

# 「古今著聞集」に於ける變化

Seen in “Kokoncyomonjuu”, Hallucination

小林 健彦

Takehiko KOBAYASHI

## 要旨

日本では、古来、様々な自然災害—大雨、洪水、土石流、地滑り、地震、津波、火山噴火、雪害、雹、暴風雨、高波、高潮、旱害、冷害、蝗害等、そして、人為的災害—疫病流行、戦乱、盗賊、略奪行為の発生等々、数え切れない程の災害が人々を襲い、人々はその都度、復旧、復興しながら、現在へと至る地域社会を形成、維持、発展させて来た。日本に於ける地理的理由に起因した形での自然災害や、人の活動に伴う形での人為的な災害等も、当時の日本居住者に無常観・厭世観を形成させるに十分な要素として存在したのである。

文字認知、識字率が必ずしも高くはなかった近世以前の段階でも、文字を自由に操ることのできる限られた人々に依った記録、就中（なかんづく）、災害記録は作成されていた。特に古い時代に在って、それは宗教者（僧侶や神官）や官人等に負う処が大きかったのである。

カナ文字（ひらがな）が一般化する様になると、記録としての個人の日記や、読者の存在を想定した物語、説話集、日記等、文学作品の中でも、各種の災害が直接、間接に記述される様になって行った。ただ、文学作品中に描写された災害が全て事実であったとは言い難い。しかしながら、素材となる何らかの事象（実際に発生していた災害）を元にして描かれていたことは十分に考えられるのである。従って、文学作品中には却って、真実としての、当時の人々に依る対災害観や、ものの見方が包含されて反映され、又は、埋没していることも想定されるのである。

本稿で触れる平安時代以降の段階に在っては、人々に依る正直な形での対自然観、対災害観、対社会観の表出が、文学作品等を中心として見られる様になって来るのである。以上の観点、課題意識より、本稿では日本に於ける対災害観や、災害対処の様相を、意図して作られ、又、読者の存在が意識された「文学作品」を素材としながら、文化論として窺おうとしたものである。作品としての文学に如何なる災異観の反映が見られるのか、見られないのかに関して、追究を試みることにする。又、それらの記載内容と、作品ではない（古）記録類に記載されていた内容に見られる対災害観との対比、対照研究をも視野に入れる。

キーワード：古今著聞集、變化、鬼、天狗、里山

## 目次：

要旨

キーワード

はじめに

「古今著聞集」に於ける變化

おわりに ～内容分析～

註

参考文献表

あとがき

～「古今著聞集」の「恠異」編、「變化」編に  
対する検証作業を終えて～

註

注記

はじめに：

「古今著聞集」30篇20巻は、鎌倉時代中葉

に成立した説話集であり、官を辞した橘成季（たちばなのなりすえ）の編著に依り、建長6年（1254）10月に上梓された。橘成季はこの作品を作り物としての物語文学等ではなく、収集した史料（貴族に関する説話や、日記等の諸家記録等）に基づいた形での説話集成であると位置付けている。

ただ、注意をしなければならないのは、苦勞して渉獵した資料だからと言って、典拠を明示し、それを元にある説話を編纂しただけでは、その文が事実の反映であるとは限らないことである。即ち、資料に対する精査、資料批判の作業が重要なポイントを占めるものの、橘成季がその作業に対して自ら意を用いた形跡が確認できないのである。取り分け、本シリーズに於いて検証対象とする「恠異」と「變化」の2篇に関してはその性質上、抑々、収集した資料（文語資料、口承での伝承）に在った内容自体が、鎌倉時代当時に於いても流石に珍奇であると見做されていたり、信用するに足らず、失笑を買い易い物であった以上、更なる検証や精査、内容の合理性、整合性に対する調査が必要とされていた筈である。そこは成季の能力を生かした形で、絵巻物を紡ぐが如き作文手法で以って、より「實説」（実話）へと近付ける努力をして乗り切っていたのであろうか。この疑問に対する追究が引き続き必要であろう。

「古今著聞集」では、中国文献を使用した形での先例の考勘、影響を敢えて排除し〔「序」では「不敢ヘテ窺ハ漢家經史(中国由来の經書や歴史書)ケシ之中ヲ〕、日本文化の際限探究を強く意識した編集意図をも感じ取ることができるのである。その理由は中国の古典自体に起因したものではなく、その根底には、現状（武家社会の確立）に対する懸念〔474話の文末では、今の世を「くち（口）惜（をし）き（悔しい、不満だ、取るに足らない）世なり（也）」と評価をする〕が横たわっていたと共に、古代王権や貴族社会に対する止み難い思慕の念、果てしの無い憧憬が存在していたものと見られるのである。この懐古思想は、「古今著聞集」30篇20巻を一貫して貫く編纂思想であったのである。

「古今著聞集」の中では、その巻第十七に於いて、「恠異」と「變化」の2篇を掲載し、関連する説話を載せているのである。その意味に於いては、

鎌倉時代中葉という時期に在っても尚、橘成季は未だ前代、平安王朝時代に於ける対災異観、災異に関わる理論を無暗に引きずっていたと見做すことも出来得る。果たしてそうなのであろうか。ここでは、鎌倉期王朝に於ける中堅的官人であった、橘成季の目を通してみた対災異観をも合わせて検証する。

「古今著聞集」變化第廿七の冒頭にある「變化は千變萬化して人心を惑はせども其信を取難き事」では、「千變萬化未始有極（未だ1回も限りのあったためしが無い）。むかし（昔）より人の心をまど（惑）はすといへども、なを（尚）その信をと（取）りがた（難）き（人の信心を得難い）事也」とする。「變化」に対しては、「千變萬化（せんべんばんか）」、即ち、その基本的性質として様々な形態に、次々と移り変わって行く、という点を見出すのである。これは、「常住不変」、「常住不斷」の対極に位置した観念が「變化」であったとするものである。千變萬化することも又、古来、人心を惑わす、「無常観」を創出するという点に於いては、災異であると見做された事象であった。

それでは、以下、個々の事例に関して、検証を試みて行くこととする。

尚、本稿で使用する「古今著聞集」は、株式会社 岩波書店より刊行されている「日本古典文学大系84」（1966年3月）—『古今著聞集』（以下、「岩波本」と称する）であり、その底本は宮内庁書陵部蔵本となっている。

## 「古今著聞集」に於ける變化：

### （1）「仁和三年八月武徳殿の東松原に變化の者出づる事」：

これは、仁和3年（887）8月17日の亥時（22：00前後）に、大内裏内に在った武徳殿の東の松原（宴の松原）の西で発生した事件である。それは、「みめ（見目。容姿）よき女房三人東へゆ（行）きけり。松下に容色美麗なる男い（出）でき（来）て、一人の女の手をと（取）りて物語しけるが、數剋をへ（経）て聲もき（聞）こえずなり、おどろ（驚）きあや（恠）しみて見ければ、其女手足お（を）（折）れて地にあり、頭はみ（見）えず、右衛門左（右）兵衛陣（「陣」とは官人が役所に出仕して列坐すること）に宿したる（宿直する）男、この事をき（聞）きて、ゆ（行）きて

見れば、其かばね（屍）もな（無）かりけり。  
鬼のしは（わ）ぎ（仕業）にこそ」とした、女性  
に対する惨殺事案であった。

文脈に即して解釈するのであれば、その容疑者  
とは松の木の下にいたという「容色美麗なる男」  
なのであろうか。しかも、「鬼のしはぎにこそ」  
と推測を行なっていることより、その男は鬼が人  
に「変化」をして獲物を狙っていたことになる。た  
だ、その男が若し鬼であったとするならば、「松  
下」に出て来たとする記述には少し違和感がある。  
即ち、松（葉）の様な先端部分の鋭利なものは、  
鬼が特に忌み嫌うものであったからである。従っ  
て、次の日には諸寺の僧侶を招請し、読経を行な  
ったのである。抑々、何の為の読経であろうか。被  
害者女性を供養する目的であったのか、鬼を祓う  
為のものであったのか。その僧達は内裏の正庁  
である朝堂院（八省院）の東西の廊に宿待してい  
たが、夜中になって「騒動のこゑ（声）」がした為、  
坊の外に出て見た処、臈（やが）て静まり、何事  
も無い様子であった。僧達は「これはされば（こ  
れはまあ）何の事によりてい（出）でつるぞ」と  
互いに言い合ったとしていることから、その声  
とは相当に奇異な音声、又、大音声であったこと  
が想定されるが、誰もそれが何に起因した音声で  
あったのかは分からなかった。「古今著聞集」の  
編著者である橘成季は、それを「物にとらかされ  
たりける（たぶらかされた）にこそ」と推定を行  
なう。「物」とは、その正体が何か漠然としてい  
て捉えることが困難であり、可視化不可能であ  
って、はっきりとはしない対象物を指し示す概念で  
あろう。ここでは具体的には、神仏、鬼、妖怪、  
怨霊、悪霊等、それは畏怖すべき存在である。  
「物の怪（け）」や「物に憑（つ）かれる」等の表  
現法に見られる「物」と同じ性質を帯びたもので  
あったものと見られる。

又、ここでは「こゑ（聲）」、つまり、対音声認  
識が1つのポイントとなっている。「數剋をへ（経）  
て聲もき（聞）こえずなり」の文と、「夜中ばかり  
に騒動のこゑ（声）のしければ」の文とは、「声」  
がする、しないという点に於いて、調和の話法と  
なっている。又、「物語しける」→「聲もきこ  
えずなり」、「騒動のこゑのしければ」→「しづ（静）  
まりて」の様に、時系列的にも発声があった直後  
に無音の状態へと場面が移行するのであった。即

ち、その「声」を司っているのは、この場合には  
「鬼」＝「物」であるとした漠然とした認識であり、  
それらは可視化不可能であったが故に、自らの畏  
怖させるべき存在を人々に認知させる為には、音  
声の明確な形で有無を以てするしかなかった  
のであろう。僧に依る「讀経」行為も又、看経（か  
んぎん。禪宗に於いて経文を声を出さずに読むこ  
と。読経の意味もある）に對置し得る発声する行  
為であった。「物語（雑談をする）」の語も又、然  
りである。

光孝天皇は、この事件発生の9日後、同月26  
日に崩御するのであった。この逸話は、そうした  
出来事の凶兆として描写されていた可能性も排除  
することはできない。「此月（仁和3年8月）に、  
宮中京中かやうの事どもおほ（多）く聞へ（え）  
けり」とした項末の文は、崩御に至る前提条件と  
して、当時に於けるそうした異様な状況、「鬼」  
＝「物」が跋扈する都、宮中の様子があつて、そ  
れを受ける形（それに示唆されて）で崩御があつ  
たという論理展開となっているものと推測される  
のである。

## （2）「延長七年四月宮中に鬼の足跡の事」：

これは、延長7年（929）4月25日の夜、  
「宮中に鬼のあと（足跡）」が出現したとする事件  
であった。具体的に鬼の足跡は、内裏内の玄輝  
門（内裏内郭門十二門の1つで、北面中央門に当  
たる。外郭門の朔平門と對置する。女官の通用門  
として使用された）の内外（ないげ）、桂芳坊（内  
裏北側中央に在った。西側の蘭林坊と東側の華芳  
坊とに挟まれていた）<sup>(1)</sup>のほり、中宮廳（中  
宮に関する事務を執る役所）、常寧殿（内裏十七  
殿の1つで、貞観殿の南側、承香殿の北側に在  
った。皇后や女御の居所として使用された）の内等  
に残されていたとしている。その足跡は、「大（お  
ほき）なる牛の跡（足跡）にぞ似たりける」とし  
ており、その蹄（ひづめ）の跡は「おを（青）く  
あか（赤）き色をまじ（交）へたりけり」という  
ものであった。

鬼は想像上の存在であることより、それ自身が  
可視的な存在証拠を残すとは考え難いが、それで  
は、この足跡とは一体何であろうか。実は、「鬼  
の足跡」と称される景勝地や伝承が各地に残され  
ているのである。長崎県壱岐市郷ノ浦町渡良東触  
の牧崎公園内には、デイという名を持った鬼が捕



鯨を行なう為、岩場で踏ん張った足跡であるという伝承を伝える、周囲約110メートル程の**海食洞**（かいしょくどう）がある。これは日本百名洞にも選ばれている。京都府福知山市大江町仏性寺には、岩体に空いた人の足跡状の穴「**鬼の足跡**」がある。これは宮川の二瀬川溪流に位置し、対岸に在る鬼の監視場所（**鬼飛岩**）から鬼が飛び降りた際にできた足跡であると伝えられる。大江山酒呑童子伝承に関わる遺跡地であるとされる。佐賀県嬉野市塩田町の唐泉山にも、「**鬼の足跡**」の遺跡地、伝承が残される。これは、九州迄やって来た源為朝に依って、征伐されそうになった鬼が逃げる際に残した、一尺もある太い足跡であるという。<sup>(2)</sup>

これらの史跡や伝承は、**可視化された遺跡**であり、それに纏わる伝承であるが、人は本能的に**可視化**出来ないもの、目に見えないもの、何か漠然とはするものの、確実にそこに存在すると確信した「モノ」に対する、言い知れぬ恐怖心を抱く。人は、何処にいるのか判然とはしないが、自らに対して害悪を齎す可能性のある対象物を捕捉することの出来ないという不安に駆られる。それ故、自らを得心させる目的で以って、その「モノ」を何とか**可視化**させようと試みるのである。それを実際に目視することに依って、逆に安心感を得るのであった。各地に残される「**鬼の足跡**」の遺跡も、それに関わる逸話も、本来は**実体の無い「モノ」**、**可視化**することの出来ない筈の鬼の存在を、自らの目で見ると生み出されていたものであろう。それでは、何故、「**鬼の足跡**」なのであろうか。外観は同様の「**仏足石**（跡）」でも良かったのではなかろうか。その方が人々にとっては有難かった筈である。それを敢えて「**鬼の足跡**」に見立てたのは、**心の闇に潜む鬼**の存在を形あるものに「**変化**」させ、それを目視することに依って、自らの心の安堵を得ようとしたからに他ならないのである。「**鬼の足跡**」と「**仏足石**（跡）」とは、その外観や呼称は殆んど同じものであるが、前者は自らの醜い心の投影されたものであり、それが「**鬼の足跡**」に見える様であるならば、即ち、それは忌むべき存在であったものと考えられる。これに対して、後者は、それ自体が**釈迦**に依る遊行、説法の足跡であり、**崇拜**の対象であったのである。

宮中に残されていた「**鬼の足跡**」は、青色と赤

色の混じった色彩であったとしている。五行説に依るならば、五色の青は五行の木に対応し、成長や春を象徴する色彩である。これに対して、五色の赤は五行の火に対応し、夏を象徴する色彩である。相生（そうしょう）では、木は変じて火を生じるのである。旧暦の4月25日という日付からは、そうした季節の移り変わりを象徴させていたことも考えられる。この季節の変わり目とは、即ち、**疫病流行**が始まる時期とも一致する。取り分け、赤の色彩は**疱瘡**（天然痘）を司る**疫神**（**疱瘡神**）が苦手とする色彩であるとした思想もあり、赤色が**魔除け**や**天然痘除け**に使われ、赤べこ等に見られる子供の玩具の多くに赤色が使用されているのは、その観点より説明されるとする。<sup>(3)</sup> 赤色の出現は、その凶兆として見做されていたことも想定されるのである。

又、宮中に出現した「**鬼の足跡**」は、「**大なる牛の跡**にぞ似たりける」としていることから、「**保赤牛痘菩薩**」<sup>(4)</sup>を想起させる。これは、時期が江戸時代の幕末ではあるものの、牛に乗っている衣冠姿の保赤牛痘菩薩が、牛に天然痘を引き起こす悪鬼を踏み付けさせ、子供に慈悲の手を差し伸べているシーンとして描かれている。牛痘苗を使用した天然痘の**予防接種**実施に際して作成されたものであると見られるが、牛と天然痘との**関係性を示唆**する資料として注目をすべきであろう。

そして、宮中に残されていた「**そのひづめ**（蹄）のあと（跡）」は、1～2日の内に消失するのであった。何らかの**凶兆**を人々に認識させさえすれば、その**可視的必要性**が無くなるからであろうか。少なく共、人々に依る認識はそうしたものであったと考えられる。実は、内裏の**北陣**（朔平門の所にあった兵衛府の陣）に詰めていた衛士は、陣中に入っていく「**大**（おほき）**なる熊**」を目撃していたのである。「**ひづめ**（蹄）」、「**其鬼のあと**（跡）」の中に、**をさな**（幼）**きもの跡**（小児跡）もま（交）じりたりけり」としたその表現法よりは、この鬼に認識された存在が、実際には**熊の親子**であった可能性を示唆している。

令和2年（2020）現在、その直近の年でも尚、京都市山科区、左京区、北区、右京区、西京区等の山間部を中心として、ツキノワグマの出没事例が相次いでいたのである。鹿苑寺金閣の直ぐ北方、鷹峯、上賀茂神社付近、叡山電鉄沿線部で

も目撃されていた。前項で指摘を行なった女性に対する惨殺事案も、それが事実であったとするならば、実際には熊に依る人身傷害事故であった可能性が高いものと推測をする。現在よりも市街地部分が狭く、それを取り巻く自然が豊かであったものと考えられる平安時代前半期当時、内裏の内部にも大型の熊が出没していたとしても不思議ではないのかもしれない。

橘成季も薄々そのことには気が付いていた可能性はあろう。当時の都市社会に在っても、平均気温が比較的高いという条件もあり、ツキノワグマや猪、鹿といった害獣、二ホンマムシ、ヤマカガシ等の毒蛇、カバキコマチグモ等の毒蜘蛛、それに蜂、虻(あぶ)、ヤスデ、ムカデ等といった有毒生物に依る人身傷害、農業被害も又、深刻な状況にあった可能性が想定される。それが鬼であるにしても、熊の親子であったにしても、それは無防備な人間にとっては、生命に関わる「おそろしかりける事」であったものと考えられる。

### (3) 「延長八年六月右近の陣に變化の事」:

これは、延長8年(930)6月25日の夜のことであろうか、宇多法皇の隨身(近衛府の舎人)が右近衛府の陣を通過した際に、三位の人1人、五位の人1人が人に火を灯させて、そこに居たかと思えば、実際には存在してはいなかったという逸話である。世の人はこれを「鬼のしは(わ)ざ(仕業)にや」と怖気(おじけ、恐怖心)たという。幻を見たと言うことなのであろうか。

「鬼火(おにび)」という現象があるが、これは妖怪としての怪火現象であり、燐火、狐火(きつねび、淡紅色)に類似した現象であって、雨の降る夜間を中心として、青白い火が離合集散しながら中空を浮遊するとされる。古戦場、墓地や湿地帯等、水に関わる場所に出現することも多く、人魂(ひとだま、青色)や猪火(むじなび、暗紅色)、火の玉という呼称もある。その発生原因に就いては、人骨に含まれる非金属元素のリン(P)が自然発火する現象であるとした見解もある。リン(P)は人体では骨に多く含有されており、骨の形成成分であるリン酸カルシウムが、体内に存在するリンの約85パーセントを占める。鬼火の形状は円形の他にも、杓子形、楕円形もあるとされ、尾を引きながら飛行する特徴があるという。その意味からは、流星や彗星の出現同様、凶兆として見做

されていたことが想定されるのである。

源順撰に拘わる日本最初の分類体百科辞典、「二十卷本 倭名類聚鈔(抄) 卷第十二」<sup>(5)</sup>の「燈火部第十九 燈火類第百五十六」(930年代の成立)に依れば、「燐火(りんか、りんび)」の項を立てて、「文字集略云、燐音鄰一音吝(りん)和名於途此、鬼火也。人及牛馬兵死者血所化也」と解説を行なう。これに依れば、梁の阮孝緒(げんこうしよ)撰に関わる「文字集略」を典拠としながら、鬼火とは人、牛馬、戦死者等、死んだものの血が経年「変化」をしたものであるとしているのである。これは、血の赤色の色彩感覚(凶なる認識)と、火の赤色(五行の火は五色の赤に対応)とが結び付いた感覚であり、死んだものの怨念を示唆したものであると推察される。それは不滅であり、永遠の原理としての強力性を持っていた。

又、鬼火と言った場合には、①1月7日に九州の各地で行なわれる小正月の火祭を指すことがあり、鬼火焚(た)きの呼称もある。北部九州地域では、ホウケンギョウと呼ばれる。熊本県の南部地域等では、1月7日と小正月の2回に渡り執行する場所もある。②出棺時に灯す門火(かどび)を鬼火と称することがある。③奈良県南部、吉野山にある金峯山寺(きんぷせんじ)に於いては、節分に3体の鬼が大護摩の煙の中を踊り狂い、厄除けの行事として年男達が松明を奪い合うが、これも鬼火と言う。

これらの行事は、無病息災や魔除けを祈願し、その年の豊凶を占うこともあり、内容は左義長(さぎちょう)、どんど焼き等の小正月に執行される火祭と同様である。正月7日に行ない、占いも伴うのは、年中行事としての人日(じんじつ)、七草粥や若菜同様、この日に人を占い、無病息災を祈願し、年災を祓う思想に基づいた理由からであるものと推測される。古来、節分(大晦日)、正月等の時間的境界を迎え、これを越えるのに際して、神霊が来訪し、人々の霊力をアップデートするという思想があるが、魑(やが)てその訪問者を忌むべき鬼であると考えた様になった。追儼に見られる如き、鬼を追い払う習俗が宮廷行事より流出して一般化する様になると、鬼火を灯して鬼を追い払うのみに留まらず、火中に青竹を投じて爆竹させて、これを「鬼の目はじき」と称したり、「豆打ち」を行なったり、「鬼の骨」(鬼火の

心柱のこど)を焼く様態を鬼の焼殺に見立てたりする様になったのである。

宇多法皇の隨身が見たという「火」が鬼火であったのか、否かに就いては判然としないものの、その「火」は実際には、そこには存在してはいなかったのである。そうした観点よりは、隨身に依る幻覚であった可能性もある。そこに実在してはいないものが見えるという点からは、「幻視」である。これは、単なる見間違いとか、気のせい、錯覚等といった現象ではなく、精神疾患としての統合失調症、アルコール依存症に伴う症状としてのアルコール離脱症候群、認知症等の疾患である。脳内機能に何らかの障害が発生した場合には、幻覚症状が見られるとされるのである。無論、当時としてはその様な対疾患認識があったとは考えられないことから、心の病気である幻覚(幻視、幻聴、幻嗅、幻味)に対しても、実在はせず、可視化することもできない「鬼」の仕業とされていたのであろう。そうした観点からは、鬼も人の心(脳)の中に巣食っていた存在であったとすることが出来得るのである。

(4)「延長八年七月下野長用殷富門武徳殿の間に鬼神と出會の事」:

これは、延長8年(930)7月5日の夜に、右近衛府の陣に詰めていた下野長用が、殷富門(いんぷもん。大内裏外郭十二門の1つ。西側に在った上西門と藻壁門の間に位置した。右衛門府が警衛した)より入城し、その直ぐ東側の突き当りに在る武徳殿に至る間に於いて、白笏〔象牙、一位の木(櫟)を薄板状にした儀礼用品。右手で持つ〕を持った「さき(前、先)に(先行して)黒きものき(着)て太刀は(佩)きたるもの(者)」が、人を捕らえて1人歩いている場面に遭遇したのである。

彼がその者に追いついた処で、その者を見返ったのであった。そうした処、長用は内裏西側の宜秋門傍に在った右衛門陣に着き、中からは三位の者が1人出て来た。その従者は火を灯していたのである。そのとも(供)のもの(者)とは、三位の公卿の光臨を待つ間、他事をも語らっていた。その火を灯していた者は、すりぎぬ(摺衣。山藍、露草等の草木から採取した汁をすりつけて、種々の模様を染めた衣)を着用していた。それを見た長用は、「神鬼にこそとおそ(畏)れ思て」、通っ

て来た殷富門の所迄、走って行き、振り返ってみると、そこには「火百あま(余)りばかり(許)とも(灯)したる物」が見えたものの、それは暫くした後に消えたのであった。この場合に於ける「物」とは、可視化不可能で、漠然とした「モノ」ではなく、少なく共、長用の目を通して、そこに実在した物体(現象)であった。

それでは、長用は何故、火を灯した摺衣着用の者を神鬼であると考えたのであろうか。幻覚(幻視)であったのであろうか。恐らくは、白笏を持ち、「黒きものきて太刀はきたるもの」は、礼服か束帯を着用した三位の公卿に、捕らえられていた人は供の者に見立てているのであろうが、それらの者は実在した存在ではなく、神鬼が「變化」したものであったものと見られる。それでは、神鬼とは一体、如何なる存在なのであろうか。「二十卷本 倭名類聚鈔(抄) 卷第二」では、「神鬼」の項は無いものの、「鬼神部第五 鬼魅類第十七」に依れば、「鬼」の項を立てて、「或説云、隱字音於余訛也、鬼物隱而、不欲顯形故、俗呼曰隱也。人死魂神也」と解説を行なう。これに依るならば、鬼とは「隱(オニ)」であり、それは鬼がその真実の姿を人目に晒(さら)すことを望まなかったからであるとされている。鬼の本体とは「人が亡くなって、その魂魄(こんぱく)が神に變化を遂げたものである」と指摘を行なうのである。

そうであるとするならば、長用が見たものはすべて現実のものではなく、人を超越した能力を持った、靈力に依って引き起こされていた現象であったものの、それらが生きている人としての長用に対して、害悪を齎そうとしていた存在であると迄は言えないのかもしれない。神鬼の帯びていた「黒きもの」と「白笏」との白黒の色彩対比も、現代的な不幸の表現法であったとも言えない。太極図に見られる如き陰陽の対比として描写されていた可能性がある。

「火百あまりばかりともしたる物」という表現法からも、「百八炬火(ひやくはちたい)」「万灯火(まとび)」の盆行事を想起させる。これは、主として東日本地域で行なわれる新盆等の行事であるが、墓所⇄家の間で108本の松明(たいまつ)を立てて火を灯すのである。精霊(しょうりょう。祖霊)に対する送迎の習俗であり、迎え火、送り火の様に、多くの「火」を使用するという特徴が



ある。「火百あまりばかり」よりは、そうした仏教由来の数字感覚を読み取ることが出来得る。人の煩惱の数でもあるとされる108の数字は、除夜の鐘の打数であり、数珠（じゅず）の珠数でもあることから、100を超越する対数字認識には仏教観の強い反映が見られるのである。

生き物に宿り、そこを自由に出入りして中空を浮遊した人格的な超自然的存在、これが下野長用の見た幻視の実体であったものかもしれない。

(5)「承平元年六月弘徽殿の東欄に變化の事」:

これは、承平元年(931)6月28日の未剋(14:00前後)に、衣冠を着用した、身長1丈(約3メートル強)もの鬼が、内裏内弘徽殿(こきでん。清涼殿の北にある殿舎。皇后、中宮、女御等の居所)の東欄(東側の欄干)の辺(ほとり)に出現したかと思うと、臙(やが)ていなくなったとする出来事である。但し、これを目撃した人物がはっきりとはしていないのである。それ故、「夢想とも人申しり」という状況であったとする。これを神仏の仮の姿での来臨であることを示唆する影向(ようごう、えいごう)であるとするのであろうか。一体、その鬼は人々に何を啓示する為に出現したのであろうか。

そのヒントとなり得る記載が見られる。それは、「其比(そのころ)十ヶ夜ばかり、暁(夜半～明け方の時間帯)にを(お)よ(及)びて、八省院(大内裏の正殿。朝堂院。大極殿はその正殿に当たる。即位や大嘗祭等の大礼が執行された)と中務省(なかつかさしろう。八省中の最上位に位置した枢要な中央官庁。天皇の国事行為や後宮の管理、詔書・勅旨の起案とその太政官への送達、天皇御璽・鍵・駅鈴・伝符・戸籍等を管理した)の東の道とのあひだ(間)に、人馬のこゑ(声)、東にむ(向)かひておほ(多)くき(聞)こえけり。まこと(真)にはな(無)かりけり」とした文である。

上記の宮廷内での鬼の出現とは別に、大内裏内で内裏の直ぐ南側の区画、西側に在った八省院と、その東北辺に東隣していた中務省との間の道、即ち、国家枢要な施設が立ち並ぶ区域の真ただ中で「人馬のこゑ、東にむかひておほくきこえけり」という現象が認められていたとするのであった。本来であれば、夜中にその様な音声が発生する様な場所ではなかったし、橘成季もそれは現実の現象ではなかったとしているのである。国家機能中

枢部に於ける人馬の声とした対音声認識、東に向かう方向性からは、その方面に於ける兵乱の出来が予告されていたと見るべきであろう。

それ故、この現象とは、この年頃より始まる承平の乱を予兆した出来事として認識をされていた可能性が指摘されるのである。承平の乱は、下総国猿島(さしま)郡岩井(茨城県坂東市)の住人であった平将門を中心とした、東国に於ける開発領主間の私闘に端を発し、後には関東一円をも巻き込み、彼が東国の主として、新皇と称する迄に発展した内乱(931～940年)であった。ほぼ同時期に西国を中心として出来していた天慶の乱(936～941年)とも合わせて、平安時代前半期の王朝社会を動揺させた大きな事件であった。結果として両反乱は、意外にも容易に鎮圧されたものの、朝廷に依る、従来の方式に立脚した形での地方統治の限界を露呈し、更に、在地の有力農業経営者、船舶を使った海人(あま)起源の海上勢力、武士の存在と実力を強く認識させられることとなったのである。王朝社会では、そのことをも合わせた形での「鬼のしは(わざ)ぎ(仕業)にや」という、対災異認識であったのであろう。

この場合の鬼とは、為政者としての王権にとって、自らの体制の根幹を揺るがし兼ねないという意味に於いて、畏怖すべき鬼であり、民衆に数々の災厄を齎す形での鬼ではなかったのである。「弘徽殿の東欄のほとり」に出現したという、「衣冠着たる鬼の長(たけ)一丈あまり(余)なる」とは、承平の乱の中心的人物であった平将門が鬼に「變化」した姿、結果的に、東国の救世主として、反王権の狼煙を上げることとなった将門の化身であったとする見立てであったものと推測されるのである。体制側にとって、それに従わない者は、全て、常に鬼であり続けたことを表現したものであろうか。



写真：平将門を祭神として祀る國王神社〔筆者撮影。茨城県坂東市岩井951に所在する。当社は将門終焉の地に建てられたという。その創建は将門の三女であった如蔵尼が、当地に庵を結んだのが始まりであるとしており、彼女が父の三十三回忌に際して刻んだ寄木造の「平将門木像」（茨城県指定文化財）を神体としている。天慶3年2月14日、新皇と称した平将門軍と、討伐軍であった藤原秀郷・平貞盛の軍勢が、この地で激突したのである。当初、優勢であった将門軍は、急な風向の変化に伴って劣勢に転じ、北山へ退却する途上、将門は流れ矢に当たって戦死したという。首級を上げられた将門の遺骸は、石井の営所が在ったこの場所に運ばれた〕

(6) 「天慶八年八月群馬の音の事並びに鬼の足跡等怪異の事」:

これは、天慶8年(945)8月5日の夜に、内裏東側に在った内郭門、外郭門の付近で異変が出来たというものである。具体的には、①宣陽門(内裏の内郭12門の1つで、東側の中央門に当たる。外郭門としての建春門と相対する)、建秋(春)門の両門の間に、「馬二萬ばかり(許)を(お)としけり。内裏引い(入)るる程數剋をへ(経)けり」とした出来事であった。これは、現認されていた現象ではなく、対音声認識である。多数の馬の存在より、都の人々は伝統的に信濃国以東に広がっていた広い平坦部を持った東国、武士団をイメージしたに違いないのである。それが内裏内部に侵入する音声であったことの意義とは、朝廷に対する叛逆の意を以って受け止められてい

たことも想定されるであろう。

殊更にその音声を聞いたのが、左近の脇陣(紫宸殿南庭の東側に在る日華門内)に詰めていた、近衛府と左兵衛府の吉上〔きちじゃう。吉祥。六衛府の黄仕丁(きじちょう)。無位の下部の者〕の皆であったとしているのである。下役ではあるものの、朝廷の軍事部門に関わる多数の者達がその音声を聞いていた意味は決して小さくはないものと推測される。最初に聞こえていた音声は「馬の音なひ(馬が歩く騒々しい音声)」であったが、臆(やが)てそれは「人数百人がを(お)と(音)なひにて(そ)き(聞)こえける」状態へと「變化」をしたという。それは、畏怖感の伝染、集団ヒステリーであろうか。





写真：現在の京都御所紫宸殿南庭月華門(西側)を通して向こう側(東側)にある日華門を臨む〔筆者撮影。ここは里内裏(さとだいら)であって、旧土御門東洞院殿の跡であった。平安京内裏の場所ではない。現在地が鎌倉時代末期以降、皇居として使用されて来た。

元々の平安京内裏は、ここより西方に在ったものの、都の中心軸が次第に東方へと移動するに連れて、この場所が選定されたのであろう。元々平安京内裏が在った場所には、後になって、豊臣秀吉が聚楽第を建設したのである。

現在の建築物は、江戸幕府に依る寛政期内裏が安政元年(1854)に焼失後、翌2年に造営されたものである。京都御所では、時代の進行と共に、元来、平安京内裏には無かった小御所、御学問所、御常御殿等が、必要に応じて付加されて行った。紫宸殿や清涼殿等の室内は平安時代当時の様に板敷きとなっており、畳を全面に渡って敷き詰めることは無く、寝殿造風の室礼となっている]

これは、内裏東側の中央門付近で発生していた異変であるが、東というその方角性からは、東国<sup>6)</sup>の存在を想起させる。前項でも指摘をした、それは承平の乱の余波である。承平の乱自体は、天慶の乱とも合わせて、この4年前の5月には収束していたのであるが、承平の乱の中心的人物であった平将門の首級は、平安京に送られ、京内で曝(さら)されたとしているが、その首は生きていたに喋り、関東を目指して飛び去ったという。現在でも、東京都千代田区大手町1丁目に在る「将門(首)塚」や、彼を三之宮祭神とする神田明神(神田神社。東京都千代田区外神田2丁目)の存在に見られる様に、将門は王権に対する謀反人でありながらも、律令制度の変容に苦しめられていた民衆の声を代弁したとして、現在でも尚、崇敬の対

象とされているのである。

高名な人物が斬首された後、様々な(自然)現象が発生したという逸話は日本に限った話ではないが、<sup>(6)</sup>将門の事例にあっても、その死後5年以上を経ても尚、その怨念をイメージし、畏怖した人々は決して少なくはなかったものと考えられる。

②次に、この事件では可視化された現象も目撃され、記載されている。それは、同8月10日の朝に、「又紫宸殿の前の櫻(左近の桜)の下より永安門(内裏内郭12門の1つで、南面した3門の内、一番西側の門)まで、鬼のあしあと(足跡)馬のあし(足)跡など、おほ(多)く見えけり」とした現象であった。これは、紫宸殿南庭でその東側に植えてあった桜の木より、南西方向に在った永安門に至る迄の間、鬼や馬の足跡が対角線上

に多数見られたとする現象であった。鬼の足跡とは、一体どの様な形状であったのであろうか。又、人々はその足跡が、何故、鬼のものであると判断をすることができたのであろうか。非常に大きかったからであらうか。確かに、(2)でも指摘を行なった様に、各地には「鬼の足跡」の遺跡地、伝承が残されてはいるものの、確かに鬼がそこに足跡を残している現場を現認した者はいないのである。更に、何故①の事件から4日以上経過してから、足跡が出来していたのであろうか。客観的には、①の事件と②の出来事とは、時間的に見て直接的な関連性が無い様にも考えられるのである。橘成季が②が①の延長線上に位置付けられる逸話であると認識したのは、やはり時期的に見て、平将門のイメージが、未だ人々の記憶の中には強く残っていたであろうという推測を行なったからであるものと考えられる。

この事件は、藤原通憲(信西)が鳥羽法皇の命に依り編纂をした「本朝世紀」〔久安6年(1150)に編纂開始〕天慶8年8月6日条に於いても、「今日。右兵衛陣官吉上舍人。左近陣吉上舍人等。申云。昨夜。子丑時(23:00~3:00)許。叟駕馬百匹許程如人乗。自件座入來。高聲行事。指梨壺方入矣。陣官吉上等。迷心神(精神)。恐懼不出。騎馬者入畢。共出見之。更無人云々」<sup>(7)</sup>の如く記されていたことから、通憲も根拠となる何らかの素材を基にした形での自然的、人為的な事象の発生を記録していたことは推測されるのである。成季は更にその記事を使いながら、複数の出来事を1つの逸話として構成していたものと考えられる。

橘成季に依る「昔(平安時代)はかかる事常にありけるにこそ」とした、鎌倉時代中期に於ける対平安時代観からは、王権が衰微した結果として、それを象徴する数々の不思議な出来事が発生していたのであるという感覚を窺い取ることも出来得る。成季が「古今著聞集」を上梓した建長6年(1254)の鎌倉は、承久3年(1221)に発生していた承久の乱を経て30余年、5代將軍九条頼嗣を廃し、京都より後嵯峨天皇の第1皇子であった宗尊親王を6代目の征夷大將軍に擁した執権北条時頼の治世下に在った。時頼の時期には、西園寺実氏を太政大臣、関東申次に起用して鎌倉幕府の意向を朝政に反映させる等、公武間を

巡る力関係も事実上逆転していたが、彼は訴訟の公正化、迅速化を目的として引付(衆)を設置したり、仁政を施したりする一方で、北条氏に依る専制体制を強化していたのである。そうした時代背景を以って、成季はそうした所感(徳の無い治世下では鬼の様な得体の知れないものが跋扈する)を述べたものであろうか。

(7)「二七日の祕法に依りて琵琶玄象顯はるる事」:

これは、かつて玄象(げんしゃう。玄上。宮廷に伝来していた琵琶の名器)の行方が分からなくなった時の逸話である。そのことに公家(こうけ、こうか。天皇)も驚愕し、「祕法を二七日修せられける」処、朱雀門(大内裏の外郭十二門の1つで南面中央門に当たる)の上より、琵琶の頸に縄を付けて下ろされているのが発見され、それは「鬼のぬす(盗)みたりけるにや」と、鬼の仕業とされたのであった。玄象の琵琶が発見されたのは「修法のちから(力)」に依って鬼も降参したからなのだ、という論調である。

本項の文末では、「むかし(昔)はかく皇威も法驗(ほふげん)も嚴重なりける、めでたき事也」として、鬼も王権に依る権威や仏教(密教に依る修法)の効驗の前には無力であったと評価する等、鎌倉時代と平安時代との比較、検討を行なっていたことが特筆される。今の時代よりも、寧ろ、昔の方が良かったとする橘成季に依る対時代認識である。そこには、相対的な公武間に於ける力関係の變化があったのであろうが、鬼も又、力ある者(為政者)の居所にこそ出現するのであると、結論付けるに至っていたのかもしれない。

修法とは、密教で用いられる加持祈禱の法であり、或る特定の目的を達成する為に行なわれる事作法(実践行)を指し示す。修法では壇を設けて護摩を焚き、供養物を捧げ、本尊を請じる。そして、口で真言を唱え、手に印を結んで、心では仏菩薩を觀ずる等の法を修するのである。修法は大法、秘法、普通法に分けられ、更に、その目的別には、息災法、増益(そうやく)法、降伏(ごうぶく)法(調伏法)、敬愛法がある。息災法とは煩惱を除き、菩提、悟りの智恵を完成させる目的に於いて、罪障を滅し、天変地異や火難、疾病、非業の死等の災厄を除き、消滅させる為の修法である。降伏法は、不動明王、降三神明王等の忿怒(ふん



ぬ)の形相を表現した五大明王(五忿怒)を本尊とし、敵意ある外国、怨敵、悪霊等を降伏、殲滅させる為に行なう修法である。心中に巢食う貪(とん)・瞋(じん)・痴(ち)等の煩惱妄執(もうじゅう)を断つ為の法であるとされる。<sup>(8)</sup>ここで執行されていた「二七日の祕法」は、降伏法であったものと考えられる。

ところで、この逸話は、「今昔物語集 卷第二十四」<sup>(9)</sup>にも詳細に記されていることから、橘成季もこれを大いに参照していた可能性はあろう。「今昔物語集 卷第二十四」一「玄象琵琶、為鬼被取語 第二十四」に依れば、この話題は第62代村上天皇(在位946~967年)治世のことであったとしている。この時期は、後になると前代醍醐天皇に依る「延喜の治」と共に、「天曆の治」と称され、関白に依拠しない天皇親政に依る政治形態が賛美されたものの、内実では国庫財政が事実上破綻し、承平・天慶の乱の発生にも見られた如く、地方行政も紊乱しており、危機的な状況にもあったのである。

そうした処、玄象という銘を持った公財(オホヤケタカラ)としての琵琶<sup>(10)</sup>が突然行方不明となってしまったのである。それを発見したのは、源博雅(博雅三位)であった。博雅は醍醐天皇の孫に当たり、雅楽に詳しく、琴、琵琶、大箏、(だひちりき)、横笛等の楽器演奏の名手としても知られた人物であった。参会者の退出時に演奏される、太食(たいしき)調の管絃小曲である「長慶子(ちょうげし)」は、博雅が作曲したという。彼には、3年間も夜な夜な通い続けた會坂(逢坂山)の盲(メシヒ)であった蟬丸(セミマロ)より、「流泉(リウセン)」、「啄木(タクボク)」等の琵琶の秘曲を口傳(クデン)を以って伝授されたという物語も伝わる。<sup>(11)</sup>ここでは、彼に依る玄象発見に際して、「南」の方角性が1つのポイントとなっているのである。

博雅が或る夜、殿居(とのい。宿直)の為に人々が寝静まった後、内裏内の清涼殿(京都府京都市上京区田中町下立売通土屋町東入付近)にいと、南の方角より、誰かが玄象を弾く音が聞こえたのである。僻耳(ヒガミミ。思い過ごし)かと思つたものの、それはやはり玄象の音(ネ)であった。博雅は小舎人童(コドネリワラハ)1人を連れ、(右)衛門の陣を出て南様へ歩いて行ったものの、

更に南の方で音がするのであった。直ぐ近くだろうと思ひながらも歩いて行くと、朱雀門に着いた。しかし、尚、音は同じ様に南の方角から聞こえて来るばかりである。更に、朱雀大路を南に向けて歩いて行った。楼観(物見の高殿)に着くものの、未だ音は南の方で聞こえるのである。既に、羅城門(京都市南区唐橋羅城門町付近)に迄、来てしまっていた。清涼殿より、約4.6キロメートルも南へ歩いて来たのである。門の下に佇んで耳を傾けると、門の上の方で誰かが玄象を弾いている。だが博雅はその音を奇異(アサマシ)と感じ、きつと鬼が弾いていると思った処で音は止んだ。その後、天井より誰かが玄象に縄を付けて下に下ろして来たのである。

博雅はそれを持ち帰り、事の子細を村上天皇に奏上したが、天皇は「鬼ノ取りタリケル也」と発言したのであった。天皇には、鬼に依って玄象が盗まれなければならない、何かの心当たりがあったのであろうか。それは、この逸話の冒頭部分でも、天皇が「此レハ人ノ盗タルニヤ有ラム。(中略)天皇ヲ不吉ラ(ヨカラズ)思奉ル者世ニ有テ」と疑つたと記されていることよりも窺うことができる。天皇が想定した鬼とは、人々に遍(あまね)く災厄を齎す存在としての畏怖すべき鬼ではなく、自身の親政に対する批判者としての鬼であった可能性がある。「今昔物語集」の本項末では、「此玄象ハ生タル者ノ様ニゾ有ル。弊(ツタナ)ク彈テ不弾負(ヒキオホセザ)セラバ、腹立テ不鳴ナリ」とあることより、鬼がそれを弾き熟(こな)していたということは、この鬼には「弊(誤つた心、煩惱、欠点、害)の無い、純真な人の様な心があったことになる。鬼が奏でていた「玄象ノ音」とは、静かに進行しつつあった国家衰亡を予兆する警鐘としての音声であったのであろう。又は、この玄象自体が「生タル者ノ様」、即ち、意思を持った鬼であったのかもしれない。

又、ここでは、「南」の語(方角性)が8か所に渡って出現する。それは鬼が源博雅を羅城門に迄、誘導する中で登場するのであるが、抑々、南の方角性は北半球に於いては、殆んど不動の星である北極星を背にした形での国政運営を表現する、「天子の南面思想」にも登場する重要な方角認識である。玄象、鬼が結果として南の方角を示唆したのは、それが天子に依る統治の対象としての国家、



人民そのものであったからであろう。

この逸話では、その文脈に即して考えるならば、**玄象**は鬼から返してもらったことになるだろうが、肝心の鬼の可視的な姿は一度も現われてはいない。結果として、**玄象**は誰かが羅城門の上より地上に下ろしたのである。それが鬼の所業であることが明白であるにも関わらず、その姿は見えないのである。鎌倉時代中期の教訓説話集である「十訓抄」〔「序」には建長4年（1252）10月中旬に成立したとある。著者の実名は不明〕—「第十 可庶幾才能・藝業事」<sup>(12)</sup>では、鳥羽法皇が夢の中で「天神（北野の右近の馬場の神）の見えさせ給ひつる」と述べている一方で、「古今和歌集」の序を引用して、「目に見えぬ鬼神」とし、神には影向の手法で以ってその姿を見せることがある一方で、古来、鬼とは目には見えない存在であるという認識を示す場面がある。神も鬼も、何れも人が創造した想像上の存在であるにも関わらず、鬼の方は可視化不可能な存在であると認識されていたのである。換言するならば、鬼の姿は見えてはならない、見た者には死が待っているとした思想があったのかもしれない。それ故の「鬼籍に入る」（死亡すること）なのである。

更に、この逸話は「十訓抄」—「第十 可庶幾才能・藝業事」に於いて、都良香（みやこのよし）か。文章博士）が琵琶湖北部に浮かぶ竹生島へ参詣に行く話題の中に於いて、類似のストーリーを持った内容として登場するのである。そこでは、都良香が或る時、都の羅城門を通過した際に、「氣霽（はれて。晴）風梳（クシケヅル）新柳髮（春景色を、美人が頭髮を梳る様子に見立てて詠んだ内容）」と詠んだが、その時、楼上より聲がして、「水消浪洗舊苔鬚（ひげ）（冬の氷が春の暖かさで溶けて、その水が鬚の様な苔を洗っている状態を詠んだ内容）」と、続きの詩句が付け加えられたのである。その後、良香が菅丞相（菅原道真。良香の門生）の御前でこの一続きになっていた歌を自讃した処、道真が「下の句は鬼の詞なり」と指摘を行なったとするエピソードである。都良香が詠んだ上の句が鬼をも感動させたとするものである。これは、先の源博雅に依る玄象琵琶の逸話に通じるものであり、これらの事象よりするならば、羅城門の楼上には教養の高い鬼が棲み付いており、その姿は誰にも見えないものの、それは人々に災

厄を齎すどころか、人に感動し、共鳴し、良い意味での示唆を与える立場に立っていたのである。

それは、「今昔物語集」の記述では、博雅が羅城門の下に立って聞いていると、門の上の層（こし）で**玄象**を弾く音声が聞こえて来るのであるが、彼はそれを奇異（あさまし）と思い、「此ハ人ノ弾ニハ非ジ、定メテ鬼ナド弾ク（二）コソハ有ラメ」と発言をするシーンがあることにも見られる。「奇異（アサマシ）」の語には否定的な意味用法が多く含まれるが、この時の彼の思いは琵琶の演奏自体が低レベルで下手だ、ということではなく、人が弾く時の様な生氣、精気を全く感じなかったことに基づいた直感であったものと推測をされる。「弊ク弾テ不弾負セレバ、腹立テ不鳴ナリ」という**玄象**が、人ではない鬼には素直に弾かれていたことより推察するならば、鬼と**玄象**の間には、何か気脈を通ずる処があったのであろう。それは、正に人間世界に対する警鐘、警告の音声を発するというポイントであったものと考えられるのである。  
(8)「水餓鬼五宮の御室に現はるる事」:

これは、鳥羽天皇の五の宮であった紫金台御室覺性法親王（京都に在る真言宗仁和寺の第五世門跡。総法務。1129～1169年）と「水餓鬼」に関わる逸話である。水餓鬼とは、水に餓えた餓鬼である。一次的には、旱害、渇水、延いては、農業被害をも想起させ得る存在である。それ以外にも、「水災害」に依る被災者、海難事故の漂流者、水子（死産児）等、水に関わる災厄の被害者（死者）の存在をも視野に入れるべきであるのかもしれない。

物語の舞台は洛北、御室仁和寺である。そこで覺性法親王がとある静かな夕べに、手水で以って手や顔を清めた後、一所に座していると、御簾を上げて異様なモノが室内へと入り込んで来たのである。その身長は1尺7～8寸許（ばかり）であり、足は1本しかなく、容姿は人の様にも見えるが、かわ（は）ほり（蝙蝠、こうもり）の顔に似た餓鬼であった。その餓鬼は、「水にうへ（糸）たる事た（耐）へがた（難）く候」と訴えたのである。続けてその餓鬼は、世間で流行する「を（お）こり（瘡、起こり）心地（病氣）」は、自身が引き起こしている疾病であると白状するのであった。瘡とは、毎日、又は、隔日で以って間欠的に発熱し、悪寒、震えを発するマラリア性の熱病である

とされる。平安時代末期の武将平清盛は、高熱を発する感染症（熱病）に依って死亡したとされているが、特に、ハマダラカが媒介するマラリア原虫に依り引き起こされるマラリアに感染したとする見解が有力である。<sup>(13)</sup>

マラリアとは、ハマダラカの刺咬（しこう。虫が刺して吸血すること）に依り媒介される原虫性感染症であって、世界保健機構（WHO）の推計では、現在でも尚、100か国余りで流行しており、年間2億人以上の罹患者と、200万人の死亡者を発生させている世界最大規模の感染症である。人にマラリアを引き起こす病原体としては、熱帯熱マラリア原虫（*Plasmodium falciparum*）、三日熱マラリア原虫（*P. vivax*）、卵形マラリア原虫（*P. ovale*）、四日熱マラリア原虫（*P. malariae*）の4種が知られており、夫々熱帯熱マラリア、三日熱マラリア、卵形マラリア、四日熱マラリアの原因となる。この内、熱帯熱マラリア、三日熱マラリアで報告例中の90パーセント以上を占める。日本に於いて、2006年第13週～2017年末の間に診断され、保健所に届出のあったマラリア症例704例に対する解析に依るならば、性別では男性が539例（77パーセント）、年齢別では20代が215例（31パーセント）、30代が216例（31パーセント）であった。

マラリアに対する特效薬ではクロロキンが効果を発揮して来たものの、熱帯熱マラリア原虫では耐性株が出現し拡散している。熱帯熱マラリア以外にはクロロキンが有効であったが、これも東南アジアに於ける三日熱マラリアには耐性が出現している。マラリアに対する予防対策として期待されているのがマラリアワクチンであり、実用化が間近であるとされる。<sup>(14)</sup> 現在の日本に於いて、マラリアは稀有な輸入感染症である。しかしながら、平安時代後半期には平清盛の事例にも見られる如く、交易船等、人々の交流に依って日本にも齎され、高温な日本でハマダラカが定着し、マラリアが流行していた可能性も否定することができない。それに拍車をかけたのは、当時に於ける庶民の栄養状態の悪さ（不十分な食物の摂取量、栄養価の低い食事内容、1日2食の食習慣等）、都市環境、衛生環境（生活環境、排水溝等）の劣悪さといった社会的環境であった。

マラリアに人が初感染した場合、12～30日

程度の潜伏期を経た後、悪寒、震え、熱発作で発症する。発熱に伴なって倦怠感、頭痛、筋肉痛、関節痛や腹部症状（悪心、嘔吐、下痢、腹痛）、呼吸器症状等が見られることから、人に依り、喉の渴きを覚えることもあることが想定される。現在の医療水準を以ってしても尚、対応が困難なマラリアであるが、「水にうへ（糸）たる事たへがたく候」とした餓鬼の訴えとは、そうした症状を発症し、運悪く亡くなってしまった人々に依る辛苦からの訴えでもあったものと推測されるのである。

覚性法親王に救済を求めていた餓鬼であるが、自らの力では水を飲むことができなかったのである。それ故、餓鬼は人に取り憑いて、その人に代わりに水を飲ませるのであった。つまり、この餓鬼の存在とは、人にマラリアを感染させるハマダラカであり、それが媒介したマラリア原虫であることになる。無論、当時として、その様な医学的認識があったとは考えられないものの、害虫である蚊に刺されることに依って、この様な疾病を発症するという経験則的知見はあった可能性がある。ところが、世間の人々は覚性法親王に願い、その手跡や念珠を賜わる様になった結果、それが身に触れた者は餓鬼に冒されることが無くなってしまったのである。況してや、真言密教に於ける加持祈禱（印を結んで陀羅尼を唱え、法力に依る病気、災難除去を祈願すること）を受けた者の周囲には、餓鬼が近付くことも叶わなかったのである。それらの手法とは、結果として、急性熱性疾患という疾病を人々に齎す餓鬼を近くに寄せ付けないという効果を発揮していたのである。言わば、手跡や念珠、そして、加持祈禱とは、法力を背景とした形での抗マラリア薬であり、マラリアワクチンでもあったことになろう。

この様に追い詰められていた餓鬼であるが、元々、自らの力では水を飲むことができなかったこともあり、尚更、水に餓え、法親王に救済を求めにやって来たのであった。この話を聞いて不便（ふびん）であると感じた法親王は、自ら盥（たらい）に水を入れて渡すと、餓鬼は全部を一気に飲み干したのである。それでも飽き足りずに水を望んだ餓鬼に対して、法親王は水生（すいしょう）の印相（水印。密教に於いて意のままに水を生じさせることができる印）を結び、指を餓鬼の一口に差し当ててやると、水を得た如く、嬉しそうに

吸いついて来た。ところが、次第にその指先より苦痛が生じ、遂には全身に及ぼうとしたので、法親王は餓鬼を振り払い、火印（かいん）の印相（左右の手の指を結び、三角形を作って火の相を象る印契）を結ぶと、苦痛は無くなり元の心地に戻ったのである。水生の印相と火印の印相とは対極に位置するものであるが、法親王に苦痛が走ったのは、前者の力が弱くなり、体内に於ける陰陽調和が一時的に乱れたからであったものと推測される。

この逸話は、水が無いと存在することができないという点に於いて、河童に繋がる内容であるのかもしれない。中国大陸、韓半島・朝鮮半島由来の河伯思想が、日本在来の河川神信仰との融合に依り、日本的河童の起源となったとする見解もある。人柱の成れの果てが、この世に未練を持ったまま水底に沈められた、生きたままの人間としての河童伝承として残された可能性も指摘されるであろう。「河伯」に関して、「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第二」<sup>(15)</sup>の「鬼神部第五 神靈類第十六」に依れば、「河伯」とは、「兼名苑云、河伯一云水伯河之神也、和名加波乃加美」とし、「兼名苑」<sup>(16)</sup>をその出典として、「水伯河之神（加波乃加美）」であるとする。<sup>(17)</sup>即ち、日本では、当初に於いて、河伯と言った河川神（信仰、認識）が必ずしも、強固に確立していた訳でもないことが窺われるのである。そこには、八大龍王の様な具体的なイメージが無いのである。

法華経（序品）に登場し、仏法を守護する水中の大王である八大龍王〔難陀龍王、跋難陀龍王、沙伽羅龍王、和脩吉龍王、徳叉迦龍王、阿那婆達多龍王、摩那斯（須）龍王、優鉢羅龍王〕は、八体の護法の神、八部衆の1つ、龍神でもあり、水に関わりの深い存在でもあった。音写して那伽と書されることもある蛇神の龍王であるが、水中を支配する神でもあったのである。龍王の中でも優れた能力を持ったものは、雲を発生させ、空中を飛び回り、雨を降らせるものと信じられていた。日本に於ける龍王信仰は、四神の1つに位置付けられている想像上の動物、青龍を基本とする唐風龍王よりの影響を示唆すると言った指摘もあり、平安時代の初期に、空海が神泉苑に於いて請雨経法を修した時に出現したとされる善女龍王も、唐服を纏って龍に乗る姿であるとされるのである。<sup>(18)</sup>

『日本国語大辞典』（第二版）の「河伯【かはく】

の項では、それを①川の神、河川を守る神、河伯神、川神、②常に川を往来し、そこに住んでいて、川船を支配する頭、③河童に同じ、の語義、用法を掲載するが、その他にも、「かはくの民」として、川の神に支配されているもの、魚類をいう、とする説明も掲載する。そうであるとするならば、「日本書紀」に見られる「禱河伯」行為は、後に旧暦8月15日の法会として執行される様になる放生会が、魚鳥を野や放生川に解放する供養の儀であったことに影響を与え、繋がりを持っていた可能性がある。放生会自体は、天台宗由来の仏教行事であり、殺生戒に立脚したものではあったが、八幡宮での神事としても行なわれており、前述した様に、「中国大陸由来の河伯が、日本在来の河川神信仰との融合に依り、河童の起源となったとする見解もある」としたのには整合性が有ろう。<sup>(19)</sup>

この水餓鬼が河童に繋がり得る存在であったのか、全く相関関係が無いのかは判然としないものの、「水」が無いと生きて行くことができないという共通項を持っている。更に、両者共に空想上の存在であるという点でも似通っているのである。但し、当該逸話では、餓鬼が世間で流行する「を（お）こり（瘡、起こり）心地（病氣）」は、自身が引き起こしている疾病であると白状をするシーンがあることより、その性格からは疫鬼である。抑々、餓鬼とは仏教に於ける六道の1つである処の餓鬼道の住人であるとされ、サンスクリット語のプレータpretaの訳であって、常に飢餓と渇きに苛（さいな）まれているという。餓鬼が自ら水を飲むことができないのは、その咽（のど）が針の様に細くなっていて、水が火に変じるからであるとされる。それ故、施餓鬼会、盂蘭盆会では、それへの供養が行なわれるのである。

特に、施餓鬼会では、水死者を供養する川施餓鬼、出産時の困難で亡くなった者を供養する水施餓鬼もあるが、双方共に水辺で執行されるという特徴がある。「水」を接点とした何らかの災害被害者、彼らの受けた辛苦が表出したものが餓鬼であったものと考えられる。

尚、元々平安京内裏の在った現在の二条城の北部地域は地下水の豊富な地域であり、今でも「出水」（京都市上京区出水通り）の地名が残される。後には、この場所へ豊臣秀吉の聚楽第が建設されており、千利休が茶の湯にも使用したとされる銀



明水を使用した日本酒醸造が今でも行なわれている。この水餓鬼が水（地下水）の豊富な内裏ではなく、態々、御室の仁和寺に出現した背景も、そうした都の地下水脈の存在と無関係ではなかったのかもしれない。

(9)「久安四年夏法勝寺の塔上にして天狗詠歌の事」:

ここでは、久安4年（1148）夏の夜に、法勝寺の塔の上の方で、誰かが詠んだ和歌が主題となっている。それは「われ（我、吾）い（往、去。亡くなる）なばたれ（誰）又こゝ（朝廷、王家）にか（替）はりゐ（居）むあな（感動詞。ああ）さだ（定）めなの夢の枕や」という作品であり、続けて「天狗などの詠（ながめ）侍けるにや」とした橘成季に依る所感とは、一体、如何なる心情に基づいたものであったのであろうか。又、天狗に依る詠歌とは、どの様な認識に依るものなのであろうか。この逸話は、保元の乱で敗死する氏長者、左大臣藤原頼長の日記である「台記」久安4年5月20日条に、「丁丑、京師訛言（かげん。根拠の無い風評）、法勝寺九重塔、夜々歌云、ワレイナバ、タレマタコ、ニ、カハリキン、アナサダメナノ、クサノマクラヤ」<sup>(20)</sup>と記述されていることより、それを元にして作成されていた可能性がある。頼長程の朝廷高官の情報源も又、巷間の噂であった点が興味深い。

この時（久安4年）は、鳥羽天皇（第74代。1103～1156年）の第9皇子であった近衛天皇（第76代。1139～1155年）の治世下に在った。平安時代後期、白河天皇（第72代。1053～1129年）に依って造営された法勝寺には、瓦葺の八角九重塔が建立された。それは、永保元年（1081）に建立が開始され、同3年には落慶供養（竣工）が行なわれている。八角九重塔は法勝寺金堂南側に在った池の中島に建てられ、その高さは二十七丈（約81メートル）、八角底辺の一辺は約12.5メートルにも達したという。平安京の東郊、鴨川右岸に建設された法勝寺八角九重塔は、度々、地震、落雷被害を被り、その都度修理が加えられたものの、承元2年（1208）には遂に落雷で焼失した。建保元年（1213）には再建されたが、南北朝期、暦応5年・興国3年（1342）に再度火災で焼失し、その後、再建はされなかったのである。

平成22年（2010）5～7月にかけて、財団法人 京都市埋蔵文化財研究所が、京都市左京区岡崎法勝寺町に在る京都市動物園内で実施した発掘調査では、塔の東側に当たる調査区（3区）から、西→東にかけて傾斜する池跡が確認された。（塔の焼失後）池を埋め立てたものと推定される土よりは、軒瓦、鬼瓦、表面が焼けた凝灰岩の切石等の遺物が出土している。<sup>(21)</sup>

他のものを圧倒したその高さ、形状、又、建立された立地（水辺）、工期（約2年間）といったポイントからは、当該法勝寺八角九重塔は、新羅国の第27代国王であった善徳女王治世下に於ける皇龍寺九層塔との対比を行なう上での参照事例となり得るものである。「三国史記」—「新羅本紀」<sup>(22)</sup>の記事に依れば、皇龍寺九層塔は、完成後には「震皇龍寺塔」、「皇龍寺塔揺動（ようどう）」現象で、国家的な災異を予兆したのである。それは地震等に依るものではなく、実際の揺れではなかった可能性も大きく、一種の「見立て」であったものと推測される。その意味に於いては、日本文化の特質でもある「見做し」、「見立て」といった行為が少なく共、新羅国に於いては採用されていたことが想定されるのである。皇龍寺九層塔も「真身舍利」が「柱中」に安置された供養塔、即ち、釈迦の分身であったと見做されていたとするならば、その震動現象とは釈迦の意思に他ならなかったのである。<sup>(23)</sup>

ところで、この法勝寺八角九重塔を故白河院自身に見立てる見解もあるが、<sup>(24)</sup> 当該逸話の内容は、白河院の崩御から20年余りの時間が経過した時点に於けるものであり、人の薄れ行く記憶からして如何なものであろうか。「台記 卷二」康治元年（1142）5月15日条には、「依召参御前（鳥羽院の御前）、事々如昨日、御語之次申云、行成（藤原行成。三蹟の1人）卿夢、屋崩、不經幾程、仰云、此夢尤可恐夢也、故白河院御時、朕（鳥羽院）夢、御所東□崩、又故少僧都觀重夢、法勝寺九重塔崩、自其跡松樹生者、松樹存吉事由之處、不經幾程崩給者」として、鳥羽院と藤原頼長との間で交わされていた夢談義の話題が掲載される。それは中国由来の占夢書に立脚した占夢でもなく、又、根拠のある話でもないが、夢の中に於ける「崩」現象（予兆）→現実世界に於ける「崩」・「崩御」現象に繋がる（結果）、とする認識の存在

である。それは単なる偶然であったかもしれないのであるが、「屋」や「御所東□」、「法勝寺九重塔」といった、人に依って造られた構造物とは、それに関係する人物、或いは、施主の人体に対する見立てでもあり、それが「崩」れ落ちる現象とは、それに見立てられた人物の人生が終焉するという災異と同義の事象として認識されていたのである。

取り分け、白河天皇に依って造営された法勝寺八角九重塔が崩壊する夢を見た故少僧都観重は、それが崩れ落ちた跡に「松樹」が生えてくるシーンをも見ていたとしている。松は常緑であることから、生命力の象徴でもあり、その鋭利な葉先は鬼が忌み嫌うことより、鬼払いの習俗にも使用された植物であった。「子の日の遊び（小松引き）」で、千代の祝いとして、正月に野に出て松の若木を引いてくる遊びや、後の門松にもその姿は反映されるのである。塔の跡に生えてきたという松の葉（ひこばえ）とは、白河院亡き後の新しい院政、鳥羽院に依る王権（院政）開始のシグナル（＝鳥羽院にとっての吉事）として受け止められていたとしても、不思議ではない。

この逸話の内容とは、不特定多数の人々、民衆に対して災異を齎す内容ではない。正に王家に於ける人間関係、人事に関わる政治的災異であるとも言えるのかもしれない。所謂、院政を確立させた白河院の人生とは、第1皇子である自ら（白河）の血統を排除し、異母弟である実仁親王を立太子させ、これを正統な皇統としようとしていた父親、後三条天皇の遺志を無視し、堀河天皇→鳥羽天皇→崇徳天皇と言う様に、その在世中に於いて、自己の子孫の皇位継承を曾孫（ひまご）に迄、実現させたことにも見られる如く、実に執念深いものがあつたのである。その過程に於いては、鳥羽院が祖父白河院と皇位継承を巡って対立を生じ、当該逸話の様な内容を持った邪推もあつたものと考えられる。

「天狗などの詠侍けるにや」とは、無論、白河院をイメージした表現法であり、先に示した和歌も、その死後に於いて天狗になってしまった白河院が、自らの遺構としての法勝寺八角九重塔の上の方から詠んだという設定である。ここに登場した「天狗」とは、院政という形式で以って、天皇退位後に於いても国政を私的に左右させていた白河院その人であるという見立てなのであろうが、

彼は自己の子孫の皇位継承が曾孫に迄、辿り着く現実を目の当たりにしただけでは飽き足りず、その到達点を知ることなく亡くなったという無念さすら、そこからは感じ取ることができる内容であつた。絶えず不安に苛（さいな）まれながらも、飽くことを知らないという点に於いては、豊臣秀吉の辞世の歌であるとされる、「つゆ（露）とを（落）ち つゆとき（消）へにしわがみ（身）かな 難波の事もゆめ（夢）の又ゆめ」の心情にも繋がるものであろう。これは、最高の為政者に共通した不安の心情であつたものかもしれない。

天狗とは山中に住む妖怪であるとされ、その起源の1つは中国に於ける夜叉天狗であり、流星・彗星が尾を引いて流れて行く様子を天の狗（いぬ）に準（なぞら）えたものであつた。仏教に於いては、仏道を妨げる悪魔であるものと認識をされた。その意味に於いては、鬼の存在に近い。日本の天狗には、山岳信仰を基盤として成立していた修験道に於ける山伏の存在が大きく反映されており、空中を自由に飛行することが可能であつて、人々に災厄や幸福を齎す靈神、山岳神として信仰対象ともなつたのである。その性格では、非常に潔癖な面がある一方、感情に起伏が多く、高慢な部分があるとされる。「天狗になる」とか、「天狗の鼻をへし折る」等と言つた表現法が行なわれる様になつた所以（ゆえん）である。当該逸話に登場する天狗には、日本に於ける天狗のこうした性格が、その死後20年を経ても尚、白河院に依る強引な院政時代の残像とも重ね合わされ、表出したものなのであろう。

#### （10）「二條院御時南殿に變化の事」:

これは、後白河天皇の第1皇子であつた二条天皇（1143～1165年）の時の逸話である。彼は、保元の乱（1156年）の2年後に即位をしていたのである。これは、11月の五節（ごせち）の卯の日の夜の出来事であつた。五節は新嘗祭（大嘗祭）の執行に際して、その前後の4日に渡り行なわれた、五節の舞を中心とする宮廷行事であり、卯の日には、舞姫の介添え役の少女達を御前に召す童女（わらわ）御覧が行なわれていた。その夜、後宮を管理する主殿寮の官人が指燭（松の木から作つた室内用の松明）を灯しながら、陣の座に降りるところに在つた（現在の京都御所の場合）「南殿（紫宸殿）の東北（東北廊）のすみ

(隅)のはし(階、階段)」を通った際に、後方より頸のあたりを押す者がいた。その場で彼は絶入(気を失う)してしまったのである。

そうした処、慌てて指燭を着衣の懐に入れてしまった為(自らの存在を知られない様に明かりを消そうとした為であろうか)、衣裳に火が付いてしまい、寸でのところで焼け死ぬところであったが、命辛々助かったという出来事であった。橘成季はこれを「ば(化)け物のしは(わ)ざ(仕業)にこそ」と推定するのである。この逸話では、南と東北の2つの方角性が登場するが、取り分け、東北(北東)は鬼門の方角である。現在の京都御所でも、北東隅の築地塀は後掲画像にも見て取ることができる様に、凹む仕様となっており、そこが鬼門であることを示す。

抑々、鬼門とは、日本では主として陰陽師が主張した処の、鬼が入りし、集合する丑寅(艮、うしとら。東北・北東)の隅であったものの、その根拠は判然とはしない。この場合の鬼とは陰悪なる気である。中国思想では、中国最古の地理書である「山海経(せんがいきょう。紀元前5世紀～の成立か)」や、その内容を模したものと考えられる「神異経(しんいけい)」(前漢第7代皇帝の武帝側近で文人・方士でもあった東方朔の著作物とされるが、東方朔偽作説もある。紀元前2～1世紀)<sup>(25)</sup>等に依るならば、それは東海中の度朔山に於いて、神荼(じんだ、しんと)と鬱壘(うつるい)の二神が万鬼の侵入を阻止している方角を鬼門であるとするが、これが直接的に日本に於ける「鬼門と北東の方向性との連関思想」に影響を与えたのか、否かに就いて即断することにも幾多の留保が必要であろう。この説を素直に受け入れるのであれば、中国にとっては、「荒(辺境地)としての日本自体が鬼門である」と言うことになる。

ただ、日本の王権が所在した畿内中央地域から見た場合、北東の方角には広大な平坦部を持つ東国が展開しており、更に、その先には王権の意の儘(まま)にはならない蝦夷境、そして、夷狄(いてき)の地である蝦夷の地が広がっており、王権にとって、そこは未知で「魑魅魍魎(ちみもうりょう)」の跋扈する得体の知れない危険な場所であるという認識であったものと考えられる。それ故、中国思想に感化されたヤマト王権にとって、そこ

は軍事力を行使してでも文明化し、自らの意向に従わせる必要があると認識させるに至っていたものと考えられる。即ち、「鬼門」思想の成立である。妖怪変化としての「魑魅魍魎」の語に、全て鬼ヘン(きにょう)が付く様に、正にそこは鬼が支配していた領域であるという認識が都人を中心として存在していたものと推測されるのである。鬼門である以上、そこは封じる必要性があったのであろう。

成季が指摘した処の「ばけ物」とは、鬼門から出たり入ったりしている百鬼であり妖怪である。それは超人的で、理解不能なる能力を持ち、容姿は人の形に化けているものであったが、その本体は、動植物であり、無機質なモノであった。「ばけ物」は時として人を襲い、死に至らしめることもあったのであろう。無論、これは実在した者では無く、人の心の中にのみ存在していたモノ(畏怖する心)であった。主殿司が何者かに「襲われた」のは、新嘗祭に付随して行なわれていた五節の最中の出来事であった。襲った主体とは、この時に慰撫された穀霊ではないであろう。それは、天皇等に依って慰撫されることを羨望の目で眺めていた、供養されることも無い百鬼であったのであろうか。

中国思想に依るならば、鬼門とは、日中は閉ざされていて、夕暮れ時になると人の話す声が聞こえる、人がやって来る門であり、そこには青色の火が燃えていたのである。辺りが暗くなってから、主殿司が指燭を灯しながら、南殿(紫宸殿)東北廊に差し掛かった時、そこが鬼門と通じてしまった(鬼門が開いてしまった)のかもしれない。





写真：京都御所の鬼門、猿ヶ辻（筆者撮影。御所を取り囲む築地塀の上部には日吉山王神社の使者ともされ、京都御所の北東角、鬼門を守護する木彫りの猿が置かれている。それは神官の如く烏帽子を被り、御幣を持つが、夜な夜な付近を徘徊して悪戯をすることより、この場所に金網で閉じ込められたとされる。この金網は鳥除けネットではない。当該鬼門の更に北東方向には、平安京の鬼門封じの役割を担った比叡山延暦寺がある）

(11) 「承安元年七月伊豆國奥島に鬼の船着く事」:

これは、承安元年(1171)7月8日、伊豆国の奥島の浜に「船一艘」が着岸した時の逸話である。「岩波本」(460頁頭注一三)では、奥島を澳島(おきのしま)に比定するが未審であるとしている。伊豆国の領域は伊豆半島を主体部として、現在は東京都下に在る伊豆諸島も伊豆国に包括されていた。澳島(おきのしま) = 沖ノ(の)島(福岡県、高知県、千葉県等にこの呼称を持った島がある。本土からの目視に依り確認可能な程度の沖合に浮かぶ島の語義であろう)、であると仮定するならば、南西方向より流れて来る黒潮(日本海流)の流れを考慮しても、候補となり得る島は網代沖の初島、及び、伊豆諸島の内、最北の伊豆大島～御蔵島内の何れかの島であった可能性が高いものと推測される。伊豆諸島の南端部に在る八丈島は、日本の行政機構が置かれた初見が、延元3年・暦応元年(1338)の上杉憲顕(後に関東管領)に依る代官(奥山伊賀、菊池治五郎)派遣であるとされることより、この場合には除外される。可能性が一番高いのは、伊豆大島であるものと推測をする。

当初、島民はそれが遭難して漂着した船であると考えたらしい。ところが、船の乗員は陸地から7～8段(1段は6間≒11メートル)離れた海上で船を停止させ、通常の係留作業を経て、島へと上陸して来たのである。上陸したのは、「鬼八人」であった。島民は8人の鬼に対して、粟酒等の酒食を提供するが、彼らは「物いふことな(無)し」、つまり、言葉が通じなかったのである。明らかに彼らが日本の領域以外からの来訪者であったことが窺われる。但し、中国沿岸部、韓半島・朝鮮半島、沿海州方面からの人々であった可能性は、日本付近を流れる海流の様相、又、彼らの様子〔高い潜水能力、高度な航海技術、「身は八九尺ばかり」、「髪は夜叉のごと(如)し」、「身の色赤黒」、「眼まろくして猿の眼のごと(如)し」、「皆はだか(裸)也」、「身に毛お(生)い(ひ)ず」、「蒲(かま、がま。ガマ科の多年草)をく(組)みて腰にま(巻)きたり」、「身にはやうやうの物がたをゑり(襟)入たり。まは(周)りにふくりん(覆輪。ふちどり)をかけたなり」、「各(おのおの)六七尺ばかりなる杖をぞも(持)ちたりける」〕から見て、低

いのかもしれない。

彼らは、黒潮に乗ってベトナム、華南、台湾、琉球方面よりやって来たか、若しくは、インドネシア、パラオ、ミクロネシア、グアム、北マリアナ諸島、ニュージーランド方面より、島伝いに北上してやって来た人々の何れかであったものと考えられる。文脈よりは、後者(オーストロネシア祖語話者)であった可能性がより高いのかもしれない。

ところで、日本に於いては「八」の数字には聖数としての独特の意味合いを感じたのであった。名数に於いても、「八」に関わる表現法は、仏教、神道、制度、事物等を問わず非常に多く、又、羽衣伝承に登場する天女は8人であった。この伊豆諸島の島に着岸した船の事例でも、未知で畏怖すべき対象者であったが為に、「八日」、「七八段」、「鬼八人」、「八九尺」の如く、霊妙なる性格を持った「八」の数字を多く当てていた可能性が高いのかもしれない。

源順撰に拘わる、日本最初の分類体百科辞典である、「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第十一」の、「船部第十四 船類第四百四十四、舟具第四百四十五」(930年代の成立)には、船舶や、その設備に関する多くの項目が掲載されている。それらは、船類が「舟、船、艘」、「舶」、「艇、游艇」、「舢艫」、「舳」、「舳」、「舳舫」、「水脉船」、「桴筏」、「查」であり、舟具類が「舳」、「舳」、「帆」、「帆竿」、「帆柱」、「帆綱」、「舟笮」、「苦」、「篷庫」、「柁」、「棹」、「楫」、「檣」、「舳」、「舳」、「牽絞」、「牝牝」、「碇」、「綱」、「舳、滄」、「舳」である。「舟、船、艘」の項に於いて、関東では「舟」(音は周シュウ)、関西では「船」(音は旋和名布禰フネ)の語を用い、関東ではそれを音読し、関西では訓読するとしており、それは方言の差異であるとしているが、10世紀初頭の段階で、既に、関東、関西と言った地域言語文化概念が存在していたことには注目をすべきであろう。

これらの内、「艘」は、船数を数える時に使用する数量詞であるとする。又、「舶」は、「海中大船」であるとしていることより、主として、外洋航海船を意味していたのであろう。「艇」は小船、「舢艫」は小漁舟であるとする。「舳」は「戦士可乗之輕舟」であるとし、「舳舫」は「戦船」であるとしていて、何れも戦闘艦である。つまり、これらの記載より



は、当該辞典が編纂された平安時代前期に於いては、外洋航海用には帆船が主流であり、律令政府が保持していたのか、否かは別として、既に用途に応じた戦闘専用艦の存在が知られていたことになる。<sup>(26)</sup> 従って、この逸話に記された船舶が着岸したのは関東地域、東国ではあるが、着岸した「船(フネ)」は関西言語文化圏に於ける対船舶認識であったことになる。

島へ上陸した「鬼八人」に対して、当初、島民達は酒食を提供する等、好意的な態度を示していた。この段階では、彼らに対する「鬼」認識は薄かったのかもしれない。ところが、彼らが島民の所持していた弓矢に興味を持ち、それを欲しがった処、拒否した為、諍(いさか)いが起こったらしい。「鬼」に依る襲撃で島民5人が死亡し、4人が負傷したのである。そこで、島民は神物の弓矢を借りて来て、反撃を試みようとしたが、既に、「鬼」達は潜水したままで沖合に停泊させていた彼らの船に乗り込み、「すなは(即)ち風にむ(向)かひてはし(走)りさ(去)りぬ」という。つまり、この船は風上方向へも向かって航行することの出来る帆船であったことになる。タッキング(上手まわし)の航法に依ったのであろう。その意味からも、彼らは船舶の航行技術に相当長けていた航海民であった。

この事件の内容は、同年10月14日付けで「國解(げ。公式令解式に基づく公文書。被管の官司→所管の官司へ奉呈)」(島を管轄する官人が伊豆国の国司へ充てた上申書)が発給されたとしており、「鬼」達が逃走する際に落として行った証拠品としての「帯」と共に、国司へ送達されたのであった。その帯は、後に京都に送られて、蓮花王院(蓮華王院。京都市東山区に在る天台宗山門派の寺院。三十三間堂はその本堂に当たる)の宝蔵に収められたとしている。漂着船等の搭載物が証拠品として接收され、為政者の許に奉呈されていた事例としては幾つかのものが知られるが、古くは、「日本書紀 卷十九 欽明天皇」欽明天皇31年(570)4月~5月条に記録されていた、「高麗(コマ。高句麗国)使人(ツカヒ)」の越国(こしのくに。現在の福井県、石川県、富山県、新潟県付近)沿岸部への漂着と、その後にはける「郡司隠匿」事件があった。地元の郡司(越郡司道君か)が彼らを隠匿し、「詐余取調入己(ヲノガミニ)」、

欽明天皇へ奉呈する筈であった調(み)を詐取した事件である。当地の有力な首長であった道君は、自らを日本の天皇であると僭称して使節を欺いたが、これには高句麗国より来航した使節が、ヤマト王権と接触することを阻もうとしていた可能性もあろう。<sup>(27)</sup>

又、鎌倉幕府が自ら編纂したとされる記録書である「吾妻鏡」<sup>(28)</sup>の、元仁元年(1224)2月29日条には、「去年冬比、高麗人乗船流寄于越後國寺泊浦。仍今日。式部大夫朝時。執進其弓箭以下具足於若君御方。則覽之。奥州以下群參。弓二張。假令如常弓。但頗短。似夷弓。以皮為弦。羽一。太刀一。常刀。聊細長。刀一。大畧同常刀。帶一筋。以緒組之。彼帶中央付銀筒(パイザ)。長七寸。廣三(七)寸「方」也。其中注銘四字也。又銀匙一。鋸(銘)一。箸一雙。動物骨也。櫛。以皮造之。櫛袋入之。具足等者。似吾國之類。皆見形知名。於四字銘者。文士數輩雖令參候。無讀之人云々簡銘書様」とする記事が掲載されている。

因みに、当該高麗船(派遣)に関する記録は、高麗国に於ける紀伝体の歴史書である「高麗史」にも存在していない。しかし、今回、彼の船が積載して来た品々は上記の如く、実際には鎌倉幕府の手に渡り、式部少丞であった北条(名越)朝時(北条義時の次男)に依り、若君御方、つまり、鎌倉幕府の4代将軍の地位にあった、当時未だ6歳の三寅丸(摂政、関白九条道家の三男藤原頼経)に披露されていたのである。鎌倉幕府が漂着船の積載物を勝手に接收し、更には、いくらそれらが珍物であったとは言いながら、それらを将軍に献呈したとも考えにくいのである。しかし、これらを高麗(船)よりの貢物や贈答品ではなく、越後国(の民衆、守護等の役人等)に依って略奪され、鎌倉幕府へと渡された、一種の戦利品であるとして解釈し、それ故に、当該高麗船に関しての詳細に拘わる情報に就いては、態と、吾妻鏡へは記載しなかったとする見解もある。<sup>(29)</sup>

日本の島に船舶が漂着し、島民がその乗組員を「鬼」であると認識した事例は、古くは「日本書紀 卷十九 欽明天皇」の欽明天皇5年(544)12月条に於いて、「越国言(申サク)。於佐渡嶋北御名部(ミナヘ)之碇岸(サキ)有肅慎(ミシハセ、ミシムセ)人。乘一船舶而淹(ト)留。春夏捕魚(スナドリシテ)充食。彼嶋之人言非人也。



亦言鬼魅（オニナリ）。不敢近之。嶋東禹武邑人採拾椎子（シヒ）。為欲熟喫（コナシハママ）。著（オイテハ）灰裏炮（イリツ）。其皮甲化成二人。飛騰（トビアカル）火上一尺余許（ヒトサカアマリ）。経時相鬪。邑人深以為異（アヤシトオモヒテ）。取置於庭。亦如前飛相鬪不已。有人占云。是邑人必為魅鬼（シコメ）所迷惑。不久如言被其抄掠（ソレニカスミカスマル）。於是肅慎人移就（ユク）瀨波河浦。浦神嚴忌（イチハヤシ）。人不敢近。渴（ミツニウヘテ）飲其水。死者且半。骨積於巖岫（イクニ）。俗呼肅慎隈（クマ。奥まって暗くなっている所）也」とする記事が見られる。これは、越国の地方官より都への報告に依ると、日本海に浮かぶ佐渡島（新潟県佐渡市）の「北御名部」と呼ばれていた海岸に、肅慎人がやって来たとする、越国の人々と外国人との文献資料上最初の接触記録である。

当該肅慎人であるが、紀元前6～5世紀以来、中国大陸の東北地方、黒龍江や松花江流域に居住したツングース系の北方民族であるとされているが、その詳細は不明である。中国の古典に表れる夷狄（いてき）、東夷の1つであり、楛矢や石弩を使用することで知られたという。後漢の挹婁（ゆうろう）人、六朝の勿吉（もっきつ）人、隋唐の靺鞨（まっかつ）人等は彼らの末裔であると説明される。<sup>(30)</sup> 隋唐時代以降に在っては、高句麗、渤海、遼（契丹）、金（女真）の支配下に置かれたりもしたらしい。当該記事中にある「飛騰（トビアカル）火上一尺余許（ヒトサカアマリ）」、と言った表現よりは、身体能力の高さも窺えることより、彼らが狩猟、採集生活に適応した体型、運動能力や、生活習慣を身に着けていたことも類推される。<sup>(31)</sup> それ故に、島民にとっては受け入れ難い「鬼魅（きみ。妖怪変化）」、「魅鬼」という見做しであったものと考えられる。

日本は島嶼国家であり、近代以前の段階に於いては、隣国と陸地で以って直接的に国境線を接していたという環境には無かった。それ故、外交使節、交易船の来航は別として、海外より船舶でやって来る人々に対しては、その外見や生活習慣、来航意図をも含めて、相当の畏怖感を持っていたことも想定される。そうであるからこそ、そうした歓迎せざる来訪者に対しては、未だ見たことも無い「鬼」の存在を当てたのであろう。日本に在っ

ても、見慣れない異端の者を「鬼」であると見做し、場合に依っては排斥しなければならないとした考え方は、都より遠く離れた辺境の地であれば尚更のこと、これらの事例に依っても、決して珍しいことではなかったことが窺われるのである。

（12）「東大寺の春舜房上醍醐にして天狗に凌（さら）はるる事」：

これは、東大寺の聖人であった春舜房が天狗の所為に依って凌われたとする逸話である。春舜房は、「岩波本」（461頁頭注二三）では、世系等未審であるとしている。彼は元々、平安京の東南方向に在った上醍醐の人であったが、そこで如法経（多くの場合には法華経を写経する）を書いていた時に、柿色（柿渋で染めた赤茶色）の法衣、袴を着用した、非常に恐ろしそうな様相の法師が何処からともなくやって来て、春舜房を手で背負い、空を駆けて行ったのである。三千世界（三千大千世界。仏教の世界観では全宇宙を意味する。一小世界とは須弥山を中心として、その周りに四大州が広がり、更に、その周囲には九山八海があるものと考えられた。三千世界とは、一小世界の三乗、即ち、10億世界である）は眼前に見え、行けない場所は無い様にも思えたのである。

ところが、法師は春舜房を何処とも分からない山中迄、引き連れ出した挙句、そこで降ろしてしまったのである。春舜房は驚きながらも暫くそこにいと、同じ様な格好をした法師達が多く、春舜房がいる方へやって来て、何やら各々相談をし始めたのである。その中にいた首領格と思しき僧が春舜房を見るなり、「どうしてこの御坊をこの様な場所にお連れしたのだ。非常にあってはならないことである。速やかに元々いらっしゃった場所にお送り申し上げる様に」と、法師達を非常に驚いた様子で叱責をした。そこで、春舜房を連れて来た法師が来て、彼を手で背負ったかと思った途端、上醍醐に在る、元居た宿坊へと連れ戻したというストーリーである。

春舜房がいきなり、無理矢理に連れて来られた「かかる所」とは如何なる場所なのであろうか。僧侶が立ち入ってはならない異界であらうか。抑々、法師が春舜房を拉致した目的とは、一体何であったのであろうか。これは、春舜房に依る夢の中での出来事であったのであろうか。

現実世界にはあり得ない話ではあるが、これは

橘成季の見解に基づくならば、天狗に依る所為であると見做されたのである。この事件は、春舜房にとっては災異であった可能性もあるが、「變化」という観点よりは、又、別の見方ができるのかもしれない。春舜房自体も世系等が判然とはしないこともあり、空想上の人物であった可能性もあろう。「古今著聞集 卷第二十（魚蟲禽獸第三十）」一「六九二 東大寺春豪房并びに主計頭師員蛤を海に放ち夢に愁訴を受くる事」に記された、蛤（はまぐり）とその放生の功德に関わる逸話の中では、「東大寺上人春豪房」なる、やはり世系等未審の僧侶が登場する。春舜房との関連性、又、同一人物であった可能性に就いても示唆されるであろう。これらの逸話の中で、春舜房と春豪房とがお互いに「變化」した存在であった、と見ることもできるかもしれない。それ故、東大寺の實在の人物ではなく、架空の人物を設定したのである。

前述した如く、天狗とは山中に住む妖怪であるとされ、その起源の1つは中国に於ける夜叉天狗であり、流星・彗星が尾を引いて流れて行く様子を天の狗（いぬ）に準（なぞら）えたものであった。仏教に於いては、仏道を妨げる悪魔であるものと認識をされた。文中でも、「いとおそ（恐ろしげなる）柿色の衣袴を着た法師であるが、これもそうした鬼としての天狗の一面を強調した表現法であったものと見られる。その意味に於いて、天狗とは東大寺の聖人であった春舜房の対極に位置した存在であったものと見られる。日本の天狗には、山岳信仰を基盤として成立していた修験道に於ける山伏の存在が大きく反映されており、当該逸話にも出て来る様に、空中を自由に飛行することが可能であって、人々に災厄や幸福を齎す霊神、山岳神として信仰対象ともなったのである。

（13）「近江守仲兼東寺邊にして僧形の變化に出會の事」：

これは、主殿頭源光遠朝臣の子息であった近江守仲兼が、命に依り、法住寺を建立する奉行の任にあった時の逸話である。法住寺とは、永祚元年（989）、その2年後に太政大臣となる藤原為光が、寛和元年（985）6月に死去していた妻と、同年7月に亡くなった娘低子（しし。花山天皇の女御）の菩提を弔う為に、邸宅の敷地に建立したとされる寺院であった。長元5年（1032）には焼失し、一時荒廢した様であるが、応保元年（1

161）には、退位した後白河院に依る院の御所（法住寺殿）の地とされた。寺の場所は京都市東山区に在る三十三間堂（蓮華王院）付近であったとされる。現在の法住寺は、京都府京都市東山区三十三間堂廻り655に天台宗寺院として復興されている。

近江守仲兼は、或る日、寺の建設現場より退出し、日暮れて洛南の東寺付近を通った際、供をしていた下人達が皆、牛車の前方へ走って行ってしまったので、その後方には誰も人がいなくなってしまった。すっかり日暮れて、暗い中に在り、僅かに星の光で以って、白い直垂を着用した法師が1人、車の後ろに歩み寄って来るのが見えたのである。仲兼は異常であると思い、牛車の後部に掛けられていた御簾を掲げて見ると、それは父光遠朝臣がかつて召し使っていた中間法師（ちゅうげんほうし。雑用に当たる中間的な僧侶）の次郎であった。この者は、最近、勘當（罪を犯して懲戒されること）されて、家を追い出されていたのであった。尚、この時の仲兼の足取りも不可解である。東山辺に在った法住寺の建設現場から、一旦、洛南の東寺付近に迄、南西方向へ移動し、最終的には高野川の辺に在ったらしい父親光遠の屋敷（東寺からは北東方向）に行く行程であった。これは、凶方に直接向かうことを避ける方違（かたたが）えの習慣であった可能性もあるが、この話の舞台が東寺であることから、結果として仲兼の命を救ったであろう真言密教根本道場としての東寺の役割を強調する意図も見え隠れするのである。

仲兼はこの様な場所に態々次郎が来たのは、自分へ仕返しをしようとしているのであると思い、「奇怪」（不埒）であるとして、付き従っていた下人に命じることも無く、自ら車刀（牛車の中に備え付けの刀）を持ち、車の後部より飛び降りて、法師に「それ奇怪のやつかな」と言いつつ、法師目がけて切り掛かったのである。しかし、次郎法師であると思っていたそのモノは、次郎法師本人ではなかった。それは次第に大きくなり、いなくなったと思った途端、上空から仲兼が被っていた烏帽子を打ち落として、本鳥（もとどり、髻。頭髪を頭上に集めて束ねたもの）を掴み、仲兼の体を上空に引き上げたのであった。当時の俗人男子にとって、烏帽子、冠を外し、頭髪を人前に晒（さら）す行為は恥ずべきであるという認識であった

らしいが、更に、髻を他人に掴まれる等、あってはならないことであった。そうした思考もあってか、又、恐怖心からか、その時、仲兼は持っていた刀を自らの髻を掴んでいるモノへ向けて上方に突き刺した処、手応えがあった。その後、そのモノは掴んでいた仲兼の髻を放したので彼は地上に落下したが、仲兼が着ていた白襖（しらあを。白い狩襖、狩衣）には、血が多く流れ付いていた。

さて、牛車を引いていた下人達は、主人（仲兼）がこの様な事態になっているとも知らず、車中に乗っているものとはばかり思い、父親の光遠亭が在るきり堤（きれ堤。鴨川支流高野川の堤であるとされる）付近に到着し、主人を降ろそうとしたが、彼の姿は無かったのである。大騒ぎになった処で人数を集め、火を多く灯しながら搜索した結果、東寺の南方、つくり道（造道。羅城門跡四塚から鳥羽迄の間）の田中で発見したが、彼は既に太刀を手に持った儘（まま）の遺体となっていたのである。直ちに仲兼を運び出し、数日に渡って護身法を執行した処、彼は元の如く生き返ったのであった。（九字）護身法とは、真言密教、修験道に於いて行なわれる修法であり、行者が臨、兵、闘、者、皆、陣（陳）、列、在、前の九字の呪文を口で唱え、九種の印を結び、虚空を縦横に切り払えば、除災や戦勝が叶い、その身を護ることができるとされた作法である。その後、仲兼が所持した太刀は後白河法皇の手に渡り、蓮華王院の宝蔵に収められたという。

この逸話に登場する法師が、勘当された筈の次郎法師の「變化」であったのか、否かは判然とはしない。ただ、自分や、自分の関係者がかつて陥れた人のそうした怨念が、自分達に災異を齎すとした観念が強固であり、それは畏怖し祓うべき対象であったことを、説話形式で説明しようとしていたものである。つまり、それが当該逸話の様に、受け取る側としては例え逆恨みであり、理不尽な事であったとしても、「そのこと（怨念）」に何か心当たりを持っていた人々は、積極的に対処をせざるを得なかった、と言うことであろう。さもなければ、それ（災異）は直ちに自分達へと降り懸かり、容赦無く生命、財産を奪って行くと思わされたものと考えられるのである。仲兼が「ただいま（只今）ここにき（来）たるは、われ（我）を犯さん（危害を加えよう）と思ふにこそとおも（思）ふより、

奇怪（きくわひ）におぼ（覚）えて」と、牛車の後方で白い直垂を着た法師を見た途端に認識したのは、その証左であろう。

彼が次郎法師であると見做したそのモノが、次第に巨大となったことは、その怨念の大きさの（心の中での）反映であったものと推測される。対象物の大きさと、自分が認識していた怨念の大きさは、比例関係に在ったものと考えられる。次郎法師に依る怨念の大きさに怯（おび）え、一時的に幻視の状態に陥っていたものと考えられる仲兼であるが、彼が車刀で刺したと思ったモノとは、実は自分自身の体であったことになろう。幻視とは幻覚であり、それが視覚の錯誤として認識される状態である。現実には存在しない対象物が見えることである。見えるモノは人、動物、風景、事物、場面等、その時に於ける心の様態に応じて様々であり、眼前でクリアーに見えている様に認識したり、頭の中や眼中で見えることもあり、仲兼の如く「視野外幻視」（自分の背後に見える）こともあった。

尚、幻視、幻聴、幻触、幻味、幻臭（嗅）等といった幻覚は、外部よりの刺激を誤覚する錯覚とは異なる。仲兼の事例では、その本鳥を掴まれて上空に引き上げられた自分の姿を、対象物を見る如く、客観的に見つめていた可能性もある（自己像幻視、鏡像幻視）。こうした他人よりの怨念に対する恐怖心以外にも、薬物依存であったり、疾患としてのパーキンソン病、統合失調症や認知症、アルコール依存症等の患者は、幻視、幻聴と言った幻覚の症状を伴うことがあるとされる。必ずしも、幻覚の原因は恐怖心だけからとは限らないのである。

ところで、仲兼が受けた（九字）護身法に依り、死人が蘇生するのか、否かは判然としませんが、ここで彼が蘇生した背景には、真言密教、修験道に依る護身法の遙か以前、古代以前よりの習慣であった「殯（モガリ）」の習俗の残存も想定されるのである。そこには、単なる救急救命措置としての蘇生術以上の意図を感じ取ることもできる。「殯」〔荒城（あらき）〕とは、人が死んだ後、その遺体を埋葬する迄の一定期間内（皇族の葬送儀礼に於いては、陵墓の準備ができる迄の期間）、それを納棺した上で、地上（喪屋内）に安置しておく習俗であり、その間に、此岸（この世）への



蘇りを試みるのである。それでも蘇生しない場合に限って、三途の川を渡らせ、彼岸（あの世）へと送り出すのであった。殯は喪上（モアガリ）に通ずるとした見解もあるが、元来、民衆の習慣であったものの、後には王権に依り独占される様になって行った慰霊の為の習俗であるとされる。護身法も殯も修法、習俗であって医療行為ではない。その意味に於いて、瀕死の状態であったものと見られる仲兼が蘇生したのは、単なる偶然であった可能性が高いのである。

仲兼が発見された東寺（金光明四天王教王護国寺秘密伝法院）は、弘仁14年（823）に嵯峨天皇が元々官寺であったこの寺を空海（弘法大師）へ賜与して以降、真言密教に於ける根本道場となっていた。それ故、数日間に渡って護身法を修したのは、直ぐ近隣に在った東寺（の僧侶）であったのであろう。ただ、それは当初から仲兼に護身法を行なう目的であったのか、僧医に依る医学的な治療を受けさせる為であったのかは、判然とはしない。何れにしても、平安時代中葉という時期にあっても尚、こうした瀕死の状態の患者に対して、仏教的、或いは、医学的な施術の実施を期待されていたのが、仏教寺院であったこと自体は否定することができないのである。

#### （14）「庄田頼度八條殿の變化を縛する事」:

これは、後鳥羽院（1180～1239年。1198年に退位）の時の逸話である。鳥羽天皇の第3皇女であった八条院障子（暲子。法名金剛観。1137～1211年）が八條殿（八条院御所）へ渡御する際、同御所には「ばけもの（化物）あるよしき（聞）こえければ」、後鳥羽院は、その院の御所より未だ六位であった庄田若狭前司頼度を八條殿に派遣し、「件（くだんの）ばけ（化物）見あらは（顕）してまい（ぬ）れ（見付けてきなさい）」と指示をしたのである。頼度はこの命を受けて八條殿へ行き、その寝殿の狐戸（きつねど。狐格子。屋根の破風部分下に取り付けられた換気用の格子戸。天井裏に繋がる）より天井裏に入って、そのモノが姿を現わす瞬間を待った。彼はそこで六ヶ夜を過ごしたものの、全く怪しい現象は起きなかった。

ところが、遂に7日目の夜、異変は起こったのである。彼は待ち兼ねて、少し微睡（まどろ）んでいた処、土器（かはらけ）の破片の様な物が頼

度の頭上にはらはらと落ちて来たのである。態勢を整え、愈々、化物が現われたかと思った頼度であったが、暫くして、又、土器の破片の様な物はらはらと落ちて来たのである。しかし、目に見えて変わった様子は無かった。そうした処、彼の頭上を黒い物一つくさき（篋鷲、ヘラサギ。ペリカン目トキ科の冬鳥。全長は約86センチメートル程度で、嘴と脚は黒色）が走り越えて行ったが、下からそれを捕獲することができた。ヘラサギは冬の渡り鳥であるが、日本へ渡って来る個体数は少ないとされる。ここでは、比較的暖かく、天敵からも身を守ることに出来る天井裏で越冬していたのであろう。密閉性のかなり改善された現在の住宅でさえも、天井裏、屋根裏の部分へ、ハツカネズミ、ドブネズミ、クマネズミ、コウモリ、イタチ、猫等の野生動物、所謂、「屋根裏害獣」が入り込み、そこで繁殖している事例もあるが、当時の密閉性能の低い建築物では尚更のことである。これは、単に構造物へダメージを与えるだけでなく、不衛生であり、人に感染症を始め、湿疹、喘息といった疾病を齎す可能性もある事象であった。

頼度が捕獲したヘラサギであるが、良く見れば、毛も抜け落ち年老いた狸（たぬき）の様であった。彼はそれをへし伏せて、自分がいっていた指貫（さしぬき。括り緒の袴）の括り紐を抜いて縛り、その儘、院の御所へ持参したが、後鳥羽院は感激の余り、彼に太刀一腰と、汚れてしまった衣装を見兼ねてか、宿衣（宿直用の装束）をも賜与したのであった。それ以降は、八條殿に化物の姿は無かったという。障子は、父鳥羽帝と母親美福門院よりの多大なる寵愛を受けたらしく、その230か所にも上った膨大な遺領は八条院領として伝領されることとなり、平安末期の政界に対して影響力を持ったとされる。この逸話も、そうした情勢を背景に書かれていたことも想定されるのである。

又、ここでは「きつね（狐）」、「つくさき」、「狸」三種の動物の名称が記されるが、「つくさき」を除いて実際に現場に登場した訳ではなかった。当時に於ける野生動物に対するイメージとして、狐と狸は人を化かすことから、ずる賢いもの同士の代名詞としても使われ、「狐と狸の化かし合い」の如く、悪賢い者同士でも互いに騙（だま）し合う、とした負のイメージが非常に強かったものと

考えられる。ここでは、特に両者に有意な位置付けを付与していた訳ではないが、作文上の調和を図っていた可能性も考えられるのである。

この逸話の内容は、18世紀の国学者であった横井也有の俳文集、「鶉衣（うずらごろも）」にも見られる「化物（幽霊）の正体見たり枯をばな（尾花）」ということであろうか。恐ろしい化物（幽霊）であるかと思って良く見てみると、薄（すすき）の枯れた穂であったというものである。これは、そのモノの実体を注意深く確認してみたら、極（ごく）平凡なものに過ぎなかったではないか、という戒めでもあるが、人は疑心暗鬼に陥った様な場合、事態がどんどん悪い方に進むと勝手に妄想し、実際にはありもしないことに恐怖心を抱く様になると言うことに対する、教訓として、この逸話は掲載されたものであろうか。化物（幽霊）とは、この世に実在するものではなく、正に人の心の中にこそ存在するものであるということであろう。

それと共に、この当時の人々、広く近代以前に於ける日本の風土、社会では、一寸した「モノ」の「変化（へんか）」に対しても、非常に敏感であったことが推察される。それは、一見すると針小棒大の様にも見えるが、一方では動物としてのヒトの危険回避本能からの特質であった可能性も高い。現在とは違い、自分自身の安全は、基本的には自らで確保をしなければならなかった考え方が非常に強固であったことも、その背景としては存在していたのである。特に、西欧の人々との接触以前の時期に於いて、科学技術や、それに基づいた形での知見を以ってしたものの方が導入される前の段階では、中国起源の思想、技術、文物、知見等が日本社会の基盤を形成していた。それらは平安時代を経過して、日本風に「変化（へんか）」＝国風化したとは言いながら、根底では未だそれらに立脚した思想や理論が日本社会の常識として大きく存在していたものと見られる。東アジア文化圏に於ける物事の基幹は、自然に対する精緻な観察結果や、経験則の積み重ねより成り立っていた。それ故、日本でも、そうしたものの見方が、科学技術に裏打ちされた知見や、無機的な機械、装置に置き換わる迄は、主流であったものと考えられるのである。

「化物」の出現も災異であると見做されていた平安時代末期当時、障子の八條殿にそれが棲み付

いているものと想定された状況下、後鳥羽院が庄田若狭前司頼度にその現認を命じた行為は、災厄に対する危機管理という面では、正当な措置であったものと評価されるであろう。ただ、その情報源はいい加減なものであり、「ばけもの（化物）あるよしき（聞）こえければ」とし、所謂、巷間の噂の類であったものと考えられる。誰かが実際にそれを確認したとかの話ではなかった。その意味に於いて、当時における情報管理の面では、例え後鳥羽院程の為政者であったとしても、そうした種々の情報に対する取捨選択を経ても尚、直接的情報に接することの出来る限界点をも窺い知ることができるのである。「註進」の対極に在る「きこえ」表現法には、多くの（無責任な）人々の介在が想定される。

又、頼度が八條殿で六ヶ夜を過ごしたものの、全く怪しい現象は起きず、7日目の夜、異変が起こったとする記事にも、仏説の影響を感じ取ることができよう。仏教思想に於いて、7の数字には物事の基本的単位、最小単位としての認識が窺える。所詮、衆生とはその死後に於いて六道の間を輪廻転生して回るのだから、それを越えた境涯に存在しているのが、再生復活としての象徴、新たな出発点としての意義を有する「七」の考え方であった。従って、仏教思想の場合、7とは、1と同義である（「0」を除外した場合）。輪廻転生とは、六進法的、七進法的な考え方ではあるが、それを越えた境涯とは、一切のものは不生不滅であることを認識することであり、その悟りを得た時の心の安らぎを指す〔無生法忍（むしょうぼうにん）〕。輪廻転生の世界観から解放された時、絶対的な実在は否定されるのである。

(15)「薩摩守仲俊水無瀬山中古池の變化を捕ふる事」:

これは、水無瀬山（水無瀬川の源流部に在った山か。水無瀬川は大阪府三島郡内を流れる河川で、同島本町付近で桂川と合流する）の奥に在った古い池に関わる逸話である。この池には多くの水鳥がいたことから、それを捕獲しようとして多くの人が水死したのであった。その原因は、この池に棲む「人とり」であったという。水鳥は、その羽毛や羽毛脂等を採取するだけではなく、肉も食用としたものであろうか。この池が実在のものであったのか、又、説話上で創作された池であったのか

は判然としないものの、現在、新大阪ゴルフクラブの中央北側地点(大阪府三島郡島本町大字尺代。標高約236.6メートル)、天王山(山崎城跡)の北側地点(京都府乙訓郡大山崎町字円明寺南山。標高約241.1メートル)等には、山中に自然地形であるものと推測される複数の池が存在していることが確認される。

時に、院の上北面(しやうほくめん。四位、五位の諸大夫以上で北面の侍となり、院への昇殿を許された者)であった源右馬允仲隆、薩摩守仲俊、新右馬助仲康の三兄弟が、離宮水無瀬殿(大阪府三島郡島本町桜井に在った後鳥羽上皇の離宮)に祇候していた頃の話である。後鳥羽上皇に依る水無瀬離宮は、陸路や桂川、淀川等の水運に依って、京のみならず、西国や東国とも繋がる、流通、経済、軍事上の要衝に在ったとされる。<sup>(32)</sup>この兄弟は、各々相議して、その古池に生息していた水鳥を捕獲しようとし、もちなは(鱒縄)の具(縄に鳥もちを塗った鳥類捕獲道具)を用意して、正にこれから向かおうとした時、或る人から「その池には昔より人とりありて、おほ(多)くとられぬ(多くの人々が犠牲になっていた)。はなは(甚)だ(絶対に)む(向)かふべからず」と忠告を受けたのである。

この忠告を聞き、一旦は「無益(むやく)の事也」として、池に行くことを思い止まる3兄弟であった。しかし、薩摩守仲俊ばかりは、他人から言われたことだけで止まるのは(武士として)「けぎたなき(小汚い。薄汚れている、卑怯だ)ことなり」とし、暗夜、他の人には内緒で弓矢を持たせた小冠者1人のみを連れ、自身は太刀だけを背負い、知らない山中をただただ進み、遂に池の端に着くことができたのであった。そこには1本の松の木が池に張り出すように生えていたので、その根元で待っていると、夜更けに至り、突然、池の水面が振動し、浪が起きた。恐ろしい事と言ったら、限りの無いものであった。仲俊は、弓に矢を番(つが)えて待ち構えていると、暫くしてから池の中が光って、その正体は見えないものの、彼が待機していた松の木の上にそのモノが飛び移って来たのである。弓を引こうとすれば、そのモノは池の中へ飛び帰り、矢を休めれば、又、元の如く、松の木へ飛び移ったのである。そうしたことが繰り返され、仲俊は弓矢での捕獲は無理である

と判断し、太刀を抜いて待つことにした。

そのモノは、又、松の木に飛び移っていたが、鱧(やが)て仲俊の傍までやって来た。初めの内はただ光るモノとばかりに見えたが、近付いて見れば、光の中に老婆が笑みを含んだ形相を表わした様に見えたのである。それを持っていた太刀で斬ろうとしたが、余りにも近くにいたので、素手でも容易に捕獲できると思い、太刀を打ち捨てて、しっかりとそのモノを掴むことができた。そのモノは仲俊を池の中へ引き摺り込もうとしたが、松の木の根を強く踏ん張って何とか堪えたのである。暫く拮抗状態が続いた後、彼は腰刀を抜いてそのモノを刺した処、流石に力も弱まり、光も消えていた。そこには、毛が気味悪く生えているモノが刺殺されていたが、良く見れば、そのモノは狸であった。狸は木登りが得意なのである。仲俊はそれを持って水無瀬殿に戻り、局(つぼね。部屋)で仲隆等にその古狸を見せ、見事な様(さま)に皆、びっくりしたという。これがこの逸話の顛末であった。

通常、日本では北海道を除いた地域で生息しているホンダタヌキ*N. p. viverrinus*であるが、その頭と胴とを合わせた長さは約50~70センチメートル程度、体重は季節に依り、約10キログラムにも及ぶ巨大な個体もあるとされる。又、狸は事物や人に化け、人に憑くこともあると信じられた。古狸の語には比喩的に用いて、多くの経験を積み、その悪知恵を元に人を騙(だま)す(悪い人)とした否定的な語義もあるが、本当にそうなのであろうか。

ここでは、「池の中ひか(光)りて」、「光の中に、としより(年寄)たるうば(姥)の、糸み糸みとしたる形」が、狸に依る「變化」であるとした見立てなのであるが、これが「人とり」の正体そのものであったのであろうか。抑々、水中で何かの物体が光り、それを引き上げた処、それらが宗教由来の物体であったという伝承は、各地に残されているのである。それらの仏像や神像、光る玉等が、何れも水中、取り分け、海中より出現するとした伝承である。この説話の事例では、それは事物ではなく、発光するモノ(狸に憑りついた霊)であった。或いは、未知の底生生物としてのベントスbenthosであったものかもしれない。

ところで、この池に住み着いていたという「人



とり」とは、一体、何者であろうか。「人とり」は、「人取り」、「人獲り」、又は、「人捕り」の意味であろうか。勾引かす（拐かす。かどわかす）という語があるが、これは人を誘拐する、拉致するという意味、用法で使用されており、その延長線上に「人とり」が位置付けられる可能性がある。この逸話は、「光の中に、としよりたるうばの、糸み糸みとしたる形をあらは（顕、現）してみ（見）えけり」と記されることから、老女が池に投身自殺したことに依って、その池が応答をするという姥ヶ池（うばがいけ）伝承の一類型であるものと考えられるが、そこに古狸の「變化」が関与をしているのである。この古池で入水したものと考えられる「としよりたるうば」の霊は、古狸の体を使って、水鳥獲りにやって来た人を次々と池の中へと引き込むのであった。姥が古狸に憑りついて變化し、それを支配したのである。それは又、この池に生息する水鳥を人より守っている守護神的存在であったものかもしれない。水面に少しの揺らぎも無く、底も見えない程の深い澱（よど）みを持った水の神秘性と、入水者（人をも含む動物）の霊を宿した水に対する畏怖心とが、日本の諸所に在った古池に、姥ヶ池、念仏池、真菰池（まこもいけ）、馬取池、鞍池、機織淵（はたおりぶち）等の説話を生み出す背景として存在していたのであろう。

当該逸話に於ける登場人物は武士身分の者であった。そこでは、「けぎたなきことなり」とか、「夜前ひとり（一人、独り）高名（かうみやう。功名。武功を立てること。手柄）せんとて行し、いかほど（如何程）の事したるぞ」とした、武士に特有の思考が逸話の重要な背景として設定されていた。つまり、この逸話の主人公が若し武士でなかったのであれば、或人の忠告を素直に受け入れて、夜半に曰（いわ）くつきの山中の池に行く様なことはしなかったものと推測される。その意味に於いて、武士身分以外の人々にとっては、武士に生来備わっていた、恐怖心を制御する能力の高さ、高潔さや功名心とは、畏怖すべき「變化」、災異に対しても、或る程度対応することが可能な、一定の効果が期待できる素養であるとして認識されていた可能性もある。そうした点こそは、非武士身分の為政者達（所謂、「王道」）が、武力以外の理由に依って武士を登用して行く（「霸道」）様になっていた大きな動機付けであったことも想定

されるのである。

#### （16）「大原の唯蓮房法験に依りて天狗の難を遁るる事」:

この説話は、建保年間（1213～1219年）の出来事であった。鎌倉時代の初期、大原（京都府京都市左京区大原）の里に住していた唯蓮房〔岩波本〕（465頁頭注二四）では、世系等未審であるとする〕は、初め、五種行〔法華經に於いて説かれる受持（正法を信奉して護持すること）・読（法華經典を読経、看経すること）・誦（じゅ。法華經典を暗誦すること）・解説（げせつ。法華經典の内容を人々に説明すること）・書写（法華經典を書写して世の中に流布させること）の五つの修行〕を行っていたが、取り分け、彼は書写法師として修業を行っていたのである。それを天狗が度々、妨害して来たのであった。

先ず、①或る日の昼つ方（お昼頃）、庵に取り付けられていた明障子の外の方より、聞き覚えの無い声で唯蓮房の名を呼ぶ人が在った。彼は応答したものの、出ることは無かった。そうした処、後戸の方よりその人が入って来るのを見れば、とても恐ろしげなる山伏（修験道に於ける行者）であった。さては天狗（の「變化」にこそ）思い、恐ろしい事と言ったら、限りの無いものであった。天狗は山伏の格好をすることがあると信じられていた為である。そこで、唯蓮房はただただ十羅刹を念じており、侵入者と目も合わせない様にして書写を続けていると、その山伏は「あたうと（尊）げにおはする物かな」と言って、その日は帰って行った。

抑々、山伏の語の語源とは、霊山で伏して修行することに起因し、彼らは山岳修行を行なうことに依って、山岳が持っていた霊力、自然を超越した力を体得し、その力を以って加持祈禱や調伏と言った呪術的、宗教的活動を行なう宗教者であった。それに対して唯蓮房が念じた十羅刹とは、インド神話に現われる鬼神であり、人を騙してその血や肉を食すとされる。男の羅刹は醜く邪悪である一方で、羅刹女は非常に美麗であるという。後には仏教にも影響を与え、その守護神となり、十二天の1つである羅刹天として南西の方角に配置された。又、法華經に於いて説かれる十羅刹女は、最初、人の精気を吸い取る鬼女であったものの、後には鬼子母神等と共に仏の説法に触れ、法

華行者を守護する神女となる存在であったとされる。(33)

②その後、再び、見たことの無い中間法師(ちゅうげんほうし。雑用に当たる中間的な僧侶)が1人で唯蓮房の許へやって来て、「ただいま(只今)僧正御坊御入堂候。見參(げんざん)せんと候なり」というので、その時は、まさかこれが天狗の所為であるとは思ひも寄らなかつたことより、急いで外に出て見ると、現に僧正が多くの僧侶を具していらっしゃつたのである。ここに来る様に言われたので、その命に従つて近付いて行くと、ここかと思へば、次第に彼らは遠ざかつてしまった。これは如何にも怪しいことであると思つた時、僧達が唯蓮房の周囲を立ち塞いで、その中の1人が葛(かずら)繩を彼に打ち掛けたのである。

彼らは早く唯蓮房を縛ろうと思ひ、劍を抜いて繩を打とうとするものの、葛繩は皆切れてしまい、縛れなかつた。この様な状態が度々になつたけれども、知らない内に法師達の姿は消えていたのであつた。それで、唯蓮房は庵に戻り、尚、五種行を続けた。

③次の日、又、山伏が唯蓮房の庵の明障子を開けて來訪した。先度の様に、唯蓮房は他念無く、ただただ十羅刹を念じていると、天狗が手を差し伸べて来て、唯蓮房のかひ(い)な(腕)を取り「いざ給へ」と言いつつ、外へ引き出そうとしたが、彼は庵を出ることは無かつた。この様に両者は負けじと争つていて、硯に小刀が置いてあつたので、唯蓮房はそれを手に取り、天狗のかひ(い)なに少しだけ突き立てたのである。その時、天狗は「このぎならんにとりては(そちらがそういう考えならば)」と言って、手荒に唯蓮房を外へ引き出し、強引に出発してしまつた。

それは空を駆けて行くかの様に思われ、生きた心地もせず、ただ夢の様であつた。よも(四方)の梢等が下に見えたので、天空を飛行していることが分かつたのである。さて、或る山中に着いたが、聊(いささ)か竹門のある古びた家に呼び寄せられ、明障子があつたのでそれを引き開けて、中へ入る様に指示された。如何とも抵抗し難く、唯蓮房は言うなりに中へ入つた。内部の様子は御馳走の用意をしていると思しく、人が沢山集まつていて、混雑して騒がしかつた。「まら(客)人(入)らせ給たり」と言うなり、1人の法師が高杯に肴

物を据えて持つて來た。又、銚子に酒を入れて持つて來た。「これまい(ぬ) (參)り候へ」と勧めて來るものを見ると、肴も全て見たことも無い様な物ばかりであつた。

唯蓮房は、兎も角も、物も言わずにただただ三宝(仏法僧。ここでは「仏」に重点が置かれていゝ)に身を任せて、蹲(うずくま)つていゝと、法師等は頻りに酒食を勧めて來た。彼は、斷酒をしていゝと云つて飲まないでいゝと、酌取りの法師が奥向きへ、御酒を召し上がらない旨、伝えた処、「さらばこれをまい(ぬ) (參)らせよ」とて、直ぐに由々しき美膳を取り出して來た。これも又、少しも見たことも無い物を盛つた膳であつた。「御酒をこそまい(ぬ) (參)り候はざらめ、これをばまい(ぬ) (參)り候べきなり」と勧めるので、今度は持齋(精進潔齋をして心身を清淨に保つこと。又、正午以後に食事をしないこと)をしていゝと云つて食べなかつた。強いて尚、食べる様に勧めて來たが、未だ食べなかつた。愈々(いよいよ)深く祈念をしていゝた処、竹の戸の方で人の音がするのを見れば、白装束の童子が2人ですはえ[楚、楮。罪人を打つ為の木製の鞭(むち)]を持つていゝたのであつた。その様子を天狗法師が打ち見るなり、臆て、姿を消してしまつた。奥向きでひしめき、騒々しかつた人々も、全て息をする音もしなくなつていゝた。木の葉に風が吹き付け、通り抜ける音が聞こえる程に静穩であつた。

その時、唯蓮房の心神(気分)は楽になり、畏怖心は無くなつていゝた。余りの不思議さに、家の奥の方へ行つて見渡してみても、何処にも人はいなかつた。これは、十羅刹が守護して下さつたものと感じ、尊く、忝(かたじけな)いことは限りの無いことであつた。そうとは言いながらも、今までいゝた物どもは一体、何処へ行つたのかと思つていゝたら、或るモノは縁側の束柱(つかばしら。梁と棟木の間、床下等に立てる短い柱)の物陰、又、或るモノは長押(なげし)や垂木(たるき)の間等に、僅かに小鼠ばかりの身になつて、小法師達は身をそばめ(横向きになり)、世を恐れて隠れ惑つていゝた。唯蓮房の姿を見て、恐れている様子は呆れる程であつた。

その童子は聖を呼んで「恐(おそれ)思ふことなかれ」とて、1人は先導し、1人は後方で立つていゝた。始め、唯蓮房がここに来た時には、遙々

と野山を越え、空を駆け、やや時間がかかった様に思えたのであるが、この童子の後ろに付き従って、ただ須臾（しゅゆ。僅かな時間の意味であるが、その起源はインドにおける時間の単位であるとされる。1昼夜が30須臾に該当した）の間に、本房へ行き着いたという。これは更に、根拠の無い出鱈目な事ではないのである。今は末代（末法の世）ではあるものの、(仏が) 信力（しんりき。信仰心）に応じて、「法驗」の事実無根で効果が無い等と言うことは無いことはこの逸話が証明しているとするのである。

「末代」という表現法よりは、末法の世の中に在っても尚、信心を持ち続けることの重要性を説話形式で以って説いたものであろう。これは、確固とした意志（信心）さえあれば、例え、末法の世に在っても、あらゆる誘惑（一種の法難）より救済されることができるとした具体的な事例として提示された逸話である。文末で記されていた「只須臾のあひだ（間）に、本房に行（ゆき）つ（着）きにけり」とは、法力に依る救済の即時性を強調する意図のあったことが窺える表現法でもあった。本房とは、この場合には実在する本寺の意味ではなく、到達するべき阿弥陀如来の境地を指し示しているものと考えられる。ここでは、「末代」の世に生きていること自体も、災異、災難であるとした仏教観の反映が色濃く見られるのである。

①～③の話題は時系列的になっており、修行熱心で天狗にとっては邪魔な存在の唯蓮房を、硬軟両様の手法で以って攻めて来るという、邪念の表出した形の話であり、修行を妨害する災厄として提示される。天狗は、即ち、邪念の置き換え表現法なのである。取り分け、③では、断酒、持斎といった修行僧の守るべき基本的戒律に対して、酒食遊興への甘い誘惑をどの程度、唯蓮房が断ち切ることができるのかを試す内容となっている。宗教者最澄の発語であるとされる「凡そこの天台宗の院（比叡山延暦寺）には、俗別当兩人を差し、番を結んで検校を加えしめ、兼ねて盗賊・酒・女等を禁ぜしめ、仏法を住持し、国家を守護せん」（「山家学生式」八条式の第八条中の記載）と言った言説よりも、仏教寺院が平安初期以来、人里離れた山中に活動の拠点を求め、修行を深めて行った理由も理解されるであろう。唯蓮房の場合も同様である。

ところで、この説話では「明障子」の語が3か所で使用されている。これは、天狗、山伏が来訪する際の入り口としての設定であったが、それは又、異界への入り口でもあったのである。しかし、それを反対側から見るならば、仏法の守護する世界、「法驗」のむなしからざる世界への入り口でもあった。仏法の明かりが差し込む場所、仏法の明かりが漏れ出る場所、即ち、仏、菩薩の心身より発せられる光であり、智慧や慈悲の象徴でもある「光明（こうみょう）」が通過する場所、それがこの逸話に於ける「明障子」であったものと推測されるのである。

尚、ここでは「天狗法師」の如く、天狗と法師とを同列のモノとして扱うが、それは僧侶の中より天狗へと化するものが多かったものか、尸解（しかい）天狗の様に、死後に又、蘇り、仙人となったことに因むものなのか、判然とはしない。ただ、法師とは、一般的には寺僧を指すが、古くは僧位としても存在していた。それは仏法の師でもあり、五種行を行っていた唯蓮房も又、五種法師であった。一般の僧侶が上人、禪師、論師、律師等の尊称で呼ばれる様になると、下位僧や山伏的堂衆（どうしゅ）は法師と呼称されることとなる。更に、山法師（比叡山）、寺法師（園城寺）、奈良法師（興福寺）等は僧兵であることを表わす名称へと変化をするのであった。<sup>(34)</sup> 山伏的堂衆をも法師と呼称する様になった背景としては、本来、仏教とは直接的な関係が無く、山岳信仰に於ける呪術的宗教者であった山伏が、天台、真言両宗と接近し、宇宙空間を表わした根本仏としての大日如来と同一性格視された結果であるのかもしれない。

#### (17) 「御湯殿の女官高倉が子あこ法師失踪の事」:

この説話も、建保年間（1213～1219年）の出来事であった。鎌倉時代の初期、内裏の御湯殿（清涼殿の北西に在る、天皇が沐浴する部屋）付きの女官であった高倉「岩波本」（468頁頭注五）では、世系等未審であるとする〕の子に、七歳になるあこ法師という名の小童がいた。この場合の法師とは、男の子のことであり、宗教者ではない。その家は、樋口高倉（樋口小路と高倉小路との交差点付近。現在の京都市下京区）に在ったが、或る時、あこ法師は近所に住む小童部（こ



わらべ、小さな子供」と遊び連れて、小六條（楊梅通の北、烏丸通の西。京都市下京区）へ行った。搔暗時（かいくらみどき。夕方）、そこで相撲（すまひ）を取ろうとして格闘していた処、後ろに在った築地塀の上より、何であるとは良くは見えなかったものの、「垂布」の様なもの打ち覆うかと思えた直後、あこ法師はいなくなっていたのである。恐ろしい事と言ったら、限りの無いものであった。片方（かたへ。仲間）の童部は皆、逃げ出した。その時の恐怖心から、皆、この出来事を人に話すこともできなかったのである。

あこ法師の母親であった高倉は騒ぎ、悲しみ、探さない場所が無い位に搜索して回ったものの、あこ法師を発見することはできなかった。それから3日経った日の夜半、高倉の家の門をととても激しく叩く物があった。恐怖心より、怪しんで簡単には扉を開けなかったものの、高倉が来訪者の名前を尋ねると、「うしな（失）へる子と（取）らせん。あ（開）けよ」と、その物は言った。母親は、尚恐ろしくなって、開けることはなかった。そうした処、家の軒の方で「あまたこゑ（数多聲）」がし、はあと笑って、廊の方へ何かの物を投げで行った。恐怖心の中、火を灯してみれば、実際に失踪したあこ法師であった。ただ、ぐったりとしていて、それは生きている物の様ではなかったのである。物も言わず、「ただ目ばかりしばたたきけり〔頻りに瞬（またた）きをする〕』という状態であった。

そこで高倉は修験者に依頼をして、寄りまし〔修験者等が祈禱や調伏を行なう際に、神霊や物の怪（け）を一時的に憑依させる目的で、近くに座らせておく女性、子供、又、人形のこと。依り代（よりしろ）〕等を据えて祈っていると、あこ法師には物が多く憑いていたのである。しかしながら、そのモノを良く「み（見）れば馬のくそ（糞）なりけり。三たらひ（鹽）ばかりぞ有ける」であったという。後述する沖繩の事例にも見られる如く、愉快犯が被害者へ悪戯目的で以って、無理矢理に異物を食させていたことも想定される。この様に、憑いていたモノが取れても尚、あこ法師は「物いふこと」もせず、ただ「よみ歸り（蘇り。死者が蘇生する）」の状態であって、14～15歳位迄は、生きていたらしい。その後のことは、それを見た人から聞いた伝聞記事であるとしている。

この記事を採用するならば、あこ法師は何らかの事故、事件に巻き込まれた可能性が濃厚であるものと推測される。それが具体的に何であったのかは類推の域を出るものではないが、悪戯目的で拉致された可能性が濃厚であろう。その他の可能性としては、年少者に対する（性的）虐待目的の連れ去り、牛車等の乗り物や、馬・牛・猪といった動物との接触事故、ツキノワグマや猪・鹿といった害獣、二ホンマムシ・ヤマカガシ等の毒蛇、カバキコマチグモ等の毒蜘蛛、それに、蜂・虻（あぶ）・ヤスデ・ムカデ等といった有毒生物に依る人身傷害、河川・湖沼に於ける水難事故、そして、人身売買（人身取引）の犠牲になった場合等である。取り分け、人身売買（人身取引）に関しては、倭寇に依る韓半島・朝鮮半島、及び、中国大陸よりの人の拉致と、日本国内での労働使役が知られるが、日本国内に於いても、農村部、漁村部を中心とした地域に於ける労働力不足を補う目的、又、子の無い人に依る、子供欲しさからの拉致行為等で以って、未だ、記憶や言語運用能力も覚束ない子供が多く拉致されていた可能性に就いても、考慮をすることが必要であろう。

古来、日本では神隠しという事態があったらしく、それらの多くは、子供等が急に失踪した事象を言うのは、上記の推測を裏付ける可能性もある。これは、農村部を中心として見られた現象であり、これを天狗の仕業であるとし、集落を上げて鉦（かね）や太鼓を叩きながら搜索したのである。通常、中々発見には至らないのであるが、2～3日が経過した頃に帰って来ることもあった。神隠しにあった本人は、その間の記憶が曖昧である事例が多いとされる。成人に在っても神隠しにあうことがあった。大人の場合には、少し愚鈍な男性が屢々（しばしば）神隠しにあうとされる。東北地方等では、比較的女性の場合が多く、犯行者は山男であって、被害者はその妻になったという。この点に於いては、「羽衣伝承」との錯綜や類似性が認められるのである。そうした行方不明者は1回だけ集落に姿を見せることもあるが、再度、その姿が見えなくなり、行方不明になるとされる。神隠しにあった時の対処法としては、稲荷神に祈願し、又、稲荷下げ（祈禱師等の宗教者に依る託宣。稲荷降し）が行なわれた。それは、犯行に及んだモノが狐であると見做されたからである。稲荷神に祈願すれ

ば狐が罰せられるので、直ぐに連れ去られた人を返してくれるという。

更に、天狗は子供に好意を抱くとされており、子供を連れて天空を飛んだり、川を越えたりもする。この場合、神隠しの犯行者を捜し出すのに柙(ます)が使用され、その底を叩きながら搜索をするのである。天狗はその音声を忌み嫌うとされるからであった。沖縄地方に於ける神隠しは物迷いという。モノとは一種の霊であり、それに誘われてあちこちを連れて歩かされるのである。多くの場合、それは夕方から夜中にかけての出来事である。モノに惑乱させられると、通常では歩けない様な場所も通って行く。モノに拉致されると、赤豆飯(あずきめし)を食べさせられるが、実際にはそれは赤土なのである。連れ去られた者が家に戻って来た後の便を見れば、赤土が混じっているという。(35)

拉致事案の発生が周囲の明るい日中ではなく、夕方から夜中にかけての時間帯であったこと自体は、これが人身売買(人身取引)目的の行為、拉致であったとするならば、その発生時間には合理性がある。あこ法師が行方不明になった搔暗時という時間も、又、然(しか)りである。又、夕暮れ晩期である黄昏時(たそがれどき)は、大禍時(おおまがとき。「逢(お)う魔が時」)とも呼称された様に、大きな禍(わざわい)の発生する時刻であると認識されていたのである。この場合の魔とは、暗くて良くは見えない世界で暗躍、跋扈し、人々に災異を齎す鬼や妖怪であるものと見做されていたモノ達であった。対色彩認識に於いても、天空や周囲の色彩が青色(青天)→赤色(夕焼け)→藍色(黄昏)→黒色(日没)と言う様に推移して行く中に在って、1日の内でも変化速度の速い「禍禍(まがまが)しい(不吉な、凶兆が認められる様な)」時間帯へと突入して行くのである。対音声、对方角、対色彩の各認識に非常なる重要性を認めていた古代当時の人々にとって、周囲の色彩が急速に変化をしていく夕方～夜の時間帯とは、正に冥府へと誘う入り口でもあり、畏怖すべき得体の知れない時間であったものと推測されるのである。

平安時代前期の公卿であり、文人でもあった小野篁(おののたかむら)は、日中は朝廷で勤務し、夜になると「冥土通いの井戸」(京都市東山区に所在する六道珍皇寺の本堂裏庭に在る井戸)を通

り抜けて、地獄に在った閻魔庁に出仕し、閻魔大王の許で裁判の補佐を行ない、朝方になると、又、この世へと戻っていたとする伝承とは、そうした夕方～夜の時間帯を接点とした、此岸(昼)、彼岸(夜)認識に依り発生していたことも考慮されるのである。

実際に発生していた神隠しの原因としては、上記の様に、事故、事件両様の理由が考慮されるであろうが、何れの場合にしても、それは、子を失った親にとっては居たたまれない災異であり、災害であった。当該逸話にも見られた如く、神にも縋(すが)りたい心情であったであろう。

そして、ここに表われた「三日」とか「三たらひ」に見られた「三」の数字であるが、それが単なる偶然であった可能性はあるものの、最初から意図された数字であったことも考えられる。即ち、「三」の数字とは、(零を除き)物事の基点となる「一」の次に来る奇数であり、奇数は陰陽説に於いて、積極的な性質を帯びる陽の数であって、陰陽思想では尊ばれる調和の象徴でもあることより、古代より、容器としての鼎(かなえ)の足の数で3本が多いのは、実用的な安定性が好まれたと言うよりも、寧ろ、こうした思考、空間構成としての安定性を重要視したからであろう。言語運用に於いても、「鼎談」(ていだん。3人で向かい合って会談をすること)、「鼎立」(ていりつ。3つの勢力が並立し対立する状態のこと)、「三足鼎立」(さんそくていりつ)、「鼎足(三者が割拠して対立すること)之勢」(ていそくのせい)といった表現法が見られるのは、その証左であろう。当該逸話の悲惨な内容に鑑みて、物事の調和を重視した結果、作者に依り安定感を齎す「三」の数字が文中に配置されたものであろう。

又、当該逸話で登場した「物」と「者」(双方ともに「モノ」と発音する)、それに「もの」との差異が、当時の人々に依って明確になっていたのか、否かに関しては、これが判然とはしなかった。「物」(事物を中心とした意味用法を持ち、人々一般、妖怪・怨霊・鬼の意味もある)も「者」(特定の性質を帯びた人を中心とした意味用法を持つ。単独使用は珍しく、形式名詞風に運用され、他の語句に依って修飾されることが多い。9世紀末期以前に於ける訓点に依れば、「ヒト」と発音

した)も同じ語源であるとされ、どちらも人や物事を表現する共通した意味用法を持つ。但し、「物」には「姿が見えなくなる。死亡する」の意味用法があることより、本文中では、「驗者(げんじや)」の使用例を除いて、「モノ」は「垂布のやう(様)なるもの」に於ける「もの」か、「ことごとしくたた(叩)く物」、「廓の方に物をな(投)げたりけり」、「い(生)ける物にもあらず」、「物もい(言)はず」、「物多くつ(憑)きたり」、「なを(ほ)物い(言)ふこともせず」の如く、否定的なニュアンスを持たせた「物」の表現法を多く採用していた。これは、「物」一般が持つと考えられていた霊や靈妙さが、或る場合(モノに対する供養を怠った様な場合)には、悪い方向に出現することもある、とした思想に基づくものであろうか。

対音声認識としても、行方不明者の搜索活動に際して、鉦、太鼓、柝を叩きながら、大きな音声を発生させて行なう、という行為は、第一義的には、搜索隊の存在を行方不明者に知らせる目的の、現実的対処法であったものと推測されるが、それ以外にも、(大きな)音声を発生させることに依って、連れ去った相手を威嚇し、悪霊をも怯(ひる)ませることができるものと信じられていたであろうか。当該文中に於いて、「家の軒にあまた(数多)こゑ(聲)して、はあとわら(笑)ひて」の如く、実際には発生してはいなかったものと考えられる音声に対しても、恰(あたか)もそれが人の喋る音声の様に記されており、これが読者を怯えさせ、最終場面に至る怖いもの見たさからの興味や、恐怖心を更に煽(あお)る効果を生み出しているのである。

古代当時の人々が、大音響の雷鳴現象を著しく恐れ、その記録を多く録っていた背景には、その科学的ではない思想的発生理由や、それが予兆する事象を逸(いち)早く知ろうとしていた事情があったことも大きい。その大音響で以って、全ての邪悪なる存在を追い払い、浄化することができるものと考えていたことも推定することができるのである。

(18)「大納言泰通狐狩を催さんとするに老狐夢枕に立つ事」:

この説話は、狐との対話と慈愛、その靈妙なる力に關した逸話である。正二位大納言藤原泰通の五條坊門高倉(五條坊門小路と高倉小路との交差

点付近。京都府京都市下京区)に在った亭は、元々は、父親であった侍従大納言藤原成通の邸であり、古い建物であった。代々、住み続けて来たのであるが、それ故に、狐が多く、常に化けて出て来る有り様であった。しかし、特別にこれと言って異変も無かったので、その儘(まま)年月を経過したが、年を経て、益々狐が化けて出て来るので、流石の泰通もたまらなくなり、声が嘎(か)れる程におっしゃった。それは、狐狩りを行ない、元凶を絶とうとして、侍達に次の指示をしたことである。その内容は、明日、下人達を沢山伴ない、1人も残らず皆参加し、面々には杖や弓矢等を用意する様にとのことであった。明日は亭の四方を良く固めて、築地塀の上や屋の上に人を立て、又、天井の上にも人を入れて、狐を皆、外へ駆り出して、出て来たところを打ち殺し、射殺さんと定めただのである。

ところで、当日の暁方になって泰通は夢を見たのである。それは、木賊色(とくさ色。深緑色)の狩衣を着た年たけ(年老いて)白髪頭の大童子(寺院に於ける年長の下部)が1人、西向き(西向)の坪庭に生えている柑子[こうじ。ミカン的一种。襲(かさね)の色目の名称でもあり、表・裏共に濃い朽葉色(くちばいろ)のもの]の木の許で畏まっていたことから始まった。西向の方角性からは、これから生き物の命を絶とうとすることに対する、一種の躊躇(ためら)いや、供養するべきとの泰通の深層心理も透けて見える。泰通はそれが見たことも無かった人物であったことより、「あれはなにもの(何者)ぞ」と尋ねた処、彼は恐れ恐れ説明をしたのである。それに依れば、彼は年比(としご)ろ。長い間)この殿の御内であったモノであると言った。私迄、2代続いており、子や孫等が沢山出来て、自ずから、狼藉を振る舞うこと等、心が及ぶ範囲内では彼らを制止もして来たが、若い彼らは中々自分の言うことを聞き入れてはくれなくなってしまったので、今は泰通に対して面目(めんぼく)も無く、御勘気に預かることも、尤もその道理のある事であると釈明をしたのである。

明日はここに棲む狐が皆、命を絶たれるという御沙汰を承り、如何にしても、1人も逃れることもできないことを知り、今夜ばかりの命であることが悲しく、恐れ恐れ愁訴に及んだ次第であるとも告げた。枉(ま)げて、今回の御勘當(罪を



勘案して処罰すること)を許して欲しいと、その老狐は嘆願したのであった。今後は、自らもしれごと(痴れ事。愚かな事)をした様な時には、如何なる御勘當をも敢えて受けるとした。それに続けて、「わか(若)く候奴原(やつばら)」に泰通の御氣色(御意向)を申し含めたならば、どうして再び懲りずに同じ過ちを繰り返すであろうかとも、懇願をする。そして、今迄掛けて来た迷惑を謝罪すると共に、今後は当家の守護として、御内に吉事等が起こることを予言して差し上げると言って、畏まっている様子であると見た時に、泰通の夢は覚めたのであった。

夜も明け、空も白々として来たので、泰通は起きて家の端(外側に近い場所)に在る遣戸(やりど。引き戸形式の板戸)を開けて、外の方を見た処、先程の夢の中で出て来た大童子がいたと思しき木の根元に、毛も抜け落ちた様な老狐が一匹いたのである。その老狐は泰通を見上げて、恐れたる體(てい)にて、やおら(おもむろに)簀の子[すのこ。寝殿造で廂(ひさし)の外側に竹や細い板を、隙間を空けながら貼りつけた縁]の下へ入って行ったのである。泰通はこの出来事に何か不思議なものを感じ、その日に予定していた狐狩りは中止をした。その後は、「ば(化)け物」が長い間いなくなった。泰通の夢を支配したのも、「ば(化)け物」に依る仕業であったことになる。そして、家中で吉事がある様な時には、必ず狐が鳴いて告知したので、予めそのことを知ることができるのであった。即ち、泰通にとってこの出来事は「転禍為福」とした「變化」であり、これ以降、「当家にとって、狐の鳴き声とは吉兆」となったのである。これは、音声を介した良い方向への「變化」事例として描写された逸話であった。

この頃、京の都に生息していたのはアカギツネ(ホンドギツネ)であるが、それは、当該逸話にも登場した様に、人を化かす、神霊の化身としての性格の他、渡来系氏族であった秦氏が信奉した稲荷伸の使者としての位置付けをも持ったのである。それは、狐の生息域が水田地帯にも及んでいた為、田の神、穀霊神〔農耕神、穀物神である豊宇賀能賣命(トヨウカノメノミコト)。その説話は、日本に於ける天女伝説、羽衣伝説、白鳥処女説話の原型を形成したものとされ、それは竹取物語(かぐや姫の物語)、鶴女房等の物語文学成立にも影

響を与えた。その一方で、これはヨーロッパや中東、中央アジア、東南アジア、東アジア等、世界的に見られる説話類型でもある〕と結び付き易い素地があったからであろう。狐の鳴き声(音声)は何らかの事象の前兆現象であると見做され、遠鳴きは異変の予兆、コンコンと鳴くのは吉兆であり、ギャーギャー・カイカイ等と鳴くのは凶兆であるとされた。そして、鳴き声を聞くと不吉なことが発生するとして畏怖するとした伝承もあり、狐には変事を予知し、それを告知する能力があると考えられたのである。<sup>(36)</sup>アイヌ文化の中に在っても、キタキツネはヌササン(祭壇)に祀られるカムイ(神)であり、それは又、狩猟や漁業の守護神でもあった。キタキツネは、災害等の危険を予兆し、それを鳴いて(音声で)人に知らせてくれるカムイでもあった。

源順撰に拘わる日本最初の分類体百科辞典である、「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第十八」(930年代の成立)の「毛群部第二十九 毛群類第二百三十三」、に依れば、「狐」とは、「孫愔切韻云、狐能爲妖怪、至百歳、化爲女也」、としている。ここでは、隋代の陸法言等に依る「切韻」を改訂増補した「唐韻」(751年に成立した中国の韻書。孫愔編。5巻)よりの引用説明を行ない、狐は妖怪であり、100歳を過ぎると女性に化ける、とした中国に於ける伝承を載せている。こうした対狐観は、韓半島・朝鮮半島経由で日本へと齎されていた可能性が濃厚である。

韓半島・朝鮮半島に現存する最古の記録書である「三國史記」(1145年、高麗国の第17代国王仁宗の命に依り、金富軾等19名の史官等が編纂)―「高句麗本紀 第三」次大王遂成3年(148)7月条には、「王田于平儒原。白狐隨而鳴。王射之不中。問於師巫(ふ、かんなぎ。神に仕える女性)。曰。狐者妖獸非吉祥。况白其色。尤可怪也。然天不能諄諄(じゅんじゅん。相手に理解させる様に説き聞かせること)其言。故示以妖怪者。欲令人君(じんくん。君主)恐懼(きょうく。謹慎すること)修省(しゅうせい。自らを省みておさめること)、以自新也。君若修德。則可以轉禍爲福。王曰。凶則爲凶。吉則爲吉。爾(なんじ。お前)既以爲妖。又以爲福。何其誣(あざむく、そしる、しいる)耶。遂殺之」<sup>(37)</sup>と記される。高句麗国の第7代国王であった次大王遂成は、平

儒原へ田獵に赴いた。その時に「白狐」が意のままに鳴いたので、王はそれを弓で射ったものの、中（あた）らなかった。

ここでは、「鳴」と言う音声表現法を伴っていることより、王に対する警鐘として認識され、記載された記事であろう。田獵に同行していた師巫は、王よりの諮問を受け、狐は妖獸であって、その出現は吉祥ではないとし回答した。しかも白色の狐とは、尚更、怪しむべきであると答えたのであった。白狐とは、諄諄的手法では効力が無いと考えた天が、地上へ遣わした妖怪であるとし、それは、次大王遂成に依る横暴に対して、「恐懼」、「修省」、「修徳」を求める為に出現させたものであったのである。その言葉を聞いた王は、巫自身が既に妖怪であるとして、彼女を殺害するのであった。巫が述べた「況白其色。尤可怪也」とした表現法には、本来は吉祥色であり、靈妙な色彩感覚である筈の白色が、狐や鳴、「不中」と言った状況、動作と結合することに依り、凶兆を意味することもあり得るという示唆を含ませていたものと考えられる。<sup>(38)</sup>

古来、狐が人と友好的な関係にあり、家畜になることもあり、又、或る場合には信奉の対象(神使)でもあったことは事実である。「狐の嫁入り」(天気雨。又、闇夜の中で山野に狐火が多数連なって見える現象の語義→狐に化かされているとの錯覚より派生した)の様に、擬人化されて、親しみのある存在として位置付けられることもあった。上記の如く、その鳴き声が吉兆、凶兆であったり、狐火(狐松明)の出現が吉兆(秋田県平鹿郡等)であると見做される一方では、害獸としての見方も根強く、泰通が計画した狐狩りも日本のみならず、イギリスに於いても国技化している。その契機は飼養していた鶏に対する食害であった。

更に、日本では人に「狐が憑く」(狐憑き)ことは、精神異常を引き起こすと見做されたものの、必ずしもそれは嫌悪の対象ではなく、狐を守護神として祀れば、裕福になることも可能であるとも考えられた。家の敷地内に、稲荷伸を祀る祠を建てている事例が散見されるのは、その為である。巫者、祈禱師、修験者等、民間の宗教者が行なった稲荷下げ(稲荷降し)も、狐を神使であると見做して実施された託宣、修法であった。つまり、人の側も狐は災厄を齎す存在として恐れ、駆逐すること

があった一方、自分達の利益追求の為に、体よく狐を利用して来た経緯が存在したと言えるであろう。これが人と狐との共存関係に当たるものであったのか、否かに就いては判然としないものの、当該逸話に見られた趣旨からするならば、それは藤原泰通の家族と、そこに住み着いていた狐の一族との共存共栄を図る結末に至ったと見做すことが出来るであろう。

#### (19)「齋藤助康丹波國へ下向し古狸を生捕る事」:

これは、齋藤左衛門尉助康(左衛門尉藤原助頼の子か。則光流)が丹波国へ下向した際に於ける逸話である。彼は、狩りをしていて日が暮れたことから、たまたま見付けた古い堂に押し入り、そこで一夜を明かそうとしていた処、その地域の子細に詳しい物(モノ)がやって来て、「この堂には人と(獲、取、捕)りするものの侍るに、さう(左右)なく(簡単に)御とど(留)まりはいかが(如何)」と言うので、助康は「何事のあらんぞ」と言い放ち、尚もその堂に留まり続けたのである。廳(やが)て辺りは風雪模様となり、心細くなって先程の人の忠告が思い出され、周囲の様子も薄気味悪く思えて来たので、堂の正面の間で柱に寄り掛かりながら座っていた処、庭の方より、もの(化物)が競ってやって来る様な気配がしたのである。彼は破れた明障子の隙間からしっかりと外を見てみると、庭には雪が降って白くなっているのに、「堂の軒とひと(等)しき法師」が黒々として見えたのであった。しかし、それをはっきりとは見ることはできなかった。

結論を先取りするならば、「さうなく御とどまりはいかが」とした「其邊の子細し(知)りたる物」に依る忠告とは、生息域、境界領域を侵されそうになった「古狸」よりの警告であった可能性がある。抑々、「其邊の子細しりたる物」とは人であったのだろうか。これも原住民としての「古狸」の「變化」した姿であったものと推測をする。

そうしている間に、明障子の破れた箇所より、そのモノは毛がむくむくと生えたほそかひな(細腕)を中に差し入れて来て、助康の顔を上から下へと撫でて行ったのである。その時、彼が直ぐに態勢を整えたので、そのモノはかひなを引っ込めた。その後、彼は明障子の方に向かい、下人等と共に寄り合い、かたまって寝て待っていた処に、又、

先程の様に、そのモノは明障子の破れた箇所より手を入れて来て、助康を撫でたので、彼はその手をぐいっと掴んだ。手を掴まれたモノは、それを引っ込めようとするものの、もとより助康は武士であり体力があったので、捉まえた手を強く握って放さなかった。ここでは、「雪ふ(降)りてしら(白)みわた(渡)りたる」と「くろぐる(黒々)として」、「堂の軒とひと(等)しき法師」と「ほそかひな(細腕)」の如く、対極に在るものの対比表現を行ない、臨場感、恐怖感をより一層高める効果を狙っている。

暫くの間は、お互いに張り合っていたものの、助康は明障子を引き放って堂の外周部分に在った廣庇(ひろびさし。孫庇。寝殿造等の建築物に設けられた、母屋の外周部分にある、床が一段低くなっている庇。母屋には丸柱を用いたが、広庇には角柱を使用した)に出たのである。障子の中に隔てて、彼は上の方に乗り移った。初めの内は軒の高さと同じ位の大きさに見えたそのモノであったが、上から見れば、障子の下になっていたそのモノは、意外な程に小さかったのである。その手も又、細く變化したので、助康はその上更に勝ちに乗じて、そのモノを押し伏せた処、それは細い声で「きき」と鳴いたのであった。その時、下人を呼んで火を熾(おこ)させ、灯して見れば、そこに居たのは法師に化けていた古狸であったのである。

明日これを村人に見せようと思った助康は、捕獲した古狸を下人に預けたのであるが、下人等は指示したにも関わらず、それを焼いて食べてしまったのであった。次の日、助康は起きてから古狸の所在を尋ねたが、正體(本体部分)は無く、頭部だけが残されていた。頭部以外の部分が食べられてしまっていたので、仕方無くその頭部のみを村人へ見せた。その後は、この堂に「人とり」は現われなくなったのである。以上が当該説話の顛末である。

尚、この説話では建築物(堂)の部位を使用した形での表現法が多用されているという特徴がある。先ず、「明障子」の語が4か所、「障子」の語が2か所で使用される。通常、古代建築に於ける障子とは、襖障子(ふすましょうじ)のことを指し、これは空間の仕切りとして使用されることより、明かりを通過させない。これに対して、明障子の方は名詞紙を張った障子であり、光の透過性が高

い。この用法は、「大原の唯蓮房法驗に依りて天狗の難を遁る事」の逸話に於いても見られた表現法であるが、それは天狗、山伏が来訪する際の入り口としての設定であったと共に、それは又、異界への入り口でもあったのである。しかし、それを反対側から見れば、仏法の守護する世界、「法驗」のむなしからざる世界への入り口でもあった。仏法の明かりが差し込む場所、仏法の明かりが漏れ出る場所、即ち、仏、菩薩の心身より発せられる光であり、智慧や慈悲の象徴でもある「光明(こうみょう)」が通過する場所、それがこの逸話に於ける「明障子」であったものと推測されるとしたのである。

当該説話に於ける「明障子」の内、2か所は「やぶ(破)れ」、「やれ(破)れ」の語で受けており、これがウチの世界(この世)とソトの世界(異界)とを繋ぐ穴として描写される。助康が「明障子ひ(引)きはな(放)ちて廣庇へい(出)でぬ」とした行為とは、二度と此岸に戻ることができない彼岸に渡ることと同義であったものと考えられる。それができたのは、彼が「すくやかなる者」、即ち、一所懸命のもの(武士)であったからであろう。

又、2か所に見られる「軒」の語であるが、ここでは大きさ対比の基準として用いられている。「堂の軒とひと(等)しき法師」、「軒とひと(等)しうみ(見)えつれど、障子のした(下)に成(なり)てはむげ(無下)に(全く)ちい(ひ)(小)さし」とした表現法よりは、そのモノの大きさを読者に推測させると共に、有り得ないこと、「變化」に対する畏怖感をも搔(か)き立てる効果を生んでいる。「軒とひとしき」状態とは、通常、軒の高さ以下の空間で生活をしている人々にとって、そうした畏怖すべきモノに支配されているという感覚を肯定させ、「變化」したモノには決して叶わないという無力感を持たせるには、枢要な条件設定であったのである。

更に、「正面の間に柱(丸柱)によ(寄)りか(掛)かりてみ(居)たりける」とは、通常、動物である人も、外部よりの危険に晒(さら)されている様な場合には、危機管理対応として、物陰に隠れたり、目立たない端の方に寄る等の防御態勢をとるが、助康の場合には、態々(わざわざ)目立つ堂の正面の間(けん。柱と柱との間)にいたことになり、それは武士としての虚栄心、虚勢や体面



からであろうが、これが実際には彼が感じていた「氣難(けむつか)し(氣味が悪い)の感覺とは相容れない行動であった可能性がある。その証拠に、最初にそのモノが助康の顔を上から下へと撫でた後、流石(さすが)の彼も「明障子のかた(方)にむ(向)かひて、かたまりにね(寝)てま(待)つ」のであった。つまり、堂の外部に潜む變化(モノ)の動向が「明障子」を通して見える様にした上、下人等を自分の周囲に集めて休んだのである。これは、災異、災厄を実体験した上での、自分の内心に従った現実的な対応であった。

この説話では、「其邊の子細し(知)りたる物」より与えられていた「人とり」に関わる事前情報が、周辺環境(「世の中」)の悪化という状況も手伝い、恐怖心(「氣難し」の感覺)として、助康の心の中で勝手に成長、増幅して行った結果、助康は幻視、幻触、体感幻覚といった幻覚の症状に襲われていたのであろう。こうした幻覚症状が複数知覚された(共同幻覚)ことから、彼は小さな古狸を、実際には有り得ない巨大な「モノ」(變化)として認知したのである。これは、どの様な「すくやかなる者」であったとしても、内心の強さがそれと比例することは無いとした教訓であろうか。それと共に、この説話に於けるもう1つの本質とは、「變化」し、恐れられていた古狸でさえも、人の食欲という災厄の前に「下人ども(共)、い(言)ふかひ(甲斐)な(無)く焼(やき)く(喰)らひてけり」とするものであろう。「變化」よりも恐ろしきは人の行ないであり、欲望であるという視座であったのである。

(20)「三條前右大臣實親の白川亭に古狸飛礫(つぶて)を打つ事」:

これは、右大臣藤原実親(太政大臣藤原公房の子。鎌倉時代前半期の公卿)の白川亭(白川は賀茂川・高野川合流点の右岸地域)へ、何処からとも無く、飛礫(つぶて。投げ付けられた小石)が投げ付けられることが度々に及んだとする逸話である。人々はこの事件を怪しみ、驚いたけれども、誰の仕業であるのかを知らなかった。次第に事態はエスカレートして行き、犯人は益々調子に乗って飛礫を投げ付けることが多くなり、一日一夜で二盥(たらい)分にも上る小石を打ち付けたのである。飛礫は蒔(しとみ。蒔戸。上部から吊り下げた格子戸)や遣戸(やりど。引き戸タイプの板

戸)を打ち通したけれども、その痕跡は無かったのである。更に、人に小石が当たる様な人身被害も発生しなかった。

このことを如何にして止めさせるべきかと、この屋敷の人々が様々に議したけれども、妙案も無かった処、或る田舎侍が「此事とど(止)めん、いとやす(易)きこと也。殿原(高貴な人々)面々に狸をあつ(集)めたま(給)へ。又酒を用意せよ」と言ったので、この武士は田舎育ちの者だから、きっと何かの根拠があってその様に言っているのだと皆がそう思い、各々言われた通りにして狸を集め、酒を用意したのであった。その時、この男は下侍(しもさぶらい)にあった上置を北の対の屋の東庭(一般的な寝殿造では、寝殿の鬼門の方角に当たる)に敷き、火を夥しく熾(おこ)して、そこで皆に集めさせた狸を様々に調理し、各々良く食べたのであった。会食の場を敢えて北の対の屋の東庭に設定したのは、鬼門封じの意味合いからであった可能性がある。そこで、或る酒飲みは「いかでかおのれ(己)程のやつめ(狸のことは、大臣家をばかたじけな(忝)く(恐れ多くも)打まい(ぬ)(参)らせけるぞ。かかるし(痴)れ事(愚行。飛礫を投げ付けたこと)する物ども、かやうにためす(試食する)ぞ」と言いながら、「よくよくねぎかけて(誓いの言葉を発した。供養をするニュアンスも含まれるか)」、良く飲み食いしたのであった。

その際、白川亭の北隣が勝(証)菩提院<sup>(39)</sup>であった為、その古い築地塀の上に、自分達が食した狸の骨を投げ上げたのである。これは、供養としての行為であったのであろうか。同座した人は「今はよも別(べち)のこと候はじ(今後はまさか特別なことは起きないであろう)」と発言し、実際にその言葉通り、その後長く(狸が)飛礫を打つことは無かったのである。「これさら(更)にうけることにあらず、ちか(近)きふしぎ(不思議)なり(也)。うたがひ(疑)な(無)きたぬき(狸)のしは(わ)ざ(仕業)なりけり」とした書き留めの文とは、白川亭に飛礫を投げ付けた行為のみならず、同亭で行なわれた会食や、登場人物自体も、全て狸達に依って演出された自作自演の出来事ではなかったのか、という疑問であったものかもしれない。

この当時の白川地区は、所謂、後の洛中ではな

く、**洛外**に当たり、**人と小動物とが共生**していた**東山西麓の里山地域**であったものと考えられる。それ故、こうした小動物との接近、遭遇と言った事象は日常茶飯事であったものと推測される。場合に依っては、人に依って為された小動物に対する理由の無いじめや、虐待行為が発生していたことも想定される。**狸**が何故、**藤原実親**の**白川亭**に**飛礫**を投げ付けていたのかという理由に関して、本説話中では必ずしも明確になってはいないが、元々の住民であった**筈の狸**達の生息地を**白川亭**（に**住み始めた人々**）が侵害し、荒廃させたと、先住民であったこうした小動物等に依って見做され、「**行為の擬人化**」が図られていた可能性は十分に考慮される。**飛礫**を打つ行為とは、通常は怒りに任せて人が行なうことであったが、ここでは、それがこうした動物達からの抗議の声として描写されたのである。しかしながら、「さりけれども、**人にあ（当）たる事はな（無）かりけり**」とした記述よりは、**狸**の方も人との決定的な対立関係は望んではいなかった、即ち、**人との共生**関係を模索していたことも想定されるのである。人との抗争の激化の辿り着く先が、こうした動物達の滅亡を意味したことは、彼らの方も認識をしていたのかもしれない。

当時の平安京に在っても、**飢饉**等を契機とした**地方よりの人口流入**等の理由に依って、市街地の周辺地域への拡大現象、取り分け、**鴨川**を越えて、更にその東側に広がっていた**東山の西麓地域**に迄、人の生活空間が押し寄せて来たことが考慮される。元々そこに広がっていたものと見られる、豊かな**里山林**に生息していた小動物達にとって、そうした現象は大きな**生物圧**として重く押し掛かっていた可能性がある。こうした**里山の環境変化**とは、何も歴史時代のことだけでは無く、今日でもその形を変えながら存在しているのである。近年、**里山の環境変化**に依り、**野ウサギ**、**蛍**、**蝶類**の減少傾向が続いている。**熊**（ツキノワグマ）や**猪**等は、市街地と森林地帯との境界領域である**里山**を越えて、屢々（しばしば）市街地に出現し、**農業被害**、**人身傷害**を引き起こすケースが増加している。これも**里山の環境変化**に依って、食料となる食べ物が減ったことが原因の1つであるとされる。現在に於ける**里山の環境変化**は、**人口減少**、**地域社会の高齢化**に依り、**田畑**や**林地**の荒廃が進

んでいることの結果であろうが、**地域社会の衰退**が、**周辺部の自然環境**にも大きな影響を及ぼしているのである。その意味に於いて、**里山地区**はその時代時代毎に、人の営みに依る大きな影響を受け続けて来たと言いうことができるのである。

当該説話は**悪戯を働く狸退治**の内容とはなっているものの、抑々、この**田舎侍**とは人であったのであろうか。「このぬし（主）は**田舎だち**（**田舎育ち**）のものなれば、さだ（定）めてやう（様。理由）ありてこそいふらめ」とする記述からは、彼がこの**里山育ちの狸**（の「**変化**」）であって、この土地の事情に詳しくたことを窺わせるものである。又、彼らが様々に調理して食したのは、本当に**狸の肉**であったのであろうか。飲んだ液体も、本物の酒であったのであろうか。これらは、本来、飲食不可能なモノが、**狸に依って一時的に「変化」させられたモノ**であったことも考えられる。**狸**達は人を逆手にとって一撃を加えたのであろうか。**（21）「観教法印が嵯峨山庄（さんざう）の飼唐猫変化の事」**：

これは、**大僧都観教法印**（**右大弁源公忠**の子。**信輔**）の**嵯峨野**（**京都市右京区の南部地域**）に在った**山庄**（**山中に在る別荘**）での出来事である。そこへ何処からともなく、美しい**唐猫**（**渡来した猫**）がやって来たので、これを捕らえて飼っていた処、投げてやった玉を面白く受け取るので、**観教法印**はこの猫を愛して玉を投げて遊んでいた。或る時、**法印**は**秘蔵**していた**守り刀**を取り出して来て、玉の代わりに投げてやった処、猫はその刀を銜（くわ）え、臆て、逃げ走ったので、人々は逃げた猫を捕らえようとしたものの、その逃げ足の速さには叶わなかった。**猫も守り刀**も行方不明となってしまったのである。

「**唐猫**」、即ち、海外より輸入されていた猫と、**仏教寺院**との関係性に関しては、**仏教領域**が元々殺生禁断の地であり、それらを捕獲したり、害したりする者が少なかったこと、及び、山内には適当な叢林もあって広く、僧や参拝者よりの給餌も期待でき、繁殖に適した場所であったこと、そして、**仏教経典類**を船舶で日本へ輸入する際、鼠や害虫による食害を防止する目的で、**猫**を船に乗せていたこと等が考慮される。

この**守り刀**を持って逃走した**猫**は、人々に依り、若しかしたら「**魔**の**変化**」ではないかと危惧され

たのであった。この場合に於ける「魔」とは、梵語に於ける「魔羅」の語を省略した用法である。魔羅とは、人が善事を行なおうとすることを妨害する悪神、鬼神であり、人の生命をも奪った。欲界の第六天主を魔王とし、その眷属が魔人、魔民であった。それ故、仏教に於いては、衆生を悩まし、悟りを妨げる煩惱をも指した。自己の理由より生じる障害が内魔であり、外界からの影響によって生じる障害が外魔である。それは又、人を惑わし、災異を齎す存在でもあったが、転じて化け物や天狗をも指し示す様になるのであった。魔とは不思議なもの、靈妙なもの、神秘的な性格を有するものであり、畏怖すべき対象でもあったのである。

この逃走した唐猫は、觀教法印が秘蔵していた守り刀を、自身を守護するモノとして悪用し、憚(はばか)るところ無く悪事を働いて回るのではないかと思われており、それは人々にとって危惧すべき「おそろしき事」であった。法印が所持していた守り刀自体にも、何かの靈妙な力があるものと信じられていた可能性もあろう。つまり、守り刀を所持した魔羅とは、無敵なのである。

意外にも、「古今著聞集」 恠異・變化編に於いては、種々の動物が登場する中に在って、猫が登場する説話は本項のみであるが、それは何故であろうか。これは、猫自体の個体数が平安時代～鎌倉時代中期には、未だ相当に少なかったことが大きな理由として考慮される。当該期、猫の愛玩行為は為政者等の富裕層に限られていたものと考えられ、市中で猫を目撃すること自体が珍しかった可能性がある。<sup>(40)</sup> 庶民には余り馴染みの無い小動物であったのであろう。日本最古級とされるイエネコの骨は、長崎県壱岐市勝本町立石舂字カラカミ・国柳・川久保に在る「カラカミ遺跡」(自然発生的集落遺跡)より発見されている。これは、2011年に壱岐市が実施した発掘調査に依り、弥生時代後期中葉(1～3世紀)の遺構から発見された遺物の内の1点が、奈良文化財研究所の実施した分析の結果、イエネコの橈骨(とうこつ。前腕の骨)であることが判明したものである。同遺跡では、2008年に実施されていた九州大学に依る発掘調査でも種類、年代不明のネコの骨が13点出土しており、<sup>(41)</sup> 野生の猫ではなく、この場所でイエネコが、害虫や鼠の駆除等、何らかの目的を以って、飼養されていたことが推測さ

れるのである。この様に、日本に於ける猫の存在自体は決して新しい訳ではないのであるが、その存在が東国に迄、拡散して一般化するには、約1,000年もの時間を要したものと考えられる。

現在における一般的な認識では、狐や狸よりも、寧ろ猫の方が「化け猫」の様に「變化」の主体者としては知られているのかもしれない。猫に対する「變化」觀の醸成は、猫の生息域が東国へも拡大し、次第に人々と馴染み深い動物になるに連れて進行して行ったものと推測されるが、それと共に猫は夜行性であり、その目が暗闇の中に在っても光る様に見えること、犬の様には人に従順でないこと、「猫の目(眼)」の慣用句にも見られる如く、その目が明暗に従って、大きさや形状が激しく変化するといった、猫自体に関わる身体的、性格的な理由が大きかったものと考えられる。

更に、江戸時代に入って社会が安定した結果、各地で城下町を始めとした都市部、町方の形成が急速に進んで人口集積が起り、人が里山領域よりは遠く離れた都市部で居住することが多くなったことも、そうした猫に対する「變化」觀の醸成に寄与していたことが考えられる。猫は里山領域に於ける狐や狸よりも人に身近な存在となり、都市部にも多くの猫が生息する様になったものと推測される。近世以前の段階に於ける、狐や狸に対する「變化」觀が、より身近な存在である猫に移行して行ったのであろう。愛らしく、気紛(まぐ)れ、移り気で、人の女性の様にも見立てられた猫の持つ神秘性から、「鍋島(佐賀藩)の化け猫騒動」に見られる様な化け猫伝承が生み出されていたものと考えられる。その意味に於いて、猫に対する「變化」觀は、当該逸話に見られるものが、かなり早い時期のものであったことが類推されるのである。(22)「仁治三年大嘗會に外記廳内の藜木(もちのき)の梢に臥せる法師の事」:

これは、仁治3年(1242)に執行された大嘗(だいじょう)會に際しての逸話である。「百練抄 第十五」の記事に依れば、同年11月13日、近江国を悠紀国、備中国を主基国とした、後嵯峨天皇代の大嘗會が執り行なわれた。土御門院の皇子であった後嵯峨天皇は、同年正月20日に四条天皇の跡を受けて即位をしていたので、御代になって初めての新嘗祭であった。その会場には、節会の宴へと出席する為に、人が多く参り集っていた。



大嘗祭の場合には、その3日目の午(うま)の日が豊明節会(とよのあかりのせちえ)となり、五節の舞(ごせちのまい)の歌舞も行なわれたのである。

そうした処、内裏東側中央の建春門東に在った外記庁(外記の役所。外記は太政官で少納言に所管され、詔書後半部・太政官奏の起草を行ない、除目・叙位等の儀式を執行し、朝儀の記録を取った官人)の内、東の方に生えていた繭木〔モチノキ科の常緑小高木。葉は楕円形。庭木にも使われるが、その樹皮からは、小鳥や昆虫を捕獲する為の粘着性の強い鳥繭(とりもち)<sup>(4.2)</sup>が作られる(白色の「シロモチ」、「ホンモチ」)。これは繭竿の先や木の枝等に塗って使うが、現在でも鼠の捕獲用として販売されている〕の梢(木の幹や枝の先端部分)に、「髪おつかみなる(有髪、長髪の)法師一人」が臥していたのである。

人々はこれを怪しみ、騒ぎとなった後、兎に角も樹上より地上へと彼を取り下ろしたが、その法師は死んだ様な感じであった。彼は春日万里小路(万里小路と春日小路との交差点付近。現在の京都御苑南端部付近)辺りに住む者であった。橘成季は、これを「天狗のしは(わ)ぎにや。ふしぎ(不思議)なりしことなり」と推論を行なう。この繭木の樹上に臥していた法師が天狗であったのか、否かは別として、繭木の樹皮からは小鳥や昆虫を捕獲する為の粘着性の強い鳥繭が作られること、鳥繭は竿先や鳥が止まる様な木の枝等に塗って使うことよりは、この法師が鳥や昆虫の「変化」したモノであったという見立てであった可能性があるろう。

但し、この法師が「死(しに)たるがごと(如)くなりけり」とあるのは、実際に死んでいたのでは、瀕死の状態に在った訳でも無く、鳥繭の接着力で以って、動かたくても動けなかった状態を示唆しているものと推測される。彼が樹上にいたのは、大嘗祭に伴なって行なわれる豊明節会や五節の舞を木の上から見学しようとして、その様な「変化」を起こしてしまったものかもしれない。法師の髪が長く生えてしまったのは、その「変化」する前の姿が鳥や、毛の生えた昆虫であったからであろう。

又、この出来事が発生した場所は、内裏東側中央の建春門東に在った外記庁の内、東の方に生え

ていた繭木の梢であった。そして、この法師の住居であったという春日万里小路も又、この現場よりは、ほぼ東方向(正確には東南東方向)であった。つまり、これは東の方角性に何らかの意味合いを持たせた説話であった可能性がある。この逸話の場面設定は大嘗祭である。それが執行される大嘗宮は、東側の悠紀殿と西側の主基殿より成り、卜定された悠紀国と主基国の斎田で収穫された新穀が、夫々の殿舎に於いて神饌として、天照大神以下の神々へ供されたのである。

「内裏東側中央の建春門東に在った外記庁の内、東の方に生えていた繭木」→「法師の春日万里小路に在った住居」→この延長線上の東方の遙か先に在るのは伊勢神宮のある伊勢国である。大嘗祭とは、新天皇が自らの手に依り、祖先神である天照大神以下の神々にその年の新穀を振る舞い、自らも神々と共食をして、その霊力を体内に取り込み、或いは、合体し、この地上の支配に臨むという、天皇一代で一度限りの大礼である。踐祚(せんそ)や即位礼共々、天皇代替わりに於ける枢要な儀であった。これに、東の方角性を軸として伊勢国、伊勢神宮との関係性を持たせようとした説話が、本逸話であったのかもしれない。

### (23)「伊勢國書生庄の法師上洛の歸途天狗に逢ふ事」:

これも仁治年間(1240~1243年)頃の逸話である。伊勢国に在った書生庄(鈴鹿郡槇尾村の南側地域。三重県亀山市付近)より、年貢、公事を負担していた百姓身分の法師(以下、百姓法師と表現する)が上洛し、五條坊門富小路(五條坊門小路と富小路との交差点付近。京都府京都市下京区の鴨川左岸付近)で宿所を求めていた。都での用事が終わり、伊勢国へ下向する際、偶然にも同じ書生庄の顔見知りであった山寺法師と行き会ったのである。山寺法師より、これから何処に行くのかと尋ねられたので、百姓法師は書生庄へ下る旨、返答をした処、自分も庄へ帰るので、同道しようとして誘って来た。そして、一緒に書生庄へ下向するのかと思いきや、その道筋ではなく、思いもかけず、法勝寺〔六勝寺の筆頭。承暦元年(1077)、白河天皇の勅願に依って建立される。京都市左京区岡崎に在った〕、法成寺〔藤原道長に依って建立された。御堂(みどう)と呼ばれて御堂関白の呼称も生じた。〕に依れば、

「近衛北、京極東」に在ったという)等に來てしまったのである。

百姓法師は、心も心ならず、「鬼にかみと(鬻)られ(かじられる)たるさま(様)」であったという。この時点に於いて、百姓法師はこの山寺法師と思しき人物が、何かの「變化」したモノ、鬼であると感じ取る様になっていたのかもしれない。そうしている内に、又、七條高倉(七條大路と高倉小路との交差点付近。京都市下京区材木町付近)に辿り着いた。そうした処、この山寺法師が、あちこちと歩いて喉が渴いたので、あなたの差している刀を売って酒を買ったらどうかと言って來たのである。私も酒を飲みたいし、あなたも喉を潤しなさいということであった。百姓法師は、我を忘れたかの様に酒を買い求めた。さて、2人で酒を飲んで、又、一緒に行く程に、今比叡〔京都市東山区妙法院前側町に在る新日吉(いまひえ)神社。永暦元年(1160)に後白河上皇が院の御所であった法住寺殿の東側へ新たに社殿を建て、比叡山日吉の神を勧請して離宮の鎮守にしたのが当社の始まりであった。以後、天台座主に依って管轄された〕の辺りにやて來た。そうする間に、見知らぬ山臥(伏)3人と出会った。山寺法師はこの3人の山伏を見て、恐れ慄(おのの)いた様子で、委縮してしまい、それより前には進むことができなくなってしまったのである。

それらの山伏の中の主(首)領と思しき者が、「わ法師(我法師、和法師。僧侶に対して親しみ、又、卑しめて言う用法)ぞせん(詮無)き(甲斐が無い)事するな」と言い、睨(にら)みながら立っていた。山寺法師は彌(いよいよ)恐れ入った様子であった。そして、どの様になってしまうのかと思って見ていると、ただこの様に言うばかりであって、3人の山臥(伏)はそのまま通り過ぎて行つた。その時、百姓法師はこの人々は誰で、又、この様に物を言う人の名は何と言うのかと尋ねた処、「あれをばたてる房と申也」と山寺法師は答えて、又、一緒に清水寺〔京都市東山区清水に所在する、現在は北法相宗の総本山であり、元々は真言宗寺院であった。山号は音羽山。延暦17年(798)に坂上田村麻呂が賢心(延鎮)を開山に迎えて創建した。弘仁元年(810)には鎮護國家の道場とされた〕に赴くのであった。文脈よりは、これら3人の山臥(伏)と山寺法師とは

面識があつたことになる。

清水寺に到着すると、山寺法師は百姓法師を鐘樓の上に連れて行き、どの様にしたのであろうか、屋根の檜皮〔ひはだ。檜(ひのき)・杉・榎(さわら)等の樹皮。屋根の葺材〕と裏板との隙間に葛(マメ科の落葉つる性多年草)を使って百姓法師をならならと縛り付けて吊るし、その天狗(山寺法師)は姿を消したのであつた。鐘突(かねつき。鐘樓)に人が登って行き、もの(百姓法師)が呻(うめ)いていたので、それを目撃した者が清水寺の寺僧に告げて裏板をこじ放し、兎に角も、百姓法師は下に降ろされて命拾いをしたのであつた。問われて彼が語つた内容は、以上の事情であつた。

この逸話のポイントとしては、①山寺法師が百姓法師の所持していた刀を売らせて酒を買わせていることがある。刀も酒も、通常、出家者としての法師には無用なものである。宗教者最澄の發語であるとされる「凡そこの天台宗の院(比叡山延暦寺)には、俗別当兩人を差し、番を結んで檢校を加えしめ、兼ねて盜賊・酒・女等を禁ぜしめ、仏法を住持し、國家を守護せん」(「山家學生式」八条式の第八条中の記載)と言つた言説よりも、仏教寺院が平安初期以來、修行に対して雜念を生じさせるものとの関わり合いを絶つ為にも、深い山中へと活動の拠点求めて行つた理由も理解されるであろう。又、「(百姓法師が)刀をさ(差)したりつる程は、(山寺法師は)かく思ふさま(様)にはえせざりつるに(とてもその様なことはできなかったが)、刀をう(売)らせて後、かくしたるなめり(この様なことをした様だ)」と記述されていることから、天狗の「變化」した山寺法師も、刀には恐れを抱いていたことが推測される。「あちこちとあり(歩)きて喉のかわ(渴)きたるに、そのさ(差)したま(給)へる刀にて酒買(かへ)かし」とは、百姓法師に刀を手放させる為の大義名分であつたことになる。

②百姓法師と山寺法師の2人が、目的も無く京中をただ歩き回つている様に見受けられることがある。この天狗は連れ回しの法師であろうか。彼が百姓法師を連れ回した目的は判然とはしないものの、彼らの行つた先は、法勝寺→法成寺→七條高倉→新日吉神社→清水寺、であつた。中間地点に当たる七條高倉は、連れ回して故意に喉を渴かせた百姓法師に、刀を売らせる為に立ち寄つた大

義名分の場所であった。それ以外の寺社は、創建時、又、それ以降に於いて、何れも皇族や、権門勢家と結び付いた宗教施設であった。つまり、当該逸話の採集時点に於いては、それらが墮落の象徴として描写された対象であった可能性がある。天狗は、そうした都の現状を「山寺法師」に「變化」して、百姓法師に見せようとしていたのかもしれない。天狗が山寺法師に變化をしていたのは、同郷の法師同士であるという点に於いて、百姓法師を安心させる意図からであったものと考えられる。そうした意図や正体を見抜いた（新日吉神社と所縁のあった）3人の山臥（伏）に依り、「わ法師ぞせんなき事するな」と警告を受けたのである。

### おわりに ～内容分析～：

以上、本稿では、橘成季に依って筆録された説話集である「古今著聞集」を主たる素材としながら、日本に於ける自然的災害や人為的災害といった諸々の災異に関わる情報が、どの様に認識され、扱われ、記録され、説話化して行ったのかに関して、それらを「災害対処の文化論」として検証を行なって来た。但し、本稿に於ける素材が民間伝承を集成した説話集である以上、そこに記された記事の内容が全て事実であったとすることはできない。それが散文形式で筆録をされていた口承文芸である以上、そこには筆者自身に依る体験談の割合が少なく（無いと言っても良い）、その殆（ほとんど）どが、取材、採集作業に依って得られた「伝聞」記事情報に立脚したものであったという特性が、第1の壁として存在する。第2の壁としては、そうして集められた口承の物語自体が、抑々、何らかの意図を以って、最初から創作されたものであったり、事実誤認、偏見や差別の認識、曲筆等の要素が含まれたりする可能性である。説話が、事実を記録することが主目的であった日記や古記録ではない以上、そうした特性を踏まえながら検証作業に当たる必要性があった。

ただ、そうした説話の持つ性格が故に、当時の人々に依る正直な感性や認識を窺うことの出来る可能性もあった。そこには勿論、人々を悩ました災異に対する認識、畏怖感覚も含まれていたのである。ここでは、以上の検証結果を踏まえながら、「變化」編に関して得られたポイントを纏めて置く。

### 「變化」編：

本稿に於ける検証作業の結果に依り、当時の人々にとっては、取り敢えず目に見えない「モノ」、理解不可能な事象の原因（を引き起こすもの）は「鬼」として認識されたという特質があった。

そして、橘成季は各項目の文末に於いて「昔は～」という表現法を行なうことがあった。これは成季が「古今著聞集」を上梓した建長6年（1254）を基点とした対平安時代観の表出であるが、漸く公武関係が逆転した鎌倉では執権北条時頼の治世下であり、北条氏に依る専制体制が強化されていた時期に当たった。そうした時代背景を以って、畏怖すべき鬼の出現に対しても、「昔はかかる事常にありけるにこそ」と、聊（いささ）か肯定的に捉えてみたり、「むかし（昔）はかく皇威も法驗（ほふげん）も嚴重なりける、めでたき事也」として、鬼も王権に依る権威や仏教（密教に依る修法）の効験の前には無力であったと評価する等、鎌倉時代と平安時代との比較、検討を行っていたことが特筆される。今の時代よりも、寧ろ、昔の方が良かったとする認識である。そこでは、根底に相対的な公武力学の変化があったのであろうが、鬼も又、力ある者（為政者）の居所にこそ出現するのであると、結論付けるに至っていたのかもしれない。

①何かの変異を、「鬼」の仕業であると見做す説話が多く見られるという特徴があった。

⑦「仁和三年八月武徳殿の東松原に變化の者出づる事」の逸話は、仁和3年（887）8月17日の亥時（22：00前後）に、大内裏内に在った武徳殿の東の松原（宴の松原）の西で発生した、女性に対する殺人、遺体損壊事件である。本説話では「こゑ（聲）」、つまり、対音声認識が1つのポイントとなっていた。「數剋をへ（経）て聲もき（聞）こえずなり」の文と、「夜中ばかりに騒動のこゑ（声）のしければ」の文とは、「声」がする、しないという点に於いて、調和の話法となっている。又、「物語しける」→「聲もきこえずなり」、「騒動のこゑのしければ」→「しづ（静）まりて」の様に、時系列的にも発声があった直後に無音の状態へと場面が移行するのであった。即ち、その「声」を司っているのは、この場合には「鬼」＝「物」としての漠然とした認識であり、それらは可視化不可能であったが故に、自らの畏怖させるべ



き存在を人々に認知させる為には、音声の明確な形での有無を以ってするしかなかつたものと指摘を行なったのである。

④「延長七年四月宮中に鬼の足跡の事」の逸話は、延長7年(929)4月25日の夜、「宮中に鬼のあと(足跡)」が出現したとする事件であった。具体的に鬼の足跡は、大内裏内の玄輝門の内、桂芳坊のほとり、中宮廳、常寧殿の内等に残されていたとしている。その足跡は、「大(おほき)なる牛の跡(足跡)にぞ似たりける」としており、その蹄(ひづめ)の跡は「おを(青)くあか(赤)き色をまじ(交)へたりけり」というものであった。

旧暦4月下旬の時期は、疫病流行が始まる時期とも一致をする。取り分け、赤の色彩は疱瘡(天然痘)を司る疫神(疱瘡神)が苦手とする色彩であるとした思想もあり、赤色が魔除けや天然痘除けに使われ、赤色の出現とは、その凶兆として見做されていたことも想定されるとしたのである。

実はこの時、内裏の北陣に詰めていた衛士は、陣中に入って行く「大(おほき)なる熊」を目撃していたのである。「ひづめ(蹄)」、「其鬼のあと(跡)の中に、をさな(幼)きもの跡(小兒跡)もま(交)じりたりけり」としたその表現法よりは、この鬼に認識された存在が、実際には熊の親子であった可能性を示唆している。現在よりも市街地部分が狭く、それを取り巻く自然が豊かであったものと考えられる平安時代前半期当時、内裏の内にも大型の熊が出没していたとしても不思議ではない。橘成季も薄々そのことには気が付いていた可能性はあろう。当時の都市社会に在っても、平均気温が比較的高いという条件もあり、ツキノワグマや猪、鹿といった害獣、二ホンマムシ、ヤマカガシ等の毒蛇、カバキコマチグモ等の毒蜘蛛、それに蜂、虻、ヤスデ、ムカデ等といった有毒生物に依る人身傷害、農業被害も又、深刻な状況にあった可能性が想定される。それが鬼であるにしても、熊の親子であったにしても、何れにしても、それは無防備な人間にとっては、生命に関わる「おそろしかりける事」であったものと考えられるとしたのである。

⑤「延長八年六月右近の陣に變化の事」の逸話は、延長8年(930)6月25日の夜、宇多法皇の隨身が右近衛府の陣を通過した際に、三位の人1人、五位の人1人が人に火を灯させて、そ

に居たかと思えば、実際には存在してはいなかったという逸話である。世の人はこれを「鬼のしは(わ)ぎ(仕業)にや」と怖気(おじけ、恐怖心)たという。

「鬼火(おにび)」という現象があるが、これは妖怪としての怪火現象であり、燐火、狐火に類似した現象であって、雨の降る夜間を中心として、青白い火が離合集散しながら中空を浮遊するとされる。鬼火の形状は円形の他にも、杓子形、楕円形もあるとされ、尾を引きながら飛行する特徴があるという。その意味からは、流星や彗星の出現同様、これが凶兆として見做されていたことが想定されるのである。

宇多法皇の隨身が見たという「火」が鬼火であったのか、否かに就いては判然としなかったものの、その「火」は実際には、そこに存在してはいなかったのである。そうした観点よりは、隨身に依る幻覚であった可能性もある。そこに実在してはいないものが見えるという点からは、「幻視」の症状である。これは、単なる見間違いとか、気のせい、錯覚等といった現象ではなく、精神疾患としての統合失調症、アルコール依存症に伴う症状としてのアルコール離脱症候群、認知症等の疾患である。脳内機能に何らかの障害が発生した場合には、幻覚症状が見られるとされるのである。無論、当時としてはその様な対疾患認識があったとは考えられないことから、心の病気である幻覚(幻視、幻聴、幻嗅、幻味)に対しても、実在はせず、可視化することもできない「鬼」の仕業とされていたのであろう。そうした観点からは、鬼も人の心(脳)の中にこそ巣食っていた存在であったと言うことが出来得るとしたのである。

⑥「延長八年七月下野長用殿富門武徳殿の間に鬼神と出會の事」の逸話は、延長8年(930)7月5日の夜に、右近衛府の陣に詰めていた下野長用が、殿富門より入城し、その直ぐ東側の突き当りに在る武徳殿に至る間に於いて、白笏を持った「さき(前、先)に(先行して)黒きものき(着)て太刀は(佩)きたるもの(者)」が、人を捕らえて1人で歩いている場面に遭遇したのである。

彼がその者に追い付いた処で、その者は見返ったのであった。そうした処、長用は内裏西側の宜秋門傍に在った右衛門陣に着き、中からは三位の者が1人出て来た。その従者は火を灯していたの

である。そのとも（供）のもの（者）とは、三位の公卿の光臨を待つ間、他事をも語っていた。それを見た長用は、「神鬼にこそとおそ（畏）れ思て」、通って来た殷富門の所迄、走って行き、振り返ってみると、そこには「火百あま（余）りばかり（許）とも（灯）したる物」が見えたものの、それは暫くした後に消えたのであった。この場合に於ける「物」とは、可視化不可能で、漠然とした「モノ」ではなく、少なく共、長用の目を通して、そこに実在した物体（現象）であった。

白笏を持ち、「黒きものきて太刀はきたるもの」は、礼服か束帯を着用した三位の公卿に、捕らえられていた人は供の者に見立てているのであろうが、それらの者は実在した存在ではなく、神鬼が「變化」したものであったものと見られる。長用が見たものはすべて現実のモノではなく、人を超越した能力を持った、靈力に依って引き起こされていた現象であったものの、それらが生きていた人としての長用に対して、害悪を齎そうとしていた存在であると迄は言えないのかもしれない。生き物に宿り、そこを自由に出入りして、中空を浮遊した人格的な超自然的存在、これが下野長用の見た幻視の実体（神鬼）であったものかもしれないと指摘を行なった。

④「承平元年六月弘徽殿の東欄に變化の事」の逸話は、承平元年（931）6月28日の未剋（14：00前後）に、衣冠を着用した、身長1丈もの鬼が、内裏内弘徽殿の東欄の辺（ほとり）に出現したかと思うと、臆てその姿を消したとする出来事であった。但し、これを目撃した人物がはっきりとはしていないのである。それ故、「夢想とも人申けり」という状況であったとする。これを神仏の仮の姿での来臨であることを示唆する影向（ようごう、えいごう）であるとするのであろうか。一体、その鬼は人々に何を啓示する為に出現したのであろうか。

この場合の鬼とは、為政者としての王権にとっては、自らの体制の根幹を揺るがし兼ねないという意味に於いて、畏怖すべきモノ（鬼）であったものの、民衆に広く、数々の災厄を齎す形での鬼ではなかったのである。「弘徽殿の東欄のほとり」に出現したという、「衣冠着たる鬼の長（たけ）一丈あまり（余）なる」とは、承平の乱の中心的人物であった平将門が鬼に「變化」した姿、結果

的には、東国の救世主として、反王権の狼煙を上げることとなった将門の化身であったとする見立てであったものと推測されるとした。体制側にとって、それに従わない者は、常に異端の存在、畏怖すべき鬼であり続けたことを表現したものであろう。

⑤「天慶八年八月群馬の音の事並びに鬼の足跡等怪異の事」の逸話は、天慶8年（945）8月5日の夜に、内裏東側に在った内郭門、外郭門の付近で異変が出来たというものである。具体的には以下の2点であった。（イ）宣陽門、建秋（春）門の両門の間に、「馬二萬ばかり（許）を（お）としけり。内裏引（入）る程數剋をへ（経）けり」とした出来事であった。これは、現認されていた現象ではなく、対音声認識である。多数の馬の存在より、都の人々は伝統的に信濃国以東に広がっていた広い平坦部を持った東国、武士（団）をイメージしたに違いないのである。それが内裏内部に侵入する音声であったことの意義とは、朝廷に対する叛逆の意を以って受け止められていたことも想定されるとした。

殊更に、その音声を聞いたのが、左近の脇陣に詰めていた近衛府と左兵衛府の吉上全員であったとしているのである。下役ではあるものの、朝廷の軍事部門に関わる多数の者達はその音声を聞いていた意味は決して小さくはないものと推測される。これは、症状としては畏怖感の伝染、所謂、集団ヒステリー〔或る集団内に在って、その構成員の最初の1人の感情や思考が、他の構成員へと大きく干渉し、失神・呼吸困難・痙攣（けいれん）・歩行障害等の身体的症状、又、興奮・恍惚（こうこつ）状態等の精神的症状を生じさせ、次々と拡散して行くこと〕であった可能性もあるが、最初に聞こえていた音声は「馬の音なひ（馬が歩く騒々しい音声）」であったが、臆てそれは「人數百人がを（お）と（音）なひにて（そ）き（聞）こえける」状態へと「變化」をしたという。

（ロ）この事件では可視化された現象も目撃され、記載されている。それは、同8月10日の朝に、「又紫宸殿の前の櫻（左近の桜）の下より永安門まで、鬼のあしあと（足跡）馬のあし（足）跡など、おほ（多）く見えけり」とした現象であった。これは、紫宸殿南庭でその東側に植えてあった桜の木より、南西方向に在った永安門に至る迄の間で、

鬼や馬の足跡が対角線上に多数見られたとする現象であった。日本各地には「鬼の足跡」の遺跡地、伝承が残されてはいるものの、確かに鬼がそこに足跡を残している現場を現認した者はいないのである。橘成季が（口）は（イ）の延長線上に位置付けられる逸話であると認識したのは、やはり時期的に見て、平将門のイメージが、未だ人々の記憶の中には強く残っていたであろうという推測を行なったからであると指摘を行なった。

橘成季に依る「昔（平安時代）はかかる事常にありけるにこそ」とした、鎌倉時代中期に於ける対平安時代観からは、王権が相対的に衰微し、摂関を始めとした貴族、更には、武士が台頭して来た結果として、それを象徴する数々の不思議な出来事が発生していたのであるという感覚を窺い取ることも出来得る。成季が「古今著聞集」を上梓した建長6年（1254）の鎌倉は、執権北条時頼の治世下に在った。時頼の時期には、仁政を施したりする一方で、北条氏に依る専制体制を強化していたのである。そうした時代背景を以って、成季はそうした所感（徳の無い治世下では鬼の様な得体の知れないものが跋扈する）を述べたものであろうとしたのである。

④「二七日の祕法に依りて琵琶玄象顯はるる事」は、宮廷に伝来していた琵琶の名器玄象（げんしゃう。玄上）の行方が分からなくなった時の逸話である。そのことに公家（こうけ、こうか。天皇）も驚愕し、「祕法を二七日修せられける」処、朱雀門の上より、琵琶の頸に縄を付けて下ろされているのが発見され、それは「鬼のぬす（盗）みたりけるにや」と、鬼の仕業とされたのであった。玄象の琵琶が発見されたのは「修法のちから（力）」に依って鬼も降参したからなのだ、という論調であった。実際にそれを発見したのは、源博雅（博雅三位）である。博雅は醍醐天皇の孫に当たり、雅楽に詳しく、琴、琵琶、大箏、篳篥（だいひちりき）、横笛等の楽器演奏の名手としても知られた人物であった。

博雅はそれを持ち帰り、事の子細を村上天皇に奏上したが、天皇は「鬼ノ取りタリケル也」と発言したのであった。天皇には、鬼に依って玄象が盗まれなければならない、何かの心当たりがあったのであろうか。それは、この逸話の冒頭部分でも、天皇が「此レハ人ノ盗タルニヤ有ラム。（中略）

天皇ヲ不吉ラ（ヨカラズ）思奉ル者世ニ有テ」と疑ったと記されていることよりも窺うことができる。天皇が想定した鬼とは、人々に遍（あまね）く災厄を齎す存在としての畏怖すべき鬼ではなく、自身の親政に対する批判者としての鬼であった可能性があるとした。

「今昔物語集」の記述では、「弊ク彈テ不彈負セレバ、腹立テ不鳴ナリ」という玄象が、人ではない鬼には素直に弾かれていたことより推察するならば、鬼と玄象との間には、何か気脈を通ずる処があったのであろう。それは、正に人間世界に対する警鐘、警告の音声を発するというポイントであった。

⑤「水餓鬼五宮の御室に現はるる事」の逸話は、鳥羽天皇の五の宮であった紫金台御室覚性法親王と「水餓鬼」に関わる逸話であった。水餓鬼とは、水に餓えた餓鬼である。一次的には、旱害、渇水、延いては、農業被害をも想起させ得る存在である。それ以外にも、「水災害」に依る被災者、海難事故の漂流者、水子（死産児）等、水に関わる災厄の被害者（死者）の存在をも視野に入れるべきである。

この物語の舞台は洛北に在った御室仁和寺である。そこで覚性法親王がとある静かな夕べに、手水で以って手や顔を清めた後、一所に座していると、御簾を上げて異様なモノが室内へと入り込んで来た。それは餓鬼であり、「水にうへ（糸）たる事た（耐）へがた（難）く候」と訴える。当該説話では、餓鬼が救済の対象として描写される。元々、自らの力では水を飲むことができなかったこともあり、尚更、水に餓え、法親王に救済を求めにやって来たのであった。その餓鬼は、世間で流行する「を（お）こり（瘧、起こり）心地（病氣）」は、自身が引き起こしている疾病であると白状するのであった。瘧とは、毎日、又は、隔日で以って間欠的に発熱し、悪寒、震えを発するマラリア性の熱病であるとされる。

その性格より、この餓鬼は疫鬼であった。抑々、餓鬼とは仏教に於ける六道の1つである処の餓鬼道の住人であるとされ、サンスクリット語のプレータ *preta* の訳であって、常に飢餓と渇きに苛（さいな）まれているという。餓鬼が自ら水を飲むことができないのは、その咽（のど）が針の様に細くなっていて、水が火に変わるからであるとされ



る。それ故、**施餓鬼会**、**孟蘭盆会**では、それへの**供養**が行なわれるのである。特に、**施餓鬼会**では、**水死者**を**供養**する**川施餓鬼**、**出産時の困難**で亡くなった者を**供養**する**水施餓鬼**もあるが、双方共に**水辺**で**執行**されるという特徴がある。「水」を**接点**とした何らかの**災害被害者**、**彼らの受けた水由来の辛苦**が**表出したものが餓鬼**であったものと考えられるとしたのである。

③「**承安元年七月伊豆國奥島に鬼の船着く事**」の逸話に見られた「鬼」とは、**実在した鬼**であった。それ故、**イメージ**として人々の心の中に住んでいた上記の鬼とはその**性格**が異なる。これは、**承安元年**(1171)7月8日、**伊豆國の奥島の浜**に「**船一艘**」が**着岸**した時の逸話である。この話の舞台となった**奥島**とは、**本土からの目視に依り確認可能な程度の沖合に浮かぶ島**の語義であろうが、その**南西方向より流れて来る黒潮**(日本海流)の流れを考慮しても、**候補**となり得る島は**網代沖の初島**、及び、**伊豆諸島の内、最北の伊豆大島～御蔵島内の何れかの島**であった可能性が高いものと推測される。

当初、**島民**はそれが**遭難**して**漂着**した船であるものと考えたらしい。ところが、**船の乗員**は**陸地**から**7～8段**(1段は6間≒11メートル)程離れた海上で船を停止させ、**通常**の係留作業を経て、**島へと上陸**して来たのである。上陸したのは、「**鬼八人**」であった。**島民**は**8人の鬼**に対して、**粟酒**等の酒食を提供するが、**彼ら**は「**物いふことな(無)し**」、つまり、**言葉**が通じなかったのである。**粟酒**は**台湾**や**沖縄**の**八重山**地方を始めとした**離島**に於いて、**儀礼酒**として使用された。明らかに**彼ら**が**日本の領域以外からの来訪者**であったことが窺われる。但し、**中国沿岸部**、**韓半島・朝鮮半島**、**沿海州**方面からの人々であった可能性は、**日本付近**を流れる**海流**の様相、又、**彼ら**の様子から見ても、**低い**。

彼らは、**黒潮**に乗って**ベトナム**、**華南**、**台湾**、**琉球**方面よりやって来たか、若しくは、**インドネシア**、**パラオ**、**ミクロネシア**、**グアム**、**北マリアナ諸島**、**ニュージーランド**方面より、**島伝い**に北上してやって来た人々の何れかであったものと考えられる。文脈よりは、**後者**(**オーストロネシア祖語話者**)であった可能性がより高いのかもしれない。

ところで、**日本**に於いては「**八**」の**数字**には**聖数**としての独特の意味合いを感じたのであった。**名数**に於いても、「**八**」に関わる**表現法**は、**仏教**、**神道**、**制度**、**事物**等を問わず非常に多く、又、**羽衣伝承**に登場する**天女**も**8人**であった。この**伊豆諸島の島**に着岸した船の事例でも、**未知**で**畏怖**すべき**対象者**であったが為に、「**八日**」、「**七八段**」、「**鬼八人**」、「**八九尺**」の如く、**靈妙なる性格**を持った「**八**」の**数字**を**故意**に**多く**当てていた可能性が高いのかもしれないのである。

**日本**は**島嶼国家**であり、**近代以前**の段階に於いては、**隣国**と**陸地**で以って直接的に**国境線**を接していたという環境には無かった。それ故、**外交使節**、**交易船**の**来航**は別として、**海外**より**船舶**でやって来る人々に対しては、その**外見**や**生活習慣**、**来航意図**をも含めて、**相当**の**畏怖感覚**を持っていたことも想定される。そうであるからこそ、そうした**歓迎**せざる**来訪者**に対しては、**未だ**見たことも無い「**鬼**」の**存在**を当てたのであろう。**日本**に在っても、**見慣れない異端**の者を「**鬼**」であると見做し、**場合**に依っては**排斥**しなければならないとした**考え方**は、**都**より**遠く離れた辺境**の地であれば尚更のこと、**決して珍しいこと**ではなかったことが窺われるとしたのである。

④「**天狗**」が一時的に他のモノへと「**變化**」をして、**何か**を知らせる、**警告**する、**正当な行為**を妨害する、**連れ去る**という**説話**があった。

⑦「**久安四年夏法勝寺の塔上にして天狗詠歌の事**」の逸話は、**久安4年**(1148)夏の夜に、**都**に在った**法勝寺の塔**の上の方で、**誰か**が**詠んだ和歌**が**主題**となっていた。それは「**われ(我、吾)い(往、去。亡くなる)なばたれ(誰)又こゝ(朝廷、王家)にか(替)はりゐ(居)むあな(感動詞。ああ)さだ(定)めなの夢の枕や**」という作品であり、**続けて**「**天狗などの詠(ながめ)侍けるにや**」とした**橘成季**に依る**所感**とは、**一体**、**如何なる心情**に基づいたものであったのであろうか。又、**天狗に依る詠歌**とは、**どの様な認識**に基づいたものなのであろうか。

「**天狗などの詠侍けるにや**」とは、**白河院**(**白河天皇**)を**イメージ**した**表現法**であり、この**和歌**も、その**死後**に於いて**天狗**になってしまった**白河院**が、**自らの遺構**としての**法勝寺八角九重塔**の上の方から**詠んだ**という**設定**であった。ここに登場

した「天狗」とは、院政という形式で以って、天皇退位後に於いても国政を私的に左右させていた白河院その人であるという見立てなのであろうが、彼は自己の子孫の皇位継承が曾孫に迄、辿り着く現実を目の当たりにしただけでは飽き足りず、その到達点を知ること無く、亡くなってしまったという無念さすら、この和歌からは感じ取ることができる内容であった。絶えず不安に苛(さいな)まれながらも、飽くことを知らないという点に於いては、豊臣秀吉の辞世の歌であるとされる、「つゆ(露)とを(落)ち つゆとき(消)へにしわがみ(身)かな 難波の事もゆめ(夢)の又ゆめ」の心情にも繋がるものであるとしたのである。これは、いつの世も最高の為政者に共通した恒常的な不安の心情であった。

天狗とは山中に住む妖怪であるとされ、その起源の1つは中国に於ける夜叉天狗であり、流星・彗星が尾を引いて流れて行く様子を天の狗(いぬ)に準(なぞら)えたものであった。仏教に於いては、仏道を妨げる悪魔であるものと認識をされた。その意味に於いては、鬼の存在に近い。その性格では、非常に潔癖な面がある一方、感情に起伏が多く、高慢な部分があるとされる。「天狗になる」とか、「天狗の鼻をへし折る」等と言った表現法が行なわれる様になった所以(ゆえん)でもある。当該逸話に登場する天狗には、日本に於ける天狗のこうした性格が、その死後20年を経ても尚、白河院に依る強引な院政時代の残像とも重ね合わされ、表出したものであると結論付けた。

④「東大寺の春舜房上醍醐にして天狗に凌(さら)はるる事」の逸話は、東大寺の聖人であった春舜房が天狗の所為に依って凌(さら)われたとする逸話である。彼は元々、上醍醐の人であったが、そこで如法経を書いていた時に、柿色の法衣、袴を着用した、非常に恐ろしそうな様相の法師が何処からともなくやって来て、春舜房を手で背負い、空を駆けて行ったのである。現実世界にはあり得ない話ではあるが、これは橘成季の見解に基づくならば、天狗に依る所為であると見做されたのである。この事件は、春舜房にとっては災異であった可能性もあるが、「變化」という観点よりは、又、別の見方ができるのかもしれないとした。

春舜房自体もその世系等が判然とはしないこともあり、空想上の人物であった可能性もあった。

「古今著聞集 卷第二十(魚蟲禽獸第三十)」—「六九二 東大寺春豪房并びに主計頭師員蛤を海に放ち夢に愁訴を受くる事」に記された、蛤(はまぐり)とその放生の功德に関わる逸話の中では、「東大寺上人春豪房」なる、やはり世系等未審の僧侶が登場する。春舜房との関連性、又、同一人物であった可能性に就いても示唆される。これらの逸話の中で、春舜房と春豪房とがお互いに「變化」した存在であった、と見ることもできるかもしれない。それ故、東大寺の实在の人物ではなく、架空の人物を設定したのである。天狗とは山中に住む妖怪であるとされ、仏教に於いては、仏道を妨げる悪魔であるものと認識をされた。文中でも、「いとおそ(恐)ろしげなる」柿色の衣袴を着た法師であるが、これもそうした鬼としての天狗の一面を強調した表現法であったものと見られる。その意味に於いて、天狗とは東大寺の聖人であった春舜房の対極に位置した存在であったものと見られるのである。

⑤「大原の唯蓮房法験に依りて天狗の難を遁るる事」の説話は、建保年間(1213~1219年)の出来事であった。鎌倉時代の初期、大原の里に住していた唯蓮房は、初め、法華経に於いて説かれる五種行を行っていたが、取り分け、彼は書写法師として修業を行っていたのである。それを天狗が度々妨害して来たのであった。当該逸話の内容は3部構成となっていたが、夫々の話題は時系列的になっており、修行熱心で天狗にとっては邪魔な存在の唯蓮房を、硬軟両様の手法で以って攻めて来るという、邪念の表出した形の話題であり、天狗は彼の修行を妨害する災厄として提示される。この場合、天狗は即ち、邪念の置き換え表現法なのであった。

又、この説話では「明障子」の語が3か所で使用されている。これは、天狗、山伏が来訪する際の入り口としての設定であったが、それは又、異界への入り口でもあったのである。しかし、それを反対側から見ると、仏法の守護する世界、「法験」のむなしからざる世界への入り口でもあった。仏法の明かりが差し込む場所、仏法の明かりが漏れ出る場所、即ち、仏、菩薩の心身より発せられる光であり、智慧や慈悲の象徴でもある「光明(こうみょう)」が通過する場所、それがこの逸話に於ける「明障子」であったものと推測される。

たのである。

尚、ここでは「天狗法師」の如く、天狗と法師とを同列のモノとして扱うが、それは僧侶の中より天狗へと化するものが多かったものか、尸解(しかい)天狗の様に、死後に又、蘇り、仙人となったことに因むものなのか、判然とはしない。ただ、法師とは、一般的には寺僧を指すが、古くは僧位としても存在していた。それは仏法の師でもあり、五種行を行っていた唯蓮房も又、五種法師であった。

④「伊勢國書生庄の法師上洛の歸途天狗に逢ふ事」の逸話は、仁治年間(1240~1243年)頃のことであった。伊勢国に在った書生庄より百姓身分の法師(百姓法師)が上洛し、五條坊門富小路で宿所を求めているが、都での用事が終わり、伊勢国へ下向する際、偶然にも同じ書生庄の顔見知りであった山寺法師と行き会ったのである。山寺法師より自分も庄へ帰るので、同道しようと誘って来た。ところが、一緒に書生庄へ下向するのかと思いきや、その道筋ではなく、京中を連れ回されることとなったのであった。

この逸話のポイントとしては、(イ)山寺法師が百姓法師の所持していた刀を売らせて酒を買わせていることがある。刀も酒も、通常、出家者としての法師には無用なものである。宗教者最澄の発語であるとされる「凡そこの天台宗の院(比叡山延暦寺)には、俗別当兩人を差し、番を結んで検校を加えしめ、兼ねて盗賊・酒・女等を禁ぜしめ、仏法を住持し、国家を守護せん」(「山家学生式」八条式の第八条中の記載)と言った言説よりも、仏教寺院が平安初期以来、修行に対して雑念を生じさせるものとの関わり合いを絶つ為にも、深い山中へとその活動拠点を求めて行った理由も理解されるであろう。刀も又、修行には必要性の無いものであった。

(ロ)百姓法師と山寺法師の2人が、目的も無く京中をただ歩き回っている様に見受けられることがある。彼が百姓法師を連れ回した目的は判然とはしないものの、彼らの行った先は、法勝寺→法成寺→七條高倉→新日吉神社→清水寺、であった。中間地点に当たる七條高倉は、連れ回して故意に喉を渴かせた百姓法師に、刀を売らせる為に立ち寄った大義名分の場所であった。それ以外の寺社は、創建時、又、それ以降に於いて、何れも

皇族や、権門勢家と結び付いた宗教施設であった。つまり、当該逸話の採集時点に於いては、それらが墮落の象徴として描写された対象であった可能性がある。天狗は、そうした都の現状を「山寺法師」に「變化」して、百姓法師に見せようとしていたものと推測を行なったのである。

⑤人ではない動物が「變化」をして、人に何かを知らせる、人に何かを依頼する、又、その存在自体が非常なる畏怖感を発生させるという説話があった。

⑦「庄田頼度八條殿の變化を縛する事」の逸話は、後鳥羽院(1180~1239年。1198年に退位)の時の逸話である。鳥羽天皇の第3皇女であった八条院障子が八條殿(八条院御所)へ渡御する際、同御所には「ばけもの(化物)あるよしき(聞)こえければ」、後鳥羽院は、その院の御所より庄田若狭前司頼度を八條殿に派遣し、「件(くだんの)ばけ(化)物見あらは(顕)してまい(お)れ(見付けてきなさい)」と指示をしたのである。結果として頼度が捕獲したのは、つくさき(籠鷲、ヘラサギ)であった。ヘラサギは冬の渡り鳥であるが、日本へ渡って来る個体数は少ないとされる。ここでは、比較的暖かく、天敵からも身を守ることの出来る八條殿の天井裏で、ただ越冬していただけのことであろう。

この逸話の内容は、18世紀の国学者であった横井也有の俳文集、「鶉衣」にも見られる「化物(幽霊)の正体見たり枯をばな(尾花)」ということであろう。人は疑心暗鬼に陥った様な場合、事態がどんどん悪い方へ進むものと勝手に妄想し、実際にはありもしないことに恐怖心を抱く様になると言うことに対する教訓として、この逸話は掲載されたものであろうか。化物(幽霊)とは、この世に実在するものではなく、正に人の心(脳)の中にこそ存在するものであるということであろう。

それと共に、広く近代以前に於ける日本の風土、社会では、一寸した「モノ」の「變化(へんか)」に対しても、非常に敏感であったことが推察される。それは、動物としてのヒトの危険回避本能からの特質であった可能性も高い。現在とは違い、自分自身の安全は、基本的には自らで確保をしなければならなかったとした考え方が非常に強固であったことも、その背景としては存在していたのである。特に、西欧の人々との接触以前の時期に於いて、



科学技術や、それに基づいた形での知見を以てしたものの見方が導入される以前の段階では、中国起源の思想、技術、文物、知見等が日本社会の基盤を形成していた。それらは平安時代を経過して、日本風に「変化（へんか）」＝国風化したとは言いながら、根底では未だそれらに立脚した思想、理論が日本社会の常識として大きく存在していたものと見られる。東アジア文化圏に於ける物事の基幹は、自然に対する精緻な観察結果や、経験則の積み重ねに依り成り立っていた。それ故、日本でもそうしたものの見方が、科学技術に裏打ちされた知見や、無機的な機械、装置に置き換わる迄は、主流であったものと考えられるとしたのである。

④「薩摩守仲俊水無瀬山中古池の變化を捕ふる事」の逸話は、水無瀬山の奥に在ったという古い池に関わる話題である。この池には多くの水鳥がいたことから、それを捕獲しようとして多くの人々が水死したのであった。その原因は、この池に棲む「人とり」であったという。

後鳥羽院の上北面であった薩摩守仲俊は、暗夜にその古池に行くが、そこで彼は何かの光るモノを見たのであった。初めの内はただ光るモノとばかりに見えたが、近付いて見れば、光の中に老婆が笑みを含んだ形相を表わした様に見えたのである。それを捕獲しようと持っていた腰刀で刺し、漸く手にした時には光も消えていた。そこには、毛が気味悪く生えているモノの遺体があったが、良く見れば、そのモノは狸であった。ところで、この池に住み着いていたという「人とり」とは、一体、何者であろうか。勾引かす（拐かす。かどわかす）という語があるが、これは人を誘拐する、拉致するという意味、用法で使用されており、その延長線上に「人とり」が位置付けられる可能性があるとした。

この逸話は、「光の中に、としよりたるうばの、糸み糸みとしたる形をあらは（顕、現）してみ（見）えけり」と記されることから、老女が池に投身自殺したことに依って、その池が応答をするという姥ヶ池（うばがいけ）伝承の一類型であるものと考えられるが、そこに古狸の「変化」が関与をしているのであった。この古池で入水したものと考えられる「としよりたるうば」の霊は、古狸の体を使って、水鳥獲りにやって来た人を次々と池の

中へと引き込むのであった。姥が古狸に憑りついて變化し、それを支配したのである。それは又、この池に生息する水鳥を人より守っている守護神的存在であったものかもしれない。

水面に少しの揺らぎも無く、底も見えない程の深い澗（よど）みを持った水の神秘性と、入水者（人をも含む動物）の霊を宿した水に対する畏怖心とが、日本の諸所に在った古池に、この様な姥ヶ池、念仏池、真菰池（まこもいけ）、馬取池、鞍池、機織淵（はたおりぶち）等の説話を生み出す背景として存在していたものと推測を行なったのである。

⑤「大納言泰通狐狩を催さんとするに老狐夢枕に立つ事」の説話は、狐との対話と慈愛、その靈妙なる力に關した逸話であった。藤原泰通の五條坊門高倉に在った亭は、代々、住み続けて来た古い屋敷であるが、それ故に、狐が多く、常に化けて出て来る有り様であった。しかし、年を経て、益々狐が化けて出て来るので、流石の泰通もたまらなくなり、狐狩りを行ない、その元凶を絶とうとして、侍達に征伐の指示を下したのである。

当日の暁方になって泰通は夢を見た。それは、年たけ（年老いて）白髪頭の大童子が1人、西向きの坪庭に生えている柑子の木の許で畏まっていたことから始まる。西向の方角性からは、これから生き物の命を絶とうとすることに対する、一種の躊躇（ためら）いや、供養するべきとの泰通の深層心理も透けて見える。泰通はそれが見たことも無かった人物であったことより、誰なのかを尋ねた処、彼は恐れ恐れ説明をしたのである。それに依れば、彼は年比（としごろ。長い間）この殿の御内であったモノであると言った。

明日はここに棲む狐が皆、命を絶たれるという御沙汰を承り、恐れ恐れ愁訴に及んだ次第であるとも告げた。そして、今迄掛けて来た迷惑を謝罪すると共に、今後は当家の守護として、御内に吉事等が起ることを予言して差し上げると言い、畏まっている様子であると見た時に、泰通の夢は覚めたのであった。「正夢（まさゆめ）」という現象があるが、それは現実の出来事と一致する夢であり、将来的にそれが実現する夢でもあるが、これは正に泰通の深層心理（できれば生き物を殺したくはないとする心情）に起因した形での予知夢であり、逆夢（さかゆめ。実際には逆の現象が起るとされる夢）でもあったことになる。

泰通はこの出来事に何か不思議なものを感じ、その日に予定していた狐狩りは中止をした。その後、「ば(化)け物」が長い間いなくなったのである。泰通の夢を支配したのも、「ば(化)け物」に依る仕業であったことになろう。そして、この家中で吉事がある様な時には、必ず狐が鳴いて告知したので、予めそのことを知ることができるようになった。即ち、泰通にとってこの出来事は「転禍為福」とした「變化」であり、これ以降、「当家にとって、狐の鳴き声とは吉兆」となったのである。これは、音声を紹介した形での、良い方向への「變化」事例として描写された逸話であった。そこには人と狐との共生関係があり、狐の鳴き声が吉兆となることもあったことを示唆した事象でもあった。

㊦「齋藤助康丹波國へ下向し古狸を生捕る事」の逸話は、齋藤左衛門尉助康が丹波国へ下向した際に於ける話題である。彼はそこで狩りをしていて日が暮れたことから、たまたま見付けた古い堂で一夜を明かそうとしていた処、その地域の子細に詳しい物(モノ)がやって来て、「この堂には人と(獲、取、捕)りするものの侍るに、さう(左右)なく(簡単に)御とど(留)まりはいかが(如何)」と言った。助康はこれを無視し、尚もその堂に留まり続けたのである。廳で辺りは風雪模様となり、庭の方より、もの(化物)が競ってやって来る様な気配がしたのである。彼は破れた明障子の隙間からしっかりと外を見てみると、庭には雪が降って白くなっているのに、「堂の軒とひと(等)しき法師」が黒々として見えたのであった。

結論を先取りするならば、「さうなく御とどまりはいかが」とした「其邊の子細し(知)りたる物」に依る忠告とは、生息域、境界領域を侵されそうになった「古狸」よりの事前警告であった可能性があるとした。抑々、「其邊の子細しりたる物」とは人であったのであろうか。これも原住民としての「古狸」の「變化」した姿であったものと推測するのである。

この説話では、「其邊の子細し(知)りたる物」より与えられていた「人とり」に関わる事前情報が、周辺環境(「世の中」)の悪化という状況も手伝い、恐怖心(「氣難し」の感覚)として、助康の心の中で勝手に成長、増幅して行った結果、助康は幻視、幻触、体感幻覚といった幻覚の症状に

襲われていたものと推測をした。こうした幻覚症状が複数知覚された(共同幻覚)ことから、彼は小さな古狸を、実際には有り得ない巨大な「モノ」(變化)として認知したのである。これは、どの様な「すくやかなる者」であったとしても、内心の強さがそれと比例することは無いとした教訓でもあろう。それと共に、この説話に於けるもう1つの本質とは、「變化」し、恐れられていた古狸でさえも、人の食欲という災厄の前に「下人ども(共)、い(言)ふかひ(甲斐)な(無)く焼(やき)く(喰)らひてけり」とするものであろう。「變化」よりも恐ろしきは人の行ないであり、欲望であるという視座であったのである。

㊧「三條前右大臣實親の白川亭に古狸飛礫(つぶて)を打つ事」の逸話は、藤原実親の白川亭へ向けて、何処からとも無く、何者かに依り度々飛礫が投げ付けられたとする内容である。次第に事態はエスカレートして行き、犯人は益々調子に乗って飛礫を投げ付けることが多くなり、一日一夜で二盃(たらい)分にも上る小石を打ち付けたのである。但し、不思議なことに、人に小石が当たる様な人身被害は発生しなかった。

この当時の白川地区は、人と小動物とが共生していた東山西麓の里山地域であったものと考えられる。それ故、人と小動物との接近、遭遇と言った事象は日常茶飯事であったのであろう。人に依って為された小動物に対する理由の無いいじめや、虐待・殺傷行為が発生していたことも想定される。狸が何故、藤原実親の白川亭に飛礫を投げ付けていたのかという理由に関し、本説話中では明示してはいないが、元々の住民であった筈の狸達の生息地を、後からできた白川亭(に住み始めた人々)が侵害し、荒廃させたと、先住民であったこうした小動物等に依って見做され、「行為の擬人化」が図られていた可能性は十分に考慮されるのである。

飛礫を打つ行為とは、通常は怒りに任せて人が行なうことであったが、ここでは、それがこうした動物達からの抗議の声として描写されたのである。しかしながら、「さりけれども、人にあ(当)たる事はな(無)かりけり」とした記述よりは、狸の方も人との決定的な対立関係は望んではいなかった、即ち、人との共生関係を模索していたことも想定されるのである。人との抗争の激化の迫

り着く先が、こうした動物達の滅亡を意味したことは、彼らの方も十分に認識をしていたのかもしれない。

当時の平安京に在っても、鴨川を越えて、更にその東側に広がっていた東山の西麓地域に迄、人々の生活空間領域が押し寄せて来たことが考慮される。元々そこに広がっていたものと見られる、豊かな里山林に生息していた小動物達にとって、そうした現象は人に依る巨大な「生物圧」として重く押し掛かっていた可能性がある。現在に於ける里山の環境変化は、人口減少、地域社会の高齢化に依り、田畑や林地の荒廃が進んでいることの結果であろうが、地域社会の衰退が、周辺部の自然環境にも大きな影響を及ぼしているのである。その意味に於いて、里山地区はその時代時代毎に、人の営みに依る大きな影響を受け続けて来たと言いうことができるであろう。

④「観教法印が嵯峨山庄（さんざう）の飼唐猫變化の事」の逸話は、観教法印の京都嵯峨野に在った山庄での出来事であった。そこへ何処からともなく、美しい唐猫（渡来した猫）がやって来たので、これを捕らえて飼養したのである。投げてやった玉を面白く受け取るので、観教法印はこの猫を愛して玉を投げて遊んでいた。或る時、法印は秘蔵していた守り刀を取り出して来て、玉の代わりに投げてやった処、猫はその刀を銜（くわ）えて逃げてしまったので、人々は逃げた猫を捕らえようとしたものの、その逃げ足の速さには叶わなかった。猫も守り刀も行方不明となってしまったのである。

この逃走した猫は、人々に依って「魔の變化」ではないかと危惧されたのである。この場合に於ける「魔」とは「魔羅」を指し、それは悪神、鬼神であり、人の生命をも奪った。仏教に於いては、煩惱をも意味したのである。魔羅は又、人を惑わし、災異を齎す存在でもあったが、転じて化け物や天狗をも指し示す様になる。魔とは不思議なもの、靈妙なもの、神秘的な性格を有するものであり、畏怖すべき対象でもあった。

当該唐猫は、観教法印が秘蔵していた守り刀を、自身を守護するモノとして悪用し、あちこちで悪事を働いて回るのでないかと懸念されており、それは人々にとっては危惧すべき「おそろしき事」であった。法印が所持していた守り刀自体に

も、何かの靈妙な力があるものと信じられていた可能性もあろう。つまり、守り刀を所持した魔羅とは、無敵なのである。

意外にも、「古今著聞集」恠異・變化編に於いては、種々の動物が登場する中に在って、猫が登場する説話は本話のみであるが、それは何故であろうか。これは、猫自体の個体数が平安時代～鎌倉時代中期には、未だ相当に少なかったことが大きな理由として考慮される。この時期、猫の愛玩行為は為政者等の富裕層に限られていたものと考えられ、市中で（野良）猫を目撃すること自体が珍しかった可能性がある。猫とは、庶民には余り馴染みの無い小動物であったのである。

現在の認識では、狐や狸よりも、寧ろ猫の方が「化け猫」の様に「變化」の主体者としては知られているであろう。猫に対する「變化」観の醸成は、猫の生息域が東国へも拡大し、次第に人々と馴染み深い動物になるに連れて進行して行ったものと推測される。更に、江戸時代に入って社会が安定した結果、都市部、町方の形成が急速に進んで人口集積が起こり、人が里山領域よりは遠く離れた都市部で居住することが多くなったことも、そうした猫に対する「變化」観の醸成に寄与していたことが考えられる。近世以前の段階に於ける、狐や狸に対する「變化」観が、より身近な存在である猫に移行して行ったのである。

以上、見て来た様に、「變化」の現象には、人の他にも、ヘラサギ、狐、狸、猫等の小動物が関わっているものと見做された。こうした動物は、都市部外周部や、人々の住む集落と山間地、森林地帯との中間地帯に当たる里山領域に主として生息をしているものであり、人との接点もあった。里山は、薪炭用木材や山菜等を採取する為、人の手が適度に入ることによって生態系の均衡が図れていた地域でもあった。人と小動物とが共生していた地域でもあったのである。しかし、その境界領域を越えて人が森林地帯へと進出した様な場合には、人と動物との摩擦が起きていたことも想定される。それが顕在化した現象が、本書でも記されていた人と狐や狸等との確執＝人がそれらを「變化」であると認識した諸事象、であったものと考えられるのである。



## 註：

- (1) 財団法人 京都市埋蔵文化財研究所『平安宮 I 京都市埋蔵文化財研究所調査報告第13冊』1995年3月—48～63頁参照。この場所には、後に豊臣秀吉の聚楽第が建設されており、桂芳坊はその内堀に当たることから、遺跡も消失したものと推測される。
- (2) 宮地武彦氏『蒲原タツエ嬢の語る843話』(三弥井書店)2006年12月、に依る。
- (3) 諸澄邦彦氏「医療史跡 桑田立齋」『Isotope News』(公益社団法人 日本アイソトープ協会)No.7 17所収、53頁、2014年1月、参照。
- (4) 桑田和〔桑田立齋(くわだりゅうさい)。1811～1868年。越後国新発田出身の蘭方医、小児科医。江戸の深川で小児科医院を開業〕「牛痘發蒙」(江戸岡田屋嘉七)嘉永2年(1849)、九州大学附属図書館医学分館所蔵本一序、に依る。
- (5) 国立国会図書館所蔵本(請求記号 WA7-102)、に依る。
- (6) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VII 韓半島における災害情報の言語文化 ～三国遺事にみる災害対処の文化論～』(2020年3月初版発行、販売:シズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん) — 「2—(5):巻三、原宗興法。距訥祇世一百餘年。獸鬪滅身」、参照。
- (7) 国史大系本(第8巻)『本朝世紀』(合名會社 經濟雜誌社)1898年9月、に依る。
- (8) 『日本大百科全書 11』(小学館)1994年1月 — 「修法」の項、参照。
- (9) 『今昔物語集 四』日本古典文学大系25(株式会社 岩波書店)1962年3月、に依る。
- (10) 『今昔物語集 四』日本古典文学大系25—314頁頭注一、に依れば、鎌倉時代中期の説話集である「十訓抄 第十」の記述を基に、玄象は唐の琵琶師であった劉二郎の作であり、紫檀の甲の織ぎ目の無いものであるとする。又、玄上(はるかみ)宰相の所持品であるとか、撥面(ぼちめん。撥皮)に黒い象が書かれていた為、その名があるともしている。
- (11) 『今昔物語集 卷第二十四』 — 「源博雅朝臣、行會坂盲許語 第二十三」に依る。尚、この逸話が契機となり、盲人が琵琶を弾く様になったと記す。
- (12) 田中健三氏『詳註新撰 十訓抄』(東林書房)1931年4月、に依る。
- (13) 早川智氏『戦国武将を診る』(株式会社 朝日新聞出版)2016年5月、参照。
- (14) 国立感染症研究所、厚生労働省健康局結核感染症課『病原微生物検出情報 月報 (IASR)』Vol. 39・No. 10 (No. 464) 所収、167～176頁、2018年10月、に依る。
- (15) 国立国会図書館所蔵本(請求記号 WA7-102)、に依る。
- (16) 宮澤俊雅氏「倭名類聚抄諸本の出典について」『北海道大學文學部紀要』(北海道大學文學部)45巻2号(通巻第89号) 所収、1～29頁、1997年1月、に依れば、「倭名類聚抄」諸本の内、下総本には見えるものの、京本類には見られない出典30種62例の1つとして「兼名苑」を指摘する。
- (17) 東方朔の著作物であるとされる「神異経」 — 「西南荒経」〔竹田晃・黒田真美子氏編『穆天子伝・漢武故事・神異経・山海経他<漢・魏>』中国古典小説選1(株式会社 明治書院)2007年7月、に依る〕に記された、「西海上有人、乘白馬、朱鬣(たてがみ)、白衣、玄(黒色)冠。從十二童子、馳馬西海上、如飛如風、名曰河伯(黄河の神)使者。或時上岸。馬跡(蹄の足跡)所及。水至其処(水が押し寄せ)、所至之国(彼が訪問する国)、雨水滂沱(ぼうだ。雨が激しく降る様子)。暮則還河」とした文よりは、黄河の神としての河伯や、その配下である河伯使者が風雨や治水を司る存在として描写される。
- (18) 『国史大辞典』(株式会社 吉川弘文館)の「竜王」の項、参照。
- (19) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ I ～古代日本語に記録された自然災害と疾病～』〔2015年7月初版発行、販売:データ版はディー・エル・マーケット株式会社(DLMarket Inc)、製本版はシズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん) — 「3—3:『日本書紀』に見る天皇不豫より崩御に至る経緯と疾病 ～巻25 孝徳天皇紀迄～」、参照。
- (20) 増補史料大成『台記一』(株式会社 臨川書店)1975年11月、に依る。
- (21) 財団法人 京都市埋蔵文化財研究所「法勝寺八角九重塔跡発掘調査現地説明会資料」2010年6月26日、参照。
- (22) 朝鮮史学会編、末松保和氏校訂『三國史記(全)』(国書刊行会)1973年2月、に依る。
- (23) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VII 韓半島における災害情報の言語文化 ～三国遺事にみる災害対処の文化論～』 — 「1—(4):巻三、皇龍寺九層塔」、参照。
- (24) 中根千絵氏「法勝寺蔵書と三昧僧 一法勝寺伝承文化圏の再現を目指して一」『説林』(愛知県立大学国文学会)第51号所収、1～12頁、2003年3月、に依る。
- (25) 高馬三良氏訳『山海経 中国古代の神話世界』平凡社ライブラリー34(株式会社 平凡社)2014年5月、竹田晃・黒田真美子氏編『穆天子伝・漢武故事・神異経・山海経他<漢・魏>』中国古典小説選1、に依る。尚、「山海経」 — 「海内北経」では、「鬼国は式負(じふ)の尸(し)の北にあり、この物は、人面にして一つの目」と記す。又、「神異経」 — 「中荒経」には、「東北有鬼星(二十八宿の鬼宿。東北方向に当たる)石室。三百戸共一門、石勝題曰、鬼門。昼日不開。至暮即有人語(人の話す声が聞こえる)、有火青色。西南銅関(關)夾勝題曰、人往門(人が去って行く門)。東北銅関(關)、夾門勝(門の両側に掛けられた額)題曰、人来門(人がやって来る門)」とあり、「鬼門」の語の語源や思想が、古代中国天文学である二十八宿中の鬼宿(南方朱雀に配当)との関連性の中で運用されていたことが分かる。東北方向=鬼門、であるという方角性も、この考え方に於ける天の赤道帯の区分法に立脚したものであったのであろう。
- (26) 小林健彦『韓半島と越国(こしのくに) ～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』〔2015年6月初版発行、販売:データ版はディー・エル・マーケット株式会社(DLMarket Inc)、製本版はシズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん) — 「はじめに—4:海人とヤマト王権、そして越国」、参照。
- (27) 小林健彦『韓半島と越国(こしのくに) ～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』 — 「2—3:高句麗と倭国、そして窓口としての越国」、「2—4:倭国の外交に於ける越国の立場」、参照。
- (28) 国史大系本(第33巻)『吾妻鏡 後篇』(株式会社 吉川弘文館)2000年6月、に依る。
- (29) 川崎保、川崎輝美氏翻訳に関わるA.J.イブリエフ氏「日本の文献史料から見たシャイギンのパイザ」〔翻訳論文

- は『古代学研究』（古代学研究会）第175号所収、21～26頁、2006年12月。原論文は同題名で『極東の歴史と考古学—9.B.シャフクノフ70歳記念』（国立極東大学）所収、2000年〕24頁参照。
- 尚、小林健彦『韓半島と越国（こしのくに）～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』—「5. 吾妻鏡に見る高麗国と越後国」、参照。
- (30)「列傳第八十八 魏書一百」〔百衲本二十四史（一三）『魏書 下 宋蜀大字本』（臺灣商務印書館）、に依る〕には、「勿吉國、在高句麗北、舊肅慎國也」と記される。又、『日本国語大辞典』（第二版、小学館）の「しゅくしん〔肅慎・稷慎・息慎〕」、「みしはせ」の項、及び『国史大辞典』の「肅慎」、「靺鞨」の項、参照。
- (31) 小林健彦『韓半島と越国（こしのくに）～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』—「2-2：韓半島の人々との出会い」、参照。
- (32) 豊田裕章氏「水無瀬離宮（水無瀬殿）の空間構成と機能について」〔『研究紀要（宗教・文化研究所）』（京都女子大学宗教・文化研究所）第32号所収、19～32頁、2019年3月〕、参照。
- (33) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VII 韓半島における災害情報の言語文化～三国遺事にみる災害対処の文化論～』—「2-（7）：巻三、魚山佛影」、参照。
- (34)『日本大百科全書 21』（小学館）1994年1月—「法師」の項、参照。
- (35)『日本大百科全書 5』（小学館）1994年1月—「神隠し」の項、参照。
- (36)『日本大百科全書 6』（小学館）1994年1月—「キツネ」の項、参照。
- (37) 朝鮮史学会編、末松保和氏校訂『三國史記（全）』（国書刊行会）1973年2月、に依る。
- (38) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VI 韓半島における災害情報の言語文化～倭国に於ける災害対処の文化論との対比～』（2019年2月初版発行、販売：シーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん）、参照。
- (39) 鎌倉時代の末期に成立したとされる編年体通史「百鍊抄 第六」〔国史大系本（第11巻）『日本紀略 後篇・百鍊抄』（株式会社 吉川弘文館）1965年8月、に依る〕の大治4年（1129）3月19日条には、「證菩提院供養。件寺、故中宮篤子（後三条天皇の第四皇女。堀河天皇の中宮。1060～1114年）御願也。於近衛京極炎上之後。前大相國忠實（関白藤原忠実）造立東北院（鎌倉中期頃成立の百科事典「拾芥略要抄」に依れば、一条大路の南、東京極大路の東に在ったとされる）東邊。今天台座主仁實奉院宣。新壞渡尊勝寺（京都府京都市左京区最勝寺町）南邊也」と記される。この寺も又、火災という災異に依り、数度に渡る変遷を経ていたのであった。
- (40) 菅原孝標の娘に依る「更級日記」〔『土左日記・かげろふ日記・和泉式部日記・更科日記』日本古典文学大系20（株式会社 岩波書店）1957年12月、に依る〕—「大納言殿の姫君」の逸話では、とても人に慣れた「いみじう（いと）お（を）かしげなる（とても愛らしい）猫」（何処からか逃げて来た飼猫と思われる）の話題が記されている。姉なる人はこの猫を「隠して飼ふ」が、彼女が煩った時に見た夢の中で、この猫に「さるべき縁（前世よりの因縁）」を告げられるシーンがある。逸話中でこの猫は、先に亡くなっていた侍従大納言の娘の「變化」した姿として描写されているが、それが「このごろ下衆（げす。身分の低い者達のいる場所）の中」にありて、いみじうわびしきこと

（非常に興ざめなことだ）、といひて、いみじうな（鳴く」と記述されていることよりも、当該作品が成立したとされる康平3年（1060）頃の認識としても、猫が上層階層の愛玩動物であり、富裕層の代名詞であったことが知られるのである。

- (41)「杵岐新聞」（杵岐新聞社）2014年9月5日付記事「判明！！ 日本最古のイエネコの骨「カラカミ遺跡」遺構から発掘 10月にも正式発表」、参照。又、桐野作人氏編著『猫の日本史』歴史新書（洋泉社）2017年1月、参照。
- (42) 鳥糞の内、ヤマグルマ糞（太白岩糞、本岩）に対する成分分析に関しては、柳澤秀吉、高島則一氏「鳥糞の化学的研究（第二報）」〔『薬学雑誌』（日本薬学会）第481号所収、179～189頁、1922年3月〕、参照。

### 参考文献表：

④当該表は著者名（辞典、事典、史料、新聞等の場合は発行所）の50音順（外国人名を含む）に依り配列してある。尚、複数の巻がある辞典・事典等の場合には、その発行年月を省略したのものもある。

- 「朝日新聞」朝日新聞社
- 「杵岐新聞」杵岐新聞社
- 『日本文化総合年表』岩波書店、1990年3月
- 『古今著聞集』日本古典文学大系84、株式会社 岩波書店、1966年3月
- 『今昔物語集 四』日本古典文学大系25、株式会社 岩波書店、1962年3月
- 『土左日記・かげろふ日記・和泉式部日記・更科日記』日本古典文学大系20、株式会社 岩波書店、1957年12月
- 『方丈記 徒然草』新 日本古典文学大系39、株式会社 岩波書店、1989年1月
- 『角川 古語大辞典』株式会社 角川書店
- 安良岡康作氏全訳注『方丈記』株式会社 講談社、2013年4月
- 『古語大辞典』第一版第一刷、株式会社 小学館、1983年12月
- 『日本国語大辞典』第二版、株式会社 小学館
- 国史大系本（第33巻）『吾妻鏡 後篇』株式会社 吉川弘文館、2000年6月
- 『国史大辞典』株式会社 吉川弘文館
- 『神道史大辞典』株式会社 吉川弘文館、2004年7月
- 国史体系本（第11巻）『日本紀略 後篇 百鍊抄』株式会社 吉川弘文館、2000年7月
- 増補史料大成本『台記一』株式会社 臨川書店、1975年11月
- 川崎保、川崎輝美氏翻訳に関わるA.J.Iイブリエフ氏「日本の文献史料から見たシャイギンのパイザ」〔翻訳論文は『古代学研究』（古代学研究会）第175号所収、21～26頁、2006年12月。原論文は同題名で『極東の歴史と考古学—9.B.シャフクノフ70歳記念』（国立極東大学）所収、2000年〕
- 桐野作人氏編著『猫の日本史』歴史新書、洋泉社、2017年1月
- 桑田和（立齋）「牛痘發蒙」江戸 岡田屋嘉七、嘉永2年（1849）、九州大学附属図書館医学分館所蔵本
- 高馬三良氏訳『山海經 中国古代の神話世界』平凡社ライブラリー34、株式会社 平凡社、2014年5

月

- 国史大系本(第8巻)『本朝世紀』合名會社 經濟雜誌社、1898年9月
- 朝鮮史学会編『三國遺事(全)』国書刊行会、1971年7月
- 朝鮮史学会編、末松保和氏校訂『三國史記(全)』国書刊行会、1973年2月
- 国立感染症研究所、厚生労働省健康局結核感染症課『病原微生物検出情報月報(IASR)』Vol. 39・No. 10 (No. 464) 所収、2018年10月
- 財団法人 京都市埋蔵文化財研究所『平安宮 I 京都市埋蔵文化財研究所調査報告第13冊』1995年3月
- 財団法人 京都市埋蔵文化財研究所「法勝寺八角九重塔跡発掘調査現地説明会資料」2010年6月26日
- 『日本国語大辞典』第二版、小学館
- 『日本大百科全書』小学館
- 『日本史総覧コンパクト版 I』新人物往来社、1991年4月
- 『大漢和辞典』修訂第二版、大修館書店
- 百衲本二十四史(一三)『魏書 下 宋蜀大字本』臺灣商務印書館
- 竹田晃・黒田真美子氏編『穆天子伝・漢武故事・神異経・山海経他〈漢・魏〉』中国古典小説選1、株式会社 明治書院、2007年7月
- 田中健三氏『詳註新撰 十訓抄』東林書房、1931年4月
- 豊田裕章氏「水無瀬離宮(水無瀬殿)の空間構成と機能について」『研究紀要(宗教・文化研究所)』第32号所収、2019年3月
- 中根千絵氏「法勝寺蔵書と三昧僧 一法勝寺伝承文化圏の再現を目指して一」『説林』第51号所収、2003年3月
- 国立国会図書館蔵本「二十巻本 倭名類聚鈔」請求記号 WA7-102
- 早川智氏『戦国武将を診る』株式会社 朝日新聞出版、2016年5月
- 『世界大百科事典』初版、平凡社
- 『理科年表 平成30年 第91冊』丸善出版株式会社、2017年11月
- 『理科年表 令和2年 第93冊』丸善出版株式会社、2019年11月
- 宮澤俊雅氏「倭名類聚抄諸本の出典について」『北海道大學文學部紀要』45巻2号(通巻第89号) 所収、1997年1月
- 宮地武彦氏『蒲原タツエ姫の語る843話』三弥井書店、2006年12月
- 守屋美都雄氏訳注『荊楚歳時記』東洋文庫324、株式会社 平凡社、2009年12月
- 諸澄邦彦氏「医療史跡 桑田立斎」(『Isotope News』No. 717 所収、2014年1月)
- 柳澤秀吉、高島則一氏「鳥糞の化学的研究(第二報)」(『薬学雑誌』第481号所収、1922年3月)

## あとがき

～「古今著聞集」の「恠異」編、「變化」編に対する検証作業を終えて～:

以上、本稿を含めた「古今著聞集」シリーズ2稿では、日本の古典、取り分け、読者の存在を想定した前提で作成されていた説話集をその拠り所

としながら、日本に於ける対災害観や、災害対処の様相を、文化論として窺おうとした。作品としての文学に如何なる災異観の反映が見られるのか、見られないのかに関して、追究を試みたのである。平安時代に入り、漢字・ひらがな(カタカナ)交じり文の展開に依って、男女を問わず、文学作品の創作が盛行する様になると、その中でも、各種の(人為的、自然的)災害が直接、間接に記述されるようになって行った。但し、文学作品中に描写された災害が全て事実であったとは言い難い。しかしながら、それも最初から嘘八百を並べたものではなく、素材となる何らかの事象(実際に発生していた災害情報)を元にして描かれていたことは十分に考えられるのである。そうでなければ現実味も無く、却って、読者よりの期待を裏切ることになってしまっていたのかもしれない。従って、文学作品中には、真実としての、当時の人々に依る対災害観や、ものの見方が反映され、包含されていたことが想定されたのである。

都が平安京(京都市)に移行する以前の段階に於いては、「咎徴(きゅうちょう)」の語が示す中国由来の儒教的災異思想の反映が文語資料上に於いても大きく見られた。しかしながら、本稿で触れた平安時代以降の段階に在って、それは影も形も無くなるのである。為政者に依る徳、不徳の問題は大きく取り上げられることも無くなって行くが、その理由に就いては、判然とはしていない。結果として、思想上も実態上も平城京時代と平安京時代とは、不連続なのである。何よりも、先例故実を重んじる筈の王朝、公家社会に在っても、何故か平安時代には前代奈良時代に於ける先例が顧みられることは殆ど無かった。経綸(けいりん)、即ち、国家統治やその為に用いる方策として、天子に依る徳の修正作業は、過去の遺物と化し、律令制度が変質した形での摂関政治、院政の時代に入って行くのであった。そうした時期に於いては、災異への対処も経綸としてではなく、寺社や個人レベルへ委ねられる様に変容して行ったものと考えられるのである。

それ故、平安期に入ると、人々に依る正直な形での対自然観、対災害観、対社会観の表出が、記録としての日記、古記録や、読者の存在を想定して作成された文学作品等を中心として、噴出するようになって行ったものと推測される。



「前門に虎を防ぎ後門に狼を進む」〔元の趙弼(趙雪航)に依る「評史」より〕という慣用句の存在にも見られる様に、1つの災難を回避しても、更に又、次の災難に遭うという状態、「一難去ってまた一難」がごく普通の日常であった歴史時代に在っては、人為的災害、自然的災害に一生涯で1回も遭わなかった、という事例の方が寧ろ稀有なことであったであろう。それ位、少なく共、東アジア世界に在っては、現在との比較に於いても種々の災難に遭う確率は高かったであろうが、人々はそれらの困難を克服しながら、今に至る地域社会を形成し、維持、発展させて来たのである。そこには危機管理や保身術の蓄積があり、危機が日常化していたという側面よりは、「経験則の積み重ね」に依る生活文化とも言うことの出来得る内容を含んでいたものと推測されるのである。無論、日本もその例外ではなかったのである。

「文化」という次元に於いては、哀感をも含んだ情趣である「もののあは(わ)れ」や、やるせなさ、否定的感情を含んだ「無常観」、「厭世観」といった、本来は日本人に特有な感性であると捉えられて来た心情の原型が、実は、中国大陸を起源として、韓半島・朝鮮半島を経由しながら、変容しつつ日本に齎されていた、ということも視野に入れながら、当該課題の追究に当たらなければならぬであろう。ただ、それは東アジアに特有で固有の感性であるとも言えない。ルサンチマン *ressentiment* とは、キリスト教的世界観、道徳観の中に見られる心理であるが、そこには怨恨、遺恨、復讐といった感情がある。これは、強者(支配層)に対する憎悪を散じようとした弱者(被支配層)よりの復讐心が、内部拡散し、鬱積した心理状態である。強者=悪者、弱者=善良なる者、といったルサンチマン由来の歪(ゆが)んだ価値評価こそがキリスト教の本質であるとした見解もある。

韓半島・朝鮮半島に於いては、「恨(ハン)」と称される、日本に於ける「無常観」と似たような心情が存在している。ただ、「恨」の場合には、そうした心情を主として持つのは、被支配(階層下位)側に位置した人々であり、そうした悲哀観が上層、下層をも包含した社会全体に渡る心情ではない点が、日本で形成された無常観とは決定的に異なるのである。又、行動(憧れる、嘆く、恨

む等)を伴いながら、そうした不満を解消しようとした心情も、日本に於ける無常観には見られない。更に、「恨」には、自分自身にしる、他者にしる、心情をぶつける対象者が必要なのである。日本の無常観とは、特定の対象(者、物)に向けられた思考であるとは言い難い。それ故、「世の無常」なのである。その意味に於いて、「恨」はキリスト教的世界観、道徳観の中に見られる心理であるルサンチマン *ressentiment* と共通項を持ち得る。

仏教思想に於いて、「無常」の対極に位置する、悟りの境涯としての「常住不変」とは、実在しない世界であり、幻(まぼろし)である。古代社会に在っても、変化の速度は思いの外(ほか)速く、良いことも、悪いことも様々な形で人民に降り懸かっていたのである。「竹取物語」に見られた、かぐや姫の超人的な成長度合いとは、「常住不変」の否定であり、「変化(へんか、へんげ)」することの肯定でもあった。

江戸時代前期～中期にかけての俳人であった松尾芭蕉(1644～1694年)が、元禄2年(1689)の冬頃より主張し始めたと言われる「不易流行(ふえきりゅうこう)」の考え方は、その後、に於ける俳諧の理念ともなったが、それは一般的には句の有り様の課題として理解された。「不易」とは、表現法に新奇な点が無く、時代の新旧を超越して不変なもの、「流行」はその時々々の嗜好に従いながら斬新さを発揮し、変化して行くものを意味したが、この両者は本質的には対立関係には無く、真に「流行」を得るならば、自ずから「不易」を生じ、又、真に「不易」に徹するならば、その儘(まま)「流行」を生ずるものであると考えられたのである。

これは、俳諧の本質的な性格に就いて、それを静的性質を帯びた不易と、動的性質を帯びた流行の二面より理解しようとした試みであるが、新しさを主眼とする俳諧に於いては、その動的性質、即ち、新しさを求めて変化を重ねてゆく流行性こそが、その儘、蕉風不易の本質を意味するとされる。結局の処、「不易」と「流行」の根本とは同一であり、芭蕉はそれを「風雅の誠」と位置付けているのである。不易とは、俳諧が実現しなければならない価値の永続性・永遠性のことであり、流行はその俳諧実践に於いて必要不可欠な永遠の

変化を意味すると説明される。こうした理念の成立背景には、中国由来の易学、朱子学、宋学に立脚した思考法や、堂上歌学に於ける不易流行論もあったが、実際には俳諧に対する多様な解釈法を可能としたのである。<sup>(1)</sup>

しかしながら、こうした江戸期文芸に於ける「不易流行」の思考法が、松尾芭蕉に依って初めて開発されていたとは考えることができない。そこへ至る過程には、心の中では絶えず新しさ・変化を希求していた日本人の好奇心と、永久に朽ちることの無い絶対的な価値観を持ち続けたいとした心理との葛藤が存在していたものと推測をする。それが、蕉風俳諧の理念として文芸上でも表出した

のが、日本史史上では未だかつて実現したことの無かった、江戸時代前半期という安定した泰平の世であったことは、注目をすべきであろう。社会状況より齎される無常観、厭世観は、この時点に於いて、既に過去のモノと化したのであろうか。

概して言うならば、意外にも速い日本のこうした世の中の「変化」の速度に対して、上手に対応をすることができなかった場合、人々の心の中では相対的敗者意識として、「無常観」、「厭世観」が芽生えて行ったのであろう。そこには煩惱や常識、陋習に塗（まみ）れた現世を嫌い、そこから離れたいと希求する「厭離穢土（えんりえど）」と、その対照として、極楽浄土へ往生することを願う



写真：松尾芭蕉の生家旧宅〔筆者撮影。三重県伊賀市上野赤坂町304。伊賀上野城の東南方向約780メートルの上野中央通りに南面して建つ。芭蕉は正保元年（1644）にこの邸宅で生まれた。

写真は旧宅内後園に建つ、青年芭蕉の書齋釣月軒（ちょうげつけん）である。彼はここで俳諧発句合「貝おほひ」を編み、寛文12年（1672）正月25日には上野天神宮へそれを奉納し、この春には、新しさを求め変化を重ねてゆく為、江戸へと赴くのである。

その後、芭蕉は何度か帰省していたが、その故郷への思いは断ち難かったらしく、40歳代も半ばに差し掛かった貞享4年（1687）12月の帰省時に詠まれた、「古里や膺（へそ）の緒（お）に泣く年の暮」（俳諧紀行「笈の小文」に所収される）の句には、「不易」としての故郷や母親への思いが込められているのである〕

「欣求浄土（ごんぐじょうど）」の仏教思想とが、その背景として存在していたことも想定されたのである。「干天（かんてん）の慈雨（じう）」の慣用句にも見られる如く、困難に直面している時には、誰かが救いの手を差し伸べてくれるとした思考とは、阿弥陀仏の本願（仏や菩薩が衆生救済の為に起こした誓願）に依って救済されることを説く、浄土教的な念仏行に依拠する他力本願に端を発したものであろう。

人の心は弱いものであるが故に、自力で行なう修行法の結果としての功德に依らない形での現実世界からの逃避と、楽園、エデンの園に見られるパラダイスparadiseを希求して止まないものなのであろうか。

**註：**

(1)『日本大百科全書 20』（小学館）1994年1月  
—「不易流行」の項、参照。

**注記：**

本稿に於ける和暦と西暦との対照は、『日本文化総合年表』（岩波書店、1990年3月）、『日本史総覧コンパクト版Ⅰ』（新人物往来社、1991年4月）の「天皇一覧」、に基づいた。

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

尚、本稿中に於いては、必要に応じ、読者に依る円滑な理解を助ける目的に於いて、筆者が以前に発表した複数の論稿内の内容や文、画像等を、必要最小限度内で、その一部分を引用、編集、加工し、使用している部分が存在することを明示しておく。その場合には、「註」に於いて該当箇所を明示した。