

## 災害の民俗的イメージ

——「記憶」から「記録」へ、そして「表現」へ——

櫻井 龍彦\*

### I. はじめに

災害は暴力性、突発性、破壊性をもつ。多くの場合、災害は一過性だが、その後のダメージは長期にわたる。したがってダメージから受けた強い損傷が心象の記憶として長く残存する。

残存した記憶は契機さえあれば、いろいろな局面で再生される。それが個人の生活スタイルを規定することもあれば、集団的な記憶の場合には、社会全体の動きを方向付け、今日伝統と呼ばれる文化を時間をかけて形成することもあるだろう。

記憶の再生と伝承は可視的な形をとる場合と、潜在的に形のないまま引き継がれる場合とがある。災害の記憶もこの有形と無形の二つの形で立ちあられ伝承されていく。それらが民俗のなかでどのようなイメージとして反映しているのか。本稿ではそのことを論じてみたい。すなわち災害の「記憶」が民俗のレベルでは、どのような形で「記録」され、パフォーマンスとして「表現」されるかという問題をあつかうのであるが、それを文化遺産とのかかわりで考えてみたいと思う。

民俗学的な視点としては、歴史的文化遺産(都市空間、建築物など)を災害の「記憶」が「記録」として「表現」された有形文化財ととらえ、一方、ことわざ、言い伝え、伝説、昔話のような口頭伝承や祭祀儀礼など無形の「記録」文化のなかで、災害の「記憶」がどのように「表現」されているか、という点が課題となる。

そのために方法として、まず民俗の災害観念を時間軸にそって、原因論(災因論)、予防論(防災論)、救済論(救災論)の3段階に分けて整理し、その過程で上記の課題に近づいていくことにしたい。事例としては、できるだけ平安京、京都の歴史文化遺産をとりあげることとする。

### II. 原因論(災因論)

地震、津波、洪水、噴火、落雷、土砂崩れなどはなぜ起きるのか。自然現象としてみた場合、科学的な立場においては、理工学的な視点から自然災害の要因分析をするであろう。しかし民俗学的な災因論は、自然災害を社会現象あるいは文化現象としてとらえ、要因を人為的因子に求める。

人為的因子である以上、災害の発生は決して不可解なものではなく、人間世界に原因があることになる。災害は神意のあらわれ、天からの警告として解釈された。人間社会に対するなんらかのシグナルであるという点を、天の懲罰、悪霊の仕業、妖怪物の仕業の三つに分けて考えてみよう。

#### 1 天の懲罰

世界の洪水神話にはほぼ共通してみられるパターンは、人間世界の墮落が神の怒りをかい、神が人類を洪水によって全滅させ、そのあとわずか生き残った人々が(アジアでは1組の兄妹が夫婦となる場合が多い)、人類をもう一度繁殖させるというものである。洪水発生の原因は、人間の墮落に対する神からの天罰ということになる。

日本でも古来このような天罰論で災害や異変が説明されてきた。災いはときの為政者の悪政や不道徳にあり、社会の退廃、奢侈、腐敗、墮落に対して天が懲罰として災害をもたらすと考えられたのである。この考え方は中国儒教の災異思想の影響を受けたもので、日本においては、奈良時代、聖武天皇の御代で、藤原四子(不比等の四子:武智麻呂・房前・宇合・麻呂)が737年にそろって疫病(天然痘)で死亡したとき、この厄災説がとなえられている。

天罰論によれば、天変地異は王権と密接に関連し、政治の是非や吉凶を占うことができる。民衆からみれば、災害異変の発生は支配者の政治的倫理性、統治能力が危機状態への臨界点に達したという判断となり、王権の交

\* 名古屋大学大学院国際開発研究科

代を求めることができる。

この災異説は、中国では前漢のころ（前2世紀後半の董仲舒）から陰陽説と結びつき、さらにこれに五行説が結びつくようになった（前1世紀頃の劉向）。要するに前漢になって陰陽五行説で災異が説かれるようになってきたのである。日本でもその影響を受け、災異は陰陽五行説で解釈されていく。

## 2 悪霊の仕業

日本における地震に関する最初の記録は、『日本書紀』推古天皇7年（599年）に記録された大和の地震で、このとき全国に命じて「地震（ない）の神」を祭らせたのである。これによれば、当時は地震の神という存在が考えられていたことになる。地震は歓迎すべきことではないので、この神は悪神なのであろう。

社会に広く蔓延するような疫病も災害の一つと考え、その原因は藤原四子の例のように災異思想で解釈された。疫病の災因論は、歴史的には次のように展開した。

災異思想（8世紀前半）→疫神信仰（8世紀末）→御霊信仰（9世紀後半）

災異思想で解釈された疫病は、8世紀末頃から、悪神である疫神（疫鬼）の存在が想定され、それを境界付近で事前にその侵入を防ぐ神事（Ⅲ「予防論」の3「呪術」を参照）が行われた。この疫神信仰の記録に関する初出例は、奈良時代、宝亀元年（770）の記事「祭疫神於京師四隅、畿内十堺」である（8世紀末の『続日本紀』）。疫神は特定の神霊が変格したのではなく、病気をもたらす外来の鬼神と考えられた。だから都の四方の隅および畿内の10箇所の境界域で祭祀し、侵入を防御したのである。予防法はあとで述べるように、呪術的な手段になる。

疫神信仰は由来のはっきりする特定の悪霊ではなかったが、特定できる神霊が、死後その怨みをはらすため祟ることで病気になると解釈する御霊信仰が9世紀後半頃から登場する。貞観5年（863）5月20日の記事に、「近代以来、疫病繁発、死亡甚衆。天下以為、此災御霊之所生也」とあり、後述するように平安京では、このとき神泉苑において御霊会をおこなったのである。

御霊は歴史上実在した人物で、不幸な死に方をしたり、政敵として殺害されたりした人物の怨霊である。とくに平安京ができてまもなく疫病が流行すると、遷都にあたり非業の死をとげた早良親王、伊予親王、橘逸勢などの

怨霊ではないかと桓武天皇は恐れ、陰陽師がさまざまな呪術で鎮魂儀礼をしたのである。

## 3 妖怪物の仕業

地震を例に考えてみたい。さきに述べたように日本において地震の最初の記録は、推古天皇7年（599）のときで、このとき「地震の神」を祭った。6世紀には地震の神が存在したと考えられていたのだろう。

文政13年（1830）の京都地震のとき出版された小島濤山『地震考』に、伊勢暦の図が掲載されている。それは龍蛇らしき怪物が自分の尾をはみ、日本を圍繞する形である。寛永元年（1624）「大日本国地震之図」にある環型龍蛇図の系譜を引いているらしい<sup>1)</sup>。

この古暦は建久9年（1198）のものといわれるが、もしそうならば鎌倉時代には地震は龍蛇がおこすという考えがあったことになる。『増訂大日本地震史料』（文部省震災予防評議会編、1941～43年）に「龍動」「龍王動」「龍神動」があり、中世11世紀以降、京都で発生した多くの地震が「龍神動」によるとものと伝えられている<sup>2)</sup>。御霊信仰と結びついた解釈もあり、たとえば元暦2年（1185）の京都大地震は、「龍王動」と平家の怨霊の祟りによると考えられた<sup>3)</sup>。

近世になると、この龍蛇はしだいに鯰に変化したようである。文政13年（1830）7月2日、京都で発生したマグニチュード6.4の地震は京都で死者270人を出したが<sup>4)</sup>、この地震について頼山陽の詩に「大魚坤軸を負ふ、神有り其の首を按ず、稍怠れば則ち掀動す。」とある。ここにいう大魚は鯰で、神は鹿島の神である。

地震の原因は地下に棲む鯰が動くからだとする発生説は今日でもよく知られている。それを防ぐために鹿島大明神が要石で鯰を押さえつけるモチーフを絵柄にした「鯰絵」は安政の江戸地震で有名だが、鯰が瓦版類に登場するようになるのは、その前の文政13年、京都大地震のころからだだったという<sup>5)</sup>。

古暦に列島を取り囲む龍蛇が描かれながら、傍らに「揺ぐともよもや抜けじの要石鹿島の神のあらん限りは」という地震除けの歌が書きつけられている例からも変遷の過程がわかる。文字面では鯰でありながら、絵には龍蛇が描かれているという未分割の混淆状態から、次第に鯰へと意識が移行していったのであろう。中世に考えられた龍蛇が近世になると鯰に変化していくことがわかる<sup>6)</sup>。

鯰はいうまでもなく魚類であるが、今日では鰻や岩魚

など他の魚類で説明されることもある。八重山群島や伊豆半島では、蟹が原因で地震が起きるといわれる。日本には各地に、捕らえた魚が口をきくという「物言う魚」の伝説があり、これは魚が人間に対して自然界の災厄を予知、予言するという信仰を背景にもつ。魚は鰻、鯰、岩魚などが多い。

地震や大雨ともなって発生する山津波や土砂崩れの原因は、「蛇抜け」という言い方があるように、龍蛇が土中から抜けるときに発生すると考えられた。土中にある蛇はそこから抜け出て昇天し、龍になりたいのだという<sup>7)</sup>。

新潟から東北地方には、大蛇の化身と思われる龍女が山津波を起こし、麓の村を押しつぶそうとする伝説が分布している。龍女は琵琶を聞かせてくれた御礼に座頭だけを助けようとするが、座頭は山を下りて村人に知らせ、龍女の嫌う鉄の杭をあちこちに打ち込んで村を守ったという話である<sup>8)</sup>。

水神の龍が鉄を嫌うのを利用した予防伝承である。土砂流を杭でせき止める技術がこのような伝承として記憶されてきたのであろう。

そのほか、巨大な法螺貝によって山地崩落が起こるといふ伝承も各地にある。たとえば沼津市柳沢では、谷間に怪物が住み、暴風雨の夜は必ずその唸り声が聞こえた。ある年の秋、激しい雷雨のなか、その怪物は獅子が吼えるがごとき唸り声をあげ、谷間から出て海岸に消えた。夜が明けてその跡をたどると、川沿いに帯を引いたような跡があった。人々は古来、柳沢に住んでいた法螺貝が千歳の寿を重ね風雨をおこして海に消え入ったものだと考えた<sup>9)</sup>。

妖怪物は龍や鯰のほか巨大な蛇、魚、鰻、蟹、法螺貝など水界動物の姿をとることが多く、神と人間を媒介する自然界の霊的存在として示現し、人間に警告を与える伝説となっている。神の化身ともいえるこれらの妖怪物の警告に耳をかさないものが、いわば天罰として災害を被るのである。これも天神の懲罰という災異思想が展開したものとして解釈することもできるだろう。

こうした警告は予知でもある。そこで民俗の災害観念の次の段階である予防論につなげていきたい。

### III. 予防論（防災論）

理工学的な視点からは技術システムの設計や改良、予

知能力の向上などによる安全学が予防につながるであろう。しかし民俗学的な防災論は、原因論でみた災害観の基礎となる陰陽五行説、風水説、神霊信仰に由来する呪術的祭祀や呪物対抗、空間認識による予防である。

#### 1 怪異現象による予知

前兆現象は以下のように、怪異な出来事として現れた。

##### (1) 「物言う魚」

話の内容を宮城県登米郡東和町錦織来不来の滝（マサボウ滝）の伝説で紹介しておく。旅の僧侶がこの滝で鰻を1尾を捕え、袋に入れて行こうとすると、淵のなかから「マサボウヤマサボウヤイツ来ルカ、マサボウヤ」という声がする。すると袋のなかから「来ルカ来ズノマサボウヤ」と答えたので、驚いて袋から出して放したという。魚が口をきいたという伝説は全国的に分布し、信ずべき事実譚のように語られている。早く18世紀の地誌『裏見寒話』にもこの伝承がのっているので、近世にはすでに信じられていた話なのであろう。

沖縄の宮古島・八重山群島には、物言う魚が大津波を呼んだという伝説がある。それは異魚を得て、燻して食べようとする、その魚が口をきき、助けてやる。魚はそのお礼に、これから起こる津波を予告し、魚を逃してやった人間が助かるという話である。明和8年（1771）に実際あった大津波の時の話だと伝えられることが多い。

##### (2) 鳴動

###### ①墓や塚、社寺

一族が戦争や病気など危難に遭うときや自然災害が襲うときの前兆として祖先の墓や塚、あるいは社寺が鳴動したという。たとえば東山区、京都女子大学の奥にある豊国廟（秀吉の墓）、東山の華頂山にある將軍塚などである。『平家物語』巻5「都遷」に「天下に事出で来んとては、必ずこの塚鳴動す。」とあるのは、將軍塚のことである。

社寺も異変があると鳴動した。笹本正治は中世における鳴動の事例を多く集め、そのうち京都の例では、賀茂神社、八坂神社、吉田神社、北野神社、松尾大社、法性寺、東寺などをあげている<sup>10)</sup>。

###### ②「天狗倒し」、「天狗ころばし」

夜に大木を挽き切る音がして、程なく地響きをたてて木が倒れる音がする。明け方その方角に行き確かめると、倒れた木などどこにもない。これは天狗の仕業だといふ伝承がある。この山中での幻聴体験を「天狗倒し」、

「天狗ころばし」と呼んでいる<sup>11)</sup>。

これも一種の鳴動である。山中で聞く怪音を天狗の仕業と考え、天狗が山奥で石を倒したり、転ばしたりするので異様な音がすると解釈するのである。おそらく山岳信仰の修験道と関係し、山伏が伝承者として関わると思われる。この怪異現象は科学者であれば、岩盤から発生する低周波音のようなものとして、自然科学的に説明するであろう。しかし民俗的な解釈は、そのような科学的視点からの説明ではなく、山中という異界で発生する不思議な出来事ととらえ、それを不安や恐れ心理現象として説明しようとする。天狗という異界の存在をイメージし、超自然現象としての怪音を畏怖心を抱いて聞いたのである。

### (3) ことわざや言い伝え

地震については、よく井戸水が急に減れば地震が来る、夜中にキジが鳴くと地震が来る、地震の前にはネズミがいなくなる、などといわれる。こうした言い伝えがまったく科学的な根拠がないかという、そうでもないのだろう。迷信、俗信として一蹴するには、まだ科学には未解明の部分が多い。

2004年10月23日に起きた新潟中越地震でも予兆として、竜巻のように雲が縦に伸びていたという地震雲の発生、猫がやたらと鳴いていたという動物の異常な鳴き声、カマキリや繭に入る蛾の類が他の場所よりも高く巣をかけていたという昆虫の習性の変化、電磁波の異常な流れ方などが観察されたという<sup>12)</sup>。

## 2 呪文(まじない)、唱えごと

(1) 地震については、さきにも引用したが、「揺ぐともよもや抜けじの要石鹿島の神のあらん限りは」という和歌が地震除けのまじないとして伝承されている。そのほかにも次のような呪文があった。

関西地方では「世直り世直り」、関東地方では「万歳楽万歳楽」などと唱えた。いずれも地震でこの世が変わるという民衆の地震観がよく現れている(後述するIV「救済論」の1(1)「世直し論」を参照)。万歳楽は千秋楽と同じ浄土出現の光景を讃迎する楽の音だといわれる<sup>13)</sup>。

名古屋では竹藪のなかに入って「世直し世直し」と唱えるという。竹藪への避難は合理性があり、竹は根を広く横に張って地面を押しつけるので、地震でも土地が動きにくいといわれる。関東大震災のとき、実際に竹藪に避難した様子の写真があるので、そのように信じられ実行されたのであろう<sup>14)</sup>。

地震の時に「コウ、コウ」「カア、カア」と叫ぶ呪いが高知県などにある。これは「川、川」のことで、川の様子の異変が予兆となるからだという。しかし鶏の鳴き声とする考えもあるようだ。1946年、南海地震で津波が高知を襲ったとき、ある人が祖母が右往左往しながら「コッコ、コッコ」と鶏の鳴きまねをしていたと回想している。鶏の鳴きまねが地震を鎮めるという迷信があったという<sup>15)</sup>。キジの夜鳴きと同様、鶏が時ならぬ時に鳴きたると地震がある、という予兆現象のことわざと関係しているのかもしれない。

沖縄では地震が起きると「経塚経塚」と唱えた。諸国に、経巻を埋めたという伝説があり、埋めたことで邪悪な霊の侵入を防ぐことができたからである<sup>16)</sup>。

(2) 落雷については、「桑原桑原」といえば雷が落ちるのを避けることができるという。

(3) 火災には「火伏せ念仏」を唱える。

## 3 呪術

(1) 奈良時代の養老2年(718)に編纂された『養老律令』のなかの、国家祭祀を規定した『神祇令』によると、都では季夏(6月)と季冬(12月)の年2回、都の四隅(四方の京極大路)の道で、八衢比古・八衢比売・久那斗の三神をまつり、悪霊や悪疫が都に入るのを防ぐ道饗祭(みちのあへのまつり)をおこなったとある。

さきに『続日本紀』から、平城京における宝亀元年(770)「祭疫神於京師四隅、畿内十界」の例をあげたが、これは平城京の四隅と畿内十界で疫神を祀った道饗祭である。宝亀二年には「令天下諸国祭疫神」とあり、全国的な祭祀をしたことがわかる。8世紀、律令国家の公式祭祀として「疫神」を祀ったことになる。

10世紀以降になると、いわゆる「四角四境祭」がおこなわれた。宮城(大内裏)の四隅でおこなうもの及び畿内と外側の国々との界でおこなうものが四角祭(10世紀の『延喜式』に、「宮城四隅疫神祭」と「畿内界十处疫神祭」がみえる)であり、山城国で北陸、東海、山陰、山陽の道が入る国境で実施するのが四境祭である。疫神は外来の神として外界から内界へ入ってくると考えられたので、境界呪術によって疫病を防いだのである。

こうした疫神送りの呪術的防除法は現在でも伝承されている。疫神を歓待した家だけが、はやり病から無事でいられるという蘇民将来伝説(『備後国風土記』逸文。8世紀はじめ編纂)に由来する信仰は、平安時代にはすでに行われており、牛頭天王がスサノヲと習合して祀られ

ている。八坂神社をはじめとする全国の祇園社で「蘇民将来之子孫」と書いた護符を配っている。護符も呪術の一種である。

村はずれに置かれた道祖神や塞の神なども避疫神である。村人はそこで外来の疫神を歓待し、村落内への侵入を防御するのである。村の境に大きな草鞋をつるしたり、人々のケガレをつけた人形を村外に送り出す、あるいは村境で焼き捨てたりする。村の入り口にしめ縄を張ることも同様で、いずれも境界における防御呪術と考えることができる。

(2) 火災のとき、延焼を防ぐ呪術があった。嫁の赤い腰巻きを竹竿のさきにまいて高く掲げて振るのである。そうすれば火の手がこちらに来ないという。腰巻きは火除けのまじないであった。火の赤と腰巻きの赤との対抗呪術であると同時に、女の腰巻きというケガレの象徴物をもつ強い霊力による対抗呪術でもあるだろう。

お札を貼るのも一種の呪術である。京都の家々の台所には必ずといっていいほど愛宕神社の火伏せのお札が貼ってある。また京都には炉開きという習慣がある(2004年は11月16日が炉開き)。それは亥の日と決まっている。亥は陰陽五行説で極陰(水性)にあたり、火難を逃れることができるからである。いまでも京都で炉やいろり、こたつなどに火を入れるのをこの日にするのは火災防止の呪的方法といえるだろう。

(3) 台風などの風害は、収穫期の作物に大きな損害をもたらすので、二百十日などに風よけの年中行事として「風祭」をおこなった。屋根の棟や裏庭に竿の先に鎌をつけて立てる習俗は東北、関東に広く見られ、「カゼキリカマ」などという。

(4) 落雷に対しても、雷除けのいくつかの呪的方法があった。

①雷が鳴ると戸口の敷居の上に鍬の刃先を上にして置く。

②長い竹竿の先に草刈り鎌の刃を上に向けて結わえつけ、庭の真ん中に立てて、その下で鍋や釜のふたを持ち出して桑でたたく<sup>17)</sup>。

③蚊帳をつつて線香を外に立てる。

④桑の枝を軒にさす。

桑を使うのは、金属の鍬では危険きわまりないので、樹木の桑におきかえたものらしい<sup>18)</sup>。

(5) 干ばつには、池などに汚物や金属類を放り込んでわざと水神(龍神)を怒らし、雨を降らせた。龍が鉄な

どの金属を嫌う習性を利用した呪術である。

#### 4 祭祀儀礼

(1) 干ばつのとき水神である龍神信仰を基礎に、雨乞いの歌や踊りによって祈祷する。

水害に対しては、たとえば大井川の流域に多くの「川除け地蔵」「水除け地蔵」が建つように、地蔵が水害から守ってくれると信じて祀る。

近世中期以降、新田開発で洪水の恐怖にさらされていた地域(宮城県北上川流域など)には虚空蔵信仰が残っている。それは虚空蔵菩薩に水害防止の性格があるからである。また虚空蔵信仰が分布している地域では鰻を食べない習俗があるが、それは鰻が虚空蔵の化身と信じられているためである<sup>19)</sup>。

(2) 地震による津波で、他の地域から漂着した仏像や地蔵、ご神体を祀り、そこに寺や神社を遷して地震除けの神仏とする例もある<sup>20)</sup>。

(3) 疫病の原因論で疫神信仰と御霊信仰をみた。疫神を境界の路上で饗応し、お引き取り願うことで侵入を拒む方法であった。一方、悪霊は怨霊であるため、その呪い崇る魂、荒ぶる魂を鎮撫しなければ災いは防げないという考えにもとづいて、いろいろな祭祀がおこなわれた。慰霊することで悪神(厄神)は善神(福神)に転化し、守護神となりうるからである。疫神には、避疫神ともなりうる両義的性格があった。もともと日本の神は常に善悪の両面的性格をもっている。だからこそ篤くねんごろに祀って悪神の性格を抑え、善神として守護してもらおうよう祈るのである。

いわゆる御霊会、祇園会、鎮花祭がそうした祭祀である。

御霊会は貞観五年(863)5月20日、神泉苑において催されたのが、文献上では初出である。

祇園会は牛頭天王(スサノヲ)を祭神として祀る。八坂神社には、あまり知られていないが、いまでも疫神社がある。貞観12年、天下の疫病流行が牛頭天王の怒りとされ、八坂祇園社で御霊会を催している。今宮神社もスサノヲを祀る。摂社に疫神社があり、そこで今では毎年4月第2日曜に「やすらい祭」がおこなわれる。今宮社は長安3年(1001)に疫病が流行したときに御霊会が営まれ、その機に作られたが、「夜須礼」祭りは久寿元年(1154)にはじまる。

「やすらい花」は桜の花の散る陰暦3月のころ、花とともに病気も散らばるので、それを防ぐため花の霊を鎮め

る疫神祭（鎮花祭）である。こうした祭祀が定期的におこなわれることで年中行事として定着していく。今日京都の観光的なお祭りとなっているものには、もともとそのような厄災消除の意義があったのである。

災害の「記憶」は、年中行事化した祭祀を毎年定期的な反復することで風化することなく伝承されていく。なぜなら「記憶」は、祭祀への参加や儀礼行為などのパフォーマンスを通して、身体に刻み込む形で「表現」されていくからである。「記憶」と「表現」の問題については、あとで考えてみたい。

(4) 天王系の神のほか、天神系の神も御霊信仰のなかで崇拜された。菅原道真の北野天満宮である。道真は9世紀後半の人で、藤原時平一族に対する怨念が清涼殿への落雷となってあらわれたと解釈された。北野神社には前から農耕神として雷神が祀られていた。本来はそれが天神であって、のち道真の怨霊と結びつき、「天満大自在天神」として祀りあげられることになったのであろう。

愛宕山方面で派生した雷雲は、大内裏を中心とする都の中枢部に雷を落としながら移動していく。雷雲の道筋、落雷の発生地には雷神の社が多いと言われるが、落雷による火災発生などの災害から都を守るために、北野神社のような雷神を祀る場を必要としたのである。

## 5 都市空間配置

中国の災異思想は陰陽五行説と関連していた。日本でも平安京という都市空間を疫病から守るため、都市の四隅（辻）で疫神をはらう呪術儀礼がおこなわれたことはすでにみたとおりである。

中国で陰陽五行説のちに風水説としても結実し、同じく都市の防災呪術として機能した。つまり東西南北に四神を配し山水の自然に比定することで、都市空間を悪鬼の侵入から守り、気のもつエネルギーで都市の繁栄をデザインしたのである。日本でも陰陽五行説や風水説にもとづいて都市の設計プランが立てられたのであろうか。もしそうならば、文化財のある都市や町の防災意識も陰陽五行や風水から理解できることになる。以下にそのことをみてみよう。

### (1) 風水説の四神相応

〈地理風水〉の基本は「蔵風得水」（風をため、水を得る）であり、これをもとに都市建設にふさわしい吉相の地を選定する。とくに「坐北朝南」「負陰抱陽」（北を背に緩やかな傾斜に南面し座る）の場所が重視される。そ

して四方に四獣（四神すなわち北＝玄武（陰）、南＝朱雀（陽）、東＝青龍（陽）、西＝白虎（陰））がバランスよく配置されているかどうかをみる。これを「四神相応」という。

平安京は風水説からみれば、きわめて理想的な造営だといわれる。桓武天皇がはたして風水説に基づいて都市計画をしたのかどうか、その真偽はあとで検討したいが、ひとまず風水的な視点で都の姿をみてみよう。

平安京の大内裏は千本丸太町の交差点のあたりである。そこから見ると、ちょうど北の端のところに船岡山がある。船岡山の横に今宮神社の御旅所があり、その東のところに玄武神社がある。北には玄武という神獣が配されていることがわかる。西の方には双ヶ岡、東の方には吉田山がある。湿地帯だった神泉苑がいまの二条城の西南にある。このように三方に山があり、南に水があるというのが王都の理想的な土地環境であった。

大内裏を中心とした市街地をもっと拡張して、都を包む盆地全体の姿をみると、やはり風水のバランスがよくとれている。北の方には北山、比良山があり、比叡山がある。そこは鬼門の役割をはたしている。吉田山の後方には東山があり、ずっと南方に連なり、西山もずっと後ろに延びていく。南には巨椋池があり、やはり三方に山、南に水という条件をそなえている。

〈地理風水〉では「砂環水抱」が重要であるが、『日本紀略』「平安遷都の詔」に「山勢実（まこと）に前（まへ）に合う…此の国、山河襟帯（えびさ）して自然に城を作す。」とあるように、平安京は山を背に河に囲まれた「山河襟帯」の風水的な地形をもっている。都は、母の懷に抱かれた幼子のように、自然の懷に守護されているのである。それも大内裏を核とした都の中心部分と郊外も含んだ拡張部分と二重の空間において風水の懷に抱かれている。

「砂環水抱」「山河襟帯」は、今でいう安心安全学的な環境を創出している。〈地理風水〉ではそのような快適空間とともにもう一つ、生命エネルギーである気によって活力ある空間も創り上げる。つまり「快適」と「活気」の二面をあわせもつ土地こそ理想的な都市空間であった。では平安京は生命エネルギーである気によって、どのように包まれているのであろうか。

北の玄武の姿をみてみよう。北方には丹波山地があり1000メートル級の山（三国岳 959メートル・天狗岳 928メートル）が連なっている。その姿は巨大な龍に見立てられ、強い龍脈が700メートル級の貴船山から100メー

トル級の船岡山へと降りてきて、龍穴である大内裏へと流れ込んでいくというイメージが感得できる。天皇の住む大内裏には気のエネルギーがみなぎっていることになる。大内裏の南東隣りに位置した神泉苑は龍口水といわれ、そこは龍が水を飲む場所であった。後述するように、神泉苑で雨乞いの儀式をおこなったのは、ここに龍が棲むからである。

気は龍穴から地中を走り、朱雀大路を南下するが、その気が都の外に逃げないように羅城門と左右の東寺、西寺がせき止めたのである。西寺は現存しないが、東寺、西寺とも塔が立っていて平安京ではいわば高層建築物（57メートル）であった。桓武天皇は都の中に寺を造ることを禁じたが、この東寺と西寺の建立だけは許した。際だって高い塔のある東西二寺が羅城門とともに気を都の外へもれないようにする防御機能をもったからである。

このように平安京は風水説からみた場合、大地のエネルギー「気」が充満する理想的な都として造営されたと解釈できる。

なお龍穴は一つではない。四神相応でいえば、東に棲む青龍の位置が東山に相当するが、その山麓の八坂神社は青龍の龍穴にあたるという。この場合、船岡山が龍の頭、太極殿と神泉苑が龍の胴体、八坂神社が龍の尾に見立てられている。八坂神社はもと池の上に建てられていて、その池の水は地下で神泉苑に通じているという。神泉苑も龍穴であった。もっとも、このような説明がいつごろだれによって言われ出したのか、どこまで信頼できる論拠があるのかは、よくわからない。

ここで龍脈や龍穴で説明される風水思想が、都市建設プランや文化財保護とどういう関係になるかを別の事例でみてみたい。

1995年、ソウルで日本植民地時代の建築物である朝鮮総督府庁舎（戦後、博物館として利用されていた）が、戦後50周年の記念行事として破壊された出来事があった。たとえ植民地時代の産物とはいえ、歴史的には貴重な文化財としてみたとき残念な行為である。しかし韓国政府が破壊するにはそれだけの理由があった。

総督府庁舎は李王朝のシンボルである景福宮の正面に立地していたが、これは風水説からみれば、朝鮮民族の気脈を断つことになるからである。背後に北岳山があり、その地脈からわいてくる気を断つ行為は王朝の繁栄を遮断することで、それが戦時、日本の謀略であったとい

う。

日本がこのような策略をもって総督府を建造したとは考えにくい。韓国側は謀略の物証は他にもあるという。1985年、ある山岳会がソウル近郊の北漢山白雲台の頂上から、長さ45センチ直径2センチの鉄柱22本を見つけて引き抜いた。それは日帝が気脈を断つために打ち込んだものだという。引き抜いた鉄柱は、いま独立記念館に保管されている<sup>21)</sup>。

日本はソウルだけではなく、半島の各地に鉄の杭（鉄柱）を打ち込み、龍脈を切ったという。風水説では龍脈の豊かな土地は、將軍や偉大な人物を生み出すと考えたので、日本の目的はそのような人物が出ないよう断脈したのだというのが韓国側の主張である。実際に全国の山々で、発見されたと称する鉄柱を抜き取っている<sup>22)</sup>。

韓国は今日でも風水説が盛んである。総督府庁舎についても風水説の立場から建築の意図が解釈され、現実にもその歴史的な文化財が破壊されてしまったのである。都市建設のプランにいかにも風水思想が大きな影響をもつかがよくわかる事例だが、逆に風水の理論と信仰を利用して、都市空間や文化財を破壊することも可能なのである。すなわち風水説はイデオロギーとなりうるものである。

日本では徳川家康の二条城建設がそれにあたるといわれる。二条城は、慶長8年（1603）、家康が京都御所の守護と將軍上洛のときの宿泊所として造営したもので、3代將軍家光が伏見城の遺構を移すなどして、寛永3年（1626）に完成した。しかし伝説によれば、家康が京都の龍脈を分断することによって、朝廷を衰退させるために、二条城を神泉苑の直前（北）に築城したといわれている。

ところで地震発生の原因が気であるとする考えが江戸時代にはあったようである。仮名垣魯文『安政見聞録』は、安政年間（19世紀後半）に連鎖しておきた地震、風水害、コレラなどの災害のいわばボルタージュであるが、その序文に魯文は江戸の人々が各地で多発する地震をよそ事のように無関心で、警戒心が希薄であることを憂い、「俗にいふ、江戸は掘抜の井と称する多し。故に地氣常に散ず。ここをもて大震あることなし、と人大に安堵せり。」と書いている。

この記事から江戸の人は地震の発生原因として地気を考えていたことがわかる。その地気を江戸は多数の掘り井戸で外に発散させているので、地震は起こらないという俗信を信じ、そのため警戒心が薄かったようである<sup>23)</sup>。この地気はよくわからないが、地下に龍脈があっ

て龍穴（井戸）から地上にでる生氣と考えれば、風水に通じる考え方である。充滿する生氣が都市を守ってくれるので、地震の心配はないというのだろうか。京都の人たちにもこのような考えがあったかどうかは不明である。

## (2) 風水説にもとづく造営説の真偽

平安京の姿を風水説、特に四神相応から説明してきたが、はたして桓武天皇は都の造営にあたって風水説に依拠しながら土地を選び築城したのだろうか。それに関する確かな論拠はあるのだろうか。

ここでは藤原京以来の日本の都が風水説と関連があるのかどうか、簡単にみてみたい。

7世紀後半、天武天皇は遷都のために土地選定の調査活動を行っている。そのとき「陰陽師」が派遣され地相を検分している。その様子を『日本書紀』天武天皇白鳳13年（685）で見ると、

「浄広肆広瀬王・小錦中大伴連安麻呂及び判官・録事・陰陽師・工匠らを畿内に遣わし、応に都とすべき地を視占せしむ。是の日、三野王・小錦下采女臣筑羅らを信濃に遣わし、地形を看さしむ。是の地に都つくらむとするか。」

とある。ここには陰陽師という言葉はみえるが、風水師という表現はない。

天武天皇の願いは死後、皇后の持統天皇が藤原京に遷都することで実現した。藤原京は、地形的には太極殿を中心に大和三山に囲まれている。すなわち北に耳成山、東に天の香具山、西に畝傍山を配し、都を横切るように飛鳥川が流れ、まさに風水的な地形をもっている。唐の都城にならって造営したといわれるが、しかし史料の上では、藤原京と風水思想との直接的な関連を説くものはないようである<sup>24)</sup>。

続く平城京の土地選定と都市計画については、元明天皇が和銅元年（708）2月15日に発した「遷都の詔」（『続日本紀』）に明らかである。

「往古より已降、近き代に至るまで、日を揆り星を瞻て、皇室の基を起し、世を卜ひ、土を相て、皇帝の邑を建つ。…方今、平城の地、四禽図に叶ひ、三山鎮めを作し、亀筮並びに従ふ。宜しく都邑を建つべし。」

ここにいう「四禽図」は四神獣を指すであろう。7、8世紀のキトラ古墳、高松塚古墳の壁画に四神図がある。「四禽図」という以上、四神を東西南北に配置する考えはあったのだろう。また「三山鎮」は、藤原京が大和三山に囲まれているように、北に市庭古墳、東に御蓋山、西に垂仁天皇陵がひかえているとみることができる。山としては少し貧弱であるが、一応は風水的な地形をそなえているといえよう。

平安京については、藤原兼輔『聖徳太子伝暦』巻上に、

「吾れ、この地を相するに、国の秀れなり。南開北塞、陽南陰北。河はその前を径し、東に流れて順を成す。高丘の上、龍の窟宅と為り、常に臨んで擁護す。東に敵神ありて西に猛霊を仰ぐ。三百歳の後に一聖皇あり。再び遷じて都を成し、積典を興隆す…。」

とある。ここにいう東の敵神は青龍、西の猛霊は白虎であろう。

藤原兼輔は877～933年の人で、『聖徳太子伝暦』は偽作説もあることから、この記事はやや信頼性に欠けるが、これを信じるなら「河はその前を径し、東に流れて順を成す。高丘の上、龍の窟宅と為り、常に臨んで擁護す。」という言い方にあるように、平安京は東西南北の四神を山河の自然地形に対応させた四神相応説に基づく建設といえるだろう<sup>25)</sup>。

『平家物語』巻5「都遷」にも、遷都にあたり、京が左に青龍、右に白虎、前に朱雀、後ろに玄武の四神相応の地で、「最も帝都を定るに足れり」と言っている。

ところで中国で風水が体系として完成するのは10世紀以降のことである。奈良・平安の7～9世紀にはまだできていなかった<sup>26)</sup>。日本で風水という言葉がはじめて見られるのは、南北朝の14世紀半ば、鎌倉円覚寺の塔頭の建立に関する文献のなかであり、おそらく12世紀末からの禅宗の伝来にもなって風水も伝来したのではないかとされている。さきに見たように、日本で都の土地占いは陰陽師がおこなったのであり、風水師という言葉は出てこないのである。

一般庶民が風水という言葉を知るようになるのはもっとあとのことで、風水を冠した家相書や墓相書の出版が相次いだ江戸時代後期の文化文政期（19世紀前半）ころからである。

こう考えると、藤原京以下平安京にいたるまで、都の



造営は三山に囲まれたり、東西南北に四神を配したりすることはあっても、それは風水説というよりは陰陽五行説にもとづく地相学に由来するものであるのだろう。本場の中国でも、今日みられるような複雑で本格的な風水説は、9世紀末の晩唐から10世紀にはじめて登場したといわれる。

日本では11世紀から12世紀に成立した橘俊綱の『作庭記』に、その晩唐以後の風水説がはじめて見える。つまり鎌倉時代であって、それ以前の都城造営ではありえない。東＝青龍＝河川（鴨川）、南＝朱雀＝湖沼（巨椋池）、西＝白虎＝大道（山陰道）、北＝玄武＝山丘（船岡山から丹波山地）という見立ては、中世か近世かはわからないが、後代になってから平安京を四神相応で守護されている都、生命エネルギーとしての気が充満している永久不滅の楽都として説明したものなのであろう。桓武天皇が当初から風水説を知っていて、それを導入したのではなく、風水説の体系化にいたる以前の陰陽五行説の地相学に則って考案した都市設計プランであったろう。しかしそれを今日の風水学的観点から見ても、うまく説明できるだけの理想的なデザインをもっていることは確かである。

現在、平安京が魔界であるとか、風水都市であるとかいわれるのは、多分に平安建都1200年記念以来のマスコミ世界の宣伝によるところが大きい。荒俣宏、京極夏彦などの活躍や自称風水師と称する人たちのテレビ番組出演が、こうした風潮をおおる契機だったかもしれない。

### (3) 龍穴

かつて日本列島は龍に囲まれていた。黒田日出男氏は近著『龍の棲む日本』（岩波新書、2003年）で、中世日本人の空間認識を龍をキーワードに見事に読み解いている。

さきに大内裏が龍穴で、神泉苑がその龍口水にあたることを指摘した。黒田によれば、日本列島には龍穴はいったるところにあり、京都ではもう一箇所祇園社（八坂神社）にあった。本殿の下はかつて池で、そこが龍穴であった。池の水は地下を通して同じく龍穴の神泉苑に通じていると信じられた。

比叡山の根本中堂の下も龍穴になっている。室生寺には龍穴神社があり、延喜式内の古社で、雨神タカオカミノカミを祭り、雨乞いの神として知られる。龍穴と呼ばれる洞穴では、いまでも雨乞いの行事が行われている。

龍はもちろん架空の動物で実在はしないが、平安時代

の人々にはおなじみの神獣であった。神泉苑の龍穴と善女龍王、祇園社の龍穴、中世になるが二条殿（藤原氏二条家の本邸）の庭園の池は「龍躍池」と命名されている。現在の中京区両替町通御池上の金吹町内（旧龍池小学校前）にあり、龍池学区の名称の由来となっている。

ここで京都と龍との関係を、神泉苑を事例に考えてみたい。

神泉苑のあたりは現在、「御池通り」の名前となっており、もともと湿地の多いところであった。天皇はここに苑池をつくり、宴遊したり狩りを楽しんだりした。のちになって神泉苑は、以下の3つの役割をもつようになった。

#### ①祈雨祭、止雨祭

弘仁10年（819）、嵯峨天皇のとき、はじめて請雨修法が行われた。

天長2年（824）、淳和天皇のとき、真言密教の空海が祈雨の呪術儀礼をした。空海は池泉にすむ龍女（善女龍王でそれはスサノヲの化身）を動かして三日間雨を降らせた。現在ここが真言宗東寺派の寺院になっているのはこれに由来する。

干ばつの時、降雨を祈願しただけでなく、大雨の時、雨が止むようにも願った。貞観19年（877）には、ここで止雨の祈請も行っている。

神泉苑には龍がいて、雨水を司っているという信仰があったことがわかる。平安京を干ばつや大雨という災害から守るのがここに棲む龍女だったのである。風水説がこの地を龍口水すなわち龍の水飲み場に比定するのも、こうした伝承があるからだろう。

#### ②御霊会

さきに御霊会が清和天皇の貞観5年（863）5月20日、神泉苑において催されたことを述べた。このとき疫病が大流行し、その原因が政争に敗れ非業の死を遂げた者の怨霊が国中に蔓延したためだとされ、その祟りを鎮めるために御霊会が営まれたのであった（『三代実録』巻7）。

このとき全国66ヶ国の数に準じて、66本の鉾を立てて、神泉苑の池にくりこみ、厄払いをした。後世には、これが町衆の祭典として、鉾に車を付け、飾りを施して京の都を練り歩く、祇園祭となる。

神泉苑と八坂神社にはともに龍穴があり、お互いが穴道でつながっているとされた。そして神泉苑に棲む龍女が、実は疫神のスサノヲであるという説がある。それならこの神泉苑で疫病退散の御霊会を開く意味がよくわか

るだろう。つまり

神泉苑＝龍穴＝雨乞い信仰（降雨と止雨）＝龍女＝スサノヲ＝御霊信仰（避疫）＝龍穴＝八坂神社

という連鎖関係があったのである。

### ③龍口水

風水の考えでは、玄武から降りてくる気が龍穴である大内裏に入り、生命エネルギーを注入する。一方、龍も気が枯れないようにここで水を飲まなければならない。その給水地点が神泉苑で龍口水と呼ばれるゆえんである。神泉苑は龍の水飲み場として機能していたのである。

以上のように、神泉苑はもと天皇の宴遊地、狩猟地から霊妙な水の聖地として発展し、

①祈雨祭・止雨祭：農作物の収穫に関わる大雨や干ばつの災害と闘う場

②御霊会：人びとの健康に関わる疫病という災害と闘う場

③龍口水：京都という都市空間に繁栄の活力をあたえる気（エネルギー）が湧き出る場

という3つの役割をはたしていたのである。

## 6 呪物としての建築装飾

ここでは建築物に装飾品のようにつけられたモノについて論じたい。飾りのようであるが、単なる付属品としての飾りではない、災厄から建物を守る役目を担わされた必需品としての呪物である。

京都の歴史的文化遺産は寺社などが代表であるが、災害防御システムなどない時代に、呪物にこめられた願いを読み取り、災害に関する伝統的な民俗の形成を理解することが大切である。災害から文化遺産を守るとき、文化財に仕組まれた防御の民俗学的意義を見直すことで、文化財に対する価値の再認識がうまれるのではないだろうか。

建物に魔よけを取り付けるのは、主として火災防止と悪霊の侵入防止である。火災から建物を守る例は、寺院や宮殿の屋根のうえにある鴟尾や鯢鉾などである。源流はインドの摩伽羅にあるといわれる。

大阪天王寺区寺町のお寺などには龍がのっている。屋根のうえに龍が据えられた事例は中国でよく見かける。龍は水神であり、防火の象徴である。また権威ある神獣として、皇帝の王権もあらわしている。

家の中に「鴨居」と「敷居」がある。考えてみると奇

妙な名称だが、鴨居の鴨は言うまでもなく鳥類。敷居はおなじく鳥の「鴨（しぎ）」から取ったという説がある。鴨と鴨に共通するのは水鳥であるという点だ。水にまつわる名称をつけることで、感染呪術的に防火の機能を期待したのである。

修学院離宮の北隣に赤山禅院という寺院がある。比叡山延暦寺別院だが、赤山明神という神をまつる今日ではめずらしい神仏混淆の寺院である。赤山明神は中国の冥界を管理する泰山府君のことといわれ、陰陽道が尊ぶ神格である。寺院の拝殿の屋根に猿の像がのっている。猿は右手に御幣、左手に鈴を持っている。

赤山禅院は御所と延暦寺とを結ぶ線上にあり、この猿は邪悪なものを「去る」という意味もこめた鬼門封じの魔除けであった。比叡山で、猿が山王権現の使者であることも関係しているであろう。

御所の塀は東北の角が大きく切り取られている。それも鬼門封じで、やはり猿の像が置かれている<sup>27)</sup>。

神社の厩舎に猿が彫刻されている例がある。有名なのは日光東照宮の神馬厩舎の見ざる・言わざる・聞かざるの彫刻である。吉野裕子によると、猿が馬を曳く絵馬も同様で、陰陽五行説で説明できるとする。馬（午）は火の旺気、猿（申）は水の始めであるため、火を抑える呪物であった。馬と猿の組み合わせによる火伏せ呪術である<sup>28)</sup>。

悪霊の侵入を防ぐ例としては、やはり屋根の上のせる鬼瓦や獅子（シーサー）がある。中国伝来の鍾馗がのっていれば、悪霊退散の効果はてきめんである。屋根瓦には他にもいろいろな動物装飾が施されている。たとえば鳩の瓦は平安。鯉の瓦は無病息災、家運隆盛。亀の瓦は家運長生を意味している。鯉や亀は水性動物なので、防火の役目もはたすことはいうまでもない。

これらの装飾物はそれ自体が貴重な歴史文化財といってよい。したがって寺院、宮殿などの建築物と切り離さないで、一体物として保存していかなければならないだろう。小さな装飾物ではあっても、建造物全体を火災などから守護する重要な象徴的役割をはたしているのである。すなわちさまざまな装飾の形やデザインには災害の民俗的観念が反映している。そのシンボルモチーフの解説が、災害の民俗的イメージに近づく一つの方法である。

#### IV. 救済論（救災論）

理工学的な視点からは、緊急時救援対策のための機動的な組織を人文社会学的な立場と共同しながら、あらかじめどのようにマネジメントしておくかが重点課題となる。一方、民俗学的な救災論は、宗教的な信仰（守護神・守護仏への日常的、敬虔な祈りという行為の深度）と手段（呪物、都市計画デザイン、記念碑、慰霊碑など記憶をとどめるモニュメント）によることが多い。

このことを地震、洪水、落雷、火災、疫病の順に災害の種類別でみていこう。

##### 1 地震

鯨絵にみる世直し論と霊験あらたかな神に対する宗教的信仰による救済をあげる。

###### (1) 世直し論

地震に際して、関西地方では「世直り世直り」、関東地方では「万歳楽万歳楽」などと呪文を唱えたという。いずれも地震を契機にこの世が変わるといふ潜在意識の表現である。変わることに期待が被害者を心理的に救済するといえるだろう。

鯨絵に描かれた地震鯨は当然この世の破壊者であるが、同時に新しい世の中を創造する救済者としても描かれている。鯨絵のモチーフは地震発生後、時間経過ともなって次のような変遷があるという。

怒りで鯨を懲罰するもの→鯨が懺悔するもの→多くの死者を悼むもの→復興景気にくもの→救命した人に神馬の毛がついていたという噂を反映したもの

震災後の復興景気にくもの絵柄のなかには、復興でもうけた連中を七福神にみたて、鯨の宝船に乗せた「繁昌宝舟」と題する鯨絵も登場している。地震そのものが「地新」、つまり新しい世の中の到来であると民衆に想像されていたことと関連しているだろう。震災後の世直しを唱え、人々の心に「禍転じて福となる」という発想の転換を促すことで、心理的、精神的な再生への希望を語り、救済をあたえたといえる。

だから鯨絵は地震除けのお守りにもなったのである。たとえば「地震のまもり」と題された鯨絵がある。鹿島大明神に連行された鯨が天照大神の前で、梵字が記された詫び証文に手形を押している図柄をもつ。文中にこの梵字を家の四方角と天井に貼っておけば、たとえ地震が

来てもこの家は被害がないことが記されている。鯨絵が地震除けの護符となっていたことがよくわかる<sup>29)</sup>。

地震によって幸運がもたらされるという考えは、今日の伝承のなかでも伝わっている。静岡県富士川町の今の国道1号線あたりを流れていた富士川が、安政の大地震で隆起したとき、富士川本流が東へ移動したので新田を開くことができた。農民は喜んで、「地震さん地震さん、わたしたちの代にもう一度、孫の代には二度も三度も」といったという<sup>30)</sup>。

災害の歴史研究で著名な北原糸子氏は、江戸時代のおびたしい鯨絵を見て、これらが地震災害の惨状をまったく予想させないことに驚いている。それどころか地震を契機に庶民が活気づく姿が描かれていてショックを受けた、と述べている<sup>31)</sup>。地震は世に禍をもたらすものであるが、震えることで世が直る「世直し」の救済思想も宿しているのである。北原氏も言うように、災害を受けながらこのようなヴァイタルな反応を示す社会を究明することが、災害に関する社会史的研究の課題である。

阪神大震災で「がんばろう、神戸」というスローガンで復旧活動に励んだ庶民の再生力の由来、そうしたヴァイタリティーにつながる精神は、遠く鯨絵の民俗世界のなかにすでに存在していたといえるかもしれない。

###### (2) 伊勢信仰

鯨絵のモチーフに、救命した人に神馬の毛がついていたという噂を反映したものがあつた。地震によって死んだ人と生き残った人の区別が生じる。生き残った者は当然、なぜ自分が生き延びえたのかという疑問がおこる。それに対し、危難を逃れた人の衣服には伊勢神宮の天照大神が乗る神馬の毛がついていたという伝聞が出回つた。そこで鯨絵には天がける神馬から毛が散っている絵がある。これは伊勢信仰に篤いものが救われるという示唆である。つまり救済は宗教的な信仰によって保障されるという認識である。以下にあげる信仰も同じである。

###### (3) 鹿島信仰

地下に棲む鯨が動くとき地震が発生すると考えられたので、鹿島大明神が要石で鯨の頭を押さえつけた。このことから鹿島さんを信仰すれば、地震から救済されると信じた。

###### (4) 善光寺信仰

弘化4年(1847)に善光寺地震が発生している。信濃から越後にかけての大地震で、マグニチュード7.4と推定されている。多くの家屋が倒壊したほか火災、山崩れ、

洪水等の大規模な二次災害が発生し、8000人以上の死者が出たといわれる。善光寺にはいまも「地震塚」があり、このときの死者2500体の遺骨が埋葬されている。傍らに阿弥陀經一字一石供養塔があるように、善光寺は阿弥陀(生身如来)信仰である。地震などで末法思想がはやるほど善光寺信仰は高揚する。

## 2 洪水

### (1) 虚空蔵菩薩信仰

虚空蔵菩薩は密教では終末に救済にあらわれる仏であった。そのため、前述したように、洪水に苦しんだ人々のなかには虚空蔵を信じ、その化身とされる鰻を食べない習俗がある。たとえば宮城県北上川流域は江戸時代に無理な新田開発をおこない、洪水の多発地帯となっていた。人びとは洪水の原因は水神の鰻であると考えていたが、厄神としての鰻を虚空蔵菩薩の化身として崇拜し、禁食とすることで洪水災害の除去を祈願した。厄神を祀りあげることで善なる守護神に転換させる論理である。

## 3 落雷

### (1) 雷神信仰

雷は「神鳴り」であり、神の怒りのあらわれと考えられた。各地に雷石があるが、それは神が雷神を大石で押さえたものである。昔、落ちた雷が暴れまわるので、祭神がこれをとらえて石棒で押さえ込んだ。雷はこの大石が腐るまでここへは落ちませんと誓って解放された、という伝承から来ている<sup>32)</sup>。これも厄神を祀ることで福神に転換するのである。

### (2) 天満天神信仰

御霊信仰との関連で、菅原道真の荒ぶる魂を鎮め祀り、救済を願うのである。

## 4 火災

火伏せ信仰として秋葉信仰や愛宕信仰がある。愛宕山は京都の北西にあり、火神信仰として名高いが、鞍馬山と並んで天狗信仰の拠点でもある。治承元年(1177)、樋口富小路の民家から火が出て北西にひろがり、大内裏をふくむ京都の大半が焼失するという大火事があった。この京都大火事を「太郎焼亡」と呼んでいる。このとき盲目の陰陽師が占って愛宕山の天狗の仕業と判断された。天狗は放火もするが防火もする両義的な妖怪であった<sup>33)</sup>。

## 5 疫病

天王系、天神系の神への信仰すなわち祇園信仰や北野天満信仰が代表である。

以上で明らかのように、民俗学からみた救済は宗教的なもので、日常的な信仰生活の深度が問題となる。伝説でみた物言う魚の話や蛇抜けの話によれば、神の言葉、お告げを聞き、それに素直に従ったものが災難を逃れることができた。逆に警告を聞かなかったものが災害に遭うというパターンであった。これは信仰にあつく、神仏を信ずる心をもったものとそうでないものとを区別し、信心のあるものが救われるのである。地震のときには、そのような信者には天がける神馬から毛が降りかかり、護符となって生き延びることができるのである。

危難の中で生き延びることができたという体験をした者は、なぜ多くの他人が死んでいるのに、自分が死なずいられたのか、その不可解な出来事に対し、自分なりに説明を試みようとする。戦争体験者のなかで、自分が死なずに無事帰還できたことについて、いまだに「後ろめたさ」、「申し訳なさ」の感情に悩まされる人が多いと聞く<sup>34)</sup>。

自然災害でも同じ現象がみられる。2004年、台風21号に伴う豪雨で、三重県宮川村は深刻な土砂災害を被った。このとき顔見知りの多くの住民が土砂にのみこまれたのに、自分の地区は難を免れた人が、なぜなのか、と自問してこう語っている。「北岸にある山寺境内に樹齢300年と聞く大イチョウがある。わが家の裏の雑木林には同じような樹齢の大ケヤキがそびえ立つ。この2本の樹霊が呼応し、守護神となって雨で山が崩れるのを防いでくれた。」。この人はこのような解釈が現代社会では非科学的であることを十分に承知しながらも、それでも樹霊の加護を信じている。そう信じなければ不可解な出来事を説明できないと思っている。そして今では、2本の巨樹に朝夕祈りをささげるのが日課になっているという<sup>35)</sup>。

災害の体験が一人の個人の深い内面的な真実として感得されたとき、それは記憶に結びつき、あらたな指針として行動の表現となっていく。巨樹への祈りの行為がまさにそれである。体験の中からつかみ取った自己定義が純化されるに従って定着する記憶がある。そしてその記憶の消失が「後ろめたさ」や「申し訳なさ」の感情によって禁じられるとき、祈りという表現で永遠に再現することを自らに誓うのである。

大規模災害はこの世の終末と映る。人類の終末期に神仏の加護を得て救済されるためには、神仏への「祈り」が大切であると自覚する人びとがいたのである。歴史的

文化財にはそのような先人の「祈り」がこめられている。そこから防災意識を読みとることが肝要であろう。

## V. 京都全体を文化財としてみる

京都の歴史的な文化財を災害からどう守るか、この問題を考えるとき、それぞれの文化財を個別にとらえるのではなく、京都という古都全体の都市空間を一つの文化的景観として見るのが大切である。

文化的景観という考え方は、近年ユネスコが世界遺産の登録に導入してきた概念である。たとえば熊野古道はこの考え方が適用され、巡礼をめぐる宗教的な景観として、地域全体を認定したものである。すなわち個々の文化財を〈点〉としてとらえるのではなく、その集合体としての空間が〈面〉として機能する意義を認めようとする考えである。

京都には全国の国宝の約20%があり、全国重要文化財の約15%がある。寺社は2,000近く鎮座している<sup>36)</sup>。

上述の予防論（防災論）で主張したかったことは、京都という都市空間や配置、各種の寺社、建築装飾物は、京都という町全体を悪霊・悪疫の侵入から守り、災害を予防するための呪術的な防御装置として機能しているという点である。

そもそも仏像はなんのために造られたのか。奈良の大仏は国家鎮護の本尊として建てられたのである。今日は文化財という認識であるが、造営した人々の意識はそういうものではなかった。まさに自らの生命と財産に関わる信仰であった。

平安京は怨霊や疫鬼が、隙あらば入り込もうとする危うい都市空間であった。陰陽道ブームにあやかって「魔界」などと呼ぶ人もいた。確かに桓武天皇は怨霊をひどく恐れていた。長岡京建都からすぐに平安京に遷都したのは、抹殺した政敵の怨霊におびえていたからである。そうであれば、建都にはさまざまな怨霊対策の仕掛けがしてあったはずだ。

朱雀大路の羅城門の両側に東寺と西寺（990年に焼失）を建立したのは、平安京の守護のためであった。京の良（うしとら）、すなわち表鬼門に当たる方角には比叡山があり、古来都の鬼門鎮護の山として重んじられた。赤山禅院もその役割をになっていた。東寺は裏鬼門として悪霊の侵入を拒んでいる<sup>37)</sup>。

都をさわがす御霊を鎮める代表は、祇園天王系の八坂

神社、今宮神社であり、天神系の北野天満宮であった。都を疫病から守り、落雷による火災から守った。真言密教の空海が祈雨の呪術儀礼をした神泉苑は、干ばつという災害から都を守護するためであった。同時にこの泉は龍穴として、国家の繁栄につながる気が湧き出ずる聖域でもあった。陰陽五行説や風水説はそのような防御と繁栄を支える哲学であり信仰でもあったのである。四神相応の都市空間デザインも自然との調和を重んじ、自然のもつ生命エネルギーの流れを持続的に最大限に活用しようとしたものに他ならない。

こうした意義を秘めた空間であれば、京都の文化財は一括・一貫管理が重要であることがわかるだろう。かつて京都は、15世紀、応仁・文明の大乱によって大半が焼失してしまった。幕末も「京焼け」といわれるように兵火にみまわれた。そうした火災を恐れて防火用水を確保しようとした施設の 하나가、東本願寺のお堀である。明治時代につくられた本願寺水道は、琵琶湖疎水から水を引いているが、本来の目的は境内の防火用水を供給するためであった。しかし今ではお堀にごみを捨てる人が多く、防火用水としての機能に支障が出ているという。文化財を災害から守るには、歴史認識とともに、このような環境問題への行動規範が必要だともいえよう。

京都は千数百年の歴史をもつ古都として文化的価値がある。いいかえれば、京都そのものが文化資源である。価値を生み出す資源は、細分し区画することで発掘されるのではなく、景観全体を構成する関係性の網の目の一つ一つとして輝いている。金閣寺の焼失が金閣寺という建築物だけの損失ではなく、日本人のアイデンティティの喪失になるというような事態は、古都の奈良や京都が日本人の心象風景として息づき、金閣寺がその景観を点描する文化財の一つであるからだろう。

ちなみにわが国で文化財保護法がはじめて制定されたのは、昭和25年5月であるが、きっかけは前年の法隆寺金堂焼失事件にあった。国民の文化を守るという意識がこの事件によって高まったからである。

## VI. 記憶、記録、表現

副田義也氏は阪神淡路大震災から10年目の震災遺児家庭の調査をおこなっている。そこから重要な課題として浮かび上がってきたのは、生き残った者と死者とのコミュニケーションであるという。聞き取り調査で、死ん

だ両親や兄弟の霊魂がどこにいると考えているかという問いに対し、生き残った多くの遺児が、天国や極楽などのどこか遠いところに行ってしまったのではなく、ごく身近なところ、すなわち家のなかにいると答えている<sup>38)</sup>。

死者の居場所に対するこうした感覚は、ふつう震災後数年間ぐらいはありうるだろうと思われる。だが実際には10年たってもまだ続いているのである。10年という期間は死者を弔いあげてしまうにはまだ短すぎるということかもしれない。遺児たちの感覚では、死者は生者とともにいて、ひとつの家族を構成しているのである。

死別というまぎれもない事実を前に、生者はなんとかしてその欠如感を埋めあわせようと抵抗する。現実には不在であるが、ともにいると思い、信じることで、死者は仮想的に生者として復活できるのである。祈りの強さが不可能を可能にする。

遺児にとって家族という単位は、本来親兄弟が一家団らんする場所としてイメージされている。そのイメージが突発的な災害によって引き裂かれたとき、心理的な欠落感や虚脱感を埋めあわせるようにイメージの修復をすすめるのであろう。修復の方法として、生き残った者は日課のように、毎日死者の写真に語りかけている。語りかけることは一緒に生活しているという感覚を作り出す行為である。

副田氏が述べるエピソードは、「記憶」を「表現」することの大切さを教えてくれる。「記憶」を「記録」することは、「記憶」に形をあたえ、蓄積していく行為である。近年、歴史学をはじめさまざまな分野で、この「記憶」と「記録」の問題が取りあげられている。それは歴史の資料の扱い方、調査や叙述の方法論などについて、新しい地平をひらくものとして期待できる。だがわたしは「記憶」を「記録」する作業の先に、「表現」というパフォーマンスがもつ意義を強調したい。本稿で主題にしている災害からの救済論を考えると、特にこの「表現」が救済の次元でどのように機能するかを民俗学の立場から論じてみたいのである。

記憶は記録という手段を介せば、情報としては残る。しかし記録が失われたとき記憶は残るだろうか。記憶をここでは「思い出」という言い方に置きかえてみたい。何百年も前のことではなく、身近に残映が消えない近い過去のことをあつかうからである。

思い出を留めるものとして、アルバムや日記がある。

家族の思い出、友人の思い出、個人の思い出が記録の集大成として、そこに残っている。しかしもし災害でアルバムや日記が消失したら、記録は失われ、そこに書き留められた個人データも客観的には失われる。

記憶は個人の人生の過去と現在とをつなぐだけではなく、未来への足がかりを作る統合的な役割をはたしている。災害はその統合を破壊し、人生を分裂させる強い負の力をもつ。分裂された人生を回復するのに、思い出は重要な役割をはたすであろう。

思い出はしばしばモノを通して喚起される。家族で旅行にかけたときの記念写真一枚、愛用していたカバン一個を見た瞬間から回想がはじまる。そのような喚起力をもったモノが災害で失われたとき、単に記録の喪失では終わらず、自己存在の喪失に近い絶望感におそわれる。

遺品が死者の記憶、思い出につながるのは、遺品というモノに死者の歴史の記憶が刻み込まれているからである。死者だけではなく、生者の記憶も共に生きた証として、その遺品の一部に刻み込まれている。思い出は遺品を喚起力として、共有された記憶のなかからよみがえるのである。記念碑や慰霊碑などのモニュメントも同様である。碑そのものが強い喚起力をもつモノであり、周期的にそこで人々がメモリアル行事をする「表現」行為を通して、記憶は風化を止め、また参集者の心が癒される。

そのような可視的なモニュメントがなかったり、アルバムや日記のような記録媒体が消え去れば、記憶の持続力は衰退していくことになるだろう。少なくとも潜在的に隠れた記憶を喚起させる媒体要素がなくなる。

副田氏が引く逸話は、この記憶の衰退の拒否と考えられる。死者を記憶のなかの「生者」として扱うために、記録の媒体である写真にむかって語りかけることで、生者は死者との関係性をつなぎとめている。語りかけるという「表現」の形式が、記憶を風化させない力をもつのである。そしてこのパフォーマンスによって生者は精神の救済を得ることができる。

語りかける「表現」形式は、記憶の風化を防ぐだけではない。それはむしろ現状をとどめる機能であって、「表現」にはもっと積極的に創造的な働きがある。語りかけながら記憶を増幅し、ときには変形し、「物語」を形成していく機能である。思い出の「物語」こそが、分裂した人生を救済し、人生の再構築に力を貸す。そしてその「物語」の成長が個人をこえて通いあい、集団の共有になると、ある共同体社会の全体的な救済論に発展する<sup>39)</sup>。英

雄伝説、聖人伝説などはそうした性格の「物語」である。

わたしが災害の災因論、防災論、救災論であげた祭祀、信仰、伝説、文化財、建築、景観などの問題は、災害のイメージが有形、無形の民俗として「記憶」されたものの「記録」であるが、共有化された災害体験の集団的な記憶を「物語」として「表現」したものである。したがって救済はその形のあるもの、形のないものとして紡ぎだした「物語」表現の活用の仕方いかんにかかっていることになる。それは歴史的文化財の保存と活用という問題につながっていくのである。

今日、文化財に関しては保存だけではなく、活用の視点をどう導入するかが問われている。活用とは「表現」の目的と形式である。民俗を対象にしたとき、救済のころごしを入れ込んで、それをどのように設定していくかを考えるのは、重要な文化戦略であるだろう<sup>40)</sup>。

戦略を成功させるための方法論は、民俗学との関連でいえば、聞き取りによるライフストーリーの作成などがあげられる。それは体験に由来する「記憶」の「記録」化に相当する作業である。ただしそういった方法がそのまま救済的な手法とはならない。「記憶」を「記録」化していく過程で、当事者たちのパフォーマンス＝「表現」が必要である。おそらくそのような実践的「表現」で成果をあげ、近年注目されているのは、老人の痴呆進行防止に効果があるとされる「回想法」であろう。1960年代に米国の精神科医、ロバート・バトラーが提唱した精神療法である<sup>41)</sup>。

「レミニッセンス」とも呼ばれるこの心療方法は、自己が積み上げてきた歴史体験の「回想」という手段をとおし、他者に自分の人生を語る参与型の行為で、「思い出す」ことによって脳を活性化し、過去から現在までの自己統合を可能にする。そのことで、老人は今あることの生きがいを発見し、宇宙の一粒であっても他者と共有される意味ある一粒である喜びを知るのである。ライフレビューが老人の心を癒すのは、語るというパフォーマンスを実践しているからであろう。

「回想法」の実際と応用については、各地で試みがなされている。とくに愛知県西春日井郡師勝町では、この回想法を地域ケアの中に取り入れる事業に力を入れていて、「思い出ふれあい事業」として全国へ回想法を発信していく拠点にしようとしている<sup>42)</sup>。興味深いのは、その事業の拠点となる「回想法センター」が、国の登録有形文化財として登録された町内の「旧加藤家住宅」内に設

置されていることである。期待される歴史的文化財の保存と活用が、まさに地域の高齢者たちの生きがいを促進する救済の場として実現しているといえる。

## VII. 民俗の記憶と物語

情報化社会の進展で、民俗の記憶はこれからどうなっていくのであろうか。デジタル技術の躍進により、「記憶」の保存や集積はますます容易になるであろう。しかし真に意味ある記憶は量ではない。記憶のデジタル化は記憶にとって大切な質を一変させるのではないだろうか。

本来、民俗の記憶は個別に体験された記憶の集合体として形成される。いいかえれば地域で身体化された共同体の記憶である。それは地域的な個性ある体験であるため、体験そのものには多様性がある。しかしデジタル技術は、地域性も身体性も超越したネットワークを形成し、遠隔からの記憶へのアクセスと共有を容易にしている。個性と多様性のある記憶を、時空をこえた普遍性あるものに変えることができる。

生身の人間を記憶装置としたアナログの時代には、記憶は時間とともに変容していった。それがまた新たな「物語」を創造する原動力でもあった。しかしデジタル化された記憶は、科学技術を装置としているため、情報のコンテンツを永遠に変質させない。それでは「物語」は質的に成長することはない。

おそらくこれからのデジタル技術社会で問題とすべきは、「記憶」の平準化、「物語」の不変化がもたらす問題群であるだろう。変わろうとするものを変わらぬ姿で保存すること、消滅に向かおうとするものを消滅させないで保存すること、そのこと自体は必要とされる課題である。民俗をある時点で凍結保存することによりアーカイブ化されたデータは、復元や再生という面では、今後いろいろな活用法が考えられるだろう<sup>43)</sup>。

しかし民俗の生命<sup>いのち</sup>、もっと包括的に言えば文化の生命<sup>いのち</sup>は、生来のものとしては自然体＝「ありのまま」であることが一番のぞましい。身体と感覚による伝統的な記憶と技術的でデジタルな記憶とは、記憶の本質が根本的に違うのである。変容も生命の過程<sup>いのち</sup>である。しかしデジタルな記憶は変質がないことが価値なのである。

静止画・動画・音声に関するアーカイブなどを単に民俗の原形を保存するバックアップにおわらせるのではな

く、次の「物語」を生みだせる「記憶」として活用できるようにすることが今後の課題であるように思う。デジタル記憶の長所である、(1) いつでもどこからでもだれでも活用できる点、(2) 記憶コンテンツの蓄積、加算が技術的に可能である点、(3) 質的な保証を維持して未来へ継承できる点、(4) 国際的な比較研究が可能であり、異文化理解に役立つ点などを有効に活用する模索が開始されなければならないだろう。

最後の(4)は、災害のフォークロア研究において従来欠けていた視点であり、今後わたし自身が進めたい課題でもある。そのためにはまず災害にまつわる伝承を収集しデータベース化する作業が必要である。これについては、国がすでに動き始めている。『読売新聞』(2003年8月13日)は、次のような大変興味深いニュースを報道している。

総務省消防庁は2004年度から、大地震や水害、噴火など過去の災害にまつわる言い伝えや体験談を収集・調査し、後世に伝えるため、「災害伝承情報データベース整備事業」に乗り出す。事業は3か年程度で、各都道府県や市町村、図書館への照会を通じて、文献や絵図、記録フィルムなどを収集するとともに、地元の高齢者や民俗学者から聞き取りを実施する。大雨時の大蛇伝説や洪水に由来する地名の話などから、実際の災害での体験談まで幅広く集める。データは地域別、災害別に整理してデータベース化し、ホームページで公開する方針。消防庁防災課は「地域住民が実際に体験した災害の悲惨さをわかりやすく伝えていくことが、防災意識の向上につながる。学校教育の場でも活用できるよう文部科学省とも話をしていきたい」としている。

総務省消防庁防災課へ問い合わせたところ、公開できるようにするのは、早くても平成17年度末か、平成18年度中になる、という返事であった<sup>44)</sup>。

教育の現場で活用し、防災意識を高めていくという発想はきわめて妥当である。このような仕事を通して災害文化の研究は安全文化の研究へと連携していくはずである。そして災害にまつわる伝承データを世界各地で集め、国際的に比較することで、災害と安全の比較文化研究へと発展させることができる。

今日、救援活動も国際的になってきた。NGO、ボランティアで出かける人も多い。しかし異文化理解なくして

国際交流が成立しないように、災害後の復旧活動も地域の伝統や文化の特性、相手国の災害意識への知識と配慮が必要である。特に死生観、救済観などは民族固有の宗教信仰とも密接にかかわり、生活価値観の相違には十分な理解をもって救援活動をしなければならないだろう。そのためにも災害文化の比較研究が必要である。

国際救援活動というと、どちらかといえば一部の人のびとに関わる問題としてとらえられ、あまり自分との直接的な関係性が感じられないかもしれない。しかし日本社会も今や世界のグローバル化現象と決して無縁ではなく、外国人労働者が増大し、社会のありかたがどんどん変容している。したがって災害観の比較研究は、国内に存在する国際的な異文化問題の解決のためにも必要なものである。多言語による災害情報の正確な伝達という切実な問題以外にも、外国人の災害観を知ることによって、迅速、効果的な救済策がとれることがあるに違いない。多文化共生社会における災害対策の第一歩は、災害文化の国際比較研究によって可能となるだろう。

## VIII. おわりに

最後に、学際融合型の災害研究とそのなかでの民俗学の役割について、考えるところを記しておきたい。

平成14年度から実施されている「21世紀COEプログラム」において、関西地区の大学では、土木工学関連の分野で次の3テーマが採択されている。すなわち

① 京都大学防災研究所のCOE「災害学理の究明と防災学の構築」(平14)

② 立命館大学のCOE「文化遺産を核とした歴史都市の防災研究拠点」(平15)

③ 神戸大学のCOE「安全と共生のための都市空間デザイン戦略」(平15)

の3つの教育研究拠点形成である。これらはいずれも「防災にかかわる学術体系の確立」をめざしているが<sup>45)</sup>、このような比較的近似したテーマが同一地域で採択されたのは、平成7年(1995)、阪神淡路大震災の発生と無関係ではないだろう。紛争のない平和国家日本で、唯一の大規模災害といえるのは、地震、噴火、台風などの自然災害による被害しかない。それを予知し防止する安全学の体系化が社会的に求められているということであろう。

これらの防災研究は文理融合の学際型であることが特徴である。近年、文系、理系の枠組みを越えたトランス



ディシプリナリーの掛け声が強いが、文理融合が成功したとしうる事例は決して多くはない。21世紀が直面する切実な課題には、地球環境保護の公共政策問題、紛争解決の平和構築問題、科学医療技術の生命倫理問題などがあり、いずれもがトランスディシプリナリーな学問による総合的な方策によるほか対応できない超領域的なものである。既存の学問的パラダイムに風穴をあけ、横断的な取り組みに着手することが求められている。

防災研究も21世紀の安心安全学分野として、新しいパラダイムの確立が緊急に求められる重要課題であり、文理が垣根をこえ一体となって推進できる好個の対象とあってよいだろう。なぜなら天災と人災があるように、災害は自然現象でもあり社会現象、文化現象でもあるからだ。

文化財保護も文系、理系両分野からの研究が必要である。経年劣化による修復や災害危機からの管理、保護には科学技術的な対策が求められ、人類の公共財としての文化遺産の意義を社会のなかで更新し、あらたな価値理念を創出していくには、明確な文化政策が必要だからである。

この意味において、立命館大学のCOEテーマ「文化遺産を核とした歴史都市の防災研究」には、文化遺産と防災という二つのキーワードがふくまれる。この二つは、文理融合型の研究でしかなしえないし、その成果が今後の学際研究の模範として期待されるものである。

歴史的文化的財の保護と災害研究における理系（自然科学系）、文系（人文社会科学系）の役割を私の専門である民俗学の視点と方法論に関連させながら、簡単に述べてみたい。

理系は災害を自然現象としてとらえる。すなわち理系研究者は、災害をめぐる自然の営みの解明に従事している。

自然界の営みの異変や変動の原因を物理科学的に分析し解明しようとする。過去の発生事例を科学の客観的立場から合理的に実証分析し、その原因解明にもとづいて未来の発生を確率的に予測するわけである。過去の経験から学び、未来への安全へとつなぐために、現在の危機管理における技術的な対策を立案、提言することができる。

したがって研究の方法としては、類似例の収集、分析／実験による再現→発生メカニズムの究明→防止策の措置という手順をふみ、初期の目的を一次的な被害の減少

におく。ここで一次的な被害というのは、人の死亡、建物の崩壊、財産の喪失などの即時的、物理的な被害をいう。

参加できる既成の分野としては、土木工学、地震学、火山学、水利工学、気象学、天文学、地球科学、地球物理学、地学、都市工学などがある。

社会的な役割は、一言でいえば、自然科学技術をベースとした「予知を中心とする備え守る救災」である。したがって災害が発生する以前の段階に研究の力点がおかれる。

一方、文系は災害を社会現象あるいは文化現象としてとらえる。すなわち文系研究者は、災害をめぐる人間の営みの解明に従事している。

災害を地球物理学や天文気象学的に自然界のしくみから解明するのではなく、人間社会の出来事として追求しようとする。社会組織の機能停止や被災者の生活復帰や心理療法的問題などである。つまり災害発生を契機とする人間と社会の関係性の変動や基盤構造の変化、精神的ケアなどの研究である。具体的には行政の組織的対応、リスクマネジメント、インフラの復旧、救援活動の連携化、情報伝達のしくみ、家族や地域コミュニティの再構築、被災者の行動様式、メンタルヘルスなどの問題点を過去の事例から教訓化し、災害が引き起こす二次的な被害を減少させる。二次的な被害とは、災害後の時間経過とともに浸透する人間社会の物心両面における崩壊である。

研究の方法論としては、歴史的研究にはじまるが、対症療法でおわらないよう事例研究の成果を応用実践が可能な形に社会のなかであらかじめ仕組みを整備しておくことが大切である。目的は主として二次的な局面の減災にある。

参加できる分野としては、歴史学、地理学、社会学、政治学、経済学、心理学、情報学、宗教学、文学、人類学、民俗学など人文社会科学はすべて動員可能である。

文系の立場は災害を社会現象としてとらえたとき、政策面での研究が重点となる。文化現象としてとらえたとき人間関係の研究が中心となる。いずれも人災の場合をのぞいて、災害の原因を追及しようとするよりは、災害発生直後からその後に継起するコミュニティ社会の変容を研究するのが特徴である。

理系が原因解明による予知と危機管理の技術的防災であるのに対し、文系は被災時の緊急防災体制を政策的に

整備して生活被害を最小限に抑え、被災後の復興を迅速にする方策を打ち立てることにある。したがって文系研究の社会的な役割は、一言でいえば、早期に生活復帰できるような社会復興のための公共政策や心理医療をベースとした「生きる文脈を創造する救災」であろう。

対比的に言えば、理系は災害が発生する以前の段階に研究の力点をおくため、「予知を中心とする備え守る救災」学であるが、文系は災害が発生した直後からそのあとに続く段階に研究の中心があるため、「生きる文脈を創造する救災」学である。とすれば文理融合型の研究は、自然科学的な「予知を中心とする備え守る救災」学と人文社会科学的な「生きる文脈を創造する救災」学が統合されるありかたを志向しなければならないだろう。その融合によって生まれる成果が、防災政策として持続的に反映しうるような仕組みをコミュニティ社会のなかで開発していくことが求められる。

こうした位置づけをもつ文系の研究分野のなかで、民俗学は災害研究としてなにができるのであろうか。

理系と比較したとき、文系の研究の中心は災害後を対象とすると述べたが、それは現実的な社会対策面でのことである。災害発生以前の出来事から予知判断を導くことが、科学的根拠のある場合にしか認められないならば、それはやはり科学者の仕事である。

しかし人間は因果律をすべて科学で説こうとはしない。解析的な論理ではなく、不可解であるがゆえに内面的な自己体験として思案的に説明をする方法がある。それは実体的な事実ではないが、主観的な真実として操作される。災害の場合には、人間と自然との関係に神のような超越的存在を介らせて三者の関係性で現象を説こうとする姿勢である。

たとえば、本文中で例をあげた「天狗倒し」、「天狗ころばし」といわれる現象に対する自然科学的思考と民俗学的思考との解釈の違いをみてみよう。民俗学的思考では、この山中で聞く怪音は天狗の仕業であって、天狗が山奥で石を倒したり、転ばしたりするので異様な音がすると解釈する。しかし理系の人間であれば、この怪異現象を科学的に「花崗岩質の堅い地盤のところで起きる小地震が小周期で空中に伝播し、体に感ずることのない地震であっても、人間の鋭敏な耳に低音として達するから」と説明するだろう<sup>46)</sup>。民俗的な理解は、そのような自然界の科学現象としての説明ではない。山中という異界の出来事を不安や恐れ心理現象として解釈する。それは

超自然現象であり、天狗という異界の存在をイメージするのである。

超自然現象としてのイメージは、迷信、ことわざとして集積されたり、伝説、物語として言い伝えられていく。これらは言うまでもなく、実証不可能ではあるが、経験世界から見いだした心理救済モデルとして機能する。

民俗学はこの経験に基盤をもつ伝統文化を対象とする。そのかぎりでは民俗学による災害論には予知がふくまれているといえる。その予知は災害の原因論であり、予防論となる。原因を陰陽五行説などによる災異思想、御霊信仰にもとづく災厄論や神霊が変身した怪物の仕業などから説明し、呪術や祭祀などの信仰習俗で防いだり、風水でうらなった都市空間の防衛的配置や建築物の呪的装飾などによって、象徴的に予防する方法などである。民俗学はそうした原因論や予防論を研究対象としてあつかうのである。

たとえば病気をすれば、医学的に病因を突きとめるのではなく、その病人の日常的行為の道徳性や他者との相関性の善悪などから説明する。天災を不正や倫理的衰退に対する神罰であるとか、厄災を政敵の怨みや祟りによるというように人災のレベルで解釈する。前者の天譴論に対しては、為政者は常に道徳的品性を保つ努力をし、人びとに歓迎される政治をしていれば災害を予防できる。後者の御霊論に対しては、陰陽師が呪術を駆使したり、厄災除去のさまざまな祈りの民俗をおこなうことで予防するのである。災害の原因は神仏にかかわる信仰、俗信レベルで捉えられるので、対策はそのために呪術儀礼的となる。理系の予防が自然を技術的に制御しようとするのと全く対照的である。

経験世界から見いだした心理救済モデルで大事なものは、原因論、予防論のあとにくる救済論である。伝承のなかの予知現象によって、現実には救災はできない。しかしちょうどお守りを身につけている効果と同じように、この世には悪霊、悪疫がいてそれが人間を襲うので（原因論）、神仏の加護を得るために護符を用意して身につける（予防論）。そうすれば、不安は解消し、安心して毎日をすごせる（救済論）、と考えるのである。文系による災害研究の社会寄与としてあげた「生きる文脈を創造する救災」は、民俗学も例外なく目的としている。

民俗学からの災害研究はまだその実績も理論も十分ではない。近年、都道府県史の民俗編などに、開発との関連で災害民俗が言及されることが増えてきたことは確か

である。しかし災害は環境民俗学の一部として対象になっているにすぎない。他の環境破壊問題と同様に、災害が人間をとりまく自然環境、社会環境に多大な影響を与える現象として取りあげられ、それを民俗学的手法で解き明かそうとはしているが、それ独自の研究分野として確立しているわけではない。

民俗学と類似した文化人類学の方では、災害人類学あるいは防災人類学を提唱する人たちが出てきている。国立民族学博物館の林勲男氏は自然災害への対応に関する人類学的研究を推しすすめていて、パプアニューギニアなどを中心とした太平洋地域における地震や津波災害などからの復興プロセスの研究をしている。また2003年度からは、新領域開拓研究プロジェクトとして、「災害への対応に関する研究—災害人類学の構築にむけて」をスタートさせている<sup>47)</sup>。

また大学においても災害人類学を講義科目に設定する人が現れ、災害人類学研究を標榜する若い大学院生もあらわれている。

災害が自然に手を加える開発行為によって引き起こされる場合があることからいえば、開発人類学が関係するだろう。開発行為は人為であるため、引き起こされる災害は生活側面の破壊など人災の性格が強い。したがって開発人類学は途上国の国際開発、国際援助などの政策とも関連して、学問の倫理性、中立性などが問われることもある。かつて文化人類学者が帝国の植民地主義に加担した反省をふまえ、開発人類学に慎重な姿勢を示す人もいる。そのような意味では、学問としてはまだ途上段階にあるといえるだろう。

文化人類学のフレームワークはもともと広範で応用の範囲も拡大できるが、近ごろは対象が細分化され、研究の方向が特化されてきていることも確かである。だから人類学の前にいろいろな冠をつけた〇〇人類学が多数出現してきている。開発人類学もしかりである。しかし方法論は基本的には人類学的手法を使うのであり、分析の対象が〇〇の標語によって明確化されているということだろう。したがって災害人類学は先行する開発人類学から分岐したというよりは、災害現象に対する人間の行動様式や社会変容に関心をもつ人たちが、それを文化人類学的あるいは社会人類学的に分析し、災害対策として提言していく必要性を感じ、学問として独立させようとしているのだと思われる。

災害民俗学も単に環境民俗学の一部として組織化され

るだけで、満足してはならないであろう。民俗学がこれまで蓄積してきた知見を災害研究にどう活かしていくのか、どのようなアプローチが可能なのか、文理の壁をこえて他の研究分野とどのような実践的討議を共にすることができるのか、考えを深めていかなければならない。わたし自身の今後の課題でもある。

## 注

- 1) 寛永元年(1624)「大日本国地震之図」にある環型龍蛇図は黒田日出男『龍の棲む日本』、岩波新書、2003、口絵を参照。
- 2) 前掲1)、123頁、表3。
- 3) 前掲1)、128頁。
- 4) 北原糸子『安政大地震と民衆』、三一書房、1983、64頁。
- 5) 前掲4)、164頁。
- 6) 龍から鯨への変身時期については、黒田日出男は17世紀後半に進行し、18世紀初頭には定着していたろうという。前掲1)、213～218頁。
- 7) 蛇抜けについては、笹本正治『蛇抜・異人・木霊』、岩田書院、1994を参照。
- 8) 中山太郎『日本盲人史』、成光館出版部、1934、241頁。
- 9) 沼津市誌編纂委員会編『沼津市誌』下巻、沼津市発行、1958、365頁。
- 10) 笹本正治『鳴動する中世』、朝日新聞社、2000、112頁以下。
- 11) 柳田国男『山の人生』(柳田国男全集4)、ちくま文庫、1989、247頁。また松谷みよ子編『河童・天狗・神かくし』(現代民話考1)、立風書房、1985には類話が多く収録されている。
- 12) とくに電波の異常は地震の予知として有効性があるといわれており、ネットワークを組んで組織的に観測調査をしようという取り組みもはじまっている。『中日新聞』2004年10月28日夕刊。
- 13) 宮田 登『終末観の民俗学』、弘文館、1987、28頁。
- 14) 熱海市の例が静岡県編『静岡県史 別編2 自然災害誌』、1996、686頁に載っている。
- 15) 『朝日新聞』1992年1月16日「焦点巨大地震に備える」下。
- 16) 前掲13)、27頁。
- 17) 田中久夫「雷の通る道」、『宗教民俗研究』13、2003、9頁。
- 18) 吉野裕子『陰陽五行と日本の民俗』、人文書院、1983、128頁。
- 19) 洪水、鰻、禁食、虚空蔵菩薩信仰の関係については、佐野賢治「鰻と虚空蔵信仰」『民族学研究』41-3、1976を参照。
- 20) 前掲14)、691頁。
- 21) 野崎充彦『韓国の風水師たち』、人文書院、1994、141頁。鉄柱の写真は82頁。なお日帝風水謀略説については、金泳三政権(1993-98年)の業績を記録した政府刊行物『変化と改革—金泳三政府国政五年資料集』(全4巻、1997年)に書かれているという。(黒田勝弘『韓国人の歴史観』(文春新書、1999、125頁))
- 22) 崔吉城「韓国・風水ナショナルリズム」、『アジア遊学』47、2003。
- 23) 若水俊「災害における倫理観について—江戸安政年間を中心として」中、『茨城女子短期大学紀要』26、1999、1頁。
- 24) 野崎充彦「朝鮮断脈説の形成について」、『人文研究』48-1、1996、10頁。
- 25) 前掲24)、11頁。
- 26) 以下は主として鈴木一馨「日本の風水ブームと伝統意識」『アジア遊学』47、2003による。
- 27) 赤山禅院については、小松和彦『京都魔界案内』、光文社(知恵の森文庫)、2002、134頁、参照。
- 28) 前掲18)、136頁。
- 29) 気谷誠「鯨絵と厄払い」『鯨絵見聞録』、土浦市博物館、1996、

- 46 頁。
- 30) 静岡県編『静岡県史 資料編 23 民俗 1』、1989、149 頁、前掲 14)、688 頁。
- 31) 前掲 4)、はしがき。
- 32) 前掲 17)、6 頁。
- 33) 村山修一「愛宕山と天狗」、(小松和彦編『天狗と山姥』(怪異の民俗学 5)、河出書房新社、2000 所収)、97 頁。村山の原著は『修験の世界』人文書院、1992。
- 34) 井上ひさしの戯曲『父と暮らせば』は、原爆で父や友人を失い、自分だけが生き残った負い目に苦しみ、恋心も押さえてひっそり暮らす女性の物語である。井上ひさしはこの脚本を書くために広島県の被爆者 1 万人の手記を読んで、そこに共通する感情は「後ろめたさ」であったと語っている。
- 35) 『朝日新聞』、2004 年 11 月 12 日朝刊「声」。
- 36) 上田正昭ほか『京の社』、人文書院、1985、9 頁。
- 37) この鬼門、裏鬼門の考えは中国の風水にはない。日本で創説されたものである。
- 38) 『中日新聞』、2004 年 10 月 31 日朝刊、「死と死者のイメージ」下。
- 39) ここで使う「物語」の意味は、「集団的記憶」が「語る」という「表現」行為によって共有化された「経験」の集積と言いかえてもよい。「集団的記憶」が世代間を継承する「語り」によって「経験」として共有化され、それが「民俗知」として統合されると、「生活規範」が形成されることを私は以前に「開発と自然環境問題に対する民俗伝承の「語り」の可能性」(『野生生物保護』4-2、1999)で論じた。そこで考えた「生活規範」を本稿の災害問題の文脈で捉えなおすならば、「救済論」として論ずることができると思う。
- 40) 思い出の記憶は個人の問題でもあるが、社会システムの問題でもあるとして、それをどのような形で残し、どのように活用できるか、工学的な課題として取り組んでいる研究がある。「思い出工学」という NTT のプロジェクトである。科学技術としては、思い出のポータブル化、大量保存が可能なデジタル化、多くの人に披露できるプレゼン化などが考えられるようである。
- 41) 回想法研究は、岩手県立大学教授の野村豊子氏や大正大学教授で慶成会老年学研究所を主催している黒川由紀子氏などがわが国での代表者であろう。関連する書籍として、フリード・アン(黒川由紀子訳)『回想法の実際—ライフレビューによる人生の再発見』、誠信書房、1998、野村豊子『回想法とライフレビュー—その理論と技法』、中央法規出版、1998、野村豊子『回想法への招待』、筒井書房、2001、川原隆造、黒川由紀子『記憶と精神療法—内観療法と回想法』、新興医学出版社、2004 などがある。
- 42) [http://www.town.shikatsu.aichi.jp/~center08/kaisou/01\\_jigyuu.html](http://www.town.shikatsu.aichi.jp/~center08/kaisou/01_jigyuu.html) 参照。(2004 年 11 月 27 日閲覧)
- 43) 京都府は文化遺産のデジタルアーカイブ事業をしている。京都デジタルアーカイブ研究センターが 2000 年に設立され、2004 年 3 月に解散したあと、京都デジタルアーカイブの事業は京都市が継承し、その委託を受けて、財団法人京都高度技術研究所(ASTEM)および財団法人京都国際文化交流財団が実施している。ASTEM のホームページには次のような宣言がある。「1200 年の歴史をもつ京都は永きにわたり、日本の歴史と文化創造の中心的役割を担ってきました。その膨大な情報が文化遺産として、過去から現在へと継承され、大切に保存されています。デジタルアーカイブとは、このかけがえのない文化遺産をデジタル画像に保存することにより、文化財の貴重な情報を劣化させることなく保管し、後世に正確に伝えるとともに、いつでも再生・復元ができるようにすることです。文化財をデジタル化することによって情報を世界に発信し、歴史ある京の伝統産業がより活性化し、新しい“京都ブランド”が誕生することを応援しています。」<http://www.archives.astem.or.jp/> (2004 年 11 月 27 日閲覧)
- 44) 2004 年 10 月 4 日、総務省消防庁防災課地域防災係からのメールによる回答。
- 45) <http://www.ritsumei.ac.jp/se/rv/coe/reports-j.html> (2004 年 11 月 27 日閲覧)
- 46) 北原糸子『近世災害情報論』、塙書房、2003、344 頁。
- 47) [http://www.minpaku.ac.jp/research/project/pioneering\\_research/disaster2003/#1](http://www.minpaku.ac.jp/research/project/pioneering_research/disaster2003/#1) (2004 年 11 月 27 日閲覧)