

東金地域採集、再話『横笛紋太』の原一物語構造 —地域環境誌研究ノート—

瀧 章 次

【要旨】

東金地域で採集された再話「横笛紋太」の物語は、江戸期を舞台として、村人紋太が、横笛修行の道程で、江戸に上り、名笛「ぬれ羽の笛」の存在を知り、そこから、この名笛を求め、秘匿された陸奥の寺に上り、仏僧として修行を遂げた末に、終に名笛を紐解き奏で、身を亡う物語である。本稿では、この物語生成の原構造を、笛、遊行者ネットワーク、亡身の文化史的背景に関する考察を通して解明し、その原構造の示す世界像が、科学主義が支配する時代に有する意義について付言する。

キーワード：「横笛紋太」 物語 笛 東金 世界像

1. はじめに

地域環境誌研究ノートと題する本論考は、同学の同僚・学生諸氏に対する学問上の責務として、草したものである。経緯を聊か詳らかにすると、昨年度 2012 年度より、同僚、名本光男（農村社会学）、多田充（植物生理学）、両氏との、折々の雑談で、本学部、環境社会学部が、東金キャンパスに設立されたからには、所属する教員として、人文社会科学、自然科学双方のアプローチを総合したような地域環境研究を、共同教育、共同研究として推進していく必要があるという話が持ち上がっていた。キャンパスの置かれている現実の東金地域の環境について、それぞれが培ってきた手法を試しつつ、また、お互い、それぞれの手法に学びつつ、地域にも、また、学生の卒業研究にも、資する共同研究を、着実に始めようという話になってきていた。もちろんそれぞれ視点は異にしていると了解しているけれども、そのような流れを受けて、年度を越して、2013 年度が進む中で、改めて私の方から呼びかけ、去る 2013 年 7 月 11 日に、社会人学生 3 人、一般学生 2 人の参加も得、名本、多田両氏と、第 1 回共同研究「懇話会」を開催するに至った。同会では、多田氏より、明治以来の山武地域の諸地図を基に、地域の地勢、自然環境条件の変化と地域農業との、とりわけ稲作との関係についての発表を得た。また、名本氏よりも、今後の地域の社会調査に当たって、氏の農村調査経験に基づいて、どのような問題が予測されるか、期待される成果も交えて、今後の展望を得た。当初は、会の開催を言い出した手前、私が総括的な報告と発表をする予定であったが、準備した時間内で、拙稿のみ配布するに留まり、ありがたいことに、学生諸氏も交え議論が盛り上がり、時間切れとなるに至った。当初、用意した原

稿では、私は、地域研究の先行文書の書誌を作成して簡単な解題を付し、今後の抱負として、文字資料の向こう側にある、沈黙の歴史を掘り起こしていくための方法論を提起したのだが、会開催後、抽象論のままでは、次の一步にならないと考え、当日参加者の積極的な参加に応えるために、本論を起し、未熟な論ながら、諸氏の批判を仰ぐ次第である。

「地域環境誌」という副題については、上記の共同研究の方向を示すために付したけれども、私自身は、「環境」については、人間について用いる場合は、物理、化学、生物学的生存条件に還元することのできないもので、協働的生活の諸条件として、理解している（2.「物語あるいは表象の構造的原型」末尾、並びに、9.「むすび」をも見よ）。

なおまた、私の最近の研究は、古代ギリシャ哲学のプラトン著作に関する中世ビザンツ帝国における写本を研究対象としているけれども¹、本学部所属以来、名本氏とは、日欧の自然観をめぐって雑談を重ね、様々なアイデアを交換してきた経緯もあり²、特に、門外漢の今回のような勝手な論をぶつけることでは、氏に対する積年の学恩に応えるにはなお程遠いが、茲に自らの考えを試す所存である。

2. 物語あるいは表象の構造的原型

本研究の題材は、1989年（平成元年）10月発行、東金市教育委員会編『東金の昔ばなし』所収、pp. 11-19 掲載の『横笛紋太』と題する物語である³。巻末より、東金市在住市民から再話として採集したことがわかる。そこに編集方針は示されていない。おそらく、伝承者の再話の場合での東金方言を、採集者または／かつ編集者が、現代語「です・ます体」に書き換えたと推定される。さらに、同時代の読者に向けた読み物として、伝承者が発したであろう、再話の際のさまざまな発話状況における種々の「夾雑物」（合いの手やら教訓やら脱線やら、聞き手に直に向けた話法の切り替えやら）や、採集者との間に生ずる「再話付随」の有意な編集要素（念押し、物語の記憶違いや再話者の編集、下意識的検閲、沈黙、間）も省略したり、編集したりしていると推定される。ともかく、録音した生テープがあったとすれば、仮にそれと比較した場合、印刷された現代日本語「標準」口語体のテキストが、再話（＝採集）の発話状況に依存するものを取り除いた書記テキストであって、再話の発話状況に立ち会っていない一般読者でも分かるように編集されていることが、直ちに判明するであろう⁴。

このような再話の採集、編集に当たって推定される変更は、口承文学伝承状況の総体を考察する際には無視し得ぬ問題である。したがって、まずは、印刷テキストになる際の、後の削除や付加を考察して、採集時の原一話言葉テキストを再現しなければ、議論の出発点となる対象を厳密には規定することはできない⁵。

しかし、今回、私が試したいことは、採取時の原一話し言葉テキストの再構成ではない。ここで扱ってみたいと考えていることは、厳密さに欠ける、推測の領域の話であるけれども、ひとまず（多少の異なる伝承は考慮の上）現代日本語「標準」口語体に形作られた物語を受け入れた上で、その物語の構造に着目し、その構造の原的構造について、考察することである。

その方法について論ずると、対象とする物語が仮に江戸期に起源をもつ再話としても、つまり、再

話の誕生としては、江戸期のある時点の歴史的な出来事であるとしても、物語として誕生するということは、それに先立つ原一物語構造をもつのではないかと、また、再話者が置かれている発話の状況において、その社会的文脈の中で（例えば、話者―聴者の社会的共同体の社会的文化的価値体系の統制の中で）、その物語構造を支える構造的な物語類型の型にかたどられていくことが、物語の生成としてあるのではないかと、かような想定に立って考えてみたい。本稿では、物語の有するそのような推測上の原型へ遡行することを考えている。

推測上のことではあるけれども、物語の再話という出来事は地域社会では歴史的に繰り返されてきた出来事である（近代における再話行為の変容や消滅は極めて重要な興味深いテーマであるが、本稿においては、当面慮外におき、考察を進める）。その歴史的な出来事として推定される地域共同体内における再話という営みに着目してみると、そこでは、物語の内容が表象されている。その物語の表象とは何かと問えば、それは、構文的に明らかなように、話者―聴者による発話の場における、過去の出来事の再現記述描写（representation; description）という構造を有している。本稿の対象とする物語でいえば、村人についての噂話である。そうだとすれば、その表象の有する再現構造を考えれば、そこには再現されるところの原的所与（事件、事態）が想定されるわけであるけれども、その所与とは何であろうか。もちろんわれわれが直接、噂話の当の某に会えるわけではない。

しかし、ここで同じ再現記述描写といっても、「あったとき」の如き他己に関する、過去相伝聞体の構文による、昔物語りという言語行為を考えると、再現記述対象からの時空的懸隔、証言の間接性等の理由により、話し手による塑型性、合成性は、当然高まるのであるから、噂話の場合でも、話し手が形作る、語られた物語の類型性が生ずることは自ずと想像できる。それは現代の噂話に置き換えても言えるような、噂話の有する、同時代における類型性のようなものである。

したがって、過去相伝聞体の構文の叙述行為において、内容上の類型性が生ずることは理解できることがらである。しかし、以下では、自己を当事者に含む現在相の「臨場感溢れる」、「直接経験」においても、前人称的性質、伝達に論理的に先立つ性質を有する相が存立する可能性を考え、それに基づき、物語に現れる内容上の類型性ととどまらず、物語構造の有する、人間の経験の類的に共有される原型的類型性をも、考えておきたい。

そこで、議論の出発点となる噂話の原的所与に戻ると、自己を当事者として含まぬ他己に関する過去相伝聞体も、自己を当事者に含む現在相も、記述描写の対象となるからには、記述される出来事が所与としてある。

その所与とは、最初から虚構として立てられたつくりばなしの世界なのか、それとも、多少なりに歴史的出来事なのかなど、確かに、「出来事」という括りは誤解を招く。虚構の物語を創作していく場合と、歴史的イベントを記述、描写していく場合とでは、確かにさまざまな違いがある。厳密に論ずるには、ことを逐一分けて分析することを要する。しかし、いずれの場合にも、記述描写されるべきことからは（「事実」であれ「虚構」であれ）、誰かに現れているという構造がある。だから、歴史上特定の誰かに現れた独一の表象という事になるであろうか。

確かに、この誰かに現れているという構造においては、その特定の誰かに現れ、その見ている観点

(perspective) からすれば、その人に語られなければほかの人には分からないという、現れている出来事の現れ方の獨一性というものがある。また、確かに、現れたことがらを言葉にする記述描写の場面（話者—聴者構造を備えた発話の場面）でも、記述の言葉は、単語レベルでは語り手において共有されていても、数単語の文章構造レベルになれば構成体としては記述描写者による獨一性を備えている。さらにまた、確かに、出来事が現れると言っても望遠鏡の向こうにあるものを静止して見ているわけではない。自己が関与する現在相の出来事においては、われわれは、事物との関係で、他者との間柄において、動きふるまうなかで、出来事が現れているのである。行為とともにある出来事の現れにおいては、意識においては、他者ならぬ自己に帰属する出来事が展相しているのであり、これは、自己が関与した過去の出来事に関する想起においてもそうであろう。他者や事物との関係のもとで行為するところにおいては、行為者抜きには行為は存立せず、他者や事物との反射で規定されている自己への帰属意識に基づく獨一性なしには出来事は現れていない、このことも認めなければならない。

さらに、別の角度から考えると、質料的な世界観に立てば、世界は直線的な時間の流れの中で、出来事の展相は二度と同じことは繰り返されず獨一と考えられている。

したがって、出来事の現れ方も、現れた出来事の記述描写の言語構成体も、現れることにおける当事関与者の獨一性において、また目に見えない質料的展相において、われわれは出来事そのものの獨一性を云々したくなる。つまり、「あったとさ」はなるほど責任を語り手が負わない「作り事」とも聞き手は重々承知しているが、それに対して、自分が関与する現実の出来事は、うそいつわりのない、他人ならぬただひとり己の身に起きていることだ、このような意識の直接性を否定することはできない。

しかし、意識にとっての直接性が示すことだからといって、それが出来事の現れのすべてを尽くしていると言ってよいのであろうか。意識にとって直接的に現れる世界には、運動行為する自己と他者、事物との関係性が浸透して現れているからといって、言葉で記述描写される以前の出来事という所与そのものまで獨一であるのか。それそのものは、伝達場で記述描写されるに先立って、伝達言語に先立って、伝達が可能になるように分節されて現れてくる構造を論理的に備えていなければならないのではないか（ここにいう所与は五感の感覚受容細胞に与えられる外界からの刺激といった既に質料的観点から抽象的に再構成されたことの謂ではない）。出来事自身は、虚構であれ歴史的であれ、言語において発話場で記述描写されてしまえば、当事者そのものの視点に立って考えれば、「類まれなる獨一性」（近代的な時空間的な再編成を前提にした「歴史的一回起性」という理解の仕方も含む）があると誰もが直接的には理解しているにしても、反省的視点に立てば、現れの構造そのものにおいて、当の出来事の有する、そのものが分節されて現れてくる分節方式、そしてその分節方式の齎す分節内容は、獨一であって個性的なのであろうか、そう問うことは無意味ではなかろう。

それら分節方式と分節内容とは、話者—聴者構造を備えた伝達に論理的に先立つ構造を備えていると、また、他者や事物との反照的關係で帰属される自己を成立せしめる人称世界成立に論理的に先立つ構造を備えていると、もし認めるならば（現れたものを対象化して記述してしまえば獨一性が備わるけれども）、出来事の現れは、その規定からいって、論理的な先行条件としては、伝達以前、人称世界（自己—他者—事物）成立以前の相を有するというべきではなかろうか。（時間相の現出が人称世界

の現出に相伴うものであるならば、前人称性には前時間性も相伴うことになる。)

意識の直接性においては、常態として、当事者自身はその原的先行相を捉えることができないとしても、もし以上のような分析が可能であるならば、現れの原的分節方式という構造体とその齎す原的具體相は、記述描写という伝達構造成立に経験的に先立つものと仮定することができると反省的視点からは捉え直すことができる。

したがって、例えば、記憶から経験を言葉で紡ぎ出す場合はもちろんのこと、現在の経験の現場にあって、当事者の意識の直接性においては、歴史に立ち会っているという高揚感においてすら、その実、類的には範型的な経験相に立ち会っているに過ぎないのではないかと、また、SF作家が、未だ人類が経験したこともない新世界を構想している時ですら、その表象世界は、実のところ、類的には範型的な経験相の射影に過ぎないのではないかと、問うことができるのではないであろうか⁶。

こうした範型的な経験相の現出、すなわち、記述描写の伝達構造に先立つ世界の分節方式とその具體相、これがどのようなものであるかについては、日常の意識の直接性においては掴めぬものであるけれども、だから存立もしなければ、分析記述することもできないと断定することはできないであろう。

以上は仮説、憶断に過ぎない。けれども、そのような前提に立つことが許されるならば、文字となっている現代の物語テキストに、歴史的に先行すると同時に、構造的に遡行されるところの物語の原型を、それ自身は物語そのものというより、原一言語体系の、あるいは、世界分節構造の現出方式、並びにその具體相を、探る可能性が拓けるであろう。

このような探求対象は歴史的なものとしても、再構成の手続き自体が検証不可能であると、したがって、分析の真偽、方法論的、理論的妥当性の評価は実証不可能であると、そのような批判が早速提起されるであろう。以下の物語分析記述も、広い意味での歴史的文化的文脈をスケッチしたものに過ぎないとも言われよう。

そうした批判に対しては、本格的には、口承文学や物語（聖典、apophthegma 集を含む）に関する理論、ユング心理学、民俗学、文化人類学、詩学の諸成果に基づいて、意識の直接性における出来事の現れとその伝承や検閲の構造を総合的に議論することを要する⁷。が、本編では、この欠点を承知した上で、拙速ながら論を進める。そこで、なおその動機付けを二、三付言しておく。

キリスト教の新約聖書を考えると、その福音書に語られるナザレのイエスに関する物語は、編集史・伝承史的研究が示す通り、その文字テキストになる以前に物語が口承で伝承され、文字テキストになっていったと思われる。その物語を語り伝えていった人達は、そのナザレのイエスに関する出来事を彼らが物事を見る枠組みとして、さらに古い物語として、ユダヤ教の聖典に語られている物語を持っていた。それは予期されていたキリストの現れとして、また、十字架上の最後に至っては、詩篇 22 編 1 節の言葉を最後に語る義人の現れとして、出来事を見ていた。その誕生から死と復活に至る大きな物語はマタイやルカ福音書では、処女懐胎という誕生の秘話の一方で、男系の血の系譜として、人間の始まりや太祖の神にまで系譜づけられる一方、ヨハネ福音書の冒頭では、神のもとにあったロゴスの受肉として描かれるのである。目の前のイエスの出来事として語られる物語は、単相ではなく、ある根源的な脈絡を背後にもっている物語伝承と言える。

ギリシャ語ロゴスといえば集められたものの意味をも同時に有し、種子との連想が働く言葉である。原セム語系物語が新約聖書においてギリシャ語で形をなした時、キリスト教に見られる世界の原理としてのロゴス観は、キリスト教に特権的なものでないことは、ギリシャ語教父やグノーシス文献から察せられるとおり、ヘレニズム世界のギリシャ語で思索する人々には知られていたことであろう。ロゴス、そこに集約されている事態とは、懐胎してやがてこの世界に現出するように、種子として世界のすみずみを貫いているものとして理解されていた⁸。

このような種子として懐胎されている原理が、常に発出されて現象世界が生成しているという考えはヘブライズムやヘレニズムの特権的な考え方ではない。イスラムにおいて、現象世界はすべて神から送られてくる記号 *ayah* と考える考え方も想起できよう⁹。また、『アタルヴァ・ヴェーダ』における恋仇の婦人を詛うための呪文などの言葉の働きにも同じ考えが見える¹⁰。祭祀バラモンが呪詛の言葉を紡いで、呪詛に使う自然物を通して呪詛の対象となる人間の出来事が劇的な転轍を引き起こすという世界も、その後理論化されていくように¹¹、祭祀人間に働く世界の原理としての梵（ブラーフマン）が働いていると考えられていたのである。

そのほか、新約聖書の種まく人の暗喩を考えるまでもなく、種子的原理としてのロゴスは、仏教唯識思想における一切種子識、『易経』説卦 6 の神の言（「神也者、妙萬物而為言者也」）、『老子』6 の玄牝（「浴神不死 是謂玄牝 玄牝之門 是謂天地之根 綿綿呵若存 用之不堇」）、また、朱熹の「理」などにも込められるものであろう。このような系譜を辿ることが許されるならば、『古事記』研究の世界を見るまでもなく、特定の歴史的再話の背後に、物語を生成させる原理を探る試みはあながち無理なことともならないであろう¹²。

方法論的前提に関する予備考察の最後に、なお本稿で探求が試みられる世界像とは何かという大きな問題につきあたる。本格的な議論は別稿に俟つとして、簡潔に陳述すると、少なくともモノやコトの現象世界の意味をすべて抽象して、質料的（material）な探求方法で再構成された近代的な物理的・化学的な物質的世界像が成立する以前の、またそうした世界像が、社会、教育、文化において支配的な世界像となる以前の、世界像である¹³。しかし質料的な世界像がそのまま原理的な世界像だとする考え方は、自明な、必然的な道理ではない。「何からできているか」という問いを問うるための先行条件（主語・指示対象の存立条件）を付度するだけでも思い当たる。あるいは、例えば、「射て」との上官の命令に兵士たちが銃の引鉄を引くことを考えても、物質的過程に還元し得ないことは容易に知れる¹⁴。では、それにも拘らず、なぜ質料的思考が支配的なったのか、この問題を問わなければ、単なる歴史的な相対化に留まる。かかる批判に対しては、本稿が、この点における議論の欠陥を有することは否めない。しかし、ここでは、この欠を承知したうえで、なお、近代科学の世界像が特権的なものであるという考えに毒されていない時代の物語において、原一言語構造の有する特性を歴史的に浮かび上がらせることを試みる。

以下については、方法論の未熟さ同様、調査法に関しても、物語に関連する文献の一次的な吟味に過ぎないし、また、調査範囲も図書館目録的な範囲に留まるものである。それゆえに、研究ノートと称する所以である。

3. 物語のすじ（プロット）

登場人物の移動の句や状況設定の常套句を除いた物語のあらすじは、比較的容易に示すことが出来る。東金の村、殿様の御前、江戸の笛の師匠、名笛「ぬれ羽の笛」が秘匿されている陸奥の寺、四つ場を通じて、笛に長けた村の青年、紋太が、笛の奥義を究めんとする修行の道程が描かれる。江戸に上り、研鑽の終わりに、名笛の存在を知り、名笛を秘匿封印する陸奥の寺にまで遠く出かけ、そこに住み込み、笛の奏楽を離れ、仏道修行を頂点まで上り詰めた最期に、今や老師、仏者となった、かつての村人、紋太が、名笛に誘われ、口を合わせ、吹かせられ、笛の奏でる世界に蕩かされ、終に、口から血を吹き、身を亡くし、この世に、笛の調べを残響として遺す。

物語として上記の筋と全体として類似する昔話としては、笛にまつわる昔話は『笛吹簞』並びにその類型が伝わるけれども、関ほか（1980）「昔話の型」には見当たらない。また、川端、金森（1980）にも、その類型をみない。千葉県、また、東金地方には、昔話が少なく、世間話、伝説が多いという説に従えば¹⁵、この話は、世間話と分類してよいであろう。

物語の時間空間の流れは複層的というよりは、むしろ、単純であり、単線的である。時間的、空間的な表象を聞き手がイメージしていく際に、ほとんど、惑わされる要素はない。

特に、なぜ東金に伝わり、東金でなければならなかったのか、地理的な構造特性は直接見えてこない。江戸期の鄙ならばどこでもよさそうである。「おじいさんは山に、おばあさんは川に」などどこでもよいことを前提にして、広く流布している類型的な物語が多数あるけれども、再話の現場への地理的な自己言及は、地域共同体内の再話の現場では、再話の進行に伴い、聴者に物語世界の日常世界への浸潤を導く道具立てとなる。ひとまず、「東金」、再話における「ここ」への言及は、そのように答えることができる。では、それ以上のトポロジカルな脈絡は何かあるのだろうか。この問いについては、5節の最後に回答を試みたい。

4. 仏僧と笛、器楽のモチーフについて

横笛についての話は古典に数々現れる¹⁶。これらを含め諸種の資料から窺われる、横笛の有した文化的体系は、物語世界を解く重要な鍵と考えられる。現在の現代日本語「標準」口語丁寧体の文字テキストには、横笛の文化的意義への、再話者自身による解説的挿入の言辞が全くない。が、しかし、「ぬれ羽の笛」というみちのくの仏寺に秘匿された名笛という笛の性格は、クライマックスに至る全体像から考えて、物語の構造を繙く重要な手がかりと思われる。以下、先ずは、横笛が名を持って仏寺に秘匿され、江戸と陸奥の間の遊行の横笛奏楽者のネットワークの中に存在したということの文化史的背景から、物語の奥行を測ることを始める。なお、本稿では、図像、器楽理論書、文学的挿話それぞれの側面からたどることとする。

現存のインドから東アジア地域に残る図像は、仏陀を供養する天空の奏楽の一つとして横笛があったことを示している。特に日本においては、初期の仏教伝来から、後の浄土信仰に至るまで、仏教に

において横笛奏樂の有するこの意義が明確に示されている。

紀元前 2 世紀から紀元後数世紀にわたって、ガンダーラ美術、バーミヤーン石窟、キジル石窟の仏教図像の中には、仏陀に散華し仏陀を奏樂で供養する天人が描かれており、その奏樂の楽器の一つにしばしば横笛が描かれている。同じモチーフは、5 世紀から 6 世紀の敦煌、雲崗の石窟にも見られる（林（2013））。これらの図像のインドにおける起源としては、アジャンタ壁画に、「飛来する帝釈天一行の中に横笛を吹く天人」があるという（林（2013: 10-13））。また、インド神話のガンダルヴァが、仏教では、帝釈天に随う樂神、乾闥婆になったともいう（林（同所））。

このような横笛奏樂の仏教における意義は、日本に仏教が伝来した当初から伝わっていたと考えられる。法隆寺金堂天蓋には、二十四軀の飛天が描かれており、このうちの一軀は横笛を奏している。製作年代は 7 世紀後半と考えられている。東大寺大仏殿金銅八角燈籠には、八面のうち、四面に音声菩薩（例えば、「佛説如來不思議祕密大乘經」大正蔵 卷 11）の姿が彫られており、北西面は尺八、南東面は笙、北東面は銅跋子（シンバル）、そして南西面は横笛を奏でている（図版 1）。制作年代は奈良時代と考えられている。また、薬師寺東塔水煙は天平 2 年（730）の作で、底部には左右一対の横笛を吹く天人が描かれている。

そのほか薬師寺金堂前の六面の灯籠においても音声菩薩が描かれており、一面は、横笛を奏でている。ただし、これは、16 世紀に寺が焼かれているので、前代のものは不詳である。



図版 1 東大寺大仏殿金銅八角燈籠 南西面

また後の時代、極楽浄土を描く時代においても、例えば来迎聖衆の図像の中に、横笛奏樂は天界の音楽の中に明確に位置づけられている。平安時代、11 世紀半ば、平等院鳳凰堂雲中供養菩薩像 52 軀のうち南 8 号は、横笛を奏でている。13 世紀-14 世紀の阿弥陀二十五菩薩来迎図の多くには、横笛を奏でる菩薩が描かれている（『天上の舞 飛天の美』（2013: 作品 60-64））。

次に器楽理論書を顧みると、横笛が、中国北西の民族、西羌に由来する笛、「西土」伝来の楽器であることが広く知られていたかはおいて、「龍鳴」（時に「鳳鳴」）という別称（『續教訓抄』）、また、「鬼

物人倫等感」という記述（『管絃音義』）が示す通り、横笛、あるいはそれを包含する楽は、人間界の聴覚表象という現象界の一部に閉塞されているものではないことがわかる。「龍」や「鳳」が自由に行き交う世界、「鬼物」栖む世界に繋がるものである¹⁷。奏楽の音の記号的体系性を通じて（『管絃音義』、『懷竹抄』、『龍鳴抄』）、横笛奏者は、人間界以上の自然界や「鬼物」世界の分節性、それと感應する人間世界の聴覚世界の分節性に通じている賢者であった（たとえば、横笛の音の調べの五種は、世界の循環、四季の展相に繋がっており、五行、五穀、五戒に通ずると説かれている）¹⁸。『管絃音義』冒頭には、「夫管絃者萬物之祖也籠天地於絲竹之間」とも説かれている（1）。そして、仏教用語の援用だけでなく、仏法に通ずる言葉も散見される（「故應覺知五藏之音即一切佛法之音義也」（11）、「終開五佛悟」（20））¹⁹。こうした横笛、それを包含する楽の体系知は、『舞樂要録』に記録されているように、仏教、仏寺に取り入れられていたことが示されている²⁰。

こうした楽書が示す横笛が有していた体系知における位置づけや、また、先に見た横笛に関する仏教的図像を顧みれば、横笛と仏教との関連を示す、以下に見るような文学諸挿話には、確かな文化的基盤が背景にあったことを想定できる。

まず、往生譚では、音楽が響き渡ることがしばしば描かれる²¹。笙への言及が多く²²、横笛への明示的な言及は少ない²³。しかしながら、浄土経における、音楽の有する、極楽浄土における、法を奏でるものとしての働きを顧みれば²⁴、また、その働きに相応する、先に見た同時代の図像を顧みれば、横笛奏楽は、天界の一要素として理解されていたと考えるべきであろう。

また、『江談抄』に三善清行の息子である浄蔵聖人が笛の名手として朱雀門の鬼を感じ入らせる話がある。

さらにまた、『宇治拾遺物語』116 には「堀川院明暹に笛ふかさせ給事」がある（『古事談』6-12、398 に再録）。ここには、大般若経の読経と笛の奏楽との諧和が語られている（偶然か二つが重なった出来事は『紫式部日記』1.6 にもある）。

なおまた、尺八と読経と、さらには、空中の声との結びつきの話が、『古事談』（3-13、208）にある²⁵。

「慈覚大師、音声不足に坐さしめ給ふ間、尺八を以て引声の阿弥陀経を吹き伝へしめ給ふ。

『成就如是、功德庄严』と云ふ所をえ吹かせ給はざりければ、常行堂の辰巳の松扉にて吹きあつかはせ給ひけるに、空中に音有りて告げて云はく、『やの音を加へよ』と云々。此れより

『如是や』と云ふ『や』の音は加ふるなり。」²⁶

これらの言い伝えから、日本語の通常の発音からすれば「異言」に近い読経と、笛の奏楽とが明らかに関連付けられている。

以上のような仏教世界と笛の奏楽との関係が、12 世紀初頭に留まり、その後伝わらずに消えたということはなかろう。江戸期において、室町期の猿楽の発展で庶民の間にも広まった能管や篠笛の神事や仏事との結びつきを考慮すれば、江戸期においても、能管の音取り（ねとり）やひしぎなど、人間界を踏み出ていく宇宙全体への広がり感應する働きは、なお生き生きしていたと想像できる²⁷。

また、先の『宇治拾遺』の挿話は、奈良の僧、明暹が、堀川院の前で、「萬歳楽」という曲目を選び、「えもいわず」吹いたことに表れている通り、仏僧によっては、器楽の才を有していることをも物語っ

ている。また、『古事談』の挿話は、天台座主円仁が、抑揚をつけて読誦する阿弥陀経の節回しを、尺八の奏楽として身につけていたことを示している²⁸。また、12世紀、叡山の覚阿も高倉帝の前で禅の教を請われて笛を奏でた話が伝わる²⁹。奈良時代に既に知られていた音声菩薩をくまねぶ姿としてみれば、むしろごくごく当たり前のことであったかもしれない。

このような器楽のたしなみが、その後の時代、江戸期にどれだけ仏僧の間にあったか、これは、定かではない。仏僧が戒律を守り修行するなかで、どこまで笛を稽古していたか、このことはわからない。しかし楽書が伝える知的体系性が、音楽表象を重んずる読経や法会には伝わらず断絶していると考え理由は無い。むしろ、浄土において「法」を奏することとして、声明はじめ、「音」が日常界を突き破る効果に日頃から深く関心を持たない学僧はいないと思われる³⁰。『古事類苑』に引かれる『長門本平家物語』八には、実際、仏寺名笛秘匿の挿話が見出される。

5. 江戸期の村人の遊行の史実性

本再話の村人、紋太について、「紋太」の命名の構造は、ロドリゲスに従えば³¹、武士の元服前の仮名の構造から、源太や、藤太と同様に、太郎に紋をつけて、「郎」を省略した形であろう。従って、このような命名をする習慣は、江戸期の名前としては、苗字を得ていた家のものと考えられる。例えば、神楽や祭囃子の囃子方は神社に所属する者として苗字をえていた³²。

「太」の文字の意味は、そのまま出生順を表すとは限らない。その一方、二文字「〇太」の命名において、「源」、「平」、「藤」、「橘」（または「吉」）は、源氏、平氏、藤原氏、橘氏を表す型であるのに対し、「善太」、「新太」等は最初の一文字は、意味を有する型である。ロドリゲスがよくある文字として挙げているのは、「新」、「甚」、「善」、「勘」、「権」、「半」、「忠」、「助」で、そこに「紋」はない。命名には、その名の意味を背負う人間になることが託されていたとすれば、「紋」は「織物がおりなすあや」、編まれたもの、*textus* であるから、名前「紋太」は、物語構造上有意な名前として、この名を有する主人公「紋太」が志向する知恵と、体系性や脈絡性の点で、暗合するものかもしれない。

『東金市史』の資料「検地帳（一）、宗門人別帳、村明細帳（二）」（1988）や、その後の松之郷誌所載諸資料（松之郷区誌編纂委員会編（1996, 2001））³³を通覧すると、江戸期当該資料には、当主の名は圧倒的に「〇〇衛門」が多く、子らの名前においても「〇吉」、「〇蔵」などであり、「〇〇太」、「〇太」は見当たらない。村の職人等については資料が少ないので推定できないが、『東金市史』、『松之郷誌』編纂の際に集められた資料のうち、印刷に付した部分の資料には「紋太」流の命名は見いだせない³⁴。

しかし、命名の史実性を離れて、村人の横笛練達の可能性を問えば、東金地域で村人が笛を稽古する機会が有り得たことは、祭事史料からも疑い得ない。山武地域に伝わる金刀比羅神社神楽や北之幸谷の獅子舞を持ち出すまでもなく、明治政府による市制及び町村制以前の村の神社がおかれていた状況や³⁵、里神楽が江戸期には関東に広がっていた状況を想定すれば、紋太某が、村にいながら笛の奏楽に接して自ら稽古し練達するにいたる過程は、架空とは再話の聞き手にも思われなかったであろう³⁶。

語り継がれた物語の再話の場においても、話を聞きに集った者には、村祭りで神事のために励む、現実の村人、近辺で名の知れた村人に思い及ぶことは大いに有りえたであろう。

では、誰からどうやって笛の奏楽を学び上達していったかは、歴代のこの再話の話し手、聞き手にも、関心の埒外に置かれていた可能性がある。そうは言っても、物語の史実性について言えば、「殿様」の御前で披露、「ぬれ羽の笛」を追い求める旅は、これまた江戸期におけるあからさまなつくり話ともならないと思われる。

たとえば、江戸期の神楽、猿楽、祭囃子の囃子方の世界を背景として想像してみよ。さらにまた、横笛の稽古を想定してみよ。「オヒャー ロ ル ラー」など「唱歌」（しょうが）による直伝、普通のひとからすれば「異言」による伝達とも思われる世界が、背後に想定できる³⁷。通常のムラの世界から外れて遊行の可能な人々の世界に、笛という囃子方がつながっていた³⁸。このような物語のおかれている社会的状況がなければ、物語の地理的な場面展開は、再話の場において、聴者にまことらしさを感じさせることができなかったであろう。「まことらしさ」とは、現実起こりうるという実感で、聞いている者の暮らしにも這い寄ってくる、あるいは、どこからともなく突如侵襲する可能性の実感のこと、換言すれば、語られた事象が再話現場の現実性の有する観念的な延伸構造の限界内にあるということである。

謡曲と仏僧とのつながりについては、天正年代、東金、本漸寺住職、日殷は謡曲の名家と伝えられている（山武郡教育會（1916:294）、松之郷区誌編纂委員会編（1996:236））。

そのほか、再話の地域性において聞き手によっても想定できる、名の知られた遊行の人の記事を挙げる。江戸に上った人物としては、東金に生まれた本漸寺第7世住職、乾龍日乗は、学を深め江戸に呼ばれている（山武郡教育會（1916:269）。上堺村北清水の医師の子、海保漁邨は、「13歳で」（497）あるいは「24歳で」（257）江戸に上り、幕府の医官、多紀桂山（1755-1810）を通じて、太田錦城（1765-1825）の弟子となり漢学者として大成している（同書、257-258、497-498）（因みに、多紀も太田も遊行の人である）³⁹。一方、東金にきた人物としては、高橋一庵は仙台に生まれ東金にきた漢学者と伝えられる（同書、296-297）。公平村に生まれ江戸に上り、さらに京で修行し、村に戻った法華宗僧侶、存道日勇（同書、309-310）⁴⁰、尾張に生まれ諸国を遍歴し、公平村の教育に生涯努めた、漢学者、栢子利三郎、後の遠山利三郎（同書、310）がいる。稲葉黙斎も江戸から上総清名幸谷に遊びこの地で没する（同書、255-256、376）⁴¹。

また、松之郷区誌編纂委員会編（1996）『松之郷区誌資料篇』によれば、本松寺住職、日明（妙）（一文政6年（1823））は長門（146）、同、日庸（明治5年入山）は武蔵（148）、願成就寺住職、日漸（一文政2年（1819））は武蔵（196）、同、日用（一嘉永2年（1849））は加賀（197）、本漸寺住職、先の日殷、また日玄（一宝暦11年（1761））は、京都（238,240）、同、日慈（一宝暦11年（1761））は、尾張（240）、西（最）福寺住職、日量（一寛延3年（1750））は美作（259）、日順（一文久2年（1862））は長門（261）、以上各々の産である。また、日弁（1238?-）は陸奥出身といわれ、永仁3年（1295）、上行寺を開いた後、71歳の時に、奥州に布教に赴き死没（271-272）。

確かに、となり人としての村人の遊行は『山武郷土誌』には記録されていない⁴²。しかし、本物語

は、農業を生産の基盤とし、政治的、文化的に鄙と都という二元構造を有した社会におかれたものであり、聴者の視点に立てば、一芸に秀でた鄙人に関する上京出世譚の類型が予示されつつ⁴³、期待に反して、執着譚へと転調して「不幸」に終わっている。したがって再話の社会的文脈における、出郷者に対する憧憬と嫉妬との二重の精神構造を映し出す物語装置によって再話が働いていると考えれば、出自の無標そのものは大きな難はないであろう。

現実に、ごく普通のとなり人の出郷は有り得たであろうか。『山武郡郷土誌』は、大正時代の内務省管掌下官製の、郡民教化を目的とする「郷土誌」であり、小学校長を中心とした「教育會」の編み出したものである。その人物誌記述の言説が示す通り、歴史の負の部分に関する、職務上の、意識的、下意識的な検閲がそこには働いているように思われる（同書の諸「序文」参照）。そこには、確かに、人口の出入りについても、出奔・逃散への言及がない。

しかし沈黙は無と同義ではない。皇紀で示された「寛永二十年（二三〇三年）」、すなわち、1643年の記事「東金里正大多和四郎右衛門、官倉を開きて飢民を賑ひ、自刃して死す」という記事に目が留まる⁴⁴。同誌は事実の記述に留まるけれども、顧みれば、この年は、前年の寛永の大飢饉を受けて田畑永代売買禁止令が徳川幕府によって出された年である。また、松之郷滝沢村、六郎兵衛も直前まで加担した木内惣五郎（佐倉惣五郎）の直訴（1652）にとって、当然それに至る諸要因が累積されていった前駆的時期に相当しよう。このような流れの背後には、田畑を手放し流浪した農民が存在した可能性を推定できよう。

確かに『東金市史 資料編 2』（1988）の村騒動関係の資料でも、東金では飢饉が頻発しても一揆になる程ではなかったとも総括している。また、『山武郡郷土誌』の大多和四郎右衛門の一件についてもそこには言及がない。また、『松之郷区誌総集篇』（2001: 173-178）の記述も江戸期を通して、一揆の手前で折り合いがついたことを示唆している。

しかし、『東金市史 資料編 3』（1980）所収「VIII 欠落者・縊死人等関係資料」（496-523）を見れば、「出奔」や行方不明者について、少なからぬ数の一件が記録されており、家から籍を廃することが願い出られていた者が数々いたことが分かる。

以上、故郷出る者の明暗をわれわれは史料の内に見ることができる。この再話が、三人称の出郷譚として、出郷の地で、故郷に内属した者同士において語られるという発話構造を考えると、同道者のいない出郷者の話の出所は、どこどこで見かけたとか噂を聞いたとか、場合によっては便りがあったにせよ、当の本人が三人称化して語らない限り、伝聞の上に想像を重ねるものとなっていく。その意味で、出郷者の明暗に対する聞き手の想像力を膨らませながら、物語は、歴史性から、故郷の外という物語空間において日常生活空間の直接性から＜外部＞世界へと踏み込んでいく。

そのような語りの構造の中で、同時に、歴史資料をたどることによって伺われる遊行者のネットワークの存在は、遊行者をめぐるトポロジカルな脈絡、出郷者という境界を踏み越えた人を軸にして見たときの、地理的關係の異なる位相を示唆している。故郷—江戸—東金、あるいは、東金—江戸—道の奥という通行（Verkehr）である。再話現場の日常生活世界に内属している歴代の再話者、聴者には、「上京出世譚」の背後で、このような脈絡は必ずしも意識化されてこなかったかもしれない。しかし、

現代に至るまで出郷譚が、特に帰ることなき出郷譚が、決して語るものにも聴く者にも地理的平面に平板化されて意識されてはいないように (nostalgia)、この伏在している脈絡は、物語が蔵している外部への超出において、そこで始めて照らし出されてくるもの、等質の時空間上の点描には収まりきらない、いわばひとの人生経路がその底に蔵している深みのような、一種汲みつくしがたいものと、そう言ってもよいかもしれない。ここにおいては、表層の単線的な上京出世譚と異なり、江戸は単なる結節点に過ぎず、「道の奥」と「東金」とが特異である。このようなひとの辿った路を踏み、生を象る体験相は歴史的には少なくなかったと思われる⁴⁵。

では、その特異な地点とはどこで何なのか。東金の古称「鶺鴒がね (くとうがね)」は「とき」という薄い朱の色に、「ぬれ羽」は鳥の青黒い色に、連想を拓けることはできるけれども、色相の対照を超えて⁴⁶、そこに隠匿された出現地点の記憶は、依然無明の内に断たれる。

6. クライマックスにおける肉身描写

生身の人間が血肉骨としてモノ化されていく描写には、時代や文化に応じて、聞き手の側に、忌避感を含め、さまざまな反応が想像される。この再話がおかれて来た社会的文脈で、その都度、何とどれだけ検閲を受けずに、許容されてきたのか、あるいは、採取者／編集者によって活字になる際に、潤色されたり、標準語に適合させられたりしているのか、この辺りの消息については、編集過程についての学術的記述がないので、推測の域を出ない。

そのような前提の上で、なお、描写としては、江戸期の各地域に伝わる地獄絵を思えば、江戸時代の文化的文脈からはずれているとは言えない。仏教文化においては、執着の報いを始め、骨、肉、身の破砕について、数々描写は伝わっている⁴⁷。ほかの昔話の原型における、因果応報によって悪人が受ける結末の描写と比較しても、あるいは、江戸期の文学描写と比較しても⁴⁸、本物語の結末の描写が、江戸時代の肉身描写として、逸脱があるということにはならないであろう。従って、執着滅身譚の終わりとして、後代の特定の再話者に始まる、意図的な変容を想定するには及ばないであろう。むしろ、修行譚、学僧譚の結末における肉身の破れとしてのある種の祖型を予想してもよいと思われる⁴⁹。

7. 「鬼物」世界に通ずる笛の力という話題の普遍性

笛は、洋の東西を問わず、昔物語において、人間や動物を動かす、人間界を超えた世界に働きかける力を有するものとして伝わっている。葦笛などが生きとし生ける物を動かし、常態、常軌を逸させる力を発揮することは世界各地の民話に拾うことができる。ギリシャ神話にはパーンの笛 (syrinx) が伝わる (Ovidius, *Metamorphoses* 1.689ff)。ドイツ民話には「ハーメルンの笛吹」が伝わる⁵⁰。またグリム童話にも、亡くなった弟の骨から作られた笛が、兄が真犯人であることをひとりでに奏で「歌う」話がある (*Der singenden Knochen*)。インドではヴィシュヌ神を体現したクリシュナ神が、一途に快を求めて、牛飼いの乙女らと笛を奏で舞い踊る (*Bhagavata Purana*, Canto 10, 21)。アラビア文学では、『千

一夜物語』において、オマル王の王子シェルカンが、行軍から離れ迷い込んだ森の奥で、ギリシャの乙女に、その力と美に虜にされた挙句、酒宴で恍惚郷に入るのは、側に使える娘達が奏でる諸国の楽器によってであったが、そのひとつは韃靼の横笛である（第59夜）。

日本では、「天の石屋戸」『古事記』における、天照大御神を動かした、神々の祭り、アメノウズメの「神懸かり」の踊りには笛は言及されていないけれども、声音の美しさが異界への動因となる物語として「心経を憶持する女、現に閻魔王の闕に至り、奇表を示しし縁第十九」（『日本霊異記』中巻）がある。明示的な笛の力を示す物語としては、『風土記』のなかの常陸国風土記に「天の鳥琴・天の鳥笛」という物語が伝わっている。『十訓抄』10には、また、陰陽師、源博雅が「鬼の笛」葉二を手にする話が伝わる。また、笛を嗜む若侍が、娘の姿に身を変えた沼の主に魅入られ遂に招かれ入水する話が出羽に伝わる（「笛吹き沼」）⁵¹。近くは、平田篤胤は天然の石笛に全宇宙への経路を見たかもしれない（宮内嘉長、石上鑑道『天石笛之記』文化13年（1816））。

楽書が伝える、楽の背後にある全宇宙的知の体系と通ずるように、古代ギリシャには、ピュタゴラスの音楽論は、宇宙論と結びついていた⁵²。予言術、占術と並んで、詩作はムーサの神から授かった狂気（mania μανία）とする考えがプラトンの『パイドロス』には伝えられている（244a-254a, 265b）。またプラトンの『イオン』には、音楽・詩が自己超脱を通じて、人知を超えた知恵を標榜する考えがあることが示されている（533c-535a）。パッコス秘儀は生肉を喰らい歌舞狂乱するばかりでなく生き物や草木など自然界を動かす力と結びついていた（エウリピデス『パッコスの女たち』参照）。オルフェウスも伝承においてその楽の力で木々や獣を動かし冥界と結びついていた。その後、秘教として、靈魂の輪廻転生を核とした⁵³。

また、ラテン語の *vates* も、ヴェルギリウスやオヴィディウスが「詩人」の意味で復活させたが⁵⁴、言葉の起源は、ケルト語で、日常世界を越えた世界を見る力を備えた人間を指していた⁵⁵。

このような事例を辿ると、笛の有する力を中心に展開される物語は、東金において生成した伝承にだけ特異なものではない。むしろ人類的な原初的体験相に通ずるものと言うべきであろう。

8. 修行譚と執着譚という二重性

再話の物語空間では、器楽の腕を究めんとする若者のビルドゥンク（自己形成、真の自己を発見するための彷徨）がライト・モティーフである。しかしながら、西欧近代の啓蒙主義的なビルドゥンクではない。それは、外圧に抗して、中央集権的近代行政国家が革命的に形成され、食糧自給、エネルギー自給を越えて、産業主義的發展主義が進展する以前の出来事で、山川草木が自ら発心、修行、成仏し⁵⁶、犬や豚や牛が、自ら単独でお伊勢参りする世界における出来事である⁵⁷。

したがって、現代の読者として、常々、脱呪術化された世界に生きているからといって、聞き手の立場に扮する時に、横笛という器物に対する態度として、近代的な世界における、独立自存した自我による、道具という対象に対する外在的な支配とばかりみる考えであってはならないであろう。何といっても、横笛とは、「鬼物」「人倫」を包含する全宇宙の体系知への通路であり、ある意味、活物と

して見るべきである（第4節参照）。『平家物語』敦盛の最期を顧みるまでもなく、笛は名前をつけられ、最後まで人の身から離れない。『方丈記』には、「ただ、糸竹、花月を友とせんにはしかじ」という言葉もある（「竹」は笛）。道具に、あるいは、道具として切り出される以前の自然物に、人が招き寄せられる、あるいは、人が器物と一つになって揺蕩い蕩かされるという経験があったことを忘れてはなるまい（例えば、「継子と笛」）。むしろこの再話は、自然物から人間が切り出した楽器が、それを奏で「神降ろし」するひとを捉え、そのものが内蔵する脈絡の現実性へといざなうという状況を、別言すれば、器樂を通じて、人間がいかにかそのなすがままに自分をその脈絡の内に一体化させることへと導かれるかという事態を、提示していると、見るべきで、また、そう理解することは、再話を支えていた昔の人々の暮らしにおいては、何の不思議でもなかったということを思い起こす必要があろう。

さらに仏道修行ということがらには、器樂の奥義（全宇宙の体系知）に近づくことにも言えることではあるが、絶対的な境涯への帰一あるいは帰入のための、肉身に囚われている己を蔑し己を蟬脱することに向けられた、日々の自制的な刻みが示唆されている（例えば、「珍自驅烏至蛻蟬〔沙弥より遷化まで（括弧内引用者）〕」、涉獵經典、游泳禪觀。當其修習之時、雖徹曉無仮寝。」「元亨釈書」卷3「延暦寺円珍」）。生まれと終わりの間の人生の大部分を占める時を、ひたすら、かたちを守って時を刻む、その生の終わりに、「帰一」あるいは「帰入」が期される、という過程である。これは、器樂の全宇宙脈絡という知の体系への通路として見れば、知の完成、完徳の道である。

ところが、この物語は、単なる「苦行往生譚」に留まらず、死に引き渡す鬼笛への「執着譚」としても重ね合わせられる点で⁵⁸、こうした修行そのものの（表層的には横笛という樂の修行の）執着への視線が、再話者ならぬ、いわば<原一語り手>のうちにあるように思われる。このいわば<原一聴者>に向けられた二重性をどう読み解いたらよいであろうか。

ひとつには、樂の修行において目的とされる全宇宙的脈絡への全一的帰入は、家も離れ故郷も離れみちの奥に消え入る危険性を伴う世界、凡俗の近寄らざるべき道でもあることを示唆していると理解できる。これは後代の再話者、聞き手においても共感するところであったろう。

しかし同時に、この物語は、修行が予示する肉身の超克をも示している。修行（アスケゼ（Askese, ἄσκησις）は、仏道修行にも、またある程度、樂の修行にも通ずることがらである。通常「苦行」のように外在的に評されるけれども、修行者の内在的視点に立てば、現象世界での日常における表層意識への執着を克服すること、それによって、表層意識の内奥にまで深化した究極的な知恵に向けて自己超脱を肅々と単調に倦まず繰り返すことである。例えば、次の記事は仏道における類型的経験を示している。

「巖間寺、正法寺といふ。・・・清瀧権現は、地主にておはするなり。三井寺の叡効律師といふ人、この寺に二三年をこなひて、無言にて法華經を六千部よみ講じき。夜ごとに三千反のをがみをしけり。さて堂のひつじさるの桂木にのぼりて、「我不愛身命但惜無上道」と誦して谷に身を投げれば、護法、袖をひろげてうけとりて、つゆちりことなかりけり、とぞ。此事一定をしらず。・・・叡効が後、この所をこなふ人たえにけり。信増と云ふもの来たりをこなひて、其後常住七人たえず。其中に誓源と云常住、難行苦行す。天王寺の海にて身を投てけ

り。久寿元年十月の事也。」(『続古事談』4-26、120)

肉身のおかれた現象世界の「生死」を超えた究極的な「何か」へと向けた目的的構造(上例における一切を委ねた勧教投身の意志)を考えると、到達点は、自己充溢の意味において最大あるいは／かつ唯一の快であると同時に、もし経験の中に割り入れられることが叶うならば、生死の現象世界の限界点ともなる⁵⁹。鬼笛の誘う到達点に帰入することは、知の完成であると同時に、肉身の執着からの超脱を描くものとなる。したがって、鬼笛の拓く世界に帰入すると同時に肉身性を失う、超脱の肉体的代償として肉身の死へと渡される、これはある意味、修行譚の予告してきた結末と言ってよいであろう。

再び再話の発話構造に臨んで考察すれば、再話の語り手にとっては、修行譚の結末としてこの超脱の肉体的代償は視覚化され、ありとあらゆる場面でクライマックスとして、常に既視されており、聞き手は、語り手の醸成するクライマックスにおののきながら、語り終わった後に、現実には現れた超脱の余韻を経験させられる、こうした再話過程をこの物語は備えている。この再話過程は物語の原型が再話者を捉えている力を示すものにほかならない。

もちろん仏道が本来的に、苦行の果ての肉身の「死」をもって帰入することを常に目指していたとは言えない。原始仏教においてはむしろパラモニックな苦行を否定するものである。したがって、名笛に対する執着譚の結末としてのみならず、「肉身」を基軸にした現相界と超現相界という「あれかこれか」の二律背反に囚われた謬見が導いた結末ともなりうる⁶⁰。

しかし、行為者のうちの心理として、仏道修行の内に踏み外すことなく守ってきた「戒」を破り、昔時の龍鳴修行に回帰して、完全充溢のうちに肉身を失うことを得んとすることへと動かされるのか。かつて生涯求めてきた名笛の現前に、仮身として暫時徹した仏道修行を捨棄したということであろうか。

確かに、ある種の再話者にとっては、仏道修行と、笛ならびにそれが包含する楽が前提とする知の体系との表層上の対抗構造は、伝承上の後付けとしか理解されて来なかったかもしれない。しかし、仏道という、当時の意識化され、確立された書記体系を有する、＜理＞の世界において、知的修行を遂げ極みに到達する過程は、単なる器物への執着の末果てるための「添え物」として、最後に後景化されるモチーフであったのであろうか⁶¹。

そうではなく、もしこの拮抗関係が、本質的な二重性を表すものと考えてよいならば、この物語の原型とは何であろうか。聴覚世界の声相、鳴相を契機として、あるいは、沈黙の有意を契機として、言葉と異なり、言葉で到達不可能で、把握を越えた度合いで背景に後退する、そのような先言語的世界構造が存立する予兆をわれわれは感知することがある。その一方、われわれの、日常の伝達言語によって記述描写され固定化されていき、習慣化されている体験相が日常の堅固な基盤として存立している。前者を感知する者にとっては、両者のあいだの差異が、日々の経験の底に陰伏的に、しかし厳然と、介在し続けることになる⁶²。伝達言語を用いて、伝達言語を成立せしめる条件を分析する理論的志向は、前者を自己の体系の内に組み込もうとするけれども、前者を与件としてそこに予想される先行構造に、即ち、伝達言語に論理的に先立つ世界現成方式に、囚われざるを得ない。日常世界の間

隙から、人は知らず知らず、理論的に掴まんとする事分けの綻びに気づかされ、その向こうへと、内側からの限界付けにおいて、捉えられつつ抗い、＜理＞に徹底的に付き随いながら、＜理＞を突き詰める極みにおいて、なお＜理＞を超えることへと迫られる、そういう突如現れる特異な体験相をわれわれが有している、そういうことではないであろうか。もしそう言ってよければ、これこそが、本質的な二重性を仮定した場合の、物語の原構造を指していると私には思われる⁶³。



図版2 インド マンダワ、邸宅壁画

ここまでたどってきた議論の道筋が的外れでなければ、ここにおいて、クリシュナ神の「クリシュナ」というサンスクリット語が、黒、暗闇を表すと同時に、烏、さらには、すべてを魅するものをも意味し、また、人々の描くクリシュナ神の図像としては、その姿が、青黒く艶やかな色を有し、笛を奏する若者として描かれることが多かったということは、単なる暗合以上の象徴的連関を予想する(図版2)⁶⁴。確かに、童子姿の音声菩薩の由来は、インド神話のガンダルヴァとする説は先に見たけれども(第4節 林(2013:10))、クリシュナ神との連関は未だ探索されていない。しかしながら、本生経(ジャータカ)等を通じてクリシュナ信仰が仏教に流入していることは明らかであるから⁶⁵、本再話において、仏道者が秘匿されてきた「ぬれ羽」の鬼笛に憑かれて身を失う姿は、仏僧が、童子、音声菩薩の姿に習いて横笛を吹くという象徴ばかりでなく、さらには、パラモン教におけるクリシュナ神伝説が有している覚者(大人)と蠱惑者(童子)との二重性という象徴とも通ずるところがあると言える。

もちろんこのような連関を見ようとすることは恣意的な解釈とも評せよう。しかし、「偶然の一致」とも言える象徴的連関にこそ、その動因の意味を問うべきではないか。文化の伝播における、先達に習い＜まねぶ＞ことを通じた、生の型どりが織りなす類型性ですべてが尽くされるわけではないからである。なぜ祖師と仰ぎ、その道に従うことが、継承されるのか、祖師に始まる＜生＞の類型化の総体を動かす素因(unio mystica)こそが問われねばならぬことであろう。したがって、後世の歴史的文

化的反省によって、類型性の根拠となる脈絡が直接的には辿りえない場合でも、すなわち、「偶然の一致」と評せざるを得ない場合でも、なおその動因は何かと問うべきであり、表層意識の＜個＞を越えた原体験層の象徴的連関にこそ、動因を探る緒があるとも言えるのである。そして、その連関とは、再話の話者にも聴者にも意識の直接性からは葬り去られてきたものであっても何ら支障はなく、さらには、当事者の直接的な意識には全く関連性が何一つ表層において意識されていないものでさえ有り得るのである。その意味で、クリシュナ神の有する二重性も、本再話との間に、制度史的文化的裏付けがないとしても、脈絡の断たれていることではないと思われるのである。

9. むすび

以上の記述が物語の本質を捉えていたかと問えば、理論も分析も根拠のない臆断の累積に過ぎないとの批判も返ってこよう。そうした批判も弁えた上で、2 節に触れたより大きな問いに最後にさらに臆断を重ねれば、龍鳴師脱身の道とは、「外界」あるいは「内界」という「環境」に対して、望遠鏡、顕微鏡、メスを用いた精密観測記述と、感情と不即不離の現象から情動的相貌を捨象して行う数量的計測とを、遂行することによって、拓かれてきた世界像とは異貌の世界に臨んでいる。ガリレオやニュートンの武器にしていたユークリッド幾何学とも厳密な論理・数学によって構築された世界像とも異なる。だから「非科学」と早合点し、「魔術」とも「似非科学」とも呼ばれる科学主義者はいくらかもいよう。それは、現象世界のありようそのものを 400 年かかってある抽象的な見方によって晦まされてきただけの話とも言える。龍鳴師脱身の道とは、日常伝達言語に先立つ構造を掴まんとする言語系に通ずるものである。聴覚現相を軸に笛の調べを通じた、世界の顕在、陰伏する脈絡を分節、知悉する楽の有する世界像に拓けゆくものである。器楽奏者は、現象世界に観察器具、計測器具をもって数量的に物言わせようとする 16 世紀科学革命時代の西欧における「メカニク」と称される群れの精神は、残念ながら、持ち合わせてはいない。外界・内界を「環境」(environment) としてとらえ、それと同時に、相関的に中心に存在する人間を軸に考える、そうした世界の捉え方には与していない。そこから容易に導かれやすい考えとして、観察者がそうした外界・内界の「環境」から超越したかのような俯瞰する立場に立って、環境世界を把握し、統御する精神の歪みにも到達しなかった。行為主体の意志という世界の外にあたかも外に立っているかのような制御機構の隘路をめぐる問題設定にも答えるべくもなかった。むしろ、肉身を脱せんとするほどに、世界の脈動に一体化させる精神・衝動が現実の生の姿として器楽奏者の内に溢れている。

以上のごとく、『紋太の横笛』に横たわる実践知を独断をもって想像すると、従来通り「環境主義者」が「近代科学技術」、「近代産業主義」批判を試み続けるとしても、自らの「環境」概念の＜認識主観・実践主体＞中心主義的問題に気づかない限り、科学主義者と同根の誤りに陥ることは自明の理と思われる。しかし、それは同時になぜ近代科学が支配的になったかという問題の解明に関わっており、環境主義と産業主義との共通の土台から止揚を図らなければ現代世界の課題の解決は見通せないということをも示唆している。

参考文献

阿部謹也（1974）『ハーメルンの笛吹き男—伝説とその世界』平凡社

佛説阿彌陀經：鳩摩羅什訳『佛説阿彌陀經』大正蔵 卷 12

佛説觀無量壽佛經：晁良耶舎訳『佛説觀無量壽佛經』大正蔵 卷 12

佛説無量壽經：康僧鎧訳『佛説無量壽經』大正蔵 卷 12

安然『斟定草木成仏私記』

『舞樂要録』塙保己一『群書類従』第十九輯 管弦部所収

法盛譯『佛説菩薩投身餓餓虎起塔因縁經』大正蔵 卷 3

千葉県「民話・民謡・童謡」<http://www.pref.chiba.lg.jp/kkbunka/b-shigen/shigen/08minwa/index.html>

（2013 年 11 月 4 日アクセス）

大智度論：龍樹菩薩造、鳩摩羅什訳『大智度論』大正蔵 卷 25

大明高僧傳：如惺『大明高僧傳』大正蔵 卷 50

大日本國法華經驗記：鎮源『大日本國法華經驗』『国譯一切經』和漢撰述部 史傳部 24、139-250 大東出版社 1938

Diels, H. (Übers.) und W. Kranz (Hrsg.), 1962³. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bd. Berlin.

「笛「能管」～伝統音楽デジタルライブラリー」<https://www.youtube.com/watch?v=myKMqKBcaUI>

（2013 年 11 月 4 日アクセス）

藤かおる(1994)『東金の民話』採訪の三年 東金市立東金図書館かたりべ教室編『かたりべ 東金の民話』第 6 集 2-3

福生市教育委員会編(1985)「祭り囃子」、『福生市の民俗—民俗芸能』(福生市文化財総合調査報告 17)：37-68

元亨釈書：虎関師錬『元亨釈書』藤田琢司編著（2011）『訓読 元亨釈書』上下巻、禅文化研究所源信『往生要集』

服部正明訳（1969）「ウパニシャッド」長尾雅人編『バラモン經典、原始仏典』（世界の名著）、57-151 中央公論社

林温（2013）「天のシルクロード」『天上の舞 飛天の美』（展覧会図録）サントリー美術館 8-17

本朝高僧傳：師蠻『本朝高僧傳』仏書刊行会編（1979）『大日本仏教全書』102-103 巻、名著普及会

池上俊一訳（2009）『西洋中世奇譚集成—東方の驚異』、講談社学術文庫

伊東龍一（1991）「関東の彫物大工の系譜と幕府彫物大工棟梁高松家」『日本建築学会計画系論文報告集』420: 71-81

井筒俊彦（1991）「言語現象としての『啓示』」『超越のことば—イスラーム・ユダヤ哲学における神と人』1-51 岩波書店（初出 1988）

『懷竹抄』塙保己一『群書類従』第十九輯 管弦部所収

『管絃音義』、塙保己一『群書類従』第十九輯 管弦部所収

加藤権兵衛編集兼発行（1895）『祭禮囃子の由来』

川端豊彦（1977）「千葉県の昔話」、稲田浩二ほか編（1994）『日本昔話事典』縮刷版、弘文堂（初版 1977）

川端豊彦、金森美代子編（1980）『房総の昔話』三弥井書店

川端善明、荒木浩校注（2005）『古事談 続古事談』（新日本古典文学体系 41）岩波書店

川勝平太、鶴見和子（2008）『「内発的發展」とは何か—新しい学問に向けて』藤原書店

「検地帳（一）、宗門人別帳、村明細帳（二）」（1988）東金市史編集委員会編『東金市史 史料編 2』1-174

「VIII 欠落者・縊死人等関係資料」（1980）東金市史編集委員会編『東金市史 資料編 3』496-523

Kirk, G.S., J.E. Raven and M. Schofield, 1983. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge.

Kittel, G. (hrsg.), 1933-1979. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testamentum*, Stuttgart.

小林圓照（2001）「ガンダヴァーハの一善友に彦容したクリシュナ神」『印度學佛教學研究』50: 115-121

「木挽きの善六」浜田廣介編（1960）『日本民話』（『少年少女世界文学全集 日本編（1）講談社

『江談抄』『古事類苑』樂舞部 二、861-902

『古事類苑』（1967-71）51 卷 吉川弘文館

金剛鉾：湛然述『金剛鉾』大正蔵 卷 46

高僧傳：梁慧皎撰『高僧傳』『大正新脩大蔵經』卷 50 所収

「継子と笛」関敬吾（1950-1958）『日本昔話集成』6 卷 角川書店

松之郷区誌編纂委員会編（1996）『松之郷区誌資料篇』

—（2001）『松之郷区誌総集篇』

「宮流神楽とお囃子」<http://www.geocities.jp/nakanekagura/index.html>（2013 年 10 月 27 日アクセス）

宮内嘉長、石上鑑道（1816 文化 13 年）『天石笛之記』

Monier-Williams, M., 1956. *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford.

名本光男（2011）「異類婚姻譚に見る日本人の自然観について —日本人は動物をどのように見てきたか」

『城西国際大学紀要』17-7、33-44

根本茂（採録：今村玲子）（2005a）「東金ばやしの楽器」東金市立東金図書館かたりべ教室編『かたりべ

—東金の民話』11、23-24

—（2005b）「太神楽獅子舞の名人」同書、28-29。

日本往生極楽記：慶保胤記、前田聽瑞訳『日本往生極楽記』『国譯一切經』和漢撰述部 史傳部 24、

251-280 大東出版社 1938

日本靈異記：景戒『日本國現報善惡靈異記』、高瀬承嚴譯、『国譯一切經』和漢撰述部 史傳部 24、

1-138 大東出版社 1938

仁科邦男（2013）『犬の伊勢参り』平凡社

西尾秀生（1987）「『ガタ・ジャータカ』のクリシュナ伝説」『東方』3: 76-80

新田次郎（1969-70）『笛師』（テキストは講談社文庫版（1975）による）

「能楽笛方森田流 栗林祐輔師の稽古」<https://www.youtube.com/watch?v=ta0cN3wIagY>（アクセス：2013 年 10 月 27 日）

「能管 レッスン 1」 <https://www.youtube.com/watch?v=W1tGTrFWr8E> (2013 年 11 月 4 日アクセス)

岡田真美子 (1998) 「仏教説話におけるエコパラダイム—仏教説話文献の草木観と環境倫理」『印度學
佛教學研究』93, 281-285

岡本綺堂 (1925) 『笛塚』(『苦楽』1925 年 (大正 14 年) 1 月号所収)

ロドリゲス (1993) 『日本語小文典 (下)』池上岑夫訳 岩波文庫

『龍樹菩薩傳』大正蔵 卷 50

『龍鳴抄』塙保己一『群書類従』第十九輯 管弦部所収

山武郡教育會 (1916) 『山武郡郷土誌』

佐谷眞木人 (1990) 「『平家物語』と笛」『三田國文』13: 33-42

関敬吾ほか (1980) 「昔話の型」関敬吾ほか編『日本昔話大成 11 資料編』5-130 角川書店

神僧傳：大正蔵 卷 50

白土わか (1999) 「草木成仏説についての一考察—その形成と展開の跡を辿って」福田晃、廣田哲通編
『唱導文学研究』第二集 三弥井書店 3-24

宋高僧傳：贊寧等『宋高僧傳』大正蔵 卷 50

高桑いづみ (2009) 「X線透過撮影による能管・龍笛の構造解明」『無形文化遺産研究報告』3, 1-20

竹村牧男 (2008) 「『草木国土悉皆成仏』の意義について」http://www.jasgse.com/publish/kaiho/2008/c_4-7
(2013 年 11 月 4 日アクセス)

『天上の舞 飛天の美』(2013) (展覧会図録) サントリー美術館

東金市教育委員会編 (1989) 『東金の昔ばなし』

東金市立東金図書館かたりべ教室編 (1991-2005) 『かたりべ—東金の民話』11 集、別巻 1

東金市史編集委員会編 (1988) 『東金市史 史料編 2』

東金市史編集委員会編 (1987) 『東金市史 総集篇五』

東國高僧傳：性澈 (1687 貞享 4 年) 『東國高僧傳』仏書刊行会編 (1917) 『大日本仏教全書』104 卷、
仏書刊行会

「鳥取市公式 website」<http://www.city.tottori.lg.jp/www/contents/1223362670077/index.html> (2013 年 10 月
27 日アクセス))

大正蔵：高楠順次郎、渡辺海旭、小野玄妙編(1924-1934) 『大正新脩大藏經』大正一切經刊行会

辻直四郎 (1967) 『インド文明の曙』岩波新書

— (1942) 『ウパニシャッド』講談社学術文庫、1990 年 (初出 1942 年)

恒遠俊輔 (2003) 「豊前国岩戸神楽考」『山岳修験』32: 74-80

鶴見和子 (1981) 『南方熊楠』講談社学術文庫

上村六郎 (1980) 「桃花鳥」『萬葉色名大鑑』118-119 染色と生活社

上山春平 (1972) 『神々の体系—深層文化の試掘』中公新書

渡邊綱也校注 (1965) 「『沙石集』拾遺」『沙石集』(日本古典文学大系 85) 463-508 岩波書店

山口巖「篠笛と昔ばなし」 <http://denshouuta.com/page065.html> (2013 年 11 月 4 日アクセス)

山形とんと昔の会編（1988）『山形の伝説』日本標準

柳宗悦（1948）『手仕事の日本』岩波文庫、1985（初版 1948）

『横笛紋太』東金市教育委員会編（1989）『東金の昔ばなし』11-19

續本朝往生傳：大江匡房記、前田聰瑞譯『續本朝往生傳』『国譯一切經』和漢撰述部 史傳部 24、281-310

大東出版社 1938

『續教訓抄』『古事類苑』樂舞部 二、861-902

續高僧傳：道宣『續高僧傳』大正藏 卷 50、

續日本高僧傳：道契（1867）『続日本高僧伝』、鴻盟社発行（1884 明治 17 年）；仏書刊行会編（1917）

『大日本仏教全書』104 巻、仏書刊行会

本稿の草稿段階で、名本光男、高瀬充子、馬場直樹、各氏より貴重なコメントをいただいた。また、所在等、資料収集については、行木英子、名本光男、江口元治、各氏にお世話になった。以上、茲に感謝申し上げる。

¹ 科研費 2010-2012「古代末期から 9 世紀のプラトン著作伝承の解明に基づく『アルキビアデス I』の校訂」（課題番号 22520322）。

² 例えば、名本（2011）。

³ 「民話収集」者のリストが巻末にあるが、誰がいつどこでこの物語を再話し、だれが採集したかは明らかでない。また編集方針も説明がない。二年先立つ東金市史編集委員会編『東金市史 総集篇五』（1987）所収「第七篇 民話・伝説」にはこの話は収められていないし言及されてもいない（ただし、この「第七篇 民話・伝説」の部分の分析は同市史の編集方針として、誰のもとでどのように行われたか明らかにされていない）。しかし、千葉県ホームページの「民話・民謡・童謡」には『横笛紋太』が千葉県の民話のリストに、東金市を伝承の場とするものとして記載されている（ただし、ここでも 1 行の論評のみで内容、典拠は示されていない）。さらに東金地域の物語採集としては、『東金市史 総集篇五』（1987）の後、松之郷区が独自に松之郷区誌編纂委員会編（2001）『松之郷区誌総集篇』をまとめ、そこに「松之郷の昔ばなし」（513-530）が収められているが、そこに『横笛紋太』が採集されていない。さらに『東金の昔ばなし』（1989）の発行後 3 年後に始まる、東金市立東金図書館かたりべ教室編（1991-2005）『かたりべー東金の民話』11 集、別巻 1 があるが、足掛け 16 年の間に、『横笛紋太』は採集されていない。こちらにも編集過程の記述があり、「探訪者」のリストだけでなく、再話者、再訪者、場所等が記録されている。『横笛紋太』が東金の松之郷以外の区域で＜作られた＞ことは間違いないが、伝承の史実性は証拠の点で議論の余地がある（『東金の昔ばなし』（1989）の「民話収集」者リスト 19 人すべて男性の中には、『かたりべー東金の民話』（1991-2005）の「かたりべ」に登場する人は 3 人しかおらず、東金市立東金図書館かたりべ教室「探訪者」はすべて女性である点で、東金地域民話収集に従事した社会集団の性格が異なっている可能性が高く、同じ東金地域でも『横笛紋太』の生成は、別の社会性を有する集団の中で生じた可能性が残るが、この点は今後の検証課題である）。なお山口巖も「篠笛と昔ばなし」で、『横笛紋太』の内容を伝えているが、採集情報含め典拠を示していない。『東金の昔ばなし』版と文体が同じで、内容的には、その縮約した形になっている。物語として変わってくるのは、『東金の昔ばなし』にある、殿様の御前で殿様から褒められたあとに、居合わせた人が江戸にもっと上手な先生がいるという話を耳にし、自分よりもうまい者にどうしても会ってみたいという気持ちになったという件が省かれている。

⁴ 「解説・凡例」（川端、金森（1980: 1-14）、「昔話の語り方の例」（関ほか（1980: 349-368））。

⁵ 現在、先に言及した共同研究では、東金地域の語り部からの再採集が研究課題の一つとして挙がっている。

⁶ 「古人云はく、『昨日の覚り、今日の夢、別なる事なし。覚の境も事過ぎぬれば夢の如し。夢の事も時に当たりては覚に似たり。誰の智あらん人か、夢と覚と異なりと思はん』と云へり。・・・法相には常の夢と思へるは、独散の意識とも闇昧の意識とも云へり。我等が覚と思へるは、明了の意識の夢といへり。明闇すこし異なれども生死の中の夢なり。唯識論の文この心なるべし。」（『沙石集』1.9）

⁷ 私の考える方向だけを概述する。記述描写の伝達構造に先立つ世界の分節方式とその具体相は、第一次的には、言語文化に相対的なものと思われるが、しかし、伝播経路を時間空間的に想定不可能な異なる文化で同時に発

生する、類型的な経験相や、類型的なその理論的考察を顧みれば、文化を越えた原型を要請することは理論的に不可能ではないし、また、一言語文化を顕揚する閉鎖的体系性を志向する必要もない。そのような原型への到達方法としては、単なる物語の類型性を指摘することに留まらず、物語、夢見、異言、喃語、協働性を逸脱した言語行為、藝術・工芸の製作行為等が内包する構造にも留目して、発話行為、しかも理想的な言語使用者を範型とするような発話行為や印欧語規範文法とそれに共軌する言語哲学に、限局することなく、発話に先立つ言語行為にまで深化し、それら広義の言語行為の存立条件を、分析することが現在我々に与えられている手堅い方法論であるとする。

⁸ Kittel, s.v. Logos.

⁹ 井筒 (1991)。

¹⁰ 『アタルヴァ・ヴェーダ』1.14 (辻 (1967: 130))。

¹¹ ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド 第3章5節、68 (服部 (1969))。

¹² 上山春平 (1972) が出撃中の潜水艦内に『古事記』の内蔵されているロゴスに出遭うというエピソードもその析出結果とともに興味深い。

¹³ もちろん前近代でさえ、「数学で世界は書かれている」という点での精密さ、計測、記述の厳密さ、さらには方法的妥当性に対する厳密性さ除けば、物質的質料的世界像を、例えば、「水」、「気」などを原質とする質料的世界像を、現象世界の背後にある真の世界像とみなす考えはあったけれども。

¹⁴ さらに景戒の次の挿話に基づく世界像も参考になる。「昔、一比丘あり、山に住して坐禅す、齋食の時ごとに、飯を析きて鳥に施す、鳥、常に啄み効ひて、日ごとに來り候ふ、比丘、齋食訖りて後、楊枝を嚼み口を嗽ぎ、手を洒ひ、磔を把りて翫ぶ。鳥、籬の外に居るの時、かの比丘、鳥の居ることを睨ず。磔を授けて鳥に中てぬ。鳥の頭、破れ飛びて即ち死す。死して猪に生る、猪、その山に住む。彼の猪、比丘の室の上に至り、石を類して食を求む、石徑 (くつがへ) り下りて比丘に中り死す。猪、賊はむと思はされども、石、自ら來りて殺す。無記の作罪は、無記の報恩あり。」(『日本靈異記』下の序)

¹⁵ 川端 (1977)、藤 (1994)。

¹⁶ 日本語古典文献に現れる楽器に関連する情報は『古事類苑』 樂舞部 二 (初版 明治 29 年)、横笛については、『續教訓抄』ほか所収の名笛のエピソードも含め、同書、「横笛」の項 (861-902)。文学においては、例えば、『更級日記』七月十三日、『枕草子』207 段、『伊勢物語』第 65 段、『源氏物語』若菜下ほか、『平家物語』卷第八「清經入水」、卷第九「敦盛最後」、『徒然草』16 段、『方丈記』第 4 段、『十訓抄』10 鬼の笛譚、26 笛「犬丸」譚。

¹⁷ 例えば、『古事談』6.9 にある平等院宝蔵、名笛「水龍」由来譚参照 (川端、荒木 (2005))。

¹⁸ 「時の聲」、「天感應のこゑ」の分節を感じ分ける知について、「むかしかしこかりけるくわけんのもの。香の火もみず。かいのこゑもきかず。ほしのくらゐもたづねず。月のたくるをさたせず。人にただいまいくときといふに。もしは子とも丑ともいふを。まくらにあるはしらをもって。ただいまは子にこそありけれ。うしにこそありけれと。しりけるにこそあめれ。」(『龍鳴抄』(25))。なお現象世界感応の知とその記述としては、例えば、明詮の入滅について、「昔釋尊欲入涅槃。而驚子先入滅。孔聖欲没。而顔淵早死。物類相感。自然之理也。譬如火將滅而煙先去。雨欲晴而雲先收。夫賢應者。是聖之才也。…奄然入滅。…此夜風恬月朗天氣清靖。白雲十二通。起自奄上。飄颻山頭。詰朝白虹十二道橫度天瑞伝。」(本朝高僧傳 卷 6「和州元興寺沙門明詮傳」)。また、開成について、「誓已五體投地。時四山林木悉皆俯地。」、またその入滅について、「成嘗手造藥師像。至是日其像有淚零。」(東國高僧傳 卷 2「彌勒寺開成傳」)。竺道生は流謫されてもお闡提成仏の義を説くと石も応じたと伝わる(「堅石為徒講涅槃經。至闡提成有佛性處曰。如我所說契佛心否。群石皆首肯之。」神僧傳 卷 3「竺道生」)。

¹⁹ 高僧が鬼物に通じ、鬼物を支配する描写としては、例えば、「善誦神呪。能役使鬼物」(高僧傳 神異上 竺佛圖澄 0383b16)、「最初に鬼神は可畏の形を現じて、聖人を擾乱すれども、以て怖と為さざれば、後には菓蓀を以て供養す。熊、狐、毒蛇亦復是の如し」(大日本國法華經驗記 中 「第四十九 金峰山薜獄良算聖」)、「異類衆形の鬼神、禽獸数千集會す。…聖人發願して法華經を誦すること天曉に至り、廻向已て後、集會の大衆渴仰禮拜して各々分散す。」(同書 上 「第十一 吉野奥山持經者某」)、「初東大寺東坊有鬼衆。衆懼不居。實請而住焉。鬼現形爭拒。實不屈。鬼移他所。」(元亨釈書 卷 4「醍醐寺聖寶」)、「常使役鬼神」(本朝高僧傳 卷 6「和州室生山沙門堅慧傳」)、「一夜有女鬼至。延避入堂後枯木中。鬼隨至。努目切齒。延默念毘沙門。忽木倒撲殺。」(東國高僧傳 卷 5「洛北鞍馬寺峰延傳」)。図像としては、京都廬山寺に元三大師が鬼に化身し右手に独鈷を持する姿が木造鬼大師像として伝わっている。元三大師良源は鬼に化し人々の心の魔を祓うものとして、角大師、降魔大師、豆大師としてお札の絵になって比叡山横川元三大師堂にも伝わる。この元三大師は、草木国土悉皆成仏の教えを日本で確立した人でもある。

- ²⁰ 既に、佐谷（1990: 39-40）は、平家物語の詩文を表す「狂言綺語」（ほか『沙石集』序参照）という言葉で、中世楽書『教訓抄』、『懷竹抄』を頼りに、舞曲、管弦から笛にまで敷衍出来る可能性を見て、笛と発心との結びつきを示唆した。
- ²¹ 「音楽空に遍く」日本往生極楽記「六 増命僧正」、「空中微細の伎楽あり」同書「十三 兼算十禅师」、「音楽空に満つ」同書「二十一 僧廣道」、「微細の音楽相迎へて去る」同書「二十三 修行僧」、「空中に音楽あり」同書「三十 尼某甲」、「天に音楽あり」同書「三十二 尼某甲」、「空に音楽あり」同書「三十三 高階真人」、「音楽空に満ち」同書「三十八 女弟子小野氏」、「聖衆の伎楽」續本朝往生傳「九 權少僧都源信」。
- ²² 「簫鼓香烟自空而至」高僧傳 習禪 11 淨度 0938c16、續本朝往生傳 「十八 沙門入圓」、「三十三 大江定基」、「三十四 大江舉周朝臣」、元亨釈書 卷 2「元興寺護命」。
- ²³ 「唯空中に管絃を聞き、…」續本朝往生傳「六 僧正遍照」。
- ²⁴ 佛說無量壽經（T036 12.0271a18-22）「世間帝王有百千音樂。自轉輪聖王。乃至第六天上伎樂音聲。展轉相勝千億萬倍。第六天上萬種樂音。不如無量壽國諸七寶樹一種音聲。千億倍也。亦有自然萬種伎樂。又其樂聲無非法音。」、同（T036 12.0273c19-23）「一切諸天皆齋天上百千華香萬種伎樂。供養其佛及諸菩薩聲聞大衆。普散華香奏諸音樂。前後來往更相聞避。當斯之時。熙然快樂不可勝言。」、佛說觀無量壽佛經（T0365 12.0345b03）「聞衆音聲皆演妙法。」、佛說阿彌陀經（T0366 12.0347a07）「彼佛國土常作天樂。」、同（T0366 12.0347a21-23）「彼佛國土。微風吹動諸寶行樹及寶羅網出微妙音。譬如百千種樂同時俱作。聞是音者皆自然生念佛念法念僧之心。」
- ²⁵ 川端、荒木（2005）。
- ²⁶ 慈覺大師と笛との関わりの以下の記事が『教訓抄』六、渋河鳥にあることが川端、荒木（2005: 372）にある。「此曲ハ慈覺大師引声念仏ニ横笛ヲ以令吹伝給、令渡玉フ日本ヘ其音ヲ也」。
- ²⁷ 音取りについては「笛「能管」～伝統音楽デジタルライブラリー」、ひしぎについては、「能管 レッスン 1」。
- ²⁸ 『古事談』（6-16、40）には、横笛の名手、元正（『続古事談』5-29、148）を惹きつけた、月夜の樂は、法師永真の萬歳樂逆吹であったとの挿話もある。
- ²⁹ 元亨釈書 卷 6「叡山覺阿」。中国では、南宋、妙普について、「別無長物唯吹鐵笛以自娛」（大明高僧傳 卷 7 妙普）、金朝、道悟について、「身著白衣跨黃犢吹短笛遊於洛中」（同書卷 8 道悟）。の記述がある。
- ³⁰ 「楞嚴日、此方眞教體、清淨在音聞。聲韻之作也有以矣。吾佛六十四種頗伽梵音、令人樂聽。豈非攝化之巧便乎」（元亨釈書 卷 29「音藝志七」）、「獨處閑房吟諷經典。音吐遒亮文字分明。足使幽靈忻踊精神暢悅。所謂歌詠誦法言。以此為音樂者也。」（高僧傳 誦經 0409a13）、「誦密呪。其聲宛轉嘹唳。如奏天樂於風清月白之宵。」（東國高僧傳 卷 3「貞觀寺眞雅傳」）。
- ³¹ ロドリゲス（1993: 125-163, 197-201）。
- ³² 加藤（1895）。また、「熱田神樂宗家の歴史」、「宮流神樂の歴史」（「宮流神樂とお囃子」所収）にも囃子方の家についての記述が豊富にある。
- ³³ 松之郷区誌編纂委員会編（1996: 182, 183-188; 2001: 158, 177, 178, 321-331, 370, 412-413, 415, 417-418, 420-421, 435, 439-441, 489）。
- ³⁴ 加藤（1895）には当時の江戸から伝わる祭囃子に携わる有力者の名前が巻末に 328 名余り記載されている。「○太郎」、「○次郎」、「○五郎」の名前が多く見られるが、その中で、神奈川県橘樹郡高津村字坂戸の囃子方世話人として「大谷紋次郎」の名前が見える。また、江戸期の関東の彫り物大工の系譜に関する考察から（伊東（1991））、関東一円の工匠の実名を推察できるが、所載系譜図に添え書きされた仮名には「紋太」型命名は見えない。武家の名前としての「紋太」は現在の鳥取県逢坂村村誌に江戸期の名前としてあるという（「鳥取市公式 website」）。
- ³⁵ 市制及び町村制、1888 年、寺社合併並合併跡地譲与ニ関する勅令、1906 年（鶴見（1981: 222-223））。
- ³⁶ 根元（2005a, b）
- ³⁷ 例えば、福生市教育委員会編（1985）巻末資料、「能楽笛方森田流 栗林祐輔師の稽古」。
- ³⁸ 一般論として、各地の神樂の伝承状況の記述から、神職によって舞われる社家神樂では少なくとも近隣の社家間での連携が江戸期にあったと考えられる（例えば、恒遠（2003））。この論の具体的な証言について、他地域については、江戸時代の祭囃子について、享保年間、紀州和歌の浦生と伝わる修験道行者、能勢環が、武州葛西郡金町に来て、神樂囃子を考案して村の若者に教え善導したという葛西囃子由来譚が伝わるほか、江戸近郊における祭囃子伝承のネットワークに関する考察がある（福生市教育委員会編（1985））。東金地域についての実態調査は今後の課題であるが、神職の社家間の近隣ネットワーク、また、日蓮宗において、宮谷檀林を中心として、所化、住職間の近隣から全国に広がるネットワークがあったことは確実である（松之郷区誌編纂委員会編（1996）42-45、144-149、195-199、238-244、257-262、付録「宮谷檀林」272-282）。東金地域において、獅子舞に関して地域ネットワークが「連中」として記録されており、幕末から明治にかけて活動した「横笛の名

- 手」として松之郷、菅谷の中田馬之助の名前が伝わっている（同会編（2001） 540-543）。
- ³⁹ 江戸時代、寛永年間、上総、小糸、里見氏に生まれ得度した松風は江戸に上り、霊岩寺の僧となり、その後、房州を旅した（『續日本高僧傳 卷9「江戸霊岩寺沙門松風傳」』）。元禄期、江戸霊山寺の遊安は、上野小島新田の氏子であった（同書巻2「江戸霊山寺沙門遊安傳」）。寛永期、性源は、房州、法木氏に生まれ、幼くして江戸に上り仏道に入り、京に往き、江戸に戻り、海福寺の僧となる（同書巻5「江戸海福寺沙門性源傳」）。寛文期、宗分は、房州、黒木氏に生まれ、幼くして武蔵に送られ仏道に入り、改名の後、法隆寺、高野山を経て江戸に上り、慧念寺を開く—その間、下総葛西で農民を日照りから救う話が伝わる（同書巻5「江戸慧念寺沙門宗分傳」）。その他、江戸に上る仏道の例として、慶長年間、甲州の人、一實は、また、寛永年間、奥州、岩城の人、愚心は、江戸に上り増上寺の僧となる（同書巻2「江戸増上寺沙門沙門一實傳」、巻11「江戸増上寺沙門祐天傳」）。
- ⁴⁰ 松之郷区誌編纂委員会編（1996: 145）では、「尾張国名古屋出身」。
- ⁴¹ 『沙石集』1.9には、熊野詣にきた上総高滝の地頭に伴われてきた一人娘に愛着を起し上総に下る若い僧に去来する夢現譚がある。
- ⁴² 「平澤村、門之谷」（『山武郷土誌』258）あるいは「瑞穂村、小中門谷」（同書、355）生れ、「弱冠笈を負うて江戸に至り」、上堺村北清水の医師の子、海保漁郎と同じく、「太田錦城の門に遊び」漢学者になった篠崎司直は、生まれた身分について記述がない。名を成して後の帰郷の記述、その病母の記述からも身分の特定はできない。しかし「笈を負うて」は本を持して師を求め旅した人であることを示す（『史記』蘇秦伝；高僧傳 卷11 明律 僧隠）。
- ⁴³ たとえば、「木挽きの善六」（浜田（1960））。また実話として、横芝の人、横綱小錦八十吉（1867-1914）（『山武郷土誌』、533）、千代田村生れ、大関木川峰右衛門（生年不詳 - 1789）（同書、567）二人の力士。
- ⁴⁴ 「官倉」については、松之郷区誌編纂委員会編（2001: 179-183）。この事件と源村の項にある、瀧澤村名主、六郎兵衛の寛永十九年における佐倉藩の苛斂誅求に対する強訴の一件（後、追放とある）は関係あるであろう（『山武郷土誌』、322）。この原資料も『東金市史』にない。両事件については佐倉藩側の史料との照合が俟たれる。
- ⁴⁵ 奈良時代、下総の国、武射郡の人、俗姓、下毛野の朝臣、禪師廣達は、吉野の金峰山に入り、仏道の修行をする（『日本霊異記』中巻「未だ佛像を作り畢らずして棄てたる木、異霊の表を示せし縁第二十六」）。同時代、報恩法師について、「十五離郷。三十入吉野。」とある（東國高僧傳 卷2 「子島寺報恩法師傳」）。平安時代、生まれも姓氏も不詳の人（「不知何許人。亦不詳其姓氏。」）、豊然美濃の谷に往き、「石油」を掘り当て、その地に仏法を興す（同書 巻3「華嚴寺豊然傳」）。同じ時代、安慧は河内、狛氏に生まれ、下野に往き、修行の後、延暦寺で得度し、出羽に往く（元亨釈書 巻2 「延暦寺安慧」）。同じ時代、円澄は、壬生氏、武州埼玉郡に生まれ、延暦寺に上り、入唐し、帰朝し延暦寺に戻る（同所 「延暦寺円澄」）。円仁（慈覚大師）もまた、壬生氏、下野都賀郡に生まれ同じ往來を踏む（同書巻3 「延暦寺円仁」）。宋の時代、日圓は、吉野金峰山に住した後、美作から遂には渡海、天台山に往く（『續本朝往生傳 三十 沙門日圓』）。鎌倉時代、圓月は「姓平。土屋之族。」として、鎌倉に生まれ、九州から出航して元朝時代の中国に渡り、そして帰朝して、上州吉祥寺に往く（本朝高僧傳 卷33「上州吉祥寺沙門圓月傳」）。南北朝時代の靈致は、甲州に生れ、その後諸国の寺と京都の南禅寺を往來する（同所「京兆南禅寺沙門靈致傳」）。同じく南北朝時代、能登に生まれた、藤原氏に連なる酒井保人は、曹洞宗、總持寺に上がり、良韶となり、後、奥州拈華山正法寺に往く（同書、巻31「奥州拈華山正法寺良韶傳」）。同じ時代、奥州人、金氏に生れ出家した理有は、近江に往き、後、自己探求のため、但馬の禪師を訪れ、寝食を忘れ修行し、京都城山で大智寺を開いた（同書、巻38「城山大智寺沙門理有傳」）。室町時代、下総国守護千葉氏胤の子に生まれた西誉聖聡は武蔵（現在の紀尾井町）に往き増上寺を開いた（東國高僧傳 卷10「増上寺西誉傳」）。安土桃山時代に、奥州、三浦氏、高田郷に生まれた天海は、宇都宮、延暦寺、甲州武田信玄の下に往き、後、家康に招かれるに至り、江戸に往き、東叡山（寛永寺）を開く（同所「東叡山慈眼大師傳」）。江戸時代、河内の村人、上田覺彦として生まれ、慶安元年に高野山で得度した浄嚴は、その後、河内、和泉、讃岐、江戸に上り、霊雲寺を開く（『續日本高僧傳 卷1「江戸霊雲寺沙門浄嚴傳」』）。正徳年間、姓は源氏、上野に生まれ、得度した天空は、京都に学び、佐渡に渡る（同書巻11「佐渡州念仏堂沙門天空伝」）。天文年間、奥州岩城、賀氏に生まれた以八は、得度し、北越を遊行し、後、安芸厳島の寺僧となる（同書巻9「藝州厳島光明院沙門存易傳」）。江戸期、伊勢、飯高郡の為田氏に生まれ、伊勢、樹敬寺にて得度した護信は、江戸の増上寺に学び、後、下総葛西に環庵を結んだ（同所、「総州環庵沙門護信傳」）。注41をも見よ。
- ⁴⁶ 上村（1980: 118-119）によれば、朱鷺（鶴、鵠）は、『古事記』の字訓から「桃花鳥」（つき）に通ずるもので、色名としては「鶴が羽をひろげた時のうす紅色」。さらに上村（同所）の『日本書紀』天武天皇の項に基づく推測によれば、とき、または、つきは、四方神の朱雀を指す。これが正しければ、色相の連想は、四方神の朱雀（南）と青龍（東）との対照に通ずる可能性もある。上村は色相の青については、草木の緑、または、藍染の

青の意味で、さらに、後者は、藍染の最も濃い紺からあわい縹（はなだ）まで多相を有するとする（同、78-82）。上村のリストに「ぬれ羽」はないが、鳥の胸部の羽を観察する限り、光沢のある濃紺に近い。一方、高松塚古墳東壁の青龍の色は濃紺ではなく濃い青緑色である。また、キトラ古墳の青龍は、原状は推定が困難であるが、やはり、濃紺ではなく青緑であると見える。

- ⁴⁷ 例えば、地獄における応報刑の描写について、「大文第一 厭離穢土 地獄」源信『往生要集』。仏像毀損に報いの描写について、『日本霊異記』下巻「村童、戯れに木の佛像を刻み、愚夫、斫り破り、以て惡死報を得たる縁第二十九」。執着による肉身の破砕について、パーリ語經典、Majjhima Nikaya 13, Mahadukkhakkhanda Sutta（中部、苦蘊大經）、Samyutta Nikaya 15.13, Timsa Sutta（相應部、因緣篇、無始相應）。また、対高僧諍論結末描写として「婆羅門傷腰」（『龍樹菩薩傳』 0184a19）。また、釈迦の前身、梅檀摩提太子の身を捨てる描写として、「即解鹿皮之衣以纏頭目。合手投身虎前。於是虎母得食菩薩肉母子俱活。時崖頭諸人下向望視。見太子爲虎所噉骨肉狼藉」（法盛譯『佛說菩薩投身餓虎起塔因緣經』 T0172 0427b03-05）。高僧亡身の描写として、「噉身都盡。唯有頭在」（高僧傳 曇稱 0404a16）。「進即自割肉和鹽以啖之。兩股肉盡心悶不能自割」、「屍骸都盡唯舌不爛」（同、法進 0404a29（赤鮮殘舌については、大日本國法華經驗記 上 「第十三 紀伊國完背山誦法華經死骸」、殘身誦經については、同書「第三十九 叡山圓久法師」をも見よ））、「以死濟人。雖死猶生。即自取劫刀割胸至臍」（同、僧富 0404b22）、「竟以火自燎」（同、法羽 0404c11）、「臂然火焰彌熾。遂及身。」（續高僧傳 遺身 法凝 0678a27）、「以刀截斷肉裂骨現。又烙其骨令焦黑已。」（同所、大志 0682b05）、「其夕遂以束藁焚身。至明唯灰燼耳。」（宋高僧傳 卷 23 東草師（0857b08-09）（薪上燒身の類について、大日本國法華經驗記 上 「第十五 薩摩國持經沙門某」、同書、中 「第四十七 越後國*取上人」（*は「秋」の下に「金」））、「忽於林薄間委身虓虎前。爭競食之。」（同所、行明 0857b20）、「勤修不倦。剥皮然指。」（元亨釈書 卷 12「興福寺賢僮」）、「亮即執独鉗杵、鑿破頭腦、投爐火而供。」（同所「叡山慧亮」）ほか。また、禪における真理への到達を描いた記述として、「參禪學道似吞餅。徹骨徹髓圓相鮮。」（本朝高僧傳 卷 38 「武州國濟寺沙門令山傳」）。また、棄教に誘われた法華經読みの描写として、『經読みたる、悔しや悔しや』とのみろずさみて、はては我が舌も唇も皆食ひ切りて、血みどろになりて、狂ひ死にけり」（『沙石集』 1.10）。

- ⁴⁸ 例えば、近松門左衛門『双生隅田川』、『津国女夫池』、『女殺油地獄』ほか。

- ⁴⁹ 執着によって道を失う話としては、例えば、大智度論 卷 17 に色声香味触の五欲それぞれに関連する物語がある。そこには「蜜を塗った刀を舐めて甘さを貪り舌を傷めることを知らぬがごときもの」という口唇に関連した喩えもある（「又此五欲 得時須臾樂 失時為大苦 如蜜塗刀 舐者貪甜 不知傷舌」 0181a22）。また声に関しては、五百仙人が樂神女の歌声に禪定を失う物語がある（「如五百仙人在山中住 甄陀羅女於雪山池中浴 聞其歌聲 即失禪定」 0181b27）。

- ⁵⁰ 阿部（1974）。

- ⁵¹ 山形とんと昔の会編（1988）。

- ⁵² Diels und Kranz, 1962: I 375ff.

- ⁵³ Kirk, Raven and Schofield, 1983: 21-33.

- ⁵⁴ aut, si ultra placitum laudarit, baccare frontem / cingite, ne uati noceat mala lingua futuro (Vergilius, *Eclogae* 7,27-28) ; ... Et me fecere poetam / Pierides; sunt et mihi carmina; me quoque dicunt / uatem pastores: ... (ibid. 9,32-34) ; saepe aliquis digito vatem designat euntem, / atque ait "hic, hic est, quem ferus urit Amor!" (Ovidius, *Amores* 3.1.19-20) ; a, nimis ex vero nunc tibi nomen erit! —/ ille tui vates operis, tua fama, Tibullus (ibid. 9.4-5) .

- ⁵⁵ Παρὰ πᾶσι δ' ὥς ἐπίπαν τρία φύλα τῶν τιμωμένων διαφερόντως ἐστί, βάρδοι τε καὶ οὐάταις καὶ δρυΐδαι· βάρδοι μὲν ὕμνηται καὶ ποιηταί, οὐάταις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιολόγοι, δρυΐδαι δὲ πρὸς τῇ φυσιολογίᾳ καὶ τὴν ἠθικὴν φιλοσοφίαν ἀσκοῦσι· (Strabo, *Geographica* 4.4.4.1-4)

- ⁵⁶ 「(円仁、円珍、五台院安然、良源、源信らがこの問題を論じ、多くは) 草木が自ら発心・修行・成仏する（ということさえ認めようとしたのである）」（丸括弧、太字強調、引用者）（竹村（2008））、「乃謂一草一木一礫一塵。各一佛性各一因果具足緣了。」金剛鐺 0784b21-22、「草木国土悉皆成仏」安然『樹定草木成仏私記』（日本における草木発心修行成仏説については、より詳しくは、白土（1999）（注 19 をも見よ））、また、日中の仏教に遡る、インドにおける草木仏性説の可能性については、岡田（1998））。また、『沙石集 拾遺』 21（13）「心ヲ以鏡トスト云所」（渡邊（1965））に、「毘竹不吹鳳音不彰、精性不縛（練）神明不發」という句の解説として「毘竹トハ毘谷ノ竹ヲ切テ、笛ニアヘリテツク聲ノ事也。鳳凰ノ鳴聲ヲマナブ故ニシカジ也。人ゴトニ悟アルベキ性ハ、竹ノ中ニ樂ノ音有ベキ性如也。」とある。機械や自然界にない化学的合成物ですら天然資源（「自然」）から人の手と頭が設計したものであり、今日は、どんな手仕事、名器も、3次元プリンターによって再現でき、大量生産すら可能であろうけれども、笛の制作は、笛師には、伝承されてきた器楽の文化的体系の凝縮と再現と

して理解されていたと考えられる（笛師に取材した新田次郎の小説『笛師』（1969-70）108, 113-114, 121-123 を見よ。制作方法については、高桑（2009）をも見よ）。また、柳宗悦（1948）は、機械製品との対比として、諸国の手仕事の品物の背後に作り手の「信仰心」があったと所々で述べた上で、近代芸術の作家個人に帰せられる美の創造に對置して、無名の職人の業について、「自分の名を誇ろうとするのではなく、正しい品物を作るそのことに、もっと誇りがあるのであります。いわば品物が主で自分は従なのであります。」（228-229）と、また、実用品を「不自由な藝術」と考える近代主義に対して、「実は不自由とか束縛とかいうのは、人間の立場からする嘆きであって、自然の立場に帰って見ますと、…用途に適うということは、必然の要求に応じるということであり、材料の性質に制約せられるとは、自然の贈り物に任せきることであり、手法に服従するということは、当然な理法を守るということになります。人間からすると不自由ともいえませんが、自然からすると一番当然な道を歩くことを意味します。・・・他力というのは人間を越えた力を指すのであります。自然だとか伝統だとか理法だとか呼ぶものは凡てかかる大きな他力であり、かかることへの従順さこそは、かえって美を生む大きな原因となるのであります。なぜなら他力に任せ切る時、新たな自由の中に入るからであります。これに反し人間の自由を言い張る時、多くの場合新たな不自由を嘗めるであります。」と論ずる（232-233）。また、「木綿産業」ではなく、「木綿」という活物から世界の展相がすべて開かれるという歴史像が、経済史家、川勝（2008: 119-124）により語られている。樹木が世界全体の寓意であるという話は、『司祭ヨハネの手紙』の中のインドの逸話にも見える（池上（2009: 104-106））。如来成道の象徴としての菩提樹の往来も伝わる（『元亨釈書』巻 2「建仁寺栄西」）。東金市求名在住、造園業を営む旧家夫人、行木英子学姉より、樹木往来の如実相について、その発句の心とともに、幾編も伺った。

⁵⁷ 仁科（2013）。

⁵⁸ 鬼笛に対する重層的執着譚としては、岡本綺堂（1925）『笛塚』がある。また、新田次郎の小説『笛師』には、笛師としての完成の境涯に達したものが奏樂のなかに己を超え出で身を亡う描写がある（1969-70: 26-28）。

⁵⁹ 例えば、「我（が）」（アートマン）について、「この我（が）は、ただ「非也（あらず）・非也（あらず）」と説き得べきのみ。」（「ヤージュニヤヴァルキア仙の遺誡」『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』4.5.15（辻（1967:174））。また、例えとして「あたかも草の葉に附く蛭（ひる）が、葉の先端に達し、さらに一進を遂げてその身を収縮するがごとく、正にかくこの我（が）が、この内身を棄て、無明を去り、さらに一身を遂げてその身を収縮する。」（辻直四郎訳（1942）、ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド 第4篇第4章）。

⁶⁰ 『沙石集』（4.8）には、入水往生を遂げんとし、入水の要領を得ず、心配で綱つけて船端から身を投げ、海中で苦痛に耐え得ず生き意地で綱を引き、挫折する、これを再三繰り返す上人（「道心フカクシテ、ウキ世ニ心ヲトメズ」と形容される上人）の譚がある（但し遂には成就する譚）。

⁶¹ 仏道における、笛をこよなく愛する僧が笛を吹きつつ身を脱せんとする姿には、次の南宋の妙普に関する先行類型譚がある。「釋妙普號性空。漢川人。未知姓氏。久依黃龍死心密受心印。品格高古氣宇宏邁。因慕船子遺風。抵秀水結菴于青龍之野。別無長物唯吹鐵笛以自娛。好吟咏。…坐脫立亡不若水葬。…口吹鐵笛。順潮而下。鐵笛橫吹作散場。人望目斷尚聞笛聲嗚咽於蒼茫之間。遙見以笛擲空而沒。…後三日見於沙上。趺坐如生。」（大明高僧傳 卷7 妙普）。

⁶² ひとが日常覚醒時の直接的意識に与えられる現相世界を生る唯一の相として単層的に生きているわけではないことは、仏道者の夢見や黄泉がえりからも知られる。「景戒、夢に見る事あり。…景戒、身死するの時、薪を積みて死身を焼く。爰に景戒が魂神、身を焼くの邊に立てこれを見るに、意の如く焼けず、即ち、自ら様を取り、焼かる己が身を策策き（つき）、鑊（かなぐし）に申し返し、「焼き焼くなからしむ。」他人言く、我が如く能く焼けと。景戒、己が身を焼かるを見るに、脚・膝・節・骨・かひな・頭、皆な焼かれ斷ち落つ。爰に景戒が神識、聲を出して叫ぶ。側にある人の耳に口を當てて叫び、遺言を教へ語る。かの語る言の音空しくして聞かれず、彼にある人答へず。爰に景戒、惟付すらく、死人の神は音なし。故に我が叫ぶ語の音、聞へず。夢の答、未だ來らず。」（『日本靈異記』下「因果を顧みず、悪を作し、罪報を受けたる縁第三十七」）。その他、大日本國法華經驗記 上巻「第七 無空律師」、同書「第三十一 醍醐僧惠増法師」、元亨釈書 巻3「延暦寺円仁」、「延暦寺円珍」、巻5「梅尾寺高弁」、巻13「肥州官吏秦氏の娘の話「泉涌寺俊苧」、巻19「靈怪6」。

⁶³ 仏教教理を極めて往生したと思われていたが、後に弟子に空身ながら鬼相をもって現れ、消え去って行ったという山僧について、「・・・又戒ニヨリテ定ヲエ、定ニヨリテ知恵ヲウルハ、佛法ノ通相、修行ノ漸次ナリ。此學者ハ、圓頓ノ觀行ナンドアリケルニコソ。サレドモ執心有テ、異趣ニトコロリケルニヤ。サリナガラ、出離ハ近くコソ覺レ」と無住は言う（『沙石集』5.2（その他3.3, 10.10 参照））。また、プラトンの『クリトン』のクライマックスにおいて（54d）、ソクラテスは、理の極みにおいて、ロゴスが、宗教的秘儀の酩酊状態に聞く笛の音のように響くという体験を語る（エウリピデス『バッコス的女たち』125-129 をも見よ）。

⁶⁴ Monier-Williams, M. s.v. krishna.

⁶⁵ クリシュナ神に関する先行研究の中に、クリシュナ神が、本生経等仏教に流入していることに関する研究はあるが（西尾（1987）、小林（2001））、音声菩薩との関連についての研究はまだ見ていない。

The Proto-Structure of A Folklore Recorded in the Togane Area, “Monta the Piper” — A Note in Community Environmental History —

Akitsugu Taki

Abstract

This is an analysis of a folklore recorded in the Togane area, Chiba Prefecture, Japan, “Monta the Piper”, a biography of a villager ambitious in pipe-playing in the Edo era who went from his birthplace, a village in the Togane area, up to Edo, the Tokugawa shogunate metropolis, to be master of pipe-playing but on a further itinerancy for pipe-playing supremacy and in quest for a treasured exquisite pipe, arrived at a Buddhist temple in Michinoku, the northeastern area in Japan, and, entering priesthood, trained himself for intellectual perfection. In the climax of the story, the priest, highest in intellectuality, allured by the treasured pipe, played highest in sensuous beauty but in the resonance died an atrocious death. By analyzing the story into the pipe-playing musicality in the Buddhistic tradition, the historical intellectual and religious itinerants’ network, and the tradition of practical transcendence by discarnation, I bring to light a universal aspect of humanity behind the ascension and apex in quest for the perfection in musicality and intellectuality. To this folklore analysis I add a suggestion that the antagonism between industrialism and environmentalism cannot be resolved without reconsidering the fundamental aspect of humanity and its related idea of nature as enlightened by the proto-structure deduced from the literature in the pre-scientific age.