Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2026-11-12

14世紀播磨の寺社縁起にみる「新羅」（<特集>国際学術学会「東アジア海港都市の共生論理と文化交流」）

井上, 舞

(Citation)
海港都市研究,4:65-76

(Issue Date)
2009-03

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81000952

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81000952

KOBE UNIVERSITY

14 世紀播磨の寺社縁起にみる「新羅」

井 上　　舞
(Inoue Mai)

はじめに

本稿で扱うのは、14 世紀播磨地域における「新羅」[1]に関する問題である。

9 世紀の政権抗争と、同時期に起こった対外的緊張の中で生み出された新羅排斥傾向［山崎：2000］は、文永・弘安の役（1274・1281）をきっかけに再燃する。また、それと歩調を合わせるかのように、『日本書紀』に記された神功皇后の所謂「三韓遠征」伝承が再生産され、説話集や各地の寺社縁起等を通じて喧伝されるようになる。この文永・弘安の役を契機として生まれた神功皇后伝承とその内にある「新羅」観は、後世にまで大きな影響を及ぼすこととなる。今回考察の対象とした播磨は、国境を畿内に接する一方で、隣接する他国から畿内へと通じる交通路が播磨国衙付近で山陽道に結節し、南は瀬戸内海に面して多くの津・泊を備えていた。陸・海ともに交通の要衝であり、古くから公家・武家双方に重要視された地域である。さらに古代の播磨には多数の渡来系氏族が居住していたことが知られ、これに関連した伝承や寺社なども数多く残っている。

こうした時代・地域性を踏まえた上で、本稿では播磨地域における二つの寺社縁起について考察を加えたい。一つは広峯社という、当時防疫神として信仰を集めていた社である。もう一つは峯相山鶏足寺という、「新羅王子」が伽藍を建立したという縁起を持つ寺院である。二つの寺社には異なる「新羅」の姿がある。広峯社と峯相山鶏足寺、それぞれの縁起の中に残された「新羅」は如何に描かれているのか、またその「新羅」認識の背後にあるものを読み取ることが、本稿の目的である。

1　新羅は 935 年に既に滅亡しており、14 世紀の朝鮮半島は、元の支配を受けながらも高麗が国家を維持していた。しかし、当該時期の日本の文献の中には「新羅」という呼称が頻出する。また文献資料の他にも、園城寺の守護神である「新羅明神」をはじめとして、「新羅」の名を冠する社が多数確認できる。もちろん、文献資料の中に書かれているのが新羅時代の話であったり、寺社の始原が新羅時代に遡るため、という見方もできようが、その奥底にはもう少し複雑な問題が絡んできているように思う。本稿で扱うのは、そうした複雑なニュアンスを含んだ「新羅」についてである。

Ⅰ 「新羅」に封じられた疫神〜広峯社

1 軍神から防疫神へ

まず、当時防疫神として信仰を集めていた、広峯社について考察していきたい。

広峯社の正確な創建時期は不明であるが、史料上では『日本三代実録』貞観 8 年 (866)7 月 13 日条に「播磨国无位速素戔嗚神。速風武雄神並授従五位下。」という記事が見え、これが広峯社を指すと考えられている。広峯社について確認できる最も古い記事が、この『日本三代実録』の神階授与の記事であり、実際の創建時期はもう少し遡ると思われる。「速素戔嗚神」「速風武雄神」という表記からすれば、9 世紀頃の祭神は素戔嗚尊であったようである。また、少し時代が下って、12 世紀頃に成立した『梁塵秘抄』に収められた今様には「関より西なる軍神　一品中山　安芸なる厳島　備中なる吉備津宮　播磨に広峯　惣三所」と謡われ、どうやらこの時期には広峯社は軍神として認知されていたことが窺える。

ところが 14 世紀頃の当社の縁起によれば、広峯社の祭神は素戔嗚尊ではなく、牛頭天王へと変化してしまっている。広峯社の縁起は、14 世紀に播磨で成立したとされる『峯相記』という書物の中に残されている。縁起の内容は以下の通りである[2]。

> 天正天皇御宇、霊亀二年、吉備大臣入唐、在唐十八年、所学十三道、殊陰陽ヲ極芸トセリ、聖武天皇御宇天平五年帰朝、当山ノ麓ニ一宿シ給ヘリ、爰ニ夢ニモ非ス、現ニモ非ス、貴人出来シテ、我古丹カ家ヲ追出サレ、蘇民カ為ニ助ラレテ、浪人ト成テヨリ以来、居所未タ定ラス、汝ト唐朝ニ契タリシヲ憑テ追来也ト云々、則当山ニ崇メ奉ル、牛頭天王是也、数年ヲ経テ後、平安城ヲ立ラレシ時、東方守護ノ為ニ、祇園荒町ニ勧請シ奉ルト云々、恐ハ当社ヲ以テ本社ト云ヘシト云々、

天平 5 年 (733)[3] に唐から帰朝した吉備真備が広峯山の麓に一宿した際、貴人 (牛頭天王)

2 『峯相記』中の広峯社縁起は、作中の語り手である老僧が広峯社に参詣した折、麓の禅院で聞いた話として載せられている。よって、これが当時の広峯社縁起そのものであるとは断言しがたい。とはいえ、広峯社の祭神が牛頭天王であること、祇園の本社を主張して祇園社と論争していたことは他の史料からも確認できる。とすれば、『峯相記』所収の広峯社縁起は、実際にあった縁起とそう内容を異にするものではないと判断してよいであろう。

3 史実では吉備真備が唐より帰朝したのは天平 7 年（735）である。なぜ吉備真備の帰朝を 2 年早める必要があったのかは定かではない。天平 7 年から 9 年にかけて国内では疫病が流行しており、あるいはこれに先んじて防疫体制を整えたという設定がなされているのかもしれない。

が吉備真備を頼って現れ、これを広峯の地に祀ったのが、祭祀の始まりであると説いている。牛頭天王とは、もともとは疫神であったが、後に転化して防疫神となる異国の神である。この牛頭天王が「古丹カ家ヲ追出サレ、蘇民カ為ニ助ラレ」たという蘇民将来伝承は、京都祇園社の『牛頭天王縁起』や、『神道集』に同種の話が残り[4]、いずれも牛頭天王が行疫神であり、鄭重に祭祀することによって防疫神として機能することが示されている。祭神が素戔嗚尊から牛頭天王へと変化している点については、二者は全く別の神格ではなく、14 世紀の頃には同一視される存在であった。13 世紀末成立の『釈日本紀』が引く「備後国風土記」の疫隈国社にまつわる伝承[5]の中では、蘇民将来に歓待されたのは「武塔の神」となっており、後再び蘇民のもとを訪れたときには「吾は速須佐雄の神そ」と名乗っている。この時点ですでに素戔嗚尊は武塔神と習合し、かつ防疫神的性格が付されていることが窺えるのだが［今堀：1993］、さらにこの伝承に関連して、『釈日本紀』の著者である卜部兼方が、素戔嗚尊と牛頭天王を結びつける言説を残しており、これ以降素戔嗚尊と牛頭天王が同一視されだしたようである［今堀：1995］。

12 世紀の段階では「軍神」と認識されていたこと、13 世紀末頃に素戔嗚尊と牛頭天王を同一視する傾向が生まれたことを考えれば、14 世紀成立の『峯相記』に載る広峯社縁起は、そう古くない時代に成立したものと思われる。縁起の中には防疫に関する直接の表現は見られないものの、蘇民将来の伝承が核となっている点、祭神を牛頭天王としている点などを考えれば、当該時期の広峯社が自社の利益を防疫に求めていたことは明らかである。

2 「新羅訓」の広峯社

12 世紀頃までは軍神として認識されていた広峯社は、14 世紀の段階では防疫神たる主張を前面に押し出した縁起を作り出していた。前述のように、素戔嗚尊と牛頭天王を同一視する言説は 13 世紀末に発生しており、これに乗じてもともと素戔嗚尊を祭神としていた広峯社が、防疫・除災を主な利益とする牛頭天王へと祭神を変化させることじたいは、それほど困難なことではなかったかもしれない。しかし、なぜ広峯社は寺社の利益を軍神から防疫神へと転身させたのであろうか。この転身の背景には、日本の中で生まれた防疫

4 本文に挙げた二書のほかにも、牛頭天王に関する言説は複数存在する。素戔嗚尊・武塔神との関係についても様々な説が残され、「牛頭天王を奉ずる人々にいくつかの系統があった」可能性が指摘されている［南里：1980］。

5 「風土記」は 7 世紀頃の編纂の地誌であるが、「備後国風土記」から引いたとされるこの伝承は、実は平安時代中頃の成立とされる［今堀：1995］［南里：1980］。

観念と、広峯社が鎮座する地域が深く関わっているように思う。以下、それを見ていきたい。

疫病に対する観念は、時代によって多少の変遷を経ているのだが、疫病の原因を疫神によるものとする考え方については、8世紀後半頃にその発生が求められる［山田：1997］。そして疫神は境界の「外」からやってくると考えられており、疫神が「内」に入るのを防ぐため、当時の朝廷は複数の疫神祭を執り行っていた。そして重要視すべきは、朝廷が疫神がやってくる地域を「蕃国」つまり新羅や渤海に求めていたという点である。その証左として挙げられるのが『延喜式』に載る「宮城四隅疫神祭」等の疫神祭と、「蕃客送堺神祭」とに用いられる供物の一致である。

宮城四隅疫神祭〈若応レ祭京城四隅准レ此〉

五色薄絁各一丈六尺。〈等二分四所一。已下准レ此〉倭文一丈六尺。木綿四斤八両。麻八斤。庸布八段。鍬十六口。牛皮。熊皮。鹿皮。猪皮各四張。米。酒各四斗。稲十六束。鰒。堅魚各十六斤。腊二斗。海藻。雑海菜各十六斤。塩二斗。盆四口。坏八口。匏四柄。槲十六把。薦四枚。藁四囲。楉棚四脚。〈各高四尺。長三尺五寸。〉杁一枝。

蕃客送レ堺神祭

五色薄絁各四尺。倭文二尺。木綿。麻二斤。庸布四段。鍬四口。牛皮。熊皮。鹿皮。猪皮各二張。酒二斗。米四升。鰒。堅魚各二斤。海藻四斤。塩四升。稲十二束。水盆二口。坏四口。匏一柄。薦二枚。藁四囲。槲八把。〈已上祭料。〉木綿四両。麻一斤。酒六升。米四升。鰒。堅魚各一斤。雑海菜二斤。腊一斤。塩一升。水盆。坏各二口。匏一柄。食薦二枚。槲十把。輦籠一口。杁一枝。夫二人。〈已上祓料。〉

右蕃客入朝。迎二畿内堺一。祭二却送神一。其客徒等。比レ至二京城一。給二祓麻一。令レ除乃入。（下線は著者による、以下同）

疫神祭とは先にも述べたとおり、境界の地に結界を張って疫神が「内」に入らないようにするためのシステムで、上記に挙げた「宮城四隅疫神祭」の他にも「畿内堺十処疫神祭」や「京城四隅疫神祭」等があった[6]。そして「蕃客送堺神祭」とは「蕃国」からの使者を

6 つまり「疫神が道を通じて都へ向かってくるのを、まずは畿内と畿外の堺でくい止め、それが突破されると次は都城の堺でくい止め、最終段階としては宮城の堺でくい止めようとするシステムとなっ

迎え入れる際、この使者を送ってきた「蕃国」の神を彼の地へ送り返すための儀式である。引用史料の中で傍線を付した部分が、疫神祭と供物が一致している部分である。疫神を祓うために用いられる「牛皮」・「熊皮」・「鹿皮」・「猪皮」等をはじめとして、供物のほとんどが、疫神祭のそれと一致していることがわかる[7]。つまり『延喜式』が施行された 10 世紀頃には、疫神は新羅あるいは渤海からやってくると認識されていたのである。

こうした疫病の発生源を新羅に求める思考は、冒頭にも述べた 9 世紀の新羅排斥傾向もさることながら、『貞観儀式』によって日本の四至が制定されたことにより、「境界観念にかぎらず生活のあらゆる場面において、汚れの観念がグロテスクなほど肥大化」［村井：1995］したことも、大きな原因となっているようである。そして、この疫病観は一過性のものではなく、後世にまで残っていたことが、次の史料から確認される。承久元年(1219)成立の説話集である『続古事談』には「もがさと云病は、新羅国よりおこりたり。筑紫の人うをかひける船、はなれて彼国につきて、その人うつりやみてきたりけるとぞ。」とあって、当時「もがさ(＝天然痘)」は新羅から日本へ入ってきたと認識されていたことが窺える。

一方、広峯社が鎮座する広峯山の麓に、「白国」という地域がある。この「白国」という地名の由来は、7 世紀頃成立の『播磨国風土記』に記されている。

> 枚野の里。新羅訓の村･筥岡。右、枚野と称ふは、昔、小野たりき。故れ枚野と号く。新良訓と号くる所以は、昔、新羅の国の人、来朝ける時に、この村に宿りき。故れ、新羅訓と号く。山の名も亦同じ。

『播磨国風土記』によれば、この地に新羅国の人がやってきて留まったために、地名を「新羅訓」（＝シラクニ）と名付けたという。この地名は後世にまで残っており、13 世紀中頃の当地の有力氏族に「白国」という姓が確認されることから[8]、この頃には字が改められ「白国」となっていたようである。さらに「白国」＝「新羅」という認識も受け継がれていたようで、宝暦 12 年（1762）の播磨の地誌『播磨鑑』の当地に関する記事の中に、「白国者新羅也」という言説が残されている[9]。つまり広峯社周辺の地域は、古くから播磨の中

ている」［山田：1997］。

7　なお、唐からの使者を迎える際に行われる「唐客入京路次神祭」では、獣皮は用いられない［山田：1997］。

8　「白国宗直置文案」(『兵庫県史史料編・中世 2』)。

9　その他、白国周辺には、佐伯氏を祀る白国社があり、「渡来者たちの居住地と重なりあう場合が多い」［兵庫県史編集専門委員会：1974］とされる廃寺跡（白国廃寺跡）も確認されている。さらに近辺には、

における「新羅」であると認識されていたのである。

再び視点を広峯社縁起に戻す。縁起によれば、牛頭天王は自らを祀ってくれる場所を探して彷徨っていたという。そして吉備真備によって与えられた鎮座の地が、播磨の中の「新羅」と認識されていた「白国」の地であったことと、牛頭天王が防疫神であったことは、決して無関係ではあるまい。軍神であったはずの広峯社が防疫神として転換を図ったのは、単に牛頭天王が素戔嗚尊と同体視される存在であったからではなく、広峯の地が播磨の中の「新羅」であるという認識が大きく影響したのではないだろうか。“疫病は新羅からやってくる”という観念、これが播磨の内に回収されたとき、封じ込められるべき疫神は、封じ込められるに最もふさわしい場所、つまり広峯社の中に封じ込まれたのである。

Ⅱ　新羅王子が開いた寺〜峯相山鶏足寺

1　新羅王子と神功皇后

次に、峯相山鶏足寺の縁起について考えてみたい。峯相山については、この寺に関する史料がほとんど残っておらず[10]、先にも挙げた『峯相記』のみが当寺の縁起を伝えている。縁起によれば、この寺は神功皇后が三韓に赴いた際、連れ帰った新羅王子の手によって建立された寺であるという。しかし神功皇后伝承をモチーフとしながらも、縁起中に描かれる「新羅」の姿は、従来の神功皇后伝承の中に表れる「新羅」とは異なっており、非常に興味深い。縁起の内容は以下の通りである。

> 神功皇后三韓ノ異国ヲ攻メ給ニシ時、新羅国ノ質子王子ヲ取リ帰給ヘリ、王子云ク、渡海間、風波ノ難ナク日域ニ付給ハ、一伽藍ヲ建立セント、皇后仏法ノ是非ヲ知給ハネハ、分明ノ勅答ナカリキ、筑紫ニテ皇子降誕ノ後、帰洛ノ時、尚西戎ヲ怖レ給フ故ニ副将軍男貴尊ヲ当国留置給シニ、彼王子ヲ預ケ奉ラル、王子当山ニ挙登リ、草庵ヲ結テ一心ニ千手陀羅尼ヲ誦シ給フ、数百年ヲ経給ヘリ、敏達天皇御宇十年、野斤沢構ヲ加ヘ、越斧潤飾ヲソヘテ、一堂ヲ建立シテ王子入滅畢、王子暗誦行法御願ノ法咒師是也、国衙ノ祈祷トシテ今ニ絶ヘス、

渡来系技術者が関わったのではないかと推測される土木工事の名残を残す「砥堀」という地名も残っており、実際に白国周辺には渡来系氏族の集団が居住していたのではないかと考えられる。

10　史料上では天禄３年（972）頃成立の『空也誄』の中に、「揖保郡峯合寺」という寺院の名が確認され、これが峯相山鶏足寺を指すと考えられる。

其後十八年ノ中秋十八日、空中ノ側ッ鈴声ヲ聞テ、同二十三日、日中ニ長二丈五尺ノ幡、寺ノ庭ニ降下ル、錦繍金玉粧也、懸ル所ノ鈴声スマシク妙ヘ也、其銘云、温州金光明会所造云々、

神功皇后によって人質として連れ帰られた新羅の王子が「副将軍男貴尊」に預けられた後、峯相山山中で数百年の歳月を過ごし、敏達天皇の御代に一伽藍を建立して入滅した、という筋書きである。縁起中に登場する「副将軍男貴尊」とは、播磨国一宮である伊和大明神の祭神オホナムチを指す。同じく『峯相記』の中に収められた伊和大明神の縁起には

神功皇后三韓ヲセメ給シ時、副将軍トシテ彼ノ戦場ニ向ヒ坐ス、静謐ノ後、皇后帰洛ノ時、尚異賊勝ニ乗ル事アラハ、中国ノ諸神ヲ相催テ責戦ヘキ由、御約諾ヲ蒙リ、神勅ニ随テ、当国神戸ノ地ハ四方山ヲ廻テ、河ノ流レ谷ノ口、無為（双カ）要害タル間、此陣ヲ取テ、後、蔑卒ノ躰ヲ顕シ坐ス、（後略）

とあって、祭神オホナムチが副将軍として神功皇后に従ったことが明記されている。こちらには新羅王子は登場しないが、当時衰退が始まっていたと思われる峯相山の縁起を播磨一宮である伊和大明神が模倣するとは考えにくく、おそらくは先に伊和大明神縁起が成立し、それに便乗する形で峯相山縁起が成立したものと思われる。皇后に付き従う「副将軍」は、『日本書紀』の中の神功皇后伝承には登場せず、中世以降の伝承の中にその存在が確認される。とすれば、二つの寺社の縁起じたいは古くからあったかもしれないが、上記に示した縁起の成立は比較的新しいものではなかったかと推測される。

ところで先にも述べたように、峯相山縁起には当該時期の神功皇后伝承にしてはやや異質な点がいくつか見受けられる。一つは神功皇后と仏教の日本伝来が結びつけられている点、もう一つは神功皇后が新羅の襲来を恐れていた点である。

まず前者であるが、神功皇后と仏教の関わりでいえば、皇后は応神天皇つまりは八幡大菩薩の母であり、まったくの無関係というわけではない。しかし神功皇后の「三韓遠征」と仏教の日本伝来を結びつけた伝承は、管見の限り峯相山縁起が唯一のものである。また、仏教の日本への公伝は欽明天皇 13 年（552）、新羅への伝来はそれよりわずかに早く法興王 14 年（528）とされる。神功皇后によって連れ帰られた王子が仏法の保持者であったというのは、かなり荒唐無稽な内容であるといわざるを得ないが、峯相山としては開創年代の古さに寺院の価値を求め、さらに峯相山こそが日本における仏教の始まりであると主

張していたのであろう。

続いて後者であるが、これは古代から中世にかけての神功皇后伝承の中ではかなり特異な表現である。神功皇后は「異国征伐」の規範にすべき先例である。先に挙げた『日本書紀』では、八十艘の船に宝を載せて日本へと持ち帰り、後に新羅王が八十艘の船を以て朝貢してきたことの始まりとする。さらに中世の代表的な神功皇后伝承の一つである『八幡愚童訓』甲本の中では、新羅に対する蔑視観が一層強まり、『日本書紀』と同様に八十艘の朝貢船の派遣を約束させた上、「新羅国ノ大王ハ日本ノ犬也」という書き付けまで残させている。『八幡愚童訓』甲本はさらに、神功皇后の「三韓遠征」を次のように記す。

> 皇后、新羅・百済・高麗三箇ノ大国ヲ女人ノ為二御身一、纔以二小勢一不レ経二日数一不レ廻二時尅一責靡テ、御帰朝アリシ勇々シサハ、戒日大王ノ五竺ヲ随ヘ、秦ノ始皇帝ノ六国ヲ滅シ、越王ノ夫差ヲ討ジテ会稽ノ恥ヲ雪シヨリモ勝タリ。異国ニ向シ士率ハ旧里ニ帰ル悦アリ。此土ニ残ル人臣ハ本主ヲ得タル勇アリ。異国ノ合戦ニ討勝事ハ雖二毎度事也一、敵国帰伏シテ日本ノ犬ト成リ、奉レ備二年貢一事、皇后ノ外ハ御坐サズ。

つまり、『日本書紀』にせよ、中世の神功皇后伝承にせよ、皇后は新羅に完勝し、朝貢を約束させた人物として描かれるのが普通なのである。しかし峯相山縁起に描かれる神功皇后は「仏法ノ是非ヲ知」らない上に、「西戎ヲ怖レ給フ」人物として登場する。新羅王子が「渡海間、風波ノ難ナク日域ニ付給ハ、一伽藍ヲ建立セン」と願い出たとき、「仏法ノ是非」を知らない神功皇后は、明確な返答をしていない。しかし日本に着いた後、西からの脅威を防がせるために播磨に留め置いたオホナムチに新羅王子を預けたということは、実際に暴風雨に遭うことなく日本にたどり着くことができ、皇后が仏法の力を認めたということを示しているのであろう。神功皇后の「三韓遠征」が仏教を日本にもたらす契機となったという点で「直接に皇后が戦利品のように新羅仏教を持ち帰った」[山口：2000]という見方もできないわけではないが、どちらかといえば峯相山縁起の神功皇后は、開創者である新羅王子の引き立て役として登場しているようである。

2 「新羅王子」の形成

縁起とは寺社の起源を語るものである。特に誰が開創者であるかは重要な問題であり、峯相山の開創者が国内の人間から「新羅王子」へと変化したと考えるのは難しい。王子であったか否かはともかくとして、少なくとも峯相山の開創者は渡来系氏族ではなかったか

と考えられる。では、神功皇后伝承の中にある「新羅」の姿としては異質にも思える新羅王子は、どのように形成されたのであろうか。

まず国内の伝承に目を向けてみると、二人の新羅王子の存在が確認できる。一人は『日本書紀』の神功皇后伝承の中に登場する新羅王の子、微叱己知波珍干岐である。この王子は「質」として神功皇后に日本に連れ帰られており、峯相山の王子との類似性が認められる。もう一人はやはり記紀神話に「新羅の王子」として登場するアメノヒボコである。アメノヒボコについては、記紀神話のみならず『播磨国風土記』の中にもよく登場し、外来の神として土地神である伊和大神と土地占め争いをする神として描かれる。この伊和大神とは播磨の豪族伊和氏が奉じた神のようで、後に播磨一宮伊和大明神として祀られることとなる。その祭神こそが峯相山縁起にも登場する副将軍オホナムチであることから、アメノヒボコこそが峯相山の王子の原像的存在であるという指摘もなされている［山口：2000］。

たしかに「新羅王子」という言葉に注目した場合、微叱己知波珍干岐やアメノヒボコは峯相山の王子の原像的存在として認められるかもしれない。しかし微叱己知波珍干岐は神功皇后の時代、アメノヒボコは応神天皇や垂仁天皇の時代[11]に来朝したとされている。そこには仏法的な要素は全く認められず、この二人の王子から直接的に、仏法を信奉する峯相山の新羅王子を結びつけることは難しい。そこで日本国内の伝承から離れて国外の伝承に目を向けてみると、新羅の王族と仏教が関係づけられる伝承として、中国で編纂された高僧伝の存在が浮かび上がってくる。宋代に賛寧によって編纂された『宋高僧伝』は、唐代以降の高僧の伝記を記したものであるが、その中には新羅や百済出身の僧の伝記が残されている。例えば地蔵菩薩の霊山である九華山の開祖釈地蔵は「新羅王之支属」とされ、仏法に帰依した後、渡海して九華山に至り長年苦行を積んだと記される。また、釈無相なる人物の伝では、その出自は「新羅国之第三王子」とされている。おそらく『宋高僧伝』に取り入れられた伝以外にも、新羅王族出身の高僧の伝記はあったであろうし、次節に示すような理由により、こうした国外の高僧伝の類は日本、ひいては播磨に入ってきていたと考えられる。釈地蔵や釈無相と峯相山の新羅王子に共通するのは、渡海した新羅王族出身の仏法信奉者という要素だけで、これをもってただちに峯相山の王子の原像を国外の新羅僧に求めることはできない。むろん、神功皇后によって連れ帰られた王子微叱己知波珍干岐や、播磨の地でオホナムチと土地占め争いをするアメノヒボコも峯相山の新羅王子を形成する一要素であっただろう。しかし仏法の保持者としての性格付けは、むしろ『宋高

11 『日本書紀』では垂仁天皇３年、『古事記』は応神天皇の時代に来朝したとされる。なお『古事記』の伝承では、神功皇后はアメノヒボコの子孫とされている。

僧伝』が記すような、王族出身の新羅僧の伝記が影響を与えているのではないだろうか。

3 「外」から来た「新羅」

11 世紀から当該時期にかけての日本は、公的な外交関係を結んではいなかったものの、幕府や各地の寺院などが積極的に宋あるいは元と交易を行っていた。宋・元との交易については寧波が日本への窓口となっており[12]、ここを中心として温州龍泉窯の青磁や寧波周辺の画家が描いた宋元画などが日本に輸出されていたことが知られている。また、貿易という形ではなく、渡海した禅僧が教典などの仏教関係の文物を持ち帰ることもあったという［佐伯：2003］。先に挙げた『宋高僧伝』についても、同書に収められた義湘や元暁等の高僧の伝記が、日本で作成された「華厳宗祖師絵伝」の原作となっていることを考えれば、日本にある程度流布していたと考えてよいであろう。

冒頭でも述べたように、播磨は交通の要衝であった。唯一の大路である山陽道が播磨南部を東西に走るほか、南は瀬戸内海に面しており、博多方面から京へと荷を運ぶ船が盛んに行き交っていた。峯相山がある揖保郡の海岸沿いには、五泊[13]の一つである室泊がある。この泊は波が穏やかで、まるで室に入ったかのようであるため室津と呼ばれたという由来を持ち[14]、そこには多くの船が停泊していたと思われる。宋・元からの文物を載せた貿易船も、その中に含まれていたかもしれない。また、13 世紀頃には播磨各地に禅院が建立されはじめていた。峯相山は禅院ではないが[15]、こうした周辺の環境からすれば、渡来の文物に接していた可能性は十分に考えられる。王子が入滅した後に鈴の音と共に天下ったという「温州金光明会所」の幡[16]も、「温州」という地名を考えればそう古いものではなく、新羅王子の原像となった僧伝などと共に峯相山に入ってきたものかもしれない。

峯相山縁起の中に表れる「新羅」は、神功皇后に征服され「日本ノ犬」とまで表現された「新

12 日本・高麗向けの市舶司が置かれたのは寧波であるが、実際には温州や台州など、周辺の港湾都市でも貿易が行われていたようである［榎本：2001］。

13 8 世紀以降、播磨から摂津にかけての海上交通の要衝とされた、室泊・韓泊・魚住泊・大輪田泊・河尻泊の五つの港。

14 『播磨国風土記』に「室原の泊。室と号くる所以は、この泊、風を防くこと室のごとし。故れ、因りて名と為す。」という由来が残されている。

15 『峯相記』によれば、峯相山には観音寺という別院があったが、この別院は元亨 2 年（1322）に禅院になっている。峯相山と禅宗寺院は全くの無関係であったわけではない。

16 「温州金光明会所」がどのような場所であったかは、現段階では不明である。ただ、峯相山縁起がわざわざこの幡の由来を明記するからには、この幡には信仰布教に関わるなんらかの理由があったはずである。

羅」とはやや性格を異にしていた。それは縁起の形成過程において、「内」で形成された「新羅」観のみならず、「外」の世界にあった「新羅」の姿が取り込まれたが故の変容ではなかっただろうか。

おわりに

以上、広峯社と峯相山鶏足寺という二つの寺社を取り上げ、その縁起中に内包される「新羅」の姿について検討してきた。

広峯社縁起の背景には、9 世紀に生まれて綿々と受け継がれてきた、閉じられた社会の「内」で形成されてきた「新羅」観があった。それは一種畏怖の感情を伴いながらも、排斥の方向に傾いたもので、播磨の中においても封じ込まれてしまった「新羅」の姿がそこにはあった。他方、峯相山鶏足寺の縁起の中にも、神功皇后に人質として連れ帰られた王子という「内」的な「新羅」観は存在する。しかしその一方で、別の世界で形成された「新羅」の姿も入り込んでいる。その結果、峯相山の新羅王子は神功皇后にすらその力を認められ、播磨に仏法をもたらした重要人物として描かれることとなる。また新羅王子の「暗誦ノ行法」が「国衙ノ祈祷」として続けられていることからも窺えるように、こちらは排斥されたり封じ込められたりするのではなく、播磨の中の主要な位置に入り込み、機能する「新羅」の姿であったといえよう。さらに本稿では詳しく触れることはなかったが、伊和大明神縁起と峯相山縁起に共通して見られる、神功皇后が来襲を恐れる「新羅」も存在する。播磨という狭い地域の中においても、縁起の根底にある「新羅」の姿は決して統一されたものではなく、かといって異なる二つのものが並立しているわけでもなく、複数の「新羅」が互いに相剋しあう様相を呈していたのである。

本稿では 14 世紀の播磨という狭い範囲での考察であり、さらに考察対象を広げていくことによって、古代から中世にかけての言説の中に現れる「新羅」の姿を、いま少し多元的に捉えることが可能と考える。これについては今後の課題としたい。

参考文献

網野善彦他 1987『日本の社会史』 1 岩波書店
今堀太逸 1993「疫病と神祇信仰の展開―牛頭天王と蘇民将来の子孫―」『仏教史学研究』35-2

今堀太逸 1995「牛頭天王縁起の形成」『国文学解釈と鑑賞』60-12
海津一朗 1998『蒙古襲来―対外戦争の社会史』吉川弘文館
榎本渉 2001「明州市舶司と東シナ海交易圏」『歴史学研究』756
南里みちこ 1980「『簠簋内伝』ノート」『福岡女子短大紀要』19
佐伯弘次 2003『日本の中世９　モンゴル襲来の衝撃』中央公論社
関幸彦 2001『神風の武士像―蒙古合戦の真実』吉川弘文館
二階堂善弘 2001「地蔵菩薩新羅王子説について」『東北東アジア研究センター叢書』3
兵庫県史編集専門委員会 1974・1975『兵庫県史』1・2
村井章介 1995「王土王民思想と九世紀の転換」『思想』847
山口真琴 2002「播磨ナショナリズムと神功皇后伝説―『峯相記』序説―」『プロブレマティーク』3
山田雄司 1997「御霊会成立の前提条件―疫病観の変容―」大山喬平教授退官記念会『日本社会の史的構造　古代・中世』思文閣出版
山崎雅稔 2000「貞観八年応天門失火事件と新羅賊兵」『人民の歴史学』146

（神戸大学大学院文化学研究科）