

『地蔵大道心駆策法』における鬼

伊藤 真*

はじめに

本論では、武周王朝期頃に中国で撰述された「偽経」とされている地蔵經典、『地蔵大道心駆策法』（1巻、T20, No.1159A）の特徴を考察する。本經典は陀羅尼が説かれるなどいわゆる「雑密」的な特徴を持つが¹、内容の中心は地蔵菩薩が悪鬼の駆策法を説くという特異なもので、道教的な色彩が濃厚であることが指摘されている。中国で流布した地蔵經典の多くは今日の文献学的研究では「偽経」と考えられているが、本經典に「偽経」としての特徴があるとすればどのような点か、併せて考えてみたい。この經典における鬼をめぐる教説を見ていくことで、その特徴を浮き彫りにし、中国仏教史における「偽経」成立の意義を考える一助としたい。

1. 中国における地蔵信仰と地蔵經典

中国における地蔵信仰がいつ、どのように発生したか詳細は不明である²。塚本善隆氏による龍門石窟の造像例に関する研究によれば、地蔵菩薩の造像例は北魏時代には皆無で、唐代の麟徳元年（664）を嚆矢として高宗・武則天時代に作例が多い。速水侑氏はこれに敦煌でも唐代以前の地蔵壁画が存在しないことを併せて指摘し、中国の地蔵信仰は7世紀に発達したと述べている³。

經典の面では、地蔵菩薩が一定の役割を果たすものとしては北齊・那連

* 東洋大学非常勤講師。

提耶舍訳『大方等大集經須弥藏分』(T13, No. 397)があるが、単行したものとしては一般に北涼・失訳とされる『大方広十輪經』(8巻、T13, No. 410)が最も早い事例だろう⁴。この經典は法經『衆經目錄』(594年)、費長房『歷代三寶紀』(597年)で失訳として記載され、三階教の信行が依用したことから、少なくとも6世紀末には中国で流布していた。ただし、「普仏法」「普敬」を説く三階教では地藏菩薩を単独で信仰することはなかったようである⁵。さらに北涼訳という点については、『開元釈教録』(730年)、『貞元新定釈教録』(799年)に「失訳人名、今附北涼録」とあるが⁶、Zhiru Ng氏は唐代に創作された説だと指摘している⁷。この經典は玄奘によって『大乘大集地藏十輪經』(10巻、T13, No.411)として新たに訳出されているから、『大集經須弥藏分』と並び中国国外から流伝した漢訳地藏經典と見做せるだろう⁸。唐代にはまた、隋代に「偽經」とされた菩提燈訳『占察善惡業報經』(2巻、T17, No. 839)が『大周刊定衆經目錄』に「正經」として記載された。木輪という小道具を使って業報を占う經典である⁹。さらに、実叉難陀訳とされるが成立事情が不明で「偽經」ともされる『地藏菩薩本願經』(2巻、T13, No. 412)も、唐代成立の可能性も考えられる¹⁰。この經典は母親を地獄から救う地藏菩薩の前世譚が有名で、現代でも「孝道」を説く經典として中国や台湾で広く信奉されている。以上の三部の經典は先行研究ではしばしば「地藏三經」呼ばれて重視されてきたが¹¹、このように經典の面からも、武周王朝期を含む唐代における地藏信仰の発展を窺うことができる。

本論で検討する『地藏大道心驅策法』は、やはり武周王朝期頃の成立と考えられる。その点ではまさに中国において地藏信仰が高揚していた時期の經典として、その教説の検討は意義があるだろう。また、内容的に共通点の見られる陀羅尼文献などの地藏經典も併せて検討したい。

2. 『地蔵大道心駆策法』とは

2-1. 『地蔵大道心駆策法』の成立

2-1-1. 『地蔵大道心駆策法』流布に関する資料

『地蔵大道心駆策法』は大正新脩大蔵經20卷（密教部。T20, No. 1159A, 652c-655a）に記載されている。底本は大日本統蔵經所収（第一輯第三套第五冊）のものだが、寛治元年（1087年）に比叡山首楞嚴院にて書写された原本を、享保3年（1718年）に書写・校訂したものである¹²。本經典は訳者、訳出年代とも不明だが、遼代の非濁『三宝感應要略録』に「出地蔵大道心駆策法等文」として、本經典に出る高提長者の話が「喬提長者物語」として収録され、宋代の常謹『地蔵菩薩像靈驗記』（989年編）にも「居士李信思奉地蔵免鬼難記」の中で同じエピソードへの言及がある¹³。したがって、10-11世紀には中国でも流布していたことになる。

2-1-2. 『地蔵大道心駆策法』と則天文字

この經典のもう一つの大きな特徴は、大正大蔵經では經題が『**空圀**大道心駆策法』となっていることだろう。先行研究では、いずれも「**空圀**」は「地蔵」の則天文字だとし、この經典の成立時期を推定する根拠としている。真鍋広濟氏は「道符の事柄や、西国三月一日、為初年、東次毘漢国、正月為初年などの句のある所から、又此の經題の**空圀**大道心駆策法とある文字から考ふるに、唐代に於いて仏教と道教との混化した結果としての産物」ではないかという『仏書解説大辞典』（神林流浄氏）の説を紹介した上で、「書名をはじめとしてその形態および内容より…少なくとも中唐までには撰述されていた」と推測する。また、長部和雄氏もこれらを則天文字として「則天時代の成立であることを疑いえないように思う」とする。ただし、大村西崖氏は「蓋當時之作歟、頗可疑焉」と、則天武后時代の撰述説に疑問も呈している¹⁴。なお、神林氏は經題の「**空圀**」の文字を中国撰述説の根拠とするが、經題に当時の特殊な文字が使われていても内容まで唐代中

国の創作ということにはならない。むしろ神林氏も指摘するように、インドと中国の暦上の正月の違いを述べた「西国三月一日、為初年…」を根拠とすべきだろう（これも訳者や後代の加筆の可能性は完全には排除できないが）。

則天文字は戴初元年（690年）の12文字を皮切りに、中宗が即位した神龍元年（705年）2月までに17乃至19文字が制定されたとされ、常盤大定氏は新字のすべてが仏典書写に用いられたという¹⁵。しかし、先行研究で確認されている則天文字の中に「𑖀」は含まれるが、「𑖁」は含まれていない。長部和雄氏は、この文字はおそらく「此の経文に出ているのが唯一の実例であろう」と推定し、この文字がこれまで研究されてこなかったのは「内典に不案内な」東洋学者たちが気づかなかったのだらうと指摘している。ただし、この文字が正式に制定された則天文字かどうかは不明である。蔵中進氏は武則天が改元（戴初元年 [689] から聖暦元年 [697] の改元まで）や記念碑の造営（証聖元年 [695]）などをきっかけに新字を制定していったと推定しているが、その証聖元年から4年を費やして訳出された唐訳80巻『華嚴経』に対して、武則天はみづから序を記した。『華嚴経』について「斯乃諸佛之密藏」（T10, 001a）と述べる一節があるから、この序文に当初もし則天文字が使われていたとすれば、「𑖁」の文字も使われていたのだろうか。

一方、別の可能性も考えてみたい。関悠倫氏は『釈摩訶衍論』の呪に則天文字に類似した独自の文字が複数使用されていることを指摘する中で、それらには「則天文字から着想を得て創作された文字もあると見做せる」とする。そして「陀羅尼といった摩訶不思議な象徴文字に魅せられた釈論作者が、それを意識した中国圏内には無い言語を提示することで、インド成立を強固にするため活用したように見える」と推定している¹⁶。

先行研究はいずれもこの『地藏大道心駆策法』を中国撰述とするが、その根拠として、この經典が極めて道教的な内容を豊富に含んでいる点も挙げている。例えば尹富氏はこの經典が「神呪的な行法の中に多くの道教的

な書符厭勝之法」を含んでいるため、「中国国内の偽撰であることは疑い無い」としている（「書符厭勝之法」とは護符を書いてまじないによって悪鬼や災難を除く行法）¹⁷。

道教では周知のように、悪鬼の類を退ける方法として、文字のような不思議な図形を記した符（呪符・護符）を使ったり、呪文などが使用されるが¹⁸、それは言葉や文字に超常的な霊力を認めるものだと言えるだろう。のちに見るように、武則天は仏教の中の道教的なものを排除する政策を採ったが¹⁹、それは逆に唐代の道教流行を物語る。また、武則天が「元号に対して一種の呪術的信仰」を持っており、さらに「則天武后一流の文字観、文字信仰が伺われ、それが則天文字制定の直接的動因の一であったことはまちがいない」と、蔵中氏は指摘している²⁰。つまり武周王朝時代には道教およびそれと相通じる呪術的な信仰および文字観念が見られたと言えよう。そうであれば、先の『釈摩訶衍論』に含まれる独自の文字に関する関氏の指摘と併せて考えれば、『空圀大道心駆策法』の「圀」（蔵）の文字も、必ずしも則天文字ではなく、ある種の霊力を期待して作成された「則天文字に類する」文字だったとしても不思議ではない。もしそうだとすれば、この文字は関氏が『釈論』について推定したごとく經典の「インド成立」を偽装するためではなく、むしろ中国国内のニーズやトレンドに応じて導入されたとも推測できるだろう。ただし、『釈論』では則天文字に類する特殊文字は呪の文言の中で使われているのに対し、本經典では経題だけである。

2-1-3. 『地蔵大道心駆策法』と『仏説地蔵菩薩陀羅尼經』

『地蔵大道心駆策法』は大正大蔵経で2ページ半ほどの短い經典である。經典番号No. 1159Aとされ、あたかも次に収載されているNo. 1159B『仏説地蔵菩薩陀羅尼經』と同本異訳のような形になっている。長部和雄氏も両者を比較して「B本に反して、A本の方は全篇著しく道教風である」と述べているが、両者は全く別の經典と見るべきだろう。というのも、大正

大蔵経で5ページの分量の『仏説地蔵菩薩陀羅尼経』は、最後の二十数行を除いて、大部分が北涼・失訳『大方広十輪経』の序品の全体と「諸天女問四大品」の冒頭3行をそっくり引き写したに過ぎないからである。なお、残る最後の二十数行には「…疾病困苦鬼魅所著者…至心誦持此呪」「若有受持讀誦此經陀羅尼呪、有飛尸伏注鳥鳴百怪一切諸惡悉皆消滅」(T20, 660a)などと、『地蔵大道心驅策法』にも類似した道教風な内容も含まれている。だが、仏が阿難に三聚淨戒や五戒、懺悔、發菩提心を説くなど、説相は大きく異なっている。

『仏説地蔵菩薩陀羅尼経』が『地蔵大道心驅策法』の同本異訳ではなく、大部分が『大方広十輪経』の引き写しであることは、従来の先行研究ではあまり重視されていない²¹。その中で、Zhiru Ng氏は『十輪経』の引用のあとの付加部分に注目し、『仏説地蔵菩薩陀羅尼経』が『十輪経』を、地蔵信仰の(呪の使用など)儀礼的側面を打ち出した經典に変容させたと指摘し、地蔵經典の發展史的な意義を認めている。一方、尹富氏は『十輪経』からの陀羅尼の引用には文字の錯誤が多いとし、しかも中国の経録や、中国へ求法した日本人僧の請来目録類にも見られないことから、『仏説地蔵菩薩陀羅尼経』は日本人が「偽造」した可能性を指摘する²²。

いずれにしろ、『地蔵大道心驅策法』と『仏説地蔵菩薩陀羅尼経』とは、共通の經典番号を付すほど密接な関係にある經典だとは考え難い。

2-2. 『地蔵大道心驅策法』の概要

次にこの經典の概要を述べる。説所は靈鷲山の仏の説法の座であるが、毘富羅山下へ遊行していた地蔵菩薩が「騰身」して如来のもとへやって来る。「高提長者」の家の付近を遊行中に、下記のような事態に遭遇したというのである。

其長者家内、被諸惡鬼奪其精氣。其家有五百人、並皆悶絶而不覺悟。
經于旬日時、地蔵菩薩見是事已、即作是念言。「實可苦哉、實可痛哉。

世間有如是等不可說事。我愍此衆生而作救濟。」(T20, 652c)

そこで地蔵菩薩は「唯願世尊、許我說此救濟之法、令諸惡鬼除伏於人、令諸行者隨意驅使、復令長者還得如故」(T20, 652c-653a) と、救濟の法を説きたいと願い出て、許可を得て次のように説き始める。

世尊、我今有一神呪。能去邪心。復能驅使諸惡鬼等、令一切衆生悉皆通達。若修行人被諸魔惱者、當作我此法不違。一切鬼神若欲驅使、隨意所須一一當辦。若誦此呪及此法者、三日三夜令得成就。世尊、若有人發意驅役除去災禍、欲知未來事者、及通宿命智自然智、具此三、又令未合者令合、未安者令安。若修行人在家出家、隨所住處作此法無不成也。(T20, 653a)

冒頭部分だけでも、この經典が特異な内容であることがわかる。まず高提長者の一族500人が「被諸惡鬼奪其精氣…並皆悶絶而不覺悟」ということがすでに異常事態であるし、それを救う法を説く許しを得るために、地蔵菩薩が仏の説法の座に「騰身」してくる。このあと地蔵菩薩は、「能去邪心。復能驅使諸惡鬼等、令一切衆生悉皆通達」という「神呪」を知っていると述べてその経緯を語る。それは、無量の過去世に「灯光王」という仏が滅度したのちの像法の時代に、凡夫地にあった自分は「衆生被諸惡鬼所惱、如彼長者家無異也」という事態を目にし、「善解道術」の「一仙人」に「彼仙方法」を学び体得した、というものだ。さらに、呪を唱えて地獄の衆生の苦しみをしばし止めるなど、神力を示して仙人から「授記」を受けたという。

須知萬里消息善惡。又一切惡鬼並集我所、依師法教調伏其心令發道意。復誦此呪、於須臾間一切地獄受苦衆生各乘²³蓮華、諸苦停息。爾時仙人見我得如是神力、與我授記而作是言。「汝於無量無邊世、佛與授記。

名曰地藏。於五濁難世中人天、地藏常化身救度衆生、令出災難」。彼仙與我授記、心更精進修行此法。(T20, 653a-b)

そして今、高提長者一族の窮状を見て、「若修行人作此法者、隨意諮受。…諸鬼一時盡現、隨意所使、如我作法等無有異」と勧めて、まず「南謨那羅三婆陀耶俱留婆摩糝都滿 娑婆訶」との呪を説く(T20, 653b)²⁴。その後の詳細は次節で検討するが、地藏菩薩は各種の香の調合、地藏の名の称名、「召諸鬼名」「使促鬼」の方法や「書符」の法など、「患鬼」「鬼魅病」などの対処法を縷々説いていく。そして最後に四十種の「朱沙書符」の法を説き、これによって「外親近五族、並得悟無生法忍、各騰身而去」(T20, 655a) ことができると説く。

すると精気を取り戻した高提長者が「種々飲食」で仏を供養しに靈鷲山へやって来る。そして「なぜ我々は突如蘇ったのか」と問うのに対し、仏がいきさつを語る。最後に、「是長者等聞法歡喜、久得羅漢、騰身而去。爾時四衆身處空、空中頂禮佛足歡喜奉行」(T20, 655a) というスペクタクルなシーンでこの經典は幕を閉じる²⁵。

3. 『地蔵大道心驅策法』における鬼

『地蔵大道心驅策法』では、高提長者一族が「被諸惡鬼奪其精氣。其家有五百人、並皆悶絶而不覺悟」という事態に陥ったことから、地藏菩薩が惡鬼の「驅策法」を説くことになった。本節ではこの「惡鬼」を手掛かりに、(1)中国の儒仏道の鬼神観について予備的な確認作業をした上で、(2)本經典の道教的な表現について具体的に検討したい。

3-1. 『地蔵大道心驅策法』の道教的な表現と密教的な内容

この經典の冒頭と末尾には、地藏菩薩や高提長者らが「騰身」という記述がある。仏の説法の会座へ他方世界から諸菩薩衆が「來詣」するこ

とはほかの經典でも見られる。だが、「騰身」という用語が三度も使用されているのは特殊な感じがする。「騰身」とは、例えば道教經典『元始天尊說十一曜大消災神呪經』の神呪に「得馭飛霞 騰身紫微」（「紫微」とは天帝が住む紫微宮）と言うように、道教の仙人を思わせる用語でもある²⁶。唐代の仏教者の資料でも、例えば『古清涼伝』には道術を体得した聖者が仏僧たちの目の前から「騰空而去」（T51, 1094b）といった表現を見ることができる²⁷。『地藏大道心驅策法』では地藏菩薩が「道術」に通じた「一仙人」に呪（すなわち陀羅尼）を含む「彼仙方法」を学んだと語るから、道教的な色彩は顕著である²⁸。

ただし、のちに見るように本經典には「騰身」以外にも道教的な色合いの濃い用語が頻出する一方で、陀羅尼を説くことはインド伝来の呪法であり、ただし呪文的なものによる悪鬼への対処はどちらにも見られるものである。この經典には中国的・道教的なイメージの強い要素とインド的・密教的な要素と、いずれにも共通する要素が混在する。この点、長部和雄氏は（『不空絹索陀羅尼經』を例に取り）、「呪仙・諸仙衆・持呪之人・仙人」などの名称について「呪や仙だけでは、道・密の区別は全く困難である」と述べ、「騰空・昇空・隱形など自在自由の業」なども道教・密教双方の經文に共通するため、由来を区別することは無理だと指摘し、「道教色といっても、それはインド密教の内容と全く同質のものが多いから、議論はなかなかむづかしい」と言う²⁹。傾聴すべき指摘であり、本論でも留意して考察を進めたい。

3-2. 中国の儒仏道における鬼神観

続いて中国の儒仏道三教の一般的な鬼神観を、先行研究を手掛かりに概観しよう。

〔仏教の鬼神観〕

仏典では一般に、いわゆる天龍八部衆の類を「鬼神」と呼ぶことがある

(強いて分ければ天部が「神」で、人天以外の欲界の衆生の一部が「鬼」)。儒仏道三教に於ける鬼神観を比較した道端良秀氏の考察によれば、中国仏教では「鬼神」のうちの夜叉や鬼や餓鬼など「鬼」(原語はpiśāca、餓鬼はpreta)に重点があり、「危害を加える悪鬼が主であるが…仏法護持の善神」もいるという³⁰。その善神には夜叉や鬼王が含まれることもある。大乘經典では仏の説法の会座に連なる菩薩や衆生の一部として、「善神」としての鬼神が登場することは周知のとおりだろう³¹。

仏典における鬼神観は善悪混交し、地藏經典でも『地藏菩薩本願經』『閻羅王衆讚歎品』に「悪毒鬼王」という鬼王が眷属を引き連れて登場する。この恐ろしい名前の鬼王らは「或利益人或損害人、各各不同」だが、わずかな香や華や經典の一句一頌で仏菩薩像を供養する「修毛髮善事」の男女を見れば、「敬禮是人如過去現在未來諸佛」というから「善神」である³²。さらに、悪毒鬼王の眷属の中に主命という鬼王がいて(この鬼王は後にも再度検討する)、お産の時や臨終時に人が遭遇する「悪鬼及魍魎精魅」や「諸魔鬼神」から守護することを誓う³³。

このような仏典に於ける鬼神のあり方に対し、後述するように、『地藏大道心駆策法』では基本的に鬼神は邪悪な存在として「駆策」の対象であるが、最終節で述べるとおり、やはり単純な悪鬼というわけでもないのである。

〔儒教の鬼神観〕

次に、中国古来の鬼神観はどのようなものか。道端氏は儒教では鬼とは死者に名付けるものである」とした上で、『礼記』祭儀篇のよく知られた文言を挙げる³⁴。

氣也者神之盛也。魄也者鬼之盛也。合鬼与神、教之至也。衆生必死、死必歸土。此之謂鬼、骨肉斃于下、陰為野土、其氣発揚于上、為昭明。

この「魂魄二分論」は道教文献にも見ることができるが、欧米の研究者からは近年、これを中国人古来（または固有）の「たましい」（soul）の觀念とすることに異論を唱えている。「魂魄二分論」は陰陽の觀念に基づくエリート層の学術的な理解にすぎず、民衆一般はそれほど明確な区別はしていなかったというのである。そして一般に死者の「たましい」（単数であれ複数であれ、儒教の一般的な用語では「鬼」）は人に崇ることがあるという³⁵。中国固有の「たましい」の觀念はあいまいで、Zhiru Ng氏は「魔」と「鬼」の区別も不明確だとし、死後に死体から離れた存在も、邪悪な魔や悪霊も、一般に広く「鬼」と呼ばれるのだと指摘する³⁶。

なお、死者の「たましい」としての「鬼」は仏教文献にも見られる。例えば法蔵の『華嚴経伝記』には、地獄に墮していた葉売りの阿容師の逸話を載せる。阿容師は遺族が『華嚴経』を書写したことで、（死者の「たましい」である）700人の「鬼」たちと共に地獄から救われ、遺族の齋会に現れて、礼拝・懺悔・受戒して去っていったという³⁷。

〔道教の鬼神観〕

最後に、道教の鬼神観はどうか。神塚淑子氏は、中国の「鬼」は死者の靈魂を指すが、山水木石などの魑魅魍魎の類も広い意味で含まれるとし、一方、正邪併せ持つ「神」とその邪の部分を代表する「鬼」は、共に生者に作用する靈的存在（靈氣）だとする。道端氏は鬼神は人間に危害を加える場合が多いとし、道士の役割は「悪鬼神の危害を除去し、人々に幸福をもたらすこと」だという。さらに『地藏大道心駆策法』のひと時代前、その成立の下地が形成されたというべき時代について菊地章太氏は、「六朝時代の人々の考え方のなかには、日常におけるさまざまな災厄は鬼がもたらすという觀念がある。…ここから鬼を制圧すること、すなわち効鬼こそが…有効な手段とされた」と指摘する³⁸。

一方、横手裕氏は「鬼神とは基本的には人が直接知覚しえない靈的超越的存在を指す語であり、原則として鬼とは人が死してなる靈魂、神とは天

地の自然神をいう」とする。さらに『周礼』の「天神」「地祇」「人鬼」の天-神・地-祇・人-鬼の対応を示し、道教ではこれが「仙・人・鬼」の三部世界観になるという。なお、小林正美氏によれば、「仙・人・鬼は罪の有無によって生存の形態が変わる。人が罪を犯して死ぬと鬼になり、鬼になっても罪が消滅すれば、また人になり、さらに善行を積みば仙になる」という。この点は『地藏大道心駆策法』の鬼の觀念にも関わるので、のちに見ることにする³⁹。

以上、儒仏道三教における鬼神觀を概観した。その様相は複雑で、当然ながら本論の短い要約で尽くされるものではない。しかし今は上記の概観をふまえて、『地藏大道心駆策法』に於ける鬼神觀に考察を進めていきたい。

3-3. 『地藏大道心駆策法』に於ける鬼

〔被諸惡鬼奪其精氣〕

『地藏大道心駆策法』では「被諸惡鬼奪其精氣。其家有五百人、並皆悶絶而不覺悟」という事態から地藏菩薩の教説が導かれるのだった。地藏菩薩は「南謨那羅三婆陀耶俱留婆摩糝都滿 娑婆訶」という陀羅尼（經文では「呪」と呼ばれる）を説き、地藏の名の称名に続いて、五種の香を用意して「此香召諸鬼名、曰『那邏速那邏速』」（香を使い、鬼たちの名を呼んで召し、陀羅尼を唱える）ことを説く。この陀羅尼や短い呪文を何百遍と繰り返し唱えると、三日目に「世間一切諸鬼神等」がぼんやり姿を現す。さらに種々の行法を繰り返すと鮮明に顕現し、最後に「咄咄。汝何人至此。我有神呪能除惡鬼。若不除降伏、須臾即死。咄咄。」(T20, 653b-c)と迫ると、鬼は怖畏を生じてこう述べるという。

大士、我是鬼身。受報極重、恒相惱亂一切衆。伺求人短、常噉衆生血
肉、未曾暫停。今、蒙大士以此威力攝我、至此令發道心。我將此身碎
爲微塵、報大士恩亦難得盡。唯願大士、爲我說滅罪之法、轉此惡身。(T20,
653c)

この鬼は「受報極重」のために鬼となっているというから死者というより異類の衆生だが（この点では仏教的である）、「召鬼」されて顕現する点では道教的な超常的存在だ。名を呼んで香によって召すのは、道教の神を招く技法の一つである⁴⁰。だがここで召されるのは「恒相惱亂一切衆。伺求人短、常噉衆生血穴、未曾暫停」という恐ろしい災いをもたらす悪鬼であり、道教で恐れられ、道士が降伏すべき悪鬼に近いイメージである。このほかにも「若人患鬼氣者」「若行人治患鬼魅病者」（T20, 654a, 654b）と、悪鬼による病への言及があり、こうした現世の身体的な関心も道教的だと言えるかもしれない⁴¹。

実際、「被諸悪鬼奪其精氣」や上記の一節に極めて近い文言が道教經典にもある。例えば唐宋頃の成立と考えられる『洞玄靈宝上師説救護身命經』に言う――。

師告弟子族姓等、於我去之後五百世中、一切衆生當惡鬼衆邪蠱道、奪人精氣、求人長短、橫來殺者。…汝等一心讀誦之者、諸魔鬼神不敢迴視、此經神力、亦復如是。是人所住之處、受此法典、常當守護、晝夜不離其四面、擁護是人、衆魔惡鬼不得奪其精氣、不得橫來絕命、不得橫來擾害、不得求其長短、不得觸厭、令毒不行。（DZ179、洞玄部本文類、『洞玄靈宝上師説救護身命經』 p. 1a-2a, 4a-b.）

この道教經典は、上師が昇天した後の五百世に衆生が「悪鬼衆邪蠱道」の災いを受けるが、この經典の読誦でそれを避けられるとするなど、仏教の影響が窺える⁴²。しかしこの經典は繰り返し「衆邪悪鬼」「諸魔神」「魍魅」などの邪性に言及し、「奪人精氣、求人長短、横來殺」といった悪鬼の姿もそうしたこの經典全体の鬼神観から見べきだろう。そして『地藏大道心駆策法』の類似の文言にも、その背景としてこうした道教的な悪鬼のイメージを取取できるのではないだろうか。

ただしZhiru Ng氏によれば、悪鬼の類が“vital warmth” (*ojah*) を奪う「奪

精気」に類似のケースは、インドの大乗仏典にも見られるという⁴³。さらに、Christine Mollier氏の指摘によれば、怨人による呪詛に言及する仏典では、しばしば呪詛人は悪鬼と結託して鬼病をもたますが、その代表的な症状は痴呆状態（dementia）だという⁴⁴。『地藏大道心驅策法』には道教的な鬼神観があることは確かだが、単純に「道教の要素を取り込んだ」と断じて済ますのでは不十分だろう。

〔驅使諸惡鬼〕

『地藏大道心驅策法』では、地藏菩薩は先述のとおり「世尊、我今有一神呪…復能驅使諸惡鬼等、令一切衆生悉皆通達。…一切鬼神若欲驅使、隨意所須一一當辦」（T20, 653a）と説く。ここで注目したいのは「驅使諸惡鬼等」および「一切鬼神若欲驅使」の文言である。悪鬼は「驅使」するのではなく「驅除」「驅逐」、あるいは折伏し改心させるべきものではないのだろうか？ 経題の「驅策法」も「驅使する方法」という意味である。ここにも道教的な鬼のありかたが投影されていると見ることができる。

Zhiru Ng氏は本經典の地藏菩薩の教説が「招鬼」「見鬼無畏」「使促鬼」の三段階から成るとして、これは中世初期の道教儀礼を取り込んだものと述べている。そのルーツは漢代およびそれ以前の治療的鬼神学（therapeutic demonology）と葬送儀礼にあるという⁴⁵。本經典では先述のように、召し出された悪鬼らは地藏菩薩に撰せられて「道心」を發するが、その後でさまざまに「驅使」される。この「使促鬼」を具体的に見ていこう。

『地藏大道心驅策法』には次のような一節もある。

若修行人作此法者、隨意諮受。我到其所爲其集録、諸鬼一時盡現、隨意所使。若行人欲使促鬼、當朱沙書此符。後三印吞帶九枚。然後作法、使鬼迅速處處使促。（T20, 653b, 654a）

道教の世界観では太上老君（老子）、のちには「元始天尊」の支配下に、玄武大帝（北極星）、文昌帝君（文芸神）などのほか、土地神、財神、冥界を司る泰山神などの神々が属しており、鬼神はその神々の「最下位に位置する神」とされる⁴⁶。浅野春二氏によれば、道士たちはそうした神々と「盟約することでさまざまな儀礼を行える」「天界の役人」であり、神々を「使役することができる」。道士たちは「天界の役所の名で命令を出して下位の神々を使役したりする」という⁴⁷。

『地藏大道心驅策法』でもさまざまな目的に鬼が「使促」される。

若行人使鬼令知三世事、召鬼問、須臾即報好惡。若行人入大海採寶、諸惡毒龍惡獸鼉鼉等欲來害者、召鬼與語、諸惡獸等並沒泥、下不更復出。（T20, p.654a）

このほかにも、他人の呪詛に遭ったり、怨賊に迫られたり、飢饉・疫病・劫火・水難・風病、そのほか先に挙げた「患鬼氣」や「鬼魅病」でさえ、「鬼を召して與に語れば」解決するというのだ。このような鬼との関わり方は、通常の仏典では見られない、道教的な特異な要素だと言えるだろう。しかし、これらの鬼は先述のとおり地藏菩薩の教えに「撰させられて」「道心」を発した者である。これを使役するというのはどういうことか。この点は最後に改めて検討したい。

〔その他の道教的な事例〕

前項では鬼の「驅使」「使促」ということから『地藏大道心驅策法』に道教的な要素を見出したが、ここではそのほかに道教的色彩の強い具体的な要素を簡単に見ておこう。

* 唾吐き、歯ぎしり、弾指

地藏菩薩は鬼を召し出す過程のさまざまな作法を語るが、その中に「取

清水向鬼之」(鬼に向かって清水を吐く)という動作や、「作法已欲共鬼語、叩齒三五」(鬼と語ろうと思えば、15回齒をかちかちと言わせる)という動作がある(いずれもT20, 653c)。

前者についてZhiru Ng氏は馬王堆墓出土の『五十二病方』という資料に依り、「叩齒」と共に道教の儀礼的作法(ritual spitting)と同一だと指摘する。呪文を唱える前に唾や息を吐くことは前漢にまで遡る儀礼であり、現在でも道士たちが用いていることをChristine Mollier氏も指摘する⁴⁸。

「叩齒」についてはすでにHenri Maspero氏が興味深い報告をしている。第一に、心臓上の「黄室」にいる体内神を訪ねるには「齒ぎしり2度を7回」繰り返してから呪文を唱えることを挙げる。第二に、齒ぎしりは体内神にとっては天雷と同じであり、ある老人は顎がはずれて常に齒が鳴っていて、体内神が恐れて体外へ出られず、司命が遣わした使者の神も近づけず、老人は数百年生きた、という逸話を挙げる⁴⁹。

なお、本経には下記のような一節がある。

即召前名三呼之、其鬼並來現身。令人怕懼、當現時即誦前呪、□一遍指其鬼、並坐默然無言。」(T20, 653c)

大正大藏經の注によれば、文字の欠落部分は「呪一遍指其鬼」か?とあるが(「呪すること一遍、其の鬼を指さす」)、前の一節からして「其鬼」は次の「並坐默然無言」の冒頭に付いて「其の鬼並びに默然として無言ならむ」となるべきだろう。その場合、「□一遍指」が問題となるが、ここは「彈一遍指、其鬼並默然無言」(または「彈指一遍」と訂正)であれば意味が通じるかもしれない。例えば道蔵洞玄部の『太一救苦護身妙經』では、天尊が呪を唱える前に「閉目、定神、彈指、叩頭」したとある。「彈指」も「手印・手訣」と呼ばれる道教の儀礼に於ける行法の一つである⁵⁰。このくだりの直前には「都撰印」「随心救撰印」という「手印」と思われる行法が具体的な指の運びも含めて語られる。「大母指掌頭指押下節文上」

(T20. 653c) といった表現は道教の「指印」「手訣」も思わせるが、今は筆者には詳細に検討する用意がない⁵¹。

* 書符と吞符

護符の使用は呪文と共に悪鬼などに対処する道教の行法の重要な要素である。『地藏大道心驅策法』でも繰り返し登場する。

- ・先須呪誦後、書符帶之、處處作之、皆盡有驗⁵²。
- ・修法人…見苦病患及厄難者、書符使飛千里報酬死。經一日、書符心上者便得還活。
- ・若作法時、即於年初日、書之無不成也。於其日書千枚□□枚須書、足一年行用也。其符初年日至此日、作之大驗。
- ・此已上四十道符、上二十道、修神符能除一切衰患。若修法人療治衆生病苦、書一千枚符 書之□吞帶、所有惡病惡瘡朱沙書符、向之即差。(以上、T20, 654b-c)
- ・已符書之即効。若無効者、我於如來前、捨菩薩身、代衆生苦。
- ・次下二十道符、有若干數句衰患、若修法人、已朱書之符、帶四十一日、具大神通、得四無礙智。超過生死出於淤泥。
- ・修法人帶至五十日、身小指並放光明、其身自然如淨琉璃內外明徹。(以上、T20, 655a)

護符の類は諸鬼を召し出し、制圧した後、彼らを驅使・使促する段階で使用される。基本は〔驅使諸惡鬼〕の項目で挙げた「若行人欲使促鬼、當朱沙書此符。後三印吞帶九枚。然後作法、使鬼迅速處處使促。」(T20, 654a) である。「朱沙」で符を書くのは周知のとおり道教の基本的な作法であるし、それを呑み込む(体内に携帯する)ことも現在でも行われる行法だ。山田利明氏は、符にはしばしば「勅令」と書かれることを挙げ、これは「最高神からの勅令であり、いかなる神も鬼神も背いてはならないと

いう意味」だと言う⁵³。

道教の神々の世界は元始天尊を頂点に下々の鬼神までのヒエラルキーがあることはすでに述べたが、その世界は現実の世界の官僚制を反映している⁵⁴。このため文書も重要になるわけで、道士は「定められた形式に則って文書を作成し、天界の役所を通して天界の皇帝に当たる高位の神々…に願い事を奏上したり、天界の役所の名で命令を出して下位の神々を使役したりする」のだと、浅野春二氏は述べる⁵⁵。『地蔵大道心駆策法』には残念ながら符の形式や具体的な書法は記されておらず不明だが、上記のような天界のイメージとそれに基づく鬼神観を認めなければ成立しない側面だろう。

以上、唾吐き以下、いくつかの道教的な要素を見てきたが、極めて具体的に道教の行法を説いていると言えるだろう。

4. 『地蔵大道心駆策法』の特徴とその意義

ここまで『地蔵大道心駆策法』における鬼について、主としてその道教的な側面を経文に即して具体的に見てきた。悪鬼による災厄の排除・防止という目的は仏教・道教共通のものだと言える。そのための仏典であるこの経典に、陀羅尼の誦呪や折伏された鬼の発心など、仏教的な教説があることは当然だろう。だがZhiru Ng氏が指摘するように、悪鬼駆策の「招鬼」「見鬼無畏」「使促鬼」の構造自体が道教に由来するだけでなく、本論で見えてきたように、香や叩齒、朱書の護符や吞符など具体的な行法は道教の行法そのものと言ってもよいだろう。ではこの経典のこのような特徴はどのように解釈できるだろうか。

4-1. 鬼神の「駆策」ということ

『地蔵大道心駆策法』のねらいは鬼神による災厄の排除・防止という当時の人々のニーズに応えることだろう⁵⁶。だがそれは単なる悪鬼の制圧や

撲滅ではなく、経題のとおり、悪鬼の「駆策」ということになる。それは最終的には符と、行者と鬼との対話（「召鬼與語」）によって、所期の目的を鬼に命じてやらせることで実現する。その場合、実際に命じるのは地藏の行法を実践する行者であるが、「命令」そのものは地藏菩薩または仏からのものとなるのだろう。すると、駆策法が本来道教の階層的世界観に基づいているということが問題となる。

つまり本来は鬼神駆策の命令を下すのは道教の高位の神々で、それを実際に伝達するのが道士であるはずだから、『地藏大道心駆策法』は道教の世界観のうち、天界の階層的構造は取り入れながらも、その上位の神々を捨象して（仏菩薩に入れ替えて）、下位の鬼神たち（および道士）の部分だけはそのまま取り込んだ、ということになる。

だがこの経典のそのような世界観は不思議にも（とすべきだろうが）、六道の衆生が暮らす欲界を最下位とする三界の思想や、その三界には仏や大菩薩以下、多くの菩薩衆や天龍八部衆が存在するという、仏教的な階層的世界観とも齟齬なく成立している。経典の冒頭は「薄伽樹下師子座坐。有百千萬億那由他衆、皆是灌頂轉不退輪。…默念而坐。是時〔地藏〕菩薩遊行諸國教化衆生…」と始まり、経末も「時四衆身處空。空中頂禮佛足、歡喜奉行」と終わり（T20, 652c, 655a）、（若干唐突かつ淡泊だが）違和感なく大乘仏典らしい仏と衆生の世界を描いている。ここには「道教風に仏教を説いた」という、仏教と道教の「折衷」「融合」という以上の、ある種の一体性が感じられるのではないだろうか。

4-2. 鬼神が「道心」を發するという事

『地藏大道心駆策法』では悪鬼は地藏菩薩に召し出され、「咄咄。汝は何人至此。我有神呪能除惡鬼。若不除降伏、須臾即死。咄咄」と迫られると、「其鬼仆面怕懼。一心正念各捨邪心」となり、地藏菩薩に対して「今蒙大士以此威力攝我至此令發道心。唯願大士爲我說滅罪之法轉此惡身」（T20, 653c）と願い出る。この悪鬼の「發道心」は本論でもこれまで仏教的な要

素として言及してきた。だが今は、翻って改めて道教的な教説との整合性を考えてみると、仙・人・鬼の世界は罪の有無によって往来できるという、小林正美氏が指摘する道教の世界観に合致すると見ることもできる。ここにもまた、仏教的世界観と道教的な世界観の一致点に於いてこの經典の教説が展開されていることを看取できるだろう。

5. まとめと展望

5-1. 思想史的な視点から

ここで着目したいのは、長部和雄氏が指摘する武周朝の仏教政策である。長部氏は、武則天が『大周刊定衆経目録』を編纂させた目的は、「経目を真偽判定の上、刊行する」ことであり、即ち道教的な經典類を排除することだという。長部氏はしかし、『不空罽索陀羅尼經』の分析から「文教施政方針である道教色の払拭」が不徹底で、「六朝以来、中国風密教形成の大勢」である「道教臭味」を排除する試みは「武周朝の政令と雖も、効き目がなかった」と指摘する⁵⁷。本論で見てきたように、これはそのまま『地藏大道心駆策法』にも当てはまる。長部氏は鬼神の「降伏や摧魔は当時衆生から最も所望されていた大なる修法」だったとも述べる⁵⁸。そうであれば、仏教の教説と仏典によってそのような民衆のニーズに最も効果的に答える術が、道教の行法や教説の導入だったのであり、だからこそ勅令で禁じても容易には排除されることがなかったのではないだろうか。

では、こうした特徴を改めて中国仏教史の中に位置付けてみた場合どうなるだろうか。従来のように「雑密」經典と見れば、長部氏が指摘するように、『地藏大道心駆策法』は「単なる道教風に調伏を説く雑密儀軌」ということになり、同じく道教風味のあるのちの不空訳『隨求即得真言儀軌』が「華嚴・梵網・法華を取り入れ」「毘盧遮那智法身・一切智智・三密法など純密の要素も加わり、総合的な説相を示す」ことに比べて低い評価になるだろう（この場合、最も発展した形は「純密」だろう）⁵⁹。ただし、

長部氏自身、密教的な教説や行法には道教と同質なものも多く、峻別は難しいと指摘していた。この点、Zhiru Ng氏は同様に、この經典の仏教的側面を軽視して道教的性格を強調するのは誤りだと主張する。そして「結局のところ『驅策法』の驚くべき成果は、道教と仏教の両方の声をシームレスにブレンドした (seamless blending) ことだ」と言う⁶⁰。この經典が当時の民衆のニーズに応えるために撰述された「偽經」だとすれば、これを(密教史上の)過渡的・未完成な形態と見るよりも、当時の仏教者(たち)からの一つの優れた回答と見るべきだろう。ただ、仏教的なものと同教的な要素を「ブレンド」したという見方は、確かにそうであるが、敢えて問い直してみたい。

Zhiru Ng氏自身も指摘しているように、「唐代仏教の状況は明確に区分された系統に分かれていたわけではなく、異なる宗教形態間の枠を超えた交渉、実験、変化を受け入れる流動性を有していた」⁶¹と言える。そしてこれは「仏教」と「道教」という宗教そのものについても言えるだろう。Robert Sharf氏は、われわれが中国仏教を「インドと中国の遭遇」(encounter)と「融合」(syncretism)の歴史としてとらえる視点に疑問を呈する。従来「仏教はインドに発祥した自律的な宗教体系であり、それがアジアを横断するにつれて地域的な多様な伝統やカルトを同化し、または同化された、と解釈されてきた」とSharf氏は言う。しかしこの融合という概念は、「融合による混淆物が形成される以前に、明確に区分された宗教的統一体が存在していることが前提となる」。つまり『地蔵大道心驅策法』は「インド発祥の仏教」が「中国の道教」と出会い、融合した、ということになろう。しかし、中国に於ける中国の人々の仏教との「遭遇」「対話」は、「ほぼ全面的に中国人たち同士の間で、中国国内に於いて、中国語で行われた」のであり、「中国仏教は中国文化の正当な産物と見るべき」だと、Sharf氏は提案する⁶²。

『地蔵大道心驅策法』と、共通する文言や教説の出る道教經典を見てみると、この時期には両者間に密接な交流があったと推察できる。密教的要

素と道教的要素の峻別は難しいとの長部氏の指摘があったが、それは当時の中国で形成されていた仏教と道教が相当程度と同質性と共通性、そして流動性を持っていたからだろう。『地藏大道心駆策法』も、従来の意味での「仏教的」「道教的」という峻別された宗教体系という枠組みを超えて、当時のいわゆる仏道二教に相通じる（あるいは相渉る）、唐代中国の人々の鬼神観や関心が反映されていると見ることができるのではないだろうか。そうであれば、この経典に仏・菩薩・衆生の三界・六道の世界観と、天尊ら神々（仙）・人・鬼神の官僚制的世界観が一見違和感なく共存しているのも不思議ではないだろう。

5-2. 現代的な視点から

最後に、われわれが今日『地藏大道心駆策法』という「偽経」に関心を持つ意味（意義）を検討して本論を終えたい。

近年の仏教学では、いわゆる「偽経」を「真経」に劣った俗的でいかがわしいものとして扱うことを否定し、民衆経典として再評価する機運にあると言えるだろう。しかし、牧田諦亮氏が早くに指摘されたように、そもそも中国では道安の時代から「疑経」が（後代には「偽経」も）問題とされ、その判断基準はまず「翻訳された経典であるか否かに重点があった」のであり⁶³、前節で見たような「インド的」な仏教を峻別して保存・継承しようという努力が少なくとも時の政権や仏教教団の（特にインテリ層）にあったことは否定できない。しかしそれは逆に、多くの疑偽経が創作され続けたのは、「真経」の伝統的・普遍的性格ではカバーしきれない民衆の信仰上のニーズがあったことを物語るだろう。そのため牧田氏が指摘するように、「時機相応を主要目的」とした疑経は、「受容する人たちにも」「いづれかといえば知識水準の低い人達」という「限定があり」、「永くその生命を保ち得る必然性」も「持続性」もないのが実態である⁶⁴。それでは、唐代の人々の鬼の降伏・除災の願いに応えたと思われる『地藏大道心駆策法』が幸いにして今日のわれわれにも読めるように伝わり、実際にわれわ

れが読み、研究する意義は（歴史的・書誌的研究以上に）どこにあるだろうか。

ここでは再び、地蔵菩薩に制圧された悪鬼が「道心」を発し、それを地蔵菩薩や行者が「駆策」という点にこだわって考えてみたい。

この鬼は「咄咄」云々と地蔵菩薩に迫られて、ついに怖畏を覚えて降伏される（彼鬼神生怖畏）。すると地蔵菩薩は「無畏印」を結んで鬼を歓喜せしめ、鬼は「大士我是鬼身。…唯願大士、爲我說滅罪之法、轉此惡身」と請うのである（T20, 653c）。普通ならばここで鬼が大乗菩薩道に帰入して終わるわけだが、このあと地蔵菩薩（または行者）によるこれら改心した鬼たちの使役の行法が縷々説かれることになる。ここで鬼たちは初発心の菩薩と、相変わらず天界のヒエラルキーの下位の存在である使役される鬼神という、二重のアイデンティティの板挟みになる、はずである。ところがこの経典は巧みにも、地蔵菩薩の行法を実践する行者に次のように指示する。

行人須臾即語云。「汝等諸鬼慎勿怖。我共汝、⁶⁵常爲善友救衆生、隨一切衆生心之所樂、我等共汝施與」。復言。「若有衆生求種種智種種法術、我等共汝、往彼教授。隨意諮問、悉令充足。若有衆生受種種苦厄身、若有衆生被王官刑戮其身、若有衆生被水火所災、成有惡禽獸毒龍怨賊竊盜、如是等事、我當共汝、往救令得解脫、所須之物隨喜施與、令得安樂。」（T20, 653c-654a）

地蔵菩薩は改心した鬼に、共に衆生済度をしようと誘いかけている。

Zhiru Ng氏は、この経典がここで、降伏した鬼を巧みに地蔵と同様の救済者の神格の仲間に取り入れていると解釈する⁶⁶。しかしここではむしろ、これら衆生済度の行為は菩薩の自利利他行に於ける（自利的な）利他行と解釈したい。それは第一に、この鬼が「道心」を発したいわば初発心の菩薩だからであり（したがって超越的救済者の神殿に鎮座する立場には

ない)、第二に、『十輪経』『大集経須弥藏分』はもとより、『地藏菩薩本願経』や『占察経』など中国撰述の(またはその可能性が高い)地藏經典でも、地藏菩薩は一貫してみずから菩提を目指す自利利他の菩薩であり続けているからだ⁶⁷。地藏といえはみずからの成仏を棚上げして永遠に衆生済度を続ける超越的な「一闍提菩薩」のイメージが強い。しかし筆者はこれまで、一修行者としての、そしてその意味で大乘菩薩道を歩む修行者のロールモデルとしての地藏菩薩という側面が地藏經典に見られることに注目してきた⁶⁸。そして上記のわずかな部分ではあるが、この『地藏大道心駆策法』にも、修行者(この場合は經典の登場人物としては鬼)と共に利他行に励み、初発心の菩薩である鬼を導くロールモデル(あるいは善知識)としての、慈悲深い智慧者である地藏菩薩の姿を見ることができるとは思えないだろうか。

超越的救済者や超常的救済力が信憑性を持ちにくくなっていると同時に、今なお占いや呪いなどへの庶民的希求が強い現代に於いて、いわゆる「真経」や「偽経」が描き出してきた大乘菩薩のキャラクターとしての地藏菩薩の意義、そして地藏經典を読む意義はどこに見いだせるか。それを考えた場合、既存の宗教的枠組みの流動性に巧みに乗じ、変幻自在に衆生のニーズに応え、みずから、そして一切衆生の、大乘菩薩としての自利利他の行を導く『地藏大道心駆策法』の地藏菩薩は、われわれがみずからの生き方を考える上でも何らかのヒントを与えてくれるのではないだろうか。

[参考文献]

※略号

T：大正新脩大藏経（大藏出版）

X：新纂大日本統藏経（国書刊行会）

DZ：正統道藏（芸文印書館 涵芬楼版）

なお、上記については刊本と併せて下記の電子版を併せて参照・利用させていただいた。

- ・ SAT大正新脩大藏經データベース (<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>)、SAT大藏經テキストデータベース研究会
- ・ CBETA電子仏典集成 卅続藏 (<http://tripitaka.cbeta.org/X>)、CBETA 中華電子佛典協會
- ・ Chinese Text Project (中国哲学書電子化計画) (<https://ctext.org>)、Dr. Donald Sturgeon

* 論文

- Assandri, Friederike. 2013. "Examples of Buddho-Daoist interaction," *The electronic Journal of East and Central Asian Religions* 1, Asian Studies at the University of Edinburgh. <http://journals.ed.ac.uk/ejecar/article/view/726> (accessed March 20, 2019)
- Brashier, K. E. 1996. "Han Thanatology and the Division of Souls," *Early China* 21, Society for the Study of Early China. <https://www.jstor.org/stable/23351733> (accessed May 5, 2019)
- Ito, Makoto. 2016A. "The Role of Dizang Bodhisattva in the *Zhancha jing*." 印度学仏教学研究64 (3).
- Ito, Makoto. 2016B. "Sentient Beings and Their Salvation in the *Dizang pusa benyuan jing*." 仏教学会紀要21 (佛教大学仏教学会).
- Ito, Makoto. 2017. "The Saving Role of Jizō Bodhisattva in Two Jizō Sutras." *The Japan Mission Journal* 71 (3).
- Ito, Makoto. 2019. "Teachings on Karmic Retribution in the *Huayan Jing* and *Zhancha jing*." 2019華嚴專宗國際學術研討會論文集 上冊, 華嚴蓮社. <http://www.huayencollege.org/index.php/huayencenTre/huayen-seminar/paper-signle>
- Maspero, Henri. 1937. "Les dieux taoïstes: Comment on communique avec eux," in *Le Taoïsme Essais*, e-book edition, Collection « Les auteur(e)s classiques », Université du Québec à Chicoutimi. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mah.tao> (accessed May 7, 2019). (川勝義雄訳『道教』、平凡社、2000年)。
- Poo, Mu-chou. 1997. "The Completion of an Ideal World: The Human Ghost in Medieval China." *Asia Major* Third Series 10 (1/2), Institute of History and Philosophy, Academia Sinica. <http://www2.ihp.sinica.edu.tw/file/1532qZpAEav.pdf> (accessed March 20, 2019)

Schopen, Gregory. 2005. "The *Bodhigarhalāṅkārakṣa* and *Vimaloṣṇīṣa Dhāraṇīs* in Indian Inscriptions." *Figments and Fragments of Mahayana Buddhism in India*. University of Hawaii Press.

伊藤真、2014年、「法蔵『華嚴経伝記』の俗人たち」、仏教学会紀要19。

伊藤真、2018年、「李通玄における『華嚴経』の善知識・安住地神の理解」、仏教学会紀要23。

長部和雄、1975年、「則天武后時代の密教」、密教文化111。

神塚淑子、2000年、「則天武后期の道教」、吉川忠夫編『唐代の宗教』所収、朋友書店。

関悠倫、2018年、「『釈摩訶衍論』の成立事情」、密教学研究50。

西義雄、1966年、「地藏菩薩の源流思想の研究」、『印度学仏教学論集・金倉博士古稀記念』所収、平楽寺書店。

真鍋広済、1937年、「地藏菩薩俗談」、『密教研究』61。

三田村圭子、1998年、「科儀書に見える手訣の変容」、東方宗教192。

師茂樹、2011年、「占察経の成立と受容」、日本仏教学会年報77。

矢吹慶輝、1936年、『国訳一切経・印度撰述部・大集部五』「解題」、大東出版。

* 書籍

Bokenkamp, Stephen R. 2007. *Ancestors and Anxiety*. University of California Press.

Mollier, Christine. 2008. *Buddhism and Taoism Face to Face*. University of Hawaii Press.

Sharf, Robert H. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism*. University of Hawaii Press.

Wang-Toutain, Françoise. 1998. *Le Bodhisattva Kṣitigarbha en Chine du V^e au XIII^e Siècle*. Presses de l'École Française d'Extrême-Orient.

Zhiru. 2007. *The Making of a Savior Bodhisattva*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 21, University of Hawaii Press.

浅野春二、2003年、『シリーズ道教の世界4 飛翔天界』、春秋社。

大村西崖、1972年（初版1918年）、『密教發達志』、国書刊行会。

神塚淑子、1999年、『六朝道教思想の研究』、東洋学叢書、創文社。

菊地章太、2009年、『神咒経研究』、研文出版。

- 蔵中進、1995年、『則天文字の研究』、翰林書房。
- 小林正美、1998年、『中国の道教』、中国学芸叢書、創文社。
- 坂出祥伸、2005年、『道教とはなにか』、中公叢書、中央公論新社。
- 蕭登福、2006年、『道教地獄教主 太一救苦天尊』、新文豊出版。
- 塚本善隆、1969年（初版1942年）、『支那仏教史研究』、清水弘文堂書房。
- 常盤大定、1943年、『支那佛教の研究 第三』、春秋社。
- 速水侑、1975年、『地藏信仰』、塙書房。
- 牧田諦亮、2014年（初版1971年）、『疑經研究』（『牧田諦亮著作集 第一巻』所収）、臨川書店。
- 真鍋広濟、1960年、『地藏菩薩の研究』、三密堂書店。
- 道端良秀、1979年、『中国仏教思想史の研究』、平楽寺書店。
- 矢吹慶輝、1927年、『三階教之研究』、岩波書店。
- 尹富、2009年、『中國地藏信仰研究』、四川出版集團。
- 山田利明、2002年、『シリーズ道教の世界 2 道法変遷』、春秋社。
- 横手裕、2015年、『宗教の世界史 6 道教の歴史』、山川出版社。

注

- 1 陀羅尼文献を「雑密」と呼ぶのは、のちの『大日経』『金剛頂経』両部の“本格的な”「純密」の前段階として未整備な密教、というイメージを喚起する（例えば尹富氏は「密教の起源は大乗仏教の中の陀羅尼にあり、陀羅尼の進化が密教の形成を導いたのであり、最も早く形成された密教は陀羅尼密教である」と述べている。尹 [2009], p. 233）。しかし、Zhiru Ng氏はGregory Schopen氏の提言をヒントに、陀羅尼は必ずしも「原始密教」ではなく、（密教に限らず）大乗仏教思想の発展史の中に位置付けて研究すべきだと指摘している（Zhiru [2007], p. 91, fn. 47, Schopen [2005], p. 337）。なお、Zhiru Ng法師は著書はZhiru名で刊行されているため、本論の書誌的情報はZhiruとする。なお、Zhiru Ng氏の著作中の『地藏大道心駆策法』の考察は、近年の研究では最もまとまったもので、かつ洞察に富んでいる。日本の研究では、新しくはないが、現在も価値のある長部和雄氏の論考を主として参照した。
- 2 地藏菩薩 (Kṣitigarbha) の起源がインド古来の大地の女神 (Pṛthivī) や、のちの十二天や八大菩薩に関するとの見方は矢吹 [1927], pp. 651-652、真鍋 [1960], pp. 2-3、速水 [1975], pp. 10-11、また中央アジアの占星術の文

- 化との関連についてはWang-Toutain [1998], pp. 87-88などを参照。また、拙論でも若干論じた(伊藤 [2018], pp. 34-36)。なお、インドや中央アジアの資料は8世紀以降のもので、中国に於ける地藏信仰の発生(6世紀)よりも遅く、Zhiru Ng氏は既存の資料から地藏菩薩のインドまたは中央アジア起源説を論証することはできない、と述べている(Zhiru [2007], pp. 225-239, Appendix 1, 2)。
- 3 塚本 [1969] p. 380, 592, 速水 [1975], pp. 30-32。
 - 4 『大方等大集経須弥藏分』と『十輪経』における地藏菩薩と禅観(および陀羅尼)の関係については西 [1966], pp. 242-248を参照。
 - 5 『衆経目録』(T55, 120b)、『歴代三宝紀』(T49, 112b)。矢吹慶喜氏は「三階普法の教義は別尊地藏の偏信を認容するを得ず」と述べている(矢吹 [1927], p. 641)。
 - 6 『開元録』(T55, 588c)『貞観録』(T55, 917b)。『大周刊定衆経目録』に「大方廣十輪経一部八卷或七卷。右北涼沙門曇無讖於姑臧譯。出長房録」(T55, 384a)との記述があるが、長房録は失訳とする。
 - 7 Zhiru [2007], p. 227。
 - 8 Zhiru Ng氏は、北涼・失訳の『十輪経』の経録上の記載を分析した結果、この経典がインドまたは中央アジアの経典の漢訳だとは確定できないと言う(Zhiru [2007], pp. 228)。
 - 9 「右外國沙門菩提登譯。天册萬歳元年[695年]十月二十四日奉勅編行」(T55, 379a)。これに対して『歴代三宝紀』は「檢群録無目。而經首題云、菩提登在外國譯。文似近代所出。今諸藏内並寫流傳」(T49, 106c)とし、この経典に基づいて広州で流行していた「塔懺法」と共にこの経典が禁圧されたことを記す。「塔懺法」との関係については師 [2011]、そのほか先行研究についてはIto [2016A] fn. 1を参照。なお、この『占察経』については左記拙論のほか、Ito [2017]、伊藤 [2019]でも検討した。
 - 10 この経典が実叉難陀訳であることは疑問視されており、先行研究によれば文献的に存在が確認できるのは10世紀初頭以降である。しかし、内容的には唐代8世紀半ば頃の地藏信仰に通じる面がある(Ito [2016B], pp. 206-208を参照)。
 - 11 真鍋 [1960], p. 73, 速水 [1975], p. 12など。「地藏三経」という表現の出典は不明。明代に地藏信仰を鼓吹した靈峰藕益大師智旭の『讚礼地藏菩薩懺願儀』では「一心頂禮地藏菩薩本願經、大乘大集地藏十輪經、佔察善惡業

- 報經及三世一切法藏」(X74, 585a) と、この三経が列挙されている(拙論 Ito [2019] fn. 19)。
- 12 傳法師慶有阿闍梨、首楞嚴院書之。寛治元年七月二十五日未時書了。享保三年秋、以梶尾山藏本令武親字、然藏本蠹損、碩難見讀得善本校正耳。(T20, 655a)
- 13 『三宝感応要略録』(T51, 855a-b) については真鍋 [1960], p. 115、『地藏菩薩像靈驗記』(X87, 589b) は尹 [2009], p. 241参照。『地藏菩薩像靈驗記』では「高提長者」が「橋提長者」となっている。
- 14 真鍋 [1960], pp. 115-116。長部 [1975], p. 34上。大村 [1918], p. 348。なお、真鍋氏は真鍋 [1937], p. 93上-下では「勿論偽経たることに何等疑を差挟む余地がなかりうと思われる」と断定している。
- 15 藏中 [1995], p. 9, p. 23、常盤 [1943], p. 398。
- 16 関 [2018], pp. 102-103。『釈論』中の独自の文字について関氏は、「森田竜僊氏は、則天文字の類の漢字であるとし、石井公成氏は則天文字の延長に類する文字と分析している」と報告している(関 [2018], p.103)。典拠は森田竜僊『釈摩訶衍論之研究』(うしお書店、1992年、pp.746-749)、石井公成『『釈摩訶衍論』の成立事情』(『中国の仏教と文化』、大蔵出版、1998年、pp. 362-363)。
- 17 尹 [2009], p. 242。
- 18 山田 [2002], pp. 191-193、横手 [2015], p. 52-54など。
- 19 長部 [1975], pp. 30-31。
- 20 藏中 [1995], p. 10。
- 21 例えば『国訳一切経・印度撰述部・大集部五』(大東出版、1936年)の矢吹慶輝氏による解題(pp. 9-10)でも本経典を論じた真鍋 [1960], p. 131でも『十輪経』への言及はない。一方、西義雄氏は『十輪経』の冒頭と「全同であり、その別出にすぎないから…論じない」(西 [1966], p. 242)と述べている。また、Wang-Toutain [1998], pp. 37-38も『十輪経』との関係に言及する。
- 22 Zhiru [2007], pp. 65-67、尹 [2009], p. 235。なお、大正大蔵経は東寺が所蔵する写本を底本としている。尹氏が指摘する『十輪経』の陀羅尼の文言との齟齬を具体的に調べてみると、「菴羅閻浮」→「菴婆閻浮」、「鞞婆盧伽叉摩閻浮」→「鞞婆盧伽反摩閻浮」、「摩醯梨」→「摩醯利」など、誤写と思われる相違がこのほかにも複数ある(T20, 659b)。
- 23 大正大蔵経の注に従い「承」を「乗」に改めた。この経典は文字の脱落・

- 混乱が多いが、本論では問題がない限り大正大藏經の注に従い修正した文言を示し、原則として注記しない。
- 24 なお、正確には大正大藏經では「南謨那羅三婆陀耶俱留婆摩糝都滿 三婆婆訶 四」となっているため、この陀羅尼の前半部分が欠落している可能性がある。
- 25 「四衆身處空」は「四衆騰身虛空」と改めた方が、冒頭の「地藏菩薩騰虛空」(T20, 652a)と合致して文章としては収まりがよいかもかもしれない。
- 26 DZ29、洞真部本文類、『元始天尊說十一曜大消災神呪經』2b。
- 27 ただし、「騰身」という用語は仙人などとはまったく無関係に、「騰身虛空以偈讚佛」(『大智度論』、T25, 579c)「猶若鵝王騰身空界作十八變」(『根本說一切有部毘奈耶』、T23, 860a)のような事例が漢訳仏典中に比較的数多く見られるのも事実である。
- 28 仮に「仙人」がrsi、「道術」がmantra-caryāなど何らかの梵語の漢訳であったとしても、漢訳用語が道教的なものを想起させる用語である以上、道教的色彩を帯びることは否定できない。
- 29 長部 [1975], p. 32下。
- 30 道端 [1979], pp. 107-108。試みに「悪鬼」という漢訳語を大正大藏經データベースで検索してみれば、阿含經典をはじめとしてあらゆる仏典・經論類の中に1400件以上確認することができる。「被諸惡鬼奪其精氣」に類するものとしては、例えば「惡鬼入其身罵詈毀辱我」(『妙法蓮華經』「勸持品」T9, 36c)、「夫食肉者諸天遠離。…睡夢不安、覺已憂悚、夜叉惡鬼奪其精氣。心多驚怖、食不知足」(『大乘入楞伽經』「變化品」T16, 623c)などの例がある。
- 31 例えば唐訳80卷『華嚴經』「世主妙嚴品」の冒頭では、無数の菩薩と主地神・主水神・主風神・主夜神などの神々と共に、「善能救攝衆生」「勤守護一切衆生」である迦樓羅王、緊那羅王、夜叉王、大龍王らが登場する (T10, 4a-b)。これらの神々については伊藤 [2018] を参照。
- 32 爾時惡毒鬼王合掌恭敬白佛言。「世尊。我等諸鬼王。其數無量在閻浮提。或利益人或損害人、各各不同。…或有男子女人、修毛髮善事乃至懸一旛一蓋、少香少華供養佛像及菩薩像、或轉讀尊經、燒香供養一句一偈、我等鬼王、敬禮是人如過去現在未來諸佛。」(T13, 785a-b)
- 33 是產難時、有無數惡鬼及魍魎精魅、欲食腥血。是我早令舍宅土地靈祇荷護子母。使令安樂而得利益。(T13, 785b) / 是閻浮提行善之人、臨命終時、

亦有百千惡道鬼神、或變作父母乃至諸眷屬、引接亡人令落惡道。是諸眷屬當須設大供養、轉讀尊經、念佛菩薩名號。如是善緣、能令亡者離諸惡道。諸魔鬼神悉皆退散。(T13, 785b-c)

- 34 道端 [1979], p. 120.
- 35 Bokenkamp [2007], p. 62, 66. Bokenkamp氏が先行研究として挙げているBrashier [1996] が欧米における「魂魄二分論」への疑問提起の経緯と内容をよくまとめている。
- 36 Zhiru [2007], p. 90.
- 37 『華嚴経伝記』(T51, 171c-172a)。この逸話については伊藤 [2014], pp. 23-24参照。
- 38 神塚 [1999], pp. 215-217、道端 [1979], pp. 104-106、菊地 [2009], p. 148。
- 39 横手 [2015], p. 50-51。小林 [1998], pp. 164-165、p. 182-183。Friederike Assandri氏は儒道仏の死後観を比較する中で、死者はいったん冥界へ行ってから昇天するという考えが六朝以降形成され、そこでは道仏二教の教説の違いや優劣はほとんど問題とされていないことを指摘する(Assandri [2013], pp. 33-34。)
- 40 浅野 [2003], pp. 126-131。浅野春二氏はこの技法には仏教の影響も考えられると断った上で、仏教伝来以前の要素も含まれることを先行研究を挙げて説明している。菊地章太氏は4世紀頃成立の道教経典『女青鬼律』を例に、「鬼の名を知れば、これを制圧できるという考え方は早くから道教経典に説かれていた」と言う(菊地 [2009], p. 47)。また、神塚 [1999], p. 248、Mollier [2008], p. 90も参照。
- 41 Zhiru Ng氏は、中国では仏教伝来以前から体調不良や病気を「悪鬼に取り憑かれた」と説明し、恐ろしい魔や鬼の駆除と折伏は道教の大きな関心事だったことを指摘する(Zhiru [2007], p. 90)。Mu-chou Poo氏によれば、鬼をなだめ、寄せつけなくする多様な手法は早くも商王朝期から見られ、六朝期には鬼や魔(spirits)の存在が広く社会的に信じられていたという(Poo [1997], p. 91, p. 90)。
- 42 さらに後の方では、「往生文昌宮、宿即生蓮華中、身体神仙備足、五通、無礙智慧、身受八萬八千歳…」(p. 6a)と、浄土教の影響も窺える。坂出祥伸氏によれば、靈宝派は古くは呪符信仰を中心とし、4世紀頃に『靈宝経』が成立したのち、「一切衆生の済度という大乘思想をも受け入れて…救済思想をも形成する」(坂出 [2005], p. 219)。こうして5世紀以降、庶民救済を説

- く多くの経典が製作され、多くの信者を集めたという（山田 [2002], p. 70）。
- 43 Zhiru Ng氏はG. Schopenの研究事例である*Bhaiṣajyaguru-sūtra*を例に挙げている（Zhiru [2007], p. 91, p. 91, fn. 46）。薬師如来に関する漢訳経典は複数あり、今回はSchopen氏の原論文を未見のためどれに相当するか不明だが、例えば『薬師琉璃光王七佛本願功德經念誦儀軌』には「又願我等及諸有情、若爲藥叉諸惡鬼神之所燒亂、奪其精氣、受種種病及諸苦惱、惟願我等乃至證得無上菩提。諸惡藥叉及諸鬼神、悉皆退散、各起慈心、所奪精氣復得如本」という一節がある（T19, 37a）。
- 44 Mollier [2008], p. 62。Mollier氏はさらに『虚空藏菩薩問七佛陀羅尼呪經』（T21, No. 1333）の「此一比丘爲惡病所持出是音聲。又一比丘爲惡鬼所持露形而走」（T21, 561c）という記述も例示するが、これは「奪精氣」（*dementia*）というよりも、「鬼所持」による錯乱（*delirium*）の事例と言える。
- 45 Zhiru [2007], p. 92。
- 46 道端 [1979], pp. 105-106, p. 129。六朝時代からすでに崇拝されていたと思われる太上老君は「5世紀末に元始天尊の崇拝が始まるまで高位の神格であり続けた」が、やがて元始天尊が最高位になったと、菊地章太氏は指摘する（菊地 [2009], p. 109）。
- 47 浅野 [2003], p. 70, p. 72。
- 48 Zhiru [2007], pp. 94-95, Mollier [2008], p. 91。なお、Mollier氏はDonald Harper氏の*Early Chinese Medical Literature*, 1998: Kegon Paul Internationalを典拠とするが、本論筆者は未見。
- 49 Maspero [2005]（初版1937）pp. 152-153。この資料（マスペロの講演録）の邦訳者の川勝義雄氏は、老人のエピソードの出典は『真誥』第15巻だと推定する。そこでは「齒ぎしり」（マスペロの原書では*les grincements de dents*）は「琢齒」「切拍」「叩齒」となっている（邦訳p. 439、注17）。
- 50 DZ177、洞玄部本文類、『太一救苦護身妙經』p. 4a。この経典は六朝中晩期の成立とされるが、「太一（太乙）救苦天尊」は「道教の地獄の教主」であり、地藏菩薩が地獄の救済者とされるようになるのはこの影響だと、蕭登福氏は指摘する（蕭 [2006], pp. 259-263）。ただし、蕭氏は論証中に『地藏菩薩本願經』と『仏説地藏十王經』（二種）に言及するが、これらの成立史的、年代的な問題に触れていないなど、資料批判の点で問題がある。太一信仰と『十王經』については本論の筆者はまったく未調査のため、今後の検討

課題とせざるを得ない。

- 51 唐代の「手訣」については三田村 [1998] を参照した。
- 52 ここは大正大藏経では「先須□□後等□符帶之處處作之□□□□。」となっていて不明な文字が多いが、同大藏経の注に従う。
- 53 山田 [2002], p. 192。
- 54 菊地章太氏によれば、鬼の世界にも人間のような官僚制があり、「鬼の頭目に命じて下級の鬼どもを従わせ『道』に奉仕させるという思想」も劉宋期以降の道教経典に頻出するという（菊地 [2009], p. 160）。
- 55 浅野 [2003], p. 72。
- 56 長部和雄氏は、インドのヴェーダにおける除災・降伏の対象が国家の怨敵であるのに対し、本経典の対象は私的な、そして衆生を悩ます悪鬼の降伏だと分析する（長部 [1975], p. 37上-下）。
- 57 長部 [1975], p. 30下-31上, p. 33上, p. 34上。武則天自身が道教に強い関心を抱いていた点については神塚淑子氏の論考（神塚 [2000]）を参照。
- 58 長部 [1975], p. 38上。
- 59 長部 [1975], p. 40上。
- 60 Zhiru [2007], p. 95。
- 61 Zhiru [2007], p. 224。
- 62 Sharf [2002], p. 9, 15-16, 2。
- 63 牧田 [2014]（初版1971）, pp. 15-16。
- 64 牧田 [2014], p. 102。なお、牧田氏は疑経を 1. 主権者の意に副わんとしたもの、2. 主権者の施政を批判したもの、3. 中国伝統思想との調和や優劣を考慮したもの、4. 特定の教義信仰を鼓吹したもの、5. 現存した特定の個人の名を標したもの、6. 療病迎福などのための単なる迷信に類するものに分類している（同, p. 51）。『地藏大道心駁策経』は 3（道教的鬼神観との調和）、4（地藏信仰）、6（除災招福）の側面を併せ持つと言える。
- 65 大正大藏経には「汝一」の文言があり、「一汝」か？との注釈があるが（「汝と一となり」とでも読むのだろうか）、ここは誤写として削除するのが文意が通りやすいだろう。
- 66 Zhiru [2007], p. 96。Zhiru Ng氏も道教に於ける天尊による鬼の改心に簡単に触れているが、鬼が天尊の経を聞いて改心させられ、世の混乱を治めるのに協力するようになる（『神咒経』）という事例は神塚淑子氏の論考に詳しい（神塚 [1999], pp. 221-234）。

- 67 地蔵菩薩が当初から自利利他の行者である菩薩としての性格を一貫して有していることは、『地蔵菩薩本願経』の考察に基づきZhiru Ng氏も指摘しており (Zhiru [2007], p. 117)、筆者もまったく賛同する。
- 68 Ito [2016A], [2016B], [2017] など。

Malevolent Ghosts (gui) in the *Dizang dadao xin quce fa*

ITO Makoto

The *Dizang dadao xin quce fa* (地藏大道心驅策法) has generally been regarded by modern scholars as a Chinese indigenous Buddhist sutra created sometime around the reign of Empress Wu Zetian (reign: 690–705). This paper re-examines the hitherto noted characteristics of this sutra such as the apparently tantric and Daoist features in the practices propagated in the sutra and aims to establish the probability that this sutra is a Chinese creation. The paper also explores the historical and modern significance of this sutra, re-evaluating the religious roles indigenous sutras such as the *Dizang dadao xin quce fa* may have played in the popular religious culture of China and from a more modern viewpoint, and shedding light on the ideals of the bodhisattva's way that can be found in Dizang sutras that were widely revered in China.

Notwithstanding the difficulties in distinguishing between Buddhist/ Daoist tantric practices and Indian or whatever other tantric practices, close proximities with Daoist ideas in the hierarchical world view and the theoretically coherent set of practices laid out in the sutra can be seen to reveal the strong Chinese character of this sutra. One characteristic of the malevolent ghosts (鬼, gui) in this sutra is that they are regarded as beings to be persuaded through dialogue and magical orders to be converted to beholders of goodwill (in this case as practitioners of bodhisattvahood) and hence as something close to the lower-ranking bureaucrat character of malevolent ghosts in the Daoist cosmology. These beings can be ordered around to execute orders by divine beings (in Daoism, by higher ranking gods or Daoist priests, in the sutra, by Dizang and Buddhist practitioners).

Characteristics such as these also reveal the historical religio-cultural situation in Tang and Zhou China, where fault-lines between Buddhism and Daoism may not have been as divisive or oppositional as we have hitherto imagined them to be. Furthermore, the conversion of malevolent ghosts into co-practitioners of Dizang in the bodhisattva's way reveals that Dizang himself is both a practitioner and mentor of bodhisattvahood. This is an aspect of Dizang which may resonate with Buddhists today. It is an aspect of this bodhisattva that the present author has been emphasizing in examination of other Dizang sutras such as the *Zhancha shan'e yebao jing* (占察善惡業報經) and the *Dizang pusa benyuan jing*, (地藏菩薩本願經).

伊藤真氏の発表論文に対するコメント

李 翎*著・志村敦弘**訳

唐代の則天武后期に中国で撰述されたとされる“偽経”である『地藏大道心駆策法』（『大正蔵』T20. No.1159A）は極めてシンプルで短い密教の経典である。文中には地藏菩薩の語り口で多くの鬼の駆除・屈服の方法が述べられている。

この小経典が偽経とされた原因は大きく二つある。第一には失訳本であること、第二には研究者の共通認識として、その中に多くの道教的内容があり、その用語を含んでいること、である。

実際、漢語の蔵経中の多くの失訳経、例えば東晋、北涼期の失訳本は、偽経ないし疑経の可能性があるとされる。しかし研究者は時代と宗教的潮流の問題、すなわちこの経典は折しもインドの伝統宗教であるバラモン教の強大な勢力が復活している状況下で翻訳されたヒンドゥー教の経典であり、これがまさにこの時期の仏教の小教典があたかも密教や道教の文献であるかのように見なされた原因であったことを軽視している。

ここで少し道教とヒンドゥー教との関係について触れておこう。実際この問題については著者伊藤氏が注意しており、氏は長部和雄氏の『不空陀羅索陀羅尼経』を例にした“呪仙・諸仙衆・持呪の人・仙人”等の分析について、「呪語と仙術という観点からみれば、道教と密教の区別は難しい」と述べるのを引用する。さらに訳経中の、例えば騰空・升空・隠形といった“道教風”の語を通じて、あわせて、道教が「インド密教の内容と全く同じものが多く、両者を論ずることは難しい」と強調する。しかし、著者（引

* 四川大学艺术学院教授。

** 東洋大学文学研究科博士後期課程。

用者を含めて) はある問題を軽視している。すなわちインドで仏教登場以前に既に存在した密教はほとんど道教と同じであって、しかもその密教は仏教のそれではなく、シヴァ派の密教とも言う、ということである。

第一の問題は、道教、密教の法術の相似性についてである。“鬼”の検討は伊藤氏の論考の要点であって、さらにこれを基礎に、著者は基本的にはこの經典には道教的内容とその用語が満ちている偽經であるとしている。著者はまず中国の儒教・道教および仏教の鬼についての概念を整理している。しかし実際には、このような整理の意味は大きいとはいえない。鬼は、初期の文化や宗教の類に共通する特色であると言っている。どの文明にも、鬼に似た描写がみられる。古代人の病や死に対する恐怖からあるイメージが想像されるが、それこそが鬼であり（そもそも死者を鬼とするのは、人の祖先についてもそうであり、善悪の区別はない）、そして異なる疾病には、異なる鬼が構想された。このように具体的な対象があって、はじめて具体的な法術を用いてそれに対処して、このような人に病苦と死をもたらす悪いものを退治することができたのである。

鬼の“駆除”は、どのような宗教でも、民間において最も重要な責任を負うことが求められたであろう。勿論、鬼は仏教文献中に非常に多く現われる。ゆえに“鬼の駆除”の儀式それ自体から判断するに、決してそれが道教のものであるとは説明できず、むしろインド伝統思想の反映である可能性がある。評者のインドでの長期にわたる観察によれば、今のヒンドゥー教でも依然として呪術、護摩、邪鬼駆除による病氣治療が主な内容となっている。その他の僧侶も風水、人相占い、手相占いなどの術を修得しており、この種の自然発生的な“民族”宗教は、世界のどこでも共通性を持っており、決して中国の道教だけのものではない、ということができる。

重要なのは、インド文化の変化が非常に緩慢で、現在のヒンドゥー教の儀式も古代とさして変わりなく、それゆえ現代での宗教活動を透かして見れば、古代のある文献上の儀式についての描写を分析する一助になる。今でも普通の病人、特にいわゆる難病の場合、インド人は寺院に足を運んだ

り、導師（Guru）を探して治療をする習慣がある。もし薬を使う時でも、今なお巫術にも類した環境のもとで病を治す。もちろん香や呪符などの宗教的道具も病気治療（つまり鬼の駆除）の助けになる。

例えば著者が取り上げた朱沙は、中国道教で用いるものとされる。もちろん、周知のごとく、朱沙は道教で鬼の駆除に用いる鉱物である。しかしインドでは、赤い顔料で、主に植物由来で（現代では多く化学顔料に取って代わられている）、宗教儀礼で大量に用いられる。中国でのこの種の活動においては、朱沙をインドの植物紅の代わりとするが、これには二通りの解釈が可能である。つまり、一つはこの方法はもともと道教のものだというもの、もう一つには状況適応の方法によって、中国人が普段用いる朱沙はヒンドゥー教の植物紅による宗教儀礼の模倣である、というものである。

この種の状況適応は、例えば中国にはインド柃櫚（Neem Tree）がないので楊やなぎの枝をもってそれに換えた、ということと同じである。もしインドの伝統的宗教を知らなかったなら、このような内容はすべて中国の道教である、と誤認してしまうであろう。この状況と『薬師経』には類似点があり、『薬師経』にも道教と似た用語と延命の方法があるために、疑経あるいは偽経の疑いをかけられるが、この経典では祭祀のとき、白馬を献げることがを主張しており、これなどは極めて典型的なバラモンの祭祀法である。

もちろん著者もまさに『地藏経』中に唾吐き、歯ぎしり、弾指などの動作が見られることを取り上げ、また中国漢代の馬王堆墓から出土した『五十二病法』にも似たもの、例えば“葉唾”の法が見えることを指摘している。しかし、この問題は非常に複雑で、インド思想が漢代に中国に流入したとき、民間での取り込みはおそらくかなり早期であり、それゆえインドのある種の文化はほとんど漢代文化と同時に中国史に存在し、歴史が進むにしたがって壮大な発展を遂げた。漢代には存在したこの種の養生法は中国本土ではやはり舶来品の変種なのであって、ほとんどなし得ることで

はない。しかしこの種の唾吐き、歯ぎしりの法を間違いなく道教のものだとするなら、恐らく十分に正確ではない。インドのヨーガ修行法は非常に古く、また非常に複雑な身体の各部位を調える術であり、そこには類似する動作が多い。著者の“道教”由来への分析についてはここではいちいち再検討しない。

失訳の北涼本や失訳の東晋本から見れば、時間的にちょうどインドのグプタ朝期であり、この時期はインド史における文化の黄金時代であり、また伝統的ヒンドゥー教とシヴァ派の密教が正統な主流の宗教思想になった時期でもある。この時期に制作された像のうち遺されたものを通じて看取できるのは、多くのヒンドゥー教の概念、例えば夜叉（ヤクシャ）崇拜、ヨーガ行者（自在天を崇拜）等が仏教の悟りの境地を示した石窟の像の中に現われていることである。

さらにインド流の陰陽概念は“シャクティ（Sakti）”崇拜を通じて男女の“双修”という様式として表現され、これもまた仏教の系譜に流入した。同時に、ヒンドゥー教の石窟の開削の規模は仏教に比べてはるかに大規模であり、密集していた。つまり、国家は膨大な財力と物量の集中をヒンドゥー教信仰の弘揚に用いた、と言える。

このような状況下、仏教の状況適応の仕方としては、ヒンドゥー教の呪術と現世成就の教えを吸収し、それにより仏教に対して過度に理屈っぽくなり信心を失った信徒をつなぎとめようとした。それゆえ、この時期の仏教典籍にいわゆる道教的法術や用語が満ちているのを目睹することがある。そして実際に、おそらくは訳経僧は中国人がよく知っている道教の、それに対応する言葉を用いて仏教に流入したヒンドゥー教文献を訳出したのであろう。次に、第二の問題に移りたい。

第二の問題は、経文中に使われている道教の用語についてである。仏典の翻訳は、外国から来た僧侶もいたが、しかし多くはサンスクリット語やガンダーラ語（中央アジアの言語など）を習得した一握りの中国僧であった。これらの僧侶自身は、中国の伝統文化を背景に成長した学僧であり、

中には早年に道家や儒学の文献を研究していた俊英すらいた。彼らの知識世界のなかでは、道教の用語や中国人の“仙術”などの用語は非常によく知るものであった。

ゆえに、漢代や三国時代の道教的概念によって仏教を解釈した文献がそうであるように、インドの伝統宗教について、とりわけシヴァ派の密教の身体修練の方法や法術関係の用語の翻訳などでは、彼らは自然と中国人が親しんでいた、もともと道家のものである語を選んで訳出したが、これはごく自然な現象である。

玄奘の“五不翻”という訳経の原則などは、4、5世紀頃にはまだ登場していなかった。当時の訳経僧が追い求めたのは、極力中国人が慣れ親しんだ概念を用いて仏典やインド思想を翻訳することであった。ゆえに単に道教の用語によって、一部の失訳経が偽経あるいは疑経であると判断するのは歴史的状況を理解していないのである。

伊藤氏のこの論考では、その分析する中においてではあるが、道教と密教の二つの観点に配慮しようとしており、バランスが取れたものとなっている。また引用の前には事実上道教と密教との区別が難しいとも論じている。

しかし、このような配慮は著者個人の姿勢であるにすぎず、あるいはわざわざに学術史についての理解を表明するに留まるものである。実際、著者の基本的な観点と引用された先行研究の観点とは何ら関連づけがなされておらず、しかも先行研究に対する支持が、後出の結論との明らかな矛盾を生じていることは明白である。論考の結論から考えるに、著者はやはりこの経典を則天武后期の偽経であるとしており、しかもそのように偽経とする基本的な理由はやはり旧説どおりの“道教”的特色なのである。

実際、著者は、この経典にいう密教が実はまったく仏教のそれではなくインドの古い密教であり、その密教は仏教以前に存在した伝統思想であるということにまったく注意を払っていない。4、5世紀のグプタ朝期にあって大規模にインドの伝統宗教を復興して後、この種の、広く信徒に歓迎さ

れた現世利益、例えば病氣治療、鬼の駆除（これも病氣治療）などが、仏教の僧団をしてこのような呪術や現世利益の法を採り入れるような改革を否応なく考えさせた。ゆえに、単に一面的に中国道教の影響を強調するだけでは全く客観的ではない、とすることができる。

もちろん、4、5世紀の中国では、仏教と道教との間の論争も始まっており、訳経の際に、僧侶がときに中国の道教の要素を加えたことも大いにあり得ることである。しかし、間違いなく『地藏大道心駆策法』は中国人の編集した偽経である、とするのは、恐らくは早まった結論であろう。あるいは、我々がインド文化についてさらに理解を深めるにしたがって、偽経とされた文献も、改めて詳細な検討が必要となるかもしれず、状況はより複雑になるかもしれず、その形成史はより興味深いものになるかもしれない、とすることもできる。

伊藤氏のテーマ選択は非常に有意義なものであり、同時に評者も伊藤氏の論考の結論部分の、いわゆる偽経研究の意義についての見解に深く賛同する。まさに著者も言うように、偽経の出現は、民衆の中の非常に強い要請と生命力の現れなのである。ゆえにこの種の經典の研究については、紛れもなく当時の宗教信仰の民衆性を反映しており、これと上層のエリート流の仏教学の理論とはまったく異なるものであり、それは宗教的法術の実効性と“靈驗”を重視するものである。そして靈驗は、宗教信仰が民衆に広く伝わるための、最も生命力ある核心部分なのである。

李翎氏のコメントに対する回答

伊藤 真*

まず拙論を丁寧にお読みいただき、ご専門的見地——特に中国・インドの密教やヒンドゥー教とその図像学などに対する深いご見識——に基づき詳細なコメントをいただきましたことに、心から御礼申し上げます。

細かい点を除けば大きく2点の問題点をご指摘いただきましたが、それぞれ直接お答えする前に、今回の拙論における私の立場をごく簡単にお話しさせていただきます。

私は主として中国唐代の華嚴思想における菩薩道に関して、教理的な分析を中心に研究を進めてきました。しかし近年は地蔵經典や東アジアにおける地蔵信仰にも関心を抱き、『地蔵菩薩本願經』や『占察善惡業報經』などの思想的な面を少しずつ考察しています。今回はいわゆる「偽經」をテーマとした発表の機会をいただき、私としては初めて『地蔵大道心駆策法』をとりあげました。ただし、密教——ましてやインドの初期密教やヒンドゥー教——および道教に関して甚だ浅学であるゆえに、道教經典などの資料の選択や扱い、インドの密教の事相的な面への目配りも不十分で、拙論には種々の問題点があるかと思います。ただし、あまり正面から研究されてこなかったこの經典を敢えて取り上げることで、私の考察の問題点も含め、議論のきっかけとなればと思い、現時点での認識を発表させていただきました。

さて、ご指摘の第一、第二の問題に共通する点として、インドにおける仏教以前の、特にシヴァ派の密教の影響を軽視しているのご批判をいただきました。ご指摘のとおり私の考察にまったく欠落している部分で、管

*東洋大学非常勤講師。

見のかぎり先行研究でも指摘されてこなかった点だと思えます。仏教以前のシヴァ派の密教が道教とほとんど同じであって、しかもそれが漢代にすでに流入し、道教と並存し、あるいは民間信仰に取り込まれたという点は、大いに蒙を啓かれる思いです。心より感謝いたします。この点についてはのちにまた触れます。

では第一の問題点、「道教と密教の法術の類似性」について、次の点をご指摘いただきました。

- ・ 鬼は初期の文化・宗教に共通であって、鬼の「駆除」も同様で、さらにはこれが道教ではなくインド伝統思想の反映の可能性があること。
- ・ 朱沙がインドの植物性顔料を使った儀式の鉱物による模倣であり、同様に唾吐き、歯ぎしり、弾指なども早くも漢代に流入したインド伝来の養生思想の「変種」であり、その点で道教のものとは言えないこと。
- ・ 以上から、訳経僧は中国人に親しみのある道教の対応する用語を使い、仏教系に流入したヒンドゥー教文献を訳出したこと。

このようなインド伝統思想における事相的な面の種々の具体的なお指摘は大変勉強になり、改めて感謝いたします。

さて、朱沙、唾吐き、歯ぎしり、弾指などがあるからといって、この経典に道教的要素があるとは言えない、という点ですが、拙論ではこれらの存在だけをとりあげてこの経典が道教的だと結論しているわけではありません。朱沙については私はあまり重視しておらず、むしろ朱沙を使った符が、単なる鬼封じや駆除のためではなく、鬼と「対話」をし、鬼を何らかの企てのために「駆使」するための一連の儀式的な手続きの一環となっている点と、あとでも触れますが、鬼の「駆使」という、鬼の位置付けにも関わる構造的な面での道教との類似性を指摘したのです。唾吐き、歯ぎ

しり、彈指については正直に申し上げるとご指摘のとおり、道教に共通ではあるが、道教由来とまでは言えないでしょうが、それも拙論でZhiru Ng博士の先行研究に依拠して論じたように、道教の儀式の体系におけるのと同じ位置付けである点で、高度な類似性と見て取り上げたわけです。やはりそれぞれの事例が孤立的に存在するからといって道教的だと判断しているのではない点をご理解いただければと思います。

ただし、次にはこのような構造的・体系的な面でもインド伝統思想との相同性がないのかどうか、比較検討が必要となりますが、今後の私の宿題にさせていただきたいと思います。

また、鬼の文化については、ご指摘のとおり古代の民族宗教において類似の事例・事象が多々みられる点は私もまったく同感です。ただし、今回の鬼の分析で私に関心を持ったのは、単に鬼を「驅除」するのではなく、「驅使」するという点です。（「驅策」は単に「驅除」の意味にもなりますが、本文ではもっぱら「驅使」「使促」という用語が使われています。）これは道教のコスモロジーとそこにおける鬼の役割や位置付けと密接に関連しています。一般に、驅除するか、護法神として取り込むか、という仏典に多く見られる鬼の扱いと異なるのではないかと考えた次第です。しかも単なる道教的な鬼観念の導入ではなく、地藏經典に特徴的な大乘菩薩道の思想と密接に結びついて語られている点が、この經典の鬼観念の独自性ではないかと思えます。

ただし、以上のことは李翎博士のもう一点のご指摘、つまり早くも漢代ごろよりインド伝統思想が中国へ流入し、いわゆる道教思想と密接な交流・影響関係があったという点に関わります。もしそうだとすれば、以上のような道教の構造的・体系的な側面自体が古代におけるインド思想の影響だという可能性もあることとなります。すると李翎博士がご指摘のように、純粹に中国的な宗教としての「道教」のものではない、ということもできるでしょう。この点については2点お答えします。

第一に、道教が宗教として体系化されるのは大雑把に言って南北朝以降

だとして、それ以前にインド的影響があったことを根拠に、道教の種々の法術を道教的だと言えないとすると、そもそも従来の「道教」という概念が成立しません。これはこれで（拙論で触れたRobert Sharf博士の指摘のように）実は私も賛同する面がありますが、ここは拙論の結論で引用したRobert Sharf氏のもう一つの見解に倣い、いわゆる「道教」は種々の外来的・内在的要素の総合的・流動的な交流の中で形成された中国的宗教であると認めておきたいと思います。（それを現時点では作業上のツールとしての概念として、従来どおり「道教」、あるいはいわゆる「道教」と呼んでおきます）

第二に、もし漢代頃からいわゆる「道教」にインド伝統思想が色濃く影響していたとすると、『地藏大道心駆策法』におけるそのような要素の存在は何を意味することになるのでしょうか。それは、ご指摘のようにこの経典がヒンドゥー教文献の翻訳である証拠なのではなく、むしろ古代以来のヒンドゥー教の影響を反映したいわゆる「道教」が、この経典の翻訳または編纂または作成時に導入されたと解釈できることにならないでしょうか？ 則天文字めいた文字の使用や高提長者物語の流布状況という文献資料から見れば、本経典の成立は（翻訳にせよ中国撰述にせよ）7世紀末以降と思われます。極めて古いインド密教を色濃く残した原典が伝来に要する時間を勘案しても、5世紀初頭のグプタ朝最盛期から若干時間的に隔たる感もあります。また、この経典が翻訳だとすれば（8世紀以前のインドでの流布が証明されていない）地藏菩薩が主役の経典であるという点も、説明が必要かと思います。

いずれにしろ、漢代以来のインド伝統思想の中国思想への影響という視点は私に全く欠けていた点ですので、改めて検討してみたいと思います。次にご指摘の第二の問題点です。ここでは

- ・ 道教用語の存在だけから経典を偽疑経と判断するのは歴史的状況の理解に欠けること。

- ・ 先行研究を支持しておきながら、「道教的」特色を根拠として偽経とするのは矛盾であること。
- ・ この経典の密教が仏教以前のインドの古い密教であることに注意を払っていないこと。

最初と最後のご指摘についてはすでに第一の問題点への回答で述べたとおりです。

二番目は、インドの密教と道教の類似性のため、両者の区別は困難だという長部氏の指摘を是認しながら、「道教」的要素の分析を進めた点へのご批判です。この点、拙論での言明が明確さを欠いた点は修正が必要かと思います。長部氏も道教と密教の区別の困難を指摘した上で、なおかつ、いわゆる「道教」的な要素を重視してこの経典を偽経と考えたわけですが、私も基本的にはそのスタンスを踏襲しています。ただ、これまで述べてきたように、より密接な一致、特に思想上の構造的・体系的類似性を詳しく検証することで、従来のような孤立的な事象の単なる類似の指摘にとどまらず、それを超える類似性を指摘できないものかと試みたのでした。その企てが十分に成功していないとすれば、私の力不足と言うしかありません。

なお、拙論ではこれを「偽経」として論じましたが、李翎博士のご指摘によって改めて「偽経」ということを考えてみる必要を感じました。いわゆる「偽経」的な文献には、中国国外の外国語経典の翻訳だが中国的な翻訳用語を多用したもの、外国語文献に中国文化的な要素を加味して編纂(あるいは翻案)したもの、そして純粹に外来経典の装いをとりつつ中国国内で初めから作成されたものなどがあり得ます。例えば偽経とされる『地藏菩薩本願経』などは、私は一定の外来経典をベースにして中国的な要素を加味された可能性があると考えています。さらに、それらの要素はグラデーション的にオーバーラップして、截然とは分けられない多面性を持っている場合もあるでしょう。『地藏大道心駆策法』はそのような多層構造的な

経典であるのかもしれませんが。

最後に、この経典が中国人が編纂した偽経であると断定するのは早計であり、インド文化に対する研究・理解が深まるとともに、いわゆる偽経とされる文献の再検討が必要となろう、というご指摘は大変重要なご指摘で、大いに傾聴すべき点です。拙論の結論部分についてはご賛同いただきましたように、(いわゆる偽経的な) 民族宗教の文献は民衆の宗教的エネルギーの現れであるとするれば、固定的な宗派観や進歩史観などや、従来通りの基準で判断・評価することのできない面を持っている (持っていた) でしょう。そのようなダイナミックな側面への新しい視点での探求は、今後も大きな魅力と可能性を持っていると思います。

貴重なコメントの数々をいただきましたこと、改めて御礼申し上げます。

以上