

第六天魔王と中世日本の創造神話（下）

彌 永 信 美

七 中世日本のイマジネールにおける「魔王」・「魔道」

中世日本における「魔のイメージ」一般という問題は、いうまでもなく非常に大きな課題で、ここではおもに細川涼一氏の優れた論文「第六天魔王と解脱坊貞慶」に引かれたいくつかの特徴的なテキストを出発点として、簡単な考察をする以上のことはできない。¹⁾

中世日本の「魔」のイメージについて考えるに当たって、『平家物語』巻第十の「維盛入水」に一つの非常に印象的な場面を見ることができ、礪波山の合戦で手痛い敗戦を喫した傷心の平維盛は、高野山に詣でて出家するが、その後滝口入道を伴って熊野、那智へ向かい、那智の浜の宮から舟に乗って入水往生することを決意する。しかし最後の瞬間が迫るにつれて、維盛は都に残した妻子のことがしきりに想い起こされ、合唱した手を崩し、入道に向かって——（岩波日本古典文学大系本、下巻、二八一〜二八二ページ）²⁾

「あはれ人の身に妻子といふ物をばもつまじかりける物かな。此世にて物をおもはするのみならず、後世ぼだいのさまたげとなりけるくちおしさよ。只今もおもひいづるぞや。かやうの事を心中にのこ

せば、罪ふかからんなるあひだ、懺悔する也」とぞのたまひける。それに答え、「聖（＝滝口入道）もあはれにおぼえたれども」あえて論して言う。

「まことにさこそはおぼしめされ候らめ。たかきもいやしきも、恩愛の道はちからおよばぬ事也。なかにも夫妻は一夜の枕をならぶるも、五百生の宿縁と申候へば、先世の契あさからず。生者必滅、會者定離はうき世の習にて候也。（中略）第六天の魔王といふ外道は、欲界の六天をわがものと領じて、なかにも此界の衆生の生死をはなるゝ事をおしめ、或は妻となり、或は夫とな（ツ）つて、これをさまざまぐるに、三世の諸佛は一切衆生を一子の如におぼしめして、極樂淨土の不退の土にすゝめいれんとし給ふに、妻子といふものが、無始曠劫よりこのかた生死に流轉するきづななるがゆへに、佛はおもひまじめ給ふ也。……」

ここに、中世日本の人々にとって「魔」がどのような意味をもっていたかということが、ある程度集約的に表わされていると言えるだろう。魔は、古代インドの仏教以来、一貫して「反仏法」の存在であり、この世の衆生が「生死をはなるゝ事」を憎み、妨げようとする。魔の障礙が

とくに猛威を振るうのは、人の死、僧侶の死の瞬間である。魔王は、また「欲界の六天」すなわちわれわれが生きるこの世すべてを「わがものと領じ」る帝王、暴君である。人間をこの世のくびきにつなぎ止めるために、魔王は何よりもこの世的な愛欲や権勢欲を手段とする。

日蓮は、池上兄弟に宛てたと思われる文永十二年（一二七五）四月十六日付け書状で、この点を強調して次のように書く（『鎌倉遺文』一六、一一八七一―九ページ上、下（二六三―八九ページ上、下））。

此世界は第六天魔王の所領なり。一切衆生は無始已來彼魔王の眷屬なり。六道の中に二十五有と申ろうをかまえて、一切衆生を入のみならず、妻子と申ほたしをうち、父母主君と申あみをそらにはり、貪・瞋・癡の酒をのませて、佛性の本心をたほらかす、但あくのさかなのみをすゝめて、三惡道の大地に伏臥せしむ、〔中略〕

又第六天の魔王、或は妻子の身に入て親や夫をたほらかし、或は國王の身に入て、法華經の行者ををとし、或は父母の身に入て孝養の子をせむる事あり……。

『平家物語』のテクストと並んで、中世的な魔への恐怖を明瞭に伝えるものに、明恵（高弁。一一七三―一二三二年）の生前の言葉を記した長円の『却魔忘記』の次の一節がある（岩波日本思想大系『鎌倉旧仏教』一一二―一三ページ）。

勤行ノ人ノ魔道ニ墜ルト、世間ニ人ノイフ事、其謂有事也。魔ト者具ニハ魔羅ト云フ。是障礙之義也。三業ノ中ニ身語二業ニ神呪等ノ業アレバ、タチマチニ地獄等ノ極苦ヲウケズト云トモ、意業ニ菩提

心無ガ故ニ、魔道ニ趣ク、極タル道理ナリ云々

「魔道」という語は、ふつう中国の仏典ではたとえば「菩薩道」の対立語として「魔の働き」というような意味で用いられるが、ここでは明確に「地獄等」と同等の「死後の生のあり方の一つ」（六道の中の、またはその他の一道）と考えられている。興味深いことに、これと同様の「魔道」の用法は有名な唐代の偽経『大仏頂首楞嚴經』に見られ、ちょうどその箇所が『沙石集』巻第十末（二）に引用されている。

物語は、ある「洛陽の女人」に憑いた霊のことばを中心に展開する。霊自身の話によれば、この霊は「天台山ノ立始ナシ時ノ物」であるという。霊は言う（岩波日本古典文学大系本、四三二―四三四ページ）。

……佛法ハ、眞實ニ道心アリテ習ヒ學シ、智恵モアリテ修行シテコソ、生死ヲハナレ、悟ヲモ開ケ。只學シ知テ、道理ヲ心エタル許リニテ、道心ナキハ、魔道ヲ出ヌ〔ナリ〕。〔中略〕

實ニ多聞ト智恵トハ別々ノ事ナリ。〔中略〕惡趣ヲハナル事ハ、戒行ノチカラニヨリ、佛道ヲ悟ル事ハ、定恵ノ功ニコタウ。是聖教ノ定ムル所也。サレバ楞嚴ニハ三決定ノ義トテ、佛法ノ定ル事ヲ云ニ、「心ヲ攝スルヲ戒トシ、戒ニヨリテ定ヲ生ジ、定ニヨリテ恵ヲ生ズ。六道ノ衆生、其心深セザレバ、生死相續セズ、姪心ノゾコラザレバ生死ヲ不可出。多智禪定現前ストモ、姪ヲ不斷ハ必魔道ニ落テ、上品ハ魔王、中品ハ魔民、下品ハ魔女トナリテ、皆從衆アリ。各々無上道ヲナラント思ニ、我滅度ノ後、末法ノ中ニ此底多シテ、世間ニ熾盛ナラン、廣貪姪ヲ行ジテ、善知識トシテ、諸ノ衆生ヲシテ、愛見ノ坑ニ落シ、菩提ノ道ヲ失セン」ト説ケリ。心ニ姪心

ヲタゞザル、猶魔道ニヲツ。況身ニモ行ジテ耻ル事ナク、恐ル心ナカランヲヤ。

上に引いた『却魔忘記』によれば、明恵はまた『鎌倉旧仏教』(一二一ページ)⁽⁸⁾

六道ノ外ニ法師道ハアルナリ。ワレハ法師道にオチテ、苦ヲウクル也。法師ノワルサ、コハイカズベカラムト云々

とも言ったという。この「法師道」が、まさに今の「魔道」に当たると言えるだろう。魔道・魔界は誰よりも「法師」たちが恐れた死後の世界だった。

延応元年(一二三九)の『比良山古人霊託』には、多くの名のある高僧、学僧が死して後「天狗になった」という託宣が述べられている(岩波新日本古典文学大系・四〇)。この「天狗」も「仏教的な『魔』の具象化」(若林晴子氏)にほかならない。⁽⁹⁾ 同様に、叡尊は、真言を学ぶ「行者の多くが魔道に堕ち」と言い、「因果必定であれば地獄に堕ちるはずの者が魔界に堕ちるのは三密修行の威力」である、と言う(「行者多堕在魔道。(中略)因果必定。應墮地獄。而墮魔界。是三密修行威力……」。『感身学正記』文暦元年(一二三四)条、奈良国立文化財研究所編『西大寺叡尊伝記集成』法蔵館、一九七七年、七七八ページ)⁽¹⁰⁾。この末法の時代、僧侶たちの多くは、死後、魔界に堕ちることに切迫した危機感を抱いていた。

明恵が「三業ノ中ニ身語二業ニ神呪等ノ業アレバ」地獄ではなく魔道に堕ちると言い、叡尊が、因果に基づくならば地獄に堕ちるはずの者が「三密修行の威力」によって魔界に堕ちる、と言うように、魔道・魔界

はとくに呪法などを修した僧侶(多くは顕密仏教の僧侶)に具わる一種の呪術力に結びついた概念だった。

中世の魔道観・魔界観は、延慶本『平家物語』第二本「法皇御灌頂事」にとくに詳細に述べられている。⁽¹¹⁾ 以下、小峯和明氏の記述によって物語の文脈を示し、細川涼一氏の引用を引くことにする。「後白河院が三井寺で灌頂をうけようとして比叡山の妨害にあい、住吉明神の神託で四天王寺に変更する。その住吉明神の託宣の一節である。明神がいうには、日本国中の天魔が集まり、比叡山の大家にのり移つて灌頂を止めたのであり、その原因は自らの修行が他の追隨を許さぬだろうという後白河院自身の驕慢にあった。その天魔とは三段階あり、第一に天魔、第二に波旬、⁽¹²⁾ 第三に魔縁だという」(小峯和明)⁽¹³⁾。その第一の天魔とは住吉明神によれば——(細川、前掲論文、九六ページの引用による)

天魔と云はもろくの智者学生の無道心にして驕慢甚だし、其無道心の智者の死れば必ず天魔と申鬼になり候也、其の形類は狗身は人にて左右の手に羽生たり、前後百歳の事を悟通力あり、虚空を飛事隼のごとし、仏法者なるが故に地獄にはをちらず、無道心なるが故に往生もせず、驕慢と申は人にまさらばやと思ふ心也、無道心と申は愚癡の闇に迷たる者に智者の灯をさづけばやと思はず、あまつさへ念仏申者を妨げて嘲りなむとする者必ず死れば天狗道に墜と云へり、当に知べし末世の僧は皆無道心にして驕慢有が故に十人に九人は必ず天魔となて仏法を破壊すべしとみへたり、八宗の智者にて天魔となるが故に是をば天狗と申なり、浄土門の学者も名利の力にほ

だされて虚仮の法門を囀り無道心にしてすゝをくり、慢心にして数反をすれば天魔の来迎に預て鬼魔王と申所に年久しと云へり、当に知べし、魔王者一切衆生の形に似たり、第六識^{第六}反て魔王となるが故に魔王の形も又一切衆生の形に似たり。

また、第三の「魔縁」は（細川、同上論文、九七ページ）、

魔縁と者驕慢無道心の者死れば必ず天狗になれりといへども、未だ其人死せざる時に人にまさらばやと思ふ心のあるを縁として諸の天狗あつまるが故に此をなづけて魔縁とす

という。死霊にたいして生き霊があるのと同様、生きながら魔に憑依され、みずから魔となる者が「魔縁」という語で示されたのだろう。

「魔」の概念は、当然、鎌倉時代の仏教諸派の論争・論難でも大きな役割を果たした。貞慶による法然の念仏宗への論難書『興福寺奏状』に（岩波日本思想大系『鎌倉旧仏教』三五ページ、原文三一三ページ下）、

「第五に靈神に背く失」

念仏の輩、永く神明に別る、権化実類を論ぜず、宗廟大社を憚らず。もし神明を待めば、必ず魔界に墜つと云云

といい、また、上の延慶本『平家物語』の住吉明神が「念仏申者を妨げて嘲りなむとする者必ず死れば天狗道に墜と云ふ」、というのは、「念仏申者」がいわゆる旧仏教側を非難して述べた言葉を旧仏教側の話者が伝えたものだが、旧仏教の側も念仏宗を指して「此非^二仏説^一、波旬所説也」、「当知は大魔縁也」などと非難しており（高弁『摧邪輪』卷上、卷下、『鎌倉旧仏教』三三三ページ下（『訓読』、八九ページ）、三七九ページ下など）、あるいは『天狗草子』で一遍や放下僧を天狗として描い

ているのも、彼らを生きながらの魔と見なした証拠と考えられる。一方、たとえば日蓮は、前引の池上兄弟宛の書状で、華嚴、三論、法相、真言、禅などの祖師の名を羅列して、「此は第六天の魔王か智者の身に入て、善人をたほらかす也、法華經第五卷に、惡鬼入其身と説れて候は是也」と書き（『鎌倉遺文』一六、一一八七一頁、九ページ下（『訓読』、一六三三九ページ下）、他宗の教えを「魔王の所業」としている（他宗の祖師は、いわば「魔縁」と考えられたのだろう）。

中世の「魔」のイメージを考えると、もう一つ忘れることができないのは、『太平記』巻第二十七の有名な「雲景未來記」の一節である。

ここでも、「魔王」は「天狗」として現われている。——出羽の国、羽黒の山伏・雲景は、貞和五年（一三四九）六月二十日のこと、天龍寺に詣でようと嵯峨の辺に赴き、一人の見知らぬ山伏に出会う。その山伏に、

「天龍寺モサルコトナレ共、我等方住ム山コソ日本無雙ノ靈地ニテ侍レ。イザ見セ奉ラン。」トテサソヒ行程ニ、愛宕山トカヤ聞ユル高峯ニ至ヌ。誠ニ佛閣奇麗ニシテ、玉ヲ敷キ金ヲ鑊メタリ。信心肝ニ銘ジ身ノ毛豎チ貴ク思ケレバ、角テモアラマホシク思慮ニ、此山伏雲景ガ袖ヲ髻テ、是マデ參リ給タル思出ニ祕所共ヲ見セ奉ラントテ、本堂ノ後、座主ノ坊ト覺シキ所ヘ行タレバ、是又殊勝ノ靈地ナリ。爰ニ至テ見レバ人多ク坐シ給ヘリ。或ハ衣冠正シク金笏ヲ持給ヘル人モアリ。或ハ貴僧高僧ノ形ニテ香染ノ衣著タル人モアリ。雲景恐シナガラ廣庇ニクダマリ居タルニ、御坐ヲ二帖布タルニ、大ナル金ノ鵝翅ヲ刷ヒテ著座シタリ。右ノ傍ニハ長八尺許ナル男ノ、

大弓大矢ヲ横ヘタルガ畏テソ候ケル。左ノ一座ニハ衰龍ノ御衣ニ日月星辰ヲ鮮カニ織タルヲ著給ヘル人、金ノ笏ヲ持テ並居玉フ。座敷ノ體餘ニ怖シク不思議ニテ、引導ノ山伏ニ、「如何ナル御座敷候ゾ。」ト問ヘバ、山伏答ヘケルハ、「上座ナル金ノ鵝コソ崇徳院ニテ渡セ給ヘ。其傍ナル大男コソ爲義入道ノ八男八郎冠者爲朝ヨ。左ノ座コソ代々ノ帝王、淡路ノ廢帝・井上皇后・後鳥羽院・後醍醐院、次第ノ登位ヲ逐テ惡魔王ノ棟梁ト成給フ、止事ナキ賢帝達ヨ。其坐ノ次ナル僧綱達コソ、玄昉・眞濟・寛朝・慈慧・頼豪・仁海・尊雲等ノ高僧達、同ジク大魔王ト成リテ今愛ニ集リ、天下ヲ亂候ベキ評定ニテ有。」トゾ語リケル。雲景恐怖シナガラ不思議ノ事哉ト思ツ、畏居タレバ、一座ノ宿老ノ山伏、「是ハ何クヨリ來給フ人ゾ。」ト問ケレバ、引導ノ山伏シカドト申ケル。

ここには、怨念、恨みを抱いて死した歴史上の有名な帝王や強大な呪術力を持つと信じられた僧侶の名が連ねられ、彼らが死後、すべて「惡魔王ノ棟梁」、「大魔王」となつて「天下ヲ亂」すことを企んでいることが記されている。「王法佛法相依」の世の中で、これらの帝王や高僧たちは明確な「反王法・反佛法」の象徴である。また、怨念を抱いて死んだ力あるものが、死後権力にたいして崇り続ける、という意味では、これは御霊信仰の中世的な展開と考えることもできるだろう。——これはまた、幸若舞「百合若大臣」の冒頭で、「大魔王他化自在天に腰を掛け、種々の方便をめぐらして、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」という認識に直接つながるものでもある。

ここで「後醍醐の院」は「惡魔王ノ棟梁」の一人として挙げられているが、同じ『太平記』巻第二十三の「大森彦七事」では、後醍醐はそも「欲界の六天」の「摩醯首羅王の所変」であつたという。時は湊川合戦（建武三年（一二三三））の後、大森彦七のために腹を切らされた楠木正成の霊が鬼となつて彦七を襲い、その刀を奪い取るうとする。彦七は臆せず化物に問いかける（岩波日本古典文学大系・三五、『太平記』二、三九四〜三九五ページ）。

……盛長（二彦七）重テ申ケルハ、「サテ抑先帝ハ何クニ御座候ゾ。又相隨奉ル人々何ナル姿ニテ御座ゾ」ト問ヘバ、正成答テ云、「先朝ハ元來摩醯首羅王ノ所變ニテ御座バ、今還テ欲界ノ六天ニ御座アリ。相順奉ル人々ハ、悉修羅ノ眷屬ト成テ、或時ハ天帝ト戰、或時ハ人間ニ下リテ、瞋恚強盛ノ人ノ心ニ入替ル。」

「摩醯首羅王」という語は、『太平記』の中でほかに少なくとも二箇所に現われる。一箇所では、合戦の場面で、荒々しい武者が突進するのを描写して「……（その）形勢ハ、摩醯修羅王・夜叉・羅刹ノ怒レル姿ニ不異」と書く（巻第十七、『太平記』二、一八二ページ）。ここでは、「摩醯修羅王」は阿修羅にも似た戰鬥神を表わしている。別の一箇所は、南朝の武士が吉野の後醍醐の廟に詣でてまどろみ夢を見る場面（巻第三十四、『太平記』三、三〇二〜三〇三ページ）。「暫有テ（廟ノ）圓丘ノ中ヨリ誠ニケタカキ御聲ニテ、『人ヤアル』ト召レケレバ、東西ノ山ノ峯ヨリ、『俊基・資朝是ニ候』トテ參リタリ。夢に現われた先帝は、「……御容モ昔ノ龍顔ニハ替テ、忿レル御眸逆ニ裂、御鬚

左右へ分レテ、只夜又羅刹ノ如也。誠ニ苦シ氣ナル御息ヲツガセ給フ度
毎ニ、御口ヨリ焰ハツト燃出テ、黒烟天ニ立チ上ル。暫有テ、主上俊基
・資朝ヲ御前近ク召レテ、『サテモ君ヲ惱シ、世ヲ亂ル逆臣共ヲバ、誰
ニカ仰テ可キ罰ス。』ト敕問アレバ、俊基・資朝、『此事ハ已ニ摩醯
修羅王ノ前ニテ議定有テ、討手ヲ被定メ候。』——ここでは、「摩醯修
羅王」は怒れる亡霊となつた後醍醐の死後の世界の分身、とても言うべ
き役割で登場する。これは、ことばの上では、先の「先朝ハ元來摩醯首
羅王ノ所變ニテ御座バ、今還テ欲界ノ六天ニ御座アリ」に矛盾するが、
実際のイメージとしてはほとんど同じことと言つていいだろう。

さて、上の雲景が見た愛宕山の魔王たちの評定で、「上座ナル金ノ
鶏」として現われたのはほかならぬ崇徳院だった。『保元物語』をはじ
めとする諸書に描かれた崇徳院の最期とそのすさまじい呪いの物語はあ
まりにも有名である。

角田文衛氏の詳細な研究以来よく知られているように、崇徳院には恐
るべき「出生の秘密」があつた。崇徳院は、曾祖父・白河院と名義上の
父・鳥羽院の妃、待賢門院璋子との間に生まれた子どもだった。白河院
は璋子を子どもの時から育て慈しみ、年頃になると彼女を愛人とした。
そしてその璋子を、孫の鳥羽院に嫁がせ、二人の結婚後も彼女と密通し
て崇徳院を生ませたのである。鳥羽はそのことを感づいており、崇徳の
ことを「叔父子」と呼んだという（保立道久氏が引く『古事談』）。保立
氏が述べられるように「鳥羽が自分の胤でない崇徳の系統への王位継承
を妨げようとしたのは自然なことであつたといえよう。ここに母を同じ

くし父を異にする崇徳・後白河の兄弟の争いという王家の内紛が胚胎し、
それを重要な条件として保元の乱が発生したのである」（保立、同上論
文、六九ページ上）。以下、阿部泰郎氏の記述を借りるなら、

保元の乱に、後白河天皇側に敗北した新院頼仁（＝後の崇徳院）
は、讃岐国に遷される。『保元物語』卷三「新院御経沈事崩御事」
によれば、新院は、「何なる前世の宿業の故にかかる嘆きに沈むら
ん」と絶望と望郷の念にさいなまれるが、それをせめても息め、
遍に後世の為にと思ひ立ち、五部の大乘経を三年の間に書写し、
これを都に上せて石清水か高野山、もしくは（鳥羽院の陵墓であ
る）鳥羽安楽寿院に安置したい——すなわち供養を遂げ奉納するこ
とをさす——と願うが、朝廷はこれを許さず、御経は返された。こ
の無情な仕打ちに既に出家して入道となつていた新院は深くいきど
おり、

……我、此事（御謀叛）を悔思ひ、悪心懺悔の為に此経を書き
奉る所也。然るに、筆跡をだに都に置かざる程の儀に至ては力
なし。此経を魔道に廻向して、魔縁と成て遺恨を散ぜん。

と言ひ放ち、「柿の御衣のすすけたるに、長頭巾をまきて、「御血を
出だして。」大乘経の奥に御誓状を遊ばして、千尋の底に沈め給ふ。
其後は、御爪もはやさず、御髪をもそらせ給はで、御姿をやつし、
悪念に沈み給ひけるこそ恐ろしけれ」（『保元物語』流布本）。

『保元物語』の同じ箇所は、金毘羅宮所蔵本では、より膨らまされて次
のように叙述されている（岩波日本古典文学大系・三一、一八一ペー
ジ）。

斯て新院御寫經の事畢しかば、御前に積置せて、御祈誓有けるは、
「吾深罪に行れ、愁鬱淺からず。速此功力を以、彼科を救はんと思
ふ莫太の行業を、併三惡道に抛籠、其力を以、日本國の大魔縁とな
り、皇を取て民となし、民を皇となさん。」とて、御舌のさきをく
い切て、流る血を以、大乘經の奥に、御誓状を書付らる。「願は、
上梵天帝釋、下堅牢地神に至迄、此誓約に合力し給や。」と、海底
に入させ給ひける。

さらに『源平盛衰記』では、同じ崇徳院の誓願が「願くは大魔王となつて天下を悩乱せん、謹んで五部大乘經を以つて惡道に回向す」と記述されているという（保立道久、前掲論文、六八ページ下〜六九ページ上）。この時代を生きた多くの人々にとつて、おそらく崇徳院のこの「反王法」の呪いこそが眞の時代の画期と感じられただろう。日本中世は、この呪いによつて幕が切られ（保元の乱Ⅱ―一五六年）、壇の浦の戦い（一一八五年）で宝劍が失われたことで深まり、承久の乱の後、後鳥羽上皇が隠岐島で憤死して（一二三九年）さらに闇の底を突き抜けていった――²⁰ そのような認識をもつ人々が、おそらくは「第六天魔王神話」の展開にも大きな役割を果たしたと思われる。

先に、中世の「魔王」の概念と御霊信仰との親近性について言及したが、それに関連してここで思い出しておきたいのは、平安時代最大の怨霊の一であつた菅原道真（八四五〜九〇三年）の霊が、『北野天神根本縁起』などで「天満大自在天神」と名づけられていることである。この神名がどの時代から用いられたものかは、明確ではない。一説では、道

眞の死後二年後の九〇五年に、太宰府ですでにその称号が用いられたというが、これはにわかには信じがたいだろう。²¹ いずれにしても、一〇一二年の大江匡衡による祭文には「天満大自在天神」の名称が見えるので、遅くとも十一世紀はじめまでに、この神名が定着していたと考えていいようである（『本朝文粹』卷第十三²²）。

有名な『道賢上人冥途記』（九四一年）では、道眞の霊は「太政威徳天」と呼ばれており、それから数年、あるいは数十年のうちに「天満（大）自在天神」がより一般的な名称として扱ったものと思われる。「太政威徳天」という称号の「太政」はいうまでもなく「太政大臣」を想起させ、次の「威徳天」はおそらく密教の「大威徳明王」に基づいたものだろう。笠井昌昭氏が論証されているように、第一に、『冥途記』では（九三〇年の清涼殿への落雷を菅公の霊に帰したこと）道眞の霊と火雷神が結びつけられており、次に、火雷神の祭祀には古代から牛を犠牲にする殺牛儀礼がいとなまれたことが知られ、さらに密教の図像で大威徳明王は牛に乗る姿で表わされるからである。²³ これはまた「天満大自在天神」の称号を説明するものでもある。「天満」は、神良種の子、太郎丸への託宣にある「曠患の焰天に満つ」に基づき、また「大自在天」も（たとえば胎藏曼荼羅の最外院で）牛に乗った形で描かれるからである（シヴァは、ヒンドゥー教の図像でも聖牛ナンディンを乗り物とすることが多い²⁴）。

しかし、「大自在天」の名がここに用いられたのは、おそらく牛との関連だけではなく、この天が（『金剛頂經』の大自在天降伏神話に顕著に見られるように）仏の教勅にも逆らうような「暴悪な剛強難化の天

部」として知られていたことにもよると思われる。『道賢上人冥途記』に、太政威徳天自身の言葉として「我初めは、愛別離苦の悲しびに相ひ当り、我心動ぜざるには非ず。故に我は、君臣を悩乱し、人民を損害し、国土を殄滅せんと欲ふ。我は一切の疾病災難の事の主なり……」⁽²⁵⁾といい、満徳天（＝宇田法皇）のことばとして「〔太政威徳天の〕自余の眷属の勢力、彼の火雷王と同じくして、或は山を崩し、〔中略〕或は疫癘天死の疾を行ひ、或は謀反乱逆の心を発さしむ」といい、さらに地獄に苦しむ延喜帝のことばとして「彼の太政天神、怨心を以て仏法を焼滅し、衆生を損害す……」⁽²⁶⁾というような言辞は、反王法・反仏法的存在としての菅公の霊を直裁に表現するものであり、大自在天という名がそうした存在を表すものとしてとくに適するとイメージされたものと思われる。安然が大自在天・摩醯首羅の一形態である「自在天」と「伊舎那天」を欲界頂の第六天に配したのが、九世紀後半のことだったから（小論・上、四九ページ下〜五二ページ下）、「天満大自在天神」の名称も、「第六天魔王」のイメージと直接にかかわっていたに違いない。

菅公の霊に関連してさらに興味深いのは、天神の祭祀が始まろうとしていたちょうど同じ時期の天慶二年（九三九）十二月（『道賢上人冥途記』の前年）に、平将門が上野国府を占領したおり、『将門記』（十世紀末以降成立）によれば――⁽²⁷⁾

時ニ一昌伎アリ、云ヘラク、「八幡大菩薩ノ使ヒ」ト憤ル。「朕ガ位ヲ蔭子平ノ将門ニ授ケ奉ル。ソノ位記ハ、左大臣正二位菅原朝臣ノ靈魂表スラク。右八幡大菩薩、八万ノ軍ヲ起シ、朕ガ位ヲ授ケ奉ラム。今須ク卅二相ノ音楽ヲモテ早く之ヲ迎ヘ奉ルベシ」ト。

愛二将門、頂ニ捧ゲテ再拜ス。「中略」斯ニ於テ自ラ製シテ諡號ヲ奏ス。将門ヲ名ツケテ新皇ト曰フ。

と述べられていることである。これをどのように理解すべきかは、むずかしい問題だろう。しかし、いずれにしてもこの場面で菅公の霊が将門の「新皇即位」を認定するものとして現われていることはたしかである。関幸彦氏によれば、「この時期、〔中略〕国家への反逆を助長するエネルギーは、すべて天神の霊威の仕業とされた。〔中略〕〔『道賢上人冥途記』の）なかに表現されている「謀叛乱逆」とは、当然だが、将門の乱が投影されていたことになる。いずれにしても、道真（天神）が担った役割とは、王権と敵対することも辞さない姿勢を示すことだろう。自己を敗者に追い込んだ王権への復讐、そのための反逆者への与同は当然の論理だった」⁽²⁸⁾。

反王法・反仏法の怨霊として、また「〔大〕自在天」という称号をもつものとして、道真の霊は多くの意味で中世的な「第六天魔王」の前身とも言えるような性格をもっている。その道真の霊を、反逆者とはいえず、将門の「新皇」としての「即位」を権威づけるものとしてイメージした、ということとは、第六天魔王に遡るといふ「神璽」が日本の皇室を権威づけ、「皇王ノ宝祚」の永続を保証するものであるとする（『高野物語』小論・上、六〇ページ下、参照）中世第六天魔王の神話の意味を考えるうえで、重要な示唆を含むものであると言えるだろう。⁽²⁹⁾

さて、中世も末期になって、もう一人、みずからを「第六天魔王」と称した人物がいた。織田信長である。岡田章雄氏によれば「天正元年

(一五七二年) 武田信玄は足利義昭の招きに応じて、京都に攻め上る計画を立て、かねて深い関係を結んでいた比叡山の衆徒の勢力を利用しようとして企てた。そのころ信玄は信長に書状をおくって、その上書に、天台主沙門信玄と署名した。信長はこれに返書をおくり、第六天魔王信長と署名したという挿話をフロイスは伝えているという。これはシニカルで不信心な武将たちの冗談とすることもできようが、あらゆる宗教の上にみずからを神格化しようとした信長の特異な宗教政策を考えると、第六天魔王として「欲界の六天」(あるいは「三千大千世界」?)をすべて「わがものと領じ」ようとする意図を含んでいたという可能性も否定できない。あながちたんなる軽口ではなかったとも考えられるだろう。

さて、こうして、ある特殊な状況では、人々が魔王や魔縁に生まれることを望むことがありうるという例をいくつか見てきた。ここまでの例は、すべて伝聞や伝説に属するものだったが、最後に、ある著名な人物が、みずから「大魔縁」に生まれ変わろうという誓願を立てている資料を、阿部泰郎氏の論文から紹介しておきたい。ある人物とは、後白河天皇の第二子、仁和寺の守覚法親王(一一五〇〜一二〇二年)である。阿部氏によれば、

彼〔守覚〕が伝授を得た東密の名匠たちの秘法を聚めた『諸尊法』仁和寺藏写本の本奥書には、次のように記される。

先師之御口伝等、為後日魔忘、恐々作一卷之書。繼門跡輩、此法若有披露者、我成大魔琰、彼仁可治罰。誓願若空、永不聞三宝之名、必々墮惡趣之底(云々)。

嘉応二年十月七日記之
沙門守覚(在御判)

当時、守覚は二十歳であった。

私の後を継ぐ者の中にもしこの書を「披露」する者があれば、必ずや「大魔縁」となって罰を下すであろう、もしもこの誓願がかなわぬのなら、永久に三宝の名は聞かず、「悪趣之底」に沈むであろう、という——。人々は、現実にごのような願を立てることもありえたのである。

八 結 論

最後にわれわれの課題である「第六天魔王神話」に戻って、いくつかの仮説を提起しておきたい。

「イデオロギー的コンテクストについて」先に引いた阿部泰郎氏の『高野物語』を解説する文章からも推察できるとおり(上・六〇ページ下く六一ページ上)、第六天魔王神話は、明らかに広い意味での「中世日本紀」の言説に属するものである。その言説の担い手たちは、「崇徳院の呪いによって時代が暗転し、壇ノ浦の合戦で宝剣が失われたことで暗闇が深まり、後鳥羽院の憤死によって暗闇の底を突き抜けた……」と感じていたような人々、ようするにいわゆる顕密体制のイデオロギーを体現していた人々だっただろう。彼らにとって最大の関心事だったのは、権威を失墜し、根柢から揺らぎだした日本という国とその王権の「正当性/正統性」をあらためて基礎づけることだった。そのために用いられたのが、顕密仏教のコスモロジーであり、その「宇宙的・絶対的普遍性」だった。仏教的コスモロジーの観点からは、日本は一方では「粟散

「辺土」にすぎないが、同時に、他に類のない「神国」でもある。「粟散辺土思想」と「神国思想」は、日本を仏教コスモロジーを参照系にして照らし出すときに現われる、同じ影像の表と裏であるとも言えるだろう。「神国・日本」というイメージは、超自然の諸力によって「冥々のうちに」運命づけられる国、一種の「不可思議国・日本」のイメージにもつながっていく。

もし、今述べたように、第六天魔王神話が形成された背景の基本的な動機が、日本の開闢神話を仏教コスモロジーに直結させ、それによって日本という国とその王権（皇室）の「普遍的正当性／正統性」を基礎づけることであつたとするならば、その言説のあり方は、「中」で見たような伊勢神道の形成過程で決定的な役割を果たした仏教・神道思想、すなわち『中臣祓訓解』から『大和葛城宝山記』、『仙宮院秘文』などを経て『天地麗気記』に至る思想活動と非常に近いものであつたと考えられる。

「物語としての第六天魔王神話」 物語の構造という視点から見ると、この新しい日本開闢神話のキーポイントとなる位置に第六天の魔王が登場するということは、釈尊の成道の物語における魔王の役割を想起させる。すなわち、新しい神の誕生の直前に、古い神が新しい神の登場を妨げようとして現われ、（経緯はどうであろうとも）最終的に敗北し、新しい神に舞台を明け渡す、という意味で、この二つの物語は明らかに並行的な関係にある。中世日本のこの神話は、当時の人々によく知られていた古代インド仏教以来の仏伝文学を下敷きにして形成されたとも思われる。

純粋に神話学的に考えれば、これは、古い第一世代の「荒ぶる神」の王が、第二世代の「文化化する神」の王に敗北し、世界の支配権を譲り渡す、というタイプの神話——たとえばギリシア神話におけるゼウスによるクロノスの殺害の神話——に属するとも言えるだろう。

それはまた、原初の「地主神」と「今来いまきの神」との遭遇、そして「地主神」による国譲りを物語る中世日本のいくつかの神話との関連も思わせる。山本ひろ子氏は、この種の神話の一つとして『日諱貴本紀』の開闢神話を次のように要約しておられる。⁽²⁾

①天地が開闢するより前、父母もいなかった昔、一人法性のみが存在した。

②第七代に国常立尊が理・智の二法を現わし、「金輪」となった。その金輪は破れて、赤と白の半輪となった。その半輪から「理の神」が生まれた。イザナギという。一方の半輪からは「智の神」が出現した。イザナミという。

③この二神は、天の八葉の橋の上から天の矛を指し下ろして、海原を探ったところ、「五角の島」となった。二神はこの島を治めようと誓い、日輪となって島を照らした。

④その時、島を戴いた、赤色で三面六臂の怒れる王が出現した。二神が「誰か」と問うと、「私は金輪王である。無始より以来、ずっとこの金輪の宮に住んでいる」と答えた。「どうか、この島を我々に譲ってください」と二神が言うと、王は、「汝らにこの五智の剣を授け、島を譲ろう。この地で神の道を開き、仏法を広めるように」と語った。

この場合は、古い地主神は「今来」の創造神に敵対するわけではないが、「怒れる神」として現われるところは第六天魔王を思わせる要素であり、また「今来」の創造神に「五智の劍」（宝劍）を与えることも、第六天魔王が日本の創造神に国の「譲り状」として「神璽」を授けることに類似する。

第六天魔王神話においてもっとも特徴的な要素の一つは、この「今来」新世代」の神に当たる天照大神、または伊弉諾尊が、「地主」旧世代」の神である第六天魔王を単純に「降伏」するのではなく、なだめすかし、あるいはだましてその直接的な力（破壊的暴力）から逃れる、というところにもあると思われる。その意味では、伊藤聡氏が言及されている十一面観音による毘那夜迦調伏の神話との関連（上、注32〔六六ページ下〕六七ページ上）および上注28参照）にも注目すべきかもしれない。これは善無畏の「訳」といわれる『大聖歡喜天念誦供養法』に記されたもので、荒ぶる神・毘那夜迦を静めるために、観音菩薩が「扇那夜迦王」として生まれ、毘那夜迦と夫婦となって「相抱同体の形」を示現した、という物語である。これは、日本でさまざまに変形され多くの説話に用いられたモチーフで、第六天魔王神話にもその影響を見ることができるかもしれない。

より一般的に、密教の降伏思想には、降伏する尊格と降伏される神、または悪鬼などが基本的に「同質」のものである、という考え方がある。仏教的、出世間的な「大貪」が世間的な「貪」を、「大瞋」が「瞋」を、「大痴」が「痴」をそれぞれ降伏する、という思想である（密教の「等流身」はそうした思想の上に成り立っている）。第六天魔王の神話にも、

当然、同様の思想が前提されていたと考えることができる。であるとすれば、降伏する神（天照大神あるいは伊弉諾尊）と降伏される神（魔王）は、どちらも両価的な性格をもち、必ずしも悪と善、破壊と創造、暴力と調和というような明確なコントラストで特徴づけられるものではないと言わなければならない。

「魔王の性格」先に、古典的大乗仏典における「魔界如仏界如、不二不別」という教説以来、天台の古典的教説、あるいは安然の教説などにこれと同様の考え方が現われ、さらに中古天台の本覚思想にも（たとえば『真如観』そうした思想が見られるということ述べた（上、五二ページ下）五二ページ上）。それはさらに、中世の魔、または天狗をめぐる言説に繰り返し現われている。たとえば『天狗草子』（三井寺巻B）には（続日本の絵巻・二六、一三九ページ上）、

或天狗は、「我は花嚴三昧を修して、十玄の窓の前に普賢の満月を詠じ、六相の床の上に行布の美花を弄ばむ。魔界・仏界円融し、煩惱・菩提溶融して、果（＝果）海に没同せむ事、三生を出ずべからず」と言ひけり

あるいは（同上、一四一ページ中）、

魔界種々なりと雖も、十界を出でず。十界具足方名円仏なれば、魔界則ち仏界の一徳にあらずや。（中略）或は又云ふ、「故に円実教講性にて、魔界如、仏界如、一如、無一如を談ず。故に魔の外に仏無きを得、仏の外に魔無し」と云へり

などの言辭が連ねられている。

また先に、安然の教説において、大自在天（摩醯首羅天）が自在天

（『伊舎那天』魔王）と同一視され、また摩醯首羅天が降伏の対象であると同時に第四禪天として十地菩薩の居所であり、『大日経』が説かれた場所であるとも言われていることを指摘して、こうした状況では、

「魔王、摩醯首羅などの『降伏されるもの』」「『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、抽象的なイメージだけが残っていく」だろう、と書いたが（中、二七ページ下）、『天狗草子』にはその推測をそのまま裏付けるテクストを見出すことができ、次の一節がその箇所である（続日本の絵巻・二六、一四一ページ下）。

明らかに知りぬ、魔界の色心、しかしながらこれ毘盧遮那の境界なりと云ふ事を。況や秘密上乘の心にて思へば、金剛界にては伊舎那天、これ魔界の上衆として自証の成道の処、則ち第四禪魔醯首羅宮魔王の住所なり。如来常応の処、この宮にあらざと云ふ事なければ、一切の魔所は則ち実報寂光の宮、密嚴花蔵の城也。

これこそ、安然の思弁を継承し、（民衆的レベルで）やや簡略化した当然の帰結の一つであると言えるだろう。

これを文学作品などにおける「魔のイメージ」に照らし合わせて考えてみるなら、中世的イマジネールにおける魔の観念は、なによりも倫理的・宗教的な裏打ち（「菩提心」に欠けた僧侶の呪術力、「修行力」や、社会的に高位の人間（とくに国の支配者たる天皇）の怒りや恨み、激しい復讐の念などによって生み出される暴力的・破壊的な呪術力、超自然的な宇宙の力であったと言えるように思われる。これが「悪の力」であることは、呪術力としての魔の力を弱めるものではない。むしろ悪であ

ればあるほど、怒りや怨念の感情が激しければ激しいほど、魔は強烈な力をもつようになる。この恐るべき呪術力は、究極的には「魔界如、仏界如、一如無二如」の原理によって、「仏界」の力に昇華するものでもある。

日本創造の始原に第六天魔王を置く「第六天魔王神話」が言わんとしていたことは、つまり日本という国の根柢に、こうした恐るべき呪術力があつた、ということではないだろうか。それは、日本の直接の創造神（天照大神、または伊弉諾尊）が介入することによって、和らげられ、創造的な力に「変換」される。しかし、日本の王権そのものは、その宇宙的呪術力『魔王の「五體」から絞りだした血の誓約』神聖の「押し手の判」によって護持され、基礎づけられている。それは、非常に屈折した神国思想の一つの表明であるとも言えるかもしれない。しかし、神国思想そのものが、日本という国とその王権の正統性が素直には信じられなくなつたという状況から生み出されたものであり、本質的に屈折した危機感の表現であると考えられる。

一つの仮定として、もしもこの「第六天魔王神話」が崇徳院の死後、あの恐ろしい呪いの恐怖で人々がパニックに陥っていた時代に生み出されたと考えたとしたら――、その作者（たち）が、「魔王』崇徳院」という図式を明確に意識したか否かは別として、それを享受した人々の多くの脳裏にそうした思いがかすめたとしても不思議ではないだろう。またこの神話が、承久の乱以後、急に多くの文献に現われるようになったことも、あるいはたんなる偶然ではないかもしれない。

それはまた、幸若舞「百合若大臣」に見られるような「不可思議国・

日本」というイメージが形成されていく一つの大きな要因になったとも思われる。

「付随した展開」 第六天魔王神話に関して、もう一つ重要なのは、中世の早い時期から魔王ニ大己貴尊（ニ実類神）という考え方が存在し、第六天魔王神話が、大國主による國譲り神話のヴァリエーションと考えられる可能性があったということである。第六天魔王を欲界ニこの世の「本来の支配者」と見る観念は、たとえば『平家物語』の「第六天の魔王といふ外道は、欲界の六天をわがものと領じ……」や日蓮の書状の「此世界は第六天魔王の所領なり。一切衆生は無始已來彼魔王の眷屬なり」、あるいは同じ日蓮の「然るに我等衆生は、第六天の魔王の相傳の者……」（弘安三年（一二八〇）七月七日付け書状、『鎌倉遺文』一八、一四〇―一三番、三八―ページ下（二七五三九―ページ下））などということとにも明らかなように、魔王の本来的な属性の一つだった。そこから魔王を日本という國土の本来の所有者、支配者と考える見方が生まれるのは、自然な流れだっただろうし、天皇家と伊勢神宮を頂点とする日本國家の權威に何らかの意味で反逆／抵抗する意識をもつ人々にとって、魔王が詐欺的な契約によって正当な支配權を奪われた國土の本来の支配者という価値をもつようになったことも、十分理解できる（先に触れた、平將門の「新皇」即位の場面で菅公の怨靈がそれを認定する役割を果たしたという『將門記』の記述、あるいは原初の怒れる「地主神」による「今來」の創造神への國譲りの神話も、ここで思い出しておこう）。

こうした認識を明確に示すのが、「上」で新田一郎氏の論文から引用した天文二十二（一五五三）年の関東の式目学者・一色直朝による『蘆

雪本御成敗式目抄』に見える

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、問、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又也、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。

という文、そしてそれに対応する関西の清原宣賢の『倭朝論鈔』（天文十年（一五四一）に言う

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。

である（上・五六―ページ下／五七―ページ上）。しかし、おそらくそれより以前、十四世紀末から十五世紀の前半ころに成立したと思われる津輕・安藤（安東）家の遠祖伝承にも、同様の考え方を見ることができ。平川新氏の優れた論文「系譜認識と境界權力——津輕安東氏の遠祖伝承と百王説——」によれば、安東家から分かれた下國家の系図「下國生駒安陪姓之家譜」（元禄後期、一七〇〇年前後成立）には、安藤家の遠祖について次のような興味深い伝説が見られるという。³²⁾

「第六天主化自在天」は、内臣である「天魔之次男」安日長髓アヒカサヅメを降臨させ、「蘆原中津国」を領せしめた。長髓は下國と号し「第六天魔王孫」と称したが、日向から東遷した神武天皇と大和國生駒山に争つて、ついに敗れた。神武天皇は、安日の名を「醜蛮シウバン」と改めて

死罪を免じ、津軽外が浜に追放。これより長髓は、安東浦にちなんで安東太を号した

新田氏は、『倭朝論鈔』のいう大己貴神は、中央の王権の欺瞞によってその支配権を剥奪された土着の支配勢力の象徴であり、関東の説に見る対『天照大神』観は、外来の支配者の正当性に対する疑義の表明（の残滓）として、『天孫』による支配を是とする神国思想に対するささやかなアンチテーゼ、それもおそらくは神国思想に取り込まれてゆくその最期の姿だったのである」と述べておられるが（前掲論文、二二二ページ上く下）、津軽・安藤氏の遠祖伝説に見られる「第六天主化自在天」や「天魔之次男」は、辺境においてはこうした意識が室町時代のはじめ（足利義満の時代、すなわち朝廷の権威が極度に低下した時代）には明確に表現される可能性があったことを示しているだろう。

新田氏はさらに、この問題に関連して、「この点に関する『東と西』の意識の根深い差異は、たとえば『第六天信仰』について見ることができるとはならない。『第六天信仰』は関東から東北地方にかけて特徴的に分布し（中略）、その流布の時代は中世末から近世初期であるとされている……」と述べておられる（同論文、二二二ページ下）。

柴崎浩二氏の論文「大六天の信仰」は、千葉県、埼玉県、神奈川県、東京都、静岡県の第六天神（「ダイロクテン」、「デイロクサマ」、「マオウサマ」などのほか、「コロクテン」、「コウジンサマ」、「サルタヒコ」、「イナリサマ」、「ネノカミサマ」などの呼称もあるという）を祀った神社をほぼ網羅的に拾い集めた労作で、これら一都四県だけで六百六の事例が挙げられている。信仰の内容はさまざまで、病氣平癒、疫病除けの

神、子どもの神、子孫繁栄の神、あるいは土地の守護神、漁の神、作神・生業の神、開拓の神、山の神、火、風の神、方位の神、道の神、旅の神などの機能とともに、崇り神、荒神という性格も顕著であるという。

——もちろん、第六天神、あるいは魔王神社などの神社は、関東に限らず、広く分布しているものと思われる。沢史生氏は、三宅島の坪田地区にある魔王神社や山梨県南都留郡鳴沢村西原の魔王天神社について興味深い報告をされている。あるいは天狗信仰で有名な鞍馬山の奥の院は「魔王殿」と呼ばれるという。また、津軽の安藤氏に関連して興味深いのは、この地方に鬼に関する伝承がとくに多いこと、たとえば鬼沢村に鬼神社と呼ばれる神社があり、修験道などと関わって盛んな信仰の対象となっていることである。こうした第六天／魔王／鬼信仰の驚くべき広がり、民衆的な次元で、日本の王権に対する何らかの意味での抵抗の意識が、近世以降も底流として流れ続けていたことを意味するのかもしれない。

最後に、この近世の第六天信仰について、平田篤胤（一七七六〜一八四二年）が『古史伝』で次のような奇怪な説を展開していることを指摘しておこう。

今世に、第六天神と云ひて、祭れる社数多ありて、其の祭神を面足オモソク惶根尊なる由云ふなれど、此は附會の説なれば取るに足らず（古くは、面足惶根命を祭れる社は、何處にも有ること無し、其の由はこの神の出たる下に注すべし）、實は皇産靈大神を齋き奉れる社なるべきこと、己委しき考あり、其はまず印度の古傳に、此の大地の頂上を放れて、遙かに高き處に、大梵天とも、大自在天とも稱する天

界ありて、其の主宰の神を、大梵天とも自在天とも申して、此は天地世界を創造し、人種萬物を生成せる祖神なる由云へるが、此は我が皇産靈大神の古事の、彼の國に傳われるにて、いと正しき説と聞ゆればなり（また佛書に二十八天と云ふことを云ひて、其の第六天の主を右の大梵天なる由に牽き強せたるは、佛祖悉曇が妄誕なるを、其の佛説の世に行われてより、第六天など云ふことは稱ふるを、後の物知らぬ神道學者等、其の佛國の稱なるを惡ひ、且つかの天神七代、地神五代など云ふを、妄説なりとも知らずして、其の第六天に當れるが、面足惶根神なる故に、此の神也と爲したるにて、此は却りて太じき非事なり）、然れば第六天神と云ふは、強説なる上に、我が大皇國に良^よわしからぬ名なる事は論なき物から、其の神實^{カミコト}は、最も尊き大神に坐ませば、粗略^{テウカ}に思ふべきには非ざるなり（此の説いと長かるを此には大略を云へるなり、委しくは印度藏志の大千世界品の末に注するを見るべし）

平田自身が参照している『印度藏志』卷之八稿「大千世界品」の大梵天や自在天に関する長々しい議論^(註)を読めば明らかのように、平田は、大略次のような前提に基づいて論を進めている。すなわち、世界の始原の真理は、日本神話においてのみ真正な形で伝えられているが、それ以外の国の古伝にも、同じ真理が何らかの形で伝えられた可能性がある。なかでもインドには、日本神話と非常に近い真理が伝えられた形跡があるが、それは婆羅門の（梵天の）真理であって、婆羅門階級に属さない「仏祖」釈迦が婆羅門たちを嫉んでその真理を歪めて伝えたため、ほとんど見分けがつかない形になってしまっている。その「仏祖悉曇が妄

誕」の中から、インド神話の眞の姿を抽出し、それを日本神話と比較対照することで、日本神話の「真正性／神聖性」がさらに明らかになる——、このような前提のもとに、平田は驚嘆すべき博引傍証を重ねて、一種の比較神話学的考察を行なうのである。^(註)

平田は、仏教の宇宙論（二十八天）などはすべて仏教者による作爲であるとして、自在天（第六天魔王）は自在天とも大梵天とも、また毘紐天とも同じ神であり、すなわち天地創造の神であるという。それは日本の「皇産靈大神」に相当する。「抑この全世界の始まりは。本朝の古傳に昭々として。天之御中主神。無始より天上に坐々て。成立造化の原を主宰し給ひ。（中略）二柱の産靈大神。その産靈の徳を以て。天地を鎔造し。人種萬物を造化し給ひしかば。此の天地世界。元よりは一枚にして。皇國百蕃の隔なく。總てこの皇祖天神たちの。全能に係らずと云こと無ければ。皇國最初の傳へに。百蕃國の最初の傳へはこもり……」（『印度藏志』三三三ページ上〜下）。平田にとって、仏教の最大の誤りはその苦行主義、性の否定にある。今の引用文で、「二柱の産靈大神」というのは「男女二神」のことであり、それは自在天の「天根」（リング）とその后神に当たるといふ。さらに平田は、自在天（魔王）の名＝魔羅が日本古来の「魔羅」＝男根に当たることを長々と論証し、それはまた天瓊戈＝國中の御柱に相当する、という（同上、三〇八ページ下〜三二二ページ上、三〇七ページ上など）。平田の「皇國神学」としては、自然の生命／性の営みによって世界を産出し続けることこそが、「人倫の道」であり、「正道」に結びつくことである。「まづ此の天地世界は。皇祖天神の御執^{ミトコ}しの天の瓊戈。いはゆる天根玄牡を。かの玄

牝なせる一物に。指下し給へるに資りて成立せる。是ぞ道の根元なる。

〔中略〕かくて伊邪那岐。伊邪那美二柱神。その道に因順して坐て。始めて夫婦の道を興し給へるより。其の蕃息し給へる人種は更なり。萬物までも。其道を稟繼ぎ有ちて。父また子に傳へざれど。自然に其の道を知り行ひつゝ。子子生々無窮ならしめ。人としては。人倫の道の此に端起ることを辨へて。皇祖天神より賜はれる命性を。失たず復行を。正道とし常とし。此に背ふを。邪徑とし變とす……〔『印度藏志』三二四ページ上く三一五ページ上〕。

自在天（第六天魔王）Ⅱ大自在天Ⅱ大梵天または毘紐天を皇産霊大神に一致させ、その生成者としての活動を宇宙の根源に据える——。これは、まさに『大和葛城宝山記』以来の中世神道の神学をそのまま——仏教的要素を排除し、天御中主神を一段階上位に「棚上げ」して代わりに皇産霊大神を置く、という操作を施したうえで——近世に復活させたものと言えるだろう。それはまた、立川流に連なる近世初期の奇書『三界一心記』（あるいは『三賢一致書』。「日本思想闘諍史料」五、所収）の汎・性主義を彷彿とさせるものであり、さらにそれをおして中世伊勢神道の「立川流的傾向」をも継承するものでもある。

さらに踏み込んで言うなら、そこには顕密仏教というフィルターをとおして中世日本で開花したインドのタントラ思想、あるいはシャクテイ派的思想の深い影を見ることも可能ではないか。考えてみれば、『溪風拾葉集』がいう「今、天照太神又大自在天也」とは、「天照太神、即ちシヴァ神」ということを意味しているのだった……。

こうして院政時代から中世の全期間を通じ、そして平田篤胤に至るまで、ある種の呪術的・宇宙的な、純粹な「力の思想」、あるいは「生命の思想」が日本の神国思想と結びついて展開してきた。その神話テーマの持続力には、ただ驚嘆するほかない。と同時に、そこに倫理的視点がほとんど完全に欠如していることにも、ただ呆然とするほかない。それもまた、「魔界如、仏界如、一如無二如」の「一如」の中に、すべてを溶解し、融合し、呑み込んでいく本覚思想の一つの帰結であるのかもしれない。

付記

一九九八年十二月、小論「中」が刊行される直前に、偶然のことから論文「第六天魔王説の成立」の著者、伊藤聡氏の知遇を得ることができた。伊藤氏からは、御自身の論文も含め、貴重な論文のコピーや資料、ご教示をいただいた。また、小口雅史氏から、入間田宣夫氏の新刊『中世武士団の自己認識』に「津軽安東の系譜と第六天魔王伝説」というすぐれた論文があることを教わり、参看することができた。両氏に深く感謝申し上げたい。

拙論の原型はすでに数年前に遡るもので、これらの新しい資料の内容や論文の成果を充分には取り入れられなかった。せつかく貴重な情報をお教えいただいた伊藤氏や小口氏、また各論文の著者には、筆者の能力不足をお詫びするほかない。幸い、伊藤氏は第六天魔王譚について稿を改めて取り組む御予定があると聞く。伊藤氏の新しい論文に期待したい。

「上」五九ページ下〜六〇ページ上に『古今和歌集灌頂口伝』を（『国書総目録』第三卷、三六六ページ上の記述に基づいて）吉田兼右の著作としたが、これは「鎌倉末期成立」の著者未詳の書の誤りだった⁴⁶。ここで訂正したい。なお、『古今和歌集灌頂口伝』や『為相古今集註』については、小川豊生稿「古今注と日本紀」、『国文学・解釈と鑑賞』一九九九年三月号、一四三ページ上〜一四七ページ上も参照されたい。

前回「中」第六節として「中世神道思想における仏教の天部」と題して扱った問題群に関しては、注(45)に挙げた伊藤稿『法華経』と中世神祇書「および小川稿「中世神話のメチエ」が不可欠である。なお、前回、『大和葛城宝山記』の冒頭に『大智度論』から引用された開闢神話について述べ、そこでヴィシユヌの名が（本来「韋紐」と音写されるはずのところ）「事綱」と誤写されていると書いた（中・三〇ページ上、三一ページ上）。ところが伊藤、同上稿（五〇ページ下〜五一ページ上、および注3）によれば、この箇所は大阪府立中之島図書館石崎文庫蔵・度会延佳写本では「事綱」（傍書「葦イ」、「アシアミ」と訓ずる）、日本仏教全書本は「事綱」（傍書「葦綱」）、続群書類従本は「葦綱」、内閣文庫本は「事綱」（傍書「イ綱」）に作っており、作者が日本神話の「葦牙」を意識して意図的にこの字を充てたものと考えるべきであるという。前回の「誤写」という記述を取り消して、伊藤氏の見解に従いたい。

「付録」第六天魔王神話の各種の異伝

順序は大ざっぱな年代順を心がけたが、調査できなかった文献もあり、たんなる目安と考えていただきたい。

各テキストについて、調査できたかぎりにおいて、作者、タイトル、年代、リファレンス、備考などを記し、その他場合によってテキスト自体を引用した。

略号

伊藤（一）＝伊藤聡「第六天魔王」

伊藤（二）＝伊藤聡「中世神話の展開」

片岡＝片岡了、前掲（註45）論文

金澤＝金澤英之、前掲（45）論文

入間田＝入間田宣夫、前掲（29）論文

「上・中・下」＝拙論「上」、「中」、「下」

「1」『中臣祓訓解』（一一九一年以前）上・五八ページ下に引用

「1-a」該当箇所は度会実忠『漢朝祓起在三月三日上巳』（一二五六年）に引用されている。伊藤（一）、六九ページ上、七一ページ上に言及

「2」多和文庫蔵『御遺告随筆（慧光記）』（文政十年（一八二七）写）

（内容的に見て中世以前成立のテキストと見なされる）「伊藤（一）、七五ページ上」。以下に、伊藤（一）、七五ページ上の引用

を再録する。

(前略) 此ノ日本国ハ大日ノ本国ニシテ、而天照太神者、大日如来也。天照大ノ神ノ父母ヲハ、イサナギ・イサナミノ尊ト申ス。

此即伊舍那天・伊舍那后ト習也。即第六天ノ魔王也。此ノ魔王、此ノ寫ニ仏法ヒロマリテ、無為界ニ入ニ、物ノヲホカルヘシト嘆キ給時キ、大日如来魔王ノ御子トナリ給ヒテ、我レコノ国ク主トシテ、我子孫ウ此ノ国ノ主仏法ヲ忌ムヘシト申テ、此ノ国ニ化ヲ垂レ給ヲ実魔王ノ御心ヲトリテ、一切衆生ヲ出離セシメ給シ為也。

(同書・二三ウ、ただし国文学研究資料館マイクロ資料に拠る) 伊藤聡氏の私信によれば、『高野物語』とともに「第六天魔王譚の最古体を示す」ものか、という。

[3] 勸修寺流・道宝(二二二一〜六八)? 『高野物語』(上・六一ページ上〜下に引用)(中・二八ページ上も参照)

[4] 『神祇講式』(鎌倉初期成立)(伊藤(一)、七〇ページ上、金澤、二〇ページ下〜二一ページ上に引用)。

[5] 無住『沙石集』(二二七九〜二二八三年)第一卷・第一話の冒頭部分(上・四四ページ下に引用)

[5-a] 『西行物語』(鎌倉中期以降)(『沙石集』を簡略化して引用したものと思われる) 桑原博史『西行物語』(講談社学術文庫、一九八一年)八九ページ(片岡、六ページ下に言及)(片岡了稿『西行物語』の伊勢参宮記事、高野山大学『国語国文』第二十九号(一九九四年三月)参照)

[5-b] 虎関師鍊『元亨釈書』(元亨二年(一二三二))卷第十八(『沙石集』と類縁する本文をもつ)(伊藤(一)、六九

ページ下に言及)(大日本佛教全書(旧版)第一〇一冊、二二二ページ上段一六行〜中段八行)

[5-c] 赤木文庫本『神道集』(一三五四〜一三五八年)巻第一「神道由来之事」(『神道大系・神道集』四ページ)。(『沙石集』を簡略化して引用したものと思われる。「大日の引文」のモチーフが欠ける)(伊藤(一)、六九ページ下に言及。金澤、22ページ上に言及)

[5-d] 天理図書館蔵『神道雑々集』下・二十八「大神宮事」(一三六六年)(『沙石集』を簡略化して引用したものと思われる)(伊藤(一)、七〇ページ上に言及。金澤、二二ページ上に言及)

[5-e] 『類聚既驗抄』(室町時代)神祇十「天照太神事」(『沙石集』を簡略化して引用したものと思われる)(伊藤(一)、六九ページ下に言及)(『統群書類従』第三輯上「神祇部」七七ページ上)

[5-f] 内閣文庫本『金玉要集』(室町時代)巻第四「天照大神之御事」(『沙石集』を簡略化して引用したものと思われる)(伊藤(一)、六九ページ下〜七〇ページ上に言及)

[5-g] 『塵荊抄』(二四八二年)巻第六「吾朝劫初事」(古典文庫『塵荊抄』下・三一ページ)(『沙石集』を簡略化して引用したものと思われる。「大日の引文」のモチーフが欠ける)(金澤、二二ページ上に言及)

[6] 前田家本『水鏡』、神武天皇の段(鎌倉中期)(上・五九ページ上に言及、六〇ページ上〜下、注28に引用)

[7] 通海『太神宮参詣記』(二二八六〜二二八八年)巻下(上・五三ペ

ー下し五四ページ下に主要部分引用)

[6-a] 行巻『埜囊鈔』(一四四五〜一四四六年) 卷第八「太神宮事」II『塵添埜囊鈔』卷第十二(『太神宮参詣記』に基づく)(上・五四ページ下に言及)

[8] 冷泉為相『為相古今集註』(永仁五年(一一二九七)) 序註四(伊藤(一)、七〇ページ上に言及。金澤、22ページ上に言及。片岡、九ページ下し一〇ページ上に京大本『古今集註』(京大学国語国文資料叢書四八(四五〜四六ページ)から引用)

[9] 『八幡愚童訓』(乙本)(一一二九九〜一三〇二年?) (上・六二ページ上し下に引用)

[10] 屋代本『平家物語剣巻』(十三世紀後半以降?) (上・五九ページ上し下に引用)

[10-a] 三千院円融藏『三種神器大事』(文安二(一一四四五)年写本)(屋代本『平家物語』「剣巻」に酷似した内容をもつ)(上・五九ページ上し下参照)

[10-b] ほぼ同じ文は今井弘濟『参考源平盛衰記』にあり、『廣文庫』の「第六天之魔王」の項に引かれている(『参考源平盛衰記』剣巻、十六)(上・六六ページ下、注30に言及)

[10-c] 長禄本『平家物語剣巻』(水戸彰考館藏)。市古貞次校注・訳『平家物語』四(「完訳・日本の古典」四五、小学館、一九八七年) 付録、四三四〜四三七ページに翻刻(片岡、一一ページ上し下も参照)

[11] 百二十句本『平家物語』(十三世紀後半以降?) 卷第十一「第一百九句・鏡の沙汰」(新潮古典集成『平家物語』下、二一九四〜二九五ページ)

ージ)(伊藤(一)、七〇ページ上に言及。金澤、三〇ページ上し下に引用)

[12] 『天地麗氣記』(鎌倉時代後期)(弘法大師全集所収本「天地麗氣記」卷第一)(上・六三ページ上し下に引用)

[13] 『仏法神道麗氣記』(鎌倉時代後期)(弘法大師全集所収本「天地麗氣記」卷第十四)(上・六六ページ上、注27に引用)

[14] 『古今和歌集灌頂口伝』(鎌倉末期成立)(上・五九ページ下し六〇ページ上に一部引用)(金澤、二〇ページ上に長い引用。伊藤(一)、七一ページ下も参照)(片桐洋一、『中世古今和歌集注釈書解題』・五、赤尾照文堂、一九八六年、四九二〜四九四ページ)

[15] 『遊行上人縁起絵』(一三〇一年以降)(他阿上人は、一三〇一年伊勢神宮に参宮する。それに関連して第六天魔王神話を前提する次のような詞書がある。「およそ外用の仏法に敵する、しばらく魔王に順して国土を領ぜんがため。内証の利生を専にする、つゝに群萌をこしらへて仏界にいれん事を欲す」)(萩原龍夫稿「伊勢神宮と仏教」、萩原龍夫編『伊勢信仰』一「古代・中世」、補註1、二七二〜二七三ページによる)(宮次男・角川源義編集担当『遊行上人縁起絵』(新修日本絵巻物全集・二三) 角川書店、一九七九年)

[16] 真福寺文庫藏『続別秘文』(一三二〇年以前成立)。伊藤聡稿「資料紹介・大須文庫藏『続別秘文』同『梵漢同名釈義』」一三八ページ上。

[16-a] 『豊受皇太神継文』(一三二〇年以前成立)(弘法大師全集)五・一四二ページ)(伊藤聡、同上稿、一一九ページに引用)。

[17] 『鼻坂書』(一三二四年?) (上・六二ページ下に言及)『神道大

系』所収

[18] 『塵滴問答』(一三二五年) 統群書類従・巻第九百三十六(統群書類従、三三上・二〇四ページ)

[19] 光宗『溪嵐拾葉集』(一三二一〜一三四八年)(「第六天魔王」の代わりに「阿修羅王」が天照太神と「約諾」を交わしたという)(*Th.* LXXVI 2410 iv 511b14-16)(上・六二ページ上に引用)

[20] 『溪嵐拾葉集』(*Th.* LXXVI 2410 iv 516b24, b28-c3)(上・六七ページ上、注36に引用)

[21] 『溪嵐拾葉集』(上妻又四郎稿「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)五六ページ上に引用)以下に*Th.* LXXVI 2410 xlix 667a10-14 から引用する。

次吾國ノ世次ノ様ヲ云ニ、天照太神魔王ノ神璽ヲ得テ吾國ニ來下テ、神道ノ本源ト成玉フ。所以最初ハ天照太神一神天降御坐シテ一切衆生ヲ出生シタマフ。故遍照尊ノ本源ヨリ我等衆生ハ出生スル也。

[22] 『熱田講式』(『神道大系・熱田』二一ページ)(南北朝)(片岡、六ページ下に言及)

[23] 高野山三寶院本『神祇秘抄』中・太神宮忌僧尼等事(南北朝)(『神道大系・真言神道(上)』一九三ページ)

[24] 『太平記』(十四世紀?) 卷第十六「日本朝敵事」(上・五二ページ下〜五三ページ上に引用)

[25] 『神道集』(一三五四〜一三五八年)「蟻通明神事」(上・六六ページ上、注27に言及)

[26] 聖岡(一三四一〜一四二〇)『麗氣記私抄』(麗氣記注釈書)(伊藤

(一)、七二ページ上に引用。中・二四ページ下に引用)

[27] 津輕安東家「下国家譜」(十四世紀末〜十五世紀前半ころ?) (入間田、二九〇ページに全文引用)

[27-a] 同上『新羅之記録』(『新北海道史』七卷史料一、一九六九年)入間田、二九一ページに全文引用

[27-b] 内閣文庫蔵『職原抄開書』(外題「職原開書秘鈔」)入間田、三〇一〜三〇二ページに主要部分引用(小峯和明稿「説話資料としての『職原抄』註釈——関東系を中心に」、『説話文学研究』三

二号、一九九七年六月、参照)

[28] 春瑜本『日本書紀私見聞』(応永三十三年(一四二六)写本)(神宮古典籍影印叢刊『古事記・日本書紀』下、三三三ページ〜三三四ページ)(伊藤(一)、六九ページ上、七〇ページ上に引用。金澤、二〇ページ下に引用)

[29] 『日本記一、神代巻取意文』(一四二〇年頃)(上・六六ページ上、注27に言及)

[29-a] 大須文庫蔵、良珪『三種神祇并神道秘密』(天文十一年(一五四二)写本)(伊藤(一)、七二ページ下〜七三ページ上参照)(伊藤(二)、六八ページ下〜六九ページ下に引用)

[30] 室町物語『神道由来の事』(室町時代)『神道大系』「中世神道物語」所収(片岡、六ページ下に言及)

[31] 『旅宿問答』(室町後期、永正(一五〇四〜一五二一)頃)統群書類従・巻第九六三(統群書類従、三三上・一九三〜一九四ページ)

[32] 一色直朝『蘆雪本御成敗式目抄』(天文二十二年(一五五三)奥

書) (上・五六ページ下に引用)

[32] a 清原宣賢『倭朝論鈔』(天文十年(一五四二)) (上・五七ページ上に引用)

[33] 西教寺・正教蔵『神祇官』(伊藤正義「続・熱田の深秘」、大阪市立大学文学部紀要「人文研究」三四)(室町後期)(金澤、二二ページ上に言及)

[34] 幸若舞「百合若大臣」(十六世紀ころ?) 冒頭部分(上・五六ページ上へ下に引用)

[35] 多和文庫蔵『御流神道談本』(近世写。金光院宍所持本)(武士三種神器)。伊藤聡稿「中世後期御流神道灌頂道場における談義について」(上)(『國學院大學日本文化研究所紀要』第八十一輯、一九九八年三月)三二〇〜三三三ページに引用。

[35] a 東北大学図書館・狩野文庫蔵『御流神道諸印信』所収「神道初重道場聞書」(近世写)。伊藤聡、同上論文、三三三〜三四ページに引用。(『御流神道談本』の文と非常に近い)

[36] イエズス会士による『日葡辞書』(一六〇三年) = Pages, *Dictionnaire Japonais-Français*, Paris, 1868 (上・五五ページ上へ下に引用)

[37] 備後国奴可郡戸宇村(現広島県比婆郡東城町戸宇村)朽木家蔵の神楽能本「天照大神之ドリコエ」(延宝八年(一六八〇)写)(東城町教育委員会編『比婆荒神神楽』五八〇ページ)(伊藤(二)、七一ページ下に一部引用)

[38] 「伍大土公神祭文本」(寛文八年(一六六七)写)(岩田勝著『神楽源流考』、名著出版、一九八三年、三九八〜三九九ページ)(伊藤

(二)、七一ページ下に一部引用)

[39] 本田安次著『陸前浜の法印神楽』、伊藤書林、一九三四年(宮城県北・海岸部の村々に盛行の民俗芸能、法印神楽では「魔王神璽」の曲目が上演されていた)(入間田、一九九〇三〇〇ページ参照)

注

(1) 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、八七〜一一二ページ、所収。

(2) 細川、前掲書、九三ページに引く。

(3) この書状は新田一郎稿「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、一九八九年)二二〇ページ下に引かれていた。

(4) 細川、前掲論文、九七ページに引く。

(5) たとえば『大方広仏華嚴経』T. IX 278 xxvi 566a14-15; 『華嚴経探玄記』Th. XXXV 1733 xiii 353c23, xiv 365b19; 『経律異相』Th. LIII 2121 vi 31c1, xxx 161a9; 『法苑珠林』Th. 2122 xcvi 995b29, xcvi 1011c7 など参照。

(6) 『天狗草子』(三井寺巻B・第二段)にはその点について問答があり、一つの答には「天台の止観には、『六趣の外に魔界の道を出せり』と答へて申すべし」といい、あるいは「諸趣に亘るべきと見たり」などの議論が見える。編集・解説・小松茂美『土蜘蛛草子・天狗草子・大江山絵詞』、続日本の絵巻・二六、中央公論社一九九三年、一四〇ページ下〜一四一ページ上。また若林晴子稿『天狗草子』に

見る鎌倉仏教の魔と天狗」、藤原良章・五味文彦編『絵巻に中世を讀む』(吉川弘文館、一九九五年)二四三ページも参照。

- (7) 『大仏頂経』T.147. XIX. 945 v. 13:c13-22の原文は「佛告阿難。汝常聞我毘奈耶中。宣說修行三決定義。所謂攝心爲戒、因戒生定、因定發慧。是則名爲三無漏學。阿難云。何攝心我名爲戒。若諸世界六道衆生其心不婬。則不隨其生死相續。汝修三昧、本出塵勞。婬心不除、塵不可出。縱有多智禪定現前。如不斷婬、必落魔道。上品魔王・中品魔王・下品魔王。彼等諸魔、亦有徒衆。各各自謂成無上道。我滅度後末法之中、多此魔王、熾盛世間。廣行貪婬、爲善知識、令諸衆生、落愛見坑、失菩提路」。——岩波日本古典文学大系本の『沙石集』の本文は、いくつかの箇所です『大仏頂経』の本文と異なっている。大部分は『沙石集』の解釈によると思われるが、「六道ノ衆生、其心深セザレバ」はおそらく「六道ノ衆生、其心淫セザレバ」の誤りと思われる。
- (8) 細川、前掲論文、九七ページに引く。
- (9) 若林晴子、前掲論文、二二六ページ。——ただし、天狗と魔王とを単純に同一視することはできないだろう。両者の関係は微妙だが、少なくとも天狗はより妖怪に近く、魔王は宇宙論的なデイモンジョンをもっているように思われる。
- (10) 細川、前掲論文、九四ページ参照。また『興正菩薩御教誠聴聞記』にも、「……サル程ニ学ニ真言教ニ輩、多魔道ニ墮ツ」という。岩波日本思想大系『鎌倉旧仏教』、二二一ページ。
- (11) これとほぼ同じテキストが、『参考源平盛衰記』巻第八にも見ることが出来る。小松茂美『土蜘蛛草子・天狗草子・大江山絵詞』、続日本絵巻・二六、解説、一一四ページ下〜一一五ページ上の引用を参

照。

- (12) 小峯和明著『説話の森——天狗・盗賊・異形の道化』大修館書店、一九九一年、三九ページ。
- (13) 細川、前掲論文、九九ページに引用する。
- (14) 『天狗草子』については、若林晴子氏の前掲論文、二二九ページなどを参照。
- (15) 『法華経』の引用はT. IX. 262 v. 36c15にあたる。
- (16) 『太平記』岩波古典文学大系本、三、五九〇〜六〇〇ページ。
- (17) 角田文衛著『待賢門院璋子の生涯——椒庭秘抄』(朝日選書・二八二)朝日新聞社、一九八五年。
- (18) 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、六九ページ上。
- (19) 阿部泰郎稿『とはずがたり』の王権と仏法——有明の月と崇徳院(赤坂憲雄編『王権の基層へ』、叢書「史層を掘る」三)新曜社、一九九二年、五〇ページ(「御血を出だして、」)は、岩波日本古典文学大系・三一、『保元物語』三九四ページ下に翻刻された古活字本によって補った。
- (20) 後鳥羽上皇の死と「怨霊化」については、木下資一稿「比良山古人霊託・解説」、岩波新日本古典文学大系・四〇、五四六〜五七四ページ、小峯和明著『中世説話の世界を讀む』岩波書店、一九九八年、七〇〜八七ページ、参照。
- (21) 柴田實稿「御霊信仰と天神」、太宰府天満宮文化研究所編『菅原道真と太宰府天満宮』上、吉川弘文館、一九七五年、三四四〜三四五ページ、笠井昌昭著『天神縁起の歴史』(「風俗文化史選書」一〇)雄

山閣、一九七三年、一〇三ページ参照。

- (22) 笠井昌昭、同上書、一〇六ページの引用による。また同書、九四ページ、一〇〇ページ、村山修一著『本地垂迹』（『日本歴史叢書』三三）、吉川弘文館、一九七四年、一一六―一一八ページ、関幸彦著『蘇る中世の英雄たち——「武威の来歴」を問う』（中公新書）一九九八年、六三―六四ページなども参照。

(23) 笠井、同上書、九二ページ、一〇三―一〇四ページ参照。

- (24) 拙稿『Daijizaiten 大自在天』、*Hobogirin*, VI, Paris-Tokyo, 1983, p. 761b-763b 参照。

(25) 笠井、同上書、八九―九一ページの引用による。「満徳天」または「満徳法主天」が宇多法皇を指すことについては、南里みち子著『怨念と修験の説話』（ペリカン社、一九九六年）六二ページ参照。

(26) 梶原正昭訳注『平将門』二（『東洋文庫』二九一）平凡社、一九七六年、八二ページ、九七ページの読み下しによる。

(27) 関幸彦、前掲書、六五ページ。

(28) この問題については、南里みち子「菅公怨霊説話成立の背景」（南里みち子、前掲書、二九―五二ページ所収）が示唆に富む論を展開している。また、南里氏がとり挙げておられる歓喜天に関しては、伊藤聡稿「中世神話の展開——中世後期の第六天魔王譚を巡って」、『国文学・解釈と鑑賞』一九九八年一二月号、特集「物語る寺社縁起」六八ページ上―七六ページ下が興味深い。歓喜天と第六天魔王神話とのかわりには、あるいは非常に古い時代に遡るものかもしれない。

(29) 岡田章雄著『キリシタン・バテレン——布教と俗信』（日本歴史新書）至文堂、一九六六年、七七―七八ページ（フロイス、一五七三年

四月二十日付け、都発の報告を引く）。また入間田宣夫稿「津軽安東の系譜と第六天魔王伝説」、同著『中世武士団の自己認識』、三弥井書店、一九九八年、三〇八―三一〇ページ、藤巻一保著『第六天の魔王と信長』、悠飛社、一九九一年、三〇ページも参照。

(30) この点については、拙著『歴史という牢獄』青土社、一九八八年、一〇五―一〇七ページ参照。

(31) 阿部泰郎稿「『とはすがたり』の王権と仏法」、二八―二九ページ（和田英松著『皇室御撰之研究』明治書院、一九三三年、五八一ページを引く）。

(32) 山本ひろ子著『中世神話』、岩波新書、一九九八年、九二―九三ページ。また同書、一一―一五ページも参照。坂口光太郎稿「中世神代紀管見——中世日本紀の一側面について」、『伝承文学研究』一九九一年一二月、第四十号、七四ページ上、注43によれば、『日譚貴本紀』は彰考館蔵本があり、国文学研究資料館のマイクロフィルムがあるとのことである。

(33) 『大聖歓喜天念誦供養法』T/tp?j. XXI 1270 303b28-cl3 参照。

(34) この点については、近刊の拙著『大黒天変相』でより詳しく触れる予定である。

(35) 入間田宣夫氏は、後述の津軽安東氏の遠祖伝説における第六天魔王に関連して、安東氏の遠祖に魔王が置かれたことは、安東氏が自らを「朝敵」、「反逆者」の末裔であることを誇りにするという自己認識があった、それは、疎外された者、異端者としての自己認識からの一種の逆転であった、という点を重視しておられる（入間田宣夫、前掲『注9』論文）。考えてみると、『将門記』によれば、将門も「朝

敵」菅公の怨霊Ⅱ「天満自在天」の認定を受けて、「新皇」に即位したのだった。しかも、その菅公の霊は、神と祀られることによって、逆に国家の安寧を保証する存在になる。さらに言うならば、日本の天皇自体も、「仏敵」魔王をだましてその承認を得、日本の「正当な」支配者となったのではなかったか……。こうした認識の「逆転」は、密教の降伏思想に密接にかかわっているように思われる。

(36) また、『比良山古人霊託』(岩波新日本古典文学大系・四〇)四七四〜四百七十五ページも参照。——学研刊『天台密教の本』(Books Esoteric) シリーズ二一、一九八八年、一一一〜一二二ページ)に、比叡山に伝えられるという次のような「天魔の偈」が引用されている。「天魔外道皆仏性、四魔三障成道来、魔界仏界同如理、一相平等無差別」(羽田守快氏稿)。この「天魔の偈」は出典が不明だが、おそらく根拠あるものと思われる。これもまさに同じ思想を述べるものである。

(37) 平川新稿「系譜認識と境界権力——津軽安東氏の遠祖伝承と百王説」、『歴史学研究』六四七号、一九九三年七月、一三ページ左の要約を引用する。原文は入間田宣夫、前掲稿(同著『中世武士団の自己認識』二九〇ページ。——また、小口雅史稿「津軽安藤氏の歴史とその研究」、小口雅史編『藤崎シンポジウム・北の中世を考える——津軽安藤氏と北方世界』、河出書房新社、一九九五年、一七ページ、入間田宣夫、同上論文(同著『中世武士団の自己認識』二八五〜三一〇ページ)、入間田稿「中世奥羽における日本紀享受——津軽安東の系譜について」(『国文学・解釈と鑑賞』一九九九年三月号、特集「日本紀の享受——古代から近世へ」)九九ページ上〜一〇六ページ下も

参照。

(38) 柴崎浩二稿「大六天の信仰」、西郊民俗談話会『西郊民俗』百四十四号、一九九三年九月、一七〜三九ページ。第六天神の信仰については、また木村博稿「伊豆・相模における第六天信仰」、後北条氏研究会編『関東戦国史の研究(萩原龍夫還暦記念出版)』、名著出版、一九七六年所収、および同氏稿「第六天信仰の展開」、『日本民俗学』一二七号、一九八〇年三月、六一〜七一ページなどがある。

(39) 沢史生著『閉ざされた神々——黄泉の国の倭人伝』彩流社、一九八四年、五〇〜六三ページ参照。

(40) 宮本袈裟雄稿「修験道と山の怪——天狗」『歴史読本』臨時増刊「異界の日本史」鬼・天狗・妖怪の謎」、一九八九年一月、八九ページ参照。

(41) 内藤正敏稿「津軽・鬼神幻想」、『歴史読本』臨時増刊「異界の日本史」鬼・天狗・妖怪の謎」、六八〜七五ページ参照。

(42) 『廣文庫』一一、九四七ページ下〜九四八ページ上に引く『古史伝』一、三六。

(43) 平田篤胤全集、二(平田学会事務所、一九一八年)、二九七ページ下〜三一九ページ上。

(44) これとほとんど同様の動機をもつ比較神話学的研究は、平田とほぼ同時代、あるいはその数十年後のヨーロッパでも盛んに行われていた。ユルギス・バルトルシャイティス著、有田忠郎訳『イシス探求——ある神話の伝承をめぐる試論』(バルトルシャイティス著作集、三)国書刊行会、一九九二年、三三〜六五ページ参照。

(45) 伊藤聡稿「中世神話の展開——中世後期の第六天魔王譚を巡って」

（『国文学・解釈と鑑賞』一九九八年二月号、特集「物語る寺社縁起」六八ページ上〜七六ページ下。同稿「『法華経』と中世神祇書——とくに鎌倉期両部神道書における梵天王説を巡って」、『国文学・解釈と鑑賞』一九九七年三月号、特集「『法華経』と中世文芸」五〇ページ上〜五七ページ下。同稿「資料紹介・大須文庫蔵『統別秘文』同『梵漢同名釈義』、『國学院大學日本文化研究所紀要』第76輯 平成七年（一九九五）九月、一七〜一四一ページ。片岡了稿「第六天魔王の説話」、『文芸論叢』第四十四号（一九九五年三月）、一ページ上〜一三ページ下。金澤英之稿「中世におけるアマテラス——世界観の組みかえと神話の変容」、『国語国文』第六十七卷第五号（七六五号）一九九八年五月、一八ページ上〜三六ページ下。小川豊生稿「中世神話のメチエ——変成する日本紀と『麗氣記』『天札卷』」、三谷邦明・小峯和明編『中世の知と学——〈注釈〉を読む』森話社、一九九七年、一四三ページ〜一七八ページ。

(46) 金澤、前掲論文（注45）二〇ページ上参照。

（いやなが・のぶみ 文筆業）