

## 第六天魔王と中世日本の創造神話（中）

彌 永 信 美

### 〔前回の補足・訂正〕

前回、稿末の「参考文献」の最後に記したように（六七ページ下段、前回の原稿を執筆した時点では、伊藤聡氏の論考「第六天魔王説の成立——特に『中臣祓訓解』の所説を中心として」（『日本文学』、一九九五年七月号）を参照していなかった（以下、伊藤、「第六天魔王」と略記する）。これはまったく筆者の怠慢によるもので、読者と伊藤氏にお詫び申し上げるほかない。その後、この優れた論考を参看することができ、前回の小論に訂正または補足すべき箇所が多くあることを知ることができた。今回も、伊藤氏が引かれた原典に当たるなどの作業をする余裕はなかったが、現時点で明らかかな点だけでも、伊藤氏の論点へのコメントも含めて、整理しておきたい。

### 〔全体の構想として〕

中世日本の第六天魔王の神話を全体として分析するためには、その各種の異伝を伝える文献をできるだけ網羅的に博搜し、それらを成立年代、成立の文化的、思想的なコンテキストなどに分類して、各文献の関連部分を全文引用する形で一種の資料集を作ることが前提条件であると考えらる。

拙論はそうした目的を期したものであるが、前回、第三節から五節までに少なくともとくに代表的な文献は、全文引用することを心がけたつもりだった。しかし、伊藤、「第六天魔王」論文を見ると、筆者の知りえなかった多くのテキストがあることが分かった。ここでは、次回（下）の稿末に付録として、伊藤、「第六天魔王」論文に引用、または言及されたテキストを含め、一覧を付すことで、今後の研究の一助としたい。ただ、各文献の正確な成立年代やその背景などは、筆者の調査能力を越えるもので、未詳とせざるをえない場合も少なくない。いずれにしても、そうした資料集ができあがっていない現在では、分析は暫定的な性格をもたざるをえないだろう。

### 〔個別の問題に関して〕

〔1〕前回、中世日本の第六天魔王の神話の最古のテキストとして、「最古の例は、あるいは『中臣祓訓解』に見られるものかもしれない。阿部泰郎氏によれば、『中臣祓訓解』の成立は「院政期」に遡るといふ」と書いたが（六四ページ下段、註3）、『中臣祓訓解』は伊藤、「第六天魔王」（六八ページおよび註3）によれば、「建久二年（一一九二）以前の成立である空海仮託の両部神道書である」という。なお、白山芳

太郎氏は、その年代をさらに狭めて、一〇八一年以降、一一七八年以前という説を紹介しておられる。<sup>1)</sup>

伊藤氏は、『中臣被訓解』のテキストを第六天魔王神話の成立を物語るものとしてもっとも重視し、詳細に分析しておられる。このテキストの重要性については、筆者も伊藤氏の説に同感だが、それが（現在見られる最古の例であることはたしかであっても）この神話の成立事情そのものについてどの程度確定的な情報を含んでいるか、という点については、やや疑問が残ることを記しておきたい。というのは（前回五八ページ下段に引用した文言を参照していただければ明らかのように）『中臣被訓解』の第六天魔王神話に関連するテキストは、非常に省略された、暗示的な形で表現されており、おそらくその神話を他のソースから知っている者にしか理解されないような種類のものだからである。それは『中臣被訓解』成立の時代に、この神話がすでに既知のものとして存在していたことを意味しているように思われる。もしそうであるなら、『中臣被訓解』のヴァージョンは必ずしもこの神話の最古の形を示すものとは言えないし、当時すでに何らかの異伝が存在したと考えるほうが自然だろう。それが頻繁に文献に現われるようになるのは十三世紀半ば頃からのことだが、それまでの間に多くの微妙に異なった異伝が（口伝の形で？）伝えられていたと仮定することもできると思われる。

「2」前回、清原宣賢『倭朝論鈔』（天文十（一五四一）年）の一節を新田一郎氏の論考に基づいて紹介し、「大己貴神」が「魔王」と交換可能なものとして扱われていること、また大己貴神が『中臣被訓解』などで「実迷神」||「不覚神」として描かれていることなどに言及した（五七ページ上段、下段）。

この点について、伊藤氏は「建長七年（一二五六）に度会実忠により書写された諸書からの引文集成である『漢朝祓起在三月三日上巳』（こ

こには『中臣被訓解』の問題箇所からの引用と思われる文がある）に、「訓解」からの引用と思しき一文で、文中の「魔王」の語の下に、おそらく引用者の注記らしい「伊舎那天、実類之孫、大己貴神也」と云う訓解にはない割注が見える」ことを報告されている。すなわち「既に鎌倉期において第六天魔王を大己貴神とする説が存在」したのである。一二五六年の時点で、魔王||伊舎那天||大己貴神を同一視し、それを「実類」（おそらく「実迷」||「不覚」と同義だろう）とする説が存在したことは重要である。

さらに伊藤氏によれば、「魔王を大己貴神とする説は浄土宗七祖聖罔（一三四一〜一四二〇）の麗氣記注釈書『麗氣記私抄』にも見える。同書「麗氣記第十四卷私抄」において、『仏法神道麗氣記』の「受神璽魔王」の一文（前回、六六ページ上段、註27に引用した）を釈して『謂天神ハ色界諸天。地神は欲界ノ天等也。故ニ知々、第六天魔王と者、国津祇の始め、大己貴神也。伊弉册尊ハ根ノ国ニ下リテ長津河姫女ト頭ハ素戔尊は根ノ国ノ主閻魔法王ト成玉ふ。（中略）大己貴神ハ広矛ヲ天ノ官ヘ奉リテ指シテ而云受テト神璽於魔王ニ歟』（高瀬承敏校訂『麗氣記私抄・麗氣記拾遺抄』三四〜三五頁）とある」という（伊藤、「第六天魔王」七一ページ上段）。

すなわち、遅くとも十三世紀半ば以降には、第六天魔王と大己貴神を同一視する觀念が存在し、それゆえ、第六天魔王神話と大国主命による

「国譲り」神話とが重ね合わせて考えられる可能性があったと考えられる。

なお、前回、中世神道や神仏習合思想の中で、一般に出雲大社／大国主命への関心が薄いように思われると述べたが（五七ページ上～下段）、それに関連して、大国主神話は『古事記』には詳述されているが、『日本書紀』では国譲り神話以外にはほとんど記述がないこと、また近世以前は『古事記』は日本神話の原典として重視されなかったということ論点として加えておきたい。

〔3〕前回第五節で、伊弉諾尊を伊舍那天（＝魔王＝摩醯首羅天）と同視するテキストをいくつか検討したが、それに関連して、伊藤、「第六天魔王」は、「高野山心南院の尚祚（？～一二四五）の『御遺告勸註抄』と『金沢文庫蔵『御遺告秘要抄』』という『御遺告』注釈の書に、きわめて興味深い一節があることを報告しておられる。ここは重要なので、長くなるが引用したい（伊藤、「第六天魔王」七二ページ下段～七三ページ上段）。

先にも触れた御遺告注釈書のうち、『御遺告勸註抄』と『御遺告秘要抄』には、日本国の由来を説くに当たり、『真言付法纂要抄』<sup>4</sup>と並んで、「南池院僧都口決」なる一書を引いている。今これを『秘要抄』一の当該箇所より見るに、以下の如くである。

南池院僧都口決云。【マトーカラ】天三兄弟者、【ブウデン・ナラヤン・イシヤナ】各治<sup>ニ</sup>三国土<sup>ヲ</sup>。梵王<sup>ハ</sup>当<sup>ル</sup>天竺<sup>ニ</sup>。【ナラヤン】唐国。自在天<sup>ハ</sup>配日本（云々）

（『金沢文庫資料全書』第六巻・五五頁。なお、該翻刻文

では梵字が片仮名表記に改めてあり、引用もそれに従ったが、それを明示するために【】を付した）

これは『理趣経』の末度迦羅天（梵天）三兄弟について、『理趣経』で三兄弟を梵王・那囉延・摩醯首羅と釈する箇所の口決で、マトーカラ（摩羯囉囉、梵天）三兄弟の中ブウデン（梵天）は天竺を、ナラヤン（那囉延）は唐国を、イシヤナ（伊舍那）は日本を統治すると云うのである。南池院僧都とは源仁（八一八～八八七）のことであるが、これが彼自身の口決であるかどうかは疑わしい。しかし『覚禅鈔』「大自在天」の条にこれが引かれているから、少なくとも平安末期には存在していたことが確認できる。

これら御遺告注釈の二書はこの口決に続いて先の『大日経疏』一の「摩醯首羅天宮大自在天王宮也」の一節を引き、特に『御遺告秘要抄』では更に続けて「問云、源仁口文ト疏文ト当所ニ引合スルノ意如何。答云、是ハ大日ノ本国ノ義ヲ成スナリ。摩醯首羅宮是ナリ（原漢文）」（同・五五頁）との問答を載せている。この問答で明らかなる如く、日本国が大日の本国なる所以は大日如来の住処たる摩醯首羅天（伊舍那天）の領国であると云う論理がここで開陳されており、「南池院僧都口決」とは日本が大日の本国であることを根拠づける秘説として成立したものと見なすことができると。

伊藤氏が指摘されるとおり、この「南池院僧都口決」は『理趣経』第十五段の「三兄弟の法門」にたいする不空の注釈『理趣釈』の一節「摩羯囉三兄弟、是梵王、那囉延、摩醯首羅之異名也」への注釈であると

考えられる。

末度迦羅天三兄弟という表現は、漢訳仏典ではおそらく『理趣経』／『理趣釈』のこの個所以外には現れないものだが、それによって表わされているのは、不空の注釈のとおり、ブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァ・マーヘーシュヴァラのヒンドゥー教の三大神、すなわちヒンドゥー教の trinité であると考えられる。trinité の教義は、ヒンドゥー教の教義としては漢訳仏典に比較的頻繁に現われるもので、真言宗の学僧にとつては珍しいものではなかっただろう。ここで問題になっている「南池院僧都口決」は、このヒンドゥー教の trinité の三大神を天竺・唐・日本の「三国」のパターンに当てはめたもので、それ自体としては「日本が大日の本国であることを根拠づける」ものとして発想されたわけではないと思われる（それを「日本国の由来を説く」この箇所引用する『御遺告勸註抄』や『御遺告秘要抄』に、そうした意図が認められることは明らかだが）。逆に、『御遺告秘要抄』の問答は、後述すること（『中臣祓訓解』や『漢風拾葉集』に見られる）「大日本州＝大日宮」または「天照太神＝大自在天＝大日如来」とするような中世の仏教・神道に特有の神国思想の表明と考えられるだろう。

伊藤氏は、右の引用文に続けて、伊舎那天が十二天の一として「東北角」を守護するものと考えられていたことを指摘し、「日本国の位置は当時天竺の東北の角（『守護国家論』『塵滴問答』『神道雑々集』『古今集灌頂口伝』等）と観念されていたから、これが両者（伊舎那天と日本）を結びつける根拠とされたのであろう」と推測しておられる（伊藤「第六天魔王」、七三ページ上段）。しかし、「南池院僧都口決」では

「梵天↓天竺、那羅延天↓唐、伊舎那天↓日本」と三天・三国がそれぞれ同じ重みで配されているので、「伊舎那天↓東北角↓日本」という図式がこの口決の発想のもとにあったわけではないように思われる。

「4」前回、安然の『悉曇藏』や『真言宗教時義』を引いて、安然の二種、または三種の摩醯首羅天（その一は第四禪天王＝十地菩薩としての「毘遮舍摩醯首羅」、第二は初禪主（一般の教説の大梵王に当たる）の商羯羅天、そして第三は欲界頂（他化自在天主の）「自在天」＝第六天魔王に当たる）という教説を紹介した（前回、四九ページ下段～五二ページ上段）。伊藤氏も、同じ箇所を引いておられるが、それらに加えて同じ安然の『胎藏金剛菩提心義略問答抄』巻第五を参照しておられる（「第六天魔王」七四ページ上段）。これは重要な典拠で、前回これに言及しなかったのは大きな欠落だった。リファレンスは『胎藏金剛菩提心義略問答抄』777. LXXV 2397 v 547c7-548a4 に当たる。非常に長文なので全部を引用することは控えるが、一部だけでも簡単に解説しておく必要がある。

『胎藏金剛菩提心義略問答抄』の文は、内容的には『真言宗教時義』とほぼ同じだが、より整備された記述で比較的理解しやすい。議論のコンテキストは、仏陀の説法がどこで行なわれたかという問題で、教判の中心的課題の一つである。その中で「不動金剛は摩醯首羅を降伏し、灰欲世界で得記作仏した、という記述と、降三世明王が摩醯首羅を降伏し、〔摩醯首羅が〕灰荘嚴世界で怖畏自在王仏となった、という記述があるが、その相違はどのように解釈されるか」という問題が提起される。それに対して、まず『大日経義釈』に「不動金剛降伏惑障。令不動之。降

三世令發菩提心。上從色頂一天處次第降伏而下（云々）」という文があることを指摘し、それに基づくなら、不動・降三世の二尊が、それぞれ一天を降したと考えると矛盾はない、という。また、『金剛頂經瑜伽十八会指帰』（777. XVII.1 869.285a15-b6）や『理趣釈』（777. XIX.10031:1-61109-612a9）に「須弥山頂で降三世が摩醯首羅を降した」という記述は、いまの『大日經義釈』の「一天處次第降伏」の切利天における降魔に当たるといふ。次に、例証として、前回とりあげた『入大乘論』からの誤った引用（「入大乘論云。摩醯首羅天有二種。一毘遮舍摩醯首羅是第四禪主。二伊舍那摩醯首羅是第六天主」）や『大日經義釈』に引用された『瑜伽經』に「佛成道已。初大集會。即須彌頂、不動金剛降大四禪主」とある文（これはおそらく前註10に引いたものと同じ、または同様の文を指すものと思われる）、さらに『理趣釈』に金剛部・宝部・蓮華部・羯磨部に属する明王が各種の天を降伏し、慈氏菩薩（＝弥勒菩薩）が「難調諸天」を仏道に引入する、という文を引く。

次に、「自性身・受用身・變化身・等流身」という密教の四種仏身に対応する四土と、それぞれの「土」における降魔の關係について説き、前回も引用した『首楞嚴三昧經』の「魔界如・佛界如」（安然是これを「若維摩等」と、あたかも『維摩詰經』からの引用であるように引いている）に基づいて、これこそが、「自性（法身）土における自性（法）身による降魔」であるとす。——安然の議論はこの後も続くが、当面のわれわれの目的には以上の説明で十分だろう。

安然のこうした議論から浮かび上がってくるのは、そもそも実体性が希薄な仏教の諸天、すなわち天魔や摩醯首羅天、あるいは梵天、那羅延

天などが、きわめて観念的にかつ高度に「融合」的な密教の宇宙観の中で、仏教の「忿怒尊に降伏されるもの」という同一の範疇に組み込まれ互いに溶け合うようにそれぞれの個性をますます希薄にしていく、という様相である。しかも、その同じ摩醯首羅天が、一方では『大日經』が説かれるという宇宙最高の場所「摩醯首羅大自在天宮」（前註6参照）に在るともイメージされ、また、仏敵・魔王自体が、「究極的真理」においては「魔界如・佛界如」として仏とも等しいとされるに及んでは、魔王、摩醯首羅などの「降伏されるもの」、「難化の衆生」＝「悪」としての倫理的特性さえ薄らぎ、密教的宇宙の煌めく諸力の一形態という、きわめて抽象的なイメージだけが残像のように残っていく、という状況が推測されるだろう（この点については次回、「結論」に引く『天狗草子』も参照）。

なお、前回、この安然の摩醯首羅説が『大日經住心品疏私記』や『白宝口抄』に引かれていることを述べたが（五二ページ上～下段および註15）、伊藤氏はこのほかに二二〇〇年の海惠による『密宗要決鈔』巻第三十（「真言宗全書」十八巻、二二二ページ下段～二六六ページ上段）に、安然および東密系の済暹や重誓の著作を引いて、この問題が議論されていることを指摘しておられる（伊藤、「第六天魔王」七四ページ上段および註11）。また、『溪嵐拾葉集』巻第六十七「怖魔私苗」にも、安然の名を挙げないまま「又入大乘論云」として、『入大乘論』からの誤った引用が引かれ、前引の『理趣釈』の文も引用されている（777. LXXVI.2410 LXVII.729a5-16 参照）。

[5]その他

(a) 前回、伊弉諾・伊弉冊を伊舍那天・伊舍那天后と同一視するテキストを、『神皇正統記』、『神皇系図』、『神名秘書』などいくつか挙げたが(六〇ページ上〜下段)、伊藤氏はそれ以外に、『神皇実録』に「伊弉諾尊〔天下陽神名<sup>ヒツカミ</sup>也。亦称大自在天子。〕妹伊弉冉尊〔天下陰神名<sup>ツツキノミ</sup>也。亦称大自在天子。〕」(『度会神道大成』前篇・一三六頁)とあること、また北畠親房の『元元集』「天神化現篇」にそれらの諸書が引用されているということ述べておられる(伊藤、「第六天魔王」七三ページ上〜下段)。また同様の例は、『仙宮院秘文』や『御鎮座伝記』にも見ることができる(鈴木義一稿『仙宮院秘文』の研究)、萩原龍夫編『伊勢信仰』一「古代・中世」(『民衆宗教史叢書』一)雄山閣、一九八五年、所収、二〇四ページ)。

(b) 最後に、前回、『高野物語』巻第三に見える第六天魔王の神話を引用したが(六一ページ上〜下段)、伊藤氏によれば、これは勧修寺流の道宝(一一二一〜六八年)の撰述に比定されているという(伊藤、「第六天魔王」七四ページ下段)。このテキストは、第六天魔王神話を伝えるものとしては、おそらく『中臣祓訓解』の次に古いものと考えられるだろう。あるいは、伊藤氏が引かれる『御遺告隨筆(惠光記)』(文政十年(一八二七)写)は、「近世の書写ながら、内容的に見て中世以前成立のテキストと見なされる」ということで、『高野物語』以前に遡るかもしれない(伊藤、「第六天魔王」七五ページ上段)。「御遺告隨筆(惠光記)」のテキストは、次回、付録の「各種異伝の原文一覽」に伊藤氏の引用を再録するので参照されたい。

以上で「前回の補足・訂正」を終わり、前回予告した目次にしたがっ

て論述を進めていきたい。

## 六 中世神道思想における仏教の天部

前節では、第六天魔王神話を伝えるいくつかの異伝の中に、第六天魔王の代わりに「阿修羅王」や「大梵天王」を登場させるもの(『溪風拾葉集』、『八幡愚童訓』(乙本)、『鼻坂書』)、あるいは「第六天(魔王)」を「伊舍那」と明記するもの(『天地麗気記』)、あるいはまた、直接第六天魔王神話を伝えるテキストではないが、伊弉諾を「第六天宮ノ主、大自在天」と同一視するもの(『大和葛城宝山記』)などがあることを述べた。これは、第六天の主・魔王が、ある場合に「伊舍那天(伊弉諾尊)」、「大梵天王」、「大自在天」または「阿修羅王」などとほぼ同じものと考えられる傾向があったことを示している。

このことは、安然の「宇宙的降魔」の教説に照らしてみれば、ある程度自然と考えられるだろう。すなわち、安然によれば、始原の仏陀・毘盧遮那仏は、まず三千大千世界の頂点に位置する色究竟天(＝阿迦尼吒天Ⅱ第四禪天Ⅱ摩醯首羅天宮)において成道し、そこで「剛強難化」の衆生の代表として「三界主」を自称する大自在天を降伏し、そこから順次宇宙的階梯を下って、それぞれの階梯でそれぞれの「魔」を降伏するという過程を経た、そして最後に閻浮提の釈尊として現われ、そこで成道を現わす直前に第六天の魔王を降伏した、と考えられているからである。この考え方によるなら、降魔の対象となる諸天は、究極的にはすべての天界の勢力であり(これはことばを換えれば、すべてのヒンドゥー

教的勢力、ということもできるだろう<sup>13)</sup>、より具体的には第四禪天の摩醯首羅天と欲界第六天の魔王（＝「自在天」＝摩醯首羅天の一形態としての伊舎那天）、さらに初禪天の主である大梵天（＝摩醯首羅天の一形態としての商羯羅天）であって、これらの天部は、すべて「汎宇宙的魔」の天の各階梯での現われということが出来る。

これらの神々の中でもっとも人間界に近く、かつもっとも「魔的・反仏法的」なものとして人々に知られていたのは、いうまでもなく欲界第六天の魔王だった。逆に、大梵天は一般には仏伝の多くの箇所を積尊を守護し、讚美するものとして現われており、「親仏法的」性格の天部と考えられただろうが、同時に、「娑婆主」あるいは「三千大千世界主」としての大梵王（たとえば『大智度論』7: XXV 1509 i 58a26 「三千大千世界主梵天王、名式棄」は、何よりも天界の大勢力としてイメージされただろう。また、『長阿含経』「第四分世記経」によれば、劫初に世界に先じて生まれる梵天は「即ち自念して『我是梵王、大梵天王。無造我者、我自然有……、於千世界最得自在。……於千世界最尊第一』という」とも言われ（『長阿含経』7: 11 xxi: 145a10-16 sq.）、後世の密教における大自在天と同様に、「大我慢」の象徴としても知られていた<sup>14)</sup>。そして最後の大自在天・摩醯首羅は、前回も述べたとおり（四七ページ下段～四八ページ下段）、きわめて複雑かつ両面的な神格であり、一般には天界の「魔的」な（第六天魔王よりもさらに高位の、さらに恐るべき威力を秘めた）勢力と考えられたと思われる。

さらに興味深いのは、これらの三神が、どれも強い「王」、「支配者」としての性格を有していることである。このことは、第六天魔王の神話

が基本的に一種の王権神話であることを考えるとき、重要な意味をもつと思われる。

こうして考えてくると、第六天魔王神話の意味を分析するには、中世の仏教・神道の思想的コンテキストで、魔王にかぎらず、広く仏教の天部一般、あるいは仏教を通して知られたヒンドゥーの神々一般がどのようにな観念されていたか、ということを見ておく必要があるように思われる。もちろん、これは大きな課題で、ここではいくつかの例を挙げる以上のことはできない。しかし、そうした簡単な調査でも、中世の仏教・神道の思想において仏教の天部が非常に大きな位置を占めていたことが明らかに出来るだろう。

この問題に関しては、すでに上妻又四郎氏による「中世仏教神道における梵天王思想」（『寺子屋語学・文化研究所論叢』創刊号、一九八二年七月四五ページ～六〇ページ）という優れた論文があり、以下でもそれを利用していただく。しかし、上妻氏の論文は梵天王だけに焦点が絞られているが——そして事実、梵天王がもっとも大きな役割を果たしていることは確かだが——、今の探究の文脈ではより広く「仏教の天部一般」（とくに梵天王と大自在天）を対象にすることが重要だと考える。

上妻氏の研究によって明らかにされたとおり、『大和葛城宝山記』から『仙宮院秘文』を経て『天地麗気記』に至る一連の両部神道書の中で、「梵天王思想」を中心とした一種の神学体系（の萌芽）が生み出されていく。しかし、その過程でも「梵天王」と「大自在天」（またはそこから派生したと思われる「飛空自在天」）はある場合に混同、または同一

視されているようである。はじめに、この系統のテクストをいくつか挙げて、その後でより一般的な例を見ていこう。

〔例1〕この関連でもっともセンセーショナルなのは、前節でも触れた『大和葛城宝山記』の冒頭である(『中世神道論』、『岩波日本思想大系』一九)五八ページの訓読文による。原文は二七三ページ下(文中の「神名「事綱」は原文によった。後述参照」)。

#### 神祇

蓋し聞く、天地ノ成意、水気変じて天地と為ルト。十方の風至リテ相對シ、相触レテ能ク大水ヲ持ツ。水上ニ神聖化生して、千ノ頭二千ノ手足有り。常住慈悲神王ト名づけテ、事綱ト為す。是の人神ノ躋ノ中ニ、千葉金色ノ妙法蓮花ヲ出ス。其ノ光、大いに明らかニシテ、万月ノ俱ニ照らすガ如シ。花ノ中に人神有りテ結跏趺坐ス。此の人神、復无量の光明有り。名づけテ梵天王と曰ふ。此ノ梵天王ノ心ヨリ、八子を生ズ。八子、天地人民を生ズる也。此ヲ名づけテ天神ト曰ふ。復天帝の祖神と称ス。

上妻氏の詳しい考証によって明らかにされたとおり、この一節は『大智度論』巻第八の次の文をほとんどそのまま引き写して作文されたものである。「復次劫盡燒時、一切皆空。衆生福德因縁力故、十方風至相對相觸能持大水。水上有一千頭二千手足、名爲韋紐。是人躋中出千葉金色妙法蓮花。其光大明如萬日俱照。葉中有人結跏趺坐。此人復有無量光明名曰梵天王。此梵天王心生八子。八子生天地人民」(T. XXV 1509 vii: 1165-11) (『宝山記』の「事綱」は『大智度論』の「韋紐」の誤記。ヴィシュヌの音写である)。

これは「ヴィシュヌ神は、太初の海に浮かぶシェーリヤ竜(「蛇」)を寝台として眠り、ヴィシュヌ神のへそが伸び蓮華を生じ、そこに梵天が生まれ世界を創造したとする」とする『マハーバーラタ』や『パーガヴァター・プラーナ』などに記されたヒンドゥー教の古典的な創造神話をそのまま記述したもので、漢訳仏典では『大智度論』のほかいくつかの経論類に見いだされるが、もちろん仏教の教説ではない。<sup>16)</sup>

『宝山記』では、ここで始原の神ヴィシュヌの名とされた「常住慈悲神王」<sup>16)</sup>が、一種の至上神としてきわめて重要な役割を果たしている。そのいくつかの箇所を抜粋してみよう。

〔例2〕『大和葛城宝山記』(同上、六〇〜六一ページ、原文二七四ページ下段)

伝に曰はく、

劫初に神聖在り。常住慈悲神王と名づけ(法語に尸棄大梵天王と曰ひ、神語に天御中至尊と名づく)、大梵天宮ニ居る。衆生等ノ為に、広大なる慈悲誠心ヲ以てス。故二百億ノ日月、及び百億ノ梵天ヲ作りて、无量の群品を度す。故に諸天子の大宗と為し、三千大千世界の本主たる也。

ここでは、先にヴィシュヌに同定されていた「水上の神聖」<sup>16)</sup>「劫初の神聖」が、「法語」では尸棄大梵天王(Matābrahmanā Śikhin)に、「神語」では天御中至尊に当たるといふ。「尸棄大梵天王」を日本神話の中でもとくに抽象的な存在である「天御中至尊」に同定したところに、このテクストの重要性がある。これが、後の『仙宮院秘文』などに継承されて、独自の神学的発展をとげることになる。



ヴィシユヌは、そもそも仏典ではほとんど知られないので、『宝山記』の(『中世神道論』に翻刻された内閣文庫所蔵写本の)表記も誤っており、大部分の読者にもどういふ神か同定できなかつただろう。おそらく作者自身にとつても、「事綱」または「韋紐」とは「大梵天王」の異名というような認識だつたと思われる。それゆゑ、ヴィシユヌを梵天に変えても大きな矛盾は感じられなかつたのだろう。その「大梵天王」が「三千大千世界の本主」であるというのは、明らかに先に引いた『大智度論』巻第一の「三千大千世界主梵天王、名式棄」にのつとつたものと思われる。ただし「尸棄」といふ音写は、上妻氏が指摘されるとおり、『法華経』巻第一の「娑婆世界主梵天王、尸棄大梵、光明大梵」といふ箇所(7: IX 262: 2a18-19)からとられたものと考えられる(「光明」の原語は Jyotisrabha)。

〔例3〕『大和葛城宝山記』(同上、六四ページ、原文二七六ページ上段)

天地開闢の嘗、水変ジテ天地ト為リしより以降、高天ノ海原に独化レルノ靈物在リ。其の形葦牙ノ如シ。其の名ヲ知らズ。爾の時、靈物ノ中四理志出神聖化生ス。之ヲ名づけテ天神ト曰ヒ、亦大梵天王ト名づけ、亦尸棄大梵天王ト称す。天帝ノ代ニ速ビテ、靈物ヲ名づけテ天瓊玉戈ト称ス。(中略)地神ノ代ニ至リテ、之ヲ天ノ御量柱、国之御量柱ト謂ふ。茲に因リテ、大日本ノ州ノ中央ニ興テテ、名づけテ常住慈悲心王ノ柱ト為す。此れ即ち正覺正智の宝ニ坐します也。故に、心柱ト名づくる也。

ここでは、同じ「尸棄大梵天王」が『日本書紀』の創造神話の文脈に

組み込まれて現われている。矛や柱などは、性的(男根的)シンボリズムを帯びたものと考えられる。『宝山記』には、「天地開闢」神話に関連して、性的含みをもつ表現が多く現われる。たとえば、男女の差が発生するということに関連して仏典から「仏説白衣金幢二婆羅門縁起経」の劫初の神話を要約し(7: 110: 218b-219c)、それに続けて次のように述べる(『中世神道論』六二ページ、原文二七五ページ上段)。

……常住慈悲神王ノ教ニ任せて、日天子・月天子の二ノ大師を化生す(謂はゆる天子ハ、則ち天地ノ位ナリ。故に徳、天地に侔しければ、則ち天子と称する也。天ハ父、地ハ母也。之に因りて男を以て父と為し、女を以て母と為すは、是れ大悲の考也)。

すなわち、「天子」といふ語(天部の呼び名であると同時に「天皇」をも意味しただろう)に「天と地ノ男と女」といふ明確な性的結合のニユアンスを含ませている。

〔例4〕前回も見たとおり(六二ページ下段、六三ページ上段)、『宝山記』では「大自在天」または「自在天」は「第六天宮」の伊弉諾・伊弉冊を表わしているが、「一言主神」の条の細注では、常住慈悲神王(三世常住ノ身」といふ表現に注目)の別名として用いられているようである。すなわち、『大和葛城宝山記』(同上、六〇ページ、原文二七四ページ下段)によれば、

一言主神(飛行夜叉神ノ所変、孔雀王と号スルは是れ也。(中略)我が国、昔海たる時、天、当峯ニ降りて、始めて国土を成じて、大日本国と名づく。釈迦と皇天と、往昔従り已来、当山ノ峯

上に住して、三世常住ノ身ヲ自在天王と名づけ、衆生を度し、益を施す。……)

〔例5〕『仙宮院秘文』(鈴木義一稿)『仙宮院秘文』の研究、二〇三ページ)

大八州中。神風伊勢国天照座二所乃皇太神者。是天地開闢之元神故。一大三千世界主座也。

尸棄大梵天皇(此云天御中主。亦名曰伊勢国天照坐豊受皇太神宮是也。)

光明大梵天皇(此云大日靈貴。亦名号伊勢国天照坐皇太神宮是也。)

ここで「尸棄大梵」と「光明大梵」を並べるのは、『法華経』の前引の箇所に基づいたものだろう。そのことは、同じ『仙宮院秘文』(同上、二〇六ページ)に

当知伊勢内外両宮則大千世界本主、八百万神等之最貴也。故吾本師南天老子曰、娑婆世界主梵天尸棄大梵光明大梵(文)

という引用文からもうかがうことができる(「南天老子」は釈尊を表わす)。こうして、『法華経』に羅列された尸棄と光明梵天を併置し、

豊受皇太神||天御中主||尸棄大梵天皇  
天照皇太神||天照太神||光明大梵天皇

という図式を作ったところに、『仙宮院秘文』の独自性がある。それが同じ『仙宮院秘文』の

天照坐皇太神則胎蔵界地曼荼羅。御形文図。五行中火輪、即独胎形坐也。豊受皇太神。則金剛界天曼荼羅。御形文図。五行中水輪。

五智位。故有五月輪也。

に重ね合わされ(同上、二〇七ページ)、

豊受太神||金剛界||天||水輪

天照太神||胎蔵界||地||火輪

という形に整備されると、『天地麗気記』に顕著に現われるような両部神道の神学が作り上げられる。

〔例5〕その『天地麗気記』は、周知のように「雑多な要素の寄せ集め」(上妻氏)であって、巻によりさまざまな傾向が見られる。しかし、たとえば『弘法大師全集』所収本、巻第一(『中世神道論』で使われた神宮文庫所蔵本では巻第四)「天地麗気記」の次の一節では、『仙宮院秘文』と同様に、「尸棄大梵天王」が「御気都神」(外宮・男)に、「光明大梵天王」が「天照皇太神」(内宮・女)に当てられているようである(『中世神道論』七二ページの訓読文。原文は二七八ページ下段〜二七九ページ上段)。

側ニ聞ク、本在以降、一界ノ遍照如来、幽契を為シテ一女三

男ヲ所産ス。一女トハ天照皇太神。(中略)下転神変シテ、向下

シ随順ひヌ。此の時に御気都神、尸棄光明天女と同じ会ノ中ニ

交マシマシテ、上下ノ法性ヲ立テタマフ。下下来来シ給ふ光明

大梵天王と尸棄大梵天王とは、一躰无二ノ誓願シテ掌ヲ合はす。

上ニ在します時ハ功德无上ナリ。下ニ在します時ハ功德无等等ナ

リ。化神宝日出之時、二神ノ大神、予結幽契シテ、永ク

天下ヲ治メタマフ。

〔例6〕同じ『天地麗気記』の巻第四(神宮文庫所蔵本では巻第六)

「豊受太神鎮座次第」では、両部神道の神学がより整備された形で表現されている（『弘法大師全集』五、七三〜七四ページ）。

夫レ以レハ尸棄大梵天王ハ水珠所成ノ玉ナリ。水珠ト者月珠。月珠ト者玉ナリ。玉ト者鑊（原文悉曇字）字、金剛界根本大毘盧遮那如來是ナリ。天上ノ大梵天王ハ虚空無垢ノ大光明遍照如來ナリ。過去威音王佛是レ也。三十三天ノ中ニ皆是ヲ名ク大梵天皇ト。

是爲尸棄大梵天王ト。是ヲ名ク天ノ御中至尊ト。亦ハ名ク豊受皇太神ト（云々）光明大梵天皇ハ火珠所成ノ玉ナリ。火珠ト者日珠ナリ。日珠ト者阿（原文悉曇字）字ナリ。阿字ト者如意寶珠ナリ。寶珠ト者蓮華理ナリ。理ト者胎藏界毘盧遮那遍照如來ナリ。阿字本不生不可得ノ義。萬寶皆空無自性門是レ也。過去ノ華開王佛是レ也。三十三天ノ中皆是ヲ名ク光明大梵天王ト。是ヲ名ケ天ノ御中主ノ尊ト、亦名ク天照皇太神ト。他化自在天ノ化身。大毘盧遮那如來。是ヲ名ク魔醯首羅天王ト。亦ハ名ク大自在天王ト。昔ハ爲リ威光菩薩ト、住シテ日宮ニ破シ阿修羅王ノ難ヲ、今ハ居シテ日域ニ成リ天照太神ト、増ス金輪聖王ノ福ヲ

図式化するなら、ここでは

尸棄大梵天王 || 月珠 || 金剛界 || 天御中至尊 || 豊受太神 (|| 男)

光明大梵天王 || 日珠 || 胎藏界 || 天御中至尊 || 天照太神 (|| 女)

という等式が結ばれている（「至上神」天御中至尊は中性、または両性具有である）。さらにこの「光明大梵天王 || 天御中至尊 || 天照皇太神」

が「他化自在天の化身 || 魔醯首羅天王 || 大自在天王」であるという、あ

る意味で思いがけない、しかしこれまで見てきたことを思えば予想された同定がなされている。すなわち、伊弉諾尊が伊舍那（第六天魔王 || 他化自在天主）に同定されるばかりでなく、天照大神自身が「他化自在天 || 魔醯首羅」（|| 第六天魔王）に同定されることもあるのである。同じ「豊受太神鎮座次第」では「豊受皇太神」を金剛界の毘盧遮那如來であるとしたあと、「金剛號ハ遍照金剛、神號ハ天御中至尊、神體ハ飛空自在（梵天）、説法談義ノ精氣也」という箇所もあり（同上、七〇ページ）、「(大) 自在天」と「梵天」は一貫して同一視されている。

なお、ここで「他化自在天の化身 || 魔醯首羅天王」としての天照皇太神が、「日宮に住して阿修羅王の難を破し」とあるのは、あるいは第六天魔王の障礙を暗示するものかもしれない。またこれは、伊藤氏が取り上げられた『真言付法纂要抄』の「昔威光菩薩（摩利支天即大日化身也）常住日宮、除阿修羅難……」という一節（上述、註4参照）とも関っているようである。「天照太神 || 昔の威光菩薩 / 豊受太神 || 過去の威音王佛」という対照関係も興味深い。

「例7」大自在天 / 摩醯首羅と梵天は、『天地麗氣記』の他の巻でも関連づけられているが、それは伊勢神道の他の文献でも確認できる。たとえば、山本ひろ子氏が引く『天下皇太神本縁』（大須文庫蔵、鎌倉時代末期写本）の「御本地毘盧遮那仏ノ項」の「御神体」の条には、「飛空自在天ノ如シ……精氣ノ靈鏡ナリ。火珠所成ノ玉、本有法身妙理ナリ」とあるといい、また同じ「御本地毘盧遮那仏ノ項」の「俗体」の条には、「大自在天ノ如シ。亦日輪ヲ戴キ、香集世界ノ香梵天女ニ似ル。一度氣<sup>ナ</sup>氣<sup>ナ</sup>ナクモ死セザル命ナリ」と説かれているという（『香集世界』は虚空

藏菩薩の本土。しかし「香梵天女」は、明らかに「光明梵天」から発展したものだろう<sup>19)</sup>。

ここで、『宝山記』から『天地麗気記』に至る「梵天王思想」の系譜から離れて、より一般的な例を見てみよう。

「例8」伊勢神宮外宮を「大梵天王」に当てる考え方は、ほぼ確実に『大和葛城宝山記』を出発点にしているが、上に見てきたように、その伝統の中に同時に大自在天が（梵天と同じ視されて）現われる場合もあった。その起点となったのは、『倭姫命世記』の「豊受太神」に付された次の細注であるかもしれない（『中世神道論』三四ページの訓読文。原文は二六四ページ下段）。

豊受太神一座（〔中略〕御饌都神。亦倉稻魂ト名づくるは是れ也。

大自在天の子。御盞の形は真経津鏡二座します。円鏡也。…

この「大自在天の子」の原文は「大自在天子」で、「の」を間に挟む必要は必ずしもないかもしれない。

「例9」上の諸書よりおそらく古い時代に遡る『中臣祓訓解』は、日本の特定の神格を大自在天や梵天など仏教の特定の神格に比定することはないが、「自在天」、「摩醯（首羅）」などの語が、より一般的な修飾の意味で用いられている。たとえば「中臣祓」自身について（『中世神道論』四〇ページの訓読文。原文は二六七ページ上段）、

蓋シ聞ク、中臣祓ハ、天津祝太祝詞、伊弉那諾尊ノ宣命ナリ。  
天児屋根命ノ詢解ナリ。是れ則ち己心清浄の儀益、大自在天ノ

梵言、三世諸仏ノ方便、一切衆生ノ福田、〔中略〕罪障懺悔の神咒ナリ。

と説くのもその例である。

「例10」同様に「中臣祓」について（同上、四一ページの訓読文。原文は二六七ページ下段）、

凡ソ此の祓ハ、神詞最極ノ大神咒ナリ。一切の願ヲ補するコトハ、疾風の染するガ如シ。所求円満するコトハ、自在天の如シ。ともいう。

「例11」あるいは、空海の『三教指帰』を引用して、次のように書く（同上、五二〜五三ページの訓読文。原文は二七二ページ上〜下段）。

時ニ弘仁十三年仲夏二十五日、沙門遍照金剛、文ヲモテ伝フ。  
某聞ク、智恵ノ源極ヲ、強ヒテ仏陀ト名づく。軌持の妙句ヲ、  
仮ニ達磨ト曰フ。智能ク円カナルガ故ニ、為ざる所無し。法能ク  
明カナルガ故ニ、自他兼濟ス。五眼常鑿、溺子ヲ津涉シ、  
六道自由ニシテ、樊籠ヲ拔拯ス。恒ニ摩醯ヲ憑念シテ之に帰シ、  
之に接スル所以に因る。

この原文は「某聞。智恵源極。強名仏陀。軌持妙句。仮曰達磨。智能円故。无所不為。法能明故。自他兼濟。五眼常鑿。津涉溺子。六道自由。拔拯樊籠。恒因所以憑念摩醯。婦之接之」で、『三教指帰』の原文「某乙聞。智恵源極。強名仏駄。軌持妙句。假曰達磨。智能圓故。无所不爲。法能明故。自他兼濟。五眼常鑿。津涉溺子。六通自由。拔拯樊籠。恒因所以憑念、摩醯之婦接足」……恒因このゆえに憑念し、摩醯これに婦して接足す」とはいくつかの字句が異なっている。『中臣祓訓解』の作

者は、『三教指帰』の原文の意味を十分に理解しないまま、これを引用したものと思われる。『三教指帰』の原文は仏陀や達磨を讃えて、「……それゆえに〔釈提〕桓因（＝帝釈天）も〔仏法に〕馮念（＝帰依）し、摩醯〔首羅〕も〔仏陀に〕〔頭面〕接足（＝頂礼）する」ことを意味するが、『中臣祓訓解』の文では（少なくとも『中世神道論』の訓読文〔大隅和雄氏による〕に従うなら）「摩醯〔首羅〕は仏陀や達磨に等置され、〔信者が〕それに恒に馮念（＝帰依）する」ことを意味するだろう。こうした解釈を許す「摩醯」の用法に、中世の仏教・神道における天部の位置づけをうかがうことができる。

〔例12〕さらに『中臣祓訓解』には「高天原」の細注に（同上、四四ページの訓読文。原文は二六八ページ下段）

高天原（色界ノ初禪、梵衆の天なり。三光天。南瞻浮樹ノ下、高庫蔵是れなり。……）

という形で「色界の初禪の梵天」が現われ、

〔例13〕また、「八百万神達」の細注として（同上、四四ページの訓読文。原文は二六八ページ下段）

八百万神達（梵王帝釈、無量ノ天子、四大天王、無量ノ梵王天、八万四千の神なり。）

という解釈が行われる。これは「四方之国（大日本州也。大日宮、世界ノ国土なり。）」（同上、四五ページの訓読文。原文は二六九ページ上段）という解釈とともに、この種の文献における基本的世界観をもっとも端的に表わしたものと言えるだろう。

〔例14〕さらに決定的と思われるのは、『溪嵐拾葉集』巻第六の「問。

以神明大日習方如何」という設問への答の中で、

加之我國神國也。尋其元神ヲ天照太神也。此則大自在天也。今、

眞言教主モ色究竟天ノ成道大自在天是也。故以神明習大日ト也。

方方其謂有之。口傳（云々）

と説く一節が見られることである（777f. LXXVI 2410 v.1 516a12. 17-22）。すなわち、「我が國が神國」であり「神明」が「大日如来」であるのは、その「元神」が「天照太神」であるからであり、その天照太神は「大自在天」にはかならない。その「大自在天」とは「眞言教主・大日如来が成道した」大自在天〔宮〕だ、というのである。

〔例15〕さらに同じ『溪嵐拾葉集』巻第六には「問。以天照太神ヲ我國祖神習方如何」という問いに対して、

……加之大自在天ハ三界所有衆生ヲ悉ク是我子也ト思テ、成シテ生者養者見テ、立慈悲給也。今天照太神又大自在天ナレハ也。深可思合之（云々）

と答える箇所がある（777f. LXXVI 2410 v.1 521b2. b14-17）。ここでは「天照太神＝大自在天＝大日如来」という等式が成り立っていると考えられるだろう。

以上に挙げた一連の例から見えてくることは、何よりもまず、これら仏教・神道の文献の作者たちにとって最大の関心事は、古代以来の日本神話のパンテオン、とくに伊勢神宮外宮と内宮の豊受尊と天照大神を中心とするパンテオンを「宇宙規模に普遍化」することにあり、それは当然、ローカルな（粟散辺土）としての（日本を）「宇宙規模に普遍化」

すること（「大日本州」大日宮」世界ノ国土なり」）に結びつくことだった、ということだろう。そうした作業の中で、基本的な参照系の役割を果たしたのは、いうまでもなく仏教だった。というよりも、当時の日本の思考体系の中で唯一の普遍的宇宙論を有していた仏教があったからこそ、この新しいイデオロギーの作者たちの試行錯誤が成立したと言いうべきだろう。

その仏教の宇宙論の中で、日本神話の神格ともっとも自然に結びつけられたのは、仏教の天部だった（直接、仏・菩薩を本地垂迹の理論によって参照系とすることは可能だったが、それはおそらく具体性があまりにも希薄であるために、多くの場合有効な手段とは考えられなかったのだろう）。なかでも、これらのイデオログにとって重要だったのは、日本という国の「普遍的正当性／正統性」を「国土の創造」という次元で基礎づける開闢神話だったと思われる。<sup>21</sup>『大和葛城宝山記』の作者が、多くの仏典の中からヒンドゥー教の創造神話を直接伝えるテキストを拾い出してきたことは、ある意味で当然の帰結だったと言えることができる。日本の「異教」である神道思想が、インドの「異教」ヒンドゥー教の神話を自己の確立のために「巧まらずして」見いだす、ということは、いわば一種の「仕組まれた偶然」だったと言えるかもしれない。

その神話によって、原初の創造神というイメージを明確化し、それを天御中至尊というすぐれて抽象的な神格に結びつけることで、神宮を中心とした宗教の神学的基礎づけが可能になった。そのもともなになったヒンドゥー神話の中で、もっとも原初的な役割を果たしていたのはヴィシュヌ神だったが、「事綱」または「韋紐」という無名の神格は、すぐさま

より仏教的な位置づけが明確な梵天に置き換えられ、その後それが「尸棄」と「光明」という二つの神格に（『仙宮院秘文』によって）分割されることによって、外宮・内宮の二つに対応させることが可能になった。そして、それを契機にしてさらに普遍的・抽象的な両界曼荼羅と対応させる可能性が生まれてきたと考えられるだろう。しかし、これらのイデオログにとってヴィシュヌと梵天の差が重要でなかったのと同様に、あるいはそれ以上に、梵天と大自在天＝摩醯首羅＝シヴァ神の差は不明瞭だった（その点については、安然による天部の各階層の神格の一種の「融合化」が大きな役割を果たしたと思われる）。彼らにとって重要だったのは、それが「始原の神」としての強大な威力と天の階層における高位の位置、そして「帝王的性格」を兼ね備えた「具体的名前を持つ」神であるということであって、その名前が何であるかということとは、決定的な意味を有していなかったのだろう。

こうして、少なくとも伊勢神宮をめぐる中世初期以来の仏教＝神道思想が形成される中で、仏教の天部がきわめて重大な意味をもち、そこで「大」自在天」が大きな役割を果たしたことが理解されるだろう。そこに「大」自在天＝伊舎那天（＝第六天主）」という図式が存在していたことを考えれば、伊弉諾・伊弉冊が伊舎那天・伊舎天后と結びつけられたことも、ある程度自然なことと言えるのではないだろうか。とはいっても、日本の創造と王権のはじめに魔王を置く第六天魔王の神話において、魔王がどのような意味をもっていったか、ということについては、改めて中世日本における「魔のイメージ」がどのようなものであったかという点に焦点を絞って考えてみなければならない。

次回(下)は、その問題を概観して、最後にいくつかの仮説を提起したいと考えている。

註

- (1) 白山芳太郎稿「中世神道と仏教」、日本仏教研究会編『仏教と出会った日本』(「日本の仏教」第二期、第一巻)法蔵館、一九九八年、五七―五八ページ参照。
- (2) 『漢朝被起在三月三日上巳』は、岡田荘司稿「両部神道の成立期」(安津素彦博士古希祝賀会編『神道思想史研究』一九八三年)に、国学院大学図書館・黒田家旧蔵本からの翻刻がある。伊藤、「第六天魔王」七七ページ、注3、4、による。
- (3) 伊藤、「第六天魔王」六九ページ上段。
- (4) 「小野流仁海の付法・成尊(二〇二―七四年)が康平三年(一〇六〇)撰述した『真言付法纂要抄』に「昔威光菩薩〔摩利支天即大日化身也〕常居日宮、除阿修羅難。今遍照金剛、鎮住日域、増金輪聖王福。神号天照尊、利名大日本国乎」という一節がある(777: LXXVII 2433 42(c2-4)。これが、「日本国〓大日の本国」説の最古の例であるという。――伊藤、「第六天魔王」六九ページ上段参照。
- (5) 『寛禪鈔』72. v 3022 cxiv 525c26-29。
- (6) 『大日経疏』によれば、『大日経』は十地菩薩の住処である「摩醯首羅天宮」で説かれたという。直接参照されているのは、『大日経疏』の次の一節。777. XXXIX 1796 i 580a29-56 「所謂摩醯首羅天宮。釈論云。第四禪五種那含住處。名淨居天。過是以往、有十住菩薩住處。亦名淨居。號大自在天是也。今此宗明義、以自在加持神心所宅故、名

日自在天王宮也。謂隨如來有應之處。無非此宮。不獨在三界之表。一  
切持金剛者、悉皆集會」。ここで「釈論」として参照されているのは、  
『大智度論』77. XXV 1509 ix 122c12-16。『大日経疏』のこの箇所  
については、拙稿「Daijizaiten 大自在天」、*Hobogirin* 法宝義林  
VI. Paris-Tokyo. 1983. p. 746b も参照。

(7) 『理趣経』7. VIII 243 785c21-23 : 『理趣釈』777. XIX 1003 i :  
616a29-b9。

(8) 拙稿「Daijizaiten 大自在天」、*Hobogirin*. VI. p. 728b 参照。

(9) 「天竺・震旦・日本」を「三国」として見る観念は、すでに最澄の  
『内証仏法相承血脉譜』に認められる。平安時代後期には、この考え  
方は広く一般化していたものと思われる。佐々木令信稿「三国仏教史  
観と粟散辺土」、黒田俊雄編『国家と天皇――天皇制イデオロギーと  
しての仏教』(大系・仏教徒日本人)二 春秋社、一九八七年二七  
五―三一五ページ、とくに二九三ページ参照。

(10) 安然の引用は、多くの場合、記憶に基づくもの、または大意をとっ  
たもので、逐語的な引用ではない。ここで参照されているのはおそら  
く『大日経義釈』巻第七の「如來以加持神力故、於首陀會天、初成正  
覺。以眞言威力來下四禪中。爾時色像光明所知法、及諸眷屬、悉皆類  
彼諸天、而復出過於彼百千萬倍。〔中略〕爾時世尊隨彼所宜聞法、以  
三輪教化而開導之。既降伏已。然後次第下遍於三界、爲欲調伏閻浮提  
衆生故、以補處身從兜率天下、而轉法輪、乃至於舍衛城、現大神變、  
制諸外道及曠野鬼神・訶利帝母等、種種難化衆生。如金剛頂中廣説。  
故曰降三世也」という一節であると考えられる。『大日経義釈』  
XXXVI 372ver. a2-13. 興味深いことに、これに対応する『大日経

- 疏』の文言の方が安然の引用に近い。「復次三世者、名爲三界。謂毘盧遮那如來、始從有頂迄至下地。從上向下相次、一一天處皆化。化無量眷屬。大天之主、今勝彼天百千萬倍。彼怖未曾有。更有何衆生而勝我耶。乃至以方而降伏之。即次第而下。以能降伏三世世界主。名降三世明王」。77. XXXIX 1796 x 685b21-27. 下の二節については、拙稿「Récits de la soumission de Maheshvara par Trailokavijaya — d'après les sources chinoises et japonaises」、Michel Strickmann, éd., *Tantric and Taoist Studies in honour of R. A. Stein*, III [Mélanges Chinois et Bouddhiques, vol. XXIII], Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, 1985, p. 711-713 も参照。
- (11) 同上、拙稿 p. 660-663 参照。
- (12) 「金剛部中、金剛降三世調伏他自在魔王。寶部中、寶金剛忿怒調伏摩醯首羅。蓮華部中、馬頭忿怒觀自在調伏梵天。羯磨部中、羯磨金剛調伏那羅延。慈氏菩薩難調諸天、引入佛道」。前回、五一ページ下段で参照した『理趣釈』77. XIX 1003 11: 614c19-615a4 に当たる。
- (13) インドの仏教タントラにおいて降魔降伏の思想が発展した歴史的背景には、仏教とヒンドゥー教のある種の競争関係、敵対関係があったものと考えられる。
- (14) 梵天については [Paul Demiéville], "Bon 梵", *Hōbōgirin*, II, Tokyo, 1930, p. 113b-121a 参照。
- (15) カッコ内は、平凡社『世界宗教大事典』一四九九ページ左〔高橋明氏稿〕からの引用。『大智度論』以外の典拠は、『雜譬喻経』77. IV 207 529b9-19 (第三十一話) : 『外道小乘涅槃論』77. XXXIII 1640 157a11-19 : 吉蔵撰『中観論疏』77. XLII 1824 1: 14c4-16c4

- 『分別功德論』77. XXV 1507 1: 31a8-12 など。
- (16) キーワードは「常住」であると思われる。後述の「例4」参照。
- (17) この点に関して詳述する余裕はないが、『阿婆縛抄』巻第四百十五「摩利支天」が引く安然の『摩利支要記』が、大きなヒントを含んでいるように思われるというところだけを記しておこう。72. IX 3190 c1xv 467c3-468b4 参照。
- (18) 「弘法大師全集」所収本、『天地麗氣記』巻第二「二所太神宮麗氣記」六三ページ「中ノ水穂ノ國ノ大日世界宮」。「兩宮形文ノ者大梵天、其ノ形ノ日神月神……」。巻第七「神梵語麗氣記」九〇ページ「于時爲下化衆生。尸棄大梵天王令天ノ御中主ノ尊。詔伊井諾伊井冊、二柱ノ尊。曰……」。九一ページ「世界建立ノ後、相分凡聖。時二二梵王天地ノ聖物ノ授與。天浮下子尊……」。巻第八「萬鏡靈瑞器記」九三ページ「一面ハ大自在天王心肝ノ靈鏡。靈鏡變成ニ精光ト。〔中略〕一面ハ尸棄大梵天王ノ寶鏡。一面ハ光明大梵天王ノ寶鏡。一面ハ世界建立ノ金剛日論ノ鏡……」。九四ページ「天瓊戈ノ者獨古ノ變成也天ノ逆戈ハ大梵天王ノ矛也。天ノ逆大刀ハ〔大梵天王ノ矛也〕……」。——その他、九五ページ、九六ノ九八ページ、九九ページ、一〇四ページ、一一〇ページ(前回、五九ページ上段、および註29に引用した)、一四二ページなどに、「大梵天王」、「大自在天」、「飛空自在天」などの言及がある。
- (19) 山本ひろ子稿「変貌する神々——靈覚者たちの中世へ——」、『国文学・解釈と鑑賞』一九九五年一二月号、特集「神々の変貌——中世神道の教理と文芸」八ページ下段参照。
- (20) 『三教指帰・性霊集』岩波日本古典文学大系・七一、一九六五年、



(21) その開闢神話の中で、とくに伊弉諾・伊弉冊による日本創造という決定的場面で、セクシュアリチ性が根本的な役割を果たしていることは、伊勢神宮をめぐる人々にとって大きな問題だっただろう。それを解決するのが胎藏界／金剛界の両界曼荼羅に男女両性を当てはめ、神宮を中心とする宗教イデオロギー全体を「性化」することだったと考えられる。その結果、伊勢神道は、立川流的な明確な「性宗教」の側面をもつようになる。この点については、山本ひろ子、前掲稿、がきわめて重要な指摘をおこなっている。

(いやなが・のぶみ 文筆業)