

金 賢 旭

中世日本の 渡来神信仰をめぐって

1. はじめに

能やその他の日本芸能のルーツともいえる「翁」は、老体の神が祝言・祝舞を行い、天下太平を祈念する祝祷芸である。このような「翁」または「翁猿楽」の発生や成立をめぐっては明らかでない点も多く、特に「翁」神が何に由来するのか、あるいは、いかにして形成されたのかは未解明のままである。天野文雄氏は『翁猿楽研究』¹において、翁猿楽成立をめぐるさまざまな問題を考察しているが、そこでは能の「翁」に登場する翁神について「神祇の表徴とする説より仏菩薩の表徴とする説が神としての翁の本質に近い」とされ、「神祇説が『翁』の成立とは無関係の後代の付会説である」と結論されている。しかし、能の「翁」における翁神の成立問題を、ただ「仏菩薩の表徴」であると単純に片づけることはできないだろう。この問題については、時代の底流にある宗教現象を考究するなど様々なレベルでの総合的考察が必要であり、特に、日本の翁神全体像のなかで考えていくべきである。本稿では、翁の形象を持つ様々な神々の中から渡来神に着目し、日本における翁神の実像の一端を解き明かしたい。それによって、「翁」神の本質の究明に近づくことはもちろん、翁神が猿楽者に崇められ、また、芸能において最高の神としてのステイタスを得るようになる過程が浮かび上がってくると思われる。

<http://repre.c.u-tokyo.ac.jp>

東京大学大学院総合文化研究科超域文化科学専攻表象文化論
表象文化論研究

2 (March, 2003): 112-127

2. 渡来の翁神

能の「翁」神のように翁の形象をもつ神々はその例も多く、八幡神、稲荷明神、松尾大明神、香春神、住吉明神、三尾明神、新羅明神、摩多羅神、赤山明神、白鬚明神、大避明神などが挙げられる。この中でも特に渡来の神とされるのは、新羅明神、摩多羅神、赤山明神、白鬚明神、大避明神である。これらの神々は、少なくとも記紀に登場する日本土着の神とは本来異質なものである。そして、日本において翁の伝承をもつ神というのは、ほとんどが日本固有の神ではなく、国外からやってきたいわゆる渡来神であると言っても過言ではない。そして、その大部分は秦氏系の渡来集団が祭っていた、韓国を含めた大陸経由の神であるということが特に注目されるのである。

翁神は主に中世に入ってから信仰をあつめ、重んじられるようになった。それは、能の「翁」神の本質に近いといえる摩多羅神・新羅明神・赤山明神・白鬚明神などが中世において盛んに信仰されることや、日本の代表神格といえる、八幡神・稲荷明神などが翁の形象をもって現れるのが、縁起発生のはじめからではなく、中世に付け加えられた現象であるといったことからわかる。

摩多羅神・新羅明神・赤山明神は、大陸渡来の護法神で、その示現譚は高僧の入唐求法に伴って語られているという共通点がある。まず、摩多羅神は、慈覚大師円仁が唐から帰朝の時船中影向し来臨する。『溪嵐拾葉集』（1317～1319）、卷三十九、常行堂摩多羅神事には、

示云。覺大師自大唐引声念仏御相伝帰朝之時、於船中有虚空声告云。我名摩多羅神。即障礙神也。我不崇敬者、不可遂往生素懷。仍常行堂被勸請也。

と見える。慈覚大師が唐で引声念仏を学んで帰朝の途中、船中の虚空から声がして摩多羅神であることを明かし、障礙神である摩多羅神を奉斎しないと浄土往生はかなわないと言われた。よって常行堂に勸請されたという。

そして、同じく慈覚大師の入唐求法に由来すると伝えられているのが赤山明神の示現伝承である。赤山明神の伝承に関しては、山本ひろ子氏の著書に詳しく²、氏は赤山明神の老翁としての表象について述べている。山本氏の指摘によると、『慈覚大師伝』³は登州の山神、つまり、赤山明神の像容を伝えていないが、後年の縁起資料である『赤山明神縁起』には「老翁」として描写されているという。『赤山明神縁起』には、明州の山神・赤山の廟社に参拝した大師は、本願を遂げて帰朝の暁には、禅院を建てて一切経を安置し、赤山の神を勸請して仏法の

鎮守とすると発言したが、その夜、夢か現か化人の老翁が現れて、「私は明州の山神である。この山の洞に化現してから百万歳の年月を過ごしたが、いまだこのような妙法の声を聞いたことがない」と日本国・求法の聖人との邂逅を喜んだという（以上は入唐の弟子・惟正の記）。また、大師は入滅の際に、「赤山明神は自分との約諾により、はるばる万里の波を越えて西坂の杉の木立に垂迹されているが、いまだ神殿がない。だから安恵阿闍梨を上首として奉上し、神殿を造立するように」と遺言したという。

つづいて、摩多羅神と類似の船中影向の示現譚をもって来臨するのが新羅明神である。『本朝統文粹』所収『園城寺龍華会縁起』では

祖師智証大師承和年中為愛時仏法海入唐（中略）入堂義淳瀉瓶事畢之後、遂帰本朝、有一老翁現於船中曰、我是新羅明神也、為和尚護持仏法期以慈尊出世、作是言畢其形不見矣、和尚帰朝之日、公家令所持仏法門運納干大政官、宇時前日老翁來伝、此日本国有一勝地宜建立一伽藍安置此仏法、遂到近江国滋賀園城寺、問寺根元於住僧也、無知者、有一老比丘名称教待出来云、教待年百六十二、此寺建立以後百八十余年也。

と、その船中影向譚を伝えている。すなわち、智証大師円珍入唐求法の帰り、船中に現れた老翁は、「私は新羅国の明神である」と、自らの出自を語り、のち、園城寺へ鎮座されたことが記されている。このように海を渡り異国からやってきた老翁の姿をとる神が厚く信仰されるという伝承も中世的現象であるといえるだろう。

一方、日本を代表する二つの神格である八幡神や稲荷神が、各々の縁起発生の過程で老翁形の神として表象されるなど、新しい神話伝承が書き込まれるようになったことにも注意しておきたい。

まず、中野幡能氏の研究によると⁴、八幡神の縁起を説く記録は三十三種にも至り、様々な相を持ってあらわれるという。このような多様な八幡神の縁起を三つの型に分類した時、第一型にはまったく出てこなかった翁（鍛冶翁）が第二型に登場するというを指摘している。第三型は第二型をもっと簡略化したものであるという。つまり、八幡神縁起のもっとも古い記録は『宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起』（＝『承和縁起』、844年）であるとされているが、この一型の縁起には「翁」は姿を表さないのである。もっと後の文献で、第二型を代表する『扶桑略記』になって八幡神が「鍛冶翁」として出現するのである。すなわち、『扶桑略記』第三、欽明天皇条に、

八幡大明神顕於筑紫矣。豊前国宇佐郡鹿峯菱瀉池之間。有鍛冶翁。甚奇異也。因之大神。比義絶殺。三年籠居。即捧御幣祈言。若汝神者。我前可顕。即現三歳小児云。以菓託宣云。我是日本人皇第十六代譽田天皇廣幡八幡磨也。我名護國靈驗威身神大自在王菩薩。國々所々垂跡於神明。初顕坐耳。一云。八幡大菩薩初顕豊前国宇佐郡馬城美岑。其後移於菱形小倉山。今宇佐宮是也。

とあるように、菱瀉池に現れた八幡神がはじめは鍛冶翁の姿をとり、後に三歳の童子に化身して自ら出自を語るのである。一方、山折哲雄氏は「鍛冶翁」について、氏の著書のなかで、「鍛冶翁」の出現しないいわば古態としての八幡神縁起はすくなくとも九世紀の初頭にまでさかのぼるといい、しかしながら、これにたいしての「鍛冶翁」の登場を記述する縁起は、今のところ『扶桑略記』の段階までまたなければならぬと述べている。なぜなら「鍛冶翁」の出現を記す「縁起」は『扶桑略記』の記事のほか、『八幡愚童訓』や『八幡宇佐宮御託宣・靈巻』などの例にもみられるが、それらの資料にあらわれる「縁起」はいずれも『扶桑略記』の後に編纂されたものばかりであるからだというのである。また、こうした問題は、『扶桑略記』に記された「翁」出現の伝承がいったいどの時代までさかのぼるかということに帰着するだろうといい、今のところその年代をはっきり確定することはできないが、九世紀前葉に成立した『承和縁起』の成立からそれほど遠くへへだたらない時期を想定してほぼ大過ないのではないかと推測している。そして、その仏教的な応化身（たとえば増形八幡）を変じて俗体長老の相好（鍛冶翁）をとるにいたる時期を九、十世紀の境の時点に想定している⁵。

また、稲荷神の場合も「老翁」として描かれるようになるのは、南北朝初期の成立とされる『稲荷大明神流記』⁶を待たなければならない。このように、八幡神が「鍛冶翁」、稲荷神が「異相老翁」の姿をとって現れるのも、日本の中世ないしその前夜に起こる翁神ブームにより連動した現象であろう。

翁の形象をもつ摩多羅神・赤山明神・新羅明神が、入道求法に伴って船中影向するという非常に類似した伝承を持っているということについては、前に触れたとおりである。そして、三つの神格の間にはこの外にも似通った点が少なくない。その中で特に注目されるのは、これらの神々が、疫神的性格をもっているということである。この点に関しては、すでに、「疫神にも化された中世の摩多羅神は、赤山明神・新羅明神とその機能を分掌し、しばしば反目することで高め合い、強力な異神のトリオを形成していくのである」⁷と指摘されているとおりで、特に、摩多羅神には妖魔降伏の本尊として祀られたり、悪疫退散の護符とされるなど、民間の世俗的な信仰にも関係する一面があったのである。影山春樹氏は、摩多羅

神が疫神とされる顕著な例として、民間における摩多羅神の疫神祭で最も有名な太秦広隆寺の「牛祭」を挙げている。縁起によると、恵心僧都が同寺に阿弥陀像を無想に拝し、この像をみずから刻んで長和元年(1012)九月にこれを祀るための声明念仏を始めた。この時、その守護神として摩多羅三神を後戸に安置し、十二日の夜にはこの神のための法楽祭祀を行ったことが、同寺における摩多羅神の奉祀の起源と考えられるのであり、ここから中世には摩多羅神風流と称する一種の芸能をも生んだが、後には祭事の行列に牛が出るところから牛祭の別称が生まれるに至った、というのが影山氏の説である⁸。因みに、太秦広隆寺の「牛祭」に関しては、金春禅竹の『明宿集』に「秦河勝ノ御墓所、都太秦寺ニ有之。本堂ノ末申、塔婆ノ前、石の塔、証見アラタニ拜見シタテマツル。尋テ崇メタテマツルベシ(中略)河勝ハ同寺本願ニテマシマスユエ也」とあり、太秦寺は秦氏ゆかりの寺であることがわかる。大陸渡来の翁神と渡来集団秦氏とは密接な関係を示しているので、伝説によって猿楽の祖とされる秦河勝と深い関係をもつ太秦寺で摩多羅神による疫神祭が行われているということから、太秦寺を媒介にして秦氏と摩多羅神との関係があったことが垣間見られるのではないだろうか。

一方、新羅明神においても、疫鬼を祓い、疫病を鎮めるなどの靈験譚が『園城寺伝記』や『寺門伝記補録』などの縁起に書きこまれている。『寺門伝記補録』「禳除疫疾」の条には、

大唐國現嵩獄神。除明州一界疫鬼。見前今為新羅明神。元暦元年五月。天下瘴疫特甚。山野閭巷。亡骸為山。詔求救護於當社神驗不一。四海八埏不日ニシテ平焉。神除厄之相。廣載舊記中。今略之。

という記事が見える。疫病が大流行した時、新羅社に救護を求めたところ、新羅明神の加護により除疫されたと伝えられている。また、この文献には、赤山明神についても

且末赤山明神者。本是大唐國赤山鎮神也。昔時。唐國明州。愚謂明恐是誤當作登。瘴疫流行。州人多逢厄死。時嵩獄神ノ眷神化作童形。來而救護。或把楊杖。注藥水於病口。又振雄劍遂疫鬼於也方。依之。國中家家咸免厄患。州内始安穩。

とあり、大唐国赤山の鎮護神である明神が、唐国登州で疫病が流行った時、薬水を病人の口に注いだり、剣を振ったりして疫鬼を払ったことが書きこまれ、赤山明神の疫神的性格が伺える。

3. 神仙的・シャーマン的な翁

以上でとりあげた『寺門伝記補録』は、1398年から1428年にかけて、志晃により編纂されたものといわれる。この『寺門伝記補録』二十巻には、「翁」神の出方を探ろうとする本稿が取っ掛かりとしている新羅明神に関する記録はもちろん、当時伝わっていた園城寺に関わる様々な伝承が含まれているのである。その中でもっとも注意をひくのは、次に引く「教待和尚廟^{中略}」の記事である。

教待。神通延壽仙僧。未詳姓氏。棲遲三井事慈尊者凡一百餘年清和天皇貞觀元年春。智證大師與新羅山王二神。尋傳法之勝地。歩自北嶺至宇三井。時一老僧出而教待。老僧一見師如舊識。師先問當寺經始。老僧應曰。我名教待享年已今一百六十有二。寺成先我壽者殆二十歲。又有檀家大友都都牟麻呂。來具語寺事且曰。待嘗審說師之誕育及遊學（中略）既而待入於伽藍東北石窟中不復見。後師建一宇于窟上。以為之廟。^{中略}師問新羅神。老僧今俄隱何也。神言。待ハ弥勒菩薩應化也（中略）大友氏曰。吾與待師檀之契久焉。嘗見其行業。平日不赴堂齊。每或遊湖濱。或至水溪。撫得龜鼈。以當齊供。其動靜云為之間。悉是非常事而已。師聞此言。乃率衆至待之舊房。北院遺跡唯見龜鼈殘骨積而如山。近而視之。皆悉藕蓮之類。而無他種。大衆於是始而歎異。其積骨之處。後遂為岳。形亦似龜。故名曰龜岳岳邊有小流。懸一橋。待常食龜鼈已。投殘骨於流。其骨忽蘇而為郡龜。小橋下連聲而鳴。因而此橋曰鳴橋。

以上の記録をみると、老僧教待がどういう人物だったのか具体的ではないが、神仙的、かつシャーマンのイメージを漂わせているということがわかる。教待が神仙的老翁としてとらえられていることは、自ら一百六十二歳の仙僧と語ったという伝承、湖辺や谷川で亀や鼈をとったという園城寺檀家大友氏のことば、また、石窟に入り姿を消したなどの伝説的な逸話から容易に見て取ることができる。また、『寺門伝記補録』の編者志晃は、同一箇所「本朝神仙傳」の記事を引き、「三井教待和尚。近江國滋賀郡仙人也。雖及數百年容顏如壯年。常食魚鼈。」と教待の神仙説を補っている。

一方、シャーマンのイメージというのは、亀や鼈の残骨が積み上げられ龜丘と呼ばれるほど大量に残されていたという伝説からの類推である。亀は長寿の象徴としての靈物であるといわれているのはもちろん、占いにも用いられてきたわけであ

るが、その歴史は、日本と韓半島の古代はもちろん、中国の殷代まで遡る。亀殻を焼いてそこにあらわれたひびによって吉凶を占うことを亀卜といい、日本の場合、『万葉集』に亀卜のことがみえ、三浦市の間口洞窟から五世紀のものとして推定される亀卜の遺物が出土していることから、そのころすでに亀卜が存在していたことがわかる。平安時代では朝廷の大事に際して亀卜を行った場所が今も京都御所南殿の東廊の下に残っている。韓半島の場合も古代三国時代やそれ以前から亀卜と関わったシャーマニズム的な風俗が多様にみられ、国家の興亡に関する大問題を占うことも少なくなかった。古代韓国における、国家の興亡に関する一種の亀卜例の一つとして、『三国史記』卷第二十八、「百濟本紀」第六、義慈王条には、

有一鬼入宮中，大呼百濟亡百濟亡，即入地，王恠之，使人掘地，深三尺許有一龜，其背有文，曰百濟同月輪，新羅如月新，王問之巫者曰，同月輪者滿也，滿則虧，如月新者未滿也，未滿則漸盈，王怒殺之。

とある。鬼神が宮中に入り、百濟が滅亡すると言って、たちまち地面に潜り込んだので、王が怪しいと思い掘らせた。三尺ぐらい掘ったところで一匹の龜が出てきた。龜の甲には、「百濟同月輪新羅如月新」という文字が書いてあったが、巫者に言わせたら、新羅は興り百濟は滅びると読み取ったので、怒った王は巫者を殺してしまったという。

さて、このように神仙的かつシャーマンのような性格を持った翁を、日本の伝承から見出すことも難しくはない。まずは、走湯権現の出現を説く縁起譚『走湯山縁起』に描かれた老巫の話である。

応神天皇二年。辛卯四月。東夷相模國唐濱磯部海漕。一圓鏡徑三尺有餘(中略)或夜放光明疑日輪出現(中略)同御宇四年癸巳九月中旬。有一仙童(中略)口絶穀漿。只服松葉與茯苓。時人號松葉山專欽神鏡深設禮奠(中略)大鶴鷄帝。廿七年。八月五日。忽然此神鏡放光明。照禁闕攝津國。難波高津宮也(中略)鸞驚叡聞。公臣奇怪。爰武内宿禰大臣奏聞云(中略)若欲知由来須為卜占。又可推靈託。勅使諾此謂雇一老巫令請神託。即時神靈附託而稱云。吾是異域神人也(中略)爰宣使詣神鏡前翹跪云以事實効欲經奏達其容儀如何乎。干時老巫變形示俗体其長八尺。

その大略は、以下のとおりである。応神天皇の二年、相模国の海辺に流れてきた円鏡が近くの山に飛んで行って鎮座する。その山中にいた一人の仙童が穀断ちをしてこの神鏡を祈っていたが、仁徳天皇のとき、神鏡の光明が宮中を照らし

たので使者が派遣された。鏡の正体を明らかにするため、一人の老巫に占わせたところ、老巫に異域の神人と名乗る神が憑いた。使者が神鏡をむかつて本来の姿を示せというと、老巫はたちまち身の丈八尺の俗体をあらわしたというのである。

また、神仙的シャーマンのイメージの双方を含んだ構図で語られるもう一つの縁起譚は、『扶桑略記』の「鍛冶翁」の伝承である。日本の代表的な神格である八幡神の発生を説く縁起の一つである『扶桑略記』で、初めて八幡神が鍛冶翁として出現するということは、前章で述べたどおりである。そこで、鍛冶翁というのはシャーマンであり、穀絶をして祈る大神比義⁹も仙人的でシャーマンの性格もっている人物なのである。

中野幡能氏は、この『扶桑略記』にみえる鍛冶翁や、三歳の小児が笹の葉に乗って現れたという逸話が韓国のシャーマニズムの影響のもとにあると断言し、この縁起譚には韓文化、中国文化、日本文化が統合されていると分析している。特に、韓国のシャーマニズムは現在でも、竹をもって神懸りをするわけで、笹の葉のつて神が現れるのは韓国のシャーマニズムでしか説明できないといっている。さらに、このような伝承の背景に、中国固有の信仰である道教が、韓国では南山などで巫道や中国伝教と交わりながら日本に入ってきたという状況を指摘している¹⁰。中国伝来の道教や仏教が韓国土着のシャーマニズムと習合して日本に輸入され、また、日本で新しい発展を遂げてきたという中野説に、大略では従いたい。

一方、ここで注意したいのは、古代韓国には、中国の道教が伝来される以前から固有の神仙観がすでに芽生えており、こういった固有の神仙思想やシャーマニズムを踏まえた上で、山岳信仰も形成されたということである。土着のシャーマニズムや神仙思想などが融合された古代韓国の山岳信仰が、日本へ浸透する過程を視野に入れることは、日本の翁神を説明する上では看過できない視点なのである。

韓国の原始宗教に固有の神仙思想があったことは、韓国側の道教研究などではすでに定説化されているが、日本側の研究においても次のような興味深い指摘がある。重松明久氏は、「ふつうに張道陵の創始した五斗米以後、道教とよぶ名に値する実態が確立したといわれる。しかも神仙説は、それ以前より行われていた。とくに辰韓ならびに新羅あたりで、神仙系の方士が活躍していたらしい。わが出雲から畿内・北陸にかけての新羅系文化圏に、この系統の宗教が早くから定着している」といい、さらに、「新羅系の神仙的他界観やシャーマニズムは、熊野を中心にする当山派、したがって白山修験道にも、つよい影響を及ぼしていたと思われる」と述べている¹¹。それでは、「新羅系の神仙的他界観」、また、古代韓国固有の神仙思想というのは一体どういうものであったのか、次章でみてみたいと

思う。

4. 古代韓国の「風流道」と神仙思想

以上でみてきたように『寺門伝記補録』や『走湯山縁起』、『扶桑略記』に書き込まれた神仙的でシャーマンのイメージを含んだ構図で語られる翁（神）の話は、韓国固有の「風流道」の伝承においても少なくない。「風流道」とは、古代韓国の新羅時代以前からのシャーマニズムを基盤に山岳崇拜や龍神・天神崇拜の信仰などを含めた、古代韓国固有の総体的な民族思想をいう。後には、儒・仏・道教の三教も含まれていくわけであるが、この「風流道」と呼ばれる思想の本質はこういった外来宗教ではなく、韓国固有の神仙思想であるとされている¹²。韓国には古来、道教を受容するにふさわしい、土着的な文化現象としての山岳信仰・神仙説があった¹³とされ、それを土台に、中国伝来の道教思想が高まり、同時に風流道を本質にする花郎¹⁴文化が栄えたのである。

新羅時代の花郎文化の本質にはこうした風流道の思想が中核に据えられているのであるが、このような花郎をめぐる様々な伝承のなかに出てくる翁と仙童の話は、以上で取り上げた神仙・シャーマンの世界と非常に近いのである。その一番ふさわしい例の一つが、花郎としても広く知られ、後の高麗時代には山神として祀られるようになる、金庾信の説話である。『三国史記』「金庾信伝」¹⁵の概略は、花郎金庾信が新羅三山の一つである中獄の石窟に入り、齋戒して誓願して四日目、一人の老人があらわれ秘術を伝授されるという奇瑞が起きるといふくだりである。この飲食行動をつつしむことを含めた洞窟での四日間は一種の苦行であり、『走湯山縁起』にみる「仙童」や『扶桑略紀』の「大神比義」の行った穀絶ちと同質のものと考えられる。金庾信の前に示現した難勝と名乗る老人は方術をつかえる翁神であり、天官神¹⁶の名が登場することから道教のイメージが強いことがわかる。しかし、このような花郎伝承にあらわれる強い道教の色は、中国から伝来のそれとは異質のものであるということも、看過できない。

「金庾信伝」でみたように花郎たちは、「相悦以歌楽、遊娛山水、無遠不至」¹⁷と、名山大川を遊娛したのであるが、ここでいう遊娛の本質は儀礼的宗教的意味を含んでいる。花郎の呪的宗教的修業の場でもある遊娛地として伝承される場所は、叢石亭の四仙峰・金蘭窟・三日浦の石窟と四仙亭、永郎湖・鏡浦台・寒松亭・越松亭などといった東海浜の山水の勝地一帯であるが、三品彰英氏は遊娛地の一つである三日浦の遺跡踏査後、花郎遊娛の地は道教が教えるような

人間離れのした仙境でないということを述べている¹⁸。特に、未礼郎の「領徒遊金蘭」¹⁹という話でみる金蘭窟や、花郎の安詳・永郎が遊娯したと伝説される三日浦石龕のように、花郎の遊娯地には海湖に面した洞窟が多い。朝鮮半島の古代信仰に従えば、こうした洞窟は水上から来る神霊の出現する場所であり²⁰、この聖場を遊娯地にした花郎は、神仙思想を基調にする道教よりむしろ、水上から到来する龍神と深い関係をもつのである。このように、花郎文化の基層にある風流道は、外来の神仙思想に影響されつつも、韓国古代の龍神・天神信仰、シャーマニズムなどを融合した土着の民族思想を根底においているのである。

また、次にあげる「八閔会」から、古代韓国の風流道が基調としていた信仰または思想がより具体的に読み取れる。花郎の音楽歌舞による遊娯は彼らの職能のなかで一番重要なことであった。李能和の『朝鮮巫俗考』²¹によると、李朝末期や近代にはいって朝鮮半島の南地方では男巫を花郎と呼ぶ例がみえるという。これについて、花郎は現在の巫覡の習俗をもっていた存在であるという見方もあったが、これに対しては反論も多数あり一概にはいえないが、花郎の音楽歌舞による呪的機能は看過できないことであろう。このような花郎の遺風がもつとも多く受け継がれたのは新羅二十四代眞興王十二年（551）に始まった²²とされる年中行事「八閔会」である。従来、八閔会とは八閔齋戒といった仏教儀礼からの由来とされてきた。しかし、仏事の「燃灯会」のようなものとは本質的に異なる、土着信仰による儀式こそ八閔会の源流とされ、上古の祭天儀式にその起源を求めらるべきであるという論が定説化している。

高麗の開国当時から行われた八閔会祭典は盛衰をくり返しながらも高麗の末まで続いたのであるが、八閔会の絶頂期は、睿宗・毅宗王の時代である。特に毅宗は新羅以来の風流道に強い興味を抱き、神仙趣味を喜んだ王であったから、この古風な民俗的行事は殊更に歓迎されたのであった²³。新羅の八閔会と花郎の関係は高麗八閔会の史料を通じて推察するしかないのであるが、音楽歌舞により神霊を祭り、護国を勤めたという機能の共通性は、何よりも両者の切り離せない関係を語ってくれるのであろう。さらに、高麗の八閔会で「仙風」を崇め、四仙楽府・四仙舞が演出された例が少なくないということは、八閔会が風流道という新羅固有の神仙思想と深く関わっていたことになり、またそこに花郎習俗との関連性がみいだせるのである。花郎は新羅の三国統一以後戦士団としての意義は縮小され、花郎の末流には音楽歌舞の遺風が顕著に受け継がれるようになるのであるが、それは、そもそも彼らももっていた風流——単に風流を楽しむことではなく、天神・山神・龍神を祭るなど固有の宗教としての風流——の性格に基づいた、当然の帰着であったのである。こうした新羅時代の花郎歌舞の末流が、八閔

会に含まれていた四仙樂府であろうが、先行する新羅の八閔会では國仙花郎の伝統が受け継がれ歌舞で表現されたのである。この八閔会に含まれた芸能はもちろん大陸からの散楽百戯の影響を大いに受けたと考えられるが、新羅花郎のもつ固有の習性と切り離しては考えられない。このような新羅以来の仙風の流れは、「朝鮮朝の宮中追儺で処容歌舞によって災難を払い、今も民間の巫堂が歌舞によって‘クッ’（巫者による祭祀）をするのと本質的に通ずるもの」²⁴ であると考えられるのである。このように風流道で基調としている新羅固有の神仙思想は韓国土着のシャーマニズムとその根は一つであったと考えられる。

5. 渡来神と新羅の山岳信仰

前にもとりあげた新羅明神の場合、その出自は新羅国の神というが、本国においての実相は忘却されたまま、ほとんど伝わっていない。そのような中で断片的ではあるが、新羅明神の本性を窺わせるのが、『園城寺伝記』の「或ハ嵩山二出現シ、或ハ泰山寺ニ跡ヲ垂レ」のような記事である。新羅明神が漢土の霊場（霊場とは霊山にほかならない）に次々に化現したと認識されていて、ここにかいま見る明神の形貌は、明らかに山神である²⁵とされる。実は、このような神出鬼没する山神、特に、疫神の性格ももっている新羅明神のような神の例を新羅の山岳崇拜を背景に書かれた所伝から見つけることは難しくない。『三国遺事』紀異第一「第四代脱解王条」が、

在位二十三年 建初四年己卯崩 葬疏川丘中 後有神詔 慎埋葬我骨 其髑髏周三尺二寸 身骨長九尺七寸 齒凝如一 骨節皆連瑣 所謂天下無敵力士之骨 為塑像 安闕内 神又報云 我骨置於東岳 故令安之 一云 崩五二十七世文武王代 調露二年庚辰三月十五日辛酉夜 見夢於太宗 有老人貌甚威猛 曰我是脱解也 拔我骨於疏川丘 塑像安於吐含山 王從其言 故至今國祀不滅 即東岳神也云

と、新羅四代王であった脱解が新羅の霊岳吐含山に奉祀され国家的祭神として重んじられたという伝説を書き伝えている。吐含山は、新羅「王城の東南にそびえ、東海に面する方面の高峰であり、東海竜神の宮居にはふさわしい霊岳」²⁶と思われる所で、三山五岳の祭祀を重んじる新羅人にとっては王都の東方を鎮護する山であったのだ。それゆえ、仏教の隆盛時代になってからは新羅仏教のメッカとなり得たのであろう。『三国史記』や『三国遺事』の「脱解伝説」は、共通して吐含

山の奇談などを含んでいるので、脱解は竜神としてだけでなく、吐含山の岳神としての神格をも有していたとみることできる。そして、このような新羅の山神は、疫神または障礙神でもあったのである。

韓半島の人々は古代から山岳を崇拝し、山神を祭ることを大事にしてきた。それは、新羅・高句麗・百済の三国時代や後の高麗時代にも共通する習俗であり、現在までも村の民間信仰として受け継がれている。次にあげる所伝は古代思想の断片をとどめているもので、山岳崇拝や山神信仰をよみとることができる。『三国遺事』巻第二紀異第二「處容郎 望海社」条は、

又幸鮑石亭 南山神現舞於御前 左右不見 王獨見之 有人現舞於前 王自作舞 以像示之神之名或曰祥審 故至今國人傳此舞 曰御舞祥審 或曰御舞山神 或云 既神出舞 審象其貌 命工模刻 以示後代 故云象審 或云霜髯舞 此乃以其形稱之

と、山神の示現を記述している。国王の前に山神の示現があったということは「山神信仰が民間のレベルをこえた国家的信仰」²⁷であったことになるのであろう。一方、この記事は国王が名勝地を尋ね国の安寧を祈願する祭儀を開いたものと察せられるが、憲康王が南山・北岳山などを行幸したのは新羅の三山五岳を祭る護国山神祭といえるものであり、これは花郎が山水遊戯する本義とも同類のものと考えられるのである。

6. まとめにかえて

このような新羅の山岳信仰は固有の神仙思想やそれと同根のシャーマニズムが融合されたもので、日本の修験の世界と非常に近いといえる。つまり、「新羅系の山岳崇拝を主とする地神信仰や山岳神聖観が、出雲から北陸一带と畿内にかけて浸透」²⁸し、白山修験道の形成に強い影響を及ぼしたとも思われるのである。そして、白山、葛城を中心にして修験の文化を担っているのが渡来人であったということには十分注意をはらうべきであろう。また、新羅明神のように、異域から渡来した翁の形象をもつ神の鎮座地は、大体修験道の発達した地域に集中しているといえるが、修験道の形成と、その場に渡来神が来臨するという二つの出来事が無縁ではないように思われるのである。

特に、前にもとり上げた『走湯山縁起』などでは、シャーマン的な独特の託宣が見えるのであるが、この異質な託宣の仕方が、日本在来のものにはみえない。

そこには、渡来の人々がなっているシャーマン的なものが強力に入りこんできているのである。このように、渡来系が担ってきたシャーマン的要素が八幡はもちろん、日本中世のいろいろな縁起の中で色濃くでてきており、そうした縁起の言説の中で「翁」が活躍しているわけである。また、「翁」神成立と密接に関わっている渡来氏族秦氏の問題が、こうしたシャーマニズムの問題に絡んでくるのであると考えられ、非常に興味をひかれるところである。古代から秦氏の信仰の基層には道教的シャーマニズムが伏流していたと考えられるが、これが、神仏集合の時代になって翁を歴史の表面に押し上げるにあたって、大きな要因の一つとなっている可能性がある。このように秦氏のラインで翁をとらえ直してみるという問題設定とその追求は、今後、「翁」神形成を考える上で一つの突破口となるだろう。

註

¹ 天野文雄『翁猿楽研究』（和泉書院、1995、33～39頁）

² 山本ひろ子『異神』（平凡社、1998）

³ 『慈覚大師伝』には、唐の開成三年、大師は五台山など聖跡の巡礼を願い出たが、許されなかった。それでも仏法を学んで、翌四年帰朝の途に就いたが、逆風が吹き流れて船は海州に戻ってしまった。大師は、私が海を渡り、遠い異国へやってきたのは、仏法を学ぶためと五台山に登り各地の聖跡を巡礼するためであった。その本願を遂げずに帰国しようとはと、反省して下船した。弟子二人、下僕一人が従った。そこは海州東海県の海浜であった。日が暮れてきた頃、突然おそろしげな海賊

二人が出現した。大師は弟子らに命が大切だから、持ち物や衣服などすべて与えるようにと指示した。しかし海賊は受け取らず、慈悲心を起こして和尚はどこへいきたいのかと尋ねた。村里へと答えると、海賊はすぐに人里へと誘い、逃げ去った。大師は海州からふたたび帰国するべく乗船したが、またもや逆風が吹いて、今度は登州に運ばれた。あくまで宿念を遂げるべきだと決意を新たにしたら大師は下船し、登州の赤山法華院に登り、冬を過ごした。明年春、大師は当所の神よ、冥助を施して下さい。もし本願がかなえば、本国に禅院を建立して仏法を弘め、山神の利益にこたえようと思いますと発願した。慈覚

大師円仁はこの冥約を果たせないまま貞観六年に入滅したが、弟子たちは遺命に従い、仁和四年に比叡山の西坂にあった南大納言の山荘を二百貫文で買い取り、ここに赤山禅院を建立したとある。

⁴ 中野幡能『八幡信仰と修験道』（吉川弘文館、1998）

⁵ 山折哲雄『神と翁の民俗学』（講談社学術文庫、1991）

⁶ 『稻荷大明神流記』には、「弘仁七年孟夏之此。大和尚斗撒之時。於紀州田辺宿。遇異相老翁。其長八尺許。骨高筋太。内含大権氣。外示凡夫相。見和尚。快語曰。吾在神道。聖在威徳也。方今菩薩到此所（中略）其後同四月十三日。彼紀州之化人来臨東寺南門。荷稻提相葉。率兩女。具二子矣。和尚歡喜授与法味。」と、稻荷神が異相老翁の姿をとって現れたことが記される。

⁷ 注2に同じ。171頁

⁸ 景山春樹「摩多羅神信仰とその遺宝」（村山修一編『比叡山と天台仏教の研究』名著出版、1976、331～332頁）

⁹ 『八幡宇佐宮御託宣集』（1313）では、大神比義を五百まで生きた神仙のような人であったと書いている。中野幡能氏は「比義」が実在の人か観念上の人かは別にして、神祇ではなく、道教的な人間神であったという。そして、道教的仏教に応神天皇を融合させる仕事をしたのがほかならぬ大神比義であったと説明している。（注4に同じ。48～56頁）

¹⁰ 注4に同じ。85頁

¹¹ 重松明久『古代国家と道教』（吉川弘文館、1985、424～441頁）

¹² 都瑠淳「風流道と神仙思想」（都瑠淳編『神仙思想と道教』、1994、韓国凡友社）。また、「風流道」を説明する代表的記録は、「国有玄妙之道、曰風流、説教之源、備詳仙史、寛乃包含三教、接化郡生」（『三国史記』新羅本紀第四眞興王三十七年）

¹³ 車柱環『朝鮮の道教』（人文書院、1990、32頁）

¹⁴ 花郎は新羅眞興王（在位540～576）時代に制度化された青少年集団である。戦時には戦士団として機能する一方、儀礼的宗教的意味を含む名山大川での遊戯を重要な役目とし、呪的歌舞をもって特定祭祀に携わっていた。

¹⁵ 『三国史記』卷第四十一、列傳第一「公年十五歳為花郎 時人治然服従 號龍華香徒 眞平王建福二十八年辛未 公年十七歳 見高句麗百濟靺鞨 侵軼國疆 慷慨有平寇賊之志 獨行入中嶽石岬 齊戒告天盟誓曰 敵國無道 為豺虎以擾我封場 略無寧歳 僕是一介微臣 不量材力 志清禍亂 推天降臨 假手於我 居四日 忽有一老人 被褐而來 曰此處多毒蟲・猛獸 可畏之地 貴少年爰來獨處 何也 答曰長者 從何許來 尊名可得聞 枯効乎 老人曰 吾無所住 行止髓縁 名則難勝也 公聞之 知非常人 再拜進曰 僕新羅人也 見國之讐 痛心疾首 故來此 冀有所遇耳 伏乞長者 憫我精誠 授之方術 老人默然無言 公涕淚懇請不倦 至于六七 老人乃言曰 子幼而有并三國之心 不亦壯乎 乃授以秘法 曰 慎勿妄傳 若用之不義 反受其殃 言訖而滬行二里許 追而望之 不見 唯山上有光 爛然若五色焉 建福二十九年 鄰賊呪轉迫 公愈激壯心 獨携寶劍 入咽薄山深壑之中 燒香告天 祈祀若在中嶽 警辭仍

壽 天官垂光 降靈於寶劍 三日夜 虚角二
星光芒赫然下垂 劍若動搖然」

¹⁶ 道家には、天官・地官・水官の三官
神があるとされる。

¹⁷ 『三国史記』卷第四、新羅本紀第四

¹⁸ 三品彰英『新羅花郎の研究』(平凡社、
1974)

¹⁹ 『三国遺事』卷三、塔像第四、栩栗寺
条

²⁰ 注 18 に同じ。

²¹ 韓国現代語訳(李在崑訳『朝鮮巫俗考』
韓国東文選、1991、15 頁) 参照。

²² 都珽淳「八閔会と風流道」(韓国道教

学会編『道教学研究』13、1994、4 頁)

²³ 注 18 に同じ。

²⁴ 李杜鉉『朝鮮芸能史』(東京大学出版
会、1990)

²⁵ 注 2 に同じ。

²⁶ 三品彰英『日鮮神話伝説の研究』(平
凡社、1972、274 頁)

²⁷ 崔仁鶴「花郎と通過儀礼」(新羅文化
宣揚会編『花郎文化の再照明』、韓国書
景文化社、1991、201 頁)

²⁸ 注 11 に同じ。415～426 頁

中世日本の渡来神信仰をめぐって