

仏教神話と中世日本神話

——理論的視点から——

彌 永 信 美

はじめに

筆者は以前、「仏教神話学」という副題を持つ二冊の本を書いたが、「仏教神話」という用語は、けっして一般に受け入れられたものとは言えない。そもそも、「仏教神話学」と名づけられた大学の講座は、世界に存在しないだろう。それでも仏教文化を神話学的な分析の対象としようとするなら、なんらかの理論的な裏付けが必要と思われる。以下ではまずその問題について考え、さらに、中世日本の神話について考察を抜げてみた。

考えてみれば「神話」という語自体が、古い日本語や中国語には存在しなかった。「神話」は、明治末ころにヨーロッパ起源の *myth* (ギリシア語の *mythos* に基づく) の訳語として考案された新語である。もちろん、日本に、それとほぼ似通った内容の概念が存在しなかったわけではない。たとえば、平田篤胤が使う「古伝」という語は、だいたい「神話」に当たると言えるだろう。しかし、たとえば古い仏教文献には、「神話」に相当するような語／概念は存在しないと思われる。では、仏教文

献の中のどの部分を「仏教神話」として切り分けることができるだろう。

しかし逆に言えば、ギリシア以来のヨーロッパにおける「神話」*mythos*、ないしそれに由来する語の内容も、実際には歴史の中で大きな変遷を経てきている。「神話」が何を意味するか、あるいは何を「神話」と呼ぶべきか、直感的にはいくつかの例を挙げることができても、すべての神話の定義に当てはまるものを定めようとしたら、收拾のつかない混乱に陥ることは確かだろう。こうした混乱を避ける方法は、筆者には一つしか思いつかない。それは、いわば、「神話」概念の「コペルニクスの回転」である。すなわち、「神話」とは、何らかの神話学的方法によって分析した場合に有意義な結果を得られる言説である」と定義することである。こうした見方に従うなら、「神話」は、さまざまな神話学的方法論によって、さまざまなものでありうることになる。比較神話学や精神分析の方法論、あるいはユング心理学による方法論など、多様な方法論が考えられるが、筆者にはレヴィ・ストロースによる構造主義的神話学が、仏教神話を考える上で、とくに有効な手段だと思われる。この方法

論によるなら、ほとんどあらゆるものが、神話学的考察の対象になりうる。いわゆる説話・伝説はもちろん、儀礼や画像、歴史叙述の一部、密教の口伝、あるいは哲学的議論も、神話学に有効であるかぎり、取り上げることができる。考察の材料がそれ自体で「神話」、あるいは「神話的」である必要はない。考察の方法が神話学的であれば充分である。

ただし、「神話」という語を用いることには、イデオロギー的に大きな落とし穴がありうることも認識しておかなければならない。神野志隆光氏が、「神話の本来の形」を追い求めたり、「日本人、あるいは民族の文化や「心性」の原点に神話を位置づけようとする」神話学の方法論に警鐘を鳴らすことは、極めて重要な指摘だと思われる。構造主義的神話学による仏教の分析は、民族や文化の単位にとられないこと（少なくともインド以东の東アジア全体が対象となりうる）、また、常に神話の変型に注目して、その「本来の姿」の追求を目的としないことから、こうした問題には直接かわからないと考えるが、それでも「本質主義の誘惑」はほとんどあらゆるところに潜んでおり、それを注意深く避けることが肝要である。

構造主義神話学の方法論

レヴィ・ストロースの構造主義的神話学について、ここで詳しく論じることはできない。筆者としては、三つだけ要点を取り上げて簡単に述べてみたい。³⁾第一は、「構造」が問題であるなら、構造を作る複数の要素が問題である、ということである。一つの神話は、複数の要素（神話素、あるいは神話モチーフ

フ）によって成り立っており、そうした神話の複数のヴァリエントが一つの神話群を形成する。一つの神話、あるいは一つの神話の要素だけを取り上げて研究することは、構造主義の観点からすれば、意味をなさない。構造主義神話学の対象は、複数の神話ヴァリエントからなる集合である。重要なのは、要素と要素の関係であり、一つの神話と、その神話のヴァリエントとの関係である。神話のヴァリエントは、別のヴァリエントと関係を持ち、さらにそのヴァリエントも別の神話と関連する。どの神話をとつても、絶対的な出発点とすることはできない。神話のヴァリエント群は、螺旋的に増殖し続け、ある場面では始めのヴァリエントに見間違うほどに近接することもある。「神話の大地は球である」というレヴィ・ストロースの有名な表現は、このような意味で理解することができる。

では、一つの神話とその神話のヴァリエントは、どのような関係でつながっているのだろうか。それは、広い意味での「連想」である。たとえば「性的逸脱」というモチーフ（近親相姦など）は、別のヴァリエントでは「食習慣の逸脱」（たとえば人肉食）に変換されうる。墓場のモチーフは、別のヴァリエントでは曠野や森と交換可能である。連想は、必ずしもこのように明瞭な形で現われるとは限らない。たとえば、早魃による火事は、別の神話における嵐による洪水というモチーフと関連づけられる場合もある。こうしたケースでは、連想は「逆転」という形で現われている、と言えるだろう。とくに重要なのは、ある神話の要素が別の神話で異なった形をとった時に、他の要素もまた変形していることである。近似した構造が、異なった形態

の要素で構成される、と考えることができる。

それでは、ある神話から別のヴァリアントが生み出される過程は、どのように説明できるだろう。この問いに対する具体的な答えはない。次のような状況を想像すれば理解しやすいだろう。ある村落で、長老、あるいは祭司が、昔から伝えられた一つの神話を語る。その村落から離れたもう一つの村落で、前の神話と明らかに近似した構造の、別の神話が、やはり昔から伝えられた物語として語られている。両方の村の間で何らかの人の行き来があったことも仮定できる。しかし、誰が神話を伝えたか、どちらからどちらに伝えたか、などを特定することはできない。また、誰がどのようにヴァリアントを作ったかを特定することもできない。要するに、神話の変容していく過程は、一種の「ブラックボックス」であって、そこに明確な意識的存在を指定することはできないのである。いうならば、ある種の自律的な「神話変換エンジン」と呼べるようなものがある。その機能によって「自動的」に神話ヴァリアントが生み出されていく、というふうにも言えるだろう。レヴィ・ストロースのもう一つの有名な表現、「神話がみずから考え出す」⁵⁾は、このように理解することができる。

こうしたモデルを仏教の場合に直接あてはめることはできない。仏教は高度な文字文化に属しており、その伝達は基本的に文字、あるいは引用によるからである。それでも、引用の連鎖の中に「ミッシング・リンク」が入り込んで、伝達の過程で思いがけない変容が起こることがある。たとえば、間違った引用が混入すると、その後、それを理解するために別の説明や要素

が発明されていく場合がある。そこでは、人は想像力を働かせなければならず、そこに神話生成的な連想が入り込む余地ができる。また、文字の引用はいわば「デジタル」だが、図像の引用は「アナログ」な要素が大きく、引用関係がよりルーズになって、新たな形態が生み出される可能性が出てくる。さらに、儀礼の場合は、法具などの具体物が介入し、口伝が重要な位置を占めるために、図像以上に新しい解釈が生まれることがあるだろう。そしてもちろん、口承伝承による説話などでは、新しいヴァリアントが生み出される可能性がさらに大きくなる。このようにして、伝承の過程に神話的連想が組み込まれると、それ以前に起こっていた意識的な変容を飛び越えて、逆に出発点の伝統に驚くほど近い構造をもったヴァリアントが生み出されることもある。

インドから日本までのこうした神話的変容を調べてみると、この非常に大きな空間的、時間的スパンの中で、神話の構造自体は驚くべき一貫性を保って変化していくことが理解される。また、インドで植え付けられた「神話的思考の種」が、伝達の過程で変化して、日本まで来て新たに「開花」するような例も見出すことができる。こうした分析によって、どのような連想がとくに強い一貫性をもっているか、何が人々のイマジネーションを強くかき立てたか、などを明らかにしていくことができる。

インドから中世日本まで——「摩多羅神」の例

ここで、一つの非常に単純な例を挙げよう。中世から日本で

知られていた神に、「摩多羅神」と呼ばれる神がいた。⁶⁾ 中世初期に、この神について述べている文献は二つしか知られていない。その後、中世末期から江戸時代中期に至るまで、この神格はある程度の注目の対象となり、興味深い文化的事象を残した。しかし、江戸中期に、天台の「玄旨帰命壇」と呼ばれる儀礼と関連づけられ、その儀礼が(性的内容を帯びているという理由で)彈圧の対象となつて以来、摩多羅神はほとんど忘れ去られた神となつた。現代になつて、中世芸能で重要な役割を果たしたと考えられる「後戸の神」と関連づけられたこともあつて、摩多羅神は一部の研究者の研究対象となつている。この神の形態は、江戸時代に玄旨帰命壇との関連で作られたと思われる圖像でとくに知られている。⁷⁾ そこには、中央に烏帽子をかぶつた翁の形の神格が描かれ、その左右に二人の童子が舞いを舞っている。上部に北斗七星が描かれていることから、星の信仰とも関連があつたことが理解される。

しかし、中世初期にこの神格について述べた文献では、これとは非常に違う形態が前提されている。後白河天皇の第二皇子で仁和寺・北院御室として知られる守覚法親王(一一五〇—一二〇二年)に帰された『御記』(仮託としても、13世紀前半を降らないと思われる)には、次の一節がある(大正蔵⁸⁾ No. 2493 614a13-21)。

一。東寺夜叉神事。大師御入定後、於西御堂、授檜尾僧都給條條有之。摩多羅神其一也。大師云。此寺有奇神名夜叉神。摩多羅則是也。持者告吉凶神也。其形三面六臂(云云)彼三面者三大也。中面金色。左面白。右面赤也。中聖

天。左吒吉尼。右弁才也。毎月十五日可供之。此神具大慈悲。不生怨害。除災与福。天長御記云。東寺有守護天等。稻荷明神使者也。名大菩提心使者神(云云)

すなわち、弘法大師の「御入定」の後に、西のお堂で檜尾僧都・実恵に授けられたという秘口伝の中に摩多羅神のことがあつた。大師によれば、東寺には摩多羅神という「奇神」の夜叉神がいる。これは吉凶を告げる神である。その形は三面六臂で三面は三大(体・用・相?)を表わす。中の面は金色、左は白、右は赤で、中の面は聖天、左は吒枳尼、右は弁才天である。毎月十五日にこの神に供養しなければならない。この神は大慈悲の神で怨害をもたらすことはない。災いを除き、福を与える神である。『天長御記』には「東寺には守護神がいる。稻荷明神の使者で大菩提心使者神という」と述べられている——と理解できるだろう。このテキストが記述する聖天を中心とした三面六臂の図像は、残されていない。しかし、14世紀頃の「吒枳尼曼荼羅」と呼ばれる図像は、これとほぼ同じ神格を表わしたものと考えられる。狐に乗つた中央の女神は吒枳尼、左に象頭の聖天、右に弁才天が配されている。こうした形の神格が、江戸時代になつてなによりにまつたく別の形態で表わされるようになったのか、現状では説明はできない。それでも、江戸時代の図像でも、中央の神格を二人の童子が囲む三元構造は変わりが無い。ただし、中世の摩多羅神は、二人の女神と一人の男神が配されているのに対して、近世になると三人の登場人物がすべて男性である、という点で、大きな違いがある。男女の不均衡な組み合わせが醸し出す緊張が、翁と童子という対立関係の緊

張にとつて変わったと考えるべきだろう。

「摩多羅」という名前自体が、これまで、謎とされ、さまざまな仮説が提起されている。しかし、これはサンスクリット語の「母」を意味する *matr* の複数形 *matrah* の音写と考えるのがもっとも自然である。ヒンドゥー教（とくにシヴァ教）でも仏教でも、「七母神」または「八母神」は、恐るべき形の女神の群として広く知られている。ヒンドゥー教や仏教の一般の「七／八母神」では、吒枳尼と弁才天は含まれていないが、この二女神は、ともに顕著なシヴァ的な性格をもっており、その意味で「諸母神」に数えられることに不思議はない。では、なぜ聖天（ヒンドゥー教ではガネーシヤ）がその中央に置かれるのが問題になるが、これについては、ベルナル・フォール氏が興味深い仮説を出している。シヴァ教の「七母神」または「八母神」の図像は、多く、ガネーシヤを伴っている。それゆえ、「母神」とガネーシヤ（聖天）がともに描かれることも、自然なことである。ここで「摩多羅」（諸母神）というのは、単に諸母神だけではなく、諸母神とそれにかかわる神、と理解すれば、そこにガネーシヤが加えられることも納得できるだろう。ただし、シヴァ教の図像が直接日本に伝えられることはあり得ないし、この神格について最初に書いた守覚（または『御記』の作者）自身、「摩多羅」という語の意味を正確に知っていた形跡はない。摩多羅神は何らかの形で日本に伝播して移入されたと考えられるが、その伝播の過程には、一種の「ミッシング・リンク」があったことを認めるほかないだろう。それとは別に、中世日本では、ほかに三合一の神格が存在した。天台とくに信仰

された「三面大黒」は、中央に大黒、その両側に弁才天と毘沙門天を配した三合一の像である。この場合は、二人の男神に一人の女神が対応している。ここでも、不均衡な男女の組合わせが認められるのである。

さてここで、中央アジアのオアシス、ホータンのダンダン・ウイリクで、オーレル・スタインによつて発見された板絵に移つてみよう^⑩。ここでは、二頭の牛の上に座つた三合一の神が描かれていた。中央の青い三眼の神は、明らかにシヴァの一形態であり、左側の忿怒相の神は夜叉神の形相である。そして右には女神の面が示されている。松本栄一は、この図像が唐代の般若力の訳に帰せられた『迦樓羅及諸天密言經』に記述された曼荼羅の一部の図像に当たることを突き止めている^⑪。この経典は、左右の二神については神名を記さないが、中央の神は「惹野天王、すなわち大自在天王」であると述べている（大正蔵No. 1278, 33429-36）。中世日本の三合一の神の中で、とくに近いのは、三面大黒であろう。大黒、すなわち摩訶迦羅は、シヴァ（大自在天）の一形態であり、毘沙門天はインドでは夜叉神の王、クベラに同定される。三面大黒の大黒天は、福神形で、インドの破壊神バイラヴァの別名として知られたマハーカーラとはまったく違う形だが、にもかかわらず、この中央アジアの板絵を媒介にして（透かし絵）のように透視して）三面大黒の大黒を見れば、この福々しい神像の背景に恐怖すべき神格が隠されていることが感じ取れるだろう。

次に、さらに西に向かつて、インドの図像を見てみよう。インドでは、紀元前3世紀から現代に至るまで多くの作例がある、

一般に「ガジャ・ラクシュミー」と呼ばれる豊饒の女神を描く図柄が知られている（ガジャは象、ラクシュミーは仏教の吉祥天女に当たる）。中央の女神の左右に象が並んで、女神の上にその鼻から水を灌いでいる図柄である。グプタ朝になると、この形式のヴァリアントと思われる興味深い図像が現われる。中央の女神の上には二頭の小さな象が配置され、女神の左にはガネーシヤが、右にクペーラが配されている。これも、一種の福神の意味を持つ図像だろう。11世紀には、逆にガネーシヤを中央にして、その左右の膝の上に二人の女神を配する図像も現われる。これは、構造的には、守覚が記述した「摩多羅神」にもっとも近いといえるだろう。そして、現代の宗教的なポスターになると、こうした構造をさらに複雑化したものも現われる。たとえば、Mathura および Mumbai の S S Brijvasai and Sons のポスターでは、中央に蓮華を持つラクシュミー、後方の両側に花輪を鼻で掲げる二頭の象、前方の左に琵琶を持つ弁才天、右に歓喜団を鼻でつまんで食べようとするガネーシヤが配されている。

この例で明らかになるのは、インド、中央アジア、中世日本の図像の間の歴史的伝播の關係ではない。それぞれの間には、明らかに「ミッシング・リンク」があるが、にもかかわらず、相互の構造的な類似は、一見して明白である。巨大な時間と空間の距離を隔てて、ほとんど同じ三元構造の神格が再現されているのである。その三元構造が保たれるかぎり、それを構成する各種の神格は、ほとんど交換可能であると考えられる。この構造は、ある場合は恐るべきものの影を垣間見せ、ある場合は

ほとんど純粋な福神として表わされる。しかし、それが大きな距離を超えて再現されるのは、そこに、きわめて複雑で、ある種のスリリングな感興をもよおす表象が籠められていたからだろう。しかも、少なくとも中世日本の場合、この神格の意味が始めから不明瞭であったために、その後の幅広い変遷が可能になり、芸能や秘儀の構成要素として大きな発展を遂げ、最終的には江戸時代の禁圧の対象にされるようになったものと考えられる。

日本の「中世神話」——三尊合行法の例

次に、中世日本に特有の、いわゆる「中世神話」の現象について考えてみよう。院政期からだいたい15世紀に至るまでの日本は、神話学的にきわめて特殊な状況を呈している。ひと言で言うならば、この時代の日本は、一種の「神話工場」であったと言えることができる。学僧や貴族たちが、こぞって新たな神話を創造し、無数のヴァリアントが生み出された。そうした神話創出の運動の中でも、とくに大きな位置を占めたのが、日本の古代神話を仏教的概念で再解釈して創出されたいわゆる「中世日本紀」に属する神話群である。これは、ヘレニズム時代の地中海地域で生みだされた、古代神話のアレゴリー解釈による神話とよく似た現象と考えられる。事実、この二つの現象の背景には、おそらく類似した思想状況が存在したのだろう。それは、大きな社会的—政治的な地殻変動に伴う、一種の漠とした、しかしきわめて深刻な実存的危機感だったと思われる。国家レベルでも個人レベルでも、それまで疑われることがなかった存在

の基盤が揺らぎ、新たな現実に対応した象徴体系が必要とされた。この巨大な神話創出の運動は、そうした要請に応えようとするものだったと考えられる。

ここで取り上げるのは、14世紀前半に後醍醐天皇の寵僧として活躍した文観房弘真(二七八―一三五七年)が著わした『御遺告大事』(二三二七年)という著作に見られるいくつかの図像である。そこには「三尊合行法」と呼ばれる儀礼が記述されている。これも顕著な三元構造の上に成り立っている(しかも、それはおそらく、上に見た聖天、吒枳尼、弁才天による三面一体の神と関連して発想されたものと考えられる)。しかし、この三元構造は、より基本的な二項対立の中から生み出された。その二項に当たるのが、愛染明王と不動明王である。この二明王は、密教の宇宙観を表わす胎藏界と金剛界の両界曼荼羅に対応する。それは、陰陽、男女、太陽と月などの対立する二項に配されるが、しかし、愛染／不動の対立は、単純な二項対立ではない。たとえば不動は本来的に胎藏界の世界に属するが、同時に金剛界の象徴である月と関連づけられ、愛染は金剛界に属するが、胎藏界の象徴である太陽と関連づけられる。このように、互いの要素を含んだ、一種の「クロス・リファレンス」的な複雑な対立を形成するゆえに、この二明王は結合することによって宗教的な「絶対的完全性」を、いわば生物学的に「産出」する主体となる。この完全性は、如意宝珠や如意輪観音、あるいは五輪塔などによって表象される。最初にあげるのは、『御遺告大事』の図像ではなく、三尊合行法の完成された形態を示すと思われる南北朝に遡る厨子である。ここでは、左右の扉に

不動と愛染が配され、中央に如意輪観音が描かれている。次に見る『御遺告大事』の図像「三宝院祖師建立三尊像」では、左右の二明王の位置が逆転し、中央の如意輪観音の代わりに五輪塔が配されている(図1)。



図1: 『御遺告大事』
京都、仁和寺蔵(御経蔵一〇四号第二号文書)

同じ『御遺告大事』の前の図像「因位童形尊像」では、中央の神格が童子形の弘法大師の座像に変換され、その上に中央に明星、左に月、右に太陽が置かれる(図2)。

さらにもう一つの図像「出家得道尊像」では、中央に成人した弘法大師、左右にその二人の高弟である実恵と真雅が描かれている(図3)。

この一連の図像では、同じ究極的な完全性を表象する三元構造が、さまざまなヴァリアントを通して表現されている。ここでは、先に見たインドから日本まで、大きな距離を隔てて基本構造が維持されるヴァリアントの生成とは大きく異なるヴァリアントの生成機能が働いていると考えられる。ここで見られるヴァリアントの交換は、文観という個人の中で起こっているのだから、

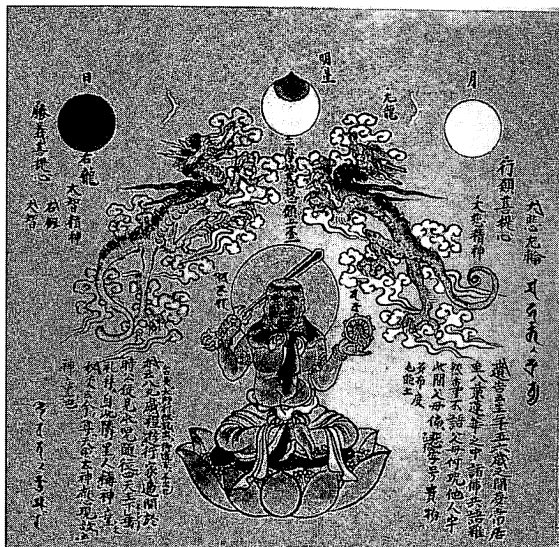


図2:『御遺告大事』
京都、仁和寺蔵(御経蔵一〇四号第二号文書)

ら、前の例で認められたような「ミッシング・リンク」は存在しない。これらの交換は、きわめて意識的に行なわれていることが明らかである。にもかかわらず、それぞれの要素は、完全に分節可能な概念ではなく、色や形などを含む感覚的な象徴であって、そこには言語化を拒む「意味の余剰」が常に包含されている。



図3:『御遺告大事』
京都、仁和寺蔵(御経蔵一〇四号第二号文書)

このような、個人の内部で起こる神話的変換は極端なケースであって、血脈の継承など、少数の人々や、より広い人々の集

団の中で、徐々に神話のヴァリアントが形成されていくのが一般的である。それでも、インドから日本まで、というような大きな歴史的、地理的スパンの中で起こる神話的変換と、こうした極度に狭い距離で生成されるヴァリアントでは、性格が非常に違うことは明らかである。先に述べた譬喩を用いるなら、こうした場合には「神話変換エンジン」は、いわばオーヴァーヒートした状態で機能している、と言うことができる。このように極度に意識的な神話変換の生成機構が、中世日本の「神話工場」を特徴づけるものだったと考えられるだろう。

〔付記〕小稿は、二〇一〇年八月にバンコクで開かれた国際学会 *Buddhist Narrative in Asia and Beyond* で発表した「*Buddhist Mythology and Japanese Medieval Mythology: Some Theoretical Issues*」と題した講演を翻案したものである。この講演の原稿は、*Buddhist Narrative in Asia and Beyond* と題された報告書で出版される予定である。

参照。

(4) レヴィーストロース著、早水洋太郎訳「蜜から灰へ」神話論理Ⅱ（みすず書房、二〇〇七年）3頁。

(5) レヴィーストロース著、早水洋太郎訳「生のもとと火を通したもの」神話論理Ⅰ（みすず書房、二〇〇六年）20頁。

(6) 摩多羅神については、多くの研究があるが、ここでは、先行論文への参照を伴った比較的最近の研究をいくつか挙げる。拙著「大黒天変相」545〜636頁、鈴木正崇著「神と仏の民俗」（吉川弘文館、二〇〇一年）193〜337頁、服部幸雄著「宿神論—日本芸能民信仰の研究」（岩波書店、二〇〇九年）、川村湊著「闇の摩多羅神—変貌する異神の謎を追う」（河出書房新社、二〇〇八年）など。

(7) 大阪市立美術館編「道教の美術」（読売新聞大阪本社、二〇〇九年）204頁、図255「摩多羅神」（江戸時代、栃木県、輪王寺蔵）参照。

(8) 大阪市立美術館編「役行者と修験道の世界—山岳信仰の秘宝」（大阪、毎日新聞社、一九九九年）87頁、図149「吒枳尼天曼荼羅図」（室町時代、大阪市立美術館蔵）。

(9) 紀「土佐」秀信「仏像図彙」（国書刊行会、一九七三年）106頁「三面大黒」（江戸時代）。

(10) 松本栄一「敦煌画の研究・図像篇」（東方文化学院東京研究所、一九三七年）732〜733頁および図187 (*Aurel Stein, Ancient Khotan: detailed report of archaeological explorations in Chinese Turkestan, carried out and described under the orders of H. M. Indian government by M. Aurel Stein. Oxford: the Clarendon press, 1907. Pl. LX にある*)。ホータン、タンタン・ウィリク出土の三面のシヴァ像（6世紀、British Library、

注(1) 彌永信美著「大黒天変相—仏教神話学Ⅰ」、『観音変容譚—仏教神話学Ⅱ』（法藏館、二〇〇二年）。

(2) 神野志隆光著「古事記と日本書紀—「天皇神話」の歴史」（講談社現代新書、一九九九年）203〜209頁参照。

(3) 以下の論点については、拙著「大黒天変相」第一部「方論的序説」を参照されたい。なお、レヴィーストロースの神話学は、レヴィーストロース著、早水洋太郎・渡辺公三・榎本讓・福田素子・小林真紀子・吉田禎吾・木村秀雄・中島ひかる・廣瀬浩司・瀧浪幸次郎・鈴木裕之・真島一郎共訳「神話論理」（全五巻、みすず書房、二〇〇六—二〇一〇年）

- (10) London, UK 蔵) 参照。なおこの画像は <http://www.1st-art-gallery.com/Anonymous-Artist/Shiva-From-Dandan-Uliq-Khotan,-C.500-527-Bc.html> で見ると、このように (二〇一一年二月二十九日アクセス)。
- (11) 松本栄一著『敦煌画の研究・図像篇』732～733頁参照。
- (12) 逸見梅栄著『仏像の形式』(東出版、一九七五年) 口絵1 (159頁、および450頁も参照)。「ニールフットの彫刻」(紀元前一五〇年頃、Kolkata, Indian Museum 蔵)。また Jitendra Nath Banerjee, *The Development of Hindu Iconography*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985, p.110-111, p. 374-376 ♪ 参照。
- (13) Gouriswar Bhattacharya, "Trio of Prosperity: A Gupta Terracotta Plaque from Bangladesh," *South Asian Studies*, 12 (1996), p. 39-47 および 図 3 (p. 43)「ガネーシヤ・ラタシユニール・タペーラ」(インド中央部、7世紀頃。Eskenazi Sale Catalogue, *Indian Classical Sculpture, from 4th century B.C. to 11th century A.D.* 7 April-7 May 1983. Cover and p. 65. item number 45 (p. 65) 参照。
- (14) ポストン美術館東洋部編『ポストン美術館東洋美術名品集』(日本放送出版協会、一九九一年) 206頁、図 198「二人の神妃を伴うガネーシヤ」(インド、東ラージャスタン Museum of Fine Arts, Boston 蔵。Accession Number: 1989.312)。この画像は <http://www.mfa.org/collections/object/ganesha-with-his-consorts-150133> で見ると、このように (二〇一一年二月二十九日アクセス)。
- (15) この問題については、拙稿「神話／儀礼／王権—中世日本から」、『岩波講座 哲学13 宗教／超越の哲学』(岩波書店、二〇〇八年) 104～112頁も参照されたい。
- (16) 阿部泰郎稿「文観著作聖教の再発見—三尊合行法のテクスト布置とその位相」、『中世宗教テクスト体系の復元的研究—真福寺聖教典籍の再構築』(名古屋、名古屋大学大学院文学研究科、二〇一〇年) 121上段～232頁。Lucia Dolce, "Duality and the Kami: The Ritual Iconography and Visual Constructions of Medieval Shintō," *Chiers d'Extreme-Asie*, 16 (2006-2007), p. 53-84。ルチア・ドルチェ稿「二元的原理の儀礼化—不動・愛染と力の秘像」ルチア・ドルチェ、松本郁代共編『儀礼の力—中世宗教の実践世界』(京都、法藏館、二〇一〇年) 159～206頁、ラポー・ガエタン[Gaetan Rappo]稿「当流最極秘決」解題・翻刻」、『中世宗教テクスト体系の復元的研究』145上段～160下段頁、同稿「『三尊合行秘決』解題・翻刻」同上書、174上段～193下段頁、阿部泰郎稿「宝珠の象る王権—文観弘真の三尊合行法聖教とその図像」内藤栄執筆、編集『舍利と宝珠』(『日本の美術』539号、ぎょうせい、二〇一一年四月号) 80～93頁所収、などを参照。—なお、小稿の文脈で三尊合行法の図像を援用することについては、Gaetan Rappo 氏から示唆をいただいた。記して感謝する次第である。
- (17) 奈良国立博物館編『仏舍利と宝珠—釈迦を慕う心 特別展』(奈良、奈良国立博物館、二〇〇一年) 104頁、図 79 b「宝篋印塔嵌装舍利厨子 背面」(南北朝、兵庫県、福田寺蔵)。