

「神」から「翁」へ

——基層信仰にかんする一考察——

山折 哲雄

はじめに

- 一 『記紀』と『風土記』における「翁」像
- 二 神人としての化翁
- 三 神像表現における翁
- 四 八幡神縁起における翁
- 五 稻荷神縁起における翁
- 六 翁の巫者的性格
- 七 海の翁
- 八 山の翁
- 九 夢と翁
- 十 翁の零落型
おわりに

はじめに

平安初期の漢学者、紀長谷雄（八四五～九一二）に、『白箸翁詩

序』という一篇があり、自署に「中納言長谷雄卿」とある。⁽¹⁾ かれが中納言になったのは延喜十一年（九一一）であるから、その年から翌年の死にいたるまでのあいだに書かれたものであろう。長谷雄は菅原道真と親交が厚く、また藤原時平や藤原清貫とともに『延喜格式』の編纂に従事したが、現存するかれの漢詩文のなかには、山居の隠逸趣味を詠じたものがきわめて多い。⁽²⁾

『白箸翁詩序』もその系譜につらなる文章である。——貞観のころ、ある「老父」が市中に「白箸」を売って暮しを立てていた。名をなのらず、寒暑にも衣服を変えることなく、鬢髪が雪のようであったので、人々は「白箸翁」と呼んだ。齡を問われると七十と答えたが、当時同じく市中に住んでいた八十歳になる卜占者によると、まだ子供のころこの翁を見たというから、すでに百歳をこえている

かもしれない。かつて喜怒の色をあらわしたことがないが、しかし他方、大言壮語するかと思うと身を慎しむといった風である。酒を勧められると酔いつぶれるまで飲むが、しかし数日にわたって断食をしても飢える様子をみせない。人々はついに翁の何者なるかを量ることができなかったが、のちにわかen病んで世を去った。二十余年たつてから老僧がやってきて、昨夏、頭陀南山の石室でくだんの翁に逢ったという。翁は終日香をたいて法華経を誦誦していたが、のちたずねていくと姿を消していた、と。

紀長谷雄は、この話を人からきき、「虚誕」かと疑いつつも、世に伝わらないことを怖れてここに記したのだ、とつけ加えている。降って大江匡房（一〇四一—一一一一）は『本朝神仙伝』を撰し、そのなかに簡略化した形で「白箸翁」を収録した。⁽³⁾『本朝神仙伝』のなかに登場する「神仙」は、いずれも常凡をこえる靈験や奇瑞をしめし、その行動は価値の顛倒をさそう逆説にみたまされている。そのような行動の軌跡の一端は右にかかげた『白箸翁詩序』にも表現されているが、匡房の『神仙伝』においては、その列伝中にてく「神仙」を「いきぼとけ」と訓んでいる場合がみられる。⁽⁴⁾「いきぼとけ」という語はもちろん有徳の僧を含蓄しているが、しかしそれら「神仙」たちの威儀・姿態や行動様式はかならずしも比丘や菩薩におけるそれではない。現に奇矯な隠逸趣味を発散させる「白箸

翁」は、比丘形や菩薩形ではない「翁」という俗体をとって立ちあらわれているからである。かれは世間から超然としつつ「白箸」を売って生活のたつきにしている。だがその白箸翁の身の上に、死後数十年をへたのちもなお山中で法華経を誦誦していた、という伝承が結びつく。身は俗形の神仙でありながら、しかし単純な神仙ではないところの「いきぼとけ」という存在領域が、そこにひらけてくるのである。「翁」という境涯は、いわば「カミ」的な要素と「ホトケ」的な要素をあわせもつ、両義的な境界として意識されていたといつていいであろう。

われわれは王朝時代から鎌倉時代にかけて、このような翁がさまざまな形姿をとって立ちあらわれてくることを知っている。かれは縁起や説話や芸能の茂みのなかから森嚴な眼を輝かせて身をおこし、その白髯の俗体のなかにシニカルな透察力を包みこんでその控え目な姿をあらわしてくるはずである。小論は、このような「翁」の誕生と成長のあとを明らかにしようとするためのささやかな試みである。⁽⁵⁾

一 『記紀』と『風土記』における「翁」像

『古事記』によると、高天原を追放された速須佐之男命は、出雲国

の肥の河上に降り、童女を中においた「老夫」と「老女」に会う。命の問いに答えて、「老夫」は次のように語った。

僕者国神、大山上津見神之子焉。僕名謂足上名椎、妻名謂手上名椎、女名謂櫛名田比賣⁽⁶⁾。

ここに登場する老夫婦は、『日本書紀』では「老公」と「老婆」となっているが、みずからを「国神」と名のっているところは『記』と同様である。速須佐之男命が高天原から「神夜良比」の刑をうけて天降るとき、『記』では「千位の置戸」を背負わせられ、鬚を切り、手足の爪を抜かしめられたとしているが、『紀』ではそのときちょうど長雨が降っており、そのため命は「青草」を結って「笠蓑」としていたと叙している。だから『紀』の文脈にそっていえば、このところは、追放刑の烙印を押された天つ神が笠蓑をつけ、身をやつして国つ神に出会う場面となっている。速須佐之男命は笠蓑に身をやつすことにおいて、高天原（天つ神）の世界と絶縁し、国つ神の側に身を寄せているとでもいいであろう。

ところで、『書紀』神代の巻にくり返し登場する印象的な翁として、「塩土老翁」の存在を逸することができない。天孫・火瓊々杵尊が日向の高千穂の峯に天降り、国覓ぎしつつ笠狭の御碕に到着して、事勝国勝長狭という神に出会う。この事勝国勝神はまたの名を「塩土老翁」といい、尊に国を奉って、そこにとどまらしめる。こ

こで事勝国勝神は伊弉諾尊の子とされているが、しかし自分が居住する国を尊に差し出すという行動からすれば、笠狭の御碕を領する国つ神のな性格の神であったといっている。さきにのべたように、出雲の河上で速須佐之男命が出会った老夫もみずからを国つ神と名のつたが、それと同じようにこの事勝国勝神も国つ神の相貌をそなえた「老翁」としてここに姿をあらわしているのである。

ただこの老翁は、塩土老翁として「潮の霊」に由来する翁を意味し、したがってかれは笠狭の「御碕」という海辺をその根拠地としている。海辺の国つ神は潮の流れにのる海路の神でもあるが、この塩土老翁もそういう役割を担う海神として、例の海幸・山幸二人の兄弟によってくりひろげられる説話のなかにふたび登場する。弟の山幸（彦火火出見尊）は兄の海幸（火闌降命）にかりた「鉤」を失って海辺をさまよっているが、そこに塩土老翁があらわれる。老翁は山幸を無目籠に入れて海中に沈め、海神の宮にいたらせる。ここでは塩土老翁は海神の化現した翁であると同時に、海神の宮の場所を明かす海神の眷属であり水先案内人でもある。

以上みてきたように、出雲の「老父（老公）」と笠狭の御碕の「塩土老翁」は、同質の土壌のなかにいささか異風を混えた姿で立ちあらわれたのであるが、そうであるならば神代紀から天皇紀への展望のなかで、「翁」はいったいいかなる行動の軌跡をみせるであろう

か。そのわずかに残されている事例として、神武天皇の「即位前紀」戊午年九月の条下をみてみよう。大和の征討をすすめる神武の前に、磯城と高尾張に拠る「八十梟帥」が立ちはだかり抵抗の姿勢をしめした。ときに神武の夢に天つ神があらわれ、天香山の土を^はとって神酒を入れる瓶（厳瓮）を作り、それで天神地祇を祀れとさす。また土地の豪族の長・弟猾^{せとうかし}も同じ内容のことを進言し、それが実現のあかつきには賊を撃つことができようという。天皇は喜び、「天香山の土」を採取する仕事を弟猾と、すでに神武の陣営に投じていた椎根津彦に委嘱する。こうして二人は探索の旅に出るが、これらのいでたちについて『紀』は次のように記している。

乃使^二椎根津彦^一、著^二弊衣服及蓑笠^一、為^二老父貌^一。又使^二弟猾^一被^二箕、為^二老嫗貌^一、……

蓑笠と箕をつけて「老父」と「老嫗」に変装した椎根津彦と弟猾は、みごと賊兵の目をあざむき、敵の陣中を突破して天香山の土を手に入れ、無事帰還する。その「土」で厳瓮を作って天神地祇を祀り、やがて八十梟帥の軍勢を殲滅した。このうち「老父」に変装した椎根津彦は、同「即位前紀」甲寅十月条では、名を「珍彦」といい、「国神」であると名のっている。もと「曲浦^{まがうら}」で釣魚を業とし、たまたま神武のため海路の導者をつとめた功によって椎根津彦の名を賜ったとある。⁽¹¹⁾ 珍彦―椎根津彦は国つ神であると同時に海路

の案内人とみなされているのであって、その性格上の特徴は、笠狭の御碕に登場する塩土老翁のそれと似通っている。とはいっても椎根津彦が、それ自体として元から翁であったのではないということに注意しなければならぬ。なぜならかれは変装によって「老父」へと姿を変えたのにすぎないからである。だからその点では、ことのはじめから翁として登場する塩土老翁と同列に論ずることはできない。⁽¹²⁾

だが、論理的にはそうであるにしても、「翁」という存在様式がそもそも即自的もしくは直截的に「老人」を指示しているものなのか、あるいはそれはむしろ模倣され仮構された水準での「翁」を示唆するものであるのかといった問題は、神話伝承はもとより古代文献の世界においてもかならずしも自明の理ではない。翁というイメージの一面には、いわば生理的な老醜という観念と、それに対立するところの想像上の成熟といった観念がねじれて植えこまれているからであり、蓄積された年月のはてにおとずれる不可避の老残の鈍色と、ありうべき智恵の輝きとが混り合ってそこに投影されているからである。「翁」という存在様式にむかうときわれわれの心すべき点であるが、これは塩土老翁と椎根津彦の変装を比較する場面にもあてはまるであろう。椎根津彦の事例でいえば、かれの前身である珍彦は海上交通の導者として塩土老翁の存在領域の近くに位置す

るが、「老父」の貌に変装した椎根津彦は箕を着せられた弟猾の「老嫗」とともに、賊たちによって「大醜⁽¹³⁾」とさげすまれ、嘲笑の対象となる。そしてこの後者のあり方において、老父に変装した椎根津彦は、高天原を追われたときの速須佐之男命の姿に酷似している。先述したように、「底根国」に追いやられた命は、青草を結って「笠蓑」としたのを身につけていたからである。それは「老父」の貌を作るために「蓑笠」をつけた椎根津彦の扮装と寸分違わない。高天原から天降るときの素戔嗚尊を指して『紀』は直接に「翁」の形容を付してはいないけれども、扮装もしくは変装のあり方は老醜の翁型として椎根津彦のそれに類似しているのである。

「老」（お、い、もしくはお、き、な）の存在は、こうして記紀神話の水準においてはかなり錯綜した軌跡を描いていたということができ、ここではひとまず目を転じて『風土記』の世界をうかがってみることにしよう。

『風土記』をひもといていて目につくのは、そこに「古老⁽¹⁴⁾」の所伝が多くでてくることである。とりわけ神々の伝承や事蹟がしるされるとき、「古老」はそれらの情報の提供者としてきわめて重要な役割を演じている。ここで『風土記』というのには、元明朝の和銅六年（七一三）、ときの中央官庁の命令にもとづいて、地方の各国庁で筆録編述した報告公文書のことである。このときの官命の内容は、地

名に漢字を付し、郡内の物産品目を記録し、土地の耕作状態と山川原野の名称の由来を報告すること、そしてそれとやらんで「古老」の伝える「旧聞異事」を撰集することであった。⁽¹⁵⁾したがって『常陸国風土記』冒頭の一行、「常陸国司解、申古老相伝旧聞事」は、右の官命のうち「古老相伝旧聞異事」とあるのに呼応して記されたものである。そして『出雲国風土記』の冒頭にも、「老」が同様の専門家として姿をあらわす。すなわち「老」は出雲における祖神の系譜を勘考し、土地の名の由来を記し、山野海辺の地誌や物産を記録するために本書（『出雲国風土記』）を著わしたのだ、と。この場合、「老」は郷党における古伝や知識の貯蔵者を意味しただけでなく、同時に『風土記』の編纂者であり、本書における第一人称としての筆録者そのものであった。「老、枝葉を細しく思へ、詞源を裁り定め、……粗、梗概を挙げて、記の趣を成しめ⁽¹⁶⁾」という陳述の仕方の中に、そのことが示されているといえるだろう。

ともかく以上のことから、「古老」や「老」が『風土記』においては先祖伝来のさまざまな口伝をつたえる者として大きな影響力をもつ存在であったことがわかる。というのもかれらは、和銅六年の官命に記されているような、たんなる「旧聞異事」に通じた物知りであったにとどまらず、地誌や生産の領域におよぶさまざまな情報の統轄者でもあったと考えられるからである。文中に「古老の伝へ

ていへらく……」の表現が多用されているところからもしられるように、かれらは古い時代からつたわる神々の行動を記憶する神事の口伝者であるとともに、巡遊し遊幸する神々の行動の目撃者でもあった⁽¹⁷⁾。またかれらは、地名伝説や父祖の由来を聞きつたえ書きとどめる語部であり、やがては郷党の始祖となるべき運命を担っていた⁽¹⁸⁾といっているのである。

二 神人としての化翁

以上われわれは、「翁」が『記紀』の神話的水準においては「国つ神」の相貌を色濃くみせたのにたいして、『風土記』というわが国最初の民族誌においては神々の事蹟や系譜の正統的な伝承者であったということのみてきた。換言すれば、神話的な記述はどちらかという「翁」を神の人類へと近づけ、これにたいして民族誌的な記述は同じ「翁」を人間の領域に位置づけているといっているであらう。そしてこの両者のあいだにみられる記述上の落差もしくはゆれは、われわれが「翁」という描像をかたちづくる上で必要にして欠くべからざる觀念上の前提であったことに注意しなければならぬ。われわれはそのような觀念上の落差もしくは描像のゆれのなかに、「翁」という存在様式の神人的性格をみとめることができ

るのであり、また神と人間との媒介者という契機をとりだすことができるのである。

しかしながら、このような「翁」の描像にもやがて転調がおとずれる。翁発現の、いわば初源的な形態に変化が生ずることになったのである。以下、わが国最初の仏教説話集である『日本国現報善悪靈異記』⁽¹⁹⁾によってそのことを探ってみよう。まず、上巻第六話に「観音菩薩を憑り念じ、現報を得る縁」というのが載せられているが、これは行善という僧が推古天皇のとき高麗国にわたるといところから話が始まる。国が乱れ、流離の生活を余儀なくされるが、たまたまある河のほとりにいたると橋がこわれていて、舟がみつからない。途方にくれたまま心に観音を念ずると、そこに「老翁」があらわれる。

即時老翁乘舟迎逐 同載共渡 々竟之後 從舟下道老公不見
其舟忽失 乃疑觀音応化也 便發誓願 造像恭敬 遂其〔至〕
大唐即造其像 日夜帰敬 号曰河辺法師⁽²⁰⁾。

いわゆる観音菩薩の利生譚の一つであるが、靈験をあらわした「老翁」を観音の「応化」としているところに、本地垂迹的な考えが投影されている。このあと行善は老翁の本体について言及し、観音の化身すなわち「化翁」であったと追懐しているが、老翁の神人的性格に神仏習合的な觀念が添加されているのである。しかし右の

引文の後段にいう老翁の「像」がいったいいかなる相貌、形姿をとっていたのかという問題は、その記述からだけではわからない。

いずれにしても観音の応化としての翁が、共同体における現実の古老であるよりは、国つ神的な伝承を背負う神人的な翁のそれに近い存在であることはいうまでもないであろう。そしてこのことは、次の中巻第八話「蟹蝦の命を贖ひて放生し現報を得る縁」の場合にもあてはまる。すなわち、行基に仕えるある女が、山中で蝦を飲みこんでいる大蛇をみて、汝の妻となるからその蝦を許せ、という。

大蛇はその言をきき入れ、蝦を吐きですが、七日後になって約束の履行を迫ってやってくる。女は行基の助言によって三帰五戒をうけ、そこから帰る途中で、蟹をもっている「老人」に出会う。女はここでも衣服を脱いで「老人」に与え、蟹の命を助けてやった。その翌日になって、くだんの大蛇がふたたびやってきて女の部屋に入るが、床の前にうずくまっていた蟹がこの大蛇をはずたに切り裂いて殺してしまふ。女は、ここに及んだ背景には「老人」の霊威がはたらいていたことを悟るが、その名は杳として知れない。すなわち、「欲知^三虚実^一 問^三于^三者^宛宛^一、姓名^三遂^三无^一 定委^三者^是、聖^三化也^一、斯奇異之事也。」と、そこには記されている。動物報恩譚の一種であるが、ここに登場する「老人―耆老」が「聖の化」とされている場面は、さきの観音利生譚における「化翁」の場合と変るところ

はない。「化」としての翁は人間界に一瞬のあいだ姿をみせたのち、時空を超える舞台の奥にかき消えてしまふ。何ものかのうながしによってこの世にあらわれ、奇縁や靈験のしるしを残したままその足跡をくらましてしまふ。「国つ神」としての翁から「応化」としての翁への変貌は、もちろん神話的世界（『記紀』）から説話的世界（『靈異記』）への展開に対応しているということもできるが、しかしたんにそれにとどまらず「翁」そのものの存在領域がよりいっそう拡大されたということをも意味するだろう。そこには、外来文化としての仏教の論理の、自然な受肉の過程をうかがうことができるのである。

いま『日本靈異記』の上巻第六話を引いて、急場の難を救ってくれた「化翁」に報いるため、行善法師がその「像」を造って日夜帰敬したという一段を紹介したが、このときの大蛇の「像」というのはいったいどういう種類の像であったのだろうか。もちろん、たんなる説話中の一エピソードのなかにあえて現実の造像経験を推定する必要はかならずしもないわけであるが、しかしそのような説話の内容を伝承した人々および当の説話作者などの脳髓のなかに「化翁」がどのようにイメージされていたのかを問うことは、この場合かならずしも不当ではない。翁という方が老人という現実の人間類型にもとづいて生みだされたイメージであることはいうまでも

ないが、それが同時に「化」や「応化」とされている以上、あたかもそれが目に見える存在として観念されていたとしても不思議ではないからである。この種の化翁説話は、むしろそのような「化」としての受肉の型を前提としてこそはじめて発想されたと考えられるのである。

「翁」の基本的な性格の一つに、それがつねに神人的雰囲気につつまれていたということをさきにのべたが、この場合その「神人」的な類型が「神」の類型の延長線上に位置することはいうまでもないであろう。というのも国つ神としての出自をもつ翁は、神の領域とまったくも親縁な関係をとり結ぶ神人の一類と考えられるからである。もしもそうであるとするならば、一種の受肉としての翁のあり方を明らかにするために、神的存在の造像化するわち神像表現の初期形態を検討することが一つの手がかりとして有効となるはずである。端的にいうと、わが国における最初期の神像表現は、はたして「翁」の祖型と何らかの形で関係があったのかどうか、という課題がそれである。

三 神像表現における翁

今日、文献上にみえる神像出現の初例は、『多度神宮寺伽藍縁起

資財帳』にあらわれる多度神影像の造立、という記事である。⁽²²⁾天平宝字年間に、伊勢の多度神社に満願禪師が住し、多度神の「神像」を造って小堂に安置し多度大菩薩と称したという。この神宮寺の『縁起資財帳』には延暦二十年（八〇二）の勘記があるので、このときすでに神像があったと考えられる。また『皇大神宮儀式帳』には、月読宮の祭神（月読命）のことがみえ、その姿は騎乗の男神像であったと記され、紫衣を着け金の太刀を佩いていたとある。⁽²³⁾さきの多度神の像容は、多度大菩薩と号すとあるので、あるいは菩薩形や僧形であったかもしれないが、月読命の方は明らかに俗体の神像であったことがわかる。『皇大神宮儀式帳』は奥書に延暦二十三年（八〇四）の注記がのこされているので、月読命の神像もそれ以前に造られていたとみてよいであろう。

以上わずかな資料ではあるが、右に記した二例から神像出現の起点が、ほぼ延暦年間の末期、すなわち九世紀の初めごろにはじまるということができよう。⁽²⁴⁾ときあたかも政治の中心が奈良から京都に移り、新興の平安京が建設されつつある途上にあつた。

ところで岡直己氏の研究によると、神像彫刻にかんする最古の遺品は、文献上の神像出現の時期（延暦年間末期）にひきつづく貞観時代（八五九～八七七）前後に造立されたものではないかという。そしてそれ以後十世紀末にいたるまでの約一世紀半を「前期の神像

彫刻」時代と呼び、わが国にはじめて姿をあらわした神像の「発生の形態」を明らかにするため綿密な考証を行なっている。⁽²⁵⁾ 岡氏の所論をまとめてみると、発生的な形態をしめす初期の神像彫刻には、おおまかにいって僧形と俗形と菩薩形の三種の類型があるということになる。この事実は初期の神々の発生の形態がまだ一定の型に到達することなく浮動していたことをしめすとともに、他面、最初期の神像の多面的な性格を暗示するものであるかもしれない。

まず第一の「僧形」類型であるが、岡氏は橘寺、融念寺、法隆寺の三寺に伝わる剃髪、僧衣の立像をとりあげ、⁽²⁶⁾ それらがいずれも貞観年代には制作されていた最初期の神像であったとしている。その剃髪僧形の像容は一見するに地藏菩薩を想わせ、事実そのような名称のもとに伝承されてもいるが、しかしその発生をたどっていけばいずれも神像であったことが明らかであり、とりわけ融念寺像と法隆寺像は三輪神をあらわすものであったと結論している。これらの像が僧形をとっているのは、神の「業報感」、すなわち仏法によって解脱をえようとする神の願望によるからである。⁽²⁷⁾ 解脱をえるために神はまずもって剃髪して受戒をうけなければならぬのであり、その段階をへてはじめて菩薩号を授けられることになる。神が僧形をとって表現されたのはこの受戒という手続の完了をあらわしてい

るのであり、僧形の坐像として知られる東寺八幡宮の八幡神像などはこの類型に入る。⁽²⁸⁾ これらの神像が、密教とりわけ天台系の密教の影響下に発展した神仏習合思想にもとづくものであったことはいうまでもない。

こうしてつぎの「菩薩」類型は、神が解脱の境地にすすむ第二の階程を意味しているが、岡氏はその実例として京都太秦の広隆寺と、同京都八幡の薬園寺に伝えられている三体の薬師菩薩をとりあげている。広隆寺のものは檀像薬師といわれるものと祖師堂に収められたものの二体であるが、ともに乙訓社にゆかりのある向日明神であるという。また京都八幡の薬園寺に伝えられたものは頭頂に宝冠をつけた立像であるが、これは石清水八幡宮の末社、志多羅神社に祀られていた設楽神だったのでないかという。広隆寺のものといい、薬園寺のものといい、ともに医療的な性格をもつ神として顕現したところに共通の特徴がみられ、とりわけ後者の設楽神は疫病、行疫神として知られている。これらの薬師菩薩が神像として発生した時点はほぼ貞観期以降に求められ、長和年間(一〇二一〜二七)にはその形式ができあがったのではないかと、岡氏は推定している。またとくに薬園寺の神像に真言密教の影響がみられる点は注意すべきである。⁽²⁹⁾

最後が「俗形」類型であるが、最初期における俗形神像の代表は

京都松尾神社（山城葛野郡）のそれである。そこに伝えられている古神像は四軀あり、男神像三軀と女神像一軀である。今日一般に知られている男神像二軀⁽³⁰⁾はいずれも縫腋の袍を着け、頭に幘頭冠をいただし、その纓を左右に正しく垂れて坐し、拱手の形をとっている。松尾神は平安期以前から山城地方に勢力をのびした、帰化系の秦氏が奉ずる祖神であったとされる。桓武天皇の遷都以降、この神は朝廷の奉幣をうけて国家神としての性格をつよめていくが、神像の制作年代は正一位に叙せられてまもない貞観初頭のころではないか、と岡氏はいう。ちなみに智証大師円珍は承和十三年（八四六）に松尾明神社において「発願」の儀を行なっているから、天台系の影響をうけたことが推定される。また伝承的にも、松尾神は「日枝山」に坐す大山咋神と一体視されていたから、古くより比叡山と密接な関係にあったことがうかがわれる。松尾神はしばしば「猛霊」とされ、その神罰の威力がおそれられたが、やがて寛弘年代（一〇〇四〜一二）に入り放火や疫病の根絶などを司る神格へとその性格を変えた。

俗形神像は初期の神像彫刻のうちでは、松尾神のほかに熊野速玉神社に伝えられた神像群をあげることができる。⁽³³⁾また岡氏によれば、十一世紀以降三百年間の「中期の神像彫刻」時代には、「初期」においてみられた僧形立像形や薬師菩薩形の実例は少なくとも、そ

れにかわって俗形の坐像が主体をなすようになるという。それはある意味では、神像表現が仏教における仏・菩薩の造像形式からしだいに離脱し自立していく過程をしめすものであったといっているかもしれない。⁽³⁴⁾

以上、岡直己氏の神像彫刻にかんする研究にもとづいて初期神像の形態と性格について概観してきたが、その結果、最初期の神像には僧形、菩薩形、俗形の三類型があり、また神の出自が、有力氏族の奉じた祖神や国家神的な国つ神、または崇り神や行疫神などさまざまな性格と機能をもつものであることが明らかになったと思う。しかも僧形神像、菩薩形神像という形態上の特徴からも知られるように、初期の神像が神仏習合または神仏融合という觀念によって染めあげられていたことがわかる。なかでもわたしが注目したいのは、俗形神像の代表とされる松尾神の一軀が「翁」形をとっているということである。それはさきにも記したように、幘頭冠を着け拱手して坐っている像であるが、その表情は眉を吊りあげ、両眉間に深い皺が寄っているところに特徴がある。口の両側にも太い皺が走り、鋭い眼光とともに全体として森厳で渋い感じが出ているが、口のまわりに生える髭と下顎に植えこまれた長い髯によって、この神像が年長の威厳ある翁を型どって制作されたものであることがわかる。この松尾神の瞋目、忿怒の表情は熊野速玉大神の面貌にもわず

かにあらわれているが、神人的な翁相という点からすれば、速玉神よりは松尾神の方がよりいっそう真に迫ってみえるのである。⁽³⁵⁾

さきにわたしは『靈異記』の説話にもとづいて「化翁」の出現の意味についてふれ、あわせて「化翁」の造像ということに言及する記事の存在することに注意を喚起しておいた。文献上の「化翁」の出現は、その背後に「化翁」の造像経験を含意しているのではないかといったのである。してみれば、平安初期にさかのぼるわが国最初期の神像表現のうちに、翁型をとる俗形老人（松尾神）の類型が見出されることはけっして偶然の符号ではないといえるであろう。

「僧形」としての神が解脱を願うため受戒した神の姿をあらわすものとするならば、「化」としての翁は神が人間世界に化現するときの受肉の姿をあらわすものでなければならぬ。そしてまさに前述の松尾神こそは、そのような神人媒介的な森嚴な雰囲気、その一種独特の瞋目と洪面と長髯の表情のなかく映し出しているといっているのではないであろうか。

この松尾神の表情の特色は、中期期にいたって完成される能楽の「尉面」に通い合うところがあるが、⁽³⁶⁾ここではひとまず平安前期に制作された松尾神像の老人相が、わが国古代における「翁」イメージの一類型をしめすものでもあったということを指摘するにとどめて、先にすすむことにしようと思う。

四 八幡神縁起における翁

古く神話の世界に姿を陰翳させていた「翁」が、やがて神像制作の過程で具象的な輪郭をあらわすようになったいきさつを検討してきたが、その独自の存在様式は同時に寺社の縁起や伝承のなかでふたたび息を吹き返し、多彩な発生をくり返すようになる。おおづかみにいって古代末から中期期にかけて、まさに翁の時代が到来したといってもいいのである。

最初期の神像が神仏習合の觀念に染めあげられていたことは前節でみたとおりであるが、すでに早く奈良時代に国家的な神格にまで上昇した八幡神⁽³⁷⁾なども、八―九世紀には「大菩薩」の称号を奉られて神仏習合觀念の洗礼をうけた代表的な神である。⁽³⁸⁾八幡神の出自は錯綜し、その形成のあとをさぐるのは容易ではないが、背景的な系譜の一つとして密教が重要な触媒の働きをしていたことは疑いない。⁽³⁹⁾岡直巳氏の研究によってみたように、初期神像群のなかにあらわれる八幡神が「僧形」型で表現されているのもけっして理由のないことではないのである。そしてこの「僧形八幡神」の発生をしめす縁起のなかに、当の八幡神が「翁」に化現して託宣を下す伝承のあることに気づかされる。知られるように正史に登場する八幡神は、宇

佐の地から東上して畿内の石清水へと鎮座し、さらに国家神としての階梯をのぼっていくのであるが、右に記した伝承の系はこのような正史の系統とは全く別個の神統譜に属しているといっているであろう。

そのような伝承をしめす一例として、さしあたり皇田（ウラタ）（六一六九）の編纂になる『扶桑略記』第三に記されている縁起をとりあげてみよう。すなわち欽明天皇三十一年の条下に次のようにいう。

又同比。八幡大明神顯_ニ於筑紫_一矣。豊前国宇佐郡既峯菱瀉池之間。有_ニ鍛冶翁_一。甚奇異也。因_レ之大神比義絶_レ穀。三年籠居。即捧_ニ御幣_一祈言。若汝神者。我前可_レ顯。即現_ニ三、歳、女、兒_一云。以_レ素託宣云。我是日本人皇第十六代誉田天皇八幡磨也。我名曰_ニ護、國、靈、駿、威、身、神、大、自、在、王、菩、薩_一。国々所々垂_ニ跡_一於神明_一。初頭坐耳。一云。八幡、大、善、薩、初頭_ニ豊前国宇佐郡馬城岑_一。其後移_ニ於菱形少倉山_一。今宇佐宮是也。已上出_二縁起文_一⁽⁴⁾

これは、欽明年間に「八幡大明神」が筑紫にあらわれたことをしめす「縁起文」によって皇田が編入した一文である。すなわち宇佐の菱瀉池のほとりに一人の「鍛冶の翁」がいて、はなはだ奇異な姿をしていた。そこで大神比義なる神主が穀断ちをして、三年間御幣を捧げて祈ったのち、汝がもしも神であるならば姿をあらわすべ

し、といった。すると異相の鍛冶翁はたちまち三歳の少児に身を變じて、われは第十六代の応神天皇であり、護国靈駿威身神大自在王菩薩であると託宣したとある。みるとおり、この縁起にせめかれている神示現の構想は、まずはじめに八幡神の本地が大自在王菩薩であり、それが具体的な働きをするときは「鍛冶翁」の姿をとってあらわれるという点に存する。この場合「翁」のイメージの背後には、八幡神という「カミ」の働きがかくされているのであり、また同時にこの翁の託宣を通して、本地仏・大自在王菩薩の存在が暗示されているのであって、いわば翁はホトケ的な領域とカミ的な領域とを結びつけ媒介する「化」の存在として、山中の池の辺りに出現しているのである。これを関係図におきかえてみると、本地（大自在王菩薩）↓垂迹（八幡神―応神天皇と合体）↓化（鍛冶翁）、ということになるであろう。この場合「化」は「垂迹の垂迹」という性格をもつが、同時に「本地↓垂迹」の縁起を解き明かす巫者的な神人でもあるということに注意しなければならない。

ところで、正史に登場する八幡神の問題は別として、八幡神の神話的発生（すなわち縁起）を説く最古の記録は、右に記した『扶桑略記』の一文ではなく、『宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起』であるときられている。これは承和十一年（八四四）の勘記が付されているところから『承和縁起』の名で呼ばれているが、⁽⁴⁾しかしこの記録には

「鍛冶翁」は姿をあらわさない。そこには、八幡大神（Ⅱ品太天皇御霊）が欽明年間に宇佐郡馬城嶺にあらわれ、大神比義が大神を奉祀することが記されており、その点は『扶桑略記』の場合と変りがないが、しかしこの大神が「翁」の姿をとって化現するというようには記述されていないのである。それに代って、馬城嶺の頂上には「三柱石駄」が大神と時を同じくして出現したということが記録されている。⁽⁴²⁾この三柱の石がはたして例の鍛冶翁の本来の前身であったのかどうか、あるいはまた大神の化現の仕方に「石」と「翁」の二型が並立して存したのかどうか、そのような問題をここでにわかには決することはできない。しかしながらこの場面においては、「祝^{はら}」としての大神比義の前に、大神が何らかの形姿をとって「化顕」していることだけは疑いない。「石」が神の憑着する依り代とされていたように、「翁」もまた神の憑依対象として「石」とほぼ同等の機能をもつ存在と観念されていたことを、それはしめしてはいないであろうか。なお、この『承和縁起』の後段には、「広幡八幡大御神」は実は「護国靈験威力神通大自在菩薩」であると記しており、この点でも『扶桑略記』の場合と変りがない。

みてきたように『承和縁起』と『扶桑略記』に再録された「縁起」⁽⁴³⁾とは、八幡神の発生を記述するのに「翁」の有無という点で相違がみとめられるが、この両者の記述を八幡神発生部分にかぎりそ

っくりそのまま採録しているのが『東大寺要録』巻第四である。同巻（諸院章第四廿神社）の「八幡宮」の条下に、まず「鍛冶翁」のあらわれる『扶桑略記』と同文の縁起をのせ、ついで「鍛冶翁」の登場しない『承和縁起』が収録されている。『東大寺要録』は観蔵の編になり、嘉承元年（一一〇六）の成立とされており、どちらかというところ『扶桑略記』の成立年代に近い。しかしながらそこに採録されている、『承和縁起』（八四四年成立）とほぼ同文の八幡神発生⁽⁴⁴⁾の記述は、弘仁十二年（八二二）八月十五日の官符のなかに出てくるもので、「縁起」の内容は相当に古いものといわなければならぬ。『東大寺要録』はこの「官符」をそのまま引用することで、「八幡宮」発生の由来を記録するという体裁をとっているのである。なお「官符」の方には、『承和縁起』にあらわれる「三柱石駄」の出現という記事はみあたらないから、それは後に付加されたものであらう。

以上、「鍛冶翁」の出現しないいわば古態^{ふるゐ}としての八幡神縁起^{やまはたのゑんぎ}はすくなくとも九世紀の初頭にまではさかのぼりうることがわかったのであるが、しかしながらこれにたいして当の「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いうことになる。なぜなら「鍛冶翁」の出現をしるす「縁起」は『扶桑略記』の記事のほかに、『八幡愚童訓』⁽⁴⁵⁾や『八幡宇

佐宮御託宣集・靈卷⁽⁴⁶⁾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である。こうして問題は、『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のかということに帰着するであろう。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だたらない時期を想定してはほ大過ないのではないであろうか。「護国靈験威力神通大自在王菩薩」という尊号をもつ八幡神が、その仏教的な応化身（たとえば僧形八幡）を変じて俗体長老の相好（鍛冶翁）をとるにいたる時期を、ここでは一応、九—十世紀の境の時点に仮定することができるのではないかと思う。この時期は実をいえば、前節においてふれたように、わが国最初期の神像彫刻が僧形、菩薩形、俗形（とくに松尾神のごとき長老・翁型）の三類型を通して表現された時期と重なっているのであって、このことはとくに八幡神の発生縁起を検討する場合にも、つねに留意しておかなければならない点であろう。

五 稻荷神縁起における翁

つぎに、八幡神とならんで、それ以上に「老翁」伝説との深い結

びつきをしめすのが稲荷神であったことはいうまでもない。いわゆる稲を荷う翁のイメージで知られているのがそれであるが、この稲荷神の発生も八幡神の場合と同じように複雑な道筋をたどっていて、その展開のあとを捕捉することは容易ではない。

稲荷神が正史に登場するのは、天長四年（八二七）⁽⁴⁷⁾で、八幡神がすでに天平年間に国家神としての性格をあらわしたのにくらべると約一世紀の後れをみせているし、その神階も従五位下でかならずしも高くない。以後しだいに神階を昇って従一位になるのは天慶三年（九四〇）⁽⁴⁸⁾であった。正史に稲荷神として登場する「イナリ」の神は縁起や絵巻などでは周知の稲荷明神としてあらわれる。そしてその「神影」も、すべて中世以降のものばかりであるが、いまのべたような翁型をとる場合のほかに、女神型⁽⁴⁹⁾をとる事例が多いのである。

稲荷神の御影が女神型と翁型をとることからすれば、それぞれの類型の発生について固有の意味を探ることが必要となるが、ここではさしあたり八幡神との比較・対照ということを考えて「稲荷老翁」の伝承について考察を加えてみることにしよう。主に鎌倉期以降に制作された稲荷老翁の伝承は、多く空海、最澄、円珍などの高僧と関連して形成され、のちしだいに弘法大師空海との出逢いの場面を中心とする説話へと集約されていった。すなわち弘法大師の伝

記・行状にかんする絵巻類に描かれているのがそれであり、一般に「稻荷契約」⁽⁸²⁾として知られている伝承群である。

「老翁」の姿で登場する稻荷神を記すもつとも古い縁起は、『稻荷大明神流記』といわれているものである。これはまた『稻荷流記』、『稻荷鎮座由来記』とも称され、これには空海の後嗣・真雅の著と記されている。しかしこれは後世の仮託であつて、古写本の吟味により実際には鎌倉末期もしくは南北朝初期の成立とみられている。⁽⁸²⁾

その記録の冒頭に、次のような「稻荷来影」の情景がでてくる。

弘仁七年孟夏之比、大和尚斗藪之時、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、外示九夫相、見和尚、快語曰、吾在神道、聖在三威德也、方今菩薩到此所、弟子幸也、和尚曰、於三靈山二面拜之時誓約未忘、此生他生、形異心同、予有ニ秘教紹隆之願、神在三弘法擁護之誓、請共弘法利生、同遊ニ覺台、天帝都坤角、九条一坊、有二大伽藍、号ニ東寺、為ニ鎮護國家、可レ興ニ密教ニ靈場也、……同十四年正月十九日、和尚忝賜ニ東寺、為ニ密教道場也、……其後同四月十三日、彼紀州之化人、來ニ臨東寺南門、荷レ稻提ニ楳葉、率ニ阿女、具ニ二子矣、和尚歛喜授ニ与法味、道俗婦敬備レ飯献菓、爾後暫寄ニ宿ニ階柴守、其間点ニ当寺杣山、定ニ利生勝地⁽⁸³⁾……

弘仁七年（八一六）、空海は紀州田辺の宿で「異相老翁」に出逢

う。その丈八尺、筋骨隆々として内に威嚴を蔵しているが、外には常凡の風をみせていた。かつて二人は中国の靈山で面会し、「仏教紹隆」と「弘法擁護」を誓約しあつた仲であつた。のち弘仁十四年（八二三）になつて空海は東寺を賜つたが、まもなくそこへ、紀州で逢つた「化人」が稻を荷い杉の葉を提げて訪れる。かれには二人の女性と二人の童児が従つていた。かれらは再会を喜び、東寺の「杣山」を卜して利生の勝地と定めたという。

八幡神縁起の場合、神は「鍛冶」の翁としてあらわれたのにながし、稻荷明神の翁は「異相」の偉丈夫として描かれているところが異なる。また鍛冶の翁は「祝」に乞われて「三歳の少児」に変身するが、稻荷翁の方は「二子」を具している。しかしながらいずれの場合も尋常の翁ではないところが類似しており、また形式に多少の変化がみられるものの「少児」との連関をともに有している点は注意しなればならない。⁽⁸⁴⁾

稻荷明神の発生を物語る縁起としては、右の『流記』よりやや先き立つ時期に成立したものに『稻荷記』（内題「稻荷ノ権現大明神ノ福德敬愛ノ御本誓ノ事」）が存する。これは鎌倉中・末期の成立といわれるものであるが、⁽⁸⁵⁾しかしそこには「田辺ノ王子ニテ大明神ト和尚ト御対面アリ」とのみ記されていて、大明神は異相をした「老翁」の姿をとつてあらわれてはいない。ただそれにかわつて、

のちに空海が東寺を賜り、そこへ明神を招請したとき、稻荷大明神が「女躰」をとってあらわれたとしている点(56)が異なっている。この『稻荷記』に登場する「女躰」の化現が稻荷大明神のたんなる女性眷属を意味するのか、あるいはその配偶女神を暗示しているのかはわからない。上古以来、田楽の分野では「翁」は「嫗」と一対になって活躍の舞台をえていたのであるから、(57)「異相老翁」の周辺に「女性」が隠顕するのはかならずしも奇異の現象ではない。あるいは前掲『流記』の、稻を荷う翁にしたがう「両女」は『稻荷記』に出る「女躰」の大明神と共通の地盤から生みだされた形象であるのかもしれない。

また『流記』には、「龍頭太事」と「命婦事」の二項についての補説が付されているが、そのうち「龍頭太事」では翁はみずから「当山ノ山神」であると名のっている。ついで「命婦事」では夫婦の「老狐」があらわれ、自分たちは稻荷山に詣って靈感をえ、当社の「眷属」になったとする記述(58)がみえる。してみれば稻荷神は、一方では土地の神すなわち国つ神の相貌をもつ翁の伝承につながるのと同時に、他方、女躰(＝命婦)の化現を通して老狐のイメージとも結びついたことになるであろう。稻荷神の発生説話における「狐」伝承は比較的后代の発展になるものとはいえ、この神の化現が翁型と女躰型と狐型という三つの形式をとったということはとく

に注意しておくべき点である。なお、稻荷神の祖型の一つと考えられるものに「宇迦之御魂命」(59)が知られているが、その神像の一つに滋賀県野洲郡小津村の小津神社に伝えられたものがある。これは片膝を立てて坐る女神像であるが、その造像形式および表情、衣服等から、松尾社、八幡社、熊野速玉社などに伝えられた女神像の系統を引いたものであることがわかれるのは興味(59)ぶかい。ここであえて推測をたくましくするならば、松尾社の男神像がさきにもふれたように「異相老翁」(『流記』)と同じ翁型をとっていたとすれば、それ(60)にたいして松尾神や熊野神の配偶女神は、むしろ稻荷神の女躰像の祖型をなしていたのではないであろうか。その一例として、右にかかげた小津神社の女躰像「宇迦之御魂命」の場合をあげることができのではないかと思う。そしてこれにたいして、一般に「稻荷明神像」と伝えられる女神像の方は、同じ女躰形ではあっても、密教の影響をつよくうけた像容になっており、右の女神像とは好対照をなしている。

いづれにしろ、稻荷神としてあらわれるいくつかの権化の像容が、八幡社や松尾社のいわゆる「初期神像」の男神像や女神像の系譜と密接な連絡を有していたことは疑いないのであって、その点では八幡神の場合と大差がないといえていいであろう。しかしながら問題を「翁」発現のあり方という面にかぎるときは、「鍛冶翁」と

して化現した八幡神の場合とそれは明らかに異なっている。なぜなら前述した八幡神の発生は、本地(ホトケ)↓垂迹(カミ)↓権化(オキナ)という変化の型をしめしたが、これにたいし右の『流記』に登場する稻荷明神は、別種の発現をしめすからである。すなわちその文末には付記の形で、大明神の本地は十一面観音であるとしているが、『流記』の本文そのもの、すなわち稻荷明神の発生縁起の場面においては「本地」が言及されてはいない。したがって『流記』本文においては、むしろ稻荷神こそが「本地」的役割を担って登場しているというべきであって、これを図式化すれば、本地(稻荷明神)↓垂迹(化人としての異相老翁)↓権化(老狐)というパターンが作りだされる。その特徴はまず第一に、本来稻荷神の「本地」たるべき仏・菩薩が八幡神の場合にくらべて相対的に低い地位をしめており、したがって稻荷神そのものが異相老翁の「本地」的性格をしめしているところ(61)にみとめられる。そして第二の特徴として、稻荷神の権化として下級神的な扱いをうけている動物霊(老狐)がその「本地」にくらべてはるかにつよく意識されているということができる。こうして上記したパターンでは、稻荷明神を仮りに「本地」の地位に配当してみたのであるが、この場合、異相老翁をその第一の垂迹形とし、老狐を第二の垂迹形として定式化することが可能と思われる。あるいは「化」の第

一類型、第二類型と考えてもいいであろう。換言すれば、『八幡神縁起』における「鍛冶翁」の場合は、「ホトケ」↓「カミ」(第一次垂迹)↓「オキナ」(第二次垂迹)、というパターンをとったのたにたいして、『稻荷神縁起』における「異相老翁」の場合は、「カミ」↓「オキナ」(第一次垂迹)↓「カミの眷属」(第二次垂迹)、というパターンをしめしているということである。このパターンの相違は、第一に「翁」の地位が『稻荷神縁起』の場合に相対的な上昇をさせたことを意味し、第二に、「異相老翁」が下級の守護霊や動物霊を使役する呪験力の保持者としての性格をしめしていることを、それは暗示しているといえるであろう。

以上、稻荷神が化現のプロセスにおいて翁型をとるにいたった背景的な状況を、多少とも類型論的に整理してみたのであるが、しかしここで『稻荷流記』伝承にかかわる重要なテーマとして、このほかに、「異相老翁」と弘法大師空海との邂逅という問題があることを忘れてはならない。それでは二人の出会いと相互の誓約は、いったいかなる歴史的もしくは思想的な意味をもっていたのか。弘法大師関係の多くの「絵巻」はいずれも稲束を肩にかける稻荷翁を登場させ、また各種の『稻荷大明神縁起』もほとんど『流記』本文に拠って「異相老翁」を登場させて弘法大師との会見場面を作りだしているが、そういう点からみても、稻荷翁と弘法大師との邂逅とい

う問題には特殊な意味がこめられていたとみななければならない。

稻荷神が正史にあらわれるのは天長四年（八二七）であるということ（62）はさきにもふれたが、それは『類聚国史』巻第三十四の、同年正月十九日の条下に出てくる。すなわち、去る十二月晦日より淳和天皇の容態が悪化し（聖体不愈）、それをうけて正月十九日に宣命が発せられたという。

十九日。詔曰。天皇詔旨^止。稻荷神前^尔申給^聞申^位。頃間御体不愈^止。大坐^須依^三占^求爾^爾。稻荷神社乃樹伐^礼。爾^爾罪崇^尔出^大利^須。然^毛此樹^波。先朝乃御願寺乃塔木^尔用^尔。我^為之^天。東寺乃所伐^尔。今^万成^崇利^申我^我。畏^天内^毛舍人^天從^毛七位下^天大中臣雄良^乎差^レ使^天。礼代^尔從^毛五位下^乃。冠授奉理治奉^爾。……

天皇（淳和）の不愈にあたり、占わせると「稻荷神社」の樹を伐つたための「崇り」であるという。この樹はそもそも桓武帝以来の御願寺たる東寺の塔の用材と定められてきたもので、今ここに、稻荷神に従五位下を奉ってその御心を鎮めよう、という主旨の宣命である。このときの事件にかんして、実は空海の『性靈集』に「東寺の塔を造り奉る材木を曳き運ぶ勸進の表」（天長三年十一月二十四日記）という文章がのせられている。⁽⁶⁴⁾これは先帝・桓武の御願によって東寺を建てたが、以来四朝（桓武・平城・嵯峨・淳和）

をへて三十年を超えた。こんど「東山」に塔幢を造営するための用材をえたので、その許可をえたいというものである。ここにいう「東山」の地は、後世の空海伝では「伏見稻荷」⁽⁶⁵⁾に結びつけているが、右の空海の「表」はおそらく『類聚国史』に出る天長四年の「宣命」の内容に対応する性格をもつと考えられる。つまり、まず天長三年十一月に空海によって「表」が提出され、それにきびすを接するように十二月に淳和が不愈に陥り、そして翌年正月に「宣命」が發布された。淳和の病因が稻荷社の樹木を伐採したことに求められ、稻荷神をなだめるため神階授与のことが行なわれた。もしもそうであるとするならば、空海もしくはその周辺において、東寺と稻荷社とのあいだの融和的な提携の問題があらためて意識されるようになり、「崇り」による緊張関係を解くための手段が求められるようになったとしても不思議ではない。稻荷神の「化」である異相老翁と空海との邂逅を語る場面が、いわゆる「稻荷縁起」の劈頭を飾るために創作されることになったのではないであろうか。古く、伴信友もその『験の杉』のなかでこの問題にふれ、比叡山の延暦寺が日吉神を鎮守として祀ったように、空海もまた稻荷神を東寺の鎮守とするため、あえて「偽妄」の説を合成したのであろうといっている。⁽⁶⁶⁾この伝承もしくは創作を空海が直接考えたものかどうかは別としても、稻荷神の発生を語る説話圏に東寺を中心とする

密教家が積極的に介入したあとを否定することはできないであろう。

空海が「土地の神」を鎮守に祀ることによって修行の道場を開きたいきさつは、たとえば高野山の開創を伝える縁起のなかにもみられる。『金剛峯寺建立修行縁起』によれば、弘仁七年に空海は大和宇智郡で一人の獵者に逢う。その形は「深赤」にして身の丈は八尺、大小二匹の黒犬が随従していた。⁽⁶⁷⁾この獵者は「南山の犬飼」と名のり、空海を高野山に案内するが、そのとき、自分はこの「山の王(主カ)」であり、領地を空海に献じて威福を増そうと思うと語った。ところで『弘法大師年譜』巻第六はこの文章を引用し、それに注して、獵者の姿に化現したのは「丹生明神」であるとしている。⁽⁶⁸⁾また『真言伝』巻第三によると、右の「南山の犬飼」を「高野大明神」としている。⁽⁶⁹⁾

こうしてみると、高野山の開創縁起において空海が丹生―高野明神と出逢う伝承のパターンは、東寺造管との関係で同じ空海が稻荷明神と邂逅するパターンと同種のものであるということがわかるであろう。稻荷や丹生や高野の「明神」群は、直接的には鎮守の神として祀られる、その土地の地霊であり地主神であるが、その伝承の系譜は、山人社会の生活圏を媒介にして遠く「国つ神」の記憶に結びついているということが出来る。金剛峯寺―東寺の開創伝説に

において、一方の農耕(または穀霊)に結びつく稻荷明神と、他方の狩獵(または動物霊)と結びつく高野(―丹生)⁽⁷⁰⁾明神とが、ともに容貌魁偉の鎮守神として化現しているのである。

六 翁の巫者的性格

以上われわれは、地域的な分布において国民的な基盤と広がりをもつ八幡神と稻荷神の発生縁起をとりあげ、この二つの神格が此の世に化現するときしばしば「翁」の形態をとるということを検討してきた。八幡神がその顕現態として別に「僧形神像」をもち、また稻荷神が「女躰神像」をもつという変化はしめしつつも、これらの神格はその発生縁起においてはみずからを「翁」に変幻させることを通して現世との積極的な交渉をもとうとしたのである。

八幡神が早くより国家神的な性格をしめし、したがって正史への登場の仕方も稻荷神に比してはるかに迅速であったことはみてきたとおりであるが、しかしその発生縁起のなかに「翁」(鍛冶翁)の契機を挿入するのは、九―十世紀のころではないかと一応の推定を試みた。これにたいしてより多く農耕神的な性格をしめす稻荷神の正史への登場は八幡神よりおくれ、天長年間であり、稻を荷う「異相老翁」がその発生縁起にあらわれるのはさらにおくられて鎌倉末―

―南北朝初期（十四世紀前半）のことであった。

わたしは、この九世紀の「鍛冶翁」（八幡神）から十四世紀の「異相老翁」（稻荷神）にかけてのほぼ四〜五世紀にわたる時期をもつて、「翁」の転生時代、すなわち翁がさまざまな形態をとりつつ多方面に活躍した時代であったと仮定することができるのではないかと考える。大づかみにいって、「翁」の誕生、活動、展開の時期であったといってもいいであろう。そしてその機能的側面に着目していえば、翁は、神や仏・菩薩の存在を人間界に媒介する象徴的形態であるとともに、本来目に見えざる神や神霊の働きを仏・菩薩のようなりアルな形象性へと連絡する仲介的形態としても独自の役割をはたしたということができないのではないであろうか。

以下においては、「翁」発現の諸類型を掲げて、古代から中世にかけてあらわれる翁イメージの変化と展開のあとをたどってみることにしようと思う。

その第一の類型は、翁の巫者的性格を顕著にしめす事例である。この型は神の化現としての翁の祖型を予想させると同時に、翁の神人的機能を明らかにしめすものといえる。ここでは相模国・伊豆山権現の創始を記す『走湯山縁起』に登場する「老巫」の場合をとりあげることにする。⁽⁷⁾

この「縁起」には弘仁三年（八一二）の勘記があるから、おそら

く「鍛冶翁」の出現する「八幡神縁起」の成立に先き立つか、あるいはほぼ同じころ制作されたものであろう。それによると、応神天皇の二年、相模国の海浜に一つの円鏡が流れ寄り、光明を發し音響をひびかせていたが、やがて海辺近くの高い山に飛んで行ってそこに鎮座する。ときに山中には一人の「仙童」がいて、穀断ちをしてこの「神鏡」を祀っていたが、仁徳天皇のとき「神鏡」の光明が都の宮中を照らし、それが機縁となって都から使者がこの地に派遣された。そこで、この「神鏡」が何ものであるかを明らかにするためある「老巫」をして占わせたところ、老巫に「神霊」が憑いて「吾是異域神人也」と託宣した。ついで都の使者が神鏡に向かって本来の姿を示せというとき、くだんの老巫は忽ちにして「俗躰」をしめした。神が老巫に憑依してそのうつし身を示現したのである。

爰宣使詣神鏡前。踰跪云。以事实効。欲經奏達。其容儀如何乎。于時老巫。変形示俗躰。其長八尺。壯齡五十有余。頭載居士冠子。身著白素衣裙。係健陁色袈裟。右手持水精念珠。左手把錫杖。柔和忍辱。慈悲和雅也。⁽⁸⁾

右の「縁起」のなかで、「老巫」そのものの姿態がどのようなものであるかはほとんど言及されていないし、たんに「年老いた巫者」をあらわしているものごとくである。しかし考えてみれば、ここで老巫はたんに「神霊」が憑着する依り代であるにすぎず、ま

た「神鏡」になり替って「俗躰」に化現するための中間的な媒介者であるにすぎない。そういう意味では「老巫」はむしろ一種の無個性的な巫者であり、神が一時的に憑依するための容器という不確かな存在からまぬがれてはいない。『走湯山縁起』にあらわれる「老巫」は、まだ「翁」の定型を獲得してはいないのである。前節においてわたしは、八幡神の発生を説く古い記録である『承和縁起』には、「鍛冶翁」があらわれるかわりに「三柱石躰」が出現した旨のことをのべたが、もしもこの三柱の石が神霊の憑着する依り代であったとするならば、『走湯山縁起』に登場する「老巫」もまた同様の性格をもつ巫者であったということになるであろう。あるいは「老巫」は、「三柱石躰」と「鍛冶翁」とを連絡し、その両者の存在様式を媒介する中間的な類型であったと、いいかもしれない。

しかしながらこの老巫が忽ちに示した「俗躰」の方は、さきの引用からも知られるように居士の冠をかぶり、白衣に袈裟をつけ、そして手に念珠と錫杖をもつ慈悲、柔和の姿であった。その姿は俗躰とはいうものの「居士冠」の部分のをのぞけばむしろ比丘形か地藏形が予想されるのであるが、「縁起」の後段によれば、この「俗躰」はのち欽明天皇十一年になって、六尺二寸の「権現御躰」として神像化されて走湯山に祀られることになったという。⁽²³⁾「俗躰」と「権現御躰」との関係がどうなっているかはこれ以上わからないが、し

か以上のべてきたことから、すくなくとも次の二つの事柄だけは明らかになったのではないかと思う。すなわちその第一は、卜占者としての老巫が実は同時に神霊を身に宿す翁型のシャマンでもあったということ。そして第二に、権現像の造立にはその前提として本地仏の存在が予想されるのであるが、このような本地仏と権現との関係を成立させるためにあらかじめ老巫の化人的機能が要請されていたということ、がそれである。ここで多少とも単純化をおそれずにいえば、弘仁年間の「縁起」(『走湯山縁起』)にあらわれる「老巫」は、承和年間の「縁起」(『八幡神縁起』)に登場する「三柱石躰」とともに当時のシャマニズム文化圏を共有しつつ、のちの「翁」類型へと自己転生をとげる途上にあつたといえないであろうか。無個性的な巫者としての「老巫」は、独立的の神人としての「翁」の先行形態もしくは祖型であつたことができるのではないかと思うのである。

七 海の翁

つぎに第二の類型は、老翁が海中や水中に出現したり、また漁や魚類との関連のなかで姿をあらわす場合である。それはどこか『日本書紀』に登場する「塩土老翁」の系譜を引いているようなところ

があり、いわば「海の翁」といった特徴をしめしている。ここではまずその「(一)」のタイプとして、智証大師円珍（八一四～八九一）の事例をとりあげることからはじめよう。智証大師の「御起文」と称する文章が『古今著聞集』第二に引用されているが、その内容は次のようなものである。

智証大師御起文云、予依三山王御語、渡三於大唐国、受三持仏法、還三本朝。海中老翁現於予船、而偈、我新羅国明神也。和尚受三持仏法、至于慈尊出世、為三護持、来向也者、如是言説之後、其形既隱。予着岸申三公家、即遣三官使、所持仏像法門被三運三納於太政官。于時海、中老翁亦来云、此日本国在二勝地。我先到三彼地、早以點定。申三於公家、建三立一伽藍、安置興三隆仏法。我為三護法神、鎮加持矣。⁽⁷⁴⁾

円珍は唐から帰るとき海中で老翁に出逢う。老翁はみずから「新羅明神」と名のるが、やがて円珍を勝地（三井寺）にみちびき、その土地の「護法神」となった。いわゆる「海中老翁」の典型的な事例といえるが、この「老翁」はのちの『高僧伝』では「神仙」（新羅明神）として分類され伝承されていた。⁽⁷⁵⁾ もっともこの「海中老翁」出現のパターンは、すでにのべた『日本霊異記』巻上第六話の「観音菩薩を憑り念じ、現報を得る縁」にみられるものであった。⁽⁷⁶⁾ 高麗国の河で行き暮れた僧行善が、舟に乗った「老翁」によって助

けられたという話である。円珍の「海中老翁」説話も、この行善の説話とそれほどへだたらない時期に生みだされたものであろう。

つぎにその「(二)」のタイプとして、翁が海の幸（魚）と何らかのつながりをしめす事例をあげることができる。『今昔物語』巻第十二の「於東大寺行花嚴会語第七」には、「鯖翁」の話がでてくる。すなわち聖武天皇は東大寺開眼供養にあたって夢をみ、当日、寺の門前に来たものは誰でも読師にするようにとのお告げをうけた。

其ノ後、天皇、此ノ事ヲ深ク信ッ給テ、其ノ日ノ朝、寺ノ前ニ使ヲ遣シテ令見メ給フニ、一人ノ老翁ヲ荷テ来レリ。其ノ籬ニハ鯖ト云フ魚ヲ入レタリ。使、此ノ老翁ヲ引テ天皇ノ御前ニ持参テ……⁽⁷⁷⁾

こうして夢のお告げのとおり、鯖を売る翁を読師に請じて高座にのぼらせたところ、やがて姿を消してしまった。あとから、高座の上のこし置かれた籬の中をみると、鯖は『華嚴経』八十巻に変わっていた。天皇は歎いて、「我願ノ誠ニ依テ仏ノ来リ給ヘリケル也」といったという。この「鯖の籬」を荷った老翁はどこか「稻」を荷った翁と通い合っているが、同じこの伝承を記録している『東大寺要録』巻第二⁽⁷⁸⁾にも、ある古老の伝えとして、「有買(売)鯖翁、以杖荷鯖八十」とでている。稻荷翁が山神の系統に属するとすれば、鯖荷翁は海神の系譜に属するといえることができる。⁽⁸⁰⁾

いま掲げたのは魚を売る翁の事例であったが、そのほか魚（鮒）

を食する翁の場合があり、それをその〔三〕としてここにあげてみよう。それは『今昔物語』巻第十一の「智証大師、初門徒立三井寺語第二十八」⁽⁸¹⁾にでてくるもので、智証大師が三井寺の土地をたずねると、ある僧房に「老僧」がいた。みると、この老比丘は魚を食いちらかして生臭い匂いを発散させていた。かたわらにいた僧に問うと、老比丘は日ごろ近くの江で「鮎」をとって食べるのを習慣にしているという。だが、かれの挙措風躰には貴くみえるところがあり、問いただと、自分はこの地に住んで早や百六十年になるが、その本体は「三尾明神」であると答えた。

この説話に出てくる「老僧」はみられるように「翁」とされてはいるが、しかしそれが地主神としての三尾明神と名のついていること、および「魚」との特殊な関係をしめしていることから、これを「海翁」の一つに数えてもいいのではないかと思う。またこの話は後段で、食い散らかした鮎の鱗や骨をよくみると、みな色鮮やかな「蓮華」に化していたという尾緒がついている。前述した智証大師の「御起文」の後段にも、若干内容を変えた形で同様のことが記されている。それによると、老比丘は、魚なくして飲食せず、酒なくして湯飲せず、つねに海辺で魚類をとって食事の菜にあてていた。しかるにのちになって、その房舎にとり散らされていた魚類をよくみると、みな蓮華の茎と根と葉に変じていた。⁽⁸²⁾ 前述の「鯖光翁」の

場合のように、高座にのこした鯖が『華嚴經』に変じていたという話と、これは呼応しているといえるだろう。

最後にその〔四〕として「釣する翁」の事例をあげることにする。たとえば『三宝絵詞』⁽⁸³⁾下の「東大寺千花会」の条下に次の一文がみえる。

近江の国志賀郡の河のほとりに。昔翁の居て釣せし石あり。其上に如意輪観音をつくりすえて祈り行なはしめ玉へとあり。すなはち尋求るに。今の石山の所をえたり。観音をつくりて祈るに。みちの国よりはじめて金出来よしを申したてまつれり。すなはち年号を改て。天平勝宝と云に。寺を供養したまふころほひ。行基菩薩。良弁僧正。婆羅門僧正。仏哲。ふしみの翁。このもとの翁などいへるあとをたれたる人々。或は我国に生れ。或は天竺より来て。御願をたすけたり。其間にあやしふ妙なる事多かれとも。文におほかれはしるさず。続日本記。⁽⁸⁴⁾ 東大寺の記文等にみえたり。

いわゆる石山寺の成立を物語る縁起である。「釣する翁」が坐っていた石の上に観音を祀ったところが、みちの国(陸奥)から金が掘りだされて東大寺の造営に役立った。天平勝宝の開眼供養には行基、良弁、波羅門僧正などと並んで、「ふしみの翁」⁽⁸⁵⁾や「このもとの翁」が参列したという。この説話では、釣魚の翁が坐っていた石

は「河のほとり」にあり、それは釣する翁にいかにもふさわしい舞台設定であったが、しかしこの同じ話柄が、たとえば次の『諸寺略記』では「山中」のこととして語られている。

石山寺者。聖武天皇御宇。在近江国勢多南。本尊二臂如意輪。聖武天皇御願。良弁僧正建立。……此朝之内黄金甚稀。供勅良弁僧正。被祈請金峰山。僧正夢藏王告。我山雖有黄金。殊期慈尊出世也。近江国勢多南有一小山。大聖垂迹之処也。到其勝地可令祈請。夢覚而到此山。老翁居大巖石上釣魚。其傍有少巖繫釣船。僧正奇問云。汝誰人乎。答云。我是当山地主比良明神也。此処觀音垂迹多利衆生。⁽⁸⁶⁾……

わが朝には金がすくないので、良弁をして祈らしめると、金峰山の蔵王権現がかれの夢にあらわれ、近江国勢多の「一小山」に行つて祈請せよと告げる。行くと、大きな巖石の上に「老翁」がいて魚を釣り、かたわらの巖に釣船をつないでいるのに逢う。聞くと老翁は「われは当山の地主・比良明神である」と答えた。——ここでは良弁は現実のこととして山中の「釣する翁」に逢っている。舞台が「河畔」から「山中」に移っているのは、「老翁」を地主神・比良明神に比定しようとする意図がそこにはたらいっていたからである。おそらく金峰山の蔵王権現の夢告もその筋書きを権威づけるためにもちだされたものであろう。この「釣する翁」が山中に出現すると

いう一見するに矛盾するようなモチーフは、海中に影現する翁（海神）と山中に影向する翁（山神）とのあいだにみられる移行と混融の関係を暗にしめしているようにみえる。ちなみに『今昔物語』巻第十一「聖武天皇始造東大寺語第十三」や『石山寺縁起』⁽⁸⁷⁾も、右の『諸寺略記』における構成のパターンを踏襲している。

八 山の翁

つぎに第三の類型は、主として老翁が山中に出現して、みずから地霊や地主神と名のり、仏法や寺の擁護を誓約する形をとっている一群である。「鍛冶翁」や「稻荷翁」の性格にも通ずる「山の翁」の系譜につらなるといってもいいであろう。その上この類型に属するものの多くが寺の建立縁起に関連して登場することは、前項の『石山寺縁起』の場合と同様に注意すべき点である。以下、そのいくつかの事例を掲げてみよう。

〔長谷寺縁起〕

長谷寺は十一面観音を祀った寺として知られ、徳道聖人の建立になる。かれは天武年間に出家受戒してこの霊岳で修行したが、のち衆生利益のため「仏像」を造ろうと祈願した。するとある夜、夢に「霊木」をみる。

今夜見^二夢^一。数輩異形類焉。中^レ於^二彼木^一而座列。其中一人童子持^レ盖覆^レ木。又木本有^二白衣老翁^一。其形表徹也。我問曰。翁公何人。又何事住^二此所^一乎。答曰。我是三尾大明神也。為^レ衛^二護^一此木^一。自^二本國^一片時不^レ離。率^二諸眷屬^一來。又持^レ盖童子者当山守護童子也。靈木依^二彼之請^一來^二於此所^一。当山能相^レ庇⁽⁸⁸⁾。

夢中に靈木があらわれ、その根元に「白衣老翁」が化現したので、その何人なるかを問うと「三尾大明神」と答えた。この老翁は樹木の精霊としての面貌がみられるが、基本的には地主神と考えてさしつかえないであろうと思う。

〔醍醐寺縁起〕

当寺の開山（根本尊師）はかつて名山を遍遊して修行したが、たまたま普明寺に七日間籠って「仏法相應の靈地」をさずかるよう祈念した。すると「当山の峯」があらわれた。

酬^二彼祈願^一。五色之雲。聳^二当山之峯^一。因^レ茲攀^二昇此峯^一。欣然如^レ歸^二故郷^一。嘿爾欲^レ建^二精舍^一。而谷有^二独老翁^一。昔^二泉水^一褒^二醍醐味^一。爰尊師問^二老翁^一曰。此処建^二精舍^一。將欲^レ弘^二佛法^一。永可^二久住^一哉。老翁答曰。此山者是古仏練行之洞。諸天衛護之砌。前仏之遊処。名神之所^レ居也。如意宝生之嶺。功德聚林之林。……我為^二此処之地主^一也。横尾明神⁽⁹⁰⁾是也。醍醐寺の靈峯に「独（居）老翁」があらわれて、地主神・横尾明

神と名のるところは前項の場合と同様である。

〔鞍馬寺縁起〕

『扶桑略記』桓武天皇の延暦十五年の条下に鞍馬寺造営の縁起がのせられている。

造東寺長官從四位上藤原朝臣伊勢人造^二鞍馬寺^一。則彼寺縁起云。伊勢人偈。我奉^二勅命^一。雖^レ造^二東寺^一。私願未^レ遂。争建^二一堂^一。安^二觀音像^一。伏願。觀音示^二其勝地^一。夢見^二洛城之地有^二深山^一。東西高峙。中有^二平地^一。洞水閑流。宜^レ洗^二塵心^一。爰老人出来。即相語云。汝知^二此地甲^一于天下^一。建^二立道場^一。尤得^二便宜^一。伊勢人問云。仁為^二誰人^一。老人对偈。我是^二王城鎮守貴船明神也^一。感^二汝道心^一。教^二斯勝地^一。其夢既^レ覺⁽⁹¹⁾。

觀音に祈請すると夢に「深山」があらわれ「老人」が登場して「王城鎮守の貴船明神」であると名のる。のち、ふたたび夢をみ、客顔端麗の「童子」があらわれ、自分は觀音（実は毘沙門天）の侍者であるという。

〔清水寺縁起〕

『清水寺縁起』によると、昔、賢心（のち延鎮）という者が出家し久修練行して、ある日夢告をうる。そのとおりに行脚をつづけると、山城国愛宕郡八坂郷東山の清水滝にいたり、そこで神人に逢う。雲峙松翠。青山在目。巖峰右斜。白雲如帶。朽枯大木為山上道。

踏木纒就滝下。是則宝龜九年歲次戊午四月八日也。於是滝前北岸上有一草庵。中白衣居士年齡老大。白髮皤々。其形七旬有余許也。賢心問件居士。住此幾年。又姓名誰。居士答曰。姓在隱道。名云行叡。年來雖待汝莫不見。適幸汝來。為悅尤足我心。念觀音感神力。口誦于手真言。隱居此地經動百年。我有東国修行之本意。替我其間暫可住此處。抑草庵跡者。可造堂之地也。此前株者。觀音料木也。若遲來早遂此本意。言未畢居士立亡。賢心忽覺勝地之靈⁽⁹³⁾……

賢心は山中の滝前で「年齢老大」の「白衣居士」に出逢い、この地に堂を建て観音を刻んで祀るよう示唆をうける。くだんの白髪の白衣居士は行叡と名のつたが、いい終ると忽ち「立亡」した。賢心はそれが「勝地の靈」であると覺つたという。「地靈」が白髪白衣の居士となって化現したさまを叙しているわけであるが、この話は『今昔物語集』巻第十一の「田村將軍、始建清水寺語第三十二」にもみえ、白衣居士は「翁」として登場する。

〔志賀寺縁起〕

『今昔物語集』巻第十一の「天智天皇建志賀寺語第二十九」によると、天皇は夢に「僧」のお告げをきいて、勝地を訪ねる。

即、夢覺テ、出テ見給フニ、戊亥ノ方ニ光有リ。明ル朝ニ、使ヲ遣テ令尋メ給フニ、使行テ、光ル程ノ山ヲ尋ヌレバ、志賀ノ郡ノ篠波山ノ麓ニ

至ヌ。谷ニ副テ深ク入テ見レバ、高キ峯有リ。岸ノ下ニ深キ峒有リ。峒ノ口ノ許ニ寄テ内ヲ臨キケレバ、年老タル翁ノ帽子シタル有リ、其形チ、頗ル怪シ。世ノ人ニ不似、眼見賢氣ニシテ、極テ氣高シ。寄テ問テ云ク、「誰人ノカクテハ坐ルシ。天皇ノ御覽スルニ此方ノ山ニ光リ有リ。『尋テ參レ』ト宣旨ヲ奉テ、来レル也」ト。翁、露、答フル事无シ。……天皇、是ヲ聞シ食テ、驚キ怪ミ給テ、……行幸有リ。……洞ノ口ニ寄ラムトシ給フニ、実ニ翁有リ、聊畏ル氣色无シ。錦ノ帽子ヲシテ、薄色ノ襦袢着タリ、形チ髪サビ氣高シ⁽⁹⁴⁾……

天智天皇が志賀郡の「篠波山」に入って出逢った「年老タル翁」は錦の帽子をかぶり、薄色の襦袢を着け、その容姿は神さびて気高かった。翁は天皇の問いに答え、やがて姿を消してしまう。よってこの地を「靈所」として寺を建立することになったのだという。この説話では翁の素生ははっきりしていないが、これと同じ話をのせる『三宝絵詞』下の「志賀伝法会」では、この翁は「優婆塞」として登場し、天皇の問いに答えて「仙靈窟伏藏地佐々名実長等山」といって姿を消す⁽⁹⁵⁾。のち寺を造ったとき「白き石」が掘り出され、「夜光」を放ったとある。これは『今昔』でも、この『絵詞』でも、天皇の夢に山が光ってみえることを叙しているのに対応するものであろう。いずれにしろ「優婆塞」は仙童の住む洞窟に姿をあらわす異形の神人であったのであり、それが『今昔』では「翁」とされるに

いたったのであると考えられる。

〔住吉神宮寺縁起〕

『古今著聞集』巻第一にのる「慈覚大師如法経を書きける時住吉神託宣の事并びに住吉社由来の事」によると、円仁が如法経を書写しているとき、山をのぼってきた「白髮老翁」に出逢う。

慈覚大師如法経かきたまひける時、白髮の老翁杖にたづさはりて、山によちのぼりけるが、「あなくるし。内裏の守護といひ、此如法経の守護といひ、年はたかく成てくるしう候ぞ」との給けり。「たが御護候ぞ」とたづね申されければ、「住吉神や」とぞ名乗給ける。皇威も法威もめでたかりけるかな。住吉は四所おはします。一の御前は高貴徳王大菩薩也。^{乘龍}御託宣云、「我是兜率天内高貴徳王菩薩也。為鎮護国家、垂跡於当朝墨江辺、松林下久送風霜。時、有_レ受苦。自当_レリテ北方ニ、有_レリ勝地。願_レッハ奏_レ達_レン公家ニ、建_レ立_レシテ一ノ伽藍ヲ、転_レセヨ_レニ法輪ヲ。これによりて神宮寺をば建立せられけるなり。⁽⁹⁶⁾

「白髮老翁」は住吉神と名のつている。ついで自分は高貴徳王大菩薩の「垂跡」であるが、「受苦」の状態にあるので、北方の「勝地」に伽藍を造って助勢してほしいと託宣する。よって円仁は神宮寺を建立してその願いに報いた。いわゆる受苦神（＝垂迹神）を解脱せしめる類話である。

九 夢と翁

つぎに第四の類型は、仏道修行者の眼前、もしくはかれの夢のなかに「老僧」があらわれて予言や託宣をなし（その一）、また特定の「老僧」の夢のなかに奇瑞があらわれ、覚めてのち救済の働きをなす（その二）、といった形の伝承群である。ここに登場するのはすべて「老僧」であるが、その行為類型は翁のそれと近似した性格をしめすので、「翁」の変型としてここにつけ加えることにした。⁽⁹⁷⁾

仏道修行者（の夢のなか）にあらわれる「老僧」（その一）の事例として、まず性空上人の場合をあげることができる。『書写山上人伝』（花山法皇著）によると、性空上人は三十六歳のとき出家し、やがて霧島山に籠って法華経誦の生活に専心する。極端な絶食修行を行ない、経巻のなかに「粳米三十許粒」をえるといった久修練行をつむが、のち霧島を去って筑前の背振山に移った。

後去_レ霧島。更移_レ往筑前背振山。三十九得_レ暗誦法華経。山中無_レ人。清爽之時。十余歳兒童等在_レ同座。共誦_レ此経。又有_レ老僧。形体非凡。以_レ一枚之書授_レ上人。上人以_レ左手握_レ之。老僧耳語曰。福報遍照法花。光蔵応正等覚。上人心異_レ之。後到_レ播磨飭磨郡書写山。造_レ一間草庵住_レ之。⁽⁹⁸⁾……

上人が山中で法華経を誦すると「児童」が来て同座し、「非凡」の姿の「老僧」がやってきて靈妙のこぼれを残して去った。童子をともなう老翁の姿は例の「翁」出現のパターンに通ずるが、とりわけ法華経の功德を主張するところに、「翁」ではなく「老僧」出現の意味を推定することができる。また『扶桑略記』巻第二十八にこの話と同文の伝記が引かれ、『今昔物語集』巻第十二「書写山性空聖人語第三十四」にもそのまま採用されている。⁽¹⁰⁾

右の『性空上人伝』の場合は、老僧は「山中」に出現するのであって「夢中」にあらわれるのではないが、『大日本国法華経験記』には、仏道修行者の「夢中」に老僧が登場して法華経の功德をあらわし、奇瑞や靈験をさまざまにせめて説話類型が頻出する。その一例を『同書』巻上の第十七「持法沙門持金法師」によってみてみよう。——二人の聖人が修行の生活を送っていた。一人は「般若の験」をあらわす沙門持金で、毎日の食事が自然に運ばれてきた。他は「法華経を持」する沙門持法で、こちらは乞食によって食を得ていた。そのうち持金比丘は憍逸の心をおこし、かの持法比丘をそしめた。ところがある日から、持金のところに食事がとどけられなくなった。かれははじめ驚き怪しみ、ついに仏と須菩提にむかって懺悔したが、夜になって夢をみた。

夢見白眉耆宿老僧。告持金聖。我須菩提也。雖誦誦金剛般若。未

逮顯現般若法利。得諸天供。是故我等不能送供。云何橫生怨恨心哉。比丘問云。年來供養誰所弃。老僧答曰。是法華聖以慈悲心憐愍汝。故十羅刹女為其使者。以呪願施食。每日送施耳。汝於聖不応生於憍慢之心。早詣彼所。悔過懺謝。比丘夢覺。⁽¹¹⁾

夢にあらわれたのは「白眉耆宿」であり、この「老僧」はみずからの素性を須菩提比丘であると明かした。金剛般若経をいくら誦しても仏法の利益はあらわれないから、持金に食を送ることを停止したのだという。その上、なんじ持金は「怨恨」の心をおこしたが、実は日ごろ食事をなんじのもとに運んでいたのは法華聖である持法比丘であった。かれの慈悲行の前に懺悔せよ、といわれたところで目が覚めた。——法華経の利益の方がすぐれていることをしめす説話であるが、須菩提比丘が「白眉耆宿」の姿で夢のなかにあらわれ、事の真実を明かすところにこの一篇の眼目がある。⁽¹²⁾

このほか、夢に「老僧」(または「宿老」)があらわれて法華経誦の功德や靈験を語る類話として、『法華経験記』上巻第十九、三十一、三十六、中巻第五十三、七十八、下巻第九十二などを数えることができ、そのうち上巻第三十話の場合は老僧は「葉師如来」の化現であり、中巻第五十三話の場合は「竜樹菩薩」の、そして下巻第九十二話は「文殊の眷属(于闐王)」の化現とされている。⁽¹³⁾

つぎにこんどは、「老僧」の夢のなかに奇瑞や靈験があらわれる

類型(その二)を挙げることにしよう。夢中に「老僧」があらわれるパターンでは、老僧はむしろ「化翁」に近い託宣者の風貌をしているが、これにたいして夢を見る「老僧」のパターンでは、かれは現実の「長老」としてむしろ夢占師としての性格をつよくみせているように思われる。しかしながらこれら「老僧」の二類型は、ともに「夢」を媒介にして法華経行者に靈験の意味を解き明かそうとしている点で共通している。「夢」を通路としているところに、「老僧」が「翁」的な雰囲気をかもしだす原因がよこたわっているのである。ここではこの後者のパターンを『法華経験記』巻下、第八十六の「天王寺別当道命阿闍梨」によってみることにしよう。——道命は若くして叡山にのぼり、以来、法華経だけを一心に読誦して諸人の讚歎をえていた。のち法輪寺に住して勤行していたころのことであるが、ある「老僧」がこの寺に参詣して、そして夢をみた。

有一老僧、籠行其寺。夢見。堂庭及四隣辺。上達部貴人充塞無隙。皆合掌恭敬。向寺而住。又從南方遙有音。皆人聞言。金峰山藏王。熊野權現。住吉大明神。為聞法華來至此所。皆悉來訖。一心頂礼。聞阿闍梨誦法花經。住吉明神。向松尾明神而作是言。日本国中。雖有巨多持法華人。以此阿闍梨。為最第一。聞此經時。
……
法輪寺の庭や四隣に貴人が雲集して、道命阿闍梨が勤行している

寺に向って合掌している。すると、南方から金峰山の藏王菩薩、熊野權現、そして住吉大明神が道命による法華経誦の声を聞こうとしてやってきた。住吉大明神は松尾明神に向って、道命こそは法華経持者の第一人者であるという。夢から覚めた「老僧」は涙を流して道命阿闍梨を礼拝した。——老僧の夢に数々の権現や明神があらわれ、法華経の行者に帰服して靈瑞を記す一文であるが、この場合、「老僧」だけが夢中に権現や明神の来影に接し、その証言を媒介するという点が重要である。⁽¹⁰⁾「老僧」は目に見えざるカミヤホトケの透視者という役割を担っているといってもいいであろう。

このほか、老僧が夢中に靈異をみるモチーフを枠組とする類話は、『法華経験記』中巻第六十一、下巻第二百二十八、百二十九にみられるが、中巻第六十一話では「普宿」が夢中に「普賢」の姿を見、下巻第二百二十八話では「菩薩」の姿を見ている。⁽¹⁰⁾

十 翁の零落型

最後に第五の類型は、翁が下級神の化現とされて卑しめられ、また門付けや乞食に身をやつす貧しい老人として軽侮の対象とされる場合である。いわば「翁」の零落形態である。煩惱と受難の境涯に苦しむ翁については、さきに蛇身からのがれようとする「異形老

翁」(『長谷寺験記』)や受苦の生活からの転換をのぞむ「白髮老翁」すなわち住吉明神(『古今著聞集』巻第一―五)の事例においてふれておいたが、ここでは「道祖神」が化現した翁の例を『法華経験記』巻下の第二百二十八「紀伊国美奈郡道祖神」によってとりあげてみよう。

天王寺の沙門道公は熊野詣での帰途、たまたま紀伊国、美奈郡郷にさしかかり、その海辺に茂る大樹の下に一夜の宿を求めた。夜なかに馬を駆使する二、三十人がやってきて、樹の下に「翁」はいるか、と問うた。すると樹の下から、いる、という答えがかえった。すみやかにまかり出よ、とうながされると、今夜は馬の足が折れたので一緒に行くことはできない、自分は「老衰」しているので馬なしでは一緒に行くことはできないのだ、という。騎乗の者たちはそのまま蹄をならして去った。翌朝になって、沙門道公が樹の下をみると、「道祖神」の像があり、その前に板の絵馬がおいてあった。みると絵馬に描かれた馬の足が破損している。道公はそれを繕って、夜を待った。すると前夜と同じく騎乗の者がやってきて、こんどはくだんの「翁」も馬にのって出かけていった。

臨天曉時翁還来。即語持経者。此数十騎乘。行疫神也。我道祖神也。巡国内時。必翁為前使。若不共奉。以笞打逼。以詞罵詈。依於上人療治馬足。勤此公事。此恩難可報。於持経者。有種々恩

願。所謂以淨妙衣服。種々飲食。而施与之。依煩不記。道祖神則語沙門云。今欲捨此下劣神形。得上品功德之身。此身受苦無量無辺。依聖人力。欲成此事。……

翌朝になって帰ってきた翁は道公に次のようにいった。騎乗の者たちはみな「行疫神」であり、自分は「道祖神」である。行疫神が国内を巡るときは、道祖神である自分がいつも先触れの役をつとめているが、それを怠ると笞で打たれ悪口を浴びせられる。今回は上人のおかげで仕事をつとめることができたが、しかし自分はいまこの「下劣の神の形」を捨てて解脱したい、と。のち道公は三日三夜のあいだ法華経を誦し、その功德で「卑賤受苦」の身に沈淪していた道祖神は補陀落世界に往生し、観音の眷属になって菩薩の位にのぼることができた、という。下級神が法華経の功德と加護によって解脱し、ついに菩薩位にのぼったとする転生譚であるが、「卑賤・下劣」の下級神がはじめ翁として化現するところに、ここではとくに注意を喚起したのである。

つぎに、「老法師」が乞丐の姿をとって遍歴する話を『今昔物語』巻第十五「比叡山僧長増往生語第十五」によってみよう。ここでの主人公は老法師であって翁形をとってはいないが、それが翁に通ずる性格をもっていることはのちにのべるとおりである。——比叡山僧の長増は師の往生にともない、そのあとを慕って姿をくらまして

しまう。それから数十年が経ち、長増の弟子であった清尋は藤原知章が伊豫守になって下るのに乞われて従っていく。下った土地に房を作って修行三昧の生活を送っていると、ある日そこへ「老法師」がやってくる。

而ル間、房ノ前ニ切懸ヲ立渡シタル外ヨリ、見レバ、ヒタ黒ナル田笠ト云フ物ノ鉞破レ下タルヲ着タル老法師ノ、表ノ膏ヲテケケ懸ケタルヲ係テ、身ニハ調布ノ帷、濯ギケム世モ不知ズ朽タルヲ二ツ許着タルニヤ有ラム、藁沓ヲ片足ニ履テ竹ノ杖ヲ築テ、房ノ内ニ只入り入り来レバ、宿直ノ国人共、此レヲ見テ、「彼ノ門乞匄ノ、御房ノ御前へ参ヌルト」云テ、追ヒ嗔ル。

清尋、「何者ノ来ルヲ追フニカ有ラムト」思テ、障紙ヲ引キ開キ、顔ヲ差出テ見レバ、奇異シ氣ナル乞匄ノ来ル也ケリ。乞匄、近ク寄り来テ、笠ヲ脱タル顔ヲ見レバ、我ガ師ノ、山ニテ廁ニ行テ失ニシ長増供奉ノ坐スル也ケリ。(四)

自分の草庵にやってきた「乞匄」姿の老法師も、よくよくみればかつて失踪した師のなれの果ての姿であったというのであるが、ここではまず、その「乞匄」のいでたちが注目される。笠をかぶり腰まで下がる蓑をつけて杖をついているが、それはさきにも「神武即位前紀」にでてくる椎根津彦の扮装に酷似している。というのも椎根津彦は神武の命によって、蓑笠と弊衣をつけ「老人」の貌に身をやつしていたからである。記紀神話に登場する「翁」が国つ神的な

相貌をそなえ、ときにこのように身をやつすことについてはすでにのべたが、この「今昔」的な世界における老いたる「門乞匄」はいうまでもなく遁世した仏道修行者の、世をしのぶ仮りの姿をあらわしている。「門乞匄」とは家々の戸口に立って物を乞う賤民の一種であるが、しかしこの門乞匄も話の末尾では、「此ノ国ノ人ヲ導クガ為ニ、仏ノ権リニ乞匄ノ身ト現シテ来リ給ヘル也」とされて、その行為が聖化されている。「神武即位前紀」における椎根津彦の「老父」形が国つ神の仮装であったとすれば、『今昔』における長増沙門の「老法師」形はすなわち仏の権化であったと回想されている。ここでも翁は、たとい零落した貌をとっているとはいえ、前掲の話と同様その仮現の姿を一種の反射鏡としてカミヤホトケの世界へと通じているのである。

この門乞匄・長増沙門の話は、どこか『伊勢物語』第八十一段にでてくる「かたぬをきな(乞匄翁)を彷彿とさせないであろうか。両者の話を成り立たせている説話的な背景や基盤は異なっているけれども、年老いた「乞匄」という仮りの姿の背後に屈折した価値観がかくされている点でその二つの話は共通しているからである。すなわち前者は異常なまでの求道の姿勢が、そして後者は芸への自負がそれぞれ秘匿されている。——『伊勢物語』第八十一段は、左大臣源融が、賀茂川のほとりに構える邸宅に親王たちを招き、一晚中華

やかな宴をくりひろげるところからはじまる。

神無月のつごもりがた、菊の花うつろひさかりなるに、紅葉のちぐさに見ゆるおり、親王たちおはしまさせて、夜ひと夜酒飲みし遊びて、夜あけもてゆくほどに、この殿のおもしろきをほむるうたよむ。そこにありけるかたゐをきな、いたじきのしたにはひありきて、人にみなよませはてよめる。

塩釜にいつか来にけむ朝なぎに

釣する舟はここに寄らなん

となむよみけるは⁽¹¹⁾

親王たちが邸宅の美しさを讃めたたえる歌をつぎつぎに詠んでいくと、そこに居あわせた乞巧翁が板敷の床下の座のあたりをうろろしていたが、最後になって次のような歌を詠んだ。——この邸内にしつらえられた塩釜の景は、何とよい眺めであることか。いつの間にか、遠い陸奥の塩釜にきてしまったような気持であるが、朝なぎに海の上に浮んでいる舟は、この浦に寄ってほしいものだ——。

乞巧翁は、「かたい」であるがゆえにこの晴れの座から排除されているのではない。むしろその祝宴を、ことば巧みに寿ぐためにこそ招かれていたのかもしれない。かれは一方では「かたい」の賤業によって卑しめられ、他方で風流を解する「ほかい人」として尊重されてきたのであろう。「ほかい(祝)」がもともと「言寿^{ことほぎ}」や「寿

歌」を意味したことは、『万葉集』巻第十六の「乞^{はか}食^{びと}者の詠」以来の伝承をもっていたのであり、またそれが「山の神」の神わざに属する芸能であったことも、つとに折口信夫の説くところであった⁽¹²⁾。

とするならば、『今昔物語集』の門乞^か乞^こ・老法師も『伊勢物語』の「かたゐをきな」もまた、かつては誇り高き「巡遊伶人」の一類だったのであり、それが後世にいたって零落した姿をとどめたものということができるかもしれないのである⁽¹³⁾。

おわりに

われわれはこれまで、翁の現象形態を求めて、新旧各層の文献資料を拾いつつ探索の歩をすすめてきたのであるが、その結果、いわゆる「翁」現象の発生と展開という問題についていくつかの筋道をつけることができたのではないかと思う。さきに見たように、「翁」そのものの原像はすでに記紀神話の段階でたしかな貌を結んでいたと考えられるが、「翁」現象の発展という点では上代から中世にかけての時代が多様な変容のあとをしめしているということができ、そしてこの時期は、一般に神像表現の試みが積極的に追求され、変化に富む像容が次々に生みだされていったことを忘れてはならない。大陸から伝えられた仏・菩薩のイコンが各種の神像彫刻や

神像絵画のモデルとされ、その試行錯誤の過程をへて、たとえば「翁」の原型も模索されたのであり、しだいにその一般的形態が定着するようになったのである。

翁が古く、国つ神的性格をしめし、神事の口伝者であり目撃者でもあったとするいくつかの伝承（記紀・風土記）は、翁の出自がそもそも神人の雰囲気をかもし境界的な存在であったことをあらわしている。それが、初期の仏教説話集（靈異記）においては「化翁」とみなされ、また八幡神や稻荷神の発生を説く縁起においては容貌魁偉な異相の「老翁」として登場するのも、翁が現実と幽冥界を行き来する一種の中介的なマン・ゴッドであったことを暗示している。いってみれば、「変化」の機能と「靈異」の発現が「老熟」といった観念を触媒として結びつけられ、そこに理想化された老人という「翁」のイメージが生みおとされることになったのである。

また像容という視点からみると、翁型は、仏型・菩薩型・比丘型としいにたどられる階梯の末端に位置するとともに、他方、松尾神や熊野神などの神的バンテオンの一翼を占める存在でもあったということが出来る。つまり「翁」類型は仏教イコンの階梯と神道イコンの系列を連結するかなめの役割をはたしたのであり、その点ではカミとホトケの働きを人間の世界に解き明かし、伝達する職能を担っていたのである。それが何よりも、翁における「化」の

作用に負うものであることはいまのべたとおりである。異相の老翁がしばしば「海中」や「山中」に出現し、また夢の中や憑依現象のなかに忽然と出現して、そのあとふたたび姿をかき消してしまうという行動様式のなかに、翁における「化」の働きの特徴が見出される。海や山が日常的には人跡の途絶えた異質の空間であり、したがってまた夢幻や憑霊の世界が、われわれのみずから意志しては近づきえぬ領域であることはいうまでもない。翁は「化」としてこの世に仮現し、それを幻視する者たちの前に靈威にみだされた予言や託宣をのこし、ふたたび存在の彼方へと身を引いていくのである。かれは一時的にこの世に姿を顯わす「巫者」であることに自足しているのであり、したがって翁という一個の恒常的な実体がこの世を訪れて、そこにとどまるのではない。前節において、海中老翁や山中老翁および夢中老僧などの類型とならべて、巫者的老翁の類型を設定して論じたのもそのためであった。いまあげた諸類型も基本的にはこの巫者的な翁の在り方から派生したものであり、その「化」としての機能にもとづいて分化したものであるということができるのである。

ついで翁は、しばしば観音やその他の菩薩の化現とされる場合があるけれども、しかしその原初的な在り方は八幡縁起や稻荷縁起にもみられるように「カミ」の化現とされていたということに注意しなければならない。記紀神話にあらわれる翁の国つ神的な性格につ

いてはいうまでもないが、のちの神社縁起にみられるように、寺院の建立に功績のあった仏道修行者が、老翁に化現したカミ（地主神や海路神）の導きと託宣によって「靈地」や「勝地」を発見することもその反映であるといえよう。「翁」はまずもってカミの権化として形象化され、その刺激と影響のもとにやがて仏・菩薩の直接の化現としていっそう豊かな受肉の過程をたどることになったのである。その過程をあえて図式的に表現するとすれば、以下のようなことになるであろうか。すなわち「神話」段階においては、カミ（国つ神）↓オキナ（老・老翁）という即自的な関係であったものが、のちの「縁起」の段階では、ホトケ（本地）↓カミ（第一次垂迹）↓オキナ（第二次垂迹）という型、もしくはカミ（本地）↓オキナ（第一次垂迹）↓眷属（第二次垂迹）という型の形成を通して、いわば媒介的な関係へと展開をとげたのであると概括することができるのではないであろうか。

神は、翁の化現によって自己の存在を顕わし、翁は神の光被をたよりにして自己の存在理由を主張したといえるだろう。そしてこうした「神」から「翁」への展開の諸相のなかにこそ、実は神と仏の特殊な関係が古代から中世期にかけて多義的な深化をとげていった足跡を検証することができると思うのである。

註

- (1) 『群書類従』第四輯、三二九～三三〇頁。『群書類従』本では「白著翁伝」となっている。
- (2) 川口久雄『平安朝日本漢文学史の研究』、明治書院、昭和三十九年（増補合冊再版）、二二七頁。
- (3) 『往生伝 法華験記』（日本思想大系）二六七～二六八頁。（本書中、二五六～二七五頁に『本朝神仙伝』が収められている）
- (4) 『本朝神仙伝』（一）、（八）、（二一）、（二四）の各話に「神仙（いぎぼとけ）」の例が出る。
- (5) 知られているように、折口信夫は昭和三年に「翁の発生」と題する論文を発表し、宗教芸能史上における「翁」の性格に鋭い光をあてた。その要点は二つに分けることができる。第一は、謡曲の「翁」や「高砂」にみられるような翁舞は、猿楽の伝承にもとづいて発展したもので、その演劇的性格はそれに先行する反閉芸や鎮魂、祝禱の儀礼を継承するものであったということである。そして第二の論点は、翁舞の翁の姿に具現されている宗教史的性格はとりわけ山神のイメージと結びつき、その源流は究極のところ「まれびと」信仰にまで行きつくであろうという点に存する（『折口信夫全集』第二巻）。こうした折口氏による「翁の発生」論は、芸能史的には「猿楽」から「翁舞」への展開をあとづけ、宗教史的には「まれびと」信仰にもとづいて翁発生の基盤を明らかにしようとするものであった、と概括することができる。
- (6) このような折口信夫の「翁の発生」論は、たしかに事柄の本質を射抜く側面をもっているが、しかし古代から中世期にかけて盛んに姿をあらわすようになる翁の性格や意味を明らかにする上では、その議論はいまだ十分に有効であるとは思われない。
- (7) 『古事記』（日本古典文学大系）八五頁。
- (8) 『日本書紀』上（日本古典文学大系）一五七、一六四、一六八、一七六、一八〇頁。

- (8) 『同書』一五七頁頭註を参照。
- (9) この「老翁」は『記』では「塩榎神」であるが、『紀』では「塩土老翁」または「塩筒老翁」である。
- (10) 『上掲書』二〇〇～二〇一頁。
- (11) 『同書』一九〇～一九二頁——「其年（太歳甲寅）冬十月丁巳朔辛酉、天皇親帥諸皇子舟師東征。至速吸之門。時有一漁人、乗舟艇而至。天皇招之、因問曰、池誰也。对曰、臣是国神。名曰珍彦。約魚於曲浦。聞天神子来、故即奉迎。又問之曰、汝能乘我導耶。对曰、導之矣。天皇勅授漁人榎橋木、令執而奉納於皇舟、以為海導者。乃特賜名、為榎根津彦」。
- (12) のちの資料であるが、『文徳実録』斉衡三年（八五六）十二月二十九日条に「塩翁」が登場するが、これは海辺伝承の一つとして興味ある事例である。
- (13) 『上掲書』二〇二頁——「時群虜見三人、大咲之曰、大醜乎老父老嫗」。
- (14) 『風土記』（日本古典文学大系）三四～三五頁の頭註に、『日本紀私記』（丙本）に「旧老」を「布流乎岐奈」と訓む、とある。
- (15) 『同書』解説（秋本吉郎筆）九一～一〇頁を参照。なお和銅六年五月甲子（『統日本紀』）に発布された官命は以下の通り。
「畿内七道諸国ノ郡郷名ハ着テ好キ字ヲ。其ノ郡内ニ所ノ生ヌル。銀銅彩色草木禽獸魚虫等ノ物。具ニ録セシムニ色目ヲ。及ヒ土地ノ沃瘠。山川原野ノ名号所由。又古老ノ相伝旧聞異事ハ。載セテ于史籍ニ亦宜ニ言上」。（『増補国史大系』第二巻、五二頁）。
- (16) 『同書』『出雲国風土記』九五頁。
- (17) 『同書』『常陸国風土記』〈信太郎〉四三～四四頁——「古老のいへらく、天地の権輿、草木言語ひし時、天より降り来し神、み名は普都大神と称す、葦原の中津の国に巡り行でまして、山河の荒梗の類を和平したまひき」。
- (18) 『同書』『出雲国風土記』〈大厚郷〉二二七～二二九頁——「阿用の郷、郡家の東南のかた一十三里八十歩なり。古老の伝へていへらく、昔、或人、此処に山田を佃りて守りき。その時、目一つの鬼来りて、佃る人の男を食ひき。その時、男の父母、竹原の中に隠りて居りし時に、竹の葉動けり。その時、食はるる男、動動といひき。故、阿欲といふ。神龜三年、字を阿用と改む」。
- (19) 奈良薬師寺の沙門景戒の撰。弘仁末年（八二三年頃）の成立。
- (20) 『日本霊異記』（日本古典文学大系）八八頁。なお同じ内容の話は、『扶桑略記』第六、元正天皇養老二年九月条、および『今昔物語集』巻第十六―一に出る。
- (21) 『同書』二〇二頁。同じ内容の話が『三宝絵詞』中（『大日本仏教全書（鈴木学術財団編）』第九十巻、二四八～二四九頁）に引用されている。
- (22) 『統群書類従』第二十七輯下、三五〇頁。なお詳しくは拙稿「古代日本における神と仏の関係」（『東北大学文学部研究年報』第二十九号、昭和五十五年三月、二二八～二二九頁）を参照。
- (23) 『群書類従』第一輯、一四一～一五頁。なお同右「拙稿」一三二、一三六頁を参照。
- (24) 岡直巳『神像彫刻の研究』、角川書店、昭和四十一年、三五頁。
- (25) 『同書』、七七八、一五五～一四〇頁。
- (26) 1、奈良泉橋寺の伝日羅像 2、同班鳩町神南の融念寺の伝地藏菩薩立像 3、同班鳩町の法隆寺金堂の伝地藏菩薩立像。
- (27) 岡氏の構想では、神社への仏像の安置→神宮寺の成立→神の出家→神への菩薩号の授与→神像の造立、という順序が仮定されている。
- (28) 八幡神の坐像は、のち薬師寺、休岡八幡宮などの八幡男神像にみられるように、神像彫刻の「中期」にいたって盛行するようになる。
- (29) 『同書』一四五頁以下。
- (30) 『同書』二二〇～二二二頁。
女神像一軀とともに京都博物館に収蔵され、他の男神像一軀は松尾神社の祭神として秘蔵されている。

- (31) 延喜二年(九〇二)に三善清行が撰した『天台宗延暦寺座主円珍伝』(『統群書類従』第八輯下、七〇二頁)に出る。
- (32) 『古事記』上巻(日本古典文学大系)一一〇頁——「次大山上咋神、亦名、山末之大主神。此神者、坐近淡海国之日枝山、亦坐葛野之松尾、用鳴鏑神也」。
- (33) 同社に現存するのは七軀であり、そのうち岡氏は男神像三軀、女神像一軀について考察している。すなわち熊野速玉大神像、熊野夫須美大神像、家津美御子大神、国常立命である。
- (34) 拙著『坐』の文化論、佼成出版社、昭和五十六年、第二章「神と仏の相剋」を参照。
- (35) 松尾神の男神二軀は、身は俗形でありながら、ともに結跏趺坐で坐っているところに特色がある。坐法における仏像制作の技法が導入されていく興味ぶかい。
- (36) 「翁」面の表情(とくに眉と眼)が柔和・慈悲の相をしているのにたいして、「尉面」のそれは眉が反り返って、渋い雰囲気をもたせており、その点が松尾神像の森厳な表情と似通っている。
- (37) 『統日本紀』天平勝宝元年(七四九)十一月十二月条によれば、宇佐の八幡神は大仏造立援護のため東上し奈良に向ったとある。(『新訂国史大系』第二巻、二〇五～二〇六頁)。
- (38) 弘仁十二年(八二二)八月十五日の太政官符によれば、天応年中(七八一～二)に「計量神徳・更上・尊号・曰・護国靈験威力神道大菩薩」とある(『東大寺要録』、『統々群書類従』第十一、七四頁)。また『宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起』によれば延暦二年(七八三)五月四日の託宣に「前名三広幡八幡大御神、今号護国靈験威力神通大自在王菩薩也」とある(『石清水文書之二』——『大日本古文书』家わけ第四、八八頁)。
- (39) 拙稿「古代シャーマニズムの習合類型——八幡神と不動明王——」(『日本宗教文化の構造と祖型』、東大出版会、昭和五十五年、所収)を参照。
- (40) 『新訂国史大系』第十二巻、三一頁。
- (41) 中野耀能『八幡信仰史の研究』上、吉川弘文館、昭和四十二年、六七頁。
- (42) 『石清水文書之二』(『大日本古文书』家わけ第四、八三頁——「右大御神者、是品天皇御靈也、……於豊前国宇佐郡馬城嶺、(以下割注)御許山人六人行者記云、即以此三之石為三所身、以三城、為三柱石躰、向丑寅方而顕坐、文、私曰、三所石躰并正像末三躰、此時同出現給歟。なお、宮地直一『八幡宮の研究』(『遺稿集』第二巻、理想社、昭和三十一年、二〇頁)によれば、神道に固有の巨石崇拜の風儀が宇佐の原始信仰の形態であったという。
- (43) 『統々群書類従』第十一部、七三～七四頁。
- (44) 『同書』七四～七五頁。
- (45) 『神社縁起』(日本思想大系)には『八幡愚童訓』乙として収録されている。校訂・解説者の萩原龍夫氏によると、この乙本の成立は正安三年(一三〇一)～嘉元二年(一三〇四)と推定されるといふ。「……加様に御形を變じ給へり。奇瑞をしめし給といへ共、時宜かなはざるゆへに靈威をあらはし給はずして、蓮台寺の山の麓、菱濁の池の辺に鍛冶する翁にておわしけり。……」(『同書』二二頁)。
- (46) 財団法人古代学協会編『史料拾遺』第一巻——『八幡宇佐宮御託宣集』上巻(臨川書店、昭和四十一年)に収録されている。『託宣集』の編者は宇佐弥勒寺の僧・神作で、鎌倉末の成立とされる(園田香融「託宣集の成立——思想的試論——」『仏教史学』第一巻、第三・四号、昭和三十九年)。——「……筑紫豊前国宇佐郡菱形池辺。小倉山之麓。有鍛冶之翁。带奇異之瑞。為一身現八頭。……」(『同書』九三頁)。
- (47) 『類聚国史』前篇・卷第三十四、天長四年正月十九日条(『新訂国史大系』第五巻、二二二頁)によると、東寺の塔造宮の用木として神木を伐った祟りによって「御惱」が生じた。よって内舎人大中臣雄良を遣して稻荷神に従五位下を捧げ奉った、という。

- (48) 『日本紀略』後篇・天慶三年九月四日条(『新訂国史大系』第十一卷、四〇頁)。なお同五年正一位に昇階した(伏見稻荷大社編『伏見稻荷大社年表』三六頁)。
- (49) 近藤喜博「女神御影としての稻荷明神」(『古代信仰研究』、角川書店、昭和三十八年、所収)を参照。
- (50) 近藤喜博「弘法大師関係巻の稻荷説話」上・中・下(『前掲書』所収)を参照。なお「熊野曼荼羅」にも「稻荷老翁様の人物」が登場する(『同書』五二頁)。
- (51) たとえば『稻荷大明神流記』には、「一、稻荷大明神契約之事」という頭書が付されている(伏見稻荷大社編『稻荷大社由緒記集成——信仰著作篇』昭和三十二年、四五頁)。
- (52) 前掲『稻荷大社由緒記集成——信仰著作篇』解説・一四頁、および近藤喜博『上掲書』六二頁を参照。
- (53) 前掲『稻荷大社由緒記集成——信仰著作篇』三九頁。
- (54) 前掲拙稿「古代日本における神と仏の関係」一一三頁、および拙稿「翁と童子——その身体論的時空——」(『思想』一九八二年、八月号)を参照。
- (55) 上掲『由緒記集成——信仰著作篇』解説・四頁。
- (56) 「又大師御遷向ノ後、東寺へ請シ入マイラセテ、マツアカキコレウヲモテ若君ニタクウシ、次ニ白キコレウヲモテ大明神女躰ニ供ス……」(『前掲書』四頁)。
- (57) 本田安次「翁そのほか」、明善堂書店、昭和三十三年を参照。
- (58) 「ウガノミタマノミコト」は『記』では「宇迦之御魂命」であるが、『紀』では「倉稻魂命」とあり、もと「穀霊」や「稻霊」をあらわしたのではないかと考えられる。
- (59)(60) 近藤喜博『上掲書』口絵写真(一一頁)を参照。
- (61) また前掲『稻荷記』においても事情はほぼ同様であるが、異なっているところは、稻荷神の「御自称は愛法神」だとしている点である(『同書』四頁)。またこのことに関連してその本地を如意輪観音および

- び愛染明王とする説を出しているが(『同書』一一頁)、発生縁起における明神——稻荷翁とそれら「本地」との関係はきわめて稀薄である。
- (62) 注(47)を参照。
- (63) 『新訂国史大系』第五卷、一二二頁。なお、『弘法大師全集』第五輯(巻第十五)、吉川弘文館、明治四十三年、三九五頁に、同文の記録が収載されている。
- (64) 『性霊集』、補闕抄巻第九(日本古典文学大系)三九二頁。——「……東寺者先帝之御願也。雖、帝經四朝。年逾三十。然猶、紹構未畢。道俗親者咸願早成。何況、先聖盍願御願速畢。空海等、謬代良匠。叨預御願。駟馳日夕。經營東西。今塔幢材木近得東山。僧等從今月十九日與夫曳運。……」。
- (65) 『同書』三九三頁の頭注を参照。
- (66) 伴信友『駿の杉』(『稻荷神考証』)のうち、「稻荷神に種々の偽妄の説ある事」を参照(『伴信友全集』第二、三六八頁)。
- (67) 『統群書類従』第二十八輯上、二八三〜二八四頁——「……大和国宇智郡逢一人嶺者。其形深赤長八尺許。着小袖青衣高筋太。以弓箭帶身。大小里(黒カ)犬隨從之。則見和尚過通問不審。和尚脚脚問訊子細。藤(鴛カ)者云。我是南山犬飼……次隨身伴山人密語大師云。吾是比山山王也。……」。
- (68) 『真言宗全書』一、一三四頁。——「旧伝多為宇知郡所遇嶺者即高野明神也。有快阿帝川記云。対大師現狩人形者。丹生明神也。其形男是化現故乎。」
- (69) 上掲『大日本仏教全書』第六十八卷、二四頁。——「彼南山ノ大飼ト申ハ。則高野大明神也。又丹生大明神人体ヲ現シテ。大師ニ申給ハク。我山水ニテレテ。人氣ニトシ。威福ヲ望事久シ。菩薩爰ニ至給。妾カ幸也。」
- (70) 一般に丹生明神は女性形で、高野明神は男性形であられるとされている(大山大山『神仏交渉史』、高野山大学、昭和十九年、四六頁参照)。

- (71) 上掲拙稿「古代日本における神と仏の関係」一三二〜一三六頁を参照。
- (72) 『群書類従』第一輯、八四七〜九頁。
- (73) 『同書』八五〇頁——「磯城島御宇。十一年。……祀金銅円鏡一面。徑二權現御鉢。六尺。被_レ込_レ神殿。此像御衣木者。和泉国茅沼海中。有_レ音如_レ雷。光如_レ日之物。……」。
- (74) 『古今著聞集』第二(日本古典文学大系)七七頁(智証大師の帰朝を新羅明神擁護の事并びに円城寺創建の事)。
- (75) たとえば『元亨釈書』卷第十八、「神仙」五に、次のように記されている。「新羅明神者。天安二年円珍師泛_レ舶自唐帰。洋中忽有_レ老翁。現_レ船舷曰。我是新羅国之神也。……時海上翁来曰。……是日域中有_レ勝地。……」(上掲『大日本仏教全書』第六十二卷、一六三頁)。なお『本朝高僧伝』卷第七十四「神仙四之下」にも新羅明神にかんするほとんど同文の記事がみえる(『大日本仏教全書』第六十三卷、四〇一頁)。新羅明神の「画像」については京都国立博物館監修『神道美術——神々の美とその展開』(角川書店、昭和五十一年)第六四図を参照。
- (76) 本文一三〇頁参照。
- (77) 『今昔物語集』三(日本古典文学大系)一三九頁。なお『今昔物語集』は十二世紀初頭の成立とされている。
- (78) 『続々群書類従』第十一、卷第二・供養章第三、四三〜四四頁。
- (79) 『古事談』第三「東大寺華嚴會事」(『増補国史大系』第十八卷、五一頁)では、「買」は「売」になっている。
- (80) なお『宇治拾遺物語』(日本古典文学大系)一〇三頁を参照。
- (81) 『上掲書』一一〇〜一一二頁。
- (82) 「年来此比丘_レ不_レ飲_レ食。不_レ酒_レ不_レ湯_レ飲。常到_レ寺領海邊之江、取_レ魚_レ鱈_レ為_レ齋_レ食之菜。而渴_レ和尚_レ忽_レ隱之。悲哉_レ。不_レ惜_レ音哀泣、今大衆共見_レ住_レ房、年来干置_レ魚類、皆是蓮華茎根葉也。……」。
- (83) 源為憲の著で、永観二年(九八四)の成立。

- (84) 『大日本仏教全書』(鈴木學術財団編)第九十卷、二六八頁。
- (85) 『元亨釈書』卷第十五の「方応」八に「伏見翁」の伝記が載せられている。——「伏見翁者。不_レ知_レ何_レ許_レ人。或曰。從_レ竺_レ土_レ来。翁臥_レ和州平城菅原寺側崗_レ三年不_レ起又不_レ言。人呼_レ為_レ啞_レ者。時時_レ拳_レ首_レ見_レ東方。天平八年行_レ基法師迎_レ婆羅門僧_レ提_レ歸_レ於_レ菅原寺_レ設_レ供。二人甚_レ歡。乃_レ執_レ箸_レ為_レ拍_レ板_レニ_レ比_レ丘_レ互_レ舞。于_レ時_レ翁_レ俄_レ起_レ入_レ寺。又_レ作_レ舞_レ而歌曰。時哉時哉縁_レ縁_レ熟_レ哉。三人相_レ共_レ舞_レ如_レ故_レ旧。蓋_レ頃_レ年_レ作_レ啞_レ態_レ者_レ為_レ發_レ此言_レ也。時_レ時_レ擡_レ頭_レ望_レ東_レ者_レ見_レ東_レ大_レ寺_レ宮_レ構_レ也。其_レ臥_レ所_レ自_レ從_レ翁_レ之_レ居_レ名_レ臥_レ見_レ崗。因而名_レ翁_レ焉」(『大日本仏教全書』第六十二卷、一四六頁)。
- (86) 『統群書類従』第二十六輯下、二八二〜三頁。
- (87) 上掲『大日本仏教全書』第八十六卷、二六九頁。
- (88) 『群書類従』第十六輯、五〇六頁以下。この『縁起』には寛平八年(八九六)の勘記がある。
- (89) なお永享七年(一四三五)の勘記をもつ『長谷寺靈驗記』上(『統群書類従』第二十七輯下、一九一〜一九二頁)には、六月十八日に行なわれる当寺の蓮華会を記す条下に次の伝承をかかげている。——「聖武天皇、天平十三年六月十八日ニ蓮華供養ト名ケテ。毎年不_レ退ノ大会ヲ始ム。尊師ハ則チ行_レ基菩薩。……説法ノ前ニ八十餘ノ異形ノ老翁三茎蓮華ヲ觀音ノ宝前ニ捧_レテ行_レ基菩薩ニ語テ云。我ハ是_レ当_レ國_レ葛下ノ那坂部ノ池ノ主也。先業ニ依_レテ蛇身ヲ受ク。毎日三熱ノ苦ニ値。是ヲ免_レレントテ我池ノ傍ニ蓮華ヲ殖テ。今三本ヲ取_レテ此尊ニ供養ス。之ニ依_レテ天上ニ生ントス。此池ヲ以_レテ永ク当_レ伽藍ニ施入ス。向_レ後此池ノ花ヲ取_レテ大聖ヲ供養シ我ガ菩提ヲ問給_レベシト云テ。忽然トシテ失ヌ。」——のちこの老翁は生天することができた。いわゆる「池の主」である竜神が「蛇身」を捨てて生天することを物語る縁起であるが、この『靈驗記』に出る「異形老翁」は「縁起」にあらわれる「白衣老翁」とは、ともに地主神の性格を有している点をのぞけば直接の関係はない。
- (90) 『群書類従』第十六輯、二三三頁。承平七年(九三七)の勘記をも

- つ。
- (91) 『新訂国史大系』第十二巻、一一二頁。
- (92) この話は前掲『今昔物語集』(三)、巻第十一「藤原伊勢人、始建鞍馬寺語第三十五」にそのまま再現されている。ただ『今昔』では「老人」は「年老タル翁」とあり、鎮守は「貫布衿の明神」となっている。
- (93) 『統群書類従』第二十六輯下、三八二頁。
- (94) 上掲『今昔物語集』(三)、一一二～一一三頁。
- (95) 上掲『大日本仏教全書』第九十巻、二六二頁。
- (96) 『古今著聞集』(日本古典文学大系)五二頁。建長六年(一二五四)の成立。
- (97) たとえば『大日本法華経験記』巻下第百九「加賀国翁和尚」には、身は俗にあつても、作法が僧に似ているので、「翁和尚」と呼ばれた法華経持者の話がでてゐる。ここでは「翁」は俗形の僧という姿でとらえられている。——「翁和尚。加賀国人也。身雖在俗。作法似僧。依之時人称翁和尚」(『往生伝 法華験記』(日本思想大系)、五五九頁)。
- (98) 『朝野群載』巻第二(『新訂国史大系』第二十九巻上、二五～二六頁)。この伝承は、類型としてはむしろ「山の翁」のグループに属せしめた方がよい。
- (99) 一条天皇、寛弘四年三月十三日条(『新訂国史大系』第十二巻、二六七頁)。
- (100) 『大日本法華経験記』巻中第四十五の「播州書写山性空上人」には以上の話はない。
- (101) 上掲『往生伝 法華験記』五二一頁。
- (102) 『今昔物語集』巻第十三「法花経金剛般若若經二人持者語第四十一」は、『験記』のこの話にもとづいて作られたものであろう。
- (103) 各話はそれぞれ『今昔』に出てゐる。上十九↓『今昔』十三・八、上三十一↓十四・二十五、上三十一↓十四・十二、上三十六↓十四・二

- 十四、中五十三↓十四・二十一、中七十八↓十四・十三。
- (104) 上掲『往生伝 法華験記』五五一頁。
- (105) この話は『今昔』巻第十二「天王寺別当道命阿闍梨語第三十六」に再録されている。
- (106) 巻中六十一は『今昔』巻第十三・二十に、また巻下百二十八は同巻第十三・三十四に、巻下百二十九は同巻第十四・三にそれぞれ再録されている。なお『今昔』巻第十四・十一にも「老僧の夢」のことが記されている。
- (107) 上掲『往生伝 法華験記』五六七～五六八頁。
- (108) 『今昔』十三・三十四に再録されている。
- (109) 上掲『今昔物語集』(三)、三六五～三六六頁。なお、門乞句(門乞食)平等(または平灯)にかんする類話は『古事談』巻三・僧行篇(『新訂国史大系』第十八巻、六三頁)、および『発心集』巻一の三(築瀬一雄編『校注鴨長明全集』、風間書房、昭和四十六年、七～一頁)にでてゐる。
- (110) 本文二八～二九九頁。
- (111) 『竹取物語 伊勢物語 大和物語』(日本古典文学大系)、一五八頁。
- (112) 『日本芸能史ノート』、中央公論社、昭和三十二年、および「巡遊俗人の生活」(『折口信夫全集』第一巻所収)を参照。
- (113) なお「乞食」(モノモラヒ)が、かつては同時に祝宴に参加する「客人」(マロウト)でもあったということを論じたのは柳田国男であった(『モノモラヒの話』、『定本』第十四巻、所収)。
- (114) 本文一四一頁。
- (本研究は昭和五十七年度科学研究費にもとづく研究成果の一部である)
(国立歴史民俗博物館 民俗研究部)