

第六天魔王と中世日本の創造神話（上）

彌 永 信 美

はじめに

小論は、昨春秋に刊行された、フランス国立極東学院京都支部発行の雑誌「極東アジア研究紀要」Cahiers d'Extreme-Asia第九号（「アンナ・ザイデル記念号／東アジアにおける伝統宗教」第二巻）に掲載された同題の拙稿^{〔1〕}に基づき、註など一部を省略し一部を増補したものである。^{〔2〕}

なお、予定の紙幅を大幅に越えてしまったため、今回は第五節までとし、残りの三節を次号に掲載していただくことになったことをお断りしたい。

神話の概略——『沙石集』による——

中世に伊勢神道を中心として普及した日本の創造神話に第六天魔王が重要な役割をもって登場することについては、すでにいくつかのすぐれた研究がある（稿末の参考文献参照）。はじめに小論の中心課題であるこの神話の概略を示すために、それを記したとくに重要なテキストの一つ、無住の『沙石集』（一二七九～八三年成立）第一巻・第一話の冒頭

部分を引用しておきたい（岩波日本古典文学大系本、五九ページ）。

太神宮の御仏

去弘長年中（一二六一～六四年）、太神宮へ詣テ侍シニ、或社官ノ語シハ、當社ニ三寶ノ御名ヲ忌、御殿近クハ僧ナドモ詣テヌ事ハ、昔此國未ダナカリケル時、大海ノ底ニ大日ノ印文アリケルニヨリ、太神宮御銚指下テサグリ給ケル。其銚ノ滴、露ノ如ク也ケル時、第六天魔王遙ニ見テ、「此滴國ト成テ、佛法流布シ、人倫生死ヲ出ベキ相アリ」トテ、失ハン爲ニ下ダリケルヲ、太神宮、魔王ニ會給テ、「ワレ三寶ノ名ヲモイハジ、我身ニモ近ツケジ、トク／＼歸リ上給ヘ」ト、誘^{こし}へ給ケレバ歸ニケリ。其御約束ヲ（タガヘジトテ）、僧ナド御殿近ク參ラズ。社壇ニシテハ、經ヲモアラハニハ持ズ。三寶ノ名ヲモタゞシク謂ズ。佛ヲバ立スクミ、經ヲバ染紙、僧ヲ（バ）髮長、堂ヲバコリタキナドイヒテ、外ニハ佛法ヲ憂キ事ニシ、内ニハ深ク三寶ヲ守リ給フ事ニテ御座マス故ニ、我國ノ佛法、偏ニ太神宮ノ御守護ニヨレリ。

このテキストに代表されるような第六天魔王が登場する日本の創造神

話は、遅くとも十三世紀後半（いまの『沙石集』など）以降、中世の多くの書物に見られるもので、中世日本の一部の（おそらく「顕密体制仏教」に近い？）知識人層にとって、ある種の共有財産となっていたものと思われる。

これは本来、伊勢神宮で「仏法を忌む」という特殊な習慣があったことを説明するものとして語られた神話だが、この物語をそのまま読むなら、仏法の敵である魔王は「太神宮」以上の勢力があり、「太神宮」は「誘へゴト」の約束を交わすことで、はじめて「我朝」を創造することができた、ということになるだろう。この奇妙な言説を理解するためには、中世日本人々にとって、「魔王」がどのように表象されていたかを考えねばならない。ここではまず予備知識としてインド仏教にまで戻って、この問題を検討してみたい。

一 インド仏教における「第六天魔王」

「第六天」とは、言うまでもなく欲界の頂にある第六番目の天を指す。この天は、第五天にあたる化乐天 *Nirmanarati* の上その他化自在天 *Paranimitta-vasavartin* と呼ばれ、その主が「自在天」 *Vasavartin* と名付けられた。その自在天が、魔王、すなわちマラーにあたるという。仏敵であるマラーが、なにゆえこのような高位の天に位置づけられたか、という問題は、それ自体として興味深い。

かりにキリスト教の「悪魔」と比較してみるなら、キリスト教における悪魔は、とくに民衆宗教的な次元では、善なる神に敵対するところの

悪の具現者であり、天上の神に対して地獄の奥底に押し込められたものとして（あるいは地獄に君臨するものとして）表象されたと考えられる。キリスト教の悪魔は、時に神の意志に逆らうほどの力をもっているようにイメージされ、（民衆宗教的な）善悪二元論的なコンテクストでは、ほとんど神に等しい威力をもった一種の「反・神」と考えられることさえあったように思われる。それに対して、古典的な仏典におけるマラーは、仏の成道や僧の修行を妨げようとすることはあっても、おおむね仏法の威力によって簡単に無力にされてしまう、いささか滑稽な存在のようにも描かれている。そのマラーが、なにゆえこのような高位の天の支配者と考えられたのだろうか。

パーリ語仏典では、自在天 *Vasavatti* をマラーと同一視するのは比較の後期の文献に限られるようだが、漢訳仏典では非常に早い時代からこの同一視は行なわれていた。以下、古典的な仏典で、魔王を「第六天主」、欲界主、あるいは「欲界中最勝最尊」などと位置づけるものを順不同にいくつか挙げておこう。『分別功德論』 *Ti. XXV 1507 iv 40c7-8* 『太子瑞応本起經』 *Ti. III 185 477a1 et sq.* 『過去現在因果經』 *T. III 189 iii 639c17-1'* 『雜宝藏經』 *Ti. IV 203 vii 481b16-c8* 『大智度論』 *Ti. XXV 1509 v 99b11-17; 99c17 sq. x 134c20-135a1 : 135a24 : xi 142c27-143a8 sq. xx xiv 310b5 : xx xiv 332c8 : xliv 379a18-19 : lvi 458b9-459a1 : lxii 503c25-27 : lxvii 529c16-18 : 531c24 : lx viii 534a4 : lxi x 542b18-19* 『阿毘曇毘婆沙論』 *Ti. XXIII ciii 532b12-533a19* 『方広大莊嚴經』 *T. III 187 ix 590b9-11'* 『仏本行集經』 *T. III 190 xxvi 774c23-24* 『長阿含經』 *T. I lxx 136a1-2'* 『瑜伽師地論』 *Ti. XXX*

1579 iv 294c25-26『経律異相』Tn. L III 2121 i 2c4-19 (フ)では「魔天第七」、「欲色二界中間」という)など。これらのうち、古いものは漢代失訳(『分別功德論』)あるいは三世紀半ばの訳(『太子瑞應本起経』、支謙訳)というから、中国仏教のもっとも古い時期から、この説は行なわれていたと考えられるだろう。

これらのテキストの多くに共通するのは、釈尊成道の時、魔王の天宮が揺らぎ、魔王が自らの勢力が失われることを恐れて菩薩の成道を妨げようと襲いかかってくるという場面設定である。事実、古典的仏典で魔王が登場するもつとも印象的なエピソードは、釈尊成道のドラマを描くこの場面だったに違いないだろう。この物語は、各種の仏伝文学や仏教芸術をとおして、日本でも古来広く知られたものだった。釈尊成道という宇宙的事件の直前に、勢力が失われることを恐れてそれを妨げに来襲する魔王、という場面設定は、中世日本の創造神話における第六天魔王の登場の場面(日本の創造という宇宙的事件の直前に、仏法の繁栄によって勢力を失うことを恐れた魔王が、妨げに襲いくる)と非常に近いものがある。ただ、仏伝文学では、釈尊は魔王の来襲を簡単に退けるが、日本の創造神話の場合は、創造神が魔王より(少なくとも一見)下位にあり、一種の偽りの取引を交わすことではじめてその意図を遂行できる、という大きな違いがある。その違いがどこからくるか、ということも、重要な問題の一つだろう。

仏教ではまた、古い時代から「女人五障」の教説が行なわれたが、これは女性が「梵天にも、帝釈天にも、魔王にも、転輪聖王にも、仏陀にもなれない」という説で、ここに魔王が現われていることも興味深い。

梵天、帝釈天、転輪聖王は、すべて強い王権のイメージを帯びた存在で、仏陀も世間における転輪聖王に対応するいわば出世間の宇宙的王者として表象されたと考えられる。その同じグループの中に、魔王が加えられていることは、魔王もまた強力な王者と考えられたということを示唆している。そのことは、たとえば『大智度論』の次の一節(Tn. XXV 1509 x 134c22-23)にも明確に現われている。

天中有三大主。釋提婆那民二處天主。魔王六欲天主。梵世界中梵天王爲主。

また同じ『大智度論』には、魔王について次のように述べる一節がある(Tn. XXV 1509 i vi 458b11-19)。

魔名自在天主。雖以福德因縁生彼。而懷諸邪見。以欲界衆生是己人民。雖復死生展轉。不離我界。若復上生色・無色界。還來屬我。若有得外道五通。亦未出我界。皆不以爲憂。若佛及菩薩出世者。化度我民。拔生死根。入無餘涅槃。永不復還。空我境界。是故起恨讎嫉。又見欲界人。皆往趣佛。不來歸己。失供養故。心生嫉妬。是以以佛・菩薩爲怨家。……

これこそ、魔王の性格をもつとも適切に記述したテキストとであると言えるだろう。魔王は、過去に「福德因縁」があつたゆえにこのような高位の天に生まれたが、邪見を起こして、欲界の衆生すべてが「我が人民」であると考え、さらに生死を経て、色界や(禪定によって)無色界に生まれようとも、あるいは外道五通を得ようとも、必ず自分の領域に帰ってくる、それゆえすべての衆生は自分の勢力下にあると考えた。しかし、仏法によって「化度」され、「無餘涅槃」に入る者は、「我が境

界」を空にしてしまい、彼は（自分に向けられた）供養を失ってしまうことになる。それゆえ彼は仏、菩薩を敵とするようになった……。

欲界の頂点で支配する魔王の勢力は、欲界だけにとどまらず、輪廻の世界にある衆生すべてに及ぶ。魔王とは、なによりも自らの勢力が失われることを恐れる輪廻界の嫉妬深い圧制者であり、暴君であつたと考えることができる。仏陀が解脱の王であるとすれば、魔王は輪廻界の王である。先に、キリスト教の悪魔がほとんど「反・神」的な存在でありうるのに対して、仏教の魔王は、無力で時に滑稽な存在のようにさえ描かれる、と述べたが、右のように考えれば、仏教における魔王もある種の形而上学的な意味をもっていたということが言えるだろう。

そのことは、たとえば『大方等大集経』の「四魔」について述べる「復次善男子。若知苦者能壞陰魔。若遠離集破煩惱魔。若証滅者則壞死魔。若修道者則壞天魔」(T. XIII 397:ix 533b-4) という一文でも確認することができる。「四魔」とは、「マール」を神話的な存在(天魔)に限らず、より広い教理的文脈で「陰魔、煩惱魔、死魔、天魔」に分類したものが、ここでその四つに対応されているのは、仏教の根本教理である「苦、集、滅、道」の四聖諦であり、「魔」がいかにも根本的に「反仏法」を意味するかを表わしていると言える。そもそも「魔界」という語が、「輪廻界」とはほぼ同じ意味で用いられる、ということを考えても、「魔」という概念の重要性を理解できるだろう。

二 中国、日本仏教における魔王と「自在天」、大自在天との混同

さて、予備的考察の第二段階として、中国および日本の仏教における魔王について考えてみたい。もつとも、ここでは、魔王そのものに関してはとくに付け加えることはない。それよりも、他化自在天の主・ヴァシャヴァルティンの名前が、漢訳では「自在天」と訳されたことに由来する、魔王「マール」と(大)自在天「シヴァ」との奇妙な混同のことについて、述べておく必要がある。

仏典には、古い時代からヒンドゥー教のシヴァ神に相当する大自在天(摩醯首羅天 Mahesvara) がさまざまな文脈で現われるが、いくつかの經典では、その名前が「自在天・大自在天(Īśvara, Mahesvara)」という二つに分かれて羅列されていることがある。この場合、どの程度自在天と大自在天という二つの別々の神格が想定されていたのか、明確ではないが、一般に、こうした神名の羅列が現われる文脈は、たとえば法会の聴衆の名前を長々と数え上げるような場合で、個々の神々の「個性」はほとんど捨象されていたと考えられる。

仏典では非常に多様なコンテキストでシヴァ「大自在天」が登場し、その「統一的」なイメージをつかむのは、ほぼ不可能に近い⁽⁷⁾。大部分のテキストに共通するほとんど唯一の特徴は、この天が非常に高位の威力ある神だということに限られると言ってもいい。大自在天は、一方では、外道の(ヒンドゥー教の)神として排斥の対象となり(この場合は、夜叉などに近い存在と考えられる)、一方では色界の最高位の天部(淨居天、または色究竟天「阿迦尼吒天」)として經典に現われている。と

くに『十地經』などの大乘經典では、十地菩薩は「摩醯首羅天」として（または「摩醯首羅天宮」に）生まれる、といい、仏陀以前の最高の位置に置かれる。しかし、密教では、摩醯首羅天は一転して、「三界主」と自称する「剛強難化」の衆生の代表として現われ、とくに『金剛頂經』系のいくつかの經典では、仏陀の教勅に逆らい金剛手菩薩、または降三世明王などの明王に宇宙的な闘争を挑んだ末に降伏される「根本無明」を表わす神とされている。⁸⁾この降伏神話のコンテクストでは、摩醯首羅の表象は魔王のそれと近かったといえる。その関連で、摩醯首羅の名が、（とくに一部の密教經典や中国撰述の注釈などで）「魔、摩醯首羅」と表記されることがあるということにも注意しておきたい。「魔」という漢字は、マールラの名の音写として作られたと言われており、「摩醯首羅」という表記も多少とも「魔王」を連想させるものであったと考えられるだろう。一方、より教理的・哲学的な文脈では、「自在天 Isvara」という語は、インド哲学的な宇宙の主宰神、創造神を表わす語としても用いられ（この場合は「大自在天シヴァ」はそうした主宰神の一つの神話的な表現ということになる）、仏教哲学の観点から批判の対象として言及されることもある。最後に、不空の『理趣釈』では、摩醯首羅天を曼荼羅の中央に置く「外金剛会」の曼荼羅を釈して、これは「事をもって理を顕わす」ものであるといい（「以事顯於理故、即事即理」*The XIX 1003 ii: 616a9*）、それゆえこの摩醯首羅曼荼羅は「世俗の」(二)では「外道の」というニュアンスが含蓄されているだろう。神の曼荼羅でありながら、「即」（絶対的な菩提を現わす）普賢曼荼羅である、という。

このように、仏典における大自在天シヴァは、一方では夜叉とほとんど同一視され、他方では十地菩薩であると言われるなど、文脈によってイメージは四分五裂している。その結果として、たとえば豎慧に帰せられる『人大乘論』では、「世間の摩醯首羅」はすなわち毘舍闍 (*Viśaḥ* = 屍肉を食らうという悪鬼) であり、「淨居天の摩醯首羅」(十地菩薩)とは「名前は同じでも別のもの」であると述べている(後述参照)。

また、一般にヒンドゥー教の文献ではシヴァの名前は千以上の別名があると言われ、非常に多様な異名が用いられるが、(とくに漢訳) 仏典では「大自在天/摩醯首羅」という名以外ほとんど使われないということも指摘しておく必要がある。⁹⁾大自在天/摩醯首羅以外では、いくつかの經典に魯駄羅 (*Rudra*)、商羯羅 (*Śaṅkara*) などの名が現われ、また、十二の方向を守護する十二天の筆頭の伊舍那天 (*Īśāna*) が大自在天の異名として知られている(これは普通「イシャナ」と読むが、『織田仏教大辞典』には「イザナ」という読みで挙げられていることを述べておこう)。

さて、いずれにしても、漢文では、ヴァシヤヴァルテインの訳としての「自在天」とイシヴァラの訳としての「自在天」はまったく同じであり、この両者が混同されたのは、ほとんど不可避だったと言えるだろう。

ここではそうした混同の例として、天台大師・智顛による『法華經』「普門品」の注釈を引用する。「普門品」では、有名な観音三十三身の

記述の中で、

應以自在天身得度者。即現自在天身而爲說法。應而大自在天身得度者。即現大自在天身而爲說法。

と書いた部分がある (T. IX 262 vii: 57a29-b2)。この「自在天・大自在天」が *Īvara* Mahesvara の訳であることは、『法華經』の梵本で確認できるが、それに対して智顛は『観音義疏』に次のような注釈を付している (Tū. XXXV 1728 ii: 934b11-23)。

自在天是欲界頂。具云婆舍跋提。此云他化自在。假他所作以成己樂。即是魔主也。淨名云。多是不思議解脫菩薩。住赤色三昧不取捨。應爲魔王令諸魔界即是佛界。四句現身以權引實。

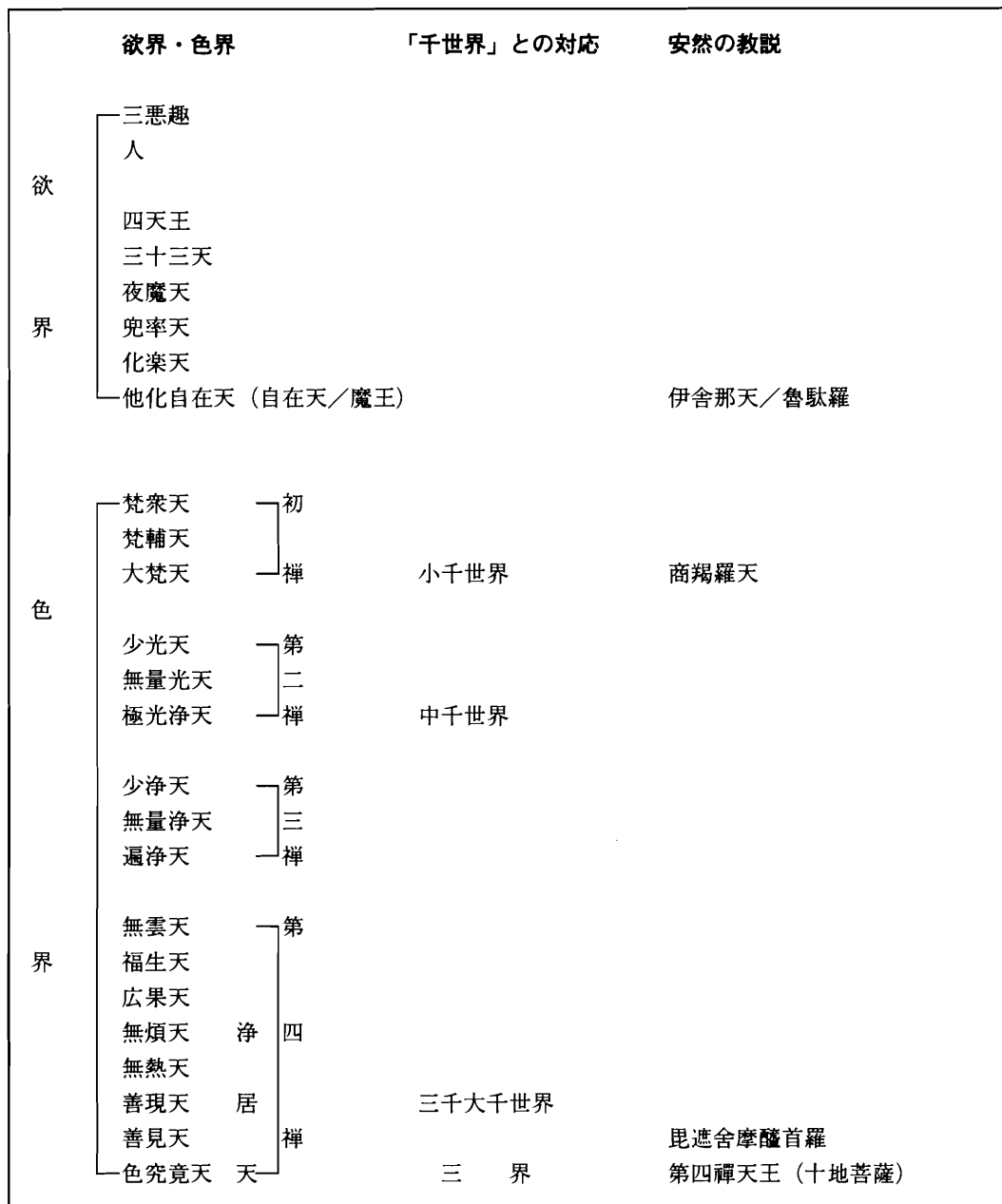
大自在即色界頂魔薩首羅也。樓炭稱爲阿迦尼吒。華嚴稱色究竟。或有人以爲第六天。而諸經論多稱大自在色界頂。釋論云。過淨居天有十住菩薩。號大自在大千界主。十住經云。大自在天光明勝一切衆生。涅槃獻供大自在天最勝。故非第六天。釋論云。魔薩首羅此稱大自在。騎白牛八臂三眼。是諸天將。未知此是同名爲即指王爲將。

これは『大智度論』、『維摩詰所說經』、『大樓炭經』、『華嚴經』、『十住經』、『涅槃經』など、多くの經論に基づいたきわめて内容の濃い注釈だが、自在天 (『婆舍跋提』すなわち Vasavartin) を「欲界頂」である¹⁰⁾ といひ、一方「大自在即色界頂」という点において、もとの經文の自在天を自在天と明らかに混同している。そしてその混同ゆえに、自在天 (『魔王』) を欲界の最高位に、大自在天を色界の最高位に置く、という興味深い体系づけをしている (この二つは、それぞれ別のコンテクストから生まれた教説だった)。また、魔王に関して、『維摩詰經』に

基づいて「魔王」とは多く「不思議解脫菩薩」が「諸魔界即是佛界」であるという真理を現わすために方便によって仮に変化した姿である、という説を述べていることも重要である (『維摩詰經』T. XIV 475 ii: 547a15-17)。「十方無量阿僧祇世界中作魔王者。多是住不可思議解脫菩薩。以方便力教化衆生現作魔王」(参照¹¹⁾)。

さて、これが日本の仏教になると、事情はさらに複雑になる。このでは、後世にとくに大きな影響を及ぼしたと思われる天台の学僧・五大院安然 (八四一～八八九/八九八年〔寛平年間〕) の教説を見ておこう。安然の『悉曇藏』(Tū. L XXXV 2702 i: 372a10-16) によれば、「摩薩首羅には三種がある」という。その三種とは、一つは第四禪主 (色界頂) の「毘遮舍摩薩首羅」で、これは『金剛頂經』で不動尊によって降伏された「三千界の大我慢」であり、二番目は初禪主で名前を商羯羅といひ、『大日經(疏)』に「一世界に大自在を有するが三千界 (の主) ではない」といわれた天部、そして最後の三番目は「伊舍那」であり、『金剛壽命經』に須弥山で降三世明王によって天后とともに降伏された第六天の主である、という (『悉曇藏』Tū. L XXXV 2702 i: 372a10-16) (次ページの表参照¹²⁾)。

摩薩首羅亦有三種。一四禪主名毘遮舍。此乃金剛頂經佛初成道、令不動尊降伏三千界主大我慢者是也。二初禪主名商羯羅。此乃大日經中、商羯羅天。於一世界有大自在、非於三千界者是也。三六天主名伊舍那。此乃壽命經中、佛下須彌令降三世降伏強剛難化天王大后是也。



ここで、「第四禪主毘遮舍」とあるのは、先に言及した『人大乗論』にいう二種類の摩醯首羅の説に基づいているが、『人大乗論』の文 (T. XXXII 1634 : 46b1-9) が、摩醯首羅を「毘舍闍摩醯首羅すなわち世間の(悪鬼的な外道の神としての)摩醯首羅」と「淨居天の(十地菩薩としての)摩醯首羅」に分けるものであった……

問云。所云摩醯首羅者。爲同世間摩醯更有異耶。答云。是淨居自在。非世間自在。汝云摩醯首羅者。名字雖同。而人非一。有淨居摩醯首羅。有毘舍闍摩醯首羅。其淨居者。如是菩薩鄰於佛地猶如羅殺障。

於一刹那頃。十方世界微塵數法悉能了知。

というのに対して、安然是それを「人大乗論云。摩醯首羅天有二種。一毘遮舍摩醯首羅是第四禪王。二伊舍那摩醯首羅是第六天王(抄)。(『悉曇藏』 T. L. XXXIV 2702 : 371a5-7) あるいは「今真言宗云。伊舍那天忿怒身名魯駄羅。亦名摩醯首羅。是第六天宮魔王也。人大乗論云。摩醯首羅天有二種。一伊舍那摩醯首羅。二毘遮舍摩醯首羅。前是第六天魔王也。後是是第四禪天王也」(『真言宗教時義』 T. L. XXV 2396 : 43b4-7) として引用しており(「毘遮舍摩醯首羅」を第四禪天すなわち淨居天に、「伊舍那摩醯首羅」を第六天宮の魔王に配して)、その意味を完全に逆転させている。

安然の教説は、まず「自在天(ヴァシヤヴァルティン||魔王)」と「自在天(イーシユヴァラ)」の混同を敷衍して大自在天の一形態である伊舍那を魔王と同一視して「第六天王」に配し、大自在天のもう一つの形態である商羯羅を大梵王と同一視して「初禪主」とし、さらに屍体を食う悪鬼であったはずの「毘舍闍(毘遮舍)摩醯首羅」を色界頂の第

四禪天に配する、というきわめて大胆な体系づけだった。

安然の「三種の摩醯首羅」の教説は、右の『悉曇藏』の引用文からもうかがえるように、三千大千世界の各階層で仏陀または明王がそれぞれの魔王を降伏する、という壮大な宇宙的イメージに基づいたもので(その発想自体は、たとえば不空の『理趣釈』 T. IX 1003 : 614c19-615b5にいう他化自在魔王、摩醯首羅、梵天、那羅延の降伏などを下敷にしていると思われる)、それはさらに、密教の「自性身・受用身・變化身・等流身」の四仏身のそれぞれによる降魔、という観念とも結びついている。魔王の降伏について述べる『真言宗教時義』の一節 (T. L. XXV 2396 : 434b21-25) によれば――

今真言宗四身土中皆有魔王。但自性土本來降伏。受用身土成佛後降。變化身土先降後成。等流身土不成常降。魔界如也。佛界如也。一如無二如者、是自性土中眞如降魔也。

ここでなによりも重要なのは、「魔界如也。佛界如也。一如無二如」、すなわち魔も仏も、絶対的な眞如においてはいかなる違いもない、という認識だろう。これは、中世の天台本覚門の根本理念の一つとなるものであり(たとえば『眞如觀』の次の一節「……其中二魔事ヲ対治スル事、眞如ニ過ギタル物ナシ。魔界如、仏界如、一如ニシテ、二如ナシト觀ズルヲ殊勝ノ対治トスル也。如ト者、眞如ナリ。魔界モ仏界モ、タゞ一ノ眞如ノ体トスト思ヘバ、更ニ魔、異リナシ。魔界・仏界、其体一也。」参照〔岩波日本思想大系『天台本覚論』一四五ページ〕、ひいては中世のいわゆる顕密体制仏教全体の基本となる観念であると思われる。それをこうした形で表現しているところに、天台密教教学の大成者ともい

える安然の面目躍如たるところがある。

しかし、これは遡ってみるなら、天台大師・智顛その人に見られる教説であり、さらに、古典的な大乘經典に説かれていた教説でもあった。

たとえば『摩訶止観』の「魔事爲法界者。首楞嚴云。魔界如佛界如。一如無二如。實際中尚不見佛。況見有魔耶」(Tb. XLVI 1911 v. 1 504-6)、「知魔界如佛界如。一如無二如平等一相」(vii. 2 115a1-2)、「在一念中。一切法趣魔。如一夢法具一切事。一魔一切魔一切魔一魔。非一非一切。亦是一魔一切魔。一佛一切佛。不出佛界即是魔界。不二不別。(中略)魔界即佛界、而衆生不知。迷於佛界橫起魔界。於菩提中而生煩惱。是故起悲欲令衆生於魔界即佛界。於煩惱即菩提是故起慈。慈無量佛悲無量魔。無量慈悲即無緣一大慈悲也」(iii. 2 116b1-26)などは、これが天台の重要な教説であったことを示す例と言えるだろう。また、ここに引かれた『首楞嚴三昧經』の「魔界如即是佛界如。魔界如佛界如不二不別。我等不離是如。魔界相即是佛界相。魔界法佛界法不二不別。我等於此法相不出不過。魔界無有定法可示。佛界亦無定法可示。魔界佛界不二不別」(T. XV 642 ii. 639c14-19)¹⁴⁾や先に見た『維摩詰所説經』の「魔王者。多是住不可思議解脱菩薩。以方便力教化衆生現作魔王」などから、これが古典的大乗仏教特有の逆説的な教説として、広く認められていたことも理解できる。

安然の「三種の摩醯首羅」という説は、安然自身の著作では必ずしも確定的ではないように見えるが、後の真言宗の注釈書類にはこれを引くものが見られ(曇寂撰『大日経住心品疏私記』Tb. LX 2219 iii. 407a20-b3 亮禪述・亮尊記の『白宝口抄』Tz. vi 3119 ciii. 284b24-c19

など。また『望月仏教大辞典』二五六二ページ下段「密教に於ては大千世界の主を大自在天、一世界の主を商羯羅天、六天の主を伊舎那天と称す」、広く知られるものとなったと思われる¹⁵⁾。

いずれにしても、この説によるなら、色界頂の大自在天／摩醯首羅、第一禪天の商羯羅(これは一般の宇宙論によれば大梵天に当たる)、そして欲界頂の自在天／魔王／伊舎那天／魯駄羅天は、すべて同じ「汎宇宙の魔王」の現われであり、それは仏法によつて常に降伏される存在であるのとまさに同時に、「魔界如、佛界如、一如無二如」の真如の現われでもある、という理解がなされる、といえるだろう。私見によるなら、これこそが中世以降の日本における「魔王観」の教理的基礎となった観念だったと思われる。

三 第六天魔王神話の主要テキスト

以上の、いささか長すぎる仏教学的予備知識を下敷にしたうえで、中世日本の第六天魔王神話のいくつかの主要文献を見ていくことにしよう。その第一は、すでに見た『沙石集』の第一巻第一話のものだが、その他にも『太平記』巻第十六の一文(十四世紀?)、通海による『太神宮参詣記』(一二八六～八八年成立)巻下の一文がよく知られている。

まず『太平記』の文を引用しよう(岩波日本古典文学大系本、第二巻、一六六～一六七ページ。便宜上、番号を付す)。

[1] 夫日本開闢ノ始ヲ尋レバ、二儀已分レ三才漸顯レテ、人壽二萬歳ノ時、伊弉諾・伊弉册ノ二ノ尊、遂妻神夫神ト成テ天ノ下ニ

アマクダリ、一女三男ヲ生給フ。一女ト申ハ天照太神、三男ト申ハ月神・蛭子・素盞鳥ノ尊ナリ。第一ノ御子天照太神此國ノ主ト成テ、伊勢國御裳濯川ノ邊、神瀬下津岩根ニ跡ヲ垂レ給フ。「2」 或時ハ垂迹ノ佛ト成テ、番々出世ノ化儀ヲ調へ、或時ハ本地ノ神ニ歸テ、塵々利土ノ利生ヲナシ給フ。是則迹高本下ノ成道也。「3」 爰ニ第六天ノ魔王集テ、此國ノ佛法弘ラバ魔障弱クシテ其力ヲ失ベシトテ、彼應化利生ヲ妨ントス。時ニ天照太神、彼ガ障碍ヲ休メン爲ニ、我三寶ニ近付ジト云誓ヲゾナシ給ヒケル。依レ之第六天ノ魔王忿リヲ休メテ、五體ヨリ血ヲ出シ、「盡未來際ニ至ル迄、天照太神ノ苗裔タラン人ヲ以テ此國ノ主トスベシ。若王命ニ違フ者有テ國ヲ亂リヲ奪フベシ」ト、堅誓約ヲ書テ天照太神ニ奉ル。今ノ神聖ノ異説是也。誠ニ内外ノ宮ノ在様自餘ノ杜壇ニハ事替テ、錦帳ニ本地ヲ顯ハセル鏡ヲモ不レ懸、念佛讀經ノ聲ヲ留テ僧尼ノ參詣ヲ許サレズ。是併當社ノ神約ヲ不レ違シテ、化屬結縁ノ方便ヲ下ニ秘セル者ナルベシ。

右の文の「1」の部分は、「二儀・三才」など儒教的な文句をまじえた古代以来の日本の創造神話の簡単な要約と考えることができる。「2」以下の部分は、神田本と今川本には見えず、流布本および西源院本にのみ伝えられているという。ここは、「垂迹ノ佛、本地ノ神、迹高本下ノ成道」など、いわゆる「神本仏迹」の思想が強烈に表明されており、中世神道の相当に発展した形態を反映していると言えるだろう。「3」の第六天魔王の神話が、テキストの同じ部分の属していることは、この神

話が中世神道説の中のどのような位相で語られていたかを示すものとして興味深い。

ここでもっとも注目すべきなのは、言うまでもなく、魔王が天照太神に与えた血書が「今ノ神聖」である、という「神聖の異説」である。これを文字通りにとるならば、日本の王権は、創造神が魔王と交わした偽りの約束に対して、魔王によって与えられた血書の誓いに由来し、それによって守られている、ということになるだろう。この点については、後により詳しく見ることにしたい。

次に、通海の『太神宮參詣記』における第六天魔王の神話を見ておこう。通海は、伊勢神宮の祭主家にあたる大中臣家の出身で、醍醐寺の尊海のもとで学び、大中臣家の氏寺・蓮華寺の寺務職となったという。

『太神宮參詣記』は通海によって、一二八六―八八八年に書かれたものと言われている。全体が、「僧」（＝通海？）と「俗」（神宮の神官）との対話形式で書かれている。第六天魔王神話に関する部分は相当に長いので、ここでは重要と思われるはじめの三分の一ほどを全文引用する（続群書類従、第三輯下、神祇部、七八一―ページ下段―七八五―ページ上段。引用部分は七八一―ページ下段―七八三―ページ中段。便宜上、番号を付す。

〔一〕内は筆者の付加。

〔一〕一。僧ノ云ク。神拜ノ次第。託宣ノ旨趣貫ク承リヌ。抑モ當宮ニ佛法ヲ忌セ給トテ。加様ニ二ノ鳥居ノ内迄參侍レドモ。中院ノ神拜ヲユルサレヌ此邊ニテ法施ヲ奉レハ。事モ相ヘタ、リ。念モ及サル心地シ侍リ。僞モ御誓ハ何ツヨリ始テ。何カナル文ニ見ヘタル事ニカト云ニ。

[2] 一。俗ノ云ク。佛法ヲ忌事ハ昔シ伊弉諾伊弉冉尊ノ此國ヲ建立セント思給テ。第六天ノ魔王ニ乞請給シニテ。王ノ申テ云ク。南閻浮提ノ内。此所ニ佛法流布スヘキ地也。我佛法ノアタナルニ依テ。是ヲ不可許ト申シカハ。伊弉諾尊。然者佛法ヲ可忌也トテ。コイ請ケ玉シニヨリテ。佛法ヲ忌也ト申シ傳ヘタリ。

[3] 一。僧ノ云ク。此事大キニ信シカタシ。吾朝ノ建立ヲ日本記ニ注セルニハ。清物ハ天トナル。濁レル物ハ地トナリシ始メ。中カニアシカイノ如クナル物イテキタリテ神トナル。是ヲ忝モ。國常立ノ尊ト申ス。夫ヨリ天神七代ト申ニ。伊弉諾尊。此世界ノ王トシテ相争人ナク侍リキ。此下ニ國ナカラシヤトテ。天ノ御銚ヲ指シヲロシテ。海原ヲカキ給シ銚ノシツクコリテ一島トナル。此吾國ノ始メ也。伊佐奈岐尊。此國ノ王トシテ。天下ヲシロシ召テ。自ら作り出シ給ヘル國ヲ。天ニ二ツノ主^{ツル}シナシ。何ノ故ニ。第六天ノ魔王ニ乞請ケ給ヘキヤ。モトヨリ他人ノ國ニ非ス。銚ノ滴ヨリ始テ造リ給ヘル神國也。魔王モ争カ諍イ侍ルヘキ。况ヤ六天ノ魔王ト申事ハ。佛法ニコソ説レタレ。其誓經教ニ見ヘス。跡ト形チナキ事ニヤ。

[4] 一。俗ノ云ク。此事實ニノカレカタク難也。但シ又。或人ノ申シ侍シハ。第六天ノ魔王トハ伊舍那天ノ事也。伊舍那ト申ハ、即伊佐奈岐尊ノ御事也。其讀同キ也。不可疑ト申侍リキ。

[5] 一。僧ノ云ク。伊弉諾尊ヲ魔王ト申サン事モ不可然。我身ニ乞請ケテ。始テ國ヲ建立シテ佛法ヲ流布セント懇望シ給ハンヤ。何ニ況ヤ。伊舍那天ハ佛法護持ノ天等(尊?)也。密宗ノ傳法灌頂ニ。(佛)性三昧耶戒ヲ授ル時。十二天ノ屏風ヲ立テ。其降臨ノ儀

ヲ顯セリ。伊舍那天ハ。即チ其隨一也。佛法ヲ忌也トノ玉ヘト。大日ノ垂迹。天照太神ニ約束有ヘカラス。又第六天ノ魔王ヲハ。昔降三世明王ニ降伏セラレシ時キ。ビルサナ慈悲三魔地ニ入ヲウシマシテ。即チ金剛壽命陀羅尼ヲ説キ。密印ヲ結魔□(薩)首羅天王ノ加持ス。天王還復甦生シテ壽命ヲ増シ。諸佛ニ皈依シ菩提心ヲ發シ。灌頂授記ス。八地ノ位ヲ證得スト云リ。是儀軌ノ文也。既ニ不動地ヲ證スル菩提也。争カ其後佛法ヲ忌給ヘト。天照太神ニ被レ申ヘキ。然ハ卅卷ノ教王經ニ云ク。伊舍那天即彌哩瞿沙如來(彌瞿沙、より正確には跋娑彌沙囉瞿沙)ト出現シ。頌ヲ説テ云ク。

大哉一切正覺尊。諸佛大智无有上。

能令死者有情身。去識還來得活命。

魂魄出タル人ヲモ。佛法ノ力ニテ。去レル識ヲモカヘシテ。活タルトコソ説レテ侍レト。今ニ於テハ佛法ノ怨ト成不可。此第六天ノ誓イニヨリテ。神宮ニ佛法ヲ忌セ給ヘト云事。何ノ文ニ見ヘタルニヤ。「僧」と「俗」の議論はさらに続くが、引用はここまでにしておこう。はじめにテクストの問題について興味深いのは、これと非常に近い文が、行營による『塵添瑤囊鈔』卷第十二に見られることである(浜田敦、佐竹昭広共編、臨川書店刊、二五八ページ上段〜二五九ページ下段以下)。両者を比較すれば、行營が『太神宮參詣記』に基づいていることは明らかだが、直接引用したものではないと思われる。この二つの間には何らかのテクストが介在したことを思わせるが、この点については今後の調査を俟つことにしたい。

さて、内容については、「僧」の議論が整然としてかつ典拠に基づい

たものであるのに対して、「俗」のそれが伝承を祖述することに終始していることが目立つ。とくに右の「5」の部分は、金剛壽命陀羅尼や『三十卷教王經』(J. XXIII 882)を引き、通海が当時の「最先端」の密教教学に通じていたことを思わせる(三十卷教王經は宋代に翻訳された經典で、真言宗内でもあまり広く用いられないものだった)。しかし、金剛壽命陀羅尼を引いて「第六天の魔王が降三世明王に降伏された」、「その魔王は伊舎那と同じである」云々、と述べるところから、「僧」がのっとっているのが、先に見た安然の教説に基づいた伝承であることが明らかである。

一方、「俗」の伝える伝承のうち、「2」はとくに目新しいものではないが、「4」の「伊舎那||魔王||伊弉諾尊」説は、先の『太平記』の「神靈の異説」と並んで日本の神統・王権の根本に魔王を置くもので、もともと注目に値するといえるだろう。

以下、「神靈の異説」と「伊舎那||伊弉諾(=魔王)」同一説について、もう少し詳しく見ていくことにしたい。

四 「神靈の異説」

はじめに、一見意外に思える資料を紹介しよう。ここに引くのは、レオン・パジェスによる一八六八年、パリ刊の和仏辞書の「神靈」の項目である。⁽¹⁶⁾

Chinchi シンシ, c.-à-d. *Dairocontemo mauōno uochikieno fan*, タイ
ロケテンノマウオノウシチノファン. Un certain cachet ou sceau qui

est l'un des trois joyaux antiques des souverains du Japon (mais les auteurs varient à cet égard). (仏語部分の和訳「ある種の印または判。日本の王が古来所有する三つの宝物の一つ(ただし諸説ある)」)

パジェスの和仏辞典は、周知のように、一六〇三年、長崎刊のイエズス会士による『日葡辞書』のポルトガル語部分の仏訳であり、そのことを考えれば、この資料はけっして意外なものではない。

阿部泰郎氏は、先に見た『太平記』の「神靈の異説」の一節を引き、続けて次のように書いておられる。⁽¹⁷⁾

そこに描き出されるのは、中世社会において、起請文、誓状、そして相続の巻契や置文などの文書、所謂「手継証文」と称される類いにしばしば見いだされる、もともと重い誓約の形式であった。中にも押手の判とは、院政期以来、天皇や院によって度々なされた、きわめて特殊な形態である。後白河院の神護寺『文覚四十五箇条』のそれ、後鳥羽院の水無瀬宮に残された置文のそれなど、朱をもって両手の平を判として捺すいまもなまましい手印とは、まさしく王の血による絶対の誓約のシンボルであった。それは、中世に歴代の王たちの強烈な意志によって継承せられた皇統一王の血筋の源泉として、一面でまことにふさわしいイメージであろう。

『源平盛衰記』(四十四巻)に「神靈をば注しの御箱と申、國の手靈也」というのも、まさに同じ「神靈||王の手印」というイメージに基づいている。⁽¹⁸⁾『太平記』のいう「神靈の異説」によるなら、王権の正当性/正統性を保証し、それを裏付けているのは、ほかならぬ魔王の血の押手の

判ということになるだろう。

「魔王の押し手の判」という表現は、幸若舞の舞曲「百合若大臣」(十六世紀ころ?)にも現われている。以下、「百合若大臣」冒頭部分の一節を引く。¹⁹⁾

そも、わが朝と申すは、国常立尊よりも始め、さては伊弉諾と伊弉冉はかの国に天降り、二柱の神となり、第一に日を生み給ふ。伊勢の神明にておはします。其の次は月を生む。高野の丹生の明神月読尊これなり。「中略」その外、末社の部類等は、みな此の神の総社たり。神の本地を仏とは、よくも知らざる言葉かな。根本地の神こそ、仏とならせ給ひつつ、衆生を化度し給ふなれ。それはともあらばあれ、そもわが朝と申す(は)、欲界よりはまさしく魔王の国となるべきを、神みづから開き、仏法護持の国となす。大魔王他化自在天に腰を掛け、種々の方便めぐらして、いかにもしてわが朝を魔王の国となさんとたくむによりて、すなはち天下に不思議多かりき。「中略」

そもわが朝と申すは、国は粟散辺土にて、小さしとは言ひながら、神代よりも伝はれる三つの宝これあり。一つに神璽とて、第六天の魔王の押し手の判、是あり。二つに内侍所とて、天照神の御鏡あり。三つには剣宝剣とて、出雲の国簸上が山の大神の尾よりも取りし霊剣あり。これみな天下の重宝にて、代々の御代に異国より凶夷起つて欺けど、神国たるによりつつ亡国となる事もなし。

その「神国」日本を神国たらしめる由縁である神璽が、「他化自在天に腰を掛け」、「わが朝を魔国」となすべく不思議をたくらむ大魔王の

「押し手の判」であるとは……! これが、中世日本の「神国」観、王権観の矛盾と複雑さを「はしなくも」表現したものであること、そして同時に魔王観の屈折した含意を露にするものであることは、忘れてはならないだろう。

右の引用文の冒頭は、前引の『太平記』の「2」と同じく、簡単な神統譜の要約の後に明確な神本仏迹の思想を表明している。これも、この神話が語られた思想的背景を示唆するものとして興味深い。

「押し手の判」という語は、阿部氏の指摘にもあるように、起請文や誓状などの法的な文書を連想させる。ところが、新田一郎氏によって明らかにされたように、第六天魔王の神話は、関東においては、天照大神の名を誓文に記さない、という特殊な習慣の根柢にもなっていた。関東の古河公方に仕えた式目学者・一色直朝による「蘆雪本御成敗式目抄」(天文二十二(一五五三)年年典書)には、次のような奇妙な一節がある²⁰⁾。

天照大神ノ前ニ出家不詣事ハ、第十六天魔王ト書誓ヲメサル、間、心ニ佛法ヲ貴守護アレトモ、魔王ノ首尾如此也、日本誓文ニ伊勢ヲ不書事ハ、天照偽テ御誓アル間書ヌ也、其虚言ハ、我モ魔王ト同心シテ日本ヲ魔國ト可成トテ、三種神寶ヲ乞取テ后、魔王ヲ退治シテ日本ヲ神國ト成シ給程ニ、此故ニ不入義也。

これも、伊勢神宮で仏教を忌む習慣を説明するもので、その文脈からいっても、第六天魔王の神話に基づいていることが明らかである(「第十六天魔王」はもちろん「第六天魔王」の誤記である)。ここでは、魔

王は、天照太神の「偽りの御誓」に対して、神璽だけでなく「三種神寶」をすべて与えたが、その後、天照太神によって「退治」されたという。

新田氏によれば、「実際に起請文の罰文に『天照大神』の名を引いた例は、所謂『西国』においては決して珍しくないのに対し、関東においては稀である」という。その西国でも、関東で天照大神の名を起請文の罰文に記さないということは知られていた。一色直朝とほぼ同時代で当時のきつての式目注釈学者だった清原宣賢が講じた内容を筆記した『倭朝論鈔』（天文十（二五四）年）には、

関東ニモ此式目ヲヨムト云テ人ノ語ルハ、天照大神ノ名ガ此内ニナ
イハ、虚言ヲ仰セラル、神チャホドニト云也、ソレハ何トナレハ、
大己貴神ノ此國ヲ御持アルヲ、色々ノタバカリ事ヲ云テ此國ヲ御取
アツタ神チャト云。

といい、関東の説を評して「近此ヲカシイ事也、永忍ノ式目ニハ天照大神ノ御名ヲ入タ也」と述べているという。⁽²²⁾ ここには、権力中枢に近い「西国」地方に住した学者から見た、「辺境」関東の風習に対する嘲笑的な態度を認めることができるだろう。

ここで、「魔王」が「大己貴神」に入れ替わっているのは興味深い。一般に、中世神道や神仏習合思想では、関心の対象が創造神話や伊勢神宮、鹿島神宮、山王権現などいくつかの領域に絞られていて、こんにちわれわれが普通神道と見なしているような宗教現象全般への広い興味は明瞭には存在していなかったように思われる。なかでも、出雲大社・大國主命について述べた文献は意外なほど少なかったのではないだろうか

（たとえば『溪嵐拾葉集』*TW. LXXXIV* 2410は中世神道思想・神話の宝庫だが、大國主への言及はほとんど見られない）。そうした中で、出雲の神について述べる数少ないテクストに、たとえば『中臣祓訓解』では、本覚神Ⅱ伊勢両宮、不覚神Ⅱ出雲大社、始覚神Ⅱ石清水・広田大社という三種類の神の分類を説く中に次のような文を見ることができ⁽²³⁾。

……二不覚といふは出雲荒振神の類なり。遠く一乗ノ理法ヲ離レテ、四悪四洲ヲ出デズ。仏法僧ヲ見、諸仏の梵音ヲ聞きテ心神ヲ失フ。无明悪鬼ノ類なり。神は是れ実ノ迷神ナレバ、名づけテ不覚ト為るなり。

これにちよほど呼応するように、伊勢神道の神学書、渡会常昌による『大神宮両宮之御事』では、

内外宮ヲハ本覚神ト申也。八幡大菩薩等ハ、仏法ヲ悟テ本覚ヲアラハス故ニ、始覚神ト申也。出雲ノ大社ハ、元品ノ無明也。故ニ実迷ノ神ト申也。

と書かれている（黒田俊雄氏の引用による⁽²⁴⁾）。大國主命は、普通仏教の大黒天と習合したと言われているが、これがいつの時代に遡るか明確ではない（筆者は、大袋を持つ大黒天「たとえば太宰府・観世音寺の大黒天像は十一世紀ころのものと言われる」が大國主との習合を前提としているという喜田貞吉以来の説は根拠が乏しいように思⁽²⁵⁾う）。しかし、遅くとも十六世紀半ば（一色直朝や清原宣賢の時代）には、この習合はある程度一般的になっていたと思われる。その意味で興味深いのは、大黒天もまた、「一切衆生无明惑」と評されていたことである（『溪嵐拾葉集』*TW. LXXVI* 2410 xi: 637c2-3）。それと同様に、降三世明王に降伏

される摩醯首羅天も「根本無明、無明三界主」などとされていた（曇寂『金剛頂大教王經私記』T[il.] XI 2225 v 169a24-28など）。密教的な「降伏思想」の文脈では、魔王と自在天／摩醯首羅天が非常に近いものとして表象されていたこと、大黒天と自在天は、ともにシヴァの形態または異名であって、その親近性は日本でもよく知られていたこと（たとえば『大黒天神法』に「大黒天神者、自在天變身也」とある。

T[il.] XXI 1287 355b12）、そして大國主と第六天魔王が、ともに「此國ヲ御持ア」った、あるいは「欲界よりはまさしく魔王の国となるべき」であった、すなわち日本、あるいは「欲界」の本来の主権者、王者だったと考えられていたこと、などを考え合わせると、これらが一つの大きな表象群をなしていたことが予想できる。

こうしてみると、伊勢神宮（＝現在の権力）の側から敵対者と見なされた「出雲荒振神」や魔王が、逆に国のもともとの主権者だったという観念が、この日本の創造神話そのものの中に組み込まれていたと考えられるし、それはたとえば関東という「辺境」から見た場合、偽りの取引をして本来の主権者から権力を篡奪した天照大神（近畿を中心とした権力構造）への批判、反逆の意味をも含んだものとして意識されていたと考えることもできそうである（この点については「結論」で再度触れたい）。

さて、次に時代をさかのぼって中世の「仏教神道」説の初期の文献と思われる『中臣祓訓解』における日本の創造神話を見ておこう。以下は『中臣祓訓解』冒頭部分の一節である。²⁶

この堂ムカシアメツチヒラキハジ
所以ニ嘗天地開闢メシ初メ、神宝日出でます時、法界法身心王大日、無縁悪業ノ衆生を度センが為ニ、普門方便の智恵ヲ以て、蓮華三味の道場ニ入り、大清淨願ヲ発シ、愛愍ノ慈悲ヲ垂レ、権化の姿ヲ現ジ、跡ヲ閻浮提に垂れ、府璽を魔王に請ひテ、降伏の神力を施シテ、神光神使八荒ニ馭シ、慈悲慈愍、十方ニ預シヨリ以降、悉ク大神、外ニハ仏教ニ異ナル儀式ヲ顯シ、内ニハ仏法を護る神兵と為る。内外詞異ナルト雖モ、化度ノ方便に同じク、神ハ則ち諸仏ノ魂、仏ハ則ち諸神ノ性なり。

「法界法身心王大日」、「普門方便の智恵」、「蓮華三味の道場」など、独特の密教（的）用語のレトリックに満ちた文章で正確な意味はとりにくい。大日如来が「権化の姿」（おそらく天照太神の姿）をとって「閻浮提に垂迹し」、「府璽を魔王に請ひ」というところは、明らかに日本の創造神が第六天魔王に神璽をもらい受けた、という神話を前提にしていると思われる。さらに続けて「降伏の神力を施シ……」ということ、これが大日（の権化した姿？）による魔王の降伏という文脈で語られていたことを示唆しているだろう。また「外ニハ仏教ニ異ナル儀式ヲ顯シ、内ニハ仏法を護る神兵と為る」という表現も、『沙石集』の「外ニハ佛法ヲ憂キ事ニシ、内ニハ深く三寶ヲ守リ給フ事ニテ御座マス」などにつらなる常套句化した言葉と考えられる。『中臣祓訓解』でこの神話が知られたものとして語られているということは、その成立がさらにそれ以前に遡ることを意味している。

神璽が魔王によって与えられた、とする説話は、このほかに、たとえば『仏法神道麗氣記』（『天地麗氣記』巻第十四）や『日本記一』、神代卷

取意文、あるいは『神道集』の「蟻通明神事」などにも認めることができる。⁽²⁷⁾ また、前田家本『水鏡』、神武天皇の段には、伊弉諾尊が日本を造ったとき、大海を領していた第六天魔王が、自らの領地が「神国」とされたことを怒り、伊弉諾・伊弉冊の第五子・迦具土神として生まれて、伊弉冊と新たに造られた国土とともに焼いて元の大海とした。それに激怒した伊弉諾が（切利天と同一視された）高天原の浮橋で、トツカノ釵で魔王を斬り殺した、その怒りの力で三つに分かれた釵が、三種の神器のうちの三振りの宝剣の由来である、とする、まったく異様な説が述べられている。⁽²⁸⁾

しかし、この宝剣を「第六天」に帰する説は、『現図麗氣記』に「一柄三靈天叢雲釵ハ、第六天自在天王ヨリ之ヲ受持ス。三戟利釵ナリ。〔中略〕握ニ二輪有リ。自在天の両眼也……」⁽²⁹⁾ という一節があり、前田家本『水鏡』以外でも例がないわけではない（ここで「第六天自在天王」という表現に注意したい。これは明らかに安然に遡る日本密教独自の魔王・自在天観を下敷にしたものと思われる）。

一方、屋代本「平家釵巻」、およびそれに酷似した三千院円融藏の『三種神器大事』（文安二（一四四五）年写本）には、より「古典的」な第六天魔王の神話を見ることができる。ここでは、阿部泰郎氏が「三種神器大事」に基づき、屋代本「平家釵巻」を参照して補訂された文を引いておこう。⁽³⁰⁾

神璽ト申ハ、〔神ノ〕印ト云文字也。〔神ノ印ト申ハ、第六天ノ魔王ノ印也。イカナル子細ニテ帝王ノ御宝ト成ケルラン、無二覺束一。

是ヲ委ク尋ヌレバ）（以下、天地開闢説と諸神誕生のことが続くも省略す）

天照太神、〔日本〕國ヲ讓リ領スベキ処ニ、第六天ノ魔王、押ヘ給フ間、意ノマ、ニ進退ナク、年月ヲ経。第六天ノ魔王ト申ハ、欲界ノ頂キ、他化自在天ニ住ス。其下六天以下、欲界ヲハ我マ、ニシテ進退スヘキナリ。〔而ルニ〕此國ハ、大日ト云文字ノ上ニ到來ル嶋ナレバ、仏法繁盛ノ地也。人ミナ仏道ナルベキ地ナリ。〔サレハ〕コ、二人ヲ住サセズ、仏道ヲ弘メズ、偏ニ我、領セントス。佐ル程ニ、天照太神〔不及力給シテ〕、三十一萬五千歳ヲ経給ケリ。〔天照太神〕魔王ニ宣ケルハ、此國ニ仏法僧ヲ在ラセズシテ、知行スベキナリ、ト仰有ケレバ、其時、魔王、心ユリテ、ユルシケリ。其時、日本國ヲハ安堵シ給ヘリ。御手シルシトテ、印ヲシテ奉ケリ。今、神璽ト申ハ是ナリ。

ここに言う「御手シルシ」の印とは、いうまでもなく先の「押し手の判」と同様の魔王による誓約の印と考えられるだろう。

さらに中世末には、同じ「神璽の異説」は歌学の世界でも知られていた。先に見た清原宣賢の息子で神道家の吉田家の養子となった吉田兼右の著書『古今和歌集灌頂口伝』には次のような一節があるという。⁽³¹⁾

第五 日本国事

二神共為夫婦して一女三男を生給て、国のあるじとし給にければ、第六天の魔王此国を打破らんとしければ、大神魔王の心をなだめかね、御妹渡津神のひめとて形よくまし／＼しを魔王にあたへて、国さだまりたりとも、全く仏法流布すべからずとて心をとりに給ふ時、

日本国を天照太神に奉給、讓状を神璽と云、今の内裏の重宝也。

ここでは、一般の第六天魔王の神話に、天照大神が荒ぶる魔王を「なだめかね」、妹神「渡津神のひめ」を差し出す、という興味深い要素が加わっているが（これは、障碍神・毘那夜迦の悪行を十一面觀音がその妻となつて「調伏」した、という中国密教以来の重要な神話の要素が混入したものと思われる³²）、天照大神の（偽りの）約束に乗せられて、魔王が「日本国」を譲り渡した、その「讓状を神璽と云」という点において、中世初期にまで遡るであろう第六天魔王伝承を忠実に継承したものであるということが出来る。

五 伊弉諾尊／伊舍那天／魔王／梵天

さて、次に通海の『太神宮參詣記』に、「第六天ノ魔王トハ伊舍那天ノ事也。伊舍那ト申ハ、即伊佐奈岐尊ノ御事也」という「俗」が伝える「或人」の説について見てみよう。これは、『太神宮參詣記』の「僧」が言うとおり、日本神話の「伊弉諾尊ヲ魔王ト申ス」ことを意味する奇説だが、じつはそれほど稀なものではなかった。たとえば北畠親房の『神皇正統記』「神代」の最後には、「或説ニ、伊弉諾・伊弉冊ハ梵語ナリ、伊舍那天・伊舍那后ナリト云」といい、岩波日本古典文学大系本（五三ページ）ではその個所の頭註として『神皇系図』に「伊弉諾尊、則東方善持藏愛護善通ニ由賀神一、梵所名之伊舍那天也。伊弉冉尊、則南方妙法藏愛鬘行ニ識神一、亦名ニ之伊舍那二后」とある文を引いている（校注者・岩佐正氏）。あるいは『重校神名秘書』には「天神七代成神

伊弉諾尊（陽神）。伊弉冉尊（陰神）。〔此二神青檀城根尊之子也。一名號伊舍那天也……〕とあり、また『両宮形文秘釈』上にも「天神七代耦生ノ神也。伊舍那天。伊舍那后。伊舍那妃。互ニ直ナリ。此ニハ自在天ト云フ。亦之ヲ稱シテ伊弉諾伊弉冊尊ト名ヅク……」という文を見ることが出来る³³。

この「伊弉諾＝伊舍那」同一説に関して、もつとも興味深いのは、『高野物語』巻第三の長文の一節である。これについては、『高野物語』の概要を紹介するとともに、第六天魔王神話全体のイデオロギイ的コンテクストを見事に分析した阿部泰郎氏の文を引き、その後に『高野物語』の該当部分そのものを引用するのが適當だろう³⁴。

『高野物語』は、真言教宗の正統なることを對話形式によつて叙べた鎌倉初期の作品である。この序に、我国の神代より王が代々仏法に帰し王法を興隆するありさまを述べ、これを支え、かつ証するものとして、

我国ニハ、天照太神ヨリ伝レル三ノ御宝アリ。一ニハ神鏡内侍所ト申ス。二ニハ宝劔。三ハ神璽トテ、其ノ姿人知ラズ。是ヲ思ニ、鏡ハ文御護也。古クカ、ミ、今ヲカ、ムルシルシ也。劔ハ武ノ護リ。夷ヲ平ケ民ヲナヒカス器ナルベシ。サレバ、神璽ト申ハ、神ノ代ヨリ天孫世ヲタモチ玉フシルシナルベシ。サレバ、神鏡ホロビナバ文道モホロビ、宝劔カクレナバ武道ホロビン。神璽ウセバ皇王ノ宝祚モ絶ナム歟。

と認識し、長久の内裏炎上に亡びた神鏡の事と、安徳帝の西海に沈

むとともに宝剣も海底に留る事をもつて、文武の道の断絶したことを示すとす。次いで後鳥羽院による承久乱のいきさつを述べて、その敗北を彼の二つの神器の徳を欠いた帝王にあつては必至のことと論じ、この纏末を觀じた架構の筆者（物語の聴き手）が出家頓世し嵯峨法輪寺へ詣でる、という設定で物語は始められる。すなわち、本書の前提となる状況―思想的基盤を、三種神器説は構成しているのである。

それは、慈円がかつて夢想記に感得し、承久乱直前に愚管抄に示した、三種神器に託した王権觀と深いつながりを示している。

この認識のもとに、作者は真言宗の来歴を問答形式のうちに叙すが、卷三に至り、我国が仏法相應の地であり、また真言有縁の地なることを述べる。そこに「又、或相伝ニ云ヘル事アリ」として、〔次の物語を述べる。〕

その『高野物語』卷第三には次のような第六天魔王の神話が語られている（便宜上、番号を付した）。

〔1〕 又、或相傳ニ云ヘル事アリ。吾國未タナラサリシ時、第六天ノ魔王、ミソナハシ給フ。此嶋ニ必、仏法弘ルヘシ。シカラハ、我サカヒヲ出テ、無爲ノ土ニイタランモノ、此國ニ多カルヘシ、ト嘆給ニ、大日如來、魔王ノ心ヲ知リ給テ、若、魔王、是ヲ知テ妨ヲナシ給ナラハ、仏法弘リ難カルヘシ、トテ、案シ廻シ給テ、化シテ魔王ノ御子ニ成テ、吾國ノ主ト成テ、魔王ニ申給ヤウ。天尊、嘆給事ナカレ。吾レ、此國ノ主ト成、子孫ヲシテ未來ノ國王タラシメテ、國ニハ仏法ヲイミテ、是ヲ崇メン人ニハ禍キヲ与ヘ、仏法弘マラサルヘシ、トノ給ニ、魔王、心ユキテ、

國ヲ預テ天ニ歸リ登給ヌ。

〔2〕 其後、大日如來、内證ノ仏菩薩・眷屬ヲチテ國ノ中ニ集テ並給ヘルヲ、アマツ社・國ツ社、三千七百余所ト申、是也。神代ノ間ニモ、前仏、ツネニ來化シ給。〔中略〕人王ノ代ト成テ、崇神天王ノ御時、殊ニ神明ヲアカメ奉。□欽明天王ノ御宇ニ、仏法初テワタリシニ、ナヘ〔テノ〕神祇冥衆力ヲエテ、擁護ヲナシ給フ。故ニ、仏法、時トシテスタル、事ナシ。

〔3〕 王臣篤信ニシテ民庶邪見ナシ。然トモ、大神宮ヲ奉始一、旨トノ神道ハ、殊ニ仏法ヲイミテ僧尼ヲキラヒ給事ハ、魔王心ニ恐テ、外聞ヲツ、シミ給心ナルヘシ。

〔4〕 源、大日ノ化ヲ垂レ給ケル故ニ、國ヲ大日本國ト云、主ヲハ天照太神ト申也。天照ト云御名ハ、大日〔ト〕同シ心ナルヘシ。大神ト申モ、大覺ノ義〔三〕タカハス。此事ヲ聞給テ、天照大神ノ御名ヲ思ヘハ、イサナキ・イサナミノ尊ト申ハ、伊舍那君天・伊舍那后ト申、同事ニヤ。伊舍那ト申ハ、第六天魔王ノ御名也。此事、叶テ侍、誠ニテ侍ケリト、イト忝ク侍カナ、吾國ノ昔ノ詞ト、魔王ノ梵號ト、一ツナル事、不思議ニコソ侍レ。

『伊弉諾』伊舍那天』説は、この二つの神格の名前の類似に基づいているが、「伊舍那」は時として「いざな」と読むこともあり（前述の『織田仏教大辞典』参照）、この読みも、この説を補強する一つの要素となつたと思われる。

通海の『太神宮參詣記』では、この異説を提起した「俗」に対して、「僧」は、もし「魔王』伊舍那天」が「伊弉諾」と同じなら、伊弉諾は

自分自身に対して「國ヲ建立シテ佛法ヲ流布セント懇望」したことになるが、そんなはずはありえない、と反論していた。いまの『高野物語』のヴァージョンでは、国を建立しようとしたのは「伊弉諾ニ魔王」の娘として大日如来が変身して生まれた天照太神である、という形になっていて、同じ人物が同じ人物に国を「乞請ける」という、物語としての矛盾は回避されている。ここでとくに注意したいのは、「2」で、日本の「建立」の後、天照太神ニ大日如来が、「内證ノ仏菩薩・眷屬タチ」を集め、国中に配置したのが「三千七百余所ト申」す「アマツ社・國ツ社」である、という部分である。これは、先に見た『太平記』や「百合若大臣」で表明されていた神本仏迹思想のちよūd逆の明確な仏本神迹思想であつて、この種の思想がいかに簡単に逆転しうるか、ということを示しているだろう。

第六天魔王の神話に直接関係した文献で、「伊弉諾ニ伊舍那天」説を唱えるものは、管見ではこの他には見当たらないが、たとえば『溪嵐拾葉集』では、「第六天魔王」の代わりに「阿修羅王」が天照太神と「約諾」を交わした、とどう説が見え（*Tul. LXXVI 2410 iv 511b14-16*）³⁶。神宮僧不詣事 昔天照太神於日宮。阿修羅王與約諾故也（云々）³⁶、また『八幡愚童訓』（乙本）では、

然に伊勢大神の僧尼を近付けず、読経念誦をとをぎけ給事は、「此日本国仏法繁昌すべき所也。ゆきて障碍せん」とて、大梵天王くだりし時、天照大神、「吾行て仏法をとむべし」と申請て、梵王をこしらへ置給て、此国に尺教流布のわづらいなし。彼御約束を

たがへじとて、我前には仏法をとをぎけ給ふ様なれ共、内には仏法を守、聖人をたとひ給ふ事他にことなり。

と述べて、「大梵天王」が第六天魔王と同じ役割を果たしている（日本思想大系『神社縁起』、二五六ページ）。さらに、西山克氏によれば、伊勢神道の教義書で、立川流との関連や即位灌頂の記述などにかかわって近年注目を集めている『鼻坂書』（一三二四年成立³⁷）でも、同じ神話が語られており、『八幡愚童訓』と同様に第六天魔王の代わりに大梵天王を登場させているといふ³⁷。

上に引いた各種の文献では、「伊弉諾ニ伊舍那」同一説は、「或人云」とか「或説云」など、必ずしも著者や話者自身の言葉ではない形で述べられていたが、次に挙げる『大和葛城宝山記』の例では、同じ説が（第六天魔王の神話が語られているわけではないが）明確に作者自身の言葉として表現されている。『大和葛城宝山記』は初期の両部神道書として有名だが、その冒頭「神祇」という題の条に、仏典から直接借りたヒンドゥー教の創造神話が述べられていることでも重要である（この点については次節で詳しく見ることにする）。その創造神話のあと、第四番目の項目として「大日本州造化の神」と題した条に次のような文を見る³⁸ことができる。

大日本州造化の神

伊弉諾尊・伊弉册尊（此の二柱ノ尊ハ、第六天宮ノ主、大自在天ニ坐します。尔の時、皇天ノ宣ニ任せて天ノ瓊戈ヲ受け、咒術の力ヲ以て山川草木ヲ加持シ、能ク種種ノ未曾有ノ事ヲ現はス。往昔の大悲願の故ニ、而モ日神・月神ヲ作り、四天下ヲ照らす。昔、

中天ニ於いて衆生ヲ度し、今は日本の金剛山ニ在(いま)します。

さらに同じ『大和葛城宝山記』には、「……自在天子(神語の諸冊ノ二柱ノ尊なり)……」という註も見られ、この著者によって伊弉諾(伊弉冊)が一貫して「第六天宮ノ主、大自在天、または自在天」に同定されていたことが分かる⁽³⁸⁾。

ここでは、直接「伊弉諾」伊弉冊」同一説が説かれているわけではないが、「第六天」が「魔王」自在天」伊舍那天」を指すことは周知の説だっただけだから、「伊弉諾」伊舍那」同一説が前提されていたことは明らかである。ここでとくに興味深いのは、先に見た「高野物語」では、魔王の「梵號」が「伊舍那君天」であるといい、それが「吾國ノ昔ノ詞」である「イサナキ・イサナミ」と同じであることが「不思議ニコソ侍レ」と評されていたのに対して、ここでは、「神語」である伊弉諾・伊弉冊に「自在天」が対応する、といわれていることである⁽³⁹⁾。

さて、この節の最後に挙げておきたいのは、『天地麗氣記』に見える第六天魔王の神話を前提とした一節である。ここでも、「伊弉諾」伊舍那」同一説は無関係だが、「第六天(魔王)」が「伊舍那」と明記されていることに注目したい⁽⁴⁰⁾。

……二神ノ大神、予結幽契シテ、永ク天下ヲ治メタマフ。(中略)時に清陽ナルヲ以テ天ト為シ、重濁ヲ以テ地ト為ス。和ニ曜クコト一二ト定マテ後、天ヲ以テ神と為し、地ヲ以テ仁ト為す。百億万劫ノ間、九山八海ニ主無カリシ時、第六天ノ伊舍那魔化修羅、毗遮邪魔醜修羅、鳴動忿怒シテ天下ニ魂無し。此の時、遍照三明

ノ月天子、下リテ堅牢地神ト成ル。国ヲ平ラゲント思食ス事、八十万劫ナリ。其の後、瑠璃ノ平地ニ業塵ヲ聚メテ五色ノ地ヲ生ジテ、漸ク草木生ジ、花指ケ、真果ヲ成シ、果落レテ種子ト成ル……。

『弘法大師全集』所収の『天地麗氣記』(巻第一「天地麗氣記」)では、右の引用個所の直前に「光明大梵天王(伊弉諾)尸棄大梵天王(伊弉冊)一體無……」と書いているので、この文脈では、伊弉諾・伊弉冊は大梵天王と同一視されているようである。右の引用文は岩波日本思想大系『中世神道論』の校注者・大隈和雄氏が巻末に掲載された原文に拠ったが、訓読文では「第六天の伊舍那魔化修羅、毗遮那魔醜修羅」と改められている。一方、『弘法大師全集』所収本では、同じ個所は「第六天ノ伊舍那魔醜修羅(欲界頂)毘遮舍魔醜修羅(色界頂)」と表記されている⁽⁴¹⁾。——ここで、「伊舍那魔化(醜)修羅・毗(毘)遮邪(舍)魔醜修羅」が列挙されているのは、明らかに先に挙げた安然による『入大乘論』の(誤った)引用(「入大乘論云。魔醜首羅天有二種。一伊舍那摩醜首羅。二毘遮舍摩醜首羅。前是第六天魔也」)に基づいているので、「毗遮邪」を「毗遮那」に改めるのは誤りだろう(一方、『弘法大師全集』所収本で、「欲界頂」、「色界頂」と注記するのは、おそらく真言宗の教義に通じた校訂者による付加と思われる)。また、「魔化修羅」という表記には、「魔」が「修羅(阿修羅)」に「化けた」という含意があるかもしれない。

ここでは、天地創造の始め、第六天の「伊舍那魔化修羅・毗遮邪魔醜修羅」が「百億万劫ノ間」「鳴動忿怒」して、世界が形作られなかったことが語られている。これは、『三種神器大事』および屋代本「平家叙

卷」に、天照太神が第六天の魔王の障碍のために「三十一萬五千歳」の間、日本創造の意図が果たせなかった、と述べられていると同様の創造神話を前提にしたものと思われる。

こうして見てきたいくつかの文献によって、中世日本の相当に広い範囲の人々にとって、「伊弉諾＝伊舍那天（＝魔王）」同一説が一つの可能性として認められていたこと、また、第六天の主が時として「伊舍那天」、「大梵天王」、「大自在天」あるいは「阿修羅王」などと混同されていたことが理解されるだろう。その背景には、おもに安然の思索によって形成された汎宇宙的降魔の教説体系を下敷にした密教的宇宙観が息づいていたことを感じ取ることができる。

次節では、探究の対象を広げて、中世の神道思想における仏教の天部――すなわちヒンドゥー教の神々の役割について簡単に概観する予定である。

註

(1) Iyanaga Nobumi, "Le Roi Mara du Sixième Ciel et le mythe médiéval de la création du Japon", *Cahiers d'Extrême-Asie*, X, 1996-1997, *Memorial Anna Seidel. Religions traditionnelles d'Asie orientale*, II, (Kyoto) p. 323-396.

(2) 大正大藏経からの引用は、フランス語による仏教語彙辞典『法寶義林』*Hobogirin*のリファレンス方法に準拠した。最初の「」はインド撰述の經典類(釈尊、または大日如来などの「仏説」に基づく)と信じられているもの、「T」はそれ以外のインド撰述の仏典(注釈、論述、本生/本縁類など)、「Tu」は中国撰述の仏典、「Tut」は日本撰述の仏典を表わす。中国

撰述の偽経などは、「T」のように表記する場合があるが、必ずしも厳密ではない。「T」は大正藏・図像篇を表わす。次の大文字ローマ数字は大正藏の巻数、次のアラビア数字は各文献の番号(図像篇の文献番号は『法寶義林』別冊*Hobogirin. Fascicule annex. Répertoire du Canon bouddhique sino-japonais. Edition de Taisho, compile P. Demieville, H. Durt et A. Seidel, 2e édition révisée et augmentée, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Tokyo, Maison Franco-japonaise, 1978*に基づく)、小文字のローマ数字は各文献における巻数、アラビア数字は大正藏各巻におけるページ数(図像篇については、通巻のページ数)、a/b/cは上・中・下段、アラビア数字は各段における行数を表わす。例：T. I. 1 x x 133a. 6 || 大正新修大藏経、第一巻、インド撰述、文献番号 1 『長阿含経』巻第二十 p. 133上段、五行目から六行目。――引用は原文に忠実であることを期したが(岩波日本思想大系などの場合、漢字の通行字体はそのまま採用した)、振り仮名、返り点などは省略した場合もある。稿末の参考文献は、小論に直接かわるものに限った。註では、参考文献に挙げた文献は省略した形で記すことにする。

(3) 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。阿部泰郎「日本紀と説話」二一九ページおよび註四二(誤植のために二二六ページ註四一に当たる。久保田収著「中世神道の研究」第三章「両部神道の成立と展開」一九五九年、を引く)参照。

(4) たゞん³⁵/ataka I, 63, 232; III, 309; MA. [Papañca Sūtrāni Majjhima Commentary] I, 28, II, 538; Sup. A [Sūtra-nipāta Athakathā], p. 44; Dh. A [Dhammapāda Athakathā], IV, p. 69. これらはだいたい紀元後五世紀頃成立と考えられる。

(5) *Āṅguttara-Nikāya*, I, p. 28, 9-18; *Majjhima*, III, p. 65, 24-66, 9; *Saddharma-piṇḍarīṭṭa*, ed. H. Kern and B. Nanjio, Bibliotheca Buddhica,

X. St.-Petersburg, 1925-1928, p. 264. 11 (『邦華鑑』T. IX 262 iv 35c-9-11) ; 『中国名鑑』T. I 26 xviii 607b10-13 ; 『華一回国名鑑』T. II 125 x xviii 757c24-28 ; 『弥沙塞語和翻五分律』T. XXII 1421 xxix 186a12-13 ; 『超口語三昧經』T. XV 638 ii 541b6-26c1- ; 『大智度論』T. XXV 1509 ii 72b27-28 ; ix 125a6-7 ; vi 459a5-11c5y°

(9) ベーリ語の *māradheyya* に相当する。 *Anguttara-mikāva*, IV, 228 ; *Sutta-nipāta*, 764 ; *Dhammapāda*, 34c5y° を参照。 サンスクリットでは *māradhīya* 『摩訶』に对应する。 E. Lamotte, *La Concentration de la Marche Heroïque (Śraṅgamasamādhisūtra)*, [Mélanges Chinois et Bouddhiques, XIII], Bruxelles, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1965, p. 217 参照。

(7) 拙稿 “Daijizaiten 大自在天” *Hōbōgin*, VI, Paris-Tōkyō, 1983, p. 713-765' xv° p. 718b-721b 参照。

(8) 今の神話に *じざいてん* 拙稿 “Récits de la soumission de Mahesvara par Trailokyavijaya — 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. XXII], Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, Bruxelles, 1985, p. 633-745 参照。

(9) 今の *ウヰンニエス* 神 *なむに* 関 *じつ* の同様 *じつ* 也。 C. Regamey, “Motifs vishnouites et shivaïtes dans le Karandavyūha”, *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1971, p. 414 and n. 6, 7 ; p. 416 参照。

(10) 『大智度論』T. XXV 1509 I iv 443b18-19 ; ix 123a7-9 ; ix 122c14-16 ; ii 73a6-7 ; ii 73a9' 『維摩詰所説經』(後述参照)『大樓炭經』T. I 23 iv 296c20' 『華嚴經』T. IX 278 x ii 477b7' 『十住經』T. X 286 iv 531b27-28 (拙稿「大自在天」p. 740a を参照)『涅槃經』T. XII 374 xiv 509c4-5c5y° を参照。また「赤色三昧」に *じざい* 『仁王般若經疏』T. 71.

XXXIII 1707 iii. 6 357b16' 『妙法蓮華經文義』T. 1716 iv. 1 723c6-7' を参照。

(11) Etienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrti-Nirvāṇa)* [Bibliothèque du Muséon, vol. 51], Publication Universitaire, Louvain, 1962, p. 259 参照。

(12) 『金剛頂經』の舞台は色界頂の阿迦尼吒天である。『金剛頂經』では大自在天は降三世明王に降伏されるが、『大日経疏』のヴァージョンでは不動明王に降伏される。「商羯羅」についての引用は『大日経疏』T. XXXIX 1796 v 634c6-8c7c9°。『金剛壽命陀羅尼經』T. [L]. XX 1133 575a20-b16 (T. [L]. XX 1134A 576a11-b9 ; T. [L]. XX 1134B 577b19-c17 参照) では、須弥山への降三世明王による「摩訶首羅大自在天」の降伏が物語られている。ただし、今のでは烏摩天后の降伏は語られていない。以上、前掲拙稿(註8)参照。——安然によれば、「夫婦」という「不浄」のことは欲界においてのみ存在するから、大自在天と天后の降伏は欲界の出来事だという。

(13) 今の表は、前掲拙稿(註7) p. 742-744 の表に基づいて作成した。典拠は *じざい* の表に挙げてあるので参照 *じざい* た *なむ* 。

(14) Lamotte, *La Concentration de la Marche Heroïque (Śraṅgamasamādhisūtra)*, p. 217 参照。

(15) 拙稿「大自在天」p. 747a-b を参照。

(16) *Dictionnaire Japonais-Français* par Léon PAGES, Firmin Didot Frères, Fils et Cie, Paris, la Procure des Missions Etrangères, Japon, 1868 [複製・白帝社「東京一九六九年」p. 153b.]

(17) 阿部泰郎「日本紀と説話」二二一ページおよび註四四(二二六ページ註四三に当たる。萩野三七彦「古文書に現われた血の慣習」『日本中世古文書の研究』一九六三年、および保立道久「平安時代の王統と血」を引く)。

- (18) 保立道久「平安時代の王統と血」六七ページの引用による。
- (19) 荒木繁・池田廣司・山本吉左右編注「幸若舞」一・百合若大臣他(東洋文庫・三五五)平凡社、一九七九年、一一三―一一五ページ。
- (20) 新田一郎「虚言ヲ仰ラル、神」二二四ページ上段の引用による。
- (21) 同右、二二三ページ下段。
- (22) 同右、二二三ページ上し下段の引用による。
- (23) 岩波日本思想大系『中世神道論』五四―五五ページの訓読文による。原文は同書、二七三ページ上段。
- (24) 黒田俊雄著『日本中世の国家と宗教』、岩波書店、一九七五年、五一―四ページおよび註八〔大神宮叢書・度會神道大成・前篇、四六八ページを引く〕。
- (26) 拙稿「Daikoku-ten大黒天, *Hobogirin*, III, Paris-Tokyo, p. 833aなどを参照。また『大黒天変相——仏教神話学への誘い』(法蔵館より近刊予定)でもこの問題をより詳細に扱う予定である。
- (26) 岩波日本思想大系『中世神道論』四〇―四一ページ。原文は二六七ページ上段。
- (27) 『仏法神道麗気記』、『弘法大師全集』第五卷、一一二ページ『傳へ聞ク。神明垂迹ハ、昔閻浮提下化ノ時、魔王ニ神靈ヲ受ケシヨリ以還、形白靈鏡ニ亘テ、無邊法界ヲ照シ、衆生心地ニ入り、不生ノ妙理ニ住シ、神道ノ寶輅ニ乗ジテ、三藐三佛陀ニ至ル。神ト王ヲ隔テズ、天地則チ一也……』(私に読み下す)。伊藤正義稿「日本記一、神代巻取意文」、「人文研究」(大阪市立大学文学部)第二七卷九号、一九七五年、九〇―一〇七ページ(とくに九九―一〇〇ページ、一〇三ページ、一〇五ページなど)。「神道集」、神道大系、文学編・一、一九八八年、一九一―一九二ページ。——阿部泰郎「日本紀と説話」二二〇―二二二ページ参照。
- (28) 阿部「日本紀と説話」二〇三―二〇四ページ参照。『水鏡』国史大系本、一〇ページ。「天照太神ノ父ノ御神イザナギノ尊。此日本國ノ始テ

- 國ト成給シ時。彼第六天ノ魔王我管領ト思。大海ヲ神國ト成サレタル事ヲ安カラズ思テ。彼后ノイザナミノ尊ノ一女三男ノ四神ノ御子ノウツリ。第五ノ御子其名字火神(カグツチ)。ミカドトハラマレ。サテ生シ時。其母并其類火ノ焼失ニ。此ノ開白ノ日本國ヲ悉皆焼拂テ本ノ大海ニ成シタリキ。是ヲ後ニ彼父ノ御神イザナギサトリ座シテイカリヲ成シテ。トツカノ劔ヲ拔持。雲ノ上切利天ノタカマノ原。テンノヤソカワノ浮橋ノ上ニテ。此第五ノ皇子第六天ノ魔王ノ變作ヲ。父ノ王直ニキリ斃給シ時。御イカリノ御チカラヲツク出シ給シ故ニ。彼ノトツカノ御劔ヨリ三ツノ劔分散ジキ。此三ツノ劔傳リテ今代マテ日本ニアレバ。神世ヨリ傳リタル劔三アリトハ申也……」。
- (29) 『現図麗気記』、『弘法大師全集』第五卷、一一〇ページ。ここで、「第六天自在天王」という場合の、「自在天」はおそらく(魔王)自在天ではなく)摩羅首羅天(シヴァ)神がイメージされていると思われる。三叉戟は摩羅首羅(シヴァ)神の武器として有名だし、また「仏説大乘莊嚴宝王經」(XX. 1030. 1. 49c13-15)には、「自在(吉祥)」と形容された觀世音菩薩が「両眼から日月を出だし、額からは自在天を、肩からは梵王天を、心(臍)からは那羅延天を、牙からは大弁才天を、口からは風天を、臍からは地天を、腹からは水天を出だし」とする宇宙的イメージが語られている。
- (30) 阿部泰郎「日本紀と説話」二二〇ページ。これとはほぼ同じ文は今井弘濟の『參考源平盛衰記』にあり、『廣文庫』の「第六天之魔王」の項に引かれている(『參考源平盛衰記』劔巻、十六)。
- (31) 田中貴子著『外法と愛法の中世』砂子屋書房、一九九三年、六三ページに片桐洋一、「中世古今集注釋書解題」、赤尾照文堂、一九七二―一九八七年、第五卷、を引いて引用する。
- (32) 伊藤聡氏は、聖天(歡喜天)毘那夜迦)がときに「自在天」、または「荒神」と呼ばれることがあり(逆に魔王が「荒神」と呼ばれることも

ある)、「第六天に住す」といわれること、また十一面観音が天照太神と同一視されることを指摘して、第六天魔王の神話と毘那夜迦降伏の神話が互いにかかわりあった可能性を示唆しておられる。伊藤聡稿「中世神道説における天照太神——特に十一面観音との団体説を巡って」、斎藤英喜編『アマテラス神話の変身譜』、森話社、一九九六年、二七七～二七八ページおよび註四六参照。——毘那夜迦→聖天も、大自在天や大黒天と同じく、シヴァ神話圏の重要な神格の一つである。

(33) 『重校神名秘書』、続群書類従、第三輯下、神祇部、八一四ページ下段～八一五ページ上段。『両宮形文秘釈』上、『弘法大師全集』第五卷、一四八ページ(私に読み下した)。

(34) 阿部泰郎「日本紀と説話」二二五～二二六ページ。

(35) 阿部泰郎稿「高野物語」の再発見——醍醐寺本卷三の復原」、『中世文学』第三三号(一九八八年)、一〇〇ページ上～下段。

(36) 同じ『漢風拾葉集』の別の個所では、通常どおり「魔王」が天照太神の相手になっている(『*The LXVII 2410 vi 516b24, b28-c3*』問。太神宮不入僧形事何故耶。(中略)又云。天照太神影向時。神請魔王開我國給不得我佛法誓給。故神宮不入僧形也(云々)上爲魔王誓約給故不崇佛法。義誠内證佛法崇敬神明也)。

(37) 西山克稿「通海参詣記」を語る、上山春平編『シンポジウム・伊勢神宮』、人文書院、一九九三年、一三三八ページ。

(38) 岩波日本思想大系『中世神道論』五九ページ(原文、二七四ページ上)。六二ページ(原文、二七五ページ上)。

(39) 『弘法大師全集』第五卷所収の『天地麗氣記』巻第七は「神梵語麗氣記」と題されている(八九ページ以下)。「梵語」すなわち悉曇字で表記された呪語と「神語」すなわち神道特有の和語による呪文との対応は、中世以降の呪術的神道思想の重要な要素だったと思われる。

(40) 岩波日本思想大系『中世神道論』七〇ページでは、『天地麗氣記』と

いう題名を「カミツカタ・シモツカタ・ウルハシキ・イキトヲリ・ヲ・シルス」または「カミノモ・シモノモ・ウルハシキ・ヲモムキ・ヲ・シルス」と読ませる。

(41) 岩波日本思想大系『中世神道論』七二ページ(原文、二七九ページ上段)。「弘法大師全集」第五卷、五七ページ。

〔参考文献〕

SCHNEIDER, R., "Der Pakt zwischen Amaterasu und Deva Mara", *Nachrichten der Gesellschaft für — und Völkerkunde Ostasiens*, 98, 1965, p. 39-44.

阿部泰郎稿「日本紀と説話」、説話の場——唱導・注釈(説話の講座・三)、勉誠社、一九九三年、一九九～二二六ページ。

藤卷一保著『第六天の魔王と信長』、悠飛社、一九九一年。

細川涼一稿「第六天魔王と解脱坊貞慶」、細川涼一著『逸脱の日本中世——狂気・倒錯・魔の世界』JICC出版局、一九九三年、八七～一二二ページ。保立道久稿「平安時代の王統と血」、『天皇制・歴史・王権・大嘗祭』、別冊文藝、河出書房新社、一九九〇年、六二～七一ページ。

西山克稿「通海参詣記」を語る、上山春平編『シンポジウム・伊勢神宮』、京都、人文書院、一九九三年、二一六～二五六ページ。

新田一郎稿「虚言ヲ仰ラル、神」、『列島の文化史』・六、日本エディタースクール出版部、二二一～二二九ページ。

なお伊藤聡稿「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(四六の七)は残念ながら参照できなかったことをお断りしたい。

〔付言〕

小論のもとになった一九九七年発表の拙稿は、一九九一年に逝去されたすぐれた道教学者アンナ・ザイデル氏（一九三八―一九九一年）の思い出に捧げられた。ここであらためてザイデル氏の在りし日を思い、その霊の平安を祈りたい。

先の拙稿が成るに当たっては、多くの方のご助力、ご教示にあずかった。とくに、一九九五年に急逝された東洋大学教授、里道德雄氏にひとかたならぬお世話になったことを記しておきたい。また、ユベール・デュルト氏、川崎ミチコ氏、ファビオ・ランベツリ氏、石井公成氏、小口雅史氏、谷本玲大氏に感謝したい。

その拙稿を日本語化し、本誌に掲載することができたのは、すべて小口雅史氏のお力添えによる。小口氏に、あらためて深謝の意を表したい。

小論執筆に際して、多くの仏典の電子テキストを大いに利用した。なかでも釋厚觀師の入力による『大智度論』(NityServeの「オンライン寺院〈ヴィハラ〉」フォーラム: FBUD/HIS/11-14) や天台宗典編纂所による『天台電子仏典CD-1』などが非常に役立った。またパソコン通信・電子メールによる情報交換、インターネット上で取得できる情報、あるいは各種の検索ソフトなどは、筆者の仕事の不可欠の要素になっている（もちろんそれで仕事の「質」が向上するわけではないが）。歴史学や文献学でのこうした電子的道具の利用は、近い将来、まったく当たり前になっているだろうが、現在ではまだ十分に普及してはいないと思われるので、特記しておきたい。

（一九九八年二月）

〔次号予定〕

- 六 中世神道思想における仏教の天部
- 七 中世日本のイマジネールにおける「魔王」・「魔道」
- 八 結語

（いやなが・のぶみ 文筆業）

〔付記〕

本稿は、「はじめに」にも記されているとおり、もともと、フランス国立極東学院京都支部発行の学術雑誌に、フランス語で記されたものを基礎としている。私がこの論文に接したとき、その主題が、現在急速に研究が進展している北方史の主人公の一人である津軽安藤氏の始祖説話に密接に関わる「第六天魔王」の問題をきわめて丁寧に扱っていることに気づき、広く日本の研究者にも紹介する価値が高いことから、旧知の著者に対して、日本語化を強く薦めてみた。これまでの津軽安藤氏研究においてもこの問題に触れることはあつたわけであるが、必ずしも仏教史の側の議論を十分にふまえてきたとは言いがたい。そこで、日本史の研究者にとつては自明な註を削減してもらい、その後の研究を若干加味していただいて、日本語化していただいた。本稿が、仏教史・中世史研究にはもちろんのこと、今後の津軽安藤氏研究にも資することを大いに期待したい。（小口雅史）