

## 密教儀礼のシンボリズム

——光明真言をめぐる——

はじめに——昨年度の研究を受けて——

総合研究は、昨年度は「密教と習俗」をメイン・テーマとして取組んできた（教学研究室では、サブ・テーマは「教理の習俗化と習俗の教理化——光明真言をめぐる——」とした）。今年度は、その延長線上に「真言密教における儀礼」というメイン・テーマが掲げられることとなった。教学研究室では、サブ・テーマ（研究室テーマ）を「密教のシンボリズム——光明真言をめぐる——」とした。これは、昨年度の研究を受けて、儀礼という観点からさらに考察を深めようとするものである。

そもそも「密教と習俗」から通底し、基本線としていえることは、日本的エートスを根拠として密教と習俗が結び付いているという主張である。すなわち、仏教の日本への移植も、様々な習俗も、そしてそれらの融合も日本

## 教学研究室

的な精神的土壌の上に、なんらかの型をもって行われたという仮説を述べるものである。

光明真言土砂加持を取り上げた理由は、それが葬送儀礼であり、魂の救済、あるいは魂の行方を問題とするものであるからである。つまり、仏教では直接的には取上げるのではない魂の問題がみられるところに、仏教と習俗が共通の基盤の上に結び付いている実例として考えられるのである。

昨年度の研究では、作業仮説として、密教と習俗が結び付いているその共通の基盤の構図を次のように考えた。エネルギーの根源態から言語領域（文化）に力が働いており、言語領域ではその力を呪述の方法で獲得し、それを言語領域に持込むことによって、死者を他界へと安定させ、その結果として言語領域の不安定さを解消さ

せると。

勿論、高度に発達した理論や瞑想の方法を持つ仏教とある社会の中で習わしとして行われてきたことの間には、別個の顔がある。したがって、両者が呈示しているものは、異なった表現で示されている。しかし、それにもかかわらず両者が通底している基盤には、日常的あり方が根源的な力に支えられており、さらに絶対的な根源態へと通路を開いていくという構図がある。また、それゆえに、仏教は受入れられたのであるといえる。

この根源態からの力が、習俗の側ではムスビ（産）の力であり、密教の側では大日如来の力である。魂とは、この根源態からの力がモノ（ことば）によって生起している）に保持されているあり方の一つの表象であって、習俗の側では、ムスビの力が祖霊や穀霊として人や稲に保持されているとみなされる。それは、個々の魂の背後に大いなる魂の根源態をみているのであり、人は死ねば、あの世へ帰るのである。

では、あの世とはなんであろうか。昨年度の研究では、単に日常的世界の中に設定されているものと考えてしまった。確かに、それは言語で表象される以上、言語化の領域の中にあるものであるが、実はその中にあって

根源態への通路としての機能をはたしているのではないだろうか。

あの世のイメージは、一定ではないし、神話では共時化されている。しかし、それは、日常的世界において根源態を讀込むためのコードであり、魂の帰る場所を言語的に示しているのであると考えられる。つまり、日常的次元から根源態の次元へと魂を開放するドアなのである。葬送儀礼とはこのドアを開ける行為である。この魂の開放の仕方は、同じ骨格を持ちながらも、その肉付きは様々であることは当然であろう。それぞれの時代状況や場所によって、すなわち文化状況の違いによって（異文化との接触、融合ということも一つの文化状況の中のことである）、イメージが異なっているからである。

ところが、光明真言土砂加持の場合、習俗的なドアの開け方と密教的なドアの開き方が結合していると考えられるのである。したがって、これをうまく対象化して分析できれば、そのことによって、日本人の心のありようが理解されてくると考えられるのである。

一、アニメズムにもとづく魂の解放の装置

両者に共通の構図について、もう少し考えておこう。

祖霊にしろ穀霊にしろ、モノに魂が宿るといふことは、木や岩や犬などと共感できる世界を生きることであり、あらゆるものに「カミ」を感じることもある。そのような構図が、特に真言密教と同調してくるのは、真言密教があらゆるものは大日如来の顕現であるとみる構図が同じであるからである。

この構図は、単に密教だけを見るためのものでもないし、習俗だけのものでもない。その両者を同時に見ていくような、あるいは説明できるようなものでなければならぬ。この点に関して、岩田慶治氏のアニミズムの考へは、非常に教えられるものがある。彼は、「魂のトポロジー」(『アニミズム時代』法蔵館)の中で、タイやボルネオの村の人が持つ魂の行方についての考え方を、魂の住処、稲魂、魂ふりなどにおいてみた後に、魂の動く場面を考えて、「魂を除外した抽象的な空間を想定するのではなく、魂を含む、動的で具体的な風景を見いださなければならぬ」という。それは、個々のパターンを魂の風景として見る事ができるような一つの構造である。魂の風景について、彼は次のように述べている。

魂をもった人も、魂をもった稲も、それらが魂をも

つといふことは、それらが無限のひろがりをもった天地、無尽蔵のたべもの、そして永遠のいのちという遠景のなかにたしかに位置づけられているということである。無限という名の額縁、あるいはスクリーン、あるいはキャンパス、あるいは「地」に裏付けられて、その上に人と稲が描きこまれている。人と稲が魂をもつというのはこういうことなのである。(『アニミズム時代』岩田慶治 七八頁法蔵館)

無限定な根源態に人や稲という限定を加えたときの、その限定された根源態がいわゆる魂ということである。

岩田氏は、続けて、「そうすると、最後に、一つだけ問題が残る。それは誰がそういう絵を描いたのか、そのようにして描かれた絵は、結局は、絵それごとではないのか」という疑問を投げかけている。たしかに、日常的世界に住む我々がなにかを語り、あるいは描けば、ことばによらなければならぬ。そして、ことばによる以上、虚構性がつきまとう。魂の解放のドアを描いたところで、それも単なる幻想にすぎないということもある。

ではどうすればよいのか、岩田氏は、ほんとうにその場に参与して描けば、あるいは画中の人になれば、絵は

生動し、真実の風景になるという。

私はドゥスン族の宇宙はホンモノで、われわれは一挙にそこにたどりついて、そこから考えなければならぬといった。かれらの描いた宇宙という一枚の絵のリアリティーから出発する。そこから出発して——しかし、信じたり迷ったりしながら——最後で自分からその絵の中に歩み入る。(中略) そうすると遠景と近景が一枚になって、絵が完成する。画餅がホントの餅になる。魂をもった風景ができる。魂が森羅万象のなかの数多くの画家たち、つまり森羅万象と、自由に交流することになる。そして、魂というコトバから解放されることになる。(前掲載書 八

○頁)

習俗にしろ密教にしろ、そこに描かれている世界をリアルなものとして受入れ、その世界に自己を投込んだときにドアは開かれる。それは、岩田氏が述べていることと同じ仕組みである。したがって、密教と習俗を同時にみようとする構図に関して、アニミズムと結び付けて考えることができよう。つまり、アニミズムを想定するこ

とで、習俗が展開し、密教が受入れられ、またそれらが結び付いている土台が一つの具体的なイメージに結びつくということである。

さて、アニミズムを根底とした場合、ドゥスン族を引合いに出すまでもなく、それはなにも日本だけとは限らない。また、稲に魂が宿るとする背景には、農耕文化という要素も加わってくる。が、これとて日本に限らないことは同様である。

そのように考えてくると、仏教の枠を越えているこうした見方は、日本でのみ考えられる事柄ではなくなってくる。むしろ、仏教そのものが発生したインドをも含めて想定されてくるものである。その中で、インドの特色があり、日本やその他の地域の特色があるといえる。

では、日本的なエートスを持つ構図の特徴とはなんであらうか。これは、日本の風土、自然が影響していると考えられる。日本は農耕社会を基盤にしていたわけであるから、日本的農耕社会の風景としての山と里との関係が注目される。同じ農耕文化でもインドではそのような風景はない(インドにおいてもアニミズムを想定するものである)。ヒンドゥー文化が形成されてきた風土は、見渡すかぎりの平原、はるかなるヒマラヤ、半端でない

気候である。そのような中で、魂の行方について、二道・五火説や六道輪廻説が形成されてきたのである。

二道説では、次のように考えられている。「(家長として生活しながら、五つの祭火の教えを)このように知る人々、また、(林棲者、遊行者となって、)人里離れたところで、信仰とは苦行であるとみなす人々」は、死ぬと(火葬にされ)炎や昼などを経て、ブラフマンのもとへと行く、これが神の道である。一方、「村落において、祭祀・徳行とは布施であるとみなす人々」は、死ぬと(火葬にされ)煙や夜などを経て、祖霊の世界、虚空、月へと至り(この道が祖霊の道といわれる)、そこで果報が尽きると、虚空、風、煙、霧を経て、雨となつて地上へ降り、食物(米、麦、草、木、胡麻、豆)となつて、だれかに食べられ、精子となつて母胎に入りこの世に生れ、死んで行く(これは、五火説の生命の循環の過程と同様である)。そして、何に生れるかは、その人の業によるとされる。

五火説には農耕文化を背景として読むことを読みとることができる(二道説の中では、祖霊の道の中に融合されている)。水は生命の根源であるといなされているが、それは農耕を支え、食物をもたらず。インドにおい

ては、水は天(月)と結びついている。それは、インドの地形(日本のように目の前に山があるということはない)とともに、気候が影響していると考えられる。インドの夏の大地は乾ききつた、歩くこともままならぬ世界となる。生の極致とも死の世界ともいえる。この暑い夏の最後に雨が降つて、大地は緑に変わるのである。雨は、まさに植物を蘇生させる。

いずれにせよ魂の行方は、ヒンドゥー文化の中にあつて、輪廻と解放の道を見つけている(二道説では輪廻は負の価値が与えられている)。魂の解放とは、輪廻からの解放であり、ブラフマンをドアとして祭火の教えを知ることや苦行という行為によって、死後に解放(ドアを開く)するといえよう。

しかし、釈尊は苦行に自己を投込んだのではない(時代状況も異なる)。祭式や苦行の中には輪廻からの解放は見出し得なかった。アニミズムを想定した構図の中でいえば、苦行とは別の瞑想によってドアを開けたのである。そのときの悟り体験が根源態への自己解放なのである。では、弟子達はどうだったのであろうか。釈尊はブッダガヤで悟つたのち、説法へと立上る。サールナートで初めて教えが説かれ、コーンダンニャが最初に

理解する。順次に他の四人も理解に達する。彼らは、説法によって釈尊と同じドアを自ら見ることができたのである。その時の説法がドアを開けるためのコードとして日常的世界にもたらされたものなのである。

釈尊の説法は、その悟られた法（ここでは根源態への自己解放を想定している）を根拠として様々になされる。つまり、唯一の法へ歩む様々な道が呈示されている構造なのである。それは、コードのヴァリエーションが流されることである。そして、時代状況が変わればヴァリエーションは当然変化していく。

仏教にしろ、バラモン教にしろ、その根底にアニミズムを想定するとき、ヒンドゥー文化という土壌にそれぞれのコードを（様々なヴァリエーションをもつて）流したということなのである。そして、問題としていることはそのコードにインド的な特徴を想定するところにある（今は日本的な特徴を追求しているので、インドに関しては発想の方向を示し、単に、魂の行方のあり方を指摘するに止める）。

日本の場合インドとは異なって、穏やかな四季と独自の地形を持ち、作物は春、夏の季節を経て秋の実りへとつながっている。日照りはあったとしても、インドとは

事情がまったく違う。農作物に必要な水は、山が保ち供給していた。そして、その山は「常に人々の視界に存在しながら凡俗生活の場から一定の隔絶性をもつ（祖先崇拜）武田聴洲 一〇七頁 サラ叢書」ものであった。つまり、恩恵を与える源としての山と享受する里との関係は、アニミズムの日本的な構図であって、人々は常にそれを見ていたのである。そして、この直接的に見えることは、その構図が論理的な説明を必要とすることなく、受けとめられることになる。山は日常的世界の中にあって、根源態とストリートに結びついているドアなのである。

しかも、それに時代状況が関わってくるとき、様々なパターンが描かれることになる。それは、時代が異なっていることによって、また同時代の中においてもいえることである。

## 二、密教儀礼における救済のシンボリズム

光明真言土砂加持は、土砂を撒くことによって往生させるという魂の救済のパターンを描く。そして、このパターンが描かれるについての時代状況が、そこにはあるはずである。往生を願うということは、その一方の極に

は厭離穢土の考えがある。現実を穢土と感じてこそ、死後の安楽を願うのである。それは、律令体制が崩壊していく中で、戦災や病氣など、貴族にとっても、さらには民衆にとっても、どうしようもないという実感であったといえよう。

既に指摘されていることではあるが、光明真言そのものは清和天皇七七日（八八〇年）に昼の法華經、夜の光明真言が誦されたとされるのが文献上の初見である。そこでは、まだ一座行法でもなく、土砂加持もない。一座行法に組織したのは台密の頼照で、藤原頼通の没時（一〇七三年）に初めて修したといわれている。土砂加持が行なわれたのは、二十五三昧会（九八六年に組織された）であった。ここでは、葬送儀礼の中で、別道師が五大願を発したのち光明真言で土砂を加持し、遺骸の上に置いていた。その時の土砂加持とは、単に土砂に向かって真言を誦えていたようである。行法があったわけではない。

光明真言土砂加持は、日本ではそのような出発点を持つが、民衆へと開かれていったのは、明慧の『光明真言土砂加持勸進記』（一二二四年）によってである。明慧は、真言で土砂を加持する方法については、「其作法は

真言行者のならひつたふる事也」（『勸進記』）といっており、またその他の著作でも著しくは述べていない。

現存の光明真言法についての次第類は幾つかあるが、古いものでも明慧（一一七三―一二三二年）よりわずかにさかのぼる程度である。さらに、土砂加持が光明真言法との関係において、どのように行われていたかということについては、『覚禪抄』（光明真言護摩次第となつてゐる。一一七六―一二一三年に渡つて撰述された）のみが触れているだけである。それによれば、以下のように言われている。

#### 土砂加持

淨取土砂置脇机。以一古加持之。散念時作之。左手持念珠。念光明真言。右手舒五指。放光明壇中土砂。土砂放光成光明輪。照亡者等云々

尊勝阿弥陀等可有此作法云々傳也。不用発願等歟。

（『覚禪抄』大日本仏教全書 一二三頁、中）

また、加持土砂導師作法を説いて、三礼、如来唄、発願、五大願、念誦としている。そして念誦について、軌

(これは毘盧遮那仏説金剛頂經光明真言儀軌と考えられる)を引用しているのであるが、そこでは光明真言土砂の功德を述べた後に土砂加持の作法について次のように述べている。

我等罪障多積生処猶疑。仍以一匝之土砂永置仏前之壇場。念仏結願之導師別發五大願。諸賢各住三密觀。誦此真言。如説加持。結衆之中。若有逝者時。以此土砂必置其屍。彼具諸罪者。既脱苦。矧不造五逆乎。散尸骸者。猶得功。矧常誦百返。夫有思之人。許分用之。

(同上 一二四頁、上)

これらの記述からすれば、最初は簡単な加持の作法であつたものが、光明真言法の散念誦のときに加持するうちに、さらに導師作法が増大していったものと思われる。もっとも、土砂加持は尊勝陀羅尼(『覚禅抄』では阿弥陀もあげている)にも説かれているものであり、光明真言とのみ結びついて用いられているものではない。また、この当時の光明真言法について述べている次第類は、土砂加持作法に触れているものがほとんどない。こ

の状況では、一方では光明真言法が単独で広がると共に、一方では土砂加持が行法の中に入り始めた時期であろうと考えられる。

さて、いずれにしろこの土砂加持が真言法という行法の中に位置づけられていったということは、真言密教独自の行法によって土砂に力を持たせる方法ができあがつたということである。それは、ここでは先に述べた根源態へのドアの一つの開け方であるとみなしている。それは、どのようなパターンを描き、どのようにドアを開けていくのであろうか。

真言密教の行法の特徴は、シンボルを使って根源態を人格としてイメージ形成し、その人格化されたもの(仏)と一体となることによってドアを開くところにある。そのイメージ形成は、道場観においてみられる。『薄双紙』(光明真言護摩次第になつてゐる。成賢撰 一六二―一二三年)によれば次のように述べている。

心上有<sup>レ</sup>𑖀字變成光明心殿。其中有<sup>レ</sup>𑖀字。成大蓮華王。台上有<sup>レ</sup>𑖀字變成月輪。上有<sup>レ</sup>𑖀字變成八葉蓮華。上有<sup>レ</sup>𑖀字(此字具五色)放五色光明。字變成五輪塔。自五輪各放光即五色光明也。塔變成大日如来。

住法界定印載五智宝冠。結跏趺坐住正受。從身放五色光明遍照法界衆生。上自有頂下至無間。遇此光明者皆離苦得樂。四智四行無量仏菩薩衆。前後圍繞

〔薄双紙〕大正七八、六二二頁、下

ここでシンボルは教理的な意味を持ちながら、シンボルの連想によってイメージを形成していく。それを図式的に示すと以下ようになる。

列字（阿字本不生）↓光明心殿（智慧の心殿）↓心殿の中の心字（大悲）↓大蓮華王（心）↓台上の列字（心の本不生）↓月輪（菩提心）↓月輪の上の心字（菩提心の働きとしての妙観察智・大悲）↓八葉蓮華（胎藏界の八葉蓮台）↓八葉蓮台の上の外字：五色光明を放っている（五智円満の大日如來の種子）↓五輪塔（五智円満の大日如來の三昧耶形）↓大日如來（仏としての顯現）

阿字本不生、即ち大日如來の悟りの世界（思議しえない世界）を阿字というシンボルを使って示し、それが連想によってさまざまに変化していく。最後には、光明心殿の中に台坐があつてその上に月輪があり、月輪の中に八葉蓮華がありその中に五智の宝冠を載き、禪定に住し、五色光明を放っている大日如來をイメージしてい

る。そして、その光明を放つことが衆生救済のあり方なのである。

この道場觀の後に、印真言（外五鉗印：アピラウンケン）、五色光印（左手。作金剛拳按腰。右手開 五指向外〔有口傳〕；オンアボキャベイロシヤノマカボドラマニハインドマジンバラハラハリタヤウン）、正念誦、散念誦、（以下略す）となつてゐる。『秘抄』（守覺撰 一一五〇～一二〇二年）によれば、五色光印は「左手。作金剛拳按腰。右手開 五指向外。想五色光明普及其人上」と述べており、亡者（甲本裏書によれば、其人とは亡者なりという）に光明を当てることである。したがって、行者は、瞑想の中でシンボルを使うことによって本尊を出現させ（道場觀）、一体となつて（印真言）、さらに光明を亡者に当てる救済する（五色光印）のである。

たしかに、（土砂加持を含まない場合の）この行法は、その背景において魂の行方とかかわりあつており、習俗の方向を向いているといふことはいえるであらう。しかし、そのシンボリズムの中に習俗が取込まれ、日本的な特徴があるとは思われない。真言密教の教理の中のシンボリズムだからである。

この行法の中に外部から取込まれたものは、土砂であ

る。この土砂のシンボリズムが、密教の側からの根源態へのドアの開け方と習俗の側からの根源態へのドアの開け方の接点なのであると予想される。

### 三、土砂のシンボリズム

土砂について、昨年度の研究では一応、大地性と考えた。それは、大日如来の救済力（光明）が大地に保持されて、あたかも天日の力を大地が得て再生性を發揮させるように、亡者を往生させるものとした。農耕文化における大地のあり方が背景にある。しかし、これは一般であり、日本的特徴とはいえない。今ここで、想定しているのは農耕文化を土台とはするが広い意味での山との関係である。この風景を日本的と考えたのであるから。

明慧は土砂に教理的な意味を与えようとしているのであるが（昨年度の研究を参照）、どのような土砂を加持するのかということについて、山と関連した記述がある。

問て云く。真言師ふかき山に住せられむに。其ほとりには細砂あるべからず。しかるに。此功能をききて土砂を要せむ人。さとの不浄所の土砂をとりて。

深山へをくりて加持を申うけむ事は。はばかりならむや。答て云く。かへすがへす。あるべからざるなり。真言加持の法は。諸事きはめて清浄にして成就すること也。もしけがるる事あれば。大力の毘那夜迦等。たよりをえて。その悉地を障礙す。しかれば。たとひ山をこえ。たにをへだつるわづらひありとも。きはめてきよからむところのいきごとりて。あたらしからむうつはものに入て。真言師のものとへをくらば。真言師又大願をおこし。慈悲に住して。本尊の御前にしてねむごろに祈願す。

〔勸進記〕真言宗安心全書卷二、四五頁）

さらに、海中の島の砂は貝がくだけて混じっており用いなかたという。また、高山寺では諸房の水かみ池に關伽伽をもうけ、苦勞して細砂を取ったという。ここに述べられている砂の清らかさと出所が、山を指向しているといえる。里には不浄さが付随しており、そこからある一定の距離をとったところの砂は、山の觀念をシンボルの一要素として持っていると考えることができる。さらに、加持をする真言師は深山に住しており、そこで砂は力を得るのである。そして、砂は当然里に降りてくる

ことが予期されている。

さて、この砂は、大地性を保持するわけであるから清浄な土としてもよいであろう。土にはさまざまな意味があるが、ここではふるさと（産まれた土地）をとることにしたい。そうすると、葬送儀礼において、土を掛けることは魂をふるさとに送ることを意味することになる。ふるさととは根源態を指すものであり、真言教理の中では大日如来の悟りの世界で表象されるものである。しかし、光明真言法では魂の行くところは浄土である。浄土をふるさととせねばならない。これは浄土教の広がった時代状況がある。根源態へのドアであった他界が浄土として表象されているのである。光明真言法の中にその表象が組込まれたとき、それは一見真言密教の枠内にあるようにみえるが、教理の枠を逸脱したものを含むことになる。

では、その逸脱した部分で、ふるさととはどのような概念と関係し合っているのだろうか。ここで、ウブスナ神に注目してみたい。ウブスナとは語源はよく分らないとしながらも、推古紀三十二年に蘇我馬子の言として「葛城縣者、元臣之本居也、故因其縣為姓名」（日本書紀）という記述があり、この本居をウブスナと訓じている。

また、平治物語（鎌倉初期）には生土をウブスナと訓じており、今昔物語（十二世紀前半成立）には産神をウブスナとしている。いずれにしろ、産まれた土地をウブスナとしていた。

農耕文化を土台として、祖先崇拜やウブスナがどのような位相にあったかというと、藤井正雄氏の「祖霊信仰の観念」の次のような記述にうかがうことができる。

定着農耕生活は耕地が持続的利用価値をもつことから相続性が確立するとともに、親子の結びつきを通じた「ヘイエ」の系譜観念の発達をみ、作物の播種↓発芽↓開花↓結実↓枯死という死と再生観が反映されて、人の誕生↓成人↓結婚↓死も推移としてではなく永遠の回帰と意識されて、死への恐怖は薄らいで祖霊となって現世に往来する観念が芽生える。

このようにして、家と家とを一つに結びつけたのは人間神・守護霊としての祖先崇拜と氏神の信仰であり、また村落共同体を一つに統合したのが、産土の思想である。（祖先祭祀の儀礼構造と民族）藤井正雄 弘文堂 四〇九頁）

もちろん、ここには農耕文化における生命力が土台としてあることはいうまでもないことであろう。ところで、氏神と祖霊は本来は別個のものとされている。氏神（豪族の祖先神）の成立は「奈良時代初期から中期にかけて、社会的、政治的変動に対処して、各氏族が内的結合を強めるため」のものであった。そして、この氏が祭る祖先神は、ムスビか日・火の観念を神格化したものであると指摘されており（柴田実「祖先崇拜の源流」、それは結局ムスビの力を根底とするものと考えられる。一方、祖霊は各自の家において祭られる霊であり、山へ登って山の神となるとされる。

農耕生活にとって、土地はなくてはならぬ根幹である。人はそこで産まれ死んでいくのである。ウブスナ神は、そのような産まれた土地の神であるが、この神はまたウブ神と関係があるとされている（柳田国男氏はウブスナ神とウブ神とは同じであると考えている）。ウブ神の特色はつぎのようなものである。

ウブすなわち出産こそ、生命の誕生をもたらず厳粛な行為であったから、そこに人間を越える力が働くと考えるのは自然の理であった。その際、危機状況

にある生命に対し、特別な救いを果してくれるのがウブガミであり、かつ、この産神には、いっさい産の忌が関係しないという特色があった。

〔神の民俗誌〕宮田登 岩波文庫一三頁）

また、ウブ神は山の神ともみなされている。山の神は、農村社会にあっては山に住む先祖の霊であり、里と行き来してウブ神や田の神となって子孫を見守るものである。宮田登氏によれば、産穢を否定しない山の神の性格について、「農村の山の神と山民の山の神とがある段階で習合し、山民の大部分が農民化していくプロセスの中で血忌みを克服できる（山民の）山の神の神性が、産神として機能し、かつ農民社会に深く伝承するようになった」（『神の民俗誌』七一頁）と考えている。

ウブスナ神は産神の機能を持つとすると、浄土へ生れるときも同じ構図でみているのではないだろうか。ウブスナ神にしろ産神にしろそれらに見える神ではない。実際にあるのは土地だけである。これを来世へと移行すれば、土砂を魂のふるさとのシンボルとして用いるだけでよいことになるであろう。しかも、その土砂は山から持ってきた浄き砂なのであり、大日如来の力が保持され

ているのである。それは、根源態の力を保つ砂、すなわち浄土の土と変るのである。そして、このときの大日如来とは、来世のウブスナ神である。

浄土教が強烈に日本文化に浸透していく中で、真言密教はその行法の中に習俗との接点をもち、来世の往生を土砂加持によってシンボリックに示したのである。

まとめ

ここに密教儀礼のシンボリズムとして追求してきたものは、具体的には土砂加持のシンボリズムである。これをみていくために、アニミズムにもとづく魂の解放の装置としてのひとつの構図を設定した。それは、日常世界は根源態に支えられているということを基本構造としており、日常世界から根源態へのドアを開く行為を儀礼としてとらえたものである。このドアの描き方や開け方は様々であるが、日本的特徴として山と里の關係に注目した。

光明真言法はシンボルを使ったところに特徴をもつ、いわゆる密教儀礼であるが、土砂加持と結びついたところに習俗との接点がある。つまり、土砂のシンボリズムが教理の枠を逸脱し、習俗の側をシンボル化して取込ん

でいると考えられるのである。土砂のシンボルはふるさと（生れた土地）を意味しているとすると、大日如来の力をもつ土砂による来世の往生は、現世のウブスナ神の座神としての機能（この世に生れることを助ける）とおなじ構図であるとみることができるのである。

そして、そこにおいて、このシンボリズムを作りあげているコンポジションの型こそが日本の風土の中の山（と里）なのである。