

インド密教における聖地と巡礼

森 雅 秀

1. はじめに

1996年10月に大正大学で行われた日本南アジア学会第9回学術大会において「南アジアの聖地」というシンポジウムが開催された⁽¹⁾。地理学、インド学、宗教学、文化人類学などの分野から総勢10名の発表者が、それぞれの立場からインドやその周辺地域に点在するさまざまな聖地について報告を行った。シンポジウムそのものは、インド世界の聖地の多様性と、それへの多角的なアプローチの可能性を示す興味深いものであったが、不思議なことに仏教の聖地を本格的に取り上げた発表はなかった。わずかに、カイラース山に巡礼に来る仏教徒と、ジャイナ教との比較としていわゆる仏跡地に言及する二つの報告があったにすぎない⁽²⁾。コメンテーターによる発言として、おもにパーリ仏典に見られる聖地についての紹介があったが、仏教の聖地については、むしろ、これが最もまとまった内容となっていた⁽³⁾。もちろん、密教の聖地についての言及は皆無であった。日本の場合、四国八十八箇所のように、巡礼や聖地（札所）に対する信仰が、とりわけ密教に深く結びついていることを考えれば、これはきわめて奇異なことである。

このシンポジウムでもうひとつ気がついたことは、どの発表も実在する聖地をあつかっていることだった。インドの地図の中に聖地をプロットし、それらをどのように回り、そこで何を行ったかについて、いずれの報告者も詳細に述べていた。実際に現地調査を実施し、巡礼者の一群に混じって、聖地を訪れた

人もいる。もちろん、地理学や文化人類学のような実証的な学問分野では、その研究として当然とるべき方法である。しかし、宗教学や仏教学の立場からは、聖地は必ずしも実在するとは限らない。經典の中に登場する聖地がすべて実在のものである必要はないし、むしろ、聖地という言葉からは、現実にはたどり着けない理想郷のような場所も、その中に含まれるであろう。聖地が現実の世界に存在しないのであれば、聖地に行くことや、聖地を順にめぐること、すなわち巡礼もフィクションとなる。学会のシンポジウムにおいては、このような実在しない聖地やフィクションとしての巡礼に対する視点が、完全に欠落していた。

ヒンドゥー教で「聖地」を指す最も一般的な言葉は「ティールタ」(tirtha)である⁽⁴⁾。この語は本来「水辺」や「渡し場」を意味し、ヒンドゥー教の聖地が水と強い結びつきを持っていたことを示す。これは、聖地で行う最も重要な行為が沐浴をはじめとする水を用いた儀式であったからであろう。そのため、ヒンドゥー教の聖地は圧倒的に川岸が多く、ガンジス河などの特定の大河川や、二つの川の合流点、あるいは源流地や河口などがその大半を占める。このほかに山が聖地としてあげられることも多いが、山を聖地とするのはむしろジャイナ教で、重要な寺院の多くが山頂にある。これらの山頂寺院を巡礼することは、ジャイナ教徒にとってきわめて重要な行為と考えられている。

インドの仏教の場合、聖地が特定の地理的な条件を備えているとは考えにくい。しいてあげるならば、森との結びつきがしばしば認められる。これは、釈迦の生涯におけるいくつかの重要なできごとが、樹木と関係づけられることによるのかもしれない。誕生と無憂樹、成道と菩提樹、涅槃と沙羅双樹は、そのよく知られた例である⁽⁵⁾。パールフットやサーンチーなどの初期の仏教美術に、樹神の性格を持つヤクシャやヤクシーが登場することも、仏教と樹木や森との密接なつながりをうかがわせる。しかし、仏教を森の宗教と呼ぶことができないのと同様、仏教の聖地を森や林であると一般化することもできない。また、

インドの各宗教の聖地として、ヒンドゥー教が水辺、ジャイナ教が山、仏教が森というように類型化することにもあまり意味がない。

むしろ、すでに述べたように、実在しない聖地までも視野に入れて、聖地そのもののあり方を探る方が、より生産的であろう。本稿では、おもにインド密教の文献資料と、密教が流行していたパーラ朝の造形作品を用いて、密教における聖地とそれをたどる巡礼について、具体的な情報を提供したい。

2. 母タントラのピータ

24のピータ

インド密教における聖地と巡礼というテーマを考えたとき、最初に連想されるのは母タントラ系の経典に説かれるピータ (pīṭha) であろう。24の地名をピータとしてあげ、これを巡礼しながら、特異な宗教実践を繰り広げたことが『ヘーヴァジュラ・タントラ』(*Hevajratantra*, 以下 HV) やいわゆるサンヴァラ系の諸経典に説かれる。このような実践は、はじめてこれに注目し、詳しい内容の分析を行った津田真一氏によって「屍林の宗教」と呼ばれ⁽⁶⁾、多くの研究者もこれを踏襲している。この名称は実践の場として屍林 (śmaśāna)、すなわち墓地がもっぱら用いられたことによる。

津田氏の説明する屍林における実践とは以下のようなものである。

男性の修行者は pīṭha をはじめとする十の巡礼地を遍歴する。Pullī-ramalaya 以下の24の地方がこれらの巡礼地にわりふられている。彼らはこれらの地方でそこに居住する女修行者に会う。女修行者達はその挙動や、その家に特別な印を画いていることによって識別されるが、最終的には、彼らは秘密の身ぶり (chomā, saṅketa) を交換して、お互いを性的な瑜伽を行ずる相手として適当なりと確認する。これらの人々は、自らを dāka 或いは dākinī なりと想像し、或いはそのように称したものであろう。

かくて、彼らは集会を行う。その集会は、大海の岸辺や林の如き、人里離れた、秘密の、不吉な印象を与える場所において開催されるが、それは施主の後援による。施主はその土地の信者の内の有力者であろう。(津田 1972: 64)

屍林などを舞台にして、このような実践が実際に行われたのはたしかであろう。文献によっては「ガナチャクラ」(gaṇacakra)と呼ばれる場合もあり、性的なヨーガと酒宴をともなう共食の儀礼が繰り広げられたことは、静春樹氏による一連の勢力的な研究によって、かなり明らかにされつつある⁽⁷⁾。また、田中公明氏は、現在でもカトマンドゥ市に残る墓地と、そこにまつられている母神が、このような屍林の宗教の残滓であると推測している。さらに、ネパールを含むインド世界の各地で、古くから行われてきた寺院内の巫女による性的な儀礼にも関連づける⁽⁸⁾。あるいは、人類学者によって報告されるインドの不可触民の集団儀礼において、性的なメタファーが多分に含まれることも、このような実践形態と関連するかもしれない⁽⁹⁾。

しかし、インド亜大陸の各地で「屍林の宗教」に類する儀礼が繰り広げられていたことと、津田氏がいうように、ピータと呼ばれる複数の場所が、ひとつのネットワークを構築し、男性の修行者がそれを遍歴することは同じことではない。

複数のピータをはじめて示す仏教文献はHVである(表1)⁽¹⁰⁾。そこではいくつかの地名をまとめる名称として、pīṭha, upapīṭhaなどの語が用いられており、後の文献でもその多くが継承されている。しかし、これらの内部に含まれる個々の地名には「大海の岸辺」「池のほとり」のように、固有名詞ではなく一般的な名称が用いられているものもある。また、全体の数も33にのぼり、後に一般的となる24よりも多い。

24のピータがもっとも整備された形で説かれるのは『ヴァジュラダーカ・タントラ』(*Vajraḍākatantra*, 以下VDT)の第14章である(表2)⁽¹¹⁾。代表的

表1 『ヘーヴァジュラ・タントラ』に
説かれる聖地

1	pīṭha	Jālandhara
2		Oḍḍiyāna
3		Paurṇagiri
4	upapīṭha	Kāmarūpa
5		Mālava
6		Sindhu
7	kṣetra	Nagara
8		Munmuni
9		Kāruṇyapāṭaka
10		Devikoṭa
11	upakṣetra	Karmārapāṭaka
12		Kulatā
13		Arbuda
14		Godāvarī
15	chandoha	Himādri
16		Harikela
17		塩海の中央に生じたところ
18		Lampāka
19	upacchandoha	Kāñcika
20		Saurāṣṭra
21		Kaliṅga
22		suvarṇadpīpa
23	pīlava	Kakoṇa
24		村はずれ
25		城市のはずれ
26		Caritra
27		Kośala
28	upapīlava	Vindyākaumārapaurikā
29		その近く?
30	śmaśāna	死霊のさまようところ
31		大海の岸辺
32	upaśmaśāna	林園
33		池のほとり

なサンヴァラ・マンダラである
62尊マンダラに描かれるダーキ
ニーとダーカの名称も、この箇
所を典拠としている。VDT が
示す24のピータの中にはHV
にもあげられていたものがいく
つか含まれる。しかし、両者の
間でその順序は一定ではない。
ピータを実際に男性修行者が順
にたどったとすれば、これは奇
異なことである。

巡礼のような行為を考えた場
合、どこをどのように回るかは、
きわめて重要である。巡礼とは
地図の上で無作為に地名をあげ
ていくことではない。実際に二
本の足で大地を踏みしめながら、
わずかずつ移動していく気の遠
くなる作業である。そのために
は、定められたポイントを効率
よく、かつ安全に移動すること
が何よりも重要となる。はじめ

にポイントを定め、それをつなぐのではなく、いくつかのポイントを回るとい
う行為が次第に整理されることで、巡礼の道は自然発生的に形成されるのが一
般的である。日本の四国八十八箇所でもそれは当てはまるし、面積においてそ
の数十倍もあるインド亜大陸では、無駄な動きをしないことは、より厳格に求

表2 『ヴァジュラダーカ・タントラ』第14章に説かれる聖地と神々 (Sugiki 2003: 60)

		pīṭha	Dākinī	Dāka (Vira)
1	pīṭha	Pulliramalaya	Pracaṇḍā	Khaṇḍakapālin
2		Jālandhara	Caṇḍākṣī	Mahākāṅkāla
3		Oḍyāna	Prabhāvatī	Kāṅkāla
4		Arbuda	Mahānāsā	Vikaṭadamṣṭrin
5	upapīṭha	Godāvarī	Viramatī	Surāvairiṇa
6		Rāmeśvara	Kharvarī	Amitābha
7		Devikoṭa	Laṅkeśvai	Vajraprabha
8		Mālava	Drumacchāyā	Vajradeha
9	kṣetra	Kāmarūpa	Airāvatī	Aṅkulika
10		Oḍra	Mahābhairavā	Vajrajaṭila
11	upakṣetra	Triśakuni	Vāyuvegā	Mahāvīra
12		Kosala	Surābhakṣī	Vajrahūmkāra
13	chandoha	Kaliṅga	Śyāmādevī	Subhadra
14		Lampāka	Subhadrā	Vajrabhadra
15	upacchandoha	Kāñci	Hayakarṇā	Mahābhairava
16		Himālaya	Khagānanā	Virūpākṣa
17	melāpaka	Pretādhivāsini	Cakravegā	Mahābala
18		Gṛhadevatā	Khaṇḍarohā	Ratnavajra
19	upamelāpaka	Saurāṣṭra	Śauṇḍinī	Hayagrīva
20		Suvarṇadvīpa	Cakravarmiṇī	Ākāśagarbha
21	śmaśāna	Nagara	Suvirā	Mārari
22		Sindhu	Mahābalā	Padmanarteśvara
23	upaśmaśāna	Maru	Cakravartinī	Vairocana
24		Kulatā	Mahāvīryā	Vajrasattva

められたであろう。

HV から VDT へ24のピータが整備される過程で、同じ地名が登場しながら順序が大きく入れ替わっているのは、これらが自然にできあがり、変化したものではないことを強く示唆している。もし、HV の実際の巡礼の場所から VDT の24のピータが形成されたとすれば、少なくとも共通する地名の順序は、ある程度、維持されていなければならないはずだ。そうではないならば、24のピータを順にめぐるという行為は、あくまでも文献の中だけの話で、現実の世界のことではない。

VDT の24のピータの名称が、シヴァ派の文献にも共通してみられることも、

表3 『ヴァジュラダーカ・タントラ』第18章に説かれる聖地と神々
(Sugiki 2003: 65) (イタリック体は KMT に含まれない聖地)

	VDT	Devī	Kṣetrapāla
1	Aṭṭahāsa	Saumyamukhā	Mahāghaṇṭa
2	Kollagiri	Mahālakṣmī	Agnimukha
3	<i>Daraṇi</i>	Śaṃkarī	Ūrdhvakeśa
4	<i>Devīkoṭa</i>	Karṇamoṭī	Hetuka
5	Virajā	Ambikā	
6	<i>Eruḍi</i>	Agnimukhī	Ghaṇṭārava
7	<i>Pretapura</i>	Piṅgalā	Mahājaṅgha
8	Elāpura	Kharasthā	Gajakarṇa
9	Kaśmīra	Gokarṇi	Nāḍijaṅgha
10	Maru	Kramaṇi	Karāla
11	Nagara	Vetālā	Romajaṅgha
12	Paṇḍravardhana	Cāmuṇḍā	Kumbha
13	Jayanti	Prasannāsyā	Trijaṭa
14	Prṣṭhāpura	Vidyunmukhī	Ghaṇṭārava
15	Sopāra	Pīṣitāsana	
16	Caritra	Karaṇjavāsini	Mahāghaṇṭa
17	<i>Oḍyāyana</i>	Guhyā	Mahānāda
18	<i>Jālandhara</i>	Caṇḍālīnī	Janeta
19	Kṣirika	Lokamātr	Mahāmeru
20	Māyāpura	Kāminī	Bhīma
21	<i>Āmraka</i>	Pūtana	Mahāvrata
22	Rājagrha	Vipannā	Mahākaraṇa
23	<i>Bhoṭa</i>	Sahajā	Bhoga
24	<i>Mālava</i>	Sekā	Pumsasvara

これに関係づけられる。A. サンダーソン氏の研究によれば、中世のシヴァ派のテキストである『タントラサッドバーヴァ』(*Tantrasadbhāva*)に、24の中のひとつを除いて、他のすべての名称が同じ順序で現れるという⁽¹²⁾。そして、ひとつだけ一致しない地名から、どちらがオリジナルであるかが判断できるといふ。すなわち VDT の18番目の地名である Gṛhadevatāは、『タントラサッドバーヴァ』では Saurāṣṭra に住む神格の名称であり、仏教側がこれを地名と勘違いしたというのである。

これに類することは VDT が示すもう一つの地名のリストでも認められる。VDT の第18章には、Aṭṭahāsa からはじまる別の24の地名があげられている

表4 『クブジカーマタ・タントラ』に説かれる聖地と神々

(Sugiki 2003: 66)

	KMT	Devī	Kṣetrapāla
1	Aṭṭahāsa	Saumyāsyā	Mahāghaṇṭa
2	Caritrā	Kṛṣṇā	Mahābala
3	Kolāgiri	Mahālakṣmī	Agnika
4	Jayanti	Jvālāmukhī	Mahāpreta
5	Ujjayinī	Mahāmāyā	Mahākāla
6	Prayāga	Vāyuvagā	Parvana
7	Vārāṇasī	Śāṅkarī	Śāṅkara
8	Śrikoṭa/Devikoṭa	Karṇamoṭi	Hetuka
9	Virajā	Ambikā	Anala
10	Airudī	Agnivaktrā	Ghaṇṭārava
11	Hastināpura	Piṅgākṣī	Mahājaṅgha
12	Elāpura	Kharāsyā	Gajakarṇa
13	Kāśmarī	Gokarṇā	Taḍijjaṅgha
14	Marudeśa	Kramaṇī	Karāla
15	Nagara		Romajaṅgha
16	Puṇḍravardhana	Cāmuṇḍā	Kumbhaka
17	Parastīra	Prasannāsyā	Trijaṭa
18	Prṣṭhāpura	Vidyunmukhī	Ghanarava
19	Kuhudī	Mahābalā	Ulkāmukha
20	Sopāra	Agnivaktrā	Piśitāśa
21	Kṣirika	Lokamātr	Mahāmeru
22	Māyāpurī	Kampinī	Bhīmānana
23	Āmrātikeśvara	Pūtanā	Mahākrodha
24	Rājagrha	Bhagnanāsā	Mahākārṇa

(表3)。ここでは、各地に住む女神と男神、さらに女神の武器と女神の住む樹木名とが列挙されている。このうち、24の地名の半分以上を占める16の地名は、シヴァ派の別のタントラ経典『クブジカーマタ・タントラ』(*Kubjikāmata-tantra*, 以下 KMT) に示される類似のリストにも含まれている (表4)⁽¹³⁾。共通する地名の多くは、それに付随する要素であった男女の神の名称に関しても、そろって現れる。ここでも共通する地名は VDT と KMT との間で、順序の一致は見られない。ただし、連続するいくつかの地名は両者で共通する場合がある。たとえば VDT の 8～14の地名は、KMT では12～18に、また VDT の19～22は、KMT の21～24にほぼ対応する。しかし、この部分を除き、残り

は両者の間で順序が一致しないか、地名そのものが共通していない。すでに述べたように、もしこれらの聖地を実際に巡礼したとすれば、少なくとも共通する地名の順序が大きく入れ替わることは想像しがたい。すでに存在していた地名のリストを、経典というテキスト制作の過程で、単純に入れ替えたと考えるべきであり、実際の巡礼のルートに変更が加えられたわけではないであろう。

八屍林

母タントラ系の文献では屍林といった場合、マンダラの周囲に描かれる八屍林 (aṣṭaśmaśāna) を指すこともある。そして、そこに描かれた情景が「屍林の宗教」の実践の場を反映していると主張されることもある⁽¹⁴⁾。これも本当であろうか。

マンダラの八屍林に何を描くかは、いくつかの文献の中で規定されている。その中のひとつで、12世紀前半に活躍した学僧アバヤーカラグプタ (Abhayākaragupta) による『アームナーヤ・マンジャリー』 (*Āmnāyamañjarī*, 以下 AM) は比較的詳細な内容を伝える。同書によれば、屍林に描かれる要素は表5のようになっている⁽¹⁵⁾。屍林の名称に2種あり、特定の樹木、大神変と呼ばれる異形の生物、護法神、ナーガ、雲がその主要な要素である。この他に仏塔もひとつずつ描くように指示されるが、特定の名称はこの文献では示されていない。護方神は東にインドラとヴィシュヌ、南東にアグニ等で、東にヴィシュヌが加えられているのは特異であるが、それ以外は一般的なヒンドゥー教の護方神たちである。大神変と呼ばれ、動物の頭を持った者たちは、実際はこれらの護方神たちの乗り物 (vāhana) である。インドラは象、アグニは山羊、ヤマは水牛など、いずれもよく知られている。ナーガたちはいわゆる八大龍王で、その顔ぶれは密教の時代のもっとも一般的な組み合わせである。

これらの護方神やナーガたちは、屍林の要素と見るよりも、マンダラの外側におかれた異教の神々とする方が自然である。実際、法界語自在マンダラなど

表5 『アームナナーヤ・マンジャリー』に説かれる八屍林の内容

	名称1	名称2	樹木	大神変
東	gTum dgra	rles su 'dzin pa	tsan dan (梅檀)	glang po che'i gdong pa can (頭が象)
南東	Drag tu dgod	Rab 'jigs chen po	ka ra ndza (カランジャ)	ra'i gdong pa can (羊)
南	Keng rus 'jigs pa	'Jigs rung ba mun pa can	a mra (マンゴー)	ma he'i gdong pa can (水牛)
南西	Ku co ca co sgrogs pa	rNal 'byor mang du 'dus pa chen po	bar kañi	ro'i gdong pa can (死人)
西	Bar ba 'khrigs pa	Khro bo'i me	kam ke lli (カンケーリ)	chu srin gyi gdong pa can (マカラ)
北西	'Jigs su rung mun pa can	Seng ge'i sgra phaṭ yig chen po sgrogs pa	a rdzu na (アルジュナ)	ri drags kyi gdong pa can (鹿)
北	Gam ga ra	gNyis med byed	a shva ttha (アシュヴァッタ)	mi'i gdong pa can (人間)
北東	Phum tshog nags	mTsho skyes dpa' bo	wa ũa (ヴァタ)	ba lang gi gdong pa can (牛)

	護方神	ナーガ	雲
dBang po (Indra), Khyab 'jug (Viṣṇu)		Nor rgyas dkar po (白いVāsuki)	sgrogs pa
Me lha (Agni)		Padma chen po dkar po (白いMahāpadma)	stug po
gShin rje (Yama)		Padma dkar po (白いPadma)	'khor byed
Srin po (Nairṛti)		mTha' yas ngon po (青いAnanta)	gengs byed
Chu lha (Varuṇa)		sTobs rgyu ljang khu (緑のKarkotaka)	'jigs su rung
Rlung lha(Vāyu)		Rigs ldan khra bo (まだら模様のKulika)	char 'bebs
Lus ngan dang log 'dren sde dang bcas pa (Kubera)		'Jog po dmar po (赤いTaksaka)	'ur 'ur sgrogs
dBang ldan (Īśāna)		Dung skyong ser po (黄色いBalin)	gtum byed can

では、マンダラの楼閣を取り囲むように「外金剛部」の神々が配され、その中には護方神の神々がそのまま登場する⁽¹⁶⁾。そもそも、マンダラの外金剛部はわが国に伝わる金胎の两部曼荼羅にも見られ、とくに胎藏曼荼羅では、やはり護方神やナーガがその一部に含まれる。

八屍林の場合、この他に雲や樹木、仏塔も重要な要素となり、それらの合間を埋めるように死体やそれをついばむ動物の姿を描くことになっている。しかし、それは屍林という名称にはふさわしいかもしれないが、実際にガナチャクラのような実践を行っている風景であるとは言い難い。

AMと同じ著者アバヤーカラグプタによるマンダラ儀軌『ヴァジュラーヴァリー』(*Vajrāvalī*)には、実際にマンダラに八屍林を描くことについての説明が含まれる。それによれば、屍林はそこに住む神々がいる場合に描き、それ以外には描かない。また、巡り合わせのよくないときには、屍林は描かないという⁽¹⁷⁾。屍林に住む神々というのは護方神を指すと考えられるため、彼らこそが屍林の最も重要な存在であることがわかる。また「巡り合わせのよくないとき」というのが、具体的にどのような状況を指すのかは明らかではないが、少なくとも吉祥な時に描くものであって、不吉や不浄などのイメージとは無縁である。このような屍林で、性的な実践を行えというような指示を、アバヤーカラグプタは同書の中で行っていない。

3. 八大聖地

「視覚の巡礼」

インドで密教が流行していた時代、実際に聖地としてよく知られていたのは、釈迦の生涯の8つの重要な出来事が起こった場所、すなわち八大聖地であろう。その典拠としてしばしば紹介されるのが『仏説八大霊塔名号經』(以下『名号經』)である⁽¹⁸⁾。

表6 『仏説八大霊塔名号経』に説かれる
八大聖地と事跡

	場所	事跡
1	ルンビニー	誕生
2	ブッダガヤ	成道
3	ヴァーラーナシー	初説法
4	ジェータバナ	大神通
5	サンカーシャ	従三十三天降下
6	ラージャグリハ	破僧伽
7	ヴァイシャーリー	寿量の思念
8	クシナガラ	涅槃

この経典はそのタイトルにあるように、八箇所建立された霊塔、すなわち仏塔を列挙し、そこが釈迦のいかなる事跡と結びついているかを示す。その対応を示すと表6のようになる。そして、善男子善女人等が発心し、塔廟を建立し供養を行えば、必ず大いなる利益が得られること、またこれらの八

大霊塔に対して至誠心をもって供養すれば、来世にはすみやかに天界に生まれ変わることを説く。

チベット訳大蔵経にも同経に類似する内容をもった経典が含まれる⁽¹⁹⁾。地名と事跡の対応は『名号経』と一致するが、それに続く部分では、八大仏塔と十方に遍満する法身に対して礼拝することをすすめる、漢訳とは異なる。

これらとは別の系統に属し、八大霊塔を賛嘆するテキストが、さらに大正蔵に収められている⁽²⁰⁾。サンスクリット・テキストをそのまま音写し、翻訳はされていない。テキストの冒頭で八大聖地を簡単に紹介した後は、インドのみならず、ヒマラヤや中国なども含む数多くの地名をあげ、各地に建てられた霊塔への礼拝を奨励する。さらに、釈迦の涅槃の後に建てられた八基の仏塔や、荼毘に関わる瓶や灰をまつた霊塔にも言及し、これらに対しても日々の礼拝をすすめる。ここで言及されている無数の仏塔のほとんどは、もちろん現実に存在するものではないであろう。また、そのいくつかは実際に存在していたとしても、それらすべてに日々、供養や礼拝を行うことは不可能である。世界中にある仏塔を思念して、礼拝をしようと考えた方が自然である。その中で、経の冒頭の八大聖地のみが、現実の巡礼地であったとは考えにくい。このことは、すでに述べた『名号経』や、それに類似の内容をもつチベット語テキストについても当てはまる。



図1 釈迦八相図
(サルナート出土, サルナート考古博物館所蔵)

八大霊塔への礼拝をすすめるこれらの文献は、八大聖地に起こった事跡を表現した図、すなわち八相図と関連づけられることがある。サルナートで出土したグプタ期の浮彫は、縦2列横4段の8つの区画が作られ、釈迦の8つの偉業が表されている(図1)。左下から上へ、誕生、獼猴奉蜜、三道宝階降下、初転法輪、右上から下へ、涅槃、舍衛城の神変、醉象調伏、降魔成道である。これらの8つの事跡は、すでに見た文献とは2箇所で一致しない。寿命の放棄が獼猴奉蜜、破僧伽が醉象調伏となっている。これは、文

献に説かれる寿命の放棄と破僧伽が、図像として表されることがほとんどなかったため、同じ場所で起こったとされる出来事で、先行する図像例があるものに置き換えられたと考えられている。すなわち、獼猴奉蜜と醉象調伏は、いずれも古くはパールフットやサーンチー、あるいはアマラヴァティーやアジャンターなど、グプタ期以前の仏教美術において、すでに図像表現の実績がある。図像内容よりも、特定の場所との結びつきがこの八相図の場合、重要とみなされたのである⁽²¹⁾。

サルナートの作例と同じ形式のものは、現在のところ見つかっていないが、



図2 触地印の釈迦を中心とする八相図
(ビハール州出土、カルカッタ・インド博物館)

パーラ朝ではその伝統を受け継ぎながらも、独自の形式をとった八相図が流行した。すなわち、中央に八相図の中のひとつを大きく表し、その周りを取り囲むように、残りの7つのシーンを小さく並べる。中央に選ばれるのは、降魔成道の場面であることが圧倒的に多いが、その姿は、仏伝図というよりも、触地印を示す礼拝像と言った方がふさわしい(図2)。これは周囲の7つの場面も同様で、涅槃や誕生のような独特の姿勢やシーンを描いたものを除き、坐像や立像で表された釈迦からは、説話的な要素はできるだけ排除されている。降魔成道以外では初転法輪や醉象調伏の釈

迦が中央におかれた作品がわずかにあるが、その場合も同様である。また、八相図という枠組みそのものがくずれ、一部を欠いたものや同じシーンを繰り返した作例もある⁽²²⁾。

このようなパーラ朝の独特の八相図に対して、「視覚の巡礼」という解釈が示されることがある⁽²³⁾。八相図を前にした観者は、釈迦が生涯に示した偉業を、ひとつずつたどることによって、釈迦自身を追慕し、その生涯を追体験で

きるとされる。とくに、説話的な要素を排した作品の場合、歴史的な釈迦ではなく、時間を超越した悟りと涅槃が観者の瞑想の中心的な主題になるという。もしそうであれば、これらの作品を見るものにとって、釈迦の八大聖地は瞑想上の巡礼地として、重要な位置を占めていたことになる。そして、その背景として、実際に訪れなくても、八大霊塔を思念して礼拝することで、大きな功德があることを説く『名号経』のようなテキストの存在が重要な意味を持つことになる。

たしかにこの時代、八大聖地をすべて参拝できたとは考えにくい。7世紀前半にインドを訪れた玄奘は、『大唐西域記』において、八大聖地のいくつかは、すでに荒廃してしまっていることを書き記している⁽²⁴⁾。たとえば、涅槃の地であるクシナガラは寂れた村落で、涅槃像は残っているものの、アショーカ王に由来する仏塔は、基壇がくずれていることを嘆いている。千仏化現などの神変の舞台となった舎衛城、すなわちシュラーヴァスティも荒廃ははなはだしく、伽藍のほとんどは倒壊している。そこに残っている僧院もわずかで、しかも僧侶らはいずれも小乗の正量部に属しているという。

結局、玄奘の時代でさえも、聖地としての陣容を維持できていたのは、成道の地のブッダガヤと、初転法輪のサールナートの2箇所にすぎない。このうち、ブッダガヤは金剛宝座を中心に、依然として壮大な伽藍が形成され、多くの仏教徒が活動していたことがわかるが、サールナートを擁するヴァラナシーには、外道の祠堂が林立し、鹿野苑の伽藍を維持しているのも大乘ではなく小乗の僧侶たちであった。

玄奘がインドを訪れた時代よりもさらに仏教が衰退の度を深めたパーラ朝の時代に、これらの八大聖地がふたたび仏跡地としての人気を回復し、多くの参拝者を集めていたとは考えられない。ましてや、そこを順にたどるような巡礼が行われた可能性はきわめて低いであろう。八大聖地はブッダガヤやサールナートを除き、すでに現実には存在しない架空の聖地となっていたと考えられる。

その点で、聖地を思念し、そこで行われた偉業をしのぶという「視覚の巡礼」というのは興味深い解釈である。ただし、このような実践が本当に存在したかについては疑問が残る。

八相図を前にして「視覚の巡礼」のような瞑想を行ったのは、仏教の僧侶たちであったのだろうか。もしそうであれば、僧侶たちの瞑想を扱う儀軌類のような文献に、このような瞑想の方法が具体的に説かれるはずであるが、実際には存在しない。密教の行法として、八相図に表された釈迦の生涯を追体験するような方法そのものが伝えられていないのである。それならば、文献の形で表されないような、一般の信者の礼拝方法があったのだろうか。しかし、これも裏付けのものが無い。説話的な要素が排除されたパーラ朝の八相図を前にしても、釈迦の偉業をそこから読みとめることは、一般の信者には困難であったろう。絵解きを行う僧侶がいたかもしれないが、それならば、説話的な要素は、むしろ最後まで残っているはずである。八相図という形式そのものがくずれていく傾向にあることも、このような実践を想定することと矛盾している。

仏跡地の二分化

八大聖地が持つ意味は、仏教の聖地観そのものの変化を視野に入れて考察すべきであろう。釈迦の聖跡地が重要な意味を持ち、そこへの参拝がすすめられたのは事実である。有名なアショーカ王の法勅において、王自身も聖跡巡行を行ったことが知られている⁽²⁵⁾。ただし、その場合の聖地の数は、誕生、成道、初転法輪、涅槃のいわゆる四大事と結びついた場所である。同じ四大聖地への言及は涅槃経類にもほぼ例外なく見られ、「信仰心のある良家の子女によって、生涯いつまでも追憶されるべき地」としてあげられている⁽²⁶⁾。すでにここでは、四大聖地が巡礼の場であるとともに、「追憶されるべき場所」となっている。

しかし、四大聖地がすべて、つねに同等に扱われていたわけではない。これ

は釈迦の生涯が、歴史上の一回限りの存在であることから、無数の仏陀たちによって無限に繰り返される出来事の中の一例へと変質したことに関係する⁽²⁷⁾。釈迦以外にも無数の仏たちがいて、彼らはつねに同じように誕生し、成道し、初転法輪をおこない、最後に涅槃に入るのである。そこでは聖地は「定」と「不定」の二種に分かれる。このうち、定の聖地はすべての仏陀にとって共通の聖地であるのに対し、不定の聖地は、仏陀ごとによって任意に選択される場所である。釈迦の場合、四人聖地のうちの成道と初転法輪の地が定の聖地で、誕生と涅槃が不定の聖地となる。そして、定の聖地として、さらに三道宝階降下のサンカーシャと、大神変を示したシュラーヴァスティがこれに加えられる。全体は四大聖地から六大聖地へと膨張するが、その中の四箇所はひと組となって上位におかれることになる。

六大聖地にさらに二箇所を加え、八大聖地とするのはさらにこれよりも後の段階である。六聖地にどの二箇所を加えるかは必ずしも一定ではなかったようであるが、ヴァイシャーリーとラージャグリハが好まれた。ただし、ここでの事跡を何にするかは、文献と作品の間で一定しなかったことはすでに見たとおりで、付加的な場所であったことをよく示している。

すでに四大聖地の中に含まれ、八大聖地の中でも「定の聖地」として重要な位置を占めたブッダガヤとサルナートは、玄奘の時代においても隆盛を誇っていた。とくに、ブッダガヤは金剛宝座が世界の中心に位置し、けっして揺らぐことなく、世界が破滅するときでも最後まで残り、再生するときには最初に出現する場所として、宇宙論的な意味さえも与えられることになる。

4. 現実の聖地と巡礼

ブッダガヤは現存する遺跡や遺品から判断しても、インド密教の時代に実際に仏教徒が訪れた代表的な聖地であった⁽²⁸⁾。インドにおいて仏教が衰退の兆

しを示していた玄奘の時代にも、ブッダガヤが依然として隆盛を誇っていたことは、すでに見たとおりである。時代的にはこれよりかなり遅れるが、13世紀の初頭にチベットからこの地を訪れたダルマスヴァーミン⁽²⁹⁾ (Dharmasvāmin) によっても、ブッダガヤのみはインド仏教の最後の牙城として、存続していたことが知られる⁽³⁰⁾。

彼がブッダガヤを訪れた13世紀初頭は、すでにインドからはほとんど仏教が滅亡したといわれている。かつて、数千人の僧侶を擁し、さながらインド密教の総本山であったヴィクラマシーラ僧院も、ムスリムの軍勢によって破壊し尽くされ、僧院の礎石までが掘り起こされて、ガンジス川に投げ込まれたと、ダルマスヴァーミンが記している。有名なナーランダー僧院も、百人に満たない僧侶が細々と法灯を守っていたにすぎない。

ダルマスヴァーミンがブッダガヤの金剛宝座を訪れたとき、そこには一人の僧の姿もなく、大白在天、すなわちシヴァの神像があるにすぎなかったという。しかし、これはムスリムを欺く一種の擬装で、実際は仏陀像を安置した建物の門をレンガと漆喰で塗り固め、その前にシヴァの像を安置したことが明らかになる。

ムスリムの攻撃のおそれが無くなってから、ダルマスヴァーミンはブッダガヤの金剛宝座のまわりにまつられたさまざまな聖遺物などを拝観することができた。すなわち、菩提樹と仏陀像、アショーク王建立の香殿、如来の犬齒、仏陀像の台座（仏陀像そのものはチベットのトゥルナン寺に移送された）、仏足石、龍樹が作った欄楯、ターラーの祠堂である。

ダルマスヴァーミンはこれらの聖遺物や建造物について、克明な説明を加えている。興味深いのは、そのいずれもが何らかの伝説をもち、霊驗あらたかなものばかりであることである。たとえば、最後にあげられているターラー祠堂には、3体のターラー像がまつられているが、いずれも過去において実在の仏のようにさまざまな奇跡を示したという。各像が独特な特徴を備えていること

も、このような因縁譚に由来することがわかる。

これらのいわゆる霊驗像や聖遺物が数多くまつられていることは、インド仏教の聖地の性格を示すものとして重要である。聖地とは単にかつて釈迦の偉大な出来事が起こったという歴史的な場所というだけではなく、現実に奇跡が起こったり、それに結びついたものが存在する場所なのである。このような聖地の特徴は、すでに玄奘の『大唐西域記』でも顕著であった。玄奘がインド各地で訪れた仏跡には、不思議な仏像やストゥーパなどの建築物があった。場合によっては、かつては存在したが、玄奘の時代には姿を消したり、不思議な力や現象が見られなくなったとしばしば記されている。おそらく、玄奘の時代にも、そのおよそ600年後のダルマスヴァーミンの時代にも、仏教の聖地とは釈迦の遺徳をしのぶところではなく、聖遺物にふれることのできる非日常的な空間であったのだろう。

ダルマスヴァーミンの記録では、ブッダガヤで大乗の教えを否定する声聞の僧に出会ったことも報告されている。この僧はダルマスヴァーミンが所持していた『八千頌般若経』を批判して「河に捨てよ」と言ったり、龍樹の教えを揶揄したり、カサルパナ観音やターラー像への礼拝を無意味なこととみなしている。ダルマスヴァーミンはこの声聞僧の出自を明確にはしていないが、おそらくスリランカ出身の僧であろう。

ブッダガヤではすでにグプタ朝のサムドラグプタ王（在326-375年）の時代に、スリランカ人が僧院を建てることが許されている。このときのいきさつは『大唐西域記』にも詳しい⁽³¹⁾。はじめはスリランカ人の建てた僧院は北門の外にあったことが伝えられているが、ダルマスヴァーミンの記録では、金剛宝座の周囲にあった「金剛座僧精舎」(rDo rje gdan dge 'dun gyi gtsug lag khang) という僧院を、声聞僧が管理している。

ブッダガヤにおいてスリランカ人の僧侶たちが、当時、一大勢力となっていたことは、この地から出土している銘文からも確認できる。スリランカ出身の

比丘たちによって寄進された旨の銘文が、欄楯などの石材に数多く残されているのである⁽³²⁾。この時代、スリランカからこの地にやってきた比丘たちが、潤沢な経済力を持ち、ブッダガヤの施設の維持や発展に寄与していたことが確認できる。

現地から発見された銘文からは、スリランカ以外の地名も現れる。ベンガルからの巡礼者で、ソーマプラ大僧院の上座、シンドゥ出身者、カシミールの学僧などである⁽³³⁾。ソーマプラ僧院は現在のバングラデシュのパハルプールにその遺構が確認されている。ブッダガヤからは数百キロ・メートルの距離があるが、その間を僧侶の往来があったことがわかる。ベンガル・ビハール地方に点在する仏教僧院が緊密なネットワークを構築していたことは、当時の仏教の様子を伝えるチベットの歴史書からもわかる。たとえば『ターラナータ仏教史』には先述のアバヤーカラグプタが、ブッダガヤの金剛宝座、ヴィクラマシーラ僧院、ナーランダー僧院などの座主を歴任したり、あるいは兼務していたことが記されている⁽³⁴⁾。また、カシミールがこの時代においても依然として仏教が存続していた重要な地域であったことは、「カチェパンチェン」すなわち「カシミール出身の大学者」とよばれたシャーキャシュリーバドラ (Śākyaśrī-bhadra) の存在からもわかる⁽³⁵⁾。彼は13世紀初頭にヴィクラマシーラの座主となったが、ムスリムによる同僧院の破壊のためにチベットへの亡命を余儀なくされた。かれはヴィクラマシーラ僧院から、いったんベンガルのジャガッダラ僧院に逃れ、その後、チベットに向かった⁽³⁶⁾。ここでも、僧院間のネットワークが、まだ生きていたことがわかる。

仏像などの尊像に刻まれた銘文は、人々が聖地に何をするためにやってきたかも伝えてくれる。すでに見たように、寺院の施設の一部や尊像そのものの寄進が行われたことがわかる。像を寄進する場合には、その像の供養のための経費もおそらく同時に寄進されたであろう。また、サールナートから出土した1058年の年代のある銘文には、『八千頌般若経』を書写させて寄進したと記さ

れている⁽³⁷⁾。先述のダルマスヴァーミンも、同じ経典を手にしていた。経典の書写、すなわち写経と奉納が、聖地を訪れる重要な目的のひとつでもあったのだろう。自分自身で書写をする余裕がない場合は、専門の書写僧が代行したことも、銘文から知られる。

5. おわりに

北はチベットやカシミール、南はスリランカまで、インドの各地からブッダガヤやサルナートに來た人々は、これらの聖地で靈驗ある像や聖遺物を拝み、直接手に触れ、経済的な余裕のあるものは尊像や金銭を寄進し、また、功德を積むために写経を行った。これらは聖地を聖地たらしめるある種の「しかけ」と見ることができる。遠路はるばる巡礼に來た信者が、その労苦に見合っただけの成果が得られなければ、聖地としての条件を備えているとはいえない。そして、このような成果に対して参拝者が支払う対価によって、聖地は経済的にも維持できたのであろう。そこには、密教という時代の特殊性はまったく見られず、われわれのイメージする巡礼や聖地の姿と何らかわりのない。そして、これを支えるネットワークとして、この時代でも維持されていた僧院間の緊密な交流が、重要な役割を果たしたと考えられる。

このような結論は、インド密教の聖地と巡礼という主題から見れば、いささか物足りなく感じられるかもしれない。しかし、はじめに設定したように、対象を現実の聖地や巡礼に限定せず、実在しない聖地やフィクションとしての巡礼まで視野に入れることで、これとは別の局面も見えてくる。

たとえば、文献の中に登場するピータのような聖地は、全体がひとつの円環を構成し、その構造自体がマンダラと重ね合わされるなどの意味が与えられている。しかし、最後に取り上げたブッダガヤなどの巡礼地は、おそらく巡礼の出発点と目的地とが直線的に結びついているだけであろう。その行程の中にい

くつかの中継点としての聖地を有することがあっても、それはあくまでも副次的な聖地にすぎない。理念的な巡礼のルートと、現実のそれとは、対応しないばかりか、構造的にも相似とはならないのである。むしろ、このような点こそが、インド密教の聖地や巡礼のもつ特質と考えるべきであろう。

- 1 1996年10月6日に行われた。このときの報告は活字化されていないようであるが、学術大会の要旨集が大会事務局より参加者に配布された（大正大学 1996）。
- 2 前者は宮本久義氏による「国境を越える巡礼：聖山カイラスをめぐる信仰と政治」、後者は渡辺研二氏による「ジャイナ教と仏教の聖地」。
- 3 応地利明氏の発表に対する山崎元一氏のコメント。要旨集にはコメントは含まれないが、学会当日に資料が配布された。
- 4 ヒンドゥー教の巡礼と聖地については、山下（1997）に簡潔にまとめられている。
- 5 宮治（1989: 435）。
- 6 津田（1971, 1972, 1973a, 1973b, 1974）などがある。
- 7 最近のものとしては静（2003, 2004）がある。
- 8 田中（1997: 70-84）。
- 9 たとえば Fitzgerald（1999）。
- 10 Snellgrove（1959, vol.1: 70）、津田（1971）。
- 11 津田（1973a）、Sugiki（2003）にテキストが、また後者にはピータなどの一覧表が含まれる。本稿でも杉木氏のテキストおよび表を随時参照した。
- 12 Sanderson（1994: 95）、Sugiki（2003: 61）。
- 13 Sugiki（2003: 66-67）、Heilijgers-Seelen（1994: 152-153）と Dyczkowski（1995/6）にも地名のリストがある。後者の Dyczkowski による論文は、ヒンドゥー・タントリズムの聖地（ピータ）と身体理論について豊富な情報を提供し、仏教のピータへの言及もある。この論文については金沢大学大学院生井田克征氏のご教示による。
- 14 たとえば島田（1984: 79）。
- 15 Abhayākara Gupta, *Śrīsaṃpuṭatantrārājaṭīkā-āmnāyamañjarī*, TTP, No.2328, Vol.55, 169.5.4-170.1.5.
- 16 拙稿（1989）参照。
- 17 拙稿（2004: 91-92）参照。
- 18 大正蔵 第1685番、第32巻、773頁上中。中村（1980）に紹介と全訳が含まれる。

以下の2文献についても同様。

- 19 Nāgārjuna, *Aṣṭamahāsthānacaityastotra*, TTP. No.2024, Vol. 46, 39.5.5-40.1.7.
- 20 大正蔵 第1684番, 第32巻, 772頁中下。
- 21 この作品を含め, 釈迦の八相図の変容については拙著(2001)の第1章で検討した。
- 22 たとえば, 拙著(2001: 図1-1)。
- 23 宮治(1993: 8), Huntington(1987a, 1987b)。
- 24 該当箇所は水谷訳(1999)では誕生のルンビニーが第2巻の pp.287-292, 成道のブッダガヤが第3巻の pp.73-106, 初説法のヴァラナシが第3巻の pp.327-330, 涅槃のクシナガラが第2巻の pp.302-305, 三道宝階降下のサンカーシャが第3巻の pp.177-178, 醉象調伏のラージャグリハが第3巻の pp.124-125, 舍衛城神変のシュラーヴァスティが第2巻の pp.243-245, 彌猴奉蜜のヴァイシャーリーが第2巻の pp.363-367。
- 25 中村(1980: 463), 山崎(1982: 130-134), 岡野(1999: 2), 三友(2001: 51-53)。
- 26 岡野(1999: 2)。以下の「定」「不定」の聖地についても, 同論文による。
- 27 これについては岡野(1999), 三友(2001)が詳しく論じている。拙著(2001)の第1章もこれを扱う。
- 28 巡礼地としてのブッダガヤについては Leoshko(1995, 1996)で論じられている。
- 29 チベット名は Chag lo tsa ba Chos rje dpal。年代は1197-1264。
- 30 Roerich(1959), 田崎(1993)。田崎論文はブッダガヤに関する記述を含む第4章と第5章の和訳である。
- 31 水谷(1999, vol.3: 101-105), 田崎(1993: 87)。
- 32 塚本(1996)の整理番号によると, Bodh Gaya, 10, 15, 21, 24, 31, 32がスリランカ人に何らかの関係のある銘文である。Loeshko(1995: 46-47)にも, スリランカ人による寄進銘についての言及がある。
- 33 塚本(1996)の整理番号によると, Bodh Gaya 25, 27, 28, 29, 36。Loeshko(1995: 54)で, ソーマプラ僧院の僧によって寄進された仏立像が紹介されているが, これは Bodh Gaya 27, 28におそらく相当する。オリッサのラトナギリ遺跡からも, ナーランダー僧院からここに参拝に來た信者による銘文が出土している(定方1997: 20)。
- 34 寺本(1974: 335)。
- 35 シャーキャシュリーバドラについては羽田野(1957)参照。
- 36 ジャガッダラ僧院が現在のバングラデシュ領内にあったことは, 越智(1994)に

論じられている。

37 塚本（1996: 917）に紹介される Sarnāth 118。

略号

AM: Āmnāyamañjarī

HV: Hevajratantra

KMT: Kubjikāmatatantra

TTP: Tibetan Tripiṭaka, the Peking edition (『大谷大学所蔵 影印北京版西藏大藏經』鈴木學術財団)。

VDT: Vajradākatantra

大正蔵：大正新脩大蔵經

名号經：仏説八大靈塔名号經

文献

岡野 潔 1999 「仏陀が永劫回帰する場所への信仰：古代インドの仏蹟巡礼の思想」『論集』26: 1-17。

越智淳仁 1994 「ラマパーラ王のジャガッダラ寺」『高野山大学密教文化研究所紀要』7: 143-164。

定方 晟 1997 「オリッサ州の仏教遺跡」『東海大学紀要文学部』67: 1-24。

静 春樹 2003 「『サマーヨーガの聚会儀軌』について：聚輪儀軌和訳研究」『高野山大学密教文化研究所紀要』16: 51-80。

静 春樹 2004 「仏教タントリストの飲食による成就」『高野山大学密教文化研究所紀要』17: 53-88。

島田茂樹 1984 「ヘーヴァージュラ曼荼羅の構成」『密教図像』3: 72-81。

[大正大学] 1996 『南アジアの聖地』大正大学（日本南アジア学会第9回学術大会配付資料）。

田中公明 1997 『性と死の密教』春秋社。

塚本啓祥 1996 『インド仏教碑銘の研究』（第1巻）平楽寺書店。

津田真一 1971 「サンヴェーラ系密教に於ける piṭha 説の研究 (I)」『豊山学報』16: 26-48。

津田真一 1972 「dākinījālasaṃvara の原像」『印度学仏教学研究』20(1): 60-66。

津田真一 1973a 「サンヴェーラ系密教に於ける piṭha 説の研究 (II)」『豊山学報』17: 18: 11-35。

- 津田真一 1973b 「サンヴァラ・マンダラの構成」『宗教研究』46(3): 93-94。
- 津田真一 1974 「pīṭha 説から見たḍākinījāla の原型」『印度学仏教学研究』22(2): 61-67。
- 中村 元 1980 「インド仏教における聖地・霊場」『ブッダの世界』学習研究社, pp. 463-468。
- 三友量順 2001 「空思想にもとづく価値観の転換「普遍処としての聖地と経本崇拜」」『江島恵教博士追悼論集：空と実在』春秋社, pp.51-64。
- 田崎國彦 1993 「13世紀はじめのブッダ・ガヤー [資料編]：ダルマスヴァーミン『インド巡礼記』第4・5章訳注」『東洋学研究』30: 69-88。
- 寺本婉雅 1974 (1928) 『ターラナータ印度仏教史』国書刊行会。
- 羽田野伯猷 1957 「Kāśmīra-mahāpañḍita Śākyaśrībhadrā: チベット近世仏教史・序説」『密教文化』21(5): 1-21。
- 水谷真成 1999 『大唐西域記1～3』(東洋文庫653, 655, 657) 平凡社。
- 宮治 昭 1989 「信仰と造型 総論：仏像の出現」『仏教文化事典』佼成出版社, pp. 434-443。
- 宮治 昭 1993 『インドのパール朝美術の図像学的研究』(平成3・4年度科学研究費補助金研究成果報告書)。
- 森 雅秀 1989 「『完成せるヨーガの環』(*Niṣpannayogāvalī*) 第21章「法界語自在マンダラ」訳及びテキスト」『法界マンダラの神々 (国立民族学博物館研究報告別冊 第7号)』(長野泰彦・立川武蔵編) pp.235-282。
- 森 雅秀 2001 『インド密教の仏たち』春秋社。
- 森 雅秀 2004 「『ヴァジュラーヴァリー』『墨打ちの儀軌』和訳(上)」『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学編』24: 71-117。
- 山崎元一 1982 『アショーク王とその時代：インド古代史の展開とアショーク王』春秋社。
- 山下博司 1997 「巡礼のシンボリズム」『暮らしがわかるアジア読本』小西正捷編 河出書房新社, pp.198-206。
- Dyczkowski, M. S. G. 1995/6 Kubjikā the Erotic Goddess. Sexual Potency, Transformation and Reversal in the Heterodox Theophanies of the Kubjikā Tantras. *Indologica Taurinensia: Official Organ of the International Association of Sanskrit Studies* 21/22: 123-140.
- Fitzgerald, T. 1999 The Marīāi Village Festival in Maharashtra. M. Tanaka & M. Tachikawa eds., *Living with Śakti: Gender, Sexuality and Religion in South*

- Asia, Osaka: National Museum of Ethnology, pp.169-190.
- Heilijgers-Seelen, D. 1994 *The System of Five Cakras in Kubjikāmatatantra 14-16*. Groningen: Egbert Forsten.
- Huntington, J. C. 1987a Pilgrimage as Image, The Cult of the Aṣṭamahāprātihārya, Part I. *Oriental Art* 18(4): 55-63.
- Huntington, J. C. 1987b Pilgrimage as Image, The Cult of the Aṣṭamahāprātihārya, Part II. *Oriental Art* 18(8): 56-64.
- Karetzky, P. E. 1987 The Act of Pilgrimage and Gupta Steles with Scenes from the Life of the Buddha. *Oriental Art* 33: 268-274.
- Leoshko, J. 1995 Pilgrimage and the Evidence of Bodhgaya's Images. In K. R. van Kooij & H. van der Veere eds. *Function and Meaning in Buddhist Art: Proceedings of a Seminar Held at Leiden University 21-24 October 1991*, Groningen, Egbert Forsten, pp.45-57.
- Leoshko, J. 1996 On the Construction of a Buddhist Pilgrimage Site. *Art History: Journal of the Association of Art Historians* 19(4): 573-597.
- Roerich, G. N. 1959 *Biography of Dharmasvāmin (Chag lo tsa-ba Chos-rje-dpal), A Tibetan Monk Pilgrim*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Sanderson, A. 1994 Vajrayāna: Origin and Function. In *Buddhist into the Year 2000*. Bangkok: Dharmakāya, pp.87-102.
- Snellgrove, D. L. 1959 *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, 2 parts. London: Oxford University Press.
- Sugiki, T. 2003 A Critical Study of the Vajraḍākamahātantrarāja (II): Sacred Districts and Practices Concerned. *Chizan Gakuho*『智山学報』52: 53-106.

付記

本稿は2004年6月5日、高野山大学で開催された印度学宗教学会において、同タイトルで行った口頭発表に加筆訂正したものである。