

# 偽經高王觀世音經のテキストと信仰

桐谷 征一

## 一 はじめに

本稿は、(一) 中國の南北朝期に撰述され、いわゆる偽經として知られる「高王觀世音經」(以下には、高王經と略稱)の現存する最古本テキストと、それにつづく比較的原初形態に近い古本テキストの提供。(二) 高王經の本文テキストならびに同經をめぐる靈驗説話の蒐集と整理。(三) 上の作業を通じて、中國中世における佛教信仰の中でもぎわめて庶民に親しまれた觀音經信仰において、偽經高王經の存在が果たした歴史的役割と、その特殊性についての考察、の三點を主旨として述べている。

なお、全體の構成は次の通りであるが、用いる資料はつとめて「表」として一括するようにした。議論の展開に應じ、適宜ご参照いただきたい。

## 一、はじめに

### 二、高王經テキストの源流と展開

#### a、房山石經中の古本高王經

#### b、古本高王經テキスト校異

#### 〔表1〕〈高王經五本對校一覽〉

#### c、高王經テキストの源流

#### 〔表2〕〈十句觀音經對照表〉

### 三、高王經受容の歴史的環境

#### a、南北朝期における觀音信仰

#### b、隋代河北における觀音信仰と高王經

#### c、偽經高王經の記録と忌避

### 四、高王經の信仰と靈驗説話

#### a、高王經の説相と信仰

#### b、高王經をめぐる靈驗説話

#### 〔表3〕〈高王經靈驗説話資料一覽〉

#### c、高王經靈驗説話の源流と傳承

〔表4〕〈高王經靈驗說話系統圖〉

d、道宣と「孫敬德」譚の普及

〔表5〕〈高王經靈驗說話内容對照表〉

〔表6〕〈高王經靈驗說話による陸奥『繫觀世音應驗記』内容點檢表〉

〔表7〕〈道宣・道世における「孫敬德」靈驗譚の記事異同一覽〉

e、志磐『佛祖統紀』と十句觀音經

五、おわりに

## 二 高王經テキストの源流と展開

a 房山石經中の古本高王經

佛典についての研究を報告するにあたっては、一般にはまずその成立あるいは漢譯の問題から論ずるのが常道であろうが、高王經のように中國佛教の歴代の經錄から偽經、疑經あるいは偽妄などの語を付して排除された一群の經典において、それは結論することのきわめて困難な一つの最終到達點を示す課題といえる<sup>(1)</sup>。また、成立すべき要因そのものが中國の現實の社會と佛教界に存在し、その時機に相應して登場した偽經高王經は、一旦成立した後もその時々の人々の信仰の要請にしたがって、その經文テキストさえも改變、増廣を續けたのである。

本節では、最近初めて存在を確認した高王經の最古本テキストを紹介し、その史的、文獻的價值を検討したい。

まず從來確認されている高王經のテキストであるが、その最古本は、牧田諦亮氏の指摘によるもので、同氏は「高王觀世音經の成立—北朝佛教の一斷面—」で、トルファン出土の高王經の古寫經殘簡（標題「佛說觀世音折刀除罪經」、一紙、出口常順氏藏。以下には、トルファン出土本について、これを八世紀頃に書寫された現存最古本として紹介され、併せて同經が出現した歴史的背景について精緻な論考を發表されている<sup>(2)</sup>。

このほど私は、數年來調査を進めている房山雷音洞所收の石經中に、トルファン本よりさらに年代を遡り、しかもほぼ完本とみられる古本テキスト（以下、ここでは房山雷音洞本）の存在を確認し、現地調査も完了した<sup>(3)</sup>。

房山石經中にはこの他にも石經山中、第三洞に所收の七世紀刻石の紀年をもつ經石にも、高王經の石刻一卷（房山第三洞本）の現存が報告されており、これらによって近年に至り北朝の故地である河北省房山だけで、二部の古本高王經が発見されたことになる。

なお、上記の三本に比較すればかなり後世に屬するものといえようが、われわれは今日この他に、高王經のテキストとして敦煌ベリオ本中の一寫本（敦煌出土本<sup>(5)</sup>）と、さらに大正大藏經所收本（正藏本<sup>(6)</sup>）や、清代の流布本などの刊本を見ることができ<sup>(7)</sup>。

就中、これまで一般にはほとんど知られることのなかった房山石經中の二本については、その所藏の狀況と書誌的事項を紹介する必

要があろう。

房山石經と總稱されるその一大經石群は、河北省房山縣の太行山脈に屬する白帶山（通稱石經山）の山腹に穿たれた九つの洞穴と、その麓の雲居寺境内の二か所に格護され、その經石總數一四、六二〇石、それに刻された經典一〇〇〇餘部、三五〇〇卷が現存すると報告されている。<sup>(8)</sup>

この膨大な量の經典の石刻事業は、もちろん一時に成されたものではなく、隋の大業年間（六〇五—六一七）に、幽州の沙門靜琬が法滅に對する危機感から佛典の永久的保存を發願して事業に着手し、唐の貞觀一三年（六三九）彼の没した後は代々の弟子がその遺命を繼承して、以後明末にいたる約一〇〇〇年のあいだ連綿と繼續された成果である。

雷音洞（また華嚴堂、石經堂ともいう）は、この房山石刻事業の中で最も早くに開鑿された八つの藏經洞のうちでとくに中心的存在の洞穴をいい、その完成の年次は發願者である靜琬自身の残した銘文で貞觀二年（六二八）と明らかであり、彼はこの洞に對しては他の洞と異なる役割を期待した。すなわち、他の洞穴はすべて經石をいっぱい充塞させたうえで嚴重に封鋼し、それが疑いもなく收藏庫だけの意味であるのに對し、雷音洞は、洞内の面積を最も廣くし、經石はすべて四方の壁面に嵌め込み、入口の他にその兩側には採光の窓を設け、天井を支える四本の八角柱には小佛龕の千佛が裝飾的に彫刻

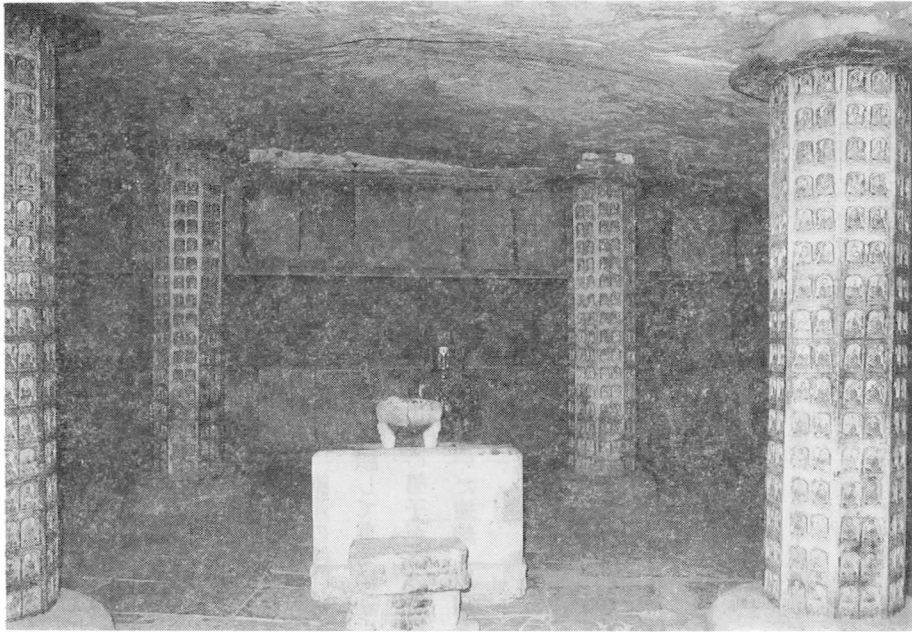
されて、それは當初より參詣者のあることを前提として開放的に設備されたものであることを窺わせる（圖1）参照。

なおごく最近、雷音洞内に安置された佛像の臺座の石の下から新發見の舍利函題名によれば、<sup>(9)</sup>雷音洞が藏經洞としての整備に着手されたのはおそくとも隋の大業一二年（六一六）以前であったことが確實と考えられ、したがって一部の後補された經石を除き、事業の當初から雷音洞内の壁面に收藏された經典については、ほぼその年次から遠く隔たることのない時期に刻石されたものとみて差支えないものと思われる（圖2）参照。

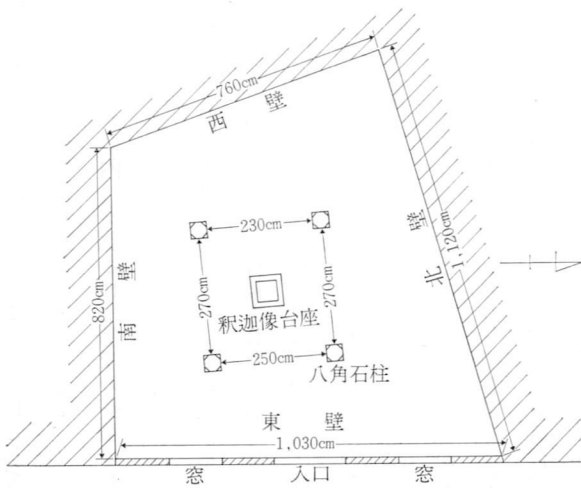
雷音洞内の四周の壁面には隙間なく板狀の石刻經が嵌め込まれており、私はすでにその現地調査の結果の一部を報告したが、<sup>(10)</sup>洞内の收藏經典は全一九種で、その使用された經石の數は合計一四六石である（圖3）参照。

いま、この雷音洞の性格をより明確にする意味で、次に收藏經目とその經石の位置ならびに經石の數量を一覽しておきたい。なお經典名は、「」内に經石にみえる標題を掲げ、（）内にその具名もしくは出典、また、とくに本稿論述に必要と思われる經典の特徴を付記した。

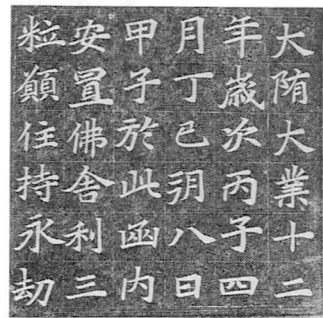
(1) 北壁上下段—西壁中下段—南壁中下段に、全七六石（一八六八行）。



〔圖1〕 房山雷音洞の西壁面（高王經は上段に收藏）



〔圖3〕 雷音洞平面圖



〔圖2〕 雷音洞出土隋舍利函題名（拓本）



「妙法蓮華經蓮」姚秦鳩摩羅什譯、全二八品。提婆達多品および普門品重頌偈の挿入あり。

全一卷。

(2) 西壁上段に、全一石(一七行)。

(9) 西壁上段に、全一石(九行)。

「優婆提舍經願生偈」(『無量壽經優婆提舍』願生偈)天親造

(10) 西壁上段に、全一石(二六行)。

・北魏菩提流支譯、偈のみ抄出。

無量義經德行品「大哉大悟大聖主」偈(經石に經題の標記なし)蕭齊曇摩伽陀耶舍譯、偈のみ抄出。

(3) 西壁上段に、全一石(一八行)。

(11) 西壁上段に、全一石(八行)。

「菩薩地持戒品受菩薩戒法」(『菩薩地持經』卷第五、菩薩地持方便處戒品)北涼曇無讖譯、一部抄出。

大般涅槃經如來性品偈(經石表面破損のため原標題不詳)北涼曇無讖譯、偈のみ抄出。

抄出。

(4) 西壁上段に、全五石(一二〇行)。

(12) 西壁上段—南壁上段に、全九石(二四一行)。

「賢劫千佛出賢劫經」(『現在賢劫千佛名經』)失譯、全一卷。

(13) 南壁上段に、全四石(一三八行)。

(5) 西壁上段に、全二石(三一行)。

(14) 南壁上段に、全二石(三三行)。

「八戒齋法」(『大智度論』卷第十三)姚秦鳩摩羅什譯、一部抄出。

(15) 南壁中下段に、全七石(一六三行)。

抄出。

「佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經」劉宋沮渠京聲譯、全一卷。四石中の二石は元代の補刻。

(6) 西壁上段に、全一石(二行)。

(16) 南壁下段に、全一石(二二行)。

「十方佛」(『十住毘婆沙論』卷第五)姚秦鳩摩羅什譯、一部抄出。

(17) 南壁中下段に、全七石(一六三行)。

抄出。

(18) 南壁下段に、全一石(二二行)。

(7) 西壁上段に、全一石(二六行)。

(19) 南壁上段に、全一石(一七行)。

「三十五佛名并懺悔經」(『決定毘尼經』)西晋竺法護譯、一部抄出。

(20) 南壁上段に、全一石(一七行)。

抄出。

(21) 南壁上段に、全一石(一七行)。

(8) 西壁上段に、全三石(六六行)。

(22) 南壁上段に、全三石(六六行)。

「佛臨般涅槃略說教戒經」(『佛遺教經』)姚秦鳩摩羅什譯、一部抄出。

(23) 南壁上段に、全三石(六六行)。

(17) 南壁下段に、全四石(一〇五行)。

〔勝鬘師子吼一乘大方廣經〕劉宋求那跋陀羅譯、全二五章。内、一石は元代の補刻。

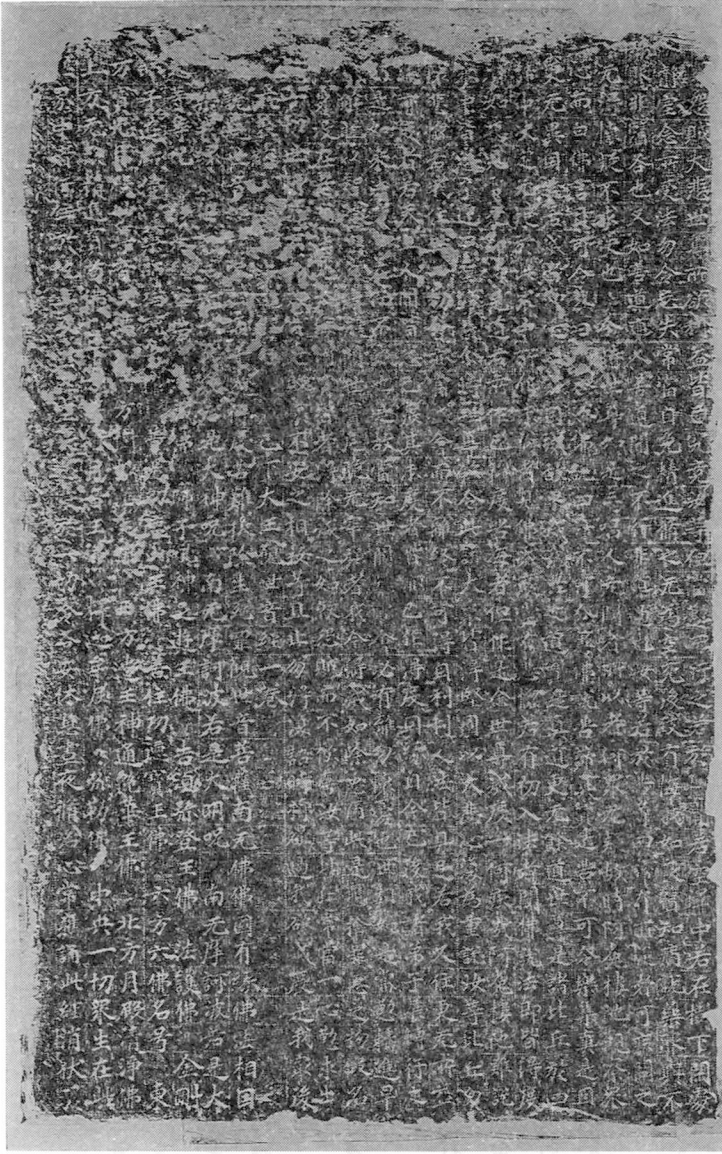
(18) 東壁上中下段に、全三三石(八九二行)。

〔維摩詰所說經〕姚秦鳩摩羅什譯、全一四品。内、二石は元

代の補刻。

(19) 東壁上中下段に、全三三石(五四行)。

〔大方廣佛華嚴經淨行品菩薩百四十願〕東晋佛跋陀羅譯、偈のみ抄出。



〔圖4〕房山雷音洞本高王經(拓本)、「已下大王觀世音經一卷」と見える。

さて前述の通り、この雷音洞を含む房山石經中には、二點の高王經の古本を見ることができる。

すなわち、その一點は雷音洞の西壁上段、第一一石の後半部にあり、『佛臨般涅槃略說教戒經（佛遺教經）』の末尾に付刻されている（圖4）参照。全體で九行、二五〇字に満たない雷音洞所收の中でも單一經としては極小の經典で、巻頭には「佛說觀世音經」とあり、また佛遺教經の最終行に「已下大王觀世音經」と見えることで、「大王觀世音經」というのが同經の異稱の一つであることがわかる。ただ、この雷音洞本の經石が配置されている西壁は、東向きに開

かれた雷音洞の入口からは長年月の間に吹込む風砂の最も影響を受けやすい位置にある。その故であろうが、經石の上半分の風化が進んでおり、經文にも若干の字句に判讀不詳の箇所がある。しかしその經石は雷音洞が開かれて以來のもので、その筆跡は他の雷音洞所收の大部分の經石と同じく、まぎれもなく靜琬自身の手によるものとみられる。

他の一點は、石經山の第三洞に收藏の一經石に刻された高王經で（圖5）、これは經石の保存状態が良好で、しかもその本文はきわめてよく雷音洞本と一致し、これによって雷音洞本はほぼ完全に原形



〔圖5〕 房山第三洞本高王經（拓本）

偽經高王觀世音經のテキストと信仰（桐谷）

の復元が可能となるのである。

この第三洞本は同じ經石に全四段の刻經と題名があり、すなわち最上段に『四分戒本』、第二段に『般若心經』、そして第三段に高王經、さらに第四段には雲居寺の衆僧の名が列記されている。

就中、この經石が注目されるのは、その四分戒本の經末に「四分戒本一卷、麟徳二年二月八日石山貴施刻」、般若心經の經末に「幽州録事參軍郎餘令敬造、蜜多心經一卷、總章二年四月八日記」の題記が見えること<sup>(1)</sup>で、これは靜琬没後も刻經事業は繼續され、麟徳二年(六六五)と總章二年(六六九)に、それぞれ施主を得て刻經がなされたことを意味している。同じ經石上に二つの紀年をもつこのような例は房山石經中でも他に類例をみないが、同じ經石上に刻されている當面問題の高王經も、やはりこの兩年から大きく下ることはあるまいと思われる。

房山石經中に發見された、この二つの石刻高王經は、通行の年代がかなり正確に特定できる點と、それが石刻の底本であるが故に不朽の保存を前提とした嚴密なテキストクリティックが行われていることで、その資料的價値はきわめて高いといえるのである。

- (1) 牧田諦亮『疑經研究』(京都大學人文科學研究所、一九六七)、参照。なお同氏には偽經研究という大きな視野をふまえて、南北朝期における觀音信仰と高王經の研究に關して、「高王觀世音經の成立―北朝佛教の一断面―」(『六朝古逸觀世音應驗記の研究』平樂寺書店、一九七〇)、「觀世音三昧經の研究」(六朝

朝觀世音信仰の基盤―(『六朝古逸觀世音應驗記の研究』前掲)、「六朝土人の觀音信仰―王玄謨の歸信―」、同(『東方學報』(京都)四一、一九七〇所收)等一連の充實した論考があり、この研究を進めるにあたっては其準的文献とさせていただきます。特記して氏の學恩に深謝する。

(2) 注(1)参照。またトルファン出土の高王經古寫殘簡(標題「佛說觀世音折刀除罪經」の影印は、藤枝晃編『出口常順藏トルファン出土佛典斷片圖録・高昌殘影』(法藏館、一九七八)圖版三三二、参照。

(3) 房山雷音洞の收藏經典については、拙稿「房山雷音洞石經攷」(『野村耀昌博士古稀記念論集・佛教史佛教學論集』一九八七、所收)を参照。なお、本稿で紹介した房山石經の雷音洞本は、私の岳父にあたる故兜木正亨氏蒐集の房山石經拓本に依るもので、その拓本の整理に關する全體の報告についても同稿を参照したい。

(4) 中國佛教協會編『房山雲居寺石經』(文物出版社、一九七八)圖版一〇「唐刻四分戒本・心經・觀世音經」参照。

(5) 敦煌出土本(ベリオノ No. 3920)。

(6) 正藏八五、一四二五頁、中。正藏本は、大日本續藏經本を轉收したもので、その底本は韓國光武二年(一八九八)刊本。

(7) 牧田諦亮氏前掲書、参照。

咸豐六年(一八五六)重鐫、福建省南關外新集堂書房藏版「高王觀世音經」の内容は、説相・高王觀世音經感應・三眞言(淨口、淨身、安土地)・奉請八菩薩(觀世音、彌勒、虛空藏、普賢、金剛手、妙吉祥、除蓋障、地藏王)・開經偈・佛說高王觀世音經・觀音救苦經・觀音救難呪・禮觀音・齋戒日期・高王觀世音經送大白衣感應などから成っている。

(8) 房山石經の概要について、過去の研究としてはまず第一にわが國の塚本善隆氏を中心とした總的研究『房山雲居寺研究』(『東方學報』京都第五册副刊、一九三五)が挙げられる。しかし實際には、同研究をもつても房山石經の具體的内容については把握するところではなく、新中國成立後の一九五六年



も佛教體系全體の中での處遇については、盛んな高王經の效驗の喧傳とはうらはらに、特異な存在という以上の位置づけを與えていない。我々としては、もうひとつ當時の信仰の實態には迫り得ない感が深かった。

その意味において、先の牧田諦亮氏の紹介によるトルファン出土本高王經の出現は、これまで志怪小説の範疇でしか扱われなかった靈驗説話と、當時の庶民の信仰生活の實態を直結させる意義があったといえる。

かくして現在我々には、このトルファン出土本と今回入手した房山石經中の二本と合せて、高王經本文の原初形態をさぐる三本の有力な手掛かりを得たわけであるが、さらに同經には敦煌出土のペリオ本(No. 3920)〔圖6〕と、現行本としての大正藏經本の存在が周知せられている。

次には、これら諸本の本文を比較對校し、原初形態からその後の増廣展開する過程を検證したい。  
本文を對校するのは次の(A)―(E)五本であるが、ここでは便宜上(A)・(B)・(C)の三本と、(D)・(E)の二本とに分けて作業を進めたい。

- |             |                 |                |
|-------------|-----------------|----------------|
| —略號—        | —標題および異稱—       | —注記(通行年代)—     |
| (A)房山雷音洞本   | 佛說觀世音經、大王觀世音經   | 六一六年に雷音洞の開     |
| (B)房山第三洞本   | 佛說觀世音經、高王觀世音經   | 經石に六六五、六六九年の紀年 |
| (C)トルファン出土本 | 佛說觀世音經、觀世音折刀除罪經 | 八世紀(牧田氏推定)     |
| (D)敦煌出土本    | 高王觀世音經          | 不詳             |
| (E)大正藏經本    | 高王觀世音經          | 不詳             |

〔表1-1〕〈高王經五本對校一覽〉

(A) 房山雷音洞本	(B) 房山第三洞本	(C) トルファン出土本
已下、大王觀世音經、(1) 〔佛〕說觀世音經〔一卷〕、讀誦千遍、得度苦難、 拔除生死罪、 觀世音菩薩、南无佛、	佛說觀世音經一卷、讀誦千遍、得度苦難、 拔除生死罪、(2) 觀世音菩薩、南无佛、	佛說觀世音折刀除罪經 佛說觀世音經、讀誦千遍、得度苦難、 拔除生死罪、 觀世音菩薩、南无佛、

佛國有緣、佛法相因、〔常〕樂我緣〔佛說〕、

〔南无摩訶波若〕是大神呪、(5)

南无摩訶波若是大明呪、

南无摩訶波若是大明呪、

〔淨光祕密佛、法藏〕佛、

師子吼神足遊王佛、告須彌登王佛、

法護佛、金剛師子遊戲佛、

藥師〔瑠璃光〕佛、

普光功德山王佛、善住功德寶王佛、

六方六佛名号、

東方寶光月殿妙尊音王佛、

南方樹根華王佛、

西方造王神通艷華王佛、

北方月殿清淨佛、

上方無數精進寶首佛、

下方〔善寂〕月音王佛、

釋迦牟尼佛、彌勒佛、

中央一切衆生、在此世界中者、

行住於地上、及〔以虛〕空〔裏〕慈〔憂〕於一切、

令各安休息、晝夜脩治、

心常應誦此經、消伏於〔毒害〕、

佛國有緣、佛法相因、常樂我緣佛說、(3)

南无摩訶般若波羅蜜是大神呪、

南无摩訶般若波羅蜜是大明呪、

南无摩訶般若波羅蜜是无等等呪、

淨光祕密佛、法藏佛、

師子吼神足幽王佛、告須彌登王佛、

法護佛、金剛藏師子遊戲佛、

藥師瑠璃光佛、

普光功德山王佛、善住功德寶王佛、

六方六佛名号、

東方寶光月殿妙尊音王佛、

南方樹根華王佛、

西方造王神通艷華王佛、

北方月殿清淨佛、

上方無數精進寶首佛、

下方善寂月音王佛、

釋迦牟尼佛、彌勒佛、

中央一切衆生、在於世界中者、

行住於地上、及以虛空裏、慈憂於一切、

令各安隱休息、晝夜脩治、

心常應誦念此偈、消伏於毒害、

佛說高王觀世音經

佛國有緣、佛〔法相因〕、常樂我緣佛說、

摩訶般若是大神〔呪〕、(4)

南无摩訶般若若是大神呪、

南无摩訶般若若是大明呪、

南无摩訶般若若是大無等等呪、

淨光祕〔密佛〕、法藏佛、

師子吼神足遊王佛、高須〔彌登王佛〕、

法護佛、金剛師子吼遊戲佛、

藥師流離光佛、

自在王佛、(6)

普光功德山王佛、善住功德〔寶王佛〕、

六方六佛名號、

東方寶光月殿妙尊〔音王佛〕、

南〔方〕樹根華王佛、

西方造王神通炎華王佛、

北方月殿清□□佛、

上方無數精進寶首〔佛〕、

下□□善寂月□〔王佛〕、(7)

釋迦牟尼佛、彌勒佛、

中央一切衆生、在此世界中者、

行住於地上、及以虛空裏、慈憂於一切、

令各安休息、晝夜脩治、

心常應誦此經、消伏於毒害〕、



〔表 1-2〕 〈高王經五本對校一覽〉

(D) 敦煌出土本	(E) 大正藏經本
<p>觀世音菩薩、南无佛、南无法、南无僧、佛國有緣、佛法相因、常樂我淨、有緣佛法、南无摩訶般若波羅蜜是大神呪、南无摩訶般若波羅蜜是大明呪、南无摩訶般若波羅蜜是无上呪、南无摩訶般若波羅蜜是无等等呪、南无淨光祕蜜佛、法藏佛、師子吼神足幽王佛、佛告須彌登王佛、法護佛、金剛藏師子遊戲佛、寶勝佛、</p> <p>藥師琉璃光佛、普光功德山王佛、善住功德寶王佛、過去七佛、未來賢劫千佛、千五百佛、萬五千佛、五百花勝佛、百億金剛藏佛、</p> <p>六方六佛名号、東方寶光月殿月妙尊音王佛、南方樹根花王佛、西方皂王神通焰花王佛、北方月殿清淨佛、上方無數精進寶首佛、下方善寂月音王佛、无量諸佛、多寶佛、釋迦牟尼佛、彌勒佛、</p> <p>中央一切衆生、在佛世界中者、行住於地上、及在虛空中、慈憂於一切衆生、各令安隱休息、晝夜修持、心常求誦此經、能滅生死苦、消伏於於毒害、</p> <p>那摩大明觀世音、</p> <p>觀明觀世音、高明觀世音、開明觀世音、</p>	<p>觀世音菩薩、南無佛、南無法、南無僧、(8) 佛國有緣、佛法相因、常樂我淨、有緣佛法、南無摩訶般若波羅蜜是大神呪、南無摩訶般若波羅蜜是大明呪、南無摩訶般若波羅蜜是無上呪、(9) 南無摩訶般若波羅蜜是无等等呪、南無淨光祕蜜佛、法藏佛、師子吼神足由王佛、佛告須彌登王佛、法護佛、金剛藏師子遊戲佛、寶勝佛、(10) 神通佛、(11)</p> <p>藥師琉璃光王佛、普光功德山王佛、善住功德寶王佛、過去七佛、未來賢劫千佛、千五百佛、萬五千佛、五百花勝佛、百億金剛藏佛、</p> <p>定光佛、(12)</p> <p>六方六佛名號、東方寶光月殿月妙尊音王佛、南方樹根花王佛、西方皂王神通焰花王佛、北方月殿清淨佛、上方無數精進寶首佛、下方善寂月音王佛、無量諸佛、多寶佛、(13) 釋迦牟尼佛、彌勒佛、</p> <p>阿閼佛、彌陀佛、(14)</p> <p>中央一切衆生、在佛世界中者、行住於地上、及在虛空中、慈憂於一切衆生、各令安穩休息、晝夜修持、心常求誦此經、能滅生死苦、(15) 消伏於於毒害、</p> <p>那摩大明觀世音、(16)</p> <p>觀明觀世音、高明觀世音、開明觀世音、</p>



普王如來化勝菩薩、念念誦此偈、七佛世尊、即說呪曰、  
離波、離波帝、求訶帝、陀羅尼帝、尼訶羅帝、毘離尼帝、  
娑婆訶、

十方觀世音、一切諸菩薩、誓願救衆生、稱名悉解脫、  
恐有薄福者、殷重爲解脫、但是有因緣、讀誦口不輟、  
誦經滿千遍、念念心不絕、火焰不能傷、刀兵立摧折、  
恚怒生歡喜、死者變成活、莫言此是虛、諸佛不妄說、

藥王菩薩、藥上菩薩、文殊師利菩薩、普賢菩薩、虛空藏菩薩、  
地藏菩薩、清涼寶山萬億菩薩、  
普光如來化勝菩薩、念念誦此偈、七佛世尊、即說呪曰、  
離波、離波帝、求訶帝、陀羅尼帝、尼訶羅帝、毘離尼帝、  
摩訶迦帝、眞靈度帝、  
娑婆訶、

十方觀世音、一切諸菩薩、誓願救衆生、稱名悉解脫、  
若有智慧者、慇懃爲解脫、但是有因緣、讀誦口不輟、  
誦經滿千遍、念念心不絕、火焰不能傷、刀兵立摧折、  
恚怒生歡喜、死者變成活、莫言此是虛、諸佛不妄說、  
佛說高王觀世音經、(17)

高王觀世音、能救諸苦危、臨危急難中、死者變成活、諸佛語不虛、  
是故應頂禮、持誦滿千遍、重罪皆消滅、薄福不信者、專貢受持經、  
念八大菩薩名號、

南無觀世音菩薩摩訶薩、南無彌勒菩薩摩訶薩、南無虛空藏菩薩摩訶薩、  
南無普賢菩薩摩訶薩、南無金剛手菩薩摩訶薩、南無妙吉祥菩薩摩訶薩、  
南無除蓋障菩薩摩訶薩、南無地藏王菩薩摩訶薩、南無諸尊菩薩摩訶薩、  
願以此功德、普及於一切、誦滿一千遍、重罪皆消滅、  
佛說高王觀世音經、終、

— 凡例 —

- (一) 本一覽は、「表1—1」に房山雷音洞本(A本)・房山第三洞本(B本)・トルファン出土本(C本)の三本を對校し、「表1—2」に敦煌出土本(D本)・大正藏經本(E本)の二本を對校した。
- (二) 本文の用字は原本に從つた。但、行格は本文の異同が判別しやすうように、適宜改行箇所を統一し、また讀點を付した。

偽經高王觀世音經のテキストと信仰(桐谷)

- (三) A本およびC本における「」内の字句は、それぞれの原本において不詳の箇所をB本によつて補つたもの。因にA本は經石表面に一部風化による剝落があり、C本は寫本の斷簡一紙で下邊が破損している。
- (四) C本の表記は、牧田諦亮氏『六朝古逸觀世音應驗記の研究』(二七三頁)に從つた。
- (五) 傍線は、對校各本の字句の相違あるいは増廣等を示す。但、「号」

と「號」、「无」と「無」等の慣用の場合は省略した。

- (1) 曰下、大王觀世音經。高王經の本文ではなく、同じ經石で高王經の前段に刻された佛遺教經の經末に付す。
- (2) 佛說觀世音經―拔除生死罪。D本・E本になし。
- (3) 常樂我緣佛說。D本・E本とも「常樂我淨、有緣佛法」に作る。
- (4) 摩訶般若是大神〔呪〕。誤寫による不要字句の混入か。
- (5) 波若。C本は「般若」、B本・D本・E本はいずれも「般若波羅蜜」に作る。以下、用例同じ。
- (6) 自在王佛。C本のみあり、A本・B本・D本・E本共になし。
- (7) C本は「王佛」以下を缺失。
- (8) 南無法、南無僧。D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (9) 南無摩訶般若波羅蜜は無上呪。D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (10) 寶勝佛、D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (11) 神通佛。E本のみあり、A本・B本・C本共になし。
- (12) 過去七佛―定光佛。D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (13) 無量諸佛、多寶佛。D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (14) 阿閼佛、彌陀佛。D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (15) 能滅生死苦。D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (16) 那摩大明觀世音―開明觀世音。D本・E本は同文、A本・B本・C本共になし。
- (17) 佛說高王觀世音經。以下は、A本・B本・C本・D本共になし。

c 高王經テキストの源流

インドで成立し中國へ將來、翻譯された一般の漢譯經典の場合は全く問題にならないことであるが、中國で時機相應として成立した

いわゆる偽經の場合にあっては、その源流を求める基本的な作業として、少なくとも次の三つの方向が考えられようである。

高王經の成立に關する研究としては、前述の通り牧田諦亮氏による詳細な論考が存在するが、それは本稿における課題の展開に照していえば、高王經の經名としてのルーツをたずねる作業に相當するといえよう。<sup>(1)</sup>

私は、さらに殘る問題として次の二點を指摘したい。一つは高王經のテキストのルーツを探究する作業であり、他の一つは信仰のルーツをもとめる作業である。

就中、高王經テキストのルーツを探究する作業としては、前項「二―b」において現存最古の高王經テキストである房山雷音洞本と、その後につづく四本とを對照せしめることで、そのテキストとしての繼續關係を確認し一つの系譜をたどることが可能であろう。

しかし、實は高王經のテキストには、同時期に二つの系譜が存在した事實が認められるのであって、しかもその状態は高王經信仰の存続したかなり長期にわたって繼續したことが考えられるのである。すなわち、その一つの系統は先に擧げた五本の高王經テキスト等が屬するもので、時代の経過とともに次第に増廣が進んで繁雜な内容をもつに至った繁體形のテキストの系譜であり、かつて牧田氏が取り上げられたところもそれに相當するといえよう。

ここでは、それに對する簡體形のテキストというべき他の一つの

系譜を紹介し、この二つの系譜相互の関係を考えてみたいと思うのである。

それをまず一つの結論として示せば、後世において「十句觀音經」と命名された一つのきわめて簡略に徹した觀音經の系譜をたどることが、實は高王經の源流と密接に關わっていたことが明らかとなったのである。

次に掲げる「表2」〈十句觀音經對照表〉は、この項において高

王經テキストの源流および展開を把握するための指標とした「十句觀音經」について、その所收の各本を對照した一覽表である。以下は、この表を資料として説明させていただく。

なお、この表には参考資料として、わが國の臨濟宗白隱慧鶴(1881-1863)が盛んに流布せしめた『延命十句觀音經』も掲載し、同經がその系譜に同列するものであることを示した。<sup>(2)</sup>

〔表2〕 〈十句觀音經對照表〉

〔救苦觀世音經〕	房山雷音洞本 〔高王經〕	房山第三洞本〔高王經〕	トルファン出土本〔高王經〕	敦煌出土本〔高王經〕	大正藏經本〔高王經〕	太平御覽本(談藝・太平廣記本)〔十句觀音經〕	佛祖統紀本〔十句觀音經〕	白隱本〔延命十句觀音經〕
觀世音、南无佛、佛國有因、佛法相値、□樂有緣、(中略) 朝念觀世音、暮念觀世音、念念相因起、	觀世音菩薩、南无佛、佛國有緣、佛法相因、常樂我緣、佛說、(中略) 晝夜脩治、心常應誦此經、(後略)	觀世音菩薩、南无佛、佛國有緣、佛法相因、常樂我緣、佛說、(中略) 晝夜脩治、心常應誦此經、(後略)	觀世音菩薩、南无佛、佛法有緣、佛法相因、常樂我緣、佛說、(中略) 晝夜脩治、心常應誦此經、(後略)	觀世音菩薩、南无佛、南无法、南无僧、佛國有緣、佛法相因、常樂我淨、有緣佛法、(中略) 晝夜修治、心常求誦此經、(後略)	觀世音菩薩、南无佛、南无法、南无僧、佛國有緣、佛法相因、常樂我淨、有緣佛法、(中略) 晝夜修治、心常求誦此經、(後略)	觀世音、南无佛、與佛有因、與佛有緣、佛法相緣、常樂我淨、	觀世音、南无佛、與佛有因、與佛有緣、佛法相緣、常樂我淨、	觀世音、南无佛、與佛有因、與佛有緣、佛法相緣、常樂我淨、
						朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、	朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、	朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、

念佛不離心、  
（後略）

念佛不離心、 念念不離心、 念念不離心、

「十句觀音經」の成立と發展に關する私見の詳細は、後に高王經の歴史的な流傳の過程の中で再説すべく〔四〕<sup>e</sup>、『佛祖統紀』と十句觀音經」にゆずるが、ここでも高王經テキストの源流をたずねる視點から、そのテキストに關する記録と若干の關連する事情とを提示しておくことにしたい。

「十句觀音經」の名を初めて史上に紹介したのは一二六九年に成立した宋志磐撰『佛祖統紀』であるが、その掲載する經の本文は次の通りである。<sup>(3)</sup>

「觀世音、南無佛、與佛有因、與佛有緣、佛法相緣、常樂我淨、朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、念念不離心」

そのときの『佛祖統紀』の編者である志磐には、一つの大きな目的があつたように思われる。彼の當時も庶民の厚い信仰を集めていた高王經ではあるが、彼にはその信仰のあり方に不満があつたようで、その編者としての立場から信仰の體質改善を志したのではなかつたかと疑える状況がある。志磐は、高王經のテキストが相次ぐ増廣から繁雜に過ぎ現實の信仰に合わないことを歎き、この十句から成るきわめて簡要な經こそ高王經の原形であるとして、これを「十句觀音經」と名づけ普及せしめようとしたのである。

つまり、志磐『佛祖統紀』の時代にあつては、高王經のテキストには繁簡二種の存在が考えられるのである。しかも、その兩者の字句を具體的に對照すれば直ちに明らかなように、二種のテキストが屬するそれぞれの系統は本來まったく別個に存在したのではなく、相互の關連はきわめて深いことが看取され、おそらくその源流としては同一經典であつた可能性の-highいことが推測される。

しかし、それでは繁體形の高王經テキストが、いわゆる「十句觀音經」の部分にただ後世の増廣部分が添加されただけかといえ、そうばかりとは斷言できないところがある。繁體形の高王經には、「十句觀音經」との關連を推測させるに充分な字句の共通性が認められるものの、けつして「十句觀音經」がそのまま存在しているというわけではない。

これらの事情を考え合わせると結局、繁簡二種の高王經テキストは、源流としては同じところに發し、一旦は一本の高王經として成立したが、その後何らかの理由によって（たとえば、流布の地域が南北に異つたことなどが考えられる）繁簡二流に分れ、それぞれの異つた發展經過をたどつて一方は増廣をくり返して繁體形となり、他方は内容と字句が整理されて簡體形へと向つたものではなかつた

のだろうか。

以上のような歴史的背景が推測される「十句觀音經」であるが、いま私がここで高王經テキストの源流と流傳を述べるにあたっては、しばらくは、この「十句觀音經」の經名と相當する經文を、特定の經典テキストを指すものではなく、便宜的に高王經の主體的部位（たとえば、一般の經典でいえば「正宗分」の意味に近いといえようか）を表す意味で使用し、經文の流傳過程を説明する指標とすることにした。

なぜこのような回りくどい手続きが必要かといえば、中國においていわゆる一般の翻譯經典であっても、それが歴史的に流傳する過程には翻譯原本にもとづいた經本體に加えて、その前後に時機に相應した願文や懺文が適宜増廣をみることは少なからず例のある事實である。しかしその場合にあっては、經本體についてはほとんど作爲的な移動はみられないのであるが、高王經の場合のように翻譯原本が存在しない偽經の例にあっては、經本體というべき不動の部分それ自體が存在しないのであるから、これに準ずるものを歴史的な展開の結果から適宜に索定し、流傳過程を捕捉する指標とすることがぜひ必要なのである。

したがって、以下ではしばらく「十句觀音經」といってもそれは特定の經典をさす名稱ではなく、また必ずしも經文が十句揃っているという意味でもなく、あくまで高王經の主體的部位を指している

意に限定して用いることを諒望されたい。

志磐『統紀』が「十句觀音經」にかけた期待は上述のごとくであるが、「十句觀音經」それ自體の形成は、さらに年代を遡ることが考えられる。

『統紀』でみられる「十句觀音經」がこれに近い形で最も早く見られるのは、九八三年の李昉等撰『太平御覽』六五四が引用する、隋の楊松玠の『談藪』で、その靈驗說話（四一b）に紹介の、王玄謨を主人公とする高王經をめぐる靈驗說話の一）とともに傳えられる經文は次のようである。<sup>(4)</sup> また、これは『太平御覽』と同時期に同じ撰者らによって成立した『太平廣記』一一一とも同文である。

「觀世音、南無佛、與佛有因、與佛有緣、佛法相緣、常樂我淨、朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、念佛不離心」

『談藪』では、この經文を「觀音經」とのみ記して「十句觀音經」としてはいないが、これが『佛祖統紀』に傳えられる「十句觀音經」と同流であることは明らかであり、『談藪』が成立したと考えられる隋もしくは唐初には同經文が王玄謨の靈驗說話とセットで流行していたことが知られる。これを、前掲の『佛祖統紀』の「十句觀音經」と比較するに、わずかに第十句目の「念佛不離心」を「念念不離心」とする相違のみであり、この一字の相違については『談藪』の時代から『佛祖統紀』の時代へと流傳する過程で改訂の手が加えられたものと率直に理解してよいであろう。

では、このように隋・唐初の頃から、すでに一經の形態としてはこれ以上ない簡要形に整理された「十句觀音經」ではあるが、もしこれよりさらに遡って源流を尋ねるとすればそれはどこに求められるであろうか。

私は、ここに「十句觀音經」の源流であると同時に、それが高王經との接点を示唆する点において、きわめて注目すべき一資料の存在を指摘したい。

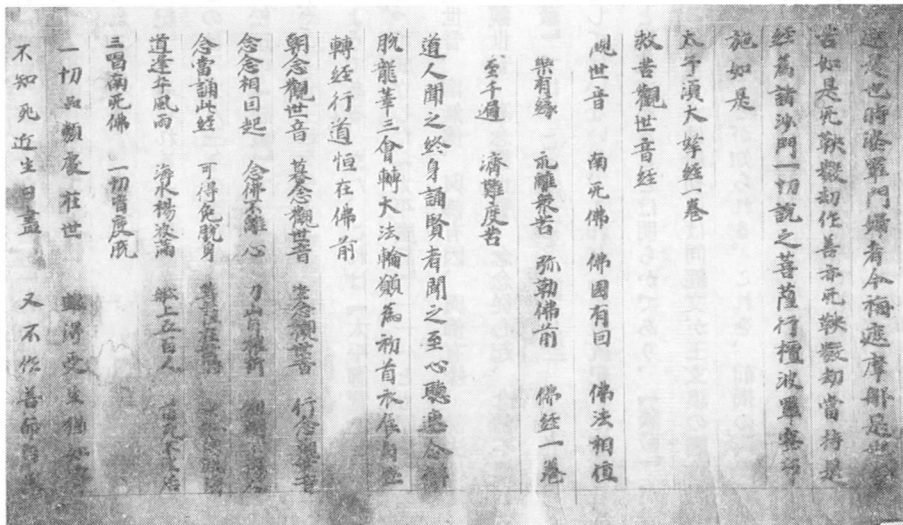
それは、敦煌から出土した『救苦觀音經』(S. 4456)のことであるが、三經を連ねた寫經中の一で、その前後には『太子須大拏經』(西晋聖堅譯)と『護身經七佛六神名』がある。その經名は、『集神州三寶感通錄』下、『佛祖歷代通載』九、『釋氏稽古略』二および『太平廣記』一一等に収録の、高王經の靈驗譚においてはしばしば夢告の經として登場し、高王經の異稱の一と考えられる經典で(後述の「表3」参照)、その經文に見られる字句の用法には強く高王經との関連性を類推させるものがある。

私は、あるいはこの經が高王經のより源流にあたる偽經ではないかと推測するものであるが、いま、その巻頭から前半部を掲げれば、次のようである。(圖版7)

「救苦觀世音經」

觀世音、南无佛、佛國有因、佛法相值、樂有緣、永離衆苦、彌

勒佛前、佛經一卷、□至千遍、濟難度苦、



〔圖7〕 敦煌本(スタイン No. 4456) 救苦觀世音經

道人聞之、終身誦賢者、聞之視至心聽、速令解脫、龍華三會、轉大法輪、願爲初首衣食、自然轉經行道、恒在佛前、

朝念觀世音、暮念觀世音、坐念觀世音、行念觀世音、念念相因起、念佛不離心、刀山自椎折、劍樹不傷人、念當誦此經、可得免脫身、菩薩在世時、乘船南渡海、道遭卒風雨、海水楊被滿、船上五百人、首死不活、三唱南無佛、一切皆度脫、(下略)

危急の際に觀世音を念誦すればあらゆる苦難から救われるとする教説は、他の諸種の觀音信仰を説く偽經とも同類であるが、とくに右の傍線箇所によって判然とするように、ここには「十句觀音經」の主要句と同時に、高王經の冒頭にみられる「十句觀音經」の主要句も集結する點が注目されるのである。

なお牧田諦亮氏は、この『救苦觀音經』の教説がかなり混亂していることから、その出現を唐末期頃と想定し、その書寫の時期をジャイルズの西曆六〇〇年頃とする説をあげて否定して九世紀以降とされるが、私は、同經の成立は高王經の源流という觀點も傍證に加えて、少なくとも七世紀以前に遡ることが可能であると思う。現に清の沈濤『常山貞石志』六および陸增祥『八瓊室金石補正』四一によれば、唐の七三八年に玄宗が諸州に置いた開元寺の一である河北省正定の開元寺(別名を解慧寺)三門樓の石柱刻經群の中に『救苦觀音經』も刻されていた報告があり、遅くとも八世紀中頃の河北地方において同經に對する信仰の存在を確認することができる。

さらに、高王經テキストの字句の用例から見た關連性は、東晉竺難提譯『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經(請觀世音經)』が「如今者、應當一心稱、南無佛、南無法、南無僧、南無觀世音菩薩摩訶薩、大悲大名稱救護苦厄者、如此三稱三寶、三稱觀世音菩薩名(中略)」と、三寶および觀音の名號を唱え神咒を誦持すれば一切の惡疫から免れると説き、また前出の敦煌出土『救苦觀音經』と連寫された『護身經七佛六神名』には、四重五逆の苦や疾患の苦に對して念誦すれば悉皆これを除癒するとして「七佛咒」すなわち「求呵、求呵帝、疑婆、疑婆帝、陀羅尼帝、尼訶羅帝、毘摩尼帝、婆婆、惝呵」を説示するが、これらは高王經の敦煌出土本、正藏本中にも類同の字句を指摘することができる(表1-2)参照)。

以上ここでは、現在に傳えられる高王經のテキストからその主體的部位である「十句觀音經」を指標として、そのテキストの字句に共通の用例をもとめてルーツ調査を試みた。各テキストの通行年代やその前後關係を見極める十分な吟味の餘裕はなかったが、おおよそを總括して次のことが言えそうである。

一、これまで經録をはじめとする多くの史籍上で、高王經の一異稱として考えられていた『救苦觀世音經』が、敦煌遺經の中から同名の寫本が発見されたことにより、一應高王經とは別個の經典としての存在が確認された。ただし、その敦煌本『救苦觀世音經』自體も偽經であることは疑いがなく、しかもかなり増廣されている可能

性を否定し得ない。しかし、『救苦觀世音經』は現存の形態からみても、その成立初期にあっては高王經の異稱と考えられても無理のないほどに、經文の字句や説相には類似点があるというべきであり、さらにはいわゆる「十句觀音經」と呼んだ高王經の主體部位については同經から一部の字句を剽窃して成立させた可能性も強く感じさせるほど、高王經の源流を推測させるに充分の條件をそなえた存在である。

二、高王經信仰の歴史において、その經文テキストには二つの系統が存在したと考えられる。高王經の構成については改めて詳述するが(四―a)参照)、その主體部位は十句乃至それに満たぬごく簡單の部分からなり、それに禮懺文・願文・佛名などが附屬したものであって、これに繁簡それぞれに異った形態に展開した高王經の系統を見ることが出来る。一つは、とくに禮懺文や願文や佛名などの附屬部位で増廣をくりかえし、次第に繁雑さを加えた房山雷音洞本から大正藏經本に至る系統であり、他の一は高王經の本來簡單な主體部位の字句をさらに整理し經意を深めつつ、經文としてはきわめて簡要の趣旨を徹底させた、談藪本から佛祖統紀本に至る「十句觀音經」の系統である。

三、高王經テキストの成立については、特定の人間によって一時に固定的な經文が創出されたとは考えにくい。おそらくその原形になるものは、觀音信仰が實踐される現場の中で、信仰基盤である

『法華經普門品』をはじめ、高王經の成立に先行して觀音信仰を普及せしめていた『救苦觀世音經』や『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼咒經』など流行經の中から、眞經偽經を問わず主要な教説と字句が信仰的要請によって適宜抜粹され、それがかなり時間をかけて合成され徐々に形成されていったものであろう。さらに、一旦成立したテキストにしてもその後の時代の要請があれば、隨時、適宜に増廣もしくは字句の整理が行われており、いわゆる安定不變の經文テキストというものはその歴史を通じて認められない。したがって、高歡に假託されたその經名の成立にしても、あるいは高王經信仰の歴史の展開における一過程の現象として見るべきかもしれない。一三世紀に至り宋の志磐が『佛祖統紀』において試みとしたのは、このような信仰のあり方に終止符を打つべく、「十句觀音經」による高王經テキストの統一、かつ定本化であったと言い得よう。

(1) 牧田諦亮「高王觀世音經の成立―北朝佛教の一断面―」(『六朝古逸觀世音應驗記の研究』平樂寺書店、一九七〇)では、高王經が北齊王朝の創始者である神武帝高歡(496―549)の名に歸屬された偽經であることを考察されたが、なお同氏が挙げられなかった資料でそのことをより直截的に記しているのは唐神清撰『北山錄』(九世紀初め頃に成立か)で、同卷八(正藏五二、六一九頁、c)に高王經の一靈驗(孫敬德譚)を示した後につづけて「高氏錄其經、而題之曰、高王觀世音經也」とする。

(2) 白隱慧鶴「延命十句經靈驗記」(『八重葎』二、所收)

(3) 『佛祖統紀』三六(正藏四九、三四五頁、b)。ただし、ここには經文を出



すが經名はなく、同五三(正藏四九、四六八頁、c)で經名を示す。

- (4) 『談數』は今日逸書であるが、『通志』藝文略、小説には「談數八卷、隋楊松玠撰」とみえる。勝村哲也氏(書評)牧田諦亮著『六朝古逸觀世音應驗記の研究』(『佛教史學』一五―二、一九七一)参照。また同氏「六朝隋唐の禪史・小説の整理に關する覺書」(惠谷先生古稀記念『淨土教の思想と文化』、一一〇―四頁)の指摘するように、『太平御覽』が引用する原著に忠實である點を考慮すれば、この記事に對する信憑性は高いといえよう。

- (5) 牧田氏『疑經研究』六九頁、ならびに『ジャイルズ目録』(No. 3779『救世觀世音經』)参照。

- (6) 正藏二〇、三四頁、c。

### 三 高王經受容の歴史的環境

#### a 南北朝期における觀音信仰

偽經高王經の信仰は廣義の立場でいえば、明らかに觀音信仰の中に包攝されるべきものである。實際、高王經信仰が発生し生きた時代にその信仰的基盤として、より傳統的な觀音信仰に對する信頼が存在したであろうことは容易に想像される。

本節では、高王經信仰が受容される環境的背景としての南北朝期の觀音信仰について概観しておきたい。

觀音信仰が所依とする經典は、時代と地域により、また顯密にわたってきわめて廣範に指摘することができるが、中國あるいはわが國にあってその根本經典といえば、歴史的な源流という意味におい

ても、また信仰的な普及度においても他の經典を壓して、法華經が指呼されることは周知の事實である。<sup>(1)</sup>

その觀音菩薩への信仰が勸奨される「普門品」は、法華諸品中では思想的深淵さというより菩薩の實踐的な救濟活動を述べ、その單純明瞭に現世利益を示す説相は庶民に對する信仰普及にはきわめて効果的であった。その主たる説相は、衆生濟度を誓願する觀世音菩薩が大慈悲心をもって救濟をもとめるものに對し、七難を消滅し、三毒を離脱せしめ、二求を満足させる功德を與えるというものである。七難とは火・水・風・(もしくは羅刹) 刀杖・鬼・枷鎖・怨賊等の難、三毒とは貪・瞋・痴、二求とは子供を望むものが男女を産み分けられることをいう。しかもその功德にあずかる手段も簡便で、ただ一度その名を稱え、または心に念じ、もしくは禮拜し、そのいづれかを行えばよいものである。觀世音の名が示すように觀音は常に世間の訴えを觀じて直ちに救濟の手をさしのべるのである。

このような觀音菩薩に對する信仰は、中國へ傳來以前にすでにインド・中央アジアで流行しており、中國での法華經の現存第一譯である西晋竺法護譯『正法華經』が二八六年に出ると、元康年間(二九一―二九九)には早くもその靈驗が世に喧傳されており、ほぼその一〇〇年後にはそれらの觀音(正法華經では、光世音と譯す)の靈驗說話の專集として晋の謝敷(字は慶緒)の『光世音應驗記』が世に現われている。三九九年には同書が戰禍に失われたのを歎いた宋の傅亮

（字は季友、374—426）がその中の記憶していた七説話を記して『光世音應驗記』を撰した。現存する最古の觀音靈驗説話集である。つづいて同じ宋の張演（字は景玄）も『續光世音應驗記』を撰した。以上は、いずれも『正法華經』時代の觀音信仰の實態を如實に映した明鏡といえる。<sup>(2)</sup>

中國の觀音信仰は、姚秦の鳩摩羅什によって四〇六年に譯出された『妙法蓮華經』（以下、妙法華）觀世音菩薩普門品の登場以後、觀音の現世利益がさらに具體的に知られるようになり、いよいよ流行に拍車がかかったことは疑いない。それは、一般に『觀音經』の略稱で親しまれているが、普門品一品だけが法華經本體から獨立して別行して流布し始める時期とも符合するのである。<sup>(3)</sup>

さらに、五〇一年には謝敷・張演兩氏の意志を繼いで觀音靈驗説話の蒐集に力を傾注した齊の陸杲（字は明霞、459—533）が『繫觀世音應驗記』を世に著した。ここに収録された説話は、すでに正法華ではなく妙法華の靈驗である。

またこの間には、これら觀音靈驗專集の説話集以外にも、宋の臨川王劉義慶（403—444）の『宣驗記』や太原王琰の『冥祥記』など、佛教一般の説話集にも多くの觀音靈驗の事例が收められており、六朝期とくに江南の文化人の宗教生活への關心の方向をよく窺わせる。しかも、このような觀音信仰の過去の靈驗の事例は、當然に法華經信仰の一環として包攝され、ただちにその布教宣傳の場でも用いら

れたことであろう。<sup>(4)</sup> このように、中國佛教の興隆期である南北朝において始まり、觀音の事例において特徴的にみられる佛教靈驗説話の集撰は、その後の應驗記、志怪小説、僧傳類に繼承され、さらに後世の『法苑珠林』・『太平廣記』・『佛祖統紀』等に集積され次第に大部なものへ發展するが、その信仰的な意味においては南北朝期の意義が最も大きかったといえる。そこには、まず撰者自身の觀音菩薩に對する敬虔な信仰があり、見聞する靈驗説話を記録に止めて、自らの信仰増益と他への鼓吹に資せんとする意圖が明瞭である。

なお、陸杲『繫觀世音應驗記』には法華經普門品に依る靈驗譚を記した後につづけて、東晋の竺難提譯『請觀世音消伏毒害陀羅尼咒經（請觀音經）』の具體的な經文を挙げその效驗の譚を列舉しているが、これは當時庶民一般にとつての觀音信仰は必ずしも普門品のみ限定されるものではなく、普門品とその他の經とによつてもとくに信仰的な異和感の無かつたことの證左とならう。

さらに庶民の間における觀音信仰の發展にとつて、より密接に貢獻したのはこの南北朝期に撰述されたと思われる偽經類であつて、觀世音三昧經・觀世音十大願經・觀世音詠託生經・觀世音菩薩往生淨土本緣經・觀世音懺悔除罪咒經・觀世音菩薩救苦經・觀世音所説行法經、そして高王經などの名が挙げられるのである。<sup>(5)</sup> その點については、智顛や吉藏のような當代第一級の法華教學者にあつてもけつして例外というわけでもなく、彼らの周邊でも偽經『觀世音三昧

經』が重用されている事実があり注目されるのである。<sup>(6)</sup>

以上、中國における南北朝期の觀音信仰とくに法華經普門品の系統に屬する觀音信仰を通觀した。この他華嚴經系、觀無量壽經系、密教系等の觀音信仰も挙げられるが、いずれもその本格的な普及は中唐以後のことと考えられる。<sup>(7)</sup>

(1) 佐藤泰舜『支那佛教思想論』(不老閣、一九七〇)と成田俊治「觀音信仰の形成並にその流傳に關する一考察」『佛教大學研究紀要』三五、一九五八)に、觀音信仰を勸奨する經典を列舉し、それぞれの思想の整理がある。

(2) 塚本善隆「古逸六朝觀世音應驗記の出現—晋・謝敷、宋・傅亮の光世音應驗記—」(『京都大學人文科學研究所創立二十五周年記念論文集』同研究所、一九五四)二三—五頁、および牧田諦亮『六朝古逸觀世音應驗記の研究』(平樂寺書店、一九七〇)參照。

(3) 普門品の別行は、隋の『歷代三寶記』六に竺法護の譯出經を列舉する中に「光世音經」一卷、出正法華經(正藏四九、六四頁、c)とあり、「光世音普門品」がすでに別行されていたことを知る。隋天台智顛(538—597)の『觀音玄義』下に、涅槃經(北本)や悲華經を譯出した北涼の曇無讖(385—433)が河西王の沮渠蒙遜の難病に普門品の念誦をすすめて病苦を除去したことを述べ、この時から觀音經の一品別行が流行するようになったと記している。「夫觀音經部黨甚多、或請觀世音、觀音受記、觀音三昧、觀音懺悔、大悲雄猛觀世音等不同。今所傳者即是二千五百三十言、法華之一品。而別傳者、乃是曇摩羅識法師、亦號伊波勒菩薩、遊化葱嶺來至河西。河西王沮渠蒙遜、歸命正法、兼有疾患、以告法師。師云、觀世音與此土有緣。乃令誦念、患苦即除。因是別傳一品流通部外也」(正藏三四、八九一頁、c)

(4) 三論宗の祖であり、智顛とともに隋代を代表する法華經の教學者吉藏(549—623)の『法華義疏』一一・普門品條に「應驗記非一。會稽高士謝敷(敷)

偽經高王觀世音經のテキストと信仰(桐谷)

字慶緒・吳郡長(張)影(景)玄・陸澄(澄?)等、並撰觀音驗記。宋臨川王劉義慶、撰宣驗義記。太原王琰、撰異祥記」(正藏三四、六二六頁、b)。また注(2)參照。

(5) 牧田諦亮『六朝古逸觀世音應驗記の研究』一一—三頁。

(6) 智顛については、注(3)『觀音玄義』下の引用を參照。また、吉藏『法華義疏』一一(正藏三四、六二八頁、b)では、普門品を釋するに『觀世音三昧經』の文を引いている。

(7) 成田俊治「觀音信仰の形成並にその流傳に關する一考察」(『佛教大學研究紀要』三五、一九五八)二〇四—二〇六頁。

#### b 隋代河北における觀音信仰と高王經

房山石經中に偽經高王經の古本が二點も發見されたという事實は、そのテキストクリティックを中心とする文獻學的關心のほか、この地方の佛教的、文化的背景を考察するうえで貴重な情報である。とくにその遺物が石刻事業の比較的初期に集中していることも、けっして偶然のことではなかったと思われる。

ここでは、房山の石經事業が開かれた隋代を中心に、その頃の高王經信仰ひいては觀音信仰と、房山を含む河北地方との地縁の問題について指摘しておきたい。いったい河北の地は、高歡(496—547、北齊朝に高祖神武帝と追諡された)の遺徳に假託されてその命名がなされたと推測される高王經が、その靈驗譚とともに意圖的に流布せしめられた、高氏建國の北齊の故地である。その北齊朝(550—577)は、南朝の梁(502—557)と並び稱されるほど厚く佛教を遇

し、中國佛教史において最も隆盛をみた一時代であった。<sup>(1)</sup>

しかし、南北朝末から隋・唐初にかけて大きな時代の變革期を迎えた河北の地一帯は、佛教信仰の面においても末法信仰という、きわめて危機感の高まった時代的潮流の直中にあつたといえよう。<sup>(2)</sup>

末法信仰すなわち末法時代の到来という強い危機意識を背景として成立した宗教感情は、とくに靜琬によって創始された房山石刻事業の直接の原因となつたことで象徴的であるが、靜琬の出生とほぼ同時期と思われる頃、北齊は北周の武帝(五六〇—五七八在位)のために滅ぼされ(五七七年)、時あたかも北周全土の佛教徒を震撼せしめていた廢佛毀釋令は北齊の故地にも斷行されたのである。この北周武帝による大破佛は、當時三階教の信行(五四〇—五九四)や淨土教の道綽(五六二—六四五)等が、那連提黎耶舍譯『大集經月藏分』の所説にもとづき警告していた末法時代の到来をまさに現出した結果となつたのである。<sup>(3)</sup>

信行や道綽らがこの末法信仰を盛んに鼓吹したのは主に河南・山西・山東・河北地方であり、したがって河北房山の靜琬の石經事業もおそらくそれらとは何らかの影響関係にあつたものと思われるが、ここではとくにこの北中國に時期をほぼ同じくして成立し、しかも房山石經にとっては直接のモデルにもなつた可能性のある、二つの先行する石刻經遺跡の存在を指摘しておきたい。それらは共通して、その地の佛教徒達が深刻な法滅の危機感を、地の利を生かし特産の

石灰岩を用材をとした造形によって克服し、萬一の事態に備えようとした點で注目される。その一は、唐豎の刻經願文で有名な河北省邯鄲市にある鼓山響堂寺石窟であり、その二は、北齊・隋の高僧靈裕(五一八—六〇五)による河南省安陽市の寶山靈泉寺石窟の造營である。<sup>(4)</sup>房山とともにいずれも太行山系に沿い、しかも距離的にも房山からそれほど遠くないこの二つの遺例は、いづれも北齊を開創とし、隋を中心とする刻經の事跡であるとともに、そこには共通して強い末法信仰の表象が認められるのである。<sup>(5)</sup>

以上、隋代河北の地における高王經信仰、ひいては觀音信仰の精神的背景に、末法法滅の切實な危機感の存在が看過することのできない時代の潮流であつたことを述べた。

さて、中國における觀音信仰が盛んとなるについて、その基盤となつた竺法護譯『正法華經』光世音普門品、および鳩摩羅什譯『妙法華經』觀世音菩薩普門品の譯出原本には、周知のごとく、長行だけで偈頌の部分は存在しなかつた。その長行に偈頌が付加されて現行本の形態に整えられたのは、隋代に至り闍那崛多と達摩笈多によって『添品法華經』が譯出された、ほぼそれと同じ頃のことと考えられている。この偈頌が普門品へ付加されたという事實こそ、その後の觀音信仰ひいては法華經信仰の發展に、かなり直接的な影響を與えたのではないかと私は考えるのである。

しかし正確に言えば現在、偈頌はいつ頃「普門品」へ添加された

のかという問題、あるいはその大きな契機となった『添品法華經』の譯出時期の問題については、まだ從來の諸説に結論が出ていないといふべきであろう。これから述べるころもそれらの問題と深く關わる點はあるが、ここではひとまず一般に通説とされるところに従つて論を進めることにしたい。<sup>(6)</sup>

普門品偈の『添品法華經』添加については、その「序」によれば次のようである。なお、この序には撰者の名が傳えられないが、上村眞肇氏は當時闍那崛多の譯場である大興善寺にあつてつねに彼の翻譯に關與した彦琮が作者ではないかと推測される。<sup>(7)</sup>

「余、檢經藏、備見二本、多羅則與正法符會、龜茲則共妙法允同。護葉尙有所遺。什文寧無其漏。而護所闕者、普門品偈也。什所闕者、藥草喻品之半、富樓那及法師等二品之初、提婆達多品、普門品偈也。什又移囑累、在藥王之前。二本陀羅尼、並置普門之後。

其間異同、言不能極。竊見提婆達多及普門品偈、先賢續出、補闕流行。余、景仰遺風、憲章成範。大隋仁壽元年辛酉之歲、因普曜寺沙門上行所請、遂共三藏崛多笈多二法師、於大興善寺、重勘天竺多羅葉本」<sup>(8)</sup>

これによれば、『添品法華經』の譯出は隋の仁壽元年(六〇二)、闍那崛多と達摩笈多の兩三藏を中心に、竺法護譯と鳩摩羅什譯について梵本との照合校勘と、併せてその補闕がなされたという。就中、補闕の最重の要點に擧げられているのが、提婆達多品と普門品偈の

添加の問題である。現行本妙法華經において、今日でもいわば法華信仰のセールスポイントともなっている羅什譯に闕けるこの一品と一偈は、いずれもその時點ですでに個別に世間に流行していたものであり、その補闕の背景には當時の教學、信仰上の現場からの強い要請が存在したことを推測させる。

では、この普門品偈の『添品法華經』補入に先だつ普門品偈の漢譯は、いつ誰によつて爲されたものであろうか。これについては、現存する闍那崛多譯以外に該當する譯本も傳わらず、その記録としては『歷代三寶紀』卷一一の闍那崛多條に「妙法蓮華經重說偈一卷」<sup>(9)</sup>とみえるところに依る以外にない。また、その時期は彼が譯業を開始したとみられる開皇四年(五八四)から費長房が『歷代三寶紀』を完成した開皇一七年(五九七)の間と見るのが妥當であらう。<sup>(10)</sup>

以上見てきたように、いま直ちには『妙法華經』普門品にいつ偈頌が付加されたかという問題に答えることは難しいにしても、まず『添品法華經』の譯出に先だつて闍那崛多譯の普門品偈が世に流行し、その現實的要請にうながされて『添品法華經』への偈頌添加が實現したという経緯は明らかである。こうなれば、もはや次の段階である『妙法華經』普門品への付加は時間の問題であつたらう。

かくして從來の普門品長行を依經とした觀音信仰は、さらに偈頌を補強することにより、一層その普及力を倍加させたと思われる。とくに、偈頌が先か長行が先かという經典の成立史的問題はしばらく

く措くとして、現實の信仰者にとっては、その偈頌はあたかも長行の説相を整理要約したごとく整合性があり、救済の内容はたとえれば長行の七難を一二難に展開するなどより具體的に説かれていた点など、それは法華經に對する教學的な面を重視する出家者達にとっても、現世利益を希求する庶民大衆にとつてもいづれにも歓迎される條件となつたにちがいない。

さて、このように環境が整えられた觀音信仰のその後の盛り上がりについて、當時の河北地方における具體的な痕跡と考えられる二つの石刻經の遺例を、次に指摘したい。その一つは、一九七七年に北京市文物管理處より新發見の佛敎遺跡として報告された、北京市の西南郊、太行山の支脈に屬する房山縣濛山區の萬佛堂孔水洞中の「隋大業十年」銘の「添品法華經普門品」刻經であり、他の一つは、「隋大業十年」銘の「添品法華經普門品」刻經であり、他の一つは、同じ房山縣の通稱石經山山腹の雷音洞に收藏された、いわゆる房山石經中の隋刻の普門品偈付加「妙法華經」である。<sup>(12)</sup>

まず萬佛堂孔水洞刻經の環境であるが、孔水洞はすでに北魏時代の地理書である酈道元の『水經注』一二、經水條に記載された泉水をもつ石灰岩質の天然洞穴で、その洞上に唐玄宗(七一二―七五六)代に創建された萬佛堂があり、現在の名となつている。通稱萬佛堂の正式名稱は「龍泉大曆禪寺」あるいは「大曆萬佛龍泉禪寺」といい、現在の堂宇は明代の再建で、堂内には「唐大曆五年(七七〇)」「紀年の浮雕「文殊普賢萬菩薩法會圖」が現存し、周邊には寺跡に關

する元・明の碑碣も多くみられる。報告によれば、その孔水洞の刻經は二點で、孔水洞を入口から約二〇メートルほど入った突き當たりの壁に穿がたれた二つの佛龕の直下の壁面にある。<sup>(13)</sup>

報告されている録文では、一つの標題は「大般涅槃經偈」とあり、北涼曇無讖譯『大般涅槃經』卷二、壽命品第一之二の偈で、「汝雖生人道、已超第六天」(正藏一二、三七二頁、b。下より一行目)以下「爲斷生死苦、久住於世間」(正藏一二、三七三頁、a。下より二行目)まで、に相當する。なお報告では、これ以下の經文は多年にわたる洞内の泉水流出や水滴による浸蝕で判讀が不清とされ、録文の字句にも判讀不詳の箇所が少なからず存在する。

もう一つの標題は、録文に「如來蓮華經觀世音普門品第二十四」とあり、『添品妙法蓮華經』觀世音菩薩普門品第二十四の、冒頭「爾時無盡意菩薩、即從座起、偏袒右肩、合掌向佛、而作是言」(正藏九、一九一頁、b。下より五行目)以下「若有女人、設欲求男、禮拜恭敬觀世音」(正藏九、一九二頁、a。上より一行目)まで、に相當する。報告では普門品の場合も、ここに録文した以下の經文は判讀が困難とし、壁面の浸蝕の程度は上の『大般涅槃經』よりもかなり進んでいると見られる。

とくにこの刻經が注目される點は、「大隋大業十年」(以下、漫漶不清)の紀年が同時に付刻されていたことである。「隋大業十年(六一四)」とは、添品法華の譯出後わずかに一三年のことである。

なお、この新たに発見された隋代の二つの石壁經については多くの興味ある問題を指摘できるが、ここでは當面の課題である觀音經についてのみ検討することにした。

この普門品をもって、これが妙法華ではなく添品法華であるとす  
る判定の根據については、もうすこし詳細な資料の吟味が必要であ  
ろうが、ここでは同報告書の執筆者であり、房山石經研究の専門家  
である吳夢麟氏が、これを添品法華と判定し、添品によって錄文を  
校補している事實を率直に尊重しておきたい。

その上で、刻經(錄文)、妙法華、添品法華(正藏)とが相違する箇  
所を對照すれば次の通りである。また、この普門品に卷數の表示は  
見られない。

— 萬佛堂孔水洞刻經 —		— 添品法華 —		— 妙法華 —	
① 如來蓮華經	添品妙法蓮華經	妙法蓮華經			
② 觀世音	觀世音菩薩	觀世音菩薩			
③ 普門品第二十四	普門品第二十四	普門品第二十五			
④ 禮拜供敬	禮拜恭敬	禮拜供養			

① 如來。妙法華經について「如來蓮華經」という異稱のあるこ  
とを聞かないが、あるいは經石の浸蝕により採録時に判讀不詳  
か。

② 觀世音。「觀世音」とのみで「菩薩」は付かない。

③ 第二十四。妙法華では普門品は「第二十五」とする。「第二十四」は添品法華。

④ 供敬。添品法華は「恭敬」とし、妙法華は「供養」とする。

隋代の河北地方における觀音信仰を考える上で看過できない状況として、もう一つの石刻遺例が存在する。房山縣城から西南に約二五キロ、太行山脈の支脈に屬する白帶山(通稱石經山)の中腹に穿たれた隋代の石經洞「雷音洞」から、普門品偈が付加された以後の遺例としてはおそらく現存最古の『妙法華經』が存在することである。またそこに法華信仰としては正統的依經である普門品とは別に、當時の時機相應の經典として中國で成立し庶民から壓倒的な信仰を集めていたと考えられる偽經高王經とが、一ヶ所から同時に発見されたことである。

房山石經における古本高王經についてはすでに紹介した通りであるが、就中、ここでは發願者靜琬が精力を傾注した雷音洞において、法華信仰がきわめて顯著に認められる點を指摘しておきたい。それはまぎれもなく靜琬個人の信仰の特色であると同時に當時の河北房山一帯における法華信仰とくに觀音信仰の隆盛を推測させるものである。

なお、この點についてはかねて筆者の論じたところであり、いま



はその結論のみを再掲させていただくことにする。<sup>(14)</sup>

(一) 房山における他の洞穴がいずれも石經の收藏庫としての意味が主であるのに對し、雷音洞には聖地巡禮者に對する石經事業宣傳のシヨールームとしての性格も考えられる。全一九種に及ぶ雷音洞の收藏經には、當時として最も主要かつ實用の經典が厳選されたことであろう。その中に、提婆品と普門品偈を附加した『妙法華經』全二八品、法華三部經の一である『無量義經』全三卷、および同經の「德行品偈」抄出、そして中國成立の偽經『高王經』一卷(雷音洞での標題には、佛說觀世音經、大王觀世音經とある)等四種を、法華信仰關係の依經として擧げることができよう。

(二) 雷音洞の四壁には、經石が限られた空間へ巧みに配置され嵌め込まれている。そこには當時一般の信仰的關心を反映した經典の選擇と輕重の序列を看取することができる。就中、『妙法華經』が使用する經石數七六枚は雷音洞の全經石一四六枚中の過半數を占め、その壁面に經石を配置するにあたり、この法華經の位置が最優先されたことは疑いない。

(三) 現存の資料として房山石經の事跡を最も早く傳えている唐臨『冥報記』は、その記事の中に雲居寺の開創にまつわる一つの靈譚を紹介する。その靈驗はすなわち『法華經』普門品の説相にもとづくものと推測され、今日に傳承される雷音洞の呼稱がはたしていつの頃から使用されたかは不詳であるが、その命名は件の靈驗説話

に由來すると考えられる。

以上述べたところを要約するに、六〇一年に行われた『添品法華經』の譯出には、當時一般にはすでに流行をみていた提婆品と普門品偈を『妙法華經』に添加することにより、先行した法華信仰とわけ観音信仰の現實を佛敎界としても公式に追認するという意味があつたと考えられる。そして、その結果は直ちに信仰の現場に反映されたとみられ、太行山脈の石灰岩質の系脈に屬する河北房山地方では石刻經として反應が現われ、六一四年に近隣住民の生活の源泉である孔水洞中に『添品法華經』の「普門品」が刻され、次いで末法法滅の危機感から經典の不朽の保存をめざして六一二年に着工された石經山雷音洞には、提婆品と普門品偈を添加した定本『妙法華經』が確保されたと推論されるのである。

さらに雷音洞の中にはその時、正統的法華信仰の根本聖典である『妙法華經』と同時に、庶民的觀音信仰の依經として時機に相應し中國で成立した偽經「高王經」も收藏されたが、この一見不似合いともみえるこの事實こそ、當時の觀音信仰の實際を象徴しているといえるのである。

(1) 『續高僧傳』一五、義解篇の論(正藏五〇、五四八頁、c)に「夫佛敎東傳、世稱弘播、論其榮茂、勿盛梁齊」とみえる。

(2) 中國の末法信仰については、矢慶輝『三階經之研究』(岩波書店、一九二七)二〇〇頁。結城令聞「支那佛敎に於ける末法思想の興起」(『東方學報』東京第



- 六册、一九三六）二〇七頁。高雄義堅『中國佛教史論』（平樂寺書店、一九五二）五四頁。山田龍城「末法思想について——大集經の成立問題」（『印度學佛教學研究』四—二、一九五六）五五頁。同『大乘佛教成立論序説』（平樂寺書店、一九五九）五八一頁。野上俊靜「中國における末法思想の展開について」（『山崎先生退官記念東洋史學論集』一九六七）三四—一頁。石田充之「末法思想」（『講座佛敎思想』卷一、一九七四）三二七頁。丸山孝雄「中國における末法思想」（野村耀昌編『法華經信仰の諸形態』平樂寺書店、一九七六）三七七頁、等参照。なお、正像末の三時思想は、所説の經典によって正・像・末それぞれ年数が「五百・千・萬」「千・五百・萬」「千・千・萬」「五百・五百・萬」等に異なるが、南北朝末から隋・唐初にかけて「末法」が最も強く意識された時期にあって、像法末年と末法初年とを畫する一線は佛敎徒にとってきわめて重要な關心事であつたらしく、これには共通の認識が成立してゐたと思われる。中國における末法思想の先驅者として有名な南岳慧思（五一—一七七）の「立誓願文」（正藏四六、七八七頁、a）、北齊の大統法師法上（四九五—五八〇）の所説（『續高僧傳』八法上傳、正藏四九、四八五頁、b）、および房山雷音洞の靜琬の貞觀二年（六二八）碑銘等は、いずれも五五三年（北齊天保四年）を像法末年、五五四年を末法初年とする算出法で一致する（但、『續高僧傳』の法上説は一千支六十年分だけ少く誤算している）。
- (3) 北周武帝の破佛については、野村耀昌『周武法難の研究』（東出版、一九六八）、また『塚本善隆著作集第二卷・北朝佛敎史研究』（大東出版社、一九七四）四六三頁、参照。
- (4) 壽堂寺石窟の刻經については、何驥士・劉厚滋『南北壽堂寺及其附近石刻目錄』（國立北平研究院史學研究會、一九二五）。常盤大定・關野貞『支那佛敎史蹟』（佛敎史蹟研究會、一九二六）三、評解「壽堂山」九〇頁。水野清一・長廣敏雄『壽堂山石窟』（東方文化研究所、一九五九）を参照。また、靈泉寺石窟の刻經については、塚本善隆「石經山雲居寺と石刻大藏經」四一頁、および常盤大定・關野貞『支那佛敎史蹟』三、評解「寶山」一五三頁、参照。

偽經高王觀世音經のテキストと信仰（桐谷）

- (5) 中國では北齊期から、末法滅に對する危機意識を背景に佛典石刻の事例が顯著になる。それは萬一の場合に、損ないやすい紙帛の寫經よりも、石刻による經典の保存が確實なためであり、その先驅的モデルの一として後世に大きな影響を與えたのが、壽堂寺の石刻經であった。一般に石刻經の遺例は北中國とくに太行山山麓に多數分布するが、就中、北齊から隋にかけて觀音信仰の依經である法華經に關する石刻經の遺例を列擧すれば、次のようである。以下、（ ）内は出典名を示す。山東省東平の北齊皇建元年（五六〇）「觀世音經」碑（『藝風堂金石文字目』二）、河北省南壽堂寺の北齊石壁經「法華經普門品」（『八瓊室金石補正』二二、『南北壽堂寺及其附近石刻目錄』）、河北省武安水浴寺の石壁經「法華經」（『南北壽堂寺及其附近石刻目錄』）、河南省安南靈泉寺の隋刻石壁經「法華經」（『八瓊室金石補正』二二、『安陽金石錄』二）、河北省曲陽八會寺の隋開皇十三年（五九三）「法華經普門品」碑（『平津讀碑記再續』一）、河北省房山萬佛堂の隋大業十年（六一四）石壁經「添品法華經普門品」（『文物』一九七七一—一）。
- (6) 佐々木孝憲「添品妙法華經の譯出」（金倉圓照編『法華經の成立と展開』平樂寺書店、一九七〇）二二—二二七頁。
- (7) 上村眞肇『法華經を中心とする佛敎教理の諸問題』（春秋社、一九八〇）六七頁。
- (8) 正藏九、一三四頁、c。
- (9) 正藏四九、一〇〇頁、c。なお「重説偈」は宮本・三本とも「重誦偈」に作る。
- (10) 上村眞肇氏前掲書、六八一—六九頁。
- (11) 北京市文物管理處（吳夢麟執筆）「北京萬佛堂孔水洞調査」（『文物』一九七七一—一）。
- (12) 兜木正亨「房山石刻法華經」（『兜木正亨著作集第二卷』三九三頁、所收）、ならびに拙稿「房山雷音洞石經攷」一八四—一九二頁。
- (13) 筆者は一九八八年九月に同遺跡を訪問したが、孔水洞内は水深メートル餘の

満水がゆっくり流れている状態で、刻經の目印となる佛龕は認め得たが刻經そのものを確認することはできなかった。

(14) 拙稿前掲論文、一八一頁および一九六頁。

(15) 小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」(福永光司編『中國中世の宗教と文化』京都大學人文科學研究所、一九八二)は、『異報記』の重要な性格として、法華經應驗譚集である點を指摘する(四七八頁)。

### c 疑經高王經の記録と忌避

高王經は異稱の多いことが、疑經としての一つの特徴である。すでに紹介した現存テキストにおいても、トルファン出土本は「佛說觀世音折刀除罪經」、房山石經の雷音洞本と第三洞本は卷頭の「佛說觀世音經」の他にそれぞれ卷末に「大王觀世音經」「高王觀世音經」を異稱として別記し、敦煌出土本では卷頭卷末ともに「高王觀世音經」と記している。その他、佛教史籍の上には「觀世音救世經」・「救生觀音經」・「救苦觀音經」・「小觀世音經」・「高王經」・「折刀經」等の多様な名稱を拾うことができる。<sup>(1)</sup>

その他にも、直接に高王經の名は用いていないものの、あるいはその成立にかかわる最初の記録として検討を要するものが存在する。宋の劉敬叔撰『異苑』五、および四八七年成立の蕭齊の沈約撰『宋書』七六王玄謨傳に、王玄謨という人物に關わる「觀音經」あるいは「觀世音」の靈驗として、内容的には高王經と全く同工の説話を載せているのがそれである。

また、一二六九年に南宋の志磐が撰した『佛祖統紀』三六・三八・五二・五三では、従前の高王經の靈驗を集めて、その功を「十句觀音經」に歸している。記録上にはその關係が明記されなかったためにこれまで看過されてはきたが、當然これらも高王經の發展的系譜の中で捉えるべき一つの異稱であろう。この點については改めて「四—e」で論述しよう。

これらの名稱は、高王經の成立緣起である靈驗に由來するもの、民衆の信仰的祈りが假託されているもの、經の形態によって付けられたものなどの理由が考えられるが、単一の經典に對しこのように多數の異稱が存在するというのは、一般の翻譯經典には類例を見ない特異な現象である。かかる異稱の氾濫は、どうやら高王經に對する當時の社會の反應、流行の實態を映した一つの現象であるに違いない。

高王經の名が記録に初めて登場するのは、五五四年に成立した北齊魏收撰『魏書』であるが、<sup>(2)</sup>そこではまず高王經を誦したことの效驗譚として登場し、その後の佛教史籍等でも靈驗説話とともに取り上げられることが多かった。しかし、その名が佛教體系の中の正式な認知である記録に初めて登場するのは、『大周刊定衆經目錄』(六九五五年、明倅等撰)に至ってのことであり、魏書に遅れること約一〇〇年も後のことであった。

次には、現存する記録が傳える高王經への評價を通して、正統を

自認する立場の當時の佛教界が、高王經のような中國成立の時機相應の經典すなわち疑經に對し、如何に對應しているかを取り上げてみたい。

成立の早い順に挙げれば『出三藏記集』・『法經錄』・『歷代三寶紀』・『彥琮錄』・『古今譯經圖紀』・『靜泰錄』等には、高王經の存在について全くふれるところがない。

はたして高王經がいつ頃成立したのか、現在その時期を正確に特定することはなほだ困難なことであるが、牧田氏も指摘されるように<sup>(3)</sup>、經名に冠せられた「高王」が具體的な歴史上の人物として、北朝東魏の實權者で北齊朝の實際上の創立者である高歡(506—547)を暗に比定していることは、現存する高王經をとりまく説話類のいづれもが指向している方向である。

まずその點を前提にすれば、現存する最古の經錄である梁僧祐(415—518)『出三藏記集』<sup>(4)</sup>の場合、その編纂の最終年次(五一八)から見ても、高王經を記録にとどめていないことには疑問がなさそうである。

では、『法經錄』以下『靜泰錄』にいたる經錄の不載についてはどうであろうか。いづれも隋から唐初にかけて成立した經錄で、房山石經中から発見された高王經が實際に通行した時期と重なる年代である。かつその時期は、疑經に對する問題意識や警戒感が高まりをみせた時代でもある<sup>(5)</sup>。それらの經錄がいづれも、高王經の存在を

ただ看過したとみるだけでは納得がゆくまい。

私見では、それらの經錄が同じ時代背景の中で共有した一つの理由を、南山律宗の開祖であり唐代隨一の佛教史學者であった道宣(596—656)が示した態度の中で回答するように思われるのである。道宣は唐の麟德元年(六六四)に『大唐内典錄』を撰し、卷一〇「歷代衆經感應敬錄」(正藏五六、三三九頁、a)に高王經の靈驗説話を紹介しているが、彼がそもそも經錄編纂を必要とした理由である西明寺の現藏入藏目錄「歷代衆經見入藏錄」(同卷八)本體には、高王經の名を見出せないのである。

いったい道宣は、高王經の歴史を通じて最もその靈驗を喧傳し、觀音信仰を鼓吹した人物である。彼自身の著作を通して、すなわち貞觀一九年(六四五)撰の『續高僧傳』二九、興福科の僧明傳(正藏五〇、六六二頁、b)、六五〇年の『釋迦方志』下(正藏五一、九七二頁、b)、六六四年の『集神州三寶感通錄』中(正藏五二、四二〇頁、a)など、これらはいずれも完成の年次が比較的接近しておりあるいはその編集作業は同時進行の場合さえ考えられるが、そのいづれにも道宣は「孫敬德」にまつわる靈驗譚を収録し(それは高王經に關する説話の中でも最もよく整備されたもので、その本文については「四一b」で改めて検討したい)、高王經信仰の效驗を顯彰するのである。『内典錄』の完成はこれらの撰述の後に續くもので、彼の高王經に對する眞の評價、ひいては疑經に對する考え方が問題にされる

所以である。

道宣の偽經に對する基本的立場としては、内典錄でとくに卷一〇に「歷代所出疑偽經論錄」を立て、計一八三部三四卷を偽經として収録し、眞經と偽經の辯別の必要を主張して、

「正法深遠、凡愚未達。隨俗下化、有悖眞宗。若不標顯、玉石斯濫」<sup>(6)</sup>

というところに、その姿勢は窺える。しかしそれは、彼の總論的見解であつて「隨俗下化」の表現には、當時偽經を末世凡夫の教化のために方便として用られる現實が存在しており、たとえ律宗の立場である彼自身にしてもその渦中であつたであろうことは充分推測されることである。

高王經が初めて經錄に登載されたのは『大周錄』卷七で、「小乘單譯經目」の卷末に付され「無譯主經九十三部一百七卷」中の一として、次のように収録されている。

「高王觀世音經一卷。

右、北齊代有囚、罪當極法。夢見聖僧、口授其經。至心誦念、數盈千遍、臨刑刀折、囚遂免死。今高王經也。見齊書及高僧傳、琳法師辯正論。然其經體、即法華經中、稱念觀音、皆蒙願遂、隨類化誦、救苦衆生」<sup>(7)</sup>

『齊書』・『高僧傳』・『辯正論』等を出典とするという高王經の緣起については後に再説するが、その經の本體は法華經中であつて、

觀音を稱念すれば皆あらたかな靈驗によつて苦から救われると説き、當時庶民の流行經であることを窺わせる。『大周錄』は、武則天の命により當代の學僧を結集して天冊萬歲元年（六九五）に編纂されたものであるが、一般的評價としては『歷代三寶紀』の犯した誤りを増幅していることで經錄としての信憑性は概して低い。いったい『大周錄』の具名を「大周刊定衆經目錄」というが、その「刊定衆經」とは諸經の眞偽を判定し大藏經の基準となるべき内容を確定しようという高邁な理想に出たもので、編者明倅等の偽經に對する見解はその卷一五「偽經目錄」中に次のように見えている。

「右件經、古來相傳、皆云偽謬。觀其文言冗雜、里義澆浮、雖偷佛說之名、終露人謨之狀。迷墜群品、罔不由斯」<sup>(8)</sup>

この見解自體については誰も異論の無いところであるが、『大周錄』は建前としてはこのような偽經への厳しい姿勢を示しながら、一方現實には、いわゆる武則天の政治的な佛教の利用すなわち當時『大雲經』や『寶雨經』が作爲をもつて政治の道具に悪用されたような例にも迎合し、經錄編纂の上で自らを律することに於いては必ずしも理想を貫徹しなかつたものである。また、その眞偽經判定の根據の杜撰さについては、『大周錄』からわずか三十五年後に成立した『開元錄』においてすでに批判の對象となつた事實が指摘されるのである。實際、當面の問題である高王經についても『大周錄』の「偽經目錄」中には「折刀經一卷」の名が見えているが、これは前

述の通り高王經の異稱と理解するのが自然であり、同じ經典が一方は偽經へ他方は眞經へと分類されたことになる。その眞偽の辨別にあたり「古來相傳、皆云偽謬」と烙印する内容にしても、それらの原本をどこまで吟味した結果の判定であるかは問題である。たしかに『大周錄』の編纂には杜撰さが目立つことは疑いない。

しかし高王經の場合、それが後續の經錄で直ちに否定されるほどに明白な虚偽記載であることを思うとき、『大周錄』がこれを眞經の部に配置したについては單なる編纂上の杜撰さを指摘するだけでは納得できないようにも思われる。

いったい、高王經に對する『大周錄』の取り扱いは不自然な點が少なくない。まず、前掲の『大周錄』卷七末の記事についても、高王經を無譯主の小乘單譯經とする分類には當然のことながら無理を感じる。これをまず眞經とし入藏させると決めて、その配置先を考えめぐねての苦肉の策でもあろうか。また『大周錄』は基本的には、刊定入藏・現定入藏・偽經の三部からなる一切經の目錄であつて、時代別・譯者別のいわゆる代錄を含まず、したがって高王經の記事のようにその緣起まで付記するのは全く異例の扱いといえる。さらに「然其經體、即法華經中」には、高王經を法華經との關係において位置づけようとの意圖も明らかである。このような『大周錄』においてみられる高王經への處遇には、本來經錄の編纂が目的とするところを超えて、かねて武周時代に指摘されるような政治と

宗教との癒着などの問題を背景とした、不純な動機まで讀み取るべきかもしれない。少なくともこの時代、民衆の間における高王經信仰の普及度は、その現實を默視し得ない力を保持して、嚴正であるべき經錄上の記録まで歪めしめた事實に留意しておきたい。

開元十八年(七三〇)、後には中國における經錄の規準ともなった智昇撰『開元錄』二〇卷の成立は、その後の高王經の立場を決定した。智昇は、高王經の緣起については從來の説に依りつつ、入藏については『大周錄』を明確に否定し、これを偽經と斷定して、卷一八「偽妄亂眞錄」に所屬せしめたのである。

智昇の疑經に對する考えは、その冒頭に次のようにある。

「偽經者、邪見所造、以亂眞經者也。自大師韜影、向二千年、魔教競興、正法衰損。自有頑愚之輩、惡見迷心、偽造諸經、誑惑流俗、邪言亂正、可不哀哉。今恐眞偽相參、是非一概、譬夫崑山寶玉、與瓦石而同流、瞻部眞金、共鉛鐵而齊價。今爲件別眞偽可分。庶涇渭殊流、無貽後患」<sup>(10)</sup>

智昇の場合は、ここに示す基本姿勢だけでなく、偽經に對する處置もきわめて峻嚴であつた。「偽妄亂眞錄」は、合計三九二部一〇五五卷の偽經を列擧しているが、これは中國の佛敎史において譯經の開始以來現われた偽經の總決算といえるものである。その高王經の項(正藏五五、六七四頁、c)には次のように撰者の註がある。

「撰錄者曰、此經周錄之内、編之入藏、今則不然。此雖冥授、不

因傳譯、與前僧法、所誦何殊、何得彼入僞中。此編正錄例、既如此故附此中」

また、同録卷一九・卷二〇は現藏入藏目錄として編纂され、その後の經藏はすべて『開元錄』の入藏錄にもとづいて編成されたほどであるが、その卷二〇(正藏五五、六九九頁、c)の末尾にはとくに同録に編入しなかったものの中から一一八部を選んでその理由を記している中に、高王經等一〇部についてはこう述べている。

「是舊錄中僞疑之經。周錄雖編入、正文理並涉人謀、故此錄中除之不載」

さらに、開元錄一八(正藏五五、六七八頁、a)の智昇注によれば、當時高王經には隋代の撰とされる「觀音無畏論一卷」という注釋書も存在し、これが流行したことを伝える。ただし同注釋書については、『大周錄』一五(正藏五五、四七四頁、a)は僞經目錄の方に收録している。

結局、高王經の歴史において、正規の經錄がこれを眞經と認め入藏經として遇したのは、『大周錄』が唯一の例であった。『開元錄』の以後、八〇〇年に圓照『貞元錄』が編纂されたが、これは全く智昇の繼承であった。

なお經錄ではないが、『開元錄』よりやや遅れて成立した(七五四年以后か)唐僧詳の『法華傳記』一は、その「支派別行」の項に特記して

「又有高王觀世音經、雖有冥感、不因傳譯、未足支派、亦非別生矣」<sup>(1)</sup>

と、高王經の靈驗說話の流行を認めながらもその話を採用しなかった理由を、翻譯によらない疑經で、しかも法華經より派生した經典ではないためと斷じている。僧詳が『傳記』に不採用の說話についてことさらに理由を釋明することも異例であるが、この事實は、當時あまりにも人口に膾炙した高王經靈驗說話の存在と、しかしそれにもかかわらず自說に固執し世間に迎合することを快しとしない、僧詳の識見をみるものとして注目しておきたい。

- (1) 「表3」《高王經靈驗說話資料一覽》参照。
- (2) 『魏書』八四、盧景裕傳の詳細については(四一C)参照。なお、『二十二史劄記』一三によれば、『魏書』の盧景裕傳は亡佚して傳わらず、現行本は『北史』三十(唐李延壽)に依るものとすが、もともと『北史』は『魏書』の記事を繼承するところ多く、盧景裕傳の内容はほぼこれと全同とみられる。
- (3) 牧田氏前掲論文「高王觀世音經の成立―北朝佛教の一断面―」一六五頁。
- (4) 僧祐の疑經に對する見解は『出三藏記集』卷五の「新集疑經僞撰錄」の序文に、嚴しく翻譯經典のみを眞經として疑經と區別する必要を主張し、新たに近世の妄撰を疑經に加えている。
- (5) 牧田諦亮『疑經研究』(京都大學人文科學研究所、一九七六)五二―七頁。
- (6) 正藏五五、二一九頁、b。「序」中に見える。
- (7) 正藏五五、四一六頁、a。
- (8) 正藏五五、四七四頁、c。
- (9) 注(5)参照。
- (10) 正藏五五、六七二頁、a。

#### 四 高王經の信仰と靈驗說話

##### a 高王經の説相と信仰

高王經が疑いもなく中國成立の偽經であることを天下に周知の事實としながら、しかもそれが歷朝にわたる長い歲月のあいだ庶民の厚い歸依を集め、經文テキストですら必要があれば時機相應に變更を可能としてきた、その信仰的エネルギーの源泉はいったい何なのであろうか。次に、高王經のより具體的な信仰内容の検討へ進むことにしたい。

偽經である高王經が社會一般の人士から多くの信仰を集めている實績を直視したとき、當時の佛敎界として二つの立場が存在したことは前節ですでに述べた。一つは、それをにがにがしく思い敢然と否定する立場、他の一つはその信仰の流行を容認するだけでなく、却ってそれを積極的に利用しようとする立場である。これまで見てきた限りにおいて高王經の環境としては、いつの時代にあつても歴倒的に後者の風潮が優勢であつたかのように見える。

かかる状況が生れた一つの理由には、その背景に正統的信仰としての法華經信仰、もしくはそれにもとづく觀音信仰への信頼が支えとなつていたのであろうことは容易に想像できる。たとえ高王經が、

いかにあらたかな效驗を喧傳し庶民の信仰を集めていたとしても、多くの佛敎史籍が示している高王經への對應はけつして單なる一偽經へのそれではない。<sup>(1)</sup>そこで次に、高王經の經文それ自體のもつ説相が正統法華經による觀音信仰とどのような關係にあるかを考えてみよう。

すでに第二節においてもふれたように、高王經の名が世に知られるようになる以前から、觀音信仰はすでに『正法華經』『妙法華經』の各普門品の説相にもとづいて確固たる信仰基盤を形成している。

すなわち法華經普門品の説相は、端的にいえば七難消滅(大火難・大水難・大風難もしくは羅刹難・刀杖難・大鬼難・枷鎖難・怨賊難を消滅する)、三毒除去(貪欲・瞋恚・愚痴を除去する)、二求兩願(男女願いどりの子供が得られる)等で示されるが、五〇一年に成立した陸果の『繫觀世音應驗記』では、蒐集した六九條の靈驗說話を普門品に説く説相の次第にしたがつて七項に分類した例がみられる。いま試みに、『繫觀世音應驗記』で擧げる普門品の七説相の具體的經文と對應する説話の數を示してみると、次のようになる。<sup>(3)</sup>(但、ここでは『請觀世音消伏毒害陀羅尼咒經』に對應する一四條は除いた)

- (1) 設入大火、火不能燒 (大火難) 三條
- (2) 大水所漂 (大水難) 六條
- (3) 羅刹之難 (羅刹難) 一條

(4) 臨當被害(刀杖難)

八條

(5) 檢繫其身(枷鎖難)

一二條

(6) 滿中怨賊(怨賊難)

一四條

(7) 設欲求男(二求)

一條

就中、高王經の説相および靈驗譚に關連するのは「刀杖難」と「枷鎖難」で、次節において詳説するように(ここでも高王經靈驗譚の概要の紹介を必要とするが、論述の關係で次節にゆずりたい)高王經をめぐる靈驗譚としてはこの二難に限定されるのであるが、『繫觀世音應驗記』では普門品の靈驗として収録した説話の半数以上を、この二つの難に關する觀音の救濟で占めている事實に注目しておくたい。

このように普門品信仰の功德の例證として蒐集され、その經文の説相に準じて分類整理された靈驗説話の一群は、當時の庶民の信仰への關心が那邊にあつたかを示唆してくれている。とくにこの『應驗記』の集撰者陸杲などの場合には、後世に例の多くなる佛敎者による靈驗譚の蒐集とは立場がことなつて、彼自身が信仰の實踐者あるいは受容者側としての關心を看取することのできる點にこそ留意すべきであらう。

隋代に入つて、普門品に新たに重頌偈が添加されると、長行の七難は偈頌ではさらに一二難に細分化し、救濟の内容はより具體的に

なつた。<sup>(4)</sup>

普門品重頌偈の十二難とその救濟

(1) 推落大火坑——火坑變成池

(2) 漂流巨海、龍魚諸鬼難——波浪不能沒

(3) 在須彌峯、爲人所推墮——如日虛空住

(4) 被惡人遂墮落金剛山——不能損一毛

(5) 值怨賊繞、各執刀加害——起慈心

(6) 遭王難苦、臨刑欲壽終——刀尋段段壞

(7) 囚禁枷鎖、手足被杻械——得解脫

(8) 呪詛諸毒藥、所欲害身——還著於本人

(9) 遇惡羅刹毒龍諸鬼——不受害

(10) 惡獸圍繞、利牙爪可怖——疾走無邊方

(11) 毒蛇及蝮蠍、氣毒煙火然——自廻去

(12) 雲雷鼓掣電、降雹澍大雨——消散

(12) 諍訟經官處、怖畏軍陣中——衆怨悉退散

高王經の説相および靈驗譚をこの普門品重頌偈で説く一二難に照らしていえば、第六「王難」と第七「枷鎖難」に相當するといえるであらう。

このように、高王經をめぐる靈驗説話を通してみる同經の説相と



信仰との方向は、きわめて具體的、かつ現實的な利益救済が説かれ、また法華經普門品の説相から遊離したのではなく、しかも普門品のようにオールラウンドの利益救済を目指すものでもない點に注目したい。それは當時の社會で誰の身邊において最も現實に起こりうる苦難、すなわちその人士が切實に觀音の救済を願望する苦難に對して、より特定の専門領域に限ってその效驗が強調されているとみることが出来る。

なお高王經の靈驗説話をみる場合、「王難」すなわち「刀杖難」を背景とした説話の内容が、やや普門品の説相とは趣旨を異にしている點にも留意すべきであろう。すなわち、本來普門品という王難とは王から與えられる苦難の意で、觀音經の功德は悪役である王からの救済をもたらすが、高王經でいう場合は、王は悪役ではなく救済者の側にあり運悪くふりかかった苦難に對し危機の瀬戸際を救うのが王という、立場の逆轉が生じている。これには、「高王」すなわち「魏大丞相渤海國王」高歡という實在の權力者の尊稱を冠した經名からも推測されるように、庶民の觀音經に對する信仰に便乘したその政治的意圖を窺うことができよう。<sup>(5)</sup>

次に、高王經の説相の問題として、最も基礎的な作業であるがテキストの組織構成の面から信仰的特色を捉えておきたい。

まず因に、高王經のより源初形態としての房山本（ここでは便宜的に雷音洞本、第三洞本およびトルファン出土本を含む）をモデルに、後世

の増廣發展した形態としての大正藏經本（ここには敦煌出土本を含む）と對照しながら、その組織構成を分析してみれば次のようである。なお、テキスト本文については「表1」〈高王經五本對校一覽〉を参照ありたい。

房山本では、まず巻頭に「佛說觀世音經一卷、讀誦千遍、得度苦難、拔除生死罪」の一節を置く。これはまさに高王經の救済功德の主旨であり、その靈驗説話に對應している。この一節は、正藏本では巻頭からは省略されるが、しかし房山本にはない後半の増廣部分で「誦經滿千遍」の主旨はくどく三節にわたって繰り返して説かれる。

次節「觀世音菩薩、南無佛、佛國有緣、佛法相因、常樂我緣、佛説」は、いわば房山本における正宗分であり、「十句觀音經」にも用語の關連性が最も多く指摘される部分であるが、「觀世音菩薩、南無佛」の義は正藏本に照らしてみれば判然とするように、觀世音菩薩および三寶への總歸依の表明と解される。また「佛國有緣、佛法相因、常樂我緣、佛説」は言うまでもなく「佛説」の要約であろう。

次に「般若波羅蜜」を「大神呪」「大明呪」「大无等等呪」の三咒で表すことは、羅什譯『大品般若經』九、勸持品（正藏八、二八六頁、b）でも「大明呪」「無上明呪」「無等等明呪」の例がある。すでに法華經普門品の思想における般若的性格についてはしばしば指摘されてきたところであるが、觀音の妙智力による救済の實踐は、換言すれば般若妙智力ともいい得るものであり、高王經がその經體を法<sup>(6)</sup>

華經に求めるとともに、併せて般若信仰をも積極的に取り込んでいく證左である。

「淨光祕密佛」以下「彌勒佛」まではすべて佛名の羅列で、その中には「六方六佛名號」のように方位に當てて整理された一群の佛名も含むが、その他は現在のところどのような根據にもとづくものであり序列なのか未詳の佛名が列擧されている<sup>(7)</sup>。すでに第二節で掲げた「表1」高王經五本對校一覽に見られるように、高王經の各テキストにおける増廣の過程が最も顯著なのはこの佛名の部分で、正藏本ではその具體的な佛名は出さないが「過去七佛」「未來賢劫千佛」「千五百佛」「萬五千佛」「五百花勝佛」「百億金剛藏佛」等、その多數佛名の直接の羅列に代え莫大な數に膨張した佛名群の總名を擧げている。さらに正藏本では「大明觀世音」以下の四觀世音、「藥王菩薩」以下の諸菩薩、「八大菩薩名號」等も付加されているが、その多くの諸佛・諸菩薩名がはたしてどのような出典や根據によつて選ばれ、配列されているのかについては全く判然としない。

最後に廻向として「中央一切衆生、在此世界中者、行住於地上、及以虚空裏、慈憂於一切、令各安休息」を掲げ、再びこの經を受持することの功德を「晝夜脩治、心常應誦此經、消伏於毒害」と説き經を終る。

正藏本の最後は「願以此功德、普及於一切、誦滿一千遍、重罪皆消滅」の發願で終っている。この發願文は、前半が「願以此功德、普

及於一切」という法華經化城喻品の格調高い一句を引いて大慈大悲の觀音の菩薩行にふさわしいが、後半では「誦滿一千遍、重罪皆消滅」という高王經信仰の本音すなわち限界を露呈して興味深い。

以上、簡単に高王經の組織構成の分析を試みたが、ここに強く感ずることは、その形成發展の過程において當時隆盛の佛名信仰がきわめて大きく影響を及ぼしていた事實と、そのことにも一因しながら高王經自體の信仰が庶民感情に迎合した主體性の乏しい雜亂信仰で、現實的な利益追求型の信仰という様相が浮かび上がってきたように思う。

就中、高王經の性格を決定づけている佛名信仰と禮懺の問題についてここで若干ふれておきたい。

佛名信仰とは端的にいえば、諸佛名を禮誦することにより自己の過罪を佛前に懺悔し、それによつて何らかの功德を得んとする信仰で、またそのような信仰を前提に多くの佛名や菩薩名の列擧を中心とした經典を便宜的に佛名經と總稱している<sup>(8)</sup>。

その佛名信仰は、インド佛教以來の多佛思想あるいは普佛信仰を背景とするものであるが、とくに中國では禮懺(禮佛懺悔)と一體化して庶民の現實的祈求に直接こたえてくれる信仰として、南北朝から隋・初唐へと盛んに流行した。井ノ口泰淳氏は『出三藏記集』から『貞元錄』に至る各經錄を整理した結果として四八種六一部の佛名經類を數え<sup>(9)</sup>、また鹽入良道氏は現存の佛名經典三三部について

各所載の佛名數と功德の内容を報告しているが、經典によりその収録される佛名の數は過去七佛、八佛名、十方佛名、二十五佛、三十五佛、五十三佛、百佛、千佛乃至一萬五千佛等の多きに及んでいる。しかも佛名經は、増廣、抄出、偽造が多く、佛名の數も時代の遅れるほど増加される傾向がある。それほど中國においては時機に相應して盛行をみたことであろう。

高王經は、とくにその經名からは佛名經との感を受けないが、すでに見たように房山本をはじめ正藏本にいたる繁體形の高王經一般においては、佛名經としての特色はきわめて顯著であるといえる。

このような高王經の佛名經としての特色を積極的に布教に用いたのは唐の道宣で、とくに次節において詳説するように彼は高王經の靈驗説話の中で、その經文中に諸佛名を含む功德を強調しその稱名念誦を勸奨するが、さらに彼の『釋迦方志』<sup>(11)</sup>下には、高王經の靈驗譚につづけて、次のような注目すべき付言がある。

「自晋・宋・梁・陳・魏・燕・秦・趙、國分十六、時經四百、觀音・地藏・彌勒・彌陀、稱名念誦、獲其將救者、不可勝紀」<sup>(12)</sup>

これは佛教が中國に定着以來彼にいたるまでの四百年、すなわち兩晋・五胡十六國・南北朝期にわたる佛名信仰の盛んなる實績を、道宣はここで特に記しておきたかったものと思われる。ここには當時の佛名信仰の興隆に積極的に加擔している彼自身の立場と、また彼の高王經との関わり方を推測させるものがあるのではなからうか。

佛名信仰との關連において、なお高王經には若干の注意すべき問題點がある。高王經は、その經名からしても本來は觀音菩薩專修の信仰のほずであり、現にその經體と目される『法華經』普門品や、先に源流として關連を指摘した『救苦觀音經』『請觀音經』などには佛名信仰の性格は見られない。一方、そのような別佛專修の信仰のアンチテーゼとして諸佛名を唱え一切佛に歸依して別佛偏歸の失を避ける立場が普佛信仰すなわち佛名信仰であり、信行の三階教の例に代表されるように南北朝末以降の中國佛教ではこれが一種流行ともなったのである。高王經は一面で、かかる相反する信仰的立場をも同居させている經典という點でも特徴を認めるべきであろう。<sup>(13)</sup>

また、一般に佛名信仰においては佛名禮誦と懺悔とは一體化して行われるが、高王經の經文では佛名禮誦のしばしば強調されるのに對し、懺悔に相當する直接的表現は見られない。ただし、その靈驗説話において、とくに道宣の用いる説話においては登場人物により懺悔の告白がある。このような場合おそらく布教の現場においては、現實的に高王經の經文と説話とは密接な相互補完の關係において一體化して運用されたものと推測してよいであろう。

さて最後に、組織構成の面からみた、高王經の簡體形「十句觀音經」の歴史的意義について考えておきたい。

高王經がこれほどに流行經となった理由の第一に、正しく志磐『佛祖統紀』が喝破したように、<sup>(14)</sup>「至簡經法」という點が挙げられ

よう。志磐はその理由をかがげ高王經がみだりに増廣され、繁體形になったことを難し、「十句觀音經」こそがその在るべき姿であることを主張するに至る。

志磐の言を俟つまでもなく、高王經は現存する一般の經典と比較した場合には、その繁簡いずれの形にしても最も簡便な經典の部類に屬するといえよう。しかしその上で、なお一つの經典として完整された極限の簡潔形が求められたとするならば、あるいは「十句觀音經」こそがその最終的到達点と言い得るかもしれない。いったい高王經に簡便な形態が求められる所以は、同經には、その成立の契機となった靈驗以降いずれの靈驗譚にも例外なく見られるように、高王經の救済には「誦滿千遍」という行法によってのみその功德が實現するという誓願があるからである。その誓願を實行することが救済の絶対的條件である。この点については、高王經の經文もどの靈驗譚でも俊嚴な一線を變えないようである。とすれば、繁雜冗長な經文ほど救済を眞に希求するものにとつて、非現實的な壁となるものはない。高王經の本文が、いざ危急存亡の際には「誦滿千遍」が實現するように、簡潔の上にも簡潔が求められたことは當然であるろう。

いま、實際に極限の簡潔形としての「十句觀音經」をみれば、僞經としての高王經の成立事情やその後の展開過程の事實關係をしじらしく措くとして、改めて「四一e」で詳説するような『佛祖統紀』

の志磐が求めようとした意圖は理解できないものでもない。そこには少なくとも、いわゆる序・正・流通分が完備し、經法・行法の具備した、おそらく佛教史上に最短にして最簡要の經典としての意義が発見できるであろう。

- (1) 『大周錄』は、歴代經錄中に唯一高王經を眞經として入藏させた經錄であるが、同卷七(正藏五五、四一六頁、a)はとくに「其經體、出法華經中」と明記する。唐の律僧道宣は自著でさかんに高王經の靈驗譚を紹介し、また『太平廣記』一一一も高王經の靈驗を他の「觀音經報應」と一括しており、この認識は時代を問わず共通のものであったと思われる。
- (2) 七難の呼稱や順序に必ずしも統一性はなく、法雲『法華義疏』八は「火・水・風・刀杖・羅刹・枷鎖・怨賊」とし、智顛『觀音義疏』上は「火・水・羅刹・刀杖・惡鬼・枷鎖・怨賊」とする。
- (3) 牧田諦亮『六朝古逸觀世音應驗記の研究』二四一五〇頁、参照。なお『請觀世音消伏毒害陀羅咒經(請觀世音經)』關係の靈驗說話一四條が、『數觀世音應驗記』にあつて『法華經』普門品の説話と全く同列に扱われている事實は、當時一般の觀音信仰の認識としては二經ともその經體を同源とていたことを暗示しているといえよう。
- (4) 上村眞肇『法華經を中心とする佛教教理の諸問題』(春秋社、一九八〇)六〇頁。
- (5) 牧田諦亮氏前掲書(一六七頁)は、北朝の佛教と權力者高歡との交渉を考ふるうえで、「高王」を冠したもう一つの經典「佛說一切法高王經」の存在を指摘する。
- (6) 本田義英『法華經論』(弘文堂書房、一九四四)二七一および二〇四頁。また上村眞肇『法華經を中心とする佛教教理の諸問題』二二一―二三四頁。
- (7) 鹽入良道「中國佛教における佛名經の性格とその源流」(二五三頁)には、

六方六佛を「十方佛」に屬する一相として種々の例を集めておられるが、高王經所載の佛名に該當する例は見當たらぬ。

- (8) 佛名經という呼稱の定義を、井ノ口泰淳「敦煌本佛名經の諸系統」(『東方學報—京都—』三五、一九六四)に従っておきたい。氏は、適確な定義と具體的な内容を與えることは甚だ困難としながら、a、經典中の一部、或は一章として佛名の羅列を含むもの(但し、時間的・方位的整理をしているものに限る)。

b、諸佛出現の因縁、及び諸佛の世界や功德を説いたもの。c、經典の主要部として佛名(菩薩名・羅漢名を含む)を羅列しているもの。d、佛名の羅列に懺悔滅罪の文が加わっているもの。e、右に屬する諸經典よりの抄出・變型とみられるもの、とする。

- (9) 井ノ口泰淳氏前掲論文、三九七頁。

- (10) 中國佛教における禮儀の研究については、鹽入良道氏に一連の勞作があり、本稿でも次の諸論考より多くの教示を得たことを付記する。鹽入良道「中國佛教儀禮における懺悔の受容過程」(『印佛研究』一一二、一九六三)、同「中國佛教に於ける禮儀と佛名經典」(結城博士頌壽記念論集『佛教思想史論集』一九六四)、同「中國佛教における佛名經の性格とその源流」(『東京大學東洋文化研究所紀要』四二、一九六六)、同「中國初期佛教における禮儀—律に關係しない懺悔の事例—」(那須政隆博士米壽記念『佛教思想論集』一九八四)。

- (11) 道宣は自身の編述書に引く靈驗譚で(くわしくは次項の「表3」)「高王經靈驗說話資料一覽」(参照)彼は登場人物の言葉を借りて、「經有佛名、令誦千遍得度苦難」を強調する。

- (12) 正藏五一、九七二頁、b。

- (13) 南北朝末から隋初にかけて興隆した信行(510—594)の三階教は、「普佛法」を宗旨として宣揚し盛んに佛名經典も用いている。三階教の活動は高王經の流行と時代と地域を共有する点でも大いに注目されるが、三階教の徹底した普佛信仰は高王經のあいまいさを許容するとは思えず、それとの關係についての私の關心は發表の機會を改める。なお三階教の普佛信仰については、矢吹慶輝

偽經高王觀世音經のテキストと信仰(桐谷)

『三階教之研究』(岩波書店、一九二七)五三—五三六頁。

- (14) 鹽入良道「中國佛教に於ける禮儀と佛名經典」五八三頁。

- (15) 『佛祖統紀』三八(正藏四九、三五七頁、c)。

b 高王經をめぐる靈驗說話

中國で成立したいわゆる偽經高王經は、その成立からその後の流傳までがつねに時代の庶民信仰の動向と深く結びついていたと考えられる。ときには經典の本文、内容そのものまでが、信仰の要請が指向する方向へと増廣や改變が行われた可能性すら推測させる。

このような場合にあつて、その信仰の實態を全體的に把握しようとするには、經文とそれから導き出される説相、それに加えてその信仰にまつわる靈驗說話の三者までを不可分一體の關係として見る視點が必要であらう。しかもそれは影響し合う時間的な前後關係からいえば、經文—説相—靈驗說話—經文とサイクルしながら次第に増長し、複雑化する傾向をもっているといえる。その意味において偽經研究には、上述の佛教史籍だけでなく、歷史上巷間に傳承され南北朝末から隋・唐代にかけて盛んに集撰がおこなわれた靈驗記、志怪小説類の中の高王經靈驗說話にも手掛かりを求めねばならない。靈驗記、志怪小説類については幸いにも、近年進展がめざましい先學の文獻學的研究の成果に多くを依據しつつ、高王經のより具體的な信仰の内容と歴史的展開を追究してみたい。

まず高王經靈驗說話の蒐集・分類と、その系統的整理の結果を報

告したい。説話が實際の史籍の上でどのように取り上げられているかを次にまとめてみた。結論としていえば高王經をめぐる説話は、その内容から都合五種、すなわち五つの系統に分類するのが適當と考えられる。これからの論述をすすめる必要上、ここでまず高王經の五種の靈驗説話のそれぞれの梗概を提示しておきたい。

次に示す〔A話〕―〔E話〕の五つの話は、各系統に分類されるその最も早期の資料にもとづいているものであるが、とくにそれぞれの話に登場する實在の事件の歴史的背景や人物については、理解に必要な範圍で若干の説明を補った。なお、話の末尾には( )で出典名を示し、その登場する靈驗譚の主人公には傍線を付して他の話との區別を示した。

〔A話〕

劉宋末、崇佛家としても有名な領軍將軍の王玄謨(字は玄徳、388—466)は、吏部尙書蔡興宗、太尉沈慶之らの謀議に一味して捕えられた。いよいよ刑の執行が明日に迫った夜、彼は夢に現れた人から觀世音を千遍誦えることができれば死をまぬがれるであろうと告げられ、その夢の中で一つの經を授けられた。王玄謨は目が覺めてから誦經千遍をめざして、次の日、まさに刑せられんとする直前までこれを止めなかった。あわやというとき、にわかに傳令があつて彼の刑の執行は停止されることになった(『異苑』五)。

〔B話〕

東魏の實權者であり、後に北齊王朝の事實上の創立者でもある丞相高歡(496—547)が、華北各地に轉戦して次第にその實力を強めていた頃のこと。西魏の宇文泰の軍と戦つて慘敗し、高歡にとつては状態のすこぶる不利だつたと思われる天平四年(五三七)一二月に、邢鷹納、盧仲禮、盧仲裕らが敵の西魏軍と呼應して、高歡に反旗をひるがえすという事件がおこつた。その主謀者である盧仲禮、盧仲裕とは從弟にあたる盧景裕(仲孺、—556)は、范陽(今の河北省涿縣)の人で、經學に通じその注易は大いに世に行われ、高歡にはその子弟の師に招聘されたほどの學者であるが、また佛教にも造詣が深く、とくに北魏の譯經僧として第一人者である菩提流支(道稀)の翻經に際しては、つねにその諸經論に序を製したほどの人物であつた。從弟たちが高歡に反して立つに及び、盧景裕も求められてその謀反に何らかの加擔があつたものと思われた。翌年九月、亂が平定されると景裕は捕えられて晋陽(山西省太原)の獄に繋がれ處刑を待つ身となつた。しかるに景裕が至心に觀音經をとなえたところ、彼を縛つていた枷鎖はおのずからとけて命を永らえることができた。(『魏書』八四、盧景裕傳)

〔C話〕

盧景裕と同じころ、またある人が無實の罪を負つてまさに處刑されようとした。そのとき夢に沙門があらわれて彼に經を講じ、これ

を千遍となえるようにと教えた。夢が覺めて後彼がいわれた通りにすると、刑に臨んだ役人の刀は折れ、彼を切ることができなかった。そして、このことは上奏され、彼は赦免された。〔魏書〕八四、盧景裕傳)

#### 〔D話〕

東魏の天平年間(五三四—三七)のこと。定州(河北省定縣)の孫敬徳という男は、觀音像を祀って深く信仰していたが、のちに盜賊の嫌疑で鄴都(河南省安陽)の獄につながれ、拷問に堪えられず、ついに無實の罪を認めてしまった。極刑が宣告され翌朝はいよいよ刑の執行という日、彼は涙ながらに、次のように悔懺した。「このたび私は無實の罪で死のうとしている。これはきつと自分の過去に、他人に對して同じ無實の罪をきせた罪業があつての報いであろう。願わくば、この死によってどうかその償いが完了するように。また願わくば、一切衆生の受けるべきあらゆる災いは、すべてこの私に代受させていただきたい」と。敬徳は懺悔ののち少しウトウトしたが、その夢の中に一人の沙門があらわれ、次のように彼に教えた。「觀世音救生經を誦えなさい。經には佛名が入っているから、これを千遍誦えれば死厄を逃れることができるだろう」と。夢から覺めた敬徳は、その明け方には百遍を誦え、いよいよ刑が執行されるという間際までに、ついに千遍を満した。そして、首切り役人が刀をふり下そうとしたが、その刀は三段に折れ、三たび刀をとり換えたが、

敬徳の皮肉すら、損なうことはなかった。この不思議なできごとはただちに天子に奏上され、丞相高歡も表請して彼の刑は免ぜられた。さらに、この物語は天子の勅令をもって寫し傳えられ、廣く世に流布せしめられた。現今のいわゆる高王觀世音經がそれである。なお、敬徳が放免されて家に還り、彼が信仰した觀音像を見ると、その首すじには三すじの刀傷の痕がついていた。この悲しい物語は、深く郷里の人々の涙をさそった。〔續高僧傳〕二九、僧明傳)

#### 〔E話〕

趙宋の嘉祐年間(一〇五六—六三)に龍學梅という男が、妻につらくあたり失明させてしまった。彼は後悔し高徳の僧に祈ってもらつたところ、ある夜夢に白衣の人があらわれ、十句觀音經を誦えるように教えた。彼がいわれたとうり經を誦えつづけたところ、妻の兩眼はふたたび光をとりもどすことができた。〔佛祖統紀〕三八、法運通塞志)

次に掲げた「表3」〈高王經靈驗說話資料一覽〉は、史上に傳えられる高王經の靈驗說話を廣く蒐集し、収録する資料の成立年代の順序に配列して、說話の内容の對照に便宜ならしめたものである。この資料一覽と、前掲の五種の說話の梗概を参照しただけならば、當該の說話がどの系統に屬する内容であるかは判別が可能であろう。なお、表中の各說話の内容については、次の五項目にしたがつて

整理し、それぞれの説話において対照が必要な箇所は資料を原文のまま提示した(但、対照箇所以外は適宜省略したが、その場合は／印で示した)。①説話の主人公とその時代設定、②靈驗の經典名、③苦難の状況、④救済の内容、⑤説話に付された出典名。  
また、「表4」〈高王經靈驗説話系統圖〉は、「表3」に挙げた高王經をめぐる各説話について、五種の系統それぞれにおける年代的

な相互関係(傳承關係、書承關係など)をその収録の資料名によって表示したものである。  
表中、各系統に屬する明らかな根拠のあるものは、——線で結び、疑わしい關係は……線で結んだが、以下の議論は、この關係線の意味を説明するものである。なお( )内には資料の成立年代を、〔 〕内には資料が挙げている出典を示した。

〔表3〕 〈高王經靈驗説話資料一覽〉

資料	資料名・卷 (成立年、編者)	正藏卷・頁	主人公 (時代設定)	經典名	苦難の状況	救済の手段と靈驗の内容	書承關係
異苑五(宋、劉敬叔)	宋書七六、王玄謨傳 (四八七、沈約)		王玄謨	觀世音	始將見殺	夢人告曰、誦觀世音、千遍則免、玄謨夢中曰、何可竟也、仍見授、既覺誦之、且得千遍、明日將刑、誦之不輟、忽傳唱停刑	
宋書八四、盧景裕傳 (五五四、魏收)	盧景裕(東魏)		盧景裕(東魏)	觀音經	始將見殺	夢人告曰、誦觀音經、千遍則免、既覺誦之、得千遍、明日將刑、誦之不輟、忽傳呼停刑	
〃	有人(東魏)		有人(東魏)	高王觀世音經	陽獄 負罪當死	至心誦經、枷鎖自脫	
辯正論七(六四〇、法琳)	有囚(齊)	52・525・a	有囚(齊)	高王觀世音經	罪當極法	夢沙門講經、覺時如所夢、謂誦千遍、臨刑刀折、主者以聞赦之	
續高僧傳二九、僧明傳 (六四五、道宣)	孫敬德(元魏)	50・692・b	孫敬德(元魏)	高王觀世音經	爲劫賊所引、禁在京獄／並處極刑、	夢一沙門、教誦觀世音救生經、經有佛名、令誦千遍、得免死厄／臨欲加刑、誦滿千遍、	



釋迦方志下 (六五〇、道宣)	51・972・b	孫敬德 (元魏天平中)	觀世音救生經	明且將決	執刀下斫、折爲三段、三換其刀、皮肉不損 ／德既放還、觀在防時所造(觀音)像項、 有三刀迹	齊書
北史三〇、盧景裕傳 (六五九、李延壽)		盧景裕(東魏)	高王觀世音經	爲劫賊所引／妄承 其死爲將加斬決	夢一沙門、令誦救生觀世音經、千遍得脫／ 臨刑滿千、刀斫自折、以爲三段、皮肉不傷、 三換其刀、終折如故／視(觀音)像項上、 有刀三迹	齊書
北史三〇、盧景裕傳 (六五九、李延壽)		有人(東魏)	高王觀世音經	景裕之敗也、繫音 陽獄	至心誦經、枷鎖自脫	齊書
南史一六、王玄謨傳 (六五九、李延壽)		王玄謨	觀世音	始將見殺	夢沙門講經、覺時如所夢、謂誦千遍、臨刑 刀折、主者以聞赦之	齊志、旌
集神州三寶感通錄中 (六六四、道宣)	52・420・a	孫德敬 (元魏天平中)	高王觀世音經	爲劫賊橫引、禁於 京獄／並斷死刑、 明且行決	夢見一沙門、教誦觀世音救生經、經有佛名、 令誦千遍、得度苦難／臨欲加刑、誦滿千遍、 執刀下斫、折爲三段、不損皮肉、易刀又 斫、凡經三換、刀折如初／敬德放還、設齋 報願、出在防(觀音)像、乃見項上、有三 刀痕	齊志、旌 異等記
集神州三寶感通錄下 (六六四、道宣)	52・427・a	孫敬德 (元魏天平中)	救苦觀世音經	爲賊所引／遂妄承 罪、明且將決	夢見一沙門、教誦救生觀世音經、經有諸佛 名、令誦千遍、得免苦難／臨刑滿千、刀下 斫之折爲三段、皮肉不傷、易刀又斫、凡經 三換、刀折如初／敬德設齋迎(觀音)像、 乃見項上、有三刀痕	齊書
內典錄一〇	55・339・a	孫敬德	救生觀世音經	爲賊所引／遂妄承	夢見一沙門、教誦救生觀世音經、經有諸佛	齊書

法苑珠林一四 (六六八、道世)	53・389・c	孫敬德 (元魏天平中)	觀世音救生經 高王觀世音經	為劫賊橫引、禁於 京獄、並斷死刑、 明旦行決	名、令誦千遍、得免苦難、臨刑滿千、刀下 斫之折為三段、皮肉不傷、易刀又斫、凡經 三換、刀折如初、敬德還設齋迎(觀音)像、 乃見項上、有三刀痕	齊志、旌 異等記
〃 一七	53・441・b	孫敬德 (魏天平中)	救生觀世音經 高王觀世音經	為劫賊所引、妄招 其死、將加斬決	夢一沙門、令誦救生觀世音經、千遍得脫、 臨刑滿千、刀斫自折、以為三段、皮肉不傷、 三換其刀、終折如故、視(觀音)像項上、 有刀三迹	唐高僧傳
大周錄七 (六九五、明佺等)	55・416・a	有囚(北齊)	高王經	罪當極法	夢見聖僧、口授其經、至心誦念數盈千遍、 臨刑刀折、因遂免死	齊書、辯 正論、 續高僧傳
開元錄一八 (七三〇、智昇)	55・674・c	孫敬德 (元魏天平中)	小觀世音經 救生觀世音經 高王觀世音經	為賊所引、遂妄承 罪、明日將刑、	忽如夢睡、見一沙門、教誦救生觀世音經、 經有諸佛名、令誦千遍、得免苦難、臨刑滿 千、刀下斫之、折為三段、皮肉不傷、易刀 又斫、凡經三換、刀折如初、敬德還設齋迎 (觀音)像、乃見項上、有三刀痕	齊書、 辯正論、 內典錄
貞元錄二八 (八〇〇、圓照)	55・1019・b	孫敬德 (元魏天平中)	小觀世音經 救生觀世音經 高王觀世音經	為賊所引、遂妄承 罪、明日將刑、	忽如夢睡、見一沙門、教誦救生觀世音經、 經有諸佛名、令誦千遍、得免苦難、臨刑滿 千、刀下斫之、折為三段、皮肉不傷、易刀 又斫、凡經三換、刀折如初、敬德還設齋迎	

北山錄七(唐、神清)	52・619・c	孫敬德(東魏)	高王觀世音經	爲他罪、所累實死刑、既迫于刑期	(觀音)像、乃見項上、有三刀痕 爽旦、有僧告之曰、吾以經授汝、至日午但誦滿千遍則免矣、口受訖失僧所在、敬德念罹身禍、誠誦弗懈、纔畢其數、法官行刑、擧刀皆折、敬德被鞠曰、無乃(觀音)像應歟、公傳往驗之、其頸果有數迹	談數
太平御覽六五四 (九八三、李昉)		王玄謨	觀世音經	北征失律、軍法當死	夢人謂之曰、汝誦觀音經千遍、則可得免禍、謨曰命懸旦夕千遍、何由可得、乃授云、觀世音、南無佛、與佛有因、與佛有緣、佛法相緣、常樂我淨、朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、念佛不離心、既而誦滿千遍、將就戮、將軍沈慶之諫、遂免	
太平廣記一〇二 (九八三、李昉)		盧景裕(後魏)	金剛經	繫晉陽獄	至心心念金剛經、枷鎖自脫、齊神武作相、特見原有	報應記
" 一一一		王玄謨(宋)	觀世音經	北征失律、軍法當死	夢人謂之曰、汝誦觀音經千遍、則可得免禍、謨曰命懸旦夕千遍、何可得、乃授云、觀世音、南無佛、與佛有因、與佛有緣、佛法相緣、常樂我淨、朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、念佛不離心、既而誦滿千遍、將就戮、將軍沈慶之、諫遂免	
" 一一一		孫敬德 (東魏天平中)	高王觀世音經 救苦觀世音經	爲劫賊所引、不勝拷楚	夢一沙門、令誦救生觀世音、千遍執縛、臨刑誦念數滿、刀自折爲三段、膚頸不傷、三易其刀、終折如故、歸視其家觀音像、項有刀迹三	冥祥記
佛祖統紀三六 (一一二六九、志磐)	49・345・b	王玄謨 (宋元嘉二十七)	觀音經	將見殺	夢人告白、誦觀音經、千遍可免、仍口授其經曰、觀世音、南無佛、與佛有因、與佛有	

偽經高王觀世音經のテキストと信仰(桐谷)

〃	三八	49・356・a	盧景祐 (普泰元年)	經	繫晉陽獄	緣、佛法相緣、常樂我淨、朝念觀世音、暮念觀世音、念念從心起、念念不離心、既覺誦之不輟、忽唱停刑	
〃	三八	49・357・c	孫敬德 (河清二年)	高王觀世音經	有罪當死	夢沙門教、誦經可免／既覺誦滿千遍、臨刑刀三折／還家見(觀音)像項上、有三刀痕	
〃	三八	49・357・c	龍學梅 (宋嘉祐中)	十句觀音經	摯妻失目	一夕夢白衣人、教誦十句觀音經、遂誦之不輟、雙目復明、	
〃	五二	49・456・a	盧景祐(北魏)	經	累及景裕	至心誦經、枷鎖自脫	
〃	五三	49・468・c	王玄謨(宋)	十句觀音經	將刑	夢人教、念十句觀音經、遂得免	
〃	五三	49・468・c	孫敬德(北齊)	十句觀音經	有罪當死	夢僧教誦經千遍、臨刑刀三折	
〃	五三	49・468・c	龍學梅 (宋嘉祐)	十句觀音經	摯妻失目	夢白衣教誦十句觀音經、雙目復明	
〃	五三	49・469・a	盧景祐(北魏)	經	繫獄	至心誦經、枷鎖自脫	
佛祖歷代通載九		49・550・c	孫敬德	救苦躡音經	為賊橫引、坐罪	臨刑念救苦觀音、刀三折不傷、三換刀俱折	
(一三三三、念常)			(東魏天平四年)	高王觀世音經	為賊橫引、妄伏承	／敬德還家、事(觀音)像、項有三痕	
釋氏稽古略二		49・800・a	孫敬德	救苦觀音經	罪	夜夢僧教誦救苦觀音經、敬德誦之、有可行	
(一三五四、覺岸)			(東魏天平四年)	高王觀世音經		刑、刀三折而刀三折／孫還家、所奉觀音像、	感應傳

〔表4〕 〈高王經靈驗說話系統圖〉



〈凡例〉

- (1) 本圖は、高王經靈驗說話〔A話〕—〔E話〕の傳承について、それぞれの出典資料を系統づけたものである。
- (2) 今日では確認できないが、かつては說話を収録したと傳える資料名を〔 〕で表示した。
- (3) 出典名に付した( )内には、その成立年代を示した。
- (4) —線は、說話間に直接の書承關係が表明されているもの、もしくは同じ系統に所屬すると考えられるもの。
- (5) ……線は、說話の傳承としては書承關係が表明されているが實際の内容には影響が認められないもの。

## c 高王經靈驗說話の源流と傳承

〔表4〕〈高王經靈驗說話系統圖〉が示すように、高王經の名が世に現われて以來同經をめぐる複数の靈驗譚が、一つの資料において総合的視野のもとに捕捉されたのは、北宋の一二六九年に成立した志磐『佛祖統紀』に至って初めてのことである。しかしその『佛祖統紀』において、實は、史籍上に最初に高王經の名のもとで紹介されたその靈驗譚(後述のように、それは盧景裕を主人公とする説話であるが)からは、もう高王經の名は除去されてしまっている。偽經高王經にあつては、それに附隨する説話の例にもその有爲轉變の歴史を如實に見る感がある。

すでに前述のように、高王經の源流を考える場合には、その經名の成立以前に遡ってさらにその實體の存在としての源流を追求してゆく必要がある。その点については、高王經の靈驗說話の場合も全く同じであり、今回の私の調査がけつて充分であったとは思えない。以下はあくまでも現時点での一試論として、整理した結果である五つの系統についてそれぞれの靈驗譚の源流からその後の展開へ、さらに各系統相互の關連について述べることにしたい。

なお、志磐『佛祖統紀』は、このような高王經靈驗說話の系統に對し、再編成を問題提起していることできわめて注目される。その試みが、はたして後世にどれだけの實質的影響力を残し得たかは疑

問であるが、その事實自体が偽經高王經のもつ體質や、それをとりまく環境を如實にものがたるものと思われる。その点については、次節においてまとめて論述することにした。

さて、〔A話〕の王玄謨を主人公とする靈驗譚は、高王經に關する説話としては最も早く、宋の劉敬叔の『異苑』五に見える(ただ、ここではまだ具體的に高王經という名は出ない)。次いで、この譚は四八七年に成立した沈約『宋書』七六、王玄謨傳にも、やや要約されてはいるが『異苑』の記事と略同文で収録された。『宋書』に次いで、唐の王延壽が六五九年に編纂した『南史』一六が、『異苑』と全く同文で王玄謨の話を載せている。

いったい實在の人物である王玄謨(381-456)が斬首されようとしたこの譚の事件とは、宋文帝の元嘉二七年(四五〇)北伐軍の將として従軍した彼が、戦局利あらず敗走した責任から刑に處せられんとしたときのことである。<sup>(1)</sup>もし『異苑』の成立時期が、劉義慶(363-443)『幽明錄』に先立つものであれば、この譚自体が何らかの理由で、後代になって『異苑』に追補されたものと考えられる。<sup>(2)</sup>

その後王玄謨の譚が史籍上に登場するのは、北宋李昉等による『太平御覽』『太平廣記』に至ってであるが、その歴史的意義については『佛祖統紀』との關連もあり、次節において述べることにする。

次に、五五四年成立の魏收撰『魏書』八四、盧景裕傳は、〔B話〕盧景裕の靈驗譚と、〔C話〕有人もしくは有囚を主人公とする靈驗

譚とを併せて掲載し、それを共に高王經についての靈驗譚として初めてその經名を示すのである。とくに盧景裕の説話は牧田諦亮氏が偽經高王經成立の發端として指摘された事件を背景としており、その經緯はすでに同靈驗譚の梗概でもふれたが、なお詳細には同氏のご研究を参照ありたい。<sup>(3)</sup>また、現行の『魏書』盧景裕傳と、六五九年成立の李延壽『北史』三〇、盧景裕傳とは同文の靈驗譚を掲載しているが、これは魏收『魏書』が早く散逸したため、もともと『魏書』の記事に多くを依ったと伝えられる『北史』から現行の『魏書』を復元した理由によるものであろう。<sup>(4)</sup>ここでは、靈驗說話〔B話〕と〔C話〕の初出を魏收『魏書』として論を進めたい。

さて、この魏收『魏書』が傳える盧景裕の事件を高王經成立の發端とみる牧田氏の見解に對し、とくに私の異論とするところはないが、ただ盧景裕の刑の執行停止という歴史的な事實に對して、はたして實際に高王經が関わっていたのかという點については、『魏書』の記述に盧景裕の靈驗をことさらに高王すなわち高歡との關係で強調しようとする、何か作爲的な技法を用いた疑いを否定し得ない。

『魏書』八四、盧景裕傳には、次のように高王經の靈驗說話〔B話〕〔C話〕が併記され紹介される。

景裕之敗也、繫晉陽獄、至心誦經、枷鎖自脫。是時、又有人負罪當死、夢沙門講經、覺時如所夢、默誦千遍、臨刑刀折。主者、以聞赦之。此經遂行、於世號曰高王觀世音。

偽經高王觀世音經のテキストと信仰（桐谷）

「盧景裕は戦いに敗れると、晉陽の獄に繋がれたが、至心に經を誦したところ、枷鎖はひとりでに脱けたという。同じ時にまた、ある人が無實の罪をきてまさに處刑されようとしたとき、夢に沙門があらわれて經を講じた。その人は夢から覺めたのち夢の通りに、經を默誦すること千遍、いよいよ刑に臨んだところ、役人の刀は折れ刑の執行ができなかったという。これらの靈驗は上に聞こえ、死罪を許されることになったという。その經はかくして行われるようになり、世間で高王觀世音經といわれている。」

この『魏書』の記事において前段の靈驗が〔B話〕、後段の靈驗が〔C話〕に相當する。しかし盧景裕傳においてこの二つの靈驗を掲載した目的は、いずれも盧景裕を語る文脈を離れ、明らかに高王經の效驗を喧傳し、ひいては神武皇帝高歡（靈驗譚では「主者」）の遺徳の顯彰に歸せられるごとくである。しかも、靈驗譚としては盧景裕の〔B話〕はいかにも實話を背景としたらしい地味な譚であり、ここには敢えてより印象的な失名（ここでは「有人」）の〔C話〕を他から借用し、目的を粉飾する必要もあつたであろうことが推測される。

また私は、『魏書』が敢えてここに失名の靈驗譚を併記したこと、に對し、次のような疑問も禁じえない。史籍上に靈驗譚を載せる以上、その眞實性、實證性を缺くことは靈驗譚としては致命的缺陷であるが、失名もその重要な要素にあたる。さらに、この失名に假託された〔C話〕が、あまりにも王玄謨を主人公とする靈驗譚〔A話〕

と類似している點も氣にかかる。そのプロットからいえば、ほとんど同工異曲といえるものであり、あるいはそれがモデルになった可能性も否定できない。しかし前述の陸杲『繫觀世音應驗記』の例にもみるように、南北朝期の觀音信仰をめぐる靈驗說話としては、けっして類例の少ない譚ではなく、その意味で断定はできない。

以上のように『魏書』盧景裕傳は、その内容を素直に讀むにはあまりにも抵抗感のある記述であるが、しかし、この記事によってこの後次第に高王はすなわち高歡との認識が世間に定着したのであることは容易に想像できるのである。しかしこの盧景裕の譚は、趙宋の九八三年に李昉等により編纂された類書『太平廣記』においては、高王經の靈驗譚としてではなく、なぜか唐突に『報應記(唐、王叡?)』を出典として「金剛經報應」譚として収録されたのである。この一事以後は高王經との關係を失うことになった。『太平廣記』の趣意を繼承した『佛祖統紀』は、「B話」について紹介はするが、あえてこれを高王經の靈驗譚からは除外するのである(なお、この點については後に「四—e」に詳述するとともに、上記の事情にかかわらず「B話」の系統を明示する便宜上、『太平廣記』と『佛祖統紀』の同說話については、「表4」に加えた)。

しかし、また一三三三年成立の念常『佛祖歷代通載』九(正藏四九、五五〇頁、c)および一三五四四年の覺岸『釋氏稽古略』二(正藏四九、

八〇〇頁、a)では、説話の内容そのものは孫敬徳を主人公とする「D話」であるが、靈驗の發生時期を「東魏天平丁巳年(五三七)」すなわち「B話」の盧景裕の事件に比定している。これは單に記事の混亂というより、靈驗譚としての信憑性をより強調しようとした編者の作爲的な剽窃と見られよう。

次に、有人もしくは有因を主人公とする靈驗譚「C話」について、その後の歴史的展開について若干ふれておきたい。

『魏書』における「C話」は、當時著名な佛教者盧景裕の靈驗譚の付傳としての扱いであり、しかも主人公は失名という現實感の薄いはずの靈驗譚であるが、實は、その後佛敎の専門的布敎家たちがより關心を寄せたのは、「B話」盧景裕の靈驗譚ではなくて「C話」の方であった。とくに三論宗の學僧法琳(597—659)は、『辯正論』七でこれを取り上げ高王經の效驗を宣傳した。法琳『辯正論』が「C話」に關心をもった理由は、その内容が靈驗譚としてより印象の強い點にあると思われるが、とくに類似する「A話」の内容をさらに發展させた部分として、「誦滿觀音經千徧、得免死厄」に加えて「臨刑刀折」の點があったのではないだろうか。これは佛敎者としては初めて高王經の存在を認めた記録で、その影響は相當に大きかったものと思われ、『大周錄』(六九五成立)・『開元錄』(七三〇)等に載せる高王經の靈驗譚には、『辯正論』からの書承關係が明記されているのである。



ただ、『大周録』と『開元録』との高王經の靈驗の記事には、その採用の立場に相い反目するものが推測される。『大周録』では、當時すでに一般には最も流傳していたはずの道宣『續高僧傳』系の孫敬徳を主人公とした「D話」をあえて無視し、『辯正論』〔C話〕の本文を全同で掲載しているのに對し、『開元録』では出典として『辯正論』の名を挙げてはいるが、その本文では全くその影響を受けるところが見られず、道宣系の「D話」に従うのである。

これら高王經をめぐる佛教史籍間相互のこだわり方をみると、偽經でありながら一般民衆にとってはきわめて身近かな流行經典となつた同經に對する、當時の佛教界のなみなみならぬ緊張感を看取することができる。

- (1) 王玄謨の觀音信仰については、牧田諦亮氏に「六朝士人の觀音信仰―王玄謨の歸信―」(『東方學報』(京都)四一、一九七〇)の研究があり、靈驗譚發端の事件については同書二四〇―二四三頁、參照。
- (2) 小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」(『福永光司編』『中國中世の宗教と文化』京都大學人文科學研究所、一九八二)四五二頁。
- (3) 牧田諦亮「高王觀世音經の成立―北朝佛教の一断面―」(『六朝古逸觀世音經驗記の研究』平樂寺書店、一九七〇)參照。
- (4) 『二十二史劄記』一三に「北史魏書、多以魏收書、爲本」とある。
- (5) 勝村哲也「六朝隋唐の神史・小説の整理に關する覺書―佛教説話とくに冥祥記を中心に―」(『惠谷先生古稀記念「淨土教の思想と文化」、一九七二)一〇八頁。

#### d 道宣と「孫敬徳」譚の普及

六四五年に成立した道宣(Sōgō)の『續高僧傳』によって、孫敬徳(おそらくこの名は假名であろう)を主人公とした「D話」が紹介されると、その後の高王經靈驗譚はほとんど「D話」一邊倒へと傾斜していった。詳細には「表3」「表4」にみられるように、道宣は『續高僧傳』につづく『釋迦方志』(六五〇)・『集神州三寶感通錄』(六六四)・『內典錄』(六六四)等、南山律宗の棟梁かつ佛教史家としての一連の著述の中できわめて積極的に高王經を宣傳した。さらに、道宣の法弟道世(†888)の佛教類書『法苑珠林』(六六八)も全く道宣を繼承したため、これによって孫敬徳を主人公とした「D話」は高王經をめぐる靈驗説話として完全に定着することになったのである。では、その「D話」の内容的な特徴はどこにあるのであろうか。

その點をチェックする意味で、「A話」「B話」「C話」「D話」の内容を項目によって對照してみたのが、次の「表5」(高王經靈驗説話内容對照表)である。なおこの場合、高王經の靈驗内容のチェックポイント(①)は、主として最も説話として内容の整備された「D話」から採用し、各項目の表示と順序はそれに従ったが、他の説話でそれに準ずる内容の場合は比較的内容の近い項目でこれをチェックし( )に付して意味を補ったことを示した。

〔表5〕 〈高王經靈驗說話内容對照表〉

高王經靈驗說話の内容	〔A話〕 王玄謨	〔B話〕 盧景裕	〔C話〕 有人・有囚	〔D話〕 孫敬徳
②造觀音像、常加禮事	○	○	○	○
③爲劫賊横引、禁於京獄(繫普陽獄)	○	○	○	○
④並斷死刑、明旦將決(始將見殺)	○	○	○	○
⑤涙如雨下、便自誓曰(其夜禮懺)	○	○	○	○
⑥夢見一沙門、教誦觀音經 (夢人告曰)	○	○	○	○
⑦經有佛名	○	○	○	○
⑧誦滿千遍(至心誦經)	○	○	○	○
⑨枷鎖自脫	○	○	○	○
⑩執刀下斫、折爲三段	○	○	○	○
⑪三換其刀、皮肉不損	○	○	○	○
⑫丞相高歡、表請免刑(忽傳唱停刑)	○	○	○	○
⑬(觀音)像項、有三刀迹	○	○	○	○

この結果でも明瞭なように、孫敬徳を主人公とした〔D話〕は、これまでみてきた〔A話〕〔B話〕〔C話〕の高王經靈驗と對比した場合、その内容の素材をすべて備えているだけでなく、かつ従前の素材に新たに追加したところもあり(おそらく、その点も當時の信仰の要請を反映するものであろう)、筋立てもよりドラマティックなものとなっている。要するに、総合的な説話としての完整度が他の説話に比較して抜群に高いという評価が、高王經の靈驗説話とし

て〔D話〕が定着をみた理由といえるのではあるまいか。

さらに、〔D話〕における靈驗説話の内容の総合的な完整度を検証する意味で、もう一つ別の資料を準備してみた。それは、前にも取り上げた齊の五〇一年成立の陸杲『繫觀世音應驗記』が、南北朝期の觀音靈驗説話をはびひろく蒐集し、當時の觀音信仰の内容をよく全體的に網羅していると思われる點に注目してのことであるが、上の高王經をめぐる説話の内容から抽出したチェックポイント(①—⑬)によって、『應驗記』所收の個々の説話の内容を点検し、その時代としての信仰の傾向をより明確に把握しようという試みである。陸杲『應驗記』が蒐集した一群の説話が成立の背景としているその時期は、また高王經の成立、發展の時代背景としてもまさにオーバーラップするところがある。

なお、すでに〔四—a〕において述べた通り『應驗記』所收の説話中、とくに高王經の説相ならびに靈驗譚と對應するのは、「臨當被害」難と「檢繫其身」の難の二項のみである。ここでは、この二つの難をめぐる靈驗譚について検討したい。

その結果が、〔表6〕〈高王經靈驗説話による陸杲『繫觀世音應驗記』内容點檢表〉であるが、その作業要領と凡例は次の通りである。『繫觀世音應驗記』のテキストは、牧田諦亮氏の印本が収録の説話全六九條に整理番號が付され便利なので作業はこれに従った。

〔表〕中の整理番號もそのまま同本の番號に共通し、(11)―(18)の

〔表6〕 〈高王經靈驗說話による陸奥『繫觀世音應驗記』内容點檢表〉

陸奥『應驗記』の說話 (整理番號)	高王經靈驗說話の内容 (チェックポイント)											
	㉑ 造觀音像、常加禮事 (本信佛法)	㉒ 爲劫賊横引、禁於京獄 (剛深廿餘丈)	㉓ 並斷死刑、明且將決 (臨欲加刑)	㉔ 涙如雨下、便自誓曰 (發願)	㉕ 夢見一沙門、教誦觀音經 (夜中見觀世音)	㉖ 經有佛名 (諸菩薩名)	㉗ 誦滿千遍 (至心誦經・念觀世音)	㉘ 枷鎖自脫	㉙ 執刀下斫、皮肉不損 (射不得放)	㉚ 折爲三段、三換其刀 (三通易刀)	㉛ 丞相高歡、表請免刑 (爲異事、即使放去)	㉜ 觀音像項、有三刀迹 (身有破瘡痕)
(11) 北有一道人			○									
(12) 北禪等五人			○									
(13) 北彭城有一人			○									
(14) 蜀有一白衣	○		○							○		○
(15) 高荀		○	○	○			○					
(16) 司馬氏 (沈文秀妻)			○		○							
(17) 子敖	○		○									
(18) 惠和道人			○								○	
—以上、「臨當被害」條—												
(19) 盖護		○	○		○		○					
(20) 李 (寡婦)	○	○	○		○		○					
(21) 司馬休之		○	○		○		○					
(22) 釋僧洪	○	○	○		○		○		○			○
(23) 王球	○	○	○		○		○					
(24) 郭宣・文處茂				○	○		○					
(25) 超達道人		○	○		○		○					
(26) 魏虜主		○	○		○		○					
(27) 王葵	○	○	○		○		○					
(28) 高度		○	○		○		○					
(29) 于實王女婢	○	○	○		○		○					
(30) 關中有一人	○	○	○		○		○					
(31) 僧苞道人		○	○		○		○					
(32) 朱齡石		○	○		○		○					
(33) 僧儒	○	○	○		○		○				○	
(34) 張會稽使君	○	○	○		○		○					
(35) 張達		○	○		○		○					
(36) 王毅		○	○		○		○					
(37) 孫欽		○	○		○		○					
(38) 唐永祖		○	○		○		○				○	
(39) 韓微	○	○	○		○		○				○	
(40) 彭子喬	○	○	○		○		○				○	
—以上、「檢繫其身」條—												

說話は「臨當被害」難、(19)―(40)の說話は「檢繫其身」難に對應する。また、高王經の說話の靈驗内容のチェックポイントは「表5」の前例にならない、最も說話として内容の整備された「D話」か

ら採用し各項目の表示と順序も前例に従ったが、『應驗記』所收の說話で靈驗の内容が高王經と全同でない場合は、比較的内容の近い項目でこれをチェックし、( ) に付して意味を補ったことを示した。

上の表の結果から、次のような點が指摘できると思う。

すでに「四一a」でみたように、高王經の靈驗説話の特徴は法華經普門品の説相に照らしたとき、「臨當被害」と「檢繫其身」の難に相當するもので、これはまた「王難」と「枷鎖難」ともいうことができる。

しかも陸杲『繫觀世音應驗記』の場合、「臨當衣害」難と「檢繫其身」難とは受難の状況によって區別があるのではなく、結果的に救済の方法如何によって區分されているようである。すなわち、「臨當被害」の靈驗は、處刑直前(多くは刀による斬首)という生死のせとぎわにあつて、あるいは處刑は行われたものの、「誦觀音經」「念觀音菩薩」の功力は劇的にその受難の人を救済するのである。「檢繫其身」の靈驗は、身體を嚴重に拘束していた枷鎖がおのずから解けて苦難を脱することができるというもので、『應驗記』ではこのどちらかの難から救済の例がほとんどであるが、ときには一つの説話の中で二つの難が二つとも救済される例も見られる。

また、高王經の説相ならびに靈驗譚において顯著な特徴として注目される「懺悔」と「佛名(禮佛)」の信仰は(この両者は、現實の信仰としては一體化してとらえられることが多い)、この陸杲『應驗記』の時代にはまだ現象として表面化していない。おそらく、懺悔禮佛の信仰が盛んになったのは、この『應驗記』以後すなわち南北朝末以降のことと考えてよいであろう。

さらに高王經の靈驗譚において、孫敬徳の靈驗譚をよりドラマティックに見せているのは「執刀下斫、折爲三段、三換其刀、皮肉不損」の件であるが、陸杲『應驗記』では靈驗の情景をそこまで具體的に表現したものはない。靈驗説話の成立が多くは經文の説相に對應していることを前提にすれば、おそらく、孫敬徳の靈驗譚は普門品重頌偈中の「或遭王難苦、臨刑欲壽終、念彼觀音力、刀尋段段壞」の句に對應する靈驗として、その挿入時(六〇一)以後に成立したものと見るのが自然であろう。

高王經の靈驗譚が成立する信仰的背景を如實にうかがう資料として陸杲『應驗記』が重要と考える理由は以上のようなものであるが、「臨當被害」「檢繫其身」あるいは「王難」「枷鎖難」等にかかわる靈驗が、その数からいって『應驗記』が載せる全靈驗のほぼ三分の一強をも占めるという事實は、それらにイメージされる人爲的災難こそが、當時の庶民一般にとって最も切實に觀音の救済を希求したことがらであったことを推測させる。その意味では、高王經の説話はけっして靈驗としては珍奇な譚というわけではなく、却つて當時としては同工異曲の類例が多い譚に屬するといえよう。ただその説話は、『應驗記』に収録された個々の靈驗の要素すべてを、一括して備えているということもでき、當時一般からの信仰の要請に對してきわめて對應の窓口が廣い説話になっていると見ることができるのである。

さて、史籍の上では道宣『續高僧傳』によって、その當初から

きわめて内容の整った靈驗譚として登場した孫敬徳を主人公とする「D話」であるが、さらにその淵源はどこに求められるのであろうか。

當時の佛教者が布教を目的として、世間に流布する感應、感通、靈驗、報應譚の類を積極的に利用したことは、梁慧皎『高僧傳』における「神異」、『續高僧傳』における「感通」立科の趣意ならびにその資料蒐集に對する熱意に照らしても明らかである。<sup>(1)</sup>道宣は、とくにその方面に對する關心が高かったことは確かであろう。<sup>(2)</sup>

道宣は、『續高僧傳』には孫敬徳「D話」の出典を示さないが、『集神州三寶感通錄』卷中には「見齊志及旌異等記」、および同書卷下では「齊書」と出典を明示しており、また『三寶感通錄』下には、彼の佛教史家としての著作において參考にしたと思われる當時の文獻を列擧している。<sup>(3)</sup>就中、隋の侯君素『旌異記』についてはそれと判るが、<sup>(4)</sup>『齊志』『齊書』については該當するものが不詳である。また、「旌異等記」という表現には、『旌異記』以外にも他に文獻を参照している可能性を示唆しており、出典の表示としてはニュアンスがきわめてあいまいといわざるを得ない。いったい道宣は、何を根據として孫敬徳「D話」を紹介したのであろうか。

孫敬徳「D話」について、道宣が示す資料以外の古い出典としては、九八三年成立の李昉『太平廣記』一一一が「冥祥記」を、一三五四年成立の覺岸『釋氏稽古略』が「感應傳」を擧げている。

覺岸『釋氏稽古略』のいう「感應傳」とは、『感應傳』(八卷、宋王延秀撰)あるいは『感應傳』(十卷、隋釋淨辯撰)との疑いも無いではないが、ここでは道宣との關連が認められず、これを直ちに孫敬徳「D話」の出典と考えることは困難であり、その檢證を省略した<sup>(5)</sup>

次に、孫敬徳「D話」を王琰『冥祥記』を出典とする説についてのみ、若干の考察を加えよう。なお、この問題についてはすでに勝村哲也氏が文獻批判の立場から詳細な論證をもって指摘されたように、『太平廣記』の記事には『法苑珠林』を轉錄するところが多く、その轉錄の際に出典の誤記の生じた可能性が考えられるとすれば、孫敬徳「D話」が『冥祥記』と結びつく根據そのものが消滅することになり、問題としては一應決着すると言えるかもしれない。<sup>(6)</sup>

しかし、私がここで疑問に感じているのは、道宣の孫敬徳「D話」に對する姿勢の問題である。もしそれが『冥祥記』を出典とするならば、なぜ道宣は彼自身の著作の中でそのことを明記しなかったのであろうか。前述の通り、彼が『三寶感通錄』に示した參考文獻には、當時の靈驗集として第一に指呼される『冥祥記』の名は當然のごとく擧げられている。ならば、彼が『冥祥記』の存在自體を無視する理由は有り得まい。どうして「見齊志及旌異等記」および「齊書」などと、書承關係を曖昧にする必要があるだろうか。

さらに、この孫敬徳「D話」に對しては、道宣と同門の道世『法

苑珠林』の記事も不可解な對處と言わざるを得ない。重ねて勝村氏に従えば、『法苑珠林』は収録する記事の引用において、きわめて原典に忠實であることの指摘がある。<sup>(7)</sup>『法苑珠林』には、孫敬徳〔D話〕の記事を二か所で載せており、その出典について、卷一四においては「見齊志及旌異等記」として道宣の『三寶感通錄』卷中の本文に全同であり、卷一七においては「唐高僧傳」すなわち『續高僧傳』としている。<sup>(8)</sup>この場合でも、もし『冥祥記』が真にその出典ならば、『法苑珠林』はその事實を明記するはずである。孫敬徳〔D話〕に關するかぎり、『法苑珠林』の記事は本來の緻密さを缺き、道宣にみられる書承關係の曖昧さをそのまま繼承した感が深い。

道宣における説話利用の全體的特色をより明確に把握するために、彼の一連の著作およびその書承關係が直結している道世『法苑珠林』に掲載された、計七つの孫敬徳〔D話〕間相互の異同を一覽にまとめたのが次頁の「表7」である。

この表の示すところを参照しつつ、唐代の佛教史家として第一人者である道宣の靈驗説話に對する取扱いの態度を整理してみよう。

(一) まず道宣の個性として、靈驗、感通、報應、神異などの方面に強い關心をもち、彼自身の體驗も含めて積極的にその事例を蒐集、整理、活用しようとした性向が認められる。

(二) 道宣における布教資料としての靈驗譚の利用は、引用する原文を忠實に傳承しようとする姿勢ではなく、それぞれ利用の目的

にそつてかなり自由に、しかも大膽な修正、加筆、釀案、改作などが行われた可能性を否定し得ない。

(三) 同一の靈驗譚〔D話〕を掲載するにもかかわらず、彼の著作にはそれぞれ、文章表現や内容にかなりの差異がみられる。

「表7」についていえば、道宣自身の著作においては、『三寶感通錄』下所收と『內典錄』所收とが一致する以外には全く同文を掲載する例はない。その理由の一としては、道宣は撰述目的によって説話の素材を取捨する場があり、『三寶感通錄』が卷中、卷下の二度にわたつて同じ靈驗譚を掲載したように敬法(高王經の顯彰)か敬佛(觀音像の顯彰)かによつても内容を變える例がある。しかし、流行經典である高王經の靈驗譚中に主人公が誦する經典名がこれほど不一致である點については、信仰の實踐上などに問題が生じなかつたのであろうか、その確たる理由が見出せない。

なお、同門であり、かつ同じ佛教史家としての立場ではあるが、道宣と道世では靈驗譚の取扱いに對する姿勢は全く異るといえよう。もちろん、道宣の律宗教團の引率者という立場における布教資料の色彩の強い著作と、いわば編集物である道世『法苑珠林』のような類書とを同一視のできないことは言うまでもないが、概して道世は轉錄の際に記事原文に對する忠實さ、出典の表示について信頼が置ける。道世『法苑珠林』が、卷一四と卷一七に靈驗譚〔D話〕を重出した理由も敬法用と敬佛用とを區別して用いたためであろうが、

[表7] <道宣・道世における孫敬徳靈譚の記事異同一覧>

道宣『續高僧傳』	㉑ 觀世音救生經 ㉒ 敬法ならびに敬佛						
道宣『釋迦方志』	△	㉑ 救生觀世音經 ㉒ 敬法					
道宣『三寶感通錄』 中	○	△	㉑ 觀世音救生經 ㉒ 敬法 ㉓ 齊志・旌異等記				
道宣『三寶感通錄』 下	○	△	○	㉑ 救苦觀世音經 ㉒ 敬佛 ㉓ 齊書			
道宣『內典錄』	○	△	○	◎	㉑ 救生觀世音經 ㉒ 敬佛 ㉓ 齊書		
道世『法苑珠林』 一四	○	△	◎	○	○	㉑ 觀世音救生經 ㉒ 敬法 ㉓ 齊志・旌異等記	
道世『法苑珠林』 一七	△	◎	△	△	△	△	㉑ 救生觀世音經 ㉒ 敬法 ㉓ 唐高僧傳
	『續高僧傳』	『釋迦方志』	『感通錄』中	『感通錄』下	『內典錄』	『珠林』一四	『珠林』一七

(凡例)

- ① 孫敬徳靈驗譚を掲載する道宣と道世の著作名を縦軸と横軸にとり、靈驗譚相互の本文の異同を次の三段階で示した。◎印は本文が全同、○印は略全同、△印は大同。
- ② 各靈驗譚の相違点として、とくに次の三點を欄外に示した。㉑靈驗譚中に主人公が誦する經典名、㉒靈驗譚が敬法か敬佛かの區別、㉓靈驗譚に付された出典名。

彼の場合は道宣のように説話それ自體に手を加えることをせず、『三寶感通録』中および『釋迦方志』所收のものを全同文で載せている。<sup>(9)</sup>

(四) 道宣にみられる如上のような状況を總合し、やや大膽な推測をすれば、道宣が『續高僧傳』で初めて紹介し、その後彼自身の著作のあらゆる機會を使って喧傳した、孫敬徳を主人公とする高王經靈驗譚〔D話〕は、おそらく道宣彼自身の創作によるものではなかつたか、ということが考えられる。

彼は、『旌異記』を含む先行する南北朝期の複数の同工の説話（たとえば〔A話〕〔B話〕〔C話〕など）をふまえつつ、さらにそれらの例には見られない當時新しく勃興してきた懺悔・禮佛信仰や、『添品妙法華經』の譯出と同時に新しく普門品に挿入された重頌偈の説相をも靈驗の内容として組み込み、まさに時機に適う完整度の高い靈驗譚として世に送り出したものではなかつただろうか。彼が引用する同説話の内容が不統一なことも、その書承關係の表示が曖昧なことも、眞の理由はその邊にありそうである。

その意味において魯迅輯撰『古小説鈎沈』が、『旌異記』所收の孫敬徳譚を復元するに當たって、道宣の『續高僧傳』と『三寶感通録』によってこれを行っている點については、必ずしも妥當とは言い難いことを指摘しておきたい。

(1) 小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」（福永光司編『中國中世の宗教と文化』京都大學人文科學研究所、一九八二）四七〇頁以下には、佛教徒の志怪小説の積極的な利用を指摘する。

(2) 山崎 宏『隋唐佛教史の研究』（法藏館、一九六七）一五九—一八六頁。

(3) 『三寶感通録』下（正藏五二、四三二頁、a）に、「余所討尋、前後傳記、備列如前。至於事條、不可具歷、故總出之」と前書し、『宣驗記』（宋劉義慶）・『幽明錄』（同）・『冥祥傳』（記）（齊王琰）・『僧史』（王巾）・『三寶記』（蕭子良）・『高僧傳』（裴子野）・『名僧傳』（梁寶唱）・『續高僧傳』（唐道宣）・『徵應傳』（晉朱君台）・『搜神錄』（晉陶淵明）・『旌異記』（隋侯君素）・『冥報記』（唐唐臨）・『內典博要』（虞孝敬）・『法寶聯璧』（蕭綱）・『述異誌記』（齊祖冲之）の諸書を參考文獻として列擧している。

(4) 『旌異記』の原本はすでに散逸し、現在傳えられる魯迅『古小説鈎沈』（本稿では香港新藝出版社、一九六七刊本を底本として用いた）所收の孫敬徳靈驗譚は、道宣の『續高僧傳』二九と『三寶感通録』下から採録されたものである。

(5) 吉田隆英『感應傳』について——佛教説話集とその周邊——（『集刊東洋學』三五、一九七六）

(6) 勝村哲也「六朝隋唐の稗史・小説の整理に關する覺書——佛教説話とくに冥祥記を中心に——」（一九九二頁）。

(7) 勝村氏前掲論文、一〇八七頁ならびに一〇九九頁。

(8) 『法苑珠林』が、卷一七（正藏五三、四二二頁、b）に出す孫敬徳靈驗譚を「唐高僧傳」の典故とするのは誤りで、本文は道宣『釋迦方志』下（正藏五一、九七二頁、b）の孫敬徳譚に全同。

(9) 前出注（8）、參照。

e 志磐『佛祖統紀』と十句觀音經

宋の志磐により一二六九年に成立した『佛祖統紀』（全五四卷。以



下『統紀』は、正史の體裁に倣い本紀・世家・列傳・表・志の五編に分けて編纂した佛教通史で、その「法運通塞志」（佛教通史を編年體で記した）と「歷代會要志」（佛教史上の重要事件を類別的に集めた）には、高王經をめぐる靈驗譚（A話）―（E話）のすべてが顔を揃えている（表3）（高王經靈驗說話資料一覽）参照。

志磐は、この大部の佛教史書を編纂するについて、これらの靈驗譚をすべて歴史的事實として登載するとともに、說話相互に齟齬をきたすような記事内容の場合は、それを私意的な史觀によって改變調整することも行っている。一般史書にあつても、史料の取扱いに客觀的な立場の嚴正が保持されることの困難さはしばしば指摘されるところであるが、ここには佛教史家が靈驗說話に對處する際の、きわめて象徴的な一つの實例を見ることができ。

志磐の高王經ならびに靈驗譚に對する基本的な見解は、『統紀』三八に示す次の一文によく表れている。

「述曰。此經止十句。卽宋朝王玄謨、夢中所授之文。今市肆刊行、孫敬德所誦者是、後人妄相增益、其文猥雜、遂使識者疑其非眞。

又、本朝嘉祐（一〇五六―六三）中、龍學梅摯妻失明、使禱於上竺、一夕夢白衣人、教誦十句觀音經、遂誦之不輟、双目復明。清獻趙公刊行其事。大士、以茲至簡經法、救人於危厄之中、古今可紀三驗矣。可不信乎」

（志磐のいわく。高王經はわずかに十句のみ。即ちかつて劉宋の

王玄謨が夢の中で授けられたという經文である。現在、市販されている孫敬徳が誦したという經文がそれであるが、後世の人がむやみに文を増加させてはなはだ混雜したものとなり、とうとう識者に眞偽を疑わせることになった。また、この宋朝になって嘉祐年間のことであるが、龍學梅という男が妻につらくあたり失明させてしまった。彼は後悔し高德の僧に祈ってもらったところ、あの夜夢に白衣の人が現れ十句觀音經を誦えるように教えられた。彼がいわれたとうり經を誦えつづけたところ、妻の兩眼はふたたび光をとりもどすことができた。清獻趙公は、このことを記して刊行した。觀音菩薩がこの簡便きわまりない經法で、人々を危急の災厄から救った靈驗としては、古今に記録されているものが三例ある。どうして信じないでいられようか）

ここに示された基本的な見解にもとづいて、志磐は『統紀』の中で高王經靈驗譚の整理を實行した。しかもそのことは同時に、時機相應の偽經という性格にあつては、經典のテキストそれ自體を直接左右する問題であつた。

その整理のポイントは、次の三點にあつたと思われる。（一）當時普及の高王經テキストは、後人が妄りに増益して猥雜となり識者の疑う内容となっているが、本來は僅かに十句のはずであり、至簡の經法という點にこそその眞價がある。（二）劉宋の王玄謨が夢中所授の經文とは、すなわち「十句觀音經」のことであり、孫敬徳が

誦えて災厄を逃れた「高王經」も、結局この兩者は同じものである。

(三) ごく卓近の實例として、當代の龍學梅が「十句觀音經」で救われた靈驗〔E話〕を紹介し、高王經には古今に王玄謨〔A話〕・孫敬德〔D話〕・龍學梅〔E謨〕の三驗の靈驗譚が伝えられるとする。

これまで見てきたように、これが志磐における私見であって歴史的事實でないことはいうまでもない。しかし志磐は、これを『佛祖統紀』の編者という立場を巧みに利用することで信仰の現場においても實現しようと計畫するのである。しかもその作業手順には、現行の高王經信仰の誤りを專斷するという直截的な方法ではなく、各靈驗譚をくり返し紹介する中で少しづつ表現を變えるなど、かなり用心深く周到な配慮のもとに行われたことが窺えるのである。以下、志磐の示したやや複雑な整理手順を検證し、その意味するところを考えてみたい。

まず、高王經との關わりにおけるこの志磐の行動には、何か現實的な立場での強い問題意識から端を發したであろうことが推測される。おそらく一三世紀半ばにかかる當時にあつても、高王經の信仰には依然として根強いものがあつたのであろう。流行經としてのテキストも盛んに市販されたようであるが、その通行のテキストに、志磐の批判の核心が存在するように思う。

志磐が見た高王經のテキストは、すでに前掲の房山本の時代を経て、恐らく敦煌本・正藏本により近い時代で、彼の指摘するように

その靈驗譚からイメージされる「至簡經法」の高王經とはほど遠いテキストとなつていたことは疑いない。靈驗譚それ自體が、テキストと不可分一體の關係で實際の信仰を誘導している高王經にあつて、常識的にも、一晚で千遍誦えるにはとても不可能なほど複雑に増長した經文テキストであれば、それと直接關わりのある信仰者自身にとってはけつて黙從できないことであつたろう。

志磐の主張は、「十句觀音經」(以下、各種の十句觀音經については「表2」)〔十句觀音經對照表〕を参照されたい)こそが王玄謨、孫敬德の靈驗に共通する「夢中所授」の經文であり、猥雑に増益する以前の高王經の原形が十句觀音經であるというのである。もちろん、現在それを歴史的に立證する根據を示すことは困難であるが、彼の視點には首肯できる場所もあり、すでに前述のように(「表2」参照)、竺難提譯『請觀音經』や敦煌出土の『救苦觀音經』には、高王經の正宗分や十句觀音經に結集する前の高王經の源流が、きわめて簡単な形式に發したであろうことを推測させるものがある。

志磐のいう十句觀音經の簡要形式とその具體的な經文については、『統紀』三六(正藏四九、三四五頁、c)の王玄謨靈驗譚〔A話〕の中で提示されるが、王玄謨〔A話〕と結び付いたその書承關係を遡れば、九八三年成立の李昉等『太平御覽』ならびに『太平廣記』に至る。とくに『御覽』の記事は、隋の楊玠『談藪』から引用したこと

の十句觀音經の形式が完成していたことが知られる。(二一—C)高王經テキストの源流、参照)

なお、『統紀』が伝える經文は、『廣記』の記事をただ轉録したものでなく、十句觀音經が『統紀』の當時も確かに流行していた事實にもとづいていることは、『廣記』と『統紀』の載せる十句觀音經の經文が、一字相違していることによって明白である。

いわば志磐『統紀』の時代には、高王經の經文テキストと呼ぶべき存在として、王玄謨「A話」に結び付いた十句觀音經と、孫敬徳「D話」に關連した高王經とが併存していたわけであり、志磐の意圖としてはこれを「夢中所授」かつ「至簡經法」によりふさわしいのは十句觀音經の方であると、これを正統として一本化することにあつたと思われる。

經文テキストに關する上の基本方針にもとづいて、次に志磐が意圖した高王經をめぐる靈驗譚の整理には、周到にしてかなり婉曲な手續が用いられている。

まず『統紀』には、卷三八・五二・五三に載せる盧景裕を主人公とする靈驗譚「B話」を、高王經靈驗譚の視界から敢えて外そうとする作爲が見えるのである。『統紀』に登載する「B話」には、そのいづれの場合からも「高王經」の名を消し、ただ「經」と記するのみなのである。もとよりこの場合、志磐が『魏書』等に載せる盧景裕の靈驗と高王經との關係を知らなかったとするのは當らないで

あろう。知っていればこそ、あえて「高王經」の名を消し「經」とのみ表示したものと思われる。さらに不審な點は、卷三八「法運通塞志」に掲載する「B話」については、その靈驗の發生した年代をことさらに「普泰元年(北魏、五三一)」に比定し、また卷五二・五三に掲載の盧景裕靈驗譚でも、その年代をいずれも「北魏」代のこととするのである。これらの年代設定にはまったく史料的な根據が見當らない。

かくしてこの『統紀』にあつては、高王經命名の發端として、同經とは最も縁の深いはずの盧景裕靈驗譚は、意圖的にその生命を斷たれた可能性が高い。その理由を強いて憶測すれば、志磐にとっては、高王經の名とそれに連想される東魏高歡のイメージが、すでに高王經信仰にとって(あるいは志磐にとっては、十句觀音經信仰と呼ぶべきか)支障となる存在であつたのかもしれない。なお、志磐が盧景裕「B話」についてこのような處置をするについては、おそらく『廣記』一〇二が、唐の王毅『報應記(錄)』を引いた記事として、盧景裕の靈驗譚を「觀音經(高王經)」ではなく「金剛經」の報應譚に分類してしまつたことも無關係とはいえないであろう。<sup>(2)</sup>

次に志磐は、高王經をめぐる有力な説話を「古今可紀、三驗矣」として自らその枠組を設定し、盧景裕「B話」を除外した代わりに、高王經の靈驗譚としては全く新しく、當時年代的にも最も卑近な龍學梅の靈驗譚「E話」を加えるのである。しかも、その三驗とは王

玄謨〔A話〕・孫敬德〔D話〕・龍學梅〔E話〕の三譚であること、そしてその靈驗譚に共通する效驗の誦經こそ十句觀音經に他ならぬことを、敢えて卷三八(正藏四九、三五七頁、c)および卷五三(正藏四九、四六八頁、b)の二度にわたって、念を押すがごとく強調するのである。

以上の状況を総合すると、志磐は、『佛祖統紀』における「法運通塞志」および「歷代會要志」中の計六ヶ所において、四つの靈驗譚を計九度にわたり登場させ、その間の周到かつ婉曲な手順をもって、前掲の三点についての整理を完遂させたことは明らかである。

それは、高王經のテキストの差し替え、その靈驗譚の整理を中心とした、高王經をめぐる信仰全體の體質改善を目指すものであったと史料される。

(1) 正藏四九、三五七頁、c。なお、文中の「清獻趙公、刊行其事」については、調査未詳。

(2) 勝村哲也「六朝隋唐の神史・小説の整理に關する覺書―佛教説話とくに冥祥記を中心に―」(二〇八頁)は、『廣記』一〇二が盧景裕の靈驗譚を金剛經の報應譚に分類したのは、唐代後半以降の金剛經信仰の優勢を反映して、王毅『報應錄』がすでに觀音經から金剛經に書き換えたものを繼承したと推測する。

## 五 おわりに

歴代王朝の帝都からは遙かに遠隔の地、しかも砂漠の中の石窟で

多くの佛達に守護されて、一群の敦煌文書は今日まで貴重な殘影を保ち得た。北周武帝の大破佛の現實を間近に見聞し末法法滅の危機感到に急ぎ立てられるように、聖典の石刻事業にかけた靜琬とその弟子達のいちぢな護法への執念が、房山ではおよそ一三〇〇年の歳月を越えて人目からその膨大な經石の山を土中深く隠し通した。いま私は、この二つの世紀の偉大なタイムカプセルの開扉と、同時に生れ合わせ得たことの僥倖を想わずにはいられない。

就中、敦煌出土の文物については今世紀初めより世界中の關心を集め、今日までに蓄積されたその研究成果は、大いに我々の生活文化を豊かに潤してきた。しかし房山雲居寺の石刻大藏經については、一九三五年の塚本善隆氏他の『房山雲居寺研究』をはじめ、これまでも若干の現地調査の報告はあったというものの、それらは今にして思えば文字どりの管見に過ぎなかった。一九五六年から五八年にかけて中國佛教協會が國家的事業として進めた石經の全面的な發掘、拓印、整理作業の結果は、初めての體系的な報告書として一九七八年に『房山雲居寺石經』となって公刊されたが、その全貌はそれまでの豫想をはるかに凌ぐ膨大なものだったのである。

その後一九八〇年から、中國佛教協會は北京法源寺に佛教圖書文物館を設置し、房山石經整理研究小組を發足させて石經の整理と研究に當っており、現在、同協會より房山石經の完全復刻を目的とした影印出版の『房山石經』が進行中(全體では五五冊を豫定、九〇

年三月現在で「遼金刻經」分十三冊が刊行済みである。

この房山石經の専門的研究はまだ緒についたばかりというべきであり、とくに遼代の刻經は久しく失われていた「契丹大藏經」を底本とした可能性があり、學問的に關心が高い。今後この隋・唐・遼・金・元・明にわたる石刻大藏經が、歴代の木版大藏經の字句を校勘する最良の底本テキストとして、またその内容は佛教關係だけでなく金石・書法・政治・社會・經濟・藝術等、きわめて廣範な學問領域に新鮮な資料を提供することは疑いない。

本稿において紹介した現存最古本の高王經は、石經山上で最も早く開鑿され、また最も主要な洞穴である雷音洞に收藏の經石より發見されたが、そこには洞の四壁を飾った十九種に及ぶ各種經典の選擇の基準について、石經事業の發願者靜琬の、時機に對する深い現實的配慮を看取することができるのである。

雷音洞には法華經・維摩經・華嚴經・涅槃經・金剛般若經・勝鬘經・無量義經等、當時として主要と認められる大乘經典のすべてが聚集しているといつていい。華嚴經・涅槃經のようにその全部を刻すれば壁面を飾るにあまりに大部にすぎる場合には、とくにその經典の中から當時として時宜の偈頌や願文の部分を選んで抄出するなど、何らかの痕跡を雷音洞の壁面にとどめる配慮がなされている。また、菩薩地持戒品や八戒齋法等は、當時の佛教生活上の具體的な規矩を示すものであり、十方佛・三十五佛名・五十三佛名等は佛名信仰を、

法華經・佛說觀世音經等は觀音信仰をふくむ法華經信仰の、當時一般の實際の信仰的關心に應えた選擇基準であつたと思われる。

雷音洞の收藏經典は、當時の佛教信仰者にとって最も實用的な所依の經典が、選ばれて四壁を飾っている。中國で成立しいわゆる偽經であることが世間に周知の高王經が、このように一つの時代を象徴する經典のグループ中に含まれて發見されたという事實は、中國佛教の信仰の現場における要請が那邊に存在したかを窺わせるに充分である。

當時、偽經高王經が中國の大衆に流行した背景には、まずその外的條件としての時代的、社會的理由が考えられる。すなわち、

(一) 南北朝末から隋・唐初にかけて、大きな時代的潮流として佛教的終末觀である末法思想が廣まり、三階教の信行や淨土教の道綽等も末法信仰を掲げてそれを鼓吹したが、大衆に不安感・危機感が蔓延するこのような社會環境は、觀音信仰すなわち高王經信仰にとつても同様にそれが流行する土壤であつたと思われる。

(二) 北周が減んで隋が興るに及び、武帝の大破佛に對する反動として佛教復興の氣運が高まる中で、闍那崛多と達摩笈多を中心に佛教界舉げて『添品妙法華經』の譯出が行われた。その主たる目的は羅什譯『妙法華經』への提婆達多品と普門品重頌偈の添加であつたが、このことが法華信仰ひいては高王經信仰をふくむ觀音信仰の流行に拍車をかける一因となつた可能性が考えられる。

(三) 中國一般庶民の觀音信仰が、その基盤に『法華經』普門品に依る正統法華信仰を前提としていた部分はあるにしても、けっしてそれだけで成立していたわけではない。南北朝期の撰述と考えられる『觀世音三昧經』『觀世音十大願經』『觀世音懺悔除罪咒經』『觀世音菩薩救苦經』『觀世音所說行法經』など多くの偽經類の出現は、それが觀音信仰の現場の要請であることを實證しており、同時にそれは偽經高王經成立の背景でもあったと推測される。

(四) 房山雷音洞の顯著な特徴としてみられるように、河北・山東・山西・河南を中心とする北中國一帯は、概して法華信仰とくに觀音信仰が盛んな土地柄である。しかもその地方は、高氏が建國した北齊の故地であり、その命名には神武帝高歡の遺德顯彰という政治的目的も推測される高王經にとって、最も地緣關係の濃い地方であった點も無關係とはいえない。

また、内的條件として高王經自體にも、大衆から多くの信仰を集めた理由を見出すことができる。

(一) 一つの經典としてはきわめて短く、コンパクトで、とくに難しい教義もなく、その行法は誰にもできる「誦經千遍」という明瞭さで、從來の信仰に比較してすべてに簡便な點が大衆に歓迎された。

(二) 經中に佛名が含まれており、當時流行の禮佛懺悔の信仰に合致した。

(三) 觀世音菩薩を信仰すれば、具體的な現世利益が與えられるという經典の説相の明解さ。とくに生命の危急が救われることについて、權力者に對する弱者庶民の立場からの期待が大きかったことであろう。

(四) 一般に靈驗說話が歓迎された社會的風潮の中で、高王經をめぐる靈驗はドラマティックで、わかりやすい效驗を強調し、布教の現場では積極的にこれを利用したと思われる。

(五) 高王經自體は中國で時機に相應して成立したものであるが、その經體は正統法華信仰が依經とする『法華經』に基いているという認識が僧俗共通のものとして成立しており、それが單なる一偽經に對する信仰という以上の安定感をもたらしていたのではないか。

牧田諦亮氏の調査によれば、八世紀中葉でほぼ四百部一千卷を越える多量の偽經經典が數えられるという。しかし現在、敦煌遺經として見られるごく僅かな例以外に、その名は傳えられていても經文テキストなどの實體は、殆ど散逸し残っていない。

高王經の場合は、まったく稀有の例といえるであろう。高王經テキストの生成と展開については、房山本をはじめ現存する五本のテキストの對校によって、一つの偽經が年代の経過とともに増廣し改變する過程をかなり明瞭に捉えることができた。その結果、とくに高王經においては靈驗說話の存在がつねに強力にその信仰の流行を支援し、ときにはそれが經文テキストの改變にさえ影響を與えたこ

とが判明した。これまで高王經をめぐる靈驗說話は、しばしば唐代の小説・應驗記類の研究においても注目されてきたが、本稿におけるその蒐集と傳承過程の整理は、佛教の布教者が信仰の現場で說話をいかに利用したか、またその果たした役割について、新たな視點の提供ともなろう。

また、紙幅の關係もあり本稿の課題とも離れるので詳細には論述しなかったが、わが國の臨濟宗の白隱慧鶴が普及せしめ今日にまでその信仰が伝えられる『延命十句觀音經』が、高王經テキストの展開する系譜に位置づけされることを指摘した。

なお、本稿が高王經のテキストと靈驗說話の傳承を論じた中で、明確な理由が見出せず新たな課題として残した點がある。それは、『佛祖統紀』で志磐が問題の所在を指摘したように、高王經テキストの流布には繁・簡二つの系統の存在が認められるのであるが、その理由の一到それぞれが流布した地域・地縁の問題が介在しなかったであろうかという點である。私には、それあるいは中國における南地と北地との佛教信仰上の質的差異および交流の問題として考えられないかという視點はあるが、これについては機會を改めて論ずることにする。

このたび、本稿で紹介した房山石經中の雷音洞本「高王觀世音經」は、私の岳父にあたる故兜木正亨氏蒐集の房山石經拓本に依るもので、改めて故人の學恩に感謝したい。また、圖版は別記の中國

佛教協會の他、敦煌本については國立國會圖書館（東洋文庫）からご提供をいただいた。その他、資料の閲覽・調査には立正大學圖書館の多大の協力を得た。併せて謝意を表したい。