

「引導作法」による密教儀礼の習俗化

事相研究室

I、密教儀礼の基本構造

密教儀礼の基本的構造は、自らの意志でブツダに出会うことを志向することを出発点とし、灌頂・瑜伽の体験を通じて、自らをブツダと等身大の状況に置くことを主眼としている。

その具体的手続きとして、ブツダのさどりの情景を無時間的に入れ込んだ灌頂道場という限定された空間において、阿闍梨によって受動的にブツダと等身大の状況（初地の因位）に置かれる灌頂を施される。

次に、灌頂儀礼に続いて、阿闍梨から授与された「本尊瑜伽」を修習することによって、先に灌頂の場において受動的に体験したブツダと等身大の自分という場面を、今度は自ら能動的に体験（初地の果位）し、最終的には、「本尊瑜伽」の場面において、自身の現前にきわめてリアルに「ブツダ」をイメージすることが出来、その「ブツダ」との合一感が得られたならば、現在生において成仏する（現等覚）ことを目的としている。

II、陀羅尼の機能と習俗化の契機―インド―中国―

しかし、八世紀に善無畏・金剛智・不空が、いわゆる「瑜伽部密教」新訳密教（『金剛頂経』）によって再構成された密教体系）を伝えるまで、それ以前の宝思惟・実叉難陀・菩提流志・義浄・地婆訶羅等によって伝えられた、いわゆる

る「陀羅尼密教」「旧訳密教」では、本尊（曼荼羅「三昧耶」）を媒介にして、印契・真言・観想を有機的に統合して「ブツダと等身大」の状況を体験しようとする本尊瑜伽のメカニズムは未だ完成されてはいなかった。

ここでは、「礼拝の対象としての本尊」に対して、「ダラニを諷誦」し、「現世安穩・後生得業」の効果を期待する、という方法に重点がおかれていた。

さて、「ダラニ」には、多くの種類や系統が存するが、その殆ど全て（例えば大正1000・唐・菩提流志訳「如意輪陀羅尼」。同1070・唐・玄奘訳「十一面神呪心經」。同1060・唐・迦梵達摩訳「千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼」同907・唐・仏陀波利訳「仏頂尊勝陀羅尼經」。同1154・唐・宝思惟訳「隨求即得大自在陀羅尼神呪經」(e)）が、「ダラニ」を受持・誦受・書写・講讀すれば、過去・現在・未来に自身が積集してきた悪業を無化し、地獄・餓鬼・畜生の三悪趣（三惡道）に墮さず（不墮惡趣）、「一切の災難より免れ・鬼神や惡靈の障礙を受けず、全ての願望を達成し・目のあたりに仏陀を見・必ず極樂淨土に生じ・成仏する」等としている。

一例として、「仏頂尊勝陀羅尼經」をあげれば、ここでは「ブツダの頂上（仏頂尊勝）から発せられる光線（rasmi）」によって、インドラ神でさえ免れない輪廻の縛が断ち切れ、それによって三惡趣（durgati）が消滅し、何人たりとも惡趣に墮すことがなくなる」という効果が喧伝されている。それを受けて不空は、大正972「仏頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法」を編集し、不墮惡趣の威力を強調し、さらに「瑜伽部密教」による儀軌化によって「ダラニ」の効力の増大を図り、また代宗皇帝を動かして、唐土全域の寺院の僧・尼に日課として誦持を課することを法令によって宣布せしめた。その流行の様は、五台山をはじめ、中国各地に遺存する「尊勝陀羅尼經幢」や、「敦煌文書」や「トルファン文書」中に伝存する「變文」類によってかいまみることができるといえる。

さて、この様に不空によって体系化された「尊勝陀羅尼」は、同様の経緯を辿って普及された「大隨求陀羅尼」・「大

「弘法陀羅尼」とともに、弘法大師空海によつてわが国に初伝された。これらの「ダラニ」は、「三業度人」の各業に配当されて、真言僧の念誦・暗誦すべき「ダラニ」として制度化された。

III、ダラニの機能と習俗化の契機 中国・日本

弘法大師空海によつてわが国へもたらされた不空流密教（『瑜伽部密教』、『新訳密教』）の「ダラニ」は、それ以前に鎮護国家・鎮魂のために行われた奈良朝仏事法会の誦経や悔過、また付随的功德が期待された授戒等の法会の功德・効果を甚だしく増大させたものとして受け入れられた。一例として、国分寺・国分尼寺において護国のために行われた「金光明最勝王経」や「法華経」の転読、東大寺・薬師寺・西大寺等で行われた「十一面悔過」や「薬師悔過」などは、大師の奏状による「後七日御修法」に代表される密教法会の執行へと急速に転換されていった。また日本三戒壇において執行された授戒等のもつ付随的功德は、これもまた、神護寺・東寺等において執行された灌頂にその効果の期待がふりむけられていった。

そこには、『日本国善惡現報靈異記』等にみられる、『法華経』の誦経者や、旧訳期の「陀羅尼」の誦持者等の靈験譚に端的に認められるように、『経典』や「陀羅尼」を誦誦等すれば、現報的効力があり、またそれと同時に後生得脱の効果も期待されたことが知られる。その理由の一つとして、大師請来の不空流密教がわが国において受容されるにあつて、奈良朝仏事法会の担つた役割を代替してなお余りある効果が期待されたことが考えられるであろう。

IV、生と灌頂儀礼

Iでみたように、大師がわが国へ移植した当初、密教（『瑜伽部密教』、『新訳密教』）が本来的に目指したものは、灌

頂儀礼を入門とし、なおかつ自身の意思によって（「信」をもって）主体的に「本尊瑜伽」の修習に取り組み、曼荼羅を媒介として「ブツダと出会い」そして「ブツダと等身大」の状況に自身を置くことが主目的であった。そこでは当然のように、密教に随順しようとする志向性を（「信」もった生きたある人物が対象とされた。また、その付随的機能として「ダラニ」の諷誦による「現世安穩」・「後生得脱」にみられる、願望達成のための機能があげられるが、この機能にしたところで、先に述べた、志向性（「信」）をもって密教に取り組むということが必要条件とされたことはいうまでもない。

V、死と葬送儀礼

ところが、日本においては、記紀神話にみられるように天津国・中津国・黄泉国の三者が当初は往来可能であったが、イザナギ・イザナミの仲たがいを境に中津国・黄泉国間の往来は禁忌とされたことに端的に見られるように、

①天・地・地下という世界観

②神・生者・死者という靈魂観

③約束・祝い・呪いという言語観

以上の三つの要素が、生死の場面において、明と暗、優しさと怒り、喜びと悲しみ、浄と穢、生前と死後等の対概念として表出してくる（表A参照）。筆者は、ここに密教儀礼が葬送儀礼として転用される伏線があったと考える。

すなわち、日本的「ことだま」の機能が、大師請来の「瑜伽部密教」の「ダラニ」のもつ機能へオーバーラップされ、それを契機に密教が定着する端緒となり、いずれ、日本の他界観が浄土信仰の流行というかたちをとって表出してきた際、密教側は灌頂儀礼のもつ「授記」的機能を、生者対象の「現世成仏」即身成仏の契機としてのそれから、

死者対象の「後生得脱」のためのそれへと拡大することによって浄土信仰の流行へ対応したと考える。その結果「灌頂儀礼」が「葬送儀礼」の中核をなす「引導作法」へと結実していった、すなわち密教儀礼の日本的習俗化がなされた代表的事例が「引導作法」の成立であるということができよう(表B)。

VI、殯と火葬

次に「密教儀礼」が「葬送儀礼」に受容された別の側面について見ていくことにする。

わが国の「葬法」の一つに、弥生時代後期から古墳時代前期に形を整えられた「殯」がある。これは人間の死後、埋葬するまでの間、遺骸を棺に納めて特別に設けられた建物に安置しておく葬喪儀礼のことである。この「殯」に対する解釈には様々なものがあり、その代表的な解釈を挙げると、「殯」の期間を死者の霊の浮遊を抑えて鎮魂するためであると説く(五来重氏)や死者の魂を呼び戻す招魂儀礼と捉える説(折口信夫氏)など一定ではない。このような異なった解釈が生じた理由の一つに、死から埋葬されるまでの「殯」の期間が一定でなかったことが挙げられる。つまり、敏達天皇の殯の期間の六年八ヶ月、天武天皇の殯の期間の二年二ヶ月という長期にわたる場合もあれば、元明天皇の殯の期間はわずかに七日という場合もあった。前者の鎮魂を目的とする説は、死の確認以後の問題であり長期間の殯の場合に当てはまるのに対して、後者の招魂を目的とする説は、完全なる死の確認以前の問題であり短期間の殯の場合に当てはまるといえる。

しかし、いずれの場合においても死者の遺体から魂が遊離するということが前提となるものであり、必ずしも遺体や遺骨に対する尊重の観念を示すものではなく、殯の儀礼は死の確認を通して死者の霊のその後の運命に関与しようとする行為であって、後に残された遺骨が直接問題(この問題は靈魂に対する問題としては二次的な問題)にされて

いたのではない。つまり、死と同時に遺体は腐敗の状態へと移行し、やがて結晶としての白骨へと変化する。穢れた死骸には穢れた死霊が宿るのに対し、腐敗と流出のプロセスを経たのちの遺骨には浄められた祖霊が宿るといふ觀念が成立していたことが意味されている。これによつて「殯」における白骨化の過程に靈魂の穢から浄へという觀念があつたとする説（山折哲雄氏『死の民族学』）や、別の説に文武天皇までは殯宮儀礼を行つた記録があるが、以後の元明天皇においては殯の期間が大幅に短縮されているのは、仏教に基づく葬送儀礼や火葬の採用が大きく影響されているという説（吉岡真之氏『国史大辞典』「殯」の項参照）がある。

この二つの説によるならば、日本古来の葬送儀礼である「殯」と仏教伝来と共にやってきた「火葬」との接触によつて、白骨化の過程、時間を取り払われることとなつた。これによつて靈魂の穢から浄へという問題に対して新たな対応に迫られた結果、というより「火葬」と同時に鎮護国家・鎮魂のために受容された、奈良朝期の読経や悔過、さらに授戒が受容されるに至つた。そして、空海によつてもたらされた不空流密教は、個別的だつた奈良朝における仏事法会の功德・効果に対して、政治的理由があつたにせよ、「殯」の根底主題である「靈魂の穢から浄への浄化」ということに対して、より体系だつて有機的に機能し得るものとして受容されるに至つたと考えられる。（図ⅠとⅡの①②）

図 I

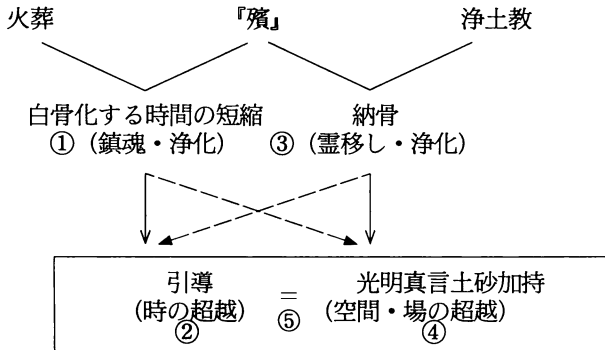
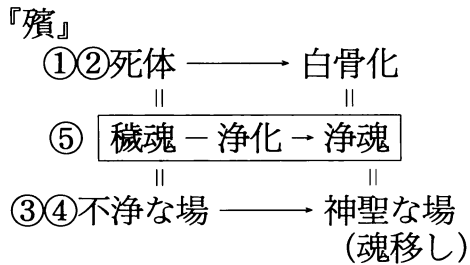


図 II



VII、殯と浄土教

次に殯と浄土教との関係において高野山への納骨信仰について見ていくことにする。この高野山への納骨信仰について田中久夫氏による興味深い二つの論文がある。一つは『平安時代の貴族の葬制について』（『葬送墓制研究集成』第三巻）、二つめは『高野山奥の院納骨の風習の成立過程』（『祖先祭祀の研究』）である。この二つの論文によると、貴族の葬制が十一世紀を中心に変化があったという。以前には野山に投棄されていた遺体が、このころになると遺骨が尊重されだす。つまり、一〇〇五年には、藤原氏が藤原一門の諸亡霊を無上菩提にみちびいて極楽に引導するため浄妙寺の建立供養を行ない、道長はそこに参詣している。また、一〇一一年に一条天皇の火葬骨が円成寺に安置され、ついで堀河天皇の遺骨が香隆寺に安置され、そこに詣でるものが多くなつたと伝えられている。このように埋葬地を祭祀するようになったのは、中国から伝来した風習によるものではないかとし、これによって遺骨を弔い、火葬骨を祭祀する風習が徐々に力を得てきたとする。

また、高野山に納骨されだした時期は、記録上は一一五三年に覚法親王の遺骨を納骨し、一一六一年には美福門院が納骨され、一一〇七年には堀河天皇の髪が納髪された。やがて、高野聖によって高野山への納骨が一般化されてきた。これは当時、浄土信仰が世間に浸透してきた結果である。これらによって、十一世紀を境にして、最初、貴族の間に遺骨・火葬骨に対する観念や態度に変化が認められるようになり、それが十二世紀の高野山への納骨が一般化されるのと相俟って、遺骨の保存、遺骨の尊重が生まれてきたとした。

また、「納骨」を「霊移しの鎮魂儀礼」であるとすると五来重氏『増補高野聖』の説が注目される。これによると「納骨信仰」というものは、「殯」による二次葬（「殯」の期間の後に埋葬する行為）が納骨信仰というかたちで、単に仏教

的に表面化したものであるとするものである。古くから死体を放置する場所は穢れの多いところとして誰も足を踏み入れず、そのため遺体から遊離した靈魂のみを神聖な場所に移して魂を鎮める儀礼が、しだいに重要視され、やがて納骨へと発展するといふものである。

つまり初期の段階では、単なる靈魂の依代を山などの聖地に立てて鎮魂儀礼を行うだけであった。この依代が次第に仏教的な棺付塔婆、葉付塔婆などとなり、最後に「納骨」による靈移しが行われるようになったとするものである。また、日本における両墓制的な慣習は、死体を埋める埋墓と遊離した靈魂を祀る詣り墓とするものが、納骨における靈移しとなら変わらないとし、高野山への納骨という行為が、古来からの靈移しの鎮魂儀礼が仏教的に表面化したものであり、その目的とするものが靈魂の穢から浄への移動と鎮魂であったと考えられる。(図IとIIの③)

このように、「殯」における二次葬と仏教における浄土教との接触によって納骨信仰が生じたと考えられるのであるが、この接触の一つの結果として「光明真言土砂加持」が修せられるようになったと考えられる。

つまり、「光明真言法」は、記録上、清和天皇の四九日に修せられたのが初見であり(八八〇年)、以後、一〇七四年に頼昭が藤原頼通と一条天皇の中宮の葬儀に、一〇八四年に義範が白河天皇の妃の葬儀に、一一〇七年に恵什が堀河天皇の崩御に際して、一一六〇年に源運が美福門院の崩御に際して、一一七六年に勝賢が建春門の崩御に際して、亡者得脱のためにそれぞれ修せられている。これに対して、「光明真言土砂加持法」は十世紀に源信が行った記事や『類聚雜例』に長元九年(一〇三六年)後一条天皇の葬儀式次第の中に「慶命等土砂を呪して御葬所の上に散ず。」とあるが、この「光明真言土砂加持法」が一般化するのには、明恵上人(一一七三〜一二三二)や叡尊が一二六四年に光明真言会を催した以降のことと考えられる。「光明真言法」においては「灌頂」と同等のものとして行われ、先に見てきたように「殯」における白骨化の過程に靈魂の穢から浄へというプロセスを代替するものとしてあったと考えられる(図

IとIIの②、火葬と殯の接触による)。これに対して「光明真言土砂加持法」は、高野山への納骨(図IとIIの③、浄土教と殯に接触による)との関係において行われていたと考える。つまり、高野山への納骨が一般化するにあたって物理的な理由等によって、場の超越性が求められ「光明真言土砂加持法」が一般的に修せられるよう(図IとIIの④)になったものと考ええる。

ただしここで注意したいのは、「殯」と「火葬」との接触によって受容された(時間の超越として)「引導」や「光明真言法」と「殯」と「浄土教」との接触によって受容された(場の超越として)「光明真言土砂加持法」は、同じ位相によるものだということである。例として、美福門院崩御の際に「光明真言法」を修し、同時に高野山への納骨が行われたことが挙げられる。つまり、先に示したように、靈魂の「穢から浄へ」の浄化ということが第一の関心事であるということである。

以上、日本古来の葬送儀礼である「殯」に、いかに空海がもたらした不空流密教が受容せられていったのかを大まかに見てきた。このことはつまり、死体の白骨化のプロセスや、不浄な場から神聖な場への霊移しの行為の背後にある「穢から浄」への変化に、時間と場の超越性ということによって空海がもたらした不空流密教が受容されるのに至ったと考えるものである。(図のII)

おわりに

本研究は、「密教と習俗」という問題を、「密教(儀礼)の習俗化(引導作法の成立)」と捉えた。そこで、生者対象の「密教儀礼」が死者対象の「葬送儀礼」(具体的には「引導作法」と「葬送」へと転換していった背景を「儀礼の構造」と「遺体処理」の二面から考えようとした。その結果、「ことば」を装置とし、「肉体」と「魂」の両面を完全に浄化しようとする「密教儀礼」が、「遺体処理」の問題と直面するに及んで、日本的他界観に根ざした「魂」と「肉体」の「浄・穢」観と接触した場において「引導作法」が成立したと考えた。すなわち「灌頂儀礼」の核心的部分を中心に編成された「引導作法」によって、「生前」と「死後」、「時間」と「空間」を無化して「生者」同様「死者」も「成仏」が可能であるという図式が成立したと考えるのである。

表A

〔1〕密教儀礼(「灌頂」と「陀羅尼」)が習俗化(「引導作法」)できた背景

A『古事記』に見る神・国・生・死・ことば

ア「天地草創」と「高天の原に成れる神々」

a (別天ツ神) 五柱の神

神 b (神世七代) 「国之常立神」以下「イザナギ・イザナミ」

c「国固め」天の沼矛をもって海をかき混ぜオノコロ島が成る

イ 「二神降臨」と「国産み」

a (女が交りに誘い国産み失敗) || ヒルコ、淡島の成立

国

b (男が交りに誘い国産み成功) || 大八島国の成立

ウ 「神々の生成」

a (生から) 「大事忍男神」以下「火之夜藝速男神」まで三十四神

神

b (死へ) 「火之迦具土神」を産み女陰を焼かれ病み死す

エ 「黄泉の国」(イザナミを慕ってイザナギが地下へ下る)

a (恋慕) 閉ざされた扉を開いて侵入、イザナミを地上へ誘う

言葉 b (イザナミと黄泉神) 黄泉戸喫したが返りたいから神と相論する

c (約定) イザナミはbの間イザナギに見ないでくれといった

死 d (反古) イザナギは約束を破ってイザナミの腐乱した姿を見た

恐怖 e (恐怖) イザナギは恐れ遁走

f (怒り) イザナミは黄泉醜女を遣わしてイザナギを追わせた

g イザナギはカズラ(ブドウに変化) 櫛(竹の子に変化) を投げ防御

h イザナミは八柱の雷神を遣わしてイザナギを追わせた ホノミカズチホノミカズチ

i イザナギは黄泉比良坂にて桃の実三つを投げ退散せしめた

j イザナミは自ら迫ってきた

k (結界) イザナギは「千引きの石」をもって黄泉比良坂に引き塞いだ

言葉 (離別) イザナギは石を挟んでイザナミに事戸 (離別) をわたした

死カm (呪い) イザナミは「中津国」の人を日に千人とり殺すと告げ

生カn (祝う) イザナギは千五百人を出産させるとかえした

オ 「みそぎ」イザナギは衣服を捨て、汚れを水をもって流した

大鈎召印明
三礼

破地獄印明 (破地獄印)

<u>法身印</u> <u>報身印、應身印</u> 不動六道印 色法成仏印 心法成仏印 色心不二成仏印		
祈念 三礼 佛名 教化		
召請 焼香 読経 行列 <u>六地藏総印</u> <u>六観音総印</u> 光明真言 南方蹲踞		
護身法、加持香水 <u>破地獄印明</u> 持戒清浄印 授菩提心戒 授三昧戒 住法界定印	持戒清浄大事 住法界定印 大金剛輪印明 亡者六大加持	
授塗香	頌文 同印	
灑水 授五鈷 金剛界並賢三昧耶印明	金剛合掌 発菩提心 授五鈷 秘印明	秘印明

表B 密教儀礼（灌頂・印可）から葬送儀礼（引導作法）へ
 —密教の日本的習俗化の一例として—

『引導秘法』 覺鑊	『引導作法』	『引導作法』（作法集）	『秘密引導作法』 性善 動潮
一礼登礼盤 着座 塗香 護身法（護身法） （焼香） 加持香水	臨終印明 入棺作法 先、灑水、剃髮 三帰戒 以上棺前の作法 導師本尊壇前至 登礼盤 焼香 塗香 三密観 護身法 加持香水 招魂 授戒名 開眼 発菩提心 並賢三昧耶 外五鈷印 弥陀来迎印 三尊来迎印 同来迎印 六地藏総印 不動四大明王印 三身如來說法印 報身 次、応身 開塔印 次、閉塔印 普賢三昧耶 不動灌頂印	靈前に至り香炉を取り一礼 登礼盤 三礼、如来唄 焼香 塗香 護身法 灑浄 結界 不動根本印 劔印 無所不至 降三世 懺悔文 三帰 授五戒	取香炉 登礼盤 焼香 塗香 護身法 灑浄

胎大日印明 (胎大日印) 金大日印明 (金大日印)	胎藏界入佛三摩耶印明 授灌頂印明	寶樓閣 伝法灌頂秘印 阿闍梨位印 第二・三重・瑜祇秘印明	
普利衆生 (普利衆生印) 亡者五大加持 (同) 内縛 ~~~~~ は浄土思想的 なもの葬送行列	大師御引導大事 智拳印 佛眼印明 授血脈 授六大印明 読経 <u>最極秘印</u>	授血脈 <u>弥陀印明</u> <u>地藏尊印明</u> <u>不動印</u> <u>滅悪趣印明</u> 如来拳印 光明真言 撓遣 三部被甲等 下礼盤 並礼	決定住生印明 <u>浄土変</u> 合掌 読経

幸心流印可作法 先、両都合行法 散念誦の時に印可を授ける 次、授者を招く 次、授塗香 次、授者合掌 次、師は合掌の末を取り、左手にてこれを握る 次、師は散杖を取り、水を授者の頂上に洒ぐこと三度 次授五鈷 次、授印可 次、受者着本座	伝流印可作法 先、両都合行法 散念誦の時に印可を授ける 次、洒水加持 次、受者を招く 次、授塗香 次、授含香 次、師は合掌の末を取り、左手にてこれを握る 次、師は散杖を取り、水を授者の頂上に洒ぐこと三度 次、授五鈷 次、授印可 (秘印明)	中性院印可作法 先、受者を招く 次、授塗香 次、護身法 次、師は散杖を取り、水を授者の頂上に洒ぐこと三度 次、授五鈷 次、授印可 (秘印明)
--	--	---