

真言密教から見た中世研究の意義と課題

乾 仁志

一 はじめに

平成二十七年九月に高野山大学において「日本印度学仏教学会第六六回学術大会」が開催された。その折、パネル発表を企画し、テーマを「中世の密教儀礼と舍利信仰」とした。このパネルでの発表者及び発表の趣旨は以下の通りである（¹）。

〔パネルリスト〕

- ① 乾 仁志（代表） 「真言密教から見た中世研究の意義と課題」
- ② 小峯和明 「法会から見た密教儀礼」
- ③ ルチア・ドルチェ 「密教儀礼の正統性と非正統性」
- ④ 佐藤隆彦 「如意宝珠と舍利信仰」
- ⑤ 苦米地誠一 「舍利と往生」

〔発表趣旨〕

近年、日本史の分野で中世に対する関心の高まりが窺える。一つには顕密体制論の提唱による見直しがなされていることが挙げられる。その上で仏教の日本的展開期としての関心が、とりわけ平安時代の撰関期・院政期、そして鎌倉・室町の時代に向けられるようになってきた。

平安初期に空海によってわが国に移植された密教は、中世において実に様々な展開を示す。中世における密教の特徴としては、

主に次のような点が挙げられる。一つは教理面での展開である。すなわちこの時代になって、漸く空海の著述に対する詳細な研究が行われるようになり、注釈書が著されるようになったことである。一方、密教の実践面については、密教儀礼が流派を中心に体系化されていったり、様々な法会が確立され行なわれるようになったことである。

とりわけ従来、ある意味で閉ざされた密教学の分野と思われてきた、後者の実践面の研究が、近年、日本史（国史）の分野をはじめ、国文学、社会学、宗教学、文化人類学などといった他分野からも注目され、すぐれた研究報告もなされるようになった。このような研究動向の中で続々と新しい資料の発掘が進められ、密教学の分野に身を置く者にとっても、これらの研究報告は極めて興味深く、密教の実践面の再評価の必要性を痛感するようになった。そこで今回のパネルにおいては、中世の密教儀礼について、密教学の分野を超えて学際的検討を加えることを企画した。

密教儀礼の意義を法会という儀礼の場から見直し、また中世における密教儀礼の正統性と非正統性について問い直し、日本の展開としての創造性をもった密教儀礼の側面について見直しを行いたい。その具体的な事例としては舍利信仰を取り上げる。真言密教は教主として大日如来をたてるが、一方ではその中に舍利信仰が認められ、法会としての舍利会も行なわれてきた。舍利と深く関わるものに如意宝珠がある。如意宝珠は真言密教の実践において非常に重視され、修法において秘伝とされてきたものである。さらに、舍利講式の中には往生について説くものもある。

今回は、これら舍利信仰や如意宝珠を中心にして、中世の密教を多角的にとらえ直し、今後の研究の方向性についても考えてみたい¹⁾。

筆者は、このパネル発表の中で上記の発表趣旨を説明し、加えて舍利信仰や如意宝珠に限定しない形で中世における密教の特色について取り上げた。そこで取り上げたのは、空海以後にとくに展開してくる両部統合思想の造形化であり、具体的な例として宝冠によって確認できる両部不二の大日如来像を紹介した。以下には、その後に確認できた点も含めて、両部不二の要素をもつ大日如来像について紹介し、造形化を通じて知られる中世密教の特色について確認したいと思う。

二 両部密教の成立について

インドにおいて胎藏曼荼羅の基本聖典である『大日経』は七世紀中頃に成立し、また金剛界曼荼羅の基本聖典である『初会金剛頂経』(すなわち『真実撰経』)は七世紀後半に成立したと考えられている。これらの二つの経典は八世紀前半に善無畏と金剛智によってそれぞれ漢訳されて中国に伝えられた。

金剛智によって伝えられた金剛頂経系の密教は、その後不空によって受け継がれて発展した。金剛智と不空の伝える『金剛頂経』には広本の伝承がある。広本について、金剛智は十万頌あつたと言ひ、不空は十万頌十八会あつたと伝える。この広本に対する略本あるいは十八会中の初会に相当する根本の経典が『真実撰経』であつた。何れにしても、この系統では『金剛頂経』のみを大法とし、『大日経』をその他の「余部真言」または「諸部真言」の中に入れていたようである^⑤。なお善無畏も『金剛頂経』に通じていたようであるが、その後の伝承についてはよく分かつていない^⑥。

ところが不空の弟子である惠果の時代に、金剛頂経系と大日経系の密教が相並べられ、両部を大法とする密教が成立するに至つた。承和五年から六年(八三八〜八三九)に入唐した円行将来の撰者不詳『大唐青龍寺三朝供奉大德行状』(以下『大德行状』)によると、惠果は大暦二年(七六七)の二十二歳のときに、善無畏の弟子であつた玄超より「大悲胎藏毘盧遮那大瑜伽大教」と「蘇悉地大瑜伽法」を、また不空より「金剛頂大瑜伽大教王経法」を授かつたという^⑦。同じ伝承は大和八年(八三四)の海雲記『両部大法相承師資付法記』(以下『両部付法記』)上下巻にも見える。すなわち金剛界法の伝法次第を伝える上巻には、惠果は不空に遇つて「金剛界」を授けられたと記す一方で、胎藏法の伝法次第を伝える下巻には、新羅出身の玄超が「大毘盧遮那大教王」及び「蘇悉地教」を惠果に授けたと記す^⑧。

しかし惠果が金胎両部を相並べるようになったのはいつ頃か。少なくとも惠果が伝法を行う不空没後であることは間違いない。『大德行状』によると、惠果の伝法が記録に出てくるのは、惠果三十五歳のときの建中元年(七八〇)である。このとき訶陵国僧の辨弘に「胎藏毘盧遮那大法」を授けている。翌建中二年には新羅国僧の惠日に「胎藏・金剛界・蘇悉地等、并諸尊瑜伽三十本」を授け、同じく新羅国僧の悟真に「胎藏毘盧遮那、及び諸尊持念教法等」を授けたことが記されている。またこの年、弟子の義明・義満・義澄

には同時に「毘盧遮那胎藏・蘇悉地等經三十本」を授けたという^⑤。なお海雲は『両部付法記』に辨弘と恵日を義明・義満とともに金剛界法と胎藏法の受法者としてあげ、悟真を胎藏法にのみあげる^⑦。これに対して俗弟子の呉愷の『大唐神都青龍寺東塔院灌頂國師惠果阿闍梨行狀』は、訶陵の辨弘と新羅の恵日に「胎藏の師位」のみが授けられ、義明には両部の大法が授けられたと記す^⑧。

この恵果の初期の伝法については、岩崎日出男氏による新知見がある。それは恵果が金剛界法を伝法するのは、恵果の兄弟子で不空の跡を継いで後に大興善寺の上座となった恵朗の没後と考えるべきであるというものである。というのも、不空没後における大法の伝法は恵朗に託されており、恵朗が健在であったときには、恵果は金剛界法の伝法を遠慮せざるを得ない状況にあったが、胎藏法は大法でなかったために、恵果が伝法しても許容される状況下にあったという。辨弘・恵日ともに外来僧で新来の弟子ということの他に、恵朗が健在であったことが、恵果をして最初に胎藏法を伝法せしむるに至った理由ではないかというのである^⑨。

しかし恵朗は比較的早く亡くなったようである。この恵朗の没した時期についてはあるが、岩崎氏によると、御史大夫嚴郢の撰述になる「三藏碑銘」（『表制集』巻六）の内容から見て、この碑銘が撰述され建立された建中二年頃までは、恵朗も存命していた可能性が高いという^⑩。そのようなことで不空から金剛界法を受け継いだ六人の高弟の一人であった恵果にも伝法できるような状況が生じた。このとき恵果は胎藏法の奥伝として金剛界法を位置づけたのではないかと推測されている^⑪。

ところで恵果は不空没後に胎藏法を伝法するにあたって、金剛界法の五部灌頂の次第を活用した可能性の高いことが指摘されている。というのは、善無畏の胎藏法の系統では、胎藏法授与のための胎藏灌頂の儀礼というものはなかったと推定されるためである。そのため恵果によって大法に位置づけられた胎藏法も、恵果が不空より金剛界法を受法したときに行われた金剛界灌頂の儀礼を活用した可能性が高いという。空海が『御請来目録』の中で、永貞元年（八〇五）の六月の胎藏法と七月の金剛界法を共に「五部灌頂」であったと記すのも、そのような事情に基づくという^⑫。

このように恵果の場合、金胎両部の合糅は胎藏法の伝授の際に行われた灌頂儀礼において生じていた可能性が高いのであるが、両部合糅の現象それ自体は金剛智や不空の関わる漢訳経軌にすでに見受けられたことでもある。しかし胎藏法をも大法として金胎両部を同等と見なすようになるのは恵果に始まるのであり、さらに両部を理と智に分けて両部を有機的に関係づけるのも、恵果の系統において行われた可能性がある。しかしこれらについては今後の更なる研究を待たなければならない^⑬。

ともかく空海は恵果から金胎両部の密教を授かり、曼荼羅とともに「七幅一丈六尺」の大きさからなる「大毘盧遮那大悲胎藏大曼荼羅一鋪」と「金剛界九会曼荼羅一鋪」を請来している。この二つの大幅はわが国では「現図曼荼羅」の名で知られる東寺伝来の空海正系の根本曼荼羅となった。現図の両部曼荼羅のうち、胎藏曼荼羅には金剛界系の尊格が流入し、また金剛界九会曼荼羅の成身会における諸尊の記述のほとんどが、不空訳とされる『撰無礙経』と『法華曼荼羅威儀形色法経』の二経および広本『秘藏記』の記述（後半部に見える金剛界曼荼羅の尊位）と一致するという¹⁴。

なお『秘藏記』（いわゆる略本『秘藏記』のこと）の記述は『撰無礙経』と多く一致する。したがって、『秘藏記』が九〇〇年頃には成立していたと推測されることから、『撰無礙経』はそれ以前に成立したものと見てよい。因みに不空訳とされる『撰無礙経』と『法華曼荼羅威儀形色法経』はいずれも『表制集』『貞元録』『御請来目録』に見えない。

さらに空海の著作には、胎藏と金剛界を対にして表現するところが多く、金胎を対照的に並べる傾向がある。空海は「両部大法」「両部曼荼羅」等のように「両部」と記す。このように両部と記すのは入唐八家の中の空海・円仁・円行・円珍に共通する傾向でもある。しかしその後、台密の五大院安然によって「両界」「二界」「胎藏界」といった語句も用いられるようになった。

ただし空海の著作には、胎藏は理で金剛界は智であり、両部は理智不二であるとする考え方はまだ見られない。両部に理智の概念を適用して両部不二の考え方を示すのは前述の『秘藏記』である。さらには『撰無礙経』にも見られるから、『秘藏記』以前に遡るようである。また両部合行軌として知られる『三種悉地軌』等の一連の破地獄軌があるが、これらも成立年代についてはまだよく分かっていない。台密の安然（八四二―九一五頃）の『胎藏界对受記』に「尊勝破地獄法中有此等三種悉地真言」とあり、また『八家秘録』にも「尊勝破地獄陀羅尼儀軌一卷（是三種悉地法）」とあるので、安然の頃には異本の一つが将来されていたのかも知れない¹⁵。

わが国では空海以後、とくに両部を統合する考え方が展開する。「両部不二」「両界不二」「金胎不二」等の語は覺鑊の著作になって確認できるものであるが、このような考え方は覺鑊に先だつて済暹に見られ、さらに済暹は台密の影響を受けているとの指摘がある¹⁶。さらに遡れば、『秘藏記』や『撰無礙経』においてすでに見られる。しかし両部不二の考え方が著しく発展するのは日本の中世においてであり、それが日本密教の特色となった。

要するに中世というのは、空海によって将来された金胎両部の密教がどのようにして日本社会・日本文化に定着していったかを

知る重要な時代であり、その中心的な概念の一つに両部不二思想があつたと考えられるのである。ここではこの両部不二思想の造形化の一例として、宝冠によって確認できる両部不二の大日如来像を紹介し、金胎両部密教の日本的展開の一端を画像を中心に確認しようと思う。

三 両部曼荼羅に確認される五仏の宝冠とその由来

密教尊像の中心となるのは大日如来像である。大日如来は金剛界と胎藏の両部曼荼羅それぞれの中尊であるが、その周辺に描かれた諸尊も大日如来が顕現したものと位置づけられている。大日如来は通常、菩薩形に描かれ、頭頂に宝冠を頂く。印相は胎藏大日が法界定印（いわゆる禪定印）、金剛界大日が智拳印（覚勝印ともいう）を結ぶ点異なる。

宝冠を頂く大日如来像は唐より将来された胎藏と金剛界の両部曼荼羅を通じて伝来したものである。因みに両部曼荼羅で髪髻に五仏冠が描かれているのは、御室版高雄曼荼羅によって確認すると、胎藏曼荼羅では中台八葉院の大日如来と普賢菩薩、遍智院の大安楽不空金剛三昧真実菩薩、虚空藏院の虚空藏菩薩であり、金剛界曼荼羅では一印会の大日如来、理趣会の金剛薩埵である。これらはいずれも正面に五仏が十字形に配置されて描かれている。これらに加えて金剛界曼荼羅の四印会の大日如来も宝冠仏であるが、ただし五仏冠ではなく四仏冠になっている。四印会は本来大日だけでなく、阿閼・宝生・阿弥陀・不空成就の四仏もそれぞれ、四印曼荼羅を構成するので、そのことを意図したものかも知れない。しかしそれら両部曼荼羅に描かれた宝冠の五仏ないし四仏は、いずれも両手を前で結んで、その上を袈裟で覆っているため、印相そのものは確認できない。つまり宝冠の五仏（ないし四仏）は五体（ないし四体）の存在だけが確認できるに過ぎないのである。

五仏の宝冠は『大日経』に見えないが、『初会金剛頂経』である『真実撰経』にはそれに相当するものが説かれている。まず宝冠については、経初の教主毘盧遮那如来の仏徳を説く箇所、「一切如来の宝冠をもつて三界の法王として灌頂された者^①とあり、宝冠が重要な要素になっている。そして五仏の宝冠のことは、五相成身観に続いて説かれる十六大菩薩の筆頭である金剛薩埵の出生段に窺える。すなわち毘盧遮那如来の「金剛薩埵よ」という呼びかけに応じて出現した普賢菩薩に対して、毘盧遮那如来は普賢

菩薩の三昧耶として一切如来の悉地金剛杵を授け、さらに「一切仏の身の宝冠と繪綵によつて灌頂する」¹⁸と、その場を見守つていた一切如来たちは普賢菩薩に対して「金剛手なり、金剛手なり」と金剛名をもつて称えたというのである。ここに見える「一切仏の身の宝冠」とは、アーナンダガルバによると、毘盧遮那・阿闍・宝生・無量光・不空成就という五仏の身が、一切有情の思いを満足させる原因となるので宝であり、そのような宝を有する冠という意味であると註釈している¹⁹。なお一切仏の身の宝冠と繪綵というのは、『真実撰経』においては仏部（息災法）の諸尊に対する灌頂に用いられるものとされている。

また漢訳経軌の中で、金剛頂経系の儀軌である『金剛頂蓮華部心念誦儀軌』には、五相成身觀によつて自身を本尊と觀じて後に、諸仏加持・四仏加持・五仏灌頂・四仏繫鬘の作法があるが、この中の五仏灌頂が五仏の宝冠に相当する。ここでは五仏の各三昧耶印を結び、遍照仏（大日）は頂に灌ぎ、不動仏は額に、宝生仏は頂の右に、無量寿仏は頂の後に、不空成就仏は頂の左に置くべしとある²⁰。

このように五仏の宝冠は『金剛頂経』において説かれたものである。ところがわが国に伝来する金胎の大日如来像には、この宝冠の五仏を印相や種子によつて明確に区別したものが少なからず存在することを知った。これに関して、『密教大辞典』によると、一説には金剛界大日の冠中の化仏は胎藏の五仏、胎藏大日の冠中の化仏は金剛界の五仏であるとする。また冠中五仏の配列に二種類あるという。一つは額上の前方の中央に大日、その四方に四尊を配置するものである。これはいわゆる五仏が十字形に配置されるものことである。もう一つは横に一列に羅列するものである。

また灌頂の際に正覚壇において受者に戴かせる宝冠にも二伝があるという。一伝は金剛界灌頂に胎藏の宝冠（胎藏の五仏がある）を用い、胎藏灌頂に金剛界の宝冠（金剛界の五仏がある）を用いて、金胎不二の理を示すという。もう一伝は金胎ともに金剛界五智如来の宝冠を用いる。五仏宝冠が金剛頂経系の経軌に説かれることから考えて、灌頂用の宝冠は後者の伝である金胎ともに金剛界五智如来の宝冠を用いるのが最初であったと推測される。したがって、金胎不二の理を示す前者の伝は、むしろわが国における後発の展開と考えるべきであろう。この前者の伝の展開が、大日如来像の宝冠にも影響を与えた可能性があるかも知れない²¹。

なお同辞典に紹介された諸伝の典拠となつている資料は、古いものでも鎌倉期あるいは室町期までである。今はこれらを詳細に調査する暇がないので、くわしい検討は別の機会に譲りたい。

四 宝冠によって確認できる両部不二の大日如来像

先述のように五仏の宝冠について、『密教大辞典』には、金剛界大日の冠中の化仏は胎蔵の五仏、胎蔵大日の冠中の化仏は金剛界の五仏であるとする説のあることが紹介されていた。同辞典に見える記述は、両部不二思想の造形化として捉えることができる。このような大日如来像の存在についてはすでに報告してきたが²²⁾、ここではその後に関心した点を付け加えて簡略に紹介したいと思う。筆者が先に報告した両部不二形式の大日像は次のものである。

1 金剛界大日如来坐像

高野山金剛峯寺 重文 絹本着色（鎌倉時代 一三世紀中頃）

宝冠の正面に胎蔵五仏を描く。額上の前方中央に大日、その上下左右の四方に四尊（四仏）を描く。各印相は、中・法界定印（大日）、東・与願印（宝幢）、南・施無畏印（開敷華王）、西・弥陀定印（阿弥陀）、北・触地印（天鼓雷音）である。なお東というのは上側であり、南は向かって右側のことである。このうち大日は菩薩形で宝冠を戴く。四仏は仏形であり、阿弥陀のみ通肩で、他は偏袒右肩である。墨書銘から寛元三年（一二四五）七月二十日に醍醐寺金剛王院大僧正の実賢（一一七六～一二四九）が開眼供養を行ったことが知られる。またその後に見える敬白文から、本図が胎蔵大日如来像と一対で制作され、胎蔵大日像が上醍醐の尊師影堂（開山堂）に置かれたのに対し、本図の金剛界大日如来像は高野山御影堂に安置されたものであったことが知られる。また敬白文の末尾に「金剛仏子孝阿弥陀仏」とあり、孝阿弥陀仏が本図を制作し奉納したことが知られる²³⁾。醍醐寺（胎蔵大日）と高野山（金剛界大日）を結ぶ意図をもって制作されたものであろう。ただし上醍醐の尊師影堂に奉納された胎蔵大日像は残念ながら現存しない。

2 金剛界大日如来坐像

京都東寺講堂 重文 木造（室町時代 一五世紀末）

宝冠の正面から左右横一列に五仏を配置する。正面中央に宝冠を戴く禅定印の仏、その左右に二体ずつ仏形の四仏が配されている。宝冠は八角形で、正面・前斜め面・側面の五面の中央に胎蔵五仏が円相中に表され、向かって右から開敷華王・天鼓雷音・大日・宝幢・無量寿となっている²⁴⁾。

現在の本尊は、もとの本尊が文明十八年（二四八六）の土二揆で焼失したため、明応二年（二四九三）から同六年（二四九七）にかけて再興されたものである。作者は運慶の後裔である康珍（あるいは中島）と伝えられる。さらに慶長の大地震で再び被害を被り、修復されているともいう²⁵⁾。

もとの本尊については、南北朝時代の『東宝記』に次のように記す。すなわち宝冠の正面に五仏を配し、その中尊は法界定印である。また光背には三十七尊が見え、最上には大日の形像の代わりに宝塔を置き、さらに蓮花座の八方に八師子があつたという²⁶⁾。このことから宝冠五仏は十字形に配置されていたと推測される。また『東宝記』には康和元年（二〇九九）から長治二年（一一〇五）にかけて仏像等を修理した旨の記述があり、その中に「講堂仏修理。中尊金色。丈六。大日像一軀。宝冠（新造）」²⁷⁾とあるので、宝冠はこの時点で新たに造り直されていたことが分かる。一方東寺五仏像の造像当初の姿を伝えるという『仁王経五方諸尊図像』（ボストン美術館蔵）では、金剛界大日の宝冠に五仏が十字形ではなく、中尊の左右に二尊ずつ上下に配置されており少し異なる²⁸⁾。

3 胎藏大日如来坐像

京都東寺西院（大日堂田本尊） 木造（室町時代 一五世紀末）

宝冠の正面から左右横一列に五仏を配置する。正面中央に宝冠を戴く智拳印の仏、また図版からは左右に一体の仏形しか見えな
いが、おそらくは四仏が左右に二体ずつ配されており、宝冠の五仏は金剛界五仏と推定される。

大日堂は西院御影堂の礼拝所として江戸初期に建立されたものであるが、同像は平安時代の撰関期に当たる十世紀後半の特色を示しているという。ただし、『東宝記』などの古記録にはないことから、何れかの時代に東寺に移されたものといわれる²⁹⁾。

4 金剛界大日如来坐像

高野山勧学院 重文 木造（平安末期 一二世紀）³⁰⁾

宝冠の正面から左右横一列に五仏の種子を配置する。向かって右奥からアー・ア・アーンク・アン・アクの五つの梵字が刻まれている。これらの五つの梵字はいわゆる阿字の五転で、胎藏五仏の種子である。したがって、宝冠の五つの梵字は、向かって右奥から開敷華王・宝幢・大日・阿弥陀・天鼓雷音の構成になる。なお、東寺講堂の本尊の場合、宝冠五仏は向かって右から開敷華王・天鼓雷音・大日・宝幢・無量寿となっているのでやや位置が異なる。

高野山勸学院は、弘安四年（一二八二）に北條時宗が安達泰盛を奉行に任じて、金剛三昧院内に勸学院・勸修院の二院を造営したことに始まる。その後、文保二年（一一三二）、後宇多法皇の院宣によって伽藍蓮池の東隣に移築された。本像はこの伽藍蓮池東隣の勸学院に安置されていたものであるが、図像的特色から、その製作は平安末期の十二世紀と見られている。したがって、勸学院が現在の位置に移建された時期と一致しないため、後世になって他所から勸学院の本尊として安置された可能性があるといわれる。

5 金剛界大日如来坐像 高野山釈迦文院 重文 本造（平安末期）^①

宝冠の五面に五仏を配置する。正面は宝冠を戴く法界定印（禪定印）の胎藏大日で、他の四面の四仏は何れも仏形である。印相は向かって右から、1施無畏印・2弥陀定印・3法界定印・4禪定印（上に薬壺らしきものあり）・5与願印という構成である。このうち、1の施無畏印は右手を左下方に垂れる胎藏の開敷華王仏の印に一致する。

これら宝冠五仏を胎藏五仏と見なした場合、印相の構成から1開敷華王・2阿弥陀・3胎藏大日・4天鼓雷音・5宝幢と推定できる。しかし、四番目（向かって前斜め左面）の仏が問題となる。四番目の仏は禪定印をしており、通常は天鼓雷音の触地印とは随分異なる。しかも、禪定印の上に薬壺らしきものが見える。これらの特色から見て、四番目の仏は薬師と考えるのが妥当である。このように本像の宝冠五仏は、通常の胎藏五仏には見られない薬師仏を含む特異な例である。

6 金剛界大日如来坐像 大阪河内長野天野山金剛寺金堂 重文 本造（平安 一二世紀）

宝冠の正面に宝冠を被る法界定印の胎藏大日、他の四面は仏形の四仏が見える。このことから本像の宝冠五仏は胎藏五仏と推定できる。この他、注目すべき点として、光背には金剛界三十七尊の彫像が配置され、本尊宝冠の上辺の光背最上部に宝塔が見える。このような様式は東寺講堂本尊と同じである。ただし本像では光背最上部の宝塔内部に禪定印仏の小像を安置する。

天野山金剛寺は永万元年（一一六五）に阿観（一一三六～一二〇七）によって復興された。金堂が建立されたのは治承二年（一一七八）である。現在の金堂は建築学上から鎌倉時代の再建との見解もあるが、本像は金堂当初の本尊として造立されたものと見なされて

いる。阿観は覺鑿の強い影響を受けており、金堂の本尊も高野山大伝法院の本尊にならつたものと見られている。なお高野山大伝法院内に建立された覺皇院本尊の丈六大日如来像は、覺鑿以後の造立であるが、史料には「以大師東寺講堂仏。康助模之」と注記されていることから、覺鑿が建立した大伝法院本堂における本尊も東寺講堂像から学んだものと推測されている³²。

以上の他にも、両部不二様式の宝冠五仏の可能性の伺える作品がある。しかし、宝冠そのものに従来関心が低かつたこともあつて、図録等の写真では印相がはっきり確認できないのが残念である。

五 高野山釈迦文院蔵の金剛界大日如来坐像の宝冠五仏に関連して

先に釈迦文院蔵の金剛界大日如来坐像の宝冠五仏を取り上げたが、天鼓雷音仏（触地印）に代わつて禅定印の上に薬壺を載せた薬師仏が描かれているところが特異であつた。

このようなスタイルの薬師仏は胎蔵大日と団体と見なされたところから生じたものである。胎蔵大日の法界定印はいわゆる禅定印と同じであるから、胎蔵大日の法界定印の上に薬壺を置いたスタイルとなる³³。

一方、胎蔵四仏の中に天鼓雷音仏に代わつて薬師を置くのは、『大日経』には、天鼓雷音仏に代わつて阿闍仏を配置する説もあることが考慮される。すなわち『大日経』具縁品に観想の曼荼羅として説かれる白檀曼荼羅には、中央に大日、東方に宝幢、南方に開敷、北方に不動仏（阿闍仏のこと）、西方に無量寿とあるように、北方には天鼓雷音仏に代わつて阿闍仏が配置されるのである³⁴。したがつて、釈迦文院蔵の大日如来坐像の宝冠も、阿闍仏との団体説に基づいて、薬師仏をここに配列したものと推測される。

ところで薬師阿闍団体説に関して注目されるものに、『覚禅鈔』巻第四にも見える「仁海僧正奏状に云わく、大塔の五仏、中尊は大日、四仏は薬師・宝生・無量・釈迦なり」³⁵という文がある。これは『金剛峯寺雜文』所収の寛弘三年（一〇〇六）の年記をもつ「大塔再建知識願文」³⁶のことである。

高野山伽藍の根本大塔に祀られる五仏像は、図像学的には現在も胎蔵五仏の像容のままである。ところが中世においては、両部

不二の考え方に基づいて、大塔の五仏は胎藏大日と金剛界四仏を組み合わせたものと信仰されてきた。このような信仰は十三世紀初め頃までに成立していたといわれるが、仁海の奏状文に記された四仏名も金剛界系と見なされる。すなわち阿闍とあるべき箇所には薬師とあるものの、不空成就が釈迦と団体とされるので、薬師以外の三仏は基本的に金剛界に一致するからである。よって仁海奏状文が書かれた時代には、大塔の五仏の構成を両部不二によって捉える考え方がすでにあつたと考えるべきであろう。因みに現在のこれら根本大塔の五仏の宝冠は、中央が胎藏大日を表す種字アーンクで、その左右はウン・タラク・キリク・アクという金剛界四仏の種字が配置されている。したがって、宝冠の五仏は五尊ともにすべて両部不二構成を持つていえるといえる。ただしこれが創建当初に遡るとは考えがたい³⁷⁾。

では「大塔再建知識願文」にはなぜ阿闍ではなく薬師と書かれているのか。これは薬師阿闍の団体説が仁海の時代にすでに展開していたためと考えられる。そもそも奈良時代の聖武天皇のときに全国に展開した国分寺の大半は薬師仏を本尊にしていた。一方、高野山伽藍の金堂は本来は講堂であつたと伝えられる。ところが高野山復興期の撰闋期を経て院政期になると薬師堂あるいは金堂と呼ばれ、本尊も阿闍に代わつて薬師と呼ぶ資料も見られるようになる³⁸⁾。

こうした薬師阿闍の団体説の主要な要因として、同じ東方仏であるということが考えられる。そのため平安前期には儀軌が伝来していなかった薬師仏の修法に阿闍仏の儀軌が用いられたようである³⁹⁾。たとえば安然の『八家秘録』には「薬師法一卷（澄和上集仁珍和上／多依阿闍儀軌伝之）」⁴⁰⁾とある。文字通りに理解すると、薬師法一卷は最澄が集め、また円仁と円珍は薬師法を阿闍仏の儀軌によつて伝えたとなる。しかしこの文については、恵什の『圖像抄』二によれば、最澄が薬師法を阿闍法によつて伝えたと解されている。そして薬師法において、阿闍のウン字を種子とし、五古を三昧耶形とし、象を座とするのも、薬師と阿闍を一仏と観ずるためであるという。しかし恵什自身は、大仏頂陀羅尼には二仏名があげられ、また二仏では仏徳も異なるから、薬師と阿闍は別尊であり、薬師に阿闍の種子・三昧耶形等を用いるべきでなく、薬師法を阿闍法によつて伝えるのは、ただ修行のための次第法則と心得るべきであると指摘する⁴¹⁾。

なお中院流『三十三尊聞書』にも、薬師仏の道場観に関する箇所のように説かれている。

この尊を明かす儀軌これ無し。故に形像に種種の異説有り。然りと雖も法界定印に薬壺を置く形像を用う。檜尾の本仏の像なり。法界定印の故に、この寺を法界寺と号す。又常途に二種の像有り。一には右の手を上げて施無畏と為す。左の手を垂れて施願と為す。東寺の金堂、南都の薬師堂これなり。二には右の水火を屈し空と相捻す。或いは左は薬壺を持す。右の五指を申べて大と中とを相捻す。無名指を掌に入る。又唐本の薬師に鉢と錫杖を持する尊これ有り。⁽⁴²⁾

このように薬師仏の儀軌がなかったため、形像も異説が生じたが、中院流では法界定印に薬壺を置く形像を用いるという。またこの文の後に「薬師軌これ無し。阿闍儀軌を以つてこれを用う」とあり、薬師仏の儀軌がないので、阿闍仏の儀軌を用いるという。『秘鈔口決』等によると、薬師仏の儀軌が伝来するのは、東大寺齋然の弟子である祚壹によつて『薬師琉璃光如来消灭除難念誦儀軌』（一行阿闍梨撰）⁽⁴³⁾が将来されてからであり、この儀軌が伝来して以後は、種子にバイ、三形に壺を用いるようになったという⁽⁴⁴⁾。薬師法については今後さらに検討したいが、薬師阿闍同体説の背景には、こうした事相上の問題もあつたことを考慮しておく必要がある。

次にもう一点指摘しておきたいのは、平安初期に両部の大法が伝来する以前、すなわち上代から信仰されてきた四方四仏のことである。上代の四方四仏というのは、釈迦・阿弥陀・弥勒・薬師のことで、最も古い事例は法隆寺金堂壁画にあり、通説では大壁の四面のうち、一号壁を釈迦浄土図、六号壁を阿弥陀浄土図、九号壁を弥勒浄土図、十号壁を薬師浄土図とする⁽⁴⁵⁾。この四方四仏の典型的な事例と見なされているのが、奈良・興福寺の五重塔にある。興福寺の五重塔は、天平二年（七三〇）に藤原不比等の娘光明皇后によつて建立された。その後、五度の消失と再建を繰り返して、応永三三年頃の再建になる現在の五重塔の初層には、創建当初の伝統を受け継いで、中央の心柱を背に釈迦三尊（南）、阿弥陀三尊（西）、弥勒三尊（北）、薬師三尊（東）の塑像が安置されている⁽⁴⁶⁾。

ところが平安初期に入唐八家によつて金胎両部の密教が将来されると、金剛界あるいは胎藏の大日と上代の四方四仏を組み合わせさせたものも見られるようになる。このことについて、富島義幸氏の論考があるので、今はそれによつて見ておきたい⁽⁴⁷⁾。まず富島氏は上代の四方四仏を「顕教の四方浄土変の四仏」と呼んでいる。そして金剛界あるいは胎藏の大日との組み合わせによる顕密融

合現象は、十世紀末の円融寺五重塔に確認できるといふ。ここでは、大日如来四体と阿弥陀・釈迦・薬師・弥勒の四方浄土変の四仏をあわせて安置していた。

また天承二年(一一三二)の法成寺東西五重塔には、それぞれ胎藏界あるいは金剛界の大日如来とともに四方浄土変の四仏を安置し、二基の塔によって顕密融合の両界曼荼羅を構成していたといふ。東塔に胎藏界の大日如来像四体、西塔に金剛界の大日如来像四体を、それぞれ中尊として安置し、その四隅に脇土としてそれぞれ薬師(巽)・釈迦(艮)・阿弥陀(乾)・弥勒(坤)の四仏を安置していた。この法成寺の東西五重塔の四仏について、『平知信記』では、それぞれ薬師(東)・釈迦(北)・阿弥陀(西)・弥勒(南)の四仏を、右回りに四十五度移動して四隅に配置されているとのことである。しかし何れにしても、釈迦と弥勒の南北の位置を逆転させている。これは曼荼羅の五仏との関係による変更で、例えば金剛界の北方仏である不空成就が釈迦と同体であることから変更されたと考えられる。そして東西五重塔の四仏は金剛界四仏および胎藏四仏とそれぞれ同号とする説があげられているといふ。つまり以下のような関係を持つことになった。

(四方浄土変四仏)	(金剛界四仏)	(胎藏四仏)
(東) 薬師		阿 闍 ・ 宝 幢
(南) 弥勒		宝 生 ・ 開敷華王
(西) 阿弥陀		阿 弥陀 ・ 阿 弥陀
(北) 釈 迦		不 空 成 就 ・ 天 鼓 雷 音

詳しくは氏の論考に譲るが、今日密教の五智如来として知られる事例の中には、金剛界大日あるいは胎藏大日と四方浄土変四仏との組み合わせの多いことが印相等によって確認できるといふ。また初期真言密教において、五智如来像は必ずしも現凶曼荼羅が主要な抛り所ではなかったという指摘も注目される。

筆者も現存の五智如来像については、このような事例の多いことを確認していたが、丹念に関係資料を調査された氏の論考から

大いに学ぶところがあった⁽⁴⁸⁾。一方、田中公明氏も、仏塔四仏というインド以来の伝統の流れに沿って、わが国の塔本四仏に対して注目されている⁽⁴⁹⁾。四方浄土変四仏の構成は、他にも奈良般若寺の十三重石塔（一二五三年）にも見られ、具体的な事例については今後さらなる調査と説明が必要であろう⁽⁵⁰⁾。

何れにしても、薬師阿闍自体説の背景として、顕密融合現象として取り上げられる密教の四仏と上代からの展開と見られる四方浄土変の四仏あるいは塔本四仏との関係のあったことが窺える。

六 おわりに

以上、両部密教の成立について取り上げ、空海以後にたくに展開してくる両部統合思想の造形化として宝冠によって確認できる両部不二の大日如来像を中心に、中世密教の特色の一端を紹介した。その中で、上代国分寺本尊の大半を占める薬師仏と同じ東方仏である密教の阿闍仏との団体説が、一方で中世という時代を彩る重要な要素として展開していることを指摘した。ただ今後の課題としては、上記に取り上げた大日如来像や五智如来像さらには塔本四仏の事例を広く蒐集して確認する必要性も感じた次第である。

注

① この発表趣旨は佐藤隆彦氏が最初に文案を作成し、それに筆者が修正を加えて完成したものである。『印度学仏教学研究』六四―二（二〇一六年）の第六六回学術大会パネル発表報告には簡単な各自の発表要旨のみを掲載したに過ぎない（同七六七―七六六頁を参照）。

② 「余部真言」（大正五二・八四〇中）、「諸部真言」（大正五二・八四六中）。

③ 善無畏が『金剛頂経』に通じていたことは、『大日経』第七卷に「金剛頂経説 観世蓮花眼」（大正一八・五三下）等とあり、また『大日経疏』の異本になる『大日経義釈』に『金剛頂経』からの引用と見られる箇所が二六カ所に上ることから知られる（清田寂雲「大日経義釈に引用する金剛頂経」「印仏研」二三―一、一九七四年）。さらに善無畏は『真実撰経』金剛界品の六種曼荼羅に相当する図像集『五部心観』を伝えた。これはその後、恵果の孫弟子になる法全が所持していたが、台密の円珍がそれを転写してわが国に請来している。さらには虚空蔵聞持法の典拠になる『虚空蔵菩薩能満諸願最勝心陀羅尼求聞持法』一巻の冒頭には「出金剛頂経成就一切義品」との記入がある（大正二〇・六〇―一）。なお海雲撰『両部付法記』の上下巻には金善互授説を説き、善無畏は金剛智より「金剛界五部法」ないし「金剛界大教主」を授かったと伝える（大正五一・七八四上・七八六中）。

- (4) 大正五〇・二九五上。なお『大日経』『蘇悉地経』『金剛頂経』を「大瑜伽(法)」と見なし、『大日経』と『金剛頂経』を「大教」と記す。
- (5) 大正五一・七八四上および七八六下―七八七上。『兩部付法記』上下巻は本来別本で、「略敘金剛界大教王経師資相承付法次第記」と「略敘伝大毘盧遮那成仏神変加持経大教相承付法次第記」の二つの付法次第記を上下巻にして合本化したものである。二本ともに台密の円仁が請来しているが、『入唐新求聖教目録』には「付法次第記」ではなく「伝法次第記」とする(大正五五・二〇八一上)。
- (6) 大正五〇・二九五中。
- (7) 『兩部付法記』上下巻(大正五一・七八四中・七八七上)。
- (8) 『大唐神都青龍寺東塔院灌頂國師惠果阿闍梨行状』は『広付法伝』巻二に掲載される(定弘全一・二二一)。
- (9) 惠果の伝法については、岩崎日出男「不空入寂から惠果の伝法にいたるまでの密教の現状について」『高木神元博士古稀記念論集 仏教文化の諸相』山喜房佛書林、二〇〇〇年を参照。
- (10) 岩崎日出男「慧朗七祖の問題と不空教団の動静について―不空入寂後の弟子達の行動を中心として―」『密教学研究』二九、一九九七年を参照。
- (11) 注(9) 岩崎前掲論文を参照。惠果は胎藏法の奥伝として金剛界法を位置づけた可能性があるというのは、胎藏・金剛界・阿闍梨位の順序で灌頂を受けた空海や円珍の事例があるためでもある。
- (12) 岩崎日出男「順曉から最澄への密教授法について」『天台・真言・諸宗論攷口大久保良峻教授還暦記念論集』山喜房佛書林、二〇一五年を参照。なお「五部灌頂」という語は、呂向の『金剛智三蔵行記』や飛錫撰「大唐故大徳開府儀同三司試鴻臚卿肅国公大興善寺大広智三蔵和上之碑」にも見えるので、金剛界の灌頂を五部灌頂と呼ぶのは不空はもちろん金剛智にまで遡ることが分かる。
- 因みに最澄の場合、三部三昧耶の印信には、道場を「毘盧遮那如来三十七尊曼荼羅所」(『顕戒論縁起』巻上)と記し、『越州録』には「五部灌頂曼荼羅壇場」また「五部灌頂壇」と記す。また『越州録』には金剛頂経系の経軌が目立ち、また京都青蓮院旧蔵の『金剛界曼荼羅諸尊図様』(現在メトロポリタン美術館所蔵)は最澄請来の「三十七尊様」を伝えるものであるから、最澄が順曉から受法した密教は実質的には金剛界の方だったようである。しかし順曉が善無畏・義林の系統を受け継いでいることもあり、最澄自身は遮那・胎藏の方に関心が高かった。このことについては、三崎良周『台密の研究』創文社、一九八八年、一八三―二〇三頁を参照。
- (13) 岩崎日出男氏によると、唐代密教の動静を窺う上で見逃せないのが北宗禅の僧たちとの関係であるという。善無畏の入室の弟子の宝思と明思の二禅師、最澄の系譜における義林・順曉、また惠果が受法した玄超などいづれも北宗禅に関係する僧であった可能性があるという。また金剛智・不空の関係においても、金剛智には大智禅師義福が仕え、不空にも禅師と称する弟子が存在し、また惠果を不空の弟子に勧めたのも大照禅師である。このようなことから、当時の北宗禅の僧たちは善無畏・金剛智・不空・惠果に関わりがあり、このような関わりが胎金合糅の印信である三部三昧耶を生み出した可能性があるという。注⑫ 岩崎前掲論文参照。
- (14) 石田尚豊『曼荼羅の研究 研究篇』東京美術、一九七五年、二四四頁以下参照。なお広本『秘蔵記』というのはいわゆる略本『秘蔵記』の後ろに「兩部曼荼羅の尊位」等の書かれた文蔵の本を付加したものをいう。したがって、後半部は『秘蔵記』とは別本であるが、わが国での伝承の過程で合本化されて流伝した。つまり後半部は広本の奥書にあるように、大唐青龍寺東塔院承襲伝五部金剛界持念沙門であった文蔵が、開成四年(八三九)正月二十日に「日本伝灯大徳阿闍梨等」に寄贈したものである。この大徳阿闍梨はこの時に帰朝した靈巖寺の

- 円行であるといわれる。またこの後半部には京都東寺の宝菩提院三密蔵に「金剛界梵号並名号種子等一軸」と記される別行本があることが指摘されている。賢宝の奥書があり、永徳三年の写本である(梅尾祥雲『秘密仏教史』高野山大学出版社、一九三三年、一三〇―一三一頁)。略本と広本の関係については甲田宥咩「秘蔵記解説」『定本弘法大師全集』五、一九九三年を参照。
- (15) 安然の『胎蔵界対受記』巻五には「安然近得尊勝破地獄法中有此等三種悉地真言。稍同順曉阿闍梨伝」(大正七五・九八中)とあり、また『八家秘録』「蘇悉地部第四」の「儀軌法三」の箇所に「尊勝破地獄陀羅尼儀軌一卷(是三種悉地法)三種悉地付法一卷(順曉。出澄和上顯戒論縁起三卷中)」(大正五五・一一一七上)とある。
- (16) 鍵和田聖子「東密における両部不二思想に関する一考察」『印仏研』六一―二、二〇一三年を参照。
- (17) 「得一切如来宝冠三界法王灌頂」(大正一八・二〇七上)。
- (18) 「以一切佛身寶冠繪綵灌頂已」(大正一八・二〇八下)。
- (19) 『真実光作』東北二五一〇番、Li帙五〇枚裏。
- (20) 「既以加持身 次応授灌頂 五如来印契 各如三昧耶 遍照灌頂 不動仏於額 宝生尊頂右 無量寿頂後 不空成就仏 応在頂之左」等とあり、その後に真言を説くも、印契の説明はない(大正一八・三〇二下)。
- (21) 『密教大辞典』「五智宝冠」の項目(六二二下―六二二上頁)を参照。
- (22) 拙稿「金剛峯寺蔵の重文大日如来「像」のこと」『高野山時報』三三三九号、二〇一四年、および「金剛峯寺蔵の重文大日如来像のこと(続)」『高野山時報』第三三四〇号、二〇一四年を参照。
- (23) 図録『高野山の如来像』(第17回高野山大宝蔵展)高野山霊宝館、一九九六年、九四頁に墨書銘が掲載されている。翻刻は同館ホームページの「高野山と文化財、高野山文化財年表」を参照。なお孝阿弥陀仏に関係あるものに、京都神光院旧蔵の「黒漆宝篋印塔嵌装舍利厨子」(奈良博)がある。正面と背面に観音開きの扉を設け、厨子内には奥壁がある。正面の奥壁に金銅製の宝篋印塔形の舍利容器を嵌装する。また背面は慳貪式の板壁にし、表裏に絹本彩絵の如来坐像と中台八葉院の種子曼荼羅を貼っている。如来坐像は定印の釈迦金輪像であることから、この厨子は小野三流の舍利法を修めるために製作されたものと推定されている。また慳貪式の板壁の奥にある空間に紙本墨書の法華経八冊が納置されていた。その巻八の奥書から、嘉禄二年(一二二六)十月三日に孝阿弥陀仏が両親の得脱、殊に母親の菩提を弔うために書写したものと知られている。図録『仏舍利と宝珠・釈迦を慕う心』奈良国立博物館、二〇〇一年、一三六―一三七・二二七頁を参照。
- (24) 東寺創建一千二百年記念出版編纂委員会編『東寺の歴史と美術 新東宝記』東京美術、一九九六年、一一六頁に見える伊東司朗氏の指摘による。
- (25) 図録『東寺の如来・祖師像』東寺宝物館、一九九七年(改訂版)、一四―一六頁。また山本勉『大日如来像』(日本の美術)至文堂、一九九七年、二四―二八頁を参照。
- (26) 東宝記刊行会編『国宝 東宝記 原本影印(巻一―巻四)』東京美術、一九八二年、五一―五二頁。また『東寺の歴史と美術 新東宝記』一一六頁、および松浦正昭「東寺講堂の真言彫像」『仏教芸術』一五〇、一九八三年を参照。
- (27) 『国宝 東宝記 原本影印(巻一―巻四)』六五頁。

(28) 注²⁶の松浦前掲論文では、白描本に描かれた大日如来の宝冠五仏が十字形の配列をした図によって示されている。しかし写真本で見ると四仏は左右の上下に二尊ずつ描かれている(島田修二郎編『在外秘宝 仏教絵画大和絵水墨画』学習研究社、一九六九年の別冊掲載の「仁王経五方曼荼羅図巻」を参照)。なお「仁王経五方曼荼羅図巻」(『在外秘宝』での呼称)の解説を担当された柳沢孝氏は、この図巻に描かれた五仏像について、『五部心観』や『金剛界曼荼羅諸尊図様』、また「金剛界八十一尊曼荼羅」と同じく鳥獣座の表現が見出されるので、これらの系統で今は伝わらない伝本に基づいたものではないかと推測されている(別冊五二頁)。

(29) 『東寺の歴史と美術 新東宝記』二五八頁。図録『東寺の如来・祖師像』二五頁。

(30) 図録『高野山の国宝 壇上伽藍と奥之院』高野山霊宝館、二〇〇一年、一七二頁。

(31) 図録『高野山の如来像』高野山霊宝館、一九九六年、一六七頁。筆者は注²⁷の「金剛峯寺蔵の重文大日如来像のこと(続)」の中で、釈迦文院蔵の金剛界大日如来像の宝冠五仏については、薬師と阿闍の団体説によって、むしろ釈迦(不空成就)・阿弥陀・胎藏大日・薬師(阿闍)・宝生の構成になるとし、宝冠自体も両部不二の要素をもつと考えた。しかし今回は胎藏の五仏との解釈に変更する。

(32) 山本勉『大日如来像』四六頁。金剛寺金堂は本尊の金剛界大日如来像を中心に、向かって右に不動明王像、左に降三世明王像を配置した三尊構成である。このうち不動明王像(像の高さ二五八センチ)の胎内墨書から、同像が天福二年(一二三四)に鎌倉時代の仏師快慶の一番弟子であった行快によって制作されたものであることが確認されている。天野山金剛寺金堂本尊の大日如来像についての仏教美術史上における位置づけについては、武笠朗「大阪・金剛寺金堂大日如来像考」『実践女子大学美術史学』二〇、二〇〇六年に詳しい。

(33) 『覚禅鈔』巻第四の「薬師」の項に、香隆寺僧正(寛空、八八四―九七二)の説として左手の上に右手を重ねて大指を合わせた印の上に妙薬の入った鉢を、また大御室(性信、一〇〇五―一〇八五)と小野僧正(仁海、九五―一〇四六)の説として法界定印の上に薬壺を観想する印を紹介している(大正図像四・四三四頁)。

(34) 大正一八・五上。『大日経』の五仏の成立については、田中公明『両界曼荼羅の誕生』春秋社、二〇〇四年、三五―三八を参照。

(35) 大正図像部四・四三八上。なお『高野山秘記』にも大日と薬師・宝生・無量寿・釈迦とある(阿部泰郎・山崎誠編『中世高野山縁起集』(真福寺善本叢刊9)臨川書店、一九九九年、二六六頁下)。

(36) 『弘法大師伝全集』一、二三頁上。また『平安遺文』古文書編、第二巻、四四六号に「紀伊国金剛峯寺解案」と出る。なお本文には仁海がこれを書いたのは寛弘四年(一〇〇七)とある。

(37) 高野山根本大塔の変遷については、下松徹「高野山大塔の五仏像について―特にその変遷を中心として―」『密教学研究』一三三、一九九一年を参照。

(38) 「金剛峯寺建立修行縁起」には講堂と出る(『弘法大師伝全集』第一、五四頁下)。

詳しくは下松徹「高野山旧金堂七像の構成について―特に中尊の変遷を問題として―」『密教学会報』二九、一九九〇年を参照。

(39) このことについては、最初甲田宥畔師より示唆を得た。また津田徹英『平安密教6刻論』(中央公論美術出版、二〇一六年)にも「諸寺の金堂本尊には薬師如来像を安置する事例が専らであることに及んでいたことも考慮すべきである。講堂(のちの金堂)日本尊を薬師如来像とすることも、事相の側面から阿闍・薬師団体説が補強されることで後代に至ってそのように信じられてきたのではなかったか」(三五頁)と

指摘されている。

(40) 大正五五・二一七下。

(41) 大正図像三六中下。また『白宝口抄』十二には、『十巻抄』や『成蓮抄』『心密抄』等は、薬師仏を金剛界東方仏の阿闍仏について修行するときには、阿闍の種子・三形・座を使用し、胎藏東方仏の宝幢仏によって習うときには、ア字を種子とし、光焰あるいは仏頂を三形とするという（大正図像六・三九四下）。

(42) 中西啓實編著『中院流三十三尊聞書 全』高野山釈迦文院、二〇一一年、一九頁。

(43) 大正九二二番。

(44) 『秘鈔口決』第一（阿闍法）の「阿闍薬師同異の事」（『真言宗全書』二八・一〇一―一一頁）を参照。

(45) 法隆寺金堂壁画については、川原由雄「金堂壁画―壁画による仏殿荘嚴の東遷」『法隆寺金堂壁画』監修法隆寺・朝日新聞社、一九九四年、八五頁以下を参照。

(46) 平成二十八年八月に五重塔と三重塔の内部が公開されたときのチラシ「奈良興福寺 国宝特別公開2016 五重塔三重塔」記載の写真と案内文による。

(47) 富島義幸「顕密融合の両界曼荼羅五仏像について」『MUSEUM』六一五、二〇〇八年、七一―二三頁を参照。

(48) 五智如来像は本来金剛界五仏が基本で、胎藏五仏も少数ながら見られるが、現存の五智如来像はそのような組み合わせではない。その他にも、上述の仁海奏状に見られたような薬師・宝生・阿弥陀・釈迦という四仏の組み合わせになるものも存在するが、これらにも薬師・弥勒・阿弥陀・釈迦という四方浄土四仏に同定されるものが多い。印相も一律ではないので、今後さらなる調査が必要であろう。

(49) 田中公明『仏教図像学―インドに仏教美術の起源を探る―』春秋社、二〇一五年、一三八―一五四頁。

(50) 注④「富島前掲論文に紹介されているように、石塔における四仏については、すでに川勝政太郎『新板石造美術』誠文堂新光社、一九八一年などの研究がある。

