

天狗説話の展開

——「愛宕」と「是害房」

久留島 元

はじめに

日本に育った日本人で「天狗」を知らない人はおそらくいない。「天狗」は、説話集や謡曲のような古典文芸から近代小説、落語、漫画、絵本やアニメまで多く登場する。「鬼」「河童」と並び、もっとも知られた「お化け（妖怪）」の一つといえる¹。一方、鞍馬や愛宕などの寺社では祀られる対象でもあり、ほかの「お化け（妖怪）」とは異なった面も持つ。

「天狗」については、これまでも多くの研究がある。特に、知切光歳氏による一連の著作²は、文献資料を博搜するだけでなく、実際に全国の霊場を踏破して採集した民俗伝承も豊富に扱い、「天狗」研究の金字塔と言ってよい。知切氏らにより「天狗」の通史的展望は開けたが、古代から現代へ至る「天狗」像の具体的な諸相を追った研究はまだ少ない。

古典文学研究では、森正人氏の論考がある³。森氏は『今昔物語集』の「天狗説話」分析を通じ、「天狗」の「反仏法的性格」を指摘している。すなわち「天狗」は、仏や修行者を幻惑して成道をさまたげる「魔」と同一視され、仏法によって排斥される滑稽な反逆者として語られているという。これは極めて重要な指摘であり、古代末から中世にかけて「反仏法的」な「魔」としての「天狗」像が広く浸透していた事実を明らかにした。

しかし、古代の「天狗」像のなかには、「反仏法的性格」に帰納されない「天狗」像も見いだせる。また、中世に作られた絵巻や謡曲にも「反仏法的性格」を逸脱する「天狗」像が描かれている。「反仏法」という枠組み一面だけでは、現代に至る多様な「天狗」像の展開は理解できないだろう。

本稿では、中世に作られた絵巻『是害房絵』と、愛宕山にまつわる天狗伝承を中心に、先行する古代の説話や、近世に入って作られた異本、謡曲などを比較し、メ

¹ 「天狗」を「お化け（妖怪）」とすることに異論があるかも知れないが、村上健司『妖怪事典』毎日新聞社、2000年などいわゆる「妖怪事典」に記載されることが多い。

² 知切光歳『天狗考 上』濤書房、1973年；『天狗の研究』大陸書房、1975年、再刊・原書房；『図衆天狗列伝』二巻、岩政企画、1977年。

³ 森正人「天狗と仏法」『今昔物語集の生成』和泉書院、1986年、213-227頁。

ディアを超えて展開する「天狗」像の一端を垣間見ることとしたい。

一 『台記』「天公」考

まず平安時代末から鎌倉初期にかけて、天狗がどのように認識されていたかを見ていきたい。次の記事は『台記』久寿2年（1155）8月27日条である。

壬寅、親隆朝臣来語曰、所以法皇惡禪閣及殿下余者、先帝崩御、人寄_二帝巫口_一、巫曰、先年人為詛_レ朕、打_二釘於愛宕護山天公像目_一、故朕不_レ明、遂以即_レ世、法皇聞_二食其事_一、使_二人見_二件像_一。既有_二其釘_一。即召_二愛宕護山住僧問_レ之、僧申云、五六年之前、有夜中□□□□□□□、美福門院及関白、疑_二入道及左大臣所為_一、……今聞_二兩人説_一、□畏不_レ少、但禪閣及余、唯知愛宕護山天公飛行、未知愛宕護山有天公像、何況祈請乎、蒼天在上、日照□□怖怖、……⁴（下線、引用者）

欠損があり文意が不確かな部分もあるが、おおむね以下のような内容である。

頼長のもとに親隆朝臣が来て言うには、崩御した近衛天皇の霊が巫に憑依し「愛宕護山天公像」の目に釘を打って呪った者がいるため失明して死んだのだ、と告白した。確かめると実際に像に釘が刺さっていた。愛宕の住僧の言葉により、美福門院や関白は忠実や頼長を疑っている、という。しかし、頼長自身は、「愛宕護山天公」の飛行は知っていたが「天公像」の存在は知らなかったから祈請できるはずもない、と述べている。

この件により鳥羽天皇は忠実、頼長の親子を遠ざけ、保元の乱につながる。そのため歴史家からは、この呪詛事件は関白忠通や藤原通憲らによる政治的謀略とも見られている⁵。

『台記』記事によれば、愛宕山はすでに僧が常住する仏教修行の道場だったらしい⁶。また頼長による天皇呪詛の噂は『古事談』巻5ノ22にもあり、そこでは「愛太子給明神」に呪詛したとされる。「愛^{（愛宕）}太子に給ふ明神」と訓ずるようだが「天公」の名は見えない。

一般には『台記』『古事談』の記事は同じ事件を指し、「天公」は天狗の宛字と理解されている。現在通行する愛宕山関係の書籍にも次のようにある。

⁴ 『増補史料大成 台記』臨川書店、1965年。

⁵ 下向井龍彦『日本の歴史7 武士の成長と院政』講談社、2002年。のち講談社学術文庫、2009年。

⁶ 『大日本法華驗記』にも、仁鏡、好延など愛宕山で修行した僧の伝記が収められる。

愛宕山に天狗がいることは早い時期から知られ、『古事談』という説話集には天狗にまつわる呪詛の話が載っている。……忠実の子息藤原頼長が書いた日記『台記』でも同様の内容が記され、頼長は「愛宕山に天狗がいることは知っているが、天狗の像があるのは知らなかった」と弁明している。⁷

同一事件としてふたつの記事を紹介し、「天公像」を「天狗の像」と表記している。明示されていないが、現在の太郎坊につながる天狗信仰があったことが想定されている。この根拠は、国学者の小山田与清（1783–1847）が著した『松屋日記』巻57の記述に拠ったものと考えられる。

天公は天の君と訓べく、天の君は天の神と通へば、神通ありて天を飛行するおそろしきものゆゑ天の君と称。さて字に天公と書き通はして、天狗とも書るより、漢土にいふ天狗の事に引合せて牽強の説おこれる也。…⁸（下線、引用者）

ここに指摘があるように、「天公」は本来「天の神」「天帝」を指す漢語である。古代日本の用例では、空海の没後、弟子が編んだとされる『遍照發揮性靈集』にいくつか例がある。そのうち、藤原葛野麻呂（755–818）が亡児の周忌を営んだ時の願文に、

碎玉之哀。幾損眼明。

天公何忍。奪我鍾愛。（下線、引用者）

すなわち、「天の神はなぜ（我が子を奪うことを）我慢してくれなかったか」と親の嘆きが述べられる⁹。

そのほか、時代は下るが、『蔭涼軒日録』寛正6年（1465）3月4日条や、『九条家経世記録』所収「後慈眼院随筆」明応10年（1501）正月記事などに、天候や運数を決める神格としての「天公」が用いられる。変わったところでは『大徳寺文書』内、寛永12年（1635）10月10日「京都所司代板倉重宗達書 吉利支丹ころひ申しゆらめんとの事」において、

上ニハ天公・てうす・さんたまりやをはしめたてまつり、……¹⁰（下線、引用者）

⁷ 板垣知子「愛宕山の歴史 天狗と地蔵の山」八木透監修・鶴飼均編『愛宕山と愛宕参り』京都愛宕研究会、2003年。

⁸ 小山田与清『松屋日記』国書刊行会、1908年。

⁹ 渡辺照宏・宮坂有勝校注『日本古典文学大系 三教指帰・性靈集』岩波書店、1965年。

¹⁰ 『大日本古文書 家わけ第十七 大徳寺文書之七』（東京大学史料編纂所、1968年）、資料番号2487、2489。

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

以上のとおり用例は少ないが、いずれも天の神格をあらわす語である。『台記』の用例も、言葉どおりなら天の神を祭る在地信仰の像だったろう。『古事談』にいう「明神」とも互換可能な無名の神格が、漢語で「天公」と名づけられたのである。

一方、愛宕山という土地は、『今昔物語集』巻20第13話「愛宕山聖人、被謀野猪語」に修行者が「野猪」にたぶらかされたとあるような、都から離れた異界でもあった。『明月記』寛喜3年（1231）7月27日条には、

殿下方違、「愛宕護山脚天狗之所集歟、其無_レ由之所也」¹¹（下線、引用者）

とあり、少なくとも80年ほどのちには確実に「天狗」と結びついていたらしい。こうした愛宕の天狗伝承と、在地信仰の「天の神」像とが中央にいる頼長の知識のなかで結びつき、「天公」とあらわされた、と考えることができよう。

「天公」と天狗とを結ぶ共通点は、「愛宕」の地名と、「天」にまつわる神霊であった点である。後者の性質については、鎌倉初期に成立したとされる偽経『延命地藏菩薩経』にも、注目すべき用例がある。

諸ノ災患悪夢悪相-諸ノ不吉祥魍-魍鬼-神鳩槃荼等^等永^等不_レ得_レ便^等天-狗土-公大-歳-神-宮山-神木-神江-海-神水-神火-神饑-餓-神塚-神蛇-神咒-詛-神……¹²
（下線、引用者）

ここで「天狗」は、「不吉祥」をもたらす諸悪神のひとつだが、本経を聞き地藏菩薩の名を聞けば、邪気を吐いて菩提を悟るとされる。興味深いことに、この「天狗」は「土公」（陰陽道における地神）と対置される、一種の「天霊」である。

また、『年中行事抄』所引の「月旧記」記事には、古代中国で黄帝が蚩尤を破った時、その首が天に上がり「天狗」となり、体は地に伏し「地霊」となった、以来、「天狗」を祭るため正月十五日には小豆粥を食すという故事が紹介される。これも「地霊」に対する「天霊」としての「天狗」像を伝えるものである¹³。

「月旧記」は、現在散佚している年中行事書で、書名のみ偽作された架空の書ともされているが¹⁴、少なくとも10世紀半ばには本文が流通していたらしい。同じ記事は『源氏物語』の注釈書である『河海抄』巻20や、『陰陽雑書』などにも引かれる。仏法

¹¹ 『訓注明月記』松江：今井書店、2002年。

¹² 『仏説延命地藏菩薩経』承応3年（1654）刊、国文学研究資料館蔵。

¹³ 諸本によって体が「地霊」になった、とするものもある。「天狗」と「地」が対になることは、タカやワシとヘビとが対として「天地」の対立をあらわす世界的な神話モチーフを思わせ、興味深い。ジャン＝ポール・クレペール『動物シンボル辞典』大修館書店、1989年。

¹⁴ 林眞木雄「『本朝月令』所引の月舊記について」『國學院雑誌』99・1（1998年1月）。

と関わりない「天狗」像が、歳時、暦日の知識に結びついて伝承されていたことになる。

『台記』「天公」がまさしく天狗と同一視されていたかどうかの判断は難しい。しかし、同時代には雑多な「天にまつわる神霊」としての「天狗」像が語られていたらしい。すなわち、11、12世紀における天狗は、なお雑多な神霊の側面を残しており、「天公」と同一視される理由も充分あったのである。

しかし仏教説話においては、もっと具体的な「反仏法的性格」を持つ魔物として語られていたようである。

二 『今昔物語集』の「天狗説話」

『今昔物語集』は1100年頃成立したとされる仏教説話集である（以下『今昔』と略称）。巻20（本朝付仏法）第1話～第12話まで連続する「天狗説話」のうち、巻20「震旦天狗智羅永寿、渡此朝語第二」の梗概を紹介しよう¹⁵。

今は昔、震旦の「智羅永寿」が、日本の高僧たちと力比べをするため日本に渡来する。「此ノ国ノ天狗」は喜んで迎え入れ、比叡山に案内した。

そこへ山の上から「余慶律師ト云フ人」が、「腰輿ニ乗テ、京ヘ下ル」。老法師（智羅永寿）が害するだろうと思って見ていたが、何事もない。余慶の通り過ぎたあとで探し出して尋ねると、「腰輿ノ上」に真言の火が燃えさかりとても近づけなかった」と弁明する。此ノ（国ノ）天狗は「疵咲^{あざわら}」い、次は必ず害するように、と言った。

やがて、「飯室ノ深禅権僧正」（尋禅）が下山してきた。腰輿を先導する童が、杖をもって老法師（智羅永寿）を打ち払ってしまった。日本の天狗は智羅永寿に、「甲斐なく帰っては震旦のためにならないだろう」と辱め言い聞かせ、自分はまた隠れた。

しばらくして、多くの僧を従えた座主「横川ノ慈恵大僧正」（良源）が下ってきた。隠れて聞いていると、「小童部二三十人」が老法師（智羅永寿）を捕らえて打ちすえている。智羅永寿がこれまでの経緯を語り、許しを請うと、童部たちは、許してやれと言いながら「皆一足ヅ、腰ヲ踏テ」行ったので、老法師の腰は碎かれてしまった。

座主が去ったのち、智羅永寿は日本の天狗に、「なぜあんな生き仏のような方々がいると教えてくれなかったのか」と、恨み言を述べた。日本の天狗は「北山ノ鶴ノ原」で湯治を勧め、震旦へ返してやった。

その時、「京ニ有ケル下衆」が北山へ木を伐りに行って、湯屋で老法師が湯浴みをしているのを見た。しかし、その湯屋はひどく臭く、恐ろしく思われたので、すぐに帰った。のちに、天狗が人に取り憑いて語ったことを聞き伝え、思い合わせて語ったことである。天狗が人に取り憑いて語ったことを聞き伝えて語り伝えるのだという。

¹⁵ 山田孝雄校注『日本古典文学大系 今昔物語集四』岩波書店、1963年をもとに要約。

ほぼ同じ話は、のちに成立した『真言伝』巻4 慈忍伝（栄海〔1278-1347〕編の高僧伝）にも収められている。本話は「天狗ノ人ニ託テ語」った内容とされ、天狗が憑霊であるとの認識がある。しかし、説話内では仏法にあらがう「反仏法的性格」、「魔」としての一面が強調されていることも一目瞭然である。仏教説話集である以上は当然だが、それだけではない。そのことは『真言伝』説話との比較のなかで、より明らかになる。

『今昔』説話と『真言伝』説話との異同を挙げておくと、

- ・ 天狗の名前がなく「唐コシヨリ五百ノ天狗此国ニ渡リタリ」とある。
- ・ 「湯治」は行われるが、場所是不明。
- ・ 「京ニ有ケル下衆」が湯治を目撃する場面がない。

となる。『今昔』『真言伝』は共通の出典に依拠したと思われるが、『真言伝』では慈忍大師尋禪（深禪）の伝に収められ、三高僧のうちでも尋禪の唱える「不動の呪の威力」¹⁶を強調する。では、『今昔』説話の要点はどこにあったのか。

まず注目すべきは、仏教先進国・震旦の天狗を日本の高僧が苦もなく撃退するという構図である。たびたび打ち負かされ、そのたびくり返される「老法師」と「此ノ国ノ天狗」との会話は滑稽であり、高僧の験力が確かめられる。

さらに『今昔』は独自に説話の伝承経路を加え、事実性を強調している。『真言伝』では、天狗が人に憑いて語った、というだけだが、『今昔』では京の「下衆」（木こり）が「北山ノ鶴ノ原」の湯屋で老法師を見たという部分が追加されている。

悪臭を放つ天狗たちは「比叡山」に遮られ、ついに都に近づくことなく、辺境（北山）で湯浴みをするしかできない。天狗たちの説話を都に持ち込むのは「下衆」であり、都の平安が「比叡山」の仏法によって保たれた事実を、説話によって明らかにする。天狗は仏法を妨げる存在であるとともに、都、国家にとって排斥すべき存在であることが、強く認識されている¹⁷。

『今昔』において、「天狗説話」がまとめて収載される巻20は、本朝仏法部の最終巻にあたる。天竺（巻1～巻5）・震旦（巻6～巻10）という仏教先進国の説話をふまえたうえで本朝（日本）の仏法史を解き明かし（巻11～）、世俗の説話へ連結する、いわば仏法世界の周縁として、位置づけられた巻である¹⁸。本朝は、いわば周縁国であるがゆえに天狗のような魔物が跳梁する。しかし同時に、比叡山に代表される仏法により（正しく）天狗を排撃する国家である、と高らかに言挙げしているのである。

このように『今昔』「天狗説話」は、きわめて意識的に構成されている。そのた

¹⁶ 佐藤愛弓「真言僧栄海における天狗像―『杲宝入壇記』を中心に―」『説話文学研究』38（2003年）、34-43頁。

¹⁷ 拙稿「説話集と怪異」東アジア怪異学会編『怪異学入門』岩田書院、2012年、65-77頁。

¹⁸ 『今昔物語集』の構成については、小峯和明『今昔物語集の形成と構造』笠間書院、1993年；森正人『今昔物語集の生成』（前掲注3）；前田雅之『今昔物語集の世界構想』笠間書院、1999年などを参照のこと。

め同時代に存在した「天狗」の雑多な側面は希薄となり、「反仏法的」という機能に特化したキャラクターとしての印象が強いといえよう。

三 『是害房絵』の成立

次に、絵巻『是害房絵』について見ていく。すでに公開した拙稿¹⁹と重複する内容であるが、論述上ご寛恕いただきたい。

『是害房絵』は、現在 20 本以上の伝本の存在が知られているが、最古本である曼殊院本奥書によれば、延慶元年（1308）に成立。その後、嘉暦 4 年（1329）、文和 3 年（1354）に転写された。内容は「宇治ノ大納言ノ物語」に基づき、小児を慰め、仏法の靈験を語るため作られたという。しかし時代によって内容・構成が変化し、特に後半部分が成長していく傾向にある²⁰。まずは曼殊院本にもとづいて内容を整理しておく（△は画中詞）。

[上巻]

- ① 是害房が、康保 3 年春、唐土から飛来する。
- ② 是害房と、愛宕の日羅が会話する。
日羅房が、是害房を比叡山に案内しながら独白。
△是害房と日羅房が比叡山山麓で会話
- ③ 余慶律師が下山し、鉄火輪が是害房を撃退する。
△是害房が鉄火輪に追われる
- ④ 余慶が去った後、日羅房が現れて是害房を挑発する。
日羅房が、不動の利益を説く。
- ⑤ 尋禅権僧正が下山し、不動の二童子が是害房を撃退。
△是害房が童子たちに追われる
- ⑥ 尋禅が去った後、日羅房が現れて是害房を挑発する。
日羅房が、不動の真言の利益を説く。
- ⑦ 平山聞是房が故事を語る。＜守屋、石山の行者、真済＞
△天狗たちの会話
- ⑧ 良源座主が下山し、護法童子が是害房を撃退する。
△是害房が護法に囚われ、これまでの経緯を説明

[下巻]

- ⑨ 良源が去った後、是害房が日羅房への恨み言をいう。
日羅房が故事を語る。＜神宮皇后、上宮太子＞
日羅房が靈地の由来を語る。＜磯長寺、四天王寺、大峯・金剛山、高野山、比叡山＞

¹⁹ 拙稿「『是害房絵』の基本的構成」『文化学年報』60（2011 年）、101－120 頁など。

²⁰ 友久武文「『是害房絵』の諸本」『広島女子大学研究紀要』16（1981 年）、33－44 頁。

い自国意識がうかがえる。

これを受けた是害房は、「仏法ヲサマタグル者、本地アサキニアラズ」として、「魔仏一如」、すなわち仏法を障碍する魔の行為が仏性へ至る方便である、という論理を説き始める（梗概⑩）。そして慈恵大師・良源について、

依之、今ノ慈恵大師ハ十一面ノ化身ニシテ慈悲眼ニ満テレトモ、円宗ノ仏法ヲ護ラムカタメニ大天狗ニ成ラムト誓ヒ給ヘリ。サレハ遂ニハ我等カ種類ナルヘシ²²。（下線、引用者）

と述べる。良源は比叡山中興の祖として知られる高僧であるが、護持僧としての実績から魔物調伏の霊験を期待され、死後、護法のため天狗（魔）となったという信仰も現われた。特に、1200年代末のいわゆる蒙古襲来を経て外敵調伏の祈願も行われる。絵巻の詞書は、そうした13世紀末から14世紀初めの時代背景をふまえて書かれたものであった。

「魔仏一如」の論理に身を投じた是害房は湯治を所望する。それに対して日羅房は、

マコトニ凡夫畜類ノ身トシテハ、争テカ大権示現ノ辺ヘハ近給ヘキ。若シ内証高タル人ナラハ、還テ護法ノ善神ト成給ヘ、トテ眷属共ヲ催テ賀茂河ノ辺ヘカ、セテ行ク……此河ハ賀茂ノ大明神ノミタラキヨリ流レタリ。彼明神ハ、愛宕郡ノ地主、平安城ノ鎮守ナリ。其流ヲ浴セハ無始ノ罪障キエヌヘシ」（下線、引用者）

と答える。傷を癒やすための湯治が、「護法」となるため「無始ノ罪障」を流す行為に重ねられる。先行する説話集と異なり、湯治は「魔仏一如」へ至る、重要な転換場面であった。一方、傷ついた是害房を湯治場へ運ぶ眷属たちは口々に是害房をはやす（梗概⑪）。

フルカラカサカ、是害房。コホネヲレテミユルハ（^{（唐傘）}傘をかつぐ天狗）
庭ノマリカ、是害房。ヲイマハリテケラル、ハ（^{（鞠）}葉団扇を持つ天狗）
キヌハリカ、是害房。ナハヲツケテヒキハルハ（^{（縄）}（^{（引き張る）}槌）を持つ天狗）

重要なのは、場面全体が『百鬼夜行絵巻』などとも共通する、異形の行列を描くパターンをふまえており、さらに眷属たちが手にした持物が、異形をあらわす記号になっていることである。葉団扇は本作のなかでは是害房が冒頭から手にしていたものであり、槌は『春日権現験記絵』などで鬼の持物として描かれる²³。また、日羅

²² 『新修日本絵巻物全集 27 天狗草紙・是害房絵』角川書店、1978年に拠る。本文の表記は一部句読点を補うなど改めた部分がある。

²³ 中根千絵「『今昔物語集』巻一六第三二話小考―槌を持つ鬼と牛飼い童―」『神話・象徴・文化』

房の杖はわせづの鹿角またはかせづえ鹿杖と呼ばれる、中世の民間宗教者が手にしていた呪的な意味合いを持つ杖として描かれる。この行列場面は、「護法」へ転換する以前の「魔」の跳梁を描いているといえよう。

のちに作られる伝本では行列場面が長大化し、斧や鹿角だけでなくさまざまなものを持つようになる。そして囃し言葉も持物にまつわる、即興の謎かけめいたものが増えていく。

四 愛宕の天狗

『今昔』において震旦の天狗は「智羅永寿」と名づけられていたが、絵巻では「是害房」となっている。この名について、徳田和夫氏によれば「是骸房」の名で『七天狗絵（天狗草紙）』に見え、「是害」は「魔仏一如」「邪正不二」等の対立概念の一体化の思想から命名である」という²⁴。同作は永仁4年（1296）頃の成立とされ、諸宗の高僧が自宗のみに執着して互いに争うさまを「天狗」になぞらえた絵巻である²⁵。『是害房絵』と同時代の絵巻であり、延慶2年（1309）成立とされる『春日権現験記絵』など、前後して「天狗」を描いた絵巻が成立していることは注目される。

ほかにも、絵巻『是害房絵』では先行説話集では名前のなかった「日本の天狗」に代わり、愛宕の天狗「日羅房」、日羅房の同行という「平山聞是房」が登場する。

「日羅」は聖徳太子伝で有名な百済人に由来する。『日本書紀』では百済から来日し、任那復興について外交面で助言を行ったが、そのため暗殺されたとされる。さらに『聖徳太子伝暦』を経て、中世の太子伝承では聖徳太子とのつながりが重視され、太子の師僧としてさまざまな異能を発揮したと伝わる²⁶。

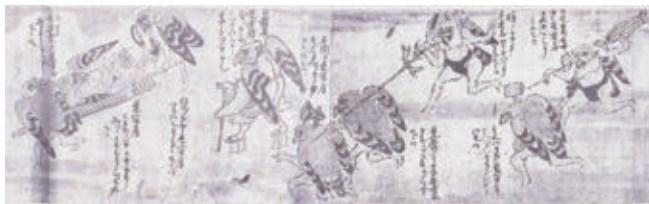


図2 曼殊院本『是害房絵』

（『別冊太陽日本のこころ 170 妖怪絵巻日本の異界をのぞく』平凡社、2010、37頁より転載）

Ⅲ、楽瑯書院、2007年。

²⁴ 徳田和夫「寺社縁起と文化表象—愛宕山縁起をめぐる・もう一つの是害房説話—」『中世文学と隣接諸学 8 中世の寺社縁起と参詣』竹林舎、2013年、11-49頁。

²⁵ 『天狗草紙（七天狗絵）』に関する最新の成果は、土屋貴裕「『天狗草紙』の復元的考察」『美術史』159（2005年10月）などを参照されたい。

²⁶ 松本真輔「日羅渡来説話からみた聖徳太子伝の「古典知」」『アジア遊学』155、勉誠出版、2012年、20-26頁。

明応4年(1495)奥書を持つ『槻峯寺建立修行縁起絵巻』では、日羅は摂津国劔尾山に槻峯寺の開基として描かれる。本絵巻では山頂の「天狗岩」周辺でたわむれる天狗たちを日羅が不動明王の験力により調伏する場面が描かれる。この天狗たちの図様は『是害房絵』諸本とも共通性が高く、伝承の近さとともに、絵巻の製作圏が近接していた可能性を示している²⁷。

「聞是房」の由来は不明だが、平山は滋賀県の比良山であろう。聞是房は高僧に撃退された是害房に、近江周辺に由来する故事を引いて激励する(梗概⑦)。

日羅、平山、といった名称が見えることから『是害房絵』の成立には聖徳太子信仰を伝えるネットワークが関与した可能性も有力視される²⁸。しかし私見では、太子信仰の影響は一部にとどまっており、全体として良源信仰が重視されていることや、貴族階層で親しまれた作品であったことは動かない²⁹。絵巻には太子信仰だけでなくさまざまな知識が流入しており、どこか特定の宗教圏に生まれた作品と断定する必要はないだろう。

後世には「愛宕太郎坊」「比良山次郎坊」が有名になるが、のちに絵巻をもとに作られた謡曲『善界』では、迎える愛宕の天狗の名は「太郎坊」である。先述のとおり「愛宕」は早くから「天狗」伝承が語られる土地であった。「太郎」は天狗の惣領の意味合いを持つが、その名が見いだせる比較的古い例は、延慶本『平家物語』『法皇御灌頂事』における、

中比我朝ニ柿本木僧正ト申シ、高名ノ智者、有験ノ聖、侍キ。第橋慢ノ心ノ故ニ、忽ニ日本第一ノ大天狗トナリテ候キ。此ヲアタゴノ山ノ太郎房トハ申候也。スベテ橋慢ノ人多キガ故ニ、随分ノ天狗トナッテ、…³⁰(下線、引用者)

である。ほぼ同文が『源平盛衰記』にもあり、「太郎坊」の名は鎌倉時代後期には流布していたらしい。『天狗草紙』伝三井寺巻における諸宗の「天狗」が車座になって参集する図にも、「華嚴宗匠」「天台貫首」とともに「愛宕護太郎房」が描かれている。

²⁷ 拙稿「『是害房絵』諸本の展開」『国語国文』81-6(2013年6月)、37頁では、特に逸翁美術館所蔵本『是害房絵』に描かれる日羅房と酷似する図様があることを指摘した。また、先行研究として、友久武文「『是害房絵』の歌謡—風流躍り歌の形成にかかわって—」『中世文学の形成と展開』和泉書院、1996年、179-209頁を参照。

²⁸ 曼殊院本『是害房絵』の書写奥書には、太子墓を中心に発展した磯長寺(叡福寺)の名が見える。牧野和夫「中世聖徳太子伝と説話—“律”と太子秘事・口伝・「天狗説話」—」『日本中世の説話・書物のネットワーク』和泉書院、2009年。

²⁹ 拙稿「『是害房絵』の成立」『同志社国文学』76(2012年)、25-36頁。

³⁰ 『延慶本平家物語全注釈第二本巻三』汲古書院、2007年。

さらに近世初期に記録された愛宕山白雲寺の縁起では、日羅房、是害房、太郎房といった名称が共演する。林道春『本朝神社考』所引の縁起では、

世ニ伝フ。愛当山ノ神者。日羅之靈也。³¹

とあり、愛宕山の神は日羅の霊という。また別伝も記載されており、そこでは愛宕山を開いたのは役小角であり、咒言を唱えたところ三国の天狗が参集した、とする。

王城ノ西ノ山ヲ。名クニ愛宕山ト。秀ニ出於嵯峨万仞之上ニ。実ニ靈区也。昔文武ノ大宝中ニ。役ノ小角欲レ上ント此山ニ。……天竺ノ大夫日良。唐土ノ大夫善界。日本ノ大夫太郎房【太郎房。一ノ名栄術太郎】各々将ニ其眷属。現スニ于大杉之上。有ニ九億四万余天狗。神頭鬼面。被毛戴角。…（下線、引用者）

徳田氏が資料を博搜し論じるところでは、15世紀にはほぼ同じ内容の縁起が成立し、戦国時代の武将たちが愛宕の天狗に祈請した文書も残されている³²。ここでいう「天狗」たちは仏法守護の山霊であり、仏法障碍の「魔」とは様相を異にする。また役小角の名が見えるように、中世後期に顕著な天狗信仰では、修験が大きな存在感を発揮している。

愛宕の天狗信仰と修験との関係を示す好例は、よく知られた『太平記』巻27の「雲景未来記」であるが、修験と天狗とを同一視する古い例は、『明月記』安貞元年（1227）7月11日条にある。

これは、伊勢国から上京した法師が同郷の山伏に行き会い、ともに下向するはずだったのが、いつの間にか意識が朦朧とし、さんざん連れ回された末に清水寺の鐘楼に縛りつけられた、という記事であり、救いだされた法師が自ら語ったものという。定家は「近日天狗狂乱殊甚」と記し、山伏の正体を「天狗」としている³³。のちにこの話は『古今著聞集』巻17「変化」篇611話にも収められ、同じく天狗説話として語られている³⁴。

³¹ 「本朝神社考」『神道大系 論説編二十』神道大系編纂会、1987年。

³² 前掲、徳田「寺社縁起と文化表象—愛宕山縁起をめぐる—もう一つの是害房説話—」参照。徳田和夫氏は、相国寺79世住持、横川景三の記した『愛宕護山修造幹縁并序』から、室町前期以前に「愛宕縁起」が成立していた、と推論する。横川景三の縁起文は『謡抄』「ゼガイ」の注釈にも引かれる。

³³ 『訓注明月記』松江：今井書店、2002年をもとに要約。

³⁴ 『古今著聞集』は仁治年間のこととする。小峯和明氏は、仁治3年（1242）7月8日に、配流先の隠岐で没した後鳥羽院に諡号が贈られたことに着目し、仁治をその怨霊が跋扈した時代として都人に記憶される年号だった」とし、「この天狗話も後鳥羽院の怨霊が荒れた例証」とする。小峯「妖怪の博物学」『国文学』41・4（1996年3月）を参照。

『古今著聞集』のなかで後鳥羽院の登場する説話は26話を数えるが、そのなかで仁治は大き

『古今著聞集』611 話は、『明月記』よりもさらに詳細になっている。二人が比叡山のあたりで山伏の一行とすれ違った時、山伏の頭だった者が連れの山伏（天狗）を睨み、叱責した、のちに法師が尋ねると「あれこそ「たてる房」である」と答えたという。

「たてる房」が何者なのかは不明だが、おそらく天狗の頭分だったと思われる（あるいは「たらう坊」の誤記か）。こうした天狗による神隠しの物語は、近世には平田篤胤の記録した『寅吉仙境異聞』と同型だが、杉山僧正の神韻を帯びた超俗ぶりとは異なり、中世では滑稽な魔物の側面が強い。少なくとも 13 世紀には、大寺に属さない山岳修行者を、仏法に逆らう外道、魔道の修行者と見立てて天狗と同一視したとおぼしい。そのため天狗の跳梁はそのまま社会不安の表象として、日記に記録されたのである。

しかし、「魔仏一如」論理の浸透に加え、修験の体系化が進んでいくことで、次第に修験と「天狗」とは密接に、しかも積極的に、結びつけられるようになっていく。

五 謡曲「善界」

15 世紀における「天狗説話」について言及するためには、謡曲における「天狗」を無視することができない。特に『善界』は、曼殊院本系の絵巻詞書に基づいて作られたことが明らかにされており³⁵、先行する説話集、絵巻との違いが顕著にあらわれる³⁶。

謡曲『善界』の作者は將軍義政の侍医、竹田法印定盛（1421－1508）³⁷。素人の作である。現在は五流にあるが、曲名表記は宝生・金春・喜多の三流が「是界」、金剛が「是我意」となっている。梗概を述べる。

大唐の天狗「善界坊」は、日本の仏法を妨げようと、山伏の姿で都近くの愛宕山へ渡来する。同じく山伏姿の天狗「太郎坊」と相談し、日本の天台山である比叡山を狙うことにするが、不動明王の威力を考えるとなかなか難しそうだなどと、思案をめぐらす。やがて、いたずらに時を移すわけにもいかないと比叡山へ向かう。

（中入。能力が都に善界坊の飛来を知らせようと下山するが、突然の辻風で前に進めない。善界坊の仕業であろうと怖れて逃げ出す）

比叡山の飯室の僧正は、勅命により参内するため都へ急ぐ。にわかに嵐となり、騒然としたなかに善界坊が天狗の姿で出現し、僧正の車に手を掛けて脅かすが、僧

な意味を持っていない。611 話は「変化」篇に置かれているところに特徴があり、そのほかの狸や餓鬼などの「ばけ物」、妖怪変化の説話として読まれる可能性を持つ説話である。

³⁵ 播磨光寿「謡曲「善界」小考—今昔物語集との関渉—」『古典遺産』22（1971 年）。

³⁶ 小林健二「天狗説話の視覚的展開—『是害房絵』と能『善界』—」『平安文学と隣接諸学 10 王朝文学と物語絵』竹林舎、2010 年、449－470 頁。

³⁷ 大島壽子『医師と文芸—室町の医師 竹田定盛—』和泉書院、2013 年に詳しい。

正の祈りにより不動明王や山王権現などがあらわれ、善界坊を追い払ってしまう。

謡曲においてももっとも特徴的なのは、前段において山伏姿の愛宕太郎坊と善界坊が向き合い、互いに「魔境」「鬼畜」の身の上で「仏敵」となる悲しみを訴える部分である。動きがなく舞台上は静かだが、天狗たちの内面に注目する点が特徴である。

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

シテ 世の中は、夢か現か現とも、

地謡 夢ともいさや白雲の、かかる迷ひを翻し、帰服せんとは思はずして、いよいよ我慢の旗矛の、靡きもやらでいたづらに、行者の床を窺ひて、降魔の利剣を、待つこそはなかなかりけれ³⁸（下線、引用者）

『善界』において、天狗たちは単純な「魔物」ではない。ひそかに仏法に心を寄せながら身の上に逆らえず仏法に逆らう、内面的葛藤が語られる。

『善界』には「白頭」という特殊演出があるが、これは通常「赤頭」で演じる善界坊を「白頭」で演じるものであり、より神に近い高位の霊格として表現する。小田幸子氏によれば『善界』は、宮増『鞍馬天狗』とともに、「白頭」演出の源流にあたるという³⁹。このような天狗への関心は、同時代における嗜好に一致する。山中玲子氏は、

本曲には、異類同士のやりとりをまるで人間のここのように描く点で、長俊作の〈花軍〉と通じるものがある。御伽草子には異類物というジャンルがあるが、能では今までこうした異類の世界を描く作品はなかった。⁴⁰

と、評価する。ややのちの世代になる金春禪鳳には『東方朔』『泣不動』などの修験要素を取り入れた作品があることも、『善界』を取り巻く環境として注目してよい⁴¹。絵巻『是害房絵』に取材した『善界』が作られた背景には、お伽草子の流行による異類への関心や、修験が体系づけられていく宗教状況など、時代の諸条件が密接に関わっていた。

³⁸ 小山弘志・佐藤健一郎校注『新編日本古典文学全集 59 謡曲集 2』小学館、1997 年。

³⁹ 小田幸子「『善界』演出の歴史」『観世』55・12（1988 年 12 月）。

⁴⁰ 山中玲子「天狗の能の作風」『能の演出 その形成と変容』若草書房、1998 年、188－203 頁。

⁴¹ 『鞍馬天狗』は、『義経記』や古浄瑠璃「天狗の内裏」の内容をふまえて作られた作品である。天狗を「魔」ではなく、義経に兵法を伝え、平家追討の志を守護する、守護者として語る点に、前代との明確な差違がある。金春禪鳳と修験との関わりについては、石井倫子『風流能の時代—金春禪鳳とその周辺—』東京大学出版会、1998 年を参照。

しかし、こうした天狗自体への関心とともに、作品の見所は後段におけるアクロバティックな立ち回りにあることは見逃せない。天野文雄氏は『善界』について、

「善界」などの一群の天狗能の成立は、ショー的な楽しさに主眼を置いた風流能の流行と期を同じくしているのであり、そうした観衆の嗜好に答えるべく作られたのが天狗物であったのではないか。⁴²（下線、引用者）

と述べている。

撃退された天狗たちの「行列」や、護法へ転化するための「湯治」は、当然ながら舞台上には再現されない。威勢を誇る天狗たちが「降魔の利剣」により「はかなく」散る視覚的なわかりやすさは、『善界』の人気につながった。詞章においては天狗という存在への省察が行われながら、かえって天狗の持つ「魔」的な意味合いは薄れ、天狗退治の一面が広まっていくことになる。

謡曲の成立により、絵巻『是害房絵』の伝本には逆に謡曲の影響を受けたものも制作され始める⁴³。代表的なものが、慶應義塾図書館所蔵寛文11年（1671）本『善界坊絵詞』⁴⁴や同系統の赤木文庫本『善界坊』⁴⁵である。

天狗の名前は「善界坊」「愛宕太郎坊」「ひらの山ふせんほう」、高僧は「余慶律師」「はむろの僧正（飯室僧正尋禅か）」「良源御廟大僧正」となっている。天狗の名前もそうだが、絵巻冒頭は明らかに謡曲詞章からとられている。

我はこれ、大唐の天狗の管領、善界坊にて候、今度日本へわたらはやと思ひたちて、先此国の天狗共よひあつめ、このよしをかたり給は、何も御供つかまつるへきよし、申されければ、せかい、各〜わかき物ともを、誘引申事なるまし、そのゆへは、日本は小国なれとも、仏力神力共にふかくし、ことさら、智恵第一の国なれば、…（下線、引用者）

参考までに、観世流詞章も挙げておく。

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

⁴² 天野文雄「謡曲『善界』の本地」『観世』1977年5月、3-10頁。

⁴³ 石川透「『是害坊絵』と『善界』」『室町物語と古注釈』三弥井書店、2002年、455-461頁。

⁴⁴ 『室町物語大成八』角川書店、1977年、208-222頁の本文に、私に漢字を宛てて表記した。

⁴⁵ 工藤早弓『奈良絵本 井田架蔵書』上、京都書院、1997年、10-26頁。

自己紹介から始まる形式、表現の細部まで謡曲の詞章を取り入れた構成となっている。絵巻に基づいて謡曲が作られ、謡曲の影響下に絵巻が再生産される。メディアを超えた天狗説話の展開があり、しかもそれらは時代背景をふまえ、それぞれに別個の世界を作り出していくのである。

この系統の伝本に特徴的なのは、善界坊（是害房）を湯治場へ運ぶための行列がきわめて長大化していることである。

日本の小天狗共、はやし物にて、おくりけり

一番に、次郎まほう、岩のうへ、しゆくしか、かなつちをねかふとは、善界
のふるまい、おほけなき事かな、あらおかし、せかい坊〜

いや、よくはなしの善界坊、おおねたみ、たてなから、からいめにあいたる
は、くやしくやおほゆる、こり給へ、せかい坊〜

いや、くひになわをかくるは、ふくへかや、せかい坊〜

いや、わか事をしづるか、一てもとらて、かへるは、ゑせゆみかや、善界坊
〜

いや、かも河のあたりへ、ゆいてせんといふ也、善界坊をかまの中へ取入れ
て、によれひよれ〜

いや、ゑせうたかや、善界坊、こしおれてみゆるは、

いや、物はちの、あたりたるは、たいこかや、せかい〜

いや、姫こせの、まもりかたな、させる事も、しいたさす、あらむさんの事
やな、こりよ〜、せかいほう、

いや、ふひてにけしは、山ふしか、善界坊〜

いや、ほそなわを、つけしめて、かしらをちやう〜とうたるゝは、つゝみ



図3 赤木文庫本『善界坊』

(工藤早弓『奈良絵本 井田架蔵書』上、京都書院、1997年、14頁より転載)

かや、せかいほう〜

いや、こしになわを、ゆひつけて、しからかと、うたるゝは、やつはちかや、
せかいほう、はやせ〜ものとも、はやせ〜ものとも

図と対照させていただければわかるとおり、天狗たちは持物に託して即興の歌謡を投げかけている。その発想は俳諧や連歌の付合に近い。また、持物の種類は「瓢」や「大根」などの縁起物、「鼓」「八撥」などの楽器が多く、華やかで賑々しい祭礼のパロディーとなっている点も曼殊院本とは異なる。

これらは、ひとつひとつの図様としては『百鬼夜行絵巻』や『大江山絵詞』『槻峯寺建立修行縁起』などと共通する、異形の行列を描くパターンに基づいて描かれている。そのため、すべての図様に一様に意味づけをすることはできない。しかし、この風流の行列は魔の跳梁を描くものではなく、むしろ魔の調伏を寿ぐ意味合いが強い。これは謡曲『善界』同様、「魔仏一如」の転換よりも天狗退治の祝言性が重視された結果と評価できる。

おわりに

妖怪、お化けの語誌は、それぞれの時代背景をふまえたうえでの個別具体の分析と、通史的な把握の双方向的研究が希求される。同じ「天狗」という語であらわされていても、その内実がすべて同一とは限らない。本稿は国文学の立場から『是害房絵』や「愛宕」の天狗伝承の展開について概観してきた。扱った時代は院政期から近世初期までのおよそ500年間であり、天狗説話のもっとも隆盛した中世期をあらあら見てきたことになる。

現在までに伝わる「天狗」像の源流は、15世紀において修験と密接に結びついた「天狗」像であろう。この「天狗」像を、古代の仏教説話と安易に接続するような議論は慎まなければならない。特に愛宕の天狗伝承については、おそらく11世紀時点では我々が現在考える「天狗」伝承とはまったく違う認識があったと思われる。

ここで扱うことのできた天狗説話はごく一部に過ぎないが、メディアを超えて展開する天狗説話の変遷について、ある程度の輪郭を描くことができたのではないかなと思う。

すなわち、もともと雑多な「天にまつわる神霊」として認識されていた「天狗」が、仏教説話に取り込まれて具体的な「反仏法的魔物」として形象されたこと、そののちもさまざまな要素を取り入れ、仏教説話からも逸脱する新たな「天狗」像が作られていったこと、その変化には13、14世紀における「魔仏一如」の論理が強く働いていたこと、などが明らかとなった。

雑多な神霊であった「天狗」が具体的なキャラクター性をもって語られたのは、

仏典における「魔」と同一視されたことが大きい。今回はキャラクター性の強い「天狗」に絞って考察してきたが、中世における「魔」への関心については、阿部泰郎氏⁴⁶、伊藤聡氏⁴⁷らによって新資料の紹介とともに考察がなされている。今後も多様な視点から議論が深まることを期待したい。

⁴⁶ 阿部泰郎「天狗―“魔”の精神史」『国文学』44・8（1999年7月）、61－67頁。

⁴⁷ 伊藤聡「第六天魔王説の成立一特に『中臣祓訓解』の所説を中心として」『日本文学』44・7（1995年7月）、67－77頁；同「臨終と魔」小峯和明編『東アジアの今昔物語集 翻訳・変成・予言』勉誠出版、2012年、242－261頁。