したことはまちがいのないところであろう。[10] 第三に、さらに義山が序にいうように、常にこれを壁上に展じ、礼誦称仏していたことが、この観徹のうら書きによって裏づけられることである。その願文にいう「今茲に余、老病を染じ、方に碩西に垂んとす。因って意趣を略述す」とは「普く都鄙の道俗をして瞻仰注念し、願生念仏の心を発起せしむ」というところにあることはいうまでもない。この願文が、享保十六年八月に揮毫されたことは、寂する四ヶ月前のことであり、伝記にいう、

（享保）十六年ノ夏遷化ノ年ナリ智光清海ノ二変相ノ合讃ヲ講ゼリ。衆ニ対シテ云ク、我レ今年ハ西帰ノ年ナリ、斯終身ノ結講ナリ、トテ毎日臨終正念同生極楽ト回願セシメラル

と記される。合讃を講じた数ヶ月の後に記した願文であり、観徹の遺訓ともいうべき言葉といえる。

そうした観徹の浄土曼荼羅に対する態度は、その著書『浄土三部経合讃』にもあらわれている。いうまでもなく『浄土三部経合讃』は長く『三部経』講読の手引書として広く読まれている書物である。そのうち当麻曼荼羅を引く箇所があることはすでに指摘したことがある。その他、智光・清海の二曼荼羅を引いて経証ならぬ絵証をして経文の説明をしている。それらの箇所は『観無量寿経』では、

- 宝樹観の「宝草」の説明に智光・清海を、「網」の説明に智光を、「宝樹」の説明に当麻を、「諸天童子」の説明に当麻を引く。
- 勢至観では「勢至菩薩の説明」に清海曼荼羅銘文を引く。
- 雑想観では「（三尊）身同」の説明に当麻引く。
- 下品上生段では「往生人引接」の説明に当麻を引く。

『阿弥陀経』では「七重欄楯・七重羅網・七重行樹」の部分で、当麻と清海の曼荼羅を引いている。

右の例証から観徹はつねに経文を解釈する場合、浄土三曼荼羅をもって具体的に理解を進めていったと推定ができる。特に『浄土三部経合讃』が講義録であるという性格を考えると、曼荼羅をもって説明することは聞く者たちにとっても理解しやすい方法であったといえよう。

結論的にいえばこれらの例証は観徹が曼荼羅を単に経文に付随する図相とみるのではなく、阿弥陀仏像・三尊像と同じく信仰の対象としてだけでなく西方浄土を説く経文と同じ、聖図として拝瞻していた結果であると考えられる。

○

以上、観徹と浄土曼荼羅との関係を述べた。伝記とそれを補う義山・直然の言葉、さらにそれらを裏づける観徹所持の当麻曼荼羅のうら書きと『浄土三部経合讃』に引用する浄土曼荼羅を指摘した。それらのことから観徹の学問成果は『浄土三部経合讃』に代表されるけれども、その意図するところは称名念仏の精励で貫ぬかれ、その補助として極楽を具象化している浄土三曼荼羅を用いたことが理解されるのである。

註

① 『浄土宗大辞典』第一巻二五〇頁「観徹」の項。

② 巻上、三丁ウ。桂鳳撰、元文五刊。

③ 元禄元年（一六八八）～同一二年（一六九九）に東漸寺に住す。雲臥が寂にあたり口占した西帰偈は観徹が筆記したという。（『続日本高僧伝』〈『大日本仏教全書』一〇四巻一七四頁下〉）。

④ 註①に同じ。

⑤ 二四〇頁四。

⑥ 拙稿「当麻曼荼羅研究書について」（『浄土宗教学院研究所研究所報』第三号昭和五六年一一月）の表を参照。

⑦ 『智光清海二曼荼羅合讃』義山序。

⑧ 『智光清海二曼荼羅合讃』序。

⑨ 『当麻寺』（『大和古寺大観』第二巻）。

⑩ 江戸崎大念寺には浄土三曼荼羅三幅があり。「此三幅は毎月二十三日懺法相勤時為可奉掛之義誉上人造之」（『浄全』二〇巻二九五頁下）、現物不明。

補陀洛の一考察

妹尾匡海

補陀洛（potalaka）はいうまでもなく観音の浄土であるが、これについて説示する経典の数は必ずしも多いとは言えず、またその思想性についても、阿弥陀仏や阿閦仏の浄土思想ほどに顕著なものを認めることができないといってよい。この事実は、本来の観音信仰にとって補陀洛浄土思想が必ずしも重要な意味を持つものでなかったことを示唆していると思われるのであるが、それについてはひとまず置き、まず諸経典に説かれる補陀洛についてその内容を見ておく必要があると思われる。

第一に、補陀洛について説く諸経典のうち、成立のもっとも早いものとして『華厳経』の名を挙げることができると思われる。この『華厳経』には、六十巻本（旧華厳）と八十巻本（新華厳）とが存在するが、[1] 補陀洛についての記述は両経とも内容的に大差のないものとなっている。

今、『新華厳』によれば補陀洛は次のように説き示されている。

海上に山ありて聖賢多く、衆宝の所成にして極めて清浄に、華果樹林は皆遍満し泉流池沼は悉く具足す。勇猛大夫観自在は、衆生を利せんがためにこの山に住す。（中略）その西面の巌谷のなかをみるに泉流瑩映し、樹林翳鬱して香草柔軟に右旋して地に布けり。観自在菩薩は金剛宝石の上に結跏趺坐したまう。[2]

以上が『華厳経』の補陀洛に関する記述であるが、ここで注意しなければならぬのは、『華厳経』のこの個所の焦点が、『菩薩は云何が菩薩の行を学し、菩薩の道を修するや』という善財童子の問いと、それに対する観音の答とにあるということである。すなわち、ここに現れる補陀洛の描写はあくまでも情景設定として示されているにすぎず、それ以上の意味を有しないということである。

次に、隋の闍那崛多訳『不空羂索呪経』に、

一時、婆伽婆、逋多羅山頂の観世音宮殿所居の所に在り。彼の山中に娑羅波樹、多摩羅樹、瞻蔔華樹、阿提目多迦華樹等多く在り、さらに種々無量無辺の諸雑宝樹有りて周囲を荘厳す。[3]

と述べられている。ここに見られる釈尊が一時、補陀洛に止住して法を説いたという記述は、たとえば『千手千眼大悲心陀羅尼経』[4]や、『十一面観自在菩薩儀軌経』[5]等にもその記述があり、補陀洛の権威を宣説するために釈尊止住の聖所ということが説かれるようになったものと思われる。

諸経典における補陀洛の記述はおよそ以上のようなものであるが、気のついた点について若干指摘しておきたい。

まず第一に注意されることは、補陀洛について説く経典のうち、成立のもっとも早いのはすでに述べたように『華厳経』（旧華厳）であり、その訳出は西紀四百年頃であるが、現在の段階では、それ以前にさかのぼって補陀洛について説く資料を見い出すことができぬと思われることである。

ところで、『華厳経』の補陀洛の所説についてはすでに述べたとおりであるが、この補陀洛に関する記述の後に続いて『華厳経』が次のように説示していることは、『法華経』「普門品」との関連を示すものとして注意される。すなわち、

願って常に一切の衆生を救護し、願って一切の衆生をして険道の怖を離れ、熱悩の怖を離れ、迷惑の怖を離れ、繋縛の怖を離れ、殺害の怖を離れ、貧窮の怖を離れ、不活の怖を離れ、悪名の怖を離れ、悪趣の怖を離れ、黒闇の怖を離れ、遷移の怖を離れ、愛別の怖を離れ、怨会の怖を離れ、逼迫する身の怖を離れ、憂悲の怖を離れしむ。復是願を作さく、願くは諸の衆生若し我を念じ、若し我が名を称し、若し我が身を見れば、皆一切の怖畏を免離することを得んと。[6]

と説かれるのがそれであるが、これはすなわち、善財童子の問いに対して観音が菩薩の大悲の行門を宣説し、一切の衆生に無畏を施すことを述べたものである。

ここに現れる現世危難、すなわち、険道、熱悩、迷惑、繋縛、殺害、貧窮、不活、悪名等の一切の難とそれに対する観音の救済の説示は、あきらかに『法華経』「普門品」の現世危難救済の所説と一致しているものである。

現存する完訳『法華経』のうち、訳出のもっとも早いのは、西晋の竺法護が泰始年中（西紀二六五―二七四年）に訳した『正法華経』であるが、この訳出年次の前後関係から見ても『華厳経』の観音に関する説が「普門品」の影響を受けていることは、充分に推測されうると思われる。とくに観音に関する記述を有する『華厳経』「入法界品」は、『華厳経』成立の最終段階に属するものと見られており、その成立当時、「普門品」の観音信仰が一般に隆盛なものであったことが確認されているのである。[7]

このように、『華厳経』「入法界品」の観音現世危難救済の所説は『法華経』「普門品」にもとずくものとみなされるが、一方、この「普門品」においては、どこにも補陀洛について言及するところがないのである。「普門品」の成立について、筆者はそれがおよそ三期の段階を経ていると考えるものであるが、その第一期と考えられる現出危難救済現世利益と念観音一心称名の信仰は、早くも紀元前後には一般化していたと思われるのであり、それに化身思想が結びつき、その後、西紀百五十年頃には多宝仏塔に関する説が増補されて現存「普門品」の姿になったものと思われるのである。[8]

この「普門品」が補陀洛についてまったく言及しない事実については、(A)「普門品」成立当時、まだ補陀洛の思想が存在していなかった事実を示すものとみる考え方と、(B)「普門品」は補陀洛説を知りながらあえて説示しなかったという考え方との二通りの理由が考えられると思われる。今仮りに(A)の考え方によるならば、補陀洛の成立はおよそ西紀百五十年から三百年くらいの間ということになると思われるが、また一方、(B)の考え方によるならば補陀洛の成立は紀元前後、さらにそれ以前にまでさかのぼりうる可能性が充分にあると思われる。

ところですでに述べたように、「普門品」の成立については確実なことは言えぬが、その信仰が紀元前後には相当隆盛なものとなっていたらしいことはたとえば『無量清浄平等覚経』や『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（大阿弥陀経）等の諸経典に現れる観音の記述を見ればあきらかであると思われる。[9]こうした観音信仰の源流はさらに紀元前二百年頃にまでさかのぼりうるとする説もあるが、[10]ここで注目されるのは、この観音信仰の源流として、南インド海浜地方の海上守護神信仰を想定する諸説のあることである。これについては、後藤大用氏が『観世音菩薩の研究』の中で論じてお

られるが[11]その後とくに目立つ新説も現れておらず、観音の原型を南インド海浜地方の海上守護神と想定し、補陀洛をその祭祀の霊場とみることは、「普門品」の海上における危難救済の所説[12]とあいまってほとんど定説化された感があるといってよいと思われる。一方、観音についてインド古代の大自在天の影響をいう説も根強くあり[13]、ゾロアスター教の影響がいわれる阿弥陀仏[14]と同様に、観音はその原始型態において多分に異教的であるといってよいと思われる。

さて、こうした異教の神が仏教にとりいれられる場合、その性格内容が取捨選択され仏教的に改変されることはいうまでもないが、観音の場合もそうしたことが行なわれたと思われるのである。すなわち、海上守護神たる観音はその現世危難救済性のゆえに仏教にとりいれられ、仏教宣布のうえで多いに利用されたと思われるが、一方、異教神時代の霊地の存在は仏教徒にとってはあまり意味のないことであったのではないかと思われる。「普門品」が補陀洛について言及しないのはそうしたためであったと思われるのである。その理由としては、まず第一に、仏教徒にとっての霊地とは四大聖地を代表とする釈尊の事蹟の地をおいてほかに存在しなかったことをあげることができると思われる。[15]『華厳経』以降、補陀洛について記す諸経典は一致して、釈尊が一時補陀洛にあって仏法を宣説したことを記すが、このことは補陀洛が仏教的霊地であることを主張するためには釈尊一時止住の地という絶対的仏教的権威に依る必要があったという事実を示していると思われるのである。

次に考えられることは、現世における衆生の救済という観音の思想は、阿弥陀仏のような浄土思想を必要としなかったのではないかということである。すなわち、阿弥陀仏や阿閦仏は自らの誓願によって浄土を建立しそこに衆生をむかえとって救済するのであるが、観音の衆生救済は現世利益の言葉通り、あくまでもこの現世において展開されるものである。つまり、現世における衆生の救済利益ということが観音の根本の誓願であり、そうしたいわば現世主義ともいいうる思想的発想からは阿弥陀仏や阿閦仏にみられるような浄土思想の発生する余地はなかったと考えられるのである。これらの点を考えると、観音の現世性ということが補陀洛の思想的展開を制限したともいいうるが、いずれにせよ現世の危難救済現世利益を焦点とする観音信仰からすれば、観音の住居たる補陀洛に関する説はそれほど大きな教理的意味を持ちえなかったと思われるのであり、そのために「普門品」のとりあげるところとならなかったものと思われる。

註① 両経の記述はほとんど一致するが、若干の相異点として、『新華厳』の補陀洛に対して『旧華厳』が光明山と訳している点があげられる。

② 大正一〇巻三六六、c。六十巻本では大正九巻七一八、a。

③ 大正二〇巻三九九、a。

④ 大正二〇巻一〇六、a。

⑤ 大正二〇巻一三九、c―一四〇、a。

⑥ 大正一〇巻三六七、a・b。

⑦ この当時の観音信仰の隆盛について、法顕は『仏国記』の中で、「摩訶衍人すなわち般若波羅蜜、文殊師利、観世音等を供養す」（西天竺、摩頭羅国の条）と録している。（大正五一巻八五、a・b）

⑧ 「菩薩」の語の出現時期、および初期大乗経典の中でもっとも早く観音の名が現れる『大阿弥陀経』の成立年代とその記述内容、さらに『マハーヴァスツ』中の『観察世間経』の成立年代等を総合してみて、「原始普門品テキスト」は、紀元前後に存在していたと筆者は考えている。この「普門品」の原始テキストの内容は、観音の現世利益と念観音一心称名に関するものであったと思われるが、この現世衆生救済の多様性に応じて、化身思想が導入され、さらに『法華経』が「普門品」テキストを編入する段階で、「普門品」と『法華経』との関連を強調するために、多宝仏塔に関する記述を増補したものと思われる。

⑨ 大正十二巻二九〇、a。二九一、a。三〇八、b。三〇九、a。

⑩ 後藤大用『観世音菩薩の研究』三四二頁。芳岡良音『観世音菩薩の起源』（印仏研第十二巻、第一号、一八二頁）。

⑪ 後藤大用前掲書一九一頁。

⑫ 補陀洛の起源について、それを「普門品」の水難、羅刹難の所説に求める説もある。（梅原隆嗣『観音菩薩の研究』三六頁）。

⑬ 後藤大用前掲書一九五、一九六頁。

⑭ 伊藤義教『ゾロアスター研究』三六一頁以下。

⑮ 後藤大用前掲書二〇八頁。

中論の研究

―特に niḥsvabhāvatva を中心として―

前川重絢

龍樹 Nāgārjuna の中観思想においては、縁起無自性空説が経糸（たていと）であるとすれば、真俗二諦説は緯糸（よこいと）に相当するといわれる。[1]そこで、この経糸の使命を担う縁起無自性