

東アジア世界に於ける災異認識 ～日本と韓半島の比較文化～

Accident Recognition in East Asia World
-Comparative Culture in Japan and Korean Peninsula

小林 健彦
Takehiko KOBAYASHI

要旨

東アジア世界、取り分け、日本や韓半島・朝鮮半島では、古来、様々な自然災害や人為的災害―大雨、洪水、地震、津波、火山噴火、土石流、雪害、暴風雨、高波、高潮、旱害、蝗害、疫病流行、飢饉、戦乱等々、数え切れない程の災害が人々を襲い、人々はその都度、復旧、復興しながら、現在へと至る地域社会を形成、維持、発展させて来た。

文字認知、識字率が必ずしも高くはなかった近代以前の段階でも、文字を自由に操ることのできる限られた人々に依る記録、就中（なかんづく）、災害記録は作成されていた。特に古い時代に在って、それは宗教者や官人等に負う処が大きかったのである。正史として編纂された官撰国史（日本書紀、続日本紀、三国史記等）の中にも、ある種の意図を以って、多くの災害記録が作成されていた。

古代王権は、或る種の意図を以って、そうした自然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、それらの自然的・人為的な事象の発生を、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」を合理的に主張することであったものと考えられる。

筆者が従前より指摘を行なって来た如く、「咎徴（きゅうちょう）」の語が示す中国由来の儒教的災異思想の反映はその一例である。

本稿では、高麗王朝期に、一然（いちねん。普覚国師。1206～1289年）に依り撰述された「三国遺事」を主たる素材として用いながら、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。「三国遺事」に於いては、如何なる対（自然）災害観や、災害対処の様相が記録されていたのか、いなかったのかを追究することが本稿の目的とする処の1つである。編纂者の属性から、本稿では仏説に基づく形での話題の展開が中心となるが、そうした思想的な面が及ぼしていた影響をも勘案しながら、「眼光紙背に徹する（がんこうしはいにてっする）」、文面の裏側や奥底に秘められた事象をも追及してみたいと考える。その際、日本へ与えた文化的な影響を考慮するといった、比較文化論の手法も導入する。

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、末松保和氏が「朝鮮史學會本三国史記」と表現した刊本であり、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。

キーワード：災害、韓半島・朝鮮半島、倭国、三国遺事、仏教

目次：

要旨

キーワード

はじめに

1：地震、火山噴火、その他の地盤に関わる災害

2：気象災害

3：飢饉、蝗害、疾病、賑給、動物、治水、天文、
その他の災害

4：内容分析

おわりに

付論：「三国史記」、「三国遺事」に対する災害対
処の文化論的検証作業を終えて～あとがき
に代えて～

註

注記

筆者に依る当該分野に関する先行論稿一覧

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。高麗王朝期に、一然（いちねん。普覚国師。1206年～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。全5巻より成る。一然禅師に依る晩年の作である。ただ、その内容には先行する「三国史記」（1145年）を大いに参照した形跡があり、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もある。

本稿では、この様にして成立した「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、その編纂意図や位置付けをも、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、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、十分な配慮をすることがある。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対災害観をも、考察することとしたい。

史料引用文中の読み方や現代語訳等に関しては、金思燁氏訳『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示しておく。その場合には「完約」として明示した。

1：地震、火山噴火、その他の地盤に関わる災害

ここでは、「三国遺事」に見られる、地盤（災害）等の関連記事を検証する。

（1）巻五、眞身（真身の釈迦）受供（供養する）：「長壽〔武周の武則天（則天武后。中国唯一の女帝）の時の年号〕元年（692）壬辰。孝昭（新羅国の第32代国王の孝昭王）即位（692年）。始創望徳寺。將以奉福唐室（唐の皇室）。後景德王（新羅国の第35代国王）十四年（755）。望徳寺塔戰動（せんどう。顛動。小刻みに揺れ動くこと）。是年有安史之亂。羅人（新羅国の人）云。爲唐室立茲寺。宜其應也（乱の發生に感應して当然である）。八年丁酉。設落成會。王親駕辦（弁。花びら）供（供養した）。有一比丘（仏教に帰依して具足戒を授けられた成年男子のこと）。儀彩疎陋（そろう。粗陋。麁陋。粗末で見すばらしい様子）。局束（体をかがめて動かずに）立於庭。請曰。貧道（ひんどう。拙僧）亦望齋（さい、とき。仏事の際の食事）。王許赴床杪（すえ、おわり。末席）。將罷（まかる。食膳を下げること）。王戲調〔あざける。揶揄（からか）う〕之曰。住錫（僧の持つ杖）何所（どこに住んでいるのか）。僧曰。琵琶崙（いわ）。王曰。此去（これから帰宅して）莫向人言（他人に言ってはならない）赴國王親供之齋。僧笑答曰。陛下亦莫與人言供養眞身釋迦。言訖（おわる）。湧身凌（こえる）空。向南而行。王驚愧（はじる。恥ずかしく思う）馳上東岡。向方遙禮（遙拝した）。使往尋之。到南山參星谷。或云。大磧川源。石上置錫鉢而隱。使來復命。遂創釋迦寺於琵琶崙下。創佛無寺於滅影處（僧の姿が見えなくなった場所）。分置錫鉢焉。二寺至今存。錫鉢亡矣」

〔慶州に在った望徳寺の塔に関する記述である。当該記事に依るならば、望徳寺は孝昭王の即位後に建立されたとしているが、その創建日時は不明である。ただ、「三国史記」―「新羅本紀 第八」では、その孝昭王11年（702）7月条に於いて、「王薨。諡曰孝昭。葬于望徳寺東」としていることから、孝昭王代迄の時期に創建されたこと

は確かである。現在では、寺跡とされる田園地帯の場所（大韓民国慶尚北道慶州市排盤洞）に建物の礎石が残されるのみである。

そして、景德王14年には、望徳寺の塔が戦動したというのである。寺塔、寺門、城門、門柱、鹽（塩）庫等が震動、鳴動して、何らかの事象を予兆する記事は、「三国史記」中に於いて散見されたものである。もっとも、それらの震動、鳴動が、地震や落雷、火山噴火、大風等の自然的現象発生に伴う、実際の物理的な揺れであった可能性も排除することはできないのである。但し、同じ「新羅本紀 第九」景德王憲英17年7月23日条では、「王子生。大雷電。震佛寺十六所」と記され、雷電や震動記事が概して凶兆として描かれることが多い中であって、この事例に於ける「大雷電」、「震佛寺十六所」現象は、王子生誕を吉祥事として演出した記事であったものと推測される。これは寧ろ、当時としても例外的な認識であったものかもしれない。

「眞身受供」で記述されていた現象は、「新羅本紀」景德王14年条に於いても、「春。穀貴民饑。熊川州向徳貧無以爲養。割股肉、飼其父。王聞賜賚（たまもの）頗厚。仍使旌（はた）表門閭（もんりょ。村里の出入り口にある門）。望徳寺塔動。唐令狐澄新羅國記曰。其國爲唐立此寺。故以爲名。兩塔相對高十三層。忽震動開合。如欲傾倒者數日。其年祿山亂。疑其應也。夏四月。遣使入唐賀正。秋七月。赦罪人。存問老疾鰥寡孤獨。賜穀有差」として記録されている。冒頭部分にある「穀貴民饑」は、前年8月条に記された旱害、蝗害発生に依るものであろう。穀物価格の高騰には、買い占め行為の存在も類推される。飢饉は「熊川州向徳貧無以爲養。割股肉、飼其父」程に凄まじい状況（人肉食）であったものであろうか。そうした前提条件（自然災害の発生）があった後に、「望徳寺塔動」現象が起きていたのである。

この現象や「震動」は、地震等に依る物理的な揺れではなく、安史の乱等、何らかの事象を予め警告（凶兆）する為に発せられた物理的な現象として捉えられている。つまりは、戦乱、難民の流入といった人為的災害に対する発生警報である。「疑其應也」とは、望徳寺に建てられた「兩塔相對高十三層」に依る「忽震動開合。如欲傾倒者數日」現象が、この年に唐で発生する、節度使安祿山等

に依る安史の乱（755年11月）を予期した（それに感応した）とするものであろう。その理由は、唐の令狐（れいこ）澄に依る「新羅國記」では、この望徳寺が「其國爲唐立此寺。故以爲名」であったからである。正に、表向きでは唐との蜜月関係を象徴する仏教寺院が望徳寺であったのである。「開合（かいごう）」とは、「兩塔相對。高十三層」の間隔が開いたり、狭まったりすること、若しくは、共振現象、又、何らかの発声（共鳴）をしたとする語義であろうか。

「眞身受供」の記述に依っても、今回、望徳寺に建てられてあった塔が戦動したのは、唐で発生した安史の乱に感応したからであるとしている。安史の乱は古代中国史上最大の内乱であり、その影響は韓半島のみならず、日本へも大きな震動となってやって来たのであった。中国大陆とは陸続きであった新羅国へ与えた影響は、日本とは比較にならない程に巨大であったものと考えられる。乱は天宝14年（755）に始まり、広徳元年（763）に終結するが、安祿山、史思明等に依るこの反乱は、開元の治に見られる如く、唐の勢力が最盛期にあった玄宗治世下で発生したことも又、驚きとして受け止められたのかもしれない。玄宗は政治を疎んじて楊貴妃に傾斜し、宮廷では則天武后の朝廷に抑圧された貴族達が勢力を挽回していた。こうした中、平盧、范陽、河東の3つの節度使を兼任していた安祿山方は、大勢力に迄成長していたのである。

しかし、楊貴妃一族の楊国忠が宰相に就任するに及び、彼は安祿山を敵視する様になって行った。755年11月、安祿山は君側の姦であると目した楊国忠を討つという大義名分に依り、范陽（北京）で史思明と共に挙兵し、洛陽を占拠、大燕皇帝と称するに至った。しかし、安祿山軍内部では内紛を生じ、病気に冒された祿山は子の安慶緒に殺害され、慶緒も部下であった史思明に殺され、彼が皇帝に即位したものの、それも又、子の史朝義に殺され、一種の下剋上状態の中で、反乱軍の諸將は各地で割拠する結果となったのである。

こうした唐の混乱した情勢は、その冊封下に在った新羅国にとって、自らの去就を決定する上での大きなポイントであった筈であり、「奉福唐室」とするのは、所謂、建前であって、「爲唐室立茲寺。宜其應也」とした記述は、大陸の動向を逸早く知

りたい、知る必要性がある新羅国の立場を端的に表現していたものと推測されるのである。唐の動揺とは即ち、新羅国にとっての国家的災異に繋がる恐れのある事態であると認識されていたものであったと考えられる。「望徳寺塔戦動」現象とは、唐方面に於ける異変を感知した仏の啓示であると受け止められていた可能性がある。

更に、この「眞身受供」の逸話では、「向南而行。王驚愧馳上東岡。向方遙禮。使往尋之。到南山參星谷」と記される様に、**方角性**表記が比較的多く見られる。「三国史記」中で多用されていた**方角性**表記の意味する処に関しては、筆者が既に『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～』に於いて指摘を行なっているが、当該事例に於ける、**南**、**東**という**方角性**には何かの意味が包含されていたのであろうか。それとも、単なる偶然なのであろうか。東アジアの古代社会に於いて、**方角性**表記には大きな意味、内容が含まれており、それは、その方向に関わる吉事、凶事を示唆しているものと解釈されていたのである。新羅国（の都）にとっての**南**も**東**も、そこに存在していたのは**倭国**であり、この場合にも、疲弊する唐よりも、寧ろ、日本との提携を視野に入れるべきであるとの啓示が含まれていたことも考えられる]

2：気象災害

ここでは、「三国遺事」に見られる気象災害関連記事を検証する。先ず、当該記事を時系列的に抽出し、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。

(1) 卷四、心地繼祖：「釋心地。辰韓〔韓半島南東部に所在していた三韓（馬韓、辰韓、弁辰・弁韓）の1つ。新羅国の原型となる〕第四十一主憲徳大王（新羅国の第41代国王。在位は809～826年）金氏之子也。生而孝悌（こうてい。両親に孝行を尽くし、長兄の言に従うこと）。天性冲睿（ちゅうえい。公平で聡明である様子）。志學（しがく。「論語 為政篇」の記述に依れば15歳を指す）之年。落采（采は姿、領地、様子、

美しい色彩の意。出家すること）従師。拳（けん、げん。背中を丸めて屈み慎む様子）慙（ごん、きん。努力する）于道（仏道）。寓（ぐう。仮住まいを行なう）止中岳。今公山（大韓民国大邱広域市東区に在る八公山。標高約1,193メートル）。適（たまたま。偶然に）聞俗離山⁽¹⁾深公（「完約」では大徳永深とする）傳表律師（真表律師）佛骨簡子（かんし。カスターネットの様な楽器。「完約」では占いに使用する竹札とする）、設果訂法會。決意（意を決して）披尋。既至。後期（期におくれ。間に合わなかった）不許參例（参列することがが許可されなかった）。乃（すなわち。そこで）席地（地面に座り）扣（たたく）庭。隨衆禮懺〔らいさん。三宝（仏法僧）を礼拝し、犯した罪を懺悔すること〕。經七日。天大雨雪。所立地（心地が立っていた場所）方十尺（10尺四方。約2～3メートル四方）許、雪颶（ひょう。漂う）不下。衆見其神異。許引入堂地。擣謙（ぎけん、きけん。非常に謙遜する様子）稱恙〔つつが。疾病の災難。ツツガムシ病を媒介したり、皮疹（ひしん）を発生させる恙虫（つつがむし）〕。退處房中。向堂潜（ひそかに）禮。肘顙（ひたい。額）俱血。類表（真表律師）公之仙溪山也（真表律師が修行中に仙溪山で体験したことと同様な状況となった）。地藏菩薩日來（毎日来る）問慰（慰問した）」

〔新羅国の憲徳王の子であった僧心地に関わる逸話である。彼は或る時、俗離山の永深が「佛骨簡子」（仏舍利で作った簡子か、又は、真表律師の遺骨で作った簡子）を伝えられ、果訂法會を催すことを知り、意を決してそこを訪ねて行った。ただ、法会の期日が既に過ぎており（始まってしまっており）、参列することが許されなかったのである。そこで、彼は地面に座り、地を叩き、多くの参列者に従って**礼懺**を行ない、自らの行ないを懺悔するのであった。そうして7日が過ぎた時、天より「大雨雪」が降って来たのである。この逸話の舞台となっている時期は不明であるが、雪の記載があることから、真夏は除外しても良さそうである。「雨雪」とは、雨になるか、どうかのぎりぎりの温度（地上気温摂氏6℃程度以下、湿度50パーセント程度以下）で降って来た、**曇**（みぞれ）状の降水であろうか。

降水と数字の7との関係性に関しては、先に指摘した如く、中国由来の七夕伝承の影響をも想起

させるとしたのである。日本や韓半島に影響を与えた七夕の習俗は、紀元前9世紀以降に見られる、中国大陸起源の乞巧奠(きこうでん、きっこうでん)であり、牽牛、織女伝承に基づくものである。ここでは、天の川を挟んで牽牛、織女が会合するのであるが、それ故、七夕の祭りは「水」との関係性の中に在ったことも想定されると指摘を行なった。日本でも、棚機津女(たなばたつめ)の存在とは、隔離された水辺の機屋に於いて神を迎える少女の姿であるとする見解もあり、七夕竹(七夕用の飾り竹)を7月7日に海や川の水辺で流す七夕送り(七夕流し)の「水に流す」習俗も行なわれて来た。韓半島に於いても、牽牛、織女が流す涙と降雨とが関連付けられ、井戸水を彼らに備える祭儀も存在するのである。

それ故、「経七日」とした対時間認識には、第一義的にその後に於ける大量の降水を示唆する役割が与えられていたものと推測される。韓半島に於ける大量の降水とは、概して旱害発生が多かったという地域特性を考慮するならば、吉祥である。心地はそれを齎してくれる人物であるという設定であろうか。しかしながら、彼が俗離山内で立っていた2～3メートル四方〔所謂「方丈(ほうじょう)」〕の場所にだけは、雪が降らなかったのである。それは、彼の信仰に対する熱意、熱気、実際の体温の高さに依るもの等ではなく、周囲にいた大勢の人々はそれを「神異」であると認識したのであった。その意味に於いて、彼の持つ神異性とは、彼が降水を掌ることの出来得る能力を持った者として見做されたことに起因した見方であろう。

その後、心地は体調が優れないことを口実として自房へ退くのであった。「恙」とは、一般的にはツツガムシ病を指すものの、彼の場合、それは事実ではなく、文化論としての「大義名分」、所謂、仮病としての体調不良であったものと考えられる。しかし、ここで心地がとった「撝謙」の態度とは、当時、ツツガムシ病が人から人へ伝染する疾病であるとした考え方の存在していたことを類推させるものでもある。

小川基彦氏(国立感染症研究所 ウイルス第一部)に依ると、⁽²⁾ ツツガムシ病とはOrientia tsutsugamushiを原因菌とするリケッチア症(リケッチア科の微生物を病原体として発生する感染症)であり、ダニの一種であるツツガムシに依り

媒介されるとしている。主として草地等で、有毒ダニの幼虫に吸着され感染する。ツツガムシ病の発生はダニの幼虫の活動時期と密接に関係することから、季節に依る消長がある。日本では、年間で春～初夏と、秋～初冬の2つの発生ピークがある。潜伏期は5～14日で、39℃以上の高熱を伴って発症し、皮膚にはダニの刺し口が見られ、その後、数日で体幹部を中心として発疹が現われる。発熱、刺し口、発疹の主要3徴候は、約90パーセント以上の患者に見られるとする。多くの患者が倦怠感、頭痛を訴え、治療が遅れると播種性血管内凝固を引き起こすことがあり、致死率が高い。現在、その治療には第一選択薬として、テトラサイクリン系の抗菌薬を投与することが極めて重要であるという。

過去に於いては、山形県、秋田県、新潟県等の地域で、夏季に河川敷で感染する古典型風土病であったが、第2次世界大戦後、新型ツツガムシ病が出現し、北海道、沖縄等の地域を除き、ほぼ日本各地でその発生が見られる様になった。日本でリケッチアを媒介する種は、アカツツガムシ、タテツツガムシ、フトゲツツガムシの3種であるとされており、夫々のダニの0.1～3パーセントが菌をもつ有毒ダニである。人への吸着時間は1～2日で、ダニから動物への菌の移行にはおよそ6時間以上が必要であるとされる。

日本に於ける感染症法施行後の患者数は、1999年(4～12月)に588人、2000年(1～12月)に754人、2001年には460人が報告されている。現在でも尚、毎年数人の死亡例が報告されており、依然として生命に関わる疾病でもある。又、ツツガムシ病は広くアジアにも存在しており、輸入感染症としても重要視されている。

遼(さかのぼ)れば、「隋書」—「列傳 第四十六 東夷 倭國」⁽³⁾に、「大業(隋の煬帝の時の年号)三年(607)、其王多利思比孤(推古天皇、又は、聖徳太子か)遣使朝貢。使者(小野妹子か)曰、聞海西菩薩天子重興佛法、故遣朝拜、兼沙門數十人來學佛法。其國書曰、日出處天子致書日沒處天子無恙云云。帝覽之不悅、謂鴻臚卿(外交長官)曰、蠻夷書(日本からの国書)有無禮者、勿復以聞。明年、上遣文林郎(散官)裴清(裴世清)使於倭國」として記述された「恙無し(き)

や」とは、推古天皇15年(607)、聖徳太子が小野妹子に持参させた隋の煬帝充ての国書中に記されてあったという一節であるが、「恙」には「つつむ」(⇒包む)の読み方もあり、その語源に関しては、必ずしもツツガムシ由来であると断定することもできない。ただ、それが日本語運用中に於いては、長く、無事であるとか、問題が無い状態を表現する場合の用法として使用されて来たということは、そうした害虫を媒介とした感染症に依る健康被害が、日本を含む東アジア世界では相当深刻であったことの証左ではあろう。

隋の煬帝が当該日本国書に就いて不快であると感じたのは、倭国王多利思比孤が煬帝に対して天子の呼称を用いたとか、「海西」・「日出處」・「日没處」といった東西方向の方角性表記に対して懸念を持ったという可能性も十分に考慮されるところではある。取り分け、方角性認識に関しては筆者も度々指摘を行なって来た様に、当時の人々にとっては天文運行や、対災異認識等との関連付けから、それが非常に微妙で繊細な感覚であった可能性もある。それに付加して「無恙」という表現法自体も、実際にそうしたツツガムシ病に当時の中国人民の多くが苦しんでいたとするならば、外部者(特に朝貢国としての「蠻夷」)よりの事実の指摘という観点からは、煬帝がとても不愉快になったであろうことは疑い様が無いのである。

心地当時の韓半島に在っても、それがダニからうつされる疾病であるという認識が存在してはいなかった可能性がある。但し、彼が「肘額俱血」という症状が、ツツガムシ病に依るものであった可能性は考え難い。彼の「肘額俱血」という外傷は、毎日慰問にやって来た地蔵菩薩が治したのである。かつて「關東(江原道)楓岳(ふうがく。金剛山に対する秋称)鉢淵藪(はつえんそう。藪は竹林の意で、転じて寺院)石記」に於いて、真表律師が保安縣に在った辺山の不思議房に籠り修行をしていた時、「手臂折落」となってしまった彼の手当てを行なったのも、怪我から7日後の夜に出現した地蔵菩薩であった。地蔵菩薩の持つ霊妙な力に依る外傷の看病と治癒である。

地蔵菩薩とは、八大菩薩の1つであり、五濁〔ごじょく。劫濁(こうじょく)、見濁(けんじょく)、煩惱濁(ぼんのうじょく)、衆生濁(しゅじょうじょく)、命濁(みょうじょく)]の悪世で、六道〔衆

生が死後に業(ごう)の結果として赴かなければならない六趣。天道、人(間)道、修羅道、畜生道、餓鬼道、地獄道。輪廻転生観に基づく考え方〕に苦しむ衆生を救済し、彼らを教化する仏である。後には中国的要素を持った十王〔冥土に於いて亡者の生前に犯した罪を裁く10人の王。秦広王、初江王、宋帝王、五官王、閻魔(えんま)王、變成王、泰山王、平等王、都市王、五道転輪王〕思想とも結合した。

日本に於いても、奈良期にはそれに関わる經典等が齎らされたらしいが、地蔵信仰の広まりは、平安期に流行する末法思想(三時説)の拡大との関わりが大きく、平安末期から中世期にかけて、民間信仰として地蔵菩薩への救済を求めることが広く行なわれる様になったのである。取り分け、閻魔大王は地蔵菩薩の化身であるとした見做しも行なわれる様になった。日本に於ける民間信仰として地蔵菩薩の広まりには、その信仰内容が非常に多様で、現実的であるという特徴が見られる。それらは、子育て地蔵、子安(こやす)地蔵、夜泣き地蔵、乳貰(もら)い地蔵、田植地蔵、鼻取り地蔵、いぼ取り地蔵、縛(しば)り地蔵、雨降り地蔵、雨止(や)み地蔵、親子地蔵、腹帯地蔵、お初地蔵、とげぬき地蔵、勝軍地蔵、延命地蔵、水子地蔵等、民衆の生活に直結したものであり、そこには疾病平癒や自然災害抑止の祈願も見られる。更には、回(まわ)り地蔵、巡(めぐ)り地蔵の如く、地蔵講を結成して信仰する事例も見られるという特質も指摘される。尚、地蔵菩薩の可視的像容表現の多くは、比丘の姿であり、剃髪し、錫杖(しゃくじょう)と宝珠とを持つのである。

地蔵菩薩は、東方淨瑠璃世界の教主である薬師如来〔大医王、医王善逝(ぜんぜい)]の様に、直接的に衆生の疾病を平癒させ、災厄を払い、難苦から救う医薬の仏ではないものの、広大な慈悲の心を以って、弥勒菩薩が出現する迄の間、衆生を救済するという性格を持ったという点に於いては、薬師如来との共通項をも見出すことが出来るのである。筆者が別稿でも指摘したが、⁽⁴⁾ 地蔵菩薩は日本の中では、「西」の方角性に関わりを持ち、「西向き地蔵」の習慣も存在するのである。

ところで、地蔵菩薩が真表律師の手当てを行なったのは、彼が怪我をしてから7日後の夜のことであった。7日後の夜に出現したとしている時

間的な認識も、心地に於ける7日とする時間的経過と対応するものである。上で指摘した様に、7の数字には水との大きな関わり合いがあった。それだけではなく、仏教思想に於いて、7の数字には、初七日、四十九日（尽七日）、一微塵〔仏教に於いて、数字の一（いち）に物質の最小単位としての極微（ごくみ）が六方から集まってできた非常に小さい単位。七のこと〕の様に、物事の基本的単位、最小単位としての認識が窺えるのである。所詮、衆生とはその死後に於いて六道の間を輪廻転生して回るのであるが、それを越えた境界に存在しているのが、再生復活としての象徴、新たな出発点としての意義を有する「七」の考え方であったものと考えられる。従って、修行しながら負傷し、地蔵菩薩が真表律師の治療を行ない（つまり、輪廻転生で六道を巡っている状態）、直ぐに彼の怪我が治ったとする状態とは、壊れたものが元通りに戻った、という観点に於いては、「七」の状態に再帰したと見るのできるのである〕

（2）巻四、賢瑜伽（大賢の瑜伽宗）。海華嚴（法海の華嚴宗）：「瑜伽〔大乘仏教の一宗派。法相宗。『瑜伽師地論（ゆがしじろん）』の唯識説を基本的な立場とする〕祖大徳（高僧）大賢住南山（慶州南部地域）茸（じょう）長寺。寺有慈氏（弥勒菩薩）石丈六〔約4.85メートルの高さの石像。釈迦の身長が1丈6尺（約4.85メートル）であったことに因むとされる〕。賢（大賢）常旋繞（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）像亦随賢轉面（顔を大賢がいる方へ向けた）。賢惠辯（べん。言説）精敏（せいびん。知能レベルが高い）。決擇（けったく。判断）了然（りょうぜん。明快である様子）。（中略）①景德王（新羅国の第35代国王）天寶（唐の玄宗の時の年号）十二年（753）癸巳夏大旱。詔入内殿（景德王は詔し大賢を内殿に召し寄せて）。講金光經。以祈甘霖（かんしゅ。恵みの雨）。一日齋次（或る日、仏事に伴って食事をする際）。展鉢（鉢の容器を開いて）良久（ややひさしく。時間が経過しても）。而淨水獻遲（おくれる）。監吏（監督する役人）詰（なじる。問い詰める）之。供者曰。宮井枯涸。汲遠故遲爾（状態を表わす助字）。賢聞之曰。何不早云（何故もっと早くそのことを言わなかったのか）。及晝（昼）講（講義）時。捧爐默然（香炉を捧げ

持ち、静かにしていると）。斯（すなわち）湏（須。暫くしてから）井水湧出。高七丈（70尺。約14～21メートル程度）許。與刹幢齊（旗竿の高さと同じ位になった。刹は旗竿、幢は旗、齊は等しくするの語義）。闔（すべて）宮驚駭（きょうがい。驚愕すること）。因名其井金光井。賢嘗（かつて。以前に）自號青丘沙門。讚曰。遶（めぐる）佛南山像逐（後を追う）旋（ぐるぐると回る）。青丘（朝鮮の異称）佛日再中（中天。空中、天の中心）懸。解教宮井清波湧。唯識（知る）金爐一炷〔いっしゅ、いっちゅう。一片の香木を香炉で炷（た）くこと〕烟（煙）。②明年甲午（754）夏。王（景德王）又請大徳法敏（法海）於皇龍寺。講華嚴經。駕幸行香（王が訪れて香を焚いた）。從容（しょうよう。落ち着いてゆったりとしている様子）謂曰。前夏大賢法師講金光經。井水湧七丈。此公法道（ほうどう。真理）如何。海（法海）曰。特爲細事（軽微な出来事）。何足稱乎（何故、その様に称賛するに足るのでしょうか）。直（すぐに）使（～させる）傾滄海（そうかい。青々とした広い海。ここでは日本海を指す）、裏（取り除く）東岳、流京師。亦非所難（困難なことではない）。王未之信（信用しなかった）。謂戲言（ぎげん。冗談）爾（～に過ぎない）。至午（12:00頃）講（講義）引爐（香炉）沉（しずめる）寂。須臾（しゅゆ。暫くしてから）内禁（王宮）忽有哭泣（こっきゅう。号泣）聲。宮吏報曰。東池已溢（あふれる）。漂流内殿五十餘間（棟）。王罔（茫）然自失。海（法海）笑謂之曰。東海欲傾（日本海を傾けようとして）。水脉（脈）先漲（みなぎらせる。水が満ち溢れる）爾（のみ。～だけ）。王不覺興拜（思わず起き上がり法海を拝した）。翌日感恩寺奏。昨日午時海水漲溢。至佛殿階前。哺〔申（さる）の刻（16:00前後）〕時而還（水が引いた）。王益（益々）信敬之。讚曰。法海波瀾（はらん。大小の波）法界寛。四海盈（みちる）縮（えいしゅく。満ちることと減ること。剰余と不足。豊かなことと貧しいこと）未爲難。莫言百億須彌（須弥山。仏教に於いて、世界の中心で聳える高山。妙高山）大。都（全て）在吾師一指端。石海云

〔僧大賢と、僧法海に纏わる逸話である。先ず、①前半部では、大賢に依る「井水湧出」の話題が説明される。それは、景德王12年（753）のことであり、この年の夏は大旱であった。但し、「三

国史記」—「新羅本紀」同年条には旱害発生の記事は無く、翌13年8月条に於いて「旱、蝗」の記事が見られる。そこで、景德王は詔を発し、大賢を内殿に召し寄せて、金光經を講じさせたのである。「以祈甘霖」とあることから、祈雨法会を催したらしい。そうした処、恵みの降雨があったとするストーリーである。②の部分では感恩寺よりの奏上があったとしていることから、感恩寺・利見台・文武王海中王陵の「祈雨施設」3点セットをも動員した形での、大規模な祈雨修法が行なわれていたことも類推される。

金光經とは、鎮護国家に資する經典であると見做された金光明經のことである。この仏教經典を誦誦すれば、四天王に守護されて、国は繁栄を遂げることができるものと信じられた。日本では、聖徳太子の発願に依り四天王寺も建立され、「金光明四天王護国之寺」（国分寺）建立の根拠とされた經典であったのである。そして、仁王般若經や法華經をも含んだ護国三部經として重要視され、金光明最勝王經を講説して、国家安寧を祈願する最勝会（さいしょうえ）も執行された。この經典の核心部分には、空（くう）と懺悔・慈悲の思想とが位置し、殺生戒に基づく「供養」の為の法会であった、放生会（ほうじょうえ）執行の根拠ともされた。この様に、金光明經とは日本の古代国家建設や、思想、文化形成に対しても、非常に大きな影響を与えた經典であったと評価することができるのである。

①に於いては、「夏大旱」に始まって以降に於ける、水を巡る「以祈甘霖」、「淨水獻遲」、「宮井枯涸」、「井水湧出。高七丈許」、「因名其井金光井」、「宮井清波湧」というストーリー仕立てになっているが、最後の讚の部分では、「唯識金爐一炷烟」としており、ここでは水と火との陰陽調和の作文技法を用いているものと考えられる。讚の部分では、香炉より立ち上る一条の煙の神秘性、靈妙さで締め括っており、法の香り、法灯の正しさや、課題解決に際して、それに縋（すが）ることの重要性を説くのである。法灯とは仏前に供える灯火、直火であるが、ここでは火が点けられた状態の供香（くこう、そなえこう）をも指すものと考えられる。一条の香の煙が断ち切れること無く、真っすぐ上に登って行く状態こそが、不滅の法灯として、それが世の中の暗闇を照らし続ける様に、不

浄なるもの（邪氣。ここではそれが「夏大旱」に当たる）を退ける意味に於いても、肝要であることを示唆しているのである。金光井と命名されたその井戸の存在からは、日本同様に、やはり金光明經を国家運営の基盤としたい新羅王権の思惑も透けて見えるのである。

②後半部分の法敏（法海）の逸話では、754年の夏に、彼がその法力を以て「傾滄海、襄東岳、流京師」という、実際には人が起こし得ない荒業を予告する話題が登場する。それが事実であったのならば、正に仏法の持つ威力であり、彼が修行に依って身に付けていた、超人的な能力に依る行為であることになる。勿論、それが事実であったとは言い難い。②の部分の主旨とは、「王未之信」→「王不覺興拜」→「王益信敬之」という、景德王の態度の変化が、法敏に依る法力の偉大さに基づくものであったことを主張することにあつたものと考えられる。

景德王は、事件発生に先立ち、彼に皇龍寺で華嚴經を講義させたのであるが、これはその時のエピソードであった。華嚴經（大方広仏華嚴經）とは大乘仏教經典の1つであり、最古の章である「十地品（じゅうじぼん）」は1世紀頃に成立したとされる。そこでは、仏と、一切の衆生や万物との関係性に就いて、一塵（いちじん）の中にこそ全世界があり、一瞬の中に永遠が存在するとした「一即一切」、「一切即一」の世界観を説く。法界縁起・無尽縁起の思想に基づいて菩薩行を説くものである。

法海が発言した「傾滄海、襄東岳、流京師」事象と、その後には於いて実際に発生したという「内禁（中略）東池已溢。漂流内殿五十餘間。（中略）感恩寺奏。昨日午時海水漲溢。至佛殿階前。晡時而還」現象とは、一応、対応関係にはあるものの、偶然の一致であつたということもできる。

比較的日本海へ近い場所に立地していた感恩寺が報告して来た後者の現象に関しては、その内容より、海底を震源とした地震に伴う津波の可能性も考慮されるが、『理科年表 平成30年 第91冊』⁽⁵⁾所収の、「日本付近のおもな被害地震年代表」には、当該地震に該当する記載は無い。ただ、12:00頃～16:00頃にかけて、海水が断続的に「佛殿階前」迄やって来ていたのであるならば、津波の可能性も排除することができ

ない。その他にも、台風や、発達した低気圧の通過に伴う気象津波（高潮）、大潮と満潮とが重なったことに依る潮位の上昇等も考慮されるが、これだけの材料からの判断は困難である。ただ、法海の発言部分には「傾滄海」と記されていることから、これが海底の傾き、即ち、海底を震央とした地震の発生を示唆していたとするならば、当該現象は津波であった可能性がある。

それでは、「内禁（中略）東池已溢。漂流内殿五十餘間」とした現象とは、一体何であろうか。まずは、大雨や洪水に依る浸水被害であった可能性が考慮される。大雨に依って池の水が越水し、又は、池の堤が決壊して、一気に下流側に在った建造物を押し流した可能性が検討される。しかしながら、ここでは降雨の記載が見られないどころか、早であるとしていることから、その可能性は否定されるべきなのかもしれない。

慶州は内陸部に位置しているものの、町を南側から北方向へ向けて流れ、北部の浦項市で日本海に接続する兄山江が通っていることから、日本海に面してはいないものの、そこと直接的に接続している。従って、日本海で発生した津波が兄山江を遡上して来て、慶州の街を浸水させることも、発生した津波の規模に依っては有り得ないことではないものと考えられる。「水脉」が兄山江を指し示しているのであるならば、そうした推論も成り立つであろう。浦項市に在る兄山江河口部より慶州の金丈台付近迄の距離は、直線で約24.6キロメートルである。東日本大震災時（2011年3月）の津波等に依る浸水範囲を推定した「浸水範囲概況図⑩」⁽⁶⁾に依れば、宮城県石巻市の北上川（追波川）流域では、同川に沿って、太平洋に面した河口より凡そ15キロメートルの付近（相野谷地区）に迄、津波は遡上し、押し寄せたのである。

ここで登場した皇龍寺も感恩寺も、「龍」との接点が濃厚な寺院であった。つまり、「水」の存在との関わり合いが強いのである。皇龍寺（大韓民国慶尚北道慶州市九黄洞）は都にある寺院であり、高麗国高宗25年（1238）にモンゴル軍の侵攻に依り焼失し、現在ではその寺跡が残されている。同寺が創立されたのは、「三国史記」―「新羅本紀 第四」真興王（新羅国の第24代国王）14年（553）2月条に「王命所司。築新宮於

月城東。黃龍見其地。王疑之。改爲佛寺。賜號曰皇龍」とあるのをその根拠とする。又、「新羅本紀 第十一」景文王膺廉（同第48代国王）15年（875）条には、「春二月。京都及國東地震。星孛于東。二十日乃滅。夏五月。龍見王宮井。須臾雲霧四合飛去。秋七月八日。王薨」等と記され、「京都及國東地震」、「星孛于東」、「龍見王宮井」記事が、何れも「王薨」の凶兆として掲載されたものであったものと考えられる。地、星、水の取り合わせに依る警告であろうか。「東」の方向性には、倭国方面よりの災異を示唆した意味合いもあるが、「龍」も二十八宿に於ける東方七宿に対応する（東方青龍）為、それが「王宮井」に出現した背景には、景文王膺廉へ対する何らかの警告、王の交代という事象を示そうとしていた可能性がある。この龍は、皇龍寺創建の契機となった龍であろうか。「王宮井」に出現したとする龍は、王家を守護して来た皇龍寺の「黃龍」であり、それが「雲霧四合飛去」したのは、守護者が離れて行った状態を示そうとしたものかもしれない。

感恩寺（慶尚北道月城郡陽北面龍堂里）の方も、現在では寺跡が残されているが、寺院呼称の感恩寺とは、父祖より受けた恩恵に感謝するとした語義であるという。感恩寺は文武王（新羅国第30代国王）の子であった神文王代になってから完成したとされる。文武王海中王陵である大王岩より北西方向へ約723メートルの、大鍾川北側河口付近には、大王岩の遥拝所である利見台がある。利見台より更に、北西方向へ約737メートル行った場所には、感恩寺三層石塔東塔（高さ約13.4メートル）が建つ。即ち、東塔より東南方向へ約1.39キロメートルの場所が、大王岩の石棺部分に当たるのである。この感恩寺金堂には地下空間があり、これは龍に化した文武王が、大王岩より大鍾川を遡上して当寺に迄、往来することが出来る様に配慮して、造られたものであるとされている。つまり、感恩寺、利見台、そして、感恩寺の3か所は、「祈雨施設」として一体的な運用がなされていたことが、既に筆者に依って明らかにされているのである。⁽⁷⁾「龍に化した文武王が、大王岩より大鍾川を遡上して当寺に迄、往来する」状態とは、津波の河川遡上を意味していた可能性をも考慮する必要性がある。



写真：

感恩寺址〔筆者撮影。大韓民国慶尚北道月城郡陽北面龍堂里。現状、当時を物語る建造物は、三層の東西石塔のみである。塔の直ぐ傍には堂の石床と考えられる、柱状の石を寝かせて並べた一画がある。又、塔の下で数メートル程、低くなっている場所には船着き場の跡があり、この寺院が水や水運との深い繋がりを有していたことが推測される。「龍堂里」としたその地名よりも、ここではかつて、龍神信仰の盛んだったことが窺えるのである。それは又、請雨の為の祈りでもあったものと考えられる。1959年に実施された、国立博物館に依る発掘調査、西塔の修理では、この寺院が藥師寺式伽藍配置（北から順に食堂、講堂、金堂、中門等が南北一直線に配置され、それらを中心として、鐘樓、經藏、僧坊、塔、回廊等が左右（東西）対称に置かれる方式）であったことが判明している。

尚、当該画像の原素材はフィルム写真である〕

ところで、日本に於いても、例えば、弘法大師（空海）や伝教大師（最澄）、日蓮等の高僧が各地を巡歴し、その所持していた錫杖（しゃくじょう）や独鈷（とっこ、どっこ、とくこ、とこ）等の法具で以って地面を突いた処、忽ちの内に水や温泉（霊泉）が噴出する等といったエピソードが夥（おびただ）しく散見される。所謂、杖つきの水、弘法水（こうぼうみず）、弘法清水、大師の水、弘法の井戸等と称されてきた霊水である。それらは、独鈷水（とっこんすい。新潟県胎内市乙）、弘法大師霊塩水（新潟県柏崎市西長島岩ノ入）、甌穴湧水（弘法池。石川県白山市釜清水町）、大久保の弘法井戸（群馬県富岡市妙義町八木連）、弘法水（茨城県つくば市筑波）、熊野の清水（ゆやのしみず。千葉県長生郡長南町佐坪）、弘法の清水（神奈川県秦野市大秦町）、独鈷の湯（とっこのゆ。静岡県伊豆市修善寺）、御杖の井戸（おんつえのいど。香川県善通寺市善通寺町）、独鈷水（福岡県糟屋郡篠栗町大字若杉）（以上は弘法大師に関わる所伝を有するもの）、独鈷水（おこうずい。姿見の井戸。福岡県糟屋郡須恵町大字佐谷。伝教大師・最澄に関わる所伝を有するもの）、日蓮乞水（にちれんこいみず。神奈川県鎌倉市大町。日蓮に関わる所伝を有するもの）等として残され、現在でも尚、これらの多くは現役の飲用水等として使用され、又、信仰対象ともされているのである。

これには、**仏教と水との関係性が濃厚に示されているものと考えられ、取り分け、夏季を中心として水不足が深刻な古代社会に在っては、仏教の浸透と水の確保とに相関関係があるものと喧伝されていた可能性が示唆されるのである。**それは、**疾病の治療に関しての、僧医の存在を検討するのに際しても、同様のことが言えるのである。**日本よりも水不足の状態が深刻であったものと考えられる韓半島では、**仏教への求心力を高める為に、この様な水との関わりのある仏教説話が、殊更に創作されていた可能性は排除をすることができない。**それと共に、**法力という可視化不可能な力に依るものではなく、實際上で役に立つ地学的な知識や鑿泉技術の蓄積で以って地下水脈の在り処を探索し、そこを鑿泉して、衛生的な飲用水を確保するといった社会貢献事業も又、僧侶に期待されていた行為の1つであった可能性もあろう。**錫杖や独鈷といった先端部の尖った道具の存在から

は、古代における鑿泉（さくせん）技術のある程度の進化が想定されるのである。**地下水の帯水層を発見し、そこ迄、掘削する技術（掘り抜き井戸、打ち抜き井戸）には、数学的知識の応用も必要とされたであろう。**

古代中国に於ける数学書である算経十書〔さんけいじっしょ。「綴術（てつじゅつ）」、「周髀算経（しゅうひさんけい）」、「九章算術」、「海島算経」、「孫子算経」、「五曹算経」、「夏侯陽算経」、「張邱建（ちようきゅうけん）算経」、「五經算術」、「緝古（しゅうこ）算経」〕等に立脚した知識を駆使した測量術を使いこなしていた、中国への留学僧が韓半島に存在していたとしても、不思議ではない。又、唐代に設けられていた算学に通い、数学知識を得ていた留学僧がいたかもしれないのである。半島、倭国に在って、医学同様、漢籍に記された**数学、地学的知識**を解読し、理解する能力を持っていた民間人も又、**仏教僧侶であったものと考えられ、僧侶は古代当時**に在っても、中国への留学が比較的し易い環境にあったものと考えられる。

尚、日本の中では弘法大師に依る湧水伝承が比較的多いのは、彼が留学先であった唐から帰国する際のエピソードが関係している可能性が示唆される。**浪切不動型不動明王像は、空海の入唐に関わる高野山南院所蔵の立像が知られ、それは剣をかざす立像であって、波を斬るような像容であることよりその名がある。**空海が唐より帰朝する際の船中に於いて、**不動明王像を刻み祈願をした処、忽ちの内に荒れた海が鎮まり、遣唐使船は無事に筑紫の湊へ帰港することができた、とする伝承が当像の根拠とされ、それ以降、この不動明王を浪切不動と呼んだとするものである。**不動明王信仰自体は、平安時代末期以降に於いて盛んとなるが、**それらが沿岸部地域に多く設置されて行ったことの意義に着目をすべきであろう。**

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受けたものであると示唆する指摘もあり、平安初期に空海が神泉苑に於いて、請雨経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るとされている。善女龍王を、北部インドにあった無熱池と言う名の池より招来し、3日間に渡って日本中に大雨を降らせたとする。

後掲写真：

弘法大師堂、霊塩水井戸（筆者撮影。新潟県柏崎市西長鳥岩ノ入。弘法大師空海が諸国を遊行していた時のことである。彼は夏の夕暮れ時に当地を訪れ、一軒の貧農の家に宿泊させてもらうことができた。ところが、その家には味噌や塩が無く、止むを得ず、塩分の無い芋粥で持て成したのであった。翌朝、空海が所持していた錫杖で地面を突き刺した処、塩水が湧出したというものである。それ以降、飢饉の発生に際しても、この集落の人々は霊塩水で命を繋ぐことができたという。

この話題の真偽の程は兎も角も、元々、山間地では、塩の入手が困難であったことから、その様な逸話も生まれたのであろう。

現在でも尚、毎年2月上旬～中旬頃に、集落の各戸が堂の周りで108本の蠟燭に火をつけ、雪洞灯明や露店で賑わう「弘法大師堂霊塩水祭礼 百八灯祭」を行なっている。堂内には弘法大師座像を安置する）





この時に出現した善女龍王の姿は、「高野大師行状図画」中に於いては、唐風の衣服を纏った男性の容姿で描かれる、国宝指定の善女龍王像として知られており、かつて、高野山で祈雨の法を執行する際には、その金堂に善女龍王の軸を祀って祈願を行ない、若し、効験が現れない時には一山の僧が大瀧（高野町大滝地区）に参向して修法を行ったと、仁井田南陽等に依って19世紀初頭に成立した地誌である、「紀伊統風土記」には記載される。以上の如く、善女龍王は弘法大師、高野山とも深い関係を持ち、高野山の伽藍中にある蓮池中央の小島には善女龍王を祀る社も存在しているのである。この様なことより、空海は水中世界と密接な関係性の中に在ったと見る事ができるのである。

さて、①、②の逸話共に、2人の僧が「**捧爐默然**(香炉を捧げ持ち、静かにしていると)」、「**引爐**(香炉) 沉(しずめる) 寂」、更には、王が「**駕幸行香**(王が訪れて香を焚いた)。從容(しょうよう。落ち着いてゆったりとしている様子)」という表現法に共通して見られる様に、香を焚き、その後、に於いて、静かで、ゆったりとした時間的な経過が存在しているのである。それらは、当時の仏教寺院内に於ける作法であるとも受け取ることは可能ではあるが、果たして、それだけのことであろうか。

香炉は香を焚く容器であるが、香の持つ意義に関しては「卷三、栢栗寺」、「卷三、阿道基羅。一作我道。又阿頭」の項に於いても検証を行なっている。そこでは、疾病に対する治療行為や祈禱行為に際して、「香」が大きな位置を占めていたことが特徴的であった。抑々、韓半島では生産されない香木は仏教伝播と共に半島へ流入していたものと推測される。香は加熱することに依り「香氣」を発し、人の真心は神聖に達することが出来、香を焚きながら発願するならば、必ずや靈驗(利益、りやく)が得られると考えたのである。香を焚くと、ホルムアルデヒド、一酸化炭素、酸化窒素等の汚染物質を放出し、それらが目や鼻、喉、皮膚を刺激したり、呼吸器への影響、頭痛等、健康への悪影響が指摘されることもある。

つまり、そうした刺激こそが、仏教に於いて認識判断の対象とされる6領域〔色境、声境、香境、味境、触境、法境。心の清浄を汚す観点からは六

塵(ろくじん)、又、六境(ろっきょう)と称される〕の1つ香境として、「戒」に繋がるとした思想があることから、香を焚くことに依り人体を刺激し、そうした健康上の悪影響を敢えて現出させながら、**持戒**をさせようとしたものかもしれない。現在の視角に於いては、疾患の治療に対して効果の見込めない「香」であるが、その発する煙や臭いが刺激性であるが故に、**異次元世界(仏教領域)**へと人を誘う重要な舞台装置であったものが、「香」や、それを焚く容器としての香炉(「**爐**」)であった。香炉自体も「**捧爐**」とある如く、捧の語には敬意を含むことから、神聖なもの、靈妙な(煙を発する)もの、という認識があったものと考えられる。その**神秘性、呪術性**に着目をし、**仏教祭祀**に於いても盛んに用いられる様になったものであろう。

例えば、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。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効力、靈妙な力を最大限に発することが出来る様になり、重篤な病気でさえも直すことの出来る力を生み出す装置として位置付けられていたのである。物理的にも、一定程度の量を超えた香(の発する香り)は人を陶酔させ、歓喜の境地へと誘ない、僧侶の発する甘言、妖言と共に、一時的にせよ、患者を錯綜した精神状態に置いたものと考えられる。それが靈妙で神秘的な作用を持ち、疾病が治癒したかの様な錯覚を肉体に与えていたのかもしれない。

この「**賢瑜珈。海華嚴**」の項に於いても、「**井水湧出。高七丈許**」や「**傾滄海、襄東岳、流京師**」という、実際には人が起こし得ない現象を予兆させる装置として香を焚き、ゆったりとした時間経過を経ながら、その一種刺激性の強い煙で以って、人の常識的判断力を鈍らせ、有り得ないことも実現可能な事象として認識させる効果がそこに期待されていたものかもしれない。それが「戒」に繋がる香境であったものと考えられる。

そして、ここでもやはり「**井水湧七丈**」であり、数字の7の出現である。前項でも指摘した様に、7の数字には水との大きな関わり合いがあった。それだけではなく、**仏教思想**に於いて、7の数字には**物事の基本的単位、最小単位**としての認識が窺えた。所詮、衆生とはその死後に於いて六道の

間を輪廻転生して回るのであるが、それを超えた境涯に存在しているのが、再生復活としての象徴、新たな出発点としての意義を有する「七」の考え方であった。従って、高さ7丈の井水湧出とは、1丈の高さの水の湧出と同義である。輪廻転生とは、六進法的な考え方ではあるが、それを超えた境涯とは、一切のものは不生不滅であることを認識することであり、その悟りを得た時の心の安らぎを指す〔無生法忍（むしょうぼうにん）〕。輪廻転生の世界観から解放された時、絶対的な実在は否定されるのである。

更に、稿末の讃に記されていた「波瀾（はらん。大小の波）」とか「四海盈（みちる）縮（えいしゅく。満ちることと減ること。剰余と不足。豊かなことと貧しいこと）未爲難。莫言百億須彌（須弥山。仏教に於いて、世界の中心で聳える高山。妙高山）大。都（全て）在吾師一指端」とした表現法には、大小の波や、「盈⇄縮」、「百億須彌大⇄吾師一指端」とした仏教的な陰陽調和思想を見て取ることもできるであろう。一方では、実際に有り得ない様な事象を喧伝し、他方では陰陽調和を説く、これがこの当時に於ける仏教布教の特質であったと言えることができるのかもしれない]

（3）巻五、惠通降龍（龍を退治した）：「釋惠通。氏族未詳。白衣（俗人）之時。家在南山（慶州）西麓銀川洞之口。今南淵寺東里。一日（或る日）遊舍東溪上（家の東側に在る谷川で遊んでいると）。捕一獺（かわうそ）屠（さく、ほふる。牛馬等の家畜を殺す）之。弃（すてる）骨園中。詰旦（きったん。翌朝）亡其骨。跡血尋之。骨還舊穴（獺が元々住んでいた巢穴）。抱五兒而蹲（うずくまる）。郎（おとこ。惠通）望見驚異久之。感嘆踟躕（躊躇。ちゅうちよ）。便（すなわち）弃俗出家。易（かえる）名惠通。往唐謁無畏三藏〔善無畏（ぜんむい）。中インド地方に在った摩伽陀（マカダ）国の国王であったが、開元4年（716）には唐の長安に入り、玄宗より帰依を受けた。中国に於ける真言密教を確立した。訳僧でもあり、「大日経」、「虚空藏求聞持法」、「蘇婆呼童子經」、「蘇悉地羯羅經」等を漢訳した〕請業（修行）。藏（無畏三藏）曰。岬夷〔ぐうい。東夷。中国神話に於いて太陽が昇るとされた東方の山。暘谷（ようこく）〕之人豈堪法器（岬夷の者がどうして仏法を受け入れるに足る能力を持っていようか）。遂不開授。

通（惠通）不堪輕謝去（容易には引き下がろうとせず）。服勤三載（3年もの間誠実に勤めたが）。猶不許。通乃憤悱（ふんぴ。口には出さないが、もどかしくて心中では憤ること）立於庭。頭戴火盆。須臾（しゅゆ。本来はインドに於ける時間の単位。暫くすると）頂（頭頂部）裂聲如雷。藏聞來視之。撤火盆。以指按裂處（指で傷口を撫でた処）。誦（となえる）神咒（しんじゅ。靈妙な呪文）。瘡（切り傷）合如平日（元通りになった）。有瑕（きず）如王字文（王の字の様な形状であった）。因號王和尚。深器之（無畏三藏は惠通の才能を認めて）。傳印訣〔印契（いんげい）、印相（いんぞう）。手振り、又、指先で種々の形状を作り、仏菩薩の法徳を行者に示したもの〕。時唐室有公主（こうしゅ。天子の娘）疾病。高宗（唐の第3代皇帝。在位649～683年）請救於三藏。舉通自代（無畏三藏は自分の代理として惠通を推挙した）。通受教（趣旨）別處（唐宮廷の別所）。以白豆一斗（10升。約18リットル）。咒（まじなう。病氣、邪氣を払う為、神仏に祈る）銀器中。變白甲神兵。逐（追い払う）祟（わざわい）不克。又以黑豆一斗。咒金器中。變黑甲神兵。令二色合逐之。忽有蛟龍（こうりゅう。中国古代に於ける想像上の動物であり、常に深淵の中に潜み、時々浅瀬にも出現するとされた。雨雲に乗っては天上界に昇り、龍に変身するという）走出。疾遂瘳（いえる）。龍怨通之逐已也（蛟龍は惠通が自分を追い出したことを怨み）。來本國（新羅国）文仍林。害命尤毒（人命を害することが甚だしかった）。是時鄭恭奉使於唐。見通（惠通）而謂曰。師所逐毒龍歸本國害甚。速去（早く新羅国に帰って）除之（毒龍）。乃與恭以麟德（唐の高宗の時の年号）二年乙丑（665）還國而黜（しりぞける）之。龍又怨（うらむ）恭。乃托之柳（柳の木に姿を変えて）。生鄭氏門外（鄭恭の家の門外に生えた）。恭不之覺（そうしたことは知らずに）。但賞其葱（青々と茂る様子）密。酷愛之。（中略）王女（新羅国の第32代国王であった孝昭王の娘）忽有疾。詔通（惠通）治之。疾愈（いえる。病氣が治る）。王（孝昭王）大悅。通因言。恭（鄭恭）被毒龍之汚濫（らん。広がる、蔓延る）膺（うける）國刑（鄭恭邸に生えた柳の伐採を巡って、孝昭王の大怒に依り斬首された事件を指している）。王聞之心悔。乃免恭妻孥（さいど。妻子、家族）。拜通爲國師〔こ

くし。国の師表（模範）、国王の師。龍既報（仕返しをする）冤（あだ。恨み）於恭。往機張山（釜山の東北部か）爲熊神。慘毒（さんどく。ひどく傷付け苦しめる様子）滋（ますます）甚。民多梗（さえぎる、ふさがる）之。通到山中。論龍授不殺戒（五戒の第一である不殺生戒。生命を絶つことを禁じる戒）。神害乃息（やむ）。初神文王（新羅国の第31代国王）發疽〔黃疽（おうだん）〕背。請候（神文王）於通。通至咒之立活（生き生きとしていること）。乃曰。陛下曩昔（のうせき。以前、前世で）爲宰官身（宰相をしていた時に）。誤決（決）臧（そう、ぞう。立派な）人信忠爲隸（士は止）。信忠有怨。生生作報（輪廻転生を繰り返す度に報復をしている）。今茲惡疽亦信忠所祟。宜為忠（信忠）創伽藍、奉冥（冥途）祐（天や神の助け）以解之（恨みを解く）。王深然之（その通りであると深く納得して）。創寺號信忠奉聖寺。寺成。空中唱云（歌声が聞こえた）。因王創寺。脱苦生天（苦から脱して天に生ずる）。怨已解矣。或本載此事於眞表傳中。誤。因其唱地、置折怨堂。堂與寺今存。先是密本之後有高僧明朗。入龍宮得神印。梵文云豆婁（る、ろう）。此云神印。祖創神遊林。今天王寺。屢（しばしば）禳（はらう。災いを祓う）隣國之寇（寇）」

〔僧侶の恵通に関する逸話である。先ず、「頭戴火盆。須臾頂裂聲如雷。藏聞來視之。撤火盆。以指按裂處。誦神咒。瘡合如平日。有瑕如王字文」とする記述に見られる、恵通が行なった、火盆を頭の上に載せ、頭部が裂けて雷の様な音声が出たという現象とは、一体、何を示しているのだろうか。これは、到底、現実的な事象であるとは考えられないものの、「聲如雷」という、雷に関わる対音声認識は、取り分け、「三国史記」中に於いては良く見られた表現法であった。それは、「震」表現法と共に記載されることが多く、「地震。聲如雷」の様に、実際の地震発生の音声を表わす際にも使用されていた。ただ、「雷震」や「雷電」として記載される場合には、必ずしも落雷を指し示していたとも限らず、その後に発生していた異常気象、疫病の流行、天文の異変、戦乱等、凶兆、何らかの警告として表示されていたのである。「雷」現象とは、大音声と大発光の両面より畏怖すべき存在であった。日本語表現法に於いて、「雷」は「神鳴り」、「鳴る神」であり、語義は「厳（いか）つ（助詞）霊（ち）」である。従って、雷は、「雷

神」、「雷電」とも呼称される様に、それ自体が神格化の対象とされた自然現象であった。韓半島に於いても、雷に対しそうした神格化が行なわれていたのか、否かに関しては、文献史料上よりは判断することが出来なかった。この恵通の事例では、3年もの間、無畏三蔵に中々修業が受け入れられなかった彼自身に依る強烈な憤怒の気持ちを、「頂裂聲如雷」と形容したのであろうが、文章上ではその後、無畏三蔵が彼の外傷を治療していることより、余りの憤りの圧力から、頭頂部が内部から裂けたと理解するしかないのであろうか。

又、無畏三蔵が行なったという恵通に対する外傷治療とは、一体どのようなものであったのであろうか。無論、これも記述の通り事実であったとは考えることはできないし、怪我の完治に至る即時性からも、外科的治療であったとも言うことはできない。無畏三蔵は、恵通の裂けた頭頂部の傷口を指で撫で、神咒を誦えた処、傷口は元通りとなり、そこに王字文の残されたことが、王和尚とした別名の由来であるとしているのである。ポイントは、神咒を誦えた後に、傷口が治癒したとしている処であろう。神咒には、科学ではない霊妙な言語に依る医学の力が宿っていたことになる。それは、「三密（さんみつ）」の語で表わされる、仏教上の理想的行為に基づくものであったらしい。三密とは、秘密の三業（さんごう）のことであり、それは身（しん）、口（く）、意（い）に依り行なわれ、密教に於ける身密（手に印を結ぶ）、語密（口密。口で真言を唱える）、意密（心密。心で本尊を観念する）に相当するものであった。仏や衆生の身体、及び、言語や心に依って行なわれるもののなのである。

それでは、仏教僧侶である無畏三蔵が誦えたという「神咒」とは、一体、如何なる呪文なのであろうか。上の推論より考えるならば、その言葉の核心は「真言」である。真言とは、「眞実の言葉」の意味であり、曼怛羅（マントラmantra）とも音写され、密呪、神呪等と翻訳される。これは、仏、菩薩の本願や、その働き、教え、功德を表わす秘密の言葉であることを示す、呪文的な言語である。その内、語句が多く長いものを陀羅尼（だらに）、数語よりなるものを真言、数文字のものを種子（しゅじ）と言う。真言では、その冒頭に於いて皈依を表現するオームom〔唵（おん）〕、

或いは、ナマスnamas（南無）を付し、末尾には吉兆を表現したスパーハsvāhā〔蘇婆訶（そわか）〕の語を使用した事例が多い。

密教に於いて、真言は仏、菩薩の言葉として認識されており、真言の文字を観ずる阿字観（密教の宗教的瞑想法）が行なわれたり、大日如来の真言である光明真言（不空大灌頂光真言）が多く唱えられて、一切の罪障を除滅させる、この真言に依り加持した土砂を遺体、墓所にかけて、西方安楽国土往生ができる、前世の業の報いに起因した病人に対しては、その宿業と病障を除滅させる、といった功德があると信じられていたのである。

これは、言語療法的治療であり、僧侶が僧医として行なう、患者の心理面に対する治療法でもあったものと推測される。「病は氣から」ということであろうか。「續日本紀 卷七 元正天皇」養老元年（717）4月壬辰（23日）条には、「凡（およそ）僧尼。寂居寺家。受教傳道。准令云。其有乞食者。三綱〔さんこう。寺院に於いて僧侶を統轄し、寺務を執行する3役の僧。上座、寺主、都維那（ついな）を指す〕連署。午前捧鉢告乞。不得因此更乞餘物。方今（ほうこん。最近）小僧行基。并弟子等。零疊（秩序無く展開する様子）街衢（がいく。市街地）。妄（みだりに）説罪福。合構朋黨（ほうとう。徒党）。焚剝指臂。歷門假説。強乞餘物。詐（いつわりて）稱聖道。妖惑百姓。道俗擾乱（じょうらん。騒乱）。四民棄業。進違釋教。退犯法令。二也。僧尼依佛道。持神咒以救溺（病）徒。施湯藥而療癰（中々治癒しない疾患）病。於令聽（ゆるす）之。方今僧尼輒（たやすく）向病人之（令）家。詐禱幻恠（げんかい。怪しく疑わしい）之情。戻（もと）りて。元の場所に戻って）執巫術。逆（あらかじめ。前もって）占吉凶。恐脅耄穉（ぼうち。年寄りと幼い者）。稍（やや）致有求。道俗（僧侶と俗人）無別。終生姦（よこしまでずる賢いこと）乱。三也。如（もし。仮定用法）有重病應（まさに〜べし）救（当然、救済するべきである）。請淨行（じょうぎょう。戒律を守り淫事を行なわないこと）者。經告僧綱（そうごう。僧尼を統轄して諸大寺の管理、運営に当たる僧官。僧正、僧都、律師、法務、威儀師、從儀師等）。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。自今以後。不得更然。布告村里。勤加禁止」と記されている。これは、「置職任能。所以（ゆえん）

教導愚民。設法立制。由其禁斷姦非」の書き出しで始まる当日付の元正天皇の詔であり、ここでは3つの「姦非」が禁止されていた。それらは、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、それと僧尼に依る、或る種の行為であった。

僧尼に依る病氣治療行為では、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」のものであって、寧ろ、湯藥を使用した癰病（慢性の病氣）に対する治療行為に便乗して、病人の家で行なわれた、「詐禱幻恠之情。戻執巫術。逆占吉凶」が姦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、湯藥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的行為とが併用されたものであった。そうした当時に於ける仏教僧侶の在り方とは、朝廷が認識をしていたであろう、在るべき僧侶の姿、「受教傳道」とは著しく違うものであり、容認することができなかったのである。当該詔の2項目目に記された「凡僧尼」の書き出しで始まる一文には、国家として望ましい宗教者の在り方が示されているが、行基やその弟子達が行なっていたこととは、朝廷より見るならば「妖惑百姓」に過ぎなかったであろう。ただ、3項目目で記された、僧尼に依って齎されていた「姦乱」に、行基等が関与していたとは記述してはいないものの、関与してはいなかったとする根拠も又、見受けられないのである。重病者を救済することが出来得るのは、国家仏教に依って厳格に管理された形での「淨行者」のみである、というのが、朝廷としてのスタンスであった。「淨行者」の病人宅への派遣には、僧綱、三綱の決済を経ることが求められ、そこでの治療時間も厳密に管理されていたことが窺われる。

当時の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、そうした僧医の行なっていた純然たる医療行為以外の宗教行為に関して、上で述べた様に、僧体のままでの従事には消極的であったことが知られている。つまり、「令義解 卷二」所収の「僧尼令

第七」では、「僧尼上觀玄象（天のこと）。假説灾祥。語及國家。妖惑百姓。（中略）科罪」、又、「僧尼ト（ぼく。人事に関わる事項を占う）相（そう。可視的事象を元とした占い）吉凶。及小道（医、占、農など実用的な技芸の道）。巫術療病者。皆還俗。其依佛法。持咒救疾。不在禁限」としていて、僧侶が仏教に基づく、正当であると認められた宗教行為、純粋な医療行為以外の活動を行なうことに対して、朝廷は否定的な姿勢を示しているのであった。（⁸）

ただ、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、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、僧医に対してもこれ自体を禁止したものではないのである。（⁹）

さて、「神咒」であるが、上記元正天皇の詔の3項目目にも、「僧尼依佛道。持神咒以救溺（病）徒。施湯藥而療痼病。於令聽之」とある如く、湯藥処方を通じた漢方医学的な治療法と共に、公許された疾病の治療法であったのである。「神咒」は靈妙な呪文であるが、この場合には、疾病や邪氣を払う為に神に祈ることであり、又、その時に使用する言葉でもあった。大乘仏教の經典である「般若波羅蜜多心經」中にも「大神咒」の語が記されるが、それは平等で最上なものの例えとして出現をする。必ずしも、神に祈る言葉であるとも解せないのである。

後に、無畏三蔵の推挙に依って唐の宮廷に派遣された恵通であったが、彼は高宗の皇女の疾病治療に際して、白豆、黒豆を使用したのであった。豆や米は種であり、生命の起源であることから、古来、邪氣払いの祭祀にも使用された。身近な処では、鬼の役の人に向けて行なわれる節分の豆撒きがそれである。藤原俊成・定家子孫の「和歌の家」である、京都市の冷泉家では、今でも旧暦に基づく行事を行なっているが、節分に際しては、9枚の小皿に盛られた米を供え、鬼が忌み嫌う棘（とげ）のある柊（ひいらぎ）を飾り、疱瘡の神にも豆3粒を供え、その後、豆撒きを行なうのである。

それでは、最初に白豆を銀器に盛ったのは何故であろうか。銀（銀イオンAg⁺）には広範な除菌、殺菌作用、抗菌効果のあることが知られ、ブドウ球菌、レジオネラ属菌、赤痢菌、サルモネラ菌、クレブシエラ、ロタウィルス、シュードモナス、

ポリオウィルス、ヘルペスウィルス等、多くの病原菌（細菌、ウィルス）に対して効果があるとされる。当時に於いて、そうした知見を有していたか、否かに関しては判然とはしないものの、経験則の蓄積に依り知っていた可能性は排除することができない。又、銀には食品の腐敗を遅らせる効果があることも知られ、僧侶が持つ托鉢用の器にも、銀器が使用されることがあったのも、経験則的にそのことを知っていたからであろう。更には、銀には感染症予防や、体調を整える薬効も認められており、恵通が最初に白豆を銀器に盛ったのが、他の金属に比しての銀の希少性に依る理由や、単なる偶然であったとも考え難い。

次に、黒豆は金器に盛られたが、銀器に盛られた白豆と合同で「祟」に対処させた処、突然、伝説上の生き物であった蛟龍が飛び出して来て、その後、皇女の疾患は治癒したのであった。そうであるならば、皇女の病気は蛟龍に依る仕業であったということになる。金にも、多少の殺菌効果はあるのではないかとされるが、それは銅や銀程ではない。金は水に浸した際のイオン化傾向が銅や銀よりも低いからである。これは経験則上の話になるであろうが、「令二色合遂之」とする記述は、科学的には合理性があるのかもしれない。皇女の病気とは、何らかの感染症であった可能性が高い。ここで登場した蛟龍とは、その原因となっていた細菌やウィルスの置き換え表現法であり、恵通が皇女の治療に際して豆（大豆）を与えていたとするならば、彼はそれの持つ肝臓病、動脈硬化、貧血、胃炎、胃潰瘍、更年期障害等の疾病に対する薬効を認識し、病気に対する免疫力を上げようとしていたことも想定されるのである。

恵通に依って退治された唐の蛟龍が、「來本國（新羅国）文仍林。害命尤毒」したとは、その感染症（「毒龍」）が唐より韓半島地域へ伝播して来たことに他ならないものと推測をする。「來」の動詞は、感染症が伝播して行く状態を表わし、「害命尤毒」とは、感染が拡大し、重症化した者が死亡することを表現していたものと考えられるのである。中国大陆方面より韓半島地域に至る伝染病の伝播、拡散という危機的な状況を説話形式で以って、誰にでも一子供や文字認知ができない人々等、容易に理解可能な方式で説明していたことが特徴的である。伝染性の病気を齎すものを「蛟龍」

➡「毒龍」という、想像上の恐ろしい龍体に置き換え、理解の進んではいなかった感染症の拡散に対して、正しく恐れることを啓発していた仏教僧侶、僧医の在り方が浮かび上がって来たとも言えるのである。それ故、「龍怨」、「龍又怨（うらむ）」といった表現法とは、そうした感染症の終息した状態を表わしていたものと考えられる。無論、当時の社会に在っては、それが事実であると信じられていたことも又、真実ではあろう。

「魚山佛影」の項に登場した「毒龍」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、煩惱を示唆したものであった。又、それは、毒（氣）を持った龍であり、祟りや迷いを齎す邪鬼でもある。仏法の法力を以っ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た。そこでは、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。しかしながら、本項に於いて、韓半島に入ってから「蛟龍」より変じた「毒龍」は、人に実際上の害悪（疫病）を齎す存在として描かれている。それは正に毒（細菌、ウィルス）をばら撒く邪悪な存在「毒龍之汚濫（らん。広がる、蔓延る）」であったのである。

そして、蛟龍がその姿を柳の木に変えて、鄭恭の家の門外に生え出たと記載されていたが、柳の樹皮、葉にはサリシン（薬効成分はサリチル酸）が含まれており、柳には古くより生物活性の存在することが知られていた。人々は経験則に依り、その解熱や鎮痛といった薬効を利用して来た経緯もあったのである。日本でも、歯痛に効く物として柳楊枝が使用されて来たのもその一例であろう。従って、蛟龍が柳に姿を変えて生え出た状態とは、龍体に置き換えられた疾病が解熱や鎮痛作用が必要であった感染症であったということなのかもしれない。

その後、龍が「龍既報冤於恭」したとして機張山へ行き、「熊神」になったというが、これは果たしてどうしたことなのであろうか。「三国史記」、「三国遺事」中では、様々な生物が登場しているが、熊は非常に珍しい。前者では熊川州、熊川城、熊津、熊谷といった地名として出現する場合が殆んどであった。後者でも同様である。動物としての熊が記事とされることは、当該2書に限っては、全く無かったのである。但し、地名に熊の語が反

映されている以上、そうした場所では、古来、熊が決して珍しい動物であったという訳ではなかったのかもしれないが、少なく共、この両書の編纂時代に在って、既に韓半島よりは野生の熊が消えつつあったからなのかもしれない。⁽¹⁰⁾

日本の熊野神社は、北海道より沖縄県に至る迄、熊野三山の神⁽¹¹⁾が勧請され、広く分布する神社ではあるが、関東地方や東海、近畿地方にその多くが所在しているという分布特徴を持つ。抑々当社は、熊野三社を祀る神社であるが、その三社の内、特に、熊野本宮大社や熊野那智大社（第二殿）は、「家津美御子大神」（素盞鳴大神）を根本の主祭神としている点に注目したい。つまり、家津美御子大神は、日本へ造船術を伝えたことより、「船玉大明神」とも称せられ、古くから船頭や水主たちの篤い崇敬を受けていたからである。又、海原の支配者であるという一面もあったという。勿論、この信仰は、基本的には当地の漁業振興に関わりを持ったものであった。龍が韓半島の中では一番日本に近い立地の機張山へ行き、「熊神」になったという記述は、古来、沖縄を除く全土に熊が生息していた日本との関係性を窺わせる事象ではある。

西田長男氏に依れば、⁽¹²⁾熊野権現の縁起を本地物形式で語った中世の物語である、「熊野の本地」⁽¹³⁾というタイトルを持つ、絵入りの御伽草子（奈良絵本）を基にして、熊野信仰の本質は、西欧社会にも見られる熊祭りの風儀に纏わる、野生人、熊人・毛人・葉人等に依る、民族宗教的な伝承と同一の手法を用いたものであるとし、人々は熊祭りに於いて、自然や人間の蘇りを試みることで、つまりは、復活祭であると指摘をする。熊野の「熊」は動物としての熊を指し示す用法であって、熊祭りの如き風儀は、熊野三山に於いて最も顕著であったとする。この西田氏の指摘が正確であるとするならば、被災（疫病の蔓延）よりの復活をその様な性質を帯びた（当地の）熊神へ期待していたとしても不思議ではない。⁽¹⁴⁾

もとより、「三国遺事 卷一」―「古朝鮮。王儉朝鮮」の壇君王儉神話に於いて、1頭の熊は建国の女神として、1頭の虎と共に出現する。その「熊女」が暫定的に人の姿となった帝釈桓因の庶子神雄（桓雄天王）と結ばれて出産したのが壇君王儉であった。しかしながら、上で指摘した様に、韓半

島に在っては神聖な生き物であった筈の熊が、何故か、動物としての熊としては「三国史記」、「三国遺事」中で記事とされることが殆んど無かったのである。ただ、事実として、熊の体の多くの部分には、古くから薬効があるとして利用されて来た経緯があったのである。取り分け、生薬としての熊胆〔ゆうたん。熊の胆（くまのい）〕には、鎮痛、解熱、消炎効果があるとされ、多くの患者がいたと考えられる胃痛、下痢、黄疸（胆嚢、肝臓の疾患）に効くとされて来た。その熊神が住民に齎した「惨毒」とは、熊胆を使ってでも治すことのできなかった酷い苦しみを伴う様な疾病—天然痘や赤痢、コレラといった感染症であった可能性がある。恵通が龍に不殺生戒を授けてからは、「神害」＝疾病拡大、が治まったとしていることから、この「惨毒」が致死率の高い疾病であったことを裏付けているものと推測されるのである。

更に、ここでは、「憤排」、「怨」、「怨（うらむ）」、「冤」といった、他者を恨む表現法が散見されるという特徴が認められた。これは、韓半島に於ける「恨（ハン）」と称される、日本に於ける「無常観」と似たような心情の根源に関わる事象なのであろうか。ただ、「恨」の場合には、そうした心情を主として持つのは、被支配（階層下位）側に位置した人々であり、そうした悲哀観が上層、下層をも包含した社会全体に渡る心情ではない点、日本で形成された無常観とは決定的に異なるのである。この場合もそうである。「憤排」、「怨」、「怨（うらむ）」、「冤」といった心情を持ったのは、高僧に修行を希望した恵通や、撃退された龍であり、その恨みも社会全体に向けられたものではなく、自分自身へのもどかしさであり、特定の個人に向けられたものであった。

又、行動（憧れる、嘆く、恨む等）を伴いながら、そうした不満を解消しようとした心情も、日本に於ける無常観には見られない。更に、「恨」には、自分自身にしる、他者にしる、心情をぶつける対象者が必要なのである。日本の無常観は、特定の対象に向けられた思考であるとは言い難い。それ故、「世の無常」なのである。こうして見てみると、日本の「無常観」と、韓半島で形成された「恨」とは、似て非なるものであると言うことが出来るであろう。ただ、両者には、自分の努力だけでは、どうする事も出来ないとした、一種、

諦めの思考が含まれていたことには注目をするべきであろう。⁽¹⁵⁾しかしながら、韓半島に於ける「恨」的思考が、龍をして惨毒という災異を人民へ齎し、苦しめたという事象は、本逸話中に於ける事実であったのである。そうした「恨」的思考の連鎖より逃れる唯一の精神的手法が「脱苦生天」であり、その結果、「怨已解矣」に至るという、仏教布教に於ける魅力が説かれたのである。

ところで、「今茲惡疽亦信忠所崇」として、神文王の惡疽が信忠に依る「崇」であるとした思想とは、上で指摘をした「恨」的思考に依るものなのであろうか。しかも、神文王が誤審したという恵通の指摘とは、この世の中の出来事ではなく、前世に於けるものであった。しかも、信忠なる人物が被支配（階層下位）側に位置した人であったとは判断することができない。そうであるとするならば、「恨」的思想はこの場合には適用することができず、王が罹患した「惡疽」とは、医学的な所見を別にするならば、別の思想的要因に依るものであったことになる。それは、「崇」である。これは一見すると、「恨」に似通っている様にも見えるが、全く違うものである。「崇」とは或る行為に対する報いとして受ける災難、罰であり、ここで言う処の「或る行為」とは、社会的に見て良くない行ないである。龍が持った「怨」の心情とは、人に害悪を行なったことに依り、駆逐されてしまったことに対する怨みであり、駆逐する行為自体は良いことなのである。根拠の無い単なる逆恨みに過ぎないものであった。

それに対して、神文王が罹患した惡疽は信忠に依る「崇」であった。無論、それはこの世に於ける事実ではなく、前世に於ける瑕疵であり、恐らく王にとっては身に覚えの無い出来事であった筈である。それにも関わらず、王が罹患してしまったのは、元々、病気の発生が鬼神に依る災異であると認識されていたことがその背景にあったからであろう。病気は、鬼に依る災害なのである。六道を巡る内に鬼と化してしまった信忠は、やはり、輪廻転生を繰り返す内、迷いの世界である三界・六道の中で知り合っていた筈の神文王へと、「怨」の捌（は）け口を求めたのであった。それが現世に於いて、惡疽として王の背中で発症したのである。

さて、項末に記された「隣國之寇」が、具体的に何を指示していたのかは明確ではないものの、

倭国をも含んだ新羅国周辺地域よりの侵害という国家的災異に対しても、仏法の力が役に立つことを説明する。ただ、密本の嗣子であり、神遊林（天王寺）を創建した高僧明朗が入ったという「龍宮」とは、浦島伝承に出現した死者の国としての海底世界のことであろうか。彼はそこで神印を得たとしている。神印が具体的に何を指し示しているのかは不明であるものの、文脈からは、それが神に依る許可、又、それに依る後ろ盾の意味で使用されていることから、寧ろ、ここでは、熊神に落ち着いたという蛟龍、毒龍の棲み処としての龍宮であったものと推測される。中国大陆や韓半島で疫病を流行させ、人民を苦しめた龍体は、恵通より不殺戒を授けられて、おとなしくなったが、最終的には国家の守護神とされたというストーリーである。この物語の時期は文武王の子である神文王の治世であったことより、「隣國之寇」も倭国を想定した内容であったことが推察されるであろう]

3：飢饉、蝗害、疾病、賑給、動物、治水、天文、その他の災害

ここでは、「三国遺事」に見られる飢饉、蝗害、疾病、賑給、動物、治水、天文等の記事を検証する。先ず、当該記事を時系列的に抽出し、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。

(1) 卷四、元曉不羈（き。つなぐ）：「聖師元曉。俗姓薛氏。祖仍皮公、亦云赤大公。今赤大淵側有仍皮公廟。父談棕乃末（父親は談棕乃末である）。（中略）師生小名（子供時代の名）誓幢。第名（正式名称）新幢。幢者俗云毛也。初母夢流星入懷。因而有娠（身ごもる）。及將産（正に出産をしようとした時）。有五色雲覆地。眞平王（新羅国の第26代国王）三十九年（617）、大業（隋の煬帝の時の年号）十三年（617）丁丑歳也。生而穎異（穎異、えいい。突出して優秀なさま）。學不從師（学習するのに際しては独学であった）。其遊方（ゆうほう。四方に遍歴すること）始末。弘通（ぐずう。仏教を布教すること）茂（すぐれる。努力をする）跡。具載唐傳與行狀（ぎょうじょう。行狀記。生前の履歴、業績等を記した伝記）。不可具載」

〔聖師元曉に関する逸話である。新羅国に在って、第26代目の国王であった眞平王の治世に当たり、それは中国大陆に於いて南北朝時代が終了し、隋、唐に依る統一期に当たった。新羅国も大陸の王権に朝貢を行ない、接近を図っている。又、この時期には、「三国史記」に見る設置順で、位和府（吏部）、船府署、調府、乗府、礼部、領客府、三所（三宮。大宮、梁宮、沙梁宮）、兵部、侍衛府等を設置し、中央官制、交通、軍団等の整備が進められたものの、その政治運営システムはこうして整備された官制に基づく官僚体制というよりも、未だ貴族連合に依る合議体制下に在ったと評価される。〕

円光西学や智明、曇育等の高僧達もそうした新羅国の国内情勢を受けて、入陳求法などしたのであろう。元曉宗の祖師とされる元曉（がんぎょう、げんぎょう。大聖和静国師）自身は義湘（ぎしやう）と共に入唐を試みたものの、途中で断念している。当該逸話は、617年に彼が出生した際のものである。元曉の母親は、初め流星が懷に入ってくるという夢を見た。臙（やが）て彼女は妊娠し、将に出産しようとしたその時、「五色雲」が出現し、それは地面を覆い隠したのであった。無論、これは「生而穎異」という、神童としての元曉の出現を壮大に演出して見せた表現法であり、それが事実であったのか、否かは疑わしいと言わざるを得ない。

当該「五色雲」と類似した現象は「三国遺事 卷一」―「桃花王。鼻荊郎（コカシラン）」の逸話に於いても、「常有五色雲覆屋。香氣滿室」として掲載されていた。そこでは、「五色雲」が如何にも通常の気象現象としての雲の発生では無いのかもしれないとし、その五色とする色彩感覚よりは、青・緑、赤・紅・朱、黄、白、玄・黒より成る陰陽五行色を想起させると指摘したのである。「常有五色雲覆屋。香氣滿室」現象の後で、桃花娘は眞智王と考えられる人物の子を妊娠することよりも、当該五色雲現象は吉兆として位置付けられていたものと推測をした。又、五色と言う表現法よりは、虹の出現を比喩的に表わしていた可能性もあったとしたが、虹の出現であれば、白虹の様に、必ずしもそれが吉兆ではなかった（概して凶兆）ことも想定されることより、その可能性は低いと述べたのである。

双方の「五色雲」現象は、人の妊娠、出産に関連して出現していることから見て、これらは何れも吉祥として見做されていたことが考慮される。現実の自然現象でも、災害でもなく、王子や高僧といった人物のこの世への出現を演出したものであり、所謂、紫雲⁽¹⁶⁾の如き現実の吉祥雲でも無いのである。下に記す「(新集)周公解梦(全)書[しゅうこうかいむ(ぜん)しょ]」(周の周公旦)第1篇天文章(「天地日月星辰」)に於いて、「五色雲主大吉昌(栄える、明るい、立派)」と記し、その夢の中での出現とは大繁栄の吉兆を意味したのである。

更に、母親の懐に入ってきたという流星が具体的に何を意味していたのかに関しては判然としない。この事例では受胎告知を表現していたのであろうが、流星、彗星の出現自体は、世界史的にも凶兆として見做された経緯がある。ところで、天文学に於ける流星(宇宙に漂う塵)、彗星(太陽系の小天体。約80%は水で、その他、ガス、塵よりなる)、火球(流星の内、光度がマイナス4等級よりも明るいものを指すこともあるが、光度に関する厳密な定義は無い。空中で燃え尽きずに地上へ落下したものは隕石、隕鉄)等の違いに関して、少なく共、当時の東アジア世界では厳密に区別がなされ、運用していたのであろうか。流星と彗星とでは尾を引く、突如として見える様になるという共通点はあるものの、天空に於ける見かけ上の移動速度や、目視時間・期間の長短も異なることから、表記上の問題とは別に、違う性格のもの、違う意義を持ったものとして区別されていたことが推測されるのである。

又、流星は彗星に比して短い出現時間で認知されていたであろうから、将来的に急激な変化を齎すといった認識を持たれる予兆として受け止められていた可能性がある。兵革の出来、飢饉発生といった、比較的長い時間経過の中で考慮される事象とは違い、妊娠、出産という、終了迄の時間が短く、ある程度それが推測可能であったことから、彗星ではなく、流星の語を当てたものと考えられる。ただ、この事例では、流星出現が実際の現象としてではなく、夢の中の出来事として描かれている点には留意をすべきであろう。

この当時に於いて、韓半島でも周(紀元前1050年頃～同256年)の周公旦(紀元前104

0年代～同1030年代に周の成王の摂政。文王の子)に仮託されたとされる「(新集)周公解梦(全)書」といった、中国由来の占夢書⁽¹⁷⁾の数々(西暦82年頃、後漢の班固に依って成立したとされる「漢書 藝文志」にも、それらの現存が確認されてはいないものの、黄帝に仮託された「黄帝長柳占夢十一卷」、戦国時代中期の占星家であった甘徳に依るものと見られる「甘徳長柳占夢二十卷」といった占夢書らしき存在が掲載される)が齎されていたのか、殷以来の占夢官の如き専門的な職掌を持った人物、又、世俗的な占夢家が半島にも存在していたのか、⁽¹⁸⁾それらが何らかの現実的判断にも影響を与えていたのかに関しては不明であるものの、「(新集)周公解梦(全)書」では、第1篇「天地日月星辰」として、天文章がその第一構成要素として含まれていることには注目をすべきであろう。

後に、孔子が長きに渡るその亡命生活の中で、夢を結節点として周公と語り合ったというそこには、「天明婦人生貴子」、「吞日月當生貴子」、「旦入懷貴子月女」、「星入懷主生貴子」等とする一節があり、流星もその明るさより「天明」に合致するものと推測され、更に、懐に星が入る夢を見た者は貴子を産むとした表現法は、正に「元曉不羈」にあった「母夢流星入懷。因而有娠」に対応するものである。つまり、夢で流星を見ることは吉兆であると判ぜられた。それは、現実世界で認知された流星や彗星出現が、殆どの事例に於いて凶兆であると見做されていたのとは対照的ですからある。「(新集)周公解梦(全)書」の序文にも記された如く、夢とは「神遊」、即ち、神々に依る歌舞であって、何かに「依附(いふ。寄りすがること)」し、肉体を遊離した精神が「髣髴(ほうふつ。脳裏に像を結ぶ)」たるのである。

湯浅邦弘氏に依れば、古代中国に在って、夢は天と人とを繋ぐ貴重な媒体であって、将来の吉凶を判定する為の重要な手段として見られていたと指摘を行なうのである。韓半島では、こうした中国由来の夢に対する認識が人事に関する予測範囲を超えて、仏教の伝播、布教に迄、用いられていた可能性も考慮される。それが「五色雲」といった吉祥の舞台演出を伴って使用されていたことは、中々可視化し難い場面に対して、人々の想像性を掻き立てる役割を果たしていたのかもしれない

い。キリスト教美術に於ける重要なシーンの1つとしてあった「聖告」とは、「ルカ福音書」—1章—26～28節に記述された如く、大天使ガブリエルがヨセフの許嫁（いいなずけ）であった処女マリアに対して、キリストの懐妊を告知する物語を主題にした重要な場面である。マルティーニ（Martini Simone）やフラ・アンジェリコ（Fra Angelico）といった画家に依り可視化されたことを以って、崇高なキリスト教の起源、位置付けを再確認させると共に、信仰心を更に高揚させる効果があったものと推測される。

尚、元曉はパガジ（韓半島の瓢箪）より作った道具を使いながら、踊念仏を行ないつつ各地を巡歴して回ったとされ、日本に於いて、平安時代中期の阿弥陀念仏僧であった空也（市聖、いちのひじり）が、京都で開始した踊念仏へ影響を与えたとする見解もある。抑々、人の体を使用した「踊」、「躍」、「舞」とは、違うものであったのであろうか。踊ることとは、特殊な技芸や道具が無くても実施可能な身体表現法である。従って、飛び跳ねるといった日常的な動作は「踊」、「躍」であり、「舞」は人の本能に基づく「踊」、「躍」ではなく、何らかの素材を根拠としながらも、人に依って創作され、編集された芸術としての舞踊を指し示す呼称として在ったものと考えられる。僧侶、巫女、そして、民衆に依って行なわれた盆踊り、神楽・巫女舞、獅子舞等の様に、宗教起源、それとの融合に依って行なわれた「舞」も見られる。日本に於ける芸術、芸能としては、能、狂言、歌舞伎の如く、「舞」は集団化、体系化、演目化され、科白（せりふ）を伴ないながら、専門の職能集団に依る張行、興行として受け継がれて行くのである。

宗教行為として行なう「踊」、「舞」は、その教義を体を使って実感させ、心酔させ、拡散させること、信者を増やすことが大きな眼目として存在したものであろう。勿論、神仏に「奉納」する為に行なわれた「舞」、悪霊払いとしての「踊」もあったが、それは「文化論としての大義名分」であって、それらは実際には、生きている人の為に行なわれたものであった。その社会や彼の帰属団体に於いて、混沌として得体が知れず、何か非常に不安な共通の関心事が存在する様な場合、継続的に集団ヒステリーが発生することも考えられる。親密・親近な関係にある小集団内に於いて、当該事

件の起因者が最初に異常な症状を呈し、そのヒステリー症状が他の構成員へと次々に伝播をする精神的症状である。痙攣や失神、呼吸困難等の症状が生じることもある。

世情不安や末法思想の拡大を契機として、嘉保3年・永長元年（1096）の春先から7月頃にかけて流行した芸能大流行現象である「永長の大田楽」、江戸時代幕末（慶応3年～4年・1867年～1868年）に、主として、江戸以西の地域で発生した大衆的狂乱、所謂、「ええじゃないか」の乱舞は、部分的にはこれに当たるものと推測される。これらは芸術、芸能としての「舞」ではなく、人間の本能に基づく自然的躍動である「踊」、「躍」であった。ただ、両者共にその根底には政情不安、民衆に依る対社会不満や厭世観、閉塞感が存在していたのであろうが、特に後者に於いては、その前段階で発生していた大規模な自然災害の存在が大きかったものと推測される。即ち、安政年間（1854～1860年）を中心として日本を襲っていた大規模被害地震（安政東海地震、安政南海地震、安政江戸地震、安政八戸沖地震等）の数々である。

ところで、「元曉不羈」に依るならば、元曉は後に太宗（武烈王。新羅国の第29代国王。金春秋）に依り、瑤石宮（學院）にいたその寡（やもめ）公主（夫のいない王女）と結ばれて薛聰を生んだとする。元曉の死後、薛聰は父の遺骸を碎（くだ）き真容（真実の姿）を表わした塑像（そぞう。粘土や油土、蠟等を使用して成形し、肉付けして造った像）を造り、それを芬皇寺に安置し、「以表敬慕終天（しゅうてん。永久）之志」したとされる。こうした遺骸信仰、遺灰信仰が、当時の社会に在って一般的な習慣、習俗であったのか、否かに就いては判然とはしない。現在に至る迄、韓半島に在っては遺体の火葬（現状の損壊）に対しては、儒教が齎す思想より、不二不孝であるとする見方が根強い。しかしながら、この後、新羅国の第30代国王となる文武王が遺詔を残して、その火葬された遺灰を日本海上に在る岩礁、大王岩に葬らせた事象等とも合わせ、仏教の南下、浸透と共に、人の遺灰が信仰対象として尊崇を集めるようになることは、そこに「災異を避ける思想」を纏いながら進展して行ったことが想定されるのである。

所謂、呪物崇拜としてのフェティシズム(fetishism)が見られることは、「三国史記」とは違った「三国遺事」中記事の特徴である。フェティシズムとは、人工物や、自然物に加工を施した物体を崇拜の対象とする行為である。それらは、具体的には動植物の一部分、偶像、金石類、呪符、呪具、護符等であり、それらを祭祀対象としたり、疾病治療等に於いて呪術的に使用したりするものである。その中には、本項で見られた如く、人の肉体の一部（遺骨、毛髪、爪、耳、鼻等）をも含むのであった。こうした遺骸信仰、遺灰信仰が、祭祀文化としての「供養」の一環であった可能性もあるが、それに災異鎮めの霊力を認めていた可能性に就いても示唆されるものと考える]

(2) 卷四、關東(江原道)楓岳(ふうがく。金剛山に対する秋称)鉢淵藪(はつえんそう。藪は竹林の意で、転じて寺院)石記此記乃寺主瑩岑撰。承安(中国の金に於ける章宗の時の年号)四年己未(1199)立石(石碑を建立した):「真表律師。全州碧骨郡都那山村大井里人也。年至十二、志求出家。父許之。師(真表律師)往金山藪(金山寺。大韓民国全羅北道金堤市金山面金山里。599年に母岳山の西麓で創建された)順濟法師處容染(出家した)。濟(順濟法師)授沙彌(しゃみ。出家してから十戒を受け、正式の僧になる具足戒を受ける以前の7歳~20歳未満の男僧)戒法傳教供養次第秘法一卷、占察善惡業報經二卷。曰(順濟法師は次の様に言った)。汝持此戒法於彌勒地藏兩聖前。懇求懺悔。親(したしく)受戒法。流傳(布教する)於世。(中略)①師(真表律師)受教法。已欲創金山寺。下山而來。至大淵津。忽有龍王。出獻玉袈裟。將八萬眷屬[けんぞく。従者。仏法を享受する者。又、普賢菩薩と十羅刹女、藥師仏と十二神將、不動明王と八大童子、千手觀音と二十八部衆等の如く、脇侍(きょうじ、わきじ)を指す場合もある]侍(はべる)。往金山藪。四方子(し。成人男子、学徳のある者)來。不日(ふじつ。直ぐに)成之(金山寺を完成させた)。復感(心を動かす)慈氏(じし。彌勒菩薩)。從兜率(とそつてん。三界の1つである欲界に於ける六天の第四天である兜率天。そこには七宝よりできている内院と外院の宮殿があり、内院は将来仏となる彌勒菩薩の住处とされ、外院は眷属である天子衆の住处とされる)駕雲而下(雲に乗って降りて来た)。

與師受戒法。師勸檀緣(檀家)。鑄成彌勒丈六像。復畫(描く)下降(彌勒菩薩が降りて来て)受戒威儀之相(姿)於金堂南壁。於甲辰六月九日鑄成。丙午五月一日安置金堂。是歲大曆(唐の代宗の時の年号)元年(766)也。(中略)②行至俗離山。洞裏見吉祥草(きちじょうそう。ユリ科の常緑多年草。觀音草。晩秋、穂の如く縦長に淡紫色の小花をつける。この花は常には開花せず、植えている家に吉事が出来た時にのみ咲くという俗信よりその名がある。古代インドに於いては、祭祀を執行する時に地面を飾った。又、釈迦が悟りを開いた際には、吉祥草を菩提樹の木の下に敷いて、そこで座したとされる)所生處而(生えている場所に)識之(これに目印をしておいた)。還向溟州(韓国東海岸北部で日本海に面する。江原道江陵市付近)海邊。徐行次有魚鼈(ぎょべつ。魚とスッポン。水産動物の総称)鼈鼈(げんだ。鼈はおおがめ、おおすっぽん。鼈はワニ類)等類。出海向師前。綴身如陸(夫々の体を繋げて陸地の様にした)。師躡(はん。動物の足の裏)而入海。唱念戒法還出。行至高城郡(江原道)。入皆骨山(金剛山の別名)。始創鉢淵藪。開占察法會。(19)住七年。時溟州界年穀不登。人民飢饉。師爲說戒法。人人奉持。致敬三寶。俄於高城海邊。有無數魚類。自死而出。人民賣此爲食得免死。師出鉢淵。復到不思議房(邊山)。然後往詣家邑(実家)謁父。或到眞門大德房居住」

[惠恭王(新羅国の第36代国王)2年(766)、金山寺[母岳山金山仏寺。法相宗、後に曹溪宗。豊臣秀吉に依る文禄・慶長の役(1592~1598年)で破壊された]を中興した真表律師に関する逸話である。彼は12歳の時に、金山寺で順濟法師より沙弥戒法を授けられ、「供養次第秘法一卷」と「占察善惡業報經二卷」とを伝教され、戒法を広く世の中に伝播させる様に指示されるのであった。

この項目では、当時の災異観に関して以下の2点を指摘する。

まず、①保安縣(全羅北道扶安郡。韓国南西部で黄海に面する)に在った辺山の不思議房に於ける、地藏菩薩と彌勒菩薩兩聖に依る教法を受け終わった真表律師は、金山寺を創建しようとして大淵津に迄、下山したのであった。そうした処、急に「龍王」が現われ、師に「玉袈裟」を献上した。

金山の呼称は母岳山で砂金が採取されたことに因むとされる。この龍王には「八萬眷屬」が付き従い、師と共に金山敷へ行くのであった。龍王とは、仏教に於いては「八大龍王」を指し示すことがある。前掲した如く、法華經（序品）に登場し、佛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、水との関わり合いの深い存在でもあった。音写して那伽と記されることもある蛇神の龍王である。

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。それは恵みの雨を大地（農地）へ齎すことのできる能力を持った存在、農業守護神であったものと考えられる。「八萬眷屬」も「八大龍王」も、「八」の数字を結節点として関係性を有する。「八」の数字とは、古代日本に在っては聖数であり、特別な意義を有していた。「八」が付く名数にも数々の語が存在していたのである。⁽²⁰⁾羽衣伝承に現われる8人の天女にも見られた様に、それは、降水（水災害）の置き換え表現法でもあったのである。

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、旱害を前にして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と指摘を行なった。「復感慈氏。從兜率駕雲而下」とした表現法は、弥勒菩薩が居所である兜率天の内院より雲に乗って地上に降下したとすることであり、それは降雨を意味していたことが推察されるのである。⁽²¹⁾に見られる「溟州界年穀不登。人民飢饉」の原因が旱害に依るものであったとするならば、窮民を救済でき得る力を持つ者は、戒法を説くことのできる真表律師であるとする論説である。

さて、ここで龍王が師に献じた「玉袈裟」とは

一体何であろうか。袈裟は僧衣であるが、元来、サンスクリット語で色の濁った赤褐色の色彩を意味していたとされる。その色には、欲心を捨て去るという意味合いがあった。又、その形状は、畦畔（けいはん。田などのあぜ）の整然とした様相が原型となっており、播種（はしゅ。種蒔き）→収穫、信仰の種を蒔く（仏を供養する）→果報、という意味合いより、福田衣（ふくでんえ）の呼称もある。つまり、袈裟とは農業体系、稲作そのものを象徴的に表現したものなのである。玉とは玉の様に美しく、高貴であることを示す美称としての接頭語であろう。ただ、一方で玉の語には硬玉（ヒスイ）を意味する用法もあり、その意味に於いて、新潟県糸魚川市付近で産出、加工された勾玉等の宝石を表わす、そうした硬玉文化圏の韓半島南部地域への、海人（あま）集団に依る浸透をも推定することができるのかもしれない。⁽²¹⁾

先述した様に、「三国遺事 卷二」―「万波息笛」には、「第三十一、神文大王（新羅国の第31代国王）。諱政明。金氏。開耀（唐の高宗の年号）元年辛巳（681）七月七日即位。爲聖考（死んだ父親）文武大王、創感恩寺於東海邊。寺中記云。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（せんによう。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。明年壬午（682）五月朔。（中略）海官波珍喰朴夙清奏曰。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。一云。山亦晝夜開合如竹。使來奏之。王御感恩寺宿。明日午時（12:00頃）。竹合爲一。天地振動。風雨晦暗（かいあん。薄暗い様子）七日。至其月十六日。風霽（はれる）波平。王泛（うかべる）海入其山。有龍奉黑玉帶來獻」と記されていた。

そこでは、新羅国の神文王（第31代）が、父王（文武王）の葬られていた日本海に浮かぶ海中王陵の方へ船を出して、「東海中有小山」に入ると、龍が現われて「黒玉帶」を王に献上したとしている。龍体が出現して物を献上する記事は、被献上者の正当性や、威厳を示そうとした編纂意図からであろうが、当該2事例では「玉」の語が含まれ

るという共通項を持つ。特に「万波息笛」に記された「黒玉帶」であるが、黒の色彩は五行説（五色）に依るならば、八卦（はっけ、はっか）で☵〔坎（かん）〕に当たり、水を象徴した。真表律師に於ける「出獻玉袈裟、万波息笛」「奉黒玉帶來獻」表現法は共に、「獻」の語（下位者より上位者に対する贈与行為を示す）を使用していることから判断し、水中世界の支配者である筈の龍は、王（権）や仏教（高僧）の統制下に在ったことを示唆したものと考えられるのである。

②「吉祥草」の存在に見られる様に、ここでは吉祥観を演出するのである。そこでは先ず、「還向溟州海邊。徐行次有魚鼈鼉等類。出海向師前。綴身如陸。師蹠而入海。唱念戒法還出」とする記述からは、「三国史記」―「高句麗本紀 第一」―「始祖東明聖王朱蒙（鄒牟、衆解）即位前紀」に見られた「朱蒙乃與烏伊、摩離、陝父等三人爲友。行至淹淲水。一名蓋斯水。在今鴨渚東北。欲渡無梁（はし）。恐爲追兵所迫。告水曰。我是天帝子。河伯外孫。今日逃走。追者垂及如何。於是魚鼈（べつ。すっぽん）浮出成橋。朱蒙得渡。魚鼈乃解。追騎不得渡」とした逸話を想起させる。

これは、高句麗国の建国神話中に登場する話題であり、朱蒙等4人が逃走途中に於いて、淹淲水を渡河しようとした際に橋が無く、追手が迫って来た時に、「魚鼈」が浮上して梁（橋）の代わりになったとする内容であり、やはりここにも「水」との関りが濃厚な「浦島伝承」の原型、類型の存在をも窺うことが出来得るのである。「告水曰」とする記述よりは、朱蒙（高句麗王権）が「水」（海上）の支配と大きく関わっていたことを想起させるものであった。^{（22）} 真表律師が入海した場所とは海底世界の所在地、即ち浦島説話に於ける龍宮城＝死者の国、であり、何らかの理由―漁業者、海上交通者等（船舶）の遭難、又、大雨、洪水、土石流、土砂崩れや津波といった水災害に依る被災者の集まる場所であった。それ故、彼は誰もいない筈の沖合の海に行き、死者達に対する供養の為に「唱念戒法」したのである。「魚鼈鼉等類」とは、そうした死者達の眷属（浦島伝承に出現する龍宮の使いとしての亀）であったものと推測されるのである。

それを受ける形で以って、真表律師が金剛山に鉢淵寺を開いてから7年後には、「溟州界年穀不

登。人民飢饉」という自然災害が出来するという経緯を辿るのである。これに対して、真表律師の採用した人民救済法とは、炊き出しを行なうことでも、賑給（しんごう）を王権に促すことでもなく、ただひたすらに戒法を説き、人々がそれを奉じて三宝（仏・法・僧）を敬うことに依って現実のものとなったのであった。つまり、彼の法力に依って、「俄於高城海邊。有無數魚類。自死而出。人民賣此爲食得免死」と記された様に、日本海に面した高城郡の海辺には無數の魚類が自然死した状態で、突如出現したのであった。人々はこれを売って食物を調達し、餓死することから免れたのであった。それでは、彼らは何故、それらの魚を食べて飢えを凌（しの）がなかったのであろうか。それは、これらの魚類が既に死んでいたとか、腐敗していた等の理由からではなく、これらの魚類が、かつて日本海で死亡した人々の生まれ変わった姿（死者の国である龍宮城よりやって来た人々）であり、海辺の人々はそのことを薄々ながらも知っていたのではなかろうか。そこには仏教的な輪廻転生の思想が見え隠れするが、人は死後、生前の業に依り、迷いの世界である三界・六道に生まれ変わり、死に変わる、それを無限に繰り返すのである。吉祥草の存在にも見られる様に、それは忌むべきこと、避けられることではなく、業（カルマ karman）に依る輪廻である。これは誰人たりとも辿って行くべき運命であり、宗教に於いては、その新旧とは関わり無く、共通して見られる思想でもある。

「賣」という商行為自体も、神聖な領域、アジュール（境界領域）であった市（いち）に於いて、物に付随した呪縛を取り除くこと、「買」状態から財貨が「土」（出て行く）ことを表現したものであり、その意味に於いても、これは物を巡る輪廻転生であったと見做すことができるのである。

そして、真表律師が皆骨山（金剛山）に鉢淵寺を創始し、そこで「占察法會」を行なったとあるが、それは「木輪相法」（サイコロを使用した占い）を使い、正に「占察善惡業報經」に於いて説かれる過去世に於ける業の善惡や、三世（さんぜ。過去世、現在世、未来世）中の受報の峻別を占う儀礼を行なったのであろう。8世紀の新羅国では、真表が地藏信仰、又は、弥勒信仰を背景にしている「占察法會」を大成し、同国では大いに流行し

たとされる。これは浄土に於ける上品上生（じょうぼんじょうしょう。九品往生に於ける最上位）より、地獄界に至る迄の未来世に於ける受生処を、木簡を使用して占う方法を詳解する「現行西方經」として高麗期に迄、受け継がれる。それは阿弥陀・浄土信仰を背景とした形式であり、そこで説かれる占法とは、新羅時代より始まる「占察法會」の変形であるとされている。つまり、「吉祥草」も「魚鼈鼉等類」も「無數魚類。自死而出」も「人民」も、それらは生前の業に依り、迷いの世界である三界・六道に生まれ変わり、死に変わり、一時的にそこで滞在する仮の姿のものであり、輪廻転生そのもののなのであった。真表律師が迦山に在った「不思議房」に戻ったという出来事も、そのサイクルの中で考慮することができる不思議なのかもしれない。

尚、「溟州界年穀不登。人民飢饉」という自然災害の原因は、旱害に依るものであった可能性が高いものと推測をする。それは、旱害、水不足が韓半島に於ける穀物栽培に対して大きなダメージを与えていたことが、「三国史記」に記載された数々の記事に依って検証可能であるからである。金山藪の西方には、湖南平野で建設された碧骨堤（へきこつてい）がある。碧骨堤は、「三国史記」―「新羅本紀 第二」訖解尼師今21年（330。百濟国比流王27年）条に、「始開碧骨池。岸長一千八百歩」と見える記事を築造の根拠としている、水田等に給水する目的の農業用貯水池である。これは、訖解尼師今4年7月の「秋七月。旱蝗。民飢。發使救恤之」、同5年2月の「不雨乃止」、同8年の「春夏。旱。王親錄囚。多原之」、そして、同9年2月条に記された「下令。向以旱災。年不順成。今則土膏脉起。農事方始。凡所勞民之事皆停之」といった当地の状況を受けて実施された土木工事であったものと推測される。王権に依る農業重視政策の一環である。

又、同記第十、元聖王敬信6年（791）条には、「春正月。（中略）増築碧骨堤。徵全州等七州人興役。熊川州進赤烏。三月。以一吉浪伯魚使北國。大旱。夏四月。太白辰星聚于東井。五月。出粟賑漢山、熊川二州饑民」と記されており、碧骨堤を増築したことが窺われる。百濟国の滅亡後に在っても、引き続き新羅国に依って維持されていたのである。湖南平野に於ける旱害の深刻な状況を考慮したものであろう。「太白辰星聚于東井」は、

太白（金星）と辰星（水星）の運行が井（水の確保）に関係ある現象として認識された結果と考えられる。東の方角とは水や水脈の所在を示すものであろう。

「東井」は紀元前3世紀頃に於ける二十八宿の南方朱雀にある東井（とうせい。第二十二宿。ちちりぼし）である。これは、縦方向に天界、地上界、冥界とを連結するとされ、天空の南門に当たり、太陽や月、その他の惑星の通路でもあった。法の公正さを占う星宿であるとされる。又、井戸をも示すのである。これは、「増築碧骨堤」事業の正しさを示唆した天体運行として見做されたものであろうか。漢山州の飢餓状態は、前年正月以来、改善が無かったものと推測される。大地の乾燥状態を示す「赤」の色彩認識とは、「大旱」に通ずるものであろう]

（3）卷五、神咒第六。密本摧（くじく、くだく）邪：「⑦善德王德曼（新羅国の第27代国王。女王。在位632～647年）遣（あう）疾彌留（長引く）。有興輪寺僧法惕（ほうてき）。應詔侍疾（侍医として看病に当たった）。久而無効（中々良くはならなかった）。時密本法師。以德行聞於國。左右（左右の臣下）請代之（侍医を密本法師に交代させる）。王詔迎入内。本（密本法師）在宸仗（王の殿舎）外。讀藥師經。卷軸纔（わずかに）一周する。読み終える）。所持六環（六環杖。振り鳴らす楽器）飛入寢内。刺一老狐與法惕。倒擲（ちやく。投げ捨てる）庭下。王疾乃瘳（いえる。治癒する）。時本（密本法師）頂上（頭上）發五色神光。觀者皆驚。又⑧丞相（丞相。君主を補佐する官）金良圖爲阿（親しみを表現する為に人の姓や名等の前に冠する語）孩（がい。乳児）時。忽口噤（くちをつぐむ）體硬。不言不遂（成長する）。每見一大鬼率群小鬼來。家中几（おしまずき。机）有盤肴（野菜、魚介、鳥獸の肉等、酒や飯に添える副食物の総称。おかず）、皆啖（くう。がつがつと食べる様子）嘗（なめる）之。巫覡（ふげき、かななぎの総称。神に仕えて祈祷を行ない、神託を人々に伝える者）來祭。則群（鬼達の群れ）聚（あつまる）而爭侮之。圖（金良圖）雖欲命撤。而口不能言（喋ることができなかった）。家親請法流寺僧亡名（氏名不詳）來傳經（転説）。大鬼命小鬼。以鐵槌打僧頭。仆（たおれる）地嘔（はく）血而死。隔數日。遣使邀（むかえる）本（密本法師）。

使還言。本法師受我請將來矣。衆鬼聞之皆失色。小鬼曰。法師至將不利。避之何幸（密本法師は避けた方が無難であろう）。大鬼侮慢（ぶまん。高圧的な態度で他者を侮ること）自若（じじゃく。平然としている様子）曰。何害之有（何ら障害が無い）。俄而有四方大力神〔大力の神。日本では記紀神話に登場する天手力男命（アマノタヂカラオノミコト）に当てられる。須佐之男命（スサノオノミコト）に依る暴力を恐れた天照大神が天岩屋に隠れた時、その戸を手で開いて彼女を外へ連れ出した大力の神である。天孫降臨に従ったとされる〕。皆屬金甲長戟〔金甲（鉄製の鎧）を装着して、長戟（ほこ）で武装した〕。來捉群鬼而縛去。次有無數天神。環拱（周囲を取り巻き）而待。須臾本至。不待開經（經典を開かない前に）。其（金良圖の）疾乃治。語通身解（喋ることができるようになり、体の自由が利く様になった）。具說件事（この間の事情を詳細に説明した）。良圖因此篤信釋氏（しゃくし。釈迦）。一生無怠。塑（塑像）成興輪寺吳堂主彌陀尊像、左右菩薩。并滿金畫其堂（堂内に金色の障壁画を描かせた）。⑨本（密本法師）嘗住金谷寺。又金庾信（きんゆしん。新羅国の貴族で花郎の出身。統一新羅を建設するのに軍事面での功績が大きかった）嘗與一老居士（こじ。在家の男子信者、又は、処士）交厚。世人不知其何人。于時公（金庾信）之戚（親類）秀天久（長い間）染惡疾。公遣居士診衛。適（たまたま）有秀天之舊（昔なじみ）、名因惠師者。自中岳（公山。大韓民国大邱広域市東区に在る八公山。標高約1,193メートル。「卷四、心地繼祖」にも登場する）來訪之。見居士而慢侮之曰。相汝形儀（ぎょうぎ。方法）、邪佞（じゃねい。心が不正で、他人にへつらうこと）人也。何得理（おさめる）人之疾（どうして他人の病気を治すことができるのであろうか）。居士曰。我受金公（金庾信）命。不獲已爾（やむをえずしてのみ。止むを得ずやって来ただけである）。惠曰。汝見我神通（神通力）。乃奉爐（香炉）咒（じゅ、しゅ、しゅう、まじなう。病氣、邪氣を払う為に祈る。又、その時に発する言葉）香。俄頃（がけい。急に）五色雲施遶〔せによう。仏に対して敬礼供養する際の作法であり、仏の周囲を右回りで巡る。インドでは右手を浄なるものとし、左手を不浄とする思想があることに起因し、比丘は仏に対し、右回りで3巡回る右邊三匝（う

にようさんそう）を行なう〕頂上。天花散落。士曰。和尚通力不可思議。弟子（老居士が自分のことをその様に言ったもの）亦有拙技。請試之（拙技を試してみたい）。願師乍立於前。惠從之。士彈（はじく）指一聲。惠倒迸（へい。勢い良く飛び散る様子）於空（逆さまになりながら空中に上って行った）。高一丈許。良久（ややひさしく。暫くした後）徐徐倒下。頭卓地（頭部が地中に嵌（は）まってしまった）。屹然〔きつぜん。山や建造物等が高く聳（そび）え立つ様子〕如植櫛（けつ。棒杭）。旁人推挽（押しても引いても）之。不動。士出去。惠猶倒卓（逆さまになった状態で）達曙（あけぼの。夜明け）。明日秀天使扣（たたく）於金公。公（金庾信）遣居士往救。乃解（術を使って解除した）。因惠不復賣技（もう二度と自分の技を売る様なことはしなかった）

〔密本法師を中心とした、僧医としての活動に関する逸話である。先ず、⑦善徳女王は或る時、罹患した疾病が重篤な状況となった。善徳女王の「遺疾彌留」としたその病状とは、一体、如何なるものであったのであろうか。そのヒントは、「日本書紀 卷十四 雄略天皇」雄略天皇即位前紀に見られる。そこには、「天皇（雄略天皇）産而神（アヤシキ）光満殿。長（ヒトトナリ）而伉健（タケクマシマスコト）過人」とあって、雄略天皇が怪しい迄に屈強の人物であると記す。そして、同紀の結末部では「廿三年（479）①秋七月辛丑朔。天皇寢疾（ミヤマヒ）不預。詔。賞罰支度。事無巨細。並付皇太子〔白髮（シラカ）皇子〕。②八月庚午朔丙子。天皇疾彌甚。與百寮辭訣（ワカレ給テ）。並（握手獻歎（ナゲキタマフ）。③崩于大殿。④遺詔（ノチノミコトノリシテ）於大伴室屋大連。與東漢掬（ヤマトアヤノツカ）直曰。（中略）不謂（オモハ）。遺疾彌留（ヤマヒシアツシシテ）至於大漸（トコツクニ）。此乃人生常分（コトワリ）。何足言及」と記述し、①雄略天皇は同23年7月段階に於いて、執務不能状態となり、皇太子白髮皇子に実務を託さざるを得ない状況となったこと、②翌8月丙子には、病状がより重篤となり、群臣と、手を握りながら、今生の別れをしたとする。③その直後に天皇は大殿で崩御したのである。つまりは、大往生に至る病気の経過が記されていたのである。

更に、④「遺詔」として、遺言の内容が伝わっ

ているのも日本書紀上では初めての事例である。そこでは、思いも寄らずに病状が深刻化してしまい、遂には大漸（トコツクニ）に至る、とする思想である。大漸とは、後には帝王の病状が重篤化することを意味したが、ここでは、そこへ付された古訓（トコツクニ）に従うならば、死後の世界（常つ国）に至ると解するべきであろう。それは人間として避けられないことであり、自然の摂理であるとしている点よりは、この時期に於ける疾病処理が、一連の流れとして、粛々と行なわれているということが言い得るのかもしれない。当該雄略天皇紀に於ける人間の終末処理が、その点に於いては、非常に典型的で、尚且つ、推奨される形で描かれていた可能性はあろう。そうした死生観は、实在可能性の高い、人間天皇としての素顔が顔を見せる一部分でもあったのである。⁽²³⁾

以上の日本書紀に於ける事例からは、「密本摧邪」で見られた善徳女王の「遺疾彌留」とした、雄略帝の遺詔に於ける「不謂。遺疾彌留至於大漸」部分と同じ表現法で表わされた病状が、殆ど危篤状態に近い場合に在って使用されていたことが窺われるのである。その具体的な病名は不詳であるものの、決して軽くはない病状であったことが推測される。そこで、仏法に頼ることにしたのであろう。最初は、興輪寺僧であった法惕が王命に依り侍医として看病に当たったのであるが、明らかな治療効果は見られなかった。それには理由があったのである。その後、臣下が協議し、徳行の聞こえも高かった密本法師に看病を交代させたのである。彼はやはり王命に応じて王宮へ入り、王の寝所の外で薬師経の読経を始めた。

薬師経とは、通常、唐代初期の僧侶であった玄奘（三蔵法師）に依って翻訳されたとする「薬師瑠璃光如来本願功德経」一巻を指す。そこでは、医薬の仏である薬師瑠璃光如来〔大医王、医王善逝（ぜんぜい）〕の本願（誓願）、功德を強調し、現世利益を説くのである。その本願とは、衆生を病患より救済して災厄を治め、苦しみより救うというものであり、為政者としては、慈悲の心を持つことをも説く。像容では、右手を施無畏（仏が衆生の持つ不安や恐れを除去して救済すること）印（せむいいん）や三界印、施願印等に結び、左手に薬壺や鉢を持つことも多い。東方浄瑠璃世界の教主である薬師如来が、その修行時に起こした

とされる十二の大願の中には、障害者の救済や衆生の持つ疾病の除去、飢渴する衆生の飢えを満たすこと、衣服すら不十分な衆生には妙衣を与える等、民衆の衛生的な生活水準の確保、病苦からの救済といった眼目が含まれていたことより、民衆にはより身近で、親しみ易い仏でもあったのであろう。⁽²⁴⁾

第40代天武天皇が皇后（第41代持統天皇）の病氣回復を祈願して、天武天皇9年（680）、藤原京で創建され〔日本書紀 卷廿九 天武天皇〕同年11月癸未条に「皇后體不豫（ミヤマイシタマウ）。則爲皇后誓願（コヒチカヒテ）之。初興（立）薬師寺」とある〕、平城京遷都後の養老2年（718）に現在地（奈良市西ノ京町）へ移された法相宗「薬師寺」では、東塔のみが創建当時の建築物であるとされている。この東塔の上部に据えられる相輪（九輪）の基底部分には、「福崇億劫 慶溢萬齡」とした檨銘が刻まれていたのである。これは、人にとって、福と慶とが何よりも尊いものであることを非常に意識した文であり、その両者が得られる為には、健康な体の維持こそが基本であると考え、薬師三尊像を本尊とした薬師寺創建に際し、その銘文としてこれを奉納したものであろう。裏返すならば、古代社会に在っては、福と慶とを手に入れることの、如何に困難であったのかを窺い知ることができる事例であるとも言えるであろう。

僧侶が天子の病気の看病を行ない、回復させてその信頼を得た事例は、日本の孝謙上皇（孝謙天皇としての在位は749～758年。重祚して称徳天皇）と僧道鏡の逸話からも知ることができる。天子が女性であり、男僧がその看病に当たったという面では、善徳女王と密本法師の事例との対照研究の素材となり得る。天平宝字2年（758）、女帝であった孝謙天皇は一旦退位をした。同5年、何らかの疾病に悩まされた孝謙上皇は、自らの看病に当たった僧道鏡（弓削道鏡）を重用し、淳仁天皇と対立するに至り、これに危機感を募らせた藤原仲麻呂は同8年9月に挙兵したものの、戦いは孝謙方の勝利に終わった（恵美押勝の乱）。10月には淳仁天皇を退位させ、孝謙が重祚（称徳天皇）したのである。既に出家をしていた称徳天皇は、道鏡を太政大臣・禪師、次いで天平神護2年（766）には、法王に任じて専政的な政治を行

なったとされる。しかし、神護景雲3年(769)、**称徳天皇**が**宇佐八幡宮**の神託と称して**道鏡**を皇嗣に就けようとしたが、勅使として**宇佐八幡宮**に派遣された**和氣清麻呂**に依って**道鏡不適**の神託が奏上された為、その謀は退けられ、天皇は翌年8月8日に崩御したのである。**道鏡**も直後に失脚し、**造下野国薬師寺別当**に事実上の左遷となり、そこで没したという。

道鏡は、**東大寺良弁(ろうべん)**の弟子であつたらしいが、その後、宮中の内道場に入り**禪師〔内供奉(ないぐぶ)十禪師〕**となった。彼は**密教経典**や**梵(ぼん)文**に精通していたらしく、天平宝字5年(761)から翌年にかけての時期〔**孝謙上皇**の**近江国保良宮(ほらのみや)**滞在中〕と、同4月に上皇が罹患した際、**道鏡**は**宿曜(すくよう)秘法**を修して看病に当たったとされ、それが**孝謙**の信任を得る契機であつたとされている。病気になる、精神的にも弱っているさ中に在って、宗教者に依る投薬治療だけではない、心の病気の治療—精神的な支配が、如何に効果を発揮したのかを示す事例であると言えるであろうが、結果として**称徳天皇**の疾患を治すことはできなかったのである。

「**續日本紀** 卷三十 稱徳天皇」宝亀元年(770)8月丙午(17日)条では、「**葬高野天皇(称徳天皇)**於大和國添下郡佐貴郷高野山陵。(中略) **道鏡法師**奉梓宮(しきゅう。天子の棺。かつて、中国に於いてはそれが梓の木より作られていたことに因む呼称)。便留廬於陵下。天皇(称徳天皇)自幸由義宮(ゆげのみや)。(25)便覺聖躬(せいきゅう。天子の体。玉体)不豫(称徳天皇は体調不良を訴えた)。於是。即還平城。自此積百餘日。不親視事。群臣曾無得謁見者。典藏從三位吉備朝臣由利。出入臥内。傳可奏事。天皇尤崇佛道。務恤(うれえる、あわれむ)刑獄。勝寶之際。政稱儉約。自太師被誅。**道鏡擅(ほしいまま。独り占めにする)權**。輕興力役。務繕伽藍。公私彫喪。國用不足」と記し、**称徳天皇**の不豫に際して、**道鏡**が自分と**吉備朝臣由利**以外の人物が天皇の寝所に入ることを禁じ、天皇の言を如何様にも都合良く解釈し、国政を乱したとも受け取ることが出来得る記載を行なうが、そこでは**宿曜秘法**を修した看病の他にも、**漢方医学**に基づいた投薬治療が行なわれていた可能性もある。

「**密本摧邪**」に於いては、**密本法師**が**薬師経**の読経を一先ず終えた後、その法力で以って、彼が所持していた**六環杖**が女王の寝所内へ勝手に飛んで行き、そこにいた**一老狐**と**法惕**とを突き刺し、それらを庭先へと投げ捨てたのである。**六環杖**とは、**僧侶**の持つ**錫杖**であるが、**振り鳴らす楽器**としての機能も兼ね備えていた。それ故、**声杖**、**鳴杖**とした別称も存在する。杖の頭部には、**遊環**と呼ばれる**6個(六環杖)**、若しくは、**12個**のリング状の輪が嵌められており、これを振って音を出すものである。僧が各地を遍歴することを**巡錫**というのは、その所持していた**錫杖**に因むものである。僧が**錫杖**を持つのは、勿論、その存在を人々に知らせるという実的な意味もあり、路中での**禽獸**、**毒蛇**等の**有害動物**を避ける効果も期待された法具であつた。教義的には、その**振動**、**音声**を以って**煩惱**を払い、**智慧**を得るとされるが、その音には**邪氣**払いの**靈力**があるとも信じられた。

その**六環杖**が自然に**一老狐**と**法惕**に向かって飛んで行き、彼らを突き刺し、除去したということであるならば、彼らは**邪惡な存在**、**惡靈**であつたことになる。その後、王の病気が快癒したとしていることより、王の疾病の原因とは、物理的な疾患に在ったのではなく、そうした**惡靈**たちに憑りつかれたことに依る病であつた、とするストーリーである。侍医を解任された筈の**法惕**が、未だ女王の寝所にいたのであるならば、彼も又、人の姿を借りた**邪鬼**、**狐**であつたのかもしれない。

韓半島に在って、**狐**はどの様な認識をされていた動物であつたのであろうか。先述した様に、「**三国遺事**」に於いても、それは「**狐鬼**」(「卷四、義解第五、圓光西學」)等と認識されており、それが例え**吉祥色**である**白狐**であつたとしても、**妖獸**であり、**吉祥**ではない、**邪惡な存在**という見做しであつた。日本では、**邪惡な存在**としての見方も無い訳ではないが、**狐**は「**狐の嫁入り**」等に見られる様に、**擬人化**され、**連続する狐火**や**天気雨・日照り雨**を指し示す用法として、生活に親しみ深い存在でもあつた。その一方では、何かに化けて**善行**を行なったり、その**反対**に人を騙し、害を与えろといった**否定的な見做し**を受けて来たことも又、**事実**ではある。更に、**狛狐**の存在にも見られる様に、**渡来系氏族**であつた**秦氏**が信奉した**稻荷神**の眷属の一員として、**神道**の中にも融合して

行ったものと考えられる。

そして又、王の病気を治した密本法師の頭上に出現したという「五色神光」とは、一体如何なる現象、如何なる見立てなのであろうか。そしてそれが、仏光（ぶっこう。御来迎の際に光輪や人影が山下の雲海に映る現象を言う）ではなく、神光であったのは、何故であろうか。「巻四、義解第五、圓光西學」の項に於いても、新羅王の病状が芳しくはなかった為、円光西学を宮中に呼んで看病させた処、「王（新羅王）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（日輪が円光西学の身に纏わりついた）」という現象が出来た後、王の病気が快癒したのである。つまり、高僧の頭部付近に現われる「日輪」や「五色神光」とは、無論、現実的な発光現象ではないものの、高僧の持つ徳や法力を殊更に修飾する用法であり、それは為政者の疾病看護の際に見られる現象なのである。可視的な偶像であるところの、仏像に於ける光背的な存在であらうか。勿論、「五色」の表現法をも含めて、それらは吉兆である。

光背は後光、御光、輪光、円光とも言い、仏の身体が放射する光明を象徴化した莊嚴具であり、キリスト教美術に於ける光輪に相当する。頭部の光明が頭光（ずこう）、身体部分のものを身光、両者を兼備したものを拳身光（こしんこう）という。密本法師の頭上に出現したという「五色神光」は頭光、円光西学の首から下に纏わり付いた日輪は身光という見立てになるであらう。「光背（後光）効果（halo effect）」という、社会心理学における現象がある。それは、人の有する或る特質を観察、評価する場合、その人に就いての好ましい、又は、好ましくはないといった一般的印象が、その人の持つ他の特徴に迄、波及し、影響を与えてしまう傾向である。つまり、密本法師や円光西学といった高僧の持つ霊妙な法力が、他の全ての（どちらかと言えば否定的な）評価をも圧倒し、肯定的に支配している、ということなのである。無論、その背景には、病気の治療行為分野に於ける、仏教の圧倒的優位性を喧伝する意図が存在していたものと見られるのである。

こうした高僧達に依る為政者に対する看病行為とは、薬学等の医療知識を使用した形での医療行為と共に、為政者の身に憑りついている「大鬼」、「小

鬼」を退散させることでもあった。それは、次の④の話題に於いて垣間見られるのである。更に、そこには食物や飲用水等に関わる不衛生な状態、即ち、細菌や自然毒に依る食中毒、ノロウイルスといった感染性胃腸炎、寄生虫病等、そこには食物や飲料水等を介した疾病の存在と、それらに対する無認識が想定されるのである。古来、人々は経験則に依る知識の積み重ねを以て、食物や水も食用と非食用（有毒物質を含むもの）とに区別して来たのであるが、時として、それが正しくはなかった場合もあったことが推測される。魚貝類もそうであるが、山野草も食用と非食用（毒草）に区別して来た背景には、時として自分の体を張った行為も想定される。特に夏季を中心として、飲食物が見た目の変化は無くても、実際には傷んでいる場合もあり、食品防腐剤、保存料等の食品添加物が無い状態では、傷みが予想以上に早く進んでしまうこともあったかもしれない。それが、「毎見一大鬼率群小鬼來。家中凡有盤肴、皆啖嘗之」という表現法に表わされていた可能性もある。

そして、その直前に記された「阿孩時。忽口噤體硬。不言不遂」（乳児であった時、急に喋ることができなくなり、体が硬直し、成長が止まった）とした記述からは、乳児ボツリヌス症⁽²⁶⁾の発症が疑われるのである。ボツリヌス症（botulism）とは、ボツリヌス菌（*Clostridium botulinum*）に依って産生されるボツリヌス神経毒素（botulinum neurotoxin）が引き起こす神経中毒疾患であり、全身の神経麻痺を発生させる。ボツリヌス毒素はコリン作動性神経末端よりのアセチルコリン放出を抑制し、その為に神経から筋肉への伝達が阻害され、麻痺に至る。人でボツリヌス症を引き起こすボツリヌス神経毒素は、主としてA型、B型、E型、F型であるとされる。

乳児ボツリヌス症は、生後12か月未満の乳児がボツリヌス菌芽胞を経口摂取した場合、乳児の消化管内で増殖した菌に依って産生されたボツリヌス毒素が作用し、発症するとされる。乳児ボツリヌス症が発症する原因飲食物として明らかとなっている食品は、蜂蜜である。日本では、1986年～2017年2月間の症例では、36事例が認められている。乳児ボツリヌス症では、便秘、元気が無い、母乳を飲まない、泣き声が小さい、瞼（まぶた）が垂れ下がる、首がすわらなくなる、

そして、腕や足へ左右対称の麻痺が進行すると、くにくにくとした状態になるとされている。呼吸を行なう為に必要な筋肉迄、麻痺すると、人工呼吸器に依る治療が必要な場合もあるものの、現在では、対症療法が功を奏した場合には、乳児ボツリヌス症の経過は良く、アメリカに於ける死亡率は1パーセント以下であると報告される。

乳幼児の死亡率の高さとは、医療環境の未整備、衛生意識の低さという当時の社会的な状況だけではなく、こうした（不衛生な）食品や飲用水等に起因した事例よりも窺うことができ得るであろう。見た目や、臭いだけからの情報では、それが飲食可能なのか、否か、判断することが難しかったことも考えられるのである。

又、「巫覡來祭。則群聚而爭侮之」とあることから、神威に依る邪鬼退治の祭祀には、何ら効果が無いことを示している。これは、基本的には神に対する仏の優位性を強調したい編纂意図からであるものと考えられる。巫覡は神に仕え、その神意を人に伝える神官であるが、当時の僧侶にも巫覡的な性格が伴っていたとするならば、この考え方はどうであろうか。それは巫(女性)、覡(男性)といった性差に依るものでもなく、祈禱を行なう神官の力量の差異、神に対しての仏の優位性でもないことは、「家親請法流寺僧亡名來傳經。大鬼命小鬼。以鐵槌打僧頭。仆地嘔血而死。隔數日。遣使邀本。使還言。本法師受我請將來矣。衆鬼聞之皆失色。小鬼曰。法師至將不利。避之何幸」とする記述より明らかである。つまりは、邪氣を払う能力、力量の違いなのである。これらの事象は、如何に密本の法力が優れていたのかを力説する目的で、引き合いに出された事例であるのかもしれないが、大鬼や小鬼は密本がやって来る以前に、既にその眷属であったものと考えられる「四方大力神」や、「無數天神」に依って無力化されてはいたものの、「須臾本至。不待開經。其疾乃治。語通身解」と記す様に、これは疾病と鬼の存在との間には深い関係性があるものと認識されていたことを示す逸話として位置付けることができる。

⑨の話題は、韓半島を統一して三国時代を終わらせるのに多大な功績を残した金庾信の親戚、秀天の悪疾に関わる逸話である。彼は長い間「染惡疾」の状態であったと記されることより、何らかの伝染病に罹患していたらしい。「染」の語には、

染料が染みて広がって行く様に、伝染病が拡散して行く状態を表現する場合の用法もあった。日本に於いても、「令集解 卷九 戸令」⁽²⁷⁾には、「惡疾」として、「能注染於傍人。故不可與人同床也」とあることよりも、既に発症した患者と濃厚接触をすることで、その病気が人から人へと伝染するという認識を持っていたことは十分に窺うことが出来る。そこで、金庾信は親交の厚かった1人の老居士を秀天の許に派遣して、診察させたのである。「診衛」とは、単なる診察に止まらず、その後に於ける治療行為をも包含した概念であつたらしい。居士とは在家の男子信者であるから、彼が行なったのは僧医としての治療行為であつた。そうした処、秀天の旧友であつた因恵師が偶然にも、中岳からやって来て、老居士を見るなり見下した態度で言ったのである。それは、居士が邪佞であり、どうして他人の病気を治すことができるのであろうか、ということであつた。その後、因恵師は神通力を使って邪氣を払いの祈禱を行なうのである。

ここでもやはり、疾病治療の重要なツールとして「香」が登場する。「乃奉爐咒香」とは、因恵師が香炉を捧げ持ち「咒香」を行なったというものである。それでは、「咒香」とは一体何であろうか。咒とは、病氣や邪氣を払う為に祈ることであり、その為に発する言葉でもある。それを、香炉を持ちながら執行したというものである。勿論、因恵師が捧げ持った香炉の中では香木が焚かれ、その心地よい芳香や多少の煙も生じていたであろう。藥師經には、「種々の華香（けこう。仏前に備える香と花。香華）。抹香（まっこう。粉末状の香料）。焼香（しょうこう）。華鬘瓔珞（けまんやうらく。華鬘は仏堂内陣の長押や梁等に鈎環で掛ける莊嚴具。瓔珞は珠玉や貴金属を編み、頭や首、胸に飾る装身具）。旛（ばん。仏を莊嚴に供養しその威徳を示す旗）蓋（蓋、覆い、傘）。伎樂を以て。而も供養を爲し。五色の綵（いと）を以て。囊（ふくろ）を作りて之を盛り。淨處（じょうじょ。清浄で穢れが無く神聖な場所）を灑掃（洒掃。せいそう、さいそう。水を注いで塵を払うこと。掃除）し。高座（こうざ。仏教領域で、説法を行なったり、戒律を授与する為に設けられた、周囲より高くなっている座席）を敷設し而も以て安處（あんじょ。落ち着いていること）せよ」と

記される。

つまり、香とは舞台装置としての華鬘璎珞や旛蓋、芸能としての伎楽共々、「供養」の為のツールであるとしているのである。又、囊に「五色の綵」を収納し、浄処を清掃せよとするのである。五色とは、陰陽五行色としての青（緑）→五行の木・五方の東、赤（紅）→五行の火・五方の南、黄→五行の土・五方の中、白→五行の金・五方の西、黒（玄）→五行の水・五方の北、である。特に、「五色の綵」の存在からは、日本に於ける端午の節句の原型を窺うことができるのである。

宗懐（そうりん）は、梁王朝、北朝の西魏、そして、北周の官僚であったが、彼が記したとされる「荊楚歳時記」は西暦500年代前半期を中心として、560年代前半期迄の間に、中国の長江中流域に於ける民衆に依る習俗、信仰、行事、思想等を中心として筆録をされた年中行事書である。その5月の項を見ると、「禁多し」として、取り分け、この月には食物に関わる禁忌が多いとしている。暑熱に依る食品の劣化、食中毒の影響であろう。⁽²⁸⁾「密本摧邪」一④の項では、特に季節の明示は無いものの、金良圖の家に置いてあった食品に群がっていたという大鬼、小鬼が、そうした食品を害する目に見えない害毒を表現していたことが類推されるのである。又、ここでは、倭国に於いて後の端午の節句を形成する習俗の原型を窺う事が出来る。それは、「五月五日。之を浴蘭節と謂う。四民並びに蹋（とう）百草の戯あり」として、水辺での薬草採取や、それを使用した比較競技、踊り等も、男女に依って行なわれる様になったとされる習俗の存在である。⁽²⁹⁾

「荊楚歳時記」では、「五綵の綵（きぬいと）を以て臂（ひじ）に繋げ、名づけて辟兵と曰う。人をして瘟（おん、えやみ。流行病、熱病、感染症）を病まざらしむ。（中略）『孝経援神契』を按ずるに曰く。（中略）一に長命縷（る）と名づけ、一に続命縷と名づけ、一に辟名縷（ぞう）と名づけ、一に五色綵と名づけ、一に朱一に百に作る索と名づけ、名の擬（に）たるもの甚だ多し。赤・青・白・黒を以て四方と為し、黄は中央に居らしめ、名づけて襲方（へきほう）と曰う。胸前に綴り、以て婦人の蚕功を示すなり」として、五綵の綵（きぬいと）を臂に掛ければ、疫病を払うことが出来るとした信仰が、少なく共、6世紀前半期の中国

では、民間の習俗として広く行なわれていたことが知られ、既に、後漢期（1～3世紀）には存在していたとされる。⁽³⁰⁾

それは、成立当初に於いては、疫病対策の一環として行なわれていたものであり、黄色を中心として、陰陽五行色を周囲に配当する襲方の考え方があって、疫病を齎すと考えられた邪気の侵入を、そうした結界を張ることに依り防御するという思想が成立していたことを知るのである。

こうした考え方は鰯（やが）で日本へも齎され、平安期には宮廷行事として整備され、端午の節句に際して、五色の糸を垂らした香料〔麝香（じゃこう）、沈香（じんこう）、丁子（ちょうじ）〕を錦の袋に収納し、球体状にして菖蒲や蓬をあしらひ、五色の糸を長く垂らした物、即ち、薬玉（後には匂袋）を、柱や簾に掛けて邪気や不浄を払ったのである。⁽³¹⁾「五月五日尔薬玉乎佩天飲酒人波。命長久福在止奈毛聞食漬。故是以薬玉賜比。御酒賜波久止宣」とある如く、この日に薬玉を佩き、酒を飲めば、長命となり、幸福が舞い込むとした「續日本後紀 卷十九 仁明天皇」嘉祥2年（849）5月甲寅朔戊午条（5日）に見られる思想（仁明天皇の詔）は、その影響であろう。

旧暦5月は古来、気温や湿度上昇に伴う暑熱の為、人体に悪影響を及ぼす食中毒、疫病の多発が東アジア世界では大きな関心事であったことが想定されるのであり、それらは正しく、災異として、対処をしなければならない重大な懸案事項でもあったのである。⁽³²⁾

さて、薬師経に記された抹香とは、本来はインドに於いて仏像や仏塔に塗ったり、撒いたりした香料であり、清浄なものとされていた。その内容は、沈香（じんこう）、竜腦（りゅうのう）、安息香（あんそくこう）、川芎（せんきゅう）、丁子（ちょうじ）、白檀（びやくだん）、栴檀（せんだん）、甘松香（かんしょうこう）等の芳香性の薫香料を調合し処方したものであった。現在では抹香と言った場合、乾燥したシキミ（橘）の葉を微粉末にしたものを指す。

焼香は焚香（ふんこう）とも言い、香を焚く行為そのものの語義であるが、取り分け、仏や死者に対して、香を焚いて拝んだり、供養したりすることをも含むものである。これも元来はインド起源の習俗であるとされる。香の発する煙には、人

の体と心、そして、場（霊前、仏前）を浄め、供養する意義があり、今では、焼香することは散華（さんげ。仏を称賛し供養する目的で、仏の周囲を廻りながら花を地に撒くこと）することと共に、仏教式の葬儀では大きな位置を占める様になっている。

鎌倉中期に成立した仏教説話集である「撰集抄五」―「高野参詣事付骨にて人を造る事」⁽³³⁾には、「沉（沈）（沈香、沈水香。熱帯産のジンチョウゲ科の常緑高木由来の香木）と香とをた（焚）きて。反魂の秘術を。をこ（行）ない侍きと申侍しかは。（中略）香をはた（焚）かぬ也。其故は香は魔縁をさけて。聖衆（しょうじゅ。仏や菩薩等の聖者）を集る徳侍り。しかるに聖聚。生死を深くみ（忌）み給程に。心の出てくる事かた（難）し。沉と乳（植物の茎や葉に傷が付くと染み出る白色の液体）とをた（焚）くへきにや侍らん」と記されていることから、日本に於いても、香を焚くことで邪鬼払いができ、聖者を出現させることができるものと信じられていたことが考えられる。更に、同一「行尊僧正笙岩屋歌事付雅忠清明事」では、「香は禪心よりして。火な（無）きに煙た（絶）えず。（中略）香薫を庵の内に満て三年をす（過）こす。行徳（仏道修行に励むことに依り、身に付く徳）の一方（ひとかた）（行尊僧正のこと）に。かき（限）り給はず」と記述していることから、香は必ずしも加熱され、物理的に煙が発生しているもののみを指し示していた訳でも無いのである。つまり、香とは心の中で焚くものであるとする考え方である。

薬師経に記されていた「浄處を灑掃し」とは、その場（霊前、仏前）を清浄な状態に保持するという宗教上の目的が第一義であるが、同時に香の持つ霊妙な力に依って、病気を人々に齎す悪鬼をも供養する、即ち、衛生的な状態を保つ、という意味合いも又、含んだ表現法であったものと推測をする。「續日本紀 卷十六 聖武天皇」天平17年（745）9月癸酉（19日）条に、「天皇（聖武天皇）不豫。（中略）又令京師畿内諸寺及諸名山浄處行薬師悔過（やくしけか）之法」とあり、聖武天皇の罹患に際して、平城京を含む畿内に在った諸寺、諸名山の「浄處」に於いて、「薬師悔過之法」の執行を命じたとある。「薬師悔過之法」とは、薬師如来を本尊として祀り、その仏前に於いて罪

障を悔い改め、薬師経を講讃する行事であり、それを仏教寺院や名山の「浄處」で行なわせたのであった。「浄處」とは、宗教上の聖域である一方、穢れの無い、疾病とは無縁の衛生的な場所、安全な場所でもあった。

因恵師が老居士に対して、何故「相汝形儀、邪佞（じゃねい。心が不正で、他人にへつらうこと）人也。何得理人之疾（どうして他人の病気を治すことができるのであろうか）」と言ったのかは判然としないが、後続の文より推察するならば、「賣技」を行なう等、邪佞であったのは、寧ろ、因恵師の方であった。つまり、邪佞な者より相手を見るならば、その者（邪佞ではない者）は邪佞であるという理論に繋がるものかもしれない。「人之疾」を「神通（神通力）」で治そうとした因恵師に鉄槌を下した老居士は、それが仏教とは相容れない行為であるとして処断したものかもしれない。

因恵師の行なった神通力とは、「乃奉爐咒香」することであったが、その直後には「俄頃五色雲施遶頂上。天花散落」とし、急に五色雲が天空に現われたかと思うと、それはぐるぐると右回りで回転し始め、天空より天花が落ちて来たのであった。俄かに出現したという「雲」は、焚かれた香の煙に依るものであったとも推測されるが、仮にそうであったとしても、ここではそれが五色になったというのである。「五色雲」現象は、「巻一、桃花王。鼻荊郎（コカシラン）」や「巻四、元曉不羈（き。つなぐ）」に於いても登場した事象であった。そこでは、「（新集）周公解梦（全）書〔しゅうこうかいむ（ぜん）しょ〕」（周の周公旦）第1篇天文章（「天地日月星辰」）に於いて、「五色雲主大吉昌（栄える、明るい、立派）」と記されていたことを以って、その夢の中での出現とは大繁栄の吉兆を意味したのであるとした。つまり、「五色雲」現象とは、それが事実か、嘘かに関わらず、吉祥としての舞台演出であったのである。結局、因恵師は疾病の治療を行なったというよりも、舞台演出で吉祥を示唆しただけであったのである。

又、天花が落ちて来たとする記事は、「巻三、阿道基羅」に於いても見られた現象であり、そこでは、「時或天花〔天華。てんか、てんげ。天上界に咲く霊妙で美しい花。法会に際して仏前に撒く、蓮華の花びらの形を模した紙。雪（の花）〕落地」と記されていた。この天花（華）とは、天

上界に咲く霊妙で美しい花であり、法会に際して仏前に撒く、蓮華の花びらの形を模した紙のことも指し、又、雪（の花）の意味としても使われる。つまり、散華である。それは仏の徳を讃えて供養する為に撒かれる花や葉（蓮、橘等。紙製も用いる）であり、元々インドで花、香を地に散じてその場を浄め、花や香を供えて対象となるものを供養したことに始まる行為であった。又、「撰集抄 九」―「安養尼蘇生事」では、恵心僧都（嵯峨天皇の皇子。天台宗の源信）の妹であった安養尼に関して、彼女が何らかの病気で亡くなる場面で、「最後臨終の夕に。紫雲空に聳て。天花交下て。往生の素懷（そかい。極楽往生の願い）を遂給へりける」と記す。この場合、天花とは吉祥雲としての紫雲と同列に記載され、その後に於いて、安養尼が極楽往生の本懷を遂げていることから、その天からの降下とは、正しく吉兆としての舞台演出であったのである。

但し、「天花」の語には疱瘡（天然痘）を指し示す意味用法もある。その意味で解釈するならば、「時或天花落地」とは、時々、天然痘が流行することもあった、ということになる。「巻三、阿道基羅」に於いて、この文を態々興輪寺創建に際したエピソードとして記載した背景の1つには、そうした当時の社会の状況に対応する寺院の姿、つまり、厚生医療施設としての仏教寺院の在り方、より民衆に近い存在であることを印象付ける意味合いが存在していた可能性があるとしたのである。そうした社会の状況は、古代日本に在っても同様であった。「天」と「地」の対応関係とは、人間界の在り方に対する天罰としての疾病（疱瘡のような疫病）の降下、拡散である。この場合には、新羅国にとっても外来の神を祀る仏教の流入に対する、新羅国在来の神々に依る警告と、天罰としての「天花」の「落地」であると結論付けたのであった。

ところで、因恵師の神通力を一度は称賛した老居士であったが、今度は「拙技」と称して、指で弾く一声と共に、因恵師の体は勢い良く逆さまになりながら空中に上って行ったのである。そうかと思うと、今度は1丈ばかりの高さに迄、上って行った因恵師は、徐々に降りて来て、その頭部が地中に嵌（は）まってしまった。その様相は棒杭の様に高く聳（そび）え立つ様子であり、誰がやってみても因恵師の体を引き抜くことができなかった。

たのである。老居士の使った「士彈指一聲」の技とは、日本に於いて「天の逆手（あまのさかて）」と呼ばれる、通常とは逆の拍手（かしわで。拍手）を打つ、呪術の手法であったものと考えられ、それは呪いの動作であるとされた。当該事例では、呪いというよりも、寧ろ、神通力を余りにも容易（たやす）く使用（自慢）した因恵師に対する、一種、戒めとしての意味を持っていたものと考えられる。それは、仏教に於いては通常の行ないである処の順修（じゅんしゅ）に對置される、「逆修（ぎゃくしゅ）」的な要素を含むものであった。これは修行に背を向け、真理より遠ざかる行為であったものと推測される。それ故、老居士はこの技を行なった後、直ぐにその場を立ち去ったのである。

平安前期の歌物語である「伊勢物語 九十六」には、「かのお（を）とこ（男）は、天の逆手をう（打）ちてなむのろ（呪）ひ居（を）るなる。むくつけきこと（気味が悪いことだ）。人ののろ（呪）ひごと（呪いの言葉）は、負ふ物にやあらむ、負はぬ物にやあらん（呪われた者の身に降り懸かるものなのであろうか）」とあり、⁽³⁴⁾ 6月半ばになって「身に瘡（かさ）も一つ二つい（出）でた」女を引き取って行った、その兄人（せうと）を呪う「お（を）とこ（男）」の存在が記される。在原業平にも擬されるその男は、既に関係がしっくりとはしなくなっていたその女や、その兄人に対して、呪いをかけているというものである。ここでは天の逆手の具体的な手法や、内容に関する記載は無いが、当時としても一般的な行為とは言えなかった天の逆手を行なう人は、奇異な目で見られていたことが窺われる]

（4）巻五、憧興（けいこう）遇聖：「神文王（新羅国の第31代国王）代。大徳憧興。姓水氏。熊川州人也。年十八出家。遊刃（精通している）三藏〔さんぞう。仏教の經典を三種類に分けた場合の經藏、律藏、論藏の総称。經藏は仏の教説集であり、律藏は仏徒、教団の戒律を規定したもの、論藏は經と律に関わる注釈文献集である。三藏を網羅したものが一切經（大藏經）である〕。望重一時（名声が高かった）。開耀（かいよう。唐の高宗の時の年号）元年（681）。文武王（新羅国の第30代国王）將昇遐（しょうか。貴人が亡くなること）。顧命（こめい。君主、貴人が発す

る臨終に臨んだ命令) 於神文(神文王。新羅国の第31代国王。文武王の子) 曰。憧興法師可爲國師。不忘朕命。神文即位。曲(まげて)爲國老(こくろう。君主の下に在って補佐をする王臣)。住三郎寺。忽寢疾(「日本書紀」では「ミヤマヒ」の古訓を付す。天子の病氣。ここでは憧興の病氣) 彌月(数か月に渡る)。有一尼來謁候之。以華嚴經(大乘仏教經典。大方広仏華嚴經) 中善友原(もと。治す) 病之説、爲言曰。今師之疾。憂勞(ゆうろう。心配事や苦勞。但し、「労」には労咳(ろうかい。肺結核)の意味もあり、その場合には「憂勞」で肺結核を患うの意味となる) 所致。喜笑可治(喜び、笑えば病氣は治ることでしょう)。乃作十一様(相) 面貌(めんぼう。仮面)。各作俳諧(滑稽) 之舞。巉巖(ざんがん。鋭く険しい高い岩山の様なものもあれば) 成削(荒削りのものもあって)。變態(変わった様子) 不可勝言(言い表わすことができない)。皆可脱頤〔おとがい。顎(あご) 先の部分〕(その様子が余りにも面白いので、皆、顎が外れる程であった)。師(憧興) 之病不覺(意識しない内に治癒した) 洒然(しゃぜん。あっけなく)。尼遂出門。入南巷寺。寺在三郎寺南。而(しかして。そして) 隱。所將杖子(彼女が所持していた杖が) 在幀(ちょう、てい。絹地に描いた絵) 畫十一面圓通(円通大士。觀世音菩薩の異称) 像前」

〔大徳(高德の僧侶) であつた憧興に関する逸話である。憧興法師は、文武王～神文王代にかけての時期に国師、国老となった、新羅仏教に於ける重鎮であつたらしい。彼は或る時、数か月に渡る大病をした。その時に1人の尼僧がやって来て、華嚴經(大方広仏華嚴經) の中に記された「善友原病」の説を取り上げながら、「喜笑可治」と言った。「病は氣から」ということであろうか。この時に憧興が患っていた病氣とは、「憂勞」の語よりも、労咳、即ち、肺結核であつた可能性がある。

肺結核は、結核菌が肺に感染して引き起こされる病氣であり、肺以外でもリンパ節や腸、骨等にも感染する。又、肺結核は人から人へと感染する伝染病である。かつての日本では、国民病とされて来た疾病ではあるが、近年に於いて、その患者数は減少している。平成26年(2014)に日本で新たに発症した患者数は、19,615人であり、他の先進国よりも多く、更に、大都市部で多い傾向にある。咳(せき)をした際に出る細か

いしぶきには結核菌が含まれており、近くにいる人がそれを吸い込むと感染する確率が高くなる。ただ、物に付着した結核菌が人へうつることは無いとされる。感染しても発症する確率は約10パーセント程度であるとされている。多くの人は、感染に抵抗して免疫が出来るが、その後、高齢となったり、免疫力が低下した時には発症することがある。

症状としては、咳、痰(たん)、血痰、倦怠感、発熱、寝汗、体重減少等があり、咳、痰が出る場合には、人にうつす可能性が高くなる。現在では、2週間以上咳が続く場合や、血痰が出る場合には、胸部エックス線検査を受ける。胸部エックス線検査、胸部CT検査に依り、特徴的な影を見付けるのである。ツベルクリン検査や血液検査(QFT検査など)で判明する場合もある。結核であると診断された場合には、抗結核薬の内服治療を行なう。治療期間は6ヶ月間と長く、治療が中途半端になると薬剤耐性結核となり、薬が効かなくなる。現在、結核は治療を最後まで行えば、ほぼ治る病氣であるものの、再発することがある。(35)

憧興が患っていたことを示す「憂勞」や、「忽寢疾彌月」という記載に見られる、「忽」や「彌月」の語に注目するならば、彼の疾患は肺結核であつた可能性が想定されるのである。肺結核に対しては、当時としても完治する迄に、数か月、数年単位での非常に長い時間が必要であつた筈であり、その間、静養して栄養価の高い食物を摂る以外には、「喜笑可治」といった、精神面でのリラックス効果が期待されていたものかもしれない。無論、それは治療の経験則に基づく対処法であつた。「師之病不覺洒然」とする表現法よりは、憧興の周囲の人々に依る、看病の様子を見て取ることができであろう。

この逸話に登場して、憧興の看病に当たった1人の尼とは、華嚴經に「善友原病」と記された善友であるという設定なのであろうが、彼女は実在の人ではなく、幀画に描かれていた十一面圓通像より抜け出た者ということになる。觀世音菩薩は、大乘仏教に於ける代表的な菩薩であり、仏教の慈悲思想、仲間への友情と、悩める者への同情とを人格化したものであるとされる。それは求道者であり、救済される者の姿に応じて千変万化の相に変じるといふ。この場合に於いても、それは尼に姿を変えて、僧侶であつた憧興に対しても、疾患

に対する治療法を教示する等、大慈悲を行なったのである。

ここで記された「十一」の数字には、二桁の数字の出発点という意味合いもあるが、「一」と「一」とで、それ以上でもそれ以下でもない状態を表現しようとしていたものかもしれない。十一面觀世音菩薩像の像容では、通常、頭頂部に小さい顔（頭部）が11体付属し、大慈悲に依る救済の効果が多面的であることを示しているとされる。その面数も異なる像が多いものの、前方にある三面が菩薩面（慈悲相）、左側の三面を瞋面〔しんめん。瞋怒（しんど）相〕、右側三面を狗牙上出面（くがじょうしゅつめん。白牙上出相）、後方の一面が大笑面、頂上には仏面（仏相）を配する像が多い。これは、衆生を仏の悟りに導く救主であるとされるものであったのである〕

（5）卷五、月明師（月明大師）兜率（率）歌（とそつか。新羅国の歌謡。詞腦歌、詩惱歌、思内歌）：「景德王（新羅国の第35代国王）十九年（760）庚子四月朔。二日並現（2つの太陽が並んで出現して）。挾旬不滅（10日以上も無くならなかった）。日官（天文方の役人）奏（景德王に奏上した）。請緣僧（所縁のある僧侶に依頼をして）作（なす）散花〔さんげ。散華。四箇法要や二箇法要に際して、仏の周囲を巡りながら、紙製の蓮華の花びらや、檜（しきみ）の葉・花等を地に撒いて道場内を清め、仏を讃嘆し供養する行事。又、その時に行なう声明のこと。仏典に依れば、仏が説法すると、天より花が降って来るとされているが、それは天上界にいる人々が仏を讃嘆していることを表わすものであるとされる。更に、散花には戦死の美化語としての意味合いもある〕功德（くどく。善行、供養）。則可禳（はらう。災いをはらう）。於是潔壇於朝元殿。駕幸青陽樓。望緣僧。時有月明師。行于阡陌（せんぱく。南北の道路と東西の道路。又、それらの交差点）時之南路。王使召之。命開壇作啓（上申文書。祈祷文）。明（月明）奏云。臣僧但屬於國仙（花郎。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）之徒。只解鄉歌（新羅中期～高麗初期にかけての時期に広く民間で流行した韓半島に独自の詩歌）。不閑（ならう、なれる）聲梵（梵語

の詩歌）。王曰。既ト（選定する）緣僧。雖用鄉歌可也（差支えは無い）。明乃作兜率歌賦（わかづ。与える）之。其詞曰。今日此矣散花（散華歌）唱良巴寶白乎隱花良汝隱 直等隱心音矣命叱使以惡只 彌勒座主陪立羅良（今日かく散花歌唱う時、選び出でし花よ、汝は直き心もて、命ぜられしままに、彌勒座主に仕えよかし。この郷歌の意味は「完約」に依る）。解（解釈）曰。龍樓（りゅうろう。宮殿の樓門。皇太子の別称）此日散花歌。桃送青雲一片花。殷（ねんごろ）重直心（素直な心）之所使（命じるところ）。遠邀（むかえる）兜率（兜率天。欲界六天の第4に当たる場所。内院は彌勒菩薩の居所であり、外院は天衆の住居）大僊（仙）家（今は兜率天の内院に住んでおり、釈迦入滅後56億7,000万年を経てから衆生を救済する彌勒菩薩のこと）。今俗謂此爲散花歌。誤矣（間違いであろう）。宜云兜率（率）歌。別有散花歌。文多不載。既而日恠（「二日並現」を指す）即滅。王嘉之。賜品茶（「ひんちゃ」と発音する場合は闘茶を指すが、この場合には上質の茶の意味か）一襲（一式、1セット）、水精念珠百八箇。忽有一童子。儀形（ぎけい。模範）鮮潔（せんけつ。鮮やかで穢れの無い様子）。跪（ひざまずく）奉茶珠（念珠）。從殿西小門而出。明謂是內宮（後宮）之使。王謂師之從者。及玄微（天のしるし）而俱（ともに）非（内宮の使者でも月明師の從者でもなかった）。王甚異（とても不思議に思う）之。使人追之。童入内院塔中而隱。茶珠在南壁畫慈氏（彌勒菩薩）像前。知明（月明大師）之至德與至誠、能昭（あらわす、明らかにする）假（一時的な、貸し与える、許す）于至聖（しせい。知徳の大変優れている人）也。如此。朝野（天下、世間）莫不聞知。王益（ますます）敬之（月明大師）。更贐（はなむけ、おくりもの。餞別）絹一百疋。以表鴻（優れた）誠。明又嘗爲亡妹營齋。作鄉歌祭之。忽有驚飈（ひょう。旋風）吹紙錢（しせん。棺の中へ入れて死者に持たせる紙製の錢形。元來は中国に於ける習俗であり、死者の供養や、鬼神への祈願の際には紙錢を焚き、その煙が冥界に迄、届くと考えられた。後には、三途の川の渡し賃として紙製の六道錢を棺の中に入れる様になった）。飛舉向西而沒。歌曰。生死路隱 此矣有阿米次盼（きつ。響き渡る）伊遣 吾隱去内如辭叱都 毛如云遣去内尼叱古 於内秋察早隱風未 此矣彼矣浮良

落尸（しかばね）葉如一等隱枝良出古 去奴隱處
毛冬乎丁 阿也 彌陀利良逢乎吾道修良待是古如
〔生死の路は止め得ず、行くとも言えで逝（ゆ）
くならめ。秋告ぐ風に、ここかしこ、枝より落つ
る木の葉はも、いずち行くやは知り難し。さあれ、
行き着く果ては弥陀浄土、また逢う日もあらめ、
道を修めて期（とき）待たん。この郷歌の意味は
「完約」に依る〕。明常居四天王寺。善吹笛。嘗月
夜吹過門前大路。月（天体の月）馭（あやつる）
爲停輪。因名其路曰月明里。師（月明大師）亦以
是著名。師即能俊大師之門人也。羅人（新羅国の
人）尚（貴ぶ）郷歌者尚（久しい）矣。盖（けだし。
多分）詩頌（しょう。人の徳や功績を賛美する言
葉、詩文）之類歟。故往往能感動天地鬼神者非一」

「三国遺事」中では珍しい、天文、天空の変異
に関する記事である。冒頭部分で記される「二日
並現。挾句不滅」とした現象とは、一体何であろ
うか。「挾句不滅」の記述からは、10日を過ぎ
てその現象は消滅したことになる。そうであると
するならば、最初に考慮される現象としては、小
惑星や、彗星、流星等の太陽付近への出現が考え
られる。しかし、「二日並現」としていることより、
比較的大きな小惑星の接近は別として、太陽とは
比較できない程に小さく暗い彗星、流星等の出現
では、この表現法を当てることは困難であろう。

或いは、日食はどうであろうか。日食とは月が
太陽の前を通過することに依って、月が太陽の一
部分、又は、全てを隠す現象である。太陽の隠さ
れ方に依り、部分食（太陽の一部分が月で隠され
る）、皆既食（太陽の全てを月が隠す）、金環食（背
後にある太陽の方が月より少し大きく見えること
から、リング状に太陽光が見える）の3種類があ
る。同じ日食であっても、見る場所に依り欠ける
割合合いが違うし、日食開始時刻、最大に欠ける
時刻、終了時刻も違うという条件はあるものの、
この内、部分日食に就いて、その出現様態に依っ
ては明るい太陽、暗い太陽（月）の対比として、「二
日並現」の如く、不吉に見えていた可能性も考え
られる。

ただ、「三国史記」中に於いても、日食は「日
有食之」として、処々にその記載が多く見られる
ことから、日食の出現自体は人々の不安を煽った
ものと考えられるものの、左程、珍しく驚愕する
様な事象であったとも考え難いのである。抑々、「日

有食之」記事の全てが、現在的に言う処の日食で
あったのか、否かに就いても定かではないのであ
る。その他の、太陽自体に関わる常とは異なる現
象（黒点数の増減、大規模なフレアの発生等）を
も含めて皆、「日有食之」として記事化されてい
た可能性をも考慮する必要があると考える。

それでは、その他の、太陽に関わる地球上に於
ける現象とは何であろうか。例えば、その1とし
ては、幻日環（げんじつかんparhelic circle）が
考えられる。これは、天頂を中心として、真円形
に太陽付近を通る光の輪が見られる大気光学現象
である。月に発生する同様の現象は幻月環（げん
げつかん）である。天頂を中心とした完全な輪を
形成するものは非常に珍しく、殆んど場合には
太陽付近だけの弧として観察される。又、太陽を
囲む様に半径22度の円として見られる光の輪を
「暈（かさ）halo」（白虹。太陽に発生するものは
日暈、月の周囲に出現するものは月暈）と称し、
この大気光学現象も上層部の空で広がった氷晶の
薄雲を光線が通過することに依り発生する。その
ため幻日環と共に現れることも多い。幻日環は、
見方（見做し）に依っては、本物の太陽と、それ
を取り囲むリング状の薄い太陽と言う様に見えな
くもない。

その2としては、太陽柱（たいようちゅうsun
pillar）が想定される。太陽柱とは、日の出、日
の入り前後の時間帯（通常は太陽高度が10度未
満の時）に見られる光柱現象である。太陽を挟ん
で垂直（上下）方向に光の柱が出現する。月光に
依るものは月柱である。大気中に於いては、風の
弱い時に氷の結晶が抗力に依り、地表面に対して
水平に浮遊する。この板状の氷晶の表面で太陽光
線が反射され、実像としての太陽の虚像として見
える現象が太陽柱である。太陽柱の中心は地平線
下であり、氷晶の水平よりのズレに依って太陽の
上下方向で柱状に光が見えるのである。この現象
には出現の季節性が殆んど無い。ただ、太陽柱の
場合、日中には見る事ができず、更には、太陽
より上部へ光線が放たれる様に見えることから、
「二日並現」とする表現法には当て嵌（は）まり
難いのである。

日食をも含めて、これらの現象が10日以上に
も渡って、太陽の直ぐ傍で見られる可能性は殆ん
ど無いものと推測される。そうであれば、やはり、

太陽との大きさでは比較にならないものの、小惑星（太陽系小天体）、彗星、流星等の太陽付近への出現可能性が高いのかもしれない。突然の様に出現し、ゆっくりと消えて行く、という特性からは、「挾旬不滅」の条件には適合する。古来、これらの出現は、世界史的にも自然災害の発生、疫病流行、兵乱の出来、天子の死、国家の滅亡等といった凶事を示唆する凶兆として受け止められていたのである。東アジア世界でも、その例外ではない。それ故、ここでも縁僧を請い、散花の功德を執行したのである。

但し、ここで着目をしなければならないことは、当該現象に対して「則可禳」と表現していることから、この「二日並現」現象を凶兆であると見做していたことである。それを災異の前兆現象として除去する必要性があるとした認識の存在である。概して、太陽に関わる異変は、前漢の劉向撰に依る「戦国策」—「魏策」—「景閔王」（紀元前1世紀）に記された「白虹貫日（「白虹」は武器に準え、「日」は君主の象徴である。即ち、兵革を表わす天象と見做されていた）」に見られる様に、凶兆であった。彗星、流星の出現も大抵の場合には凶兆である。

そして、そうした災いを禳う祭祀は、朝元殿に「潔壇」を特設し、景德王自らが青陽楼へ出御して行なうのである。「壇」を築いて執行される祭祀は、中国を中心として、韓半島や日本に於いても見られる祭儀の形式であり、「三国史記」—「百濟本紀」始祖溫祚王20年（紀元後1）2月条に見える「王設大壇。親祠天地」記事等、半島でも既に紀元前後には行なわれていたことが知られるのである。王自らが「大壇」に於いて、天地を親祭する祭祀の源流は、中国王権に依って執行されていた「封禪」（霊山聖域で執行）や「郊祀」（都城の郊外で執行）、即ち、天子自らに依る、天を祀り、地を祓い、山川を祀る自然祭祀、自然崇拜行為であったものと推測される。「封禪」は、山上に盛り壇を築造して天を祀る「封拜」と、山下に壇（ぜん。壇、禪）を築いて地を祀る「禪祭」の2つの祭儀より構成され、元来は天子の巡幸に合わせて天下の安泰を願ったものである。秦の始皇帝が紀元前219年に泰山で、前漢の武帝が同110年に同所で執行した封禪の事例が知られている。

但し、景德王の場合に在っては自らが祭儀を執

行した訳では無く、青陽楼へ臨席したのみで、実際に開壇してそれを執り行ったのは縁僧（偶然に道の南側を歩いていた月明大師）であった。その意味では、これが「壇」に於ける親祭であると言うことはできず、密教で壇を設けて執行された修法ということになるであろう。

「壇」とは、古代中国に於いて、祭祀、朝会、盟誓、封拜等の儀礼を執行するのに際し、平坦な地上部分に設えられた土築構造の高くなっている露台を指す。古代以来、皇帝は特に壇を築いて犠牲を供え、柴を燔（た）いて丁重さを示し、自ら天神を祀る祭祀を執行したのである。儒教の経書（五経の1つ）である「礼記 祭法 第二十三」には、「燔（やく。焚き上げる）柴（さい）於泰壇（たいだん。「泰」は広大の意であるが、当該3箇所では祭壇の呼称として使用されている）、祭天也、瘞埋（えんまい）於泰折、祭地也。用騂犢（せいとく。牲としての赤色の子牛）。埋少牢（いけにえ。羊、豚）於泰昭、祭時也、相近（祖迎）於坎壇（かんだん）、祭寒暑也、王宮、祭日也、夜明、祭月也、幽祭（いうえい）、祭星也、雩祭（うえい）、祭水旱也、四坎壇（しかんだん）、祭四方也。山林川谷丘陵、能出雲爲風雨見怪物皆曰神。有天下者祭百神。諸侯在其地則祭之、亡其地則不祭」⁽³⁶⁾と記される。

現在でも中華人民共和国の北京市崇文区に残されている史跡「天壇（てんだん）」は、永楽18年（1420）に明朝の永楽帝が建設させたとされる壇である。この天壇では、明朝～清朝にかけて、時の皇帝が冬至の日に天帝を祀り、祭天の儀を執行した。漢代以降、壇は陰陽思想に基づいて都城の南郊に設置されたことにより、南郊、圓丘（えんきゆう）とも呼ばれたのである。天壇の呼称は、明の嘉靖帝が改築を行なった1534年以降に於ける名称である。今では白大理石造りの円壇となっている。月明大師が「行于阡陌時之南路」とした、師と壇との位置関係（方向性）とは、その様な経緯で以って、古来、天子が親祭に使用して来た壇が、仏教（修法）に於いても取り入れる正当性を付与しようとしたものであった可能性が考慮されるのである。

更に、「礼記 祭法 第二十三」では、天地、四時、寒暑、日、月、星、水旱、四方等は、皆、祭祀の対象であるとする。山林川谷丘陵等で雲、風雨や怪しい出来事を発生させ得る能力を持つ者は全て

「神」であり、天下の為政者はそうした「百神」を祀り、諸侯に於いてはその地の神を祀らなければならないとしている。その際の重要な舞台となるのが「壇」なのである。中国の殷や周時代には、その祭祀は、皇帝自らが遠祖の民族神信仰に連なるものであったとされる。歴代の皇帝は、天命を受けて政を敷く地上側の「天子」として、上帝を祀り、その功德に報ずる祭儀を行っていたのである。⁽³⁷⁾「大壇」は、その為に必要な王権権力、権威を演出する場でもあった。

これらの壇を設け、天地、山川を祀る祭儀は、韓半島経由で、更に倭国へも伝播し、倭国在来の自然神崇拜と融合しながら、執行されていたものと考えられる。⁽³⁸⁾

ところで、文中に於ける「阡陌」、「南」、「西」といった方角観が示唆していたこととは何であろうか。阡陌の語には、道路の交差点を表す用法もあるが、「阡」が南北方向、「陌」は東西方向に通じる道であり、その反対に「阡」が東西、「陌」は南北に通じる道であるとした見解もある。ここでは、天地四方縦横な空間に通じる仏教の普遍性を表現しようとしていたことも考えられるが、上でも述べた様に、月明大師が「行于阡陌時之南路」とした、師と壇との位置関係（方向性）とは、陰陽思想に基づき、都城の南郊に設置された壇の立地より考えるならば、更にその南方に月明が存在していたことになり、必然的に、北側にいた景德王（陰）と、壇の南側にいた月明（陽）との調和手法であったことが推測される。陰陽は調和することが最重要であったからである。又、王が北にいて南側を向くことも、北極星を背にした地上支配形態である「天子の南面思想」からは、好ましい位置関係であったとすることができるのである。又、「忽有驚颺吹紙錢。飛舉向西而沒」とした、旋風に依る紙錢の西方への移動とは、無論、それが死者に対する供養の為の錢貨であることから、阿弥陀仏のいる西方十万億土の彼方、西方極楽浄土の存在する方向と合致するのである。

さて、最初に掲載された郷歌に対する解釈中に出て来る「桃（核）」は、鬼を駆逐する際に使用された物であり、靈妙な力を持つ果実であると認識をされていた。「龍樓（りゅうろう。宮殿の楼門。皇太子の別称）此日散花歌。桃送青雲一片花」とする記述では、国の象徴でもある龍樓で散花歌を

歌うことを以って国内津々浦々を清浄化し、仏を讃嘆し供養するのである。「桃送青雲一片花」よりは、仏が説法した際に天より降って来る花（天花）を想起させ、それは天上界にいる人々が仏を讃嘆していることをも表わす。前述の如く、天花は仏の徳を表わす現象でもあるが、その一方では、疱瘡（天然痘）をも表示した。清浄化の意味することとは、そうした伝染病の災異を仏の徳の象徴である花、取り分け、桃の花で除去するのである。そのことは、項末にある「往往能感動天地鬼神者非一」とした文よりも窺うことができる。邪気を齎す鬼神をも感動させることができるならば、そうした疫病を齎す邪気も又、退散するのである。

それに続き、「既而日恣即滅。王嘉之。賜品茶一襲、水精念珠百八箇」と記されることから、西暦760年当時の新羅国では、喫茶の習慣があったことが知られるのである。但し、それを賜与されたのが僧侶であることより、やはり喫茶の習慣も仏教寺院の中で先行して行なわれるようになっていたものであろうか。古来、茶にも種々の薬効のあることが知られていたことから、茶を喫することは天花と共に、疾病に対する対処法として位置付けられていたものであったものと考えられる。「三国史記」—「新羅本紀 第十」興德王秀宗3年（828）12月条では、「入唐廻使大廉持茶種子來。王使植地理山。茶自善德王（新羅国の第27代国王。在位632～647年）時有之。至於此盛焉」としており、初めて新羅国へ茶が伝播したのは西暦600年代の前半期であるとしている。又、喫茶が普通のことになったのは、800年代の初頭としていることより、茶自体が大陸より伝わるのは、半島も、日本も、それ程の時間的差異が無い様である。

日本では、延暦24年（805）に、最澄が中国から茶の種子を持ち帰って比叡山の山麓（近江国坂本）で蒔いたという所伝があるものの、定かではない。平安京内でも、一条や正親町、猪熊、大宮に於いて、方一町で官營の茶園が設定されたが、都や比叡山東麓という冬季に於ける寒冷な気候、特に降霜がある様な場所が、茶の栽培には不向きであった可能性もある。⁽³⁹⁾その後、建久2年（1191）に至って、臨濟宗の開祖である明庵栄西に依り、再び宋より茶の種子が齎され、背振山（佐賀県神埼市）等での栽培も始まり、京

都梶尾高山寺の明恵にも、博多の聖福寺内で栽培されていた茶の種子を贈ったとされる。承元元年（1207）のことであった。⁽⁴⁰⁾これが現存する日本最古の茶園の起源であり、それは清滝川の対岸に当たる深瀬（ふかいぜ）三本木にあった。これ以来、梶尾の茶は本茶、それ以外が非茶と呼ばれる様になったのである。「日本最古之茶園」の石碑が立つ現在の茶園は、元々は高山寺の中心的僧房であった十無尽院があった場所であるとされている。

又、栄西が日本へ齎した茶法は抹茶法であるとされ、彼自身「喫茶養生記」を著作していることから（承元5年）、茶の栽培法や製法、喫茶法、そして、効能や精神（栄西が言う処の「茶徳」）に関して中国で学習し、それらに精通していた可能性も高い。群書類従本「喫茶養生記」に依れば、⁽⁴¹⁾栄西はその冒頭に於いて「茶也（者か）養生之仙薬也。延齡之妙術也。山谷生之。其地神靈也。人倫採之。其人長命也。天竺唐土同貴重之。我朝日本曾（かつて）嗜愛矣。古今奇特仙薬也」としており、茶が仙薬、つまり、疾病に対する特効薬（「萬病薬」）であることを十分に熟知していたことが推測されるのである。加えて、それが単なる嗜好品、不老不死の霊薬ではないことは、「今世之醫術則含藥而損心地。病與藥乖（そむく。本来の道理から隔たる）故也」とした、当時の日本中世医学界に対する、薬中心主義に対する弊害への批判からも窺い取ることができるであろう。漢方薬にも、処方や過度の依存性に依っては副作用やアレルギー症状があるという認識であり、むやみやたらに服用してはならないとしたスタンスであろう。薬である以上、漢方薬にも、ある程度の毒性があることを知っていた可能性がある。そうした漢方薬の持つ負の面を緩和する目的に於いて、「喫茶養生記」の稿末では、「服茶服桑之後。諸薬服用。必有効驗（こうけん。効き目）」とした結果を示したものと考えられるのである。

しかしながら、茶の持つ薬効を十分に生かし切る為には、彼自身が記している様に、栽培から服用に至る、茶に対し高度な知識が必要とされていたことも又、事実である。それは、中国に於ける経験だけではなく、「喫茶養生記」を記述するのに際しても、「廣州記」、「呉興記」（南朝宋の山謙之による。5世紀前半）、「宋録」、「博物志」（西

晋の張華による）、「神農食經」（神農による）、「本艸」（薬物学に関する書籍）、「華陀食論」、「壺居士食忌」、「陶弘景（とうこうけい）新録」（陶弘景は南朝齊・梁時代の本草学者。456～536年。他にも「校訂神農本草經」3巻や、「神農本草經集注」7巻の著作がある）、「桐君錄」（「桐君薬録」。晋の義熙年間～南朝宋・齊の間に成立か。桐君は浙江省桐廬にある桐君山に住んでいたとされる黄帝時代の医師）、「杜育薺（せん）賦」（杜育は3世紀後半～4世紀初頭の西晋の茶学者。字（あざな）は方叔）、「唐醫」、「宋朝醫」、「新渡醫書」、「本艸（草）拾遺」（唐の陳藏器による）、「茶經」（唐の陸羽による。字は鴻漸。中国茶に関する現存最古の書籍。760年代初頭の成立）等といった中国由来の様々な本草学、医学系書籍、記録書（歴史書）等を渉猟し、引用しながら記述したことから、茶や医学に対する研究心、科学がその根底には存在したのである。⁽⁴²⁾

栄西はこの様に喫茶の効能を説くものの、「喫茶養生記 卷之下」では、「飲水病」、「中風手足不従心病」、「不食病」、「瘡病」、「脚氣病」の五種の病相を解説し、その原因は「末世鬼魅（きみ。妖怪変化）之所致也」とであるとして、桑樹を使用した治療法をも提起するのである。それは桑が諸仏菩薩の樹であり、この樹を以ってすれば、天魔や鬼魅をも退けることができるからであるとしている。それに際し、彼は「唐醫口傳」を得て諸病を治療するのであるから、効験が無い訳が無いともしているのである。つまり、彼にはブレンととしての中国人医師の存在が見え隠れしているのである。その人物からの教示かもしれないが、「一喫茶法」の文末に於いては、「宋人歌云。疫神捨駕禮茶木。云々。本草拾遺云。止渴除疫。云々」と記し、疫病を齎す疫神を退けることの出来る力を持った茶の木の性質を記す。喫茶をすることは疾病治療に関わる医療科学であるが、その一方で、病氣自体を引き起こすのは、天魔や鬼魅、疫神であるといった平安初期以来の思考法を引きずっていたことが注目される。非常にちぐはぐな感じはするが、病気の発生をそうした得体の知れない古代以来の思想に求めることは、僧侶として、仏教（禪）の布教上に於いて、都合の良いことであつたのかもしれない。末世観、末法思想を否定しないことは、患者の心理面に対する喫茶療法の

普及にも貢献していたと見なければならないであろう。

ツバキ科ツバキ属に属する茶（チャノキ）は、元々、中国南部、インドに自生していたものであり、比較的乾燥や寒さには弱く、日本での定着には数々の困難もあったことが推測される。運良く育ったとしても、不味い茶にしかならなかった可能性もある。榮西も「廣州記」を引用しながら、「廣州（中華人民共和国広東省）。（中略）茶又美也。此州無雪霜。溫暖（だん。暖かい）。冬不着綿衣。是故茶味美也」と記し、年間を通じて気候の温暖であることが、美味なる茶を生み出す条件であると認識をしていたのであった。

一般的に緑茶の持つ効用に関しては、様々なものが知られている。それらはカテキン（インフルエンザ予防、抗酸化作用、抗菌作用）、カフェイン（利尿作用、覚醒作用）、テアニン（精神安定作用）、フッ素（虫歯予防）、ビタミン類（動脈硬化予防、抗酸化作用）等であり、多様な成分含有と、それに伴う効能が認められている。仏教寺院内で喫茶の風習が始まったのも、当初より、こうした茶の持つ薬効に着目をしていたからなのかもしれない。茶を飲む、茶を振る舞うことも又、精神的、肉体的治療であるとして位置付けられていた可能性が高いのである。それは又、仏教組織にとっては、布教を行なうのに際して、重要な背景装置、手段となっていたことも想定されるのである。ただ、榮西はこうした茶自体が持つ効能だけではなく、「喫茶養生記」に於いて「唐醫」を引用しながら、「若不喫茶人。失諸藥効。不得治病（あ、やまい。長引いて中々治癒しない病気）。心藏弱故也。庶幾（しょき。切望すること）末代良醫悉（究め尽くせ）之矣」と述べる様に、漢方薬の薬効を最大限に引き出す為の喫茶法を提唱したのである。

この様にして、日本仏教界にも大きな影響を与えた喫茶に関し、仏教と茶との関係性を示唆する初期の記事として「王嘉之。賜品茶一襲」を位置付けるべきであろう]

（6）巻五、融天師彗星歌。眞平王（新羅国の第26代国王）代：「第五居烈郎、第六實處郎、一作突處郎。第七寶同郎等、三花之徒（3人の花郎）。欲遊楓岳（朝鮮民主主義人民共和国江原道の東南部、日本海に近接した金剛山の別名）。有彗星犯心（古代中国天文学に於ける二十八宿の心宿。四

象の東方青龍に当てられる）大星（さそり座α星。アンタレスか）。郎徒（3人の花郎）疑之。欲罷（やめる。中止する）其行（楓岳に行くのを中止しようとした）。時天師（融天師）作歌（郷歌）歌之。星恠（彗星のこと）即滅。日本兵還國。反成福慶（却って良いことであった）。大王（眞平王）歡喜。遣郎遊岳焉（3人の花郎を楓岳に遊びに行かせた）。歌（郷歌）曰。舊理東尸（しかばね）汀（水際）叱（しっす。舌打ちをする）。乾達婆（乾闥婆。けんだつば。仏法を守護する天龍八部衆の1つ。香だけを食し、帝釈天の眷属として音楽神に位置付けられる。子供を守護して悪魔を払うとされた。香神、香音神）矣烏隱城叱勝（きつ。響き渡る）良望良古 倭理叱軍置來叱多烽燒（狼煙を上げる）邪隱邊（国境地帯）也敷耶 三花（3人の花郎）矣岳（金剛山）音見賜烏尸聞古 月置八切爾敷於將來尸波衣 道尸掃尸星利望良古 彗星也白反也人是有叱多。後句、達阿羅浮去伊叱等邪 此也友物圩叱所音叱彗（彗星）叱只有叱故〔東辺に在る昔の渡し場、乾達婆の遊びし城を臨む。景勝の地金剛山を眺める。ここはかつて、倭軍の攻め来たとて狼煙上げし国境なり。3人の花郎、名山に遊ばんとするを聞き、月の船も急ぎ行く時、それを彗星なりと申せし人あり。ああ、とどろとどろに（大音響で）飛び散りぬ、友よ、怪しき彗星の如き、如何でかあらむや。この郷歌の意味は「完約」に依る〕」

〔天文の異変に関する逸話である。彗星の出現は、世界史的に見ても概して凶兆であるが、ここでもそれを日本軍の侵攻と重ね合わせ、凶事として見做している。そこで、融天師が自作の郷歌を歌ったことに依り、彗星が直ちに消滅し、日本兵も帰還したとする。即ち、凶事の象徴である処の彗星は日本軍を、心宿で輝く輝く大星（アンタレス）は新羅国の置き換え表現である。但し、郷歌の解釈に依れば、それが大音響と共に飛び散った（とどろとどろに）としていることから、それは彗星ではなく、宇宙空間より地上に落下した小規模な火球、隕石・隕鉄等であった可能性も排除することはできない。アンタレスは夏の南天で真紅色に輝く変光星であり、それ故、アンタレスは赤星の異名も持つ。やはり赤く輝く火星に比肩し得る星なのである。赤色の色彩感覚を巡っては、熒惑（けいこく。火星）が赤っぽく、不気味な色

彩であることより、血や抗争、兵革を想起させる存在であって、日本では「災星（わざわいぼし）」、「災星（ほのおぼし）」等と呼ばれることもあり、不吉な存在であるとされた。彗星がそのアンタレスと接近したのである。それは、兵革を予兆する一大事であると認識されたことであろう。真平王（在位期間は579～632年）時代は54年の治世を持ったが、未だ官僚組織体制ではなく、貴族に依る請負的官制の時期であって、軍事部門も貴族の抱えていた私的兵力や、花郎集団が担っていたのである。「三花之徒（3人の花郎）」の動向（「遊」）とは、取りも直さず、新羅国軍の動向そのもの（日本軍迎撃に向けた行動）を示唆した表現法であろう。正に、新羅国にとっての国家的災異の出来である。

心宿がある二十八宿とは、古代中国天文学に於いて、月や太陽、春分点、冬至点等の位置を明らかにする目的に於いて、赤道、黄道付近で天球を28区画に不等分し、各区画を一宿としたものである。太陰（月）は約1日で一宿ずつ移動をする。各宿には、夫々、基準とされる西端の明るい星（距星）があり、その東隣する宿の距星迄が赤道宿度とされたのである。その内の心宿は四象の1つである東方青龍に当てられる。それは東方の守護神であることから、日本が存在する方角観と重ね合わされて認識されたのであろう。郷歌に登場する乾闥婆も、この場合には新羅国の東方を守護する神として位置付けられ、「多烽焼」とした狼煙に依る合図も又、それが好む香の煙を象徴化した表現法であったものと考えられる。

「有彗星犯心大星」の記述に見られた如き天文事象に於ける「犯」表現法は、「三国史記」中に於いて良く見られる手法であるが、通常は凶兆であることを意味することが多かった。それは、常ではない天体の運行であり異変であるからである。取り分け、火星に関わる「犯」表現法は悉く大凶兆であり、血をイメージさせるその色彩感覚から、当時の人々は戦乱の発生を予感したのである。ここでは、日本兵（倭）の出現を彗星に準えているが、「三国史記」―「新羅本紀 第四」の記事に依るならば、当該期に於ける天文異変記事は、真平王8年（586）5月条の「星殞（おちる）如雨」と、崩御前年の同53年7月条に記された、「土星犯月」記事のみであり、この時期、日本に関わ

る記載は全く見受けられない。前者の記事は、流星群出現の可能性が高く、後者は土星と月の運行を巡る事象である。旧暦の5月頃に出現する定常流星群は、みずがめ座 η （エータ）流星群（出現期間は4月19日～極大は5月6日頃～5月28日）とみずがめ座 δ （デルタ）南流星群（出現期間は7月12日～極大は7月30日頃～8月23日）であり、その他にも不定期に出現する周期流星群と突発流星群がある。

又、「月の船」が急行するとした解釈とは、韓半島の王権と海、船舶との関係性を考慮する時、大きな示唆を与えるものでもある。「三国史記」―「新羅本紀 第一」脱解尼師今3年（59）条には、「夏五月。與倭國結好交聘。六月。有星孛于天船」と記録され、天船（ペルセウス座）領域への彗星出現記事が、それ以前に記されていた「與倭國結好交聘」記事を凶なるものと位置付けたものとして出現をする。新羅国第4代国王であった脱解尼師今（在位西暦57～80年）王権の存在とは、「天」、「鵲（かささぎ）」、「海」、「卵」、「龍」、「水」、「漁業」との結び付きが非常に強固な性質を帯びると推論をする。これらのキーワードの共通項は、「天」（天の川）をも含めて、「水」であった。「天船」自体も、船舶に乗って当地へやって来たという脱解尼師今（の治世）を表現していた可能性が想定されるのである。又、同記脱解尼師今元年条に記述されていた、「其國在倭國東北一千里」や「脱解始以漁釣爲業」とした表現法よりは、漁業者集団としての「海人（あま）」との繋がりも想起された。倭国に於ける海人は、北部九州を根拠地として活動を行っていたが、後にはヤマト王権に取り込まれて初期海軍へと編成され、日本の沿岸沿いに東進させられて行くのである。無論、彼らが半島と倭国との間の通航にも従事していたであろうことが推定されるのである。水や船とは、韓半島と日本との紐帯でもあったのである。

当該「融天師彗星歌」に於いても、郷歌中の2か所に「鳥」の語が出現する。これは、所謂、朝鮮鳥、高麗鳥、即ち、鵲（かささぎ）のことであり、「鵲」は「新羅本紀」に於いて多く出現する鳥類でもある。その登場が七夕説話の反映ではないかと推論を行なったのであった。鵲とは幸福を齎す鳥であり、その出現（営巣）とは吉兆であった。その羽根の白色（五行の金）と黒色（五行の水）

との明確なコントラストは、冷徹さと靈性との対比であり、それは海上を航海する上では重要なポイントでもあった。海人と鳥（とり。「登理」）との間には深い関係性があったことは、既に指摘した通りである。羅針盤発明以前の段階に於いて、陸地の見えない海上では、鳥（特に渡り鳥）の進行方向が、船舶に依る航行上、重要な情報としてあったのである。更には、海上を進む船の様に、天空を自由に飛ぶことの出来る鳥類への憧れ、又、天と海との陰陽調和等、そこには様々な理由が想定されるであろう。⁽⁴³⁾

結果として、この逸話で日本軍の侵攻を退けたのは、融天師に依る作歌と歌唱、軍事力の象徴（英雄）として描かれた三花之徒（3人の花郎）、融天師と香音神・音楽神としての乾闥婆とのコラボレーションであった。それは、民族のアイデンティティーとしてあった郷歌の中に示されたのである。

そして、この郷歌の中でも示されていた様に、過去に於ける日本との数々の抗争を、金剛山付近の綺麗な風景と重ね合わせ（金剛山に場面設定し）、侵攻して来た日本軍との抗争や勝利を、或る意味、かつての出来事として懐かしんだ心情が見受けられる。それは、瀧廉太郎作曲、土井晩翠作詞に依る荒城の月の場面を髣髴（ほうふつ）とさせるものでもある。荒城の月の歌詞、旋律に、仙台城、岡城といった創作上の素材があったにせよ、特定の城跡や合戦のみをイメージして作られてはいなかったのと同様、当該郷歌の事例でも、金剛山の風景を巡る哀愁とは、当時の日本に対する普遍的心情や日本への信頼性の低さ、伝統的日本災異観から導き出されたものの見方ではあろう。建国神話に関わる白頭山、仏教信仰に関わる金剛山は、古来、韓半島に於ける信仰上の聖域であったことより、三花之徒が金剛山に行こうとしていた状況とは、やはり後に半島東海岸へ築造される文武王海中王陵の存在とも合わせて、災異としての倭国への鉄壁の備えを強調する意味合いがあったものと推測されるのである。

新羅中期～高麗初期にかけての時期に、民衆が愛した半島に固有の詩歌としての郷歌は、「三国遺事」に所収された14首、及び、均如大師に依る普賢十種願王歌11首の計25首の残存が確認されている。中国由来の漢詩文に対置し得るという意味合いでの郷歌・国歌であろう。それは、民

族に固有のレゾンデートルraison d'être（存在価値、存在理由）を持った文学的ジャンルとして認識されていたものと考えられる。郷歌はその残存数が非常に少ない為、言語学的、文学的な追究は中々進んではいない。それらの歌は日本の万葉仮名に類似した方式である、郷札（きょうさつ）・吏読（りとう）方式（漢字の音訓を借りた新羅語の表記法）で以って記録されたが、何れも仏教的な色彩、口伝的内容を持っているのが特徴的であり、15世紀中頃、李氏朝鮮国第4代国王の世末に依って朝鮮文字（ハングル）が公布される迄の朝鮮文学に在っては、仏教思想を背景とした人々の心情を窺うことの出来る唯一の史料であるとも言えるであろう。

日本海に面した金剛山周辺地域で、過去に日本軍との軍事的な抗争があったとするのは、編纂者であった一然當時に於ける後付けの理由であった可能性がある。それには、日本では鎌倉時代前半期に当たる当該期の緊迫した時代背景が大きく関係していたものと推測されるのである。韓半島の周辺地域を巡る情勢では、先ず、高麗国の国内動向として、12世紀末以来続いていた崔忠献以降4代に渡る武人政権の存在と、王権の相対的低下、そして、何よりも深刻な課題であったと考えられるのが、1230年代以降に於ける、北方からのモンゴルの圧力であった。丁度、一然の多感な青年期に当たる。日本との関係も、前代の新羅国、平安時代以来の冷めた関係にあり、鎌倉に成立していた幕府との関係性も脆弱であったし、1220年代頃からは、倭寇が半島の沿岸部を犯すといった現象も見られるようになっていた。⁽⁴⁴⁾ 日本側でも南宋との私貿易や、僧侶に依る私的留学等の場合を除き、国家間関係という観点よりは、海外への興味も決して高いとは言えず、引き続き平安時代以来の内向き傾向に在り、緩い鎖国状態にあったものと考えられるのである。

この逸話に於ける彗星は日本軍を示唆した表現法であったが、第二義的には南進してくるモンゴルの勢力をも表わしていた可能性がある。後に於ける三別抄の事例にも見られる如く、日本側では、朝廷、鎌倉幕府や御家人、一般の武士、民衆に至る迄、当時の一般的な日本人が、韓半島情勢をどれ程正確に認識していたのかも疑わしい。鎌倉幕府は日本へのモンゴル軍襲来に際して、至元3年

(1266) 8月付の「蒙古国牒状」受信以来、高麗国や、その背後に存在したモンゴルの意図に、薄々は気付きながらも、元寇直前の文永8年(1271)9月、高麗の三別抄より発せられた(と考られている)「高麗牒状」の意味していることを正確に理解することができずにこれを黙殺し、結果として、2回に渡るモンゴル軍等に依る軍事侵攻を招いてしまったとされる。少なく共、朝廷、鎌倉幕府に於いては、文永8年の「高麗牒状不審条々」段階では、そこにある「我本朝統合三韓事」、「請胡騎数万兵事」といった記載に見られる如く、何らかの軍事的な協力関係を求められているという認識を持っていた可能性も推測されるものの、その政治的な背景に関しては、余り良く理解していなかったものと推察されるのである。

当時に於いて、半島に対する認識の低い日本に対しては、更に「怪しき彗星」＝モンゴルが、日本にとっての災異となり得る可能性を秘めていることをも、この郷歌で示唆していた、と解釈するのは少し穿ち過ぎであろうか]

(7) 巻五、向得舎知割股供親。景德王(新羅国の第35代国王。在位742～765年)代:「熊川州(熊川は錦江。大韓民国忠清南道公州市付近。韓半島西海岸中央部)有向得舎知(新羅国の官では第13位。骨品制では四頭品)者。年凶。其父幾於餓(だい。うえる)死。向得割股以給養(自分の股の肉を割き、それを父親に与えていた)。州人具事奏聞(景德王に奏上した)。景德王賞賜租五百碩(せき、大きい)(五百石)」

[飢饉に関する逸話である。この話の原型は、「三國史記」—「新羅本紀 第九」景德王憲英14年条に記されていた、「春。穀貴民饑。熊川州向得貧無以爲養。割股肉、飼其父。王聞賜賚(たまもの)頗厚。仍使旌(はた)表門閭(もんりょ。村里の出入り口にある門)。望德寺塔動。唐令狐澄新羅國記曰。其國爲唐立此寺。故以爲名。兩塔相對高十三層。忽震動開合。如欲傾倒者數日。其年祿山亂(安史の乱)。疑其應也。夏四月。遣使入唐賀正。秋七月。赦罪人。存問老疾鰥寡孤獨。賜穀有差」である。「穀貴民饑」の状況とは、前年8月条に記された旱害、蝗害発生に依る穀物類の不作に伴うものであろう。穀物価格の高騰には、商人に依る買い占め行為の存在も類推される。飢饉の状況は、人肉食をせざるを得ない程に凄まじ

いものであったのであろう。正に身を切る思いでの親孝行の逸話である。四頭品で舎知の官に在った向得の家でさえも、その様な状態であったことから、更に下級の平民に在って、状況はかなり深刻であったことが想定されるであろう。

この話題は、日本では橘成季に依る「古今著聞集 巻第八」—「孝行恩愛 第十」[建長6年(1254)成立]⁽⁴⁵⁾に記された養老孝子伝説(「美濃國の賤夫孝養に依りて養老酒を得る事」)を想起させるものでもある。それは、元正天皇(在位715～724年)の治世のことである。美濃國で養老山の東麓に住んでいた源丞内という名前の貧しい山林業の男が、年老いた父親を養っていた物語であった。或る時、男は薪を集めようとして山に入ったが、その際に石の中より美酒が流れ出す場所を発見し、それを酒好きの父に飲ませてやったという内容である。その遺跡地は、現在でも岐阜県養老郡養老町に在る養老の滝(「養老瀧」として残されている。霊亀3年(717)9月、この話を聞き付けた帝はそこへ行幸し、その孝行息子を美濃守に補任したという。その理由は、「至孝の故に、天神地祇あはれみて、其徳をあらはす」というものであった。天神地祇が表明した徳を、王権が追認したとことになる。しかも、この出来事を契機として、同11月には養老改元が実施されるのであった。これは、災異改元の対極にあった祥瑞改元である。

この話にも又、原型となる記事があり、それは「續日本紀 巻七 元正天皇」霊亀3年9月11日条に記された元正天皇の美濃国行幸に始まる一連の記述に求められる。同11月17日条に掲載された詔では、「到美濃國不破行宮。留連數日。因覽當郡多度山美泉。自盥(あらう)手面。皮膚如滑。亦洗痛處。無不除愈。在朕之躬(み。自分の体)。甚有其驗。又就而飲浴之者。或白髮反黑。或顔(たい。衰える)髮更生。或闇目如明(視力が回復した)。自餘痼疾(こしつ。持病)。咸(ことごとく)皆平愈」としており、当時、37歳の女性であった元正天皇は、自ら体験した「多度山美泉」が美容や健康に効果があること(「有其驗」)を実感したのである。ここでは、古今著聞集にある様な養老孝子伝説は一切見られない。続日本紀でも記述する様に、それは中国に於いて、後漢の初代皇帝であった光武帝の治世に見られた「醴泉(れいせ

ん)」（中国で太平の世に湧出したとされる甘泉）の故事や、参照した何らかの「(符) 瑞書」(符瑞は瑞祥の意) よりの引用に基づくものであって、それを何とか、自らも体験した「多度山美泉」にこじつけようとしたものである。

古今著聞集に記された養老孝子伝説の物語とは、元々、当地で伝承されていた物語と、元正天皇の行幸とを重ね合わせ、創作していた可能性もある。その背景には、母親であった元明天皇から娘である元正天皇へ皇位継承が多分に関係していた可能性がある。男系の血筋を引くとは言いながら、2代続けての女帝の出現には、当時において、動揺や不安、異論もあったかもしれない。そうした懸念を払拭する為にも、自らの治世の徳を示す必要性に迫られていたと見ることも出来得る。この場合に於ける徳とは、「多度山美泉」の持つ、美容、健康、若返り、病氣回復の効能を発見し、人民の為にそれを世の中に示すことであった。そうした経緯で創作されたのが、儒教の理念にも合致する養老孝子伝承であったものと考えられるのである。

これらの物語は、孔子に依る儒教哲学的な要素を多分に含むものであり、話の内容が事実であったのか、否かの判断は、現存史料よりの追究が困難である。そこ迄しての父祖への孝行を強調しようとしていた可能性も高いのである。儒教に於いては、仁、義、礼、智、信よりなる五常の徳を根本的教義とし、基本的な人間関係を5種に大別した五倫(父子の親、君臣の義、長幼の序、夫婦の別、朋友の信)の重要性を説くのである。年少者は年長者に対する畏敬の念を持つことが常に求められ、その年長者が父親であれば、尚更のことである。「古今著聞集 巻第八」の冒頭でも「孝者天之經(道筋)也。地之誼(正しい道筋)也。人之行也。故有天地人民以來、斯道著矣。蓋(けだし。多分)乃立身揚名之本、五常(仁、義、礼、智、信)百行(全ての行為)之先也。『父雖不父、子不可以不子(例え父が父としてふさわしくはない行為をしたとしても、子は子としての道を行わなければならない)』。孝之至深尤可貴焉」と述べられていた様に、「古文孝經序」(孔子とその門人曾子が孝道に就いて交わした問答を、曾子の門人が記録した戦国時代末期成立の儒教の経書)(46)の末文(「内下線部分」)をも引用しながら、日

本でも「父子の親」を説くのであった。

この「向得舎知割股供親」の逸話と、養老孝子伝承との間には、決して豊かではない息子が、貧しい父親を養うという点の他にも、その後に於いて、国王・天皇より称賛され、大層な賞与をされて豊かになった、出世したという共通項がある。それは、韓半島でも日本でも、制度として、又、実態としても、全ての困窮民を救済するだけの国家的余力が無かったことから、典型としてのエピソード(物語)を模索し、構築して人民に示し、その背景として儒教的な道德観を提示しなければならない必要性に迫られていた、と見ることができる。取り分け、飢饉等の災害時、非常時にはそうした為政者としての徳や慈悲を以てした姿勢を示し、社会的な秩序や機能を維持する目的で、五倫の考え方を後押しする必要があったものと考えられるのである。賞与や出世を掲げると、金目当てで孝行を偽装する者の出現をする可能性があったからである。五倫の奨励と賞与・出世措置とは、諸刃の剣の政策でもあった。

「古今著聞集 巻第八」に於いても、「仁義禮智信の五常をみだらざるを徳とすべし」(「隨身公助逃げずして父に打たる事」)としているが、これは長和年間(1012~1017年)頃に於ける日本社会のあり様を反映した見解であるとも言えるであろう。摂関政治全盛期に在って、「一の人」としての摂政・関白(臣下としての貴族)が、天皇の外戚になるという危うさ、律令的行政機構に立脚してはいるものの、その令制官制を逸脱してしまっている政治の在り方に対する懸念、藤原北家出身の女子(后)に男の皇子が生まれなければ、敢え無く崩壊する摂関政治の不確定さ、こうした矛盾や不満、不安をして、殊更に五常の徳が主張されたものかもしれない。

「三国史記」に於いて、非常時に際して行なわれたと見られる人肉食と推定される記事は2件が確認される。先ず、「高句麗本紀 第六」故國壤王伊連(於只支)6年(389)条には、「春。饑。人相食。王發倉賑給。秋九月。百濟來侵。掠南鄙部落而歸」とした記事が掲載されている。これは春季に於ける飢饉の発生記事であり、人肉食が横行する程に、事態は深刻化していた。これに対して、故國壤王伊連は賑給で対応したのである。当該飢饉は、前年4月の大旱と、同8月に発生して

いた蝗害とが直接的な原因であったものと考えられる。冬小麦や米等の穀物類、菽（まめ）等の収穫に相当なダメージが有ったのであろう。次の種に回す分をも食してしまったのであろう。但し、故國壤王伊連6年夏～秋に於ける収穫は、回復していた可能性もある。そうした中に在って、百済国が高句麗国南部に侵攻したのである。高句麗国に於けるそうした危機的な国内情勢を受けての侵攻であった可能性もあろう。自然災害や飢餓状態も又、政敵にとってみれば、相手を攻撃して、版図を拡大させる絶好の好機であったものと考えられる。次の廣開土王談徳の治世に入っても高句麗国と百済国との抗争は続き、倭国と通好した百済国を牽制する為に、高句麗国は倭国の攻撃を受けていた新羅国と提携するのであった。

もう1つは「百済本紀 第二」比流王28年（331）条に記された、「春夏。大旱。草木枯、江水竭。至秋七月乃雨。年饑。人相食」記事である。この原因は、春～夏にかけての農繁期に於ける旱害発生であるが、この年に於ける穀物類の収穫は殆ど無かったのであろう。旧暦7月に入ってから降雨があったとするが、この年の農業生産には、殆んど寄与しなかったものと考えられる。その後、飢饉の発生に至り、「人相食」、つまり、人肉食も行なわれたとするものである。

こうした非常事態の出来に際し、韓半島でも、日本でも、王権は特に目立った孝行を行なった者には、「賞賜」、「賜賚」、「美濃守になされにけり」（「古今著聞集」）といった個別的な賞与や待遇を与え、全体としては第一義的に「賑給」の実施、粟等の個別の穀物類（官穀）支給で以って救済措置としていた。その他にも、「賑貸」を行なうこともあった。賑貸とは仮貸（かたい）とも言い、主として国家が凶作時や疫病流行時に於いて、窮民救済の目的より、正税（しょうぜい）の一部を貸与したり、有利貸付である出挙（すいこ）の利息を免除したりする制度である。日本では、借貸（しゃくたい）に当たる制度である。

「三国史記」—「高句麗本紀 第四」故國川王（國襄）男武（伊夷謨）（高句麗国の第9代国王）16年（194）条では、「秋七月。墮霜殺穀。民飢。開倉賑給。冬十月。王畋（かる）。狩獵をする）于質陽。路見坐而哭（なく）者。問何以哭爲。對曰。臣貧窮常以備（やとう）力養母。今歲不登。無所

備作。不能得升斗之食。是以哭耳。王曰。嗟（なげく）乎孤（こ）爲民父母。使民至於此極。孤之罪也。給衣食以存撫之。仍命内外所司。博問鰥寡孤獨老病貧乏不能自存者救恤之。命有司。每年自春三月至秋七月。出官穀。以百姓家口多少。賑貸（しんたい）有差」としている。

これは高句麗国に於ける事例であるが、文献史料上、この時に制度としての「賑貸」が成立したものと見られる。それは、毎年3～7月の間に官穀を使用し、百姓の家口の多少に依り賑貸を実施するものであった。「毎年」と記されることより、必ずしも自然災害や疫病流行等の有無に依った訳でも無いことが特質される処であろう。その点は、日本に於ける賑給（平安期）と同様であった。王は為政者であり、徳に基づいて国民に憐れみを施す立場に在るものと考えられた。後の日本では年中行事化する賑給も、そうした憐れみの考え方、仏教に依る慈悲思想に立脚する政策であった。東アジア世界に於ける徳や慈悲とは、西欧社会に於いて、高貴な者はその地位に応じた社会的責任や義務を負うとしたノーブレスオブリージュ noblesse obligeの基本的道德観念に相当したのである]

（8）巻五、貧女養母：「孝宗郎（真聖女王の時の花郎）遊南山鮑石亭。或云三花述。門客（食客）星馳（急行した）。有二客獨後（2人の客は後からやって来た）。郎（孝宗郎）問其故。曰。芬皇寺之東里有女、年二十左右（二十歳前後）。抱盲母相號而哭（声を出して泣く）。問同里。曰。此女家貧。乞啜（すすり泣く）而反哺（はんぽ。恩返しをすること。親から受けた恩に報いること。南朝梁の初代皇帝であった武帝（蕭衍、しょうえん。464～549年）に依る「孝思賦」（韻文）より発生した表現法。「反」は返す意味であり、「哺」は口の中に蓄えた食物の意味。これは、鳥の子が成鳥になった後、餌を老いた親鳥に口移して与えて養うことに因む故事である）有年矣。適（たまたま。偶然に）歲荒（凶作）。倚門（いもん。門口に佇むこと）難以藉（頼りにする）手。贖（あがなう）賃他家。得穀三十石。寄置（預ける）大家（たいか。金持ちの家）服役（働いた）。日暮橐（たく。袋の中に物を入れて両端を紐で縛る）米而來家（帰宅する）。炊餉（かれいい。食事）伴宿。晨（夜明け）則啟役大家。如是者數日矣（数日後に）。

母曰。昔日之糠(ぬか)粃(しいな。稔実不良の粉)。心和平。近日之香杭(香り米。玄米に香りのある品種)。膈(かく。胸と腹の間)肝若(いくらか)刺。而心未安(しかも心安らかではない)。何哉(何故であろうか)。女言其實(事実)。母痛哭(つうこく。大変嘆き悲しむこと)。女嘆己之但能口腹之養(娘はただ母親の口腹のみを養って来たことを嘆いた)、而失於色難(親の顔色を伺い安心させること)也。故相持而泣。見此而遲留尔(断定の助字)。郎(孝宗郎)聞之潜然(さめざめと)。送穀一百斛。郎之二親亦送衣袴(きぬはかま。上衣と袴)一襲(ひとかさね。襲は重ねてあるものを数える際の助数詞)。郎之千徒(仲間達)歛(あたえる)租一千石遺之。事達宸聰(このことは王の耳にも入った)。時眞聖王(新羅国の第51代国王。在位887~897年)賜穀五百石。并宅一廛〔てん。住宅。「朝鮮史學會本三國遺事」では厂(がんだれ)〕。遣卒徒(徒卒。歩兵)衛其家。以儆(いましめる)劫掠(ごうりゃく。強盗を働くこと)。旌〔旌門(せいもん)、門閭(もんりょ)。古代に於いて、孝子節婦等の善行を褒賞する目的で、村里の入り口に設けられた門。中国由来の慣習である。旌とは、天子が士気を高める為に用いた旗のこと〕其坊(方形四方の市街)爲孝養之里。後拾(喜捨、きしゃ。寺社や僧、貧窮者に金品を寄進すること)其家爲寺。名兩尊寺」

〔新羅国の第51代国王であった眞聖女王の治世に於ける親孝行と、社会的弱者、貧窮の者に対する、儒教的思想に基づいた行ないに関する逸話である。眞聖女王は、新羅下代唯一の女王であったが、「三国史記」—「新羅本紀 第十一」眞聖王曼2年(888)条には、「春二月。少梁里石自行。王素與角干(金)魏弘通。至是常入内用事。仍命與大矩和尚修集鄉歌。謂之三代目云。及魏弘卒。追謚爲惠成大王。此後潜引少年美丈夫兩三人淫亂。仍授其人以要職。委以國政。由是佞倖(ねいこう。王の權威を背景に専横な振る舞いをする)肆(ほしいまま)志。貨賂公行。賞罰不公。紀綱壞弛。時有無名子。欺謗時政。構(かまえる。計画する)辭榜(ぼう。立札)於朝路。王命人搜索。不能得。或告王曰。此必文人不得志者所爲。殆是大耶州隱者巨仁耶。王命拘巨仁京獄。將刑之。巨仁憤怨書於獄壁曰。于公慟哭、三年旱。鄒衍(すうえん)含悲、五月霜。今我幽愁、還似古。皇天無語、但

蒼蒼(そうそう。薄暗い様子)。其夕忽雲霧震雷雨雹。王懼(恐れて)出巨仁放歸。三月戊戌朔。日有食之。王不豫。錄囚徒赦殊死已下。許度僧六十人。王疾乃瘳(いえる)。夏五月。旱」と記し、正史であるにも関わらず、眞聖女王に依る淫行や悪政の数々を記録する。その結果、同条では、国政が「佞倖肆志」、「貨賂公行」、「賞罰不公」、「紀綱壞弛」、という状態に陥ったとしているのである。

冒頭部分で記された「少梁里石自行」記事は、これから起こるそうした政治的状況を示唆したものとして位置付けられた可能性が有る。眞聖女王は、当初、角干(伊伐滄)であった金魏弘を重用し、彼が死去した後は、「少年美丈夫兩三人」に依る専横を許したのである。こうして国の乱れた状況をその様に表現したものであったものかもしれない。眞聖王曼は、王位に在りながらも、宮内へ密かに屈強で美形な「少年美丈夫三人」(花郎か)を引き入れて「淫亂」し、彼らに要職を授けて「國政」を委ねたと記述される。この話は、日本に於ける孝謙上皇の僧弓削道鏡へ対する寵愛と重用、及び、彼への皇位譲渡計画逸話、及び、宇佐八幡宮神託事件に於ける和氣清麻呂の存在を参考にして作成されていた可能性も想定されるであろう。

そうした処、眞聖女王は時政を批判していたとして、「大耶州隱者巨仁」を捉えて京都(慶州)で投獄した。これも側近に依る讒言(ざんげん)に基づいた逮捕であり、冤罪であった。その獄中に於いて巨仁が獄壁に記した「憤怨書」では、旱害、霜害と言った自然災害の出来と共に、中国戦国期に於ける陰陽五行家であった斉の鄒衍の唱えた説(五徳終始説)を引き合いに出し、今の王には五行何れの徳も無く、その歸結(陰陽不調和)として、「三年旱」や「五月霜」と言った自然災害が起こり、忽ちの内に「雲霧震雷雨雹」という、常ではない自然現象が立て続けに発生したとしているのである。

「少梁里」とした表現も、鄒衍が梁に於いて厚遇されていたことを反映させた記事、その存在を想起させる為の記述であったものかもしれない。「王不豫」と「王疾乃瘳」とは、そうした王の悪政と「王懼出巨仁放歸」との対応関係より記されたことも考えられるものの、王権に対する体面より、朝廷に依る主体的な対策としての「錄囚徒赦殊死已下、許度僧六十人」記事を「王疾乃瘳」の

前提条件として筆録をしたものと推測されるのである。「日有食之」記事は、「王不豫」や旱害発生凶兆であったのであろう。当年夏5月の旱害は、翌3年条に記される「國內諸州郡不輸貢賦。府庫虛竭。國用窮乏。王發使督促。由是所在盜賊蜂起。於是元宗、哀奴等據沙伐州叛」の原因を為したものであろうか。それも眞聖王曼に依る失政の結果として位置付けられた可能性がある。(47)

この様な治世であったからこそ、殊更に「眞聖王賜穀五百石。并宅一廬。遣卒徒衛其家。以儆(いましめる)劫掠。旌其坊爲孝養之里」とした親孝行に対する褒賞の策を示す必要性が生じていたのかもしれない。新羅末期に於ける国政の紊乱を、「後拾其家爲寺。名兩尊寺」として、儒教的な哲学思想だけではなく、仏教的な慈悲思想をも動員しながら取り繕ったのが、この逸話であったものと考えられるのである。王の悪政も又、国民にとっては大変な人為的災害であったものと考えられる。

冒頭に於いて、花郎の孝宗郎が遊んだという鮑石亭(ほうせきてい)の跡は、現在でも大韓民国慶尚北道慶州市拝洞454-3に残されている。新羅王家の離宮跡である。遊宴が行われた場所である。今でも、鮑(あわび)の形状を模した石製の水路が残る。これは、「曲水流觴(りゅうしよう)」、「曲水(ごくすい、きょくすい)の宴」に使用した施設であろう。曲水・御溝水(みかわみず)には水が張られ、酒杯を水面に浮かべ、水路沿いに座した人は、上流より流れて来る酒杯が自分の前を通過する迄に、詩歌(日本では和歌)を詠むのである。元々は、中国に於いて、3月上巳(じょうし。後に3月3日に固定)に行なわれていた文人に依る遊宴の行事であったが、韓半島経由で、日本へも伝えられたのであろう。3月3日の年中行事とは、元来、雛(ひな)祭りではなく、古くは曲水の宴であった。

それは優美な行事、遊びであったが為に、次に記された「芬皇寺之東里有女、年二十左右。抱盲母相號而哭。(中略)此女家貧」との対比、即ち、文に於ける陰陽調和の技法として書かれたのであろう。

そして、「(慈烏)反哺(じうはんぼ)」の語からは、やはり前項でも述べた如き、孔子に依る儒教哲学的な要素の反映が見られるのである。「(慈烏)反哺」は、直接的には南朝梁の初代皇帝武帝(蕭衍)

に依る「孝思賦」より発生した表現法ではあるが、その根源とされた考え方も、儒教に於ける仁、義、礼、智、信よりなる五常の徳と、五倫(父子の親、君臣の義、長幼の序、夫婦の別、朋友の信)の重要性である。年少者は年長者に対する畏敬の念を持つことが常に求められた。烏でさえも、親孝行をするのであるから、況してや、人はもっと孝行を尽くさなければならないとした考え方に基づく表現法である。ここでは、親孝行をすることと、困っている人、社会的弱者に対する慈悲の心を持つこと、豊かなる者は施しを行なうことの重要性を説く内容である。為政者側よりすれば、社会が混乱し弛緩した中に在っても、社会的な秩序と礼節とを維持することが肝要であることを強調したい意図があったものと推測される。

そうした中に在っても、「遣卒徒衛其家」とはただ事ではない事態であるが、当時の社会でも、強盗(「劫掠」)に依る被害も見逃すことのできない人為的災害であったものと考えられる。取り分け、自然災害の発生直後に起きる強盗行為は、本意ではなく、生きる為に止むを得ず行っていたことも想定される。「百濟本紀 第一」始祖溫祚王33年(15)条には、「春夏。大旱。民饑相食。盜賊大起。王撫安之。秋八月。加置東西二部」と記録され、大旱→民饑→相食→盜賊大起→王撫安、の時系列が早くも示されていた。自然災害の発生に当たり、百濟国に於いて、王権出動に依る「撫安」行為が実施された初見記事である。「撫」の具体的内容は不明であるものの、王権に依る強権的な治安回復、巡視が中心であろうが、穀類等の支給があった可能性もある。「相食」とは、飢饉の発生に際して、人肉食が行なわれていたとする意であろう。「日本書紀 卷廿二 推古天皇」推古天皇34(33)年〔626(625)〕是歲条にも、「自三月至七月霖雨(ナガアメフル)。天下大飢之。老者噉(クラヒ)草根而死于道垂(ホトリ)。幼者含乳以母子共死。又強盜竊盜(ヌスヒト)並大起之不可止」とあり、やはり、霖雨→大飢→死→強盜竊盜、の時系列認識が認められるのである。

ただ、盲母とその娘には、合計1,100石もの穀物や衣類、住宅迄もが寄付されており、如何に儒教的な哲学に基づくとは言いながら、2人分の生活必要量から見ると、過大な分量である。そこには新羅末期という時代背景(統一新羅国の

滅亡は935年)から、五常の徳や五倫の思想を更に浸透させ、国家体制や、社会的秩序を維持したいとする王権側よりの欲求があったものと推測される。但し、その原因を作り、綱紀を弛緩させたのは真聖女王本人であった。それ故、これも又、人為的災害であったと位置付けられるのである。盲母とその娘を顕彰する為に設けられた旌(旌門、門閭)という可視的な標識は、古代社会に於いて、孝子・節婦等の善行者を褒賞する目的で、村里の入り口に設けられた門であるが、こうした養老孝子伝承そのものは可視化することができない為、子供や、文字認知の十分ではなかった人々に対しても理解を促し、一村全体としても視覚に訴える効果があったのであろう]

4：内容分析

以上に於いて、災害事象を3類型に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、検証を行なう。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「心地繼祖」の項では、「撝謙(ぎけん、きけん。非常に謙遜する様子) 稱恙(つつが。疾病の災難。ツツガムシ病を媒介したり、皮疹(ひしん)を発生させる恙虫(つつがむし))」として、「恙」に関わる健康認識が見られたことが特筆される。「恙」とは、一般的にはツツガムシ病を指すものの、心地の場合、それは事実ではなく、文化論としての「大義名分」、所謂、仮病としての体調不良であったものと考えられる。しかし、ここで心地がとった「撝謙」の態度とは、当時、ツツガムシ病が人から人へ伝染する疾病であるとした考え方の存在していたことを類推させるものでもあった。ただ、心地当時の韓半島に在っても、それがダニからうつされる疾病であるという認識は存在してはいなかった可能性がある。

ツツガムシ病とはOrientia tsutsugamushiを原因菌とするリケッチア症(リケッチア科の微生物を病原体として発生する感染症)であり、ダニの

一種であるツツガムシに依り媒介されるとしている。主として草地等で、有毒ダニの幼虫に吸着され感染する。多くの患者が倦怠感、頭痛を訴え、治療が遅れると播種性血管内凝固を引き起こすことがあり、致死率が高い。日本に於ける感染症法施行後の患者数は、1999年(4~12月)に588人、2000年(1~12月)に754人、2001年には460人が報告されている。現在でも尚、毎年数人の死亡例が報告されており、依然として生命に関わる疾病でもある。又、ツツガムシ病は広くアジアにも存在しており、輸入感染症としても重要視されている。

遡(さかのぼ)れば、「隋書」―「列傳 第四十六 東夷 倭國」に、「大業(隋の煬帝の時の年号)三年(607)、其王多利思比孤(推古天皇、又は、聖徳太子か)遣使朝貢。使者(小野妹子か)曰、聞海西菩薩天子重興佛法、故遣朝拜、兼沙門數十人來學佛法。其國書曰、日出處天子致書日沒處天子無恙云云。帝覽之不悅、謂鴻臚卿(外交長官)曰、蠻夷書(日本からの国書)有無禮者、勿復以聞。明年、上遣文林郎(散官)裴清(裴世清)使於倭國」として記述された「恙無し(き)や」表現法とは、推古天皇15年(607)、聖徳太子が小野妹子に持参させた隋の煬帝充ての国書中に記されてあったという一節であるが、「恙」には「つつむ」(➡包む)の読み方もあり、その語源に関しては、必ずしもツツガムシ由来であると断定することもできない。ただ、それが日本語運用中に於いては、長く、無事であるとか、問題が無い状態を表現する場合の用法として使用されて来たということは、そうした害虫を媒介とした感染症に依る健康被害が、日本をも含む東アジア世界では相当深刻であったことの証左ではあろう。

隋の煬帝が当該日本国書に就いて不快であると感じたのは、倭国王多利思比孤が煬帝に対して天子の呼称を用いたとか、「海西」・「日出處」・「日沒處」といった東西方向の方角性表記に対して懸念を持ったという可能性も十分に考慮されるところではある。取り分け、方角性認識に関しては筆者も度々指摘を行なって来た様に、当時の人々にとっては天文運行や、対災異認識等との関連付けから、それが非常に微妙で繊細な感覚であった可能性もある。それに付加して「無恙」という表現法自体も、実際にそうしたツツガムシ病に当時の

中国人民の多くが苦しんでいたとするならば、外部者（特に朝貢国としての「蠻夷」）よりの事実の指摘という観点からは、煬帝がとても不愉快になったであろうことは疑い様が無いのである。

②「賢瑜珈（大賢の瑜珈宗）。海華嚴（法海の華嚴宗）」の項では、**仏教と水との関わり合い**を窺わせる事象が見られた。文中に於ける複数の「井水湧」表現は、日本に於いても、例えば、弘法大師（空海）や伝教大師（最澄）、日蓮等の高僧が各地を巡歴し、その所持していた錫杖（しゃくじょう）や独鈷（とっこ、どっこ、とくこ、とこ）等の法具で以って地面を突いた処、忽ちの内に水や温泉（霊泉）が噴出する等といったエピソードが夥（おびただ）しく散見されることとの関連性を想起させるものでもある。所謂、杖つきの水、弘法水（こうぼうみず）、弘法清水、大師の水、弘法の井戸等と称されてきた霊水である。それらは現在でも尚、現役の飲用水等として使用され、又、信仰対象ともされているのである。

これには、**仏教と水との関係性**が濃厚に示されているものと考えられ、取り分け、夏季を中心として水不足が深刻な古代社会に在っては、**仏教の浸透と水の確保**とに相関関係があるものと喧伝されていた可能性が示唆されるのである。それは、疾病の治療に関しての、僧医の存在を検討するのに際しても、同様のことが言えるのである。日本よりも水不足の状態が深刻であったものと考えられる韓半島では、仏教への求心力を高める為に、この様な水との関わりのある**仏教説話**が、殊更に創作されていた可能性は排除をすることができない。それと共に、**法力という可視化不可能な力**に依るものではなく、實際上で役に立つ**地学的な知識や鑿泉技術**の蓄積で以って**地下水脈の在り処**を探索し、そこを鑿泉して、**衛生的な飲用水を確保**するといった**社会貢献事業**も又、僧侶に期待されていた行為の1つであった可能性もあろう。錫杖や独鈷といった先端部の尖った道具の存在からは、古代における**鑿泉（さくせん）技術**のある程度の進化が想定されるのである。**地下水の帯水層**を発見し、そこ迄、掘削する技術（掘り抜き井戸、打ち抜き井戸）には、**数学的知識の応用**も必要とされたであろう。

古代中国に於ける**数学書**である**算経十書**〔さんけいじっしょ。「綴術（てつじゅつ）」、「周髀算経

（しゅうひさんけい）」、「九章算術」、「海島算経」、「孫子算経」、「五曹算経」、「夏侯陽算経」、「張邱建（ちようきゅうけん）算経」、「五經算術」、「緝古（しゅうこ）算経」等に立脚した知識を駆使した測量術を使いこなしていた、中国への留学僧が韓半島に存在していたとしても、不思議ではない。又、唐代に設けられていた算学に通い、数学知識を得ていた留学僧がいたかもしれないのである。半島、倭国に在って、医学同様、漢籍に記された**数学、地学的知識**を解読し、理解する能力を持っていた民間人も又、**仏教僧侶**であったものと考えられ、僧侶は古代当時在っても、中国への留学が比較的し易い環境にあったものと考えられる。

③所謂、**呪物崇拜**としての**フェティシズム(fetishism)**が見られたことも、「三国史記」とは違った「三国遺事」中記事の特徴であった。**フェティシズム**とは、人工物や、自然物に加工を施した物体を崇拜の対象とする行為である。それらは、具体的には**動植物の一部分、偶像、金石類、呪符、呪具、護符**等であり、それらを**祭祀対象**としたり、**疾病治療**等に於いて**呪術的に使用**したりするものである。その中には、**人の肉体の一部（遺骨、毛髪、爪、耳、鼻等）**をも含むのであった。「元曉不羈」の逸話では、元曉はその死後、子の薛聰に依り遺骸が碎（くだ）かれて真容（真実の姿）を表わした塑像が造られ、薛聰はそれを芬皇寺に安置し、「以表敬慕終天（しゅうてん。永久）之志」したとされる。こうした**遺骸信仰、遺灰信仰**が、**祭祀文化**としての「**供養**」の一環であった可能性もあるが、それに**災異鎮めの霊力**を認めていた可能性に就いても示唆されるものとする。

「續日本紀 卷一 文武天皇」文武天皇4年（700）3月10日条では、**道昭（照）**死去の記事を、かなりの文字数を割いて記述している。道昭は、河内国丹比郡の生まれであり、俗姓は船連で父親は**惠釋（尺）〔エサカ〕**であった。「日本書紀 卷廿五 孝徳天皇」白雉4年（653）5月辛亥朔壬戌条に依れば、彼はこの年に、遣大唐大使小山上吉士（キシ）長丹（ナカニ）等と共に、**学問僧（モノナラフハウシ）**13名の1人として入唐し、唐に於いて**玄奘三蔵**と同房し、それを師として業を受けたとされる。帰朝〔**斉明天皇6年（660）**〕後、元興寺東南隅に**禪院**を建てて**唯識学（大乘仏教に於ける根本的な立場を説明する）**を講じ、そ

こに住したという。百済系の渡来人であった行基はその弟子に当たる。その後、道昭は天下を周遊して路傍に井を穿ち、諸津濟處に渡船を造り、又は、橋を架けたと言い、山背国にある宇治橋は道昭に依るものであるとされる。行基同様、社会福祉や社会事業を行なったとされる法相宗の開祖である。

坐禅したままの姿勢で72歳の生涯を終えた道昭であったが、その後、弟子達に依って「奉遺教。火葬於栗（栗）原。天下火葬從此而始也」、その遺体は文献資料上、日本で初めて火葬されたのであった。そして、彼の遺骨は、親族と弟子との間で奪い合いとなり、「飄風忽起。吹颺灰骨。終不知其處。時人異（アヤシム）焉」となってしまったという。これに依り、火葬が実行された当初にあって、遺骨を管理、祭祀し、尊崇し信仰する習慣も既に日本に存在していたことが知られる。

遺灰が信仰や、仏教を巡る主導権争いの焦点とされたのは、釈迦入滅直後、マウラ族に依って火葬された仏舍利を巡る争いに依って、それが8つの地域、部族に8等分されており、即ち、紀元前4世紀にはそうした思考が仏教と共に既に存在していたことになり、それは仏教の東進と共に、約千年の時間をかけて日本へも齎されたのである。但し、これが単に遺灰を拝するだけの行為であったのか、元曉の事例の様に、遺灰を元とした偶像等に作り替えられて、信仰対象とされていたのかに関しては判然としないのである。⁽⁴⁸⁾

④高僧達に依る為政者に対する看病行為とは、薬学等の医療知識を使用した形での医療行為と共に、為政者の身に憑りついている「大鬼」、「小鬼」を退散させることでもあった。そこには食物や飲用水等に関わる不衛生な状態、即ち、細菌や自然毒に依る食中毒、ノロウイルスといった感染性胃腸炎、寄生虫病等、そこには食物や飲料水等を介した疾病の存在と、それらに対する無認識が想定されたのである。古来、人々は経験則に依る知識の積み重ねを以って、食物や水も食用と非食用(有毒物質を含むもの)とに区別して来たのであるが、時として、それが正しくはなかった場合もあったことが推測された。魚貝類もそうであるが、山野草も食用と非食用(毒草)とに区別して来た背景には、時として自分の体を張った行為も想定される。特に夏季を中心として、飲食物が見た目の変

化は無くても、実際には傷んでいる場合もあり、食品防腐剤、保存料等の食品添加物が無い状態では、傷みが予想以上に早く進んでしまうこともあったかもしれない。それが、「密本摧邪」に見られた「毎見一大鬼率群小鬼來。家中几有盤肴、皆啖嘗之」という表現法に表わされていた可能性もあるとした。

そして、その直前に記された「阿孩時。忽口噤體硬。不言不遂」とした記述からは、乳児ボツリヌス症の発症が疑われたのである。乳児ボツリヌス症では、便秘、元気が無い、母乳を飲まない、泣き声が小さい、瞼(まぶた)が垂れ下がる、首がすわらなくなる、そして、腕や足へ左右対称の麻痺が進行すると、くにくくにやとした状態になるとされている。呼吸を行なう為に必要な筋肉迄、麻痺すると、人工呼吸器に依る治療が必要な場合もある。

古代社会に於ける乳幼児の死亡率の高さとは、医療環境の未整備、衛生意識の低さという当時の社会的な状況だけではなく、こうした(不衛生な)食品や飲用水等に起因した事例よりも窺うことができ得るであろう。見た目や、臭いだけからの情報では、それが飲食可能なのか、否か、判断することが難しかったことも考えられるのである。

⑤惠通降龍の項に於いて見られた「龍怨通(惠通)之遂已也(蛟龍は惠通が自分を追い出したことを怨み)。來本國(新羅国)文仍林。害命尤毒(人命を害することが甚だしかった)」とした記述からは、中国大陆方面より韓半島地域に至る伝染病の伝播、拡散という危機的な状況に就いて、それを説話形式で以って、誰にでも一子供や文字認知ができない人々等、容易に理解可能な方式で説明していたことが特徴的であった。伝染性の病気を齎すものを「蛟龍」という、想像上の恐ろしい龍体に置き換え、理解の進んではいなかった感染症の拡散に対して、正しく恐れることを啓発していた仏教僧侶、僧医の在り方が浮かび上がって来たとも言えるであろう。それ故、「龍怨」とか「龍又怨(うらむ)」といった表現法とは、そうした感染症の終息した状態を表わしていたものと考えられる。無論、当時の社会に在っては、それが事実であると信じられていたことも又、真実であったものと推測されるのである。

⑥「月明師兜攀(率)歌」の項では、「三国遺

事」中では珍しく、天文、天空の変異に関する記事が見られた。項の冒頭部分で記された「二日並現。挾句不滅」とした現象とは、一体何であろうか。「挾句不滅」の記述からは、10日を過ぎてその現象は消滅したことになる。そうであるとするならば、最初に考慮される現象としては、小惑星や、彗星、流星等の太陽付近への出現が考慮された。しかし、「二日並現」としていることより、比較的大きな小惑星の接近は別として、太陽とは比較できない程に小さく暗い彗星、流星等の出現では、この表現法を当てることは困難であると推測を行なった。その他、日食や幻日環（げんじつかんparhelic circle）、太陽柱（たいようちゅうsun pillar）といった可能性をも検討してみたが、何れも「二日並現」とする表現法には当て嵌（は）まり難いのである。

但し、ここで着目をしなければならなかったことは、当該現象に対して「則可禳」と表現していることより、当該「二日並現」現象を、凶兆であると見做していた点である。それを災異の前兆現象として除去する必要性があるとした認識の存在であった。概して、太陽に関わる異変は、「白虹貫日」に見られる如く、凶兆であった。彗星、流星の出現も大抵の場合には凶兆である。

そして、そうした災いを禳う祭祀は、朝元殿に「潔壇」を特設し、景德王自らが青陽楼へ出御して行なったのである。「壇」を築いて執行される祭祀は、中国を中心として、韓半島や日本に於いても見られる祭儀の形式であり、「三国史記」―「百濟本紀」始祖溫祚王20年（紀元後1）2月条に見える「王設大壇。親祠天地」記事等、半島でも既に紀元前後には行なわれていたことが知られるのである。これらの壇を設け、天地、山川を祀る祭儀は、韓半島経由で、更に倭国へも伝播し、倭国在来の自然神崇拜と融合しながら、執行されていたものと推測したのである。

又、「既而日恠即滅。王嘉之。賜品茶一襲、水精念珠百八箇」と記されることから、西暦760年当時の新羅国では、喫茶の習慣があったことが知られたのである。但し、それを賜与されたのが僧侶であることより、やはり喫茶の習慣も仏教寺院の中で先行して行なわれるようになっていたものであると推論を行なった。古来、茶にも種々の薬効のあることが知られていたことから、茶を喫す

ることは天花と共に、疾病に対する対処法として位置付けられていた行為であったと考えられる。「三国史記」―「新羅本紀 第十」興德王秀宗3年（828）12月条では、「入唐廻使大廉持茶種子來。王使植地理山。茶自善德王（新羅国の第27代国王。在位632～647年）時育之。至於此盛焉」としており、初めて新羅国へ茶が伝播したのは西暦600年代の前半期であるとしている。又、喫茶が普通のことになったのは、800年代の初頭としていることより、茶自体が大陸より伝わるのは、半島も、日本も、それ程の時間的差異が無い様であった。

栄西が日本へ齎した茶法は抹茶法であるとされ、彼自身「喫茶養生記」を著作していることから〔承元5年（1211）〕、茶の栽培法や製法、喫茶法、そして、効能や精神（栄西が言う処の「茶徳」）に関して中国で学習し、それらに精通していた可能性も高いと指摘した。喫茶をすることは疾病治療に関わる医療科学であるが、その一方で、病氣自体を引き起こすのは、天魔や鬼魅、疫神であるといった平安初期以来の思考法を引きずっていたことが注目された。非常にちぐはぐな感じはするが、病気の発生をそうした得体の知れない古代以来の思想に求めることは、僧侶として、仏教（禪）の布教上に於いて、都合の良いことであったのかもしれない。末世観、末法思想を否定しないことは、患者の心理面に対する喫茶療法の普及にも貢献していたと見なければならぬであろう。

日本仏教界にも大きな影響を与えた喫茶に関し、仏教と茶との関係性を示唆する初期の記事として「王嘉之。賜品茶一襲」を位置付けるべきであると指摘を行ったのである。

⑦「向得舎知割股供親」や「貧女養母」の項で見られた如き養老孝子伝説に関し、比較対象事例として、日本では橘成季に依る「古今著聞集 卷第八」―「孝行恩愛 第十」〔建長6年（1254）成立〕に記された、養老孝子伝説（「美濃國の賤夫孝養に依りて養老酒を得る事」）を想起させるものでもあった。それは、元正天皇（在位715～724年）の治世、美濃国で養老山の東麓に住んでいた源丞内という名前の貧しい山林業の男が、年老いた父親を養っていた物語としての養老の滝（「養老瀧」）伝承であった。

実は、これらの話には原型となる元記事があり、

それは「三国史記」—「新羅本紀 第九」景德王憲英14年条であり、「續日本紀 卷七 元正天皇」靈龜3年9月11日条に記された一連の記述に求められたのである。これらの物語は、孔子に依る儒教哲学的な要素を多分に含むものであり、話の内容が事実であったのか、否かの判断は、現存史料よりの追究が困難であるとした。そこ迄しての父祖への孝行を強調しようとしていた可能性も高いのである。儒教に於いては、仁、義、礼、智、信よりなる五常の徳を根本的教義とし、基本的な人間関係を5種に大別した五倫（父子の親、君臣の義、長幼の序、夫婦の別、朋友の信）の重要性を説く。年少者は年長者に対する畏敬の念を持つことが常に求められ、その年長者が父親であれば、尚更のことであった。

この「向得舍知割股供親」の逸話と、養老孝子伝承との間、更には、「貧女養母」には、決して豊かではない息子・娘が、貧しい父親・母親を養うという点の他にも、その後に於いて、国王・天皇より称賛され、大層な賞与をされて豊かになった、出世したという共通項がある。それは、韓半島でも日本でも、制度として、又、実態としても、全ての困窮民を救済するだけの国家的余力が無かったことから、典型としてのエピソード（物語）を模索し、構築して人民に示し、その背景として儒教的な道德観を提示しなければならない必要性に迫られていた、と見ることができる。取り分け、飢饉等の災害時、非常時にはそうした為政者としての徳や慈悲を以てした姿勢を示し、社会的な秩序や機能を維持する目的で、五倫の考え方を後押しする必要性があったものと考えられるのである。賞与や出世を掲げると、金目当てで孝行を偽装する者の出現をする可能性があったからである。五倫の奨励と賞与・出世措置とは、諸刃の剣の政策でもあった。

そして、「貧女養母」に記された「(慈烏)反哺(じうはんぽ)」の語からも、やはり孔子に依る儒教哲学的な要素の反映を窺うことができたのである。「(慈烏)反哺」は、直接的には南朝梁の初代皇帝武帝(蕭衍)に依る「孝思賦」より発生した表現法ではあるが、その根源とされた考え方も、儒教に於ける仁、義、礼、智、信よりなる五常の徳と、五倫の重要性である。年少者は年長者に対する畏敬の念を持つことが常に求められた。烏で

さえも、親孝行をするのであるから、況してや、人はもっと孝行を尽くさなければならないとした考え方に基づく表現法である。ここでは、親孝行をすることと、困っている人、社会的弱者に対する慈悲の心を持つこと、豊かなる者は施しを行なうことの重要性を説く内容である。為政者側よりすれば、社会が混乱し弛緩した中に在っても、社会的な秩序と礼節とを維持することが肝要であることを強調したい意図があったものと推測される。そのことが、君臣の義にも直結したからである。

ただ、盲母とその娘には、合計1,100石もの穀物や衣類、住宅迄もが寄付されており、如何に儒教的な哲学に基づくとは言いながら、2人分の生活必要量から見れば、過大な分量であった。そこには新羅末期という時代背景(統一新羅国の滅亡は935年)から、五常の徳や五倫の思想を更に浸透させ、国家体制や、社会的秩序を維持したいとする王権側よりの強い欲求があったものと推測されたとした。但し、その原因を作り、綱紀を弛緩させたのは真聖女王本人であったのである。それ故、これも又、人為的災害であったと位置付けられるのである。盲母とその娘を顕彰する為に設けられた旌(旌門、門閭)という可視的な標識は、古代社会に於いて、孝子・節婦等の善行者を褒賞する目的で、村里の入り口に設けられた門であるが、こうした養老孝子伝承そのものは可視化することができない為、子供や、文字認知の十分ではなかった人々に対しても理解を促し、一村全体としても視覚に訴える効果があったのであろう。

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、確かに、信憑性に悖(もと)る部分も散見される他、「三国史記」の記事を大いに参照し、それを意識して編集された可能性もある。又、所謂、正史ではない。編纂者も「三国史記」を編纂した金富軾が、王権に奉

仕した官僚、史官であったのに対して、「三国遺事」を著述した一然（普覚国師）等は宗教者であった。「三国史記」編纂の契機が、高麗国の仁宗（第17代国王）の王命に依る以上、記事の内容に正直さや、真実を記述すること、思想的に人々を啓蒙することが第一の要素として要求されていたと見ることは早計であろう。

それ故、「三国遺事」には、一然の生存時に於ける自然で正直な形での歴史観や、対自然災害観を垣間見ることが出来得る可能性もある。「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、時代に於ける災害対処の文化という観点よりは、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。或る場合には、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。そして、「三国史記」には求められなかった、「啓蒙」の目的が非常に大きかったことが想定されるのである。

「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。その為、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、対災異観が大きく反映されていたものと見られる一方、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—医療従事者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。それは、漢方医学、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。

そして、東アジア的な思考法である陰陽調和を是（ぜ）とする思想が見られたことも、指摘をしておかなければならないであろう。陰陽が不調和の状態にあれば、如何に仏に依る慈悲の法力が優れていようとも、災異は引き起こされるのである、という認識の存在である。前漢の司馬遷に依る「史記 南越伝 第五十三」由来の「吉凶（禍福）は糾（あざな）える（絡ませる様にして交互になる）繩の如し」⁽⁴⁹⁾という慣用句にも見られる様に、良いことと悪いことは表裏一体であり、交互にやって来るという考え方がその根底にはあつたのである。良いことだけ、悪いことだけの状態が長く続くことは、考え方としては決して常なることではないのである。禍を転じて福となすという転変思想の存在こそが、仏説の浸透にも大きく貢献していたものと見られる。転変という観点からは、輪廻転生もその一環であろう。

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、或る種の国家的思想を以って、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（説話）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」でもあったのである。

付論：

「三国史記」、「三国遺事」に対する「災害対処の文化論」的検証作業を終えて～あとがきに代えて～

このシリーズに於ける検証作業を進める上での前提条件、特質として、「三国遺事」は宗教者に依る編纂物であり、国家に依る歴史観を大きく反映させて作成された「正史」ではないだけに、そこに記述された事象をそのまま、真実として受け取ることも出来ない、とした。「三国遺事」に関しても伝承や説話的な部分が多く見られ、その編集意図、又、根拠とした情報に対する検証も忘れてはならないであろう。編纂者であった一然が僧体であったことから、宗教観（仏教観）の反映というポイントも見逃すことはできなかったのである。

本稿で取り扱った「災害」情報にしても、それが発生していたという客観的・基本的情報の精査とは、又、別の次元に於いて、そこに何らかの意図に基づき、原史料よりの読み替え、事実関係の改変や配置換え、又、解釈等を巡る作為が存在していたことは「三国史記」の場合同様、推測を行なうことが出来た。それは、政治的な理由、国家の尊厳を守る理由、災害観を巡る理由、諸現象に対する「認識」の存在、更には、読者の存在を想定した理由等に依るものであったと考えられる。更に大きいポイントとしては、仏教（観）というフィルターを通してみた場合の解釈法が大きく存在し、影響を与えていたものと見られることである。

それに加えて、そこには、中国大陸を中心とした東アジア世界に於いて、普遍的に共有されていたと考えられる或る種の対自然認識—陰陽説、五行説に基づく調和・不調和、天子（為政者）に依る徳・不徳思想、実際に発生していた事象を基にした予兆（吉兆、凶兆）観等が、大きく影響を与えていたことも判明した。これも「三国史記」程、強力ではないものの、検出することができた。編

纂物、記録としての「三国史記」、「三国遺事」、「資治通鑑」、「日本書紀」等の編纂時期の前後とは関係無く、軀（やが）て、こうしたものの見方は、必然的に倭国へも伝播し、その後の日本に於ける文化や対災害観形成にも大きな影響を与えたものと推測をする。

「文化」という次元に於いては、哀感をも含んだ情趣である「もののあは（わ）れ」や、やるせないさ、否定的感情を含んだ「無常観」、「厭世観」といった、本来は日本人に特有な感性であると捉えられて来た心情の原型が、実は、中国大陸を起源として、韓半島を経由しながら、変容しつつ日本に齎されていた、ということも視野に入れながら、当該課題の追究に当たらなければならないであろう。仏教思想に於いて、「無常」の対極に位置する、悟りの境涯としての「常住不變」とは、実在しない世界であり、幻（まぼろし）である。古代社会に在っても、変化の速度は思いの外（ほか）速く、良いことも、悪いことも様々な形で人民に降り懸かっていたのである。そうした世の中の変化の速さに対して、上手に対応をすることができなかった場合、人々の心の中では「無常観」、「厭世観」が芽生えて行っただけであろう。「三国遺事」中に於いて散見された、超人的な行為とは、無論、実際の出来事であったとは考えられないが、そこには煩悩や常識、陋習に塗（まみ）れた現世を嫌い、そこから離れたいと希求する「厭離穢土（えんりえど）」、極楽浄土へ往生することを願う「欣求浄土（ごんぐじょうど）」の思想がその背景として存在していたことが想定されたのである。

尚、「災害対処の文化論・韓半島シリーズ」の集大成として、小林健彦『災害対処の文化論シリーズⅦ 韓半島における災害情報の言語文化 ～三国遺事にみる災害対処の文化論～』完結版が、2020年7月にシーズネット株式会社より刊行される予定である。こちらも併せてご覧頂ければ幸いである。

註

- (1) 大韓民国大田広域市の北東部に在り、**小金剛**と称される聖山である。**小白山脈**に聳（そび）える標高約1,058メートルの**天皇峰**を中心として、忠清北道報恩と慶尚北道尚州の境界付近には**毘盧峰**や**観音峰**、**文蔵台**、**立石台**等が在る。**韓国八景**の1つである。山内に在る**法住寺**は、553年、**義信祖師**に依って創建された**曹溪宗**寺院であり、韓国内ではただ1か所になる**木造五重塔**が建つ。**俗離山**の地名は、新羅時代に1人の農民が自身の信仰心の低さを後悔し、それを更に向上させようとして俗世から離れ、この山中に籠って僧侶となった故事に因むとされる。
- (2) 同氏「感染症の話 ツツガムシ病」『I DWR 感染症週報』（厚生労働省 国立感染症研究所）通巻第4巻第13号所収、10～13頁、2002年3月、参照。
- (3) 唐 魏徵等撰『隋書 第六冊 卷六七至卷八五（傳）』（中華書局出版）1991年12月、に依る。
- (4) 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）—「3—2—3：真名井原波せき地蔵（堂）が西向きの意義とは何か」、参照。
- (5) 丸善出版株式会社、2017年11月。
- (6) 当該浸水範囲概況図は、平成23年3月12、13、19日、及び、同4月1、5日に、国土地理院が撮影した空中写真と、同3月19日に観測された衛星画像とを使用して、東北地方の太平洋沿岸地域で、津波に依り浸水した範囲を、国土地理院が判読した結果を公表したものである。
- (7) 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～』—「4. 新羅国の文武王と倭国～文武王の海中王陵に見る対日観～」、同『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）—「1. 新羅国に於ける災害対処の言語文化」、参照。
- (8) 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）—「4—4：古代に於ける疾病よりの実体ある人民救済」、参照。
- (9) 『国史大辞典』（株式会社 吉川弘文館）の「呪禁師」、「呪禁博士」の項、参照。**呪禁師**の活動は、次第に**厭魅蟲毒（えんみこどく）**に傾倒する等して、危険視されるに至り、「**續日本紀** 卷二十八 稱徳天皇 **神護景雲元年（767）** 8月16日条の、神護景雲改元時に、**呪禁師末使主望足**を外従五位下に叙した、とする記事を最後として認められなくなっており、10世紀初頭までの間に官制上からも消滅したとされる。
- (10) 韓尚勲氏「第14章 朝鮮（韓）半島におけるクマ類の現状とツキノワグマの回復計画」『アジアのクマたち—その現状と未来』（日本クマネットワーク）所収、101～104頁、2017年、に依れば、韓半島には日本同様、ツキノワグマ、ヒグマの2種のクマが生息しており、過去に於ける狩猟、密猟や、生息環境破壊の理由に依って、現在では、どちらも絶滅の危機に瀕しているとしている。前者は、大韓民国東北部～朝鮮民主主義人民共和国（北朝鮮）中央部を南北方向で生息が確認されており、後者は北朝鮮東北部に

生息しているとされる。

- (11) 以下、『国史大辞典』の「熊野」、「熊野三山」、「熊野那智大社」、「熊野速玉大社」、「熊野本宮大社」の項、及び、『神道史大辞典』（株式会社 吉川弘文館、2004年7月）の「熊野信仰」、「熊野那智大社」、「熊野の本地」、「熊野速玉大社」、「熊野本宮大社」の項、参照。
- (12) 『国史大辞典』の「熊野信仰」（同氏執筆）の項、参照。
- (13) 『国史大辞典』の「熊野の本地」の項、参照。
- (14) 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～』—「1—4—3：石巻市所在の「荒浜」、参照。
- (15) 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～』—「5—1：「行く河の流れは絶えずして～」に見る更新思想」、参照。
- (16) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ IV ～北陸、新潟地域の古代と中世～』（2015年10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）—「2—8：紫雲」、参照。
- (17) 古代以降の中国に於ける**占夢書**の数々に関しては、後掲する今場正美氏「中国古代の占夢（四）」『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』（立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所）第九號所収、61～74頁、2016年1月）—「（三）占夢書の流伝」、参照。
更に、湯浅邦弘氏「夢の書の行方—敦煌本『新集周公解梦書』の研究—」『待兼山論叢 哲学篇』（大阪大学文学部）第29号所収、1～15頁、1995年12月）、同氏「中国古代の夢と占夢」『島根大学教育学部紀要 人文・社会科学』（島根大学教育学部）第22巻第2号所収、77～105頁、1988年12月）、白川静氏「周公旦—聖者の伝統」『白川静著作集 6 神話と思想』（株式会社 平凡社、1999年11月）499～504頁）、参照。
尚、「**新集周公解梦書**」（全23章）は、20世紀の初めに中華人民共和国甘肅省**敦煌市**に在る仏教遺跡である**莫高窟（ぼっこうくつ）**に於いて発見したとされる。これは、**周公旦**に仮託された現存最古の**占夢書**写本であり、以前より存在していた「**周公解梦書**」を補訂しながら、唐の時代に筆写されたものであると考えられている。
- (18) 今場正美氏「中国古代の占夢（一）」『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』（立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所）第六號所収、65～91頁、2012年7月）、同氏「中国古代の占夢（二）」『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第七號所収、81～103頁、2013年7月）、同氏「中国古代の占夢（三）」『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第八號所収、61～87頁、2014年7月）、同氏「中国古代の占夢（四）」『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第九號所収、61～74頁、2016年1月）、参照。同氏に依れば、**占星術**や**占夢**、**亀卜**、**占筮**の間には密接な関係があるとする。
又、**古代中国に於ける占夢書**の多くが現在に伝わっていない。それは、これらの書物が収集、整理、研究の対象とはならなかったからである。中国内部に於いてさえその様な状況であったことから、それらが韓半島や日本へ多く齎されていたと推測することもできないのである。
- (19) 山中行雄氏「高麗の偽経『現行西方經』について」『佛教大学総合研究所紀要』（佛教大学総合研究所）第16号所収、295～311頁、2009年3月）、に

依れば、「占察法會」とは「占察善惡業報經」に於いて説かれる「木輪相法」（サイコロを使用した占い）を使用し、過去世の善惡の業や三世中の受報の差別を占う儀礼を中心とした法会であると解説を行なう。「占察善惡業報經」（「占察經」）は隋代に成立した偽經であるとされ、木輪相法（天台智顗に依る懺法の影響が見られる）が説かれた前半部分、及び、「大乘起信論」の影響が指摘される唯心識觀、真如實觀等を説く後半部分とによりなる。8世紀の新羅国では、真表がこの「占察法會」を大成し、同国では大いに流行したと推測している。「占察法會」は地蔵信仰、又は、弥勒信仰を背景にしているのに対して、「現行西方經」（高麗で成立した偽經であり、海東永州公山居祖社の元岳が録したという。阿弥陀・浄土信仰を背景とする占法を説く文献。浄土に於ける上品上生より地獄界に至る迄の来世の受生処を、木簡を使用して占う方法を詳解する）は、阿弥陀信仰を背景としており、「現行西方經」に説かれる占法とは、新羅時代より始まる「占察法會」の変形であると紹介をする。

尚、師茂樹氏「占察經の成立と受容 ―なぜ占いが必要とされたのか―」（『日本佛教学会年報』（日本仏教学会西部事務所）第77号所収、135～157頁、2011年）に依れば、天人や聖者等よりの夢の中に於けるメッセージ、過去・未来を見通す能力と夢占いは、前世の業について、仏菩薩に直接確認する方法としての夢占いであったと指摘をする。

- (20) 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～』―「3. 京都府北部、福井県沿岸地域に於ける浪分けの論理」、参照。
- (21) 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）―「1. 硬玉（翡翠）を巡る韓半島と越国との交流」、参照。
- (22) 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～』―「2-3: 飢饉、蝗害、疾病、賑給、動物、治水、天文、その他の災害」―（1）、参照。
- (23) 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～』―「3-2: 「日本書紀」に見る天皇不豫より崩御に至る経緯と疾病～巻20 敏達天皇紀迄～」、参照。
- (24) 大乘法契編『和譯藥師瑠璃光如來本願功德經 全』（秀英舎）1892年12月、参照。

尚、藥師經では、「醜陋（しゅる）、頑愚、盲、聾（りよう）、瘡（あ）、癩（れん）、癡（へき）、背癩（はいる）、白癩（びやくらい）、癡狂（てんきやう）。種種の病苦あらん」、「衆（もろもろ）の病苦の。瘦瘠、乾消、黃熱等の病に遭ひ」として、具体的な疾病の名称を挙げているという特徴がある。それらの病苦消除の為、世尊は三摩地に入り、それを「除滅一切衆生苦惱」と称したとされる。そして、大光明を発しながら世尊が大陀羅尼を演説した際には、「大地震動し。大光明を放ち玉ふ。一切衆生の病苦皆除きて。安穩の樂を受く」となるとされる。この場合の大地震動とは、無論、地震ではなく、病苦消除の「所求（しよく）の願」が満たされたことに依る、喜びを表現した震動であった。具体的な疾病の名称が書き込まれていた藥師經を讀経することは、その功德をより現実的で、実体のあるものとして、衆生に認識させる効果があったものと考えられる。

- (25) 由義宮は、河内国若江郡弓削郷に造営された称徳天皇の離宮であるとされる。遺跡地は大阪府八尾市八

尾木付近に比定されている。神護景雲3年（769）～宝龜元年（770）にかけて存在したらしい。弓削郷は元々僧道鏡の出身地であり、称徳天皇が天平神護元年（765）に紀伊国へ行幸した際には、そこに行宮（あんぐう）を設けて休息し、弓削寺にも参詣している。この時、大臣禪師道鏡は太政大臣禪師に昇任をする。神護景雲3年、宇佐八幡宮神託事件の直後に、称徳天皇は由義宮へ行幸し、そこを西京と改称して河内国を河内職とした。翌年になると造由義大宮司を任命するなどして宮の造営を進め、由義寺の塔も造り始め、天皇も行幸したが、彼女はこの時に何らかの疾病を患い、平城京に還御してから崩御した。これ以後、西宮は衰退したらしい。

- (26) 国立感染症研究所 細菌第二部「ボツリヌス症とは 一乳児ボツリヌス症」（厚生労働省 国立感染症研究所）2017年5月、参照。
- (27) 国史体系本（第23巻）『令集解 前篇』（吉川弘文館）2000年8月、に依る。
- (28) 前掲『荊楚歳時記』141～144頁〔（二八）五月を悪月として禁忌を設けること〕、参照。
- (29) 前掲『荊楚歳時記』145頁註（1）、参照。
- (30) 前掲『荊楚歳時記』158～162頁〔（三一）五綵の絲・条達の贈答・鳩鴿を捕える〕、参照。
- (31) 『日本国語大辞典』（第二版）の「くすだま【薬玉】」の項、参照。
- (32) 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～』―「3-3: 「日本書紀」に見る天皇不豫より崩御に至る経緯と疾病～巻25 孝徳天皇紀迄～」、参照。
- (33) 『續群書類従 第三十二輯 下 雑部』（續群書類従完成会）1957年7月、に依る。
- (34) 阪倉篤義、大津有一、築島裕、阿部俊子、今井源衛氏校注『竹取物語 伊勢物語 大和物語』日本古典文学大系 9（株式会社 岩波書店）1957年10月、に依る。
- (35) 一般社団法人 日本呼吸器学会「呼吸器の病気」―「A-07 感染性呼吸器疾患 肺結核」2016年12月、参照。
- (36) 『礼記（中）』新釈漢文大系 第28巻（株式会社 明治書院）1977年8月、に依る。
- (37) 『世界大百科事典 17』（改訂新版、平凡社、2007年9月）―「壇tan」の項、参照。
- (38) 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～』―「2-3: 飢饉、蝗害、疾病、賑給、動物、治水、天文、その他の災害」、参照。
- (39) 徐静波氏「中国におけるお茶文化の展開とその日本への初期伝来」（『京都大学 生涯教育学・図書館情報学研究』（京都大学生涯教育学講座紀要編集委員会事務局）第10号所収、153～163頁、2011年3月）に依れば、唐代の茶文化が日本に伝来した後、それが300年近く途絶した理由に関して、以下の4点を指摘する。

①茶文化が日本に伝来して間も無い838年以降の数百年間、日・唐〔907年、節度使であった朱全忠（後梁の太祖）に依り滅亡〕両国の間では、大規模な往来が断絶したことに求められる。9世紀以後に於ける唐王朝の衰退は日本人の大陸への憧憬を弱め、更には、平安時代中期以後の国風文化の成長も日本人の外来文化への関心を弱めた。

②茶文化が伝来してから半世紀の間、その日本国内での伝播の範囲は、王侯貴族や、都周辺の一部寺院に留まり、一般庶民は言うに及ばず、地方豪族や一般の

僧侶にとっても、茶は殆んど馴染みのないものであり続けた。伝播後に於ける飲用、栽培空間の狭さは、その一般社会への影響力を大いに妨げた。

③当初、主に茶文化を受け入れた上流貴族や僧侶達は、茶を日常の飲み物としてではなく、寧ろ、一種の風雅な趣として楽しんでいた。茶に対しては、その精神的な価値を重要視し、それを生活習慣の中へ融合させようという努力は見られなかった。茶は当時に於ける日本の文化的なレベルに制限され、それを受動的に吸収したり、模倣する段階に留まり、進んでそれを創造的に改造することも無く、同化させる試みもなされなかった。

④唐代に於ける餅茶の複雑な製茶工程と、その日本の風土に余り合わない風味も、茶の日本全土への広がりとして阻害した原因の1つである。

- (40)『国史大辞典』の「茶」の項、参照。
 (41)『群書類従 第十九輯 管絃・蹴鞠・鷹・遊戯・飲食部』(続群書類従完成会) 1992年12月、に依る。
 (42) 関剣平氏「茶の文化地理 ―魏晉南北朝時代を中心に―」〔『立命館文学 本田治教授退職記念論集』(立命館大学人文学会) 第619号所収、741(32)～723(50)頁、2010年12月〕、参照。
 (43) 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―3:硬玉と東アジア、そして奴奈川姫、海人」、参照。
 (44)『高麗史 高宗世家』〔武田幸男氏編訳『高麗史日本伝(下)』(株式会社 岩波書店) 2005年7月、所収] 高宗10年(1223)5月甲子(22日)条には、「倭、金州に寇す」という記事があり、倭寇が(高麗国に於ける文献史料上)初めて大韓民国南部の金海市付近で略奪行為を行なったことを記す。しかし、これは「高麗史 忠定王世家」〔武田幸男氏編訳『高麗史日本伝(上)』(株式会社 岩波書店) 2005年5月、所収] 忠定王2年(1350)条に記された、「二月、倭、固城、竹林、巨済に寇す。合浦千戸の崔禪と、都領の梁瑄等、戦いて之を破り、三百余級を斬獲す。倭寇の侵すは、此れより始まる」という記事とは矛盾をする。
 この点に関して、同書編訳者である武田幸男氏は、倭寇の活動が当年を画期としてより広域的に、連続的に、そして、大規模に変化して行くことを強調したものであり、これ以降「庚寅以来」が倭寇を語る上での常套句になって行ったのであろうと指摘をする〔同書(下) 35～36頁参照〕。
 (45)『古今著聞集』日本古典文学大系 84(株式会社 岩波書店) 1966年3月、に依る。
 (46) 国立国会図書館蔵本「古文孝經」(慶長己亥刊行。慶長4年活字印) 請求記号 WA7-7、に依る。
 (47) 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―』―「1―3:飢饉、蝗害、疾病、賑給、動物、治水、天文、その他の災害」、参照。
 (48) 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～ ―「4―4:最初の火葬と仏教」、参照。
 (49) 野口定男氏訳『史記(下)』中国古典文学大系 第12巻(株式会社 平凡社) 1981年4月、に依る。

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(外国人名を含む)に依り配列してある。尚、複数の巻がある辞典・事典等の場合には、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
- 一般社団法人 日本呼吸器学会「呼吸器の病気 ―「A―07 感染性呼吸器疾患 肺結核」2016年12月
- 今場正美氏「中国古代の占夢(一)」〔『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第六號所収、2012年7月〕
- 今場正美氏「中国古代の占夢(三)」〔『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第八號所収、2014年7月〕
- 今場正美氏「中国古代の占夢(二)」〔『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第七號所収、2013年7月〕
- 今場正美氏「中国古代の占夢(四)」〔『立命館大学白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第九號所収、2016年1月〕
- 『日本文化総合年表』岩波書店、1990年3月
- 小川基彦氏「感染症の話 ツツガムシ病」〔『IDWR 感染症週報』通巻第4巻第13号所収、2002年3月〕
- 『三国志記(鑄字本)』学習院大学東洋文化研究所、1986年5月
- 武田幸男氏編訳『高麗史日本伝(下)』株式会社 岩波書店、2005年7月
- 武田幸男氏編訳『高麗史日本伝(上)』株式会社 岩波書店、2005年5月
- 『古今著聞集』日本古典文学大系 84、株式会社 岩波書店、1966年3月
- 『古事記』日本思想体系1、株式会社 岩波書店、1982年2月
- 阪倉篤義、大津有一、築島裕、阿部俊子、今井源衛氏校注『竹取物語 伊勢物語 大和物語』日本古典文学大系 9、株式会社 岩波書店、1957年10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
- 『書経(上)』新釈漢文大系 第25巻、株式会社 明治書院、1983年9月
- 『礼記(中)』新釈漢文大系 第28巻、株式会社 明治書院、1977年8月
- 『国史大辞典』株式会社 吉川弘文館
- 国史大系本『續日本紀 後篇』株式會社 吉川弘文館、1993年6月
- 国史大系本『續日本紀 前篇』株式會社 吉川弘文館、1993年4月
- 『神道史大辞典』株式会社 吉川弘文館、2004年7月
- 国史大系本(第3巻)『日本後紀 續日本後紀 日本文德天皇實錄』株式会社 吉川弘文館、2000年11月
- 国史大系本『日本書紀 後篇』株式會社 吉川弘文館、1990年12月
- 国史大系本『日本書紀 前篇』株式會社 吉川弘文館、1992年4月
- 国史体系本(第22巻)『律 令義解』株式会社 吉川弘文館、2000年6月

- 関剣平氏「茶の文化地理 ―魏晉南北朝時代を中心に―」（『立命館文學 本田治教授退職記念論集』第619号所収、2010年12月）
- 韓尚勲氏「第14章 朝鮮（韓）半島におけるクマ類の現状とツキノワグマの回復計画」（『アジアのクマたち ―その現状と未来』所収、2017年）
- 金思燁氏訳『完約 三国遺事』朝日新聞社、1976年4月
- 朝鮮史学会編『三国遺事（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
- 国土地理院「浸水範囲概況図⑩」2011年
- 国立感染症研究所 細菌第二部「ボツリヌス症とは―乳児ボツリヌス症」厚生労働省 国立感染症研究所、2017年5月
- 国立国会図書館蔵本「古文孝經」慶長己亥刊行、慶長4年活字印、請求記号 WA7―7
- 大乘法契編『和譯藥師瑠璃光如來本願功德經 全』秀英舎、1892年12月
- 徐静波氏「中国におけるお茶文化の展開とその日本への初期伝来」（『京都大学 生涯教育学・図書館情報学研究』第10号所収、2011年3月）
- 白川静氏「周公旦 ―聖者の伝統」〔『白川静著作集 6 神話と思想』（株式会社 平凡社、1999年11月）〕
- 『日本史総覧コンパクト版Ⅰ』新人物往来社、1991年4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
- 『群書類従 第十九輯 管絃・蹴鞠・鷹・遊戯・飲食部』続群書類従完成会、1992年12月
- 『續群書類従 第三十二輯 下 雑部』續群書類従完成会、1957年7月
- 『大漢和辞典』修訂第二版、大修館書店
- 『朝鮮王朝實録』國史編纂委員會、探求堂、1973年9月
- 唐 魏徵等撰『隋書 第六冊 卷六七至卷八五（傳）』中華書局出版、1991年12月
- 国立国会図書館蔵本「二十卷本 倭名類聚鈔」
- 『世界大百科事典』初版、平凡社
- 『世界大百科事典 17』改訂新版、平凡社、2007年9月
- 『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
- 師茂樹氏「占察經の成立と受容 ―なぜ古いが必要とされたのか―」（『日本佛教学会年報』第77号所収、2011年）
- 山中行雄氏「高麗の偽經『現行西方經』について」（『佛教大学総合研究所紀要』第16号所収、2009年3月）
- 湯浅邦弘氏「中国古代の夢と占夢」（『島根大学教育学部紀要 人文・社会科学』第22巻第2号所収、1988年12月）
- 湯浅邦弘氏「夢の書の行方 ―敦煌本『新集周公解梦書』の研究―」（『待兼山論叢 哲学篇』第29号所収、1995年12月）
- 国史体系本（第23巻）『令集解 前篇』吉川弘文館、2000年8月

注記：

本稿に於ける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。

又、本稿中で使用した標高、距離等の表示は、「YAHOO JAPAN! 地図」の「距離計測」、「Googleマップ」の「地図検索」、及び、「国土地理院電子国土web」の「標高表示値」、に依った。

尚、本稿中に於いては、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、画像等を、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。

本稿に掲載した画像の中には、その原素材がフィルム写真のものが含まれている。当該画像の場合には、フィルム写真をデジタル化した為、画質が劣ることをお詫び申し上げます。画像の原素材がフィルム写真である場合、当該画像解説文の末尾に、その旨の記載があります。

筆者に依る当該分野（『三国遺事』）に関する先行論稿一覧：

- 1：「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〕
- 2：「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〕
- 3：「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〕
- 4：「『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」〔『新潟産業大学経済学部紀要』第55号所収、37～66頁、2020年2月〕
- 5：「三国遺事にみる災異と仏教思想」（『融合』第31号所収、2020年2月）