

『三国遺事』に於ける災害対処の文化論 —仏教伝播と災異観形成を中心として—

Cultural Theory of Accident Handle in "Sangokuji"
- Focusing on the Buddhism Spread and the Accident Look Formation

小林 健彦
Takehiko KOBAYASHI

要旨

倭国へ漢字を公伝させたとする韓半島・朝鮮半島に於いても、残存する信憑性の高いものは少ないものの、古来、種々の記録類が作成されていたものと推測される。その中に於いても、種々の災害記録が残されている。そうした自然災害、人為的災害に対する認識は、災害情報の記録にも反映され、更には、倭国・日本へも影響を与えていたのであろうか。

本稿では、そうした問題視角より、韓半島に於ける対災害観や、災害対処の様相を文化論として窺おうとしたものである。

東アジアに所在していた古代王権は、或る種の意図を以って、そうした災害を文字情報としての記録に残すことを行なって来た。ここで言う処の或る種の意図とは、それらの事象発生を、或る場合には自らの都合の良い様に解釈をし、加工し、政治的、外交的に利用、喧伝することであった。その目的は、災害対処能力を持ちうる唯一の王権として、自らの支配の正当性、超越性を合理的に説明することであったものと考えられる。それでは、韓半島の場合にはどうであろうか。

韓半島に於ける正史である「三国史記」は、中国大陆で行なわれていた正史編纂事業を大いに意識して作成されたらしく、日本に於ける六国史、取り分け、「日本書紀」的存在であったのかもしれない。その為、その編纂に際しては、東アジア世界に特有の、特定の歴史観、国家観、対外観、宇宙観、そして、対自然（災害）観等が色濃く反映されていた可能性もあり、史料としての取り扱いには慎重であるべきであって、慎重な史料批判も必要である。

それでは、「三国遺事」の場合に在っては、どうであろうか。「三国遺事」は、新羅国、高句麗国、百済国に関わる古記録、伝承、神話等を収集、編集し、そこに就いての遺聞逸事を記した書物であり、高麗王朝期に、一然（いちねん。普覚国師。1206～1289年）に依り撰述され、一部分はその弟子であった無極が補筆したとされる。本稿では、そうして成立した「三国遺事」に記された、自然災害、人為的災害関係記事の内容、編纂意図や位置付けを、言語文化、文化論の視角より探ってみることとする。

尚、本稿に於いて使用する「三国遺事」は、昭和3年（1928）9月に朝鮮史学会が編集、発行した刊本であり、昭和46年（1971）7月に国書刊行会より復刻、発行された『三国遺事（全）』である。又、「三国史記」は、朝鮮史学会を編者、末松保和氏を校訂者とした第三版、即ち、末松保和氏をして「朝鮮史學會本三国史記」と言わしめた刊本であり、昭和48年（1973）2月に国書刊行会より復刻、発行された五版である。更に、史料引用文中の読み方や現代語訳等に関しては、金思煒氏訳『完約 三国遺事』の記載に依拠した部分が存在することを明らかにしておく。その場合には「完約」として明示する。

キーワード：災害観、韓半島、倭国、三国遺事、仏教

はじめに:

「三国遺事」は、新羅国、高句麗国、百済国に関わる古記録、伝承等を収集、編集し、そこに就いての遺聞逸事を記した書物である。これは高麗王朝期に、一然に依り撰述され、その内容には先行する「三国史記」（1145年成立）を大いに参照した形跡があり、素材自体には決してオリジナル性が高いとも言えない。正史である「三国史記」を日本に於ける「日本書紀」、後発の「三国遺事」を「古事記」的な立場に位置付ける見解すらある。

本稿では、この様な背景の下に成立した「三国遺事」を主たる検証対象とし、そこに記された、自然災害、人為的災害関係記事の内容、その編纂意図や位置付けを、言語文化、「災害対処の文化論」の視角より探ってみることとする。その際には、上で確認をした、編纂物としての本書の特徴、特質に関して、十分に留意をすることとしたい。それに加えて、一然が仏教の僧侶であったことにも又、十分な配慮をする必要がある。宗教としての仏教を背景とした宗教観や価値観が、記事の内容に対して与えていた影響を考慮する必要性が存在するからである。ここでは、仏説に基づいた形での対災害観をも、垣間見ることとしたい。

1：内容研究

ここでは、「三国遺事」に見られる（自然）災害、人為的災害等の関連記事を検証する。先ず、当該記事を夫々時系列的に抽出し、掲出する。尚、同年中の記事に就いては、最初に記される災害種に依り区分けをし、因果関係を考慮する為、複数の種類の記事を掲出した場合もある。尚、項目の掲載順は、地盤に関わるもの、気象に関わるもの、それ以外のものとなっている。

（1）巻四、義解第五、圓光西學：「唐續高僧傳第十三巻載。新羅皇隆（龍）寺釋圓光。俗姓朴氏。本住三韓。卞（弁）韓、辰韓、馬韓。光（圓光西學）即辰韓人也。家世海東（先祖代々海東で暮らして来た）。祖習綿遠（祖先から伝わる習慣を長く伝えられた）。而神器（才能）恢廓（かいかく。心が大きい様子）。愛染篇章（へんしょう。文章）。校（考える）獵（探し求める）玄（老莊思想に於いて説かれる根本的な概念）儒（儒学）。討讎（と

うしゅう。議論する）子史（子書と史書）。文華（詩文の華麗さ）騰翥（とうしゅ。高く跳ね上がる）於韓服（朝鮮の伝統的衣装）。博瞻（せん。足りる）猶愧（ちぢる）於中原（ちゅうげん。中国の黄河中流域）。遂割略親朋（親戚や友達とも別れ）。發憤溟渤（めいぼつ。大海）。年二十五。乗舶造于金陵（南京のこと）。有陳〔南北朝時代に於いて南朝最後となる王権。557年に陳霸先（武帝）に依って建国されたが、589年、隋の文帝に依り滅ぼされた。都は建康（南京）に置かれた〕之世。號稱文國。故得諮考疑、詢（とう。相談する）猷（みち。道理）了義（真理を完全に明らかに説き示した教説。不了義の対義語）。〔中略〕以彼建福（「完約」に依れば新羅国の真平王代の年号とする）五十八年。少覺不念（たのしむ）。經于七日遺誠（ゆいかい。遺訓）清切（心のこもった）。端坐（たんざ。正座）終（死去した）于所住皇隆（龍）寺中。即唐貞觀四年（唐の太宗の年号。630）也。宣云（貞觀）十四年（14年と言うべきである）。〔中略〕①後有俗人兒（こ。兒）胎死者（流産したものがあつた）。彼土諺云。當於有福人墓（裕福な人物の墓）埋之。種胤（子孫）不絶。乃私瘞（えい。埋葬する）於墳側。當日（その日）震此胎屍（埋められた子の遺体）、擲（なげうつ。投げ捨てる）于塋（はか）外。由此不壞（これに依り、圓光西學の墓所に手を加える者はいなくなった）。敬者率（にわかに）崇仰焉。〔中略〕②安（圓光西學の弟子である圓安）嘗（かつて）叙（のべる）光（圓光西學）云。本國王（新羅王）染患（罹患した）。醫治不損（治療の効果もはかばかしくはなかった）。請光入宮（そこで、圓光西學に依頼して王の病氣治癒の為、宮中へ呼んだ）。別省（別の場所）安置夜別（夜ごと）二時（2回）爲説深法。受戒懺悔。王大信奉。一時（ある時）初夜〔そや。仏教に於ける六時（晨朝、日中、日没、初夜、中夜、後夜）の1つで戌（いぬ）の刻（20：00前後）に当たる。又、その時刻に行なう勤行をも指す〕王見光（圓光西學）首。金色晃然（こうぜん。燦然と）。有象（形）日輪（太陽の異称）。隨身而至（日輪が彼の身に纏わりついた）。王后宮女同共觀之。由是重發勝心（しょうしん。もっと優れた行を修めようとする心）。克（決定する）留疾所（王の病室）。不久遂差（間も無くして病状が改善された）。〔中略〕③又東京（慶州）安逸戸長（地方行政職とし

ての戸長を70歳で退職後、閑居していた者。安逸とは悠々自適に生活すること。貞孝家、在古本殊異傳、載圓光法師傳。法師俗姓薛（せつ）氏。王京（慶州）人也。初爲僧學佛法。年三十歳。思靜居（静かな場所）修道（修行）。獨居三岐山（大韓民国慶尚北道慶州市安康邑南西部）。後四年有一比丘（比丘尼）來。所居不遠。別作蘭若（らんにゃ。阿蘭若の省略形。静かな山間地に作られた小さな寺院）。居二年。爲人強猛。好修咒（じゅ。呪い、祈祷）述（術）。法師夜獨坐誦經。忽有神聲呼其（圓光法師）名。善哉（ぜんざい。それで良い。仏が仏弟子に対して賞賛する際に使用する）、善哉、汝之修行。凡修者雖衆（多い）。如法者稀有。今見隣有比丘。徑〔ただ只管（ひたすら）に〕修咒術而無所得。喧（やかましい）聲惱他靜念住處。礙（さまたげる）我（神）行路。每有去來（行ったり来たりする都度）。幾（いく。程度の甚だしきこと）發惡心（他人へ害を加えようとする心）。法師爲我（神）語告、而使移遷（他の場所に移らせて欲しい）。若久住者。恐我（神）忽作罪業（比丘尼を害する罪業を犯すであろう）。明日（その翌日に）法師往而告曰。吾於昨夜有聽神言。比丘可移別處。不然應有餘殃（わざわい）。比丘對曰。至行者爲魔所眩（くらむ）。法師何憂狐鬼之言乎。其夜神又來曰。向我告事、比丘有何答乎。法師恐神嗔怒（しんど。立腹する）而對曰。終未了說（未だ説得してはいない）。若強語者。何敢不聽。神曰。吾已具聞。法師何須補説（補充的な説明。飾りごと）。但可默。然（しかして。そして）見我所爲（ただ黙して私の行なうことを見よ）。遂辭而去。夜中有聲如雷震。明日（翌日）視之。山顔（くずれる）填（うずめる）比丘所在蘭若。神亦來曰。師見如何。法師對曰。見甚驚懼（きょうく。驚き恐れる）。神曰。我歲幾（〜に近い）於三千年。神術最壯（勢いが盛んな様子）。此是小事（些細なこと）。何足爲驚（何ら驚くには値しない）。但復將來之事。無所不知（将来に発生することも全て知っている）。天下之事。無所不達（知らないことは無い）。（中略）盍（なんぞ〜ざる、何故〜しないのであろうか）採佛法於中國。導群迷於東海。（中略）神詳誘歸中國所行之計。法師依其言歸中國。留十一年。博通三藏（さんぞう。仏教の聖典を經藏、律藏、論藏の三種に分類したものの総称）。兼學儒術

〔円光西学に纏わる逸話である。彼は皇龍寺の僧であり、99歳の年（640）にそこで入滅したという。生来、非常な文才に恵まれ、又、老壯思想や儒学にも通じ、中国へも留学を行ない、南朝の陳（南京）で滞在したらしい。①は彼の死後における事例である。後に俗人の子で流産した者があった。そこで、その者は死児を裕福な人物の墓所に葬ると、子孫が絶えることが無いとした土諺を信じ、死児を円光西学の墓所の側へ密かに埋葬した。そうした処、「震」現象が起き、埋められた子の遺体は墓の外側に放り出されてしまったのである。この事件が契機となり、以後、円光西学の墓所に手を加える者はいなくなり、彼に対する崇敬心は俄かに高まったとするものである。

この「震」現象が何であったのかは不明であるが（「完約」では落雷であるとする）、実際に発生していた物理的な震動であるとも考え難い。「三国史記」中に在っても、「震」表現法は非常に多く登場するものの、その全てが物理的な揺れを伴った形での震動ではなかった。稀に地震や落雷と共に表現されることはあるが、それらを除いた多くの事例では、実際の揺れを伴ってはいなかった震動であった。つまり、凶兆を警告する為の手法である。ここでは、死者（円光西学）が死者（死児）に対して警告、怒りの表現を発するの、稗然とはしない。

これは、土諺といった在俗の迷信を否定し、仏教に依る教化が重要であることを示唆した話題であろうが、そこには在来の（非文明的な）習俗を否定し、その上へ新たに仏教を位置付けようとする編集意図が看取される。「祖習綿遠」とした表現法とは矛盾する様であるが、それは円光西学が名教（儒教）を超える真理として道法（仏教）を見出した出発点であったからなのかもしれない。「震」表現法は、筆者の従前の検証に依り、生きている人々、関係者等に対して何らかの警告を発する、凶兆を示唆する為の手法として存在していたことが明らかになっている。この場合に於ける凶兆とは、仏教を導入しない状態が長く続くこと、即ち、土諺といった様な在俗の迷信、科学的ではない論説を信じ続ける状態であったものと推測される。仏教こそが円光西学の辿り着いた唯一無二の真理であり、科学であるとした立場を強調する目的が、この逸話には内包されているものと考え

られるのである。仏教こそが、数々の災異、災害より人々を救済する為の手法であると提示したものであるとみられる。

②円光西学の弟子である円安が、師に就いて述べた内容である。ある時、「本國王」（新羅王）が何らかの病気に罹患した。その表現法よりは、円光西学が陳に留学していたさ中の出来事であろうか。「醫治不損」とあることより、漢方医学に依る治療の効果もはかばかしくはなかったことが窺われる。そこで王は円光西学に病氣治癒を行なわせる為、彼を宮中へ呼んだ。ところが、王宮とは又別の場所に安置されていた彼の行なった治療行為とは、所謂、僧医としての投薬、施術治療ではなく、夜毎2回の説法であった。そして、王に受戒させ懺悔を行なわせたのである。その結果、新羅王は大いに円光西学へ帰依したのであった。円光西学は王の病氣に際して、心理的に新羅王を支配したのである。

又ある時、初夜（20:00前後）の勤行中に、王や后、宮女達は円光西学の首の辺りで金色が燦然と輝き、日輪の像が彼の身に纏わり付くのを見た。それに依り、王は重ねてもっと優れた行を修めようとする心を奮い起こし、円光西学を自らの病室に留めるようにしたのである。そうした処、間も無くして王の病状が改善されたとしているものである。つまり、「看病禪師」としての円光西学の位置付けを強調したものである。

「續日本紀 卷二十四 淳仁天皇」天平宝字7年（763）5月6日条に依ると、⁽¹⁾来日した鑑真和上も又、聖武天皇の皇后であった光明子の不念（ふよ。体調不良）に際して、「所進醫藥有驗」とし、大僧正、大和上（都）の位、号と共に、備前国に水田百町を施入されていること、並びに「以諸藥物令名真偽。和上一々以鼻別之。一無錯（アヤマリ）失」と言った記載をも有することより、既に唐の揚州に於いて、僧体でありながらも、高度な医学、薬学に関する知識を修めていたことが類推されるのである。

聖武天皇崩御直前に於ける同記の記事に於いては、「續日本紀 卷十九 孝謙天皇」天平勝宝8年（756）4月29日条に「遣醫師。禪師。官人各一人於左右京四畿内。救療疹疾之徒」とあるものの、崩御（同記同5月2日条）直後の記事には、「奉爲先帝陛下屈請（くっしょう。法会に僧侶を

招くこと）看病禪師一百廿六人者。宜免當戸課役」とあることよりも、庶民への医療行為の提供に比して、聖武天皇個人の治療に際しては、国家的に、如何に多くの僧医が動員され、又、それに伴ない課役免除といった優遇がなされていたのかが窺われるのである。「看病禪師一百廿六人」とされた彼らが、当時の日本に存在した僧医の殆ど全てであったという推測も成り立つのかもしれない。

そして、そこでは何故か、朝廷に奉仕していた筈の官医の姿を窺うことができないのである。その理由としては、官医の人員自体が少ない、と言う物理的事情以上の理由が存在していたのではないであろうか。当時、職種として医師と僧医（禪師）とは区別されていたものの、「禪師法榮。立性清潔。持戒第一。甚能看病。由此。請於邊地。令侍醫藥」（同記同5月23日条）と記述された様に、医療行為自体、その内容に関して、両者の間には大差が無かったことが知られる。ただ、僧医に於ける場合の看病行為とは、医師の場合とは違い、単なる治療、投薬行為のみを指すものではなく、三聚淨戒、つまり、摂律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒の実践を通じた、苦悩する衆生の救済でもあるとするならば、看病行為自体が六波羅蜜の一部分を形成するという認識の下に存在した可能性もあろう。それが、「持戒第一」表現法の意味する処であったのかもしれない。

仏教僧侶が医療行為に従事することに関しては、「續日本紀 卷七 元正天皇」養老元年（717）4月23日条に於いて、「僧尼依佛道。持神咒以救溺（病）徒。施湯藥而療痼病（慢性の病氣）。於令聽之。方今僧尼輒（たやすく。軽々しく）向病人之（令）家。詐（いつわる）禱幻恠（かい。あやしい）之情。戾執巫術。逆占吉凶。恐脅（おそれおどかす）耄（ぼれる。老化が進んでぼんやりとすること）穉（いとけない。子供）。稍（やや。少し）致有求。道俗無別。終生釵（かん。邪悪なことや人）乱。三也。如有重病應救。請淨行者。經告僧綱。三綱連署。期日令赴。不得因茲逗留延日。實由主司不加嚴斷。致有此弊（弊害）。自今以後。不得更然。布告村里。勤加禁止」とあり、「置職任能。所以教導愚民。設法立制。由其禁斷釵罪」の書き出しで始まる当日付の詔では、百姓に依る乖違法律行為と、「小僧行基。并弟子等」に依る、妖惑百姓行為と共に、当該僧尼に依る、或る種の

行為とが禁止されているのである。

その行為とは、彼らに依る医療行為自体を禁止したものではなく、それは「於令聽之」ものであって、寧ろ、湯薬を使用した癩病に対する治療行為に便乗し、軽々しく病人の家で行なわれた、「詐禱幻恠之情。戾執巫術。逆占吉凶。恐脅耄穉。稍致有求」行為が奸乱を生じさせるとしているのである。僧医に依る治療行為とは、その初期段階より、湯薬を用いた物理的な医療行為と、禱、巫術、占吉凶、更には、恐脅と言った、患者の（置かれた弱い立場を利用した形での）心理的な面を刺激する宗教行為とが併用されたものであったとすることが出来るのである。⁽²⁾ 新羅王の事例に在っても、円光西学に依ってその様な心理的治療法が採用されていたことが想定されるのである。

③は東京在住の安逸戸長であった貞孝家に伝来していたという「古本殊異傳」に所載された「圓光法師傳」を基にした内容である。円光西学が未だ30歳の頃、1人、三岐山の山中に於いて修行を積んでいた時の逸話であり、そこには神との対話が描かれる。入山して4年後、1人の比丘尼が円光西学の近所にやって来て、庵を結んだ。彼女は強猛な性格であり、咒術を好んで修めていたという。そうして2年程経過した頃、夜に円光西学が独り坐して誦経していた処、突然神の声がして法師の名を呼ぶのであった。その姿は見えない。神は法師が行なっている修行ではなく、ただひたすらに咒術を修する隣の住民、比丘尼に関する苦情を言って来たのである。その内容とは、咒術を修しても得るところは無く、ただ騒々しいだけであって、他人の静念を悩ましているだけであると主張をするのであった。「喧聲」が咒術に伴う音声であるのか、単に声が大きいだけであるのかは不明であるものの、それが神にとっては耳障りな音声として紹介されるのである。

又、彼女の住居が神の通路上に在ることより、その通行の妨げにさえなっているというのであった。神がそこを往来する都度、悪心が湧き上がるのであった。そこで神は、法師に対して善処を依頼するのである。それは、比丘尼に居所の移動をすることを求めるものであった。若し、彼女が神の意志に従わず、そこに住み続けた場合、神が比丘尼を害する罪業を犯すであろうと警告をしたのである。その翌日、円光西学は神に指示された通

り、比丘尼に事情を話した上で移動を勧めるのであった。そうしなければ、何らかの「殃」があることをも警告した。

これに対して、比丘尼は法師の申し入れを否定する。円光西学程の行者が魔物（狐鬼）に惑わされ、いちいちその言を憂うのかと返答をしたのである。その夜、再度、神が法師の許へやって来た。神はその後の進捗状態を糺したが、法師は神の立腹を恐れて、未だ説得はしていないと答えたのである。私が強く言うならば、受け入れない訳がないとも言った。しかし、神は法師の嘘を見抜いていたのである。黙って私（神）の行なうことを見ている様にと告げて法師の許を去った。その夜中、「雷震」の如き「聲」が発生した。翌日、法師がそこへ行ってみると、山は崩壊し、比丘尼の庵を埋めていたのである。比丘尼が死亡したのか、どうかは分からないものの、生き埋めにされたのであろう。神が又やって来て、法師の感想を尋ねた。円光西学はとても驚愕した旨、返答をすると、神は自身の年齢が3,000年に近いこと、その神術は今、最盛期を迎えていること、山を崩壊させることなど朝飯前であること、そして、将来に於いて発生する出来事も全て知っていること、天下の事で思い通りにならないことは無いと告げたのであった。

その後、神は円光西学を中国へと導き、法師はそこで11年間程、逗留して三蔵に博く通じる様になり、又、儒術をも学んだとしている。つまり、仏法の力を以って、この国の非文明的で迷える人々（「群迷」）を教化する為の師としての円光西学の位置付けを鮮明化するのである。しかし、本来仏教とは関係の無い神が何故、異なる存在である筈の仏教に対して「盍採佛法於中國。導群迷於東海」と、半島へ仏法導入を勧める発言をしたのであろうか。抑々、ここで登場する神とは、一体何の神なのであろうか。仏の化身としての垂迹神（すいじゃくしん）なのであろうか。日本に於ける神道と仏教との融合調和習俗である神仏習合（神仏混淆）では、当初、仏教を主とし、神道を従としていたが、平安期には、阿弥陀如来の垂迹（すいじゃく。仏や菩薩が神や人の姿を借りて現れること）が八幡神であり、大日如来の垂迹が伊勢大神であると説く本地垂迹説が発生するに至る。

韓半島に於ける在野的仏教よりの影響を受けていた宇佐八幡宮（大分県宇佐市南宇佐）では、地理的に半島と近いこともあり、早くから巫僧（ふそう。神官的、シャーマンの性格を持ち合わせていた僧侶）集団が形成され、6世紀末には神宮寺が建立されていたとする事象には、日本に於ける神仏習合の起源を窺うことも出来るであろう。宇佐八幡宮に影響を与えていた韓半島に於いても、仏教伝播前後より、在来の神々と仏との融合、調和現象が広まっていた可能性も考慮されるのである。

さて、ここでは「神聲」と記されていた如く、神自身は「影向（ようごう）」、即ち、仮の姿を以って、法師の目の前には現れていなかったことが想定されるのである。当該史料の文脈に即して解釈するならば、法師と神との遣り取りも、音声のみに依る対話形式なのである。そこには、当時における対音声認識が大きく影響していた可能性もある。所謂、どこからともなく聞こえる神の声であるが、それは誰にでも聞くことができる音声等ではなく、神が「善哉」と声を掛けた法師にのみそれが聞こえ、比丘尼には届かなかったことになる。それ故、神は直接、比丘尼へ苦情を言わずに、法師への仲介を依頼したと考えることができる。比丘尼に神の声が聞こえなかったのは、神の側の理由ではなく、比丘尼側の理由であったことになる。それに加えて、彼女は呪術を修していたことから、それが喧（やかましい）聲となって、音声伝達を妨害していたのであろう。

結果として神の声を聴くことができなかった比丘尼には、殃（わざわい）が降り懸かることになる。それは、神の悪心から出た災いであり、比丘尼の庵は神の憤怒に依って破壊され、恐らくは比丘尼自身も死亡してしまったのであろう。ただ、神もその出来事が自身に依る罪業であると述べており、必ずしも、神の意志の通りに行動を起こさなかった比丘尼に対する懲罰であるとはしていないのである。ところで、比丘尼は神と称するこの存在が、実は神ではないことを見抜いていた。恐らくは、彼女が修していた呪術に依る判定結果なのであろうが、それは魔者であり、狐鬼の姿を変えた存在であったのである。「喧聲惱他靜念住處。礙我（神）行路。每有去來。幾發惡心」とする神の言とは、呪術の効力を恐れた狐鬼が、法師を使っ

て比丘尼を排除しようとしたことに他ならなかったであろう。

「夜中有聲如雷震。明日視之。山顛填比丘所在蘭若」と記された自然災害とは、直訳するならば、大雨に伴う崖崩れ、地滑り、土石流、山体崩壊といった地盤に関わる災害なのであろうが、近所であった筈の法師の庵には全く被害が発生せず、揺れに関する記述も見られないこと、及び、雷震の様な声がした後に山が崩れたのであろうから、それは地震ではない。ここでは、最盛期を迎えていた神術に依るものであるとするが、それは山が崩れることに伴う音声であった。「雷震」の語には、確かに雷鳴が轟（とどろ）くこと、落雷を指し示し、夏の季語としても使用されたりもするが、本来、「雷」と「震」とは別々の現象であった。

「三国史記」中では、「雷震」の語は殆ど使用例が無い。「新羅本紀 第四」眞平王白淨8年（586）5月条に「雷震。星殞如雨」（天空の出来事である「雷震」と「星殞」とに因果関係を認めた記事か）と記されたのみである。又、「高句麗本紀」に特有な表現法の1つとして指摘されるのが、「雷。地震」と言った、発雷と地震との組み合わせ表現法の存在である。雷と地震との併記に意味のあったことは、筆者の『災害対処の文化論シリーズ VI』に於いて述べた。即ち、この両者には、大音声に伴なうという共通項があり、それは、天神地祇より同時に発せられた、音声を伴う形での警鐘であるとした、対災異認識の存在であった。「高句麗本紀 第八」嬰陽（平陽）王元（大元）23年（612）正月条に記録されている、第2次高句麗遠征を布告した隋の煬帝に依る詔には、「掩（おお）う渤海而雷震。歷扶餘以電（とても速い様子）掃（除去する）」とあり、「雷震」の語が1語として運用され、中国側に於いては、圧倒的な軍事力や、皇帝の怒りを意味する用法で使用されていたこととは対照的であった。

ところで、神が法師に対して盛んに中国行きを進めるシーンがある。これは、元々、鬼（おに、き）の思想が中国より伝播して来たことに関係があるのかもしれない。鬼の思想は仏教の影響に依り具現化し、それらは日本に於いても餓鬼、鬼神夜叉、疫鬼（えきき）、地獄の赤鬼や青鬼等の形をとって可視的に人々の前に表わされた。それは人に危害を加える醜惡な空想上の魔物であり、退けるべ

きものであって、駆逐の対象となる。その点に於いては死霊、妖怪を表わす中国の鬼(き)の概念とは異なる。鬼(き)は慰撫すべきものであり、祭祀の対象である。ただ、両者共に、生きている人々にとっては畏怖の対象であるという共通項を持ったのである。

「鬼」は、殆ど人間同様の容姿や能力を持って、生きた存在として描写されるが、本項に於いて登場した「神」や「狐鬼」は、超越的な能力を持った妖怪としての「鬼神(きしん、きじん)」であったのであろう。それ故、比丘尼が行っていた咒術に依り、祓われることを嫌ったものと考えられるのである]

(2) 卷三、栢栗寺:「鷄林(慶州)之北岳曰金剛嶺。山之陽(南側)有栢栗寺。寺有大悲之像(大悲菩薩像、觀世音菩薩像。衆生を困苦より救う菩薩とされた)一軀。不知作始。而靈異頗著(靈驗が非常にあらたかなものである)。(中略)天授(唐・武周の則天武后・武則天の年号)三年壬辰(692)九月七日。孝昭王(新羅国の第32代国王)奉大玄薩喰(沙喰)之子夫禮郎爲國仙〔花郎。香徒とも言い青年貴族(花郎、花郎徒)集会(花郎団)、又、その指導的地位の男子。花郎集団は戦士集団、歌舞集団であり、人材登用目的の集団でもあった。花郎は名門貴族の子弟の中より、15~16歳の美形の少年が選抜され、化粧をして歌舞演芸をも行なった〕。珠履(花郎徒が履く珠で装飾された履)千徒(千人)。親安常尤甚(安常と最も仲が良かった)。天授四年長壽二年癸巳暮春之月(3月)。領徒游(夫禮郎は仲間と連れ立って遊んだ)金蘭(朝鮮民主主義人民共和国江原道通川郡。太白山脈の東側で日本海に面した地域)。到北溟之境(同国元山湾付近。日本海に面する)。被狄賊(靺鞨。東濊)所掠而去(連行されてしまった)。門客皆失措(はからう。処置する)而還。獨安常追迹(せき。あと)之。是三月十一日也。大王(孝昭王)聞之。驚駭(きょうがい。とても驚く)不勝。曰。先君得神笛傳于朕躬(みづから)。今與玄琴藏在內庫。因何國仙忽爲賊俘(とりこ)。爲之奈阿(一体、どの様にしたら良いのであろうか)。琴笛事具載別傳。時有瑞雲覆天尊庫。王(孝昭王)又震懼(しんく。驚愕する)使檢之(臣下を派遣して調査させる)。庫内失笛琴二寶。乃曰。朕何不予(ふよ。不快。「予」の語には徳を意味する用法は無いが、

この場合は文脈に即して解釈するならば「不徳」の意味であろう)。昨(昨日)失國仙。又亡琴笛。乃囚司庫吏(天尊庫を管理する官吏)金貞高等五人。四月。募於國曰。得琴笛者、賞之一歲租(1年分の租税を恩賞として与える)。(中略)五月十五日。郎(夫礼郎)二親(両親)就栢栗寺大悲像前禪(いん。生贄や柴等を燃やし芳香を立てて天を祀る)祈累夕。忽香卓上得琴笛二寶。而郎常二人(夫礼郎と安常)來到於像(大悲菩薩像)後。(中略)於是具事馳聞(出来事の詳細を王に報告した)。王大驚使迎。郎隨琴笛入內。施鑄金銀(金銀製の)五器二副各重五十兩(50兩の重量がある。約2キログラム)、摩衲(まどう)袈裟五領(5セット)、大綃(しょう。あやぎぬ)三千疋、田一萬頃(けい。1頃≡1.82アール)納於寺。用答慈麻(かげ)焉。大赦國內。賜人爵三級。復民租三年(3年間の貢納を免除した)。主寺僧移住奉聖(奉聖寺)。封郎爲大角干。羅之冢(おおう)宰爵名。父大玄阿喰爲大大角干。母龍寶夫人爲沙梁部鏡井宮主。安常師爲大統。司庫五人皆免。賜爵各五級。六月十二日。有彗星孛于東方。十七日。又孛于西方。日官(天文方)奏曰。不封爵於琴笛之瑞。於是冊號神笛爲萬萬波波息。彗乃滅。後多靈異。文煩不載]

〔新羅国の第32代国王であった孝昭王の治世に於いて、国仙に選抜された夫礼郎と、神笛・玄琴の二宝とが失われたとする逸話である。国仙に拔擢された夫礼郎は、薩喰(沙喰)であった大玄の子である。「新羅本紀 卷第八」には、この逸話に関する記述は無い。夫礼郎が孝昭王に依って花郎に推挙されたのは、彼の父親が沙喰(血縁的な身分制度である骨品では六頭品。述干。第8位の官)であったことにも依るであろうが、当該史料の文脈よりは、それ以外の理由も見えて来る。つまり、夫礼郎は王よりの寵愛を受けていたものと推測されるのである。

天授四年(693)3月、夫礼郎は仲間達と共に、日本海に面した北方の金蘭へ遊びに行き、北溟の境に着いた時、半島北部~中国東北部、沿海州に展開をしていた靺鞨の賊に捕らえられ、連行される。親友であった安常は、連行される夫礼郎を1人で追跡したのであった。この報告を受けた孝昭王は、夫礼郎(等の拉致事件)を、何故か新羅国の二宝であり、天尊庫の内庫で嚴重に保管されていた筈の神笛と玄琴とに見立てるのであっ

た。夫礼郎と安常とは、笛と琴とを人格化した表現法であったものかもしれない。これは、日本に於ける皇位の象徴である「三種の神器」〔八咫鏡(やたのかがみ)、草薙剣(くさなぎのつるぎ)、八咫瓊勾玉(やさかにのまがたま)の総称〕に対応する觀念、王権(に依る支配)を正当化ならしめる為の装置、權威財であったのかもしれない。その神器は形代〔かたしろ。神霊の依代(よりしろ)〕であり、神そのものである。笛と琴は夫礼郎と安常の形代である。そうであるとするならば、夫礼郎と安常とは実在の人物ではなかったことになり、拉致の報告を受けた孝昭王の狼狽ぶりや、彼が夫礼郎等の拉致事件を、すぐさま神笛と玄琴とに関連付けた理由に就いても、整合性を取ることができるのである。

孝昭王が2人の拉致の報告を受けた後、天尊庫は瑞雲に覆われたとしている。瑞雲は通常、吉祥雲、吉兆として見做される。しかしながら、そのことに震懼した王が天尊庫を調べさせた処、神笛と玄琴の二宝は失われていたのである。そうであるならば、この瑞雲は凶兆を表わす雲である。それでは何故、王は天尊庫が瑞雲に覆われたことを聞いて震懼したのであるのか。「震懼」とは、体が震える如く、驚くことである。これは、「震」表現法を用いた震動を表わす語(熟語)であるが、この場合には地震等に依る実際の地盤、事物の揺れを意味してはおらず、人がびくびくする際の身体の震えである。それではここで出現したとする瑞雲とは、一体どのような雲なのであるのか。雲は通常、空に出現するものであり、高さが低い特定の施設を雲が覆うことは考えられない。

単独峰である富士山の上部に出現する笠雲(にかい笠、まえかけ笠、えんとう笠、なみ笠、つるし笠、おひき笠、われ笠、うず笠、ふきだし笠、ひとつ笠、はふ笠、よこすじ笠、すえひろ笠、ひさし笠、みだれ笠、かいまき笠、はなれ笠、れんず笠等の総称)、つるし雲も、天候悪化の前兆的自然現象であるとされるが、それは富士山頂の上空に出現する雲であるから、地上から約4,000メートル付近で、山頂を覆う様に見える雲である。この瑞雲は、その出現が事実であったとするならば、雲ではなく、何らかの理由に依り発生した局所的な霧、ガス、又は、虹、火災に依る煙等が考慮される。本当の瑞雲の出現であるなら

ば、それは吉兆現象であることより、王が震懼する必要は無く、王は天尊庫の火災を疑ったものか、或いは、虹の出現を考えたのかもしれない。虹の出現は「白虹貫日」現象に見られる如く、兵革の予兆として認識される等、その発生は凶兆として見られることが多かったからである。⁽³⁾

結果として、天尊庫の内庫に保管されていた筈の神笛と玄琴は、調査させた処、無くなっていたことが判明するのであった。それを受けて、孝昭王は「朕何不予」と発言したという。そこには、中国風な不徳思想である咎徴(きゅうちょう)の影響が見られる。儒教的災異思想の反映であると言っても良いであろう。「咎徴」の語は、中国古代に於ける書経の一編、「洪範篇 九疇」の1つ、「庶徴」に由来する思想である。そこには「庶徴、曰雨、曰暘、曰燠、曰寒、曰風、曰時」とある様に、それは時と共に起こる様々な自然現象を指し、その「疏」には「庶、眾(しゅう)也、徴、驗也」とある如く、庶徴とは、人事の得失に依り天から下される色々な象徴のことである。⁽⁴⁾ 杉本忠氏に依れば、咎徴、災異と瑞祥とは対蹠的な存在であり、咎徴自体は君行の是非に依り、陰陽、調和・不調和に従って、風雨、水旱、寒暖が適切に、或いは、偏在した形で出現するとした、庶徴の思想の内、悪い方の現象が出現する場合であるとする。咎徴は、本来あるべきものが有無両極端な場合の災いであるとし、災異は、君主の行ないの悪いことに依る陰陽不調和が原因で起こる災いであるものの、怪異なる異変という意味をも含むことで、良い意味の異変である瑞祥に対置するべきものであると指摘をする。⁽⁵⁾

孝昭王は自らの「不予」に何か心当たりがあったのであろうか。王は692年7月に、神文王薨去に伴い即位をしたばかりであり、不徳に該当する事象は、「新羅本紀」にも見当たらない。そうした処、天授4年5月15日、夫礼郎の両親が栢栗寺へ行き、大悲菩薩像の前で何日も「禪祈」した処、香卓の上に琴と笛の二宝が現われ、大悲菩薩像の後ろでは夫礼郎と安常が姿を現わしたのである。この項では、栢栗寺大悲菩薩像の靈驗に就いて、具体的な事例を示しながら説明するのが目的であることから、この話題の真偽の程は不明であるが、衆生の困難を救うことのできる靈妙な力が像に備わっていることを証明するには十分な内

容であったのであろう。大悲菩薩像の「前」と、大悲菩薩像の「後」とが、空間として対応（調和）関係に在ったものと考えられる。

ここでは、夫礼郎の両親が夫礼郎と安常、二宝とを取り返す祈願に於いて用いたのが「禪」であった。その結果、二宝は「香卓上」に現われたのであった。「禪」とは、犠牲として供えられたものや、柴等を燃やし芳香を立て、天を祀る祈願行為である。「香」に関わる記述は「三国遺事」中に在っても、処々に見られる。取り分け、「卷三、阿道基羅。一作我道。又阿頭」では、「新羅本紀第四云。第十九訥祇王（新羅国第19代国王訥祇麻立干。～458年）時。沙門墨胡子自高麗（高句麗国）至一善郡。郡人毛禮或作毛祿。於家中作堀室安置。時梁遣使賜衣著香物。高得相詠史詩云。梁遣使僧曰元表。宜送溟檀及經像。君臣不知其香名與其所用。遣人齎（もたらす。持参する）香。遍問國中。墨胡子見之曰。此之謂香也。焚之則香氣芬馥（ふんぷく。香りが良い様子）。所以達誠（誠心。真心）於神聖。神聖未有過於三寶（仏法僧）。若燒此發願。則必有靈應（れいおう。靈驗）。訥祇在晉宋之世而云梁遣使。恐誤。時王女病革（やまいあらたまる。病状が重篤となる）。使召墨胡子。焚香表誓〔神仏にかけて誓うこと。願（がん）〕。王女之病尋（間も無く）愈（いえる）。王（訥祇麻立干）喜厚加賚（らい。たまもの）賜（きょう。下され物）。俄而不知所歸」と記す。

これは、新羅国の第19代国王であった訥祇麻立干の治世に於ける、仏教との出会いの記事である。沙門墨胡子（ぼくこし）はこの時、高句麗国より新羅国の一善郡（慶尚北道）にやって来て、初めて新羅国へ仏教を伝えたとされる。仏教の拡散に関しては、布教者としての僧侶、偶像としての「經像」（涅槃像ではない立像タイプの仏像）、仏典、そして、「香」が必須の要素としてあったとするものである。ここでは、訥祇麻立干の王女（の病氣）が重篤となった際、墨胡子は香を焚きながら祈禱を行なったとしている。そうした処、彼女の病氣は間も無く快癒したのである。従って、香は焚くことに依ってその効力、靈妙な力を最大限に発揮することが出来る様になり、重篤な病氣でさえも直すことの出来得る力を生み出す装置として位置付けられている。治療行為、祈禱行為に際しては、「香」が大きな位置を占めていたこと

が特徴的である。「香」は大悲菩薩（像）の靈力を引き出す重要な役割を果たしたのである。

そして、6月12日には、「有彗星孛于東方。十七日。又孛于西方。日官奏曰。不封爵於琴笛之瑞。於是冊號神笛爲萬萬波波息。彗乃滅。後多靈異。文煩不載」とし、天文の異変が観測されるのである。「新羅本紀」には、この現象に関する記録は無い（抑々、孝昭王2年条は無い）。先ずは、12日に彗星が東方に出現し、17日になると、今度は西方に彗星が現われたのである。それを観測した天文方は復歸した神笛と玄琴の二宝に対して爵を封じなかったことに依る瑞（しるし）であると奏上したのであった。瑞の語は「しるし」の意であるが、そこには悪いニュアンスは無く、良いことが発生する前兆（瑞兆）としての使用法が一般的である。東アジア世界を始めとして、彗星の出現は殆どの場合に於いて凶兆であると見做されていた。ここでは、国の東西方向（日本、唐の方向）に彗星が現われたとするのであるから、新羅国にとっては大凶兆であった筈である。

そこで、神笛に対してのみ「萬萬波波息」とする号を与えたのである。琴に対する措置が行なわれなかった理由は判然としないが、彗星は消滅したものの、「後多靈異」とする状態が続いたことは、その影響であると認識された可能性があるだろう。一然（普覚国師）が記載を省略するとした多くの靈異とは一体何であろうか。人間の常識では理解できないことであるから、その中には、自然災害も含まれていた可能性はあるが、判然としない。確かに「新羅本紀」中に於いても、孝昭王の11年に渡る治世には、「京都地震」、「國西旱」、「京都地動」、「大風折木」、「京都大水」、「白氣竟天」、「星孛于東」、「東海水血色」、「東海水戰」、「兵庫中鉦角自鳴」、「伊飡慶永謀叛伏誅」、「歲星（五行説に依る木星）入月」、「彗星入月」等といった自然災害、天文の異変、靈異、謀叛が立て続けに起こっていたのである。これらの現象の発生と、人為的なミスである「不封爵於琴笛」とが関係あるものとして見做されていたものであろう。

この万々波波息笛とは、文武王（新羅国の第30代国王）の海中陵（大韓民国慶尚北道慶州市陽北面奉吉里の海中）との関連性の中で登場した笛であった。⁽⁶⁾



写真：新羅国文武王海中陵（筆者撮影。北側の海岸部より撮影。赤い屋根の右上海上にごく小さく見える平坦な岩礁が大王岩である。それが所在する場所は、直近の海岸線より直線距離で約200メートル程の海中である。上空より見ると石棺の納められる一番大きな主岩部分は、ほぼ東西、南北方向で夫々約20メートル程の正方形の形状を呈している。

そこには、ほぼ東西、南北方向に十字形の水路が開削されており、海進・海退、大潮・小潮、干潮・満潮の要因もあるが、現在では、ほぼ常時海水が入り込む様になっている。これが人為的にその様な整形や工作が施されたのかどうかには就いては判断が難しいが、自然地形として見れば、尚、不自然なところもある。又、石槨状の岩が置かれる部分に常時海水を導入させる意図も判然としないが、龍神信仰と関係があるとするならば、それが出入りする為の通路であると推測することも出来るのかもしれない。

尚、当該画像の原素材はフィルム写真である）

文武王海陵より、その西方に在る感恩寺跡迄は、龍と化した文武王が同寺で休息する為の小さな水路が存在していたとされる。更に、そこより北方にある山上には、次の神文王が大王岩を遙拝したとされる利見台址もあり、文武王陵を中心として、それを活用した周辺施設も整備されていたことになる。それは丁度、新羅国に於ける律令体制の発展期に当たり、中央集権的な官僚体制が確立しつつあった中での倭国への備え、又は、国内体制に対する一種のデモンストレーションとしても使われていた可能性はあるかもしれない。

「感恩寺寺中記」では、「文武王欲鎮倭兵。故始創此寺。未畢而崩。爲海龍。其子神文立。開耀二年畢。排（つらねる）金堂砌下（せいか。雨だれを受ける為に軒下へ敷いた石）。東向開一穴。乃龍之入寺旋繞（せんによ。右繞。本尊が安置された須弥壇の周囲、或いは、堂塔の周囲を右回りで回る礼法）之備。蓋遺詔之藏骨處。名大王岩。寺名感恩寺。後見龍現形處。名利見臺」（「三國遺事 卷二」—「万波息笛」）として、文武王に依り倭国の兵の侵入を阻止する目的で感恩寺が創建され始めたが完成せず、その後、子の神文王に依って即位の翌年（開耀2年。682）に完成したとする。後に神文王は父の墳墓としての海中王陵と、それを臨む利見台とを設けたと記される。「三國遺事 卷二」（万波息笛の項）に依ると、開耀2年（天授元年か）5月1日に、波珍喰の朴夙清が「東海中有小山。浮來向感恩寺。隨波往來」と神文王へ奏上し、これを不審に思った王は、金春質（日）に卜占を命じた。その結果、聖考（文武王）は死後、海龍となって三韓を鎮護しているとし、若し、神文王が海辺へ行幸すれば、必ず無價大寶を得ることになるであろうと判じた。王はその話を聞いて大いに喜び、同7日に利見台へ駕幸した処、そこより龜頭の如き勢いを持った山を発見した。「上有一竿竹。晝爲二。夜合一。一云。山亦晝夜開合如竹」とし、そこには一竿の竹があり、昼は2つに分かれ、夜は1つになると言う不思議な竹であった。

そうした処、一体の龍が現れ、その龍は王に黒玉帶を獻じて、「王取此竹。作笛吹之。天下和平。今王考爲海中大龍。（金）庚信復爲天神。二聖同心。出此無價大寶。令我獻之」と言ったとする。実は、その黒玉帶の諸窠には全て眞龍が潜んでいたのがある。この話を聞きつけた太子理恭（後の孝昭王）

は、急遽、父王の許に馬で來賀し、徐察が奏した通りに、その玉帶の左辺第二窠を摘まんで水に沈めた処、それが忽ちの内に、龍へと化して上天した。龍淵と称されたその場所より駕還した神文王は、その竹で笛を作り、月城天尊庫へ納めこの笛を吹いた処、敵兵は退却し、病の者は治癒し、旱の地には雨が降り、風は一定で、波も穏やかとなったと言う。こうして万波息笛と号されたその笛は国寶とされ、更に文武王の孫に当たる第32代孝昭王の天授4年になって、「万万波波息笛」と追号されたとする逸話を、同書では掲載しているのである。兵革や災異を鎮める靈妙な力を持った神器として位置付けられたものである。

尚、現在、慶尚北道慶州市仁旺洞 839-1には「瞻星台（せんせいだい）」と称される石造の塔があり、大韓民国の国宝第31号に指定されている。花崗岩製で円筒形をしており、高さ約9.1メートル、基底部直径約4.9メートル、上部直径約2.8メートルで、中層部分には正方形の窓穴がある。最上部には正方形の井桁状石製枠が二段積みで置かれている。「三國遺事 卷一」—「善徳王知幾三事」では、その稿末に「別記云。是王代。鍊石（加工石）築瞻星臺」としているが、ここで根拠としている別記なるものの詳細も判然とせず、慶州に現存している瞻星台との関係性や、築造年、用途等も不明であるが、特に、石造で煙突状にする必要性が存在していた施設ということになる。又、この周辺には何もないというロケーション（現状）そのものにも大きな意味があった可能性が考慮される。

その用途に関しては天体観測を行なう天文台（和田雄治説）、⁽⁷⁾ 吉凶判断に資する卜占に使用、農業経営の時期を判断する為の施設、祭祀（宗教）施設、溶鉱炉、京観（遺体を埋葬して盛り上げた塚）等、諸説がある。その他にも、筆者は遠方監視施設、狼煙（のろし）台、祈雨施設、処刑施設、遺体処理（焼却）施設等の可能性に就いても指摘をしておく。取り分け、筆者に依る「新羅本紀」の分析結果からは、この石造の塔が「祈雨施設」であった可能性が大きいものと推測をする。⁽⁸⁾ 何れにしても、これが善徳女王（在位は632～647年）期の築造に関わる施設であるとするならば、「三國遺事 卷三 栢栗寺」との年代観には整合性がある]



写真：瞻星台（筆者撮影。大韓民国慶尚北道慶州市仁旺洞839-1に建つ。慶州の歴史遺跡地区内にあり、現状ではその周囲に視界を遮るものは何も無い。そうした状況が7世紀前半期以来、全く変化をしていないのであるならば、これが天体観測施設であるとした主張にも一定の根拠を見出すことができるのかもしれない。

尚、当該画像の原素材はフィルム写真である）

(3) 卷三、魚山佛影：「古記云。萬魚寺者、古之慈成山也。又阿耶斯山（低い山）。當作摩耶斯。此云魚也。傍有呵囉（加羅）國。昔天卵下于海邊。作人御國（卵より産まれた人間は国を治めた）。即首露王（生誕は42年とされる）。當此時。境内有玉池。池有毒龍（どくりゅう、どくりょう）焉。萬魚山有五羅刹女（らせつによ。インド神話に現われる鬼神。人を騙してその血や肉を食すとされる。男の羅刹は醜く邪悪である一方で、羅刹女は非常に美麗であるという。後には仏教にも影響を与え、その守護神となり、十二天の1つである羅刹天として南西の方角に配置された。又、法華經に於いて説かれる十羅刹女は、最初、人の精気を吸い取る鬼女であったものの、後には鬼子母神等と共に仏の説法に触れ、法華行者を守護する神女となった）。往來交通（付き合うこと。意思を傳達すること）。故時降雷雨。歷四年五穀不成。王呪禁（じゅごん。道教由来の道術であり、呪文を唱えて邪氣、物の怪、獣等に依る災いを退ける術）不能。稽首（けいしゅ。高い敬意を表する為に長い時間、体を曲げて地に頭をつけて拝礼すること）請佛說法。然後羅刹女受五戒〔ごかい。仏教に於いて在家信者が守るべき5つの戒。五常。不殺生戒、不偷盜（ふちゅうとう）戒、不邪淫（ふじやいん）戒、不妄語（ふもうご）戒、不飲酒（ふおんじゅ）戒を指す〕而無後害。故東海魚龍遂化為滿洞（洞穴）之石。各有鐘磬〔しょうけい。古代中国雅楽で使用された楽器である鐘と磬（ばん、吊り下げられた1枚、若しくは、多数の石版や銅板等をばちで叩いて鳴らす打楽器。1枚の板を叩く「特磬」と、吊り下げられた多数の磬で音階を表現することの出来る「編磬」とがある）。日本に於いては仏具としても使用された〕之聲。已上古記。（中略）可函、觀佛三昧經（觀仏三昧海經。釈迦が涅槃の境地へと至った後に於ける、仏像の觀察や釈迦の生涯、功德への想念等を衆生に説いたもの。精神を統一して觀仏三昧を行なうことに依り、釈迦等の仏たちをいつでも見ることで出来る見仏を実現しようとするもの）第七卷云。佛（釈迦）到耶乾訶羅國、古仙山、薺菴（せんぶく）花林、毒龍之側、青蓮花臺北、羅刹穴中、阿那斯山南。爾時（その時）彼穴有五羅刹。與毒龍通（性交する）。龍復降雹。羅刹亂行。飢饉疾疫。已歷四年。王驚懼（きょうく。驚き恐れる）。禱祀神祇。

於事無益（何ら効き目がなかった）。（中略）世尊頂（頭頂部）放光明。化作一萬諸天化佛。往至彼國（伽毗羅國）。爾時、龍王及羅刹女、五體投地（仏教に於ける最高の敬意を示す礼法。両膝、次いで両肘を地面に着け、合掌しながら頭を地面に着ける）、求佛受戒。佛即爲説三歸五戒〔仏法僧の三宝に帰依すること、及び、殺生・偷盜（ちゅうとう）・邪淫（じゃいん）・妄語（もうご）・飲酒（おんじゅ）の五戒の徳目〕。龍王聞已。長跪（ひざまずく）合掌。勸請世尊常住此間。佛若不在。我有惡心。無由得成阿耨菩提〔あのかぼだい。阿耨多羅三藐三菩提（あのかたらさんみゃくさんぼだい）。無上正等覺（しょうとうかく）。一切の真理を悟った最高の境地〕」

〔金官加羅國、金海金氏の始祖であるとされる首露王時代に於ける毒龍、羅刹女が齎した災異に関する逸話である。首露王（諡号首陵）は、「三国遺事 卷二」に収載されている「駕洛國記」に依れば、天より下ろされてきた「黄金卵六」個の中で、最初に生まれた童子であったとする。残りの5人も又、夫々五伽耶の主になったという。「天卵下于海邊」とする記載よりは、韓半島に於ける初期王権が、海や海人（あま）集団との深い関係性の中に在ったことが想定される。それは、単に陸上交通路の未整備な社会に在って、海上交通路、船舶を支配することが王権の維持、発展にとっては重要な問題であったという現実的な理由の他にも、そこ（日本海）には、水（水災害）を支配する龍が棲んでいると認識されていたからであろう。取り分け、当初に於いて、日本海側に領域を持っていた新羅国にとって、農業経営には欠かすことのできない真水を大量に確保することは、死活問題であったものと見られるからである。水利、灌漑施設が十分とは言えなかった古代当時において、一寸（ちよっと）した旱が続いても、直ちに飢饉へと直結する場合もあった。その影響は単年度で収まりきらずに、翌春に蒔く筈の種籾迄も食用に回してしまったが為に、その翌年にも被害を持ち越すこともあったのである。

この項目の表題ともなっている「魚山佛影」や、「萬魚寺」といった水中世界の居住者である魚の呼称が用いられていることも、新羅王権と水との関わり合いの重大性が窺われるのである。新羅国には、龍やその居所である龍宮（城）と見做され

ていたものと考えられる施設が、慶州の龍宮、皇龍寺、日本海に面した文武王海中陵、感恩寺等の如く、複数個所確認される。文中に於いても「魚龍」と記されていた様に、龍は魚類との結び付きの中で認識されていたのである。「三国史記」―「新羅本紀」にも、始祖60年（紀元後3年か）9月条、慈悲麻立干4年（461）4月条、炤知麻立干12年（490）3月条、同22年4月条、法興王3年（516）正月条、景文王15年（875）5月条等の様に、龍と井戸との関係性を窺わせる記事が散見する。その何れも、龍が井戸を棲みか、又、通路としていたことが特徴的である。つまり、井戸とは龍の地上への出入り口であって、国の下には地下世界としての広大な空間が広がり、そこを龍が行き来しているとした思想が存在していたのである。こうした地下世界思想は、中世期の日本に於いても見ることができ、⁽⁹⁾それが韓半島由来のものであったことも想定されるのである。

即ち、日本中世期の人々は、国土にその口を開けていたの多数の「龍穴」、「人穴」、「風穴」等が、巨大な穴道ネットワークに依り繋がっており、そうした地下世界には龍が棲んでいると考えていたと指摘を行なった黒田日出男氏は、日本に於ける歴史的国土論を展開するのに際し、行基式の日本図論を論じた。同氏の『龍の棲む日本』〔岩波新書（新赤版）831、株式会社 岩波書店、2003年3月〕は、図像学分野よりのアプローチでもあるが、そうした穴道は、更に琵琶湖、諏訪湖等の湖水域や、瀬戸内海へと繋がっており、神仏の仮現、神々の霊体としての龍がそこを自由に往来していたという考え方が存在したとするのである。

例えば、名古屋市熱田区神宮1丁目に所在する熱田神宮境内にある大楠は、熱田神宮「七本楠」の内の1本であり、弘法大師手植えの楠であると伝えられている。その幹周は約7.70メートル、樹高は約20メートルにも及ぶ。ここには、大蛇が出現するという伝承があり、その樹下には卵が供えられる。大蛇（龍）出現伝承の背景には、当社がかつては、伊勢湾の最奥部（最北部）に近接していたという、そのロケーションより齎される、「水（海水）」との関わり合い、即ち、具体的には、高波、高潮、津波等の「水災害」の存在を想起させるものでもある。

黒田氏は御伽草子である「熱田の神秘」を元に、同社内にある白鳥塚（しせりつか）よりは、9つの穴道が日本列島だけではなく、天竺に迄、延伸されており、それらは、駿河の富士、奥州の戸阿伽（こあか）の池、氷上宮、両村（ふたむら）山、近江の琵琶湖、伊勢大神宮と岩戸山、天竺の靈鷲山（りょうじゅせん）の池、京の神泉苑の池、鳥羽山池、美濃の谷汲（たにぐみ）、白山山頂の青池、信濃の諏訪湖、浅間山、天竺の無熱池（むねつち）等を連結していて、東アジアの地下世界に張り巡らされていた穴道は、陸奥国～京都の神泉苑、そして、天竺に在るとされる靈鷲山や、無熱池に迄、至っていたと指摘をする。そうであれば、新羅国に於いて見られた、上記の如き井戸を出入り口としていた地下世界も、こうした日本、天竺ラインの経路上にも在ったことが推定されるのである。

同氏は、こうした日本中世に於ける国土（観）とは、日本列島自体が龍体としての大地であり、日本の国土が危機に直面した際には、龍の姿をした神々が、黒雲に乗って来臨するだけではなく、この巨大な地下世界の穴道を通して、神は随所に出現することが可能であったとする。更には、金剛杵で飾られた三国世界のシンボルズムを、地下より補完していたともしているのである。

さて、その万魚寺の境内には玉池と呼ばれた池があり、そこには毒龍が棲んでいたという。玉池も又、地下世界への出入り口の1つであったものかもしれない。それでは、毒龍とは一体、何者であろうか。王維に依る「過香積寺」の五言律詩では、⁽¹⁰⁾「不知香積寺 數里入雲峯 古木無人逕（小道） 深山何處鐘 泉聲咽危石〔泉の水は高くそびえ立った石に当たって閤（つか）え、咽（むせ）ぶ様な水音をたてる〕 日（日光）色冷青松 薄暮（黄昏）空潭曲（人気の無い岸边） 安禪（座禪）制毒龍（心の中に在る全ての煩惱を排除する）」と詠んでおり、毒龍とは大蛇の如き空想上の怪物等ではなく、人の心の中に巣くう大蛇、即ち、煩惱を示唆したのである。

日本に於いても、「妙一本 仮名書き法華經 八 觀世音菩薩普門品 第二十五」（鎌倉中期の書写）には「あるいは惡羅刹、毒龍（トクリウ）、もろもろの鬼等にあへらんにも」と記され、毒龍は羅刹や鬼と同列に扱われており、「三宝絵 下」〔永観2年（984）、源為憲に依り編纂された仏

教説話集」—「大安寺大般若会 五六日」にも「此大般若經ハ、(中略) モシ人般若經ヲオケラム(置けらむ) 所ニハ、一切ノ天竜タナ心(掌) ヲ合テ、ツツシミ(慎み) 敬ハム。トイヘリ。又云ク、マサニ法(のり) ノ雨ヲモチテ毒龍ニソソキウルホシテ(注ぎ潤して)、熱ク苦シキ事ヲハナレ(離れ) シメム」⁽¹¹⁾と記された如く、それは、毒(氣)を持った龍であり、祟りや迷いを齎す邪鬼である。仏法の法力を以て退治すべき対象であり、仏教に於いては、人の心の中に存在する欲情や煩惱に準えられる。特に、「三宝絵 下」に於ける表現法や、「摩訶般若波羅蜜經」の注釈書であり、竜樹の著作とされる「大智度論 卷第一」[鳩摩羅什(くまらじゅう)が漢訳。「摩訶般若波羅蜜經釈論」]⁽¹²⁾では、「天龍鬼神」としており、天龍と鬼神・毒龍とを並列的、対置的に用いていることから、龍体とは、吉凶両用の認識で運用されていたことが推測されるのである。

唐代に長安西明寺の道世に依り著わされた「法苑珠林(ほうおんじゅりん)」では、「毒龍」⁽¹³⁾が登場するが、それは西方の不可依山の山中に在った池の主であった。毒龍はその畔に在った五百商人を殺害する等して悪行を行っていたのである。その為、槃陀王は4年に渡って婆羅門の呪術を学び、龍を呪した処、その龍は人になって自らの罪を悔いたことより、それを許したという。ここでも、龍体とは人の心の中に潜む悪心、煩惱として描写されていた。

魚山佛影中では古記に記されていたとする毒龍であるが、同じ万魚山に住んでいた5人の羅刹女と通じていたという。「交通」の語が、お互いの意思伝達行為をも越えて性交をも意味していたのか、否かは定かではない。ただ、「三國遺事 卷二」—「武王」の項では、「第三十、武王名璋。母寡居(寡婦、やもめ)。築室於京師南池邊。池龍交通而生。小名(幼名)薯童」とあり、百濟国の第25代国王であった武寧王(又は新羅国の真平王に就いての所伝と関連させて創作された空想上の男の人物)と見られる人物の出生に就いて触れる。それに依れば、寡婦であった彼の母親は京師の南に在る池の畔に住んでいたのであるが、そこの主であった龍と結ばれて璋を生んだとしているのである。そのことより、ここで用いられていた「交通」の語も結婚を意味していた可能性は高い。

それ故、美しい鬼神であった5人の羅刹女と毒龍との交通は、人間世界に災異を齎したのであった。それは、「降雷雨。歴四年五穀不成」という水災害(霖雨)に起因したものであり、五穀を始めとした農業への悪影響である。その結果として、飢饉の発生が想定される災害であった。龍が水中世界の支配者であった故の災異であった。これに対して首露王は先ず、道教に由来した道術であった呪禁を行なうものの、効果は無かった。呪禁とは、呪文を唱えて邪氣や物の怪、獣等に依る災いを退ける術であり、日本に於いても取り入れられた。典藥寮に於ける咒禁(じゅごん)師、咒禁博士、咒禁生の設置に見られる如く、日本朝廷に於ける官僚組織中にも、道教に依る方術の技能専門職員が組み入れられていて、河内国若江郡弓削郷の豪族弓削氏にその出自を持った道鏡も、その青年時代には葛木山に於いて如意輪法、呪禁を修めて験力を得、東大寺初代別当であった良弁より、梵文やサンスクリットを学んだとされるのである。

龍は人の心の中に潜む存在(煩惱)であり、実際にはこの世に在るものでは無かったが為に、呪禁の効力は及ばなかったのであろう。そこで王は稽首して釈迦に説法を請うた。そうした後、羅刹女は五戒を受け、最早、災害を齎すことは無くなったのである。その後、に於いて洞穴の石と化したという「東海魚龍」と、玉池に住んだ毒龍との関係性は判然としないが、日本海に住んだ毒龍の眷属としての位置付けであったのかもしれない。魚龍は五羅刹女が受戒したことに依って石化したが、その奏でた鍾磬(編磬)の声とは、調和の取れた平和の音声であった。筆者はかつて、音声と平和に対する認識を窺うことの出来る記述が見られたことを以て、戦乱や社会的混乱、自然災害等が災異であるとするならば、それらの災いを音声で以て鎮める(ことができる)という認識が存在していたことには注目をするべきである、と指摘を行なったのである。

この逸話は、王権や中国由来の道教をも超越した形での、仏教における法力の偉大さを強調したストーリーではあるが、仏法の威力の前には、そうした悪行を働く者をも文明化させ得ることが出来ることを分かり易くに説明したものであろう。つまり、仏に皈依さえすれば、少なく共、水に関わる自然災害や、それに伴う五穀不登といった農

業被害は回避することが出来得るとした、人民にとっては非常に魅力的で、容易な手法を提示したのである。

更に、**魚山佛影**では続けて別の所伝も記される。**可函**に依る「**観仏三昧海經**」第七巻には、**釈迦**が**耶乾訶羅国**に在る**古仙山**を訪れた際、**羅刹穴**の中には**5人の羅刹**がおり、**毒龍**と交尾していたとする。**毒龍**がいたのは**蒼菴花林**であった。その**毒龍**は**雹**を降らせ、**羅刹**と**乱行**を繰り返していた為、地上では**飢饉**や**疫病**の流行が**4年**も続いていたのである。「**降雹**」は**雹**が地上に降り注ぐ自然現象ではあるが、それは多くの場合、**凶兆**であった。「**三国史記**」では、「**霜雹害穀**」の如く、**降雹**が**米**や**冬小麦**（**秋蒔き栽培**）といった穀物類への農業被害を齎す現象として位置付けられていた。その結果として**飢饉**を発生させ、更には**栄養不足**に依る**疫病流行**へと至るのであった。

その状態が**4年**にも及んでいたことに対し、**王権**は**国家存亡**の危機的状況であるという認識に至っていたのであろう。**5人の羅刹**と**毒龍**との**交尾**、**乱行**とは、**天神地祇**（の怒り）とは関係のないステージ、異空間に於いて行われていたことになり、**王**が**自然神**である**天神地祇**をいくら祭祀しても全く効力は無かったのであろう。帰結として、**龍王**と**羅刹女**は**五体投地**を行い、自ら**釈迦**に対して**受戒**することを希望した。**釈迦**は**三歸五戒**を説くことに依って、彼らを文明化するのであった。**龍王**が述べた**悪心**とは、**仏教**の無い**邪悪な世界**を意味するが、そうした世界では**雷雨**、**降雹**といった**水**に関わる**自然災害**が継続し、**五穀**は悉く生（な）らず、その結果、**飢饉**や**疫病**が発生するのである。それを救済する唯一無二の存在が**仏**なのである。ここでも**仏教**を広め、普遍化して行く理論が示されるが、**龍王**も**阿耨多羅三藐三菩提**を最高で理想的な悟りの境地として目指すのである。即ち、**阿耨多羅三藐三菩提**とは**仏**そのもの、**仏**になることであった]

（4）巻四、**寶壤梨木**：「**釋寶壤傳**。不載郷井氏族。謹按清道郡（慶尚北道）司籍載。天福（五代の後晋で初代皇帝高祖の時に用いられた年号）八年癸酉大祖即位二十六年（943）也。正月日。清道郡界里審使（審査官）順英、大乃末水文等、柱貼公文。雲門山禪院長生（長生標。境界標）。南臣（尼）帖。東、嘉永西峴云云。同藪（同寺）三剛典主人

寶壤和尚。院主玄會。長老、貞座玄兩。上座直歳（しっすい。禪宗寺院に於ける六知事の1つ。一年交替で伽藍の修理、什器の整理、山林・田畑の管理に当たる職）、信元禪師。右公文、清道郡都田帳傳准。（中略）**璃目常在寺側小潭**（**たん**。**水辺**）。**陰鷺**（いんしつ。陰徳。密かに善行を行なうこと。天が密かに人民を安定させること）**法化**〔**教導化益**（きょうどうけやく）、**教化**。人々に**仏教**の良さを説き**信仰心**を持たせること〕。忽一年亢（きわまる）**旱**。**田蔬**（**蔬菜**。食用となる栽培作物）**焦**（こげる）**槁**（かれる）。**壤勅**（**神仏**や**貴者**よりの命令）**璃目行**（なす）**雨**。一境（その一帯）**告足**。**天帝將誅不識**（ふしき。故意ではなく犯してしまった罪）。**璃目告急於師**（**寶壤**）。**師藏**（**璃目**をかくまった）**於床下**。俄有**天使**到庭。請出**璃目**。**師指庭前梨木**。**乃震之而上天**。**梨木萎**（しおれる）**摧**（くじく）。**龍撫**（なでる）之即**蘇**。一云。師呪（呪術を使う）之而生（生き返らせる）。其木近年**倒地**。有人作**榿**（かんぬき。横木）**椎**（つち。大工道具）。安置**善法堂**及**食堂**。其**椎柄**有銘]

〔僧侶の**寶壤**に関する逸話の中に登場する、「**璃目**」に関わる物語である。**寶壤**の出自等、その詳細に就いては判然としないものの、**雲門山**に在る**禪院**で**三剛典**主人であったとする。**璃目**とは「常在寺側小潭」と記されることから、人ではなく、**水生生物**の呼称である。「**壤勅璃目行雨**」とあることよりも、それは**雨**を降らせる能力を持った存在である。それ故、空想上の動物であった可能性もあろう。「**璃**」の語には、**水晶**、**ガラス**を示す「**玻璃**（はり）」の使用例、「**瑠璃**（るり）」として使用され、**宝石類**等の語義もあることより、**璃目**とは、**貴いもの**としての呼称であったものであろう。それは**寶壤**の側に在って、密かに**教導化益**を助けていたのである。

或る年には、1年中降水が少なく、旱害が深刻化することがあった。その為、栽培作物は悉く枯死してしまい、翌年にかけて**飢饉**が発生していたことも考えられる。筆者に依る検証作業では、**韓半島**に於ける歴史上の自然災害の中で、一番多く発生していたのは旱害である。本項では、それを解消することの出来得る**仏教**の位置付けを、具体例を提示しながら明確にしたものであるということが出来る。布教の為の**仏教説話**である。

そこで、**寶壤**は**璃目**に命じて**雨**を降らせること

にしたのである。その効果があり、寺の所在する一帯の地域では農業経営に必要な水は確保されたのである。ところが、そのことが天帝の逆鱗に触れ、璃目は激しく叱責されることとなってしまった。璃目がそのことを竇瓊に報告した処、竇瓊は璃目を床下に隠したのであった。天帝が善行を行っていた筈の璃目を誅しようとしたのは、璃目が竇瓊ではなく、天帝の支配下に在ったからであるものと推測される。降水を掌るのは天帝の役割であると認識したからであろう。抑々、天帝は古代中国に於ける思想では、天地、万物を支配する天上界の最高神であり、天地の全てを創造した造物主でもあった。それは、降雨、農作物、都城建設のこと等を掌ったのである。後には、天子、天命、そして、革命の考え方と結び付き、王権の在り方を正当化する観念となって行く。

但し、仏教に於いて、天帝は十二天の1つである帝釈天に当てられて雷霆神（らいていしん）としての性格を持ち、仏法守護を担った。それ故、天使が寺庭に降下し、璃目を出す様、竇瓊へ要求した際、竇瓊が庭先に生えていた梨木を指差した処、それに「震」なる行為をしてから上天したことは、梨木が身代わりとなって天帝の怒りより寺を守ったと見ることも出来得るのである。天帝と言えども、仏教思想に於いて、それは仏法守護の主神としての役割を果たすと共に、八方天の1つとして東方を守る役割をも期待されたのであった。天帝の使者である天使が行なったこの「震」なる行為が落雷を指すのか、又は、「三国史記」中で見られる、局所的震動現象を意味していたのかは判然とはしないものの、これが警告としての意味を持っていたことは推測される処である。その警告とは、天地に関わること、この場合には降水であるが、それは天帝の専権事項であることを示そうとしたのであろう。

ところで、何故、竇瓊は璃目に雨を降らせることを命じ、どうして璃目はそれに応えられたのであろうか。そのヒントとなる一節が後続部分にある「梨木萎摧。龍撫之即蘇」である。つまり、「震」現象に依りすっかり弱ってしまった梨木を「龍」が撫でると再生したのである。恐らく、璃目とは寺の側に在る小潭に棲む龍体なのであろう。龍も又、韓半島に在っては非常に重要性の高い存在であり、無論それは水中世界の支配者であった。法

華經（序品）に登場し、仏法を守護する水中の大王である八大龍王〔難陀龍王、跋難陀龍王、沙伽羅龍王、和脩吉龍王、徳叉迦龍王、阿那婆達多龍王、摩那斯（須）龍王、優鉢羅龍王〕は、八体の護法の神、八部衆の1つ、龍神でもあり、水に関わりの深い存在でもあった。音写して那伽と書されることもある蛇神の龍王であるが、それは又、水中を支配する神でもあったのである。龍王の中でも優れた能力を持ったものは、雲を発生させ、空中を飛び回り、雨を降らせるものと信じられていた。

日本に於ける龍王信仰は、四神の1つに位置付けられている想像上の動物、青龍を基本とする唐風龍王よりの影響を示唆すると言った指摘もあり、平安時代の初期に、空海が京都の神泉苑に於いて請雨經法を修した時に出現したとされる善女龍王も、唐服を纏って龍に乗る姿であったとされるのである。

そうした龍と水との関わり合いに関して、韓半島の場合に在っては、取り分け、繰り返された祈雨行為の中にそれを色濃く見出すことが出来るのであった。

更に、梨木の「萎摧」と「蘇」とは、滅亡と再生、復活の関係性に在るものと考えられ、特に、「其木近年倒地。有人作榿椎。安置善法堂及食堂」とした梨木の転変事象（師指庭前梨木→乃震之而上天→梨木萎摧→龍撫之→即蘇→其木近年倒地→有人作榿椎→安置善法堂及食堂）よりは、日本に於ける公用船「枯野（輕野）」の物語を想起させるのである。

それは、「日本書紀 卷十 應神天皇」応神天皇5年（274）10月条にある、「科（フレオホセテ）伊豆國、令造船。長十丈。船既成之。試浮于海。便輕泛（ウカフ）疾（トク）行如馳（ハシルガゴトシ）。故名其船曰枯野（カラノ、カレノ、カルノ）。由船輕疾名枯野。是義違焉。若謂輕野。後人訛（ヨコナハレル）歟」とする船舶に關した記述である。これは、伊豆国で全長約30メートル余の大船が造船され、それは船体が軽く、速度も速いものであり、用途ははっきりとしないが、先端的技術を用いて建造された公用船であって、漁船や交易船ではないものと推察される。又、船体の長さより判断すれば、単材刳船（丸木舟）ではなく、準構造船の仕様であったものと推測されるが、若しそうであるとするならば、この時点に

於いて、既に、倭国の処々には造船を生業とした（渡来人系船匠の存在をも見据えた）、技術者集団が存在していたことになる。

そして、この枯野の話題は、「古事記 下巻(仁徳)」⁽¹⁴⁾に於いても、少し異なった内容として収載されている。そこでは、舞台が河内国、又、和泉国の兎寸河〔トノキガハ、大阪府高石市富木（とのき）の東側を流れる石津川や和田川等に比定される〕の西部に求められ、そこにあった1本の大木が元となって、それが「枯野の船⇒塩に焼く⇒琴を作る」、と言う様に、実際にはあり得ない高さの大木が、色々な物にその姿を変えて転生して行くと言う物語になっている。その樹の影が夕日に当たれば、そこより北東方向へ約20キロメートル余の場所に在る、標高約488メートルの高安山を越えるとしているので、空想上の大木である。

船としての枯野の役割とは、旦夕（アシタユフベ）に「淡道嶋（アハヂノシマ）」の寒泉（シミズ）を酌んで、天皇用の大御水（オホミモヒ）を輸送することにあつたとする。公用船であると言う点では、日本書紀との共通項を持つが、こちらの枯野は、近隣の難波津、若しくは、兎寸河にあつた津や水門、又は、後に僧行基に依る社会事業へ参画した工人達の集落（同市高師浜）付近に於いて、造船されたものであろう。この古事記の記事は真実性が低いものの、後に成立する日本書紀の記事の原型とされた可能性がある。こうした船舶に纏わる転生の伝承は、倭国の各沿岸地域に於ける海人系の語部（かたりべ）の存在を示唆するものでもあろう。⁽¹⁵⁾「三国遺事」に見られる梨木の転変事象、転変思想が、枯野の物語の如く日本へも影響を与えていたのか、否かに関しては推測の域を出るものではないものの、そこには仏教に於ける死と復活、再生を巡る「輪廻転生」といった死生観が、色濃く反映されていたことが想定されるのである。

「梨木」は韓半島にとって重要性のある樹木であり、果実でもあつた。「三国史記」—「高句麗本紀 第七」陽原王（陽崗上好王）平成2年（546）条では、「春二月。王都梨樹連理（れんり）。夏四月。雹。冬十一月。遣使入東魏朝貢」と記されており、平壤に於いて梨木に連理の現象が認められたとする吉祥記事を登載している。連理とは、1つの木の枝が他の木の枝と相連なって、木目の

相通じる現象であり、男女、夫婦間の仲がとても親密なことの例えとしても使用される。又、梨は韓半島に於いては現在でも肉料理に合う食材として広く利用され、当地の人々にとっては馴染みが深い。梨には、疲労回復、高血圧予防、解熱、去痰、利尿、便秘解消作用等の薬効もあることに依り、韓半島に在っては、その栽培が奨励されたこともあつた。それ以外にも、梨花女子大学等の名称にも使用されている。かつて、梨本宮方子（まさこ。李方子）が大正9年（1920）、朝鮮王朝最後の皇太子李垕の妃となつたのは、単なる偶然と見ても良いのであろうか。それ故、梨木の復活、再生とは吉兆として描写されたのである。つまり、仏教思想の優越性確立であつた。

又、「師呪之而生」とした記載からは、仏教（僧侶）と呪術との関係性を窺うことが出来る。それは医学面に於ける僧医の在り方にも見られた如く、仏教の伝播段階、布教段階に於ける信者獲得手法として、日本に於いても広く行なわれていたことが推測されるのである。僧医に依る治療行為とは、その初期段階より、湯薬を用いた物理的な医療行為と、禱、巫術、占吉凶と言った、患者の心理的な面を刺激する宗教行為とが併用されたものであつた。医療施設的な側面を持った布施屋も、その運営には仏教寺院や僧侶が関与し、薬師如来を本尊として、「薬師寺」も附置されたが、そこに於いても、そうした治療、療養行為、並びに、布教を兼ねた禱、巫術、占吉凶等の宗教行為とが並行して行なわれていた可能性もあろう。朝廷は、そうした僧医の担っていた純然たる医療行為以外の宗教行為に関して、僧体のままでの従事には消極的であつたことが知られている。⁽¹⁶⁾

（5）卷三、洛山二大聖。観音。正趣。調信。：「昔義湘法師、始自唐來還。聞大慈（観音）眞身〔しんじん。法身（ほっしん。真理としての法そのもの。永遠の法を身体とした仏身）〕住此海邊嶺〔くつ。聳（そばだ）つ山〕内。故因名洛山（大韓民国江原道襄陽郡降峴面前津里。日本海に面する）。蓋（けだし。推定するに）西域寶陁洛伽山（補陀落迦山。インド南端の海岸、マラヤ山東部にあるとされた観世音菩薩の浄土）。此云小白華。乃白衣〔白衣観音（びやくえかんのん）・白処尊菩薩。補陀落迦山の中を流れる清流の岩場で思索する瞑想世界は、白衣の持つ清廉なイメージと共

に禪宗に影響を与えた] 大士眞身住處。故借此名之。齋戒(祭祀等を行う者が禁忌を犯さない様にして、心身を清浄にすること) 七日。浮座具晨(夜明け) 水上。龍天八部侍從〔仏法を守護する八体一組の釈迦の眷属のことであり、天、龍、夜叉、乾闥婆(けんだつば)、阿修羅、迦楼羅(かるら)、緊那羅(きんなら)、摩睺羅伽(まごらか)の諸神〕引入崛内參禮。空中出水精(水の精。月。水晶) 念珠一貫(穴の開いた念珠1粒) 給之。湘領受而退。東海龍亦獻如意寶珠(自分の全ての願いが叶う霊妙な宝珠。仏の徳を象徴する存在。龍王の脳の中に存在するものであり、それを入手すれば多くの財宝が得られ、毒や火をも退けることができる)とされた) 一顆。師(義湘法師)捧出。更齋(齋戒) 七日。乃見眞容(眞身の可視的な容姿)。謂曰。於座上山頂、雙竹湧生。當其地作殿(仏殿) 宜矣。師聞之出崛。果有竹從地湧出。乃作金堂塑像而安(安置する)之。圓(まるい。完璧である)容麗質。儼(おごそか、いかめしい)若(ごとし。～の様だ)天生(天より降臨する)。其竹還沒(無くなった)。方知正是眞身住也。因名其寺曰洛山。師以所受二珠、鎮安于聖殿而去」

〔浮石寺〔ふせきじ。慶尚北道榮州市浮石面。華嚴宗寺院。山号は太白山。「新羅本紀 第七」に依れば、新羅国の文武王16年(676)2月に創建〕の創始者であり、新羅国華嚴宗の祖師とされる義湘(ぎしょう)法師と眞身、その化身(けしん)と考えられる龍との逸話である。義湘は入唐していたが、帰国してから、日本海に面した崛に大慈(観音)の眞身が住していたことを知り、そこを西域に於いて、小白華とも呼ばれる實陁洛伽山(補陀落迦山)の名前に因み洛山と名付けた。⁽¹⁷⁾ その義湘が齋戒を始めてから7日にして、座具を夜明けの海上に浮かべると、釈迦の眷属である龍天八部侍從は、大慈(観音)の眞身が住していた海辺の崛へと案内をしてくれたことから、義湘はそこを参礼したのである。そうした処、空中に水精の念珠一貫が放出された。義湘がそれを受け取って崛から退出すると、今度は東海の龍も又、(自らの脳内より出した)如意寶珠一顆を義湘に献じたので、彼はそれらを奉じて、一旦そこを去った。この場合、「空中」と「(東)海」とは空間的に連続(一円的世界を形成)している。仏教に於ける「蓮華藏世界(れんげぞうせかい)」では、

風輪と呼ばれる世界の最底があり、その上部に広がる香水海で花開く千葉(せんよう)の大蓮華の上には、一葉毎に1つの世界が展開し、その中心にこそ毘盧遮那仏(びるしゃなぶつ)が出現するとした世界観、宇宙観を持つ。この様な世界の1つが、「空中」と「(東)海」とに依り構成された、大慈(観音)眞身の住する「海邊崛」を中心とした一帯であったのであろう。

それから更に7日、義湘は齋戒することで眞身の可視的容姿(「眞容」)を見ることができたのである。その姿を現わした眞身は、崛で義湘に「於座上山頂、雙竹湧生。當其地作殿宜矣」と述べた。「座上山頂」に於いて「湧生」する「雙竹」は、金堂を建てる場所を示唆する役割を果たしている。しかし、その竹は塑像が金堂に安置された後になって姿を消したのであった。そこで義湘は、この場所が眞身の住する所であることを理解し、そこを洛山寺と呼んだとする経緯である。竹はイネ目イネ科タケ亜科に属する草本で、概して温暖で湿潤な気候を好む植物であり、その起源地は中国江南地域であるとされる。韓半島にも、元々は植生として竹が存在していなかった可能性もあり、その半島への伝来は仏教との関わり合いの中で、日本同様、人為的に持ち込まれていた可能性も示唆される。又、稀に花が咲くことがあり、眞竹の場合には120年周期で一斉に枯死することが知られ、それ故、竹の花は凶兆として見做されることもあった。

龍と竹の組み合わせは、「卷二、万波息笛」に於いても見られた事象である。そこでは、「東海中有小山。浮來向感恩寺。隨波往來。(中略)以其月七日。駕幸利見臺。望其山。遣使審之。山勢如龜頭。上有一竿竹。晝爲二。夜合一」とし、竹は日本海に浮かぶ小山の上に生えていた霊妙なものとして描写されていた。龍も「有龍奉黑玉帶來獻。(中略)龍曰。比如(例えば)一手拍之無聲(片方の手で手を叩くと音はしない)、二手(両手)拍則有聲。此竹之爲物。合之然後有聲。聖王以聲理(おさめる)天下之瑞(しるし)也。王取此竹。作笛吹之。天下和平。今王考(死んだ父親。文武王)爲海中大龍」として、神文王へ黒玉帶來献じた上で、その竹を使って笛を作ることを勧め、神文王が作って吹いたその笛の音とは、万民に聞こえた、又、聞こえる必要があった天下和平の「聲」

として位置付けられたものであった。

つまり、竹とは協力や（陰陽）調和を国政運営の根幹として、王自らの意思を声に出して臣下に明示することの重要性を説いているものと考えられ、龍とは、亡くなった文武王がその死後に於いて生まれ変わった、水中（海中）世界の支配者であった。それは、新羅国へ降水を齎す恵みの存在であったのである。

又、「七（日）」という数字が2か所に現われることは、初七日や四十九日（「尽七日」）、六道輪廻（天道、人間道、修羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道の六道に一切の衆生が生死を繰り返して迷い続けること）の次の世界、七宝〔無量寿經に於いては、金、銀、瑠璃、波璃、砗磲（しゃこ）、珊瑚、瑪瑙を言い、法華經では真珠や玫瑰（まいかい）をも七宝に入れる〕、無財の七施〔眼施（げんせ）、和顔悦色施（わげんえつじきせ）、言辞施（ごんじせ）、身施（しんせ）、心施（しんせ）、床座施（しょうざせ）、房舎施（ぼうじゃせ）〕、七覚支〔摂法（ちやくほう）覚支、精進覚支、喜覚支、輕（きょう）安覚支、捨覚支、定覚支、念覚支〕等に見られる様に、仏教的な要素も濃厚であるが、ここでは物事が一巡した状況を表現した時間的認識であろう。

そして、龍八部侍従が空中に放出した「水精念珠一貫」、東海の龍が義湘に献じたという「如意寶珠一顆」、取り分け、後者は龍王の腦の中に存在するとされるものであり、それを入手すれば多くの財宝が得られ、毒や火をも退けることができるとされた霊妙な宝珠であって、仏の徳を象徴する存在であった。そうであるならば、水精も如意寶珠も火（旱害）を退ける能力を持った祈雨の為の道具（鉾石）としてあった可能性が類推される。その根拠は、「三國史記 卷第二十五 百濟本紀第三（阿莘・腆支）」腆（直）支王5年（409）条に、「倭國遣使、送夜明珠。王優禮待之」とするものである。腆（直）支王は、前王（阿莘王）の3年（394）2月に立元子（立太子）を行っていたが、その後、同6年5月に百濟国、倭国間の修好の為に質となって倭国へ渡海をしていた。阿莘王14年には同王が薨去した為、倭国より倭人の兵100人の衛送を以て帰国し、即位していたのである。倭国より送呈された夜明珠も、腆（直）支王即位の礼品としての性格を有するも

のであり、両国修交の証しとして贈られたものであったと推測されることより、当時においては夜明珠に対して、宝物としての一定の普遍的価値、外交の手段となり得る性格を持っていると認識されていたものと考えられる。

ただ、これは同記阿莘王11年夏条にある「禾（いね）苗焦枯。王親祭横岳。乃雨。五月。遣使倭國求大珠」を受けたものであると考えられ、以前より倭国に於いて送呈が準備されていたものが、偶然的に王の代替わりに際して、それへの礼品としての性格をも付与されつつ、献呈されたものであったのである。当該記事にも見られた様に、そこには阿莘王に依る、直前の祈雨の為の親祭との関連性が認められることより、倭国へ求めた大珠の使用法とは、祈雨等の祭りに使用する為の用途であったものと推測され、それには霊的能力や、呪術性が認められていたのであろう。それを倭国へ求めていたと言うことは、その鉾石（火山由来の岩石か）自体の産出が、当時の韓半島よりは無かったことの証左である。⁽¹⁸⁾

（6）卷三、天龍寺：「東都（慶州）南山之南、有一峰屹（そばだつ。聳え立つ）起。俗云高位山。山之陽（山の南側）有寺。俚云（民間伝承、俗言）高寺。或云天龍寺。討論三韓集云。鷄林（慶州）土内有客水（不意の増水）二條、逆水（ぎゃくすい、さかみず。逆流する水。洪水時に河川の本流より支流へと流入する水）一條。其逆水客水二源。不鎮天災。則致天龍覆没（ふくぼつ。船舶等が引繰り返って沈没する。敗北する。国家が滅亡する）之災。俗傳云。逆水者州之南馬等烏村（「完約」では南野の意とする）南流川是。又是水之源致天龍寺。中國來使樂鵬龜來見云。破此寺、則國亡無日矣。又相傳云。昔有檀越有二女。曰天女、龍女。二親爲二女創寺因名之。境地異常助道（修行）之場。羅季殘（新羅国の末期に）破久矣」〔慶州に在った天龍寺の創建から荒廃に至る迄の経緯に関する逸話である。一然は、「俚云」、「討論三韓集」、「俗傳」、「相傳」といった種々の伝承や記録を基にして、天龍寺に関わる所伝を紹介した。寺自体は現存していないものの、慶州市の南山地区では、現在でも金鰲峰（標高約467.9メートル）南側に於いて、天龍寺跡とされる場所に三層石塔が残されている。南山地区は、その西側を南北方向に流れる兄山江と、東側を東南➡北西方向へ流れ、

兄山江に注ぐ南川とに依って挟まれており、更にその北側では、北川が兄山江と合流している。兄山江は補項市で日本海に注いでいる。

慶州は古代都城制に依る立地から、盆地地形の中に存在する。それ故、慶州には、南北方向で北に向かって流れる兄山江に向かって、その西側よりは、南から伊助川、大川、小見川が流入し、東側からは同様に南川、北川が合流する。慶州では、5月～9月にかけての時期には比較的降水量が多く、7月は平均月間降雨量が200mmを超え、350mmに達することもある。その一方で、10月～4月にかけての時期には平均月間降雨量が50mmを下回り、12月末～1月にかけての時期には特に少雨となり、20mm程度である。0mmに近い降水量しかない年もある。以上の地形的要因、夏季に降水量が多いという気象的要因に依り、夏季には河川水が集中する兄山江の流域を中心とした場所に於いて、浸水被害が発生していた可能性に就いても想定されるのである。日本の京都市では、夏季に降水量が多く、冬季を中心として少なくなるという傾向は慶州市同様であるが、12月～1月にも平均月間降雨量は50mmを下回らない。

「客水二條、逆水一條」が具体的にはどの河川を指し示しているのかは不明であるが、大雨が降ると慶州付近の主流である兄山江への流入量が急激に増大して下流への排水が上手く行かず、支流へのバックウォーター現象（背水。大雨等に依り河川で下流側水位が上流側水位へ干渉する現象）が起こり、流域の浸水が発生していたのであろう。そうした面から、慶州は内陸部に位置していたものの、当時としては水に恵まれた都であったものと推測される。又、河川交通を使って日本海へも直接的に接続可能な、水運の利便性が高かった立地であった反面、夏季に於いては水災害への懸念を有した都であったということも言い得るのである。

そして、「逆水客水二源。不鎮天災」とし、逆水と客水の2つが原因となって、都やその周辺地域に於いては天災が中々鎮まらないとしている。仏法を守護する天龍八部衆を代表する天（天上界の神々）と龍（鬼神）、又、天宮を守護する龍ですら沈没してしまう程の凄まじい水災害に迄、発展することもあるという。都では、河川の常とは

異なる状態（増水、逆流）が全ての災害の根源を為しているという認識が存在していたことも推察されるのである。更に、「覆没」の語には、国家滅亡の語義もあることから、新羅国の首都水没の危機をも孕んだ大規模な水害に至っていた可能性がある。特に兄山江の流域は氾濫原であったのであろう。水を上手に制御することのできた者こそが、新羅国を統治し得たとする認識があったものと考えられる。

俗傳に依るならば、逆水（の発生する川）は州の南に在る馬等烏村の南側を流れる川であるとしている。州とは河川（兄山江）の中州であろうか。この川の水源は天龍寺付近であるとしている。そうであれば、この川は金鰲峰東側より発して兄山江に注ぐ川ということになる。ある時、中国よりやって来た使者樂鵬龜はこの様子を観察して、若し天龍寺が荒廃したならば、直ぐに新羅国は滅亡するであろうと指摘したという。彼が何故その様な指摘を行なったのかは判然としないものの、異常な出水を抑える天と龍がこの場所を住処としていたことに依るのかもしれない。兄山江をも含め、この周辺の河川は源流地点から合流部、河口迄の距離が短いことから、大雨の際には、急激に水位が上昇して浸水被害を齎していたことも考えられるのである。天龍寺のあった南山地区には、水を司っていた龍の住処があり、そこは貯水池でもあり、北方に展開していた都を水害より守る役割が期待されていたことが想定されるのである。

五行説に依るならば、水は五方では北に対応し、南の方角は火に当てられる。兄山江は都を北側へと通過して行き、補項市で日本海に注いでおり、現状では水量が多いとも言えない。慶州では降水量が決して多くは無いこともあって、「新羅本紀」の記事を見る限りに於いても、通常は水不足（旱害）の方がより一層深刻であったものと考えられる。しかし、陰陽調和が崩れた際には、大雨、洪水といった気象災害に見舞われるという認識が存在していた可能性がある。

又、別の相傳に依れば、天龍寺の創建以前、或る寺の檀越に天女、龍女と呼ばれた2人の娘がいたという。彼女達の両親は娘の為に寺を創建したが、その2人の名に因んで寺の名称を天龍寺と呼んだとする。天龍寺の立地は常とは異なり、僧侶の修行の場とされたものの、新羅国の末期になっ

て衰えたという。「境地異常」とは、そこが聖域、水を抑える上での要であることを主張したものであろうが、沢筋で大雨が降った際には、水の流れ、土石流が蛇や龍の様に見えたことより、その様な表現法を取ったのであろうか。天も龍も水と関わりの深い存在ではあるが、天女の呼称は羽衣伝承として日本の水辺地帯へも伝播するのである。

先述した様に、朝鮮民主主義人民共和国（北朝鮮）東南部、日本海に程近い太白山脈には、韓半島にとっての霊妙な山である金剛山がある。この金剛山中には「金剛山八仙女」とする羽衣伝承の類型（8人の仙女が天より舞い降りて来て水浴びをしたとする伝承であり、その内の1人はその誠実な男性と結ばれて幸福に暮らしたとする内容）の所伝を残す上八潭（8つの淵からなる）、金剛山を守護した9匹の龍が住んでいたとする九龍淵・九龍瀑布（外金剛 九龍の滝）等、その後、に於いて日本へも影響を与え、又は、日本海沿いルートで海人に依って伝播したことも考えられる「水（災害）」に関わる伝承や考え方の原型、遺跡地が残されていたのである。⁽¹⁹⁾

本項では、天龍寺と水との関わり合いに就いて述べるのが目的であったものかもしれない。ここでは中国来使の楽鵬龜が述べた様に、天龍寺が荒廃したからこそ、新羅国は滅亡した、とする論理を展開しようとしていたのであろう。水害を抑えることの出来得る能力を持った施設も又、仏教寺院であるという論旨である。

更に、本項では南の方角性を表わす表現が5か所に出現している。五行説では五行の火は五方の南に対応し、そこは乾燥しているのである。即ち、水の存在の対極に位置していたものである。慶州は盆地地形の中に在ったが、主流である兄山江は北上するのである。従って、この付近の主たる水源は南側の山地帯に在る。そこが乾燥するという事は、下流側に当たる都では渇水が引き起こされることとなる。大雨、洪水と渇水という両局面を持った水災害に晒され続けて来た場所が慶州であった。天女とは天上界に於いて水を掌る存在である。その天女に関わる寺院天龍寺を、当所の水源に近い南山地区に創建したのは、水に関わる都の脆弱性を調整する意義があったものと推測されるのである]

（7）巻四、二惠同塵：「釋惠空。天真公之家傭（や

とう）嫗（おうな。老女）之子。小名（子供の時の名）憂助。蓋（けだし。恐らく）方言也。公（天真公）嘗（かつて）患瘡（かさ、くさ、そう。疱瘡、梅毒等の疾病）濱（迫る、近づく）於死。而候慰墳（うずめる）街（街は見舞いの人々で混雑した）。憂助年七歳。謂其母曰。家有何事賓客之多也。母曰。家公（天真公）發惡疾將死牟。爾（なんじ。あなた）何不知（何故分らないのか）。助（憂助）曰。吾能右（たすける）之。母異（不思議に思い）其言告於公。公使喚來。至坐床下。無一語（何も発言しなかった）。須臾（しゅゆ。暫くの間）瘡潰。公謂（言うこと）偶爾（ぐうじ。思い掛けない様子）。不甚異之（特段に珍しいことでもない）」

〔僧侶の惠空（幼名憂助）が子供の時の逸話である。惠空（憂助）は天真公の屋敷で働いていた老女の子であった。かつて天真公が瘡に罹患し、死の瀬戸際に立たされたことがあった。瘡とは皮膚疾患の総称、又、梅毒の俗称としても用いられた語であった。但し、ここではそれが「惡疾」であって、公は生命の危機に瀕していたとしていること、そして、「須臾瘡潰」とあり、全身に発生した発疹が膿疱（のうほう。皮膚にできる水疱）化した後、癰痕（はんこん。傷痕）を残して治癒していたと見られることから、公が罹患したのは痘瘡ウイルスに依る急性感染症である疱瘡、痘瘡（天然痘）であったものと推測される。文中に於いても「濱於死」と記されていた如く、そこには「死」の認識があったのである。〕

天然痘は種痘法の確立に依り予防法が普及し、世界保健機関（WHO）は1980年5月に根絶を宣言している。典型的な天然痘の病型である真痘（熟痘）は、比較的軽度の仮痘（和痘）と比べれば重い病型ではあるが、本項では公の病状で出血に関する記述が無いことより、重症化し死亡率も非常に高い出血性痘瘡（出血痘）ではなかったであろう。天真公は真痘の病型であったものと推測される。その潜伏期は約10日から13日程度であるとされ、急な悪寒を感じて高熱を発し、ひどい頭痛・腰痛を伴う。天然痘は発疹（痘疹）期の病状変容が特徴的であり、赤色の小丘疹（皮膚面に発生するエンドウ豆大迄の局限性の隆起物）は2日程度を経た後に水疱となり、中央部が陥没する。

発病から8日を経過した頃からは水疱が膿疱と

なり、それらは咽頭内、口腔内、鼻腔内等の粘膜面にも発生する。こうした全身に発生した発疹は同様に進行して行き、敗血症・肺炎を発症して、死亡することもあるが、この時期を耐えて発病12日目頃に至れば、膿疱は痂皮（かひ。所謂かさぶた）となり、体温も平常に戻る。痂皮が剥がれると癍痕となって皮膚に小さな凹部分を残すのである。

しかし、文中では「而候慰墳街」と記されていることから、天真公の罹患した病気が伝染するという認識は、見舞客の人々には無かったのであろうか。それは明らかに天然痘ではないと認識されたものであろうか、それ共、公の威令、公への畏怖観、公への親愛の情等が、伝染病への恐怖心をも凌ぐ勢いを持っていたものであったのか、何れも推測の域を出るものではないが、そこには当時の人々に依る対疾病観を窺うことのできるポイントが含まれている可能性がある。

そして、憂助が「吾能右之」と発言したとされるのは、僧の持つ呪術的な手法を用いた僧医としての面を強調しようとした意図からであろうか。又は、彼が神童であったことを主張しようとしていたからであろうか。結果として、憂助が何も言わずに、ただ天真公の側に坐していただけで、その膿疱が痂皮へと変化して公が生還したことを、彼の呪術の効果であったと説明することは、仏教（の持つ威力）と医療との密接な関係性を説明するには十分な素材としてあったのかもしれない。「無一語」とは、言葉を使わなくても重病を治癒させることが出来得るという、仏教的呪術に於ける核心的部分を喧伝する重要なポイントとして存在したのであろう。

更に、天真公が「偶爾。不甚異之」と発言した背景として、彼が天然痘に罹患したのは、今回が初回ではなかったことが想定される。真痘（熟痘）、仮痘（和痘）共に、天然痘に対して軽度の免疫がある、又、かつて免疫が有った者でも発症することがあり、公の場合にも、以前に天然痘へ罹患した際の経験則が役に立っていた可能性がある。それ故、「不甚異之」と言ったのかもしれないのである。疱瘡が決して珍しい疾病（伝染病）ではなかった当時の社会に在って、それは他の病気とは違い「悪疾」であるという認識を持ちながらも、その発生や拡散の理由が不明であったことから、

以前に罹患した際の経験則も又、重要な対処、治療の為の手法、情報として存在していたことが窺われるのである。

ただ、そうした天真公も、後には「方知昔日救瘡之事。皆匹測也（今となって漸く推し測ることができた）」と述べており、自身の罹患した疱瘡が寛解したことを、恵空の「靈異」に依るものであったことを認めており、恵空を自らの導師として請うのであった。つまり、最終的に天真公は恵空に帰依するストーリーとなっている。仏教と疾病治癒との密接な関係性を強調したのであった]

2：内容分析

以上に於いて、災害事象を大別しながら記事の抽出を試みた。「三国遺事」に於ける災害記事の特質に関して、以下、分析を行なう。但し、「三国遺事」の内容には、伝承的、説話的な部分もあり、信頼性、現実性の決して高くは無いものも多く含まれていることが想定されるが、ここでは、それらが事実であったのか、否かと言う検証作業よりも、寧ろ、そうした対災害認識、対災害観が生まれて来た経緯を探ると言った文化論的視角よりの課題追究を旨とする。

先ず、①一然（普覚国師）は宗教者（禅僧）であった為に、部分的には「三国遺事」の中に、仏教上の思想や、ものの見方が反映されていたことも想定された。そうした部分が、本書の編纂当時に於いて、韓半島での主流をなしていたものの見方であったのか、否かも含めて、今後の課題としなければならない。ここで想定されることは、三国遺事編纂当時に於いて、韓半島への仏教伝播や、その教義、内容が正当性、合理性を持たなければならないとした前提条件がある以上、災害事象も仏説というフィルターを通して見た解釈法により記述されていたということであろう。人民（仏教徒）に対して、仏陀に依る慈悲の恩恵（災害忌避）を望むのであれば、仏教に対する信仰心を発展させなければならないとした思想が、記事編纂の根底に存在していたと見なければならないであろう。

②円光西学に纏わる逸話中で出現した「震」表現法は特徴的であった。それは、俗人の子で流産した者があり、その者は死児を裕福な人物の墓所に葬ると、子孫が絶えることが無いとした土諺を信じ、死児を円光西学の墓所の側へ密かに埋葬し

た。そうした処、「震」現象が起き、埋められた子の遺体は墓の外側に放り出されてしまったのである。この「震」現象が何であったのかは不明であるが、実際に発生していた物理的な震動であるとも考え難い。「三国史記」中に在っても、「震」表現法は非常に多く登場するものの、その全てが物理的な揺れを伴った形での震動ではなかった。稀に地震や落雷と共に表現されることはあるが、それらを除いた多くの事例では、実際の揺れを伴ってはいなかった震動であった。つまり、凶兆を警告する為の手法である。

これは、土諺といった在俗の迷信を否定し、仏教に依る教化が重要であることを示唆した話題ではあろうが、そこには在来の（非文明的な）習俗に対する否定と、その上へ新たに仏教を位置付けようとする編集意図が看取されたとした。「震」表現法は、筆者の従前の検証に依り、生きている人々、関係者等に対して何らかの警告を発する、凶兆を示唆する為の手法として存在していたことが明らかになっている。この場合に於ける凶兆とは、仏教を導入しない状態が長く続くこと、即ち、土諺といった様な在俗の迷信、科学的ではない論説を信じ続ける状態であったものと推測される。仏教こそが、数々の災異、災害より人々を救済する為の唯一の科学的手法であると提示したものであるとみられる。

「夜中有聲如雷震。明日視之。山頽墳比丘所在蘭若」と記された自然災害とは、大雨に伴う崖崩れ、地滑り、土石流、山体崩壊といった地盤に関わる災害なのであろうが、雷震の様な声がした後に山が崩れたのであろうから、それは地震ではない。ここでは、最盛期を迎えていた神術に依るものであるとするが、それは山が崩れることに伴う音声であった。「雷震」の語には、確かに雷鳴が轟（とどろ）くこと、落雷を指し示し、夏の季語としても使用されたりもするが、本来、「雷」と「震」とは別々の現象であった。

「三国史記」中では、「雷震」の語は殆ど使用例が無い。「新羅本紀 第四 眞平王白淨 8 年（586）5 月条に「雷震。星殞如雨」（天空の出来事である「雷震」と「星殞」とに因果関係を認めた記事か）と記されたのみである。又、「高句麗本紀」に特有な表現法の 1 つとして指摘されるのが、「雷。地震」と言った、発雷と地震との組

み合わせ表現法の存在である。即ち、この両者には、大音声を伴なうという共通項があり、それは、天神地祇より同時に発せられた、音声を伴う形での警鐘であるとした、対災異認識の存在であった。「高句麗本紀 第八 嬰陽（平陽）王元（大元）23 年（612）正月条に記録されている、第 2 次高句麗遠征を布告した隋の煬帝に依る詔には、「掩（おおう）渤海而雷震。歷扶餘以電（とても速い様子）掃（除去する）」とあり、「雷震」の語が 1 語として運用され、中国側に於いては、それが圧倒的な軍事力や、皇帝の怒りを意味する用法で使用されていたこととは対照的であった。

③円光西学の弟子である円安が、師に就いて述べた内容中に、当時に於ける仏教的医療の在り方が垣間見えた。それは、新羅王が何らかの病気に罹患した時のエピソードであった。そこには「醫治不損」とあることより、漢方医学に依る治療の効果もはかばかしくはなかった。そこで王は円光西学に病氣治癒を行なわせる為、彼を宮中へ呼んだのである。ところが、彼の行なった治療行為とは、所謂、僧医としての投薬、施術治療ではなく、夜毎 2 回の説法であった。そして、王に受戒させ懺悔を行なわせたのである。その結果、新羅王は大いに円光西学へ帰依したのであった。円光西学は王の病氣に際して、心理的に新羅王を支配したのである。

王は円光西学を自らの病室に留めるようにしたのである。そうした処、間も無くしてその病状が改善されたとしているものである。つまり、「看病禪師」としての円光西学の位置付けを強調したものである。

日本に於いても、聖武天皇の崩御直前には、「續日本紀 卷十九 孝謙天皇」天平勝宝 8 年（756）4 月 29 日条に「遣醫師。禪師。官人各一人於左右京四畿内。救療疹疾之徒」とあるものの、崩御（同記同 5 月 2 日条）直後の記事では、「奉爲先帝陛下屈請（くっしょう。法会に僧侶を招くこと）看病禪師一百廿六人者。宜免當戸課役」とあることよりも、庶民への医療行為の提供に比して、聖武天皇個人の治療に際しては、国家的に、如何に多くの僧医が動員され、又、それに伴ない課役免除といった優遇がなされていたのかが窺われたのである。「看病禪師一百廿六人」とされた彼らが、当時の日本に存在した僧医の殆ど全てであったと

いう推測も成り立つのかもしれないのである。

④栢栗寺の項に記された瑞雲に関する逸話からは、当時の人々に依る吉凶感覚が看取された。これは、国仙に選抜された夫礼郎と、神笛・玄琴の二宝とが失われたとする内容である。天授四年（693）3月、夫礼郎は靺鞨の賊に捕らえられて連行される。親友であった安常は、連行される夫礼郎を1人で追跡したのであった。この報告を受けた孝昭王は、夫礼郎（等の拉致事件）を、新羅国の二宝であり、天尊庫の内庫で厳重に保管されていた筈の神笛と玄琴とに見立てるのであった。夫礼郎と安常とは、笛と琴とを人格化した表現法であったものかもしれない。

孝昭王が2人の拉致の報告を受けた後、天尊庫は瑞雲に覆われたとしている。瑞雲は通常、吉祥雲、吉兆として見做される。しかしながら、そのことに震懼した王が天尊庫を調べさせた処、神笛と玄琴の二宝は失われていたのである。そうであるならば、この瑞雲は凶兆を表わす雲である。それでは何故、王は天尊庫が瑞雲に覆われたことを聞いて震懼したのであるのか。「震懼」とは、体が震える如く、驚くことである。これは、「震」表現法を用いた震動を表わす語（熟語）であるが、この場合には地震等に依る実際の地盤、事物の揺れを意味してはおらず、人がびくびくする際の身体の震えである。それではここで出現したとする瑞雲とは、一体どのような雲なのであるのか。雲は通常、空に出現するものであり、高さが低い特定の施設を雲が覆うことは考えられない。

この瑞雲とは、その出現が事実であったとするならば、雲ではなく、何らかの理由に依り発生した局所的な霧、ガス、又は、虹、火災に依る煙等が考慮される。本当の瑞雲の出現であるならば、それは吉兆現象であることより、王が震懼する必要は無く、王は天尊庫の火災を疑ったものか、或いは、虹の出現を考えたのかもしれない。虹の出現は「白虹貫日」現象に見られる如く、兵革の予兆として認識される等、その発生は凶兆として見られることが多かったからである。

⑤魚山佛影の項には、水中世界の支配者としての龍に関する思想が見られた。これは、金官加羅国、金海金氏の始祖であるとされる首露王時代に於ける毒龍、羅刹女が齎した災異に関する逸話である。首露王（諡号首陵）は、「三国遺事 卷二」

に収載されている「駕洛國記」に依れば、天より下ろされてきた「黄金卵六」個の中で、最初に生まれた童子であったとする。「天卵下于海邊」とする記載よりは、韓半島に於ける初期王権が、海や海人（あま）集団との深い関係性の中に在ったことが想定される。それは、単に陸上交通路の未整備な社会に在って、海上交通路、船舶を支配することが王権の維持、発展にとっては重要な問題であったという現実的な理由の他にも、そこ（日本海）には、水（水災害）を支配する龍が棲んでいると認識されていたからであろう。

当初に於いて、日本海側に領域を持っていた新羅国にとって、農業経営には欠かすことのできない真水を大量に確保することは、死活問題であったものと見られるからである。水利、灌漑施設が十分とは言えなかった古代当時に在って、一寸した旱が続いても、直ちに飢饉へと直結する場合もあった。その影響は単年度で収まりきらずに、翌春に蒔く筈の種蒔迄、食用に回してしまったが為に、その翌年にも被害を持ち越すこともあったのである。

この項目の表題となっている「魚山佛影」や、「萬魚寺」といった水中世界の居住者である魚の呼称が用いられていることよりも、新羅王権と水との関わり合いの重大性が窺われるのである。新羅国には、龍やその居所である龍宮（城）と見做されていたものと考えられる施設が、慶州の龍宮、皇龍寺、日本海に面した文武王海中陵、感恩寺等の如く、複数箇所確認される。文中に於いても「魚龍」と記されていた様に、龍は魚類との結び付きの中で認識されていたのである。

魚山佛影中では、古記に記されていたとする毒龍であるが、同じ万魚山に住んでいた5人の羅刹女と通じていたという。「交通」の語が、お互いの意思伝達行為をも越えて性交をも意味していたのか、否かは定かではない。美麗な鬼神であった5人の羅刹女と毒龍との交通は、人間世界に災異を齎したのであった。それは、「降雷雨。歴四年五穀不成」という水災害（霖雨）に起因したものであり、五穀を始めとした農業への悪影響である。その結果として、飢饉の発生が想定される災害であった。龍が水中世界の支配者であった故の災異であった。これに対して首露王は先ず、道教に由来した道術であった呪禁を行なうものの、効果は

無かった。

龍とは人の心の中に潜む存在（煩惱）であり、実際にはこの世に在るものでは無かったが為、呪禁の効力は及ばなかったのであろう。そこで王は稽首して釈迦に説法を請うた。そうした後、羅刹女は五戒を受け、最早、災害を齎すことは無くなったのである。魚龍は五羅刹女が受戒したことに依って石化したが、その奏でた鍾磬（編磬）の声とは、調和の取れた平和の音声であった。音声と平和に対する認識に於いて、戦乱や社会的混乱、自然災害等が災異であるとするならば、それらの災いを音声で以って鎮める（ことができる）という認識が存在していたことには注目をするべきである。

魚山佛影の逸話は、王権や中国由来の道教をも超越した形で、仏教における法力の偉大さを強調したストーリーではあるが、仏法の威力の前には、そうした悪行を働く者をも文明化させ得ることが出来ることを分かり易くに説明したものであろう。つまり、仏に帰依さえすれば、少なく共、水に関わる自然災害や、それに伴う五穀不登といった農業被害は回避することが出来得るとした、人民にとっては非常に魅力的で、容易な手法を提示したのである。

⑥天龍寺の項は、慶州に在った天龍寺の創建から荒廃に至る迄の経緯に関する逸話である。寺自体は現存していないものの、慶州市の南山地区では、現在でも金鰲峰の南側に於いて、天龍寺跡とされる場所に三層石塔が残されている。南山地区は、その西側を南北方向に流れる兄山江と、東側を東南→北西方向へ流れ、兄山江に注ぐ南川とに依って挟まれており、更にその北側では、北川が兄山江と合流している。兄山江は補項市で日本海に注いでいる。

慶州も古代都城制に依る立地から、盆地地形の中に存在する。それ故、慶州には、南北方向で北に向かって流れる兄山江に向かって、その西側よりは、南から伊助川、大川、小見川が流入し、東側からは同様に南川、北川が合流する。そうした地形的要因、夏季に降水量が多いという気象的要因に依り、夏季には河川水が集中する兄山江の流域を中心とした場所に於いて、浸水被害が発生していた可能性に就いても想定されるのである。

「客水二條、逆水一條」現象が、具体的にはど

の河川を指し示しているのかは不明であるが、大雨が降ると慶州付近の主流である兄山江への流入量が急激に増大して下流への排水が上手く行かず、支流へのバックウォーター現象（背水。大雨等に依り河川で下流側水位が上流側水位へ干渉する現象）が起これ、流域の浸水が発生していたのであろう。慶州は内陸部に位置していたものの、当時としては水に恵まれた都であったものと推測される。又、河川交通を使って日本海へも直接的に接続可能な、水運の利便性が高かった立地であった反面、夏季に於いては水災害への懸念を有した都であったということも言い得るのである。

そして、「逆水客水二源。不鎮天災」とし、逆水と客水の2つが原因となって、都やその周辺地域に於いては天災が中々鎮まらないとしている。仏法を守護する天龍八部衆を代表する天（天上界の神々）と龍（鬼神）、又、天宮を守護する龍ですら沈没してしまう程の凄まじい水災害に迄、発展することもあるという。都では、河川の常とは異なる状態（増水、逆流）が全ての災害の根源を為しているという認識が存在していたことも推察されるのである。更に、「覆没」の語には、国家滅亡の語義もあることから、新羅国の首都水没の危機をも孕んだ大規模な水害に至っていた可能性があろう。特に兄山江の流域は氾濫原であったのであろう。水を上手に制御することのできた者こそが、新羅国を統治し得たとする認識があったものと考えられる。

天龍寺のあった南山地区には、水を司っていた龍の住処があり、そこは貯水池でもあり、北方に展開していた都を水害より守る役割が期待されていたことが想定されるのである。

本項では、天龍寺と水との関わり合いに就いて述べるのが目的であったものかもしれない。そこでは中国来使の楽鵬龜が述べた様に、天龍寺が荒廃したからこそ、新羅国は滅亡した、とする論理を展開しようとしていたのであろう。水害を抑えることの出来得る能力を持った施設も又、佛教寺院であるという論旨である。

⑦二惠同座の項では、疾病（伝染病）に関する思考が見られた。これは、僧侶の惠空（幼名憂助）が子供の時の逸話である。惠空（憂助）は天真公の屋敷で働いていた老女の子であった。ある時、天真公が瘡に罹患し、死の瀬戸際に立たされたこ

とがあった。瘡とは皮膚疾患の総称、又、梅毒の俗称としても用いられた語であった。但し、ここではそれが「惡疾」であって、公は生命の危機に瀕していたとしていること、そして、「須臾瘡潰」とあり、全身に発生した発疹が膿疱（のうほう。皮膚にできる水疱）化した後、癰痕（はんこん。傷痕）を残して治癒していたと見られることから、公が罹患したのは痘瘡ウイルスに依る急性感染症である疱瘡、痘瘡（天然痘）であったものと推測される。文中に於いても「潰於死」と記されている如く、そこには「死」の認識があったのである。

しかしながら、文中では「而候慰填街」と記されていることから、天真公の罹患した病気が伝染するという認識は、見舞客の人々には無かったのであろうか。それは明らかに天然痘ではないと認識されたものであろうか、それ共、公の威令、公への畏怖観、公への親愛の情等が、伝染病への恐怖心をも凌ぐ勢いを持っていたものであったのか、何れも推測の域を出るものではないが、そこには当時の人々に依る対疾病観を窺うことのできるポイントが含まれている可能性がある。疱瘡は、罹患者の外観（皮膚の状態）が異様であり、当時としても嫌悪感を催していたものと見られるが、その疾病が他者へと感染するという認識は希薄であったものと推測されるのであった。

又、憂助が「吾能右之」と発言したのは、僧の持つ呪術的な手法を用いた僧医としての面を強調しようとした意図からであろうか。又は、彼が神童であったことを主張しようとしていたからであろうか。結果として、憂助が何も言わずに、ただ天真公の側に坐していただけで、その膿疱が痂皮へと変化して公が生還したことを、彼の呪術の効果であったと説明することは、仏教（の持つ威力）と医療との密接な関係性を説明するには十分な素材としてあったのかもしれない。更に、天真公が「偶爾。不甚異之」と発言した背景として、彼が天然痘に罹患したのは、今回が初回ではなかったことが想定される。公の場合にも、以前に天然痘へ罹患した際の経験則が役に立っていた可能性がある。それ故、「不甚異之」と言ったのかもしれないのである。疱瘡が決して珍しい疾病（伝染病）ではなかった当時の社会に在って、それは他の病気とは違い「惡疾」であるという認識を持ちながらも、その発生や拡散の理由が不明であったこと

から、以前に罹患した際の経験則も又、重要な対処、治療の為の手法、情報として存在していたことが窺われるのである。

ただ、そうした天真公も、後には「方知昔日救瘡之事。皆匹測也（今となって漸く推し測ることができた）」と述べており、自身の罹患した疱瘡が治癒したことを、恵空の「靈異」に依るものであったことを認めており、恵空を自らの導師として請うのであった。仏教と疾病治療との密接な関係性を強調したのである。

おわりに：

以上、本稿では、「三国遺事」を主たる素材として、朝鮮半島・韓半島領域に於ける自然災害や人為的災害といった災異に関わる情報がどの様に認識され、扱われ、記録されて行ったのかに関して、それらを「災害対処の文化論」として検証を行なって来た。その作業に際しては、倭国・日本との文化論的対比という手法をも用いた。

「三国遺事」自体は、古記録として見た場合、俄かには信じ難い部分をも多く含む他、「三国史記」の記事を非常に参照し、それを意識して編集した可能性もある。「三国遺事」の作者である一然（普覚国師）は仏教の僧侶、宗教者であった。それ故、「三国遺事」の内容には仏教観の反映と正当化が著しく見られ、聊か現実離れはしてはいるものの、当時に於ける災害対処という観点よりは、具体性のある説得力を以って、人々から一定の共感を得ていたことが考えられるのである。それ自体が先端科学であると認識されていたことも考慮されるのである。

「三国遺事」を編纂するのに際して、一然が先行する「三国史記」を補うものとして認識し、これを著述したのか、どうかは判然としない。自著を記録書、歴史書として位置付けていたのか、否かも分からない。ただ、「三国遺事」を読む限りに於いて、彼は仏教の韓半島への浸透を肯定的に捉えていたことだけは確かであろう。それを拒むとどうなるのか、受け入れるとどうなるのかを、具体的事例を提示しながら、分かり易く解説するのである。それ故、そこには収集資料を根拠とした、一然自身に依る自然で正直な形での歴史観や、対災異観を垣間見ることが出来得る可能性もある一方、彼は宗教者であることから、そこには、仏

教に於ける慈悲思想の反映、布教精神が含まれていることも又、想定しなければならないのである。

例えば、「震」表現法は「三国史記」中に於いても登場するものであるが、それらは稀に地震や落雷と共に表現されることはあるものの、これを除いた多くの事例では、実際の揺れを伴ってはいなかった震動であったものと見られる。物理的な揺れを伴った形での震動というよりも、寧ろ凶兆を警告する為の手法であったのである。又、仏教と医療との結び付きも、特徴的であった。つまり、僧医としての僧侶の在り方であり、それは古代日本へも大きな影響を与えていたのである。新羅王を円光西学へ帰依させたのは、医療従事者としての投薬、施術治療ではなく、夜毎2回の説法であった。そして、王に受戒させ懺悔を行なわせたのである。円光西学は王の発病に際して、心理的に新羅王を支配することに成功したのである。加えて、天真公の事例に示されていた如く、以前に同じ疾病（天然痘）に罹患した際の経験則も又、重要な対処、治療の為の手法、情報として存在していたことが窺われたのである。それは、仏教的治療に上位していた可能性が推測された。

更に、龍と水、仏教との関わり合いにも見るべきものがあつた。魚山佛影の逸話では、仏に帰依さえすれば、水災害や、五穀不登といった農業被害は回避することが出来得るとした、人民にとっては非常に魅力的で、容易な手法を提示したのである。

この様に、「三国遺事」に見られた災異やそれへの対処法には、その根底に仏教の慈悲思想が大きな影響を与えていたことを確認することができた。「三国史記」は正史であるが故に、ある種の国家的思想を以て、個別的事象の発生を記録することが目的であり、それらの記事に対して、読者が納得する、しないは問題とされなかったが、「三国遺事」の場合に在っては、その内容に対して読者が納得する、納得しないの問題は非常に重要であり、読者よりの共鳴を得る為に具体性を持った話を編集し、人々へ提示したのである。災害という、民衆にとってはとても身近で、深刻な課題への対処に際し、仏教の介入を容易にする為、非常に分かり易い物語集として提供された書籍が「三国遺事」でもあつたのである。

註：

- (1) 国史大系本『續日本紀 前篇』（株式会社 吉川弘文館）1993年4月、国史大系本『續日本紀 後篇』（株式会社 吉川弘文館）1993年6月、に依る。
- (2) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ I ～古代日本語に記録された自然災害と疾病～』（2015年7月初版発行、販売：データ版はディー・エル・マーケット株式会社（DLMarket Inc）、製本版はシーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん）―「4-4：古代に於ける疾病よりの実体ある人民救済」、参照。
- (3) 「日本書紀 卷廿九 天武天皇」天武天皇11年（682）8月壬戌朔条では、「丙寅。①造法令（ノリノフミ）殿内（ミヤラカノウチ）有大虹（オホキナルヌシ）。（中略）癸酉。大地動。戊寅。亦地震。②是日平坦（トラノトキ。4：00頃）。有虹當于天中央（ソラノモナカ）以向日」とし、同月条にはこの他の天文、天空、動物の異変等、特筆すべき自然現象（災異）の数々が記される。

①は、「法式（ノリ）」、「法令（ノリノフミ）」の起草、「應用」に関連付けられた自然現象である。律令の制定は、同記天武天皇10年2月庚子朔甲子条に於いて、皇后（鸕野讃良皇女、次の持統天皇）も臨席の下、大極殿に親王、諸王、及び、諸臣を招集し、詔が発表されてスタートした国家的事業であった。そこには、「定律令（ノリノフミ）。改法式」とあることより、誰の目にも明確な形で、客観的、公正で文章化された法令の制定を目指した、膨大な作業が官人等に課されたのである。

同11年8月壬戌朔条では、親王より諸臣に至る迄、「法式（ノリトシテ）應用」すべきことを指示していることより、実際の法文完成は、「日本書紀 卷三十 持統天皇」持統天皇3年（689）6月壬午朔庚戌条に記された「班賜諸司令（ノリノフミ）一部（トモ）廿（二十）二卷」であるものの、この時点に於いて、「令」（飛鳥浄御原令）は、或る程度の完成を見たらしく、部分的な運用が開始されたのであろう。そうした、古代国家建設に向けた慶祝すべき状況を、実際に法令編纂事業を行っていた建物内部に於ける、「大虹」の出現記事として表現したものと推測される。実際に、雨後に於いて殿舎付近で、虹が現認されていた可能性はあるものの、やはり、ここでは、吉兆としての虹出現を、日本書紀編纂者が意図していたことが推定されるのである。

虹は、神話中に於いて、イザナギノミコトとイザナミノミコトとが地上界へ降下する際に使用したともされ、更に、「日本書紀 卷十四 雄略天皇」雄略天皇3年（459）4月条に「於河上虹（ヌシ）見如虵（ヲロチ）四五丈（尺）者（ハカリナリ）。掘（堀）虹起（タツ）處而獲神鏡（アキヲ）」として、「虵」に見立てられることもあり、比較的凶兆とされることも多いが、ここでは吉兆としての使用法であるものと考えられる。②の虹に就いては、これが兵革等、更なる災異に向けての警告として描かれていた可能性がある。所謂、「白虹貫日」に準じた現象としての認識である。

尚、小林健彦『災害対処の文化論シリーズ I ～古代日本語に記録された自然災害と疾病～』―「3-5：『日本書紀』に見る天皇不豫より崩御に至る経緯と疾病 ～卷28、卷29 天武天皇紀～」、参照。又、国史大系本『日本書紀 前篇』（株式会社 吉川弘文館）1992年4月、国史大系本『日本書紀 後篇』（株式会社 吉川弘文館）1990年12月に

依る。

- (4) 『大漢和辞典』修訂第二版（大修館書店）の「庶徴」の項、参照。
- (5) 同氏「讖緯説の起源及び發達（一）」『史學』（慶應義塾大學文學部内三田史學會）第十三卷第二號所収、55（233）～103（281）頁、1934年8月）—68（246）頁、参照。
- (6) 小林健彦『韓半島と越国（こしのくに）～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』〔2015年6月初版発行、販売：データ版はディー・エル・マーケット株式会社（DLMarket Inc）、製本版はシーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん〕—「4—5：文武王の海中陵」、参照。
- (7) 和田雄治氏「慶州瞻星臺の記」『天文月報』（日本天文学會）第貳卷第拾一號所収、121～124頁、1910年2月）、参照。
- (8) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VI 韓半島における災害情報の言語文化 ～倭国に於ける災害対処の文化論との対比～』（2019年2月初版発行、販売：シーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん）—「1. 新羅国に於ける災害対処の言語文化」、参照。
- (9) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ II ～室町時代より江戸時代の地震災害と対処の生活文化～』（2015年7月初版発行、販売：データ版はディー・エル・マーケット株式会社（DLMarket Inc）、製本版はシーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん）—「3—2—5：黒田日出男氏の『龍の棲む日本』に見る龍体と鯨の検討」、参照。
- (10) 『唐詩選』新釈漢文大系 第19巻（株式会社 明治書院）1986年12月、に依る。
- (11) 『三宝絵 注好選』新 日本古典文学全大系31（株式会社 岩波書店）1997年9月、に依る。
- (12) 国立国会図書館所蔵本「大智度論 一」（林氏幸宿花溪居士 活字印、寛永17年刊）請求記号 WA7—108、に依る。
- (13) 国立国会図書館所蔵本「校訂 法苑珠林」（法苑珠林出版所）請求記号 10—22、に依る。
- (14) 『古事記』日本思想体系1（株式会社 岩波書店）1982年2月、に依る。
- (15) 小林健彦『韓半島と越国（こしのくに）～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』—「はじめに—4：海人とヤマト王権、そして越国」、参照。
- (16) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ I ～古代日本語に記録された自然災害と疾病～』—「4—4：古代に於ける疾病よりの実体ある人民救済」、参照。
- (17) 金任仲氏「新羅僧義湘と妙善の説話 —『華嚴縁起』を中心に—」『芸文研究』（明治大学文学部文学科）第118号所収、37～54頁、2012年10月）、に依れば、義湘の入唐は龍朔元年（661）、帰国は文武王11年（671）であるとする。
- (18) 小林健彦『韓半島と越国（こしのくに）～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』—「1—4：夜明珠の謎」、参照。
- (19) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ V ～浪分けの論理、水災害としての津波～』（2016年3月初版発行、販売：データ版はディー・エル・マーケット株式会社（DLMarket Inc）、製本版はシーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん）—「3—1—2：天之真名井（あめのまない）と天女」、参照。

参考文献表：

④当該表は著者名（辞典、事典、史料、新聞等の場合は発行所）の50音順に依り配列してある。尚、複数の巻がある辞典の場合には、その発行年月を省略したものもある。

- 「朝日新聞」朝日新聞社
- 『日本文化総合年表』岩波書店、1990年3月
- 『三国史記（鑄字本）』学習院大学東洋文化研究所、1986年5月
- 『古事記』日本思想体系1、株式会社 岩波書店、1982年2月
- 『三宝絵 注好選』新 日本古典文学全大系31、株式会社 岩波書店、1997年9月
- 『角川 古語大辞典』株式会社 角川書店
- 『古語大辞典』第一版第一刷、株式会社 小学館、1983年12月
- 『日本国語大辞典』第二版、株式会社 小学館
- 『唐詩選』新釈漢文大系 第19巻、株式会社 明治書院、1986年12月
- 『国史大辞典』株式会社 吉川弘文館
- 国史大系『續日本紀 後篇』株式會社 吉川弘文館、1993年6月
- 国史大系『續日本紀 前篇』株式會社 吉川弘文館、1993年4月
- 国史大系『日本書紀 後篇』株式會社 吉川弘文館、1990年12月
- 国史大系『日本書紀 前篇』株式會社 吉川弘文館、1992年4月
- 金思煒氏訳『完約 三国遺事』朝日新聞社、1976年4月
- 金任仲氏「新羅僧義湘と妙善の説話 —『華嚴縁起』を中心に—」（『芸文研究』第118号所収、2012年10月）
- 黒田日出男氏『龍の棲む日本』岩波新書（新赤版）831、株式会社 岩波書店、2003年3月
- 『朝鮮王朝實録』國史編纂委員會、探求堂、1973年9月
- 朝鮮史学会編『三國遺事（全）』国書刊行会、1971年7月
- 朝鮮史学会編、末松保和氏校訂『三國史記（全）』国書刊行会、1973年2月
- 『日本史総覧コンパクト版I』新人物往来社、1991年4月
- 杉本忠氏「讖緯説の起源及び發達（一）」（『史學』第十三卷第二號所収、1934年8月）
- 全浩天氏『朝鮮からみた古代日本』株式会社 未來社、1991年2月
- 『大漢和辞典』修訂第二版、大修館書店
- 国立国会図書館所蔵本「大智度論 一」（林氏幸宿花溪居士 活字印、寛永17年刊）請求記号 WA7—108
- 国立国会図書館所蔵本「二十卷本 倭名類聚鈔」
- 『世界大百科事典』初版、平凡社
- 国立国会図書館所蔵本「法苑珠林」法苑珠林出版所、請求記号 10—22
- 『理科年表 平成30年 第91冊』丸善出版株式会社、2017年11月
- 三品彰英氏撰『三国遺事考証 上』塙書房、1975年5月
- 守屋美都雄氏訳注『荊楚歳時記』東洋文庫324、株式会社 平凡社、2009年12月
- 和田雄治氏「慶州瞻星臺の記」（『天文月報』第貳卷第拾一號所収、1910年2月）

注記：本稿に於いて使用、参照した和暦と西暦との対照は、『日本文化総合年表』（岩波書店、1990年3月）、『日本史総覧コンパクト版Ⅰ』（新人物往来社、1991年4月）の「天皇一覧」、に基づいた。

尚、本稿では、必要に応じ、読者に依る円滑な理解を助ける目的に於いて、筆者が以前に発表した複数の論稿内の内容や文等を、必要最小限度内で、その一部分を引用、編集、加工し、使用している部分が存在することを明示しておく。

その場合には、「註」に於いて該当箇所を明示した。

筆者に依る当該分野に関する先行論稿一覧：

「国の終焉と災異記事—『三国遺事』に見る百済国の崩壊予兆」〔『融合』（中央大学学会支部 学外大学教授白門会）第30号所収、32～36頁、2019年2月〕

「韓半島に於ける対災異認識と災害対処の文化 —『三国遺事』前半部に見る事例の検証を中心として」〔『新潟産業大学経済学部紀要』（新潟産業大学経済学部）第54号所収、71～89頁、2019年10月〕

「韓半島に於ける対災異認識と災害対処の文化 —『三国遺事』後半部に見る事例の検証を中心として」〔『新潟産業大学経済学部紀要』第54号所収、91～121頁、2019年10月〕