

日韓古代説話文學における「牛」
關連話に關する考察*
— 『日本靈異記』と『三國遺事』を中心に—

李市竣**

— < 目 次 > —

- I. 始めに
- II. 日本の神話における「牛」
- III. 韓國の神話における「牛」
- IV. 『日本靈異記』における牛轉生譚
- V. 『三國遺事』における牛轉生譚
- VI. 終りに

Key Words: 説話(a tale)、牛(a cow)、『日本靈異記』(Nihonryōiki)、
『三國遺事』(Samkukyusa)

I. 始めに

韓國での牛の飼育は、金海の貝塚で牛の齒牙が発見され、紀元前1,2世紀以前であると推測されている。『三國遺事』儒理王條の記述によると、新羅前期の3、4世紀頃にはすでに鋤などの農器具が使用されたのが分かっている。また、『三國史記』には智證王3年(502)牛耕が始まったとあるが、¹⁾実際には牛耕の始まりはずっと遡れる。²⁾一方、日本の方は、縄文・弥生遺蹟に牛馬の骨の出土が記録されたいるが、後世に

* 本稿は崇實大學校2008年度校内研究支援費によって作成されたものである。

** 崇實大學校 教授, 日本古典文學

1) 『三國史記』新羅本紀 第4 智證麻立干條

2) 『韓國民俗文化大百科事典 ⑫』(韓國精神文化研究院, 1991) p.634

捨てられた可能性が高く、三世紀の西日本の様子を記した『魏志倭人傳』が「牛馬なし」と書いていることなどを考慮にいれると、牛は5、6世紀に日本に入り、おそらく7、8世紀から馬耕・牛耕が始まったと推測される。³⁾日本の最初の仏教説話集『日本靈異記』には幾つかの牛轉生譚がある。他の動物轉生譚より話数が多く、動物と人との交渉の話題においてはさらに注目される。また、韓國の『三國遺事』にも2話の牛轉生譚が見える。両方ともに韓國・日本の牛轉生譚を伝える最初の例であり、『日本靈異記』・『三國遺事』は古代仏教説話集として兩國を代表している。本稿の目的は古代から人々の生活に深く関わって來た牛と人との關連に注目して、日本神話(『古事記』、『日本書紀』)・韓國神話(『三國遺事』)において「牛」はどのように表れているかを調べ、『日本靈異記』・『三國遺事』における仏教説話の「牛轉生譚」の特徴を究明することにある。

II. 日本の神話における「牛」

牛が登場する日本の神話は同じ系統の二つの例がある。即ち、『古事記』應神天皇條の「天之日矛」と『日本書紀』卷第六の「都怒我阿羅斯等」である。後者の内容は以下のようである。

①一に云はく、初め都怒我阿羅斯等國に有りし時に、黄牛に田器を負せて、田舎に將往く。黄牛忽に失す。則ち迹の尋に覓ぐに、跡一郡家の中に留れり。時に一の老夫有りて曰はく、「汝の求むる牛は、此の郡家の中に入れり。然るを郡公等曰く、『牛の負せたる物に由りて推るに、必ず殺し食はむと説けたるならむ。若し其の主覓ぎ至らば、物を以ちて償はまくのみ』といひて、即ち殺して食ふ。若し『牛の直に何物を得むと欲ふ』と問はば、財物をな望みそ。便に『郡内の祭る神を得むと欲ふ』と爾云へ」といふ。俄にありて郡公等到りて曰く、「牛の直に何物を得むと欲ふ」といふ。對

3) 『体系 日本の歴史 ①』(小學館、1987) pp.260-262

ふること老父の教の如くす。其の祭れる神は、是白石なり。乃ち白石を以ちて、牛の直に授つ。②因りて將來で寝中に置く。其の神石、美麗童女も化りぬ。③是に阿羅斯等、大きに歡びて合はむと欲ふ。然るに、阿羅斯等他處に去きし間に、童女忽に失せぬ。阿羅斯等大きに驚きて、己か婦に問ひて曰く、「童女、何處にか去にし」といふ。對へて曰く、「東方に向にき」といふ。則ち尋めて追ひ求ぐ。遂に遠く海に浮びて、日本國に入りぬ。④求げず童女は難波に詣り、比賣語曾社の神と爲り、且は豊國の國前郡に至り、復比賣語曾社の神と爲る。並に二處に祭らるといふ。4)

前述のように『古事記』応神天皇條には上記の伝承と同型の話がある。ただし、冒頭の天之日矛が日本に渡って来た経緯、すなわち「新羅國の一つの沼あり。名は阿具沼と謂ひき。この沼の邊に、一の賤しき女、晝寝せり。是に、日の耀 虹の如く、其の陰上を指しき。亦、一の賤しき夫有り。其の狀を異しと思ひて、恒にその女人か行を伺ひき。故、是の女人、其の晝寝せし時より妊身みて、赤き玉を生みき。」⁵⁾という日光感精による出産のことは『古事記』にだけ見える記述である。續いて、それをうかがっていた一賤夫が赤玉をもらって腰につけていたが、この人は田を山谷の間に營んでいて、牛で食べ物や山に運んでいる途中、天之日矛に出会う。天之日矛は男が牛を殺して食べるつもりだと思ひ彼を捕えて牢獄に入れようとした。男はやむを得ずいつも持ち歩いてきた赤玉を渡して許してもらえた、という内容は『日本書紀』の①に對応している。天之日矛がその玉を持ち歸つて床に置くと、玉は美しい娘になったことは②に對応する。しかし、ある日奢り高ぶつた天之日矛が妻を罵つたので、親の國に歸ると言つて小舟に乗つて難波に逃げたことは③に該當する。逃げ場所が阿加流比賣神を祀る比賣碁曾の社であることは④に對応する。

三品彰英は、天之日矛の伝承における日光感精型や水辺の女が赤玉を産むこと(卵生型)は「高句麗の朱蒙のそれにもっとも近似した複合型であり、かつそれは〈記紀〉をはじめ風土記の語る伝説にはまったく見られない外來的な要素である。」⁶⁾と指摘し、アメノヒボコは「日光(日神)の人態化されたもの」⁷⁾であるという。また、松前健よ、古事記の語るヒボコとアカルヒメの關係は本來のかたちではなく、半

4) 『新編 日本古典文學全集 日本書紀①』(小學館、1994) pp.303-305

5) 『新編 日本古典文學全集 古事記』(小學館、1997) p.275

6) 三品彰英 『増補 日鮮神話伝説の研究』(平凡社、1972) pp.28-29

7) 三品彰英 『増補 日鮮神話伝説の研究』(平凡社、1972) p.30

島からの移住者達が伝えた卵生説話にヒボコの渡來傳承が結合したものであると述べる。これによれば、古事記の天之日矛傳承は、別系統のツルガアラシト渡來譚を吸収して形成されたことになる。アメノヒボコ説話は、上代における日本と朝鮮の交流を集約する説話なのである。8)

では、この話に登場する「牛」はどのような意味をもっているのでしょうか。三品彰英は「物語に出てくる牛は單なる偶然的要素か、或はこの物語の必然的な要素であるか、見る人によって違うであろうが、牛を殺して食うことを罪としているところからすれば、聖牛的な意味が考えられる。従って黄牛の値として交換された白石(或は赤玉)は牛のモノザネと考えてよからう。農耕民族の間では牛は神的存在として崇拝され、また色々と神話にも現れてくるが、朝鮮及び日本では牛の信仰や神話は比較的稀少である。」といい、白石(赤玉)について「この話はその背後に、下文にある比賣語曾神として奉祀されているという祭祀事實をもっているからして、この白石は女神阿加流比賣の憑代に外ならない。」と指摘する。9)

牛の登場が農耕を背景とするという点は、『日本書紀』の「黄牛に田器を負せて、田舎に將往く。」の「田器」が「鋤の類の農具」をさし、「田舎」が「田間の屋舎。耕作地の中にある家」をさしていることから明らかである。10)また、『古事

-
- 8) 松前健の研究(「アメノヒボコとヒメコソの神」『古事記・日本書紀論集』、續群書類從完成會、1989)に關する記述は小野寛外編『上代文學研究事典』(おうふう、1996)の「天之日矛」による。
- 9) 三品彰英『日本書紀朝鮮關係記事考証 上卷』(吉川弘文館、1962) pp.32-33「日本神話の二重構造」(『先史・古代の韓國と日本』、築地書館、1988) pp.185-186
- 10) 「天之日矛」の説話において天之日矛が日本に持ってきた神宝は呪具あるいは農器具としての機能をもっている。牛の登場を考える上で参考になるだろう。孫大俊「天日矛傳承에 關한 研究」(『圓大論文集 17』、1983) 參照。「天之日矛」の説話の時代背景として、三品彰英は、考古學神的な研究成果と神宝の性格を考慮して、天日矛傳承の成立の時期を「大陸からの刀儉・鑑鏡文化の渡來、とくにその宗儀と信奉者たちの渡來の時期を或る程度推測することができる」という(『増補 日鮮神話伝説の研究』(平凡社、1972、p.40)。三品氏は大陸金屬文化が輸入される弥生時代を想定しているが、金屬だけではなく稲作も同時に入った点も注意しておきたい。「北部九州人の縄文晩期以來の南部朝鮮人との接触または歴史的親縁性を前提として、当初ある期間、弥生文化の主として物質的・技術的領域が學ばれていたのであろう。その後しばらくして伊勢灣沿岸までの西日本に、比較的短期間に人間集団が飛び地的に移住することにより、この文化が伝播したとされる。その人間集団は南部朝鮮の系統であった

記』にも「此の人、田を山谷の間に營れり。故、耕人等の飲食を、一つの牛に負わせて」とあるから同様のことがいえる。牛の神聖性は、すでに都怒我阿羅斯等が『日本書紀』で、牛の代りに「郡内の祭る神」なる「白石」を求める場面からも明瞭に窺えよう。黄貞江は羽衣伝説型の帝王編年紀の伊香の小江にまつわる伝説¹¹⁾と比較して、帝王編年紀における白鳥は「天之日矛」における白石(赤玉)と対応する靈媒的存在であると指摘する。短絡な發想ではあるが、結局、白石(赤玉)=(化生)比賣基曾社の女神であり、「牛」は白石(赤玉)とも比肩できる(交換できる)神聖な存在として描かれているわけである。

Ⅲ. 韓國の神話における「牛」

前節では日本の神話における「牛」について考察した。一方、韓國の方はどうであろうか。牛が、韓國の文獻上で具体的な内容を伴って登場するようになるのは、『三國遺事』(1280年代成立)を待たなければならない。周知のように、『三國遺事』の三國は高句麗、百濟、新羅を指し、「遺事」とは正史の『三國史記』には洩れている様々な記事をいう。歴史書と言うよりは、史料集成・説話集という性格が強いので日本の場合だと、『古事記』の神話と『日本靈異記』の仏教説話・民話を合体させたも

らしい」という指摘は示唆に富む(山尾幸久「政治權力の發生」『岩波講座 日本歴史 ①』、岩波書店、1975、p.191)。金錫亨も三品と同様「天之日矛」の説話の時代背景を弥生時代に想定している(『古代朝日關係史』、勁草書房、1969、p.171)。また、黛弘道は四世紀の初期に樂浪・帶方の二郡が高句麗・百濟によって滅亡した時にその遺民が辰韓へ逃れたという事実が歴史的背景となると指摘する(『律令國家成立史の研究』、吉川弘文館、1982.)。神話や説話は歴史そのものではないが、史實と全く無関係ではないだろう。長い歴史上の史實が時代を越えて一つの説話に入り込んで混じっているというのが妥当であろう。そのような意味で、韓國における牛の登場、農器具の使用の時期は本説話の成立に一つの手がかりとなるに違いない。この問題は今後の課題にしたい。

11) 天上界の仙女八人が八羽の白鳥になって降りて来て伊香の小江で水遊びをするが、羽衣を盗まれた末の天女は地上に留り伊香刀美と結婚して四子を儲る。しかし、後に羽衣を捜しだした彼女は羽衣をきて天上界に昇ってしまい、伊香刀美は地上に残る。

のともいえよう。

神話に登場する牛の例は二件で、一つは『三國遺事』の「朱蒙神話」があり、もう一つは『高麗史 地理志』の「三姓神話」である。まず、『三國遺事』の高句麗の始祖である朱蒙の誕生の場面から見てみよう。

金蛙嗣位 于時得一女子 於太伯山南優渤水 問之 云我是河伯之女 名柳花 與諸弟出遊 時有一男子 自言天帝子解慕漱 誘我於熊神山下鴨渌邊室中 私之而往不返(中略) 父母責我無媒而從人 遂謫居于此 金蛙異之 幽閉於室中 爲日所照 引身避之 日影又逐而照之 因而有孕 生一卵 大五升許 王棄之與犬猪 皆不食 又棄之路 牛馬避之 棄之野 鳥覆翼之 王欲剖之而不能破 乃還其母 母以物裹之 置於暖處 有一兒破殼而出 骨表英奇 年甫七歲 岐嶷異常 自作弓矢 百發百中 國俗扶謂 餘俗善射爲朱蒙 故以名焉¹²⁾

北扶餘の金蛙が河伯の娘柳花産んだ一個の卵を何とか消滅させようとしたが、様々な動物がそれを守ったという。犬や豚は食べようとせず、道に棄てると牛や馬が避けて通り、野原に棄てると鳥獸が覆い守ろうとしたのである。牛の役割において、一つ注目したいのは、上記の神話とほぼ同じ内容をもっている扶餘の建國神話・「東明神話」には牛が登場していないことである。「東明神話」は扶餘の建國神話であって「東明神話」から「朱蒙神話」への変容の課程があったと判断している。

『三國志』魏誌東夷傳扶餘條によると、扶餘は牛を始めて六畜の官名を使用し、軍事的な事がある時には牛を殺して祭天し牛蹄を觀察して開いていると凶であり、合わせてであると吉と占ったという。¹³⁾牛を殺して神への犠牲とし、そこから轉じて牛そのものを神聖な生き物として敬うことは、古代より非常に広い地域と時代にわたって行われた信仰である。牛は明確に祭祀と関連し、神聖な動物として敬われる一側面を有していたのである。「朱蒙神話」には朱蒙の建國に、積極的ではないが、牛は関わっている。「東明神話」には見受けられなかった、牛の神聖性が、ここには臆気ながら投影されているといえよう。

12) 『釋註 三國遺事 ①』(以會文化、2003) p.199

13) 皆以六畜名官有馬加牛加・・・有軍事亦祭天殺牛觀蹄以占吉凶蹄解者爲凶合者爲吉。

時代はずっと下るが、参考までに牛が登場するもう一つの神話に若干言及しておきたい。『高麗史 地理志』(1954年刊)所収「三姓神話」がそれである。『高麗史』(1451年成立)は金宗瑞・鄭麟趾らが世宗の教示を受けて編纂した高麗時代歴史書である。

耽羅縣在全羅道南海中 其古記云太初無人物 三神人從地聳出(其鎮山北麓 有穴曰 毛興是其地也) 長曰良乙那 次曰高乙那 三曰夫乙那 三人遊獵荒僻 皮衣肉食 一日見紫泥封藏木函 浮至于東海濱 函內又有石函 有一紅帶紫衣使者隨來 開石函 出現青衣處女三人 諸駒犢五穀種 及曰是日本國使也 吾王生此三女云 西海中嶽降神子三人 將欲開國而無配匹 於是命臣侍三女以來 宜作配 以成大業 使者忽乘雲而去 三人以年次分娶之 就泉甘土肥處 射矢卜地 良乙那所居曰第一都 高乙那所居曰第二都 夫乙那所居曰第三都 始播五穀且牧駒犢 日就富庶(下略)

太古の濟州島は無人島であったが、毛興穴より良、高、夫の三神が現れ、彼らは日本から子馬・子牛・五穀の種を持ってきた三人の女性と結婚しておのおの住所を定めたという。ここで、注目されるのは、三神は最初は「皮衣肉食」の生活をしてきたが、三人の女性と結婚した後は「播五穀」「牧駒犢」の生活に切り替わったということである。狩獵生活から農耕定着生活への文化的な轉換がこの神話の成立の背景となっている。牛は「五穀」「駒」と共に農耕生活には欠かせないものとして描かれているのである。三姓神話は幾つかの異本があって、『瀛洲誌』(奎章閣藏『耽羅文獻集』)「三姓神話」がもっとも注目されている。¹⁴⁾『高麗史』の記述と比較して大同小異である。一つ注目されるのは、『高麗史』では三神女を「日本國」の王女とするところを『瀛洲誌』では「海東碧浪國」の王女としていることである。この問題について玄容駿は「碧浪國」は語源的に「海國」を意味する東海上の想像の國であり、一方、「日本國」は合理的思考による實在の國を比定した結果であって、前者が後者より原型に近いものであろうという。¹⁵⁾

14) 『瀛洲誌』の成立年代は未詳であって、『高麗史』との前後関係は明確ではない。

15) 玄容駿「三姓神話研究」(『耽羅文化 2』、濟州大學校耽羅文化研究所) pp.61-62

IV. 『日本靈異記』における牛轉生譚

説話文學の嚆矢となる奈良薬師寺僧・景戒編『日本國現報善惡靈異記』(823年頃成立、以下『靈異記』と略記)には畜生道に墮ちた説話が多数収録されている。畜生道は仏教の六道(六趣)の一つとして「性が愚鈍で世人にたくわえ養われるもの。牛馬などどの哺乳動物。また鳥や魚なども含めていう。生前に悪業の多い者は、死後、畜生に生まれるといわれる。性質が愚癡で、貪欲淫欲だけを持ち、父母兄弟の別なく害し合い、苦多く、樂の少ない生きもの。けだもの。動物。」¹⁶⁾とされる。畜生道に落ちた説話は計8話で、中38「けちで欲深いために大蛇になった話」、下2「生き物をころして恨みを作り、狐と犬とに生れ変って、互いに恨みを報いた話」、下24「修行の人を妨げたために、猿の身に生れ変った話」などの3話を除く計5話¹⁷⁾が牛轉生譚(化牛譚)である。牛轉生譚が占める割合がもっとも高いといえる。¹⁸⁾小峯和明は家畜の中で特に牛が問題となる理由について「これは家畜の中で最も勞役に従事したのが牛だったから、という理由がさしあたって考えられる。たしかに日頃の勞役過多が、酷使する側の後ろめたさや罪の意識を潜在的にはぐくみ、その反轉として轉生譚がはじきだされてくる軌跡が当然考えられる。」という。また、信仰の側面にもその理由があるとして、当時日本の社會に殺牛の習俗があつて、それを仏教側から禁止する方策の一環として轉生譚が造形されたと指摘する。¹⁹⁾

『靈異記』中9「自分で寺を造り、その寺の物を用い、そのつぐないとして牛になって使われた話」は大伴赤麻呂が死後黒まだらの子牛に生れ変ったが、その背に「赤麻呂は、自分で造った寺を莊嚴にし、心の欲するままに、自分勝手に寺の物を借用し、まだ借りた物をつぐなうために牛と生れ変ったのである」と文字が書いてあつたという内容である。注目すべきは『靈異記』序文には「昔漢地造冥報記大唐國作般若驗記」と見え、『冥報記』が『靈異記』の冥界譚の成立に大きな影響を与

16) 中村元『佛教語大辭典』(東京書籍株式會社、1996) p.955 「畜生」項

17) 上20、中9、中32と上10、中15。

18) 以下の内容は拙論「『日本靈異記』의 소(牛)轉生譚의 성립에 관한 고찰 - 불전과 『冥報記』와의 비교를 중심으로-」(韓國日本語文學會、2007年12月)の一部の内容を整理したものである。仏典、『冥報記』の影響に關する詳細な内容は拙論を參照。

19) 「牛になる人」(『人々のざわめき』、勉誠社、1994) pp.226-227

えたことが明らかであることである。20) 『冥報記』下11, 隋揚州の卞士瑜の父が借財のため牛に生まれ変わったこと」は大工に家を建築させ、その費用を拂わなかった大工が、死んで大工の家の子牛に生まれ変わった。子牛の腰に黒い模様があって、ちょうど人が腰に帯をしているようで、また左の腿には白い模様があり、まさに笏そのものであったという内容である。負債の悪業で牛に生まれ変わったが、牛の身に轉生の証據が刻まれている点で、『靈異記』は話型とモチーフをそのまま『冥報記』に倣っているのである。

また、『靈異記』上10「子の物を盗んで使い、後、牛の身に生れ変って使われ、不思議なことが現れた話」と中15「法華經を寫したてまつり、供養したことにより、母が牛になった原因を明らかにした話」は兩話ともに法事を勤める僧に牛が畜生道に墮ちた因縁をいい、僧がこれを家族に知らせるという点で類似している。一方、『冥報記』下16「隋大業中にある兄妹が母親の生まれ変りの驢馬と對面したこと」は、兄妹の母は生前の米五升を盗に妹に与えたが、その罪により死後馬の身に生まれる。それを知らない兄が馬を連れて外出中、馬を打ちたたいて傷付ける。一方、妹の所に傷付いた母が現れ、苦勞を訴えたという内容である。また、『冥報拾遺』唐隆政府衛士の李信(『法苑珠林』卷五六)は、馬に生まれ変わった李信の母が人に変わって「生前李信の父の目を盗んで乞食の女に米をやった悪業で馬の身になった。」と告げる場面がある。『靈異記』上10・中15と比較してみると、第一に、牛(驢馬、馬)が自ら前世の因縁について語る点。第二に、親が子の目を盗んで家の物を盗む点、第三に、畜生道に墮ちた張本人が大抵母であり、みな穀物を盗んでいる点で共通している。

一つ注目すべきは牛轉生譚のうち3話に「寺物借用」のモチーフが登場している点である。「寺物借用」のモチーフは他に、上27(春米寺の塔柱をたたき割って燃料とする)、中17・中22・中23(寺にある銅製品や佛像を盗む)、下5(布施されたお金を盗む)、下23(大伴連忍勝が自分で寺を造り寺の物を濫用する)などがあって、集全体において比重の高いものであることが分かる、と同時に牛轉生譚の成立に寺院が深く

20) 拙論「『日本靈異記』の冥界觀 -先代中國説話集の影響を中心に-」(『日語日文學研究 第47集』、韓國日語日文學會、2003年 11月)、「『冥報記』의 冥界説話가 일본설화문학에 수용된 양상연구 -『日本靈異記』를 중심으로-」(『日本文化學報 第25集』、韓國日本문화학회、2005年 5月)など參照。

関わっていることを窺わせる。

V. 『三國遺事』における牛轉生譚

本節では牛か説話全体の内容と関わる『三國遺事』の二話を取り上げることにする。まず、『三國遺事』の「蛇福不言」の内容を要約すると以下のようである。

徐羅伐に住む一寡婦か夫もないのに、息子を生んだ。彼は十二歳まで言うことも分からなくて、ただ横になっていたので蛇福と呼ばれた。母か死ぬと彼は元曉と一緒に遺体を担いで活里山の東の麓に行った。蛇童は「昔釋迦牟尼仏は沙羅樹の間で涅槃に入ったが、いまもまたそれと同じものかいて蓮花藏界竟に入ろうとしている」と歌い終わってから、茅の莖を抜くと下に清虚な世界が現れる。蛇童か遺体を背負って一緒に中へ入ると、その地かたちまち閉ざされてしまう。

全体の粗筋をみると、子が母を連れて蓮華往生したということになるが、元曉か脇役であり主役は子の蛇福と母となる。この話の時代的背景は元曉の生存時期(617-686)で、地理的背景は説話内の地名と寺から慶州であることが分かる。蛇福の生没年は分からないかいか、慶州の興輪寺の金堂十聖の一人として奉安されており、²¹⁾ 『東國李相國集』²²⁾九卷「次板上資玄居士韻」という詩の中に「二聖影留室」の文章の次に「元曉眞表蛇包聖人」という詩註がついている。扶安の來蘇寺に眞影か奉安されていたのである。元曉と蛇福の關係は『東國李相國集』の「傍有一庵 俗語所云 蛇包聖人所昔住也 以元曉來居 故蛇包亦來侍 欲試茶進曉公 病無泉

21) 『三國遺事』塔像第四「東京興輪寺金堂十聖」に「壁坐庚向泥塑 我道 厭鬻 惠宿 安含 義湘 壁坐甲向泥塑 表訓 蛇巴 元曉 惠空 慈藏」と見える。「蛇福不言」條に「蛇トあるいは蛇巴あるいは蛇伏というがすべて童をいう」とあるので「蛇巴」は「蛇福」と同一人物に違いない。

22) 『東國李相國集』は高麗の文人・李圭報が一二四一年編纂した文集である。

水 此水從巖罅忽湧出 味極甘如乳 因嘗點茶也」²³⁾の記述から窺い知れる。蛇包(福聖人が元曉に仕えていて、茶に使う水がなくて悩んでいる所、急に岩の隙間から甘い水が湧出したという。この説話は李圭報が全州牧司祿として在職していた千二百八月二十一日に元曉房を訪ねて見聞きしたものを記録したものであって、『三國遺事』の「蛇福不言」の説話より八十年前に採録されたものである。金相鉉は、一然が『三國遺事』を編纂する際になるべく説話を時間順に並べる点と「元曉不覇」「義湘傳教」「蛇福不言」の順に配列されている点に着目して、元曉の弟子として登場する上記の蛇福説話は歴史的事實に近く、『三國遺事』の「蛇福不言」も元曉と蛇福と一緒に蛇福の母の葬儀を行ったことが潤色されたものと推測している。²⁴⁾ 一方、もう一人の主役の蛇福の母についてであるが、『三國遺事』「蛇福不言」の冒頭には、

京師萬善北里 有寡女 不夫而孕 既 年至十二歲 不語亦不起 因號蛇童[下或作蛇卜 又巴 又伏等 皆言童也] 一日其母死 時元曉 住高仙寺 曉見之迎禮 福不答拜 而曰 君我昔日馱經牝牛 今已亡矣 偕葬何如²⁵⁾

とある。前半部は蛇福の母は京師の萬善北里に住む寡婦であって、夫がいないのに身ごもり蛇福を生んだという内容である。「不夫而孕」を廻って「不貞な女人」²⁶⁾とする説と非凡な聖なる女性²⁷⁾とする説が提出されているが、「蛇福不言」の後半部に亡母を指して元曉と蛇福が「智恵虎」「釋迦牟尼」のような者という所を考慮に入れると、凡人ではない「聖女」と見る見解が妥当であろう。

續いて、後半部は蛇福の母が死んで、蛇福が元曉に「そなたと私が昔、経を載せたことのある牝牛がいま死んだから、いっしょにいて葬ってはどうだろう」といったという内容である。すなわち、蛇福の母は前世に「牝牛」であったが、経典を背負った

23) 『東國李相國集』「南行月日記」卷二三。

24) 金相鉉「蛇福説話의 佛敎的 意味」(『史學誌 16』、1982)

25) 『釋註 三國遺事 ④』(以會文化、2003) p.149

26) 李仁福『韓國文學に現れた死の意識に関する史的硏究』(悅話堂、1979)

27) 李箕永「佛敎の現代的意义」(『韓國佛敎硏究』、1982)p.589. 金相鉉「蛇福説話의 佛敎的 意味」(『史學誌 16』、1982) p.584

功德によって今生には人に生れ変わったのである。ここには仏教の因果応報の理念と六道輪廻説がその背景にある。因果応報に即していうと、悪因悪果と善因善果のうち後者に属しており、六道輪廻説に即していうと、畜生道から人道への轉生である。さらに、説話全体の内容に即していうと、蛇福の母は最後の蓮華往生まで含めて、畜生道→人道→往生という三生に渡る轉生を成し遂げていることになる。

元曉の登場は一見唐突にも見えるが、『東國李相國集』における蛇福との師弟関係を考慮に入れると無理な設定ではないだろう。元曉と牛の関わりは「元曉不羈」條に海龍の誘いによって路上で金剛三昧經論疏を著述したが、その時筆と硯を牛の兩側の角に置いたという記述が見える。²⁸⁾「蛇福不言」における元曉の登場を説明する上で参考になる資料として注目しておきたい。

「蛇福不言」説話と同じく、畜生道から人道への轉生を内容とするのが『三國遺事』感通第七「郁面婢念佛西昇」説話である。この條には郁面に關する説話が、「郷傳」と「僧傳」の形で二つ紹介されており、一然自信による注釋の「徵本傳」がついているが、化牛譚は「僧傳」に見える。

按僧傳 棟梁八珍者觀音應現也 結徒有一千 分朋爲二 一勞力 一精修 彼勞力中 知事者不獲戒 墮畜生道 爲浮石寺牛 嘗馱經而行 賴經力 轉爲阿干貴珍家婢 名郁面 因事至下柯山 感夢遂發道心 阿干家距惠宿法師所創彌陀寺不遠 阿干每至其寺念佛 婢隨往 在庭念佛云云 如是九年 歲在乙未正月二十一日 禮佛撥屋梁而去 至小伯山 墮一隻履 就其地爲菩提寺 至山下棄其身 卽其地爲二菩提寺 榜其殿曰 勘面登天之殿 屋脊穴成十許圍 雖暴雨密雪不霑濕 後有好事者範金塔一座 直其穴 安承塵上²⁹⁾

この話の時代的背景を知る上で鍵とはなるのが、本文中の郁面の往生年代の「乙未」年である。傳によって時代のずれがあって、「乙未」は「郷傳」の「景德王代」に従うと景德王7年(755)となり、³⁰⁾一方、「徵本傳」の「元和三年戊子

28) 『三國遺事』 「元曉不羈」條 亦因海龍之誘 承詔於路上 撰三昧經疏 置筆硯於牛之兩角上 因謂之角乘。

29) 『釋註 三國遺事 ④』 (以會文化、2003) pp.243-244

30) 金英美 「新羅社會の変動と阿彌陀信仰」 (『新羅仏教思想史研究』、民族史、1994)

(808)」に従うと憲徳王7年(815)となる。³¹⁾

地理的背景は榮州の南に位置する「下柯山」や郁面の「一隻履」が小伯山に落ちたという記述からすると小伯山周辺であったと判断される。

上記の僧伝によると、郁面は観音の応身の棟梁八珍に従って、「勞力」したという。「勞力」とは「精修」する僧に衣食を提供する一般信徒という意味である。郁面は勞力組の仲間の知事者が戒を犯したので、「畜生道」に墮ち浮石寺の牛となったが、經典を背負った功德によって阿干貴珍家の婢に生れ変わったという。「不護戒」の惡因惡果によって牛となり、經典の背負った善因善果によって人に轉生したわけである。以後、郁面は「九年」間念仏修行の末、禮佛中、昇天したという。

辛鍾遠は『乾鳳寺史蹟』と「郁面」の説話と照合・分析して、「(郁面が、筆者注)往生できた根拠は第一には淨土思想に、次は元曉の九品説による。郁面説話は卑賤な女人が往生したこと、淨土往生はこのような罪深い凡夫を對象にするという救援に對する確信にその宗教的意義がある。」³²⁾という。阿彌陀信仰という、「郷傳」は郁面の往生の状況を、隨例精進 未幾天樂從西來 婢湧透屋櫺而出 西行至郊外 捐骸變現眞身 坐蓮臺 放大光明 緩緩而逝 樂聲不撤空中³³⁾

と記しており、典型的な往生の奇瑞である「天樂」「西來」などは阿彌陀信仰の性格を雄弁に物語る。また、郁面の往生の際、体が「眞身」となったとあるが、ここでの「眞身」は阿彌陀佛の挾侍の觀音菩薩をいう。「僧伝」に棟梁八珍を「觀音應現」とするところと相応しているといえよう。

参考までに「經典を背負った牛」のモチーフに關してであるが、これは美黃寺創建説話にも見える。美黃寺は韓國の最南端の海南郡松旨面に位置する寺で大韓仏教曹溪宗本寺の大興寺の末寺である。『美黃寺寺跡碑』(1692年成立)によると、景德王8年(749)、インドから金人が石船に乗って來て、多くの仏像と仏畫を金剛山に奉ろうとした。ところが、すでにたくさんの寺があったので、歸る途中、この地に因縁あるのを知り、義照和尚の夢に現れて經を載せて牛が横たわり動かなくなった所に經を奉安しなさいと指示した。義照和尚は牛に經を載せて牛が泣いて横たわった所に通

31) 辛鍾遠「三國遺事<郁面婢念佛西昇>條 釋解」(『新羅文化 5』、1988) p.188

32) 辛鍾遠「三國遺事<郁面婢念佛西昇>條に對する一考察」(『史叢 26』、1988) p.16.

33) 『釋註 三國遺事 ④』(以會文化、2003) p.243

教寺を創建し、最後に止まった所に美黄寺を建てたという。³⁴⁾牛か經典を担ぐモチーフは日本の「牛伏寺縁起」にもあって、美黄寺創建説話と類似しており注目される。

VI. 終りに

以上、古代から人々の生活に深く関わって来た牛と人との関連に注目して、日本神話(『古事記』、『日本書紀』)・韓国神話(『三國遺事』)において「牛」はどのように表れ、『日本靈異記』・『三國遺事』における仏教説話の「牛轉生譚」の特徴について各々考察した。

まず、『日本書紀』『古事記』における天之日矛伝承であるが、古事記の天之日矛伝承は、別系統のツルカアラント渡來譚を吸収して形成されたようで、弥生時代の韓半島の大陸金屬文化の輸入、鐵の生産が旺盛だった辰韓との関わりなど、従来、上代における日本と朝鮮の交流を集約する説話として注目されてきた。天之日矛が日本に持ってきた神宝は呪具あるいは農器具としての機能をもっていることを念頭に置くと、牛は農神としての意味を持っている可能性が高い。『日本書紀』『古事記』ともに牛の登場は農耕を背景とするという点で同じであって、「牛」は白石(赤玉)とも比肩できる(交換できる)神聖な存在として描かれていた。

一方、韓国の文獻上で具体的な内容を伴って登場するようになるのは『三國遺事』の「朱蒙神話」である。牛は高句麗の始祖である朱蒙の誕生の場面に登場するが、『三國志』魏志東夷傳扶餘條によると、扶餘は牛を殺して占いをしたという。牛を殺して神への犠牲とし、そこから轉じて牛そのものを神聖な生き物として敬うことは、古代から広い地域と時代にわたって行われた信仰であって、「朱蒙神話」には牛の神聖性が投影されているといえよう。後の資料ではあるが、韓国の「三姓神話」と天之日矛伝承を見比べると、海を渡ってきた外來の存在が農耕と關わるものを將來して重んじられる点において二つの伝承が共通であり、特に兩話共に外來の存在が牛と深く関わっている点が興味深い。

次は日本の説話文學の嚆矢なる『靈異記』における牛轉生譚に關してである

34) 『韓國民俗文化大百科事典 ⑧』(韓國精神文化研究院, 1991) p.674

が、話型をほとんど中国の『冥報記』に倣いながらも、地名と名前を日本のものに変えたり、「寺物借用」など当時の日本古代の社会を反映したりするなど、日本の状況に合わせるべく多様な工夫を凝らしている。一方、韓国の『三國遺事』には「蛇福不言」と「蛇福不言」の2條に牛轉生のモチーフが見える。兩話とも畜生道(牛)→人道→往生という三生に渡る轉生を描いていることが共通しており、時代と地域が新羅である点で同じである。

日韓の牛轉生譚を見比べると話型や思想において色々相違点が見受けられる。たとえば、『靈異記』は牛になる悪因を主に負債とするが、牛となる原因を負債とするのは『冥報記』はいうまでもなく、ひいては『經律異相』(516年)、『法苑珠林』(668年)などの経典と同じである。それに対して『三國遺事』の方はその原因が不明(蛇福の母)か不護戒(郁面)かである。『靈異記』の方は中国の『冥報記』の話題を積極的に改変しながら取り入れているのに対して、『三國遺事』の方は『冥報記』を収録した『法苑珠林』を利用しながら³⁵⁾牛轉生譚には感心が無かったようである。また、『靈異記』の方は『冥報記』の影響を受けて牛轉生譚が説話の内容の主となっているが、『三國遺事』の方は内容の一部としてしか機能しておらず、結局往生に到る前段階の意味合いに止まっている感がある。説話の成立の時代が新羅時代であり、この時代こそ韓国の浄土信仰が最盛期であったことを念頭に入れるべきであろう。それに対して、また浄土信仰が一般に浸透していない思想的状況の中、現報を重視し強調しようとする編者・景戒にとって牛轉生譚は格好の話題であったに違いない。³⁶⁾

本稿では日韓兩國において牛が文獻上で具体的な内容を伴って登場する『古事記』・『日本靈異記』・『三國遺事』を中心に考察した。他にも日本には『今昔物語集』以下中世説話集には牛関連説話が多数収録されており、韓国の場合には話数は少ないが、『釋迦如來十地修行記』第七地「金犢太子」や『於于野譚』などに牛轉生譚が見受けられる。牛轉生譚に関するさらなる資料の捜査及び兩國の総合的な比較考察は今後の課題にしたい。

35) 『三國遺事』卷四、紀異第二、「高句麗」條に「珠琳傳第二十一卷載 昔寧寧離王侍婢有娠 相者占之曰…」とあって、『法苑珠林』卷21 歸信篇 11 述意部を引用している。

36) すでに、『靈異記』上卷序文の中に「或いは寺の物を貪り、犢に生まれて責を償ふ。」と書いてあるところから編者の牛轉生譚に対する関心のほどが窺える。

【參考文獻】

- 金相鉉 「蛇福說話의 佛敎的 意味」(『史學誌 16』, 1982)
 金錫亨 『律令國家成立史의 研究』(吉川弘文館, 1982.)
 金英美 「新羅社會의 變動と阿彌陀信仰」(『新羅佛敎思想史研究』, 民族史, 1994)
 玄容駿 「三姓神話研究」(『耽羅文化 2』, 濟州大學校耽羅文化研究所)
 孫大俊 「天日矛伝承에 關한 研究」(『圓大論文集 17』, 1983)
 辛鍾遠 「三國遺事<郁面婢念佛西昇>條 釋解」(『新羅文化 5』, 1988)
 李箕永 「佛敎의 現代的 意味」(『韓國佛敎研究』, 1982)
 李仁福 『韓國文學に現れた死の意識に關する史的 研究』(悅話堂, 1979)
 李市竣 「『日本靈異記』의 소(牛)轉生譚의 성립에 關한 고찰 -불전과 『冥報記』와 의 비교를 중심으로-」(韓國日本語文學會, 2007年12月), 「『日本靈異記』의 冥界觀 -先代中國說話集의 影響を中心に-」(『日語日文學研究 제47집』, 韓國日語日文學會, 2003年 11月), 「『冥報記』의 冥界說話가 일본설화문학에 수용된 양상연구 -『日本靈異記』를 중심으로-」(『日本文化學報 제25 집』, 한국일본문화학회, 2005年 5月)
 青野,美幸 「『日本國現報善惡靈異記』의 化牛譚--償債譚가 牛に 限定される 理由」(『武庫川國文』, 2006年3月)
 小野寬外編 『上代文學研究事典』(おうふう, 1996)
 小峯和明 「牛になる人」(『人々のざわめき』, 勉誠社, 1994)
 中村元 『佛敎語大辭典』(東京書籍株式會社, 1996)
 松前健 「アメノヒボコとヒメコソの神」(『古事記・日本書紀論集』, 續群書類從完成會, 1989)
 三品彰英 『增補 日鮮神話伝説の研究』(平凡社, 1972)
 山尾幸久 「政治權力の發生」『岩波講座 日本歴史①』, 岩波書店, 1975)
 『新編 日本古典文學全集 古事記』(小學館, 1997)
 『韓國民俗文化大百科事典 ⑫』(韓國精神文化研究院, 1991)
 『新編 日本古典文學全集 日本書紀①』(小學館, 1994)
 『体系 日本の歴史 ①』(小學館, 1987)
 『釋註 三國遺事 ①』(以會文化, 2003)

■ 접수일 : 2008년 2월 29일
 심사개시 : 2008년 3월 7일
 심사완료 : 2008년 3월 31일
 게재결정 : 2008년 4월 7일

<要旨>

日韓古代説話文學における「牛」関連話に関する考察

本稿は古代から人々の生活に深く関わって来た牛と人との関連に注目して、日本神話(『古事記』、『日本書紀』)・韓国神話(『三國遺事』)において「牛」はどのように表れているかを調べ、『日本靈異記』・『三國遺事』における仏教説話の「牛轉生譚」の特徴を究明したものである。第一に、神話における牛に関してである。『日本書紀』、『古事記』における天之日矛伝承は従来、上代における日本と朝鮮の交流を集約する説話として注目されてきた。天之日矛が日本に持ってきた神宝は呪具あるいは農器具としての機能をもっていることを念頭に入れると、牛は農神としての意味を持っている可能性が高い。日本神話における牛の登場は農耕を背景とし、白石(赤玉)とも比肩できる(交換できる)神聖な存在として描かれていた。一方、韓国の『三國遺事』の「朱蒙神話」には朱蒙の建國に積極的ではないが、牛は関わっている。

「東明神話」には見受けられなかった、牛の神聖性がここには臆気ながら投影されていると判断される。後の資料ではあるが、韓国の「三姓神話」と天之日矛伝承を見比べると、海を渡ってきた外來の存在が牛と深く関わっており、農耕と関わるものを將來して重んじられる点において共通している。

第二に説話における牛に関してである。日韓の牛轉生譚を見比べると話型や思想において色々相違点が見受けられる。たとえば、『靈異記』は牛になる悪因を主に負債とするのに対して、『三國遺事』の方はその原因が不明(蛇福の母)か不護戒(有面)かであった。また、話型においても『靈異記』の方は『冥報記』の影響を受けて牛轉生譚が説話の内容の主となっているが、『三國遺事』の方は内容の一部としてしか機能しておらず、説話は往生の強調に収斂される感がある。浄土信仰が一般に浸透していない思想的状況の中、現報を重視し強調しようとする『靈異記』の編者・景戒にとって牛轉生譚は現報を強調する格好の話題であったに違いなく、一方、『三國遺事』の説話の成立の時代が新羅時代であり、この時代こそ韓国の浄土信仰が最盛期であったことを念頭に入れるべきであろう。