

光明真言信仰の日本的展開

―特に葬送儀礼における光明真言土砂加持について―

宗史研究室

はじめに

真言宗の法要における光明真言の重要性は、周知の通りであるが、私たち宗史研究室では、「光明真言信仰の日本的展開」というテーマのもとに、光明真言が日本においてどのように受容され、展開していったのかという歴史的過程を見つつ、その意義を探ろうとした。その中で、光明真言が展開していく過程には、

- ①葬送儀礼や仏事において受容され展開していくが、特に埋葬時、土砂加持作法と結び付いて重んじられていく。
- ②中世になると、叡尊らの出現により、光明真言会などを通し、その功德を強調し、民衆の「現世利益」「後生菩提」といった願いに応えていった。

という二つの大きな流れがあったのでは、という考えに至った。

そこで今年度は、葬送儀礼における光明真言土砂加持について、まず、光明真言と結び付いた土砂加持について、

中国に遡つてみる必要がある(教学・事相研究室からの、特に中国において土砂加持の内容が過大に増幅された、という指摘を受けて)、植木研究員が、中国における土砂加持の展開を経軌を中心に探り、ついで、小笠原研究員が、日本において光明真言土砂加持はどのように受容されていったのかについて、日本で初めて光明真言土砂加持が行われた横川の二十五三昧会を中心にみていく。

一、中国における土砂加持の展開

光明真言土砂加持を考える上で、まず中国における土砂加持について触れておきたい。土砂加持作法の見られる陀羅尼經典は周知の通り尊勝陀羅尼經系統と不空羂索經系統の二系統である。普通、光明真言土砂加持と言えば不空訳の『不空羂索毗盧遮那仏大灌頂光真言』¹⁾一卷にあるそれを指す。

毗盧遮那如来、為授母陀羅尼印三昧耶神通法門、而最為第一。若有過去一切十惡五逆四重諸罪、熾然除滅。若有衆生、隨處得聞此大灌頂光真言、二三七遍經耳根者即得除滅一切罪障。若諸衆生具造十惡五逆四重諸罪、猷如微塵滿斯世界、身壞命終墮諸惡道。以是真言加持土沙一百八遍、尸陀林中散亡者尸骸上、或散墓上、遇皆散之、彼所亡者、若地獄中若餓鬼中、若修羅中若傍生中、以一切不空如来不空毗盧遮那如来真實本願大灌頂光真言神通威力加持沙土之力、応時即得光明及身除諸所罪報捨所苦身、往於西方極樂國、蓮華化生乃至菩提更不墮落。とある。

また一方の尊勝陀羅尼は訳者仏陀波利の伝説(文殊の化身に遭つて經典を中国にもたらした)や在家信者が經典の序を書いたり或は訳しているあたり、その流行を感じさせるものである。仏陀波利訳(一六八三年)ではその初めに、

ある夜、善住天子が声あつて聞いてみると、善住天子が七日後に命尽きて、その後畜生の身となり地獄の苦を受ける。その後地獄を出ることを願ひ人身を得るがその母胎のなかで両目がない、ということを知ってしまった。助けを求められた帝釈はその内容を仏に語り、仏は一切の悪道を浄め、一切の生死の苦悩を除き、地獄閻羅王界畜生の苦を除き、一切の地獄を破つて善道に廻向するという尊勝陀羅尼を説いた。全体的には滅罪・破地獄・往生のトーンで終始しており、その一つとして今回のテーマである土砂加持がでてくるのである。土一把をもつて陀羅尼二十一遍を誦し、亡者の骨上に散ずれば天に生ずることができるという。仏陀波利訳から約一世紀後（七七五年）の法崇撰、『仏頂尊勝陀羅尼經教跡義記』に尊勝陀羅尼の句の説明がある。

娑頗羅拏、唐言舒遍也。解曰、唵字加持已淨除二障煩惱所知、神力光明曜舒遍根本後得緣俗緣真六趣一切皆照。

只為有情業重不遇真言。流浪三途不聞斯句。因龜果重出路無由。若得真言阿闍梨教照曜舒遍、必淨苦源。又解、

舒遍者、以此陀羅尼光無有障礙。触斯光者皆得淨除。若有先亡所在之處淨土一把、誦此真言二十一遍、散其亡者

人身骨之体、即得離苦。具如下疏文解、平等照曜染淨不差。名言性空空何可得、照曜光發愚冥皆除、刹土現身所

作無滯。

とあるように「娑頗羅拏」のところが唐では「舒遍」と訳され、具体的には陀羅尼の光の障礙のないことである。またその光は一切の罪障を消滅する光、そして土砂加持にまで解釈が及んでいる。荻原雲来氏訳では、浄めされ、浄めされ、普ねき、照曜の、流布によりて（サイドライン部が娑頗羅拏）、となっている。土砂加持と光はどうも密接な関係があったと思われる。初期の杜行顛訳や地婆羅訶（六八二・六八七年）や仏陀波利訳などに諸尊を供養する行法が示されているが、壇を作り種々の華を散らし、名香をたき、右膝を屈して地につけ、募陀羅尼の印を結んで心上にある百八遍唱えるものである（地婆訶羅訶の後訳は莊嚴の仕方が一層詳しくなっている）。募陀羅尼の印は不空羂索経に

も共通であるが、遍照の大印という意味で光との関係が深い。光というのは不空訳の『不空羂索毗盧遮那仏大灌頂光真言』^⑧では、光明が身に及んで諸罪報を除き、苦しむところの身を捨てるとあり、滅罪の能が示されている。また仏陀波利訳^⑨他の尊勝陀羅尼も如来の身から出る光が一切の刹土を照曜するとあって、仏国土と光は切り離せない。

しかしながら土砂と光の接点が見えない。土砂加持についてインドの原点と対照できればよいがその方面には明るくないので早急に調べることはできない。次回の課題としておきたい。しかし教学研究室の発表ではチベット訳には土砂加持に相当するものはなく、どうも中国でその内容が過大に増幅されているようだ、との発表があった。善無畏訳と伝えられる『尊勝仏頂修瑜伽法軌義』^⑩（偽作）では三十四法を説きそれぞれの功德を記しているが土砂加持については

第十法者、若有人欲得救一切畜生罪苦者、取黄淨土以真言加持二十一遍、散於畜生身上、及散四方、即得罪苦消滅。——中略——第二十九方者、若欲令先亡離苦解脱者行者當於屍陀林中安坐處七日、日別三時誦真言、任意多少滿七日已、悉取行者坐處土散之時、亡者即得離苦解脱、悉得生天永離惡道。——中略——第三十一法者、若有人欲入山林、逢師子虎狼毒蛇惡獸等者、欲入之時、預於山前誦真言二十一遍、加持黄土七遍即取上土口含之、數數詞氣悉皆消滅、此地屬我。

とあって、第十法、第二十九法は滅罪の土砂加持の延長線上にあるが、第三十一法においては全く別な用法である。土砂加持が多様化している。どうも土砂加持が葬送儀礼のみに行われるわけではなさそうであるが、ここは葬送儀礼に関するものだけを少し詳しく調べることとする。

①菩提流志訳、不空羂索神變真言經^①（七〇七く七〇九年）、土砂↓屍陀林中の亡者屍骸上・墓上・塔上に散ず↓地獄中、餓鬼中、修羅中、傍生中から一切不空如来不空毗盧遮那如来真実本願大灌頂真言加持土砂の力によって光明が身に

及ぶを得、諸罪報を除き苦しむところの身を捨て西方極楽国土に往き蓮華化生し菩提に至りさらに墮落せず（不空訳もほぼ同じ）

② 杜行顛訳、仏頂尊勝陀羅尼經¹³（六七九年）、土↓骸骨の上に散ず↓天に生ず

③ 地婆訶羅訳、仏頂尊勝陀羅尼經¹⁴（六八二年）呪土↓屍上に散ず↓天に生ず

④ 仏陀波利訳、仏頂尊勝陀羅尼經¹⁵（六八三年）土↓亡者の骨上に散ず↓天に生ず

⑤ 地婆訶羅訳、最勝仏頂陀羅尼淨業障呪經¹⁶（六八七年）、黄土・呪土↓骸上に散ず・骨に霑ず↓天に生ず・解脱を得

⑥ 義浄訳、仏頂尊勝陀羅尼經¹⁷（七一〇年）、浄土↓骨上に散ず↓天に生ず

⑦ 伝善無畏撰、尊勝仏頂修瑜伽法軌儀¹⁸（?年）黄浄土・行者が座す所の土↓畜生身上及び四方に撒く・散ず↓罪苦消滅す（若那訳¹⁹、八〇五年・平安時代写東寺三密藏本も同じ）

⑧ 法崇訳、仏頂尊勝陀羅尼經教跡義記²¹、亡者の在るところの浄土↓亡者の人身骨の体に散ず↓苦を離れる

となつてゐる。七世紀末八世紀初頭のもののは後のものに較べると非常にシンプルで土または浄土を骨の上に散ずるものであった。

中国人の他界観をみるために大形徹著『不老不死—仙人の誕生と神仙術—』（講談社現代新書）を参考にすると、人は死ぬと魂と魄に分かれる。魂の云は靈気で上昇する「たましい」で、魄は頭骸骨の白骨で地上にとどまる形骸であり、魂は精神、魄は肉体と解釈される。火葬の地域は魂のみを問題にするが、土葬の地域は肉体も意味を持つ。しかし中国の場合、死体はそのまゝの形を保つことによつてあの世でも生まれ変わることができると信じられていた。だから肉体を完全なまゝ埋葬する土葬が主流であつたと考えられる。殯という字は死者を殯客としてあの世におくるという意味で、『礼記』には、天子は七日で殯を行い、七カ月で葬る。諸侯は五日で殯を行い、五カ月で葬る。大夫・士・

庶民は三日で殯を行い、三カ月で葬る。殯は遺体を腐らせて骨にしてから埋葬する「複葬」の形式である。葬の字は草むらに死体を遺棄し、その風化を待つさまであり、「死」は人の残骨を拝するさまだとする。国分直一氏によれば「複葬」は埋葬にあたり、二次的あるいはより以上の手数をふむ葬制であり、華南をふくめて東南アジアに顕著である、という。

土砂加持がいち早く見られるのは尊勝陀羅尼の方であるが、その中でも初期のものを見ると、骨に土砂を散じている。どうも複葬と土砂加持が関係しているように思えてならない。仮土葬・風葬（殯期間・荒魂）↓改葬（洗骨・焼骨など）↓納骨（和魂）という手続きをとるところとして、日本では沖縄・奄美諸島が有名であるが、複葬の分布圏は中国・台湾・インドネシア・東南アジア方面に広く行われているという。国分直一氏によれば、縄文時代後期より日本全国からその起源とみられる遺跡が発掘されているようである。複葬の理由として、定住とそれを支える農耕生活の世界は死者の世界と生者の世界を断絶関係に置くことは困難になり、二者の間になんらかの親しい関係を持つことが必要であるとする自覚がくるとなんらかの遺骨の処置あるいは管理保存が考えられるようになり、ここに複葬が発生する機縁がある、という。

土砂加持は中国において、殯から改葬へ、荒魂から和魂への必要欠かざる手続きではなかったか。骨に散じたり、或は霑じるといった行為は洗骨や焼骨のような「浄化」する役割を担った、と考えられないだろうか。また土砂であることは土葬と深く関係するであろうし、二次的な埋葬において殯を経て成仏した（祖霊化した）魂の住所（仏刹土）に合わせるためには、真言で加持した光をとまう浄土でなければならぬと考えたのではないか。

註

- (1) 大正蔵十九・六〇六b〜六〇七a
 (2) 大正蔵十九・三四九c〜三五二c
 (3) 大正蔵三十九・一〇二二c〜一〇四〇c
 (4) 密教第二卷第一号所収、明治四十五年
 (5) 大正蔵十九・三五三a〜三五五a
 (6) 大正蔵十九・三五五b〜三五七a、同十九・三五七b〜三六一c
 (7) (2) に同じ
 (8) (1) に同じ
 (9) 他に杜行顛訳・地婆詞羅訳・義浄訳(大正蔵十九・三六一c〜三六四b)等
 (10) 大正蔵十九・三六八b〜三八三b
 (11) 卷二十八にあり。大正蔵二十・三七九b〜三八六a
 (12) (1) に同じ
 (13) (5) に同じ
 (14) (6) 参照
 (15) (2) に同じ
 (16) (6) 参照
 (17) (9) 参照
 (18) (10) に同じ
 (19) 大正蔵十九・三九六b〜三九八b
 (20) 大正蔵十九・三八九a〜三九六b
 (21) (3) に同じ
 (22) 国分直一、「わが先史古代の複葬とその伝統―移葬と移葬略化形をめぐって―」
 『日本民俗学会報』五十八号、昭和四十三年
 (23) (22) に同じ

二、日本における光明真言土砂加持の展開

—二十五三昧会を中心に—

これまで見てきたように、中国における土砂加持は唐代より葬送儀礼として重んじられ、尊勝陀羅尼と結び付いて發達したようであるが、日本においても尊勝陀羅尼は九世紀末ごろから光明真言と同時進行的に貴族社会の中で受容され、展開していく。これは、陀羅尼と真言の功德が同じものとして受け取られていたためであろう。ところが、その後、光明真言は民衆にまで浸透し、尊勝陀羅尼よりも人々に重用されていく（易行性という面から考えると光明真言の方が遙かに受け入れられ易いのでは、と思うが、これについては今後考えていきたい）。

いずれにしても、日本では土砂加持がおもに光明真言と結び付きながら展開していきなのである。そこで、ここでは日本において光明真言土砂加持がどのように受け入れられていったのかを歴史的に探ってみる。

(1)

さて、空海の『御請来目錄』の中に「不空羼索毘盧遮那佛大灌頂光明真言一卷」^①とあり、これを請来したことはま
ちがないが、空海自身による光明真言法の修法の形跡は確かめられない。

歴史上、最初に光明真言に関する記事が現れるのは、「三代実録」元慶四年（八八〇）十二月の条で、^②

於円覚寺、延僧五十口、始自今日、昼誦法華經、夜誦光明真言、并官行事用度所須、用大藏省物、太上天皇崩四十九日為薰修之終焉

と述べているように、清和天皇の七七日の仏事の際、僧五十口により昼は法華經を読み、夜は光明真言を誦誦している。⁽³⁾

また、天台座主良源が、天録三年（九七二）、「遺言」の没後の事についての記事の中で、

卒婆中安置随求大仏頂尊勝光明五字阿弥陀等真言、生前欲書、若未書入滅者、良昭・道朝・慶有等同法可書之と記している。これらのことから、光明真言は、九世紀末から十世紀にかけて、特に葬送、仏事の場面で貴族社会を中心に受け入れられはじめたとみていいだろう。

ところで、このころの社会はといえば、律令体制が崩壊しはじめ、土地の私有化が進行し、末法思想も横行するなど不安定な状況にあった。信仰の面においてもそれまでの鎮護国家的な天皇を中心とする律令貴族社会全体の繁栄を祈る護国的修法に代わり、貴族個人の現世福寿を祈念する私的修法や、来世における救済を模索するところの浄土教が発生し、展開していったのである。この浄土教は、「昼は読経、夜は念仏」という称名の念仏という形で広まりを見せていくが、速水侑氏⁽⁴⁾によれば、称名念仏は、教義的には法蔵菩薩第十八願に依拠しているが、それが重んじられた最大の理由は、称名の有する呪術性によるものであることは否定できないとし、称名によつて浄土に往生できるといった思想は、真言陀羅尼による口密成仏思想と容易に接近し得るもので、教義的には本質的に異なるとはいえ、貴族たちには、その功德は同一のものと理解され受容されていった、としている。このことから、光明真言は、彌陀念仏と密接不離な関係を持ちつつ、浄土教と期を一にして展開していったといえるであろう。

(2)

さて、先に上げたのは、光明真言を誦誦したり、書写したりしたもので、土砂加持としての光明真言が史料に見いだせる最初は源信や慶滋保胤等によって行われはじめた二十五三昧会である（光明真言土砂加持をはじめて用いたのが、真言僧ではなく浄土教を信奉していた源信や保胤で、しかもそれが葬送の場面であったことは注目される）。

この二十五三昧会とは、寛和二年（九八六）五月、比叡山横川の首楞嚴院において、源信や保胤らがその指導的立場となつて組織した、結衆（二十五三昧会会員）の「往生」を目的とした念仏結社である。そこでは、保胤が寛和二年（九八六）九月に作成した「二十五三昧起請八箇条」⁵（以下「八箇条」と略す）や源信撰の「二十五三昧起請」⁶（以下「起請」と略す）を往生するための実戦マニュアルとして用いられていたようである。

これらを見ると、だいたい次の五項目について述べられている。

- 一、毎月十五日の夕方、結衆が集合し、念仏を夜を徹して行うこと（来るべき自己の最後の臨終十念を祈るといふもの）
- 二、結衆の中に病人が出たときは看病し、臨終が近いものは別の場所に移し、結衆が順番を決めて身の回りの世話をすること
- 三、病人が死亡したときは、指定した墓所に埋葬すること
- 四、埋葬の際、念仏を唱え、光明真言土砂加持を行うこと
- 五、結衆は、心口意の三業により善を積んで極楽往生を念じ、この結社の義務を怠れば脱会させられること

つまり、「八箇条」や「起請」の内容は、毎月定例の念仏会と臨終及び葬送の儀式の規則について書かれているといえる。

では、具体的に二十五三昧会において光明真言土砂加持はどのように行われていたのだろうか。「起請」によれば、一可以光明真言加持土砂。置亡者骸事。

右念仏之後。以別道師。令著禮盤。發五大願。然後以光明真言可加持土砂。所以或真言經云。若以真言加持土砂一百八變置尸骸時。其亡靈髓業輕重。生地獄生餓鬼中生畜生中修羅中。以毘盧遮那威德力光明真言威德力捨苦惱身往生安樂國。蓮花化生得無生忍登菩薩位。云云依以真言當加持土砂。吾党之中。先有取滅者。即置骨骸欲令生佛國。抑撻骨禮骸。未免輪廻三有之國。戴月踏花欲臻極樂九品之城。但加持土砂之後。當成五段禮拜。所謂歸命頂大日教主釈迦如來。南無極樂化主彌陀如來。南無大悲觀世音菩薩。南無得大勢菩薩。南無妙金蓮花經等也。

とある。つまり、葬送において、まず、念仏を行い、その後、導師は光明真言により土砂を加持し、その土砂を亡者のそばに置き、更にそれを骨骸に散じ、亡者が浄土に往生できるように祈念するのである。

この光明真言土砂加持は、その後、例えば長保元年(九九九)の太皇太后昌子の葬送で、僧侶が光明真言を誦誦し、加持した土砂を棺の上に散じた後、魂殿を固めた、ということが見られることや、天養元年(一一四四)六月二十九日の日付のはいった播磨極楽寺跡出土の瓦経に記されている同寺別当禅慧の願文の中に、

以光明真言・尊勝陀羅尼加持之土砂。令散於當時并国中之尸蹤墓所。不知幾千方処。

とあることなどから、遅くとも十二世紀ごろまでには、中央の貴族はもちろん、地方の民衆にも葬送時の土砂加持は浸透していたと思われる。

(3)

では、なぜこの土砂加持は民衆に受容されていったのだろうか。言い換えれば、日本の葬送における土砂加持の意味はいかなるものか、ということである。このことを「起請」を中心に考えてみることにしよう。

さて、この問題について考える前に、古代の日本人は死あるいは死者をどう捉えていたのかを知る必要がある。そこで、古代の葬送の実態や靈魂観などから古代日本人の死あるいは死者に対する思考について探ろうとした斎藤忠氏¹⁰の見解を示しておこう。

古代人の死または死者に対する思考には、複雑なものが重層していた。まず、考えられることは靈魂というものの存在は、案外早くから認めていたのではということである。靈魂は「たましい」であり「たま」である。そして、これは、肉体の中に常住し、死後になっても、肉体が腐朽しても、その肉体から離れて、消滅することはないという考え方があった。原始・古代社会の葬礼、ことに「もがり」の儀礼などは、このような「たま」に対する思考を知って了解されるものであり喪屋における日を重ねての行事も供膳も歌舞も哀悼傷身も、死というものを確認し、そこにはじめて「たま」の肉体からの遊離を信じ、その鎮まることを念じたことにもとづくものとも考えられる。このような「たま」はおそろしいものでもあり、たたりをもたらずのものであり、靈妙な神秘力のあるものでもあった。そして、この「たま」のおちつくところについても錯離した觀念があった。(中略)一方、死者に対する考え方にも、これを汚穢なものと考え、恐怖し畏怖し、死の生活との隔絶を求めようとするとともに、追慕し愛着の念をいだき、生への復帰を願うという交錯した二面が、つねに彼らの精神生活の中に錯綜していた。

とし、古代日本人は、靈魂の存在を早くから認め、恐ろしく、たたりをもたらし、神妙力のあるものと位置づけ、また、死者に対しては、ケガレた者という認識をしていたというのである（ただし、奈良朝のころの信仰は、靈魂觀念や祖先神に対する意識が一般民衆と貴族層とは大きな相違があったとする意見や、わが国の農村社会（一般民衆）の信仰は、共同社会的・非個人的な性格で、八世紀に至っても靈魂觀念はあまり認められない。貴族や豪族以外の民衆にとって家族などの死者は、むしろ、死靈供養の対象ではなく、忌むべき存在であり、共同体の清浄を保つため、遠く離れた場所に捨てられる場合さえあった、という見解がある。これらのことから考えると、少なくとも八・九世紀まではこのような靈魂觀念は、必ずしも全ての人が持っていたのではなく、天皇をはじめ貴族社会を中心に展開していたのではないかと思う。しかし、律令体制が崩壊する十世紀ごろになると一般民衆の間でも靈魂の存在が認められるようになり、祖靈追善・死靈鎮葬などの儀式が行われ、浄土教も受容されていった、ということである）。

ところで、このような死、あるいは死者に対する意識（靈魂の問題・死者に対するケガレ観）は、源信にも当然あつたろうし、自身にとつて最大の問題ではなかつたか。だとすれば、源信が用いた土砂加持はこれらの問題に対し、どのように機能したのだろうか。この点は、重要な問題であるが、まだ方向性も見出せていない。ただ、次に上げる山折哲雄氏の考えは、一つのヒントになると思われる。

山折哲雄氏は、「起請」における土砂加持の意義について次のように述べている。

「起請」は光明真言の呪術を採用することによって、亡者の死後における「尸骸」と「靈（尊靈、亡靈）」の分離を明確に証言していることに注目しなければならない。（中略）かれ（源信）はここで、浄土の蓮華上に化生する光明身は亡者の靈であるとい切っている。しかもこの靈は、光明真言による加持を受けた土砂によって前世の罪業を浄められ、かくて往生することのできた靈である。呪術的に強化された「土砂」は、死体の穢れを除き、靈肉の分離

を促進し、霊の往生を活性化するための鎮魂の密具である。

源信は、清浄な浄土に往生するには、清浄な霊魂でなければならぬと考え、それまでの念仏に土砂加持を加えることにより、穢れた、あるいは、罪を背負った肉体(死者)を浄化(キヨメ)し、そこから分離した霊魂がより確実に浄土に往生できるものと信じていたのではなからうか。

いづれにせよ、土砂加持は、このころの死あるいは死者に対する問題(霊魂・ケガレ)解決への大きなヒントになり得たのではなからうか。

註

- (1) 弘法大師全集第一輯
- (2) 国史大系
- (3) 「天台座主良源遺告」(『平安遺文』古文書編二 三〇五号)
- (4) 「光明真言と平安浄土教」(『平安貴族社会と仏教』一八六頁)
- (5) 『恵心僧都全集』第一卷一一〇―一二〇頁
- (6) 同右 一〇―一〇頁
- (7) 同右 三―四頁
- (8) 「小右記」長保元年二月五日条(『史料大成』)
- (9) 「兵庫縣極楽寺瓦経銘願文」(『平安遺文』金石文編 二二九号)
- (10) 「葬送儀礼 古代日本人の死の儀礼」(『現代のエスプリ』No. 111 昭和五年)
- (11) 下出積與氏「日本古代の神祇と道教」
- (12) 速水侑氏「撰関期の浄土信仰」(『浄土信仰論』)
- (13) 同右
- (14) 「死のための団体形成」(『宗教研究』236号 昭和五年)

おわりに

本宗では、大日如来の徳を讃える真言として、法要などでは必ず光明真言をお唱えする。だが、弘法大師によって確立された真言密教の教理では、もともと光明真言は重要視されていなかった。さらに、事相の文献である『覚禪抄』によれば、光明真言法の本尊は、不空羅索観音・阿弥陀如来、深秘の習は大日如来とあり、必ずしも光明真言イコール大日如来ではなかったようである。

それにもかかわらず、現実に光明真言は重要視されている。その理由を考察する過程で、密教と習俗の相関係が明らかになるのではないかと考え、「はじめに」にある通り、光明真言を取り上げたのである。

そして、この問題を調べる中で、なぜ光明真言が日本で浸透し、本宗で重要視されたのかという疑問を解明する手がかりとして光明真言土砂加持を考察した。

その結果として、事実関係は把握できたが、なぜ、光明真言と土砂加持が結び付いて、日本で広まったのかという疑問を十分に解明できたとはいいがたく、研究ノートの内容となってしまう。

当研究室では、この反省点にたつて、次年度も更に光明真言土砂加持に肉薄し、密教の現代化という本院の課題に寄与したいと思っている。