴經』「入法界品」の日本語訳は、大角修[2014]『善財童子の旅：〔現代語訳〕華嚴經「入法界品」』がある。大角[2014]は、『六十華嚴』に基づいて、その現代語訳を作成した。

『六十華嚴』の訓読と注釈は『国訳大蔵經』に収録されており、『八十華嚴』の訓読と注釈は『国訳一切經』に収録されている。

漢訳『華嚴經』「入法界品」には、『六十華嚴』、『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『四十華嚴』、合計四種類の漢訳があり²、これらを個別に論じる必要がある。四つの漢訳の中で、観音菩薩に関する記述が最も多いのは『六十華嚴』の注釈書である。

そこで、**第一部第一章の『六十華嚴』の観音菩薩**において『六十華嚴』における観音菩薩の特徴を明らかにする。

第一節「大悲と観世音菩薩の結びつきについて」

東アジアでは、「大悲観世音菩薩」という呼び方がよく用いられている。現在、有名な法要である「大悲懺」の懺悔文でも何回も「南無大悲観世音」と唱えられている。

「大悲観世音菩薩」は、先行研究で言及されているものの、「大悲」と「観世音菩薩」が結びつけられるようになった時期については、明らかにされていない。したがって、第一節

² 唐代の地婆訶羅訳『大方広仏華嚴經入法界品』（『大正蔵』10.No.295）には、『華嚴經』の観音菩薩に関する記述は録されていないので、本論文では考察の対象外とする。

「大悲と観世音菩薩の結びつきについて」ではその問題を明らかにする。

観世音菩薩と言えば、『法華経』「普門品」を想起するのが一般的である。しかし、『法華経』「普門品」の漢訳と梵語のテキストには、「大悲」の語は見られない。『法華経』「普門品」に「悲観及慈観、常願常瞻仰（〔観音菩薩の〕悲によって観察してくださることと慈によって観察してくださることを、常に願っており、常に仰ぎ見ている）」³という記述があるものの、竺法護訳『正法華経』と梵語のテキストには存在しない。『法華経』の梵語のテキストでは、「śubha-locana maitra-locanā prajñā-jñāna-viśiṣṭa-locanā」の「慈」(maitra)の語は見られるが⁴、「悲」(karuṇā)は見られない。

円測(613-696年)は『解深密経疏』において「故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦」⁵と述べている。これは、円測の、『華嚴経』と『法華経』に現れる観音菩薩に対する観音菩薩観である。ここには、観音菩薩が唐代になって「大悲」というイメージで捉えられるようになったことが示されている。

しかし、有名な観音經典である『法華経』「普門品」には、「大悲」の語が見られない。一方、「観音妙智力」とあるように、観音は「智」を持つということが述べられている。『華嚴経』の観音菩薩の記述の場合、「悲」の前に「大」を付けて強調し、「大悲」という表現になり、何度も繰り返されている。

第二節 『六十華嚴』における観音菩薩の位置付け

観音菩薩は「正法明如来」とも呼ばれており、台湾の仏教寺院では現在、「観音仏祖」として祀られている。鬮正宗[2018]『台湾観音信仰的「本土」与「外来」』では、歴史学の視座から清代に建てられた寺院で祀られている「観音仏祖」について考察されている。清代の台湾では、「観音仏祖」が広く信仰されていたことがわかる。5世紀以降、観音菩薩は「観世音仏」として広く信仰されるようになった。観音菩薩が仏とみなされ「観世音仏」という観音信仰が生まれたことについては、倉本尚徳[2016]⁶の研究がある。

倉本[2016]は、『悲華経』(412-427年、あるいは419年訳出)、『観世音菩薩授記経』(453

³ T9、p.58a19。

⁴ smarato Avalokiteśvaraṃ maitra-citta tada bhonti tat-kṣaṇam|9|| (荻原雲来・土田勝弥編『改訂 梵文法華経』、山喜房仏書林、p.369)。

śubha-locana maitra-locanā prajñā-jñāna-viśiṣṭa-locanā|

kṛpa-locana śuddha-locanā premaṇīya sumukhā sulocanā|20|| (上掲、p.371)。

kṛpa-sadguṇa-maitra-garjitā śubha-guṇa maitra-manā mahā-ghanā| (上掲、p.371)。

⁵ 『新纂続蔵』21、p.356b22-23。

⁶ 倉本尚徳[2016]「中国における観音信仰の展開の一様相—『観世音十大願経』と「観世音仏」」。

年頃訳出)、『観世音三昧経』⁷を引用して「観世音仏」を論じた。倉本は、現地調査で、中国の涉県木井寺の6世紀の経碑や中国の河北省曲陽県の八会寺経龕の碑文には、『遺教経』の隣に「観世音十大願」が刻まれていることを発見し、観音菩薩はこの世の救済者として釈迦の滅後を承けたことを明らかにした。

しかし、『六十華嚴』(405-418年、あるいは418-420年訳出)では、観音菩薩が「如来」や「功德山王」として呼ばれた記述が見られ、「如来」と「功德山王」とを合わせて『悲華経』の「号遍出一切光明功德山王如来」⁸となる。先行研究ではこの事実が未だ検討されていないことを踏まえつつ、第二節では、『華嚴経』「入法界品」に見える観音菩薩と仏の関係を、『法華経』や『悲華経』と比較して考察する。

第三節 『華嚴経』における観音菩薩と称名について

「観音菩薩の名を唱えると苦難から逃れることができる」という信仰は、21世紀になってもなお盛んである。「大悲懺」などの法会においても、観音菩薩の名がしばしば唱えられている。「大悲懺」など法会でもよく観音菩薩の名を唱える。こうした信仰は、竺法護訳『正法華経』の「而称名号、皆得解脱一切衆患」⁹および『法華経』「普門品」の「若有無量百千萬億衆生受諸苦惱、聞是観世音菩薩、一心称名、観世音菩薩即時觀其音声、皆得解脱」¹⁰に由来する。

『八十華嚴』の観音菩薩に関する記述でも、「若称我名、若見我身、皆得免離一切怖畏」¹¹となっており、『四十華嚴』では「若称我名、若見我身、皆得免離一切恐怖」¹²となっている。しかし、『六十華嚴』「入法界品」の該当する記述では、「我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所應、除滅恐怖而為説法。」¹³となっており、観音菩薩の名を称えるべきことは強調されていない。

上記のように、観音菩薩の称名信仰は中国では重視されていた。しかし、竺法護訳『正法華経』と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』における称名の相違、靈驗記に与えた影響、そして『六十華嚴』・『八十華嚴』・『四十華嚴』の観音菩薩の救済方法の相違は、未だに研究されていない

⁷ 成立と訳出年代は不明である。唐の智昇は『開元釈教録』において、『観世音三昧経』は偽経であると指摘している。(T55, p.671c)。

⁸ T3, p.186a18-21。

⁹ T9, p.129a8。

¹⁰ T9, p.56c6-8。

¹¹ T10, p.367a29-b1。

¹² T10, p.733c5-6。

¹³ T9, p.718b23-24。

い。そこで、第三節では、經典に見られる観音菩薩の称名の内容や観音菩薩の称名信仰の変遷を検討する。

第二章 『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『四十華嚴』の観音菩薩では、『六十華嚴』の観音菩薩の特徴の考察に続いて、『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『四十華嚴』の観音菩薩の特徴の分析を行う。

第一節 『羅摩伽經』の観音菩薩

西秦聖堅訳『羅摩伽經』は、「入法界品」の異訳である。『羅摩伽經』の成立年代と訳者についての先行研究には、杜斗城[2000]「西秦仏教述論」がある。杜は、『羅摩伽經』を含めて、経録で述べている資料はすべて聖堅が西秦で翻訳したものではないことを主張している¹⁴。

しかし、『出三蔵記集』では『羅摩伽經』は「新集続撰失訳雑経録」に分類されている。つまり、訳者不明とされているのである¹⁵。この点は杜の論文に見られない。

『羅摩伽經』を聖堅訳とした記述については、『歴代三宝紀』¹⁶が最も早い。唐の法蔵は『華嚴経伝記』において、「羅摩伽經三卷（是入法界品、文不足）西秦沙門聖賢（堅）或云堅公訳。又魏安法賢訳一本亦三卷。又北涼曇無讖訳一本一卷成」¹⁷と述べている。つまり、『羅摩伽經』には曹魏安法賢・西秦聖堅・北涼曇無讖という三つの異訳があることを、法蔵は『華嚴経伝記』で記しているのである¹⁸。智昇も『開元録』において、「三本在蔵、二本闕」¹⁹と述べており、すなわち五つの異訳があるはずだが、法蔵『華嚴経伝記』では、

¹⁴ 杜斗城[2000]、p.210。

¹⁵ T55、p.21c17。

¹⁶ 費長房は『歴代三宝紀』において、『羅摩伽經』について以下のように述べている。「晋孝武世沙門聖堅於河南国爲乞伏乾帰訳。或云堅公、或云法堅、未詳孰是、故備列之。依驗群録。一経江陵出。一経見趙録。十経見始興録。始興即南録。或竺道祖晋世雑録。或支敏度都録。或王宗或宝唱。勘諸録名人似遊涉随処出経。既適無停所。弗知附見何代。世録爲正。今且依『法上録』総入乞伏西秦世録云。」(T49、p.83c12-19)。

¹⁷ T51、p.155c24-27。

¹⁸ 法蔵『華嚴経伝記』、『羅摩伽經』三卷（是入法界品文不足）西秦沙門聖賢或云堅公訳。又魏安法賢訳一本亦三卷。又北涼曇無讖訳一本一卷成。」(T51、p.155c24-27)。

¹⁹ 智昇『開元録』、『羅摩伽經』三卷、乞伏秦沙門聖賢訳出内典録。右一経是『華嚴』「入法界品」異訳（此『羅摩伽經』比於本品文闕不足。於其中間訳出少分旧経、從第五十一卷無上勝長者、至第五十三卷初妙徳救護衆生夜天所其文即尽。新経從第六十七卷半至第七十卷初）」(T55、p.590c18-22)。

智昇『開元録』、『羅摩伽經』三卷（是「入法界品」少分）曹魏西域三蔵安法賢訳（第一訳）。『羅摩伽經』一卷（是「入法界品」少分）北涼天竺三蔵曇無讖訳（第四訳）右兼本品前後五訳、三本在蔵二本闕。」(T55n2154_p0628b19-23)。

三つの異訳（曹魏安法賢・西秦聖堅・北涼曇無讖）の存在は示されているものの、他の二つの異訳については言及すらされていない。そして、現在残っているのは、西秦聖堅訳とされる『羅摩伽経』のみである。

また、筆者が考察した結果、『羅摩伽経』と同じく聖堅訳とされる『無崖際総持法門経』に用いられる「如是我聞」・「合掌」・「阿修羅」などの訳語は、他の聖堅訳の「聞如是」・「叉手」・「阿須倫」など、古い訳語とは異なっている。

以上の内容より、現在流通している『羅摩伽経』の訳者を判断することは難しいが、本論文では、現在一般に広く認識されている通り、西秦聖堅を訳者と見なして論を進める。『羅摩伽経』は『出三蔵記集』（6世紀初め頃成立）以前にすでに存在していた。第一節では、『羅摩伽経』の成立した背景を整理し、観音菩薩に関する記述から観音菩薩の特徴を考察する。

第二節 『八十華嚴』の観音菩薩— Potalaka の解釈の変遷

『八十華嚴』は、唐代の則天武后が于闐で発見された梵本を、実叉難陀や義浄、そして菩提流支に命じて翻訳させ、成立した経典である。

『八十華嚴』に現れる観音菩薩の居所 Potalaka は、中国の観音聖地や小説作品などに影響を与えた。本論文では、Potalaka と普陀山について一節を設けて考察する。

『華嚴経』の Potalaka については、数多くの先行研究がある。以下に主要な研究を示す。

後藤大用[1958]『観世音菩薩の研究』の「第十四章 補陀洛の研究」は、詳しく補陀洛の由来、諸訳を紹介し、そして補陀洛山は何故観音菩薩の本縁居住の霊地になったのかについて考察している。

Chun-Fang Yu（于君方）[2001] *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* は、*P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka* と称する章において、『華嚴経』「入法界品」と中国の観音聖地である普陀山との関係について論述している。Yu（于）[2001]は、普陀山の変遷をたどることにより、中国人がどのように中国で仏教聖地を作り、もともとインドの神であった観音を中国の神にすることに成功したかを知ることができる」と述べている。また、同書では、欧米の観音研究の整理や、中国民間の観音伝説や歌謡の研究も行っている。

陳玉女[2017]『観音と海洋—明代東南沿海的観音信仰』では、中国の普陀山の形成について、東アジア諸国の海上貿易行動が頻繁になってきたことは、その形成になる一因であり、普陀山の形成は唐末頃であったと指摘している。同書では地理と歴史の文献に基づき、「南

海」という語の定義を本格的に考察した。

李利安、景天星[2019]は、*potalaka* の歴史を考察した研究である。李利安、景天星[2019]は、「小白華」などの訳名を挙げているが、その歴史を十分に考察していない。李利安、景天星[2019]は、「其無量宮中有点点花朵、這也就解释了為什麼補怛洛迦山被翻譯為小白花山（その無量宮中には〔星のように〕点々と花びらがあるから、これはなぜ補怛洛迦山が小白花山と翻訳されたかを解釈できる）」²⁰と指摘している。しかし、「点点花朵」と「小白花山」は懸隔しており、再考する余地があると思われる。

中国には、*Potalaka* が観音聖地である普陀山として受容される前にも、観音聖地の名称が数多く存在したことは、後藤大用[1958]の研究によって指摘されている。例えば、『六十華嚴』の光明山や『羅摩伽經』の「金剛輪莊嚴高頭〔山〕」（または「金剛輪山」）、『八十華嚴』の「補怛落迦山」、そして「小白華」という別名や、「海岸孤絶処」という観音聖地と関わっている言葉が存在する。「小白華」や「海岸孤絶処」については、先行研究でしばしば言及されているものの、その由来や受容の歴史は十分に明らかにされていない。

また、「海岸孤絶」という名称は、徳山志先禅師の禅語録や黄庭堅の詩などの典拠となり、曹洞宗の真歇清了禅師の庵の「海岸孤絶禅林」（或いは「海岸孤絶処」という扁額にも用いられた。現在、中国の普陀山の最南端に「海岸孤絶処」と刻まれた石碑がある。

Potalaka から中国の「普陀山」への変遷を明らかにするためには、普陀山の別名の変遷も考察する必要がある。本論文では「小白華」や「海岸孤絶処」などの別名を含め、観音聖地の地名の変遷や受容の歴史を解明し、法蔵や慧苑、そして李通玄の *Potalaka* に対する解釈にも注目する。

第三節 『四十華嚴』の観音菩薩

『六十華嚴』には、「我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所応、除滅恐怖而為説法。」という一節があるが、観音菩薩の名を称えるべきとは強調されていない。しかし、『八十華嚴』の観音菩薩に関する記述では、「若称我名、若見我身、皆得免離一切怖畏」²¹と記され、観音菩薩の名を称えるべきであると強調されている。『四十華嚴』でも、「若称我名、若見我身、皆得免離一切恐怖」²²と記され、後に付された偈頌でも繰り返し「若能至誠称我名」²³と述べられている。

²⁰ 李利安、景天星[2019]、p.68。

²¹ T10、p.367a29-b1。

²² T10、p.733c5-6。

²³ T10、p.734b。

『四十華嚴』の「若能至誠稱我名」²⁴などの偈頌は、『法華経』「普門品」の「念彼観音力」²⁵などの偈頌のように、観音菩薩の名号を称えることを強調している。

『六十華嚴』と『四十華嚴』の観音菩薩の救済方法には相違点が見られる。そのため、本節では、『六十華嚴』と『四十華嚴』を、『四十華嚴』と『法華経』「普門品」をそれぞれ比較し、類似している文章から『四十華嚴』の訳経背景を考察する。

第一部では、漢訳『華嚴経』の観音菩薩の特徴を考察する。続いて**第二部 『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に対する諸師の解釈**では諸師の観音菩薩観を論じる。

中国の諸師の観音菩薩観は、法蔵、澄観、李通玄について先行研究で論じられているものの、全般的には明らかにされていない。そこで、**第一章 『六十華嚴』「入法界品」の観音菩薩に対する解釈**において、『六十華嚴』の注釈書に見られる観音菩薩観を考察し、続いて**第二章 李通玄の観音菩薩観の特色**と**第三章 澄観および宗密の観音菩薩観**において、『八十華嚴』と『四十華嚴』の注釈書に見られる観音菩薩観の分析を行う。さらに、**第四章 靈驗記および小説に見られる観音菩薩観**において、靈驗記と小説に見られる観音菩薩観を考察する。

第一節 靈裕の観音菩薩観

12世紀末の東大寺他所蔵『華嚴五十五所絵巻』²⁶や中国の図像『善財童子五十三参図贊』²⁷では、観音菩薩の図像の傍に「第七随順一切衆生大悲廻向」が記されている。しかし、この由来については、未だに解明されていない。

靈裕(517-605)は『華嚴経文義記』において、「光明山観世音菩薩第二十七。法名大悲法門者、即是随順等観一切衆生義也(法名の「大悲法門」とは、すなわち、一切の衆生に随順して平等に観るという意味である。)」²⁸と述べ、観音菩薩の「大悲法門」を「随順等観一切衆生義」と定義している。「随順等観一切衆生(廻向)」とは、『六十華嚴』の十廻向の一つである。靈裕は、『華嚴経』「入法界品」の中で、「十廻向」を十人の善知識(観音菩薩を含む)と初めて結びつけた。12世紀末の東大寺他所蔵『華嚴五十五所絵巻』²⁹や中国の『善

²⁴ T10、p.734b。

²⁵ T9、p.57c。

²⁶ 森本公誠[1998]『善財童子求道の旅—華嚴経入法界品華嚴五十五所絵巻より』朝日新聞社、p.70。

²⁷ 『中国歴代観音文献集成』6、中華全国図書館文献縮微複製中心、p.343。

²⁸ 『新纂続蔵』3、p.24a1-2。

²⁹ 森本公誠[1998]『善財童子求道の旅—華嚴経入法界品華嚴五十五所絵巻より』朝日新聞社、p.70。

財童子五十三参図贊』³⁰も、靈裕の「十廻向」の十人の記述を引用している。

第二節 智儼の観音菩薩観

智儼(602-668)は『大方広仏華嚴経搜玄分齐通智方軌』(以下略称『搜玄記』)巻第五において、『六十華嚴』「入法界品」に対して科文を施し、観音菩薩の記述に対する科文の部分で自らの観音菩薩観を述べた。智儼の観音菩薩観は、『華嚴経』のみに基づき、『法華経』「普門品」や他の經典の観音菩薩のイメージは見られない。智儼は、靈裕の「随順等観一切衆生」を引用し、「随順等観一切衆生廻向菩薩位」³¹と記している。智儼の『搜玄記』における観音菩薩の記述からは、智儼の観音菩薩観が「大悲」であることが読み取れる。

第三節 法蔵の観音菩薩観

法蔵(644-712)が「第七随順等観一切衆生廻向」³²と述べ、李通玄(635-730、あるいは646-740)が「第七随順一切衆生大悲廻向」³³と述べているのは、靈裕や智儼の影響によるものと考えられる。法蔵の『華嚴経探玄記』(以下略称『探玄記』)巻第十八は、師智儼の注釈に倣ったものと思われるが、師である智儼の注釈よりも、その記述は詳細である。例えば、法蔵は『六十華嚴』「入法界品」に対し、他の經典の観音菩薩の特徴に触れながら、自らの観音菩薩観を述べている。

法蔵は、観音菩薩の「光世音」、「観世音」、「観自在」などの名号について論じる際、どの名号も特に否定していない。本論文では、法蔵の観音菩薩観を考察し、法蔵が最も認めていた名号を解明した。

第二章 李通玄の観音菩薩観の特色

第一節 「李通玄の観音菩薩観に関する研究—「智」と「悲」を中心として」

李通玄以前の諸師は、観音菩薩は「悲」と「智」をともに持っていることを強調していたが、現在の中華圏では「観音は悲を司り、文殊は智を司り、地藏は願を司り、普賢は行を司る」のように、観音菩薩の「悲」という特徴のみ強調されている。その変遷はまだ明らかにされていない。したがって、本節では李通玄以前の諸師の観音菩薩観を分析し、李通玄の「智」と「悲」の思想を中心に考察する。

³⁰ 『中国歴代観音文献集成』6、中華全国図書館文献縮微複製中心、p.343。

³¹ T35、p.96c19-20

³² T35、p.265b2。

³³ T36、p.863a15。

唐代の李通玄の『新華嚴經論』と『略釈新華嚴經修行次第決疑論』には、李通玄の観音菩薩観が記されている。李通玄は『華嚴經』「入法界品」の観音菩薩に関する記述のみに基づき、観音菩薩の「大悲」、「観世音」、「観自在」などについて論述している。李通玄の論調には、易学や中国思想を優位とする立場から仏教を断じる姿勢が見られる。本論文では、智顛や吉蔵、円測、そして法蔵と李通玄の観音菩薩観を比較し、李通玄の観音菩薩観が中国仏教にどのような影響を与えたかを明らかにする。

第二節の「李通玄の Potalaka 観および梵語の理解度—「小白華樹山」という訳語とその影響を中心に」では、Potalaka の別名である「小白華」を考察し、その過程において、李通玄の梵語の理解度や観音菩薩観について検討する。先行研究においては、李通玄と中国思想の関係については論じられているが、李通玄が梵語にどの程度通じていたのかという問題についてはほとんど論じられていない。本節では、文献から李通玄の梵語解釈を論じる。

第三章 「澄観および宗密の観音菩薩観」では、澄観と弟子の宗密の観音菩薩観の分析を行う。

第一節 澄観の観音菩薩観

澄観（738-839）は『華嚴經』に関する注釈書を三点も書したことから、「華嚴疏主」とも呼ばれている。

經典名	注釈書
『八十華嚴』	『大方広仏華嚴經疏』六十卷
『四十華嚴』	『華嚴經行願品疏』十卷、 『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』九十卷

『華嚴經行願品疏』は『大方広仏華嚴經疏』に基づいて論述され、『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』は『大方広仏華嚴經疏』をさらに補足説明したものである。

これらの注釈書には、澄観の観音菩薩観が現れている。澄観の観音菩薩観は、靈裕や智儼、法蔵、そして李通玄と同様、「随順一切衆生迴向」という観音菩薩の十廻向の思想を継承し、「随順」という語を重視し、繰り返し解説している。また、澄観は、智儼や法蔵、そして李通玄と同じく、方位の観点から観音菩薩の特徴を論じている。

澄観は、『華嚴經』「入法界品」を解釈する際に、『法華經』「普門品」の観音菩薩の特徴で

ある「普門」を重視し、『法華経』の立場から論述しているが、この点は他の華嚴宗の諸師と異なっている。

澄観の観音菩薩観については、陳英善[2007]が、華嚴宗と天台宗の立場から観音名号を考察し、また澄観の観音菩薩観から『八十華嚴』の大悲行門を解釈している。さらに、平等すなわち大悲であると述べており、大悲・平等・普門は同義語と主張している。そして、観音が修めたのは大悲行門であり、成就したのは大悲普門である、と結論付けた。大悲普門の特徴は、平等に一切の衆生を教化することである。『華嚴経』と『法華経』は観音菩薩の大悲平等、普門示現の精神を表す点で一致しているとした。しかし筆者から見ると、澄観は『法華経』に基づいた観音菩薩観を有しており、その上で『華嚴経』の観音菩薩に対して解釈を行ったのではないかと考えられるため、本節ではその点を中心に論述する。したがって、陳英善[2007]の結論は上記のような、すなわち『法華経』に基づいた澄観の観音菩薩観に立脚しているため、『華嚴経』の観音菩薩に対する陳英善の解釈は『華嚴経』の観音菩薩に対する解釈としては適切なものではないことを示したい。

本論文では、澄観の『八十華嚴』と『四十華嚴』の注釈書の間で記述内容が変化していることに着目し、澄観の観音菩薩観の変化を明らかにする。そして、澄観と他の華嚴宗の諸師の観音菩薩観を比較する。

第二節 宗密の観音菩薩観

澄観の弟子である宗密（780-841）の観音菩薩観については、十分に研究されていない。宗密は澄観の弟子であるため、澄観の観音菩薩観の影響を受けていると考えられる。しかし、筆者が考察した結果、宗密の観音菩薩観には師である澄観とは異なっている点もある。

また、宗密は「観自在菩薩」について述べる際、「嘉祥云、謂於六根門中而得自在、故以名焉。（嘉祥が言う、いわゆる六根門中に自在を得ており、ゆえにこう名付けた。）」³⁴と述べている。しかし、吉蔵は「観自在」（観音菩薩）には言及せず、「云何権実真応無礙」という質問に対して、如来を例にして「自在」という言葉を説明している。そのため、宗密の見解は誤っている。本論文では、宗密が引用した文章を分析し、師澄観の観音菩薩観とも比較することにより、宗密の観音菩薩観を明らかにする。

第四章 靈驗記および小説に見られる観音菩薩観

第四章では、『華嚴経』の観音菩薩を中心に、靈驗記と小説に見られる観音菩薩観を考察

³⁴ 『新纂続蔵』5、p.306a14-15。

する。

陳英善[2007]「從天台、華嚴論觀音大悲普門之時代意義」は、李利安[2003]『古代印度觀音信仰的演變及其向中國的傳播』と同様、『法華經』「普門品」と『華嚴經』の觀音菩薩に関する記述を比較し、救難信仰に関する記述は共通していると述べている。

しかし、『華嚴經』が訳出され、普陀山の成立に伴い、靈驗記や小説に見られる觀音信仰の救済方法も変わってきた。そのため、第四章では、靈驗記および小説に見られる觀音菩薩觀を考察し、觀音信仰のあり方の変遷を解明したい。

第一節『華嚴經』の觀音菩薩の靈驗記では、觀音菩薩の靈驗記に見られる『華嚴經』の觀音菩薩に関する記述を考察することにより、『華嚴經』の觀音菩薩が中国の民間信仰に、いつ、どのような影響を与えたかを明らかにする。

觀音菩薩の靈驗記（あるいは感応・靈感・応驗）とは、觀音菩薩の名号を唱えたり、觀音經典を読誦したり、觀音の像や絵を礼拝したりすることによって得られた利益を記録したものである。觀音菩薩が出現し、瑞相を現したことを記した記録も含まれる。先行研究としては、牧田諦亮[1970]、Chun-Fang Yu（于君方）[2001]、董志翹[2002]、謝宜君[2008]、楊宝玉[2009]などがある。先行研究によると、最も古い觀音菩薩の靈驗記は劉宋の傅亮『光世音応驗記』である。西晋時代以降、姚秦の鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』「觀世音菩薩普門品」以前には、觀音信仰はすでに存在していたとされている。

『華嚴經』における觀音菩薩に関する記述は、唐代以降の寺誌や靈驗記にも録されているが、十分に研究されていない。『華嚴經』の觀音菩薩の靈驗に関する記述の特徴は、「善財童子」や「白華」が登場する点や、普陀山に参詣することが強調されている点である。例えば、「小姍夢召、白華紫竹之間」³⁵、「次至善財洞、童子倏現」³⁶などがある。

また、小説に記されている觀音信仰のあり方も『法華經』「普門品」に強調されている称名とかなり異なっている。これも觀音信仰の変遷の重要な点である。したがって**第二節『華嚴經』の觀音菩薩が中国の小説に与えた影響**では、『華嚴經』「入法界品」の觀音菩薩觀が中国の小説に与えた影響を考察する。特に、『南海觀音全伝』、『西遊記』、『封神演義』に見られる觀音菩薩の救済のあり方を分析し、各々の觀音菩薩の特徴と『華嚴經』「入法界品」との共通点を考察し、中国民衆の觀音菩薩のイメージを明確にする。また、『封神演義』と『西遊記』における觀音菩薩の格の違いについても考察する。

このように、本論文では、『六十華嚴』、『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『四十華嚴』を比較に

³⁵ 『中国仏寺史志彙刊』10、p.68a11。

³⁶ T51、p.1137b20-21。

より観音菩薩の特徴を明らかにし、諸師の観音菩薩観の影響、そして靈驗記や小説の分析により、『華嚴経』の観音菩薩が中国の観音信仰や文化に与えた影響を解明していく。以上が本論文の概要である

以上の考察により、『華嚴経』の四漢訳と『法華経』「普門品」を中心に観音菩薩の特徴を比較し、そして諸師の観音菩薩観を明らかにすることができれば、中国における観音信仰の変遷の研究に寄与できると考えられる。また、李通玄を含めた諸師の観音菩薩観を包括的に検討することにより、『華嚴経』に基づく新たな観音信仰史の枠組みを提示したい。さらに、諸師の観音菩薩観と観音聖地の地名の変遷の考察を行いつつ、靈驗記や小説に現れる観音信仰の変遷を解明をも企図する。主として上記三点に、筆者としては本論文執筆の意義を認めたいと思う。

第一部 『華嚴經』「入法界品」の観音菩薩

第一章 『六十華嚴』の観音菩薩の位置付け

第一節 大悲と観世音菩薩の結びつきについて

—漢訳「入法界品」と『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』を中心として—

はじめに

東アジア¹では、観音菩薩は「大悲観世音菩薩」と呼ばれ、大悲を体現する存在として知られている。「大悲観世音菩薩」が登場する経典としては、『観無量寿経』と『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』などがある。中国や台湾では、「大悲懺」という観音菩薩の法要の懺悔文で「南無大悲観世音」の称名が繰り返して唱えられている²。しかし、「大悲」と「観世音菩薩」が結びついた時期については、明らかにされていない。本節ではこの問題について論じる。

一 『法華経』「普門品」

観世音菩薩と言えば、『法華経』「普門品」を想起するのが一般的である。しかし、『法華経』「普門品」の漢訳と梵語のテキストには、「大悲」という文言は見られない。『法華経』「普門品」に「悲観及慈観、常願常瞻仰。（〔観音菩薩は〕悲による観察と慈による観察を〔行い〕、〔衆生は観音菩薩に〕常に願い〔衆生は観音菩薩を〕常に仰ぎ見ている）」³という一節があるが、竺法護訳『正法華経』と梵語のテキストには存在しない。『法華経』の梵語のテキストには、“*śubha-locana maitra-locanā prajñā-jñāna-viśiṣṭa-locanā/ kṛpa-locana śuddha-locanā premanīya sumukhā sulocanā//20//*”（清らかな眼、慈愛の眼、智と慧のある最勝の眼、哀れみの眼、清澄な眼を持ち、うるわしい顔、美しい眼をした深く愛されるものよ。）という一節があり、

¹ 筆者は「東アジア」をモンゴル、中国、朝鮮半島、日本、台湾、香港、マカオを意味する言葉として使っている。

² 宋・知礼集『千手千眼大悲心呪行法』、「南無大悲観世音、願我速知一切法。南無大悲観世音、願我早得智慧眼。南無大悲観世音、願我速度一切衆。南無大悲観世音、願我早得善方便。南無大悲観世音、願我速乘般若船。南無大悲観世音、願我早得越苦海。南無大悲観世音、願我速得戒定道。南無大悲観世音、願我早登涅槃山。南無大悲観世音、願我速会無為舍。南無大悲観世音、願我早同法性身。」（『新纂統藏』74、p.543b23-c8）。

³ T9、p.58a19。

“maitra”（「慈」）は見られるが、“karuṇā”（「悲」）は見られない⁴。したがって、「大悲」という語を觀世音菩薩と初めて結びつけたのは『法華經』ではない。

二 『六十華嚴』の觀世音菩薩

『六十華嚴』では、觀世音菩薩は善財童子の「大聖よ。私はすでに阿耨多羅三藐三菩提心を起こしましたが、菩薩はどのように菩薩行を学び、菩薩道を修行するのか分かりません。」⁵という質問に対し、善財童子が阿耨多羅三藐三菩提心を起こしたことを褒め、次にこのように答えた。「私はすでに大悲法門光明の行を成就し、一切の衆生を教化することに成熟した。常に一切の諸仏が住んでいるところにおいて、教化すべき相手に応じて、あまねくその〔相手の〕前に姿を現す。四摂事で衆生を受けとめ、優れた体の素晴らしい様子を表し、衆生に応じて受けとめる。大きな光の網を放ち、衆生の諸々の煩惱熱を滅却させ、美しい声を出して教化し、威儀を持って説法して、神力が自在であり、方便を以て悟らせる。善男子よ。私は大悲法門光明の行を行う際に、弘誓の願を起す。〔その弘誓の願の〕名は『一切の衆生を受けとめ、一切離險道恐怖、……の恐怖を離れさせる（願）』、と名付けられる。一切〔の衆生を〕險道の恐怖など十八種の恐怖から離れさせたいためである。また、善男子よ。私は現在正念法門から生み出し、字輪法門と名付けるため、一切衆生と等しい大きさの体による様々な方便を示し、対応すべき者に従い、現れて恐怖を除いて、相手のために説法して、阿耨多羅三藐三菩提心を起こさせる。不退転を得て、適切な時期を外したことはない。善男子よ。私はただこの菩薩大悲法門光明の行を知るのみである。」⁶

⁴ smarato Avalokiteśvaraṃ maitra-citta tada bhonti tat-kṣaṇam||9|| (荻原雲来・土田勝弥編『改訂 梵文法華經』、山喜房仏書林、p.369)。

śubha-locana maitra-locanā prajñā-jñāna-viśiṣṭa-locanā|

kṛpa-locana śuddha-locanā premaṇīya sumukhā sulocanā||20|| (上掲、p.371)。

kṛpa-sadguṇa-maitra-garjitā śubha-guṇa maitra-manā mahā-ghanā| (上掲、p.371)。

⁵ 『六十華嚴』、「爾時、善財詣觀世音、頭面礼足、遶無數匝、恭敬合掌、於一面住、白言、『大聖。我已先發阿耨多羅三藐三菩提心、而未知菩薩云何學菩薩行、修菩薩道。』」(T9, p.718b4-8)。

⁶ 『六十華嚴』、「答言、『善哉。善哉。善男子、乃能發阿耨多羅三藐三菩提心。善男子。我已成就大悲法門光明之行、教化成熟一切衆生。常於一切諸仏所住、隨所応化、普現其前。或以惠施摂取衆生、乃至同事摂取衆生、顯現妙身不思議色摂取衆生。放大光網、除滅衆生諸煩惱熱、出微妙音而化度之、威儀説法、神力自在、方便覺悟。顯變化身、現同類身、乃至同止摂取衆生。善男子。我行大悲法門光明行時、發弘誓願、名曰、摂取一切衆生、欲令一切離險道恐怖、熱惱恐怖、愚癡恐怖、繫縛恐怖、殺害恐怖、貧窮恐怖、不活恐怖、諍訟恐怖、大衆恐怖、死恐怖、惡道恐怖、諸趣恐怖、不同意恐怖、愛不愛恐怖、一切惡恐怖、逼迫身恐怖、逼迫心恐怖、愁憂恐怖。復次、善男子。我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所応、除滅恐怖而

つまり、『六十華嚴』では、観世音菩薩は「大悲法門光明之行」の修行により、四摂事（布施、愛語、利行、同事）によって衆生を教化し、衆生を様々な苦難から救うとされた。『六十華嚴』では観音菩薩が成就した唯一の修行がこの「大悲法門光明之行」である。「慈」と「悲」を共に観音菩薩の特徴とする『法華経』「普門品」と比較して、『六十華嚴』では「悲」を強調し「大悲」にしていることから、観世音菩薩と「大悲」を結びつけたのは、『六十華嚴』であることがわかる。

三 『六十華嚴』の訳出年代と背景

次に、『六十華嚴』の訳出年代と背景について論述する。智儼の『搜玄記』と法蔵『探玄記』には、『六十華嚴』の巻末の奥書と類似した記述が存在する。三つを比較対照する。

『六十華嚴』の奥書

『大方広仏華嚴経』卷第六十

『華嚴経』梵本凡十万偈。昔、道人支法領、従于闐国得此三万六千偈。以晋義熙十四年歲次鶉火三月十日、於揚州司空謝石所立道場寺、請天竺禪師仏度跋陀羅、手執梵文訳梵為晋、沙門釈法業親従筆受。時吳郡内史孟顛、右衛將軍楮叔度為檀越、至元熙二年六月十日出訖。⁷

『華嚴経』の梵本はおよそ十万偈ある。昔、道人である支法領は、于闐国よりこの三万六千偈を得た。晋の義熙十四年、歲次鶉火⁸三月十日に、揚州の司空である謝石が建てた道場寺において、天竺の禪師である仏度跋陀羅に請い、手に梵文を執り梵語を晋語に訳し、沙門の釈法業は自ら〔仏度跋陀羅に〕従って筆記した。時に、吳郡の内の史孟顛、右衛將軍の楮叔度が檀越となり、元熙二年六月十日に訳出が終わった。

智儼『搜玄記』

此經本外国凡有十万偈。昔、晋道人支法領、従于闐国得此三万六千偈。以晋義熙十四年歲次鶉火三月十日、於揚州謝司空寺、天竺禪師仏度跋陀羅手執梵文、訳胡音為晋。沙

為説法、令發阿耨多羅三藐三菩提心、得不退転、未曾失時。善男子。我唯知此菩薩大悲法門光明之行。』(T9, p.718b8-28)。

⁷ T9, p.788b2-9。

⁸ 「鶉火」とは、十二星次の一つである。

門釈法業親從筆授。時吳郡内史孟顓、右衛將軍褚叔度為檀越、至元熙二年六月十日出訖胡本。至太宋永初二年辛酉之歲十二月二十八日校畢。⁹

この経本は、外国ではおよそ十万偈ある。昔、晋の道人である支法領は、于闐国より、この三万六千偈を得た。晋の義熙十四年の歲次鶉火三月十日を以て、揚州の謝司空寺において、天竺の禪師である仏度跋陀羅が手に梵文を執り、胡音を晋〔語〕に訳した。沙門の釈法業は自ら〔仏度跋陀羅に〕從つて筆記した。時に吳郡の内の史孟顓、右衛將軍の褚叔度が檀越となり、元熙二年六月十日に胡本の訳出を終了した。太宋の永初二年辛酉の歲十二月二十八日に校了した。

以上のように、両者の記述には共通項が見られる。ただし、智儼『搜玄記』の文末には「至太宋永初二年辛酉之歲十二月二十八日校畢」という記述があるが、『六十華嚴』の奥書にはない。

法蔵『探玄記』

八、翻譯者。有東晋沙門支法領、從于闐国得此三万六千偈經、并請得北天竺大乘三果菩薩禪師名仏馱跋陀羅。此云覺賢、俗姓釈迦氏、即甘露飯王之苗裔、曾往兜率天就弥勒問疑。以晋義熙十四年歲次鶉火三月十日、於揚州謝司空寺別造護淨法堂於中訳出此經。時堂前有一蓮華池、每日有二青衣童子。自池之出堂灑掃供養、暮還歸池。相伝釈云、以此經久在龍宮、龍王慶此伝通、躬自給侍。後因改此寺名為興嚴寺。沙門法業及慧嚴、慧觀等親從筆授。時有吳郡内史孟顓右衛將軍褚叔度等為檀越主。至元熙二年六月十日出訖。

10

八、翻譯者。東晋の学僧である支法領がおり、于闐国よりこの三万六千偈経を得て、並びに仏馱跋陀羅という名の北インドの大乗三果菩薩禪師を招聘した。〔仏馱跋陀羅〕ここでは覺賢といい、俗姓は釈迦で、すなわち甘露飯王の末裔であり、かつて兜率天に行き弥勒〔菩薩〕のもとで質問をしていた。〔仏馱跋陀羅は〕晋の義熙十四年の歲次鶉火三月十日を以て、揚州謝司空寺の別造の護淨法堂の中でこの経を訳出した。時に、堂の前に一つの蓮華池があり、毎日二人の青い服の童子がおり、池より出て堂〔に行つて〕掃除をし〔仏馱跋陀羅を〕供養する。夕暮れに池に帰る。〔このことは〕相伝により解釈すると、この経は久しく龍宮にあり、龍王はこれを伝え広めることを慶び、自ら〔仏

⁹ T35、p.13b26-c4。

¹⁰ T35、p.122c9-21。

駄跋陀羅に] 近侍を提供した。後に、[これに] 因んでこの寺の名前を「興嚴寺」に変えた。学僧である法業および慧嚴、慧観らは自ら従って筆記した。時に、吳郡の中の史孟顛、右衛將軍である褚叔度らが檀越主となり、元熙二年六月十日に訳出し終わった。

法蔵の記述は、智儼の記述や『六十華嚴』の奥書との共通点が見られ、さらに「兜率天就弥勒問疑」、「青衣童子」、「龍宮龍王」などの伝説が加わっている。

次に、経録の記述を年代順に並べ、『華嚴経』の訳経事情を紹介する。

『出三蔵記集』

『大方広仏華嚴経』五十卷（沙門支法領於于闐国得此経胡本。到晋義熙十四年三月十日於道場寺訳出。至宋永初二年十二月二十八日都訖。）¹¹

『大方広仏華嚴経』五十卷（沙門支法領は、于闐国においてこの経の胡語の本を得た。晋の義熙十四年（418）三月十日まで道場寺で訳出した。宋の永初二年（421）十二月二十八日までにして終了）

法経『衆経目録』

『大方広仏華嚴経』六十卷（晋義熙年沙門仏陀跋陀羅等共法業等揚州訳）¹²

『大方広仏華嚴経』六十卷（晋の義熙年（405-418）に沙門仏陀跋陀羅らが法業らとともに揚州で訳出）

彦琮『衆経目録』

『大方広仏華嚴経』六十卷（或五十卷）

晋義熙年仏陀跋陀羅共法業等於揚州訳¹³

晋の義熙年（405-418）に仏陀跋陀羅が法業らとともに揚州で訳出

静泰『衆経目録』

『大方広仏華嚴経』六十卷（一千八十七紙） 晋義熙年仏陀跋陀羅共法業等於揚州訳成五十卷¹⁴

¹¹ T55、p.11c9-10。

¹² T55、p.115a11。

¹³ T55、p.150c10-11。

¹⁴ T55、p.181c16-18。

『大方広仏華嚴經』六十卷（千八十七枚） 晋の義熙年（405-418）に仏陀跋陀羅が法業らとともに楊州で訳出 五十巻から成る

道宣『大唐内典録』

『大方広仏華嚴經』（六十巻一千八十七紙。或五十巻者南本）

東晋義熙年仏陀跋陀羅於楊都訳

『大方広仏華嚴經』（六十巻、千八十七枚。あるいは五十巻のものは、南本である）

東晋の義熙年（405-418）に仏陀跋陀羅が楊都において訳出

『大方広仏華嚴經』（六十巻。或五十巻。一千八十七紙、紙二十八行）

東晋義熙年仏陀跋陀羅於楊都訳 右一經。前後異訳。一十四部、所謂『度世』『漸備』『信力』『十住』『興顕』『羅伽』『住法』『本業』『兜沙』『仏蔵』等。並抄略本部。支品流行。文或出沒、義理無異。故非所録。¹⁵

『大方広仏華嚴經』（六十巻。あるいは五十巻。千八十七枚、一頁あたり二十八行）

東晋の義熙年（405-418）に仏陀跋陀羅が楊都において訳出 右の一經は、前後の異訳が十四部ある。いわゆる『度世』『漸備』『信力』『十住』『興顕』『羅伽』『住法』『本業』『兜沙』『仏蔵』などである。これらすべては本經（『六十華嚴』）の抄本で、支品（部分訳）として広まっている。文章には相違があるが、義理は異ならない。ゆえに収録されていない。

智昇『開元釈經録』（418-420）

『大方広仏華嚴經』六十巻（初出元五十巻、後人分為六十。沙門支法領從于闐得梵本來。義熙十四年三月十日於道場寺出、元熙二年六月十日訖。法業筆受。見祖祐二録）¹⁶

『大方広仏華嚴經』六十巻（初出は元々五十巻であったが、後人が六十巻に分けた。沙門支法領が于闐より梵本を得て持参した。義熙十四年三月十日に道場寺において訳出し、元熙二年六月十日に終了した。法業が筆記した。「祖祐二録」参照。）

『六十華嚴』の訳出年代と背景を詳細に紹介するため、以上の記述を引用した。以上の記述を表にまとめたものが、次表である。

¹⁵ T55、p.313b7-12。

¹⁶ T55、p.505b20-21。

表1 『六十華嚴』の訳出年代と背景

出典	『華嚴経』の経名と巻数	訳出年代	訳者・協力者・訳場	備考
『六十華嚴』の巻末	『大方広仏華嚴経』六十巻	418-420	天竺禪師仏度跋陀羅（訳者）。沙門釈法業（筆受）。史孟顛、右衛將軍褚叔度（檀越）。	梵本凡十万偈，昔道人支法領，従于闐国得此三万六千偈。
智儼『搜玄記』	『大方広仏華嚴経』六十巻	418-421	天竺禪師仏度跋陀羅（訳者）。沙門釈法業（筆受）。史孟顛、右衛將軍褚叔度（檀越）楊州謝司空寺（訳場）。	此経本外国凡有十万偈。昔晋道人支法領。従于闐国得此三万六千偈。
法蔵『探玄記』	『大方広仏華嚴経』六十巻	418-420	三果菩薩禪師名仏駄跋陀羅（訳者）。沙門法業、慧嚴、慧観等（筆受）史孟顛、右衛將軍褚叔度等（檀越主）。揚州謝司空寺別造護浄法堂（訳場）。	有東晋沙門支法領。従于闐国得此三万六千偈経。後因改此寺名為興嚴寺。

出典	『華嚴經』の経名と巻数	訳出年代	訳者・協力者・訳場	備考
『出三蔵記集』	『大方広仏華嚴經』五十巻	418年訳出 421年にすべて終了	支法領（支法領が胡本を持ち帰った。訳者は不明）。 道場寺（訳場）。	
法經『衆経目録』	『大方広仏華嚴經』六十巻	405-418年	仏陀跋陀羅等、 法業等（訳者）。 揚州（訳場）。	
彦琮『衆経目録』	『大方広仏華嚴經』六十巻（或五十巻）	405-418年	仏陀跋陀羅等、 法業等（訳者）。 揚州（訳場）。	
静泰『衆経目録』	『大方広仏華嚴經』六十巻	405-418年	仏陀跋陀羅、法業等（訳者）。 揚州（訳場）。	一千八十七紙
道宣『大唐内典録』	『大方広仏華嚴經』六十巻	405-418年	仏陀跋陀羅（訳者）。	六十巻一千八十七紙。紙二十八行。 或五十巻者南本。 度世漸備信力 十住興顕羅伽 住法本業兜沙 仏蔵等。並抄略本部。支品流行。

出典	『華嚴經』の経名と巻数	訳出年代	訳者・協力者・訳場	備考
『開元録』	『大方広仏華嚴經』六十巻	418-420年	支法領（支法領が胡本を持ち帰った。） 法業（筆受）。 道場寺（訳場）。	初出元五十巻。後人分爲六十。

四 『羅摩伽經』

『羅摩伽經』でも、観音菩薩と「大悲」との結びつきが見られる。したがって、以下に『羅摩伽經』の訳出年代と訳者について述べ、次にその内容について考察する。

『羅摩伽經』の訳出年代と訳者については、刊本や写本¹⁷では、西秦聖堅の訳とされている。しかし、筆者は訳者と訳出年代に対して疑問を持っている。

『出三蔵記集』では、『羅摩伽經』は「新集続撰失訳雜經録」に分類されている¹⁸。つまり、訳者は不明である。また、『羅摩伽經』で用いられている訳語は、西秦聖堅が他の訳経で用いた語と異なっている。例えば、『羅摩伽經』『無崖際総持法門經』は聖堅訳とされているものの、それらに用いられている「如是我聞」・「合掌」・「阿修羅」などの訳語は、他の聖堅訳の「聞如是」・「叉手」・「阿須倫」といった訳語とは異なっている。これらの点から、訳者が聖堅であることに疑問が生じる。

さらに、『羅摩伽經』『無崖際総持法門經』で用いられているこれらの訳語は、聖堅が他の訳経で用いた語よりも新しいものであり、『羅摩伽經』の記述も『六十華嚴』より長く、記述が足されている可能性が高い。

法経『衆経目録』には「羅摩伽經三卷（入法界品）（西秦乞伏仁世聖堅別訳）」¹⁹、彦琮『衆経目録』には「羅摩伽經三卷（是入法界品）西秦乞伏仁世聖堅別訳」²⁰と記されている。つまり、法経『衆経目録』と彦琮『衆経目録』には、西秦の聖堅訳と記されている。

しかし、道宣『大唐内典録』の「曇摩讖」の項には、「羅摩伽經一卷（第二出与魏世安法

¹⁷ 『高麗大蔵經』（東国大学校、1957-1976年）、金蔵本（『中華大蔵經』中華書局、1983-2004年）、磧砂本（『磧砂大蔵經』北京線装書局、2005年）。

¹⁸ T55、p.21c17。

¹⁹ T55、p.119c14。

²⁰ T55、p.159a25-26。

賢出者三卷広略異) 」²¹、「羅摩伽經(三卷七十七紙是入法界品)西秦堅公訳群録又云安法賢訳」²²と記されている。つまり、道宣『大唐内典録』によると、『羅摩伽經』には魏の安法賢や西秦の聖堅、そして北涼の曇摩讖という三つの異訳が存在していた。しかし、現存している『羅摩伽經』の再雕本や金蔵本、房山石経本、そして聖語蔵本には、聖堅訳と記されている。

『羅摩伽經』の訳者と年代に関する記述は経録によって異なり、『六十華嚴』のように確定することはできない。本論文では、再雕本や金蔵本、房山石経本、そして聖語蔵本の記述に従い、西秦聖堅訳とみなす。

次に、『羅摩伽經』における観音菩薩と「大悲」との関係を概観する。『六十華嚴』では、観音菩薩の法門を示す言葉として「大悲法門光明之行」という表現が使われている。しかし、『羅摩伽經』では、観音菩薩の法門の名前は統一されていない。

毘羅摩伽三昧大悲法門

毘羅摩伽菩薩本行大悲法門聖解脱法

毘羅摩伽大悲法門聖解脱法

大悲法門毘羅摩伽菩薩円満智慧光明三昧

大悲具菩薩行毘羅摩伽三昧法門

大悲清浄毘羅摩伽菩薩光明法門²³

上掲の法門には、「大悲」が繰り返されている。つまり、『羅摩伽經』には『六十華嚴』と同様、観音菩薩と「大悲」の結びつきが見られる。

五 『悲華經』

『悲華經』卷三「諸菩薩本授記品」には、観音菩薩が転輪聖王の第一太子として登場する。そして、宝蔵仏が観音菩薩に授記²⁴を与え、次のように述べる場面が記されている。「善男

²¹ T49、p.84b12。

²² T55、p.285b12-13。

²³ T10、p.860。

²⁴ 『悲華經』卷三、「有転輪聖王名無量浄、主四天下。其王太子名観世音、三月供養宝蔵如来及比丘僧、以是善根故、於第二恒河沙等阿僧祇劫後分之中、当得作仏、号遍出一切光明功德山王如来、世界名曰一切珍宝所成就也。」(T3、p.186b6-11)。

子。汝觀天人及三惡道一切衆生、生大悲心、欲斷衆生諸苦惱故、欲斷衆生諸煩惱故、欲令衆生住安樂故（善男子よ。汝は天や人および三惡道の一切衆生を觀、大悲心を生じる。衆生の諸苦惱を斷じることを欲するゆえ、衆生の諸煩惱を斷じることを欲するゆえ、衆生を安樂にとどまらせることを欲するゆえである）」²⁵。

また、宝蔵仏は觀音菩薩に「大悲功德、今応還起（大悲の功德、今また起こすべきである）」²⁶という偈頌を告げた。

以上の二つの例に示されているように、『悲華經』にも、「大悲」と觀音菩薩の結びつきが見られる。

僧祐『出三蔵記集』の曇摩讖が訳した訳経リストには、「悲華經十卷（別録或云龔上出）（悲華經十卷（他の經録は道龔和上（尚）が訳出したという）」²⁷と記されている。宋元明三本には「悲華經十卷（別録或云龔上出玄始八年十二月出）」という記述があるが、金蔵本と再雕本では見られず、後の經録にも録されていない。

また、大正蔵では、「悲華經十卷（別録或云龔上出）」の注の中に、「出十（玄始八年十二月出）【宋】【元】【明】」と記されている。つまり、宋元明三本²⁸には、「悲華經十卷（別録或云龔上出玄始八年十二月出）」と記されている。この「玄始八年十二月出」という記述は、趙城金蔵本と高麗再雕本には見られず、隋の『歷代三寶紀』、『衆經目錄』、『大唐内典録』、『古今訳経図記』、『大周録』、『開元録』にも録されていない。これらの相違点は、「玄始八年十二月出」が後代に追記されたことを示している。

また、道宣『大唐内典録』には、「悲華經（十卷一百九十四紙）北涼玄始年曇無讖於涼都訳」と記されている。つまり、『大唐内典録』によると、『悲華經』は玄始年間（412-427）頃に訳出された。

六 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』

東晋の難提訳とされる『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』の概要は、次の通りである。

毘舍離国の人民が悪病に遭ったため、月蓋長者は世尊に衆生を病苦から救うことを願い、そして、世尊は、月蓋長者に「去此不遠正主西方、有仏世尊名無量寿。彼有菩薩名觀世音及大勢至、恒以大悲憐愍一切救済苦厄。（ここから遠からず、まさに西の方角に無量寿と名付

²⁵ T3、p.186a8-11。

²⁶ T3、p.186b13。

²⁷ T55、p.11b16。

²⁸ 宋代、元代、明代の刊本。

けられる仏世尊がいる。そこに観世音と大勢至という菩薩がおり、常に大悲を以て一切〔の衆生〕を憐愍し、苦難から救う。〕²⁹と述べ、また、西方の無量寿仏・観音菩薩・大勢至菩薩に五体投地をし、焼香し散華し繫念し心を散らさず十念をすれば、衆生は西方の無量寿仏・観音菩薩・大勢至菩薩を招来することができる、と伝えた³⁰。

その時、仏の光の中に、無量寿仏と二人の菩薩の姿が現れた。それから、毘舍離国の人々が「楊枝浄水」を観音菩薩に捧げた。³¹観音菩薩は、衆生を憐愍し、苦難から救うため、「十方諸仏救護衆生神呪」³²、「消伏毒害陀羅尼呪」³³（破悪業障消伏毒害陀羅尼呪）³⁴等の呪文³⁵を衆生に教えた。その後、世尊も衆生に「大吉祥六字章句救苦神呪」³⁶を教え、観音菩薩の名号を三回称え三宝に帰依し、世尊の名号を三回称え呪文を称えれば、大きな苦悩や牢獄、拘束、様々な罰から解き放たれる、と伝えた³⁷。

東晋難提訳『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』には、「大悲観世音、憐愍救護一切衆生。（大悲観世音は、一切の衆生を憐れんで救い護ってくださる。）」³⁸という一節が見られ、ここで「大悲」と「観世音」が結びついて「大悲観世音」になった。筆者が見た範囲では、「大悲観世音」という表現は、この経が最も古い。その結びつきがいつ頃できたのかを考察するために、以下で、『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』の漢訳時期と訳者を検討する。

梁の僧祐の『出三蔵記集』では、『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』は「新集統撰失訳雑経録」に分類され、「失訳」、すなわち訳者不明と結論付けられている。

一方、『法経録』では、「請観世音消伏毒害陀羅尼経一卷（宋世（420-479）外国舶主竺難提訳）」³⁹となっている。竺難提について、『高僧伝』には「以元嘉元年（424年）九月、面啓文帝、求迎請跋摩……跋摩以聖化宜広、不憚遊方、先已随商人竺難提舶欲向一小国、会值便風遂至広州。（〔沙門慧観、慧聡らは〕……元嘉元年（424年）9月に、文帝に謁見し、跋摩を迎えることを求めた……跋摩は仏教の教化は広まるべきだと思い、遊歴することを厭わず、まず商人である竺難提の船に乗ってある小国に向かおうとしたが、偶々風向が良かった

²⁹ T20、p.34、c5-7。

³⁰ T20、p.34b-c を参照。

³¹ T20、p.34c12-14 を参照。

³² T20、p.35a4-5。

³³ T20、p.35a21。

³⁴ T20、p.35a22-23。

³⁵ 『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』の「消伏毒害陀羅尼呪」はそれらの呪文の一つである。

³⁶ T20、p.36a6-7。

³⁷ T20、p.36a3-7 を参照。

³⁸ T20、p.34、c14-15。

³⁹ T55、p.116c。

ので広州まで至った。）」⁴⁰という記述がある。『法經錄』と『高僧伝』に登場する竺難提は同一人物である可能性が高い。難提が424年頃あるいは424年以降に初めて劉宋に行ったとするならば、『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』の訳出年代は「入法界品」よりも遅いということになる。

また、『古今訳経図記』には、次の記述がある。

居士竺難提、此言喜。西域人。志道無倦、履遠能安。解悟幽旨、言通晋俗。以晋恭帝元熙元年歲次己未（419年）爰暨宋世、訳大乘方便經（二卷）、請觀世音消伏毒害陀羅尼經（一卷）、威革長者六向拝經（一卷）。⁴¹

居士竺難提、中国では喜という。西域人。悟りを目指して休むことなく、遠方まで行って人々に安らぎを与えた。奥深い道理を悟り、言葉は晋の口語に通じた。晋の恭帝の元熙元年歲次己未（419年）から、宋代にかけて『大乘方便經』（二卷）、『請觀世音消伏毒害陀羅尼經』（一卷）、『威革長者六向拝經』（一卷）などを訳した。

なお、『開元録』でも「以晋恭帝元熙元年歲次己未、爰暨宋世訳」⁴²と記されている。大塚伸夫は『開元録』の記述を引用し、「『開元録』にも承認されているため、現時点では本經の竺難提の訳を認め、訳出年代をA.D. 419としたい」⁴³と述べているが、これには再考の余地があると考えられる。なぜなら、「以晋恭帝元熙元年歲次己未、爰暨宋世訳」は、「晋恭帝元熙元（419）年から（劉）宋の頃までに翻訳した」という意味だからである。しかし、『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』を訳出したのが竺難提だったとしても、その訳出年代を確定することは難しい

次に、『六十華嚴』と東晋難提訳『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』とに見られる「大悲」を比較する。

『六十華嚴』では、「大悲」は、觀世音菩薩が成就した唯一の修行「大悲法門光明の行」を意味する言葉である。「大悲法門光明の行」とは、『六十華嚴』の「放大光網、除滅衆生諸煩惱熱」⁴⁴（大きな光の網を放ち、衆生の諸々の煩惱の熱を除滅する。）にあたる。

一方、『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』には、「願救我苦厄、大悲覆一切、普放淨光明、

⁴⁰ T50、p.340c。

⁴¹ T55、p.357 b-c を参照。

⁴² T55、p.509 上。

⁴³ 大塚 [2008]、p.188。

⁴⁴ T9、p.718b13-14。

滅除癡暗冥。(願わくは私を苦厄から救い、大悲によって一切〔衆生〕を覆い、あまねく浄らかな光明を放ち、〔一切衆生の愚〕癡と暗冥を滅し除いてくださいますように)⁴⁵と記されている。

次に、両者を示して比較する。

『六十華嚴』

放大光網、除滅衆生諸煩惱熱。⁴⁶

『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』

願救我苦厄、大悲覆一切、普放淨光明、滅除癡暗冥。⁴⁷

いずれの經においても、觀音菩薩が「大悲」の法門により、光明を放ち、衆生の煩惱、あるいは愚癡と暗冥を滅し除くことができるとされている。こうした点は類似しているが、『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』は、(鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』「觀世音菩薩普門品」に基づいている部分的はあるものの)『六十華嚴』は引用していない⁴⁸。

以上の記述を整理し、次表に示す。

『六十華嚴』 「入法界品」	『羅摩伽經』 (「入法界品」別訳)	『請觀世音菩薩消伏 毒害陀羅尼呪經』	『悲華經』
5世紀初 405-418年 418-420年	失訳 または 385-388年	420-479年 424年 (419)年から(劉) 宋代までに訳出	412-427年 419年

『六十華嚴』の訳出年代は5世紀の初めである。

⁴⁵ T20、p.34c22-23。

⁴⁶ T9、p.718b13-14。

⁴⁷ T20、p.34c22-23。

⁴⁸ 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』の「以是因縁受一切苦極大怖畏、应当一心称觀世音菩薩名号」(T20、p.35、b22-23。)は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』「觀世音菩薩普門品」の「諸善男子。勿得恐怖、汝等应当一心称觀世音菩薩名号」(T9、p.56、c25-26)に基づいている。

『羅摩伽經』は、『出三藏記集』では「失訳」（訳者不明）に分類されており、他の経録における記述も一致していない。そのため、『羅摩伽經』の訳出年代を明らかにすることは難しい。しかし、『羅摩伽經』も「入法界品」の異訳であるため、最初に「大悲」という語と観世音菩薩を結びつけたのは、いずれにしても「入法界品」である。

七 吉蔵と円測の解釈

次に、大悲と観世音を結びつけた経典が『六十華嚴』の特徴であることに気付いたのは、吉蔵と円測である。

吉蔵『法華玄論』⁴⁹では、「華嚴云、『観音説大悲経光明之行。』悲者欲救也。光明之行是智慧能救也。（『華嚴経』では、「観音〔菩薩〕は大悲経光明の行を説く。」⁵⁰という。悲とは、〔衆生を〕救おうとすることである。光明の行は智慧により〔衆生を〕救うことができるということだ。）」、「華嚴云、『観音菩薩説大悲経光明之行。』大悲即是功德、光明謂智慧。則知光世音不失此意也。（『華嚴経』では、観音菩薩は大悲経の光明の行と説く。大悲は即ち功德であり、光明はいわゆる智慧である。すると、「光世音」はこの意味を失っていないことがわかる。）」⁵¹と述べられている。

円測（613-696年）は、『解深密経疏』において、観音菩薩に対する解釈を次のように記している。

言観自在菩薩者、発問菩薩名也。謂此菩薩、内具智悲、外觀三業。不作功用、任運自在。観自在、或約智及境立名。故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦。⁵²

観自在菩薩とは、発問した菩薩の名である。この菩薩は、心の内に智と悲を持っており、外側では〔人々の〕身・口・意三業を観察している。意図的な働きをせず、その場その時に従って自在である。観自在という名は、或いは智と境という観点で名付けるのである。だから、『華嚴（経）』では、「観音菩薩は大悲門に住している」⁵³と言い、『法華経』では、

⁴⁹ 吉蔵『法華玄論』の研究については、奥野[2002][2005]がある。

⁵⁰ T34、p.448b11-13。

⁵¹ T34、p.449a3-5。

⁵² 『新纂続蔵』21、p.356b20-23。

⁵³ T09、p.718中。

「観音の優れている智力は世間を苦から救うことができる」⁵⁴という。

「故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦。」という一節に示されているように、これは円測の『華嚴経』と『法華経』に現れる観音菩薩に対するイメージである。『法華経』「普門品」では、「大悲」の語が見られないが、「観音妙智力」とあるように観音は「智」を持つことが述べられている。一方、『華嚴経』の観音菩薩の記述では、「大悲」と繰り返されているため、「大悲」という特徴が強調されている。

以上から、吉蔵と円測は「大悲」と観世音菩薩の結びつきを『華嚴経』の「入法界品」に見出していたことが分かった。

結論

最初に「大悲」という語と観世音菩薩を結びつけたのは、「入法界品」であることを明らかにした。「入法界品」は後代の観音菩薩観にも影響を及ぼしている。『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』の「観世音菩薩」は、「入法界品」で述べられている観世音菩薩の「大悲法門光明の行」の「大悲」に対応すると考えられる。

また、吉蔵は「華嚴云、“観音説大悲経光明之行。”と述べ、円測は「故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦。」⁵⁵と述べている。つまり、吉蔵と円測は「大悲」と観世音菩薩の結びつきを『華嚴経』の「入法界品」に見出していた。円測は「故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦。」⁵⁶という例を挙げている。『法華経』「普門品」には、「大悲」の語は見られないが、「観音妙智力」という一句があり、「智」を持つことが述べられている。一方、『華嚴経』の観音菩薩に関する記述では、「大悲」の語が繰り返し使われ、「大悲」という特徴が強調されている。ここから、後代の観音菩薩のイメージの差が生まれたものと考えられる。

『請観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』が「大悲」と「観世音菩薩」を結びつけ、「大悲観世音菩薩」となり、後代に広まった。

⁵⁴ T09、p.58a13。

⁵⁵ 円測『解深密経疏』、『新纂続蔵』21、p.356b20-23。

⁵⁶ 円測『解深密経疏』、『新纂続蔵』21、p.356b20-23。

第二節 『六十華嚴』における観音菩薩の位置付け

はじめに

前節では、「大悲」と観音菩薩の結びつき、そして仏駄跋陀羅訳『華嚴経』「入法界品」（以下『六十華嚴』）の観音菩薩の「大悲法門」について考察した。本節では、『六十華嚴』を中心に、5世紀前後に訳出された観音菩薩の特徴を考察し、『六十華嚴』における観音菩薩の位置付けを明らかにする。

『六十華嚴』には、観音菩薩が如来（仏）であることが記されている。例えば、善財童子が光明山の観音菩薩を賞賛した「善知識者、則是如来……善知識者、功德山王」¹という言葉の中には、「如来」という表現が使われている。

『悲華経』でも、観音菩薩は如来であることが強調されている。例えば、宝蔵仏が観音菩薩に授記した「遍出一切光明功德山王如来」²という言葉が残されている。すなわち、『悲華経』と『六十華嚴』には、「如来」以外にも、「功德山王」と「光明」という共通点がある。

鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』にも、観音菩薩と「光明」を関連付ける記述が見られる。例えば、「無垢清浄光、慧日破諸闇、能伏災風火、普明照世間（無垢で清浄な光、〔智〕慧のような日（太陽）が諸々の闇を破り、災・風・火を制することができ、あまねく〔光〕明が世間を照らす）」³という偈頌である。また、竺法護訳『正法華経』と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』における観音菩薩は仏の姿で出現できるが、観音菩薩が仏であるという記述はいずれの経にも見られない。

観音菩薩が仏と見なされ「観世音仏」と呼ばれるようになり、観音信仰が成立した経緯と背景については、倉本尚徳[2016]の研究がある。ただし、倉本尚徳[2016]では、『六十華嚴』の「善知識者、則是如来……善知識者、功德山王」⁴については言及されていない。

本節では、仏との関係を中心に、『六十華嚴』の観音菩薩の特徴を明らかにする。

¹ T9、p.718a。

² T3、p.186a20-21。

³ T9、p.58a20-21。

⁴ T9、p.718a。

一 「正法明如来」や「観音仏祖」に関する先行研究

観音菩薩は「正法明如来」や「観音仏祖」⁵とも呼ばれている。5世紀以降、観音菩薩は「観世音仏」として広く信仰されるようになった。

唐の伽梵達摩訳『千手千眼観世音菩薩広大円満無碍大悲心陀羅尼經』では、観音菩薩の名号は「正法明如来⁶」と記され、観音菩薩が「大悲願力」を持つことが強調されている。⁷「正法明如来」という言葉も観音菩薩の法会である「大悲懺」の儀軌に収録され⁸、「南無過去正法明如来、現前観世音菩薩（過去の正法明如来、〔目の〕前に現す観世音菩薩に敬礼する）」と読誦されている。

観音菩薩が仏とみなされ「観世音仏」という観音信仰が生まれたことについては、倉本尚徳[2016]⁹の研究がある。倉本[2016]は、「観世音仏」を論述する際に、『悲華經』（412-427年、あるいは419年訳出）、『観世音菩薩授記經』（453年頃訳出）、『観世音三昧經』¹⁰を挙げた。そして中国の涉県木井寺の6世紀の経碑や中国の河北省曲陽県の八会寺経龕の碑文などの現地調査を通して、『遺教經』の隣に「観世音十大願」が刻まれていることから、観音菩薩はこの世の救済者として釈迦の滅後を承けたことを明らかにした。

二 観音菩薩、光明、仏

上記のように、倉本[2016]は「観世音仏」という観音信仰の歴史を解明し、『悲華經』（412-427年、あるいは419年訳出）の例も挙げた。しかし、『六十華嚴』（405-418年、あるいは418-420年訳出）にも、観音菩薩が「如来」や「功德山王」として呼ばれた記述が見られる。

⁵ 清代の台湾では、「観音仏祖」が広く信仰され、現在でも台湾の仏教寺院では観音菩薩は「観音仏祖」として祀られている。「観音仏祖」の研究については、鬮正宗[2018]がある。

⁶ 唐の伽梵達摩訳『千手千眼観世音菩薩広大円満無碍大悲心陀羅尼經』、「善男子。此観世音菩薩、不可思議威神之力、已於過去無量劫中、已作仏竟、号正法明如来。大悲願力、為欲發起一切菩薩、安樂成熟諸衆生故、現作菩薩。」(T20、p.110a10-14)。

⁷ 『千手千眼観世音菩薩広大円満無碍大悲心陀羅尼經』の冒頭には、明代の永楽帝が書いた序文が掲載され、非常に重視されていた經典であることがわかる。また、永楽帝は鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』「観世音菩薩普門品」の序文も書いている。

⁸ 『新纂続蔵』74、p.543a5。

⁹ 倉本尚徳[2016]「中国における観音信仰の展開の様相—『観世音十大願經』と「観世音仏」。

¹⁰ 成立と訳出年代は不明である。唐の智昇は『開元釈教録』において、『観世音三昧經』は偽經であると指摘している。(T55、p.671c)。

『六十華嚴』では、善財童子は次のように観音菩薩を称賛した。

見已、歡喜踊躍不能自勝、合掌諦觀、目不暫瞬、作如是念、「善知識者、則是如来。善知識者、一切法雲。善知識者、諸功德藏。善知識者、十力妙宝。善知識者、難見難遇。善知識者、無尽智藏。善知識者、功德山王、善知識者、開発示導一切智門、能令一切入薩婆若海、究竟清淨無上菩提。¹¹

〔善財童子は観音菩薩に〕会った後、歡喜高揚して気持ちをおさえられず、合掌してつまびらかに見て、ほんの少しも目を離すことをせず、次のように念じた、「善知識は、すなわち如来である。善知識は一切の法雲である。善知識は諸々の功德の蔵である。善知識は十力の勝れている宝である。善知識はお会いするのが難しく、出会うのが難しい。善知識は無尽智蔵であり、善知識は功德山王である。善知識は一切の智門を悟らせ示し説き、一切の衆生を薩婆若（sarvajña 一切智）海に入らせ、清淨であり無上の仏性菩提境界に極めて至らせる。」

善財童子は菩薩道について尋ねるため、観音菩薩の居所を訪ね、上記の内容を称賛した。その「善知識者、則是如来」と「善知識者、功德山王」のうち、「如来」と「功德山王」が結合すると、『六十華嚴』の漢訳時期に近い『悲華經』の「号遍出一切光明功德山王如来」の「功德山王如来」になる。

また、『六十華嚴』には、観音菩薩の居所が「光明山」であることが記され、善財童子が観音菩薩に会った時、観音菩薩は「金剛宝座」に座っていた。しかし、「光明山」と「功德山王」は『六十華嚴』の観音菩薩に特有の記述で、他の「入法界品」の異訳には見られない。これも『六十華嚴』の特徴である。

次に、『悲華經』の観音菩薩と仏との関係を述べたい。『悲華經』には、次の記述がある。

有轉輪聖王名無量淨主四天下、其王太子名觀世音。三月供養宝藏如来及比丘僧、以是善根故、於第二恒河沙等阿僧祇劫後分之中、当得作仏、号遍出一切光明功德山王如来、世界名曰一切珍宝所成就也。¹²

ある轉輪聖王は「無量淨四天下」という名であって、その王の太子は観世音と名付けられた。三か月間宝藏如来および比丘僧を供養し、この善根のため、第二恒河沙等

¹¹ T9、p.718a19-25。

¹² T3p.186b6-11。

阿僧祇劫の後分のうちに、まさに仏となって、遍出一切光明功德山王如来と号し、世界は一切珍宝所成就と名付けられるだろう。

また、次の記述もある。

善男子。汝於後夜種種莊嚴、在菩提樹下坐金剛座、於一念中間成阿耨多羅三藐三菩提、号遍出一切光明功德山王、如来、応供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、仏、世尊、其仏寿命九十六億那由他百千劫、般涅槃已、正法住世六十三億劫。¹³

善男子よ。あなたは後夜（夜半から夜明け前）において種種に莊嚴し、菩提樹の下で金剛座に座り、一念の間に阿耨多羅三藐三菩提（無上正等覚）を成就し、遍出一切光明功德山王（一切の光明が出る山のような功德を持つ王）、如来、応供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、仏、世尊、と号すだろう。その仏の寿命は九十六億那由他百千劫（非常に長く数えられない時間）であり、完全な涅槃に入ってから、正法は六十三億年、世界に留まる。

つまり、観音菩薩は将来仏となり、「光明功德山王如来」と号する、という記述である。『六十華嚴』にも、観音菩薩が「光明山」に住んでおり、善財童子に「善知識者、則是如来」「功德山王」と称賛されたという記述が見られる。

また、観音菩薩と光明との結びつきについては、『正法華経』を無視することはできない。竺法護訳『正法華経』「普門品」では、観音菩薩の名前は「光世音」と訳されている。竺法護訳『正法華経』「普門品」には、次のような記述がある。

仏言、「如是、族姓子、光世音¹⁴境界、威神功德難可限量、光光若斯、故号光世音」¹⁵
仏が言う、「その通りである。善男子よ。光世音の境界では、威神の功德は量ることができない。光輝くことこのようである、ゆえに光世音と号す。」

また、次のような記述もある。

¹³ T3, p.186a18-24.

¹⁴ 宋元明三本では、「光世音菩薩」となっている。

¹⁵ T9, p.129a19-21.

光世音菩薩、威徳境界巍巍如是、故曰光世音。¹⁶

光世音菩薩、威徳の境界はかくのごとく堂々としている、ゆえに光世音という。

以上のように、「光光若斯」や「巍巍如是」という観音菩薩の威力を形容する言葉から、「光世音」と名付けられたと考えられる。先行研究では、「光世音」、「観世音」、「観自在」など、観音菩薩の名号に関する考察がなされており、どれが最も正しいかという議論も行われている。先行研究では、梵語の立場から、観自在が最も正しいとする主張が主流だが、上掲の『正法華経』の記述に照らせば、早い時期には観音菩薩は「光明」と結びつけられていたことが示されている。本論文では、観音菩薩の名号のどれが正しいのかという問題については論じず、各々のテキストに記された観音菩薩の特徴や名号に関する記述を分析する。

観音菩薩の名前や由来の起源については、様々な研究がある。宮治昭は『涅槃と弥勒的図像学』において、次のように述べている。

観音菩薩の起源、その発生の問題は、大層困難な課題である。そこでその問題を論ずることはできないが、G. トウッチの興味深い説を紹介しておこう。トウッチによれば、観音 (Avalokiteśvara) は釈尊の視 (avalokana) ——すなわち菩薩がこの世に下生する前に兜率天上から苦しみの世に投げかける視の神格化であるという。『ラリタヴィスタラ』『マハーヴァストゥ』『ニダーナカタール』では、観音は「苦しみの人々を慈悲をもって観る」とされる。¹⁷

上記のように、宮治昭は観音菩薩の起源や由来を考察することは非常に難しいため、G.Tucciの説を引用するにとどまっている。G.Tucciは *Buddhist Notes: a propos Avalokiteśvara* において、観音 (Avalokiteśvara) は釈尊の眼 (avalokana) であると述べている。一方で、『華嚴経』のチベット語訳では、*Sdong po bkod pa'i mdo pa* を始めとして、一般的に、観音菩薩のチベット語訳は“byang chub sems dpa' spyen ras gzigs”であり、直訳すると「目で見ると（観察する）菩薩」となる。

観音菩薩が釈尊の眼 (avalokana) であると結論づけることは難しいものの、観音菩薩のチベット語訳では、観音菩薩は「目」と関係づけて受け止められていることから、強い関連が

¹⁶ T9、p.129b3-4。

¹⁷ 宮治昭『涅槃と弥勒の図像学』、p.344。

あることは間違いない。しかし、Tucci の観音菩薩は釈尊の眼であるとする解釈は、『六十華嚴』における観音菩薩は五十三人善知識のうちの一という独立した個体とする記述とは相反している。

三 諸經典における観音菩薩の特徴

以上は観音菩薩と仏や光明との関連、そして名号についても論じたが、次は各々の観音經典から、観音菩薩の特徴を明らかにする。まず、竺法護訳『正法華經』より、観音菩薩の化身に着目し、分析していきたい。竺法護訳『正法華經』では、次のように述べられている。

仏言、「族姓子。光世音菩薩所遊世界、或現仏身而班宣法。或現菩薩形像色貌、説經開化。或現縁覺、或現声聞、或現梵天帝像而説經道。或撻沓和像。欲度鬼神現鬼神像、欲度豪尊現豪尊像、或復示現大神妙天像、或轉輪聖王化四域像、或殊特像、或復反足羅刹形像、或將軍像、或現沙門梵志之像、或金剛神隱士独処仙人僮儒像。光世音菩薩、遊諸仏土、而普示現若干種形、在所变化開度一切。是故族姓子、一切衆生成当供養光世音。其族姓子、所可周旋有恐懼者、令無所畏、已致無畏使普安隱、各自欣慶、故遊忍界。」¹⁸

仏が言う、「善男子よ。光世音菩薩がおもむく世界では、あるいは仏身を現し、教えを広く宣べ説く。あるいは菩薩の形や様子を現し、教えを説いて教化する。あるいは縁覺の姿を現し、あるいは声聞の姿を現す。あるいは梵天帝の形を現し、教えを説く。あるいはガンダルヴァの形を現す。鬼神を濟度しようとして鬼神の形を現し、豪尊を濟度しようとして豪尊の形を現し、あるいはまた大神妙天像を示現し、あるいは四域を教化する轉輪聖王の姿、あるいは殊特の姿、あるいはまた反足羅刹の形、あるいは將軍の姿、あるいは沙門・梵志の姿を現し、あるいは金剛神、隱士、独処仙人、僮儒の姿を現す。光世音菩薩は、諸々の仏土に遊び、あまねく若干の形を示現し、変化した先々で一切〔衆生〕を悟し濟度する。ゆえに善男子よ、一切の衆生は悉く光世音を供養すべきである。だから、その善男子（観音菩薩）が經巡る所に恐怖を抱いている者がいれば、畏れるところをなくさせ、畏れをなくすに到ればあまねく安穩を得て、各々が喜ぶようにさせる、ゆえに忍界（娑婆世界）に遊ぶ。」

¹⁸ T9、p.129b27-c10。

異訳である鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』では、次のように述べられている。

仏告無尽意菩薩、「善男子。若有国土衆生、応以仏身得度者、觀世音菩薩即現仏身而為説法...（中略）...無尽意。是觀世音菩薩成就如是功德、以種種形、遊諸国土、度脱衆生。¹⁹

仏が無尽意菩薩に言った、「善男子よ。もしある〔仏〕国土の衆生がおり、仏身をもって済度させるべきならば、觀世音菩薩はすぐに仏身を現してその者のために説法する」...（中略）...無尽意よ。だから觀世音菩薩がこのような功德を成就し、諸々の形で、諸々の国土に遊び、衆生を済度し解脱させる。

つまり、竺法護訳『正法華經』と鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』では、仏は觀音菩薩が示す様々な化身の一つであると記されているものの、觀音菩薩を仏と称する記述は見られない²⁰。ただし、鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』の方は、「応以仏身得度者、觀世音菩薩即現仏身而為説法」²¹のように、相手に応じて觀音菩薩の姿も変化することが強調されている。『六十華嚴』でも「顯變化身、現同類身、乃至同止攝取衆生。」と述べられているため、こうした觀音菩薩が相手と同じ種類に姿を変化する点は鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』と一致している。

次に、5世紀に訳出された難提訳『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』における觀音菩薩と仏との関係を見ていく。

難提訳『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』では、「爾時世尊憐愍衆生覆護一切。重請觀世音菩薩、説消伏毒害陀羅尼呪。爾時觀世音菩薩、大悲熏心承仏神力、而説破惡業障消伏毒害陀羅尼呪」²²と述べられている。

ここで「觀世音菩薩、大悲熏心承仏神力、而説破惡業障消伏毒害陀羅尼呪」²³とは、觀音菩薩は「大悲」が心に熏習し、仏から神力を受け、「破惡業障消伏毒害陀羅尼呪」を説いたという意味である。

以上の經典をまとめると、觀音菩薩と仏の関係は次表の通りである。

¹⁹ T9、p.57a22-b21。

²⁰ 「光世音菩薩所遊世界、或現仏身而班宣法」、「善男子。若有国土衆生、応以仏身得度者、觀世音菩薩即現仏身而為説法」。

²¹ T9、p.57a23-24。

²² T20、p.35a20-23。

²³ T20、p.35a20-23。

經名	観音菩薩と仏の関係
『正法華経』	観音菩薩は仏の姿で現れ説法することができる
『妙法蓮華経』	観音菩薩は必要に応じて仏の姿で現れ説法することができる
『六十華厳』	如来、功德山王
『悲華経』	光明功德山王如来
『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』	観音菩薩は「大悲」が心に熏習し、仏から神力を受け、「破悪業障消伏毒害陀羅尼呪」を説いた

『正法華経』と『妙法蓮華経』の観音菩薩は仏の姿で現れることができる。『六十華厳』と『悲華経』の観音菩薩は如来であり功德山王である（光明功德山王如来）。『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』の観音菩薩は、仏から神力を得たのみである。

結論

「観世音仏」信仰は6世紀の中国を起源とする説が有力である。しかし、5世紀に訳出された『大悲分陀利経』、『六十華厳』、『悲華経』にも、観音菩薩が「如来」であるという記述が見られる。また、『六十華厳』と『悲華経』の観音菩薩に関する記述では、「光明」、「功德山王」、「如来」、「金剛座」、「大悲」などの特徴が共通している。

『六十華厳』には、観音菩薩が「光明山」に住み、善財童子に「善知識者、則是如来……善知識者、功德山王」²⁴と称嘆されたことが記されている。『六十華厳』の「光明山」、「如来」、「功德山王」を組み合わせると、『悲華経』の「光明功德山王如来」になる。また、「光明山」と「功德山王」は『六十華厳』の観音菩薩に関する記述特有の単語であり、『華厳経』「入法界品」の他の異訳には見られない。

『六十華厳』の観音菩薩は、『法華経』に見える衆生を恐怖から離れさせる能力があり、「光明」の特徴も持っている。さらに、『六十華厳』の観音菩薩は『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』と同様に、光明で衆生の煩惱を消すことができ、「大悲」という特徴も共通している。ただし、『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』では、観音菩薩が如来や仏であるとは記されておらず、如来から神通力を得たと記されている。

²⁴ T9、p.718a。

つまり、『六十華嚴』の観音菩薩は、早期の漢訳経典である『法華経』の観音菩薩の特徴を持ちつつ、同期の漢訳経典の観音菩薩の特徴である「大悲」、「如来」も持っており、中国の観音経典の中でも特別な存在である。

第三節 『華嚴經』における観音菩薩と称名について

はじめに

観音菩薩の称名信仰とは、観音菩薩の名を称えれば、苦難から逃れることができるという信仰のことである。称名信仰は、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」(406年訳出)に由来する。例えば、「而称名号、皆得解脱一切衆患(名号を称えれば、皆、一切諸々の患いから解脱することができる)」¹である。

『八十華嚴』の観音菩薩に関する記述では「若称我名、若见我身、皆得免離一切怖畏(もし私を念じれば、もし私の名を称えれば、もし私の若身を見れば、皆、一切の怖畏から免れて離れることができる)」²、『四十華嚴』では「若称我名、若见我身、皆得免離一切恐怖(もし私を念じれば、もし私の名を称えれば、もし私の身を見れば、皆、一切の恐怖から免れて離れることができる)」³と記され、観音菩薩の名を称えるべきことが強調されている。しかし、『六十華嚴』の該当する記述では、「我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所応、除滅恐怖而為説法。(私は「現在正念法門」「名字輪法門」を生み出し、一切衆生と等しい身体となって様々な方便を示し、応ずべきあり方に随い[姿を現して]、恐怖を取り除き、衆生のために説法する。)」⁴と記され、観音菩薩の名を称えるべきであるとは強調されていない。

本節では、第一に、『法華経』や『華嚴経』などの経典に見られる観音菩薩の称名に関する記述を分析する。第二に、『華嚴経』「入法界品」における観音菩薩に関する記述の称名の位置付けを明らかにする。第三に、観音菩薩の称名信仰の変遷も考察する。

一 『正法華経』「普門品」と『法華経』「普門品」

観音菩薩の称名信仰は、『法華経』に遡ることができる。ただし、称名の方法は、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」との間で相違がある。以下に、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」の称名に関する記述を示す。

¹ T9、p.129a8。

² T10、p.367a29-b1。

³ T10、p.733c5-6。

⁴ T9、p.718b23-25。

竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」

此族姓子、若有衆生、遭億百千姪困厄患難、苦毒無量、適聞光世音菩薩名者、輒得解脱無有衆惱、故名光世音。若有持名執在心懷、設遇大火然其山野、燒百草木叢林屋宅、身墮火中、得聞光世音名、火即尋⁵滅。⁶

ここに善男子よ、もしある衆生が、億百千姪⁷の困難災厄や患難に遭い、苦しみも無数であるとしても、たまたま光世音菩薩の名を聞くものは、すぐに解脱を得、あらゆる悩みが無くなる、ゆえに光世音という。もしある〔衆生が観音菩薩の〕名号を保って心の中で存念すれば、たとえ大火がその山野を燃やし、百の草木、叢林、屋宅を焼き、身体が火中に墮ちても、光世音の名を聞くことができ、火はすぐ消える。

鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」

善男子、若有無量百千万億衆生受諸苦惱、聞是観世音菩薩、一心称名、観世音菩薩即時觀其音声、皆得解脱。若有持是観世音菩薩名者、設入大火、火不能燒、由是菩薩威神力故。若為大水所漂、称其名号、即得淺处。⁸

善男子よ、もし無数の百千万億の衆生が諸々の苦惱を受けたなら、この観世音菩薩を聞き、一心に称名すれば、観世音菩薩は即時にその音声を觀、皆解脱することができる。もしこの観世音菩薩の名〔号〕を称える者があれば、たとえ大火に入っても、火に焼かれないが、それはこの菩薩の威神力ゆえである。もし大水で漂流しても、その〔観音菩薩の〕名号を称えれば、すぐ浅い所〔にたどり着くこと〕ができる。

竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」では「若有持名執在心懷...得聞光世音名」となっているが、対応する鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」では、「若有持是観世音菩薩名者」と訳されている。このような例は他にも見られる。

⁵ 「尋」、ここでは「すぐ」の意味である。

⁶ T9、p.128c24-29。

⁷ 「姪」とは、平川彰『仏教漢梵大辞典』（p.294）によると、梵語の *ayuta*、*nyarbuda* である。*nyarbuda* は、林隆夫『インドの数学』（中公新書、1993年、p.3）によると、10の8乗を意味する。

⁸ T9、p.56c5-11。

竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」

假使風吹其船、流墮黒山迴波、若經鬼界值魔竭魚、衆中一人竊独心念光世音菩薩功德威神、而称名号、皆得解脱一切衆患、及其伴侶衆得濟渡、不遇諸魔邪鬼之厄。故名光世音。⁹

もし風がその船の上に吹き、流されて黒山のような荒波に落ち、もし鬼界を経て魔竭魚¹⁰に遭っても、衆人の中の一人がひそかに独り心の中で光世音菩薩の功德威神〔力〕を念じ、名号を称えれば、皆一切の諸々の患いから解脱することができ、その仲間たちも済度を得、諸々の魔、邪鬼などの厄に遭わない。ゆえに光世音という。

鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」

假使黒風吹其船舫、飄墮羅刹鬼国、其中若有乃至一人、称観世音菩薩名者、是諸人等皆得解脱羅刹之難。以是因縁、名観世音。¹¹

もし黒い風がその船の上に吹き、〔船が〕漂流して羅刹鬼国に落ちても、その中にもし観世音菩薩の名を称える者たちがいたら、それが一人でも、諸々の人たちは皆、羅刹の難を解脱することができる。この因縁によって、観世音という。

以上のように、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」では「衆中一人竊独心念光世音菩薩功德威神、而称名号」となっているが、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」は「其中若有乃至一人、称観世音菩薩名者」になっている。

二つの経典を比較した結果、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」では、心の中で光世音菩薩の名号を念じることが重視されているのに対し、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」では称名することが重視されていることが明らかになった。

次に、「念」の意味について述べる。「光世音菩薩普門品」に相当する梵文の *Samantamukhaparivartah* に見られる「念」の意味に関する先行研究を紹介し、漢文の立場からも説明する。

石上善応と辛嶋静志によると、*Samantamukhaparivartah* の散文では観音菩薩の名号を声に

⁹ T9, p.129a5-10.

¹⁰ 「魔竭魚」とは、『一切経音義』では、「摩竭（摩竭者、梵語也。海中大魚。吞啗一切諸水族類及吞船舶者是也。）」(T54, p.577a24) と説明され、海中のあらゆるものを飲み込む巨大な魚のことである。

¹¹ T9, p.56c12-16.

出して称えることにより観音菩薩によって済度されると記されているのに対し、偈頌では「念」により済度されると記されていると指摘している¹²。また、辛嶋は、散文に見られる *svara* という言葉には「声」と「念」の二つの意味があり、偈頌に見られる *smara* という言葉は「念」の意味である¹³と指摘している。さらに、辛嶋は、鳩摩羅什の弟子である僧肇が記した（による）『注維摩詰経』の「観世音菩薩。……亦名観世念」¹⁴を挙げ¹⁵、梵語、パーリ語、中期のインドの文献を確認すると、*avaṅlok*（観る）は *āsaya*（心の中の状態）と連結して使われる事例が多いため、「観念菩薩」（*Avalokitasvara*）の方が妥当である¹⁶と述べている。

「念」の中国語の解釈を見てみると、東漢の許慎『説文解字』には、「念、常思也。従心今声（奴店切）¹⁷」と記されている。つまり、「念」は「常に思う」という意味である。

竺法護と鳩摩羅什は、「心の中で観音菩薩の名号を念じること」と「声に出して観音菩薩の名号を称えること」を明確に区別して表現している。例えば、「心の中で観音菩薩の名号を念じること」を表現する時には「心念」、「声に出して観音菩薩の名号を称えること」を表現する時には「称」や「称呼」が使われることが多い。

三 『観世音応驗記』三種の成立

竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」は、同時代に成立した靈驗記にも影響を及ぼした。このため、傳亮『光世音応驗記』、張演『続光世音応驗記』¹⁸、陸杲『繫観世音応驗記』¹⁹に収録されている靈驗記を分析し、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」が訳出される以前と以後で、心の中で観音菩薩の名号を念じる経文と、声に出して観音菩薩の名号を称える経文が現れる頻度がどのように変化したかを比較する。

¹² 石上[1982]、pp.462-468。辛嶋[2016]、pp.321-322。

¹³ 辛嶋[2016]、pp.324-325。

¹⁴ T38、p.331a25-27。

¹⁵ 辛嶋[2016]、p.325。

¹⁶ 辛嶋[2016]、p.304。

¹⁷ 漢・許慎『説文解字』、中華書局、p.217上。

¹⁸ 傳亮『光世音応驗記』と張演『続光世音応驗記』は、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」に基づいて記された靈驗記である。

¹⁹ 陸杲『繫観世音応驗記』は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」に基づいて記された靈驗記である。

まずは『観世音応驗記』三種の成立経緯を紹介する。

傅亮『光世音応驗記』

『光世音応驗記』と『繫観世音応驗記』の序文によると、『光世音応驗記』は、東晋の謝敷によって編集された観音菩薩の靈驗記であるが、謝敷が10数条の靈驗記を友人の傅瑗に送ったところ、東晋末年(399)、中国東南で孫恩の乱が起こり、傅瑗の家に所蔵されていた『光世音応驗記』も散逸してしまった。現在伝わっている『光世音応驗記』は、傅瑗の息子である傅亮が、記憶を頼りに『光世音応驗記』の中の7条の靈驗記を書き起こし、まとめたものである。

『宋書』²⁰によると、傅亮(?-421)は字は季友、北地靈州の人で、経史を広く学び、特に文詞に通じていた。生前の最高官位は尚書令である。

張演『続光世音応驗記』

『宋書』によると、張演は、呉郡²¹の出身で、張良(?-前186)の子孫張茂度の息子、太子中舎人²²である。『続光世音応驗記』の序文によると、張演は、若い頃から家訓により仏教を信仰し、靈驗²³も信じていた。張演は自ら集めた靈驗記を傅亮『光世音応驗記』の末尾に付け足し、『続光世音応驗記』(10条)を完成させた。

陸杲『繫観世音応驗記』

陸杲は張演の大甥で、仏教信者であり、観音菩薩を信仰していた。陸杲は、観音菩薩の靈驗記や伝説を読み、観音菩薩の靈驗記69篇を収録し、『繫観世音応驗記』(69条)を完成させた。陸杲は、傅亮『光世音応驗記』と張演『続光世音応驗記』の後に、『繫観世音応驗記』を付け足した。これが現代の研究者によって、『観世音応驗記』三種と呼ばれるようになった。

京都青蓮院蔵『観世音応驗記』の最後に録されている「補遺二条」は、百済の僧侶によって記録された観音菩薩の靈驗である。佐野[2020]は、京都青蓮院蔵『観世音応驗記』は朝鮮半島を経由して日本に伝わったもので、書写年代は日本の中世期頃と推定されると指摘している。

²⁰ 成立年代487年。

²¹ 「呉郡」とは、現在の江蘇省と浙江省にまたがる地域のことである。

²² 『宋書』、p.1509。「太子中舎人」とは、太子の東宮に仕える官人のことである。

²³ 原文では、「每欽服靈異、用兼綿慨」となっている。董[2002]、p.29。

張演と陸杲は観音菩薩の靈驗記を集め、各々『続光世音応驗記』と『繫観世音応驗記』を著した。つまり、『続光世音応驗記』と『繫観世音応驗記』は、民衆の観音菩薩観を反映している。

次の表は、靈驗記に見える観音信仰の変遷を明らかにするためのものである。表の左列には、董志翹[2001]の目録に倣い、靈驗記の題名を列挙した。上列には、靈驗記に記されている観音信仰の理由・目的を列挙した。右側の網掛け部分は、観音菩薩の救済を得るために用いられた手段・方法である。

表2 傅亮『光世音応驗記』と張演『続光世音応驗記』

	災厄						目的			方法			
	災害 災難	殺人 盜賊	刑罰 死刑	戦争	病氣	猛獸 毒蛇 鬼	子宝	瑞相	示現	称名	祈念 帰依 帰向	誦経	参詣
『光世音 應驗記』²⁴													
竺長舒	1									1			
帛法橋											1		
三胡道人		1									1		
寶傳			1								1		
呂竦	1									1	1		
徐榮	1									1		1	
竺法義					1						1		
『続光世音 應驗記』²⁵													
徐義				1						1			
張展			1								1		
惠簡道人						1				1		1	
孫恩乱後臨 刑二人			1							1	1		

²⁴ 董志翹[2001]、p.1。

²⁵ 前掲、p.28。

	災厄						目的			方法			
	災害 災難	殺人 盗賊	刑罰 死刑	戦争	病気	猛獣 毒蛇 鬼	子宝	瑞相	示現	称名	祈念 帰依 帰向	誦経	参詣
道泰道人					1					1	1		
积僧融						1				1			
江陵一婦人		1	1							1			
毛徳祖		1								1	1		
義熙中土人			1								1		
韓当	1									1			
合計	4	3	5	1	2	2	0	0	0	11	10	2	0

以上の靈驗記の数を各々集計し、割合を比較した結果、傳亮『光世音応驗記』の「称名」は3例、「祈念・帰依・帰向」は5例あり、張演『続光世音応驗記』の「称名」は8例、「祈念・帰依・帰向」は5例あることがわかった。また、一人の登場人物が、救済を求める方法として、「称名」と「心念」の両方を使っている事例もある。

表3 傳亮『光世音応驗記』と張演『続光世音応驗記』の集計

	「称名」	「心念」	「称名」と「心念」の両方
傳亮『光世音応驗記』	3	5	1
張演『続光世音応驗記』	8	5	3
合計	11	10	4

表 4 陸杲『繫觀世音應驗記』

	災厄						目的		方法				
	災害 災難	殺人 盜賊	刑罰 死刑	戰爭	病氣	猛獸 毒蛇 鬼	子宝	尋人	称名	祈念 帰依 帰向	誦經	金像 御守	礼拝
『繫觀世音 應驗記』 ²⁶													
积法力道人	1								1				
积法智道人	1								1	1			1
吳興郡吏	1									1			
海塩一人	1								1	1			
劉澄	1								1				
积道罔道人	1								1				
伏万寿	1								1				
积法純道人	1										1		
梁声	1								1				
外国百餘人	1								1				
北有一道人		1							1				
関中道人法 禪等五人		1							1	1			
北彭城有一 人			1						1	1		1	
蜀有一白衣				1								1	
高荀									1	1			
杜賀救婦			1							1			
南公子敖			1							1			
慧和道人			1								1		
蓋護			1								1		
凉州婦人李			1								1		

²⁶ 前掲、pp.57-59。

	災厄						目的		方法				
	災害 災難	殺人 盜賊	刑罰 死刑	戰爭	病氣	猛獸 毒蛇 鬼	子宝	尋人	称名	祈念 帰依 帰向	誦經	金像 御守	礼拝
会稽庫吏姓 夏			1										
积僧洪道人			1							1			
王球			1							1			
郭宣			1							1			
超達道人			1						1				
虜中寺主			1						1				
王葵			1							1			
高度			1						1				
于闐王女婿			1							1	1		
関中人			1						1				
僧苞道人所 見劫			1						1				
朱齡石			1						1				1
山陽一人名 僧儒			1						1				
張会稽使君			1							1			
張達			1							1			
王毅			1							1			
孫欽			1							1			
唐永祖			1						1				
幼宗兄子			1							1			
彭子喬			1							1			
益州一道人		1							1				
河北一老尼		1							1				
劉度		1							1	1			
积慧標				1					1				

	災厄						目的		方法				
	災害 災難	殺人 盜賊	刑罰 死刑	戰爭	病氣	猛獸 毒蛇 鬼	子宝	尋人	称名	祈念 帰依 帰向	誦經	金像 御守	礼拝
欒苟		1							1				
积開達		1									1		
裴安起		1							1				
毛女		1							1				
張崇			1						1				
吳乾鐘		1								1	1		
法智道人				1					1				
李儒				1					1	1			
积道汪法師				1					1				
积道明道人		1							1				
有人姓台							1			1			
畢覽				1					1				
邢懷明				1							1		
符堅敗時人				1					1				
积僧朗				1					1				
积道罔道人	1								1				
潘道秀				1						1			
韓睦之								1			1		
彭城嫗 1								1		1			1
彭城嫗 2								1			1		1
池金罡		1							1				
道豫道人説 癩人					1				1				1
月氏国人					1								1
积惠縁道人					1					1	1		
王桃						1			1	1			

	災厄						目的		方法				
	災害 災難	殺人 盗賊	刑罰 死刑	戦争	病気	猛獣 毒蛇 鬼	子宝	尋人	称名	祈念 帰依 帰向	誦経	金像 御守	礼拝
法領道人						1			1				
合計	11	12	27	10	3	2	1	3	40	16	21	3	6

以上の靈験記の数を各々集計し、割合を比較した結果、陸奥『繫観世音応験記』の「称名」は40例、「祈念・帰依・帰向」は16例あることがわかった。また、一人の登場人物が、救済を求める方法として、「称名」と「心念」の両方を使っている事例もある。

表5 陸奥『繫観世音応験記』の集計

	「称名」	「心念」	「称名」と「心念」の両方
陸奥『繫観世音応験記』	40	16	7

傳亮『光世音応験記』と張演『続光世音応験記』の靈験記の数を集計し、「称名」と「心念」の割合を比較した結果、「称名」は11例、「祈念・帰依・帰向」は10例あることがわかった。これは、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」において、「心の中で観音菩薩の名号を念じること」と、「声に出して観音菩薩の名号を称えること」の両方が重視されていることが反映されている。

一方、陸奥『繫観世音応験記』の靈験記の数を集計し、「称名」と「心念」の割合を比較した結果、「称名」は40例、「祈念・帰依・帰向」は16例あることがわかった。つまり、「称名」は「祈念・帰依・帰向」の例よりはるかに多い。これは、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」において、称名することが重視されていることが影響していると考えられる。

以上のように、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」は、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」と比較して、称名への重視が靈験記にも反映されたことがわかった。

一方、『悲華経』の観音菩薩は、竺法護『正法華経』「光世音菩薩普門品」と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」と比較して、さらに観音菩薩を念じ、称名すれば苦悩から解脱できることを強調し保証している。次に示す。

若能念我、称我名字、若其为我天耳所聞、天眼所見、是衆生等、若不得免斯苦惱者、我終不成阿耨多羅三藐三菩提。²⁷

もし私を念じて、私の名字を称えれば、もしその（称名が）私の天耳の聞くところとなり、天眼の見るところとなるならば、この衆生らが、もしそれらの苦惱を免れないならば、私は決して阿耨多羅三藐三菩提を成就することはない。

つまり、『悲華經』は、観音菩薩の名を称名すれば、苦惱を免れることができると保証している。ただし、前提があり、それは、「若其为我天耳所聞、天眼所見」²⁸とあるように「もし天耳で聞けば」「もし天眼で見れば」である。

二 『六十華嚴』と他の異訳との比較

ここでは、『六十華嚴』の「復次、善男子。我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、随其所応、除滅恐怖而為説法、令発阿耨多羅三藐三菩提心、得不退転、未曾失時。」²⁹の「字輪法門」、「随其所応」、「令発阿耨多羅三藐三菩提心」を考察することにより、他の經典と比較し、『六十華嚴』の特徴を論じたい。

まずは、「字輪法門」を見ていく。『六十華嚴』には「名字輪法門」が見られ、『羅摩伽經』には「名字法輪法門」が見られる。一方、『八十華嚴』と『四十華嚴』には、「若称我名、若見我身、皆得免離一切怖畏（恐怖）」という記述が見られるが、「名字輪法門」や「名字法輪法門」が見られない。以下に『六十華嚴』、『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『四十華嚴』、『*Gaṇḍavyūhasūtra*』の該当する段落を示す。

『六十華嚴』

復次、善男子。我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、随其所応、除滅恐怖而為説法、令発阿耨多羅三藐三菩提心、得不退転、未曾失時。³⁰

また、善男子よ。私は「現在正念法門」を生み出し、「名字輪法門」であるため、一切衆生と等しい身体となって様々な方便を示し、衆生の状態に応じて〔姿を現して〕、

²⁷ T3、p.185c23-25。

²⁸ T3、p.185c23-24。

²⁹ T9、p.718b23-27。

³⁰ T9、p.718b23-27。

恐怖を取り除き、衆生のために説法し、阿耨多羅三藐三菩提心（無上正等覺心）を發せしめ、不退轉を得させ、いまだかつて時宜を逸したことがない。

『羅摩伽經』

復次善男子。出生現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法、名字法輪法門、為脱輪轉三界衆生故、入論議法門。住此法門故、示現一切衆生等身種種方便、隨其所應、以是方便除其恐怖、皆令發阿耨多羅三藐三菩提心、得不退轉、供養諸仏、受持正法。³¹

また善男子よ。〔私、觀音菩薩〕は「現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法」であって「字法輪法門」と名付けられるものを生み出し、三界（欲界・色界・無色界）に輪廻する衆生を解脱させるため、論議法門に入った。この法門に住するため、一切衆生と等しい身体となって様々な方便を現して示し、対応すべき者に従い、この方便でその恐怖を除き、すべて〔の衆生に〕阿耨多羅三藐三菩提心を起こさせ、不退轉を得させ、諸仏を供養させ、正しい教えを受けさせて記憶させる。

『八十華嚴』

願諸衆生、若念於我、若稱我名、若見我身、皆得免離一切怖畏。善男子。我以此方便、令諸衆生離怖畏已、復教令發阿耨多羅三藐三菩提心永不退轉。³²

諸々の衆生が、もし私を念じれば、もし私の名を称えれば、もし私の身を見れば、皆、一切の怖畏から免れ離れることができる。善男子よ、私がこの方便をもって、諸々の衆生を怖畏から離れさせた後、また阿耨多羅三藐三菩提心（無上正等覺心）を發せしめ、永遠に不退轉を得させる。

『四十華嚴』

願諸衆生若念於我、若稱我名、若見我身、皆得免離一切恐怖、滅除障難、正念現前。

善男子。我以如是種種方便令諸衆生離諸怖畏、住於正念。復教令發阿耨多羅三藐三菩提心、至不退轉。³³

諸々の衆生が、もし私を念じれば、もし私の名を称えれば、もし私の若身を見れば、皆一切の恐怖から免れて離れることができ、障難を滅し除くことができ、正念が現前す

³¹ T10、p.860c7-13。

³² T10、p.367a29-b3。

³³ T10、p.733c5-7。

る。善男子よ、私がこの方便をもって、諸々の衆生を怖畏から離れさせた後、また阿耨多羅三藐三菩提心（無上正等覺心）を發せしめ、永遠に不退轉を得させる。

Gaṇḍavyūhasūtra

anusmṛtimukhaṃ ca me sarvaloke'dhiṣṭhitaṃ sarvasattvabhayavyupaśamanāya/ svanāma-cakraṃ me sarvaloke'bhivijñaptaṃ sarvasattvabhayavigamāya/ sarvajagadanantākṛtibhe-daśamatho me kāye'dhiṣṭhito yathākāla jagatpratativijñaptaye/ so'haṃ kulaputra, anenopāyena sattvān sarvabhayebhyaḥ parimocya anuttarāyāṃ samyaksambodhau cittamutpādyā avivartyān karomi buddhadharmapratilābhāya/ ³⁴

また私はあらゆる衆生の恐怖を除くために、すべての世界に（私への）祈念の門〔正念法門〕を威神力でつくりだし、あらゆる衆生の恐怖を除くために、すべての世界に自分の名号の輪〔字輪法門〕を（転じて）鳴り渡らせ、適切な機会に衆生がそれぞれに（私を）知ることができるように、あらゆる世の衆生の数限りない異なる相貌と同じ自分の身体を威神力で現し出す。善男子よ、だから、私はこの方便によってすべての衆生をすべての恐怖から解き放ち、仏のすべての徳を獲得するために、無上正等覺に向けて發心させて不退轉にする。³⁵

以上のように、『八十華嚴』と『四十華嚴』には、「名字輪法門」（字輪法門）に類する表現は見られない。

『六十華嚴』の「我出生現在正念法門、名字輪法門故」という一節について、次の二通りの解釈ができる。

- 1 私は「現在正念法門」、「名字輪法門」という法門を出生し
- 2 私は「字輪法門」という名の「現在正念法門」を出生し

1 番目の解釈だと、『六十華嚴』の「名字輪法門」は、『羅摩伽經』の「名字法輪法門」、*Gaṇḍavyūhasūtra* の「自分の名号の輪」とほぼ一致している。以下に示す。

³⁴ P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, pp.160-161, line 9, Darbhanga.

³⁵ 『梵文和訳 華嚴經入法界品』中、pp.118-119。『梵文和訳 華嚴經入法界品』の表記法は、〔 〕が訳語の説明、（ ）が補足説明で、筆者の表記法とは逆になっている。しかし、ここでは、『梵文和訳 華嚴經入法界品』の表記法のまま引用した。

『六十華嚴』	『羅摩伽經』	<i>Gaṇḍavyūha</i>	<i>sdong po bkod pa'i mdo pa</i>
我出生現在正念法門、名字輪法門故	現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法名字法輪法門	svanāma cakram 自分の名号の輪〔字輪法門〕	rang gi ming gi 'khor 自分の名の輪

『六十華嚴』には「我出生現在正念法門」とあって、観音菩薩が「現在正念法門」を生み出したという記述が見られる。一方、*Gaṇḍavyūhasūtra* では「すべての世界に（私への）祈念の門〔正念法門〕を威神力で作りだし」と解釈されている。『六十華嚴』の「正念法門」と「字輪法門」は *Gaṇḍavyūhasūtra* にも対応する部分があるが、*Gaṇḍavyūhasūtra* の記述は『六十華嚴』より具体的で、「正念法門」と「字輪法門」に区別して描写されている。

しかし、梶山雄一等訳注『梵文和訳 華嚴經入法界品』[2021]には、「すべての世界に自分の名号の輪〔字輪法門〕を（転じて）鳴り渡らせ」と記され、『六十華嚴』の「名字輪法門故」に対応する梵語は、「字輪法門」と解釈されている。これは2番目の解釈と一致している。

また、「字輪法門」については、菩提流支『不空羂索神變真言經』に、「依不空王觀世音相。以一切法任持智印金剛身語心印。入真言字輪。輪撰觀世音相³⁶（不空王觀世音相により、「一切法任持智印金剛身語心印」を以て、真言字輪に入り、〔真言字〕輪で觀世音の相を受け入れる）」という記述があるからである。

菩提流支『不空羂索神變真言經』の「以一切法任持智印金剛身語心印。入真言字輪。」³⁷と『六十華嚴』の「我出生現在正念法門、名字輪法門故」³⁸の共通点は、衆生が「心」（正念）と「字輪」（名字輪）で観音菩薩と感応すると記されていることである。ただし、『六十華嚴』には、観音菩薩が衆生に応じて説法すると記されている。

また、『六十華嚴』の訳出年代に近い漢訳經典である難提訳『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』（以下難提訳『請觀世音經』）には、次の記述が見られる。

爾時、世尊說是神呪已、告阿難言、若善男子善女人四部弟子、得聞觀世音菩薩名号、并受持誦誦六字章句。若行曠野迷失道徑、誦此呪故、觀世音菩薩、大悲熏心化為人像、

³⁶ T20、p.342a16-18。

³⁷ T20、p.342a17-18。

³⁸ T9、p.718b23-24。

示其道路令得安隱。若当飢渴化作泉井、果蓏飲食令得飽滿。³⁹

その時、世尊がこの神呪を説いた後、阿難に言った、「觀世音菩薩の名号を聞くことができ、また「六字章句」を持して読誦し、もし荒野を歩いて道を失い迷うならば、この〔「六字章句」の〕呪文を誦するため、觀世音菩薩は、大悲により心を熏じて人像と化し、その道を示して〔行人〕に安穩を得させる。もし飢えや渴きがあれば、〔觀音菩薩〕は泉や井戸を作り、果物や野菜などの飲食物が〔行人の飢えを〕満たすことができる。」

つまり、難提訳『請觀世音經』には、觀音菩薩の名号を称えるだけでなく、「六字章句」(安陀呬 般茶呬)など密教の呪文⁴⁰を唱える必要もあると記されている。

難提訳『請觀世音經』の訳出年代は『六十華嚴』訳出年代とほぼ同時期であるが、『請觀世音經』には密教の呪文に関する記述があり、初期の密教觀音經典と言われている。

次に、『六十華嚴』の「復次、善男子。我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所應、除滅恐怖而為說法、令發阿耨多羅三藐三菩提心、得不退轉、未曾失時。」⁴¹に見られる「隨其所應」という記述を考察する。以下に、『六十華嚴』、『八十華嚴』、『四十華嚴』を比較する。

『六十華嚴』

復次、善男子。我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所應、除滅恐怖而為說法、令發阿耨多羅三藐三菩提心、得不退轉、未曾失時。⁴²

『八十華嚴』

願諸衆生、若念於我、若称我名、若見我身、皆得免離一切怖畏。

『四十華嚴』

願諸衆生若念於我、若称我名、若見我身、皆得免離一切恐怖、滅除障難、正念現前。

³⁹ T20、p.36a13-18。

⁴⁰ 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』、「多姪𑖀 安陀呬 般茶呬 枳由呬(名著瓔珞鬼)檀陀呬(名捉鐵捧鬼)羶陀呬(名捉鉞鬼)底耶婆陀(名与人光鬼)耶睺婆陀(名聞鬼)頗羅膩祇(名長出齒鬼)難多呬(名大身鬼)婆伽呬(名大面鬼)阿盧弥(名閉目鬼)薄鳩呬(名著鍾鬼此鬼兩耳著大鍾)摸鳩隸(名披頭鬼)兜毘隸(名住石窟鬼)繫呵」(T20、p.36a8-12)。

⁴¹ T9、p.718b23-27。

⁴² T9、p.718b23-27。

以上のように、『六十華嚴』では観音菩薩は様々な姿で現れ衆生の恐怖を取り除き説法するとされているが、観音菩薩の名を称えるべきとは強調されていない。しかし、『八十華嚴』と『四十華嚴』には、観音菩薩の名を声に出して称えるべきという記述が見られる。

『六十華嚴』に見られる「随其所応」という記述については、李通玄は『新華嚴経論』において、「今言観世音者。取正念心成、依心応現、而立名也。（今、「観世音」というのは、正念心によって成っており、心によって応現する〔という解釈〕を取って名を立てるのだ。）」⁴³と解釈している。李通玄は、観音菩薩の称名信仰を重視する『法華経』の立場とは異なり、『六十華嚴』の立場から、観音菩薩は心によって応現すると解釈している。

筆者も『六十華嚴』の「我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、随其所応」は、衆生が「心」（正念）と「字輪」で観音菩薩と感応することを意味すると考える。

また、『六十華嚴』の「復次、善男子。我出生現在正念法門、名字輪法門故。」⁴⁴は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」とは大きく異なっている。鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」には、「名字輪」という表現はなく、「字輪」などの密教的な表現も「正念」を強調する記述もない。

次に、『六十華嚴』の「令発阿耨多羅三藐三菩提心、得不退転、未曾失時。」⁴⁵という記述を見ていきたい。

先行研究では、积親航は「観自在菩薩法門研究—以『華嚴経』善財童子参訪大悲観自在菩薩為主」（華嚴専宗研究所修士論文、2014年）の本論において、「観自在菩薩更是令衆生発阿耨多羅三藐三菩提心永不退転。（観自在菩薩はさらに衆生に阿耨多羅三藐三菩提心を発せしめ、永遠に不退転を得させる。）」⁴⁶と述べているが、結論では「引導衆生最終得到解脱、証得阿耨多羅三藐三菩提（衆生に最終的には解脱を得させ、阿耨多羅三藐三菩提を証得することを導く）」⁴⁷と述べている。

积親航[2014]の本論の該当する論述は『六十華嚴』の内容と合致しているものの、結論と『六十華嚴』の内容と異なっている。結論の「引導衆生最終得到解脱」の「解脱」は、积親航が『八十華嚴』における観音菩薩の法門「菩薩大悲行解脱門」に基づいて使ったのである

⁴³ T36、p.863b3-4。

⁴⁴ T9、p.718b23-24。

⁴⁵ T9、p.718b26-27。

⁴⁶ 积親航[2014]、p.27。

⁴⁷ 积親航[2014]、p.34。

う。また、「証得阿耨多羅三藐三菩提」についても、『六十華嚴』では「証得」（悟ること）ではなく、衆生に阿耨多羅三藐三菩提心を持つようにさせるという点で異なる。

三 玄奘と吉蔵の観音信仰について

観音菩薩の称名信仰は、中国仏教史において注目されている点の一つである。たとえば、吉蔵の『法華義疏』では、ある人の「称名何故有脱苦不脱者」⁴⁸という質問に対して、自らの観音菩薩観を述べている。また、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』では、玄奘が砂漠中で一心に観音菩薩の名を唱えたことが記されている⁴⁹。以下に、玄奘と吉蔵の観音信仰を見ていきたい。

『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』には、玄奘が砂漠の中を歩き、四昼夜水を飲んでいなかった。観音菩薩の名号を称えると、五日目の夜、涼風が吹いて涼しくなり、冷水に潤われるようになった。そして、ある夢を見て、驚いて起きて進むと、十里を歩くようになった。また歩いて、やっと池に至り、水を飲んで、人と馬とも休むことができた⁵⁰、という記述がある。

難提訳『請観世音経』の「若行曠野迷失道徑…若当飢渴化作泉井」という記述は、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』に見られる玄奘の観音信仰に関する記述「遂臥沙中默念観音」および「経数里…（中略）…草十步欲迴転、又到一池、水甘澄鏡澈、即而就飲、身命重全」という記述と類似している。つまり、両方とも荒野（砂漠）を歩いている時、観音菩薩の名号を称えると、水が湧き出たことが記されている。

吉蔵は、「称名何故有脱苦不脱者（なぜ〔観音菩薩の〕名を称えることにより、苦難から脱することができる者と、脱することができない者がいるのか）」という問いに対し、次のように説明している。

⁴⁸ T34、p.626a。

⁴⁹ T50、p.224b。

⁵⁰ 「是時四夜五日無一滯沾喉、口腹乾焦、幾將殞絶、不復能進、遂臥沙中默念観音、雖困不捨。啟菩薩曰、“玄奘此行不求財利、無冀名譽、但為無上正法來耳。仰惟菩薩慈念群生、以救苦為務。此為苦矣、寧不知耶。”如是告時、心心無輟。至第五夜半、忽有涼風触身、冷快如沐寒水。遂得目明、馬亦能起。体既蘇息、得少睡眠。即於睡中夢一大神長数丈、執戟磨曰：“何不強行、而更臥也。”法師驚寤進発、行可十里、馬忽異路制之不迴。経数里、忽見青草数畝、下馬恣食。去草十步欲迴転、又到一池、水甘澄鏡澈、即而就飲、身命重全、人馬俱得蘇息」（『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』T50、p.224b22-c6）。

称名何故有脱苦不脱者。

答、一意如上、有至心不至心故有脱不脱。二者、脱有利益是則救之、脱無利益故不救也。三者、与觀音結縁有厚薄、薄者善少故不脱、厚者善多是故得脱。⁵¹ 四者、衆生業有定不定、不定可救、定不可救。所言定者、一、重心作已心無慚愧、二者、覆蔵、三者、作已更作、四、起願扶之、故決定得報、不可救也。⁵²

なぜ〔觀音菩薩の〕名を称えることにより、苦難から脱することができる者と、脱することができない者がいるのか。

答、一、上のような意味で、〔称名に〕至心と不至心があるゆえ、脱と不脱がある。二、脱することが利益であれば救い、脱することが利益でなければ救わない。三、觀音との結縁には厚薄があり、〔縁が〕薄い者は善が少ないゆえ脱せず、厚い者は善が多いゆえ〔解〕脱を得る。四、衆生の業には定と不定があり、不定なら救うことができ、定なら救うことができない。

つまり吉蔵は、苦難から脱することができるかどうかは、觀音菩薩の側の問題ではなく、人間の側の問題と理解していた。

結論

觀音菩薩の称名信仰に関する記述が初めて現れたのは、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」である。竺法護訳『正法華経』と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』を比較した結果、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」では、心の中で光世音菩薩の名号を念じることが重視されているのに対し、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「觀世音菩薩普門品」では称名することが重視されていることが明らかになった。

竺法護訳『正法華経』では、「心念」により觀音菩薩に済度されたと記されているが、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』では、「称名」、つまり「声に出す」という表現に変わっている。筆者は、この違いが靈驗記にも影響を与えていると考え、靈驗記を分析した。その結果、竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」に基づく靈驗記において、主人公は觀音菩薩に済度

⁵¹ 「与觀音結縁有厚薄、薄者善少故不脱、厚者善多是故得脱。」に関する先行研究について、水谷香奈[2021]がある。水谷香奈[2021]は、窺基の「故念觀音良縁滋潤、自心悔愧苦惱皆脱」は、吉蔵の影響を受けたものであると指摘している。

⁵² T34、p.626a3-10。

されるために「称名」と「心念」を同程度おこなっていた。一方、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」に基づく霊験記において、「称名」がおこなわれた回数は「心念」の2倍以上と、はるかに多くなっている。これは、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」において、称名することが重視されていることが影響している。

『六十華嚴』の観音菩薩の特徴は、「我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所応、除滅恐怖而為説法。」である。つまり、観音菩薩は様々な姿で現れ衆生の恐怖を取り除き説法するとされ、観音菩薩の名を称えるべきとは強調されていない。しかし、『羅摩伽経』、『八十華嚴』、『四十華嚴』では、観音菩薩の名を声に出して称えるべきという記述が見られる。竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」と鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」には、『六十華嚴』の「名字輪法門」（字輪法門）という表現は見られず、難提訳『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』に記されている密教の呪文を唱えるべきという記述も見られない。

中国では観音信仰を疑う学僧は少なく、特に吉蔵、玄奘、窺基は観音菩薩を深く信仰していた。吉蔵と窺基は、観音菩薩の名号を称えると、観音菩薩との縁が深くなると述べており、これは観音菩薩が中国で人気がある一因となったと考えられる。

しかし、唐代以降、『千手千眼観世音菩薩廣大円満無碍大悲心陀羅尼経』が作られ、後に大悲懺の法要では、経中の「南無大悲観世音。願我速知一切法」などの句を唱えたうえで「大悲呪」を唱えること、つまり呪を唱えることが中心となっている。

観音信仰の変遷を考察した結果、東晋以降、『法華経』の立場のように観音菩薩の名号を称えるだけでなく、真言（呪文）や「大悲呪」を唱えることも重視されるようになったことが明らかになった。

第二章 『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『四十華嚴』の観音菩薩

第一節 『羅摩伽經』の観音菩薩

はじめに

『羅摩伽經』三卷は、『華嚴經』「入法界品」の異訳であるが、『華嚴經』「入法界品」の完訳ではない。観音菩薩に関する記述は、『六十華嚴』の該当する内容と長さと同程度か、異なる部分があり、『六十華嚴』より長い。

『羅摩伽經』の経名から見れば、「羅摩伽」の解釈については様々あるが、正しい訳がない。『羅摩伽經』の「羅摩伽」の意味を解明することができないが、本節では、観音菩薩の法門を検討する。また、観音菩薩に関する記述を他の異訳と比較し、『羅摩伽經』の観音菩薩の特徴を明らかにしたい。

一 訳者と成立年代

『羅摩伽經』の成立年代と訳者についての先行研究には、杜斗城[2000]「西秦仏教述論」という論文がある。杜は『歴代三宝紀』、『大唐内典録』、『開元録』などの経録の記述を挙げ、以下のように述べている。

以上述資料来看、後両書（『大唐内典録』と『開元録』）所記内容顯然是因襲了前者（『歴代三宝紀』）。但無論怎樣、各書載聖堅為西秦僧人、其曾訳経数十部均為事实。¹

上述した資料から見ると、後の二冊（『大唐内典録』と『開元録』）に記された内容は明らかに前者（『歴代三宝紀』）を参考にしている。いずれにせよ、諸本は聖堅が西秦僧人であると述べ、かつて数十部の経を翻訳したことはすべて事実である。

杜はまた「要否認上述仏経均非聖堅在西秦翻译是很困难的。（上述した仏経はすべて聖堅が西秦に翻訳したものではないことを否定することはかなり難しい）」²と指摘している。

杜の研究に対し、筆者は次の問題点を指摘したい。

¹ 杜[2000]、p.208。

² 前掲、p.210。

まず、疑問を持っている点は、『羅摩伽經』の訳者と成立年代の問題である。僧祐『出三藏記集』³では、『羅摩伽經』は「新集統撰失訳雜經錄」に分類されている。つまり訳者は不明である。この点は杜の論文に見られない。

『羅摩伽經』の訳者が記されたのは、隋の費長房『歴代三宝紀』⁴が最も早い。隋の費長房『歴代三宝紀』によると、『羅摩伽經』の訳者・年代・巻数は、次の通りである。

魏世の安法賢訳『羅摩伽經』三巻⁵

乞伏西秦の聖堅訳『方等王虚空藏經』八巻⁶

晋安帝世の曇摩讖『羅摩伽經』一巻⁷

以上のように、『羅摩伽經』の訳者には、魏の安法賢と晋の曇摩讖がおり、『方等王虚空藏經』と異訳した西秦の聖堅もいる。しかし、僧祐『出三藏記集』には、聖堅訳『方等王虚空藏經』が『羅摩伽經』の異訳であるという記述は見られない⁸。また、隋の費長房『歴代三宝紀』に記されている三つの『羅摩伽經』は、現存していないため確認することができない。

唐の法藏は『華嚴経伝記』では、「羅摩伽經三巻（是入法界品、文不足）西秦沙門聖賢（堅）或云堅公訳。又魏安法賢訳一本亦三巻。又北涼曇無讖訳一本一巻成⁹」と述べている。つまり、法藏の『華嚴経伝記』によると、『羅摩伽經』には曹魏安法賢・西秦聖堅・北涼曇無讖など三つの異訳がある。

³ 『出三藏記集』において、聖堅の訳経は『方等王虚空藏經』一つのみである。

⁴ 費長房は『歴代三宝紀』において、『羅摩伽經』の項の次に、以下のように述べられている。「晋孝武世沙門聖堅於河南国為乞伏乾帰訳。或云堅公、或云法堅、未詳孰是、故備列之。依驗群録。一経江陵出。一経見趙録。十経見始興録。始興即南録。或竺道祖晋世雜録。或支敏度都録。或王宗或宝唱。勘諸録名人似遊涉随处出経。既適無停所。弗知附見何代。世録為正。今且依『法上録』総入乞伏西秦世録云（T49、p.83c12-19）」。

⁵ 羅摩伽經三巻（見竺道祖宝唱法上靈祐等四録）大般涅槃經二巻（略大本前数品為此二巻。見竺道祖魏録初）右二部合五巻。外国沙門安法賢訳。群録並云。魏世不辯何帝年。今依編于末。又別録亦載。（T49n2034_pp.56c25-57a2）。

⁶ 方等王虚空藏經八巻（亦云虚空藏所問経。或五巻。六巻第二出。与法賢所訳羅摩伽經本同文異。見晋世雜録。出大集経）（T49、p.83b18-19）。

⁷ 右二十四部合一百五十一巻。晋安帝世。中天竺国三藏法師曇摩讖。或云無讖。涼言法豊。（T49、p.84b20-22）。

⁸ 「方等王虚空藏經五巻（或云大虚空藏経檢経文与大集経第八虚空藏品同未詳是別出者不別録云河南国乞伏時沙門聖堅訳出）（T55、p.11b3-14）」。

「虚空藏經（曇摩讖出方等王虚空藏五巻。曇摩蜜多出虚空藏觀一卷。聖堅出虚空藏五巻。仏陀耶舍出虚空藏一卷）右一経。四人出（T55、p.14c13-15）」。

⁹ T51、p.155c24-27。

智昇も『開元録』において、法蔵と同一の意見で、曹魏の安法賢・西秦の聖堅・北涼の曇無讖という三つの異訳があること記している。

筆者が考察した結果、『羅摩伽経』と同様に聖堅訳とされる『無崖際総持法門経』に用いられる「如是我聞」・「合掌」・「阿修羅」などの訳語は、他の聖堅訳の「聞如是」・「叉手」・「阿須倫」など古い訳語と異なっている。

以上の内容をまとめると、現在『羅摩伽経』の訳者を判断することは難しいが、本稿では現行の通りに西秦聖堅訳にしておく。ただ、成立年代については、『羅摩伽経』は『出三蔵記集』(6世紀初め頃成立)以前にすでに存在していた。

二 『羅摩伽経』と『六十華嚴』に見られる観音菩薩の記述との異同

『羅摩伽経』の「毘羅摩伽大悲法門聖解脱法」は観音菩薩の法門を意味するが、『六十華嚴』の対応する箇所には「大悲法門光明の行」と記されており、法門の名前が異なっている。次に各々の法門の名前を示す。

毘羅摩伽三昧大悲法門

毘羅摩伽菩薩本行大悲法門聖解脱法

毘羅摩伽大悲法門聖解脱法

大悲法門毘羅摩伽菩薩円満智慧光明三昧

大悲具菩薩行毘羅摩伽三昧法門

大悲清浄毘羅摩伽菩薩光明法門¹⁰

以上に共通しているのは、「大悲」と「毘羅摩伽」という言葉である。しかし、*Gandavyuha* には「毘羅摩伽」に対応する語は見られない。類似の表現として、“mahākaruṇā-mukhāvīlambam nāma bodhisattvacaryāmukhaṃ”¹¹ (遅滞のない大悲の門という菩薩の門¹²。『四十華嚴』は「菩薩大悲速疾行解脱門」¹³と訳す)の“vilambam” (遅滞)が見られる。ただし、共通している発音は“vilambam”の“vila” (毘羅)のみである。

「毘羅摩伽菩薩本行大悲法門聖解脱法」の「毘羅摩伽」の意味は不明である。「羅摩伽」に

¹⁰ T10、p.860。

¹¹ P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, p.160, line 9, Darbhanga.

¹² p.117。

¹³ T10、p.733b14-15。

ついで、澄観は『大方広仏華嚴經疏演義鈔』において、次のように解釈している。

羅摩伽即入法界之梵語。羅者、此云離垢染。摩者、轉義。伽者、一合義。謂離垢染轉。即淨法界。一合即入義。¹⁴

羅摩伽、すなわち「入法界」の梵語である。羅は、中国では「離垢染」という。「摩」は轉義である。伽は一合義である。つまり〔羅と摩を合わせて〕「離垢染轉」であり、これはすなわち「淨法界」である。一合は「入る」という意味である。

澄観は「羅者、此云離垢染」と解釈しているが、これは「離垢」(vimala)からの連想で記述しているのであろう。一方、似たような語として、『翻梵語』には、「羅摩伽国(訳曰戲行)」¹⁵という説明もある。

次に、『六十華嚴』と比較すると、『羅摩伽經』には補足説明のような記述が多い。以下に『羅摩伽經』における観音菩薩の法門に関する説明を示す。

答言、「善哉、善哉。善男子。汝今已能發阿耨多羅三藐三菩提心。善男子。我已成就毘羅摩伽三昧大悲法門。善男子、此毘羅摩伽三昧大悲法門是菩薩行、一切菩薩功德智慧悉入其中。三昧力故不移此座、普現一切清淨色身、以普現法門清淨光明之行、於十方世界教化成就六趣衆生。」¹⁶

〔観音菩薩〕答えて言う、「良いかな、良いかな。善男子よ。汝は今既に無上正等覺心を發すことができた。善男子よ。私はすでに毘羅摩伽三昧大悲法門を成就した。善男子よ。この毘羅摩伽三昧大悲法門は菩薩行であり、一切の菩薩功德智慧はすべてその中に入っている。三昧力によって、この座から離れずに、あまねく一切の清淨の色身を現し、普現法門である清淨光明の行でもって、十方の世界において六趣の衆生を教化し、成就した。」

『六十華嚴』と比較すると、『羅摩伽經』は、観音菩薩の法門は「菩薩行」であることを強調し、その上、その「菩薩行」には一切の菩薩の功德と智慧が注入されると述べている。

また、『羅摩伽經』は、『六十華嚴』の「大悲法門光明之行¹⁷」という法門の前に、「清淨

¹⁴ T36、p.112c15-18。

¹⁵ T54、p.1037b8。

¹⁶ T10、p.860a26-b4。

¹⁷ T9、p.718b9-10。

を付けている。「清浄」は『羅摩伽經』では重視され、繰り返されている。

観音菩薩の法門に関する記述は、次の通りである。

常於一切諸仏所、隨所応化、普現其前。或以布施摂諸慳貪、或以持戒摂諸毀禁、或以忍辱摂諸恚惱、或以精進摂諸懈怠、或以禪定摂諸乱心、或以智慧摂諸愚痴。以六和敬善順衆生、以四摂法摂取衆生、放大光明網除滅衆生煩惱熱痛、以方便波羅蜜行布施愛語利益同事摂取衆生、以一切光明網微妙音声、普為十方一切衆生、演説一切聖解脱法、成就一切諸波羅蜜。隨諸衆生、応以諸仏、菩薩、声聞、縁覚形色威儀而得度者、皆為現身、坐金剛座、手執白花、為説毘羅摩伽菩薩本行大悲法門聖解脱法。若有衆生、応以六趣形色威儀而得度者、現六趣身、坐金剛座、手執白花、為説毘羅摩伽大悲法門聖解脱法、令彼衆生皆得悦樂、以妙色身、變現自在、示同類身、普度一切、隨其威儀、乃至同心、摂取衆生。¹⁸

常に一切の諸仏が住んでいるところにおいて、教化すべき相手に応じて、あまねくその〔相手の〕前に姿を現す。あるいは布施で諸々の慳貪を治め、あるいは持戒で諸々の毀禁（戒律を破る）を治め、あるいは忍辱で諸々の恚惱を治め、或いは精進で諸々の懈怠を治め、或いは禪定で諸々の乱心をおさめ、或いは智慧で諸々の愚痴をおさめる。六和敬でよく衆生に順じて、四摂法で衆生を受けとめる。大きな網のような光明を放ち、衆生の諸々の煩惱熱痛を除滅し、方便波羅蜜で布施・愛語・利益・同事（四摂事）を行って衆生を受けとめる。一切の網のような光明で、美しい声を出して、あまねく十方一切の衆生のため、一切の聖なる解脱法を演説し、一切の諸々の波羅蜜を成就する。諸々の衆生に従い、諸仏、菩薩、声聞、縁覚などの形体・色相・威儀で悟るはずなら、悉く衆生のために姿を現し、金剛座に座り、手に白花を持って、衆生のために「毘羅摩伽菩薩本行大悲法門聖解脱法」を説く。もしある衆生が、六趣（六道）の形体・色相・威儀で悟るはずなら、六趣の姿で身を現し、金剛座に座り、手に白花を持って、衆生のために「毘羅摩伽大悲法門聖解脱法」を説く。それらの衆生皆に悦樂を得させ、素晴らしい身体に変化して現れることが自在であり、同類の姿を示し、あまねく一切〔の衆生を〕済度し、相手の様子に従い、心まで同じくして、衆生を受け止める。

『羅摩伽經』の観音菩薩の法門の特徴をまとめると、次の通りである。

¹⁸ T10、p.860b4-20。

「六波羅蜜」で様々な煩惱を治める

「六和敬」でよく衆生に順じる

「四摂法」で衆生を受けとめる

「方便波羅蜜」で布施・愛語・利益・同事（四摂事）を行って衆生を受けとめる

また、「波羅蜜」も『羅摩伽經』の観音菩薩の法門の一大特徴であり、『羅摩伽經』の観音菩薩に関する記述において使用されている。

『羅摩伽經』には、観音菩薩の「坐金剛座、手執白花、為説毘羅摩伽大悲法門聖解脱法」という表現が繰り返し現れる。「坐金剛座、手執白花」は、『羅摩伽經』巻一の善財童子が観音菩薩に初めて会った時の記述に由来すると考えられる。

至其山頂、見觀世音坐於金剛八楞之座、座出光明、嚴飾無比。与無量菩薩、眷属困遶、而為説法。時觀世音、身真金色、手執大悲白宝蓮華、説大慈悲經¹⁹

その山頂に至り、観世音が金剛八楞の座に座っているのを見た。座から光明が出ており、その嚴飾は他に比べようが無い。〔観音菩薩は〕無量の菩薩と、従う者たちに囲まれ、〔みんなのため〕説法する。時に観世音は、身が真金色であり、手に大悲の白宝蓮華を持って、大慈悲經を説いた。

「手執白花」（観音菩薩が白い花を執っている）という表現が記されているのは、「入法界品」の諸訳の中では『羅摩伽經』のみである。『四十華嚴』の「善財称嘆偈」という増補された偈頌²⁰では、「世主手執妙蓮華」という記述が見られる。

『六十華嚴』の観音菩薩の法門の記述では、衆生に応じて、衆生の恐怖を取り除いて説法し、阿耨多羅三藐三菩提を起させ、不退転を得させると記されている。しかし、『羅摩伽經』の場合、観音菩薩は「依止の処」であることが明記されている。次に示す。

善男子。我常行此大悲法門毘羅摩伽菩薩円満智慧光明三昧、我於往昔、発清浄誓、満

¹⁹ T10、p.859c25-28。

²⁰ 『四十華嚴』の善財童子が観音菩薩を称嘆した偈頌（以下「善財称嘆偈」）は、『四十華嚴』特有のものであり、他の異訳には見られない。長谷岡一也は『華嚴経入法界品梵蔵漢対照索引』において、「爾時善財童子……普願衆生成証得」（734c11-735b18）の長行と偈頌が増広せられている（p.1787）と指摘している。「善財称嘆偈」には、『四十華嚴』の訳経事業に加わっていた澄観の思想の影響が見られる。例えば、「平等大悲同一味」という一節は、他の『華嚴経』「入法界品」の異訳には見られない。したがって、筆者も「善財称嘆偈」は後代に増補されたものとする。

足願故、以此淨願果力、住此法門。是故此三昧門、名為大悲具菩薩行毘羅摩伽三昧法門、教化一切衆生、為諸衆生而作屋宅歸依覆護依止之處、為諸衆生作大橋梁、作大洲渚、為諸衆生、作大炬燭、作大導師、乃至究竟處。為化衆生故、發弘誓願、見聞我者、皆得歡喜。²¹

善男子よ。私は常にこの「大悲法門毘羅摩伽菩薩円満智慧光明三昧」を行っている。私は昔、清浄な誓いを発し、誓願を成就させたため、この清らかな願の果力によって、この法門に住している。だからこの三昧門をもって、「大悲具菩薩行毘羅摩伽三昧法門」と名付け、一切の衆生を教化し、諸々の衆生のために屋宅となり、歸依・擁護・依止の処になり、諸の衆生のために大きな橋梁になり、大きな洲渚になり、諸の衆生のために大きな炬燭になり、大導師になり、究極のよりどころになる。衆生を教化するために誓願を発し、私を見たり聞いたりした者は、みな歡喜を得ることができる。

觀音菩薩が「依止の処」であるという記述は、唐代の菩提流志訳『不空羂索神變真言經』でも見られる。以下に示す。

我常見是觀世音菩薩摩訶薩、為瞻部洲出世世間一切有情、橫大法船作大依止、皆等濟度円満安置陞入仏道。是觀世音菩薩摩訶薩、已於無量微塵阿僧祇劫、住持勇猛大精進力、作大利益為度有情。²²

私は、この觀世音菩薩摩訶薩が、瞻部洲の出世や世間の一切の有情（衆生）のために、大きな法船で〔衆生を濟度し苦しみの川を〕渡らせ〔有情の〕大きな依止になり、皆を平等に濟度し、円満に適切な手配で〔有情を〕仏道に入らせるのを常に見た。この觀世音菩薩摩訶薩は、すでに無量の微塵阿僧祇劫において、勇猛な大精進力に持って住み、有情（衆生）を濟度するために大利益を行っている。

筆者は、『羅摩伽經』と唐代の菩提流志訳『不空羂索神變真言經』の共通点は、觀音菩薩を心の拠り所と強調している点であると考え。

次に、『羅摩伽經』に見られる觀音菩薩の法門については、次の記述もある。

復次善男子。出生現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法、名字法輪法門、為脱輪轉三

²¹ T10、p.860b20-28。

²² T20、p.298a29-b4。

界衆生故、入論議法門、住此法門故、示現一切衆生等身種種方便、隨其所応、以是方便除其恐怖、皆令發阿耨多羅三藐三菩提心、得不退轉、供養諸仏、受持正法。²³

また善男子よ。〔私、觀音菩薩〕は「現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法」を生み出し、字法輪法門と名付け、三界（欲界・色界・無色界）に輪廻する衆生を解脱させるため、論議法門に入った。この法門に住するため、一切衆生と等しい大きさの体による様々な方便（方便を現し示す）を現して示し、対応すべき者に従い、この方便でその恐怖を除き、すべて〔の衆生に〕阿耨多羅三藐三菩提心（この上なく正しい完全な覚りの心）を起こさせる。不退轉を得させ、諸仏を供養させ、正しい教えを受けて記憶させる

『羅摩伽經』の「出生現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法、名字法輪法門、為脱輪轉三界衆生故」は一つの法門であり、この法門によって、「論議法門」に入る、ということがわかる。

『羅摩伽經』と対照すると、『六十華嚴』の「復次、善男子。我出生現在正念法門、名字法輪法門故」もう1つの法門になり、その法門は「字法輪法門」と名付けられた。

『羅摩伽經』の「出生現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法（〔私、觀音菩薩〕は「現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法」を出生し）」²⁴と「名字法輪法門（字法輪法門と名付ける）」²⁵は、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *sdong po bkod pa'i mdo pa* では、二つの文章に分けて説明されている。

また、「為脱輪轉三界衆生故」については、『羅摩伽經』の特有の記述である。「為脱輪轉三界衆生故」は、「復次善男子。出生現在正念救護三世一切衆生怖畏正念法名字法輪法門」を説明しているのである。また、「脱」（解脱）も『羅摩伽經』の觀音菩薩の特徴である。『六十華嚴』には、「脱」（解脱）は見られないものの、『八十華嚴』と『四十華嚴』の觀音菩薩の法門は「菩薩大悲行解脱門」（菩薩大悲速疾行解脱門）となっている。

²³ T10、p.860c7-13。

²⁴ T10、p.860c8-9。

²⁵ T10、p.860c9。

三 『羅摩伽經』に現れる怖畏

『華嚴經』「入法界品」の觀音菩薩に関する記述の漢訳、梵語訳、チベット語訳の共通点は、觀音菩薩が衆生を「怖畏」から解放する点である。

『六十華嚴』と『八十華嚴』には18種の怖畏があり、『四十華嚴』には22種の怖畏がある。しかし、『羅摩伽經』の怖畏には21種がある。

『六十華嚴』 ²⁶	『羅摩伽經』 ²⁷	『八十華嚴』 ²⁸	『四十華嚴』 ²⁹
18	21	18	22
險道恐怖 熱惱恐怖 愚癡恐怖 繫縛恐怖 殺害恐怖 貧窮恐怖 不活恐怖 諍訟恐怖 大衆恐怖 死恐怖 惡道恐怖 諸趣恐怖 不同意恐怖 愛不愛恐怖 一切惡恐怖 逼迫身恐怖 逼迫心恐怖 愁憂恐怖。	嶮難惡道恐怖 熱惱恐怖 愚癡恐怖 繫縛恐怖 殺害恐怖 貧窮恐怖 不活恐怖 諍訟恐怖 大衆恐怖 死恐怖 墮四惡道恐怖 諸趣恐怖 不同意恐怖 愛不愛恐怖 一切惡恐怖 逼迫身恐怖 逼迫心恐怖 愁憂恐怖 懈怠恐怖 邪婬貪色恐怖 生老病死憂悲苦惱 所求不得 愛別離苦怨憎會苦	離險道怖 離熱惱怖 離迷惑怖 離繫縛怖 離殺害怖 離貧窮怖 離不活怖 離惡名怖 離於死怖 離大衆怖 離惡趣怖 離黑闇怖 離遷移怖 離愛別怖 離怨會怖 離逼迫身怖 離逼迫心怖 離憂悲怖	離險道怖 離熱惱怖 離迷惑怖 離繫縛怖 離殺害怖 離王官怖 離貧窮怖 離不活怖 離惡名怖 離於死怖 離諸病怖 離懈怠怖 離黑暗怖 離遷移怖 離愛別怖 離怨會怖 離逼迫身怖 離逼迫心怖 離憂悲愁歎怖 離所求不得怖 離大衆威德怖 離流轉惡趣怖

²⁶ T9、p.718b19。

²⁷ T10、p.860。

²⁸ T10、p.367。

²⁹ T10、p.733。

『羅摩伽經』の「愛別離苦怨憎会苦」という恐怖は、『六十華嚴』には見られないのに対し、『八十華嚴』と『四十華嚴』では「離愛別怖」と「離怨会怖」に分けられ、記されている。

また、『六十華嚴』には見られないが、『八十華嚴』と『四十華嚴』には見られる表現は他にもある。次に示す。

『六十華嚴』	『羅摩伽經』	『八十華嚴』	『四十華嚴』
功德山王 ³⁰	功德行藏 ³¹	諸功德藏 ³²	諸功德藏 ³³
普雨一切莊嚴雲雨、 供養如來 ³⁴	<u>雨一切供養之具、以</u> <u>是等種種供養供養如</u> <u>來³⁵</u>	普雨一切華香、瓔珞、 衣服、幢蓋。如是所 有諸莊嚴具，供養於 仏。 ³⁶	普雨一切華香、瓔珞、 衣服、幢蓋，如是所 有諸莊嚴具，供養於 仏。 ³⁷
金剛山頂 ³⁸	娑婆世界金剛輪山 ³⁹	娑婆世界輪囷山頂 ⁴⁰	世界輪囷山頂 ⁴¹

『羅摩伽經』の観音菩薩に関する記述は、後代の文献には言及されていないが、『八十華嚴』と『四十華嚴』と共通している点がある。

善財童子は、観音菩薩の次に、『六十華嚴』と『八十華嚴』に見られる「正趣菩薩」を訪ねた。注目すべきは、「正趣菩薩」は善財童子が訪ねてくる前に、自ら東方から観音菩薩の居所に来たことである。このことは、智儼、法蔵、李通玄に注目され、李通玄の解釈により、現在の中国で流行している「悲智双運」に発展した。

また「正趣菩薩」の訳語は、『羅摩伽經』と『四十華嚴』では「正趣菩薩」ではなく、「無

³⁰ T9、p.718a23。

³¹ T10、p.860a5。

³² T10、p.366c24。

³³ T10、p.733a17。

³⁴ T9、p.718c11。

³⁵ T10、p.861a8-9。

³⁶ T10、p.367b16-18。

³⁷ T10、p.735b26-27。

³⁸ T9、p.718c6。

³⁹ T10、p.860c29。

⁴⁰ T10、p.367b10-11。

⁴¹ T10、p.735b20。

異行」と「正性無異行」となっている。「無異行」と「正性無異行」という異訳は、Gaṇḍavyūhasūtra の「ananyagāmī」⁴² とほぼ一致している。

結論

『羅摩伽經』は、僧祐『出三藏記集』では訳者不明となっている。費長房『歷代三寶紀』には、安法賢訳と曇摩讖の訳があると記され、西秦の聖堅『方等王虛空藏經』という異訳も記されている。しかし、僧祐『出三藏記集』には、聖堅訳『方等王虛空藏經』が『羅摩伽經』の異訳であるという記述は見られない。筆者が考察した結果、『羅摩伽經』と同様に聖堅訳とされる『無崖際總持法門經』に用いられる「如是我聞」・「合掌」・「阿修羅」などの訳語は、他の聖堅訳の「聞如是」・「叉手」・「阿須倫」など古い訳語と異なっている。そのため、筆者は『羅摩伽經』が西秦の聖堅の訳であることに疑問を持っている。

Gandavyuha には「毘羅摩伽」に対応する語が見られない。似たような表現として、“mahākaruṇā-mukhāvīlambam nāma bodhisattvacaryāmukhaṃ”（遅滞のない大悲の門という菩薩の門）の“vilambam”（遅滞）が見られるが、共通している発音は“vilambam”の“vila”（毘羅）のみである。

『羅摩伽經』の観音菩薩に関する記述は、後代の文献には言及されていない。しかし、『八十華嚴』と『四十華嚴』には、『羅摩伽經』との共通点が見られる。また、『六十華嚴』と比較すると、『羅摩伽經』には、観音菩薩の法門の補足説明の表現が多い。

『羅摩伽經』では、観音菩薩の法門が「菩薩行」であることが強調され、「菩薩行」には一切の菩薩の功德と智慧が注入されると述べられている。また、「清浄」は『羅摩伽經』では重視され、名前に「清浄」が付いた法門も数多く存在している。

他の異訳と比較すると、『羅摩伽經』の大きな特徴は、観音菩薩が「依止の対象」となっていることである。

⁴² P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, Darbhanga. p.164.

第二節 『八十華嚴』の観音菩薩

— Potalaka の解釈の変遷 —

はじめに

『八十華嚴』（実又難陀等訳『大方広仏華嚴経』八十卷、695-699 訳出）は、その序によると、唐代の則天武后が于闐で発見された梵本を、実又難陀、菩提流志、義浄¹、法蔵²、復礼、弘景³に命じて翻訳させ、則天武后自ら添削し⁴て成立した經典である。

『八十華嚴』には観音菩薩の居所 Potalaka が登場し、その Potalaka を描いた偈頌も見られる。Potalaka とその風景や観音菩薩を描写した偈頌は、『八十華嚴』よりも成立が古い『六十華嚴』や『羅摩伽経』には見られないため、これらの描写は『八十華嚴』の重要な特徴であると言える。本節では、『八十華嚴』に登場した観音菩薩の居所 Potalaka について論じる。

観音菩薩の聖地には、南インドのパパナサム (Pāpānāsam)、チベットのポタラ宮 (pho brang Potala)、中国の普陀山などがある。ポタラ宮の「ポタラ」と普陀山の「普陀」は梵語の Potalaka に由来する。Potalaka の意味については、明らかにされておらず、定説もない。

普陀山が中国の観音聖地として成立したのは、玄奘 (602-664) の『大唐西域記』と関係があると考えられている⁵。元来、普陀山は「梅岑山」という名で、観音聖地ではなかった。観音聖地である Potalaka の名が中国に伝来したことにより、梅岑山も観音聖地になり、「補陀山」と「洛迦山」が結合して「補陀洛迦山」という名が生まれた。その後、「普陀山（補陀山）」の略称で呼ばれるようになった。

中国では、観音聖地普陀山が成立する前に、観音聖地の名前は数多く存在した。例えば、『六十華嚴』の「光明山」、『羅摩伽経』の「金剛輪莊嚴高頭〔山〕」（または「金剛輪山」）、『八十華嚴』の「補怛落迦山」、そして観音聖地を形容する言葉である「海岸孤絶処」があ

¹ 「初与于闐三蔵実又難陀翻華嚴経、久視之後乃自專訳。」（最初、義浄は実又難陀とともに『華嚴経』（『八十華嚴』）を訳していたが、久しく見た後、自分で翻訳することになった）。義浄が一人で翻訳したのが『華嚴経』であるかどうかについては、明記されていない。

² 則天有旨命京城十大徳為授満分戒。賜号賢首戒師。詔入大遍空寺。佐実又難陀訳華嚴経。(T49、p.293a11-13)

³ 証聖元年。太后以晋訳華嚴処会未備。遣使往于闐国迎実又難陀。於東都大遍空寺与菩提流志重訳（晋訳六十卷。七処八会。新訳八十卷。七処九会）。沙門復礼綴文。法蔵筆受。弘景証義。成八十卷。御製経序。訳場初啟甘露天降。内沼生蓮一莖百葉（華嚴感応伝云。人間華十余葉。天華百葉。浄土華千葉）(T49、p.370b6-11)。

⁴ 親受筆削、敬訳斯経 (T10、p.1b08)。

⁵ 小林太市郎[1974]『唐代芸術の研究』、p.30、淡交社。

る。「海岸孤絶処」については、先行研究で言及されているものの、その由来や受容の歴史は十分に明らかにされていない。

また、「海岸孤絶」という名称は、徳山志先禅師の禅語録⁶や黄庭堅の詩⁷などの典故となり、曹洞宗の真歇清了禅師の庵の「海岸孤絶禅林」⁸（或いは「海岸孤絶処」⁹）という扁額にも用いられた。現在、中国の普陀山の最南端に「海岸孤絶処」と刻まれた石碑がある（右図¹⁰）。



Potalaka から中国の「普陀山」への変遷を明らかにするためには、普陀山の別名の変遷も考察する必要がある。本節では「海岸孤絶処」などの別名を含め、観音聖地の地名の変遷や受容の歴史を解明する。

一 Potalaka に関する問題

本題に入る前に、まずは Potalaka に関する問題の所在や先行研究を紹介する。Potalaka は『六十華嚴』では「光明山」となっており、似たような山名として「菩薩住所品」の「樹提光明山」がある。以下に、『羅摩伽経』、『八十華嚴』、*Buddhāvataṃsaka-nāma-mahāvaiṣṭyasūtra*、*sangs rgyas phal po che zhes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo* などと対応する箇所を表 6 にして示す。

表 6 『華嚴経』における光明山の訳

	『六十華嚴』	『羅摩伽経』	『八十華嚴』	梵訳	蔵訳
「入法界品」の Potalaka	光明山	金剛輪莊嚴 高頭、金剛輪 山	補怛洛迦	Potalaka	ri gru 'dzin
「菩薩住所品」の光明山	樹提光明山	(欠)	光明山	(欠)	ri skar ma'i 'od

⁶ 『新纂続蔵』 78、p.540b19-21。

⁷ 『黄庭堅全集』 第 2 巻、p.571、2001 年、四川大学出版社。中国の文献を入手するにあたっては、浙江師範大学の譚勤先生に多大な尽力をいただいた。ここに感謝申し上げる。

⁸ T51、p.1137c23-25。

⁹ 『中国仏寺史志彙刊』 9、pp. 103a08-104a4。

¹⁰ 石碑には、「海岸孤絶処 庚申季夏希古居士題」と刻まれている。

表6から、「光明山」は『八十華嚴』「諸菩薩住处品」に見られるものの、*Sdong po bkod pa'i mdo pa* では“ri skar ma'i 'od ces bya ba”（明星という名の山）となっている。しかし、チベット大蔵経の「入法界品」では Potalaka に対応する箇所は“ri gru 'dzin”となっている。また、同表から、『六十華嚴』では Potalaka の音訳はまだ使われていないことがわかる。以上のことから、現存の梵語テキストから「光明山」の原語を考察することは困難である。

Potalaka が初めて音訳されたのは闍那崛多訳『不空羂索呪経』（587年訳出）であり、その訳は「逋多羅山」である。法蔵もこの「逋多羅山」という訳を用い、「又『十一面経』在此山説」¹¹と言った。問題は、耶舎崛多訳『十一面観世音神呪経』（561-577年訳出）には「逋多羅山」のような訳が見られないことである。また、法蔵の師匠である智儼の著作にも Potalaka の音訳は見られない。法蔵は、闍那崛多訳『不空羂索呪経』（587年訳出）の「逋多羅山」という訳に依っていたと考えられる。

闍那崛多訳『不空羂索呪経』の次に Potalaka を使ったのは玄奘である。玄奘は『大唐西域記』において、「秣刺耶山東有布呬洛迦山。山徑危險、巖谷欹傾。山頂有池、其水澄鏡、流出大河、周流繞山二十匝、入南海。池側有石天宮、觀自在菩薩往來遊舍。（秣刺耶山の東には布呬洛迦山がある。その山の径は危険であり、山と谷は傾斜して険しい。山頂には池があり、その水は鏡のように澄んでいる。〔その池より〕大河が流出し、山を二十周周流して、南海に入る。池の側には石天宮があり、そこに觀自在菩薩が往來しやうて来てとどまる。）」¹²と述べている。

宋の贊寧『宋高僧伝』は、秣刺耶山の「秣刺耶」の異訳である「摩頼耶」に対して、「釈跋日羅菩提、華言金剛智。南印度摩頼耶国人也、華言光明。其国境近觀音宮殿補陀落伽山。」

（釈跋日羅菩提、中国語では金剛智という。南印度摩頼耶国の人である。中国語では光明という。その国境は觀音宮殿補陀落伽山に近い。）¹³と述べている。つまり、贊寧の『宋高僧伝』によると、南印度の摩頼耶国の「摩頼耶」は「光明」の訳である。従って、『大唐西域記』の「秣刺耶山」（摩頼耶）も「光明」を意味するため、『六十華嚴』の「光明山」と合致する。

¹¹ T35、p.471c6-7。

¹² T51、p.932a14-17。

¹³ T50、p.711b6-8。

次に、『羅摩伽經』に「金剛輪莊嚴高頭」とあるが、『六十華嚴』では金剛輪山は鉄圍山を意味する。なお、長谷岡[2020]では、Potalaka は光明山、山、狐山、金剛輪山と解釈されている¹⁴。しかし、「狐山」は誤りで、正しくは「孤山」または「孤絶山」¹⁵である。

Potalaka の異訳であるチベット語の“ri gru'dzin”に関しては、H. a. Jäschke の *Tibetan-English Dictionary* において、pota は ship、la は to receive と解釈されている¹⁶。

彦坂周[1989]は、“Potiyil”がサンスクリットの“bodhi”とタミル語の“il”（家・場所）に由来することを理由として、Potalaka は現在のインドの Potiyil 山であると主張した¹⁷。Potalaka の位置に関する彦坂 [1989]の指摘は重要ではあるが、具体的な位置については本論文では論じない。しかし、筆者は彦坂の説に対し、以下の2点の問題を指摘したい。

第一に、彦坂は Potiyil 山の環境は、『華嚴經』の観音菩薩の居所の記述と酷似していると述べている。しかし、玄奘『大唐西域記』には、観音菩薩の聖地は Potalaka だけではなく、例えばインドの迦布德迦伽藍の南（摩揭陀国のあたり）にも観音菩薩の像があると記されている。そのため、Potiyil 山が Potalaka であるか否かを判断することは難しいと言える。

第二に、彦坂は、「最後に山名 Potiyil と Potalaka の関係について一言すれば、南印の聖山 Potiyil の高名は華嚴經編纂者にも伝わり、その場合タミル名 Potiyil は意識されて Bodhi+loka 或は Buddha+loka の Prakrit 形で Potalaka となって北インドに伝わったのではないかと考える」と述べている¹⁸。しかし、彦坂の説には文献での裏付けがないという点で議論の余地が残っている。本論文の主旨から外れるため、彦坂の解釈に関する妥当性の検討は本論文では扱わないが、代替となりうる新たな解釈、Potalaka の漢訳の観点から論じる。

以上は Potalaka に関する問題の所在と先行研究の紹介である。次に、中国の注釈書における Potalaka について見ていきたい。

二 華嚴宗および『華嚴經』を重視した僧たちの解釈

法藏は『華嚴經探玄記』において、六十品の「入法界品」に見える Potalaka の訳である「光明山」について、次のように述べている。

¹⁴ 長谷岡[2020]、p.828。

¹⁵ T10、859 頁、c10-11。また、金藏でも「孤絶山」となっている（『中華大藏經』第 13 冊、p.838）。

¹⁶ H. a. Jäschke *Tibetan-English Dictionary*, p.325.

¹⁷ 彦坂 [1989]、p.373。

¹⁸ 彦坂 [1989]、p.373。

「光明山者、彼山樹花常有光明、表大悲光明普門示現。此山在南印度南邊。天竺本名逋多羅山、此無正翻。以義訳之、名小樹蔓莊嚴山。」¹⁹

光明山では、その山の木の花に常に光明があり、大悲の光明が〔観音菩薩の〕様々な姿で示現することを表している。この山は南インドの南の辺りにある。インドでは、元の名は逋多羅山であるが、中国では正しい訳がない。これを意識して、小樹蔓莊嚴山と名付ける。

観音菩薩の居所は、『六十華嚴』では「光明山」であったが、『八十華嚴』では Potalaka の音訳である「補怛洛迦」になった。Potalaka の音訳が登場したのは 587 年訳出の『不空罽索呪経』が初めてであり、当時の表記は「逋多羅山」であった。法蔵が用いた「逋多羅山」という訳はこれと一致している。

法蔵は、「光明山」が「逋多羅山」であると考え、「小樹蔓莊嚴山」と意識している。慧苑²⁰は、師の法蔵と同様に、Pota を「若い植物」と結びつけ、Potalaka を「小花樹山」と翻訳した。李通玄は「小白華樹山」と翻訳しているが、李通玄の注釈書の内容には、法蔵の弟子である慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』との共通点が見られる。以下、両者を比較してみたい。

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』	李通玄『新華嚴経論』
<p>「山名補怛洛迦（此翻為小花樹山。謂此山中多有小白花樹、其花甚香、香氣遠及也。）」²¹</p> <p>山は補怛洛迦という。（ここ（唐）では小花樹山と翻訳する。つまりこの山の中に小白花樹が多くあり、その花は非常に香りが芳しく、芳香は遠いところまで漂い広がるからである。）</p>	<p>「觀世音住居補怛洛迦、此云小白華樹山、觀世音菩薩居之、為諸菩薩說慈悲經、此山多有小白華樹、其華甚香。」²²</p> <p>觀世音は補怛洛迦に住しており、この場所は小白華樹山という。觀世音菩薩はここ（小白華樹山）において、諸の菩薩に慈悲經を説く。この山に多くの小白華樹があり、その花の香りはかなり良い。</p>

¹⁹ T35、p.471c3-6。

²⁰ 李惠英[2000]『慧苑撰『統華嚴略疏刊定記』の基礎的研究』（同朋舎、p.41）は坂本幸男の「法銑（718-778）が彼（慧苑一筆者）の門人であったこと等から、慧苑の存世年代を西暦 673-743 と推定し、享年はおおよそ 70 歳前後であったと述べている」という説を採用している。

²¹ 『高麗蔵』32、p.364b17-18。

²² T36、p.863b8-9。

下線部を中心として、両者には共通点が見られる。つまり、李通玄は慧苑の『新訳大方広
 仏華嚴経音義』に基づき、Potalaka を「小白花樹（山）」とする梵語解釈を行っている。

慧苑の翻訳「小花樹山」ではなく、その解釈「小白花樹（山）」が後代に影響を与えるこ
 ととなり、李通玄が最初にこの「小白花樹（山）」²³を用いた。しかし、梵語の Potalaka に
 は、「白」を意味する語は含まれていない²⁴。

李通玄は、梵語の解釈に関しては、慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』を典故としている。
 「小白花樹（山）」もその一例である。他にも引用した例があるため、以下に示す。

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』	李通玄『新華嚴経論』
摩羅耶山（具云、摩利伽羅耶、其山在南 天竺境摩利伽羅耶国南界、而因国以主山名。 其山中多出白梅檀木）。 ²⁵	摩羅耶山者。此山在南天竺境摩利伽耶国。 此国依此山立名。此山多出白旃檀香。 ²⁶
摩羅耶山（詳しく言う、摩利伽羅耶、そ の山は南インド〔国〕境の摩利伽羅耶国の 南界にあり、国〔名〕を以て山名となす。そ の山中に白梅檀（センダン）の木が多く出 てくる）。	摩羅耶山とは。この山は南インド〔国〕境 の摩利伽羅耶国にある。この国〔名〕はこの 山の名によって立てる。（「この国〔名〕によ って、この山の名を立てる」の誤りか一陳。） この山に白梅檀の香が多く出てくる。

また、李通玄『新華嚴経論』が慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』を多数引用していること
 から、李通玄『新華嚴経論』は慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』より後に成立したことを明
 らかにした。

²³ 『梵和大辞典』には、“Potalaka”の漢訳として「白花山」が掲載されている（p.814）。

²⁴ 駒澤大学の八尾史先生のご教示により、potalaka には「白」という意味が含まれていないこ
 とを知ることができた。八尾先生に感謝申し上げます。

²⁵ 『高麗蔵』32、p.364a17-18。

²⁶ T36、p.976c3-5。

三 小白華樹山が後世に与えた影響

南宋の天台僧である法雲は『翻訳名義集』において、「補陀落迦。或云補涅洛迦。此云海島。又云小白華。」²⁷（補陀落迦、或いは「補涅洛迦」という。ここでは海島という。または小白華（小さい白い花）という。）と述べている。

他の例を挙げれば、一番早く普陀山志を書いた人である元・盛熙明は『補陀洛迦山伝』において、「世伝、蓬萊方丈、在弱水中、非飛仙莫能到。昔秦皇漢武、窮年遠討、勞神苦体、卒如捕風追影、終不得其涯涘。今小白華山、距四明不遠、為聖賢託跡之地。」²⁸（世の中の伝説であるが、蓬萊方丈〔山〕は弱水にあり、飛仙でなければ至ることができない。昔の始皇帝または漢武帝は何年もかけて、遠くまで出かけ、身も心も疲れたが、結局その〔蓬萊方丈〕山に到達することができなかった。今の小白華山は四明から遠からず、偶々聖賢が仮に身を置いたところになった。）と述べられている。中国の観音の聖地とされてきた普陀山は、元々は観音菩薩の聖地ではなかったが、それが観音信仰の影響で徐々に観音菩薩の聖地とされていたのだ。²⁹

元代の有名な禅師である石屋清瑛禅師（1272-1352）は、「送椿上人礼普陀」という詩を書いた。以下に示す。

寒潮日夜吼雷音、

耳聴何如眼聴親。

小白華巖觀自在、

頻伽声裏現全身。³⁰

寒い海の波は昼にしても夜にしても雷のような音を吼えていた。

耳で聞くよりむしろ直接目で感じる方が良い。

小白華巖の觀自在菩薩は

頻伽³¹の声の裏に全身の姿を現した。

²⁷ T54、p.1099a23-24。

²⁸ T51、p.1136a27-b1。

²⁹ Chun-Fang Yu (于君方) [2001] *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*, Gazetteer compilers acknowledged the island's connection with Taoism. Not only did they accept the island's pre-Buddhist past, they actually seem to have taken some delight in exploiting this reputation. p.371.

³⁰ 『新纂続蔵』70、p.673b11-12。

³¹ 「頻伽」とは、美声の鳥のことである。

この詩は海に面している普陀山の風景を描いたのである。この詩は、明代の周応賓により『重修普陀山志』³²に収録された。石屋清珙禪師も「小白華山」の影響を受け、「小白華巖」という語を用いた。

周応賓は、『重修普陀山志』において、「補陀洛伽」者、蓋梵名也、華言「小白華」を述べ、「白華峯」、「白華嶺」、「白華館」、「白華樓」、「白華庵」などの地名を挙げた。このことから、「白華」という語は当時の普陀山で重用されていたことが推測される。

小白華樹山という Potaloka の異訳は、中国のみならず、高麗の一然（1206-1289）にも注目された。一然は史書である『三国遺事』の「洛山二大聖 観音 正趣 調信」という項では、以下のように記されている

昔義湘³³法師始自唐来還、聞大悲真身住此海辺嶮内、故因名洛山。蓋西域宝陀洛伽山。此云小白華。乃白衣大士真身住处。」³⁴

昔、義湘法師は唐より来て還ったところ、大悲（観音菩薩）の真身はこの海辺の嶮の内にあると聞き、そのため洛山と名付けた。西域の宝陀洛伽山は、中国では小白華と言い、即ち白衣大士（観音菩薩）の真身が住むところである。

次に、体元は1328年に、『白花道場発願文略解』を書いた。その序には「師詣洛山観音窟礼拝発願而述斯文也」³⁵（義湘が洛山観音窟に参詣し礼拝し発願して、この文を述べたのだ）とある。すなわち、『白花道場発願文略解』は義湘述『白花道場発願文』³⁶の注釈書である。

体元は「白花」に対して、「清涼疏积云、補怛洛迦者、此云小白花樹山、多此樹香氣遠聞。（清涼の疏积に言う、補怛洛迦は、中国では小白花樹山と言い、この樹木が多くあり、芳香は遠いところまで漂い広がるからである）」³⁷と述べた。すなわち、『白花道場発願文』の題

³² 『中国仏寺史志彙刊』9、p.497a4-6。

³³ 金知見[1990]は「義湘の法諱考—海東華嚴の歴運をめぐって」（『韓国仏教学セミナー』第四号）において、正しくは「義相」とであると指摘しているが、本論文では原文に従い「義湘」とする。

³⁴ T49、p.996c3-5。

³⁵ 『韓国仏教全書』6、p.570。

³⁶ 木村清孝[1988]は、『白花道場発願文』が義湘の作ではなく、後代の人が義湘に仮託したものであると指摘している。

³⁷ 『韓国仏教全書』6、p.571。

名も「小白華」に由来する。しかし、最初に「補怛洛迦、此云小白華樹山。」を書いたのは清涼澄観（738-839）でなく、李通玄である。

四 「海岸孤絶処」について

「海岸孤絶処」とは、文字通りの意味は「海岸が極まった処」であるが、中国では観音聖地を形容する言葉として知られている。しかし、「海岸孤絶処」が観音聖地を形容する言葉となった由来や経緯については、明らかにされていない。以下では、観音聖地を形容する言葉「海岸孤絶処」の由来や受容の歴史を考察する。

「海岸孤絶処」は、先行研究で言及されているものの、詳細については明らかされていない。また、宗鑑集『釈門正統』と志磐撰『仏祖統紀』には「海岸孤絶処」という言葉が『華嚴経』に現れると記されているが、『華嚴経』には「海岸孤絶処」の文言を見出すことはできない。一方、『華嚴経』の異訳『羅摩伽経』には、「孤絶山」という表現が使われている。このように、「海岸孤絶処」の由来や受容の経緯については、まだ解明されていない。本節では、「海岸孤絶処」の文言が現れるテキストを年代順に紹介し、分析する。

「海岸孤絶処」の初出は『天聖広灯録』である。『天聖広灯録』とは、北宋の皇女万寿長公主の婿である李遵勗（988-1038）が皇帝宋太宗趙炅の命を受け編纂した禅の公案や語録の集成である。『天聖広灯録』の「鼎州徳山志先禅師」の項に、次の一節がある。

問、華蔵海中独游時如何 師云、海岸孤絶処、堂堂人不知。 学云、知後時如何。 師云、方見本来身。³⁸

問う、華蔵海中で一人泳ぐ時はどうか。 師が言う、海岸が極まった処、なんと人が知らない。 学（弟子）は言う、知った後はどうか。 師は言う、今まさに本来の姿を見るだろう。

つまり、華蔵海中を一人で泳ぎ、海岸が極まったところに行きついたら、本来の姿（自性）を見ることができるというのが、徳山志先禅師の立場である。

李遵勗編『天聖広灯録』の次に「海岸孤絶」の文言を用いたのは、黄庭堅（1045-1105）である。江西詩派の祖師である黄庭堅は、蘇軾（1037-1101）と並び「蘇黄」と称され、禅語録を典拠として詩を書くことでも知られている。黄庭堅は、観音菩薩を称賛して六首を集め、

³⁸ 『新纂続蔵』78、p.540b19-21。

『観世音賛六首』を書いた。

『観世音賛六首』「其一」には、「海岸孤絶」の文言が使われている。次にそれらの詩を示す。

黄庭堅の『観世音賛六首』「其一」

海岸孤絶補陀巖、有一衆生円正覚。八万四千清浄眼、見塵勞中華蔵海。八万四千母陀臂、接引有情到彼岸。涅槃生死不二見、是則名為施無畏。八風吹播老病死、無一衆生得安隱。心華照了十方空、即見観世音慈眼。設欲真見観世音、金沙灘頭馬郎婦。³⁹

海岸の孤絶している補陀巖に、正覚を円満にした衆生（観音菩薩）がいる。八万四千の清浄な眼で、塵勞（俗世間、煩惱）中の華蔵海を見る。八万四千の母陀〔羅〕臂で、有情〔衆生〕を導き彼岸に至らしめる。涅槃と生死（輪廻）には二見（断見と常見）がないため、施無畏（菩薩が衆生の様々な畏怖を取り去り救う）と名付ける。八風（利、衰、毀、譽、称、譏、苦、楽）が吹き老病死を広めるため、安隱を得る衆生は一人もない。心華が十方の空を照らすと、観世音の慈眼が見える。もし本当に観世音を見たいなら、金沙灘頭の馬郎婦がそれだ⁴⁰。

黄庭堅は、李遵勗編『天聖広灯録』「鼎州徳山志先禅師」の項の「華蔵海」と「海岸孤絶」を典故としてこの詩を書いたと考えられる⁴¹。李遵勗編『天聖広灯録』「鼎州徳山志先禅師」の「海岸孤絶」の文章には、観音菩薩に関する記述は存在しない。黄庭堅が最初に「海岸孤絶」と観音菩薩を結びつけたことを示している。

黄庭堅の『観世音賛六首』「其二」

『観世音賛六首』「其二」にも、「海岸孤絶」の文言が使われている。

³⁹ 『黄庭堅全集』第2巻、p.571、2001年、四川大学出版社。

⁴⁰ 「金沙灘頭馬郎婦」は禅書の『従容録』（T48、p.277c7）、『禅宗頌古聯珠通集』（『新纂続蔵』65、p.694b21-24）でも典拠として用いられている。

⁴¹ 上海博物館蔵「北宋 黄庭堅 行書華蔵舒卷」からも、黄庭堅が李遵勗編『天聖広灯録』に基づいていると考えられる。「雲門抽顧頌 衲僧眼皮重 眼皮 七八量雷車打不動 打不動 抽顧頌 時念弥陀三五声 追薦東村李胡子生天西山裏 孟八郎强健 福田院里貧兒叫喚 乞我一文大光錢」は李遵勗編『天聖広灯録』（『新纂続蔵』78、pp.527c22-528a3）と類似している。李遵勗編『天聖広灯録』の「華蔵海」と「海岸孤絶」などの典拠、上海博物館蔵「北宋 黄庭堅 行書華蔵舒卷」という例から、黄庭堅が李遵勗編『天聖広灯録』に基づいていると提起できる。

自心海岸孤絶処、戒定慧香補陀伽。觀身実相⁴²淨聖尊⁴³、自度衆生大悲願。一一漚
漚鏡本空、八万四千垂手処。夢時捉得水中月、親与獼猴觀古鏡。⁴⁴

〔觀音菩薩の〕自心が海岸の孤絶している所、戒、定、慧（三学）が補陀伽に香る。
自身の実相を觀じ、聖尊を浄め、自ら衆生を济度することが大悲願である。一つ一つの
水泡が本来の空を映し顯わしており、八万四千の法門に対して、無為に過ごす。夢を見
ては水中の月をすくい取り、親しく獼猴と古鏡を觀る⁴⁵。

黄庭堅の「自心海岸孤絶処」という詩句は、前述した李遵勗編『天聖広灯録』に収録され
ている「問、華藏海中独游時如何 師云、海岸孤絶処、堂堂人不知。 学云、知後時如何。
師云、方見本来身⁴⁶」の意味と類似している。いずれも本来の姿（自性）と「海岸孤絶処」
を強調している。

また、黄庭堅は、觀音菩薩の特徴である「大悲」を強調し、普陀山（補陀伽）と「海岸孤
絶処」⁴⁷を結びつけ、この詩を作った。

次に、北宋の睦庵善卿が編纂した字典である『祖庭事苑』（1098-1110）には、「孤絶処」と
いう語が見られる。この字典の「宝陀巖」の項では、次のように述べられている。

宝陀巖 西域記云、梵語宝陀洛伽山。此言孤絶処。觀自在菩薩所居之山。在南海中衆
宝宮殿、与大菩薩而為眷属。⁴⁸

⁴² 「觀身実相」は『維摩経』の「維摩詰言、如自觀身実相、觀仏亦然」（T14、pp.554c29-p.555a1）
に由来する。

⁴³ 『黄庭堅全集』の注では、「聖尊：四庫本『山谷集』卷一四作「聖果」となっている（『黄庭
堅全集』第2巻、p.571、2001年、四川大学出版社）。

⁴⁴ 『黄庭堅全集』第2巻、p.571。

⁴⁵ 「親与獼猴觀古鏡」は『景德伝灯録』の「人人尽有一面古鏡、遮箇獼猴亦有一面古鏡」（T51、
p.295a8-9）に基づく。

⁴⁶ 『新纂続蔵』78、p.540b19-21。

⁴⁷ 「海岸孤絶処」という言葉も、典故として漢詩に用いられる。南宋の「南宗五祖」の一人で
ある白玉蟾道士（1194-1228?、原名葛長庚）は、『景泰晚眺』において、「海岸孤絶処」を典拠と
して用いた。「海岸孤絶処、晴沙露遠汀。潮花人鬢白、山色仏頭青。夕照雌黄筆、秋煙水墨屏。
天空杉月冷、鶴夢幾回醒」（『白玉蟾全集校注本』、p.152、海南出版社、2004年）。この詩の成立
は、黄庭堅の詩の後に成立されたのであり、「海岸孤絶処」は禅書や黄庭堅の詩または他の作品
に基づいている可能性がある。しかし、この詩は、觀音菩薩や普陀山とは関係がなく、風景を描
写することによって白玉蟾の心境を描く詩である。この詩と上述した黄庭堅の詩を合わせて考
えれば、「海岸孤絶処」は海や島と関連する典拠として用いられることが推測できる。

⁴⁸ 『新纂続蔵』64、pp.353c23-a1。

宝陀巖とは、『〔大唐〕西域記』曰く、梵語では宝陀洛伽山という。中国では孤絶処という。観自在菩薩が住んでいる山である。南海の中の衆宝宮殿におり、大菩薩（たち）とともにいて眷属としている。

問題は、『大唐西域記』の該当箇所には、「孤絶処」という語は見られないことである。⁴⁹ 『祖庭事苑』の記述から、観音菩薩の居所「孤絶処」との結びつきは、北宋の睦庵善卿の頃に、すでに形成されていた。

また、「海岸孤絶処」について、1200年頃に成立された『釈門正統』では、次のように述べられている。

至於指其処也、則見於華嚴大經。所謂南海岸孤絶処、有山名曰補怛落迦。観音菩薩止住其中。

〔観音菩薩の〕居所を示すとなれば、『華嚴〔大〕經』（『八十華嚴』）に見えている。いわゆる「南海岸の孤絶したところ」に「補怛落迦」⁵⁰という山があり、観音菩薩がその山の中に住んでいる。

「海岸孤絶処」は、李遵勗編『天聖広灯録』の「鼎州徳山志先禪師」という禪語録の中で最初に用いられ、元来は観音菩薩とは関係のない言葉であった。黄庭堅の『観世音賛六首』が李遵勗編『天聖広灯録』に基づき、「海岸孤絶処」と観音菩薩の居所を結びつけて詩を書いたのが、「海岸孤絶処」が観音菩薩の聖地を形容する言葉となる契機となった。宋代以降「海岸孤絶処」が観音菩薩の聖地を形容する言葉として流行したのは、黄庭堅の影響によるものである。黄庭堅の影響力は強く、「海岸孤絶処」と観音菩薩の居所の結びつきは、一般的な認識となっていった。観音菩薩の居所は「南海岸孤絶処」の「補怛落迦」であると『華嚴経』に書かれている、と宗鑑集『釈門正統』が述べているのは、その一例である。

さらに、「海岸孤絶処」という言葉は、宋代の志磐撰『仏祖統紀』にも見られる。

志磐撰『仏祖統紀』では、普陀山の地理環境と『華嚴経』「入法界品」との関係、そして有名な日本僧侶慧鏢⁵¹と「不肯去観音」に関して、次のように述べられている。

⁴⁹ 玄奘『大唐西域記』、「秣刺耶山東有布呬洛迦山。山徑危険、巖谷欹傾。山頂有池、其水澄鏡、流出大河、周流繞山二十匝、入南海。池側有石天宮、観自在菩薩往来遊舎」（T51、p.932a14-17）。

⁵⁰ 「補怛落迦」は「補怛落迦」の誤写と考えられる。

⁵¹ 先行研究では、「恵尊」と記しているが、本論文では文献に従い「慧鏢」と記す。慧鏢の研究には、橋本進吉[1922]、鎌田茂雄[1987]、田中史生[2014]がある。特に、田中 [2014]は、諸史料を

…其後有異僧、持嘉木至寺、倣其製刻之。肩戶施功、弥月成像。忽失僧所在。乃迎至補陀山。山在大海中。去鄞城東南水道六百里。即『華嚴』所謂南海岸孤絶処。有山名補怛落迦。觀音菩薩住其中也。即『大悲經』所謂補陀落迦山觀世音宮殿。是為対釈迦仏説大悲心印之所。⁵²

…その後ある不思議な（変わった）学僧が良い木を持って寺（開元寺）に至り、それ（日本沙門慧鏝が五台山を礼拝して得た不肯去観音という観音像）に似せて彫り刻んだ。閉門して仕事に取り組み、一か月後、像を完成させた。たちまちにその僧のいるところが分からなくなった。そこで補陀山に迎えに行った。〔補陀〕山は大海の中にある。鄞城の東南水道から六百里のところだ。すなわち『華嚴経』に言う「南の海岸の孤絶の処に、<補怛落迦>という山がある。観音菩薩がその中に住んでいる」というものだ。すなわち『大悲経』⁵³の言う「補陀落迦山の観世音宮殿」であって、これが釈迦仏に対して大悲心印を説いたところである。

つまり、志磐は、『華嚴経』が説いた「補怛落迦」は中国の補陀山のことだと考えていたことがわかる。また、実叉難陀訳『華嚴経』「入法界品」では、「海上有山多聖賢、衆宝所成極清浄、華果樹林皆遍満、泉流池沼悉具足」（海の上に山があつて聖賢が多く、衆宝からなつて極めて清浄であり、花や果実をつけた樹林が遍満し、泉流や池と沼がことごとく備わっている）となつており、「南海岸孤絶」の句は出てこない。

次に、『華嚴経』「入法界品」の諸漢訳において、「海岸孤絶処」に関する文句の有無について確認する。仏馱跋陀羅訳『華嚴経』「入法界品」の安住という善知識の箇所、実叉難陀訳、そして般若訳を表7に示す。

用い、慧鏝の日唐往来史を整理した。東アジアの仏教文化交流史の意義、東アジア交易史の意義、平安文学に影響を与える『白氏文集』を日本にもたらした日本文学史上の意義、そして唐の石刻を日本へ紹介した日本石刻史上の意義などがある。田中は、中国の明州・普陀山の観音信仰の拡充とともに、慧鏝に関する記述も誇張化されたと指摘している（田中史生[2014]、pp.104-105）。

⁵² T49、p.388b22-29。

⁵³ 伽梵達摩訳『千手千眼観世音菩薩廣大円満無碍大悲心陀羅尼経』、「釈迦牟尼仏在補陀落迦山観世音宮殿」（T20、p.106a8-9）。

表 7

<p>仏駄跋陀羅訳 『華嚴経』入法界品」</p>	<p>実叉難陀訳 『華嚴経』「入法界品」</p>	<p>般若訳『華嚴経』 「入法界品」</p>
<p>善男子。於此南方、有山名曰光明。彼有菩薩名觀世音。汝詣彼問、云何菩薩学菩薩行、修菩薩道。⁵⁴</p> <p>善男子よ。ここから南方へ行くと、「光明」という山がある。そこには觀世音という名の菩薩がいる。あなたはそこを訪ねて行って尋ねなさい。「菩薩はどのように菩薩行を学び、菩薩道を修めるのですか」と。</p>	<p>善男子。於此南方有山、名補怛洛迦。彼有菩薩、名觀自在。汝詣彼問、菩薩云何学菩薩行、修菩薩道。</p> <p>即說頌言。</p> <p>海上有山多聖賢、衆宝所成極清淨。</p> <p>華果樹林皆遍滿、泉流池沼悉具足。</p> <p>勇猛丈夫觀自在、為利衆生住此山。</p> <p>汝応往問諸功德、彼当示汝大方便。⁵⁵</p> <p>善男子よ。この南方に山があり、補怛洛迦という。そこに菩薩がおり、觀自在という。汝は彼のところに行って問いなさい。菩薩はどのように菩薩行を学び、菩薩道を修めるのか、と。</p> <p>直ちに偈頌を説いて言った。</p> <p>海上に山（島）があり聖賢が多く、衆宝から成り極めて清淨である。</p> <p>花果や樹林が皆遍滿し、</p>	<p>善男子。於此南方有山、名補怛洛迦。彼有菩薩、名觀自在。汝詣彼問、菩薩云何学菩薩行、修菩薩道。</p> <p>爾時、居士因此指示、即說偈言、</p> <p>海上有山衆宝成、賢聖所居極清淨。</p> <p>泉流縈帶為嚴飾、華林果樹滿其中。</p> <p>最勝勇猛利衆生、觀自在尊於此住。</p> <p>汝応往問仏功德、彼当為汝広宣説。⁵⁶</p> <p>善男子よ。この南方に山があり、補怛洛迦という。そこに菩薩がおり、觀自在という。汝は彼のところに行って問いなさい。菩薩はどのように菩薩行を学び、菩薩道を修めるのか、と。</p> <p>その時、「安住」という居士（善知識の一人）はそのため指示をし、直ちに偈頌を説いて言った。</p> <p>海上に衆宝から成る山があり、聖賢の居所で極め</p>

⁵⁴ T9、pp.717c28-718a1。

⁵⁵ T10、p.366c3-9。

⁵⁶ T10、p.732c20-27。

仏駄跋陀羅訳 『華嚴経』入法界品	実叉難陀訳 『華嚴経』「入法界品」	般若訳『華嚴経』 「入法界品」
	<p>泉流や池沼が悉く具足している。</p> <p>勇猛丈夫な観自在は、衆生を利益するためにこの山に住んでいる。</p> <p>汝が行って諸々の功德を問えば、彼（観自在菩薩）は汝に大きな方便を示してくれるであろう。</p>	<p>て清浄である。</p> <p>泉流が巡帯し〔山を〕嚴飾し、花果や樹林がその山の中に充滿している。</p> <p>最勝勇猛で衆生を利益する、観自在尊がここに住んでいる。</p> <p>汝が行って仏の功德を問えば、彼（観自在菩薩）は汝のために（教えを）広く宣べ説くであろう。</p>

仏駄跋陀羅訳『華嚴経』の諸本では、「海岸孤絶処」の語は見られないが、『磧砂大蔵経』と『聖語蔵』No.2232⁵⁷では、この「善男子。於此南方有山名曰光明。」の「南方」を「南方海上」に作っている。

また、表7の通り、いずれにおいても「海岸孤絶処」が見られない。

「孤絶」の語は「入法界品」の異訳である『羅摩伽経』の「善男子。於此南方有孤絶山、名金剛輪莊嚴高頭。彼有菩薩名観世音、住其山頂」⁵⁸（善男子よ。ここから南方へ、孤絶している山があり、「金剛輪莊嚴高頭」と名付ける。そこには観世音と名付ける菩薩がおり、その山頂に住んでいる。）に見えており、また「善財童子…（中略）…漸漸遊行、到彼孤山、歩歩登陟、念観世音、正念不捨。遥見経行在巖西阿」⁵⁹（善財童子…（中略）…少しずつ進んで行脚し、彼の孤山に至り、一步一步登り、観世音を念じ、正念してやめない。遠くから観音菩薩が山の西側で経行しているのが見える）という似た表現も見られる。

南宋の宗鑑集『釈門正統』と志磐撰『仏祖統紀』は、「海岸孤絶」が『華嚴経』に見られると言っている。しかし、筆者が「聖語蔵」や「磧砂蔵」、そして敦煌写本などを精査したところ、『六十華嚴』、『八十華嚴』、『四十華嚴』には「海岸孤絶」を見出すことはできなかった。一方、『華嚴経』の異訳である『羅摩伽経』に「孤絶山」という表現があることを確

⁵⁷ 『聖語蔵』乙種写経の書写年代は11世紀から14世紀頃である。

⁵⁸ T10、p.859c9-11。

⁵⁹ T10、p.859下。

認した。

『観世音菩薩往生浄土本縁経』にも「海岸孤絶」の語が見られる。しかし、『観世音菩薩往生浄土本縁経』は中国の僧伝や経録には現れず⁶⁰、恋田[2008]⁶¹や箕浦[2009]⁶²のように、『観世音菩薩往生浄土本縁経』は日本で作られた偽経であると述べる研究者もいる。

次に、中国普陀山の寺誌を考察する。中国普陀山の寺誌の一つである元代の盛熙明（?-1323-1363-?）の『補陀洛迦山伝』では、次のように述べられている。

紹興元年辛亥、真歇禪師清了、自長蘆南遊、浮海至此。結菴山椒、扁曰海岸孤絶禪林。英秀多依之。郡請於朝、易律為禪。⁶³

紹興元年（1131）辛亥、真歇禪師清了は、長蘆⁶⁴より南へ遊歴し、海に浮かんでここに至った。山頂に僧房を作り、扁額に「海岸孤絶禪林」と書かれている。数多くの秀才が〔真歇清了の処〕に帰依した。郡は朝廷にお願いをし、律〔宗〕から禪〔宗〕に変更した。

明朝の学者である周応賓（1554-1625）は、盛熙明の『補陀洛迦山伝』を踏襲しつつ、様々な史料を集め、改めて中国普陀山の寺誌を『重修普陀山志』に編纂した。次に、「海岸孤絶処」の該当する箇所を示す。

補陀洛伽山

在昌国東海中、今屬定海縣、去郡城約三百里、去縣約二百餘里。山週圍約四十餘里、東望小洛伽山、南望月巖山、西望舟山、北望霍山。「補陀洛伽」、蓋梵名也、華言「小白華」。『華嚴経』所云「補怛洛迦」、乃善財第二十八叅觀音菩薩説法処。又『伝記』称「東大洋西紫竹旃檀林」者是也。又扁「海岸孤絶処」。一名「梅岑」、以梅子真於此煉藥、故

⁶⁰ 日本の真仏『経釈文聞書』「親鸞夢記」には、『観世音菩薩往生浄土本縁経』の「若有重業障、無生浄土因。乘弥陀願力、必生安楽国」（『新纂続蔵』1、p.363c3-4）が引用されている。日本の義観（生没年不詳。奥書に「宝永二年」の記述があるため、1700年代に活躍したと考えられている）『本朝諸宗要集』にも、『観世音菩薩往生浄土本縁経』の経文が引用され、「『浄土本縁経』云、一念弥陀仏、即滅無量罪矣」（『大蔵経補編』32、p.487c20-21）と述べられている。

⁶¹ 恋田知子[2008]「江戸初期における絵巻制作の一背景—中井正知・杉原盛安の文化活動」、p.309、『藝文研究』。

⁶² 箕浦尚美[2009]「新出孝養説話集の研究」<https://xn--kaken-938i.nii.ac.jp/ja/file/KAKENHI-PROJECT-19720051/19720051seika.pdf>（2021年5月25日現在）

⁶³ T51、p.1137c23-25。

⁶⁴ 「長蘆」とは、現在の中国河北省滄州市西のことである。

名。元吳萊、明屠隆作記。⁶⁵

補陀洛伽山

昌国の東海中にあり、今は定海縣に属する。郡城から約三百里、縣から約二百餘里である。山の週圍は約四十余里あり、東に小洛伽山を望み、南に月巖山を望み、西に舟山を望み、北に霍山を望む。「補陀洛伽」は、蓋し梵名である。中国語では「小白華」という。『華嚴經』で言うところの「補怛洛迦」は、すなわち善財が第二十八番目に参詣した観音菩薩の説法所である。また『伝記』に言う「東大洋西紫竹旃檀林」とはこれである。また扁額に「海岸孤絶処」と書かれている。一つの名は「梅岑」といい、梅子真がここで煉薬したため名付ける。元代の吳萊、明代の屠隆が記を作った。

真歇清了禅師（1089-1151）が題した扁額は、盛熙明（?-1323-1363-?）の『補陀洛迦山伝』では「海岸孤絶禅林」となっているが、周応賓（1554-1625）『重修普陀山志』では「海岸孤絶処」となっている。

先行研究は、唐代中期の中国は『華嚴經』「入法界品」の影響を受け、「入法界品」の観音菩薩の聖地である Potalaka のような観音聖地を作りたいという気運が生じ、旧名「梅岑山」に「普陀山」という観音聖地を作ったと結論付けている⁶⁶。

徳溥等編『物初大観禅師語録』では、物初大観（1201-1268）が観音菩薩（補陀大士）に関する語録が見える。次にその内容を示す。

補陀大士

海天寥沈、海岸孤絶。見得親切、虚空釘橛⁶⁷、怒濤春碎巖前月。

補陀大士

海と空が静かであり、海岸が孤絶している。ぴたりと見て取り、虚空に杭を打ち込むと、怒濤が巖前の月をつき砕く。

すなわち、海岸孤絶を見たら、自性を見ることができ、そのところを正確に見て取ること

⁶⁵ 『中国仏寺史志彙刊』9、pp. 103a08-104a4。

⁶⁶ 佐伯富[1961]「近世中国における観音信仰」、p.384、『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』、京都：塚本博士頌寿記念会。陳玉女[2017]『観音と海洋—明代東南沿海的観音信仰』、pp.70-71、仏光文化出版（台湾）。

⁶⁷ 「虚空釘橛」も典故とされている禅語である。「虚空釘橛」は、『禅宗頌古聯珠通集』（『新纂続蔵』65、p.545a3）にも収録されている。

できると述べられている。また、「海天寥沈、海岸孤絶。見得親切。」という句は、李遵勗編『天聖広灯録』「鼎州徳山志先禅師」の「問、華蔵海中独游時如何 師云、海岸孤絶処、堂堂人不知。 学云、知後時如何。 師云、方見本来身。」⁶⁸と類似している。

韓国の海東龍宮寺の公式サイトには、「海東龍宮寺創建史」というページがあり、海岸孤絶処について次のように述べられている。

據説、無限慈悲の化身觀世音菩薩居住在海岸孤絶処並乘龍顯靈、因此韓国的觀音信仰大多形成於海邊或島嶼。韓国三大觀音聖地、「襄陽洛山寺、南海菩提庵、海東龍宮寺」之一的龍宮寺、將大海、龍以及觀世音菩薩絕妙地融合在一起、因此比其他地方更靈驗。位於東海最南端的龍宮寺、於 1376 年由恭湣王時期的王師懶翁大師所建。⁶⁹

無限慈悲の化身である觀世音菩薩が「海岸孤絶処」に住んでおり、龍に乗って現れて靈驗を示すと言われているため、韓国の觀音信仰はほとんど海辺や島で形成されている。韓国の三大觀音聖地、「襄陽の洛山寺、南海の菩提庵、海東の龍宮寺」の一つである龍宮寺は、大海、龍および觀世音菩薩がうまく融合しているため、他のところより靈驗がある。東海のもっとも南端に位置する龍宮寺は、1376 年に恭湣王時期の王師である懶翁大師によって建てられた。

以上のように、懶翁は中国の普陀山に遊歴したことがあり⁷⁰、帰国した後、1376 年に海東龍宮寺を建てた。現在の海東龍宮寺の公式ウェブサイトには觀音菩薩が「海岸孤絶処」に住んでいることが明記されている。

結論

最初に Potaloka を解釈したのは法蔵である。法蔵の「小樹蔓莊嚴山」という訳は、法蔵の「光明すなわち莊嚴」という私見が反映されていることを表す。法蔵の弟子である慧苑は師の影響を受け、Pota を若い植物に満ちた「小花樹山」と翻訳したものと考えられる。

⁶⁸ 『新纂続蔵』78、p.540b19-21。

⁶⁹ <http://www.yongkungsas.or.kr/chn/01/01.php> (2021 年 5 月 25 日現在) 筆者が引用したのは、中国語繁体字版である。

⁷⁰ 『東国僧尼録』の「惠勤 懶翁 諡禅覚道号普濟尊者」の項では、「辛卯春、抵宝陀洛迦山、拜觀音」と述べられている(『新纂続蔵』88、p.646c13)。また、李能和『朝鮮仏教通史』の「懶翁和尚行狀」の項でも、「師礼辞、詣明州補陀洛迦山、親見觀音」と述べられている(『大蔵経補編』31、p.520a7-8)。

さらに、「小白華樹」（小白花樹）という語が、後に唐の華嚴宗の澄観、南宋の天台宗の法雲、高麗の一然に用いられた。「白華」（白花）も広く地名として使われ、韓国の著作の題名にまで用いられている。

観音信仰は『法華経』『普門品』に基づくと一般的には考えられているが、「大悲観世音菩薩」が小白華樹山に住んでいるというイメージは、実は実叉難陀訳『華嚴経』に基づくものであり、李通玄の解釈の影響が大きいことを明らかにした。

観音菩薩と「海岸孤絶処」に関しては、『六十華嚴』、『八十華嚴』、『四十華嚴』には、「孤絶処」の語が見られない。しかし、近い表現として、「孤絶」という語が「入法界品」の異訳である『羅摩伽経』に「善男子。於此南方有孤絶山、名金剛輪莊嚴高頭、彼有菩薩名観世音、住其山頂」とある。問題は、『羅摩伽経』の観音菩薩のいるところには、海などの記述が見られないことである。

黄庭堅は『天聖広灯録』に基づいて『観世音賛六首』などの詩を書いた可能性が高い。『天聖広灯録』の「海岸孤絶処」は、もともと観音菩薩とは関係がない。

黄庭堅の影響で、「海岸孤絶処」の句が観音菩薩の居所の典故となり、宋代以降流行していくこととなった。現在の中国普陀山にも「海岸孤絶処」と刻まれている石碑があることなどは、その一例である。

先行研究では、「海岸孤絶処」に触れる場合、真歇清了が題した扁額を挙げるのが通例であった。しかし、「海岸孤絶処」の初出が『天聖広灯録』であることや、黄庭堅が「海岸孤絶処」と「観音菩薩」を結びつけたことについては、研究されていなかった。黄庭堅が「海岸孤絶処」と「観音菩薩」を結びつけたことが、「海岸孤絶処」が観音聖地の象徴となった直接的な要因であると考えられる。

高麗の僧である懶翁は韓国で海東龍宮寺を建てた。懶翁は中国普陀山に行ったことがあるという記録があるため、「海岸孤絶処」の扁額も現地で見た可能性が高い。現在の海東龍宮寺の公式サイトに「無限慈悲的化身観世音菩薩居住在海岸孤絶処」という記述が見られるのはそのためである。

第三節 『四十華嚴』の観音菩薩

はじめに

『四十華嚴』（般若訳『大方広仏華嚴経』四十卷）は、志磐の『仏祖統紀』では、烏荼国によって献上された梵文の『華嚴経』（「入法界品」相当部分のみ）を澄観が罽賓国の般若三蔵とともに訳出したという¹。

『四十華嚴』は『八十華嚴』に基づいて翻訳された。しかし、『四十華嚴』は、『六十華嚴』『八十華嚴』の「入法界品」、および『羅摩伽経』より長い。つまり、『四十華嚴』は、それまで訳された「入法界品」に当たる経典と比して増補されている。『四十華嚴』で増補された文章の中には、漢訳の『六十華嚴』・『羅摩伽経』・『八十華嚴』には見られない二つの偈頌がある。

一つ目は観音菩薩が自分の法門を補足説明するために善財童子に告げた偈頌（以下「観音補足偈」）である。これは漢訳の『六十華嚴』・『羅摩伽経』・『八十華嚴』には見られないが、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* には見られる。

二つ目は、『四十華嚴』の善財童子が観音菩薩を称嘆した偈頌²（以下「善財称嘆偈」）である。これは『四十華嚴』特有のものであり、他の異訳には見られない。

また、『六十華嚴』・『羅摩伽経』・『八十華嚴』には、『法華経』「普門品」に収録されている「靈験」に関する記述はない。『六十華嚴』と『八十華嚴』に共通して説かれているのは、観音菩薩の「大悲法門」は衆生を十八種³の恐怖から逃れさせることができるという教えである。

しかし、『法華経』「普門品」では、

念彼観音力、火坑變成池。或漂流巨海、龍魚諸鬼難、念彼観音力、波浪不能没。或在須弥峯、為人所推墮、念彼観音力、如日虚空住。⁴

その観音力を念じれば、火坑は池に変成する。あるいは大海に漂流し、龍魚や諸々の鬼の難に遭うならば、その観音力を念じれば、波浪に没することはない。あるいは須弥

¹ 志磐『仏祖統紀』、「遂賜号清涼法師、紫納方袍、礼為教授和上。勅礼部尚書李誥、備礼奉迎。与罽賓般若三蔵、訳烏荼国所進華嚴経」（T49、p.293b16-19）。

² T10、pp.734c12-735b18。

³ 『羅摩伽経』では、十八種ではなく、二十一種の恐怖となっている。

⁴ T9、p.57c18-22。

峯におり、人に押されて落ちても、その観音力を念じれば、まるで太陽が虚空にあるかのように止まる。

と述べており、『華嚴経』の観音菩薩の法門と比較すると具体的に苦難の名前を記し、観音菩薩の名号を称えることにより具体的な救いがもたらされることを強調している。これは『法華経』「普門品」と『華嚴経』の観音菩薩の法門の相違点である。

また、『四十華嚴』では、他の異訳とは異なり、『法華経』「普門品」と同じく「靈驗」に関する記述が見られる。この『四十華嚴』における「靈驗」に関する記述は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」と比べても増えている⁵。また、『四十華嚴』の観音菩薩に関する記述には、他の異訳との相違点が見られる。

さらに、注目すべきは、『四十華嚴』特有の「平等大悲同一味」⁶という表現である。『四十華嚴』の訳経事業に参加していた澄観は、『大方広仏華嚴経疏』において「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等。〔観音菩薩が衆生に〕平等に教化することとは、すなわち「大悲」である。〔衆生を〕同体悲（衆生と自分は同体という悲）を以て、故に「平等」という。）」⁷と述べている。『法華経』「普門品」を重視する澄観が、自分の観音菩薩観を『四十華嚴』に入れた可能性が高い。

本節では、『四十華嚴』の観音菩薩の特徴を明らかにするため、上述した二つの偈頌を『法華経』「普門品」と比較し、特に二つ目の「善財称嘆偈」を中心に考察したい。

一 観音菩薩の居所と容貌

『四十華嚴』は、観音菩薩の居所と容貌に関する描写が多いが、『六十華嚴』・『羅摩伽経』・『八十華嚴』と相違する記述や、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* には見られない記述もある。以下に観音菩薩の居所を考察し、漢訳の諸訳を示す。

⁵ 本節の付録1を参照。

⁶ T10、p.734c19。

⁷ 『大方広仏華嚴経疏』、「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等」（T35、p.940a23-24）、『華嚴経行願品疏』、「平等教化。即是大悲。同体無縁。故云平等」（『新纂続蔵』5、p.136b22-23）。

表8 『華嚴經』諸訳における観音菩薩の居所に関する記述

『六十華嚴』	『羅摩伽経』	『八十華嚴』	『四十華嚴』
至光明山、登彼山上、周遍推求、見觀世音菩薩住山西阿、处处皆有流泉、浴池、林木鬱茂、地草柔軟 ⁸	到彼孤山、步步登陟、念觀世音、正念不捨、遙見經行在巖西阿、处处皆有流泉花樹、林池清淥、金花香草、柔軟鮮潔、皆從菩薩功德所生。 ⁹	至於彼山、处处求覓此大菩薩。見其西面巖谷之中、泉流縈映、樹林蓊鬱、香草柔軟、右旋布地。 ¹⁰	至於彼山、处处求覓此大菩薩。見其西面巖谷之中、泉流縈映、樹林蓊鬱、香草柔軟、右旋布地、種種名華周遍嚴飾。 ¹¹

表8が示すように、『四十華嚴』の「種種名華周遍嚴飾」は、他の異訳には見られず、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* にも見られない。また、次に観音菩薩が座っている宝座に関する描写もある。

表9 『華嚴經』諸訳における観音菩薩の宝座に関する記述

『六十華嚴』	『羅摩伽経』	『八十華嚴』	『四十華嚴』
結跏趺坐金剛宝座 ¹²	見觀世音坐於金剛八楞之座、座出光明、嚴飾無比 ¹³	觀自在菩薩於金剛寶石上結跏趺坐 ¹⁴	觀自在菩薩於清淨金剛宝葉石上結跏趺坐 ¹⁵

表9が示すように、観音菩薩が結跏趺坐で金剛宝座（金剛宝石）に座っているという描写は、『六十華嚴』、『八十華嚴』、『四十華嚴』の間で共通点が見られる。

『羅摩伽経』では、結跏趺坐は強調されておらず、「見觀世音坐於金剛八楞之座¹⁶」と記

⁸ T9、p.718a15-17。

⁹ T10、p.859c22-25。

¹⁰ T10、p.366c17-19。

¹¹ T10、p.733a8-11。

¹² T9、p.718a17。

¹³ T10、p.859c25-26。

¹⁴ T10、p.366c19-20。

¹⁵ T10、p.733a11-12。

¹⁶ T10、p.859c25-26。

され、金剛座には「八楞」（八つのかど）があることが強調されている。『羅摩伽經』の觀音菩薩の宝座は、他の部分では「金剛座」と記されている。

『四十華嚴』の場合、『六十華嚴』と『八十華嚴』と同様、觀音菩薩が結跏趺坐で金剛宝座（金剛寶石）に座っているという描写は一致しているが、金剛寶石をさらに細かく描写し、「清淨金剛宝葉石」（清淨な金剛の宝葉の石）を強調している。また、「妙宝葉石為勝座」と「坐此寶石蓮華座」という表現もある。

『四十華嚴』では「妙宝葉石為勝座」と「清淨金剛宝葉石」となっているのに対し、*Gaṇḍavyūhasūtra* では「vajraratnaśilāyām¹⁷（金剛寶石上に）」となっており、表現が異なっている。

また、「觀音補足偈」については、*Gaṇḍavyūhasūtra* の偈頌では「蓮華台の獅子座」となっており、『四十華嚴』に対応する偈頌の「坐此寶石蓮華座」の「蓮華」の部分は一致している。つまり、『四十華嚴』の漢訳でも *Gaṇḍavyūhasūtra* でも、觀音菩薩の宝座を指す言葉には、大別して「清淨金剛宝葉石」（vajraratnaśilāyām¹⁸（金剛寶石上に）と「寶石蓮華座」（simhāsane padumagarbhi¹⁹（蓮華台の獅子座²⁰）の二種類がある。

次に、容貌に関する描写を考察する。『六十華嚴』には、觀音菩薩の外観に関する描写が見られない。『羅摩伽經』には、「真金色」という表現がある。『八十華嚴』には、「勇猛」という表現が見られる。

『四十華嚴』にも、觀音菩薩の容貌に関する描写が見られ、『六十華嚴』・『羅摩伽經』・『八十華嚴』より詳細である。次に示す。

「觀音補足偈」

我垂無垢臍円臂、百福妙相具莊嚴、摩汝深信善財頂、為汝演說菩提法。²¹

私が無垢で真っ直ぐな腕を垂れ、百福を持つ妙相は莊嚴を具えている。〔私、觀音が〕汝深信（信仰心が深い）の善財の頭を撫で、汝のために菩提法を演説しよう。

「善財称嘆偈」

菩薩顧視同牛王、妙色融朗如金聚、具足广大菩提願、普利一切諸天人。

¹⁷ P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, Darbhanga. p.159.

¹⁸ P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, Darbhanga. p.159.

¹⁹ P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, Darbhanga. p.161.

²⁰ 『梵文和訳 入法界品』中、p.120。

²¹ T10、p.733c23-24。

種種華鬘以嚴飾、頂上真金妙宝冠、光明淨妙過諸天、威徳尊嚴超世主。
円光狀彼流虹遶、外相明如浄月輪、頂相豊起若須弥、端嚴正坐如初日。
腰繫金條色微妙、現殊勝相放光明、伊尼鹿皮作下裙、能令見者生歡喜。
妙身種種莊嚴相、衆宝所集如山王、腰垂上妙清浄衣、如雲普現無邊色。²²

菩薩が〔衆生を〕見る時は牛王と同様であつて、素晴らしい容姿で朗らかなことは金砂のようであり、広大な菩提願を具足し、あまねく一切の諸天人を利益する。

種々の花飾りで嚴かに飾り、頭の上に真金の妙宝冠をつけ、光明の淨妙（この上なく清浄なこと）さは、諸天にまさり、威徳と尊嚴は世間の王を超える。

円光の形はその流れている虹のように廻り、外の相は明るく浄らかな月輪のようであり、頂の様子は大きく突起していて須弥〔山〕のようであり、端嚴に正坐をして日出のようである。

腰に金条を繫いで色は優れ、殊勝な相を現して光明を放ち、鹿皮で下の袴を作り、見た人に歡喜を生じさせる。

妙身は種々の莊嚴相を有し、衆宝が集まっているのは山王のごとく、腰に上妙で清浄な衣を垂らし、〔その衣は〕雲のようにあまねく無辺の色を現す。

以上のように、『四十華嚴』の「我垂無垢臍円臂」、「外相明如浄月輪」、「頂相豊起若須弥」などの描写から、觀音菩薩は豊満な体形というイメージで語られていることがわかる。これも『四十華嚴』の觀音菩薩の特徴である。「伊尼鹿皮作下裙²³（鹿皮で下の袴を作る）」という表現があるが、觀音菩薩が鹿の皮を身に付けているイメージと類似した表現としては、隋・『不空羼索呪經』には「右辺画作觀世音像、狀如摩醯首羅天。頭上髮悉如螯髻、方作華冠。肩上当画作黒鹿皮覆左肩上、自餘身分当画作種種瓔珞。」²⁴が見られる。また、唐・菩提流志訳『不空羼索神變真言經』（709年訳出）にも「如法図画不空羼索觀世音菩薩、如大自在天首戴宝冠、冠有化阿弥陀仏、被鹿皮衣。」²⁵が記されている。こうした体に鹿の皮を付けている觀音像は、現在では「鹿皮觀音」と呼ばれている。

なお、上記の偈頌は『四十華嚴』特有の偈頌であるため、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* には見られない。

²² T10、p.735a2-11。

²³ T10、p.735a9。

²⁴ T20、p.402a1-4。

²⁵ T20、p.232b5-7。

二 『四十華嚴』と『法華経』「普門品」の比較

『六十華嚴』には、「我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所応、除滅恐怖而為説法。²⁶（また、善男子よ。私は「現在正念法門」を出生し、「字輪法門」と名付けるため、一切衆生と等しい身体となって様々な方便を示し、衆生の状態に応じて〔姿を現して〕、恐怖を取り除き、衆生のために説法する）を發せしめ、不退転を得させ、いまだかつて時宜を逸したことがない。）という一節があるが、観音菩薩の名を称えるべきことは強調されていない。しかし、『八十華嚴』の観音菩薩に関する記述では、「若称我名、若见我身、皆得免離一切畏怖²⁷（諸々の衆生が、もし私を念じれば、もし私の名を称えれば、もし私の若身を見れば、皆、一切の畏怖から免れて離れることができますように。）」と記され、観音菩薩の名を称えるべきことが強調されている。

『四十華嚴』では、『八十華嚴』と同様に、「若称我名、若见我身、皆得免離一切恐怖」²⁸と記され、後に付された偈頌でも繰り返し「若能至誠称我名²⁹（もし至誠に私の名を称えれば）」と述べられている。

『四十華嚴』の「若能至誠称我名（もし至誠に私の名を称えれば）」³⁰などの偈頌が『法華経』「普門品」の「念彼観音力（その観音力を念じれば）」³¹などの偈頌と類似しているのは、『法華経』の影響を受けたためと考えられる。

次に、『四十華嚴』の観音菩薩が自分の法門を補足説明するための「観音補足偈」を、『法華経』「普門品」と比較する。

表 10 『四十華嚴』と『法華経』「普門品」との比較

『四十華嚴』	『法華経』「普門品」
或有怨家懷忿毒、 <u>推落深流及火坑</u> 、 若能至心称我名、一切水火無能害。 ³²	假使興害意、 <u>推落大火坑</u> 、 念彼観音力、火坑变成池。 ³³

²⁶ T09、p.718b23-25。

²⁷ T10、p.367a29-b1。

²⁸ T10、p.733c5-6。

²⁹ T10、p.734b。

³⁰ T10、p.734b。

³¹ T9、p.57c。

³² T10、p.734a14-15。

³³ T9、p.57c17-18。

『四十華嚴』	『法華經』「普門品」
或遭牢獄所 ^禁 繫、 ^桎 械 ^囚 執遇怨家、 若能至心称我名、一切諸苦皆銷滅。 ³⁴	或 ^囚 禁 ^枷 鎖、手足被 ^桎 械、 念彼觀音力、稔然得解脫。 ³⁵
或有怨家懷忿毒、 ^推 落 ^險 峻 ^大 高山、 若能至心称我名、安处 ^虛 空 ^無 損壞。 ³⁶	或在 ^須 弥 ^峯 、為人所 ^推 墮、 念彼觀音力、如日 ^虛 空 ^住 。 ³⁷
或被毒龍諸鬼衆、一切恐怖奪其心、 若能至誠称我名、乃至夢中皆不見。 ³⁸	或遇惡羅刹、 ^毒 龍 ^諸 鬼等、 念彼觀音力、時悉不敢害。 ³⁹

『六十華嚴』・『羅摩伽經』・『八十華嚴』の漢訳の訳出は、『四十華嚴』より早い、「観音補足偈」と「善財称嘆偈」は見られない。しかし、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* には、『四十華嚴』の観音菩薩が自分の法門を補足説明するために善財童子に告げた偈頌である「観音補足偈」が見られる。

Gaṇḍavyūhasūtra と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* には「観音補足偈」があり、「善財称嘆偈」がないという状況は不可解だが、筆者はこの理由について、次の二つの可能性を提起する。

一つ目は、『六十華嚴』・『羅摩伽經』・『八十華嚴』では、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* にある「観音補足偈」の部分が削除されたという可能性である。

二つ目は、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *Sdong po bkod pa'i mdo pa* は、『六十華嚴』・『羅摩伽經』・『八十華嚴』の増補本であり、『四十華嚴』ではその上に「善財称嘆偈」が補足されたという可能性である。

表 10 に見られるように、『法華經』の「或遇惡羅刹、毒龍諸鬼等、念彼觀音力、時悉不敢害⁴⁰」といった記述と類似していることから、『四十華嚴』の「観音補足偈」や「善財称嘆偈」といった記述は、後に増補されたと推測できる。

³⁴ T10、p.734a2-3。

³⁵ T9、p.57c29-a1。

³⁶ T10、p.734a12-13。

³⁷ T9、p.57c21-22。

³⁸ T10、p.734a22-23。

³⁹ T9、p.58a4-5。

⁴⁰ T9、p.58a4-5。

三 澄観『大方広仏華嚴経疏』と『四十華嚴』との比較

澄観の観音菩薩観と『四十華嚴』との関係を論じる前に、まずは澄観の著作の成立年代、そして澄観が『四十華嚴』の訳経事業に参加した経緯について述べたい。

宋・贊寧『宋高僧伝』によると、澄観の『大方広仏華嚴経疏』六十巻は、『八十華嚴』に基づいて著した注釈書であり、成立年は787年である。その後、唐の徳宗皇帝は澄観を招き、罽賓国の般若三蔵とともに烏荼国王より朝貢した『華嚴経』四十巻の翻訳を勅命したが、澄観は翌年から訳経事業に参加と伝えた。⁴¹

この部分について、元・覚岸『釈式稽古略』では「徳宗貞元七年、河東節度使李自良請師於崇福寺講新疏。徳宗聞其風、降中使李輔光宣詔入都、与罽賓三蔵般若訳烏荼国所進華嚴後分四十巻。次年五月、遣中使霍仙鳴伝宣催入、徳宗敦重延居訳場刊正、又詔令造疏、編成十巻進呈。⁴²」と記されている。つまり、貞元七年(791)の翌年(792)、澄観は『四十華嚴』の訳経事業に参加し、その後『華嚴経行願品疏』十巻を著した。

『四十華嚴』の奥書には、「貞元十一年十一月十八日進奉梵夾、十二年六月五日奉詔於長安崇福寺訳、十四年二月二十四日訳畢、進上。⁴³」と記されている。すなわち、『四十華嚴』の奥書によると、『四十華嚴』の訳出年代は795-798年である。

上記をまとめると、澄観の著作の成立年代と『四十華嚴』の訳経事業に参加した時期は次の通りになる。

787年	『大方広仏華嚴経疏』六十巻を著す
792年または795-798年	『四十華嚴』の訳経事業に参加
『四十華嚴』が訳出された以降	『華嚴経行願品疏』を著す

⁴¹ 宋・贊寧『宋高僧伝』、「時寺主賢林請講大経、并演諸論。因慨『華嚴』旧疏文繁義約、愀然長想。況文殊主智、普賢主理、二聖合為毘盧遮那、万行兼通即是『華嚴』之義也。吾既遊普賢之境界、泊妙吉之郷原、不疏毘盧有辜二聖矣。観將撰疏、俄於寤寐之間見一金人、当陽挺立以手迎抱之、無何咀嚼都尽。覚即汗流自喜、吞納光明遍照之徴也。起興元元年正月、貞元三年十二月畢功、成二十軸、乃飯千僧以落成也。後常思付授、忽夜夢身化為龍、矯首于南台、蟠尾于山北、拏攫碧落鱗鬣耀日、須臾蜿蜒化為千数小龍、騰耀青冥分散而去、蓋取象乎教法支分流布也。四年春正月寺主賢林請講新疏、七年河東節度使李公自良、復請於崇福寺講。徳宗降中使李輔光、宣詔入都、与罽賓三蔵般若、訳烏荼国王所進華嚴後分四十巻。観苦辞請明年入勅允。」(T50、p.737a29-b17)を参照。

⁴² T49、p.821b20-25。

⁴³ T10、p.848c14-16。

つまり、澄観は『大方広仏華嚴經疏』を著した後に『四十華嚴』の訳経事業に参加した。問題は、『四十華嚴』特有の「善財称嘆偈」には、澄観の『大方広仏華嚴經疏』に現れる観音菩薩観が見られることである。以下に、それらの例を示す。

『四十華嚴』

能於一切衆生中、平等大悲同一味、一智同縁普救護、種種苦難皆銷滅。⁴⁴

一切の衆生の中において、平等と大悲で〔衆生を〕同一にし、一智で同縁（対象を同一）にし、あまねく〔衆生を〕救護し、様々な苦難はすべて滅却する。

澄観『大方広仏華嚴經疏』

平等教化即是大悲。以同体悲故云平等。⁴⁵

〔観音菩薩が衆生に〕平等に教化することとは、すなわち「大悲」である。〔衆生を〕同体悲（衆生と自分は同体という悲）を以て、故に「平等」という。

両方の共通点は、観音菩薩が大悲法門を行うことにより、衆生と己は同体であると見ることである。澄観『大方広仏華嚴經疏』の「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等。」⁴⁶は、『八十華嚴』の「善男子、我已成就菩薩大悲行解脱門。善男子、我以此菩薩大悲行門、平等教化一切衆生相續不断。」⁴⁷と連想されるが、「以同体悲故云平等」は法蔵の「大悲者、是同体悲也。（大悲とは、〔衆生と自分は〕同体だとして〔生ずる〕悲である。）」⁴⁸に由来する。

『八十華嚴』では観音菩薩の法門である「菩薩大悲行解脱門」は平等に一切衆生を教化すると述べられている。しかし、「以同体悲故云平等」は澄観の観音菩薩観であり、法蔵の観点にも由来すると考えられる。

また、『四十華嚴』特有の「善財称嘆偈」と澄観『大方広仏華嚴經疏』に共通している観音菩薩観については、次の例もある。

⁴⁴ T10、p.734c19-20。

⁴⁵ 『大方広仏華嚴經疏』、「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等」（T35、p.940a23-24）、『華嚴經行願品疏』、「平等教化。即是大悲。同体無縁。故云平等」（『新纂統蔵』5、p.136b22-23）。

⁴⁶ 『大方広仏華嚴經疏』、「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等」（T35、p.940a23-24）、『華嚴經行願品疏』、「平等教化。即是大悲。同体無縁。故云平等」（『新纂統蔵』5、p.136b22-23）。

⁴⁷ T10、p.367a14-16。

⁴⁸ T35、p.472a8。

『四十華嚴』

世主手執妙蓮華、色如上妙真金聚、毘瑠璃宝以為莖、大慈威力令開發、
出過天人之所有、普放光明猶日輪、顯現如在妙高山、香氣普熏於一切。⁴⁹

世主は手で妙蓮華を持ち、色は上妙な真金が集まるようであり、毘瑠璃宝をもって莖とし、大慈の威力で〔衆生のさとり〕を開き起こさせ、

天人が持っているのを超えて、あまねく日輪のように光明を放ち、顯現すること妙高山にいるようで、香氣があまねく一切を熏習する。

注目すべきは、「香氣普熏於一切」⁵⁰という描写である。観音菩薩に関する經典では、観音菩薩が光明を放つ様子を描写するものが多い。観音菩薩が香氣を放つという記述は、菩提流志『不空羂索神變真言經』の「觀世音像上放大香雲、周徹一踰膳那、諸有有情聞香氣⁵¹（觀世音像の上に大きな香雲を放ち、一踰膳那⁵²を回し徹し、諸々の有情が香氣を聞く（嗅ぐ）」にも見られる。しかし、『六十華嚴』、『羅摩伽經』、『八十華嚴』、『*Gaṇḍavyūhasūtra*』、『*Sdong po bkod pa'i mdo pa*』には、観音菩薩が香氣を放つという記述は見られない。

李通玄は *Potalaka* を「小白華樹山」と翻訳し、「其花甚香、香氣遠及。」⁵³と記した。また、李通玄は、「山名補怛洛迦者、此云小白花樹山、多生白花樹、其花甚香、香氣遠及。為明此聖者、修慈悲行門以謙下極小為行也。華者、明開敷万行故。此慈悲謙下極小和悦行花開敷、教化行香、遠熏一切衆生、皆令聞其名者發菩提心故。」⁵⁴と説明している。つまり、李通玄は、「小白華樹山」の「小白華」を観音菩薩の「慈悲行門」と結びつけ、「慈悲行門」による教化は「小白華」の香のように一切の衆生を熏習すると解釈している。

『四十華嚴』の訳経事業に加わった澄観の『大方広仏華嚴經疏』には、「由此能遍隨順衆生。在補怛落迦山者、此云小白華樹。山多此樹香氣遠聞、聞見必欣是隨順義。⁵⁵」という記述が見られる。

次に『四十華嚴』「善財稱嘆偈」、李通玄の注釈書、澄観の注釈書を比較する。

⁴⁹ T10、p.735a16-19。

⁵⁰ T10、p.735a19。

⁵¹ T20、p.267a24-26。

⁵² 「踰膳那」とは、梵語の *yojana*（由旬）で、古代インドにおける長さの単位のことである。牛車の牛が1日で歩ける距離を1 *yojana* という。

⁵³ T36、p.981b13-14。

⁵⁴ T36、p.981b13-18。

⁵⁵ T35、p.940a1-3。

表 11 『四十華嚴』、李通玄の注釈書、澄観の注釈書の比較

『四十華嚴』「善財稱嘆偈」	李通玄『新華嚴經論』	李通玄『略積新華嚴經修行次第決疑論』	澄観『大方広仏華嚴經疏』	澄観疏義・徳清提挈『華嚴綱要』
<p>出過天人之所有、普放光明猶日輪、顯現如在妙高山、<u>香氣普熏於一切</u>。⁵⁶</p>	<p>山名補怛洛迦者、此云小白花樹山、多生白花樹、其花甚香、<u>香氣遠及</u>。為明此聖者、修慈悲行門以謙下極小為行也。華者、明開敷万行故。此慈悲謙下極小和悦行花開敷、教化行香、遠熏一切衆生、皆令聞其名者發菩提心故。⁵⁷</p>	<p>其山多有小白華樹、以表觀世音菩薩、処大慈悲行、教化衆生令使不作小非、不棄小善。纖微之善、皆悉行之。⁵⁸</p>	<p>在補怛落迦山者、此云小白華樹。山多此樹、<u>香氣遠聞</u>、聞見必欣、是随順義⁵⁹</p>	<p>然香質雖微、而<u>香氣普熏徧滿</u>。以表微因小善。⁶⁰</p>

筆者は、澄観疏義・徳清提挈『華嚴綱要』「然香質雖微、而香氣普熏徧滿。以表微因小善」⁶¹（しかるに香質は微かであるけれども、その香氣はあまねく熏じて徧満し、もって微かな因縁である小善を表す）という解釈が、『四十華嚴』「善財稱嘆偈」の「香氣普熏於一切」の意味に最も近いと考える。つまり、「香氣普熏於一切」は、李通玄の観音菩薩観と小白華

⁵⁶ T10、p.735a16-19。

⁵⁷ T36、p.981b13-18。

⁵⁸ T36、p.1039a1-3。

⁵⁹ T35、p.940a1-3。

⁶⁰ 『新纂続蔵』9、p.188a4-5。

⁶¹ 『新纂続蔵』9、p.188a4-5。

樹観から影響を受けたものと推測できる。

結論

『四十華嚴』の「善財称嘆偈」は、『四十華嚴』特有の内容であり、他の異訳には見られない。しかし、その特有の内容の「平等大悲同一味」という表現は、澄観『大方広仏華嚴経疏』の「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等」に由来すると考えられる。『法華経』「普門品」を重視する澄観が、自分の観音菩薩観を「善財称嘆偈」にこめて『四十華嚴』に挿入した可能性がある。

観音菩薩に関する経典では、観音菩薩が光明を放つ様子を描写するものが多いのに対し、観音菩薩が香気を放つという記述は、菩提流志『不空羂索神变真言经』のみである。『四十華嚴』特有の「善財称嘆偈」には、「顕現如在妙高山、香気普熏於一切」が見られるが、「香気普熏於一切」は、李通玄の「為明此聖者修慈悲行門以謙下極小為行也。華者。明開敷万行故。此慈悲謙下極小和悦行花開敷。教化行香。遠熏一切衆生。皆令聞其名者發菩提心故」の影響を受けていると考えられる。なぜなら、李通玄は、「小白華樹山」の「小白華」を観音菩薩の「慈悲行門」と結びつけ、「慈悲行門」による教化は「小白華」の香のように一切の衆生を熏習すると解釈しているからである。澄観が李通玄の「小白華」を引用した事例があることから、澄観が李通玄の観音菩薩観を『四十華嚴』に取り入れたと考えられる。

付録1 『四十華嚴』「観音補足偈」と『法華経』「普門品」との比較

般若訳『大方広仏華嚴経』 「入法界品」卷十六 ^{6 2}	鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』 「観世音菩薩普門品」 ^{6 3}
<p>我於無数衆苦厄、常能救護諸群生、 心念礼敬若称名、一切応時皆解脱。 或遭牢獄所禁繫、桎械囚執遇怨家、 若能至心称我名、一切諸苦皆銷滅。 或犯刑名將就戮、利劍毒箭害其身、 称名念得加持、弓矢鋒刃無傷害。 或有兩競詣王官、諍訟一切諸財宝、 彼能至誠称念我、獲於勝理具名聞。 或於内外諸親屬、及諸朋友共為怨、 若能至誠称我名、一切怨家不能害。 或在深林險難処、怨賊猛獸欲傷殘、 若能至心称我名、惡心自息無能害。 或有怨家懷忿毒、推落險峻大高山、 若能至心称我名、安処虚空無損壞。 或有怨家懷忿毒、推落深流及火坑、 若能至心称我名、一切水火無能害。 若有衆生遭厄難、種種苦具逼其身、 若能至心称我名、一切解脱無憂怖。 或為他人所欺謗、常思過失以相讎、 若能至心称我名、如是怨嫌自休息。 或遭鬼魅諸毒害、身心狂亂無所知、 若能至心称我名、彼皆銷滅無諸患。 或被毒龍諸鬼衆、一切恐怖奪其心、 若能至誠称我名、乃至夢中皆不見。 若有諸根所残缺、願得端嚴相好身、</p>	<p>假使興害意、推落大火坑、 念彼観音力、火坑變成池。 或漂流巨海、龍魚諸鬼難、 念彼観音力、波浪不能没。 或在須弥峯、為人所推墮、 念彼観音力、如日虚空住。 或被惡人逐、墮落金剛山、 念彼観音力、不能損一毛。 或值怨賊繞、各執刀加害、 念彼観音力、咸即起慈心。 或遭王難苦、臨刑欲寿終、 念彼観音力、刀尋段段壞。 或囚禁枷鎖、手足被桎械、 念彼観音力、釈然得解脱。 呪詛諸毒藥、所欲害身者、 念彼観音力、還著於本人。 或遇惡羅刹、毒龍諸鬼等、 念彼観音力、時悉不敢害。 若惡獸困遶、利牙爪可怖、 念彼観音力、疾走無邊方。 蚊蛇及蝮蠍、氣毒煙火燃、 念彼観音力、尋声自迴去。 雲雷鼓掣電、降雹澍大雨、 念彼観音力、応時得消散。 衆生被困厄、無量苦逼身、</p>

^{6 2} T10、pp.733c29-734b8。

^{6 3} T9、pp.57c17-58b2。

<p>般若訖『大方廣華嚴經』 「入法界品」卷十六^{6 2}</p>	<p>鳩摩羅什訖『妙法蓮華經』 「觀世音菩薩普門品」^{6 3}</p>
<p>若能至誠稱我名、一切所願皆圓滿。 若有願於父母所、承順顏色志無違、 歡榮富樂保安寧、珍寶伏藏恒無盡。 內外宗族常和合、一切怨隙不來侵、 若能至誠稱我名、一切所願皆圓滿。 若人願此命終後、不受三塗八難身、 恒處人天善趣中、常行清淨菩提道。 有願捨身生淨土、普現一切諸佛前、 普於十方佛剎中、常為清淨勝薩埵、 普見十方一切佛、及聞諸佛說法音、 若能至誠稱我名、一切所願皆圓滿。 或在危厄多憂怖、日夜六時稱我名、 我時現住彼人前、為作最勝歸依處、</p>	<p>觀音妙智力、能救世間苦。 具足神通力、廣修智方便、 十方諸國土、無刹不現身。 種種諸惡趣、地獄鬼畜生、 生老病死苦、以漸悉令滅。 真觀清淨觀、廣大智慧觀、 悲觀及慈觀、常願常瞻仰。 無垢清淨光、慧日破諸闇、 能伏災風火、普明照世間。 悲體戒雷震、慈意妙大雲、 澍甘露法雨、滅除煩惱焰。 靜訟經官處、畏怖軍陣中、 念彼觀音力、眾怨悉退散。 妙音觀世音、梵音海潮音、 勝彼世間音、是故須常念、 念念勿生疑。觀世音淨聖、 於苦惱死厄、能為作依怙、 具一切功德、慈眼視眾生、 福聚海無量、是故頂禮。</p>

第二部 『華嚴經』「入法界品」の
観音菩薩に対する諸師の解釈

第一章 『六十華嚴』「入法界品」の観音菩薩に対する解釈

はじめに

本論文の第一部では、漢訳『華嚴経』の諸訳における観音菩薩に関する記述の特徴を考察した。

第二部では、漢訳『華嚴経』の諸訳における観音菩薩に関する記述に対する諸師の解釈を考察する。第二部第一章『六十華嚴』「入法界品」の観音菩薩に対する解釈では、靈裕、智儼、法蔵の観音菩薩観が観音信仰に与えた影響を解明する。そして、第二部第二章「李通玄の観音菩薩観の特色」では、李通玄の観音菩薩観の影響を明らかにする。

本章は、『六十華嚴』に科文を施した靈裕、智儼、法蔵の観音菩薩観を論じる。また、各節において諸師の観音菩薩の特徴を考察し、本章の最後にそれらの観音菩薩観の影響をまとめる。

第一節 靈裕の観音菩薩観

靈裕(517-605)は、地論宗南道派の名僧であり、「裕菩薩」とも呼ばれている。僧伝や経録によると、靈裕の著作は二百巻以上存在するとされているが、現存しているのは『華嚴経文義記』(巻第六)のみである。また先行研究では、靈裕の事跡に関する碑文や洞窟に関する調査も行われてきたが、それらで見つかった記述を含めても、現在確認できる靈裕の観音菩薩観に関する記述は、『華嚴経文義記』(巻第六)の「光明山観世音菩薩第二十七」という一節のみである。

「入法界品」の青蓮華香長者や観音菩薩、そして安住地神までの十人と、『華嚴経』の「十廻向」をはじめて結びつけた人物は靈裕(517-605)である(表12参照)。

階位説に基づくこうした配当は、後の智儼、法蔵、李通玄にも影響を与えた¹。靈裕の『華嚴経文義記』において見られる観音菩薩観は、『華嚴経』に基づいて論述されており、他の

¹ 積親航は、「入法界品」の十人と十廻向を結びつけたのは李通玄であると指摘している。「李長者將此參寄位与十迴向位的第七迴向一等随順一切衆生迴向」(「観自在菩薩法門研究—以《華嚴経》善財童子參訪大悲観自在菩薩為主」、p.25)。筆者が確認した結果、「入法界品」の十人と十廻向を最初に結びつけたのは李通玄ではなく、靈裕である。

經典には言及していない。

本節では、靈裕の『華嚴經文義記』の観音菩薩に関する記述を翻訳した上で分析し、靈裕の観音菩薩観と後代に与えた影響について述べたい。

表 12 靈裕の配当

十廻向	「入法界品」の十人
一、救護一切衆生	長者青蓮花香
二、不壞廻向	樓閣城海師
三、等一切仏廻向	可樂城長者名無上勝
四、至一切处	師子奮迅
五、無尽功德蔵	婆須蜜多
六、随順平等善根	安住
七、随順等觀一切衆生	觀世音
八、如相廻向	正趣
九、無著解脱	大天
十、法界無量	閻浮提内摩竭提国の道場神安住

一 『華嚴經文義記』における靈裕の観音菩薩観

靈裕の『華嚴經文義記』の中で、観音菩薩に関する記述を以下に示す。ここでは靈裕の注釈書の内容を示し、「二、靈裕の観音菩薩観の特徴」ではその特徴を示す。

光明山観世音菩薩第二十七

法名大悲法門者、即是随順等觀一切衆生義也。住在西阿者、欲明其人大悲内勳²近茲³永夜接化故也。及諸仏法者、十力等也。法流者、無生流也。彼諸仏法及莊嚴等者、報身差別也。不思議業者、応身也。是如来者、即是仏也。法雲者、即法師也。功德者、行教益時也。十力者、得果也。次難見難遇已下四句、明其知識能生正道真益、是故難遇也。就其答中、成就大悲法門者、答名以頭体。⁴

² 「勳」は「熏」の誤記あるいは音通である。

³ 「茲」は、「滋」の誤記であると考えられている。

⁴ 『新纂続蔵』3、p.24a2-9。

光明山觀世音菩薩第二十七

法名の「大悲法門」とは、すなわち、一切の衆生に随順して平等に觀察するという意味である。(光明山の)西側に住む⁵のは、その人の大悲は内から熏習し、近くで潤し、長年にわたって教化することを明らかにしようとするためである。「及諸仏法」⁶とは、十力などである。「法流」⁷とは、無生の流である。「彼諸仏法及莊嚴」⁸等とは、報身の(様々な)区別である。「不思議業」⁹とは、応身である。「是如来」¹⁰とは、すなわち仏である。「法雲」とは、すなわち法師である。「功德」とは、教化を行い、時を益すことである。「十力」¹¹とは、得られた果のことである。次に「難見難遇」以下の四句¹²は、その〔善〕知識は正道の眞の益を生じることができると明らかにし、ゆえに遇うことが難しいということである。その答えの中の「成就大悲法門」¹³とは、(法門の)名を答えてその体を顯すことである。

二教化已下、明其大悲隨化之相。三善男子我行已下、明其大悲益利差別也。就其益中、初除此世苦、二復次已下除他世苦也。十八恐怖者、猶是十八怖畏也。就此十八中、初五怖畏者、皆是煩惱畏中之差別也。貧窮不活諍訟畏者、不活中差別也。大衆可知。生死等三者、惡道之別也。不同等三者、惡業畏也。¹⁴

二に「教化」以下は、その大悲の隨化の相を明らかにすることである。三に「善男子我行」¹⁵以下は、その大悲の利益の〔各々の〕違いを明らかにすることである。その利益の中については、最初はこの世の苦を除き¹⁶、二の「復次」以下は他世の苦を除く

⁵ 『六十華嚴』、「見觀世音菩薩住山西阿」(T9、p.718a15-16)。

⁶ 『六十華嚴』、「次第分別一切諸仏及諸仏法」(T9、p.718a11-12)。

⁷ 『六十華嚴』、「一心正念諸仏法流」(T9、p.718a12-13)。

⁸ 『六十華嚴』、「憶念受持彼諸仏法及仏莊嚴」(T9、p.718a13)。

⁹ 『六十華嚴』、「思惟正念一切諸仏不思議業」(T9、p.718a14)。

¹⁰ 『六十華嚴』、「善知識者、則是如来」(T9、p.718a20)。

¹¹ 『六十華嚴』、「善知識者、十力妙寶」(T9、p.718a21-22)。

¹² 『六十華嚴』、「善知識者、難見難遇。善知識者、無尽智藏。善知識者、功德山王。善知識者、開發示導一切智門、能令一切入薩婆若海、究竟清淨無上菩提」(T9、p.718a22-25)。

¹³ 『六十華嚴』、「善男子。我已成就大悲法門光明之行、教化成熟一切衆生」(T9、p.718b9-10)。

¹⁴ 『新纂統藏』3、p.24a9-15。

¹⁵ 『六十華嚴』、「善男子。我行大悲法門光明行時、發弘誓願。名曰、撰取一切衆生、欲令一切離險道恐怖」(T9、p.718b16-18)。

¹⁶ 『六十華嚴』、「善男子。我行大悲法門光明行時、發弘誓願、名曰：撰取一切衆生、欲令一切離險道恐怖、熱惱恐怖、愚癡恐怖、繫縛恐怖、殺害恐怖、貧窮恐怖、不活恐怖、諍訟恐怖、大衆

17 ことである。十八恐怖¹⁸は、十八怖畏のようなものである。この十八の中については、最初の五つの怖畏¹⁹は、皆煩惱畏の中の異なるものである。「貧窮不活諍訟畏」（貧窮・不活（生活ができない）・諍訟などの畏）は、不活〔恐怖〕の中の異なるものだ。「大衆」²⁰は、推して知るべし。「生死」などの三つ²¹のものは、悪道の別である。「不同」などの三つ²²のものは、悪業の「畏」である。

次身心等三者、総明前畏其唯身心両門也。嶮道者、当似賊難等嶮、非同五道之嶮也。普賢者総也。餘之八流名曰別也。善根者、戒也。劫者、慧也。成敗等者、利他行也。除生死者、令物滅苦也。菩薩行者、不住道也。然此諸行皆是展轉相續、能汎行者、終到大果、故名流也。²³

次の「身心」などの三つ²⁴のものは、前の「畏」はただ「身」と「心」という両門のみであることを概説している。「嶮道」は、賊難などの危険と似ているに違いなく、（地獄や畜生などの）五道の陰難とは異なっている。「普賢」は総である。残りの八流²⁵は別と名付ける。「善根」は戒である。「劫」は慧である。「成敗」などは、利他行である。

「除生死」とは、人々に苦を滅びさせる。「菩薩行」とは、道にとどまらないことである。しかるに、これらの諸行はすべて輾転し連続して起こる。広く行なう者は、最後は大果に至る、だから「流」と名付けるのである。

恐怖、死恐怖、悪道恐怖、諸趣恐怖、不同意恐怖、愛不愛恐怖、一切悪恐怖、逼迫身恐怖、逼迫心恐怖、愁憂恐怖。（T9、p.718b16-23）

¹⁷ 『六十華嚴』、「復次、善男子。我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所応、除滅恐怖、而為説法。令癸阿耨多羅三藐三菩提心、得不退転、未曾失時」。（T9、p.718b23-27）

¹⁸ 『六十華嚴』、「陰道恐怖、熱惱恐怖、愚癡恐怖、繫縛恐怖、殺害恐怖、貧窮恐怖、不活恐怖、諍訟恐怖、大衆恐怖、死恐怖、悪道恐怖、諸趣恐怖、不同意恐怖、愛不愛恐怖、一切悪恐怖、逼迫身恐怖、逼迫心恐怖、愁憂恐怖。」（T9、p.718b18-23）

¹⁹ 『六十華嚴』、「陰道恐怖、熱惱恐怖、愚癡恐怖、繫縛恐怖、殺害恐怖」（T9、p.718b18-19）

²⁰ 『六十華嚴』、「大衆恐怖」（T9、p.718b20）

²¹ 『六十華嚴』、「死恐怖、悪道恐怖、諸趣恐怖」（T9、p.718b20-21）

²² 『六十華嚴』、「不同意恐怖、愛不愛恐怖、一切悪恐怖」（T9、p.718b21-22）

²³ 『新纂続蔵』3、p.24a15-20。

²⁴ 『六十華嚴』、「逼迫身恐怖、逼迫心恐怖、愁憂恐怖」（T9、p.718b22-23）

²⁵ 『六十華嚴』、「不斷一切諸善根流、不斷一切菩薩諸三昧流、一切劫流修菩薩行、未曾斷絶。順三世流、善知一切成敗、諸世界流、斷一切衆生不善根流、出生一切衆生諸善根流、除滅一切諸生死流、我当云何能知、能説彼功德行」（T9、p.718b29-c5）

二 靈裕の観音菩薩観の特徴

靈裕の観音菩薩観の一つ目の特徴は、観音菩薩と十廻向の1つである「随順等観一切衆生」とを結びつけた点であり、これは中国に深遠な影響を与えた。

「法名大悲法門者、即是随順等観一切衆生義也²⁶（法名の「大悲法門」とは、すなわち、一切の衆生に随順して平等に観るという意味である。）」とあるように、靈裕は観音菩薩の「大悲法門」について、「随順等観一切衆生」（一切の衆生に随順して平等に観る）と定義している。

智儼は、靈裕の「随順等観一切衆生」を引用し、「随順等観一切衆生迴向菩薩位」²⁷と記している。

法蔵（644-712）は靈裕や智儼の影響を受け、「第七随順等観一切衆生迴向」²⁸と述べている。李通玄（635-730、あるいは646-740）が「第七随順一切衆生大悲迴向」²⁹と述べているのは、靈裕や智儼、そして法蔵の影響によるものと考えられる。

12世紀末の東大寺他所蔵『華嚴五十五所絵巻』や中国の図像『善財童子五十三参図贊』も、靈裕の「十廻向」の十人の記述を引用している。

次に靈裕の観音菩薩観の二つ目の特徴は、位置や方位から観音菩薩の特徴を分析した点であり、後の『華嚴経』を重視する諸師もこのように自らの観音菩薩観を述べた。

「住在西阿者、欲明其人大悲内勳近茲永夜接化故也」（〔光明山の〕西側の入りくんだ所に住むのは、その人の大悲が内から熏習し、近くで潤し、永年にわたって教化することを明らかにしようとするためである）という一節を読むと、靈裕は観音菩薩のいる場所が観音菩薩の特質を象徴していると見ていることがわかる。これは靈裕の観音菩薩観の特徴の一つであり、位置や方位から観音菩薩の特徴を分析するのは、靈裕が最初である。このような分析の仕方は、後の法蔵や李通玄の注釈書にも見られる。

靈裕の観音菩薩観の三つ目の特徴は、怖畏を分類した点である。靈裕は、『六十華嚴』の「怖畏」を重視し、次のように分類している。

²⁶ 『新纂続蔵』、p.24a2。

²⁷ T35、p.96c19-20。

²⁸ T35、p.471c2。

²⁹ T36、p.863a15-16。

表 13 靈裕の分類

煩惱	離險道恐怖、熱惱恐怖、愚癡恐怖、繫縛恐怖、殺害恐怖	次身心等三者、総明前畏其唯「身」「心」兩門也。 ³⁰ 逼迫身恐怖 逼迫心恐怖 愁憂恐怖
不活	貧窮恐怖、不活恐怖、諍訟恐怖	
大衆	大衆恐怖	
悪道	死恐怖、悪道恐怖、諸趣恐怖	
悪業	不同意恐怖、愛不愛恐怖、一切悪恐怖	

表 13 は靈裕の「十八怖畏」である。靈裕は「十八怖畏」の一項から十五項までを「煩惱」や「不活」、「大衆」、「悪道」、そして「悪業」という「五怖」に分類している。次に、靈裕は「次身心等三者、総明前畏其唯「身」「心」兩門也（次の〔逼迫〕身〔恐怖〕と〔逼迫〕心〔恐怖〕などの三つは、総じて前の〔怖〕畏はただ「身」と「心」という兩門を明らかにするのだ）」³¹と述べている。つまり、十六項から十八項までの「逼迫身恐怖」や「逼迫心恐怖」、そして「愁憂恐怖」という三つは、十五怖畏を「身」と「心」という二つの類で要約したものである。

智儼は『六十華嚴』に記された「恐怖」について、靈裕とは異なり「十八怖畏」を用いず、「十八障」と定義している。

智儼の弟子である法蔵も『六十華嚴』の「恐怖」に関する記述に注目し、「離怖畏有十八種」³²（怖畏から離れさせるものは十八種がある）と述べている。

³⁰ 靈裕『華嚴經文義記』卷第六、『新纂続蔵』3、p.24a15-16。

³¹ 靈裕『華嚴經文義記』卷第六、『新纂続蔵』3、p.24a15-16。

³² T35、p.472a15。

第二節 智儼の観音菩薩観

智儼(602-668)は長安の終南山の至相寺の学僧であり、華嚴宗の二祖とされている。¹智儼『大方広仏華嚴経搜玄分齐通智方軌』巻第五(以下略称『搜玄記』)において、『六十華嚴』に対して科文を施し、観音菩薩の記述の部分で自らの観音菩薩観を述べている。それ以外にも、智儼は『華嚴経内章門等雑孔目章』において「二十八山名光明菩薩名観世音」²と記している。

『搜玄記』の「第二十七随順等観一切衆生迴向菩薩位也。菩薩名観世音」という記述には、靈裕(517-605)『華嚴经文義記』の「光明山観世音菩薩第二十七。法名大悲法門者、即是随順等観一切衆生義也」という記述との共通点が見られる。ただし、智儼はさらに「随順等観一切衆生」の後ろに「迴向菩薩位」という文言を付けており、階位説に基づくことをより明確に示している。

本節では、『搜玄記』の観音菩薩に対する注釈をもとに、智儼の観音菩薩観を明らかにする。

一 科文

智儼の『搜玄記』の中で、観音菩薩に関する記述を以下に示す。ここでは智儼の注釈書の内容を示し、「二 智儼の観音菩薩観の特徴」ではその特徴を示す。

『搜玄記』では、以下のように述べている。

第二十七随順等観一切衆生迴向菩薩位也。菩薩名観世音、入大悲法門。初明勸教趣入。有三、同前。二時善財下依教進入。三答言下正入。二依教進入中有九。一辞進。二念前法門。三漸至。四尋求。五見観世音依正相。六善財発念諦観以興念。七時観世音下讚歎善財。八詣所礼拜。九自説発心及問法門。

第二十七は、一切の衆生に随順して平等に観察するという菩薩位である。菩薩は観世音と名付け、大悲法門に入る。初めに教を勧めて(法門に)入らせることを明らかにする。三つ〔の部分〕あり、〔一は〕前と同じ。二に「時善財」以下は教えによって

¹ 華嚴宗の初祖が杜順、二祖が智儼、三祖が法蔵、四祖が澄観、五祖が宗密と言われているが、石井公成[1996]『華嚴思想の研究』(p.7)のように、この説を疑う研究もある。杜順は観音菩薩観について一切述べていないため、本論文では、靈裕の次に智儼の観音菩薩観を論じる。

² T45、p.589a24。

から進んで入るのである。三に「答言」以下は正に（法門に）入る。二に教えによって進んで入る〔という部分〕のうちに九つがある。一に「辞去して進む」³。二に「前の法門を念じる」⁴。三に「漸く至る」⁵。四に「尋求する」⁶。五に観世音が正しい様子にしたがっているのを見る⁷。六に善財が求道の念を起し、諦観して念を起こす⁸。七に「時に観世音」以下は〔観世音が〕善財をほめたたえるのである⁹。八に〔善財が観音菩薩の処に〕参り礼拝する¹⁰。九に自ら発心を述べおよび〔観音菩薩に〕法門を問う¹¹。

また、智儼は『搜玄記』において、次のように述べている。

三正入中有三。初歎彼発心。二我已成就下自分法門。三諸大下仰推勝分。自分中有三。初明法門体相。二我行大悲下明作益用。三我唯下結所知。初文有二。初辨名体。二辨功能。第二益用中有二。初辨令離十八障。二復次下教令発心。仰推中。初総、次別、三結。三に正に（法門に）入るうちには三つある。初めに〔観音菩薩が〕彼の発心をほめたたえる¹²。二に「我、已に成就す」以下は「自分〔行〕法門」である¹³。三に「諸大〔菩薩〕」以下は仰いで勝（れた者）を推奨する部分である。¹⁴ 自分〔行〕のうちには三つある。初めに法門の体相を明らかにするのである¹⁵。二に「我行大悲」以下は「有益

³ 「善財童子頭面敬礼彼長者足、遶無數匝、眷仰觀察、辞退南行」を指す。T9、p.718a1-2。

⁴ 「時、善財童子正念思惟彼長者教」T9、p.718a10。なお、『大正蔵』では、「爾時」となっているが、智儼が「時、善財」と書いていることからすると、智儼が見た版では「時」となっていたと考えられる。

⁵ 「漸漸遊行、至光明山、登彼山上」T9、p.718a14-15。

⁶ 「周遍推求」T9、p.718a15。

⁷ 「見観世音菩薩住山西阿、处处皆有流泉、浴池、林木鬱茂、地草柔軟。結跏趺坐金剛宝座、無量菩薩恭敬圍遶、而為演説大慈悲經、普撰衆生」T9、p.718a16-19。

⁸ 「合掌諦観、目不暫瞬、作如是念。“善知識者、則是如来。善知識者、一切法雲。善知識者、諸功德藏。善知識者、十力妙宝。善知識者、難見難遇。善知識者、無尽智藏。善知識者、功德山王。善知識者、開発示導一切智門、能令一切入薩婆若海、究竟清浄無上菩提”」T9、p.718a19-25。

⁹ T9、p.718a25-b4。

¹⁰ 「爾時、善財詣観世音、頭面礼足、遶無數匝、恭敬合掌、於一面住」T9、p.718b5-6。

¹¹ 「大聖。我已先發阿耨多羅三藐三菩提心、而未知菩薩云何学菩薩行、修菩薩道」T9、p.718b6-8。

¹² T9、p.718b8-9。

¹³ T9、p.718b9-10。

¹⁴ 「諸大」は「諸大菩薩、一切普賢大願成滿、究竟成就普賢所行」を指す。T9、p.718b28-29。

¹⁵ T9、p.718b10-16。

な働きをすること」を明らかにするのである¹⁶。三に「我唯」以下は学ぶべきことに関する記述を総括するのである¹⁷。初文に二つある。初めに名と体を弁別する。二に機能を弁別する。第二の「益用」のうちに二つある。初めに十八の障りから離れさせることを弁別する。二に「復次」以下は〔観音菩薩が善財に〕発心させる。仰いで〔次の善知識を〕推薦する〔記述の〕うち、はじめにまとめ、次に分別し、三に結ぶ。

さらに、『搜玄記』では、次のように述べられている。

何故此一知識言東、不導南何也。答、此第八迴向如相離分齊故。揀前耳。但有証見覺初、故說東也。¹⁸

〔問う、〕なぜこの一知識は東と述べるのか、南と言わないのはなぜか。答え、この第八「迴向如相」は、区分を離れているからである。前との違いを示したのみである。ただ覚りの初めであることを悟るということが有る、だから東と説く。

問、所以住金剛山上及至觀世音者、何也。答、由地前位是未証真如、流至比境難壞故、復下赴利生悲際故也。¹⁹

問う、「金剛山上」に住み「觀世音に至る」理由は、なぜか。答え、この地に入る前の〔菩薩〕位は「未証真如」から「比境難壞」まで流れるからである。また次に「利生悲際」まで至るからである。

二 智儼の觀音菩薩觀の特徴

智儼の觀音菩薩觀の一つ目の特徴は、『華嚴經』のみに基づき、觀音菩薩の大悲法門に着目している点である。智儼は、靈裕の「法名大悲法門者。即是隨順等觀一切衆生義也。²⁰（法名の「大悲法門」とは、すなわち、一切の衆生に隨順して平等に觀察するという意味である）」に基づいて「第二十七隨順等觀一切衆生迴向菩薩位也。菩薩名觀世音、入大

¹⁶ T9、p.718b16-27。

¹⁷ T9、p.718b27-c5。

¹⁸ T35、p.97a8-10。

¹⁹ T35、p.97a10-12。

²⁰ 『新纂続蔵』3、p.24a2。

悲法門。²¹（第二十七は、一切の衆生に随順して平等に観察するという菩薩位である。菩薩は觀世音と名付け、大悲法門に入る。）と記したものと考えられる。

また、智儼は『六十華嚴』の「我行大悲」に注目し、『搜玄記』において「我行大悲」を引用し科文を施している。『搜玄記』における觀音菩薩の記述から、智儼の觀音菩薩觀は「大悲」であることがわかった。

次に、智儼の觀音菩薩觀の二つ目の特徴は、怖畏を定義する語に一貫性がない点である。

靈裕は『六十華嚴』に記された「恐怖」を「十八怖畏」²²と定義しているが、智儼はこれを「十八障」と名付けている。

一方、智儼集『華嚴經内章門等雜孔目章』（以下『孔目章』と略す）には、「安住地分初五怖畏章 五怖畏者。所謂不活畏、惡名畏、死畏、墮惡道畏、大衆威德畏」²³という記述が見られ、障ではなく、怖畏という語を用いている。

なお、智儼『孔目章』の「五怖畏者。所謂不活畏、惡名畏、死畏、墮惡道畏、大衆威德畏」は、智儼が定義した「十八障」に含まれている。

表 14 『六十華嚴』と智儼の『搜玄記』および『孔目章』の比較

『六十華嚴』	智儼『搜玄記』	智儼『孔目章』
離險道恐怖、熱惱恐怖、愚癡恐怖、繫縛恐怖、殺害恐怖、貧窮恐怖、 <u>不活恐怖</u> 、 <u>諍訟恐怖</u> 、 <u>大衆恐怖</u> 、 <u>死恐怖</u> 、 <u>惡道恐怖</u> 、諸趣恐怖、不同意恐怖、愛不愛恐怖、一切惡恐怖、逼迫身恐怖、逼迫心恐怖、愁憂恐怖 ²⁴	初辨令離 <u>十八障</u> ²⁵	五怖畏者。 所謂 <u>不活畏</u> 、 <u>惡名畏</u> 、 <u>死畏</u> 、 <u>墮惡道畏</u> 、 <u>大衆威德畏</u> ²⁶

²¹ T35、p.96c19-21。

²² 『新纂統藏』3、p.24a。

²³ T45、p.562c19-21。

²⁴ T9、p.718b18-23。

²⁵ T35、p.97a2。

²⁶ T45、p.562c20-21。

智儼の観音菩薩観の三つ目の特徴は、観音菩薩の居所は金剛山であると強調していることである。

智儼『搜玄記』には、「問、所以住金剛山上及至觀世音者、何也。答、由地前位是未証真如、流至比境難壞故。復下赴利生悲際故也²⁷」という問答が記されている。この問答を読むと、智儼の観音菩薩観がわかる。

「比境」という表現は、同じく『搜玄記』で「四見彼下依教見理得比境」²⁸という一節にも現れる。これは『六十華嚴』の「善財見彼比丘、乃在山頂、静思経行」²⁹に対する科文である。なお、「比境」は悟りそのものでなく、悟りとみなしうるほどの近い境地である。また、智儼は『金剛般若波羅蜜経略疏』において、「智難壞故、喩金剛也³⁰（智は壊れにくいため、金剛と喩えるのだ）」と述べているため、「難壞」という語は「金剛」を指すことがわかる。つまり、「比境難壞」は「金剛山」のことで、観音菩薩の後の善知識である正趣菩薩がいる金剛山を指すのである。

正趣菩薩の廻向位は「如相廻向」（真如廻向）であるため、智儼の「由地前位是未証真如」という記述は、「如相廻向」（真如廻向）の前の位の段階では「未証真如」であることを示している。

また、智儼の観音菩薩観の四つ目の特徴は、正趣菩薩が観音菩薩の居所を訪ねた一節に注目し「利生悲際」と述べている点である。住金剛山上及至觀世音³¹（金剛山の上に住んでいゝ正趣菩薩）が觀世音〔の所〕に至る」と記されていることから、「復下赴利生悲際故³²（また次に「利生悲際」まで至るからである）」の「利生悲際」（衆生を利益する悲の際）が観音菩薩を指すということがわかる。

同様の解釈は、智儼の弟子である法蔵が著した『探玄記』にも見られる。以下に智儼と法蔵の文章を対照して示す。

智儼『搜玄記』

問、所以住金剛山上及至觀世音者、何也。答、由地前位是未証真如、流至比境難壞故。復下赴利生悲際故也。³³

²⁷ T35、p.97a10-12。

²⁸ T35、p.91b26-27。

²⁹ T9、p.689c19-20。

³⁰ T33、p.239c12。

³¹ T35、p.97a101。

³² T35、p.97a12。

³³ T35、p.97a10-12。

問う、「金剛山上」に住み「觀世音に至る」理由は、なぜか。答え、この地に入る前の〔菩薩〕位は「未証真如」から「比境難壞」まで流れるからである。また次に「利生悲際」まで至るからである。

法蔵『探玄記』

第八如相迴向善知識中、初挙法觀修内二。初正趣東来。二觀音指示。三教其問道。初中東方来者表如相。(中略) 住金剛山頂者則是此光明山也。表住於如相不可破壞故也。

34

第八の「如相迴向善知識」のうちに、初めに挙法觀修のうちには二つある。最初は正趣が東より来る。二に觀音が〔善財に〕指示する。三に〔觀音が善財に正趣に対して菩薩〕道を尋ねさせる。初めのうちに東方より来るのは「如相」を表わす(中略)金剛山の山頂に住むのは、すなわちこの光明山である。「如相〔廻向〕」にとどまり、破壊することができないのを表わすからのだ。

つまり、法蔵の「金剛山」は智儼の「金剛山」と「比境」に対応し、また法蔵の「如相不可破壞」は智儼の「真如...難壞」に対応している。

三、位置や方位から分析する

「但有証見覺初、故説東也³⁵ (ただ覺りの初めであることを悟るということが有る、だから東と説くのだ)」という一節から、智儼が位置や方位から「入法界品」を分析していることがわかる。同様の分析は、後の法蔵や李通玄の注釈書にも見られる。

³⁴ T35、p.472a20-28。

³⁵ T35、p.97a9-10。

第三節 法蔵の観音菩薩観

法蔵(644-712)が『六十華嚴』に対して、『華嚴経探玄記』卷第十九(以下略称『探玄記』)において科文を施した。法蔵は、科文において観音菩薩について論じているが、他の經典の観音菩薩の特徴にも触れ、観音菩薩観を述べている。師である智儼(602-668)の注釈と共通点があるものの、師の注釈より詳しく述べられている。

また、法蔵は、師である智儼と同様に、正趣菩薩が「智」(東、金剛山)から、「悲」を代表する観音菩薩のもとやってきたということに着目している。ただし、法蔵は、正趣菩薩が東から来て、観音菩薩を訪ねることは「明智就悲¹(智が悲につくことを明らかにする)」であると強調している。この「明智就悲²(智が悲につくことを明らかにする)」は李通玄にも影響を与えた。

法蔵は、観音菩薩の「光世音」、「観世音」、「観自在」などの名号について論じる際、どの名号も特に否定はしていないが、特定の名号を重視する傾向が見られる。本論文では、法蔵が最も価値を認めていた名号を明らかにする。

本節では、法蔵の注釈書に現れる観音菩薩に関する記述から、法蔵の観音菩薩観の特徴に触れる文章を抽出し、法蔵の観音菩薩観の特徴を考察する。

一 法蔵の「明智就悲」について

前節で述べたように、法蔵の師である智儼は「問、所以住金剛山上及至観世音者、何也³(問う、「金剛山上」に住み「観世音に至る」理由は、なぜか)」という質問を受けた。つまり、正趣菩薩が観音菩薩のもとを訪ねたことに注目した人がいたということである。

¹ 「初正趣東來。二観音指示。三教其問道。初中東方來者表如相、証智開明之狀。名正趣者神力速至十方諸趣、以正法攝生故以為名。天竺本云有一菩薩名不行余道、解云唯行仏道不行余二乘等道、即當正趣、謂趣正故也。梵本約遮。漢本就表。住金剛山頂者則是此光明山也。表住於如相不可破壞故也。下明動地宝嚴、放光雨供。來詣観音者明智就悲」 T35、p.472a21-29。

² 「初正趣東來。二観音指示。三教其問道。初中東方來者表如相、証智開明之狀。名正趣者神力速至十方諸趣、以正法攝生故以為名。天竺本云有一菩薩名不行余道、解云唯行仏道不行余二乘等道、即當正趣、謂趣正故也。梵本約遮。漢本就表。住金剛山頂者則是此光明山也。表住於如相不可破壞故也。下明動地宝嚴、放光雨供。來詣観音者明智就悲」 T35、p.472a21-29。

³ T35、p.97a10-11。

その後、法蔵は『探玄記』において、次のように述べている。

住金剛山頂者則是此光明山也。表住於如相不可破壞故也。下明動地宝巖、放光雨供。来詣觀音者、明智就悲、亦是随化有縁、示導善財。⁴

〔正趣菩薩が〕金剛山の山頂に住むのは、すなわちこの光明山である。「如相〔廻向〕」にとどまり、破壊することができないことを表すためである。下に大地は震動し（原文では「娑婆世界六種震動」となっている）、〔諸々の〕宝が荘嚴し、光を放ち、〔荘嚴な〕雨が仏に供養する。

つまり、法蔵は正趣菩薩が第八如相廻向と東方の象徴である「智」を代表すると考え、「悲」を代表する観音菩薩のもとを訪れることを「明智就悲」と解釈している。

李通玄は法蔵の「明智就悲」の影響を受け、『略积新華嚴經修行次第決疑論』卷二において、「和会智悲二門」という考えを述べている。

以東方為青龍為智、以普賢菩薩在東方表之。觀世音是慈悲、位在西方表之。以西為金、為白虎為殺害、以表慈悲之法、在殺害惡趣行之。是故十廻向位中、和会智悲二門。觀世音在金剛山之西阿、正趣菩薩從東方而至、同会而見。正趣表智、觀音表悲。⁵

東方は青龍にあたり智慧にあたるため、普賢菩薩は東方にいることによってそれを表わす。観世音は慈悲であるため、西方にいることによってそれを表わす。西を以て金とし、白虎と殺害するのは、慈悲の法は殺害の悪趣において実践することを表わす。このため、十廻向位の中において、智と悲二門を調和する。観世音は金剛山の西阿におり、正趣菩薩は東方より至り、一同に会した。正趣〔菩薩〕は智を表し、観音〔菩薩〕は悲を表す。

李通玄は「東」を「智」と、「西」を「悲」と解釈し、「智」と「悲」の関係を「智悲不二」、「智悲交徹」、「和会智悲」、「悲智円融無二門」と解釈している。つまり、李通玄は「智」と「悲」に言及する際に、「智」の特徴を持つ者（普賢菩薩、文殊菩薩、正趣菩薩）や物（金剛宝石）を「智」と、「悲」を代表する者（観音菩薩や普賢菩薩）を「悲」と解釈している。

また、李通玄は法蔵の影響を受け、『新華嚴經論』と『略积新華嚴經修行次第決疑論』に

⁴ T35、p.472a26-b1。

⁵ 『略积新華嚴經修行次第決疑論』卷二之上。T36、p.1022a6-12。

において、正趣菩薩と観音菩薩の関係を「智悲不二」、「智悲交徹」、「和会智悲」、「悲智円融無二門」と繰り返し述べている。以下に李通玄の記述を引用する。

『新華嚴經論』 卷二十一	觀世音指東方、 <u>正趣</u> 及至、見時与 <u>觀世音</u> 同会而見。表以願会悲智令 悲智円満 故。 ⁶
『新華嚴經論』 卷三十七	問曰、此何意不云辞退而去。 答曰。為此 <u>觀世音菩薩</u> 会中見 <u>正趣菩薩</u> 、 悲智二位在此位齊満 。表悲終即無明之智自成。明悲智無二体故不辞去也。 ⁷
『新華嚴經論』 卷三十七	正趣菩薩從東方以来白花山西一处而見、以明東表智西表悲。此 <u>觀音正趣</u> 会 悲智二位 。 ⁸
『新華嚴經論』 卷四十	第七第八迴向 <u>觀世音菩薩</u> 及 <u>正趣菩薩</u> 同会而現、主 悲智円融無二門 。 ⁹
『略积新華嚴經修行次第決疑論』卷二	是故十迴向位中、和会智悲二門。 <u>觀世音</u> 在金剛山之西阿、 <u>正趣菩薩</u> 從東方而至、 同会而見 。正趣表智、觀音表悲。 ¹⁰
『略积新華嚴經修行次第決疑論』卷三	如十迴向第七第八。以 <u>觀音正趣菩薩</u> 、同会而見。 ¹¹
『略积新華嚴經修行次第決疑論』卷三	東方表智、以春生発明之首。西方表悲、以秋殺潛明之首。以表 <u>正趣</u> 是智、 <u>觀音</u> 是悲。 和会智悲、而無二体 。 ¹²
『略积新華嚴經修行次第決疑論』卷三	善財見 <u>正趣菩薩</u> 、与 <u>觀世音</u> 同会而見。以明觀音正趣、 会智悲一体 。又表第七是悲増。第八智増、以明正趣得智体増明、返帰悲位。是就觀音 同会而見 。 ¹³

⁶ T36、p.864c21-23。

⁷ T36、p.982b10-13。

⁸ T36、p.982c7-9。

⁹ T36、p.1000c19-21。

¹⁰ T36、p.1022a9-12。

¹¹ T36、p.1034c18-19。

¹² T36、p.1039b2-4。

¹³ T36、p.1039b11-15。

『略积新華嚴經 修行次第決疑 論』卷四	第八不動地。無功智成。不離第七地所成。此地終是於生死中無功悲 滿、淨智現前。如 <u>觀音正趣</u> 同会而見。 ¹⁴
---------------------------	--

以上のように、李通玄は法蔵と同様に、正趣菩薩が東方から観音菩薩のもとを訪ねた一節に注目し、「智」を司る正趣菩薩が「悲」を司る観音菩薩に会ったと解釈している。その上、李通玄は、「智」と「悲」が円満になり、「智」と「悲」が一体になったとも解釈している。このような解釈は、宋代の戒環の「悲智双行」に影響を与え、「智悲双運」となり、中国にも影響を与えている。法蔵の「明智就悲」という観音菩薩観が、後代に与えた影響は大きい。

二 法蔵『探玄記』に現れる観音菩薩観

法蔵は『探玄記』において、観音菩薩の名号について、次のように述べている。

観世音者、有名光世音、有名観自在。(中略) 観世音経中、「即時観其音声皆得解脱」、解云等観世間随声救苦名観世音。彼経中具有三輪。初語業称名除七災。謂水火等。二身業礼拜満二願。謂求男女等。三意業存念除三毒。謂若貪欲等、並如彼説。若偏就語業名観世音、以業用多故。若就身語名光世音、以身光照及故。若具三輪、摂物無碍名観自在。

15

観世音は、「光世音」と名付ける場合があり、「観自在」と名付ける場合がある。(中略)『観世音経』のうち、「即時観其音声、皆得解脱」(〔衆生の〕声を観じると即座に皆救われ解脱することができる)を解釈すれば、等しく世間を観じて、声に従い苦しみを救うのは「観世音」と名付ける〔と考えられる〕。彼の経のうちに「三輪」(三業)が備わっている。初の語業は〔観音菩薩の〕名号を称えるならば七つの災い(火、水、羅刹、刀杖、鬼、枷鎖)を除ける。いわゆる水〔災〕、火〔災〕などである。二の身業は礼拝すれば二つの願望が満たされる。つまり、男の子や女の子を得たいと願うことである。三の意業は「三毒」を除くことを心掛ける。貪欲などについては、かの経が説いている通りである。もし語業だけについて説明すれば、「観世音」と名付ける。業の働きが多いためである。もし身と語に着目すれば「光世音」と名付ける。身体の光が照らし及ぶか

¹⁴ T36、p.1041a13-15。

¹⁵ T35、p.471c7-18。

らである。もし三輪を具えるならば、衆生を受け止めることが無碍であるため、「観自在」と名付ける。

つまり、法蔵は、『法華経』「普門品」には「語業」（称名除七災）、「身業」（礼拜満二願）、「意業」（存念除三毒）という三輪（三業）があると解釈している。

また、法蔵は「若偏就語業名観世音、以業用多故。若就身語名光世音、以身光照及故。若具三輪、摂物無碍名観自在¹⁶（もし身と語に着目すれば「光世音」と名付ける。身体の光が照らし及ぶからである。もし三輪（三業）を具えるならば、衆生を受け止めることが無碍であるため、「観自在」と名付ける。）」と記している。

表 15 法蔵の解釈

名号	代表する三業	備わっている業
観世音	語業	「語業」（称名除七災）
光世音	身・語	「語業」（称名除七災）と「身業」（礼拜満二願）
観自在	三輪	摂物無碍。「語業」（称名除七災）、「身業」（礼拜満二願）、「意業」（存念除三毒）

つまり、法蔵は「観自在」には「語業」（称名除七災）、「身業」（礼拜満二願）、「意業」（存念除三毒）の三業がすべて備わっており、「摂物無碍」（衆生を受け止めることが無碍である）の存在であると解釈していることがわかる。したがって、法蔵が最も価値を認めていた観音菩薩の名号は「観自在」であると言える。

三 法蔵『般若波羅蜜多心経略疏』に現れる観音菩薩観

また、法蔵が『般若波羅蜜多心経略疏』（702年成立¹⁷）において、『般若心経』の立場から、観音菩薩観を述べている。

¹⁶ T35、p.471c16-17。

¹⁷ 『般若波羅蜜多心経略疏』、「般若波羅蜜多心経略疏 法蔵。長安二年於京清禅寺」（T33、p.555a17-18）。

謂於理事無闕之境、觀達自在故立此名。又觀機往救自在無闕、故以為名焉。前積就智、後積就悲。菩提謂菩提、此謂之覺。薩者薩埵、此曰衆生。謂此人以智上求菩提、用悲下救衆生、從境得名故。¹⁸

つまり、理と事が無碍である境地において、観じて達することが自在であるため、この名が立てられたのだ。また相手の機（能力・状況）を観察しておもむいて救うことが自在無碍であるから、それを名としたのだ。前の解釈は智に着目し、後の解釈は悲に着目したものだ。「菩」は菩提であり、中国では「覺」という。「薩」は「薩埵」であり、中国では「衆生」という。つまり、この人は「智」で上に菩提を求め、「悲」で下に衆生を救う。対象によって名を得るからだ。

法蔵の『般若波羅蜜多心経略疏』と『探玄記』に現れる観自在菩薩（観音菩薩）観の共通点は、「無闕（無碍）」である。法蔵は「於理事無闕之境、觀達自在」¹⁹を「智」と解釈し、「觀機往救自無闕」²⁰を「悲」と解釈している。また、法蔵は「謂此人以智上求菩提。用悲下救衆生。從境得名故」²¹と説明している。つまり、法蔵は、観自在菩薩は「智」と「悲」の両方を持っていると主張している。

しかし、法蔵は『探玄記』において、次のように述べている。

下明動地、宝巖、放光、雨供。来詣觀音者明智就悲。（中略）何故不念觀音悲門。以悲不離智故。令悲深入於智海方為究竟。²²

下に大地は震動し（原文では「娑婆世界六種震動」となっている）、〔諸々の〕宝が莊嚴し、光を放ち、〔莊嚴な〕雨が仏に供養する。〔正趣が〕観音〔のところに〕参るのは智から悲に至ることを明らかにする。（中略）なぜ〔善財童子は〕観音の悲門を念じないのか。「悲」は「智」から離れないからである。「悲」を深くに「智海」に入らせることこそが究極の境地である。

つまり、法蔵は『探玄記』において、観音菩薩は「悲」を、正趣菩薩は「智」を持ってい

¹⁸ T33、p.552c12-18。

¹⁹ T33、p.552c13-14。

²⁰ T33、p.552c14-15。

²¹ T33、p.552c16-18。

²² T35、p.472a28-b5。

ると解釈している。また、法蔵は「何故不念観音悲門」という質問に対して、「悲不離智」と答えているものの、「令悲深入於智海方為究竟」（「悲」を深くに「智海」に入らせることこそが究極の境地だ）と述べている。つまり、法蔵は「悲」より「智」を重視していたことを示している。

法蔵は、「観音」と「観自在菩薩」を明確に区別していた。つまり、法蔵は、「観自在」が『般若波羅蜜多心経略疏』の「観自在菩薩」のように「智」と「悲」の両方を持つのに対し、「観音」は「悲」のみを持つと理解していた。

結論

靈裕は、「十廻向」と『華嚴経』「入法界品」の十人を初めて結びつけた。これが後代に影響を与え、智儼や法蔵、李通玄、澄観、そして宗密も靈裕と同様の結びつきを用いた。

靈裕は「住在西阿者、欲明其人大悲内勳近茲永夜接化故也」と述べ、「大悲」や「永年にわたって教化すること」を指摘し、「十八怖畏」の分類や「除苦」の強調もしている。位置や方位から観音菩薩の特徴を初めて分析した人物が靈裕であり、これも靈裕の観音菩薩観の特徴の一つである。

智儼の観音菩薩観の特徴は、「大悲法門」や「大悲」、そして「利生悲際」（衆生を利益する悲の際）である。「五怖畏」を含む「十八種の恐怖」を「十八障」と定義していることも智儼の思想の特徴であると考えられる。智儼が位置や方位から「入法界品」を分析し、「金剛山」の「金剛」を「難壊」と喩えており、これが弟子である法蔵に影響を与えている。

法蔵の観音菩薩観は、師智儼より多様な經典の影響を受けて成立している。「明智就悲」という観音菩薩観が、後代に与えた影響は大きい。法蔵の観音菩薩観について、「悲と智」、「名号」、「居所の翻訳」に注目して文献を精査・考察し、以下のような知見を得た。

法蔵の「悲不離智」と「正趣菩薩が『智』を司る、観音菩薩が『悲』を司る」という解釈も李通玄に影響を及ぼし、李通玄の「智悲円融」になり、現在の中国の「智悲双運」の濫觴となった。

さらに、法蔵の「大悲者、是自体悲也、又是無縁悲也、故名大悲」という解釈は、澄観に影響を与えた。澄観は「平等教化即是大悲。以自体悲故云平等（〔観音菩薩が衆生に〕平等に教化することとは、すなわち「大悲」である。〔衆生を〕自体悲（衆生と自分は自体という悲）を以て、故に「平等」という。）」と述べ、『四十華嚴』の訳経事業に加わった際、「平等大悲同一味」という自身の思想を込めた言葉を入れた。

法蔵は『探玄記』において、「観自在」には「語業」（称名除七災）、「身業」（礼拜満二願）、

「意業」（存念除三毒）の三業がすべて備わっており、「摂物無碍」（衆生を受け止めることが無碍である）の存在であると解釈している。また、法蔵は、「観音」と「観自在菩薩」を明確に区別し、「観自在」が『般若波羅蜜多心経略疏』の「観自在菩薩」のように「智」と「悲」の両方を持つのに対し、「観音」は「悲」のみを持つと理解している。したがって、法蔵が最も価値を認めていた観音菩薩の名号は「観自在」であり、次いで「光世音」、最後に「観世音」であると言える。

法蔵は観音菩薩の居所「Potalaka」を「小樹蔓莊嚴山」と翻訳した。この翻訳は後代に影響を与えており、法蔵の弟子慧苑は「polataka」を「小花樹山」と翻訳し、慧苑の影響を受けた李通玄は「小白華」と翻訳した。

以上のように、法蔵は中国の観音菩薩観に間接的に影響を及ぼしている。

第二章 李通玄の観音菩薩観の特色

第一節 李通玄の観音菩薩観に関する研究

—「智」と「悲」を中心として—

はじめに

唐代の李通玄（635-730 頃）¹の『新華嚴経論』と『略积新華嚴経修行次第决疑論』には、観音菩薩と方位の関係や観音菩薩の徳目に関する記述といった、李通玄の観音菩薩観が散見される。特に、李通玄は『新華嚴経論』卷三十七と『略积新華嚴経修行次第决疑論』卷三において、『八十華嚴』に対して科文を施し、観音菩薩の記述に対する科文の部分で自らの観音菩薩観を詳細に記した。

李通玄は「入法界品」の観音菩薩の記述に基づいて解釈する際、観音菩薩の「大悲」と、「観世音」や「観自在」などの名号に焦点を当てており、易学その他の中国思想に基づいて論述している。

筆者が李通玄の観音菩薩観を検討し、智顛、吉蔵、円測、法蔵らの思想と比較した結果、法蔵と李通玄の頃が中国仏教史において観音菩薩観が変わる境界線であり、特に李通玄の思想が後代に重要な影響を与えたことが明らかになった。

本節では、李通玄の観音菩薩観に注目して、智顛、吉蔵、円測、法蔵の注釈書の内容と比較し、観音菩薩のイメージの変化について考察したい。また、『法華経』、『華嚴経』の観音菩薩のイメージと李通玄の思想が後代に与えた影響にも言及したい。

一 6世紀から8世紀の注釈書に見られる観音菩薩のイメージ

李通玄の観音思想を紹介する前に、まず天台宗の開祖である智顛（538-597）の観音菩薩観を見ておきたい。智顛説・灌頂記『観音玄義』²卷上に、以下の内容を述べている。

¹ 李通玄の生没年は未だに確定していない。木村清孝は李通玄の生没年は 635-730、あるいは 646-740 年と指摘した。（木村[1980]、p.47。）また、伊藤真は、李通玄の生涯を 635-730 年頃と言った。（伊藤[2011]、p.603。）

² 佐藤哲英氏は、『天台大師の研究』（pp.475-496）と『続・天台大師の研究』（pp.412-427）において、『観音玄義』には「性悪思想」があって、また京都禅林寺の古写本には「天台頂法師記」

観音所以用智光照苦者、苦是顛倒迷惑所致。智慧是破惑之法。故智慧能拔苦。『華嚴』云、「又放光明名智慧、又放光明名無惱。」『思益』亦然。『請觀音』云、「普放淨光明、滅除癡闇冥。」³

観音菩薩が智慧の光で苦を照らす理由は、苦は顛倒と迷いから起こるためだ。智慧は迷いを破る法である。だから、智慧は苦を取り去ることができるのだ。『華嚴経』は、「また光明を放つことを智慧と名付ける。また光明を放つことを無〔煩〕悩と名付ける。」⁴という。〔羅什訳〕『思益梵天所問経』もそのとおりである⁵。『請觀〔世〕音〔菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』では、「〔観音菩薩は〕あまねく清らかな光明を放ち、愚痴・迷いの闇を滅ぼし尽す。」⁶という。

つまり、智顛は、光明は智慧であって、観音菩薩は智慧の光によって衆生を照らし、衆生の無明と迷いなどを滅ぼし尽くすのであり、こうした光明を智慧とすることは、『華嚴経』、『思益梵天所問経』、『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』などにも見えると説いている。

次に、吉蔵（549-623）は『法華玄論』巻第十で、次のように自らの観音菩薩観を述べている。

華嚴云、「観音説大悲経光明之行。⁷」悲者、欲救也。光明之行是智慧能救也。世間父母見子受苦欲救、而無智不能救拔。世医有智慧能救、無悲心故不欲救。菩薩有悲故欲救、有智慧故能拔也。又始行菩薩欲救、而無道力故不能救。二乘有道力能救、無悲故不欲拔也。観音悲慧合行。悲故欲救、智慧故能拔也。⁸

『華嚴経』では、「観音〔菩薩〕は大悲経光明の行を説く。」という。悲とは、〔衆生

の記があるので、『観音玄義』は灌頂の著作と見るべきであると指摘した。しかし、筆者にとっては再検証する余地があると思われる。それについては、また別稿で論じたい。

³ T34、p.879c5-9。

⁴ 類似した表現として、『六十華嚴』の中に、「復有光明、名智慧自在、除滅一切境界虚妄」（T9、p.616c16-17）、「復有光明、名自在除滅一切疑惑」（T9、p.616c15）とある。

⁵ 鳩摩羅什『思益梵天所問経』、「無量智慧光、知諸法実相。無闇無障礙、是行菩提道。」（T15、p.54a5-6）。

⁶ 難提『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』、「普放淨光明、滅除癡暗冥」（T20、p.34c23）。

⁷ 『六十華嚴』、「見觀世音菩薩住山西阿、处处皆有流泉、浴池、林木鬱茂、地草柔軟、結跏趺坐金剛宝座、無量菩薩恭敬围绕、而為演説大慈悲経」（T09、p.718a15-18）、「善男子。我已成就大悲法門光明之行」（T09、p.718b9-10）を参照。

⁸ T34、p.448b11-18。

を] 救いたいと思うことである。光明の行とは、救うことができる智慧ということだ。世の中の父母は、子どもが苦しんでいるのを見ると、救おうとするが、[父母には] 智慧がないから救い出すことができない。世の中の医者には智慧を持っているので救えるが、悲心がないから、救おうとしない。菩薩には悲[心]があるから、衆生を救いたいと思い、智慧もあるから救い出せる。また修行を始めたばかりの菩薩は[衆生を] 救いたいが、道力(仏道修行によって身に付けた力)がないから救えない。二乗は道力を持っているから救えるが、悲[心]がないから救おうと思わない。観音は悲と慧をともに併せ持つ。悲[心]を持っているから[衆生を] 救いたいと思い、智慧があるから救い出せる。

吉蔵も智顛と同様、光明を智慧と理解した。ただ、吉蔵は『華嚴經』中の観音菩薩の記述に対して、「大悲」の「悲」を「救うこと」と解釈し、「光明の行」を「智慧」と理解した。その上、吉蔵は智慧がなければ、衆生を苦から救い出せないと言い、「道力」を重視している。最後に、吉蔵は観音菩薩が「悲」と「智」と両方とも持っていることを強調した。

また、吉蔵は観音菩薩の名号に対して、同じく『法華玄論』巻第十で、次のように自らの観音菩薩観を述べている。

問、観世音有幾名。答、古經云光世音、今云觀世音也。未詳方言、故爲此号耳。若欲积者、光猶是智慧。如大經云、光明者即是智慧、智慧即是觀也。又菩薩智慧光明照於世間、故云光也。華嚴云、觀音菩薩說大悲經光明之行。大悲即是功德、光明謂智慧。則知光世音不失此意也。⁹

問う、観世音はいくつかの名を持っているか。答える、古經では光世音と言い、現在は「観世音」という。後者はインドの言葉に詳しくないため、この名にしてしまっただけだ。もし解釈しようとする、光はやはり智慧なのだ。例えば、『大[般涅槃]經』では、「光明は即ち智慧であり、智慧は即ち観である¹⁰」という。また、菩薩の智慧の光明は世間を照らすから光というのだ。『華嚴經』では、観音菩薩は大悲經¹¹の光明の

⁹ T34, pp.448c28-449a5.

¹⁰ 曇無讖『大般涅槃經』、「十者具足智慧。智慧者、所謂觀於如來常樂我淨、一切衆生悉有仏性。觀法二相、所謂空、不空。常、無常。樂、無樂。我、無我。淨、不淨。異法可斷、異法不可斷。異法從縁生、異法從縁見、異法從縁果、異法非縁果、是名具足智慧。」(T12, p.549b22-27)。

¹¹ 吉蔵は「大悲經光明之行」と述べているが、『六十華嚴』では「大悲法門光明之行」となっている。吉蔵は、「見観世音菩薩住山西阿、处处皆有流泉、浴池、林木鬱茂、地草柔軟、結跏趺坐

行を説く。大悲は即ち功德であり、光明はいわゆる智慧である。だから、「光世音」はこの意味を失っていないことがわかる。

特筆すべきことは、吉蔵は『華嚴経』の「大悲光明之行」の大悲に対して、上述した「救う」という解釈ではなく、「功德」という解釈にしたことである。また、吉蔵は「光世音」という古訳の「光」を、「光明すなわち智慧である」という思想と結びつけた。

次に、円測（613-696）の『解深密経疏』巻第八に見られる観音菩薩に関する解釈を見てみたい。

言観自在菩薩者、発問菩薩名也。謂此菩薩、内具智悲、外觀三業。不作功用、任運自在。観自在、或約智及境立名。故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦。¹²

観自在菩薩とは、発問した菩薩の名である。つまり、この菩薩は、心の内に智と悲を備えており、外側では〔人々の〕身・口・意の三業を観察している。〔観音菩薩は身・口・意の〕作意がなく、その時の状況に応じて自在である。或いは、観自在という名は、智または境から名付けるのである。だから、『華嚴（経）』では、「観音菩薩は大悲門に住している。」¹³と言い、『法華経』では、「観音の優れている智力は世間〔の衆生を〕苦から救い出せる。」¹⁴という。

このように、円測は、観世音でなく「観自在菩薩」という新訳を用いたうえで、観自在菩薩は「智」と「悲」をとともに持つと主張している。また、円測は、『華嚴経』の観音菩薩の特徴が「大悲法門」（悲）であり、『法華経』の観音菩薩の特徴が「観音妙智力」（智）であることを見出していた。

次に、法蔵（644-712）の観音菩薩観を見ていきたい。法蔵の『華嚴経探玄記』巻第十八（以下略称『探玄記』）における観音の記述は、師である智儼（602-668）の注釈と少し共通しているが、師の注釈より詳しく述べられている。例えば、法蔵は『六十華嚴』の観音菩薩

金剛宝座、無量菩薩恭敬围绕、而為演説大慈悲経、普摂衆生（T9、p.718a15-19）」の「大慈悲経」と「大悲法門光明之行」を合わせて「大悲経光明之行」と記したと考えられている。あるいは、吉蔵が実際に「大悲経光明之行」という記載を読んだ可能性も考えられている。

¹² 『新纂続蔵』21、p.356b20-23。

¹³ T09、p.718b。

¹⁴ T09、p.58a13。

のみならず、他の經典の觀音菩薩の特徴も述べ、梵語の解釈も示した上で、自らの觀音菩薩觀を述べている。以下は、法藏の科文の一部を示す。

下明動地、宝嚴、放光、雨供。來詣觀音者明智就悲。…(中略)…何故不念觀音悲門。以悲不離智故。令悲深入於智海方為究竟。¹⁵

以下では、大地は震動し(原文では「娑婆世界六種震動」となっている)、[諸々の]宝が莊嚴し、光を放ち、[莊嚴な]雨が仏に供養することを明らかにしている。[正趣が]觀音[のところに]参るのは智が悲に至ることを明らかにしている。…(中略)…なぜ觀音の悲門を念じないのか。「悲」は「智」から離れないからである。「悲」を深くに「智海」に入らせてはじめて究極の境地となる。

これは法藏が『六十華嚴』の觀音菩薩の記述の最後の部分と、次の正趣菩薩のはじめのところに対して述べた見解である。法藏は「入法界品」の觀音菩薩を「悲」と結びつけ、正趣菩薩を「智」ととらえている。その上、法藏は「悲不離智」という観点を重視し、正趣菩薩が觀音菩薩のところに参ることを「智」から「悲」につくことと解釈している。

二 李通玄の注釈書に見られる觀音菩薩のイメージ

上記の諸師の觀音菩薩觀には、觀音菩薩は「智」と「悲」をともに持つという共通点が見られる。しかし、李通玄は、智顛や吉藏、そして円測の觀音菩薩觀とは異なり、「大悲」という特徴を強調している。

觀世音菩薩文殊普賢、此三法是古今三世一切仏之共行、十方共同。文殊主法身妙慧之理。普賢明智身知根成万行之門。觀世音明大慈悲處生死。三人之法成一人之徳、号毘盧遮那。一切衆生總依此三法、号之為仏、少一不成。今此一位依旧不依新翻。又依梵云光世音菩薩、明以教光・行光・大慈悲之光等衆生而利物。即一切處文殊、一切處普賢。亦得名一切處光世音。¹⁶

觀世音菩薩・文殊〔菩薩〕・普賢〔菩薩〕、此の三法は古今三世の一切仏が共に行なったものであり、十方でともに行なうものである。文殊は法身の妙慧の理を司る。普賢は

¹⁵ T35、p.472a28-b5。

¹⁶ 『新華嚴經論』卷第二十一。T36、p.863a23-b3。

智身・知根が万行を成就するという門を示す。観世音は大慈悲によって輪廻の世界にとどまることを表す。三人の法は一人の徳となり、それを毘盧遮那仏と名付ける。一切の衆生はすべてこの三法を具えてこそ仏と号し、一つでも欠けていれば、仏に成ることがない。今、この一位（観世音菩薩）は旧経の訳を用い、新経の翻訳に依らない。また、梵語によると光世音菩薩と言い、〔即ち〕教光・行光・大慈悲の光を以て平等に衆生に利益を与える。即ち、ありとあらゆる場所の文殊〔菩薩〕、ありとあらゆる場所の普賢〔菩薩〕である。また、ありとあらゆる場所の光世音〔菩薩〕と名づける。

李通玄は、文殊は「智」、普賢は「行」、観音は「慈悲」を持つと解釈し、これらの徳を併せ持つのが毘盧遮那仏であると主張した¹⁷。

また、李通玄は「智慧光明」について、「菩薩大智慧光明者、即是如来眉間所放。」¹⁸（菩薩の大智慧光明は、如来の眉間が放ったものである。）と述べている。つまり、李通玄は、「光明」とは「智慧」を意味すると考えていたが、仏（如来）のみが「智慧光明」を持っていると解釈した。そのため、李通玄は、「光世音」（観音菩薩）の光を「智慧光明」ではなく、「教光・行光・大慈悲の光」と解釈した。

李通玄は観音菩薩の「大悲」に着目する一方、観音菩薩と「智」の結びつきを完全に無視していたわけではない。以下に例をあげる。

第七等随順一切衆生廻向者、以方便波羅蜜為体、主大悲門、前六波羅蜜是修出生死心。此第七已後四波羅蜜是方便智、入生死中、教化衆生。是故表法中善財知識觀世音菩薩。

19

第七の「等随順一切衆生廻向」（平等に一切の衆生に随順に廻向する）は、方便波羅蜜を基本にして、大悲門を司る。前の六波羅蜜は輪廻から解脱する心を修行する。此の第七以降は四波羅蜜は方便智²⁰であり、輪廻の中に入り、衆生を教化するのである。だから、法を示すうち、善財は観世音菩薩を知識としたことを表すのである。

¹⁷ 李通玄の「三人之法成一人之徳、号毘盧遮那。」という解釈については、藍[2009]が指摘している（p.15）。ただ、藍は李通玄のこの解釈が後の『伝灯録』などに影響を与えたことについては触れていない。

¹⁸ T3、pp.878c29-879a01。

¹⁹ 『新華嚴経論』卷第二十一、T36、p.863a11-15。

²⁰ 「方便智」は『華嚴経』では熟語として使われている。

つまり、李通玄は十廻向の第七の「等随順一切衆生廻向」（平等に一切の衆生に随順して廻向する）は十波羅蜜の方便波羅蜜に基づき、大悲門を司るものであり、観音菩薩の例も「等随順一切衆生廻向」が方便智に相当すると考えていた。

しかし、李通玄が観音菩薩と智の関係を否定している例もある。例えば、李通玄は「以東方為青龍為智、以普賢菩薩在東方表之。觀世音是慈悲、位在西方表之。以西為金、為白虎為殺害、以表慈悲之法、在殺害惡趣行之。是故十廻向位中、和会智悲二門。觀世音在金剛山之西阿、正趣菩薩從東方而至、同会而見。正趣表智、觀音表悲。」²¹と述べ、李通玄にとって、普賢菩薩と正趣菩薩²²は「東」（「智」）の象徴である。

それぞれの菩薩を「智」や「悲」などの徳目によって代表させて解釈することは、李通玄だけでなく、唐・善無畏『三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法』²³と唐・智雲『妙經文句私志記』²⁴にも見られる。しかし、観音に対する善無畏と智雲の見解は、李通玄の認識と比較してみると、多少の相違が見られる。

唐の善無畏（637-735）の『三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法』では、南方の普賢は菩提を代表し、西南方の文殊は大智慧を代表し、東北方の弥勒は大慈（大慈大悲）を代表し、西北方の観音は証を代表し、華台三昧に入ると示される²⁵。

唐の智雲（生没年不詳）の『妙經文句私志記』巻第七では、「三聖者」である文殊菩薩、観音菩薩、勢至菩薩三人が、「大慈悲与樂拔苦」（文殊は大慈与樂、観音は大悲拔苦、勢至は

²¹ 『略積新華嚴經修行次第決疑論』卷二之上。T36、p.1022a6-12。

²² もし「智」イコール「光」であるなら、正趣菩薩と智が関係しているとする文章は次のように見られる。「正趣菩薩放身光明、映蔽一切日、月、星、電、天龍八部、釈、梵、護世。所有光明皆如聚墨、其光普照一切地獄、畜生、餓鬼、閻羅王处。令諸惡趣、衆苦皆滅、煩惱不起、憂悲悉離」（T10、p.367b12-16）。しかし、『華嚴經』の場合、観音菩薩が持っている大悲法門にも、「或現種種不思議色淨光明網」（T10、p.367a19-20）がある。したがって、李通玄は「智慧光」を念頭に置く一方、それより『易』の思想を重視し優先している。

²³ 『三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法』、「四方即是如來四智。其四隅葉即是四撰法也。且東南方普賢是菩提。此妙因也。次西南方文殊是大智慧也。次東北方彌勒是大慈也。大慈大悲俱是第二義也。次西北方觀音即是証。謂行願成就入此華台三昧也」（T18n、p.911c5-10）。

²⁴ 唐・智雲『妙經文句私志記』、「三聖者為一對、謂大慈悲与樂拔苦也。文殊大慈与樂、觀音大悲拔苦、勢至兼二。今謂定慧妙德兼二、以從三德名故。觀音慧以觀、即智用。勢至定勢用依定起故。約大慈悲者、文殊兼二、故名妙德。次二別對義自可知。又約功德智慧初兼二、以於此經能答能問故。次二別此並為物、從別約其美德無不円備、故今文不論後皆例爾。」（『新纂統藏』29、p.309a5-11。）智雲に関する研究として、石井 [2017]がある。

²⁵ 唐・善無畏『三種悉地破地獄轉業障出三界祕密陀羅尼法』、「四方即是如來四智、其四隅葉即是四撰法也。且東南方普賢是菩提心、此妙因也。次西南方文殊是大智慧也。次東北方彌勒是大慈也、大慈大悲俱是第二義也。次西北方觀音即是証、謂行願成就入此華台三昧也。」（T18、p.911c5-10）

大慈悲と与楽拔苦を兼備する。）、「定と慧」（観音は慧、勢至は定、大慈悲の立場から見れば、文殊は定と慧を兼備するから、妙徳と名付けられた。）などの組に分けられる、と述べている²⁶。注意すべきことは、こうした考え方は唐代に登場した点である。

三 李通玄の観音菩薩観に見える「悲智不二」について

李通玄は『新華嚴経論』と『略积新華嚴経修行次第决疑論』において、「智」と「悲」に言及する際に、「悲智不二」の他にも、「悲智交徹」や「和会悲智」、そして「悲智円融無二門」などの表現を用いている。李通玄は文殊菩薩や普賢菩薩、正趣菩薩、そして金剛宝石が「智」を、観音菩薩が「悲」を代表する存在であると解釈している。ここでは、李通玄の観音菩薩観を中心に、「悲智不二」や「悲智交徹」、「和会悲智」、そして「悲智円融無二門」について考察する。

隆明[2022]は「李通玄における観世音菩薩について」の結論において、「第一に、観世音菩薩は慈悲の側面を表示しているが悲智不二である。第二に、四聖円融のうち観世音菩薩即普賢であるので、四聖円融と同時に三聖円融も成立する。」²⁷と述べている。

つまり、李通玄は、第一に観音菩薩は慈悲の特徴を持っているが、悲は智と同一であると考えており、第二に観音菩薩は普賢菩薩と同一であるため、四聖円融（文殊、観世音、普賢、毘盧遮那仏）は三聖円融（文殊、観世音＝普賢、毘盧遮那仏）とも言うことができると考えていた、とするのである。

しかし、筆者はこの結論は再考の余地があると考ええる。

まず、「三聖円融」と「四聖円融」を検討する。李通玄の「以毘盧遮那為仏宝。文殊師利為法宝。以普賢行為僧宝。」²⁸（毘盧遮那を以て仏宝となし、文殊師利を法宝となし、普賢行を僧宝となす）という考え方は、澄観では「毘盧遮那」「文殊菩薩」、そして「普賢菩薩」を合わせて「三聖円融」と呼ばれている。この「三聖円融」も先行研究で検討されてきた。また、先行研究では、「観世音」・「普賢」・「文殊」・「毘盧遮那」を合わせて「四聖円融」と

²⁶ 唐・智雲『妙経文句私志記』巻第七「三聖者為一對、謂大慈悲与楽拔苦也。文殊大慈与楽、観音大悲拔苦、勢至兼二。今謂定慧、妙徳兼二、以従三徳名故、観音慧以観即智用、勢至定勢用、依定起故。約大慈悲者、文殊兼二、故名妙徳。次二別対義自可知。又約功德智慧、初兼二、以於此経能答能問、故次二別此並為物従別約其实徳無不円備故。今文不論、後皆例爾」（『新纂続蔵』29、p.309a5-11）。

²⁷ 隆明[2022]、p.863。

²⁸ T36、p.888b27-28。

いう呼び方も用いられている²⁹。しかし、「三聖円融」や「四聖円融」という用語は李通玄では用いられていない。

次に、李通玄の「智悲不二」という思想の「不二」に対する解釈に疑問がある。隆明は、李通玄の思想における「不二」について、はっきり解明していないが、「普賢と観世音が不二である³⁰」、また「観世音菩薩即普賢であるので³¹」などと述べているため、「不二」を「即ち」の意味と理解しているのであろう。しかし、李通玄は「智即ち悲」や「観世音菩薩即普賢」などとは一度も述べていない。

李通玄は、「智悲不二」の他にも、「和会智悲」や「悲智円融無二門」、そして「智悲交徹」などの表現を用いている。つまり、「悲」と「智」は融合しているという点を強調していたと考えられる。次に、「和会智悲」という例を示す。

以東方為青龍為智、以普賢菩薩在東方表之。觀世音是慈悲、位在西方表之。以西為金、為白虎為殺害、以表慈悲之法、在殺害惡趣行之。是故十廻向位中、和会智悲二門。觀世音在金剛山之西阿、正趣菩薩從東方而至、同会而見。正趣表智、觀音表悲。³²

東方は青龍にあたり智慧にあたる。普賢菩薩は東方にいるのを以てこれを表わす。観世音は慈悲であるため、西方にいることによってこれを表わす。西を以て金となし、白虎となし、殺害となすことから、慈悲の法は殺害の悪趣において実践することを表わす。このため、十廻向位の中において、智と悲二門を調和する。観世音は金剛山の西の入り込んだ所におり、正趣菩薩は東方より至り、一同に会した。正趣〔菩薩〕は智を表し、観音〔菩薩〕は悲を表す。

つまり、李通玄にとって、普賢菩薩と正趣菩薩はすなわち「東」（智）の象徴であり、観音菩薩は「西」（悲）の象徴である。そして、正趣菩薩と観音菩薩が一同に会して、智と悲二門を調和した。

李通玄は易学をより重視し、東を青龍、西を白虎とする易学の思想に基づいて、「入法界品」の「観世音在金剛山之西阿、正趣菩薩從東方而至」という記述を解釈した。『易』によって観音菩薩と「西」と「悲」との関係を解釈するのは、李通玄のみである。また、この解釈から、李通玄は観音菩薩を強引に「悲」と結び付けていることがわかる。

²⁹ 隆明[2022]を参照。

³⁰ 前掲、p.864。

³¹ 前掲、p. 864。

³² 『略积新華嚴經修行次第決疑論』卷二之上。T36、p.1022a6-12。

李通玄だけではなく智儼と法蔵も、方位により正趣菩薩と「東」との関係を説明している。智儼は『搜玄記』では、「但有証見覚初、故説東也。³³（ただ覚りの初めであることを証明するため、東と説くのだ。）」と述べ、法蔵は『探玄記』では、「初中東方来者表如相、証智開明之状。」³⁴（初の中に東方より来るとは如の相を表す、証智の開明の状なり。³⁵）と述べている。智儼と法蔵は『六十華嚴』に基づいて解釈したが、智儼は正趣菩薩を智に分類せず、法蔵は李通玄と同様に正趣菩薩を智と結びつけた。

李通玄と法蔵の考え方の共通しているところは、李通玄は「和会智慧」、法蔵は「悲不離智」と述べていて、ともに「智」と「悲」の関係を強調している点である。これらの共通点から、李通玄は法蔵の注釈を参考にしたと考えられる³⁶。

次に、李通玄は「悲智円融無二」を説明するために、「第七第八迴向観世音菩薩及正趣菩薩同会而現、主悲智円融無二門」³⁷（第七、第八の迴向である観世音菩薩および正趣菩薩が同会に現れるのは、悲智円融無二門を司る）と述べている。つまり、李通玄は、観音菩薩は「悲」、正趣菩薩は「智」とであると解釈し、「悲」を代表する観音と「智」を代表する正趣が同時に現れるのは、「悲智円融」となることを示していると考えていた。

また、「智慧交徹」については、李通玄は次のように述べている。

観世音菩薩坐金剛宝石者。表以金剛智用随悲行堅実深重、無所傾動也。結跏趺坐者。智慧交徹也³⁸

観音菩薩が金剛宝石の上に座することは、金剛智の働きでもって悲に随って行えば、堅実・深重であって、動かされない、ということを表している。結跏趺坐というのは、〔金剛智の〕智と〔大〕悲は〔結跏趺坐の時の足のように〕交わっていることである。

つまり、李通玄は、観音は「悲行」、金剛宝石は「智」（金剛智）であると解釈し、観音菩薩が金剛宝石に座することは「悲」と「智」が交わることを意味すると考えていた。さらに、李通玄は「結跏趺坐」という語で、「悲」と「智」の交わりを強調している。

³³ T35、p.97a9-10。

³⁴ T35、p.472a22。

³⁵ 『国訳一切経』和漢撰述部、経疏部十、p.406。

³⁶ しかし、木村[1992]は、李通玄の思想は法蔵の教学からほとんど完全に独立している、と指摘している（木村[1992]、p.188）。この関連性について明らかにするのは、今後の課題としたい。

³⁷ T36、p.1000c19-21。

³⁸ T36、p.982a11-12。

これらの表現で李通玄が強調していることは、「智」と「悲」は同一のものではなく、「智」と「悲」が二つ揃うことで一つの働きをなすということである。

李通玄は観音菩薩を「大悲」や「悲」と定義し、「観音為悲首」（観音は悲の代表である）や「観音為大悲之首」（観音は大悲の代表である）と解釈している。靈裕は観音菩薩の「大悲法門」について、「随順等観一切衆生義」と定義し、智儼や法蔵も「随順等観一切衆生迴向菩薩位」³⁹（一切の衆生に随順して平等に観る廻向の菩薩位）」と記した。李通玄は「大悲」を入れ、「第七随順一切衆生大悲迴向」と記した。これは李通玄が観音菩薩の「大悲」を重視する好例である。

四 李通玄の影響

以上、李通玄の「智」と「悲」の思想を紹介し、李通玄と同時代の学僧の観音菩薩観を紹介したが、次は李通玄の観音菩薩観が後代に与えた影響について論じたい。

李通玄の「観世音是慈悲、位在西方表之。以西為金、為白虎為殺害、以表慈悲之法、在殺害惡趣行之。」⁴⁰（観世音は慈悲であるため、西方にることによってそれを表わす。西を以て金とし、白虎と殺害するのは、慈悲の法は殺害の悪趣において実践することを表わす。）という見解は、独自のものであり、この観音菩薩を『易』によって解釈することは、後代に影響を与えた。

澄観（738-839）は李通玄から影響を受け、「在西面者、西方主殺、顕悲救故。」⁴¹（西面にすることは、西方は殺を司り、〔観音菩薩の〕悲で救うことを顕すからである。）と述べている。

また、臨済宗の慧洪覚範（1071-1128）と居士張商英（1043-1121）は『法華経合論』において、「又曰、汝識西方乎。万物肅殺之所、以悲救之。此観世音住处也」⁴²（また言う、あなたは西方をきちんと知っているか。万物が枯れ果てるような所だから、悲によって救う。これが観世音の住むところなのだ。）と述べている。こうした考え方は、李通玄および澄観と

³⁹ T35、p.96c19-20。

⁴⁰ T36、p1022a7-9。

⁴¹ 『大方広仏華嚴経疏』卷第五十七、T35、p.940a16-17。

⁴² 『新纂続蔵』30、p.427下。「如学者不識文殊、普賢及観世音之義、則問其師。師曰、汝識東方乎。万物發生之始、如万行之増長。此普賢住处也。又曰、汝識西方乎。万物肅殺之所以悲救之。此観世音住处也。又曰汝識東北方乎。東北万物之所、終始之位、如因智而迷、因智而悟。此文殊住处也。」

共通している。

次に、李通玄の「文殊主法身妙慧之理。普賢明智身知根成万行之門。觀世音明大慈悲処生死。」という考え方が後代に与えた影響を考察する。

『伝灯録』（1004年成立）巻十には、南泉普願禪師（748－835）の法嗣である長沙景岑禪師（生没年不明）について、以下のように記されている。

僧曰、河沙諸仏体皆同⁴³、何故有種種名字。師云、從眼根返源名為文殊。耳根返源名為觀音。從心返源名為普賢。文殊是仏妙觀察智。觀音是仏無縁大慈。普賢是仏無為妙行。三聖是仏之妙用、仏是三聖之真体。用則有河沙假名、体則総名一薄伽梵。⁴⁴

僧が問う、ガンジス河の沙の数ほど無数の諸仏の体が皆同じであるなら、なぜ様々な名字があるのか。師が答える、眼根から始原に還るのを文殊と名付ける。耳根から始原に還るのを觀音と名付ける。心から始原に還るのを普賢と名付ける。文殊は仏の妙觀察智である。觀音は仏の無縁大慈である。普賢は仏の無為妙行である。三聖は仏の妙用であって、仏は三聖の真の体である。働き〔としての諸仏〕はガンジス河の沙の数ほど多くの仮の名があり、本体は総じて一の薄伽梵（世尊）と名付ける。

つまり、『伝灯録』の長沙景岑禪師の条では、仏は文殊の妙觀察智、觀音の無縁大慈、普賢の無為妙行を総合した存在であると解釈されている。この解釈は、李通玄の「文殊は智であり、普賢は行であり、觀音は慈悲である。これらの徳を併せると毘盧遮那仏となる。」という主張と似ている。李通玄が禪宗に影響を与えたと考えられる。

なお、上掲の『伝灯録』の記述は、宋代の『聯灯会要』⁴⁵と『五灯会元』⁴⁶、元代の『仏祖歴代通載』⁴⁷、明代の有名な文人である錢謙益の『楞嚴經疏解蒙鈔』⁴⁸、清代の雍正帝の『御選語録』⁴⁹に引用されている。

⁴³ 唐・義浄訳『金光明最勝王經』巻一、「諸仏体皆同、所說法亦爾」（T16、p.406c7）。

⁴⁴ T51、p.275b18-24。

⁴⁵ 宋・悟明集『聯灯会要』（『新纂統蔵』79、p.62a15-19）。

⁴⁶ 普濟集『五灯会元』（『新纂統蔵』80、pp.95c22-96a3）。

⁴⁷ 元・念常集『仏祖歴代通載』（T49、p.644a8-14）。ただ、「無縁大慈」が「無縁大悲」となっている。

⁴⁸ 錢謙益撰鈔『楞嚴經疏解蒙鈔』（『新纂統蔵』13、p.900b9-13）。同様に、「無縁大悲」となっている。

⁴⁹ 清・雍正帝『御選語録』（『新纂統蔵』68、p.617c8-13）。

宋代の学僧である戒環（?-1128?1129?）⁵⁰は、『大方広仏華嚴經要解』の序において、李通玄の注釈書を主な資料とし、澄観の注釈書を補助資料として、『華嚴經』の注釈書を執筆したと記している⁵¹。そのため、李通玄の思想が後代にどのような影響を与えたかを知るためには、戒環の観音菩薩観を解明することが重要である。以下に、戒環集『大方広仏華嚴經要解』巻一の一部を示す。

七、観音菩薩、表大悲。八、東方正趣菩薩、表正智。善財見観音菩薩已、正趣菩薩自從空來、不待往見。二聖同會、表智悲二位至此齊滿。⁵²

七、観音菩薩は大悲を表わす。八、東方の正趣菩薩は、正智を表す。善財〔童子〕が観音菩薩と会うと、正趣菩薩は空からやって来ており、善財童子が出向い会うのを待たなかった。二聖（観音菩薩と正趣菩薩）がともに会っていることは、智と悲という二の位はここ（第八位）に至って等しく満たされたことを表している。

この記述は、戒環が『大方広仏華嚴經要解』の「十廻向」の項において、李通玄『新華嚴經論』を参考に記したものである。戒環が李通玄の「観音菩薩は大悲を表し、正趣菩薩は正智を表す」という解釈から影響を受けていることがわかる。

戒環は『楞嚴經要解』においても、観音菩薩と大悲との関係について、李通玄の注釈から影響を受けた論述をしている。両者を比較し、その内容を検討する。

⁵⁰ 戒環の生没年に関する研究として、大澤 [2018]がある。ここでは、大澤 [2018]の説を採る。

⁵¹ 荒木[1993]では、戒環『大方広仏華嚴經要解』の序から、戒環は李通玄の思想から影響を受けていることがわかるとの説明がなされている。その序は以下の通りである。「戒環嚮以華嚴海蔵汗漫難究、遂三復方山長者疏論。述總要敘、疏條經旨、稍辨端倪、繼沿綴緝清果明禪師所集修証儀。略解聖号表法、屢為賢達下詢、願尽九会之奧。因取清涼国師綱要、与論校讐、別為斯解。以方山為正、清涼為助、洞究全蔵纔万八千言」（『新纂統蔵』8、p.451上）。

⁵² 『新纂統蔵』8、p.465b9-12。上述した内容を検証すると、李通玄『新華嚴經論』巻第三十七の記述は、戒環集『大方広仏華嚴經要解』の該当部分と異なる。戒環は『新華嚴經論』の文章の意味を取って、書き直したのであろう。

李通玄『新華嚴經論』、「問曰、此何意不云辭退而去。答曰、為此觀世音菩薩會中見正趣菩薩、悲智二位在此位齊滿、表悲終、即無明之智自成。明悲智無二体、故不辭去也。…（中略）…。故東方表智、西方表悲、以此二位明悲智齊故。正趣菩薩從東方以來白花山西一処而見、以明東表智西表悲。此観音正趣會悲智二位、一分始終自此已去從智行悲也。」（T36、p.982中下）。

李通玄『新華嚴經論』

表此十一地、智從悲起。十地已前、大慈大悲之行、皆以本願及以從根本智生有、修學長養。十一地、一切功終、純是大慈悲為法界體、以悲生、智幻生等衆生數身、常為利益曾無休息。⁵³

この第十一地は、智は悲より起こることを表している。〔第〕十地以前は、大慈大悲の行は、すべて本願によって根本智から起こり、修行し学び、成熟させる。十一地では、すべての修行が完成し、ひたすら大慈悲があらゆる世界の本体になり、悲によって、智幻を生じ衆生と等しい数量の化身を生じ、常に衆生を利益し中断したことがない。

戒環『楞嚴經要解』卷第十一

此十一地等覺妙行也。華嚴十地已前、猶依本智、長養大悲。至十一地、長養功終、純是大悲。為法界體、與智同現。故觀音手眼通身偏身、而以大悲稱也。⁵⁴

この〔第〕十一地は、等覺の妙行を指す。華嚴の〔第〕十地の以前は、また〔根〕本智により、大悲を成長増大させる。十一地に到達するならば、成熟させる働きが終わり、〔第十一地は〕ひたすら大悲〔の境地〕になる。〔その大悲〕があらゆる世界の体となり、悲と智が完全に出現する。その故に、觀音の手と目が全身に行きわたる。だから、大悲というのである。

李通玄は第十一地を「等覺妙行」と名付けているが、觀音菩薩が第十一地に当たるとは述べていない。一方、戒環は李通玄の注釈を参考に、李通玄と同様に第十一地を「等覺妙行」と名付けているが、「純是大悲」という句から、觀音菩薩を連想して、第十一地を觀音菩薩と結びつけた。これらの点から、戒環は李通玄以上に觀音菩薩を高い位に置き、大悲との結びつきを強調していることがわかる。

明代の四大高僧の一人である憨山徳清（1546-1623）は、『憨山老人夢遊全集』卷四「示慧成信首座」において次のように述べている。

請試觀夫本師和尚毘盧遮那法身非身、以文殊・觀音・普賢三大士之行、以成其身。然文殊智也、觀音悲也、普賢行也。捨此三者、則法身寂寥亦無寄矣。⁵⁵

⁵³ T36、p.1002a4-8。

⁵⁴ 『新纂統藏』11、p.834a24-b3。

⁵⁵ 『嘉興藏』22、p.771b7-10。

さあ見てみなさい。本師の和尚である毘盧遮那の法身は通常の身ではなく、文殊・観音・普賢など三大士の行をその体としているのである。しかるに、文殊は智であり、観音は悲であり、普賢は行である。この三者を捨てると、法身は寂寥な存在であって、寄り処がないのだ。

この記述は、李通玄の解釈である「文殊は智であり、普賢は行であり、観音は慈悲である。これらの徳を併せると毘盧遮那仏となる。」と似ている。ただし、李通玄の「一切衆生総依此三法、号之為仏、少一不成。(一切の衆生はすべてこの三法を具えてこそ仏と号し、一つでも欠けていれば、仏に成ることがない。)」⁵⁶という解釈と比較すると、憨山は、「捨此三者、則法身寂寥亦無寄矣。(この三者を捨てると、法身は寂寥な存在であって、寄り処がないのだ。)」と述べ、「文殊」、「普賢」、「観音」がなければ、法身も寄り処がないと強調している。これは李通玄と憨山の思想の相違点である。

清代になると、仏とは、文殊菩薩の智、観音菩薩の悲、普賢菩薩の行を併せ持った存在であるという解釈が定着した。例えば、昇禪師(1620-1673)説、元玉(1628-1695)らによる記録とされる『天岸昇禪師語録』には、次の記述が見られる。

文殊得仏智、普賢得仏行、地藏得仏願、観音得仏悲。者四箇漢、各得仏之一体、未得仏之全体。⁵⁷

文殊は仏の智を得、普賢は仏の行を得、地藏は仏の願を得⁵⁸、観音は仏の悲を得る。この四人の男は、各々仏の一部分を得たのみで、まだ仏全体を得たわけではない。

観音菩薩の「悲」という特徴のみを強調している点が、李通玄の解釈と似ている。四人の菩薩は、それぞれ仏の徳目の一部を持っているのみで、仏の徳目のすべてを修得しているわけではないことを強調している点が、特徴的である。

李通玄の「観音菩薩は大悲を司る」という思想は、現代の中国人の観音菩薩観にも影響を及ぼしている。例えば、大乘菩薩研究の李利安は、「大乘仏教的悲智精神」において、次の

⁵⁶ 『新華嚴経論』巻第二十一。T36、p.863a23-29。

⁵⁷ 『嘉興蔵』26、『天岸昇禪師語録』巻六「住青州大覚禅院語録」、p.687a16-18。

⁵⁸ 実叉難陀訳『地藏菩薩本願経』では、「是地藏菩薩摩訶薩、於諸菩薩、誓願深重。」(T13、p.787上)と述べられている。明代の禅修は『地藏菩薩本願経』とともに、地藏菩薩と「誓」を結びつけ、『依楞嚴究竟事懺』において「深誓如地藏。精進如能仁。証文殊智海。入普賢行門。具弥勒慈心。滿観音悲願。」(『新纂続蔵』74、p.537上)という一文を書き記した。

ように述べている。

在四大菩薩当中、觀音主悲、是大悲的象征。文殊主智、是大智的化身。地藏主願、是大願的典型。普賢主行、是大行的代表。... (中略) ...即四大菩薩之間的關係永遠是和諧的、互補的、円融的。」⁵⁹

四大菩薩の中で、觀音菩薩は悲を司り、大悲の象徴である。文殊菩薩は智を司り、大智の化身である。地藏菩薩は願を司り、大願の典型である。普賢菩薩は行を司り、大行の代表である。... (中略) ...四大菩薩の互いの関係は永遠に諧和的であり、相補的であり、円融的である。

李利安は、觀音菩薩の悲と文殊菩薩の智は互いに補い合い、調和する「悲智双運」という思想に基づいて、五台山の未来像を展望している。法蔵は「明智就悲」という語で觀音菩薩と正趣菩薩を解釈し、李通玄も正趣菩薩が觀音菩薩の居所を訪れた記述に着目し、「悲智円融無二門」などと解釈した。李利安は、觀音菩薩の悲の特徴を強調し、その他の菩薩を智の代表と定義し⁶⁰、悲と智を相補的な関係であると述べている。

また、王宏涛は「知情意行：文殊、觀音、地藏、普賢関係初探」において、「四大菩薩中、文殊主智、觀音主悲、地藏主願、普賢主行。(四大菩薩の中では、文殊は智を司り、觀音は悲を司り、地藏は願を司り、普賢は行を司る。)」⁶¹と述べている。

さらに、台湾の中台禪寺のホームページには、「仏教中有四大菩薩——觀音菩薩表慈悲、文殊菩薩表智慧、地藏菩薩表大願、普賢菩薩表大行。(仏教の中には四大菩薩がある。觀音菩薩は慈悲を表し、文殊菩薩は智慧を表し、地藏菩薩は大願を表し、普賢菩薩は大行を表す。)」⁶²と記されている。

以上のように、「觀音は悲を司り、文殊は智を司り、地藏は願を司り、普賢は行を司る。」という考え方は、現在の中華圏に定着し、広く認識されている。

⁵⁹ 李 [2009]、p.31。

⁶⁰ 先述した李通玄の觀音菩薩（悲）と正趣菩薩（智）はその好例である。

⁶¹ 王 [2014]、p.156。

⁶² <https://www.ctworld.org.tw/monthly/160/a03-01.htm> (2020年10月26日現在)。

結論

本節では、智顛、吉蔵、円測、法蔵、李通玄らの観音菩薩観を検討し、中国における観音菩薩観の変遷を明らかにした。

智顛は、観音菩薩は智慧の光により衆生を照らし、衆生の無知と迷いを滅ぼし尽くすことができる」と解釈している。吉蔵も智顛と同様、光明を智慧と解釈しているが、吉蔵は『華嚴経』における観音菩薩の「大悲」の「悲」を「救う」こと、「光明の行」を「智慧」と解釈している。また、吉蔵は智慧がなければ衆生を苦から救い出すことができないと述べ、「道力」を重視している。さらに、吉蔵は観音菩薩が「悲」と「智」を併せ持っていることを強調している。

円測も観音菩薩が「智」と「悲」を併せ持つと主張した。円測は「故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦。」という例を挙げている。羅什訳『法華経』「普門品」には、「大悲」の語は見られず、「観音妙智力」と記され、観音は「智」を持つことが述べられている。一方、『華嚴経』の観音菩薩の節では、「大悲」の語が多用され、観音菩薩の「大悲」という特徴が強調されている。このような『法華経』と『華嚴経』の相違が、「智」を重視する観音菩薩観と「大悲」を重視する観音菩薩観を生み出したと考えられる。

李通玄は「和会智慧」、法蔵は「悲不離智」と述べ、二人とも正趣菩薩を智と結びつけている。

李通玄は、「智慧不二」の他にも、「智慧交徹」、「和会智慧」、「悲智円融無二門」などの表現を用いている。李通玄はこれらの表現により、「悲」と「智」は二つ揃うことで一つの働きをなすということを述べた。

李通玄も「智慧光明」という思想に基づいて、観音菩薩は方便智や金剛宝石の金剛智に喩えることができると述べている。しかし、李通玄は易学の立場を取り、『易』の方位によって普賢菩薩や正趣菩薩を「智」に分類している。観音菩薩と「西」と「悲」との関係について独自の見解を示し、観音菩薩が「智」を持つことを否定した。

戒環は、李通玄の影響を受け、観音菩薩を大悲と結びつけた。

現在の中華圏に定着している「観音は悲を司り、文殊は智を司り、地蔵は願を司り、普賢は行を司る」という思想は、李通玄の「文殊主法身妙慧之理。普賢明智身知根成万行之門。観世音明大慈悲処生死。」（文殊は法身の妙慧の理を司る。普賢は智身・知根が万行を成就するという門を示す。観世音は大慈悲によって輪廻の世界にとどまることを表す。）という考え方の影響を受けている。

第二節 李通玄の *potalaka* 観および梵語の理解度

— 「小白華樹山」という訳語とその影響を中心に—

はじめに

李通玄（635-730）¹は『新華嚴經論』巻二十一において、「観世音住居補怛洛迦、此云小白華樹山。観世音菩薩居之、為諸菩薩説慈悲經、此山多有小白華樹、其華甚香（観世音は補怛洛迦に住しており、中国では小白華樹山という。観世音菩薩はここにおり、諸の菩薩のために慈悲經を説く。この山に多くの小白華樹があり、その花は非常に香りが芳しい。）」²と述べている。しかし、仏馱跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』六十巻本（以下『六十華嚴』と略す）には *Potalaka* は登場しない。実叉難陀訳『大方広仏華嚴經』八十巻本（以下『八十華嚴』と略す）にも「小白華樹山」の語は見られない。そのため、「補怛洛迦」を「小白華樹山」とする李通玄の翻訳には根拠がなく、李通玄の梵語解釈には問題があると考えられる。李通玄の梵語解釈の正確性に関する先行研究では、「三昧」や「南無」といった単語については論じられているが、他の単語については十分に検討されていない。

本論文では、「小白華樹山」という訳語を中心として、李通玄の梵語の理解度と、李通玄の解釈が後代に与えた影響について論じる。

一 李通玄の梵語解釈

第一部の第二章第二節で述べたように、*Potalaka* の音訳が登場したのは 587 年訳出の『不空罽索呪經』が最初であり、当時の表記は「逋多羅山」であった。法蔵はこの「逋多羅山」という訳に基づいており、「小樹蔓莊嚴山」と翻訳した³。法蔵の弟子慧苑（673-743）⁴は「小花樹山」と翻訳した。*Pota* には「若い植物」という意味があるため、法蔵の訳「小樹蔓莊嚴山」および慧苑の訳「小花樹山」には妥当性がある⁵。

¹ 李通玄の生没年は未だに確定していない。木村清孝は李通玄の生没年は 635-730、あるいは 646-740 年と指摘した。（木村[1992]『中国華嚴思想史』、pp.165-166。）

² T36、p.863b8-10。

³ T35、p.471c3-6。

⁴ 李惠英[2000]『慧苑撰『続華嚴略疏刊定記』の基礎的研究』（同朋舎、p.41）は坂本の「法銑（718-778）が彼の門人であったこと等から、慧苑の存世年代を西暦 673-743 と推定し、享年はおおよそ 70 歳前後であったと述べている」という説を採用している。

⁵ 『梵和大辞典』p.814。Edgerton[1953]、*BUDDHIST HYBRID SANSKRIT GRAMMAR AND*

そして、筆者は、李通玄が慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』に基づいて梵語の解釈を行っていたことを明らかにした。しかし、李通玄は梵語を解釈した際に、慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』に完全に基づくのではなく、自己流で内容をまとめて梵語を解釈した。Potalaka が李通玄により「小白華」と翻訳されたのはその一例である。

付録2では、李通玄が慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』に基づいて梵語を解釈した他の例を示す。付録2より、李通玄『新華嚴経論』が慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』を多数引用していることから、李通玄『新華嚴経論』は慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』より後に成立したものと考えられる。

本節では、いくつかの例を挙げ、李通玄の著作における梵語に関連した記述を慧苑の梵語の解釈と比較しながら分析する。

Samādhi

元来、samādhi は sam-ā-√dhā (一緒に置く) という動詞からなる。「等持」と漢訳される場合、sama-ā-√dhā からなると考えられる。

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』は、Samādhi を「三摩地」と音訳し、「等持」のことでありと説明している⁶。

一方、李通玄は『新華嚴経論』において、Samādhi を三昧と音訳し、「正定」と翻訳している。李通玄は「三昧」(Samādhi) について、「三者正也。昧者定也」⁷ (三は正である。昧は定である) と説明している。その理由として、「作法以三度為正」⁸ (作法は三度をもって正と為す) や「以三為陽故正也」⁹ (三をもって陽と為すが故に正なり) と述べている。

また、李通玄は samādhi (三昧) を「正定」と翻訳しているが、「三昧」の「三」に注目し、「凡為作法、以三度為正¹⁰」や「以三為陽故正也¹¹」と述べている。しかし、samādhi には「三」の意味はなく、「正しく平等に置く」という意味である。

DICTIONARY、 p.354.

⁶ 『高麗藏』 32、p.344a4-5。

⁷ T36、p.898c25。

⁸ T36、p.898c26。

⁹ T36、p.898c28。

¹⁰ T36、p.898c25-26。

¹¹ T36、p.898c28。

parāmitā

parāmitā とは parām (あちら側) + ita (到った) から成る言葉で、中国語では「到彼岸」と翻訳されている¹²。

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』は、parāmitā を「波羅蜜多」と音訳し、「波羅蜜多。檀那此云施也。波羅蜜云彼岸也」と説明している¹³。つまり、parāmitā とは、「到彼岸」のことである。

一方、李通玄は『新華嚴経論』において、parāmitā の parā を「波羅」と音訳し、「岸」と翻訳している(波羅者。此云岸也¹⁴)。しかし、「岸」の梵語は“tīra”である。また、pāramitā は pāram (あちら側の岸) + ita (到った) からなり、中国語では「到彼岸」と翻訳されている。李通玄は「波羅者。此云岸也¹⁵」と説明しているが、「岸」とするだけでは「あちら側の」という意味が示されず、十分な説明にはならない。李通玄の翻訳は不十分で、慧苑の翻訳がより正確である。

bhikṣu, upāsikā

上述したように、李通玄は慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』を引用し梵語を解釈している。李通玄は「比丘者。此云滅諍¹⁶」と述べているが、「比丘」(bhikṣu 乞う者)には「滅諍」の意味がない。

さらに、李通玄は「優婆夷」(upāsikā 仕える女)を「優婆夷者。表慈悲行也¹⁷」と解釈しているが、李通玄の「女者表随悲同事無染習故¹⁸」、つまり女性は慈悲の象徴であるという見解が反映している可能性がある。

以上のように、李通玄は梵語の基本語彙の理解にも誤りが見られ、梵語を精密に翻訳できていないことがわかった。さらに、慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』などの音義書や仏典の梵語解釈を引用することもあるが、自己流の解釈も多い。

¹² 渡辺章悟[2009]『般若心経—テキスト・思想・文化』p.85、大法輪閣。

¹³ 『高麗蔵』32、p.348b22。

¹⁴ T36、p.971b14-15。

¹⁵ T36、p.971b。

¹⁶ T36、p.954c26-27。

¹⁷ T36、p.961c26。

¹⁸ T36、p.833a2。

明代の紫柏は、『紫柏尊者全集』巻九「義井筆録」において、李通玄の梵語の理解度について、次のように述べている。

唐李長者、每以南無積曩謨義、文字之師往往笑之、以為長者不辯華梵。殊不知長者獨得華嚴事事無碍法界之旨。既曰事事無碍。即以梵語積華言亦可。華言積梵語亦可。以世間書 積出世間書亦可。以出世間書積世間書亦可」¹⁹

唐の李長者（李通玄）は、いつも「南無」（南方は虚無だ）をもって「曩謨」（namo 敬礼、帰命）の意味を解釈していた。文字の師はしばしばそれを笑い、長者は漢語と梵語の区別ができなるとみなした。意外にも長者のみが華嚴の「事事無碍法界」の旨を理解していたことを知らないのだ。「事事無碍」という以上、梵語をもって漢語を解釈しても良く、漢語をもって梵語を解釈しても良い。世間の書物をもって出世間の書物を解釈しても良く、出世間の書物をもって世間の書物を解釈しても良いのだ。

『紫柏尊者全集』巻九「義井筆録」が紹介しているように、李通玄が「南無」を「南方は虚無だ」と解釈したことは当時の専門家に笑われた。李通玄の「南無」の解釈は、先行研究でも論じられている。ここでは、改めて「南無」（namo）の意味を説明する。「南無」は「南方は虚無だ」ではなく、敬礼の意味である。

また、李通玄は音義書や仏典の梵語解釈を引用することもあるが、自己流の解釈も多い。『紫柏尊者全集』巻九「義井筆録」が紹介しているように、明代の中国にも、李通玄が漢学の立場から梵語を解釈するのは無理があると考えた人がいた²⁰。一方、紫柏は、李通玄は「事事無碍」を悟っていたため、その立場で梵語も自在に解釈できたと反論している。

二 李通玄の Potalaka 観

李通玄の梵語解釈を考察した後、李通玄の Potalaka 観を紹介する。李通玄は『略釈新華嚴経修行次第決疑論』において、「小白華樹」に対して、次のように述べている。

有山名補怛洛迦者、此云小白華樹山。其山多有小自²¹華樹、以表觀世音菩薩、処大慈

¹⁹ 『新纂続蔵』73、p.226c18-22。

²⁰ 『新纂続蔵』73、p.226c18-19。

²¹ 文脈から、「自」は「白」の誤写と推測する。

悲行、教化衆生、令使不作小非、不棄小善。纖微之善、皆悉行之。以大由小起故。以積微霜而堅氷至²²。聚微塵而山岳成。是以聖人誠小過、如大非至、行小善、而大善自成。但於一切法性自空虛、無微心可生、是非尽矣。是故觀世音以慈悲行、居小白華樹山表之。

補怛洛迦という名の山があり、ここ（唐）では小白華樹山という。その山には多くの小白華樹がある。これは、觀世音菩薩は大慈悲行を行い、衆生を教化し、〔衆生に〕小さな過ちを犯させず、小さな善行を捨てさせないことを表す。微小な善行も、すべてことごとく行わせる。大は小より起こるからである。微かな霜が積もり積もって堅い氷となるからである。微塵が集まって山岳となる。だから聖人は、大きな過ちと同じく、小さな過ちを犯さないよう自戒し、小さな善行を行い、大きな善となる。しかし、一切法性はもともと空虛であり、生ずることのできるかすかな心も無く、是と非はなくなる。したがって、觀世音は、慈悲の行をもって小白華樹山にいてこれを示すのである。

李通玄は『略釈新華嚴經修行次第決疑論』卷三において、次のように述べている。

有山名補怛洛迦者、此云小白華樹山。其山多有小自華樹、以表觀世音菩薩、処大慈悲行、教化衆生、令使不作小非、不棄小善。纖微之善、皆悉行之。以大由小起故。以積微霜而堅氷至。聚微塵而山岳成。是以聖人誠小過、如大非至、行小善、而大善自成。但於一切法性自空虛、無微心可生、是非尽矣。是故觀世音以慈悲行、居小白華樹山表之。²³

つまり、李通玄は「小白華樹」を、一切衆生を教化し菩提心を起こさせる觀音菩薩の「大悲行門」に譬え、觀音菩薩は大慈悲行を行い、衆生に小さな過ちを犯させず、小さな善行を捨てさせないよう教化すると解釈するのである。

この「此云小白華樹山」や「其花甚香、香氣遠及²⁴」の記述が、澄觀（738-839）や後代に影響を与えた。

次に、「令使不作小非、不棄小善。」の出典は、『淮南子』「繆稱訓」、「君子不謂小善不足為也而舍之、小善積而為大善。不謂小不善為無傷也而為之、小不善積而為大不善。（君子は小さな善行を行う必要はないため〔小さな善行を〕しなくてもよいとは思わず、小さな善が積もって大きな善になる。〔君子は〕小さな不善をしても損なうことがないため、〔小さな不善

²² 本田濟[1997]『易』、「履霜。堅氷至。象曰[初六]履霜（堅氷）。陰始凝也。馴致其道。至堅氷也」（朝日新聞、p.64）。

²³ T36、pp.1038c29-1039a7。

²⁴ T36、p.981b13-14。

を] してもよいとは思わず、小さな不善が積もって大きな不善になる)」²⁵、『三国志』「先主伝」、「...勿以惡小而為之、勿以善小而不為。... (些細な悪行だからといって、してはいけない。僅かな善行だからといって、しないのはいけない)」²⁶などがある。

また、「以積微霜而堅氷至」は、『漢書』の顔師古注の「言堅氷之成起於微霜...」(堅氷となったのは微霜より始まるのだ...という)による。

結論

李通玄の注釈書に見られる梵語の漢訳は、慧苑の「小花樹山」の項に依っているだけでなく、他の部分でも慧苑の説明を繰り返し用いているため、慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』の成立年代は李通玄の『新華嚴経論』より早い。

Potalaka を「小白華樹山」と最初に訳したのは李通玄である。李通玄は「小白華樹」を、一切衆生を教化し菩提心を起こさせる観音菩薩の「大悲行門」に譬え、観音菩薩は大慈悲行を行い、衆生に小さな過ちを犯させず、小さな善行を捨てさせないよう教化すると述べている。しかし、Potalaka には「白」の意味がない。李通玄の梵語解釈は信用できないとする考え方は、少なくとも明代には存在していた。しかし、李通玄の「小白華樹」(小白花樹)という訳語が、広く地名として使われ、韓国の著作の題名にまで用いられ、澄観や後代に広く影響を与えるようになった。

²⁵ 『淮南子』、『国訳漢文大成』経史子部第十一卷、p.89、国民文庫刊行会。

²⁶ 晋・陳寿撰、南朝宋・裴松之注、楊家駱主編[1980]『三国志』、p.891、台北市鼎文書局。

付録2 慧苑の音義と李通玄の梵語解釈

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』	李通玄『新華嚴経論』
<p>檀波羅蜜</p> <p>(具云檀那波羅蜜多。檀那此云施也。波羅蜜云彼岸也。多云到也。言施能到彼岸後之五度波羅蜜多皆唯此积也)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、p.348b22-23)</p>	<p>波羅者。此云岸也。</p> <p>(T36、p.971b14-15)</p>
<p>毘盧遮那</p> <p>(按梵本毘字音云無廢反。此云種種也。盧遮那云光明照也、言仏於身智以種種光明照衆生也。或曰毘遍也。盧遮那光照也、謂仏以身智無導光明遍照理事無導法界也)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、p.342a23-b2)</p>	<p>第一仏日出興教主別者、此教即以毘盧遮那為教主也。毘者此云種種。盧遮那此云光明遍照。又毘之云遍以大智種種光明、照諸衆生根機、此即以法身悲智為名、不同權教以姓為号。牟尼者、此云寂默、但且讚法体無説、不言悲智但有三十二相八十種好。</p> <p>(T36、pp.737c25-738a1)</p>
<p>摩竭提国</p> <p>(摩竭提者、或云摩伽陁、或云摩揭陁、或云墨竭。從此之多名由依八轉声勢呼召致異也其意義大略不殊或有积云摩若不也。竭提至也。其国將謀兵勇隣敵不能侵至也。又有云摩遍也。竭提聰慧也。言聰慧之人遍其国内也。又有云摩大也。竭提体也、謂五印度中此国最大統撰諸国。故名大体也。又积云摩無也。竭提害也。言此国法不行刑戮有其犯死罪者送置寒林耳)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、p.341b20-c2)</p>	<p>摩竭提国者、此云不害国。摩者云無、竭提云害、総云無害国。又云、摩者不也。竭提者至言其此国將謀兵勇隣国、敵不能侵至。又摩者、遍也。竭提云聰慧。此国為多有聰慧人遍其国内故。又云、摩者大也、竭提体也。謂五印土中此国最大、統撰諸国、故云大体也。此国王不行刑戮、其有罪者、送置寒林中。為明仏大悲、以処表徳故。阿蘭若法、此云寂靜処。</p> <p>(T36、p.777a26-b5)</p>
<p>優波呬沙陁分</p> <p>(正云塢波呬煞。曇言塢波者、近也。呬煞曇</p>	<p>如歌羅分者、此云豎析。人身上一毛為百分中一分、或曰為十六分之一分。以西域十六</p>

慧苑『新訳大方広仏華嚴經音義』	李通玄『新華嚴經論』
<p>者、少也、謂少許相近此類之分也。或曰優波、此云近也。尼沙陀、對也、謂相近比對分也。或云極也、謂數中之極。此中經意無限善根多少俱無比對設其少許亦無限極也。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.351a9-12)</p>	<p>分為一升、所謂此地起智昇進、不可以前地法能比對少分故。優波尼沙陀分者、優波此云近也。沙陀云對、明此地起智利物之廣大。前地設經百千億不可數劫所作利益、亦不比並此之少許微毫之益故。為明前地以益劣故。以此地起無限化身之益故。餘如文自具。已上一段以明三加七勸安立法則。十住十行十迴向十地等第八位中大勢共同。總明十住初心一念入道生如來智慧家時一切法總具。然法須安立次第昇進、不滯諸行故。令諸始發心者知軌度故。從初發心興大願故。令大悲智而與法身齊昇進故。設教前却學者、一時智有迷悟淺深自路、以智境界非有前後。</p> <p>(T36、p.906b9-25)</p>
<p>波頭摩花 (或曰鉢蹋忙、此翻為赤蓮花)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.365b7)</p>	<p>而為世界因陀羅花者、此云能主花也。明初發心住生在仏家能為衆生設法主故。波頭摩花者、赤蓮花也。</p> <p>(T36、p.787c5-7)</p>
<p>優鉢羅華 (具正云尼羅烏鉢羅。尼羅者、此云青。烏鉢羅者、花号也、其葉狹長近下小円而上漸尖、仏眼似之。經多為喻其花莖似藕稍有刺也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.325a2-4)</p> <p>芬陁利 (此云白蓮花。亦曰百葉花也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.345b10)</p>	<p>優鉢羅華者。此云青色華、似藕、其葉狹長。近下小円上漸尖、似仏眼故。其華莖無刺、准歎仏中目淨修広如青蓮、即是青蓮華葉也。波頭摩華者。此云赤蓮華。其華莖有刺。拘物頭華者、其莖有刺、或云赤白華葉頭未開敷時狀如郁蹙然也。芬陁利華者、白蓮華也。宝多羅樹者、或云無憂樹、此之未定、檢文未得。</p> <p>(T36、p.806c21-28)</p>

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』	李通玄『新華嚴経論』
<p>頻婆帳</p> <p>(頻婆此云身影質。謂此帳上庄嚴具中儀現一切外質之影也。或月頻婆鮮赤果名此帳似之故以名也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、 p.352c8-9)</p>	<p>頻婆帳者。此云身影也。謂此帳光明能現一切影像於中現故。頻婆羅香。明此香光潔能現一切影像故。亦以赤色光淨如頻婆果。阿樓那香其色如日。赫奕光明。拘蘇摩華。此有綵別義。綵云一切草木花也。又有別者。其華白色大小如錢。似此白菊也。樓閣延袤言宝閣相連長遠也。宝悉底伽此云仏胸前臆德之相。具云佉阿悉底伽。佉者樂也。阿悉底迦者。此云有也。明有此相者有大樂故。</p> <p>(T36、 p.850b14-23)</p>
<p>毘摩質多羅</p> <p>(毘摩、此云絲也。質多羅、此云種種也。謂此修羅善於幻術能以一絲幻作種種事也。又云毘摩此曰遍空。質多羅此云種種。嚴儀言此修羅与帝釈戰時嚴備種種軍伏之儀遍空而列也旧云嚮高或曰穴居者非敵対翻也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、 p.318b4-7)</p>	<p>又毘摩者。此云遍空。</p> <p>(T36、 p.790c1-2)</p>
<p>拘那牟尼</p> <p>(正云迦那牟尼言。拘那者此云金也。牟尼仙也仏は大仙身真金色。故此名仏為金色仙也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、 p.350b9-10)</p>	<p>言拘那者、此云金也。牟尼者仏也、以金色為号。次兩行歎迦羅鳩馱。具云迦羅鳩馱村馱仏。此云所応断已断。</p> <p>(T36、 p.828a27-b1)</p>
<p>迦毘羅城</p> <p>(具云迦比羅幡窳都。言迦比羅者、此云黄色也。幡窳都者、所依処也。謂上古有黃頭仙人、依此処修道欲因名耳)。</p> <p>(『高麗藏』 32、 p.364c1-3)</p>	<p>迦毘羅城者、此云黄色也。為明此城在閻浮提之処中、明中宮土為黄色、表十地契中道応真不偏故。此是如来示成道処国。夜神総是女神、以明凡得智成悲故、以女神表之。神者、応真其智則神故、其智不為不思而遍資万有。此神表初歡喜地自第九迴向已來、直</p>

慧苑『新訳大方広華嚴經音義』	李通玄『新華嚴經論』
	<p>至第九地、総入神位明昇進智通、祐物無限、不為不思而智自遍故、且略言爾。</p> <p>(T36、p.873b8-16)</p>
<p>迦樓羅</p> <p>(或曰揭路荼、此云食吐悲苦声也。謂此鳥凡取得龍先内素中後、吐食之、其龍猶活、此時楚痛出悲苦声也。或曰此云大唳項鳥、謂此鳥常貯龍於唳内益出項羸也。旧云金翅妙翅者、且就狀而名、非敵対翻也。然其翅有種種宝色、非唯金耳)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.342c8-11)</p> <p>摩睺羅伽</p> <p>(摩睺、此云大也。羅伽云、胃腹行也。此於諸畜龍類所撰。旧云蟒神者、相似翻名、非正対也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.342c15-16)</p>	<p>下文天者、已上欲界色界無色界天龍者、是世間諸龍。夜叉者、此云苦活、或曰祠察、或云捷疾。乾闥婆者、此曰食香、或曰尋香。神設樂求食。阿修羅者、此是天趣所撰、此云無天妙樂。迦樓羅者、此云悲苦声、以食龍在唳中由活、有悲苦声、亦為宝翅鳥。緊那羅者、此曰疑神、頭上有角人見生疑、為人耶、為非人耶。摩睺羅伽者、此云胸腹行、此是諸畜、是同龍輩、古云大蟒神人及非人、非人是鬼類。帝釈、此云能主、梵天王是初禪王、梵者淨也。</p> <p>(T36、p.904a13-23)</p>
<p>釈女瞿波</p> <p>(瞿波、或曰瞿夷。此翻為守護地也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.366a15-16)</p>	<p>瞿波者、此云守護地。</p> <p>(T36、p.913c5)</p>
<p>摩醯首羅</p> <p>(正云摩醯湿伐羅。言摩醯者、此云大也。湿伐羅者、自在也。謂此天王於大千世界中得自在故也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.350a8-9)</p>	<p>如摩醯首羅者、此云大自在。是色界上極。於大千界得大自在。神通道力智無過者。</p> <p>(T36、p.919c7-8)</p>
<p>鞞陀梨山</p> <p>(鞞者、此云種種也。陀梨亦曰馱羅、此云持也。謂此山中能持種種衆宝反諸花茶故名)。</p>	<p>以次香山王以次鞞陀梨山王者。鞞者、此云種種。陀梨者、此云持。此山能持種種衆宝華果故。</p>

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』	李通玄『新華嚴経論』
<p>之)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、 p.360b5-7)</p>	<p>(T36、 pp.919c28-920a1)</p>
<p>奢摩他</p> <p>(此云止息、亦曰寂靜。謂正定離沉掉也)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、 p.348b16)</p>	<p>奢摩他者、此云定也。明此定是仏根本智無作大体応、根本用之寂用故、是諸仏根本智体用大自在定故。</p> <p>(T36、 p.923b1-3)</p>
<p>歌羅邏</p> <p>(此云薄酪。謂初入胎如薄酪也)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、 p.357a7-8)</p>	<p>如歌羅邏者、此云薄酪。謂初受胎如薄酪。自餘如文自具。</p> <p>(T36、 p.928b6-8)</p>
<p>阿那婆達多龍王</p> <p>(阿無也那婆達多、熱惱也。諸龍皆受熱沙之苦、此龍元故、立其名耳)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、 p.357b20-21)</p>	<p>芬陀利華、此云百葉蓮華。如阿那婆達多龍王者。阿言無也。那婆達多者、熱惱也、言此龍永離龍中之熱惱故。於中文義表法、一一如経自具。</p> <p>(T36、 p.928c20-23)</p>
<p>支提山</p> <p>(支提本是塔廟之名。此山似之故因為号。然支提此云生浄信之所、具积如下七十五中)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、 p.358a11-12)</p> <p>毘舍離</p> <p>(此积為広博。謂此城於中印度諸城之中最広大也。或亦翻為広嚴也)。</p> <p>(『高麗蔵』 32、 p.358a12-13)</p>	<p>三随文积義者。支提山者、此云浄信、為此山見者能生浄信。毘舍離城、此云広博、為於中印土中最広大故、亦名広嚴城也。</p> <p>(T36、 p.931b15-17)</p>

慧苑『新訳大方広華嚴經音義』	李通玄『新華嚴經論』
<p>室羅筏国 (旧云舍衛国、具称室羅筏悉底、此翻為好道或曰聞物。此乃城名、非是国号、以其城多出人物好行道德、五天共聞、故名聞物。或曰室羅筏悉底者、此云聞者城。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.361a23-b2)</p>	<p>在室羅筏国者、旧云舍衛国。云室羅筏国者、此云好道、亦云聞物。以此城中人好学道德。餘国聞其国中有多人物故、以人之道德以成国之名。逝多林者、逝者往也。度也、速也。為仏世尊在此園居一切衆生而往仏所。</p> <p>(T36、p.944a4-9)</p>
<p>毘舍闍王 (毘舍闍之王、即是東方提頭賴吒、此云持国、謂護持国土願。二部鬼、一名毘舍闍、此云嗽精氣。二名軋闍婆、此曰尋香也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.358b23-c2)</p>	<p>毘舍闍者、是鬼趣、此云嗽人精氣、屬東方提頭賴吒天王所管。提頭賴吒者、此云持国、謂護持国土因以為名。乾闥婆、此曰尋香、是樂神、亦此王所管。如於身毛孔及一微塵中、所現一切世界国土、一切諸仏及以衆生、咸住其中施作仏事者、妄情悉滅唯智境乃爾。以三昧力方現、非情識所求。法常如是。然唯妄情自隔故。如世界種等前華藏品已积、自餘如文自具。</p> <p>(T36、p.932b25-c5)</p>
<p>伊邠鉢那象王住金脅山 (伊邠鉢那、此云香葉。其象身長九由旬、高三由旬。常住第一金山之脅、即是最初計都末底山也)。</p> <p>(『高麗藏』 32、p.357c6-7)</p>	<p>第十無碍輪大三昧者。輪者、譬如輪王千輻金剛輪轂輻輳鞞悉円満明壞生死行円。表此菩薩悲智万行神通道力満衆生界、断衆生惑、悉円満故。明自己仏果已成菩薩悲願行無有休息。不離一念満三世劫。不離毛孔等周十方法界衆生界。悲智行雲一時普覆。是故名無碍輪三昧。摩那斯龍王者、摩那意也、斯云慈。謂此龍王興雲降雨從慈心起故。伊囉鉢那象王住金山脅者、伊囉鉢那、此云香葉。</p> <p>(T36、pp.928c24-929a4)</p>
<p>婆羅門 (此云捨惡法。又曰浄行也)。</p>	<p>婆羅門者、此云浄也。為表此善知識無染寂靜故。名勝熱者、表勝世間煩惱熱故、示勝盛</p>

慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』	李通玄『新華嚴経論』
<p>(『高麗蔵』 32、p.349a12)</p>	<p>火炎熱故。此是第九法王子住得法自在、明第九力波羅蜜法力自在示同外道五熱炙身。引接邪徒令歸正智、明得智同邪接諸邪見妄行苦行者、令皆信伏、下自具文。</p> <p>(T36、p.964a9-15)</p>
<p>佉陁羅山 (亦曰軻梨羅、此即木名、謂此方苦梗木也。由彼山中多有此木、故立其名耳)。 (『高麗蔵』 32、p.359b14-15)</p> <p>屺民陁山 (具云屺民馱羅者也、此曰持辺山者也)。 (『高麗蔵』 32、p.356c11-12)</p> <p>目真隣陁窟 (目真、或曰牟真、此云解脱、是龍名也。隣陁此云処也、謂有龍於此窟中間法脱龍苦、故名解脱処窟也)。 (『高麗蔵』 32、p.358a19-20)</p>	<p>如佉陀羅山者、是木名。尼民陀羅、此云持辺山。目真隣陀山、此云解脱。</p> <p>(T36、p.939c20-21)</p>

第三章 澄観および宗密の観音菩薩観

上述した諸師は『華嚴経』の注釈書に関して、一種類のみ扱ったが（靈裕、智儼、法蔵は『六十華嚴』、李通玄は『八十華嚴』の注釈書を記した）、唐代の清涼国師澄観（738-839）は、『八十華嚴』と『四十華嚴』の二種類の經典における観音菩薩観に関する記述に対して注釈書を記した。『八十華嚴』に対する注釈書は『大方広仏華嚴経疏』にあり、『四十華嚴』に対する注釈書は『華嚴経行願品疏』にある。

澄観の弟子である宗密（780-841）は、『華嚴経』における観音菩薩に関する記述に対する注釈書を著していないが、師である澄観の『華嚴経行願品疏』を整理し『華嚴経行願品疏鈔』を作成した。そして、宗密は『円覚経大疏釈義鈔』、『円覚経道場修証儀』、『華嚴経行願品疏鈔』において、自らの観音菩薩観を述べている。

本章では、華嚴宗の澄観および宗密の観音菩薩観をそれ以前の諸師の観音菩薩観と比較および考察し、『四十華嚴』が訳出された後の観音菩薩観の変遷を明らかにする。そして、「第一節 澄観の観音菩薩観」の最後に、澄観の『大方広仏華嚴経疏』や『華嚴経行願品疏』、そして『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』の対照表を付す。

第一節 澄観の観音菩薩観

一 澄観に影響を与えた他の学僧や居士の観音菩薩観との共通点

ここでは、澄観と他の学僧や居士の観音菩薩観を比較する。以下に年代順で、重要な特徴を項にして述べたい。

澄観は『大方広仏華嚴経疏』において、次のように観音菩薩の梵語を解釈している。

又観自在者、或云観世音。梵云婆盧枳底、観也。濕伐羅、此云自在。若云撰伐多、此云音。然梵本之中自有二種不同、故訳者随異。而法華観音品中云、観其音声皆得解脱、即観世音也。¹

観自在は、或いは観世音という。梵語では「婆盧枳底」(valokite)といい、「観る」である。濕伐羅 (śvara)、中国では「自在」という。もし「撰伐多 (svata)」というなら、中国

¹ T35、p.940a3-7。

では音という。梵本には二つの違いがあるから、訳者たちはその違いに従ったのである。なお、『法華〔経〕』『観音品』では、「その声を観じて、皆苦悩から解放させる」というため、すなわち観世音であるのだ。

次に、澄観は『華嚴経行願品疏』において、『大方広仏華嚴経疏』の内容を補足説明し、次のように述べている。

然観自在、或云観世音。梵云婆盧枳底、此云観世。護公悞作毘盧、訳為光也。濕伐羅、此云自在。若云摂伐多、此云音也。梵本有二故、令訳者二名不同。而法華観音品云、観其音声皆得解脱。即観世音也。²

しかるに、観自在は、或いは観世音という。梵語では「婆盧枳底」(valokite)といい、中国では「観世」という。〔竺法〕護大師は誤って「毘盧」と表記し、「光」と訳した。濕伐羅 (śvara) は、中国では「自在」という。もし「摂伐多 (svata)」というなら、中国では音という。二つの梵本があるため、訳者たちに二つの〔観音の〕名を異なるものにさせた。なお、『法華〔経〕』『観音品』では、「その声を観じて、皆苦悩から解放(させる)」という。すなわち観世音であるのだ。

澄観が『華嚴経行願品疏』において「護公悞作毘盧、訳為光也 (〔竺法〕護大師は誤って「毘盧」と表記し、「光」と訳した)」³と追記したことは、『大方広仏華嚴経疏』と『華嚴経行願品疏』の相違点の一つである。

澄観は観音菩薩の名号の翻訳を行った。周知のように、観音菩薩の梵語は Avalokiteśvara であり、音訳にすると玄奘の訳である「阿縛盧枳低濕伐羅」に近い。しかし、澄観は「梵云婆盧枳底、観也⁴」と述べ、「婆盧枳底」の前に「阿」がない。この点については、法蔵も「阿」と翻訳せず、「観音菩薩」を「逋盧羯底摂伐羅」⁵と翻訳した。

² 『新纂続蔵』5、p.136a10-14。

³ 『新纂続蔵』5、p.136a11。

⁴ 『新纂続蔵』5、p.136a10-11。

⁵ 法蔵『探玄記』、「観世音者、有名光世音、有名観自在。梵名逋盧羯底摂伐羅。逋盧羯底此云観。毘盧此云光、以声字相近是以有翻為光。摂伐羅此云自在。摂多此云音。勘梵本諸経中有作摂多。有摂伐羅。是以翻訳不同也。」(T35、p.471c7-11) これについて、張文良[2020]「中国華嚴宗的観音詮釈」は、「法蔵力圖從語言学的角度對観音菩薩訳名の来歴做出説明、但比較玄奘的做法就可以清楚看到、法蔵對這些訳名の梵文還是不準確的、如「逋盧羯底 (valokite)」就缺少了「阿 (a)」音、而「摂伐羅 (svara)」則缺少了「伊 (i)」音。更離譜的是將「光世音」的「光」還原為「毘盧

澄観と法蔵の翻訳と他の經典や学僧の翻訳との相違点を示すため、以下に、他の經典や学僧の「觀音菩薩」の音訳を示す。

『六字神呪王經』	聖阿縛盧枳低濕伐羅摩訶薩埵。 聖阿縛盧枳低濕伐羅。 ⁶ 敬礼聖阿縛盧枳低濕伐羅消伏毒害救苦大悲者。 ⁷
三藏法師玄奘奉詔訳 大総持寺沙門辯機（646）撰 『大唐西域記』	阿縛盧枳低濕伐羅菩薩像 ⁸
基（632-682）撰 『妙法蓮華經玄贊』	阿縛盧枳帝濕伐邏耶、云觀自在。 ⁹
慧沼（648-714）撰 『金光明最勝王經疏』	梵云阿縛盧枳帝濕伐邏耶。阿縛盧枳帝此云觀。餘云自在。 ¹⁰
沙門慧立本、釈彦悰箋（688） 『大唐大慈恩寺三藏法師伝』	阿縛盧枳多伊濕伐羅菩薩像 ¹¹
法雲（1143）編『翻譯名義集』	阿那婆婁吉低輸。文句名婆婁吉低稅。別行玄。此云觀世音。 ¹² 阿婆盧吉低舍婆羅、此云觀世自在。雪山已來經本云娑婆羅、則訳為音。 ¹³ 盧鳩樓亘、此云光世音。 ¹⁴

（vairo）」、下文将提到、其正確的還原形態應該是“Abha”（中略）而澄観明確指出「光世音」是竺法護的一種誤訳（中略）法蔵曾參與唐代的仏經翻譯、但其梵文水平如何不得而知、不過、從他沒有發現「光世音」訳名存在問題來看、其水平值得懷疑」（張文良[2020]pp.246-248）と指摘している。張は法蔵の「逋盧羯底」という訳語を批判している。張は、法蔵が「光世音」の「光」を「毘盧（vairo）」と訳したのは誤りであり、法蔵の梵語のレベルは疑わしいと述べている。法蔵の梵語のレベルについては、別稿で改めて論じたい。一方、張は、觀音菩薩を「光世音」とする竺法護による翻譯を、澄観が誤訳であると指摘した点をもって、澄観を評価している。しかし、澄観も「又觀自在者、或云觀世音。梵云婆盧枳底、觀也。濕伐羅、此云自在。若云撰伐多、此云音」と記し、法蔵と同様の間違いを犯している。

⁶ T20、p.42c。

⁷ T20、p.43a26-27。

⁸ T51、p.883b22。

⁹ T39、p.300b8-9。

¹⁰ T39、p.300b8-9。

¹¹ T50、p.230c8。

¹² T54、p.1061c24-25。

¹³ T54、p.1062a1-2。

¹⁴ T54、p.1062a3-4。

澄観は、「光世音」は竺法護による誤訳であると主張している。しかし、この説は再考の余地がある。竺法護が読んだ原文を知ることができないためである。

二 澄観の観音菩薩観の特徴

澄観の観音菩薩観の第一の特徴は、平等、大悲、普門を重視することである。

第一部第二章第三節「『四十華嚴』の観音菩薩」で論述したように、『四十華嚴』の訳経事業に加わっていた澄観は、『大方広仏華嚴経疏』において「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等」¹⁵と述べている。

澄観は「普門」を重視し、『法華経』「普門品」によって『華嚴経』の観音菩薩に関する記述を解釈する例が多い。澄観は、『華嚴経』の観音菩薩の法門「大悲行門」の「門」を「又門即普門¹⁶」と解釈しているが、*Gaṇḍavyūhasūtra* と *sdong po bkod pa'i mdo pa* の該当箇所には、「普門」の語は見られない。つまり、澄観は『法華経』「普門品」の観音菩薩に特別な思い入れがあるため、「普門」と解釈したものと考えられる。

『華嚴経行願品疏』では、『大方広仏華嚴経疏』よりさらに『法華経』「普門品」の観音菩薩の影響が強くなる。例えば、『華嚴経行願品疏』では「普門大悲二義互通（普門と大悲という二つの意味は共通している）」¹⁷という解釈が現れる。

しかし、「普門」と「大悲」の意味は異なっている。次に、それぞれの意味を説明する。

「普門」(Samanta-mukha) は、西晋の竺法護の訳経に頻繁に用いられているが、様々な意味を持っている。『法華経』「普門品」の場合、「普門」とは、あまねくゆきわたっている門戸の意味であり、観音菩薩が広く衆生に救いの門を開いているという意味で使われている。

「大悲」(mahā-karuṇā) とは、大なるあわれみの意味である。仏の「十八不共法」¹⁸の一つとも言われている。『華嚴経』では、「大悲」は観音菩薩だけの特徴ではなく、他の仏、菩薩、善知識も「大悲」を持っている¹⁹。第一部第一章で述べたように、梵訳と漢訳『法華

¹⁵ 『大方広仏華嚴経疏』、「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等」(T35、p.940a23-24)、『華嚴経行願品疏』、「平等教化。即是大悲。同体無縁。故云平等」(『新纂統蔵』5、p.136b22-23)

¹⁶ T35、p.940a25。

¹⁷ 『新纂統蔵』5、p.136c14。

¹⁸ 『阿毘達磨大毘婆沙論』、「謂如一仏成就十力、四無所畏、大悲、三念住。十八不共法等(T27、p.85a26-27)」。

¹⁹ 例えば、「入法界品」の善知識の一人である海師自在の「大悲幢淨行法門(T9、p.713c26-27)」。
または、「彼一切諸菩薩衆、以如来三昧照故、一一皆得不可説仏刹微塵等大悲法門(T9、p.686a26-27)」。

經』では「大悲」という語が見られないが、『六十華嚴』では観音菩薩の「慈悲」の「悲」が強調され、「大悲法門光明之行²⁰」になった。また、第二部第二章で論述したように、李通玄以前の学僧は、観音菩薩も「智慧」の特徴を持つと述べていたのに対し、李通玄は観音菩薩を「大悲」と結びつけ、「大悲」を強調するようになった。

陳英善は「従天台、華嚴論観音大悲普門之時代意義」において、法蔵『探玄記』の「大悲者、是同体悲也、又是無縁悲也、故名大悲（大悲とは、〔衆生と自分は〕同体だとして〔生ずる〕悲であり、また無縁の悲（衆生を平等に扱う悲）でもあり、だから大悲という）」²¹と澄観『華嚴経行願品疏』の「平等教化、即是大悲。以同体悲、故云平等（平等に教化することは、すなわち「大悲」である。同体の悲であり、だから「平等」という。）」²²を引用し、次のように述べている。

大悲法門之「大悲」、是指同体悲、無縁悲。（中略）従上述二段引文、法蔵和澄観対大悲之解釈、基本上是相同的、同様以「同体悲」、「無縁悲」説明大悲。²³

大悲法門の「大悲」は、「同体悲」、「無縁悲」を指す。（中略）上述した二つの引用文から、法蔵と澄観の大悲に対する解釈は、基本的には同一であり、同様に「同体悲」、「無縁悲」をもって大悲を説明している。

陳英善は、また次の澄観の文章を引用している。

又門即普門、普門示現故。曲濟無遺称之曰普、従悟通神謂之門矣。²⁴

また、「門」はすなわち「普門」である。普門は示現するからである。〔衆生を〕婉曲に穏やかに済度し残さないことを「普」という。「悟」から「神」に通じるので「門」というのだ。

陳英善は、以上の文章を引用し、澄観の解釈に基づいて、「大悲」すなわち「普門」と解釈し、『華嚴経』と『法華経』の「大悲」と「普門」は共通していると述べている。また、陳英善は、澄観の解釈に基づいて、「平等＝大悲＝普門」と解釈し、『華嚴経』の観音菩薩観

²⁰ T9、p.718b9-10。

²¹ 陳英善[2007]、p.117。

²² T35、p.940a23-24。

²³ 陳英善[2007]、p.117。

²⁴ 『新纂続蔵』5、p.136b24-c2。

は『法華経』「普門品」と同一であると結論付けた。

しかし筆者は、そもそもの澄観の「又門即普門²⁵（また、「門」はすなわち「普門」である）」という理解が間違っていると考えている。なぜなら、「大悲法門光明の行²⁶」や「菩薩大悲行解脱門²⁷」の「門」は、「普門」ではなく、「法門」を指すためである。*Gaṇḍavyūhasūtra* では「mukha」²⁸となっている。したがって、「普門」と「大悲」の意味は明らかに異なる。

澄観は『法華経』を重視していたため、「普門品」の「普門」を強引に入れたものと考えられる。この点からも、澄観の観音菩薩観は、『法華経』の観音菩薩の影響を強く受けていることがわかる。

澄観は『華嚴経行願品疏』で、次のように述べている。

第七大悲観自在菩薩、寄等随順一切衆生迴向。謂以善根等心順益諸衆生故。言観自在者、三業帰依、十通随応、鑒無遺照、益無不周。由此故能等心随順。²⁹

第七の大悲観自在菩薩、〔平〕等随順一切衆生迴向に属する。つまり、善根と〔平〕等心で諸々の衆生〔の機根〕に従い利益するからである。「観自在」というのは、三業（身・口・意）によって帰依し、十通で〔衆生〕それぞれに応じて、（すべてを）顕わしだして余すところなく照らすことができ、利益が行き届かないことがない。そこから〔観音菩薩が平〕等心で一切の衆生に随順することができるからである。

澄観は、「等随順一切衆生迴向」という言葉を重視し、繰り返し解説している。「随順」は『華嚴経』の「十迴向」の一つである「随順等観一切衆生」に由来する。最初に観音菩薩の「大悲法門」を「随順等観一切衆生」と定義したのは靈裕³⁰で、その後の智儼³¹、法蔵³²、そして李通玄³³も同様に定義している。しかし、澄観ほど「等」（平等）と「随順」を繰り返し解説している学僧はいない。澄観は、靈裕が観音菩薩に付けた「随順等観一切衆生」という迴向位に基づき、「等随順一切衆生迴向」の「等」に着目し、観音菩薩の特徴である「大

²⁵ T35、p.940a25。

²⁶ T9、p.718b9-10。

²⁷ T10、p.367a14。

²⁸ P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, p.159.

²⁹ 『新纂続蔵』5、p.136a6-9。

³⁰ 『新纂続蔵』3、p.24a1-2。

³¹ T35、p.96c19-20。

³² T35、p.265b2。

³³ T36、p.863a15。

悲」と結びつけ、「平等すなわち大悲」という思想を持つようになったと考えられる。

澄観の観音菩薩観の第二の特徴は、「表大悲随順入生死海。住涅槃山」³⁴である。澄観は『大方広仏華嚴経疏』で、次のように述べている。

言海上有山者。大悲随順入生死海而住涅槃山故。即南印度之南。³⁵

「海上有山」（海上に山がある）というのは、〔観音菩薩が〕大悲で〔衆生を〕随順して生死海（生死流転を繰り返す迷界）に入り、涅槃山に住むからである。すなわち南インドの南のことである。

また、澄観は『華嚴経行願品疏』で、次のように述べている。

海上有山者、即南印度之南。表大悲随順入生死海。住涅槃山、亦処大悲海、不為愛見之所溺故。³⁶

「海上有山」（海上に山がある）とは、すなわち南インドの南のことである。〔観音菩薩が〕大悲で〔衆生を〕随順して生死海（生死流転を繰り返す迷界）に入ることを表す。涅槃山に住み、また大悲海におり、愛と見（執着）に溺れないからである。

「表大悲随順入生死海。住涅槃山」³⁷の一節は、慧沼（648-714）が『十一面神呪心経義疏』で引用した『弘猛海慧経』「六大悲観世音願超生死海...七大悲観世音願得戒定道。八大悲観世音願登涅槃山」³⁸にも現れる。つまり、澄観は『弘猛海慧経』の内容を知った上で『華嚴経行願品疏』を書いた可能性がある。

着目すべきは、倉本尚徳が翻刻した中国の涉県木井寺の6世紀の経碑の一部「大悲観世音願使越苦海。大悲観世音願得戒足導。大悲観世音願登涅槃山」³⁹の「越苦海」が慧沼によって引用された「生死海」とは異なっているということである。

³⁴ 『新纂続蔵』5、p.135c15。

³⁵ T35、p.939c26-27。

³⁶ 『新纂続蔵』5、p.135c14-16。

³⁷ 『新纂続蔵』5、p.135c15。

³⁸ T39、p.1007a4-6。

³⁹ 倉本[2016]、p.460。

三 澄観の影響

宗密は、観音菩薩には「三十五応」があると主張した師澄観の観音菩薩観を受け継ぎ、観音菩薩には「三十二」の化身があると述べている。また、宗密は『円覚経道場修証明儀』において、「南無大慈大悲千手千眼種種応現救苦⁴⁰衆生觀世音菩薩」と記している。宗密は澄観と同様、『法華経』「普門品」の観音菩薩の特徴を重視しているが、「種種応現」という表現を用いているのは宗密のみである。

鎌倉時代の宗性（1202-1278）は、『六十華嚴』、『八十華嚴』、『四十華嚴』に現れる観音菩薩の記述を引用し、それぞれの末尾に法蔵や澄観の注釈書を付し、『華嚴経觀世音菩薩感応要文抄』をまとめた。宗性は、『華嚴経觀世音菩薩感応要文抄』をまとめる際、澄観の『大方広仏華嚴経疏』、『華嚴経行願品疏』、『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』を特に多く引用している。

⁴⁰ 文脈から、「菩」は「苦」の誤写と推測する。

付録3 澄観の『大方広仏華嚴經疏』と『華嚴經行願品疏』の比較対照

澄観『大方広仏華嚴經疏』 ⁴¹	澄観『華嚴經行願品疏』 ⁴²
第五於此南下、指示後友中、先長行後偈頌。以大悲菩薩衆尊重故、偏加於頌。	第五善男子於此南方下、詣示後友文中二。先長行、後偈頌。大悲尊重故、加此讚美。
言海上有山者、大悲隨順入生死海而住涅槃山故。即南印度之南。	海上有山者、即南印度之南、表大悲隨順、入生死海、住涅槃山、亦處大悲海、不為愛見之所溺故。
第七等隨順一切衆生迴向。	第七大悲觀自在菩薩。寄等隨順一切衆生迴向。謂以善根等心順益諸衆生故。
善友名觀自在者、三業歸向、必六通赴緣、撰利難思、名觀自在。由此能遍隨順衆生。在補怛落迦山者、此云小白華樹。山多此樹香氣遠聞聞見必欣、是隨順義。	言觀自在者、三業歸依、十通隨應、鑒無遺照、益無不周。由此故能等心隨順。在補怛落迦山者、此云小白華樹。山多此樹、香氣遠聞、聞見必欣、是隨順義。
又觀自在者、或云觀世音。梵云婆盧枳底、觀也。濕伐羅、此云自在。若云撰伐多。此云音。然梵本之中自有二種不同、故訳者隨異。	然觀自在、或云觀世音。梵云婆盧枳底、此云觀世。護公悞作毘盧。訳為光也。濕伐羅、此云自在。若云撰伐多、此云音也。梵本有二故、令訳者二名不同。
而法華觀音品中云、觀其音声皆得解脫、即觀世音也。若具三業撰化、即觀自在故。彼中。初語業称名除七災。二身業禮拜滿二願。三意業存念淨三毒。而今多念觀音者、以語業用多故。又人多称故。今取義円故云自在。然觀即能觀、通一切觀。世是所觀通一切	而法華觀音品云、觀其音声皆得解脫、即觀世音也。然彼經中。初語業称名滅除七災。二身業禮拜能滿二願。三意業存念淨除三毒、即自在義。而今多念觀世音者、語業用多感易成故。今取義円、云觀自在。然觀即能觀、通一切觀。故云真觀清淨觀、廣大智慧觀、悲觀及慈觀、常願常瞻仰。

⁴¹ T35、pp.939c24-940b21。

⁴² 『新纂続蔵』5、pp.135c13-138a17。

澄觀『大方廣華嚴經疏』 ⁴¹	澄觀『華嚴經行願品疏』 ⁴²
世。	世是所觀、通一切世。謂若山若海、若佉若生、無不觀故。
若云音者、亦通所觀、即所救一切機。若云自在、乃屬能化之用。文中但有五段、闕第六禮辭。	若云音者、亦是所觀、即是所救一切機也。若但云自在、乃屬能化之用。具足云觀世自在、通能所也。能必有所、故略無之。能所兩亡、不尋觀察。互相融攝、為真自在。
第一依教趣求。	第一依教趣求中、先念前有十五句。初總思修。後入彼菩薩下、別明所修。一深信解藏、即彼三昧。謂不生心言如是如來已般涅槃等。藏即包攝。餘並可知。後漸次下趣後。
第二見其西面下見敬諮問。先見有三。初見勝依正。在西面者、西方主殺顯悲救故。又令歸向本所事故。	第二見其西面下見敬諮問。於中二。先觀見、後敬問。前中三。初見勝依正。二彰見成益。三友垂讚攝。今初。見在西面者、本所事佉令物歸故、智日將沒令觀察故、入生死夜、悲救苦故。餘文可知。
二善財見已下、彰見之益、以得勝念熏身故。善知識者、則是如來者、引至究竟同於佉故。	二善財見已下、彰見之益。以友大悲熏修身心、故今見身便得勝念。善知識者即是如來者、略有四意。一引至究竟同於佉故。二体如而來無來相故。三此是等覺即是佉故。四從久遠來成正覺故。
三爾時觀自在下、友垂讚攝大悲深厚、隨順撰受故。二爾時善財下、敬問可知。	三爾時觀自在菩薩遙見下、友垂讚攝。大悲深厚隨順撰故。二爾時善財下、敬問可知。

澄觀『大方廣華嚴經疏』 ⁴¹	澄觀『華嚴經行願品疏』 ⁴²
<p>第三菩薩告言下称讚授法、先讚後授。授中三。初標名。</p>	<p>第三爾時觀自在菩薩摩訶薩放闍浮下、称讚授法。於中二。先長行、後偈頌。前中亦二。先讚、後授。</p>
	<p>今初、先摩頂攝受、尊位顯著故。撰相異前經、又不說放光之處。准梵本意、金色宝猊等、皆手之光、同初会中十方諸仏摩普賢頂。</p> <p>第二善男子我已成就下、授己法界。於中二。一標举名相。二広積業用。</p> <p>今初亦二。先標其名、後顯体相。今初、謂悲非愛見、同如来悲、故稱為大。一念遍応、稱為速疾。即以悲応而為行門。</p>
<p>二我以此下総顯体相、亦是積名。平等教化即是大悲、以同体悲故云平等。相続不斷即是行門。又門即普門、普門示現曲濟無遺故。</p>	<p>後善男子我以此下、略顯体相、亦是積名。平等教化、即是大悲。同体無縁、故云平等。攝受調伏、即是行門。相続不斷、是速疾義。疾則頓応、続則常然。又門即普門、普門示現故。曲濟無遺稱之曰普、從悟通神謂之門矣。</p>
<p>三善男子我住此下広顯業用。於中二。先約普門、以顯業用。後約大悲。</p> <p>前中先総明。以上同如来妙覺真心、故常在一切諸如来所下。与衆生同大悲体、故普現一切衆生之前。普現即普門示現。</p> <p>然大聖久成正覺号正法明、示為菩薩、義言等仏耳。後或以布施下、別明普現之義。有十一句。</p>	<p>二善男子我恒住此下、広顯業用。於中二。先約普門、以顯業用。後約大悲、以顯業用。</p> <p>前中亦二。先略、後広。今初、以上同如来妙覺真心、故常在一切諸如来所。下与衆生同大悲体、故普現一切衆生之前。普現即是普門示現。</p> <p>准千眼經。大悲菩薩、久成正覺、号正法明如来。示為菩薩、義言等仏。然悲門攝広、此土縁深、未有傾心不蒙慈濟。願常称念、思其法門。後或以布施下。別明、即普現之</p>

澄觀『大方廣華嚴經疏』 ⁴¹	澄觀『華嚴經行願品疏』 ⁴²
<p>方法華經三十五心、乍觀似少義取乃多。彼三十五心、但是此中或現色身及說法耳。</p>	<p>義。有十一句。 初四即四攝攝、次六即三業攝、後一即萬類攝。然此十一、方法華經三十五心。乍觀似少、義取乃多、謂三十五心。乃是此中或現色身及說法耳。又三十五者、略舉大綱、萬類殊形、豈當局定。</p>
<p>二善男子我修行下、約大悲行以顯業用、救諸怖畏故。於中三。初離世怖有十八種。初三約煩惱即是因怖、餘皆約果。縛殺貪三不活開出黑闇、已下皆五怖中事、上約所離。二復作下即能離因、念即是意、三業皆益故。三我以此下、今進大心方能究竟、離二死怖。</p>	<p>二善男子我修習下、約大悲行以顯業用、救諸怖畏故。然普門大悲二義互通、從多顯耳。於中三。初令離怖。二顯離因。三令究竟。今初具五怖畏、旧經十八、今二十二。加於王官及病懈怠求不得故。旧經梵本、不活等五連在一處、今大眾惡道二怖居末、准地經及論。但唯五怖、餘打縛等皆五攝故。言五怖畏者、一不活畏、二惡名畏、三者死畏、四惡道畏、五大眾威德畏。此五相者、懼無資財不存朝夕。名不活畏。若得惡名、無人敬養。上三通三業。死懼因正捨報時、大怖之極無過死故。惡道畏者、憎於惡道、懼生彼故。是故死畏、畏失此身。惡道畏者、懼得彼身故。二皆身業。大眾威德亦通三業。五怖總以二法為因。一邪智妄取想見愛著故、即前三因。二者善根微少故、即後二因。邪智即是分別身見。由此妄取我所故。愛著於故、故有死畏。見有我身。懼捨命故。愛著我所。有初二畏、但著財利。有不活畏、著利兼名。有惡名畏。後二因者。功德微少畏墮惡道、智慧微少畏於大眾。云何能離。離我所則離前三。增長福智即無後二。故下經云正念現前。云何此五</p>

澄觀『大方廣華嚴經疏』 ⁴¹	澄觀『華嚴經行願品疏』 ⁴²
	<p>撰餘畏耶。然五怖畏、多約果說。今此二十、有通因果。險道有二。若世險阻、即不活畏及死畏撰。若惡道因、即是邪智。熱惱有三、失財熱惱、不活畏撰、處衆熱惱、即是惡名。三毒熱惱、即是畏因。迷惑有二、迷惑方隅等、即不活撰。若心迷惑大衆畏因、繫縛亦是不活畏撰。煞害死撰、王宦貧病皆不活撰。黑闇遷移、乃有二意。現闇遷移。亦不活撰。惡趣黑闇。三塗遷流、皆惡道撰。懈怠何畏、若畏懈怠、乃是智人故。梵本旧經、皆無此怖。愛別離怖、正唯死畏、兼於不活。怨憎會怖、正唯惡道、亦兼不活。逼迫身怖、死及不活。逼迫心怖、即衆威德及惡名撰。憂悲愁歎、即死不活二怖之相。亦通餘三。求不得怖、亦不活撰。餘之委細類可思准。二復作是願下、顯離之因。三業歸依、我之三業、能令解脫、令任正念、即無我我所及邪智也。三善男子我以如是種種下、令其究竟。若發大心得証不退、諸怖永除。</p> <p>第二爾時觀自在下偈頌。此偈及下善財領解說偈、旧經皆無。此文分二、先說意、後偈詞。雖是祇夜、亦有伽他。三十九偈半、文分為五。第一三偈、讚彼自述。第二一偈半、讚其敬問。第三三十二偈、頌稱讚授法。第四一偈、明謙己推勝。第五二偈、示後勸修。</p> <p>今初。似頌前文見友依正、乃是結集。取此經意、連綴經文。</p>

澄觀『大方廣華嚴經疏』 ⁴¹	澄觀『華嚴經行願品疏』 ⁴²
	<p>第二一偈半。讚其敬問。亦是伽他。不啻菩薩頌善財語。若頌稱讚。與前影略。可為祇夜。</p> <p>第三我是勇猛下三十二偈。頌稱讚授法。於中二。初二偈結集。述前摩頂授受故。梵本云。清淨薩埵大慈悲。捫摩善財童子頂。亦猶法華具足妙相尊偈答無盡意。下慈中讚善財處。亦有結集。連為偈詞。若改我是為是時字。理則真矣。餘三十偈。正頌前文授己法界。於中二。初二頌前標舉名相。餘頌廣辨業用。合頌前來普門大悲。以門隨類為拔苦故。文中三。初一總明。次二十四偈別顯。後三偈結益。總明及結皆頌離因。今初。三業歸向即離怖因。而得解脫即離怖果。二別顯中。頌二十怖。即為二十。但不次耳。前十五怖各唯一偈。初一頌離繫縛怖。二頌離煞害怖。三離王官怖。四離愛別離怖。五離黑闇怖。謂深林邃谷蔽陽曜故。六離險道。懸崖險峻即險道故。七離怨憎會。八離逼迫身。九離惡名。十離迷惑。十一離逼迫心。十二離病怖。故梵本意云。或有聾盲及瘡癩。諸根殘缺病相纏。願得人天相好身。念我名者皆如意。十三離不活。十四離貧窮怖。貧賤骨肉疎故。十五離惡道怖。上皆一偈。梵本。此後有一行。結云。如是之人念我名。一切所願皆圓滿。十六有二偈。頌離大眾威德怖。為大菩薩常聞法故。十七有二偈。頌離遷移怖。貶謫異鄉斯為危厄。故常晝夜思無徙居。令淨土生。豈有遷改。十八一偈頌離求不得怖。常為忝</p>

澄觀『大方廣華嚴經疏』 ⁴¹	澄觀『華嚴經行願品疏』 ⁴²
	<p>供、何求不得。十九二偈頌離熱惱怖、五濁交煎、業惑熾盛。斯為熱惱。二十有二偈頌離死怖。其憂悲通為怖相、故不別頌。若欲攝者、死怖中攝。懈怠非怖、故不頌之。以科對偈、文義昭彰、似難已積、想無惑矣。三有三偈、總結成益、頌前離因。於中。初偈乘行願而成就。後二偈辨三業之益物。長行明能感三業。今頌明能感三輪、水清月現、感至感來、兩義相成、二文影略。又能感三業敬請。偈中至心稱名、即口意故。</p> <p>第四我得大悲下一偈、即謙已推勝。前半謙己、後半推勝。</p> <p>第五二偈、示後勸修。雖未的指、已令遍求。故後二段非頌前也。</p>
<p>第四、我唯下謙已推勝、久成正覺、尚不失謙。</p>	<p>四爾時觀自在下、謙已推勝、久成正覺、尚不失謙。於中二、先正謙推、後善財領解。此段亦合授法。前開為順六段、故於此辨。於中、先敘說儀、後正說偈。有三十偈、大分為三。初一標讚。二有二十六偈別讚。三有三偈結讚。今初、以菩薩德深故、眾讚不盡。二別讚中分四。初一讚所得法門、謂以亡機智導無緣慈。二有一偈讚神通、以普門示現皆妙用無擁故。三有三偈自申讚意、謂聖德廣深、劣智難測、因聞生辯、敬讚德音。如因日光還見於日。四有二十一偈、廣讚勝德。於中。先十偈讚身相莊嚴、雖一兩句明其心願、意成身耳。後十一偈、讚業用</p>

澄觀『大方廣華嚴經疏』 ⁴¹	澄觀『華嚴經行願品疏』 ⁴²
	<p>深廣。於中三。初二偈、總讚悲濟周遍平等。二有三偈、讚依正妙嚴滿衆生願。三有六偈、悲隨萬類、拔苦慰安。第三三偈、結讚。初偈三德已滿。次偈二利俱圓。後偈自他覺滿。三句自覺覺他。後句願生同証。</p>
<p>第五、爾時東方下、指示後友、於中二。初、後友入會。從東來者、後位如相智明方証故。名正趣者、正法遍趣化衆生故、以智正趣真如相故。從空來者、智體無依、方契如故。智輪圍上者、如依妄惑顯故。足動界者、以定慧足除雜惡故。同前會者、不離隨順衆生得如相故。又以智會悲成無住故。後時觀自在下。前友指示以在此會故闕禮辭。</p>	<p>第五、爾時有一菩薩下、指示後友。於中二。先後友入會、後大聖指示。今初、友名正性無異行。行字二義、一約遊刹、平声呼之。約供仏利生、則去声呼之。謂能遍行而無行性、故云正性。旧名正趣、趣即行義、遍行諸刹、教化衆生、無來去相、即同真如、遍一切處、而無形相、為如相迴向。從東方來者、東為群方之首、如為万法之初。虛空來者、真如相故。至輪圍山頂者、周圓無上故。足動地者、真如如地、非定慧足不顯發故。同前會者、隨順衆生得如相故。後時觀自在下、大聖指示第六爾時善財下、戀德禮辭。准梵本中、此初兩行、合在辭退而行之後。今迴於前、使往正趣、無有思前、亦無初首。</p>

第二節 宗密の観音菩薩観

澄観の弟子である圭峰宗密（780-841、以下「宗密」）の観音菩薩観については、十分に研究されていない。宗密は澄観の弟子であるため、当然その観音菩薩観について師の影響を受けてはいるが、筆者が宗密の著作を読み解き考察した結果、宗密の観音菩薩観は師である澄観と異なる部分もあることがわかった。以下、そういった点について述べる。

宗密は「観自在菩薩」について述べる際、「嘉祥云、謂於六根門中而得自在、故以名焉¹（嘉祥は、つまり六根門中に自在を得る、ゆえにこう名付けた、と言っている）」と述べている。しかし、吉蔵の時期には「観自在」という名号は存在しなかったため²、宗密の見解は誤っている。

本節では、宗密が引用した吉蔵、法蔵、窺基の元の文章を分析し、また澄観の観音菩薩観と比較することにより、宗密の観音菩薩観を明らかにする。本節の最後に、第二部で論及した諸師が認める観音菩薩の名号を整理する。

一 『法華経』からの影響

宗密の観音菩薩観の特徴は、観音菩薩を三十二類の化身と考えている点である。これは、宗密の『円覚経大疏』（823年）や『円覚経大疏釈義鈔』（823年）、そして、『大方広円覚修多羅了義経略疏』（823年冬以降³）に現れている。

『大方広円覚修多羅了義経略疏』において、宗密は「乃至示現種種形相、如観音随三十二類而応其身⁴（「ないし様々な形を示現する）」というのは、観音が三十二類に随ってふさわし

¹ 『新纂続蔵』5、p.306a14-15。

² 『注維摩詰経』に「観世音菩薩 什曰。世有危難称名自歸。菩薩観其音声即得解脱也。亦名観世念亦名観自在也（T38、p.331a25-27）」とあり、羅什が「観自在」という語を知っていたことを思わせるが、異本には「観世自在」とあるため、異なる用例と言うべきであろう。

³ 『大方広円覚修多羅了義経略疏』の成立年代は不明である。しかし、『起信論疏記会閱卷首』では「長慶元年、退居鄴県草堂寺（十四）。二年春、重治円覚経解。又於南山豊徳寺、製華嚴綸貫五卷（十五）。三年夏、於豊徳寺、纂四分律疏三卷（十六）。至冬初、円覚著述功就。大疏三卷、大鈔十三卷（十七）。随後又註略疏兩卷、小鈔六卷、道場修証儀十八卷（十八）。太和二年慶成節、文宗詔入内殿、問諸法要、賜紫袍、勅号大徳（十九）。朝臣士庶。咸皆帰仰。」（『新纂続蔵』45、p.540a14-20）と述べられている。

鎌田茂雄[1975]『宗密教学の思想史的研究』と池田魯参[1986]「宗密『円覚経道場修証儀』の礼懺法」（p.118）も該当する記述に従っている。

⁴ T39、p.553b2-3。

い身を示すようなものである)」と記し、『法華経』の観音菩薩の化身のありかたに基づいて『円覚経』の「乃至示現種種形相⁵（ないし様々な形相に示現する）」という言葉解釈している。

また、『円覚経大疏釈義鈔』において、宗密は「疏観音随三十二類者。『法華』「普門品」広説観音功德已（『疏』の「観音が三十二類に随う」とは、『法華』「普門品」が観音の功德を広く説いているのである）」⁶と記し、「観音随三十二類」という説明は『法華経』「普門品」に基づくと明確に述べている。

しかし、宗密の師である澄観は、観音菩薩が持つ化身は「三十二類」⁷ではなく、「三十五応」であると主張している。澄観と宗密の数え方を次の表に示す。

表 16 澄観と宗密の観音菩薩が持つ化身の数え方の比較

澄観	<p>応以仏身得度者。即現仏身而為説法。二辟支仏。三声聞身。四梵王。五帝釈。六自在天王。七大自在天王。八天大將軍。九毘沙門。十小王。十一長者。十二居士。十三宰官。十四婆羅門。十五比丘。十六比丘尼。十七優婆塞。十八優婆夷。十九長者婦女。二十居士婦女。二十一宰官婦女。二十二婆羅門婦女。二十三童男。二十四童女。二十五天。二十六龍。二十七夜叉。二十八乾闥婆。二十九阿修羅。三十迦樓羅。三十一緊那羅。三十二摩睺羅迦。三十三人。三十四非人。三十五執金剛神。</p>
宗密	<p>応以仏身得度者。即現仏身。而為説法。辟支。声聞。梵王。帝釈。自在天。大自在天。大將軍。毘沙門。小王。長者。居士。宰官。婆羅門。比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。諸婦女。童男。女。天</p>

⁵ T39、p.553b2。

⁶ 宗密『円覚経大疏釈義鈔』、「疏観音随三十二類者。『法華』「普門品」広説観音功德已。無尽意菩薩又問仏、観音云何遊此娑婆世界、云何而為衆生説法、方便之力其事云何。仏言、若有国土衆生、応以仏身得度者、即現仏身而為説法。（辟支。声聞。梵王。帝釈。自在天。大自在天。大將軍。毘沙門。小王。長者。居士。宰官。婆羅門。比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。諸婦女。童男女。天龍。夜叉。乾闥婆。阿修羅。迦樓例。緊那羅。摩睺羅伽。人非人等。執金剛神。一一羅初仏身之文）是観世音、成就如是功德、以種種形、遊諸国土、度脱衆生。」（『新纂続蔵』9、p.694b24-c7）。

⁷ 観音菩薩の化身に関する研究として、後藤大用[1958]『観世音菩薩の研究』がある。後藤は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」の三十三身や『楞嚴経』の三十二応現、そしてチベット經典の三十八応化を表にして対照したが（pp.168-169）、澄観や宗密の注釈書に見える観音菩薩の化身の数え方は論じていない。

龍。夜叉。乾闥婆。阿修羅。迦楼例。 緊那羅。摩睺羅伽。人。非人等。執金剛神。

表 16 のように、宗密は澄観の「十九長者婦女。二十居士婦女。二十一宰官婦女。二十二婆羅門婦女。」という四つの分類を「諸婦女」という一つの分類にまとめたため、澄観の分類では「三十五応」であったが、宗密の分類では「三十二類」になった。

以上のように、宗密の観音菩薩の化身の分類法は、師澄観と若干異なっているが、両者とも『法華経』「普門品」に基づいて分類していることがわかる。

二 『円覚経道場修証明儀』に現れる観音菩薩観

宗密は 823 年から 828 年にかけて『円覚経道場修証明儀』十八巻を著した。『円覚経道場修証明儀』についての先行研究は、鎌田茂雄[1975]がある。鎌田茂雄[1975]は、「ちなみに法華経観世音菩薩普門品においても「一心称名」こそ観音信仰の極致であることを説いているがごときである。⁸」と述べ、『円覚経道場修証明儀』には『法華経』「普門品」の「一心称名」という特徴が見られると指摘している。第二巻の「礼懺法八門」に、「至心奉請大慈大悲千手千眼種種応現救苦衆生観世音菩薩摩訶薩」という記述がある。宗密は『法華経』「普門品」の影響を受け、「応以仏身得度者、観世音菩薩即現仏身而為説法（後略）」などの化身を「如観音随三十二類而応其身」と理解し、「種種応現」と記したものと考えられる。「大慈大悲千手千眼種種応現救苦衆生観世音菩薩摩訶薩⁹」という表現は、宗密特有のものである。類似の表現は『円覚経道場修証明儀』の他の部分にも見られる。

第二巻の「礼懺法八門 一啓請聖」

...至心奉請大慈大悲千手千眼種種応現救苦衆生観世音菩薩摩訶薩（云云）¹⁰

第二巻の「四 礼敬三宝」

⁸ 鎌田茂雄[1975]、p.509。

⁹ しかし、第七巻の「南無大慈大悲千手千眼救苦衆生観世音菩薩（云云）」（『新纂続蔵』74、p.422c11）には「種種応現」が見られない。

¹⁰ 『新纂続蔵』74、p.380c18-19。

…南無大慈大悲千手千眼種種応現救苦¹¹衆生觀世音菩薩（云云）¹²

第三卷の「讚智慧波羅蜜」

…南無大慈大悲千手千眼種種応現救苦衆生觀世音菩薩（云云）¹³

第八卷の「歎仏」

…南無大慈大悲千手千眼種種応現救苦衆生觀世音菩薩¹⁴

『円覚経道場修証明儀』に記された「大慈大悲千手千眼種種応現救苦衆生觀世音菩薩」という觀音菩薩に対する礼拝の言葉を分析すると、「大慈大悲」や「千手千眼」、そして「救苦衆生」のみならず、宗密特有の「種種応現」という言葉で觀音菩薩觀が語られていることがわかる。

宗密は『円覚経道場修証明儀』において「觀世音」に加え、「觀自在」という名号も用いている。宗密が「觀自在」という名号を使っているのは一節のみで、般若訳『大方広仏華嚴経』を引用した部分である。つまり、宗密は『円覚経道場修証明儀』において、觀音菩薩の名号として「觀世音」だけでなく、玄奘訳である「觀自在」も用いており、特に統一していない。

三 宗密の注釈書に見える「觀自在」

宗密は『華嚴経行願品疏鈔』において、文殊菩薩をはじめとする善知識たちを『華嚴経』の「十信」や「十住」、そして「十行」と結びつけた。¹⁵

十信	文殊
十住	徳雲比丘、海雲比丘、善住比丘、弥伽大士、解脱長者、海幢比丘、休舍優婆夷、毘目瞿沙仙人、勝熱婆羅門、慈行童女
十行	善見比丘、自在主童子、具足優婆夷、明智長者、法宝髻長者、普眼長者、無厭

¹¹ 文脈から、「菩」は「苦」の誤写と推測する。

¹² 『新纂続蔵』74、p.383c6-7。

¹³ 『新纂続蔵』74、p.389b18-19。

¹⁴ 『新纂続蔵』74、p.430c2-3。

¹⁵ 『新纂続蔵』5、p.263。

	足王、大光王、不動優婆夷、遍行外道
十回向	鬻香長者、船師婆陀羅、無上勝長者、師子頻申比丘、婆須蜜女、鞞瑟胝羅長者、 觀自在菩薩、正趣菩薩、大天神、安住地神
十地	婆珊那演底主夜神、普徳浄光主夜神、喜日觀察衆生主夜神、普救衆生主夜神、 寂靜海音主夜神、守護一切衆生主夜神、開敷一切樹華主夜神、大願精進力救護 一切衆生主夜神、妙徳円満主夜神、釈種女瞿波

宗密は『法華経』「普門品」の影響を受け、「如観音随三十二類而応其身」という点を重視し、『円覚経道場修証明儀』において、「大慈大悲千手千眼種種応現救苦衆生観世音菩薩」と繰り返し記している。これは宗密が観音菩薩の応現を重視しているためである。この点は、靈裕や智儼、そして李通玄と大きく異なる。靈裕や智儼、そして李通玄の観音菩薩観は、『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述のみに基づいているためである。

しかし、宗密は『円覚経道場修証明儀』の「十回向」という項において、観自在菩薩をはじめとする善知識たちを『華嚴経』「入法界品」の「十回向」と結びつけた。これは、師澄観から受け継いだものであり、靈裕や華嚴宗の学僧、そして李通玄の観音菩薩観とも共通している。

次に宗密が引用した吉蔵や法蔵、そして窺基の「自在」に対する解釈を見ていく。まず、宗密は「言観自在菩薩者、解釈絶多。(観自在菩薩というのは、解釈はきわめて多い)」と述べた後、吉蔵の例を挙げ「嘉祥云、謂於六根門中而得自在、故以名焉。(嘉祥は、つまり六根門中に自在を得る、ゆえにこう名付けた、と言っている)」¹⁶と記している。ここで宗密は「観自在」と述べているが、吉蔵がこれを著した時には「観自在」という名号は存在しなかった。したがって、吉蔵は「光世音」や「観世音」という観音菩薩の名号に対する解釈は行っているものの、「観自在」という名号には当然言及していない。

次に、対応している吉蔵の説明を示す。

吉蔵『法華玄論』卷第十

問。云何権実真応無碍。答。如前説。長為短用。短為長用。長短為非長短用。非長短為長短用。此是如来究竟自在無碍之身、即有究竟自在無方之大用。始行之人得分此悟。故六根自在也。¹⁷

¹⁶ 『新纂続蔵』5、p.306a14-15。

¹⁷ T34、p.446b26-cl。

問う。なぜ仮の姿と真実の姿、真身と応身は無碍であるのか。答える。前に述べた通りである。長を短として用いる。短を長として用いる。長短を非長短として用いる。非長短を長短として用いる。これは如来が極めて自在無碍の身であり、だからこそ極めて自在で制限がない大きな働きがある。修行を始めたばかりの人はこの悟りの一部を得る。だから六根自在であるのだ。

吉蔵は「観自在」（観音菩薩）には言及せず、「云何権実真応無碍」という質問に対して、如来を例にして「自在」という言葉を説明している。そのため、宗密の見解は誤っている。

また、宗密は『華嚴経行願品疏鈔』において、法蔵『般若波羅蜜多心経略疏』に記された「観自在」に対する解釈について、次のように記している。

賢首就悲智解。謂於理事無碍之境観達自在、又観機往救自在無碍、故以名焉。¹⁸

賢首（法蔵）は悲と智〔の視点〕から解釈する。つまり理と事が無碍である境地において、観じて達することが自在であり、また相手の機（能力、状況）を観察して行って救うことが自在無碍であるため、それを名としたのだ。

次に、法蔵『般若波羅蜜多心経略疏』に記された「観自在」に対する解釈の原文を示す。

謂於理事無碍之境、観達自在故立此名。又観機往救自在無碍、故以為名焉。前积就智、後积就悲。菩謂菩提、此謂之覚。薩者薩埵、此曰衆生。謂此人以智上求菩提、用悲下救衆生、從境得名故。¹⁹

つまり、理と事が無碍である境地において、観じて達することが自在であるため、この名が立てられたのだ。また相手の機（能力・状況）を観察しておもむいて救うことが自在無碍であるから、それを名としたのだ。前の解釈は智に着目し、後の解釈は悲に着目したものだ。「菩」は菩提であり、中国では「覚」という。「薩」は「薩埵」であり、中国では「衆生」という。つまり、この人は「智」で上に菩提を求め、「悲」で下に衆生を救い、対象によって名を得るからだ。

¹⁸ 『新纂続蔵』5、p.306a16-18。

¹⁹ T33、p.552c12-18。

法蔵は「於理事無関之境、観達自在」²⁰を「智」と解釈し、「観機往救自無関」²¹を「悲」と解釈している。また、法蔵は「謂此人以智上求菩提。用悲下救衆生。従境得名故」²²と説明している。つまり法蔵は、観自在菩薩は「智」と「悲」の両方を持っていると主張している。

宗密の吉蔵に対する理解には誤りが見られるが、上掲の文章を読む限りにおいては、法蔵に対する理解は比較的正しい。

また、宗密は『華嚴経行願品疏鈔』において「観自在」を解釈する際に、窺基の『妙法蓮華経玄賛』の例²³を挙げ、次のように記している。

慈恩就三業解。「三業帰向、必六通赴縁、摂利難思、名観自在也」²⁴

慈恩（窺基）は三業〔の視点〕から解釈する。「三業（身、口、意）によって帰依すると、（観自在）必ず六通²⁵によって縁ある対象におもむき、摂受の利楽²⁶は思い難く、だから観自在という名としたのだ」

この一節の初出は澄観『大方広仏華嚴経疏』で、後に澄観は『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』

²⁰ T33、p.552c13-14。

²¹ T33、p.552c14-15。

²² T33、p.552c16-18。

²³ 窺基『妙法蓮華経玄賛』、「积名者、「観」音古寛反、又古段反、今従初。「観」者察義、俯救悲慧。「世」者可破壊義、体即生死有情世間。「音」謂音声有情語業、世間有情起音声以帰念、菩薩以大悲慧俯観随救、名観世音。正義云観自在。諸三業帰依、必六通垂化、無暇危苦飛輪摧拔、作不請友為応病醫、摂利難思、名観自在。「菩薩」如前。「普」者平等遍満義。「門」者入出之由処。諸三業帰依、必六通垂救平等、示此出苦入楽所由所、故名普門。神通、記説、教誡三輪、為離苦之处所作入寂之因由、是普門体。然有者多発声以帰念、大悲者必応念以臨拯、故名観音。此品広明、故名観世音普門品。解妨者、問、菩薩大悲観苦即救、何故待念後方垂愍。答、生無心而仏救、大聖之所不通。自発意而稀縁、群聖之所同範。先因自業後方藉縁、自既不修縁何所作。故待帰念方始救之。設雖自脩未解方便、要假良友示苦方滅。問、一切菩薩皆有此能、何故観音獨包彼号。答、本願不同、利事別故。紹繼無量寿仏、當作宝光功德山王仏、故偏舉之。」(T34、pp.846c18-847a8)。

²⁴ 『新纂続蔵』5、p.306a15-16。

²⁵ 宗密は『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』において、「六通」に対して、「今初三業帰向、如下別中六通赴縁者。謂天眼遙観、天耳遙聞、他心遙知、神足速赴、宿命知其可度、漏尽令其解脱 (T36、p.680a3-6)」と説明している。

²⁶ 宗密は『大方広仏華嚴経随疏演義鈔』において、「摂謂摂受、利謂利楽 (T36、p.680a6)」と説明している。

において「撰謂摂受、利謂利樂」²⁷と説明している。

澄観は、窺基の原文「諸三業帰依、必六通垂化、無暇危苦飛輪摧拔、作不請友為応病醫、撰利難思、名観自在」²⁸を「善友名観自在者。三業帰向、必六通赴縁。撰利難思、名観自在」と要約した。宗密は澄観の注釈書からそのまま引用している²⁹。宗密は「観世音」と「観自在」という名号に対して、認めることも否定することもしていない。しかし、吉蔵や法蔵、そして窺基の例を引用して「観自在」を説明しているという事実から、宗密は「観自在」という名号を認めていた可能性が高い。

宗密の師である澄観は、「護公悞作毘盧、訳為光也（〔竺法〕護大師は悞って「毘盧」と表記し、「光」と訳した）」³⁰と述べ、「光世音」という訳語は誤りとしているため、宗密も師の立場を受け継いでおり、「光世音」については、全く言及していない。なお、宗密と師である澄観は、「観世音」「観自在」とともに使っている。

最後に、第二部で論及した諸師が認める観音菩薩の名号を下表にまとめる。

表 17 諸師が認める観音菩薩の名号

	使っている名号	認める名号	認めない名号
靈裕	観世音	なし	なし
智儼	観世音	なし	なし
法蔵	光世音、観世音、観自在	観自在	なし
李通玄	光世音、観世音、観自在	光世音、観世音	観自在
澄観	光世音、観世音、観自在	観自在	光世音
宗密	観世音、観自在	なし	なし

表 17 のように、諸師に認められない名号は、李通玄と澄観に指摘された「観自在」と「光世音」である。

李通玄は、「此新経翻為観自在菩薩、不可依也（この新経では観自在菩薩と翻訳したが、

²⁷ T36、p.680a6。

²⁸ T34、p.846c22-24。

²⁹ 澄観の『大方広仏華嚴経疏』では「善友名観自在者、三業帰向必六通赴縁。撰利難思名観自在。」(T35、p.939c28-29)となっているが、『華嚴経行願品疏』では「三業帰依、十通随応。鑒無遺照、益無不周。」(『新纂続蔵』5、p.136a8)になった。

³⁰ 『新纂続蔵』5、p.136a11。

〔この翻訳を〕使ってはいけない〕³¹と述べ、「観自在」という名号を否定している。さらに李通玄はその理由を次のように述べている。

云観自在者、但約名彰行中、但彰観照世間、出世間、無相理智自在、非明慈悲之行也。

32

観自在というのは、ただ名の立場で行を表し、世間を観察し照らし、〔俗〕世間から離れ・無相であり理智自在のみである。〔即ち観自在という名は〕慈悲の行を表すのではない)

李通玄は、「観自在」が「慈悲の行」を反映していないとする理由を述べている。また、玄奘や澄観による観音菩薩の名号を梵語で解釈して最も認める名号を「観自在」とした立場に反し、李通玄は「観自在」が誤りであると主張している。

澄観は、前節で述べたように、「光世音」が竺法護の誤訳であると指摘し、梵語により「観自在」や「観世音」の方が正しいと述べている。

「光世音」と「観自在」といった名号は、現在の中華圏では「観世音」、「観音」ほど使われていない。現在の中華圏では、最も使われている観音菩薩の名号は「観世音」、「観音」である。例えば、中国や台湾では、「大悲懺」という観音菩薩の法要の懺悔文で「南無大悲観世音」と繰り返し称えられている³³。上表を見ると、名号を「観世音」とする点は諸師に共通しており、これは現在の中華圏の傾向と一致している。

結論

澄観の『大方広仏華嚴経疏』や『華嚴経行願品疏』における観音菩薩に対する解釈は、経典及び他の僧侶や李通玄の著述を典拠とするものが多い。そのため、澄観の観音菩薩観は典拠に基づきながらも、多様性を持っている。

澄観の観音菩薩観は、『法華経』「普門品」によって『華嚴経』の観音菩薩に関する記述を

³¹ T36、p.863a16。

³² T36、p.863a21-23。

³³ 宋・知礼集『千手千眼大悲心呪行法』、「南無大悲観世音、願我速知一切法。南無大悲観世音、願我早得智慧眼。南無大悲観世音、願我速度一切衆。南無大悲観世音、願我早得善方便。南無大悲観世音、願我速乘般若船。南無大悲観世音、願我早得越苦海。南無大悲観世音、願我速得戒定道。南無大悲観世音、願我早登涅槃山。南無大悲観世音、願我速会無為舍。南無大悲観世音、願我早同法性身」。〔『新纂続蔵』74、p.543b23-c8〕。

解釈する例が多い。特に、澄観は「普門」を重視しており、例えば『華嚴経』の観音菩薩の法門「大悲行門」の「門」を「又門即普門」と解釈している。しかし、梵語とチベット語のテキストの該当箇所には、「普門」の語は見られない。つまり、澄観の「又門即普門」には、根拠がない。澄観は『法華経』「普門品」の観音菩薩に特別な思い入れがあるため、「門」を「普門」と解釈したものと考えられる。

宗密は、観音菩薩には「三十五応」があると主張した師澄観の観音菩薩観を受け継ぎ、観音菩薩には「三十二類」の化身があると述べている。ただ、宗密は澄観の「十九長者婦女。二十居士婦女。二十一宰官婦女。二十二婆羅門婦女」という四つの分類を「諸婦女」と総括した点が異なる。

また、宗密は『円覚経道場修証明儀』において、観音菩薩に対する称賛の言葉として、「種種応現」という表現を用いている。これは宗密特有の表現である。

本論文で扱っている霊裕、智儼、法蔵、李通玄、澄観、宗密の共通点は、観音菩薩（観自在菩薩）をはじめとする十人の善知識たちを『華嚴経』「入法界品」の「十回向」と結びつけたことである。

第四章 靈驗記および小説に見られる観音菩薩観

第一節 『華嚴経』の観音菩薩の靈驗記

はじめに

観音菩薩の靈驗記¹とは、観音菩薩の名号を称えたり、観音經典を読誦したり、観音菩薩の像や絵を礼拝することによって得られた利益を記録したものである。観音菩薩が出現し、瑞相を現したことを記した記録も含まれる²。

観音菩薩の靈驗記に関する先行研究で言及されている『観世音応驗記』とは、劉宋の傅亮『光世音応驗記』、劉宋の張演『続光世音応驗記』、蕭齊の陸杲『繫観世音応驗記』の総称であり、「『観世音応驗記』三種」とも呼ばれている。

先行研究によると、最も古い観音菩薩の靈驗記は傅亮『光世音応驗記』である。傅亮『光世音応驗記』の「光世音」は、西晋の竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」に由来する。つまり、西晋時代以降、姚秦の羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」以前に、すでに観音信仰は存在していた。

本論文では、観音菩薩の靈驗記に見られる『華嚴経』の観音菩薩に関する記述を考察することにより、『華嚴経』の観音菩薩が中国の観音信仰に及ぼした影響を明らかにする。

『華嚴経』における観音菩薩に関する記述は、唐代以降の寺誌や靈驗記にも録されている。『華嚴経』「入法界品」の善財童子は、菩薩道を修めるために五十三人の善知識を訪ねた。Potalaka にいる観音菩薩もその一人である。『華嚴経』「入法界品」の影響は、観音菩薩、善財童子、Potalaka などの名前と地名としてのみ残存している。「小婁夢召、白華紫竹之間」³、「次至善財洞、童子倏現」⁴などのように、「善財童子」や「白華」が登場することが『華

¹ 謝宜君[2008]、「「応驗」記之「応驗」一詞指的是「「応」而有「驗」之種種事跡、經常与「感応」、「靈感」和「靈驗」詞語混同 (p.1)」。楊宝玉[2009]は、「釈僧詳『法華伝記』、唐釈法蔵『法華経伝記』等。這類靈驗記常在“伝記”之前冠以仏経名、其中的“伝記”当是“感応伝”“靈驗記”等的简称」と述べ、「伝記」も「感応伝」や「靈驗記」の別名であるとする。

² 王亨彦『普陀洛迦新志』、「按：旧志有分靈感、示現為二者、有另立経証門者。其实示現即靈感（『中国仏寺史志彙刊』10、p.202a5-6）」つまり、王亨彦は、示現と靈感は同一のものであると述べている。

³ 『中国仏寺史志彙刊』10、p.68a11。

⁴ T51、p.1137b20-21。

厳経』の観音菩薩の靈驗に関する記述の特徴である。

一 先行研究

観音菩薩の靈驗記に関する先行研究のうち、牧田諦亮[1970]『六朝古逸 観世音応驗記の研究』は、「観世音応驗記の研究」、「観世音三昧経の研究」、「高王観世音経の成立」の三部からなる。「観世音応驗記の研究」では、『観世音応驗記』の解説がなされ、日本京都青蓮院蔵『光世音応驗記』、『続光世音応驗記』、『繫観世音応驗記』を底本とする校記と注記も行われている。

董志翹[2002]『「観世音応驗記三種」訳注』は、日本京都青蓮院蔵『光世音応驗記』、『続光世音応驗記』、『繫観世音応驗記』を底本とする訳注である。董は中古漢語研究の面から、これらの底本の漢語と俗語を綿密に考察している。孫昌武[1994]の研究を踏まえ、『観世音応驗記三種』の再校訂も行っている。

謝宜君[2008]『比較『観世音応驗記』与『地藏菩薩像靈驗記』的説服策略』⁵は、『観世音応驗記』⁶と北宋常謹『地藏菩薩像靈驗記』の比較研究である。謝は、『観世音応驗記』に描かれている災難・事件・戦争は、魏晋南北朝の時代背景を反映していると述べている。また、『地藏菩薩像靈驗記』は、『観世音応驗記』に描かれた災難譚を踏襲しつつ、地藏菩薩を軽んじれば地獄に落ちると民衆に恐怖心を植え付ける方法で布教する靈驗記であると述べている。さらに、北宋以降の中国で地藏信仰が流行したのは、死後の世界に対する民衆の恐怖を利用したためであり、これが『観世音応驗記』との相違点であると指摘している。

楊宝玉[2009]『敦煌本仏教靈驗記校注並研究』は、敦煌本の靈驗記の研究書である。「上篇研究篇」と「下篇 校注篇」から成り、巻末に「本書校注敦煌文書巻号索引表」などの付録が付されている。

Chun-Fang Yu (于君方) [2001]は、*Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara of Miracle Tales and the Domestication of Kuan-yin* の章において、「靈驗記」を“Miracle Tales”⁷ (奇跡の物語) と称し、次のように論じている。靈感・靈応・応驗などの言葉は、中国の万物は互いに関連し依存しているという周朝の世界観に由来し、そうした世界観を重視する

⁵ 謝宜君[2008]『比較『観世音応驗記』与『地藏菩薩像靈驗記』的説服策略』、(台湾) 国立清華大学修士論文。

⁶ 『観世音応驗記』は、傅亮『光世音応驗記』・張演『続光世音応驗記』・陸杲『繫観世音応驗記』の総称であり、『観世音応驗記』三種とも呼ばれている。

⁷ Chun-Fang Yu (于君方) [2001]、p.153。

風潮は漢代の董仲舒（紀元前 179-104）などの儒学者によって発展した。于是、靈驗記が中国で盛んになった理由を、中国人が前兆や異相を人間の行動に対する天の反応と考えるためであると述べている。

于是、観音菩薩の靈驗記を「感応録」と呼び、「早期感応録」と「晚期感応録」に分類して考察している。「早期感応録」とは、傅亮『光世音応驗記』・張演『続光世音応驗記』・陸杲『繫観世音応驗記』、「晚期感応録」とは、周克復『観世音経呪持驗記』・弘贊『観音慈林集』・佚名『観世音靈感録』⁸のことである。于是、傅亮『光世音応驗記』の主人公である竺長舒に注目し、竺長舒の物語は元康年間（291-299）頃の出来事であり、『正法華経』が訳出された 15 年後に竺長舒の物語ができたことは不思議で、かなり早いと述べている。于是、竺長舒の祖先は西域人で、竺長舒が中国洛陽に来る前にすでに観音信者であった可能性を指摘している。また 86 編の感応録の内、6 編の感応録の主人公が外国人であるが、これは驚くべきことであると述べている。

佐野誠子[2020]『怪を志す』は、六朝時代の「志怪」に関する研究で、第一部「史の伝統の中で」と第二部「仏教を受け止めて」からなる。佐野は、第二部の第五章において、現在、学界で研究が盛んな『観世音応驗記』中の観音菩薩の靈驗記について論述している。佐野は、『繫観世音応驗記』に収録されている靈驗記の数が『光世音応驗記』と『続光世音応驗記』に比べて多く、『宣驗記』、『冥祥記』、『高僧伝』、『続高僧伝』とも関係があるため⁹、『繫観世音応驗記』を中心に分析を行っている。

佐野[2020]は、発生年や地域などによって靈驗記を分類し、『繫応驗記』一覧を作成した。同表によると、『繫観世音応驗記』の 1 番から 55 番までの靈驗は鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」の応驗分類の順番¹⁰と一致し、56 番から 69 番までの靈驗は難提訳『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』の応驗分類の順番¹¹と一致していることがわかる。

なお、佐野は、『怪を志す』を上梓する前に、「陸杲『繫観世音応驗記』訳注稿(1)」[2015]、

⁸ 于是『観世音靈感録』の書誌資料を挙げていない。筆者が確認した結果、『観世音靈感録』の出版社は不明であった。

⁹ 佐野は、第五章において、陸杲『繫観世音応驗記』（以下『繫応驗記』）を中心に『宣驗記』、『冥祥記』、『高僧伝』、『続高僧伝』と『繫応驗記』との関係を考察し、『繫応驗記』は『宣驗記』と『冥祥記』を引用し、『繫応驗記』の一部の靈驗記は『高僧伝』や『続高僧伝』にも引用されていると指摘した。

¹⁰ 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」の応驗分類は、「設入大火、火不能焼」、「大水所漂」、「羅刹之難」、「臨当被害」、「檢繫其身」、「満中怨賊」、「設欲求男」である。佐野[2020]、p.239。

¹¹ 『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』の応驗分類は、「示其道径」、「接還本土」、「遇大悪病」、「悪獣怖畏」である。佐野[2020]、p.239。

「陸杲『繫觀世音応驗記』訳注稿(2)」[2017]、「陸杲『繫觀世音応驗記』訳注稿(3)」[2018]などの訳注も発表している。

以上が靈驗記に関する先行研究である。

本論文では、靈驗記に見られる『華嚴經』における観音菩薩に関する記述に注目し分析する。

二 靈睿法師の靈驗

『華嚴經』の観音菩薩に関する靈驗は、道宣『統高僧伝』に見られる。道宣『統高僧伝』巻十五の「唐綿州隆寂寺積靈睿伝四」¹²には、靈睿が経験した靈驗が記されている。

至二十年八月二十一日四更大風忽起、高声言曰。靈睿法師来年十月、往南海大国光明山西阿観世音菩薩所受生也。至期十月三日、合寺長幼道俗。見幡華菩薩満寺而下。晚講入房看疏読経。外有僧告。幡花異香充寺及房。睿聞捉経出看、斂容立終、堅持不倒。¹³

〔貞観〕二十年八月二十一日四更（丑時、およそ現在の午前二時前後の二時間）に、大風が突然起り、高い声が曰く、「靈睿法師は来年の十月に、南海の大国にある光明山の西阿の観世音菩薩が生まれた所に行く」と。〔日〕期日の十月三日に至り、寺のすべての年長者・年少者・僧侶・俗人は、幡（はた）・花・菩薩が寺に充満し降るのを見た。晚講に部屋に入り疏を読み経を読誦し、外にいる僧が告げた、「幡や花の異香が寺と部屋に充満している」と。睿〔法師〕は〔これを〕聞いて経を持って部屋から出て見に行き、厳格な顔つきで立ったまま亡くなり、〔經典を〕堅く持って倒れなかった。¹⁴

また、「往南海大国光明山西阿観世音菩薩」の「光明山西阿」という記述は、『六十華嚴』の「漸漸遊行、至光明山。登彼山上、周遍推求、見観世音菩薩住山西阿」に由来し、『六十華嚴』特有のキーワードである。靈睿の靈驗は、『八十華嚴』の訳出以前に著され、「普陀山」が成立する前の観音菩薩の聖地に関する史料であることから、靈睿と寺の長幼道俗が観音菩薩の居所「光明山西阿」を知っていたのは、『六十華嚴』の観音菩薩を信仰していたため

¹² 付録5 唐綿州隆寂寺積靈睿伝四を参照。

¹³ T50、p.540a13-23。なお、道宣『統高僧伝』巻十五の「唐綿州隆寂寺積靈睿伝四」の靈睿の伝記は、元の曇暉『新修科分六学僧伝』、清の通醉輯『錦江禅灯』、許止浄の『観世音菩薩本迹感応頌』、王亨彦『普陀洛迦新志』にも引用されている。

¹⁴ T50、p.540a13-23。

であると考えられる。つまり、『八十華嚴』の「補怛洛迦」(Potalaka)が訳出される前に、『六十華嚴』に現れる観音菩薩の居所「光明山」は、靈睿が往生する極楽浄土になっていた。

黄東陽[2007]は、この靈験について「已確指靈睿即是觀世音轉世¹⁵(靈睿が觀世音の轉世であることをすでに確実に示している)」と解釈している。しかし、筆者は黄のこの解釈は再考の余地があると考え。『往南海大国光明山西阿觀世音菩薩所受生也』は「南海の大国にある光明山の西阿の觀世音菩薩が生まれた所に行く」と解釈した方が妥当である。「靈睿即是觀世音轉世」とまでは書かれていないからである。

三 中国普陀山の成立

実叉難陀訳『八十華嚴』(695 訳出)では、観音菩薩の居所の名前は『六十華嚴』の「光明山」ではなく「補怛洛迦」(Potalaka)に変わった。「補怛洛迦」は中国で観音信仰と結合し、現在の中国の観音聖地である「普陀山」の名前の由来となった。中国普陀山(補陀洛迦山)の成立年代については、史料がないため明らかではない。しかし、宋代の志磐撰『仏祖統紀』に、日本の僧侶慧鏝が中国普陀山を訪ねた記録が残されている。

日本国沙門慧鏝。礼五台山得觀音像。道四明将帰国。舟過補陀山附著石上不得進。衆疑懼禱之曰。若尊像於海東機縁未熟、請留此山。舟即浮動。鏝哀慕不能去。乃結廬海上以奉之¹⁶

日本国僧侶慧鏝は、五台山に参詣して観音像を得た。四明¹⁷を經由して、まさに帰国せんとする時、舟が補陀山を過ぎたあたりで岩に突き当たって、進むことができなくなってしまった。皆は疑い怖れ、祈って言った。「もし尊像が海東との機縁がまだ熟していないようならば、この山に留まってください。」と。舟はすぐ浮かんで動いた。[慧]鏝は行くことができないことを哀しみ、すぐに海上にお寺を作り[観音像]を奉じた。

志磐撰『仏祖統紀』に録されている日本の僧侶慧鏝の靈験記から、中国普陀山は9世紀にはすでに存在していたものと考えられる。宋代の志磐撰『仏祖統紀』には、中国普陀山とは『華嚴経』の「補陀洛迦山」のことであると明記されている。また、『仏祖統紀』には、次

¹⁵ 黄東陽[2007]、p.86。

¹⁶ T49、p.388b16-21。

¹⁷ 「四明」とは、現在の浙江省寧波市の西南にある山の名「四明山」のことである。

の記述がある。

補陀山。唐宣宗。補陀山在大海中。去鄞城東南水道六百里。大悲經所謂補陀落迦山觀世音宮殿。山有潮音洞。洞前石橋。瞻礼者或見大士善財淨瓶頻伽。¹⁸

補陀山。唐宣宗（在位期間 810-859）。補陀山は大海の中にあり、鄞城の東南水道から六百里のところである。『大悲經』のいわゆる補陀落迦山の觀世音宮殿である。山には潮音洞があり、洞の前に石橋がある。参詣する者の中には、〔觀音〕大士、善財、淨瓶、美しい声の鳥¹⁹を見る者もいる。

これは、中国の普陀山に関する記述である。つまり、普陀山は唐宣宗が在位していた 810 年から 859 年の間にはすでに成立しており、普陀山で民衆が觀音菩薩、善財童子、瑞相を見たという記録が存在していた。

四 盛熙明述『補陀洛迦山伝』

盛熙明（?-1323-1363-?）は元代の書家で、祖先は曲鮮人（現在ウイグルのクチャ）、豫章（現在の中国江西省）に住んでいたとされている。盛熙明は朝廷に重んじられ、『法書考』、『図画考』を撰述し元順帝に献上したこともある²⁰。

盛熙明『補陀洛迦山伝』（1361 年成立）は、中国普陀山の歴史や觀音菩薩に関する伝記で、「自在功德品第一」・「洞宇封域品第二」・「応感祥瑞品第三」・「興建沿革品第四」・「附録第五」・「觀音大士讚第六」・「名賢詩詠第七」の七部からなる。觀音菩薩の靈驗に関する記述が「応感祥瑞品第三」と「附録第五」に収録されている。

盛熙明は、「応感祥瑞品第三」の冒頭において、唐の大中年間（847-860）、あるインドの僧侶が潮音洞の前で十本の指を燃やした後、觀音菩薩の説法を見、七宝石を授かったことが補陀洛迦山の靈驗の始まりだと記している²¹。この靈驗を含め、「応感祥瑞品第三」には 15 編の靈驗記が収録されている。

¹⁸ T49、p.468a20-23

¹⁹ 「頻伽」とは、迦陵頻伽の略で、非常に美しい声を出す鳥のことである。

²⁰ 洪再新[1998]、p.18。盛熙明については、洪再新[1998]の研究がある。

²¹ 盛熙明『補陀洛迦山伝』、「唐大中、有梵僧來洞前燔十指。指尽、親見大士説法、授与七宝石。靈感遂啟。」（T51、p.1136c22-23）

大徳五年、集賢学士張蓬山、奉旨祝釐潮音洞、見大士相好、彷彿在洞壁。次至善財洞、童子倏現、頂上端²²藹中、大士再現、宝冠瓔珞、手執楊枝、碧玻璃椀。護法大神、衛翊其前。久之、如風中烟、漸向銷²³没。但祥光滿洞、如靄霞映月。見数尊小仏、作礼慰快而去。²⁴

大徳五年（1301）、集賢学士張蓬山は、〔元成宗の〕命を受け、潮音洞に祈祷におもむいたところ、〔観音〕大士の相好が、洞壁にありありと見えた。次に、善財洞に至ると、童子が忽ち〔姿を〕現し、頭上に瑞雲が漂う中から、〔観音〕大士が再び現れ、宝冠瓔珞〔を身につけ〕、手に柳の枝と碧の玻璃椀²⁵を持っていた。護法大神がその〔観音大士の〕前で守護している。久しくして、風の中の煙のように、風向きにしたがって徐々に消えた。しかし、祥光が〔善財〕洞に充滿し、靄や霞が月に映えているようであった。数体の小仏を見、礼をして心地よくなって立ち去った。

つまり、集賢学士張蓬山は善財洞で、観音菩薩・善財童子・護法大神の姿や瑞相を見た。観音菩薩と善財童子と一緒に登場する仏教經典は、『華嚴經』のみである。盛熙明述『補陀洛迦山伝』の靈驗記「集賢学士張蓬山」は、善財童子が示現する様子が記されているため、この靈驗記は『華嚴經』の観音菩薩と関係があることがわかる。

また、善財童子が観音菩薩の靈驗記に登場するのは、盛熙明述『補陀洛迦山伝』が最初である。普陀山の「普陀」、「善財洞」、「白華庵」などいくつかの地名は、『華嚴經』における観音菩薩に関する記述の「補陀洛迦」や「善財童子」に由来している。

中国の普陀山の成立に伴い、その各所に地名が必要となり、『八十華嚴』に由来する名が付けられた。善財童子の名を冠する「善財洞」もその一つである。これは『華嚴經』の観音菩薩が中国の観音信仰と結合していく過程である。『華嚴經』には、善財童子が観音菩薩を含む五十三人の善知識を訪ねたことが記されている。しかし、唐代以降、『南海観音全伝』や『西遊記』など、観音菩薩が登場する小説では、善財童子は観音菩薩の従者に設定された。

注目すべきは、中国では、9世紀以前の観音菩薩の靈驗記には「善財童子」は現れないと

²² 「集賢学士張蓬山」という靈驗記の初出は、盛熙明『補陀洛迦山伝』である。明代の周応賓は、その内容を校訂した。周応賓『重修普陀山志』は、「瑞」に作る。「瑞藹」にすると「瑞雲」の意味となるため、筆者も「瑞」を取る。

²³ 『補陀洛迦山伝』では「鎖」とあるが、周応賓『重修普陀山志』は、「銷」に作る。ここでは「銷」を取る。

²⁴ 盛熙明『補陀洛迦山伝』のこの記述は、周応賓『重修普陀山志』と王亨彦『普陀洛迦新志』にも引用されている。

²⁵ 「碧玻璃椀」とは、碧のガラス容器のことである。

ということである。観音菩薩の靈驗記は、当時の観音菩薩観を如実に反映しており、民衆の観音菩薩観や観音信仰を考察するための重要な史料である。

普陀山の寺誌において、もう1つ注目したい点は、普陀山の菩薩泉である。

盛熙明『補陀洛迦山伝』「洞宇封域品第二」では、「善財洞、在潮音洞右。亦祥異顕現。(中略) 其外則石崖壁立、泉溜如珠不涸。謂之菩薩泉。瓶罍盛貯、以洗目疾²⁶ (善財洞は、潮音洞の右にある。まためでたい相や不思議な相が顕現する。(中略) その外には石崖がそびえ立ち、泉水が珠のように溜まり、涸れない。これを菩薩泉という。瓶や容器に汲み貯え、目の病気を洗う。)」と記されている。つまり、善財洞の近くに菩薩泉という泉があり、その水で目を洗うと目の病気が治る。

盛熙明『補陀洛迦山伝』「応感祥瑞品第三」では、泉水で目の病気を洗うことができるという靈驗記が記されている。

咸淳丙寅(1266)三月。范太尉以目疾、遣子致禱洞下。無所遇、汲泉歸洗目、既愈。復命子來謝。洞左大士全現、淡烟披拂、猶隔碧紗。繼往善財洞、童子忽現、大士亦現、縞衣縹帶、珠璣交錯、精神顧盼、如將示語。²⁷

咸淳丙寅(1266)三月。范太尉は目の病気があるため、息子を洞に遣わし祈らせた。〔善財童子などの瑞相には〕会わなかったが、泉水を汲んで帰って目を洗うと治っていた。また息子に命じてお礼に行かせた。洞の左に〔観音〕大士が全身を現し、薄い煙が揺れて、まるで碧紗を隔てているようであった。続いて善財洞へ行くと、童子が忽ち現れ、〔観音〕大士もまた現れ、白色の衣と青白色の帯をつけ、珠と璣落が交錯し、元気にあたりを見回して、まさに言葉を示そうとするかのようだった。

この靈驗記に記されている「遣子致禱洞下」の「洞」の名前は不明である。しかし、普陀山の泉水で目の病気が治ったという記述は、上述した「菩薩泉」の記録と一致している。つまり、南宋の頃の民衆は、普陀山の泉水により病気が治癒すると信じていた。

また、この靈驗記の「無所遇」と「童子忽現」という記述から、「善財洞」に行けば観音菩薩が姿を現してくれると信じられていたことがわかる。

唐代以前の観音靈驗記では、観音菩薩の名号を称えれば病気が治ることが強調されてい

²⁶ T51、p.1136b-c。

²⁷ T51、p.1137a26-b1。この靈驗は、王亨彦『普陀洛迦新志』にも引用されている。(『中国仏寺史志彙刊』10、p.178a8-10)

る。一方、上記二つの靈驗記では、民衆が「菩薩泉」には観音菩薩の神通力があると信じ、泉水を汲むために普陀山に参詣する様子が描かれるようになった。民衆が観音菩薩や善財童子を実際に見たいと願う姿が描かれており、観音菩薩に出会える聖地としての普陀山的位置が確立するに至ったことを示す。このことから、民衆の観音信仰が、聖地に即したより具体的なものとなったことがわかる。

盛熙明『補陀洛迦山伝』に見られる観音菩薩に関する靈驗記のもう1つの特徴は、高官らが普陀山に参詣したことである。盛熙明『補陀洛迦山伝』に収録されている次の二つの靈驗記には、高官らが中国普陀山に参詣し、観音菩薩・善財童子・瑞相を実際に見たことが記されている。

紹定庚寅十月。慶元昌国監胡煒、登大士橋、礼潮音洞。倏現光明、左則月蓋長者、与童子並立、一僧居右。師子盤旋、両目如電。及至善財岳²⁸、童子再現、黛眉粉面、宝蓋珠鬘、森列於前。傍現一塔、晶彩煥發。衆僧曰、「我等雲集、歴年未覩。今承恩力、共覩色相」。遂刻山図於石、以示悠久。²⁹

紹定庚寅（1230）十月。慶元昌国監胡煒は、大士橋に登り、潮音洞（中国普陀山の名所の一つ）に参詣した。忽ち光明が現われ、左には月蓋長者が、〔善財〕童子とともに立っており、一人の僧が右にいた。獅子が旋回し、両目は電のようである。そして善財岩に至ると、童子が再び現れた。眉墨で描いた眉と白粉を塗ったような顔である。宝蓋や珠の飾りが目の前に厳かに並んでいた。そばに一塔が現れ、明るく鮮やかに光り輝いていた。衆僧が言う、「我らは多数集まっているものの、長年〔この風景を〕見たことがない。今、〔胡煒の〕恩の力を承り、ともに色相を見ることができた」と。そこで山の絵を石に刻み、悠久に示すこととした。

この靈驗記には、主人公の悩みや願いは特に記されておらず、普陀山の「大士橋」や「潮音洞」に参詣した際に善財童子・瑞相を実際に見たということが記されているのみである。また、当時その場にいた他の人たちも善財童子・瑞相を見たことが強調されている。

致和元年戊辰四月、御史中丞曹立、承上命、降香幣、至洞求現。忽見白衣瑞相、瓔珞

²⁸ 「岳」は「岩」と同じ。

²⁹ T51、p.1137b2-8。

被体。次及善財洞、童子螺髻素服、合掌如生。適以候潮未行、再叩再現。而善財洞、大士亦在。童子鞠躬、眉目如畫。七宝瓔珞、明潔可数。群從悉見。³⁰

致和元年（1328）戊辰四月、御史中丞曹立は、皇帝の命を承り、お香や幣（お金）を下賜され、洞に至り〔示〕現を求めた。忽ち白衣の瑞相と、瓔珞が体を覆っているのを見た。次に善財洞に至った。童子は螺髻³¹で、白地の衣服を着ていた。合掌し、まるで生きているかのようにであった。ちょうどその時、潮を待っていたためまだ出発していなかった。〔曹立が善財童子に〕再び叩頭し、〔善財童子が〕再び現れた。善財洞には〔観音〕大士もいた。童子が〔観音に〕身をかがめおそれつつしみ、眉と目は絵に描いたようであった。七宝や瓔珞は、明るく清らかで数えることができた。従う人々も皆〔この風景を〕見た。

この靈験記の主人公である曹立が普陀山に参詣したのは、皇帝の命を受け、観音菩薩の示現を求めるためである。曹立が善財洞で善財童子の示現を見た後、再び叩頭すると、善財童子は再び現れた。

上記二つの靈験記に共通しているのは、悩みや願いよりも観音菩薩の示現が重視され、高官一人だけではなく従者たちも観音菩薩と善財童子の示現や瑞相を見たことが強調されているという点である。

以上の五つの靈験記の内の四つは、普陀山信仰が成立した後に現れたものである。

『華嚴経』の訳出や普陀山の成立に伴い、普陀山の寺誌の観音信仰の形態も変わってきた。その変容を考察するため、すでに紹介した靈験記を含め、盛熙明『補陀洛迦山伝』『洞宇封域品第二』の靈験を分析して集計する。次の表に示す。

表 18 盛熙明『補陀洛迦山伝』『洞宇封域品第二』

		災厄		目的		方法						結果		
		海難 風濤	眼病	祈雨	参詣 示現 瑞相	称 名	祈念 帰依 帰向	誦 経	礼拝 懺悔	燔指	参詣 善財洞 菩薩泉	観音 示現	善財 示現	瑞相 他
1	梵僧									1		1		1

³⁰ T51、p.1137b25-c1。

³¹ 「螺髻」とは、束ねたもとどりが、ほら貝のような形をした髪形であり、主に童子の結うものである。

		災厄		目的		方法						結果		
		海難 風濤	眼病	祈雨	参詣 示現 瑞相	称 名	祈念 帰依 帰向	誦 經	礼拝 懺悔	燔指	参詣 善財洞 菩薩泉	観音 示現	善財 示現	瑞相 他
2	日本僧 慧鏢	1							1					
3	王舜封	1					1							1
4	劉達	1							1					1
5	黄龜年				1					1		1		
6	程休甫				1						1			1
	史浩				1						1	1		1
7	史弥遠													1
8	范太尉		1		1						1	1	1	
9	胡煒				1						1		1	1
10	僧修者										1			1
11	顔頤仲			1	1						1	1	1	
12	哈刺歹				1				1		1	1	1	1
13	張蓬山				1						1	1	1	1
14	曹立				1						1	1	1	
	合計	3	1	1	9	0	1	0	3	2	9	8	6	10

表 18 から、盛熙明『補陀洛迦山伝』「洞宇封域品第二」には、「称名」が 0 例、「祈念・帰依・帰向」が 1 例、「参詣善財洞・菩薩泉」が 9 例あることがわかる。また、特に悩みや目的はなく、ただ観音菩薩や善財童子の示現や瑞相を求めるという事例が 7 例あることがわかる。

中国では普陀山が成立する以前から観音信仰が盛んであったが、『華嚴経』に現れる観音菩薩の居所の影響により普陀山が成立した後、皇帝・高官・民衆が普陀山を神聖視し、参詣者が増えた。唐代以前の靈驗記に比べると、観音菩薩、善財童子、瑞相を見たという記述が増えている。唐代以前の靈驗記は、主人公が観音菩薩の名号を称名し、苦難を逃れたことを記すものが多かった。本論文で紹介した盛熙明『補陀洛迦山伝』「洞宇封域品第二」は、観音菩薩と瑞相を実際に見ることを重視する傾向が強い。

第一章第三節で述べたように、従来靈驗記には『法華経』を重視する称名信仰の影響が見られたが、本章ではこれに加え、『華嚴経』の観音菩薩の居所の影響を受けて成立した普陀山への参詣を重視する信仰が現れたことを明らかにした。次に、『法華経』「普門品」(『観音

経』と略す)を重視する信仰(「観音経信仰」³²)と、普陀山への参詣を重視する信仰(「普陀山信仰」)が互いに与えた影響を分析する。表19は、「観音経信仰」と「普陀山信仰」に基づく霊験記や地誌等の霊験の掲載順を分析したものである。

表19 「観音経信仰」と「普陀山信仰」に基づく霊験記や地誌等

分類	霊験記や地誌		霊験の掲載順
「観音経信仰」	『観世音 応験記』 三種	劉宋の傅亮 『光世音応験記』	年代順。
		劉宋の張演 『続光世音応験記』	年代順。
		蕭斉の陸杲 『繫観世音応験記』	佐野[2020]によると、順番は『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」と『請観世音消伏毒害陀羅尼呪経』の応験分類の順番と一致。
	清の周克復『観音経持験記』	朝代順、主人公の身分順(皇帝、学僧、大臣、士人、平民、女性、外国人の順)。	
	清の弘贊『観音慈林集』	最初は、『大唐西域記』、各代の『高僧伝』に掲載されているインドの論師と三蔵法師。 次は中国の朝代順で、原則出典ごとにまとめている。	
「普陀山信仰」	元の盛熙明『補陀洛迦山伝』	年代順。	
	明の周応賓『重修普陀山志』	年代順。	
	民国の王亨彦『普陀洛迦新志』	年代順。	

表19により、霊験記や地誌等の編纂方針がわかる。霊験を年代順に掲載するのが原則であるが、例外も見られる。例えば、蕭斉の陸杲『繫観世音応験記』は、『妙法蓮華経』「観世音

³² 「観音経信仰」に基づく霊験記にも、「大悲呪」を唱えることや「千手観音」を礼拝するといった記述が散見される。

菩薩普門品」を重視している。清の居士である周克復『観音経持験記』は、朝代順かつ身分順（皇帝、学僧、大臣、士人、平民、女性、外国人）に掲載しているが、ここには清代の仏教信者の身分階位観が表れている。清の弘贊『観音慈林集』は、『大唐西域記』と各代の『高僧伝』を冒頭に掲載することが通例であることから、『大唐西域記』と各代の『高僧伝』を重視して編纂されたことがわかる。

筆者は「観音経信仰」と「普陀山信仰」を区別したが、「観音経信仰」の霊験記に「普陀山信仰」の霊験記が掲載される例も見られる。例えば、周克復『観音経持験記』は、冒頭に「観世音経呪持験記目録」という記述があり、『観音経』や「呪」（大悲呪など）を唱えれば救われることを強調しているが、下巻には「宋倭使等」（4条）や「元学士張蓬山」等、「普陀山信仰」に基づく霊験記も収録している。これは『華嚴経』「入法界品」に基づく「普陀山信仰」が中国古来の称名信仰を重視する観音信仰に影響を与えたためである。

普陀山に参詣し観音菩薩や善財童子の示現を求める『華嚴経』に関連した信仰は、元代にすでに盛んであった³³。しかし、海難事故に遭う人も多かったため、明代の雲棲株宏（蓮池大師）は普陀山信仰に対して問題を提起した。雲棲株宏の記述によると、海難事故に遭った人の数は、数十人から数百人であったという。

僧俗進香南海、或有不繇四明正路、而別従大洋、及繫子門。蹈不測之險者。颶風作、覆舟、溺死数十百人。嗟乎。不遠数百里、数千里。虔誠而往参謁。寧非好心。寧非善事。而至於失命、則未必其臨終正念、何如也。³⁴

僧俗が南海に参拝し、あるいは四明の正しいルートに沿わない者がおり、別の海洋のルートに従って、或いは繫子門（銭塘江の河口）[から出発した]。不測の危険に遭遇した。颶風が起こり、舟を覆し、数十百人が溺死した。ああ。数百里、数千里も遠からず、敬虔に誠実に参詣に行った。善心ではないか。善事ではないか。ないし命を失い、その臨終の時に正念〔を持つとは〕限らず、如何なものだろうか。

上記のように、明代の雲棲株宏は、海難事故で亡くなった普陀山参詣者の死を悼み、このような信仰のあり方に疑問を呈した。雲棲株宏は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「普門品」の

³³ 弘贊『観音慈林集』には、「明太宗文皇帝御製大悲観世音菩薩讚」が収録されている。その中に「補陀巖現満月容（補陀巖で〔観音菩薩の〕満月のような顔が現れた）」があることから、補陀巖（普陀山）が永楽帝に重視されていたことがわかる。弘贊については、徐一智[2017]の研究がある。

³⁴ 『嘉興蔵』33、p.66b13-16。

「観音妙智力、能救世間苦。具足神通力、広修智方便、十方諸国土、無刹不現身（観音の優れた智力は、世間の苦を救うことができる。神通力を具えており、広く智の方便を修め、十方の諸々の国土に、あらゆる所で身を現さないことはない）」という立場から、次のように述べている。

夫経称菩薩無刹不現身、則不須遠涉他方、而大慈大悲者菩薩之所以為菩薩也。但能存菩薩慈悲之心、学菩薩慈悲之行、是不出戶庭、而時時常觀普陀山、不面金容而刻刻親承觀自在矣。更有投入洪濤謂之捨身、冀菩薩為接引、及其死也、必發瞋起怨。是反成墮落、豈不哀哉。不特此耳、泰山絶頂亦有捨身崖、後賢為之築垣、大書矜愚二字、亦無量陰德矣。³⁵

そもそも経典は「菩薩はあらゆる所で身を現す」と称し、すなわち遠く他の地方に行く必要はない。つまり大慈大悲というのは、菩薩が菩薩だからである。もし菩薩の慈悲の心を持つことができ、菩薩の慈悲の行を学べば、家から出なくても、何回も常に普陀山に参詣する〔ことに等しく〕、〔菩薩の〕金容に会わなくても、常に親しく観自在を承る。さらに〔海の〕怒濤に投入すること、これを「捨身」と言い、〔観音〕菩薩が導いてくれることを願い、死に及ぶ時、必ず怒りを発し恨みを起し、これはかえって墮落となり、哀しいことではないか。これだけではなく、泰山の絶頂にも捨身の崖があり、後の英賢はこのために垣を築き、「矜愚」の二字を大書した。それも無量の陰徳である。

雲棲株宏は、弟子に対して「普陀天台等遠遊、及湖船聚集婦女処入会、罰銀五錢。³⁶（普陀天台など遠くに遊ぶこと、および湖船や婦女が集まる所に立ち入ること、罰金銀五錢）」と述べ、普陀山に参詣したら罰金を課すという戒律を作った。

五 『観世音菩薩本迹感应頌』四卷

許止浄（1879-1938）は、浄土宗第十三代祖師印光（1862-1940）の弟子で、『観世音菩薩本迹感应頌』、『歴史感应統紀』、『仏学救劫編』を著した。『観世音菩薩本迹感应頌』には李通玄の文章が多く引用されていることから、許止浄が李通玄の影響を強く受けていることがわかる。『観世音菩薩本迹感应頌』（中国では『観世音菩薩靈感事蹟 1000 例』とも呼ばれて

³⁵ 『嘉興蔵』33、p.66b17-23。

³⁶ 『嘉興蔵』33、p.191b24-25。

いる)は、中国で広く読まれ高い評価を受け、民国時代の王亨彦『普陀洛迦新志』の「巻一本迹」にすべて収録され紹介された。また、師である印光の命により、『五臺山志』、『峨眉山志』、『九華山志』の編纂作業を行った。

注目すべきは、許止浄が『観世音菩薩本迹感応頌』において、観音經典を分類し、『華嚴經』の観音菩薩に関する靈驗記も引用していることである。まずは、許止浄による観音經典の分類を見てみたい。

許止浄は観音經典を、「教悲」、「教智」、「神呪」、「受記」、「観想」、「礼敬持名」に分類している³⁷。次の通りである。

表 20 許止浄による観音經典の分類³⁸

一教悲	『華嚴經』善財二十七参章（『華嚴經』における観音菩薩に関する記述）を称える。
二教智	心經（『般若心經』）を称える。
三神呪	『十一面呪經』、『消伏毒害呪經』、『不空羂索經』、『大悲呪經』、および他の呪經を称える。
四受記	受記經を称える。
五観想	観經の華座観および観大士身相文を称える（『観無量寿仏經』の華座観の一節および観大士身相文を称える）。
六礼敬持名	頌『法華經』「普門品」、『楞嚴經』「円通章」の十四無畏、ならびに『観經』の接引文を称える。

許止浄が『華嚴經』善財二十七参章（『華嚴經』における観音菩薩に関する記述）を「教悲」に分類している。つまり、許止浄は「悲」が『華嚴經』における観音菩薩に関する記述の特徴であると述べている。

次に、許止浄『観世音菩薩本迹感応頌』の靈驗記を見ていきたい。許止浄『観世音菩薩本迹感応頌』では、『小冊伝』という『華嚴經』の観音菩薩に関する靈驗記が見られる。『小冊

³⁷ 「一教悲、頌『華嚴經』善財二十七参章。二教智、頌心經。三神呪、頌十一面呪經、消伏毒害呪經、不空羂索經、大悲呪經、並其他各呪經。四受記、頌受記經。五観想、頌観經之華座観、及観大士身相文。六礼敬持名、頌法華經普門品、楞嚴經円通章之十四無畏、並観經之接引文」、『中国仏寺史志彙刊』10、pp.33a9-34a1。

³⁸ 『中国仏寺史志彙刊』10、pp.33a9-34a1。

伝』の原型は黄永（字雲孫、順治年間）の『姍姍伝』である³⁹。『小姍伝』は、許止浄の『観世音菩薩本迹感応頌』により収録されているもののみ現存している。許止浄が『姍姍伝』の粗筋をまとめ、『姍姍伝』を『小姍伝』と改作した。許止浄の『観世音菩薩本迹感応頌』に収録されている『小姍伝』は、黄永『姍姍伝』の要旨をまとめたものと考えられる。

次に、『小姍伝』の内容を紹介する。

〔十一〕黄永小姍伝。小姍戴溪黄夫人侍女也。母夢吞数珠一粒而孕、稍長、精繡事。好潔、熏香浣衣若弗及。夜従夫人合掌礼大士、閉閣静坐、不聞語声。忽遘疾、謂左右曰、夢人持檄召、冉冉躡雲去、意者其在白華紫竹間乎、遂卒。高僧伝二集。唐靈睿、居隆寂寺、大風忽起、高声言曰、睿法師来年十月、往南海大国光明山西阿観世音菩薩所受生也。⁴⁰

〔十一〕黄永〔作〕小姍伝。小姍は、戴溪〔の妻〕黄夫人の侍女である。〔小姍の〕母は数珠一粒を飲んだ夢を見て〔小姍を〕妊娠した。〔小姍は〕大人になってからは、刺繍を得意とし、きれい好きで、香りを熏じて服を洗い、いくらやっても足りないようであった。夜は夫人に従い合掌して〔観音〕大士を礼し、部屋を閉めて静座し、話す声が聞こえない〔沈黙していた〕。〔小姍は〕突然病気にかかり、周りの人に、「ある人が檄文を持って私を召し、ゆっくりと雲を踏んで去る夢を見た。その意味は白華と紫竹の間にあるということでしょうか」と言って、すぐ亡くなった。『高僧伝』二集。唐の靈睿が隆寂寺に居る。大風が忽ち起り、大きな声で言った、「睿法師は来年の十月に、南海の大国の光明山の西阿の観世音菩薩が生まれた所に行く」と。

『小姍伝』の「意者其在白華紫竹間乎」の「白華」と「紫竹」は観音菩薩の象徴である。「白華」は、陳怡安[2021]⁴¹で述べたように、李通玄が Potalaka を最初に「小白華樹山」と翻訳し、後代の中国に影響を与え、中国の観音聖地である普陀山のいくつかの地名の由来となった。

「紫竹（林）」は、普陀山の名所の一つで、中国の宋代から、観音菩薩の象徴として広く使われている。『小姍伝』の小姍は、極楽浄土は「白華」と「紫竹」がある所、つまり観音菩薩のいる普陀山にあると考えていた。

一方、『小姍伝』の元となった『姍姍伝』の姍姍（小姍）は、仙境は「瑶池」と「紫府」

³⁹ 付録4 黄永『姍姍伝』を参照。

⁴⁰ 『中国歴代観音文献集成』7、p.643。

⁴¹ 陳怡安[2022]「李通玄の potalaka 観及び梵語の理解度：「小白華樹山」という訳語とその影響を中心に」、『印度学仏教学研究』70(2)。

がある所⁴²と考えていた。これは道教的な聖地観である。つまり、後代の許止浄は『姍姍伝』の粗筋をまとめて『小姍伝』を記す際、仙境である「瑶池紫府之間」を、布教のために観音菩薩がいる「白華紫竹間」に書き換えたのだろう。

結論

以上、本論文で述べてきたことを要約すると、次のようになる。

観音菩薩の靈験記は、民衆の観音菩薩観を反映しており、観音菩薩観や観音信仰を考察するための重要な史料である。

『華嚴経』に記された観音菩薩の居所の名前や人名が、靈験記で地名として用いられている。例えば、「唐綿州隆寂寺积霊睿伝四」の霊睿の伝記に現れる「光明山西阿」という記述は、『六十華嚴』に由来している。また、許止浄の『観世音菩薩本迹感応頌』に見られる『小姍伝』の「意者其在白華紫竹間乎」の「白華」は、李通玄の「小白華樹山」という訳の影響を受けている。

『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述の靈験記は、二つに分類できる。一つ目は主人公が『華嚴経』の観音菩薩の居所で往生したいと願う姿を描く靈験記、二つ目は主人公が普陀山で観音菩薩・瑞相・善財童子に会ったこと、あるいは普陀山の泉水で病気が治ったことを伝える靈験記である。

唐代以前の観音靈験記では、観音菩薩の名号を称えると病気が治ることが強調されている。一方、唐代以降の靈験記には、民衆が観音菩薩・善財童子・瑞相を実際に見たいと願う姿が描かれている。雲棲株宏は、海難事故で亡くなった普陀山参詣者の死を悼み、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「普門品」の「無刹不現身」という立場から、普陀山信仰を批判し、普陀山に参詣したら罰金を課すという戒律も作った。

第四に、周克復『観音経持験記』は、「観音経信仰」に基づき、『観音経』や「呪」（大悲呪など）を唱えれば救われることを強調しているが、普陀山に参詣することで得られた靈験の記録も収録している。これは『華嚴経』「入法界品」に基づく「普陀山信仰」が中国古来の観音信仰に影響を与えた好例である。

以上、『八十華嚴』に描かれる観音菩薩の居所が、中国の観音聖地である普陀山の成立に大きな影響を与え、中国の観音信仰の形態も変えたことが明らかになった。

⁴² 清・虫天子編（1909-1911刊）『香豔叢書』三、人民文学出版社、1994年第2版、pp.2743。

姍姍伝

黄 永雲孫著

姍姍者、字小姍、周姓、戴溪黃夫人侍兒也。母夢吞素珠一粒、覺而娠、群輩卜之宜男。及姍姍生、咸賀之曰、「是雖女也、當有福慧。」數歲戲於庭、適夫人勅銀工制釵、曰、「如一封書式。」姍姍応声曰、「一封書到便興師。」夫人為之發祭。自是極憐愛之、親為束髮裹足、令從女塾学、得近筆墨。稍長、課之綉、金針鴛譜、一見精絶。稟性婉媚、善伺夫人意、先事即得。夫人每曰、「此吾如意珠也。」幼有潔癖、薰香浣衣、唯恐勿及。凡其服食器用、卒不令諸同伴近之。晝則旁習女紅、夜則随夫人合掌誦大士。既退、但閉閣寢坐、終不聞語声。其静心類如此。

丁亥、姍姍年十五、夫人將為之字。而孝廉黃永雲孫者、時以下第歸里。雲孫故倦遊、然門外多長者車轍、問奇履滿、劈箋調墨、日不暇給、思得麗姝為記室。厥配湘夫人、才而賢、相与謀之曰、「是欲副余、天下豈有樊素、朝雲其人者乎。即有之、當以礼聘。」而雲孫負相如之渴、所好又特異、每曰、「豐姬肥婢、傭奴配耳。昭陽第一安在。吾甯築避風台俟之。」以故薄遊於広陵、姑蘇之間、幾于紅粉成陣、而卒無所遇。

一日為黃夫人六旬初度、雲孫以族之猶子、從而捧觴焉。姍姍侍夫人出、常粧便服、遲遲來前。髮雲膚雪、柔若無骨、而姿態閒逸、娟娟楚楚、如不勝衣、立而望之、殆神仙中人也。雲孫瞥見心蕩、私自念曰、「其道在邇、求之則遠。彼美人者、真国色無双矣。」時親族畢集、群進而寿。姍姍延佇既久、雲孫得数数目之。姍姍面頰發赤、為一流盼而已。礼畢、遽随夫人入。雲孫悵然別去、賦『浣溪紗』一闋。於是呼媒者告之故、使通殷勤。而夫人重惜之、不欲以備小星之選、固拒不許。雲孫書空無聊、計無所出。乃夫人之長君來王、次君雪茵、固善雲孫、力為之請。夫人曰、「吾以掌上撫之、極不忍使為人作妾。」必欲為雲孫請者、有姍姍在。命家嫗以其私詢之、姍姍不言。嫗曰、「是前称寿者、恂恂少年、吾聞其才名冠江南、捧硯司花、猶勝黨將軍羔酒。且私心慕子、唯恐不得當也。唯夫人命、可乎。」姍姍首肯。先是里中貴弟子、為夫人内姻者、咸願以金屋貯姍姍。姍姍聞之、輒大悲。至是聞嫗言、為一破顔、以是知其心許雲孫矣。即報可、雲孫大喜過望。湘夫人出私資聘之。

是時適當順治戊子十月、諸応春官試者、悉北上。雲孫將誼吉娶之偕往、以父命不果、且促之駕、不得已、治裝將去。而聞姍姍忽遭疾、雲孫為留竟月、延醫治之、意殊怏怏不欲行。使

⁴³ 清・虫天子編(1909-1911刊)『香豔叢書』三、人民文学出版社、1994年第2版、pp.2741-2744。

者佻夫人語曰、「兒疾在我、雲孫豈以一女子病、而輟試事。」越夕、僕夫促行、其友許聖木等餞之郊外。雲孫賦『減字木蘭花』一闕志別曰、「東君有意、知許梅花花也未。小漏春光、怎禁西風一夜霜。淒然相對、花底溫存花欲淚。殘月如弓、幾剪燈花又曉鐘。」遂去。而姍姍病益劇、医來猶強起櫛沐、然已骨立不支、似猶舉首盼泥金也。既又聞雲孫被放、愁雲憔悴、捧心而泣。夫人再三慰諭曰、「若有所言、但告我。」姍姍曰、「兒命薄、辱夫人膝下十六年於茲。無祿早世、不得長侍阿母、夫復何言。」夫人固問之曰、「豈有思於雲孫耶。」姍姍長吁瞪目、顧左右曰、「扶我扶我。」起而頓首曰、「郎君天下才、眷我厚。今試北、非戰之罪、乃以妾故也。且妾夜者夢持檄召我、冉冉登雲而去、意者在瑤池紫府之間。為我謝郎君。生死異路、從此逝矣。」撫枕淚落如雨、自後不復進藥、數日竟死。

死之三日、雲孫抵家、湘夫人淚光瑩瑩然猶在目也。雲孫曰、「將無妾面羞郎、來時未晚耶。」湘夫人曰、「不然。坐定、吾語若。」曰吁、「姍姍死矣。」雲孫既內傷姍姍、居平忽忽不樂、幽思隱動、時結於懷、嘗以一杯臨風、告於靈曰、「吾將入海、乞不死藥、返魂香、以起之。則三神山有大風、引舟不能到。欲効少君方士之術、上天入地求之遍、而七夕夜半、未及比肩、無誓可憶。佳人難再得、當復奈何。然其後姍姍亦數入夢、是耶非耶、不可嚮邇。于鱗『李夫人歌』云、「紛被被其徘徊、包紅顏其弗明。」兩語俱神似。或云、「姍姍從夫人虔修彼法、先以淨体化去、不效梁玉清累太白、理或有之。大要使白骨可起、則月下風前、呼之或出。『牡丹亭』一書、不得盡謂湯若士寓言也。姍姍既死、三閱月、同里墨莊書史為之佻。

論曰、「余聞姍姍遺事甚詳、其吳娃紫玉之流与。」或曰、「天下多美婦人、何必是。」此情儂之言、不足為雲孫道也。雲孫登堂乍返、未得再顧、而鍾情特甚、豈冶色是溺、蓋亦歎為才難者乎。史稱阮嗣宗醉眠鄰女壚側、及其既死、又往哭之、可謂好色不淫、雲孫近之矣。

付録5 唐綿州隆寂寺積靈睿伝四⁴⁴

積靈睿、姓陳。本惟穎川、流寓蜀部、益昌之陳鄉人也。祖宗信於李。其母以二月八日道觀設齋、因乞有子、還家夢見在松林下坐有七宝鉢、於樹顛飛來入口、便覺有娠、即不喜五辛諸味、及其誕已設或食者、母子頭痛、於是遂斷。

八歲、二親將至道士所、令誦步虛詞、便面孔血出、遂不得誦。還家入田、遇見智勝法師、便曰、「家門奉道、自欲奉仏随師出家。」即將往益州勝業寺為沙弥。一夏之中、大品暗通。

開皇之始、高麗印公入蜀講三論。又為印之弟子、常業大乘、後随入京流聽諸法。大業之末、又返蜀部住法聚寺。武德二年、安州嵩公上蜀、在大建昌寺講開大乘。

睿止法延⁴⁵三年、後還蜀本住、常弘此部經二年許。寺有異学、成実朋流、嫌此空論、常破吾心將興害意。睿在房中北壁而止、初夜還床栖遑不定、身毛自豎、移往南床坐。至三更忽聞北壁外有物撞度達於臥処、就而看之、乃漆竹筍槩、長二丈許、向若在床身即穿度、既害不果。又以銀挺⁴⁶雇賊入房、睿坐案辺覓終不獲、但有一領甲在常坐処。睿知相害之為惡也、即移貫還綿州益昌之隆寂寺。身相黒短止、長五尺。言令所及通悟為先、常講大乘以為正業。貞觀元年、通州騫禪師作檀越、尽形供給、三百聽衆。至七年八月二十五日夜。睿夢有衣冠者來迎騫往西方去、徒衆鉢中皆空無物。至三十日、寺鍾大小七口、銅磬十餘一時皆鳴。至三更據繩床加坐而終。睿自此後、周流講唱伝化不絶。至二十年八月二十一日四更、大風忽起、高聲言曰、靈睿法師來年十月、往南海大國光明山西阿觀世音菩薩所受生也。至期十月三日、合寺長幼道俗、見幡華菩薩滿寺而下。晚講入房、看疏読經。外有僧告、幡花異香充寺及房。睿聞捉經出看、斂容立終、堅持⁴⁷不倒。扶臥房中、三更忽起、加坐如生。刺史以下躬手付香、供養其屍。道俗相送、歸東度山。設大会八千人、時年八十三矣。然其潔清、童稚過中不飲、葷辛莫履、具尽報云。

⁴⁴ T50、pp.539c12-540a23。

⁴⁵ 延=筵【宋】【元】【明】【宮】。

⁴⁶ 挺=鋌【元】【明】。

⁴⁷ 持=住【宋】【元】【明】【宮】。

第二節 『華嚴經』の観音菩薩が中国の小説に与えた影響

はじめに

本章の主目的は、中国の民衆の観音菩薩観を明らかにすることである。前節では、靈驗記に基づいて、民衆の観音菩薩観と観音信仰のあり方の変遷を考察した。本節では、『華嚴經』「入法界品」の観音菩薩観が中国の小説に与えた影響を明らかにする。

『南海観音全伝』¹、『西遊記』²、『封神演義』³には観音菩薩が登場し、『華嚴經』「入法界品」に記されている善財童子と観音菩薩の居所に関する描写も見られる。

『南海観音全伝』(16-17世紀頃成立⁴)は、『観世音菩薩本行経』(別名『香山宝卷』)に基づいて成立した小説で、菩薩になる前の観音菩薩(「妙善公主」)⁵が父王の命に従わず出家し、一心に仏道を求める物語である。

『封神演義』(16-17世紀頃成立)では、観音菩薩は「慈航真人」という名前で登場し、仙人たちと一緒に妖魔を退治する。慈航真人は主人公ではないため、登場回数は多くない。慈航真人の最大の見せ場は、「金毛犼」という獣を降伏させ、自分の座騎とする場面である。

『西遊記』⁶(16世紀頃成立⁷)では、観音菩薩は主人公である玄奘を護る守護神として登場する。孫悟空ら玄奘の弟子は、危機の度に観音菩薩の居所を訪ね、観音菩薩の助けを借りて苦難を逃れる。また、玄奘の弟子の名前、孫悟空、沙悟浄、猪悟能は観音菩薩によって名付けられた⁸。

『南海観音全伝』、『西遊記』、『封神演義』に描かれる観音菩薩の居所は、『華嚴經』「入法界品」の影響を受けている。しかし、上記のように、物語の筋は大幅に異なっている。本節では、『南海観音全伝』、『西遊記』、『封神演義』に見られる観音菩薩の救済のあり方を分析

¹ 本論文では、『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』(三民書局、2008年)を用いる。

² 本論文では、『西遊記』(三民書局、2020年)を用いる。

³ 本論文では、許仲琳編『封神演義』(中華書局、2013年)を用いる。

⁴ 『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』(三民書局、2008年)の底本は、明万暦年間の閩刻本であり、ロンドンの大英博物館に収蔵されている。

⁵ 妙善公主の伝説は、中国に強い影響を与え、観音菩薩の誕生日、得道日、出家記念日は、妙善公主の伝説に由来する。

⁶ 『西遊記』の研究については、吉村[2021]がある。

⁷ 吉村 [2021]、『西遊記』(世徳堂本の成立は1592年)、p.686。

⁸ 国王又問、「聖僧高徒何号。」三蔵道、「小徒俱無号。第一個名孫悟空、第二個名猪悟能、第三個名沙悟浄、此乃南海観世音菩薩起的名字」(『西遊記』下、p.736)。

し、各々の観音菩薩の特徴と『華嚴経』「入法界品」との共通点を明らかにする。また、『封神演義』と『西遊記』における観音菩薩の格の違いについても考察する。

一 『南海観音全伝』、『西遊記』、『封神演義』の共通点

『南海観音全伝』、『西遊記』、『封神演義』の共通点は *potalaka* と善財童子である。まずは *potalaka* について論じたい。

Potalaka とは、観音菩薩の居所である山の名前で、『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩に関する記述に現れる。*Potalaka* は、中国の観音菩薩の聖地である普陀山の名の由来となっただけでなく、中国の小説にも影響を与え、『西遊記』では「南海普陀落伽山」⁹、『南海観音全伝』では「南海普陀岩」¹⁰、『封神演義』では「普陀山落伽洞」¹¹など、観音菩薩の居所の名称の典故となった。

『南海観音全伝』および『封神演義』と比較して、『西遊記』では、観音菩薩の住所である「南海普陀落伽山」の風景について長く描写している。例えば、「孫行者大鬧黒風山 觀世音收伏熊羆怪」や「真行者落伽山訴苦 假猴王水簾洞騰文」では、孫悟空や沙悟浄から見た「南海普陀落伽山」の風景が描写され、仙境のようなところであると記述されている。こうした記述以外にも、『西遊記』では「南海普陀落伽山」の風景に関する記述が散見され、その中には現在中国普陀山の名所「紫竹林」、「潮音洞」、「蓮花池」の描写も含まれている。

『封神演義』の慈航道人（観音菩薩）の住所に関する描写は上記の「普陀山落伽洞」以外に、「潮音洞裏聽談経」（「潮音洞」というところがあり、そこで慈航道人（観音菩薩）の講経を聞ける）のみである。『封神演義』では、風景より、慈航道人（観音菩薩）の武功や対戦場面が多く描写されている。

一方、『南海観音全伝』の妙善公主に関する記述では、「南海普陀」が詩に散見されるが、具体的な風景は描かれていない。注目すべきことは、『南海観音全伝』に見られる観音聖地は、「南海普陀」のみならず、「香山」もある。この「香山」の後ろには「天下名山称第一、

⁹ 『西遊記』上、「話表南海普陀落伽山大慈大悲救苦救難靈感觀世音菩薩、自王母娘娘請赴蟠桃大会、与大徒弟惠岸行者、同登宝閣瑤池」(p.57)、「你好的是那南海普陀落伽山救苦救難大慈大悲南無觀世音菩薩」(p.87)。

¹⁰ 『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』、「朕甚嘉焉、其封為大慈大悲救苦救難南無靈感觀世音菩薩、賜与蓮花宝座一付、永作南海普陀岩道場之主 (p.77)」また、観音菩薩の居所について、『南海観音全伝』には *potalaka* の *laka* の音訳がないのに対し、『封神演義』と『西遊記』には *potalaka* の *pota* と *laka* の音訳が見られる。

¹¹ 『封神演義』、p.282。

世間勝境此為尊。(天下の名山において第一と称せ、世間の勝地の中にこれが〔最も〕尊い)¹²という詩がある。

『南海観音全伝』と『西遊記』のもう一つの共通点は、『華嚴経』「入法界品」の善財童子が登場することである。『華嚴経』「入法界品」は、善財童子が菩薩道を修めるため、五十三人の善知識を訪ねる様子を記した経典であり、五十三人の善知識の一人が観音菩薩である。『華嚴経』「入法界品」の訳経事業は唐代では国家事業として進められ、観音菩薩の人気の影響もあり、善財童子は観音菩薩とともに様々な小説や禅詩などに登場するようになった。例えば、『南海観音全伝』では、観音菩薩が善才(善財)に「如今我已与爾脱化了。自是合掌誦経、再不可離我左右¹³(今私がお前をすでに解脱させた。これから〔お前は〕合掌して誦経し、二度と私のそばから離れるな)」と言い、善才が観音菩薩の弟子になった場面が描かれている。

『西遊記』では、善財童子は火焰山の牛魔王の息子であったが、後に観音菩薩に帰順し、観音菩薩の従者になった。

善財童子は『南海観音全伝』と『西遊記』には登場するが、『封神演義』には現れない。

二 『南海観音全伝』の観音菩薩

『南海観音全伝』によると、『南海観音全伝』の著者は「西大午辰走人」(生没年不詳)、編集は朱鼎臣(生没年不詳)である¹⁴。

『南海観音全伝』の前半は、妙善公主が一筋に仏道を探求する物語が記され、『観世音菩薩本行経』(別名『香山宝巻』、以後『香山宝巻』)とほぼ一致している¹⁵。一方、『南海観音全伝』の後半の「善才龍女」、「獅象を降伏」などの記述は、『香山宝巻』には見られない¹⁶。

『香山宝巻』¹⁷の序によると、『香山宝巻』は上天竺寺の普明禅師により崇寧二年(1103)以後著されたものである。『香山宝巻』には、主人公妙善公主は惠州澄心県香山紫竹林で修行すると記されている。一方、『南海観音全伝』には、妙善公主は香山南海普陀岩で修行すると記されている。『南海観音全伝』は、『華嚴経』「入法界品」の影響を受け、『香山宝巻』

¹² 『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』、「言語之間、耳辺只聴得如風似電、早到香山。只見：天下名山称第一、世間勝境此為尊。」、pp.43-44。

¹³ 『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』、p.46。

¹⁴ 『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』、p.2。

¹⁵ 『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』、p.3。

¹⁶ 『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝(合刊)』、p.3。

¹⁷ 現存する最も古いテキストは、吉岡義豊が所蔵している1773年の刊本である。

の地名を「南海普陀岩」（南海にある Potalaka 山）に変更したと考えられる。

『南海観音全伝』に現れる善才と普陀山は、『華嚴経』「入法界品」に由来する。妙善公主の救済の方法には二つあり、一つ目は善才を遣わすこと、二つ目は妙善公主が自分の手と目を切って父王に差し出すことである。身体の布施はジャータカ（布施太子・ヴェッサンタラ）にもあることや、中国の「割股信仰」¹⁸とも似ていることから、中国の民衆には受け入れられやすいと考えられたのだろう。

三 『西遊記』の観音菩薩

『西遊記』は、中国で最も有名で人気のある小説の一つで、民衆への影響力も大きい。

『西遊記』に現れる観音菩薩の居所「潮音洞」¹⁹は、現在の普陀山の「潮音洞」を指す。つまり、『西遊記』に現れる観音菩薩の居所は現在の普陀山の可能性が高い。

『西遊記』の観音菩薩は、『南海観音全伝』や『封神演義』と比較して、『華嚴経』「入法界品」の観音菩薩との共通点が多く見られる。例えば、『西遊記』には、『華嚴経』「入法界品」の「五十三参」（善財童子が五十三人の善知識を尋ねること）に関する記述がある。

「那妖精早帰了正果、五十三参、参拜観音²⁰

（その妖精はすでに正果に帰依し、五十三参をして、観音菩薩を参拝した）」

「如今説童子拜観音、五十三参、参参見仏、即此是也²¹

（今、童子が観音を拝んだと説いたのは、五十三参をして、その度に仏を見た、まさにそのことである）」

『西遊記』の「五十三参、参拜観音」と類似した表現は、「五十三参参拜観音」や「五十三参、参参見仏」など『湛然円澄禅師語録』、『大方禅師語録』にも見られる。この「五十三参」は複数回参拝することを表す慣用句として使われるようになった。

『西遊記』には、「救苦尋声、万称万応²²（苦から救い声を尋ね、万回称えれば万回応じ

¹⁸ 「割股信仰」に関する研究として、前川亨「身体感覚としての孝—二十四孝と宝巻にみる孝の実践形態」（土屋昌明編[2007]『東アジア社会における儒教の変容』、専修大学出版局）がある。

¹⁹ 『西遊記』上、「他是落伽山上慈悲主、潮音洞裡活観音」、p.81、三民書局、2020年。

²⁰ 『西遊記』上、p.501。

²¹ 『西遊記』上、p.502。

²² 『西遊記』上、p.81。

る)」という観音菩薩の称名信仰が見られる。しかし、孫悟空ら玄奘の弟子は、危機が訪れる度に観音菩薩の居所を訪ね、観音菩薩の助けを借りて苦難を逃れることが多い。例えば、「猪八戒去請南海観音菩薩²³（猪八戒が南海の観音菩薩を請いに行った）」、「孫大聖十分歡喜、請観音出了潮音仙洞（孫大聖は非常に歡喜し、観音を潮音仙洞から出るように請うた）」などの記述が見られる。

さらに、『西遊記』には、『六十華嚴』と類似した記述がある。次に示す。

『六十華嚴』	『西遊記』
<p>見観世音菩薩住山西阿、处处皆有流泉、浴池、林木鬱茂、地草柔軟、結跏趺坐金剛宝座、無量菩薩恭敬围绕。而為演説大慈悲經²⁴</p> <p>〔善財童子は〕観世音菩薩が山の西側にいるのが見えた。所々に流泉や浴池がある。樹木が鬱蒼と茂り、地には柔らかな草が生えている。〔観音菩薩が〕結跏趺坐で金剛宝座に座り、たくさんの菩薩たちに敬い囲まれていた。〔観音菩薩が〕皆のために大慈悲經を演じ説いた。</p>	<p>早望見落伽山不遠、遂落下雲頭、直到普陀巖上、見観音菩薩在紫竹林中与諸天大神、木叉、龍女講經説法。²⁵</p> <p>〔孫悟空は〕すでに落伽山が遠くないことを望見し、ついに〔筋斗〕雲から降り、すぐに普陀巖上に到り、観音菩薩が紫竹林の中で諸天大神、木叉、龍女に講經と説法をしているのを見た。</p>

両方とも、観音菩薩が Potalaka（光明山）で他の菩薩たち（天神や弟子ら）に經を説く様子が記されている。

一方、『西遊記』と『法華經』や『華嚴經』「入法界品」が異なっている点は、観音菩薩の地位が非常に高く、他の神々を遣わすことができることである。例えば、「蒙観世音菩薩差遣列位衆神暗中保護（観世音菩薩が諸々の衆神を遣わし密かに保護してくださる）」²⁶である。『法華經』や『華嚴經』「入法界品」には、観音が化身することは記されているが、道教の玉皇大帝のように他の神々を遣わすという記述はない。

²³ 『西遊記』上、p.489。

²⁴ T9、p.718a15-18。

²⁵ 『西遊記』上、pp.303-304。

²⁶ 『西遊記』下、p.967。

次に、『西遊記』における観音菩薩の地位について見ていく。

『西遊記』と『封神演義』は明代頃出版されたが、観音菩薩の格には違いがある。『封神演義』では、観音菩薩の格は文殊菩薩と普賢菩薩ほど高くない。一方、『西遊記』では、観音菩薩の格は仏の次で、文殊菩薩と普賢菩薩より高い。

「南無燃燈上古仏。南無薬師琉璃光王仏。南無釈迦牟尼仏。南無過去未来現在仏。南無清浄喜仏。南無毘盧尸仏。南無宝幢王仏。南無弥勒尊仏。南無阿弥陀仏。南無無量寿仏。南無接引帰真仏。南無金剛不壊仏。南無宝光仏。南無龍尊王仏。南無精進善仏。南無宝月光仏。南無現無愚仏。南無婆留那仏。南無那羅延仏。南無功德華仏。南無才功德仏。南無善遊歩仏。南無旃檀光仏。南無摩尼幢仏。南無慧炬照仏。南無海徳光明仏。南無大慈光仏。南無慈力王仏。南無賢善首仏。南無広莊嚴仏。南無金華光仏。南無才光明仏。南無智慧勝仏。南無世静光仏。南無日月光仏。南無日月珠光仏。南無慧幢勝王仏。南無妙音声仏。南無常光幢仏。南無観世燈仏。南無法勝王仏。南無須弥光仏。南無大慧力王仏。南無金海光仏。南無大通光仏。南無才光仏。南無旃檀功德仏。南無鬥戰勝仏。南無観世音菩薩。南無大勢至菩薩。南無文殊菩薩。南無普賢菩薩。²⁷

以上のように、仏、菩薩という序列で、観音菩薩は菩薩の首位である。また、『西遊記』において観音菩薩の名前が現れる回数は、仏、文殊、普賢の5倍以上である。原因は二つ考えられる。

第一に、『西遊記』の物語が、玄奘の『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』に基づいていることである。玄奘は『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』において、砂漠で観音菩薩の名号を称えると池が見付かり、その水を飲んで九死に一生を得たと記している。『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』をモデルとした『西遊記』が、観音菩薩を重視したのは自然なことである。

第二に、観音菩薩が慈悲を体現する菩薩として人気があることである。そのため、『西遊記』の著者は迷うことなく、観音菩薩のセリフや登場回数を増やしたと考えられる。

『南海観音全伝』では、妙善（観音菩薩）の姉である妙清（文殊菩薩）、妙音（普賢菩薩）は妖怪に捕らわれたが、妙善によって救出された。一方、姉妹の婢女は妖怪に撲殺された。『南海観音全伝』の著者が菩薩たち、特に観音菩薩を畏敬しているため、このような描写となったと考えられる。

²⁷ 『西遊記』下、pp.1169-1170。

四 『封神演義』の観音菩薩

『封神演義』²⁸では、仏教より道教を優先する立場がとられ、仏教の菩薩の名前や居所も道教化されている。例えば、普陀山に住む道教の真人（仙人）は「観世音大士」（観音菩薩）となり、普賢菩薩、文殊菩薩、その居住地も道教化されている。

九仙山桃園洞広成子、
太華山雲霄洞赤精子、
二仙山麻姑洞黄龍真人、
狹龍山飛雲洞懼留孫、後入积成仏、
乾元山金光洞太乙真人、
崆峒山元陽洞靈宝大法師、
五龍山雲霄洞文殊広法天尊、後成文殊菩薩、
九功山白鶴洞普賢真人、後成普賢菩薩、
普陀山落伽洞慈航道人、後成観世音大士、
玉泉山金霞洞玉鼎真人、
金庭山玉屋洞道行天尊、
青峰山紫陽洞清虚道德真君。²⁹

注目すべきは、下線部の「五龍山雲霄洞文殊広法天尊後成文殊菩薩、九功山白鶴洞普賢真人、後成普賢菩薩、普陀山落伽洞慈航道人、後成観世音大士」という記述である。

『封神演義』の「文殊」・「普賢」・「観世音」は、『華嚴経』「入法界品」にも登場する。『華嚴経』「入法界品」では、「文殊」と「普賢」は「観世音」より重視されている。

『六十華嚴』「入法界品」の冒頭には、「爾時、仏在舍衛城、祇樹給孤独園、大莊嚴重閣講堂、与五百菩薩摩訶薩俱。普賢菩薩、文殊師利菩薩而為上首³⁰（その時、仏は舍衛城祇樹給孤独園の大莊嚴重閣講堂に五百の大菩薩とともにいた。普賢菩薩と文殊師利菩薩は上座にいた）」という一節がある。つまり、『六十華嚴』には、普賢菩薩と文殊菩薩は上座にいることが記され、他の菩薩とは別格であることが強調されている。

²⁸ 『封神演義』の著者は、陸西星（明代の道士）や許仲琳（明代の小説家）とされているが、定説がない。

²⁹ 『封神演義』、p.282。

³⁰ T9、p.676a6-8。

弥勒菩薩や観音菩薩などの他の善知識は、善財童子に対し、普賢菩薩の行と文殊菩薩の智を重視すべきと述べている。

爾時、弥勒告善財言、「汝可往詣文殊師利、問諸法門智慧境界、普賢所行。彼当為汝、分別演説。」³¹

その時、弥勒が善財に言った、「汝は文殊師利〔菩薩〕を訪ね、諸法門の智慧境界と普賢の行を尋ねなさい。彼はきっと汝に分別し説明するだろう。」

この記述から、弥勒が善財に文殊菩薩の教えを学ぶよう勧め、普賢の行も重視していることがわかる。

観音菩薩は初めて善財童子に会った時、善財童子が成就した大願を褒め称え、「向普賢行、清浄成満一切大願³²（普賢行を目指し、一切の大願を清浄成就した。）」と述べた。つまり観音菩薩は、善財童子が成就した大願は普賢菩薩のおかげであると説いているのである。また、観音菩薩が善財童子に述べた「従文殊師利智慧功德大海所起³³（文殊師利〔菩薩〕の智慧功德大海より生じる）」という言葉も、文殊菩薩への賛辞である。さらに、観音菩薩は自らの「大悲法門」を紹介した後、「諸大菩薩、一切普賢大願成満、究竟成就普賢所行（諸々の大菩薩は、一切の普賢〔菩薩〕の大願を円満成就し、普賢〔菩薩〕の行〔門〕を究極成就した）」と述べ、普賢菩薩への敬意を改めて示した。以上のように、『華嚴経』「入法界品」には、観音菩薩が普賢菩薩と文殊菩薩に対し謙遜の態度をとっていることが記されている。

『封神演義』の「(天尊) 文殊菩薩」「(真人) 普賢菩薩」「(道人) 観世音大士」という階位分類は、道教の天尊・真人・道人を参考に作られたものである。道教では、天尊は真人と道人より階位が高い。

以上のように、『封神演義』は『華嚴経』「入法界品」の影響を受けていることがわかる。

³¹ T9、p.773b8-10。

³² T9、p.718a27-28。

³³ T9、p.718b1-2。

結論

本節では、『華嚴経』「入法界品」が『南海観音全伝』、『西遊記』、『封神演義』の観音菩薩観に与えた影響を考察した。

『南海観音全伝』、『西遊記』、『封神演義』に見られる観音菩薩の救済のあり方を分析した結果、『華嚴経』「入法界品」に最も近いのは『西遊記』であることが明らかになった。『西遊記』には、『華嚴経』「入法界品」の善財童子が観音菩薩を訪ねる記述と類似した記述が見られる。ただし、『西遊記』では、観音菩薩の居所を訪ねることの重要性が『華嚴経』「入法界品」より強調されている。

また、孫悟空ら玄奘の弟子は、苦難に遭う度に観音菩薩の居所を訪ね、観音菩薩の助けを借りて苦難から救われる。これは、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「観世音菩薩普門品」で称名が強調されるのとは異なっている。

普賢菩薩・文殊菩薩・観音菩薩の階位の序列に関しては、『封神演義』が『華嚴経』「入法界品」に最も近い。『南海観音全伝』と『西遊記』では、観音菩薩の階位が普賢菩薩と文殊菩薩より高い。『南海観音全伝』と『西遊記』以前の宝巻では、観音菩薩の居所は、明代以前に観音信仰が栄えた「香山」という寺院であった。『南海観音全伝』と『西遊記』の観音菩薩の居所が「普陀山」となっているのは、『八十華嚴』の Potalaka と普陀山の成立の影響であると考えられる。

結 論

以上、本論文で明らかにしたことを最後に再び示し、結論に代えたい。

観音菩薩という『法華経』との関係をまず想起するが、道端良秀[1954]「中国に於ける民間信仰と観音」の分類によると、観音菩薩の系統には、『法華経』「普門品」以外にも、浄土経典、『華嚴経』「入法界品」、真言密教、道教系という四つの系統がある。本論文では『華嚴経』「入法界品」を中心に観音菩薩観の影響を論じてきた。『華嚴経』の観音菩薩観が後代にどのような影響を与えたかを研究するために、本論文では『華嚴経』「入法界品」の諸訳とその注釈書を中心として、寺誌、靈驗記、文学作品（詩、小説）などを対象に多角的に考察を行った。

『六十華嚴』では、善財童子は五十三人の善知識を訪ねるが、その一人が観音菩薩である。観音菩薩の法門は「大悲法門光明之行」で、「大悲」は『華嚴経』の観音菩薩に関する記述に散見される。「大悲」は観音菩薩の重要な象徴であり、現在の日本では観音菩薩が安置された堂は「大悲殿」と呼ばれ、華人圏でも「大悲観世音菩薩」と称されている。「大悲」と「観音菩薩」がいつから結びついたのかという問題は、観音研究にとって重要な課題である。本論文では、経録や経典の奥書を通して、『六十華嚴』、『羅摩伽経』、「入法界品」別訳、『請観世音経』、『悲華経』の訳経事情を考察した。その結果、「大悲」という語と観世音菩薩を初めて結びつけたのは「入法界品」であり、それは5世紀の初め頃のことであったと明らかになった。

また、三論宗の大成者吉蔵と新羅出身の法相宗学僧の円測が、『華嚴経』の観音菩薩の特徴が「大悲」であることに着目したことも明らかにした。吉蔵は「華嚴云、観音説大悲経光明之行」と述べ、円測は「故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦」と述べている。

吉蔵は、「悲慧一双」を説明する際に、「華嚴云、観音説大悲経光明之行」という例を挙げた。すなわち、観音菩薩は「悲」によって衆生を救おうという気持ちを持つが、その「光明の行」は智であって、智慧があるからこそ衆生を救うことができると述べている。

円測の「故華嚴云、観音菩薩、住大悲門。法華云、観音妙智力、能救世間苦」という見解は、『法華経』と『華嚴経』の観音菩薩の特徴を明確に示している。『法華経』「普門品」には、「大悲」の語は見られないが、「観音妙智力」という一句があり、「智」を持つことが述べられている。一方、『華嚴経』の観音菩薩に関する記述では、「大悲」の語が繰り返し使われ、「大悲」という特徴が強調されている。以上のように、後代の観音菩薩のイメージの差

が生まれたとわかる。

唐代の華嚴経学者李通玄も、『華嚴経』の観音菩薩の特徴が「大悲」であることを強調している。李通玄は『易』を重視し、観音菩薩の居所を訪ねた正趣菩薩を『易』の方位によって「智」に分類し、観音菩薩と「西」と「悲」の関係について独自の見解を示した。また、李通玄の「文殊主法身妙慧之理。普賢明智身知根成万行之門。觀世音明大慈悲処生死。（文殊は法身の妙慧の理を司る。普賢は智身・知根が万行を成就するという門を示す。観世音は大慈悲によって輪廻の世界にとどまることを表す。）」という思想が現在の中華圏に影響を及ぼした結果、「観音は悲を司り、文殊は智を司り、地藏は願を司り、普賢は行を司る」と広く認識されていることを明らかにした。

印光大師の弟子である許止浄居士は、観音經典を「教悲」、「教智」、「神呪」、「受記」、「観想」、「礼敬持名」に分類している。許止浄は『華嚴経』における観音菩薩に関する記述である善財二十七参章を「教悲」に分類し、「悲」が『華嚴経』における観音菩薩に関する記述の特徴であると述べている。一方、許止浄は『法華経』「普門品」を「礼敬持名」という項に分類している。以上から、「大悲」、「悲」が『華嚴経』の観音菩薩の一大特徴とみなされるようになったということができる。

本論文では、『六十華嚴』の観音菩薩の他の特徴の考察も行った。その一つは、『六十華嚴』に見られる観音菩薩の救済方法と、他の『華嚴経』の異訳および『法華経』「普門品」との違いである。観音菩薩の主な救済方法の一つは、称名信仰である。竺法護訳『正法華経』では、「称名」と「心念」により観音菩薩に済度されたと記されているが、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』では称名が重視されるようになり、「称名」つまり「声に出す」ことで観音菩薩に済度されたという表現に変わっている。

筆者は、この違いが靈験記にも影響を与えていると考え、靈験記を分析した。靈験記は、民衆の観音菩薩観を反映しており、民衆の日常生活に見られる信仰のあり方を考察するための重要な史料である。竺法護訳『正法華経』「光世音菩薩普門品」に基づく靈験記では、観音菩薩に済度されるために主人公が用いた方法は、「称名」と「心念」がおおよそ同数である。一方、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「觀世音菩薩普門品」に基づく靈験記では、「称名」が「心念」の例より多い。これらより、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「觀世音菩薩普門品」では称名を重視しており、後の靈験記にも影響を与えていることを明らかにした。

『羅摩伽経』、『八十華嚴』、『四十華嚴』でも、観音菩薩の名を声に出して称えるべきだという記述が見られる。しかし、別訳である『六十華嚴』の観音菩薩の救済方法は、「我出生現在正念法門、名字輪法門故、出現一切衆生等身種種方便、隨其所応、除滅恐怖而為説法。」である。つまり、観音菩薩は様々な姿で現れ衆生の恐怖を取り除き説法するとされ、観音菩

薩の名を称えるべきとは強調されていない。この点も『六十華嚴』の観音菩薩の特徴の一つである。

『六十華嚴』の観音菩薩は、『法華経』のように衆生を恐怖から離れさせる（恐怖心を和らげる。衆生の恐怖心を和らげる）能力があり、「光明」の特徴も持っている。『六十華嚴』と『悲華経』の観音菩薩の特徴の共通点は、「光明」、「功德山王」、「如来」、「金剛座」、「大悲」などである。さらに、『六十華嚴』の観音菩薩は『請觀世音消伏毒害陀羅尼呪経』と同様、光明で衆生の煩惱を消すことができ、「大悲」という特徴も共通している。つまり、『六十華嚴』の観音菩薩は、早期の漢訳経典である『法華経』の観音菩薩の特徴を持ちつつ、同時代の漢訳経典の観音菩薩の特徴である「大悲」、「如来」の面も兼ね備えており、中国の観音経典の中でも独特な性格を持つ。

『八十華嚴』の重要な特徴は、観音菩薩の居所補怛洛迦（Potalaka）の成立である。『八十華嚴』の訳経事業に参加し、華嚴教学の集大成者である法蔵は、最初に Potalaka を「小樹蔓莊嚴山」と翻訳している。法蔵の弟子である慧苑は師の影響を受け、pota を若い植物に満ちた「小花樹山」と翻訳したものと考えられる。筆者は、李通玄の梵語解釈は慧苑の『新訳大方広仏華嚴経音義』や経典に基づいていることを明らかにした。李通玄は、慧苑の「補怛洛迦」の翻訳である「小花樹山」ではなく、「山名補怛洛迦（此翻為小花樹山。謂此山中多有小白花樹）」の「小白花樹」を「補怛洛迦」の翻訳として用いた。最初にこの「小白華樹山」を用いたのは李通玄である。李通玄が Potalaka を翻訳した「小白華」という訳語は、東アジアに影響を及ぼし、靈驗記に見られる地名が「白華」になった。また、高麗の体元『白花道場發願文略解』など韓国の書物の名前にもなったほか、普陀山の一部の地名となった。

李通玄の Potalaka 観と「小白華」の解釈は、澄観の観音菩薩観と『四十華嚴』にも影響を及ぼしている。『四十華嚴』特有の「善財稱嘆偈」には、「顕現如在妙高山、香氣普熏於一切」が見られるが、「香氣普熏於一切」は、李通玄の「為明此聖者修慈悲行門以謙下極小為行也。華者、明開敷万行故。此慈悲謙下極小和悦行花開敷、教化行香、遠熏一切衆生、皆令聞其名者發菩提心故」という解釈の影響を受けていると考えられる。なぜなら、李通玄は、「小白華樹山」の「小白華」を観音菩薩の「慈悲行門」と結びつけ、「慈悲行門」による教化は「小白華」の香のように一切の衆生を熏習すると解釈しているからである。澄観は李通玄の「小白華」を引用した事例があり、李通玄の観音菩薩観を『四十華嚴』の訳文に挿入したと言える。また、「善財稱嘆偈」の「平等大悲同一味」という表現は、澄観『大方広仏華嚴経疏』の「平等教化即是大悲。以同体悲故云平等」に由来し、澄観が自分の観音菩薩観を「善財稱嘆偈」に追記したと考えられる。

澄観は、『法華経』「普門品」によって『華嚴経』の観音菩薩に関する記述を解釈しており、

特に「普門」を重視している。例えば、『華嚴経』の観音菩薩の法門「大悲行門」の「門」を「又門即普門」と解釈しているが、梵語とチベット語のテキストの該当箇所には、「普門」の語は見られず、澄観の「又門即普門」には、根拠がない。

また、『華嚴経行願品疏』と『大方広仏華嚴経疏』を比較すると、『華嚴経行願品疏』がよりさらに『法華経』「普門品」の観音菩薩の影響が強くなる。例えば、『華嚴経行願品疏』では「普門大悲二義互通」（普門と大悲という二つの意味は共通している）という解釈が現れるが、「普門」と「大悲」の意味は明らかに異なる。これらの点から、澄観は『法華経』「普門品」の観音菩薩に特別な思い入れがあり、重視していたため、「普門品」の「普門」を種々の解釈に入れ込んだものと考えられる。

観音菩薩に関する地名は多様であり、普陀山には「海岸孤絶処」という地名がある。先行研究では、「海岸孤絶処」に触れる場合、真歇清了が題した扁額を挙げるのが通例であった。しかし、「海岸孤絶処」の初出が北宋の禅宗の灯史である『天聖広灯録』であることや、黄庭堅が「海岸孤絶処」と「観音菩薩」を結びつけたことについては知られていなかった。本論文では黄庭堅は『天聖広灯録』に基づいて『観世音賛六首』などの詩を書いたことを明らかにした。『天聖広灯録』の「海岸孤絶処」は、もともと観音菩薩とは関係がないものの、黄庭堅の影響で、「海岸孤絶処」の句が観音菩薩の居所の典故となり、宋代以降流行していくこととなったのである。

第二部では、「十廻向」と『華嚴経』「入法界品」の十人を初めて結びつけたのは靈裕であり、これが後代に影響を与え、智儼、法蔵、李通玄、澄観、宗密も靈裕と同様の結びつきを用いたことを明らかにした。位置や方位から観音菩薩の特徴を初めて分析したのは、靈裕であり、これも智儼、法蔵、李通玄に影響を与えた。

法蔵の観音菩薩観は、師の智儼より多様な經典の影響を受けて成立しており、上述したように「小樹蔓莊嚴山」という解釈が中国の観音菩薩観に間接的に影響を及ぼしている。法蔵は『探玄記』において、「観自在」には「語業」（称名除七災）、「身業」（礼拝満二願）、「意業」（存念除三毒）の三業がすべて備わっており、「摂物無碍」（衆生を受け止めることが無碍である）の存在であると解釈している。法蔵は、観音菩薩の「光世音」、「観世音」、そして「観自在」などの名号について論じる際、どの名号も特に否定していない。しかし、法蔵は、「観音」と「観自在菩薩」を明確に区別し、「観自在」が『般若波羅蜜多心経略疏』の「観自在菩薩」のように「智」と「悲」の両方を持つのに対し、「観音」は「悲」のみを持つと理解している。

中国における観音菩薩観の変遷に関して、法蔵を含め、智顛、吉蔵、李通玄らの観音菩薩観について検討を進めた。智顛の注釈では、観音菩薩は智慧の光により衆生を照らし、衆生の無明と迷いなどを取り除くことができる、としていた。吉蔵も智顛と同じ立場で光明を智慧と理解した。ただ、吉蔵は『華嚴経』の観音菩薩の「大悲」の「悲」とは「救う」こと、「光明の行」とは「智慧」を指すと解釈した。その上で、吉蔵は智慧がなければ衆生を苦から救い出せないと述べ、「道力」も重視していた。また、吉蔵は観音菩薩が「悲」と「智」を両方とも持っていることを強調した。

本論文では合わせて、法蔵と李通玄の考え方を比較した。李通玄と法蔵の考え方の共通点は、李通玄の「和会智悲」という理解が法蔵の「悲不離智」と一致する点と、同様に正趣菩薩を智と結びつけた点である。李通玄の「和会智悲」などの注釈は、法蔵の注釈に依拠していると考えられる。李通玄は、「智悲不二」の他にも、「智悲交徹」、「和会智悲」、「悲智円融無二門」などの表現を用いており、「悲」と「智」は違うものの融合しているという点を強調していたと考えられる。これらの表現で李通玄が強調したいのは、「悲」と「智」は二つ揃うことで一つの働きをなすということである。ただし、李通玄は主に観音菩薩を「悲」に定義している。

次に、靈驗記を考察した結果、『華嚴経』に記された観音菩薩の居所の名前や人名が、靈驗記で地名として多く用いられていることがわかった。例えば、靈睿の伝記に現れる「光明山西阿」という記述は『六十華嚴』に由来し、許止浄の『小冊伝』の「意者其在白華紫竹間乎」の「白華」は李通玄の「小白華樹山」という訳の影響を受けていることが明らかになった。

また唐代以前の観音靈驗記では、観音菩薩の名号を称えると病気が治ることが強調されている。一方、唐代以降の靈驗記には、民衆が観音菩薩・善財童子・瑞相を実際に見たいと願う姿が記されている。それに対して、雲棲株宏は、海難事故で亡くなった普陀山参詣者の死を悼み、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』「普門品」の「無刹不現身」という立場から、普陀山信仰を批判している。

こうした普陀山信仰は、従来 of 観音経信仰を重視する靈驗記にも影響を及ぼしている。周克復『観音経持驗記』は、「観音経信仰」に基づき、『観音経』や「呪」を称えれば救われることを強調している。しかし、『観音経持驗記』にも普陀山に参詣することで得られた靈驗の記録が収録してある。これは『華嚴経』「入法界品」に基づく「普陀山信仰」が中国古来の観音信仰に影響を与えた好例である。

以上のように、『八十華嚴』に描かれる観音菩薩の居所が、中国の観音聖地である普陀山の成立に大きな影響を与え、中国の観音信仰の形態も変えたことが明らかになった。

中国の小説を考察した結果、次のことが明らかになった。『南海観音全伝』、『西遊記』、『封

神演義』に見られる観音菩薩の救済のあり方については、『華嚴経』「入法界品」に最も近いのは『西遊記』である。『西遊記』では、孫悟空ら玄奘の弟子は、苦難に遭う度に観音菩薩の居所を訪ね、観音菩薩の助けを借りて苦難から救われる。これは、『華嚴経』「入法界品」の善財童子が観音菩薩を訪ねる記述と類似している。ただし、『西遊記』では、『華嚴経』「入法界品」と比較して、さらに観音菩薩の居所を訪ねることの重要性が強調されている。

『華嚴経』「入法界品」における菩薩の階位について、順番は普賢菩薩、文殊菩薩、観音菩薩である。この階位の順番に関しては、『封神演義』が『華嚴経』「入法界品」に最も近く、同様の順としている。一方、『南海観音全伝』と『西遊記』の場合、観音菩薩の階位が普賢菩薩と文殊菩薩より高い。

『南海観音全伝』と『西遊記』以前の宝巻では、観音菩薩の居所は、明代以前に観音信仰が盛んだった「香山」という寺院であった。『八十華嚴』の Potalaka の影響と普陀山の成立により、現在流通している『南海観音全伝』と『西遊記』の観音菩薩の居所は「普陀山」になった。本論文ではこれらの違いを比較することで、『華嚴経』「入法界品」に記されている観音菩薩の居所である Potalaka が一定の影響を及ぼし、『華嚴経』の観音菩薩観が中国の小説に影響を与えたことを明らかにした。

以上の考察により、『八十華嚴』に描かれる観音菩薩の居所が中国の観音聖地である普陀山の成立に大きな影響を与え、観音菩薩の信者は普陀山に参詣し観音菩薩示現を求める傾向が強くなったことを明らかにした。「観音経信仰」は現在も盛んであるが、本論文は、『華嚴経』に基づく観音信仰も強固に存在しているという新たな説を提起した。

参考文献

【略語および一次資料】

T：『大正新修大藏経』

『新纂続藏』：『新纂大日本続藏経』

再雕版：『高麗大藏経』 東国大学校、1957-1976 年

金藏本：『中華大藏経』 中華書局、1983-2004 年

磧砂本：『磧砂大藏経』 北京線装書局、2005 年

石経本：『房山石経』 华夏出版社、2000 年

『正法華経』 (T9)

『妙法蓮華経』 (T9)

『添品妙法蓮華経』 (T9)

『大方広仏華嚴経』 (T9)

『仏説羅摩伽経』 (T10)

『大方広仏華嚴経』 (T10)

『大方広仏華嚴経』 (T10)

『大般涅槃経』 (T12)

『地藏菩薩本願経』 (T13)

『思益梵天所問経』 (T15)

『金光明最勝王経』 (T16)

『三種悉地破地獄転業障出三界祕密陀羅尼法』 (T18)

『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』 (T20)

『千手千眼觀世音菩薩廣大円満無碍大悲心陀羅尼経』 (T20)

『阿毘達磨大毘婆沙論』 (T27)

『法華玄論』 (T34)

『法華義疏』 (T34)

『觀音玄義』 (T34)

『華嚴経探玄記』 (T35)

『華嚴經傳記』(T51)
『般若波羅蜜多心經略疏』(T33)
『大方廣佉華嚴經疏』(T35)
『大方廣佉華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35)
『新華嚴經論』(T36)
『注維摩詰經』(T38)
『從容錄』(T48)
『佉祖歷代通載』(T49)
『佉祖統紀』(T49)
『佉祖歷代通載』(T49)
『宋高僧傳』(T50)
『大唐大慈恩寺三藏法師傳』(T50)
『大唐西域記』(T51)
『華嚴經探玄記』(T35)
『大方廣佉華嚴經搜玄分齊通智方軌』(T35)
『略积新華嚴經修行次第決疑論』(T36)
『出三藏記集』(T55)
『歷代三寶紀』(T49)
『開元积教錄』(T55)
『觀世音菩薩往生淨土本緣經』(『新纂統藏』1)
『大方廣佉華嚴經要解』(『新纂統藏』8)
『楞嚴經疏解蒙鈔』(『新纂統藏』13)
『解深密經疏』(『新纂統藏』21)
『妙經文句私志記』(『新纂統藏』29)
『大方廣圓覺修多羅了義經略疏』(『新纂統藏』45)
『依楞嚴究竟事懺』(『新纂統藏』74)
『禪宗頌古聯珠通集』(『新纂統藏』65)
『天聖広灯錄』(『新纂統藏』78)
『聯灯会要』(『新纂統藏』79)
『五灯会元』(『新纂統藏』80)
『觀音慈林集』(『新纂統藏』88)

- 『東国僧尼録』（『新纂続蔵』88）
『憨山老人夢遊全集』（『嘉興蔵』22）
『天岸昇禪師語録』（『嘉興蔵』26）
『御選語録』（『新纂続蔵』68）
『韓国仏教全書』（東国大学校出版部、2002年）
『普陀洛迦新志』、杜潔祥編『中国仏寺史志彙刊』10（明文書局、1980年）
『中国歴代観音文献集成』（中華全国図書館文献縮微複製中心、1998年）
『淮南子』、『国訳漢文大成』経史子部第十一卷（国民文庫刊行会、1928-1936年）
『香豔叢書』（人民文学出版社、1994年第2版）
『西遊記』（三民書局、2020年）
『白玉蟾全集校注本』（海南出版社、2004年）
『封神演義』（中華書局、2013年）
『南海観音全伝 達磨出身伝灯伝（合刊）』（三民書局、2008年）
荻原雲来・土田勝弥編『改訂 梵文法華経』（山喜房仏書林、1994年第3版）
聖語蔵（『宮内庁正倉院事務所所蔵聖語蔵経巻』CD/DVD 東京、丸善、2000年）
P. L. Vaidya, ed. 1960. *Gaṇḍavyūhasūtra*, Buddhist Sanskrit Texts, No.5, Darbhanga.
Sangs rgyas phal po che shes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo, P No.761, 45. *Sdong po bkod pa'i mdo pa*.

【図版資料】

- 『敦煌宝蔵』、新文豊出版公司、1986年
中国国家図書館編『国家図書館蔵敦煌遺書』、北京図書館、2008年

【二次資料】

- 『黄庭堅全集』、2001年、四川大学出版社
荒木 見悟[1993]「明代における李通玄」、『日本中国学会報』第45集
池田 魯参[1986]「宗密『円覚経道場修証儀』の礼懺法」、『印度学仏教学研究』35（1）
石井 公成[1996]『華嚴思想の研究』、春秋社
石井 公成[2017]「唐の石鼓寺の智雲は新羅僧か（1）『妙経文句私志記』『妙経文句私志諸品要義』の変格漢文」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』75
石上 善応[1982]「浄土思想と法華経の交渉」（塚本啓祥編『法華経の文化と基盤：法華経研

究』)

- 伊藤 真[2011]「李通玄による五種の初発心の説について」、『印度学仏教学研究』59(2)
- 奥野 光賢[2002]『仏性思想の展開—吉蔵を中心とした『法華論』受容史』、大蔵出版。
- 奥野 光賢[2005]「吉蔵の法華経観」、『駒澤短期大学研究紀要』33
- 大澤 邦由[2018]「温陵戒環禅師『楞嚴経要解』初探：特に泉州開元寺に着目して」、
『駒澤大学仏教学部研究紀要』76
- 大塚伸夫[2008]『『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経』における初期密教の特徴——ウパセ
ーナ比丘説話を中心として』、『高野山大学密教文化研究所紀要』21
- 大角 修[2014]『善財童子の旅：〔現代語訳〕華嚴経「入法界品」』
- 王 宏涛[2014]「知情意行：文殊、観音、地蔵、普賢関係初探」、『牡丹江大学学报』2014年12
期
- 鎌田 茂雄[1973]「香港の仏教儀礼—大悲懺法について—」、『印度学仏教学研究』22(1)
- 鎌田 茂雄[1975]『宗密教学の思想史的研究』、東京大学東洋文化研究所。
- 鎌田 茂雄[1987]「慧萼伝考——南宗禅の日本初伝」、『財団法人松ヶ岡文庫研究年報』1、松
ヶ岡文庫
- 關 正宗[2018]『台湾観音信仰的「本土」与「外来」』、博揚文化。
- 木村 清孝[1988]、『『白花道場発願文』考』、鎌田茂雄博士還暦記念論集刊行会編『鎌田茂雄
博士還暦記念論集 中国の仏教と文化』、大蔵出版
- 木村 清孝[1992]『中国華嚴思想史』、平楽寺書店
- 金 知見[1990]「義湘の法諱考—海東華嚴の歴運をめぐって」、『韓国仏教学セミナー』第
4号
- 倉本 尚徳[2016]『北朝仏教造像銘研究』、法蔵館
- 倉本 尚徳[2018]「靈裕の享年—『続高僧伝』と石刻資料の比較」、『印度学仏教学研究』、66
(2)
- 恋田 知子[2008]「江戸初期における絵巻制作の一背景—中井正知・杉原盛安の文化活動、
—」、『藝文研究』95
- 後藤 大用[1958]『観世音菩薩の研究』
- 小林 太市郎[1974]『唐代芸術の研究』、淡交社
- 黄 東陽[2007]『唐五代記異小説的文化闡釈』、秀威資訊
- 佐伯 富[1961]「近世中国における観音信仰」、『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』、京都：塚
本博士頌寿記念会

- 佐藤 哲英[1961]『天台大師の研究』、百華苑
- 佐藤 哲英[1981]『続・天台大師の研究』、百華苑
- 謝 宜君[2008]『比較『観世音応驗記』与『地藏菩薩像靈驗記』的説服策略』
- 积 親航 [2014]『観自在菩薩法門研究—以『華嚴經』善財童子參訪大悲観自在菩薩為主』
(華嚴専宗研究所修士論文、2014年)
- 高桑 駒吉[1974]『大唐西域記に記せる東南印度諸国の研究』国書刊行会
- 丹治 昭義等訳[1994]『さとりにへの遍歴：華嚴經入法界品』、中央公論社
- 陳 怡安[2021]「大悲と観世音菩薩の結びつきについて—漢訳「入法界品」と『請
観世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』を中心として」、『印度学仏教学研究』69(2)
- 陳 怡安[2021]「李通玄の観音菩薩および「智」と「悲」をめぐって」、『駒沢大学大学院仏
教学研究會年報』(54)
- 陳 怡安[2022]「李通玄の potalaka 観及び梵語の理解度：「小白華樹山」という訳語とそ
の影響を中心に」、『印度学仏教学研究』70(2)
- 陳 英善[2007]、「従天台、華嚴論観音大悲普門之時代意義」、『観世音菩薩与現代社会』、
法鼓文化
- 陳 玉女[2017]『観音と海洋—明代東南沿海的観音信仰』、仏光文化
- 土屋 昌明編[2007]『東アジア社会における儒教の変容』、専修大学出版局。
- 董 志翹[2002]『観世音応驗記三種』、江蘇古籍出版社
- 杜 斗城[2000]「西秦仏教述論」、『中華仏学学報』13(上)
- 中村 瑞隆[1998]『現代語訳 法華經』、春秋社
- 橋本 進吉[1922]、『伝記・典籍研究』「慧尊和尚年譜」(1972年出版)、岩波文庫
- 長谷岡 一也[2020]『華嚴經入法界品梵藏漢対照索引』、法蔵館
- 彦坂 周[1989]「南印ポデイヤ山、観音信仰発祥の聖地」、p.373、『印度学仏教学研究』
- 本田 濟[1997]『易』、朝日新聞
- 水谷 香奈[2021]「慈恩大師基の救済観：『法華經』観世音菩薩普門品の解釈を中心に」、
『印度学仏教学研究』69(2)
- 牧田諦亮[1970]『六朝古逸 観世音応驗記の研究』、平楽寺書店
- 田中史生[2014]『入唐僧慧尊と東アジア 附慧尊関連史料集』、勉誠出版
- 道端良秀[1954]「中国に於ける民間信仰と観音」、『印度学仏教学研究』3(1)
- 森本公誠[1998]『善財童子 求道の旅—華嚴經入法界品華嚴五十五所絵巻より』、朝日新聞
- 宮治 昭[1992]『涅槃和弥勒的図像学—インドから中央アジアへ』、吉川弘文館。

- 楊 宝玉[2009]『敦煌本仏教靈驗記校注並研究』、甘肅人民出版社
- 吉村 誠[2021]「玄奘三蔵と『西遊記』——孫悟空・猪八戒・沙悟浄のルーツをめぐって」、
『印度学仏教学研究』 69 (2)
- 藍 慧齡[2009]『華嚴三大士研究』(陝西師範大学、修士論文)
- 李 惠英[2000]『慧苑撰『続華嚴略疏刊定記』の基礎的研究』、同朋舎
- 李 利安[2009]「大乘仏教的悲智精神」、『忻州師範学院学報』、2009 年第 1 期
- 李利安、景天星[2019]「論古代印度的補补怛洛迦山信仰」、2019 年第 9 期
- 劉 鐔靖[2019]『論「大方広仏華嚴經感応伝」的「法蔵因素」与伝播關係』、2019 国際青年
華嚴学者論壇論文集
- 隆 明[2022]「李通玄における観世音菩薩について」、『印度学仏教学研究』 70 (2)
- 渡辺 章悟[2009]『般若心経—テキスト・思想・文化』、大法輪閣

Chun-Fang Yu、 *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara*、 New York、 2001.
Franklin Edgerton. 1998. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar And Dictionary*、 India、 Delhi、
1970 reed.、 India、 Delhi.