

# 「大悲呪」攷

— 中国近世における受容の諸相 —

## 本 多 道 隆

はじめに

現在、中国や日本などの諸地域で読誦されている陀羅尼の一つに「南無喝囉怛那<sup>ナムカラクテンノイ</sup>」という句が始まる「大悲円満無礙神呪<sup>①</sup>」、所謂「大悲呪<sup>②</sup>」がある。千手千眼觀音菩薩に関する数種類の經典や儀軌のうち、この陀羅尼を収載するのが『千手千眼觀世音菩薩広大円満無礙大悲心陀羅尼經』(以下、『千手經』と略称)であり、七世紀半ばに西インドの伽梵達摩<sup>カフンタマ</sup>(中国名は尊法・生卒年不詳)によって訳出された<sup>③</sup>。その後、この經典が中国社会に広く流布したことは、敦煌文書に見られる各種写本の存在や、宋代以降の全ての勅版大藏經に入蔵されたという事実などから明らかである。また、その一方で、唐代の開元期をさかいに各地に建立された石窟にしばしば「大悲呪」が刻まれたこと<sup>④</sup>、『西陽雜俎』や『夷堅志』といった筆記小説に「大悲呪」にまつわる靈驗譚を確認できること<sup>⑤</sup>などからは、唐代以降、「大悲呪」が『千手經』を離れて別行し、僧俗を問わず人々のあいだで身近な存在になっていたことが窺える。

ところで、陀羅尼については、発音自体に神秘性が具わっていると考えられていたため、訳出の際にも、その部分は意識されずに、梵文（サンスクリット）の発音が保存された。すなわち、それぞれの発音に類似した漢字が充てられたのである。そうした意味で、陀羅尼は、中国の人々にとっては異境の言語にはかならなかった。

それでは、この異境の言語は、一体、どのような過程を経て中国社会に根づいていったのか。このことを論じた先行研究は決して多いとはいえないが、既に「大悲呪」をはじめとする陀羅尼受容に関する幾つかの研究があり、宋代以降その重要性が急速に高まる禅宗での受容のされかたや、唐代の頃から広く普及していた世俗での受容のされかたについては徐々に明らかになりつつある<sup>(6)</sup>。だが、これら従来の研究では、そうした受容の問題が、禅宗での受容のされかた、もしくは世俗での受容のされかたの、どちらか一方に重点を置いて論じられる傾向が強く、禅宗と世俗の双方を視野に入れた研究については、尚も考察の余地があるように思われる。

そこで、本稿では、「大悲呪」を取りあげ、この問題を検討していく。以下では、先ず、「大悲呪」に関する史料が比較的多く残されている宋代以降の禅宗と世俗に考察の焦点を絞る、この陀羅尼が、それぞれの領域で如何に受容されたかを論じたい。そのうえで、「大悲呪」の浸透と定着とが、双方の領域での「大悲呪」をめぐる言説に如何なる変化をもたらしたかという、その一端についても明らかにしたい。

## 一 禅宗の「大悲呪」受容

賛寧『宋高僧伝』巻一「唐尊法伝」(T50-718b)の記載に基づくと、『千手経』が伽梵達摩によって訳出さ

れたのは、唐朝三百年間のうち、初唐の時期に当たる永徽年間（六五〇～六五五）から顕慶年間（六五六～六六〇）にかけてのことである。そして、この『千手経』に収載された「大悲呪」は、八世紀初頭、開元年間（七二二～七四一）の頃に始まる様々な陀羅尼の流行に伴い、『千手経』それ自体を離れて別行し、中国社会に広く浸透していく。

晩唐期になると、世俗の人々を対象として「大悲呪」によって奇跡を起こす僧侶も現れた。『宋高僧伝』卷二五に記載された釈神智の伝（『読誦篇』第八之二「唐越州諸暨保壽院神智伝」〔50:869c～870a〕によると、神智（八一九～八八六）は、水を注いだ盃に「大悲呪」を唱えて病人に与えることで病気を治療したり、宰相裴休（七九一～八六四）の娘が鬼神に取り憑かれた際には、「大悲呪」を唱え続けて七日間で回復させたとされる。確かに、『千手経』には、「大悲呪」を用いた様々な病気の治療法が詳しく解説されており、また、「大悲呪」の読誦によって、邪悪な鬼神を退散させることができることも説かれている。神智は、『千手経』に説示された「大悲呪」の呪術的効力を前提としながら、それを用いていたのである。

神智の伝にその名が見える宰相裴休は、禪に帰依した居士としても名高い。裴休が参禅した禅僧には、圭峰宗密（七八〇～八四一）・黄檗希運（?～八五六）がおり、神智と時を同じくして各地で活動していたが、それでは、彼ら禅僧たちと「大悲呪」との関わりはどうだったのか。

たとえば、黄檗希運の法を嗣いだ臨済義玄（?～八六七）の語録『臨済録』『上堂』には、「千手千眼観音の眼は、どれが正面の眼か（大悲千手眼、那箇是正眼）」〔47:96c〕という問答が載せられている。この問答の背景には、恐らく盛唐期をさかみに盛んになってきた千手千眼観音信仰の流行があり、禅僧たちにとって、千手千眼観音の存在が身近なものになっていたのであろう。だが、「大悲呪」そのものへの言及は、黄檗や臨済をはじめ、この時期の禅僧たちの何れの語録にも見られない。

禪僧と「大悲呪」との関わりがはっきりするのは、十世紀に入ってからのことである。唐末五代の永明延寿（九〇四〜九七五）は、『自行録』のなかで、日常行持した「一百八件の仏事」を記したが、その第九の項目で「大悲呪」への言及が見られる。『自行録』のこの記載は、禪僧によって「大悲呪」が読誦されていたことを示す最初の事例である。

第九「番目」。常に「晨朝・日中・日没・初夜・中夜・後夜の」六時に「千手千眼大悲陀羅尼」を讀誦する。普く全ての法界の衆生のために「彼らに成り代わって」、「眼・耳・鼻・舌・身・意という」六根が造りだす一切の罪障を懺悔する。（第九。常六時誦千手千眼大悲陀羅尼。普為一切法界衆生、懺六根所造一切障。）（X63-159c）

延寿に遅れて世に出た天台宗の法智知礼（九六〇〜一〇二八）は、『千手経』の経文を「大悲懺法」として体系化しており、これに伴って、当時の仏教界では、「大悲呪」の重要性が高まっていく。しかし、延寿と同時期の禪僧たちが「大悲呪」に言及した事例は、やはり見当たらない。

永明延寿を経て、禪僧たちのあいだで「大悲呪」が話題になるのは、十二世紀以降のことである。たとえば、宋代の大慧宗杲（一〇八九〜一一六三）には、「大悲呪」の改字問題に触れた次のような発言がある。

「大悲呪」に「阿遊孕」と言っているような類については、いい加減な者たちがむやみに「遊」の字を「逝」に変更し、かつまた「これは鬼神の名前にほかならない。鬼神が『阿遊孕』という名を告げたから、これによって「遊」の字を「逝」の字に」変更したのだ」などと言っている。これは怪しむべきことだ。「呪文は、」もとより「秘密の伽陀」と言い、そのうえ、古の聖師いじしえが漢訳したものである。どうして鬼神の語を信じて昔の聖人をないがしろにしてよいのであるるか「そういうことがあってはならない」。（如大悲呪云阿遊孕之類、杜撰者輒敢易遊字為逝、且言是鬼名、因鬼告以名阿遊孕、由是易之。此由可

怪。既云秘密伽陀、又是古聖師詠。豈可信鬼語而誣先聖耶。」(『大慧普覺禪師普說』卷四)<sup>9)</sup>

大慧のこの発言は、「大悲呪」の字の異同をめぐる議論であった。既に先行研究によって明らかにされているとおり、敦煌本などの「大悲呪」が「阿遊孕」とする箇所を、十二世紀以降の大藏経に入蔵された各種「大悲呪」は「阿逝孕」とする<sup>10)</sup>。「逝」字ではなく「遊」字でなければならぬとする大慧の主張からは、本来「阿遊孕」であったものが「阿逝孕」に改められ、北宋末から南宋の時期をさかいに「阿逝孕」が主流になってきたということ、さらには、こうした「大悲呪」の改字問題が禅僧たちのあいだで話題になっていったということが窺える。<sup>11)</sup>

また、虚堂智愚(一一八五—一二六九)にも「大悲呪」への言及が見られる。『虚堂録』卷六「仏祖讚」に収録された「金書大士」と題された偈頌がそれである。この「仏祖讚」に収録された幾つかの「讚」のうち、「観音大士」以下「金書大士」までの合計八首が観音菩薩の徳を讃えたものであり、ここに所謂「金書大士」とは、金泥で描かれた観音菩薩圖像をいうのであろう。したがって、この「讚」は、圖像に附された偈頌ということになる。「金書大士」の四字に続いて、その下には「心経」を円相と為し、「大悲呪」を身衣とす(心経為円相、大悲呪身衣)と記されており、また、偈頌の冒頭には「波羅蜜多」を以て其の相を円にし、「喝囉怛那」を以て其の身を蒙<sup>おほ</sup>う(以波羅蜜多円其相、以喝囉怛那蒙其身)という二句が見える。この観音菩薩圖像が果たして虚堂自身の手になるものなのか、それとも、虚堂によって「讚」だけが記されたのかは判然としないが、いずれにせよ、観音菩薩の背後に描かれた円光部分は『般若心経』の、そして、身に纏った衣服の部分は『大悲呪』の一字一句によって描かれており、虚堂の「讚」は、この圖像を踏まえたものであった。

このように、宋代以降、禅僧たちによる「大悲呪」への言及が増えはじめる。それでは、禅宗で「大悲

呪」を誦する習慣が定着したのは、いつ頃のことなのか。実は、この点についてははっきりしない。先に確認したとおり、唐末五代の永明延寿によって日常的に「大悲呪」が誦読されていたという事例が知られるが、同時期の他の禅僧たちに「大悲呪」への言及が確認できない以上、延寿のこの事例をもって「大悲呪」誦読の定着とみなすことには慎重でなければならない。大慧宗杲が「大悲呪」における字句の異同を取りあげていること、そして、このあとに触れる南宋末期の『入衆須知』に「大悲呪」の名が見られることなどを踏まえ、その時期を推定するなら、恐らく、それは宋代に入ってからのことである。すなわち、早ければ北宋初期、遅くとも南宋末期を下らないと考えるのが妥当であろう。

ところで、禅の修行僧たちが住持のもとで集団生活を行なうにあたり、日常生活から臨時行事に至る細目について規定したものを一般的に「清規」という。禅宗最初の清規として知られるのは、唐代の百丈懷海（七二〇―八一四）が定めた『百丈清規』であった。原本は散逸していて現在には伝わらないが、十二世紀以降、その理念を継承しながら叢林の現状に即した清規再編の動きが活発になり、多数の清規が作られるようになる。

現存する最古の清規は、北宋期の『禪苑清規』（崇寧二年・一一〇三）であり、続いて、南宋期には『入衆日用』（嘉定二年・一二〇九）と『入衆須知』（景定四年・一二六三）が定められた。元代になると、『叢林校定清規総要』（咸淳十年・一二七四）、『禪林備用清規』（至大四年・一三二一）と続き、最終的には、『勅修百丈清規』（至元二年・一二三六）が制定されている。

こうした禅宗清規の再編過程のなかで、その誦読が明文化されて特に重要な役割を担ったのが「大悲呪」である。

これら諸清規のうちで、先ず最初に「大悲呪」の名が見られるのは、南宋末期の『入衆須知』である。

『入衆須知』では「尊宿大夜」で一ヶ所 (X63-568a)、亡僧 (亡くなった一般の僧侶) のための「山頭念誦」で一ヶ所 (568c)、それぞれ「大悲呪」を読誦することが指示されている。続く元代の『叢林校定清規総要』には「当代住持涅槃」で三ヶ所 (X63-612b・612c)、『諸山尊宿遷化遺書』で一ヶ所 (613b)、『亡僧』で三ヶ所 (614b)、『祖師忌辰』で一ヶ所 (615b)、合計八ヶ所の指示を確認することができる。『禪林備用清規』では、その数が増え、「藏殿祝聖諷經」一ヶ所 (X63-623c)、『達磨祖師忌』一ヶ所 (624c)、『諸祖忌』一ヶ所 (625b)、『嗣法師忌』一ヶ所 (625c)、住持のための「入龕念誦」一ヶ所 (655b)、同「対靈小參念誦奠茶湯」一ヶ所 (654a)、同「念誦式」一ヶ所 (655a)、同「下遺書」一ヶ所 (656b)、亡僧のための「諷經」一ヶ所 (657b)、同「鎖龕念誦致祭」二ヶ所 (657c)、同「入塔」一ヶ所 (658b)、同「念誦式」二ヶ所 (658c・659a) の、合計十四ヶ所である。このように、『入衆須知』では、葬儀の際の僅か二ヶ所に過ぎなかったものが、『禪林備用清規』では、「祝聖」(毎月一日・十五日に国家の安泰を祈る行事) や祖師忌(祖師の命日に行なう諷經行事) にも用いられるようになり、かつ葬儀での読誦も細分化されて、十四ヶ所と急速に増加しているのである。

『禪苑清規』以降の五つの清規を総合した『勅修百丈清規』では、合計十八ヶ所を数える。すなわち、『且望藏殿祝讚』一ヶ所 (X63-323c)、『祈禱』一ヶ所 (324b)、『達磨忌』一ヶ所 (327b)、『開山歴代祖忌』三ヶ所 (338b)、『住持日用』一ヶ所 (333b)、『遷化』五ヶ所 (337c・338c・339a・340b)、『亡僧』六ヶ所 (359a・359b・359c・360a・360c) である。<sup>(註)</sup>このうち、「祈禱」は、「祈晴」・「祈雨」・「祈雪」・「遣蝗」・「日蝕」・「月食」といった六つのパターンがあるため、これらを合わせると、その数は二十三ヶ所にのぼる。

この『勅修百丈清規』は、その名のとおり勅命を受けて編集されたものであったが、一方で、これに先立ち、中峰明本(一二六三―一三三三)門下の幻住派でも独自の清規が作られている。『幻住庵清規』(延祐四

年・一三二七)がそれである。この『幻住庵清規』でも、毎月一日・十五日の「祝聖」(X63-572a)をはじめ、天子の誕生日である「聖節」(573b)・そして、「祈晴」(577a)・「祈雨」(577b)・「津送」(586a-d)など、「大悲呪」読誦の指示を合計九ヶ所確認することができる。さらに興味深いのは、『幻住庵清規』附録「開甘露門」のなかで、施餓鬼会もしくは孟蘭盆会を行なうにあたり、最初に「大悲呪」を唱えるよう指示されていること(388a)、孟蘭盆会にあたって十分に目を通しておくよう指示される経典のなかに「大悲呪」の名が見られることである(391a)。この「開甘露門」は、幻住派が施餓鬼会と孟蘭盆会をそれぞれ実施する際に用いた儀式規則である。つまり、上記の清規に記される以外でも、「大悲呪」は様々な場で読誦されていたわけである。

『幻住庵清規』を含む以上の清規における「大悲呪」読誦の指示は、祖師忌・葬儀での使用、祝聖・聖節での使用、祈祷での使用と、大きく分けて三つに分類できよう。このうち、最も多いのが祖師忌・葬儀場での使用である。これには、禅宗における葬送儀礼の成立に浄土教思想が密接に関わっており、そこに「大悲呪」が重要な役割を果たしていたことが予想される。また、祝聖・聖節・祈祷での使用といった事例には、世俗社会への結びつきを強める当時の禅宗教団の動向を垣間見ることができよう。

これらは、今後、個別のかつ詳細に検討されるべき課題である。そこで、いまは、禅宗清規における「大悲呪」読誦の指示が、その効力を説いた『千手経』の説示を根拠としたものであろうということ指摘することにまとめておきたい。

たとえば、『千手経』には、「世に尊きお方よ、もし天上界の神々やこの地上の人々が「大悲呪」の章句を唱え持つなら、臨終の時に十方の諸仏が皆な「彼らのもとに」来たって手を差しのべ、どんな仏土仏の世界にでも、願いのままに往生することができよう」として、「大悲呪」の読誦によって浄土への往生が可能にな



ることが説かれている。祖師忌・葬儀の場で「大悲呪」が読誦されたのは、一つにこのためであろう。また、祝聖・聖節で「大悲呪」が読誦される根拠としては、たとえば、「もし、ある国に災難が起こった時、その地の国王が正しい法で国を治め、人や物に寛容であり、衆生を虐げないで、諸々の過ちある者たちを許し、七日七晩、身も心も精進して、このように『大悲心陀羅尼神呪』を誦え続ければ、その国のありとあらゆる災難はすっかり取り除かれ、五穀が豊かに実り、万民が安楽となる」という説示を確認することができる。これに続く説示、すなわち、大水や干魃に見舞われた場合や季節が狂った場合にも、祭壇を準備して同じく国王自身が七日七晩「大悲呪」を読誦すればよいという説示は、祈祷の際に「大悲呪」を読誦する根拠とみなすことができる。

ただし、『千手経』では、「大悲呪」を読誦する当人にもたらされる効果として、以上のことが説かれている。対して、祖師忌・葬儀・祝聖・聖節・祈禱における「大悲呪」は、遷化した僧侶、あるいは国王や万民に成り代わって読誦されるものである。元来は最善の果報を求めて自己のために読誦されるはずのものが、他者の救済のために読誦されるわけである。こうした状況が生まれてきた経緯についても改めて検討する必要がある。そこには、広く衆生を救済するという大乘仏教の精神をはじめ、様々な要素が重層的に関わりあっているであろう。いずれにせよ、たとえば、世俗の人々を対象として「大悲呪」を読誦し病気の治療にあたった神智や、一切の衆生のために「大悲呪」を読誦し懺悔したという永明延寿の事例にも見られるように、当事者に成り代わって読誦したとしても、その効力は発揮されると信じられていたことは確かである。かかる考え方が禅宗清規にも引き継がれたのであろう。

『千手経』に説示された「大悲呪」をめぐる如上の効力については、無論、元代以降これを読誦していた禅僧たちも確信するところであった。

元朝からの信頼が篤かった笑隠大訖（二二八四〜一三四四）は、同門の東陽徳輝（生卒年不詳）とともに『勅修百丈清規』の作成に携わった禅僧として知られている。『勅修百丈清規』に記載される疏語のうち、その原型となった幾つかが、笑隠の文集である『蒲室集』に収録されている。次に引用する「祈雨」の疏語は、そのうちの一つである。

日照りは凄まじく、百物は枯れています。「この日照りの原因は、」天が罰を降されたのではなく、民に過ちが多いからです。諸仏は慈悲の門を開いてくださり、「授けてくださった」神呪には「災難を」祈り払う応験があります。謹んでお願いします、生靈人民を塗炭の苦しみから救ってください。難しいことでしょうか。雲「に乗って雨を降らせる」龍を山川から「天に」昇らせ、雨をたくさん降らせてください。

どうか益々実りが多くなって収穫がありますように。（亢陽為炎、百物就稿。匪上天之降罰、由下民之多愆。

惟諸仏開慈悲之門、而神呪有祈禳之応。伏願拯生靈於塗炭。厥維艱哉。起雲龍於山川、俾霽霽矣。庶茲多稼、乃亦

有秋。）（『蒲室集』「疏」<sup>17</sup>）

『勅修百丈清規』「祈禱」条には、「祈雨」を含めた祈禱に際して「大悲呪」「消災呪」「大雲呪」をそれぞれ二十一遍ずつ読誦するよう指示されている。したがって、ここに所謂「神呪」に、これら三種の陀羅尼が相当することは間違いない。干魃に見舞われた場合に降雨を祈るべく作成されたこの疏語からは、これら陀羅尼のはかりしれない効力というものが、笑隠にとつて疑いようのない前提となっていたことが窺える。とはいえ、「大悲呪」をはじめとする陀羅尼の効力は、何も笑隠に至って始めて確信されたわけではない。たとえば、『勅修百丈清規』に先行する『幻住庵清規』にも、祈雨や祈晴などに際して「大悲呪」を読誦することが既に指示されており、したがって、「大悲呪」に不可思議な効力が具わるという認識は、当時の禅僧たちのあいだで共有されていたことになる。つまり、笑隠の疏語には、そうした共通の認識が反映されている。

るに過ぎない。

繰り返しになるが、禅宗が「大悲呪」を採用していく背景には、宋代以降に顕著となる禅淨一致思想や、世俗社会に対する禅宗教団の動向などが複雑に関わりあっていたことが予想される。しかし、これらの問題もさることながら、先ず押さえておくべきは、禅宗清規において「大悲呪」の読誦が指示される場合、その際に期待された特定の効力というものが、『千手経』に説かれる「大悲呪」のそれと対応しており、そうした『千手経』の説示を根拠に、それぞれの場での読誦が定められたであろうということ、そして、『千手経』に説示される「大悲呪」の効力が、それを読誦する禅僧たちによっても信じられていたということである。

さて、『勅修百丈清規』は、元代以降、禅宗の叢林運営を遂行するうえで大きな影響力を持った。政治権力の側もこの清規を重視し、たとえば、正統七年（一四四二）の序文（*Prologue*）によると、明の洪武十五年（一三八二）、永楽十五年（一四一七）に清規の遵守を命じる勅命が下されており、さらに、永楽二十二年（一四二四）と正統七年（一四四二）には清規が重刊されて、各地の寺院にこれが頒布されている。かくして、『勅修百丈清規』は、禅宗寺院の生活・行事・運営などの規範として後世に引き継がれていくのであるが、清規が遵守され続けるのに伴って、「大悲呪」もまた読誦され続けたはずである。つまり、「大悲呪」を読誦する習慣は、『勅修百丈清規』の制定によって、禅宗のうちに完全に定着したといえるのである。

## 二 世俗のなかの「大悲呪」

唐代の説話などにその名が見られるように、「大悲呪」は、晩唐期をさかいに一般庶民のあいだでも盛ん

に読誦されるようになる。<sup>18)</sup>そして、それを平生読誦することによって、『千手経』に説き示されるような「大悲呪」の効力の恩恵に与る人々が、男女を問わず多数現れてくるのである。

こうした状況は宋代に入っても変わらない。たとえば、南宋期の洪邁（一一三三―一二〇二）の『夷堅志』は、主に民間で起こった「一甲子」（＝六〇年）以内の出来事に関する奇見異聞を集めた書物であるが、そこには、陀羅尼にまつわるかなりの数の説話が収録されており、「大悲呪」に関していえば、合計九例の説話が確認される。<sup>19)</sup>これらの説話からは、当時の人々が、「大悲呪」の読誦に具体的にどのような効力があると考えていたかを窺い知ることができる。

このうち、「宗演去猴妖」（「甲志」巻六）では、死に至る奇病というかたちで祟りをなした猿の霊を「大悲呪」の読誦によって鎮めた話、「仏救翻胃」（「甲志」巻一〇）では、同様に、その読誦によって、身に寄り憑いた猫を追いだし病気を治療した話、「魚陂癘鬼」（「乙志」巻一四）では、疫病を運ぶ悪鬼から危害を免れた話が紹介されている。また、「健徳妖鬼」（「甲志」巻二四）、「余千民妻」（「支庚」巻八）、「莆田処子」（「補卷」巻一四）の三話は、「大悲呪」を読誦して大蛇から身を守った話、「廬山僧鬼」（「乙志」巻一九）、「張端愍亡友」（「甲志」巻一一）は、亡霊と対峙した際に「大悲呪」を読誦したという話である。このほかに、漂流先の鬼国（異人の国）で飢えに苦しんでいたところ、「大悲呪」を読誦し、無事に郷里に戻ることができたという「鬼国統記」（「支癸」巻三）がある。<sup>20)</sup>

このように、『夷堅志』所収の「大悲呪」に関する説話は、「大悲呪」の読誦によって、祟りや病気を鎮めたり、魑魅魍魎を退散させたりといった内容のものがほとんどであるが、確かに、『千手経』には「大悲呪」の読誦にこうした効果があると説かれている。たとえば、「この「大悲呪」を読誦するものは、」この世のありとあらゆる病気をことごとく治し、治癒しないものはない<sup>21)</sup>」とか、「もし広い野原や山や沼地の中

を行き、虎や狼などの諸々の猛獸、蛇や蝮、魑魅魍魎に出逢つても、この呪文を唱えているのを聞けば、害を及ぼすことはできないであろう」とか、あるいは、「飢餓に苦しんで死ぬことはない」、「邪悪な鬼神に付け入られて死ぬことはない」といった説示は、その典型である。「大悲呪」を誦して来た全ての人々が、必ずしも『千手経』のこうした説示について熟知していたとは考えにくい。だが、危機的狀況に直面して「大悲呪」を誦するということ以上のような行為と、その際に求められた効力は、『千手経』の説示に基づくものであった。

この『夷堅志』の著者である洪邁は、左司員外郎や端明殿学士といった官職を歴任した政治家であり、かなりの教養を身につけた知識人であったが、彼が民間における陀羅尼の呪術的使用を単なる迷信として斥けた形跡はない。「大悲呪」の誦とそれに伴う靈験に関しても、これを否定するような発言は、『夷堅志』はもちろん、同じく彼の著書である『容齋隨筆』にも見当たらない。周囲の人々からの伝聞を筆録した『夷堅志』所収の各説話には、それを誰から聞いたかという情報源が大抵明記されており、加えて、全体的に陀羅尼に関する説話が多いことから、洪邁にあっては、「大悲呪」にまつわる説話の内容も、ある程度信憑性を持った出来事として認識されていたのであろう。

一方、洪邁と同時代を生きた知識人に、朱子学の祖として知られる朱熹（一一三〇～一二〇〇）がいる。朱熹もまた、陀羅尼に対して高い関心を示していた。『楞嚴経』について述べる朱熹の次の発言には、彼の陀羅尼観の一端が明確に言い表されている。

『楞嚴経』はもともと呪語まじまじのまじだけであつたが、のちに「筆受をした」房融がたくさんの理屈や説話を加え入れたのであり、呪語「の内容」は、想像するに浅近かんたなものにすぎない。ただ仏教徒たちは、「呪語の内容を」訳出したら、「その内容を知つた」人々が侮ることを心配しただけだ。だから訳さなかつ

たのだ。呪が存在する所以は、思うに浮屠ほとけが深い山の中にいた時に、鬼神や蛇・獸が害をなしていたからである。だから呪を作つてこれら「の侵入」を防いだのだ。(楞嚴經本只是呪語、後來房融添入許多道理説話、呪語想亦淺近。但其徒恐詛出則人易之。故不詛。所以有呪者、蓋浮屠居深山中、有鬼神蛇獸為害、故作呪以禁之。)(『朱子語類』卷二二六「釈氏」)

朱熹によれば、『楞嚴經』はもともと「呪語まじないのことば」だけであつて、残りの經文は、後世に書き加えられたものだということになるが、ここに所謂「呪語」とは、具体的には、『楞嚴經』第七卷に収載される「楞嚴呪」を指す。朱熹は、この「楞嚴呪」について、鬼神や蛇・獸から身を守るためのものであり、その内容は、詛出すれば人々が侮るであろうほど簡単なものに過ぎないはずだと指摘する。確かに、陀羅尼を収載する各種仏典には、陀羅尼の誦誦によつて我が身に害を及ぼすものを調伏できるといった呪術的効力が説かれており、そうした意味で、それはまさに呪文の言葉にほかならない。また、陀羅尼自体の内容は、釈尊や菩薩、あるいは諸神への帰依を表明したものに過ぎず、特に高度な教理を説くものではない。したがつて、朱熹の指摘は、陀羅尼が持つ本質の一面を言い当てていよう。

朱熹は、「楞嚴呪」だけでなく、「大悲呪」にも言及することがあつた。以下は、門人との對話のなかでの発言である。

葉夢得・宇文虚中の二人の行状は、きわめてでたらめであつたけれど、普段の主張は意外にも非常に正しかった。意見を申し述べるごとに、必ず天子に「『大学』の」「正心(心を正す)」・「修身(身を修める)」を優先するよう言い聞かせた。彼らの発言の巧みさは、「学問・見識が優れた」年長者でも説き及ばないところがあつた。「これは、」まさに鬼が現れて「大悲呪」を唱えるようなものだ。「これこそ」まさに所謂「妖言(人を惑わす根拠のない言葉)」なのである。(葉夢得・宇文虚中二人所為極是乱道、平日持

論却甚正。毎進言必勸人主以正心修身為先。其言之辨裁、雖前輩有說不及處。正如鬼出来念大悲呪相似。正所謂妖言也。(『朱子語類』卷一三〇「本朝四 自熙寧至靖康用人」)

朱熹は、文人葉夢得(一〇七七―一二四八)と政治家宇文虛中(一〇七九―一二四六)を例にとり、彼らに見られた言行の不一致を問題にしている。葉夢得と宇文虚中の行状はでたらめであつたにもかかわらず、その発言は道理を表出していて、学問・見識が優れた年長者でさえ説き及ばないほど巧みであつたという。実際の行動の裏づけを持たないこうした巧みな言葉(巧言)を説くことについて、朱熹は、これを鬼が現れて「大悲呪」を唱えるようなものだ(鬼)と表現している。

行動を伴わない巧みな言葉を弄する行為に、鬼自身が「大悲呪」を唱えるという状況を重ねあわせた朱熹の真意は必ずしも明らかでない。これまで確認してきたとおり、「大悲呪」は、鬼が現れた際にこれを追い払う効力を持つとされるものであり、したがって、人が鬼に対して唱えるべきものである。ところが、朱熹は、「鬼が現れて『大悲呪』を唱えるようなものだ」という。恐らく、これは、いふなれば「鬼に金棒」といった一種の比喻表現であろう(ただし、朱熹がここで持ち出す「鬼」とは「幽鬼」のこと)。「行」を正すべく本来説かれるはずの「言」が、かえって、「行」がでたらめであるにも拘わらず雄弁な人物によつて説かれてしまい、その結果誰も手出しできない事態になることを、かかる言い回しによつて表現したとみなすのが妥当ではなからうか。いずれにせよ、「鬼が現れて『大悲呪』を唱えるようなものだ」という「鬼」と「大悲呪」とを関連づけた言辞から察するに、朱熹は、「楞嚴呪」と同じく「大悲呪」についても、それが鬼を追い払う際に用いられる呪文の言葉であるという認識を持っていたようである。となると、以上のような朱熹の発言には、鬼を退散させたり身に降りかかる災難を鎮めたりといった呪術としての「大悲呪」、すなわち世俗で広く行なわれていた「大悲呪」が強く意識されていたことになる。翻つていえば、朱熹によつてこ

うしたかたちで言及されるほど、「大悲呪」は当時の世俗に浸透していたのである。

ところで、「大悲呪」をはじめとする陀羅尼は、呪術目的のほか、たとえば永明延寿による懺悔の事例にも示されるとおり、日々の仏道修行の場でも使用されることがある。ただし、これは仏教徒たちに限られたことであつた。ところが、南宋の頃になると、世俗のうちにあつて仏教に関心を寄せる居士たちのあいだでも、仏道修行の実践の一つとして「大悲呪」の読誦が行なわれていたようである。朱熹に見られる次の発言は、この状況を踏まえたと見えなされたものである。

ある学ぶ者が、以前、仏に阿あまねり諂へつらつて、毎日『金剛』と『大悲呪』を絶え間なく唱えていた。のちに、「仏教への信仰を捨てて」仏を憶念しないようになってからは、『大学』『論語』『孟子』を誦よんでいたけれども、ところが今度は「『大悲呪』を唱えていた」それまでのやりかたにもとづいて「誦よんだ」回数ばかりを追いかけて、荒せ荒か忙せ忙かと「気を急かして」誦よみ進めていく。これはただ「大悲呪」を唱えていた時の心持ちを「そのまま」移してくることで儒学の書を唱えているに過ぎない。（有一学者先俊、日逐念金剛大悲呪不停口。後來雖不念仏来、誦大学論孟、却依旧趕徧數、荒荒忙忙誦過。此亦只是將念大悲呪時意思移来念儒書爾。）（『朱子語類』卷二二〇「訓門人八」）

朱熹は、あらゆる人々に聖人たり得る可能性が開かれていると説き、聖人を目指して学んでいくことを教説の核とした。具体的には、堯・舜・禹・孔子といった古いにしへの聖人たちが書き残した著述を読むことが道理に通暁するための近道であるとして、読書を重視するのである。ただし、その読書とは、ただ字面を追えばよいというものではなく、聖人の言葉を熟読玩味することが不可欠であるとされる。そのため、朱熹は一字一句を味読する重要性をたびたび強調する。

こうした学説を展開した朱熹が、性急な読書のやりかたを批判するのは当然であつたといえよう。「回数



ばかりを追いかけ、荒<sup>セ</sup>荒<sup>カ</sup>忙<sup>セ</sup>忙<sup>カ</sup>と「氣を急かして」誦み進めていく」という読書法を強く戒める朱熹は、この読書法が、絶え間なく「大悲呪」を唱え続ける仏教の実践方法をそのまま持ち込んだものであると指摘した。言葉の内容そのものに対する思索や、それに基づく人格の陶冶が完全に欠落してしまっているという点で、性急な読書と「大悲呪」の読誦が結びつけられ、その批判の俎上にのぼるのである。しかし、そもそも、「大悲呪」は、『大学』『論語』『孟子』といった経書の類とは異なり、先の朱熹の陀羅尼観にも示唆されるとおり、呪文の言葉にほかならない。それは、漢訳されない以上、意味内容を理解することが不可能なのである。つまり、「大悲呪」は、意味内容を咀嚼できるような特質を持つ言葉ではなかった。結局のところ、朱熹が重視するような経書とは全く相容れない対照的なありようを示す言葉であり、熟読玩味の対象にはなり得ない言葉であったわけである。

先の洪邁が「大悲呪」について否定的言辞を残さなかったのとは違い、このように、朱熹は「大悲呪」を批判した。<sup>(26)</sup> こうした朱熹の「大悲呪」批判の動機については、彼が「大悲呪」そのものを呪文の言葉として蔑視していたことや、仏教を異学として糾弾し続けたことなど、様々な事情が考えられる。ともあれ、少なくとも、「大悲呪」が、朱熹にとつて取るに足らないものではあったものの、自らが目指す学問体系に抵触する異質な言葉としてその眼前にちらついていたことは明らかであり、そこに「大悲呪」を批判した一つの動機を認めることができる。だが、陀羅尼を呪文の言葉とみなしてその存在自体を否定する朱熹にあつては、「大悲呪」を話題にすることなく無視することもできたはずである。にもかかわらず、敢えて「大悲呪」を取りあげてこれを批判するのは、その呪術的効力が世俗で広く信じられ、日々の仏道修行の一環として読誦される習慣が浸透しているという、看過できない現実が存在していたからにほかならない。直接的な表現ではないにせよ「大悲呪」を排除の対象として語ろうとする朱熹の発言は、それが世に横行する状況に対する

慨嘆と表裏一体であったと捉えることができよう。

以上のように、「大悲呪」は、その語られかた如何はともかくとして、仏教徒のみならず、宋代知識人たちのあいだでも高い関心を集めた。なかでも、朱熹は「大悲呪」を批判する立場に立ったが、それでは、こうした批判的言説は、かかる状況に歯止めをかけるほどの力を持ち得たのだろうか。

元代の笑隠大訥によつて記された「大悲経呪序」には、次のような件が見られる。

臨安（現在の浙江省杭州市）の袁瑛仲実は、二十歳になったばかりのときに、一家が疫病に罹り、父を喪つた。そこで、「このことをきつかけに」、「大悲呪」を誦するようになったところ、しばしば「大悲呪」を誦することによつてもたらされる」はつきりした果報「昭感」を招き寄せた。下役人から始まつて四十年「が経ち」、今ま平陽州（現在の浙江省温州地区）の幕長（事務係長）となつた。これまで少しも「大悲呪」を誦することをやめず、「さらには」、「千手」経』の完全な版本を手に入れ、「これを」翻刻して人々に施そうとしている。（臨安袁瑛仲実、始弱冠時、家役父喪。因誦大悲呪、屢致昭感。自從史四十年、今為平陽州幕長。未嘗少輟持誦、得経全本、將刻而施於衆。）（X69-718b）

「大悲経呪序」は、袁瑛仲実なる人物が「大悲呪」を収載する『千手経』を翻刻した際、笑隠が寄せた序文である。笑隠によると、袁瑛は、疫病で父を亡くしたのをきつかけに「大悲呪」を誦するようになり、爾來四十年間それを持續して、いまや『千手経』を翻刻し人々に施しようとするのだという。一官吏によつて『千手経』の翻刻が發願されるほど「大悲呪」の人気は高く、元代の人々にとつても、やはりそれは身近な存在であり、依然としてその効力が信じられていたのである。

世俗におけるこうした「大悲呪」人気を支えたのは、何も庶民や官吏だけではない。明代の永楽帝（二三六〇―一四二四）には「大悲総持経呪序」という序文がある。永楽帝は、そのなかで、

世間の立派な男性・立派な女性・一切の衆生が、正しい心を保持して心をこめてこの『千手』経」と  
「大悲」呪」を常に読誦し、「これらを」記憶にとどめて忘れないなら、様々な悪しき趣せかいや様々な苦  
痛・害毒は、すっかり取り除かれ、すっかり円満になって相即し、「彼らは」妙道悟りの道を飛躍的に登るであ  
ろう。(世間善男子善女人、一切衆生、秉心至誠持誦佩服此經呪者、種種惡趣、種種苦害、咸相遠離、咸得圓滿、  
超登妙道。)(T20-105c)

と述べ、「大悲呪」を読誦する効果について説明し、その読誦を推奨している。この御製の序文を得た結果、  
『千手経』および「大悲呪」は、經典としての地位を確固たるものにするとともに、「大悲呪」の効力が公  
に認められるに至ったのである。

以後も、「大悲呪」は世俗の人々のあいだで盛んに読誦され続ける。たとえば、明末清初期の禅僧晦山戒  
顕(一六一〇―一六七二)の『現果随録』巻二には、「大悲呪」にまつわる説話が収録されている。その内容  
を概略すると、次のとおりである。

蘇州の戴星婦という人物は、孝廉(科挙の地方合格者)であったが、悪事を行なって多くの人々に害をなし  
たため、嚴罰を受けて獄死した。そして、生前の悪事によって地獄に墮ち、閻魔大王のまえに引きだされて、  
油鍋で釜ゆでにされそうになった。そのとき、彼が、「南無喝囉怛那多囉夜耶」と「大悲呪」を唱えはじめ  
ると、油鍋は忽ち消えて平地になり、そこに一本の蓮の花が涌出した。閻魔大王は、「大悲呪」を唱えた以  
上、戴星婦を罰することはできないと述べ、彼を嘉興府の役人の家に生まれかわらせて報いを受けさせるこ  
とにしたという。<sup>27)</sup>

このほか、清代の錢泳(一七五九―一八四四)が撰述した『履園叢話』(叢話)一五「誦大悲呪」には、毎  
朝「大悲呪」を読誦していた長洲の呉元祐という人物が、病に伏せて生死のさかいを彷徨った際、冥界の

官吏から「『大悲呪』の読誦数は多いけれど心をこめて読誦していない」と告げられ、再びこの世に戻されたという説話が紹介されている。<sup>28)</sup>

こう見てくると、「大悲呪」は、晩唐期から清代に至るまで世俗で常に支持され続け、絶大な人気を誇ってきたといえよう。『千手経』が訳出された初唐期には、恐らく仏教徒たちのあいだで読誦されていたものが、晩唐期以降、『千手経』を離れて急速に庶民のあいだに広まり、さらに宋代になると知識人たちが関心を寄せ、明代には遂に皇帝がその読誦を推奨し、その効力を説くまでになるのである。こうした世俗への「大悲呪」浸透の過程には、確かに朱熹の「大悲呪」批判のような言説も現れたが、結局、かかる状況に歯止めをかけるだけの力を持つには至らなかった。むしろ、朱熹の「大悲呪」批判からは、そうした批判が出てくるほどに、それが世俗に深く根づいていたという状況が浮き彫りになる。

既に指摘したとおり、禅宗では、恐らく、宋代の頃に「大悲呪」を読誦する習慣が定着した。その後、清規の再編に伴って、祖師忌・葬儀・祝聖・聖節・祈祷などでの読誦が明文化され、亡くなった僧侶の往生、國家の安泰や天子の聖寿無窮、安穩な生活の確保のために祈りが捧げられた。これに対して、世俗のほうでは、仏教に関心を寄せる居士たちが仏道修行の一環として「大悲呪」を読誦していたことを除けば、唐代以降、大半の人々が、病気の治癒や、魍魎魍魎・鬼神の退散、地獄からの回避などを願って、これを読誦し続けた。このように、禅宗と世俗とは、「大悲呪」を読誦する際に、「大悲呪」に如何なる効力を求めるかという点で少なからず相違が認められる。とはいえ、禅宗にあっても世俗にあっても、その読誦にあたって期待された効力というものは、『千手経』に説かれる「大悲呪」の効力にそれぞれ対応しており、『千手経』の説示からは決して乖離していない。禅宗と世俗の双方は、まさに、この点で共通の基盤を持ちあわせていたわけである。

### 三 「大悲呪」をめぐる新たな言説

さて、「大悲呪」が既に『千手経』を離れて別行していたとはいえ、ここまで確認してきた限りでは、禅宗においても世俗においても、『千手経』に説かれる「大悲呪」についての説示以上のことが語られた形跡はなかったかに見える。だが、実は、元代の頃をさかいに、「大悲呪」を語るにあたって、『千手経』の説示を踏まえながらも、そこに独自の主張を積極的に盛り込もうとする言説が現れていることに注目しておきたい。先に取りあげた笑隠大訶の「大悲経呪序」や永楽帝の「大悲総持経呪序」は、まさにそうした典型であった。

『千手経』の翻刻にあたって、笑隠大訶は「大悲経呪序」を寄せ、そこで次のように述べている。(「中略」  
部分は、袁瑛仲実が『千手経』を翻刻するまでの経緯を記した前節の引用箇所。)

インドの言葉 梵語で中国語に翻訳されたものは、「それを訳出した」諸師たちの潤色により、言葉の意味が明らかになっている。ただ神呪〔の部分〕だけが秘密であって翻訳されていない。あるいは、「一人に〔神呪を〕読誦させて尊重させるならば、天地〔の神々〕を感かかしたり、鬼神を〔思い通りに〕使役したり、雨天と晴天を〔自在に〕招来したり、吉祥をもたらし災いを除くことができたりと、靈驗あらたかな応報は明白である」と言う。だが、それがそうなる理由を究めている人はいない。〔それは、〕人〔にもとも具わっているところ〕の本性ほんせいが情欲に沈み込んでるので、一瞬のうちに〔本来のありようから〕遙かに遠ざかり、たちまち様々に変化してしまうからではなからうか。もともと〔清浄な本性を〕具えていながら、結局〔この本性を〕見失っているなどとは、あゝ吁、何とも痛ましいことだ。だから聖人ほとけは、

「こうした状況を」悲しみ、秘呪を授け、人々に心を清らかにして「神呪を」念誦させ、思慮も営為も無いようにさせ、昏まさず散乱させず、誠実さを一神ひとごころに保って「本性を」明らかにさせた。「周易」  
「繫辞上伝」に「所謂「寂然ひっそりとして動かないが、感応して遂に「この世のあらゆる事象に」通じる」とは、ちよūdōこういうことではなかるうか。さらに、観音は「正法明如来と呼ばれる」古いにしへの仏でありながら菩薩の位を示し、「衆生を救済するために目的に応じて」三十二の姿を現して、「救済対象の」  
機能力に従って「教えを」明らかにし教化するので、「仏・菩薩・声聞・縁覚の」四聖や「天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄の」六凡、百種の外道は、「千手千眼観音によって示された」この「大悲」呪を皆な具えているのだ。情（人や動物・草木といった生命ある生きもの）も無情（土石などの生命なきもの）も、色（形あるもの）も空（形なきもの）も、明も暗も「この大悲呪を」説きつづけているのだ。しかも、「経・律・論の」三蔵が説く四諦・十二支縁起、六波羅蜜、正法眼蔵・涅槃妙心は、全てこの「大悲」呪を強いて名づけたものなのである。「中略」もし全ての人や物が、それぞれこの「大悲」呪によって自らの本性を明らかにし、仏となつて悟るならば、「今回の『千手経』の翻刻は、」恐らく功德を積んでもたらされる利益りやくどころではあるまい。（梵語之訳于中土者、由諸師潤色、而文義粲然。惟神呪秘密不訳。若日使人誦而嚴重之、以能感天地、役鬼神、致雨暘、召祥弭菑、靈応章章矣。而莫有究其所以然者。不以人之性汨于情欲、瞬息万里、倏忽千变。雖固有之、若終失之、吁可痛也。故聖人悲之、授以秘呪、教人澄心念誦、無思無營、不昏不散、存誠于一神而明之。所謂寂然不動、感而遂通、不猶是乎。再惟観音以古仏、示菩薩位、現三十二応、隨機闡化、則四聖六凡、外道百氏、莫不皆有是呪。情与無情、色空明暗。宣説無已。而三蔵所詮、四諦十二縁、六度万行。正法眼涅槃心、皆是呪之彊名也。「中略」使人人物物、各由是呪以明自性、而証仏果、豈福田利益云乎哉。）

『千手経』には、「大悲呪」の読誦によって悟りの成就が可能になるという件りや、修行者たちの悟りを完成させるべく諸仏が「大悲呪」を説いたといった件りが見える。「大悲呪」をめぐるてなされる笑隱の序文の教示にあつても、この点が、その前提となつていたことは間違いない。だが、笑隱の教示は、『千手経』に説かれる「大悲呪」の効力を再説するにとどまるものでもなければ、単にこれを宣揚するものでもなかった。笑隱は、情欲に陥る人々の心のありようを俎上にあげ、人々は、清浄な本性ほんぽん、すなわち円満な性質を本来的に具えているにもかかわらず、情欲のためにそれを見失っているのだと指摘する。そして、「大悲呪」が「聖人」ほとけによって説かれた由来を、そこにこそ見いだし、本性の究明を目的とした「大悲呪」の読誦を促すのである。

『千手経』では、「大悲呪」が持つ特定の効力の一つとして悟りの成就が説かれるに過ぎず、それを読誦する当人の心の問題にまで踏み込んだ説示は見られない。これに対し、笑隱の教示では人々の心のありよう如何が先ず問題にされ、この問題を出発点として、かかる視点から「大悲呪」が捉えられる。すなわち、それは、その念誦によって心を専一に保ちつつ本性を開発していくことを目的とした実践本位の「大悲呪」であつた。したがつて、心の本来性の十全な發揮によって実現される仏の境涯、その成就のための方法として「大悲呪」の意義が鮮明に打ちだされるわけである。観音菩薩が衆生救済の手だてとしたという「大悲呪」は、笑隱の教示にあつては、実践的な要素が付与され、自らの努力で悟りを実現するための修行法として、その重要性が強調されることになる。

先行研究が既に指摘しているとおり、こうした笑隱の「大悲呪」観は、恐らく、宋代の大慧宗杲によって確立された看話禪に、そのありかたを大きく規定されている。<sup>(29)</sup>

大慧が説いた看話禪とは、祖師たちが発した一家言や開悟にまつわる一節などを参究のための話頭として

取りあげ、その取り組みを通して、本来具わる悟りの心を学人自身に獲得させることを眼目とした禪の修行形態である。<sup>30</sup> 大慧は、唐代の趙州從諗にまつわる「無字」の話頭をはじめ、知的理解や論理的推究では意味内容を汲みとることができない所謂「無義」の句を取りあげ、かかる言句との葛藤の先に自己の帰着するべき在り処を示した。たとえば、大慧には、次のような教示がある。

行住坐臥、「あるいは」どんな咄嗟の場合でも、妙淨明心の意義を忘れてはならない。妄念が起こった時は、必ずしも力をこめて「これを」追い払うのではなく、ただ「僧 趙州に問う『狗子に還<sup>た</sup>って仏性有りや』。州云く『無』』という「無字」の話頭」を追究せよ。追究し追究しぬいて、この話頭を追究

している自身のあることさえ見ず、この見ていないことを知る自身のあることをも見ない。そうすると、この「話頭の」語にも受けるべき何もものなくなる。「そして、」突如、受けるべき何もものないところで、思わず吹きだして大笑いするのだ。このように一巡した時こそ、とりもなおさず「自己の」帰着する「処であり、」平穩に安坐する処なのだ。（行住坐臥、造次顛沛、不可忘了妙淨明心之義。妄念起時、不必用力排遣、只拳僧問趙州、狗子還有仏性也無、州云無。拳來拳去、和這拳話底亦不見有、只這知不見有底亦不見有。然後此語亦無所受。驀地於無所受處、不覺失声大笑。一巡時、便是歸家穩坐處也。）（大慧普覺禪師語録】卷二一

【示妙淨居士趙觀使師重】（T47-901a）

確かに、異境の言語である「大悲呪」と大慧が提示するような話頭とでは、その特質は異なる。だが、意味内容の理解が不可能な言葉を手がかりとして、徹底的な精神集中とその持続によって本来の自己に立ち帰ることを志向するという点で、「大悲呪」をめぐる笑隱の教示に、大慧のそれとの共通性を見いだすことができる。笑隱もまた、学人接化の様々な場で大慧流の看話禪を用いていたことを踏まえるなら、<sup>31</sup>「大悲経呪序」に見られる「大悲呪」観は、そうした看話禪的言説の影響下にあったといえよう。



「大悲呪」をめぐる新たな言説の出現は、禪宗に限られたわけではない。多少の時期の差こそあれ、これに呼応するかのように、同様のことが世俗のうちでも見られた。

明代初期の永樂帝によって記された「大悲総持経呪序」にも、帝独自の「大悲呪」観を見てとることができ<sup>キ</sup>る。

朕は「<sup>わたし</sup>こう」聞いている。観自在菩薩は数限りない無数の国土に入り、「それぞれの国土の内にいる」全ての生きとし生けるものたちを救済して、「彼らを」諸もろの苦しみの趣から離れさせようと誓願された。だから、この無量の功德をもたらず「大悲」総持経」と「大悲」呪を説かれた。世間の立派な男性・立派な女性・一切の衆生が、正しい心を保持して心をこめてこの経と呪を常に読誦し、「これらを」記憶にとどめて忘れないなら、様々な悪しき趣や様々な苦痛・害毒は、すっかり取り除かれ、すっかり円満になって相即し、「彼らは」妙道を飛躍的に登るであろう。あたかも海波が濡れ、風下が吹き当たるように、「自然と」悪業は解け「悪業によって生じた」障害は消えて、この勝れた「仏の」境地を獲得するであろう。ただ「人から」耳で聞いただけでなく、実に「自分の」目で見たところであり、明らかに大きな効験があるものなのである。もし、「布施・持戒・忍辱・精進・禪定の」福德と智慧を併せ持った人が、能力や素質が奥深く、「経と呪を」堅く持って記憶して誦み、読経するのを止めず、さらに広く教えを説くことができるなら、この経と呪の功德ははかりしれないだろう。もし「善根が乏しく」福善が薄くて「仏の教えを」信じない者でも、「この経と呪を読誦すれば、」心に「教えを信じ、理解して」進んで向上しようとする意欲を生じ、一緒に仏の境地に入るであろう。「以上のことは」真実であつて虚ではない。そもそも観世音の誓願は甚だ広くて深く、大いなる憐れみの心を発し、生きとし生けるものたちを「導いて悟りの境界に」救い渡すのである。朕は、天下に君臨し、衆生が

事理に昏くて〔劫濁・煩惱濁・衆生濁・見濁・命濁の〕五濁に墮しているのを憂えていなければならないけれど、この經と呪を方便として用い、悟りの智慧を得て教え導けば、一切の衆生を皆な仏の域せかいに入らせることになろう。そのうえ、如来の教導は先ずは忠と孝を重んじる。一般的に忠臣・孝子は、心を尽くして君主に仕え、力を尽くして親に仕えるので、所作・所為に〔自己の〕狭い考えや偏った行為が無く、人に知られない功德を広く積み、人々を救い衆生を利する。加えてこの經と呪を常に誦誦していれば、たちまちのうちに如来に出会うであろう。もし彼が忠でもなく孝でもなく、敬い畏れることを知らないなら、鬼神に取り調べられて密かに処罰され、瞬時のうちに地獄〔行き〕となる。思うに善悪如何は、〔その〕人次第で決まるので、全て我が〔天下の〕万民は、慎んで〔善悪を〕取捨し、〔經と呪を〕書写して勸ほげみとするがよい。(朕聞、觀自在菩薩、誓願入微塵国土、拯拔一切有情、離諸苦趣。故説は無量功德總持經呪。世間善男子善女人、一切衆生、秉心至誠持誦佩服此經呪者、種種惡趣、種種苦害、咸相遠離、咸得円融、超登妙道。若此海波露濡、下風吹触、業積障消、獲是勝果。非但耳之所聞、實目之所睹、明效大驗者也。若智慧福德之士、根器深厚、堅持佩誦、勤行不輟、又能広為演説、是經呪功德、不可思議。若薄福不信者、亦心生信解、亦得同超仏境、真実不虛。夫觀世音誓願弘深、發大悲心、以濟度群生。朕君臨天下、閱衆情之昏昏墮五濁、而不知、以此經呪、用是方便、覺悟提撕、俾一切庶類、皆超仏域。又況如来化導、首重忠孝。凡忠臣孝子、能尽心以事君、竭力以事親、所作所為、無私智跛行、広積陰功、濟人利物、又能持誦是經呪、則跬步之間、即見如来。若彼不忠不孝、不知敬畏、則鬼神所録、陰加譴罰、転眇之間、即成地獄。蓋善惡兩途、由人所趨、凡我衆庶、宜慎取舍、書此以為勸。)

(T20-105c)

永楽帝によると、「大悲呪」を誦する者は、一切の衆生を救済しようという觀音菩薩の誓願によってはかりしれない功德を享受したり、仏の境地に至ることができるのだという。末世の穢れに沈み込んだ衆生を

憂える永楽帝にあつて、「大悲呪」は、衆生をそうした状況から救いだす手だてとして捉えられているわけであるが、そのこと自体は、『千手経』の説示を踏襲したものであり、そこには何の問題もない。むしろ、ここで目を引くのは、序文の後半部分であり、「忠」「孝」という、いわば儒教的倫理観が持ちだされて「大悲呪」が語られていることである。

『千手経』には、「忠」「孝」に関する説示は全く確認できないし、また、如来の教導で特に重んじられるのが「忠」であり「孝」であるといったことを説く經典の典拠もはっきりしない。ともあれ、ここでは、「大悲呪」を誦する当人の忠臣・孝子たることが求められており、そうであることによつて、はじめて如来との速やかな邂逅が可能になると述べられている。そして、逆に、忠臣・孝子たらざるものは様々な災難を蒙り、たちまち地獄の苦しみを味わうことになるとも指摘されている。「大悲呪」に関する永楽帝のこの発言は、基本的に、帝自身の仏教信仰や儒教一致の思想に基づくものである。と同時に、そこには、仏教の教理を媒介として民衆の統制を図ろうとする政治的意図も見え隠れする。つまり、永楽帝は、『千手経』には見られない「忠」「孝」の概念を持ちだし、統治者という立場から「大悲呪」を捉えようとするのである。<sup>29)</sup>

このように、元代以降、「大悲呪」をめぐることは、それが語られる際に、それを語る当人の主張が際立った言説が目立つようになる。笑隠大訶にあつては禅僧としての立場からの主張が反映され、永楽帝にあつては統治者としての立場からの主張が反映された。すなわち、「大悲呪」によつて悟りの成就が可能になるという『千手経』の説示を踏まえながらも、その一方で、心のありようや、忠臣・孝子たることに重点を置いて「大悲呪」を捉え、その誦を積極的に推奨するのである。「大悲呪」を如何に捉えるかという、『千手経』では言及されないこの点にこそ、「大悲呪」をめぐる彼らの独自性を見いだすことができ、それが彼ら

の言説の新しさにほかならなかった。

もちろん、これと並行して、『千手経』の説示に基づく伝統的な「大悲呪」の読誦が、僧俗を問わず続けられていた。留意しておくべきは、そもそも、笑隠にせよ、永楽帝にせよ、「大悲呪」を自家薬籠中のものとし、「大悲呪」に仮託して自らの主張を展開したとはいえ、「大悲呪」の読誦によって悟りの成就が可能になることを説く『千手経』の説示自体は、彼らの「大悲呪」観の前提にほかならなかったということである。つまり、元代以降の「大悲呪」をめぐる新たな言説の登場も、中国社会における従来の「大悲呪」受容の延長に位置するものであった。そうした延長上にありながらも、『千手経』に見られる説示の再説や追体験にとどまらなかったのである。

ところで、笑隠大訥の「大悲経呪序」では、世俗の「大悲呪」観というものが強く意識されており、ここにも、従来の禅僧たちの諸教示には見られない、もう一つの新しさを指摘することができる。

そもそも、この序文は、一官吏が『千手経』を翻刻した際、世俗への經典の流布を願って、笑隠が書き記したものであり、その読者には確実に世俗の人々が見据えられている。序文の冒頭部分で、「人に〔神呪を〕読誦させて尊重させるならば、天地〔の神々〕を感うかしたり、鬼神を〔思い通りに〕使役したり、雨天と晴天を〔自在に〕招来したり、吉祥をもたらし災いを除くことができたりと、靈驗あらたかな応報は明白である」というような、世俗の「大悲呪」観を相当に意識した言辞が見られるのも、まさにこのためである。笑隠は、かかる世俗寄りの「大悲呪」観を持ちだしたうえで、そうしたことが可能になる根拠を説きつつ、次第に「大悲呪」の読誦を実践的に捉える自らの「大悲呪」観へと論点をずらしていく。

宋代知識人に絶大な影響を与えたとされる大慧宗杲でさえ、「大悲呪」に関する発言に限っていえば、字句の異同を問題とするにとどまっており、世俗の「大悲呪」観に目を向けた様子は窺えない。ところが、笑

隠は、大慧流の看話禪に呼応するような独自の「大悲呪」観を提起するにあたり、世俗に根づいた「大悲呪」をめぐる言説を持ちだし、それを教示の端緒に据えている。従来の禅僧たちの組上へのほらなかつた世俗的言説が、笑隱の「大悲経呪序」にあつては一等重要な役割を担っているのである。

さらに時代が下つた明末清初期には、一層はつきりしたかたちで、世俗のなかの「大悲呪」に関心を示す禅僧が現れた。漢月法蔵の弟子具徳弘礼（二六〇〇〜一六六七）に嗣法した先の晦山戒頭である。晦山は、「大悲呪」を誦したることによつて地獄での釜ゆでを免れたという戴星婦の説話を紹介し、そのうえで、次のようなコメントを添えている。

罷翁わたし「こと晦山戒頭」が言う、「以前、金聖歎が「戴星婦の父である」戴宜甫の「香勳齋」「という一室」に滞在していたときに「扶乩という降霊術を行ない」、無業泐大師「という女仙」が、金聖歎に憑依して乩おまじりを降した。私は、当時、「戴宜甫のもとに」出向いて彼を訪ねた。宜甫と仲良しだったからである。宜甫の子「である戴星婦」に会うと、ちょうど青年になっており、優美かつ上品で、瞳はまるで秋の水のように透き通っていた。「中略」宜甫は「大悲呪」を篤く信じていて、そのため、その子もやはり若くしてこれを習誦していた。「後年の戴星婦は」愚かで質たちが悪く「その行動は」病的なほど常軌を逸していたけれども、「その死後に堕ちた」冥土にあつては、油鍋で釜ゆでにしようとする獄卒が「戴星婦を」見逃した。「大悲」呪を誦して「釜ゆでの刑を」免れたのだ。嗚呼あゝ、仏法の不可思議さ、梵呪ダラニの靈験あらたかさは、まことに、煩惱という海の中の大きいなる甘露である」と。（罷翁曰、昔金聖歎館戴宜甫香勳齋。無業泐大師、附聖歎降乩。余時往叩之。与宜甫友善。見其子方成童、美秀而文、瞳如秋水。「中略」宜甫篤信大悲呪、故其子亦童而習之。雖痴惡病狂、而冥府油鍋卒以失。口誦呪而免。嗚呼、仏法神奇、梵呪靈驗、真煩惱海中甘露也。）（『現果随録』卷一 X38-35b）

晦山は、戴星婦の父戴宜甫と友人であったことから、戴星婦が若い頃から「大悲呪」を読誦していたのを知っていたらしい。晦山がこの出来事を取りあげた動機には、こうした個人的な理由があったのかもしれない。また、この説話を収録する『現果随録』自体、世俗の靈験譚を豊富に集めて記録し、仏法の神秘的側面を強調して、その宣揚を図ることを目的に編纂されたものであったと考えられる。したがって、「大悲呪」に関する晦山の発言に世俗的要素が多分に伴うのは当然であろう。とはいえ、禅宗の法系に名を連ねるような禅僧が、「大悲呪」にまつわる世俗の靈験譚に高い関心を示して話題にしたこと、そして、世俗に根づいた「大悲呪」の読誦とその効力に、「仏法の不可思議さ」や「梵呪の靈験あらたかさ」を認め、これを称賛していたことは、やはり注目に値する。

このように、笑隠大訖や晦山戒頭は、「大悲呪」をめぐる言説に、世俗のなかの「大悲呪」観を取り込んだ。彼らは、世俗の人々の生活や思考に深く入り込んだ「大悲呪」に着目し、それを端緒とする世俗の人々の教化や仏法の宣揚を目指したのである。もちろん、「大悲呪」をめぐる彼らのこうした教示や発言だけでは、彼らが如何なる教説を構築し得たかといったことは把握しきれないし、そもそも、彼らが彼らの教説上でどれほど重要な位置を占めていたかもはっきりしない。だが、「大悲呪」を媒介として世俗の人々を惹きつけようとする如上の教示や発言は、「大悲呪」受容史という観点から見ると、「大悲呪」をめぐる禅宗側の言説が、世俗の言説へと接近していく局面を浮き彫りにしており、決して見落とされるべきではない。

「大悲呪」の伝統的な読誦が踏襲されるなか、元代以降、時として、独自性の強い「大悲呪」観を前面に押し出す言説が禅宗と世俗の双方で見られるようになり、また、世俗に根づいた「大悲呪」を視野に入れた禅宗側の言説も現れてくる。すなわち、中国社会における「大悲呪」受容は、元代をさかいに新たな段階に入っていたといえよう。「大悲呪」をめぐるこれら一連の言説の登場は、「大悲呪」受容の深化の度合いを示

す指標として捉えることができるのである。

## おわりに

以上、本稿では、「大悲呪」を取りあげて、主に宋代以降の禅宗と世俗における受容という角度から検討を行なってきた。「大悲呪」は、禅宗にあつては宋代の頃から話題になりはじめ、南宋末期から元代にかけての清規の再編に伴つて急速に重視されるようになり、『勅修百丈清規』の制定によつて禅宗内部に完全に定着した。一方の世俗では、唐代の頃から既に一般庶民のあいだで日常的に誦誦されており、その効験が享受されていた。こう見てみると、恐らく、禅宗に比べて、世俗のほうが「大悲呪」誦誦の歴史は古い。したがつて、禅宗が「大悲呪」を採用するにあつては、他の仏教諸宗派からの影響もさることながら、世俗から受けた影響も大きかつたであろう。この点に関しては今後の研究が待たれるが、本稿でも指摘したとおり、元代以降については、禅宗と世俗とで、それぞれ以前には見られなかつた独自性の強い言説が共通して現れており、また、禅宗側にあつては、世俗の言説への歩み寄りも顕著になつている。つまり、確実に言えることは、少なくとも、禅宗で「大悲呪」が定着したのちには、この陀羅尼をめぐる双方の関係が密接になつたということである。

ところで、宋代以降の仏教、特に禅宗と士大夫階級との関わりについては、これまで、荒木見悟氏の一連の研究によつて、その思想的な様相が次第に明らかになりつつある。ここでは、実社会における悟りの具現化を目指した大慧宗杲の禅が取りあげられたり、朱熹の大慧禅批判や、陽明学左派の禅への接近などが照射されたりと、禅仏教と儒教との相克に焦点が当てられてきた。<sup>33</sup> こうした視点に基づく研究から見えてくる

ものは、主として、禪の教理と宋明新儒学の教理との相関関係であり、これら教理を自らの学問の糧とする知識人たちや、彼らを教導する禅僧たちの多様な思想と広範な活動である。だが、知識人層にとどまらない一般庶民をも含めた世俗社会全般と禅宗との結びつきを示唆するものを見いださうということになると、士大夫層以外の手になる在俗の文章がほとんど残されていないという文献資料的な問題もあって、恐らくそれは難しい。

そこで、もう一つの有効な視点として提示し得るのが、中国における陀羅尼受容の解明である。これまで確認してきたとおり、たとえば、「大悲呪」は、禅宗にあつても世俗にあつても重視された陀羅尼であり、したがつて、これらを双方の共通の接点として捉えることができる。このことは、「楞嚴呪」などの陀羅尼についても同様のことがいえよう。これら各種の陀羅尼を取りあげて、その受容のされかたを把握する際に、禅宗と世俗の両領域を踏まえた、あるいはその垣根を越えた検討を試みるなら、陀羅尼をめぐる双方の関係性が見えてくる。また、「大悲呪」や「楞嚴呪」に限らず、検討対象をさらに広げれば、仏教を意識して独自の陀羅尼を生みだしていく道教との連動性なども明らかにすることが考えられ、より一層、中国という文化文脈のなかで理解することが可能になろう。とするなら、こうした視点からの陀羅尼研究は、その受容の実態解明につながるだけでなく、同時に、宋代以降に顕著となる禅宗と世俗との密接な関わりあいを民衆レベルから掬いあげることもつながることが十分に予想されるのである。

## 註

(1) 呼称については、「大悲心陀羅尼」「千手千眼無礙大悲陀羅

尼」と様々であるが、以下、本稿では、日本臨済宗で用いら

れる「大悲円満無礙神呪」、すなわち「大悲呪」の呼称を使

用する。

(2) 「大悲呪」が中国で重視されてきたことは、以下、本稿で

論じるとおりであるが、事情は日本の禅宗でも同様である。

「大悲呪」は、各種の陀羅尼とともに、もともと奈良時代や



平安時代にも将来されていたが、鎌倉時代以降、中国から禪が伝わるのに伴って、当時の中国で読誦されていた唐宋誦みの「大悲呪」が新たに持ち込まれ、これが読誦されるべき重要経典として禪宗に定着していく。日本の禪宗関係の文献において「大悲呪」の名を確認することができる古い事例としては、たとえば、応安元年（一三六八）の「大徳寺寺務定文」（『大徳寺文書』一二三号）などがあり、この頃既に「大悲呪」が読誦されていたことが窺える。これについては、竹貫元勝『宗峰妙超——大燈を挑げ起して』（ミネルヴァ書房・二〇〇八）一六二―一六五頁などを参照。

- (3) 「大悲呪」全文の口語訳は、竹中智泰氏の訳（木村俊彦・竹中智泰『禪宗の陀羅尼』大東出版社・一九九八、一四二―一六四頁）を参照されたい。『千手経』の訳注と解説については、野口善敬『ナムカラタンノーの世界——『千手経』と「大悲呪」の研究』（『禅文化研究所』一九九九）があり、詳細かつ最も纏まった研究成果である。なお、本稿で『千手経』の本文を引用する際には、野口氏の口語訳（五四―一九五頁）を参考にした。

- (4) 「石幢」とは、その表面に「仏頂尊勝陀羅尼」や「大悲呪」といった陀羅尼を刻んだ石柱のことをいう。この石幢に関する詳細な研究としては、劉淑芬『経幢の形制・性質和來源——経幢研究之二』（『歴史語言研究所集刊』第六八本 三分・一九九七）があり、参考になる。また、小林太市郎『唐代の大悲観音』（『小林太市郎著作集』第七卷『仏教芸術

の研究』淡交社・一九七四、一三〇―一三二頁）にも言及が見られるので併せて参照されたい。

- (5) 『西陽雜俎』（『続集』巻六を参照。『夷堅志』については、本稿第二節で論じる。

- (6) たとえば、「仏頂尊勝陀羅尼」を取りあげて、このことを検討したものに、劉淑芬『《仏頂尊勝陀羅尼経》与唐代尊勝経幢の建立——経幢研究之一』（『歴史語言研究所集刊』第六七本 第一分・一九九六）がある。また、現在の日本臨済宗で読誦されている各種の陀羅尼を取りあげ、これらが中国社会で如何に受容されてきたかを解説したものに、野口善敬編著『禪門陀羅尼の世界』（『禅文化研究所』二〇〇八）がある。「大悲呪」に関していえば、中国仏教での受容のされかたを論じたものとして、平川有慶『千手千眼陀羅尼経』（『講座敦煌』敦煌と中国仏教）大東出版社・一九八四、所収）、前掲『ナムカラタンノーの世界』などがあり、一般庶民を含む世俗での受容のされかたに言及したのとして、前掲『唐代の大悲観音』や、澤田瑞穂『宋代の神呪信仰——『夷堅志』の説話を中心として——』（『修訂中国の呪法』平河出版社・一九八四、所収）などがある。
- (7) このほか、『報応録』『長沙人』（『太平広記』巻一一一 所収）には、征蛮軍の卒夫の呉という人物が白亀を食したために、全身が爛れ、眉鬚・手足の指が落ち、瀕死の状態で苦しんでいた際、一僧が呉に「大悲呪」を口授して念誦させたところ回復し、手足の指も生え揃ったという説話が見られる。

これも、僧侶が「大悲呪」によって病人を治癒した事例である。神智のような僧侶は当時決して少なくなかったのであるう。

(8) 知礼は、「大悲懺法」に関する『千手千眼大悲心呪行法』

において、「大悲呪」の読誦を説いた「発願持呪」という<sup>階層</sup>「科」に続き、「大悲呪」を読誦しおわった修行者のために「懺悔」という一科を設けている。この「懺悔」の科で引用されるとおり、実際、『千手経』にも、「もし純粹にまごころ込めて心をはたらかせ、身に齋戒を持ち、すべての衆生に代わって前世の悪業の罪を懺悔し、自らも遙か過去世から積み重ねてきた様々な悪業を懺悔し、この陀羅尼を口の中で〔よどみなく〕駈駈と読誦して、その声が途切れない人は、〔僧侶が修行によって得ることができる四つの境地、須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果の〕四沙門果を、この〔現世での〕生涯のうちにたちまち証るであろう」(若能精誠用心、身持齋戒、為一切衆生懺悔先業之罪、亦自懺謝無量劫來種種惡業、口中駈駈誦此陀羅尼、声声不絶者、四沙門果此生即証)という説示がある(120-109c)。つまり、延寿や知礼は、『千手経』の説示に基づき、「大悲呪」を用いた懺悔の実践を行っていたのである。

(9) 『大正大藏経』の『大慧普覚禪師語録』には収録されていないため、底本には『禪学典籍叢刊』第四卷の『大慧普覚禪師普説』を使用した。該当箇所は三〇一―三〇二頁。

(10) 前掲『ナムカラタンノの世界』134―136頁、参照。

(11) 「大悲呪」の改字問題については、伊庵有権(華蔵有権? 1180)にも、次のようなやりとりがあった。者庵慧彬(南宋前半期頃)の『叢林公論』に収録された話である。

乾道年間(一一六五―一一七三)、伊庵権和尚は天台山平田寺の住持であった。士人陳徳夫が伊庵和尚を訪ねて「来て」言った、「大悲神呪」の旧本には「阿遊孕」とありますが、「新本では」新たに「阿逝孕」と改めてあり、「その理由として」神人が現れて訂正した」と言うのですが、「和尚の見解は」如何ですか」と。伊庵が言った、「呪は如来の秘密の言葉であるから、多くの『訳経』師でさえこれまで「呪を」訳したことがない。もし字を改めて構わないなら、呪は既に訳出されているだろう」と。(乾道間、伊庵権和尚重天台平田。有士人陳徳夫訪之曰、大悲神呪旧本作阿遊孕、新改爲阿逝孕、謂神人現而正之、如何。庵曰、呪乃如来秘密之言、十師未嘗訳也。字或可改、呪已訳矣。)(XG4-72a)

(12) 金書大士。心経為円相、大悲呪身衣。以波羅蜜多、円其相。以喝囉怛那、蒙其身。呪明從此発、還著於本人。不解円通二十五、吉祥靈草暗蔵春。(T47-1030b)

(13) 『勅修百丈清規』は、『大正大藏経』(第四八冊)と『大日本統藏経』(第六三冊)の双方に収録されているが、他の清規は全て『統藏経』のみに収録されているため、『勅修百丈清規』の典故表記も便宜上『統藏経』のそれに従った。

(14) 世尊、若諸人天、誦持大悲章句者、臨命終時、十方諸仏皆

来授手。欲生何等仏土、随願皆得往生。(T20-107a)

- (15) 若有国土災難起時、是土国王、若以正法治国、寬縱人物、不枉衆生、赦諸有過、七日七夜、身心精進、誦持如是大悲心陀羅尼神呪、令彼国土一切災難悉皆除滅、五穀豐登、万姓安樂。(T20-109c)

- (16) 又若為於他国怨敵、數來侵擾、百姓不安、大臣謀反、疫氣流行、水旱不調、日月失度、如是種種災難起時、当造千眼大悲心像、面向西方、以種種香華幢幡宝蓋、或百味飲食、至心供養。(T20-109c) (傍線部が本稿の要約部分)

- (17) 『大日本統藏経』の『笑隠禪師語録』には収録されていないため、底本には『和刻影印 近世漢籍叢刊3』の『蒲室集』を使用した。該当箇所は二〇九一頁。

- (18) 『広異記』『李昕』(『太平広記』巻一一二所収)、『異物志』『李元平』(同上)など。前掲『唐代の大悲観音』(小林太市郎著作集)第七巻、一五一―一五三頁)を参照。

- (19) 『夷堅志』の底本には、涵芬樓編印『新校輯補夷堅志』に標点と校定を加え、さらに『永楽大典』等のなかから佚文二十六則を集めて『三補』とした中華書局標点本『夷堅志』(古体小説叢刊)を使用した。

- (20) 前掲『宋代の神呪信仰』に以上の各説話が意識されている。理解の補助となるので参照されたい。

- (21) 誦持此神呪者、世間八万四千種病、悉皆治之、無不差者。(T20-108a)

- (22) 若行曠野山澤中、逢值虎狼諸惡獸、蛇虺精魅魍魎鬼、聞誦

此呪莫能害。(T20-108c)

- (23) 不令其飢餓困苦死。(T20-107b)

- (24) 不為邪神惡鬼得便死。(T20-107b)

- (25) 朱熹が言行の不一致に言及し、「大悲呪」を持ちだした同様の事例がある。朱熹は、「仁義の道」を論じていても、実際に何か事を行なうに際しては「仁義の道」から乖離する人がいることを問題視したうえで、「これは鬼が『大悲呪』を唱えるのと同じで、全くどうしようもない(此与鬼念大悲呪一般、更無奈何他処)」「朱子語類」「本朝四 自熙寧至靖康用人」と嘆いている。

- (26) 朱熹と同時代の王十朋(一一二一―一一七一)にも「大悲呪」に対する否定的な言辞を確認することができる。(底本には上海古籍出版社標点本『王十朋全集』を使用した。)

凶星を祀り払って醮儀礼を設け、仏に縋たつて経を誦むというのは、仏教 仏や老道教「といつた」異教「の者たちが行なうこと」であって、我が儒が当然信奉するところのものではないが、父母の意思がどうかであるかを見極めなければならぬ。父母の心が信じて従うところ「のもの」が、子の信じて従わないものの場合、無理にでも父母の意思に従って、「道教もしくは仏教のやりかたで」これ(星もしくは仏)に祈禱しなければならぬ。父母の心が既に快くなれば、当然病氣も癒えてくる。「祈りによる」感はたらきかけと「星や仏による」対応「の効果」がこのように必ずしも速やかでなくとも、思うに「心の」喜悅が極ま

るのに拠っているから、これは所謂「心法」なのだ。ただ民間で「大悲呪」や童子・師巫による「鬼を追い払うための」追儼を用いることがあるのは、最も卑しく詐り甚だしいので、決してこれらを用いてはならない。父母がこれらを用いようとしても、じつくりと筋道立てて「その非を」教え諭さなければならぬ。「中略」いま世間で行なわれている大悲「呪の誦誦や」師巫「による追儼」といったものは、呪術でもって、鬼神を捕らえたり、邪悪な災いを鎮めたり、あるいは神を我が身に降したり、あるいは神を生きている人の身に降したりすることができるといふ。鬼神のありさまや病気の由来を述べて、「病気が」少し癒えたり、あるいは「病気の由来が」当たったりするのは、思うに人心を惑わす一種の術である。(至於禳星設醮、靠仏誦經、此雖在仏老異教、非吾儒所當信奉者、亦當觀父母之意如何。如父母心所向、而子不信向者、亦當曲從父母之意、而禱告之。父母之心既悅、則病有痊減之理、未必其感応如此之速、蓋由其喜悅所致、此所謂心法也。惟世俗閭巷之間、有用大悲呪、童子師巫打鬼者、此最鄙俚譌誕之甚、切不可用之。雖父母欲用之者、亦當款曲以理曉之。「中略」今世間所作大悲師巫者、其說謂能以呪術禁捕鬼神、降服妖祟、或降神於自身、或降神於生人之身。其稱道鬼神情狀、病患由来、亦間或有中者、蓋亦是幻惑之一術。)(「家政集」王十朋は、「大悲呪」を、仏教で誦誦される經典としてで

はなく、一種の幻術として捉えている。父母が信仰している場合にとり条件がつくものの、「仏に縋つて経を誦む」行為自体は一定程度容認されているにもかかわらず、民間で用いられる「大悲呪」が完全に否定されていることは興味深い。(27) 【現果随録】卷二「戴星婦失口誦呪得免油鍋」の全文は、次のとおりである。口語訳については、前掲「ナムカラタンノーの世界」二四九―二五〇頁を参照。

蘇州孝廉戴星婦、諱吳悅。父宜甫、從兄務公石房、皆名士也。悅生而雋惠、父質其功名于無業溲大師。乩判曰、此子以工部終身。及長、某年登賢書員。性痴狂、行多蕩檢。大不利于鄉党。吳中呼為戴痴。既而受害者衆。懼其惡款、控之工部。工部鞫勘得實、加嚴刑、卒于獄。忽本城某暴亡。家人以身暖、三日未殮。已而復甦、告家人曰、速買一舟。吾欲往嘉興去。家人皆訝曰、人雖甦而語、帶邪未為佳兆也。某曰、吾並非邪。前在冥府見一奇事、急欲往彼一勘驗耳。家人問故。某曰、吾在閻君處、見本城戴痴。適解至對簿、閻君見其惡款、盛怒、立命付油鍋。殿前平地上、即湧一油鍋。獄卒又戴痴下鍋。戴厲聲、呼南無喝囉怛那多囉夜耶一句、油鍋迸散、復為平地、地上湧一蓮花。冥君謂獄卒曰、此人惡極、法當加刑。然再誦呪、刑復不成矣。須訪一行惡之家、令他託生自受報去。獄吏奏嘉興一府史姓某者、三世為惡、適打醮求子。冥君即敕令去投胎、限某時日生。吾去彼、正其時矣。家人不得已、具舟持行、至嘉興。果得其吏。適生子、已三日、

賀客填門、作湯餅會。与冥中限日、一一不爽。所言工部  
終身者、乃斃于工部以終其身也。(Yogosoard)

(28) 「誦大悲呪」の全文は、次のとおりである。(傍線部が本稿  
の要約部分)

長洲吳西橋業医、其父名元祐、字天自、年六旬余、甚康  
健。每晨起茹素、誦大悲呪十余遍、寒暑無間。偶感微疴、  
從昏瞶中見二鬼揖去、覺天黯慘如黃昏。至玄妙觀東獄殿、  
仰見有一人正坐者、色甚和、問、汝平日作何事。対曰、

誦大悲呪。旁一吏曰、心不尺誠、雖多不算。遂之出。兩  
足無力、天又陰雨、沿途喚肩輿。過其妹婿家、停輿直入、  
見其家方晚餐、不起延接。因詰問之、皆驚竄。吳怒而拍  
案、有煮蝦一碟墜滿地。乃出門、仍乘輿歸。覺已身臥牀  
上、大駭、急命子往詢、妹家云、鬼嘯案傾、不知何故也。  
吳病痊後、改号曰補余。(履園叢話)叢話一五(鬼神)

「誦大悲呪」

(29) 前掲『ナムカラタンノの世界』二五六―二五七頁、参照。

(30) 大慧宗杲の看話禪については、荒木見悟『天慧書』(筑摩  
書房・一九六九)、石井修道『大乘仏典(中国・日本篇)』12

禪語録』(中央公論社・一九九二)などに詳しい。また、拙  
稿「明末話頭致——紫柏真可にみる看話禪受容のありかた

——」(『東洋古典学研究』第一八集・二〇〇四)では、明代  
末期の看話禪受容の一端を論じる過程で、大慧の看話禪の特  
質についても検討を試みた。

(31) 野口善敬「元代禪門の苦惱——笑隱大訥の行状をめぐって  
——」(『元代禅宗史研究』禅文化研究所・二〇〇五、所収)  
を参照。

(32) 永樂帝には、仏陀波利訳「仏頂尊勝陀羅尼經」に寄せた序  
文「御製仏頂尊勝總持経呪序」があり、ここでも「忠」  
「孝」の概念が持ちだされて同様の主張がなされている  
([19-399])。前掲『禅門陀羅尼の世界』二五三―二五六  
頁、参照。

(33) 前掲『大慧書』二四五―二六八頁、「仏教と陽明学」(レク  
ルス文庫一一六・一九七九)、「新版 仏教と儒教」(研文出  
版・一九九三)など。また、西谷啓治監修・上田閑照編集  
『禅と哲学』(禅文化研究所・一九八八)に収められた「禅  
と儒教との葛藤」では、この問題が簡潔に論じられている。