特集・〈型〉のダイナミズム―古代文学の普遍と固有―　神話の創造力

中世における古代神話の継承と変容

伊藤　聡

問題の所在

「中世神話」とは、日本中世の神話叙述を古代神話と区別するために、一九七〇年代ころより用いられるようになった語である。当初は室町物語の本地物や寺社縁起等唱導文芸における神話的性格を指す用語として現れ、その後中世神道を含む中世における神々をめぐる諸言説全般に押し広げられた。[1]

中世神話の世界は、中世の宗教（仏教・神道）や文芸と結びついて多彩に展開していたように見える、しかし実際には、古代神話と全く無関係に、放埒なるイマジネーションを飛翔させたのではない。古代からの神話の型に大きく拘束され、そこに中世的要素を加上して再編成されたものである。本稿は、中世の神話が古代から何を受け継ぎ、どのように変容したのかを考察しようとするものである。[2]

最初に、中世神話全体について概括する。もちろん、中世神話をどう定義するかについては、必ずしも定まっておらず、さまざまな議論のあることは承知しているが、ここでは筆者の視座を明確にするために、構成・発想・環境の三つの点から管見にそって整理しておきたい。

まず中世神話の構成についてである。いうまでもないことだが、中世神話の基底には『日本書紀』を中心とする『古語拾遺』『先代旧事本紀』『古事記』等、古代より継受されてきたテキスト群があり、その上に中世的要素が加上されている。中世的要素には、日本紀注・古今注・伊勢注等の注釈書に書き込まれた異伝、仏典・中国典籍の神話記述、中世神道書における新たな神話解釈といったものが挙げられよう。

次いで、古代神話と新しく加上された要素とが、どのような発想に基づいて結びつけられ、説明されているかである、その基本となるのが、中世に広く流通した本地垂迹思想であろう。本地垂迹思想の論理とは、世俗の神・人・生物・事物その他に仏菩薩の利生を見ようとするものである。従って、本来的に無関係な物を結びつける。そのとき有効性を発揮するのが、仏教における会釈・会通（和会通釈）という方法である。これは「一見矛盾しているように思われる異義・異説の相違点を掘り下げて、その根本にある意味を明らかにすること」（例文仏教語大辞典）で、中世とはかかる付会、アナロジーが説得的に機能し

た時代であった。

このことと関連して注目すべきは、インド・中国・日本から成る三国世界観である。古代以来の世界認識は、中世においては本地垂迹説と結びつき、三国にそれぞれ仏菩薩・陀羅尼（インド）、聖人神仙・詩賦（中国）、神祇・和歌（日本）を対応させる。これは一種の比較神話学的発想であり、ここから同体・本迹関係を説明しようとする傾向が現れたのである。

さらに、このような同体・本迹関係を基礎として、日本の神々に関する教説化への指向（中世神道説）が起こった。仮託書を含むあらたな神話・神学テキストが出現し、その相承に伴う儀礼（多くは灌頂形式）が作られ、さらに室町以降には独自の流派まで形成するに至ったのである。

最後に中世神話が生み出された環境について述べておこう。中世とは、天皇・摂関・幕府・巨大寺院といった複数の権門が並列し、「神話」を一括管理するような巨大権力が存在しない時代だった。従って、中世社会を構成する「家」「職」「寺社」等の単位が、自らの正統性を根拠付ける「神話」を、自らで創造し、管理する必要があった。ある集団が競合する他集団に対してその権益を守り、優越性を確保するためにも、「神話」は無くてはならぬものであった。また、中世の自国意識は、仏教の浸透に伴い粟散辺土観・本朝意識・神国思想などが錯綜していた。このような状況においては従来の古代神話を継承するだけでは不十分であった。そこで、時代の相応すべく付加・改変が行われたのである。

上記のごとき視座から、以下に中世神話の諸相について具体的に検討したい。もちろん、夥しい神話群を網羅することはできない。そこでここでは、最初に記紀の中世的改変をめぐって天地・国土開闢神話を、次いで中世神道の教説の中世神話への反映、更に記紀以外の神話の導入として盤古神話の中世的受容、最後に古代神話が中世において改変され近世以降に継承された例として神功皇后征討譚を採り上げることとする。

Ⅰ　天地・国土開闢神話の再編

中世の国土創世神話の代表というべきものが、大日印文・第六天魔王をめぐる神話である。日本開闢以前、大海の底に「大日印文」があり、その上に天照大神（或いは伊弉諾尊、国常立尊）が鉾を指し下ろし、したたる滴が固まって日本国が出来た。それを見た第六天魔王は、この国が仏法流布の勝地となることを察知し、破壊せんと降りてくる。これに対し大神は三宝を身に近づけないことを誓約して魔王を追い返すというのが、大まかな内容である。

この神話は、日本密教の起源神話というべきものである。日本は仏教の到達が最も遅れた世界の周縁とする「常識」に抗して、日本こそが密教流布の勝地なりと主張したのが密教である。それは空海が大日如来に発する真言密教の正流を伝えたとするとの立場より導かれたものだが、小野僧都成尊（一〇一二～一〇七四）が著した『真言付法纂要抄』には、真言八祖の伝記を記述した末尾において、次のように述べる。すなわち「瞻部洲八万四千聚落」の中にあって「陽谷」（日本）のみが密教が盛んなのは、かつて大日如来の化身たる威光菩薩（金剛光菩薩）

が太陽に住して阿修羅の災いを除いたように、現在「遍照金剛」（空海）が日本に住すことで、「金輪聖王」（天皇）の福を増進させており、日本の神を「天照尊」（天照大神）、国を「大日本国」と号するのは、「自然の理、自然の名を立つ」ものだ、と。[3] つまり、日本が密教流布の勝地として予め約束されており、そのことを国号と神名とが示しているというのである。かかる認識を神話化したのが大日印文のモチーフである。[4]

いっぽう第六天魔王のモチーフである。第六天魔王とは、欲界の第六番目の天（他化自在天）の主のことで、地上世界の支配者であると同時に、仏教を障碍する魔王であった。第六天魔王がここに登場するのは、本話が伊勢神宮における仏教忌避の由来譚でもあるからである。伊勢神宮には平安前期以来仏教忌避の伝統があり、神前に僧侶や持経者が参ることが禁じられていた。ところが、一二世紀後期以降鎌倉期にかけて僧徒の神宮参詣が隆盛を極める。この矛盾した事態を合理化しようとしたのがこの神話だった。[5]

さらに、大日印文・第六天魔王神話を伝えるテキストの多くに、魔王との誓約の際に、その証しとして、三種の神器のひとつである神璽（八坂瓊曲玉）を請い受けたという記述が見える。現在では神璽を曲玉の形をしたものとイメージしているが、中世では必ずしもそう考えられていない。誓約書（『太平記』）、手印（百二十句本『平家物語』）、日本の地図（『三種神祇并神道秘密』）等と、さまざまなイメージが、諸テキストのなかに、散見される。

王権の正統性を根拠付ける神璽が第六天魔王に由来することは、天皇による日本国統治が魔王によって保証されていることを意味しよう。かかる認識は、魔王に対して単なる仏法障碍の悪神という以上の性格が付与されていることを窺わせる。テキストによっては、魔王＝伊弉諾尊という理解もあった（『通海参詣記』『高野物語』）。つまり伊弉諾尊たる魔王とは、日本本来の造化神・地主神なのである。実際国土創生を天照大神が魔王に依頼する例もある（『三種神祇并神道秘密』）。

大日印文・第六天魔王神話におけるもうひとつの主題とは、日本国が魔王の国土から大日如来の国に変じたということだ。神璽はその譲渡を証明するものなのである。魔王の領国たる日本とは、日本を世界の辺境ととらえる粟散辺土観に代表される否定的自国意識を、大日如来の領国たる日本とは、肯定的自国意識を象徴している。大日印文・第六天魔王神話のストーリーは、中世における相反する自国意識の二面性を合理的に結びつけるものとして構想されていたのだ。

Ⅱ　中世神道の教説と中世神話

次に中世神道の教説が、中世神話の中にどのように反映されているかを見ていこう。

中世神道書においては、法身大日如来と諸神とを結びつけられ、本覚神、大元神、法性神とよばれる尊格が構想された。[6] これは記紀の天御中主尊・国常立尊が宛てられるが、より抽象化された根源神として、宇宙・世界創生以前の存在と位置づけられている。たとえば最初期の両部神道書である『中臣祓訓解』では本覚神・大元尊神とよばれ、「本来清浄理性、常住不変妙体」

と定義される。[7] 伊勢神道書の『豊受皇太神御鎮座本紀』では、天地未だ剖れず、陰陽分れざる以前を混沌といい、その中に「万物霊」を封じたる存在があるとされ、それを「虚空神」「大元神」または「国常立神」「倶生神」と称す、としている。[8]

かかる根源神の観念の特徴は、宇宙・世界の初発の神であることに重ねて、個々の人間に中にある存在としても理解されていることである。このような神理解は、元来人間の外部にあった神（カミ）が、内在するものとして把握されるようになったことと関係している。前述の『中臣祓訓解』では、心とは「神明」の主であり（「念心は是れ神明の主なり」）、万物はこの一心より起る（「万事は一心の作なり」）とある。そして、心こそが神＝仏（本覚神）の覚りの境地であり、凡夫が覚りに至る最も早い道だと述べる。つまり、心を媒介として神と仏人とが関係づけられるのである。[9]

さらに、このような心神観が、単なる観念としてではなく、交合―受胎―出生という具体的な人間の営みと結びつけて構想されていたことも注意されよう。このことが中世の神話解釈と密接に関わってくるのである。すなわち、天地開闢・国土創生の神話記述を、我等の出生へのプロセスのメタファーとして理解しようとしているのだ。たとえば、春瑜本『日本書紀私見聞』（応永三十三年〈一四二六〉頃写）では、紀・神代巻冒頭の「渾沌れたること鶏子の如く」の一文を注して、仏典（具体的には『倶舎論』等）にある、胎内五位（胎児が①羯羅藍位、②頞部曇位、③閉尸位、④建南位、⑤鉢羅奢佉位の五段階の過程を経て生長する説）に相当するとし、「神明の始めも亦た是のごとし。何を況や人間をや」と、神々の生成と胎児の発達とを重ね合わせる。[10]

同書では具体的な記述はないが、静嘉堂文庫本『日本紀私見聞〔別本〕』では国狭槌尊より面足尊までを胎内五位に宛てる。また諾冊二神の国生み以降を以て、人間の生成と重ねているのが叡山天海蔵『天地灌頂記』（永禄十一年〈一五六八〉写）「伊勢二字事」で、ここでは「高間原（ママ）」を女人の未だ子を宿らぬこと、「天ノ逆鉾」を男女の振舞いを意味するとし、伊弉諾尊が生んだ天照大神を始めとする地神五代を「胎内（五位）」に配当する。[11]

このように、中世の神話解釈のひとつの特徴は、表面上の記述の背後にあるもう一つの意味を見出すことにある。ミクロコスモス（身体）とマクロコスモス（宇宙）とを照応させるごとく、中世神話では、天地創造の過程と我等の胎内の生長の過程が重ね合わされるのだ。我等の出生とは、畢竟世界の始まりを追体験することにほかならないとの認識である。そして神話とは、その二重化された深義を証すテキストとして意義づけられているのである。

Ⅲ　盤古神話の中世的展開

『紀』の天地開闢や三貴子誕生のくだりにおいて、中国の盤古神話が参照されていたことは周知の事柄だが、中世ではこの神話があらためて採り上げられる。

盤古とは、死後、その身体が大地の山河海川沼沢となったという源初の巨人神である。中世においてこの神が注目される所

以は、第一には一種「比較神話学」的関心からである。当時の三国的世界観において、天竺・震旦・本朝の神話は、同一の事実の異なった記述、或いは本地垂迹に基づく、真説と方便の関係で捉えられていた。従って、仏典における世界創世の記述（『起世経』等）と共に、中国の神話叙述が日本神話の解釈において、参照されるのである。

たとえば、『神皇正統記』は、「世ノ始」についての三国の比較から説きおこされている。[12]また日本の天神七代・地神五代が、三皇五帝との対応についての試みもなされ、室町後期の成立と考えられる『神祇霊応記』では、「天神七代縁起」では国常立尊以下三代を天皇氏・地皇氏・人皇氏に、埿煮之尊・大戸道尊を五龍氏に、面足尊を伏羲氏に、伊弉諾尊を神農氏に配当する。[13]同じく室町後期成立の『塵荊鈔』第六では、盤古神話について述べるに際し、「此年吾朝ハ地神三代、天津彦々火瓊瓊々杵尊、一十七万六千八百六十三年ニ当ル」とする。[14]

中世での盤古神話への関心をめぐって、第二に注目すべき点は、この神話のモチーフが新しい神話記述として大々的に採り入れられていることである。盤古神話を中世神話として再導入したのは陰陽道の神話叙述である。[15]『簠簋内伝』巻二に「天、もと容貌無く、地また形像有るに非ず。天地一混にして猶ほ鶏卵のごと」し、と『紀』冒頭の叙述を踏まえながら、そのなかに「盤牛王」が生じたと続ける。これは盤古と牛頭天王を重ねた神格で、世界全体は「盤牛王」の身体より成り、本地は大日如来なり、とする。この後五人の妻より五龍王が生まれたという記述が続いている。[16]これは方位及び季節の起源譚で、陰陽道の神話としての性格がここにあらわれているといえよう。また、盤牛王と五龍王の神話は、民間の土公神祭文の詞章に取り入れられて、荒神神楽などで演じられたことは、よく知られている。盤牛王は荒神あるいは土公神と結び付くのである。

また『簠簋内伝』巻一では、五節句の起源として、牛頭天王（盤牛王）に殺された巨旦将来の体の各部位が、正月の鏡餅は骨肉、上巳の蓬莱草餅は皮膚、端午の菖蒲結粽は髪、七夕の小麦素麺は筋、重陽の黄菊酒は血脈であり、頭は蹴鞠、目は弓の的となったとあるが、これは盤古の身体がバラバラになって世界を構成したモチーフがもとになっていると思われる。[17]実は、五節句の起源説話として、室町後期に成立した『旅宿問答』には次のような話が載せられている。すなわち、諾冊二神が作った日本国だったが、第六天魔王によって奪い取られてしまった。天照大神との誓約で神国とはなったものの「魔界執心不レ止」、その後も人民を苦しめていた。特に五節に障碍甚だしきにより、五節句として魔王退治に見立てた行事を神武天皇のときより、行なうようになった。すなわち、正月舞射は「魔王ノ眼ヲ抜出シ」的として射ることを示し、年縄を引く事は彼の侵入を防ぐこと、幕や楯は魔王の舌の意、五穀の粥はその五臓、三月三日の餅は魔王の肉の表示、五月五日の粽はその臂、七夕の素麺は脉筋、九月九日の菊水は血脈を表すとする。[18]

前にみたように、第六天魔王には日本本来の神としてのイメージが投影されている。巨旦将来は、征服される国津神としての魔王の一側面を体現しているのである。また、魔王が荒神と呼ばれることもあることもここで注意されよう。荒神を媒介

に盤古と魔王とは重ね合わされるのである。『簠簋内伝』では盤牛王（牛頭天王）と巨旦将来に分離させられているが、盤古は新来の神＝仏（天照大神＝大日如來）によって殺害、放逐、馴致される「旧神」（第六天魔王、荒神）という中世神話世界の重要な主題のヴァリアントとして、ここに召喚されたのである。

Ⅳ　中世における神功皇后譚―侵略神話の創造

記紀の世界からに淵源を持ち、中世神話のなかで肥大化し、後代に深刻な影響を与えたのが神功皇后の三韓征服譚である。この神話＝伝説の持つ重要な点は、「神国」なる語がここより発するからだ。すなわち、倭軍の来襲を知った新羅王は「吾聞く、東に神国有り。日本と謂ふ。亦聖王有り。天皇と謂ふ。必ず其の国の神兵ならむ。豈兵を挙げて距くべけむや」（「神功皇后紀」）といったと記されるのである。

「神国」の語が敢えて新羅王の口から発せられていることから分かるように、神国とは対外関係において（特に緊張状態にあるとき）、自らの優越性を強弁しようとするときの呼称なのである。従って、国内でのことがらにおいて「神国」が強調されることは、少なくとも平安前期まではない。しかも、専ら新羅に対して使用され、唐に対しては使われない。

ところが、一〇世紀後半以降になると、国内に向けても「神国」と自称する場合が多くなっている。これは明らかに律令体制の解体に伴う王権の動揺を、神秘主義によって補完しようとする指向の現れである。たとえば、藤原行成は、その日記『権記』長保二年（一〇〇〇）正月二十八日条で、藤原氏出身の后妃が皆出家してしまったことについて「我が朝は神国なり。神事を以て先と為すべし」と述べているし、また、長元四年（一〇三一）の託宣事件の折りの朝廷より伊勢神宮への宣命草案に「本朝は神国なり。中にも皇太神の殊に助けまつりごち給ふ所なり」（『小右記』同年八月二十三日条）と見える。つまり、神国思想は、平時と有事とに関わらない自国認識となってきたのである。

このようななか、神国思想の本説ともいうべき神功皇后譚が、独特な成長を遂げる。そのきっかけになったのが元寇である。日本にとって嘗てない外国の侵入という事態への衝撃は大きく、ここより増広された神功皇后譚が現れる。それを伝えるのが『八幡宇佐御託宣集』『八幡愚童訓』（甲本）である。神功皇后以前の六回の外敵の侵略の歴史が記され、七回目に皇后による新羅征討があったと位置づけられる。つまり現在の事態（元寇における元軍の撃退）を神話的に正当化しようとしているのである。

この新しい神功皇后譚のなかで、特に注目すべき点は、新羅蔑視の視線の強調である。その初見は『八幡愚童訓』で、「時皇后、御弓ノ弭ニテ、大盤石ノ上ニ、新羅国ノ王ハ日本国ノ犬也ト書付給御鉾ヲ、王宮ノ前ニ立置セ給テ、御帰朝有ケリ。犬追物云事ハ、異国人ヲ犬ニカタトリ射ニ敵軍一表示也。故当世迄モ不二断絶一者也」とある。[19] 犬追物の起源譚としての性格を付与されたこの侮蔑的なエピソードは、『太平記』第三十九巻「神功皇后被攻新羅事」、『神功皇后縁起絵巻』以下『愚童訓』の影響を

受けた中世の神功皇后譚に受け継がれていくのである。

右の犬追物のほかにも、神功皇后譚には、武家にかかわるさまざまな伎芸・故実の起源説話としての性格が付与されている。小笠原流の兵法書では弓の起源を神功皇后に求め、兵法書として著名な『張良一巻書』も神功皇后が中国に求めたとの説が『太平記』等に見える。[26]

「新羅国の王は日本国の犬也」と隣国への畜類視を伴う中世の神功皇后譚が、豊臣秀吉の朝鮮侵略の正当化のためのイデオロギーとなったことは疑いないところであろう。文禄・慶長の役（壬辰倭乱）とは、神功皇后三韓征服譚のまさに再現であった。林羅山『梅村載筆』が伝えるところによると、戸川肥後守の所談として、彼は攻め込んだ彼の地において「高麗王者日本国ノ犬也」と刻んだ二丈ばかりの岩を発見したという。[27] また秀吉は朝鮮攻めの軍勢を、神功皇后を祭神とする御香宮（伏見山西）より見送ったという（『山城名勝志』巻第十六・紀伊郡「御香宮」条）。神話が想像界からあふれ出て、現実世界において牙を剥いたのであった。そして、神功皇后譚がもたらした妄想は、近世において更に成長し、近代にまで及ぶことになるのである。

おわりに

中世神話は、古代神話を苗床として、中世の思想・信仰を肥料として独自の展開を遂げた。中世神話への関心は、その中世的特質に向いがちだが、実のところ中世におけるその営みは、始源＝古代とは何かという関心に発しているのである。したがって、中世の古代観として中世神話が立ち現れていたこと看過すべきではない。

また、記紀の実証研究の進展により、附会説として中世神話は近世において否定されたと思われがちだが、本稿で扱った神功皇后譚のごとく、近世の古代理解の中には中世神話が育てた意識・偏見を継承している例もあったのである。中世神話を古代・近世神話との関係性のなかで読み直すことが、今後いっそう必要となるであろう。

注（1）拙稿「中世神話論」（大久保良峻他編『日本仏教34の鍵』春秋社、二〇〇三年）。

（2）同時期に登場した近似する用語として「中世日本紀」があり、これは主に中世の注釈に関して使われ、後には中世神話とほぼ同義に用いられた（伊藤正義「中世日本紀の輪郭―太平記における卜部兼員説をめぐって」『文学』四〇―一〇、一九七二年）。両者を厳密に区別する立場もあるが、ここではその差異は問題にせず、「中世神話」の語を使うこととしたい。

（3）『大正蔵』七七、四二一頁b～c。

（4）湯沢幸吉郎「幸若「日本紀」の所説について」（『国語と国文学』九―六、一九三二年）、西脇哲夫「幸若舞曲『日本記』考」（『文学・語学』八〇・八一、一九七八年）、拙稿「大日本国説について」（『日本文学』五〇―七、二〇〇一年）、同「天照大神＝大日如来習合説をめぐって（上）」（『茨城大学人文学部紀要・人文学科論集』三九　二〇〇三年→

『中世天照大神信仰の研究』法蔵館、二〇一一年）

(5) 細川涼一「謡曲「第六天」と解脱坊貞慶―貞慶の伊勢参宮譚と第六天魔王」（『金沢文庫研究』二八七、一九九一年）、片岡了「第六天魔王の説話」（『文芸論叢』四四、一九九五年）、金澤英之「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』六七―五、一九九八年）藤巻和宏「『長谷寺縁起文』天照大神・春日明神誓約譚をめぐって―第六天魔王の登場と『長谷密奏記』との照応」（『国文学研究』一二七、一九九九年）、彌永信美「第六天魔王と中世日本の創造神話（上）（中）（下）」（『国史研究（弘前大学）』一〇四～一〇六、一九九八～九九年）、拙稿「第六天魔王説の成立」（『日本文学』四四―七、一九九五年→『中世天照大神信仰の研究』前掲）、同「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』六三―三、一九九八年→同前）。

(6) 鏡島寛之「神仏関係における法性神の問題」（『宗教研究』三―三、一九四一年）

(7) 神道大系『中臣祓註釈』一四頁。

(8) 大神宮叢書『度会神道大成　前篇』三七頁。

(9) 拙稿「中世神道と文学―「ちはやぶる」をめぐって」（『岩波講座文学8　超越性の文学』岩波書店、二〇〇三年→『中世天照大神信仰の研究』前掲）、同「儀礼と神話」（新アジア仏教史12　日本Ⅱ『躍動する中世仏教』佼成出版社、二〇一〇年）

(10) 神宮古典籍影印叢刊2『古事記・日本書紀（下）』三二八～九頁。

(11) 拙稿「中世神道と文学―「ちはやぶる」をめぐって」（前掲）

(12) 日本古典文学大系本、四八頁。

(13) 『続々群書類従』一、一九九頁。

(14) 古典文庫、下巻九〇～九一頁。

(15) 村山修一『日本陰陽道史総説』（塙書房、一九八一年）、岩田勝『神楽源流考』（名著出版、一九八三年）、斎藤英喜『陰陽道の神々』（佛教大学通信教育部、二〇〇七年）

(16) 『日本陰陽道書の研究』（前掲）二五七頁。

(17) 同右、二五〇頁。

(18) 『続群』三三上、一九三～九四頁。

(19) 日本思想大系『寺社縁起』一七六頁。この問題の詳細については、塚本明「神功皇后伝説と近世日本の朝鮮観」（『史林』七九―六、一九九六年）、金光哲『中近世における朝鮮観の創出』（校倉書房、一九九九年）等参照。

(20) 金光哲「神功皇后の兵法書「張良一巻書」」（『東アジア研究』七、一九九四年）、拙稿「雑書の世界」（『国文学解釈と教材の研究』四六―一〇、二〇〇一年）

(21) 『随筆大成』第一期・一、六九頁（萩原宗固旧蔵本）