

阿修羅の変容

—須弥山の海から日本の舞台まで—

The Transformation of the Asura :

From the Seas near Mt. Sumeru to the Japanese Noh Stage

Karen BRAZELL*

In early Indian mythology hosts of demon-like beings called asura constantly emerge from the depths of the sea to do battle with the god-like deva residing on the slopes of Mt. Sumeru. On the medieval Japanese noh stage the lonely ghost of a young, noble warrior dances out the landscape of the asura realm. These two images are radically different not only in their form, but in terms of the underlying concepts they represent. This talk describes some of the characteristics of the asura as the concept developed in both the Vedic-Hindu and the Buddhist traditions and then suggests ways in which these ideas and images were adapted into Japanese culture.

The asura, who may have originally been the human opponents of the Aryan race as they crossed over the Indian subcontinent, were transformed in Vedic times into cosmic beings whose role was to oppose the deva. These two classes of beings constantly battled, and in later Hindu and Buddhist texts the battles came to represent the theory of karmic cycles.

* 国文学研究資料館客員教授 コーネル大学教授。著書に *Nō as Performance, Dance in the Nō Theater, Twelve Plays of the Noh and Kyōgen Theaters* など。

the asura become ascendent as the destruction of the world intensifies. Particular battles between asura and deva continued to be described in early Buddhist texts, where they were used as parables to explain aspects of Buddhist doctrine or practice. However, the major function of the asura was opposition to the Hindu deities, and in Buddhism that function was fulfilled by Mara. Consequently Buddhism finds a new function for the asura : it converts them and makes them into protectors of the faith. In Buddhism the asura homelands were also transformed from beautiful citadels under the sea into one of the realms to which reborn human spirits transmigrate.

The asura eventually found a home in Japanese culture. Sculptures depicted asura as the protectors of Buddhism : setsuwa described them as figures of opposition : painting, etoki, and pure land Buddhist tracts developed the idea of the shura realm of transmigration. And gradually the asura took on more Japanese identities. They joined the ranks of tengu and other oni to interfere in the course of Japanese history, and they became identified with angry spirits who needed to be pacified. The asura realm became a specialized place for the spirits of dead warriors to suffer in battle until they finally achieved enlightenment. Hence, the image of the cosmic asura was transformed into the figure of the medieval warrior, and the asura battles, which originally functioned as a symbol of opposition, were metamorphosed into a symbol of the warrior's world of samsara. External, impersonal battles between two classes of cosmic beings became the very personal, internal struggles of an individual attempting to realize enlightenment.

古いインドの神話の中では、阿修羅と呼ばれる鬼のような存在が絶えず海の底から出てきては、スメル山、日本語でいう須弥山ですが、その山腹に住むデヴァ（天、諸天）と戦いを始めました。ところ変わって中世日本のお能の舞台では、若い孤独な武将、平清経の亡霊が阿修羅道の苦しみを舞いました。インド神話の阿修羅と、この清経の亡霊とでは、姿といい、また背後にある観念といい、イメージが甚だしく異なっております。阿修羅のイメージはアジア大陸を越えて、姿を変えながら、はるばる日本にやってきましたが、それは二千年以上にわたる旅であったのです。この変容の旅を充分にたどることは、大変な仕事であり、私にはそれを詳説する時間も才能もありません。今日ここで話したいのは、先ずヴェーダ神話・ヒンズー教・仏教の各伝統の中で展開された観念としての阿修羅の特徴はどんなものか、それからそうした考えやイメージがどのような経過を経て日本文化に合うように変えられたか、というようなことです。そしていかにして宇宙的存在としての阿修羅のイメージが中世武将の象徴へと変容し、またいかにしてそれが二つの階級間の外面的・非個人的戦いから、非常に個人的・内面的な輪廻の苦しみへと変貌したか、そのいきさつを述べてみたいと思います。

阿修羅の観念の変転を探求するにあたり、私は二つの違った視点から、問題を吟味したいと思います。第一は宇宙的存在としての阿修羅の正体、第二は阿修羅の住み家の性格ですが、その住み家こそは後に阿修羅道と呼ばれるようになったものにほかなりません。

宇宙的存在としての阿修羅を吟味するには、先ずその名称自体に目を向けなければなりません。「阿修羅」はヴェーダから来ていますが、その語源は、はっきりしているとはとても申せません。⁽¹⁾ 「リグ・ヴェーダ」の最古の部分では、「アスラ」は帝釈天（因陀羅）のような特定の神々の称号として用いられました。しかし、時代が下りますと、アスラという言葉はこうした神々ばかりでなく、彼らの敵対者をも指すようになりました。⁽²⁾ 阿修羅なる語の意味の変化は、おそらく歴史の神話化を伴うものと思われます。ヴェーダ

神話を持ったアーリア系諸民族は、紀元前1500年から800年の間にインド亜大陸を横断して東方に移動しましたが、その途上彼らは敵対する諸種族と戦い、そしてそれらの戦いの話が、デヴァ対阿修羅の戦争に関する物語の中へ移されていったのです。このようにしてアーリア系民族の地上の敵は神話化されて、デヴァに敵対する阿修羅という天上の存在となり、こうして阿修羅なる言葉はデヴァ自身を指す言葉から彼らの敵対者の名前へと変化したのであります。⁽³⁾

デヴァとの対立、というのが阿修羅の主要な特徴となりました。しかし、この敵対関係は道徳的というよりは機能的なものであります。デヴァも阿修羅も純然たる善悪を体現することはなく、両者とも実は先祖から出たように見なされることが多いからです。阿修羅が一人の敵対者を相手に立ち向かうときは、普通その相手はヴェーダ神話中最も重要な神、帝釈天（因陀羅）であります。

帝釈天と阿修羅との戦いに関して様々な物語がありますが、それらは通常、武勇や英雄行為よりはむしろ奇計に彩られています。阿修羅は戦いに強く、恐ろしい声をした巨人として描かれることが多く、また魔術に長けており、自在に姿を隠します。男の阿修羅は普通醜い姿をしています。女の阿修羅はあまりに美しいので、デヴァが手を出したがり、それが阿修羅とデヴァとが反目し合う一因となります。阿修羅は大抵は複数扱いですが、それでも何人か、個人的な扱い方をされる場合があります。最もよく知られているのは首領の羅睺でしょう。この羅睺は太陽と月を憎むということできりわけ悪名高い阿修羅で、実に様々な物語に出てきており、後には阿修羅が両手に二つの球を持った姿に描かれる結果となります。⁽⁴⁾

紀元前7世紀から5世紀の間に、インドでは新しい思想が起こり、それが後にヒンズー教および初期の仏教にも取り入れられていきます。その一つは劫（カルパ）です。創造の一日とそれに続く破壊の一夜とが一劫と呼ばれ、その長さはとてつもなく長くて、数え方によっては人間界の九十億年にあた

るということです。⁽⁵⁾ 阿修羅対デヴァの対立がこの理論を具現するものとして取り入れられました。劫のめぐりが進むごとに、阿修羅の軍勢は強くなり、ついには全戦力を挙げて全面的な破壊を始めるのです。しかしながら、全世界が破壊されても、悪の勝利とはならず、また新しい劫の一めぐりが始まります。ですから、阿修羅の軍勢の満ちかけは宇宙のめぐりを反映するものであって、善悪の道徳的対立を反映するものではありません。⁽⁶⁾

仏教が発達するにつれて、仏教自身の敵対者の姿が生みだされました。それが魔王ないし天魔であり、日本の資料の中でも活躍しますが、それについてはまたあとで触れたいと思います。とにかく、天魔というものが出てきた以上、阿修羅は捨てるか、さもなければ新たな役割を与えるかしなければなりませんでした。そして後者の道が選ばれたわけです。阿修羅を仏教の中に取り入れるのに、二つの方策が用いられました。まず、デヴァとの戦いの物語が仏教の徳や観念を教える例え話に変えられました。たとえば、帝釈天が小鳥を殺すくらいなら敗北に甘んじようとした話は、殺生を禁じる仏教の教えを強調するために、繰り返し物語られています。第二に、阿修羅自身、仏教に帰依し、釈迦につきしたがって仏教を守る守護神となります。⁽⁷⁾ こうして阿修羅は、釈迦が説教をする時にも、また寂滅の時にも、集まった諸衆の中に姿を見せるわけです。仏法を守護するものとして八種類の存在がありますが、通常その中に阿修羅もいれば、以前の敵対者であったデヴァもあり、それが後に八部衆、つまり釈迦の八体の眷属、と呼ばれるようになります。

さて、宇宙における阿修羅の地位という問題へ参りましょう。古代インドの宇宙観はあいまいでつじつまの合わないところがあります。「リグ・ヴェーダ」では死者の霊は、天国、といってもどういう所だかはっきりしないのですが、ともかく天国に行くものとし、そこで彼らは物質的なぜいたくに恵まれます。それに反して婆羅門教では死者は天国に行くかもしれないし地獄に行くかもしれないとなっています。また、阿修羅は下界に追放されたものであるとも、また、閻魔（夜魔）の守っている南の方角に流されたのだとも、

両様に説明しています。

英雄譚やプラーナ神話に描かれたヒンズー教の宇宙観はさらに詳しいものです。宇宙の中心となる須弥山（パーリ語ではスメル）という山がありますが、その広大さは、ヒンズー教の宇宙的時間の途方もない長さにも劣らないくらいです。この山は一つの海と四つの州に囲まれ（その一つが人間の住む閻浮です）、それがさらにまた別の海や州に囲まれています。上には7層の天、下には7層の下界があります。この下界のすばらしい場所で天界とよく似ており、見事な都も宮殿もあり、ここに阿修羅が住んでいるのです。帝釈天は天界を持っています。どこにあるのかははっきりしませんが、これが心の正しい戦士たちの魂の行くところです。これは、あとで見ますように、後の日本の見方と対象的だという点で重要であります。いろいろな地獄の叙述もありますが、それぞれの場所をはっきりせず、また閻魔大王は、自分自身の天界を持っています。

初期仏教の宇宙観はヒンズー教と同様に須弥山を中核としています。初期パーリ語経典のすべてを総称して阿含経といいますが、それらは阿修羅のいるところを大抵は海の中に、ある場合には須弥山の中腹にあるとしています。たとえば長阿含経は阿修羅の王、羅睺の住みかを須弥山の北方の海底としています。それはすばらしいところで美しい庭とか寶石をちりばめた宮殿や天幕とかが数多くあり、しかも美女たちがはべっています。因陀羅を含むデヴァたちのいくつかの天界や、十にのぼる地獄も詳しく描かれています。しかしながら、宇宙の空間的な割り振りを説明するような宇宙観は、仏教思想の中心的な部分とはなっておりません。それはむしろ、宇宙の中に場所を決めて古来の神々が住ませる、という必要上、偶然のように出来あがったのです。⁽⁸⁾

輪廻と業の観念が発展するにつれ、宇宙観は新たな重要性を帯びるようになりましたが、それはほぼ紀元五・六世紀、ヒンズー教、仏教、ジャイナ教

の経典が書かれていたころのことです。この地上に生まれ変わるという観念と、天界とか地獄とか、他の場所へ魂が転生するという観念は、ヒンズーの英雄譚にもプラーナ神話にも出てきますが、両者とも完全に倫理化されています。つまり、人が生まれ変わる境涯は、その業によって、すなわちこの世なり前世なりで積んだ行ないによって、決められるということです。善行も悪行も、あの世に行ったときかこの世で生まれ変わる時、あるいはその両方で、報いを受けるわけです。こうした生まれ変わりは一時的なものに過ぎません。ヒンズー教でも仏教と同じように、絶え間ない生まれ変わりの周期を悲しい存在の状態としてみており、そこからの解放こそ望ましいと考えていました。

同じような考えをいうのに、初期の仏教は転生の「趣」または「道」ということを言っています。デヴァ、人間、霊(または餓鬼)、畜生、地獄の五道、あるいは阿修羅を入れて、六道となります。地獄をのぞくと、これらの道は特定の場所をさすのではなく、⁽⁹⁾ 畜生として生まれるとかデヴァの仲間に生まれるとか、というようなことをいうのであり、天界に生まれるとか、どこそこの界に生まれるとかいった、地域的な意味ではありません。それにしても、究極的な目標は生まれ変わりなどせず、生死流転の周期を解脱することです。生存(輪廻)はすべて望ましくないわけです。

仏典や注釈書には独立の阿修羅道を認めないものも多くありますが、阿修羅の存在を無視するわけではなく、たいてい他の道に住まわせています。ただ阿修羅は地獄だけには現われず、ほかの四道すべてに姿を見せています。日本において阿修羅の観念がどうなるかということに関連して、この例外は重要であると思います。

仏典や注釈書では普通、デヴァを最上位に置き、地獄を最下位に置いています。阿修羅は人間のすぐ上位に位置することもあります。人間のすぐ下に位置するほうが普通です。人間の上であれ、下であれ、阿修羅は通常悪道ではなく、上位の道に属します。しかし、ここでも、状況が完全にはっきり

しているわけではなく、「四悪趣」という言葉が使われることもあります。明らかに阿修羅道は六道のうち、最も問題点の多い道となっています。

經典によっては、阿修羅ども自身を描いています。たとえば釈迦の十哲の一人である目連によれば、阿修羅は図体が大きくて恐ろしい形相をしており、ひどい悪意を持ったものであるということです。デヴァを羨むあまり、阿修羅どもは不満を抱き、嫉妬にさいなまれ、憤怒と激昂と絶望に溢れているといます。⁽¹⁰⁾ また、なぜ人が阿修羅道に生まれ変わるのかを説明している經典もあります。一説によれば、阿修羅に生まれ変わるのは、人をたぶらかし、喧嘩好きで、おこりっぽい、施しを行なっている、というような者に限ることです。⁽¹¹⁾ 別の説によれば、阿修羅道に行きたければ十種の行ないをすればよいそうで、それは（1－3）身体・口・心のささいな悪行、（4－9）六種の矯慢、それに（10）阿修羅になろうと思って積んだ善行、ということになります。⁽¹²⁾ 大切なことは、六道がはっきり倫理化されており、悪行を積み積むほど低い境涯に生まれ変わるようになってはいるけれども、どんな行ないをすればどんなところへ行くことになるのか、はっきりした意見の一致を見ないということです。

要するに、阿修羅の住みかはヒンズー教と初期仏教の言い伝えではすばらしい場所で、通常海底にあることになっています。輪廻の道という観念が展開されるにしたがって、經典により阿修羅道をデヴァ、人間、霊（または餓鬼）、ないし畜生の中に置き、置き方はいろいろですが、地獄に置くことはありませんでした。阿修羅道を別個にたててある場合は、それは人間界からあまり遠くないところになります（ヒンズー教時代には阿修羅はデヴァと戯れていたのですから、これは格下げと言えます）。そして阿修羅に生まれ変わるものは憎しみ深く、自惚れがよく、喧嘩早いとされることが多いけれども、施しをするというようなよい面も兼ね合わせています。阿修羅は印象が強く、面目躍如たる忘れがたい存在ですが、仏教の宇宙観の中にはっきりした場所を見つけてはありません。

日本に目をむけてみますと、これまでに見てきたような阿修羅の形態がほとんどすべて出てくるばかりか、いくつか新しい日本独自の形もあることに気がつきます。おそらく、日本で最初に見られる阿修羅は仏法の保護神としての姿をしていたもののようです。日本紀には650年に菩薩や八部衆を従えた釈迦の繡像（縫仏）の制作がはじまったとありますが、その八部衆の中に阿修羅が入っていることは、すでに申し上げたとおりです。この一帳は現存しません。けれども、711年ごろ作られたと見える阿修羅像がまだ法隆寺に残っています。これは粘土でできた三面六手の小さな座像です。興福寺にもこれに似た立像があり、制作は734年です。やや女人めいた三つの顔は、愁いを帯び、どこか神秘的な表情をしています。しなやかな体にひだの多い衣をまとい、宝石を付け、それと組になったほかの仏像が武具を身に付けているのに比べてずっと優雅にできています（資料1参照）。阿修羅は胎藏界阿修羅の中にも出てきますが、その位置はたいてい向かって右下、最外院の枠の内です。人間の姿をして足を組んだ座像で、右手に宝の棒を持ち、武具を身に付けており、宝の棒には頭がついていることもあります（資料2参照）。

これらはみな比較的によい姿の阿修羅ですが、時と共に阿修羅の姿はどうもうなになっていきます。この現象は密教の仏像彫刻、とりわけ様々な形の観音およびどう悪な表情の明王がさかんになったのと平行していますが、律動的な姿を好むのは、鎌倉時代の彫刻の一般的な傾向でありました。この律動的なタイプの阿修羅のよい例が、1250年の作で、三十三間堂に安置される千手観音を囲む二十八体の仏像中に見いだされます（資料3参照）。そのポーズは初期のものよりも動きが多く、またそれぞれの頭に第三の目があり、口には牙が生えています。清水寺にある室町時代の阿修羅像は弓矢のほかにも、あいかわらず日月を手を持っています。同様にどうもうな相の阿修羅は、涅槃絵中、観音につき従う二十八体の守護神の中にも見られます。

インドに端を発する仏教の行列で行道と言われるものの中にも阿修羅が登場します。その類の行列に、748年に聖徳太子をしのいで法隆寺で始められた

聖霊会があります。⁽¹³⁾ いつ阿修羅がこの行列に含まれるようになったのかは不明ですが、1138年に法隆寺に収められた八部衆の面の中に、阿修羅の面が入っています。これよりも大きくもっとどうもうな阿修羅面で、1334年ごろのものが東寺に現存しています（資料4参照）。

仏法の守護神としての阿修羅の姿を克明に描いたのは文学よりも美術面でした。しかし、非常に興味深い文学上の例が「梁塵秘抄」中の今様に見いだされます。これは山の中に住む尊い阿修羅です。

須弥の峯をば誰か見し
法文聖教に説くぞかし
阿修羅王をば見たるかは
知者の語るを聞くぞかし

「梁塵秘抄」中には山伏がよく出てきますが、この阿修羅王も山伏の役割を帯びさせられています。

仏法の守護神としての役割のほか、阿修羅は日本でもデヴァと対抗する存在としての役割を持っています。これは説話文学においてとりわけ著しく、両者の戦いが、普通仏教的な教訓を交えて描かれています。前に帝釈が小鳥を憐れんだ話に触れましたが、それが「宝物集」では、殺生するなかれという仏教の戒律を強調するために使われました。「今昔物語」においては、帝釈天が三悪道から如何に逃れたかを説明し、「曾我物語」においては、領地において鹿を殺すことを禁じた頼朝を賛えるのに使われました。この最後の場合、阿修羅道を地上に下ろすという日本での傾向を表すので重要ですが、このことはまたあとでお話したいと思います。

阿修羅とデヴァとの戦いはいろいろな芸能の中で描かれています。その一例は「太平記」で、1333年吉野城の軍が一時おさまったとき、手負いの護良親王最後の酒宴となりましたが、そのとき一人の武士の舞ったのが、お手元のプリントの中の歌であります（資料5参照）。この舞い手が「四尺三寸の太刀の切っ先に敵の首を指し貫いて」舞ったというその歌は、親王の東国武士

との戦いを帝釈天と阿修羅との戦いになぞらえています。

この舞と申楽との関係がはっきりしませんが、法隆寺の1317年の記録に面白い記事があります。⁽¹⁴⁾ 「両座会合シテ風流在之修羅ト帝釈トノ事」つまり両座がいっしょになって演じたのが修羅と帝釈の話だったというのです。残念なことに、天神その他のヒンズー系の神々の戦いが登場することはあっても(たとえば第六天、舎利、大会、江ノ島)、阿修羅の活躍するような能楽は現存していません。修羅と天神に関する初期の芝居がどのようなものであったにもせよ、世阿弥はそれを好まなかったようであり、あとで見るように阿修羅の概念を別の目的に使っています。

以上、仏法の守護者であるにせよデヴァの敵対者であるにせよ、とにかく宇宙的な存在としての阿修羅を見て参りましたが、今度は阿修羅道と輪廻観とを見てみたいと思います。10世紀末の例を挙げますと、「宇津保物語」と源信の「往生要集」は、まるで違った作品ではありますが、阿修羅と輪廻に触れたものとして両者とも比較的初期のものにあたります。「宇津保物語」の初めの方で主人公俊蔭は、難破して辿り着いた遠い国の山奥で阿修羅に出会います。その阿修羅は、「頭の髪を見れば剣を立てたるがごとし。面ヲ見レバホムラ燃ルゴトシ。足手を見れば鋤鋤のごとし。眼を見れば金椀のごとく煌めきていみじきに」という様子です。阿修羅は過去の罪業によりこのような悪しき身となったが、その万劫の罪が消えて悪しき身を逃れることができるようにと、山守になってつかえているのだと俊蔭に告げます。そしてそこに繰り広げられる架空の世界には、天女から仙人、超自然的な鳥獣、文殊菩薩、そして仏自身まで現われ、それは明らかに輪廻・応報・再生、それも特にデヴァ、人間、阿修羅間の因果応報を頭にいれて書かれています。

「宇津保物語」の生まれたのと同じころ、源信僧都は世に名高い「往生要集」(984)を著しました(資料6参照)。源信の目標はけがれた世界である六道を逃れて阿弥陀の浄土に往生しよう、とすすめることでありました。そこに出てくる六道描写は源信自身のものではなく、各種の經典類から拾い集め

たのです。源信は阿修羅道にはあまり興味がなかったらしく、その描写はすこぶる短いうえに、一箇所だけで、あとはもう出てこないのです。地獄の描写のもとになったのは正法念経であり、原典には詳しい描写があるのですが、源信はこれを無視してしまっています。

おそらく、源信の描写の中で最も不思議なのは拷問の道具についての一行で、朝昼夜と、責め具が迫ってきて様々な苦しみを与え、言いようもない、というのですが、それはどこからか地獄の描写を借りたものと思われる。⁽¹⁵⁾このように、「往生要集」中の阿修羅道の描写はいささか期待はずれではありますが、ほかに源信自身や後世の模倣者による文献で、それを補ってくれるものが数編あります（資料7・8参照）。これらもまた苦痛を強調し、そのうえ戦いの描写をいくらかふやし、さらに怒り・恨み・嫌悪・羨望というような様々な感情を阿修羅に付与しています。

六道は、六道絵と呼ばれる絵図の領域でも描かれました。現存する六道絵で最もよく知られている絵図は聖衆来仰寺のもので、十五幅一組の掛け物ですが、その一幅が修羅道を描写しています。この種の絵図は絵解きといって、仏教の説教の際の説明図としてよく用いられました。歌詠みも時として六道について歌を作りましたが、西行もその一人です。西行は修羅という題で「よしなしな争ふことを楯にして瞋をのみも結ぶ心は」と歌っています。

阿修羅道と阿修羅たちを描写するもののほかに、なぜ特定の道に生まれるかを説明した文献もあります。源信は「往生要集」の中で、ほかのいろいろな罪に加えて生類殺害の罪を犯すと、地獄のどこかに生まれることになるが、無慈悲・強欲・嫉妬・羨望の輩は餓鬼道に、無知と恥知らずの輩は畜生道に生まれると説いています。ただし、上の三道については同様の説明をしていません。

どん欲・瞋恚・愚痴（よくばり・おこりんぼ・わからずや）の三毒がそれぞれ地獄・餓鬼道・畜生道に行く原因であると述べている書もあります。一遍上人は衣食住に対する欲がそれぞれ畜生道・餓鬼道・地獄へ人を導くと言

っています。時宗の戒律には、慈悲心を養い、決して怒りを見せず、三毒を避けるように、とあります。これらの例が示すように、上の三道にはいることよりも、三悪道避けるように注意が払われています。

阿修羅道に生まれる原因としてあげられるのが何であっても、とにかく阿修羅は戦う存在として描かれているというのが事実です。ですから、中世日本において、阿修羅が武士階級と結び付けられたのは、必然的なことだったのでないでしょうか。そこで次の問題は、どのような経過を経てこの結び付きが生まれたかということです。

もちろん12世紀の源平合戦まで、武士は日本文化の発展にとってあまり重要ではありませんでした。平家物語の最後のところで、建礼門院は自分の生涯を六道の経験になぞらえています。阿修羅道にたとえられるのは水島の合戦で、「直衣束帯をひきかへて、くろがねをのべて身にまとひ、明けても暮れても、いくさよばひの声たえざりし事、修羅の闘争、帝釈の争もかくやとこそおぼえさぶらひしか」とあります。壇ノ浦の戦いのあとで建礼門院は母・二位の尼および安德帝を始め平家一門が畜生道の竜宮城にいる夢を見て、そこでの苦しみを知らされます。大多数が海で滅びたために一門は海底の畜生道に行ったものらしく、合戦で死んだという事実は死後の世界を決めるのにあまり関係がないものと見てよいように思われます。

建礼門院の述懐は、六道を身近な世界にしています。六道はこの世ばなれた世界としてみられておらず、この世での肉体的・精神的経験と見なされているのです。こうした感慨はただ灌頂の巻に限られたことではなく、中世のほかの記述にもあてはまります。たとえば「太平記」の巻十には、鎌倉でのすさまじい戦いが阿修羅道と地獄とにたとえられています。これらの例では、この世の人生を六道の中の生まれ変わりになぞらえてあるのですが、後にはこれを対照してこの世の人生こそが死後の苦しみのモデルとなっていきます。

阿修羅がこの世の行為に影響を与えるということも書かれています。「太平

記」の巻十二では、解脱上人が伊勢神宮に参詣して一夜を過ごしたとき、突然嵐が起って大きな阿修羅の姿を目にします。阿修羅は、せっかく帝釈天との戦いに勝ちそうになったのに、毎日のように眷属を失い、帝釈天が勝ち目になっているのはどうしたことかと思ったら、解脱上人があまりに尊く、仏法の威力が増しているのであったと言います。そこへ魔王が出てきて、解決法を述べます。解脱上人を宮廷に出仕させよう、そうすれば仏法をおろそかにし、慢心して、感化力を失うだろう、と言うのです。解脱上人はこれこそ道心をすすめる仏のご利益であると神明に感謝して山にこもり、三、四年して朝廷に召されたときも、都に帰ることを拒みました。

阿修羅の威力の盛衰は、前に見ましたように、破壊と創造という劫の周期を表すとえであります。が、ここでは、阿修羅は帝釈天と戦うばかりでなく、一個の上人と戦い、日本史の成り行きを変えようとしているのです。これは阿修羅の側から見ればたいへんなことかも知れません。阿修羅は宇宙的存在で、通常、個々の人間とかかざらわったりしないからです。けれども日本の観点から見ると、この出来事はいたって普通のことです。阿修羅は、天狗のような、終始日本史の流れに干渉している他のタイプの超自然的存在の仲間入りをしたに過ぎないのです。日本史の草分けとも言うべき「愚管抄」の著者慈円は、鬼神のたぐいがいつも人間の仕事を邪魔していると強く信じていました。たとえば後白河法皇と源頼朝の間の葛藤は、天狗の仕業だと言っています。「太平記」も天狗の干渉の例をいくらかも含んでいます。ですから、上の解脱上人の段に見えるのは、阿修羅が日本で人間界に悪影響を与える様々な存在の仲間入りをしている様子なのです。阿修羅が次第に日本の鬼の系譜の中に入っていくわけです。

天狗のほかにも、鬼その他の悪霊、もののけ、とりわけ死者の怨霊がこの世の出来事に大切な役割を果たします。宮廷の陰謀の犠牲者、という菅原道真がもちろんその代表例ですが、そうした人々は、魂を鎮めて貰えるまで、人を取り殺し破壊させるなどして、崇ることもできました。武士が政治的に

強力になるにつれ、死んだ武士の亡霊もまた、前より注目されるようになりましたが、面白い例が「太平記」の卷二十三にあります。その段は長くて引用はおろか、粗筋を申し上げることもできませんが、要するに、大森彦七盛長が楠木正成を湊川の合戦で自刃させたことになっています。⁽¹⁶⁾ その成功を祝って、一族は酒宴に明け暮れ、猿楽を催しますが、ここで彦七がちょっとした災難に遭うのです。

まずある夜、美女に化けた鬼に襲われます。次には猿楽の最中に、鬼や武者が大勢海上に現われ、楠木正成参じて候成という声が聞こえます。正成は、共に死んだ忠臣がみな阿修羅の眷属になって、怒り猛っている、そこで正成みずから天下をくつがえそうと思うが、そのためには彦七の持っているいわくつきの名剣がいる、というのです。むろん彦七はそれを拒み、亡霊たちは一応引き上げますが、その後四五日して、また現われます。今度は、正成は先帝後醍醐天皇の命によって勅使として来たものであり、先帝はもともと魔王の変身であったから、今また第六天に戻っていらせられる、と告げます。先帝にしたがっていたものはすべて修羅の眷属となり、ある時は帝釈天と戦い、ある時は人界に下って、怒に満ちた人の心に入れ変わったりしている。正成も死ぬときは悪念に引かれて罪障が深く、悟りを開けなかったので、千の頭を持つ千頭の王鬼となり、七つの頭を持った牛にのっている、と物語ります。正成の合図で幻が現われると、保元・平治の乱から建武のころまでに亡びたものどもが並んでいます。正成も姿を表しますが、七つの頭をした牛に乗ってはいるけれども言葉に反して千頭王鬼ではなくて、湊川の戦い当時の鎧姿をしています。このあと、彦七は気が変になり、異様なことをしたり、たえず太刀を抜き、矢を放つ、という始末です。

このほかいろいろ怪しいことがあった後、禅僧が現われ、それまでの悪霊はみな阿修羅の眷属であり、それを鎮めるには、大般若経を読めばよい、帝釈天も大般若経を読んで修羅を降伏するのだからといいます。そこで大般若経の読経が始まると、もう一度空がかき曇り、雲の上で車馬の音が轟き、矢

が鎧を射る音や剣戟の差し違える光が見えますが、やがて音も止み、空が晴れて、彦七は正気を取り戻し、正成の亡霊はもう夢にさえ現われなくなります。

以上、ほんのあらましですが、この段は日本の悪鬼や怪しい出来事の「ものづくし」となっています。阿修羅は明らかに日本の悪霊どもの中に役割を得ており、武人の霊とはっきり同一視されています。

「太平記」と同じころ書かれた「曾我物語」の中には、少し違ったタイプの怨霊が現われます。曾我兄弟が父の敵を討ったあと、十郎は討死にし、五郎は生け捕りとなって切られます。死後、兄弟の霊は仇討ちの成った富士野の狩場に出没します。そこに残るものは兄弟の「瞋恚執心」のみであり、二人の名乗る声や戦の音が昼も夜も聞こえてきます。それを聞くものはたちまちに死ぬか、狂人となり、兄弟の霊にとりつかれて「苦悩はなれがたし」と繰り返すばかりでした。それを聞いた將軍頼朝が遊行上人を召したところ、上人は昔もそのようなためしがあったと言って例を引き、曾我兄弟をも、神として祭ったらどうか、といいます。そこで頼朝が神社を作り、読経、神楽などを行なわせると、果たせるかな、幻の戦いは消え去って、神社の神官の夢に、曾我兄弟の成仏したことが知らされます。以後、敵を討とうと思うものはこの神社にお参りすれば、思いのままになるといわれるようになります。

曾我兄弟の魂は死後も戦い続けて苦しみますが、それは怒りの執念のせいであり、その怒りこそは阿修羅の特徴です。しかし「曾我物語」は兄弟の亡霊を阿修羅と結び付けてはいません。ただ三箇所、別のところで、阿修羅に触れています。

解脱上人の話は宇宙的な劫のめぐりを語るもので、非個人的な阿修羅と魔王とが、仏法の盛んになるのを防ごうと企んでいる話です。それを解脱上人に告げるのが天照大神であるために、表立たないだけのことです。彦七の話では実在の人間が死後阿修羅になり、人生で得られなかったものを得るため

に地上の世界に干渉しようとしています。それゆえ、人間的なドラマが宇宙的な次元を与えられています。そこに出てくる亡霊や化け物は仏法の威力によって打ち負かされ、追い払われます。「曾我物語」においては、兄弟はこの世でこそ目的を果たしますが、死後、その怨霊は鎮められるまで、仇討ちをした場所で戦いを続け、その後は、仇討ちを志すものらの守護神となり、またサイクルが始まるわけです。これは亡霊にまで及ぶとはいえ、やはり純粋に人間のドラマだといえるでしょう。

だから、14世紀後半、能の形成期には、阿修羅にかんしてこのような思想やイメージがあったわけです。おそらく一番面白いのは、帝釈天の敵である宇宙的な存在としての阿修羅は、能にはまったく現われない、ということでしょう。「船弁慶」の知盛のような、正成と同じくこの世で成し遂げなかったことを成し遂げようとする悪霊も、出て来ることは来るのですが、阿修羅とはかかわりがありません。戦乱の場を扱う二番目物を阿修羅と今日呼んでいますが、ただし「曾我物語」では、二人は阿修羅とは見なされておりました。

初期の能楽論「風姿花伝」(1400)で、世阿弥は修羅という言葉をもつ役柄の種類の一つとしています。そこでは阿修羅のような悪鬼的存在と武人との両方を指しているように見えます。そして修羅の狂いは面白くないけれども、武人の方には可能性があるとしています。「三道」(または「能作書」)(1423)を書くころには、世阿弥は修羅という言葉をもつ役柄の名前としては使わなくなりました。代わりに軍体という語を用いています。軍体の模範例として六曲あげていますが、それは、通盛、忠度、実盛、頼政、清経、敦盛の諸曲です。通盛以外は世阿弥自身の作、通盛も世阿弥の改作したものです。

これら六曲で面白いことは、その半分にあたる、敦盛、「申楽談儀」で上花とされている忠度、および頼政の三曲には、修羅という言葉がまったく現われないことです。軍体の傑作から、阿修羅を持ち出すまでもないということでしょう。しかし、残りの三曲では、世阿弥が阿修羅と阿修羅道の観念をど

のように変容させているかを見ることができます。

「通盛」では、修羅道にはごく僅かに触れているのみです。通盛の亡霊が「あれを見よ、よい敵に出会った」というその相手は実際に通盛を刺した木村源五重章で、二人は再び争って刺しちがえ、「ともに修羅道の苦しみを受けます。二人の現世での一騎打ちは、通盛の亡霊の立場から見直され、演じ直されて、修羅の戦いとなっているのです。

斎藤実盛の霊は浄土に往生しようと願いながら、いまだに修羅道で苦しんでいます。実盛の霊は池の面にあらわれ、「心の池の言ひ難き修羅の苦患の数々を浮かめて賜ばせ給へ」と、訴えます。また、終わり近くでは、「その妄執の修羅の道巡り巡りてまたここに木曾と組まん」と思う執念に取り付かれる、とあります。そのすぐ後の部分では実盛の死までの切り合いが単純に物語られます、いま実盛や通盛を苦しめる阿修羅どもは、現実には戦った相手の人間であり、修羅道での苦しみとは、その戦いを体験し直すことなのです。建礼門院は自分の一生を顧みて六道の間を変転したかのように思いました。死後の魂の状態を示すとき、世阿弥の登場人物たちは、思い出すことにより、人生の記憶に執着することにより、苦しむのであることを露にしています。世阿弥の謡曲においては、輪廻の苦しみは人生の再体験にほかならないのであります。

清経は討ち死したのではなく、決戦以前に海へ身を投げました。しかし、世阿弥の作品「清経」には、阿修羅に関する長い部分があります（資料9参照）。ここには敵というものは、人間にせよ修羅にせよ、登場せず、木立、雨、土、山、雲、波、潮などが戦いと化し、合戦場と化すかのようです。でも果たしてそうなのでしょうか？

世阿弥が修羅がかりの代表作にあげている「八島」（資料10参照）では、修羅の敵は教経であり、壇ノ浦の戦が風景を中心に描写されています。⁽¹⁷⁾しかし最後には、修羅道は自然の風物と化します。「敵と見えしは群れいる鷗、関の声と聞こえしは浦風なりけり、高松の浦風なりけり、高松の朝嵐とぞなり

にける」という結びになっています。私たちは自然界を阿修羅道と見誤っただけだったのです。清経が登場するとき、「聖人に夢なし、(凡人なら夢も見ようが、いくら夢を見たところで) 誰あって現と見る」と言っているではありませんか、生存というものは、六道輪廻を含めて、どのように描いたところで、幻に過ぎない——これが夢幻能の単純で複雑なメッセージなのです。

亡霊の登場する夢幻能で、世阿弥は死後の世界を探求します。この世の人生と死後の輪廻を含めた生存の大きな枠の中で、この世の人生は何を意味するのでしょうか？どのようにして往生を遂げることができるのでしょうか？その一つの道はこの世を理解することです。世阿弥は登場人物の亡霊たちに人生の重要な時点なり感情なりを再体験させ、正しく把握させることにより、この理解に到達せしめています。悟りは開こうとするならばすぐにも開かれるのです。ただ、人はそれに気付かねばなりません。

このようにして、死後の世界は罪業にたいする罰ではなくて、むしろ悟りへ向かっての絶えまない戦いであります。世阿弥がその闘争を物語るのに使った観念は、詩的正義です。世阿弥は一個人の人生からアクションを選び、それを例えとして苦しみと悟りへの第一歩を表現するのです(天台宗においては輪廻と涅槃とは同義です)。この世を越えた生存の広い場面では、執念を含めて、日常の行為が烈しい苦しみの媒介となります。そうした心をさいなむ行為はたとえば「桧垣」では水汲みであり、「砧」では砧を打つことがそれにあたるわけです。

世阿弥は、軍物物において、合戦を詩的正義の形として選ぶこともあります。その例えを発展させるにあたり、世阿弥は阿修羅の観念からイメージや思想を借りています。阿修羅的な風景の中で、戦いを行なわせるものです。換言すれば、世阿弥は阿修羅を日本の武人へと変容させ、阿修羅道を彼らがこの地上で戦い、悟りを得るまでは戦い続ける戦いへと、変容させたのです。世阿弥は人生を阿修羅道になぞらえるのではなく、阿修羅道を(そして輪廻全体を)人生の再体験と見ています。そればかりか、人間を六道に生まれか

わらせるよりは、人生は苦悩である、人生は幻に過ぎない、ということが分かるまで、人生の瞬時を繰り返させるのです。

世阿弥によって阿修羅観の変容は完結したように思われます。それ以来、日本では修羅といえば武人であり、軍体ものを修羅物と呼ぶようになったのです。また修羅場とは浄瑠璃および歌舞伎では戦いの場面をさし、修羅道は戦好みの者たちの世界となりました。そして修羅道は一般に武人の地獄だと考えられるようになりました。

阿修羅はもともとはアーリア人が大陸を渡ったときの人間の敵対者だったかも知れませんが、ヴェーダ時代にデヴァに対抗する役割をもつ宇宙的存在に変容しました。劫の思想が発達するにしたがって、この阿修羅対デヴァの対立は宇宙の生成と破壊とを説明するのに用いられました。因果応報の観念ができてきますと、初めは海底の美しい宮殿であった阿修羅の住み家は、六道の一つになりました。仏教の経典において、帝釈と阿修羅の戦いは引き続き物語られました。それは仏教の真理を説明する寓話や例え話となり、阿修羅自身仏教に帰依してその守護神となりました。こうした思想やイメージは日本に伝わり、仏像彫刻、絵画、仏典、物語、歌、謡曲などで育てられました。阿修羅というものはどうにも追い払うことができなくて、しだいに日本的な形を取るようになり、あるいは山伏となり、あるいは人の世で悪さをする鬼となり、あるいは成仏を願う怨霊となりました。そして修羅道は武士の定めとなり、悟りが開けるまで彼らは繰り返し繰り返し修羅のちまたを夢見なければならなくなったのです。

Notes

1. Most often “asura” is said to derive from the root “as” meaning “to be”: although “asu”, “breath” is also sometimes considered its source. See Alain Daniélou, *Hindu Polytheism*, Bollingen Series LXXIII. New York: Pantheon Books, 1964, p.142. For other theories see Wash

Edward Hale, *Asura in Early Vedic Religion*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1986, p. 36.

2. The change appears to be complete by the time of the Brāhmanas (between 800 and 600 b. c.) where the word appears almost exclusively with its antigod meaning, Hale, 1986 : 170.

3. This semantic transformation was then explained by a false etymology : the “a” was taken as a privative [negative], and a new word “sura” meaning “good or deva [ten] ” was coined, hence a-sura could mean “not god [hiten] ” or antigod. See Wendy Doniger O’Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* .Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1976, p. 28.

4. The origin of this enmity is described in the famous churning of the ocean myth. See Wendy Doniger O’Flaherty, *Hindu Myths : A Sourcebook, Translated from the Sanskrit*. Harmondsworth, England, 1975, p. 278.

5. R. F. Gombrich, “Ancient Indian Cosmology” in *Ancient Cosmologies*, ed, by Carmen Blacker and Michael Loewe. London : George Allen & Unwin, 1975, p. 121-23.

6. T. O. Ling, *Buddhism and the Mythology of Evil : A Study in Theravada Buddhism*. London : George Allen & Unwin Ltd., 1962, pp. 21-26.

7. The conversion is described in the *Mahavastu*, II, tr. J. J. Jones, Sacred Books of the Buddhists, London, 1956, pp. 133-136. There is no Chinese translation of this work.
8. M. M. J. Marasinghe, *Gods in Early Buddhism : A Study in their social and mythological milieu as depicted in the Nikayas of the Pali Canon*. Sri Lanka : University of Sri Lanka, Vidyalankara Campus, 1974, p. 43.
9. Gananath Obeyesekere, "The Rebirth Eschatology and Its Transformations : A Contribution to the Sociology of Early Buddhism" in *Karma and Rebirth and Classical Indian Tradition*, ed. by Wendy Doniger O'Flaherty. Berkeley & Los Angeles : University of California Press, 1980. p. 149.
10. *The Mahavastu*, I tr. by J. J. Jones Sacred Books of the Buddhists 16, London : Luzac & Company, 1949, p. 24-25.
11. 「六道伽陀經」 「六趣輪廻教」 See Paul Mus, *La Lumiere sur les Six Voies : Tableau e la transmigration Bouddhique*. Paris : Institut d' ethnologie, 1939.
12. A brief text called *Gôhōshabetsukyō* (業報差別經) (Taishō no. 80) *Daizōkyō* vol. 1, pp. 893.
13. 田辺三郎助 「行道面と獅子頭」 (日本の美術185) 至文堂 1981

14. 金井清光「能の研究」 昭和44年 桜楓社 pp. 94-122 修羅能から修羅物へ
15. 石田瑞麿訳 「往生要集 1 日本浄土教の夜明け」 平凡社 1963. p. 96.
16. There is no evidence connecting Hikoshichi with Kusunoki's suicide. He does not even appear at Oigawa in the *Taiheiki* version of the episode.
17. 八嶋正治「世阿弥の能と芸論」 昭和60 三弥井書店 pp. 247-65 世阿弥における修羅の系譜. *Yashima* may be a Zeami play. Yashima Masaharu suggests that Zeami revised it.

資料1 興福寺 阿修羅像



資料3 三十三間堂 (阿修羅王)



資料2 胎藏界曼荼羅



資料4 行道面 阿修羅 (京都 東寺)



資料5 太平記

敵引けば宮は蔵王堂の大庭に並み居させたまひて、大幕うち揚げて、最後の御酒宴あり。宮の御鎧に立つところの矢七筋御煩さき、二の御うで二箇所突かれさせたまひて、血の流る事滝のごとし。しかれども立つたる矢をも抜きたまはず、流るる血をも拭ひたまはず、敷皮の上に立ちながら、大盃を三度傾けさせたまへば、小寺相模、四尺三寸の太刀のきつさきに、敵の首をさし貫いて、宮の御前にかしこまり、一戈鉦剣戟をふらす事、電光のごとくなり。磐石巖を飛ばす事、春の雨に相同じ。しかりとはいへども、天帝の身には近づかで、修羅かれがために破らる」と、はやしを揚げて舞ひたる有様は、漢・楚の鴻門に会せし時、楚の項伯と項莊とが劍を抜いて舞ひしに、樊噲、庭に立ちながら、帷幕をかかけて項王をにらみしいきほひもかくやと覚ゆるばかりなり。

資料6 往生要集

△第四ニ明ニサハ阿修羅道ヲ一者有リレニ。根本ノ勝者ハ。住ニシ須彌山ノ北。巨海之底ニ。支支上鎌倉本有ニ流ノ劣者ハ。在ニリ四大洲ノ間。山巖之中ニ。雲雷若鳴レハ。謂ニテ是レ天鼓ナリト。一。怖畏周章シ。章シ當作シ。心大ニ戰悼ス。亦常為ニ諸天ノ一之所ニル侵害セ。一。或破ニリ身體ヲ。一。或忤ニス其命ヲ。一。又曰。日日三時ニ。苦具自來テ逼害シ。種々ニ憂苦スルコト不レ可ニカラ勝説一。

資料7 六道講式

次ニ言ハクニ修羅ヲ一者。常ニ含ミニ瞋恚ヲ一。鎮^{トコシメ}ニ懷ケリニ怨毒ヲ一。與ト天帝^{ダイ}ニ諍^{ウツ}テ權ヲ。屢々侵スニ喜見城ヲ一。或時ハ擔ヒニ須彌山ノ一。或時ハ把トルニ日月輪ヲ一。然レドモ為ニ天帝ノ軍一被ルニ摧破セ一。時。怖畏萬端也。二重ヘ夫レ諸佛如来ハ慈悲ヲ為シレ心ト。菩提薩埵ハ柔和ヲ為セリ本ト。凡ソ衆生ハ皆ナ是レ本覺ノ如来。當^{マデ}成ルニ世尊ト一也。相向^{中早メ}ツテ可シニ恭敬ス。云何可レ生ズニ害心ヲ一。二重ヘ是ヲ以テ不輕大士ハ敬ニ禮四衆ヲ一。惠遠禪師ハ不^リ越^レエニ螻蟻ヲモ一。況ヤ一念ノ瞋恚ハ。燒^キク^グテ^イ俱^ク胚^イ劫^{キョウ}之^ノ善根ノ一。刹那^{ツク}ノ怨害ハ招クニ無量生之苦報ヲ一。損^{中早メ}自^ホヲ損^ホシレ^ホ陀^ホラ^ホ。滅^ホレ^ホ身^ホヲ滅^ホスレ^ホ命^ホヲ。只^ホタ是^ホレ瞋恚ノ所^ホレ感^ホスル^ホ也。乙各住^ホシテ^ホニ慈悲平等等之心ヲ一。可^ホレ^ホ唱^ホヘ^ホタマフ^ホニ彌陀ノ寶號ヲ一。

阿脩羅衆類 鬪諍嫉妬心
若見忍辱光 身心得安樂

資料8 寶物集卷

次ニ修羅ト申スハ。瞋恚盛ニシテ惡心サムル事ナシ。一日ニ三時ノ愁。天鼓自鳴ノ嘆アリ。加之。天上ニ籠ルカ故ニ。細ニハ申スベカラス。常ニ物妬シク。腹立^{イカリ}瞋タル心ヲ宗トスル者也。文ニ云ク諸阿修羅等。居ニ在大海邊一。自共言語時。出ニ于大音聲一。トハ申シタルメル。物妬キ事歌ニテ可レ申。

搔ツメテ妬サモ妬シモシホ草。思ハヌ方ニ煙立ナリ 戒秀法師

資料9 清経

シテへさて修羅道に遠近の

地謡へさて修羅道に遠近の、立つ木は敵雨は矢先、土は精劍
山は鉄城、雲のはたてを突いて、橋慢の劍を揃へ、邪見の眼
の光、愛欲貪恚痴通玄道場、無明も法性も乱る敵、打つは
波引くは潮、西海四海の因果を見せて、これまでなりやまこ
とは最期の、十念乱れぬ御法の舟に、頼みしままに疑ひもな
く、げにも心は清経が、げにも心は清経が、仏果を得しこそ
ありがたけれ。

資料10 八島

シテへまた修羅道の関の声、

地謡へ矢叫びの音震動せり。

〔カケリ〕

シテ「今日の修羅の敵は誰ぞ、なに能登の守教経とや、あら
ものものしや手並は知りぬ、へ思ひぞ出づる壇の浦の、

地謡へその舟戦今ははや、その舟戦今ははや、閻浮に帰る生
死の、海山一同に震動して、舟よりは閻の声、

シテへ陸には波の楯、

地謡へ月に白むは、

シテへ劍の光、

地謡へ潮に映るは、

シテへ兜の星の影、

地謡へ水や空、空行くもまた雲の波の、打ち合ひ刺し違ふる、
舟戦の駆け引き、浮き沈むとせしほどに、春の夜の波より明
けて、敵と見えしは群れる鷗、閻の声と聞えしは、浦風な
りけり高松の、浦風なりけり高松の、朝嵐とぞなりにける。