

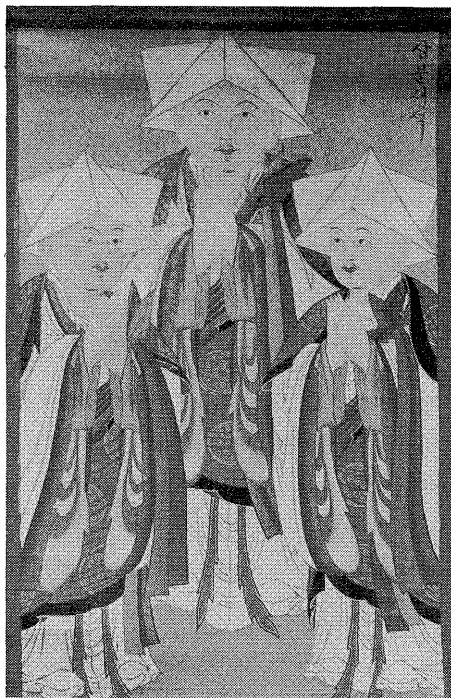
## 韓国の帝釈信仰

ピョン 片 茂 永※

### I. はじめに

韓国の仏教が民俗へ移行するに先立ってすでに王権との妥協を余儀なくされていたことはたびたび指摘された通りであり、帝釈天の韓国における展開からもその点は隠せないことになっている。特に、韓国の巫俗を研究する人々にとっていままでの帝釈天の占める重要性は割合低く、一番指名度の高い「帝釈ボンプリ（本解）」という巫祖神話においてさえも、帝釈天のもつ民俗的性格についてはいまだ不明瞭のままである。本格的な研究としては唯一であるが、文学の方面から試みられた、徐大錫の「帝釈本解の研究」でも、帝釈信仰の歴史的研究や伝承法則などは今後の課題だと徐は強く訴えているのである。

帝釈はもちろん帝釈天からの採用語だろうが、帝釈天はもともと古代インドの『リグ・ヴェーダ』における最強の神で、インドラ神として知られる。要するに帝釈天は雷霆の性格をもちながら天界と地界を掌握し、一切の悪魔を征服する。このようにヴェーダ時代における帝釈天は人間と密接な関係をもつ善神としての戦争神、軍神、武勇神の性格が認められ、崇拜されていたとされる。さらにウパニシャド時代になってから帝釈天は、阿修羅との戦いで勝利を収めることにより、総ての神々を主宰する最高の位置を占めるようになるが、仏教に取り入れられてからは、梵天とともに護法の善神としての役割を果たしている。つまり帝釈天は梵天と一対で如来や菩薩に随行する三尊像として造られたりするが、これは韓国のムードンの神体としてよく掛けられる三仏帝釈（写真1）への影響を及ぼしたものと推定される<sup>(1)</sup>。



(写真1) 三仏帝釈

※筑波大学大学院歴史・人類学研究科

名称の上では、帝釋、帝釋天、インドラのほかにも、釋迦提婆因陀羅、釋堤（帝）桓因などとも呼ばれ、檀君神話における檀君の祖父である桓因もやはり釈帝桓因からの採用語ではないかと考えられる。このように国祖神話の頂点に帝釈天を覆いかぶせるとか、帝釈天を巫祖とする神話が今もムーダンらによって伝承されていたり、ムーダンの神体としての三仏帝釈が崇められたりするのには、インドの神とされる帝釈天が韓国人の神観念にかなりの部分習合していることを物語る。したがってこの問題を取り上げるには、まず歴史的研究が先決されるべきだと思っており、次に仏教民俗の伝承論的研究や現場論的研究が順次行われるべきだと思っている。

## Ⅱ. 帝釈信仰の展開

### (1) 『三国遺事』と帝釈

帝釈関連内容を収録している最古の文献は『三国遺事』である。さてその前後関係からすると「檀君神話」がやはり最初であり、次に「寺の工を助ける帝釈」の話し、そして「帝釈宮」の内容が続く。このなかで「檀君神話」を検討してみると、

古記にいうには、むかし桓因〔帝釈をいう〕の庶子、桓雄はつねづね天下に対して関心を持ち、人間世界を欲しがっていた。父は子供の気持を察して、下界の三危太白を見下ろしてみると、人間を利するに十分であったので、天符因三個を与え、降りていって治めさせた。<sup>(2)</sup>

とあるのが見え、地上に降りた桓雄大王は女に化した熊、即ち熊女と結婚して檀君王儉という古朝鮮の太祖が生まれることになる。ここで桓因は太祖の祖父にあたり天界で居しているように描写されているが、三国遺事を記した一然自らが桓因は帝釈であると註をつけていることから、桓因を帝釈とみるのは妥当だろう。太祖の父は大王であり、大王の父は帝釈、つまり天帝となるわけである。父系の血統を天帝から求める発想は天神崇拜思想と関連するが、仏教の護法神としての帝釈天が韓国ではまず国祖神話の天神と習合するのが分かってくる。さらに三国遺事の作者一然は僧侶であり、帝釈天が仏教護法神であることが分からないはずがない。従って遺事の内容は一然が改作したとは見えず、檀君神話における天神と帝釈の習合を可能ならしめた先行習合に従ったとしか言いようがないのである。

しかし習合が仏教の伝来以後であることはたしかであり、遺事が高麗時代に書かれたことを考えると、そのあいだ即ち、新羅末が高麗初葉であることが推定されよう。要するに巫仏の葛藤が尖鋭化し始まるのは仏教が王都から外に出ようとした時からであって、帝釈本解や初公本解、二公本解、そして神々の競争談などが集中的に現れるのも羅末麗初とされるように<sup>(3)</sup>、檀君神話に帝釈天が登場できるような背景は十分培養されていたことが言えるだろうと思われる。ただし、

同じ『三国遺事』のなかに収録されているとはいえども、新羅の話として伝わる「寺の工を助ける帝釈」や「帝釈宮」の内容との前後関係は確かめる由がない。つまりここでいえることは、韓国の国祖神話における帝釈天のありようがすでに仏教の護法でもなく、国祖の権威を高めてくれる護王の立場におかれていたことと、その権威づけに選ばれた父系としての天神の資格が現在まで民衆のあいだ納得されていることである。しかし今の民俗レベルでみられるような天神と地母神の両性具有的性格が当時としてはまずなかったようで、この点は次章で詳述するつもりである。

他方、一然の僧侶としての態度を全く無視するわけにもいかず、遺事の「興輪寺壁画普賢」からは護法神としての帝釈天の姿をみることができよう。すなわち、新羅第54代景明王（917～923）のときに、興輪寺の南門とその左右の廊下が火事にあって焼けてしまい、まだ修理ができずにいたが、靖和と引継という二人の僧侶が、施主を求めて修理しようとした。このとき、帝釈天が降臨するらしいが、つまり、

景明王5年（921）5月15日、帝釈がこの寺の左側にある経楼に降臨して、10日も留まっていたが、殿塔及び草樹や土石がみな珍しいよい匂いを発し、五色の雲は寺を覆い、南池の魚龍も喜んで飛び跳ねた。国の人々も集まって見物し、いまだかつてなかったことだと驚嘆しながら、玉帛や梁、稲を喜捨したのが、山のように積まれた。工匠たちもみずから進んできて、一日もたたないうちに終えた<sup>(4)</sup>

興輪寺に現れた帝釈は明らかに伽藍の守護神であって、護法神としての仏教の善神である。国の人々からすこしの躊躇もなく山ほどの喜捨が集まっている風景からはまるで国の人すべてが帝釈に帰依したかのようであるが、しかしこういう布施談はそんなに特徴的でもなく、必ずしも帝釈に限る話でもない。したがってこの話しは、布施や喜捨を勧める仏教側の一般論であって、そこに帝釈の護法的性格が加わっただけであろう。ここの帝釈を民俗レベルで受け入れる根拠はまだ見当たらないし、むしろ、そのあとに続く二僧と帝釈とのあいだ交わされた言葉に「天帝」「帝」「天」を「帝釈」の同意語として使っている点が重要であろう。即ち、

天帝がふたたびもどろうとしたので、二僧は、「天がもし宮殿におもどりなさろうとするならば、われわれが帝の盛容を図写しておいて、誠心をこめて供養し、天恩に報いたいと存じます。また、あなたの影幀を残しておくことは、長らく下界を鎮安させることにもなりましょう」ともうしあげた<sup>(5)</sup>。

とあり、「帝」が答える内容が紹介されている。作者一然の混同かそれとも、『三国遺事』が書かれた時代にすでに民衆のレベルで混用がおこるほどの帝釈信仰の展開が進んでいたのかどちらかだろうが、僧侶の一然のほうから混同がおこることはまず考えられない。即ち、今も伝えられる様々な巫祖神話が大体高麗初葉に発生したとする学説も、こういう民衆の受容態度と無関係で

はなかろう。伝承論的な立場からみた場合、民衆にとっての帝釈の在り方はやはり仏教の護法神としてよりは、伝来の天神と同一線上におかれてから可能だったのではなかろうか。次の記事も帝釈の世界が人間の住む地上の世界を見下ろす天界であることを現しながら、

昔、新羅の義湘法師は唐にいて、終南山の至相寺にいる智儼尊者のところに身を寄せていた。隣に宣という律師がいて、いつも天からの供養を受け、齋を行うときごとに天の厨から飲食を送ってくるのであった。ある日、宣律師が義湘公を招いて齋をおこなったが、湘公が席についてから長時間たっても供養をもってこなかった。湘公が仕方なく空の鉢のまま帰って行ったあと、ようやく天使がきた。律使が「今日はどうして遅くなったのか」と聞くと、天使は、「町一杯に神兵たちがさえぎっていたために入れなかった」と答えた。そこで律師は、湘公には神の護衛があることを知り、彼の道の透いでいるのに感服した。天の供養をそのままにしておいて、翌日また智儼と義湘の二師を齋に招き、詳しくそのいきさつを話した。湘公はおもむろに宣律師にいった。「師はすでに天帝の敬愛を受けている。聞くところによると、帝釈宮は仏の四十枚の歯のうちの一つである奥歯があるそうだが、われわれのために上帝に頼んで、それを人間界に下ろして、福とならしめてはどうだろう」。その後、律師が天使とともにその旨を天帝に伝えると、上帝は七日を期限として湘公に送ってくれた。湘公が敬意を表したのち、宮中の大門で迎え入れて奉安した<sup>(6)</sup>。

とあり、唐という背景が設定されているが、新羅人義湘が唐の人に帝釈宮について説明していることをみると、ここに描写されている世界観には多分に一然の、即ち高麗人や新羅人の発想があることをみとめざるをえない。さて登場する世界には三種類あり、「帝釈宮」「人間界」「大内」となる。帝釈宮は飲食を送ってくれる天界であると同時に、仏の奥歯が保管された仏界でもある。要するにそこには、天と仏の一体化された世界として、天帝か帝釈、それとも上帝か仏が存在しているのである。そして帝釈宮に対応される世界として人間界と大内という宮中が備わっているが、どうしても人間界は方便としかみえない。人間界に送られる帝釈宮からの贈り物は究極的に大内で奉安することになっていて、帝釈信仰が初期は王都を目指していたことを示す<sup>(7)</sup>。王都を目指す帝釈の姿は、高麗初期に宮を中心に「内帝釈院」や「外帝釈院」を立てていたことから伺える。つまり王建が高麗太祖に即位した翌年（919）「内帝釈院」を建て、引き続き太祖7年（924）には「外帝釈院」を建てたとされるが<sup>(8)</sup>、これが護国や護王的立場にあったことは<sup>(9)</sup>、遺事の帝釈宮の記事に沿っている。兎も角『三国遺事』の伝える帝釈の傾向をまとめてみると、まず帝釈→天神とする変異がかなり広い範囲に互って広がっていたこと、そしてそういう傾向は護法→護王への変異を合理化していたことである。さてこの二つの傾向については、各々「帝釈本解」巫歌や「高麗史」以後の展開を検討することによって明らかになるだろうと思っている。

## (2) 『高麗史』と帝釈

高麗の歴史が掲載されているとは言え、『高麗史』が編纂されたのが朝鮮時代に入ってからであり、両時代にわたる共通の伝承法則が伝わっていることを我々は予想できよう。さらに『三国遺事』のなかにはほんの僅かの内容ではあるが高麗時代の内容が伝わっており、そこからの綿々たる帝釈の伝承法則、即ち天神と護王への遍歴を『高麗史』からも発見できるだろう。

『三国遺事』の内・外帝釈院は『高麗史』のうえでも重要な問題になっている。それでは内と外の帝釈院の区別はどこからくるのだろうか。言葉のうえでは単純に城内か城外、それとも宮内か宮外というふうには、帝釈院の位置によって判断されがちであるが、それだけではなく、仏教以前の在来の諸天思想を仏教的に再整理し受容しながら内法と外法、内智と外智、内徳と外徳に分類し理解しようとした伝統に規制されているのではないかとされている<sup>(10)</sup>。要するにその内徳と内法が心法、即ち精神界としての実相を意味するとしたら、外法と外徳は色法、即ち物質界としての方便を意味しているのである。したがって内帝釈院と外帝釈院の関係もこういう意味と立場から理解されるべきだとはかなりの説得力をもつ。さてその帝釈の内部にも内外の区別のようなものがあるかであるが、帝釈は四天王という眷属に支えられており、お互い本地と垂迹の関係にあるのは、そのまま内外の帝釈院に当て嵌まっているだろう。

『高麗史』を通して百四十件余りある帝釈関連資料の内まず二十件余りは帝釈そのものの信仰である帝釈道場が内帝釈院の位置している内殿でおこなわれていることを示し、帝釈齋もやはり天と関連している寺院では行われるものの、外帝釈院ではほとんどみられないのが分かる。したがって外帝釈院で行われている四天王道場や四天王の眷属神衆に対する儀礼らは要するに帝釈院の内外の区分が帝釈天と眷属神衆の区分であり、本地垂迹の区分であることを示しているであろう。さてそういう区分が、内護と外護という区分に支えられているのは言うまでもなく、護王神的存在に変容した帝釈としては内護を主任務とし眷属の四天王は外護を主任務にすると思うが、これは高麗という社会的現実から要求され具体化された信仰だとするのが一般論になっている。しかし四天王は、やはり帝釈の眷属である龍神とともにその信仰が高まるにつれて多くの護国儀礼は外帝釈院で行われるようになり、祈雨祭や天變を祈禳するための消災道場などもみな外帝釈院の任務になってくるのである。これは結局、より強化され具体化された四天王信仰の場としての内天王寺や四天王寺の建立を齎し、外帝釈院では四天王の眷属になる神衆信仰の場に変わりつつあったとみるのが妥当だろうと思う<sup>(11)</sup>。

さて本地である帝釈の信仰の場としての内帝釈院と垂迹の四天王や傍系神衆の信仰の場としての外帝釈院という展開が出された社会的要求とは何だったのか。ここに来る問題として帝釈世界の構造と高麗社会の構造があるが、まず仏教に取り入れられてからの帝釈天の住處とされる忉利天の須彌山頂上の善見城について調べてみよう。本来、忉利天の天界には善見城という王宮の周辺に天州、群、懸、村などの天界行政区域が設けられており、四天王などが帝釈の外臣か武将と解釈されるなど、その世界観は当時としては一番理想的な行政体制を備えていたのである<sup>(12)</sup>。

このように帝釈天のよく整えた行政体制と高度な思想性は未だかつてなかったものであり、高麗という強力な統一国家にとって大変魅力的な思想体制と言わざるをえないのである。したがって『三国遺事』でみられたような帝釈の天神的かつ護王的伝統は、高麗が建国されるや否や帝釈世界をこの世に移すことによって実現できるかのように見なしていた太祖の信仰心に生かされていたのではないか。という現実的感覚を王の信仰として具現しようとしたのがつまり内外の帝釈院だったのであり、新秩序の調整が要望される建国直後としてはこれ以上重要な作業は外になかったはずである。

このように内外の帝釈院にまつわる護王的伝統は歴代の王者の生や死の都度に具象化されがちであって、例えば文宗の即位年十一月條に、

十一月丙午朔に、百官が乾徳殿に脂りて成平節を賀する。宰樞と給舎中丞以上の侍臣を宣政殿で饗宴したが、成平節は即ち王の誕生日である。この節日を迎えるたびごとに国家は外帝釈院にて祈祥迎福道場を七日間設け、文武百僚は興国寺、東西兩京（今の開城と平壤）四都護八牧は各々所在の佛寺にてそれを行うのを恒式とした<sup>(13)</sup>

とあり、外帝釈院で行われる護国儀礼が王の誕生日に重なっていて、王の誕生日の祝賀宴は結局七日間もその意味を持つわけである。これは帝釈の護国的性格が護王的機能に通じていることを示していて、七日間の道場とはたしかに普通ではなく、王の誕生が国家的レベルの時間を齎すことを示唆する。要するに王の誕生は帝釈天の誕生でもあり、高麗社会はそれを願望していたのではなからうか。だからこそ王の誕生日の道場の主体を王→国家と断定し、全国的な規模の恒式へと展開させていたのではないかと思われる。

なお死の予見される重病にかかったときの王は大体内天王寺や帝釈院に移されるのが常であって、王が生と死への通路として帝釈を備えていたのは注目すべきことである。『三国遺事』の「帝釈宮」の記事は検討済みだが、そこでも王は、天使という中間者を媒介にしたものの、「帝釈宮」と「宮中」の間を自由に往来する資格が与えられている。即ち王のこの世が宮中としたら、あの世は帝釈宮といえなくもない。成平節の祈祥迎福道場という空間も、王の誕生日を期して内護を努める帝釈の空間としてよりは、毎年繰り返す王の誕生儀礼として理解すべきではなからうか。単純に帝釈道場と理解するならば、王の誕生日をわざわざ選ぶ理由もないはずで、それも王室を越えて全国の仏寺で行われるよう強いるまでもなく、さらには「恒式」の根拠に帝釈はまずふさわしくないのである。恒式という儀礼の意味は王の誕生日と重なってからはじめて現実性ももってくる。儀礼期間としての七日間も帝釈への儀礼という解釈よりは、帝釈を採用しながらの王の再生儀礼と解釈したほうが有用だろうと思うのである。

という捕らえ方を踏まえるならば、内護にまつわる帝釈のほとんどは護王に連なってしまう。が、外護としての帝釈もすでに経説から認められており、禳兵は国家的難題と迫っていた。高麗は初期から北方族の侵略が絶え間無く続き、末期に至っても女眞、蒙古、元などからの侵入から

国を守らなければならなかったのである。一時は蒙古によって全国がほとんど蹂躪されるなど仏教がその対策に動員されるのもおかしくない。例えば、睿宗3年(1108)7月條に、南侵してきた女眞族を退去させるため東界の毘沙門寺で四天王道場を開いており<sup>(14)</sup>、恭民王15年(1366)11月條にも倭寇の侵入を防ぐための北帝天兵護国道場を開設している<sup>(15)</sup>。四天王の眷属神である毘沙門や功德天に対する功德天道場などが集中的に行われるのも高宗22年から元宗代までであり、北方蒙古族に侵略されていた期間と一致する。帝釈に寄せられた高麗民のそういう信仰は『東国李相国集』の「又丹兵祈穰帝釈道場文」によく現れていて、帝釈をまず降魔之力のシンボルとして受け止めたり、それらの群を退けて国土を平穩にしてくれる、当時としては一種のメシア的存在だったことが分かる。このように長期間にわたる戦乱を迎えていた人々にとって、帝釈はすでに仏教の護法神ではなく、メシア的神様と転じてしまい、帝釈信仰が民衆レベルにまで土着化するひとつの大きな要因になったのである。民俗の巫祖神話に帝釈が介入しはじめるのも高麗初期とされるが、さらに深く接触するようになったのはそのような戦乱期を経験してからではなかろうか。

以上の帝釈信仰における内護と外護の展開は、帝釈に反映された二つの要素、即ち①護王と②護国の不可分の関係に支えられていて、殊に神職にいるシャーマン的人々によって民間信仰の上に構築されていったのではないかと考えている。『高麗史』に、

榮儀は卜者である。…榮儀が王に「もし壽を延ばしたければ天帝釈と觀音菩薩を奉らねばなりません」と奏上すると、王はその像をたくさん書き中外の寺院に分送させ、広く梵采を設けるが祝聖法會という。この法會の費用は州郡の倉廩から出す。儀は伝馬に乗って巡視し、守令と僧徒はみな儀の苛酷を畏れて先を争って賄賂を贈る<sup>(16)</sup>。

という内容がみえ、帝釈信仰が王室と仏教の枠組みから出て、外の世界に広がる模様を伝えていく。なかでも榮儀という人は、王の近距離のなかでうろつく卜者というが、他所では神意をも伝えており、シャーマンの存在であることが予想される。それも王にも奏上できる政治的立場にあり守令や僧徒からも畏れられる身分である。という榮儀が王の延壽のために勧めるのは結局帝釈を信ずることにほかならない。帝釈宮と王宮とが相通じているという初期からの信仰伝承が高麗時代においてもその定着を進めて来たと思うが、ここでもやはり帝釈は王の權威を広げる任務から離れてはいないのであり、その權威は王自らが帝釈の分身、即ちその「画像」であるというところに表現されているのではないかとと思われる。が、もっとも重要なのは、その仕掛けはすべて榮儀という卜者からでたものであるということに注意を払わねばならないだろう。ということは、いままでの帝釈が主に王室や寺院によって伝承されていたのに対して、卜者という新しい伝承者が誕生したことを意味するからである。さて卜者という言葉は高麗史を編纂した朝鮮時代の儒学者らの表現であって、必ずしも適切な言葉とは言えず、神事やシャーマンの挙動からは彼がムーダンの存在であることを暗示し、なかでも王についている「国巫」だった可能性が高い<sup>(17)</sup>。

巫の組織からすると、当然ながら国巫の信仰は一般のムーダンの信仰へと拡散されやすく、「三仏帝釈」といったムーダンの神体も榮儀の時代にはすでに行われていたとみてもいいだろう。

という展開からみると、帝釈は檀君神話においてはまず父系の天神と変容し、それが護法神から護王神への変化に加わったのが分かるが、高麗時代になると、内護（護王）と外護（護国）という形で、より具体化されていたのが明らかになった。しかし一方、まだ国巫の存在が認められていた当時の状況としては、卜者が自由に王の側近になれたし、仏教もまず彼らとの妥協や習合を余儀なくされていたことは十分推定できるのである。帝釈信仰が民間社会に土着するにもそういう巫覡の存在は重要であり、したがって巫と帝釈の関係を調べてみる価値が認められよう。ただし、朝鮮時代の帝釈信仰を同じく王と国家のレベルでまず検討するには『朝鮮王朝実録』という膨大な文献が適切であるものの、いまそこまで眼を通す余力がないことは残念な事である。

### Ⅲ. 巫俗神話と帝釈

#### (1) 帝釈ボンプリ（本解）

巫仏習合の形成期を高麗時代とする諸説は『高麗史』の検討からも妥当であることが理解されたが、殊に仏教的「巫俗神話」については今現在も伝承されている民俗資料であって、朝鮮時代を経ていることはいうまでもないことである。形式としては崇儒抑仏政策を固執していた朝鮮時代であるからこそ、むしろ官僚的遺産としての『朝鮮王朝実録』は巫仏習合に関して歪曲の報告がないともいえない。この際の帝釈本解の伝えるところに朝鮮時代の帝釈信仰の模様まで含んでくれることを期待する。

本解は「ボンプリ」といった韓国語の翻訳語であり、ボンプリとは巫祖になる神の根本やその来歴を伝える、巫覡の神話的語りものであるとされる。だから帝釈ボンプリという言葉からはすぐにそれが巫祖になる帝釈の神話的内容であることが推定されるのである。さて、帝釈ボンプリは韓国の巫歌のなかでも最も知られた巫歌として分布においても一番一般的な巫歌とされる<sup>(18)</sup>。『三国遺事』の国祖神話の頂上に帝釈がおかれていることを確認していたが、古い歴史を持つ巫祖神話においてもその上に帝釈がおかれているのがまず気になってならない。なかでもかなり充実した内容をもつとされる京畿道楊平地方に伝わる帝釈ボンプリについて調べてみることにするが、次の要約は、1968年張徳順と徐大錫が共同調査を行ったとき採集した帝釈ボンプリに基づいている<sup>(19)</sup>。つまり、

- ①西天西域国の王に後継がいなかったが、百日祈禱の甲斐があって、夢告げのあと子供が生まれ釈迦如来と名付けられる。
- ②釈迦如来の両親は相次いで病死する。



- ③釈迦如来は数珠のお陰で上帝のいる天上に昇り、いろいろな術法を学んだあと地上に降りて世相を見聞している。
- ④一方、朝鮮の国王は夢告げによって娘のタングムエギが生まれるが、国王夫婦が天子によって流されたあと、家にはタングムエギ一人が残される
- ⑤釈迦如来はタングムエギの家に托鉢に訪れるが、日が暮れて一晩泊まってもらうことになる。
- ⑥タングムエギは釈迦如来とのあいだ三人の男の子が孕まれる夢をみる。
- ⑦戻って来た家族によって家から追い出されたタングムエギは土窟の中で三人の子供を出産するが、この際天上天女二人に助けられる。
- ⑧世間から蔑視される三人の子供は母とともに父を探しに西天西域にまでいく。
- ⑨タングムエギと釈迦如来は天に昇り、三人の子供は朝鮮に戻って三仏帝釈となる。

といて、一言でいうならば、ここの三仏帝釈は西天西域国の王子と朝鮮国王の娘との間の、言わば王族間結婚によって生まれた、とりわけ身分の高い子供らである。さて西域国が韓国の民衆にとっては、人間界に対応される仏界と認識されているという常識論を踏まえるならば<sup>(20)</sup> 決して西の国との問題ではなく、すでに伝来された仏教と韓国の王族との結婚であることが示されており、この巫歌はその模様をまず象徴的に描写しているといつてよい。さて『三国遺事』の帝釈が王の祖父的性格をもつ天神としてとか、『高麗史』の帝釈が王の誕生日に王とともに賀されるなど、その介入の程度が段々強まっていたものの、帝釈ボンプリでの帝釈は朝鮮王のお婿さんというふうに、より密接な親族的関係を結んでいくのがおのずと分かって来る。

しかし今までの帝釈がただひたすらに王を目指しながら、自らを父系的天神に止どまらせていたことに何の疑問もないが、帝釈ボンプリの帝釈はその点で若干怪しいところが無きにしもあらずである。というのは、帝釈の父系は釈迦如来というよにはっきりした仏教的イメージをもってはいるが、地上の女を母系にして、土窟で生まれるという変化をもっているのである。言わば、『三国遺事』の帝釈が、古朝鮮の王の祖父としての上帝から、王そのものに格下げした形をとっているのである。が、綿密にいうならば、父系はそのまま維持していながら、新たな母系が増えただけで、格下げとはいえないかもしれない。さらにもうひとつの変化は、『高麗史』の祭儀から予想されてはいたが、王室の帝釈から巫覡の帝釈へと定着しつつある点である。王室の権威を保証する帝釈からムーダンの権威を保証する帝釈へと様変わりしたことを示しているのである。帝釈がムーダンの祀る神体に位置付けられるとか、巫祖そのものになるのはみなその証拠であつて、地上の母系神的存在に近付くのと同時に新たな二傾向と言わざるを得ない。という背景を反映しているこの巫歌は、楊平地方では、家神奉安祭の安宅や、ソングバジ、秋収感謝祭の告祀のような巫儀で頻繁に歌われたと言われ、この地方にての帝釈は正に村の生産守護神的存在になっているのである。それでは地母神にも近付いている帝釈の姿を他所からも検討してみよう。次は忠南扶餘地方に伝わる帝釈娘という巫歌の要約である<sup>(21)</sup>。

- ①山から僧一人が下りる。
- ②僧は帝釈娘の住んでいる家を訪れ托鉢する。
- ③呪術で門を開けて入った僧は、供養米は貰わず、帝釈娘に子供が生まれることを予言して去る。
- ④家から追い出された帝釈娘が僧を探しに山寺に入るが、二人は還俗して幸せに暮らす。

ここの帝釈は普通の家主となっており、娘一人がいるだけで、天神というイメージはあまり感じられなくなった。むしろ二人の間子供ができたならば、その子供の母系としての帝釈が認められるのである。父系としての托鉢僧が予想されるのであるが、先の楊平地方の帝釈ポンプリでは帝釈が天神（釈迦如来）と地神（タングムエギ）の結合によって土窟のなかで生まれたとするが、扶餘地方の帝釈は地母神の系譜であることがいっそ具体化されている。しかし両事例とも認められるひとつの特徴は、帝釈と出産との関連部分であって、「土窟」のなかで生まれた帝釈が「帝釈娘」の場合には出産の能力が直接暗示されているのである。以上のように天神と地神の両系譜を備えるようになった帝釈は、次の帝釈プリ<sup>(22)</sup>の上でも両系譜の性格を保持している。

- ①太初に、天と地が開かれ人が作られると、釈迦如来が誕生した。
- ②一方、天上の帝釈様は僅かな罪を犯して地上に降ろされるが、錦常之馬馬夫人与結婚する。
- ③帝釈娘の上男アギが生まれる。
- ④上男アギ一人で家にいたとき、黄金寺の僧が托鉢にくる。
- ⑤お米一粒を食べた上男アギは妊娠する。
- ⑥帝釈様から追放された上男アギは黄金寺へ出発する。
- ⑦黄金寺で生まれた男の子は人間世界に送られ、人々を治めさせる。

とあり、帝釈は本来天上の存在だが、地上の女性と結婚してはじめて地上の神と崇められていくのが語られるのである。したがって帝釈が世相を治めるにも、帝釈娘や孫という装置は不可欠に作用しており、地上の王（神）の母方の系譜にも君臨しているようにみえてくのである。しかし根底にはやはり天から降りたのだという前提が一緒に存在していて、巫俗レベルの帝釈の位相は天神と地神の両面性が具有されているところに占められていたのではないかと。という前提が、帝釈信仰の民間レベルの上で展開していく一つの条件だったと思われる。

## (2) 世尊巫歌

帝釈の出処を天界とみる前提は、帝釈ポンプリと内容や構造の上であまり変わらない「世尊クッ」のとき歌われる巫歌からも認められよう。主に東海岸地域に分布しているといわれる世尊クッは、釈迦牟尼に対する巫儀であって、口演者巫女は僧侶の服装をして巫儀に臨むのがしきたりになっている。慶北の蔚珍地域に伝わっている巫歌を中心にまとめてみよう<sup>(23)</sup>。

- ①娘一人が留守番をしていて家族はみんな遠くへ行く。
- ②僧が托鉢にきて呪術の力により門をあけて入る。
- ③日が暮れて一晩泊ってもらうことになる。
- ④翌朝、僧は瓠種の三粒を娘に渡して去っていく。
- ⑤妊娠の事実が帰家した家族にばれた娘は追放される。
- ⑥鶴の助けにより土窟のなかで三兄弟が産まれる。
- ⑦娘と三兄弟は瓠の種を植え、延びて行く蔓に従い僧を探しに行く。
- ⑧娘は産神になり、子供らは各々神格が与えられる。

とある内容で、瓠の種はここで重要なシンボルとして作用している。まず第一は瓠の種がこの世と他界とを結んでくれる回路になっている点と、第二は瓠種の三粒が各々三兄弟の予兆であった点である。ここで第一の点は瓠の韓国民俗における特徴を持ち出すことによって具象化できるのではなかろうか。つまり瓠の韓国語は「パク (Park)」であり、光明を意味している言葉である。瓠の種も光明の源泉のシンボルであって、太陽神か天神と解釈されるのも無理ではないと思う<sup>(24)</sup>。新羅の朴赫居世神話でも、赫居世が瓠のような卵から産まれたことにちなんで人々に朴 (パク、Park) 赫居世と呼ばれたらしいが、ともかく瓠が韓国人にとって太陽の象徴であったのは古くからであり、上記の巫歌で瓠種が結んでくれる他界とも即ち天界にほかならないのである。そして第二点の三兄弟の予兆だが、言うまでもないが、彼らは太陽の息子であり、托鉢僧は太陽神の使者にすぎない。したがって天神の僧が地上に降りて一晩泊ってもらうことになった家の娘も、天神を迎えるため設定されておいた地母神的資格が与えられた存在である。この両点は帝釈ボンプリとあまり変わっていないのである。

さてその三兄弟が各々、金剛山仏陀、太白山文殊菩薩、コルメギサムシンになり、娘は産神姥になるという結果<sup>(25)</sup>について述べてみたい。楊平地方で採集された帝釈ボンプリにおける三兄弟の結末は、三仏帝釈という巫祖神になったりして、他の帝釈ボンプリにおいてもそれが常であった。それは帝釈が、巫祖神として一般的に挙げられる山神や部落守護神と関連してみると、巫祖一般神に土着されていることを物語る。が、蔚珍の世尊巫歌における金剛山や太白山もみな現在まで韓国人の霊山と崇められている実存の山々で、三兄弟のなか二人は山神になったことを示しているのである。そして残り一人の神格であるコルメギサムシンが部落守護神をさしているから、両巫歌の三兄弟の結末は相似ているふしがある。ただし、楊平の帝釈ボンプリにおける娘タングムエギが地母神的性格が付与されたり天に帰ってしまったりして中途半端な態度をみせているのに対しこの巫歌の娘ははっきりと産神姥になっているから、巫歌全体における天神と地神との調和はかなり充実されていることが分かる。さて天神と地神との調和が充実していればいるほど帝釈の民間信仰との習合が進められていることを表しているのはいうまでもない。

### (3) チョゴン (初宮) ポンプリ

初宮ポンプリというのは、巫祖になる初宮三兄弟の来歴を説明する濟州島の巫歌として、大規模な祭次のひとつになっている。いままでの帝釈ポンプリや世尊巫歌に比べかなり酷似した内容と構造をもっているが、帝釈の名が初宮に変わっている点がわずかの変化というか。玄容駿の『濟州島巫俗資料事典』から要約してみると、

- ①林正国大監と金鎮国夫人の夫婦は、黄金山の寺で祈願し柴芝明王アギシ（娘）が生まれる。
- ②娘の十五才の時、両親は遠くへ行ってしまう。
- ③娘のいる家に、黄金山の寺から托鉢僧が訪れる。
- ④呪術で門を開けて入った托鉢僧は、娘のつむじを三回撫で、娘は妊娠する。
- ⑤戻って来た両親に追放された娘は、黄金山の寺へ行く。
- ⑥左の脇下から産まれた初宮三兄弟には巫祖の名前が付けられるが、娘は三天天帝釈宮に連れられて行く。
- ⑦三兄弟は黄金寺の父から教わった巫術で三天天帝釈宮の母を救い、両班社会を治める。<sup>(26)</sup>

とって、帝釈神の名は消えてしまったが、構造的には帝釈ポンプリとほぼ変わらない。さらに托鉢僧と娘のあいだに産まれた三人兄弟は巫祖としての性格をいっそ強めており、その巫術を教えてくれたのは父の托鉢僧であるから、仏教と巫俗とが未分状態にあるのが分かる。『濟州島巫俗資料事典』の説明をより検討してみると初宮三兄弟の祖父母は各々釈迦如来と釈迦牟尼とあり、父の僧の出处がまず仏教的世界であることは確かである。ともかく、構造や内容の面で帝釈ポンプリとの関係は否めないことから、初宮三兄弟の父系と母系を綿密に分析し帝釈との関連を深めてみたい。

最初に注目される托鉢僧の出处「黄金山の寺」であるが、既述の「帝釈プリ」の上でも帝釈娘に接近する托鉢僧は黄金寺から出発しており、黄金山や黄金寺はまるで帝釈娘や三兄弟にとって母なる世界に映されているのである。帝釈娘の出産能力も、三兄弟が巫術を学ぶのもみな母なる世界「黄金山(寺)」からであり、黄金山の寺は決して仏教的イメージだけでは理解が苦しくなる。治世や巫祖の力を与える黄金山の寺とはどんな世界なのだろうか。

黄金寺の黄金を韓国語で「ホアングム」と発音し、それが「ホアン」と「クム」との合成語であることを指摘しておきたいが、ここで「ホアン」が「ハン」からの口傳訛音だという学説<sup>(27)</sup>に踏まえて論を進めたい。さて「ハン」とは、古語の「大」や「王」を意味している言葉として、「クム」はやはり古語の「カム」(神)からの口傳訛音であるから、「ホアングム」は「ハンガム」即ち、「大神」や「王的存在」を示すことになる。山や寺はそこに付けられたにすぎないのだ。という解釈が許されるならば、「ホアングム」山(寺)という世界には、大神や王なる存在の住む世界、といった固有の神界たるものとする意識があったのではなかろうか。さらにそういう世

界観が以上の巫俗神話のなかでは神の父系の上で現れており、韓国の国祖神話や巫祖神話における神々の父系が天神であることと接脈しているようである。

次に注目されるのは、娘が、他意によってであるものの、帝釈宮と交通している点なのである。ここで帝釈宮がどういう性格の世界かについては具体的説明が欠いてあるが、今まで調べて来た帝釈信仰の歴史的脈絡の上でいうならば、天の世界であることには変わらないだろう。『三国遺事』の帝釈宮が王宮と交通する天界だったように、帝釈ボンプリで三仏帝釈が天からの送り物となっていたあたりがみなそれを証明している。祭政一致の時代だったら三仏帝釈は即ち国巫であると同時に国王だったろう。ということに考慮したら、濟州島の初宮ボンプリにおける帝釈宮は、直ちに主人公に拘わって来るよりも、今まで地母神のシンボリック的価値をもっていた娘と拘わってくるのが大きな変容と言わざるを得ないのである。

以上の検討は、三国時代や高麗時代を経た帝釈の性質を巫俗信仰の上で見極めるがためであり、端的にいうならば、ムードンの巫祖神話との習合のなかで集中的にみられていた。初期の仏教が王室のなかで芽生えられていた条件は、政治的かつ宗教的な面で相当の勢力をもっていたはずの当時の神職の人々にとって絶好の妥協地点であって、巫仏習合が余儀なくされるところに帝釈→護王→護巫へと変わりつつあった。という展開は、いわゆる帝釈ボンプリやそれと内容や構造の面で同類とされる幾つかの巫俗神話を通して調べたつもりである。つまり初期の帝釈が宇宙論的性格を帯びた天神と貫いていたのに対し、段々その伝承とともに、地上に下降してくるのが分かっていた。帝釈の最初の地上神の資格はもちろん巫神としてであったが、それは天神としての性格を引き続き保つ傾向と離れてはいなかった。

ところが、以下のような様々な民俗現象のなかではより突っ込んだ非仏教的性向が現れて来るだろう。

## IV. 帝釈の諸相

### (1) 帝釈タンジ

帝釈タンジという民俗語彙は帝釈クッ（巫儀）とか帝釈プリ、帝釈マジとともに、帝釈信仰が仏教とはほど遠い展開をみせていることを説明するに十分な民間伝承だろう。さて帝釈タンジとは、瓶のような器に米が入れられておるもので、いわば城主神や土主神との疑似儀礼が伴う家宅神の一種であって、農耕儀礼の粹組みのなかでいわれてきた。したがって、タンジが帝釈以外の言葉と合成語になる場合もかなりみられており、逆に帝釈ハンアリ（瓶）や帝釈バガジ（瓠）も帝釈タンジとほぼ同意語として使われる。さて、民間のそういう帝釈タンジに逸早く着目した李能和は次のように述べたことがあるが、即ち、

米が入れられた白い瓶を樓房に安置し、毎年秋には新米で入れ換える。舊米は白屑餅を作ったり、素饌と清酌を作り神に獻供する。この際女巫は歌を歌いながら欽享を勧めるがこれを帝釈コリという。コリとは歌調である。帝釈は仏俗からの言葉であるものの、主穀神を指している。仏寺では除夕日になると寺衆達が各々齋米を持ち、米庫に行って帝釈神を慰める。僧侶達は釈提桓因位と書いた位牌に三拝してから米庫に米を納庫する。元日から寺では別座（齋米を管掌する頭僧）が朝夕に齋を行うとき先に釈提桓因位に三拝したあとその米でご飯を炊く<sup>(28)</sup>。

とあり、興味を呼び起こすところが何方所もみえるが、なかでも①帝釈が穀神に変質していることと②この変質がまず寺にもみえている事実、そして③帝釈（チェソク）の発音が除夕（チェソク）と同音であることから、帝釈神の祭祀は除夕日に行われていること等である。即ち、韓国のお寺の米庫のなかには帝釈神が祀られていて、大三十日から元日にかけてその儀礼を行なっているのは意味深長である。祀られる時期は帝釈神が歳神の性向を帯びていることを示しているが、帝釈がもともと歳神かはまだ断定できない。ただし除夕の来訪神を、発音の一致により、帝釈から求めようとしたという可能性については部分的には受け入れていいだろう。が、帝釈と除夕との習合をより本質的な方面から探すためには、いままでの帝釈の性格を振り返ってみたらどうだろうか。

つまり、王室を目指していた帝釈の天神の姿が宮を出て巫俗を包みながらは、地神的傾向も含めていたが、それはいつも托鉢の力によるもの大きかったことを否めない。帝釈が直接托鉢に出掛けるとか、托鉢僧の子供として産まれるとかであったのである。なお巫祖になるにもそういう托鉢と帝釈とが結び付かずには成り立たなかったのであろう。言い換えれば、仏力に頼っていた王権の具像も結局は国師や国巫とともに地方を歩きつつ実現できたのではなかろうか。という、地方の中央集権への吸収も土地の来訪神信仰の基盤の上で成立したことは十分考えられよう。

帝釈信仰の形成やその展開に韓国人伝来の来訪神信仰は欠かせないものだったのである。それで韓国人にとって帝釈はまず歳暮の来訪神だったのか。という疑問は、何故米庫の帝釈神は歳が改まりながらの意味を深めていたのかの疑問とともに問われるべき問題であろう。

さて、秋の収穫に伴い新米と旧米との交替が行われるタンジ類の家宅神になると、必ずしも改年の来訪神と結び付く理由は見当たらない。さらに来訪によって神格が与えられていた帝釈の伝承的立場からみれば、タンジ類の神格と帝釈の神格とはお互い簡単に習合しやすい神々でないことが分かる。そうすると、民間の帝釈タンジの発祥をまず民間のレベルで考えるのは容易ではなく、上記の①は②の内容に規定されているかもしれない。韓国寺院における帝釈が米庫の守護神となっはいるものの、それは大三十日から元日に互って特に祀られる時間の限定性をもっており、それに③の説明は十分ではない。

帝釈信仰の韓国における展開にはいつも托鉢という来訪装置が不可欠に作用していたことは再びいうまでもないが、その托鉢に答えるのも女性とともに米がほぼ決まっていた。帝釈と女性と米の系譜は言わば托鉢の文法というか。という判断はさておいても、本来タンジとかハンアリ

(瓶), バガジ (瓠) 類の家宅神を米に限定するのもおかしい<sup>(29)</sup>。にもかかわらず帝釈を米庫の神と断定できたのは、確かに民間の帝釈タンジよりは、寺院の米庫の帝釈がまず存在していたからではないかと思われるのである。即ち「釈帝桓因位」といった米庫の帝釈神は民間レベルのタンジ信仰をかたどる一つの前提条件だったかもしれない。という与件が何故除夕にまつわっていたのかについては、除夕と帝釈が同音である以外に、来訪神の民俗的傾向が歳の改まりつつみられていることから考えられよう。「釈帝桓因位」の新たな神位を毎年除日に必ず改めるのもその現れだったのではなからうか<sup>(30)</sup>。

つまりタンジ類の家宅神に帝釈が習合した背景として、何よりも帝釈と托鉢とが不可分の関係にあったことと、さらに歳暮の帝釈神が米庫の神であったことを想定したつもりである。

## (2) 帝王マジ

韓国民俗における帝王は三神帝釈や三仏帝釈に通じ、したがって帝王マジとはその三仏帝釈を迎え祀る儀礼であることが予想されよう。ただし何故帝釈が帝王となったかについてはまだ定説はないが、管見によると、帝釈が火所に祀られる場合もかなり見掛けられるが、その際の竈神はチョワンと呼ばれており、その帝釈もチョワンと発音の近いチェワン (帝王) に変わったのではないかと推論している。その証拠に帝王や竈王の民俗語彙上の多様性はいま列挙できないほどであって、またお互いの民俗語彙も重なる場合が多い。

さて巫祖神や来訪神の装置を借りつつ村の家々の中で崇められる帝釈神だが、帝釈タンジの事例から帝釈の穀神や家宅神などへの旋回を納得している。ところでいつの間にか三仏帝釈という巫俗神話からの用語は三神帝釈と呼ばれはじめ、それは多分帝釈を単なる民俗神のレベルで扱いたかった民衆の単純な思惑が働いたろうが、ともかく三仏は三神に変わってしまい、三神が一般的に産神と交錯している民俗論理はここにも機能しているのである。家宅神が産神の役割をも担う例は少なくなく、三仏帝釈が家宅神の範疇に入ることは産神の性格を帯びることを意味する。

例えば、全羅南道の珍島地域では、家庭の婦人が子供を分娩できない場合だとか、それとも産まれたばかりの幼児に不浄なことが起こったり、母乳が微量にしか出なかったりする場合に「帝王マジ」を設け祈願するが<sup>(31)</sup>、この際の帝釈はすっかり産神に変身している。それは帝王マジのときの巫服が帝釈クッのときの巫服と同質であることから<sup>(32)</sup>、帝王が三仏帝釈であることが推論できると思うが、一般的に巫祝の三神を三神帝釈とする説明と符合しているようだ。

帝王マジのための日々が決まると、まず台所に「クッ床」(巫儀のための祭床)を設け、その上にはトクシル(餅甑)を乗せるが、側のマル(斛)のなかには米や雑穀が一杯入っている。さらに家主の茶碗にも米を盛り、蠟燭を差し込んで火を灯しておく。そこに木綿の糸束や紙銭も掛けるが、サルガン(台所の小棚)には清められた藁を薄く敷き、その上にはいろんな山菜を大器に入れて置く。さらにサルガンの下にも浄なる藁の一束を上下に立て上部には婦人用のチマ(韓国女性服のスカート部分)を載せて置く。以上の準備が整えたらムーダンが出て帝釈マジ儀礼を

主宰することになるが、この際に長衫(チャンサム)やコカル(僧の巾、写真2)など仏教風の服装をするのが特徴的である。

ムーダン自ら帝釈神に扮装しようとした痕跡の可能性も排除できない上の例は、産神姥本解のような産神神話にてムーダンが産神の役割を演ずる内容にも接近しているようにみえる。したがって珍島の帝釈マジからは、単に、ムーダンが三仏帝釈に出産や子供の安泰を祈る儀礼とみる視点と、もうひとつは、三仏帝釈即ち産神をムーダンに降ろす儀礼とみる二つの視点が可能かと思われる。しかし、その巫歌の内容は、出産の力をほとんど帝釈から求めている、

ムーダンは人間と神との中間存在にすぎない。つまりその内容に、西の国からの三神帝王が子供の孕胎から出生に至るまでのプロセスを月別に分けその果たした機能を細かく描写しているのがみえ、まず仏神であることが強調されている。

ともかく、かくのような子供の出産、女性などに携わる帝釈の祀られる祭場が台所とされるのはもうひとつ特徴的習合といわざるをえない。韓国の竈の神が屋敷神や産神にも拘わる事例は決して珍しくなく、要するに火神は家宅神のなかでも首位にあたり、当然ながら出産を主宰することもおかしくない。が、家内に入った帝釈としてはあまりにも多支にわたる変容といえなくてはならない。

さて慶尚南道統營地方の巫儀式のなかからも「帝王プリ(解)」という「帝王マジ」に似た内容がみえており、帝王は同じく三仏帝釈を指している。つまり帝王プリとは、子供の三・七日とか百日、一年などの誕生日に三神帝王様へ子供の命が長いようにと祈る「小クッ」のことである、より子供への接近が目立っている。クッ床の内容には、ご飯とわかめ汁が各々三人前ずつ供えられていて、三神であることを意識しているらしい。なお、何かの不浄なことがある子供のためには、特に三神帝王経が容易されているようだ。

とあるように、帝釈を追跡しながらわれわれは、仏教系統のなかでも特に帝釈の民俗への移行が抜きん出ていることを認めてきたつもりである。この点はいままでの韓国民俗学にとってあまり注目されなかった部分であって、次のような「カマン帝釈」の民俗からは、帝釈の産神のみならず、祖霊神への習合していく模様が伺えるだろうと思う。

### (3) カマン帝釈

カマン帝釈とは「カマンクッ」と「帝釈クッ」を一緒にやる場合呼ばれるクッのことであるが、一説によれば、「カマンクッ」は祖霊を迎え祀る儀礼といわれ<sup>(33)</sup>、カマン帝釈の帝釈が祖霊と



(写真2) コカル



見なされているのが推測できる。一方帝釈様を二月の来訪神と同格とする村もかなりみえており、二月をあえて帝釈月と称したりもする。このような民俗は慶尚南道統營地方でもみられ、二月に訪れる天地風神のことを帝釈に重ねて考えたりしているのである。

となると、祖霊様として来訪した帝釈は二月様であり、いうまでもなく家内幸福や漁場、五穀の豊饒、子孫の昌盛を祈るのがカマン帝釈の主要内容になるだろうと思う。さて「帝王マジ」の帝釈が珍島では台所の火所に祀られたりしたが、崔徳源によると全羅南道地域の一般的傾向として二月の帝釈様が竈王様にダブって祀られるのが報告されている<sup>(34)</sup>。カマン帝釈ではそういう火所と帝釈信仰との習合はみあたらないが、他の民俗との習合により帝釈が二月様の性向をもっていることが明らかになっている。

カマン帝釈のためには一旦「クッ廳」が設けられ儀礼を行うことになっているが、最初はスンバンという巫人による請神行為があり、つづいて帝釈ノリと帝釈クツとがある。さて請神される神だが、統營地方からの報告によると「祖上」と明記されているのがみえ、例えば次の帝釈月の来訪神が祖霊神であることを示している。即ち、統營地方のスンバンの歌が『韓国民俗総合調査報告書』巫儀式篇のなかには、

- ① 二月の帝釈月の夜のことだった。
- ② 帝釈様達が数カ所の橋を渡って来訪している。
- ③ 帝釈ハルミ(姥)、二月の風神帝釈、三月の下壇帝釈、四月の帝釈様などの神々が来訪する。

とあり、帝釈が二月の来訪神信仰に習合はしているが、ここでは二月という時期に規定されているのではないのが分かる。要するに、二月の来訪神民俗は言葉通り伝来的には二月の民俗であったものの、帝釈様とは本来的に十二月の除夕に訪れる神様とされ、それから一年中の村や家内の安全と幸福を守ってくれればいいのである。「来訪」という性格から二月と帝釈が巡り会ってはいるが、そもそも帝釈は歳神的性格がより強かったのではないか。ともかくここでの帝釈は、カマンクツという祖先祭祀と習合していることに大きな特徴がみられ、二月とも拘わってくるのは面白いことである。また橋を渡って来る帝釈は明らかに異界からの祖霊の姿にほかならない。それでは帝釈と祖先祭祀との関係は「ヘガルンダ」という民俗からもみられ、「ヘガルンダ」とはカマン帝釈の焼紙行為のことを意味しており、その紙とは帝釈の神名が書かれたいわば神体のようなものである。それを焼くのだが、紙の中に穴を開け、遺族の耳に掛けたまま火を灯し、火が付くとスンバンはそれを手に持ち遺族の体中を清めてくれるが、これによってその人の一年中の安泰が守られると期待されるわけである。

とあるような帝釈と遺族らとの関係は、祖霊と遺族らとの関係を投影しているかのようにもみえる。火が燃えるあいだという劇的な瞬間を借りているヘガルンダの民俗は、「帝王マジ」の帝釈が台所に祀られ産神になる例をみたような、そういう火の装置を借りて祖霊と遺族とのあいだを結んでくれる。

いずれにせよ、歳神、穀神、産神、祖先神へと多様な展開をみせる帝釈の源が仏教であることはいうまでもないが、それが最初天神と地神へと続くあいだ王権との妥協がまずあって、王権の地方への拡散政策は仏教の地方への拡散政策を伴い、それは国師と王師という王即仏政策が帝釈の托鉢伝承として各地に残る背景であったと思っている。さらに民俗神への変容には、托鉢のみならず、まず巫人らとの拘わりが重要であって、これもやはり国巫があったことの影響、即ち王権の拡散政策であることを巫俗神話から模索したつもりである。

というのがとりあえず帝釈信仰の韓国型だといえるならば、これからは日本における帝釈信仰の姿を簡単に検討してみたいと思っている。

## V. 比較考察 — 日本の帝釈信仰 —

### (1) 『今昔物語集』と帝釈

日本最古の古説話集である『今昔物語集』のなかには仏教的な説話が多く、平安後期という成立年代は帝釈信仰の初期的イメージを理解する上で恰好の資料になるだろう。さて全三一巻を天竺、震旦、本朝の三部に分けたなかで、帝釈関連内容は第五巻までの天竺の内容が伝わっているだけである。が、だからといって以後の日本の帝釈信仰の展開と無縁でないことはいうまでもない。

なかでも帝釈の住処とされる忉利天が仏教の母なる世界として描写される内容がみられている。即ち、摩耶夫人は悉達太子を産み七日目になくなるが、実は忉利天で蘇っているのである<sup>(35)</sup>。摩耶夫人という存在も、悉達太子をこの世に送るため忉利天が前以て準備していた装置にすぎないのである。そういえば悉達太子もやはり天の子であることには変わりがない。しかしながら、韓国でみたように、忉利天から地上に降りて来た神様が地上の女性と結婚して神人を産むというような煩わしい構造とは違っていることを言わざるを得ない。摩耶夫人の妊娠に象が登場するインドの傾向は見られるものの、性的結合においてはとにかく単純な話なのである。さらに忉利天関連説話を韓国では国祖神話や巫祖神話に展開させているが、日本にそういう展開があることをまだ気付いていない。ただし、日本の場合は、インドのように忉利天を女性的世界とみる傾向がうかがわれ、韓国とのあいだ相違った展開が予想されるのである。例えば、

婆は息子がいて、毎朝息子が「天竺の梵天帝釈に捧げたもう」と笛を吹いていた。ある日天竺から姫が「息子の嫁になる」と言って降りて来る。姫が婿を天竺に連れていきごちそうをすると、どこかで「腹へった」と声がる<sup>(36)</sup>。

という昔話が栃木県の塩谷郡の一带に伝わっており、息子は「腹へった」といった声主に一時

的に妻を失われるが、ともあれ二人は地上で暮らす結果を迎えているのである。ここで天竺の主宰神を梵天帝釈と曖昧に称してはおるが、姫の出处とされる天竺の神様として帝釈を取り上げていることは間違いあるまい。という、この昔話のなかで嫁の出处とされる帝釈の世界は、天界であると同時に、女性的世界であることが濃厚にみられる。その世界へ婿が連れられていくあたりからは、韓国のような国祖神話や巫祖神話との習合は考えられないかもしれない。

もうひとつ『今昔物語集』から指摘できるのは、帝釈と猿が習合する面白い場面である。伝えることによると、

今は昔、天竺の舍衛国に一の山有り、其の山に一の大きな樹有り。其の樹に千の猿住す。皆、心を一にして天帝釈を供養し奉りけり。<sup>(37)</sup>

とあって、天竺の宇宙木たる樹に住む多くの猿たちは、供養という形を借りてはいるが、帝釈と交通しているのがみえる。言わば、猿は天竺に送られた帝釈の使者だろうか。忉利天の中心に帝釈がいるように、天竺にはその使者の猿がいるかのように。という推論はしばらくしても、まず韓国にそういう組み合わせがみられないのはたしかであり、少なくとも猿の住んでいない韓国にとって猿とは、信仰の上ではるか遠い存在なのである。しかし日本なら庚申信仰のうえで現在までも崇められる動物であり、古代インド人のそういう発想が『今昔物語集』とともに日本に伝来されていても何等おかしくなからう。

要するに日本民俗の庚申信仰とは、中国の影響をも少なからずうけているとはいえども、それは庚申信仰を受け入れられる信仰的基盤を無視することができないことから、ここではなるべく日本の庚申信仰に絞って述べてみたい。さて最初に、『民俗学辞典』によると、「庚申の日には夜眠らずに過ぎさなくてはならないという説は、もと道教の説であった。庚申の夜には三尸の蟲が睡眠中の身体から抜け出て天に昇り、天帝にその人の罪過を報ずるから生命を奪われる。」とあって、「猿」と「天帝」とが拘わってくる場面がでているのである。蟲が介入しているものの、あくまでも「申」の日に限る。

さらに「神道では猿田彦大神を、仏教では青面金剛を本尊とする場合が多い」<sup>(38)</sup>とするが、猿田彦大神にしる青面金剛にしる両方とも帝釈の使者という同質性をもっている。つまり猿の場合は『今昔物語集』の内容とか、三尸の説明からも予想していたが、大坂四天王寺の「四天王寺庚申堂縁起」はそれを端的に表している。つまり、

抑も大日本国、わが朝人皇四十二代文武天皇の御宇、大宝元年の庚申の年正月七日庚申の日、四天王寺行法尊記上人の庵室へ、年のころ十六七ばかりの童子が浄衣を着し、忽然と来たり給うて、僧都に告げていうに、我はこれ帝釈天から天下がってきた。当寺は仏法最初の靈地である。それゆえに、庚申の法をあまねくひろめよとの勅旨である。天竺・震旦にももっぱらこれを修行崇めるのである<sup>(39)</sup>。

とあり、「庚申の法」は「帝釈天から天下がった」ものであることが明らかになっている。つまり『民俗学辞典』の「天帝」とも実は「帝釈」だったのである。早くから日本には、帝釈と猿の習合に現実味を増していたかもしれない。とするならば、いまの日本人の庚申信仰における天帝もみな帝釈と捕らえることができよう。その点から言えば現在の庚申信仰の場を追跡するのも大変有意義ではなからうか。

## (2) 柴又帝釈天

通称柴又帝釈天と呼ばれるところは、東京都葛飾区柴又町にある経榮山題経寺のことであり、寛永6年(1629)創建の日蓮宗の寺である(写真3)。柴又河岸と松戸河岸を結ぶ矢切の渡しが都内に残る唯一の渡しだとか、松竹映画「男はつらいよ」寅さんシリーズなどで一躍有名になったこともあるが、しかしそれらは柴又帝釈天と必ずしも偶然の一致ではない。



(写真3) 経榮山題経寺

さて題経寺の様子が窺える『新編武蔵国風土記稿』の記すところによると、

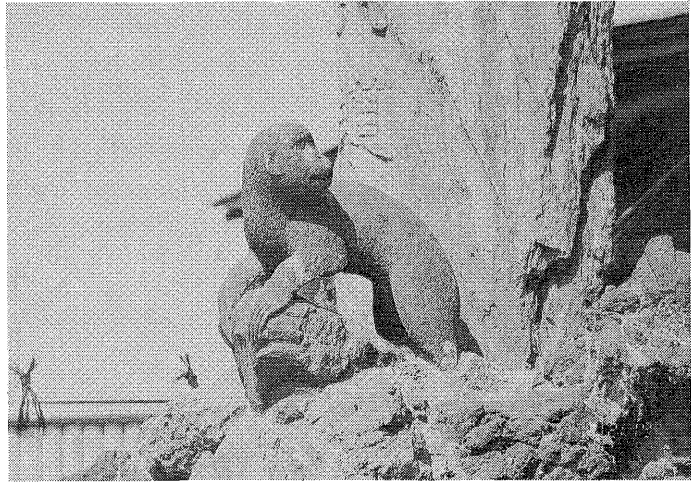
法華宗、下総国葛飾郡中山村法華経寺末、経榮山と号す、相伝ふ古は草庵のこたくなりしを、寛永六年本山十九世禪那院日忠草創せしよりこの僧を開山とす、萬治三年十月十六日威せり、其後延寶年中本山の塔頭正善坊、後院と号す、日遼、当寺を兼帯して其功ありしより中興と称す。<sup>(40)</sup>

と書いてあり、なるほど題経寺の創建が寛永六年と明記されているが、題経寺近辺の柴又地区から、室町時代にさかのぼる七字題目の板碑が数点出土したことによって、題経寺の創建を寛永六年よりはるか以前に想定する人もいるようだ<sup>(41)</sup>。そうしたら寛永六年をむしろ題経寺における大きな転換期とみたほうが合理的な推論ではないかと思うが、文献による限り、信仰上の転換期といえるのは安永八年(1779)まで下がらねばならない。例えば、

縁起の略に云、当時に日蓮彫刻せし祈禱本尊とて、寺寶にありしよし古へより云伝へしか、

其在所を知らず、然るに安永八年本堂再建の時棟上より長二尺五寸、幅一尺五寸、厚さ五分許の板出たり、水をもては其煤塵を清めしに、片面は病即消滅の本尊を彫し、片面には帝釈天の象を刻せり、板の小口は松に似て脇の方は檜に類し、堅く重きこと尋常ならず、是即ち言伝えし日蓮自刻の寺寶なりとて、本山に達しかの帝釈天は庚申に因あり、又屋根裏より出たるも庚申の日なれば、其日を縁日とせしより次第に近郷の土人信仰なし、江戸にても信するもの多く、又其象を乞へは板の両面を摺写して與ふ、今暇に本堂に安し、社は未だ造立ならず、其の圖次の如し、<sup>(42)</sup>

とあり、寺では庚申信仰の盛んな波に乗って、庚申の本家はこちらだと、大いに宣伝をしたらしいが、やはりその背景には、「四天王寺庚申堂縁起」のような帝釈と猿との習合が働いていたと思われる（写真4）。特に、「帝釈天は庚申に因あり」とか、帝釈の板本尊が出現したのが庚申の日とするのは、いずれも題経寺を庚申信仰の波に乗らせようとした戦略と認めざるを得



(写真4) 柴又帝釈天の猿

ないのである。現在も六十日毎の庚申の日になると大勢の参詣客で賑わっているようだが、江戸時代なら板本尊の両面を摺写してもらっていたはずであろう。さらに当時の江戸市民のあいだで、信仰とリクレーションを兼ねた寺社詣でが流行していたので、江戸市中からこの柴又のあたりまでは、歩いておよそ二、三里、約十キロ、一日の参詣には格好の距離にあった。その様子については『日本風俗誌』に、

庚申の信仰と関連して信ぜられるものは、同南葛飾郡柴又の帝釈天である。……此本尊、庚申の日に出現したまへりとて庚申を縁日とし、此の夜は東京方面より小梅曳舟を経て妻じき田圃路を三々五々之に詣で、知るも知らぬも途中にて遭へば必ず互に「お早ようお早よう」と挨拶しつつ行くさま昔の質朴な風を見るやうである。此の帝釈天の井戸の水は疾病を免れると信ぜられている。云々<sup>(43)</sup>

と記されているように、その情景は恐らく明治初期頃までには続いたろうと思うが、賑わいぶりについてはいまもあまり変わっていないのが実情である。こうみると、柴又帝釈天とは、本来

から帝釈自体への信仰があったというよりも、庚申信仰の一環として、帝釈を庚申の本尊と言いつつ触らしたのではないかという疑いが認められよう。根拠のもうひとつに、青面金剛を取り上げねばなるまい。

経軌の上で青面金剛が帝釈の使者であるのはいうまでもないが、庚申の日に祀る神として青面金剛が多いのまで経軌に書かれているのではない。むしろその結合については、「庚申待ちは道教の風学なので、道教の上帝を仏教の帝釈と同一視して、青面金剛を帝釈天の家臣として、道教の司命神としたのではないかといわれている」<sup>(44)</sup>と説かれるように、青面金剛が庚申信仰の展開されるあいだ習合されたものとみるのが妥当な説明だろう。したがって、庚申信仰に取り付く人々にとっては使者の青面金剛よりは、主人筋の帝釈天に直接お願いするほうがご利益が多かろうとする、功利的な考えを狙った真に巧な宣伝と言わざるをえないのである<sup>(45)</sup>。

ちなみに、大坂四天王庚申堂の所伝によれば、帝釈天が衆生済度のために青面金剛を遣わしたとされるが、四天王が帝釈の守護神とすれば、青面金剛はその使者であり、いずれにしても頂点には帝釈が位置してあって、教学的な面では間接的でありながら、日本にも帝釈が表面に出て来る可能性がいつも隠されていたのではなかろうか。それでは柴又帝釈天とは、一挙に帝釈信仰を流行りだした噴出口のようなところだったのか。

『新編武蔵国風土記稿』の上で問題になっている板本尊は外ならぬ日蓮自らの彫刻である。が、このような日蓮と帝釈との結び付きはその以後にも続き、日蓮宗が帝釈や猿と習合するのに主体的役割を果たしていたのが分かる。つまり、日蓮の帝釈に対する関心は波大抵のものではなく、遺文の中にも究めて多くの部分が帝釈と関連することが知られているのである。さらに江戸末の天保三年（1932）に刊行された『法華経御闡靈感籤』の略縁起のなかには、

それ帝釈天王と申し奉るは三十三天のいただき喜見城と申す所の大王にして緒天善神の司となし給う。是によって日天子、月天子、妙見菩薩を初めとして持国、毘沙門、広目、増長等の四天王に至る迄皆帝釈天王の眷属とならせ給い、一切の衆生を利益し給う。去るによって吾祖日蓮大菩薩も一宗建立の折から下総の国柴又村と申す所へ初めて勧請なし給う。…此の帝釈天を朝夕祈るならば必ず病難、水難、剣難、盗難の種々の災害を免れ、家門繁昌、子孫長久ならん事疑いなし。是によって帝釈天王の利益顯然たることをしらしめんが為、帝都鳥辺山通妙寺へ安置し奉る所なり。信心の輩は縁日庚申の日と心得、朝夕とも祈念をなし、商売繁昌、所願満足の利益を蒙らん事肝要なり。<sup>(46)</sup>

とあり、歴史的事実とはもかくとして、日蓮が最初から柴又帝釈に関心を寄せていたことと、また帝釈の利益を被りたがる信者の輩は庚申の日をもって祈念すべきことが注意されているのである。したがって、何故江戸時代になって日蓮宗では、庚申とか帝釈とかを改めて持ち出し、宣伝せざるを得なかったのか、大変重要な問題であろう。その理由について小花波平六は次のように述べる。即ち、

江戸時代、民心が暫く安定してきたのは三代將軍家光のころで、この頃になると家康以来の幕府の宗教政策が効を奏してきた。幕府は日蓮宗に対して日奥の流罪とか日経の運動の弾圧を行い、また折伏の宗論の手段による教線拡張の封じ込めなどを行って、厳しくとりしまった。<sup>(47)</sup>

つまり小花波平六の説明は、弾圧される日蓮宗の窮余之策としての柴又帝釈天があったのであり、それは流行っていた庚申信仰の波に則らせる巧みな戦略的結果であるということだろう。これが妥当な説明だとしたら、柴又帝釈天は、少なくとも民俗レベルの上では、かなり時代性は反映しているものの、仏教伝来以来の通時性をみせながら綿々と伝承されてきた信仰ではないことが言えるのではなからうか。というところに日本帝釈信仰の特徴があると思われる。要するに、柴又帝釈天が流行神的性格を強く示していた点、韓国帝釈信仰とは対照的である。

## VI. ま と め

今の韓国の帝釈信仰を見極めるためにはどうしてもその歴史的な性格、即ち王即仏思想や護国仏思想を抜きにしては考えられなかったのである。したがって、両思想が克明に現れている『三国遺事』や『高麗史』のなかから帝釈信仰の位相を確かめる手順をとったつもりである。さてここから明らかになった問題は、帝釈や帝釈宮をそのまま王や王室の象徴世界とする認識が、まず王室のなかにあったことである。しかしこういう認識は、王師や国師が仏教的な王の代わり身が存在していた当時としては、仏教と王権は不可分のまま外の世界へと広がりはじめたが、それにはやはり巫俗的な王の代わり身であった国巫との協力関係から現実味を増して来た部分も少なからずあったこと否定できなかった。

その結果としてできあがったのが、いわゆるさまざまな巫俗神話における帝釈の習合なのであり、そこにはいうまでもなく、王祖神話や国祖神話の性格もかなり含蓄しがちなのであった。さらにこういう伝承性を保って来た帝釈は、民俗レベルにおいてもあまりかわりはなく、帝釈はいつも民俗世界のなかでの首位の神、即ち村の守護神や祖先神、歳神などの習合を今日まで見せ付けているのが実情なのである。という伝承性がつまり韓国帝釈信仰の特徴として指摘できる部面ではなからうか。

しかし日本の場合にはどちらかというと、一言でいうならば、帝釈がかなりの流行性をもって、韓国でみたような王祖神話や巫祖神話の系譜がないのはもちろんのこと、伝承性はほとんどさがせないのが特徴となっているのである。要するにその流行神的性格とは、庚申信仰の華やかな展開のなかに埋没されながらのものであったが、それも日本の庚申信仰の一般論のなかからいえるのでもなく、江戸の柴又帝釈天という究めて限定された地域での流行であったのが言えるだ

ろうと思っている。

という両国の帝釈信仰からみられる対照は、帝釈における限られた現象か、それとも仏教民俗の一般論になれるものか、今後も引き続き問われるべき課題であろう。

## 註

- (1) 筆者の考えでは、三尊像にしろ三仏帝釈にしろ三神であるという初歩的理由にすぎないと思うが、李能和は、民俗レベルの帝釈が三神と崇められた原因を、桓因、桓雄、王陰といった壇君神話上の三神に由来すると説明しており、仏教からの影響より古来の影響である可能性を打診している（李能和「朝鮮巫俗考」『李能和全集』第6輯1977. 韓国学研究所. 51ページ）。しかしやはり彼の紹介している「夫妻帝釈神祀」といった家内儀礼をみると、民間では帝釈の系譜に壇君の子である解夫妻も含めているのが分かり、必ずしも壇君神話上の三神に執着しているのではないことを示す。
- (2) 一然『三国遺事』金思燁訳. 1980. 卷一紀異第一
- (3) 張籌根『韓国の民間信仰』1974. 金花舎, 297ページ  
徐大錫『韓国巫歌の研究』1980, ソウル, 193ページ
- (4) 前掲2. 卷三塔像第四
- (5) 前掲4
- (6) 前掲4
- (7) 田村圓澄『仏教伝来と古代日本』1986. 講談社, 19ページ
- (8) 前掲2. 王曆第一高麗祖篇
- (9) 徐閔吉「高麗の帝釈信仰」『仏教学報』第15輯, 1978. 東国大学校仏教文化研究所, 88ページ
- (10) 前掲9
- (11) 前掲9. 89ページ
- (12) 前掲11
- (13) 『高麗史』世家卷第七文宗即位年
- (14) 前掲13. 世家睿宗3年
- (15) 前掲13. 世家恭民王15年
- (16) 前掲13. 列伝卷第36築儀
- (17) 「国巫とは国萬神と称されるムーダンとして、現存のソウル地方の巫俗に近い類型だと思われる。大内、即ち宮中の主巫で朝鮮時代の初期には星宿廳に所属されていたが、後には東西活入院に所属された。国巫は都巫女と随従巫女などの階級があったらしい。なお、国巫は主に国家社稷の安寧のための祈恩と別祈恩を主宰していた。」崔吉城『韓国巫俗論』1981. ソウル, 71ページ
- (18) 前掲3, 徐大錫24ページ
- (19) 前掲18. 323ページ
- (20) 前掲18. 79ページ



- (21) 金泰坤『韓国の巫俗神話』1985., ソウル, 159～63ページ
- (22) 前掲21. 177～85ページ
- (23) 前掲18. 30～40ページ
- (24) 前掲18. 83ページ
- (25) という結末は、東海岸帝釈巫歌の一般的傾向として挙げられている(前掲18. 71ページ)。
- (26) 玄容駿『済州島巫俗資料事典』1980. ソウル, 142～77ページ
- (27) 前掲18. 82ページ
- (28) 前掲1. 李能和65ページ
- (29) 金宅圭は「韓国部落慣習史」のなかで、「この神体のなかには、大概、米や黍、布、銭などが入れてあり、たまには重要な文書などをここに奉安する場合も多い。」とその多様性を指摘している(『韓国文化史大系』IV. 1970. 高大民俗文化研究所, 731ページ)。
- (30) 李能和「朝鮮神事誌」『李能和全集』續輯, 1978. 韓国学研究所, ソウル, 3ページ
- (31) 『韓国民俗総合調査報告書』巫儀式篇, 1987. ソウル, 30ページ
- (32) 前掲31
- (33) 前掲31. 63ページ
- (34) 崔徳源『南道民俗考』1990. ソウル, 452ページ
- (35) 『今昔物語集』巻2 (講談社)
- (36) 『日本昔話通観』第8巻, 1986. 同朋舎, 368ページ
- (37) 前掲35. 巻5
- (38) 大塚民俗学会編『日本民俗事典』1972. 弘文堂, 246ページ
- (39) 平野実『庚申信仰』1969. 角川書店, 90ページ
- (40) 『新編武蔵風土記稿』巻之27, 葛飾郡之8. 1972, 雄山閣
- (41) 望月良晃「柴又帝釈天と庚申信仰」(小花波平六『庚申信仰』民衆宗教史叢書第17巻, 1988. 雄山閣) 122ページ
- (42) 全掲40.
- (43) 加藤咄堂『日本風俗誌』巻上, 庚申考
- (44) 仏教民俗学会『仏教民俗辞典』1986. 新人物往来社, 203ページ
- (45) 前掲39. 88ページ
- (46) 『法華経御闍霊感籤』上下2巻, 村上平楽寺刊
- (47) 小花波平六「日蓮宗と庚申信仰」(庚申懇話会『庚申—民間信仰の研究』1978. 同朋舎) 224ページ