

A view of Classifying the areas infested with the mythical predators of cattle and horses, *Shii*, into two categories: Special reference to the missing link, a Zen Buddhist monk, Tesson Gensaku's versatile activities (Part 2)

KOMMA Toru

Abstract

This study, presented under the title and appearing as the page headline, consists of two parts. This particular part 2, subtitled “KAIBARA Ekiken's view of folk-culture and Tesson Gensaku's way of edification,” is the latter part, while the former part, subtitled, “The *Gyuto* and *Hashiramatu* rituals in the ‘horse-poor Nagato domain’” appeared in Issue No. 211 of “*Jinbun Kenkyu*” (Studies in Humanities) in March 2024.

Taking over the three earlier papers of his own on *Shii*, Komma (2021, 2022a, 2022b) now tackles the two final topics, (1) “Where, when, and by whom was the notion of *Shii* originated in Japan?” and (2) “Why does a *Shii* harm horses only, but not other cattle in the Chikugo and Higo domains?”

In Part 1, the author confirmed that (i) the Zen Buddhist monk Tesson Gensaku (1567–1638) introduced the notion of *Shii* to emblemize the invisible foreign mysterious cause of massive fatalities of cattle that suddenly occurred in Mukatsuku village, Saki-Otsu district, the Nagato domain, in the second year of the Kanbun era (1662), and (ii) an innovative etiological interpretation was collectively required soon after the unprecedented outbreak of rinderpest was first documented in Japan.

Then, in Part 2, the author insists that Tesson Gensaku, the 18th chief priest of the magnificent Taineiji Temple, which was the most prominent base for the Souto Zen sect's edification in Mae-Otsu district is the missing link between the two categories of the areas infested with *Shii*, that is, (a) the mainstream area in western Honshu, including the Nagato and Suo domains, where it always attacked cattle and fairly often horses too, and (b) the effluent area, that is, the Chikugo domain in combination with the Higo domain in Kyushu, where it had been attacking

exclusively horses alone ever since it appeared.

Tesson Gensaku can be considered the key person and the missing link between the two categories. In 1622, he succeeded in converting the Rakanji Temple located in the Buzen domain bordering the Chikuzen domain in the west, which belonged to the Rinzaï sect, into his Souto sect, when he assumed the office of Rakanji Temple's chief priest with strong edificatory ambition, for the old prestigious Buddhist temple had been severely destroyed by OTOMO Sourin (1530–87), a well-known *kirishitan-daimyo* or feudal lord of the Bungo domain who had converted to Christianity.

Three years later, when Tesson Gensaku suddenly learned that the mysterious massive fatalities of cattle had taken place in Mukatsuku village, he decided to leave the temple for the victimized village in great haste because he had to introduce the notion of *Shii* there to rescue his pious followers from the plight by tactfully borrowing the somewhat equivalent one of *Sei* from the Chinese documents he had read.

There is a high possibility that some of his earnest admirers, who made a pilgrimage to the temple from nearby Kurume city, the capital town of the Chikugo domain, could be highly impressed with both the massive fatalities of cattle and the innovative notion of *Shii* when they listened to his parting words, even though it was not yet clear whether *Shii*'s victims included only cattle. Shortly after, in Kurume, when an unknown mysterious creature raided a *samuraï*'s horse barn and killed an animal, the raider was identified with *Shii*, as documented in an old local chronicle. Hence the '*Shii*-horse complex' was established in the Chikugo domain and its vicinity, especially in the Higo domain. This resulted in the coexistence of mainstream and effluent ideas isolated from the former areas mentioned above.

Finally, the author comments that without KAIBARA Ekiken (1630–1714)'s keen insight into the *Shii* phenomenon, this paper would have been obscured. He not only recorded in detail the *Shii* disturbance that occurred for the first time in Nokita village in his homeland, the Chikugo domain, in 1662, but also analyzed it, virtually just as a modern anthropologist, that once the notion of *Shii*, which had been established by a

certain unknown intellectual in the Suo domain, was welcomed by the commoners, the imaginary creature immediately became real and had to be hunted. Thus, the folk-culture could be something different from so-called folklore, a tiny bundle of isolated beliefs and customs appreciated without sophistication by residents, although folklorists have not been prone to think in this way.

貝原益軒の民俗文化観と鉄村玄鷹の教化法

——妖獣シイ（青）信仰の二元的発生とミツシング・リンク（後編）

小馬 徹

【目次】

はじめに

- 一、シイ跋扈し、牛疫猖獗する文明先進地帯
- 二、「馬少ナキ長門」の柱松、そして牛燈儀礼
- 三、再び「シイが襲うのは牛か馬か」を巡って
- 四、享保飢饉と「新しいシイ」への進化
- 五、『大津郡志』とシイの原点
- 六、青とシイ
- 七、「代人」と「荘嚴化」——民俗文化のメカニズム
- 八、シイ信仰の傍系地帯と「失われた環」鉄村玄鷹

九、東アジアに開かれたシイの宇宙
おわりに

【承 前】

六、膏^{せい}とシイ

小稿は、長門国大津郡向津具村で寛永二年（一六二五）に発生した（記録の残る本邦最古の事例と筆者が確信する）「牛疫」の流行時に、禪宗（曹洞宗）の高僧である同国大津郡大寧寺第十八世住持鉄村玄鷲が、その有効な解決策を物心両面で実現して文化英雄と成ったという、知られざる重要な歴史的事実を、前章までの「前編」で一先ずは明らかにし得たと思う。

この「後編」はそれを受けて、福岡藩の大儒貝原益軒が二つの自著の中でシイ現象に触れて吐露した、ごく簡潔ながらも犀利な二つの言辞をここで想起して論じることから、筆を起こしたい。何故ならばその言辞が、妖獣シイ概念の創成、ならびにそれに伴う（非在の）シイの勃然たる歴史的現前とシイ民俗初発のメカニズムに関する、深い洞察と理論的思索の所産であり、この意味で他に類例の無いものだからである。本章では、それを今日の人類学的な視点から分析して、いわば我が国でのエスノヒストリー論の展開の記念碑的な一頁として位置づけることによって、牛疫流行とシイ民俗の相互関係の歴史的意義の理解を一層深化させる確かな理論的基盤とした

いのである。

1. 貝原益軒の民俗（概念）形成論

正徳四年（一七一四）、七四歳で世を去るまでの約五〇年の間に、実に九八部、二四七巻の著作を世に送り出した益軒は、決して単なる一儒者には止まらない。今日の医学、歴史学、博物学、地誌学、民俗学、教育学等々にも比定できるような、極めて広範、且つ多彩な分野で先駆的な仕事を重層的になし遂げた、稀代の学究であつたと**言うべきだ**。

比較的若い欧米由来の学問たる人類学や民族誌学を念頭に置く場合もその評価がほほ揺るがない**事實は、殊に感銘深い**。益軒は自然と人事万般の細部に鋭い眼を向けて、観察対象を精彩で、且つ内容豊かに記述できる、優れたフィールドワーカーであり、いわば目利きの民族誌学者だつた。彼は日頃**実によく歩いた**⁽¹²⁾。しかもそれと共に、極めて該博な学殖を駆使して折々にエッジの立った分析を試み、凡俗の者には**意想外**でしかないもの同士を併置して、深層に潜む意外な関連性を抉り出してみせる創造的な理論家、いわば理論的な社会人類学者でもあつたのだ。

元禄元年（一六八八）以来、益軒は藩命によって黒田（筑前）藩領内一円を隈なく巡行し、同一六年（一七〇三）、その成果を纏めた『筑前国統風土記』を周囲の協力も得て漸く完成させる。小稿の直接の文脈であるシイ論に因み、今ここで同書から一例を引いてその内容の一端を見ておこう。

寛文二年（一六六二）、来訪してきた周防国山口の伊勢太神宮神職の進言に触発され、筑前国志摩郡野北村の

人々が突如シイ狩り乗り出し、奔走して成就したという同書中の一記事を既に紹介した(第三章第2節)。福岡(黒田、或いは筑前)藩領でシイ現象が初発する状況を具に叙すその生気溢れる文章は、臨場感に富み、多面的でありながらも細部を過不足なく的確に描き切っている。

くわえて、当時の「韻学」(いわば音韻論)にもよく通じ、今日の言語学者にも比肩し得るほどの高い見地から導いた、次の簡明な結語が印象深い。「此獸(注、シイ)は皇明通紀及震澤長語にしろす青なるべし。せいと、しいと音相近し」(傍線・注は小馬)。つまり、周防国伝来の青(シイ)概念は、同国の誰かによる中国の青(セイ)概念の流用(借用)に淵源するが、その字音は日本の当時の慣用でシイに変わっているのだと鋭く見抜き、短く簡潔に言い切ったのである。

くわえて、『筑前国続風土記』が出た六年後に当たる宝永六年(一七〇九)に板行を見た『大和本草』の「黒青」(シイ)の項の結語で示された理解は、明晰の度を一層増すと共に、極めて重大な歴史的事実を忌憚なく喝破する益軒の胆力の大きさを如実に教えてくれる。曰く、「しいは青の唐音なるか。昔は此者日本に在ること人しらず。近年知りてこれを狩る」(傍線は小馬)。この刮目すべき言明は、自らの調査経験・観察で得た認識とそれによる存在論的な洞察を臆することなく開陳して、面目躍如たるものがある。実に、中国のセイの概念を人々が知った時に、日本にもシイが俄に存在し始めたとするのである——少し後に理論的に詳しく解題する。

ちなみに、後の『大言海』も『大和本草』の当該の見解をそのまま踏襲し、シイの項の劈頭で「青ノ青〔青ノ字ノ唐音〕怪獸ノ名、詳カナラズ」と書く。だが、益軒のシイ「唐音」説の外形を惰性的になぞっただけに過ぎず、『大和本草』の結語の持つ澁刺とした発見的な輝きはもう跡形も無い。

では「唐音」とは何か。中国語から借用した漢字の日本語化された発音を表す「日本漢字音」（字音）の一つの範疇なのだが、その呼称の裏側には幾重にも錯綜して入り組んだ背景が存在する事実注意到注意を払うべきである。日本漢字音の最古の層は「呉音」（異称は和音・対馬音）で、それに次ぐ古層に当たる「漢音」（いわゆる「正音」）は、中国（唐）での発音という趣意で、「唐音」（からごえ、とうおん）とも呼ばれた。ただ面倒なのは、更にこれとは別に、主に鎌倉時代以降中国から来朝した僧、中国へ渡った禅宗や律宗の僧、日中双方の交易商人等が、それぞれの機会に伝えた雑多な「鎌倉唐音」、つまり宋代以降の中国語中世音による借用漢字音表記という意味での、「唐音」の語の用法も並行して行われてきたのである。後者の意味での「唐音」は、室町時代には「宋音」とも称されたので、往々両者を重ね合わせて「唐宋音」とも呼ぶ。

くわえて、この場合の「唐宋音」の用語には一層の注意が要る。その用法では、実は「唐音」ではなく、（唐代に続く）宋代・元代の借用字音である「宋音」の方が（王朝年代の新旧とは逆転して）年代的に古い音なのである。と言うのも、「唐宋音」中の「唐音」とは、江戸時代に借用された明・清時代の字音（「江戸唐音」）を含意しているからだ。益軒は、『大和本草』では、この最後の意味で「唐音」という語を用いていると解するのが適切である。

ただし、この意味での「唐音」が含まれる語彙数はごく少なく、その流通領域も専ら学問界や仏教界に狭く限られ、世間一般に及ぼした影響は小さいとされる。ちなみに、二、三その例を挙げれば、鉄村和尚の「和尚（オシヨウ）」や「行脚（アンギヤ）」、清国の国号「清（シン）」、禅宗で作法・規則を意味する「清規（シンギ）」等の語がある。

分かり易く譬えれば、「清」が漢音の「セイ」から唐音の「シン」へと変わるのと「青」が漢音「セイ」から唐音「シイ」に変わるのとは、語頭音が「セ」から「シ」に変化している点で相通じ合うと言うようなことだ。要するに、益軒はそうした字音の歴史的変遷を大局視して、「せいと、しいと音相近し」とし、更に「しいは青の唐音なるか」と推定したのだと解せる。

明の成化年間（一四六五―一八七）に刊行された『震澤長語』や、その後に陳建が著した『皇明通紀』（一五五五）に出る怪物である青に触れて益軒が暗に主張したのは、ほぼ次の如きことだったと解せる。周防国には漢籍に広範に通じた有徳の（禅宗の）高僧か学者がいて、（上記の漢籍中に出る）専ら人間を襲う妖怪を本来の内包とする青（セイ）の語に触発され、それを流用して、牛の疫病の災因だと推測できる（想像上の）妖獣に仮託した。その結果牛を襲う妖獣シイが（日本独特の仕方）具体的に概念化され、それに沿った姿で突然現前するようになった。

かくして妖獣シイは、中国の青（セイ）と同じく嚴重な戸締りをもともせず、何時の間にか屋内（青は人家／シイは牛舎（や厩））に入り込んで来て危害を加えるという、中核的な属性を共有している。そして、牛の広域的な連続大量死事件を契機に筑前国（を初めとする「筑紫」）の民衆が、（後の寛文二年、野北村のシイ騒動を初例として）この周防国由来のシイ概念をすすんで受容して即座にシイ害防除に果敢に着手した結果、シイ（青）が日本にも存在すると広く認識されることになった。益軒は、そのように（社会心理学的に）読み解いたのだ。

つまり、シイ概念が「実体験」を介して民衆に主体的、且つ能動的に受容された事実こそが、従来は日本に不

在だったシイを（集合表象として）一躍現前させることになったというのである。学問上の大きな時代的制約を遙に超越した彼のこの卓越した論理展開には、目を瞠いてその歴史的な先駆性を高く賞すべき価値がある。

以上、（益軒の意を受けて）筆者が敷衍してみた解題の道筋を総合すれば、益軒が（ごく手短かながらも）彼独自の「民俗文化形成論」を敢然と展開していたと言えるだろう。益軒の正鵠を射たエレガントで一貫した主張は（無論、彼自身は知る由もないが）後のアメリカの文化人類学者R・レッドフィールドの「大伝統／小伝統」(great tradition/little tradition) という理論的枠組み、或いは（一部それを援用する）筆者独自のエスノヒストリー論にも繋がり得る、画期的な論だとさえ見做せるのである。

2. 益軒と鉄村を繋ぐもの

益軒がシイ概念の成立には高度な識字人の介在が不可欠だと見ていたことは、右に論じた筋道から既に明らかだろう。そして、『筑前国続風土記』中の野北村のシイ騒動の記事に見える益軒の先の言明では、青とシイを媒介した有徳の識字人が周防国山口の伊勢太神宮の件の神職の生活圏にいたとする含意が透けて見えることが重要だ。⁽¹³⁾

ところで、関門海峡の交通権を掌握した守護大名大内氏が、大陸との交流と交易の一大拠点たる筑前国博多をも教弘（一四二〇―一六五）の代以来領有し、且つまた戦乱で都落ちした幾多の文化人をすすんで保護して、「西の京」と呼ばれて京にも比肩するとされた山口を初め、自領内に高度の文化を育んだ事実は史上夙に名高い。

本章の文脈では、卓越した財力を基に、大内版と総称される刊本群を世に送り出したことに、分けても強く留

意したい。殊に特筆するべきは、虎関師練（一二七八―一三四六）が分類韻学に基づいて著した韻引の辞書である『聚分韻略』を、明応二年（一四九三）に自領内で刊行したことだ。やや下って、天文八年（一五三九）には杵形本の『聚分韻略』をも刊行している。筑前国の住人益軒が大内文化のこうした実情にも深く通じて学んでいたことは、論を俟たない。

ここで前章までの内容に一旦立ち返ると、先に『大津郡志』で見た長門国北西部の曹洞宗の大刹大寧寺の第十八代住持鉄村玄鸞が、既知の青（セイ）概念をシイ概念へと移し換え得る類稀な知識人候補として最適であり、益軒の眼鏡にも十二分に叶う知識人であることを確認できる。¹⁴

『防長寺社證文』所収の「寺社御證文目録」大寧寺の項は、鉄村を「十八世鐵村玄鸞和尚、筑前之人也、慶長十二年丁未十一月十六日進山、一住十四年（正しくは十六年）、元和六年庚申（正しくは同八年、いずれも小馬注）正月十六日退居于向津村向津菴、寛永十五年戊寅十月十二日遷化」と、経歴を手短に記す（山口県文書館一九七一、一一）。

他方、『防長風土注進案』や『防長寺社由来』には、鉄村と領主や幕府との間の重大な交渉の跡を窺わせる記事を散見できる。ただし小稿は繁雑にわたることを避けてそれらへの言及を省き、以下鉄村の動向については、大寧寺発行の二冊の書物（世良 一九八〇、岩田 二〇一〇）に主に依拠して論を先へと進めたい。

鉄村は、筑前国の小川氏の出で、永祿一〇年（一五六七）に生を受け（宋から帰国した栄西が開いた日本最初の禪寺である）博多の臨濟宗正福寺で侍童となった。その誕生については、「母が梵僧錫を振って室内に入る夢を見る。覚めて鉄村を産んだ」（世良 一九八〇、一〇一）という生誕に因む奇譚と言うべき逸話（言うなれば

中世・近世神話)を、大寧寺が今に伝えている。

鉄村は、関東各地を遍歴した後、大寧寺に来て第十五世住持関翁殊門に師事し、即大器と認められて知遇を得た。第十六代・第十七代の住持(安叟珠養・貴雲嶺胤)に従って曹洞宗の大本山である能登国の総持寺にも暫時住する。防長両国の領主、毛利秀就は、鉄村に五百七十石の土地を寄進した。なお、鉄村の大寧寺第十八代住持職引退の経緯については、小稿(前編)第五章で、『大津郡志』の記事を引用しつつごく簡単なながらも既に触れている。

さて、小稿が今後まさに辿るべき筋道は、「寛永二年牛疫」に関する歴史文献をさらに探索して論議を深化させ、大量死した家畜が「牛」か「牛馬」かを巡る地元の(新旧、または公私の)認識の厄介な乖離と断絶を克服して、シイ現象の全体像を歴史民俗的に捉える明快な展望を切り開くことである。

七、「代入」と「荘厳化」——民俗化のメカニズム

望むらくは、先ず『大津郡志』が引用する「向津庵所蔵の文書、『寛永三年戊八月、向津具村中牛馬安全守神歡請荒神社メリ書之事』の現物に直に当たって、是非ともその文面を確認し、さらに詳しく分析したいものである。ただし、遺憾ながら、当該資料は今では杳として所在が知れない。

1. 明治中期向津具の鉄村像

だが幸いにも、岸浩が牛疫研究のために各地で採集・採録した古文書類を一括所蔵する山口県文書館の資料群中に、岸自身が撮影しておいた「向津具村向徳庵 牛馬安全御札控（寛永牛疫資料）」（岸浩文庫749）の写真映像が現存していて、小稿にはそれが大いに助けになった。

ここでは先ず、『天津郡志』の次の記事に拠って向徳庵を簡単に紹介しよう。「寛永二年の創建で本尊は釈迦如来、もと向津庵といつてゐた。明治三年六月海徳寺と合併して、向徳庵と改称した」（萩原 一九四九、一六二）。なお同庵は、昭和一七年（一九四二）、さらに向徳寺へと改称している（『油谷町史』一九九〇、八七四―八七五）。

以下に岸が接写した「向津具村向徳庵 牛馬安全御札控」の全文を掲げる。ただし、（紙数の節約と）論議が徒らに煩瑣にわたる弊を恨み、敢えて原文を省いて釈文のみを次に記す⁽¹⁵⁾——なお、傍線は全て小馬。

（表紙） 旧ノ四月一九日ヨリ廿五日迄

牛馬安全御札控

後畑山南 木松 向徳菴
山本

扱當寺開山鉄村禪師ハ筑前ニ生ヲ受ケ、

長シテ曹洞宗旨ヲ極メ拔郡（群）ノ知職（識）ト

称シ、大寧寺十八代之任職タリ。元和八年寺

務勇退ノ後、当村久津浦エ渡海アリ。二尊

院ノ舊坊ニ詣テ堂宇大破ヲ拝シ甚感

ニ堪給ハス。即チ村内有志ノ信者ニ再興

ヲ謀リ、直ニ連署上願ス。時ノ領主毛利

君侯ハ禪師ノ道德ニ因ミ、速ニ之ヲ允許

シテ永世官ノ惱ト成シ給フ。禪師ハ暫〔ク〕

錫ヲ止メ、次テ同曆拾貳年當山ヲ開闢

シテ徳化四民ニ及フ。然ルニ寛永拾五年

十月十二日微患ヲ示シテ遷化ス。爾來現

今明治十九年貳百五拾回〔忌〕ニ當ルヲ以テ、

祖恩執禱之為這回法会ヲ修行

シ、懇懃ニ供養ヲ修営シ、因ニ説教演

読ヲ勤メ、拝崇有縁ノ善男女ヲシテ安心

ノ法門ヲ得セシム。尚方々追憶スルニ禪師

在世ノ昔シ寛永弐年ノ秋牛馬疫病ニ

罹リ斃〔レ〕候者殆ト六百頭ニ及フ。残〔リ〕候者纔ニ

六頭故へ、村内篤志者、〔上野村〕小松原ノ庄九郎、惣〔萩〕

莊ノ伊左衛門、天神〔村〕ノ惣五良、油谷嶋〔村〕ノ庄兵衛、

赤鉢〔村〕ノ平九郎、以上五名道〔同〕道肥前国

五瀧鹿嶋牛種ヲ求メ拾弐頭ヲ得テ

拾弐ヶ村エ配當シ、耕事漸ク成候。其際

ニ當テ、庄屋宮崎與市兵衛、畔頭緒方⁽¹⁶⁾

次左衛門、外拾弐名其條シテ鉄村禪

師ニ托シ、能登國我大本山〔二〕就テ三寶

荒神ヲ勸請シ、已ニ當寺北ノ峯〔二〕安置

シ奉リ、此時誓願シテ年毎ニ拾弐度

ノ祭祀ヲ拾弐ヶ村順次是ニ修ス。閏月ハ

浦方之ヲ擔當シテ、于今至候迄怠リ無シ。

故ニ祈願空シカラス、牛馬繁榮五穀豊

穰、只々誠ニ禪師遺恩ナリ。然ルニ維新

ニ際シ社院ハ神官ノ擔任トナルモ、神躰ハ

猶當寺ニ安置シ奉ル。這回禪師ノ式

百五拾回忌法筵ヲ當シ、遠孫不肖ノ諦

闡、禪師ノ道徳ヲ慕テ特大般若經

ヲ転読シ、牛馬安全五穀成就海上安

全大漁満足ヲ禱リ、加之三寶荒神

ノ守附(符)ヲ分與シ永ク牛馬鎮護ト

成ス者也。

向徳庵住職

明治十九年

一柿諦闡

小稿で既に触れた事柄は(紙数の関係上、遺憾ながらここでは)割愛して、要約を試みよう。

鉄村禪師は、元和八年(一六三二)大寧寺住持の職を辞した後、向津具村久津浦へ船で渡った。同地の古刹である(真言宗)二尊院に参詣し、その荒廃ぶりを目の当たりにするや憂えて止まず、村の信者有志と連署して藩庁へ再興を願い出た。領主毛利家は直ぐに聞き届け、以後藩の庇護下に置くことを約した。鉄村禪師は、暫く村に留まった後、元和一二年(一六三六)向津庵を創建して広く教化の実をあげたが、寛永一五年(一六三七)¹⁷十月十二日に些か病んで没した。二百五十回忌に当たる今年明治一九年(一八八六)、祖師開基鉄村禪師の恩に報いるべく、今回念入りに法会を修して供養し、縁あつて参集した善男善女に仏法の真理を説いた。

なお、人々は鉄村禪師在世中、寛永二年（一六二五）の事績を次のように口々に語り合つて追憶した。同年秋牛馬が疫病に罹り六百頭も斃死し、生き残りは六頭のみ。そこで『大津郡志』の「引用文B」にも名前が出る）村民五名⁽¹⁸⁾が肥前国の「五馬鹿嶋牛種」（五島列島の鹿嶋牛の子を孕んだ雌）12頭を買い求め、向津具村の12の集落に一頭ずつ配分した。その甲斐あつて、その後漸く犁耕が可能になった。この事業に際して、庄屋と畔頭他12名が連署して鉄村禪師に託し、大寧寺の本山である能登国総持寺から勧請した同寺の鎮守神、三宝荒神を向津庵の北峰に安置した。この時に、毎年12度の祭を12の地方（じかた＝農村）集落が順繰りに担当し、（閏年の）閏月は浦方（漁村）集落が祭を担当すると誓願して、実に今に至るまで欠かすことなく実行して祭を絶やさなかった。祈願が叶えられ、牛馬の繁栄と五穀の豊穰を見たのは、偏に鉄村禪師の御恩のお陰である。

明治維新に際して三宝荒神社の社殿（小祠、小馬注）は神官扱いとされたものの、御神体は今でも向徳庵に安置している。この度、鉄村禪師の二百五十回忌に当たり、末代の住持である不肖諦闡がその徳行を慕つて大般若経を読誦し、「牛馬安全五穀成就海上安全大漁満足」を祈ると共に、三宝荒神の御守札を分け与え、牛馬を守り鎮める。

2. 鉄村によるシイ概念の創唱

この文書の内容は、寛永二年の獣疫流行の実態とそれへの対処の細部が具体的に判る点や、牛馬が大量死したとする点では、『大津郡志』中の「引用文B」の内容に近い。なお、終わり近くで、明治維新後の変化と寺の現況に触れており、鉄村の徳行と教化が相俟つて首尾よく功を奏して、向津具村がその後概ね大過なく明治を迎え

たことが分かる。ただし、文明開化と廃仏毀釈の新しい世相において、仏教寺院の教説のあり方も、殊更奇蹟を誇示して権威を嘔う高飛車な傾向を抑え、新しい暮らしを志向する庶民の現実的な感覚に寄り添う姿勢が、組織防衛上も求められていただろうことも文面から窺える。

この文書には、それも与ってか、寺所蔵の権威ある文書類にことさら居丈高に言及することはせず、事実認識を虚心坦懐に述べていると思え、この点では『大津郡志』中の「引用文A」の文体によく通じる一面がある。ここでも、寛永二年の牛（馬）疫が驚天動地の歴史的経験として細部に至るまで鮮烈にその記憶が村民に受け継がれ、ことさら証拠の文書を翳すまでもない自明の共通認識であったことが如実に窺える。それを裏書きするのが、「尚方々追憶スルニ」（人々は口々にこう語って追憶した）という字句を皮切りに、当時の経験を事細かに縷々叙述していることである。「引用文B」の一史料に寄り掛った権威的で肩肘張った姿勢とは逆に、村人の（伝承の）側に軸足を大きく預けており、彼らが馴染んできた歴史の記憶を口々に懐かしげに親しく確認して頷き合う様子が目に浮かぶようだ。

この文書と「引用文B」の流れを引き比べつつ辿ると、極めて重大な観点へと導かれる。すなわち、両文書間で、①五島での「牛種」の買い付け（対策の実利的側面）と②能登国総持寺からの三宝荒神勧請（対策の精神的側面）という二つの大事業実践についての先後関係が逆転していると思えるのだ。すなわち、この文書では①が②に、「引用文B」では②が①に先行しており、そのことから、被災の善後策たる両事業の「原因／結果」すなわち因果関係の意味付けが正反対になっていると判断して良さそうなのだ。

つまり、「引用文B」では、鉄村が発議して三宝荒神を勧請した後に「牛種」を五島で買い入れたと読める。

他方、右の「向津具村向徳庵 牛馬安全御札控」では、五島で繁殖用の「牛種」を首尾よく買えたことに感じて鉄村に一層深く帰依した農民たちが更に幸運を確たるものとするべく三宝荒神の勧請を懇請したと読める。両者のこの繊細ながらも極めて有意な差異の見極めに、歴史の動態を掴むべき重要な勘所があるだろう。

熟慮を要するのは、向津具の大方は無筆の農民たちが五島「鹿嶋」⁽¹⁹⁾で「牛種」を買い付けるといふまさしく起死回生の打開策を一体いかにして打ち出せたかである。当時、同地でこの離れ業とも言うべき思い切った策を大きな見地から建議し得るような知識と権威を兼ね備えた人物は、鉄村を描いてあり得なかつたに違いない。何しろ「鉄村玄鸞住持当時、大寧寺は（曹洞宗の、小馬注）中国西国老岐対馬管轄の僧録（禪宗を統括する僧職、小馬注）となり幕府の宗政に参画」（世良 一九八〇、一〇三）していたとされるのである。つまり鉄村は、万事に亘って四通八達の要となるべき圧倒的な地位を占めていたのだ。しかも「門末は四百五十五箇寺とも四百五十七箇寺ともいわれていた」（世良 一九八〇、一三四）大寧寺には、同寺第九世住持の天甫存佐を開山とする末寺東光寺が、当時既に五島列島の宇久島に存在していた。鉄村は、「五寫鹿嶋」の牛牧^{うしまき}での放牧の盛んな様を伝える報告を同寺から間違ひなく確実に受け取ることの出来る立場にいたのである。

鉄村の斡旋で成功裏に「牛種」を求め得た向津具村民は、彼に一層強く心酔し、益々深く帰依してなおも偏に頼り、今度は牛疫の災因の如何を鉄村に聞き質し、且つそれを防除し得る強力で確実な宗教的な信仰に基く対策を求めた。かくして鉄村は、中国の青概念を流用しつつ、且つそれを「唐音」でシイと発音し、牛疫の災因となる妖獣がその内包となる新たな概念を導いて人心を掌握したのだと考えられる。

村人たちの深い帰依を勝ちえた鉄村は、シイ害の抑止に足る靈験殊にあらたかな神として、当時主に西日本を

中心に広く最も恐れられた三面六臂の火の神であり、且つ大本山総持寺の鎮守ともなっていた三宝荒神の勧請を村人に提案して喜び迎えられた。しかも、その建築もまた功を奏して上首尾を得、向津具村の牛はその後牛疫を生き伸びて増殖した。このようにしてシイの概念が向津具で先ず確立し、次いで直近の大津郡の村々へ、さらには長門国全域へ、それから隣国周防へ、西日本全域へと順次波及して、行く大きな流れが生まれたのだと推定できる。

ちなみに、向津具では楊貴妃漂着の伝説が知られてきた。「先大津宰判 風土注進案十、向津具村」(『防長風土注進案』第一八卷)の二尊院の項には、「境内に楊貴妃の墳有之候」との記載がある。さらに、それを受けて「又楊貴妃の墓は古く言傳へて萩長壽寺にも其傳あり」で始まる、かなり充実した内容解釈も添えられている。今この小さな一事に徴しても、シイに限らず、大陸や半島から諸々の事物や觀念が絶えず溢れ出て寄り来る事態を柔軟に受け留て滑らかに同化する風土と伝統を育むのが、長門国の歴史・文化の通則であり続けたと言えそう

だ。

何しろ、中世中国地方の大領主であり、応仁の乱後荒廃した京都に伍すと世評されたほどの高文化を自領内に扶植した大内氏には、源平藤橘の末を以て任じる他の有力な諸家とは全く異質で独特な矜持があった。それは、『大内多々良氏譜牒』等で(架空の)百済斉明王第三皇子琳聖太子の子孫を自ら名乗り、朝鮮王朝からも特別待遇を実際に長く得た固有の歴史的伝統の反映だった。こうして、大内文化の根拠地であった防長両国には、庶民のシイ概念受容をた易く助長し得る独特の政治的な歴史観に根差した風土が伝統的に常在したと言えるのである。

3. 牛祭に「代入」された歩射と柱松

以上の整理を経てでもなお容易に拭い切れないのは、地元の情報者の見地を尊重しようとする精神を窺うことのできる、先の「向津具村向徳庵 牛馬安全御札控」の文面でさえもなお、寛永二年に向津具で大量死した家畜を（無造作に）「牛馬」と記しているという謎である。同牛疫後の具体的な復興策が五島での「牛種」の買い付けだった事実が裏付けている通り、「馬少ナキ長門」の極北の地である向津具に万一馬がいたとしても極々僅かだっただろう。だから、問題の寛永牛疫時に斃た馬が仮に幾頭かあったとしても、それは牛疫による混乱に伴う飼養環境全般の劣悪化に伴う避け難い余波と見るのが至当なはずなのである。

この面妖な問題の謎解きは、シイの概念と民俗との相互関係を、更には民俗伝承一般が成立する過程の実情をどう捉えるかという、一層大きな枠組に関する問題の解決に取り組まない限り、恐らく達成できないだろう。それゆえ、ここで一旦、より大きな射程を確保すると共に、いわば映像の被写界深度を増す「強い光」を対象の細部に当てるような視座を敢えて採ってみよう。

最初に着目するべきは、シイ概念の受容と牛灯（祭儀）とが必ずしも一対一の対応関係にあるわけではないという事実である。そこで今、一例として、前大津宰判の真北の沖合約30キロメートルの日本海上に浮かぶ孤島で、江戸時代には（前大津宰判に隣接する）浜先宰判に属し、今は天然記念物の見島牛で知られる、見島のシイ信仰とその祭儀を参照してみたい。

岸弘は、「近世の朝鮮半島に伝染病（例えば牛疫やコレラ等）の大流行があると、当年か翌年に長門を初発とする大流行がある」という相互関係を突き止めて、日本での牛疫流行という歴史的事実の背景を統計的な見地か

ら明らかにした。つまり、牛疫の「ベクター（媒介者）を漂着朝鮮船と仮定し、毛利家文庫『公儀事書控二五九冊』『御当職所日記一七八冊』を主な材料として検討を加えて、その結果長州藩扱い一七一、浜田、出雲、隠岐等の他藩扱い七一の事例を確認したのである（岸 一九八五、二三二）。それによると、長州藩扱いの事例では大津郡が五五例と最多、分けても向津具がその内の一九例に昇ることが注目される。しかし、（長州藩の流刑地）見島は、それをも超えて三二例の多きを数える（岸 一九八五、二六一―二三二）。つまり見島は長門沖合の孤島であり、朝鮮半島からの漂流者・漂流物等が地元民や家畜に及ぼす疫学的な影響は、向津具以上に甚しかったのだ。その見島のシイ民俗は、恐らく間違いなく鉄村玄鷲が創唱したシイ概念に触発されて間接的に形成されたものだろう。ただし、その民俗的な祭事は向津具の牛祭とも、また深川・俵山等の牛灯とも内容が大きく隔たり、且つ名称もマトウチ（的射ち）と言う。山口大学農学部『見島学術調査報告 XVI』の見島の年中行事、一月七日の項には、「長富氏一家の者8人が本弓を持つて出で、黒石から浜の的を射る。これをマトウチという。牛を害するシイという妖怪を弓で射たという古伝にもとづくものであるという。この日は、女は裁縫をしない」とする、ごく短くて淡白な記述が見られる（日野 一九五二、二三二）。

他方、民俗学者の瀬川清子は、見島の年中行事の同じ正月七日の項で（率直に言えば、やや文意が取りにくいのだが）見島の初祭に触れ、その年の当屋（二軒の内の一軒か、それとも両方、小馬注）で竹の骨に紙を貼った半間四方ほどの大きさの的を作り、それを浜辺で射ると報告している。くわえて「マトウチ」の項も別に立て、より具体的にこう説明を加えた。

マトウチ——シイという片目のものが牛に食いつくので、的をつくってシイを射たという伝えである。故に牛を追うにもシイという。その記念（祈念か、小馬注）に正月七日七人のオハレ（お祓いの意か、小馬注）をした。組の者は麻の上下、肩衣を着てするのでイシヨウゾロエともいった。海の中にたてた的を射落す。その次に鳥居の前の棧敷に並んで、クミノモノが太鼓をそろえて唄をうたうた。

トン トン トーン

ヤハラチュウラ

ヤーリヒヨウ アーオ

と三度合唱する。後に当家からお神酒が出る。クミノモノになるのは家柄のよい者で「三〇円でオハラ（先の「オハレ」に同じか、小馬注）に出る位を永代する」といつて売ることもあった。時代によって家柄が狂うから売り買いすれば肩が揃うわけである。この日縫い物をせぬ。（瀬川 一九七五、二二六）

先に引いた日野の簡単な報告とはや、趣を異にして、瀬川の記述には素朴でも表情豊かな肉付けがある。今、小稿の文脈において分けても同報告が大切な意味を持つのは、見島では牛疫の災因をシイ概念によって可視化して受容した後、シイ害防除のために、歩射（ぶしや、かちゆみ）というより古くから知られていた武家の行事を援用してシイ民俗を展開したことが読み取れるからである。向津具村に固有の諸事情を反映して同地で最初に構築された「牛祭」を、社会構造も文化伝統も大きく異なる見島でそのまま踏襲するのは、必ずしも現実的ではありえない。そこで、シイ概念を見島独自の古くからの悪魔払いの伝統に接ぎ木したのが、「マトウチ」儀礼なの

だと推定できる。

さて、『防長風度注進案』中、俵山村と共にシイと牛灯に関する格別に精彩で豊かな記事が載る前大津宰判の深川（深河）村の事情にも、見島に通じる一面がある。ただし、牛祭には歩射ではなく、やはりこれも古い火祭である「柱松」が「代入」された。その一方、恐らく牛祭と重ね合わせる趣旨を明快にしておくべく、それを「牛灯」と命名したのである。『防長風度注進案』の次の記事に、そうした事情の一端が窺える。

（七月、小馬注） 十四日十五日孟蘭盆會休日佛祭世上に異なる義無御座候、毎軒燈籠をかけ候、又七日より盆中夜々牛燈とて川原又は野中へ童部共群り、家々にて麥藁を貰ひ來り、二間餘の竿頭へ麥藁にて酸漿形のものをつきと申て是を建、麥藁竹などの松明へ火を附、是を竿頭のほうつきへ投込戯れ候、此戯れなき年は水中より片目と云ふもの出候て牛多く死と申し傳候、家々麥藁を吝み出し不申ものハ牛必死と申、大概望みに任せ候、又牛屋に鮑の殻をもさけ候、右の竿ハ大寧寺より貰候習せ湯本には古來よりの事と申候。（傍線は小馬）

傍線部に名が出る湯本は、深川村の内でも大寧寺のまさしく門前に位置する、深川川（ふかわがわ）上流部の集落である。右の傍線部の内容は、先ず湯本で牛灯行事が成立して他へ伝播したと推定させる点で極めて重要なものだ。火祭りである柱松が牛祭に「代入」されたのは、向津具の牛祭が（最も恐ろしい火の神、三宝荒神を祀る）荒神祭と銘打たれていた事実¹¹に由来する、火との連想の所産であろう。しかも、既に論じた通り、「柱松」

とは何でも飲み込む融通無碍なカバン語である（前編第二章第2節）。それゆえ、その儀礼は幾つもの意味の重合を許す一種の方便にもなり得る。そして、柱松の機能の一つに「牛馬の安全祈願」がある結果として、柱松儀礼の形を借りて牛疫退散を祈念する牛灯儀礼もまた、「牛馬の安全祈願」の祭儀と混同される（或いは、積極的に同一視される）結果に繋がったのだろうと考えられる。それゆえに本来の「所願成就」は、柱松のカバン語柱を仲立ちとしていわば「諸願成就」でもあり得たのである。

4. 「只管打座」か、密教・修験導入か

ところで、「直視人心」または「見性（成仏）」、すなわち瞑想を通じて本来自らに備わっている仏性を見出して（釈迦の如く）悟りを開いて仏となることを根本精神とする禅宗の明澄な教義に照らせば、大寧寺と鉄村が呪術的な牛祭や牛灯の儀礼に積極的に深く関わった姿勢は、一見奇異に思えるかも知れない。しかし、教化理念に於て、（日本に密教をもたらし空海が追求した）即身成仏を極点として此岸的な救いを重視してきた密教色を受容するこの点にこそ、むしろ大寧寺と鉄村が実際に持ち得た力強い教化観や教化力の源泉を見出さなければならぬ。

というのも、先ず大寧寺の本山である能登国総持寺の寺号の由来となった「総持」の語が（仏教典中で中国語による意識が叶わず、音のみを映した部分を意味する）陀羅尼の異称であることが端的に示す通り、総持寺系の曹洞宗の宗旨とその教化の姿勢には、密教や（日本古来の神観念が密教と強く習合して形成された）修験道の影響が色濃く見られる。能登国時代の総持寺（今日の総持寺祖院）のみならず、その火失を受けて一九〇七年に今

日の横浜市鶴見区に移転した現在の総持寺でも、依然一貫して三宝荒神が鎮守神であり続けている事実が、その姿勢を象徴的に証しているだろう。

さて、大寧寺が属する曹洞宗通幻派の祖、通幻寂霊（一三二二―一九一）は、総持寺の第二世住持として曹洞宗発展の礎を築いた峨山韶碩（一二七五―一三六六）の教えを受け、後に総持寺第五世住持となってその法統を嗣いだ。通幻とその弟子たちは、やがて曹洞宗で最大の門派、通幻派を作り出すのだが、その原動力となったものこそが、まさに峨山韶碩が重視した修験的な要素だったのである。つまり、他ならぬその土俗的な要素こそが、曹洞宗の教えが庶民に滑らかに広く受容されて土地土地に深く定着するうえで、決定的な媒介的役割を担ったものであった。

総持寺の門派は、その開山螢山紹瑾（一二六八―一三二五）に因んで、先ず螢山派と称された。同派は、螢山の弟子である峨山韶碩や明峯素哲（一二二七―一三五〇）、総持寺と並ぶ拠点寺院である加賀国大乘寺第三世住持）等を支柱として、加賀国白山信仰に繋がる天台系の寺院、並びにそれらの寺院の縁に繋がる修験者層と結び付き、総持寺を拠点に、極めて旺盛な教化活動を全国展開した。同派は、やがて室町時代末期になると、かつて道元が拠った越前国永平寺をも圧倒して、曹洞宗全体の大発展の構造的な基盤を確立する。

なお、螢山は徹通義价（一二一九―一三〇九、永平寺第三世住持）の法嗣となり、師である徹通がかつて属していた達磨宗の宗徒意識を持ち続けたとされる。達磨宗とは、平安末から鎌倉初に摂津国水田の三宝寺で全く独自に悟りを開いて禅法を広めた大日能忍（生没年不詳）の門流のことで、その教化理念の特徴としては、密教色の受容・導入と、特に女人救済を柱とする在家主義が挙げられる。かくして、螢山派には徹通の教えの残響が長

くあったのだ。

日本の曹洞宗の理念には、純粹無垢な「正伝の仏教」を樹立しようと「只管打座」、つまり余念を交えずにひたすら座禅をすることを理念として実践した道元が代表する独自の側面が、確かにある。だが、「只管打座」とは庶民には余りにも高踏的で、且つその日常生活から完全に遊離してもいて、そのままではとても馴染んで実践し得るものではなかった。

庶民の教化には、庶民の暮らしと心理に無理なく馴染む密教や修験道の要素が欠かせなかった。曹洞宗螢山派やその流れを汲む通幻派は、それらの要素を決して排除せず、むしろ積極的な善用に努めたのである。通幻派に連なる鉄村等は、修験との強い関連性が知られる柱松祭事も、またシイのような妖獣の創出による不可視の災因の概念化・可視化さえも、そうした教化のための一つの方便と見なしていたはずだ。鉄村が大寧寺住持職を辞した後、向津具村の久津浦に渡ってまず真言密教の古刹である二尊院を訪ね、その荒廢振りを痛嘆したのも、鉄村が密教との縁浅からぬ総持寺系の教義に深く帰依していたがゆえであつたらう。

さて、向津具の村牛再建の成功が後に強く世間の耳目を引くことになる決定的な契機は、間違いなく西日本の農民たちが等しく味わった寛永十五年（一六三七）からの「寛永牛疫」大流行時の地獄を見るが如き経験だった。ただし、鉄村はその年の秋に病没する。だが、彼の最晩年の俄かな老衰こそが牛祭という外形へ歩射（見島）や柱松（湯本）を代入をする形での緩やかで自在な対処法の実施を容易にした、もう一つの大きな要因だったと思われる。いずれにせよ、ここに民俗化の一つのメカニズムとしての「教化」と「代入」の柔軟で相補的な構造連関が見えて来るのである。

5. 識字人による「荘厳化」

ところで、現在所在不明の文書、「寛永三年戊八月、向津具村中牛馬安全守神歡請荒神社メリ書之事」の内容を強く連想させる古文獻（の写し）が、実は存在する。それが、長門市総合文化財センター（「ヒストリアなごと」）所蔵の「山崎徳三郎郷土研究資料」No.11-1、「向津具庵、二尊院」中の「向津庵記録」である。これは、萩原新一の『大津郡志』編纂に大きく協力した山崎が、向徳寺所蔵の同文書を昭和二六年（一九五〇）四月二〇日、インクで原稿用紙に書き写したものだ——細部には曖昧な所が目立つ。

この文書は、寛永二年の牛疫流行の時とは特定してはいないものの、鉄村が総持寺から靈験あらたかな大荒神を勧請して、人と牛馬を共に救ったとしている。くわえて、その鉄村和尚入寂の描写は、寛永一五年十月十二日に些か病んで没したと酷く手短に恬淡と記している「向津具村向徳庵 牛馬安全御札控」とは際立って対照的に、次のごとく極端なまでに神秘化されていて、この点が筆者の眼を強く引くことになった。

御開山 御入滅前之年（寛永十四年、小馬注）六月三日、弟子中不残祝賀ニ被致登庵御相对礼終て、和尚しばらく目をとし黙然被成候而弟子中へ被仰出候ハ、我者明年十月十一日遷化可致候へとも、十一日者我寺御開山先尊御入滅之御忌日なれば十二日ニ可致示寂間、なんじら心に深存知、不可为他言と強く禁じたまい、形見可被取と而各々へ米壹俵宛被遣候所、皆々不審不精他言之御禁堅相守居候所、明年当たり日ニ及へとも御気色弥盛ニまします故、尚以不審不止。此際儀宗頓ニ問候へハ為知識之處究無之と被申、別ニ御遷化無知

者十日之日被仰候ハ我遷化後之作廻能之被仰合十二日朝六ツ過無何之気色丈室へ御入⁽²⁰⁾安座被成、如眠御遷化候。

ここでは、引用文中でも特に問題にしたい部分の要旨のみを以下に簡潔に記そう。鉄村は死去する前年、自分は来年十月十一日に本来死ぬべきなのだが、十一日は「我寺御開山先尊」（大寧寺初代住持、総持寺第二十世住持、石屋真梁）の命日であるので（同日を避けて）十二日に死ぬことにしたと弟子たちに告げると共に固く他言を禁じ、形見として米を一俵ずつ贈った。だが、翌年その予定日が近付いてきてもいたって元気で、弟子たちの不審は止まなかった。（中略）十月十日、鉄村は死後の諸事の取り扱いを指示し、十二日の六つ時（午前六時頃）過ぎに病んだ様子も見せずに方丈へ入ると、胡座を組んで眠るように亡くなった。

なお、「我寺御開山先尊」とは大寧寺開山石屋真梁のことで、彼は応永三十年（一四二三）五月十一日に七十歳で没している。自らの死期の迫っているのを一年前に悟った鉄村だが、その師の命日である同じ十一日に死ぬのを憚って、不思議を現じたと言う、謎めいた筋立てである。鉄村が当時としては大変な高齢で、しかも酷く病みつきもせず心静かに没したこと、ならびに月命日が偶々石屋真梁と一日違いだったことをうまく組み合わせ、神秘化（莊嚴化）に努めた中世・近世「神話」であろう。先述の通り、大寧寺には、母親が霊夢を見たとする鉄村生誕に因む神秘化された逸話が伝えられている。そして、また彼の隠居寺である向津庵には、それと好一对の臨終の神話が伝えられていたというわけである。

因みに、大寧寺が一翼を担う通幻派の祖である通幻寂霊（一三三二―九二）にも同様に、生誕に因む次のよう

な神秘的な逸話がある。すなわち、亡き母の墓の中で生まれたというその絶体絶命の窮境に因んで、僧名を寂霊（孤独な亡霊）とした⁽²⁾というのだ。出家とは、いわば生きながら片足をあの世に踏み入れることだとすれば、寂霊は生まれることが即出家することであつた、まさに特異な存在ということになる。鉄村玄鷲と通幻寂霊、いずれの不可思議な生誕伝説も、釈迦牟尼生誕神話の日本的な異版であることは明白だ。ただし、類型的な前者はその神秘性を希釈して貧弱だが、後者には独自の力が漲っている。自身の一切の喜びを徹底的に排して、存在の第一歩目から最期に到るまで彼岸と此岸の狭間に身を置き続ける過酷な運命を負わされて「生まれた」幽霊（寂霊）という奇怪な概念は、仏法布教上の究極の方便と言えるものだ。その名を負つた寂霊には、教化のためにありとあらゆる方便を弄することが許され、むしろその実践を託された存在だという自負に通じる凄味を覚えざるを得ない。

大切なのは次の点だ。教化の理念にも添うこうした、同時に通俗化でも神聖化でもある両義的な「神秘化」へと志向する力は、寛永二年の向津具の牛疫流行時の鉄村の目を瞞るべき功績にも当然及び、関係寺院は鋭意その実践に努めたであろう。つまり、鉄村が牛のみならず馬も、また人さえも残らず救つたとして事績の過大で核心を逸れた誇張が図られた結果、寛永二年に向津具で牛馬全滅という言葉が生まれたと解しても、大きな無理はあるまい。なお、こうした庶民有封志向の言説が流布した痕跡の称揚が、通時的に大方の識字階層のエートスだつたらしいことを、『天津郡志』の内容と文体が教えてくれるのである。

この如く、寺社等の識字層による不断の神秘化も、教化に随伴する「民俗化」の一つの強力なメカニズムだつたと言える。これを「荘厳化」と呼ぶことにしたい。当該の事例では、本来、行為主体も、またその志向性も異

なるはずの「莊嚴化」作用と柱松の「代入」作用とが相俟って構造化され、牛疫流行の事実も牛灯行事の目的も共に、客観視（とそれに基づく後代の研究）が困難なまでに変形されているのである。拙くも果敢な小稿の実践のごとく、薄皮を一枚一枚根気よく丹念に剝がし続ける他には、その虚構性を突止める有効な実践的手段が無いものと思われる。

八、シイ信仰の傍系地帯と「失われた鏝」 鉄村玄鷲

小稿に残されたいよいよ最後のものとなる極めて重大な課題は——第三章第1節で述べた通り——シイ信仰の「正系」と「傍系」両地の相互関係を、「失われた鏝」の発見を通じて説明することである。正系の中核地帯が旧長州藩領、分けても長門国の北西端にあたる大津郡一帯（特に旧先大津宰判の地）であり、ここではシイが牛馬ではなく本来牛を襲ったこととその歴史的な意味を、牛疫流行の歴史的記憶を参照しながら、ここまで縷々論じて来た。一方、シイが専ら馬のみを襲う旧筑後国・肥後国を傍系と見做せることにも既に予備的に触れた。そのうえで、牛灯祭儀が初発する契機を与えた鉄村玄鷲が、シイ信仰の「正系」の地と「傍系」の地を繋ぐ「失われた鏝」であることもまた予告しておいた。本章では、いよいよそれらを踏まえて、この最後の課題の解決に取り組む。

1. 正系と傍系を繋ぐ「失われた鏝」

本章の出発点に置くべきは、久留米藩の古い文献が極めて手短に触れている、同地で最初のシイ出没事件の記録である。筆者は、旧稿でそれを次のように紹介した。

久留米藩士で医師、且つ文人としても知られた杉山清兵衛正伸が著した『米府紀事略目録』は、天明六年（一七八六）までには成立していたと考えられている。その巻之七に次の記事が見える。「寛永（一六二四―四四、小馬注）の初、久留米城中、土人の厩に青来たりて馬を悩ましけるを、主人槍にて突き殺したり、其名不詳」。

（小馬 二〇二二b、七七―七八）

寛永は、元和一〇年（一六二四）二月三〇日に始まり、甲子革命説による改元で同二一年（一六四六）十二月一六日に正保へと年号が変更されて幕を閉じる。そして、「寛永牛疫」が起きた寛永一五―一九年の期間は、寛永時代（一六二四―四六）の後半、いやむしろ終盤近くに当たり、右の引用文中の「寛永の初」には全く該当しない。それゆえ、引用文中の「寛永の初」の出来事は、向津具の寛永二年の「牛疫」流行とはほぼ同時期に起きたと言えよう。

まだ向津具村で寛永二年に牛疫流行があった事実を究明する以前のことながら、筆者は右の旧稿中で、久留米のシイが、寛文二年（一六六二）に周防国山口から筑前国野北村に伝えられたものとは別由来のものである可能性が高いと推定し、こう述べている。「或る生き物が城中の厩の馬を襲った（と解される）久留米のこの事件をきっかけとして、武士や僧侶の内でも漢籍によく通じた筑後の識字層の誰かが、中国の諸書に出る青を連想して

独自にシイ概念を直に導いたのではなかっただろうか」(小馬 二〇二二b、七八)。

ところが、後々筑後の古い文献を更に幾ら調べてみても、右の仮説を裏付ける材料を見出せなかった。⁽²⁾しかるに、長州藩の文献調査から筆者の仮説を支持する材料が、間接的ながらも浮上して来た。それが、向津具の牛疫流行を牛祭挙行で克服した鉄村の存在だった。

ただし、筑後でのシイ概念の初発は、予想通りの完全に独立した直接的な過程ではなかった。そうではなく、「失われた鐙」鉄村との接触があつた直後に右の事件が起きて、シイ概念がその解釈の恰好の受け皿となり、それを契機にシイ概念が筑後国でも広く受容された、と再解釈しておく必要がある。

2. 鉄村、豊前国羅漢寺を再興する

先ず、鉄村を当該の「失われた鐙」と確かに見做せる理由を述べたい。鉄村は、教化(＝大寧寺の教勢拡大)に並々ならぬ意欲を抱いていた。彼は、吉敷毛利氏初代秀包に開山として迎えられ——大津郡の南西側に広がる豊浦地方に位置し、油谷湾を挟んで向津具半島の対岸部に当たる——阿川の地で、玄濟寺(旧名江見寺)を創建している。なお同寺は、寛永二年(一六二五)、元包(秀包の孫)の代の領地代えの際に、現在地である(周防国)吉敷郡佐畑に移転し、それ以降吉敷毛利氏の菩提寺となっている。

もつとも、鉄村が精力的に大寧寺の教線の拡大に努めたのは、むしろ後年、大寧寺住持隠退後のことである。それは、先に触れた向津具村での二尊院の再興、並びに自らの隠居寺としての向津庵の創建だけではなかった。彼の足跡は、大津地方から遠く関門海峡を超えて豊前国にも及んでいたのだ。

〔鉄村は〕元和八年（一六二二）春、豊前耶馬溪の耆闍崛山（耆闍崛山が正しい、小馬注）羅漢寺に退隠した。羅漢寺はもと臨濟宗（五山派、小馬注）の寺であったが、住持は鉄村玄鷲の来寺を喜び、その席を譲って曹洞宗に改宗して師を一世開山とした。鉄村玄鷲羅漢寺にあると知らるるや諸方より学徒来集して教えを乞う者多数にして鉄村玄鷲はその煩わしさを嫌い、ここを退去して長門の向津（向津具が正しい、小馬注）邑（油谷町）に向津庵（現在の向徳寺）を結び、そこに隠棲した。（世羅 一九八〇、一〇二）

大寧寺に残るこの伝承によれば、鉄村が羅漢寺から長門国に戻って向津庵を創建したのが寛永二年（一六二五）、同村の牛疫流行の年である。すると、羅漢寺に住したのはその間僅か三年ほどのことになる。ただし、羅漢寺では、慶長五年（一六〇〇）に鉄村が既に来寺して（キリシタンに真先に改宗していた大友宗麟義鎮（二五三〇―八七）の手で邪教の寺として建造物が破却されてしまった）同寺を、曹洞宗の寺として復興したと言いつづけている（中津氏教育委員会 二〇一五、七）。或いは、その活動期が、将来の本格的な来住と教化のため、一時的な地均しの時期だったのかも知れない。

羅漢寺は、山国川沿岸の景勝地として知られる耶馬溪の一角にある。その東方、山国川河口部に位置する中津に、十五世紀末までには大寧寺末に組み入れられていた寿福寺が鎮座する。鉄村は、恐らく同寺の僧を介して羅漢寺の荒廃を夙に聞き知って心を痛め、積極的に同寺の末寺化に努めたものと思われる。何しろ、大寧寺が属する曹洞宗通幻派の開祖で、同宗の信仰を爆発的に広めた先述の巨人、通幻寂靈（一三二二―九一）は、中津に程

近い豊後国国東郡生まれの人である——ただし、一部に異説もある。鉄村が早い時期に羅漢寺の復興を志したのには、恐らく自派の鼻祖通幻への思慕の念も大きく与っていたものと思われる。ただし、羅漢寺で腰を据えて住持を務めたのは、先述のように高々三年ほどの間だったらしい。「二世伝宿玄宅は、実際にその復興にあたった人物」（中津氏教育委員会 二〇一五、七頁）だったと言う。玄宅は、その僧名から判断しても、恐らく玄鸞の直弟子の一人であつたらう。

確かに、中国西国壹岐対馬管轄の曹洞宗僧録司を務めていた鉄村が羅漢寺に来住すれば、豊前国・豊後国・筑後国等、その周辺の地の人々が強く思慕して集つたであろうことは、想像に難くない。ただし、「鉄村玄鸞はその煩わしさを嫌い」向津具へ去つたと高踏的に断じるのは、果して適切だろうか。鉄村は、牛疫の混乱を民衆を教化・濟度するむしろ得難い好機、言い換えれば教線に向津具方面へとたく延ばす絶好の機会と心得て、老境を省みず——或いは、逆に遠からぬ死期を強く意識したがゆえに——果敢な教線拡大にも繋がる利他行実践の拳に訴えたのではなかっただろうか。

先に触れた油谷湾の対岸部、玄濟寺が鎮座する阿川と同様、向津具半島は、そのすぐ南西に天然の良港肥中を擁し、壹岐、五島、対馬の島嶼部ばかりか、大陸や半島との交流拠点として古來からの要地であつた。⁽²³⁾そして、鉄村は九州・四国で特に発展をみた曹洞宗通幻派（内の石屋派⁽²⁴⁾）の大刹大寧寺の住持であり、また仮にも広大な一管区の僧録司だった人物である。

通幻派の祖、通幻寂靈は、能登総持寺第五世住持となり、或る時期、曹洞宗の日本全土の僧録司も務めたと言う。また、「通幻十哲」を初め、彼の教多い有能な弟子たちが全国各地で布教・教化に邁進して曹洞宗内最大の

門派を形成するに至った。後々同派の重鎮となった鉄村もまた、通幻に及ばずとも、やはり教線拡大路線を強く志向して実践した——ちなみに、通幻派を主流とする曹洞宗は、今日でも国内最大の教団を誇る。それは、縷々述べてきたように決して偶然ではない。唯ひたすら一心に座禅せよという道元の「只管打坐」のモットーは、修行に専念できる禅僧やそれに準じた実践が可能な武士等の支配階級身分の者（識字層）にとつての理想ではあり得ても、日々営農に心身をすり減らすべき農民（非識字層）には、むしろ修験道的な現世利益観とその呪術性をも尊重する、庶民に宥和的な通幻派の教えこそが、身近かで現実的な救いとなり得たからである。

3. 侍の馬、農民の牛

さて、小稿の文脈で肝要なのは、羅漢寺に在住した三年ほどの間に鉄村が果してシイ概念を人々に開陳する機会が確かにあったか否かの判断である。直接の手掛かりとなる文字記録は、依然まだ発見できない。ただし、彼の向津具への転出がまさに同地での牛疫流行の年だった事実を見逃せない。羅漢寺に集った人々には敢えて転出する理由を自ら説得的に告げねばならず、シイへの言及も避け得なかつたはずだ。いや、むしろこの前代未聞の危難こそが、教化の観点からは逆に千載一遇の絶好機であり、シイ概念の創唱と流通化の強い動機を付与したと見るべきではないか。

羅漢寺を挟んで、中津の山国川流域東側の対極（上流）部に豊後国日田がある。日田と隣国筑後国久留米城下は陸路日田往還でも、また両地を貫流する大河筑後川によつても繋がり、両地間で古来緊密な交流が止むことなく盛んに繰広げられて来た（小馬 一九九六）。そして、耶馬溪を抱く羅漢寺は、五百羅漢の偉観で古来名高い

景勝地だった。「鉄村玄鷲羅漢寺にあると知らるるや諸方より学徒來集して教えを乞う者多数にして鉄村玄鷲はその煩わしさを嫌い」云々の伝承の通り、久留米城下方面から羅漢寺に鉄村を訪ねる人も多かっただろう。

ただし、以上は、せいぜい状況証拠に基づく推論の積み重ねでしかない。しかも、仮にこの推論が的外れではないとしても、大きな課題がまだ残る。それは無論、寛永初年という同時期に出現したシイが、どうして向津具と対極的に久留米では馬のみを襲ったのかを読み解くことである。最も蓋然性が高いのは、鉄村のシイ概念に関する言説に——室津が柱松を導入（「代入」）する契機を作った旅の僧の場合がまさにそうだった（小稿第四章第1節）ように——牛にも馬にも適用できる幅や余地（いわば「遊び」）があったことである。しかしそう考える時には、皮肉にも問題が再び「牛か、馬か、牛馬か」という振出しに呆気なく舞い戻ることにもなって、メビウスの帯が忽ち結ばれてしまう逆説に落入る。

一方、事件が実際に導いた結果としての現実が外延となって、逆に概念の内包を規定し直した可能性も排除できない。向津具は「馬少ナキ長門」の極致たる土地である。しかも西日本で（言い換えれば、日本で初めて）馬耕が始まる幾分か以前に当る寛永初年時点では、馬（の機能）は単なる駄獣・挽獣であり、犁耕と無縁なその保有は、皆無でなくとも、かなり少なかつたに違いない。それを、先に参照した『防長風土注進案』中の向津具村の馬の記載を丸ごと欠く牛馬保有数の項目が、見事に炙り出している。『大津郡志』中でも、強く口碑的な記事である「引用文A」が、それゆえに牛馬の別を顧みずに頭数のみに触れているのだとは、小稿が既に丁寧な論証し得た要点の一つである（小稿第五章第2節）。

さて、一方寛永初年当時の久留米は、まだ新たな城の建設途上だった。慶長六年（一六〇一）に岡崎から久留

米に入市した田中氏は、元和六年（一六二〇）に断絶する。筑後国の北部八郡二万石を与えられた有馬豊氏がその後釜として福知山から入市し、久留米城の基礎作りを終えるのが寛永中期の同八年（一六三一）頃とされる（『米府年表』）。すると、先にみた久留米のシイ騒動は、それ以前に起きたと見なければならぬ。

『米府紀事略目録』は、「久留米城中、土人の厩に青来たりて馬を悩ましける」と書く。この場合「城中」とは、右の事情を鑑みると、二の丸の東側に当たる侍屋敷地を含む柳原の地一帯を指す「城内」に当たると判断してよい。「城内」には、内郭、外郭の他に柳原の侍屋敷地が含まれたゆえ、問題の「久留米城中、土人の厩」とは、柳原の侍屋敷の一つの厩と推定される。

その屋敷の主である侍かその同僚、或いは知り合いの僧などの識字人の誰かが、鉄村玄鷲が（向津具への移転時に羅漢寺で）開陳した奇怪なシイの概念を心に留めていて、怪物が馬を襲った件の事件を機に、それを想起して引合いに出した可能性が少なからずある。このようにして、得体の知れない怪物が厩の馬を悩ませた前代未聞の怪事に臨んでシイ概念が俄かに受容され、速かに流布して人口に膾炙した蓋然性を想定するのは強ちの外れではあるまい。

その場合、武士たちが我が身や繫累に準じて安寧を祈念する家畜は、無論馬のみであり、牛は端から埒外だ。したがって、農漁村共同体である向津具の場合のように、農耕獣である牛に因むシイ民俗を広く受容する動機は、武士たちが主人として住まう久留米城下では、当然あり得まい。

何しろ、玄界灘や日本海を回路として、大陸や半島から牛疫ウイルスが絶えず直に押し寄せる最前線の地である長門国と、北部九州でも内陸側に位置する久留米とでは、牛疫感染の脅威の度合いは全く別物だ。しかも筑後

川の中流部の扇状地（筑後平野）と下流部の沖積平野（佐賀平野）が複合する九州最大の平野である筑紫平野では、「馬少ナキ長門」を初めとする山がちな土地とは大きく異なり、馬の飼養が盛んに行われていたのである。

シイ信仰の正系（防長両国・他の中国地方・四国地方・九州地方）と傍系（筑後国・肥後国）は、共に鉄村玄鷲の着想を源流としながらも、かくして分岐し、相互に異質なシイ概念を育んだのだと思える。ところが、その後、牛馬の大量死を両地が同時に経験した享保の飢饉時を一大画期として、二つのシイ概念が入り交じってやがて一つに収斂し、九州でも防長両国でも等しく『牛のみを襲うシイ』から『牛馬を共に襲うシイ』への極めて強力なバージョン・アップ」が進行したのである（小稿第四章第4節）。その結果シイは、（既に小稿冒頭で言明した通り）後世、研究対象としてはしかと属性を把握し難い、いわば逃げ水のごとき存在（まさに妖怪）と化したのだと考えられる。

なお、肥後国（特に北部地方）の人々は、河童信仰の宗家である肥後洪江家と合力してシイ害を克服する過程で、（傍系である）筑後国のシイ信仰を巧みに援用して成功した——その事情については、別稿で既に詳しく論じた（小馬 二〇二二、七四―八一）。その試みが可能になった前提条件として、馬耕の確立による犁耕獣としての馬の価値の急騰と共に、肥後の隣国薩摩が馬の名産地（一大供給地）だったことも、与って力があつたと思われる。事実、薩摩は、肥前の沖積平野部（有明海側）と共に、九州ではシイの害がほぼ知られていない、幾分特異な地域なのである。⁽²⁵⁾

九、東アジアに開かれたシイの宇宙

今、小稿をここまで綴つて来て脳裏に、幾度となく去来するのは、牛疫史研究で画期的な業績を挙げた獣医師、岸浩が残した岸文庫資料（山口文書館所蔵）中に先述の向津具向徳庵文書「牛馬安全御札控」が含まれている事実である。すると岸は、強く牛疫流行を示唆するこの資料に少なからず心残りがあり、それを活かせぬことに後髪を引かれる思いを抱いていたのではなかったか、と。

1. 厳格な科学主義の限界

先に見た通り、同資料には「寛永貳年ノ秋牛馬疫病ニ罹リ」云々と、向津具村の牛と馬が共にその疫病に罹つたと確かに明記されている。しかし、小稿は大胆な推論を重ねて、当該の疫病がまさしく牛疫（の局地的な小流行）であり、シイの概念、並びに（牛灯を代表例とする）シイ民俗の初発点となった画期的な事件だったと主張し、薄皮を一枚づつ剥くようにしてそれを粘り強く論証した——同文書を典型とする「牛馬記載の呪縛」を何とか断ち切つて新たな歴史的展望を切り拓くために。

岸が同資料を捨てずに大切に保存しながらも、寛永二年の出来事を牛疫と認定した形跡は見当たらない。だが彼は、実際にその向徳庵の「牛馬安全御札控」を牛疫研究の資料の一部として山口文書館に託し、後進たちの将来の研究に資することを欲していたと判断せざるを得ない——事実、筆者が偶々その存在を知つて善用できたこ

とが、小稿にとって大きな僥倖の一つとなった。

岸が当該の疫病を牛疫と認定しなかったのは、江戸時代の文献に見える「牛疫」・「牛疫病」・「牛馬疫」等の語が今日の獣医学上の牛疫 (rinderpest) に該当するかどうかを判定するべく、彼自身が設定した厳密な基準が存在していたがゆえであった。その基準とは、——豚と羊を飼養しなかった日本に限れば (小馬注) ——「①牛のみが②急速に③大量 (広範囲) に④死亡し⑤伝染性がある」(岸 一九七四、二二二) という5条件を全て残らず満たすことである。それゆえに、岸は当該資料中に仮にも「牛馬疫病」等と記されている以上、原則に沿って、牛疫とはどうしても認定できなかったのだろう。

岸の歴史研究方法論の特徴は、牛疫研究のみに限らず、常に統計主義を徹底させたことにある——下世話に言えば、COVID-19流行期間中に世を席捲した、数値化された「エヴィデンスを示せ」と強く督促する「科学(至上)主義」の姿勢を連想させる。岸の選択は、例えば毛利時代の一時期の分限帳を徹底して統計的に解析した彼の著作(岸 一九八七)に端的に示されている。彼は、科学主義を過剰に貫いた(墨守した²⁶)のだ。こうして、眼前に控えていたはずのシイ研究最前線への扉に「触れもみで」、自ら固く閉ざしてしまったことが惜しまれる。(科学かどうかはともかく) 学術研究にとって肝要なのは、可能性に賭け、自らの感触に応じて柔軟に仮説を見直して行く姿勢である。

岸は、朝鮮半島での「牛疫大熾」(牛疫の大流行)と日本での牛の大量死の発生との時期を重ね合わせてその相关性を詳らかにして「寛永牛疫」と「寛文牛疫」の存在を見事に論証し、これらが我が国最初の二度の牛疫の大流行だったことを世に示した。何しろ朝鮮半島では、重要な家畜は日本のように牛馬だけではなく、他に豚と

羊がいた。牛疫流行時には、牛のみならず、同じく偶蹄類である豚と羊の大量死も不可避免的に起きるのだから、獣医学上の牛疫の発生は明々白々たる痕跡を残す。だから、その直後に日本で発生した牛の大量の疫病死に、仮に幾らかの数の（牛疫に感染しない奇蹄類の）馬の死が付随していても、それが牛疫であるという判断が確実に行けるといえるのが、岸の導き出した正しい推理法だった。

ただし、万一小稿の主張が正しければ、それら二度の牛疫大流行に先立って「寛永二年向津具牛疫」があり、それが（文献に残る）本邦最初の牛疫流行だったと、牛疫史は書き換えられることにもなる。岸も、少なくともその可能性を慮ってみたかも知れない。だが、彼の徹底した科学（至上）主義が、その学術的な誘惑を振り切って「科学者岸」を制したのである。

2. エヴィデンスとアブダクション

英国の人類学者ティム・インゴルトならずとも、いわゆる自然科学（生態学）といわゆる人文・社会科学をどう架橋して、人間の経験をより生気に満ちた位相に於いて統合的に把握できるのかは、フィールドワークを研究基盤とする人類学者であれば、誰もが不断に自らに問い掛けてきた重い課題である。

小稿は、岸の独創的な発想と成果に負う所が小さくない。個別事例を単立させる、従来の民俗研究分野の片々たるシイ研究に飽き足らず、諸学のジャンルを大胆に乗り越え、西日本独自の歴史経験を広く参照してシイ現象を存分に論じた。その小稿の構想には、岸の牛疫研究に触発された一面が間違いない存在する。つまり、日本という政治体制による、狭く人為的な偶さかの地理区分を超えた、東アジア圏の人々の交渉・交流に目を向ける岸

の姿勢から、動態的で多層的な民俗形成の動因への着眼を学ばされたのである。

従来、日本の一国民俗学は、民俗が（ほぼ孤立して自足的なモデルが適用される）小さな共同体の日常生活の中から自生的に形成されるものだという、本質論的な見方が圧倒的に優位に立つ、際立ってナショナルな研究分野だった。しかしながら、一つの村の民俗慣行を、他からそれなりに隔絶・孤立した小宇宙であるその村固有の出来事として把握するアプローチは、どこまで有効だっただろうか。それは、（意図的に選択されて設定された政治的な圏域としての）「日本」に独自の内部過程としてのみ長らく民のあり方を論じようと努めてきた一国民俗学と日本史学とが共有する、内向きの通弊であると感じられる。

しかるに、従来一民俗の片々たる小さななかから（「貴重な残滓」としてしか把握されてこなかったシイ民俗が、少なくとも東アジアという広大な宇宙を（言わば一つ一つのシャボン玉の如く）映してもいるのだという着想を、小論は前面に押し出して論を展開させている。つまり、様々なジャンルを自由自在に超え、思うがままに縦横に想像の翼を飛ばたかせてみたのだ。

それは、貝原益軒の、シイは背の唐音だという潔い発想にも多くを負う試みであった。彼の言語学者を思わせる言説が、シイの論理的な宇宙が、東シナ海の大海岸を大きく覆って広がっている事実最初に気付かせてくれたからである。

それでも、語り残したことは実に多い。例えば、向津具の農民が「牛種」を買い付けた五島列島には、前章（第七章）第2節で挙げた「五島の頭領」たる（宇久島の）東光寺の他にも、大寧寺の末寺が幾つもあった。また大寧寺は、福江島の福江浦にも同じく一六世紀までに、領主後藤氏の菩提寺である大円寺という重要な末寺を

持っていた。そして、その大円寺の二十四の末寺が同列島一帯に展開していたのである（岩田 一九七一、三四）。

くわえて、密貿易から（後期）倭寇に転じ、私貿易に携わる者たちを束ねて多彩な国際交流の大立者となった明人の王直は、天文一六年（一五八二）以来、平戸から福江へと根城を移していた（福江市史編纂委員会 一九九五、一九七）。鉄炮伝来に関わったポルトガル人は、その王直の持ち船で種子島を訪れ、後の名だたる「鉄砲日本伝来」の幕開けをもたらした。興味深いのは、大寧寺の開山とされる石屋真梁（一三四五―一四二三、総持寺第二十世住持）も、その弟子で同寺第四世住持となった竹居正猷（一三八〇―一四六一、総持寺第四十一世住持）も共に薩摩の人であり、彼らが同寺の基礎を作ったという事実である。しかも、実質的な開山、竹居正猷と共に薩摩伊集院の島津家から深川に移って来た大谷弾正の子孫が、代々大寧寺の寺家老を務めるなど、一大陸標としての開聞岳の名の由来（海門岳）が鮮やかにその記憶を蘇らせてくれる通り、久しく南海方面への我が国の門戸であり続けた薩摩出身者の裔の多くが同寺で要職を占めた……。

これらの事柄は、無論シイ信仰と直に結び付いてはいるわけではない。ただ、シイ概念の成立と展開を深く理解しようとするれば、その背景として軽々に無視し難い要因であるとは言えよう。逆に、シイ現象を深く探ろうとすれば、即座にこれらの諸事が次々と脈絡も無く脳裏に浮かび上がって来る。歴史的に東シナ海、南シナ海、日本海を種々雑多な人々が頻繁に行き交い、多くの文物の交易が公私にわたって展開された。さらに、大陸・半島から高次の識字文化が、そして人畜の疫病までもが絶えず押し寄せ続けて来たというのに、日本の村々だけが流動して止まない国内外のそれらの諸事情からほとんど隔絶されていて、「純粹な」民俗を個々に生きてひっそりと

伝えてきたという虚構は、余りにも無理が大きいと思う。

これらのことを、多面的な影響関係、特に国内に於ける識字文化と非識字文化間の相互的な影響関係の考察を前提として、今や一から再考する必要に強く迫られていると考える。

そうであれば、個々に孤立していて片々たる瑣末なものにも見えがちな西日本各地のシイの民俗も、古代から少なくとも江戸時代にかけての東アジアの広大な時空を貫く歴史の流れの中で動態的に生成し、変遷してきたのだという、(小稿が試みたような)深い被写界深度を持つ理解の仕方も十分に成り立つのではないか。

「失われた鑲」鉄村玄鷹の姿を歴史の諒闇から浮上させることによって、筆者のシイ理解が一気に大きく拡大し、且つ深まったのみならず、俄にスケールを増して体系的な統合性をも見せ始めた。それとともに、シイが思いがけず強力な補助線となってくれ、密教や修験道をも包摂する志向性を持つ(総持寺系)曹洞宗の旺盛な利他行実践の教化活動と村人の不断の民俗形成の動きとの相互連関的な関係が、その諸相に於いて具体的に見え始めてきたと思えるのである。

おわりに

小稿を閉じるに当たって、実は、前章で縷々述べた思いとは誠に対極的な、或る困惑が今や筆者の心中に深く滞留していることを、率直に告白しておかなければならない。

小稿の目的は、シイ現象の淵源を突き止めると共に、ミッシング・リンクを発見して、シイが牛(と馬)を冒

す地域（「正系」）と馬だけを冒す地域（「傍系」）とを架橋し、シイ現象の歴史的な展開を一気に大きく統合的に見通そうとすることになった。その所期の目的は、曲形にも達成できなかったのではないかと思う。しかしながら、その達成は、更に深刻な新たな問（或いは「更なる未知」）へと、今筆者を連れ出そうとしている。

というのも、民俗学の著作とは、たとえその書き手が誰であっても、当該の一識字者が書いた庶民の「もう一つの歴史」でしか原理的にあり得ない以上、その内容である「書かれた民俗」には非識字者による裏書きもやはり原理的には無く、それゆえ従来の方法に漫然と寄り掛かって書く限りは、庶民の「もう一つの歴史」にどうしても近づけないと思えるからである。

小稿は、実際、次のごとく深い煩悶の率直な吐露から綴り始められている。「筆者は、シイ研究の出発点となるべき個々の基礎事実すら（中略）一筋縄では行けそうにないことを、資料調査を始めてすぐに学ばされることになった」。「最大の難点は」「シイが襲う」「犁耕獣が一体何なのか、それは資料上酷く曖昧で、容易に確定できないことにあった」。しかも、「資料批判を強めて行くと皮肉にも逆に疑問が一層深まることにもなった。そして、悪循環を繰り返した挙げ句、止むなく、一旦その場で立ち竦まざるを得なかった」（第一章第2節）と。

その類の資料の恰好の一例として、『大津郡志』中、寛永二年の向津具村での牛疫流行についての記事を取り上げた。そして、それに寛永二年の牛疫流行を記録した無二の文献という価値を見出して祝福する一方、資料批判を強めて徹底的に同郡志の論理的な不整合と不全を追求してもいる。すなわち、口碑と文献の内容的な乖離の理由を考え抜いて埋めないまま、両者を遠い箇所に分置し、しかも文献が口碑の典拠であるかのごとく上書きして済ませている、と。

白状すれば、『天津郡志』を徹底的に批判したのは、実は、その著者萩原新一に「もう一人の筆者（小馬）」の姿を垣間見たからであった。萩原は、筆者同様、専門の民俗学者でも専門の歴史学者でもなかった。それゆえ、一人の素人として、民俗学や歴史学の「常識」や「前提」に余り強く拘泥せず、むしろ素手で自由に対象と格闘したのだと思われる。そして、当該の牛疫流行では、犠牲になった家畜（牛／牛馬）に関して口碑と歴史文献との間に調停不能な断絶を思いがけず見出す結果となり、あたかも上に記した筆者のあり方そのもののごとく「止むなく、一旦その場で立ち竦まざるを得なかった」のではなかっただろうか。

結局萩原が文献で口碑を上書きして糊塗した、その中途半端で（結果的には）権威主義的な姿勢は、無論徹底した批判に値する。ただし、一層大局的に重要だと言えるのは、萩原がその断絶の実情を無視せず、曲形にも直視して、『天津郡志』に大胆に書き留める結果になった事実である。歴史学者であれば文献のみを取り上げただろうし、民俗学者は文献探索に彼ほどには注力しなかっただろう。その方が従来自明視されてきたように、常套的だが無難でスマートな選択であるに違いない。しかしそれでは、新鮮な驚きも発見もない、惰性的で平板な見方に終始することになる。一方萩原は、先入観抜きに、そうした見慣れた形の民俗理解の裏側に潜む陥穽ともなり得る驚くべき別の真相の一断面を切り取って突きつけ、後世に伝えてくれたと（も）言えるのだ。

そう考えてみる時に、明治十九年（一八八六）の向徳庵文書「牛馬安全御札控」が叙した或る場面が新たな光芒を帯びてくるように思える。「尚方々追憶スルニ禪師在世ノ寛永弑年ノ秋」云々という数行からは、諸々の雑多な関係者たちが寛永二年牛疫の惨状と鉄村和尚の利他行の無類の成果に今更ながらに驚嘆して、事の次第を事細かに、しかも和氣藹々と昵懇に語り合い、鉄村賛仰の念を事新たにしている様が窺える。

同文書には、明確に当時牛馬が犠牲になったと書かれている。しかし、昭和二十四年（一九四九）の『大津郡志』刊行時でさえも口碑（牛）と文献（牛馬）の明確な懸隔が調停不能なまでに露だったのだから、鉄村和尚二百五十回忌が催された、その半世紀以上も前に当る明治時代前半に於ける両者の乖離は、更に大きなものだったに違いない。ところが、それにも拘わらず、法会は打ち解けて親密な雰囲気で終始したらしいのだ。村人は、先祖の絶望的な経験をまざまざと伝える万端厳密な口碑の細部と教訓を深く胸に刻み込みながらも、なお鉄村の徳行の莊嚴化も大らかに受け入れて、自ずからなる深い帰依の念を喜々として表していたようだ。つまり、彼らは自ら信じて疑わない「不変の事実」を何時何処でも最重視して振り回そうとはしていない。先祖の体験に忠実に学ぶことのみならず、自分たちを糾合して未曾有の難事にも立ち向わせてくれる、聖化された言説もそれに劣らず肝要だと見るからだろう。例えばこの点に、非識字者である農漁民と宗教家や研究者等の識字者との間に存在する感性や価値観や倫理観、またそれに因んだ論理の大きな開きを見て取れるであろう。

民俗的な現実とは、識字と非識字の何れかの、限られた単一の視点と論理からのみ捉えられる、一方的で固定的な平板なものではなく、両者の様々なアクターの諸々の視点や利害関係の交錯による、その都度その都度の入り組んだ脈絡での多面的・多重的な受け止め方の不定形な総和であって、やはり一筋縄では捉えられないものだと見るべきなのではないかと反省させられもする。

だからこそ、識字者ながらも、民俗学・歴史学の「完璧な」リテラシーを備えてはいなかった『大津郡志』の著者は、偶々虚心坦懐に民俗文化のこの複次元的な問題関係の入口に立って当惑し、且つ格闘することを免れなかったのだろう。そして『大津郡志』は、その逆説的な形跡を隠しきれずにそのまま残して刊行され（てしま

つた、地方史（地方誌）の実に稀有な事例となった。しかし、名譽のために言えば、それは豊かで建設的な効果を持ち得るはずだ。なぜなら、一面では従来の民俗学や歴史学の常套的な学問形式に鋭い問を突きつけたのだし、今もなお突きつけ続けていると言えるからである。⁽²⁷⁾

文字以前の社会を考察した優れた研究は、既に幾つかある。ただ、識字・非識字を巡る議論には、ともすればそのいずれかの優劣が焦点になりがちだという、既視的な限界が見えもする。それは、両者の相互関係を、瓶の中に注がれた水と油の截然たる界面のごとく非時間的で、且つ静的なイメージで捉えようとしているからである。しかし、識字者と非識字者は、これまでのどの社会でも、深く混じり合うことがないとしても、他方を一方的に排除し合わずに並行して共存しつつ、極めて長い歴史的時間を齟齬と矛盾を抱えながらも共に生き抜いてきたと言える。すると、先の非時間的で静的な界面のイメージは、必ずしも適切なものとは言えない。

何時も筆者の念頭にある両者の界面のあり方のイメージは、いわばアラブの詩人が詠う「史上最長の接吻」なのである。世界第一の長流ナイルは、西側の白ナイルと東側の青ナイルからなり、道半ば、スーダンのハルツームの辺りで合流する。そして、色違いの両水塊はほとんど混じり合わないまま、遙か下流エジプトの千々に分岐した河口を延々と目指す。両水塊は絶えず押し合って界面は往々立ち騒ぎ、揺らいで変化しながらも、それなりに安定した均衡をも示し、長い時間を経て幾つもの河口へと向い、ついに交じり合う。

いわば、その長い長い接吻の始点と終点の中間領域（中林伸浩のいう「中識字時代」）の具体的な一断面として民俗文化の諸相を捉えたいのだ。しかしながら、それは結局識字と非識字の「断絶」を巡る、超え難い逆説たらざるを得ないのだろうか。稿を新たに、視点をややらずらして論じ続けたい。

【謝辞】

山口県立山口図書館「総合サービスグループ」のお力添えに感謝します。殊に、井関和彦氏の献身的なお力添え無しでは、本稿は成らなかつたかも知れない。山口文書館、ならびに長門市総合文化財センター（「ヒストリアなごと」）からは、快く文書資料の閲覧・複写の便宜を図って頂いた。山口文書館前副館長金谷匡人氏には、引き続き地元山口県の資料のご教示を賜った。また、注（14）に記した通り、磯部満氏からは郷里の御母堂の介護の傍らお知恵を拝借すると共にむしろ御励ましを賜った。簡単ながら記して、心からの感謝を表します。

《注》

（12） ちなみに益軒は、『養生訓』（巻第一）に「久しく安坐すべからず。毎日飯後に、必ず庭圃の内、数百歩しづかに歩行すべし。雨中には室屋の内を徐行すべし」と記している。

（13） 『筑前国統風土記』（卷之二十三）の原文は、「其折防州山口伊勢大神宮の神官の使來りしが」云々となっている。だが、山口は防長両国の中樞であり、またまさに両国の境界線の傍らに位置している。それゆえ周防国のみならず長門国のシイ事情も一体的に伝えられたと解するのが妥当だった。益軒が「此獸周防及筑紫には處々にあり。他州にもありや、未詳」（『大和本草』（卷之十六））としたのはこの意味で不適切で、後の文人たちがシイ現象が長門国に関係しないと思ひ込む結果にも繋がってしまった（小稿前編第三章第2節参照）のは遺憾である。

（14） 後で更に詳しく論じるが、鉄村は寛永二年に向津具で牛疫が発生するまでは、自ら復興させた豊前国の羅漢寺の住持となっていた。一方益軒は、元禄七年（一六九四）、藩命を受けて四月一日から二〇日の期間、豊前・豊後両国の諸史跡を実地に調査し、同年『豊国紀行』全一卷を上梓した。その中で益軒は、羅漢寺の項にかなりの字数を費やしているものの、鉄村には一言も触れていない。この事実を鑑みれば、益軒は鉄村についてほぼ知るところがなかったと思われる。それゆえ、周防国（或いは萩藩領）でのシイ概念の成立には中国の典籍に通じた学殖

豊かな識字人が介在してその触媒となったという彼の見立ては、純粹に仮説的なものだったと言えよう。すなわち、實在の鉄村を念頭に置いてそう推理したのではなく、実際、鉄村という人物を全く知らなかったのかも知れない。そうであれば、益軒の論理的な思考力の鋭さにむしろ益々深く驚かされることになる。

- (15) 同資料の積文作成に関して、その細部の確定には、神奈川大学洪江家文書研究会（二〇一八年三月解散）の一員だった磯部満氏の力をお借りした。ただし、最終的な判断の責任は、無論筆者が全てを負う。なお、同資料の原文で誤字と思える箇所は、その直後に（ ）を付して正しいと思われる文字をその中に置いた。また、脱字と思える箇所には、同様に（ ）付してその中に想定できる文字を記した。大方の叱正と助言を請う。

- (16) ここに庄屋宮崎興市兵衛の名が見えるように、宮崎家は向津具村の有力な家柄であった。先年山口県文書館地方調査員を務めていた地元の村田菊男氏が、『広報ゆや』（山口県大津郡油谷町役場）第二七一号（一九八五年三月）8頁下段に、「油谷町の古文書（その二） 向津具牛と荒神」という小さな記事を書いて、「向津具八幡宮宮崎家文書」を紹介している。部分的な影印も添えられているもののサイズが極く小さく、正確な判読は難しい。ただし、その内容は『大津郡志』中、小稿が「引用文B」とした部分の内容にかなりよく重なり合うと推察できる。すると、『大津郡志』が最重視したが、今は行方知れずになっている、問題の文書、「寛永三年戊八月、向津具村中牛馬安全守神歡請荒神神社メリ書之事」の写しとも言える関係にある文書であり得そうだ。村田氏は、同記事を「大津郡志百六十三ページによると、向徳寺文書（筆者未見）には少し内容の異なったものになっているので、他日を期したい」と書いて締め括っている。なお、管見の限り、遺憾ながらも、村田氏がその後再論された形跡を見うけない。

ただし、幸いにも、『山口県史 資料編近世6』（二〇二四）に向津具八幡宮文書の積文が、かなりの点数収録されている。その「5 小祠解除御沙汰之趣ニ付御歎書」中に出る「御歎申候事 一荒神祠」（八九八頁）という文書が、村田氏の紹介した「向津具八幡宮宮崎家文書」に酷似する内容を持っていて、小稿の考察に資してくれる。

村田氏が『大津郡志』との間で異なる点中最も強く懸念されたのは、恐らく村牛再建のために「胤牛（種牛）を何処から買い入れたかに関する内容であったろう。同文書では、「筑前之大嶋分胤牛五六疋も買い入れ」となっている。一方、先に見た通り『大津郡志』では、

「五島鹿嶋」となっている。この重大な相違点については、以下に軽く触れたうえで、追って一層詳しく検討する——注(18) 参照のこと。

今、端的に問題の文書の価値評価を試みれば、事実関係で細部の精確さを欠く恨みがある。「筑前之大嶋分胤牛五六疋も買入れ」は、まさにその好例だ。上記『山口県史』は、同社が「神社同士の出入りや氏子との関係をうかがえるものなど、近世史料を多く伝える」と一定の評価を与えながらも、「明暦元年（一六五五）の火災で旧記等を消失した」として、重大な留保を表明することも忘れていない（二二―二三頁）。「筑前之大嶋分胤牛五六疋も買入れ」など、所々で細部の認識が曖昧で不正確なのは、恐らく記憶に頼って消失した文書をそれなりに復元したゆえだと推定しても大過ないと言えそうだと。

(17) ここで陳謝して、重大な訂正をしなければならない。小稿前編第五章2説（本誌第二二―一〇二四年三月）七一頁の『大津郡志』を引用した箇所、鉄村の没年を寛永一四年（一六三七）とわざわざ注記し、しかもそれが「寛永牛疫」発生の前年」だと付言している。しかし、遺憾ながら、これは引用文中の「その後十三年を経て」の十三年の算定法を取り違えた単純ミスである。鉄村が入寂したのは、他の諸資料に徴しても寛永十五年（一六三八）、すなわち寛永牛疫が始まった年の十月十二日である。

(18) 村民にとっては心に深く銘記すべき余程重大な事柄だったと見え、『大津郡志』一六三頁に見える人名、並びにその表記法に僅かな違いがあるものの、実質的には内容にはほぼ異同が無い。ただし、この「伊左衛門」が「伊右衛門」となっている。

(19) ここで、先に注(15)中で一旦留保しておいた問題に立ち返り、更にもう少し考察を加えたい。ここでは、「向津具八幡宮崎家文書」の内容に関して、「村田氏が『大津郡志』と異同のある諸点中でも最も強く懸念されたのは、恐らく村牛再建のために『胤牛（種牛）を何処から買入れたかに関する内容であつたらう」と推察しておいた。「向津具八幡宮崎家文書」や「向津具八幡宮文書」は、その地点を「筑前之（国）大島」とするのだが、俄にはすんなりと飲み込み難い。やはり「五島鹿嶋」と見るのが穏当である。

筑前大島とは現在宗像市に属する中御島で、肥前大島と区別する目的で、別称を筑前大島とされて来た。宗像大社の三社の中でも貴重な古文書を数多く蔵する中津宮が鎮座することで名高い。ただし、古くから牛馬の牧が存在したとされるものの、寛永二年の向津具の牛疫流行から大きく年代が下がる寛文十一年（一六七四）頃に黒田藩が創設した牧が、確かな記録の残る最古のものであり、それゆえに第一に年代的な齟齬が懸念される。

他方、五島列島は約二二百年前のものと推定される日本最古の牛の骨が人骨と共に発見されているほど、古くから牛の島として名が高かった。また中古、宇野御厨の一部であったことが知られ、小値賀島や宇久島の牛は、体は小さくとも牛車を挽くに優れた牛として、京でも評価が高かった。歴史上特筆に値するのは、その結果、小値賀島の牛に「正直牛」の名が与えられることになる一大殉難事件の発生である。かつて同島は、狭くて細長く浅い瀬戸で東西に別け隔てられていたのを、数多くの牛を動員して埋め立てて、そこに「建武新田」が開発された。この時に一方ならず酷使された数百頭の牛が斃死した。それを悼んで、建武元年（一三三四）、領主松浦定が今も残る供養塔を建立して記念した。「正直牛」とは、温順で労を厭わない牛という趣意で献呈された美名である。

また、鹿嶋とは「近島」の意の古称の訛音だとされる。『古事記』の国土生成譚に出る「知訶之島」が五島列島（全体）、或いは小値賀島を指すというのは、定説のようだ。なお、貝原益軒の『筑前国統風土記』によれば、博多湾部に位置する志賀島の名の由来もまた「近島」だという。「五島鹿嶋」の名には、このように、身近かな島を近島と称した古くからの呼び習わしの遠い残響さえ感じられよう。

何と言っても、最大の決め手は、大寧寺と五島の間が存在した太い絆である。一方、縁の薄い筑前大島に比定するのは、相当無理が大きいと言える。恐らく宗像大社の威光を念頭に置いただろう着想は、社家の文書らしい常套のあり方のように感じられる。

(20) この■は、四角が黒く塗りつぶされていて、判読できないことを示す。

(21) 通幻寂霊の中核的な活動の場は、加賀と能登の両国であった。ここで、想像を思い切つて遅くすれば、彼の足跡を記念する、意外な証拠が加賀金沢に今も残されていると言えそうだ。金沢では、「飴買い幽霊」と呼ばれる世間話、ないしは怪談が伝えられて人口に膾炙している。まだ生きている赤ん坊を育てる手だてとして、幽霊である女性が毎夜館屋に飴を買いに来たというのである。寂霊（孤独な亡霊）という彼の僧名の怪異な由来譚が喧伝されてこの話を生んだのではないかと、敢えて愚考してみたくなる。

ただし、留意すべきは次のことだ。「飴買い幽霊」の伝承では、彼岸から此岸へ訪れて来るのは母親であり、この話は、母親の幼子への愛情のかくもあるべき物語として（宗教・道徳的な機能を持つだろう。他方、通幻寂霊の誕生譚では、嬰兒自身が人々の救済のためにあの世からこの世へ遣わされたのであって、その受苦の説話的な機能は、教理や教化の論理に直に通じている。ここに、宗教の理解・受容のあり方に関わる発想の「非識字／識字」的対照性を感じ分けることができるはずだ。

- (22) 筆者には、『田主丸町誌』第一巻、『川の記憶』で担当した長大な論考(小馬 一九九六)執筆のために、筑後地方の文献を読み込んだ経験があり、その時に当該のシイ事件に気付いた。この度、当時の経験を基に更に資料の探索を重ねたが、全く成果を得られなかった。
- (23) 肥中と長州藩府である萩は、東西に真つ直ぐに走る肥中街道で結ばれていた。
- (24) 石屋派とは、大寧寺開山である石屋真梁に因む命名である。先に見た、鉄村が石屋と同じ月命日に死ぬことを憚ったという説も、両者の「莊嚴化」の一環だと言える。
- (25) ちなみに、二〇二三年、熊本大学永青文庫研究センターが、同大学が所蔵する熊本藩筆頭家老松井家文書群中から、同藩が慶安四年(一六五一)に隣国薩摩藩に送り込んだ密偵村田門左衛門の手になる十八条の質量共に充実した報告書を見つけ出したと発表して、大きな話題を呼んだ——『熊本日々新聞』は、同年5月19日と10月23日の二度に亘って、大きな記事でその内容を詳報した。彼の困難な任務の遂行について、その研究プロジェクトの共同研究員である原口泉氏(志学館大学教授)が、「正確な情報の入手には相当長く潜入し、鹿兒島弁もできない」と語り、馬の産地である薩摩への買い付けなら比較的入国が容易だとして、その可能性も推定している(『朝日新聞』二〇二三年七月三日)のが興味深い。
- (26) 歴史家は、文書に書かれている内容は何であれ、書かれて文書になっているという事実それ自体を最大限重視して、軽々にその内容を否定しない傾向を一般に極めて強く持っているようだ。仮にもその内容に疑義を挟めば、自らが拠って立つ基盤そのものが足元からひとたまりもなく崩れ去ってしまう危惧を感じてのことであろうか。
- 科学者もまた、前提Aに拠って立ち、狂いのない方法と手順で推論を重ねる限りは、仮に誰がそれを遂行しても得られる結果は同一だという、「科学的認識」の鉄則を疑おうとしない。しかしながら、扱う対象(客体)が人間事象であり、且つ扱う主体が人間である限り、事はそう単純ではありえない。まして、それが社会や人文の領域に関われば、事態は幾重にも錯綜すると見るのが真摯であろう。自然科学のような「法則」性は、望むべくもなく、社会科学、人文科学の語は、安易に使えそうにない。ここで「墨守」の語を取って書き添えたのは、それらの「科学」に共通する、識字文化に特有の性向に僅かにでも揺さぶりをかけておきたいがためである。
- (27) 『大津郡志』には、その刊行の形式を巡って不分明な側面があるように思われる。萩原新生は、大正十年(一九二二)に上京して居を定めた

が、昭和二十年（一九四五）に国里深川町に一時疎開する。同二十一年五月、萩原、並びに郷土史家山崎徳三郎を中心として大津郡志編纂会が組織され、同二十四年八月末日『大津郡志』の刊行に到った——萩原は同二十六年に再度上京。不可解に思えるのは、大津郡志編纂会ではなく、萩原個人の著作として同郡志が発刊された事実である。小稿が批判した資料解釈のあり方を巡って、或いは山崎等と大きな見解の相違があったのかも知れない。

小稿の筆者がこの間追求してきた、（特に我が国で）識字者が非識字者の歴史をどのように書いてきたのかを考察するうえで、地方史が民俗をどう対象化したのかを広く比較検討することが極めて重要な作業になると考えている。この視点はほぼ顧みられて来なかったが、現に変異の幅は誠に大きく、興味が尽きない。

《参考文献》

岩田 啓靖

二〇一〇 『大寧寺ものがたり』大寧寺。

大本 敬久

二〇一二 「盆の火投げ行事の分布——全国柱祭り・柱松資料集成」、『研究紀要』（愛媛県歴史文化博物館）第17号、六五―九〇頁。

小畑 紘一 『祭礼行事「柱松」の民俗学的研究』岩田書院。

貝原 益軒

一九〇五 『益軒全集』卷之四（益軒會編集）、益軒全集刊行部。

一九〇七 『益軒全集』卷之六（益軒會編集）、益軒全集刊行部。

一九六九（二六九四）『豊国紀行』、宮本常一・谷川健一・原口虎雄（編）『探検・紀行・地誌』（日本庶民生活史料集成 第二卷）三一書房、四七七―四九九頁。

香月洋一郎

二〇一 一 『馬耕教師の旅——「耕す」ことの近代』法政大学出版社。

金谷 匡人

二〇一五 『防長風土注進案』『風俗』の項に見る村の「一年」（除正月）、『山口県文書館研究紀要』第四一号、一―四〇頁。

菊池 勇夫

一九九七 『近世の飢饉』吉川弘文館。

岸 浩

一九七二 『防長牛疫史考』、『山口県地方史研究』第四六号、一〇―一二頁。

一九七三 a 『防長牛疫史考（第Ⅱ報）』、『山口県地方史研究』第三〇号、四七―五八頁。

一九七三 b 『明治25年の牛疫予防対策をかえりみて』、『獣医畜産新報』第五八七号、三二―三七頁。

一九七四 a 『近世日本の牛疫流行史に関する研究（上）』、『獣医畜産新報』第六二五号、三二―三六頁。

一九七四 b 『近世日本の牛疫流行史に関する研究（下）』、『獣医畜産新報』第六二六号、二二―三〇頁。

一九七五 『伯耆考——山口県農学校獣医科の出発点』、『獣医畜産新報』第六四一号、二―二六頁。

一九七七 a 『近世日本の牛疫流行史に関する研究』、『日本獣医学雑誌』第一〇号、一―六頁。

一九七七 b 『明治初年当時の牛疫診断に関する研究——日本人医師の牛疫診断』、『日本獣医学雑誌』第一一号、一―四頁。

一九七八 『明治初年当時の牛疫診断に関する研究Ⅱ——御雇外国人の知識と処置』、『日本獣医学雑誌』第二二号、一―一五頁。

一九八一 『享保大飢饉の発生と餓死について』、『山口県地方史研究』第四六号、九―一八頁。

一九八二 『ヤンソン先生の牛疫談話』、『獣医畜産新報』第七三五号、四―一四六頁。

一九八三 a 『寛文牛疫の復旧に到る史的考察』、『日本獣医学雑誌』第一六号、一六―二六頁。

一九八三 b 『寛文牛疫の復旧に到る史的考察（補遺）』、『日本獣医学雑誌』第一七号、三五―四八頁。

一九八四 「寛永牛疫大流行史の序章」、『日本獣医史学雑誌』第一八号、二〇一―二七頁。

一九八五 a 「将軍政權下に発生した牛疫の取扱いについて」、『日本獣医史学雑誌』第二〇号、一―六頁。

一九八五 b 「長門北浦に漂着した朝鮮船の記録」、『山口県地方史研究』第五三号、二二―三二頁。

一九八七 『資料 毛利氏八箇国御時代分限帳』マツノ書店。

河野 良輔

一九六一 「近世北浦沿岸に於ける朝鮮漂着船の取捌きについて」、『山口県地方史研究』第六号、一〇―一八頁。

小馬 徹

一九九六 「河童を見、恐れ、愛し、生きる人々」、『川の記憶』（多主丸町誌第二卷）福岡県浮羽郡田主丸町、五三九―九一七頁。

二〇一四 「肥前浜江氏と河童信仰の形成——河童人形起源説再論」、国立歴史民俗博物館（編）『河童とはなにか』岩田書店、七一―一二九頁。

二〇二一 「妖獣シイ、河童信仰宗家・肥後浜江家を興す——歴史民俗人類学序説」、神奈川大学日本常民文化研究所（編）『歴史と民俗37』

平凡社、三九九―四六二頁。

二〇二二 a 「妖獣シイの跳梁跋扈と秘された牛疫大流行——江戸初期に於ける牛馬大量死のエスノヒストリー」、『人文研究』（神奈川大学人文学研究所）第二〇五号、四三―一〇六頁。

二〇二二 b 「河童からシイ（青）へ——「牛馬大量死」災因論の江戸前期に於けるパラダイム・シフト」『人文研究』（神奈川大学人文学研究所）第二〇七号、二二―九五頁。

「文字なき民の歴史を書く逆説——社会人類学的断章」、『神奈川大学評論』第一〇三号、一三二―一三六頁。

瀬川 清子

一九七五 『見島聞書』未来社。

世良 莞一

- 一九八〇 『曹洞宗 瑞雲山大寧寺護国禪寺略史』 大寧寺。
- 祖生の柱松行事編集委員会
- 一九八五 『祖生の柱松』 周東町教育委員会。
- 豊浦町史編集委員会
- 一九七二 『豊浦町史』 豊浦町役場。
- 一九九五 『豊浦町史三 民俗編』 豊浦町役場。
- 中津市教育委員会
- 二〇一五 『国指定重要文化財 羅漢寺の世界』 中津市教育委員会。
- 長門市史編集委員会
- 一九七九 『長門市史 民俗編』 長門市。
- 中林伸治
- 二〇一九 「『中識字時代』について——文字をめぐる攻防」、『桐蔭論叢』第40号、二五―三三頁。
- 仁田 直
- 一九〇五 「本邦ノ蓄牛ニ發スルたち病ノ研究」、農商務省『第一次獣疫調査報告書 農務局』、八四―一二三頁。
- 沼本 克明
- 一九七六 『日本漢字音の歴史』（国語学叢書10）東京堂出版。
- 萩原 新一
- 一九四九 『大津郡志』 大津郡志刊行會。
- 日野 巖
- 一九五二 「見島の民俗」、『山口大学農学部学術報告』第三号、一三三―一二五八頁。

福江市史編集委員会

一九九五 『福江市史』(上巻) 福江市。

三木 栄

一九六五 「朝鮮牛疫史考」、朝鮮学会(編)『朝鮮学報』(天理大学出版部)第三十四輯、一―二八頁。

御蘭生翁甫

一九三一 「柱松の行事」、『学史長府』(長府史談會)第二卷第一號、五八頁。

山内 一也

二〇〇九 『史上最大の伝染病 牛疫——根絶までの4000年』岩波書店。

柳田 國男

一九八九(一九一四)「山島民譚集(一)」、『柳田國男全集』5、筑摩書房、五五―二四三頁。

一九九〇a(一九三―一九一五)「神樹篇」、『柳田國男全集』14、筑摩書房、九―二五〇頁。

一九九〇b(一九一一)「踊の今と昔」、『柳田國男全集』18、筑摩書房、三九―二四三九頁。

Kishi, Hiroshi

1976 "A historical study on outbreaks of Rinderpest during the Edo era in Japan", *The Yamaguchi Journal of Veterinary Medicine*.

No. 3, p. 33-40.

Olcansky, Thomas P.

1981 "The 1889-97 Rinderpest Epidemic and the Rise of British and German Colonialism in Eastern and South Africa", *Journal of African Studies*, Vol. 8, No. 1, p. 31-38.