

インド、中国、日本における憑霊信仰をめぐる

—— 雑密文献の世界への入り口として ——

彌 永 信 美

Spirit Possession Rituals in India, China and Japan:
An Invitation into the Study of Texts of “Mixed Esotericism”

Nobumi Iyanaga

The present essay is an attempt to construct a bridge across two (or three) fields of scholarship, namely the study of spirit possession in ancient India, medieval and modern Japan, and medieval China. It posits that a certain type of spirit possession practice in these cultures was historically related through the transmission of Buddhism. The essay begins with definitions of two terms used in its title: “spirit possession” and “*zōmitsu*” 雜密 (“mixed esotericism”). The author prefers to use “spirit possession” rather than “shamanism,” because the latter term denotes a particular type of spirit possession practiced in Siberia. Concerning the term “*zōmitsu*,” as opposed to “*junmitsu*” 純密 (“pure esotericism”), the essay points out that this opposition itself is based on a rather arbitrary value judgement, and the division of esoteric works into these two categories cannot be objective. However, the category “*zōmitsu*” may be useful in so far as it can designate a group of texts dealing with magical methods which aimed to satisfy the daily and worldly wishes and needs of believers.

After surveying recent studies related to Indian lore on spirit possession as well as religious and medical practices in Japan’s medieval period, this essay contends that the Japanese practices were influenced by the Indian techniques of spiritual possession which were imported from the Continent through Buddhist esotericism. It then analyzes a Chinese text from the fifth century. Comparing it with later Tantric texts, the author demonstrates that this text describes a ritual of prophecy through a kind of spirit possession that became widely known after the eighth century through Tantric texts. This is a very early example of such practices, which suggests that its origins trace back to Indian popular religion rather than Tantric religiosity. The author then presents several cases of spirit possession rituals in Song-period China. The essay ends with remarks on Japanese developments of spirit possession rituals of Indian origin.

インド、中国、日本における憑霊信仰をめぐる ——雑密文献の世界への入り口として——

彌永信美

一 はじめに

小稿は二〇一七年一月一日、国際仏教学大学院大学・日本古写経研究所の研究会で行なわれた講演に基づいて文章化したものである。講演では冗長に語った部分を簡潔にして、要点を記したい。また講演では述べなかつた論点も加えている。

まず、表題に掲げた用語について説明しておきたい。「憑霊信仰」(英語では *spirit possession* に当たる)とは、近似的には一般に「シャーマニズム」という用語によって表わされるさまざまな宗教的現象を総称したものと見える。それは、人間の外に何らかの目に見えない超自然的な存在、霊や神格、鬼神などを想定し、それが人間の中に入ってきて、典型的な場合は個人の意識的コントロールを奪い、自律的な行動、言動などをしたあと、外に出ていく、という現象となって現われる。そうした場合、個人は「霊に憑かれた、乗っ取られた」状態だと言える。またある場合は、逆に個人の霊が外に出ていき、何らかの容器(他人、神霊、器物など)に入ってそれに「乗り移る」こともあ

る。または、異界に出て行き、そこで得た知見を他の人々に伝える、という場合もある。ここで、あえて「シャーマニズム」という用語を用いないのは、一つはこれが本来、シベリアを中心としたある地域の民俗宗教で用いられた語であつて、それを一般化する必然性が明確でないこと、またシベリアの「シャーマニズム」は基本的に「シャーマン」の霊が異界に「出て行く」現象を指しており、異界の霊が「中に入ってくる」ことは本来の用法には含まれないこと^①、さらにこの語が、エリアーデという一研究者の解釈にあまりにも密接に結びついていて、この語を用いるかぎりその解釈の前提から逃れることが難しいと思われるからである。エリアーデの解釈は、こんにちの宗教学批判の思想では、ある種のキリスト教的観念に基づいた超越的な「宗教概念」に囚われていることが指摘されており、さらに彼の個人史を遡ると、一九三〇年から四〇年代のルーマニア時代のエリアーデがきわめて戦闘的な極右思想の持ち主だったことが明らかにされていて、そうした思想が、後年の彼の宗教学研究になんらかの影響を及ぼした可能性がある^③。エリアーデに關するこのような批判的な見方は、徐々に一般化しており、今後、エリアーデを参照する時は、そのことを意識した上で判断することが必要だろう。

上に述べたような憑霊信仰、あるいは憑霊現象は、世界各地のいわゆる「民俗宗教」で見られるもので、ほとんど歴史的考察の対象とされないことが多いようである。しかし、ある文化の一部の信仰／現象は、文書化されるなどの経緯によって他の地域に伝播し、そこで受容され、新たな発展をすることもあり得る。そうした場合には、それは明らかな歴史的現象として歴史的に考察されるべきだろう。インドの憑霊信仰は、そうした例の一つであり、仏教などを通して他の地域、たとえばチベットや中国、日本などにも伝播したことが明らかになっている。インドの憑霊信仰は、直接的にはインド学プロパーの研究対象だが、同時に、たとえば中国や日本の憑霊信仰の一部もその延長線上に考えられるべき性格を持つており、その意味ではインド学の延長線上に位置づけることができる。また逆に、中国や日本の領域研究でも、インド的な起源を背景に置かなければ、十分に理解できないものでもある。

次に、「雑密」という語について。三崎良周氏によれば、「純密」と「雑密」の区別／用語は、古い時代に遡るものではなく、「徳川時代の中期、江戸湯島靈雲寺慧光（一六六六～一七三四）の撰した『密軌問辯』二巻、並びに『密軌問辯啓迪』五巻に、純密、雑密の語はいままでもなく、その辯別・交際や顯教との関連について詳細に論じられている」という^④。このことを述べた論文の末尾で、三崎氏は「今日よりしてこれを見れば、むしろいわゆる雑密の経軌においてこそ、反つて密教の特性と傳播性とが濃厚である」と書き、さらに「いわゆる雑密については、今日改めて評價し直すべきこと、また純密雑密の用語を以てしては、密教史も密教の特質をも解明し得ないのではないかということを書いて添えたい」と書いて結論とされている^⑤。一般に、密教の宗学では「純密」は出世間的な成仏を目的とするものとされ、それに対し

て「現世利益」的な呪術を中心とした「雑密」は概して低い評価が与えられると思われるが、三崎氏はその区別が実際には恣意的、主観的な要素を含んでいることを指摘されている。筆者もこの点に関してはまったく同感である。しかし同時に、一部のとくに「出世間」的な内容が強調された文献をのぞけば、多くの密教經典や儀軌は、（こんにちのわれわれの感覚からすれば、きわめておどろおどろしいと感じられるような記述も含む）現世利益的な呪術の儀礼を列挙するものが大部分であるということも事実である。筆者は、歴史的立場から価値的な判断は避けるが、少なくとも分量から見ても、現実に生きられた人々の生活の中では、いわゆる「雑密的」な要素が大きなウエイトを占めていたと考えられると思う。その点を考慮すれば、これまでの密教研究はあまりにも「純密的」なものに偏つており、今後は実際の生活の中で現われた「雑密的」要素により注目すべきだろうと考える^⑥。それが、小論で述べたい大きな主張の一つである。もう一つ、「雑密」という概念で注意しておきたいのは、一般には「雑密」は「純密」が現われる以前、要するに中国では善無畏の翻訳、あるいは日本では最澄や空海の入唐以前の初期密教の文献について言われることが多いが、筆者がここで考察の対象としたのは、いわゆる「純密」の時代や、晩唐の偽経、宋代の翻訳なども含めて、現世利益を主な目的とする、呪術の記述を中心としたすべての文献だということである。

これらの概念規定や論点を踏まえた上で、小論で述べたいもう一つの大きな論点は、インド学とインド文化の影響が及んだ他の地域研究（とくに中国と日本の地域研究）との交流、および欧米など外国の学問と日本の学問との交流をより密接にする必要がある、ということである。ここで、あえて「インド仏教学」ではなく「インド学」と言うのは、仏教はインド文化の一部で

あると捉える視点が決定的に重要だということを強調したためである。この点は、近年の研究ではある程度の改善があるようだが、これまでは、インド仏教学、とくに日本のインド仏教学は、仏教を言説、思想として捉える視点が強く、それがインドの一般的な歴史的、生活の中でのどのような意味をもったか、という見方が非常に弱かった、と言わざるをえない。日本では、仏教が今も生きた伝統であることを考慮すると、そうした傾向はある程度理解できるが、欧米の研究では、仏教をインド文化史の一部と見る考え方が（日本に比べれば）より濃厚で、日本でも（インド仏教思想史ではなく）歴史研究を考える場合は、そうした方向性を取入れていくことが望ましいと考える。以下で述べる憑霊信仰に関する研究状況でも顕著なように、一方で、欧米におけるインド学を中心とした研究が大きな発展を遂げており、もう一方では日本の研究者による平安時代から中世にかけての日本の事象に関する研究が急速に進展しているが、その両者はお互いの研究をほとんど、あるいはまったく参照しておらず、そのことは両側の研究にとって大きな損失を生んでいると思われる。もちろん、すべての研究者があらゆる研究領域について広い知識を持つことは不可能だし、また言語の障壁によって、研究成果の共有が困難であることも理解できるが、そのことを勘案しても、現状はあまりにもロスが大きい。仏教の文化史を含む欧米のインド学の成果を学ぶことで、日本の中世日本学は大きな示唆を得るだろうし、日本の仏典研究や中世宗教文化史の結果を知ること、インドの憑霊信仰研究は新たな視野が開けるだろう。こうした異なった地域研究の間に掛け橋を架けることが、小論の大きな目的の一つである。さらに、それと同様に重視したいのは、人類学的／民俗学的研究と歴史的／文献学的研究の間に、より密接な交流を図ることである。後

述するように、近年のインド学における憑霊信仰研究の隆盛は、近・現代における憑霊信仰の人類学的研究を古典的インドの文献学と融合させたところに生み出された。日本では、歴史学と民俗学／人類学の協働は一九八〇年代に一時盛んだったが、その後そうした学際的研究の試みは停滞しているように思われる。小論では、そのような方法論の復活に向け、さらにたとえば日本の平安時代に記された記録と、現代インドの人類学的データとを比較するというような、大胆な研究分野横断的な試みも提唱したい。⁷⁾

二 近年のインド文化圏および東アジアの憑霊信仰研究の進展について

インドの憑霊信仰の研究は、二〇〇〇年前後から大きな進展を見せている。中でも画期的なのは、Frederick M. Smith氏による*The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*と⁸⁾七〇〇ページに及ぶ大著の出版である（New York: Columbia University Press, 2006）。Smith氏は、古典インド学の専門家であると同時に人類学にも強い関心を持ち、自らフィールドワークを行なって、新たな知見を得ている。インドの人類学的研究では、憑霊信仰は古い時代から強い関心呼び、多くの研究の蓄積があったが、古典インド学の分野ではこうした信仰についての研究は進んでいなかった。Smith氏の著作は、人類学による成果を参照して古典インドの文献を検討することで、この巨大なギャップを一挙に埋め、ヴェーダ時代から現代に至るまで、インドのさまざまな宗教思想や文学の中で、「霊が入ること」を意味する *avesā*（またその派生語である *pravesā* など）の

概念がきわめて多様な様相のもとに変遷を続けたことを明らかにした。Weissは、漢訳仏典ではおもに「遍入」と翻訳され、密教文献では「阿尾奢」などの音写で表われて、多くの用例が見られる。Smith氏の著作では、チベットや東アジアに伝播した *gnesa* の儀礼についても検討されており、とくにタントラの文献が対象とされていることが注目される。Smith氏は、チベット語文献はおそらく自身で一次資料を用いているが、中国語の資料については、Michel Strickmann 氏や Edward L. Davis 氏の研究に基づいて論じている。Strickmann 氏の研究は、非常に先駆的なもので、漢訳密教文献を渉猟してさまざまな例を挙げ、分析している。中でも、『速疾立驗魔醯首羅天説阿尾奢法』や『蘇婆呼童子請問經』の記述については、詳しい英訳を付しており、中国密教における阿尾奢法研究の基礎を築いている。一方、Strickmann 氏の弟子でもある Davis 氏は、宋代の洪邁（一一二二～一二〇二年）による龐大な説話集『夷堅志』をおもな材料として、相当に中国化された形のアーヴェーシヤ儀礼の例を検討している。日本については、いわゆる「シャーマニズム」の事例は古くから知られ、日本では多様な民俗学的研究の対象とされてきて、龐大な蓄積がある。欧米でも、たとえば Carmen Blacker 氏の *Catiba Bow* (London, George Allen and Unwin, 1975) は「日本におけるシャーマニズムの実践の研究」という副題を持ち、名著の誉れが高い。ここにはアーヴェーシヤ法についての言及もあるが、一般には「日本のシャーマニズムは日本固有のもの」とする観念が強く、長い間、大陸から移入された呪術の技法として研究されることはほとんどなかった。そのため、Smith 氏の本でも、日本についての言及は非常に少ない。

一方、日本では、こうした欧米における研究動向とは無関係に、おもに修

験道の民俗学的研究の分野で阿尾奢法に關説することがあったが、一九七六年に遡る小松和彦氏による平安時代文学に見られる病氣治療の加持の分析などを嚆矢として、平安時代以降の密教僧による病氣治療の儀礼の研究を通じて、阿毘奢法の研究に大きな進展が見られた。その後、小山聡子氏は中世における「童子」の研究を出発点として、日本における阿尾奢法の研究を推進され、また上野勝之氏が、平安時代から室町時代までの貴族の日記を中心とした資料を博搜して、驚くべき成果を挙げておられる¹³。上野氏の研究では、日本におけるヨリマシを用いる病氣治療の儀礼は、ほぼ確実に仏教経由でインド起源の信仰が移入されたものであることが明らかにされ、その詳細な実態が分析されている。さらに、小田悦代氏の研究が出版されて、中世日本の説話に見られる阿尾奢法関連の記述の分析によって、こうした呪法が日本の心性にいかにか深い影響を及ぼしたかが示されると同時に、漢訳仏典における阿尾奢法および類似の儀礼に關係する記述が、これまで指摘されていたよりずっと多く見られることが明確にされて、インド以来の密教で、憑霊信仰に關連する儀礼がいかに大きな位置を占めていたかが理解できるようになった。小山氏や上野氏などが、おもに日本にかぎった資料を渉猟しているのに対し、小田氏は漢訳仏典まで視野に入れることで、一挙に、これが決して「日本固有」の現象ではないこと、インドにまで遡るものであることを具体的な例を挙げて証明しており、その意味で画期的な意味を持っている。阿毘奢法の研究は、現在の日本で新たな段階を迎えようとしていると言えるだろう。ただし、これらはいくまでも歴史学や文化史の分野の研究で、仏教学ではこうした問題はほとんど考察の対象となっていないことも指摘したい。仏教学でも、この問題群に關心を持っていただきたいということが、筆者の願

いである。

三 ヨリマシを用いる憑霊儀礼の古い例

『速疾立験魔醯首羅天説阿尾奢法』で典型的に見られるような憑霊儀礼の修法では、童子、童女などをヨリマシに用い、そこに霊を降ろして過去現在未来のことを語らせたり、降りた霊（日本では多くの場合これを「童子」あるいは「護法童子」と呼ぶ。ヨリマシとして用いられる現実の「童子」と混同されやすいので注意が必要である）を役役して病気の原因である鬼神などを縛し追い払う、など、行者の目的をかなえる。こうした阿尾奢法の儀礼は、とくに予言の儀礼としてインド以来の文献に頻繁に表われる（日本では、なにゆえそれが病気治療の儀礼に特化されたかということは、それ自体が今後の研究課題である）。

Smith氏は、おもにシヴァ教の文献を用いて、この種のアーヴェーシヤ儀礼が *susthavesa*（健康な状態のアーヴェーシヤ、つまり意図的に霊を身体に入れる憑霊法という意味だろう）と呼ばれ、もつとも古くは六世紀後半に遡るインド東北部のチャットティースガル州、ライプル近くで見つかったシヴァ教・シッダールンタ派の銅板の金石文に暗示されているという（ただし、これはアーヴェーシヤ法への明示的な言及ではない¹⁶）。

Smith氏以前（あるいはそれ以後¹⁷）の欧米の研究では、この種の儀礼についてより古い言及があることが指摘されている。たとえば先に引用した Giacomo Orefino氏（注11）や Michel Strickmann氏は、パリー語の *Dighanikāya*（『長部』、紀元一世紀前後¹⁸）の最初の *sutta* *Brahmajāla sutta* に注目し、バラモンや沙門が身過ぎ世過ぎのために行なう「無益な呪術」を

羅列する中で、(Rhys Davisの英訳を直訳すると)

魔法の鏡を用いて託宣を得ること

憑依した少女を通して託宣を得ること

神から託宣を得ること

という三つの託宣の方法について述べる箇所があることを指摘している¹⁹（このうち、とくに二番目が「童子をヨリマシに用いる憑霊儀礼」に関連付けられるだろう）。ただし、パリー語原文を見ると、この三つの「託宣」に関する記事は単純に、「鏡への問い、少女への問い、神への問い」という意味で、ここに「魔法の鏡」や「憑依した少女」、「託宣」などの意味は明示的には見られない。それをどのように解釈しているのは、五世紀ごろのブッダゴーサによる註釈 *Sumāṅgalavāṣiṇi Dighanikāya-Āṭṭhakāṇḍa* である。Rhys Davisが翻訳、引用するその註釈によれば、はじめの「魔法の鏡」は「神を映し出し、その神から質問への答を得ること」であり、「憑依した少女」は「名のある良家の少女」であり、最後の「神から得る託宣」は「神殿娼婦を通して神の託宣を得る」ことであるという。これだけの情報では、ニカーヤの本文で「少女に質問すること」が実際に「憑依した少女から託宣を得ること」を意味していたかどうか、正確には判断できないだろう。しかし、遅くともブッダゴーサの時代（五世紀ごろ）には、その解釈のような理解があり得たことは確実である。もう一つ、この三つの句に共通の「質問」という語は、パリー語の *pañha* に当たるが、これはサンスクリットでは同意の *prasma* に相当する。先に『蘇婆呼童子請問經』の阿尾奢法に関連する一節で言及した、予言の阿尾奢法に特有の神格である *Prasena* という名が（前注11）、語源的には *prasma* と関連付けられる可能性があることを考慮すると、ニカーヤの原

文でも託宣や憑霊と関連付けられるような背景があったことも否定できない。しかし、いずれにしてもこれらの情報はあまりに断片的で、たとえ一世紀前後、または五世紀ごろのインドにヨリマシを用いる憑霊儀礼があったとしてもそれがどのような内容だったのか、具体的に知ることはできない。

興味深いことに、中国の文献では、南朝宋の皇族、劉義慶（四〇三〜四四四年）が五世紀前半に著わした説話集『幽明録』に載せられた仏図澄（二二二〜三四九年）に関わる記事に、掌に映った影像を用いる予言法が記述されており、明らかに阿尾奢法の例であると考えられることができる。仏図澄はクチャ出身で北西インド（こんにちのカシミール、ガンダーラ地方）で仏教を学んだ有名な呪術僧で、三二〇年に洛陽に至った。当時、テュルク族の石勒（二七四〜三三三年）が率いる勢力が中国北部で版図を広げており、仏図澄はその石勒の元で呪術僧として重用された。石勒が華北を制覇し、後趙を築く過程で最後の戦いとなった三二八年の洛陽での前趙の王、劉曜（二七五〜三三九年）との決戦で、劉曜を破ることができるとかが最大焦点となった。その時のこととして、『幽明録』は次のように伝えている（佐野誠子氏の翻訳による）。

石勒が仏図澄に尋ねた。「劉曜を捕まえたいのだが、そのような予兆はあるだろうか。」そこで、仏図澄は、童子に七日間物忌みさせ、自分はゴマ油を手のひらにとってすりあわせ、ビヤクダンの枝を焼いて呪文を唱えた。しばらくしてから手を広げて童子に見せた手のひらはあきらかに尋常でない光り方をしていた。仏図澄は童子に聞いた。「何が見えるか。」「軍人が一人だけいます。大きな体をしていて、色白で、変わった風貌です。赤い紐を肘に縛っています。」仏図澄は「これがつまり劉曜

である。」と言った。その年、その通り劉曜が生け捕りにされた。²⁰⁾

仏図澄の事蹟は中国の複数の文献によって伝えられている。もっとも詳細な慧皎による『高僧伝』（五一九年成立）では、仏図澄は「善く神呪を誦し、能く鬼物を役使す。麻油を以て胭脂に雜へ掌に塗り、千里の外の事、皆掌中に徹見し、對面するが如し。また能く潔斎する者をして見せしむ」とあつて、²¹⁾童子に予言させた、とは言わないが、手の平に油を塗ってそこに「千里のこ」とを見る、というのは、同じことを省略して述べていると考えられる。『高僧伝』では、劉曜を生け捕りにするエピソード、また香を買いに西域に行かせた弟子が強盗に襲われているのを、やはり「掌中」に見て、「因りて焼香呪願して、遙かに之を救護す」というエピソードが語られている。²²⁾これらの記述では、仏図澄の呪術は予言というよりも一種の千里眼であるように思われやすい。また、童子に言及しないため、アーヴェーシャ法の一つであることが分かりにくくなっている。しかし、それ以外の典拠である『十六国春秋』（五二五年以前）および『晋書』（六四八年）は、『幽明録』の記述に従っている。

それから数百年も経ってから現われた仏教経典を含むタントラに見られるアーヴェーシャの法には、鏡、劔、玉、水精、炎、水面など、おぼろに物を映すものに、霊を入り込ませ、そこに未来のことを映し出す、という修法があり、そうした映し出すものの中に「指や掌」を記述したものがあつた（『守護国界主陀羅尼經』巻第九「陀羅尼功德軌儀品第九」、『蘇婆呼童子請問經』巻中「下鉢私那分品第八」など）。²³⁾そうした修法には、童子にその像を報告させ、それを解釈するものがある。²³⁾さらに、『蘇婆呼童子請問經』では、「もし、指に吉凶のこを見ようとするなら、紫礬水「ある種の樹脂を指すと思われる」で

指を清浄にし、その後、香油を塗ると、吉凶のことが現われる」と述べられている²⁴。あるいは、Smith氏が引く一二世紀のシヴァ教タントラの *Jayadrathayamala* (*Tantrajā* という別名がある) によれば、吉凶を教える一種の鬼神である *Praseṇā* は、さまざまな物体に現われる。たとえば「水面や金属の鍋、剣の刃、ランプの炎、鏡、少女の瞳、太陽、月、行者自身の油を塗った指、〔中略〕に現われ、そこに質問への答を読むことができる。答は、幻影のような文字や姿のない者の声となることもあるし、またトランスに入った童子や童女から聞き出すこともできる」と言う²⁵。また、宋代の天息災訳による『佛説大摩里支菩薩經』にも「親指に燕脂、あるいは油を塗って真言を誦えると、指が照り出して、そこに天人などの像を浮かび上がらせることができる」と述べられている²⁶。これらの後代の文献を考慮すれば、先の『幽明録』の記述が、この種のアーヴェーシャ法の非常に古い事例であると考えて間違いないと思われる²⁷。五世紀前半の劉義慶がこうした呪術を記述している、ということは、タントラが整備されるより相当に以前から、この種のアーヴェーシャ法が存在した、ということを意味しているだろう。あるいは、もしも『幽明録』の記事に何らかの歴史的根拠が認められるなら、四世紀初頭の仏図澄がすでにこうした修法を行っていたことになる。このようなアーヴェーシャの呪法は、インドの仏教を含む民間信仰的なもので、タントラは後にそれを取入れた、と考えるのが自然な理解だろう。

仏図澄のような、いわゆる「神異」を現わす呪術僧は、『高僧伝』など、古い文献から多く見られる。彼らの呪術がどのような内容のものだったかを詳しく検討することで、インドの呪術思想の古い層が見えてくるのではないだろうか。インドの呪術思想の起源は、アタルヴァ・ヴェーダなど、非常に

古い時代にまで遡り、さらにさまざまな民間信仰や呪術となって、展開していただろう。それらは、『マハーバータ』を始めとした叙事詩などにも見られるはずである。仏典も、その意味で多くの示唆を与えるものに違いない。ここで強調したいのは、仏教は、決して純粹な哲学だけの宗教ではなく、おそらくその起源からすでに、さまざまな呪術的、民間信仰的要素を多く含んでいたということである。このことは、宮坂有勝氏が、『仏教の起源』という大著で（山喜房佛書林、一九七一年）、仏教における部族宗教的側面に大きな焦点を当てられており、それに基づいて考えることができる。宮坂氏の論点は、仏教は、シャーカーヤ族という、北インドの一部族の王族として生まれた釈尊が、一種の宗教改革者として起こした宗教だったことを忘れてはならない、すなわち、仏教に民間宗教的なものが濃厚に見られるのは、シャーカーヤ族本来の部族宗教の名残なのだ、ということだった。すなわち、仏教は本来的にインドの民間宗教的な要素に親和的關係を持っている、ということである。この状況は、ジャイナ教でもほぼ同じだろう。そして、六〜七世紀からいわゆる本格的なタントラが現われると、仏教もジャイナ教も「タントラ化」していった、と言われる。最近では、オックスフォード大学の *Alexis Sanderson* 氏のシヴァ教タントラを中心とした研究が世界的に高い評価を受けて、インド宗教のタントラ化はシヴァ教が推進役になって展開した、とする議論がほとんど定説になっているようである。しかし、そこで大きな問題になるのは、インドの（インドの言語で残されている）タントラ文献で明確に年代が定められるものが少なく、多くは八世紀以降のものしかない、ということである。しかし翻って、漢訳の仏典を見ると、大部分は相当程度に年代がはっきりしており、しかも相当に古い時代から、いわゆる初期密教、あ

るいは「雑密」的な文献が多数残っていることが注目される。それらを詳しくひもといていけば、インド宗教のタントラ化は、もちろんシヴァ教やヴィシュヌ教も重要な要素ではあっても、それだけではない、むしろ仏教やジャイナ教が積極的な役割を果たして、さまざまな要素が混濁していった結果、ある時期には仏教が、別の時期にはジャイナ教が、またやや後期になるとシヴァ教が中心的な牽引者の役割を果たして、いわば螺旋的に進展したということが明らかにされるのではないかと思われる。

Smith氏は、インド宗教史における民間宗教的な宗教性とサンスクリティゼーションの傾向という二つの間の絶え間ない矛盾、葛藤、融合といったプロセスについて、繰り返し議論している。民間信仰的要素とエリート文化の間の交渉という問題は、どの文化でも大きなテーマと考えられるが、インド宗教ではそれがとくに大きな意味をもったと言えるだろう。古典学と人類学、社会学の融合は、フランスでは古くから伝統があり、たとえばPaul MusやRolf A. Steinなどの先駆的な研究者を数えられるし、Louis Dumont、あるいはMichel Strickmannもその部類に入れることができる。民間信仰的なものは、さまざまな形に変容しても、地域的な信仰に止まる傾向が強いだろう。しかしそれが一旦エリート宗教に取り込まれると、一挙に普遍的意味を持つものに変質して、別の様相を生み出していく。とくにインドのエリート宗教は、きわめて大規模で精緻な宇宙論を構築した宗教で、そこにたとえば地方的な神格が取り込まれると、突然、ある種の宇宙論的な意味をもつ巨大な神格に変容するのではないかと思われる。シヴァやヴィシュヌ、あるいは大女神がさまざまな名前を持ち、また観音、仏陀、明王なども、非常に多様な形態をとりながら、それぞれに大きな宇宙論的表象として機能する、という状

況は、そうしたダイナミックな宗教史の流れを示すものだろう。そしてこれこそがタントラの素地を作ったと考えられるのではないだろうか。

先に、子どものヨリマシに託宣させる法に関連して、水面や鏡、炎などに未来を映し出す、という法があることを述べた。要するに、器物に霊を入れる、という法である。その最たるものの一つは、仏像や神像に霊を入れて、動き出させる法で、これもいわゆる雑密仏典を見ると、血の涙を流す像とか、恐ろしい声をあげる像など、枚挙に暇がない²⁸。また、たとえば齋然が請来した清涼寺の釈迦像が、完成した時に肩から血がにじみ出てきた、という伝承があるが、要するに「生身の仏像」も、「霊が入った」からこそ生きた肉身の仏像なのだ、と言えるだろう。その意味では、「生身信仰」も憑霊現象の一つに数えることができる³⁰。それと関連して、とくに興味深いのが、「起尸鬼」と翻訳されることが多い *vetala* の法である。これは、死んでもない屍体に入り込み、それを自由に動かすという鬼神の一種で、インドではとくに一一世紀の『カター・サリット・サーガラ』に含まれた『屍鬼二十五話』の記述が広く知られている³¹。しかし仏典では、『法華経』の羅什訳（四〇六年）にその名を挙げる箇所があり、初唐の密教経典、たとえば菩提流志訳の『一字仏頂輪王経』などには、多くの例が見られる。ただしすべて確認したわけではないが、菩提流志の訳による経典では、「米鞞羅」、「米哆羅」などと表記されるヴェーターラは、屍体に入る鬼（の霊）ではなく、霊を入れる入れ物である屍体そのものを指すようである。たとえば『一字仏頂輪王経』の一節には（充分に意味が取れない部分があるが）

ある天氣が良くない一日が終わった時（不候時日寛？）、死んだばかりのまだ腐敗していない、傷もない米鞞羅（＝屍体）を種々の香湯で清め、

新しい清潔な衣服や華髪を着けて、壇の中に置く。呪者は結界して〔自らを〕護身し、結跏趺坐して呪を誦え、〔それを〕起き上がらせよ。心に恐怖を抱いてはならない。安らかに米鞞羅に問うて言え。我がために、過去未来善悪のことを説示せよ、寿命を延ばす仙薬のこと、金銀を作製する法のこと、安怛陀那 (*amrta-dhana* = 隱身) の法のこと、娜羅鉢底 (*narapati* = 王 (「なる?」)) の法のことを我がために詳しく説き、我をして明解ならしめよ、と。もし呪者が精進して加持し、もっぱらその法の呪を〔努力を?〕倍加して誦えれば、すなわち大転輪頂娜羅鉢底三摩地 (*maha-cakravarti-narpatissamadhi*) を證して (つまり「転輪聖王」となつて?)、この米鞞羅神は随つて使者となり、諸願を叶えるであろう。³³⁾

という記述がある。これは、アーヴェーシヤという語こそ出ていないが、明らかにアーヴェーシヤ呪術の一種である。この經典の第四卷から第五卷の中間だけでも、二十八回、こうした「米鞞羅」の法が説かれているから、大正蔵密教部に見えるヴェーターラの法は、文字通り枚挙に暇がないと言つて過言ではないだろう。今の引用で「呪者」という語が繰り返し現われるが、これは「持呪者」あるいは「持明者」、つまり *vidyadhara* のことを言っていると思われる。こうした *vidyadhara* については、『屍鬼二十五話』の冒頭にとくに印象的な記述がある。

いずれにしても、漢訳の雜密經典には、こうした異様な修法が文字通り無数に記されており、髑髏を用いる修法なども数多く見られる。インドの Tantra の歴史では、シヴァ教がある程度整備されてくるのは、八世紀後半くらいからと考えられており、それ以前に、そうした Tantra を準備したものであるとして、いわゆる「髑髏派」カーパーリカ派が知られているが、実際にそれ

にかんして残っている文献は少ないようである。³⁴⁾ しかし、漢訳仏典には、まさにこのカーパーリカ派の仏教ヴァージョンと言うべきものが、きわめて大量に残っている。一一世紀の『屍鬼二十五話』で描かれているような世界は、八世紀前半から半ばころの中国では、広く知られた世界だったと言えることができる。

四 中国の事例

インドの事例については、とくに八世紀ごろの漢訳仏典、また宋代に訳された雜密經典に、ほとんど数えきれないアーヴェーシヤの記述がある、というところを取りあえずの結論としておこう。次に中国について簡単に触れたい。中国では、よく知られている例として、金剛智 (六七一―七四一年) が、玄宗皇帝の第二十五公主が死にかけた時に施したという呪法がある。公主は十日も横たわったまま、口も聞かない状態になっている。金剛智は、宮中の七歳の少女二人の顔に赤い布をかぶせて地に伏せさせ、「密語を以て之を呪し」、「三摩地に入つて不思議力を以て」彼女たちを閻魔王の元に送り届ける。そこで、閻魔王の許しを得て公主は半日の間、息を吹き返し、馬で駆けつけた皇帝と親しく話した後、「長逝した」と述べられている。『宋高僧伝』によれば、これをきっかけにして、皇帝は金剛智を信仰するようになった、と語られる。³⁵⁾ —しかし、その後中国仏教は唐の武帝による法難 (八四〇―八四六年) によつて大きな打撃を受け、とくに権力の中枢に近い位置にあった密教は、決定的に衰退した。Edward David 氏が集中的に研究した南宋の『夷堅志』の時代、一二世紀後半の南中国になると、密教は道教と深く習合し、さ

らに民間宗教化して、各種の儀礼の文献的な典拠を明らかにするのは困難な状態になっている。とくに憑霊信仰に関しては、中国に古来から存在した呪法があり、仏教由来のものか、中国固有のものかを明確に見分けることは難しい。それでも、話の中に仏教の神仏の名などが見られる場合は、仏教の要素が継承されたと推測できる。宋代中国でとくに信仰されたのは、烏芻澁摩明王と龍樹だった。烏芻澁摩明王は「穢跡金剛」の名で知られている。³⁶一方、龍樹は『龍樹五明論』(T. XXI. 1420)の著者として、あるいはそこに説かれているような呪術に関連する一種の神格として信仰された。この『龍樹五明論』は、きわめて奇妙な文献で、明らかに中国の偽書だが、内容は一種の雑密經典で、まだ研究が進んでいない。いずれにしても、南宋時代の中国では、密教は都市や村落の宗教に融合されており、庶民の需要に応じた呪法を駆使する存在になっている。それは、失せ物の搜索であったり、病気の治癒、あるいは物の怪退治などである。そこでは、村の子どもがヨリマシとして大きな役割を果たす。これが、現代の中国やシンガポールの華僑の民間宗教における童乩(タンキー、ピンインでは *tongji*)に発展するものである。ここでは主に Davis 氏の研究に引用された文献からいくつかの例を引くとどめる。

なお、澤田瑞穂氏の研究には、これに類似する例が見られ、可能な場合は澤田氏の翻訳に従うことにする。

はじめの例は、『夷堅志』ではなく、古く、唐の肅宗(在位七五六〜七六二年)時代の人という孫頤による『幻異志』に見られる次の説話である(澤田瑞穂著『中国の呪法』[平河出版社、一九八四年] p. 48-49; Davis p. 122-123)。以下、澤田氏の抄訳である。

越〔浙江省〕の全清という僧、戒律に精しく、また五部法と、符に書

して鬼神を厭役する術を善くした。時に市人の王という姓の家の嫁が邪気に魅入られ、終日哭泣したり終夜喚き叫んだりすること数歳。後に全清を招いて治癒を乞う。そこで長さ尺余の草人(わら人形)を作り、これに五綵の衣を着せ、壇を作つて草人を土に立ててこれを禁呪する。しばらくすると嗚咽して、ただ「お助け下さい」という。全清がこれを詰問する。「何の精魅にして何処から来たものなるか、分明に申せ。もし偽りを申さば打つて微塵にするぞ」というと、鬼が自供した。いうところによると、それは魑鬼(しょうき)で、近年の春、会稽の禹廟において若妻を見染め、これに憑いて精神を昏迷させたもの。もし和尚が許せば、みずから境を出て人間界には近づきませんといい。全清、「この妖は詐りを申す。釈すこと相成らぬ」とて、甕を横にして鞭で草人を追いたて甕の中に入れて、泣き声が聞える。これに封をし、甕の口には符印を朱書し、泥で封じて桑林の下に埋め、家人には動かしてはならぬと戒めた。嫁の病はすぐ治つた。

これより五年を経て兵乱が起り、人々みな逃げ避ける。兵士が甕を埋めたところを見て、埋藏金かと思ひ、掘り出して甕を割ると、雉が突然に飛び出して桑の樹の梢に止まり、翼を振つて人語をなす、「あの和尚めに閉じこめられたが、今やつと陽の目を見るぞ」と。時に全清はすでに遷化していた(唐・孫頤『幻異志』。また宋・龔明之『葆光録』卷二)。³⁸

澤田氏は、これに「右の全清のことは『宋高僧伝』卷三十にも出ているが、ただ字句表現に小異がある。「禁呪を密蔵し、能く鬼神を効す」とあり、終りに甕から飛び出したのは雉ではなくて鴉(鴉)であったという。とにかく野鳥の精怪が女にとりついたものであった」と加えている。この呪法は、わ

ら人形に呪文を唱えて鬼神を封じ込める（縛する）というもので（日本では、こうした修法はおもに陰陽道で行なわれる）、ここで「邪氣」という表現が用いられているのも興味深い。日本では平安時代以来、「邪氣」が「モノノケ」と読まれて、阿尾奢法による加持で治療すべき病として重要な意味をもつようになるからである。

以下の二例は『夷堅志』からの引用である。

毗陵県〔江蘇省、常州〕の胡氏の家では、家屋を広げるために邪魔な中庭の木を伐採した。その真ん中を切ると、中に三斗の米を入れられるほどの甕があった。その様子は木の皮の節とそっくりだった。そしてその日から山魃（山の物の怪）の怪が始まった。龍樹呪を善く誦える行者がいたので、来てもらい、お祓い（治）をしてもらった。「行者は」童子に様子を観ずるように命じた。「童子は」数寸の人のようなもの（人物）がたたくさん、龍樹に追われて、婦人（家の主婦）の床の上に登っていくのが見えます、と言った。その後、「もの」たちは「婦人、あるいは童子？」に憑いて、その口を借りて話した。⁴⁰「行者は」結壇してそのもの、の正体を見極め（考）、攻撃して（撃⁴¹）追ひ払った。騒ぎが収まるまで半年かかり、やっと静かになった。⁴²

次の例は、仏教というより、道教的儀礼を民間の「法師」が行なっているものようだが、澤田氏の同じ論文で抄訳されており、とくに興味深い。

⁴³ 呂椿年の三歳になる幼児が、南宋の紹熙四年（一一九三年）の夏に病にかかる。父母これを憂いて医者よ祈禱よと手をつくした。ある人が、呉法師という者があって符水の術に精しいから、これに頼んでみてはと勧める。そこですぐ迎えにゆく。また百銭でもって市中の店の一小児を

雇い、これをヨリマシとする。呉法師がきびしく詰問し、神將に命じてその手を縛らせると、徐々に高く手をあげ、縛を受ける状さまをする。ついで両足を縛らせてもまた同様にする。これを叱って、「汝は某々の鬼なまがしなるか」というと、俯うつむいて「そうです」と答える。すべて問いかけるとみな応答する。また「汝を処罰するに忍びないから、なにがしの功德（法事）をしようと思うが、汝は希望するや」と問うと、小児は領いて礼をいう。ついで叱って去らしめると、小児はぱったりと地に倒れ、やがて起き上る。法師も退出した。あとで主人の呂が小児に先刻のことを憶えているかと問うと、答えていう、「おらは百文が欲しかったから、一切はあの人のいうことに従ったので、あの縛られたり答えたりしたのも、みんな自分でしたこと。でも、長いこと立って足が疲れたので、何の質問にも領き、それに早く終って外に出て一睡りしたかっただけさ」と。衆人顔を見合わせ、大笑いをして終った。幼児の病気もいつのまにか癒っていた（『夷堅志』支景卷四「呉法師」）。

ここで、澤田氏は「附語」という表現を「ヨリマシ」と訳している。病気の子どもの病因である霊（鬼神？）をヨリマシの身体に乗り移らせて縛し、その正体を問い詰め、法事（加持）をして去らせるという手順は、日本の平安時代の阿尾奢法によるモノノケ加持とよく合致する。また、ヨリマシの子どもが一種の「八百長」を演じて一座の人びとを騙す、ということも、憑霊現象には、常に一種の真偽の問題が絡まっていることを示し、興味深い。Davis氏は、これは患者個人の家で行なわれたのではなく、市中の公衆の面前で行なわれたものと解釈し、こうしたお祓い儀礼の「演劇性」を強調している。⁴⁵ また、これは、たとえば日本の近世に盛んに行なわれた吉備きんぱの上原大

夫という陰陽師の祈禱で、「前申し」「先乗り」などと呼ばれた助手が、祈禱の対象の家の事情などを前もって聞き取り、それを祈禱者に密かに伝えて儀礼の効果を高めた、と言われていることも想起させる⁴⁶。ただ、全体として中国における阿尾奢法、または類似の呪術に関する研究は、筆者の知るかぎり、多くはないようである。

五 日本に関連して

最後に、日本に關しても少し述べておきたい。ただ、日本については、すでに大きな研究の蓄積があり、筆者がここで新たな資料を提示する用意はないことを断っておかねばならない。日本では、すでに『日本書紀』の段階で、天皇に近い巫女的な女性が神の意思を伝える、などの事例があり、非常に古い時代から神懸かり、憑霊現象と呼べるような信仰があったことは明らかである。その意味では、古代から憑霊現象が記録されている中国と似た状況だったと言えるだろう。さらに、中国でも子どもがヨリマシの役割を果すことはおそらく仏教の影響下で始まったのと同様に、日本では、ヨリマシを用いる憑霊儀礼はほぼ確実に仏教経由でインド起源の信仰が移入されたものと考えられる。このことを「おそらく冷泉天皇の時代」（一〇世紀半ばごろ）という時代の特定に至るまで、詳しく分析された上野勝之氏の研究成果は、日本の宗教史を考える上できわめて大きな意味をもっている。これまで、「日本のシャーマニズム」といったカテゴリーで、ほぼすべて「日本古来の」「日本土着の」現象と考えられてきた日本における憑霊信仰は、明らかに外来の、しかもインド由来の要素が重要な役割を果たした複雑な現象と考えなければなら

なくなつたからである。平安時代から室町期に至るまでの病氣治療の加持について、上野氏は貴族の日記を中心とした資料の精細かつ網羅的な研究をしており、こうした研究はおそらく世界的に見ても類を見ないと思われる（というのは、何より貴族の日記という日常生活を記した資料が今も大量に残っているということ自体が、日本に特有のきわめて稀な現象だからである）。

筆者がこうした事例に興味を持つ大きな理由の一つは、近年の「宗教概念」批判とかわわっている。日本では、明治時代に圧倒的な西欧近代を受け入れ、それを吸収するという大きな政治的・文化的な背景の中で、キリスト教的な概念装置にのつとつた「宗教」という概念を生み出し、それに従つてこんにちまで宗教を考え、宗教史を探求するという営為を重ねてきた。しかし、そのため、現実の宗教の歴史を見る目に大きな狂いが生じたのではなかったか、という深刻な反省がある。これまで主に研究の対象とされてきたのは、各宗教や宗派の教義の歴史であり、あるいはキリスト教的な意味での信仰の歴史だった。しかし、実際に人びとの生活の中で「生きられた宗教」は、そうした研究範疇からはみ出すものではなかったか、と考える。そのような「現実の生きられた宗教」という観点から見た場合、重要だったのは病氣の治療や失せ物の搜索、あるいは貧困からの脱却など、さまざまな人間の生活に密着した日常的な要素だったのではないか、あるいは祭や広い意味の娯楽なども含んだ社会生活の幸せの追求だったのではないか、そのような目で見た場合、いわゆる「現世利益」の範疇に入るさまざまな需要に注目することが、これまでの研究にもっとも欠けたものだったのではないかと思う⁴⁹。

そのような研究の一環として、阿尾奢法を含む憑霊信仰の研究は、きわめて興味深い分野の一つである。しかし、上野氏の研究で明らかにされたよう

に、平安時代以来、人びとの日常生活で加持祈禱による病氣治療は、宗教者の活動の非常に重要な一部だったにもかかわらず、たとえば後七日御修法や請雨法などの国家的修法とは違って、宗教者（仏教者）自身が書いた文献などとしては、せいぜい成賢による『作法集』に「験者作法」として記されたものくらいしか見つからないようである。⁵⁰ そもそも、この「験者」の実態が、まだ未解明の部分が多く残っている。験者については、徳永誓子氏の修験道成立に関連する歴史的研究でも注目されているが、たとえば中国における「神異」の僧やさまざまな靈験譚との比較も含めて、今後の大きな研究課題だろう。護摩壇の建立を含む大きな修法とは違って、加持祈禱はより小規模で日常的な「作法」だっただろうが、だからこそ、現実の生活では大きな意味をもったに違いない。事実、先入観なしに大正蔵の密教部をひもとけば、非常に大きな部分に、きわめておどろおどろしい、血腥い黒魔術を含む儀礼が満載であることが一見して明らかである。しかし、一般に仏教、とくに密教の専門家になればなるほど、そうした記述は目に入らず、より「正統的」で教理的内容を含むテキストを中心に研究する習慣が身につくようになる。もちろん黒魔術だけが「現実の生きられた宗教」だったわけではないだろう。密教のこうした部分は、タントラが民間信仰的なものをエリート宗教の中に取り込んだ結果、異常に発達を遂げた部分であり、特殊な要素であることはたしかである。しかし、「生きられた宗教」が現実の生活に密着した需要に対応したものであるなら、部分的に黒魔術も含めた現世利益、すなわち「雑密」的な修法が中心的な課題になったのは当然のことだったに違いない。また、忘れてはならないのは、日本でも近世以降、先に見た宋代中国と似たような村落の宗教における寄り祈禱や加持、あるいは祭礼における神懸

かりなどの現象が非常に頻繁になることである。さらに、狐憑きをはじめとする憑き物信仰も、もちろん同じ範疇に入れて考えるべきである。⁵¹ 憑霊の技法は、現代も続く民俗祭礼である岡山県久米郡の「護法祭」での神懸かりなど、さまざまな民俗儀礼や芸能にも取入れられているし、「カゴメカゴメ」のような子どもの遊戯にさえ痕跡を見ることが出来る。中世までは寺院の奥深くに秘蔵されていただろうこうした修法が、形を変えて民間に流布するようになった媒介の役割を果たしたのは、おそらく修験者など、密教の周辺に位置していた宗教者たちだっただろう。そうした過程を、インドや中国の民間儀礼とエリート宗教の関係などを視野に入れた上で、明らかにすることが今後の研究の大きな課題とされるべきだと考える。

ここまでは、雑密的なことを中心に述べてきたが、最後に、純密的な内容にも一言触れておきたい。最近、乾仁志氏が『金剛頂経』における *vesa* についていくつもの論文を出しておられる。⁵² それによれば、『金剛頂経』系の密教の修法では、「遍入」あるいは「召入」と訳される *vesa* がきわめて重要な場面で用いられるようになった、それは *vajrasesa* すなわち「金剛遍入」と訳され、金剛によって象徴される如来の智慧が、行者の身体に入れられる、あるいは「注入」されることを意味した、というふうに論じられている。つまり、*vesa* は、もとは一種の降霊術に類するものだったが、密教の教義的・救済論的な文脈で直接用いられるようになり、一種の「即身成仏」の理論的かつ修法上の根拠とされるようになった、と理解してよいだろう。このような意味での「アーヴェーシャ」は、古くは、たとえば『観無量壽経』に「諸佛如来是法界身。遍入一切衆生心想中（諸佛如来是れ法界身なり、一切衆生の心想の中に遍入したまふ）」⁵³ と言われているところにもうかがうこと

ができる（『観無量壽經』は五世紀前半の主に中国製の偽経と考えられている）。インドでは、アーヴェーシヤがヴィシユヌ神へのバクティ（信仰）の文脈で多く用いられていることを考えると、浄土教は、仏教的なバクティ運動に属するものと理解することも可能だろうから、そうした意味でもこの用例は興味深い。

さて、純密的な密教経典の中でも、特殊な位置づけのものとして、『瑜祇經』を挙げることができる。これは、明らかに不空以降の中国製の偽経と思われるが、格調高い純密の経典であって、部分的には後期密教の影響も考えられるような内容のものである。しかし、その後半部分には、四回、「阿尾舍」という語が現われ、中には相当地に「雜密」的な内容のものも見られる。

そうした中で、純密的な文脈だが、「*Vajrāṣa namo 'stute/OM vajrasīye svāhā* 嚩日哩（二合）吠捨 南謨（引）窣覩（二合）帝／唵嚩日囉（二合）室哩（二合）曳娑嚩（二合）賀（引）」という真言があり、それに続いて「若し此の讚王を持して纔かに一遍稱誦すれば諸佛悉く雲のごとくに集い、三七智圓かなり。若し當に兩遍を誦すれば諸佛悉く身に入り一切阿尾舍し、及び以て三界の主たらん」という一節がある⁵⁷。これは、まさに『金剛頂經』的な意味での阿尾奢と言えらる。そしてこの後半部分に対して、一四世紀の宥範が『瑜祇經義述』で次のような注釈を付している。

次に、「若し當に兩遍を誦すれば」とは、兩遍稱讚の功能に依りて、諸佛と持誦者、入我我入する不可思議を明かす。故に、「諸佛悉く身に入り一切阿尾舍し、及び以て三界の主たらん」と云ふ。阿尾舍は不二和合の義なり。すでに諸佛と不二和合して、三界の法王の位と同ずる。故に、「及び以て三界の主たらん」と云ふなり。⁵⁸

すなわち、宥範は阿尾舍を「入我我入」と直結させて理解している。「入我我入」とは、「仏が我に入り、我が仏に入る」ことを意味しており、明らかに「入ること」、すなわちアーヴェーシヤの觀念によつていける。換言すれば「聖なるものが向うから入つてくるとともに、自己が向うに入つていき、両者が融合する」ことを意味している。これは「即身成仏」の思想であり、密教儀礼の核心そのものが、阿尾奢法の一つのヴァリアントであることを示しているだろう⁵⁹。

しかし翻つて考えてみるなら、最初に言及した『魔醯首羅天説阿尾奢法』で、すでに「印を以て自身の五處を加持し」、さまざまな真言を誦えることによつて、「行者は次に應に自身を魔醯首羅天と爲せ。三目にして頭に瓔珞を冠り莊嚴して、頭の冠の上に佛を有する半月を置き。首の上は青く、十八臂にして、手には種々の器械を持ち、龍を以て紳線と爲し、角を絡繫す。また彼の血を塗れる象皮を被れ」と述べられており、阿尾奢法が本尊と同化し、融合することに直接結びついていることは、この「雜密」経典ですでに明らかにされていたのである。

註

(1) この点については、Frederick M. Smith, *The Self-Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, New York: Columbia University Press, 2006, p. 60-66 (および Ian M. Lewis, *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin Books, 1971, 26-27) 議論が展開されている。

(2) Timothy Fitzgerald, "A critique of 'religion' as a cross-cultural category," *Method and Theory in the Study of Religion*, 9-2 (1997), p. 91-110, 26-27 p. 107-

108 参照。

- (3) エリアーナの個人史とそのイデオロギーについては、英語の *Wikipedia* にある Mircea Eliade の項目が詳細な記述を掲載している。また、Philippe Borgeaud, *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 179-205 にその興味深い記述がある。
- (4) 三崎良周「『純密と雜密』について」『印度學佛教學研究』15-2 (1967), p. 535-540, p. 536f.
- (5) 三崎 同上論文, p. 540b.
- (6) 後述 p. 12-13 を参照。
- (7) たむね Smith, *op. cit.*, p. 114-117 に記述されたラーシヤスターン、Mehndipur の Balāi 寺院およびその周辺で行なわれる憑霊儀礼を伴った病氣治療の「ヤンモン」は、『枕草子』(日本古典文学全集, vol. 18, p. 60) や『紫式部日記』(同上, vol. 26, p. 130-132) などに見られるヨリマン加持の儀礼の記述と非常に近い部分があると思われる。
- (8) また「阿毘捨」「阿吠舍」など、そのまな音写がある。
- (9) Michel Strickmann, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard, 1996, p. 213-241; Id., *Chinese Magical Medicine*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 218-238 など。
- (10) Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.
- (11) Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, p. 229-232 など; Id., *Mantras et mandarins*, p. 222-224 参照。『速疾立験魔醮首羅天説阿尾奢法』(T. XXI 1277) は、最近 Rolf Giebel 氏による、長大な陀羅尼の還梵、英訳を含む模範的英訳が発表されたものに正確に理解できるところになった。Rolf Giebel, "A Śaiva Text in Chinese Garb? An Annotated Translation of the *Suji ihyon Moxisoulho han shuo aueishe fa*," in Andrea Acri, ed., *Esoteric Buddhism in Medieval Maritime Asia: Networks of Masters, Texts, Icons*, Singapore, ISEAS Publishing ISEAS-Yusof

- Ishak Institute, 2016, p. 381-388. 一方、『蘇婆呼童子請問經』(T. XVIII 895 728a16-b6——原文は下註23に引用した)には、アーヴェーシヤ儀礼に特有の神格と思われる「鉢私那」Prasenaを喚びだす儀礼など、アーヴェーシヤ法に関するきわめて詳細な記述があるが、これについては、Strickmann 氏以前に Giacomella Orofino 氏がチベット語訳に基づいてよく興味深い研究を発表している。Giacomella Orofino, "Divination with Mirrors. Observations on a Simile Found in the Kālacakra Literature," In *Tibetan Studies*, ed. Per Kvaerne, vol. 2 (1994), p. 612-628, p. 614-615 (Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture). —— なお、これら謎とされた Prasena に関しても、Smith, *op. cit.*, p. 422-437 に詳しい論述があり、その語の変遷、意味が解明されている。—— 『蘇婆呼童子請問經』の漢訳とチベット語訳では、儀礼の内容に大きな違いがある。これは、両訳のサンスクリット原本の違いによるのか、あるいは翻訳の段階で相違が生まれたのか、など、問題が多い。
- (12) 小松和彦「護法信仰論覚え書き——治療儀礼における「物怪」と「護法」『現代宗教』七(一九七六年)。これは同著『憑霊信仰論——妖怪研究への試み』講談社、一九九四年、に収録されている。
 - (13) 小山聡子著『親鸞の信仰と呪術——病氣治療と臨終行儀』(吉川弘文館、二〇一三年)、同稿「憑祈禱の成立と阿尾奢法——平安中期以降における病氣治療との関わりを中心として」(『親鸞の水脈』五、二〇〇九年)、同稿「病氣治療における憑座と憑依」(『親鸞の信仰と呪術』に収録)、同稿「護法童子信仰の成立と不動信仰」(磯水絵編『論集 文学と音楽史——詩歌管弦の世界』、和泉書院、二〇一三年)、同稿「光源氏と六条御息所の死霊」(『説話』二二、二〇一四年)、同稿「院政期の憑祈禱における物付の待遇——祿を中心として」(『日本宗教文化史研究』一九一、二〇一五年)。
 - 上野勝之著『夢とモノノケの精神史——平安貴族の信仰世界』(京都大学学術出版会、二〇一三年)。
 - (14) 小田悦代著『呪縛・護法・阿尾奢法——説話に見る僧の験力』(岩田書院

二〇一六年)。

- (15) Frederick Smith, *op. cit.*, p. 412 and n. 2. ㄐㄨㄌ Alexis Sanderson, "The Śaiva Age. — The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period," in Shingo Einoo [永ノ尾信悟], ed., *Genesis and Development of Tantrism*, Tokyo, Institute of Oriental Studies, Tokyo University, 2009, p. 41-349, p. 136-138, n. 318 [p. 138] ㄐ参照。
- (16) Smith, *op. cit.*, p. 428 and n. 61 参照。
- (17) Smith 氏以後の研究ㄐㄐㄐㄐ P.J. Norelius, "Śrīkāmā vai gandharvāḥ: Spirit-possession, women, and initiation in Vedic India," *Acta Orientalia*, 76 (2015), p. 13-89 ㄐㄐㄐㄐに興味深ㄐ。
- (18) T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, London, Frowde, 1899, p. 24. Rhys Davids の英訳ㄐㄐ "Obtaining oracular answers by means of the magic mirror. Obtaining oracular answers through a girl possessed. Obtaining oracular answers from a god." ㄐㄐㄐㄐㄐㄐㄐㄐㄐ "adāsapañam kumārīkapañam devapañam" (*Dīgha-nikāya*, ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, vol. 1, London, Pali Text Society, 1975, p. 11). ㄐㄐㄐ 片山一良訳『長部(ディナーガニカーヤ) 大篇 一』大蔵出版、二〇〇四年 p. 101 および注も参照。
- (19) Orofino, *art. cit.*, p. 614 and n. 21 [p. 621] ㄐㄐㄐ Strickmann, *Mantras et mandarins*, p. 216 and p. 459-460, n. 7.
- (20) 佐野誠子「中国の仏教者と予言・讖詩——仏教流入期から南北朝時代まで」『アジア遊学』一八七、「怪異を媒介するもの」、勉成出版、二〇一五年 p. 206a-220b, p. 208b-209a の翻訳による。原文は、竹田晃、黒田真美子、佐野誠子編訳『中国古典小説選』二『搜神記・幽明録・異苑他(六朝一)』、明治書院、二〇〇六年 p. 405-407、石勒問佛圖澄：「劉曜可擒、兆可見不？」澄令童子齋七日、取麻油掌中研之、燎旃檀而咒。有頃、舉手向童子、掌內晃然有異。澄問：「有所見不？」曰：「唯見一軍人、長大白皙、有異望、以朱縛其肘。」澄曰：「此即曜也。」其年、果生擒曜。

- (21) 『高僧伝』(T. L 2059 383b21-23) 「佛圖澄」來適洛陽。志弘大法。善誦神呪。能使鬼物。以麻油雜胭脂塗掌。千里外事皆徹見掌中如對面焉。亦能令潔齋者見」(「仏図澄は」神呪を誦えることを得意とし、鬼神を使役することができ、麻油を臘脂(えんじ)に混ぜ合わせて掌に塗ると、千里先の遠方の事柄までがすべてありありと掌の中に現れ、まるでじきじきに対面するかのようであって、潔齋する者にもそれを見させることができた」(吉川忠夫、船山徹訳、岩波文庫『高僧伝』第三巻、二〇一〇年 p. 297-298)。『高僧伝』(386b11-14) 「前略」兩陣纒交。曜軍大潰。曜馬沒水中。石堪生擒之送勒。澄時以物塗掌。觀之。見有大衆。衆中縛一人。朱絲約項。其時因以告弘。當爾之時正生擒曜也」(同上訳 p. 307: 「兩軍の陣営が交戦するやいなや、劉曜軍は総崩れとなり、劉曜の馬は川の中に没し、石堪が生け捕りにして石勒のもとに送り届けた。仏図澄はその時、あるものを掌に塗って観察していたが、多くの人間がおり、それら多くの人間の中心から一人を縛り上げ、朱色の糸で項を締めつけるのが見え、すぐさまそのことを石弘に報告した。その時に当たって、まさしく劉曜を生け捕りにしたのである)。
- 『高僧伝』の仏図澄伝は、Arthur F. Wright, "Fo-T'u-T'eng 佛圖澄: A Biography," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 11, No. 3/4 (Dec., 1948), p. 321-371 によつて詳しい訳注とともに英訳されている。

- (22) 『高僧伝』(T. L 2059 385b17-22) 「澄常遣弟子向西域市香。既行澄告餘弟子曰。掌中見買香弟子。在某處初被劫垂死。因燒香。呪願遙救護之。弟子後還云。某月某日某處爲賊所劫。垂當見殺。忽聞香氣賊無故自驚曰。救兵已至。棄之而走」(同上訳 p. 320: 「仏図澄はある時、弟子を西域へ香を買いに遣わした。出かける時、仏図澄は残りの弟子たちに告げた。「掌の中に香を買いに出かけた弟子の姿が見えるが、某所において盗賊のために今にも死にそうになっている」。それで焼香して呪願し、遙かに身の安全を守った。弟子はその後戻って来ると言った。「某月某日、某所において盗賊に襲われ、今にも殺されそうになりましたが、突然、香の匂いがし、盗賊はわけもなしに驚いて救援の兵隊がやってくると言い、放り出して逃げて行きました」。——盗賊に襲われている弟子を遠くから助け、

賊を追い払った、というのは、空間を越えて鬼神を使役できた、という觀念に基
づいているのだろう。

- (23) 『守護国界王陀羅尼經』(T. XIX 997 569b10-18)「次説持念軌儀。金剛阿闍
梨先以瞿摩夷塗成方壇。以乳酪末作備也〔中略〕各盛滿碗置壇四角四角。置燈。
然後散花燒安悉香。或於劍中或鏡或牆。或指或掌或燈或佛像。或水精或壇或琉璃
中。稱心所欲見其善惡。當以童男或有童女。身無癩痕清淨無過。澡浴身體著解白
衣。誦此眞言用加持之。我當至彼自現其身。隨其所問三世之事。悉皆辯説。隨心
疑惑悉皆斷除」。

- 『蘇婆呼童子請問經』(T. XVIII 895 728a16-b6)「復次蘇婆呼童子。若念誦人間
下鉢私那者。應當如法請召。所謂手指或銅鏡。及清水橫刀燈焰寶等。虛空尊像童
子眞珠火聚石等。於如是處。鉢私那下者。請召來已。當即自説天上人間。及過去
未來現在。超越三世善惡等事。一一具説。法若有闕。持眞言字數或有加減。或不
經誦。不具正信亦不供養。於不淨地天不精明。童子身分或賸或少。有斯過等私那
不下。若欲請下。初應持誦私那眞言。持誦功畢。即於白月八日或十四日或十五日。
是日不食。以瞿摩塗地如牛皮形。即將童子清淨澡浴。著新白衣坐於其上。以花香
等而爲供養。自亦於内面向其東。而坐茅草。又若欲令彼鏡中相貌現者。則先取其
鏡。以梵行婆羅門呼摩之灰。揩鏡令淨。或七八遍乃至十遍。置於曼荼羅上。仰著
鏡中。即現出世間事。又於橫刀中看事法者。亦同如鏡。若欲於手指面上看吉凶者。
先以紫礦水清淨其指。後以香油塗之。即現諸吉凶事〔後略〕。
- (24) 前注に引いた『蘇婆呼童子請問經』の最後に「若欲於手指面上看吉凶者。先
以紫礦水清淨其指。後以香油塗之。即現諸吉凶事」とある。
- (25) Frederick Smith, *op. cit.*, p. 430: "The loci of the *prasana* are many. She
appears in highly insubstantial and unstable form as a shadow or apparition. Her
appearance does not come out of thin air; however, but on the surface of water: a
metal pot, a sword-blade, in the flame of a lamp, in a mirror, the eye of a girl, the
sun, the moon, his own thumb smeared with oil, or within his body in the point of
light between his brows, and there reveals the answer he seeks. The answer may

take the form of apparitional writing or a disembodied voice, or it may be uttered
by a young boy or girl placed in a trance for this purpose (*sushāvesan*); or it may
appear to such a medium in one of the aforesaid substrates; or it may arise in the
sādhaka's mind when he awakens after a night spent in a temple of the deity."

注 70 (p. 463) に "Sanderson, personal communication, September 13, 2001." を
引く。

- (26) 『佛説大摩里支菩薩經』(T. XXI 1257 264a28-b9)「復有成就法。日初出時令
一童女洗浴清淨。以白花梅檀塗身。著白衣服住。嚮摩夷作者。曼拏羅中燒安悉香。
用燕脂染手大指。令念此眞言一百遍。眞言曰。唵引唧里唧里目娑嚩(二合引)賀。
復誦眞言八百遍。加持其油。將此油亦塗大指上。塗已指面明照。能現天人等像。
復誦唵唎眞言。加持燈八百遍。其童女能見過去事如對目前。及能調伏一切母鬼之
衆。復能更念。唵(引)晚多隸(引)唎(引)目。眞言阿喩多數。決定能知一切
善惡之事」。

- (27) 佐野氏の「中国の仏教者と予言・讖詩」という論文(前注 20)に基づいて、
このことを最初に筆者に個人メールで指摘されたのは、小田悦代氏である。小論
は、小田氏のこの指摘を出発点にしている。特筆して感謝したい。

- (28) たとえば菩提流志訳『不空絹索神變眞言經』(T. XX 1092 258c14-17, 259a
22-29)「世尊大自在天三叉戟絹索三昧耶。鎮鐵爲戟。其戟量長四手把量。絹索等
分取生座牛尾生童男頭髮。五淨淨治建曼拏羅。眞言加持索股。〔中略〕持眞言者
執持戟擬。大瞋怒聲一誦奮怒王眞言。加持自手作大瞋心。一捺摩訶迦囉面三五七
下。其像大叫。時眞言者勿生怖畏。結期剋印擬摩訶迦囉像。其像眼中便淚出下。
手指取淚點塗額上。得祕密三昧耶見於伏藏。又眞言手捺三四七下。其像眼中便血
出下。承掬飲之即證身通。騰空自在於諸藥叉威用第一〔後略〕」など。

- (29) 奥健夫『清涼寺釈迦像』『日本の美術』No. 513「至文章」二〇〇九年 p.
42c-44a

- (30) J. R. Freeman, "Possession Rites and the Tantric Temple: A Case-Study from
Northern Kerala." *Diskus* [Electronic journal of religious studies.] vol. 2 no. 2

(Autumn 1994). <<http://basr.com/basr/diskus/diskus1-6/FREEMAN.TXT>> (二〇一七年一〇月二三日閲覧) に現代インドの「生身の神像」を憑霊信仰の視点から解釈した興味深い例がある。

(31) ソーマデーヴァ『屍鬼二十五話 インド伝奇集』上村勝彦訳、平凡社（東洋文庫）、一九七八年。

(32) 『妙法蓮華経』(T. IX 262 59b6) 「毘陀羅」。

(33) 『一字頂輪王経』(T. XIX 951 255a24-b3) 「不候時日寃。一卒去米鞞羅。身支未壞無癡痕者。以諸香湯而淨浴之。與著新淨衣服花鬘。臥置壇内。是時呪者。結界護身結跏趺坐。呪令起坐心莫怖悚。安詳問言米鞞羅曰。爲我說示過去未來善惡之事。長年仙藥之事。作金銀法。安怛陀那法。娜羅鉢底法。具爲我說令我明解。若當呪者加以精進。倍誦其呪專一作法。即證大轉輪頂娜羅鉢底三摩地。是米鞞羅神隨爲使者。能與諸願」。

(34) Kapālika 派の David N Lorenzen, *The Kapāliks and Kālamukhas: Two Lost Śaivite Sects*, Delhi, M. Banarsidass Publ., 1991 が基本文献である。

(35) 『宋高僧伝』(T. I 2061 711c6-18) 「初帝之第二十五公主甚鍾其愛。久疾不救。移臥於咸宜外館。閉目不語已經旬朔。有勅令智授之戒法。此乃料其必終。故有是命。智詣彼。擇取宮中七歳二女子。以緋繪纏其面目臥於地。使牛仙童寫勅一紙焚於他所。智以密語呪之。二女冥然誦得不遺一字。智入三摩地。以不思議力令二女持勅詣瑛摩王。食頃間王令公主亡保母劉氏護送公主魂隨二女至。於是公主起坐開目言語如常。帝聞之不俟仗衛。馳騎往于外館。公主奏曰。冥數難移。今王遣迴略觀聖顔而已。可半日間然後長逝。自爾帝方加歸仰焉。——これについては、Strickmann, *Mantras et mandarinis*, p. 213-215 に翻訳、論述がある。

(36) 中国における機跡金剛の信仰については、ロロンビア大学の Yang Zhaohua 氏が優れた研究をされているが、公表された論文はない。(<<https://searchworks.stanford.edu/view/10164620>> に “Devouring impurities: myth, ritual and talisman in the cult of Uchusuma in Tang China” と題された博士論文の要旨がある (二〇一七年一〇月二四日閲覧)。

(37) 澤田氏は、「八尺余の草人」と書かれているが、原文には「尺余」とあるもので、これは校正ミスと思われる。

(38) 幻異志（「龍威秘書四集」「晋唐小説暢觀」第七冊（大酉山房、一七九四年）七表）裏「越猶全清。精於戒律。而善五部法。書符厭役鬼神之術。時有市人姓王。兒婦染邪氣。或晝日哭泣。或終夜狂呼。如此數歲。後召全清治之。乃縛草人。長尺餘。衣之五綵。結壇草人於土。禁呪之良久。嗚咽而語。唯稱乞命。全清詰之。是何精魅。從何而來。分明言之。如虛妄。撲成微塵。云是魃鬼。頃歲春日。於禹廟前。見伊人。遂相附。令其舉止顛倒。魂魄昏迷。和尚儻捨之即自逾境。不敢近於人煙。全清曰。此妖詐。不宜釋之。乃取一瓮側臥。以鞭驅約草人入瓮中。呦呦有聲。緘之。瓮口朱書符印。封以六一之泥。埋於桑林下。戒家人無動之。其婦即日差。經五載。劉漢宏兵馬之際。人皆逃避。兵人見埋瓮處。謂之藏物。遂掘之。打瓮被。見雉突然飛出。立於桑杪。奮迅羽毛。作人語曰。被這和尚禁却。今方見日光。時全清已遷化」(<<http://ctext.org/library.pl?if=en&file=104977&page=16#%E5%85%A8%E6%B8%85>>, <<http://ctext.org/library.pl?if=en&file=104977&page=16#%E5%85%A8%E6%B8%85>>。——澤田「中国の呪法」p. 48-49 の抄訳。なお、『宋高僧伝』卷三十 (T. I 2061 895b19-c2) に「又會稽釋全清。越人也。稷耘戒地芬然杜若。於密藏禁呪法也能効鬼神。時有市僧王家之婦患邪氣。言語狂倒或啼或笑。如是數歲。召清治之。乃縛草人長尺餘。衣以五綵置之於壇。呪禁之良久。婦言乞命。遂詰之曰。頃歲春日於禹祠前相附耳。如師不見殺即放之遠去。清乃取一罇以鞭驅芻靈入其中。而呦呦有聲。緘器口以六一泥。朱書符印之瘞于桑林之下。戒家人無動之。婦人病差。經五載後。值劉漢宏與董昌隔江相持越城陷人。謂此爲窖藏掘打罇破。見一鷓鴣然飛出。立於桑杪而作人語曰。今得日光矣。時清公已卒也」とある。

(39) Davis 氏は、これを単数に取っているが、原文に「皆」とあるので、複数と考えるべきだろう。

(40) 原文「遂憑以語」。Davis 氏は「これを「物の怪が童子に憑いた」と理解しているが、童子か婦人かについて、やや疑問が残る。

- (41) Davis 氏はこれを「繫」の意味にとりて「bound」と訳してゐる。
- (42) 『夷堅〇志』卷第一一表(張元濟・新校輯活字本、上海商務印書館、民國一六年刊本)に基づく中文出版社本、一九七五年 p. 112a. 何卓點校、中華書局、一九八〇年、vol. 1, p. 195) 「樹中甕 毗陵胡氏家。欲廣堂屋。以中庭朴樹爲礙。伐去之。剖其中得陶甕。可受三斗米。而皮節宛然。即日山魃見怪。有行者善誦龍樹咒。召使治之。命童子觀焉。見人物皆長數寸。爲龍樹所逐。入婦人榻上。遂憑以語。乃結壇考擊逐去。蓋擾擾半年乃定」。—Davis, *op. cit.* p. 140-141.
- (43) 澤田氏の翻訳では「呉」とあるが、原文に従って「呂」に変える。
- (44) 澤田、同上書 p. 51. 『夷堅志 支景』卷四 二裏—三表 中文出版社本 p. 386a-b. 何卓本 vol. 2, p. 902 「呂椿年幼三歲。以紹熙癸丑夏。得痰疾。父母憂之。醫禱備至。或言。有吳法師者。符水極精宜使治之。乃亟往邀請。復以百錢顧塵市一小兒令附語。吳訶責詰問。勅神將縛其手。卽徐徐高舉手。爲受繫之狀。繼令縛兩足。亦然。叱之曰。汝是某鬼乎。俛首曰是。凡所扣數條。皆咕囁應諾。又曰。予不忍治汝。汝要某功德乎。兒領首。謝曰幸甚。旋叱使去。兒冥然仆地。少頃而起。法師退。呂氏詢兒適問所見。尚能省憶否。答曰。我貧。百錢之利故。一切從彼言。其執縛。對答皆我自爲之。仍以久立脚力疲盡。是以隨問拈頭。且欲事了後出外睡一覺耳。衆相視大笑而罷。幼子亦自癒」。—Davis, *op. cit.*, p. 109-110.
- (45) Davis, *ibid.*, p. 110-112.
- (46) 荒俣宏『陰陽師——安倍晴明の末裔たち』(集英社新書、二〇〇二年) p. 63-69 以下。
- (47) Davis, *op. cit.*, p. 271-273 参照。
- (48) 上野、前掲書 p. 106-107. また第二章全般。
- (49) この点に関しては、拙稿「日本「宗教」史ゼロ章として・1-3」として雑誌『春秋』二〇一七年四〜六月号に連載した文章を参照。
- (50) 小田、前掲書 p. 165-168 および該当注 [p. 182-183] に主要な先行研究の紹介とともに、論述されている。
- (51) 徳永誓子「修験道成立の史的前提——験者の展開」、『史林』84 (1) (二〇〇一年) p. 97-123 参照。
- (52) 狐憑やごころとは、多くの先行研究があるが、拙稿「La 'possession' des esprits animaux (*tsulimono*) au Japon et la mythologie bouddhique», *Cahiers d'Extreme-Asie*, 21 (2012), p. 387-403 では仏教との関連を強調している。
- (53) 乾仁志「金剛界マンダラを通して見た密教の特色——特に金剛鈴菩薩を中心として」、『日本仏教学会年報—仏教と智慧』73 (二〇〇八年) p. 125-138 および同氏「漢訳経軌に見える入知」、『頼富本宏博士還暦記念論文集 マンダラの諸相と文化 上——金剛界の巻』法蔵館、二〇〇五年 p. 183-198.
- (54) 『觀無量壽經』T. XII 365 343a19-20.
- (55) Smith, *op. cit.*, p. 345-362 参照。
- (56) への還林は Pol Vanden Broecke, "Yugikyō. De schriftuur van alle yoga's en yoga's van het paviljoen met vajra-top (T. XVIII n° 867, pp. 253-269)." *Rijksuniversiteit Gent. Academiejaar 1989-1990*, p. 123-146.
- (57) 『瑜祇經』(T. XVIII 867 262c28-263a8) 「
Vajra *veśā* *nā mo* *śṛu* *te*
 嚩日哩 (二合) 吠捨南謨 (引) 宰觀 (二合) 帝
OM vajra *śrī* *ye* *svā*
 唵嚩日囉 (二合) 室哩 (二合) 曳娑嚩 (二合)
hā
 賀引
 若持此讚王 纔一遍稱誦 諸佛悉雲集 三十七智圓 若當誦兩遍 諸佛悉入身 一切阿尾奢 及以三界主」。
- (58) 『瑜祇經義述』(日本大藏經〔旧版〕、経蔵部、密経部章疏、二下 p. 429a-b) 「次若當誦兩遍等者。依兩遍稱誦之功能明諸佛與持誦者入我我入不可思議故云諸佛悉入身一切阿尾奢及以三界主也。阿尾奢不二和合義也。既與諸佛不二和合同三界法王位。故云及以三界主也」。
- (59) 密教の「入我我入」とほとんど同じ表現は、道教の經典でも見られる。

Davis, *op. cit.*, p. 274, n. 33 は「雷法に属する明代の文献『法海遺珠』(CT 1166) 卷第一、十二裏の次のような句を引いている。「吾神入師神、師神入我神」、「吾身即辛君、辛君即吾身」。これは、道教でも、インドのタントラと同様に儀礼体系の中で憑霊の技法を用いるので、自然なことだと思われる。ただし、これは明代の文献なので、何らかの形で密教の間接的な影響があったと考えることも可能ではないかもしれない。——と言っても、「入我我人」という表現は、『心地法門義訣』に見られるだけで (T. XXXIX 1798 i 813 b 16-17)、『中国の文献ではほとんど用いられない、ということも指摘しなければならない。

(60) 印明によって自身を加持する儀礼は密教儀礼に欠かせないもので、タントラの文脈では *nyasa* という術語で知られている。これは、ある種の神性を行者の体内に取入れる儀礼であり、Smith 氏は *āvśa* 儀礼の一つと理解して検討している。*Op. cit.*, p. 376-388. 442. André Padoux, "Contributions à l'étude du *mantrāsāstra*. II", *Bulletins de l'École française d'Extrême-Orient*, 67 (1980), p. 59-102. 参照。

(61) 『魔醯首羅天説阿尾奢法』(T. XXI 1277 329c1)「加持七遍。安童女掌中。便以手掩面。則持誦者結大印。二手合掌外相交。左押右虚其掌即成。以此印加持自身五處。所謂額右肩左肩心喉」。(330a4)「行者次應自身爲魔醯首羅天。三目頭冠瓔珞莊嚴。頭冠上有佛半月。項上青。十八臂。手持種種器仗。以龍爲紳線。角絡繫。又彼塗血象皮」。

【付記】

小稿の内容の一部(第三節「ヨリマシを用いる憑霊儀式の古い例」)を中心に論じた英文の拙稿「An Early Example of *Svāhāveśā* Ritual: A Chinese Hagiography of the Early Fifth Century」が、日仏東洋学会の機関誌『通信』第 四二号(二〇一九年)に刊行予定であることを述べておきたい。