

中世神道 = 「日本のヒンドゥー教」?

初期中世神道を理解するための一試論

二〇〇七年四月二十九日 「ロンビア大学 中世神道ワークショップ」

彌永信美

はじめに

小論は、表題に掲げたように、おもに初期の中世神道を理解するための一つの考え方として、それを「日本のヒンドゥー教」と解釈することはできないかを追究してみようとするものである。

いくつか最初に断っておきたいことがある。第一に、筆者はいかなる意味でも中世神道の専門家ではない。あえてこのような立場から発言することに意味があるとすれば、それは、専門的な研究者には発想にくい視点から、大きな仮説を提起して、その可能性を追求することによって新しい視野を開くことができるかもしれないという一点に尽きる。次に、表題では「中世神道」という語を用いたが、筆者が考えているのは、中世神道を全体として「日本のヒンドゥー教」と捉えられる、ということではなく、その一部の文献 副題でも明らかにしているように、おもに初期の文献 に見られる思想の、そのまた限られた側面が、「日本のヒンドゥー教」と解釈することに よって理解しやすくなるのではないか、という提案である。初期の文献、という表現で実際に考えているのは、一般に「両部神道」と呼ばれるような文献といえはいいだろうが、「両部神道」と「伊勢神道」の文献はダブっていることが多いし、専門家の間でも「神道」という呼称の妥当性は確定していないと思われるので、ここではむしろ大ざっぱに、だいたい南北朝時代くらいまでの各種の文献、と述べておいた方が無難であるように思う。

「日本のヒンドゥー教」という表現は異様に感じられるだろうし、またその意味するところも一見して明らかではないだろう。筆者自身、この段階で、この表現が何を意味するかを明確に定義することは困難である。筆者としてはむしろ、この語が持つ「奇妙な感じ」を heuristic な導き手として利用し、そこから新たな見方へ至る道が開けてくることを期待している。

出発点として、筆者自身が最初にもっとも驚いた文献を挙げよう。有名な『大和葛城宝山記』の冒頭の一節である¹。

蓋聞、天地成意、水気变为天地。十方風至相对、相触能持大水。水上神聖化生、有千頭二千手足。名常住慈悲神王、为葦綱。是人神育中、出千葉金色妙宝莲花。其光大明、如万日俱照。花中有人神、结跏趺坐。此人神、復有無量光明。名曰梵天王。此梵天王、心生八子。々々生天地人民也。此名曰天神。亦称天帝之祖神也。

よく知られているように、この一節は、『大智度論』からのほぼ正確な引用である²。引用された文章と比較すれば明らかのように、『宝山記』で加えられたのはおもに、「常住慈悲神王」という神

¹ 『伊勢神道集』、真福寺善本叢刊、第二期第八卷、二〇〇五年、京都、臨川書店)の伊藤聡氏による翻刻、六一七ページ。
² 『大智度論』、T. XXV. 1509 viii. 116a5-11」復次劫尽燒時一切皆空。衆生福德因緣力故。十方風至相对相触能持大水。水上有千頭二千手足。名為葦綱。是人神育中出千葉金色妙宝蓮花。其光大明如万日俱照。華中有人結加跏趺坐。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。其とんと同じ文章は、『雜譬喻經』、T. IV. 0207. 529b9-14にも見える(おそらく、『大智度論』の文章を用いたものと思われる)。伊藤聡、『法華経』と中世神祇書、特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、特集、『法華経』と中世神祇書、一九九七年三月(五〇ページ)下段(五二ページ)下段、参照。なお、『宝山記』のこの一節は、『天地靈氣府録』に論云、「として引用されている(伊藤聡、同上論文、五二ページ)下段(五二ページ)上段)ほか、『神皇系図』の冒頭(『伊勢神道集』の牟禮仁氏による翻刻、六一九、六三二ページ)にも明らかな影響を与えている(資料1参照)。

名、そして「為章綱」という表現である。「常住慈悲神王」は『宝山記』の後の文章で、³「劫初在神聖。名常住慈悲神王。(法語曰、尸棄大梵天王。神語名天御中主尊)」と、割注で「尸棄大梵天王」と「天御中主尊」に同定されている。「章綱」は写本によってさまざまに表記されているが、『大智度論』の「章紐=ヴィシユヌ」の字に似せて、『古事記』の神話に見える「葦牙」を書き改めたものと考えられる。⁴ たしかに、仏典の中から日本の開闢神話にもっとも近いものを探したら、この文章が見つかった、というのは、自然なことかもしれない。しかし、言うまでもなく、この神話は仏教のものではなく、ヒンドゥー教の神話である。⁵ 仏教は、インド宗教の「至上神による世界創造」という観念(creationism)をアーガマの時代から密教に至るまで、一貫して批判し否定してきた。⁶ だがもちろん、『大和葛城宝山記』の著者は、仏教に反する意図をもってこの文章を用いたとは考えられない。では、日本の創造神話をヒンドゥー教の神話になぞらえて解釈しその普遍性を強調するような、こじった考え方は、いったいどのような思想的環境から生まれてきたのだろう。以下では、この問題を初期中世神道説における仏教の天部の問題に焦点を当てて考えてみたい。⁷

安然と初期中世神道における天部の思想

両部神道関係の文献に散見される仏教の天部にかかわる思想は、いろいろな系統のものがあるが、それらの重要な部分は、何らかの意味で安然(八四一〜寛平年間(八八九〜八九八))の天部にかかわる思想を淵源としており、さまざまな形で有機的に組み合わされながら中世神道説の形成に関わっていったのではないかと考えられる。

今、いくつかの系統、といったが、大きく分けるなら

1 第六天魔王にかんする言説
2 梵天(尸棄大梵天/光明大梵天)にかんする言説(伊勢の両宮を梵天に結びつけ、天御中主尊に結びつける説)

3 伊舎那天にかんする言説(具体的には、伊舎那天を伊弉諾、伊弉冉に結びつける説)

という三つの系統を考えることができる。それ以外にも、「飛行ノ飛空自在天」(あるいは「飛行夜叉神」)や『大和葛城宝山記』の「葦綱」(葦紐天)など、安然との関連が明瞭ではない言説も見られるが(ただし、後注19も参照)、それらも多少とも同様の思想の延長線上に考えられるだろう。もう一つ重要なのは、成尊(一〇二一〜一〇七四)の『真言付法纂要抄』に端を発する有名な「大日本国=大日の本国」説の影響である。そしてここにも、安然の神話的思考が背景に働いている。

成尊の『真言付法纂要抄』と安然

まず、安然と中世神道説の間接点にあり、両者を結びつける接点ともなったと思われる成尊の『真言付法纂要抄』を見てこよう。

³ 上注1の翻刻、六一九ページ。

⁴ 上注2に引用した伊藤聡論文、五一ページ上〜下段、および注3参照。

⁵ 『マハーバーラタ』や『パンカヴァタ・プラーナ』などに見える。拙著『観音受容譚』(法蔵館、京都、二〇〇二年)二九五〜二九六ページ、および注6参照。事業『大智度論』(でも)また同じ神話を引く『雜譬喻経』(でも)この神話は「世俗」のものであるに迷々をわけてくる。また『外道小乘涅槃論』(T.XXXII.1640.157a12-19)や、それを引く『百論疏』(T.XLIII.1827.12.243c27-244a2)など、同じ神話を明確に外道の論として批判している。

⁶ 拙稿『Daizaiten 大自在天』、『法華義林』p.725a-727b参照。

⁷ この問題は、中世神道における「梵天王思想」(この「上妻又四郎」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』一、一九八二)や伊藤聡『法華経』と中世神祇書』で論じられてきた。また、筆者も、『第六天魔王と中世日本の創造神話』上・中・下(『弘前大学國史研究』一〇四〜一〇六号、一九九八年三月、十月、一九九九年三月)の「中」で部分的に論じた。ここでは、梵天王に限らず、より広い視点から考えてみたい。

『真言付法纂要抄』は、一〇六〇年に当時東宮だった後三条天皇に、護持僧だった成尊が捧げたものだ⁸という。有名な「大日本国」大日の本國」説は（大正蔵では T. LXXVII 2433 421c1-8 にあるが、真福寺本の翻刻、四二六ページ下段に従う）次の一節に見ることが出来る。

抑於膽部州八萬四千聚落之中、唯陽谷内盛、秘密教事、見上。又昔威光菩薩（摩利支天即大日化身也）、常居日宮、除阿修羅王難。今遍照金剛、鎮住日域、増金輪聖王福矣。神号天照尊、邦名日本国乎。自然之理、立自然名。誠職此之由矣。是故南天鉄塔雖時、全包法界心殿。東乘陽谷雖鄙、皆是大種姓人。明知。大日如來加持力之所致也。是凡愚所識乎。

大正蔵では、「神号天照尊。刹名大日本国乎」となっているが、真福寺の写本では「邦名日本国」で、本来は「日本国」大日の本國」説は「潜在的」だったと考えるべきだろう。伊藤氏の解題（四五ページ）にもあるとおり、この一節は引用ではなく、成尊自身の文章と考えられる。伊藤氏によれば、果宝の注釈書『真言付法纂要抄聞書』に、「除阿修羅王難」の典故として、安然の『真言要密記』という書が挙げられているが、「これも全体の典拠ではない」という。

『真言付法纂要抄』の上の一文は、詳しく分析すると、多くの典拠に基づいたものであることが分かる。まず、「威光菩薩」を「大日の化身」とすることは、『金剛頂經』(T. XVIII 865.120a18-9)の一節に基づいたものだろう。果宝によつて「安然『真言要密記』」として参照されている文章は『阿婆縛抄』(T. IX 3190 c1v 467c3-48a19)に「摩利支天要記(安然)」という題のもとに引用されている文に当たると考えられる。¹⁰『阿婆縛抄』には、他に「摩利支天秘法(安然)」という書目も挙げられており、『白宝口抄』巻第一百五十一には、安然の著作は「安然真言要密記」という題で引かれている。いずれにしても逸文で、もとの題名は明確ではないが、おそらく安然には「真言要密記」というような総題で各種の修法について述べた著作があり、その摩利支天関係の部分が「摩利支要記」または「摩利支天秘法」というような名前でも知られたのだろうと思われる。『阿婆縛抄』に引かれた文章は、きわめて興味深いもので、それ自身、多くの典拠に基づいている。成尊が、摩利支天の名をこの文脈で挙げ、それを大日の化身に擬したことは、安然のこの一節に基づいている。さらに、その摩利支天が「阿修羅の難を除く」と言われているのも、安然が記述した長い神話を下敷きにしたものである。安然の典拠を調べると、おそらく吉蔵の『法華義疏』や大乘基の『妙法蓮華經玄贊』などに基づいて、梵天王の仏教コスモロジーにおける位置や色界の各階層の天(初禅天、第二禅天から第四禅天まで)に相当する世界の広さなどの問題が論じられ、その後、摩利支天にかかわる神話が述べられている(安然の引用の仕方は、多くの場合非常にルーズだが、このテキストにおける引用は特にきわめて不正確で、明確な出典を定めるのはほとんど不可能に近い)。その神話は、阿修羅王・毘摩質多羅の娘、舎脂を奪った帝釈天と阿修羅の大軍(日蝕、月蝕を起すといふ羅邏阿修羅王を含む)の戦争について述べ、そこで摩利支天が羅邏に襲われそうになる日天月天を隠して帝釈を勝利に導く、という物語である。ところが、この神話の直接の典拠は、(筆者が調

⁸ 『真福寺善本叢刊』第二期第三巻「中世先徳著作集」(臨川書店、二〇〇六年)伊藤聡「解題」五三八ページ参照。

⁹ 『真言付法纂要抄』が「日本国」大日の本國」説の初出例でないとする、筆者が知るかぎり、その最古の例は『中臣被訓解』の「四方之國(大日本洲也 大日宮 世界国土也)」という一文であると思われる(『神道大系』古典註釈篇「八、七ペーシ」。これは、ほぼ確実に「大日・本國」説を前提としているだろう)。「中臣被訓解」は「建久一年(一一九一)以前」の成立と考えられており(拙稿「第六天魔王」中、三三三ページ下段～三四二ページ上段)。一〇六〇年から十二世紀末に至るまでの約百年間にこの説が定着したと考えられる。なお、道宝(一一二一～一一七六)『高野物語』巻第三には「小野 中比明匠、成尊僧都申入作 事中、國 大日本国号也。主 天照奉 名付。誠深心、云于侍。此心ナルヒシ」という一節がある。阿部泰郎『高野物語』の再発見 醍醐寺本巻三の復原(『中世文学』第三三号、一九八八年)一一一～一二一ページ下段。¹⁰ この点について、筆者は「第六天魔王と中世日本の創造神話」中で、『阿婆縛抄』巻第四百四十五「摩利支天」が引く安然『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」ということを注意しておいた(三八～三九ページ下段、注17)。

べたかぎり)大正蔵の印度撰述部や支那撰述部には見つからない。光音天の子孫として毘摩質多羅が生まれ、その娘の舎脂が帝釈天に嫁いだ、しかし、帝釈が宮殿の池でほかの「緑女」と楽しんでゐるのを見た舎脂が、嫉妬してそのことを父に言いつけ、そこから天とアスラの大戦争になった。帝釈が「般若波羅蜜是大明呪」を唱えると、アスラはずたずたに切り裂かれて敗走した、という物語は、『仏説觀仏三昧海經』(T. XV 643 i 646c14-647b11)に(おそろくアマーガマの伝統にのっとつて)長々と語られており、それが智顛の『妙法蓮華經文句』(T. XXXIV 1718 ii:2 25b03-11)に引かれてゐること、また、それに続いて、羅嚧が日月を食つてつゝ話が出てゐる(25b13-29)、などから見て、これらが重要な典拠になつてゐることは考えられる。一方、羅嚧が天女を見ようとするが、日の光に照されて目が見えなくなり手で日の光を遮ろうとする、という話は、『正法念處經』(T. XVII 721 xv:ii 107a10-108a9)に長々と語られてゐる。しかし、その他の記述、とくに摩利支天の活躍については、はっきりした典拠は存在しないようである。すなわち、驚くべきことに、この神話は、全体としては安然が、さまざま要素を組み合わせながら、創作したものではないか、という疑いが濃厚である。¹¹つまり、安然は、ここで、一種のインドの宇宙神話を創作してゐる、と考えていいように思われる。いうならば、平安時代の日本人によるインド神話の創作、と考えられるのである。もしそうであるとすれば、このような「神話創作」の精神が、後の中世神道に継承された、と考えることも可能ではないだろうか。

安然と第六天魔王神話

安然のこの摩利支天の神話が、直接、中世神道説で用いられた形跡は、今のところ見つけられない。ただ、中世に盛んに行なわれた第六天魔王神話の一つの特徴は(少なくとも『沙石集』などのヴァージョンによれば)「正当な権利を持つ(らしい)魔王が日本の創造主「天照太神、または伊弉諾などに騙されて勝手に国土を作られてしまつ、というところ」にあり、一方の安然による帝釈天と阿修羅王の戦争の物語も、本来、羅嚧阿修羅王の「妾」になるはずだった毘摩質多羅阿修羅王の娘の舎脂が、帝釈の「神通」によつて横取りされ、しかも戦争になると、帝釈の「般若力」によつて打ち負かされてしまつ、という話であつて、「悪」(阿修羅王、魔王)が正当であり、「善」(帝釈、天照)が不当である、というねじれた構造を持つてゐる、という点で、共通した要素があることは事実と思われる。一方、『真言付法纂要抄』の「昔威光菩薩(摩利支天即大日化身也)常居日宮。除阿修羅王難」という問題の一文が、第六天魔王神話の重要な出発点になつたといふことは、じゅうぶん考えられる。¹²よく知られてゐるように、第六天魔王神話は非常に多くの異説があり、どれ一つとして決定的ヴァージョンと言へるようなものはない。しかし、その中の一つは(あまり「古典的」とは言えないヴァージョンだが)、『真言付法纂要抄』の文章と非常に近い内容をもつてゐる。すなわち、『溪風拾葉集』に見られる「一。神宮僧不詣事 昔天照太神於日宮。阿修羅王與約諾故也¹³」といふ文章である(T. LXXVI 2410 iv 511b14-16)。¹³

同じ第六天魔王神話のもう一つのヴァージョンは、明らかに安然の別の著作の影響下に作られたと考えられる。それは、鎌倉後期から末期にかけて成立した『麗氣記』の中の『天地麗氣記』の次

¹¹ 資料2参照。

¹² 阿部泰郎「魔王との契約

○九〇—一〇〇ページ参照。 第六天魔王神話の文脈(武久堅先生古稀記念『中世軍記の展望』大阪、二〇〇六年)に、頻繁に「日本国」「大日の本国」説が組み合わされてゐる。

¹³ ただし、同じ『溪風拾葉集』の他の箇所では、より一般的な第六天魔王神話が語られてゐる。「問。大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。云上爲魔王誓約給故不崇佛法。義誠内證佛法崇敬神明也」(T. 2410 vi 516b24, b28-c3)。

の一節である。¹⁴

神宝日出之時、二神大神予結幽契、永治天下、言宣、肆或為日或為月、永懸大空不落、照一四天下与無量梵摩尼殿以降、建正覺正知、成真如智、建立三界、于時以清陽者為天、以重濁者為地、和曜与一二定後、以天為神以地為仁、百億万劫間、九山八海無主時、第六天伊舍那魔化修羅、毘遮那魔醯修羅、鳴動忿怒無天下魂、此時遍照三明月天子下成堅牢地神、国平思食事八十万劫……

ここに「第六天伊舍那魔化修羅、毘遮那魔醯修羅」とあるのは、別の写本では「第六天伊舍那魔化修羅（欲界頂）毘遮那魔醯修羅（色界頂）」などとなっている。この文章は、安然の『真言宗教時義』巻第四に「人大乘論云、摩醯首羅有二種。一伊舍那摩醯首羅。二毘遮舍摩醯首羅。前是第六天魔也。後是第四禪天王也」とある（T.LXXV 2396 iv 435b5-7）ものによっているが、この『人大乘論』の引用は誤りで、本来は「……問曰。所言摩醯首羅者。為同世間摩醯更有異耶。答曰。是淨居自在。非世間自在。汝言摩醯首羅者。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。如是菩薩隣於佛地猶如羅毅障」とあるものである（T.XXXII 1634 ii 46b4-9）。すなわち、『天地麗気記』で「毘遮那」または「毘遮邪」とあるのは、『人大乘論』では「毘舍闍」に当たり、*pisāca* の音訳で、屍肉をくらう悪鬼を指す語である。¹⁵ また、ここに「魔化修羅」という一般の音訳（摩醯首羅）とは違う表記がされているのは、「魔王」が「阿修羅」に「化けた」というようなイメージが含意されているのかもしれない。そうであるなら、帝釈と阿修羅の戦争について語る『摩利支天要記』の神話も、無関係とは言えないだろう。

『天地麗気記』で「毘遮那」または「毘遮邪」などと表記されているのは、典拠となった安然の引用自体が間違っているためで、『天地麗気記』の著者もその意味を理解していなかったに違いない。その『天地麗気記』を引用していると思われる『理趣摩訶衍』の文では、誤謬はさらに誤謬を生み、「第六天魔王伊舍那魔醯修羅、毘盧遮那魔醯修羅」になっている（弘法大師全集 第五巻、二一八ページ）。しかし、これはたんに誤謬の反復だけの問題ではなく、このコンテキストで登場する人格が、第六天魔王でも、摩醯首羅でも、阿修羅王でも、あるいは大梵天王でも、¹⁶あるいはさらに「大日（＝毘盧遮那）摩醯首羅」でもかまわなかったことを意味している。それは、これらの（大日まで含んだ）「天部」が、おもに安然の思弁によって個性が希薄化され（後述参照）、相互に同じ役割をもつものとしてほとんど交換可能の存在になっていたからであると思われる。

安然と「梵天王思想」

先に、安然の『摩利支天要記』で「色界の各階層の天に相当する世界の広さ」が問題になっている、と述べたが、同様の記述は、安然の他の著作でも見ることができる（そのことは『摩利支天要記』が安然の著述であることを裏付けていると考えることができる）。中でも重要なのは、『真言宗教時義』である（その重要な一部は、吉蔵の『法華義疏』に基づいている。資料3参照）。後の中世神道書の著者たちによって特に重視されたのは、「娑婆世界主」や「三千大千世界主」が誰であるか、という問題だったと思われる。上妻氏や伊藤氏の上掲論文（注7）以来よく知られているよ

¹⁴ 大正大学総合仏教研究所神仏習合研究会編著『校註解説現代語訳麗気記』（京都、法藏館、二〇〇一年）四三三ページ
のテキストによる。

¹⁵ この点については、拙稿「第六天魔王」上、四九ページ下段、五一ページ下段、および六三ページ上、下、で詳しく論
証した。

¹⁶ 『八幡愚童訓』（乙本）、日本思想大系、寺社縁起、二五六ページ。拙稿「第六天魔王」上、六二ページ上、下段参照。

うに、中世神祇書で、梵天王（尸棄大梵」と「光明大梵」）を伊勢の外宮と内宮に対応させた最古の文献は、（仁治年間＝一二四〇～四二年以降、文永年間＝一二六四～七四年以前といわれる）『仙宮院秘文』の次の一節だったと考えられている。¹⁷

大八州中。神風伊勢國、天照座^ニ所乃皇太神者、是天地開闢之元神。故一大三千世界主座也。

尸棄大梵天皇（此云天御中主神。亦名曰伊勢國天照坐豐受皇太神宮是也。）

光明大梵天皇（此云大日靈貴。亦名号伊勢國天照坐皇太神宮是也。）

ここで重要なのは、この「二所乃皇太神」は、「天地開闢の元神」であり、それゆえに、「一大三千世界の主」だと言われていることである。すなわち、全世界を造った神であるから、当然、全世界の主である、という考えである。平安時代の仏典で大千世界や三千大千世界、または娑婆世界の王ノ主と表現される神についてもっとも集中的な記述を行なっている文献は、『真言宗教時義』あるいは「摩利支天要記」で、そこでは大梵天、あるいは「尸棄大梵」などについて詳しく論じられている。そこから遡って、たとえば先に言及した『法華義疏』（吉藏）や『妙法蓮華經玄贊』（窺基）などの論述を見つけることも、難しくはなかっただろう。

両部神道や伊勢神道の書物で、この種の「梵天王思想」を表明するものは少なくないが、その中の一つは、明らかに安然の著作に基づいていることを示すことができる。それは（梵天王思想を表明する文献として典型的なものとは言えないが）、世義寺の治部律師に教えを授けられた智円律師の二三四年の著作『鼻歸書』の一節である。『鼻歸書』は、「天照太神を教内^ニ義、教外八義に分けて説く」もので、その「教内^ニ義」とは（「真言神道」下、五〇五ページ）（村山修一氏による翻刻）

初於^ニ教内^ニ又可^レ有^ニ義。一^ニ大^ニ如^レ明^ニ日本記等^ニ、一^ニ於^ニ釋迦大日^ニ教^ニ明^レ之。又可^レ有^ニ義。一^ニ習^ニ兩部大日^ニ、一^ニ習^ニ不動愛染^ニ、一^ニ習^ニ大梵天^ニ、一^ニ習^ニ閻魔天王^ニ、一^ニ習^ニ大師所變^ニ（已上）。

というものである。すなわち、はじめの「一義」はだいたい「日本記」などに述べられていることであり、次の「第二義」は、天照太神を「両部大日」、「不動愛染」、「大梵天」、「閻魔天王」、「弘法大師の変身」と「習う」、いわば五つの「等式」に当たる、という。その「二義」のうち第三番目が、天照太神を「大梵天」と「習う」という「等式」である。その内容は（五〇七ページ）

第三^ニ習^ニ大梵王者、日本記（紀）等天逆鋒^ヲ下、魔王^{日本記ニ不レ見テ}日本乞^テ給^テ下^ハ給^テ云、欲界頂^ニニテ八第六天魔王也、色界頂^ニハ此人梵王^ト云、此人我等化度^ノ爲、佛教心^ノ南^ノ天下、一人友思^ヲナス、此念^ニコタエテ一^ニ天子又下、是波羅摩^ト云、此三人梵天南天^ニ梵字^ヲ作、毘紐^ハ天胡^ニ胡文字^ヲ作、ハラマハ漢土^ニ海邊鳥足^ニ迹見^テ漢字^ヲ作、此三人理趣經^ニ三兄弟等^ト説、是經^ニ異説和合^{不レ}取^テ云^知、……

というものである。きわめて意味の取りにくい文章だが、これが全体として安然の『悉曇藏』巻第一に基づいたものであることは、別の拙論で詳しく論証したことがある。¹⁹ この一節で問題になっ

¹⁷ 「真福寺善本叢刊」第一期・第六卷『両部神道集』三九七ページ（伊藤聡氏の翻刻）。

¹⁸ 「神道大系」、「真言神道」下の村山修一氏の解題、二六～二八ページによる（二六ページには「教内三義」とあるが、本文には「二義」と書かれているので、そちらを取る）。

¹⁹ Nobumi Iyanaga, "The Logic of Combinatory Deities: Two Case Studies," in Fabio Rambelli and Mark Teeuwen, ed., *Buddhism and Kami in Japan: Honji-suijaku as a Combinatory Paradigm*, London and New York, Routledge Curzon, 2003, p. 159-173. 資料も参照。なお、『悉曇藏』巻第一には、安然の『止観輔行傳弘決』を引いて、「大梵天王」が「八天子」を生んで世

ていることは、おもに梵字と「胡文字」および漢字の起源神話だが、それが「天照太神を梵天王と習つ」ことの説明として述べられていることを忘れてはならない。すなわち、天照太神を梵天王、ひいては伊勢の両宮を梵天王に結びつける梵天王思想は、少なくとも『鼻帰書』のこの一節に限っては、安然の著作を最大の発生源として成立していることが明らかである。

安然と「伊舍那」伊弉諾」説

最後に、伊弉諾、伊弉冉を仏教の伊舍那天、伊舍天后后に結びつける説は、両部神道や伊勢神道に属する多くの文献に見ることができ、その出発点となったのは、おそらく安然の『教時義』の一節だったであろうと考えられる。『教時義』巻第四には、大正蔵の三ページ以上にあたる、「降魔」の問題について詳細きわまりない議論を展開している箇所がある（T. LXXV 2396 iv 432c12-436a1）。²⁰ その中の一節で、安然は、『金剛頂経』や『大日経疏』に説かれた自在天降伏の神話では、自在天が不動明王や降三世明王によって最後に降伏される時に、「天后」と共に踏み敷かれた、と述べられているが、「三界天主」というのは、色界の頂上に位置するはずで、色界では「夫婦の不浄」のようなことはないのではないかと、だから、「ここで降伏されたのは、欲界の頂上である第六天の魔王なのではないか」という長い問を出している（T. 2396 iv 434a18-b4）。さらに、「そこから約一ページほど後で、……今眞言宗云。伊舍那天忿怒之身名魯駄羅。亦名摩醯首羅。是第六天宮魔王也」と述べている箇所がある（435b3-4）。この両方をつなげると、「第六天宮の魔王は、伊舍那であり、その伊舍那は「夫婦の不浄」のことで特徴としている」という観念が見えてくる。一方、伊舍那天を伊弉諾に結びつけた初出例（あるいは最古の例の一つ）は『高野物語』の第六天魔王神話について語る次の一節であると思われる。²¹

又、或相傳云ヘル事アリ。吾國未ナラサリシ時、第六天魔王、ミソナハシ給。此嶋必、仏法弘シ。シカラハ、我サカヒヲ出、無爲ニイタランモノ、此國多カルヘシ、ト嘆給。大日如来、魔王心知給。若、魔王、是知妨ナシ給。仏法弘難、案廻給。化魔王御子成、吾國主成。魔王申給。天尊、嘆給事ナカレ。吾、此國主成、子孫ヲシテ未來國王タラシメテ、國仏法イミテ、是宗人禍与、仏法弘シ、給。魔王、心ユキテ、國預天歸登給。其後、大日如来、内證仏菩薩・眷属タチ、國中集並給。アマツ社・國社、三千七百余所申、是也。神代ノ間ニモ、前仏、ツネニ來化給。〔中略〕人王代成、崇神天王御時、殊神明アカメ奉。欽明天王御宇、仏法初ワタリシニ、ナヘテノ「神祇冥衆力エテ、擁護ナシ給。故、仏法、時、スタル、事ナシ。王臣篤信、民庶邪見。然、大神宮奉始、旨神道、殊仏法イミテ僧尼キラヒ給事。魔王心恐、外聞ツ、シミ給心。

源、大日化垂給故、國大日本國云、主天照太神申也。天照云御名、大日、同心ナルヘシ。大神申、大覚義、ミタカハス。此事聞給、天照大神御名思、イサナキ・イサナミ、尊申、伊舍那君天・伊舍那后申、同事。伊舍那申、第六天魔王御名也。此事、叶侍、誠侍、イト忝侍、吾國昔詞、魔王梵號、一事、不思議コソ侍シ。

界を創造した」とする神話に言及する箇所がある（T. LXXXIV 2702 i 371a12-14; 引用されている『弘明』の箇所は T. XLVI 1912 x.1 434a26-b11）。また、同じ『悉曇藏』巻第一は、善珠の『因明論疏明燈鈔』を二箇所引用しているが（T. 2702 i 370a13; 371b03）、この書物は、『大和葛城宝山記』に引かれた『大智度論』の該当箇所を直接引用してこのように「重説」である（T. LXVIII 2270 i 217a1829）。

²⁰ 資料を参照。

²¹ 阿部泰郎『高野物語』の再発見、一一〇ページ以下段の翻刻による。

ここでは、伊弉諾・伊弉冉は第六天魔王神話のコンテキストで、第六天魔王＝伊舍那天として現われている。同様に、伊藤聡氏によって引用された多和文庫蔵『御遺告随筆（慧光記）』（伊藤氏によれば、内容的に見て中世以前成立のテクストと考えられるという）に見える第六天魔王神話でも「此ノ日本国八大日ノ本国ニシテ、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……」²²とあり、また一二八六～八七年ごろの通海（一二三四～一三〇五年）著『大神宮参詣記』に引用された第六天魔王神話でも「或人ノ申シ侍リキ」という伊勢の神官のことばが記されていて、²³第六天ノ御事也。其讀同キ也。不可疑ト申侍リキ」という伊勢の神官のことばが記されていて、第六天魔王＝伊舍那天＝伊弉諾」という説が相当に普及していたことを思わせる。日本神話の中で、伊弉諾・伊弉冉の二神は、他のどの神々よりも明確な性的な神として特徴づけられており、まさに「夫婦神」の典型と考えることができる。²⁴このことと、『教時義』で強調される欲界での「夫婦の不浄」が結びつけられ、それが仏教的性（セクシュアリティ）回避の態度からネガティブな価値を与えられて「魔」と結びつけられた結果、「第六天魔王＝伊弉諾・伊弉冉＝伊舍那君天・伊舍那后」という等式が生み出されたと考えられるだろう。

安然の天部思想と初期中世神道

しかし、こうした個々の対応以上に、安然の『教時義』や『菩提心義略問答抄』、あるいは『悉曇藏』巻第一が重要なのは、そこに見られる主要な天部、とくに摩醯首羅、梵天、那羅延天などヒンドゥー教の至上神とされるような天部についての全体的な考え方である。ここでは、多くの神話が引用されると同時に、それぞれの天部の関係が、きわめて融合的に論じられている。とくに、『教時義』や『菩提心義問答抄』では、『大日経義釈』や『大日経疏』、『理趣釈』などに従って、大日如来が色界の頂上で成道した後、天のそれぞれの階層で天部を降伏した、という教説について論じ、すべての階層の主が仏による降魔の対象になるが、それらは最終的には、「魔界如也。佛界如也。一如無二如者。是自性土中眞如降魔也」（T.LXXV 2396 iv 434b23-25; T.2397 v 547c26）という原理に基づいて、仏自身と違わない、という結論が示される。この一節は、中世以降の日本における「魔」の問題、換言すれば、超自然的な悪や反社会性／反権力の問題全体について、非常に基本的な枠組みを与えたものといえると思われる。さまざまな荒ぶる神の問題、たとえば御霊信仰や荒神信仰、芸能の起源の問題などは、このテクストに示された概念設定と無関係ではないだろう。この考え方はいわゆる本覚思想の基本的な観念に基づくもので、安然だけが重要とはいえないだろうが、古代日本で降魔の問題についてこれほど集中的に論じ、これほど印象深いことばで一つの結論を示した論者は、他にはいなかっただろうと思われる。これは、安然が天台の伝統に属していたからこそできたことだろう。「魔界如、仏界如、一如無二如」は、天台の特徴的な教説と言える。²⁵それと同時に、初期中世神道における天部の思想に関連してさらに大きな意味をもっていたの

²² 伊藤聡稿「第六天魔王説の成立 特に『中臣被訓解』の所説を中心として」、『日本文学』、一九九五年七月号（四六七）七五～八二頁上段。

²³ 拙稿「第六天魔王」上、五四～八二頁上段。また真福寺本『天地靈覚秘書』（一二八六年）にも「伊弉諾尊」の傍注に「伊舍那天」とあり、その裏書に「伊弉諾・伊弉冉尊」の傍注に「第六天魔王」とある（ただし、ここでは第六天魔王神話自体は語られていない）。『両部神道集』三八八～三九〇頁（伊藤聡氏の翻刻）。

²⁴ 西郷信綱著『古事記注釈』（第一巻、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、二八～二九頁）は、イサナミ、イサナギの「イザ」は「サアサア」と心のすすむ折の発語だが、ここでは特に「男女の交わりへとイザなう」ことを主にしている」と書いている。

²⁵ 「魔界如、仏界如、一如無二如」については、拙稿「第六天魔王」上、五一～八二頁下～五二～八二頁上段、および下、二七～八二頁下～二八～八二頁下段も参照。

は、安然のこうした思弁が、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化していったと考えられることである。しかも、その同じ摩醯首羅天が、一方では『大日経』が説かれるという宇宙最高の場所「摩醯首羅大自在天宮」²⁶に在るともイメージされ、また、仏敵・魔王自体が、「究極の真理」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」、「悪の存在」という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、きわめて抽象的かつアンビヴァレントなイメージだけが残った、と考えることができる。²⁷第六天魔王神話における第六天魔王自身のアンビヴァレントな性格（だからこそ、伊弉諾・伊弉冉が魔王に擬せられることもあ）も、そのことによって理解できるし、またこの神話の各種のヴァリアントで、魔王の役割がさまざまな神格、梵天や摩醯首羅天、あるいは阿修羅王などによって担われることも理解できる。さらに、『深嵐拾葉集』巻第六で「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。尋其元神天照大神也。此則大自在天也。今眞言教主色究竟天成道大自在天是也。故以神明習大日也。方其謂有之。口傳云。

と説き(T. LXXVVI 2410 vi 516a12, 17-21)、あるいは「問。以天照大神我國祖神習方如何」という問いにたいして、

……加之大自在天三界所有衆生悉是我子也。成生者養者見、立慈悲給也。今天照太神又大自在天。深可思合之。

と答える(T. LXXVVI 2410 vi 521b2, b14-17)のも(ここでは「天照大神」大自在天「大日如来」という等式が成り立っている)、このような天部の捉え方を考慮すれば、自然なことを考えられるだろう。

初期中世神道の多くの文献で見られる「伊勢の内宮・外宮を尸棄大梵天王ノ光明大梵天王」に擬し、あるいは「伊弉諾・伊弉冉を伊舍那天」に擬する教説も、基本的にはこのような密教的・本覚思想的な天部についての観念に基づいたものを考えられるだろう。

平田篤胤『印度蔵志』と初期中世神道

先に、安然の『摩利支天要記』に言及したが、その中に「三千界主最初娑婆世界主大梵天王者。是第四禪定主也。所謂摩醯首羅大梵。是則一切衆生父也」という一節がある(資料6参照)。梵天を「一切衆生の父」とする観念は『長阿含経』(T. I i xxii 145a11-14)をはじめとして、円暉の『舍論頌疏論本』(T. XLI 1823 xxx 842c23)や『経律異相』(T. LIii 2121 i 3a24)などにも見えるものだが、その梵王を「摩醯首羅大梵」と表現する記述は、きわめて異様なもので、大正蔵の中におそらく他に例がない(少なくとも、一卷から八十五巻までを検索しても、こうした用例は見つから

²⁶ 『大日経疏』によれば、『大日経』は十地菩薩の住处である「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。T. XXXIX 1796 i 580a29-b6「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。名曰自在天王宮也。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。」「此の釈論として参照されているのは、『大智度論』T. XXV 1509 ix 122c12-16、『大日経疏』の16箇所にこの一節。拙稿「Daizaiten 大自在天」, *Hobogirin 法華義林*, VI, Paris-Tokyo, 1983, p. 746b 44参照。

²⁷ 16の一節は、拙稿「第六天魔王」中、二十七ページ下段にあり。

ない)。安然がこのような表現に違和感をもたなかったのは、今も述べたように、安然にとって天部がきわめて融合的に捉えられており、「一切衆生の父」と言えるような神であるなら、その名前は「大梵天」であっても「摩醯首羅ノ大自在天」であってもかまわなかったからだろう（こうしたこと、プラフマーやシヴァなどがいくらかでも具体的な神格としてイメージされるインドではまったくありえないことだったと思われる）。ところが、奇妙なことに、これと非常に近い「大梵自在天」という表現が、江戸時代の国学者、平田篤胤（一七七六～一八四三年）の『印度蔵志』に散見される。以下で、それがどのような意味をもつか、ということを考え、『印度蔵志』に見られる仏典やインド神話についての言説を軸にして、初期中世神道の世界における天部の思想を「逆照射」することを試みたい。²⁸

平田篤胤の仏教関係の著作には、『仏道大意』（別名『出定笑語』三巻と題する講説の記録（文化八年（一八一二）＝篤胤三十六歳成立）、後にそれに附録として付された『神敵一宗論』二巻（日蓮宗および真宗の批判、文化八十年成立）、『出定笑語原本』と称する『出定笑語』の稿本一巻（享和三（一八一八）～三）年頃から文化八年の間の仏教研究のノート）、『悟道辨』二巻（下巻の別名『尻口物語』。おもに禅宗を攻撃する。文化八十年成立）、さらに『密法修事部類稿』四巻（密教儀軌からの抜き書き。文政五年（一八二二）＝篤胤四十六歳頃成立）、そしてもっとも長く、内容も濃い『印度蔵志』十一巻（未完）、その『印度蔵志』の未完部分の稿本に当たる『印度蔵志稿』四巻などがある。また、全集には収録されていないが、西田長男氏が所有しておられた自筆の写本で、『大毘婆沙論抜萃』と題された二巻本がある。『印度蔵志』はおそらく一八二〇年（篤胤四十五歳）ころから始められて、一八二六年（五十一歳）ころまで集中的に書き続け、結局一八四三年の死に至るまで書き終えられなかったものである。すなわち、篤胤の仏教関係の著作の中では最後のものであり、おそらくもっとも脂ののった時期に書かれたものと思われる。

篤胤の仏教学は、おもに富永仲基（一七二五～四六年）の著作『出定後語』（一七四五年）に触発され、『八宗綱要』や『元亨釈書』を基本とした上に、いっさいの伝統的な宗派の教学と無関係に徹底的に漢文の大蔵経を読み込んだ学問で、明治以前の俗人による仏教研究としては、分量的にも内容的にも最高・最大のものと言うことができる。その大きな特徴は（同時に短所でもあるが）、日本の教学の伝統をほとんどまったく無視したことである。これは、おそらく当時の書物の流通の仕方にも関係することではないかと思われる。大蔵経は十七世紀後半に明の万曆版大蔵経をもとにした黄檗版が出されて、比較的容易に誰でも参看することができたが、日本の各宗派の文献は、特に探さなければ見られなかったのではないか、そして、篤胤は日本の教学にほとんど興味をもたなかったのだ、特別に探そうとしなかったのではないかと思われる。

さて、最初の仏教関係の著作『仏道大意』と『印度蔵志』を比べると、大きな変化が認められる。『仏道大意』では、篤胤は仏教を批判することが主な目的で、それ以外の叙述はほとんどないのに対し、『印度蔵志』になると、仏教文献を用いて自説の正しさを証明しようとする態度が前面に出てくる。その「自説」とは、いうまでもなく、彼自身が再構成した日本の神話が、「世界の真理」である、ということである。それが「世界の真理」であるためには、日本の神話と本質的に同じ神話が全世界で真理として認められていた、ということを証明しなければならぬ、そのために、彼は仏教文献を用いてその中からインドの神話を抽出し、それを日本の神話と比較する、という離れ業に挑戦する。

²⁸ 以下の論述は、未発表の論文「唯一の神と一つの世界——近代初期日本とフランスにおける比較神話学のはじまり」に基きつつ記している。

仏教独自の主張は、篤胤にとっては無意味なものでしかない。篤胤によれば、仏教とは、釈尊やその後の仏教徒が古代インドの思想をゆがめ、剽窃・改竄して作り上げた創始宗教であり、それ自体としては否定されるべき対象でしかないが、仏典には釈尊などが改竄した前のインドの思想が痕跡として残っており、仏教的要素を排除すればそれを抽出できる、と考える。

『印度蔵志』は、龐大な仏教文献の引用集、という性格がある。「婆羅門の古説」(＝古代インドの思想、神話)を重視するために、阿含経典などの古い典籍が多く引かれるが、同時に玄奘や義淨の西域紀行などに見られる具体的・歴史的な情報も重視されている(阿含が古く大乘経典は新しい、というような歴史的な分類については、富永仲基の『出定後語』に全面的に依拠している)。また、各種の音義、『翻訳名義集』、『大藏法数』、『三藏法数』などの辞典的な性格の典籍が頻繁に利用されているのは、一方では篤胤の仏教学が「素人芸」的なものであり続けたこと、また、伝統的教學の常識にとらわれないで、常にゼロから理解し、自説を立てようとしたこと、などの理由によるものだろう。阿含経典の重視は、彼の言う「仏祖」の本来の教説(「妄誕」)を可能なかぎり明瞭にし、それとの比較の上で「梵志の古説」を明らかにしよう、という意図もあつたと思われる。小乗の古い典籍に対して、大乘の経論類は後世の偽作であり、「寓託」であるとして、無視される傾向にある(たとえば『法華経』などはほとんど引用されることもない)。しかし、それと同時に注目したいのは、密教の典籍の重視である。たとえば『印度蔵志』巻第二で、篤胤は次のように書いている(『全集』XI, p. 65b-66a, p. 67b-68a)。

さて呪禁修法の事は、秘密儀軌と称する籍等に、載せる法ども、大凡は、仏祖に出たる由に作成せれど、其みな寓託の説にて、実には悉く梵志、また彼外道の修法を竊せるにて、一法も仏祖が真法は有ることなし。〔中略〕

さて彼諸儀軌中なる、呪術修法を見通すに、是ぞ梵志が修法の真面目を、其儘に伝へたりと覺ゆるは、一部も所見なき中に、大梵王、また其異名の神の修法呪文、また符印なども多く散在して、見つべき事も少からず。其が中にも、一字心呪経²⁹に出たる、大転輪王の一字呪と称する呪文、もと決めて梵天の伝授にて、大梵王の真呪なるべく所思たり。

この引用でも明らかなどおり、篤胤にとって、密教は「仏教」ではないからこそ、興味の対象であり、重要な意味をもっていた。

篤胤は、また不空訳の『供養十二大威徳天報恩品』(T. XXI 1297)(これを彼は『十二天饒軌』という題名で呼んでいる)について、次のように書いている(『全集』XI, p. 62a)。

偕この十二天饒儀てふ書は、豊山本の諸儀軌中に収れて、版本なり。巻首に、供養十二大威徳天報恩品。とありて、巻尾に十二天饒軌とあり。唐の不空三蔵が訳なり。其全編を見るに、慥に婆羅門の古籍と見ゆるを、謂ゆる普賢菩薩が、仏祖の印可を受けて説たる趣に、仏法臭き事ども書文へて、作り改めたる物なり。其は活眼をもて、書見む人は、自づから知るべけれど、今少か云むに、仏祖は甚く、梵王を卑め貶し、世間を成立せりとふ古伝を説破して、造「此世界」。非「彼所及」など常に云るに、今引く文の、さる仏説とは反なる、一を以も悟りつべし。なほ此の軌は次々にも数所に引出れば、其処々にも云を見るべし。

29 『大陀羅尼末法中一字心呪経』T. XIX 956

T. XIX 956 315c29 sq. 参照。

30 『和同舎摩』T. I 11 XI 69b20-22 参照。

篤胤はこのように書いて、この儀軌を各所で引いている。篤胤によれば、密教の儀軌など(の少なくとも一部)は、本来「婆羅門の古籍」であるのを、仏陀の認可を得た普賢菩薩が説く、という形で、表向きに「仏法臭い」表現をとっているだけだという。これは、もちろん富永仲基以来の仏典の歴史的批判を前提とした見方である。密教が、本来の「仏説」とは相当に隔たりがあり、ヒンドゥー教やブラフマニズムと近いものだという認識は、(少なくともある観点からは)歴史的に正しい見方だと言えるだろう。今の引用の最後で、「今引く文」とあるのは、『供養十二大威徳天報恩品』の次の箇所を指している。「梵天者上天之主衆生之父。此天喜時器世間安穩無有亂動。何以故。劫初之時。此天成立器世間也。衆生不亂以正治世。何以故。父王喜故。此天曠時。世間不安有種種病。至于草木皆悉惱落。衆生迷惑名如醉人」(T.XXI.1297.384a21-25)。梵天を「衆生の父」というのは、前引の『長阿含經』の「我即是一切衆生父母」とほとんど同じである。また、篤胤が引いている同じ『長阿含經』の卷第十一には、「我今是大梵王。忽然而有。無作我者。我能盡達諸義所趣。於千世界。最得自在能作能化。微妙第一。爲人父母。我先至此獨一無侶。由我力故有此衆生。我作此衆生」という文章があり(T.II.1.69b6-9)。ここでも梵天は衆生の父、と言われている。これを釈尊は、「……梵志。造此世界者非彼所及。唯佛能知。又過此事佛亦盡知」と否定している(69b21-22)。これが、篤胤がいう「仏説」である。

篤胤は、多くの仏典から「創造主義」的なインド神話の言説を見つけ出し、『大和葛城宝山記』で引かれた『大智度論』の一節はなぜか引用していないようだが、それとほぼ同様の内容の『外道小乘涅槃論』、『中觀論疏』および『雜譬喻經』の文章は、一度ならず用いている³¹、それを日本神話と結びつけている。『印度藏志』の卷第一から第八にいたる叙述で、おそらくもともと頻繁に登場する神格は梵天、篤胤の表現では「大梵自在天神」である。『印度藏志』では、卷第一の開巻直後から、その種の創造神話がほとんど網羅的に列挙され、それらの神々がすべて同一である、というテーゼが主張される(p. 9b-16a)。すなわち、篤胤にとっては、ブラフマもシヴァもヴィシユヌも、すべて同じ神の別名にすぎないのである。篤胤は次のようにその神話を要約している(p. 9b)。

此等の事(=婆羅門種)の起源を知むと欲するには、まづ彼(彼)太古の伝説、大梵王の事より、明し弁へずては知がたし。然るはまつ、其古伝説の大旨を云はゞ、大虚空上に、大梵天とも、梵自在天とも、大自在天とも称ふ、無始無終の天界ありて、其界に大梵王とも、那羅延天とも、摩醯首羅天とも称する、大主宰の天神ありて、是また無始無終の神なるが、無より有を出して、此世間を成立し、人種は更にも云ず、万物をも化生せる故に、世間衆生の祖神なりと語り伝來れり。

その「大梵王」の「本性」は、ようやく巻第八にいたって明らかにされる(p. 272b-273b) (内は割注)。

然るは、彼大梵自在天神と称する神を、人は何とか思ふらむ。此は我が天皇の皇祖、産靈大神と、伊邪那岐大神の御故事を、一に混じて、伝へ奉れる古説なり。其は、彼神の天地万物を造り、人種を蕃息せりとふ伝へは、産靈大神の、天地と文判べき、其状貌言難き、一物を鑄造し給ひ、「此の一物の形を、熟思へば、必ず女陰の形なりと所思ゆ。故その状言ひ難しとは伝へたれ。悉くは古史伝にいへり。然れば此は玄牝とぞ名づくべかりける。」伊邪那岐、伊邪那美二柱神に天の瓊戈を賜ひて事依し給ひ、二柱神、その御戈もて、彼一物を画成し、引

³¹ 『印度藏志』 p. 10b, p. 15b, p. 45b, p. 59b など。

上給へる其末より、垂落る物、自然に凝積りて、於能碁呂島と成しかば、其島に天降まして、其事より所思立して、始めて夫婦の道を興し給ひ、国の八十国、万物を生給ひ、青人草を蕃息し給へるに符合し、「割注略」かつ彼御戈は、於能碁呂島に衝立て、國中の御柱と為給へるが、後に小山と化れる、其真形を觀れば、所謂天根の形に髣髴たるは、小縁の事に非ざれば、彼賜へる瓊戈と云は、其趣の物なりしこと著明し。「割注略」前品四姓の処に引たる、中論疏に、韋紐天手執輪戟。有大威勢。故云。万物從其生也。とあるも、彼御戈に由りて聞ゆるを、思合すべし。「韋紐天とは、即ち大自在天の別名なること、上に委く云へるが如し。万物從其生。とある其字は、韋紐天をさす語のこと聞ゆれども、熟視れば、其とは戟をさして云ふ語なる」と著す。

ここでは、「大梵自在天神＝産靈大神と伊邪那岐大神」というふうに、等式があまり明確ではないが、少し後の一節では(p. 280a)、「其は大梵自在天神と云は、上に論ふ如く、皇産靈大神を申せること灼然たる」と述べている。すなわち篤胤の神学では、

高皇産靈神(〜大梵自在天神)

天之御中主神

神皇産靈神(〜大梵自在天神)

という図式が成り立っていたと考えてほば間違いないと思われる。これが、中世神道の「梵天王思想」の神学、たとえば『仙宮院秘文』に見える

(外宮) 豊受皇大神 天御中主神 尸棄大梵天皇

(内宮) 天照皇大神 天照太神 光明大梵天皇

あるいは『麗気記』「豊受太神鎮座次第」の

尸棄大梵天王 月珠 金剛界 天御中主尊 豊受太神 (男)

光明大梵天王 日珠 胎藏界 天御中主尊 天照太神 (女)

という図式にきわめて近いものであることは、言を俟たないだろう(篤胤は、天之御中主神について「此大神の御事は、印度を始め万国に、其の伝有ことなし。其は此の神、造化の本つ神に御坐して、其神徳至大なるが故に、臭もなく、声もなく、為こと無して、無より有を出し、寂然として御坐せばなり」と述べていて「p. 277b」)。現実的な創造活動から「棚上げ」している。それゆえ「豊受太神鎮座次第」の天御中主尊が、篤胤にとつての高皇産靈神/神皇産靈神に当たるといっても間違いないだろう。

「このように見てくると、「中世神道」「日本のヒンドウ教」といふ一見異様な等式が、必ずしもまったく無根拠ではないことが見えてくるだろう。論理の流れは、ほぼ次のように考えられると思ふ。

³² 『中觀論疏』T. XLII 1824 ii 14c15-16「韋紐手執輪戟。有大威勢故云萬物從其生也」。『印度藏志』p. 12bに同じ箇所を引用する。

³³ たとえば『印度藏志』p. 11b-12b参照。

³⁴ 『仙宮院秘文』については上述参照。「豊受太神鎮座次第」の図式は、「夫以尸棄大梵天王、水珠所成玉。水珠者月珠、月珠者玉。玉者梵天王虚空無垢大光明遍照如来。過去威音王仏是也。二十三天中、皆是名大梵天皇。是為尸棄大梵天王。是名天御中主尊。亦名豊受皇大神云々。光明大梵天皇火珠所成玉。火珠者日珠、日珠者玉。玉者梵天王。是名光明大梵天王。是名天御中主尊。亦名天照皇大神。他化自在天化身。大毘盧遮那如来。是名魔醯首羅天王。亦名大自在天王……」(『現代語訳麗気記』xxヘーン)から引き出せる。

1 平田篤胤は、仏典の中からインド神話 特にインドの創造神話を抽出して、それを日本神話と比較し、本質的に同じものであると考えた。

2 篤胤はまた、密教経典は、表面的には仏教だが、実際の内容はインド神話の思想と変りがないと考えた。

3 (ここで扱っているような)初期の中世神道の思想は、基本的に密教思想を基盤として日本の神々(特に伊勢の外宮と内宮の神々)を再解釈しようとしたものと理解できる。そこで最大の焦点となっているのは、「世界の始原」の問題である。

4. 中世神道説の基盤となった密教思想が、篤胤が言うように「婆羅門の古籍」を「仏法臭く」見せかけただけのものであるなら、「中世神道」「日本のヒンドゥー教」という等式は、ある意味で成立するだろう。

また、このように見るなら、篤胤の『印度蔵志』における神学が、(それ自体はたとえ偶然の一致であったとしても)中世神道の神学と非常に近い様相を示すことも、無意味ではないだろうと考えられる。初期の中世神道においても、篤胤においても、最大の関心事は世界の窮極的な根源を突き止めることだった。そのために彼らが探求したのは、日本神話におけるもっとも抽象的な神、または神々だった(天御中主神や二柱の産霊神がその位置に置かれたのは、当然の帰結だっただろう)。また、彼らが共に世界創造神話にその根源を求め、中世神道の場合は密教的仏教の本質的な影響の下に、また篤胤の(『印度蔵志』)場合は、たまたま仏教ないしインドを検討の対象としたために、仏教文献にそうした創造神話を探求した。こうしたことを考えれば、彼らが共に、天御中主神または産霊神と梵天とを等号で結ぶような神学に到達したことは、ほかにありえない結果だったと思われる。³⁵

結論

最後に、上に述べてきたことの背景となる大きなヴィジョンを述べておきたい。インドでは、七〜八世紀ころから、「タントラ革命」とでも呼べるような宗教界全体の大きな地殻変動が起きた。それは、仏教、ヒンドゥー教、ジャイナ教をすべて呑み込んだ巨大な変革の波だった。古くは、その変化は、土着のドラヴィダ系の非合理主義がアーリヤ系の精神性を呑み込んだ、というように形で説明され、仏教は、タントラ化の波の中でヒンドゥー教と同化し、それに吸収されてしまった、というような言い方がされてきた。しかしこうした説明は、近年いろいろな形で批判の対象となっている。筆者としては、インド宗教のタントラ化の大きなドライブになったのは、仏教自体の運動ではなかったか、と考えている。初期大乘仏教の時代から、たとえば「色即是空」のような形で一般的な論理を逆転させ、次々に逆説的論理を発展させてきた過程で、「煩惱即菩提」あるいは「浄染我常」のようなテーゼが生み出され、一般に受け入れられた価値観を逆転させてきた。その結果の一つが、「不浄即浄」というような観念で、それは、シヴァ教的な苦行の考え方と非常に接近したものだ。同時に、グプタ朝の崩壊の後に、小国家が互いにせめぎ合う戦国時代的な封建社会が生まれてきて、それが宗教の呪術化や「軍事化」の運動の引き金になっていった。³⁶ インド宗教のタントラ化は、そうした中で、仏教の先鋭的な部分とシヴァ教が互いに刺激しあう過程で生まれて

³⁵ 中世神道と篤胤の類似は、篤胤が「表向きは中世神道を否定しながら(何らかのルートで)中世神道の影響を受けていたからではないか」という疑いを生じさせる。しかし、篤胤がある程度、中世神道の文献を知っていたことは事実であった。梵天思想に全く興味を示した形跡は見いだせない。この類似は、あくまでも両者の関心の持ち方の類似に由来するもので、偶然の結果とどう入るべきであるか、資料も参照。

³⁶ 上の文は、Ronald Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York, Columbia University Press, 2003 参照。

きたものではないか、そしてその最終的な結果として、(仏教の変化自体が生み出した)新しいタイプのヒンドゥー教の中に、仏教は呑み込まれていったのではないか。そういう意味で、仏教は、いわば一種の implosion を起して消滅した、と言えるように思われる。Implosion とは explosion = 「爆発」が外側に起るものであるのに対して、内側に起る爆発、というイメージである。もちろん、筆者はインド宗教やインド仏教の専門家ではないので、ここに述べたのは、まったくの仮説にすぎない。しかし、それとちょうど同じようなことが日本でも起き、そうした過程の副産物の一つとして、中世日本の神道のような運動が生まれてきたのではないか、と考えてみたい。

日本仏教の implosion の最大の要因になったのは、もちろん密教だが、それを決定的な方向に向かわせたのはいわゆる「本覚思想」であり、その本覚思想の根幹を作ったのが安然だったのだらう。安然が構想したような仏教は、ほとんどある種の有神論的/汎神論的な宗教と変りがなかったのではないだろうか。そのように考えれば、たとえば大日如来と天照大神と大自在天が、同じ根源的な神の(次元の異なる)顕現として観念されたこと(たとえば先に引用した『深風拾葉集』)、あるいは「普遍的なもの(本)」と「特殊なもの(垂)」の対立が「即」で止揚され、果てには「特殊なもの」が「普遍的なもの」の上位に置かれるようになることも、当然のこととして理解できるだらう。そしてそこまで行けば、「神本仏垂」の思想はもう達成されたも同然である。また、「日本=大日の本国」説も、この「普遍的なもの」と「特殊なもの」の「即融」の一例である。先に見た、安然の天部に関する思弁は、それぞれの神格の「特殊性」を真如の中に溶解させ、その結果として、どんな神格であつても(たとえば第六天魔王のような「反仏法」のチャンピオンと考えられるような神格であつても)、輝かしい絶対的神性の一つの側面、と観念されるようになる。だとすれば、「毘遮舎摩醯首羅(悪鬼のシヴァ神)が「第四禪天王」であつても、あるいは「毘盧遮那魔醯修羅」でも、本質は同じ、とされるのも当然だらう。「輝かしい絶対的神性」自身は、大日如来として表象されるが、それが現実に顕現するときは、つねに何らかの「特殊」な神の様相を取る、その神は、awesome な、awful な、amazing なマジカル・パワーとして現われる。それが中世の(仏教的)神道 jinda なのではないだろうか。つまり、本覚思想によって論理の構造が希薄化されると、後に残るのは、仏典や日本神話、あるいは道教的思想などから、神話的なイメージを自在に組み合わせて作り上げていく世界の「詩化」の運動だった。いわゆる「中世神話」はそうした流れから生まれたし、また院政期以降の密教の驚くべき儀礼の発展も、その一環として理解できるのではないだろうか。

院政期以降の、血脈が次々と分岐して新しい流派が生まれてくる環境は、誰もが知識体系の頂点にいて、新しい知識を産み出す、知的興奮に満ちた環境だったに違いない。それはまた、古代的な権威や聖性の基盤が崩れ落ち、人々が実存的な危機にさらされて、新しい権威、聖性の基礎を作り出さなければならぬという焦りに駆られた世界でもあっただらう。一つ一つの血脈/流派を形成したのは、せいぜい十数人、大部分は数人程度の人々で、そうした中から、現代でいうなら新宗教の芽、ともいえるような大胆な思想が次々に生み出されていく。密教の各種の流派や形態の中から、今で言う中世神道説が生まれてきたのは、そうした運動の一環だったのだらう。それが文書化されると同時に、一方では貴族の世界に、もう一方ではたとえば伊勢の外宮の神官などにも伝えられていく、そしてその運動が拡がり、またあらたな思想が生み出されていく。たとえば成尊のような人の大胆なテーゼが一つの出发点となって、一方では「日本=大日の本国」説が生まれ、もう一方では「第六天魔王」神話が生み出される。そしてその成尊のような人の言説をフィルターにし、

それを通り越して、より古い安然に遡り、あるいは『大智度論』や『俱舍論』などの古典的な典籍まで遡ってあらたな「神話の種」を見つけ出す作業が行なわれる。

「インドゥー教と神道」あるいは古代日本神話）は、両者とも、「土着の宗教」というイメージをまとっている。しかし、その「土着性」は、じつは常に新たに発明され、再確認されていくイデオロギーであって、本来的な土着性はどこにも存在しない。「土着の宗教」ということばでもう一つ思い起こされるのは、paganism という用語である。現代のニューエイジ運動の一つに、ネオパガニズムと呼ばれる運動があるが、中世神道説に接する時に感じるのは、現代のネオパガニズムの説を見る時のような、ある種のいかがわしさと新奇のイメージ、知的な興奮のようなものでもある。「中世神道」「日本のインドゥー教」という表現で筆者がイメージすることには、そういうことも含むことができると思う。

終りに、いくつかの疑問や今後の課題を述べておきたい。上に見てきたことで、安然と成尊、成尊と初期中世神道、あるいは安然と初期中世神道の間に相当にはっきりした関連があることは、ある程度示すことができたと思う。しかし、安然の死が九世紀末、成尊の死が十一世紀後半、最初期の両部神道文献が十二世紀末頃に成立したことを考えれば、この三者の間には相当な年月が経っており、その間に重要な変化が起っているに違いないと思われる。その間を埋め、より精密な変化の過程を明らかにすることは、今後の重要な課題である。

また、一つ、非常に疑問に思われるのは、どの時点で、中世神道の説を考え出していた人々は、それが仏教ではない、ということに気付いたのだろうか（あるいは気付かなかったのだろうか）、という問題である。「創造主義 creationism」が仏教では常に批判の対象となっていた、ということとは、仏典になじんでいた者なら必ず知っていただろう（「創造主義」はたとえば『大日経』でも『十住心論』でも 批判されている。T. XXVIII 848 2a29; T. XXXIX 1796 593a13-27; T. 2217 676a26-b27; T. LX 2218 190c12-191c16; T. LXXVII 2425 312b3, c1-13 など）。仏教者でありながら中世神道を形成していった人々が、その矛盾はどこで気付き、それをどのように回避または超越しようとしたか、あるいはもし気付かなかったのなら、なぜそのようなことが可能だったかを探ることは、今後の興味深い課題の一つでありうると思う。

それに関連してもう一つ興味深いのは、中世神道と「中世の異端」の関係の問題である。樺田良洪氏の『真言密教成立過程の研究』で、「神道思想の受容」という章が「邪流思想の展開」という章の直前に置かれ、「神道思想」と「邪流思想」を関連付けるような記述がある。事実、宥快の『立河聖教目録』には即位灌頂関係の書目がいくつか挙げられているし、また『真言密教成立過程の研究』の「神道思想」の章には、「讃岐の守高大夫」の名を含んだ荼吉尼法の血脈が挙げられている（これは、『受法用心集』で髑髏本尊儀礼の元になったのではないかと述べられている荼吉尼法とかわるものと思われる）³⁷。このように考えると、中世の神道思想が「邪流」と非常に近い関係にあると考えられた可能性があるように思われる。そうした問題も今後の課題の一つとして考えられるのではないだろうか。

【参考文献】

「弘法大師全集」第五卷

平田篤胤『印度蔵志』、全集第十一卷

³⁷ 樺田良洪著『真言密教成立過程の研究』（山書房仏書林、一九六四年）三一八ページ、守山聖真著『立河邪教とその社会的背景の研究』（東京、鹿野苑、一九六五年刊）所収の『立河聖教目録』五九四ページ、『受法用心集』五四四ページ参照。

- 『八幡愚童訓』(乙本)、日本思想大系『寺社縁起』
「神道大系」、『古典註釈篇』八
「神道大系」、『真言神道』下
『両部神道集』(『真福寺善本叢刊』第一期・第六卷)
『伊勢神道集』(『真福寺善本叢刊』第二期第八卷、二〇〇五年、京都、臨川書店)
大正大学総合仏教研究所神仏習合研究会編著『校註解説現代語訳麗氣記』(京都、法藏館、二〇〇一年)
- 阿部泰郎『高野物語』の再発見 醍醐寺本巻三の復原』、『中世文学』第三三号、一九八八年)
阿部泰郎『魔王との契約 第六天魔王神話の文脈』(武久堅先生古稀記念『中世軍記の展望台』大阪、二〇〇六年)
- Davidson, Ronald, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York, Columbia University Press, 2003
- 伊藤聡稿「第六天魔王説の成立 特に『中臣被訓解』の所説を中心として」、『日本文学』、一九九五年七月号(四六〇七)
- 伊藤聡『法華経』と中世神祇書 特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』、特集『法華経』と中世文芸』、一九九七年三月)
- 彌永信美『Daizaiten 大自在天』、『法華義林』
「第六天魔王と中世日本の創造神話」上・中・下(『弘前大学國史研究』一〇四〜一〇六号、一九九八年三月、十月、一九九九年三月)
- 彌永信美『觀音変容譚』(法藏館、京都、二〇〇二年)
- Nobumi Iyanaga, "The Logic of Combinatory Deities: Two Case Studies," in Fabio Rambelli and Mark Teeuwen, ed., *Buddhism and Kami in Japan: Honji-sujaku as a Combinatory Paradigm*, London and New York, Routledge Curzon, 2003
- 「唯一の神と二つの世界 近代初期日本とフランスにおける比較神話学のはじまり」
上妻又四郎「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』一、一九八二)
榎田良洪著『真言密教成立過程の研究』(山喜房仏書林、一九六四年)
守山聖真著『立川邪教とその社会的背景の研究』(東京、鹿野苑、一九六五年刊)
西郷信綱著『古事記注釈』(第一巻、ちくま学芸文庫、二〇〇五年)