

「天狗説話」の研究

文学研究科博士後期課程国文学専攻

二〇〇九年度入学 四二〇九三六〇一

久留島 元

「天狗説話」の研究

目次

序章 古代中世「天狗説話」の研究

第一章 「天狗説話」の研究史

第二章 平安・院政期の「天狗説話」

第一節 愛宕山「天公」考

第二節 鬼と天狗―『今昔物語集』卷二十第七話考―

第三節 天狗と天皇―『今昔物語集』卷二十四話考―

小括 院政期の「天狗説話」

第三章 院政・鎌倉期の「天狗説話」

第一節 「魔道」の成立―『扶桑略記』「大鬼道」考―

第二節 『五常内義抄』の「天狗説話」

第三節 『古今著聞集』の「天狗説話」―卷十七「怪異」「変化」篇考―

第四章 鎌倉・室町期の「天狗説話」―『是害房絵』考―

∴	∴	∴	∴	∴	∴	∴	∴	∴	
94	81	67	57	45	34	24	8	3	1

第一節	『是害房絵』の構成	113
第二節	『是害房絵』の展開	124
第三節	『是害房絵』の受容―愛知教育大学本『和漢天狗会話』から―	137
結章	「天狗説話」の文学史―近世近代への展望―	158
参考文献		162
資料		
第二章第二節	表1 「『今昔物語集』の鬼」	180
第二章第三節	表1 「『今昔物語集』の天皇」	182
第四章第一節	表1 「『是害房絵』構成表」	183
	図版資料	185
第四章第二節	表1 「『是害房絵』持物一覧表」	186
	表2 「『是害房絵』諸本場面構成対照表」	187
	図版資料	188
第四章第三節	図版資料	190
	愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫蔵『和漢天狗会話』	191
補論1	『古今著聞集』の性格―序跋の解釈から―	196
補論2	『是害房絵』の成立	208

## 序章 古代中世「天狗説話」の研究

天狗について言及する著作、論考は、一般書もふくめ数多い<sup>1)</sup>。これらは天狗の登場する説話を多く扱うが、通史、概論を述べることが主であり、作品の文脈に基づいた「天狗」像の分析には不十分な点が多かった。

国文学の立場からも「天狗説話」への注目は早くからあったが、厳密な定義をともなかったものではなく、天狗の登場する説話、物語を概論的に紹介するに止まっていた。従って、個々の作品でなぜ「天狗」が語られたのか、なぜ「天狗」像に違いが生じたのか、などの「表現」の問題として「天狗説話」が論じられることは少なかった。

こうした問題意識に応えた重要な論考が森正人氏の「天狗と仏法」<sup>2)</sup>である。しかし、森氏は仏教説話集である『今昔物語集』の「天狗説話」に限定して論じており、必然的に天狗の「反仏法的性格」をもつ魔物としての面が強調されることとなった。

従来の説話研究は全体的に仏教説話集が中心となってきたため、「天狗説話」の研究においても「反仏法的性格」が強調される傾向にあった。しかし、近年とみに説話研究の対象は広がり、絵巻や寺社縁起、古記録、唱導資料、注釈書、教訓書、神道書などの資料が注目されている。竹村信治氏は一九九〇年代の研究動向をまとめた文章中で、「説話は文化総体の構造の表象、文化事象間の多元的な関係とその動態を映し出す言語事象として新たな位置を占め始めている」と述べている<sup>3)</sup>。また小峯和明氏は「説話はあらゆるものに結びつき、何でも説話になって、もはや説話というジャンルにこだわる必要はない」と述べる<sup>4)</sup>。すなわち「説話」という視点からあらゆる言説が捉え直され、文化の総体が研究対象になりつつある。

本稿では、近年の説話研究の動向をふまえ「天狗」という語を含むすべての言説を「天狗説話」と見なす。すなわち、狭義の説話集、物語、絵巻、謡曲のほか、歴史書、古記録、偽経などに断片的に現れた「天狗」に関する

る言説をも「天狗説話」として捉え直していく。

むしろ、本稿で実際に扱うことができるのは膨大な「天狗説話」のごく一部である。しかし作品としての自立性が弱い、いわば基盤、あるいは文化としての「天狗説話」を視野に入れることで、作品ごとに固有な「天狗」の輪郭も明らかになっていくだろう<sup>55</sup>。

ここであえて「天狗説話」という語にこだわるのは、そもそも存在しない「天狗」の実態を明らかにすることを目指すのではなく、 $\langle$ 表現 $\rangle$ された言説の問題として「天狗」を考えたいと思うからである。 $\langle$ 表現 $\rangle$ とは、なか $\langle$ 内的なもの $\rangle$ を、別のなにか $\langle$ 外的なもの $\rangle$ に表すこと、と定義される<sup>56</sup>。極端に言えば「天狗」という語自体が、 $\langle$ 表現 $\rangle$ として、外的な人々の認識や歴史的、社会的背景に即して使われている。従って「天狗」として $\langle$ 表現 $\rangle$ された $\langle$ 内的なもの $\rangle$ について、実態ではなく何を指そうとしたのかを考える必要がある<sup>57</sup>。「天狗」研究ではなく、「天狗説話」研究を掲げる所以である。

なおくり返し述べるならば、「天狗説話」を $\langle$ 表現 $\rangle$ の問題として考えるとは、「天狗」にまつわる言説について、それを語る作品内の文脈と、作品をとりまく社会の文脈との双方をふまえ、その重なりやずれについて意識的に考察することである。従って本稿は、「天狗説話」を横並びにつらねた目録型の研究ではなく、個々の $\langle$ 表現 $\rangle$ がもつ固有性について明らかにすることを目的とする。

如上のような問題意識を持ちながら、本稿ではまず、古代・中世までの時代を対象として「天狗説話」を扱っていくことにする。時代を限定したのは、室町期を境に「天狗」像は大きく変化しており、「天狗説話」を取り巻く環境は、古代・中世と近世では異なっていると考えられるからである。

結論を先取りして言えば、古代から中世は、「天狗」という語が到来し、日本において成立、定着していく過程であった。雑多で漠然とした「天狗」に関する言説が、やがて仏教説話に取り込まれて具体化し、仏法に對立

する「反仏法的」な魔物として、いわば説話中で機能的に語られる。仏教説話において「天狗」は基本的に「魔」と同一視され、排斥されるべき対象であった。しかし仏法以外の文脈でも「天狗」や「天狗道」について語られるようになる、「天狗」の性質は「反仏法」に制限されなくなっていく。さらに室町期に入り「天狗」自身に着目した絵巻、謡曲が作られ、自由に活動するようになる<sup>88</sup>。

狩野永徳『本朝画史』などの伝える説によれば、「天狗」を描いた図像は狩野元信（一四七六？～一五五九）の「鞍馬天狗」図に始まるという<sup>89</sup>。伝説の真偽はともかく、いわゆる「鼻高天狗」の図像が定着したのは、元信の生きた室町後期から考えられる。また、室町期から近世にかけて各地の山々に止住する天狗伝承と山岳信仰との結びつきが顕著になり、各地域での事例が膨大になっていく。近世には都市で作られる文芸、演劇作品のほか、随筆や学書、考証などの言説も華やかに展開する。近世から近代の「天狗説話」研究は、語る主体や文化圏が多種多様に拡散し、焦点を絞ることが難しい。中世以前の文献を扱う方法とは異なる方法の模索が必要であり、今後の課題である。

本稿では古代・中世の「天狗説話」を、古代から院政期、院政期から鎌倉前期、鎌倉後期から室町期までの三つの時代に区切り、各時代における「表現」の問題として考察していく。そのなかで「天狗説話」から見えてくる、いわば「天狗説話」の文学史を構想していきたいと思う。

\*1 代表的なものに、井上円了『天狗論』『井上円了妖怪学全集第四卷』（柏書房、二〇〇〇年）所収（初出『妖怪叢書第三編』（哲学館、一九〇三年））、知切光歳『天狗考』（濤書房、一九七三年）、同『天狗の研究』（大陸書房、一九七五年。のち原書房、二〇〇四年再刊）、同『凶衆天狗列伝』東日本編・西日本編（三樹書房、一九七七年）、馬場あき子『鬼の研究』（三一書房、一九七一年。のちちくま文庫、一九八八年）、宮本袈裟雄『天狗と修験者』（人文書院、一九八九年）、大和岩雄『天狗と天皇』（白水社、一九九七年）など。近年の成果に、杉原たく哉『天狗はどこから来たか』（大修館書店、二〇〇七年）がある。詳しくは第一章「天狗説話」の研究史」を参照。

\*2 森正人「天狗と仏法」『今昔物語集の生成』（和泉書院、一九八六年）所収。初出『愛知県立大学文学部論集』三四（一九八四年）。

\*3 竹村信治「説話研究の現在」『国文学』四〇・一二（一九九五年一〇月）。

\*4 小峯和明『中世説話の世界を読む』（岩波書店、一九九八年）。

\*5 水口幹記氏は近年著書のなかで「文化とは、ある社会の政治・経済・社会常識などをはじめとするその社会を構成する様々な要因の総体としての呼称である」と定義し、ある一人の人間がある事柄について語るとき、その語りの背後に「語る言語・発音・アクセント・テンポ・文法」「言語以外にも語られる場、語られる相手、媒体などや、語った人物の体調など無数の条件が付与されている」、その様々な条件を「文化と呼ぶ」と述べている。水口氏『渡航僧成尋、雨を祈る』『僧伝』が語る異文化の交錯』（勉誠出版、二〇一三年）。

\*6 安藤修平「表現法」『日本語学研究事典』（明治書院、二〇〇七年）。

\*7 本稿における「表現」という概念は多く廣田收「序章『宇治拾遺物語』の編纂と物語の表現」『『宇治拾遺物語』表現の研究』（笠間書院、二〇〇三年）に拠る。「本稿において考察の対象とする表現は、伝達によって役割が完了するよ  
うな実用的な言葉や、標識のような記号は含まれない。それ自身が統一性を持ち、伝えられるべき価値を持つものと

して、時代に共有される表現をいう。……音声言語か文字言語かを問わないものであり、言語によって表現された言説の総体をいうものと考えたい。また他に、東節男「言語と表現」『表現学大系一 表現学の理論と展開』（冬至書房、一九八六年）なども参照。

\*8 天狗の能は世阿弥時代には見られず、寛正（一四六一〜六六）ごろから作られるようになる。さらに「天狗の活躍を中心に据え、天狗の造形を主目的にしたような作品が多く作られるようになるのは、応仁以後のこと」である。山中玲子「天狗の能の作風―応仁の乱以後の能―」『中世文学』四一（一九九六年）。

\*9 狩野永徳『本朝画史』については笠井昌昭ほか校注『本朝画史』（同朋舎出版、一九八五年）に拠る。また喜多村信節「笥庭雑録」『日本随筆大成』第二期七卷（吉川弘文館、一九七四年）などにも同説が載る。ただし、第四章で詳しく扱った『是害房絵』や、ほぼ同時期に成立した『天狗草紙（七天狗絵）』、『春日権現験記絵』のように中世にも天狗を描いた絵巻は存在する。

## 第一章 「天狗説話」の研究史

### はじめに

ここでは「天狗説話」の研究史について概括していきたい。

まず一では、古代の資料に見える主な「天狗」の用例について掲出する。よく知られた資料、記事ばかりだが、漢籍、漢訳仏典を通じて日本に入った「天狗」という語が本来の語義を離れて変容し、独自の「天狗」像を形成していったことを確認する。

二では、中近世における「天狗」に関する考証、研究について概説する。

古代末から中世にかけて、「天狗」は仏教者によって積極的に語られ、社会に浸透した。仏教説話集は積極的に「天狗」に関する説話を取り込み、仏法に対立する具体的な「魔」として形象していく。仏教者を中心として「天狗」自体への関心が高まるにつれ、「天狗とは何か」という考証、研究が試みられるようになる。仏教説話における「天狗」と、「天狗」と同一視された「天魔」「魔」への関心は、古辞書、注釈書にも反映されている。さらに近世には国学者や好事家などによる多くの「天狗」考証も生まれた。

近世期における知識人たちの「天狗」への関心の在り方は、それ自体考察すべき興味深い問題であるが、本稿の問題意識とすれば、前近代の考証は資料批判の観点に欠ける。そのため、なぜそれぞれの資料において「天狗」が語られたのか、なぜ「天狗」像の違いが生じたか、といった表現への考察は、近代以降の「天狗説話」研究史に委ねられた。

三では、国文学、特に説話研究の立場から、「天狗説話」に着目した論考、あるいは「天狗説話」を表現の問題として考察した論考について述べる。さらに研究史をふまえたうえでの課題を提示し、本論へ入っていききたい。

## 一、古代の「天狗説話」

日本における「天狗」の初出は『日本書紀』舒明九年（六三七）春の記事である。

九年春二月丙辰朔戊寅、大星從<sub>レ</sub>東流<sub>レ</sub>西、便有音似雷、時人曰、流星之音、亦曰、地雷。於是、僧旻僧曰、非<sub>三</sub>流星<sub>一</sub>是<sub>三</sub>天狗也<sub>一</sub>、其吠声似<sub>レ</sub>雷耳<sup>\*1</sup>。

傍線は引用者に拠る（以下同）。ここでは雷のような音をたてて流れた「大星」が、留学経験を持つ旻により「流星に非ず、是は天狗なり」と判断される。流星（らしきもの）を「天狗」とする説自体は『史記』天官書などに見え、中国の天文学に基づく知識であったようである。

天狗、状如<sub>三</sub>大奔星<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>声。其下止<sub>レ</sub>地類<sub>レ</sub>狗。所<sub>レ</sub>墮墮（及<sub>三</sub>炎火<sub>一</sub>）望<sub>レ</sub>之如<sub>三</sub>火光<sub>一</sub>。炎炎衝<sub>レ</sub>天。其下円如<sub>三</sub>数頃田処<sub>一</sub>。上兌者則有<sub>三</sub>黄色<sub>一</sub>。千里破<sub>レ</sub>軍殺<sub>レ</sub>将。<sup>\*2</sup>

これによれば、「天狗」とは音をたてて地上に墮ち、地上では「狗」のようである。落下するところは炎が天をつき、下は円形で田処ほどになる。これがあらわれると敗戦になり将が殺されるといふ。

舒明九年には蝦夷の乱が起き、上毛野形名が將軍に任じられて討伐に向かったが一度は敗走した。天文知識により「天狗」が兵乱の予兆と理解され、国史に記録されたことがわかる。なお『日本書紀』古訓では「天狗」は「アマツキツネ」と訓じられるが、『続日本後紀』承和元年（八三四）三月辛未条には「天狐」が登場している。

是夕。当于中禁之上。有<sub>三</sub>飛鳴者<sub>一</sub>。其声似<sub>三</sub>世俗所謂海鳥鴨女者<sub>一</sub>。其類數百群。或言非<sub>三</sub>海鳥<sub>一</sub>。是<sub>三</sub>天狐也<sub>一</sub>。宿衛人等仰<sub>レ</sub>天窺望。夜色冥朦。唯聞<sub>三</sub>其声<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>辨<sub>三</sub>其貌<sub>一</sub>焉。<sup>\*3</sup>

鳴き声をあげて飛ぶ「鴨女」らしき水鳥の群を「天狐」としている。後に真言密教で行われた「六字経法」においても「天狐」は鵝形の猛禽類として描かれる<sup>\*4</sup>。流星との共通性は「天を飛行する」、「不明の存在」という点にある。しかし、その後は流星を直接「天狗」と解する例は見られない。『日本書紀』記事自体はよく知られてきたが<sup>\*5</sup>、流星説は日本では知識に止まっていたらしい<sup>\*6</sup>。

日本における「天狗」の用例は『日本書紀』のあと、二百余年を経て『うつほ物語』『俊蔭』にあらわれる。

右のおとど、「かく遙かなる山に、たれかものの音調べて遊びゐたらむ。天狗のするにこそあらめ。なほはせそ」と聞え給へば、大将「仙人などもかくこそすなれ。さらば、兼雅、一人まからんかし」……<sup>47</sup>

北山のうつほで仲忠が学ぶ琴の音を聞いた帝の側近たちが、深山で琴の音が聞こえることを怪しみ「天狗」のしわざか、と疑う場面である。「天狗」は山中で人をたぶらかす妖異であり、天文知識とは無関係な「天狗」像といえる。また『源氏物語』『夢の浮橋』にも、入水した浮舟を発見して助け出した横川僧都が

事の心推しはかり思ひたまふるに、天狗、木霊などやうのもの、あざむき率てたてまつりたりけるにやと……<sup>48</sup>と述べており、やはり山中の妖異として認識される。

なお四辻善成『河海抄』（一三六七ごろ成立）では「天狗」に次のように注する。

天狗こたまなとやうのもの、あさむきゐてたてまつりたりけるにや

天狗史記天官書曰天狗状如奔星 黄帝伐蚩尤之時以正月十五日伐斬之其首者上为天狗其身伏而成蛇本朝月令靈

『河海抄』の引く『本朝月令』は、一〇世紀半ばに明法博士惟宗公方が著した、年中公事の来歴を記した書である<sup>49</sup>。当該記事は鎌倉初期成立の『年中行事抄』にも引用があり、これについては第二章第一節にて詳説する。ここでは「黄帝」が「蚩尤」を伐ったとき、その首が「天狗」となり身が「蛇靈」となった、という。黄帝と蚩尤が争い、敗れた蚩尤の首と胴体が別々に葬られたとする説話は『史記』『五帝本紀集解』などにも記載されるが、「天狗」や「蛇靈」になったとする説は出処不明である<sup>50</sup>。

一方、大江匡房『続本朝往生伝』（一一〇一年ごろ成立）「遍照」伝には

天狗託人曰。貞觀之世住於北山。欲知当世有驗之僧。變為小僧。立於樹下。逢一樵父。謂曰。送我於當時執政之家。將有大報。父曰。將何為。我曰。持一革囊。明夕可來。又如其言。即為飛鳶入囊。晚頭到於右相

家中門。開其口便到神殿。以足踏右相胸。弥有頓病。家中大騒。……<sup>\*12</sup>

とあらわれる。この「天狗」は北山に住みながら「有験の僧」に害意をもち、「小僧」や「飛鷹」に変じて下山、「当時の執政」に取り憑いて病をなす。このあと「天狗」は遍照の修法により退散させられるが、その後も遍照を「嬈乱」させようと欲して隙を狙い、ついに臨終のときに尋ねたが護法、聖衆が参集して敵わなかったという。

ここでは仏法に對立し、修行者を障碍する「魔」の性格があらわれている。また、人に取り憑いたり、小僧や鷹に変わるなど、それまでの「天狗」像とは異なった、具体的な魔物としての性格が語られている。これ以降、仏教説話では積極的に「天狗」を語り、仏典に見える「魔」と同一視する傾向が強くなっていく。

『今昔物語集』は、卷二十「本朝付仏法」最終巻の第一話から第十二話まで「天狗」の登場する説話をまとめており、「天狗」に対する強い関心をうかがわせる。『今昔物語集』における「天狗」は、おおむね仏法あるいは仏法修行者を「妨ぐ」ところみる魔物である。また、人に取り憑いて悩ませる「靈」として語られ、術が破れるとしばしば「屎鴉ノ翼折タル」姿をあらわすなど、『続本朝往生伝』と共通する面が多い。

また『大鏡』には、三条院の眼病が「山の天狗」の仕業であったと語られている。

桓筭供奉の、御物のけにあらはれて申けるは、「御くびにのりゐて、左右のはねをうちおほいまうしたるに、うちはぶきうごかすおりに、すこし御らんずるなり」とこそいひ侍れ。……されば、いとゞ、山の天狗のしたてまつるとこそ、さまざまにきこえ侍れ。<sup>\*13</sup>

この「天狗」は「桓筭」の靈であり、「もののけ」として三条院の首に乗り「左右のはね」を羽ばたくため時折見えるようになる、という。「反仏法的性格」は強く見られないが、高僧と関連づけて語られること、人に取り憑く性質が重視されること、などがほかの「天狗説話」とのつながりを予感させる。

そして鎌倉期に入り、仏教者にとって「天狗」や「魔」に對峙することがひとつの大きな課題となっていく。

## 二、中近世における「天狗」研究

無住編『沙石集』巻九の記述は「天狗」という存在に着目し、考察を加えた最初の例であろう。

天狗と云ふ事は、日本に申し付たり。聖教に慥なる文証なし。先徳云はく、「釈、魔鬼と云へるはこれにやと覚え侍る」。大旨は鬼類にこそ。真実の智慧、道心なくて、執心、偏執、高慢ある者、有相の行徳あるは、みなこのに入るなり。今生の心の趣き、行徳、智慧の分に随ひて、宗々不同ありと云へり。大きに分かてば、善天狗・悪天狗と云ひて二類あり。……<sup>\*14</sup>

『沙石集』は、弘安六年（一二八三）に成立したあと、無住自身の手を含めて何度か改稿されたらしい<sup>\*15</sup>。ここでは「天狗」は「聖教」（仏典）に記載がない日本独自のものだが「魔鬼」の類であり、悟りなくして「執心偏執、我相憍慢」の者になるといふ。さらに「悪天狗」「善天狗」の区分があり、前者は仏法を信じないが、後者は仏法に志があるが執心が消えなかつた者だとする。

前後して、延慶本『平家物語』巻二や『源平盛衰記』巻八に収載される「法皇灌頂事」では、後白河法皇の「天魔とは何ものか、なぜ仏法を障碍するのか」との問いに対し、住吉明神が詳細に答える場面がある<sup>\*16</sup>。

それによれば「天魔」とは「聊通力ヲエタル畜類」であり、さらに①天魔、②波旬、③魔縁の三種（「三品」）に区別できるといふ。しかし「天魔」の形は「頭ハ天狗身ハ人ニテ、左右ノ羽生タリ」といふ、また「魔縁」の説明では、「憍慢無道心ノ者」は必ず「天狗」になるが、人に勝ろうという気持ちを縁に「諸ノ天狗」が集まるので「名付テ魔縁ト申」といふ<sup>\*17</sup>。三者の明確な違いはわかりにくく、「天狗」は、仏法を障碍する「魔」と完全に同一視されて敵対視されている。

こうした中世における「天狗」像は『壺囊抄』（一四四六年成立）にもまとめられた。ここではまず漢籍の例として「博聞録」が引かれる。

博聞録ニ陰山ニ有レ獸状チシテ狸首白也。名ク天狗ト。食レ虵ト云リ。<sup>\*18</sup>

「博聞録」は佚書であるが、「陰山の獣」を「天狗」とする説は『山海経』卷二西山経と共通する<sup>19)</sup>。

さらに『壺囊抄』は、『日本書紀』舒明九年記事、『漢書』に「流星」則「太白星精」としていること、また「諸道ノ長者諸宗ノ行者」が慢心のため「天狗」になると「八坂ノ最仙人遍融七天狗ノ絵」に描かれていること<sup>20)</sup>、などを列記し、「然レハ和漢共ニ其名ハ古来ヨリ侍ルト覺ヘタリ。本説无シト云儀若誤歟」と、『沙石集』が唱える日本独自説に反論している。

その後、「天狗」は、『太平記』をはじめとする軍記作品や謡曲に多くとりあげられた。特に謡曲では、世阿弥時代にはほとんどなかった天狗ものが寛正ごろから積極的に作られ（『鞍馬天狗』『檉天狗』など）、風流能の流行とともに、説話をもとにした『大会』、絵巻に取材した『善界』が生まれた<sup>21)</sup>。こうした作品にあらわれる「天狗」は、おおむね説話集に依拠して仏法に対立し、「慢心の輩を誘引」する存在（善界）である。一方『鞍馬天狗』やお伽草子『天狗の内裏』では遮那王・義経を愛でて兵法を伝授し、平家打倒を守護する「天狗」が登場する。兵法や修験を護る山神の側面が強調されているといえる。

近世に入ってから書かれた天狗研究としては、運徹『寂照堂谷響集』がある。同書は智積院七世の運徹が最晩年に著した一種の百科全書である。元禄二年（一六八九）年の序をもち、「客」との問答形式で様々な事物を考証する<sup>22)</sup>。「天狗」の項では、「客」が日本で古くから伝わる「天狗」は「身を隠し、空に浚う」「魑魅」に似た存在だが、『博聞録』や杜甫「天狗賦」に見える「天狗」と同一だろうか、と問う。対する回答は、

答。此邦天狗。從ニ我教一見レ之。魔波旬属。頻那夜迦吒吉尼等亦其類也。或為ニ天趣一。或属ニ鬼道一。無ニ可疑者一。然世人迷レ名漫生ニ穿鑿一。皆非レ理矣。所謂天狗非レ星非レ獣。名同物異。其名ニ天狗者一。如下侘和名神云ニ加美一鬼名中於爾上。不レ可討ニ字義一。<sup>23)</sup>

とある。やはり「天狗」は仏教でいう「魔波旬」であり、さまざまな名前があるが、「天狗」とは星でも獣でもなく、要するに「神」を「カミ」、「鬼」を「オニ」と訓じるような和名であるという。

正徳三年（一七一三）の跋をもつ寺島良安『和漢三才図会』卷四十四にも「治鳥 付天狗」の項目がある。ここでは「或書云」として『先代旧事本紀』を引き、「服狭すきの雄尊」の猛気が吐物となつて生じた姫神「天狗神」について「此れ乃ち俗に云ふ、天狗及び天乃あまの佐古さこか。正説に非ずとせり。ここに記す、備え考ふるべし」とする<sup>\*24</sup>。宝暦四年（一七五四）に刊行された諦忍『天狗名義考』も「天狗神（天逆アマノザコヒメノ姫尊）」と、その子「天魔アマノザコラノ雄命」を「天狗ノ元祖」とする<sup>\*25</sup>。著者、諦忍は「尾州八事山比丘」と署名があり、尾張興正寺五世の真言僧である。同書では諸説に著者が「評」を付す形式で一冊すべて天狗考証に費やされる。後世への影響は少なくないが、牽強附会な論説も多い。例えば經典の「天魔」「魔道」に関する記述を、天狗と名付けていないが「天狗ノ本拠」であるとして「天魔」「魔道」と同一視する立場は、仏教者の論説として割り引いて見るべきであろう。

そのほか、平賀源内による戯文『天狗鬪體鑑定縁記』<sup>\*26</sup>、平田篤胤『古今妖魅考』<sup>\*27</sup>など、天狗研究も百家争鳴の観がある。なかでも特筆すべきは曲亭馬琴『享雑にませの記』中巻「天狗あまつとね」である<sup>\*28</sup>。

まず馬琴は「抑そも天狗なづくと名なづくもの、和漢一ならず」と断定する。以下、馬琴は天狗の正体を流星説、夜叉飛天とする仏説、獣とする漢籍の説、漢籍に見える「山魅」と同体とする説、崇徳院など「冤鬼ゆうれい」とする説の五つに分類して検討する。そのうえで、今一般にいう「天狗」は「星ニあらず、獣にあらず、冤鬼にあらず、五六百年前に僧徒のいひ出せし譬喩」であり、図像に描かれるに及んで山に縁のある修験者の姿に「撮合」されたものと結論する。馬琴の所説は随筆風に語られたものであるが、「天狗」像の変遷を概括したものととして卓見である。しかし当然ながら個々の説話表現への考察は乏しい。

中近世における「天狗」への関心は、おもに仏教言説から「天狗」を「魔」と同一視し強固に規定していく。漢籍による考証や修験にまつわる知識も加わり、一層複雑化した「天狗」像が意識されるようになった。明治以降では井上円了に「天狗説話」（円了は「天狗の怪談」と称する）を博搜した『天狗論』（明治三六年）<sup>\*29</sup>、柳田國男に、小文であるがいわゆる「山人」論につながる「天狗の話」（明治四二年）がある<sup>\*30</sup>。

なお、「天狗」を山岳信仰と結びつけて「天狗説話」を博搜した成果としては、一九七〇年代に知切光歳氏の研究がある<sup>\*31</sup>。文献、伝承を網羅した、目録型研究の金字塔である。

このように「天狗」の研究は各時代の「魔界」への関心や「妖怪」研究の中心となってきた。しかし、やはり統一的、あるいは実態的な「天狗」研究のなかでは「天狗説話」は素材にしかすぎず、個々の表現分析が曖昧である。表現を意識した「天狗説話」の研究は、戦後の説話研究の発展のなかで生まれた。

### 三、「天狗説話」の研究史

説話研究の立場からは、植松茂氏「天狗の説話」<sup>\*32</sup>、岡見正雄氏「天狗説話の展望―天狗草紙の周辺―」<sup>\*33</sup>が早く「天狗説話」という術語を用いている。しかしこれらは研究の端緒として、天狗の登場する説話を紹介するに止まっている。

本格的に表現の問題として「天狗」を論じた画期的な論考が、森正人氏の「天狗と仏法」<sup>\*34</sup>である。森氏の論考には「天狗説話」という術語は見えないが、『今昔物語集』巻二十に集中する「天狗」に注目し、『今昔』の「天狗」が「反仏法的存在」として明快に位置付けられていると論じる。

すなわち、彼らは魔縁とか魔界とか呼ばれて、仏法に障碍をなすものとして登場する。反仏法的存在、これが天狗なるものに与えられた最も基本的な性格であろう。反仏法的であることによって、天狗は鬼、靈、精等その他の超自然的存在から明確に区別されている。超自然的存在のうち、天狗は仏法部に、その他は世俗部の「靈鬼」と題される巻二七に収録されていて、天狗の反仏法性、靈鬼の非仏法性という規定が明瞭である。

森説の骨子は仏教文学会昭和五七年度大会シンポジウムで報告され<sup>\*35</sup>、のち「今昔物語集の統一的把握をめざして」との副題を付して発表された。時期を同じくして前田雅之氏もほぼ同一の解釈を示している<sup>\*36</sup>。

森説は『今昔』の編纂方針から「天狗」像を明らかにしたものととして首肯される。しかし逆にこれ以来、「天狗説話」一般に対する理解が『今昔』に代表される仏教説話集を中心になされ、他の用例が軽視される傾向にあった。そのため「天狗」の多様性を認識しつつも「反仏法的性格」という面ばかりが注目され、「院政期の天狗は、とりわけ仏法に障碍をなすものとして特徴づけられる。」<sup>\*37</sup>、また「中世で天狗といえ、仏教を妨げる存在というのがその基本的性格である」<sup>\*38</sup>といった理解がされてきた。

むろん、中近世の考証が明らかになってきたように、「天狗」の名辞が漢訳仏典を通じて日本に入り、仏教者によって積極的に語られてきた事実は揺るがない<sup>\*39</sup>。なお安藤嘉則氏によれば、『正法念処経』など漢訳仏典における「天狗」の用例は「梵語 *tiika* の漢訳語」であり、「流星の如き天体を意味する」という<sup>\*40</sup>。

日本の仏書における「天狗説話」研究は『溪嵐拾葉集』について田中貴子氏<sup>\*41</sup>、『真言伝』について佐藤愛弓氏<sup>\*42</sup>の論がある。また原田正俊氏<sup>\*43</sup>、若林晴子氏<sup>\*44</sup>らが進めた『天狗草紙（七天狗絵）』研究は、高橋秀榮氏による新出本紹介<sup>\*45</sup>によって進展し、阿部泰郎氏<sup>\*46</sup>、土屋貴裕氏<sup>\*47</sup>らの成果がある。『是害房絵』については久留島が継続して考察している<sup>\*48</sup>。その他、軍記研究における蓄積も注目される<sup>\*49</sup>。

これらはそれぞれの作品研究において重要な成果である。しかし前述したように、「天狗」は仏教説話集より早く『うつほ物語』『源氏物語』などの物語に登場する。知切光歳氏はこれら「筋の展開には何等差し障りのない場面での点出」から「平安中期の頃の一般常識」として「天狗」像が浸透していたと推測する<sup>\*50</sup>。では、「その「常識」とは何か。

山根對助氏は『今昔物語集』以前の「天狗」像を検討し、平安時代末期には鬼やもののけと同じように「人間に災厄をもたらす、超越的な霊的存在」と認識されており、また『続本朝往生伝』の例に「人にとり憑く怨霊」という、漢籍にはない独自性があると結論している<sup>\*51</sup>。酒向伸行氏<sup>\*52</sup>、山田雄司氏<sup>\*53</sup>も、それぞれ別の視座からだが平安中期から後期にかけて、「天狗」が人に取り憑く悪霊として認識されていたと指摘している。

「天狗」を「反仏法的」とのみ規定する見方からすれば、反仏法的な「天狗」像が確立する以前の例は軽視され、結局は中近世の仏教者による枠組みを継承することになる。しかし、「憑霊」「悪霊」としての「天狗」像は、必ずしも仏法と直接対立しない。近年の説話研究の進捗からは、さらに仏教説話集の「天狗説話」を相対化するような視点が数多く指摘されている。

小峯和明氏は『明月記』の怪異記事を検討するなかで「天魔」「天狗」に触れ、「異常な事態、事件の出来に遭遇したとき、全てを天狗という実態に置き換えて解釈する」と、「天狗」が「天魔」と同一視され、異常な事件を起こさせる存在として、常套句ないし成句のように語られていた実態を明らかにする<sup>\*54</sup>。

今日有御灸云々。此事極有怖、折節淺猿。偏是天魔所為也。

（『明月記』正治二年十二月七日条）

関東乱逆、時政為庄司次郎被敗、匿山中。∴∴召陰陽師等、被占此事。又被立神馬。漸聞此事、全無別事云々。天狗所為歟。

（『明月記』元久元年正月廿八日条）

さらに佐伯真一氏も、院政期から鎌倉初期にかけての日記、記録類や軍記物語における「天狗」「天魔」の用例から、興味深い論考を発表している<sup>\*55</sup>。

仏教の正しい道へ向かおうとする人の心をかき乱し、狂った行動をとらせる―それは、正当な仏典の世界では「魔」「天魔」の所行だったと思われるが、日本では、平安後期頃には天狗がそうした領域に進出し、「魔」の一種として活動していたようなのである。

さらに佐伯氏は、仏道障碍だけでなく「世を乱す」行動一般も「天魔の所為」とされるようになり、「天狗との境界は一層不分明になっていった」ともいう<sup>\*56</sup>。常套句としての「天魔・天狗の所為」という語は中世を通じて浸透した認識であり、室町期においても頻出しており、仏教説話の世界とも無縁ではありえない<sup>\*57</sup>。

以上、「天狗説話」研究は、中近世以来の考証を引き継ぐように、仏教説話集における「反仏法的性格」を認るところから始まった。そのため、説話集、物語、軍記、謡曲、古記録と多様にあらわれる「天狗」像が、それぞれ別個に理解されてきたようである。

しかし、近年の成果からは仏教者による言説も相対化されつつある<sup>\*58</sup>。今後はこうした視点を盛り込み、総合的に日本の「天狗」に関する言説を考察する必要があるだろう。

## まとめ

すでに明らかなおりと「天狗説話」の研究は、仏教説話集や軍記研究など、特定の作品研究に限定されない。当たり前のことであるが、時代ごとに異なる「天狗説話」の諸相は、「説話」として自立しない、断片的な「天狗」に関する言説と通底しつつ、作品固有の文脈のなかで表現される。そのような「表現」の問題として、時代の変化と作品の文脈をふまえて「天狗説話」を捉えていく必要がある。従来の研究では、基盤としての「天狗説話」という視点が希薄であり、〈文学〉作品にあらわれた特徴的な「天狗説話」だけを研究対象としたため、他の文献に見える「天狗」像との矛盾を生ぜざるを得なかった。

今後の「天狗説話」研究においては、これまで軽視されてきた資料を含めた、総合的な「天狗」に関する言説を再検討していくことで、通史的理解と、個別の表現分析との、双視点的な研究が求められるであろう。

以下、本稿では古代・中世の「天狗説話」を、古代から院政期・院政期から鎌倉前期・鎌倉後期から室町期、の三つの時代に区切り、各時代における表現の問題として考察する。そのなかで「天狗説話」から見えてくる、いわば「天狗説話の文学史」を構想していくことになるだろう。

- \*1 黒板勝美編『新訂増補国史大系一 日本書紀』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- \*2 吉田賢抗『新釈漢文大系四一 史記』（明治書院、一九九五年）。
- \*3 黒板勝美編『新訂増補国史大系三 日本後紀・続日本後紀・日本文徳天皇実録』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- \*4 近時、唐代に成立したという『青色大金剛葉又辟鬼魔法』に「三鬼形者。一者人鬼。如死屍設□□形。二者天鬼。作鴉鳥形。是言天狐□□□」とあることが、王蹟氏「中日妖怪文化比較研究のための予備的考察」（怪異・妖怪文化の伝統と創造 第10回研究会、二〇一二年九月一四日）により報告されている。
- \*5 当該の天狗記事は「中世太子伝」などにも多く引かれている。
- \*6 馬場あき子氏は『太平記』「相模入道弄田楽竝闘犬事」で異類異形が「妖靈星を見ばや」と謡い田楽を舞った場面について、「流星を天狗とする説がずっと意識の底流にあつたことをものがたる」という。馬場氏『鬼の研究』（ちくま文庫、一九八八年。三一書房版、一九七一年）。
- \*7 中野幸一校注『新編日本古典文学全集一四 うつほ物語』（小学館、一九九九年）。
- \*8 阿部秋生ほか校注『新編日本古典文学全集二五 源氏物語』六（小学館、一九九四年）。
- \*9 『源氏古注积大成六 河海抄』（日本図書センター、一九七八年）。
- \*10 清水潔『神道資料叢刊八 新校 本朝月令』（皇學館大學神道研究所、二〇〇二年）。
- \*11 山田尚子『中国故事受容論考―古代中世における継承と展開―』（勉誠出版、二〇〇九年）。
- \*12 大曾根章介ほか校注『日本思想大系七 往生伝・法華験記』（岩波書店、一九七四年）。
- \*13 松村博司『日本古典文学大系二一 大鏡』（岩波書店、一九六〇年）。
- \*14 小島孝之校注『新編日本古典文学全集五二 沙石集』（小学館、二〇〇一年）。
- \*15 『沙石集』については土屋有里子『『沙石集』の諸本の成立と展開』（笠間書院、二〇一一年）、加美甲多『『沙石

- 集』の思想と説話の方法』（同志社大学大学院文学研究科博士論文、二〇一一年）を参照。
- \*16 この段は独立して『天狗物語』としても享受されるが、『天狗物語』と平家物語諸本との前後関係については諸説ある。久保勇「延慶本『平家物語』における後白河院関係記事についての一試論―「法皇御灌頂事」を基軸として―」（『語文論叢』二二三（一九九六年一月））。
- \*17 松尾葦江『源平盛衰記』（三弥井書店、一九九三年）。
- \*18 古辞書叢刊刊行会編『原装影印版増補古辞書叢刊 壺囊抄』（雄松堂書店、一九七八年）。
- \*19 宮紀子「陳元『博聞録』について」（『汲古』五六（二〇〇九年一月））。
- \*20 「七天狗ノ絵」は、いわゆる『天狗草紙（七天狗絵）』であると考えられている。
- \*21 山中玲子「天狗の能の作風―応仁の乱以後の能―」（『中世文学』四一（一九九六年）、のち『能の演出 その形成と変容』（若草書房、一九九八年）所収）。
- \*22 『寂照堂谷響集』については、松村美奈「運徹著『寂照堂谷響集』『寂照堂谷響続集』の成立に関する一考察」（『解釈』五六巻九・一〇月号（二〇一〇年九月））。
- \*23 「寂照堂谷響集」（『大日本仏教全書』（仏書刊行会、一九一二年））。
- \*24 『和漢三才図会』原文は国立国会図書館提供の近代デジタルライブラリー（<http://kindai.ndl.go.jp/>）を参照。
- \*25 『未刊稀観書叢刊第一輯 天狗名義考』（壬生書院、一九三九年）。
- \*26 平賀源内「天狗髑髏鑑定縁起」、早稲田大学図書館古典籍総合データベース（<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/index.html>）にて公開。
- \*27 平田篤胤「古今妖魅考」（『新修平田篤胤全集 第九巻』（名著出版、二〇〇一年））。
- \*28 曲亭馬琴「烹雑の記」（『日本随筆大成』第一期二二巻（吉川弘文館、一九七六年））。
- \*29 井上円了『天狗論』（『井上円了妖怪学全集第四巻』（柏書房、二〇〇〇年）所収。初出『妖怪叢書第三編』（哲学館、

- 一九〇三年)。
- \*30 柳田國男「天狗の話」『妖怪談義』(『定本柳田國男集 五』へ筑摩書房、一九七三年)所収。単行本一九三八年)。初出『珍世界』三(一九〇九年三月)。
- \*31 知切光歳『天狗考』(濤書房、一九七三年)、同『天狗の研究』(大陸書房、一九七五年。のち原書房、二〇〇四年再刊)、同『凶衆天狗列伝』東日本編・西日本編(三樹書房、一九七七年)。
- \*32 植松茂「天狗の説話」『国語と国文学』三四・五号(一九五七年五月)。のち『古代説話文学』(塙書房、一九六四年)所収。
- \*33 岡見正雄「天狗説話の展望―天狗草紙の周邊―」『新修日本絵巻物全集二七 天狗草紙・是害坊絵』(角川書店、一九七八年)。
- \*34 森正人「天狗と仏法―今昔物語集の統一的把握を目指して―」『愛知県立大学文学部論集』三四(一九八五年二月)のち『今昔物語集の生成』(和泉書院、一九八六年)所収。
- \*35 森正人ほか「シンポジウム『今昔物語集』の構造をめぐって」『仏教文学』七(一九八三年三月)。
- \*36 前田雅之「今昔物語集本朝仏法伝来史の歴史叙述―三国意識と自国意識―」八二(一九八四年三月)、のち『今昔物語集の世界構想』(笠間書院、一九九九年)所収。
- \*37 高橋昌明「鬼と天狗」『岩波講座日本通史八 中世二』(岩波書店、一九九四年)。ここで高橋氏は鬼と天狗とは重なり合う部分も多い、としながら「霊鬼の非仏法性にたいし、天狗は反仏法性が濃厚なのである。」という。この理解は「霊鬼」の語が見えるように『今昔物語集』の分類意識にひきずられた理解であると思われる。
- \*38 木下資一「『春日権現験記絵』巻十の天狗説話をめぐって」『日本文化論年報』二(一九九九年三月)。
- \*39 中国における「天狗」については近世以来、多くの指摘がある。近年では高陽「鳥としての天狗の源流考―東アジア比較説話の視点から―」『東京学芸大学大学院連合学校教育学研究論集』一八(二〇〇八年一〇月)など。

- \*40 安藤嘉則「天狗考―天狗像の形成史―」『曹洞宗研究員研究紀要』二〇（一九八八年一月）。
- \*41 田中貴子「『溪嵐拾葉集』における「怪異」の諸相―怪異を記述すること―」小松和彦編『日本妖怪学大全』（小学館、二〇〇三年四月）、のち『溪嵐拾葉集の研究』（名古屋大学出版会、二〇〇三年）所収。
- \*42 佐藤愛弓「真言僧栄海における天狗像―「杲宝入壇記」を中心に―」『説話文学研究』三八（二〇〇三年六月）、同「頭を打ち砕かされる天狗―真言僧栄海における天狗像を中心に―」『日本文化学報』二一（二〇〇四年五月）。
- \*43 原田正俊「『天狗草紙』に見る鎌倉時代の仏法」『日本中世の禅宗と社会』（吉川弘文館、一九九八年）所収など。
- \*44 若林晴子「『天狗草紙』にみる鎌倉時代の魔と天狗」五味文彦、藤原良章編『絵巻に中世を読む』（吉川弘文館、一九九五年）所収、また同「『天狗草紙』に見る園城寺の正統性」『説話文学研究』三八（二〇〇三年六月）。
- \*45 高橋秀榮「『七天狗絵』の詞書発見―付 翻刻『七天狗絵』詞書―」『文学』四・六（二〇〇三年一月）。
- \*46 阿部泰郎「天狗―魔の精神史―」『国文学』四四・八（一九九九年七月）。
- \*47 土屋貴裕「「天狗草紙」の復元的研究」『美術史』五五・一（二〇〇五年一月）、同「「天狗草紙」の作画工房」『美術研究』四〇三（二〇〇一年三月）。
- \*48 本書第四章参照。
- \*49 前掲、久保勇「延慶本『平家物語』における後白河院関係記事についての一試論―「法皇御灌頂事」を基軸として―」や佐伯真一「後白河院と「日本第一天狗」」『明月記研究 記録と文学』四（一九九九年一月）、牧野和夫「延慶本『平家物語』の天狗とその背景」『中世の軍記物語と歴史叙述』（竹林舎、二〇〇一年）など。
- \*50 知切光歳「天狗の変身の歴史」『天狗の研究』（大陸書房、一九七五年。原書房復刊、二〇〇四年）。
- \*51 山根對助「天狗像前史―今昔物語集へ―」『和漢比較文学叢書第八卷 和漢比較文学研究の諸問題』（一九八八年、汲古書院）所収。
- \*52 酒向伸行「天狗信仰の成立と台密―真済の問題を中心として―」『御影史学論集』二三（一九九八年一月）。

- \*53 山田雄司「崇徳院怨霊の誕生」『崇徳院怨霊の研究』（思文閣、二〇〇一年）。
- \*54 小峯和明「『明月記』の怪異・異類」『明月記研究 記録と文学』二（一九九七年十一月）。
- \*55 前掲、佐伯真一「後白河院と「日本第一天狗」」。
- \*56 佐伯真一「憑依する悪霊―軍記物語の天狗と怨霊に関する試論―」『青山語文』三一（二〇〇一年三月）。
- \*57 高谷知佳「古記録と怪異」『怪異学入門』（岩田書院、二〇一二年）。
- \*58 杉原たく哉『天狗はどこから来たか』（大修館書店、二〇〇七年）は、日本の「天狗」像生成に、仏教を通じて移入された中国の「鬼神」イメージが大きく影響したことを、図像学の観点から述べている。

## 第二章 平安・院政期の「天狗説話」

### 第一節 愛宕「天公」考

#### はじめに

「天狗説話」に関する研究は少なくないが、個別の分析はまだまだ充分ではなく、内実が不明なままであることが多い。本節ではその一例として、藤原頼長（一一二〇～一一五六）の日記『台記』の記事をめぐって、院政期における「天狗説話」を考えてみたい。

#### 一、問題の所在

『台記』久寿二年（一一五五）八月二日条の記事は以下のようなものである。

壬寅、親隆朝臣来語曰、所以法皇惡禪閣及殿下余者、先帝崩御、人寄ニ帝巫口<sup>一</sup>、巫曰、先年人為詛<sup>レ</sup>朕、打<sup>ニ</sup>釘於愛宕護山天公像目<sup>一</sup>、故朕不<sup>レ</sup>明、遂以即<sup>レ</sup>世、法皇聞<sup>ニ</sup>食其事<sup>一</sup>、使<sup>ニ</sup>人見<sup>ニ</sup>件像<sup>一</sup>。既有<sup>ニ</sup>其釘<sup>一</sup>。即召<sup>ニ</sup>愛宕護山住僧問<sup>レ</sup>之、僧申云、五六年之前、有夜中□□□□□□□□、美福門院及関白、疑<sup>ニ</sup>入道及左大臣所為<sup>一</sup>、…今聞<sup>ニ</sup>兩人説<sup>一</sup>、□畏不<sup>レ</sup>少、但禪閣及余、唯知愛宕護山天公飛行、未知愛宕護山有天公像、何況祈請乎、蒼天在上、日照□□怖怖、…<sup>\*1</sup>

欠損があり文意が不確かな部分もあるが、おおむね以下のような内容である。

頼長のもとに親隆朝臣が来ていうには、崩御した近衛天皇の霊が巫に憑依し、「愛宕護山天公像」の目に釘を打って呪った者がいるため失明して死んだのだ、と告白した。確かめると実際に像に釘が刺さっていた。愛宕の住僧の言葉により、美福門院や関白は忠実や頼長を疑っている、という。しかし頼長自身は「愛宕護山天公」が

飛行することは知っていたが「天公像」の存在は知らなかったのだから祈請できるはずもない、と述べている。この記事を読むかぎり「天公像」が具体的に何を祭っていたのかよくわからない。ただその目に釘を打つ行為が帝を失明させた呪詛と見なされたのである。この件により鳥羽天皇は忠実、頼長の親子を遠ざけ、保元の乱につながる。そのため歴史家からは、この呪詛事件は関白忠通や藤原通憲らによる謀略とも見られている<sup>2)</sup>。頼長による近衛天皇呪詛の噂は『古事談』巻五ノ二十二でも、

宇治の左府、近衛院を呪詛し奉らるる時「古へ、神祇の官幣に預からざるや御座する」と尋ねらるるの間、愛太子給明神四所権現を尋ね出だし奉り、之れを呪詛す。依りて天皇崩じ畢ぬ。……<sup>3)</sup>

と記される。宮内庁書陵部本は傍線部を「愛太子竹明神」と表記するが<sup>4)</sup>、『山城名勝志』では「愛太子坐給明神四所権現」とする<sup>5)</sup>。いずれにしても「天公」の名は見えないことが注意される。

一般には『古事談』、『台記』の記事は同一の事件を指すと見なされている。特に「天公」を「天狗」の宛字と理解し愛宕の太郎坊信仰と絡めて紹介されることが多く、現行の愛宕山関係書籍には次のようにある。

愛宕山に天狗がいることは早い時期から知られ、『古事談』という説話集には天狗にまつわる呪詛の話が載っている。……忠実の子息藤原頼長が書いた日記『台記』でも同様の内容が記され、頼長は「愛宕山に天狗がいることは知っているが、天狗の像があるのは知らなかった」と弁明している。<sup>6)</sup>

ここでは太郎坊との関係は示されていないが、現在の天狗信仰と直接結びつける形で『古事談』と『台記』の記事を紹介しする。しかし、そもそも「天公像」とは「明神」や愛宕の「天狗」と同一なのだろうか。

『台記』記事にも「愛宕護山」に「住僧」がいたことが知られるが、愛宕山は早くから修行場として定着していたらしい。『僧綱補任』によれば、天平勝宝八年（七五六）五月二四日に律師に任じられた慶俊は「大安寺。愛宕寺根本師」とされ<sup>7)</sup>、また『大日本法華験記』にも仁鏡、好延など「愛太子山」修行者の伝が記載される。一方で『今昔物語集』巻二十第十三話「愛宕山聖人、被謀野猪語」にあるように、愛宕山は修行者が「野猪」

にたぶらかされるような、都から離れた境界的な土地でもあった。

また『明月記』寛喜三年（一一三三）七月二七日条に、

殿下方違、「愛宕護山脚天狗之所<sub>レ</sub>集敷、其無<sub>レ</sub>由之所也」<sup>8</sup>

とあり、少なくとも八十年ほどの中には愛宕山と「天狗」とが結びついていたことが分かる。

しかし「天公」と「天狗」が同一ならば、なぜ頼長は「天公」という表現を用いたのだろうか。まずは基本に戻って「天公」の語義を確かめ、その上で『台記』「天公」の記事を分析していく必要があるのではないだろうか。以下、『台記』の「天公」という語をめぐって、考察を進めたい。

## 二、「天公」について

管見のかぎり、明確に『台記』「天公」を天狗と解する説は、次の『松屋日記』巻五十七よりさかのぼることができない。

天公は山城名勝志九の巻に縁起云有<sub>二</sub>大杉<sub>一</sub>弥<sub>レ</sub>蟠<sub>レ</sub>地天竺大夫日良唐土大夫善界日本太郎坊太郎坊一名榮術太郎各将<sub>二</sub>其眷属<sub>一</sub>現<sub>二</sub>于大杉之上<sub>一</sub>有<sub>二</sub>九億四万余天狗<sub>一</sub>神頭鬼面被毛戴角と見えし天狗におなじ天公は天の君と訓べく天の君は天の神と通へば神通ありて天を飛行するおそろしきものゆゑ天の君と称さて字に天公と書き通はして天狗とも書るより漢土にいふ天狗の事に引合せて牽強の説おこれる也<sup>9</sup>……

『松屋日記』は、国学者の小山田与清（一七八三〜一八四七）が晩年まで執筆していた、膨大な考証資料集である。ここでは近世の地誌『山城名勝志』に拠って愛宕の縁起を引きながら、「天公」が「神通ありて天を飛行するおそろしきもの」なので「天狗」に宛てたとする。しかし、そもそも「天公」とは何を指すのだろうか。

「天公」という語は、日本ではきわめて例が少ないが、漢籍ではごく一般的な語彙である。試みに『文淵閣四庫全書』を検索してみると、二三九二例がある<sup>10</sup>。その多くは二種に大別でき、すなわち、

- ・ 天を神格化した存在。天帝
- ・ 皇帝、天子の別称。

の二種類である<sup>\*11</sup>。後者の例としては、『後漢書』「南匈奴列伝」第七十九に、

並恩兩護、以私已福、棄蔑天公、坐樹大鯁。永言前載、何恨憤之深乎。<sup>\*12</sup>

とあり、注に「天公、謂天子也」とある。前者の例としては、『晋書』「天文志」康帝建元元年正月壬午条に、

安西將軍胃翼與兄冰書曰…「星犯天関、占雲関梁当分。比来江東無他故、江道亦不艱難、而石季龍頻年再  
閉関、不通信使、此複是天公憤憤、無阜白之征也。」<sup>\*13</sup>

とある。さらに漢詩の用例として、韓愈（七六八〜八二四）の「感春五首」の四首に、

天公高居鬼神惡。欲保性命誠難哉。<sup>\*14</sup>

とあり、また、黄山谷（一〇四五〜一一〇五）の「次前韻謝迪惠所作竹五幅」に、

吾宗墨脩竹。心手不<sub>二</sub>自知<sub>一</sub>。

天公造化鑪。攪取如<sub>レ</sub>拾<sub>レ</sub>遺。<sup>\*15</sup>

などとある。「天の公」という字義を考えれば当然だが、「天帝」の別称という例が多く、検索しえた範囲では「天公」を「天狗」の宛字と理解してよい例は見当たらなかった。

次に、日本における「天公」の用例を考えたい。「天公」の用例を古代に求めると、まず承安二年（八三五）前後の成立とされる『遍照發揮性靈集』収載の「藤大使、亡児の為の願文」に次のようにある。

牖手之病。命也難愈。碎玉之哀。幾損眼明。

天公何忍。奪我鍾愛。空事傷悼。无益存没。…<sup>\*16</sup>

願文の年月日は不詳だが、藤原葛野麻呂（七五五〜八一八）が亡児の周忌を営んだ時の願文である。「天公何

ぞ忍ばむ、我が鍾愛を奪へることを」は、「天の神はなぜ（我が子を奪うことを）我慢してくれなかつたか」という親の嘆きであり、「天公」は「天の神」と解せる。また、同じく『性霊集』巻一「山中有何樂」に、「有意天公 紺幕垂（意有る天公、紺の幕を垂れたり）」という表現がみえる。

日本古代の資料において「天公」という語の用例はほとんど見当たらない。時代が下がるが、次の例は室町時代の相国寺塔頭鹿苑寺蔭涼軒歴代の記録を集めた『蔭涼軒日録』である。

天欲レ雨不レ降。世人皆為レ奇也。世界花皆盛開。可レ謂ニ天公応レ時也。

（『蔭涼軒日録』寛正六年（一四六五）三月四日条）

この「天公」は天候を左右する天の神である。また九条尚経による「辛酉革命改元定文」草稿に、

自伏犧氏至軒轅□氏、已上匿伝二十三君有一万余歳、纔著二百余卷之類也、不稽之上古、庶至繁故也、於革卦之運数者、天公争失常矣、乃用与捨纂之、……

（『九条家経世記録』収載「後慈眼院雜筆」明応十年（一五〇一）正月条）

とある。これは辛酉革命説に基づいて改元をすすめる奏上の草稿であり、ここでは運数を左右する神格として意識されているようである。さらに時代が下るが、『大徳寺文書』内、寛永一二年（一六三五）一〇月一〇日

「京都所司代板倉重宗達書 吉利支丹ころひ申しゆらめんとの事」において、

上ニハ天公・てうす・さんたまりやはしめたてまつり、……<sup>\*19</sup>

という語が見られる。これは棄教を誓う定型句だったようで、「てうす」「さんたまりや」と同格の神格、つまりキリストないし聖霊を指す語と思われる。

日本での用例も少ないながら「天の神」「天帝」を示す語であり、愛宕山の「天公像」も、在地で祭られていた「天の神」像と考えられる。これらの用例につけば『台記』において「天公」の眼に釘を打つ行為が帝への呪詛とされたことも容易に理解でき、『古事談』に記された「明神」とも互換可能な存在だったと考えられる。

では、「天公」は「天狗」ではないのか。そう言い切ることにはできない。ここで示唆を与えてくれるのは『今昔物語集』巻二十・第四話「祭天狗僧、参内裏現被追語」である。

これは『日本紀略』村上天皇康保四年三月二八日条、『扶桑略記』巻二十六・康保五年戊辰条に見られる記事と同一事件に取材したものとされる。しかし、比較するといくつかの違いがある。第三節で詳しく考察した<sup>20</sup>ので簡単に述べれば、

・ 『扶桑略記』では東宮時代の冷泉天皇が病気だったとするのに対し、『今昔』は「円融天皇の御代」に天皇が病気になったとする。

・ 『扶桑略記』では修行者は「香山」で「多波天法」を習っていたとされるが、『今昔』では「高山」で「天狗を祭る」法師だったと語られる。

・ 『扶桑略記』では「香山」の修行者は祈禱の効果がなかったため逃亡しているが、『今昔』では天台・真言の高僧による五壇御修法で正体をあらわし、追放される。

「多波天法」という、おそらくは土着の密教系行者に対し『今昔』は「天狗ヲ祭ル法師」と名づけ、高僧らが都から「天狗」を排除した説話として語る。ここでは「天狗」は、国家に取り入ろうとする異端、外道の行者を、都の側から判断した呼称である。

『台記』「天公」にまつわる在地の信仰実態は不明である。しかし、異端の行者を「天狗」として排斥した『今昔』説話をふまえれば、在地の信仰（「天公」像）を、頼長ら中央の側が否定的な意味合いで愛宕山にまつわる「天狗」と同一視した可能性もある。

### 三、天靈としての「天狗」

しかし疑問は残る。「天公」を「天狗」の宛字として使用する例が他に見いだせないのである。そこで次に、

これまで検討の少なかった平安末・鎌倉初期のいくつかの用例を検討し当時の「天狗」認識を考えてみたい。

まず検討したいのは、『延命地藏菩薩経』の例である。『延命地藏菩薩経』は「不空三蔵奉詔訳」と冠するが、すでに元禄二年の序をもつ運徹『寂照堂谷響集』でも偽経と見なされていた<sup>\*21</sup>。しかし近世初期から昭和にかけて十数点の注釈書が刊行され、『地藏十王経』とともに地藏信仰の中心経典として広く支持された経典である<sup>\*22</sup>。成立は確かでないが、『覚禅抄』地藏上に見える「小巻地藏菩薩経」と同一とすれば、平安末期から鎌倉初期にかけて成立したと考えられる<sup>\*23</sup>。従って本経の「天狗」は、中世初期の「天狗」認識を少なからず反映し、また後世に影響を与えたとみてよいだろう。

本経において「天狗」は、次のようにあらわれる。

恭ニ敬シ供一養セン是ノ菩薩ヲ者ノハ百由旬内ニモ無ランニ諸ノ災患悪夢悪相一諸ノ不吉祥魍魎鬼一神鳩槃荼等モ永ク不レ得レ便ラ天一狗土一公大一歳一神一宮山一神木一神江一海一神水一神火一神饑一神塚一神蛇一神咒一詛一神靈一神路一神竈宅一神一等等モ若シ聞<sup>上ラハ</sup>ニ此ノ経是ノ菩薩ノ名ヲ一吐<sup>テ</sup>ニ諸ノ邪氣ヲ一自<sup>ラ</sup>悟<sup>テ</sup>ニ本空ヲ一……<sup>\*24</sup>

『国訳一切経』では「天狗、土公、大歳神、宮山神、……」と訓じ、近世初期の『延命地藏菩薩経直談抄』では、「天狗」「土公」「大歳神宮」を分けて注する<sup>\*25</sup>。「太歳」は凶事を招くとされる星宿神であるが「神宮」と対になる理由はわからない。いずれにしてもここで「天狗」は、「不吉祥」をもたらす諸々の悪神として「土公」と対置され、本経を聞き「(地藏)菩薩の名」を聞けば諸々の邪気を吐いて菩提を悟る、とされている。

「土公」は土を司る神であり、陰陽道で重視される神格である。元和本『倭名類聚抄』巻一に、  
董仲舒書云。土公竈空ニ反春三月在竈夏三月在門秋三月在井三月在庭<sup>\*26</sup>

とある。『明月記』元久二年六月廿日条には

入夜大舍人頭泰忠朝臣来、令修大土公祭<sup>\*27</sup>

とあり、本来は「土公がいる場所の土を犯すとき」に祭る神であるが、「流行病・重患・出産などに際しても頻

繁に修せられた」<sup>28</sup>。『台記』「天公」の背景にあったのも、「土公」に対応するような、天にまつわる神としての「天狗」像ではなかったか。

ここで想起されるのが、同じく鎌倉初期に成立したとされる『年中行事抄』正月「十五日主水司献七種御粥事」所引の「月旧記」記事である。

月旧記云。去天平勝宝五年正月四日勘奏云。昔黄帝伐蚩尤之時。以此日伐斬之。其首者上为天狗也。其身者伏成地靈也。是以風俗此日亥時煮小豆粥。而为天狗祭於庭中案上。則其粥上凝時取。東向再拜。長跪服之。終年無疫氣也。

世風記云。正月十五日亥時。煮小豆粥。为天狗祭於庭中案上。則其粥上凝時取。東向再拜。長跪之。終年無疫氣。

これは正月の「小豆粥」の由来として語られている。「月旧記」という書物によれば、天平勝宝五年正月四日の勘奏に、黄帝が蚩尤を討伐したとき、はねた蚩尤の首が「天狗」となり、その身体が「地靈」となった、そのためこの日に小豆粥を煮て庭で天狗を祭るのだといい、疫病をふせぐという。「地靈」は諸本により「地靈」とも表記される。「地靈」とすれば、「驚と蛇」に代表される世界神話的な対立構造をも想起させる<sup>29</sup>。

黄帝と争った蚩尤が敗れて首と体を別々に埋葬されたとする説話はよく知られている。しかし、その首や体「天狗」「地靈（蛇靈）」になり、正月十五日の望粥の由緒となる説話は、「現存する漢籍に見えない」「日本における黄帝蚩尤説話」と呼ぶべきものである<sup>30</sup>。同一記事は『師光年中行事』、『河海抄』卷二十一「夢の浮橋」、『陰陽雜書』にも引かれている。ここでは『陰陽雜書』を引いておく。

十五日、本朝月令云、同旧記云、黄帝伐蚩尤之時、以此日伐斬之、其首者、上为天狗、其身者、伏而成地靈、是以風俗、此日亥時、煮小豆粥、而为天狗祭於庭中案上、則其粥上凝時

（『陰陽雜書』第二十四「節日由緒」）<sup>31</sup>

『陰陽雜書』は、賀茂家栄（一〇六五―一一三六）の撰述と伝わる陰陽道書である。他の文献の引用から見て、『年中行事抄』記事も『本朝月令』からの孫引きであり、実際に「月旧記」を参看したわけではないと見なせる。『本朝月令』は一〇世紀半ば、明法博士惟宗公方が年中公事の起源や由来などを明らかにした書であり、四月から六月までの一巻のみ伝存し、ほかに逸文の形で伝わる<sup>\*32</sup>。

一方、「月旧記」は『本朝月令』に先だって成立した年中行事書とされる。甲田利雄氏によれば「月旧記」は佚書であり、「各年中行事の項目毎に、本文と云ふ可き典籍を引據し、終りに天平勝宝勘奏を掲げると云ふ方式であつたものゝやうである」<sup>\*33</sup>。

しかし林眞木雄氏は、「月旧記」記事とされる逸文がすべて『本朝月令』から孫引きされた可能性があることを指摘し、「いつたん本書の内実に立ち入つて考察を加へてみると、その存在じたいを疑問視せざるを得」ず、惟宗公方によって「その書名が造作された」ものではないか、と指摘している<sup>\*34</sup>。実際に年中行事に関して「天平勝宝勘奏」が行われた形跡は認められておらず、「月旧記」の実態は不確かである。

とはいえ一〇世紀半ばの『本朝月令』成立時には、黄帝に敗れた蚩尤の首が「天狗」となり、体が「地霊」（あるいは「虵霊」）になった、とする説話が伝えられていたのである。つとに山根對助氏が指摘するとおり、この「天狗」は「天霊」と言い換え<sup>\*35</sup>られる。こうした「天霊」としての「天狗」認識が、歳時、暦日の知識に結びついて年中公事書や陰陽道書に伝承されていたのである。

『延命地藏菩薩経』、『年中行事抄』所引「月旧記」の二例は、いずれも本文の確定に問題のある断片的な記事であり、近年の「天狗説話」研究では軽視されてきた。しかし、これらの断片的な記事こそが古代末から鎌倉期にかけての「天狗」認識の一端を確実に伝えている。すなわち、

- ・ 「天狗」を、天神もしくは天霊に類する悪神と認識していたこと
- ・ 「天狗」を、陰陽道のような生活に密着した知識のなかで捉えていたこと

がうかがえるのである。

ここには仏教に対立する「天魔」のような具体的像は確認されない。漠然と「天を飛行するおそろしきもの」を「天狗」と認識していたことが明らかであろう。

#### まとめ

以上、『台記』『天公像』をめぐって、平安末から鎌倉初期にかけての「天狗説話」を見てきた。当時の「天狗」は、まだ仏教側の言説で説明される部分だけでなく、天にまつわる悪しき神霊、または「天を飛行するおそろしきもの」といった認識があったと考えられる。

『続拾遺往生伝』や『今昔物語集』などに「天狗」は「鵝」の化身と描写されるが、これも「天を飛行するおそろしきもの」としての側面が重視された結果であろう。当時「天狗」の特徴とされていた「人に取り憑く霊」の性格も、その面からいえばわかりやすい。「霊」は世界的に見ても、飛行する鳥に表象される機会が多いからである。

『台記』『天公像』の実態は、おそらくは在地において祭られていた「天の神」の像であろう。実際のところ頼長らに「天公像」に関する知識がどの程度あったのかは不明であり、呪詛の実態もわからない。あるいは漢籍に明るい頼長によって「天の神」をあらわす「天公」の表記が意識的に選ばれたとも考えられる。

しかし『台記』『天公』記事を、現在の天狗信仰と直接関連づけて理解することはできない。むしろ「天を飛行するおそろしきもの」として、天にまつわる悪神や異端の信仰をあらわす「天狗」と同一視されたと考えられる。すなわち仏教説話集に取り込まれる以前の「天狗説話」としてとらえる視点が必要であろう。

古代末期は、「天狗説話」の成立期といふべき時期であった。仏教説話集は雑多な「天狗説話」を積極的にとりこみ、「天狗」を仏典における「天魔」と同一視していく。「天狗」は、日本において定着しつつあった独自性を残しつつ、次第に仏教説話のなかで「反仏法的魔物」としての性格を強めていくことになるのである。

その後の「天狗説話」の展開については、個別に論じていくことにしたい。

## 第二節 鬼と天狗―『今昔物語集』卷二十第七話考―

### はじめに

『今昔物語集』卷二十第七話「染殿后為天宮被燒乱語」は、よく知られた染殿后説話のひとつである。標題では「天宮」が后を悩ませたとあり、集中「天宮」の用例を調べると多くは「天狗」と混用されている（卷二十第二話、第十一話、第十二話）ため、「天宮」は単純に「天狗」の宛字と考えてよいが、本文中では「鬼」が登場し、「天宮」は姿を見せない。標題「天宮（狗）」は何を指しているのだろうか。

以下、『今昔物語集』（『今昔』と略称）における「鬼」と「天狗」という表現をめぐって、『今昔』が本話を「天狗説話」と捉えた理由を考えたい。

### 一、問題の所在

『今昔』卷二十第七話は、以下のような説話である。

今は昔、染殿后は関白・良房の娘で「文徳天皇ノ御母」であった。大変な美人だったが、「常ニ物ノ氣ニ煩ヒ」、数々の祈禱も効果がなかった。そのころ金剛山に「貴キ聖人」がおり、天皇はこれを召した。聖人は度々断つたが、「宣旨難背キ」により下山する。聖人が祈るとひとりの侍女の懐から「老狐」が出てきたので、これを捕えると数日中に后は回復した。喜んだ大臣は聖人の逗留を願う。

滞在中、聖人は風にひるがえった御帳のかげから后の姿を垣間見、「愛欲ノ心」をおこす。聖人は思い煩

った挙句、御帳のなかに侵入するが、侍医の當麻鴨継に取り押さえられる。獄中で聖人は「我、忽ニ死テ鬼ト成テ」、「本意ノ如ク、后ニ睦ビム」と誓う。大臣はこれを怖れて天皇に奏し、聖人を赦免した。しかし聖人は山に帰ると食を断って飢死し「忽ニ鬼ト成」った。「膚ノ黒キ事、漆ヲ塗レルガ如」き鬼となった聖人は后を感わし、鴨継を崇り殺す。天皇が高僧たちに祈らせると鬼は姿を見せなくなる。しかし喜んだ天皇が行幸すると「例ノ鬼、俄ニ角踊出テ」、百官の前で后と「艶ズ見苦キ事」を見せた。天皇はそれを見て「可為キ方无ク」歎くばかりだった。

これだから、「止事无ナカム女人」は「如然シ有ラム法師」を近づけてはならない。

これは極めて憚り多いことだが「末ノ世ノ人ニ令見テ、法師ニ近付カム事ヲ強ニ誠メムガ為ニ、此ク語ト傳ル」という。

先行の注釈書を概観する。

① 相応和尚が貞観七年無動寺の不動明王に祈って太后に乗り憑った柿下天狗（紀僧正則ち真済の霊という）を降伏した話と、太后の病を医した金峰山上人の話とが混交しているように思われる。

（山田孝雄他『日本古典文学大系』<sup>\*36</sup>）

② 表題の「天宮（狗）」は物語内にみえず、聖人が鬼に変化したのを天狗と解したことになる。真済天狗が染殿后にとりつき、相応和尚に調伏される相応和尚伝系のイメージもあったか。あるいは冒頭の老狐を天狗と見ることも可能か。

（小峯和明『新日本古典文学大系』脚注<sup>\*37</sup>）

③ 標題の天宮（天狗）は登場しないが、霊鬼をそれと解したのか。

（馬淵和夫、国東文麿、稲垣泰一『新編古典文学全集』<sup>\*38</sup>）

すでに森正人氏が明快に論じたように<sup>\*39</sup>、『今昔物語集』では天狗に関する説話は、卷十第三十四話を除いて

全て卷二十「本朝付仏法部」最終巻に収められ、多くは仏教修行者を障碍する存在として現れる。そのため「天狗」は「仏法に対立する性格を与えられた魔物」として性格づけられているとされる。本話は卷二十第一話から始まり第十二話まで続く一連の「天狗説話」の中に位置付けられているから、『今昔』が第七話を「天狗説話」と捉えていたことは明らかであり、他の説話との単純な混同、混乱はあり得ない。

小峯和明氏は次のように述べる<sup>40</sup>。

では、今昔物語集が鬼の話を天狗譚と捉える根拠はどこにあったのだろうか。これは二話一類の配列方式に求めることができそうだ。前話は仏眼寺の阿闍梨仁照に薄師の妻が帰依し、ついには誘惑しようとしたため、仁照が不動を念じたところ、女にとりついていた天狗が正体を暴露して退散する話。女にとりついた物怪を僧が調伏し、一方は恋に狂い、他方は惑わされないという連想契機が両話間に介在していることが知られる。(略)話の発端を契機に前話と接続されており、従って女にとりつく「物」(老狐)を「天狗」とうけとめたことになる。

ただし、私見では第六話の女にとりつく天狗の話は第五話尼天狗の話とのつながりが深く、第七話は前話第六話よりも第八話「良源僧正成靈来観音院伏余慶僧正語」(本文欠話)との連関が強い。第七話との連関を重視する小峯説は必ずしも説得力に富むものとは言えない。森正人氏は小峯説に対し次のように反論する<sup>41</sup>。

しかし、当時の通念によれば天狗道には僧が驕慢や執着のために墮ちるのであって、この場合も修験者の転生した鬼が天狗と見なされていると解すべきであろう。是害坊絵巻のなかで、平(比良)山の天狗が過去の天狗の所業をいくつか挙げて、(本文略)と語って、紺青鬼ニ天狗という理解がなされている。こうして、今昔物語集が第7の物語を天狗説話と見なしたのも、決して違例とはいえない。

先行研究では「鬼ニ天狗」の解釈が優勢のようだが、有力な根拠はなく、田中貴子氏は現在も「天宮」が何を指すのかは「不明のまま」であると<sup>42</sup>。また小峯、森両氏ともに標題と説話本文との間に「齟齬」を認める

立場にある。<sup>43</sup>しかし先述のように『今昔』にとって第七話は明確に「天狗説話」だったと考えられる。

## 二、染殿后説話

染殿后にまつわる説話の変容、伝播に関しては先学による蓄積があるが、その中で神野志隆光氏は、染殿后説話を本来別々に発生した二種類の系統であったと分類し、二系統の説話の混線により多くの異伝が生じた、とする。<sup>44</sup>神野志氏の説をふまえると、染殿后説話は本来次の二系統に分類できる。

・ 無名の「聖人」が愛欲を起こして「紺青鬼」となり、「染殿后」を悩ます。

・ 「真済和尚」が邪執によって「天狗」となり、「染殿后」を悩ますが、高僧（「相応」など）に調伏される。

説話を「本来」の姿に復元できるかどうかはともかく、『今昔』所収説話は、前者の代表的なものであり、散佚『善家秘記』との強い影響関係があるとされる。<sup>45</sup>後者は『天台南山無動寺建立和尚伝』（延喜年間、九〇一〜九二三年に成立）や『拾遺往生伝』（一一一一年頃成立か）などに見られ、のち『源平盛衰記』、『とはずがたり』などでは「真済」が愛欲を起こして「紺青鬼」となり「染殿后」を悩ませた、とする説話が語られている。

『善家秘記』は八世紀の文人貴族、三善清行の述作とされるが現在は散佚し、逸文七条が残る。<sup>46</sup>『扶桑略記』元慶二年九月二五日丁巳条所引の説話は以下の通りである。

善家秘記言、清和太上天皇奉賀太皇太后藤原明子知命之筭、設讌樂獻慶賀、太上皇匍匐太后之前、再拜獻千万齡之壽、時太后悦忽、无有人心、而鬼在太后之傍、宛如夫婦之好、杯觴飯宴之間、与太后戲相娛、太上天皇見之、太悪厭世。

また、『真言伝』巻四相応和尚伝にも「清行卿記」からの引用として同じ説話が伝わっている。『真言伝』は訓読文体ながら表現上の類似もあるため同源と見なしてよいが、内容は『真言伝』所引逸文のほうが詳しく、『今昔』に近い。

清行卿記云ク。染殿后病ニヲカサレテ。頭療カナハサリケルニ。金峯山ニ一人ノ沙門アリ。呪力ヲ以テ人ノ病ヲ除ク。忠仁公彼人ヲ召シテ后ヲ頭ラシム時ニ。后ノ侍女有テクルイ病テ。或ハウタフ。突語ヲ託宣シテヲトリサケフ。沙門是ヲ呪スルニ此女縛セラル。老狐アリテ女ノ懷中ヨリ出テ倒ル。臥テ行ニ歩不能。沙門人ヲシテ狐ヲツナカシム。一兩日ノ間ニ后ノ病ヤミヌ。忠仁公大ニ悦フ。爰沙門后ノ容色美艷ナルヲ見テ、心突迷亂シテ。后ニ取り付奉ル。后驚サハキテ汗ヲ流シテ頰面シ給。數百人ノ侍女アリトイヘトモ是ヲ禦クニ不能。爰ニ持醫當麻ノ鴨繼。御簾ノ中ニハシリ入テ。沙門ヲ引出テ。是ヲ縛リテ文德天皇ニ申ス。天皇大ニ怒リ給テ。是ヲ獄ニ入ル。杻械ヲカケテウチサイナマル。沙門他ノ語ナクシテ。只天ニ仰テ云。ネカハクハ我ハヤク死テ必ス鬼道ニ入テ后在世ノ間配匹<sup>ヒツ</sup>スヘシト云。忠仁公是ヲ聞テ沙門ヲユルシツ。沙門南山ニ歸テ食ヲ斷シテ。十餘日終ニ餓死シヌ。其後ニハカニ鬼<sup>ク</sup>アリテ后室ニ至ル。ハタカニシテ頭カフロナリ。タケ八尺計リ。身ノ色ツシミ黒ヲシテウルシノ如シ。直ニ后ノ帳ノ中ニ入ル。后本心ヲ失テ鬼ト通ス。御膳ヲ不勸數十餘日。容色變スル事ナクシテ。晝夜ニ鬼ト交接シテ。尤モ服愛ノ色アリ。此鬼<sup>ク</sup>或ハ其形見。或ハ資<sup>スカク</sup>ヲ不見セ。常ニ后ト物語ス。然モ人其趣ヲ不知。文德天皇是ヲ怖テ。后ニ近ツキ給ハス。鬼人ニ託テ云。鴨繼ヲ報セント思フト。其後イクホトナクシテ鴨繼卒シヌ。

元慶ノ初メ大后既ニ五十。清和天皇御賀ヲイトナミ給テ。后ノ前ニ再拜シテ千萬ノ命ヲ獻スル時。大后人ノ心ナクシテ鬼后ノ傍ニ有テ。アタカモ夫婦ノ如シ。盃ヲノミカハシ給。天皇此ヲ見テ大ニ悲ミ給テ。世ヲイトフ叡慮自是甚タシ。昌泰二年ノ春三月ニ清行紅翰林學士トシテ閑居ノイトマ多時。后宮ノ命婦百濟ノ繼子ノ。后墓齡ニ至ル迄ツカヘテ。年八十餘ナル言談ノ次テニ。具ニ是ノ事ヲ述ルヲ聞テ是ヲ記ス。世之傳フ此ノ事ヲ者。多シ恠字語。令以命婦カ所傳フ為ス摭テ實ト云云。

是ノ記ノ説昌泰ノ此既ニ謬説アリト云リ。爰ニ知ヌ相應ノ傳謬リ一説ナルヘシ<sup>\*47</sup>。

しかし『扶桑略記』、『真言伝』による「善家秘記」逸文にも「天宮（狗）」という表記は見られない。すなわ

ち本話を「天狗説話」と理解したのは『今昔』独自の解釈である。『今昔』が「天宮」と捉えたものは何だったのか、それを知るためにまず、『今昔』における「鬼」像と「天狗」像との双方をきちんと捉える必要がある。

### 三、『今昔物語集』における「鬼」

『今昔』には「鬼」の用例が多い。一般に、「天狗」の「反仏法的」に対して「鬼」は「非仏法的」である、といわれている<sup>48</sup>。だが、仏法部に現れて仏法に敵対する鬼、また仏法に従事する鬼も数多く登場する。これらを総合するといくつかの分類ができる。

『今昔』の「鬼」については稲垣泰一氏の分類<sup>49</sup>があり、詳細を極める。しかし、この分類は氏自身が述べる如く、「平安時代における〈鬼〉の様相の一端をさぐってみようとする」ものであり、『今昔』の文脈にそった分類ではない。氏はまず『今昔』の「鬼」の用例を大きくふたつに分類する。

**分類Ⅰ** 説話の場面に〈鬼〉が登場したり、そう呼称されるものが見られる話（この中には死後の冥土の世界、夢中の世界に〈鬼〉が登場するものをも含む）

**分類Ⅱ** 本来は〈鬼〉ではないものを、〈鬼〉に比喩したり、〈鬼〉に比較したり、または〈鬼〉と想像したりする表現が見られる話

さらに稲垣氏はそれぞれを細かく次のように分類している。

#### 分類Ⅰ

- ① 六道の〈鬼〉（餓鬼）
- ② 地獄の〈鬼〉
- ③ 仏法に対立する悪い〈鬼〉
- ④ 仏法守護の〈鬼〉
- ⑤ 在来の神を〈鬼〉とするもの
- ⑥ 疫病神としての〈鬼〉
- ⑦ 百鬼夜行の〈鬼〉
- ⑧ 陰陽道の〈鬼〉
- ⑨ 人が変化した〈鬼〉

- ⑩ 特有の場所に出る〈鬼〉
- ⑪ その他の〈鬼〉

## 分類Ⅱ

- ① 地獄の〈鬼〉
- ② 仏法に対立する悪い〈鬼〉
- ③ 仏法守護の〈鬼〉
- ④ 在来の神が変化した〈鬼〉
- ⑤ 陰陽道の〈鬼〉
- ⑥ 人にのりうつる〈鬼〉
- ⑦ 特有の場所に出る〈鬼〉
- ⑧ 墓や死人の傍に居る〈鬼〉
- ⑨ 神と同格 畏怖の〈鬼〉
- ⑩ 姿形、能力、心などを畏怖する〈鬼〉

このうちⅡについて、氏は「〈鬼〉を当時どのように捉えていたかを考える際には、重要な意味を持ってこよう」とする。しかし、人を「鬼」と誤認したり、「鬼のような」と形容したりする表現は、『今昔』の表現自体が「鬼」としているⅠとはおのずから性質を異にする。従って、『今昔』の表現において「鬼」がどう認識されているかを見るためにはⅡの多くを分析の対象外とすべきである。

また、稲垣氏はⅠの用例に「鬼」「鬼神」「獄卒」「悪鬼」「羅刹」を含めている。このうち「獄卒」「羅刹」は「鬼」と同一視される例もあるが、表現が異なることから基本的には分けて考えるべきであろう。

稲垣氏の分類にはそのほかにも検討すべき事例がある。たとえば巻二十七第二十八話「於京極殿有詠古歌音語」では上東門院が京極殿南面で何者かが古歌を詠むのを聞く。上東門院は「此ハ何カニ、鬼神ナドノ云ケル事カ」と怖れており、稲垣氏はこの用例を分類Ⅰの⑩「特有の場所に出る〈鬼〉」の例に含んでいる。しかし説話本文ではこのあと話末評語が以下のように続く。

此レヲ思フニ、此レハ狐ナドノ云タル事ニハ非ジ。物ノ靈ナドノ此ノ歌ヲ「微妙キ歌カナ」ト思ヒ初テケルガ、花ヲ見ル毎ニ常ニ此ク長メケルナメリトゾ人疑ヒケル。然様ノ物ノ靈ナドハ夜ルナドコソ現ズル事ニテ有レ、真日中ニ音ヲ挙テ長メケム、実

ニ可怖キ事也カシ。

何ナル靈ト云フ事遂ニ不聞エデ止ニケリトナム語リ伝ヘタルトヤ。

(『今昔』卷二十七第二十八話)

ここで『今昔』は、これは狐などではなく「物の靈」の仕業であろう、と古歌を詠ずるものの正体を「靈」と表現している。すなわち編者にとってこれは「鬼」でも「狐」でもなく「靈」であり、これを『今昔』における「鬼」の用例とすることはできない。

そこでこれらの点を考慮した上で『今昔』の「鬼」と表現される例を精査する必要が生まれる。索引や稲垣論文を参考に、「鬼」「鬼神」という語の登場する説話の数を総計すると一〇〇話にのぼる。これらは以下のように分類が可能である(↓表1「『今昔物語集』の鬼」参照)。

①	：	人を食うもの。	：	：	18例
②	：	仏法を守護するもの。	：	：	12例
③	：	集団で徘徊するもの。	：	：	5例
④	：	地獄にいるもの。	：	：	14例
⑤	：	仏法以外の信仰をうけるもの。	：	：	5例
⑥	：	その他の正体不明な鬼。	：	：	7例
⑦	：	編者によって「鬼」以外に分類されるもの。	：	：	6例
⑧	：	「鬼」以外を誤認したもの。	：	：	12例
⑨	：	怖ろしいものの形容、または慣用句的用法	：	：	21例
⑩	：	その他の用例。	：	：	5例

分類の基準を明確にするために①～⑥の「鬼」についてはその行動を中心に分類を試みた。また⑦～⑩は先に言及したとおり『今昔』における「鬼」として扱うべきではないと思われる用例である。先述の卷二十七第二十八

話のように話末評語、標題など『今昔』が付したと思われる表現と、説話本文の表現とが異なる場合は『今昔』の判断を優先した。ただし、巻一第三十七話のように、小児を喰おうとした「鬼神」が金剛神に降伏されて仏法の外護者となるなど、一話の間に分類が変化する例もある。

さてこのように見ると「鬼」「鬼神」ともに全巻通じてあらわれるが、特に②仏法を守護する「鬼」は仏法部に多く、「鬼神」と呼ばれる傾向にある。また、分析の対象外に置くべきだとした⑧や⑨の用例だが、稲垣氏の説くように「鬼」が「恐ろしい姿」と「恐ろしい心根」とを持つという、ひろい理解があったことがわかるのも興味深い。日本では平安中期に「鬼」は目に見えないものとする認識があったが、『今昔』のなかでは「鬼」の可視不可視は混在しており、具体的な「鬼」像も普及していたことがうかがわれる<sup>\*50</sup>。

『今昔』の「鬼」の分類としてもうひとつ注目すべきことは、死者としての鬼が極めて少ないということである。一般に「鬼」という語は本義的に死者をあらわすとされ<sup>\*51</sup>、『江談抄』巻三では阿部仲麻呂の霊が「鬼物」と称される。また廣田收氏は『今昔』の「鬼」の分類を試みた論考で「最も根底的な」鬼として「死者としての鬼」を挙げている<sup>\*52</sup>。

しかし、廣田氏の挙げる巻十四第四話「女依法花力轉蛇身生天語」の例は、私見によれば⑦、鬼以外の用例に分類される。この話では、石淵寺の参詣客が次々と死ぬことを怪しんだ吉備大臣が寺に赴き、参詣客をとり殺しているのが金千両を抱いて死んだ女の霊（「女霊」）であることを知り、その金を法花経功德のために使ってやることとしたため女は無事転生を果たす。大臣は近づく「女霊」を「然レバコソ鬼ノ來テ人ヲ噉フ也ケリ」と認知する。すなわち女霊を「鬼」と捉えたのは相手の正体を知る前の「大臣」であり、以後、本文では「女霊」と統一して表現される。この説話の例は⑦に分類するのが妥当であろう。

死者としての「鬼」は巻九第三十六話「震旦睦仁菫、願知冥道事語」に登場する。この「鬼」は、生前人間だったらしいが死後に冥府の官吏として勤め、自らを「鬼」と自称する。稲垣氏はⅠの②「地獄にいる鬼」に分類

しており、私見もそれに倣った。ただしこの「鬼」は六道のうち天・人・地獄以外の「鬼及ヒ畜生」に該当すると自ら発言している。

また巻七第二十一話「豫州恵果、讀誦法花經救廁鬼語」には転生して糞を食う「鬼」となった男が登場する。この「鬼」は「餓鬼」の類と思われる。死者としての「鬼」に分類できるのはこの二例のみで、同じ死者でも六道という仏教的理解の範疇にあり、先述の「霊」とは一定の差異化が図られている<sup>\*53</sup>。

#### 四、巻二十第七話「天宮」の正体

右に『今昔』における「鬼」が、具体的に恐ろしい容貌をもつとされていること、また死者としての「鬼」の例が少なく、「霊」との差異化が図られていることを示した。このことをふまえたうえで、巻二十第七話の「鬼」について改めて考えてみたい。

巻二十第七話の「鬼」は、本来道心堅固な「聖人」が、染殿後の姿を垣間見、愛欲の心抑えがたく、餓死して「鬼」の姿となったものである。

現世ニ其事ヤ難カリケム、「本ノ願ノ如ク、鬼ニ成ラムト」思ヒ入テ、物ヲ不食ザリケレバ、十餘日ヲ経テ、餓ヘ死ニケリ。  
其後、忽ニ鬼ト成ヌ。

すなわち「聖人」の死後の姿であり、しばしば指摘されるように天皇家に崇りをなすへ怨霊に近い。森氏は先に引いたように、「天狗」は「僧が驕慢や執着のため墮ちる」という「当時の通念」があつた、とする。確かに、近年注目を浴びる『天狗草紙（七天狗絵）』<sup>\*54</sup>や『沙石集』に代表される言説<sup>\*55</sup>は存在するが、それが先行する『今昔』にも認められるかどうかは慎重に検討すべき課題である。

僧の死後の姿としての「天狗」像は、欠話である第八話を除くと、本話と構造上の類似が指摘される巻十第三十四話に見いだせる。しかし例えば巻三十一第二十四話には慈恵僧正（良源）の「霊」が寺領争いに介入したと

ある。どのような「靈」が「天狗」とされるのか、については稿を改めて考えたいが、ここでは「靈」が「天狗」とされうる可能性から、本話の「鬼」の「靈」的側面を確認しておきたい。

卷二十第七話「鬼」についてはもうひとつ、他の「鬼」の用例にない特色がある。

而ル間、此鬼、人ニ託テ云ク、「我必ズ彼ノ鴨継ガ怨ヲ可報シ」ト。

この部分は『真言伝』所引逸文でもほぼ同文である。

鬼人ニ託テ云。鴨継ヲ報セント思フト。

ここでは「鬼」が憑巫にとり憑いてもものを語っているものであり、本話冒頭の「老狐」にも通ずる、〈憑靈〉一般の記述に近い。このような人に「とり憑く」という性格をもつ「鬼」は、『今昔』集中、この一例しか見られない。前掲の稲垣分類ではⅡ⑥「人にのりうつる〈鬼〉」を挙げるが、ここでの用例（卷十二第三十三話、卷二十第三十三話）はいずれも理解できない人間の言動に対する定型的、慣用的表現として用いられている。

実際に「鬼」がとり憑く記述があるのは本話のみの特色であるが、一方で「天狗」が人にとり憑くという記述は多い。前話第六話では女にとり憑いた「天狗」が高僧を誘惑し、また同巻第二話「震旦天狗智羅永寿、渡此朝語」は説話の伝承経路を「此、天狗ノ人ニ託テ語ケルヲ、聞キ継テ、此ク語り伝ヘタルト也」と記す。

また「人にとり憑いて正気を失わせる」のは、院政期前後の「天狗」の性格としてひろく認知されていた<sup>\*56</sup>。本話の「鬼」も「而ル間、此ノ鬼ノ魂、后ヲ悦ラシ狂ハシ奉ケレバ」のように染殿後の正気を失わせている<sup>\*57</sup>。これも『真言伝』所引逸文に「后本心ヲ失テ鬼ト通ス」という表現が確認でき、出典にあった「人にとり憑く」という性格が、『今昔』のほかの「鬼」と異なる特色だったことが明らかである。

#### まとめ

以上のように卷二十第七話における「鬼」は、金剛山聖人の死後の姿であり、人にとり憑き正気を狂わせると

いう「憑霊」としての性格を持つ。

これらは『今昔』における他の「鬼」の用例には見えない特色であるが、同文的同話である『真言伝』所引逸文でも同様の特徴が見いだせる。『今昔』は、原話にあった染殿后を惑わせる「鬼」の特徴をもとに、この「鬼」を「天狗」と捉え直したのではないだろうか。『今昔』は、原話尊重の立場から本文はそのままに語りながら、標題と配列によって本話を「天狗説話」として位置づけ直した、と推測されるのである。

### 第三節 天狗と天皇―『今昔物語集』巻二十四話考―

#### はじめに

従来、研究史では『今昔物語集』における「天狗」像は、院政期に見られる「反仏法的存在」としての天狗像の典型とされてきた<sup>58</sup>。『今昔物語集』において「天狗説話」のほとんどは本朝仏法部の最終巻巻二十に収載されており、また仏道修行者によって排斥される説話が多く、確かに「反仏法的性格」が濃厚である。

しかし仏教説話集において「天狗」が「反仏法的」に位置づけられているのは、ある意味では当然である。むしろ注意すべきは、『今昔物語集』においても「天狗」は必ずしも仏法に直接対立する存在としてのみ語られているわけではない点であり、また全ての仏教に対立する存在ではない、という点であろう。

本稿ではそのような問題関心から、巻二十四話をとりあげる。本話は典型的な「反仏法的存在の制圧」として理解されてきた。本話の分析を通じて、『今昔物語集』において「天狗説話」がどのように意味づけられているかを、改めて考察したい。

一、卷二十四話 問題の所在

『今昔』卷二十四話「祭天狗僧、参内裏現被追語」の梗概は以下の通りである。

「今昔」、「円融院ノ天皇」がものけに煩って久しく病に伏し、数々の祈祷も効果がなかった。ある人が「東大寺ノ南ニ高山」という山があり、そこで長年「仏道」を修行する「聖人」が、たいへん靈驗あらたかです」と奏上した。天皇はただちに使いを出して召し出された。（この聖人が）都に来る途中、「奈良ヨリ宇治マデハ、空ヨリ様々ノ花」が降ったので、見る人は皆「貴ブ事無限シ」。しかし「宇治ヨリ北ニハ、花降ル事」がなかった。聖人が加持を行うと、ほどなく病は癒えた。

都ではもともと「廣澤ノ寛朝僧正」「余慶ノ律師」らが「五壇ノ御修法」を行っていたが効果がなかった。高僧たちは「此法師」が参内したとたん天皇が平癒されたのを怪しんでいた。

そこで加持のついでに「此法師ノ居タル所ニ向テ」加持した。すると、「此高山ノ僧」のいる几帳から「物ノハタリ／＼」と音が鳴り、「狗ノ屎ノ香」が漂ってきた。怪しんだ高僧たちが一層力を入れて加持すると、「此法師」が「帳ノ外ニ仰様ニ投被伏」た。殿上人も天皇も驚き怪しんだ。「此法師」は、自分が長年高山で「天狗ヲ祭ルヲ以テ役トシテ」いる法師であり、「一切ノ人ニ貴バセ給ヘ」と祈った結果召し出されたのだと白状し、泣き叫んで命乞いをした。高僧たちはこれを見て「各喜ケリ」。

天皇もこれをお聞きになり、速やかに投獄するように、と「定メ」があつたが、改めて「只追ヒ逃スベシ」とお命じになった。「法師」は喜んで逃げ去った。「若干ノ人」はこれを見て「且ハ咲ヒ、且憎ケリ」、病気を治したときは「仏ノ如ク」貴ばれたが、「追ヒ被出ル時ハ糸悲シ氣也」。このようなものを祭る者は靈驗あらたかに見えても、ついに見破られるものである。「世ノ人」は加持をした高僧たちを貴んだ。

そののち「其ノ法師」がどうなったかは知る人もない。かの高山には天狗を祭っていた跡が「于今有ナリ」、と語り伝えている。

先行研究では『日本紀略』、『扶桑略記』（以下、『略記』）収載記事との関連が指摘されている。

① 前者（注・『略記』記事）は康保五年のこととなし、後者（『今昔』話）は円融天皇の御代の話としてゐるが、両者とも事件の内容は上述正祐聖人のそれ（『紀略』記事）とよく似てゐるから、恐らく後の二つは康保四年の正祐聖人の事件と同じものを誤つた年代に記し傳へたのではないかと思はれる。

（毛利久『新薬師寺』）

\*59

② 説話構成の直接の典拠は未だ詳かでない。

（山田孝雄他『日本古典文学大系 今昔物語集』）

③（前略）前話に引き続き、ここでも天狗は正体をあばかれて権威を失墜しているが、見方によっては、高僧たちが無名の験者に功を奪われたのをねたみ、共謀して高山の聖人を異端者に仕立てて失脚させたともいえる。そのような話である。同一事件は『日本紀略』康保四年三月二十八日の条、『扶桑略記』康保五年の条にも見えるが、ともに冷泉天皇の東宮時代の出来事とする。本話のみ円融天皇とするのは伝承間に生じた異伝である。三者の記事を比較すると、史実が脚色敷衍され、説話的に成長してきた過程がうかがわれて興味深く、特に『扶桑略記』の所伝との相違は注目に値する。

（馬淵和夫、今野達他『日本古典全集 今昔物語集』）

④ 天狗を祭る異端の祈祷師（古来の山岳修法）が新興の東密・台密系の修法に駆逐される図式。

（馬淵和夫、稲垣泰一他『新編古典全集 今昔物語集』）

⑤ 出典は未詳だが、同一事件は日本紀略・康保四年（九六七）三月二十八日条、扶桑略記・康保五年条にみえる。

（小峯和明『新日本古典文学大系 今昔物語集』）

同源として指摘されている記事は以下のようなものである。

・ 廿八日丁巳。大和国高山寺聖人正祐依レ召参ニ東宮一。勤御修法。依ニ東宮御惱一也。四月十三日帰ニ本寺一。

(『日本紀略』四・村上・康保四年三月二八日条)

・ 康保五年戊辰。此天皇從<sub>ニ</sub>東宮<sub>一</sub>時有<sub>ニ</sub>御惱<sub>一</sub>。今年春比。御藥尤劇。于<sub>レ</sub>時有<sub>ニ</sub>香山聖人<sub>一</sub>。只以<sub>ニ</sub>菓子<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>食。不<sub>レ</sub>用<sub>ニ</sub>火熟此食<sub>一</sub>。又不<sub>レ</sub>洗<sub>レ</sub>手。其驗殊勝云々。由<sub>ニ</sub>夢告<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>勅。令<sub>レ</sub>侍<sub>ニ</sub>殿上<sub>一</sub>。王公卿相送<sub>ニ</sub>百味美服<sub>一</sub>供養。而数月祇候更無<sub>ニ</sub>其驗<sub>一</sub>。密隱逃去。世云。習<sub>ニ</sub>多波天法<sub>一</sub>者也。又時人云。事有云々。不<sub>レ</sub>注<sub>レ</sub>之。

(『扶桑略記』卷廿六・康保五年戊辰条)

三つの記事は先行研究によって何らかの関係のある記事であることが推測されている。ただし三者にはいくつかの大きな違いがある。

まず『今昔』のみが年代を「円融院ノ天皇」の時代とし、他二書は康保年間、冷泉天皇が春宮時代の事件とする。これについて先行研究では異伝、誤聞としており、大きく扱っていない。また、『今昔』のみ修行者に対して「高山ノ僧」「此法師」などとしており、「聖人」の呼称を避けている。こうした呼称や年代の設定の違いを見直すことで個々の作品の特性を考えることができるのではないか。

以下では、修行者の設定と、年代の問題、大きくふたつの問題を中心に考える。

## 二、「法師」の設定―「高山」について

「法師」はもともと「東大寺ノ南」にある「高山」という山で修行していたという。この「高山」とはいったいどこを指すのか。『古典全集』では「大和三山の一として古来著名」な天香具山と注するが、現在は『新編全集』の校注者でもある稲垣泰一氏によって、春日山の東南、香山と考証されている<sup>60</sup>。

稲垣氏が比定する「香山(コウザン、コウセンとも)」にはかつて「香山堂(寺)」と呼ばれる寺院があったとされる。『東大寺山塚四至図』に、東大寺の寺域東南部に仏堂「香山堂」と「井」印が描かれて「六界香山東南道」なる注記がある。また香山堂跡と推定される地域には礎石が発見されている。『日本紀略』に見える「大

和国高山寺」はあきらかにこれを指すであろう。

そもそも「香山」とは、現在も聖地として知られるヒマラヤ山脈のカイラーサ山のこととされる<sup>\*62</sup>。苦行の聖地という信仰の一方、香気に満ちた楽土という考えがあった。春日山東南にあった「香山堂(寺)」は、同じく春日山東南に位置する新薬師寺とともに薬師信仰の霊場だったと推測される。しかしその性格については現在も不明な点が多い。特に、新薬師寺が「香薬寺」とも称されることから、両寺院の関係が一体であったか個々独立していたかが、考古学を中心に問題の焦点とされている。

毛利氏は「香山薬師寺(香山寺)」が「新薬師寺の前身寺院として、既に天平十七年の聖武天皇御不回復祈願の目的をもつて天平十九年以前に建立されてゐた寺」であり、のちに新薬師寺(香薬寺)と合併した、同一寺院とする<sup>\*63</sup>。西川新次氏は毛利説をふまえながら、七大寺に次ぐ寺格を誇っていた新薬師寺から香山寺が再び独立し、元慶年間には山林修行者の拠点となっていた可能性がある、とする<sup>\*64</sup>。

このように「新薬師寺(香薬寺)」との関連を考える説が根強い一方、稲木吉一氏は『山堺四至図』が東大寺附属堂于「縋索堂」や「千手堂」と同様に「香山堂」と記すことに注目し、出土する瓦の創建年代などの傍証から「香山寺」と「香山薬師寺(新薬師寺)」とは全く別の寺院であった可能性を提示する<sup>\*65</sup>。

ここで東大寺の寺領を示す「山堺四至図」に、香山寺が「香山堂」と記入されていることを思い起こしていただきたい。これは「縋索堂」や「千手堂」と同じように、あたかも香山寺を東大寺の附属堂として扱っているような書き方といえる。(略)(注、新薬師寺は)香山寺に次ぐ第二の薬師霊場として創建された。

これに対して春日山中の香山寺は、天平十七年(七四五)の大仏建立に始まる東大寺の創建以後、「山堺四至図」が作成された天平勝宝八年(七五六)までに、東大寺の子院として包摂されたと推測される。

先行研究をふまえると、春日山南半腹の「香山堂(寺)」は、天平一七年以前に建立された薬師信仰の霊場であったが、東大寺、あるいは新薬師寺に早く包摂されたいらしい。『今昔物語集』編纂当時の「香山堂」がどのよ

うな寺だったかは即断できないが、『日本三代実録』にはいくつか記事が散見される。

転読大般若経。於近京廿六ヶ寺及大和国香山。長谷。壺坂寺等

(『日本三代実録』卷十二・貞観八年三月五日辛巳条)

可転読大般若経。分遣使者於新薬師・四天王・香山・長谷・壺坂

(『日本三代実録』卷三十八・元慶四年一月廿九日己卯条)

このことから、元慶年間(八七七〜八八四)まで香山寺は長谷寺、壺坂寺に並ぶ大和の霊場として寺格を保っていたと思われる。その後は本話との関連が推測される『日本紀略』記事にある「多波天法」の道場となっていたか<sup>66</sup>、あるいは『古事談』に見えるように祈雨の霊場であった可能性<sup>67</sup>が推測される。

ところが、『今昔』説話本文では「香山堂」の名はあらわれず、話末は「彼高山ニ其ノ天狗祭タル所ノ跡、于今有ナリ」である。ここからは薬師信仰の古い霊場であった事実や、祈雨の道場であった可能性はまったく読み取れない。「高山」は、『今昔』編纂時の「今」という立場から、かつて「天狗」を祭った跡、としてのみ捉えられているのである。

### 三、「法師」の設定―呼称について

本話では「天狗を祭る法師」を「天狗」と同一視して排斥の対象としている。その一例として呼称の変化に着目できる。以下、説話本文に沿って見ていく。

① 「人有テ奏テ云ク、(略)其山ニ仏道ヲ修行シテ、久ク住スル聖人有ナリ。」

説話冒頭、ここでは人(天皇近臣)の言葉として仏道修行の「聖人」と紹介される。先述のとおり本話ではこの「人」の言葉としてのみ、「聖人」の呼称があらわれる。

また本話では、奈良から宇治までは空から花が降りそそいだが、「宇治ヨリ北ニハ、花降ル事無カナリケリ」

とある。森正人氏はこれを、「聖なる中心である都城」に近づいたために通力が減じた、とする<sup>\*68</sup>。「宇治」以南の地を下位に置く「都」中心の意識がうかがえるとともに、「聖人」と紹介された通力がはやくも疑わしくなりはじめている。

② 此高山ノ僧ノ参テ即チ、

③ 其律師、中檀ノ僧正ニ語テ云ク、「(略)此法師、何許ノ者ナレバ、

「律師」「僧正」ら高僧たちは「高山ノ僧」「此法師」が参つたとたんに天皇が平癒したことを怪しむ。「法師」が、高僧たちにとって下位の呼称であることが推測される<sup>\*69</sup>。ただし「僧」は「法師」が使われたあとも併用されていることから、上下を問わない呼称なのであろう。続く加持の場面でも、

④ 加持参ル次デニ、此法師ノ居タル所ニ向テ、

⑤ 此高山ノ僧ノ居タル所ニハ、

⑥ 此僧ノ居タル几帳ノ内ニ、

と「僧」「法師」が併用されている。しかし加持によって異変が生じると

⑦ 此法師、俄ニ帳ノ外ニ仰様ニ投被伏ヌ。

⑧ 此法師、投ゲ被伏テ、

のように「法師」に統一される。当初の「聖人」という紹介から、「僧」・「法師」の併用、さらに下位の呼称である「法師」へ、と変化、転落していることがわかるのである。

さらに「高僧」の加持にあった「法師」のいる几帳からは「物ノハタリくト鳴」、にわかには「狗ノ尿ノ香」が漂い、「清涼殿ノ内ニ満」ちる。先行注釈書はいずれも「ハタリく」を鳥の羽ばたく音、「狗ノ尿ノ香」を仏の芳香に対する「天狗」の悪臭と注し、「法師」が天狗の正体に近づいている、と解する。『今昔』では、しばしば「天狗」は「屎鶉」の正体をあらわしており(第三話、第十一話)、当時「天狗」を「屎鶉」と同一視する

視角があつたことがわかる。本話では「ハタリく」の内容は明確でないが、悪臭とともに「法師」が、自らが祭っていた「天狗」と同じような異類に変じたことを示すのであろう。

注目されるのは、悪臭が満ちたのが「清涼殿ノ内」、とされることである。本来天皇が政務を執る「清涼殿」に異類が侵犯した異常事態、が明らかとなる。と同時に、それまで貴ばれていた「僧」が加持によって異類の正体をあらわされ、異音、異臭を発するという転落が、極めて意外で滑稽な観をもたらしている。

都の中心に侵犯した「法師」<sup>10</sup>「天狗」は自ら都に近づいた理由について次のように自白する。

「我、年来高山ニ住シテ、天狗ヲ祭ルヲ以テ役トシテ、『一切レ人ニ貴バセ給ヘ』ト祈リシ驗シニ、此ク被召テ参タル也。此レ大キナル理也。」

すなわちこの法師は「仏道ヲ修行」した「聖人」ではなく、「天狗」を祭っていたのであり、その願いは富貴榮譽を得ることだった。このことは関連を示唆される『扶桑略記』記事においても同様と思われる（「王公卿相送三百味美服」供養。」）。

『今昔』巻二十第一話や第二話では仏法を「妨ゲム」とする「天狗」があらわれるが、本話の法師は仏法を妨げることが目的ではなく、異端の信仰によって都に侵入し、富貴榮譽を得ようとしたのである。これに対し天皇側では、寛朝、余慶といった「高僧」<sup>9</sup>官僧たちが「五壇ノ御修法」を行っている<sup>70</sup>。その結果、正当の仏法を動員した天皇側が国家秩序の回復に成功し、異端の法師は駆逐される。それは法師自身が認めるとおり「大キナル理」、つまり因果応報の当然の結果であつた。

このあと「法師」は命乞いをして逃げ出す。

9 法師、喜ビヲ成シテ、逃ゲ失ニケリ。

10 其ノ法師何ガ成ニケム、

法師の言葉はきわめて大仰で、かつ逃げ去る様子は「糸悲シ氣」であり、滑稽さを増す。話末で人々が「且ハ

咲ヒ、且憎「むことからも、本話は滑稽譚の性格を持つ。あわれで滑稽な「法師」||「天狗」像は「天狗」への同情すら誘引しかねないが、天皇と仏法との勝利を印象づけるためにきわめて意図的に造型されているといえる。<sup>\*71</sup>

#### 四、天皇と「天狗」

本話は「円融院ノ天皇」の時代、円融天皇自身が病に伏せたと語られ、同一事件を扱うとされる『紀略』『略記』記事とずれが生じている。旧『大系』は次のように注する。

円融天皇の御悩は「天延二年秋疱瘡、貞元元年正月御不予」と見え、天元四年八月僧正良源は、不予の間の御修法の験力により輦にのり宮門を出入りするを許された（紀略）。（略）次に引用する紀略及び略記の記事からすれば、本語は恐らく円融院の時に係るべきではなく、冷泉院の東宮の時のこととせねばならぬ。

また田中徳定氏は『略記』所載記事と『今昔』所載話を比較し、「同一事件に関する伝承であろう」としながら、『略記』の話末から、『今昔』話は「『略記』とは異なる伝承圏から話を採用した」のであろうと推測している。<sup>\*72</sup>

従来は伝承の過程で生じた異伝、誤聞という扱いがなされ、円融天皇の名が選択された意味は問われなかった。たとえ『今昔』の表現が依拠資料に基づくものだったとしても、表現を受容したことにすでに『今昔』編者の認識はあらわれている。つまり、円融天皇という名が、「天狗」を斥ける天皇に相応しいという認識があったのである。

ここで巻二十「天狗説話」群にあらわれる天皇の名を確認してみたい。天皇の名や時代が明記されない場合は割愛する。

#### 第一話

宇多ノ法皇

ノ御子ニ、兵部卿有明ノ親王ト云フ人ノ子：

#### 第三話

延喜ノ天皇

ノ御代ニ、：光ノ大臣ト云フ人有リ、深草ノ天皇ノ御子也。

第四話 円融院ノ天皇ノ久ク御惱有ケルニ、

第七話 染殿ノ后ト申スハ、文徳天皇ノ御母也、

第十話 陽成院ノ天皇ノ御代ニ、

このうち在位の最も古い仁明（深草帝）の在位が天長一〇年（八三三）から嘉祥三年（八五〇）であり、最も新しい円融天皇の在位が安和二年（九六九）から永観二年（九八四）である。この時期は繰り返し皇統に混乱のあった時期であり、また藤原摂関制の確立期としても注目されるなど、平安期の重要な転換期と見なされる。周知のとおり文徳の皇統は清和、陽成に引き継がれたが陽成の退位によって廃絶し、光孝系に皇統が譲られた。宇多、醍醐、円融はいずれも光孝系に属する天皇であり、また特に醍醐天皇の御代が後世「延喜の治」として聖代視されたことは知られている。

『今昔』巻二十の「天狗説話」群に登場する天皇はいずれもこの転換期に集中しており、しかもこのうち「天狗」に接近したことで批判を受ける天皇は、第七話文徳天皇と第十話陽成天皇のふたりのみである。すなわち、第七話では不用意に金剛山の修行者を引き入れた染殿后が鬼に犯され、第十話では滝口、道範から「天狗ヲ祭」る外術を学んだ陽成天皇が「狂気」に陥っている。

右の文脈をふまえると、本話が冷泉東宮の時代でなく円融の説話として語られることは意義深い。冷泉は村上の子でありながら廃されて円融に位を譲った天皇であり、冷泉の子、花山も『大鏡』などで知られる藤原氏の陰謀によって出家したとされる。つまり冷泉―花山の系統も廃絶した皇統であり、円融系からすれば、傍流と扱ふべき系統なのである。

塚原鉄雄氏によれば、『大鏡』において怪異現象を記述する場合、怪異に対応する人物の器量を顕示し、主流／傍流の人脈の流れに分ける意識がある<sup>73</sup>。そして、「大鏡史観に立脚するとき、怪異体験は、傍流天皇にあつて主流天皇になく、傍流大臣になくて主流大臣にある」という。

ここで、『今昔』において「天皇」の名がどのように語られているかを考える必要がある（↓表1「『今昔物語集』の天皇」）。『今昔』においては、皇室史を意図したと思われる巻二十一が何らかの事情で欠巻に終わったという予測があり、このような明確な天皇観がうかがえるわけではない。『今昔』における「天皇」を繰り返し論じている前田雅之氏も、「天皇」の有能、無能といった私的側面について「どちらか一方のみ叙述しようという態度は今昔物語集には見られない」と述べ、統一的な天皇像は見られないとしている<sup>\*74</sup>。

しかし、作品全体のゆるやかな傾向は指摘できよう。たとえば、冷泉天皇が登場する説話は全体の中で巻十二第三十三話のみであるが、ここでは増賀上人を護持僧に迎えようとしたが、増賀が狂気を装って逃げたために失敗する。『今昔』は冷泉天皇に対し、終始冷淡なのである<sup>\*75</sup>。

一方、円融への言及は聖武を除けば醍醐、村上に次いで多く、関心の高さがうかがえる。特に巻十二第三十四話、第三十五話ではそれぞれ書写山聖人性空、神明（神名）山寺の叡実の祈祷により円融が病から平癒したと語られ、円融天皇と高僧との親和が語られる。

つまり、巻二十第四話で円融の名が選択されたことの背景には、決して誤聞や異伝というだけでなく、『今昔物語集』にとって理想的な、一種の聖代のような形で円融の時代を想定する意識が、ゆるやかながら存在していたといえるのではないだろうか。

すなわち本話は、正統な天皇と仏法とが正当に機能する円融天皇の御代において「天狗」＝外術の行者が撃退された、聖代における一笑話として読むことができるのである。

## まとめ

「天狗」は従来、一律に「反仏法的性格」を有するとされてきた。しかし院政期前後において「天狗」は、仏

法と関わりが薄い場面でも悪しき靈的存在をさす語として認識されていたようである。

本節ではこうした「天狗」像を踏まえた上で『今昔物語集』巻二十第四話の分析を試みた。本話における「天狗」は「仏法」に対立することを目的とする存在ではなく、仏道修行の聖人という肩書きによって天皇・国家を惑わし、富貴を得ようと試みる存在である。しかし結局は円融天皇を守護する「高僧」たちに正体を暴かれて駆逐され、信仰も途絶えた、と語られる。「天狗」はきわめて滑稽に造型されており、その滑稽さによって「天狗」は外術を斥けた円融天皇と高僧たちの勝利が印象づけられる。本話における仏法には天皇を守護する国家的性格が不可分であり、すなわち、説話構成の背景に、円融天皇の御代を称揚する意識が存在した、と推測することができる。

かつて益田勝実氏は、『今昔』巻二十第十話を引き、『今昔』の「外道の世界」への関心の高さを指摘した。

かれの意識如何にかかわらず、筆を執って話の細部を伝えるかれの語り方には、話への傾倒があり、外道の世界を語るいきいきとした熱心ささえあることに、注意しなければならない。<sup>76</sup>

しかし『今昔』の意識が「天狗」を撃退した円融天皇などのすぐれた御代に向けられていることを、やはり無視するわけにはいかない。巻二十第十話において「天狗ヲ祭」る術を学んだ陽成天皇をはじめ、「天狗」「魔界」と仏法との境界を見極められなかった権力者や修行者に対しては、必ず最後に厳しい批判を加えている。個々の表現として「天狗」へ共振しかねない危うさ、矛盾をはらみつつ、説話集全体としては天皇や国家仏教の勝利を語る姿勢を崩さない。このことから、従来仏法部をめぐる議論では後景化されていた「天皇」の重要性を見直す必要があるだろう。

『今昔物語集』の天皇像については、他の説話も視野に入れて今後の課題としたい。

## 小括 院政期の「天狗説話」

第一節で明らかになったように、院政期から鎌倉期にかけて「天狗説話」は必ずしも仏教側の言説に限定されない。むしろ雑多な「天」にまつわる悪神、悪霊をさす語として「天狗」が用いられ、語られていた。

しかし、仏教説話集である『今昔物語集』は、「天狗」を明確に「反仏法的性格」として語っている。より正確には、雑多な「天にまつわる悪霊」としての性格をふまえたうえで、仏法に守護された国家秩序全体に対し対立する悪しき存在として規定したのである。

たとえば、卷二十一「天狗説話」群の冒頭、天竺から渡来した天狗の生まれ変わりとなされる明救は「宇多ノ法皇ノ御子ニ、兵部卿有明ノ親王ト云フ人ノ子」と天皇家の血筋であることが強調される。『今昔』における「天狗」は、こうした国家仏教のなかで「魔」と位置づけられている。

これは第三話、第四話でも確かめられる。第三話では、五条のならぬ柿の木にあらわれた仏が「深草ノ天皇ノ御子」源光に見破られて落下し、「屎鴉」の正体をあらわす。第四話も、第三節で詳説したとおり、「天狗」は仏法との対立よりも国家、天皇との関係において造形されていた。どちらも天狗が術によって人々をたぶらかすが、皇族や高僧のような国家体制側によって撃退され、正体を暴かれて追放される。その結果、国家仏教による秩序がもどる、という構図である。いわゆる「王法仏法相依」が志向されているのである。

これに対して第十話「陽成院滝口行金使習外術語」は「天狗」側の説話である。『今昔』は、滝口、道範が外術を修得するまでを大きく扱い、やや下がかった怪しい外術話を語りながら一転、陽成天皇を批判する。この話末評語はいかにもとってつけたようで、『今昔』の教訓めいた性格が出ていると言われて評価が低い。しかし実際には『今昔』がこの説話を語った意味は、ここにあったと思われる。

陽成天皇（八六八〜九四九）には内裏で殺人事件をおこして十七歳にして退位させられたという挿話があり、

伝承上は狂気の天皇として知られる。『今昔』はその原因を、仏法にそむく外術へ傾倒したためだ、と語る。天皇自身が積極的に仏法を棄てて「天狗」へ近づいたため狂気という結末を迎えた、だからこそわれわれは正当な仏法を信仰すべきだ、というのが仏教説話集としての『今昔』の主張である。

第十二話では、伊吹山で法文も読まず念仏だけを唱えて長年修行していた三修禪師が、天狗による偽来迎にあり、気が狂ってしまう。修行によって往生をとげる高僧の話は、各種の「往生伝」に語られているが、この場合は「魔往生」におちいる。ここでも聖人に対して厳しい評語が付けられている。

心ヲ<sup>をこし</sup>発テ貴キ聖人也ト云ヘドモ、智慧無ケレバ、此ゾ天狗ニ被謀ケル。弟子共又云フ甲斐無シ。如此ノ魔縁ト三宝ノ境界トハ更ニ不似ザリケル事ヲ、智リ無キガ故ニ不知ズシテ、被謀ル也トナム語り伝ヘタルトヤ。

「智リ」とは、法文の学習と、学習によって得られるはずの「魔」を見抜く力のことらしい。ここでもやはり、法文の学習を怠った僧が「魔」（天狗の仕業）と「三宝」（仏法）との違いを見抜けず「魔往生」におちいった因果応報の論理が強調される。往生を願う浄土思想が広まっていくにつれ、「魔往生」「偽来迎」の説話は、切実な恐怖として仏教修行者に迫ったに違いない。『今昔』「天狗説話」は、「天狗（魔）」に近づいた者が狂気におちいる結末と、「仏法」との違いを見きわめる判断力の大切さを、くり返し語っている。

実は『今昔』には巻二十以外にも、いくつか「天狗説話」がある。このうち巻十九第三十四話「比叡山天狗報助僧恩語」は目録標題に「天狗」とあるが本文がない、いわゆる欠文であるため考察の対象から外してよい<sup>477</sup>。

ほかに巻二十八第二十八話「尼共、入山食茸舞語」には、木こりたちが毒キノコを食べて酔ったように山中を舞い歩く尼たちを見て「天狗ニヤ有ラム、亦鬼神ニヤ有ラム」と怖れる表現がある<sup>478</sup>。これは山で人をたぶらかす「天狗」像が反映された慣用句的表現といえる。鬼神と併称されるように必ずしも「反仏法的」位置づけが絶対ではなかったようだ。逆に言えば、巻二十における「反仏法的」位置づけは、巻二十・本朝仏法部の分類に応じた、きわめて作為的なものだった、ということができらるだろう。

もうひとつ「反仏法的」と言いがたい「天狗」として、卷十第三十四話「聖人、犯后蒙国王咎成天狗語」がある。本朝ではなく震旦部に配された唯一の「天狗説話」である。

今は昔、震旦に、人里はなれた深山で柴の庵を造り修行する聖人がいた。ある時聖人は書物を通じて国王の後の様子を知って興味を持つ。さらに秘文である不動尊の誓から「宮迦羅」という従者を呼び出す術を会得し、後のなかでもっとも美しいものを盗んでくるよう命じる。次の夜、「宮迦羅」が連れてきた後の美しい姿を見て聖人は心胆惑い、后を犯してしまう。それから聖人は夜な夜な后を連れさらってきて朝に帰すことを繰り返す。ついに后は懐妊してしまい、国王の知るところとなる。詰問に応じて后は、毎夜十五、六歳ばかりの童子が自分を深山にさらって行き、そこで聖人に襲われると話した。国王は后に向かって手に墨を塗り、聖人の「庵ノ障紙」に手跡を残すよう命じる。この手跡が手がりとなって聖人はとらわれ、配流された。聖人は流所で嘆き悲しんで「天狗」となり、多くの天狗を従える「天狗ノ王」となった。

ところが別の天狗（「かたはら傍ノ天狗」）は「彼ノ天狗ハ既ニ国王ノ責ヲ蒙テ流罪ニテ死タル者也」と言ってお互に登場する「別の天狗」以下はやや唐突である。他国へ渡ったのがどちらの天狗なのかわかりにくい、話末に登場する「別の天狗」は十万の伴を率いて他国に渡ってしまったと語り伝えているという。

流罪で死んだ聖人を批判しており、全体としては国王の知略や統治をたたえる説話になっている。

この話は震旦を舞台としているが、聖人が愛欲のため后を犯し、天狗になるという内容は、第二節で扱った卷二十第七話・染殿后説話ともよく似ている。加えて、後の美しさを「桜ノ花ノ雨ニ濡レタル如シ」とたとえる表現や、后が聖人の棲む「柴の庵」の「障紙」に墨で手跡をつける趣向などが非常に日本的で、和文の典故があった可能性が高い<sup>79</sup>。「天狗」もおそらく日本の天狗イメージで語られているのだろう。

類似が指摘される染殿后説話と比較すると、卷二十の金剛山聖人は天皇の招きによって都に来て、大臣の頼みによって逗留し、染殿后を垣間見て愛欲にとらわれた。話末評語において『今昔』は次のようにいう。

然バ、止事无ナカム女人ハ、此事ヲ聞テ、専ニ、如然シ有ラム法師ノ不可近付ズ。此事、極テ便无ク憚リ有リ事也ト云ドモ、末ノ世ノ人ニ令見テ、法師ニ近付カム事ヲ強ニ誡メムガ為ニ、此ク語ト伝ルトヤ。

『今昔』の批判は、やんごとない女性（后）が怪しげな修行者をやすやすと招き入れた無防備さ、見識のなさにこそある。ここでは愛欲をおこした聖人への批判はない。陽成天皇や三修禪師と同じように、「やんごとない女性」に染殿后が安易に「法師」に近づいたため「天狗」（鬼）に取り憑かれてしまう。後の軽率が国家秩序を危うくした悪因悪果の説話として、染殿后説話は「天狗説話」に組み込まれたのである。

一方、卷十第三十四話、震旦の天狗説話では愛欲におぼれる聖人が一方的に后を盗み出し、犯している。国王、后に過失はなく、だからこそ国王の知略は成功し、見事に聖人を捕らえられた。この聖人は配流先で「天狗」となるが、国王へ復讐することもなく、天狗仲間からも批判される。ここに「天狗」を、仏法を中心とした国家秩序全体から排除すべきもの、異端の存在と位置づける『今昔』の明確な意識がうかがえよう。

\*1 竹内理三編『増補史料大成二三 台記』（臨川書店、一九六五年）。

\*2 下向井龍彦『日本の歴史7 武士の成長と院政』（講談社、二〇〇二年。のち講談社学術文庫、二〇〇九年）。

\*3 浅見和彦、伊藤玉美編『新注 古事談』（笠間書院、二〇一〇年）。

\*4 小林保治校注『古典文庫 古事談』（現代思潮社、一九八一年）。

\*5 『京都叢書 山城名勝志』（臨川書店、一九六八年）。

\*6 板垣知子「愛宕山の歴史 天狗と地蔵の山」八木透監修、鶴飼均編『愛宕山と愛宕参り』（京都愛宕研究会、二〇〇三年）。

\*7 平林盛得、小池一行編『僧歴綜覧増補版』（笠間書院、二〇〇八年）。

- \*8 『史料纂集 明月記』（続群書類従完成会、一九七一年）、今川文雄訳『訓読明月記』（河出書房新社、一九七七年）。
- \*9 小山田与清『松屋日記』（国書刊行会、一九〇八年）
- \*10 『文淵閣四庫全書 電子版』（迪志文化出版）
- \*11 『諸橋大漢和辞典』①天子を云。「後漢書、南匈奴伝」棄<sub>二</sub>蔑天公<sub>一</sub>、坐<sub>二</sub>呪<sub>三</sub>大鯁<sub>一</sub>。「注」天公、謂<sub>二</sub>天子<sub>一</sub>也。②天帝、天公無<sub>二</sub>皐白<sub>一</sub>を見よ。③司徒をいふ。司馬を人公、司空を地公といふに對す。」
- \*12 吉川忠夫訳注『後漢書 第一〇冊』（岩波書店、二〇〇五年）。
- \*13 『晋書 二』（中華書局、一九七四年）。
- \*14 佐久節編『漢詩大観』（有明書房、一九七一年）。
- \*15 前掲、『漢詩大観』。
- \*16 渡邊照宏、宮坂宥勝校注『日本古典文学大系七 三教指帰・遍照發揮性靈集』（岩波書店、一九六五年）。
- \*17 竹内理三編『増補続史料大成 蔭涼軒日録』（臨川書店、一九七八年）。
- \*18 『図書寮叢刊 九条家歴世記録二』（一九九〇年）。
- \*19 『大日本古文書 家わけ第十七 大徳寺文書之七』（東京大学史料編纂所、一九六八年）、資料番号二四八七、二四八九
- \*20 拙稿「『今昔物語集』卷二十四話考―天狗と天皇に関して―」『説話・伝承学』一八（二〇一〇年三月）。
- \*21 本稿第一章参照。
- \*22 南門明定「『延命地藏菩薩經』の研究―『延命地藏菩薩經』の注釈書とその文科―」『密教学会報』一七・一八合併号（一九八〇年）、渡浩一「浄慧と近世地藏説話集―『延命地藏菩薩經直談鈔』の背景」『説話文学研究』二二（一九八七年六月）。
- \*23 真鍋広済『地藏菩薩の研究』（三密堂書店、一九六〇年）。
- \*24 国文学研究資料館蔵『仏説延命地藏菩薩經』（承応三年刊）。

- \*25 渡浩一編『延命地藏菩薩經直談抄』（勉誠社、一九八五年九月）。
- \*26 元和本和名類聚抄『諸本集成倭名類聚抄「本文編」』（臨川書店、一九六八年）。
- \*27 前掲、『史料纂集 明月記』。
- \*28 明月記研究会「明月記（元久二年五月～閏七月）を読む」『明月記研究』一〇（二〇〇五年一二月）。
- \*29 『今昔物語集』卷二十第十一話には「龍王为天狗被取語」天狗と龍との対立が語られる。「鷲（猛禽類）と蛇」との対立関係を語る神話伝承は多く、インドにおけるガルダとナーガ、キリスト教における鳥と蛇の紋章が著名。ジャンポール・クレベール『動物シンボル辞典』（大修館書店、一九八九年）には「古代の人々は、鷲が蛇を捉えて飛ぶというありふれた光景に衝撃を受けたに違いない。それが、鷲と蛇の戦いの神話を産むことになる。…鷲と蛇との相関は、北欧神話に出てくる宇宙樹イグドラシルの図像で、毒蛇が樹の根元に描かれ、鷲が樹の頂に描かれている」という事実によっていっそう確かなものとなる」とある。
- \*30 山田尚子『中国故事受容論考―古代中世における継承と展開―』（勉誠出版、二〇〇九年）。
- \*31 「陰陽雑書」中村璋八『日本陰陽道書の研究』（増補版、汲古書院、二〇〇一年）。
- \*32 清水潔『新校 本朝月令』（皇學館大学神道研究所、二〇〇二年）。
- \*33 『年中行事御障子文注解』（続群書類従完成会、一九七六年）。
- \*34 林眞木雄「『本朝月令』書院の月舊記について」『國學院雜誌』九九・一（一九九八年一月）。
- \*35 山根對助「天狗像前史」『和漢比較文学叢書八 和漢比較文学研究の諸問題』（汲古書院、一九八八年）。
- \*36 山田孝雄ほか校注『古典日本文学大系二五 今昔物語集四』（岩波書店、一九六二年）。
- \*37 小峯和明校注『新日本古典文学大系三六 今昔物語集四』（岩波書店、一九九四年）。
- \*38 馬淵和夫ほか校注『新編日本古典文学全集三七 今昔物語集三』（小学館、二〇〇一年）。
- \*39 森正人「天狗と仏法―今昔物語集の統一的把握を目指して―」『愛知県立大学文学部論集』三四（一九八五年二

月)、のち『今昔物語集の生成』(和泉書院、一九八六年)所収。

\*40 小峯和明「今昔物語集における説話受容の方法」『国文学研究』五九(一九七六年六月)、のち「本朝仏法部の組織」『今昔物語集の形成と構造』(笠間書院、一九八五年。補訂版、一九九九年)所収。なお小峯氏「怨霊から愛の亡者へ」『説話の森』(大修館書店、一九九一年)では「老狐」説には触れず、「表題は天狗なのに中身は鬼」とのみ紹介。

\*41 前掲、森氏「天狗と仏法」。

\*42 田中貴子「鬼に取り憑かれた〈悪女〉 染殿后と位争い」『〈悪女〉論』(紀伊國屋書店、一九九二。のち角川文庫版、二〇〇二年)。

\*43 前掲、森氏「天狗と仏法」。また小峯氏も前掲「本朝仏法部の組織」『今昔物語集の形成と構造』(補訂版、一九九九年)で森氏の反論にふれ、「どちらにしても内容と把握法にずれがあることは明らかである」と述べる。

\*44 神野志隆光「紺青鬼攷―特に真済をめぐる―」『国語と国文学』五〇巻一号(一九七三年)。このほか染殿后説話に関しては渡辺博史「二つの紺青鬼譚―染殿后怪異譚の流れ(下)―」『立教大学日本文学』四三(一九七九年一月)、廣田収「「染殿后」考」『宇治拾遺物語』「世俗説話」の研究』(笠間書院、二〇〇三年)などに多く示唆を受けた。

\*45 今野達「善家秘記と真言伝所引散佚物語―今昔物語集との関連において」『国語と国文学』三五・一一(一九五八年)のち『今野達説話文学論集』(勉誠出版、二〇〇八年)所収。

\*46 詳細は稿者も参加した、怪異史料研究会「三善清行『善家秘記』注解(一)〜(七)」『続日本紀研究』三六八〜三七一(二〇〇七年四月〜十二月)、三七三(二〇〇八年四月)、三七四(二〇〇八年六月)を参照。

\*47 説話研究会『対校 真言伝』(勉誠出版、一九八八年)。「真言伝」所引逸文は書き下しの形だが、『扶桑略記』所引逸文とは表現が異なり、『善家秘記』本来の文を忠実な書き下しではない可能性がある。詳細は怪異史料研究会「三善清行『善家秘記』注解(その四)」『続日本紀研究』三七〇(二〇〇七年一月)を参照。

\*48 前掲、森氏「天狗と仏法」。

- \*49 稲垣泰一「『今昔物語集』の〈鬼〉の諸相」『金城国文』五九（一九八三年三月）。
- \*50 鬼の凶像については怪異史料研究会「三善清行『善家秘記』注解（その一）」『続日本紀研究』三六七（二〇〇七年四月）を参照。
- \*51 諸橋轍次『大漢和辞典』①おに。イ死人のたましひ。人が死ねば心思をつかさどる魂は天にのぼつて神となり、形骸は地に歸り、形骸の主宰である魄は鬼となる。」
- \*52 廣田收「『瘤取爺』類話考」『宇治拾遺物語』表現の研究』（笠間書院、二〇〇三年）。
- \*53 卷二十七第一話「三条東洞院鬼殿靈語」では、地名としては「鬼殿」の語が用いられるが、本文では男の「靈」がその地に止まっていると語られ、「靈」の表記で統一される。
- \*54 『七天狗絵（天狗草紙）』は南都北嶺の驕慢、我執の僧侶を「天狗」と批判する。
- \*55 本稿第一章参照。
- \*56 本稿第一章参照。
- \*57 よく似た表現が卷七第十五話「僧、為羅刹女被燒乱依法花力存命語」にある。僧侶を誘惑しようとする羅刹女が美女に變じて現れ、「僧、忽ニ鬼ニ被燒レテ、既ニ女鬼ト娶ヌ」という場面で「通ジテ後、僧ノ心悅レテ、更ニ本ノ心ニ非ズ成ヌ」とある。この「女鬼」は僧を悩ませ正気を失わせているが、実体を有しており「天狗」とはされない。
- \*58 森氏「天狗と仏法」ほか。詳しくは第一章参照。
- \*59 毛利久『新薬師寺』（河原書店、一九四七年）
- \*60 黒板勝美編『新訂増補国史大系一〇 日本紀略』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- \*61 稲垣泰一「『今昔』卷二十第四話の「高山」について」『今昔年報』三（一九九九年一月）。前掲『新編全集 今昔』頭注。
- \*62 前田雅之「「香山」考―宗教的公的空間あるいは聖地の変容―」『東京女学院短期大学紀要』一九（一九九七年）。

- \*63 前掲、毛利氏書。
- \*64 西川新次「新薬師寺」『大和古寺大観』第四卷（岩波書店、一九七七年）。
- \*65 稲木吉一「新薬師寺」『日本の古寺美術 新薬師寺と白毫寺・円成寺』（保育社、一九九〇年）。
- \*66 前掲『日本紀略』記事を参照。「多波天」は「聖歡喜天式法」のなかに記載がある。（『新修大正大藏経 二一』）
- \*67 『古事談』卷五第二四話（三五八）では、猿沢池から春日山の南「香山」に竜神が移り棲んだが、さらに室生の龍穴に移住した、と語られる。室生の祈雨信仰との関わりが推測される。
- \*68 前掲、森氏「天狗と仏法」。
- \*69 呼称に関しては、岩松博史「「僧」と「法師」の間―『今昔物語集』の用語意識―」『語文研究』八一（一九九六年六月）参照。
- \*70 五壇御修法については、稲垣泰一「『今昔』卷二十第四話の「五壇ノ御修法」の修法者をめぐって」『今昔年報』六（一九九二年三月）参照。
- \*71 聖人として登場しながら正体を暴かれて放逐される僧に、卷二十八第二十四話の穀断聖人がいる。全体に『今昔物語集』は都に近づく偽聖人に対して厳しい。
- \*72 田中徳定「『扶桑略記』と『今昔物語集』の関係について―『今昔物語集』成立圏への一視点―」『国語と国文学』六八・四（一九九一年四月）。
- \*73 塚原鉄雄「大鏡構成と怪異現象」『日本文学研究大成 大鏡・栄花物語』（国書刊行会、一九八八年）。初出『大阪市大人文研究』三六（一九八四年）。
- \*74 前田雅之「三国世界の王と天皇―遍在する天皇と本朝―」『今昔物語集の世界構想』（笠間書院、一九九九年）。初出『日本文学』（一九八九年）。
- \*75 他に「冷泉院」は卷二十七第四話、第五話とともに霊鬼があらわれる「悪シキ所」を指す地名としてあらわれてお

り、負のイメージが投影されている。

\*76 益田勝実「説話の世界」『古典とその時代Ⅴ 説話文学と絵巻』（三一書房、一九六〇年。新装版一九七一年）、のち『益田勝実の仕事Ⅰ 説話文学と絵巻』（ちくま学芸文庫、二〇〇六年）。

\*77 『十訓抄』巻一・七話、比叡山で童に捉えられていた鵝を助けた僧侶に天狗が恩を報いるため術を用いて弥陀の来迎の様子を見せるが、僧侶が感激して拝礼したため術が破れた、という説話と同話かと思われる。

\*78 本稿第一章参照。

\*79 高陽「女犯聖人考―『今昔斧型履修』巻十第三十四話について―」石井正己編『台湾昔話の研究と継承―植民地時代からグローバル社会へ―』（東京学芸大学、二〇〇九年）は、僧侶が密通した罰として流刑が選ばれたこと、説話に和歌をふまえた表現が見られることなどから、本説話を日本で作られたものと結論する。震旦部説話における和文出典の可能性については上田設夫「今昔物語集へ震旦説話の日本的要素の考察―王照君の伝承を中心に―」『古代説話の論』（和泉書院、一九九四年）参照。

### 第三章 院政・鎌倉期の「天狗説話」

#### 第一節 「魔道」の成立―『扶桑略記』『大鬼道』考―

##### はじめに

第二章では、雑多な「天狗」に関する言説が仏教説話のなかに取り込まれ、へ魔と同一視されたことを明らかにした。へ魔と「天狗」とを同一視することは中世以降も一般的であり、仏教者以外の日記資料のなかで日常的な用語として用いられている。本節では、日本におけるへ魔について、その受容と理解を考えたい。

##### 一、問題の所在

もともとへ魔は釈迦の成道を妨げる存在として釈迦伝に登場し、その後も仏典では仏弟子を障碍する存在として語られる。このようなへ魔の姿は『今昔物語集』巻一の釈迦伝のほか、『梁塵秘抄』にも謳われている。

天魔が八幡に申すこと 頭の髪こそ前世の報にて生いざらめ

そは生いざとも 絹傘長幣なども奉らん 咒師の松犬と類せよ し成いたまへ

(『梁塵秘抄』巻二・三三七番)<sup>41</sup>

この歌謡は、天魔自身が僧形の八幡神に対し、「咒師の松犬と仲よくおやりなさい」と男色をすすめ、仏道を障碍している、と解されている<sup>42</sup>。

院政期には、このように釈迦伝を超えて具体的なへ魔像も定着する一方、仏典においては人が煩惱のまま行動すれば魔に取り入れられ、狂乱に陥ると説かれた。『大智度論』巻六八魔事釈には「四魔」、『華嚴経』では十種の

へ魔へについて詳述する。これら仏典におけるへ魔へについて、大野栄人氏は「魔は実在するものではないが、我々が世間道に順随して、煩惱・号・苦に基づく生き方をすれば、己心中に魔が入り込む便を与えることになり」、魔に絶大な力を与えてしまうことになる、と総括する<sup>33</sup>。

しかし正しく対峙すればへ魔へは必ずしも恐るべき存在ではない。釈迦の場合がそうであったように、優れた行者には敵わない、はじめから敗北し排斥されるべく語られる存在であった。『摩訶止観』には、

第五、觀魔事境者、行人修四三昧、惡將謝善欲生魔怖迥出其境、又当化度於他失我民属、空我宮殿。又慮其得大神力大智慧力、復当与我興大戰諍、調伏控制触恼於我、遽其未成壞彼善根故有魔事也。行者道弱未動波旬、一切鬼神属六天管、当界妨戍正応動……若達邪正、懷抱淡然、知魔界如仏界一如無二如、平等一相、不以魔為戚、仏欣安之實際、若能如是邪不干正悩乱設起魔来甚善也……

(『摩訶止観』卷八「第五、魔事境」)<sup>34</sup>

とある。これによれば、修行者がある段階に達し解脱しようとするへ魔へが現れるが、道に達していない場合はへ魔へが発動することはない。従って真に「邪正」を見抜くことができるならば魔界と仏界は一如であり、魔が起こり悩乱することも解脱へ至るための過程であって善いことなのだ、という。特に傍線部は源信『往生要集』大文第五にも引用され、「魔仏一如」という用語の形で中世に広く影響する。

源信『往生要集』(九八五年成立)では「対治魔事」として「今はただ応に念仏の一治に依るべし」<sup>35</sup>と答えている。青木千代子氏は「天狗と結びつく以前の魔においては、修行者が魔となる可能性・危険性はさほど問題となら」なかつたが、次第に「修行者なら誰もが魔へと転生する可能性・危険性が強調されはじめるといふ」<sup>36</sup>。

つまりもともと「魔」は、一部の限られた修行者だけが直面する問題であり、正しく排除すればよい障害であった。しかし往生信仰が浸透するにつれ、逆に失敗して「魔界」へ転生する恐怖、危険性が意識されていく。

無住『沙石集』(一二八五年成立の後、複数回改稿)にも、たびたび「魔道」への言及が見られる。

南都に少輔の僧都性円とて、解脱房の上人の弟子、碩学の聞えありしが、魔道に墮ちて、ある女人に憑きて、種々の事を申しける中に、……

(米沢本『沙石集』巻一ノ六)<sup>7</sup>

「設え禅定智慧ありとも、淫を断たざれば魔道に落つ」と説けり。諸宗の学者、多く魔道に落つる、この故にや。

(米沢本『沙石集』巻四ノ二)

伊藤聡氏はこれらの「臨終時におけるへ魔への侵入」を注意する言説が一般化するなかで、「魔」が「天狗」と結びつき、単なる危機意識ではなく「自分たちと同じく行者・学生だった同朋としてのへ魔」という性格が加わっていく、という<sup>8</sup>。伊藤氏はこれを、神仏に対して「可能な限り交渉を試み、或る場合は制御するように変わっていく」「近世的な世俗主義への助走」と位置づけている。

伊藤氏のいわゆる近世への展望や、「へ魔」と対話できる「能力を積極的に語った宗教者への着目はおおむね首肯できる。しかし、興味深いことに中世においては宗教者以外にも死後「魔」となって発現すると考えられていた。『保元物語』や『平治物語』における崇徳院や悪源太の言葉に、その通念が色濃くあらわれている。

此由ヲ新院被ニ聞食ニテ、「口惜事ゴザンナレ。……我願ハ五部大乘経ノ大善根ヲ三悪道ニ抛テ、日本国ノ大悪魔ト成ラム」ト誓ハセ給テ、御舌ノ崎ヲ食切セ座テ、其血ヲ以テ、御経ノ奥ニ御誓状ヲゾアソバシタル。

(半井本『保元物語』下巻)<sup>9</sup>

同廿一日の午の刻に、難波三郎に仰て六条河原にて切れける時、悪源太、申しけるは「……運のきはめなれば、今生にてこそ合戦にうちまけて情なき目にもあひけれ。恥辱をばかくとも、死ては大魔縁となるか、しからずは雷と成つて、清盛をはじめ汝に至まで、一々に蹴殺さんずるぞ」……

(『平治物語』中巻)<sup>10</sup>

彼らは自ら「悪魔」「魔縁」になることを望んで死を選び、現世に祟りをなす。注目すべきは人の死後の世界

として「魔道」が認識され、死後へ魔へとなっても現世に干渉可能である、とする通念である。このようなへ怨霊へ  
的性格は、本来仏道に外れ、仏法を障碍するべきへ魔へとは異なったものである。中世におけるへ魔への変質は、  
「天狗」との習合だけでなく、社会的な変質からも考える必要がある。

以下では、『扶桑略記』にみえる「大鬼道」という記述について考察する。へ魔へ・へ魔道へへの考察としては迂  
遠に過ぎるとも思われよう。しかし院政期に成立したとされる歴史書『扶桑略記』の記述から、院政期から鎌倉  
期にかけてのへ魔へ・へ魔道へに対する認識が明らかになると考え、以下に考察していくこととする。

## 二、『扶桑略記』「大鬼道」考

『扶桑略記』（『略記』と略称）皇極天皇四年（六四五）条によれば、中大兄皇子らに攻められた蘇我蝦夷は  
自死し、「大鬼道」に墮したという。

蝦夷臨レ誅殺自殺。【年□十六】墮ニ大鬼道<sup>一</sup>。<sup>\*1</sup>

しかし死んだはずの蝦夷は、重祚した斉明天皇の御代において、たびたび怪異現象を引き起こすことになる。

①元年五月。空中有<sup>二</sup>乘<sup>レ</sup>龍者<sup>一</sup>。貌似<sup>二</sup>唐人<sup>一</sup>。着<sup>二</sup>青油笠<sup>一</sup>。自<sup>二</sup>葛城嶺<sup>一</sup>。馳而隱<sup>二</sup>膽駒山<sup>一</sup>。及<sup>レ</sup>至<sup>二</sup>午時<sup>一</sup>。從<sup>二</sup>住吉松之上<sup>一</sup>。西向馳去。時人言。蘇我豊浦大臣之靈也。

②七年辛酉夏。群臣卒尔多死。時人云。豊浦大臣靈魂之所<sup>レ</sup>為也。

①は、斉明天皇即位の年、空に龍に乗ったものが現れた。その顔は「唐人」に似て「青油笠」を着ていたとい  
う。その怪人は「葛城嶺」から「膽駒山」へ馳せ来て、午時に及んで「住吉松の上」から西へ向かって飛び去つ  
た。「時の人」は「蘇我豊浦大臣」すなわち蝦夷の霊だと語った、という。②は、斉明天皇七年の夏、群臣が多  
く死に、やはり「時の人」は「豊浦大臣」の靈魂の仕業だと噂したのだという。

さらに『扶桑略記』は、斉明天皇の晩年にも怪異が頻発したと語る。

③五月。天皇遷<sub>レ</sub>居筑紫朝倉橘廣庭宮<sub>一</sub>。此時。切<sub>レ</sub>除朝倉社木<sub>一</sub>作<sub>レ</sub>宮。由<sub>レ</sub>之神忿壞<sub>レ</sub>殿。亦見<sub>レ</sub>鬼火<sub>一</sub>。于<sub>レ</sub>時大舍人并諸近侍病死者衆。

④七月廿四日。天皇崩。山陵朝倉山。【八月。葬喪之夕。朝倉山上有<sub>レ</sub>鬼。着<sub>レ</sub>大笠<sub>一</sub>臨<sub>レ</sub>視喪儀<sub>一</sub>。人皆見<sub>レ</sub>之。陵高三丈。方五町】

③では、天皇が筑紫に宮を造るため朝倉社の木を切り、神が怒って宮殿を破壊した。また鬼火が出現し、大舍人や近侍たちが多く病死したという。④では、天皇の葬送を朝倉山の山上から「大笠」を着た鬼が見ていた、という。

『略記』③、④記事は直接「蝦夷」「豊浦大臣」とは書かれないが、「鬼火」「鬼」の文字に、「大鬼道」に堕ちた蝦夷の影をみることは、牽強付会とはいえないだろう。事実そうした解釈があり得たことは『簾中抄』上巻に明らかである。

入鹿か父豊浦大臣身つから火におち入てしぬ大鬼となれり

(『簾中抄』皇極天皇)

\*12

此御時のすゑに人おほくしにけり豊浦大臣のれいのするとそいひける其れいはりうにのりて空をとひありきけり みかとのうせ給ひて御わさの夜もおほかさ(大笠)をきて見ありきけるとそ

(『簾中抄』齐明天皇)

『簾中抄』は藤原資隆の編纂とされ、平安末期には成立し、鎌倉初期に補筆されたという類書である。さらに『簾中抄』に拠る『愚管抄』は次のように語る。

豊浦大臣ノ子蘇我入鹿世ノ政ヲ執レリ。其振舞宜カラズ。…父豊浦ノ大臣家ニ火ヲサシテ焼死ヌ。マタ日本国ノ文書此家ニテ皆焼ヌト云ヘリ。此大臣大鬼トナレリ。

(『愚管抄』卷一 皇極天皇)

\*13

此御時ノ末ニ人ヲ多死ケリ。豊浦ノ大臣ノ靈ノスルト云ヘリ。其靈龍ニ乗り空ヲ飛ビテ人ニ見ケリ。此天皇葬ノ夜ハ大笠ヲキテ、世間ヲ見アリキケリ。

(『愚管抄』卷一 齊明天皇)

この「豊浦大臣ノ靈」は、『愚管抄』が注目した「冥界から立ちあらわれて世の中や歴史を動かすもの」としての「怨霊」であろう<sup>\*14</sup>。他方、『扶桑略記』に依拠する『水鏡』は、蝦夷の死を「大臣おほきに（怒）かりて、みづから（怒）いのちをほろぼして、大鬼道におちて、<sup>\*15</sup>」と記述するが、齊明朝の怪異については記述せず、「怨霊」としては描いていない。では、なぜ『扶桑略記』において「大鬼道」に堕ちた蝦夷は、たびたび怪異の原因者として記述されたのか。「大鬼道」とは何を指すのであろうか。

### 三、〈怨霊〉の叙述

『日本書紀』卷二十四、皇極天皇四年六月己酉一三日条には

蘇我臣蝦夷等臨レ誅、悉焼ニ天皇記・国記・珍宝<sup>\*16</sup>。

とあり、「大鬼道」云々の記述はない。しかし『略記』①、③、④とほぼ同じ記事は『日本書紀』にも記述されている。まず『日本書紀』卷二六齊明天皇元年（六五五）五月庚午朔条をみてみよう。

① 夏五月庚午朔。空中有乗龍者。貌似唐人。著青油笠。而自葛城嶺馳隱膽駒山。及至午時。從於住吉松嶺之上。西向馳去。

①記事と同一内容であり、柳町時敏氏は「葛城嶺」など蘇我氏にゆかりの深い地名が書かれることから『日本書紀』の龍に乗る異人にもすでに蝦夷怨霊の存在が意識されていたと推測する<sup>\*17</sup>。

しかし大和岩雄氏は、龍に乗る術をおこなう仙人を「駕竜仙人」というところから、「飛竜に乗る唐人を「駕竜仙人」とみて、この仙人が齊明天皇の即位を賀したという意」と解釈する<sup>\*18</sup>。また山田純氏は『日本書紀』が

凶兆が<sup>(ママ)</sup>瑞祥か、どちらともはっきりしない立場に自らを置いている」と述べる。<sup>19</sup>『日本書紀』の記述によるかぎり、龍に乗る異人の正体は不明である。蝦夷が「大鬼道」に墮したという伝承や「豊浦大臣之霊也」という「時人」の言は『扶桑略記』によって加えられたと考えられる。

また『書紀』卷二十六、斉明天皇七年条では、

② 五月乙未朔癸卯。天皇遷<sup>ニ</sup>居于朝倉橋広庭宮<sup>一</sup>。是時断<sup>ニ</sup>除朝倉社木<sup>一</sup>、而作<sup>ニ</sup>此宮<sup>一</sup>之故、神忿壊<sup>レ</sup>殿。亦見<sup>ニ</sup>宮中鬼火<sup>一</sup>。由<sup>レ</sup>是大舍人及諸近侍病死者衆。

③ 秋七月甲午朔丁巳、天皇崩<sup>ニ</sup>于朝倉宮<sup>一</sup>。

④ 八月甲子朔、皇太子奉<sup>ニ</sup>徒天皇喪<sup>一</sup>、還至<sup>ニ</sup>磐瀬宮<sup>一</sup>。是夕於<sup>ニ</sup>朝倉山上<sup>一</sup>有<sup>レ</sup>鬼、著<sup>ニ</sup>大笠<sup>一</sup>。臨<sup>ニ</sup>視喪儀<sup>一</sup>。衆皆嗟怪。

のように③、④の記事とほぼ同内容が認められる。斉明天皇による「朝倉社の木」伐採によって神が忿り「殿」が破壊されたと伝えており、直後に宮中に出現した「鬼火」は「朝倉社」の神に関わる存在と見なせる。<sup>20</sup>同様に「鬼」も「朝倉山上」に出現したとあることから、「朝倉社」の神に関わるのであろう。『略記』では山陵を朝倉山に設けたとするが、正史には記述が見られない。

これらをふまえれば『日本書紀』において蘇我氏の<sup>へ</sup>怨霊<sup>へ</sup>は姿を見せず、意識もされていない。龍に乗る異人や朝倉山の鬼は、蘇我氏怨霊とはまったく無関係である。

そもそも日本において敗者の霊をまつる通念がいつ頃から定着したのだろうか。発生は不明ながら、少なくとも国史において<sup>へ</sup>怨霊<sup>へ</sup>の活動が明記されたのは八世紀半ば、早良親王霊からだと考えられる。大江篤氏は、

『続日本紀』天平二年（七三〇）九月庚辰（二十九日）条には「安芸周防国人等妄説<sup>ニ</sup>禍福<sup>一</sup>。多集<sup>ニ</sup>人衆<sup>一</sup>。妖<sup>ニ</sup>祠死魂<sup>一</sup>。」とあり、このころ「死魂」をまつる人々があつたことがしられる。……『続日本紀』宝龜十年（七七九）六月辛酉（二十三日）条には、「周防国周防郡人外從五位上周防凡直葦原之賤男公自称<sup>ニ</sup>他戸

皇子<sup>一</sup>。誑<sup>ニ</sup>惑百姓<sup>一</sup>。配<sup>ニ</sup>伊豆国<sup>一</sup>。」とあり、廢太子後、幽閉されなくなった他戸親王を騙る不屈きな輩があつたことを伝える。これらの事例が示すように、八世紀半ば頃の社会では、地方も含め、政争の敗者として非業の死を遂げた人物に関する言説が、人々のうちに広く浸透していたことが理解できるのである。しかし、朝廷はこうした流言飛語に関しては一貫して「妖言」の扱いを崩さず、弾圧を加えているのである<sup>\*21</sup>。と述べる。そのうえで大江氏は延暦一一年（七九二）六月には早良親王の「靈」の「崇」を認め、「その靈に謝す」ことで神と遇していることに注目している。

皇太子久病、ト<sup>レ</sup>之崇道天皇為<sup>レ</sup>崇、遣<sup>ニ</sup>諸陵頭調使王等<sup>一</sup>淡路国、奉<sup>レ</sup>謝<sup>ニ</sup>其靈<sup>一</sup>、

（『日本紀略』延暦一一年六月）<sup>\*22</sup>

ここにいう「ト」は神祇官による軒廊御卜である。早良親王（崇道天皇）の靈は、はじめ神祇官によって「神」と認められ、その後、興福寺の善珠による慰靈が行われた（『扶桑略記』延暦一六年正月一六日条所引「国史」善珠卒伝）。『日本紀略』や『扶桑略記』所引「善珠伝」の記述は、敗者の靈をへ怨靈<sup>レ</sup>と認定し、その対処方法が確立されていく過程を示している。

また『続日本紀』天平一八年（七四六）六月条に見える玄昉卒伝には、

己亥。僧玄昉死。：世相伝云。為<sup>ニ</sup>藤原広嗣靈<sup>一</sup>所<sup>レ</sup>害。

と、玄昉の死を広嗣靈の仕業とする記述がある。中西康裕氏によれば、「『続日本紀』における藤原広嗣の乱の記事やそれに関連する記事は、「広嗣を正当化する意図を持って原資料を採用して記述している」という<sup>\*23</sup>。「世相」の伝承に仮託し怨靈の存在を語る叙述は『扶桑略記』斉明元年記事とも類似している。

『扶桑略記』でも、玄昉が広嗣（廣継）の靈によって命を奪われたとする。

玄昉法師為<sup>ニ</sup>太宰少貳藤原廣継之亡靈<sup>一</sup>、被<sup>レ</sup>奪<sup>ニ</sup>其命<sup>一</sup>。

（『扶桑略記』天平一八年六月五日）

これらの記事に見えるように、ある事件をへ怨霊への仕業として記録する行為は、その事件をどのように語るか、という叙述の問題として捉えられる。つまりへ怨霊へによって獲得されたのは、歴史を仏神ではなく死者の霊の影響下に語る、という歴史叙述の方法であった。『愚管抄』に顕著な「怨霊史観」に通じる叙述法が徐々に確立していたのであり、『略記』における蘇我氏のへ怨霊へ出現は、『書紀』との明確な違いといえよう。

#### 四、「鬼道」

では『扶桑略記』において「鬼道」はどのように理解されているのか。

比嘉隆界ほか「訓注 扶桑略記（7）」『文芸研究』七五では、「大鬼道」に「餓鬼道のこと」と注する<sup>\*24</sup>。また金子大麓、松本治久ほか校注『水鏡全評釈』においても「鬼道は仏教語。餓鬼・夜叉・羅刹などの鬼類の世界。地獄の次に、苦痛が多く、飢餓に苦しむ餓鬼道をいう。「大」はあまねく広い道。ここは無量大という程の意味。」<sup>\*25</sup>とし、「大鬼道」を餓鬼道の別称として理解している。

これらのごく一般的な解釈であろう。漢訳仏典においては「鬼道」はおおむね餓鬼道をさすと理解され、地獄や畜生道と並べてあげられている。

舍利弗。若善男子善女人。聞此諸仏名受持讀誦不生疑者。是人八千億劫不入地獄。不入畜生。不入鬼道。不生辺地。不生貧窮家。不生下賤家。常生天人豪貴之处。常得歡喜適樂無礙。常得一切世間尊重供養。乃至得大涅槃。

（『仏説仏名經』卷第十二）

<sup>\*26</sup>

或作女身。与人交會。如是種種莊嚴誑人。行於人間。在鬼道中。乃至惡業。不尽不壞不朽。故不得脫。業尽得脫。從此命終。隨業流轉。受生死苦。人身難得。

（『正法念處經』卷第十七「餓鬼品之二」）

<sup>\*27</sup>

若依正法念經說。若起貪嫉邪佞諂曲欺誑於他。或復慳貪積財不施。皆生鬼道。從鬼命終。多生畜生道中。

(『法苑珠林』業因部第五<sup>\*28</sup>)

『略記』と同時期に成立したと思われる『今昔』卷九・第三十六話「震旦睦仁禱願知冥道事語」には「六道ノ内、亦、如此キ也。天道ヲ得ル者ハ、万ガ一人モ无シ、……但シ、鬼及ビ畜生、尤モ多カリ、君ガ懸ノ内ノ役ヲ課ス家ノ如キ也。此ノ鬼道ノ中ニモ、亦、差別有テ、<sup>\*29</sup>」という表現がある。すなわち『今昔』も「鬼道」を畜生道に並ぶ六道の一つととらえていたといえる。出典とされる『冥報記』では当該部分は「景曰六道之内亦如此耳。其得天道者万无一人。……入獄者亦數十、如君獄囚。唯鬼及畜生最為多也<sup>\*30</sup>」とあり、「鬼道」という表現は見えないが、六道の一つに「鬼」を数える。

ほかに『古事談』(源顕兼、一二二二年頃成立)第三僧行・七八話は、能説の名手であった「安芸僧都観智」が死後「鬼道」に生まれ「忍び難きの苦」をうけていると夢中に訴える<sup>\*31</sup>。『古今著聞集』(橘成季、一二五四年成立)「哀傷」第廿一・四五九話にも、藤原成佐が漢才に長じながら後生を願わなかったため死後「鬼道」にいらるとい<sup>\*32</sup>。

成佐の姿は語られないが、観智は「大略裸の形体」とされ、人が死後転生する六道のひとつとしての「鬼道」<sup>33</sup>。餓鬼道が認識されていたといえる。従って「鬼道」を餓鬼道と解すれば、『略記』の記述も、蝦夷が驕慢のため悪趣に堕ちたと理解できる。

しかし、やや疑問が残る。仏教説話では餓鬼、畜生など悪趣についての話題は豊富だが、その場合、死者はあくまで悪趣からの救済を願うのが一般的である。『扶桑略記』「豊浦大臣之霊」は救済を願うどころか、斉明朝へ不吉な影をおとす<sup>34</sup>怨霊として機能し、餓鬼道へ転生し苦しんでいるとは考えられない。

なお、漢籍には別の用例もある。『史記』卷十二「封禅書」に、「曰…天神貴者太一、太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊、用太牢、七日、為壇開八通之鬼道<sup>35</sup>。於是天子令太祝立其祠長安東南郊、常奉祠如忌方」<sup>33</sup>

とある。これは人の通る「人道」に対し、祭壇における鬼神の通る道を「鬼道」として、祭祀において「鬼道」を開くことを述べたものである。

また『後漢書』卷一〇五「劉焉傳」では「沛人張魯母、有姿色。兼挾鬼道、往來焉家」\*34とあり、張魯の母は容色が変わらず、鬼道をよくして劉焉の家を往來していたという。ここでは「鬼道」は方術、魔術の類として用いられる。よく知られるように『三国志』「魏志・倭人伝」にも卑弥呼が「事鬼道、能惑衆（鬼道に事え、能く衆を惑わす）」\*35と評されている。

しかし、日本の用例を精査すると、漢籍における用例に帰納しがたいものが散見される。たとえば『菅家文章』十二「呪願文」の用例である。

仮使時政 違<sub>レ</sub>令起<sub>ストモ</sub>罪 講ニ般若ニ故 速得<sub>ム</sub>ニ調和<sub>ヲ</sub>

仮使鬼道 吐<sub>レ</sub>怒惱<sub>レ</sub>人 講ニ般若ニ故 変<sub>レ</sub>怒為<sub>セ</sub>喜

仮使亡霊 含<sub>レ</sub>怨成<sub>ストモ</sub>崇 講ニ般若ニ故 転<sub>レ</sub>怨為<sub>セ</sub>樂

（『菅家文章』「臨時仁王会呪願文」\*36）

これは昌泰元年（八九八）六月二十六日、数年来流行した疫病を鎮めるため臨時仁王会を催した際の願文とされる。傍線部は「たとえ鬼道の怒りを吐き人を悩ますとも、般若を講ずる故に怒りを變じ喜びとなせ」と訓じられる。この「鬼道」は般若経によって救済されるが、一方「亡霊」とも対置され「怒りを吐く主体とも読める。

さらに、『真言伝』所引「清行卿記」に注目すべき表現がある。当該話は染殿后にまつわる説話である。染殿后の病を癒やした金峯山の聖人が垣間見た后に愛執をいだし、その願いが果たされないことを恨んで、「ネカハクハ我ハヤク死テ必ス鬼道ニ入テ、后在世ノ間配匹スヘシ」と誓う\*37。聖人は断食して餓死し、「ハタカニシテ頭カフロナリ。タケ八尺計リ。身ノ色ツシミ黒ヲシテウルシノ如」き「鬼」の姿となって后をほしいままにする。この「鬼道」は餓鬼道のことともとれるが、一方で「鬼」になることをさすと理解される。

『真言伝』は正中三年（一三二五）、真言僧榮海による編纂とされるが、「清行卿記」は三善清行（八四七～九一八）の著した佚書『善家秘記』と同一と思われる。佚文が原文を忠実に残しているかどうか検討を要するが、『略記』に先行し、一〇世紀にさかのぼる可能性を持つ表現である<sup>\*38</sup>。

なお同じく『善家秘記』（清行卿記）に依拠したとおぼしい『今昔』巻二十第七話では、「我、忽ニ死テ鬼ト成テ、此后世ニ在マサム時ニ、本意ノ如ク、后ニ睦ビムト」とある。先の巻九第三十六話と比べ「鬼ト成ル」と表現していることは、「鬼道」観について考える上で示唆的である。

特に「清行卿記」における「鬼道」は救済を前提とせず、苦界と認識されない点に特徴がある。むしろ怨みや苦しみを発現するへ怨霊∨鬼の在所としての側面が強く、六道である餓鬼道とは異なっている。そして、この違いこそ『扶桑略記』『大鬼道』に重なる、いわば六道の派生としてのへ鬼道∨観ではないだろうか。

## 五、「魔道」前史

そもそも日本では、いわゆる天・人・修羅・地獄・畜生・餓鬼の六道のほかにも、いわば派生的な「悪趣」が存在していた。次のような例である。

① 桑名郡多度寺鎮三綱慎牒上。神宮寺伽藍縁起并資材帳。以去天平宝字七年歲次癸酉十二月庚戌朔廿日丙辰、神社是東有井。於道場滿願善事居住、敬作阿弥陀丈六。于時在人託神云、我多度神也。吾經久劫作重罪業、受神道報。今冀永為離神身、欲帰依三宝。

（「伊勢国多度神宮寺伽藍縁起并資材帳」延暦二十年へ八〇一～一二月三日）<sup>\*39</sup>

② 六年三月乙未。若狭国比古神。以和朝臣宅繼為神主。宅繼辞云。據檢古記。養老年中。疫癘屢発。病死者衆。水旱失時。年穀不稔。宅繼曾祖赤磨。帰心仏道。練身深山。大神感之。化人語宣、我稟神身、苦惱甚深、思帰依仏法、以免神道。無果斯願致災害耳。汝能為吾修行者。赤磨即建道場造仏像。号神願寺。為大神修行。……

（『類聚国史』一八〇仏道部諸寺、天長六年へ八二九三月一六日）<sup>\*40</sup>

神祇・神道の研究においては周知の事例であるが、西田長男氏は

仏教はその発生の母国たるインドはもとより、中国その他の諸国において見られた先蹤のままに、民俗宗教ないしは固有宗教としての神道を、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天の六道と同義であるとして取り扱った。すなわち、神はその重き罪業の報いにより、神道という迷界に沈淪し、苦惱深甚の神身を受けた有類・実類・衆生である。<sup>\*41</sup>

と「神道」は六道と同義に位置づけられていた語だと論じる。中井真孝氏も、

私は神道の「道」は仏教用語だと思う。「道」は梵語ガテイ (gati) で「趣」とも訳される。…神を迷いの世界に流転する悪道 (悪趣) の一つにあてて理解し—しかし「天」デーヴァ (deva) に撰せず、新しく「神なるガテイ」を生み出したと考えられる。<sup>\*42</sup>

と捉えている。

こうした「仏家が日本の神を輪廻の苦に悩むものとし、仏法に帰依して解脱を得たいといふ希望を有つてゐるもの」という「神道」観について、はやく津田左右吉は、「高僧伝などにも記してあるから、日本の仏家のかういふ説には、一つは、それから示唆せられたところもあらう。」と、中国仏教の影響下で作られたことを示唆する<sup>\*43</sup>。津田説を踏まえて吉田一彦氏は『続高僧伝』の例を示し、「日本古代の神仏習合に見られる神身離脱や護法善神の思想、また神宮寺建立や神前読経の際の説明・用語は、中国仏教で説かれていた習合思想をほぼそのまま受容したもの」と結論づけている<sup>\*44</sup>。

しかし、これらの見解には、中国仏教の用語、さらにいえば仏教用語としての「六道」と「神道」との差違について、十分な検討がない。北条勝貴氏は、日本における「神身離脱」の特徴を次のようにまとめている。

基本的に自然神である列島の神は、四季の移り変わりといった内的サイクルでは死／再生を繰り返すが、

全く別の存在に生まれ変わる輪廻転生の対象とはならない。また、中国側の言説では神廟の完全な解体が意図されるが（ゆえに「神身離脱」なのである）、日本側では習合後も神社が維持され続けており（よって、厳密には寺川眞知夫のように「神身離脱願望」言説と呼ぶべきかも知れない）、解体が目的とされた形跡はない。…前述のように、列島側の「神身離脱」言説では、神の苦悩／救済を疫病や災害の発生／終息に仮託して表象するものが多い。かかる形式はいまでもなく「崇り神」言説のそれであり、卜占と崇りを通じて探求されるべき新たな祭祀者・祭祀の方法が、僧侶と仏教に転化しているに過ぎない。<sup>\*45</sup>

すなわち、神道での苦しみが「崇り」という形で発現する。「神」は読経や神宮寺造営を通じて苦しみから逃れるが、神道からの解脱は記述されない。また神道以前の宿業、罪業は語られず、「神」からの転生を語ることもない。「神」は「神」のままであるために、読経も祈祷の一種としか見なされなかった。

六道とは言えない、いわば派生形として「神道」観は、救済を前提とせず現世に干渉する力をもつ「鬼道」や「魔道」の認識に重なる。「神」の苦しみを「崇り」と理解する観念は「鬼道」「魔道」におちた死者の苦しみを「崇り」とする認識に通底しよう。

なお、近年の神祇研究では、八・九世紀における画期と、一〇・一一世紀における確立期を経て神祇体系が整備される、という<sup>\*46</sup>。また、「人は死後神になる」という発想が一〇世紀における北野天神Ⅱ菅原道真の信仰とともに定着し、二十二社のひとつとして国家による奉幣をうけたことも注目される<sup>\*47</sup>。死者の霊を「神」とする認識は、死者の霊が「鬼」や「魔」となるという認識に拡充し、さらに「鬼道」や「魔道」が意識されたのではないか。

## おわりに

以上、はなはだ遠回りな道をたどりながら、院政期における死後の世界への観念をめぐる憶測を重ねてきた。本稿において確認しておきたかったのは、①冒頭で崇徳院や悪源太の例をあげたような「魔」と「怨霊」とが同一

視されへ魔道」という死後世界が意識される中世的思考には、仏教の「魔」とは異なるへ魔・へ魔道」の認識が認められること、②その認識が院政期における歴史叙述とともに確立したと思われること、である。

『扶桑略記』皇極四年記事にみえる「大鬼道」の語は、院政期のへ表現」であることが重要である。「大鬼道」に墜ちた蘇我蝦夷は死霊でありながら現世に干渉し、朝倉山の「鬼」とも重ねられる。この「鬼」は必ずしも救済を求めるわけではなく、「鬼道」の語は仏教における苦界としての六道とはずれを生じている。むしろ『保元物語』『平家物語』などの中世軍記の世界で意識されるへ魔道」に近く、へ魔」をも人の延長上に位置づけ、「対話可能な」存在と見なす中世的思考につながっていくのである。

※成稿後、工藤浩「齋明紀の怪異記事について」『青木周平先生追悼 古代文芸論叢』（おうふう、二〇〇九年）を拝読した。本節三「へ怨霊」の叙述」の内容は多く重複している。工藤氏は『日本書紀』において斉明朝の怪異記事について「齊明天皇の治世の不穏な空気を伝える手段」であったと結論し、八世紀後半に怨みを抱いて死んだ人物が怨霊となる概念が生じたことで記紀段階とは異なる解釈が生まれたと述べている。

## 第二節 『五常内義抄』の「天狗説話」

### はじめに

鎌倉期成立とされる『五常内義抄』智ノ十四は、有名な「瘤取翁」の類話として知られている。

第一四、人ノ云事ニ聞耽ヲシテ、直ニ振舞事ナカレト云ハ、ヨニ後クヤシキ事ノ出来也、能ク思惟有ベシ、其ノ故ハ片額ニ瘻ブ付キタル法師道ヲ行ケルニ、山ノ中ナリケル御堂ニ留リタリケル程ニ、夜フケテ、天狗

共、多ク集テ、田楽ヲ躍ケレハ、此ノ法師思フ様、只今逃ルトモ、ニカサジ、居タリ共見付ラレナムト思テワラザノ有ケルヲ腰ニ付テ、天狗ト交リテ面白クヲトリケレハ、天狗共面白ト云テ、終夜ヲトリタリケル程ニ、暁方成ケレハ、常ニ寄合テ可ノ遊ブ之由ヲ契テ、天狗共若シ後ニコヌ事モコソ有トテ、質ヲ取ムトテ、此法師ノ額ニ有ケル、癭ヲ引チキリテ取ヌ、此ノ法師額ヲサクリケルニ、惣テ跡モ無シ、家ニ返テ、妻子共見テ悦ブ事無シレ限リ、又隣ニコブ以タル、法師此ノ事ヲ聞耽テ、彼御堂ニ行テ、先ノ法師ノ如ク面白ヲトリケレハ、天狗共神妙也、約束不レ違ヘ来ル云、質返ヘサムト云テ、今片額ニ、コブヲ打付テ、ウラエノ額ニ角ノ様ニテ、二ノ癭ヲ付タリケル、家エ返リタリケレハ、妻子共モ、此ヲ見テ、歎ク事無シレ限リ、アマリ、人ノ咲ケレバ、自害セントハケシケリ、然者塩金論ニ云、不レ見処ヲバ、不レ信セ云リ

(内閣文庫本『五常内義抄』智ノ十四<sup>\*48</sup>)

よく知られた『宇治拾遺物語』第三話との相違点をいくつか指摘しておく、

- ・ 瘤を取られる主人公が「法師」であること。(『宇治』は「翁」)
  - ・ 瘤の位置が「額」であること(『宇治』では「頬」)
  - ・ 瘤を取る超越的存在が「天狗」であること。(『宇治』は「鬼」)
  - ・ 天狗に会う場所が「御堂」であること。(『宇治』では「うつほ木」)
  - ・ 踊りが「田楽」とされること。(『宇治』では「舞」)
- などをあげることができる。

本話は、類話との比較で取り上げられることは多いが、単独で分析されることが少ない。以下では『宇治拾遺物語』における類話との比較を通じて、『五常内義抄』における「天狗説話」の特色を考えたい。

## 一、『宇治拾遺物語』「瘤取翁」について

『宇治拾遺物語』第三話の梗概は、以下の通りである。

これも今は昔、「右の顔に大なるこぶのある翁」が居た。「大かうじの程」だった。「人にまじるに及ばねば」、薪を取って生活していた。山で雨風が激しくなり、山中で「木のうっほ」に入り込んで泊まっていると、大勢の人の声が出て、さまさまのすがたをした鬼が百人ばかり現れた。恐ろしくて見守っていると「むねとあるとみゆる鬼、横座に居たり。うらうへに二ならびに居なみたる鬼、数を知らず」。

鬼たちが酒を飲み遊ぶさまは人のようだった。やがて下座のほうから前に出て順々に踊りはじめたのを見て、翁は「ものの付たうけるにや」走り出て舞いたいと思い、一度は思い返したが、「たゞはしりいでて、舞てん」と「烏帽子は鼻にたれかけたる翁の、腰によきといふ木きる物さして」横座の鬼の前に踊り出た。鬼どもは驚き騒いだが、翁が「すぢりもぢり、えい声を出して、一庭を走まはり舞ふ」様を見て大いに喜んだ。「横座の鬼」は、「今より此翁、かやうの御遊にかならず参れ」と命じ、質として翁のこぶを取ってしまった。帰って妻のうばに語ると「あさましき事哉」と驚いた。

「隣にある翁」は「左の顔に大なるこぶ」があり、翁に話を教えてもらって「言ふまゝにして」鬼の前で踊ったが、天骨がなく「おろ／＼かなでたりければ」、鬼たちは、今回の舞は悪かった、質は返すぞ、と言ってこぶを投げつけてきたので、「うらうへにこぶつきたる翁にこそ、成たりけれ」

物うらやみは、するものではない。<sup>49</sup>

本話は昔話との共通点をさぐる意味でもはやくから注目されている。たとえば大島建彦氏は「瘤取翁」がグリムなど世界的な普遍性を持ち、日本国内でもひろく分布する話型であることに注目する。そのうえで大島氏は全国の一〇〇の事例を検討し、「恵みを与えるもの」が「土地によって鬼、天狗、その他と変わってくる」が、現

行の昔話では東北、九州に「天狗」とする昔話が多く、分布から判断して「天狗のあらわれるものがさきにひろまって、鬼のあらわれるものがあとからゆきわたったようである」と述べる<sup>\*50</sup>。

一方、奥村悦三氏は鬼たちの宴や舞の順序が具体的に語られることに着目し、『江家次第』その他に見える「新任大臣大饗」次第と類似するという<sup>\*51</sup>。さらに横座の鬼の言葉が自敬表現をとること、瘤をもつ翁が不具により差別される存在であり瘤の有無が切実な意味を持っていたこと、などの重要な論点を指摘し、「説話も、表現と良い主題といい、ただ時代のなかでしか生きることではできないのであった」と評する。

「翁」の演じる「舞」については五来重氏が、下座から順々に舞う次第が山伏の「延年の舞」に類似し、「鬼」を山伏のことと比定する<sup>\*52</sup>。

これに対し小峯和明氏は、

樹のうつほから飛び出した翁はすでに烏帽子を鼻にたれかけた舞人に変身しており、舞い終わった後にも、今回は舞おさめの手は忘れたとまでいう。鬼の反応や「すぢりもぢり」の表現からみても、翁の舞いが滑稽な身ぶりや所作を中心にした猿楽に近いことはほとんど疑う余地がないであろう。<sup>\*53</sup>

と述べる。さらに小峯氏は鬼の宴会の場が「舞の場を意味する「一庭」という表現に変貌している」ことに注意し、『宇治拾遺物語』が「民間伝承を単純に引き継いだものではない」「都市人の発想や表現にとらえ返されている」という。

また廣田收氏も「横座」という表現に着目して用例を博搜し、次のように述べる。

『宇治拾遺物語』第三話において、「横座」という語は、『宇治拾遺物語』編纂の基盤において、中世における語義を有しつつ、大臣大饗に代表されるような、より古代的な宴における「横座」にも遡りうるものである、ということが出来る。……昔話と異なつて、『宇治拾遺物語』の本質的な意味は、歴史性、都市性、

内面性において求められよう<sup>\*54</sup>。

なお、岡田美也子氏は、第三話の鬼の宴が『源氏物語』花宴巻の表現に類似し、同じく花宴巻を擬した後鳥羽院の「大内の花見」に重ねられていると推測する<sup>55</sup>。宴の描写が宮廷饗宴の表現をひくことは奥村、廣田両氏の論じるとおりであるが、岡田氏が「南殿の桜」に重ねる「うつほ木」は、つとに指摘されるとおり異界に通じる接点として機能している<sup>56</sup>。従って直接「桐壺帝」や「後鳥羽院」の「花見」の投影とは受け止めがたい。

以上の成果により、本話の性格はおよそ明らかである。改めて確認しておきたいのは、奥村氏が注目するよう「翁」が差別される存在であった、という設定である。

本文に「人にまじるに及ばねば」とあり、『新大系』脚注でも「人とつきあうことができないので。こぶを持つ身なので里人から疎外されて生きていたのである」と注する<sup>57</sup>。これに対し「横座の鬼」は、新任大臣にも擬せられるような貴人として君臨し、明確な上下関係がある。本話のなかで「翁」は、鬼たちの宴が乱れたところで「横座の鬼」の前に闖入した、へ推参の芸能者<sup>58</sup>として、語られることになる。

一方「隣にある翁」は「天骨なく」、鬼たちの不興をかう。「隣の翁」の失敗は、直接には嫉妬や強欲のためではなく、舞の技術が拙かったことによる。話末評語「物うらやみは、すまじきものなりとか」は、「天骨」のない隣の翁が分をわきまえず推参した、その行為に向けられている。「翁」たちは差別を受けるとともに、「舞」の技術によって鬼に評価される芸能者のような存在であったといえよう。

## 二、『五常内義抄』の研究史

『五常内義抄』の説話分析に入る前に、まず研究史をまとめておきたい。

『五常内義抄』は、仁義礼智信の「五常」に仏教の「五戒」を結びつけ、各条に教訓となる説話を述べた「教訓書」の一種である。翻刻は『続群書類従』第三二輯下、『国文東方仏教叢書』第二輯、『古典文庫』から公刊され、特に『古典文庫』には以下の主要な七伝本が翻刻されている。

- ・ 内閣文庫旧蔵江戸写本（内閣本と略称）
  - ・ 吉田幸一氏蔵長禄四年写本（吉田本と略称）
  - ・ 松平家被雲閣蔵写本（松平本と略称）
  - ・ 山田孝雄氏旧蔵写本（山田本と略称）
  - ・ 香川大学図書館神原文庫蔵漢文五年写本（神原写本と略称）
  - ・ 同神原文庫蔵刊本（神原刊本と略称）
  - ・ 宮内庁書陵部蔵写本（書陵本と略称）
- 成立については内閣文庫本に、

于<sup>レ</sup>時文永第二<sup>ノ</sup>曆乙丑歳重陽下旬<sup>ノ</sup>之候集<sup>ム</sup>之<sup>レ</sup>ヲ  
とあり、確定ではないものの文永二年（一二六五）成立と見なされる。

『五常内義抄』に関わる研究は少なく、その性格は必ずしも分明ではない。編者は伝本によつて平重盛とも藤原信西とも伝わるが、いずれも信憑性に乏しい。『国文東方仏教叢書』「解説」では、本書奥書にある、

凡仏道ヲ修行スルニ、心ト行ト相応シテ、菩提ノ道ハ可シレ成ツ、行ト心ト相応セスハ、不退ニ至ラムコト難シ、須ク現世ノ心ヲ直クシテ、後生ノ栖ヲ求ムベシ、是一切衆生ヲ哀テ、三熱ノ受苦ヲ救ト也、故ニ愚案ヲ励テ、是ヲ集ム、賢哲之嘲哂恥トシ、恐トス

という表現をもとに、「この奥書の文意に依れば、著者は仏教の学匠なるべし。殊に法華経の文句を掲ぐるを以て推すれば、天台宗関係の人なるべし」とする<sup>59)</sup>。

田嶋一夫氏は「仏教的観点に立つ教訓抄の一種」としたうえで、以下のように解説する。

仏儒一体観のもとに、仏家の立場から五常の各徳目に仏家の五戒を配し、具体的に教訓をあげ、俗人がそれを守つて往生の縁とすべきことを説いたもの。……日常処世の心得から、為政者、集団の長としての心構

えに至るまで多岐にわたる。各条の解説には、和漢の内外典より金句を多く引く。例話を多用しているが、具体的な宗教譚・事実譚は少なく各引用は短い。内容上の発展性は乏しく説話的要素は少ない。しかし天狗に瘤を取らせる話（智・十四）などを初めとして中世説話集との共通話も散見する。同時代の『実語教』『童子教』などとともに中世教訓書の一典型。<sup>\*60</sup>

これに対して太田次男氏は、空海撰『秘蔵宝鑰』や、その注釈である頼瑜（一一二二―一三〇四）撰勘註にも五常を五戒に関連づける記述があると述べる。

止観第六云。深<sup>ク</sup>知<sup>レ</sup>ハニ五常五行<sup>ヲ</sup>亦似<sup>ニ</sup>五戒<sup>ニ</sup>。仁慈矜養<sup>シテ</sup>不<sup>レ</sup>害<sup>ニ</sup>於他<sup>ヲ</sup>。即不殺戒<sup>ナリ</sup>。義讓推廉<sup>シテ</sup>抽<sup>レ</sup>己<sup>ヲ</sup>惠<sup>ム</sup>ハ<sup>レ</sup>彼<sup>ヲ</sup>是<sup>レ</sup>不盜戒<sup>ナリ</sup>。礼<sup>ハ</sup>制<sup>ノ</sup>規矩<sup>ナレハ</sup>是<sup>レ</sup>不飲酒戒<sup>ナリ</sup>。智<sup>ハ</sup>鑑<sup>ニシテ</sup>明<sup>ニ</sup>利<sup>ナリ</sup>所為<sup>ニ</sup>。康直<sup>ニシテ</sup>中<sup>ニ</sup>当<sup>ル</sup>ハ道理<sup>ニ</sup>。即不妄語戒<sup>ナリ</sup>。信<sup>ハ</sup>契<sup>テ</sup>ニ実録<sup>ニ</sup>誠節<sup>不<sup>レ</sup>欺<sup>カ</sup></sup>。是<sup>レ</sup>不邪淫戒<sup>ナリ</sup>。贊玄疏第一<sup>ニ</sup>云。若<sup>シ</sup>随<sup>ニ</sup>世俗<sup>ニ</sup>積<sup>セ</sup>ハ。愍傷不殺<sup>ヲ</sup>曰<sup>レ</sup>智<sup>ト</sup>。曰<sup>レ</sup>仁<sup>ト</sup>。清察不盜<sup>ヲ</sup>曰<sup>レ</sup>義<sup>ト</sup>。防害不姪<sup>ヲ</sup>曰<sup>レ</sup>礼<sup>ト</sup>。持心禁酒<sup>ヲ</sup>曰<sup>レ</sup>智<sup>ト</sup>。非法不言<sup>ヲ</sup>曰<sup>レ</sup>信<sup>ト</sup>。……

（『秘蔵宝鑰勘註』）<sup>\*61</sup>

太田氏は、この「五常」理解は比較的知られていたが、「五常を五戒と結びつけ、更に慈・和・順・賢・貞とも関連して解するような例は、管見では比較的稀」という。そして狛氏撰の楽書『続教訓抄』第八冊に類似の表現があること、そのほか教訓的章句に『五常内義抄』と一致する箇所も少なくないことを示し、

楽人にして、同時に、仏教・漢籍にも深く心を傾けた狛朝葛に、『続教訓抄』の外に、『五常内義抄』の如き、仏教思想に基づきつつ、世俗にも深く関わる内容を持つ一種教訓書の著作が、別にあつたとしても、特に奇異とすべきではあるまい。

と、編者としてははじめて仏教者ではなく楽人の可能性を示唆した<sup>\*62</sup>。さらに近年、野上潤一氏は『五常内義抄』の享受について論じ、

以上、『五常内義抄』享受をめぐる、①典籍における引用という観点から見た、中世における流布状況、

②享受史上における南都との関わりの有無、③本文伝流史における『玄恵註抄』所引本文の位置づけ、④『五常内義抄』と憲法学の親和性の有無について、検討した。……また、憲法学と親和性が高いという事実は享受史上の問題に限らず、『五常内義抄』自体を逆照射するものがあるように思われる。<sup>\*63</sup>

と、太子伝や十七条憲法との関わりが深いことを示唆している。

注目すべきは、本書が教訓書として日常的な処世訓にとどまらず「為政者、集団の長」としての規範、政道論に至っていることである。智ノ十四話にも、末尾に『塩鉄論』が引かれる。『塩鉄論』は前漢武帝の代におこった経済政策の論議を、次の宣帝時代に桓寛が編纂したとされる著作である<sup>\*64</sup>。日本にも渡来し、藤原佐世『日本国見在書目』（寛平年中へ八八九〇成立）儒家部に書名が見える<sup>\*65</sup>。当該部分は卷二十の、

大夫曰「歌者不期於利声、而貴在中節、論者不期於麗辞、而務在事实。善声而不知転、未可為能歌也、善言而不知変、未可謂能説也。持規而非矩、執准而非繩、通一孔、曉一理、而不知權衡、以所不覩不信人、若蟬之不知雪、堅據古文以応当世、猶辰参之錯、膠柱而調瑟、固而難合矣。」

（『塩鉄論』二十「相刺」<sup>\*66</sup>）

という部分であろう。これは、御史大夫（桑弘羊）と文学（管理の候補生）との論争のなかで大夫が相手に柔軟な現実的対応を求めた文言である。傍線部のみ大意をとれば、「一孔に通じ、一理に明るいが、全体の均衡を知らない。見ないものを信じないというのは、蟬が雪を知らないようなものだ」となる<sup>\*67</sup>。『塩鉄論』の文脈では知見の狭い原則論に対する批判的表現だが、『五常内義抄』ではむしろ慎重さをあらわす金言となっている。

### 三、『五常内義抄』「癩取」考

改めて『五常内義抄』説話の分析に入る。はじめに本話における諸本の異同のうち有意のものをいくつか指摘しておく。

①、人ノ云事ニ聞耽ヲシテ、直ニ振舞事ナカレ

↓人ハ何事ニ付テモ、左右ナク聞ホコリシテ、忽ニ行事ナカレ、(松平)

↓人のいはん事きく<sup>て</sup>いをして、たゞちにその事をふるまふ事なかれ(山田)

②、此法師ノ額ニ有ケル、癭ヲ引チキリテ取ヌ(内閣)

↓此法師ノ額ニアリテ見苦シカリツルコフヲ引チキリトル、(吉田)

③、此ノ法師額ヲサクリケルニ、惣テ跡モ無シ、(内閣)

↓此法師内々身ノカタワナル癭ヲ失ツルコソ、ウレシケレト思ツ、(松平)

④、妻子共見テ悦ブ事無シ<sup>レ</sup>限リ(内閣)

↓弟子小法師原マテモ喜ヒアヘリケリ(吉田)

⑤、又隣ニコブ以タル、法師此ノ事ヲ聞耽テ(内閣)

↓其隣ノ里ニ、同ヤウニ額ニコフノ付キタル入道ノ有ケルカ、是ヲ聞テ、(吉田)

↓其トナリニ、猶片ヒタイニ。コフノアリケル法シ、コノ事ヲ聞キ、(神原写)

↓カノ隣ノ又額ニ癭アル法師在キ、此事ヲ聞テ、サラバ我モ行テ、身ノ片輪失ント思ツ、(松平)

⑥、然者塩金論ニ云、不<sup>レ</sup>見処ヲバ、不<sup>レ</sup>信セ云リ(内閣)

↓サレハ、事ノ風情ハカハルトモ、聞フケリハ皆同シカルヘシ、不<sup>レ</sup>見処ヲ以テ不信セト云文アリ。(吉田)

↓去ハ風情ハ是ニカハルトモ、聞ホコリハ、皆同事成ヘシ、或書ニ云ク、見サル処ヲ以テ信セサレト云リ、(松平)

↓然レハ、風情モ是ニカワルトモ、聞フケレハ、皆同シカルベシ。シカレハ、<sup>(暁)</sup>鐵論ニ曰ク、見ザル所ヲ以

テ信セサレト云ヘリ。(神原写)

内閣本では記されないが「身ノ片輪」(松平本)、「見苦シカリツルコフ」(吉田本)という表現にも差別的な視線がある。さらに「法師」という語は、当初は尊称として用いられたが次第に下級の僧や自分をあらわす謙辞

に変化したとされ<sup>\*68</sup>、差別の意識が含み込まれていた可能性がある。

次に考えたいのは、「法師」が「天狗」とともに踊る芸能が「田楽」とされることである。この「法師」は田楽の専門集団としての「田楽法師」ではないだろうが、へ表現のうえでは自然に重ねられている。「田楽法師」の成立は一〇世紀にさかのぼるとされる<sup>\*69</sup>。

猿楽・田楽法師等綾羅服可停止之、

(『三代制符』建久二年へ一一九一〇三月二八日)

晴、臨時除目、皇后宮行啓御産所、正親町殿、又皇后宮中宮所充云々、臨晩、以礼申為使者、示遣別当僧正許、田楽法師間事也

(『民経記』文永四年へ一二六七〇八月二九日癸未条)

さらによく知られるとおり、中世芸能に興じる人々の様子はしばしば「異体奇異」「奇怪」と評され、異形のものと同じ視されていた。

今夜少納言家俊引率青侍十余人、已作田楽横行京中、其供奉之輩、或以裸形、或放烏帽、異体奇異也、遇道之者以為百鬼夜行

(『中右記』寛治八年へ一〇九四〇五月二〇日条)

通俊卿両脚着平藺水。参議宗通卿着藁尻切。何況侍臣装束推而可知。或裸形腰卷紅衣、或放髻頂載田笠。六條二條往復幾地。路起埃遮人車。近代奇怪之事何以尚之。

(『洛陽田楽記』大江匡房、永長元年へ一〇九六〇成立)

中世芸能と異形との同一視は『太平記』において結実し、とくに「天狗」との親近性をまとうことになる。

新坐・本座の田楽共十余人、忽然として坐席に列てぞ舞歌ひける。其興甚尋常に越たり。……或髻勾て鵝の如くなるもあり、或は身に翅在て其形山伏の如くなるもあり。異類異形の媚者共が姿を人に変じたるにて

ぞ有ける。

(『太平記』卷第五)

\*74

このような視線について、橋本裕之氏は以下のように述べる。

この、田楽と異類異形とをつなぐ奇怪な発想は、同時に田楽法師に注がれた社会的視線がいかなる質のものであったかをも暗示している。ときとして、田楽法師は異類異形に「変身する」ことを強いられていたのではなかったか。<sup>\*75</sup>

下級僧としての「法師」が「天狗」と重ねられることは、先に『今昔物語集』でも見られた<sup>\*76</sup>。そのことは『五常内義抄』本文にも確認できる。

天狗ト交リテ面白クヲトリケレハ、天狗共面白ト云テ、終夜ヲトリタリケル程ニ、

「法師」と「天狗」との区別はなく、ともに「田楽」に興じる。「法師」「天狗」「田楽」は「表現」のうえで緊密に結びつけられ、「天狗」を排斥する「表現」は見られない。また、隣の法師も「天狗」からは「神妙也」と好意的に評価された。しかし標題「人ノ云事ニ聞耽ヲシテ、直ニ振舞事ナカレ」に即せば、他人から聞いたままに（聞耽）振る舞ったことが批判されている。「振舞」に規範を求める言辞は、『五常内義抄』に散見する。

然ハ本文云、人ヲ報天ノ感ニヨテ也、天与災ハ人ノ歎ニ依テ也ト云ヘリ、能々慎計ヤワラキ振舞ベシ

(『五常内義抄』義ノ二)

何ナル心上手ト云共、我身富栄タル時ハ、驕ル心出来テ、後ニ悪事也、是ヲカマエテ知可ニ振舞。

(『五常内義抄』礼ノ三)

後漢書ニ云ク、蹠リニ高天ニ一踏スニ厚地ニ一云、地躰人ノ振舞ハ我種姓ノ程ヲ勘テ其分齊ヲ少シサカリタル様ニ、振舞フカ、世ヲ持テ人ニモウケラル、也、

(『五常内義抄』智ノ十六)

先に掲げた異同でも「聞耽」を批判する態度は諸本一致しており、倫理性よりも言動の規範を重んじる姿勢がうかがえる。すなわち『五常内義抄』は中世初期の時代背景に即した芸能と異形にまつわる説話を、仏教的理解ではなく「振舞」をいさめる説話と捉えなおしたのである。

## おわりに

「癩取爺」説話は『醒睡笑』（寛永五年へ一六二八〇奥書）にも見られる。

鬼に瘦とられたといふ事なんぞ。目の上に大なるこぶをもちたる禅門ありき。修行に出しか、有山中に行暮て宿なし。古辻堂にとまれり。夜すでに三更にをよふ。人音数多して、かのだうに來り酒ゑんをなす。禅門おそろしくおもひながら、せんかたなけれハ、心うきたるかほし、円座を尻につけ、たちておとれり。明かたになり、天狗ともかへらんとする時いふ、禅門うき蔵主にてよき伽也、今度もかならず（10才）きたれと。やくそくはかりハいつはりあらん、たゞちにしちにしくはあらしとて、目の上のこぶを取てそ行ける。禅門たからをまうけたる心地し、故郷に帰る。親類歎喜する事はかりなし。

（『醒睡笑』一「謂被謂物之由来」二十二話）<sup>77</sup>

ある処に、禅門目の上に大なる癭をもてり。かなしきながら、せんかたなく過こしけるに、人のかたるやう、そのの里にすむなる老人、山路をかよふとて道にて鬼に行合、年比うるさかりし目の上の癭をとられ、いちもんけんぞくまでよろこびかきりなしといふをき、あながちに（57才）是をうらやミ、はる／＼と其人のもとをたづねあひ、ありしおもむきをたつねきわめ、癭をとられん望に、彼辻堂を行まちあけり。案のごとく、何共しれぬ者とも、夜更、多あつまり、どよめきのしり、酒宴をはじむる時、禅門円座を腰につけ、おどりけれハ、またきしなり、約束をちかへず來りたるが嬉しきに、以前の癭をとらせよといふまゝ、ひしとうち付たれば、おもひの外ある災をもとめ、癭二つのぬしになり（57ウ）て帰りぬ。

(『醒睡笑』六「推はちがふた」三十四話)

『醒睡笑』は、「瘤取爺」の話型からすれば前半の成功譚のみの一・二十二話と、前半が短く後半の失敗譚が詳しい六・三十四話のふたつが収載される。しかも一・二十二話は、「鬼に瘦とられた」という成句の由来として語られながら「天狗」が登場する矛盾を残す。

海外の「小人の贈り物」の話型の事例まで考慮すれば<sup>\*78</sup>、『醒睡笑』にとって瘤をとる超越的存在は、鬼でも天狗でも構わなかった。早く関敬吾氏も「瘤取り話に一貫して見られるのは瘤を取られること」であり、「小人とか魔女・鬼・天物・ケムンなどはそれぞれ伝承地の妖怪と関係する、むしろ第二次的な要素」と述べる<sup>\*79</sup>。これに対し、『五常内義抄』では先述のように「天狗」「田楽」といった中世初期のへ表現が特徴的である。

昔話との共通点もある。『醒睡笑』と『五常内義抄』では、ともに「円座」「ワラザ」を付ける、という異装によって異形と一体化する<sup>\*80</sup>。昔話でも異装が語られる場合があるが、ほかに歌を唱和することで異形たちに迎えられる場合が多い<sup>\*81</sup>。方法は違うが、異装や芸能は異形と一体化する条件であった。

『宇治拾遺』の翁(推参の芸能者)の「舞」は、都市的な「鬼」に巧拙を価値づけられ、分をわきまえなかった隣の爺が批判される。一方『五常内義抄』の「法師」たちは、日常を逸した異装により「天狗」とともに「田楽」に興じる。「天狗」は山に棲む異形という昔話とも共通する性格が強く、排除すべきへ魔の性格は語られない。『五常内義抄』はあくまで教訓書として、「聞耽」る振る舞いへのいさめとして説話を構成する。

「瘤取爺」説話は世界的に普遍的な話型だが、鎌倉初期成立の教訓書という形式によって語られることで、新たな「天狗」像が語られることになったのである。

### 第三節 『古今著聞集』の「天狗説話」―卷十七「怪異」「変化」考―

はじめに

『古今著聞集』（『著聞集』と略称）は鎌倉時代、橘成季によつて編纂されたとされる説話集である。全体を二十卷三十篇に分類して篇目ごとに説話をほぼ年代順に配列し、それぞれに小序を付す、きわめて整った形式を持つ。また巻頭に漢文による序、最終巻に仮名による跋が書かれており、それによれば建長六年（一二五四）に成立したとされる。完成を祝して勅撰歌集に擬えた「をはりの宴（竟宴）」を催したとも書かれており、「王朝思慕」「懐古趣味」の性格が強い説話集であると評価されてきた<sup>\*82</sup>。

筆者は以前、本書の序跋を手がかりとして『著聞集』の性格について若干の検討を行った<sup>\*83</sup>。『著聞集』は宮廷生活にまつわる故実を集成した説話集であるが<sup>\*84</sup>、序跋をふまえれば公の歴史書「実録」を兼ねうる自負のもとに完成した<sup>\*85</sup>。さらに成季は九条家に仕える随身の立場であり、『著聞集』の取材源に九条家周辺の記録類が多くあることから、「懐古趣味」ではなく、積極的な奉公の一環として宮廷の故実を集成した可能性を示唆した。『著聞集』卷一七は「怪異」「変化」篇をおさめる。なにより「怪異」「変化」を同巻に収載するところに本書の意図が明確であるが、それについては後述する。「天狗説話」は、「変化」篇の二十三話中に五話存在する。仏教の立場に拠らない、いわゆる「世俗説話」あるいは「故実説話」と称される説話集において、また鎌倉中期という時代において、「天狗説話」はどのように表現され、機能しているだろうか。

#### 一、「怪異」について

「変化」篇に入る前に、同巻に収められた「怪異」の用法について、先行研究を踏まえて理解しておきたい。

森正人氏の研究によれば、そもそも古代において「怪異」は、歴史書の用語として用いられていた語であった。

物恠、恠異、怪などの語は、はじめ史書に用いられたらしい。凶兆としての、ないし凶事が予想される変異を表す語は、六国史に多様である。……異、災異はいわば法律用語でもあった。当然漢語に由来するであろう。……したがって、モノノサトシとは、神仏、その他正体が明らかでない超自然的存在が人間の振る舞いに怒りや不快を覚えていることを告げ知らせる、あるいは後に大きな災いが起きるであろうことを予告するための変異であった。<sup>\*86</sup>

「怪異」をキーワードとして学際的研究を進めている東アジア恠異学会においてもこの見解はほぼ了解されている。現代語「怪異」は不思議なこと、異常なことをさす語<sup>\*87</sup>であるが、古代史料上に見える語は超自然的存在からの「さとし」として理解される。同会では現代語としてのあやしいものごと一般をさす「怪異」と区別し、古代史料上で何らかの予兆、警告と捉えられている現象について「恠異」の表記を用いることも検討されている<sup>\*88</sup>。この場合の「恠異」とは以下のような記事をさす。

於<sub>二</sub>禁中并春宮<sub>一</sub>、転<sub>三</sub>読金剛般若経<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>怪異<sub>一</sub>也。

(『日本後紀』卷六逸文、延暦一六年へ七九七〇五月甲辰へ一九〇条)<sup>\*89</sup>

勅。怪異之事。聖人不<sub>レ</sub>語。妖言之罪。法制非<sub>レ</sub>輕。而諸国、信<sub>二</sub>民狂言<sub>一</sub>。言上寔繁。或言及<sub>二</sub>国家<sub>一</sub>。或妄陳<sub>二</sub>禍福<sub>一</sub>。敗<sub>レ</sub>法乱<sub>レ</sub>紀。

(『日本後紀』卷二十二、弘仁三年(八一二)九月辛巳(二二六)条)

森氏は『日本後紀』弘仁三年記事を「恠異」の初出とするが、正確には『後紀』延暦一六年記事が六国史における「恠異」の初出である。これは宮中に雉が集まりその六日後に金剛般若経を転読したというものである。また弘仁期の記事は「恠異」に関してみだりに口にすれば「妖言之罪」にあたり嚴重に処罰される、とする。

古代において「恠異」とは、いわゆる天人相関説にもとづいて超自然的存在が人間へ発する「さとし」と理解

されており、<sup>90</sup> 国家の進退を左右する問題として公的に記録される事件であった。そのため国家による「恠異」の解釈がなされたり（占卜）、凶事回収のため法会が営まれる一方、個人として言及すべきものではないともされた。こうした「恠異」観は古代を通じて看取することができ、九世紀成立の『類聚国史』には「災異」の項目が、平安時代後期に成立した『類聚符宣抄』には「恠異」の項目が、それぞれ設けられている。

院政期に成立した『古事談』は、巻一「王道」の第二話に浦島子説話を収める。この配列に関して伊東玉美氏は、怪事件を「王道」説話と理解して収載した方向性を示している。

天変地異、怪事件は、帝運、帝の徳・不徳を測るバロメーターとなるもの、政の主宰者に帰せられるべき性質のもので、巻一に収められていると考えられる。<sup>91</sup>

古代的な「恠異」観にもとづく自然な理解といえる。これに対し、『著聞集』では総体として宮廷史（公）を俯瞰しようとする指向から、「王道」篇を設けず、「恠異」を独立の篇目としてたてている。しかしその内容は院政期の『古事談』とは相当異なっているように思われる。以下、さらに具体的に見ていこう。

## 二、『著聞集』「恠異」篇

『著聞集』「恠異」篇の小序は次のように語られる。

恠異のおそれ、古今つゝしみとす。しかあれども、彼白氏文集凶宅詩にいへるがごとく、人凶也、非宅凶。もろくの恠異もさこそ侍らめ。なずらへてしるべき事にや。

ここでは「おそれ」「つつしむ」べきこととしながら「人凶也」という新たな考えが示されている。これは本文にあるとおり白居易「凶宅詩」の一部であり、当該部は

周秦宅<sub>ニ</sub>濬<sub>一</sub> 其宅非<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>同

一興八百年 一死<sub>ニ</sub>望<sub>一</sub>夷宮<sub>一</sub>

とある。つまり国家や住宅の盛衰は場所ではなく人事によるものだ、という意味であり、ここでは超自然的存在による「さとし」の概念は全く欠落している。

それでは「怪異」篇に収められた説話とは、どのようなものか。所収説話の内容を分類してみると、

・ 異常気象：五八〇（流星怪雲）、五八一（島消失、大石出現）、五八二（氷塔出現）、五八五（流星）、五八六（大辻風）

・ 天皇、貴人の不例、死亡：五八三（後朱雀院、怪人を目撃し崩御）、五八四（崇徳院、夢を見て不例）、五八七（清長の冠に怪異、死亡）

など、全体としては前代における「怪異」に通じる内容である。まず『著聞集』「怪異」篇冒頭話である五八〇話（延長八年七月流星怪雲等の事）を検討してみたい。

延長八年七月十五日酉時に、おほきなる流星東北をさしてゆきけるが、其跡化して雲となりけり。同廿日、くろき雲西南よりきたりて、龍尾壇をおほふ。すなはち風吹て、大蛇の五六丈ばかりなる落かゝりて、高欄破れにけれど、蛇は見えざりけり。

これは『扶桑略記』第二四裡書に見える二つの記事が源泉となったとされる。

十五日酉刻。流星差ニ良方一渡。俗云ニ人魂一也。

（『扶桑略記』裡書、延長八年七月一五日条<sup>\*93</sup>）

廿日辛巳。雷鳴風雨殊烈。龍尾道高欄〇倒。

（『略記』裡書、延長八年七月廿日辛巳条）

『扶桑略記』の一五日、二〇日それぞれの記事は明らかに『著聞集』と同じ事件に取材したものであるが、『著聞集』では流星の軌跡が「化して雲となり」、大蛇が落ちてきたが見えなくなった、などの表現が加わり、より

奇怪さが増している。逆に、『扶桑略記』一五目条では「俗」の発言として「人魂也」という表現がある。

実際には『扶桑略記』におけるふたつの記事は、醍醐天皇の病中に連続して発生した、いわゆる菅原道真怨霊にまつわる「恠異」のひとつであった。よく知られる延長八年（九三〇）六月の清涼殿落雷について、『扶桑略記』には次のように記述がある。

未時。大納言民部卿藤原清貫。年六十四。参議保則之四男也。并右中辨内蔵頭平希世。及近衛二人。於清涼殿。為雷被震。主上惶怖。……

また『扶桑略記』裡書はこの年に起こった一連の恠異について詳細に記録している<sup>94</sup>。

十二日。弁官西戸梁上鳩集。寮占云。凶也。

（『略記』裡書、延長八年八月一二日条）

十六日丙子。鳥咋<sub>ニ</sub>拔時杭<sub>ニ</sub>枚<sub>一</sub>。陰陽寮占<sub>ニ</sub>凶由<sub>一</sub>。

（『略記』裡書、延長八年九月一六日丙子条）

廿九日乙丑。依<sub>ニ</sub>惱危急<sub>一</sub>。遂落<sub>ニ</sub>餽<sub>ニ</sub>帰<sub>ニ</sub>真<sub>一</sub>。未刻。崩<sub>ニ</sub>于右衛府<sub>一</sub>。御年四十六。

（『略記』裡書、延長八年九月二九日乙丑条）

八月一二日、九月一六日に起きた恠異に対しては占卜が行われ、凶兆と判じている。連日加持修法の甲斐むなくしく醍醐天皇は九月二二日に讓位、同二九日に崩御した。こうした一連の文脈のなかでは、七月一五目条の「俗」の解釈としてしめされる「人魂也」は、天皇の死を予感させるものとしての理解であろう。しかし『著聞集』説話から菅原道真をふくめた「さとし」を読み取ることは難しい。むろん年号によって想起できる読者もいただろうが、記述される表現は「流星が雲に化した」「落ちてきた蛇が消えた」という事件のみである。

醍醐天皇の不例については『著聞集』巻一「神祇」にも別の説話が収載されている。第三話（貞崇法師勅に依

りて念仏の時稲荷神託宣の事)である。

延長八年六月廿九日夜、貞崇法師勅をうけ給りて、清涼殿に候て念仏し侍けるに、夜やう／＼深て、東のひさしに、大なる人のあゆむ音きこへけり。貞崇簾をかきあげてみければ、あゆみ婦音して人見えぬ。そのち又小人のあゆみくる声す。…：小人のいひけるは、「先度、汝大般若の御読経つかうまつりしに験ありき。はじめあゆみ来りつる物は邪気也。彼経によりて足焼損じて調伏せられぬ。後のたびの、金剛般若の御読経奉仕の時は験なかりき。此由を奏聞して、大般若の御読経をつとめよ。我はこれ稲荷神なり」とてうせ給ぬ。貞崇この由を奏聞し侍けり。

本話の出典関係は明らかではないが、『花鳥余情』所引「李部王記」逸文が同様の内容を伝えている<sup>95</sup>。「邪気」の退散は天皇の回復を期待させるが、説話はこれを語らず、しかも実際天皇は同年崩御している。つまり本話は吉例、「さとし」ではなく、稲荷神が発現して大般若経の功德を賞したという「神祇」説話として機能している。また「怪異」篇収載の五八三話では、後朱雀院の代に、赤い組紐を首にかけた巨大な怪人が現れ、屏風の上から見下ろされた天皇は体調を崩してほどなく崩御した、とされる。

『著聞集』は怪人の正体について、「世の人八幡の御体かとぞ申ける」という説を紹介しつつ、「なにの故にてさはいひけむ、おぼつかなき事なり」と疑義を呈する。同じく天皇の不例にまつわる説話だが、こちらは神の発現を疑問視する。国家、天皇の命運にかかわる「さとし」としての理解を避けているとも読める。

『古今著聞集』「怪異」の表現からは天皇の治世に関わる超自然的存在からの「さとし」という、古代の歴史書にかなう文脈が失われはじめている様子が見える。

### 三、『著聞集』「変化」篇

「怪異」に続く「変化」小序は次のように語られる。

千変万化未<sup>ダ</sup>始<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>極<sup>マリ</sup>。むかしより人の心をまどはずといへども、なをその信をとりがたき事也。『著聞集』において「変化」は人を「まどはず」存在である。実際に『著聞集』で出現する「変化」は以下のようになっている。

「鬼」：五八九、五九〇、五九一、五九二（神鬼）、五九三、五九四、五九五、五九九  
「餓鬼」：五九六

「天狗」：五九七、六〇〇、六〇四、六一〇、六一一

「ばけ物」：五九八、六〇二（狸）、六〇六（狐）、

動物：六〇三（狸）、六〇七（狸）、六〇八（狸）、六〇九（猫）

不明：六〇一（法師）、六〇五（垂布のやうなるもの）

一見して動物の「変化」譚、特に前代の説話集では少ない「狸」の話が多いことに気づく。「狸」の話はいずれも古狸の化け物を退治したという内容であり、ほかの「鬼」や「天狗」の説話にしても『今昔』のような烈しさはない<sup>\*%</sup>。

まず確認したいのは、五九七話（久安四年夏法勝寺の塔上にして天狗詠歌の事）である。

久安四年の夏の比、法勝寺の塔のうへに、夜ながめける歌、

われいなばたれ又こゝにかはりむあなさだめなの夢の枕や

天狗などの詠侍けるにや。

本話はつとに『台記』記事との関連が注意されている。

二十日丁丑、京師訛言、法勝寺近衛塔、夜々歌云、

ワレイナバ、タレマタコ、ニ、カハリキン、アナサダメナノ、クサノマクラヤ

（『台記』久安四年五月二〇日条）

『著聞集』と『台記』との関連については磯水絵氏の論がある<sup>97</sup>。磯氏は本話を含めて『台記』出典と疑われる説話が少なくないことについて「筆録者が『著聞集』の篇目を前にして、『台記』の記事を選び分けつつ書き出したのではないか」としており、後人の補入がある可能性を残しつつ、『著聞集』が『台記』を直接出典としたことを想定する。従って今回も『台記』記事をもとに『著聞集』が説話を収載したと考えてよいだろう。

五九七話については中根千絵氏が論じている<sup>98</sup>。中根氏は『台記』周辺の資料から久安年間が「彗星出現が現実の政治不安と結びつき、もつとも騒がれた年であった」として「院と藤原氏の攻防を背景にもった」説話であると理解する。氏の見解は説話発生の背景として妥当であり、首肯すべきである。しかし『著聞集』説話と『台記』記事との差異が意識されておらず、『著聞集』の分析としては不十分であろう。

もう一度、両話を子細に比較してみよう。『台記』記事は「京師訛言」であり、京洛の噂話である。作者不明の伝承歌が何らかの予兆とされることはよく知られており、『古事談』巻一第三話が典型的である。

清和天皇、嘉祥三年十一月廿五日為三皇太子。誕生之後纔九ヶ月也。先是有童謡云、大枝ヲ超テ奔超テ騰躍超テ、我ガ護ル田ニテ搜、食志岐雄々志岐ナ。識者以為、大枝謂大兄也。……<sup>99</sup>

京洛に流布した「童謡」が、実は清和天皇の異例の即位を予言するものだったという。『台記』の久安年間の記事でも「法勝寺近衛塔」で歌が聞こえたとあり、宗廟としての法勝寺が藤原氏の衰退を予言した内容と受け取られたと推測される。中根氏の言うとおり、この噂話は当時の政治不安のなかで生まれたものであるう。

一方、『著聞集』説話は「塔のうへに、夜ながめける歌」としており、詠者不明の歌の詞書の体をなしている。「塔のうへに」とあることから作者はそもそも人間を想定されていない。従って「天狗などの詠侍けるにや」という判断も自然に導かれることになる。歌の解釈については『新潮集成』頭注に、

私が去ったら、誰が代わりにここに居ることになるのだろう。ああなんと定めぬ宿りぞ。『台記』の歌では下句が「ああなんと定めぬ旅の身ぞ」となる。

と解説がある<sup>\*100</sup>。ここでも「草の枕」という旅人らしい表現を「夢の枕」と変換している。本話の内容は、天狗詠歌と目される歌が久安四年夏に作られた、という事実のみであり、久安年間当時の社会不安などは切り離されて読むことが可能である。『著聞集』において「鬼」や「天狗」は、狐狸の「ばけ物」と同様に、人を「まどはす」「変化」でしかなく、「さとし」を発する存在ではなかったのである。

もう一つ、六一一話（仁治の頃、伊勢国書生の庄の法師上洛の帰途天狗に逢ふ）を見てみよう。「変化」篇末尾に置かれた説話である。梗概を述べる。

仁治の頃、伊勢の国書生の庄から上京した法師が、役目を終え帰ろうとすると同郷で見知った「山寺法師」に行き会った。一緒に下向するはずだったが、意識が上の空になり、あちこちの寺々を見回らせられ、刀を売って酒を買わされたりした。比叡山のあたりで三人の山伏とすれ違ったとき、山伏の頭だった者が「法師」を睨み叱責したので「法師」は震えあがった。尋ねると、あれこそ「たてる房」である、と答えた。最後に清水寺の鐘楼の上に連れて行かれ、蔓で檜皮と裏板の間にぐるぐるに縛り付けて「天狗」は消え去った。鐘撞きに人が上ってきたのでやつと命拾いして、尋ねてみるとこのように語ったということだ。

『著聞集』では、「山寺法師」「法師」とされていた怪しい人物に連れ回されるが、最後に正体が「天狗」と明記される。途中登場する「たてる房」という山伏は不明だが、おそらく「天狗」の頭分だったのであろう。

六一一話は、『明月記』安貞元年（一一二七）七月一日条との関係が指摘されている。ここでは「雑人等」の噂話として「近日天狗狂乱殊甚」といい、清水寺鐘楼で法師が救い出された話題が続く<sup>\*101</sup>。同じ事件と思われるが、『著聞集』は「仁治の頃」（一一二四〇〜四三）としており、これに着目したのが小峯和明氏である。

これがたんなる記憶違いや伝承の曖昧な変容ではないこと、「仁治」が特別の意味を持っていたことから明白だ。仁治とは、後鳥羽院が隠岐で亡くなり、その怨霊が跋扈した時代として都人に記憶される年号だった（北条泰時の死など、『平戸記』）。この天狗話も後鳥羽院の怨霊が荒れた例証に位置づけられていたわけだ<sup>\*102</sup>。

後鳥羽院は延応元年（一二三九）二月二日に崩御、仁治三年（一二四二）七月八日には諡号を「顕徳院」から「後鳥羽院」に改めて追号されている。この間、後鳥羽院怨霊の噂はかなり広まっていたらしい。<sup>\*103</sup>

『著聞集』で後鳥羽院の登場する説話は二十六話で、最多の登場人物という<sup>\*104</sup>。管弦や公事に関心を寄せた成季にとって、文化面に秀でた後鳥羽院は敬慕すべき存在であった。しかし一方で「仁治」の用例は少なく、特別な意識をうかがうことができない。

第八十七代の皇帝、後嵯峨天皇と申は、土御門天皇の第三の皇子也。∴∴仁治二年の冬の比、八幡へまいらせ給て、御出家の御いとま申させ給けるに、曉御寶殿のうちに、「徳是北辰、椿葉影再改」と鈴のこゑのやうにて、まさしくきこえさせ給ければ、これこそ示現ならめと、うれしくおぼしめして還御ありけり。

（『著聞集』三三一話）

四條院御位の時、仁治の比、仁壽殿の東向の御壺に、賀茂神主久継に仰て、切立をせられて、

（『著聞集』四一六話）

外記廳のうち、東のかたなるもちの木の梢に、髪おつかみなる法師一人ふしたりけり。仁治三年大嘗会に、人おほくまいりつどひけるに、

（『著聞集』六一〇話）

三三一話は後嵯峨天皇即位の吉祥を述べる説話、四一六話は四条天皇即位の時に蹴鞠をした説話。ともに後の補入が指摘されている。<sup>\*105</sup>六一〇話は仁治三年の大嘗会の時、外記廳の東にある木の梢に法師が縛り付けられていたというもので、続く六一一話同様、天狗攫いの問題である。へ怨霊への影を疑わせるのは六一〇話、六一一話のみであり、むしろ「天狗説話」の類似性からとりまとめた可能性が高い。

むろん成季が天狗説話を収載した背景に、「仁治」年間の社会不安を念頭に置いた可能性は否定できない。しかし、現在読みうるへ表現では「天狗説話」は、ほかの「ばけ物」と同じく配列される。その結果、説話が社会

背景と切り離されて機能する可能性を開いたといえるだろう。

### おわりに

以上、「天狗説話」を中心に『古今著聞集』巻十七の説話を検討してきた。

古代において「怪異」は歴代国家、天皇の命運を左右する、神の「さとし」であり、その記録は正史として記録すべき事件であった。「怪異」篇は本来、公の歴史（実録）を志向する『著聞集』の意識が端的にあらわれた篇目であったと思われる。

ところが、枠組みとしては先行する類書に倣いつつ、内容は「さとし」としての解釈から逸脱、ないし乖離する方向へ進んでいる。つまり、参照した歴史書や家々の記録の文脈から説話を切り離し、それぞれ独立した、不思議な事件を伝える説話として語られる<sup>106</sup>。「怪異」「変化」について、それぞれ小序で「人凶也」、「信をとりがたき」などと述べることから、前代とは異なる「怪異」「変化」観のもと、巻十七が新たに位置づけられたことがわかる。『著聞集』は、確かに「公」への志向が強い説話集ではあるが、「王朝憧憬」などではなく、鎌倉中期成立の説話集として、きわめて積極的な意義を有していたのである。

\*1 志田延義校注『日本古典文学大系七三 和漢朗詠集・梁塵秘抄』（岩波書店、一九六五年）。

\*2 植木朝子「梁塵秘抄337番歌私見」『歌謡—研究と資料—』三（一九九〇年一〇月）

\*3 大野栄人「仏教における「魔」の考察」『愛知学院大学文学部紀要』二〇（一九九〇年）

\*4 池田魯参『詳解摩訶止観』（大蔵出版、一九九五年）。

\*5 石田瑞麿校注『日本思想大系六 源信』（岩波書店、一九六八年）。

- \*6 青木千代子「中世文学における「魔」と「魔界」―往生失敗者と往生拒否者―」『国語国文』六五・四（一九九六年四月）。
- \*7 小島孝之『新編日本古典文学全集五二 沙石集』（小学館、二〇〇一年）。
- \*8 伊藤聡「臨終と魔」『東アジアの今昔物語集』（勉誠出版、二〇一二年）。
- \*9 栃木孝惟ほか校注『新日本古典文学大系四三 保元物語・平治物語・承久記』（岩波書店、一九九二年）。
- \*10 信太周ほか校注『新編日本古典文学全集四一 将門記・陸奥話記・保元物語・平治物語』（小学館、二〇〇二年）。
- \*11 黒板勝美編『新訂増補国史大系一二 扶桑略記・帝王編年記』（新装版、吉川弘文館、一九九九年）。
- \*12 『古辞書叢刊 簾中抄』（古辞書叢刊刊行会、一九七八年）。
- \*13 岡見正雄、赤松俊秀校注『日本古典文学大系八六 愚管抄』（岩波書店、一九六七年）。
- \*14 大隅和雄『愚管抄を読む 中世日本の歴史観』（講談社学術文庫、一九九九年。平凡社版、一九八六年）。
- \*15 金子大麓、松本治久ほか校注『水鏡全注釈』（新典社、一九九八年）。
- \*16 黒板勝美編『新訂増補国史大系一 日本書紀』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- \*17 柳町時敏「斉明天皇に崇る「鬼」・『書紀』の方法についての覚書―『扶桑略記』研究余滴―」『文芸研究』七十七号（明治大学文学部紀要、一九九八年）。
- \*18 大和岩雄『鬼と天皇』（白水社、一九九二年）。
- \*19 山田純「「皇極紀」「斉明紀」における歴史叙述の方法―災異瑞祥記事を中心として」『明治大学大学院文学研究論集』一八（二〇〇三年二月）。
- \*20 関口裕子「古代人民のイデオロギー闘争の諸段階」『歴史学研究別冊特集 歴史認識における人民党闘争の視点―一九七二年度歴史学研究会大会報告』（一九七二年十一月）は、史書に見える神火を怨霊の仕業と理解し、民衆イデオロギーの発露と解釈する。

- \*21 大江篤『日本古代の神と霊』（臨川書店、二〇〇七年）。
- \*22 黒板勝美編『新訂増補国史大系一〇 日本紀略』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- \*23 中西康裕「藤原広嗣の乱」『続日本紀と奈良朝の政変』（吉川弘文館、二〇〇二年）所収。初出は『続日本紀研究』二九九（一九九九年）。
- \*24 比嘉隆界ほか「訓注扶桑略記（7）」『文芸研究』七五（明治大学文学部紀要、一九九六年）。
- \*25 前掲、『水鏡全評釈』。
- \*26 「仏説仏名経」『大正新修大蔵経一四 経集部一』（大蔵出版、一九二五年。一九七一年再刊）。
- \*27 「正法念処経」『大正新修大蔵経一七 経集部四』（大蔵出版、一九二五年。一九六八年再刊）。
- \*28 「法苑珠林」『大正新修大蔵経五三 事彙部上』（大蔵出版、一九二八年、一九六二年再刊）。
- \*29 山田孝雄校注『日本古典文学大系二三 今昔物語集二』（岩波書店、一九六〇年）。
- \*30 説話研究会『冥報記の研究』（勉誠社、一九九九年）。
- \*31 浅見和彦・伊藤玉美編『新注 古事談』（笠間書院、二〇一〇年）。
- \*32 西尾光一、小林保治校注『新潮日本古典集成 古今著聞集』上下（新潮社、一九八三〜八六年）。
- \*33 吉田賢抗『新釈漢文大系四一 史記4（八書）』（明治書院、一九九五年）。
- \*34 吉川忠夫訓注『後漢書第一〇冊 列伝八』（岩波書店、二〇〇五年）。
- \*35 石原道傳訳注『中国正史日本伝 魏志倭人伝ほか』（岩波文庫、一九五一年）。
- \*36 川口久雄校注『日本古典文学大系七二 菅家文章・菅家後集』（岩波書店、一九六六年）。
- \*37 説話研究会『対校 真言伝』（勉誠社、一九八八年）。
- \*38 第二章第四節参照。
- \*39 竹内理三編『平安遺文』（東京堂出版、一九七四年）。

- \*40 黒板勝美編『新訂増補国史大系五 類聚国史』（新装版、吉川弘文館、一九九九年）。
- \*41 西田長男『日本神道史研究 第一卷総論編』（講談社、一九七八年。初出一九七三年）。
- \*42 中井真孝「神仏習合思想の形成と発展」『日本学』一（一九八三年五月）。
- \*43 津田左右吉『津田左右吉全集第九卷 日本の神道』（岩波書店、一九六四年）。
- \*44 吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」梅村喬編『古代王権と交流 4 伊勢湾と古代の東海』（名著出版、一九九六年）。
- \*45 北条勝貴「古代日本の神仏信仰」『国立歴史民俗博物館研究報告』一四八（二〇〇八年一二月）。
- \*46 上島享『日本中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、二〇一〇年）。
- \*47 笠井昌昭「天神信仰の本質と「北野天神縁起絵巻」」『古代日本の精神風土』（ペリかん社、一九八九年）など。また同様の問題意識について山本五月『天神の物語・和歌・絵画…中世の道真像』（勉誠出版、二〇一二年）、山田雄司「怨霊から神へ」『日本歴史』七四六（二〇一〇年七月）がある。
- \*48 太田次男校注『古典文庫 五常内義抄』（一九七七年）。字の小書きなどの表記については私に改めた。
- \*49 三木紀人ほか校注『新日本古典文学大系四二 宇治拾遺物語・古本説話集』（岩波書店、一九九〇年）を要約。
- \*50 大島建彦「『宇治拾遺物語』と昔話」『説話文学研究』一二（一九七七年六月）。大島氏の調査は『新潮日本古典集成 宇治拾遺物語』にも詳述されている。
- \*51 奥村悦三「癭をなくす話」光華女子大学『研究紀要』二三（一九八五年）。
- \*52 五来重『鬼むかし 昔話の世界』（角川選書、一九九一年。角川書店版、一九八四年）。
- \*53 小峯和明「方法としての〈猿楽〉」『宇治拾遺物語の表現時空』（若草書房、一九九九年）所収。初出「宇治拾遺物語と〈猿楽〉」『伝承の古層』（桜楓社、一九九一年五月）。
- \*54 廣田收「「瘰取翁」考―昔話「瘰取翁」との比較をめぐって―」『宇治拾遺物語』表現の研究』（笠間書院、二〇〇三年）所収。初出は『同志社大学 人文学』一六七（二〇〇〇年三月）。また同著所収「「瘰取翁」類話考―話型と表

現の異同をめぐって―」も参照。

\*55 岡田美也子「『宇治拾遺物語』第三話鬼に瘤取らるる事をめぐる考察―新古今歌壇の様相を中心に―」『国文』八三（一九九五年七月）。

\*56 前掲、『新日本古典文学大系 宇治拾遺物語・古本説話集』脚注。また森正人「宇治拾遺物語瘤取翁譚の解釈」『国語と国文学』九五四（二〇〇三年六月）も「うつほ木」の意味について丁寧に論述されている。

\*57 前掲、『新日本古典大系四二 宇治拾遺物語・古本説話集』。

\*58 前掲、森氏「宇治拾遺物語瘤取翁譚の解釈」においても、翁がうつろ木から現れる「舞い遊ぶ神仏」であると同時に奇人の前に推参した芸能者」でもある、両義性が論じられている。「推参」の語とその機能については阿部泰郎「推参考」『聖者の推参―中世の声とヲコなるもの―』（名古屋大学出版会、二〇〇一年）、初出は『語文』五三・五四（一九九〇年三月）を参照。

\*59 鷲尾順敬編『国文東方仏教叢書 第二輯第三卷五常内義抄』（名著普及会、一九三〇年。復刻一九七二年）。

\*60 田嶋一夫「五常内義抄」『日本伝奇伝説大事典』（角川書店、一九八六年）。

\*61 和田性海『真言宗全書 秘蔵寶鑰論鈔・秘蔵寶鑰論勘注』（真言宗全書刊行会、一九三六年）。

\*62 前掲、「解説」『古典文庫 五常内義抄』。

\*63 野上潤一「『五常内義抄』の享受と『聖徳太子御憲法玄恵註抄』―『五常内義抄』と憲法学の交叉をめぐって―（上）、（下）」『詞林』五〇（二〇一一年一〇月）、五一（二〇一二年四月）。

\*64 桑田幸三「桑弘羊の専売論―『塩鉄論』の一研究」『経済論叢』八三・五（一九五九年五月）。ほかに佐藤武敏校注『東洋文庫167 塩鉄論』（平凡社、一九七〇年）解説も参照のこと。

\*65 長澤規矩也、阿部隆一『日本書目大成 一』（汲古書院、一九七九年）。

\*66 「塩鉄論」『文淵閣四庫全書 子部儒家類』（臺灣商務印書館、一九八三年〜八六年）

- \*67 要約は、前掲『東洋文庫167 塩鉄論 漢代の経済論争』を参照した。
- \*68 山下正治「法師考」『立正大学教養部紀要』一〇（一九七六年一月）、一一（一九七七年一月）、一五（一九八二年一月）など。なお山部和喜「神宮文庫本『発心集』の法師像」『芸文研究』六三（一九九三年三月）参照。
- \*69 芸能史研究会『日本芸能史第2巻 古代中世』（法政大学出版、一九八二年）。
- \*70 「三代制符」『続々群書類従 七』（続群書類従完成会、一九六九年）。
- \*71 東京大学史料編纂所編『大日本古記録九 民経記』（岩波書店、一九七五年）。
- \*72 竹内理三編『増補史料大成 中右記』（臨川書店、一九六五年）。
- \*73 「洛陽田楽記」『群書類従』第一二輯（続群書類従完成会、一九五九年）。
- \*74 谷川端校注『新編日本古典全集五五〇五七 太平記』一〇四（小学館、一九九四～一九九八年）。
- \*75 橋本裕之「鬼が演じる祭礼芸能」『大江山絵詞』雑感―『演技の精神史 中世芸能の言説と身体』（岩波書店、二〇〇三年）。
- \*76 第二章各論参照。
- \*77 武藤禎夫、岡雅彦編『嘶本大系第二巻』（東京堂出版、一九七六年）。
- \*78 竹原威滋「異界訪問譚における山の精霊たち」『世界の瘤取り鬼』をめぐって―『説話・伝承学会編『説話―異界としての山―』（翰林書房、一九九七年）、同「説話の一生とジャンル変遷―世界の瘤取り鬼」（ATS03）をめぐって―』説話・伝承学会編『説話・伝承の脱領域』（岩田書院、二〇〇八年）。
- \*79 関敬吾『日本昔話大成 四』（角川書店、一九八七年）。
- \*80 柳田國男「戯作者の伝統」『笑いの本願』（『定本柳田國男集 七』筑摩書房、一九六二年。単行本は一九四五年、初出は『文学』六・八（一九三八年八月））では、奥州で採取された瘤取爺の歌に「ふるきり、ふりきり、ふるえんざアや云々」という文句があったと述べて、「古円座」を被るのを類型的な道化（笑われ者）の仕草ととらえている。

\*81 昔話における「歌」の研究は、阿部奈南「「瘤取り爺」の「歌」をめぐる」『昔話研究と資料二四 現代伝説―昔話研究の可能性―』（三弥井書店、一九九六年七月）、前掲廣田氏「「瘤取り爺」考―昔話「瘤取り爺」との比較をめぐる―」、同「「瘤取り爺」類話考―話型と表現の異同をめぐる―」を参照。

\*82 永積安明、島田勇雄校注『日本古典文学大系八四 古今著聞集』（岩波書店、一九六六年）。

\*83 拙稿「『古今著聞集』の性格―序跋の解釈から―」『日本古典文学研究』一（二〇一一年一〇月）、本稿補論2に所収。ほかに松藺斎『日記の家―中世国家の記録組織―』（吉川弘文館、一九九七年）、同「説話作家と王朝日記」『王朝日記論』（法政大学出版局、二〇〇六年。初出「日記の家」と説話作家」山中裕編『古記録と日記 下巻』思文閣出版、一九九三年）、神田龍身『偽装の言説―平安朝のエクリチュール―』（森話社、一九九九年）などを参照。

\*84 伊藤玉美『院政期説話集の方法』（武蔵野書院、一九九六年）。

\*85 神野藤昭夫「六国史と歴史の手法」『岩波講座日本文学史第二巻 九・一〇世紀の文学』（岩波書店、一九九六年）参照。神野藤氏は『令義解』の「国史。当時之事記書名也。如春秋漢書類」。実録事也」を引き、諸官庁から送られる記録を編纂したものが「実録」とも「国史」とも理解され、特に勅撰五国史は「唐土の正史ではなく、本質的に実録に相当するもの」であった、と述べている。家伝の記録を集成、編集して完成した『著聞集』もまた、紀伝体の正史ではなく、こうした「国史」を指向したと思われる。

\*86 森正人「モノノケ・モノノサトシ・物恠・恠異・憑霊と怪異現象とにかかわる語誌」『国語国文学研究』二七（一九九一年）。

\*87 『日本国語大辞典』第二版（小学館、二〇〇〇年）「現実にはあり得ないとされるような不思議な事柄」

\*88 以下、「怪異」「恠異」に関する理解は東アジア恠異学会の研究会で蓄積された議論にもとづくところが大きい。東アジア恠異学会編『怪異学の技法』（臨川書店、二〇〇三年）、同『怪異学の可能性』（角川書店、二〇〇九年）、同『怪異学入門』（岩田書院、二〇一二年四月）など所収の論を参照。

- \*89 黒板勝美編『新訂増補国史大系三 日本後紀』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- \*90 久禮旦雄氏は日中の「天人相関説」理解の差について、中国では天が皇帝の政治に対する警告として「怪異」を発現するのに対して、天皇と天との関係が明確でない日本では様々な「神」が意志の発現として「さとし」「たたり」を発して祭祀を要求する、という。久禮氏「古代史料（史書・法典）と怪異」『怪異学入門』参照。
- \*91 前掲、伊東玉美「『古事談』巻一王道后宮の構成」『院政期説話集の方法』所収。
- \*92 佐久節『白樂天全詩集』（日本図書センター、一九七八年）。
- \*93 前掲、黒板勝美編『新訂増補国史大系一二 扶桑略記・帝王編年記』。
- \*94 竹居明男「『扶桑略記』裡書私見（覚書）」『国書逸文研究』一九（一九八七年六月）は、『略記』裡書がそもそも凶兆をまとめて収載する目的をもったものである可能性を提示する。
- \*95 前掲、永積安明、島田勇雄校注『日本古典文学大系 古今著聞集』。
- \*96 前掲、西尾光一、小林保治校注『新潮古典集成 古今著聞集』。
- \*97 磯水絵「『古今著聞集』の『台記』受容―巻第六、管弦歌舞篇第七を中心に―」『歌語りと説話』（新典社、一九九六年）。
- \*98 中根千絵「『古今著聞集』の一説話「天狗詠歌事」の背景―久安という年と天狗―」『名古屋大学国語国文学』八七（二〇〇〇年一二月）。
- \*99 前掲、浅見和彦、伊藤玉美編『新注 古事談』。
- \*100 前掲、西尾光一、小林保治校注『新潮古典集成 古今著聞集』。
- \*101 『史料纂集 明月記』（続群書類従完成会、一九七一年）。
- \*102 小峯和明「妖怪の博物学」『国文学』四一・四（一九九六年三月）。
- \*103 山田雄司『崇徳院怨霊の研究』（思文閣出版、二〇〇一年）。

\*106\*105\*104  
西尾光一、小林保治校注『新潮古典集成 古今著聞集』三六四頁頭注。  
西尾光一、小林保治校注『新潮古典集成 古今著聞集』。  
益田勝実氏が『古事談』について述べた「抄録の文芸」の方法に近い。益田氏「古事談鑑賞」浅見和彦編『古事談  
を読み解く』（笠間書院、二〇〇八年）所収。初出は『解釈と鑑賞』三一・三（一九六六年二月）。

#### 第四章 鎌倉・室町期の「天狗説話」―『是害房絵』考―

##### 第一節 『是害房絵』の構成

はじめに

『是害房絵』は、唐土から仏法障碍のために飛来した是害房天狗が、天台の高僧、余慶、尋禅、良源にさんざんに撃退され、その傷を賀茂川河原の湯治によって癒し本国へ帰る、という内容の絵巻である。『今昔物語集』卷二十第二話、『真言伝』卷五に引かれる天狗飛來說話とほぼ同じ内容とされる。

友久武文氏の諸本分類<sup>1)</sup>によれば、諸本はおおきく甲乙の二系統に分かれるが、後者は現在所蔵不明の一本（京都報恩寺旧蔵絵巻）のみであり、前者は成立時期によってさらに四段階に分けられる。そのうち中世に遡る伝本は、曼殊院本、泉屋博古館本（通称、住友家本）の絵巻二本である。

もっとも成立が古い曼殊院本の奥書によると、延慶元年（一三〇八）の成立であり、嘉暦四年、文和三年に転写され、現存本は文和三年（一三五四）書写のものと推測される。「宇治ノ大納言ノ物語」に基づくと書かれており、先行する説話集との関係からも、いわゆる散佚「宇治大納言物語」を源泉とすることが予想されている。

泉屋博古館本は青山子爵家旧蔵、伝二条為重筆の絵巻。成立は伝承より早く南北朝期と見られるが、現存は後半部のみ。詞書は表記まで曼殊院本と近似しているが、画風は大和絵風の正統派である。欠落している前半部末尾の詞書が冷泉為清によって巻末に補筆されていることも特徴で、享受・流通の面から示唆深い一本である<sup>2)</sup>。

本作の享受については、『建内記』嘉吉元年（一四四一）四月二十八日条に、

中山宰相中将送使「云」、何にても絵可進覽雖狂絵可進之由被仰所、之由也、仍是害房絵、不顧比興左道之物付使送之、○余、不可説也、進上事可相計哉之由示了、<sup>3)</sup>

と記述があり、また『看聞日記』嘉吉三年（一四四三）四月二三日条に、

源宰相。伊成。経秀候。室町殿絵一合人見参。天狗鬼縁絵。是害房絵。綴  
縁絵上下狂言絵等五卷。康富参。論語談義初。<sup>\*4</sup>

とあり、『言経卿記』文禄二年（一五九三）八月一六日条には、

西御方へ見舞罷向了、診脈了、是害坊絵借給了、阿茶丸見之用也、<sup>\*5</sup>

とある。「狂絵」などと評価されながらも貴族社会で広く享受されていたようで、『言経卿記』では子どものために借り受けたとある。近世にも多くの伝本が作られ、現在二十本以上が伝存する<sup>\*6</sup>。

本作の影響下にある代表的作品は、曼殊院本系統の本文に基づいたことが推測される竹田貞盛作の謡曲『善界』であるが<sup>\*7</sup>、近世の「是害坊」伝本には逆に謡曲詞章の影響下にあるものも多い<sup>\*8</sup>。そのほか物語内容は全く異なるが、お伽草子『武宗皇帝破仏物語』は是害房の前史を語る内容であり<sup>\*9</sup>、『本朝神社考』所引「愛宕山縁起」<sup>\*10</sup>、『類聚名物考』所引「愛宕白雲寺縁起」<sup>\*11</sup>、「愛宕縁起」<sup>\*12</sup>などの縁起や、古浄瑠璃『あたごの本地』<sup>\*13</sup>にも「是害房」の名が現れ、中近世にかけてひろく親しまれた題材であったことが知られる。

## 一、問題の所在

本作は内容の面白さと書体・画風の特異さから注目されていたが、本格的な研究の開始は梅津次郎氏による<sup>\*14</sup>。梅津氏は最古本である曼殊院本奥書の内容を（一）〜（四）の四つに分けて分析し、絵巻の変遷過程を明らかにされた。以下、梅津氏に従って奥書全文を示す。

写本云

（一）延慶元年初冬下旬之候、於磯長寺

塔本草庵写之

（二）是八字治ノ大納言ノ物語ニ見ヘタリ狂言寄語

之誤ニ似タリト云ヘトモ又佛法効驗ノ徳

ヲアラハセリシカルユヘニ佛法帰依ノコ、ロ

サシヲモヨヲシ小兒徒然ノウレヘヲヤス

メムカタメニ閑居ノオリフシヨナノコレヲ

カクユメノ他坊ノ外見ニヲヨフヘカラス

穴賢ノ□

(三) 于時嘉曆第四中秋下旬候、於石川郡

上村積恩寺曼荼羅院西部屋書寫了

偏為上求菩提下化衆生也後見之人

不可嘲弄 穴賢ノ 円譽

(四) 文和三年卯月十二日於下有智庄神光□ (以下欠脱) <sup>\*15</sup>

梅津氏によれば、奥書の成立順は(一) (二) ↓ (三) ↓ (四) の三段階と思われる。(四) 「文和三年」の書写奥書以降は欠脱しているため曼殊院本そのものを指すかは不明だが、「書風より見ればこれを文和三年に置くこと必ずしも困難ではあるまい」という。

また、延慶元年の奥書(一)と、「是ハ宇治大納言ノ物語ニ見ヘタリ」云々という奥書(二)とは連続しているが、(二) (三) の間、(三) (四) の間にそれぞれ空行があることから、(一) (二) はもともと祖本に連続してあったものと考え、「是害房絵の成立を(一)の奥書の年代即ち延慶元年(一三〇八)に定置し得る」としている。奥書(一)によれば、本作の祖本は「磯長寺」草庵において写されている。磯長寺は現在上太子として知られ

る叡福寺の別名であり、聖徳太子墓（磯長墓）とされる円墳の前に営まれた墓寺である。寺伝では神亀元年（七二四）太子追福のため、聖武天皇が創建したというが、『続日本紀』には見えない<sup>\*16</sup>。奥書（三）「石川郡上村積恩寺曼荼羅院」「円誉」も詳細は不明だが磯長寺の所在に近く、何らかの関わりが推測される。

磯長寺は本文にも登場する。日本の天狗が是害房に日本の霊地を説き聞かせる絵巻独自の場面において、霊地の筆頭にあげられているのである。この点から梅津氏は「磯長寺と作者とが特別の関係にあることを思わせる」とし、また牧野和夫氏も磯長寺にまつわる太子信仰の知識が作品生成に関わったと推測している<sup>\*17</sup>。

梅津氏の研究のあと、友久氏により現存伝本の分類案が示された。友久氏は傷ついた是害房を囃す天狗の眷属たちの囃し詞と風流踊りとの関わりにも言及し、本作を「説話の時代からお伽草子の時代」へ至る先駆的作品として文学史的な位置づけを試みるなど、大きな問題提起をしている<sup>\*18</sup>。また伊藤慎吾氏は事典項目の中で、本作が「魔仏一如」など仏法効験の徳を説くこと、絵巻として絵に趣向が凝らされていること、などを指摘している<sup>\*19</sup>。他に小野恭靖氏ら中世歌謡の研究<sup>\*20</sup>、山中玲子、小林健二氏ら謡曲研究<sup>\*21</sup>の蓄積がある。

「是害房」は、説話集から絵巻を経て謡曲、奈良絵本にも好んで取り上げられるなど、時代を超え媒体を変え、成長していく動的性格が注目されてきた。そのためこれまで他資料や他ジャンルとの関わりが重視されてきたが、絵巻自体の研究は友久氏以来停滞しており、表現に踏み込んだ研究は等閑視されてきたといえる。

しかしながら一四世紀初頭に成立した絵巻作品としての『是害房絵』を押さえることが、その後の展開を捉える上でも重要である。本節では曼殊院本の「表現」を中心に考察を進めていくことにする。

## 二、同話との比較（一）

以下、曼殊院本『是害房絵』詞書と、『今昔物語集』巻二十第二話、『真言伝』所引説話との表現を比較していききたい。まず、『是害房絵』の梗概を①⑭にまとめ、画中詞は▽で示した。（表1参照）下段には『今昔』『真

言伝』との対応関係を示した。該当する部分は○、ないものは×、似た内容をもつ部分を△、固有名詞や表現が若干異なる場合は表現をあげた。

二つの物語の枠組みは大きく異なる。絵巻は「村上天皇御宇康保三年春之比」と設定されるが、『今昔』では「今昔」、『真言伝』「円融院ノ御在位ノ比ヲヒ」<sup>\*22</sup>である。

康保三年（九六六）という設定について、伊井春樹氏は『日本紀略』に見える凶星出現、翌年の村上天皇逝去と結びつけ、天狗跳梁に相応しい年と述べる<sup>\*23</sup>。しかし不吉な年号は天狗撃退と本朝の仏法興隆を語る絵巻には相応しくない。あえて「康保三年春」が選択された意味は推測しがたいが、考えられる可能性として、物語中で重視される良源が康保三年八月に延暦寺座主、同十二月に律師に補されていることは注意されよう<sup>\*24</sup>。

また、以下のような『今昔』話末にある説話の伝承経路は、絵巻では一切語られない。

京ニ有ケル下衆、北山ニ木伐ニ行テ返ケルニ、鵜ノ原ヲ通ケレバ、湯屋ニ煙ノ立ケレバ、「湯涌ナメリ。

寄テ浴テ行カムト」思テ、……其後、此ノ天狗ノ人ニ託テ語ケルヲ此木伐人伝へ聞テゾ其日ヲ思ヒ合セテ、鵜ノ原ノ湯屋ニシテ老法師ノ湯浴シ事ヲ思ヒ合セテ語リケル。

此、天狗ノ人ニ託テ語ケルヲ、聞キ繼テ、此ク語り伝ヘタルト也。

『今昔』ではまず「鵜ノ原」で天狗の湯治を目撃した木伐の語りと、日本の天狗が人に憑いて語った内容と、二重の伝承経路を示す。『真言伝』では木伐は登場しないが、「此国ノ天狗ノ人ニ付テ語り伝ヘタル事也」とある。『今昔』であえて木伐（京ニ有ケル下衆）が登場するのは「天狗説話」を京洛の説話として回収する意図があったためだろう。いずれにしても伝承経路を示し事実を仮構する説話表現と、事実性を重視しない絵巻の表現とはおおきな違いがある。

次に目立つのは固有名詞である。唐から渡ってくる天狗について、『今昔』は「智羅永寿」、『真言伝』は「唐コシヨリ五百ノ天狗」が渡ってきたとし、以後「唐シノ天狗」とする。「是害房」の名が定着するのは絵巻から

だが<sup>25</sup>、以後様々な媒体で受容される。

『是害房絵』では日本の天狗にも独自の名前がある。特に「日羅房」の「同行」で「守屋大臣破法ノ時」に天狗となったと自称する「聞是房」は、是害房が余慶、尋禪に撃退されたあとに登場するが、先行説話集には見えず絵巻のみに現れる天狗である。

聞是房の「平山」は普通、近江の比良山と捉えられているが、牧野和夫氏は聖徳太子御廟「叡福寺」に近い「平山」に着目している<sup>26</sup>。牧野氏は奥書の磯長寺（叡福寺）とも関わって絵巻製作の背景に太子信仰の知識が影響したと推測し、聞是房についても太子信仰との関わりから言及しているが、再考の余地が残る。聞是房は是害房を挑発し奮起を促すため故事語りを始める。

ソノカミ文徳天皇ノ女御**染殿后**ハ、**石山ノ行者**、紺青鬼ニ成テナヤマシタテマツリシヲ**智証大師**加持シ給ヒケレバ、其後ハ**近江ノ水海**ニカクレ侍ヘリ。シカトモ恥ヲカク事ハナカリキ。又、清和天皇ト**木原王子**ト春宮ヲアラソヒ給シ時、**真濟**ハ木原ノ王子ノ御持僧、**惠亮**ハ清和ノ御持僧ナリ。……**惠亮**脳ヲクダキテ護摩ノ爐壇ニ焼ケル時、木原忽ニ崩シ給テ清和春宮ニツキ給ヌ。真濟墳ヲナシテ其身魔道ニ入シカドモ、タヽチニ恥ヲカフル事ナシ。

聞是房の語る説話は、紺青鬼と染殿后をめぐる数多い異伝の一つである。ただし続く清和天皇の位争い伝承と混淆し、真濟が紺青鬼となって染殿后を悩ませた、と語る伝承が多い<sup>27</sup>。「石山ノ行者」が紺青鬼となり「近江ノ水海ニカクレ」た、と語るものは管見のところ本話のみである。他ならぬ「平山」の天狗が「石山」「近江」の説話を語るところに、この語りが挿入される意味があると考えらるべきだろう。「平山」は通説どおり近江の比良山系を指すと見てよく、この部分は近江周辺の説話を採取したものと推測される。

先学が注目するとおり絵巻下巻にも太子信仰の影響は看取され、なかでも奥書に見える磯長寺との関係は無視できず、絵巻の生成において叡福寺を介した太子信仰が関与している可能性は高い。しかし全体のへ表現へにおい

て前景化しているとは言い難い。では絵巻のへ表現へからは何が見えるだろうか。

### 三、同話との比較（二）

まず、是害房に対する愛宕日羅房の眩きに注目したい。日羅房の眩きは画中詞の形であらわれる。たとえば余慶の鉄火輪に追われる場面では是害房を気遣う様子もなく、「コノモノコソ、テアハセニ、ケフザメタリゲナレ」と眩く。この部分は先行説話集では次のように表現される。以下は『今昔』本文である。

暫許有レバ、山ノ上ノ方ヨリ、余慶律師ト云フ人、腰輿ニ乗テ、京へ下ル。……此ノ老法師ノ方ヲ見レバ、老法師モ无シ、亦、律師モ糸平ラカニ弟子共数引キ具シテ下ヌ。怪ク「何ニ不見エヌニカ有ラム」ト思テ、震且ノ天狗ヲ尋タレバ、南ノ谷ニ尻ヲ逆様ニテ隠レ居リ。此ノ天狗寄テ、「何ド此ハ隠レ給ヘルゾ」ト問ヘバ、……震且ノ天狗、「其ノ事ニ侍トヨ。『者ノ体ノ貴氣ニ見エツルハ此レニコソ有メレ』ト喜シク思エテ、『立出ム』トテ見遺ツルニ、僧ノ形ハ不見ズシテ、腰輿ノ上ノ、高ク燃エタル火ノ焰ニテ見エツレバ、『寄テハ火ニ被焼モコソ為レ。此レ許ハ見過シテム』ト思テ、和ラ隠メル也」ト云ヘバ、此ノ天狗疵咲テ云ク、……<sup>\*28</sup>

日本の天狗は隠れていて智羅永寿（唐土の天狗）の受難を確認しておらず、余慶が無事に通り過ぎたあと智羅永寿から顛末を聞いて「疵咲<sup>あざわら</sup>」う。『真言伝』もほぼ同文である。説話集の表現は説話全体を天狗の「語り」としながら、さらに繰り返し天狗同士の語りを組み込む、小さな入れ子構造になっている。読者は日本天狗の視点に自らを重ねながら説話を読んでいくことになる。

一方、絵巻では余慶の行列、鉄火輪に追われる是害房、それを傍観する日羅房の眩き、と右から左へ、絵巻を読む順に場面が展開していく。『今昔』によれば余慶は炎に守られて姿が見えなかつたとあり、鉄火輪に追われる図も絵巻独自の動きのある場面である。話の筋は同じだが、絵巻では逃げまどう是害房と、気遣う様子もない日羅房とが描かれ、視覚的にわかりやすく対比されている。そもそも絵巻において日羅房は是害房を比叡山に案

内したときにも内心次のように考えていた。

先ズ叡山へ具シテ登リナカラ内心ニヲモウ様、……カナハジト云ハンモ无興ナレバ、無左右具シテ登トモ、他州ニ望ム時ハサスガニ我国ノ我執ナカルベキニアラズ。何ナル僧ノ便宜アシク行逢テ我国ノ名ヲヤオランズラム。

先行説話集には見られない「我国」の立場からひそかに日本の高僧を心配する心境がうかがわれる。「ケフザメタリゲナレ」という画中詞の吹きは、こうした日羅房の自国意識を補完するものであり、日羅房の立場が是害房の滑稽さを強調しているといえる。

三高僧に打ちのめされた是害房に対して日羅房は「日本ヲ小国ナリトテ、アナヅリ給ガ愚ニ覚候ソ」と説諭し、以下、「神宮（神功）皇后」や「上宮太子」が「異国ノ魔賊」を討伐した故事を語り、日本こそ仏法の守護する「神国」であることを明らかにしていく。これらの故事語りは先行説話集には一切見えない。

其故ハ、吾朝ハ神国也。……是以神宮皇后ハ高麗百済ヲセメ上宮太子ハ新羅任那ヲシタガへ給へり。是皆異国ノ魔賊ヲタヘラゲテ本朝ノ仏法ヲ守ンカ為也。新タナル是併靈地他州ニ過レ、效驗我朝ニ新タナル故也。ここであげられる霊地は「磯長寺」「四天王寺」「大峯・金剛山」「高野山」「叡山」である。先述したように「磯長寺」の名は奥書にも見えることから「作者との特別な関係」が疑われており、絵巻の生成について聖徳太子信仰との関わりを重視する見方も強い。

ところが最近、川崎剛志氏によって「金剛山」に関する部分に『金剛山縁起』の影響が顕著であることが判明した<sup>29)</sup>。つまり前章で扱った「平山（比良山）」天狗の語る近江関連の説話と同様、成立基盤の異なるさまざまな言説が、重層的に組み込まれていることがうかがえるのである。今後更なる依拠資料の調査が進めばさらに明らかとなるだろう。

#### 四、「魔仏一如」と良源信仰

日羅房の靈地列挙をうけたあと、是害房はにわか「仏法ヲサマタグル者、本地アサキニアラズ」として、次のように説き始める。

守屋ハ深位ノ大士也。是皆仏菩薩ノ化儀ヲ助ケムガタメニ仮ニ悪相ヲ示ス。……何況ヤ法花円宗ノ意者、諸法実相ト説ケリ。ナニハノ事モ仏法也。魔仏一如ト談セリ。魔界即仏界ナリ。

是害房ら天狗が仏法を妨げたのも「仮」に過ぎず、すべて仏法に通じる方便という「魔仏一如」の考えが示される。続いて是害房が良源に言及していることに注目したい。

今ノ慈恵大師ハ十一面ノ化身ニシテ、慈悲眼ニ満テレトモ、円宗ノ仏法ヲ護ラムガタメニ大天狗ニ成ラムト誓ヒ給ヘリ。サレバ遂ニハ我等ガ種類ナルベシ。凡ソ悪ヲ現ジテ善ヲ助タル、是レ方便ノ甚シキナリ。

すでに「天台座主」として登場した良源が、実は仏法守護を誓って「大天狗」になったという。ここでの良源は天台の高僧というより「魔仏一如」の体現者として重視されている。

ここで三高僧の登場場面を比較すると、余慶（図1）、尋禪（図2）に比べ良源（図3）だけが特別視されていることに気づく。ひとつは伴僧の多さであるが、これは身分上当然でもあろう。もうひとつ、余慶、尋禪の顔は明らかだが、良源の顔は奥の一部に隠れて見えないよう描かれている。中世の絵巻では神・天皇など貴人の顔を見せないように描く手法が知られている<sup>30</sup>。この場面でも同様に良源だけが「十一面ノ化身」、権者であることが表されていたと考えられる。

良源は比叡山中興の祖として早くから重視されていたが、鎌倉時代には魔物調伏を祈願して多くの慈恵大師像が造られ、摺写供養も頻繁に行われた<sup>31</sup>。その一方で『天狗草紙』（『七天狗絵』）などでは良源自身も天狗として描かれ、諷刺の対象となるという両面性を持っている。原田正俊氏は当時盛んだった大寺の強訴に、武力を肯定する論理としての良源信仰があったと論じている<sup>32</sup>。

若林晴子氏は中世の良源信仰を概観し、護持僧としての実績を持つ良源が魔物調伏のイメージで信仰されたこと、同時に顕密体制への批判から諷刺の対象として良源も天狗、魔王と見なされたこと、本覚思想の展開によって魔王良源が信仰の対象になり、崇められるようになったこと、などを明らかにしている<sup>\*33</sup>。浅湫毅氏も文永年間以降に良源像が増えることを踏まえ、蒙古襲来という具体的な異国の脅威に対して外敵調伏が期待されたと推測している<sup>\*34</sup>。

原田、若林両氏は『天狗草紙』（『七天狗絵』）に着目するが、中世の良源像についても興味深いのはこの『是害房絵』である。曼殊院本の祖本は一三〇八年に製作されたとされており、また本作では時刻意識が強調され、「神宮皇后」「上宮太子」らの異国征伐の故事が語られることは前述した。前半で叡山を代表して是害房（異国の天狗）を撃退する良源の姿は、まさに同時代における外敵調伏のイメージを担うものである。先行説話集のなかから特に絵巻化が行われたことも、外敵調伏への関心があったためであろう。

ところが良源が後半においては一転「大天狗」と称され、「魔仏一如」の論理を体现する存在となつてあらわれる。この「魔仏一如」の論理によって先行説話集を離れ、絵巻独自の姿勢を明らかにする。「大天狗」である良源の存在を論拠として、是害房もまた本朝仏法によって救済への道が開かれるのである。

故事語りのあと、是害房は痛めた傷を癒すため湯治を願ひ出て、日羅房は賀茂川に温室を設けるように勧める。ここで賀茂川が導かれる理由は何か。日羅房は次のように説明する。

此河ハ賀茂ノ大明神ノミタキヨリ流レタリ。彼明神ハ愛宕郡ノ地主平安城ノ鎮守ナリ。其流ヲ浴セハ無始ノ罪障キエヌヘシ。

本来傷を癒すための湯治が、「無始ノ罪障」を清める行為と転換する。日羅房は、賀茂川へ運ばれる是害房に対して「内証高タル人ナラハ還テ護法ノ善神ト成給へ」と声を掛け、是害房の傷が癒えると「煩惱ノツモレル垢」を清めた、と歌を詠みかける<sup>\*35</sup>。

これに対して先行説話集における湯治場所は、『今昔』では「北山」「鶉ノ原」であり、『真言伝』では所在不

明である。当時「北山」は、天狗の出現場所として認識されていた（『今昔』卷二十八第二十八話、『続本朝往生伝』遍照伝）。先行説話集における天狗は最後まで魔障のままであり、従って「北山」という境界的な場所では湯治ができない。すでに阿部泰郎氏が『湯屋の皇后』において、「温室」が穢れを浄化する場として「薬湯」「温泉」と等質に観念されていたことを明らかにしており、また『是害房絵』の湯治場面についても、賀茂川河原で行われた非人施行が背景にあったと推測している<sup>\*36</sup>。

仏法の障碍のため飛来してきた是害房が本朝の高僧たちに敗れ、穢れを清めて護法善神へ転化し、本朝仏法を称揚する歌会を催す<sup>\*37</sup>。良源に代表される「魔仏一如」の大団円を迎えるための重要な転換部分が、この湯治場面だったのである。

#### まとめ

以上、曼殊院本『是害房絵』詞書の〈表現〉と『今昔』所収話、『真言伝』所収話の〈表現〉とを比較してきた。それによって絵画と詞書とが複合的に結びついていること、「平山」「金剛山」など異なる成立基盤をもつさまざまな言説がとりこまれていくことが明らかになった。そのうえで詞書でも絵画表現でも「魔仏一如」を体现する良源の存在が重視されていることについて、同時代の良源信仰との関わりから論じ、『是害房絵』がまさに一四世紀製作の絵巻として、先行説話集とは異なる〈表現〉を持っていることを明らかにした。

本作は曼殊院本奥書をもとに聖徳太子信仰との関わりが重視されてきた。しかし冒頭に言及したように、曼殊院本とは別の製作圏を想定できる泉屋博古館本の存在もある。のちに謡曲や奈良絵本などに広く展開していくことから、特定の信仰圏に収斂しない、幅広い受容を想定すべき作品なのではないか。

先行研究でも「魔仏一如」に対する言及はあったが、十分に注目されていたとはいえない。悪行をなす異形が、穢れを清め護法へ転化する「魔仏一如」の枠組みこそが『是害房絵』を貫く根本的な構成である。先行説話集に

なかったこの「祝言性」とでもいえるべき要素が、その後「お伽草子」に組み込まれ、謡曲や奈良絵本に展開する内的要因となったのではないだろうか。

## 第二節 『是害房絵』の展開

### はじめに

前節では鎌倉期の絵巻『是害房絵』の表現に、良源信仰や蒙古襲来以後の異国意識など、一四世紀初頭の社会的関心が色濃く反映されていることを明らかにした。そのうえで絵巻の制作圏は特定の寺社ではなくもっと広い場を想定すべきであると指摘した。

しかし『是害房絵』は一四世紀的関心が希薄となった室町期以降にも多くの諸本が作られ、様々に変化している。拙稿をふくめて『是害房絵』研究の多くは、一四世紀成立の絵巻を中心に論じており、諸本ごとの特徴は充分に考察されてこなかった。本節ではこれまで重視されていなかった『是害房絵』の、中世後期から近世における諸本の展開について考察を進めたい。

### 一、『是害房絵』の諸本

『是害房絵』諸本については早く梅津次郎氏により、①鎌倉期の成立、②室町期の潤色、③江戸期の潤色、という三段階が想定された<sup>38</sup>。さらに梅津説をうけた友久武文氏の調査により諸本関係が明らかとなった<sup>39</sup>。

すなわち諸本は大きくA B二系統に分かれ、B系は現存不明の一本のみ。A系はさらに四系統に分かれ、鎌倉期絵巻の正系に位置するA(1)系に対し、室町期以降に潤色された諸本がほぼ(2)(3)(4)の順に成立した、というもの

である。その後、松本隆信氏による補訂<sup>\*40</sup>、友久氏の改訂案<sup>\*41</sup>、石川透氏による資料紹介<sup>\*42</sup>が発表されている。論者により同系本のいずれを善本とするかには多少の異同があるものの、およそ以下のようにまとめられる。

A (1)  曼殊院藏絵巻（延慶元年嘉暦4年文和3年奥書）

京大國文藏絵巻（右、明治43年模写）

泉屋博古館藏絵巻（室町、前半欠。青山子爵旧藏）<sup>\*43</sup>

東京博物館藏絵巻（右、明治18年模写）

佐竹昭広旧藏屏風絵（もと絵巻）

スペンサー・コレクション絵巻（天正15年白描、詞書欠）

(2)  川崎家旧藏絵巻（室町、前半欠）

梅津次郎藏絵巻（同右、万延元年松本亀岳模写）<sup>\*44</sup>

東北大学図書館藏絵巻（前半欠）<sup>\*45</sup>

(3)  慶應義塾図書館藏残欠絵巻（室町後期、前半欠）<sup>\*46</sup>

徳江元正藏絵巻（右、同系）<sup>\*47</sup>

(4)  慶應義塾図書館藏絵巻（寛文11年）<sup>\*48</sup>

船橋市立西図書館所藏絵巻（右、天保模写）<sup>\*49</sup>

赤木文庫旧藏絵巻<sup>\*50</sup>

藤波家旧藏絵巻（正徳6年嘉永3年奥書模写、前半欠）

B  京都報恩寺旧藏絵巻

なお、先行研究では調査不明とされていた本に、

ホノルルアカデミー・オブ・アーツ藏絵巻<sup>\*51</sup>

白田甚五郎藏絵巻（前半欠、一軸。未見）

岡見正雄藏絵巻（未見）

がある。最近の調査で報告された資料も多く、管見に入ったものとして

逸翁美術館藏絵巻<sup>\*52</sup>

駒澤大学附属図書館藏絵巻<sup>\*53</sup>

愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫藏絵巻<sup>\*54</sup>

などがあり、所在不明、未確認のものを含めればなお数は増える<sup>\*55</sup>。

さらに近年紹介された高橋亨氏所蔵の屏風はもと謡曲「善界」の絵入り冊子であったと推測され<sup>\*56</sup>、今後は関連作品として目配りが必要であろう。このように『是害房絵』は、書名が知られていながら意外に基礎研究すら不十分な作品なのである。

『是害房絵』室町期以降の諸本（A(2)以降）の特徴として、天狗たちが行列して歩く場面が増幅し、末尾における送別の「歌会」場面が、送別の宴と「延年」とされる歌舞とを披露する場面に変化する、といった点が指摘されている。また、筋を簡略化したり仏教語彙を省略したりする一方、謡曲詞章の影響から問答体が増え、詞書を省略して画中詞を詞書と同じように扱う傾向が強くなることから、「説話からお伽草子へ至る過渡的作品」<sup>\*57</sup>とも評されている。

以下、本節では、あらためて一四世紀成立の絵巻における表現を確認する。そのうえで、先行研究の調査外であった逸翁美術館所蔵本（以下、逸翁本）、ホノルルアカデミー・オブ・アーツ本（以下、HAA本）を紹介し、諸本関係の中での位置づけを述べる。さらに、一四世紀成立絵巻と比較し、『是害房絵』諸本の表現がどのように変化しているかを見ていく。

## 二、曼殊院本の絵画構成

『是害房絵』諸本のうち最古本である曼殊院本の原型は、奥書から延慶元年（一三〇八）に河内国石川郡、磯長寺の周辺で成立したとされる<sup>58</sup>。まず前稿で明らかにした曼殊院本の構成について確認する。左に、物語内容をⅠ～Ⅷにまとめ、対応する絵画部分を↓で示した。

Ⅰ 是害房が唐土から飛来し、愛宕日羅房と対面  
↓対面する天狗

Ⅱ 余慶律師が下山、鉄火輪では害房を撃退

↓高僧による撃退、傍観する日羅房

Ⅲ 尋禅権僧正が下山、不動二童子が是害房を撃退  
↓高僧による撃退

Ⅳ 平山聞是房が飛来し、是害房を激励

↓車座になる天狗

Ⅴ 良源僧正が下山、先導の天童が是害房を撃退

↓高僧による撃退、傍観する日羅房

Ⅵ 天狗たちが傷ついた是害房を賀茂川河原に運ぶ  
↓天狗の行列と謡い物

Ⅶ 賀茂川河原での湯治

↓湯治

Ⅷ 日羅房らが送別の歌会を催す

↓歌会（車座になる天狗）

曼殊院本の特色は、仏法を障碍する魔が護法へ転化する「魔仏一如」の構成である。仏法障碍のため飛来した是害房は三度高僧に敗北し、「湯治」場面で「無始ノ罪障」を流して改心し、末尾の「歌会」場面では和歌により本朝仏法を称揚する<sup>59</sup>。

さらに絵巻の詞書では「魔仏一如」を体现する存在として、外敵調伏の性格から信仰が盛んであった慈恵大師・良源への言及が目立ち、やはり制作当時の時代背景がうかがえる。

さて、『是害房絵』において特に注目されてきたのは「天狗の行列と謡い物」場面である。曼殊院本下巻第一図にあたる（図1）。天狗の眷属たちが傷ついた是害房を即興の歌で囃したてながら賀茂川河原へ運んでいく場面であり、友久氏、徳江元正氏らにより、中世の「風流」の戯画化として注目されてきた<sup>60</sup>。

友久氏は同図を以下のようにまとめている。括弧内は謡っている天狗である。

「フルカラカサカ 是害房 コホネヲレテミユルハ」（傘を担ぐ天狗）

「庭ノマリカ 是害房 ヲイマハリテケラル、ハ」（木の枝に毬を付けて担ぐ天狗）

「キヌハリカ 是害房 ナハヲツケテヒキハルハ」（金槌様のものを担ぐ天狗）

「見参ノイタカ 是害房 アシニマカセテフマル、ハ」（槍様のものを担ぐ天狗）

「名聞ソ 是害房 モノニノリテカ、ルレハ」（斧を担ぐ天狗）

「狂句カヤ 是害房 ワラハレテカ、ル、ハ」（輿を運ぶ後方の天狗）

「吉賽カ 是害房 打テノチニカ、ル、ハ」（輿を運ぶ前方の天狗）

曼殊院本に次いで南北朝期成立とされる泉屋博古館本（前掲分類A(1)□）でも、構図にやや違いがあるものの詞章に異同はない（図2）。博古館本は下巻のみの伝来であるが、詞書、図様ともに曼殊院本にほぼ一致する。曼殊院本が「僧侶の写本ともいわれる素朴な」筆致であるのに対し、「貴族階級で鑑賞された正統なやまと絵作品」であり、享受の面からも興味深い<sup>61</sup>。

さて、右の友久氏のまとめでは、二首目「庭ノマリカク」を謡う天狗の持物を「木の枝にく」とする。曼殊院本では見えづらいが、博古館本を参照すると持物は葉団扇である。友久氏は後世の諸本と混同されたようである。葉団扇は天狗の持物として認識されていたらしく、是害房が登場から手にしている。

また四首目「見参ノイタカ」について先行研究では解釈が分かれているが<sup>62</sup>、ほかの詞章が「くくか」と呼かけで始まること、同系統の詞書を持つ佐竹本に「ゑんのいたか」とあることから<sup>63</sup>、「見参の板（＝鳴板）か」との呼びかけでとるのが妥当であろう。

この天狗の持物は「槍様のもの」ではなく「鹿角<sup>わせづの</sup>」であろう。鹿角、または鹿杖<sup>かせづえ</sup>は中世の民間宗教者が持っていた呪的な意味合いを持つ杖で、同図では日羅房も形状の違う鹿角を持つ<sup>64</sup>。ほかの天狗も「斧」「槌」など異類異形の持物を持ち<sup>65</sup>、天狗の異形性が強調されている。また、持物と謡い物の詞章との関係は希薄である。後世の諸本ではこの「行列」場面が増幅し、意味づけも変化していく。たとえばA(2)  東北大学図書館蔵本（以下、東北本）では「行列」場面での天狗の数は三倍近くに増え、持物に託して是害房を囃す傾向が強くなる。

図3は東北本「行列」場面の一部である。ここでは鞆を付けた青柳をもつ天狗が「いや枝はかり動きて力なけに見ゆるは あをやきかや」と謡い、それを見上げる天狗が「いや追ひまはして蹴らるゝは 庭の鞆か」と謡っている。歌謡の一部は継承されているが、図様はまったく異なる。持物は楽器や縁起物であり、異形性が重視された一四世紀段階の図様よりも賑やかな「風流」の性格が強いといえる。

以上、曼殊院本や博古館本など一四世紀段階では、天狗が「湯治」によって「護法」へ転化する、転換が重視されている。「行列」場面は「湯治」の転換場面へ至る前段階であり、天狗は「魔」として、持物によって異形性が強調されていた。しかし、後世の諸本では異形性よりも「風流」の性格が強くなっていく。それについて次節で見たい。

### 三、逸翁本とH A A本

ここで、先行研究では未調査であった逸翁本とH A A本について紹介する。

逸翁本は、逸翁美術館所蔵「天狗草紙絵巻」（資料番号一〇五九）と仮称されるが、江戸中期成立の『是害房絵』である。国文学資料館の調査によりマイクロ資料、解題が備わる。マイクロ資料を確認したところ、天正十五年奥書をもつA(1) 三 スペンサー本、△ 佐竹本に酷似していることがわかった。

スペンサー本は色指定などを書き込んだ白描画絵巻であり、量産を前提としていた可能性がある。この三本は、詞書、構成は曼殊院本に近いが、画風が大きく異なっている。先行分類では同じA(1)系とされるが、曼殊院本、博古館本と分けて新たに一類を設けることを検討すべきであろう。曼殊院本との違いとして、

・ 「III 尋禅権僧正による撃退」のあと「傍観する日羅房」の図が追加される

・ 「VI 行列」場面の天狗の動きや構図、持物などが異なる

・ 「VIII 歌会」場面が、詞書では歌会だが遊宴的に描かれている  
を指摘できる。また、友久氏に倣って「行列」場面をまとめれば、

「フルカラカサカ：」(法螺貝、葉団扇を持つ天狗)

「庭ノマリカ：」(風流傘を捧げる天狗)

「キヌハリカ：」(鞆鼓を打つ天狗)

「見参ノイタカ：」(横笛を吹く天狗)

「名聞ソ：」(鞆をつけた枝を持つ天狗)

「狂句カヤ：」(輿を運ぶ後方の天狗)

「吉賽カ：」(輿を運ぶ前方の天狗)

となる(図4)。

注目すべきは持物に楽器類が多く、動きも踊るような芸術的表現となっている点である。典型的な例は傘の形で、一四世紀絵巻とは違い、風流傘が用いられている。

その他諸本との関係について述べる前に、H A A本について紹介する。H A A本は、ホノルルアカデミー・オブ・アーツ（H A A）所蔵の絵巻である。存在だけは早くから知られていたが、友久氏は当初スペンサー本をH A A本と誤認しており、のち改めて「調査不明」とされた<sup>\*66</sup>。以後も同館の図録やインターネット公開による断片的な紹介はあったが、諸本関係のなかで位置づけられたことはない。今回はホノルルアカデミー・オブ・アーツに許可をいただき、写真版を送付いただいた。

確認したところ、H A A本の絵、構成はA(3)  慶應残欠本、 徳江本に酷似している。慶應残欠本にない前半を備え、徳江本に近い内容と思われるが、詞書、画中詞がない部分もある。内容よりも絵を楽しむ目的で作られたのだろう。

左にH A A本の絵画構成を掲げておく。

- a 対面する天狗 唐土から飛来した是害房が日羅房と対面
- b 高僧（慈恵大師）・鉄火輪による撃退、傍観する日羅房
- c 高僧（一輪大師）・護法童子による撃退
- d 護法童子による制圧、降伏する日羅房
- e 行列
- f 湯治
- g 遊宴、延年の舞
- h 是害房の帰還

曼殊院本に比べ、前半の「高僧の撃退」が三人から二人となり、「聞是房の語り」場面を省略されるなど、か

なり簡略化されている。逆に「行列」や「遊宴」場面が長くなり、「延年の舞」「是害房の帰還」が加わる。登場する高僧は、一人目は「慈恵大師」（良源）、二人目は「一輪大師」で、後者は徳江本と一致するが管見の限り他書には見当たらない人物である。

H A A本の「行列」場面（図5）は、東北本（図3）や逸翁本（図4）が踊りを模した動的なものであったのに比べ静的で、慶応残欠本（図6）に酷似している。しかし、よく見ると慶應残欠本、逸翁本に共通してみえる太鼓、横笛、鞆鼓、風流傘など、芸能的な持物をもった天狗たちの一群が、H A A本ではいなくなっていることに気づく。ここで改めて、諸本「行列」場面における持物を検討する必要がある。本稿末に、諸本の持物一覧を付した（表1）。絵だけで判断がつかない場合は歌謡の詞章から判断した。

慶應残欠本を含むA(3)系の持物はA(2)系、A(4)系と共通し、楽器だけでなく「大根」「弓」「柳に鞆」など多様である。仮に逸翁本系を「芸能型」、慶應残欠本系を「複合型」と呼んでおく。

当初、筆者はH A A本の図様が「複合型」より先行する可能性を想定し、H A A本に「芸能型」が加わって「複合型」となると考えた。しかしその後、何人かの方から、料紙一枚ぶんの欠脱である可能性を指摘された。写真からは断定できないが確かに紙継ぎがあり、欠脱とすれば、H A A本も本来「複合型」だったと思われる。従って「芸能型」「複合型」の先後関係は不明である。しかし、図様の特徴や絵巻の構成をふまえると、次のような分類を設定できるのではないか。（表2、分類表）

#### 第1類：曼殊院本、泉屋博古館本

一四世紀成立。三高僧型、とくに良源を重視する「魔仏一如」の構成が顕著。行列は短く、異形性を強調。

#### 第2類：スペンサー本、佐竹本、逸翁本

曼殊院本と同じ三高僧型。行列が楽器などに特化した「芸能型」。動きは動的、均等に描き分ける。

#### 第3類 a：川崎家本、東北大学本など

下巻のみ。行列はさまざまな要素を含む「複合型」。動きは動的、均等に描き分ける。是害房の帰還を描く。  
**第3類 b**：慶應寛文十一年本、赤木文庫本など

内容は三高僧型。詞書は簡略。行列はさまざまな要素を含む「複合型」。動きは動的、まとめて一群に描く。  
**第4類**：慶應残欠本、H A A本、徳江本

前半を簡略化した二高僧型。行列はさまざまな要素を含む「複合型」。動きは静的。是害房の帰還を描く。従来の分類は詞書に着目し、曼殊院本に近いものを「正系」と見なし、時代が下るとともに簡略化されるとしていた。しかし「魔仏一如」の構成を前面に出す第1類、「行列」を風流と見立てて芸能化した第2類、風流性をさらに強める第3類・第4類は、それぞれまったく別の論理が働いているといえよう。

また、第4類の独自性も明らかである。つまり時代とともに簡略化が進んだわけではなく、第4類が独自に簡略化を行ったと見える。曼殊院本詞書からの視点では、このような第2類以下の諸本がもつ個々の性格を見失うことになるだろう。

#### 四、行列する異形

ここで「風流」について押さえておきたい。松岡心平氏によれば、「風流」は本来、儒教的理念にもとづいた先人の遺風、伝統をさす語であるが、日本では過度な装飾や趣向の美をあらわす意味が加わり、時代が下ると芸能に対して用いるようになった。

やがて風流は、装飾的な作り物を中心に結構される延年などの芸能をも意味するようになり、室町期になると「俗呼<sup>ニ</sup>拍子物<sup>一</sup>曰風流」（『下学集』）のように、拍子物を伴う華麗な仮装行列がもつばら風流といわれた。<sup>\*67</sup>

第2類以下の「行列」場面で指摘した「風流性」について、表1にあげた持物の種類から確認すると、まず注目されるのは「鼓」「鞆鼓」「横笛」などの楽器類である。これらは田楽に用いられるものであり、天狗たちの

図様も田楽の芸能を模した姿と思われる。

よく知られているとおり、田楽などの中世芸能はしばしば異形と形容されていた<sup>\*68</sup>。

芸能と異形との親和性を示す絵画資料としては、逸翁美術館蔵『大江山絵詞』下巻冒頭、酒吞童子屋敷内で眷属たちが田楽を演じる場面が有名である（図7）<sup>\*69</sup>。弊や鉾を持ち、楽器を奏する異形たちの姿は『是害房絵』の天狗たちにもよく似ている。

近年、小松和彦氏<sup>\*70</sup>、徳田和夫氏<sup>\*71</sup>らが注目する『百鬼夜行絵巻』諸本にも、『是害房絵』とよく似た、田楽を楽しむ異形の姿が描かれる。これらの類型的な図様は個別の作品を超えてひろく流通し、様々な作品のなかに取り込まれていたのだろう<sup>\*72</sup>。

ちなみに田楽とは関わりないが、米フリーア美術館蔵『槻峯寺建立修行縁起』下巻第二段に、逸翁本の日羅房に酷似した図様を見いだせる（図8）<sup>\*73</sup>。当時の絵巻制作の現場において、作品を超えて図様が流通していた様子がわかる顕著な例であろう。

すなわち、平安末期以来、芸能と異形とは親和性があったが、特に室町期には徒党を組んで芸能を演じる異形たちの図が好まれ、流通していた。もともと「行列」は右から左へ進む絵巻の形態に即した表現方法だが、その上、人ならぬ「異形」は、より多彩で過剰な趣向の変化を好む「風流」の精神に近かったのである。『是害房絵』も、類型的な「行列する異形」の図様を取り込んで成長したと考えられる。

さらに友久氏は、広島県に残る風流踊りを実際に調査された経験をふまえ、神幸を供奉する芸能である「神儀」と「行列」場面との類似について言及されている。

：：素朴なものは、使用する楽器は全部囃し田用の楽器であったり、あるいは首に二股大根をさげた人たちが連ったりする。私には室町時代に潤色された絵巻の上の図が、どうしてもこの神幸の行列に重なって見えて仕方ないのである。<sup>\*74</sup>

『是害房絵』「行列」にもやはり「二股大根」や「柿」「瓢箪」を持った天狗が描かれる。友久氏の注目されたとおり、これらは祭礼行列から発想された縁起物であろう。

特に二股大根は豊穰の象徴として知られ、全国的に神への供物とする例が多い<sup>\*75</sup>。『都名所図会』に描かれた太秦広隆寺「牛祭」の図でも、祭礼を先導する「夜叉」と呼ばれる異形が頭に大根を乗せていることが知られる<sup>\*76</sup>。H A A本を含む第4類の静的で整然とした「行列」は、祭礼としての性格をあらわす表現だったとも考えられる。

また第3類以降に見える「笹に付けた短冊」は『きのうはけふの物語』の話を連想させる。すなわち、平林という人に文を頼まれた人が平林の読み方がわからなくなり、ついに「この文を笹の葉に結び付て、羯鼓を腰につけて」囃しながら尋ね歩いたという有名な笑話であり<sup>\*77</sup>、「笹につけた短冊」も、芸能に関わる持物だったと推測させる。

一方、先に言及した「鞆を付けた青柳」は蹴鞠道にまつわる「四木」をふまえている<sup>\*78</sup>。『蹴鞠簡要抄』に「一付枝事。師説云。やなぎさくらにつくる也。昏ひねりを鞆のをにかきとをして。一むすびして。後にえだに付る也。<sup>\*79</sup>

とあり、また『遊庭秘鈔』にも「懸事 本儀は柳桜松鶴鶏冠木此四木也。」<sup>\*80</sup>とある。

この天狗の前には紅葉を持つ天狗が「いや、火界のしゆ(呪)にこか(焦)されて、はねの色もみちかや」と謡い、次いで蓮花を持つ天狗が「いや、仏たちにふまるゝは、れんげ(蓮花)かや」、さらに桜木を持つ天狗が「いや、しほ／＼となり行は、花の雨かや」と謡う。

絵巻前半の高僧の調伏をふまえた詞章から植物を導き、紅葉から桜、桜から柳、柳から鞆へ、連歌の付け合にも似た連想が働いている。それを証するように、輿をひく天狗は「うめきすかひてかゝるゝは、連歌(連歌)するか」と謡う。

以上、一四世紀段階で強調されていた異形性が影をひそめ、賑やかで華やかな風流性が顕著である。さらに芸能や祭礼の要素を取り込んだ結果、祝言性ともいべき性格がうかがえる。

祝言性といえ、送別の宴での「延年の舞」も見逃せない。慶應残欠本では日羅房が次のような謡い物で立ち舞う。

やりことんとく、とひのよはひをおもふにや、けふそちとせのはしめ成ける

諸本によりやや詞章が異なるが<sup>\*81</sup>、徳江氏は「やりことんとく」という特徴的な囃し詞からこれを「延年」古謡を模した歌舞とされる<sup>\*82</sup>。いずれにしても、本朝仏法を称揚する「歌会」ではなく、「延年の舞」によって物語は閉じられる。

祭礼を模した「行列」から「湯治」を経て、遊宴の「延年の舞」へと至る祝言性の強い結末は、室町後期から江戸初期にかけて成立した、新たな絵巻の論理であったといえる。

#### まとめ

以上、『是害房絵』諸本における表現上の変化から、諸本それぞれの構成について考察した。従来の研究では、諸本の異同という観点でしか評価されていなかったが、本節では諸本それぞれの独自性を重視し、時代ごとの読み替えを明らかにした。

『是害房絵』においては、是害房天狗の調伏と改心、という大きな枠組みは同じだが、それぞれの諸本で重視される要素は大きく変化していた。一四世紀に成立した絵巻（第1類）では、是害房が本朝仏法に敗れ「湯治」によって護法善神へと転化する「魔仏一如」の構成になっていた。ここでは「行列」場面は「湯治」場面の前段階であり、是害房たちは魔として異形性が強調された。

しかし、室町期に入ると「行列」場面そのものが「風流」に見立てられ注目される。芸能や祭礼を模した「行列する異形」の図様を取り込まれ、必然的に祝言性が加わった。さらに末尾に「延年の舞」の場面が付加され、祝言性が強調されていく。すなわち、他の隣接する絵巻と混交しつつ成長した結果、物語全体が読み替えられていった。諸本のうち、第2類は「風流」の趣向をもつ「芸能性」に、第3類、第4類では祭礼や延年の舞を含め

た「祝言性」に、より重点が置かれている。魔の調伏↓祭礼行列↓遊宴・延年の舞、という構成は、中世後期の調伏能や、民俗社会における疫神送りなどの発想に近い。その反面、「湯治」や「歌会」など、一四世紀の社会的関心を強く反映させた場面は必ずしも重視されなくなっていた。

『是害房絵』諸本の変化は、成立したそれぞれの時代背景に対応したものだ。『是害房絵』は、時代に応じて読み替えられていくことで鎌倉から室町を経て近世へ、多くの伝本や関連作品を生じさせることになった。

### 第三節 『是害房絵』の受容―愛知教育大学本『和漢天狗会話』から―

#### はじめに

『是害房絵』は中世から近世にかけて多くの伝本が知られるが、今回新たに愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫所蔵『和漢天狗会話』を発見した。本作は友久武文氏による分類では「参考本」として除外された「某氏蔵絵巻」にあたるかと思われるが<sup>※3</sup>、これまで詳細不明だったため、ここに紹介したい。

本作は一般に知られる曼殊院本系統絵巻とは大きく異なる。曼殊院本系統は傷ついた是害房を眷属たちが囃しながら湯治へ運ぶ下巻の場面に特色があり、下巻のみ伝来するものも多い。しかし本作は高僧の撃退で完結し、上巻にあたるストーリーが焦点化されている。先行研究では「謡曲の絵巻化」と評され、類本がなく特異な一本とされる。確かに謡曲『善界』の強い影響下で作られた作品ではあるが、他の伝本との関係も深く、本作は『是害房絵』の近世的な在り方を考えるうえで鍵となる作品である。

本節では、謡曲との関わりをふまえて諸本の中に本作を位置づけ、中世とはまったく異なる世界を創り出した近世絵巻の表現について考察したい。

## 一、『是害房絵』の諸本

現在『是害房絵』には二十数本の伝本が知られる。また謡曲『善界』は足利義政の侍医であった竹田法印定盛（一四二一～一五〇八）の作であり<sup>\*84</sup>、曼殊院本系の詞書をもとに作られたとされる<sup>\*85</sup>。

諸本については友久氏、松本隆信氏による分類が通説となっている<sup>\*86</sup>。すなわち、全体をA B二系統に分け、曼殊院本を正系としてA系統を四分類するものである。しかし稿者はその後発見した新出本を加え、新たな分類案を提唱した<sup>\*87</sup>。前稿では現在所在不明となっている報恩寺旧蔵本に関して考察できていなかったため、曼殊院本に近いA系統のみを対象として五分類する案を新たに提唱した。このうち③系は下巻のみ伝来しているa系と、上下が完備するb系に分けた。

### A ① 曼殊院蔵絵巻（延慶元年嘉暦4年文和3年奥書）

▽京大国文蔵絵巻（右、明治43年模写）\*

・泉屋博古館蔵絵巻（室町、前半欠。青山子爵旧蔵、伝二条為重）

▽東京博物館蔵絵巻（右、明治18年模写）

### ② 佐竹昭広旧蔵屏風絵（もと絵巻）

・スペインサー・コレクション絵巻（天正15年白描絵巻、詞書欠）

・逸翁美術館蔵絵巻

### ③ a 川崎家旧蔵絵巻（室町、前半欠）

▽梅津次郎蔵絵巻（同右、万延元年松本亀岳写）

▽東北大学図書館蔵絵巻（前半欠）

### ③ b 慶應義塾図書館蔵絵巻（寛文11年）

▽船橋市立西図書館所蔵絵巻（右、天保写）

・赤木文庫旧蔵絵巻

▽藤波家旧蔵絵巻（正徳6年嘉永3年奥書写、前半欠）

・駒澤大学所蔵絵巻

・野村美術館本<sup>\*88</sup>

4 慶應義塾図書館蔵残欠絵巻（前半欠）

・徳江元正蔵絵巻

・ホノルルアカデミー・オブ・アーツ（ホノルル美術館）所蔵絵巻

B 1 京都報恩寺旧蔵絵巻（全一卷、所在不明）

## 2 愛知教育大学図書館蔵『和漢天狗会話』

今回、愛教大本『和漢天狗会話』を調査したところ、現在所在不明となっている報恩寺旧蔵本と同じB系統として位置づけられるのではないかと思われる。それにより、報恩寺旧蔵本を含めた『是害房絵』諸本全体の展開も見えてくるだろう。

ところで友久氏は前掲の諸本分類において、諸本に位置づけることができない「特異な一本」を「参考本」としてあげられている。

### 参考本 某氏蔵絵巻1軸

松本氏（※引用者注、松本隆信氏）に貸与していただいた複製を見た。詞書はなく、連続した4図と絵詞からなる特異な1本で、他に比較すべき類本がない。第1図は日本へ渡る前の是害坊と別れを惜しむ大唐の天狗たち、第2図は海を越える是害坊の姿、第3図は是害坊を囲む日本の天狗たち（太郎坊・次郎坊・惣持坊・大天狗・相模坊）と踊る豊前坊を描き、第4図で山を下る高僧・炎を背負う明王・鉄火輪に追われて逃

げる是害坊を描き、それで終わっているように見える。絵詞には明瞭な特徴がある。1例を示す。…（翻刻、中略）：絵詞の（一）へ対校したのは、謡曲「善界」の詞章である。ほとんどまるまる謡曲の詞章をとっているといえよう。…（中略）：某氏本は、謡曲化された「善界」の絵巻化といってよいものであろう。

友久氏のご高配によりお手許の複製を見せていただいたところ「某氏所蔵絵巻」は『和漢天狗会話』と同一本であった。松本氏がいつ頃調査されたものか不明だが、今回改めて調査を行ったので、以下に紹介をかねて考察する。なお、登場する天狗の名称は諸本により表記が異なるが、それぞれの作品に基づく場合は「善界坊」「是界坊」などと示し、総称としては是害房と表記する。

## 二、愛教大本『和漢天狗会話』について

所蔵元である愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫は、英国人日本文化学者、バジル・ホール・チェンバレンの蔵書を収めた文庫である。まず太田雄三氏<sup>\*89</sup>、柏原由美子氏<sup>\*90</sup>、栗野容子氏<sup>\*91</sup>ら先学の蓄積に拠りながら概要を述べる。

チェンバレン（一八五〇～一九三五）は、一八七三年五月に来日。東京帝国大学では和文科（国文科）、博言科（言語学科）を担当し、日本語、日本文化をひろく研究した。

杉浦藤四郎（一八八三～一九六八）との出会いは明治三八年（一九〇五）。チェンバレンは杉浦をともなつて渡欧し、学費や生活の面倒をみるだけでなく、息子のように扱ったとされる。チェンバレン死後は蔵書の一部を譲り受け、のちに杉浦本人とその遺族から愛知学芸大学岡崎分校（現・愛知教育大学）に蔵書、日常道具、杉浦との往復書簡約六〇〇通などが寄贈されてチェンバレン・杉浦文庫が作られた。

次に『和漢天狗会話』の概要を紹介する。『B.H.Chamberlain 文庫目録』<sup>\*92</sup>には次のように記載がある。

和漢天狗会話 一軸 三〇×四六九センチ 和装 388・W1

実測したところ、本紙二八センチ×四六六・一センチ（軸木を含めれば四六九センチ）、料紙は二八センチ×四二センチ、十一枚。上下に裁断あとらしき痕跡がある。題僉に、

「和漢天狗會話 全」

とあり、巻頭にチェンバレンの蔵書印（「英 王堂蔵書」）がある。奥書はないが作者の落款らしきものが確認できる。上は「雲月之印」とあるが、詳細は不明<sup>\*93</sup>。今後検討を重ねたい。

友久氏の紹介するとおり図は四図。独立した詞書はなく、画中詞の形で天狗たちの会話が書き込まれている。ここで各図に対応した内容構成を述べておく。

- (1) 是界坊を囲む大唐の天狗たち。天狗たちの会話
- (2) 海を越える是界坊の図。画中詞なし
- (3) 是害坊を囲む日本の天狗。日本の天狗たちとの会話
- (4) 山を下りる高僧、炎を背負う明王、逃げる是界坊

画風からみて江戸後期の筆かと思われ、あるいは幕末に近い成立とも考えられる。友久氏の述べたとおり、他の伝本には見られない構成で、特に時代が下るにつれて増幅する傾向にある後半部、天狗の「行列」や「延年の舞」の場面がないことは注目される。

しかし、友久氏が本作を「特異な1本」として諸本分類から除外したことには違和感を覚える。一見して他伝本の影響を看取できる点も少なくないためである。本稿では他伝本との比較を通じて本作を位置づけたい。

### 三、『和漢天狗會話』と『是害房絵』伝本

友久氏の述べるとおり、『和漢天狗會話』詞書は謡曲『善界』詞章と共通点が見られる。対校は『新編日本古典文学全集五九 謡曲集二』（小学館、一九九八年）収録の観世流詞章に拠る。

是界坊 偕も我国において、育王山青龍寺般若台に至る迄、少しも慢心の輩をは皆我道に引いれずといふ事なし。誠や日本は小国なれ共、神国とする。佛法今にさかんなれは急ぎ日本に渡り、仏法妨んとそんし候。

(『和漢天狗会話』(1))

シテ これは大唐の天狗の首領善界坊にて候。さてもわが国において、育王山青龍寺、般若台に至るまで、すこしも慢心の輩をば、皆わが道に誘引せずといふ事なし。まことや日本は、粟散辺地の小国なれども神国として、仏法盛んなるよし承り候ふ間、急ぎ日本に渡り、仏法をも妨げばやと存じ候。

(謡曲「善界」)

(1)冒頭で大唐の天狗たちに対し、「是界坊」は唐の高僧をことごとく魔道に引き入れたため、神国である日本へ渡り仏法を妨げようと決意を語る。これは謡曲ではシテの自己紹介にあたる。『是害房絵』諸本では慶應義塾図書館蔵寛文十一年本(寛文十一年本と略称、諸本分類A [3] b)冒頭にも同じような表現がある。

我はこれ、大唐の天狗の管領、善界坊にて候、今度日本へわたらはやと思ひたちて、先此國の天狗共よひあつめ、このよしをかたり給は、何も御供つかまつるへきよし、申されければ、……<sup>\*94</sup>

石川透氏が言及されたように、寛文十一年本冒頭も謡曲『善界』の詞章をうけて作られたことが明らかである。<sup>\*95</sup> 寛文十一年本では「善界坊」は「日本は小国なれとも佛力神力共にふかくし、ことさら、智恵第一の國なれは」まず自分一人渡ってみよう、と日本へ渡る。しかし寛文十一年本では大唐の図は描かれず、第一図は愛宕太郎坊との対面場面である(図1)。和漢の天狗が一对一で対面するこの場面は現存諸本に共通し、『和漢天狗会話』のみが大唐の天狗たちの会話場面を描く。

次に、(3)「是界坊」を日本の天狗たちが迎える場面。

次郎坊 某も佛法を妨度思ひ候へとも、いさゝか我等如きの力に及ひはんやらす。あけくれ此事をのみ歎き、爰に君千里の波濤をいとはず是迄来り給ふ。御心さしこそやさしけれ。某當地の老にて候へは、比叡の山邊

の先達をは仕る候へ。

惣持坊 夫我國は天地開闢よりこのかた、先以て神国なり。されは佛法今に盛んなるを、我らこときの類として、たやすく伺ひ給はん事、蠶螂か斧を以て、うしや(書)りうしやにむかふる如し。只々思しめし奉り候へかし

〔和漢天狗会話〕(3)

ツレ さてはやさしくもおぼしめし立ち候ふものかな。それわが国は天地開闢よりこの方、まづ以て神の国なり。されば仏法今に盛んなり。まづまづ間近き比叡山、あれこそ日本の天台山候ふよ。

(謡曲「善界」)

この部分は謡曲のツレ・愛宕山太郎坊が「善界坊」に向かって言う台詞からとられている。「蠶螂か斧を以て、」という表現も、すぐあとの地謡に「蠶螂か斧とかや、猿猴が月に相同じ」と仏法にさからう天狗たちをたとえた表現があるなど、本作詞書は謡曲詞章に基づく表現が多い。

一方で絵に注目すると、他伝本と同じような場面が多数見つかる。たとえば、(2)海を渡る「是界坊」の図は、東北大学附属図書館本(東北本と略称、A 3 a)、慶應義塾図書館蔵残欠本(慶應残欠本と略称、諸本分類 A 4)の唐へ帰還する是害房の図に似ている。(図2)

また(3)是界坊を日本の天狗が迎える場面は、慶應残欠本、寛文十一年本の宴で太郎坊が「延年の舞」を舞う場面に一致する(図3)。天狗の数や構図には諸本にも異同があるため直接的な関係は言えないが、立ち舞う天狗の姿から影響関係は明らかであろう。

最後は(4)高僧に撃退される「是界坊」の場面である。他伝本では三人ないし二人の高僧が登場し、それぞれ鉄火輪、明王と童子、護法童子の三通りの撃退方法が描かれる。しかし本作では下山する高僧、炎を背負う明王、逃げ惑う是界坊の三図が一つに組み合わせられて描かれている。特に寛文十一年本で良源と護法童子に捕らえらる「善界坊」の姿(図4)は、本作(4)図の「是界坊」に酷似する。

このように本作は他伝本の絵を参照し、場面を統一したり再編成したりすることで、別の新しい物語に作り替えている。しかし他伝本が重視した「湯治」や「行列」の場面は描かず、悪行をなす天狗たちの「魔仏一如」の転換を語る仕掛けは消失しているといえよう。

#### 四、謡曲との関わり

ここで『和漢天狗会話』と謡曲との関わりについて考察したい。なお、『是害房絵』と『善界』との関係については小林健二氏に先行研究がある<sup>\*96</sup>。

謡曲『善界』は現在五流すべてにあり、表記は観世が「善界」、宝生・金春・喜多の三流が「是界」、金剛が「是我意」である。能勢朝次氏『能楽源流考』収載「演能曲目調査資料」によれば、永享から慶長までの約一五〇年間に四四回の記録がある<sup>\*97</sup>。また、国文学研究資料館の提供する「連歌・演能・雅楽データベース」では「善界」一三二件、「是界」一二〇件、「是我意」六件がヒットし<sup>\*98</sup>、かなりの人気曲だったことがわかる。また小書演出で「白頭」があり、通常大ベシミ・赤頭で演じられる天狗が白頭で演じられることがある。小書「白頭」の替演出は『善界』と『鞍馬天狗』が源流と見なされており<sup>\*99</sup>、素材となった絵巻の滑稽さに対して重厚さを加える傾向にあるといえる。

そのような謡曲の特徴は次の詞章にも見いだせる。「善界坊」が愛宕太郎坊とともに日本の仏法が盛んであると言いかう前段場面の地謡である。

**地謡** しっかりとはいへども、輪廻の道を去りやらで、魔境に沈むその歎き、思ひ知らずやわれながら、過去の遠々の間に、さすが見仏聞法の、その結縁の功により、三悪道を出でながら、なほも鬼畜の身をかりて、いとど仏敵法敵となれる悲しさよ。……

己が身の上を歎き仏法に心を寄せながら高僧にはむかうという天狗たちの心理描写に謡曲の完成度を見ること

ができる。これに対し『和漢天狗会話』は天狗たちの内面を描くことはない。謡曲以上に天狗を退治する側面が強調されているといえる。

さて、他の絵巻や謡曲『善界』にない特色として、本作には(3)で多くの天狗が登場し「天狗揃」ともいふべき場面が描かれている。あげられる名称は、

惣持坊 大天狗 次郎坊 太郎坊 相模坊 豊前坊

となっており、「大天狗」を鞍馬大天狗(僧正坊)とすれば、謡曲『鞍馬天狗』の「天狗揃」にも通じる。

〱抑是は、鞍馬の奥僧正が谷に年へたる、大天狗なり。同〱まづ、御供の天狗は、誰誰ぞ筑紫には、して〱彦山の豊前房。同〱四州には、して〱はくふうの相模房。大山の伯耆房。同〱いづなの三郎富士太郎、大峯の善鬼が一たう、かづらき高間。よ所迄も有まじ。邊土に於いては……

(車屋本『鞍馬天狗』<sup>\*100</sup>)

これらの名称は、いわゆる「八天狗」として近世後期にはよく知られていた。林自見『雑説囊話』(明和元年へ一七六四〜一二月刊)によれば「八天狗」とは、

又八天狗ト云ヘルハ、愛宕栄術太郎、鞍馬僧正坊 比良ノ次郎坊 飯綱三郎 大山ノ伯耆坊 彦山ノ豊前坊 大峰ノ善鬼坊 白峰ノ相模坊。<sup>\*101</sup>

とある。注目すべきは『和漢天狗会話』に見える「惣持坊」である。一般に知られていない天狗の名であるが、実は現行の金剛流『鞍馬天狗』の詞章は、

シテ〱彦山の豊前坊 地〱四州には シテ〱白峯の相模坊。大山の総持坊 地〱飯綱の三郎・富士太郎。大峰の前鬼が一党葛城高間。外でもあるまじ。……<sup>\*102</sup>

となっている。調べてみると、古態を残すとされる車屋本のうち、毛利家旧蔵車屋本『鞍馬天狗』では「大山そうち坊」を「伯耆坊」、「彦山の豊前坊」を「軍善坊」と傍書し、異説を校訂する形式をとる。他にも「そう

ち坊」「総持坊」「増智坊」という表記が下掛かり系謡本に存在する<sup>\*103</sup>。おそらく誤字から生じた異称とおぼしいが、下掛かり系の謡本では「そうち坊」の名称が、さまざまな宛字とともに流布していたのである。

ここから、『和漢天狗会話』は単純な謡曲『善界』の絵巻化ではなく、独自に謡曲詞章を取り込んで再生した作品だったといえる。

## 五、諸本での位置づけ

前述したとおり、『和漢天狗会話』と同じように大唐での会話を記す現存伝本はA [3] bに分類されるもののみである。ただし、現在所在不明である報恩寺本も大唐での場面があったらしい。報恩寺本の内容は現在梅津次郎氏の論文による紹介でしかわからないが、「詞七段、絵六段、一巻を以て首尾完結」し、「絵は地に金泥を刷いた濃彩の京狩野風で、江戸時代に入った製作」と見なせるという。長くなるが梅津氏による紹介を引く。

詞書は換骨奪胎と云うべき内容を示している。唐<sup>①</sup>の武宗の廢仏に氣をよくした是害房が諸天狗を集めて日本の仏法障碍に乗り出す相談の上、同同宿<sup>②</sup>を引き連れて愛宕山の太郎房の許に飛来し、意中を打明ける。太郎房は鞍馬の僧正房に計り、彦山のふんせんはう、白峯のそうせんはう、大山のほうきはう其他大勢の天狗を催し、是害房を大将に立てて比叡山に押寄せ、さまざまの魔法を試みる。叡山<sup>③</sup>の高僧達が仏前に不動の呪を唱えれば、風雨吹きつりの雷電きらめく雲間より不動明王利劍を振り、山王、八幡、松尾、稲荷、祇園、賀茂、春日の諸神があらわれて山風神風を吹き払う。天狗共が通力を失うところに諸神人体に姿を現じ、是害房を取巻いて神の踊りをはじめ。これを見て太郎房次郎房など寄集り諸神の前に到つて降参する。諸神は内裏守護のために赴いた天照大神をも迎えて相談の結果、仏教に災をなさず各々の棲む山を守護すべしとの言葉を蒙つて天狗共は赦される。是害房は再び日本の地を踏まないことを誓い三度礼をなして雲霧にまぎれて行方知れず失せ去つたと云う。<sup>\*104</sup>

まとめると、

- ① 是害房が日本の仏法障碍に乗り出す相談をする。
- ② (同宿を引き連れて) 是害房が日本に飛来する。
- ③ 太郎坊は日本の天狗を大勢催す。(比叡山に押し寄せる)
- ④ 叡山の高僧たちが不動の呪を唱える。不動明王、諸神が参集し天狗たちを撃退する。(諸神が人体をあらわして踊る)
- ⑤ 太郎房らが降伏する。(諸神は天照大神を迎えて相談のうえ、天狗たちを許す)
- ⑥ 是害房は二度と日本の地を踏まないことを誓い、飛び去る。

これを『和漢天狗会話』と比較すると、大唐での会話や、『鞍馬天狗』に通じる「天狗揃」の趣向を共有し、高僧との戦いを焦点化すること、逆に行列や湯治などの「魔」を「護法」に転化させる仕掛けが消失していること、などの特徴が一致している。

直接の影響関係は断定できないが、『和漢天狗会話』は報恩寺旧蔵本と同じくB系統に含めてよいだろう。この系統は謡曲の影響が強いが、「魔仏一如」の転化よりも神仏の霊験により「魔」が調伏される点を強調する傾向にある。すなわち、中世の「魔仏一如」の枠組みが失効するなかで、別の文脈で読み替えられ再生産した絵巻といえる。

### おわりに

以上、愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫蔵『和漢天狗会話』の特徴から、現在不明となっている報恩寺旧蔵本に近い系統の本であった可能性を述べ、諸本のなかに位置づけた。

改めて明らかになったのは、『是害房絵』と『善界』との、媒体を超えた相互作用の深さである。特に『和漢天狗会話』は書名からも「会話」という謡曲の演出に着目しており、中世の絵巻とは全く違う文脈で受容され、製作された作品といえる<sup>\*105</sup>。

『是害房絵』の受容については、これまで室町期の古記録が参照されることが多かった。特に、『建内記』嘉吉元年（一四四一）四月二十八日条には次のように記述がある。

中山宰相中将送使「云」、何にても絵可進覽雖狂絵可進之由被仰所々之由也、仍是害房絵、不顧比興左道之物付使送之、○余々不可説也、進上事可相計哉之由示了、<sup>\*106</sup>

「狂絵」や「比興左道」という娯楽性が注目され、はやくから親しまれた絵巻であったとわかる。すでに明らかにしたように一四世紀成立の絵巻は良源信仰や異国意識といった社会背景をもとに製作され、流布したと思われる。その後は祭礼行列を模した「風流」の趣向や、「延年の舞」を描く祝言性も重視されてきた。

そうした絵巻本体への関心とは別に、謡曲『善界』の関連作品としての関心も、絵巻の受容・制作に影響したのではないか。

『是害房絵』の現存伝本のほとんどは大学図書館や公共博物館の所蔵だが、青山子爵旧蔵の泉屋博古館本<sup>\*107</sup>のほか、逸翁美術館本、野村美術館本のように、茶道や謡曲に対し関心の高い素封家の所蔵者が少なくない。『和漢天狗会話』の所蔵者であったチェンバレンも能に造詣が深く、『殺生石』などいくつかの翻訳を行っている。当然『善界』の筋も知っていたと思われ、作品蒐集の動機に、謡曲への関心があったと推測される。

絵巻と謡曲とは、媒体を超えて相互に影響しあい、生成をくり返してきた。本作はその一端であるが、研究者もまたジャンルにとらわれず、作品を取り巻く文化環境について俯瞰した視点から捉え直す必要がある。

- \*1 友久武文「『是害房絵』の諸本」『広島女子大学研究紀要』一六（一九八一年三月）。また同「『是害房絵』の歌謡―風流踊り歌の形成にかかわって―」『中世文学の形成と展開』（和泉書院、一九九六年）。なお本章第二節参照。
- \*2 博古館本については。公益財団法人泉屋博古館『泉屋博古 日本絵画』（公益財団法人泉屋博古館、二〇一〇年）。
- \*3 東京大学史料編纂所編『大日本古記録六 建内記』（岩波書店、一九六三年）
- \*4 『圖書寮叢刊 看聞日記』（明治書院、二〇〇二年）。
- \*5 東京大学史料編纂所編『大日本古記録八 言経卿記』（岩波書店、一九五九年）。
- \*6 本章第二節参照。
- \*7 播磨光寿「謡曲「善界」小考―今昔物語集との関渉―」『古典遺産』二二（一九七一年六月）によって謡曲「善界」の詞章は曼殊院本系統の本文に拠ることが明らかとなった。
- \*8 石川透「『善界』表現考」『室町物語と古注釈』（三弥井書店、二〇〇二年）。初出『観世』五五・一一（一九八八年一月）。
- \*9 伊井春樹「是害房飛来の背景―『是害房絵』から『武宗皇帝破仏物語』へ―」『国語国文』六四・四（一九九五年四月）。
- \*10 林羅山『本朝神社考、神社考詳節』（現代思潮社、一九八〇年）。なお愛宕の縁起とは害房との関係については徳田和夫「寺社縁起と文化現象―愛宕山演技を巡って・もう一つの是害房説話―」『中世文学と隣接諸学八 中世の寺社縁起と参詣』（竹林舎、二〇一三年）が発表された。
- \*11 山岡浚明『類聚名物考』（近藤活版所、一九〇三年）。
- \*12 梁瀬一雄『社寺縁起の研究』（勉誠社、一九九八年）。
- \*13 横山重校訂「あたごの本地」『古浄瑠璃正本』五（角川書店、一九六一年）。

- \*14 梅津次郎「是害房絵巻の変遷」『絵巻物叢考』中央公論美術出版、一九六八年、初出『国華』六七五（一九四八年六月）、六七七（同年七月）。のち『新修絵巻物全集二七 天狗草紙・是害房絵』（角川書店、一九七八年）再録。
- \*15 梅津次郎編『新修絵巻物全集二七 天狗草紙・是害房絵』（角川書店、一九七八年）。
- \*16 「叡福寺」『聖徳太子事典』（柏書房、一九九一年）。また小野一之「聖徳太子墓の展開と叡福寺の成立」『日本史研究』三四二（一九九一年一月）。叡福寺と『是害房絵』の関係については、本稿補論2「『是害房絵』の生成」を参照。
- \*17 牧野和夫「『太平記』巻一至巻十一周辺と太子信仰―楠木正成の「不思議」の基底」『太平記とその周辺』（新典社、一九九四年）。また同「中世聖徳太子伝と説話―律」と太子秘事・口伝・「天狗説話」―『説話の講座3 説話の場―唱導・注釈―』（勉誠出版、一九九三年）、のち『日本中世の説話・書物のネットワーク』（和泉書院、二〇〇九年）所収。
- \*18 前掲、友久氏「『是害房絵』の歌謡―風流踊り歌の形成にかかわって―」。
- \*19 伊藤慎吾「是害坊絵巻」徳田和夫編『お伽草子事典』（東京堂出版、二〇〇二年）。
- \*20 徳江元正「序説 室町芸能史論のまぐろみ」『室町芸能史論攷』（三弥井書店、一九八四年）。小野恭靖「中世物語絵巻と歌謡」『大阪教育大学紀要』四九（二〇〇〇年八月）のち『絵の語る歌謡史』（和泉書院、二〇〇一年）所収。
- \*21 天野文雄「「善界」の本地」『観世』四四・五（一九七七年五月）。小田幸子「「善界」演出の歴史」『観世』五五・一二（一九八八年一二月）。山中玲子「天狗の能の作風―応仁の乱以後の能―」『中世文学』四一（一九九六年六月）のち『能の演出 その形成と変容』（若草書房、一九九八年）所収。小林健二「天狗説話の視覚的展開―『是害房絵』と能『善界』―」『王朝文学と物語絵』（竹林舎、二〇一〇年）。
- \*22 説話研究会『対校 真言伝』（勉誠社、一九八八年）。
- \*23 前掲、伊井氏「是害房飛来の背景―『是害房絵』から『武宗皇帝破仏物語』へ―」。
- \*24 平林盛得『五十音引 僧綱補任 僧歴綜覧』笠間書院、二〇〇八年

- \*25 徳田和夫氏より、『七天狗絵』にはやく「是骸房」の名が見えること、「是害房」の名自体が善悪表裏一体であることをあらわすのではないかと、とご教示を頂いた。徳田氏「是害房絵詞」『別冊太陽 妖怪絵巻 日本の異界をのぞく』（平凡社、二〇一〇年七月）参照。
- \*26 前掲、牧野氏『太平記』巻一至巻十一周辺と太子信仰―楠木正成の「不思議」の基底―。牧野氏の説く「天狗」―比良山（平山）―「聖徳太子」との関わりを示す文献に『比良山古人霊託』がある。
- \*27 染殿后説話については本稿第二章第二節参照。
- \*28 山田孝雄ほか校注『古典日本文学大系二五 今昔物語集四』（岩波書店、一九六二年）。
- \*29 川崎剛志氏よりご教示頂いた。『金剛山縁起』については川崎氏「『金剛山縁起』の基礎的研究」『金沢文庫研究』三一七（二〇〇六年一〇月）。同「日本国『金剛山』説の流布―院政期、南都を中心に―」『伝承文学研究』五六（二〇〇七年五月）。
- \*30 山本陽子『絵巻における神と天皇の表現―見えぬように描く―』（中央公論美術出版、二〇〇六年）。
- \*31 『吾妻鏡』宝治元年（一二四七）三月二日条には「今日可<sub>レ</sub>摺<sub>ニ</sub>写不動并慈恵大師像<sub>ニ</sub>之由」、同二八日条には「為<sub>ニ</sub>將軍家御祈<sub>ニ</sub>。不動尊并慈恵大師像一万体被<sub>レ</sub>摺<sub>ニ</sub>写之。今日有<sub>ニ</sub>供養之儀<sub>ニ</sub>」とある。中世の良源像については大津市歴史博物館『元三大師良源―比叡山中興の祖―』（大津市歴史博物館、二〇一〇年）参照。
- \*32 原田正俊「『天狗草紙』にみる鎌倉時代後期の仏法」『中世の禅宗と社会』（吉川弘文館、一九九八年）。初出『仏教史学研究』三七（一九九四年）。
- \*33 若林晴子「中世における慈恵大師信仰―魔のイメージを中心に―」五味文彦編『芸能の中世』（吉川弘文館、二〇〇〇年三月）。
- \*34 浅湫毅「調伏のかたちとしての元三大師像」『仏教美術研究上野記念財団助成研究会報告書第三七冊 研究発表と座談会 予言と調伏のかたち』（二〇一〇年三月）。

- \*35 日羅房「煩惱ノツモレル垢ヲミタラキノキヨキナカレニス、キツルカナ」
- \*36 阿部泰郎『湯屋の皇后』（名古屋大学出版、一九九八年）。また非人施行については丹生谷哲二『檢非違使 中世の  
けがれと権力』（平凡社、一九八六年）参照。
- \*37 日羅房の詠歌「老ノナミニモロコシ船ノキヨセツ、アキツシマニテ、ウキメヲソミル」は本朝仏法を称揚する。
- \*38 前掲、梅津氏「是害房絵巻の変遷」。
- \*39 前掲、友久氏「『是害房絵』の諸本」。
- \*40 松本隆信「増訂室町物語語簡明目録」『御伽草子の世界』（三省堂、一九八二年）。
- \*41 前掲、友久氏「『是害房絵』の歌謡―風流踊り歌の形成にかかわって―」。
- \*42 石川透「資料紹介『是害房絵』二本・解題」『斯道文庫論集』二八（一九九三年一二月）。
- \*43 実見。図録『泉屋博古 日本絵画』（泉屋博古館、二〇一〇年）。
- \*44 『新修日本絵巻物全集二七 天狗草紙・是害房絵』に一部掲載。
- \*45 実見。
- \*46 実見。『斯道文庫論集』二八に翻刻。
- \*47 『斯道文庫論集』二八に翻刻掲載。石川氏によれば徳江本は江戸中期写本という。
- \*48 実見。『室町物語大成』八（角川書店、一九八〇年）、『斯道文庫論集』二八に翻刻掲載。慶応義塾大学「世界のデ  
ジタル奈良絵本データベース」(<http://dbs.humi.keio.ac.jp/naraehon/>)
- \*49 実見。船橋市西図書館『船橋市西図書館所蔵資料目録』第二集（一九八八年）。
- \*50 工藤早弓氏のご高配により実見させていただいた。工藤早弓『奈良絵本 井田架蔵書』上（京都書院、一九九七年。  
のち紫紅社文庫、二〇〇六年）に写真版が掲載されている。
- \*51 Stephen Little『Visions of the Dharma』（Honolulu Academy of Arts、一九九一年）。

- \*52 国文学研究資料館所蔵マイクロ。国文学研究資料館『逸翁美術館蔵国文学関係資料解題』（明治書院、一九八九年）。
- \*53 田中徳定氏の「」教示による。駒澤大学図書館貴重図書データベース (<http://www.welib.komazawa-u.ac.jp/retrieve/kityou/>)
- \*54 「和漢天狗会話」『B.H.Chamberlain 文庫目録』（愛知教育大学附属図書館、一九九〇年）。本稿第四章第三節参照。
- \*55 その後の調査により、野村美術館本、愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫蔵『和漢天狗会話』などの新出伝本を発見した。本章第三節参照。
- \*56 前掲、小林氏「天狗説話の視覚的展開——『是害房絵』と能『善界』——」。
- \*57 前掲、友久氏「『是害房絵』の歌謡——風流踊り歌の形成にかかわって——」
- \*58 『是害房絵』の書写過程において磯長寺の名は重要であるが、詞書本文に影響が見える部分は少ない。補論2参照。
- \*59 是害房の詠歌は「老いの波に唐土船の来寄せつつ 秋津島にて憂き目をぞみる」。唐土の天狗が和歌を詠むという行為、そして自らを唐土船にたとえ日本の高僧たちの勝利を祝う表現に、蒙古襲来をふまえた異国意識が垣間見える。
- \*60 前掲、徳江氏「序説 室町芸能史論のもくろみ」。
- \*61 実方葉子「作品解説」前掲『泉屋博古 日本美術』所収。
- \*62 友久氏は清涼殿の「なるいた」とするが、徳江氏は民間宗教者「イタカ」と理解している。徳田和夫氏はこの歌謡を「名前を書いた卒塔婆だ、是害房は。足でいいように踏まれているのは」と解釈する。徳田氏「是害房絵詞」『別冊太陽日本のこころ一七〇 妖怪絵巻 日本の異界をのぞく』（平凡社、二〇一〇年）参照。
- \*63 前掲、友久氏「『是害房絵』の歌謡——風流踊り歌の形成にかかわって——」
- \*64 鹿角については、網野善彦「童形・鹿杖・門前——『絵引』を読んで——『異形の王権』（平凡社、一九九三年）。初出『絵巻物による日本常民生活絵引』（平凡社、一九八四年）
- \*65 特に「槌」は鬼神や疫神の持物として定着している。中根千絵「『今昔物語集』巻一六第三二話考小考——槌を持つ鬼と牛飼い童——『神話・象徴・文化』Ⅲ（楽瑯書院、二〇〇七）参照。なお博古館本では持物のうち「斧」が描か

れていない。

\*66 前掲、友久氏「『是害房絵』の歌謡―風流踊り歌の形成にかかわって―」。

\*67 松岡心平「風流」『国文学 古典文学の術語集』四〇・九（一九九五年七月）。

\*68 本章第二節、また橋本裕之『演技の精神史』（岩波書店、二〇〇三年）など参照。

\*69 「大江山絵詞」上野友愛、丹羽理恵子『お伽草子 この国は物語にあふれている』（サントリー美術館、二〇一二年）。

\*70 小松和彦『百鬼夜行絵巻の謎』（集英社新書、二〇〇八年）。

\*71 徳田和夫「百花繚乱の物語草子―お伽草子学の可能性―」『お伽草子 百花繚乱』（笠間書店、二〇〇八年一月）、

同「妖怪の行進」『人間文化』一〇（二〇〇九年一月）。

\*72 『百鬼夜行絵巻』と中国図巻『鬼子母神掲鉢図』との関わりについて、田中貴子『百鬼夜行の見える都市』（ちく

ま学芸文庫、二〇〇二年）、藤岡摩里子「掲鉢図 鬼子母神の説話画―百鬼夜行絵巻と関連させて―」『生活と文化』

一四（二〇〇四年一月）がある。

\*73 「槻峯寺建立修行縁起」『新修日本絵巻物全集別巻一 弘法大師伝絵巻・融通念仏縁起絵・槻峯寺建立修行縁起』

（角川書店、一九八〇年）。

\*74 前掲、友久氏「『是害房絵』の歌謡―風流踊り歌の形成にかかわって―」。

\*75 大館勝治「大根」『日本民俗大辞典』（吉川弘文館、二〇〇〇年）。

\*76 小松前掲書に『百鬼夜行絵巻』と類似の図様として指摘がある。

\*77 「きのふはけふの物語」下・六七話『日本古典文学大系 江戸笑話集』（岩波書店、一九六六年）。

\*78 佐々木孝浩氏よりご教示いただいた。

\*79 「蹴鞠簡明抄」『群書類従』第一二輯（続群書類従完成会、一九五九年）。

\*80 「遊庭秘鈔」『群書類従』第一二輯（続群書類従完成会、一九五九年）。

- \*81 梅津本「いやそよや二はより、とひのよハひをおもふにも、けふのちとせのはしめなりけり、やりことんとうく」。
- 寛文十一年本「いやそとよ、二はかり、とひのよはひを、思ふかは、けふをちとせの、はしめなりけり」。
- \*82 前掲、徳江氏「序説 室町芸能史論のもくろみ」。延年は法会の後宴や貴紳を接待する遊宴などから発生した芸能様式とされる。本田安次『本田安次著作集十五卷 日本の伝統芸能 舞楽・延年Ⅰ』（錦正社、一九九八年）、松岡恒一『延年の芸能史的研究』（岩田書院、一九九七年）参照。
- \*83 前掲、友久氏『「是害房絵」の諸本」。
- \*84 小林静雄『謡曲作者の研究』（丸岡出版社、一九四二年）。また大鳥壽子『医師と文芸―室町の医師竹田定盛―』（和泉書院、二〇一三年）。
- \*85 播磨氏「謡曲「善界」小考―今昔物語集との関渉」。
- \*86 前掲、松本氏「増訂室町物語簡明目録」。
- \*87 本章第二節。
- \*88 公益財団法人野村美術館所蔵本。本稿執筆中に実見し調査させていただいた。詞書は曼殊院本に近いが、絵は、上巻はA **1**系、下巻はA **3** b系の混態である。上下の系統が異なるものは珍しく、これについては後日改めて報告する予定である。
- \*89 太田雄三『B・H・チェンバレン―日欧間の往復運動に生きた世界人―』（リブレポート、一九九〇年）。
- \*90 相原由美子「バジル・ホール・チェンバレン」『近代文学研究叢書』三八（一九七三年八月）、「B.H.Chamberlain 離日あれこれ―杉浦藤四郎にあてたチェンバレンの手紙より」『学苑』四八四（一九八〇年四月）、四九六（一九八一年四月）、五二〇（一九八三年四月）、五四四（一九八五年四月）、七一九（二〇〇〇年四月）、七三〇（二〇〇一年四月）、七五二（二〇〇三年四月）。

- \*91 栗野容子「ウチの図書館お宝紹介！第五〇回愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫室―時を超える薫り―」『図書館雑誌』一〇〇・六（二〇〇六年六月）。
- \*92 『B. H. Chamberlain 文庫目録』（愛知教育大学付属図書館、一九九七年）。
- \*93 下の落款について、小林健二氏より「如水斎」ではないか、とのご教唆を得た。如水を名乗った絵師は複数いるが、特定できない。
- \*94 前掲、横山重、松本隆信『室町物語大成』八。
- \*95 前掲、石川氏「『是害坊絵』と『善界』」。
- \*96 前掲、小林氏「天狗説話の視覚的展開―『是害坊絵』と能『善界』―」。
- \*97 能勢朝次「演能曲目調査資料」『能楽源流考』（岩波書店、一九三八年）。
- \*98 文禄二年（一五九三）～安永五年（一七七六）までの演能記録を収める。国文学研究資料館「連歌・演能・雅楽検索データベース」（<http://base1.nijl.ac.jp/~geinou/>）
- \*99 前掲、小田氏「『善界』演出の歴史」。
- \*100 「鞍馬天狗」田中允校注『古典全書 謡曲集』（朝日新聞社、一九五六年）。
- \*101 林自見「雑説囊話」『日本随筆大成』第二期四卷（日本随筆大成刊行会、一九二八年）。
- \*102 金剛巖訂正『鞍馬天狗』（檜書店、二〇〇四年一月）
- \*103 「そうち坊」系の表記一覧を掲げる。いずれも法政大学能楽研究所所蔵の複写本で確認した。「大山の増智房」『室町末期筆下掛り無章句本』、「たいせんのそうちはう」『江戸初期筆紺表紙五番綴本』、「だいせんのそうち房」『了随三百番本』、「大山の宗持房」『慶長頃筆東大寺本』、「大山の増智房」『下掛り無章句二番綴本』、「大山の惣持坊」『江戸中期筆動塵録』、「大山の惣持坊」『下掛謡本外組』。

\*105\*104 前掲、梅津氏「是害房絵の変遷」。

\*105\*104 説話文学会での口頭発表では、岩崎雅彦氏から『和漢天狗会話』が画中詞のみで構成されていることが「会話」に着目した書名に関わるのではないかとのこと見を賜った。また「会話」の使用例から製作年代が特定できるのでないかとのこと見も頂戴した。「会話」は漢語としては唐代の孟郊に「與二三友秋宵會話清上人院」という詩があり、

馬琴などにも用例があるが、近代になって多く使われた語である。今後の課題としたい。

\*107\*106 東京大学史料編纂所編『大日本古記録六 建内記』（岩波書店、一九六三年）。

\*107\*106 松平定信『古画類聚』にも、泉屋博古館本の模写と見られる図が掲載されている。当時の所蔵者は不明だが、青山家から提供されたものか。東京国立博物館『古画類聚 調査報告書』（毎日新聞社、一九九〇年）。

## 結章 「天狗説話」の文学史―近世近代への展望―

これまで古代から室町期にかけて、説話集や古記録、教訓書、絵巻などに登場する「天狗説話」をとりあげ、  
へ表現の問題から考察をすすめてきた。特に第四章では『是害房絵』の展開を追って、近世末期まで「天狗説話」  
の受容を見ることができた。これまでの論述をまとめて結章としたい。

第一章では「天狗説話」の研究史を本稿の問題意識にひきつけて概観し、問題点を整理した。

日本では「天狗」という語が漢籍や漢訳仏典を通じて到来し、独自の「天狗」像を形成した。中世には、主に  
仏教説話のなかで「天狗」が「魔」と同一視されて語られたが、漢籍の知識や修験の影響も加わり多面的な「天  
狗」像が語られた。近世にも国学者や文人たちによる考証が多くなされ、「天狗」像が普及した。

しかし統一的な、あるいは実態的な「天狗」像の研究では「天狗説話」は素材に過ぎず、説話個々のへ表現に  
対する分析は曖昧であった。へ表現に着目した画期的な論考は、昭和五十年代に森正人氏が『今昔物語集』の「天  
狗」を「反仏法的性格」と明らかにした論考である。説話研究では仏教説話集における「天狗説話」だけが重視  
される傾向があったが、近年は古記録や軍記研究の立場から仏教説話における「天狗」像を相対化するような視  
点も指摘されつつある。へ表現にもとづく個別の分析と、通史的な把握の双視点的研究の重要性を示した。

第二章第一節では、『台記』にみえる「天公」像の目に釘を打ち付け、帝を呪詛したという記事をとりあげた。  
従来この記事は愛宕の天狗伝承の延長に考えられてきたが、「天公」は「天の神」をあらわす漢語であり、現在  
の天狗伝承と直接関連づけることはできない。「天公」は、実態はわからないが在地の「天の神」信仰をさして  
いたと考えられる。従って、むしろ都からの視点により、天にまつわる悪神や異端の信仰をあらわす「天狗」と  
同一視された、仏教説話集に取り込まれる以前の「天狗説話」としてとらえる視点が必要である。

第二章第二節、第三節では、『今昔物語集』巻二十に配置された「天狗説話」群のうち、第七話と第四話をと

りあげた。染殿后にまつわる説話として知られる卷二十第七話は、標題と配列から「天狗説話」と捉えられるが、本文では後に愛執を抱く金剛山聖人が「鬼」になって后を悩乱したと語られる。『今昔』は、原典にあった「鬼」を、国家秩序をおびやかし后に取り憑くへ憑霊の性格から半ば強引に「天狗説話」と読みかえていと明らかにした。さらに第四話の分析を通じて、『今昔』では「天狗」を、仏法が守護する国家秩序に反する「魔」と規定し、王権と「天狗」との関係を重視して卷二十の「天狗説話」群を編纂したことを明らかにした。

第三章第一節では、日本における「魔」や「魔道」への関心を概観し、『扶桑略記』皇極四年条をとりあげた。『扶桑略記』では蘇我蝦夷は「大鬼道」に堕ち、斉明天皇の時代に数々の怪異をなしたという『日本書紀』にはない記述がある。『扶桑略記』の記述は死者の霊が現世に干渉するへ怨霊の概念が成立して以降のへ表現であり、死者が「魔道」に堕ちて現世に祟りをなす、という中世軍記などに語られるへ表現の先蹤と位置づけられる。

第三章第二節では、『五常内義抄』の瘤取爺説話をとりあげた。本話は『宇治拾遺物語』第三話の類話であるが、瘤を取られる側が「法師」、取る側が「天狗」、踊りが「田楽」と、説話が成立した鎌倉初期の特色を反映したへ表現を持つ。しかし『五常内義抄』は説話を収録するにあたり、「隣の法師」の軽率な行動を批判する説話として構成している。ここでは「天狗」は排斥の対象ではなく、超越的な山のへ異形である。教訓書という形により、仏教説話とは異なる「天狗」像が語られたと述べた。

第三章第三節では、『古今著聞集』卷十七「怪異」「変化」篇をとりあげ、出典である歴史書から「神のさとし」としての文脈を切り離し、不可思議な事件としてのみ語る傾向を指摘した。「天狗説話」も、本来の社会不安の表象という文脈から乖離して他の「化け物」と同列に配され、古代とは異なる「天狗説話」の在り方がうかがえた。

第四章では絵巻『是害房絵』をとりあげ、その構成と成立、展開、受容の様相を見た。

第四章第一節では、『是害房絵』伝本のうち最古本である曼殊院本の詞書と類話関係が指摘される先行説話集との比較を通じて、一四世紀に成立した『是害房絵』の特色を明らかにした。曼殊院本は、絵画表現でも詞書で

も良源を重視し、悪行をなす天狗（魔）が湯治を経て護法へ転換する「魔仏一如」の論理を強調する。良源信仰は蒙古襲来以降に外敵調伏の目的で隆盛しており、曼殊院本の「表現」は当時の社会背景を顕著に反映している<sup>2)</sup>。

第四章第二節では、『是害房絵』諸本の展開をさぐった。一四世紀成立の絵巻では「魔仏一如」の転換が強調されたが、室町期に作られた伝本では天狗たちの行列場面に注目が集まり、「風流」の行列に見立てられ長大化した。そのなかで祭礼や芸能の図像、連歌の付け合いにも似た即興の歌謡、延年の舞の図などを取り込み、一四世紀絵巻とは異なる祝言性を強調する絵巻として成長していった、と述べた。

第四章第三節では、愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫蔵『和漢天狗会話』を『是害房絵』伝本として諸本のなかに位置づけた。そのうえで『是害房絵』の受容について、謡曲との関わりから述べた。

以上、媒体を超えて展開する「天狗説話」をとりあげ、個々の「表現」にもとづいて分析してきた。本稿で明らかにしたのは、古代中世において「天狗説話」が語られた意義と、その変遷である。「天狗説話」の語られ方は、説話を語る作品、語られる時代、作品をめぐる環境など、各々の文脈に応じて変化するが、古代から中世にかけて通観すると、次第に仏教的言説を離れ、「天狗」そのものを語るものが増加したといえる。

もともと漢籍から移入された「天狗」という語は、日本では「魔」と同一視されることで具体的な性質や造形を獲得した。仏教説話において「天狗」は反仏法的な「魔」であり、調伏され、排除されることで仏法の威徳を証明するための機能的な役割を与えられていた。

一方、断片的に語られた多様な「天狗説話」を射程に入れると、「天狗」は、天や山にまつわる雑多な悪霊ないし悪神として、鬼やほかの化け物とも互換可能な存在だった。天や山にまつわる雑多な悪霊という性質は「天狗」像の基底をなし、時代を超えてしばしば表出する。「天狗説話」は、反仏法的な「魔」の面と、雑多な悪霊としての面が相互に交錯しつつ、媒介を超えて展開した。そして「天狗」や「魔道」に対する関心が深まるなかで絵巻や謡曲など「天狗」を中心に扱う作品が作られる。すなわち、「魔仏一如」などの仏教的言説を介しながら

らも、異形・異界へ関心が移っていく。さらに異形への関心は装飾性、祝言性を求める風潮とともに、娯楽性の高い作品群へつながっていくことになる。

むしろ本稿で扱った「天狗説話」は一部に過ぎず、主に都市文化において展開した「天狗説話」であった。そのため各地域で語られた「天狗説話」や、近世にもつながる演劇や芸能の分析については他日を期したい。

各地の山々に止住する天狗伝承は、謡曲『鞍馬天狗』に萌芽が見られるが、近世に入って体系づけられる。『天狗経』にみえる四十八天狗や「八天狗」などである<sup>33</sup>。このように近世に入ると「天狗」は深山に棲む神霊として信仰対象となる。一方で本草学者たちによる考証や、国学者による異界、神霊の考究が盛んとなり、また「天狗」を主人公にした黄表紙、演劇も多数作られた。近代には民俗学を領導した柳田國男の「山人論」を皮切りに、「天狗」の娯楽化に抗して山間で語られた「天狗」像が注目された。近世・近代における「天狗説話」はあまりに多彩で焦点を絞ることが難しいが、直接、間接に、修験・山岳信仰に関わる。

当初は蔑視される存在同士だった「天狗」と山伏との結びつきが肯定された背景には、室町中期における修験道の体系化や「魔仏一如」論理の浸透など様々な要因があるろう。しかし各時代、各地域の修験信仰の実態については十分に解明できていない。各地域で語られた「天狗説話」と都市で語られる「天狗説話」との交錯は今後検討すべき課題であろう。

\*1 『古今著聞集』の性格については、補論1「『古今著聞集』の性格―序跋の解釈から―」を参照。

\*2 曼殊院本『是害房絵』の成立については、補論2「『是害房絵』の成立」も参照。

\*3 知切光歳氏によれば、『天狗経』は「徳川中期のはじめ頃成ったか」と思われ、石鎚行者の編によるという。知切氏『天狗の研究』（大陸書房、一九七五年。原書房再刊、二〇〇四年）。「八天狗」については第四章第三節でも言及。

## 参考文献

本論文で直接参照した文献を中心に、〈注釈書、校訂本文〉、〈事典類〉、〈単行本〉、〈論文〉の順にまとめた。単行本、論文は初版、初出の年次を基準として配列した。

論文は本論文中で引用したものを優先し、単行本への所収状況も参考として記したが遺漏のある可能性がある。

〈注釈、校訂本文〉

松村博司校注『日本古典文学大系二一 大鏡』（岩波書店、一九六〇年）。

山田孝雄ほか校注『日本古典文学大系二二〜二六 今昔物語集』一〜五（岩波書店、一九五九〜一九六三年）。

渡辺照宏、宮坂宥勝『日本古典文学大系七一 三教指帰・性霊集』（岩波書店、一九六五年）。

川口久雄校注『日本古典文学大系七二 菅家文草・菅家後集』（岩波書店、一九六六年）。

志田延義校注『日本古典文学大系七三 和漢朗詠集・梁塵秘抄』（岩波書店、一九六五年）。

永積安明、島田勇雄校注『日本古典文学大系八四 古今著聞集』（岩波書店、一九六六年）。

渡辺綱也校注『日本古典文学大系八五 沙石集』（岩波書店、一九六六年）。

岡見正雄、赤松俊秀校注『日本古典文学大系八六 愚管抄』（岩波書店、一九六七年）。

小高敏郎校注『日本古典文学大系一〇〇 江戸笑話集』（岩波書店、一九六六年）。

小峯和明ほか校注『新日本古典文学大系三三〜三七 今昔物語集』一〜五（岩波書店、一九九四〜一九九九年）。

三木紀人ほか校注『新日本古典文学大系四二 宇治拾遺物語・古本説話集』（岩波書店、一九九〇年）。

栃木孝惟ほか校注『新日本古典文学大系四三 保元物語・平治物語・承久記』（岩波書店、一九九二年）。

中野幸一校注『新編日本古典文学全集一四 うつほ物語』一（小学館、一九九九年）。

阿部秋生ほか校注『新編日本古典文学全集二五 源氏物語』六（小学館、一九九四年）。

- 小山弘志ほか校注『新編日本古典文学全集五九 謡曲集』二（小学館、一九九九年）。  
 馬淵和夫ほか校注『新編日本古典文学全集三五～三八 今昔物語集』一～四（小学館、一九九九～二〇〇二年）。  
 信太周ほか校注『新編日本古典文学全集四一 将門記・陸奥話記・保元物語・平治物語』（小学館、二〇〇二年）。  
 小島孝之校注『新編日本古典文学全集五二 沙石集』（小学館、二〇〇一年）。  
 長谷川端校注『新編日本古典文学全集五五～五七 太平記』一～四（小学館、一九九四～一九九八年）。  
 太田次男校注『古典文庫 五常内義抄』（一九七七年）。  
 小林保治校注『古典文庫 古事談』（現代思潮社、一九八一年）。  
 田中允校注『古典全書 謡曲集』（朝日新聞社、一九五六年）。  
 西尾光一、小林保治校注『新潮日本古典集成 古今著聞集』上下（新潮社、一九八三～八六年）。  
 曲亭馬琴「烹雜の記」『日本随筆大成』第一期一卷（吉川弘文館、一九二八年）。  
 林自見「雑説囊話」『日本随筆大成』第二期四卷（日本随筆大成刊行会、一九二八年）。  
 喜多村信節「筠庭雑録」『日本随筆大成』第二期四卷（日本随筆大成刊行会、一九二八年）。  
 横山重校訂「あたごの本地」『古浄瑠璃正本 五』（角川書店、一九六一年）。  
 武藤禎夫、岡雅彦編『嘶本大系 二』（東京堂出版、一九七六年）。  
 関敬吾『日本昔話大成 四』（角川書店、一九八七年）。  
 横山重、松本隆信『室町物語大成 八』（角川書店、一九八〇年）。  
 梅津次郎編『新修絵巻物全集二七 天狗草紙・是害房絵』（角川書店、一九七八年）。  
 島田修二郎編『新修日本絵巻物全集別巻一 弘法大師伝絵巻・融通念仏縁起絵・槻峯寺建立修行縁起』（角川書店、一九八〇年）。  
 石田瑞麿校注『日本思想大系六 源信』（岩波書店、一九六八年）。

- 井上光貞、大曾根章介校注『日本思想大系七 往生伝・法華験記』（岩波書店、一九七四年）。
- 黒板勝美編『新訂増補国史大系一 日本書紀』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- 黒板勝美編『新訂増補国史大系三 日本後紀・続日本後紀・日本文徳天皇実録』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- 黒板勝美編『新訂増補国史大系五 類聚国史』（新装版、吉川弘文館、一九九九年）。
- 黒板勝美編『新訂増補国史大系一〇 日本紀略』（新装版、吉川弘文館、二〇〇〇年）。
- 黒板勝美編『新訂増補国史大系一二 扶桑略記・帝王編年記』（新装版、吉川弘文館、一九九九年）。
- 竹内理三編『平安遺文』（東京堂出版、一九七四年）。
- 竹内理三編『増補史料大成二三 台記』（臨川書店、一九六五年）。
- 竹内理三編『増補統史料大成二一～二五 蔭涼軒日録』（臨川書店、一九七八年）。
- 竹内理三編『増補史料大成九～一五 中右記』（臨川書店、一九六五年）。
- 古辞書叢刊刊行会編『原装影印版増補古辞書叢刊 簾中抄』（雄松堂書店、一九七八年）。
- 古辞書叢刊刊行会編『原装影印版増補古辞書叢刊 搥囊抄』（雄松堂書店、一九七八年）。
- 東京大学史料編纂所編『大日本古記録六 建内記』（岩波書店、一九六三年）。
- 東京大学史料編纂所編『大日本古記録八 言経卿記』（岩波書店、一九五九年）。
- 東京大学史料編纂所編『大日本古記録九 民経記』（岩波書店、一九七五年）。
- 『大日本古文書 家わけ第十七 大徳寺文書之七』（東京大学史料編纂所、一九六八年）。
- 「洛陽田楽記」『群書類従』第一二輯（続群書類従完成会、一九五九年）。
- 「蹴鞠簡明抄」『群書類従』第一二輯（続群書類従完成会、一九五九年）。
- 「遊庭秘鈔」『群書類従』第一二輯（続群書類従完成会、一九五九年）。
- 「三代制符」『続々群書類従』七（続群書類従完成会、一九六九年）。

- 『諸本集成倭名類聚抄「本文編」』（臨川書店、一九六八年）。
- 『京都叢書 山城名勝志』（臨川書店、一九六八年）。
- 『史料纂集 明月記』（続群書類従完成会、一九七一年）。
- 『凶書寮叢刊 九条家歴世記録二』（明治書院、一九九〇年）。
- 『圖書寮叢刊 看聞日記』（明治書院、二〇〇二年）。
- 山岡浚明『類聚名物考』（近藤活版所、一九〇三年）。
- 小山田与清『松屋日記』（国書刊行会、一九〇八年）。
- 諦忍『未刊稀覯書叢刊第一輯 天狗名義考』（壬生書院、一九三九年）。
- 四辻善成、一条兼良『源氏古注釈大成六 河海抄・花鳥余情』（日本図書センター、一九七八年）。
- 林羅山『本朝神社考、神社考詳節』（現代思潮社、一九八〇年）。
- 長澤規矩也、阿部隆一『日本書目大成 一』（汲古書院、一九七九年）。
- 笠井昌昭ほか校注『本朝画史』（同朋舎出版、一九八五年）。
- 説話研究会『対校 真言伝』（勉誠社、一九八八年）。
- 松尾葦江校注『源平盛衰記』（三弥井書店、一九九三年）。
- 金子大麓、松本治久ほか校注『水鏡全注釈』（新典社、一九九八年）。
- 清水潔校注『神道資料叢刊八 新校 本朝月令』（皇學館大學神道研究所、二〇〇二年）。
- 金剛巖訂正『鞍馬天狗』（檜書店、二〇〇四年）。
- 浅見和彦・伊藤玉美編『新注 古事談』（笠間書院、二〇一〇年）。
- 高楠順次郎他編『大正新修大藏經一四 經集部一』（大藏出版、一九二五年。一九七一年再刊）。
- 高楠順次郎他編『大正新修大藏經一七 經集部四』（大藏出版、一九二五年。一九六八年再刊）。

高楠順次郎他編『大正新修大藏經五三 事彙部上』(大藏出版、一九二八年、一九六二年再刊)。  
仏書刊行会「寂照堂谷響集」『大日本仏教全書』(仏書刊行会、一九一二年)。  
鷲尾順敬編『国文東方仏教叢書 第二輯第三卷五常内義抄』(名著普及会、一九三〇年。復刻一九七二年)。  
和田性海編『真言宗全書 秘藏寶鑰論鈔・秘藏寶鑰論勘注』(真言宗全書刊行会、一九三六年)。  
吉田賢抗『新釈漢文大系四一 史記4(八書)』(明治書院、一九九五年)。  
石原道傳訳注『中国正史日本伝 魏志倭人伝ほか』(岩波文庫、一九五一年)。  
『晋書 二』(中華書局、一九七四年)。  
佐久節編『漢詩大観』(有明書房、一九七一年)。  
佐久節『白楽天全詩集』(日本図書センター、一九七八年)。  
吉川忠夫訳注『後漢書 第一〇冊』(岩波書店、二〇〇五年)。  
吉川忠夫訓注『後漢書第一〇冊 列伝八』(岩波書店、二〇〇五年)。

〈事典類〉

諸橋轍次『大漢和辞典』(修訂版、大修館書店、一九八四年〜八六年)。  
日本国語大辞典第二版編集委員会『日本国語大辞典』(第二版、小学館、二〇〇〇年)。  
志村有弘ほか編『日本伝奇伝説大事典』(角川書店、一九八六年)。  
ジャンポール・クレベール『動物シンボル辞典』(大修館書店、一九八九年)。  
石田尚豊編『聖徳太子事典』(柏書房、一九九七年)。  
福田アジオほか編『日本民俗大辞典』(吉川弘文館、一九九九年)。  
徳田和夫編『お伽草子事典』(東京堂出版、二〇〇二年)。

飛田良文ほか編『日本語学研究事典』（明治書院、二〇〇七年）。

〈単行本・図録〉

能勢朝次『能楽源流考』（岩波書店、一九三八年）。

小林静雄『謡曲作者の研究』（丸岡出版社、一九四二年）。

毛利久『新薬師寺』（河原書店、一九四七年）。

益田勝実『古典とその時代Ⅴ 説話文学と絵巻』（三一書房、一九六〇年。新装版一九七一年）、のち『益田勝実の仕事1 説話文学と絵巻』（ちくま学芸文庫、二〇〇六年）。

真鍋広済『地藏菩薩の研究』（三密堂書店、一九六〇年）。

佐藤武敏校注『東洋文庫167 塩鉄論』（平凡社、一九七〇年）。

馬場あき子『鬼の研究』（三一書房、一九七一年。のちちくま文庫、一九八八年）。

知切光歳『天狗考』（濤書房、一九七三年）。

知切光歳『天狗の研究』（大陸書房、一九七五年。原書房復刊、二〇〇四年）。

甲田利雄『年中行事御障子文注解』（続群書類従完成会、一九七六年）。

太田博太郎編『大和古寺大観』四（岩波書店、一九七七年）。

今川文雄訳『訓読明月記』（河出書房新社、一九七七年）。

西田長男『日本神道史研究 第一巻総論編』（講談社、一九七八年）。

松本隆信「増訂室町物語簡明目録」『御伽草子の世界』（三省堂、一九八二年）。

芸能史研究会『日本芸能史第2巻 古代中世』（法政大学出版、一九八二年）。

五来重『鬼むかし 昔話の世界』（角川選書、一九九一年。角川書店、一九八四年）。

渡浩一編『延命地藏菩薩経直談抄』（勉誠社、一九八五年）。

小峯和明『今昔物語集の形成と構造』（笠間書院、一九八五年。補訂版、一九九三年）。

森正人『今昔物語集の生成』（和泉書院、一九八六年）。

大隅和雄『愚管抄を読む 中世日本の歴史観』（平凡社版、一九八六年。講談社学術文庫、一九九九年）。

丹生谷哲二『檢非違使 中世のけがれと権力』（平凡社、一九八六年）。

船橋市西図書館『船橋市西図書館所蔵資料目録』第二集（一九八八年）。

宮本袈裟雄『天狗と修験者』（人文書院、一九八九年）。

国文学研究資料館『逸翁美術館蔵国文学関係資料解題』（明治書院、一九八九年）。

東京国立博物館『古画類聚 調査報告書』（毎日新聞社、一九九〇年）。

愛知教育大学附属図書館『B.H.Chamberlain 文庫目録』（愛知教育大学附属図書館、一九九〇年）。

太田雄三『B・H・チェンバレン―日欧間の往復運動に生きた世界人―』（リブレポート、一九九〇年）。

清水真澄、稲木吉一『日本の古寺美術一六 新薬師寺と白毫寺・円成寺』（保育社、一九九〇年）。

小峯和明『説話の森 天狗・盗賊・異形の道化』（大修館書店、一九九一年）。のち『説話の森 中世の天狗からインソップまで』（岩波現代文庫、二〇〇一年）。

Stephen Little『Visions of the Dharma』（Honolulu Academy of Arts、一九九一年）。

大和岩雄『鬼と天皇』（白水社、一九九二年）。

田中貴子『〈悪女〉論』（紀伊國屋書店、一九九二年。のち角川文庫版、二〇〇二年）。

田中貴子『百鬼夜行の見える都市』（新曜社、一九九四年。ちくま学芸文庫版、二〇〇二年）。

池田魯参『詳解摩訶止観』（大蔵出版、一九九五年）。

伊藤玉美『院政期説話集の方法』（武蔵野書院、一九九六年）。

- 松岡恒一『延年の芸能史的研究』（岩田書院、一九九七年）。
- 松蘭斎『日記の家―中世国家の記録組織―』（吉川弘文館、一九九七年）。
- 大和岩雄『天狗と天皇』（白水社、一九九七年）。
- 工藤早弓『奈良絵本 井田架蔵書』上（京都書院、一九九七年。紫紅社文庫版、二〇〇六年）。
- 本田安次『本田安次著作集十五卷 日本の伝統芸能 舞楽・延年Ⅰ』（錦正社、一九九八年）。
- 阿部泰郎『湯屋の皇后』（名古屋大学出版、一九九八年）。
- 梁瀬一雄『社寺縁起の研究』（勉誠社、一九九八年）。
- 説話研究会『冥報記の研究』（勉誠社、一九九九年）。
- 前田雅之『今昔物語集の世界構想』（笠間書院、一九九九年）。
- 小峯和明『宇治拾遺物語の表現時空』（若草書房、一九九九年）。
- 神田龍身『偽装の言説―平安朝のエクリチュール―』（森話社、一九九九年）。
- 中村璋八『日本陰陽道書の研究』（増補版、汲古書院、二〇〇一年）。
- 平田篤胤「古今妖魅考」『新修平田篤胤全集 第九卷』（名著出版、二〇〇一年）。
- 阿部泰郎『聖者の推参 中世の声とヲコなるもの』（名古屋大学出版会、二〇〇一年）。
- 山田雄司『崇徳院怨霊の研究』（思文閣出版、二〇〇一年）。
- 下向井龍彦『日本の歴史七 武士の成長と院政』（講談社、二〇〇二年。のち講談社学術文庫、二〇〇九年）。
- 八木透監修、鶴飼均編『愛宕山と愛宕参り』（京都愛宕研究会、二〇〇三年）。
- 廣田收『『宇治拾遺物語』表現の研究』（笠間書院、二〇〇三年）。
- 廣田收『『宇治拾遺物語』「世俗説話」の研究』（笠間書院、二〇〇三年）。
- 東アジア恠異学会編『恠異学の技法』（臨川書店、二〇〇三年）。

橋本裕之『演技の精神史 中世芸能の言説と身体』（岩波書店、二〇〇三年）。

山本陽子『絵巻における神と天皇の表現―見えぬように描く―』（中央公論美術出版、二〇〇六年）。

大江篤『日本古代の神と霊』（臨川書店、二〇〇七年）。

杉原たく哉『天狗はどこから来たか』（大修館書店、二〇〇七年）。

平林盛得、小池一行編『僧歴綜覧増補版』（笠間書院、二〇〇八年）。

小松和彦『百鬼夜行絵巻の謎』（集英社新書、二〇〇八年）。

山田尚子『中国故事受容論考―古代中世における継承と展開―』（勉誠出版、二〇〇九年）。

東アジア恠異学会編『恠異学の可能性』（角川書店、二〇〇九年）。

牧野和夫『日本中世の説話・書物のネットワーク』（和泉書院、二〇〇九年）。

上島享『日本中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、二〇一〇年）。

大津市歴史博物館『元三大師良源―比叡山中興の祖―』（大津市歴史博物館、二〇一〇年）。

公益財団法人泉屋博古館『泉屋博古 日本絵画』（公益財団法人泉屋博古館、二〇一〇年）。

土屋有里子『沙石集』の諸本の成立と展開』（笠間書院、二〇一一年）。

加美甲多『『沙石集』の思想と説話の方法』（同志社大学大学院文学研究科博士論文、二〇一一年）。

山本五月『天神の物語・和歌・絵画…中世の道真像』（勉誠出版、二〇一二年）。

上野友愛、丹羽理恵子『お伽草子 この国は物語にあふれている』（サントリ―美術館、二〇一二年）。

東アジア恠異学会編『恠異学入門』（岩田書院、二〇一二年）。

大鳥壽子『医師と文芸―室町の医師竹田定盛―』（和泉書院、二〇一三年）。

水口幹記『渡航僧成尋、雨を祈る 『僧伝』が語る異文化の交錯』（勉誠出版、二〇一三年）。

〈論文〉

井上円了『天狗論』『井上円了妖怪学全集第四卷』（柏書房、二〇〇〇年）所収。初出『妖怪叢書第三編』（哲学館、一九〇三年）。

柳田國男「天狗の話」『定本柳田國男集 五』（筑摩書房、一九七三年）所収。初出『珍世界』三（一九〇九年三月）、『妖怪談義』（修道社、一九五六年）所収。

柳田國男「戯作者の伝統」『定本柳田國男集 七』（筑摩書房、一九六二年）所収。初出『文学』六・八（一九三八年八月）、『笑いの本願』（養徳社、一九四六年）所収。

梅津次郎「是害房絵巻の変遷」上下『国華』六七五（一九四八年六月）、六七七（一九四八年七月）。のち『絵巻物叢考』（中央公論美術出版、一九六八年）所収。『新修絵巻物全集二七 天狗草紙・是害房絵』（角川書店、一九七八年）再録。

植松茂「天狗の説話」『国語と国文学』三四・五号（一九五七年五月）。のち『古代説話文学』（塙書房、一九六四年）所収。

今野達「善家秘記と真言伝所引散佚物語―今昔物語集との関連において」『国語と国文学』三五・一一（一九五八年）のち『今野達説話文学論集』（勉誠出版、二〇〇八年）。

桑田幸三「桑弘羊の専売論―『塩鉄論』の一研究」『経済論叢』八三・五（一九五九年五月）。

津田左右吉『津田左右吉全集第九卷 日本の神道』（岩波書店、一九六四年）。

益田勝実「古事談鑑賞」初出は『解釈と鑑賞』三一・三（一九六六年二月）。浅見和彦編『古事談を読み解く』（笠間書院、二〇〇八年）再録。

播磨光寿「謡曲「善界」小考―今昔物語集との関渉―」『古典遺産』二二（一九七一年六月）。

関口裕子「古代人民のイデオロギー闘争の諸段階」『歴史学研究別冊特集 歴史認識における人民党闘争の視点』— 1972年度歴史学研究会大会報告』（一九七二年十一月）。

神野志隆光「紺青鬼攷—特に真済をめぐって」『国語と国文学』五〇巻一号（一九七三年）。

相原由美子「バジル・ホール・チェンバレン」『近代文学研究叢書』三八（一九七三年八月）。

天野文雄「善界」の本地」『観世』四四・五（一九七七年五月）。

大島建彦「『宇治拾遺物語』と昔話」『説話文学研究』一二（一九七七年六月）。

渡辺博史「二つの紺青鬼譚—染殿后怪異譚の流れ（下）」『立教大学日本文学』四三（一九七九年十二月）。

山下正治「法師考」『立正大学教養部紀要』一〇（一九七六年十二月）、一一（一九七七年十二月）、一五（一九八二年一月）。

南門明定「『延命地藏菩薩經』の研究—『延命地藏菩薩經』の注釈書とその分科—」『密教学会報』一七・一八 合併号（一九八〇年）。

相原由美子「B.H.Chamberlain 離日あれこれ—杉浦藤四郎にあてたチェンバレンの手紙より」『学苑』四八四（一九八〇年四月）、四九六（一九八一年四月）、五二〇（一九八三年四月）、五四四（一九八五年四月）、七一九（二〇〇〇年四月）、七三〇（二〇〇一年四月）、七五二（二〇〇三年四月）。

友久武文「『是害房絵』の諸本」『広島女子大学研究紀要』一六（一九八一年三月）。

稲垣泰一「『今昔物語集』の（鬼）の諸相」『金城国文』五九（一九八三年三月）。

森正人ほか「シンポジウム『今昔物語集』の構造をめぐって」『仏教文学』七（一九八三年三月）。

中井真孝「神仏習合思想の形成と発展」『日本学』一（一九八三年五月）。

徳江元正「序説 室町芸能史論のもくろみ」『室町芸能史論攷』（三弥井書店、一九八四年）。

塚原鉄雄「大鏡構成と怪異現象」『大阪市大人文研究』三六（一九八四年）、のち『日本文学研究大成 大鏡・

栄花物語』（国書刊行会、一九八八年）所収。

網野善彦「童形・鹿杖・門前——『絵引』を読んで——」『絵巻物による日本常民生活絵引』（平凡社、一九八四年）のち『異形の王権』（平凡社、一九九三年）所収。

奥村悦三「瘤をなくす話」光華女子大学『研究紀要』二三（一九八五年）。

竹居明男「『扶桑略記』裡書私見（覚書）」『国書逸文研究』一九（一九八七年六月）。

渡浩一「浄慧と近世地蔵説話集——『延命地蔵菩薩経直談鈔』の背景」『説話文学研究』二二（一九八七年六月）。

山根對助「天狗像前史」『和漢比較文学叢書八 和漢比較文学研究の諸問題』（汲古書院、一九八八年）。

石川透「『善界』表現考」『観世』五五・一一（一九八八年十一月）。のち『室町物語と古注釈』（三弥井書店、二〇〇二年）所収。

小田幸子「『善界』演出の歴史」『観世』五五・一二（一九八八年十二月）。

安藤嘉則「天狗考——天狗像の形成史——」『曹洞宗研究員研究紀要』二〇（一九八八年一二月）。

笠井昌昭「天神信仰の本質と「北野天神縁起絵巻」『古代日本の精神風土』（ぺりかん社、一九八九年）。

大野栄人「仏教における「魔」の考察」『愛知学院大学文学部紀要』二〇（一九九〇年）。

植木朝子「梁塵秘抄337番歌私見」『歌謡——研究と資料——』三（一九九〇年一〇月）。

小野一之「聖徳太子墓の展開と叡福寺の成立」『日本史研究』三四二（一九九一年一月）。

森正人「モノノケ・モノノサトシ・物恠・恠異・憑霊と怪異現象とにかかわる語誌」『国語国文学研究』二七（一九九一年）。

田中徳定「『扶桑略記』と『今昔物語集』の関係について——『今昔物語集』成立圏への一視点——」『国語と国文学』六八・四（一九九一年四月）。

稲垣泰一「『今昔』巻二十第四話の「五壇ノ御修法」の修法者をめぐって」『今昔年報』六（一九九二年三月）。

山部和喜「神宮文庫本『癸心集』の法師像」『芸文研究』六三（一九九三年三月）。

松蘭斎「説話作家と王朝日記」山中裕編『古記録と日記 下巻』（思文閣出版、一九九三年）。のち「日記の家」と説話作家」として『王朝日記論』（法政大学出版局、二〇〇六年）所収。

石川透「資料紹介『是害房絵』二本・解題」『斯道文庫論集』二八（一九九三年一二月）のち『室町物語と古注釈』（三弥井書店、二〇〇二年）所収。

牧野和夫「中世聖徳太子伝と説話―律」と太子秘事・口伝・「天狗説話―」『説話の講座3 説話の場―唱導・注釈―』（勉誠出版、一九九三年）。のち『日本中世の説話・書物のネットワーク』（和泉書院、二〇〇九年）所収。

原田正俊「『天狗草紙』にみる鎌倉時代後期の仏法」『仏教史学研究』三七（一九九四年）『中世の禅宗と社会』（吉川弘文館、一九九八年）所収。

高橋昌明「鬼と天狗」『岩波講座日本通史八 中世二』（岩波書店、一九九四年）。

牧野和夫「『太平記』巻一至巻十一周辺と太子信仰―楠木正成の「不思議」の基底」『太平記とその周辺』（新典社、一九九四年）。のち『日本中世の説話・書物のネットワーク』（和泉書院、二〇〇九年）所収。

伊井春樹「是害房飛来の背景―『是害房絵』から『武宗皇帝破仏物語』へ―」『国語国文』六四・四（一九九五年四月）。

岡田美也子「『宇治拾遺物語』第三話鬼に瘤取らるる事をめぐる考察―新古今歌壇の様相を中心に―」『国文』八三（一九九五年七月）。

若林晴子「『天狗草紙』にみる鎌倉時代の魔と天狗」五味文彦、藤原良章編『絵巻に中世を読む』（吉川弘文館、一九九五年）。

松岡心平「風流」『国文学 古典文学の術語集』四〇・九（一九九五年七月）。

阿部奈南「「瘤取り爺」の「歌」をめぐる」『昔話研究と資料二四 現代伝説―昔話研究の可能性―』（三弥井書店、一九九六年七月）。

磯水絵「『古今著聞集』の『台記』受容―巻第六、管弦歌舞篇第七を中心に―」『歌語りと説話』（新典社、一九九六年）。

岩松博史「「僧」と「法師」の間―『今昔物語集』の用語意識―」『語文研究』八一（一九九六年六月）。

吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」梅村喬編『古代王権と交流 4 伊勢湾と古代の東海』（名著出版、一九九六年）。  
久保勇「延慶本『平家物語』における後白河院関係記事についての一試論―「法皇御灌頂事」を基軸として―」『語文論叢』二三（一九九六年一月）。

山中玲子「天狗の能の作風―応仁の乱以後の能―」『中世文学』四一（一九九六年）、のち『能の演出 その形 成と変容』（若草書房、一九九八年）所収。

小峯和明「妖怪の博物学」『国文学』四一・四（一九九六年三月）。

神野藤昭夫「六国史と歴史の手法」『岩波講座日本文学史第二巻 九・一〇世紀の文学』（岩波書店、一九九六年）。  
青木千代子「中世文学における「魔」と「魔界」―往生失敗者と往生拒否者―」『国語国文』六五・四（一九九六年四月）。

比護隆界ほか「訓注扶桑略記（7）」『文芸研究』七五（明治大学文学部紀要、一九九六年）。  
友久武文「『是害房絵』の歌謡―風流踊り歌の形成にかかわって―」『中世文学の形成と展開』（和泉書院、一九九六年）。

小峯和明「『明月記』の怪異・異類」『明月記研究 記録と文学』二（一九九七年十一月）。

前田雅之「「香山」考―宗教的公的空間あるいは聖地の変容―」『東京女学院短期大学紀要』一九（一九九七年）。

竹原威滋「異界訪問譚における山の精霊たち―『世界の瘤取り鬼』をめぐる―」説話・伝承学会編『説話―異

界としての山―』（翰林書房、一九九七年）。

酒向伸行「天狗信仰の成立と台密―真済の問題を中心として―」『御影史学論集』二三（一九九八年一〇月）。  
のち『憑霊信仰の歴史と民俗』（岩田書院、二〇一三年）所収。

柳町時敏「斉明天皇に崇る「鬼」・『書紀』の方法についての覚書―『扶桑略記』研究余滴―」『文芸研究』七七号（明治大学文学部紀要、一九九八年）。

林眞木雄「『本朝月令』書院の月舊記について」『國學院雑誌』九九・一（一九九八年一月）。

阿部泰郎「天狗―魔の精神史―」『国文学』四四・八（一九九九年七月）。

稲垣泰一「『今昔』巻二十第四話の「高山」について」『今昔年報』三（一九九九年一月）。

佐伯真一「後白河院と「日本第一天狗」」『明月記研究 記録と文学』四（一九九九年一月）。

中西康裕「藤原広嗣の乱」『続日本紀研究』二九九（一九九九年）。のち『続日本紀と奈良朝の政変』（吉川弘文館、二〇〇二年）所収。

木下資一「『春日権現験記絵』巻十の天狗説話をめぐって」『日本文化論年報』二（一九九九年三月）。

若林晴子「中世における慈恵大師信仰―魔のイメージを中心に―」五味文彦編『芸能の中世』（吉川弘文館、二〇〇〇年三月）。

小野恭靖「中世物語絵巻と歌謡」『大阪教育大学紀要』四九（二〇〇〇年八月）のち『絵の語る歌謡史』（和泉書院、二〇〇一年）所収。

中根千絵「『古今著聞集』の一説話「天狗詠歌事」の背景―久安という年と天狗―」『名古屋大学国語国文学』八七（二〇〇〇年十二月）。

佐伯真一「憑依する悪霊―軍記物語の天狗と怨霊に関する試論―」『青山語文』三一（二〇〇一年三月）。

高橋秀榮「『七天狗絵』の詞書発見―付 翻刻『七天狗絵』詞書―」『文学』四・六（二〇〇三年一月）

佐藤愛弓「真言僧栄海における天狗像―「杲宝入壇記」を中心に―」『説話文学研究』三八（二〇〇三年六月）。

山田純「「皇極紀」「斉明紀」における歴史叙述の方法―災異祥瑞記事を中心として―」『明治大学大学院文学研究論集』一八（二〇〇三年二月）。

若林晴子「『天狗草紙』に見る園城寺の正統性」『説話文学研究』三八（二〇〇三年六月）。

森正人「宇治拾遺物語瘡取翁譚の解釈」『国語と国文学』九五四（二〇〇三年六月）。

田中貴子「『溪嵐拾葉集』における「怪異」の諸相―怪異を記述すること―」小松和彦編『日本妖怪学大全』（小学館、二〇〇三年四月）、のち『溪嵐拾葉集の研究』（名古屋大学出版会、二〇〇三年）所収。

佐藤愛弓「頭を打ち砕かされる天狗―真言僧栄海における天狗像を中心に―」『日本文化学報』二一（二〇〇四年五月）。

藤岡摩里子「掲鉢図 鬼子母神の説話画―百鬼夜行絵巻と関連させて―」『生活と文化』一四（二〇〇四年一二月）。

土屋貴裕「「天狗草紙」の復元的研究」『美術史』五五・一号（二〇〇五年一〇月）。

明月記研究会「明月記（元久二年五月―閏七月）を読む」『明月記研究』一〇（二〇〇五年一二月）。

栗野容子「ウチの図書館お宝紹介！第五〇回愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫室―時を超える薫り―」『図書館雑誌』一〇〇・六（二〇〇六年六月）。

川崎剛志「『金剛山縁起』の基礎的研究」『金沢文庫研究』三一七（二〇〇六年一〇月）。

怪異史料研究会「三善清行『善家秘記』注解（一）―（七）―」『続日本紀研究』三六八―三七一（二〇〇七年四月―一二月）、三七三（二〇〇八年四月）、三七四（二〇〇八年六月）。

川崎剛志「日本国『金剛山』説の流布―院政期、南都を中心に―」『伝承文学研究』五六（二〇〇七年五月）。

中根千絵「『今昔物語集』巻一六第三二話考小考―槌を持つ鬼と牛飼い童―」『神話・象徴・文化』Ⅲ（楽瑯書院、二〇〇七年）。

高陽「鳥としての天狗の源流考―東アジア比較説話の視点から―」『東京学芸大学大学院連合学校教育学研究論集』一八（二〇〇八年一〇月）。

竹原威滋「説話の一生とジャンル変遷―「世界の瘤取り鬼」(AT503)をめぐる―」説話・伝承学会編『説話・伝承の脱領域』（岩田書院、二〇〇八年）。

徳田和夫「百花繚乱の物語草子―お伽草子学の可能性―」『お伽草子 百花繚乱』（笠間書店、二〇〇八年一月）。

北条勝貴「古代日本の神仏信仰」『国立歴史民俗博物館研究報告』一四八（二〇〇八年一二月）。

宮紀子「陳元『博聞録』について」『汲古』五六（二〇〇九年一二月）。

工藤浩「齋明紀の怪異記事について」『青木周平先生追悼 古代文芸論叢』（おうふう、二〇〇九年）。

徳田和夫「妖怪の行進」『人間文化』一〇（二〇〇九年一〇月）。

山田雄司「怨霊から神へ」『日本歴史』七四六（二〇一〇年七月）。

小林健二「天狗説話の視覚的展開―『是害房絵』と能『善界』―」『王朝文学と物語絵』（竹林舎、二〇一〇年）。

松村美奈「運敬著『寂照堂谷響集』『寂照堂谷響続集』の成立に関する一考察」『解釈』五六巻九・一〇月号（二〇一〇年九月）。

浅湫毅「調伏のかたちとしての元三大師像」『仏教美術研究上野記念財団助成研究会報告書第三十七冊 研究発表と座談会 予言と調伏のかたち』（二〇一〇年三月）。

徳田和夫「是害房絵詞」『別冊太陽 妖怪絵巻 日本の異界をのぞく』（平凡社、二〇一〇年七月）。

土屋貴裕「天狗草紙」の作画工房」『美術研究』四〇三（二〇一一年三月）。

牧野和夫「延慶本『平家物語』の天狗とその背景」『中世の軍記物語と歴史叙述』（竹林舎、二〇一一年）。

野上潤一「『五常内義抄』の享受と『聖徳太子御憲法玄恵註抄』―『五常内義抄』と憲法学の交叉をめぐる―

（上）、（下）『詞林』五〇（二〇一一年一〇月）、五一（二〇一二年四月）。

伊藤聡「臨終と魔」『東アジアの今昔物語集』（勉誠出版、二〇一二年）。

徳田和夫「寺社縁起と文化現象―愛宕山縁起を巡って・もう一つの是害房説話―」『中世文学と隣接諸学八  
世の寺社縁起と参詣』（竹林舎、二〇一三年）。

データベース、ウェブサイト

『文淵閣四庫全書 電子版』（迪志文化出版）

『新編国歌大観 CD-ROM 版バージョン2』（角川書店、二〇〇三年）。

早稲田大学図書館古典籍総合データベース（<http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/index.html>）

慶應義塾大学「世界のデジタル奈良絵本データベース」（<http://dbs.humi.keio.ac.jp/naraehon/>）

駒澤大学図書館「電子貴重書庫」（<http://www.elib.komazawa-u.ac.jp/retrieve/kityou/>）

国立国会図書館「近代デジタルライブラリー」（<http://kindai.ndl.go.jp/>）

国文学研究資料館「連歌・演能・雅楽検索データベース」（<http://base1.nijl.ac.jp/~geinou/>）

第二章第二節 「鬼と天狗—『今昔物語集』巻二十第七話考—」 表1「『今昔物語集』の鬼」

巻	話数	標題	本文	分類	認識主体
1	1	37 財徳長者幼子、称佛遁難語	忽二鬼神空ヨリ下リ来リテ小兒ヲ取テ噉テムトス。	①→②	本文
2	2	2 佛、為摩耶夫人昇切利天給語	鬼神ヲ以テ切利天ヨリ閻浮提ニミテ道ヲ造ラシム。	②	本文
3	25	25 波羅奈國大臣、願子語	「汝ハ此レ天龍力鬼神力」	⑨	会話
4	3	14 波斯匿王娘、金剛醜女語	太キ髮左ニ巻テ鬼ノ如也		本文
			今日我が教化ヲ蒙テ鬼ノ形ヲ改テ端正ノ姿ト成テ	⑨(形容)	会話
5	15	15 摩竭提國王、燼杭太子語	形貌ノ醜キ事、鬼神ニ不異ズ。	⑨(形容)	本文
6	4	3 阿育王殺后立八万四千塔語	「我レ、諸ノ鬼神并ニ夜叉神等ヲ召シテ、		会話
			大王、龍王ト共ニ船ニ乗テ多ノ鬼神等ヲ具シテ龍宮ヘ行	②	本文
7	20	20 天竺人、爲國王被召妻人、依唱三歸免地害語	「傳ヘ聞ケバ、彼ノ道ハ多ノ鬼神有リ。	①	会話
			四日ト云フニ守門ノ鬼ノ許ニ至ヌ。鬼、此ヲ見テ、	①→②	本文
8	5	5 國王、入山狩鹿母夫人爲后語	若シ在家ナラバ鬼神此レヲ護テ持タセ、	②(⑨)	会話
9	21	21 天竺狐、借虎威被發菩提心語	八万四千ノ鬼神ヲ仕奉ルシテ一切衆生ニ福ヲ授クベシ	②	会話
10	31	31 天竺牧羊人、入穴不出成石語	一ノ悪鬼出来テ其ノ持タル菓ヲ奪フ	②	本文
11	6	6 玄奘三藏、渡天竺傳法歸來語	人ニハ非テ異形ノ鬼共ノ極テ怖シ氣ナル者共ノ行ク也ケ	③	本文
12	11	11 震旦唐虞安良兒、依造釈迦像得活語	我レ、初メ馬ヨリ落テ悶絶セシ時、忽ニ、馬ノ頭・牛ノ頭ノ鬼有テ、	④	会話
13	20	20 江陵僧亮、鑄彌陀像語	亦、彼ノ鬼神ヲモ道ビカム	⑤	会話
14	27	27 震旦并洲常慳、渡天竺禮廬舎那語	昔シ、其ノ國ニ鬼神有テ人惱亂ス	⑤(荒神)	会話
15	7	15 僧、爲羅刹女被嬖乱依法花力存命語	寺ノ外ニ立出テ、遊行スル程ニ羅刹女ニ又ヌ。鬼忽ニ変ジテ女ノ形ト成ヌ、	①	本文
16	17	17 震旦會稽山弘明、轉讀法花經縛鬼語	亦、其ノ所ニシテ山ノ精ノ鬼來テ弘明ヲ惱ヌ。	⑥(山精)	本文
17	21	21 豫州惠果、讀誦法花經救廁鬼語	此ノ和尚、昔シ、廁ノ前ニシテ一ノ鬼ニ値フ、	⑩(餓鬼)	本文
18	9	29 震旦京兆、殷安仁、免冥途使語	使ノ鬼不近付ズシテ語テ云ク	④	本文
19	32	32 侍御史、逶迤ハク、依冥途使錯從途歸語	人答テ云ク、「我レハ、此レ、鬼也。	④	会話(自称)
20	36	36 震旦睦仁、願知冥道事語	答テ云ク、「我レハ、此レ、鬼也。	④(死者?)	会話(自称)
21	10	23 病人入形、醫師聞其治病語	忽ニ二人ノ鬼有テ欺テ云ク	⑩(疫鬼)	本文
22	11	3 役優婆塞、誦持呪鬼神語	夜ハ諸々ノ鬼神ヲ召使テ	②	本文、標題
23	12	28 肥後国書生、免羅刹難語	「我ハ此レ鬼ノ家ニ来リニケリ		会話
			而ルニ、此ノ鬼、馬を噉ヒ畢テ、	①	本文
24	33	33 多武峯増賀上人語	若シ此レ鬼神ノ託テ令ユル事力	⑧(慣用句)	会話
25	37	37 信誓阿闍梨、依経力活父母語	(夢ニ)五色ノ鬼神集會シテ	④	会話
26	38	38 天台圖久、於葛木山聞仙人誦經語	持經者ヲ嬖乱セムガ爲ニ、悪鬼ノ來レルカ	⑧(仙人)	心中
27	40	40 金峰山薊獄良算持經者語	初ハ鬼神來テ持經者ヲ嬖乱セムト……後ニハ鬼神、經ヲ貴ムテ	①→②	本文
28	13	1 修行僧義香、值大峯持經仙語	様々ノ異類異形ナル鬼神共來ル	②	本文
29	17	17 雲淨持經者、誦法花經免蛇難語	此ハ鬼神ナドニコソハ有ラヌ	⑧(人食い)	心中
30	14	4 女、依法花力軋蛇身生天語	鬼ノ來テ人ヲ噉フナリ	⑦(女靈)	心中
31	7	7 修行僧、至越中立山會小女語	若シ、此レ鬼神力。人無キ山中ニ此ノ女出来レリ	⑧(女)	心中
	29	29 橘敏行發願從冥途返語	鬼ノ如クナル馬ニ	⑨	本文
32			忽ニ怖シ氣ナル者ドモニ	④	
33	35	35 極樂寺僧、誦仁王經、施靈驗語	極メテ怖シ氣ナル鬼共有リテ、取ニ我ガ身ヲ接躐シツル	④	本文
34	42	42 依尊勝陀羅尼驗力、遁鬼難語	人ニハ非テ鬼共也ケリ	③	本文、標題
35	43	43 依千手陀羅尼驗力、遁蛇難語	我レハ此レ鳩荼茶鬼也	②	会話(自称)
36	15	4 藥師寺濟源僧都、往生語	(火ノ車)ニ付ケル鬼共、	④	会話
37	16	32 隱形男、依六角堂觀音助顯身語	人ニハ非ズシテ、怖シ氣ナル鬼共ノ行ク也ケリ	③	本文
38	36	36 醍醐僧蓮秀、仕觀音得活語	只極メテ怖シ氣ナル鬼神ヲミ見ル	④	会話
39	17	6 地藏菩薩、值火難自出堂語	毘沙門ハ鬼形ヲ不踏給ズ	⑥(台座)	会話
40	25	25 養造地藏仏師得活人語	我レ、死シ時、忽ニ猛ク恐シキ大鬼二人來テ、	④	会話
41	26	26 貫龜放男、依地藏助得活語	二人ノ鬼前後ニ有テ打チ追テ來ル	④	会話
42	42	42 於但馬國古寺毘沙門、伏牛頭鬼助僧語	鬼、僧ヲ掴ミ、刻テ忽ニ噉フ。	①	本文
43	43	43 籠鞍馬寺遁羅刹鬼難語	羅刹鬼、女ノ形ト成テ	①	本文
44	47	47 生江世經、仕吉祥天女得富貴語	額ニ角ノ一ツ生テ、目一ツ有ル者ノ、赤キ俗衣ヲシタル鬼也	②	本文
45	19	4 撰津守源滿仲出家語	此ク鬼ノ様ナル心ニテハ候ドモ	⑨(形容)	会話
46	8	8 西京仕鷹者、見夢出家語	鬼ノ様ナル鷹ニ	⑨(形容)	会話
47	12	12 於鎮西武藏寺翁出家語	「此ハ早ウ鬼神ノ云フ事也ケリ	⑧(梵天)	心中
48	20	20 大安寺別当娘許藏人通語	打チ責テ鬼ノ呑マセムソラ……銅ノ湯ヲ	④	会話
49	28	28 僧蓮門、修不輕行救死母苦語	一ノ鬼出来セリ。……我ハ獄卒ナリ	④	本文
50	44	44 達智門菓子狗、蜜來令飲乳語	可然キ鬼神ナドニヤ有ケム	⑨(慣用句)	本文
51	20	7 染殿后爲天宮被嬖乱語	十餘日ヲ經テ、餓ヘ死ニケリ。其後、忽ニ鬼ト成ヌ	⑦(天狗)	本文
52	10	10 陽成院御代滝口、金使行語	鬼ニマレ神ニマレ、寄テ懷ケ	⑨(慣用句)	心中
53	15	15 撰津国殺牛人、依放生力從冥途還語	祟ル所ノ鬼ヲ祭ラムガ爲ニ殺セル也		会話
			其後ハ彌三寶ノ心ヲ發シテ、鬼神ヲ不崇ズシテ、	⑤(蕃神)	本文
54	18	18 讃岐国女行冥途、其魂還付他身語	閻魔王ノ使ノ鬼	④	本文
55	19	19 橘磐島、賂使不至冥途語	閻魔王ノ使…鬼ノ云ク	④	本文
56	33	33 吉志火磨、擬殺母得現報語	汝何ノ故ニ瞋レルゾ、若鬼ノ託タルカ	⑨(定型)	会話
57	37	37 耽財、娘爲鬼被噉フ悔語	此レ、鬼ノ人ニ妾ジテ來テ噉ゼンカ	①	会話、標題
58	24	15 賀茂忠行、道傳子保憲語	然レドモ幼童ノ時ニハ此鬼神ヲ見ル事ハ无カリキ	⑤(陰陽道)	会話
59	16	16 安倍晴明隨忠行習道語	艶ズ怖シ氣共車ノ前ニ向テ來ケリ。	③	本文
60	24	24 玄象琵琶、爲鬼被取語	鬼ノ取りタリケル也	⑥(鬼)	会話、標題
61	25	7 藤原保昌朝臣、值盜人袴垂語	辟ヒ何ナラム鬼也トモ神也トモ	⑨	心中
62	11	11 藤原親孝子、爲盜人被捕質依頼信言免語	鬼ニモ神ニモ取り合ナドコソ	⑨	会話
63	26	8 飛驒国猿神、止生贊語	此ハ人ニハ非デ、鬼ニコソ有ケレ	⑧	心中
64	19	19 東下者宿人家值産語	然バ其ヲ鬼神ナド云ケルニコソ有ケレ	⑥	心中
65	27	1 三条東洞院鬼殿靈語	東ノ角ハ鬼殿ト云所也	⑩(地名)	本文、標題
66	7	7 在原業平中將女被噉鬼語	倉ニ住ケル鬼ノシケルニヤ有ケム。	①	本文、標題
67	8	8 於内裏松原鬼、成人形噉女語	此レハ鬼ノ、人ノ形ト成テ此ノ女ヲ噉ケル也ケリトゾ。	①	会話、標題
68	9	9 參官朝廳弁、爲鬼被噉語		①	標題
69	12	12 於朱雀院被取餌菓子語	鬼ナムドノ取ケルニヤ候ラム	⑥(鬼)	会話

70	13	近江国安義橋鬼、噉人語	極ジキ鬼也トモ此御館ニ有ルーノ鹿毛ニダニ乗タラバ 鬼走り懸テ、馬ノ尻ニ打懸ゝ引フルニ、	①	会話、標題 本文
71	14	從東国上人、值鬼語	「此ハ定メテ鬼也ケリト 鬼来ヌ	①	心中、標題 本文
72	15	産女、行南山科值鬼迹語	此ハ鬼ニコソ有ケレ 定メテ鬼ナドニコソハ有ケメ	①	心中、標題 話末評語
73	16	正親大夫、口口若時值鬼語	鬼ノ住ケル處ニ人ヲ臥セテ奇異カリケル者カナ	③	会話、標題
74	17	東人、宿川原院被取妻語	鬼ノ吸殺テケルナメリトゾ	①	本文
75	18	鬼、現板來人家殺人語	此レハ鬼也ケリ	①	会話、標題
76	19	鬼、現油瓶形殺人語	此ル物ノ氣ハ様々ノ物ノ形ト現ジテ有ル也ケリ	⑦(物ノ氣?)	標題
77	22	獅師母、成鬼擬噉子語	此レハ鬼ノ我レヲ噉ハムトテ 然レバ人ノ祖ノ年痛ウ老タルハ必ズ鬼ニ成テ此ク子ヲモ 食ハムト	①	会話、標題 話末評語
78	23	播磨國鬼、來人家被射語	此ノ家ニ鬼來ラムトス 鬼ノ現ハニ此ク人ト現ジテ見ユル事ハ難有ク怖シキ事也 カント	⑤(陰陽道)	会話、標題 話末評語
79	28	於京極殿有詠古歌音語	此ハ何カニ、鬼神ナドノ云ケル事カ 何ナル靈ト云フ事遂ニ不聞エテ止ニケリナム	⑦(物ノ靈)	会話 話末評語
80	31	三善清行宰相、家渡語	實ノ鬼神ト云フ者ハ道理ヲ知テ不曲ネバコソ怖シケレ 鬼ナレドモ悪事モ否不發ヌ事也ケリ	⑥(鬼)	会話 話末評語
81	34	被呼姓名射野野猪語	實ノ鬼神ナラバ、己ノ名コソ可呼キニ	⑦(野猪)	心中
82	35	有光來死人傍野猪、被殺語	死人ノ所ニハ必ズ鬼有リト云フニ、	⑨(慣用句)	話末評語
83	36	於幡磨國印南野殺野猪語	葬送ノ所ニハ必ズ鬼有ナリ。其ノ鬼ノ我ヲ噉ハムトテ來ニ コソ有ケレ	⑨(慣用句)	心中
84	44	通鈴鹿山三人、入宿不知堂語	「鬼有」トテ、人更ニ不宿ヌ舊堂有ケリ 其ノ天井ニテ顔差出ケム物ハ狐ノ謀ケルニコソ…實ノ鬼 ナラムニハ	⑦(狐)	本文 話末評語
85	28	28 厄共、入山食茸舞語	天狗ニヤ有ラム、亦鬼神ニヤ有ラム	⑧(人)	心中
86	29	中納言紀長谷雄家顯狗語	家ノ内、鬼現ズル事有ラムトス 然レバ、實ノ鬼ニ非ネドモ、現ニ人ノ目ニ鬼ト見ユレバ、鬼 トハ占ヒケル	⑧(人)	会話 話末評語
87	35	右近馬場殿上人種合語	彼レ見ヨ、鬼ノ畫中ニ馬ニ乗テ行クヲ	⑧(人)	会話
88	44	近江國篠原入墓穴男語	此レハ鬼ニコソ有ラム	⑧(人)	心中
89	29	18 羅城門登上奏見死人盜人語	此レハ若シ鬼ニヤ有ラム	⑧(嬬)	心中
90	30	1 平定文假借本院侍從語	極キ鬼ノ心持タル者也トモ	⑨(形容)	心中
91	14	人妻、化成弓後成鳥飛失語	此レハ若シ鬼神ナムドノ變化シタリケルニヤ	⑨(定型)	心中
92	31	12 鎮西人至度羅嶋值虎語	此ル不知又所ニハ鬼モ有ラム	⑨(定型)	心中
93	13	13 通大峯僧侶行酒泉郷語	鬼ニテモ神ニテモ有	⑨(定型)	心中
94	14	14 通四國邊地僧、行不知所被打成馬語	鬼ニテモ神ニテモ	⑨(定型)	心中
95	15	15 北山狗、人為妻語	何ナル物ナラム。鬼ニヤ有ラム	⑨(神?)	心中
96	16	16 佐渡國人爲風被寄不知嶋語	此ハ鬼ニコソ有メレ。我等ノ、鬼ノ住ケル嶋ヲ不知テ來ニ 然レバ鬼ニハ非ザリケリ、神ナドニヤ有ラムトゾ疑ケル	⑧	話末評語
97	21	能登國鬼寢屋嶋語	其ノ光ノ浦ヨリ鬼ノ寢屋ハ一日一夜走テ人行ナル	⑩(地名)	本文、標題
98	27	兄弟二人、殖萱草葉苑語	我レハ汝ガ祖ノ骸ヲ守ル鬼也	⑥(鬼)	会話(自称)
99	33	竹取翁、見付女兒養語	鬼力神カ	⑨(定型)	会話
100	35	元明天皇陵點定惠和尚語	石ノ鬼共ヲ廻口池邊陵ノ墓様ニ立テ、微妙シ。	⑩(石像)	本文



第四章第一節 表1 『是害房絵』構成表

・『是害房絵』梗概（曼殊院本）

・類話の対応部分

上巻		「今昔」	「真言伝」
①	是害房が、康保三年、唐土から飛来	○	○
②	是害房と、愛宕の日羅が会話	○	○
	日羅房が、是害房を比叡山に案内しながら独白	△	△
	▽是害房と日羅房が比叡山山麓で会話	○	○
③	余慶律師が下山し、鉄火輪が是害房を撃退	○	○
	▽是害房が鉄火輪に追われる	×	×
④	余慶が去った後、日羅房が現れて是害房を挑発	○	○
	日羅房が、不動の利益を説く	×	×
⑤	尋禅権僧正が下山し、不動の二童子が是害房を撃退	○	○
	▽是害房が童子たちに追われる	「深禅」	
⑥	尋禅が去った後、日羅房が現れて是害房を挑発	○	○
	日羅房が、不動の真言の利益を説く	×	×
⑦	平山聞是房が故事を語る（石山の行者、真済）	×	×
	▽天狗たちの会話	×	×
⑧	良源座主が下山し、護法童子が是害房を撃退	○	○
	▽是害房が護法に囚われ、これまでの経緯を説明	○	○

下卷

⑨ 良源が去った後、是害房が日羅房への恨み言をいう

日羅房が故事を語る（神宮皇后、上宮太子）

日羅房が靈地の由来を語る（磯長寺、比叡山）

⑩ 是害房と日羅房との会話（魔仏一如、良源の本地）

⑪ 日羅房と眷属が是害房を輿に担いで賀茂川原に運ぶ

▽眷属が是害房を囃す

日羅房が温泉の靈験、賀茂川の靈徳を語る

▽湯治中も眷属が会話

⑫ 是害房の傷が癒える

是害房が日本を称揚

天狗たちが連歌を詠む

▽天狗たちの会話

⑬ 是害房が唐土へ帰る。天狗がそれぞれ本所へ帰る

⑭ 奥書

×	△	△	×	×	△	×	×	×	「北山ノ鵜ノ原」	×	×	×	×
×	△	△	×	×	△	×	×	×	不明	×	×	×	×



図1 曼殊院本、余慶律師の下山



図2 曼殊院本、尋禅権僧正の下山



図3 曼殊院本、天台座主良源の下山







図1 曼殊院本、天狗たちの行列



図2 泉屋博古館本、天狗たちの行列（部分）



図3 東北本、天狗たちの行列（部分）

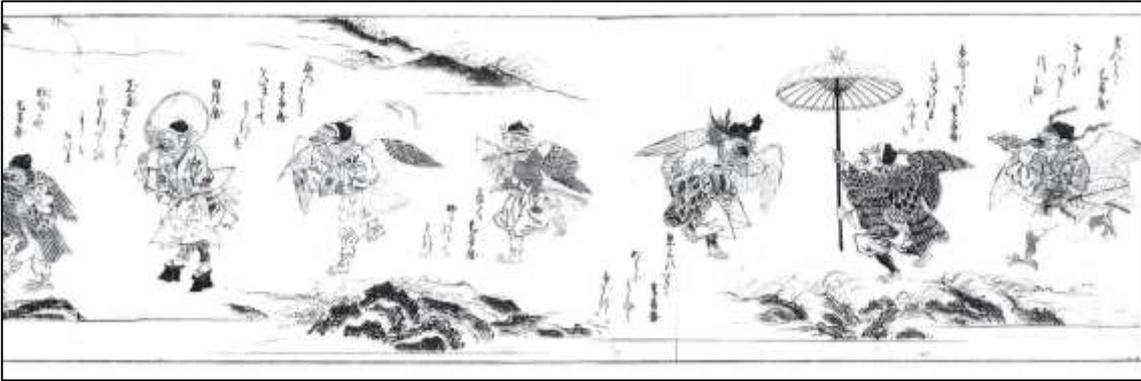


図4 逸翁本、天狗たちの行列（部分）



図5 HAA本、天狗たちの行列（部分）



図6 慶應残欠本、天狗たちの行列（部分）



図7 大江山絵詞、鬼たちの田楽



図8 槻峯寺建立修行縁起より



図1 慶応十一年本、天狗の対面



図2 慶應残欠本、別れの場面



図3 慶応十一年本、延年の舞



図4 慶応十一年本、護法童子に捕えられる善界坊

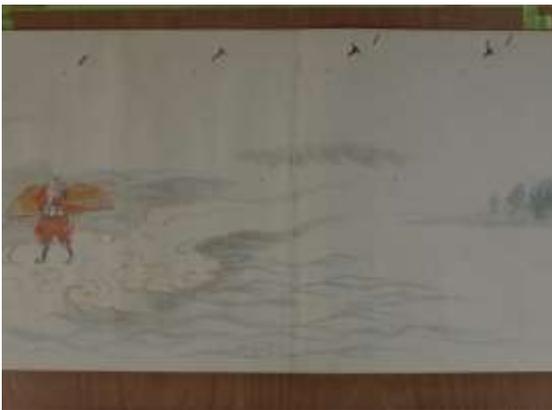
資料 愛知教育大学附属図書館チェンバレン・杉浦文庫蔵『和漢天狗会話』  
図版資料



(1) 是界坊を囲む大唐の天狗たち



巻頭 蔵書印「英 王堂蔵書」



(2) 海を越える是界坊



(1) 是界坊を囲む大唐の天狗たち



(3) 是界坊を囲む日本の天狗たち



(2) 海を越える是界坊



(4) 山を下りる高僧



(3) 是界坊を囲む日本の天狗



(4) 鉄火輪



(4) 炎を背負う明王



題簽「和漢天狗会話 全」



(4) 逃げ惑う是界坊 落款



落款

〈図1 是界坊を囲む大唐の天狗たち〉

倍も我国において／育王山青龍寺般若台に／至る迄少しも慢心の／輩をは皆我道に／引いれすと／いふ事なし／誠や／日本は／小国／なれ共／神国とする／佛法／今にさかななれは／悪き／日本に／渡り／仏法／妨んと／そん／し候

二

某も／御供申／度は候へ／とも／魔術／いまた至ら／されは／かなひ／候まし

三

此道に／入そめ候しより此かたは／いさゝかあいつたわる／事の候はんより／外はあから／さまに御前を／立さる事も／候はす君すてに／東海千里の／波路におもむき／給へはいつれの日いつれの時／まみへ／奉るへし／とも覚え／候はす

〈図2 海を越える是界坊〉

〈図3 是界坊を囲む日本の天狗〉

惣持坊 大天狗 次郎坊 太郎坊 相模坊 豊前坊

三

又我国は天地開闢より／このかた先以て神国なりされハ／佛法今に盛んなるを我らこときの／類としてたやすく伺ひ給ハん／事蟪蛄か斧を以てりう／しやにむかふる如し只々／思しめし□し候へかし

二

某も佛法を妨度／思ひ候へとも／いさゝか我等／如きの力に及ひ／はんやらすあけくれ／此事を／のみ／歎き／是に／君千里の／波濤を／いとほす是迄／来り給ふ御心さしこそ／やさしけれ某當地の老にて候へは／比叡の山邊の先達をは／仕る候へ

五

あらめてたき／是界坊の／鼻か形比叡の／山より寺／うんめり／ゆらく／まつゆらく

四

某は鞍馬に／年久しく給て／飛行自在心に／まかせすと／いふ事も候はす／此老／法師をは／こと人／なども／思しめせ

一

某此地へ／渡る事／余の儀に／あらず／日本小国なれとも／神国として仏法さかん成よし／承り此間君と心をひとつにして／佛法を妨はやとそんし候

へ図4 山を下りる高僧 炎を背負う明王 逃げる是界坊

聴我説者得大智慧 うんたらたかんまむ

今より後ハ／此国へまたと／来たり候まし／命はかりを／助けゆるし給へ

## 補論1 『古今著聞集』の性格―序跋の解釈から―

### はじめに

『古今著聞集』は鎌倉時代、橘成季によって編纂されたとされる説話集である。

全体を二十卷三十篇に分類し、篇目ごとに説話をほぼ年代順に配列し、それぞれ小序を付す、きわめて整った形式を持つ。また巻頭に漢文による序、最終巻に仮名による跋が書かれており、それによれば建長六年（一二五四）に成立したとされる。完成を祝して勅撰歌集になぞらえた「をはりの宴（竟宴）」を催したとも書かれており、<sup>1)</sup>序跋の形式からも私撰の説話集でありながら勅撰歌集からの影響が目立つ。

永積安明、島田英雄氏校注の『日本古典文学大系』「解説」は次のように述べる。（傍線は引用者。以下同）

まず白楽天・人丸・廉承武の画影に供物をそなえ、三十篇のはしがきと各篇の物語一段を読み上げ、管弦を奏し、題を課して詩文と和歌とを講じ、夜を徹して飲を尽くしているのであるから、日本紀竟宴以来の、また近くは新古今集竟宴などの盛儀にならおうとしたものに相違ない。著聞集各篇の呼称も、神祇・釈教にはじまり、祝言・哀傷・遊覧といった勅撰和歌集の部立てまたはそれに準じたものが目立ち、真名序と仮名序のそなわっている点をもあわせて、王朝文化の象徴としての勅撰和歌集の形式を意識的にならったことを示している。<sup>2)</sup>

さらに『著聞集』序跋の解釈をもとに、作者成季には「古代貴族世界に対するやみがたい追慕の情」があると述べ、『著聞集』の特色について「懐古思想」と「事実に基づいた説話の集成」が基本的な思想である、としている。

これに先だって、橘成季の評伝を著した中島悦次氏は、『著聞集』の編纂、構成をもとに「国家的色彩に富んだものを前にし世俗的のものを後にする」特徴に注目し、「彼が各編の初めに附した小序は、彼の生活意識、それは取りもなほさず当時の京の公家（知識階層）生活の思想・感情・識見を伺ふに足るもの」である、としている。<sup>3)</sup>

中島氏の評伝は、戦時中に刊行された三省堂の「国文学者評伝叢書」の一巻である。そのため成季の神祇思想を過大に評価する傾向があるが、『著聞集』の国家意識についての言及は示唆深い点も多い。

一方、歴史家の本郷恵子氏は近著のなかで『著聞集』について、以下のように評する。

一言でいって「雑多」というしかない話の集積だということがおわかりいただけたかと思う。話の来歴や情報源の性格が多岐にわたるだけでなく、作者自身が特定の方針・主張に沿って全体を構成することを避けているように思われる。……さまざまな話を書きとどめながら、成季が目指したのは、おそらく取捨選択や編集とは対極にあるもの―ものごとはあらゆる方向に展開しようということを受け入れ、その多様な事例を記録することだったのではないだろうか。<sup>4</sup>

『古典大系』が「王朝文化への思慕」を明確な思想として重視するのに対し、本郷氏は「百科全書的世界観」の多様さ、雑多さに着目するなど、『著聞集』の性格については諸説が併存している。

『著聞集』のように構成が明確な説話集の場合、その性格をさぐるためには

- ・ 序跋の解釈
- ・ 篇目、構成の分析
- ・ 個々の説話表現の分析

といったいくつかの方法が考えられる。説話表現の分析はもともと基礎的な作業だが、個々の説話を恣意的に取り出しても「作者の思想」や「主張」に還元させることは難しく、「雑多」な印象しか残らない可能性もある。ほかの説話集同様、総体を把握する構成論や編纂論との相補的な考察が望まれる。

本稿では構成論的視座に立ち、先行研究をふまえつつ序跋の解釈を再検討する。そのうえで、『著聞集』の性格について若干の考察を加えてみたい。

## 一、「著聞集」

以下、序の前半部を引く。論の便宜上いくつかの段落にわけ、私に番号を付した。

- ① 夫著聞集者、宇県亜相巧語之遺類、江家都督清談之余波也。
- ② 余稟芳橘之種胤、顧材之樗質、而琵琶者賢師之所伝也。偶弁六律六呂之調。凶書者愚性之所好也。自養一日一時之心。

③ 於戲春鶯之轉花下、秋雁之叫月前、暗感幽曲之易和。風流之随地勢、品物之叶天為、悉憶彩筆之可写。蠕茲或伴伶客、潛樂治世之雅音、或詭画工、略呈振古之勝。

④ 蓋居多暇景以降、閑度徂年之故、拋勘此兩端、搜索庶事。

⑤ 註緝為三十篇。編次二十卷。名曰古今著聞集。

序①「宇県亜相巧語」とは散佚『宇治大納言物語』、「江家都督清談」とは『江談抄』のことをさすと推測されている。『日本古典集成』は以下のように解説する。

橘成季は、……自分の著作が、宇治大納言源隆国（一〇〇四〜七七）の散佚『宇治大納言物語』や、太宰権帥大江匡房（一〇四一〜一一一一）の『江談抄』の系列にある作物であることを誇らしげに述べている。説話文学についてのジャンル意識というべきものがあつたということになる貴重な言表であつたといつても良さそうである。しかし、実際の説話の集め方を見ると、『江談抄』からは、巻第四の文学篇に数話採用してあつて、いちおう「清談の余波」と言えるが、隆国の物語のほうからはほとんど何も取っていないらしい。<sup>5</sup>この解釈に精緻な反論を展開したのは荒木浩氏である。荒木氏は、序①を『古今集』『新古今集』真名序の冒頭部「夫和歌者、……」に対応するものと捉え、次のように言う。

「夫和歌者」とは、「和歌というものは」との意であり、和歌たるものの概念規定をしている、定義を述べているところである。とすれば、「夫著聞集者」というのも、「私の著聞集は」と語っているのではなく、

「一般に著聞集というものは」との意に解釈し、ある一つの作品に特定されない、「著聞集」というジャンルの概念を定義しているところ、と読むべきなのである。<sup>6</sup>

従って個々の説話集との直接の書承関係の有無について議論する必要はないという。

荒木氏は別稿でも同様に、『著聞集』序は「説話集」に該当する語として「和歌集」に対する「著聞集」を自覚的に提示したとの解釈を示している。<sup>7</sup> ちなみに近い時代の説話集の序跋から似た表現を参照すると、

そも／＼花のほひをなつかしとおもふ人、紅葉の色を好めるもの、家／＼の言の葉を書きあつめて、ところ／＼にちらすは、古今のならひに侍るべし。……さいはいに仏の御前の物語しるして、名を宝物集といふなるべし。

(『宝物集』卷七・九)<sup>8</sup>

夫世にある人、ことわざしげきふるまひにつけて、たかきいやしき品をわかたず、賢は徳おほく、愚なるは失おほし。……ころみに十段の筋をわかちて、十訓抄と名づく。

(『十訓抄』序)<sup>9</sup>

夫麁言軟語ミナ第一義ニ帰シ、治生産業シカシナガラ実相ニ背ズ。……彼金ヲ求ル者ハ、沙ヲ集テ是レヲ取り、玉ヲ翫ブ類ハ、石ヲヒロイテ是レヲ磨ク。仍沙石集ト名ク。

(『沙石集』序)<sup>10</sup>

など、と一般論を述べてから書名の由来に至る形式が少なくない。序①は「著聞集」というジャンルを定義し、そのうえで序⑤で自ら集成した「著聞集」を『古今著聞集』と名付けた、という荒木説に従ってよいだろう。

右の理解をふまえれば、成季の集成した「著聞」は現在の「説話」に対応する。しかし荒木氏はさらに、「著聞」を「成季の手で、目的を持って「あらは」された「ものがたり」<sup>11</sup>である、との解釈を行っている。これについては異論がある。荒木氏は、『著聞集』跋の次の部分に注目している。

これによりて、或は家々の記録をうかゞい、或は処々の勝絶をたづね、……篇のはしに、いさゝかそのことをこりをのべて、つぎ／＼にそのものがたりをあらはせり。

ここでは聞き伝え書き伝えられた「ものがたり」を、日記、記録に照合しあらためて「あらは」した、という段階的な著述態度がうかがえる。荒木氏は「あらはす」が著述を意味する用法が集中、この一箇所にか見られないことから、「著聞」とは「著聞」であり、伝聞の説話を著述したもの、つまり「聞く事をあらはしたもの」を限定的にさすのではないかと推定し、中世説話集における「作者」の自覚にまで論及する。

しかし、荒木氏自身が認めるとおり、「著聞」を「著聞」と解するのは「非常に破格」である。「著聞」は山岡浚明『類聚名物考』以来、和漢の用例が確かめられている。

此天下所<sub>ニ</sub>著聞<sub>一</sub>也。

（『漢書』「元帝紀」）<sup>\*12</sup>

皇太子地居上嗣。仁孝著聞。以其行業。堪成朕志。以此共治天下。朕雖瞑目。何所復恨。一本。云。星川王腹悪心龜。天下著聞。

（『日本書紀』卷十四・雄略天皇二三年へ己未四七九八月丙子条）<sup>\*13</sup>

癸未。授正六位上山村許智人足外従五位下。石見邦美濃郡人額田部蘇提売。寡居年久。節義著聞。

（『続日本紀』卷廿九・神護景雲二年へ七六八二月癸未条）<sup>\*14</sup>

このように「著聞」は通常、声望や評判が「著しく聞こえる、著名である」という意味で用いられる。「著聞」とは、よく知られたはなし、著名な説話、と解するのが妥当である。

前掲の序では、続いて作者がもともと音楽図画に関心を抱いていたこと（序②）、音楽図画があらゆる事象を反映させること（序③）が述べられ、この「両端」を考えるために「庶事を捜り索めた」（序④）としている。

一方、跋の冒頭には「集のをこり」について、「詩歌管絃のみち／＼に、時にとりてすぐれたるものがたりをあらはせり」とある。

つめて」絵画に描きとどめていたところ、次第に興味が波及し「他のものがたりにもをよび」一巻をなしたと述べられる。序跋の対応を重視すれば、<sup>15</sup>詩歌管弦に関わる「すぐれたるものがたり」こそ、著名な説話、「著聞」をさしていると見られる。

以上、成季は『宇治大納言物語』『江談抄』に続く説話集（著聞集）を編む意図をもって、まず音楽絵画にまつわる「すぐれたるものがたり」を集め始めた。そののち他のものがたりにも波及し、ついに『古今和歌集』などにならって「古今著聞集（古今の著名な説話の集成）」と命名した、と理解される。

## 二、「実録」と「狂簡」

序の前半部は『著聞集』編纂の動機が述べられていた。以下、後半部では内容について言及される。

- ⑥ 頗雖為狂簡、聊又兼実録。
- ⑦ 不敢窺漢家經史之中。有世風人俗之製矣。只今知日域古今之際、有街談巷説之諺焉。
- ⑧ 猶愧淺見寡聞之疎越。偏招博識宏達之盧胡。努不出蝸廬。謬比鴻宝。
- ⑨ 于時建長六年応鐘中旬。散木士橋南袁。忝課小童猥叙大較而已。

ここで成季は、「頗る狂簡たりといえども、聊か実録を兼ね」（序⑥）と自負する。「狂簡」と「実録」の語例については出雲路修氏が以下のように述べる。

序に「頗雖<sub>レ</sub>為<sub>ニ</sub>狂簡<sub>一</sub>、聊又兼<sub>ニ</sub>実録<sub>一</sub>」とみえる。後世、「史官の法度実録なる故に」（『岷江入楚』巻四）とまで称される「実録」、おそらく、成季は『漢書』司馬遷伝に、班固が司馬遷を賛して「其文置、其事核、不<sub>レ</sub>虚<sub>レ</sub>実、不<sub>レ</sub>隱<sub>レ</sub>惡、故謂<sub>ニ</sub>之<sub>ニ</sub>実録<sub>一</sub>。」とあるのを念頭に置いていよう。……『史記』とのかかわりにおいて「狂簡」の語例を求めれば、司馬貞『補史記』序に、褚少孫に言及して、「雖<sub>レ</sub>曰<sub>ニ</sub>狂簡<sub>一</sub>、必有<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>觀。」とあるのが想起される。成季が「実録」の語を用い、「狂簡」と述べることによってあらわしたのは、正史

に「補綴ヲ加」える（『補史記』序）ということであろう。<sup>16</sup>

荒木氏も出雲路説を評価し、「正史」への「補綴」を指す態度は序⑦に「街談巷説之諺」が用いられていることに連続する、とする。<sup>17</sup>一方、荒木氏も注目するとおり「狂簡」の語は跋にも、すみやかに三十巻狂簡の綺語をもて、翻て四人相値遇の勝因とせん。

とあらわれる。跋の用例では明らかに中世における「狂言綺語」観が意識されている。荒木氏はこのことから序跋の「狂簡」の間に「ずれ」が生じていると指摘し、「『古今著聞集』は、その「狂簡」という語にアクセントをおいて、もって自らの作品を象徴させながら、異なるコンテクストの「狂簡」を、序文と跋文との異なる文脈に、おそらくは意識的に重複して用いているのである」と述べる。

その時なによりも興味深いことは、『古今著聞集』の自己規定のスタンスが浮かび上がってくることである。……というのは、序文において「狂簡」は、「実録」との対比において示され、「実録」というへまこと<sup>18</sup>を志向することに胸を張りつつも、その容易に叶わない難事への思いを表現する。一方、「狂簡の綺語」が「対応」する「狂言綺語」とは、その逆に「誤り」を前提とする論理である点で、指し示すベクトルは、逆方向なのである。

荒木氏の論考はひろく中世の「狂言綺語」観、さらに虚構に対する中世人の意識変化などに及ぶ卓論であり、示唆深い。しかし、『著聞集』序における「狂簡」「実録」からそこまでの「アクセント」を読みとることは可能であろうか。

「狂簡」は「志が大きく行為に疎略なこと。進取の気性に富み、志が大きくて行ひがこれに伴はず疎略なこと」（『大漢和辞典』）<sup>18</sup>であり、用例としては『論語』公冶長伝の「子在<sup>レ</sup>陳曰、婦与婦与、吾党之小子狂簡、濃然成<sup>レ</sup>章、不<sup>レ</sup>知<sup>三</sup>所<sup>ニ</sup>以<sup>レ</sup>裁<sup>一</sup>之。」が知られる。「狂簡」を如上のように謙辞であると解すれば、問題は「志」の方向性、序⑥にいう「聊又兼実録」の解釈ということになる。

荒木氏は出雲路説をふまえ、「実録」の語から歴史叙述という点を重視し、へまことゝを志向するとする。しかし「へまことゝを兼ねる」という読みは、かえって跋「狂簡の綺語」に引きずられた解釈ではないだろうか。

たしかに『大漢和辞典』には出雲路氏の挙げる『漢書』司馬遷伝の例があり、これは「事実を有りのままに記した歴史」と解釈される。しかし第二に「歴史の一体。帝王一人のことを記した歴史。」という語義がある。これは次の用例に基づく。

三代之主、有<sub>二</sub>左右史<sub>一</sub>、記<sub>二</sub>其言動<sub>一</sub>、漢武有<sub>二</sub>禁中起居<sub>一</sub>、明帝有<sub>二</sub>起居注<sub>一</sub>、而無<sub>下</sub>名<sub>二</sub>実録<sub>一</sub>者<sub>上</sub>、唐芸文志所<sub>レ</sub>載実録、自<sub>二</sub>周興嗣梁皇帝実録<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>始、則其事自<sub>レ</sub>茲以<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>始也。

(『事物紀原』経籍芸文部、実録)<sup>19</sup>

ここにある「左右史」「起居注」は皇帝の左右にあつて言動を記録する史官で、「実録」も同様に捉えられている。『角川古語大辞典』も「シナで天子一代の事蹟を編年体で記し、後代の範とするもの」という語義を紹介し、『日本文徳天皇実録』『日本三代実録』など「両書とも皇室に関する記事が中心をなしている」という。ちなみに用例では『著聞集』序⑥の例が引かれている。<sup>20</sup>

このように「実録」には、皇室を中心とした歴史書という語義が見られる。「実録」から見出すべきはへまことゝを志向する歴史家の態度ではなく、天皇を中心とする「公」の歴史を記す「正史」への意識ではないだろうか。むろん正史そのものではありえないが、周知のように日本では『三代実録』以来正史が書かれておらず、『著聞集』が集成した「著聞」は正史を「補綴」する以上に、それ自体が正史を「兼ね」えたのである。序⑥において示されたのはそのような公の歴史を担う自負ではないだろうか。

この「公」意識をふまえたうえで序⑦を見ると、「敢えて漢家経史の中」に説話を求めなかつたのは当然である。また「街談巷説、かならずとるべきあり」(『十訓抄』、曹植の詩に由来する)とされた「街談巷説」という語からも、好事家的ではなく「公」へ貢献する意識がうかがえる。

序「狂簡」は私撰の説話集が正史を「兼ね」うる、という自負を示したものであり、跋にみえる「狂簡」とは自ずから位相を異にする。あえていえば序では建前としての志を示し、跋では仏縁を願う心情を述べている、と見なすことができようか。

### 三、『古今著聞集』の篇目

右に『著聞集』序が正史（実録）を意識し「公」意識を濃厚に反映したものであることを明らかにした。このとき注目されるのは『著聞集』の篇目に天皇、皇室の説話を集めたものがないことである。

『著聞集』の篇目分類に関しては「神祇」から始まる構成から『新古今和歌集』の影響が指摘される。<sup>21</sup>また出雲路氏は『太平広記』など中国の類書が淵源にあり、「宗教」から「人間」を経て「自然」へすすむ三分類が類似する、という。<sup>22</sup>しかし、勅撰歌集や類書の篇目と全て対応するわけではない。まず篇目の一覧を掲げる。

- |    |               |     |             |
|----|---------------|-----|-------------|
| 第一 | 神祇第一          | 第十一 | 凶画第十六、蹴鞠第十七 |
| 第二 | 积教第二          | 第十二 | 博奕第十八、偷盗第十九 |
| 第三 | 政道忠臣第三、公事第四   | 第十三 | 祝言第二十、哀傷第廿一 |
| 第四 | 文学第五          | 第十四 | 遊覧第廿二       |
| 第五 | 和歌第六          | 第十五 | 宿執第廿三、鬪諍第廿四 |
| 第六 | 管絃歌舞第七        | 第十六 | 興言利口第廿五     |
| 第七 | 能書第八、術道第九     | 第十七 | 怪异第廿六、变化第廿七 |
| 第八 | 孝行恩愛第十、好色第十一  | 第十八 | 飲食第廿八       |
| 第九 | 武勇第十二、弓矢第十三   | 第十九 | 草木第廿九       |
| 第十 | 馬芸第十四、相撲強力第十五 | 第二十 | 魚虫禽獸第三十     |

このうち、序跋に見たように「管弦歌舞」「凶画」は成季自身が好んだとされ、芸道にまつわる「ものがたり」の集成が中核だったことは疑えない。さらに佐藤厚子氏は「公事」篇について『禁秘抄』『諸芸能事』に天皇が具えるべきとされた「有職」にあたるとして、成季を「さまざまな芸能の歴史を語ろうとした人物」と位置づける。<sup>23</sup>

ここで、同じく、貴族社会における有職故実を「類聚」したとされる『古事談』の分類と比較してみよう。

『古事談』は、全体を「王道后宮」「臣節」「僧行」「勇士」「諸道邸宅」に分類し、たとえば「怪異」にまつわる説話など「公」にかかわる説話は「王道后宮」に組み込んでいる。<sup>24</sup>これに対して『著聞集』には、「政道忠臣」「公事」といった篇目があるが、天皇にまつわる説話のみを収載した篇目が見られないのである。

山岡敬和氏は『古今著聞集』について、宮廷生活を構成するへ道・芸・遊の三要素によって集成的なものと理解する。<sup>25</sup>すなわち、「政道」「文学」「和歌」などの文の道、「管弦歌舞」「能書」「術道」といった芸道、「蹴鞠」「博奕」「遊覧」といった遊興、である。山岡氏は「興言利口」「飲食」も遊興にまつわる篇目と捉え、特に「興言利口」を「放遊」の楽しみを盛り上げるものとしての、嘘をまじえた面白い話、「へ道・芸・遊」から生じた滑稽さと、へ道・芸・遊に對するパロディとで構成されている」という。

山岡氏のいうように『著聞集』は宮廷祝祭の場を重視する傾向がある。「興言利口」篇も場を盛り上げる、遊興の面から宮廷史の一部と見なされた可能性があり、必ずしも笑話そのものの関心が主ではなかったと思われる。「文学」や「和歌」篇においても、詩歌の表現そのものよりも詩歌が詠まれた場や年紀、それに関わった人名、など詩歌にまつわる故実（知識）に関心があるようである。次のような説話はその典型である。

「文学」一二五（宋客劉文冲宇治左府頼長に典籍を贈る事）

仁平の比、宋朝商客劉文冲、東坡先生指掌図二帖・五代記十帖・唐書九帖、名籍をそへて宇治左府にたてまつりたりけり。返事は文章博士茂明朝臣草して、前宮内大輔定信ぞ清書したりける。……万寿三年に、周良史といひけるもの、名籍を宇治殿にたてまつりたる事ありけり。そのたびは、書をばたてまつらざりけり。

「和歌」一四四 弘徽殿女御歌合に文字鎖の題の事

弘徽殿女御歌合に、花かうじ・しらまゆみといへる文字ぐさりを、歌の句のかみにすへて折句の歌によませられる、めづらしかりける事也。大かたの題には四季恋をこそもちゐられ侍れ。

ここから敷衍して考えれば、『著聞集』の篇目は総体として「公」の歴史、宮廷生活史を俯瞰しようとしたものと捉えうる。「王道」篇が特別に設けられず、「怪異」「変化」篇が独立させられた理由も、ここに求められよう。<sup>\*26</sup>

#### 四、「家」と「公」

ここまで序跋と篇目とにおいて「公」意識の高さ、宮廷史を兼ねうる志向性を読みとることができた。しかし一方で、五味文彦氏は『著聞集』について「橘氏の家に伝わるべきものとして編まれた」ものであるとしており、『古事談』『続古事談』に比して「家の論理」が「前面に登場してきている」という。<sup>\*27</sup>

五味氏が注目する「家」意識は跋文に顕著にあらわれる。

抑此集においては、他見をゆるすべからず。若子孫のなかに、この鑒誠をそむきて、閭外にいだすものあらば、我子孫たるべからず。氏之明神、かならず照罰をくはへ給べきもの也。

これは前掲した編纂の経緯に続き、完成を祝して竟宴を催したことを述べたあとに書かれており、確かに『著聞集』を「家」に秘匿し、伝承していくよう命じているかのようなのである。ところが、続いて跋文は次のように述べている。

但人によりては許否あるべし。事にしたがひて思惟をいたすべし。織芥のへだてなく、等閑の儀あさからざらむには、間これをゆるすべし。

ここでは「等閑の儀」、遠慮のない間柄であれば披見におよんでもよいとあり、公開を前提としている。一見矛盾するようだが、こうした「家」意識については松園齊氏による一連の「日記の家」研究が参考になる。<sup>\*28</sup>

松園氏によれば、一一世紀末から貴族たちが「家」を意識し、代々伝わる文書「家記（家日記）」を伝承することで宮廷儀式を運営する技術、知識の保持をはかるようになった。誰も知らない父祖以来の先例を管理し、時宜に応じて知識を提供することで、国家体制のなかで自らの血統、「家」を保全していったのである。そのなかで松園氏は「撰関などに日記を提供することが一般貴族の彼らに対する奉公の一形態と認識されていた」可能性について述べている。

日記するという行為は始まりにおいては自身と子孫との間に完結したものであったはずである。ところがある時期から権力者に対して儀式などの日記を送ったり、適当な先例を引勘したりということがその人物の権力者に対する奉公と認識されるようになったのである。<sup>\*29</sup>

すなわち「家」の伝承意識と知識の公開とは矛盾せず、主家への奉公としての公開はむしろ前提条件だったと思われる。『著聞集』の「家」を強調する文言も、本来秘匿すべきものを見せる、という忠誠心をあらわしたものと考えられよう。

『著聞集』編者の橘成季の伝記は不明な点が多いが、九条家に仕えた隨身侍であったことはほぼ疑えない。五味文彦氏<sup>\*30</sup>、松本麻子氏<sup>\*31</sup>によれば『大日本史料』「類聚国史紙背文書」嘉暦二年十二月二十一日条に「除目 修理亮橘成季」とあるのが史料上の初出であり、その後、『明月記』寛喜三年八月十五日条に隨身「左衛門成季」の名が見える。また『著聞集』所収説話にも九条家周辺から取材したものが多いとされ<sup>\*32</sup>、『台記』からの引用も見られる。<sup>\*33</sup>

九条家に仕えた隨身すべてがこうした記録類を参看できたわけではないはずで、説話蒐集にあたっては九条家からの積極的な支援があったと考えてもよいかもしれない。つまり、古今の説話を集成することは成季にとって「懐古思想」などではなく、主家・九条家に対するきわめて積極的な奉公であった可能性があるのである。

## まとめ

以上、『古今著聞集』の序跋の解釈に関する先行研究を整理し、説話集の性格について若干の考察を加えた。最後に、『著聞集』は宮廷生活にまつわる故実を集成した説話集であり、それらの故実は九条家に仕える立場から必然的に集められた可能性を示した。成季は九条家に仕える隨身としての立場を使って周辺の日記、文書を参看し、故実を集成している。集成された故実は、おそらく奉公の一環として、九条家が宮廷儀式を執行する際に先例として提供されたのではないだろうか。「著聞」や「すぐれたるものがたり」といった語も、先例とすべき説話という意味で捉えれば理解しやすい。

序跋によれば、成季の活動は「詩歌管弦」にまつわる故実の集成から波及し、宮廷生活全体に及んで「実録を兼ね」るほどの達成を示した。そのため全体を二十卷三十篇に分ち、総体を俯瞰するような形での分類を行った、と考えられるのである。

むろん、如上のような推測は個別の説話分析を通して検証されるべきであるが、煩瑣となるため詳細は別稿に譲りたい。

## 補論2 『是害房絵』の成立

### はじめに

『是害房絵』は、唐土から仏法障碍のため飛来した是害房が比叡山の高僧にさんざんに撃退され、その傷を賀茂川河原の湯治によって癒し本国へ帰る、という内容の絵巻である。『今昔物語集』巻二十第二話、『真言伝』巻五所引の天狗説話と同話関係にあり、直接の影響関係は不明であるが散佚「宇治大納言物語」群に属する説話

と推測されている。

稿者は以前、先行説話集の表現と絵巻詞書との比較を通じて、絵巻の詞書は先行説話集にない「平山」や「磯長寺」、「金剛山」など異なる成立基盤に成り立った言説を重層的にとりこんでいると述べた。さらに、悪行をなす異形が湯治をへて護法へ転生する「魔仏一如」を基本的な枠組みにもつ絵巻であることを明らかにし、良源信仰など蒙古襲来後の一四世紀的関心のなかで製作された絵巻であると論じた。<sup>34</sup> その過程で従来成立圏として注目されてきた「磯長寺」の位置づけについても再検討する必要性を感じた。

本稿は前稿の考察と重複する部分もあるが、絵巻で独自に展開する詞書がどのような背景から成立したのかを考察し、『是害房絵』の表現がまさしく一四世紀初頭の絵巻として成立した様相を明らかにする。

今回は直接典拠となる新資料などの指摘には至っておらず、生成論としては不十分なものとなるが、ともすれば単純に結ばれがちだった先行説話集と絵巻との距離を把握し、絵巻成立に至る諸条件を提示することが目的である。

## 一、絵巻生成の研究史

『是害房絵』諸本に関しては友久武文氏の分類がある。<sup>35</sup> 大きく曼殊院本系統と、報恩寺旧蔵本系統にわかれるが、報恩寺本系統は所在不明の一本のみである。近世以降は曼殊院本系に謡曲「善界」の詞章などが取りこまれた絵巻が数多く作られた。<sup>36</sup>

曼殊院本はもつとも古い完本であり、伝写状況を示す奥書が書かれている。『是害房絵』の本格的な研究に先鞭を付けられた梅津次郎氏は、奥書を（一）～（四）の四つに分けて分析された。そして（一）（二）は連続していることから原本にもととあつた本奥書と推定、曼殊院本原本を奥書（一）の「延慶元年初冬下旬之候、於磯長寺塔本草庵写之」にもとづいて延慶元年に磯長寺で成立したもの、奥書（二）「是ハ宇治ノ大納言ノ物語ニ見ヘタリ狂言寄語之誤ニ似タリト云ヘトモ」云々から「宇治大納言物語に取材」した作品、と位置づけられた。ま

た、曼殊院本については奥書（四）「文和三年卯月十二日於下有智庄神光□（以下欠脱）」に基づき、欠脱があり断定はできないとしながらも「文化三年写本」とされたのである。

詞書では、日本の天狗、日羅房が是害房にむかつて日本の靈地をあげる筆頭に「磯長寺」がある。以下、問題となる固有名詞に□、重要箇所傍線に付した。

靈地其数多中ニ、**磯長寺**者過去七仏法輪処、大乘相応功德地、一度参詣離惡趣、決定往生極樂界ト云ヘリ。依之、**上宮太子**、勝地ヲ本朝ニ撰テ、身骨ヲ此砌ニト、メ濟度ヲ末世ニ施シテ、利益ヲ群類ニ及シタマウ。

このことから梅津氏は作者と磯長寺とが「特別な関係」にあると推測され、絵巻成立圏への視座をひらかれたのである。<sup>37</sup>

磯長寺は現在も大阪府南河内郡太子町にある叡福寺の別名である。聖徳太子墓（磯長墓）の前に営まれた「墓寺」であり、天王寺とならび太子信仰の拠点となっている。<sup>38</sup> ちなみに奥書（三）には嘉暦四年に「於石川郡上村積恩寺曼荼羅院西部屋書了」とあり、詳細は不明ながら同じ河内国石川郡にあった寺院でも書写されたと思われる、関連が推測される。

さらに牧野和夫氏は、絵巻で独自にあらわれる「平山聞是房」が「昔、守屋大臣ノ破法ノ時、其罪ニヒカレテ此道ニ入テ」と語っていることなども含め、聖徳太子信仰をめぐる真言宗、律宗のネットワークが絵巻の生成にも関与したと論じている。<sup>39</sup> 牧野氏は曼殊院本原本の成立した「延慶元年」にも着目し、

中世律とも連絡する真言僧秀範が、太子御廟参詣の折、老僧から「聖徳太子大事」などの秘事・口伝を授けられた時点もまた、延慶元年の六年後の正和三年（一三一四）であった。この鎌倉後期の太子御廟における両事実を併せ考えるならば、南河内の叡福寺の周辺（そも／＼のちに楠正成の活躍した地域）に隆盛を見た、「太子信仰」の土壤に、太子秘事・口伝類が培われる一方で、比良山の天狗を捲き込み展開する天狗道「創始」の話が『是害房絵巻』として開花したのではあるまいか。<sup>40</sup>

と述べる。牧野氏の論は『是害房絵』のみならず延慶本『平家物語』、『比良山古人靈託』、『沙石集』、『太平記』など多くの文献を視野にいれた「文化圏」を想定されているため全体像が把握しづらいが、最新の論考では良源についても次のように言及される。

大権者の「良源」について云えば、叡福寺が天台の有力な一寺院であったこともあり、しばしば『是害房絵巻』に「良源」が登場することに気付く。<sup>\*41</sup>

私見によれば良源は詞書中でもっとも重視されているが、良源信仰と「叡福寺」（磯長寺）との関係はかならずしも自明ではなく、絵巻生成に関する磯長寺（叡福寺）の位置づけは検討の余地がある。以下では磯長寺の史的展開を確認し、絵巻との関連がうかがえるかどうかを確認したい。

## 二、磯長寺の史的展開

そもそも「磯長墓」に関する言及は、『日本書紀』推古天皇二十九年（六二一）二月条に「是月。葬上宮太子於磯長陵」とあるものが早い。また『延喜式』諸陵寮には、

磯長墓 橘豊日天皇之皇太子。名云聖徳。在河内国石川郡。兆域東西三町。南北二町。守戸三烟。<sup>\*42</sup>

とあり、太子の墓陵が「磯長墓」と呼ばれ意識されていたことがわかる。しかし当時から墓陵に「墓寺」が建っていたかどうかは見解のわかれるところであり、確実な寺院の存在を示す資料は次の『古事談』巻五・二五の記事を待たねばならない。

天喜二年九月廿日、聖徳太子御廟近傍<sup>方</sup>、為立石塔引地之間、地中有似宮石。掘出之宮也。<sup>長一尺五寸許、広七寸許</sup>  
。有身蓋。開見之處、御記文也。仍天王寺奏聞事之由。件御記文云。……此事天王寺別当桓舜僧都、依執柄仰參向彼御廟歸洛談申云、其所住僧前年為建立私堂、掃除其辺地。其夜夢人来云、此地不可立堂舎。早可停止、此傍地可宜。<sup>云々</sup>依此夢止初地建立余所畢。而初処今年掃除之間、所掘

ニ此石函一也。……<sup>\*43</sup>

天喜二年（一〇五二）、太子墓周辺から「太子御記文」と称する石文が発見されたという。記文の内容は中略に従うが、要するに太子が入滅後四百三十余年後に寺院建立を促した記文の発見を予言していた、というものである。ここから当時「住僧」らが「私堂」を建立していたこと、「天王寺」がこの地を管理していたこと、記文発見を機に寺塔建立が企図されたこと、などがわかる。これ以後は御廟参詣も盛んになり、建久二年（一一九一）、慈円の『拾玉集』に「上宮太子之古墳」に詣でたことが見え、<sup>\*44</sup>一二世紀末には重源ら浄土系の勸進僧、<sup>\*45</sup>続いて叡尊ら西大寺系律衆の太子信仰の拠点になっていく。

小野一之氏は周辺資料を博搜されたうえで

以上の通り、①一一世紀中ごろに四天王寺などの画策により太子墓の開拓と寺院化が試みられ、②一二世紀末に慈円らによって再び注目され、③一二〇〇年前後に重源らにより仏堂の建立や堂塔造営のための勸進が行われ、④一三世紀前半には願蓮や証空らによって塔の建立や伽藍の造営が実現し、⑤一三世紀後半には院より高安庄が寄進され寺院の整備がされる、という過程をたどることができかと思う。叡福寺の創建年代としては③から④の時期を想定したい。また、叡福寺造営に関わる事業が、四天王寺、慈円、重源、願蓮、証空らに継承されていることから、造営主体を彼ら浄土教系の僧や念仏聖に求めるのも不可能でないと思う。<sup>\*47</sup>

とされ、伽藍など本格的な寺院の建立は一二世紀末から一三世紀前半と推定された。ただし考古学の成果から少なくとも平安後期には瓦葺堂宇が建立されていたことが判明しており、<sup>\*48</sup>重源の活動以前に浄土系勸進僧たちの活動拠点となっていた可能性もある。

磯長寺に関しては鎌倉初期に法隆寺の学僧、顕真が著した『聖徳太子伝私記』（以下『私記』）に、

①御廟寺 同国 名転法輪寺 或科長寺 或石河寺

②後冷泉院御時此ハ不審可明之天喜二年甲午九月在誑惑聖其名忠禪。入太子御廟嶺。現不可思議作法。……為令注進勅宣申

下以法隆寺三綱康仁等令参入御廟内。即康仁奉拜見。二御棺一御棺中在頭骨髑髏一許。余更无者云々

③元久年中太子御廟寺々僧淨戒頭光構誑惑入廟中盜太子御牙齒。遊行于世界或壳買或勸物入云々。此僧二人  
本当麻住僧也。後移住太子御廟。……<sup>\*49</sup>

などの記事がある。便宜上番号を付したが、①は太子建立四十六ヶ寺の九番目としてあるもので、地名「磯長（科長）」にちなんだ寺名も普及していたことがわかる。また②、③の記事はそれぞれ廟内に「誑惑」の僧が侵入したというもので、確認のため廟内の調査が行われている。②では頭真の先祖「法隆寺康仁」が調査したとあることも注目される。上野勝己氏はこれらの記事から、太子信仰が隆盛する時流の中で太子伝の記述にあわせた廟内の操作が複数回行われた、と推測されている。<sup>\*50</sup>

さらに一三世紀に入ると西大寺系律衆の活動が目立つようになる。叡尊の自伝的著作である『金剛仏子叡尊感身学正記』の寛元四年（一二四六）条には、

同四年<sup>丙</sup>四十六歳、二月廿六日、於太子御廟、五百二人菩薩戒、自五月八日至六月八日卅ヶ日、奉転読講読最勝王經一部十卷、衆僧誓期未來際、奉祈聖朝安穩、天下泰平、為奉報国家恩徳也、<sup>為内裏最勝講、御願成就也</sup>六月十五日、於法華寺、始行沙弥尼布薩、……<sup>\*51</sup>

とあり、太子信仰を重視した叡尊教団の拠点となったことがわかる。

まとめると、聖徳太子御廟は『日本書紀』『延喜式』に確認できるが、廟前寺院の建立は平安後期をさかのぼらない。平安末の「太子御記文」発見に際して四天王寺の影響下で整備が行われ、一二世紀には浄土教系勧進僧の拠点となっていたと見られる。その後は叡尊らの活動により周辺の西琳寺などとともに律宗化がすすみ、一三世紀以降は真言律の寺院として近世に至ったのである。<sup>\*52</sup>

すなわち、曼殊院本原本が成立した「延慶元年」（一三〇八）時点での磯長寺の信仰はすでに真言律を中心としていたと推定できる。このことから磯長寺と良源信仰との積極的な関係は見いだせず、良源信仰を重視する『是

害房絵』生成に関して磯長寺の存在が大きいとは言いがたいのではないか。

### 三、絵巻生成と良源信仰

前掲した『是害房絵』詞書における日羅房による「靈地列举」は、高僧に打ち懲らされた是害房に対し、日本が仏神の守護する神国であると説き聞かせる長広舌の一部である。磯長寺部分には続きがあり、弘法大師の御廟参籠について述べられている。

此弘仁元年□月十五ノ夜。弘法大師此砌ニ詣シ給シニ、御廟岨ノ内ニ光明輪アリ。光ノ中ニ弥陀ノ三尊現シテ、法花勝鬘等ノ大乘ノ要文ヲ誦シ給ヘリ。見仏聞法ノ力ニヨリテ大師第三発光地ヲ証給ヘリ。

<sup>\*53</sup>これは牧野氏がすでに述べられるとおり「中世太子伝記類などに「弘法大師御記文云」として認められるものである。以下『顕真得業口決抄』から引いておく。

弘法大師御記文云。ノ嵯峨天皇御宇。弘仁元年。以河内国靈処、建立道場、ト籠処之間、参詣上宮聖靈御廟一百箇日。第九十六日之夜半有ニ一靈籙箒。御廟洞之内有ニ微妙小音、誦大般若理趣分、応声有光明。爰空海祈念ニ此妙事誰者所レ現哉。願示レ我。応ニ誓願。廟窟之前有ニ一光明輪。光中有ニ微妙音。唱曰。我是救世大悲之垂跡也。我昔於ニ安養世界、為レ利ニ益此土衆生。捨ニ彼安樂。来ニ此穢土。我母后者。是本師無量寿如来之化身垂応也。我定恵妻女者。得大勢至菩薩之垂跡也。三尊結レ契受生於和国。施ニ日域。遷化年久。擬ニ彼三尊之位。並ニ三骨於一廟。忽然光中現ニ弥陀三尊像。有妙音。誦ニ法花勝鬘經等大乘要文。依ニ見仏聞法力。爰空海証ニ得第三発光地ニ已了。<sup>\*54</sup>

『口決抄』は『私記』を著した顕真の甥、俊巖が延応元年（一二三九）に顕真の口決をまとめたものとされる。なおこの内容はひろく中世太子伝に見られ、叡福寺文書のひとつ『慶長五年旧記』<sup>\*55</sup>にもまったく同文が確認できる。一見して『是害房絵』による抄出は明らかだが、直接の影響関係はわからない。しかし注目すべきは抄出に

よりいわゆる「三骨一廟」説（磯長陵に太子、后、母後の三人が合葬されているという説）が消えていることで、磯長寺が霊地のひとつとしてしか位置づけられていないとの印象を強くする。

一方、磯長寺、四天王寺、大峯金剛山、高野山に続いて「就中」と語られるのが比叡山である。

就中**叡山**者、拘留孫仏説法ノ場ニハ山王権現擁護ノ砌也。是以、**伝教大師**阿耨多羅三藐三菩提ノ仏ニ祈給テ、鎮護国家ノ道場ヲ建立シテ、薬師霊像ヲ中堂ニ安置シ、**円宗ノ仏法ヲ此山ニ弘通シ給ヘリ**。

先述したように延慶年間の磯長寺は真言律の寺院だったと思われ、ことさら比叡山を重視する理由はない。絵巻全体では良源に対する信仰が目立ち、日羅房の「霊地列举」をうけては害房は「マコトニ日城ノ霊験、今ハナヲ、震旦ニハ勝テ侍ヘリケリ」と称えて

依之、**調達**ハ大権ノ示現、**守屋**ハ深位ノ大士也。是皆仏菩薩ノ化儀ヲ助ケムカタメニ、仮ニ悪相ヲ示ス。……何況ヤ法花円宗ノ意者、諸法実相ト説ケリ。ナニハノ事モ仏法也。魔仏一如ト談セリ。魔界即仏界ナリ。／**就中**、**仏法守護**ハ、皆是折伏忿怒ノ貌ナリ。依之、今ノ**慈恵大師**ハ、十一面ノ化身ニシテ、慈悲眼ニ満テレトモ、**円宗ノ仏法ヲ護ラムカタメニ**、大天狗ニ成ラムト誓ヒ給ヘリ。サレハ遂ニハ、我等カ種類ナルヘシ。と述べる。守屋と太子の争いを皮切りに「魔仏一如」の論理を説き始めるが、ここでも「就中」と語られるのは慈恵大師（良源）なのである。前半では是害房を撃退した三高僧のひとつであった良源が、ここでは「大天狗」で「我等カ種類」という。本来魔物調伏を担ったはずの良源をして「魔王」信仰の対象とするに至った「魔仏一如」の論理が、絵巻を支える論理として表面化してくる。

良源への言及は他にも、絵巻終盤に日羅房が是害房に対して呼びかける場面に、

我等カ此道ノ主頂トナル、皆是先世修行ノ力ナリ。宿因甚タアサカラス。今ノ**慈恵大師**ハ、大権ノ示現也。……早ク、邪見ノ妄執ヲ改テ、速ニ菩提ノ直路ニ趣キ給マヘ。

とある。詳しくは前稿で論じたが、これも賀茂川での湯治を終え「穢」をおとした是害房を「護法善神」へ転化

させる「魔仏一如」の論理につながるものと捉えられる。すなわち良源信仰は絵巻の基本的構成に関わる場面で露わになっているのである。

すなわち『是害房絵』表現は、太子信仰をふまえつつも良源、比叡山へ視点を集中させており、そこに磯長寺の積極的関与を見出すことは難しい。

聖徳太子御廟への信仰を中心にさまざまな宗派が連絡する「磯長寺」の名が絵巻書写の場所として記録されている意味は大きく、絵巻生成において何らかの役割を担ったことは疑えない。しかし絵巻全体から見れば磯長寺関係記事は一部にまとめて挿入されているに過ぎず、絵巻が生成の過程で取りこんだ言説のひとつと見なすのが妥当であろう。<sup>58</sup>

#### 四、絵巻生成と一四世紀

絵巻に特徴的に見られる良源信仰は、一三世紀から一四世紀に入って隆盛をきわめた。浅湫毅氏によればそれまで摺写供養が主であった良源の造像が盛んになるのが文永年間以降であり、蒙古襲来という具体的な異国の脅威に対して外敵調伏が期待されたためではないか、という。<sup>59</sup>

これは興味深い指摘である。先行説話集では比叡山や真言の効験を重視していた説話をとりあげて良源信仰を重視した絵巻とした理由も、異国の脅威を経た一四世紀初頭の時代背景をふまえると理解しやすい。ここでは一四世紀の社会背景や絵巻全体の構成をふまえつつ、詞書の読解を試みたい。

前稿では論じきれなかった問題として、巻末における歌合場面がある。日本の天狗たちが唐土へ帰る是害房を送る送別の歌合を催す場面で、以下六首が記される。

1. 煩惱ノ、ツモレル垢ヲ、ミタラキノ、キヨキナカレニ、ス、キツルカナ
2. 峯ニスム、月ヲヨコキル、ムラクモヲ、ハケシクハラウ、山アラシカナ

- 3. 水ヲクミ、タキ、ヲコリテ、カクハカリ、キミニツカヘテ、ナニヲカモエム
- 4. カライ目ヲ、ミテカユカリヲ、カ、又身ハ、カモノカハラニ、タテユヲソスル
- 5. 鴨カワノ、鵝ノユイテノ、火タキシテ、ヒハタカヌカト、セメラレソスル
- 6. 老ノナミニ、モロコシ船ノキヨセツ、アキツシマニテ、ウキメヲソミル

1は日羅房、2から5はその他日本の天狗の詠歌であり、6が是害房による返歌である。

1はすでに示した「魔仏一如」の論理によって、賀茂川の湯治で「煩惱」を流した是害房に護法善神となることを勧める歌である。賀茂川の禊ぎにより解脱を試みることは、治承二年（一一七八）三月一五日、賀茂別雷社の神主重保が主催した『別雷社歌合』に、

みたらしや清きながれにいぐしたて心のあかをいかですすがん 俊恵  
御手洗の清きながれにすすがれて心のあかは残らざらん 資隆

というよく似た歌があり、他にも類例が多い。

2は「平ノ山ノ聞是房」の詠歌である。「月」を本朝仏法に見立て、是害房の障碍を討ちはらった、という意味であろうか。是害房に蒙古襲来が重ねられているとすれば「山アラシ」は当然「神風」を想起させる。

3、4、5は詠歌の内容が詠み手を説明しているもの。3は「木コリ水クミノ天狗」、4は「維那ノ天狗」の詠歌である。3は『法華経』「提婆達多品」の「採菓汲水拾薪設食」に由来する定型表現であり、『袋草紙』に行基詠として

法華経を我えし事は薪こり菜つみ水汲みつかへてぞえし  
が載り、また『玉葉和歌集』には俊成の詠が載る。

待賢門院中納言人人にすすめて法花経廿八品歌よませ侍りけるに、提婆品、採薪及菓隨時恭敬与

薪こりみねのこのみをもとめてぞえがたきのりはききはじめける 俊成<sup>63</sup>

4の「維那」は湯維那、湯那とも書き、寺院で風呂の湯をわかすなどの雑用に従事した下級僧である。一三世紀当時の俗語、口語を多く含む『名語記』にも、「湯わかす人をゆいなとなづく、如何、答、維那敷、しからば維那は寺々の寺官也、かの奉行たるべきによりてゆいなといへる敷」とある。<sup>\*64</sup>

この歌は入浴中の是害房が「ツイテニ、カユキトコロ、タテ候ハム」などと発言している画中詞をふまえた詠歌と思われ、カ音の連続が楽しい。本絵巻において詞書本文と画中詞との連関が強固であることがわかる興味深い例である。

5は「火タキノ天狗」とあり、天狗がしばしば鵝と同一視されることをふまえて湯を準備したことを詠んでいるが、あるいは「鵝の湯出」という成句があった可能性もある。<sup>\*65</sup>

6の是害房の歌は「ナミ（波）」「船」「シマ（島）」「ウキ（浮き）」を縁語でつないでいる。和歌の伝統では「もろこし船」は遣唐使船をさし、『千五百番歌合』にも

一九五九　なくちどりそでのみなとをとひこかしもろこし舟のよるのねざめを　定家<sup>\*67</sup>

とあり、主に離別の悲しみを詠う例が多い。しかし6では唐土から飛来して「憂き目」を見た是害房自身を蒙古襲来の船にたとえたとと思われる。是害房は詠歌にあたって「我国ノコトワサナレハ、詩賦ナントヲ、申侍ルヘケレトモ、此国ニ入ヌレハ風俗ヲ翫ヘキモノナリ」と述べ、唐土の天狗ながら漢詩ではなく和歌を作る、という。この発言こそ異国の天狗が本朝仏法の前に降伏したことを示し、本絵巻の関心を端的にあらわしているよう。

詞書では日羅房が、日本を「神国」と呼び、「神宮皇后」（神功皇后）による高麗百濟討伐、「上宮太子」による新羅任那討伐に言及して「是皆異国ノ魔賊ヲタヘラゲ本朝ノ仏法ヲ守ランカ為也」という。ここには異国の脅威に対する神国思想、護国信仰が顕著だが、内容はごく短く、中世太子伝などとの影響関係は見えにくい。<sup>\*68</sup>ここでは一四世紀初頭の時代背景からの影響を指摘しておきたい。

## まとめ

以上、『是害房絵』の成立した一四世紀初頭の時代背景をふまえて、絵巻の詞書を読み解いてきた。特に曼殊院本原本の成立圏と疑われる磯長寺について、寺院の史的展開と信仰の様相を見ることで絵巻に関連がみられるかどうかを確認した。

その結果、磯長寺は一三世紀以降には真言律の寺院として勢力を持っており、磯長寺関係の記述は、流入した知識の一部との位置づけであり、絵巻全体のなかで重視されていない可能性が高くなった。従って絵巻の「作者」として磯長寺や太子信仰の場を想定することは難しいと結論づけた。

そのうえで改めて絵巻の表現を確認すると、絵巻全体では「魔仏一如」を体现する存在として良源を重視していることがわかった。さらに巻末の歌合場面の表現についても注釈的読解を試み、全体の良源信仰とあわせて、蒙古襲来を機に異国からの脅威と、それにもなつて国家意識の高まつた時代背景が影響していると論じた。

実は磯長寺も叡尊による外敵調伏の祈祷がしきりに行われた場であり、<sup>69</sup>磯長寺周辺での絵巻製作もその関心のなかで行われたと推測される。

しかし絵の玄人ではない僧侶の筆とされる曼殊院本に比べ、室町期の伝本である泉屋博古本（住友家旧蔵）<sup>70</sup>は、構図はほとんど変わらないにも関わらず明らかな大和絵風の正統派である。室町の公家日記に「是害房絵」の名がしばしば見られることから、絵巻の生成、流通には磯長寺周辺を超えた大きな場を想定できよう。

さらに後に成立した慶應義塾図書館残欠本や、梅津本（万延元年松本亀岳模写本）<sup>72</sup>、慶應義塾大学図書館寛文十一年本<sup>73</sup>などでは送別の場面で「延年舞」が催され、「歌合」による国家意識が薄い。これは一四世紀初頭の国家意識、危機意識が希薄となり、祝言性のみが継承された結果と思われる。このような近世への展開については、他日別稿を期したい。

\*1 勅撰歌集として竟宴を催したのは『新古今和歌集』が最初である。鍋谷初美「古今著聞集竟宴への一考察―成季と後鳥羽院―」『国文』六八（一九八八年一月）では成季が後鳥羽院への敬慕から『新古今集』に倣って公的性格の強い竟宴を行った、と推測している。

\*2 永積安明「解説」永積安明、島田勇雄校注『日本古典文学大系八四 古今著聞集』（岩波書店、一九六六年）。以下、『著聞集』本文は特に断らない限り『古典大系』本を用いた。

\*3 中島悦次『古今著聞集―国家意識と説話文学―』（三省堂、一九四二年一二月）。

\*4 本郷恵子『物語の舞台を歩く 古今著聞集』（山川出版社、二〇一〇年七月）。百科全書的な性格については、後掲の西尾氏解説や、大隅和雄『事典の語る日本の歴史』（講談社学術文庫、二〇〇八年）、初出そしえて文庫（一九八八年）にも言及がある。

\*5 西尾光一「解説」『日本古典集成 古今著聞集』（新潮社、一九八三年）。

\*6 荒木浩「説話の形態と出典注記の問題―『古今著聞集』序文の解釈から―」『国語国文』五三・一二（一九八四年一二月）。

\*7 荒木浩「説話と説話文学」『岩波講座 日本文学史第五卷 13・14世紀の文学』（岩波書店、一九九五年）。

\*8 小島孝之ほか校注『新日本古典文学大系四〇 宝物集・閑居友・比良山古人霊託』（岩波書店、一九九三年）。

\*9 浅見和彦校注『新編日本古典文学全集五一 十訓抄』（小学館、一九九七年）。

\*10 渡邊綱也校注『日本古典文学大系八五 沙石集』（岩波書店、一九六六年）。

\*11 前掲、荒木氏「説話の形態と出典注記の問題―『古今著聞集』序文の解釈から―」。

\*12 『景印文淵閣四庫全書』（臺灣商務印書館、一九八三年）。

- \*13 黒板勝美編『新訂増補国史大系一 日本書紀』（吉川弘文館、一九七一年）。
- \*14 黒板勝美編『新訂増補国史大系二 続日本紀』（吉川弘文館、一九六六年）。
- \*15 なお序跋の内容に齟齬を見る立場もある。山岡敬和「古今著聞集における橘成季の方法―彼の言葉を手がかりにして―」『國學院雑誌』九〇・一一（一九九九年一月）は、序跋がそれぞれ『十訓抄』序、『三宝絵詞』序を想定しつつ、啓蒙書としての先行二書と異なる方向性を示している、と解釈する。
- \*16 出雲路修「古今著聞集の世界」『説話集の世界』（岩波書店、一九八八年）所収。初出『国語国文』四八・五（一九七九年五月）。
- \*17 荒木浩「『古今著聞集』「狂簡」の周辺―中世説話集と「狂言綺語」あるいは「作者」のこと―」『日本文学史論 島津忠夫先生古稀記念論集』（一九九七年九月）。
- \*18 『諸橋大漢和辞典』（大修館書店、一九五六年）。
- \*19 『景印文淵閣四庫全書』（臺灣商務印書館、一九八三年）。
- \*20 『角川古語大辞典』（角川書店、一九八二年）。
- \*21 前掲、永積氏「解説」。
- \*22 前掲、出雲路氏「古今著聞集の世界」。
- \*23 佐藤厚子「『建武年中行事』雑考（八）」『椋山女学園大学研究論集』三三（二〇〇二年三月）。
- \*24 「類聚」については、大隅和雄「古代末期における価値観の変動」『北海道大学文学部紀要』一六・一（一九六八年）。
- \*25 山岡敬和「古今著聞集」『説話の講座5 説話集の世界Ⅱ―中世―』（勉誠社、一九九三年）。
- \*26 伊藤玉美『院政期説話集の方法』（武蔵野書院、一九九六年）。また拙稿「『古今著聞集』「怪異」「変化」篇について」『日本古典文学研究』二（二〇一二年三月）、また本論第三章第三節を参照。
- \*27 五味文彦「説話集と家」『書物の中世史』（みすず書房、二〇〇三年）。

- \*28 松園斉『日記の家』（吉川弘文館、一九九七年）。
- \*29 松園氏「第三章 家記の構造」、前掲、『日記の家』所収。
- \*30 五味文彦『古今著聞集』と橘成季 上下 『古代文化』三七（一九八五年一月）、三八（一九八六年一月）。
- \*31 松本麻子「九条道家をめぐる二人の成季―『古今著聞集』の作者について―」『青山語文』二六（一九九六年三月）。
- \*32 前掲、松本氏「九条道家をめぐる二人の成季―『古今著聞集』の作者について―」。
- \*33 磯水絵「『古今著聞集』の『台記』受容―巻第六、管弦歌舞編第七を中心に―」『雨海博洋編『歌語りと説話』（新典社、一九九六年）。
- \*34 拙稿「『是害房絵』の基本的構成」『文化学年報』六〇（二〇一一年三月）、本論文第四章第一節。
- \*35 友久武文「『是害房絵』の諸本」『広島女子大学研究紀要』一六（一九八一年三月）。また同「『是害房絵』の歌謡―風流踊り歌の形成にかかわって―」『中世文学の形成と展開』（和泉書院、一九九六年）。
- \*36 石川透「『善界』表現考」『室町物語と古注釈』（三弥井書店、二〇〇二年。初出一九八八年）。
- \*37 梅津次郎「是害房絵巻の変遷」『絵巻物叢考』（中央公論美術出版、一九六八年）、初出『国華』六七五（一九四八年六月）、六七七（一九四八年七月）。のち『新修絵巻物全集二七 天狗草紙・是害房絵』（角川書店、一九七八年）再録。
- \*38 大脇潔「叡福寺」石井尚豊編『聖徳太子事典』（柏書房、一九九一年）。
- \*39 牧野和夫「中世聖徳太子伝と説話―“律”と太子秘事・口伝・「天狗説話」―」『説話の講座3 説話の場―唱導・注釈―』（勉誠出版、一九九三年）、同「『太平記』巻一至巻十一周辺と太子信仰―楠木正成の「不思議」の基底―」長谷川端編『太平記とその周辺』（新典社、一九九四年）。いずれも、のち『日本中世の説話・書物のネットワーク』（和泉書院、二〇〇九年）所収。
- \*40 前掲、牧野氏「中世聖徳太子伝と説話―“律”と太子秘事・口伝・「天狗説話」―」。
- \*41 牧野和夫「延慶本『平家物語』の天狗とその背景」『中世の軍記物語と歴史叙述』（竹林舎、二〇一一年）。

- \*42 黒板勝美校注『新訂増補国史大系 交替式・弘仁式・延喜式』（吉川弘文館、一九七二年）。
- \*43 川端善明、荒木浩校注『新日本古典文学大系 古事談・続古事談』（岩波書店、二〇〇五年）。
- \*44 石川一、山本一校注『和歌文学大系 拾玉集』（明治書院、二〇〇八年）。
- \*45 『南無阿弥陀仏作善集』に「太子御廟安阿弥陀仏建立御堂」の一条がある。また後掲『聖徳大師伝私記』③は、元久年中に僧二人が太子墓に侵入し遺骨の齒が盗む事件が起こった、この二人を重源が引き取り遺骨は伊賀国新大仏寺の十一面観音に納めた、という記事である。
- \*46 大石雅章「西大寺流律衆と西琳寺」羽曳野市史編纂委員会編『羽曳野市史』（一九九七年三月）に「さらに河内のなかでも、西琳寺・誉田八幡宮・道明寺・教興寺・太子廟（叡福寺、太子町）・真福寺（美原町）などの西大寺律宗の拠点寺院や神社が点在した羽曳野やその周辺地域は、律衆の活動が尤も頻繁に行われた所であった」とある。
- \*47 小野一之「聖徳太子墓の展開と叡福寺の成立」『日本史研究』三四二（一九九一年二月）。
- \*48 鍋島隆宏「科長郷域における中世遺跡について」『太子町立竹内街道歴史資料館館報』五（一九九九年三月）、中池佐和子「叡福寺採集の宝塔文瓦について」『大阪大谷大学文化財研究』七（二〇〇七年三月）。
- \*49 荻野仲三郎『鶯叢刊第一 古今目録抄』（鶯叢刊会、一九三一年七月）。
- \*50 上野勝己「聖徳太子墓を巡る動きと三骨一廟の成立」『太子町立竹内街道歴史資料館館報』三（一九九七年三月）。また同「聖徳太子廟と叡福寺の歴史」大阪市立博物館『聖徳太子ゆかりの名宝〜河内三太子叡福寺・野中寺・大聖勝軍寺〜』（二〇〇八年四月）。
- \*51 羽曳野市史編纂委員会編『羽曳野市史 第4巻史料編2』（一九八一年六月）。
- \*52 中世から近世、幕末期にかけての叡福寺の動向については、西口順子「磯長太子廟とその周辺」『京都女子学園仏教文化研究所研究紀要』一一（一九八一年三月）、上田長生「近世社会における天皇・朝廷権威とその解体―河内国石川郡叡福寺を中心に―」『日本史研究』五七一（二〇一〇年三月）に詳しい。

- \*53 前掲、牧野氏「延慶本『平家物語』の天狗とその背景」。
- \*54 『大日本仏教全書 聖徳太子伝叢書』（仏書刊行会、一九七九年）。
- \*55 『太子町立竹内街道歴史資料館調査報告集第2集 叡福寺の縁起・霊宝目録と境内古地図』（二〇〇〇年三月）に翻刻がある。解題によれば慶長五年の原本を享保五年、天保十一年に転写したもので、叡福寺創建の縁起を載せる古い資料として注目される。
- \*56 若林晴子「中世における慈恵大師信仰―魔のイメージを中心に―」五味文彦編『芸能の中世』（吉川弘文館、二〇〇〇年）。ほかに原田正俊『天狗草紙』にみる鎌倉時代後期の仏法」「中世の禅宗と社会」（吉川弘文館、一九九八年。初出は一九九四年）も『天狗草紙』への言及から当時の良源信仰に触れる。
- \*57 本章第一節。
- \*58 第一節で言及したとおり、「霊地列举」における「大峯金剛山」部分は『金剛山縁起』の影響が顕著であることを、川崎剛志氏からご教示いただいた。
- \*59 浅湫毅「調伏のかたちとしての元三大師像」『仏教美術研究上野記念財団助成研究会報告書第三七冊研究発表と座談会 予言と調伏のかたち』（二〇一〇年三月）。
- \*60 『佐藤愛弓「頭を打ち砕かれる天狗―真言僧栄海における天狗像を中心に―」韓国日本文化学会『日本文化学報』二一（二〇〇四年五月）。
- \*61 海津一朗『神風と悪党の世紀』（講談社現代新書、一九九五年）。なお、伊藤伸江『中世和歌連歌の研究』（笠間書院、二〇〇二年）は、『玉葉和歌集』や『野守鏡』に見える危機意識に注目し、三田村雅子『記憶の中の源氏物語』（新潮社、二〇〇八年）も当時の源氏受容を蒙古襲来とからめて論じる。なお永仁三年成立の『野守鏡』には聖徳太子、行基、伝教大師、弘法大師、慈覚大師に続き慈恵僧正（良源）の詠歌が載る。
- \*62 『新編国歌大観 CD-ROM』（角川書店、二〇〇三年）。

- \*63 『二十一代集 玉葉和歌集・続千載和歌集』（太平洋社、一九二五年）。
- \*64 『名語記』八（勉誠社、一九八三年）。
- \*65 『今昔物語集』巻二十第三話、第十二話では天狗が正体を現すと「屎鴉」であった、と語る。また『十二類絵』でも鴉が愛宕山の天狗の眷属とされている。
- \*66 直接の関連は薄い、怪我をした鳥類が傷を癒しているのを見て温泉を発見する、という伝説は全国に分布しており、「トビの湯」と称するものが大分県、青森県などにある。『日本伝説大系第一巻 北海道・北奥羽編』（みずうみ書房、一九八五年一月）、『大分の伝説』（大分図書、一九七四年）など。
- \*67 前掲、『新編国歌大観 CD-ROM』。
- \*68 太子伝における新羅侵攻説話については、松本真輔「海を渡った来目皇子―中世太子伝における新羅侵攻譚の展開―」（『日本文学』五一（二〇〇二年二月）参照）。
- \*69 前掲、『羽曳野市史 第4巻史料編2』。
- \*70 公益財団法人泉屋博古館編『泉屋博古 日本絵画』（公益財団法人泉屋博古館、二〇一〇年）。
- \*71 石川透「『是害房絵』二本解題・翻刻」（『斯道文庫論集』二八（一九九三年一二月））。
- \*72 前掲、『新修日本絵巻物全集二七 天狗草紙・是害房絵』。
- \*73 『室町時代物語大成』八。「慶應義塾大学 世界のデジタル奈良絵本データベース」  
<http://dbs.humi.keio.ac.jp/naraehon/index.html>）でも画像を見ることができる。