

通 信



日 仏 東 洋 学 会

日仏東洋学会

会 長：中谷英明

名誉会長：Bernard THOMANN

顧 問：興膳宏

評 議 員：Didier DAVIN・Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・飯島孝良・岩尾一史・彌永信美・門田眞知子・加藤純章・木島史雄・熊谷誠慈・京戸慈光・牧野元紀・松原康介・御牧克己・森由利亞・中島隆博・中谷英明・大谷暢順・田中文雅・土屋昌明・山畑倫志

代表幹事：小関武史

会計幹事：手嶋英貴 会計幹事補佐：長谷川琢也

監 事：Didier DAVIN・森賀一恵

運営委員会：会長（委員長）、代表幹事、会計幹事、学術・企画委員長、広報委員長、監事

学術・企画委員会：代表幹事（委員長）、会長、当番幹事（輪番制）

広報委員会：熊谷誠慈（委員長）、岩尾一史（『通信』編集）、亀山隆彦（『通信』編集）、山畑倫志（ホームページ管理；メーリングリスト管理）、飯島孝良（フェイスブック管理）

事務局

〒612-8577 京都市伏見区深草塚本町 67

龍谷大学法学部 手嶋英貴研究室

『日仏東洋学会通信』編集局

〒600-8268 京都府京都市下京区七条大宮東入ル大工町125-1

龍谷大学文学部 岩尾一史

表紙題字 元・趙孟頫の六体千字文から

高田時雄氏集字

カット イラン陶器模様（13世紀）から

桑山正進氏作

日仏東洋学会会則

- 第1条 本会を日仏東洋学会と称する。
- 第2条 本会の目的は東洋学に携わる日仏両国の研究者の間に、交流と親睦を図るものとする。
- 第3条 本会の目的を実現するために次のような方法をとる。
- (1) 講演会の開催
 - (2) 日仏学者の共同の研究及びその結果の発表
 - (3) 両国間の学者の交流の促進
 - (4) 仏人学者の来日の機会などに親睦のための集会を開催する
 - (5) 日仏協力計画遂行のために学術研究グループを組織する
- 第4条 事務局（本会所在地）は会計幹事の所属する機関内におく。
- 第5条 本会会員は本会の目的に賛同し、別に定める会費をおさめるものとする。会員は正会員および賛助会員とする。
- 第6条 正会員および賛助会員の会費額は総会で決定される。
- 第7条 本会は評議員会によって運営され、評議員は会員総会により選出される。評議員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 第8条 評議員会はそのうちから次の役員を選ぶ。これらの役員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
会長 1名 代表幹事 1名 幹事 若干名 会計幹事 1名 監事 2名
日仏会館フランス事務所所長は、本会の名誉会長に推薦される。会員総会はその他にも若干名の名誉会長・顧問を推薦することができる。
- 第9条 会長は会を代表し、総会の議長となる。代表幹事は幹事と共に会長を補佐して会の事務を司る。会計幹事は会の財政を運営する。監事は会の会計を監査する。
- 第10条 年に一回総会を開く。総会では評議員会の報告を聞き、会の重要問題を審議する。会員は委任状又は通信によって決議に参加することができる。
- 第11条 本会の会計年度は3月1日より2月末日までとする。
- 第12条 この会則は総会の決議により変更することができる。
- 第13条 以上の1条から12条までの規定は、2018年3月18日から発効するものとする。

STATUTS DE LA SOCIÉTÉ FRANCO-JAPONAISE DES ÉTUDES ORIENTALES

- Art. 1 Il est formé une association qui prend le nom de Société Franco-japonaise des Études Orientales.
- Art. 2 L'objet de la Société est de promouvoir les échanges scientifiques et amicaux entre spécialistes français et japonais des Études Orientales.
- Art. 3 Les moyens employés pour réaliser l'objet de la Société sont entre autres les suivants :
- 1 - Organisation de conférences.
 - 2 - Études et recherches entreprises en commun par des scientifiques français et japonais et publication de leurs résultats.
 - 3 - Développement des échanges de scientifiques entre les deux pays.
 - 4 - Organisation de réunions amicales entre scientifiques français et japonais, notamment à l'occasion des visites des scientifiques français au Japon.
 - 5 - Organisation de groupes de travail spécialisés, pour la poursuite de projets coopératifs franco-japonais.
- Art. 4 Le siège de la Société est établi à l'établissement auquel appartient le trésorier.
- Art. 5 Sont membres de la Société toutes personnes qui approuvent le but de la Société et acquittent la cotisation.
La Société comprend des membres ordinaires et des donateurs.
- Art. 6 La cotisation pour des membres ordinaires et des membres donateurs est décidée par l'Assemblée Générale.
- Art. 7 La Société est administrée par le Conseil d'Administration. Les membres du Conseil d'Administration sont élus par L'Assemblée Générale. Ils sont élus pour deux ans et sont rééligibles.
- Art. 8 Le Conseil d'Administration élit dans son sein :
- 1 Président - 1 Secrétaire Général - Plusieurs secrétaires - 1 Trésorier - 2 Auditeurs.
Les administrateurs ci-dessus sont élus pour deux ans et sont rééligibles. Le Directeur français à la Maison franco-japonaise est statutairement président d'honneur. En outre, l'Assemblée Générale peut élire un ou plusieurs présidents d'honneur et plusieurs conseillers d'honneur.
- Art. 9 Le président représente la Société et préside l'Assemblée Générale. Le secrétaire général assiste le président pour assurer avec les secrétaires les activités de la Société. Le trésorier gère les finances de la Société. Les auditeurs surveillent la comptabilité.
- Art. 10 L'Assemblée Générale se réunit une fois par an pour entendre le compte-rendu du Conseil d'Administration et délibérer sur les problèmes importants. Les membres de la Société peuvent voter par procuration ou par correspondance.
- Art. 11 L'année fiscale de la Société commence le premier mars et prend fin le dernier jour du mois de février.
- Art. 12 Les statuts peuvent être modifiés par décision de l'Assemblée Générale.
- Art. 13 Les dispositions statutaires prévues dans les articles 1 à 12 ci-dessus entreront en vigueur le 18 mars 2018.

中世真言宗の六字経法に見る 「呪咀神」と鏡の言説*

本論 小田悦代、補論 彌永信美

はじめに

本稿は、平安時代中期に考案され、その後院政期から鎌倉期にかけて流行した六字経法における「呪咀神」と鏡の関係を考察するものである。

「六字経法」（「六字法」とも）とは、調伏（降伏）・息災を目的とする密教修法である。具体的には、怨家の呪詛を返す呪詛返し之法とされ、呪詛による病気の平癒や呪詛をかける怨家を降伏するための¹修法といえる（なお、漢訳仏典では「呪詛」あるいは「呪咀」と表記されるが、日本の仏典では、「呪詛」はほとんど用例がなく「呪咀」が圧倒的に多い。また漢訳仏典では「呪詛神」あるいは「呪咀神」は登場しない）。典拠は東晋の竺難提訳『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』（大正 20、No.1043）（『請觀世音經』とも）、訳者不明『仏説六字呪王經』（大正 20、No.1044）、同『仏説六字神呪王經』（大正 20、No.1045）、同『六字神呪王經』（大正 20、No.1045）。『仏説六字神呪王經』の別本）、同『六字大陀羅尼呪經』（大正 20、No.1046）などとされる²が、典拠

*本論は小田、補論は彌永がそれぞれ執筆した。ただし、両執筆者が全体を見直した。なお、本論の内容は、二〇二二年四月に蓮華寺佛教研究所の研究会で発表した。その際、さまざまにご教示くださった先生方、とくに遠藤純一郎先生に感謝申し上げます。

¹ 苦米地誠「六字経法と密教の六観音——六観音信仰の成立をめぐる」（『真言密教と日本文化く上』（大正大学真言学豊山研究室 加藤精一博士古稀記念論文集刊行会編、ノンプル、二〇〇七年）三二八～三二九頁。

『六字経』諸本にはアウトカーストの娘・摩登伽女による仏弟子・阿難に対する邪恋、摩登伽女の母の呪術、そしてその呪術を防ぐ陀羅尼として釈尊が阿難に六字章句陀羅尼を授ける物語が説かれ、「悪呪詛」を消滅させることが繰り返し説かれている（例えば、『仏説六字呪王經』大正 20、No. 1044、p. 38b9-b18、p. 38c4-c5、p. 38c16-c18、p. 39a1-a2 など）。

² 『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』を典拠に含めるのは天台宗であり、真言宗では『仏説六字呪王經』以下の『六字経』諸本のみを典拠とする。『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』には二つの物語が記されており、その後半の物語が『六字経』諸本と一致する（以上、苦米地誠「前掲論文、前掲書三二八頁を参照」）。

なお、上川通夫「東密六字経法の成立」（『日本中世仏教史料論』、吉川弘文館、二〇〇八年、第三部第二章）によれば、真言宗小野流では、「於仏左辺。安六字大明。四臂肉色白如月色種種宝莊嚴。左手持蓮華。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

と実際の修法の関係は非常にあいまいで、修法の内容には典拠とされる経典にはまったく記されていない独自の作法や儀礼がみられる。本尊には六観音あるいは聖観音など種々の説があるが、明王信仰が隆盛する院政期になると、六字天・六字天王、そして六字明王が登場するに至った。これらの尊格は院政期の日本で独自に創出されたものである。それ以外にも、弓を作って四方を射る、天狐・地狐・人形の「三類形」を作って焼くなどの作法がある。天台宗では、河に浮かべた船中で中臣祓を誦して人形を川に流すという陰陽道由来の儀礼を加え、「六字河臨法」が成立した。一方、真言宗では、本稿で取り上げる「呪咀神」が六字経曼荼羅に加えられ、「呪咀神」に関するさまざまな言説が展開された。

六字経法に関する先行研究としては、六観音信仰との関わりで論じたもの³、六字明王の像容やその出現に関するもの⁴、修法に用いられる「三類形」(天狐・地狐・人形)もしくは狐との関連を述べたもの⁵、などがある⁶。

六字経法は、先行研究が示すようにきわめて複雑な修法であり、さまざまな側面からの研究がありうる。その中から本稿では、中世真言宗において取り入れられた六字経曼荼羅に描かれる「呪咀神」と鏡に焦点を合わせてみたい。真言宗の学僧たちの著述では、「呪咀神」と「鏡」が関連づけられ、多彩な言説の展開がみられることから、これらが六字経法における重要な要素であることは明らかである。

六字経法に関心を持ったきっかけは、この「呪咀神」と鏡の言説に憑霊信仰もしくは憑霊現象との関わりが見られるのではないかという点だった。鏡はインド由来の阿

於蓮華上安摩尼宝。右手持数珠。下二手結一切王印(大正 20、No.1050、p.61a16-a19)(現代語訳: 仏の左に六字大明を置く。四臂、肉色で月の色のように白く、さまざまに荘厳している。左手に蓮華を持ち、蓮華の上には摩尼宝を置く。右手には数珠を持つ。左の下の第二手は一切王印を結ぶ)と記述する『仏説大乘莊嚴宝王経』を六字経法、六字明王の主要典拠とみなしていたという。

³ 速水侑「真言六観音の成立」(『観音信仰』、塙書房、一九七〇年、第二章第二節)及び、速水侑「院政期における秘密修法」(『平安貴族社会と仏教』、吉川弘文館、一九七五年、第一章第四節)、中野玄三「東密と台密の六字経法」(『六道絵の研究』、淡交社、一九八九年、第四章第五節)、苦米地誠「前掲論文など。

⁴ 津田徹英「六字明王の出現」(『MUSEUM』第五五三号、一九九八年)、中村禎里「六字経法の本尊について」(『大崎学報』一五七、二〇〇一年)など。

⁵ 中村禎里「狐落としの呪法・六字経法」(『[改訂新版] 狐の日本史 古代・中世びとの祈りと呪術』、戎光祥出版、二〇一七年、第二章。旧版『狐の日本史 古代・中世篇』、日本エディタースクール出版部は二〇〇一年発行)、酒向伸行「調伏法としての「六字経法」と狐霊」(『憑霊信仰の歴史と民俗』、岩田書院、二〇一三年、第六章第二節)、拙稿「初期六字経法の形とその変容——「三類形」(天狐・地狐・人形)の作法から考える」(『朱』六一、二〇一八年)など(なお、拙稿は不勉強で苦米地氏前掲論文を参照していなかった。ご指摘くださるとともに、ご論考を送ってくださった苦米地先生に謝意を申し上げます)。

⁶ 他に、六字経法が必要とされた政治的背景や六字経法成立が当時の外交関係と不可分であった点などについて、上川通夫前掲論文が詳細に論じている。上川氏は六字明王の創出を含め、『覚禪鈔』「六字経法」に上る宋の施護訳『仏説聖六字大明王陀羅尼経』(大正 20、No.1048)、宋の天息災訳『仏説大乘莊嚴宝王経』(大正 20、No.1050)(二経典はいずれも一〇七二年に入宋した成尋が日本に送付したもの)に着目し、東密六字経法の成立には梁で重視されていた後期密教経典の影響が強いことを論じている。

尾奢法という密教呪法で、遠方のものを映し出す、未来のことを映し出す、あるいは仏菩薩やその使者などの姿を映し出す、といった憑霊信仰で用いられることがある⁷。六字経法の鏡もそうした信仰に基づいた部分があるかもしれないと考えた。実際には鏡を使うことは、インド的信仰というよりむしろ道教的な意味合いで用いられた可能性が明らかになるが、広い意味での憑霊信仰とは無関係ではないと言え、言説を追っていくと、若干阿尾奢法とかかわる部分も見出すことができる。

「呪咀神」は陰陽道やいざなぎ流の祭文の世界では知られた存在であるが⁸、密教修法である六字経法の「呪咀神」については、先行研究ではその存在が記されるのみで、それ以上の言及がほとんどなされていない。六字経法の「呪咀神」についてある程度触れている唯一といえるのは中村禎里氏の研究である。といっても、中村氏は六字経法の狐の問題を論じる中で「呪咀神」に触れているだけで、そもそも「呪咀神」が主要な論点になっていないし、鏡に関しては全く考察の対象から外れている。しかし、中村氏は六字経曼荼羅に「呪咀神」が加えられたこと（その時代を中村氏は十世紀終わり頃と想定しているようである）によって、その後六字経法の主旨が徐々に、「依頼者を悩ませている原因を排除する」ことだけでなく、「怨家に対する呪咀」という「能動的な反転呪咀」の意味を強めていったと考えているようであり⁹、その点は

⁷ 「阿尾奢」（他に「阿尾賒」「阿毘舍」等といった漢字表記がなされる）とはサンスクリット *āveśa*（「[何ものかの] 中に入れること/入れること」の音訳である。阿尾奢法については、彌永信美・小田悦代共編の「アーヴェーシャ・データベース」第1号 https://www.academia.edu/40046355/Avesa_database_01 の「はじめに」（該当部分、彌永信美執筆、彌永信美「インド、中国、日本における憑霊信仰をめぐる——雑密文献への世界への入り口として」（『日本古写経研究所研究紀要』第四号、二〇一九年）、同「(One of) the Oldest Example(s) of *Svsthāveśa*: A Chinese Hagiography of the Early Fifth Century」(日仏東洋学会『通信』第42号、二〇一九年)、拙著『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)を参照していただきたい。なお、鏡を用いた予言のアーヴェーシャは、上記の「アーヴェーシャ・データベース」1～5の中で、0001, 0003, 0005, 0047, 0060, 0062, 0089, 0090 に例を見ることができる。

⁸ 斎藤英喜『いざなぎ流 祭文と儀礼』(法蔵館、二〇〇二年。法蔵館文庫版、二〇一九年)。同「いざなぎ流の神々——呪咀神と式王子をめぐる」(『増補 陰陽道の神々』、思文閣出版、初版二〇〇七年、増補版二〇一二年、第五章)、同「呪咀神の祭文と儀礼——「呪咀祭」の系譜といざなぎ流「すその祭文」をめぐる」(ルチア・ドルチェ・松本郁代編『儀礼の力——中世宗教の実践世界』(法蔵館、二〇一〇年)、など。

⁹ 中村氏は「依頼者を悩ませている原因を排除するのが六字経法の最初の主旨だったと思われるが、ある時期から、この修法の性格が変化しはじめたようである。つまり、怨家からこうむる災厄を受動的に除くのではなく、能動的に反転呪咀する意図が加わった。そのことを示唆する兆候がいくつかある」(中村、前掲書、五三～五四頁)とした上で、元海の『厚造紙』に基づいて、六字経曼荼羅に「六体天形合掌」の形を書き加えたのが「小野僧正」(仁海、九五―一〇四六)だった、という伝承を伝える(五四頁)。そして「呪咀神を曼荼羅に書き込むとなると、意味が質的に変わる。小野僧正、すなわち仁海の段階で、東密の六字経法は新たな要素を付加した」(五四頁)と指摘している。五六頁では、「呪咀神」を伴う曼荼羅を用いた修法の目的は「怨家に対する正面切っ手の呪咀でなければならない」と述べる。さらに、三頁後の六〇頁では、「仁海が活躍した一〇世紀の終わりごろから、六字経法は徐々に積極的な呪咀法としての側面を強めていった」という。中村氏の叙述は、これらの文の間に他の記述が挿入されていて、その意図が明確には把握しにくい。しかし、これらの記述を総合的に判断してここでは一応、仁海の時代から六字経法の主旨が「依頼者を悩ませている原因を排除する」ことだけでなく、「怨家に対する呪咀」という「能動的な反転呪咀」の意味が徐々に加わっていった、ということの意味していると理解して考えていきたい。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

本稿と関わってくる部分がある。

そこで本稿では、中村氏の「呪咀神」の追加による六字経法の目的の変化という説も考慮に入れながら、学僧たちの言説の変遷を追い、付加されてゆく言説の意味や背景を考察することによって、六字経法の「呪咀神」を当時の学僧たちがどのような性質の存在だと捉えていたのかを可能な限り推測していきたいと思う。

なお、六字経法に関する史料は膨大で、時代が下るほど諸流のさまざまな説が類聚され、それらを並列して記述する傾向が強くなる。矛盾をはらんだ説が前後に記されたり、先師の説に対する批判が述べられたりして、解釈も膨大になる。そのため、本稿では憲深（一一九二～一二六三。醍醐三宝院流の報恩院流祖）の口決を頼瑜（一二二六～一三〇四）が記述した『薄草子口決』（一二六二年成立）までを一応の区切りとした¹⁰。なお、稿末に本文中で取り上げなかった史料記述も含めた一覧表を付した。

以下、本稿で取り上げる史料の法流とそこで述べられる言説の関係について若干述べておきたい。平安末期から南北朝に至る期間の真言宗内部、あるいはより広く密教全体の学僧たちは、きわめて複雑なネットワークで結ばれた世界を構成しており、その中で「秘説」とされた情報がどのように伝えられ、共有されたかは、ほとんど解明されていないように思われる。広沢流と小野流のような大きな流れがあることは否定できないが、その間でも学僧たちは流動的に活動し、多くの学説が蓄積されていった。

たとえば、実運（一一〇五～一一六〇）は初め兄である醍醐寺座主の勝覚（一〇五八～一一二九）に学び、のち勸修寺流の寛信（一〇八四～一一五三）に師事し、再び醍醐寺に戻り元海（一〇九三～一一五六）から灌頂を受けている。実運には勸修寺・寛信の口決を記した『秘蔵金宝鈔』、その『秘蔵金宝鈔』の上に醍醐の説が加えられた『諸尊要抄』、醍醐寺・元海の口決を記した『玄秘抄』がある。仁和寺の喜多院御室・守覚（一一五〇～一二〇二）は醍醐寺の勝賢（一一三八～一一九六）にも受法し、広沢流と小野流の統合を志した。『別尊雑記』を著した心覚（一一一七～一一八〇）は、はじめ天台の三井寺で学び、その後、醍醐寺の賢覚（一〇八〇～一一五六）、実運に受法し、さらに広沢流の兼意（一〇七二～一一四五以後）に学び、保寿院流の覚印（一〇九七～一一六四）からも受法している。『覚禅鈔』を記した覚禅（一一四三～一二一三以後）は、主に勸修寺の興然（一一二〇～一二〇三）を師としたが、数十年の歳月をかけて非常に多くの法流の説を類聚している。

師資相承の伝承の中で伝えられる情報と、それ以外のより広いネットワークに流通する情報のどれをそれぞれの史料に書写したかということは、ほとんど偶然によるこ

¹⁰ 『薄草子口決』を主要な史料として用いるが、同じく憲深口決、頼瑜記述の『秘鈔問答』も必要に応じて用いることとする。両者は多くの共通する内容を含む。

どのように思われる。また、しばしば「委細は口伝にある」と記されて、その口伝の内容は記載がない。さらに、師から弟子へという関係性において、師から伝えられた説を中心に記すという慣習があったと考えれば、史料に記載されている情報はごく一部であり、記述されない膨大な情報が学僧たちの知識の中には存在したと言える。それゆえ、ある史料にある説が記されているからといって、それがその時点で初めて発見されたものかどうか、また、その後、同じ法流で必ず継承されるものかどうかなど、確定的には言えない。以下の論述で述べる法流にかんする考察は、披見したかぎりの史料からわずかに推測できる傾向でしかないという留保をつけておく。

それでは、以下の節において、中世真言宗における「呪咀神」と鏡に関する言説の世界に踏み込んでいくこととしよう¹¹。

1. 前提——六字経曼荼羅と「呪咀神」の名称

本節では「呪咀神」と鏡を論じる前提として、「呪咀神」と鏡が描かれた六字経曼荼羅について、さらに「呪咀神」の名称について述べておきたい。

現在知られている最古の六字経法の次第は、淳祐（八九〇～九五三）撰『要尊道場観』（大正 78、No.2468）巻上「六字経法道場観」である。苦米地誠一氏によると、すでに淳祐の時代に完成されていた修法（別尊法）の中から、要尊（重要な尊法）を選び出して編纂されたものであり、六字経法は淳祐以前に成立していた、つまり、淳祐の手によって作られたものではないだろうと推測されている¹²。『要尊道場観』に登場する六字経曼荼羅は、円がひとつ描かれるのみで種子やその他の記述が何もなく¹³、本文にも「呪咀神」はいまだ登場しない（大正 78、No.2468、p.46b27-p.47b4）。ちなみに元海（一〇九三～一一五六）の『厚造紙』以降の史料によると、六字経曼荼羅に「呪咀神」を加えたのは小野流の祖・仁海（九五―一〇四六）であるとされている。

『要尊道場観』では「灑香水於病者」（大正 78、No.2468、p.46c13-c14）（現代語訳：病者に香水をふりかける）、「令退病者」（同、p.46c14）（同：病者を退かせる）、「以絲繫病人無名指」（同、p.46c18-c19）（同：糸を病人の無名指〔くすり指〕につなぐ）、「以其結線如經所説可著病者之身」（同、p.46c20-c21）（同：その結んだ

¹¹ 漢文の返り点や送り仮名は基本的に引用史料に従った。句点の一部私に変更した。なお、引用史料の返り点と異なる解釈をした場合は、その旨を注釈に記す。

¹² 苦米地前掲論文、前掲書三三二頁。

¹³ 『要尊道場観』ではこうした「字輪観」という形で示される種子曼荼羅で、円がひとつ描かれるのみのものが他にも見受けられる（大正 78、No.2468、p.42a13-a19 薬師、同、p.43a9-a16 仏眼仏母、p.45c22-c29 愛染王等）。それゆえ、六字経法に特殊なものであるとは言えないが、「呪咀神」が現れていないことは確認できる。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

線を経典の所説どおりに、病者の身体に結びつけるべきである)などの文言から病者の存在が前提とされていることが明確で¹⁴、かつ、麵で作った「天狐・地狐・人形」に「又以墨書著其呪咀怨家姓名。若不_レ知著其字。若亦不_レ知_レ字。註其在処乃至国郡郷其宅其條其坊男女。先焼_二天狐_一。次焼_二地狐_一。次焼_二人形_一。如是能内護摩。投_レ炉護摩。非_下是損_上人身_一断_中其命根_上。但為_下焼_二滅其所作惡事_一不_上令_二成就_一」(大正 78、No.2468、p.46c25-p.47a2)(現代語訳:また、墨で呪咀をする怨家の姓名を書き記す。もし〔姓名を〕知らなければ字(あざな)を書く。字を知らなければ、その〔怨家が〕いる国、郡、郷、家のある條、坊、男〔であるか〕女〔であるか〕を記す。まず天狐を、次に地狐、次に人形を焼く。このようにして内護摩(ないごま。瞑想の中で行う観想的護摩)を行い、爐に〔天狐・地狐・人形を〕投げ入れて護摩〔を焚く〕。これは〔怨家の〕人身を損じてその命を絶つのではない。ただ、その〔怨家の〕行う悪事を焼いて消滅させ、成就させないためである)といった記述がある。つまり、「病者」は怨家側からの呪咀を受けた人物であり、六字経法は呪咀に対抗し、呪咀による病を回復させる法(息災法)であったことが確認できる(ただし「三類形」を焼く作法には、降伏法の意味が含まれていたことも明らかである)。ここで興味深いのは、この段階で、呪咀を受けた側にとって重要なのは、誰が呪咀をかけたのかを特定することだったということである。それが儀礼の中でどんな意味を持ったのか、ということとは、今後の論述でもたびたび問題になるので、覚えておいてほしい。

¹⁴ 「以_二其結線_一如_二經所說_一可_レ著_二病者之身_一」(現代語訳:その結んだ線を経典の所説どおりに、病者の身体に結びつけるべきである)にあるような、病氣治療法として病者の身体に糸を結びつける作法は、漢訳密教経典に様々な例が見られる。(注 65)の(事例 1)や、その他、二~三、例をあげると次のようなものがある。

不空訳『一字奇特仏頂経』

一切病五色線加持一百八遍。繫病者即得除差。(大正 19、No.953、p.299c12-c13)

(現代語訳)一切の病は五色の線を一百八遍加持して、病者に繫げば治る。

阿地瞿多訳『陀羅尼集経』

若小兒病。用五色線。一呪一結成三七結。繫其頸上。呪師手作此印。印小兒項。其病即差。

(大正 18、No.901、p.817c24-c26)

(現代語訳)小児が病氣になれば、五色の線を一度呪するごとに一度結んで二十一結し、その〔小児の〕首の上に繫ぐ。呪師は手にこの印をなして、印を小児の項に当てれば、病氣は治る。

不空訳『十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌経』

復次法被拏枳爾等諸魅所持者。取白線如前加持。繫於寂靜面經宿。然後取結二十一結。誦密言一偏一結。繫病者頸下即得除愈(大正 20、No.1069、p.142a10-a13)

(現代語訳)「拏枳爾」などのさまざまな「魅」に憑かれた人には、白線を取って前と同じように加持し、〔十一面觀音の〕「寂靜面」に繫ぐ。一晚を経た後に、これを取って密言を一度誦するごとに一度結んで二十一結し、病者の頸の下に繫げば、病は癒える。

「呪咀神」が初めて登場するのは三宝院流・定海（一〇七四～一一四九）の口決を元海（一〇九三～一一五六）が筆記した『厚造紙』「六字経法」である（以下、割注は〈〉に入れて示す）。

観宿僧都。明仙僧都有_二両伝_一云云。中台金輪廻六観音画_二曼荼羅_一〈明仙本。云云〉中台並廻同_レ之。下画_二不動大威徳_一〈観宿本。云云〉。此曼荼羅之下不動大威徳之中間画_二小月輪_一。其廻六体天形合掌画_レ之。其内三体以_二梵字_一書_レ名。是小野僧正所_二図加給_一也。其趣委有_二口伝_一。書_二呪咀神等_一也。下小月輪是鏡歟。瑜祇経観音令_レ持_レ鏡事見云云（大正 78、No.2483、p.264b12-b19）

（現代語訳）〔六字経法の曼荼羅には〕明仙僧都と観宿僧都の二種類があるという。中台金輪を六観音が廻る曼荼羅を描く〈[ものが] 明仙本であるという〉。中台〔金輪〕ならびに〔六観音が〕廻るのはこれと同様で、下に不動と大威徳を描く〈[ものが] 観宿本であるという〉。この曼荼羅の下の不動と大威徳の中間に小月輪を描く。その周囲を合掌した六体の天形が廻るのを描く。そのうちの三体は梵字で名前を書く。これは小野僧正〔仁海〕が図に加えたものである。その委細については口伝がある。呪咀神などを書く〔「画く」かもしれない〕のである。下の小月輪は鏡であろうか。『瑜祇経』で観音が鏡を持っていることを参照せよ、ということである。

ここで明仙曼荼羅と観宿曼荼羅（ともに種子曼荼羅）が登場する。「観宿曼荼羅」の観宿（八八四～九二八）とは貞観寺僧正真雅の入室、理源大師聖宝の灌頂付法で、延長三（九二五）年八月から同六年十二月十九日に卒するまで、第十代東寺長者であった人物である。もう一つの「明仙曼荼羅」の明仙の方は未詳であり、『覚禅鈔』や憲深の口決を頼瑜が記した『薄草子口決』と『秘鈔問答』では、天台宗の明仙律師（八七二～九五二）と法相宗元興寺の明詮（七八九～八六八）をあげ、どちらも真言師ではないとして疑問を呈している¹⁵。

『厚造紙』本文には明仙曼荼羅についての記述があるが、種子曼荼羅として図が掲載されているのは観宿曼荼羅のみである。観宿曼荼羅について本文では、合掌する天形六体を「呪咀神」とし、そのうち三体は梵字で名前を記す、とする（大正 78、No.2483、p.264b14-b18）。観宿曼荼羅【図 1】には「呪咀神」は小月輪より小型の円形で示され

¹⁵ 元興寺の明詮は平安初期の法相宗の学匠として知られ、密教の事跡・付法については明らかではないが、益信（八二七～九〇六）の法相宗の師であることから、苦米地誠一氏は何らかの形で受法していた可能性を指摘している（以上、苦米地前掲論文、前掲書三三八～三三九頁参照）。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

るが(「合掌する天形」は描かれていない)、その円形は三個しか描かれず、本文と一致しない。三体に梵字の名前が記される、という点は本文と一致しており、「呪咀神」の名前は、右上が「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(hi pu ne 日本の慣習音の読みでは「キフネ」、左上が「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(si pu śaṃ 「シフシャン」)、右下が「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(cu pi ha ṭe ra 「シュヒカテラ」)である。但し、『厚造紙』では本文中には「呪咀神」の名称は記されていない。ここで「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(si pu śaṃ 「シフシャン」)という悉曇文字は、後に見るように金峯山を表わすものだが、「フシャン」が「峯山」に当たるのは理解できても、なぜ「シ」と読む字が「金」に当てられるのか、理解しがたいと思われるだろう。しかし、【図3】に示すように、悉曇の「シ」あるいは「シン」に字形が類似した「キン」の字を誤って「シ」「シン」と記したと考えれば、理解できる。

「呪咀神」の名称が本文中に記されるようになるのは、実運(一一〇五～一一六〇)の諸著作以降のようである。勸修寺・寛信(一〇八四～一一五三)の口決を実運が記した『秘蔵金宝鈔』巻第一「六字」、『秘蔵金宝鈔』に基づき、醍醐の説が加えられた『諸尊要抄』巻第四「六字経法」、醍醐寺・元海(一〇九三～一一五六)の口決を実運が記した『玄秘抄』巻第三「六字経法」である。

これらのうち醍醐三宝院流の説を記述した『玄秘抄』を見てみよう。『厚造紙』は観宿曼荼羅のみを掲載し、明仙曼荼羅は掲載されていなかったが、『玄秘抄』では両者が掲載されている¹⁶。『玄秘抄』の観宿曼荼羅【図2】は先に見た『厚造紙』掲載のものに非常に近い。これは『玄秘抄』が『厚造紙』の著者である元海の口決を記したものであるからだろう。但し、『厚造紙』では「呪咀神」を表す小型の円形は三体しか描かれていなかったが、ここでは六体に増えている。そして、六体の「呪咀神」である小型の円形のうち三体については梵字とカタカナが記される。画面右上の円形に「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(hi pu ne 「キフネ」)と梵字を記し、その右側にカタカナで「キブネ」と記す。同様に画面左上の円形に梵字「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(si pu ga 「シフギャ」)と記し、梵字の右側に「ジフキヤ」、左側に「キンブウセン」と記す。この「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(si pu ga)の「**𑖀**」(ga)の左横に「**𑖀**」(śaṃ 「シャン」)と記し、その下にカタカナで「イ」、左側にカタカナで「セン」と記している。画面右下は「**𑖀𑖩𑖫𑖮**」(cu pi ha ṭe ra 「シュヒカテラ」)の右側に「スヒカツラ」と記す。ここに記された梵字は『厚造紙』と一部分異なるものの、基本的には同じであり、仁海が取り入れたといわれる当初の様相は不明である

¹⁶ 同じく実運著の『秘蔵金宝鈔』(勸修寺・寛信の口決)と『諸尊要抄』(『秘蔵金宝鈔』に醍醐の説を加えたもの)には明仙曼荼羅の図が掲載されているので、実運が勸修寺流から得た知識によって『玄秘抄』にも明仙曼荼羅の図を掲載した可能性もある。ちなみに『秘蔵金宝鈔』と『諸尊要抄』では観宿曼荼羅、明仙曼荼羅のいずれにも「呪咀神」を示す小型の円形は書き込まれておらず、梵字の名称も記入されていない。

ものの、『厚造紙』の時点ですでに六体のうち三体の「呪咀神」は「キブネ」、「キンブウセン」、「スヒカツラ」であったということが理解できる。

この『玄秘抄』の観宿曼荼羅について中村禎里氏は、「天形の位置にスヒカツラ・キブネ・キンブウセン・イセンと記され、「皆呪咀神也」と注されている」、「キブネは貴布禰だろう」、「キンブウセンはたぶん金峯山である」、「そのほかの呪咀神の正体は、今のところわからない」としている¹⁷。しかし、「イセン」を「呪咀神」の名前とするのは中村氏の勘違いであり、「イ」は「異」を表していると思われる。「キンブウセン」に当たるはずの梵字が、ここでは「**सिपुग**」(si pu ga「ジフギャ」と記されているが、最後の「**ग**」(ga「ギャ」)の梵字が、異読、または異本では「**शं**」(śam「シャン」)であるということを示しているのであろう(梵字の「**शं**」と「**ग**」の字形が似ていることから、こうした異読が起こったと考えられる)。『厚造紙』の観宿曼荼羅では、この部分に位置する「呪咀神」の梵字は「**सिपुशं**」(si pu śam「シフシャン」)で最後の文字が「**ग**」(ga「ギャ」)ではなく「**शं**」(śam「シャン」)となっており、そのことから上のように推測できる。

『玄秘抄』には後世のものと思われる「原本押紙曰」という部分があり、そこには割書きで「キブネトスカヒカツラトキブウセント山尾ト何尾ト奥深ト合テ六天也」(大正78、No.2486、p.407a10-a12)とあり、六体の「呪咀神」の名前がすべて記されている。覚禅(一一四三～一二一三以後)類聚の『覚禅鈔』(小野方・勸修寺流。一二一三年頃成立)の記述では「呪咀神」は「貴布禰。須比賀津良。山尾。河尾。奥深」(大正図像第四巻、p.748a11)¹⁸とあるので、『玄秘抄』の「何尾」は「河尾」の誤写と判断できる。

これらの「須比賀津良」、「山尾」、「河尾」、「奥深」はいずれも貴布禰社の摂末社で

¹⁷ 中村前掲書、五四、五五頁。

¹⁸ ここで『覚禅鈔』の「呪咀神」の中に「金峯山」があがっていない点は、勸修寺流の傾向と見ることができるかもしれない。実運の著作で醍醐寺・元海(一〇九三～一一五六)の口決を記した『玄秘抄』には観宿曼荼羅の中に「キブネ」、「キンブウセン」、「スヒカツラ」と「呪咀神」が記載されている。それに対して勸修寺・寛信の口決を記した『秘蔵金寶鈔』では、明仙曼荼羅の説明として「**或本此月輪辺有三人形六人。貴布禰須比賀津良等呪咀神云云**」(大正78、No.2485、p.339c14)(現代語訳：ある本ではこの月輪の周囲に人形が六人あり、〔それは〕「貴布禰」「須比賀津良」等の「呪咀神」であるということである)とあり、観宿曼荼羅ではなく、明仙曼荼羅の方に呪咀神が登場しており、「貴布禰」「須比賀津良」の名をあげるものの、「金峯山」の名はない。

覚禅の師でもある興然(1121～1203)の口決を榮然(1172～1259)が記述した『師口』(小野方・勸修寺流。一二〇二年成立)では、明仙曼荼羅の図の下に「**或本此月輪辺有人形六人貴布禰須比賀津良等呪咀神云云 ヲクフカヤマヲカツク**」(大正78、No.2501、p.841a21-a29)(現代語訳：ある本に、この月輪の辺りに六人の人の形がある。貴布禰、須比賀津良などの呪咀神であるという。オクフカ、ヤマヲ、カツク)と記述する。『秘蔵金寶鈔』では「貴布禰須比賀津良等呪咀神」とあったことから考えると、「貴布禰須比賀津良等」という口決に、「ヲクフカヤマヲカツク」という別の口決が加わったということであろう。「カツク」は「河尾」(カワ〔ハ〕ヲ)のことであろう。ここでもやはり「金峯山」の名は見られない。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

ある。治承三年（一一七九）までに成立したとされる『梁塵秘抄』巻第二の四句神歌（二五二番歌）には「貴船の内外座は、山尾よ河尾よ奥深吸葛、白石白髭白専女、黒尾の前駆はあはれ内外座や」と見える¹⁹。「内外座」というのは、境内境外の摂末社のことである²⁰。

つまり六字経法の「呪咀神」としてあげられているのは「金峯山」以外は全て貴船社に関わるものであるということがわかる。貴船社に呪咀を祈った例や、病氣治療加持によって貴船神が現れる例は、古記録や物語文学の中に多数見ることができる²¹。

¹⁹ 新日本古典文学大系『梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡』、小林芳規・武石彰夫・土井洋一・真鍋昌弘・橋本朝生校注、岩波書店、一九九三年。同書七三頁の注釈には、「山尾…吸葛 呪咀神」とある。嵯峨井健「貴船神の正体はほんとうに呪咀神なのか？」（『京都魔界めぐり』、宝島社、一九九四年、五八頁）には、この『梁塵秘抄』の歌をあげた上で、「ほぼ同時期の真言密教の伝書『覚禅鈔』には、「呪咀（原文ママ）神。貴布弥。須比賀津良。山尾。河尾。奥深。」と挙げられ、貴船の谷に呪咀神が名を連ねて鎮まることがわかる。」としている。なお、六字経法の呪咀神に触れるものではないが、三浦俊介『神話文学の展開——貴船神話研究序説』（思文閣出版、二〇一九年）第I部第三章「神々の尻尾——神社名における「尾」の意味」は京都の貴船神社の摂末社の「尾」をつけた神社名三座（山尾・川尾〔河尾〕・黒尾）について述べており、そこで『梁塵秘抄』のこの四句神歌が紹介されている（同書、七九頁）。このように、貴船信仰を扱う論文では「呪咀神」の名称として『覚禅鈔』の記述があげられるものの、六字経法関係の論文では「呪咀神」自体を取り上げたものが中村禎里氏の著作しかなく、貴船と金峯山といった一見してわかる名称以外の「呪咀神」の正体が不明とされていたのである。

²⁰ 三浦前掲書、七十九頁。なお、三浦氏は貴船社の「黒尾」について、伏見稲荷大社と関連のある社名（伏見稲荷大社三社の二ノ峯（中之社神蹟）の「青木大神」の別名が「クロオ（黒尾・黒鳥）」）として、黒い尾（をした狐）の意味で、同じ奥宮境内の中で白狐を重視している「白専女社」と対象をなしている、と指摘している。但し、三浦氏は「山尾」は貴船山の尾根＝貴船山の神霊、「川尾」は鈴鹿川のある貴船山＝鈴鹿川の神霊と論じており、この二社に関しては狐の尻尾とは無関係であると考えている（三浦前掲書、七九～八一頁）。六字経法の観点から言えば、修法に用いられる「天狐」（鳥の形）・「地狐」（狐の形）・「人形」（人間の形）の「三類形」の問題もあり、今後考えるべき点があるかと思われる。

²¹ 『小右記』には以下のような例がある。

万寿元年（一〇二四）四月一二日条の呪咀に使うため貴布祢の神体を悪女が盗んだのではないかと疑っている例。「檢非違使（藤原）顕輔云、貴布祢社司申云明神正躰不御坐之由、被仰兩御禱事之次令申云々、故（源）雅通奉新造躰而已御坐者、計之咒咀於人之悪女取籠敷」（大日本古記録『小右記 七』、岩波書店、一九七三年、一九～二〇頁）（現代語訳：檢非違使の藤原顕輔が次のように言った。「貴布祢の社司が言うには、明神の正躰がいらっしやらなくなったということを、兩の御祈禱を仰せられたついでに申されたということである。故源雅通が新たに正躰を作り奉って〔今は〕いらっしやるとのことである」と。人の呪咀を企てた悪女が〔神の正躰を盗んで〕取り込めたのであろうか）。

長元四年（一〇三一）九月二十日条の藤原資平二女の病惱時に、種々の霊や貴布祢明神や天狐が煩わせる例。「中納言来云、二娘病惱、猶無減気、種々霊・貴布祢明神・天狐所令煩、長日修法并他善事無指驗者」（同『小右記 九』、岩波書店、一九七九年、四九頁）（現代語訳：中納言〔資平〕が来て言うには、「二娘の病惱はなお回復しない。種々の霊や貴布祢明神や天狐が煩わせ、長日の修法や他の善事はさしたる験がない」ということである）。

以上の事例は、中村前掲書五六頁参照。『栄花物語』には以下のような例がある。

巻十二「たまのむらぎく」では、藤原頼道の病氣治療加持において、頼道の北の方の乳母が（女二の宮が頼道に降嫁することに対して）貴船神に祈り訴えたための頼道の病氣であると貴船神が（よりましの口を通して）語っている。「こたびぞいとけ恐しげなる声したるものゝけ出で来たる。これぞこの日頃悩し奉りつる物のけなめりとて、鳴りかゝりて加持しのゝしりて（かり）移したるけはひ、いとうたてあり。「いかにいかに」とおぼす程に、はや貴

金峯山の場合は呪詛との関係は不明だが、『小右記』寛仁二年（一〇一八）六月二十三日条には、藤原道長の病気治療加持によってさまざまな邪気とともに金峯山が現れて、道長の不参の咎を託宣した例²²が記されている。金峯山の蔵王権現は役小角が末

船の現れ給へるなりけり」（日本古典文学大系『栄花物語 上』、岩波書店、新装版一九九三年、三六八～三六九頁）（現代語訳：この度は大変恐ろしいな声をした「もののけ」が現れた。これこそ日頃悩ませている「もののけ」であろうとして、ここぞとばかりに大きな声をあげて加持して、〔よりましにもののけを〕かりうつした気配は、いよいよただならず、「どうだ、どうだ」と思ううちに、すぐに貴船が現れなされた）。

卷二十一「後くみの大将」では、藤原教通室の病気治療加持において、駆り移した「ものゝけ」がさまざまに口走る中に、「貴船のおはするとていみじう恐ろしき事どもあれど」（日本古典文学大系『栄花物語 下』、岩波書店、新装版一九九三年、一三二頁）（現代語訳：貴船がいらいしゃると言って大層恐ろしい事などもあれど）と貴船神の存在を示すものがあった（その後の記述では、「貴船のあらはれなどして」（同、一三六頁）と貴船神が現れたということになっている）。

卷二十七「ころものたま」では、「東宮の御乳母などの貴船に祈り申したるなどいふことさへ御物のけ申すを」（同、二七二頁）（現代語訳：東宮〔弟の敦良親王〕の御乳母などが貴船に祈ったのであるということまで「もののけ」が言うのを）とあり、敦成親王病悩の際に「物のけ」が呪詛による貴船神の存在を口走っている。

以上の事例は、中島和歌子「陰陽道の式神の成立と変遷再論——文学作品の呪詛にもふれつつ」（『札幌国語研究』22、二〇一七年）を参照。

源経頼『左経記』万寿三年（一〇二六）閏五月九日条

御悩猶不快、御物気、并聖天、貴生禰明神顕出、被調伏所陳之種々也云々（増補史料大成『左経記』、臨川書店、一九六五年、一七八頁）（現代語訳：後一条天皇の病状はなお良ならず、物気や聖天、貴生禰（貴布禰）明神が現れ出て調伏され、さまざまなこと〔ヨリマシを通じて？〕を述べた）。

源俊房『水左記』承暦元年（一〇七七）九月二日条

未剋許永義闍梨於御前誦法華經、此間邪氣附人忽然云、祇園貴布禰等御崇云々（現代語訳：未の刻頃に永義阿闍梨が御前で『法華經』を読誦すると、邪気が人について「祇園・貴布禰等の崇りである」と言ったということである）。

翌三日条（崇りに対して祇園には黄牛を奉り、貴布禰には、）

午剋許成経来、貴布禰御體（鑄金銅、）并銀龍等、附件成経奉貴布禰、是此御心地之間有其崇之故也（以上、増補史料大成『水左記・永昌記』、臨川書店、一九六五年、五二頁）（現代語訳：午の刻頃に〔賀茂神主の〕成経がやって来たので、金銅で鑄造した貴布禰の御體と銀龍などを成経に託して貴布禰に奉った。これは〔若宮の〕ご病悩の際に崇りがあったからである）。

以上の事例は、小山聡子「撰閱期の疫病治療——禁忌とされてきた加持と修法をめぐる」（『日本仏教総合研究』14、二〇一六年、九五頁）を参照。小山氏は後者の『水左記』を、祇園と貴船の神が調伏されて正体を露わにしたために、翌日には黄牛などを奉じて治病方針を転換した事例、前者の『左経記』を、病因の一つに貴船明神があることを知らずに調伏し、それが明らかになった後にも調伏し続けた事例、としている。

²² 『小右記』 五

去夕種々邪氣顕露之中、有金峯山託宣、被祈申可参給由、于今不参入之督〔咎カ〕者、此事頗奇而已、或云、為被祈申召遣彼山檢校金昭了、若寄名於金峯靈物等所言歟。（大日本古記録『小右記 五』、岩波書店、一九六九年、四四頁）

（現代語訳）昨夕種々の邪気が現れた中に、金峯山の託宣があった。〔道長が〕祈って〔金峯山に〕参ると言ったのに、今に至っても不参の咎である、とのことである。このことはすこぶる奇妙なことである。或いは言うには、〔道長の病悩を〕祈るために召し遣わされた金峯山の檢校である金昭が、もしや金峯山の靈物等の名を騙って言ったのであろうか。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

代相応の降魔の尊を祈請して現わしたと伝承され、釈迦・千手・弥勒を本地とし、一面三目二臂、身色青黒の忿怒の相を現わす。強力な力で魔を調伏するとともに、意に沿わぬ行為をする人間には咎として病をもたらす恐ろしい神と考えられていた可能性も考慮できる。

貴船神と呪咀の関係を考える上で特記すべきは、『小右記』寛仁二年（一〇一八）六月二十四日条（これは先程あげた道長の病により金峯山が現れた翌日の記事）である。藤原延子が道長の呪咀を貴布祢明神に祈り、その結果、道長が病に伏したこの例は、呪咀を請け負った神と、呪咀によって病気になった人物、あるいは病気を治療しようと法を行う験者²³との関係を考える上で示唆に富む。

或云、大〔太〕閤所惱有貴布祢明神之出示〔崇〕、是院御息所々祈也、〈謂御息所者左府二娘、〉大〔太〕閤対神名曰、彼人祈願用帑御幣〔幣〕許歟、我者引率子姪参社頭可奉十例〔列〕等、可有神感乎、可仰外護乎者、有年〔承〕諾之神答云々²⁴。

（現代語訳）太閤〔道長〕の病悩は貴布祢明神の崇りで、これは院御息所〔藤原延子〕〈御息所は左府〔藤原顕光〕の二娘という〉が祈ったからである、という。太閤は〔貴布祢〕神に向かって「その人〔御息所〕の祈願は紙の御幣〔を奉った〕程度であろう。私は子供と姪を引き連れて社頭で十列（祭に奉斎として馬を十頭並べて走らせるもの）などを奉ろう。神の感応があるべきである。外護を仰ぐべきである（神はきっと感じて応じてくれるはずですよ、外護してくれるはずですよ）」と言った。〔そして〕神の承諾の答えがあった、ということである。

ここで呪咀を受けて病となった道長は、「貴布祢明神」と取引をしている。呪咀した側の院御息所が神に奉ったものより自分は豪華な物を神に奉ることによって、神を「寝返らせ」、自身を擁護させようとしており、道長の意図通りに神はそれを承諾した

この事例については、中村前掲書、五六頁参照。

²³ 「験者」とは「加持治療・ヨリマシ加持を行う僧」という徳永誓子氏の定義に従う（徳永誓子「古代・中世の験者」、『憑霊信仰と日本中世社会』、法蔵館、二〇二二年。初出は「修験道成立の史的前提——験者の展開」、『史林』八四一、二〇〇一年）。徳永氏は、「験者」の語は一〇世紀中葉から加持治療（加持とは、身・口・意の三業、具体的には印契・真言・観想によって仏の力を他者に及ぼそうとする行為である。前掲書、二四頁）など治療を行う僧を対象に使われはじめ、一〇世紀後半にヨリマシ加持〔ヨリマシを用いた加持。病人を苦しめていたモノノケをヨリマシの体内に呪縛して、モノノケにヨリマシの口を通じて語らせ、僧はモノノケを責め伏すなどして、病人のもとから去らせる。同、二四頁〕が編み出された後はこの技法を行う者もさすようになり、一二世紀以後はヨリマシ加持の実施者にほぼ限定されていった（同、二六頁）と述べている。なお、「ヨリマシ加持」という語は上野勝之氏が『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）で用いたものである。

²⁴ 大日本古記録『小右記 五』（岩波書店、一九六九年）四五頁。

というのである。つまり、「貴布祢明神」が誰かの祈りに応えて呪詛による病を引き起こした場合でも、神を寝返らせることが可能であるという認識が当時存在したということがわかる。こう考えると、六字経法でもおそらく同様の観念が存在していたであろうことが推測できる。

2. 「鏡」をめぐる言説（1）——「呪咀神」を怨家側の存在と捉える説

さて、『厚造紙』、『玄秘抄』より後の史料には、「呪咀神」が明確に怨家の呪詛によって送られてくる存在と捉えられていたと考えられる言説が見られる。以下、その点を見ていきたい。醍醐三宝院流の勝賢（一一三八～一一九六）から授けられた折紙を広沢流の守覚（一一五〇～一二〇二）が類聚した『秘鈔』（大正 78、No.2489）巻第七「六字法<付十八道可行云云>」には、それ以前には見られなかった鏡にかんする新たな記述が登場する。

観宿僧都図

（筆者注：ここに観宿曼荼羅の図が入る）

此鏡則観音三形也。呪咀神写其形。以鏡用観音三形事。見于瑜祇経序品。（中略）

廻小^{**}月輪六体天形合掌書之。其内三体以梵字書名。是小野僧正所図加給也。其意趣委在口伝。書呪咀神等也

明仙僧都伝

毘沙門蔵王軌云。欲知男女鬼病惱。以泥作薬叉形。於鏡前著呪百八。問病人即説名字。蟲毒等出来云云

（筆者注：この部分に明仙曼荼羅の図が入る）

私云。六字曼荼羅前円鏡。并呪咀神此意歟（大正 78、No.2489、p.518c13-p.519a13）

（現代語訳）観宿僧都〔の曼荼羅〕図。

この鏡は観音の三形（＝三昧耶形。諸尊が手に持つ器物、及び手に結ぶ印契）である。呪咀神の形を写すのである。鏡を観音の三形に用いることは、『瑜祇経』「序品」に見ることができる（中略）。

小さな月輪を廻るように合掌する六体の天形を描き、そのうちの三体は梵字で名前を書く。これは小野の僧正〔仁海〕が図に加えたのである。その意味については詳しい口伝がある。呪咀神等を書くのである。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説
(小田、彌永)

明仙僧都〔の曼荼羅に関する〕伝

『毘沙門蔵王軌』によれば、男女が鬼による病惱〔の正体〕を知りたいと思えば、泥で葉叉の形を作り、鏡の前で呪を百八遍となえて、病人に問えば、〔病気原因の鬼の?〕名前を説き、「蟲毒」(蠱毒か?)等が現れ〔明らかにな〕る、ということである。

私〔守覚〕が思うには、六字曼荼羅の前の円鏡と呪咀神は、この『毘沙門蔵王軌』の記述の〕意味〔に基づいて描かれているの〕であろうか。

前半部分に『瑜祇経』(伝金剛智訳『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇経』)が参照されている。これは(すぐ後で確認するように)『厚造紙』や『玄秘抄』ですで見られ、醍醐三宝院流に初期から伝わる説だと考えられる²⁵。典拠は『瑜祇経』本文の「時觀自在菩薩。以手中鏡擲於虚空。寂然一体還住手中。説此金剛智曰阿く上声」(大正 18、No.867、p.254c3～c6)(現代語訳:その時、觀自在菩薩は手中の鏡を虚空に投げ上げた。寂然として一体となり、手中に戻った。そして次の金剛智を説いた。「阿」と)である。この部分は『瑜祇経』の冒頭部分に置かれ、十六大菩薩が次々に金剛界如来に「我今現此神通。…」(大正 18、No.867、p.254b10-b11、p.254b29-c1、p.254c19-c20、p.255a10-a11)と告げて、さまざまな物体(それらの尊格の三昧耶形)を虚空に擲って、それが手中に還った時に真言を説く場面の中の一部である。金剛界曼荼羅の尊格がそれぞれの三昧耶形(象徴)を投げ上げて真言を説くことによって、一種の活動する曼荼羅(羯磨曼荼羅)を構成することを示す重要な記述と考えられる。

『厚造紙』と『玄秘抄』(両者は同一文言)では「下小月輪是鏡歟。瑜祇経觀音令持鏡事見云云」(前者は大正 78、No.2483、p.264b18-b19、後者は大正 78、No.2486、p.407a16-a18)(現代語訳:〔曼荼羅の〕下部の小月輪は鏡であろうか。『瑜祇経』には觀音が鏡を持っていることが見えているということである)と述べるだけで、鏡の役割については何も記さない。そもそも、『厚造紙』と『玄秘抄』においては、「小月輪」は鏡であろうか、と推測しているだけで断定していない。「小月輪」が鏡だと推測されたことに伴って、『瑜祇経』の記述が結び付けられたのだろう。六字経法はそもそも六觀音を本尊とする法であるため、鏡と觀音が結びつく『瑜祇経』記述が思い起こされたのであろう。通常、觀音の三昧耶形は蓮華である。それにもかかわらず『瑜祇経』では鏡となっているため、注意を引いたのかもしれない。

『厚造紙』と『玄秘抄』とは異なり、『秘鈔』の記述では「此鏡則觀音三形也。呪

²⁵ 『瑜祇経』の参照は『覚禪鈔』を除けば勸修寺流、広沢流には見られない。

咀神写=其形。以=鏡用=觀音三形=事。見=于瑜祇經序品=」となっており、小月輪が鏡であるということ、そして鏡が観音の「三形」（三昧耶形）であることが自明のこととされている。さらに、その鏡は「呪咀神」の形を映すものであるという記述が新たに加わっている。特にこの「呪咀神」を映す鏡、という点には注意を喚起しておきたい。そもそも『瑜祇經』では、観音の鏡は何らかの存在を映すといった記述は見られない。

そこで、次に後半部分に引用されている『毘沙門藏王軌』に目を向けたい。『毘沙門藏王軌』とは、柴田賢龍氏によると「『毘沙門天王秘密藏王呪經』（恩情訳）か」といい、「恩情については薄草〔子口〕決毘沙門法等に細注で名前を記すが伝歴は不明」であるという²⁶。ここに引用された箇所とほぼ同じ記述は、般若斫羯囉訶と称する『摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』に次のようにある〔この経題は長いので、以下では『多聞天陀羅尼儀軌』と略す〕。

若欲知童男童女鬼病所惱者。以泥作夜叉形。於鏡前著呪一百八遍。問其惑〔惑=病<丙>〕人病人即自說神鬼名字

若有人著蠱毒者。呪水三七遍其毒虫即自然出来（大正 21、No.1246、p.223b16-b20）

（現代語訳）童男童女が鬼による病気に悩まされ、〔その原因、あるいは鬼の正体を？〕知りたいと思ったら、泥で夜叉形を作り、鏡の前で呪を百八遍著して（となえて？）病人に問えば、病人が〔病気原因である〕神鬼

²⁶ 柴田賢龍『訳注 薄草子口決 注釈篇』（山城屋文政堂、二〇〇二年）、一六〇頁。『薄草子口決』第二十「毘沙門天」「具書事」に「仏説毘沙門天王秘密藏王呪經〈恩情〉」（大正 79、No.2535、p.297b15）、「大乘毘沙門功德經七卷〈恩情〉」（同、b16）、「大乘毘沙門功德經一卷〈恩情〉」（同、b19）とある。三崎良周氏は渋谷亮泰編『天台書籍綜合目録』巻下、七七五頁に青蓮院吉水蔵に寛治二年（一〇八八）、尊恵書写の『毘沙門秘密藏王呪經』一帖が蔵されていることを示した上で、「平安朝の後期から一部に流布していたことが推測される」としている（『鎮將夜叉法について』、『密教と神祇思想』、創文社、一九九二年、三〇九、三一七頁）。服部法照「日本撰述偽經と『神道集』」（『印度学仏教学研究』43-1、1994年）も参照。但し、『天台書籍綜合目録』には『毘沙門秘密藏王呪經』の訳者は記されておらず、これが『毘沙門藏王軌』であるかどうかは不明である。なお、「大乘毘沙門功德經七卷〈恩情〉」は『七寺古逸經典研究叢書 第五卷 中国日本撰述經典（其之五） 撰述書』（牧田諦亮監修、落合俊典編集、大東出版社、二〇〇〇年）に収録された京都青蓮院吉水蔵本であろう。この經典は日本撰述であることが落合俊典氏によって明らかにされている。落合氏はこの経序に記された僧侶の人名が誰一人として僧伝に見られないこと、「胡梵国」という国名があるが「胡」と「梵」の二字を合わせた国は存在しないことなどを指摘した後、つぎのように述べている。「向到胡梵國。於是即蒙天地厚慈、搗（？）宝迎三蔵、三年内學習、得百廿卷毘沙門經。令有四歳、還向於本國、所学毘沙門經奉朕庭、得恩情三蔵名（経序 13 行～16 行）。大乘毘沙門功德經七卷の翻訳者、若き三蔵法師恩情は胡梵国に向かう。天竺の或る国を想定しているのだろう。百二十卷の毘沙門經を得て本國に歸る。そこは間違いなく中国であろう。将来した經典を天子に奉ずる。その結果、恩情三蔵の称号が与えられる、という文章である（後略）」（以上、落合俊典「日本撰述經典研究序説」、前掲『七寺古逸經典研究叢書 第五卷 中国日本撰述經典（其之五） 撰述書』、六一四～六一五頁）。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

の名字を語る。蠱毒等が憑いている場合は、呪した水を二十一回〔病人に散ずれば〕その毒虫が自然に出来る²⁷。

鬼神等が病の原因となっている場合、真言等を唱えるなどの呪法により（病気原因を痛めつけ）、病気原因の正体を語らせ（た上で放逐す）るという記述は、漢訳密教

²⁷ 不空訳と称される『北方毘沙門天王随軍護法真言』にも以下のような似通った記述がある。なお、この『北方毘沙門天王随軍護法真言』は、円行の『靈巖寺和尚請来法門道具等目録』に「北方毘沙門天王随求〔求=軍〕護法真言一卷〈不空三藏別行翻訳〉」（大正 55、No.2164、p.1072b18-b19）、安然の『諸阿闍梨真言密教部類総録』（『八家秘録』）に「北方毘沙門天王随軍護法真言一卷〈不空行〉」（大正 55、No.2176、p.1127b17）とあり、円行請来であるが、中国の経録や『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』（『不空表制集』）（大正 52、No.2120）には見えないことから、不空に仮託した中国撰述の偽経であろうかと思われる。

欲得於鏡看事。呪童子童女問吉凶。其人即自下語。令道所病鬼姓名。即知是何等之病 若被蠱毒食者。呪所食物二十一遍。其所為毒即吐出（大正 21、No.1248、p.226b22-b25）

（現代語訳）「鏡に見る」法を得たい〔成就したい〕なら、童子や童女を呪して吉凶を問う。その人〔病人、または童子、童女？〕に自（おのずか）ら言葉〔託宣〕が下って、病気原因の鬼の姓名を言う。これによって何の病かを知ることができる。もし、蠱毒を食わされているなら、食べたもの〔またはこれから食べるもの？〕に二十一遍呪すると、その毒を吐き出させることができる。

ただし、『毘沙門蔵王軌』と『多聞天陀羅尼儀軌』にあるような泥で葉叉形を作るという記述は見られず、また、『毘沙門蔵王軌』と『多聞天陀羅尼儀軌』では病気原因の鬼神の名字を語るのは病人であることが明確に記されていたが、この『北方毘沙門天王随軍護法真言』では「呪童子童女問吉凶。其人即自下語」と、童子・童女に問いかけており、次に来る「其人」というのがこの童子・童女であるのか病者であるのかが判断できない。しかし、鏡に見るという点が明確に記されている点や、童子・童女を用いて吉凶を問う点、「下語」とあり何ものかの憑依による託宣を示す点で、この『北方毘沙門天王随軍護法真言』は『毘沙門蔵王軌』と『多聞天陀羅尼儀軌』よりアーヴェーシャ法的要素が明確であると言える。もしかすると、『多聞天陀羅尼儀軌』の「若欲知童男童女鬼病所惱者」という記述は、アーヴェーシャ法にヨリマシとして用いる童子・童女との混乱が生じたものかもしれない。

經典では一般的だが²⁸、その際に鏡を用いる例は珍しい（ただし皆無ではない）²⁹。そ

²⁸ (事例 1) 阿地瞿多訳『陀羅尼集經』

若呪病人時。取灰。無灰取土及水。隨得呪之訖。用灰水塗病人身。然後呪燒白膠香。地上画一鬼形。呪師手捉石榴枝。或用柳枝。即呪此枝打病人時。若鬼著者。即問姓名行病所由。若不語者。誦呪一遍以水灑之。即便自語。(大正 18、No.901、p.883c27-p.884a4)

(現代語訳) 病人を呪する時は、灰を取り、灰がなければ土と水を取り、それらを呪しおえる。呪した灰水を病人の身体に塗る。その後、呪した白膠香を焚く。地に一体の鬼形を描き、呪師は手に石榴の枝、あるいは柳の枝を持って、この枝を呪して病人を打つ時、もし鬼が「著」いたならば、[その鬼の] 姓名と病気にした理由を問う。もし [鬼が] 答えなければ、一遍呪した水をこれ (病人) に注ぐと、自ずから語り出す。

(事例 2) 『牟梨曼陀羅呪經』

若呪安息香八千遍。燒之熏著鬼病者。即自吐姓名。呪師訶遣其鬼無違 (大正 19、No.1007、p.658a28-a29)

(現代語訳) 安息香を八千遍呪して焚き、鬼が「著」いた病者を熏すと、[病者が] 自ずから [鬼の] 姓名を語り、呪師はその鬼を責めて去らせると (訶遣)、その鬼は [去ること] 間違いない。

(事例 3) 『阿吒婆拘鬼神大将上仏陀羅尼經』

若呪鬼神病。知姓名以刀往。即忽打放之三度即差。収付与南斗獄。後七日放之差 (大正 21、No.1238、p.186b19-b21)

(現代語訳) 鬼神による病を呪せば、[その鬼神の] 姓名を知り、刀を持って [病人の元へ?] 行き、[その刀で?] にわか [病人を?] 打って、[病人から鬼神を] 放すことを三度行えば、病は治る。[病人から放した鬼神は] 「南斗獄」に入れて、その後七日して放逐すると、病は治る。

この (事例 3) の『阿吒婆拘鬼神大将上仏陀羅尼經』(及び関連經典である『阿吒薄俱元帥大将上仏陀羅尼經修行儀軌』(大正 21、No.1239) は、おそらく中国撰述の偽經と思われるが、鬼神を「南斗獄」に七日間拘留した後に放逐するという興味深い記述があるため、あげておいた。

(事例 4) 不空訳『大葉又女歡喜母并愛子成就法』

又法若人患鬼魅病者。准前加持一童女問之。知其病崇所作。即以法發遣彼鬼魅。病人無不除差 (大正 21、No.1260、p.287c9-c10)

(現代語訳) 鬼魅の病にかかったら、前のように一人の童女を加持して問い、その病気の崇っている所 (原因の鬼魅?) を知り、法によってその鬼魅を放逐すれば、治らない病人はない。

この (事例 4) は、病人自身が語るのではなく、童女を用いて問わせる法であるが、これもおそらく病気原因の鬼魅の正体を語らせて放逐するのであると思われる。この事例については上野勝之氏が「ヨリマン加持の登場——その成立と起源」(上野前掲書、一〇一頁) で、ヨリマンを用いた阿尾捨法の治病として引用箇所前後の部分も含めて詳述している。

²⁹ 悪しき存在ではなく、「聖者」あるいは使者的な存在を、水面や珠や油を塗った指と同様に鏡に映し出して (憑依させ) 予言をさせる例は、インド由来のアーヴェーシャ法 (阿尾奢法) にしばしばみられる (前注 7、後注 45 も参照)。なお、病をなす悪しき存在の本来の姿を鏡中に映し出すことによって調伏するという、とくに興味深い例が、以下の准提經軌に見いだされる (これらはほぼ確実にインドに遡る文献である)。善無畏訳『七仏俱胝仏母心大准提陀羅尼法』

仏言短命多病衆生。月十五日夜。燒安悉香誦呪結印一百八遍。魔鬼失心野狐惡病。皆於鏡中現其本身。殺放隨意更不再來。增壽無量 (大正 20、No.1078、p.186c12-c15)

(現代語訳) 仏は次のようにおっしゃった。短命で多病の衆生は、月の十五日の夜に安悉香を焚いて印を結び呪を百八遍誦せば、「魔鬼」は心を失い (心が混乱して)、「野狐」の悪病は (あるいは、「悪病を起す野狐は」か?)、みな鏡中に本来の姿 (「本身」= 正体) を現す。殺すも放逐するも [行者の] 思うままであり、[「魔鬼」や「野狐」は] 再びやって来ることはない。寿命は無量にのびるであろう。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

して、『多聞天陀羅尼儀軌』は中国撰述の偽経（疑偽經典）であろうと考えられている（空海によって請来されている）³⁰。『毘沙門蔵王軌』もおそらく同様で、中国もしくは日本撰述の偽経であろう³¹。

実は『毘沙門蔵王軌』の引用とは全く別の出典ではありながら、『秘鈔』と類似する六字経法の鏡と「呪咀神」の関係を述べる説が存在する。広沢流の覚成（一一二六～一一九八）〔保寿院流二世、保寿院流流祖は永厳（一〇七五～一一五一）〕の折紙を守覚（一一五〇～一二〇二）が類聚した『沢鈔』である。その巻第三（経）「六字

善無畏訳『七俱胝独部法』

若有短命長病衆生。月十五日夜曉燒安悉香。誦此真言一千遍。魔鬼失心狂走。狐擒惡鬼皆於鏡中見形。教殺即殺教放即放。更不再來增壽無量。（大正 20、No.1079、p.187c1-c4）

（現代語訳）短命で長病の衆生がいれば、月の十五日の夜の明け方に安悉香を焚き、この真言を一千遍誦せば、「魔鬼」は心を失い（心が混乱して）狂い走る。「狐擒」（取り憑く狐の意味だろう）や「惡鬼」はみな鏡中に姿が〔写し出されて〕見える。殺そうとすれば殺し、放逐しようとするれば放逐できる。〔「狐擒」や「惡鬼」は〕再びやって来ることはなく、寿命は無量にのびるであろう。

これらの例から、インド起源の呪法でも、「魔鬼」、「惡鬼」、「狐擒」を鏡に映し出すことによって「その本身（正体）」が現われ、そのことによってその魔力を消滅させることができる、とする觀念が存在したことを確認できる。これは、後に見る「大国作法」、すなわち中国の道教的觀念とほぼ同じものと考えられる。

³⁰ 彌永信美『大黒天変相 仏教神話学・I』（法蔵館、二〇〇二年）三九七～三九八頁、高橋早紀子「地天の変容——毘沙門天の脚下で」（吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』、名古屋大学出版会、二〇二一年）三三五頁参照。なお、『多聞天陀羅尼儀軌』の訳者と称される「般若斫羯囉」と『聖歡喜天式法』（大正 21、No.1275）の撰者とされる「般若惹羯囉」（知慧輪）（これも中国製の偽経とされている。彌永信美『觀音變容譚 仏教神話学・II』、法蔵館、二〇〇二年、一七五～一七六頁）について、柴田賢龍氏は別人であるとするが、その根拠は示していない（柴田前掲書、五三四～五三五頁）。いずれにしても仮託であろうと思われる。

³¹ 『毘沙門蔵王軌』（もしくは類似記述のある『多聞天陀羅尼儀軌』）のように、病氣原因となる存在や魔などの悪しき存在と鏡の関係を示すものとして、帛尸梨蜜多羅訳とされる『仏説灌頂七万二千神王護比丘呪經』の次の部分がある。

若後末世遭災禍者。為諸魔魅之所傷犯。（中略）露出中庭誦此神呪。以青銅之鏡照曜五方。使諸魔魅不得隱蔽其形。（大正 21、No.1331、p.511b15～b22）

（現代語訳）後の末世に災禍にあい、「諸魔魅」によって傷や害を受けたら、（中略）中庭に出てこの神呪を読み、青銅の鏡で五方を照らせば、「諸魔魅」はその形を隠すことができない。

以青銅鏡照曜五方。使魔不得隱蔽其身。（大正 21、No.1331、p.517a12～a13）

（現代語訳）青銅鏡で五方を照らせば、「魔」はその姿を隠すことができない。

鏡で五方を照らせば「魔」などが姿形を隠すことができないというのは、鏡に「魔」などの姿が映し出されることを意味していると思われる。この『仏説灌頂七万二千神王護比丘呪經』は東晋の帛尸梨蜜多羅訳とされるが、最後の第十二巻が『仏説藥師如来本願經』・『藥師琉璃光如来本願功德經』と同本異訳である以外は、内容的に中国の俗信仰の要素が認められ、大部分は五世紀の中国で編纂された偽経であるとされている（『大蔵經全解説大事典』、雄山閣出版、一九九八年、苦米地誠一執筆「仏説灌頂經」の項目参照）。次に見る「大国作法」や『多聞天陀羅尼儀軌』と同様の中国思想を示すものとしてあげておく。なお、吉田唯「ホツマ文献にみる「都鳥」について——日吉神社所蔵『秀真政伝紀』と大宝神社所蔵『ミヤコトリノウタ』を中心に」（『神仏習合の手法——中世神話から近世神話へ』、新典社、二〇二〇年、二八四～二八九頁）によれば、ホツマ文献（江戸後期に全国で発見された、漢字が伝わる以前から日本に「存在したとされる」神代文字を使用した文献）である『秀真政伝紀』に、ハタレ（魔王・魔民）を調伏する際に鏡に映すことによって本当の姿の民にもどすという記述がある。

経」に、以下のような記述がある³²。

曼荼羅下○者鏡也。大国作法入深山時用方尺鏡。其鏡面現惡獸影。仍見自形惡心自然退。以此義本尊前置鏡。呪咀神等現自影像見之。威神自然弱成也。是故置之歟。師説云。以鉤召印鉤召怨家成五大無礙觀云云（大正、78、No.2488、p.438b11-b16）

（現代語訳）曼荼羅の下の○は鏡である。大国作法では深山に入る時は方尺の鏡を用いる。その鏡面に悪獣の影を現し、それによって〔悪獣は〕自身の姿を見て、悪心が自然に退くのである。この意味で〔六字経曼荼羅では〕本尊の前に鏡を置き、呪咀神等は〔鏡面に〕自らの影像を現わし見て、〔その〕神威の力は自然に弱くなるのである。このために〔六字経曼荼羅で鏡を〕置くのであろうか。師〔永徹か〕の説では、鉤召印によって怨家を鉤召し〔強制的に引き寄せて〕、五大無礙觀を成ずるということである。

ここには「大国作法」、つまり中国の作法であることが記されている。この記述は以下に掲げる西晋から東晋にかけての時代に生きた葛洪（二八四～三六三）によって書かれた『抱朴子』「内篇」卷十七「登涉」の記述を連想させる。『抱朴子』「内篇」二十篇は神仙の道、仙薬の処方、不老不死の法などを述べる道家に属するものであり（「外篇」五十篇は儒家に属する）、「登涉」は道士として神仙術を修めるために深山に入る場合の心得を説いたものである³³。

又万物之老者、其精悉能假託人形、以眩惑人目而常試人。唯不能於鏡中易其真形耳。是以古之入山道士、皆以明鏡徑九寸已上、懸於背後、則老魅不敢近人。或有來試人者、則當顧視鏡中、其是仙人及山中好神者、顧鏡中故如人形。若是鳥獸邪魅、則其形貌皆見鏡中矣。又老魅若來、其去必却行、行可轉鏡對之、其後而視之、若是老魅者、必無踵也。其有踵者、則山神

³² この「大国作法」については一二一三年頃に成立した『覺禪鈔』にも細部の相違を除けばほぼ同文が記載されており、直接か間接かは不明であるが、『覺禪鈔』が『沢鈔』を引用したものと思われる。『覺禪鈔』卷第三十一「六字経」

又前月輪鏡也。大国作法入深山時。用方尺鏡。其面現惡獸影。仍見自影。惡心自然退失。以此義本尊前円鏡。呪咀神等現自像。見之威神自然ヨハクナル也（大正図像第四卷、p.748a6-a9）。

³³ 『抱朴子』に関しては、本田濟『抱朴子 内篇』の「解説」（平凡社、東洋文庫、一九九〇年）、福永光司「道教における鏡と劔——その思想の源流」（『東方学報』45、一九七三年）、小南一郎「鏡をめぐる伝承——中国の場合」（森浩一編『日本古代文化の探求・鏡』、社会思想社、一九七八年）を参照した。なお、中国や日本の鏡に関する先行研究については、森正人「翁と鏡の物語——大鏡」（『古代心性表現の研究』、岩波書店、二〇一九年、第四部第一章）三二七～三二八頁の注釈を参照した。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説
(小田、彌永)

也³⁴。

(現代語訳：ここでは本田濟氏による訳を引用する) また万物の年老りたるものは、その精が人間の姿を仮りて人の目を眩まし、胆試しをしにかけてくる。ただ鏡の中では、正体を変えることができない。だから昔、山に入る道士たちは皆な、直径九寸以上の鏡を背後に吊していた。こうすれば劫を経た魅も人に近づけない。胆を試そうとしてやって来るものがあれば、ふり返って鏡の中を見よ。相手が仙人あるいは山中の良い神なら、鏡の中を見ると人間の姿のまま映る。もしそれが鳥や獣の悪い魅だったら、その顔かたちすべて鏡の中に映る。また劫を経た魅が現れた場合、それが帰るとき必ず後ずさりする。その歩く間、鏡の角度を変えて映し続けること。先方が後を向いた時、よく見ると、それが魅だったら必ず踵が無い。もし踵があったら、山の神である³⁵。

この『抱朴子』の記述が六字経法の言説に記される「大国作法」の直接の典拠であるかどうか、確証はないが、同様の思想を反映していると思われる³⁶。

また同様の記述は智顛の『摩訶止観』にも見られる³⁷。

隱士頭陀人多畜方鏡挂之座後。媚不能變鏡中色像。覽鏡識之可自遣。(大正46、No.1911、p.116a21-a23)

(現代語訳) 隱士(「仙人」)、頭陀人は多く方鏡を蓄えて(備えて)座の後ろに吊るしかける。「媚」(ここでは「時媚鬼」という鬼のことを言っている)は鏡中の形像では〔姿を〕変じることができず(そのままの正体が映し出され)、鏡を見ればこれ(「媚」)〔であること〕を判別することができるので、おのずから追いやることができる。

『抱朴子』の「以明鏡径九寸已上、懸於背後」(直径九寸以上の鏡を背後に吊していた)

³⁴ 王明著『抱朴子内篇校釈(増訂本)』新編諸子集成(第一輯)(北京、一九八五年、中華書局)三〇〇頁。原文を新字体に改めて用いた。

³⁵ 前掲、本田濟『抱朴子 内篇』、三五〇頁。他に、小南前掲論文(前掲『日本古代文化の探求・鏡』、二二六頁)や澤田瑞穂『修訂 中国の呪法』(平河出版社、一九八四年)四頁でもこの話の内容に触れている。中国では、「照魔鏡」「照妖鏡」などの語があり、妖怪や魔物を鏡に映すことによって正体を顕わさせ、力を弱める、という観念が存在する。例えば、『西遊記』で天をさがせた孫悟空が、天の軍隊と戦って意気いよいよ盛んな時、「照妖鏡」に照らされて逃げ場を失い、結局五行山に閉じ込められた例など(小南前掲論文『日本古代文化の探求・鏡』二三五頁)。

³⁶ 『抱朴子』が当時の日本で知られていたことは、林田正男「神仙思想と大伴旅人」(『九州産業大学国際文化学部紀要』1、一九九四年)参照。また寛平年間(八八九～八九八)に藤原佐世が編纂した『日本国見在書目録』<<https://dl.ndl.go.jp/info:ndl.jp/pid/2540621>>の第二二コマ、左頁に「抱朴子内篇廿一〈葛洪撰〉」とある。

³⁷ この『摩訶止観』の記述については、第四節及び稿末の彌永信美氏執筆「補論」を参照してほしい。

という部分は『摩訶止観』では「畜_レ方鏡_一挂_レ之座後_一」（方鏡を蓄えて（備えて）座の後ろに吊るしかける）であり、語句は異なるが、内容的には智顛が葛洪を参照したことが明らかである。『抱朴子』が鏡を「明鏡」としているのに対して、『摩訶止観』では「方鏡」としており、『沢鈔』の「大国作法」の「方尺鏡」は『摩訶止観』の記述に近い³⁸。すると、『沢鈔』の「大国作法」と記した部分は『抱朴子』のみならず（あるいは『抱朴子』よりも直接的に）『摩訶止観』も参照した可能性があるといえる。なお、『摩訶止観』のこの部分は第四節で後述する点にもかかわってくるので、覚えておいていただきたい。

『秘鈔』では鬼神による病気を治療する呪法に鏡が用いられることが述べられる。それが六字経法の鏡と「呪咀神」の典拠ではないかという説が提示され、鏡が「呪咀神」を映し出すものであると記されるが、具体的な鏡の効力については言及していない。引用する『毘沙門蔵王軌』の記述でも、鏡がどのように用いられるのかは不明であり、病気原因である神鬼の名前を知ること何らかの意味があることが想像できるものの、実際に神鬼の名前を語るのは病人である。しかしこの『沢鈔』では鏡の役割が明確に記されている。「大国作法」の「其鏡面現悪獣影。仍見自形悪心自然退」（その鏡の面に悪獣の影が現われる。自身の形を見て、悪心が自然に退くのである）という記述から、六字経法でも同様に「呪咀神等現自影像見之。威神自然弱成也。是故置之歟」（呪咀神等は自身の影像を見てその威力が自然に弱くなる。そのためにこれ〔鏡〕を置くのだろう）と考えている。鏡は悪しきものの本来の姿を映し出すものであり、それによって「呪咀神」の威力を弱めるのであるという。ここでは六字経法の「呪咀神」は『抱朴子』の深山の悪獣と同様とされ、弱らせて退散させるべき存在とされている。つまり、この呪咀神は怨家の呪詛によって送り付けられる、六字経法を修法する側にとっては敵対側の存在であるということが明確である。

言説を作り出す学僧たちの思考の中には、まず、六字経曼荼羅に描かれた小月輪は鏡ではないかという考えから、『瑜祇経』の観音の鏡が連想されたと思われる。それとは別に、小月輪を鏡だとみなすことにより、仁海が六字経曼荼羅に「呪咀神」を加えたという口決をあわせて、「鏡」と「呪咀神」とのつながりが考えられたのであろう。さらにそこから鬼神など悪しきものの本来の姿を現して力を弱める鏡という「大国作法」や『毘沙門蔵王軌』が結び付けられたと思われる。鬼神や呪詛とは無関係で

³⁸ 「方鏡」は四角い鏡を意味するだろう。『抱朴子』では「直径九寸以上の鏡」とあって、円形の鏡が考えられていたのと『摩訶止観』の記述は違う。一方、『沢鈔』などの「方尺鏡」は一辺が一尺の四角い鏡という意味だろうか。ただ、六字法の曼荼羅の下に描かれるのは丸い円なので、やや矛盾がある。『秘鈔問答』や『薄草子口決』では「積鏡」という語が用いられる（後注 41 および後述 31 頁参照）。これは「尺鏡」、つまり「手鏡」の宛字かもしれない。いずれにしても、学僧の理解にはやや混乱があるように思われる。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

ある『瑜祇経』の観音の鏡と、呪咀や鬼神に対する鏡という、本来は別々の発想が組み合わさっているのである。

『秘鈔』と『沢鈔』はいずれも守覚が類聚した文献であり、いずれの成立が先行するのかわからないが、六字経法の鏡の役割を「大国作法」と結び付けた説を守覚が覚成の折紙から知ることによって、実際には中国もしくは日本撰述ではあるが、密教経軌として知られていたと思われる『毘沙門蔵王軌』の記述を思いついたとは考えられないであろうか。

六字経法において『毘沙門蔵王軌』を引用するのは基本的に『秘鈔』と『薄草子口決』のみである³⁹。『秘鈔』の文脈によると明仙曼荼羅の図にかんして『毘沙門蔵王軌』の記述が何らかの伝として伝えられており、「私云」以下にそれに関する守覚自身の解釈が記されている、と理解することができる。しかし、ここで従来の説では見られなかった『毘沙門蔵王軌』の引用が唐突に記され、「私云」としてその記述が六字経曼荼羅の円鏡と「呪咀神」が結び付けられていることから考えると、『毘沙門蔵王軌』の記述を見出したのも守覚であったという可能性も考えられる。憲深の口決を頼瑠が記した『薄草子口決』では、『毘沙門蔵王軌』を引用した後、「喜多院御室仰。六字曼荼羅前円鏡并呪咀神等依此文歟云云。覚洞院僧正頻奉感之云云」（大正 79、No.2435、p.198b27-29）（現代語訳：喜多院御室〔守覚〕がおっしゃるには、六字曼荼羅前の円鏡と呪咀神等はこの〔『毘沙門蔵王軌』の〕文によるものか、ということである。覚洞院僧正〔勝賢〕は〔守覚の見解に対して〕しきりに感心されたということである）と記している。守覚以前から六字経曼荼羅の口決に『毘沙門蔵王軌』が結び付けられていたとしたら、守覚の言説は特筆すべきものではない筈で、勝賢がしきりに感心したというのは、六字経法の鏡と「呪咀神」の典拠としてそれまでまったく論じられていなかった『毘沙門蔵王軌』の記述を守覚が持ち出したからではなかろうか。

『秘鈔』は醍醐三宝院流の勝賢による折紙を広沢流の守覚が類聚したものだが、『厚造紙』や『玄秘抄』といった従来の三宝院流の説とは異なる記述も多く見られる。守覚は広沢流と小野流の統合を目指しており、『秘鈔』を記すにあたりそこに広沢流、とくに保寿院流の説など、自らが知るところのさまざまな知識を組み込んでいったと考えられるだろう⁴⁰。

³⁹ 醍醐三宝院流の報恩院流祖・憲深の口決を頼瑠が記した『秘鈔問答』に「座以泥作薬叉形歟」（大正 79、No.2536、p.412b5）とあるのが『毘沙門蔵王軌』の引用と思われるが（前述 13 頁参照）、意味が取れず欠文があるかと思われる。

⁴⁰ なお、勸修寺流は広沢流と非常に親近性がある（苦米地誠一氏のご教示による）。先にも記したが、三宝院流では観宿曼荼羅に「呪咀神」が描かれ、明仙曼荼羅には「呪咀神」は描かれない。明仙曼荼羅と「呪咀神」を結びつけるのは勸修寺流である。『秘鈔』では「明仙僧都伝」として『毘沙門蔵王軌』を引用し、

3. 「鏡」をめぐる言説（2）——『薄草子口決』に記述された諸説の考察

さて、前節では六字経法が鏡を用いて「呪咀神」の力を弱めるものであるということ述があることを述べた。つまりこれらの説によれば、「呪咀神」は六字経法を修法する側にとっては敵対する存在とみなされていることとなる⁴¹。中村禎里氏が述べるよ

その上で、円鏡と「呪咀神」の根拠が『毘沙門藏王軌』の記述であることが推定されている。つまり、『秘鈔』では明仙曼荼羅図の方も「呪咀神」と関係づけており、この点で勸修寺流の説に近いといえる。そして実運が勸修寺流の寛信の口決を記した『秘藏金宝鈔』に掲載されている明仙曼荼羅と観宿曼荼羅と同様の図が心覚『別尊雑記』にも掲載されており、明仙曼荼羅の説明文の部分に「呪咀神」の名前を記すという点も同様である。ここでも勸修寺流と広沢流の親近性がうかがわれる。ただし、『別尊雑記』には種子曼荼羅以外にリアルな尊格の姿を描いた曼荼羅も掲載されており、その「呪咀神」の配置は三宝院流の観宿曼荼羅に近いものである。このように諸流の説がさまざまに類聚されており、守覚の著作もこのような流れの中にあると考えるべきであろう。

⁴¹ 『秘鈔』で六字経曼荼羅の鏡は「呪咀神」の姿を写すものとして記述されて以降、三宝院流でも、前述の『薄草子口決』以外にも、『遍口鈔』・『幸心鈔』・『秘鈔問答』に同様の説が見られるようになる（これらの文献の著者などについては、本注の下記を参照）。

『遍口鈔』

彼曼荼羅前有_レ月輪并六箇天形_一。是何事哉。月輪即明鏡也。是観音三昧耶形也。呪咀人影_ヲ彼鏡_ニ移也。（大正 78、No.2496、p.696a23-a25）。

（現代語訳）その曼荼羅の前に月輪ならびに六箇の天形がある。月輪は明鏡である。これ（明鏡）は観音の三昧耶形である。呪咀人〔呪咀神か？〕の影をその鏡に移すのである。

『幸心鈔』

師云。修禪人傍尺鏡必置_レ之。魔障影為_レ移_レ此鏡_一也。仍令_レ呪咀神影_ヲ為_レ移_レ。令_レ図_ニ鏡云云（大正 78、No.2498、p.737b22-b24）

（現代語訳）師が言われるには、修禪人の傍らに必ず尺鏡を置く。魔障の影をこの鏡に移すためである。それゆえ、呪咀神の影を移すために、鏡を図に描くのである。

問。六字法小野僧正加入呪咀神等事如何 答。先円鏡成_レ障難_一之時。件悪魔神影_ヲ見料也。修禪人必鏡傍_ニ令_レ持此心_一。〔同、p.737c25-c27〕。

（現代語訳）問う。六字法で小野僧正〔仁海〕が呪咀神等を加え入れたことについてはどうか。答え。先ず、円鏡は〔悪魔神が〕障難を成す時、その悪魔の神の影を見るための物である。修禪人が必ず鏡を傍らに持つのはこの意味である。

『秘鈔問答』

鏡観音三形也〔瑜祇経説也〕。為_レ写_レ呪咀神影_一也云云。修禪人傍置_レ积鏡_一之故。為_レ写_レ魔障之影_一也。鏡必写_レ本身_一故也。謂变化物大〔大=本<甲>〕身必写_レ也云云（大正 79、No.2536、p.409a21-a24）。

（現代語訳）鏡は観音の三形である〔『瑜祇経』の説である〕。呪咀神の影を写すためだということである。修禪人が傍らに积鏡を置くことの意味は、魔障の影を〔鏡に〕写すためである。鏡は必ず本来の姿を写すからである。変化の物の本来の姿を必ず写すということである。

ただし、『秘鈔問答』は『薄草子口決』と同様、憲深の口決を頼瑠が記したものであり、『幸心鈔』も憲深の口決（親快の筆記）である。また『遍口鈔』は憲深の師である成賢の口説を道教が記したものであり、いずれも成賢から憲深への相承で伝えられる説である。また、『遍口鈔』では「呪咀人影_ヲ彼鏡_ニ移也」となっており、「呪咀神」ではなく「呪咀人」である。書写時の誤記でないとすれば、意味を考える必要もある。さらに、『遍口鈔』と『幸心鈔』は、「魔障の影を鏡に移す」など、「移す」という語を用いていることにも注意が必要である。阿尾奢法による病人加持の時に、邪氣（もののけ）をヨリマシに「驅り移す」という表現が多く見られるが、それと同様のニュアンスが込められているのかもしれない。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

うに、六字経法の性質が怨家側からの呪咀に対抗する法から積極的に呪咀を行う法へと変化したという要素は、以上の史料からは確認できなかった⁴²。ところが醍醐三宝院流の報恩院流祖憲深（一一九二～一二六三）の口決を頼瑜（一二二六～一三〇四）が著した『薄草子口決』（一二六二年成立）（ならびに、同じく憲深述、頼瑜記の『秘鈔問答』）になると、さまざまに類聚された説が混淆した状態で書き記され、矛盾するような説も並行して述べられていて、「呪咀神」の性質がどのように捉えられていたのかを明確にしにくくなる。そこには「呪咀神」を六字経法修法側の力になる味方の存在であると考えられたことを示唆する新たな説も記述されている。

そこで、以下『薄草子口決』の「呪咀神」に関する説を、その記述順に従って見ていくこととする。便宜上記述を四つの部分に分け、①から④の番号を付した。①円鏡は魔軍や怨敵などの実の形を現わすものであるとし、『釈摩訶衍論』を参照して説明する、②『秘鈔』と同じ『毘沙門蔵王軌』の引用、③西南院法印実勝による、六体の呪咀神のうち残りの三天は施主の氏神や産土神、阿闍梨の本所の鎮守神であるという説、④成賢による、残りの三天は「キフネ」等の三神の影像であるという説、となっている。

①問。二尊間安_レ円鏡_一有_レ何故_一乎。答。御口云。為_レ令_三世出世魔軍怨敵等実形現_二円鏡之_一図_一也。又瑜祇經中正観音三形用_二円鏡_一。可_レ思_レ之。私云。先師云。釈論魔事対治中立_二嚴具円珠有無門_一。述_二彼意_一云。外道定力不思議既現_二仏菩薩諸天微妙身_一。何莊嚴中不_レ現_二円珠_一。然不_レ現_レ彼事。鏡珠中実形現_レ彼故且不_レ現也云云。准知中間石上安_二円鏡_一。良有_レ以也〈御自筆云裏書〉釈論義尤可_レ然。誠叶_二道理_一歟。（大正 79、No.2535、p. 198b15-b24）

（現代語訳）問う。（不動と大威徳の）二尊の間に円鏡を置くのは何故か。〔師の憲深が〕答えているには、「世出所の魔軍・怨敵等の実の形（姿）を円鏡に現すため〔に曼荼羅に描かれた〕図である、また、『瑜祇經』では、正観音の三形に円鏡を用いる、とある。これをよく考えよ」と。私（頼瑜）が思うに、先師（「私云」とあるので頼瑜の先師を指すのだろうが、具体的には不明）が言うには、『釈論』（『釈摩訶衍論』）の魔事対治の中には「嚴具円珠有無門」が立てられている。その意味を考えるに、外道の定力（魔力、呪術力？）は不思議で、仏・菩薩・諸天の妙なる姿に〔化けて〕現れる。どうして〔外道の〕装身具の中に円珠を現わさない〔＝身に付けな

⁴² 中村禎里氏はこれらの『秘鈔』、『沢鈔』の当該部分、及び『遍口鈔』、『幸心鈔』、『秘鈔問答』、『薄草子口決』等の同様の説を述べた部分には触れていない。

い) ことがあろうか。それにもかかわらず彼(円珠)を現わさない〔=身に付けない〕のは、鏡・珠は、〔化けた仏・菩薩・諸天の姿ではなく〕実の形(姿)を現わして〔しまうため、外道はそれを恐れて〕しばらく〔円珠を〕現わさないのである、ということである。以上のことから推測して〔私、頼瑡が〕考えるに、〔六字曼荼羅の〕中間の石上に円鏡を置くことには〔ゆえが〕あるのである。〈ご自筆に言う。裏書⁴³⁾『釈論』の意味〔の解釈〕は尤もその通りである。誠に道理にかなっているといえるだろう。

六字経曼荼羅に描かれた鏡の意味についての頼瑡の質問に対して、憲深は「為_レ令_三世出世魔軍怨敵等実形現_二円鏡之_一凶_一也」(現代語訳：世出世の魔軍・怨敵等の実の形(姿)を円鏡に現すため〔に曼荼羅に描かれた〕凶である)と答え、六字経曼荼羅の鏡が『沢鈔』に記された「大国作法」と同様、悪しきものの姿形を現わすものであると説明している。そしてその後の「私云。先師云」以下は「先師」(不明)⁴⁴⁾の説を受けて頼瑡自身の見解が述べられている。

この部分には龍樹造・筏提摩多訳に帰せられた『釈摩訶衍論』「嚴具円珠有無門」が参照されている。『釈摩訶衍論』の関係部分は次の二か所である。

(a) 次説_二能治_一。若清妙天子天女像来_二到行者所_一時。邪正差別云何知耶。(中略) 彼外道人亦作_二天像_一。来_二到行者所_一。如_レ前無_レ異者。其邪正差別難_レ可_レ了知_一故。解_二釈此疑_一。即有_二六門_一。云何為_レ六。一者呪知根壞不壞門。二者嚴具円珠有無門。三者身光眼入不入門。四者頭髮未結不結門。五者双背無所取著門。六者俱取撰不除遣門。是名為_レ六言。(大正 32、No.1668、p.661c10-c23)

(現代語訳) 次に〔外道が現わす幻影に対する〕「能治」を説く。もし清らかで美しい天子、天女像が行者の所に訪れた時、それが邪であるか正であるかの区別は、どのようにして知ることができるのだろうか。(中略) 彼

⁴³⁾ 柴田賢龍氏は『薄草子口決』の「御自筆」、「裏書」、「裏」について、以下のように述べている。「頼瑡は憲深の伝受のみならず諸経軌の文や諸師の説、更には自らの私見をも加えてこの薄草子口決を制作したのであるが、完成に至るまで途中憲深に披覽に供し、以って内容の検証を求めること数次に及んだ。これに応じて憲深が裏側に加筆した文言が御自筆(の裏書)である。ただ、頼瑡自身が加筆した裏書もあるであろうから、師弟何れの加筆か判断し難い場合もある」(柴田前掲書、五二頁)。

⁴⁴⁾ この「先師」について柴田賢龍氏は、櫛田良洪著『続真言密教成立過程の研究』、一六八～一七〇頁を参照した上で、「御口に云く」の続きと見れば憲深の師であった成賢のことであるが、「私に云く」とある以上頼瑡の先師を指すのであろう。頼瑡は入洛以前の南都遊学中、「学徒の請に応じて釈摩訶衍論を談じた」(運徹撰結網集巻中「頼瑡和尚伝」(仏〔旧版大日本仏教全書〕vol. 106、p.389 下)と伝えるから、それより以前高野山の大法院に於て釈論を学んだのであろうがその師匠が誰であったのかはよく分からないとしている(柴田前掲書、一六〇頁)。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

の外道の人もまた天像を作り、行者の所にやってくることもある。前の場合と異なる所がない。その正邪を明確に区別するのは困難であるゆえに、この疑いを解釈する方法として「六門」がある。その「六門」とは、一は「呪知根壞不壞門」、二は「嚴具円珠有無門」、三は「身光眼入不入門」、四は「頭髮未結不結門」、五は「双背無所取著門」、六は「俱取摂不除遣門」である。これらをもって「六」と言う。

(b) 次説嚴具円珠有無門。其相云何。謂若真実天者。其莊嚴具中有十円珠。若虚偽天者。其莊嚴具中無此珠。故。以之為別。已説嚴具円珠有無門。(大正 32、No.1668、p.662a9-a12)

(現代語訳) 次に「嚴具円珠有無門」を説く。それはどんなものかと言うと、もし真実の天であれば、装身具の中に十の円珠がある。もし偽物の天であれば、装身具の中にこの〔円〕珠がない。それゆえに、これで判別するのである。以上が「嚴具円珠有無門」である。

『釈摩訶衍論』では本物の天と外道が化けた偽物の天の見分け方に六種類があり、その中の一つが「嚴具円珠有無門」であるという。『薄草子口決』はこの「嚴具円珠有無門」の記述から、六字経法に鏡を用いる必要性を説いているようである。しかし、どう考えてもこの論理には無理があるように思える。「嚴具円珠有無門」では本物の天は装身具として十の円珠を身に付けるが、偽物の天は円珠を身に付けていないという違いで見分けると説く。本物と偽物の見分け方を説くという点では「大国作法」(あるいはその典拠になった思想と考えられる『抱朴子』)と同じだが、『釈摩訶衍論』のこの説は鏡とは無関係であるし、『釈摩訶衍論』の円珠は「大国作法」の場合のように偽物の天の本来の姿を映し出すとは言われていない。それにもかかわらず、『薄草子口決』の頼瑜の「先師」の説では鏡や珠は実の姿を現してしまうために円珠を現わさないのである、という理解にこじつけられており⁴⁵、頼瑜はその説を六字経法で鏡

⁴⁵ 仏菩薩や使者などの姿を現して予言を行うアーヴェーシャ法では、鏡・珠・剣・灯焰・宝・真珠・水面・油を塗った指などが用いられることがある(前注7も参照)。それを踏まえて考えると、この場合も鏡と珠は同質の作用をもたらすものとして理解されていたと考えられる。「先師」のこじつけの背景にはこういった知識が存在していたかもしれない。

(事例)『蘇婆呼童子請問經』

若念誦人間下鉢私那者。応当如法請召。所謂手指或銅鏡。及清水横刀灯焰宝等。虚空尊像童子真珠火聚石等。於如是处。鉢私那下者。請召来已。当即自説天上人間。及過去未来現在。超越三世善惡等事。一一具説。(大正 18、No.895、p.728a16-a21)

(現代語訳) 念誦の人が「鉢私那」を下して問うならば、法のごとくに請召する。手指あるいは銅鏡、清水、横刀、灯焰、宝など、また「虚空尊像」(あるいは「虚空、尊像」か?)、童子、真珠、火聚石(あるいは、「火聚、石」か?)など、これらの物に「鉢私那」を下せば、請召されてやって来る。自ずから天上、人間、過去、未来、現在の三世を超越した善悪

を置くことの理由とみなしている。なお、この点については、彌永信美氏執筆の「補論」を参照していただきたい。

②の部分は『秘鈔』と同様に『毘沙門蔵王軌』の引用、そして「喜多院御室仰」以下の文が入るが、前節で述べたので省略する⁴⁶。①の部分の六字経法の円鏡の意味についての頼瑜の質問と、魔軍や怨敵等の実の姿を現すためのものであるという憲深の答を承けて、事例を補足したものともいえる。

③円鏡廻有六箇天形 御口云。奥図中以梵字書其名。呪咀神也。謂キフネスヒカツラ (𑖀𑖄𑖆𑖅) (si pu si) <此未明神也。裏書云>。西南院法印<実証> 口決云。(𑖀𑖄𑖆𑖅) (si pu śa) 金峯山也。残三天施主氏神ヲフスナ阿闍梨本所鎮守也。随施主依阿闍梨其神不定。故不指其名也。(同、p.198c1-c6)

(現代語訳) 円鏡の周囲を廻る六箇の天形は、憲深(「御口」)が言われるには、奥の図中にその名前を梵字で書く。〔これらは〕「呪咀神」である。「キフネ」「スヒカツラ」「𑖀𑖄𑖆𑖅」(si pu śi 「シフシ」)であるという。〈これ(「𑖀𑖄𑖆𑖅」)はいまだ明かされていない神である。裏書に云う。〉西南院の法印・実証〔=実勝〕の口決が言うには、「𑖀𑖄𑖆𑖅」(si pu śa 「シフシャ」)は「金峯山」であるという。〔キフネ、スヒカツラ、金峯山以外の〕残りの三天は施主の氏神や産土神、阿闍梨の本所の鎮守神である。施主や阿闍梨によって〔変わるの〕その神は定まっていない。それゆえに名前を記
 などのことを、ひとつひとつ詳細に説く。

『守護国界主陀羅尼經』

若欲先知善惡吉凶定不定者(中略)或於劍中或鏡或牆。或指或掌或灯或仏像。或水精或壇或琉璃中。称心所欲見其善惡。(大正 19、No.997、p.569a21 (中略) b13-b15)

(現代語訳) はじめに善悪、吉凶、定不定を知りたいと思えば、(中略) 剣、鏡、牆(垣根、土塀)、指、掌、灯、仏像、水晶、壇、瑠璃の中に、願うところの善悪を見る。

⁴⁶ 前述 13~14 および 22 頁を参照。原文では:

抑又毘沙門蔵王軌云。欲知男女鬼病惱。以泥作藥叉形。於鏡前著呪百八問病人。即說名字虫毒等出来(文)喜多院御室仰。六字曼荼羅前円鏡并呪咀神等依此文歟云云。覺洞院僧正頻奉感之云云(已上御自筆)。(大正 79、No.2535、p. 198b24-b29)。

現代語訳では:

『毘沙門蔵王軌』によれば、男女が鬼による病惱〔の正体〕を知りたいと思えば、泥で薬叉の形を作り、鏡の前で呪を百八遍となえて、病人に問えば、〔病気原因の鬼の?〕名前を説き、「蟲毒」(蠱毒か?)等が現れ〔明らかにな〕る、ということである。

喜多院御室〔守覚〕がおっしゃるには、六字曼荼羅前の円鏡と呪咀神等はこの〔『毘沙門蔵王軌』の〕文によるものか、ということである。覺洞院僧正〔勝賢〕は〔守覚の見解に対して〕しきりに感心されたということである。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説
(小田、彌永)

していないのである。

実はこの記述（正確には、これとほぼ同じ内容の『秘鈔問答』の記述）が中村禎里氏が自説の根拠としたものである。中村氏は「東密三宝院流の頼瑜の『秘鈔問答』巻七「六字経法」においては、六天のうち三天は、施主の氏神・産土神、および修法をおこなう僧の本所鎮守だとしている。つまり、こちらがわの守護神の総動員をかけたのである」⁴⁷と述べて、この記述を六字経法が積極的に呪咀を行う法へと変容したことの重要な根拠としている。『秘鈔問答』の記述は、「西南御口決云。此等皆呪咀神名也。此中「 $\text{ṣi pu śam} \langle \text{ga} \rangle$ 」(シフシャン〈ギャ〉)者金峯山也。残三天不出其名。施主氏神ウフスナ阿闍梨本処鎮守也。此三神随施主。依阿闍梨其神不定。故不指其名也云云」(大正 79、No.2536、p.409a12-a16) (現代語訳：西南〔院〕(実勝)の御口決によれば、これらはみな呪咀神の名前である。この中の「シフシャン〔あるいはギャ〕」は金峯山である。残りの三天の名は出さない。施主の氏神や産土、阿闍梨の本処の鎮守である。この三神は施主に従う。阿闍梨により、その神は不定である。それゆえ、その名を名指さない、という)あるいは、「西南御口云。残三天形施主氏神ウフスナ阿闍梨本処鎮守也。此三神随施主依阿闍梨其神不定。故不指其名也云云」(同、p.412b2-b5) (現代語訳：西南〔院〕の御口決によれば、残りの三天の形は、施主の氏神や産土、阿闍梨の本処の鎮守である。この三神は施主に従う。阿闍梨により、その神は不定である。それゆえ、その名を名指さない、という)である。

ただし、『秘鈔問答』や『薄草子口決』は一三世紀後半のもので、中村氏が「仁海が活躍した一〇世紀の終わりごろから、六字経法は徐々に積極的な呪咀法としての側面を強めていった」⁴⁸と書かれた時代からは三〇〇年近くが経っていることに注意したい。また、『秘鈔問答』や『薄草子口決』で、施主の産土神や阿闍梨の鎮守の神の説が記述されるのは事実だが、それがこの説が始まった時期だと明証することはできないし、この説が他説（たとえば前述 9 頁で見た『玄秘抄』や、それと同様の『薄草子口決』の④に記された説、すなわち、「呪咀神」とは「貴布祢」、「金峯山」、「吸比賀津良」、「山尾」、「河尾」、「奥深」であるとする説）を駆逐してしまったわけではないことも確認しておく必要がある。

『薄草子口決』の記述では「実証」の説というのがどこまでかかるのかがやや不明瞭である。しかし、『秘鈔問答』を参照すると、上記の内容の全てが「実証」の説で

⁴⁷ 中村前掲書、五四頁

⁴⁸ 中村前掲書、六〇頁。

あることが明確である。ここで説が参照されている「西南院法印実証」とは、憲深から報恩院流を継承した醍醐寺覚洞院の親快（一二一五～一二七六）の弟子であり、醍醐寺座主を勤めた「実勝」（一二四一～一二九一）である⁴⁹【参考図】（血脈）。頼瑜は、この実勝から報恩院流を受けている（なお、実勝は地藏院流の学僧としても知られている）。あくまでも推測だが、この実勝の説というのは、頼瑜が独自に実勝から得た口決を記載した可能性も考えられる⁵⁰。

いずれにしても、実勝の説によればこの三体の「呪咀神」は、相手方から呪詛のために送られてくる害をもたらす存在ではなく、施主と阿闍梨、つまり六字経法を修法する側の神であるとみなされていることが理解できる。

④問。既云六箇天形。余三神何乎 答。御口云。山尾河尾奥深等也。又故僧正云。余三天形キフネ等三神之影像歟。我加難云。若影像可図鏡中。既不爾。非影像歟。故僧正被諾矣。（同 p.198c6-c10）

（現代語訳）問う。「六箇天形」という。（では）残りの三神はどのような神なのか。憲深（「御口」）が答えて言うには、「「山尾」「河尾」「奥深」等である」と言われた。また「故僧正〔成賢〕は、残りの三天は「キフネ」等の三神の影像であろうかとおっしゃった」と言われた。私〔憲深〕はこれを批判して、もし影像ならば鏡中に描かれるべきである。しかしそうではないので、影像ではないのではないか、と言った。〔すると〕故僧正〔成賢〕は〔私、憲深の言を〕承諾なさった」ということである。

先の③の説やこの④の説が出てくる背景には、『厚造紙』の時点から「呪咀神」が六体であると伝承されていたものの、「貴布祢」、「須比賀津良」、「金峯山」の三体の名前しかあげられていなかったことがあるだろう。はじめに「六」という数が決められ、それに従って「呪咀神」を当てはめていったのではないだろうか。そうであるとすれば、六字経法は基本的に六観音の法であるため、六観音の「六」という数字とあわせて「呪咀神」が六体と定められたという可能性も考えられる。

⁴⁹ 柴田前掲書、一六〇～一六一頁。

⁵⁰ 『薄草子口決』卷第十三「諸明王部」第一「五大尊」には「答。西南院義云」（大正 79、No.2535、p.256a3）とあって、あたかも憲深が「西南院義云」を語ったような記述になっている。柴田賢龍氏はこの部分について『秘鈔問答』では「西南の御口決」となっていることを示した上で、「西南院は親快の通称の一つであるが、憲深の口決を記す中にその弟子である親快の口決を載せるのは何にも不自然である。恐らくは頼瑜後年の師である西南院法印実勝から受けた口決を裏に書き加えたものであろう」、「頼瑜は弘安三年（一二八〇）に実勝より三宝院流（後世に云う地藏院流）を皆伝し自ら中性院流を創始した」（いずれも、柴田前掲書、三九三頁）と述べている。『秘鈔問答』には他にも「答。西南院御口決云」（大正 79、No.2536、p.337b8-9）、「答。西南院記云」（同、p.464b16）、「答。西南院云」（同、p.582b5）など、実勝の説を載せる箇所が見られる。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

ここで「影像」という語がどういう意味で用いられたのか、明瞭ではない。たとえば「垂迹」に近い意味で言われた、という可能性も考えられる。そうだとすると、「山尾」「河尾」「奥深」がそれに当たるかもしれないし、あるいは「三類形」のような鬼神の類かもしれない。また、「影像ならば鏡中に描かれるべきである」という憲深の主張をみると、憲深としてはこの「影像」を貴布祢・金峯山・須比賀津良の三体が鏡に映し出された（本来の）姿である、と考えている可能性もある。この点は、今後の課題として考えておきたい。いずれにしても、この④で示された説では、貴布祢・金峯山・須比賀津良以外の残りの三神も「怨家」側の呪咀神と考えられた可能性が高い。

4. 「鏡」をめぐる言説（3）——『薄草子口決』『童子経』で言及された六字経法の鏡

以上見てきたように、口決を語った憲深もそれを受けて記述した頼瑜も、さまざまな説を提示するものの、「呪咀神」が六字経法を修法する側を助ける味方の存在であるのか、それとも呪咀する怨家側から送られてくる六字経法を修法する側にとって敵対する存在であるのか、という点については明確な判断を示していないといえる。このように、一見矛盾した説が並列して述べられていることを、どのように理解したらいいだろうか。重要な論点は、「呪咀神」はもともときわめて両義的な存在と考えられていたと思われることである。怨家から送られた「敵方」の「呪咀神」は、宥め供養したり、鏡に映して正体を顕わさせれば、容易に「寝返って」、施主の側につくと信じられた。こうして寝返った「呪咀神」に、もともと施主の側の産土神や阿闍梨の鎮守の神を加えれば、さらに強力な味方の「呪咀神」の一群を使役できると考えられたのかもしれない。「呪咀神」自体は、いわば純粋な呪力であって、本来「敵方」か「味方」かという二分法で分類できるものではないように思われる。

その点を考える上で示唆に富むのが、『薄草子口決』第六「童子経」で言及される六字法の鏡に関する以下の記述である。「童子経」とは『仏説護諸童子陀羅尼経』（以下『童子経』と略す）のことで、その『童子経』の儀礼をめぐる憲深述、頼瑜記の口決で、六字経法の鏡に言及されているのである。便宜上①から③の番号を付して分けた。

①問。誦_レ陀羅尼_一除_レ彼_レ惱_レ乱_一。誠可_レ然。誦_レ神名_一彌_レ彌_レ增_レ力_レ可_レ致_レ障_レ礙_一。如何。答。唱_レ彼_レ名_一改_レ邪_レ心_一歸_レ善_レ心_一致_レ擁_レ護_一歟。又准_下經_中云_中書_レ鬼_レ神_レ名字_一汝_今疾_去上。唱_レ彼_レ名_一為_レ令_レ彼_レ速_去歟。（中略）②〈御自筆云〉此問答尤至要也。口決云。於_レ善_レ神_一者_レ顯_レ名字_一也。時_レ彌_レ增_レ勢_レ力_一施_レ利益_一。

例如_三三宝依_レ唱_レ名得_レ巨益_一。於_二悪鬼神等_一者喚_レ名字_一。顯_レ形体_一之時失_レ勢力_一也。例如_二六字法鏡_一。又如_二修禪人傍置_レ積鏡_一。又如_下天狐地狐等顯_レ本名_一心降伏_上。又如_下世間験者顯_レ悪霊怨家名_一加持時必令_中撰縛_上。③又孔雀經三卷有_二数多真言陀羅尼_一。口決云。大旨是善悪鬼神名字誦誦之時。善神聞増_レ威光_一。悪鬼神聞馳散。(大正 79、No.2535、p.212a27-b16)

(現代語訳) ①問う。〔童子經の〕陀羅尼を誦してその〔鬼神の〕悩乱を除くのはまことにその通りだろう。〔しかし、鬼〕神の名前を誦せば〔鬼神は〕いよいよ力を増して、障礙をなすのではないか。これはどう考えるべきか。答え。彼ら〔鬼神〕の名前をとさえれば、〔鬼神は〕邪心を改めて善心に帰し、擁護する〔とさえればよいのではない〕か。また、經(『童子經』)中に「鬼神の名字を書いて、『汝今速やかに去れ』〔とさえ〕」と述べられることから推して考えれば、彼らの名前をとさえるのは、彼らを速やかに去らせるためか。(中略) ②〈御自筆(憲深が記した裏書)に言う、〉この問答は最も重要である。口決(誰の口決か不詳)が言うには、善神については名字を明らかにすると、いよいよ威力を増し、利益を施す。それは三宝と同様である。名前を唱えることによって巨益を得るのである。悪鬼神等については名字を喚ぶことによって形体を現わし威力を失う。例えば六字經法の鏡と同様である。また、修禪の人の側に「積鏡」(尺鏡=手鏡か)を置くのと同様である。また、天狐・地狐等の本名を現わして、その「心」を降伏するのと同様である。また、世間の「験者」も悪霊や怨家の名前を現わして加持すれば、必ず「撰縛」することができることと同様である。③さらに、『孔雀經』三巻の多くの真言陀羅尼は口決によると、大旨、善悪の鬼神の名字を誦誦するもので、善神の場合はそれを聞いて威光を増し、悪しき鬼神は〔それを〕聞いて逃げ出す、という。

さて、ここでは鬼神の名前を呼ぶことが話題になっている。冒頭の①の部分で頼瑜が「問。誦_二陀羅尼_一除_レ彼悩乱_一。誠可_レ然。誦_二神名_一弥増_レ力可_レ致_二障礙_一。如何」と憲深に質問するのは、その少し前の記述「結線 御口云。導師自結線也。初十五結十五神各名唱_レ之。後百八結誦_二慈救呪_一也」(同、p.212a2-a3)(現代語訳：結線(について)、〔師、憲深、「御口」が〕おっしゃるには、導師は自ら線を結ぶのである。はじめに十五結んで十五〔鬼〕神の各々の名前をとさえ、その後百八結んで慈救呪をとさえるのである)という部分を承けたものであろう(『童子經』の該当箇所については後述する。41～42頁)。頼瑜は、十五鬼神のそれぞれの名前をとさえると、十五鬼

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

神はますます威力を増し、人間に障礙をなす（具体的には子供の病気がさらに重くなる）のではないかと疑問を持った。それに対して憲深は、「鬼神の名前をとさえれば鬼神が邪心を改めて善心に歸し、擁護するのではないか」と答えている。つまり、邪心を持って人間に病をもたらす鬼神を、名前を誦えることによって自分を擁護する、味方の存在へと変えることができると考えられているのである。ここで「又准_経中_云書_二鬼神名字_一汝今疾去_上」と経の文を参照するのは、『童子経』の引用であるが、これについては後述する。

次に「御自筆云」（「御自筆」とある部分は憲深の加筆した裏書）という割書の後の部分（②と③）を見てみよう。

ここでの名前を唱えることの効果をめぐる『薄草子口決』の論理展開は以下のように理解できる。

(1) 善神の場合…いよいよ威力を増し利益をほどこす。

(2) 悪神の場合…姿形を現わして威力を失う。

(1)・(2) 善神・悪神両方の例としてあげられているもの

『孔雀経』三巻の口決

(2) 悪神の例としてあげられているもの

- (a) 六字経法の鏡。「呪咀神」の姿を映し出し、威力を弱めるという『秘鈔』、『沢鈔』の記述が想定されている)
- (b) 修禅の人が傍らに「釈鏡」（尺鏡）を置く。「大国作法」と類似の思想。鏡は悪しきモノの本来の姿を映し出し退ける役割をする)
- (c) 天狐・地狐等の本名を現わして降伏する。（六字経法の「三類形」が参照されている)
- (d) 世間の「験者」が悪霊や怨家の名前を現わして加持すれば「撰縛」できる。

この(1)・(2) 両方の例としてあげられている『孔雀経』三巻の「口決」がどういふものか典拠は不明だが、「大旨是善悪鬼神名字読誦之時。善神聞増_{威光}。悪鬼神聞馳散」（現代語訳：『孔雀経』の多くの真言陀羅尼は）大旨、善悪の鬼神の名字を読誦するもので、善神の場合はそれを聞いて威光を増し、悪しき鬼神は〔それを〕聞いて逃げ出す、という」という。『薄草子口決』で述べられているこの論理は菊地大樹氏の以下のような文章から理解できる。

……吉田一彦氏は、この呪法の説かれる孔雀系経典の中に、おびただしい数の「鬼神」すなわち山の神々の名前が羅列されることに注目している。いっけん無意味にも見えるこの冗長な羅列には、しかしいっぼうで目の前にどんな得体のしれない神が現れても、なんとかこの中からその名を見つけ出して、名づけてしまうという力が込められていた。名づけることによって、それまで得体の知れなかった存在はすべて、孔雀系経典を通じて仏教という文明の体系に包み込まれ、分類され、そして位置づけられてしまう。そうなるともはや「鬼神」たちに残された道は、仏典の説くところに従い仏教を守護する「善神」となるしかなかった。これこそすなわち、「正体を見破る」ことに他ならない⁵¹。

つまり、悪神の場合、名前を唱えることは、正体を見破り、それによって支配下に置き、呪法を行う者を守護する存在へと変化させることが可能であるということである。名前を唱えるということは相手を自在に操ることができると考えられたのだろう。一方、善神については「名字を明らかにすると、いよいよ威力を増し、利益を施す。それは三宝と同様である」と述べられていることは、たとえば念仏によって利益を得る、という発想に近いものと思われる。

その点を確認した上で、悪神の名前を唱える場合、つまり上に(2)とした場合を検討してみよう。(2)の(a)から(d)において憲深は悪鬼神の本名や形態を現わして退ける例をあげているが、先に①の部分において「鬼神の名前をとさえれば、鬼神は邪心を改めて善心に帰し、擁護する」と述べていることから考えると、憲深の中で鬼神の調伏と、それによって鬼神をこちら側に取り込むというプロセスが想定されていると考えられる。

一つ一つ見ていくと、(2)の(a)に挙げた「六字経法の鏡」は言うまでもないが、

⁵¹ 菊地大樹著『日本人と山の宗教』(講談社、二〇二〇年)三四頁。ここで菊地氏は吉田一彦氏の論を紹介しているが、吉田一彦氏のメールのご教示によると、菊地氏のこの文章は、二〇一七年に開催された日本仏教総合研究学会第一回例会「密教の修法と造形——孔雀明王をめぐる政治・教理・説話・美術」における吉田氏の口頭発表をもとにしたものであり、それを論文化したものが「鬼と神と仏法——インド・中国・日本：役行者の孔雀王呪法を手がかりに」(吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』、名古屋大学出版会、二〇二一年)であるという。吉田氏によると、名前を付けて体系に取り込むことについて、口頭発表では強調したが、論文では詳細には記述しなかった。しかし、鬼神撃退法の一つに名前を見破り、その名を呼ぶというものがあり、そのことと関連付けて理解している、とのことである。以上の点をご教示くださった吉田先生に謝意を申し上げます。吉田氏前掲論文には、「また、孔雀王経典にはたくさんの「鬼神」たちが記される。いや、それら数多くの鬼神たちについて記述することが孔雀王経典の一つの目的であり、特色と見ることができる。それら鬼神たちはそれぞれの名を持つ存在であることもまた大きな特色で、孔雀王の呪はこれら多数の分類名もしくは固有名を持つ鬼神たちを従え、幸福を得ることができる呪なのだ」とある。インドの種々の神や精霊や鬼たちはこのような論理で「鬼神」として仏法の世界の中に位置づけられていった」(前掲書、三一九頁)とある。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

(b)の「修禪の人が傍らに「釈鏡」(尺鏡)を置く」では「大国作法」が想起され、(c)の「天狐・地狐等の本名を現わして降伏する」では「天狐・地狐・人形」の「三類形」を焼くという作法⁵²が想起されていて、いずれも六字経法関連のことを述べている。最後の(d)にいう「世間の「験者」が悪霊や怨家の名前を現わして加持すれば「撰縛」できる」は、六字経法の要素に直接言及するものではないが、これを六字経法にあてはめて考えると、ここでいう悪霊や怨家は六字経法では「呪咀神」や「三類形」に相当し、「呪咀神」や「三類形」の名前を現わして加持をすると必ず「撰縛」できる、つまり「撰縛」して屈伏させ、病気原因を去らせることによって病気を治すということの意味していると考えることができる。

ここで「撰縛」という用語が用いられているのは、注目に値する。これは、阿尾奢法の「アーヴェーシャ」という語の漢訳として用いられることがある⁵³。「世間の験

⁵² 六字経法の「天狐・地狐・人形」を焼く作法は、淳祐『要尊道場観』によると次のようなものである(一部、すでに上に引用した。上述6頁参照)。

次師從高座下向火爐坐。請火天供養。焼相応物護摩。儀式如後説相応物者。天狐七。地狐七。人形七。以麵染麩作之。慎莫示他人。師密自設小許麵作之。又以墨書著其呪咀怨家姓名。若不著其字。若亦不知其字。註其在處乃至国郡郷其宅其條其坊男女。先焼天狐。次焼地狐。次焼人形。如是能内護摩。投爐護摩。非是損人身斷其命根。但為焼滅其所作惡事不令成就。消滅彼種種不善貪瞋癡為本所起妄想分別之垢。不復動作也。心懷慈心。能應觀練内護摩義也。作調伏法。慈心為先。内無慈悲自損損他。不識仏意何堪護摩。思之。焼了發遣。次取小許灰用之。天狐地狐人形灰研末。和於漿令服。不可和酒。然不可令彼知是其色。師独知之。若護摩數度。每度用之。(大正78、No.2468、p.46c22-p.47a10)

(現代語訳)次に師は高座から降りて火爐に向かって座り、火天を請じて供養する。相応物を護摩で焚く。儀式は後述する通りである。相応物は天狐七、地狐七、人形七で、麵を麩(ひこばえ。樹木の切り株や根元から生えてくる若芽)で染めて作る。つつしんで〔行い〕他人に知られてはならない。師は密かに自ら少しばかりの麵でこれをつくる。また、墨で呪咀をする怨家の姓名を書き記す。もし〔姓名を〕知らなければ字(あざな)を書く。字を知らなければ、その〔怨家が〕いる国、郡、郷、家のある條、坊、男〔であるか〕女〔であるか〕を記す。まず天狐を、次に地狐、次に人形を焼く。このようにして内護摩(ないごま。瞑想の中で行う観想的護摩)を行い、爐に〔天狐・地狐・人形を〕投げ入れて護摩〔を焚く〕。これは〔怨家の〕人身を損じてその命を絶つのではない。ただ、その〔怨家の〕行う悪事を焼いて消滅させ、成就させないためである。さまざまの不善、貪欲、瞋恚、癡を元として、起こるところの妄想、分別の垢を消滅させる。それはまた動作ではない(内護摩で行なうから)。心に慈心をいただき、内護摩の義によって観練すべきである。調伏法をなすには、慈心を先とする。内に慈悲がなければ、自身を損じ、他を損じる。仏意を認識しなければどうして護摩を行えるだろうか。これを思うべきである。〔護摩を〕焼き終わったら「發遣」(放逐)する。次に少しばかりの灰を取って、天狐・地狐・人形の灰を研いだ粉と漿(米を煮た汁)を混ぜて〔病人に〕飲ませる。酒に混ぜてはならない。彼(これを飲む病人)にはその色〔?〕を知らせてはならない。師だけがこれを知る。もし護摩を何度も行う場合は、毎回これ(この方法?)を用いる。

ここで「三類形を焼く」作法について言及されていることは、六字経法の「呪咀神」が「三類形」の鬼神と近いものと考えられている可能性を示唆する。これは重要な問題なので、今後の課題としたい。

⁵³ 三昧蘇嚩羅訳とされる『千光眼観自在菩薩秘密法経』の真言には、

唵嚩日羅(二合)達磨 阿尾捨(撰縛)主(引)羅婆耶(賊難)吽發吒娑嚩賀(大正20、

者」に言及されていることも、阿尾奢法が想起されていることを裏付ける（前注 23 参照）。憲深の師でもある成賢が類聚した『作法集』に含まれる「験者作法」は、霊鬼などが原因の病気治療加持におけるヨリマシを用いない方法とヨリマシを用いる方法が説かれており⁵⁴、その冒頭には「阿尾捨行。唐云撰縛行」⁵⁵と記されている。つまり、この箇所は、六字経法の「呪咀神」に対抗する加持を、憲深や頼瑜が阿尾奢法に類するものと認識していたことを示唆していると言える。これは、日本では阿尾奢法はほとんど病人加持の法に特化していたこと、同時に、六字経法も、怨家の呪咀によって病気になった施主を治療することが基本だったことを考えれば、ある程度理解できることであろう。

この「験者作法」には「先呼作病霊鬼縛入童身。若入身者童即挙動。若不実若実。若魔若霊其相各異。可視蘇磨呼童子経。（中略）而後対童種種問訊」⁵⁶（現代語訳：まず病の原因となっている霊鬼を呼び、童子の身体に「縛入」させる。もし〔霊鬼が〕童子の身体に入ったら〔童子は〕「挙動」する（身体が揺れ動くという意味）。〔憑依

No.1065、p.123c15-c16)

唵囉日羅〈二合〉達磨〈一〉努史也磨薩頗駄囉〈死人頭〉薩囉葉羅〈二合〉訶〈一切鬼〉阿吠捨〈撰縛〉娑囉〈二合〉賀（同、p.124a10-a12）

と、「阿尾捨」、「阿吠捨」を「撰縛」と解している。また、『薄草子口訣』第十四「金剛葉叉」では、

若加_レ持男女能令_レ阿尾捨。三世三界事尽能知體〔知體=以休<甲>〕_レ咎（大正 79、No.2535、p.262c14-c16）

（現代語訳）男女を加持して阿尾捨させて、三世三界の吉凶（休咎）を悉く知りたければ、

として『金剛峯楼閣一切瑜伽瑜祇経』の偈を引用（『瑜祇経』本文は「若加持男女 能令阿尾奢 三世三界事 尽能知休咎」、大正 18、No.867、p.268c23-24）した後に、

私云。阿尾捨者。或経注云_レ縛。是令_レ攝_レ縛怨霊等_レ義也。（同、p.262c19-c21）

（現代語訳）私が思うに、「阿尾捨」とはある経注では「縛」であるという。これは怨霊などを「撰縛」させるという意味である。

と記している。

⁵⁴ 『作法集』その他に記された「験者作法」（阿尾奢法）にかんする研究としては、小山聡子「病気治療における憑座と憑依」（『親鸞の信仰と呪術——病気治療と臨終行儀』、吉川弘文館、二〇一三年）、同『もののけの日本史 死霊・幽霊・妖怪の 1000 年』（中央公論新社、二〇二〇年）七八～九六頁、上野勝之「ヨリマシ加持の登場——その成立と起源」（前掲『夢とモノノケの精神史』）がある。また Nobumi Iyanaga [彌永信美]、"Healing by Spiritual Possession in Medieval Japan, with a Translation of the *Genja sahô*", *Religions* 2022, 13, 522. <<https://doi.org/10.3390/rel113060522>>（最終閲覧日、二〇二二年一月四日）も参照。「もののけ」「邪気」による病とその治療に関する近年の研究は他にも、酒向伸行『憑霊信仰の歴史と民俗』（岩田書院、二〇一三年）、森正人『古代心性表現の研究』（岩波書店、二〇一九年）がある。なお、徳永誓子『憑霊信仰と日本中世社会』（前掲）は、院政期から登場したと推測される職業的・半職業的ヨリマシ（ミコ）の技法や験者との関係を詳細に検討した最新の研究成果である。

⁵⁵ 川崎一洋編著『平成版真言祈祷大系 III 成賢作法集』（四季社、二〇〇三年）二三六頁。なお、上注 53 で引いた『千光眼観自在菩薩秘密法経』（大正 No.1065）の大正蔵の対校本の甲本は、「東寺三密蔵成賢伝領」と記されており、成賢の本であった。そうであるなら、「験者作法」の冒頭の文言はこの經典に基づいている可能性も考えられる。

⁵⁶ 前掲『成賢作法集』二三九頁。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

が] 真実か否か、魔の場合、霊の場合、それぞれの様子が異なる。〔それについては〕『蘇婆呼童子請問経』を参照すべきである。(中略)その後、〔霊鬼が身体に入った〕童子に対してさまざまな訊問をする)とあり、ここでも病気原因の正体を知ることの重要性が記されている⁵⁷。

ところで、ここで説を説いている憲深の中では、名前を知って呼ぶことと、本来の姿を映し出して知ることは、正体を明かすという点で同一のものとして捉えられている。但し、(a) 六字経法の鏡も、(b) の「大国作法」を思わせる記述も、鏡に正体を写し出すことは連想できるものの、ここでの頼瑜の質問である名前を呼ぶという点とは直接的には結びつかないように思われる。では、なぜ憲深は六字経法の鏡をここで出してきたのであろうか。

手がかりとなるのは以下に示す智顛(五三八～五九七)の『摩訶止観』(五九四年成立)の記述である。第二節で一部分示したが、ここでは前後の記述も含んで論と深くかかわる部分があるため、再度掲げておく(下線と番号は筆者による)⁵⁸。引用部分の前に、「魔」に關説する三番目の項目として、魔を「一、慥惕鬼。二、時媚鬼。三、魔羅鬼」という三つの種類に分類する個所がある(大正 46、No.1911、p.115a21-a22)。以下の引用はそれを受けている。悪しき「鬼」を退治する際に、名前を呼ぶことと実

⁵⁷ ここで参照すべしとされているのは、『蘇婆呼童子請問経』の以下の部分である。ただし、これは「鉢私那」という尊格によって過去・現在・未来の三世の事や吉凶を知る予言の法であり(前注 45 も参照)、「験者作法」のような病気治療の呪法ではない。

私那下已。即有此相現時。為眼目歡悅視物不瞬無出入息。即当応知私那已下。(大正 18、No.895、p.728c7-c9)

(現代語訳)「〔鉢〕私那」が下ったら、〔童子に〕次のような相が現れる。眼は非常に喜んで物を視て瞬かす、息を吸ったり吐いたりしない。〔このような相が現れたら〕「〔鉢〕私那」が下ったと知るべきである。

復次私那自下者。彼童子等面貌熙怡容顔滋潤。眼目広長。遠黒睛外微有赤色。精神意気有大人相。無出入息。眼亦不瞬。即当応知是真私那。若魔等下者。即別有相貌。眼赤復円如人瞋視。眼睛不転張口恐怖。亦無出入息眼亦不瞬。即当応知夜叉等下。(同 p.728c15-c21)

(現代語訳)また次に「〔鉢〕私那」が自ずから下れば、その童子等の表情は和やかに喜び、顔立ちはずややかに潤う。眼は広く長く、黒い瞳の外側をわずかに赤色がめぐる。精神や意気は「大人」の相で、息を吸ったり吐いたりせず、眼が瞬かない。〔このような相が現れたら〕これは真の「〔鉢〕私那」であると知るべきである。もし魔等が下った場合は、別の相貌が現れる。眼は赤く丸く、怒って人を睨みつけるようである。瞳は動かさず、恐怖で口を強張らせる。また息を吸ったり吐いたりせず、瞬かない。〔このような相が現れたら〕夜叉等が下ったと知るべきである。

『蘇婆呼童子請問経』(『スパーフの問い』)の予言の法については、杉木恒彦「鏡と親指、子供、祭司、ヨーギン——初期中世印度密教における神託儀礼の一考察」(杉木恒彦・高井啓介編『霊と交流する人びと——媒介者の宗教史 上巻』、リトン、二〇一七年)が詳細である。

⁵⁸ 蓮華寺佛教研究所で口頭発表した際に、遠藤純一郎氏から『抱朴子』の思想が、智顛、法蔵を通じて『釈摩訶衍論』の該当箇所に影響を与えた可能性がある、というご指摘をいただき、その後、私信でもより詳しくご教示をいただいた。この『摩訶止観』の記述は、それによって、彌永信美氏が筆者に示されたものである。遠藤氏、彌永氏に謝意を申し上げる。また、彌永信美氏執筆「補論」も参照。

体を鏡に映すことが、同じ文脈の中で登場している事例である。

……夫慥惕多令禪觀喪失。時媚多令人得邪法。魔羅備此二損也。四明治法。若治慥惕者。須知拘那含仏末法比丘好惱乱衆僧。僧擯驅之即生惡誓。常惱坐禪人。此是源祖之鬼。報或已謝而同業生者。亦能惱乱。今呵其宗祖聞即羞去。呵云。我識汝名字。汝是慥惕惡夜叉。拘那含仏時。破戒偷臘吉支貪食嗅香。我今持戒不畏於汝。如是呵已即應去。若其不去當密誦戒序及戒。戒神還守破戒鬼去。
 ①治時媚鬼者。須善識十二時三十六時獸。知時唱名媚即去也。
 ②隱士頭陀人多畜方鏡挂之座後。媚不能變鏡中色像。覽鏡識之可以自遣。此則内外兩治也。治魔羅有三。一初覺呵。如守門人遮惡不進。如仏告比丘。一切他物不受。不受之術能治一切自他魔事。二若已受入當從頭至足。一一諦觀。求魔巨得又求心巨得。魔從何來欲惱何等。如惡人入舍处处照檢不令得住。(後略)(大正46、No.1911、p.116a11-a29)

(現代語訳) ……そもそも、「慥惕〔鬼〕」は多く禪觀を喪失させる(邪魔する)。「時媚〔鬼〕」は多く、人に邪法を得させる(邪法を行わせるようにする)。「魔羅」はその両方の損をもたらす。第四に明らかにするのは、退治の法である。「慥惕〔鬼〕」を退治しようとするなら、以下のことを知っておくべきである。拘那含仏(梵: Kanakamuni, 巴利: Koṇāgamana 拘那含牟尼仏)末法〔の時代〕に衆僧を悩乱することを好む比丘がいた。僧たちはこれ(この比丘)を退けて追い払い、〔それによって、この追い払われた比丘は〕「惡誓」を立てて、常に座禪をする人を悩ませる〔ようになった〕。これが源祖の鬼(「慥惕〔鬼〕」)である。報い〔を受け〕あるいは謝し終わって〔一度死んで再び?〕、同じ業〔をもって〕生まれて来て、また〔衆僧を〕悩乱した。今、その宗祖(釈尊?)が叱るのを聞いて、〔鬼は〕恥じて去る。〔宗祖が鬼を〕叱って言った。「私はお前の名字を知っている。お前は『慥惕惡夜叉』である。拘那含仏の時代に、破戒して、盗み〔を働く鬼〕、犠牲を捧げる(?⁵⁹)〔鬼〕、『吉支』〔と呼ばれる鬼〕、食を貪り〔火を食い?⁶⁰]、香を嗅ぐ〔鬼になった

⁵⁹ この解釈は湛然『止観輔行伝弘決』「臘者獵也。於此月中獵取禽獸以祭其祖」(大正46、No.1912、p.409b8-b9)(現代語訳:「臘」は「獵」である。この月中に禽獸を狩り取って、その祖を祭る)による。

⁶⁰ 「食食」は「食火」の誤記かもしれない。彌永信美氏執筆「補論」に引用する典拠、『治禪病秘要法』のテキスト(47~48頁)を参照。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

者である]。私は今、戒を持しているのでお前を恐れない」。このように〔宗祖が鬼を〕叱り終えた時、〔鬼は〕去って行った。もし、それ(鬼)が去らなければ、ひそかに、戒序及び戒を誦えると、戒の神が「還守」して(? 守ることによって)⁶¹破戒の鬼は去る。①「時媚鬼」を退治するには、「十二時三十六時」の獣(十二支の獣と坐禅の行者を悩ませるという三十六禽〔獣〕)をよく知るべきである。〔これら「十二時三十六時」の獣の〕時間を知り、名を唱えれば「媚(時媚鬼)は去るのである。②隠士(「仙人」)、頭陀人は多く方鏡を蓄えて(備えて)座の後ろに吊るしかける。「媚(時媚鬼)は鏡中の形像では〔姿を〕変じることができず(そのままの正体が映し出される)、鏡を見ればこれ(媚)〔であること〕を判別することができるので、おのずから追いやることができる。これは「内外両治」(内面=名前と外面=鏡に映る姿の両方を退治するの意味?)である。「魔羅」を退治する〔方法は〕三つある。最初の一つは、さとして(気づいて)叱ることである。門を守る人が悪を遮って進めないようにするようなものである。仏が比丘に告げたように、一切の他〔人の〕物を受け取らない〔「他物」は「魔」を意味するのかもしれない。その場合は「一切の魔を受け入れない」?〕、受けないという術(方法)は一切自他の魔事を退治する。二は、もしすでに〔他人の物を? あるいは魔羅を?〕受け入れてしまったら、頭から足に至るまで、一一諦観(本質を見極め)すれば、魔は求め得ることができず、また心を求めても得ることができない(魔がつけ入ることができない)。魔はどこから来てもどのような悩乱をしようとしても、悪人が家の中に入ったら、そこをよく照らして調べれば、そこに居続けることはできない。

②の下線部分は第二節でも示した部分である。下線部①も②も「時媚鬼」を退治する方法を説く箇所、一連の文脈の中に『童子経』についての憲深の説と非常に近い記述がある。①は座禅人を悩ます「鬼」に対して、「お前の名前は知っているぞ」と言って、その正体を明かすことによって、「鬼」を退散させる(なお、「慥惕〔鬼〕」を退治する方法の部分でも、「宗祖」〔釈尊?〕が鬼の名前を呼び「お前の名字を知っている」と叱ることによって、鬼を去らせている)。②は隠士や頭陀人が「方鏡」を持っているのは、「媚(鬼)が鏡中では姿を変じることができず、正体が映し出されてしまうことを述べており、『抱朴子』と六字経法の「大国作法」と共通する内容である。

⁶¹ 「還守」は「護守」の誤記かもしれない。それならば「戒の神が守護して」という訳になるだろう。

このように考えると、憲深の思考の流れの中には、智顛の『摩訶止観』が存在した可能性がある（稿末、彌永信美氏執筆「補論」参照）。

さて、六字経法には世天段（『厚造紙』では「普世天段」）⁶²で「呪咀神」を勧請し、供養し、「呪咀神」の名前を唱える作法が初期の時点から秘説として存在する。ここでは『厚造紙』の記述をあげておこう。

第五普世天段〈如_レ常。但天等末呪咀神等勧請可_レ供。無_レ真言_レ称_レ其名字等_レ云云。是秘説也〉（大正 78、No.2483、p.264b5-b6）

（現代語訳）第五 普世天段〈常の如くである。但し、天等の末に呪咀神等を勧請し、供養するべきである。真言はなく、その〔呪咀神の〕名前等をとえるといことである。これは秘説である。〉

この説は他に『玄秘鈔』、『秘鈔』、『薄双紙』、『秘鈔問答』にも見られる⁶³。童子経法で、悪神の名前を呼ぶということにかんする頼瑜の質問から、憲深は前述の『摩訶止観』の記述のみならず、六字経法の世天段で「呪咀神」の名前をとえるとい作法をも連想し、そこから六字経法の鏡へと連想が及んだことも考えられる。このように確証はないものの、さまざまな連関が推測されるのである。

⁶² 「世天」とは、梵天帝釈などの「天」よりも下位の世間的な、しかし呪力を持つ存在であろう。「普世天」は「世天」の総称である。「普世天段」、「世天段」は、護摩を種々の段数に分けて修する中で、「世天」を勧請して供養する一段のことである（法蔵館『密教大辞典』の「世天段」、「普世天」の項目を参照）。

⁶³ 『玄秘抄』

次世天段〈如_レ常。但終加_レ呪咀神等供_レ〉（大正 78、No.2486、p.406b1）

（現代語訳）次、世天段〈常の如くである。但し、終わりに呪祖〔原文ママ〕神等の供養を加える。〉

『秘鈔』

世天〈如_レ常。但加_レ呪咀神等_レ供_レ之〉（大正 78、No.2489、p.518a14）

（現代語訳）世天〔段〕〈常の如くである。但し、呪咀神等を加え、これ（呪咀神等）を供養する。〉

『薄双紙』

世天段〈如常。但終加_レ供呪咀神等_レ。可_レ唱_レ其名_レ〉（大正 78、No.2495、p.627c8-c9）。

（現代語訳）世天段〈常の如くである。但し、終わりに呪咀神等を加え供養し、その名前を唱えるべきである。〉

『秘鈔問答』

「世天〈如_レ常〉但加持呪咀神等名_レ称_レ名_レ。普供明末加_レ〈某甲〉_{𑖀𑖡𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣}

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

勧請して供養する、あるいは六字経曼荼羅に合掌する天形の姿で記述されるという点で、「呪咀神」は六字経法を修法する側を味方する存在であると思われるかもしれない。しかし、これは必ずしもそうとは言えない。他の行法では、世天段で供養される存在には「行疫神」といった人間に対して病気をもたらす存在も含まれることがあるからである。天台宗の静然撰の『行林抄』（一一五四年成立）第三十二「葉衣法」では、「世天壇〈可加行疫神等分〉」（大正 76、No.2409、p.229a12）（現代語訳：世天壇〈行疫神などの〔供養〕分を加えるべきである〉）とある。つまり、人間に対して病気や災いをもたらす行疫神のような存在であっても、勧請、供養することによって慰撫し、災厄を免れようとするのであろう。それならば、怨家側から呪詛によって送られてきた「呪咀神」を世天段で供養するということは、十分あり得ることである。第一節で見た『小右記』では、藤原道長は呪詛のために送り込まれてきた貴布祢明神に対して、豪華な捧げものを約束することで懐柔していた。六字経法では供養で懐柔する方法だけではなく、先に示した菊池氏の論のごとく、名前を呼ぶという作法によって「お前の名前〔正体〕は知っているぞ」ということを示し、六字経法を修法する側が優位に立つのだと考えられる。相手側から送られた来た「呪咀神」を支配下に置くことによって、六字経法を修法する側に「寝返らせる」こともできると考えられたと思われる。

また、胎藏曼荼羅の外金剛部院（最外院とも言う。曼荼羅の最も外側の外周部分）には、羅刹・羅刹女、鬼・鬼女などの人間に災いをもたらす鬼神の類が含まれている⁶⁴（これらが「世天」に当たる）。鬼は人間を病気にする存在でありつつ、呪法で操ることによって、行者の使者として使役したり、金銭や物品をもたらす非常に両義的な存在である⁶⁵。

⁶⁴ 吉田一彦氏前掲論文で、不空訳『仏説大孔雀明王画像壇場儀軌』（大正 19、No.983A）を参照しつつ松尾寺所蔵の「孔雀経曼荼羅図」に描かれたインドの鬼神（「葉叉衆」、「歩多鬼衆」など）の姿を解説した箇所（前掲書、三二一～三二二頁）を参照。さらに、吉田氏は「密教思想においては、インド在来の鬼霊たち、山の神、川の神たちなどは「鬼神」だと位置づけられ、仏法の世界のある特定の位置もしくは周縁部や末端部に配置され、その世界観全体の一部を構成する要素として再定義された」と述べる（同書、三二四頁）。

⁶⁵（事例 1）菩提流志訳『不空罽索神變真言経』

或加持五色線一百八結。繫其項上。加持安悉香病者前焼。当加持病者。得作病鬼現身而來所問皆説。亦任役使病則除差。（大正 20、No.1092、p.383c27-p.384a1）

（現代語訳）五色の線を加持して一百八遍結び、その〔病人の〕項の上に繫ぐ。安悉香を加持して病者の前で焚き、病者を加持すると、病鬼が身を現わして、質問に対して全て説き答える。また〔鬼を〕使役することもでき、病は治る。

（事例 2）同上

若治地作壇。以瞿摩夷如法泥塗。当壇心上以赤二画葉叉女。以粳米紛界壇四面。以粳米麩壇中供養。用前炭香。如是一真言一呼葉叉女焼已。復以白芥子一真言一打葉叉女像。得真葉叉女現前而來。任諸命使随真言者意。若請作母。常逐擁護如護赤子。供給所須一切財宝。若請

そう考えると、六字経曼荼羅に「呪咀神」が描かれることも不思議ではない。怨家側の「呪咀神」を「寝返らせた」後の姿として合掌する天形に描くことは、実際にそれを実現させる手段であったとも考えられる。

さて、前後が逆になってしまったが、最後に『薄草子口決』①部分の「又准_下経中_中書_上鬼神名字_上汝今疾去_上」と引用する『童子経』の記述を見ておきたい。

此十五鬼神。以如是等形。怖諸小兒。及其小兒驚怖之相。我皆已説。復有大鬼神王。名梅檀乾闥婆於諸鬼神最為上首。当以五色縵。誦此陀羅尼一遍一結。作一百八結。并書其鬼神名字。使人齎此書縵。語彼使言。汝今疾去急速如風到於四方。随彼十五鬼神所住之處。与梅檀乾闥婆大鬼神王。令以五色線縛彼鬼神勿燒衆生。兼以種種美味飲食香華灯明。及以乳粥供養神王（大正 19、No.1028A、p.742a25-b4）

（現代語訳）この十五鬼神は、このような〔恐ろしい〕形を〔現わして〕小兒を恐れさせ、その小兒は恐怖の相を示す。私は〔これらの十五鬼神について〕すべて説き終えた。また「梅檀乾闥婆」という名前の大鬼神王がいて、諸鬼神の中の最上位である。この（引用箇所より後に説かれている）陀羅尼を一度誦えるごとに、五色の糸を一度結び、百八回結んだら、その鬼神の名前を書き、人にこの書と糸を持たせて、次のように言わせる。「お前は今速やかに去れ」と。〔するとこの糸は〕風のように早く四方に至って、十五鬼神の住処と「梅檀乾闥婆大鬼神王」について行く。〔こうして〕五色の糸でその鬼神を縛らせて、衆生を悩ますことがなくなる。それとともに様々な美味な飲食や香、花、灯明、乳粥で「神王」を供養する。

ここでは、陀羅尼をとなえて結んだ五色の糸が鬼神を「縛」して降伏させるだけで

作姉妹。随日供給衣服財錢而不乏少。（大正 20、No.1092、p.323c18-c26）

（現代語訳）地に壇を作るなら、瞿摩夷で法の通りに泥を塗り、壇の中心の上に赤い二体の葉叉女を描く。粳米の粉で壇の四面を区切る線を引き、粳米の「はったい」（「麩」）を壇の中央に供養する。真言を一度となえるごとに一度葉叉女を呼び、その度毎に前の炭香を焚く。また、一度真言を唱えるごとに白芥子で葉叉女像を打つ。（すると）真の葉叉女が現前にやってきて、さまざまな真言者の意のままに命令に従う。もし（葉叉女を）母としたいと願えば、常にしたがって赤子を守るように擁護し、一切の財宝を与えてくれる。もし（葉叉女を）姉妹にしたいと願えば、毎日衣服や金銭を与えてくれて、少しも欠乏することがない。

（事例 3）『大仏頂広聚陀羅尼経』

若於空室中。焼香誦呪。所有一切魔鬼神。尽其報身。随意使役。須者皆得由如奴婢（大正 19、No.946、p.168b1-b3）

（現代語訳）空室中で香を焚き呪を誦せば、一切の魔、鬼神はその身体を報じ尽くし、意のままに使役することができる。必要なものはすべて得ることができ、奴婢のように〔使う〕ことができる。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

なく、それとともに様々な飲食などで諸鬼神の中の最上位である「神王」（「旃檀乾闥婆大鬼神王」）⁶⁶を供養して懐柔している。病気原因となっている鬼神を呪法によって「縛」して屈伏させることと、鬼神の最上位の「神王」をさまざまな物で供養することは、矛盾せず、同じ呪法の二つの段階と考えられている。これを解釈すると、次のように考えられるだろう。鬼神の名前を書きつけることは、その「正体」を知っていることを示す。百八回陀羅尼を誦えて百八の結び目を作った五色の糸は、逃げ去った鬼神たちを追いかけて、「百八回」縛り上げる武器になる。こうして鬼神を無力化した上で、その最上位の「神王」を供養して饗応し、宥めて味方につけようとする呪術であると考えられる。

『孔雀経』や『童子経』の記述を踏まえて、あらためて六字経法を考えると、少なくとも憲深の口決を見る限りの六字経法とは、「呪咀神」の力を弱らせることと、「呪咀神」の力を借りることという、場合によって両方に対処できる法、すなわち「呪咀神」の呪力を意のままに操ることができるという、呪詛にかんして万能ともいえる修法と考えられたと思われる。

おわりに

以上で見てきたように、六字経法の「呪咀神」と鏡の言説を追うことによって、そもそも「呪咀神」という存在が善であるか悪であるか、敵であるか味方であるか、といった捉え方ができない、両義的な性質を持つ存在であり、「呪咀神」が怨家側の呪詛によって送り込まれ、病をもたらす存在であると同時に、六字経法を修する側が、呪法によって一旦力を弱めた上で支配下に取り込むことも可能な存在であることを推測することができた。中村禎里氏は、「呪咀神」に注目したことが大きく評価できるが、その性格を敵側か味方側かという観点から分けて考えようとしたように思われる。その結果、そうした二分法的な論理では割り切れない、「呪咀神」が本来的に持つ両義的

⁶⁶ 『秘鈔』には

三寶院権僧正云〈勝覺〉 童子経旃檀乾闥婆不動化身也。故道場観旃檀乾闥婆後観-不動-也云云（大正 78、No.2489、p.576c10-c12）

（現代語訳）三寶院権僧正勝覺が言うには、『童子経』の「旃檀乾闥婆」は不動の化身である。それゆえ道場で「旃檀乾闥婆」を観じた後に不動を観ずるのである、ということである。

（柴田前掲書二一頁参照）

とあることも注目される。憲深の口決の中にも、

彼鬼神上首旃檀乾闥婆是不動化身云（大正 79、No.2535、p.212a17）

（現代語訳）その鬼神の首領である「旃檀乾闥婆」は不動の化身であるということだ。

とある。

な性質を見落とすことになり、やや無理がある議論が展開されたように思われる⁶⁷。

それとともに、六字経法に見られる「呪咀神」（不可視の存在）を「鏡に映し出す」行為（あるいは童子経法の「鬼神などの名前を呼ぶ」といった儀礼行為）が、降伏の対象となる存在の「正体を知る」ことを意味して、その力をコントロールするために決定的に重要だとする考えにつながっていることが推測できた。また、こうした儀礼にともなう言説が非常に柔軟性を持ち、学僧たちの知識の中で縦横無尽のイメージ連鎖によって形成されていく過程をうかがうことができた。これも、現代的な論理とは違う、中世に特有なものの考え方、「連想論理」の実態を示す例だろう。通常、儀礼は固定されたものであり、形だけを伝えて行くものだと考えられがちである。しかし、中世密教においては儀礼は決して固定されたものではなく、常に細部が修正されていた。その背景には、口伝や作法の意味を知ろうとあくなき探求を続けていた学僧たちの存在がある。儀礼がいかにヴィヴィッドな思考や思念に基づいて生み出されているものであるか、その一端を垣間見た思いがする。

さらに阿尾奢法的な思想と、六字経法の間には、学僧の思考の中ではいくらか接点があることが理解できた。この点は今後さらに深めていきたいと考えている。また、今回は言説のみにしか考察が及ばなかったが、六字経法の実修にも目を向け、実修と言説のかかわりを考えることも今後の大きな課題である。

【付記】

本稿脱稿後に、小山聡子氏の『鬼と日本人の歴史』（二〇二三年、筑摩書房）が出版された。その一六頁に「道教經典の『女青鬼律』には、鬼の名前を知れば、撃退したり使役したりすることができる」と説かれている（佐々木聡『『女青鬼律』に見える鬼神観及びその受容と展開』）。これは悪さをする正体を暴けば、対処が可能になると考えられたからだろう」とある。

この記述によって、未見であった佐々木氏の上記論文（『東方宗教』113、二〇〇九年）を知ることができた。佐々木氏の論は『女青鬼律』（三世紀から東晋〈三一七～四二〇〉初期の成立）から、『洞淵神呪経』（東晋末・劉宋〈四二〇～四七九〉初め以降に成立）への鬼神の流れから、善神的鬼と完全な悪鬼の中間に位置付けられる「曖昧性・両義性を持つ冥官」に着目する（前掲論文二頁）という、本稿の内容と非常に深くかかわるものである。本稿に取り入れることができなかったが、その旨ここに記しておきたい。

⁶⁷ 「はじめに」でも述べたように、中村氏は呪咀神の性格やその変遷について主題的に論じているわけではない。ただ、筆者にとっては、中村氏の説を検証する過程で、自身の論を組み立てることができた。また、それを通して、呪咀神のような鬼神の類が持つ両義性について、さまざまな事例を挙げて考えることができたことを述べておきたい。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説
(小田、彌永)

【補論】

彌永信美

ここで『薄草子口決』とそこで参照されている『釈摩訶衍論』の問題を補足しておきたい。本論・第三節で見たように、『薄草子口決』の六字経法の部分で『釈摩訶衍論』が参照されていた。そこで言及された『釈摩訶衍論』の「嚴具円珠有無門」は、行者の前に現われる天子や天女などの姿が、「外道」など修行を障礙する鬼神が変化したものではないか、という不安を解くために、それらの天子などが「円珠」を持っているかどうかを目印にして見分ければよい、という記述であるが、『薄草子口決』では、その「円珠」を鏡と同様に変化した魔物の正体を現わすものとして解釈していた。なぜ、『薄草子口決』はこの円珠と鏡を結びつけて考えるのだろうか。結論から述べると、その明確な論理は明らかにはできなかったが、連想の可能性を見出すことはできたと思う。それを考えるためには、『釈摩訶衍論』の該当箇所が、どのような背景の元に成り立っているかを解明することが先決である。この点については、小田氏が遠藤純一郎氏から得た示唆が肝要である（「本論」注 58 参照）。

『釈摩訶衍論』の問題の箇所「嚴具円珠有無門」は、遠藤氏によると、「広釈魔事対治門」の内に含まれ、その「広釈魔事対治門」は『大乘起信論』の次の一節に対する注釈であるという¹。

……或有衆生無善根力。則為諸魔外道鬼神之所惑乱。若於坐中現形恐怖。或現端正男女等相。当念唯心境界則滅終不為惱。或現天像菩薩像。亦作如来像相好具足。……（大正 32、No.1666、p.582b4-b8）
（現代語訳）……あるいは善根の力がない衆生がいて、諸魔、外道、鬼神のために惑乱されることがある。〔諸魔、外道、鬼神が、〕坐している〔衆生＝行者の前に〕恐怖の形を現わし、あるいは端正な男女などの相を現じることがある。〔こうした場合には〕唯心に念ずれば、境界（対象）を滅して、ついには悩まされることがなくなる。あるいは〔諸魔、外道、鬼神が、〕天の像や菩薩の像、また如来の相好を具足した像を現わすこともある。……

¹ 『釈摩訶衍論』の「広釈魔事対治門」が注釈する箇所は『大乘起信論』大正 32、No.1666、p.582b4-b24 まで。なお、『釈摩訶衍論』の「広釈魔事対治門」については、中村本然氏による『『釈摩訶衍論』所説の魔・外道・鬼・神について——「広釈魔事対治門」を中心として』（『智山学報』六七、二〇一八年）という詳細な論文があるが、『抱朴子』への言及はない。

先の『釈摩訶衍論』の「巖具円珠有無門」は、この最後の「天の像や菩薩の像、また如来の相好を具足した像」について述べていた。やはり遠藤氏によると、『釈摩訶衍論』による『大乘起信論』の注釈は、独自の色合いが強いが、基本的に法蔵の『大乘起信論義記』に基づき、それを増広させたものと考えられるという。法蔵の『大乘起信論義記』の注釈は、当該箇所次のように書いている。

当念唯心境界則滅終不為惱 一切諸境尚唯自心。何況坐中此等諸境。是故
 觀_レ察唯心_一。魔境随滅不_レ能_レ擾乱_一。以_レ此唯心_一非_レ彼所知_一故。此是通遣
 之法。別門遣者。治_レ諸魔_一者。当_レ誦_レ大乘般若及治魔呪_一默念_レ誦_レ之_上。埤
 場鬼者。或如_レ蟲蝎縁_レ人頭面_一鑽刺瘡瘡_上。或復擊_レ搥人兩腋下_一。乍抱_レ持
 於人_一。或言說音声誼鬧。及作_レ諸獸之形_一。異相非_レ一_一。来惱_レ行者_一。則
 応_レ閉_レ目_一心陰而罵_レ之_上。作_レ如_レ是言_一。我今識_レ汝。汝是此閻浮提中食_レ
 大〔〔大〕—〔甲〕〕火嗅香_一偷臘吉支。邪見熹_レ破戒_一種。我今持戒終不_レ畏
_レ汝。若出家人応_レ誦_レ戒律_一。若在家者応_レ誦_レ菩薩戒本_一。若誦_レ三歸五戒等_一。
 鬼便却行匍匐而出也。精媚神者。謂十二時狩。能變_レ作種種形色_一。或作_レ
 少男女相_一。或作_レ老宿之形及可畏身相等_一。非_レ一衆多惱_レ乱行者_一。其欲
_レ惱_レ人。各当_レ本時_一来。若其多於_レ寅時_一来者。必是虎兇等。若多於_レ卯時_一
 来者。必是兎鹿等。乃至多於_レ丑時_一来者。必是牛類等。行者恒用_レ此時_一
 則知_レ其狩精媚_一。説_レ其名字_一訶責。即当_レ除滅_一。此等皆如_レ禪經中及顛禪
 師止觀中広説_一。上来略明竟○広弁_レ魔事_一中亦二。先顯_レ魔事_一。後以是義
 故下明_レ其対治_一。前中有_レ十事五対_一。一現形説法。(中略)或現天像菩薩
 像亦作如来像相好具足。……(大正 44、No.1846、p.284a26-b23)

(現代語訳) (『大乘起信論』の引用) 「唯心に念ずれば、境界(対象)を滅して、ついには悩まされることがなくなる」。一切の「境」はただ自己の心〔から生じる〕。それならば坐中のこれらの対象はなおさらである。そのゆえに、唯心を観察すれば、魔境は随って滅し、悩乱することはできなくなる。唯心であるから、彼(魔)は知るところではなくなる。これは、〔あらゆる場合に共〕通する〔魔を〕追いやる法である。〔しかし〕別の追いやる法もある。諸魔を〔退〕治するには、「大乘般若」(大般若経)を誦え治魔の呪を口をつぐんだまま念誦する。「埤場鬼」は虫やサソリのようになって人の頭や顔の辺りをキリで刺すようにしゅーしゅーと刺す。あるいは両脇の下を打ち据えながら人を抱きかかえる。あるいは言葉をしゃべり、大声で騒ぐ。また、さまざまな獣の形になり、一つならぬ異相を見せ

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

て、来たって行者を悩ませる。[そのようなことがあったら] 一心に目を閉じ、陰に〔魔を〕罵り、次のように言うべきである。「私は今、お前を識っている。お前は閻浮提中の火を食う（「食大火」の「大」は甲本にしたがって読まない）〔鬼〕、香を嗅ぐ〔鬼〕、盗む〔鬼〕、獵をする（禽獣を犠牲に捧げる？）〔鬼〕、吉支〔という鬼〕である。邪見で、喜んで戒の種を破る。私は今持戒しており、お前を畏れない」と。出家の人ならば戒律を誦え、在家ならば菩薩戒本を誦えるべきである。三帰、五戒などを誦えれば、鬼は後ずさりして匍匐して（腹ばいになって）出ていく。「精媚神」は、十二の時に狩りをし、さまざまに変化するという。あるものは少年や少女の姿になり、あるものは老人の姿に、あるいは恐ろしい姿など、一つならず多く〔の姿をとって〕、行者を悩乱する。人を悩ますには、各々に本来の時があって、〔たとえば〕寅の時に多く来るものは必ず凶暴な虎であり、卯の時に多く来るものは必ず兎や鹿であり、また丑の時に多く来るものは必ず牛の類である。行者は常にそれらの時を用い、それを知れば、「精媚」〔の類〕を狩る〔ことができる〕。そしてその名字を説いて呵責すれば、それらを除滅することができる。これらのことは、禅経や〔智〕顛禪師の「止観」の中に広く説かれている。上では、これを略して明らかにした。〔次に〕魔の事について広く述べる中で、二つある。まず、魔の事を明らかにする。その後に、その義にもとづいて、その対治について述べる。はじめの項目については、五つの対になる十事がある。まず、〔魔は〕形を現わして説法する。（中略）〔一には、〕あるいは天の像や菩薩の像、また如来の相好を具足した像を現わすこともある。……

ここでは、最後の一文を除けば「天の像や菩薩の像、また如来の相好を具足した像」について直接は触れないが、魔がさまざまな姿に化けて行者を悩ますことは、『大乘起信論』が説くこととよく合致している。そして、ここでも鬼神の正体を見破り、「名字」を知ってそれを口に出すことで、鬼たちは消え去っていく。

この文章の中で、法蔵は「禅経や智顛の止観」の詳しい説を参照する、と書いているが、そこで参照されているのは、いわゆる「禅観経典」の一つである沮渠京声訳と称される『治禅病秘要法』（四五五年以前成立）²、および智顛による止観関係の一連

² この経典については、早く月輪賢隆『仏典の批判的研究』（京都、百華苑、一九七一年）、一〇二～一〇六頁に論じられ、その後、山部能宜氏は、“Visionary Consecration: A Meditative Reenactment of the Buddha’s Birth”, in Christoph Cueppers, Max Deeg and Hubert Durt (eds), *The Birth of the Buddha. Proceedings of the Seminar Held in Lumbini, Nepal, October 2004*, Lumbini, Lumbini International Research Institute, 2010, p. 239-276 で

の書物である。ここでは、まず『治禪病秘要法』の一節を引用しよう。『治禪病秘要法』は、十以上の短い経典を編集してなったもので、以下はその最後の一編の冒頭に当たる³。引用で下線を引いたのは、上の法蔵の注釈や、後に引用する智顛の『摩訶止観』に現われる語句である。

初学坐者鬼魅所著種種不安不能得定治之法〈尊者阿難所問〉如是我聞。一時佛住在舍衛国。祇樹給孤独園。那利樓鬼所住之处。末利夫人。所造講堂。羅旬踰等一千長者子。始初出家。請尊者阿難。摩訶迦葉。舍利弗等。以為和上。摩訶迦葉。教千比丘。数息静処。鬼魅所著。見一鬼神。面如琵琶。四眼兩口。拳面放光。以手擊擦兩腋下及余身分。口中唱言。埤〔埤=慄<元><明>, 埤<宮>下同〕惕埤惕。如旋火輪。似掣電光。或起或滅。令於行者心不安所。若見此者。当急治之。治之法者。教此行人。埤惕来时。一心閉眼。陰而罵之。而作是言。我今識汝。知汝是此閻浮提中。食火嗅香偷臘吉支。汝為邪見。喜破戒種。我今持戒。終不畏汝。若出家人。應誦戒序。若在家人。應誦三歸五戒八戒。鬼便却行匍匐而去。爾時阿難。聞此語已。白仏言。世尊。今此長者子比丘。因世尊説。治埤惕鬼。以免諸惡。不為鬼魅之所縛著。後世比丘。仏涅槃後。過千歳已。欲教比丘比丘尼。優婆塞優婆夷。数息静処。念定安般。若諸鬼神。為乱道故。化作鼠形。或黒或赤。掣行者心。搔行者脚。兩手兩耳。無処不至。或作鳥声。或作鬼吟。或復竊語。或有狐魅。作新婦形。莊嚴其身。為於行者。按摩調身。説於非法。或現作狗。号哭無度。或作鸚鵡百類衆鳥。作種種声。竊語大喚。其音不同。或作小兒。百千為行。十五五。若一二三。作種種声。至行者所。或見虻蠅蟲蚤蛇虻。或入耳中。如蜂王鳴。或入眼中。如迸酪沙。或復触心。作種種乱事。因是發狂。捨離静処。作放逸行。当

検討された（山部氏に私信でご教示いただいた。感謝申し上げます）。最近は、Eric Greene, “Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism”, PhD. Dissertation, University of California, Berkeley, 2012; Id., *Chan Before Chan: Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2021; *The Secrets of Buddhist Meditation: Visionary Meditation Texts from Early Medieval China*, Honolulu, University of Hawai‘i Press, 2021 が詳細に研究している（Greene 氏の著作については、ハワイ大学の Michel Morh 氏から教わった。感謝申し上げます）。それによれば、この経典は、他のいわゆる「禪観経典」と同様に、インド的、または中央アジア的な典拠に基づきながら、中国人によって（山部氏によればおそらく中央アジアで）五世紀に著作、編纂されたものだろうという。Greene, “Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism”, p. 92-100、山部同上論文、p. 240 参照。なお『治禪病秘要法』は、禪定に起因する病気だけでなく、その他一般の病気、とくに鬼が原因の病気のことを詳述している。

³ この一節については、Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, Bernard Faure ed., Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 120-122 に論述がある。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

云何治。仏告阿難。諦聴諦聴。善思念之。当為汝説。若有四衆患此鬼者。汝当為説治鬼之法。此埤惕鬼。有六十三名。乃是過去迦那含牟尼仏時。有一比丘。垂向須陀洹。因邪命故。為僧所擯。瞋恚命終。自誓為鬼。乃至今日。惱乱四衆。寿命一劫。劫尽命終。落阿鼻獄。汝等今日宜識名字。一心繫念。莫為所乱。爾時世尊。即説〔説+(呪)<元><明>〕曰埤惕埤惕是惡夜叉。亦名夢鬼。夢見此時。即便失精。当起懺悔。埤惕來也。我是過去惡因緣故。遇此破戒賊害惡鬼。我今鞭心束縛諸情。不使放逸。如此鬼神。住虚空時名虚空鬼。在床褥間名腹行鬼。……(大正 15、No.620、p. 341a23-c7)

(現代語訳) 初学の坐者(座禅の初心者)に鬼魅が「著」いて(憑いて)、様々な不安があり、定を得ることができない。〔それ(鬼魅)を〕退治する法<尊者阿難の所問> このように私は聞いた。ある時、仏が舎衛国の「祇樹給孤独園」(祇園精舎)におられた時、「那利樓鬼」が住んでいる所があった。末利夫人が作った講堂で、羅旬踰等の一千の長者の子が、初めて出家し、尊者阿難、摩訶迦葉、舍利弗等を請じて和上とした。摩訶迦葉が、数千人の比丘に静かな場所で「数息〔観〕」を〔行なうことを〕教えている所に、鬼魅が「著」いた。一つの鬼神を見ると、顔は琵琶のようで、四つの眼に口が二つあり、顔をあげて光を放ち、手で両脇の下およびその他の身体中を叩く。口中に「埤惕埤惕」と唱えて言い、火輪のようにぐるぐる回り、電光が撃つように(「掣」は「撃」の誤写か?)光ったり滅したりして、行者の心を不安にさせる。もしこれを見たら、急いでこれを退治すべきである。〔以下に〕退治する方法を行人に教える。「埤惕〔鬼〕」がやって来たら、一心に閉眼し、陰にこれ(埤惕)を罵り、こう言う。「私は今お前を識っている。お前はこの閻浮提中で火を食う〔鬼〕、香を嗅ぐ〔鬼〕、盗む〔鬼〕、獵をする(禽獣を犠牲に捧げる?)〔鬼〕、吉支〔という鬼〕である。お前は邪見のために、喜んで戒の種を破る。私は今持戒しており、お前を畏れない」と。もし出家人ならば戒序を誦え、もし在家人なら三帰、五戒、八戒を誦えるべきである。すると鬼は後ずさりして匍匐して(腹ばいになって)去る。その時阿難はこの語を聞いて、仏に言った。「世尊よ、今この長者の子の比丘たちは世尊の教えによって、「埤惕鬼」を退治し、諸悪を免れ、鬼魅に「縛」されたり「著」かれたりしません。後世の比丘が、仏の涅槃の後に千年を過ぎて、比丘、

比丘尼、優婆塞、優婆夷に静かな場所で「数息〔観〕」と「念定安般」（安那般那念）を教えようとする〔時〕、多くの鬼神が道を乱すために、化けて、あるいは黒、あるいは赤の鼠形になり、行者の心を打ち据え（「掙」）、行者の脚、両手、両耳など、至るところを（身体中）引っ掻いたり、あるいは鳥の声、あるいは鬼のうなり声をあげたり、あるいは囁いたり、あるいは狐魅が新婦の姿になり、その身を莊嚴し、行者の身体をさすって、非法を説いたり、あるいは狗となって現れ、度が外れた大声で鳴いたり、あるいは鷗、鷺など百類の衆鳥となって、さまざまな音を出し、密かに語ったり大声でわめいたり、その声は同じではない（さまざまな音を出す）。あるいは小児となって、百千の行いをする（めちゃくちゃをする）。十人一組、五人一組だったり、あるいは一人、二人、三人だったりして、さまざまな音を出す。行者のところに来て、あるいは虻、蠅、蟲、蚤、蛇、蚯（いもり）の姿を現わし、あるいは耳の中に入って蜂の王のような音を立てる。あるいは眼の中に入り、無数に飛び散る。あるいは心に触れて、さまざまに混乱させる。これによって発狂し、静かな場所を捨て去り、放逸の行いをなす。〔これらを〕どのように退治したらよいのでしょうか。私は阿難に告げた。「耳を傾けてよく聞き、よく思念しなさい。汝のために説こう。もし四衆（比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷）がこの鬼を患ったら、汝は鬼を退治する法を説くべきである。この「埠惕鬼」は六十三の名がある。〔これらは〕過去の迦那含牟尼仏の時、一人の比丘がいて、「須陀洹」（煩惱を脱して聖者の境地に入る位）に入ろうとする時に、邪命〔悪い宿命〕のゆえに、僧伽から追い払われた。瞋恚のうちに命終し、自ら鬼となると誓った。そして今日に至るまで四衆を悩乱し、寿命は一劫で、劫が尽きて命終し、阿鼻獄（阿鼻地獄）に落ちた。汝等は今日、よく〔その鬼の〕名字を知り、一心に繫念すれば、乱されることがない」。その時世尊は説いて言った。「埠惕埠惕、これは悪夜叉であり、またの名を「夢鬼」という。これを夢に見た時に、失精する。まさに懺悔を起こすべきである。埠惕がやって来たのである。私は過去の悪しき因縁ゆえに、この破戒の賊、害悪鬼に遇った。私は今心の束縛、諸情を鞭打ち、放逸させない。このような鬼神は、虚空時に住して、名を「虚空鬼」という。床褥（しとね）の間にある〔鬼〕の名を「腹行鬼」という。……」

ここでは、種々に姿を変え、行者を恐れさせる鬼神が記述されている。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

一方、智顛は、いくつかの著作で『治禪病秘要法』のこの一節を参照しながら、鬼神の種類やその「対治」の方法について述べている⁴。『摩訶止観』でそれを説いた部分が、本論・第四節に引用した「一、慥惕鬼。二、時媚鬼。三、魔羅鬼」という三種の種類「魔」を「治」する方法を説いた部分である⁵。そして遠藤氏によると、智顛は仏教実践論に『抱朴子』の観念を持ち込んだという。それは、第二節および第四節で述べた「魔物の正体を鏡で映し出す」という箇所でも明らかである。

これらの引用からうかがえるように、法蔵の『大乘起信論義記』は、智顛の著作、とくに上で引用した箇所では『摩訶止観』の文章を参照して、『大乘起信論』の注釈を作っている。『釈摩訶衍論』が法蔵の注釈の上に独自の要素を加えたものならば、『釈摩訶衍論』が『大乘起信論義記』から遡って『摩訶止観』を参照した可能性も考えられるし、そこに『抱朴子』に淵源する「魔物を映し出す鏡」の観念を見つけて、それに基づいて「外道」が変身した天子が「円珠を身につけない」という項目を加えたということもあり得るだろう。あるいは、『釈摩訶衍論』の「嚴具円珠有無門」自体は、『摩訶止観』とは無関係に作製されたが、『薄草子口決』の問答の際に、憲深または頼瑜が『釈摩訶衍論』の「嚴具円珠有無門」に関連して『摩訶止観』の鏡の記述を連想した、という可能性も否定できないと思われる。

今の例では、『抱朴子』の観念が智顛と法蔵を経て『釈摩訶衍論』に反映されているということは、可能性でしかなかった。しかし最後に、そうした流れをより明らかに裏付けるもう一つの事例について述べておきたい。これは、本論のテーマである六字経法の鏡や呪咀神とは直接関係ないが（ただし、興味深いのは、本論で引用した『摩訶止観』の一節で、鏡を使って魔を追い払うことが述べられていたのは、以下で問題とする「時媚鬼」=精媚〔鬼〕について論じていたのと同じ箇所だったことである）、中国仏教の伝統に中国プロパーの要素、または「道教的」な要素が混入した例として興味深いものである。

本論・第四節では、『摩訶止観』に「魔」を三種類に分ける個所があるのを見た（本論 36 頁参照）。そこでは引用を省かれていた一節をあらためて引こう。「二明_レ魔_レ発相_一者。通是管属皆称为_レ魔。細尋_レ枝_レ異_レ不_レ出_レ三_レ種_一。一者慥惕鬼。二時媚鬼。三魔羅

⁴ たとえば『修習止観坐禅法要』「覚知魔事第八」（大正 46、No.1915、p. 470b1-c1）、『釈摩訶衍論』（大正 46、No.1916、p.507a9-a24）など。

⁵ このはじめの「慥惕鬼」という語の「慥」という漢字は非常に珍しい字で、大正蔵ではこれ以外には使われていない。鄧福祿、韓小荊『字典考正』では「*dui*」と読み、「慥」「埒」「埒」は「堆」と同字だという（『國學大師』<<http://www.guoxuedashi.net/zidian/z37974a.html>>による。二〇二二年一月二一日閲覧）。事実、智顛『釈摩訶衍論』（大正 46、No.1916、p.507a10）では「埒惕鬼」、『釈摩訶衍論』（大正 32、No.1668、p.658a8）では「堆惕鬼」などと表記されている。

(大正 46、No.1911、p.115a19-a21) (現代語訳「二番目に魔がどんな相を發するかを明かす。これは通じて〔魔が〕管領するもので「魔」と呼ばれる。細かく枝分かれするのを尋ねると、三種類以上にはならない。一は「慥惕鬼」、二は「時媚鬼」、三は「魔羅」である。))。これにちょうど対応する記述が、智顛の『釈禪波羅蜜次第法門』に見つかる。そこでは次のように書かれている。「若鬼神魔者。今当分別説。鬼神魔有三種。一者精媚。二者埠惕鬼。三者魔羅」(大正 46、No.1916、p.507a9-a10) (現代語訳「鬼神魔を今、分別して説くなら、鬼神魔には三種類がある。一は「精媚」、二は「埠惕鬼」、三は「魔羅」である。))。

つまり、『摩訶止観』の「時媚鬼」は、『釈禪波羅蜜次第法門』では「精媚」と名付けられている⁶。そして『釈禪波羅蜜次第法門』では「精媚〔鬼〕」は、次のように説明されている。

……精媚者。十二時獸變化。作種種形色。或作少男少女老宿之形。及可畏身相等非一。以惱行人。各当其時而来。善須別識。若多卯時来者。必是狐兔貉等。説其名字精媚即散。余十一時形相。類此可知。(大正 46、No.1916、p. 507a10-a15)

(現代語訳)「精媚〔鬼〕」とは、十二の時に^{へんげ}變化する獸である。いろいろな姿になって、少年や少女、老人などの形をとり、恐ろしい姿も一つではない。そうして行者を悩ますのである。それぞれ〔の形〕が時によって〔変化して〕来る。〔それぞれを〕よく区別すべきである。「卯」の時に多く来るのは、狐や兔、貉などである。その名前を呼ぶと「精媚〔鬼〕」は消え去る。他の十一の時にも、〔それぞれの〕形相がある。その類別を知るべきである。

この引用文の最初の部分(「少年や少女、老人などの形をとり恐ろしい姿も一つではない」)は、『治禪病秘要法』に基づいているかもしれない⁷。しかしその後で、「時によって姿を変える」、「卯」の時には……」という箇所は、別の典拠を考えるべきである。この「十二時獸」について、『摩訶止観』では「十二獸」として『大集経』を引いて次のように述べる。

時媚發者。大集明。十二獸在_二宝山中_一修_三法縁慈_一。此是精媚之主。権応者

⁶ 上に見た法蔵『大乘起信論義記』の引用箇所に「精媚／精媚神」という表現があったが、これは智顛の『釈禪波羅蜜次第法門』の用語を承けたものである。後述、「補論」注 16 も参照。

⁷ 上の『治禪病秘要法』の引用でも、鬼神がさまざまな姿で現われることが記され、中には「小児になって」というという箇所もあった。またこの引用に続く文でも、非常に多くの鬼の名前(「六十三種」という)が挙げられ、中に「童男鬼、童女鬼」などもある(大正 15、No.620、p.341c3-18、p.341c12)。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

未_レ必_レ為_レ惱。実者能乱_レ行人。若邪想坐禅多著_レ時媚。或作_レ少男少女老男老女禽獸之像。殊形異貌種種不_レ同。或娛_レ樂人。或教_レ詔人。今欲_レ分_レ別時獸者。当_レ察_レ十二時何時数来。随_レ其時来即此獸也。若寅是虎乃至丑是牛。(大正 46、No.1911、p. 115a27-b3)

(現代語訳) 時間によって「媚」を発するもの(「時媚発」)については、『大集〔経〕』で明らかのように、宝山の中で十二獣がいて「慈悲」にかかわる法を修する〔、という〕。これは「精媚」の主である。「権応」の(仮にその姿をとる)者は、まだ悩みをなすことはないが、「実者」(事実そうである者)は行人を乱すことができる。もし邪想をもって坐禅すれば、多くこの「時媚」に「著」かれることがある。あるいは少年や少女、老男や老女、禽獣の像など、さまざまな奇妙な形や異貌をとって、あるいは人を楽しませ、あるいは教えを垂れたりする。この「時獣」を見分けるには、十二の時のうちの何時にそれが来るかを調べればよい。その時間によって来るものはそうした獣である。寅〔の時に来るもの〕は虎であり、丑〔の時に来るもの〕は牛である。

ここでは『大集経』が参照されているが、実際に『大集経』の該当箇所当たってみると(大正 13、No.397、p. 167b25-168a12)内容的に趣旨が合致しない。『大集経』では、十二獣(鼠、牛、師子、兔、龍、蛇、馬、羊、猿、鶏、犬、猪の十二獣)は、すべて「声聞の慈を修し」、衆生に悪業を離れて善を勧めるすぐれた存在として記述されているが⁸、智顛の「実者」の十二獣は行人をたぶらかし、悩乱する「精媚」の魔であるとされる⁹。これらの「精媚鬼」または「時媚鬼」は、実は『抱朴子』内篇、卷

⁸ 『望月仏教大辞典』項目「十二獣」も参照。——これは非常に長い一節なので、すべてを引用することはできないが、そのうちの一部を『望月仏教大辞典』の読み下しで引いておこう。「善男子、閻浮提の外、南方の海中に琉璃山あり、之を名づけて潮と為す。高さ二十由旬、種種の宝を具す。其の山に窟あり種種色と名づく。是れ昔菩薩所住の処にして、縦広一由旬、高さ六由旬あり。一毒蛇あり中に在りて住し、声聞の慈を修す。復た一窟あり名づけて無死と曰ふ。縦広高下亦復た是の如く、亦是れ菩薩昔所住の処なり。中に一馬あり声聞の慈を修す。(中略)善男子、閻浮提の外、東方の海中に一金山あり、功德相と名づく。高さ二十由旬なり。中に一窟あり名づけて明星と曰ふ。縦広高下亦復た是の如く、亦是れ菩薩昔所住の処なり。一師子あり声聞の慈を修す。(中略)是の十二獣は昼夜常に閻浮提の内に行き、天人恭敬し功德成就し已りて、諸仏の所に於て深重の願を發し、一日一夜常に一獣をして遊行教化し、余の十一獣をして安住して慈を修せしめ、周りて而も復た始む。七月一日鼠初めて遊行し、声聞衆を以て一切鼠身の衆生を教化し、悪業を離れて善事を勧修せしめ、是の如く次第して十三日に至り、鼠復た還た行く。是の如くにして乃至十二月を尽し、十二歳に至りて亦復た是の如し。常に諸の衆生を調伏せんが為の故なり」。

⁹ ここで智顛が鬼神を分類して「権応者」と「実者」に分けていることは興味深い。日本の中世神道では、神を「権者」と「実者」に分類し、「権者」は仏・菩薩の化身、「実者」は邪神や鬼神の類を指すが(たとえば、有賀夏紀「神道集」の神祇観と実者)、『北海学園大学人文論集』第七二号、二〇二二年、二五～四二頁、参照)、この分類と、この箇所における智顛の分類は、きわめて類似している。

第十七「登涉」（上の、「鏡で魔物の正体を現わす」ことを説くのと同じ部分）で、山中で人を惑わす「精」または「魅」などと記されている¹⁰魔物に当たっている。上の『摩訶止観』の一節は、『抱朴子』の次のような記述に対応すると思われる。

山中寅日、有自称虞吏者、虎也。（中略）卯日称丈人者、兔也。（中略）辰日称雨師者、龍也。（中略）巳日称寡人者、社中蛇也。……¹¹

（現代語訳〔本田濟訳〕）山中で寅の日に虞吏（虞は山の番をする役）と自称する者に出会ったら、それは虎である。（中略）卯の日に丈人と自称する者に出会えば、それは兎である。（中略）辰の日に雨師（雨の神）と自称する者は龍である。（中略）巳の日に寡人（諸侯の一人称）と自称する者は社の中の蛇である。……（東洋文庫版、三五九頁）¹²

『抱朴子』では、これらの魔物は「精」や「魅」という語で示されるが、巻第十七「登涉」の次の巻第十八「地真」では、同様の魔物が「精魅」という語で表わされることがある（邦訳者、本田濟氏は、これに「すだま」という振り仮名を付している。東洋文庫版、三八九ページ）¹³。興味深いことに『治禅病秘要法』では、多くの鬼の名称の羅列の中で、「精魅鬼」という語が用いられている（大正 15、No.620、p.41c17、「補論」前注 6 も参照）。これが、中国で作られた経典であるならば（「補論」前注 2 参照）、『抱朴子』に典拠があるという可能性も考えられる。一方、この「魅」という字の中古音（Karlgren の表記による）は「*mji-*」であり、智顛が「精媚」という語で用いる「媚」という字の中古音もまったく同じ「*mji-*」である¹⁴。また、字義としても白川静著『字通』によれば、「媚」の「訓義」の第五は「魅と通じ、ばけもの、あやし

¹⁰ たとえば、本論、第二節で引用された箇所で、「万物之老者、其精悉能假託人形、以眩惑人目而常試人。唯不能於鏡中、易其真形耳。是以古之入山道士、皆以明鏡徑九寸已上懸於背後、則老魅不敢近人」（現代語訳：また万物の年老りたるものは、その精が人間の姿を仮りて人の目を眩まし、胆試しをしかけてくる。ただ鏡の中では、正体を変えることができない。だから昔、山に入る道士たちは皆な、直径九寸以上の鏡を背後に吊していた。こうすれば劫を経た魅も人に近づけない）とあり、「精」と「魅」がほぼ同義語として用いられている。

¹¹ 前引（本論、注 34）の『抱朴子』三〇四頁。

¹² ここでは、「寅の日」、「卯の日」など「日」が問題にされているが、智顛の記述では「十二の時」になっている。しかし、「時」は必ずしも一日の中の時間を表わすとは限らないだろう。

¹³ 原文（前引『抱朴子』三二七頁）「或為鬼所冒犯、或為大山神之所輕凌、或為精魅所侵犯」（本田濟氏訳「あるいは鬼に悪戯され、あるいは大きな山の神に馬鹿にされ、あるいは精魅に侵犯される」）。——「精魅」は漢籍では比較的頻繁に用いられる語で、漢籍のテキスト・データベース Kanripo 漢籍リポジトリ（<<https://www.kanripo.org/>>）では七百三十六例が検出できる。しかし（それらをすべて検証することはできないが）、大部分の例は唐代以降で、六朝以前に遡るものは多くなく、『抱朴子』は初出ではないかもしれないが、非常に古い例の一つであると思われる。なお、もう一つの漢籍のデータベース、Chinese Text Project（<<https://ctext.org/>>）で検索すると、『抱朴子』が最古の例として検出される。

¹⁴ Bernhard Karlgren, *Grammata serica recensita*, Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, 1957, p. 151: 567d および p. 143: 531h 参照。

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説

(小田、彌永)

いもの」であるといい、「精魅」と「精媚」が相通ずるものとして用いられたことが明らかである。このように考えると、智顛が「精媚鬼」または「時魅鬼」などと呼ぶ魔物の一種は、(あるいは『治禪病秘要法』の「精魅鬼」を経由して?)『抱朴子』の「精」や「魅」、または「精魅」の觀念に基づいていただろうことがほぼ確実と思われる。ただ、興味深いのは、智顛がこのように明らかに中国由来の概念を仏教実践論に持ち込みながら、典拠を挙げず(逆にほとんど関係のない仏典、『大集経』を典拠とする)、用語の字を変え、また直接の引用ではなく細部に変更を加えている、という事実である(「寅〔の時に来るもの〕は虎である」などと単純化しているために、化けて現われた魔物の正体を見破ることの重要性が失われている)。智顛は、こうした概念の借用を隠したかったのかもしれない¹⁵。

なお、「本論」の関心の一つである憑霊信仰との関連で考えるなら、「精魅／精媚」の「魅／媚」は、英語ならば *magical fascination* という概念に近く、「精魅／精媚」は *spirit of fascination* あるいは *spirit of possession* と訳せるだろう。つまり、魔物に憑依され、「化かされた」者が、「蛇に魅入られた (*fascinated*) 蛙」のようにそれに「魅せられ」て魔物自体ではないものの幻影を見ることである。その憑依から脱し、魔物を無力化する方法として、その正体を見極める「鏡」が用いられ、あるいはその「本当の名前」を言い当てる行為が決定的な意味を持つと考えられたのだろう。

智顛以降になると、「精媚神」という、いわば熟語化され、「個性化」された語が、『大乘起信論』の注釈(元曉の『起信論疏』大正 44、No.1844、p. 223b28、法蔵の『大乘起信論義記』大正 44、No.1846、p. 284a19 など)で継承され、さらに『釈摩訶衍論』でも用いられるようになるのである(大正 32、No.1668、p. 658b04)¹⁶。

こうした流れを見ると、『抱朴子』の「精魅」の思想は、『治禪病秘要法』の「精魅鬼」および智顛の「精媚鬼」を経由し、元曉、法蔵から『釈摩訶衍論』にまで継承されていたことが推測できる。そのように考えれば、「嚴具円珠有無門」では直接、鏡に言及することはないが、そこで述べられた「円珠」にかんする記述が、間接的ながら『抱朴子』の鏡と結び付けられた可能性が見えてくるだろう。

¹⁵ SAT で『抱朴子』を検索すると、唐代までの中国天台宗の典籍で引用するものはほとんどない。葛洪については、湛然の『法華玄義積籤』が一度言及するが(大正 33、No.1717、p.861c15)、それも「術数」についてわずかな知識がある自称「仙人」として名を挙げるだけで、軽蔑的な言及である。

¹⁶ また、元曉や法蔵、『釈摩訶衍論』は、『治禪病秘要法』および『摩訶止観』などの「埤場鬼」「埤場鬼」も継承している。元曉『起信論疏』大正 44、No.1844、p.223c9「攢場鬼」、法蔵『大乘起信論義記』大正 44、No.1846、p.284a18-a19、p.284b1-b2「埤場鬼」、『釈摩訶衍論』大正 32、No.1668、p.658a8「埤場鬼」参照。なお、『釈摩訶衍論』における「精媚神」については、中村本然前掲論文(『釈摩訶衍論』所説の魔・外道・鬼・神について——「広釈魔事対治門」一〇一〜一〇四頁)でも論じられている。

論 文

参考：「呪咀神」記述の一覧表（『要尊道場観』等「呪咀神」についての記述がない文献は省いた）

文献名	撰者・成立年代等	「呪咀神」の名称（本文）	「呪咀神」の名称（曼荼羅図内）	曼荼羅図に関する備考	「呪咀神」の名称、その他に関する記述の備考	『瑜祇経』記述への言及	『毘沙門蔵王軌』記述への言及	「天国作法」あるいは「呪咀神」を鏡にうつす記述
『厚造紙』(大正78、No.2485)「六字経法」	醍醐三宝院流・定海(1074～1149)の口説を松懸無量寿院(醍醐寺)・元海(1093～1156)筆記。	記載なし	「梵字」(hi pu ne)、「梵字」(si pu sam)、「梵字」(cu pi ha te ra)	明仙曼荼羅の掲載はななく、観音曼荼羅のみ。観音曼荼羅に不動・大威徳と「呪咀神」。但し、「呪咀神」と見られる小型の円形は、梵字を記した二眼しな描かれず。観音曼荼羅に不動と大威徳、明仙曼荼羅図に小月輪が描かれるも、いずれにも「呪咀神」を表す小型の円形は描かれていない。	①第五世天段く如常、但天等末呪咀神等勸請可供、無量壽稱其名字云云。是秘説也。②其廻六体大形合掌圖之。其内三体以梵字書名。	下小月輪是鏡映。瑜祇経觀音合持鏡事見云云	記載なし	記載なし
『秘藏金宝鈔』(大正78、No.2486)卷第一「六字」	勸修寺流祖・寛信(1084～1153)の口訣を真運(1105～1160)(当時、勸修寺流)が記したものの。	貴布禰須比賀津良等(明仙曼荼羅図左側の説明文章)	曼荼羅内には「呪咀神」の描写、記入なし。	『秘藏金宝鈔』と同様。	「人形六人」を「呪咀神」とする。(明仙曼荼羅図左側の説明文章)	記載なし	記載なし	記載なし
『秘藏金宝鈔』(大正78、No.2484)卷第四「六字経法」	『秘藏金宝鈔』に基づき、醍醐の説が加えられたもの。真運(1105～1160)撰。	貴布禰須比賀津良等(明仙曼荼羅図右下の説明文章)	『秘藏金宝鈔』と同様。	『秘藏金宝鈔』と同様。	「人形六人」を「呪咀神」とする。(明仙曼荼羅図右下の説明文章)	記載なし	記載なし	記載なし
『玄秘抄』(大正78、No.2486)卷第三「六字経法」	醍醐三宝院流・70海(1093～1156)の口訣を真運(1105～1160)が記したものの。	「原本押紙曰として「キブネトスカヒカソラトキブウセト合テテ六字出」(観音曼荼羅図左側の説明文章)	「梵字」(hi pu ne)の右側に「キブネ」、(梵字)「(si pu ga)」の左側に「シブキヤ」、左側に「キブウセト」、(梵字)「(cu pi ha te ra)」の右側に「スヒカソラ」と記す。「梵字」(si pu ga)の最後の文字「(梵字)「ga)」の左側に「(梵字)「sam)」を記す。	明仙曼荼羅、観音曼荼羅のいずれも掲載。観音曼荼羅に不動・大威徳と「呪咀神」を表す小型の円形六個、うち三個には梵字の記載あり。	①次世天段く如常、但終加呪咀神等供。②廻小月輪六体大形合掌圖之。其内三体以梵字書之。	下小月輪是鏡映。瑜祇経觀音合持鏡事見云云	記載なし	記載なし
『別観雜記』(大正図像3)卷第十一「六字経」	常喜院流祖・心寛(諸流を受く)(1117～1180)編。1156～1180年の間に成立。	貴布禰 須比賀津良等(明仙曼荼羅図左下の説明文章)	『秘藏金宝鈔』と同様。	『秘藏金宝鈔』と同様。種子曼荼羅とは別にリアルな尊格の姿を画いた曼荼羅があり、合掌する天形(上方を飛ぶ天人と似た姿)が六体描かれ、種子曼荼羅と同様の位置の三体に同様の梵字を記入する。	「人形六人」を「呪咀神」とする。(明仙曼荼羅図右下の説明文章)	記載なし	記載なし	記載なし
『沢鈔』(大正78、No.2488)卷第三(経)「六字経」	保祿流第二祖(法沢流)・覚成(1126～1198)記、仁和寺第六世、三宝山御流(法沢流)流祖・守尊(1150～1202)編。	記載なし	曼荼羅図記載なし。			記載なし	記載なし	曼荼羅下〇者鏡也。大國作法入深山時用方尺鏡。其鏡面現惡獸影。仍見自形惡心、自然退。以此義本尊前置鏡、呪咀神等用自影像具之。威神自然弱成也。是故置之歎 師説云。以鈎石印鈎石惡家成五大無礙觀云云

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説
(小田、彌永)

『秘鈔』 (大正 78、 No.2489) 卷第七「六 字法」付十 八道可行云 云。	醍醐三寶院流・勝 實(1138～1196) が授けた折紙を守 算(1150～1202) が類聚したもの。	記載なし	「(梵字) [hi pu ne]」「(梵 字) [si pu sam]」「(梵 字) [cu pi ha te ra]	『秘抄』とほぼ同様の が、「(梵字) [si pu ga] は「厚連紙」の「(梵字) [si pu sam]」となつて いる点、梵字の横にカ タカナは記されない点 が相違している。	①世子<如常。但加呪咀 神等依之> ②通ノ小サ 半月輪六体大形合掌二書 之。其内三体以梵字書之。	此鏡則顯音三形也。呪咀 神写具形以鏡用顯音三形 事。見于縮紙結序品。	毘沙門威王軌云。欲知 男女鬼病。以泥作藥 間病人即識名字。蟲毒 等出来云云。私云。六 字曼荼羅前門鏡。并呪 咀神此意歟。	記載なし
『薄双紙』 (大正 78、 No.2495) 初重卷第三 「六字経法 <圖状>」	醍醐三寶院流・遍 智院・成賢(1162 ～1231) 撰。	記載なし	「(梵字) [hi pu ne cu pi ha te ra]」「(梵字) [si pu sam]	觀智曼荼羅圖に不動・ 大威徳を記すも、「呪咀 神」を表す小型の円形は 描かれてない。不動の文 字の左側に「(梵字) [hi pu ne cu pi ha te ra]」、 大威徳の文字の右側に 「(梵字) [si pu sam]」と 記す。	①世方即<如常住終加供 呪咀神等。可唱其名> ②門鏡通有六箇大形。	記載なし	記載なし	
『覺禪鈔』 (大正四國像 4) 卷第三十 一「六字経」	覺禪(諸流を憂く。 勸修寺流・興然の弟 子)(1143～1213 以後) 撰。1213年 頃成立。	山 須比賀津良。河 尾。河尾。興深。	「(梵字) [cu pi ha te ra]」 (「スヒカツラ」)、「(梵 字) [hi pu ne]」(「キフ ネ」)、「(梵字) [si pu sam]」(「カタカナ表記 なし))	觀智曼荼羅圖に不動と 大威徳が描かれるも、 「呪咀神」を表す小型の 円形は描かれない。リ アルな尊格の縁を指し た曼荼羅圖(別尊雜記) 所収のものと同様に、別 明仙曼荼羅とする。別 に新たな曼荼羅図も掲 載。	<或云。三人付梵字名残 無銘所現影>	大國作法入深山時。用 方尺鏡。其面現顯影。 仍見自影。惡心自然退 失。以此義本尊前門鏡。 呪咀神等現自像。見之 威神自然ヨハクナル也	記載なし	
『師口』 (大正 78、 No.2501) 卷第一「六 字法」	勸修寺・興然(1121 ～1203)の口説を 同流宗然(1172～ 1259)が記したも の。	實布羅須比賀津良等呪咀 神云云。フカフカヤマヲカ ツク(明仙曼荼羅圖右下 から左下にかけての説明 文章)	明仙曼荼羅圖のみ記載。 明仙曼荼羅圖は「秘蔵 金室鈔」と同様。			記載なし	記載なし	
『真婦鈔』 (大正 78、 No.2497) 「六字法事」	醍醐三寶院流・成 賢(1162～1231) の口説を醍醐山地 藏院流開祖・深賢 (?～1261)が記し たもの。寛喜三年 (1231) 成立。	記載なし	曼荼羅圖記載なし。			記載なし	記載なし	
『遍口鈔』 (大正 78、 No.2496)	醍醐三寶院流・成 賢(1162～1231) の口説を地蔵院流 相の遍智院開祖・道 教(1200～1236) が筆記。天福元年 (1233) 成立。	記載なし	曼荼羅圖記載なし。			又六箇ノ大形ハ三八呪咀 神也。即書跡。今三八 彼三体之影ト習也	又六箇ノ大形ハ三八呪咀 神也。即書跡。今三八 彼三体之影ト習也	

中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説
 (小田、彌永)

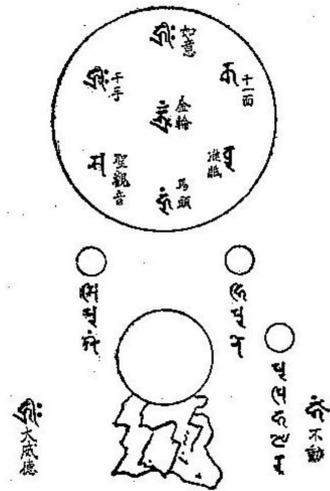


図 1：厚造紙 (No. 2483 元海記) in Vol. 78 観宿曼荼羅 T2483.78.0264c03

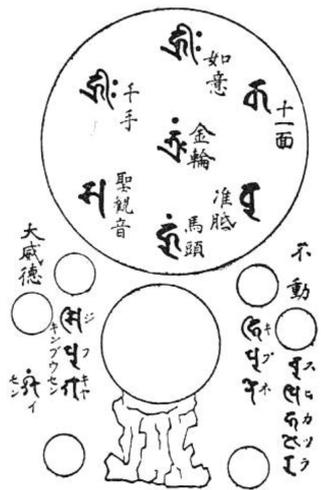
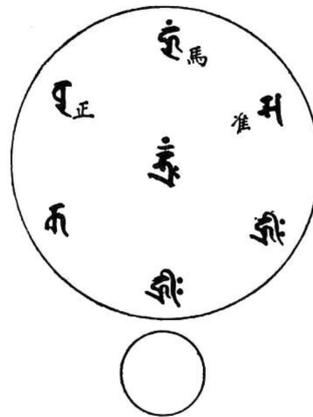


図 2：玄秘抄 (No. 2486 実運撰) in Vol. 78, 観宿曼荼羅 T2486.78.0407a02

論 文



参考図：秘蔵金宝鈔 (No. 2485 実運撰) in Vol. 78 観宿曼荼羅 T2485.78.0339b18



参考図：秘蔵金宝鈔 (No. 2485 実運撰) in Vol. 78 明仙曼荼羅 T2485.78.0339c03

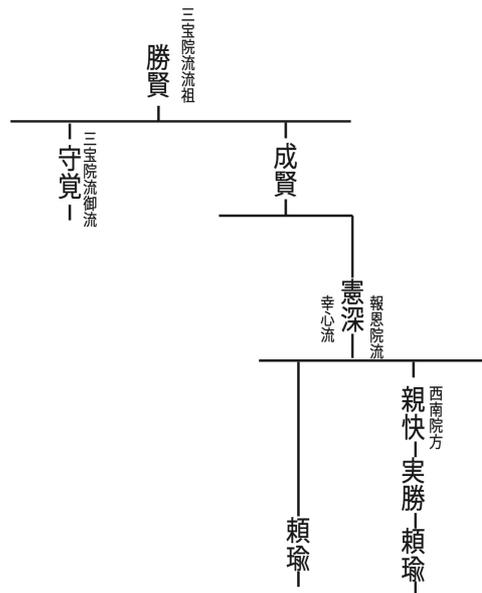
中世真言宗の六字経法に見る「呪咀神」と鏡の言説
 (小田、彌永)

khiṃ pu śaṃ (𑖕𑖯𑖔𑖪𑖘𑖳)

si pu śaṃ (𑖔𑖯𑖔𑖪𑖘𑖳)

siṃ pu śaṃ (𑖔𑖯𑖔𑖪𑖘𑖳)

図3：金峯山を現わす悉曇字：



参考図：三宝院流の憲深から頼瑜に至る血脈, 三宝院流の支流の報恩院流における憲深から頼瑜に至る血脈

2022 年度日仏東洋学会総会報告

【日時】 2023 年 3 月 26 日（日） 13 時 30 分～ 14 時 30 分

【会場】 オンラインにて開催

1. 開会の辞

議長 中谷英明会長

2. 総会議事

1) 報告事項

(1) 2022 年度活動報告

全般的状況

中谷会長と小関武史代表幹事より、以下の六点を中心に、全般的な活動状況の報告がなされた。

- ・ 日仏関連学会連絡協議会（2022 年 7 月 12 日、12 月 13 日）への参加
- ・ 東洋学アジア研究連絡協議会（2022 年 12 月 3 日）について（当学会からの参加はなし）
- ・ Michael Witzel 教授講演 “New Approach to Mithology”（2023 年 3 月 9 日）への協賛
- ・ 『日仏東洋学会通信』第 45 号の発行
- ・ 新ホームページの運用
- ・ 講演会

(2) 2022 年度決算報告

日仏東洋学会 2022 年度総会報告

小関代表幹事（手嶋英貴会計幹事の代理）より 2022 年度の会計決算報告がなされ、承認された。総会講演者への謝金は、「講演者が会員の場合には無し、非会員の場合には講演後の懇親会への招待によってこれに代える」というのが従来の運用だった。オンライン講演会では懇親会が無いため、講演者に謝金 1 万円を支出することが提案され、本年より実施することが承認された。

2) 審議事項

(1) 2023 年度予算

小関代表幹事（手嶋会計幹事の代理）より 2023 年度の予算計画が提出され、審議、承認された。

(2) 役員の交代

役員の交代はなく、全員が留任することが承認された。

日仏東洋学会講演会

15 時～15 時 40 分

「モンテスキュー『法の精神』における中国の行儀作法」

司会：小関武史（一橋大学言語社会研究科教授、日仏東洋学会代表幹事）

講演者：増田都希（一橋大学経済学研究科特任講師）

16 時～17 時

「日本の神話的アイデンティティとフランスの精神分析」

司会：中谷英明（龍谷大学特別顧問、日仏東洋学会会長）

講演者：新宮一成（京都産業大学保健診療所精神科医師/奈良大学総合研究所特別研究員）

日仏東洋学会令和4年度（2022年度）決算報告

日仏東洋学会2022年度（令和4年度）決算

◇収入

普通会員会費	66,000
前年度繰越金※	415,170
利子	3
計	481,173

◇支出

印刷費	32,434
通信費	10,950
会議費	0
消耗品費	0
支払報酬費	0
雑費	2,320
旅費	0
HP維持費	0
予備費	0
計	45,704

総収入－総支出：481,173円－45,704円＝435,469円
2022年度残金 435,469円は2023年度への繰越金とする。

以上の通り相違ありません。

2023年 3月 15日
日仏東洋学会監事

森賢一恵



2022年 3月 15日
日仏東洋学会監事

マウレ・テヘエ



編集後記

○ 日仏東洋学会『通信』第46号を御届けします。本号では、小田悦代先生のご論文「中世真言宗の六字経法に見る「呪詛神」と鏡の言説」と、彌永信美先生による「補論」を掲載することができました。本論と補論をあわせて60頁にも及ぶ大作であり、論文・補論の議論は詳細かつ精密であり、また論文末尾に附された表の充実ぶりは圧巻です。長年の調査に裏打ちされた広汎かつ精緻な研究と拝察いたしました。会員の皆様におかれましては、是非ともご一読いただきますようお願いいたします。

○ 本誌では引き続き会員の皆さまからのご投稿をお待ちしております。また、論文に限らず研究紹介など様々な形での掲載も可能です。投稿につきましては会員以外の先生方にも広く開かれておりますので、会員の先生方には本誌を広くご宣伝いただきますよう、どうぞよろしく願いいたします。

○ 昨今、さまざまな研究雑誌において投稿論文が減少しつつあると聞き及びます。実際に私が所属している学会の雑誌も、年々厚さが薄くなりつつあるように感じております。その背景には、若手研究者人口が少なくなっていること、昨今の大学をめぐる環境が極度に悪化していることなど、それぞれの分野でのやむを得ない事情がありそうです。特によく聞くのが、大学における仕事量の増加です。編集子自身も大量の業務を抱えており首が回らない状況になりつつあります。こういった研

究状況の悪化が論文数の減少につながっていることは十分に予想されるのですが、構造的問題であることが多く、一朝一夕に解決することはなさそうです。本誌は現在のところ、幸いにして毎号に論文を掲載することができておりますが、これもひとえに会員の皆さまのご協力の賜物です。改めて御礼申し上げます。同時に、本誌の将来について考えると、どこかの段階で雑誌発行の頻度など体制の見直しを視野に入れて議論をしていく必要があるように思います。

○ 数年続きましたコロナ禍ですが、2023年に入り、ようやく収束の兆しが見え始めました。海外渡航もそろそろ制限が少なくなり、すでに海外調査に行かれた先生も少なくないのではないかと存じます。わたくしも2022年は都合3度ほど海外に出ることができました。2023年はさらに自由な移動が実現しそうです。国内の学会や研究会も対面で開催されることが増え始めました。ようやく日常を取り戻しつつある感がありますが、しかし一方でコロナウイルスが消滅したわけではないことも事実です。感染の報告もちらほらと聞き及んでおります。会員の皆さまには引き続きご注意いただきたくお願いすると同時に、時節柄ご自愛くださいますよう、心からお願い申し上げます。またあわせて、本誌への変わらぬご支援をどうぞよろしくお願いいたします。

(岩尾一史)

日仏東洋学会 通信 第46号
2023年3月31日

日仏東洋学会入会申込み・会費納入受付

〒612-8577 京都市伏見区深草塚本町 67
龍谷大学法学部 手嶋英貴研究室
a21016@mail.ryukoku.ac.jp
推薦に関しては会員にご相談下さい。

『通信』へのご寄稿

- E-mail による投稿は下記まで
kazushi.iwao@gmail.com
- CD-Rom による投稿は下記まで
〒600-8268 京都市下京区七条大宮東入ル125-1
龍谷大学文学部 岩尾一史 宛

発行者 中谷 英明
事務局 〒612-8577 京都市伏見区深草塚本町 67
龍谷大学法学部 手嶋英貴研究室
印刷所 有限会社ヤマダスピード製版
〒815-0031 福岡県福岡市南区清水
TEL: 0120-939-834 FAX: 092-511-5977