

異神の系譜

—越境する神々と日本仏教の位相—

原 克昭*

(日本 立教大学)

1. はじめに—本稿の視座と問題意識の所在

本大会のテーマである「仏教と伝統思想」を考える一視角として、日本中世（院政期～鎌倉・室町期：11～17世紀前半）における「神と仏（神道と仏教）」の問題を採りあげる。ただ、「神道」「神話」といった概念を掲げると、少なからず近代的な手垢のついた印象がつきまとうかもしれない。だが、本稿で研究対象とする中世期にあって、「神道」「神話」は必ずしも「仏教」と対置して屹立・拮抗するような伝統的な宗教システムではなかった。中世における「神道」は「仏教」との関係性の中で思想的磁場を生みだし、「仏教」の言説を介して「神道」「神話」は再構築されてきたのである。

まずは前提として、研究現況をふまえつつ「中世日本紀」という視座および「神仏習合」をめぐる問題の所在を提示しておく。

(1) 「中世日本紀」研究の視座

「日本神話」と聞くと、ひとまず『古事記』『日本書紀』神代卷（いわゆる「記紀神話」）に代表されるような、八百万の神々が登場する「古代神話」が想起されることであろう。しかし、このような「神話」認識は、かつて記紀に描かれた神話世界を近代的合理主義のもとに「古代神話」として一本化して再創造し定着化させた近代の思想的産物である。さらにいえ

*立教大学文学部助教。

ば、古代から中世・近世そして近現代にいたるまで、連綿と「記紀神話」が正統視され続けてきたわけでもない。むしろ、それぞれ時代ごとの思潮を巧みに投影させながら「神話」は存在してきたのである。

とりわけて中世は「神話」の変容と再解釈が盛んな時代であった。記紀の叙述から逸脱し多岐にわたる解釈が施される過程で、モチーフに改編が加えられ神々の意匠さえも変貌を遂げてゆく。それは一連の中世神道文献をはじめ、記紀に対する註釈文献、寺社縁起・本地物語・歌学書・説話・唱導など様々な文芸場面に散見する。この「中世」という時代に集中的に現れた「神話」を基調とする言説群としての「日本紀」を、いわば総体化する研究概念として提唱されたのが、「中世日本紀」という視座と方法である¹。そして、「記紀神話」に収斂しない多様な解釈と神々の変貌を促した思想的背景には、相応に「日本仏教」の影響が介在している。この「中世日本紀」研究の視座から神々の位相を捉え返すことで、日本中世における「神と仏（神道と仏教）」の位相を探究することが本稿の立脚する基本的な視座である。

（2）「神仏習合」をめぐる研究現況

日本における信仰形態の特質として「神仏習合」という思想概念が挙げられる。確かに、特定の思想信仰圏を仏教・儒教・道教・キリスト教・神道・国学など既存の宗教観念に基づいて色分けを施し思想史像を描きだすと理解しやすい。本地（仏）—垂迹（神）という一対一対応の本地垂迹説理解もその一環としてある。しかし、ここにも近現代的な実証主義の陥穽が伏在している。日本思想史研究を牽引する佐藤弘夫氏は、次のように警鐘を鳴らす²。

神と仏をめぐるこうした議論は、いったんすべて白紙に戻すべきである。なぜなら、現代日本人の常識となっている神仏の区分も、時代を遡ればまったく通用しなくなってしまうからである。……仏教伝来以前の神と古代の

神と中世の神が、それぞれまったく別のものであることを再認識する必要がある。それをすべて「神」や「神道」という言葉で表現するから、誤解が生じることになる。……そうした限界を自覚した上で、一歩先に進むことである。それは狭義の「神」と「仏」を思想史上・文化史上に客観的に位置づけていくための座標軸の探求である。さまざまなカミの混在する宗教世界をトータルに把握する視座と、それを日本を超えたより広いコンテクストのなかで読み解いていこうとする新しい方法の模索である。

最新の研究では、さらに「神仏習合」「本地垂迹」の思考方法が大陸からもたらされた思想とする学説が提起され、広く東アジア全体から改めて「神仏習合」のあり方を再考する次元にまで展開しつつある³。もはや単純な一対一対応で捉える既存の「神仏習合」「本地垂迹」の視点では神仏関係は捉えきれない。とくに中世という時代層にあっては、「記紀神話」に登場せず、また本地垂迹の関係で定位される在地神とも異なる神々―「異神」⁴たちが表出するからである。とはいえ、そのような「異神」もまた「神話」とも「仏教」とも無縁ではありえない存在であった。

本稿は、「神仏習合」「本地垂迹」を再考する一座標として、「中世日本紀」研究の視座から「異神」の系譜をめぐる具体相と思想環境を捉え返す試みである。

2. 「中世日本紀」の言説から ―「異神」認識の端緒として

『日本書紀』（720年）神代上・第八段・一書第四には、荒ぶる神「素戔鳴尊（スサノヲ）」の放逐場面において次の神話叙述がある⁵。

一書曰、素戔鳴尊所行無状。故諸神、科以千座置戸、而遂逐之。是時、素戔鳴尊、帥其子五十猛神、降到於新羅国、居曾戸茂梨之处。乃興言曰、此

地吾不欲居、遂以埴土作舟、乘之東渡、到出雲国簸川上所在、鳥上之峯。

この一節をめぐるのは、近代日本の帝国主義思想のもとに「曾戸茂梨（ソシモリ）之処」の同地比定がなされ日鮮同祖論の思想的論拠として利用されるなど、断章取義的に歪曲した歴史解釈が施された経緯がある。しかるに、もとより中世における「神話」認識の眼目はそこにはなかった。ときは室町中期、吉田兼俱（1435-1511）の『日本書紀』講釈に臨席した五山禅僧・月舟寿桂（1470-1533）の聞書本『日本書紀神代卷抄』（15世紀末）では、当該叙述に対して以下の解釈を施す⁶。

一書曰。素戔鳴尊所行無状——到新羅国——……〔伝教〕大師帰叡山時ニ大ナル杉ニ有三光。認其光行、則今ノ日吉ノ宮地辺也。其ヨリ渡唐スルゾ。帰朝無為ニトハ唐土青龍寺ノ鎮守ニ禱也。其鎮守乃金毘羅神ノ父素戔鳴也。又号摩多羅神也。金毘羅神ハ此ハ何神ト問ヘバ、三輪金光神ト答也。サテハ前ノ三光ハ此神ニテアルゾト悟ゾ。帰朝セバ為仏法可敬之ト思テ、其影響ノ地ニ立ツルハ、今ノ大宮権現也。大宮ハ即三輪明神也。三国伝来仏法擁護之神也。……弘法大師渡唐時、大唐ニテ青龍寺鎮守ニ伝法ヲ禱也。其鎮守ハ素戔鳴尊也。仏法東漸、則吾国立廟可為鎮守ト云ゾ。帰朝ノ後ニ上ノ醍醐ト下ノ醍醐トニ清瀧トテ立廟ゾ。清瀧ハ青龍二字ニ加水也。慈覚大師渡唐、為求法禱于青龍鎮守。帰朝之後、所建西坂ノ赤山権現也。赤山即素戔鳴也。智証大師入唐シテ帰朝之日、至新羅国。有神于舟中。問之、青龍寺鎮守也。乃素戔鳴尊也。三井之社、号新羅大明神也。……

「摩多羅神・金毘羅神・清瀧権現・赤山明神・新羅明神」などの大陸と日本を越境・往還する「異神」たちと神仏の関係性が、四大師（最澄・空海・円仁・円珍）による入唐請来の行跡と連鎖して解釈される。素戔鳴尊をめぐる「神話」に、「異神」の本説と「神仏習合」の論拠を見定めているのである。

吉田神道の創唱者として「神道」（唯一神道）の独自性を主張した兼俱

だが、その内実は多分に諸教（仏教・儒教・道教・陰陽道）の教説を採り入れ集大成されたものであった。ここで開陳された所説もまた兼俱の独自の所説などではなく、当時すでに流布浸透していた「異神」を再編成した「神話」理解と読みとれる。

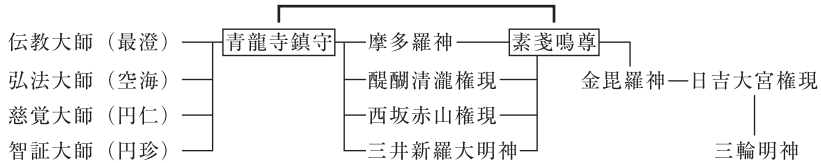
以下では、中世特有の「神話」解釈を可能にした思想的背景を探ることで、「神仏習合」における「異神」の存在意義について言説・事相両面から検証する。

3. 「異神」をめぐる言説と展開

「異神」の系譜は、概ね「護法神・渡来神・伽藍神・習合神・民間神」などに整理されている⁷。とはいえ、これらは明確に分類できるわけではなく、時代ごとの展開も遂げている。仏教が日本に浸透する過程で在地神を摂り込んだ古代の護法善神思想と同様に、越境してきた「渡来神」も「護法神」「伽藍神」としての性格を兼ね備える。例えば赤山明神・新羅明神は、それぞれ円仁・円珍の請来した「渡来神」であり、天台宗の「護法神」として山門赤山禅院・三井園城寺に祀られた「伽藍神」となる。両者は山門・寺門両派の拮抗を背景とする見方もあるが、その創祀は定かでない。それゆえに、多様な縁起伝承が簇出する一方で、図像面では定形化した像容を保ちつつ「山王曼荼羅」「三十番神」（【参考図版】①②③④）など、それぞれの「神仏習合」体系下に編入されている⁸。

ただし、ここで着目したいのは創祠の歴史的事実や縁起伝承の諸相でなく、そのような「異神」が既存の信仰形態を揺るがし、神仏関係や本地垂迹説に刺戟を与えた存在であった側面である。本稿において「異神」を「神仏習合」再考の座標軸に見据えた主眼もそこにある。

改めて前掲の兼俱説の要点を摘記すると次のようになる。



「青龍寺鎮守」＝「素戔鳴尊」という大陸と日本に跨る本迹関係を梃子に、もとより来歴を異にした「異神」が拡散しつつ習合する。逆にいえば、この着想は「渡来神・護法神・伽藍神」という「異神」の同質性を媒介として、諸先徳による請来伝承と「神話」叙述が切り結ばれ、単純な一対一対応に収束しない連環する「神仏習合」体系が再構築されているのである。この習合体の中で、「異神」と同体視された「素戔鳴尊」もまた「三国伝来仏法」「仏法東漸」を「擁護」する「神話」の中の「異神」として再認識されるわけである。

加えて、「異神」の習合解釈によって時処位を越えて四大師（最澄・空海・円仁・円珍）が並立されることで、先徳に仮託した神道文献（いわゆる偽書）の思想環境が整えられる。「唯一神道」の獨創性を提唱する兼俱が仮想敵とした対象が「兩部習合神道（大師流神道）」である。中世には、主要な神道文献の多くが仏教の諸師に仮託され言説形成されていた。その極めつけとして、兼俱は当の四大師に仮託した「兩部習合神道」を措定し恰好の批判標的としたのである。この指向は、子息である清原宣賢（1475-1550）へ継承され、やがて兩部神道の代表的典籍『麗気記』を四大師が共編で注釈した「四大師相秘訣」なる仮託書まで構想されるにいたる⁹。

問。如然習合者、何人所意哉。

答。伝教・弘法・慈覚・智証等、此四大師之所意也。所以者何、極彼真言之奥蔵、悟吾神道之密意、得大日本国之名、覺大毘盧遮那之实地、拋神代之書籍、設秘密之釈義、各号一師之神書。自爾以来、顯密之諸宗、入神道述末書者其数五百余卷。故是云大師流之神道。亦一義也。

問。其文証、如何。

答。諸師之書籍、依事多略之。麗氣記頌曰、諸仏正覚金剛杵、往古菩薩智法身、樹下成道常説法、大日本国成鎮壇。(吉田兼俱『唯一神道名法要集』)

又四大師相秘訣云、吾国者、大日如来本国也。故名大日本国。則日天子開闢也。然日天子、即三部大日也。以仏為垂迹、以神為本地。海底龍女ハ本地、南方成仏ハ垂迹也云々。四大師ハ伝教・弘法・智証・慈覚也。相秘訣ハ麗氣記ヲ釈スルモノ也。 (清原宣賢『日本書紀神代卷抄』)

特異な個性を有する「異神」は、それぞれ独自の信仰圏を獲得する一方で、既存の本地垂迹説の再構築を促し、「神話」の再解釈を可能にさせ、ひいては「神道」自立の萌芽をもたらした。このような「神仏習合」の言説的展開を考察する上で看過できない「異神」の存在意義を、まずは確認しておく。

4. 「異神」をめぐる擬経・儀軌の創出

次に「異神」の特質を事相面からみた場合、「異神」の正統性を担保する所依經典、いわゆる擬経（偽経）の存在が注目される。「異神」の分類からいえば、「異神」をめぐる擬経の創出は素姓未詳な「習合神」に特異な現象である。一般に「習合神」に分類される「異神」に、蔵王権現（修験道系）・三宝荒神（密教系）・牛頭天王（陰陽道系）が挙げられるが、仏教由来の諸天衆（大黒天・歓喜天・毘沙門天・第六天・摩利支天）、および素戔鳴尊を介して牛頭天王と習合した泰山府君（道教系）や媽祖（琉球系）などの民間神もこれに比類する。前節で見届けた「渡来神」が「神仏習合」の体系下で本地垂迹説の再構築を促した点に鑑みれば、「習合」することこそ「異神」が日本に定着するための必須条件であったともいえる。

その中でも、とりわけて擬經・儀軌類をめぐる事相的展開を遂げた「異神」として特筆すべきは、弁才天と習合した宇賀神（宇賀弁才天）である。白蛇形に老翁頭を戴いた蛇身人頭で如意宝珠を象る宇賀神は、稲荷神・茶枳尼天などの神仏とも習合したが、とくに弁才天と習合した「異形」の「異神」として広く信仰を集めた。かつては「記紀神話」に現れる「宇迦之御魂」「倉稻魂」「保食神」の派生と看做されていたが現在は否定され、中世に新たに誕生した「異神」とする見解が強い¹⁰。

宇賀神関係の擬經として、『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王陀羅尼經』『仏説即身貧軫福德円満宇賀神将菩薩白蛇示現三日成就經』『仏説宇賀神王福德円満陀羅尼經』『仏説大宇賀功德弁才天經』『大弁才天女秘密陀羅尼經』の存在が知られている。うち「弁才天三部經」と称される前者三部には、山本ひろ子氏の詳細な研究がある¹¹。その特異な尊容については、『金光明最勝王經』卷七・大弁才天女品「常以八臂自莊嚴、各持弓箭刀稍斧、長杵鉄輪并絹索」（大正蔵 16.437 下）を本説として、次のように形象化される。

其形如天女。頂上有宝冠。冠中有白蛇。其蛇面如老人眉白。

有八臂。左第一鉞、第二輪宝、第三宝弓、第四宝珠、右第一劍、第二棒、第三鑰、第四宝箭。頂有如意宝珠円光。（『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王陀羅尼經』）

また、天台宗・光宗（1276-1350）の編輯した『溪嵐拾葉集』卷第三十六・弁才天法秘決に「サレハ其垂迹云時、以白蛇為体。……頂上有老翁形。是仏果昇出故、中道仏果法門也。……頂上白蛇能除貪欲神文」（大正蔵 76.620 中～下）とみえ、「異形」どうしの本地垂迹説を展開させた点などが指摘されている。

さらに加えるならば、真言律宗の称名寺に所蔵する新出資料『弁才天』『宇賀神念誦次第』¹²など枳形本次第書に、前掲の擬經と酷似する宇賀弁

才天の尊容叙述が「道場観」として採録されている点も興味ぶかい。擬經の成立時期は判然としないが、少なくとも行法次第書に採択されていることより、宗派を問わず夙く宇賀弁才天の「異形」を可視化する儀軌言説として実態的に機能していた形跡が窺い知れる。

ところで、「異形」の「異神」たる宇賀弁才天から直ちに天川弁才天が想起されよう。大峯山麓に位置する天川社は、聖護院・三宝院の大峯入峯の祈禱所として信仰を集めた弁才天の聖地である。『溪嵐拾葉集』卷三十七・弁才天縁起末に収録する「紀州天川縁起事」（大正蔵 76.625 上～中）では、湖水に住む悪龍を降伏した兄弟を善龍の化した弁才天女の王子と位置づけ、次の縁起譚を載せる。

又云、大汝者弁財天第一王子也。小汝者第二王子也。仍此二神者兄弟也云云。又云、大汝者日吉大宮権現也。即釈迦垂迹也。小汝者春日大明神是也。即薬師如来ノ垂迹。第三王者熊野権現是也。即阿弥陀如来ノ垂迹也云云。又紀州吉野天川画像者地藏弁天也。日本第一ノ弁財天。第二巖島者妙音弁財天也。第三竹生島観音弁財天也云云。又云、今天川ト巖島ト竹生島ト三所穴互通徹。三弁宝珠一体互融セリ。甚深甚深。

天川が竹生島・巖島弁才天と並び称されていた状況もさることながら、なお注目すべきは天川弁才天を基軸として新たな本地垂迹説が構想されている点である。

大汝（兄） = 第一王子 = 日吉大宮権現 = 釈迦	} 巖島（第二） = 妙音天	} 三弁宝珠	
小汝（弟） = 第二王子 = 春日大明神 = 薬師			} 天川（第一） = 地藏
第三王子 = 熊野権現 = 阿弥陀			} 竹生島（第三） = 観音

三尊仏の主尊を本地とする大社を天川の下に統括することで主尊どうしの新たな本地三尊仏が形成される一方で、三大弁才天の連携を介して三弁宝珠へ収斂させる重層的な本地垂迹関係が読みとれる。各地の霊地霊場が地

下ルートを通じて絡網する趣向は、例えば『富士山縁起』の「九穴」、『走湯山縁起』『熱田宮秘釈見聞』の「八穴」などで確認できる通り、「神仏習合」の深秘説を醸成する中世特有の常套言説である。この着想の基底に、「金剛会九会」「胎藏中台八葉院九尊」といった曼荼羅の思考が働いていることは確かであろう。げんに上掲『溪嵐拾葉集』当該条末尾には、三大霊場を「三弁宝珠」に擬えた絵図も添附されている（【参考資料】⑤）。

ただ、ここで俄かに第三王子として熊野権現が加わる場面は当座の縁起譚からは逸脱するが、その点は同時代の真言宗醍醐寺座主として名を馳せた文観弘真（1278-1357）『金峯山秘密伝』¹³が参考になる。同書巻上「天河弁才天習事」では、天河を吉野・熊野両山の間と位置づけ「不二神体」なる秘説を明かす。大峰—金峯山—熊野という地勢に即した三位一体の山岳信仰圏を形成する上に、さらに江ノ島を加えた四大弁才天の湖水信仰圏が重畳される。また、「三」「四」といった体系が「三弁」「三宝」「三部（金胎蘇）」「四諦八正道」など法数の連想契機とつらなる。もとより経説を有さない神々に対して「神仏習合」関係に解釈を施す際に、本地垂説を媒体とした神祇信仰圏と仏教の教説は必要不可欠な宗教的方策であった。

如上より、天川における弁才天の信仰状況は充分に窺えるが、『溪嵐拾葉集』所収縁起から宇賀神と習合した宇賀弁才天としての天川すなわち「異神」の信仰までは認められない。だが、すでに擬經・次第書あるいは先掲『溪嵐拾葉集』卷第三十六・弁才天法秘決では明らかに宇賀弁才天信仰が確認できた。このように「神仏習合」は必ずしも通時的で単線的に展開するわけではなく、むしろ各地の聖地霊場ごとに異時的あるいは同時発生的に派生展開するものと諒解しておきたい。とりわけ越境してくる「異神」の場合は、なおさらである。では、天川弁才天における宇賀神との習合はどのように展開したのか。

ここに、もう一本の擬經『仏説大弁才天女経』がある。そこには、さらなる「異形」の様相を呈した宇賀弁才天の姿が叙述されている¹⁴。

于時會中在一大弁才天女。其形像上有三角飯山。下有牛玉。其下有三面蛇形。各頂頭玉。口吐宝珠。在十臂二足。左第一手持如意宝珠、第二俵、第三乳粥、第四宝珠、第五宝經。右第一手持如意宝珠、第二釜、第三甘露、第四宝珠、第五鑑。以種種瓔珞天衣莊嚴其身如菩薩。左右足下在二女人。開左右手柱双足趺。左火天下有錦八丈。右風天下有金色俵。入米副大刀。下有蛇頭人形。頂玉。左手持玉、右手持穗【居草座。左脇有蛇形人形立像。左手持玉、右手持棒、居玉上、是踏穗。次火竈。次有天女。左右手持飯。有口五十俵。次有俵右脇蛇頭人形立像。左手持玉、右手持棒居】俵上。次有飯櫃。次有天女、左右手持飯有宝瓶吐玉。次有白杵庄玉。

「三面蛇形」を有する相好と併せて「十臂」に相当する持物および随身の描写にいたるまで詳述される。やはり、しかるべき図像の存在を意識した儀軌と推察される。はたして、この叙述と符合する弁才天像が、ほかならぬ『天川弁才天曼荼羅』（【参考図版】⑥）である。『天川弁才天曼荼羅』の成立に関する記事は『大乘院寺社雑事記』に見出せる¹⁵。

一天川弁才天図絵事。仰付松南院大輔公。代二貫文云々。十五童子等有之。
(長享元年 12 月 23 日条)

一天川弁才天図絵之今日出来。小南院大輔公筆也。二貫文下行。
(長享 2 年 2 月 2 日条)

長享元～2年(1487-88年)にかけて、興福寺大乘院門跡・尋尊(1430-1508)が松南院大輔公に命じて作成させた経緯が知れる。『仏説大弁才天女経』と『天川弁才天曼荼羅』との先後関係までは歴然としないが、儀軌と図像の関係性は確かに認めうる。あるいは、宇賀神信仰の浸透につれて、より一層「異形」化された図像とともに天川においても後発的に宇賀弁才天信仰が派生し、その「異形」ぶりを正統化すべき擬経が改めて創出された可能性も十分に考えられる¹⁶。

ところで、天川弁才天の儀軌と想定される『仏説大弁才天女経』は、じ

つは吉田兼俱の孫として吉田神道の家督を継いだ吉田兼満（1485-1528）の書写にかかるものであった。その他、吉田家には多くの弁才天擬經典類が遺されており、吉田神道の事相面でも宇賀神祭が執行されていた。このような事跡と考え併せると、おのずと「異神」の存在が「神話」理解や解釈に影響を与えた蓋然性が浮上する。擬経・儀軌の創出を促した「異形」の容貌を持つ「異神」が「神話」の神々とどう関わりえたのか。改めて「中世日本紀」の言説に立ち返って本稿のむすびとしたい。

5. むすびに—「中世日本紀」にみる「神仏習合」

「異神」の存在が「神話」の神々に対する認識を刺戟した可能性として想定されるのは、視覚化の萌芽現象である。そもそも在地神や垂迹神と異なり、「神話」の中の天神・地神は信仰の現場を共有しない。したがって、その尊貌が具現化されることも稀有であった。仮に顕現する場面にあっても、僧形・俗形（男形・女形・童子形）などの垂迹形として現される。あるいは、近現代では専ら凜とした女神像として認識される天照大神（アマテラス）でさえ中世には男神／女神の両説が併存したように、「神話」の神々に対する形象も複層的で、決して特定の姿で定着していたわけではなかった¹⁷。

ところが、「神仏習合」をめぐる信仰形態の拡張と神道説の類聚・再編の進展に相俟って、「神話」の神々をめぐる具体的形象が摸索されはじめるようになる。しかも、それは従前の垂迹形とは明らかに様相を異にする。鎌倉後期（14世紀前半）の成立とされる『日諱貴本紀』には以下の所説を載せる¹⁸。

国常立尊 不知体相。（中略）自在而実三尺六寸玉。

国狭槌尊 （略）

豊斟淳尊 一眼三手。冠生着。（後略）

素戔烏尊 顔色大黒而墨子卅余。身量九尺六寸。(中略)是魔王降變也。

天照太神 (中略) 具二根、共為男女。是今之兩甥始也。(後略)

正哉吾勝 高声美音。身量八尺四寸。白色円満。玉顔如月昇。飛輕体。

天津彦々火 (中略) 赤肉色。身量七尺七寸。髮長九尺余。常不語。

彦火々出見 (中略) 赤肉色。身量六尺八寸。

鵜草尊 顔色青色而面前脈多。輕身而飛行自在也。三目六指也。身量三尺八寸。

巨身化傾向は垂迹神の顕現場面に見受けられるものだが、加えて「一眼三手」「三目六指」のごとき「異形」の相好が際だつ。このような「異形」を纏う神々の形象は、中世の文芸作品にも散見され、ある程度の認知されていた形跡が窺える。

むかし、ぬんやういまだわからざるときは、こんとんにして鶏子のごとくなりしに、すめるものはのほつててんとなり、にごれるものはくだつて地となりけり。その中に神むまれ給ふ。かたち蘆牙のごとしともいへり。うをの水にうかみあがれるにもにたり。人とならせ給ふては、みぐし八つ、てあしも八つ、おはしけるが、大じゃのごとくなるをもありけるとかや。これすなわち天神のさいしよ、くにとこたちのみことと申たてまつる。(『住吉縁起』卷上¹⁹⁾)

問。天神七代ト申侍ハ。答曰、(中略)第一国常立尊。沫蕩尊トモ申侍シ。從神三面六臂六足、青黒之色ニシテ竜神ノ如シ。第二国狭槌尊。神皇産靈尊共申。八頭ニシテ十六手足アリ。第三豊斟淳尊。從神同八頭十六之手足也。(後略)(『塵荊鈔』卷六²⁰⁾)

「みぐし八つ、てあしも八つ」あるいは「三面六臂六足」「八頭十六手足」といった「神話」の神々の形象化に際して、先行イメージとして「異形」を纏った「異神」の像容が示唆を与えたであろうことは想像に難くない。

このような神々の「異形」化をもたらした契機として、ひとつには儀軌の非在が想定される。そもそも「記紀神話」じたい神々の形象化を企図して叙述されたわけではなく、その行状は描かれても儀軌のごとき諸神の具体相までは言及されない。しかし、「神仏習合」の展開過程にあって、信仰対象として視覚化された神仏が希求されるようになる。在地神・垂迹神とは異なり既存の垂迹形に投影しえない「神話」の神々を形象化するための方策として、「異形」の指向が働いたものと考えられる。そして、神々が「異形」を装い可視化されることで、さらなる「神話」の再解釈を刺戟する。「異神」と「神話」の視覚的習合は「神仏習合」再構築の営為でもあり、古代の神々もまた「異神」の系譜に連なる存在へと変貌を遂げる。こうした動向は近世（17～19世紀半ば）には儀礼として整備された「神道灌頂」の本尊図（【参考図版】⑦）として再生産されることとなり、近代に「神仏分離」政策（1868年～）が断行されるまで揺曳してゆく。「異神」は既成の本地垂迹関係を連環させ信仰圏の再構築を促し、「異形」を正統化する擬経・儀軌の創出をもたらした越境する新たな神として存在した。「異神」の派生と信仰圏の獲得は、まぎれもなく「神仏習合」を捉え直す上で重要な意義を担っている。

【注】

- 1 「中世日本紀」という研究概念は、伊藤正義「中世日本紀の輪郭—太平記における卜部兼員説をめぐって」（『文学』40-10、1972年）で提唱され、中世思想史と文学研究が相乗的に連動した形で進展をみせた。「中世日本紀」研究史と研究現況については、拙著『中世日本紀論考—註釈の思想史』（法藏館、2012年）参照。
- 2 佐藤弘夫「「神」と「仏」の重層性？」（荻部直・片岡龍編『日本思想史ハンドブック』所収、新書館、2008年。中国語版『日本思想史入門』、北京外語教学与研究出版社2013年）に拠る。日本宗教文化史学会シンポジウム「日本宗教の多面的・多角的解明に向けて—課題と展望」（『日本宗教文化史研究』11-1、2007年）における同氏の提言「仏教史の立場から」、同「中世

- における神観念の変容」（伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』所収、竹林舎、2011年）も概ね同趣旨である。
- 3 吉田一彦「日本における神仏習合思想の受容と展開—神仏習合外来説（序説）」（『仏教史学研究』47-2、2005年）、同「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程」（速水侑編『日本社会における仏と神』所収、吉川弘文館、2006年）、北条勝貴「東晋期中国江南における〈神仏習合〉言説の成立—一日中事例比較の前提として」（根本誠二・宮城洋一郎編『奈良仏教の地方的展開』所収、岩田書院、2002年）など。
 - 4 「異神」に関しては、山本ひろ子『異神—中世日本の秘教的世界』（平凡社、1998年）が先鋭的かつ重厚な研究。当該書では「異神」を「神話の神でも、仏菩薩でもない、新しい第三の尊格」と定義する。
 - 5 日本古典文学大系『日本書紀上』（岩波書店）に拠る。
 - 6 吉田叢書第五編『兼俱本・宣賢本 日本書紀神代卷抄』（続群書類従完成会）に拠る。当該所説は、次代の清原宣賢『日本書紀抄』へ継承される。
 - 7 「異神」の諸相は、伊藤聡・遠藤潤・松尾恒一・森瑞枝編『日本史小百科 神道』（東京堂出版、2002年）、伊藤聡『神道とは何か—神と仏の日本史』（中公新書、2012年）において簡便に整理されている。
 - 8 注4山本著書ほか、「異神」に関する研究は、とくに赤山・新羅両明神に関する研究が目立つ。辻善之助「新羅明神考」（『日本仏教史之研究』1所収、1983年、初出は1915年）、荻野三七彦「赤山の神と新羅明神」（『慈覚大師研究』、早稲田大学出版部、1964年）を先駆研究として、松村政雄「新羅明神画像」（『Museum』128、1961年）、渡辺信和「〔新羅明神発心者悦事〕考」（『馬淵和夫博士退官記念 説話文学論集』、大修館書店、1981年）、佐々木進「赤山明神の像容について」（『文化史学』38、1982年）、斎藤眞眞「赤山明神に関する一考察」（『天台学報』26、1988年）、宮井義雄「素戔鳴尊と新羅明神」（『日本書紀研究』18、塙書房、1992年）、伊東史朗「同聚院不動明王像と園城寺新羅明神像—一定朝様成立に至る図像と技法」（『國華』1203、1996年）、山本彩「『日吉山王利生記』の赤山明神」（『叙説』23、1996年）、阪口光太郎「新羅明神譚の片隅から—『覚基僧都記』余韻」（『文学論藻』72、1998年）、辻本恭子「『源平盛衰記』の赤山明神」（『日本文芸研究』49-4、1998年）、田畑千秋・平本留理「『古今著聞集』巻2第40話から第49話訳注—「智証大師の帰朝を新羅明神擁護し、園城寺再興の事」から「一乗院大僧都定昭法験の事」（『大分大学教育福祉科学部研究紀要』22-1、

- 2000年)、黒田智「新羅明神記」(『東京大学史料編纂所研究紀要』11、2001年)、宮家準「新羅明神信仰と役行者像」(『神道宗教』188、2002年)、松田宣史『比叡山仏教説話研究—序説』(三弥井書店、2003年)、新藤透「『新羅之記録』と新羅明神史料」(『図書館情報メディア研究』3-1、2005年)、黒田智『中世肖像の文化史』(ペリかん社、2007年)、畑中智子「円仁伝における赤山明神関連記事の変遷」(『遣隋使・遣唐使と住吉津』所収、住吉大社、2008年)、源健一郎「源平盛衰記と寺門派修験—熊野関係記事依拠資料の検討を通じて」『軍記物語の窓』4、和泉書院、2012年)、辻本恭子「『源平盛衰記』の住吉明神—赤山明神造形に与えた影響について」(同前)など、歴史・美術・文学研究で進展をみるが、思想宗教研究は停滞ぎみである。
- 9 ともに吉田叢書第五編『兼俱本・宣賢本 日本書紀神代卷抄』(続群書類従完成会)に拠る。
 - 10 とはいえ、「神話」由来説は妄説でもなかったようである。比叡山の学匠・良遍『日本書紀開書』(1419年)には「倉稲魂命文。宇賀神是也。此神、人ニ福德ヲ与ヘ給事、疵蒙譬ヘノ意、当段可思合。」「保食神文。五穀等ノ能生也。意ヲ入テ別ニ可取義云云。又上ニ倉稲魂ト云ト同也。則宇賀神也。」(神道大系『天台神道(上)』に拠る)とある。むしろ、当時流布していた宇賀神信仰から「神話」に還元された「中世日本紀」的所説と理解できるかもしれない。
 - 11 注4山本著書。
 - 12 向坂卓也「称名寺聖教に見る宇賀神関係資料について—翻刻と紹介」(『金沢文庫研究』318、2007年)。
 - 13 『日本大藏經 修験道章疏一』に拠る。阿部泰郎「文観著作聖教の再発見—三尊奉行法のテキスト布置とその位相」(『名古屋大学比較人文学研究年報』7、2008年)参照。
 - 14 伊藤聡「吉田文庫所蔵の弁才天関係偽経について—その翻刻と紹介」(『むろまち』2、1993年)。
 - 15 増補続史料大成『大乘院寺社雑事記』に拠る。
 - 16 注14伊藤論文では、『天川弁才天曼荼羅』に基づき本経が述作された可能性を示唆する。『天川弁才天曼荼羅』に関しては、注4山本著書、中島彩花「中世弁才天曼荼羅にみる神仏の化現」(『女子美術大学研究紀要』39、2009年)、同「天川弁才天曼荼羅における蛇頭人身弁才天像について」(『女子美術大学研究紀要』42、2012年)など参照。

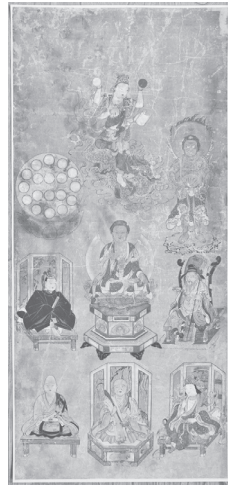
- 17 夙く天台座主・慈円（1155-1225）『毘逝別上』所収「夢想記」に「日本記文、以女為本。而自公家毎年被重神服。是男神服也云々。彼日本記本文、親經卿于時中納言勘送之。在別。但彼文又現給男身云々」（『統天台宗全書・密教3』、234下）とあるほか、『三十番神図』（【参考図版】④）でも衣冠束帯形で描かれるなど、中世において天照大神は男神としても広く認知されていた。天照大神像の諸相に関しては、佐藤弘夫『アマテラスの変貌—中世神仏交渉史の視座』（法藏館、2000年）、伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法藏館、2011年）など参照。
- 18 真福寺善本叢刊6『両部神道集』に拠る。
- 19 『室町時代物語大成』8に拠る。寺社縁起物の御伽草子、別名『住吉の本地』。
- 20 古典文庫『塵荊鈔下』に拠る。1482年ごろの成立とされる説話百科全書。

【参考図版】

〔図版①〕 京都・園城寺蔵『新羅明神画像』



〔図版②〕 京都・園城寺蔵『三井曼荼羅図』

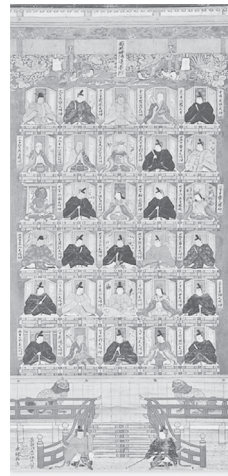


①②=大津市歴史博物館図録『三井寺 仏像の美』より転載

〔図版③〕 京都・赤山禅院蔵『赤山明神画像』



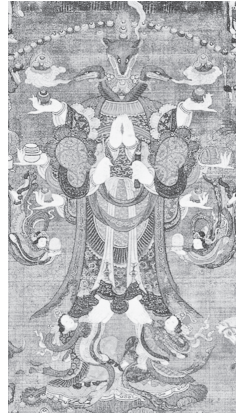
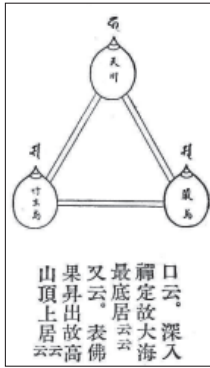
〔図版④〕 富山・高岡大法寺蔵『三十番神図』



③=三井記念美術館図録『道教の美術』／

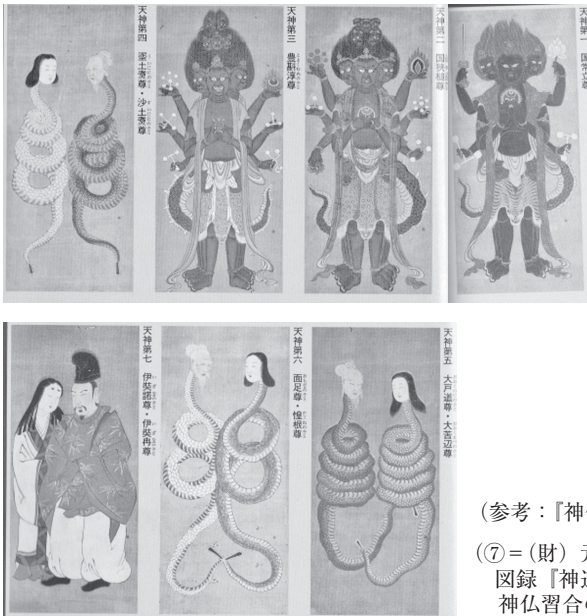
④=東京国立博物館図録『長谷川等伯』より転載

[図版⑤] 『溪嵐拾葉集』(大正蔵 76.625 中) 奈良・長谷寺能満院蔵 『天川弁才天曼荼羅』



(⑥ = 大阪市美術館図録『祈りの道～吉野・熊野・高野の名宝～』より転載)

[図版⑦] 奈良・宝山寺蔵 『天神七代図』(「神道灌頂本尊図」)



(参考：『神仏習合の本』学研)
(⑦ = (財) 元興寺文化財研究所
図録『神道灌頂—忘れられた
神仏習合の世界』より転載)

The Genealogy of “Pagan Gods” which Cross the Border and the Phase of Japanese Buddhism

HARA Katsuaki

A problem of the Shinto and the Buddhism in the Japan Middle Ages (11th-17th century) is adopted up by this paper. “Medieval chronicles of Japan” (中世日本紀), I have for my object to catch the phase of "Pagan Gods" back from an viewpoint of a study and investigate relationship of the Shinto and the Buddhism in the Japan Middle Ages. By looking for the thinking background where the peculiar Middle Ages "Japanese myth" enabled interpretation, I inspect from a statement and aspect both sides about importance of existence of "Pagan Gods" in "syncretization of Shinto with Buddhism".

The genealogy of "Pagan Gods" has also achieved development every time. It's being admitted under the "syncretization of Shinto with Buddhism" system respectively in an icon face while keeping fixed form-ized form. It's the side where such "Pagan Gods" was the existence which shook the belief form of the existence and gave a stimulus to a relation of the gods and Buddha and the manifestation of the prime noumenon to want to aim here. "Pagan Gods" with the peculiar individuality only got an original belief area respectively, suggested reorganization of the manifestation of the prime noumenon of existence and enabled re-interpretation of "myth", and brought more germination of "Shinto" independence.

Next when seeing the characteristic of "Pagan Gods" from an aspect face, existence of the false sutra which collateralizes lineality of "Pagan Gods" is watched. Special mention means wearing is Sarasvati and *Ugajin* (宇賀神) who syncretized it *Uga-Sarasvati* (宇賀弁才天) as "Pagan Gods" who has achieved development of an aspect concerning a false sutra in particular. The formation of a false sutra isn't clear. But the state which was functioning as the statement which

visualizes "deformity" of *Uga- Sarasvati* in spite of a sect like the reality is learned about from that it's adopted as an asceticism note at least.

The probability by which existence of "Pagan Gods" had an influence on re-interpretation of "myth" surfaces from such process. How could "Pagan Gods" with the aspect of "deformity" who suggested creation of a false sutra concern gods of "myth"? I got back to a statement of "medieval chronicles of Japan" and made it a knot once more at the end.

A shackle mean an established relation of the gods and Buddha for "Pagan Gods", it existed as the new god which brings creation of the false sutra which suggests reorganization in a belief area and makes "deformity" more orthodox. When catching "syncretization of Shinto with Buddhism" again obviously, derivation of "Pagan Gods" and acquisition in a belief area carry the important significance.

原克昭氏の発表論文に対するコメント

張 総*

(中国 中国社会科学院)

この度の学術大会のテーマである「仏教と伝統思想」に連なる問題として、原克昭氏は日本の中世期、具体的には院政期から鎌倉・室町時代までの11-17世紀前半における「神道と仏教」関係について扱われた。氏はこれを論ずるに当たり、まず初めに思想史の角度から近現代的観念において位置づけられる神仏の関係について批正し、日本の中世期にあって神道神話は仏教と決して対立・拮抗するものではなく、今に伝わる神道神話は実は中世の仏教との関係性によってはじめて再構築され得たのであると主張されている。これに依るならば、日本中世期の神仏習合とは、この地に特徴的な、神仏関係の一種の有り様とも言えるだろう。他方に目を向けると、仏教は多くの地域における伝播・展開の過程で、その土地の民族が奉ずる神々と少なからず衝突を生じている。蔵伝仏教を例にすると、その伝来に際して繰り上げられたボン教の神と仏との争いは様々な事跡や伝説に認められるところである。一般に、後弘期において蓮華生大師が入蔵した折、妖魔や幽鬼の類を降伏したとされるが、実のところこれらの多くは仏とボン教の神との間の戦いを巡って展開された伝承であろう。仏教が伝播し発展していく中、種々の衝突を通して（当然ながら苛烈な反撃をも経験し）果たして仏教が勝利を取めることとなった。しかるに、その後もボン教の神は何ら鳴りをひそめることもなく、退治され服従することを余儀なくされつつも、蔵伝仏教の中において神の系譜に列され、その一員となったのである。このことは蔵伝仏教の有する一つの重要な特徴を示すものと言えよう。

*中国社会科学院世界宗教研究所研究員。

中国のその他の地域に仏教が齎された際には、藏伝仏教ほど鮮明かつ激しい衝突の状況は生じなかったようである。西安の碑林には釈迦牟尼仏が外道を降伏する姿を模した像が存するが、この立像は上下に描かれた円輪の中にある日月を手をしている。これらは明らかに日神と月神とを表すものであり、研究者はこれをゾロアスター教系の神と見ている。また、インド本土を来源とする釈迦仏による六師外道の降伏や労度又闍聖の故事などは、大足石刻や敦煌壁画に見えるように、中国仏教芸術の遺物において多く描出されるに至った。中国本土の神が仏教と融合し、その中に取り込まれた例について言えば、泰山（太山）信仰などは非常に明瞭なケースである。死後魂が泰山に赴くという考えは漢代において既に一般的に知られていたが、後に仏教の輪廻思想および地獄や冥王・閻魔の観念が東晋十六国から南北朝に至るまでの時期に始まって以来広く人口に膾炙するようになった。そして唐代になり、泰山の神は冥府十王の内に組み入れられてその一員とされるに至ったのである。すなわち、冥府十王中第七位の冥王とされる泰山王がそれである。仏・道の融合が進む中、明清の時代に至ると、地蔵十王は多く東岳大帝の統轄下に置かれるようになる。東岳大帝とは泰山の神であるが、さらにその支配下にも泰山王が存するのであるから、つまり泰山はここにおいて重複した身分を与えられたことになる。これはまさしく長きに亘る仏・道の戦いと融合の過程から生み出された結果と言えよう。

原氏の論文においては日本の異神に焦点を当てることで、神道の諸神と仏教との関係について深く洞察され、その中特に歴史の本来的な姿と解釈の変遷に注目されている。文中では「古代神話」における八百万の神々が『古事記』と『日本書紀』により形成されたこと、また古代から中世・近現代に至るまで、そこにおける神々の形象はしばしば変化を遂げてきたことを指摘する。さらに中世神道文献の他にも注釈書や寺社縁起・本地物語・歌学書籍や説話唱導といった資料が存するのだから、現在の研究は一度白紙に戻す努力をするべきであると説く。すなわち、近現代の神道説中

に存する、有名無実の、しかしながら大変に一般化された言説を除去し、改めて「神仏習合」と「本地垂迹」とを見つめ直して、氏が言うところの「中世日本紀」研究に立ち返り「異神」の系譜について考察すべきことを主張するのである。

著者は中世期の神仏習合を分析する中で、入唐僧であり中国の事情にも精通した、伝教大師最澄・弘法大師空海・智証大師円珍・慈覚大師円仁の四名の高僧を挙げている。これらの僧侶が遺した入唐時の巡礼・求法および伝教の事跡については我々中国の研究者らにおいても比較的良く知られるところと言えるかもしれないが、彼らを取り入れた異神に関してはあまり分かっていないのが現状である。密教の祖庭である長安・青竜寺の鎮守神（摩多羅／素戔鳴）が日本に到った時に清瀧権現・赤山明神・新羅明神等の姿をとって現われたという点は、大変興味深いものである。

これら摩多羅神（素戔鳴）・金毘羅神・清瀧権現・赤山明神・新羅明神といった神々は、護法神・渡来神・習合神・伽藍神・民間神として総括し得るものの、渡来神には護法神・伽藍神としての性格も具備されるといえる。この間に変遷した系譜が神道の文脈において整理統合され、文字の上で展開された異神の言説は明快な構成と表現とを獲得するに至る。新羅明神の系統における変遷に関して、かつてこれをもとに日鮮同祖論を主張する向きも存したが、ただしこれはやや後の時期に現れた説であるとされている。

論文中ではさらに進めて異神の偽経および儀軌の形成についても考察されている。宇賀神（宇賀弁財天）を代表として、『仏説最勝護国宇賀耶頓得如意宝珠王陀羅尼經』等五部の經典・儀軌を列し、その形像の淵源は『金光明經』中の大弁才天女に取材された後に融会が為されたことに求められるとして、中世日本紀と神仏習合における名称および形像の巨身化、多目・多手・多指といった異形化の現象に対し、最終的な総結を行われた。

原克明氏によるこの論考においては、日本中世の神仏関係に対し、特に

異神の系譜という観点から誠に良く整理・説明が為されている。その冒頭に示されるところの卓越した視座に示されるが如く、思想史という切り口から出発して、具体的な文献・図像等の資料を用いて整理を行い、それによって複雑な神仏の関係や異神の表現とその変遷、来由について解釈を行っている。

質問 1. 中国において泰山（府君）信仰は一般に広く普及し、後には仏教の十王のうちに数えられるようにもなった。論文の第四章では素戔鳴を媒介に牛頭天王と習合した道教神として、泰山府君について言及されていたが、日本の泰山府君と中国の仏・道教の泰山神との関係等についてより詳しい御説明を願いたい。

質問 2. 中国の仏教・道教の神々における系譜や変遷に対する御意見を伺いたい。

（翻訳担当 弓場苗生子）

張総氏のコメントに対する回答

原 克昭

(日本 立教大学)

まずは、このような学際的な発表の場を提供していただいたことに深謝申しあげます。さらに、張総先生からは拙論の意図を的確に斟酌し理解くださったこと、ならびに学際的かつ刺激的なコメントを頂戴いたしましたことに感謝いたします。

私自身の研究テーマが「日本中世の宗教史・文化史・学問史」であり、今回はそのうち日本中世に特徴的な「神仏習合思想」の一端を「異神」の系譜を基調として提言したものであります。その点、張先生より中国における仏教と道教の衝突と融合のお話は、日本における「神仏習合」の問題につき、よりグローバルな視座で捉え返す可能性を示唆していただいたものと受けとめております。

例えば、伝承レベルで四大師の請来した渡来神としての「異神」が、図像面にも表徴されるとおり、まずは単体（本尊型本地垂迹像）で「護法神・伽藍神」として信仰対象化されてゆく一方で、当該寺社の神道曼荼羅や宮中三十番神の体系（曼荼羅型図像）に編入されてゆく経緯は、まさしく中国において異教の神が体系下に統括されていく経緯ともども、異教との邂逅をめぐる諸事象として相似形を成すと捉えることができるかもしれません。

とはいえ、もとより、張先生のような世界宗教という広い視座からのアプローチには未だ辿り着いてはおらず、コメント及び御質問に充分に対応できる段階には至っておりませんが、ひとまず「神仏習合思想」の研究現況に鑑みながら御質問にお答えしてみたいと思います。

質問1. まず、日本における「泰山府君」と、中国仏教の冥府十王にみる「泰山王」および道教の「泰山神」との関係についての御質問をいただきました。

夙に平安期に陰陽道において「泰山府君祭」が催され「都状」（陰陽道における祭文）が作成されていた様相は、『今昔物語集』巻19-24「代師入太山府君祭都状僧語」などの説話類や『台記』『殿暦』の記録類に確認され、『本朝文集』巻59には藤原佐世の草した「泰山府君都状」が収載されています。しかし、日本での「泰山神」の信仰圏の獲得要件としては、やはり「素戔鳴尊」との習合が大きいと思われます。

コメント内でも言及されておりますとおり、日本においても冥府十王の第七「泰山王（太山王）」として信仰対象とされたことは周知のとおりです。その日本的享受と展開相からみたととき、その特質は各十王に本地仏が配当され、冥府十王信仰もまた「本地垂迹思想」の論理の中で認識されていく点でしょう。とりわけ十王の第五「閻魔王」と本地「地藏菩薩」の連関性はゆるぎなく前景化してゆきますが、第七「泰山王」についても同様に本地「薬師如来」が配置されます¹。ここに「異神」どうしが相互連環する素地が指摘されます。「薬師如来」は、日本の神祇信仰の中では「祇園社（のち八坂神社）」の本地として比定されます。そして、「祇園社」には神話の祭神として「素戔鳴尊」が祀られています。つまり、本地「薬師如来」を梃子として「素戔鳴尊」と「泰山王」の習合理論が成り立つわけです。さらに、「祇園社」には「異神」である「牛頭天王」が祭祀されており、各種縁起類には「素戔鳴尊」との習合が説かれていますので、必然的に「異神」の系譜（連環）が想定されることとなります。

また、中国道教神との関係については、夙に仏教美術研究において、星宿・宿曜系の仏画・曼荼羅に影響を受けているとの指摘がされています。「泰山神」に限定されるわけではありませんが、やはり新たな図案の創出に顕著です。その点では、もとより教理・教学を持たない神祇信仰にあって、中世神道説形成過程において「神体図」が構想され、既存の垂迹形や

仏教図像とは異なる趣向を有する道教系美術から刺戟を受けた可能性が指摘されてもいます。その潮流は、やがて吉田神道に特徴的な「靈符」などの事相・儀礼面、さらには江戸時代の国学者・平田篤胤らが追究した「玄学」の世界にも発展的に応用されていくこととなります。

質問 2. 中国の仏教・道教の神々における系譜や変遷に対する意見を求められましたが、私自身の研究が意見を提示できるほどの領域に達しておりませんので、日本の道教研究を参考にお答えすることで責を塞ぎたいと思います²。

日本に渡来した特異な道教系神々として指摘されているものに、鎌倉時代の「招宝七郎」「祠山張大帝」、江戸時代初期の「華光大帝」などが挙げられています。前者は臨済宗・曹洞宗寺院における「伽藍神」として、後者は黄檗宗の伝来とともに禅宗寺院で受け入れられ各地で造像・安置されています。ただし、いずれもルーツは未詳であり、本稿で採りあげたような先徳請来伝承も見受けられないことから、文献的に検証できるような状況にないようです。早く 11 世紀に入宋した成尋『參天台五台山記』には、中国で目の当たりにした「伽藍神」として「王子晋・東嶽大帝・五通神・白鶴靈王」を列記していますが、それらとも相応しない点も不可解な点とされています。いずれも禅宗寺院における「伽藍神」という点では共通しますが、そのような神々を請来した選択事由や背景など、むしろ御教示願いたいところでもあります。

以上、はなはだ覚束ない点もありますが、コメントへの回答として提示しておきます。

【注】

- 1 ちなみに、日本では『地藏菩薩發心因縁十王經』（偽經）を本説として、「十王図」においても中央に配された「冥府十王」の上層部に「本地仏」、下層部に「地獄絵」を並置する形式が常套化する点も特徴的である。

- 2 日本における「道教」と諸信仰との関わりをめぐる最新の研究動向としては、『道教美術の可能性』（アジア遊学 133、勉誠出版、2010年）が指針となる。