

敦煌の民間信仰と佛教、道教

——佛教文獻に見られる符印を中心として*

荒見泰史

第一節 前言

周知の如く、中土における儒家、佛教、道教の混淆については古くから知識人の關心を集めている¹。

佛教の角度から見た場合、外來の概念を翻譯する用語、信仰上の様々な圖像、行事に於ける作法等、中土に従前のものを襲用したことは事實であろう²。道教の角度から見た場合、「道教」として様々な思想、信仰を集約し、教團の組織化や教義を體系化する力を生んだ背景には確かに佛教の存在があった³。つまり、そこには儒家を始めとする思想、信仰とそこに用いられる儀禮作法を土壌としつつ、相互に影響しあいながら中土の「佛教」、「道教」を形作った、とすることができる譯で、故に不可分な部分があることから「混淆」とされるのである。

こうした議論を通じてこれまでも中土の文化的特徴が考察されてきたが、筆者はこうした議論には廣い社會層で信心される民間信仰を加えて議論する必要があると考えている。言うまでもないことだが、ここには理路整然とした體系化とは異なる力が働き、特に混淆の狀況が色濃く表れると考えられるからである。

*本稿は學術振興會科學研究費補助金基盤研究（B）16H03404「9、10世紀敦煌佛教、道教、民間信仰融合資料の總合的研究」（2017-21年度）の研究成果の一部である。

¹僧祐『弘明集』（『大正新脩大藏經』第52卷、No.2102）では、後漢とされる牟子『理惑論』の記述を始め、佛教傳來早期の士大夫層の佛教理解について知ることができる。同書については、牧田諦亮『弘明集研究』（京都大學人文科學研究所、1975年）が参考になる。

²參看拙稿「シルクロードの敦煌資料よりみる中國の來世觀」、『アジア遊學』11月号、勉誠出版、2015年、18-54頁、及び「中國佛教と祖先祭祀」、『宗教と儀禮の東アジア』、勉誠出版、2017年、34-59頁。

³こうした點については道教史研究においてすでに多く議論されている。參照秋月觀暎『道教史』、『道教』第1卷、平河出版社、1983年、31-71頁、福井文雅『道教と佛教』、『道教』第2卷、1983年、95-134頁等等。

それに際し、筆者は特に以下の三つの視點に注目している。

まず言語的視點である。中土に於ける漢語、漢字の使用がそうした混淆の一因となっており、それを知る當時の佛道雙方が、文字や字音に工夫を凝らし意圖的に差別化を行っているという視點である。言うまでもなく、言語は思考のためのツールであり、同じ地域で同じ民俗習慣、經驗を背景に言語生活を行う人々が異文化を理解しようとする場合、既存の概念を以て理解しようという作用が働く⁴。中土では言うまでもなく漢語、漢字を中心に用いることになる。ただ、漢語の音節は有限であり新たな概念はほぼ従來の音と文字をもって表されることになる。概念を明確に分けるために新たな文字を作ってもよほどのことがない限り既存の音節を用いざるを得ず、音節には既存の概念が存在し、結果的にその意味上の干渉を受けることになるのである。このように外來の概念を漢語、漢字へ翻譯する時には、言語に既存の概念からの影響をとくに受けやすいことは理解しておくべきであろう。既存の概念には儒家、道家をはじめとする諸子百家時代の蓄積があり、佛教徒はその影響を回避し獨自性を強調するために字音、字義にまで配慮した工夫を凝らしてきたという経緯がある。かくして初期の佛教徒は「佛」、「魔」、「唄」、「塔」など佛教独自の漢字を多數作成し、従來の文字に口偏をつけた音符としての漢字を多用し、またあまり使用されてこなかった文字と字音を多用した複音節による音譯語を作成して、従來の概念からの干渉を受けにくいよう對應してきたのである⁵。こうした言語、文字表現に關わる問題は「儒家」、「佛教」、「道教」の所謂三教に限った問題ではなく、後にはマニ教、景教、ゾロアスター教の三夷教等々の外來宗教も同様の問題が起こっており⁶、文獻上では如何なる宗教上の文言か判斷

⁴僧祐『弘明集』には中土における佛教流入早期の佛教に對する贊否の議論と理解の狀況が見られる。その議論の中で佛教を理解する上で中土の思想で用いられてきた用語が使われていることが多い。例えば宗炳「明佛論」で輪廻を論じる際、その主體を「神」によって解釋している。また、「右僕射袁昂答」においては「佛の教えこそを宗とすべき」というくだりがある。これは「宗教」ということばが初めて用いられた用例とされる有名な部分であるが、中土で重視される「宗」の概念により佛を孔子、老子などに替わる「宗」として受け入れようとする考え方を讀み解くことができるのである。

⁵佛教側は他の思想、宗教との混同を回避に對する爲に、佛、魔、唄、塔のような異なる概念を創出した外、剃髮の有無、着衣など外見上の差異、儀禮次第における名稱の差、讚に於ける韻律の差に工夫を凝らした形跡が見られる。この點においては佛教の宗派によって名稱を異にすることも注目すべきかもしれない。

⁶敦煌本『下部讚』がマニ教文獻であることは早くから知られてきたが、佛教系の信仰と理解されてきた福建霞浦摩尼教が確認され、今日では中土における摩尼教の貴重な資料として研究が進められている。『下部讚』の録文及び註釋には、『大正新脩大藏經』（第54卷、1270頁中-1279頁下）、林悟殊『摩尼教及其東漸』（中華書局、1987年、234-265頁；世界文化叢書、淑馨出版社、1997年）と「〈下部讚釋文〉臺版說明及校勘」（『摩尼教及其東漸』、世界文化叢書、淑馨出版社、1997年、317-325頁）、さらに芮傳明『摩尼教敦煌吐魯番文書譯釋與研究』（蘭州大學出版社、2014年、68-133頁）等がある。他に、福建霞浦摩尼教が長く傳えてきた讚文の中にも『下部讚』中の讚文

に困ることも少なくない。このように混淆した状況になりやすい言語文字を背景として、他者と異なることを明示しなければならないのが中土の宗教なのである。

二つ目は、中央と周縁という視点である。つまり社会の庶民層までを含む広い社会層や、周縁地域の信仰では、中央の思想とは必ずしも一致せず、各宗教や民間信仰が混淆した状態になりやすいという視点である。庶民層までを含む広い社会層では、様々な宗教間の壁は社会上层とは異なり一層低くなると考えてよい。宗教上の知識も乏しくなり、集団を支える教義などの理論的な面よりも、個人の人々の精神の支えという感情的な面に重きが置かれ、万能の救済者などのより単純な教えや儀禮が求められる傾向も見られる。また、中華文明圏を考える上で中央と周縁地域から読み解こうという試みがあるが、宗教を考える場合にも有効であると思われる。地域独特の風土や民間信仰を強く残し、様々な宗教が融合していることもしばしば指摘される。とくに、歴史の中で政治的力や宗教の中心組織が弱体化した時代には、宗教的な統率力が弱まり、そうして點でも極めて不安定な状態となるだろう。つまり、この視点は時代とともに変わる王朝の国力とも強い関わりがあることになる。敦煌文献や壁画より見ても、こうしたことに關わる時代變化はかなり明確に表れている。

三つ目は、イメージの繼承という視点、つまり文明の中で受け繼がれる宗教上の形象や人間行動が宗教を越えて使用され混淆が生じるという視点である。同一の文明ではしばしば形象や人間行動の上での共通性が見られるが、宗教上でも視覚的な圖像や人間行動としての儀禮などにもこうした共通性が見られている。信仰を象徴する形象は文明の中で記憶の中に積まれ、異なる宗教や信仰でも用いられることがある。代表的な形象としては、天を表す日、月や山や樹木の圖像、天地を表す方圓、卍にもつながる十字形圖などに始まり、座像、光背、女神のベールなどは時代や地域を越えて広く使用されている⁷。こうした共通の形象は信仰上の混同につながることもあろう。また儀禮作法においては、中國古來の土壇、米などの穀物による供物、焼香、頌讚などを基本とし、各信仰、宗教、宗派において次第の名稱を変えているとはいえ、基本的な行事作法は類似しているため、外來宗教の行事作法が傳わっても、従來からの作法が襲用されることも多いのである。

本稿では、そうした問題を考える研究の一環として、敦煌文献中の佛教文献に

が残されている。筆者參看楊富學、包朗「霞浦摩尼教新文献〈摩尼光佛〉校注」(『寒山寺佛學』第10輯, 甘肅人民出版社, 2015年, 74-115頁)。なお、筆者は、かつてこの『下部讚』が意圖的に中土の基準的な韻律を用いず、独自の韻律によって他の宗教との差別化をしている可能性を指摘したことがある。拙稿「唐王朝における三夷教と讚」(『敦煌寫本研究年報』第12号, 1-26頁, 2018年3月)參照。

⁷前掲拙稿「シルクロードの敦煌から見た來世觀」。

残される符印とそれに關わる儀禮について若干考察してみたいと考える。というのも、まず、符印は中土に於ける神代からの文字との認識があり、土着の民間信仰、道教で象徴的に使用されてきた「文字」である。これを佛教で如何に捉え使用したかという點、それがどのような社會層、地域差のなかで宗教を越えて利用されたかという點で、きわめて興味深い資料と考えられるからである。

第二節 符印と佛教

ここにいう「符印」とは、中土の信仰において、星座や漢字などをもじった圖案を指すもので、信仰上は天や神からの「勅」とされ、現在の習俗でもこれらを、「佩（身につける）」、「燒（火で燒く）」、「食（火で燒いた灰を食す）」、「貼（貼る）」、「煮（水で煮て飲む）」、「擦（火で燒いた灰を水に溶き體に擦りつける）」、「噴（燒いた灰を水に溶き口で吹きかける）」、「抹（燒いた灰を體に塗る）」によって邪鬼を驅除し、病氣や怪我を治し、願いをかなえることができると信じられている。名稱としては、一般的に「籙」と併せて「符籙」という場合もあるが、道教研究においては「符印」、あるいは天や神の勅であるという宗教的意味、その神秘的な靈驗のあることによって、「神符」あるいは「靈符」と呼ばれている。本章では敦煌文獻上に用例の多い「符印」と統一的に稱すこととする。

符印は、『弘明論』中の後漢代頃とされる牟子『理惑論』にも「八仙之籙」として見えるのがその比較的古い用例と見られる⁸。出土品としては漢墓からも出土し、敦煌近くの疏勒河古墓群出土の鎮墓文にも見られているという⁹。人知を超えた天界の文字として民間信仰では古くから存在したものと見られるが、道教教團の成立と教義の確立の中で中土の宗教的な印象を強く持つこれらの漢字に似せた圖案が好んで用いられるようになっていったのであろう。對する佛家が漢字とは異なる卍や梵字を多用する圖案化を行っていたことも、差別化という意識が働く中で符印が道教において象徴的に用いられるようになったものと推測される。

こうした中土の符印について、佛教文獻においては、鳩摩羅什譯とされる『佛說仁王般若波羅蜜經』にこの經の威信力をたとえて以下のように言っている。

「大王！ 是般若波羅蜜，是諸佛菩薩一切眾生心識之神本也，一切國王之父母也。亦名神符，亦名辟鬼珠，亦名如意珠，亦名護國珠，亦名天地鏡，亦名龍寶神王。」（鳩摩羅什譯『佛說仁王般若波羅蜜經』卷下¹⁰）

⁸ 『大正新脩大藏經』第52卷，2頁a。

⁹ 「前涼建興十年（322）三月鄧某鎮墓文」關尾史朗『もう一つの敦煌』，高志書院，2011年，81頁。

¹⁰ 『大正新脩大藏經』第8卷，832頁c。

羅什譯では『佛說仁王般若波羅蜜經』を「諸佛菩薩一切眾生心識之神本也、一切國王之父母（諸佛、菩薩、一切眾生心識の神なる本にして、一切國王の父母たり）」として、別名「神符」であることをいっている。この『佛說仁王般若波羅蜜經』は偽作、或いは中土の佛教政策の影響下での成立などが疑われるので、この「神符」が梵語の何の譯語に当たるかを詮索することはしない。ただ、「經典」として記されるこの部分に「神符」と稱していることについて、後代の吉藏『仁王般若經疏』に説明がある。

亦名神符者，能通達如實境界，能伏天魔外道，是世出世善根悉能守護故，譬神符也。（吉藏『仁王般若經疏』¹¹）

ここに「符印」の機能として「能通達如實境界，能伏天魔外道，是世出世善根悉能守護（能く如實の境界へ通達せしめ、能く天魔外道を伏せしめ、是世、出世の善根悉く守護す）」としている。また、「譬神符」とあくまでも譬えていうものとしているところからは、これが佛教のものではないことを意識しているとも読みとれるのではないか。

また、『大周刊定衆經目錄』にも符印の掲載される疑偽經典とみられる文獻が記載されている。これにより、當時の佛教信仰の中で符印をとともなうものが流通していたことはわかる。

……佛說七佛神符經一卷佛說益算神符經一卷右件經，古來相傳皆云僞謬，觀其文言冗雜，理義澆浮，雖偷佛說之名，終露人謨之狀，迷墜群品罔不由斯，故具疏條列之如上。（『大周刊定衆經目錄』卷第十五¹²）

ただ、ここでも佛教の名を借りるのみであるとの疑いの指摘があり、「古來相ひ傳ふるに皆な僞謬なりと云ふ。其の文言の冗雜にして理義澆浮なるを觀るに、佛說の名を偷るとは雖ども、終には人謨之狀を露し、群品を迷墜せむるものにして、罔りに斯に由らず。」とし、目錄には入れられてはいるが、他の經典とは分けるべきとしていることは注目すべきであろう。なお、ここに見られる『佛說益算神符經一卷』は、題名から見て敦煌本 P.2558 に見られる『佛說七千佛神符益算經一卷』との関係が考えられる¹³。

こうした符印が佛教者の手によって如何に用いられていたか、どのような扱いがなされていたかが注目される。しかし、『大正大藏經』中でも、『神僧傳』、『續

¹¹ 『大正新脩大藏經』第 33 卷，355 頁 c-356 頁 a。

¹² 『大正新脩大藏經』第 55 卷，474 頁 c。

¹³ 『開元釋經錄』卷第十八（『大正新脩大藏經』第 55 卷，677b-c）には“益算經一卷，亦云『七佛神符經』，亦云『盜算神符經』。『大周』爲錄分爲三經者，誤也。”とある。

高僧傳』、『廣弘明集』などに道士や老子などによる使用については記載されるが、これを僧侶が使用した例は唐代のものではあまり見られない。

のちの宋代の資料、禪宗の文獻などになると、佛教僧が神符を使用している記載例が見られる。例えば『圓悟佛果禪師語錄』には以下のようにある。

上堂云：“新月如鉤輕雲映火，山前麥熟筐裏蠶線，田夫戢戢栽苗，柳岸垂垂之線，風調雨順盜賊消穰。我輩林下之人，一餉非常慶快。”纔作此語，驀地有箇符使，出來道：“山前諸處五瘟行疫病太甚。欲就和尚覓箇神符，往前驅逐。”山僧遂以拄杖畫一圓相與之，瞥然不見。逡巡却來道，五瘟疫鬼已驅，向他方世界去也。只有一事待請益和尚，此靈驗神符從何處得來？山僧劈脊便打，當下滅跡消聲。因行掉臂。成箇頌子：“五月五日天中節，赤口毒舌盡消滅。五月五日五時書，放下蛇頭捋虎鬚。”（『圓悟佛果禪師語錄』卷第八¹⁴）

これが五月五日の端午に關わる點は大變興味深い。後述するように、敦煌資料においても端午の驅鬼に關わる『大部禁方』などでは、佛教者の資料に符印が記されているのである。

以上のような、禪師の語錄の日常生活（非日常的内容ではあるが）に見られるほか、至元十八年（1281）十月二十日に大都大憫忠寺（現在の法源寺と見られる）において、道德經以外の道藏を偽經として焼き拂ったという出來事が『佛祖歷代通載』に記載されている。その時の趣旨を讀む願文には以下のように記載されている。

大元世主當今皇帝，聖躬萬歲萬歲萬萬歲。伏願：金輪與法輪同轉，福越三祇，舜日共佛日齊明，壽延億劫。次舉火云：憶昔當年明帝，時曾憑烈焰辨妍媸，大元天子續洪範，顯正摧邪誰不知。嗟乎道教陰蠹佛書，自古至今造訛捏偽，盜竊釋經言句。圖謀貝葉題名，謗毀如來賊誣先聖，醜辭惡語何可言哉。無蒂狂談實難遍舉，始自張陵杜撰，不遵老氏玄言，謬作醮書兼集靈寶，詐道從空而得，妄言太上親傳，用三張鬼法，以誑惑愚夫，設五運神符，而魘奸匹婦。……至元十八年十月二十日。大都報恩禪寺林泉長老。從倫奉勅下火。（『佛祖歷代通載』卷第二十二¹⁵）

「道教は佛書を陰かに蠹ばみ、古より今に至るまで訛を造り偽り捏め、釋經の言句を盜竊む。貝葉の題名を圖謀し、如來を謗毀し先聖を賊誣し、醜辭、惡語何ぞ

¹⁴ 『大正新脩大藏經』第47卷，748頁 a-b。

¹⁵ 『大正新脩大藏經』第49卷，719頁 b-c。

言ふ可きかな。」のように言い、道書が佛書の題や字句を用いて民を惑わすことを説いている。符印に關しても「三張の鬼法を用ひ、以て愚夫を誑惑し、五運の神符を設け、匹婦を魘奸す。」のようにある。「三帳」と「五運」、「鬼法」と「神符」が對で用いられるが、「三張の鬼法」、「五運の神符」が具體的なものを指すかどうかはわからない。「三帳」は五斗米道に關わる張良、張衡、張魯の三人を指すものであろうか。いずれにしても法術や符印が民を惑わすことを言うものであろう。

そうした中で、『舒州白雲山海會演和尚語錄』には「道神符」として「道」字をつけている。機能は道教の符印的であり、あくまでも佛家が道教のものとして知りつつ使用している例として興味深いである。

以上により見ると、古來佛教文獻の中に符印が記載されることがあったようである。經錄では『大周刊定衆經目錄』により神符をともなう『佛說七佛神符經一卷』、『佛說益算神符經一卷』のような文獻が廣い社會層では佛經として混在している狀況が記されている通りである。ただ、それらが佛教のものではないとの認識は社會上層、佛教の中樞ではあったこともまたわかるのである。それが、宋代になると禪僧の語錄などに多く見られるようになり、「道神符」などと稱しつつも、佛教僧がそれらを使用している狀況もわかるのである。後述するような『大正新脩大藏經』に残された文獻、あるいは敦煌に残された文獻が、そうした狀況の中で古來佛教において使用されていたものと見ることができるのである。

今日見られる佛教文獻に残される符印ということで、『大正新脩大藏經』に残される符印について見てみよう。なお、同様の調査は蕭登福氏によっても行われている¹⁶が、若干追記したいことがあるので改めて以下に記しておく。

1. 『大正藏』No.974c, 朝議大夫兼侍御史武徹述『加句靈驗佛頂尊勝陀羅尼記』, 『大日本續藏經』刊行年代不詳。
2. 『大正藏』No.1042, 不空譯『觀自在菩薩大悲智印周遍法界利益眾生薰眞如法』, 享保二十年刊豐山大學藏本、平安時代寫高山寺藏本。
3. 『大正藏』No.1219, 一行撰譯『曼殊室利燄曼德迦萬愛密術如意法』, 保元二年(1157)寫高山寺藏本。
4. 『大正藏』No.1229, 北天竺國三藏沙門阿質達霰唐言無能勝將譯『穢跡金剛禁百變法經』, 麗本、黃檗版淨嚴等加筆本。
5. 『大正藏』No.1238, 佚名譯『阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼經』, 寶曆二年刊豐山大學藏本、高山寺藏古寫本、黃檗版淨嚴等加筆本。

¹⁶蕭登福『道教與密宗』(新文豐出版公司, 1993年)、『道教星斗符印與佛教密宗』(新文豐出版公司, 1993年)、『道家道教影響下的佛教經籍』(新文豐出版公司, 2005年)等に關連する記載がある。

6. 『大正藏』 No.1265, 瞿多三藏譯『佛說常瞿利毒女陀羅尼咒經』, 仁平二年 (1152) 寫石山寺藏本。
7. 『大正藏』 No.1275, 般若惹羯羅撰『聖歡喜天式法』, 東寺寶菩提院三密藏藏本。
8. 『大正藏』 No.1289, 不空『佛說金毘羅童子威德經』, 享保年間 (1716-1736) 刊豐山大學藏本、建仁三年 (1203) 寫高山寺藏本。
9. 『大正藏』 No.1307, 婆羅門僧譯『佛說北斗七星延命經』, 享和二年 (1802) 刊長谷寺藏本。
10. 『大正藏』 No.1309, 一行撰『七曜星辰別行法』, 享和二年 (1802) 刊長谷寺藏本。
11. 『大正藏』 No.1310, 一行撰『北斗七星護摩法』, 享和二年 (1802) 刊長谷寺藏本。
12. 『大正藏』 No.1420, 『龍樹五明論』, 平安時代 (794-1192) 寫石山寺藏本。
13. 『大正藏』 圖像部三『別尊雜記』 卷十一〈六字讚〉所載六字天王及十二生肖符, 『別尊雜記』は高野山心覺 (1117 ~ 80) の保元元年 (1156) から治承四年 (1180) の撰。

以上に見られるように、大正大藏經には、蕭登福氏が既に指摘されるように 13 點の佛教書に符印が見られている。ただ、ここで改めて注意すべきことは、これらのうち 4. 『穢跡金剛禁百變法經』 以外は皆日本にのみ残される文獻ということである。また、この『穢跡金剛禁百變法經』は、高麗藏のほか、宋元明の三本が残されているが、符印の記載のあるものは明本のみであり、それ以前に入藏された經典からは符印が確認できていない。こうしたところから、符印をとまなうような佛道混淆の文獻が中土の中央では正規の佛教書として扱われていなかったことを十分に想わせる。

なお、これらの日本での撰述を疑う譯ではない。例えば敦煌文獻 P.3047V にはその『穢跡金剛禁百變法經』に見られる符印と同じものが記録されており、こうした佛教文獻に符印をとまなうものが中土の中央から見た場合の周縁として日本ばかりではなく敦煌にまで伝えられていたことを知ることができるからである。

他にも例えば 9. 婆羅門僧譯『佛說北斗七星延命經』に見られる符印は明らかに宋代頃の撰述とされる『北斗七元金玄羽章』に見られるものと一致しており、ここからの轉用が疑われるのである。道教関連の書が日本に伝えられたこともあろうが、一般的には教團として體系的に日本に道教が渡ったとは考えられていないので、やはりこれらは中土で撰述されたものが伝えられたものであろう。こうした文獻が日本では貴重書として後世にまで伝えられたのに對して、中土においては『大藏經』に入藏されることがほぼなかったのは、中土においてはこれらが純粹な佛教書ではないことが認識され、區別して扱うという認識が働いたからではないかと推測される。『穢跡金剛禁百變法經』の符印が敦煌で見られているほか、明本

になって入蔵されているという事実を考える時、そのように考えることが最も整合性があるように思われるのである。

同時に言えることは、日本に伝えられ、後代にまで残された文献の重要性に変わりがないものの、社会上层部からは排除され、広い社会層で使用され続けた文献がそこに交じっていることには注意を拂う必要があるだろう。

第三節 敦煌の佛教文献に見られる符印

以下に、敦煌佛教文献中の符印の残される文献について考えていきたい。

敦煌文献中の符印は道教側のものも入れるとかなりの数に上るが、明らかに佛教文献として残されるもの、佛教信者の手にあったと見られる文献では、S.2438『三萬佛同根本秘密之印并法』、S.2498『觀世音菩薩符印一卷』、P.2153『(擬) 觀世音菩薩符印一卷』、S.2615『大部禁方』、P.2558『佛說七千佛神符益算經一卷』、P.2602『觀世音菩薩符印一卷』、P.3047V『(擬) 穢跡金剛禁百變法經』、P.3835『觀世音菩薩秘密無障礙如意心輪陀羅尼藏經一卷』、『大部禁方』、P.3874『(擬) 觀世音及世尊符印十二通及神符』の數點があげられる¹⁷。なお、先にも言うようにP.3047Vには『穢跡金剛禁百變法經』の明本と同じ符印が残されている。この點についてはまた稿を改めて議論することとし、本稿においてはS.2498とP.2153、P.2602の3點と最も残されている寫本點數の多い『觀世音菩薩符印一卷』から窺ってみたい。この觀世音菩薩に關わる脩法は日本にも多種伝えられており、これらと比較することにより、敦煌と日本という中土から見た周緣地域の信仰發展の様相も読み取ることができると思われるからである。

- | | | | |
|-----|--------|-------|--|
| (1) | P.2602 | 卷子： | ① 無上秘要卷第廿九 |
| | | ① 首題： | 無上秘要卷第廿九 |
| | | 尾題： | 無上秘要卷第廿九 |
| | | 行數： | 存 260 行 |
| | | 識語： | 258. 開元六年二月八日沙洲燉煌縣神泉觀道士馬
259. 處幽，并姪道士馬抱一，奉爲七代先亡所生父
260. 母及法界蒼生，敬寫此經供養。 |
| | 背面 | | ① 觀世音菩薩符印一卷、② 符印題名及其銘文 |
| | | ① 首題： | 觀世音菩薩符印一卷 |

¹⁷このうちの『大部禁方』についてはすでに拙稿（『從密教儀軌的演變來探討中唐期的宗教儀禮——以敦煌本《大部禁方》爲中心——』、『絲綢文明的傳承與發展』、浙江大學出版社、488-504 頁、2017 年）で翻刻を含め整理したことがある。『大部禁方』は、前節に觸れた端午の驅鬼に關わるもので、宋代のこうした儀禮と佛教の關わりを考える上で貴重な資料であることは本稿でも見てきたとおりである。

- 行數： 存行
 內容： 36. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼 [章句] 呪、40. 心呪、心中心呪、
 41. 如意輪王摩尼拔陀別行印、
- (2) P.2153 卷子： ① (擬) 觀世音菩薩符印一卷
 ① 首題： 無
 尾題： 無
 內容： 29. 身印呪法第一、34. 觀世音擲鬼法印第二、36. 梢印法第三、
 38. 降魔法印第四、44. 縛餓鬼呪第五、51. 大法身印第六、
 63. □療一切病難伏鬼大法身印第七、70. 大嗔結界法身印第八、
 76. 嗔法大身印第九、82. 蜜號法印第十、92. 大惡都法印第十一、
 98. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪、103. 心呪、104. 心中心呪、
 118. (符印 17)、213. 眞壇摩尼別行呪文、226. 十一面觀世音呪、
 230. 縛鬼呪、232. 轉鉢呪、235. 火頭金剛呪、239. 青面金剛縛勒呪、
 246. 七千佛名神符 (符印 35)、296. 金剛童子隨心煞鬼呪
 行數： 存 298 行
 識語： 無
- (3) S.2498 卷子： ① 『觀世音菩薩符印一卷』、② 『大悲壇法別行本』、③ 『小睡陀羅尼』
 ① 首題： 觀世音菩薩符印一卷
 行數： 存 533 行
 內容： 54. 千手千眼大悲心陀羅尼呪、108. 日光菩薩呪、111. 月光菩薩呪、
 115. 千首眼身呪、151. 觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪、156. 心呪、
 161. 佛頂尊勝陀羅尼神呪、182. 釋迦牟尼化身元率 (帥) 大將阿吒薄俱
 嚴峻極惡甘¹⁸露降伏一切毒惡夜叉羅刹鬼神大猛烈根本呪、201. 阿吒
 薄俱嚴峻絕界呪、205. 大青面金剛呪亦是大火頭吞滅毗那夜迦降伏毒
 龍大忿怒勇猛威喜摧破碎魔軍辟除一切毒惡甘¹⁹露破業障陀羅尼、
 226. 東方阿閼佛滅羅根本心陀羅尼、234. 觀世音菩薩秘密藏無障礙如
 意心輪陀羅尼根本呪、237. 心中心呪、239. 鳴 (烏) 葛瑟摩大火忿怒猛
 烈捉惡鬼縛武呪、244. 大般涅槃經第一卷天魔波旬開地獄施清冷水
 呪、247. 佛說大佛頂如來放光大威德金輪三昧神咒經摩訶最勝王金輪
 帝殊羅施都攝一切咒根本咒第二、254. 五天獻劍眞言、260. 鐵身金剛
 童子眞言、267. 金剛童子眞言、278. 大輪眞言、284. 北方大聖毗沙門
 天王眞言、297. 金剛童子隨身心呪法、361. 金剛童子隨心煞鬼呪、378.
 軍荼利金剛呪印、385. 解放印、387. 禁語法、391. 禁開心令語、397.
 金剛童子心呪、404. 六臂童子呪、407. 解呪文、一切解呪文、418. 金
 剛童子隨心印、427. 都護身命益算符、444. 金剛童子隨心呪、446. 觀
 音菩薩印、449. 王女奉佛印亦名如意印、451. 解穢呪、454. 啟請文、
 468. 觀世音隨心符、469. 解呪、491. 禁刀呪、495. 孔雀王呪、517. 觀
 世音應現與願陀羅尼、533. 淨水呪
 ② 首題： 大悲壇法別行本
 尾題： 壇法一卷
 行數： 存 36 行
 ③ 首題： 小睡陀羅尼
 尾題： 無
 行數： 存 3 行

これらを一讀するに、この3點の寫本はいずれも如意輪觀音の脩法であり、それぞれ一致する箇所がある。とくに初めの根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と、『心呪』、『心中心呪』の陀羅尼を配する點は一致する。この『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』は、冒頭こそ『大悲心陀羅尼』と一致するがそれも初めのみで、後は大きく改變されている。

この『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』とこれら脩法のもととなる經典は、實叉難陀譯とされる『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼經』と見られる。この經は高麗藏には藏せられ、目錄では元清源居士王古撰『大藏聖教法寶標目錄』卷第四に見られる。『大藏聖教法寶標目錄』には以下のように言う。

『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼經』唐于闐三藏實叉難陀譯。『觀世音菩薩如意摩尼陀羅尼經』唐天竺三藏寶思惟譯。『觀自在菩薩如意心陀羅尼經』唐三藏義淨譯。『如意輪陀羅尼經』唐三藏菩提流支譯。右四經本同譯別。誦者除災集福，消罪愈病，五無間業皆得清淨，百千種願悉得如意，降伏鬼神，見佛菩薩，資具豐足色力安盛，種種呪藥護摩等法。（『大藏聖教法寶標目錄』²⁰）

これらが眞に唐の三藏に譯されたものかどうかはともかく、10世紀頃にはたいへん流行していたようで、敦煌本では『觀世音菩薩祕密藏無障礙如意心輪陀羅尼經』としてS.4376、P.2153、P.3799、P.3835（+ P.3837）に残されている。これらに行事作法の勸請部分の記載はないが、『除破一切惡行陀羅尼品』の初めの『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と後ろの『心呪』（S.2498では『觀世音菩薩祕密藏無障礙如意心輪陀羅尼』（根本呪）と『心中心呪』）で一致するのは先の儀軌と同じである。こうした文獻と脩法の日本への影響が氣になる點であるが、今日に残される日本の儀軌類などから、實のところ同經は今のところ確認できていない。勸脩寺本『覺禪鈔』六三『如意輪觀音法』（鎌倉時代書寫）には「本書」として所依の經典十六種を挙げ、冒頭の4經には以下のように言っている。

『如意輪陀羅尼經』唐三藏菩提流支譯。

『觀自在菩薩如意輪心陀羅尼經』義淨。

『觀世音祕密無障礙如意輪陀羅尼藏義經』祕密梵文。闕本。

¹⁸原卷の『甘』字、左に「彡」あり。

¹⁹原卷の『甘』字、左に「彡」あり。

²⁰『乾隆大藏經』143冊，573頁 a-b。

『觀自在菩薩如意摩尼轉聖王金輪陀羅尼經』

法務御抄之。無誌家録、但誌所引用之。

これらが、上の『大藏聖教法寶標目録』と一致しているかに見えることから、如意輪觀音脩法では日本と中土で所依の經典名が一致している可能性を指摘できる。この点からは儀禮としての如意輪觀音脩法の形式が中土から日本に流入したものであることをまずは確認できるわけである。しかし、ここに實叉難陀譯とされる『觀世音祕密無障礙如意輪陀神羅尼藏義經』が、敦煌本に多く見られる『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀神羅尼經』と同一のものであったとするならば、「闕本」として伝えられていなかったことも同時に指摘できる。その爲か、この經を所依として敦煌本に共通して用いられる根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』と、『心呪』も勸禪寺の脩法では見られず、根本眞言としては異なる呪がおさめられているのである。『心中心呪』も、推測される梵語の音は近いものの充てられた漢字がまるで異なっており、異譯本から採られたかの様である。實叉難陀譯の經自體、日本にまで伝えられなかったということであろうか。確かに、同じく勸禪寺本『覺禪鈔』五三『正觀音法』（鎌倉時代書寫）には「本經等」としてこの脩法が義淨譯『觀自在菩薩如意心陀羅尼呪經』にも基づいていることを記録しており、同經異譯の義淨譯が流入していたことは確實ではある。

日本の文獻と比較してもう一點注目しておきたいのは、日本における儀禮の所依の經典には不空三藏を中心に眞言八祖が特に多く見られる点である。この如意輪觀音脩法でも、上記冒頭四經以降には不空『如意輪念呪法一卷』、不空『觀自在菩薩如意輪瑜伽一卷』、金剛智『觀自在如意輪菩薩瑜伽一卷』を同本異譯として配している。『覺禪鈔』五三『正觀音法』では本經として冒頭から『觀自在菩薩授記經一卷』、『聖觀自在菩薩心眞言觀行儀軌一卷』、『金剛頂降三世大儀軌一卷』、『觀自在大悲成就瑜伽蓮華部念誦法門一卷』、『梵天釋地法一卷』、『觀音法一卷』、『聖觀自在菩薩根本眞言觀布字輪觀門一卷』までを所依の經典として挙げ、皆不空譯としている。これが、敦煌文獻の10世紀頃に多く見られる儀軌類では不空の名がこれほど際立つことは稀のようで、例えば『覺禪鈔』「施諸餓鬼」と敦煌文獻BD5298『呪食施一切面燃餓鬼飲食水法』では、ともに不空譯本を所依としながら、『覺禪鈔』では不空譯を明示し原文を尊重して書き換えを最小限にとどめているのに對し、敦煌本では不空三藏には觸れておらず、また原文にも大きく手が加えられているという差がある¹⁸。これを社會層の差と捉えることも可能であろうが、筆者は

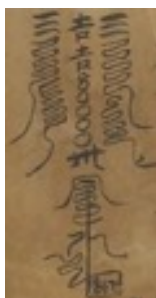
¹⁸ 拙稿「敦煌的施餓鬼法與日本藏《覺禪鈔、施諸餓鬼》——BD5298《呪食施一切面燃餓鬼飲食水法》並《結壇散食迴向發願文》解題附校録——」、『出土文獻研究視座與方法』第6輯、國立政治大學中文系、159-182頁、2017年。

日中間の差もあろうかと捉えている。

さて、續いて上記敦煌寫本3點につき、内容上の違いを見てみよう。というのは先にも言うように、この3點は題名を同じくし、所依の經典も同じで根本呪なども共通しているが、長短ばかりではなく、讀誦される呪、記される符印、條法の目的に至るまで少しずつ異なっており、當時の信仰の状況、道教や民間信仰との混淆が見られているからである。

P.2602は、開元六年(718)沙州敦煌縣神泉觀道士の願文が残される『無常秘要卷第二九』の背面に記されている。『觀世音菩薩符印一卷』の首題を残し、十方大將の勸請に始まる。後述のS.2498と一致するが、S.2498と比べるとやや短く簡略である。その形式は『靈寶無量度人上品妙經』卷之七「顯瑞符應品」のような道教の十方神王を勸請する行事にもよく似ており、同時代の儀禮における道教との混淆が注目される。その後、『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』、『心呪』、『心中心呪』が續き、そのあとには『如意輪王摩尼拔陀別行法印』が續く。ここでは五種果報について述べた後、「爾時世尊放大光明照曜(耀)三千大千世界悉皆金色。爾時觀世音菩薩承佛如來神力，即於佛前而說咒印曰。」として世尊の前に現れた觀音が5つの民を益する符印を紹介し、さらに朱書きの佛道成就のための符印7點を紹介する。この『如意輪王摩尼拔陀別行法印』の部分はP.2153にもあるが、初めの5點の符印は見られない。

紙幅の関係もあり、ここでは例として初めの5點の符印のうち一點のみあげておく。



府(符)主利官益算，如市祿人相愛。汝帶之，
自取人愛欲。帶之大吉。

その後、また符印はまるで異なるもので後半は書きかけであるかのようで、符印の題名と銘文を多く残すが、後半は符印を書き入れる空白が残されている。

P.2153は、前闕ながら、像の配置、條法の概要、壇の莊嚴と香などの支度について述べられるが、勸請の部分はない。次に十一の印と四の呪について順に説明がある。そして、根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』、『心呪』、『心中心呪』が續き、『如意輪王摩尼拔陀別行法印』として「爾時世尊放大光明照曜(耀)三千大千世界悉皆金色。爾時觀世音菩薩承佛如來神力，即於佛前而說咒印曰。」の文言の

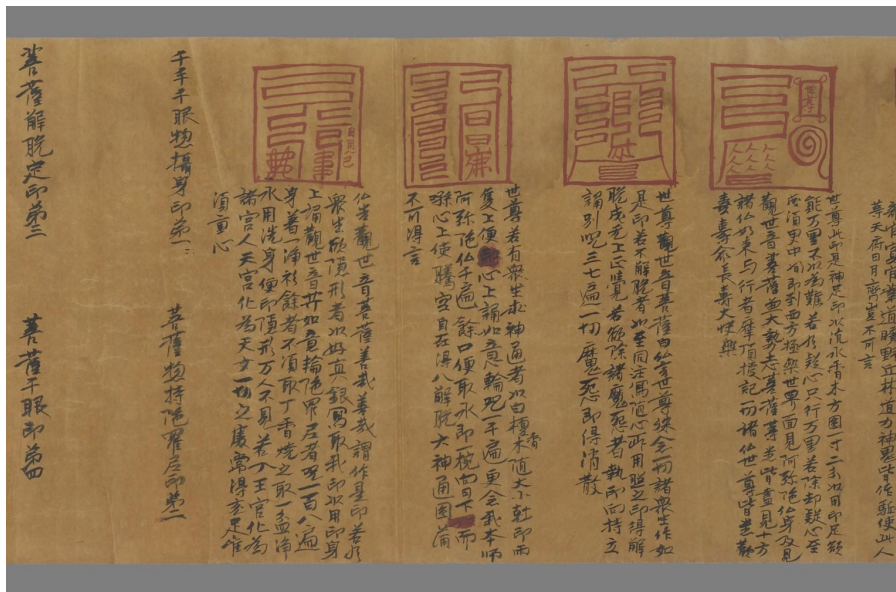


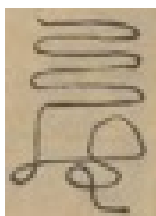
圖 1 : P.2602 該當箇所

後ろに 17 の符印が並べられその功德についての説明がある。その内容は主に佛道の成就である。そのうちの 1 例を下に挙げておく。



世尊 [曰]：“若有眾生求神通，即以白檀香木剋印，隨大小作之，用其印剋取兩隻，便印心上誦如意輪咒一千遍，更念我本師阿彌陀佛千餘口，便取水一椀向下而嚙心，便即騰空自在，具八解脫六通圓滿，不可具言。

そして『眞檀摩尼別行法呪文』、『縛鬼呪』などがこれに続き、続く『七千佛名神符』では 30 点近くの符印が残される。その内容はやはり主に邪鬼を祓うもの、様々な病氣や健康、出産にかかわるものと中心とする。30 数点のうち、1 例を下に挙げておく。



去一切神鬼，取大神效。吞之帶並吉。

ここに言う『七千佛名神符』は、P.2558『佛說七千佛神符益算經一卷』との題名上の一致が見られるが、少なくとも符印の上での一致は少ないようである。

S.2498 は、最も長幅でより多くの内容を残している。P.2602 と類似する勸請から始まるが、内容はより詳しく、勸請した十方大將を讃嘆する陀羅尼もある。そのほか天王、童子の陀羅尼が多く記載されている。根本呪『觀世音菩薩如意輪陀羅尼章句呪』で2回讀誦され、『心呪』、『心中心呪』が續くなど儀禮の中心となっている。そのほかは全體的に驅鬼、降伏を目的とした陀羅尼が多い。最後に P.2153 の『七千佛名神符』と一致する 30 點近くの符印が並べられその功德について説明がある。以下に 2 例を擧げておく。



金剛童子隨心印：以白檀香木方剋一寸三分作，卽之(疾)病。



須痢吞之。

寫本全體としては、この後『大悲壇法別行本』、『小睡陀羅尼』が續く。これらを總じて、三者三様ではあるが、それぞれに關わる部分を持っていると言える。

題名も S.2498 と P.2602 では同じ『觀世音菩薩符印』とし、初めの勸請と陀羅尼の部分で行事作法が一致していながら、その後の儀禮内容が全く異なるものに變えられていることは大變興味深い。まさに『大藏聖教法寶標目錄』に「誦者除災集福，消罪愈病，五無間業皆得清淨，百千種願悉得如意，降伏鬼神，見佛菩薩，資具豐足色力安盛，種種呪藥護摩等法。」と言われるほど様々な目的で用いられていたことを表すものであろう。

以上の内容は、日本で行われていた勸修寺本『覺禪鈔』六三『如意輪觀音法』とは全く内容を異にするものである。また S.2498 では『小睡陀羅尼』のような眠氣覺ましの眞言までが記されるなど、行事作法にかなりの自由度があったと見られ、中土の廣い社會層では儀禮が「動態」であって、變化しやすいものであったこともここに推測できる譯である。

第四節 小結

筆者は、佛教、道教、民間信仰の混淆の實態をより詳細に讀み解くために、敦煌文獻を中心として符印とそれに關する儀禮の記録を残す文獻について収集と檢討を行っている。

特に筆者が主とした視點として考えている言語、文字的視點から本稿で扱ってきた寫本を見た場合、まず注目されたのはこうした文獻には俗人が稱える陀羅尼が多く見られている事である。例えばS.2498では『小睡陀羅尼』などのごく短いものではあるが、明らかに俗人が讀む爲の梵文を漢字で音寫した陀羅尼が見られている。これは當然ではあるが讀み上げると梵語のように聞こえるもので、漢語としては理解できない文言である。上にも紹介したP.3835にも同様に『小睡陀羅尼』が見られるが、同寫本では更に犬除けの『禁狗呪』など興味深い陀羅尼も見えている。漢語で書かれ「急急如律令」で終わる呪は敦煌でも多く見られるが、敦煌の漢人の在俗佛教信徒が、これに類する様々な梵語或いは梵語に似た呪を唱えていたという實態は、中土における翻譯語の發展段階、さらには道教との差別化を考える上で興味深い點と言えよう。

次に中央と周縁という視點から見た場合、佛教での符印の使用は中央では必ずしも容認されていなかったことが解った。現存の『大正新脩大藏經』などでは符印を残す文獻も見られるが、多くは日本にのみ残される經典で、必ずしも規範的な文獻ではないことが疑われた。寫本時代の經典類には中土中央の規範的な文獻ではないものが共に流入する可能性は排除できず、確かにこれらを一律に扱うことはできない。日本の文獻が、例えば符印を伴うなど敦煌文獻としばしば類似點を有することは、こうした點から見ても重要であろう。ただ、中土で普及する文獻と日本に伝えられるものでは當然差異があることも注意しなければならない。本稿で扱った如意輪觀音脩法でも、所依の經典の一部が伝えられていなかった爲か日本と敦煌ではかなりの違いが見られていた。なお日本の『覺禪鈔』如意輪觀音脩法に關して言えば符印の使用は見られなかった。

また、敦煌文獻から窺い知れる中土の廣い社會層では、符印とともに脩法もかなり自由度を以て變化していることが解った。敦煌本を含む中土の廣い社會層においては、同じ經典に基づきながら、國家的安定を目的とするより庶民層の好む病氣平癒、益算を目的とするものが多く見られ、また恰も目的に應じて多彩な眞言を加えるなど、バリエーションを以て展開していた實態を知ることができた。この點は日本の『覺禪鈔』の脩法でも複数の儀軌を残すものがあり、同様のことが言える。ただ、より廣い社會層で用いられていたと見られる敦煌文獻からは、變文などの文學文獻でも同じであるが、より多彩な變形をしていたという實態があることがわかる。

圖像的視點から見た場合、まず符印の字形という點で興味深い實態が見えてくる。漢字を振った符印の使用という單純な仏道混淆の狀況とも見えるが、基本的に道教のものと類する形を用いながら、それが佛教のものであることを明示する

ために例えば「佛」を想起する「弗」の字形を振ったもの、或いは明確に「佛」、「世尊」、「阿彌陀」、「觀世音」などの文字を組み合わせるなどされるものが多いことがわかる。また、日本の『覺禪鈔』で梵字自體が多く用いられるのに比して、敦煌本の儀軌類で梵字を用いている例は明らかに少ないが、『七千佛名神符』等に見えるように全く漢字の要素を持たない符印が使用されていることも一応記憶しておきたい。つまり、誤解を恐れずに言えば、佛教側の符印には、漢字を基調とする道教的な符印に佛教を想起させる文字を加えるか、全く漢字の要素を持たない符印を好んで用いる傾向が見られるということである。日本の文獻として参照した『覺禪鈔』は勸脩寺の僧覺禪の記したもので、敦煌文獻が俗名を持つ在家信者などが記したものとすると社會層の差異も考慮しなければならず、單純に比較はできないが、とはいえ、こうした字形、圖像に対する嗜好の差に中土と日本という兩地域の人々の差異が見えていると言えるかもしれない。

そもそも、符印は土着の信仰の中で漢字を振って作り出され、特殊な職能者のみに扱われる「神」の文字と認識される記號である。それに伴う呪文もまた「神」に通じる言葉でなければならない。その爲、シンボリックに表される符印や呪文の類は、信仰の數だけ無數に作り出される可能性があると言ってよい。そしてシンボルであるだけに他者と異なるものでなければならず、こうした中で宗教、信仰間の差別化が表されてきたと考えるよいであろう。ただ、理論的にはそうであっても、同じ文化圏に屬するものは近似する形を求めるに違いない。廣い社會層において、民衆層や周縁地域などは特にそうであろう。かくて、同じ言語的、圖像的感性持つ文化圏ではそうした點から混淆が進み、それとは異なる言語的、圖像的感性持つ文化圏では異なる形となって表れてくるということなのであろう。中土における敦煌文獻と、道教が體系的に入っていない日本の文獻と比較した場合、當然異なる形となって表れている譯である。

(作者は廣島大學大學院綜合科學研究科教授)