

# 「蘇民将来」論

— 経典と注釈 —

## 山口敦史

### 一、はじめに

「蘇民将来」の信仰は、「蘇民祭」として現在も日本で信仰が続いている。その「蘇民将来」の最古の文献は『釈日本紀』所収の「備後国風土記」だとされている。この「備後国風土記」の内容については、奈良時代成立のいわゆる「古風土記」にあたるか、後世のものであるかについては、議論のあるところである。これは「蘇民将来」という特異な呼称を持つ信仰が、奈良時代以前からあったのか、それとも（『釈日本紀』成立時の鎌倉時代以降のものなのかという議論につながるものである）。

しかし近年、長岡京跡から「蘇民将来之子孫者」と墨書きされた札が発見され、このことから、少なくとも長岡京の時代（七八四～七九四年）に、「蘇民将来」という固有名を持つ信仰が流行していた、とは言えるのではなからうか。これは、備後国という地域性を離れ、長岡京という（都市）においての流行とも言えるだろう。これは疫病の流行という、（都市）の病理に対抗してのもの、ということになる。

「蘇民将来」信仰の東アジアへの広がりについては、朝鮮総

督府編『朝鮮の鬼神』第九章「呪府法」（平南）に、「諸病除には「蘇民将来之子孫海州后入」の文字を縦三寸横一寸の赤紙に書きて門戸に貼る（以下略）」とある。朝鮮半島にも「蘇民将来」の信仰があるという指摘である。このこともあって、「蘇民将来」の起源を朝鮮半島に求める説も存在する。「蘇民将来」の名義については、「蘇州（中国江蘇省）から渡来の民」、「将来にわたって疫病から民を蘇らせ守る」などの説があり、決定を見ない。

### 二、「蘇民将来」(神話)と経典の形成

「蘇民将来」の説話は、文献上の初出は卜部兼方撰『釈日本紀』に表れる。ほぼ同時期に卜部兼方自筆『日本書紀神代卷』もあるが、ここでは『釈日本紀』の注釈形式について言及する。

『釈日本紀』卷七、述義三、神代上「素戔嗚尊乞宿於衆神」条は以下の通り。

素戔嗚尊、宿を衆神に乞ふ

備後の国風土記に曰ふ。疫隅の国つ社。昔、北の海に坐しし武塔の神、南の海なる神の女子を結婚に坐すに日暮れぬ。

彼の所に蘇民将来、二人ありき。兄の蘇民将来は甚だ貧窮

す。弟の将来は富み饒ひて屋倉一百ありき。ここに塔の神、宿処を借りたまふに惜みて借さず。兄の蘇民将来は借し奉りき。即ち粟柄を以ちて座とし、粟飯らを以ちて饗へ奉りき。ここに畢りて出で坐しぬ。後に年を経て八柱の子を率て還り来て語りたまはく、「我、将来がため報答いむ。汝が子孫が家に在りや」と問はせ給ふ。蘇民将来、答へて申さく、「己が女子と斯が婦と侍る」と申す。即ち語りたまはく「茅の輪を以ちて腰の上に着けしめよ」とのりたまふ。詔の随に着けしむるに、即夜に蘇民の女子一人を置きて、皆悉殺し滅してき。即ち語りたまはく「吾は速須佐雄の神ぞ。後の世に疫気あらば、汝、蘇民将来の子孫と云ひて、茅の輪を以ちて腰に着けて在る人は免れなむ」と語りたまひき。

先師申して云ふ。これ則ち祇園社の本縁なり。

大仰せて云ふ、祇園社三所は何なる神なりや。先師申して云ふ、この国記の如くんば、武塔天神は素戔嗚尊、少将井は本御前と号す。奇稲田姫か。南海神の女子、今御前かと。重ねて問ひて云く、祇園、異国神と号して、然らずや。先師申して云はく、素戔嗚尊、初め新羅に到り、日本に帰るの趣当記に見ゆ。これに就いて異国神の説有るか。祇園は行疫神として武塔天神の御名、世の知る所なり。而して吾は速須佐能神なりと云々。素戔嗚尊、亦の名は速素戔嗚尊。神素戔嗚尊の由、この紀に見ゆ。仰ぎて信を取るべき者なり。御霊会の時、四条京極に於いて粟御飯を備え奉るの由伝承す。是れ蘇民将来の因縁なり。また祇園神殿の下、龍宮に通じる穴有るの由、古来申し伝

ふ。北海神、南海神の女子に通ふの儀、符合するか。  
 〈經典〉と〈神話〉(あるいは〈説話〉〈物語〉でも)の關係を読み解く際、今成元昭氏の「説話素体」「説示語句」という概念はいまだに有効であろう。今成氏は、話末の教訓部分を「説示語句」、話そのものを「説話素体」と名付けた。

『釈日本紀』も『伊呂波字類抄』も注釈の形で、『蘇民将来』(牛頭天王)の故事が記されている。『釈日本紀』で『經典』として提示されている故事は『日本書紀』神代上、第七段一書第三「素戔嗚尊乞宿於衆神」条であり、これは「太古の遺法」とされている。ここでの「太古の遺法」の例証として提示されたものが「蘇民将来」の〈神話〉と言えよう(『太古の遺法』は『日本書紀』では唯一の用例)。

既にして諸神、素戔嗚尊を嘖めて曰く、「汝が所行甚だ無頼し。故、天上に住るべからず。亦葦原中国にも居るべからず。急く底根之國に適ね」といひて、乃ち共に逐降ひ去りき。時に、霖ふる。素戔嗚尊、青草を結束ねて笠蓑として、宿を衆神に乞ふ。衆神の曰く、「汝は是躬の行濁悪しくして、逐ひ諦めらるる者なり。如何ぞ宿を我に乞ふ」といひて、遂に同に距く。是を以て、風雨甚しと雖も、留休むこと得ずして辛苦みつつ降る。爾より以来、世に笠蓑を著て他人の屋内に入るを諱む。又束草を負ひて他人の家内に入るを諱む。此を犯す者有らば、必ず解除を償す。此は太古の遺法なり。(『日本書紀』卷第一、神代上〔第七段〕一書第三、新編日本古典文学全集)

この箇所を「説示語句」「説話素体」の語を使って分類すると、次のようになる。

【説示語句Ⅱ太古の遺法】

世に笠蓑を着て他人の屋内に入るを諱む。又束草を負ひて他人の家内に入るを諱む。此を犯す者有らば、必ず解除を償す。此は太古の遺法なり。

【説話素体Ⅱ「太古の遺法」の由来を説明】

既にして諸神、素戔嗚尊を噴めて曰く、「汝が所行甚だ無頼し。故、天上に住るべからず。亦葦原中国にも居るべからず。急ぐ底根之國に適ね」といひて、乃ち共に逐降ひ去りき。時に、霖ふる。素戔嗚尊、青草を結束ねて笠蓑として、宿を衆神に乞ふ。衆神の曰く、「汝は是躬の行濁悪しくして、逐ひ諦めらるる者なり。如何ぞ宿を我に乞ふ」といひて、遂に同に距く。是を以て、風雨甚しと雖も、留休むこと得ずして辛苦みつつ降る。

「笠蓑を着て他人の家に入つてはいけない」という「太古の遺法」があり、それはなぜかという理由として、素戔嗚尊の衆神訪問の説話が提示されている。「太古の遺法」と「素戔嗚尊の説話」のどちらが先に成立したかを問うのではなく、「日本書紀」の「太古の遺法」がそのように読める構成を持っているということである。

ここでの「説話素体」（「素戔嗚尊の説話」）の「素戔嗚尊が宿を衆神に頼んだ」という箇所を經典として見立て、そこに注を付けたのが「釈日本紀」であるということである。その例証として「備後国風土記」が引用されたということになる。その後「先師」と「大」の注釈がさらに付される。

このような仕組みをふまえて、実態的に文字史料としての古さとは別に、説示と説話素体の関係性の上で、經典(カノン)と注釈(説

話)の言葉が決められていく。これは実態的な「先」「後」の関係性とは別に、典籍の意図・言説の質、性格などによって(注釈するもの)(注釈されるもの)の関係性が決まってくる、とも言えよう。ここで想起されるのは、奈良時代に大量に作成された仏典注釈である。

善珠撰述成唯識論述記序釈(二卷)は奈良時代の学僧善珠(七三〇〜七九七年)が「成唯識論述記」(唐・基撰述。全十卷)の序に注釈を施したものである。《本文》は基、《その注釈》は善珠の執筆。

《本文》

糟粕に髣髴せりと雖も未だ曲さに幽玄を尽くすこと能はず。大義或ひは乖き微辞爽ふことを致す。鴻疑頓滯、霧のごとくに擁かれ雲のごとくに凝れり。幽絢に屢々彰はる、其の詳なること略すべし。

《その注釈》

「糟粕に髣髴」は、糟(酒糟)牛契なるべし。粕(穀皮は牛喫にあらず)。「博士伝」云く。「昔王高樓に居む。高声にて読書す。時に樓辺に車を作る人あり。自ら事へて已に止む。高き樓辺を望みて、王の読む声を聞く。便ち王に問いて言はく『何事を為す』と。王便ち答へて曰く『先の聖書を読む』と。』車を作る人曰く、『今王の読むは、唯糟粕あり。その真実の深き事、唯先の聖心の中に在り。読めども無益なり。何ぞ虚事ならん』と。王即ち大いに怒り、將にその罪に処せんとす。車を作る人曰く、『我八十まで車を作る。子習へども子唯糟粕を得る。深き術を得ず。その深き術は、唯我が心に在り。今王読むところこれと異なること無し。

唯糟粕を得て、真実を得ず。」と。王その語を忍<sup>しの</sup>び、便ち一つの解を生ず。還りて彼の人を敬う。云云。今この事に借りるが故に糟粕と云う。誠の文を勘へるべし。(以下略)

ここでは「糟粕に髣髴」(原文は「髣髴糟粕」という抽象的な語句に、「博士伝」なる書物からの引用として「王」と「車を作る人」との物語が描き出されている。猿田知之氏は「荘子」天道篇および「淮南子」道応訓に類話があると指摘するが、やはり「博士伝」の実態はわからない。上記の例にならつて言う、「糟粕に髣髴」という抽象的な「説示」の真意を説明しようとして、「博士伝」という具体的な「説話素体」が引かれて注釈として機能させようとした、ということができよう。

### 三、牛頭天王の縁起と〈偽経〉の問題

『釈日本紀』所収の「備後国風土記」には、「武塔神」の固有な、茅の輪を身につけると疫病にならない、などの要素が見られる。これが、「先師申して云ふ」以下の記述では、この話が「祇園社の本縁」であると述べられる。「武塔天神」は「素戔嗚尊」と同一であり、「祇園」は異国の神で「行疫神」であるがゆえに、やはり「武塔神」「素戔嗚尊」と合一とされる。

鎌倉時代初期の成立とされる『伊呂波字類抄』(十卷本)は、「祇園」の語義として次のように記す。

牛頭天王の因縁。天竺より北方に国有り。其の名九相と曰ふ。其の中に園有り。名づけて吉祥と曰ふ。其の園中に城有り。其の城に王有り、牛頭天王。又名づけて武塔天神と曰ふ。其の父、名づけて東王父天と曰ふ。母、名づけて西王母天

と曰ふ。是の二人の中に生まれし王子、名づけて武塔天神と曰ふ。此の神王、沙渴羅龍王、女名づけて薩迦施と曰ふ。此に后、八王子を生むを為して、神八万四千六百五十四神を従ふなり。(風間書房刊、一九七一年を訓読)

「武塔天神」牛頭天王」という考えがすで見られる。

この「蘇民将来」説話は、『靈籙内伝』『神道集』『祇園牛頭天王縁起』などで、さらに多様に展開されている(ただし、成立年代順などは明らかにし難い。また、後述するように、成立年代に準拠した論ではない)。ここでは「神道集」巻第三を見る。

#### 十二者祇園大明神事

抑祇園ノ大明神トハ、世ノ人ハ天王ノ宮ト申シ、即チ牛頭天王ハ是也、牛頭天王ハ武塔天神王等ノ部類神也、天形星トモ、武塔天王トモ崇メ奉ル、当世ハ盛りニ疫神王等ノ部類神也(略)

義浄三藏ノ所訳、秘密心点如意藏王呪経ニモ云ヘリ、或ル所ニハ、武答天神王経トモ云ヘリ(略)

大興善寺ノ不空三藏ノ所訳、天形星真秘蜜上に、牛頭天王・武塔天神ヲバ一体ノ異名ト説ケリト云々

#### 十三者赤山大明神

抑赤山大明神トハ、本地ハ地藏菩薩也、其ノ本地ノ名ヲ尋ヌレバ、武答天神王也、此レ牛頭天王ト一体応跡ノ変作也、其ノ故ハ、经文ヲ引キテ云ク、牛頭天王菩薩ヲバ亦ハ武答天神菩薩ト名ク、牛頭天王ニ三ツノ称名アリ、一者ハ牛頭天王ト名ケ、二者ハ武答天神王ト名ケ、三者ハ藥宝賢明王ト名ク、此ノ三種ノ名ハ、三部一諦非三非一ノ法門也、此

レ則チ妙法蓮華經也ト、云々、又仏説武塔天神王秘密心点如意藏タラニ經ニ云ク、此ハ義淨三藏ノ所説也、又此ノ天王二十種ノ变身アリ、一者ハ武答天神王、二者ハ牛頭天王、三者ハ鳩摩羅天王、四者ハ蛇毒鬼神王、五者ハ魔那天王、六者ハ都藍天王、(七者ハ梵王)、八者ハ玉女、九者ハ葉宝賢明王、十者ハ疫病神王等は也、此ノ十種ノ身ハ皆是レ一体ニシテ、衆生ヲ利益ス云々

「十二者祇園大明神事」でも「十三者赤山大明神」でも、「義淨三藏」の訳した經典が典拠になつてゐる。これは中国・日本とも確認できない、いわゆる(偽經)であると考へられる。ここをもつて、「備後国風土記」の「武塔神」も密教經典に由来するかの様に説めるが、それについては平田篤胤が(偽經)であることを看破してゐる。<sup>18)</sup>

平田篤胤「牛頭天王曆神弁」は、天野信景の「牛頭天王弁」という書物への反論として書かれたものだが、そこでは、「然れども此は共に。一切経蔵目錄に載らざれば。偽經なるに。況て内伝に載せる事実なき上は。彼説もと天竺より出でたる証とは成らず」<sup>19)</sup>「今引きたる経軌どもは、唐土の偽經とも見ざるは、疑なく吉備公の造説ありし後の密僧らが偽作なり」などとある。しかし、「備後風土記の全書は、今伝はらねども、上に挙げたる文の趣を察るに、天平五年に進れる、出雲風土記などに、然しも下るまじく、古びて見ゆれば(略)其事実は、神代の古伝なれば、其の伝へをとりて、作れりと見むも難なし」とあるように、逸文「備後国風土記」が「神代の古伝」であることは疑つてゐない。

また、『釈日本紀』には「牛頭天王」は出てこないが、『神道集』

では「祇園大明神」と同一とされ、「武塔神」の垂迹(よつて素戔嗚尊の垂迹でもある)であるとする。この結びつきの理由としては、南方熊楠が、仏典における「牛頭」は忌むべきものであるがゆえに、疫病神(疫鬼)と結びつき、さらに疫鬼退散の神である「蘇民将来」と結びついたからだと論じてゐる。熊楠は戒律經典「十誦律」卷第二十一(大正蔵二十三、一五五a)を引用して、その論拠としてゐる。

仏、王舍城にあり。この時、諸鬪將の婦、夫の征行すること久しく、非人と通す。この諸の非人は形体不具にして、あるいは象頭、馬頭、牛頭、獼猴頭、鹿頭、鬚頭、平頭と、頭七分に現す。生まれし子もまたかくのごとし。諸母の愛するゆえに、養い畜いて長大となりしも、執作うことあたわず、<sup>20)</sup>諸の子を駈棄い、天祠論議堂に詣り出家せしめ、これを諸処に舍くに、飲食を<sup>21)</sup>覓めて遊行す云々。(全集の表記のまま)確かに、『日本靈異記』などには、疫鬼と牛(または牛頭)とが関連して登場することが多い。<sup>22)</sup>

『神道集』において「義淨三藏」訳の仏典を登場させるのは、いわゆる「権威付け」ということであろう。しかし、前述の流れで言えば、「説話素体」のために「説示語句」をどこから導入(あるいは創作)した、ということにならう。

#### 四、おわりに

「蘇民将来」説話の研究は、『釈日本紀』所収の「備後国風土記」の内実をどのように考えるか、という点に多くかかわつてきた。しかし、ひとつの典籍の性格を考えるには、その典籍の持つ関

係性が問題になるだろう。ある典籍が「カノン」（聖典）となれば、それへの〈注釈〉が必要とされ、「説話素材」が投入され、編纂される。ここでの「説話素材」も、ある契機で「カノン」（聖典）に変容する可能性を秘めており、そのような流動的な関係性が、典籍の周囲にも、内部にも存在すると思われる。「蘇民将来」説話にも、そのような複雑な問題群が横たわっている。内包される「古代」の問題として、今後も考えていきたい。

注(1) 『京都新聞』二〇〇一年四月二十日。『企画展示 長岡京遷都―桓武と激動の時代―』（国立歴史民俗博物館・編集発行、二〇〇七年十月）。

- (2) 村山智順執筆、国書刊行会、一九七二年。初出は一九二九年。
- (3) 肥後和男「朝鮮との関係 附牛頭天王」、『古代伝承研究』河出書房、一九三八年。金賛會「本解ソソニムクツ」と「牛頭天王縁起」、『伝承文学研究』第四十二号、一九九四年五月。川村湊「牛頭天王と蘇民将来伝説―消された異神たち」（作品社、二〇〇七年）など。
- (4) 『新編日本古典文学全集』（植垣節也校注・訳、小学館、一九九七年）。「凡例」には、「逸文」は広岡義隆氏が「助力」しているところある。
- (5) 増尾伸一郎「蘇民将来」、『歴史考古学大辞典』吉川弘文館、二〇〇七年）など。
- (6) 影山尚之「蘇民将来」（上代文献を読む会編『風土記逸文注釈』翰林書房、二〇〇一年）に、研究史の概観がある。
- (7) 『釈日本紀』と卜部兼方自筆「日本書紀神代卷」の関係については、小野田光雄「釈日本紀の成立について（覚書）」

（『古事記・釈日本紀・風土記の文献学的研究』続群書類従完成会、一九九六年）参照。

- (8) 『新訂増補国史大系 第八卷（吉川弘文館を訓読。一部改訂。前掲書、『神道大系 古典注釈編五 釈日本紀』（小野田光雄校注、神道大系編纂会発行、一九八六年）、馬場治「蘇民将来説話の一考察―縁起と奏章―」（『皇學館論叢』第三十一巻第六号、一九九八年十二月）を参照。なお、引用文中の傍線はすべて引用者。以下同じ。

(9) 今成元昭「説話文学試論」（『論纂説話と説話文学』笠間書院、一九七九年）。

- (10) 大日本仏教全書本を訓読。拙稿「古代前期・仏典注釈の世界―善珠撰述経疏の言説を中心に―」（『古代文学学会編』『祭儀と言説 生成の（現場へ）森話社、一九九九年）で一部論じた。
- (11) 猿田知之「南都仏教の語学的研究について（下）―善珠を中心として―」（『シオン短期大学研究紀要』第三十四号、一九九四年十二月）。

(12) 『神道大系 文学編』神道集』（岡見正雄・高橋喜一校注、神道大系編纂会発行、一九八八年）を一部改変。

(13) 平田篤胤「牛頭天王曆神弁」（『新修平田篤胤全集』第七巻、名著出版、一九七七年）。

(14) 南方熊楠「牛王の義名と鳥の俗信」（『南方熊楠全集』第二巻、平凡社、一九七一年）。

(15) 例えば、『日本霊異記』中巻第二十四縁では「鬼」は病気の原因である「氣」を持っている。また、牛の肉を所望する。死へ向かう主要な原因を「病」とするならば、中巻第五縁の冥界の「非人」である「牛頭人身」も関連してくる。殺牛に執着した男は「重き病」にて死ぬ。