

インド初期密教と他宗教との関わり ——特に大自在天の記述を中心にして——

文学研究科インド哲学仏教学専攻博士後期課程1年

藤井 明

序論

本論文は、異宗教の尊格が仏教内の尊格として昇華されていく過程における、仏教徒の異宗教理解と、特に大自在天 (maheśvara, ヒンドゥー教のシヴァ神。異訳として「摩醯首羅」が挙げられるが、本論文では引用部以外は「大自在天」と表記する) を中心としたその扱ひの具体的例を挙げ、仏教徒 (密教行者) がいかにその信仰と関わり、密教内に取り入れていったかを明らかにすることを目的とする。施護訳『仏説一切如来真実撰大乘現証三昧大教王経』¹ (以下『初会金剛頂経』) の第二「降三世品」中において、金剛手に従うことを拒否する大自在天に対し金剛手菩薩がhūm (吽) を唱えると、大自在天等は地に倒れ命終する²。その後、金剛手はvajrāyuh (嚩日囉喩) と唱え大自在天を蘇息せしめ、足下に踏み、降伏する。そして世尊が悲心を以て呪を誦し、大自在天の苦を鎮めると、大自在天は金剛手の足に触れたことによって解脱門に入る。大自在天は下方のBhasmācchanna (跋娑摩餐那) という名の世界に向かいBhasmeśvaranirghoṣa (跋娑彌莎囉憍哩瞿沙) 如来となる³。ここで述べられるBhasmeśvara如来という語は、『大乘莊嚴宝王経』*Kāraṇḍavyūha Sūtra*⁴中にも現れており⁵、仏教側が、大自在天が如来となることを承認する流れは少なからずあったと言える⁶。ここに特記すべき事は、大自在天が各マンドラ中に描かれるような多くの諸天の中の単なる一神としてではなく、仏教における如来にまでその地位を引き上げられていることである。

この記述においては、ヒンドゥー教の尊格 (シヴァ神) を密教内の尊格として取り入れようとする際の仏教者の思惑⁷、およびシヴァ神の力を無視出来なくなった仏教者の立場を伺うことが出来る。このような、密教とヒンドゥー教シヴァ派との関連、および密教とシヴァ派の間での聖典の内容や要素の貸借関係はこれまで多く論じられているところである⁸。

本論文では、密教経軌中において用いられる異宗教の記述を取り上げ、当時の仏教者たちがいかに異教を扱い、上記のような記述が述べられるにいたったかという、その展開の過程に関し、初期密教時代⁹に区分され得る密教経軌を用いて考察していく。その際、以下の2つ

の観点から考察を進めていく。第1は、仏教者の異教理解を検討するため、「各経軌における異宗教」、すなわち『蘇悉地羯囉經』および『蘇婆呼童子請問經』内に見られる異宗教や外天（特に大自在天）の記述から、当時の密教者が外的な天や異教（外道）をいかに捉えていたかを考察する。第2は、「各経軌における大自在天」の扱いに関して、『陀羅尼集經』および『聖迦柅忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經』内の大自在天の記述内容を考察する。以下より先ず『蘇悉地羯囉經』における仏教徒の異宗教理解を見ていこう。

1 各経軌における異宗教

1-1. 『蘇悉地羯囉經』における異宗教

『蘇悉地羯囉經』¹⁰は輸波迦羅（善無畏）により726年に漢訳されたとされる¹¹。11世紀のAtīśaはこの経典を作（Kriyā）タントラに分類する¹²。大塚伸夫氏は、この経典を初期密教の第三期である初期密教確立時代（六世紀中葉～七世紀中葉）の諸経典に分類し、更に「所説の念誦法にしても成就法にしても、そこに細則を設定したり、日常の修行生活における密教系の規範や禁戒を説くことに重きを置いている」¹³ことから〈禁戒系〉に分類している¹⁴。

ここでは、『蘇悉地羯囉經』における天、神、外道、外法に関する記述を見る。それにより経典成立当時の仏教徒がいかに天や外道を捉えていたか、周辺の宗教といかに関わりを持っていたかを明らかにする¹⁵。以下がそれら記述を分類したものである。

『蘇悉地羯囉經』における天、神、外道、外法に関する記述 計42例¹⁶

①曼荼羅中の天	13例
②外道、外法、外天に関する記述	7例
③仙に関する記述	7例
④諸天の真言に関する記述	3例
⑤禁則の記述	4例
⑥神廟に関する記述	2例
⑦大自在天に関する記述	3例
⑧その他天に関する記述	9例

以上の様に記述内容を8つに分類した。これよりそれぞれの内容について検討を加えていく。①は本経典内で説かれる様々な曼荼羅における諸天の記述である。曼荼羅の中には落乞澁彌（Lakṣmī）や嚙達羅（Rudra）、伊舍那（Īśāna）、遜婆（Sumbha）などの外天が組み込まれ、仏教パンテオンの一員となっている。

②は、外道や外天、外法に関する記述である。外道の記述は、真言を受け仏法僧の三宝を敬うことをしない者も外道であるというものである¹⁷。また、成就を示唆する善相として、

浄行のバラモンが新しい白衣を着ることやヴェーダ (Veda) が唱えられている声を聴くことなどが挙げられている¹⁸。外天に関しては、行者が外天の形像に遭遇したならば合掌し、ガーター (gāthā) を唱えるべきことが説かれている¹⁹。外法の記述は、寒林 (Śītavana) 中で吠多羅 (Vetāla) を起こす者が用いるべき脂の記述²⁰や、吠多羅尸の記述²¹、吠多羅を成就しようとする者がいかなる屍を用いるべきかという記述²²である。何れもヴェーターラに対する修法、即ち起屍鬼法に関するものである。大塚伸夫氏は『不空罽索神変真言經典』及び『蘇婆呼童子請問經』内に現れる起屍鬼法について論じている²³。また上村勝彦氏は、「ヴェーターラの信仰は仏教起源であるとする説もあるが、シヴァ神との関係もうかがわれ、特に後代のカシミールシヴァ派の諸文献中ではシヴァの眷属のひとつとみなされる。この頃になるとヴェーターラ信仰はシヴァ信仰と明瞭に結びつくようになるのである。しかしながら、その信仰はおそらく仏教起源でもシヴァ教起源でもなく、むしろ古代インドの土俗信仰にあったものが、仏教やシヴァ教、特にタントリズム (タントラ教) に取り入れられたと考える方がよいであろう²⁴」と述べ、インド文化の中にあった信仰が流入したものだとしている。また、時代は下るが、Dīpaṃkaraśrījñāna (Atīśa) によって訳された「一切如来身口意クリシュナヤマーリと名付けるタントラ」(Sarvatathāgatakāyavākcittakṛṣṇayamārināmatantra)²⁵の第十品には「大いなる起屍鬼の成就方法」(ro langṣ chen po'i sgrub thabs / vetālasādhana)²⁶が説かれている。

③に関して、これは諸仙に関する記述であるが、この仙が具体的にどのような存在を指すかは明らかでない。しかしながら、行者は諸仙に対し恭敬すべきことが説かれている²⁷。

④は、諸天の真言や地居天の真言とはいかなるものか、補瑟微迦 (pauṣṭika) 法や阿毘遮嚩迦 (ābhicārika) 法にはいかなる真言を用いるべきかという内容の中で説かれるものである²⁸。

⑤に関しては、持真言者が天神に瞋恚を生ずるべきでないこと²⁹、外道およびチャンダーラ (Caṇḍāla) と同住することの禁止や、彼らと語ることを禁止などが説かれる³⁰。また人と修法などの験を争うことを禁止しているが、これが仏教者同士のことを指すのか、外道の者達との間のことを指すのかは明らかでない³¹。加えて、空を遊行する際の禁則が述べられている。空を遊行する際「應に神廟上を過ぐべからず」と説かれ、同時に「諸仙の居處」「祭祀の壇」「婆羅門の集會處」「邪法仙衆の所居の處」の上に行くことも禁じられている。これを犯せば増上慢によって墮落するとされる³²。

⑥は修法を行うに際し成就を得ることの出来る場所、即ち勝處に関する記述である。その中で、神霊が住し常に日陰である大樹の下³³という場が説かれている。同様に、「多聚落の一つの神祠の處」も勝處とされ、これらの場で修法すれば速やかに成就を得ることが出来ることと説かれている³⁴。また、猛利の成就をどこでなすべきかという記述の中で、「一神獨居之廟」³⁵が挙げられている。

⑦は、①の曼荼羅中の諸天の中にも含まれるが、大自在天に関する記述である。曼荼羅の記述の中で「西面の門の北には摩醯首羅及び妃を置け」³⁶と説かれ、同様に別の箇所では「摩醯首羅及び妃」³⁷とされ、また妃を伴わず「摩醯首羅」³⁸と説かれる場合もある。当経成立時には既に大自在天と妃（ウマー）は対になって曼荼羅中に入れられていたことが分かる。

⑧に関しては、諸天や天女に香を献ずることや、油によって下類の天を祀ること、護摩の際の火天の請召などの記述である。修法の際の諸天による様々な災障の記述である。これらは大難として、各方位に位置する諸天によってもたらされる難である。

以上の①から⑧までを見れば、外道の者との同住や外道と語ることを禁止する一方で、成就の善相として浄行のバラモンやヴェーダが唱えられる声を挙げている。また、外天の像に遭った際には合掌しガターを唱えるべきであるとされ、加えて成就を得ることの出来る勝処に神祠、神廟が挙げられるように、外天などに敬意を払うことが述べられる。また、増上慢を戒める為ではあるが空行の際に彼ら外道の居る場やバラモンの集まる場、神廟の上を通るべきでないというようにそれら信仰を配慮する態度が見られるのである。

外天は、行の際に様々な難をもたらす除くべき対象としても捉えられていたが、同時にその聖性は当時の仏教内でも認められており、真言を取り入れ、供物を献ずる対象とし、その祠などを聖地と考えていたようである。密教行者たちは周辺の宗教に敬意を払うべきであると考え、異教の尊格に畏怖と聖性を感じつつ、彼らの尊格やヴェーターラといった呪法を積極的に取り込んでいったものと考えられる。以上の様に当経においては、他宗教、およびその尊格に対して敬意を払い、配慮をする密教行者像を見ることが出来た。次に『蘇婆呼童子請問経』内の異宗教理解を見ていこう。

1-2. 『蘇婆呼童子請問経』における異宗教

本経典は726年に輸波迦羅（善無畏）によって漢訳されたものであり³⁹、律典的内容を含む経である。『蘇悉地羯囉経』と同様に、『蘇婆呼童子請問経』内における天や外道、外法に関する記述を見ていく⁴⁰。

①修法、生活の上での規定に関する記述	計12例 ⁴¹
①-1. 場について	
①-2. 崇拜について	
①-3. その他	
②外宗の論に対する批判	計6例
③諸天の法・外法・尊格の優劣に関する記述	計6例
④外天の真言に関する記述	計5例

⑤大自在天に関する記述	計4例
⑥相に関する記述	計2例
⑦曼荼羅を説く中での諸天に関する記述	計2例

①は、修法上や生活の上での禁則などの規定が説かれたものである。これを更に分類し、①-1は場に関する規定、①-2は崇拝に関する規定、そして①-3その他の規定とした。①-1の場に関する規定では、外道のいない処を勧め⁴²、外道と同居することを禁止し⁴³、乞食の際には外道（バラモン）の家を避けるべきことが述べられている⁴⁴。また、外道神祀や園林に赴くべきでない⁴⁵、空いた神廟に住するべきだとされる⁴⁶。これらの様な、外道や外道の集う処を避ける態度は『蘇悉地経』よりも強いと言えよう。

①-2の崇拝に関する規定は、その多くが外天に対する崇拝を厳しく禁ずるものである。諸仏を信じずに外天を崇拝し、仏法の真言を唱えたならば自ら害す（墮落する *phung bar 'gyur*）ことが述べられ⁴⁷、菩提心を起こした後に外道に帰依せず諸天神を礼拝しないことが説かれ⁴⁸、また大自在天や日天などへの礼拝が禁止されている。「亦應に大自在天及び日月天、火天、那羅延天を禮拜すべからず。假令苦に遭うとも亦應に禮すべからず。彼の所設の教えも應に誦すべからず、亦應に供養すべからず。人有りて彼の天を持誦する者は、持誦之人亦瞋を生ずる莫れ。但だ隨喜する莫れ。當に憐愍⁴⁹を邪見に墮する人に加うべし。亦彼の眞言を誦し彼の徳を讚歎すること勿れ」という箇所において漢訳では現れていないものの、藏訳では「リングア崇拝の禁止」が説かれている⁵⁰。一方で、成就を求める際には、諸天を供養し、彼らが及ぼす障難を避けるという記述もみられる⁵¹。①-3には、念誦の際の外道やバラモン、クシャトリヤ等との談論の禁止⁵²と、澡浴する際に男女、バラモンに触れることの禁止⁵³が含まれる。

②は、様々な外宗の思想、論に対する仏教側からの批判の記述である。外道（バラモン）が、仏教者の出自（種姓）によって仏教者を批判することへの反発を見ることが出来る。シュードラ出身ならばバラモンに供養し、クシャトリヤ出身ならばヴェーダを学ぶことなどを仏教者に言って迫る為、その様な外道（バラモン）の家を避けるべきであるとされる⁵⁴。

③に関しては、十方の天に対する供養や天、龍、夜叉などの修法に関する記述、梵天などの真言ではビナーヤカを除去できないという記述、下鉢私那（*Prasena*）法⁵⁵内でのバラモンが用いる護摩の灰の利用に関する記述、下品に属する種々の成就などが外法であり行うべきではないとする記述である。

④は、外天の真言について説かれる記述である。種々のビナーヤカによって諸天（梵天、大自在天等）の真言の成就が妨げられる記述⁵⁶や、仏菩薩によって説かれた真言が外天の真言に勝るといふ記述が挙げられる。また、世尊によって許された諸天の真言も存在するとされる。しかし、大自在天や那羅延天、大梵天、日天などによって説かれた真言が多くあるが

仏法に従わずにこれら外天に従い真言を持てば苦を受けるとされる⁵⁷。

⑤は、前項までと同様に大自在天に関する記述を挙げた。当経における摩醯首羅という訳語を蔵訳と対照させれば、dbang phyug chen poと訳される一方でdrag poにも対応していることが分かる。当経中では大自在天の真言が挙げられるが、大自在天の礼拝の禁止が説かれ⁵⁸、加えて諸法（衆生）は自在天より生じたのではないという批判が述べられる。

⑥は修法上の善相や悪相に関する記述である。夢に現れる悪相として裸形外道が挙げられ、これはビナーヤカによって難がなされる相である⁵⁹。

⑦は曼荼羅が説かれる中での諸天に関する記述であり、大曼荼羅は諸天の住処であるとされる。

以上がそれぞれの分類中の記述の概要である。これらを見れば、『蘇婆呼童子請問経』は『蘇悉地経』に比して外道との接触や外天への崇拝などを強く禁じていることが分かる。『蘇悉地経』では、外天に遭った際は合掌しガーターを唱えるべきだと説かれ、神霊が住する大樹の下や、一神のみが居る廟が勝処とされるが、当経中では諸天の礼拝の禁止や空いた神廟に住すべきことが述べられていることがこれを示している。尚、外道を避けるべきことや、彼らと語ることの禁止、外道との同居の禁止は『蘇悉地経』にも見ることが出来る。

『蘇悉地経』には見られなかったが、当経中には、諸天の真言が説かれるもののそれら真言は仏によって許可されたものであり⁶⁰、その真言を持つにも仏法に従わず外天に従えば苦を受けると、という仏法と外道の法を明確に分けようとする記述が見られる。他宗の思想や論にも批判を加え、また「天と阿修羅、人を利益する為に、種々の真言と明呪と3050万の持明蔵を説いたと仏陀はおっしゃった」⁶¹と説かれ、ここにも仏教と外教の区別や仏教の優位性を主張する意思と、仏教内のものとして主張する意思が見られるのである。

また、四姓の概念を以て仏教者を悩ますバラモンに近づくべきではないと説かれる様に、当経中において出自の優劣を示す種姓に対する態度は否定的である。外道との同住は禁止されるが、蔵訳を見ればシュードラが多くいる場に居すべきだとされており、そこに種姓によって差別をする態度は見られない。一方『蘇悉地経』では、チャンダーラ (Caṇḍāla) との同住を禁止し、話すことも禁じられており、加えて今回用いた『蘇悉地経』の別本2には述べられないが『蘇悉地経』正本には「刹帝利（クシャトリヤ）の家の火或は王宮に於けるを取り、林木の相措出するの火を取り、或は大火を取れ。此の火を得るは、皆悉く吉祥なり」⁶²とも説かれ、社会的な種姓概念を受け入れて儀軌を作成していると思われる。

この様に、『蘇婆呼童子請問経』内の外天や種姓による差別に対する否定的態度は厳格であるが、外天に対し「瞋を起こすこと」や「難を起こす諸天に対し供養すること」は『蘇悉地経』と共通している。『蘇悉地経』と『蘇婆呼童子請問経』内のこれら外天や外道、種姓に対する態度を表にすれば以下の様になる。

(表1-1) 『蘇悉地羯囉經』及び『蘇婆呼童子請問經』における外天、外道への態度

		『蘇悉地羯囉經』	『蘇婆呼童子請問經』
外天に関する記述	天神に対する贖	起こすべからず	起こすべからず
	難を生ずる天への供養	行う	行う
	外天の真言	明記されず	仏によって許可されたものがある。仏法に従って持す
	外天への礼拝	外天の像に遭った際には合掌しガーター (gāthā) を唱えよ	なすべからず
	成就に適した場所	一神のみが居する廟	空いた廟
外道及び種姓に関する記述	外道との同住	なすべからず	なすべからず
	相	浄行のバラモンが新しい白衣を著けることやヴェーダを唱える声が聞こえることは善相である	夢に裸形外道を見ることは悪相である
	出自が低い者との同住	なすべからず	シュードラが多くいる処に居せ
	種姓の概念	受け入れる	否定する

上記の表を見れば、両經に共通する姿勢があるものの、『蘇婆呼童子請問經』が外天を避け、また外道の要素を仏教内より排除しようとしていることが分かる。外天の真言に関しては、仏陀によって認可されたものであるとその正当性を主張し、かつ仏法に従うべきであると戒めており、明確な「仏教化」⁶³が図られている。種姓に関しては仏教的立場から批判を加え、種姓による差別を受け入れていない。

両經典の他宗教への態度には異なる点が存在し、ここに当時の仏教者の態度の「揺れ」を見ることが出来るのである。即ち、『蘇悉地羯囉經』では他宗教やその尊格を殊更に忌避せず、比較的寛容な態度をとり、種姓概念を踏襲する。一方で『蘇婆呼童子請問經』はそれらに対し厳しい否定の態度を示している。この厳格な態度は、仏教内に流入した外天や、周辺で認められる種姓制度を否定し、仏教的純化を目的とした試みであると言えよう。徹底的に外道の信仰や苦行、外天の崇拜を否定することによって、仏法と外道の法を明確に区別する必要に迫られたものと考えられるのである。

以上、密教者の他宗教や社会制度への態度の「揺れ」を見てきた。この「揺れ」は他の形でも記述の中に現れている。例えば、仏教内の密教者批判があったことを示唆するように「若し苾芻苾芻尼（比丘比丘尼）及び優婆塞迦、優波斯迦有りて、深妙の大乗を毀訾して此の所説は皆是れ魔教なりと言ひ、復た愚癡を懷きて言を爲す。執金剛菩薩は是れ大藥叉なりと。復た諸の大菩薩に敬禮せず、心に輕慢を生じ、利の爲の故に詐り解す。是の如き妙眞言を持誦する者、是の如く等の愚人は、久しからずして當に自ら軀命を損害す」⁶⁴という記述である。大乗が魔によって説かれた説であり、金剛手を夜叉と言ひ、菩薩を敬礼しない比丘比丘尼、優婆塞優婆夷がいたことが示されている。

金剛手を夜叉として輕視する態度は、後の『初会金剛頂經』「降三世品」にも見ることが

できる。それは、大自在天が金剛手に対し「時に此の世界の極、三界主大自在天は、彼の三界勝主宰を以ての故に、高偃の勢を起し、忿怒相を現し、是の如き言を作す。汝金剛手大藥叉王よ。我三界主最大自在と爲す。若し成、若しは壞の一切部多中に我自在を得。是天中の大天なり。云何が我をして汝藥叉王の教勅に依りて行ぜしめんやと」⁶⁵と述べるものである。ここでは夜叉を軽視するのは四衆ではなく、大自在天である。また大毘盧遮那如来が大自在天らに説く言葉が「汝等、應當に三寶に歸依すべし。三昧戒中の是の如き所行、若し然らざれば此の金剛手菩薩大藥叉王は、暴怒の相、極惡威猛を現す。彼の勝金剛杵を以て火光焰を出さしめ、此の三界を悉く盡くし破壊せしむる無かれ」⁶⁶というものであり、藏訳においても金剛手が大菩薩であることを明記し、菩薩であることが強調されている。これより、当時の密教者が仏教内外からその信仰形態を非難されていた状況が推察されるのである。このことは、信仰形態の変容によって、様々な「揺れ」が表出し、密教者の仏教内での立場が確立していなかった状況を示唆していると言えよう。密教という立場において様々な「揺れ」が存在する中で、大自在天はいかなる扱いを受けていたのかを以下より見ていこう。

2 各経軌における大自在天

2-1. 『陀羅尼集経』における大自在天

『陀羅尼集経』は阿地瞿多により653～654年に翻訳されたとされる。この経典は「インド伝来の経典・儀軌を素材として、中国でひとつの経典の体裁に編纂されたものと考えられる」⁶⁷ものであり、本経典の中に引用されるものには異訳が存するものもある。

この節では『陀羅尼集経』内の大自在天の記述箇所を表にして挙げ、各々の箇所でのどのように大自在天が位置付けられているかを見ていく⁶⁸。表には『陀羅尼集経』内の大自在天の記述箇所と、大正蔵におけるページ数と行数を挙げた。それぞれの表は『陀羅尼集経』の巻毎にまとめた。論中に出す番号は表に付した番号に対応する。

(表2-1-1－巻第一)

番号	記述	記述箇所
①	佛、諸比丘に告ぐ。此の呪は能く一切の諸呪を解く。若しは外道、若しは摩醯首羅の呪なり。亦た能く諸悪鬼神を除却し、亦た衆生の五苦八難を救う。	786b18
②	此の三昧陀羅尼力は悉く能く一切の天魔外道の呪法を解除し、皆な能く一切怨敵及び摩醯首羅、諸天鬼神を降伏す。所説の呪術、悉く能く除滅す。	786c11
③	又法は薰陸香を呪すること一千八十遍なり。前に准じて法を作せ。晝夜の五時四時にも亦得。七日満ち已るに、一切の梵王、摩醯首羅は大歡喜を生ず。	794c12

(表2-1-2－巻第四)

番号	記述	記述箇所
④	若し婦人の兒無くして兒を得んと欲はば、五色粉を以て四肘壇を作り、壇の中心に十一面觀世音菩薩を安ず。東方に阿弥陀佛を安じ、北方に大勢至菩薩を安じ、南方に馬頭觀世音菩薩を安じ、西方に摩醯首羅天王を安ず。	819a18

⑤	是の如く次に阿弥陀佛、馬頭観世音菩薩、大勢至菩薩、摩醯首羅天王の名を念じ已ぬ。	819b3
---	---	-------

(表2-1-3—卷第十)

番号	記述	記述箇所
⑥	又法あり、若し安悉香を取り、之を搗して丸と為し、酥を塗りて一千八遍并に呪せば、摩醯首羅及び傍邊の天一切歡喜す。	873c15

(表2-1-4—卷第十一)

番号	記述	記述箇所
⑦	是の会中に於いて、梵天王及び天帝釈、摩醯首羅、日天、月天、星天、地天、四天大王、火天等と俱に有り。	877b6
⑧	摩醯首羅天法印呪第三（中略）是の法印呪、若し人有りて等しく日日に此の印を受持し呪を誦し、摩醯首羅天を供養する者は、種種に験を得。	878a9
⑨	摩醯首羅天求馬古印呪第四（中略）又泥を以て摩醯首羅天像を作る。中央に摩醯首羅天像を安ず。	878a24

(表2-1-5—卷第十二)

番号	記述	記述箇所
⑩	次に其の門の北に摩醯首羅座を安ず。	888c16
⑪	次に其の門の北の第一の座主は摩醯首羅天と名く。蓮華座の上に跋折囉を作り光焰圍繞せり。	895a2

『陀羅尼集經』内の大自在天についての記述は上記の11例である。先ず、①、②は「大神力陀羅尼經釈迦仏頂三昧陀羅尼品」の釈迦仏頂身印第一において説かれるものである。ここでの大自在天の呪は解かれるべきものであり、大自在天は降伏する対象として挙げられている。

③は、一字仏頂法呪第三十二、七日作法において説かれる。この後の段で①、②と同様に諸鬼等と共に述べられている為、大自在天が殊に挙げられているわけでは無いと言えよう。また、供養によって歡喜を生ぜしめる対象とされている。

④、⑤は十一面観世音神呪經、十果報印呪第十三で説かれるものである。ここで説かれるのは、子を得たいと願う際の作法であり、その果として婦人、優婆夷が良い男女の子供（好男女）を生じることが述べられる。壇の中心に十一面観世音菩薩、東方に阿弥陀仏、北方に大勢至菩薩、南方に馬頭観世音菩薩、そして西方に摩醯首羅天王を安置するという特殊な形が述べられている。又、至心に観世音の名字を二十一遍念じ、加えて阿弥陀、勢至、馬頭に対しても念じることが述べられ、共に摩醯首羅天王の名を念じることが述べられている。ここにおいて大自在天は調伏や降伏の対象としてではなく、自己の願望成就を求めて念ずる対象としてその作法内に取り入れられている⁶⁹。

⑥は、仏説摩利支天經において説かれる。ここでも、③と同様一千八遍呪を誦せば摩醯首羅及び傍邊の天一切が歡喜するとされる。又、同様の文脈において、鳩盤荼や夜叉等の鬼

神、大悪鬼神が歓喜するとされることから、他の尊格と比して特別な存在として大自在天を挙げているわけではない。

⑦は諸天等献仏助成三昧法印呪品の冒頭、衆会の中で、梵天王、天帝釈、日天、月天、星天、地天、四大天王、火天等と共に説かれる。

⑧は、摩醯首羅天法印呪とされ大自在天の供養を説くものである。大自在天の印と呪が説かれ、その験は一切諸病を癒すことだとされる。

⑨は⑧に続いて説かれている。ここでは馬古⁷⁰を求める者の行う印と呪が挙げられる。又、大自在天像を作り、同時に闍夜(jaya)、毘闍夜(vijaya)、阿自多(ajita)、阿婆羅自多(aparajita)の像を作り大自在天を中心に四方に安置するとされる。この四方の闍夜、毘闍夜、阿自多、阿婆羅自多の組み合わせは、陀羅尼集経巻四に闍夜印(得勝印)、毘闍夜印(最勝印)、阿自多印(無能壓印)、阿波羅質多印(無勝印)という形で出てきている⁷¹。これらの印は、一切鬼神天等の降伏、病の治癒、一切諸外道等を破す効能と共に説かれている。その他に、⑨の大自在天の記述では大自在天を中心に立て、夜、昼の作法を人に見せてはいけないとして、秘匿性を示している。

⑩及び⑪は仏説諸仏大陀羅尼都会道場印品において説かれる。其の門(西面の門)の北に摩醯首羅座を安置することや、座の主としての摩醯首羅天に関して述べられる。しかしながら、この前後で諸の天等の記述も同様に説かれる⁷²ため、ここでの大自在天の記述も大自在天を中心としたものではない。

以上がそれぞれの大自在天の記述箇所である。これら①から⑪までは、以下の3つに分類される。

- A. 降伏、調伏、除滅の対象としての大自在天 ①②
- B. 歓喜させる(供養する)対象としては挙げられるが、諸天、諸鬼神と同列で語られる大自在天 ③⑥⑦⑩⑪
- C. 修法の中心的尊格となる、或いは作法において重要な位置を占める大自在天 ④⑤⑧⑨

この様に『陀羅尼集経』内で、大自在天の存在は外道の尊格として敵対者として捉えられる反面、供養によって歓喜させる存在としても描かれている。また、特筆すべきは、その中には印や呪を伴った大自在天を中心とする作法が見られることである。④⑤の様に、十一面観音や阿弥陀と同列に大自在天が扱われるのは何故であろうか。おそらく④⑤で挙げられる「子を得る効能」と関わっているものと考えられる。この作法の描かれる際、その周辺の共通認識として大自在天に「子を得させる能力」が認められていた為ではないだろうか⁷³。

⑧⑨はその作法が大自在天を中心とするものであり、印や呪についても他の記述より詳しくなっている。しかしながら、その果報は教理的に発達したものではなく病の治癒などであ

ることから、これらの作法は仏教者の周囲の信仰体系を組み込んだ原初的なものだと言えよう。

以上、『陀羅尼集経』における大自在天の記述についてその例を挙げ、その性質によって分類した。この中では、Aの様に「降伏」の対象として大自在天が挙げられ、またBの様に、衆会の中の一存在としての大自在天、もしくは諸鬼神や他の諸天と区別されず、同等な存在として扱われる大自在天の姿を見ることが出来た。これはまだ特に重要視された存在としてではなく、「降三世品」に認められる様な「再聖化」⁷⁴されるべき存在と考えられているわけではない。しかしながら、Cのグループのように大自在天を作法の中心、もしくは重要な存在として捉える記述もある。そこにおいて、他宗教の尊格を仏教的尊格へと聖化する「再聖化」まではいかないが、本来その尊格が持っていた現世利益的効能を仏教側で受け入れていることは明らかであり、「再聖化」に至る一過程が認められるのである。

以上の様な大自在天の扱いには、1で述べたところと同様の「揺れ」が存在する。仏教の優位性を主張せんとする様な降伏の記述が述べられる一方で、大自在天の呪法の効果を期待する記述も見られ、その修法が仏教内に流入しているのである⁷⁵。これは、仏教者の中にさまざまなシヴァ観が存在していることを示していよう。次に『聖迦毘訶怒金剛童子菩薩成就儀軌経』中の大自在天の記述を見ていこう。

2-2. 『聖迦毘訶怒金剛童子菩薩成就儀軌経』における大自在天

『聖迦毘訶怒金剛童子菩薩成就儀軌経』⁷⁶は不空による訳出とされる⁷⁷。この儀軌は空海によって大同元年（806年）に記された『御請来目録』に「聖迦毘訶怒金剛童子菩薩成就儀軌経三卷廿八紙」⁷⁸と出ており、空海により日本にもたらされている。

当経の明本の題下に「蘇悉地経大明王教中第六品より出す」とあり、これは虚偽であるとされる⁷⁹一方で、広本の『蘇悉地経大明王教』の一部をなしていたとも考えられている⁸⁰。経中には「量は蘇婆呼経に説くが如し」⁸¹や「瞿呬耶経の所説の如し」⁸²という文言が見られ、両経の後の成立であると言える。

その内容のほとんどは、怨敵の調伏や修羅宮に入ること、戦に勝利すること、長寿を得ることなどの種々の願望を満たす呪法の説明である。以下が大自在天に関する記述を分類したものである。

大自在天に関する記述	11例 ⁸³
A. 祈願および成就法の対象としての大自在天	5例
B. 降伏の対象としての大自在天	2例
C. 比喩表現としての大自在天	2例
D. 行者の使者としての大自在天	1例

以上A～Eに分類した。Aは、大自在天に願望成就を求める法が説かれたものである。心に願うところのものを成就する為に大自在天廟において真言を誦すこと⁸⁴や、大自在天の像の前で真言を誦すこと⁸⁵、三戟叉を持して昼夜念誦すれば大自在天となること⁸⁶などが挙げられる。

Bは、描いた大自在天の形像を左脚で踏むこと⁸⁷や、大自在天を降伏することが述べられる⁸⁸ものである。

Cは、「自在」である状態を表す比喩表現として大自在天が挙げられたものである。DおよびEは上記の通りである。

当経中においても大自在天を本尊とした修法を見ることが出来、密教行者が大自在天廟でも行を行っていたことが分かる。本經典は、大自在天がこの様に願望成就をもたらす尊格として認めているものの、同時に降伏の対象としても捉えているという矛盾した内容を含んでいる。

既に述べたが、この經典は「量は蘇婆呼經に説くが如し」と説き、『蘇婆呼童子請問經』を見ていたことが分かる。しかしながら、先の項で見た様に外天崇拜を厳しく禁止する『蘇婆呼童子請問經』を見ていたにも関わらず、外天である大自在天を修法の中心に置くのは何故であろうか。

修法を行う場に『蘇婆呼童子請問經』は「空いた神廟」を挙げるが、当経では単に「天廟」⁸⁹とされ、そこに外天を特に避ける傾向は見られない。また、『聖迦梔忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經』内に説かれる「浄行の婆羅門を歡喜させる法」⁹⁰に関しても、『蘇婆呼童子請問經』の様なバラモンを忌避する態度ではなく、『蘇悉地經』内の「浄行の婆羅門の新しき白衣を着ける」ことを見るのが成就の善相である、という浄行のバラモンを重視する様な記述に通じる。当経は『蘇婆呼童子請問經』の名を出してそれに依拠するものの、外天や外道に対する態度としては『蘇悉地經』を踏襲したものであると言える⁹¹。即ち、大自在天を修法の中心としているのは、『蘇婆呼童子請問經』の様な、殊更に外天を排除する態度ではなく、『蘇悉地經』の外天像には合掌しガーターを唱えるという様な姿勢に依っているからであると考えられる。同時に、『蘇婆呼童子請問經』を見つづもこの様な呪法を説くということは、それだけ外天に利益を求める呪法が流布し受け入れられ、仏教者にもその力が認められていたということを示している。

2-1、2-2で、これまで見てきた大自在天の記述は、双方降伏する対象として挙げられるものの、同時に崇拜の対象としても述べられていた。崇拜の対象として挙げられるものには、修法の結果として「心に願うところのものを満足させる」というものや「子を得る」「寿を延ばす」という現世利益が述べられる。この傾向は、*Mañjuśrīyamūlakalpa* 『大方廣菩薩藏文

『殊師利根本儀軌經』中の、大自在天の神殿での呪法⁹²などにも見ることが出来、大自在天の呪的効能が仏教内で認められ、仏教内に組み込まれたものだと言えよう。

結論

ここまで、1では仏教徒の異宗教理解を主眼に置いてその例を見てきた。『蘇悉地羯囉經』『蘇婆呼童子請問經』双方異教や外道との同住を禁止しているものの、『蘇悉地羯囉經』では浄行のバラモンを見ることやヴェーダ聖典を唱える声が聞こえることが成就の善相として挙げられ、それら信仰に配慮をする記述が見られ、他宗教の存在を否定し避ける態度ではなかった。一方『蘇婆呼童子請問經』では「裸形外道」を見ることを悪相とし、更に外道の論と思想を批判し彼等と接触することをより強く戒める態度が見られた。この両經の態度に「揺れ」が存在することは既に述べた。同様に社会的種姓概念に対しても、『蘇悉地羯囉經』は種姓概念に添った修法内容を説く態度を示すが、『蘇婆呼童子請問經』は否定的である。

他宗教の尊格の扱いに関しても同様であり、『蘇悉地羯囉經』では諸天は密教パンテオンに組み込まれ、神廟などを行に適した場とする一方、『蘇婆呼童子請問經』はそれ等尊格への礼拝が禁止され、修法の場として尊格のいない空いた廟を挙げるように外天に対する否定的態度が見られた。しかしながら同時に同經は、外天の真言は仏によって認められたものだとし、「仏教化」を図る態度を示していた。

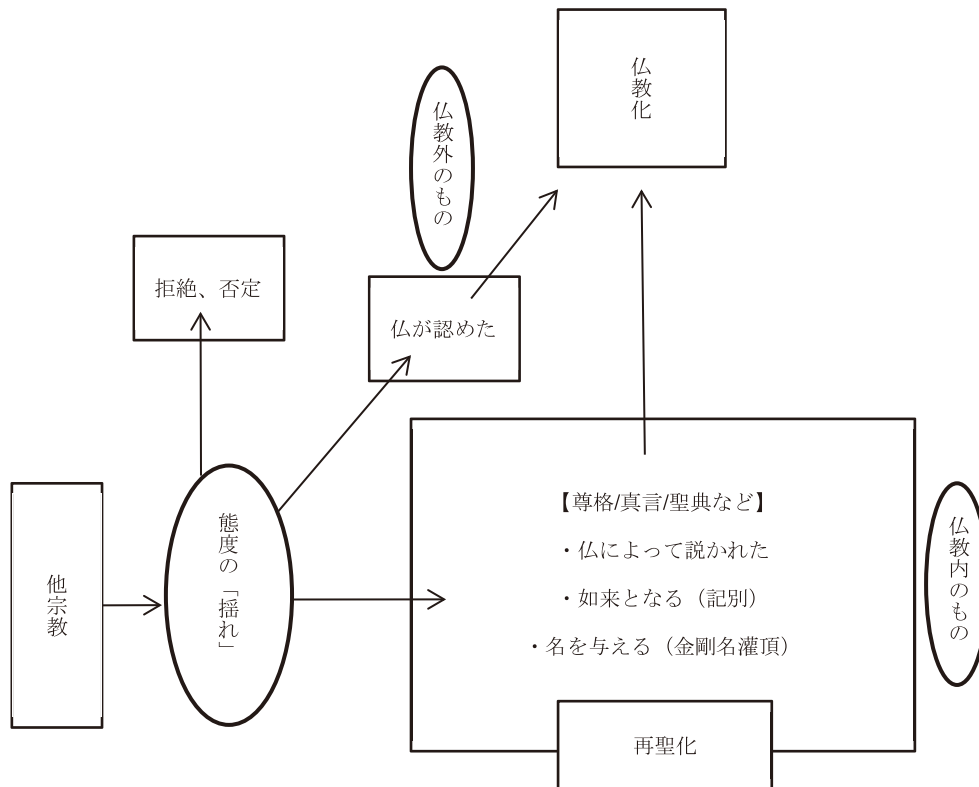
2では、「降三世品」で大自在天が如来となるストーリーより、密教者の大自在天の扱いに焦点を当て、その記述を追った。

『陀羅尼集經』では大自在天を降伏の対象とする一方で、修法の主たる尊格として挙げ、それは他宗内で認められていた効能を期待するが故に、仏教内に取り入れられたものと考えられる。また、『聖迦毘訶怒金剛童子菩薩成就儀軌經』内でも同様に降伏の対象とされる記述があるものの修法中に取り入れられていた。双方の自己矛盾、すなわちこれまで述べてきた「揺れ」を伴う内容を含んでいるのである。

他宗教およびその尊格への態度の「揺れ」は、他宗教の尊格であるシヴァ神を降伏するとしながらも、その修法を利用するという自己矛盾を伴う「揺れ」という形でも見ることが出来るのである。この「揺れ」は、密教内に流入する様々な要素（種姓概念や他宗教の尊格、それを中心とする修法など）といかに密教者が関わり扱っていくかという、その態度に関する共通の「揺れ」である。

序論で述べた『初会金剛頂經』「降三世品」において大自在天を降伏しBhasmeśvaranirghoṣa（跋娑彌莎囉儂哩瞿沙）如来へと昇華するストーリーは、このような自己矛盾の払拭を目的としたものであると考えられる。自然に入り込んだ大自在天の信仰を、密教システム内に引き入れ、大自在天を礼拝する正当性を付与する意図から述べられたと考えられる。これは、『蘇婆呼童子請問經』で見られたような、外天に由来する修法や、社会で認められる概念が

流入し混淆する状況に対し、それらを批判的に捉え仏教と明確に区別しようとする態度の中の、いくつかの操作の一つとしての「再聖化」である。この「再聖化」は、他の形では、諸天に「金剛」の名を付加する金剛名灌頂という形でも見ることが出来る。この「再聖化」の大まかなモデルを提示すれば以下の様であろう。



(図1) 「仏教化」と「再聖化」のモデル

以上いくつかの例を挙げ、密教経典における外教の「再聖化」と「仏教化」についてモデル化した。他宗教の流入に対し、それらに仏教的意味合いを付す行為は「仏教化」の作業であると言える。また、「仏教化」の操作は更に、仏教外のものとして許容をする態度と、仏教内のものとして再び聖化する態度（「再聖化」）に分類され得る。

この尊格や聖典などの宗教的変容のモデルは、宗教間における排他的、排斥の態度であるとは一概に言えない。もちろん、その様な面を含んでいることは確かであるが、他宗教の崇拜対象や儀礼の価値や力を認め、重視し、自派内に組み込もうとする態度は、各宗教が互いの宗教に歩みよるための一つの方法であり、異なる宗教間、異文化間の対話の礎となると考えられる。大自在天の記述は、このような宗教的変容の一つの例であると考えられる。

¹ 大正No.882

² 「是時金剛手大菩薩は亦自らの金剛心明を説いて曰はく。咩。是の心明を説ける時、普く三界所を盡くし集會に來たる大自在天等は皆悉く面を覆して迷悶し地に蹙れ苦惱の聲を發し、金剛手菩薩に向いて歸依し救いを求めて彼の大自在天等は既に地に蹙れ已る。諸識は行ぜず將に命終に趣かんとす」(大正No.882,371b6-371b11)

この箇所に対応するサンスクリットでは、大自在天は明確にmr̥ta（死んでしまった）と述べられる(堀内 [1983]、p.336)。漢訳で「命終に趣かんとす」と説くことに、仏教内での「殺」の思想に対する訳者の忌避の態度が少なからず読み取れる。

³ 漢訳では、「又、金剛手菩薩の足心を以て觸れるが故に、時に無上悉地の勝妙灌頂及び三摩地、解脫、總持、神通智等を獲得す。是の如く一切如來の三摩地、解脫、總持の門に入ることを得已り、彼の大自在天身は金剛手菩薩の足心より出で、下方の三十二殍伽沙數の極微塵量等の世界を過ぎ、一世界に至る。跋娑摩餐那と名づく。佛の出世有り。跋娑彌莎囉爾哩瞿沙如來應供正等正覺と號す。時に大自在天は本身を出現し、彼の佛の前に於て伽陀を説いて曰く。大なる哉一切正覺尊 諸佛の大智は上有ること無し 若し法、文句中に墮さば 涅槃も亦是れ假施設なり、と。是の伽陀を説き已りて復た本處に還る」(大正No.882, 372b20-372c2)とあり、サンスクリット本では「さて、大天は具徳 [金剛手] の足底に触れたので、一切如來の三昧、陀羅尼、解脫の安樂を享受しながら、金剛手の足底にあるその大天の身を離れて、下方32のガンガー河の砂の如き世界の極微塵の塵に等しい諸世界を超えて、バスマーチャンナ (灰に覆われた) と名付ける世界があり、そこにおいてバスメーシュヴァラニルゴーシャ (灰自在音) と名付ける如來が生まれた。そこで大天の身よりこのウダーナが流出した。“おお、実に一切諸仏の仏智は最上のものである。字句に伏せしめて、確かに寂靜に住せしむ。”と。」(堀内 [1983]、p.349) となっている。

『初会金剛頂經』の釈タントラとされる『金剛頂大秘密瑜伽タントラ』(*Vajrasekhara-mahā-guhyayoga-tantra*) の対応する箇所では「大自在天は金剛手の御足などで触れられたことによって、大地を得、ならびに三摩地と陀羅尼 [と解脫の樂を享受した。] …中略… [下方] 三十二 [を過ぎ、] 恒河の砂程の仏国土に等しき灰塵で覆われた處 (Bhāsmāchanna) と名づくる悦意の仏国土のその處に赴いて、大 [自在] 天は仏に生まれ、かつ [本身を] 出現し、灰塵自在音声如來 [應供正等覺] のその處に住する者となった」(北村 [2012]、p.309) と述べられる。

⁴ 大正No.1050

サンスクリットテキストとしては、7世紀頃のギルギット写本を使用したMette Adelhαι., *Die Gilgitfragmente des Kāraṇḍvīya Indica et Tibetica* 29 (Indica et Tibetica verlag, 1997)、A.D.1196のネワール写本によるP.L.Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts—No.17 Mahāyānasūtrasamgraha part 1* (the Mithila Institute, 1961, pp.259-308) および、この内容を基に再編纂されたLokesh Chandra, *Kāraṇḍvīyasūtra or The Supernal Virtues of Avalokiteśvara. Śatapiṭaka Series Indo-Asian Literatures No.394* (International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 1999) がある。(佐久間 [2013] 参照)

⁵ Vaidya本では、「是の如く大自在天子は行きて、觀音の最上の讚をなして默然とした。そして觀

音は彼（大自在天子）にこう言った「善男子よ、あなたは何故黙然としているのか」と。そこで大自在天子は彼（観音）にこう言った「無上正等正覚における私の記別を与えて下さい」と。観音は言った「善男子よ。未来の世界が現われた時、あなたはバスメーシュヴァラという如来応供正遍知明行足善逝世間解無上夫調御丈夫天人師仏世尊となる」(p.304)として示される。

また、Lokesh本では、「[あなたは]バスメーシュヴァラという、一切三界主、一切法王、正遍知、善逝となるだろう。[未来の]世界が現われた時、そこであなた世尊は、一切の法よりなる世界を現わして、あなたの仏国土となるだろう」(p.253)として出る。

上記の大自在天の如来名はBhasmeśvaraであるが、『初会金剛頂経』中にみられる如来名はBhasmeśvaranirghoṣaである。

⁶ しかしながら、『初会金剛頂経』「降三世品」の釈タントラとされる *'jig rten gsum las rnam par rgyal ba rtog pa'i rgyal po chen po* (『降三世大儀軌』; *Trailokyavijayamahākālparāja*) [東北No.482] およびその注釈である *'phags pa 'jig rten gsum las rnam par rgyal ba shes bya ba'i 'grel pa* (『聖降三世と呼ばれる注釈』; *Āryatrailokyavij- ayanāmaṅgla*) [東北No.2509] において、大自在天は金剛名灌頂によってパントオンに引き入れられるものの、『初会金剛頂経』「降三世品」に説かれる如来へと昇華するストーリーは描かれていない。

⁷ この大自在天の降伏譚に関して、遠藤祐純氏は「密教と領域を共有するヒンドゥー教との厳しい対立と烈しい相剋を見ることができよう。密教の優位性を主張するためこのような場を設定したと考えられる」(遠藤 [2005]、p.57)と述べている。

⁸ その研究史に関しては松長 [1961] に詳しい。また、近年の研究ではSanderson [2009] や、この論文に言及した種村 [2013] がある。また、前田 [1972] や、前田 [1973] 等が挙げられる。

⁹ 大塚伸夫氏による初期密教の分類がある。氏は初期密教を更に、最初期密教時代(三世紀～五世紀中葉)、初期密教展開時代(五世紀後半～六世紀中葉)、初期密教確立時代(六世紀後半～七世紀前半)の三つに分け、新たな分類方法を提示している(大塚 [2013]、pp.8-13)。

¹⁰ 『蘇悉地羯羅経』は、大正蔵中に三本入れられている。それぞれ、底本に高麗版大蔵経を用いた正本、南宋思溪版を底本に用いた別本1、応永二十五年(1418)の根本版を底本とした別本2である。大山 [1982] (pp.37-43)の中で、高野山大学図書館に所蔵される『蘇悉地経』の写本を挙げ、この写本の書風及び各巻に見られる印影から天平十二年(740)の最古写本であると推察した上で、「善無畏訳本に極めて近い写経であるといえる」(同上書p.42)としている。また、この写本は大正蔵の中での別本2に相当し、「別本二こそ『蘇悉地経』の正本とすべきである」(同上書p.43)と述べる。これに従って、本論文では大正蔵の別本2(大正No.893)を用いることとする。以下本項で大正No.の表記がないものは本經典に該当する。尚、蔵訳は東北(D)No.807、大谷(P)No.431を利用した。

¹¹ 『貞元新定釋教目錄』に「開元十四年譯」と出る(大正No.2157、874c5)。また、松長有慶氏は「七世紀の前半期には成立していたと思われる『蘇悉地経』『蘇婆呼童子請問経』『菴呬耶経』には、

修法に関する事項がたくみに整理されている。息災・増益・調伏の三種の護摩法が確立し、それは「大日経」に継承される」（松長 [1969]、p.47）として、『大日経』以前の成立としている。

¹² 遠藤 [1999]、p.726

¹³ 大塚 [2013]、p.777

¹⁴ 大塚 [2013]、pp.8-13、pp.768-778

¹⁵ この問題の先行研究としては、伊藤 [2000] (pp.267-283) が挙げられる。氏は論中で、当時の密教者には出家・在家双方が混在していたことを挙げる。また、「インド社会のカーストの観念を、そのまま増益・降伏の修法に用いたものであることが示されているといえるであろう」（上記論文 p.282）として『蘇悉地経』成立時の仏教者のカースト理解を述べている。しかしながら天や外法については扱っていない為、この論文を参考としつつ論を進める。

¹⁶ 各例の該当箇所は紙数の都合上割愛した。

¹⁷ 666b19-666b21、蔵訳は（D：172b6-b7, P：235a4-a5）であるが、当箇所の「外道」に充たる語は見受けられない。

¹⁸ 673c20-673c22、蔵訳では *bram ze gos dkar gyon pa dang //... rig byed dbyangs dang ryal ba'i sgra //*（D：206b6-b7, P：269b1-b2）「バラモンが白衣を着ることと…ヴェーダの韻律と仏の声…」と述べられる。

¹⁹ 668b25-668b27、蔵訳では、*lha dag mthong na'ang rim gro bya //*（D：175b4, P：238a1）「諸天を見る時もまた敬礼すべきである」と述べられるのみであり、*gāthā*を唱えることに関しては触れられていない。

²⁰ 670c25-671a1

²¹ 681b8-681b13

²² 689c20-689c24

²³ 大塚 [2013]、pp.820-822、pp.876-878

²⁴ 上村 [1978]、pp.289-290。また、氏が「ヴェーターラ呪法については、ヴァラーハミヒラ（*Varāhamihira*, 五～六世紀）が、その百科全書的な占星術書『ブリハット・サンヒター』の中で触れている。そこには、「ヴェーターラ」とは、「呪文（*mantra*）の助けによって死体を再び起き上がらせる」呪法であると説明されている」（同上書p.290）と述べる様に、早くよりその呪法が流布していたものだと言えよう。

²⁵ *de bzhin gshegs pa thams cad kyi sku gsung thugs gshin rje gshed nag po shes bya ba'i rgyud*（東北 No.467、大谷No.103）

²⁶ *Kṛṣṇayamāritantra*, 10.1.（詩節番号は Rinpoche and Dwivedi 校訂本 [Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1992] に従う）

²⁷ 680a22-680a23、（D：220a5-a6, P：282a7-a8）

これら文中での漢訳語の「仙」は蔵訳での *grub pa* に充たろう。その場合、虚空中に住する *rddhi*（神

力) を備える者と考えられる。また他の箇所ではbyin canと述べられておりこちらも意味としては「威神力を備える者」ほどの意味である。

²⁸ 668c11-668c19

²⁹ 666b10-666b14、(D : 172b4-b5, P : 235a2)

³⁰ 666c8-666c11、(D : 173a4, P : 235b1-b2)。この箇所を伊藤氏は「外道の人と住して、また論争してはならない。チャンダーラなどの悪しき種姓と真言念誦者は、話してはならない」(伊藤 [2000]、p.281) と訳している。

³¹ 667a11-667a12、(D : 173b6-b7, P : 236a4)

³² 680a24-680a27、蔵訳ではlha yi gnas ni thams cad dang // shing gcig lam gyi bzhi mdo dang // dka' thub gnas dang byin can dang // mchod sbyin pa dang bram ze'i gnas // mu stegs la sogs grub pa dang // nam yang 'da' bar mi bya'o // nga rgyal gyis ni gyur na // 'khrug nas mod la ltung bar 'gyur // (D : 220a7-220b1, P : 282b1-b2) となっており、漢訳での「神廟」は「天の住処」、「邪法仙衆」は単に「外道」とされている。

³³ Rolf W.Giebel氏はこの箇所を*at the foot of a large solitary tree where a divine spirit abides and which is always in the shade* (Giebel [2001]、p.144) と訳し、漢訳での「神霊」をa divine spirit とするが、これが具体的にいかなる神格を指すのかは明らかでない。

³⁴ 666a24-666a25、蔵訳ではmtshan gcig (D : 172a7) であり、これはekalinga 「一つの象徴 (神像)」のある場を指すと考えられる。

³⁵ 674a11-674a18

Rolf W.Giebel氏はこの語を*shrine occupied only by a single deity* (Giebel [2001]、p.273) と訳すが、上記と同様このdeityが具体的にどの様な尊格かは明らかでない。

蔵訳ではmtshan ma gcig pa (D : 207b2, P : 270a5) である。

³⁶ 674b28-674c1

³⁷ 676c21-677a2

³⁸ 676c14-676c20

³⁹ 大塚伸夫氏は「本経の内容を吟味してみた結果、およそ第三期中盤の七世紀ころに成立したと考えたい。この時代は『蘇悉地経』や『菴呬耶经』などと同時代のころである」(大塚 [2013]、p.845) と述べる。また、異訳として、二巻本の別本および法天による訳が存する。本論文では輸波迦羅訳の三巻本(大正蔵No.895)を用いる。以下本項で大正蔵No.の表記がないものは本経典に該当する。蔵訳は東北(D) No.805、大谷(P) No.428を用いる。

⁴⁰ 『蘇婆呼童子請問経』内の記述によって当時の社会状況や密教者の状況を論ずる先行研究には、高田 [1988] や大塚伸夫氏の『インド初期密教成立過程の研究』中の第3篇第3章「『蘇婆呼童子請問経』における初期密教の確立」(大塚 [2013]、pp.845-927) などがある。蔵漢双方を利用した詳細な論考であり、負うところが大きい、当経中には興味深い記述が多く含まれる為、本論で取

り上げる。

⁴¹ 前項同様、各例の該当箇所は紙数の都合上割愛した。

⁴² 「所居之處、村邑を去りて遠からず、衆多の人の處に近からず、外道無く、及飲食に豊足し、常に恵施を樂い、三寶に歸信する處に安居せよ」(721a8-721a10)

藏訳では「[村落より]甚だ近くなく、[村落より]甚だ遠くなく、飲食が得易く、シェードラが多く、客人を供養し、安住する[ことの出来る]人家であり、バラモン、外人(外道)がいない處に親近すべきである」(D:120a4)とされる。

⁴³ 「外道我慢の人と與に家に住止すること勿かれ」(721a10)

⁴⁴ 721a20-721b9。後述の②参照

⁴⁵ 730b6-730b8

大塚氏はこの二つについて「隱棲處(漢訳:外道神祀、Tib bsti gnas, Skt āśramapada)とは、おそらくバラモンが四住期のうちの林住期に赴くべき場所と思われる」「苦行林(漢訳:園林、Tib dka' thub gnas, Skt tapovana)は、その言葉からして外道の苦行者などが修行する場所と思われる」(大塚[2013]、pp.913-914)としている。

⁴⁶ 730b12-730b14。漢訳では「空閑神廟」であり、藏訳ではlha khang stong pa (D:133a2)「捨てられた(空の)神廟」である。

⁴⁷ 「若し此の大曼荼羅に入らざる者は、慈悲及び菩提心を具せず。諸佛を敬わず、外の餘天に歸して、佛法の眞言を念持する者は、即ち當に自ら害すべし」(720a26-720a28)

藏訳では、「仏を信せず外天に歸依する者が私の密呪を誦するならば、墮落するだろう」(D:119a5)となる。

⁴⁸ 729b20-729b26

藏訳の「菩提心を得てから、愚人が世間の天の集まりを礼拝するならば、彼ら[諸天は]彼[の行者]を喜ばず、彼[の行者]の眞言の成就を害するのである」(D:135a4-135a5)に対応するとと思われる。

⁴⁹ 「憐愍」であろう

⁵⁰ 729c20-729c24

藏訳では「怖ろしいと雖も、梵天、帝釈、ビシュヌと、ルドラ、風天などを礼拝すべきでない。彼[の天、外道]が説く法に親近すべきでない。彼ら[外道の]苦行をなすべきでなく、リングを供養すべきでない。それら[諸天の]法にもまた悪心を抱くべきでなく、彼の所作を常に喜ぶべきではない。彼ら[天に対する]稱賛の頌を唱えるべきでなく、眞言を誦すべきでない。布施を施す時、悲心を起こして布施するのである」(D:135b4-135b6)とされ、リング(rtags)崇拝に関しても説かれている。

⁵¹ 731a17-731a29

⁵² 722b14-722b17

蔵訳では、「最初に誦してから念誦が終わるまで、バラモン、クシャトリヤ、ヴァイシャ、農夫 [karṣaka] と、女人、黄門 [paṇḍaka]、童子、童女と、真言を持つ時もまた語るなかれ」(D: 122a3) とされる。

⁵³ 732c29-733a2

⁵⁴ 721a20-721b9。漢訳では「外道」、蔵訳では bram ze (D: 120b) である。

⁵⁵ 「下鉢私那 (Prasena) 法とは、さまざまなものに Prasena と呼ばれる神霊的な尊格を下して、過去・現在・未来の三世における吉凶・災福・善悪等の相を占う呪法をいう」(大塚 [2013]、p.880) とされる。

⁵⁶ 「摩醯首羅天王所説の眞言、持誦する者有らば、彼の類恒に障難を作す」(723c18-724a3)

蔵訳では、「野干 (śrgāla) 部は、一億八千万 [のビナーヤカ] である。大自在天の眷属であり、彼ら [ビナーヤカの] 大将は象面で大力 [を備え]」(D: 123b3-123b4) とされる。

⁵⁷ 「摩醯首羅天、十俱胝の眞言を説く。那羅延天王、三萬の眞言を説く。大梵天王、六萬の眞言を説く。日天子、三十萬の眞言を説く。伽路荼王、八萬一千の眞言を説く。摩醯首羅大妃、八千の眞言を説く。火神王、七百の眞言を説く。摩登伽天王、復た三千の眞言を説く。諸龍王妃、五千の眞言を説く。羅刹大将、一萬の眞言を説く。四天王、四十萬の眞言を説く。阿修羅王、二十萬の眞言を説く。切利天王、三十萬の眞言を説く。各各、俱に眞言、手印及び曼荼羅を説く。法に依りて受持せよ。若し此の教を爲さば、眞に非ざれば誠ならず、亦當に自ら害すべし」(732a20-732b5)

蔵訳では、「ルドラは一億 [の眞言] を説き、財神 (Vāsava) は三萬 [を説き]、梵天は六萬 [を説き]、日天もまた三十萬 [の眞言] を説いた。ガルウダ (Garuḍa) は一萬八千 [を説き]、チャンドーリカーは八千 [の眞言] を説き、火天もまた七百 [を説き]、三杵 (Triśaṅku) は千を説いた。諸龍王は五千 [を説き]、夜行王 (Niśācara) は一萬二千を説いた。解脱を利益する為、世間の四主 (四天王) は四十萬を説いたのである。阿修羅王は二十萬 [を説き]、天王 (帝釈天) は三十萬 [を説いた]。種々の眞言、印契を常に持し、各々の經典の諸曼荼羅を含んでいる。自身が呪に、經に従いて信を生ずるならば、自ずと疑念が無くなるのである。[經に] 違うならば、成就を得ることなく、大いなる苦を受けるであろう」(D: 137a6-137b2) とされる。

⁵⁸ 729c20-729c24

⁵⁹ 蔵訳では「裸形外道」に対する語は見られない。

⁶⁰ 仏による眞言の印可の記述は、『大般涅槃經』中にも既に見ることが出来る。パーピーヤス (魔波旬) が釈尊に供物と眞言を布施した際に、釈尊は供物は受け取らなかったが呪の布施に関しては、「この密呪の言葉は一切衆生への利益の為に法施となるので受けるべきであるが、食施は是の如きでないので、魔よ、あなたは [その様な食施をしたいという] 求めをするな」(大谷 No.788,17a。金子芳夫「チベット文大般涅槃經テキスト (I-3)」『中央學術研究所紀要第17号』p.8) と述べられ、飲食の供養は受けずとも、呪の施は受けていることが分かる。他の諸々の供物

を受け取らない一方で、この呪を例外的に受け取ることが説かれるのは興味深いところである。この呪が毒獣（毒蛇か）や水火の難から身を守るという効用を持ち、それを世尊が受け入れるという記述は、伊原照蓮氏の「呪文呪法の使用を原則としていた仏教教団でも、病氣治癒のためとか、護身のためには呪文呪術を認めていたようであるから、護身のためであれば呪文を唱え、またはある種の経典を読誦してその効果をえようとするようなこともかなりはやくからあつたともおもわれる」（伊原 [1957]、p.138）と述べる様な仏教内での護呪（paritta）の受容という点から説かれるのであろう。

⁶¹ D : 136a4

⁶² 大正No.893（正本）、612a12-612a14

蔵訳では、「クシャトリヤの家から取ってきた火、あるいは王宮から取ってきた（火）、阿蘭若の火、大火は、増益儀軌に吉祥である」（伊藤 [2000]、p.281）となる。

⁶³ 松長有慶氏は松長 [1996] の中で「仏教化」を扱っている。明確な定義は述べられていないが、ある事柄に対し仏教的意味合いを付すことを「仏教化」と呼ぶと考えられる。

⁶⁴ 732a13-732a17

蔵訳では「最上乘を憎悪し、[最上乘が] 魔によって説かれたものであると言い、愚人が私（金剛手）を夜叉と言い、菩薩に敬礼しない比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、俗人たちが私（金剛手）の部の真言を念誦したならば、彼等の身は速やかに滅し…」(D : 137a2-137a4) とされ、金剛手を夜叉として誹謗する比丘や比丘尼がいたことが分かる。

⁶⁵ 大正No.882、370c29-371a4

サンスクリットでは「その時、この世界において全ての三界の主である大天は一切三界の主であることを自負し、かの大忿怒 [形] を示しながら是の如く言った。「おお夜叉よ。私は三界主であり、自在主であり、創造者、支配者であり、一切の存在するものの最高神であり、神以上の神であり、大天である。何故私が夜叉の命令を実行するだろうか」と。」(堀内 [1983]、p.332) となる。

⁶⁶ 大正No.882、371a12-371a15

サンスクリットでは「友らよ。三帰依と三昧耶戒に入れ。この金剛手大夜叉は恐るべき、怒った、獍猛なる者であり大菩薩であり、[彼が] 持つ燃え立った金剛杵によってまさに全て三界を破壊せしむるなかれ」(堀内 [1983]、p.332) となる。

⁶⁷ 高橋尚夫他 2013『初期密教 思想・信仰・文化』春秋社、p.58

⁶⁸ テキストは大正No.901阿地瞿多訳『陀羅尼集経』を用い、『国訳秘密儀軌』（国訳秘密儀軌編纂局編、国書刊行会）第二十四巻、第二十五巻を参照した。

⁶⁹ この部分の異訳である耶舍崛多訳『十一面観世音神呪経』（大正No.1070）にはこの記述は見られない。

⁷⁰ ここで言われる馬古が何を指すかは明らかでない。

⁷¹ 大正No.901、822c3-

又、『大樂金剛不空真実三昧耶經般若波羅蜜多理趣積』においては、惹耶、微若耶、阿爾多、阿波羅爾多という形で現れ、四姉妹の天女だとされる（大正No.1003 p.616,b10-）

⁷² 大自在天の記述の前で、西門の門の南に烏摩地毘座（ウマー妃の座）を安ずることが説かれる。シヴァとウマーの関わりから説かれていると思われる。

⁷³ 時代は下るが、『シヴァ・プラーナ』には、子供のできない女性が101個の土製のリングを作り池に投げ入れたところシヴァ神の慈悲で息子を得ることが出来たという話を見る事が出来る。（山口 [2013]）

⁷⁴ 既に他宗教の中で「聖化」されているものを仏教内のものとして「再び聖化」することを「再聖化」とする。

⁷⁵ 大自在天に関しては不空によって『速疾立驗魔醯首羅天説阿尾奢法』（大正No.1277）が訳されたとされ、又『摩醯首羅天法要』（大正No.1279）などの訳されたものがいくつか残り、恵果阿闍梨が『速疾立驗魔醯首羅天説阿尾奢法』を行ったという記述も見ることが出来る。空海撰述とされる『秘密曼荼羅教付法傳』（廣付法傳）に「第七祖。法の諱は恵果阿闍梨耶…中略…代宗皇帝之を聞きて迎え入れ、之に命じて曰はく。朕疑滞有り。願はくば為に之を解け、と。和尚即ち両三童子をして法に依りて加持し、摩醯首羅天を請じ降ろさしむ。法力不思議の故に、即ち童子に遍入す。和上王に白して言く。法已に成れり。聖意に随いて請問せよ、と。皇帝座を下りて天に問はば、則ち三世の事を説く。委しく帝王の歴数を告ぐ…後略…」（佛書刊行会編『大日本佛教全書 第106巻』佛書刊行会、1917、pp.17-18）と述べられる。また、『真言付法傳』（略付法傳）に「第七祖。法の諱は恵果なり…中略…代宗皇帝之を聞きて追い入れ、之に命じて曰はく。朕疑滞有り。願わくは為に之を解け、と。和尚童子を加持して大自在天を鉤召す。法力不思議の故に。即ち童子に遍入す。皇帝一一之に問うに、天即ち随いて答う。委しく三世の幽事、帝皇の歴数を説く…後略…」（佛書刊行会編『大日本佛教全書 第106巻』佛書刊行会、1917、p.27）とある。この文書には「弘仁十二年九月六日書」とあり、弘仁十二年（821年）以前よりこのような伝承があったと言える。これより大自在天に現世利益を求める呪法の影響の強さが伺えるのである。

⁷⁶ 大正No.1222。以下本項で大正蔵No.の表記がないものは本經典に該当する。

⁷⁷ 貞元十年（794年）に選集された『大唐貞元統開元釋教録』には「聖迦拏忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經三卷 四十八紙」とある。

⁷⁸ 大正No.2161、1062a7-1062a8

⁷⁹ 小野玄妙編 1933『仏書解説大辞典 第五巻』大東出版社、p.369b

⁸⁰ ロルフ・ギーブル氏は『蘇悉地羯羅經』に関して「蔵訳の題名（*Legs par grub par byed pa'i rgyud chen po las sgrub pa'i thabs rim par phye ba*）から明らかな如く、これは『妙成就作大タントラ』中「成就法方便品」という意味で、高田順仁氏によって既に指摘されているように、「より大部なSusiddhikaramahātantraという聖典の一部を抽出したということを示唆させる題名となっている。」と、高田順仁氏の説を挙げて大部の『蘇悉地經』があったことを示唆している（ギーブ

ル [2000]、p.104)。そして『聖迦⁸¹柅忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經』の題下の文言について「題註にいう「蘇悉地經大明王教」を現行の『蘇悉地經』ではなく、藏訳の梵題にいう *Susiddhikara-mahātantra* に関連付けて考えれば、必ずしも「全くの虚偽」とは断言し切れないように思われる。そして現行の『蘇悉地經』も、この『聖迦⁸²柅忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經』も元来「蘇悉地經大明王教」なる広本の一部をそれぞれ成していたと仮定すれば、後者の始めに見える「已説蘇悉地諸眞言軌則律儀教法」や「此經蘇悉地大明王教中第六品一品是」といったような文言も素直に理解できよう」（同上書、p.103）と述べる。

⁸¹ 103c15

⁸² 116a2

⁸³ 各例の該当箇所は紙数の都合上割愛した。

⁸⁴ 103a27-103a28

⁸⁵ 109b23-109b28

⁸⁶ 110b13-110b17

⁸⁷ 103b4-103b26

この行為は、「降三世品」の自在天を降伏する際の描写に通じるものがあると考えられる。

⁸⁸ 113a12-113a15

⁸⁹ 102b10-102b13、106b6- 106b7

⁹⁰ 109b5-109b7

⁹¹ この経は梵、藏共に欠けており、少なからずその成立に疑問を抱く。しかしながら、以上の様な『蘇悉地經』と共通する態度から考えるに、ロルフ・ギーブル氏の述べる如く、より大部の『蘇悉地經』から出されたものだと考え得る。

⁹² 前田 [1972]

参考文献一覧

伊藤堯貫 2000 「『蘇悉地經』とインド社会」『現代密教』13：267-283

伊原照蓮 1957 「小乗咒と密教經典」『智山学報』6：24-37

遠藤祐純 1999 「金剛頂經研究—密教におけるタントラの諸相—」宮坂宥勝博士古稀記念論文集刊行会編『インド学 密教学研究 上—宮坂宥勝博士古稀記念論文集』法蔵館

遠藤祐純 2005 『続金剛頂經入門2 初会金剛頂經降三世品』ノンブル社

大塚伸夫 2013 『インド初期密教成立過程の研究』春秋社

大山仁快 1982 「蘇悉地經に関する一考察」『密教文化』140：44-68

上村勝彦訳 1978 『屍鬼二十五話』平凡社

ギーブル・ロルフ 2000 「『蘇悉地羯羅經』原典研究初探—漢字音譯奉獻願偈等の推定還梵を中心に—」『東方学』99：91-105

- 北村太道・タントラ仏教研究会 2012 『『金剛頂経』系密教 原典研究叢刊1 全訳金剛頂大秘密瑜伽タントラ』 起心書房
- 佐久間留理子 2013 「サマスラミ校訂本『カーランダ・ヴェーハ・スートラ』の原典批判研究」『印度学仏教学研究』 62 (1) : 318-322
- 高田仁覚 1988 「インドにおける真言密教と外教との関係—『蘇婆呼童子請問経』を中心として—」『密教文化』 163 : 1-16
- 種村隆元 2013 「密教とシヴァ教」『大乘仏教のアジア』 シリーズ大乘仏教第十巻、春秋社
- 堀内寛仁 1983 『初会金剛頂経の研究 梵本校訂編 (上)』 密教文化研究所
- 前田崇 1972 「密教の形成についての一考察—Āryamañjuśrīmūlakalpaにおける真言Mantraを中心として—」東北印度学宗教学会『論集』 3 : 51-74
- 前田崇 1973 「密教の形成」『印度学仏教学研究』 42 : 400-402
- 松長有慶 1961 「タントラ仏教に対する批判と擁護の立場」『密教文化』 53/54 : 1-28
- 松長有慶 1969 『密教の歴史』 サラ叢書19、平楽寺書店
- 松長有慶 1996 「呪法の仏教化—インド密教の展開との関連を中心に—」高野山大学創立百十周年記念論文集編集委員会『高野山大学論集』、1-16
- 山口しのぶ 2013 「『グシュメーシュヴァラ・ジョーティルリング』の縁起譚」『東洋学論叢』 38 : 104-116
- Giebel, Rolf.W. 2001. *TWO ESOTERIC SUTRAS*, Numata Center
- Sanderson, Alexis. 2009. "The Śaiva Age— The Rise and Dominance of Śaivism During the Early Medieval Period—" (ed. Shingo Einoo, *GENESIS AND DEVELOPMENT OF TANTRISM*, Institute of Oriental Culture)

The relationship between early tantric buddhists and other religions in India: particularly focusing on descriptions of Maheśvara

FUJII, Akira

This paper aims to reveal how Devas of other religions were imported as Buddhist deities through the Buddhist understanding of and also interactions with other religions in the process, with the main focus on examples surrounding Maheśvara (大自在天).

In chapter 2 of *Tattvasaṃgraha* (施護Dānapāla訳『仏説一切如来真實撰大乘現証三昧大教王經』), Mahādeva, who has rejected to obey Vajrapāṇi, falls to the ground and dies from the voice — huṃ (吽) — chanted by him. After that, Mahādeva heads to a lower realm called Bhasmācchanna (跋娑摩餐那) and becomes a tathāgata called Bhasmeśvaranirghoṣa (跋娑彌莎囉爾哩瞿沙). This description suggests that tantric Buddhists were eager to absorb Mahādeva as a Buddhist deity because the power and the influence of Śiva, one of the central deities of Hinduism, were too strong to ignore in the Indian society.

Chapter 1 of this paper will address some descriptions of other religions and their deities — especially Mahādeva— and consider how tantric Buddhists understood those things in *Susiddhikaramahātantrasādhanopāyikapaṭala* (『蘇悉地羯羅經』) and *Āryasubāhuparipṛcchānāmatantra* (『蘇婆呼童子請問經』). Chapter 2 will focus on the treatment of Maheśvara in 『陀羅尼集經』 and 『聖迦柅忿怒金剛童子菩薩成就儀軌經』.

According to the above texts, while subduing a deity of another religion such as Śiva by importing it into Buddhism, tantric Buddhists made a good use of the deity and its practice. This kind of self-contradiction is shown in their dithering attitudes towards other religions and their deities.