

# 「土左日記」に見る災異観 ～年中行事と習俗～

The weird Sense seen in “Tosanoniki”  
- Annual Events and Folkways

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・海賊、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、彼らは忍耐を伴いながらも、その都度、復旧、復興しながら、現在へと至る国家や、その基盤となって来た地域社会を形成、維持、発展させて来た。世界史的に見ても、日本はあらゆる災害の多発地であったし、その様相は現在でも変わりはないのである。ここに住む限りに於いては、そうした災異は誰にでも降り懸かって来ていたのである。それ故の、独特で、固有の感性＝対災異観を、ここに住み続けて来た人々は伝統的に醸成して来たと言することができる。

本稿では、今回、同時に発表している別稿（本誌掲載「「土左日記」に見る災異観 ～祈りのかたち～」）と共に、日本に於ける対災異観や、災害対処の様相、及び、思想を、意図して作られ、又、読者の存在が想定された「文学作品」を素材としながら、「災害対処の文化論」として窺おうとしたものである。作品としての文学に、どの様な災異観の反映が見られるのか、否かに関して、追究を試みた。今回、具体的な素材としては、紀貫之の筆に依るものと見られる「土佐日記」を取り上げ、そこに見られる「年中行事と習俗」を元にしながら、対災異観を明らかにしたものである。

キーワード：紀貫之、土左（佐）日記、紀行、習俗、年中行事

## 目次：

要旨

キーワード

「土左日記」に見る災異観 ～年中行事と習俗～

はじめに

年中行事と習俗

おわりに

註

参考文献表

注記

## はじめに：

「土左（佐）日記（とさのにき）」（以下、「日記」と略す）は、日本に於ける紀行の最初の作品であり、その作者は紀貫之（868～945年か）であると推定されている。貫之は国司として赴任をしていた土佐守の任期満了に伴い、承平4年（934）12月21日、任地を出発し、翌年2月16日に上洛をする。これは、その55日間に渡った海路の旅を中心とした日記体の紀行文であり、帰京後、間も無くして成立したらしい。長大な文章量であるとは言えないが、船中での出来事その場でいちいち書き留めて置き、帰京後に於いてそれを元に調査、追記、編集し、推敲作業を経て

成立したものであろう。

土左日記の内容は、船旅に於ける単調で、退屈な情景描写が中心ではあるが、それは旅の記録に止まらず、行程、年中行事、天候、人々との別れ、和歌、飲食、酒、神仏への祈願、贈答儀礼、船唄、船中での様子、自然景観、海賊の脅威、京へ帰還する喜び、人情の機微、そして、亡き女兒への尽きせぬ思い等、多彩な項目がそこには含まれている。特に、航海の時期が年末から初春に当たった為に、船上ではあったものの、様々な年中行事や習俗に関わる記述が登場して来るという特徴を持っている。

ただ、この日記文学に於いて、常に紀貫之の心情の中心にあったことは、稿末の承平5年2月16日条に記された、「この（京に在る）いへ（家）にてう（生）まれしをんなご（女兒）のもろとも（諸共）にかへ（帰）らねば、いかがはかな（悲）しき」であり、「む（生）まれしも かへ（還）らぬものを わがやど（宿）に こまつ（小松）のあるを み（見）るがかな（悲）しさ」の和歌に記された、亡き女兒への思いであった。その死因は判然としないものの、国司として着任した土佐国で急死した娘に対する哀切なる追想である。その悲しい出来事に対する思い出が、「土左（佐）日記」の文を、何か淡々としたものと感じさせ、平坦な印象を読者に与えるのである。

本稿では、こうした経緯、背景を持って成立した、作品としての「土左（佐）日記」を素材としながら、そこに見られる年中行事や、習俗に関わる事象を検証しながら、そこに時代に於ける対災異観の反映を窺い知ろうとするものである。

尚、本稿で使用する「土左日記」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20」（1957年12月）—『土左日記・かげろふ日記・和泉式部日記・更科日記』（以下、「岩波本」と称する）であり、その底本は故大島雅太郎氏旧蔵、青谿書屋本（「藤原為家自筆本」系統）となっている。「藤原為家自筆本」は藤原定家の子であった藤原為家が、紀貫之に依る自筆本を直接、厳密に書写した古写本であるとされ、原本の遺風が最も正確に伝えられているものと評価されている。

## 年中行事と習俗：

### （1）承平4年（934）12月29日条：

紀貫之の一行が乗船した上洛船は、大湊に停泊していた（12月28日～翌年1月9日）。大湊の遺跡地は不明であるが、「岩波本」—「地名一覽」では、物部川の河口西側地域（高知県南国市久枝地区付近）であると比定を行なう。日記同日条では「くすし（医師、薬師）ふりはへて（遠路遙々やって来て）、とうそ（屠蘇）、白散（びやくさん）、さけ（酒）くは（加）へても（持）てき（来）たり。こころざし（志）（誠意、謝礼）あるに（似）たり（～の様に解釈される）」と記す。これは、宮廷に於ける元三（元日）の年中行事としての「御薬を供す」、「元日御薬（がんにちおくすり）」の儀を倣（なら）い、10世紀初頭段階で、既に民間でもこの年1年の安寧や邪鬼・邪氣払い、除災を祈念して薬酒を飲む習慣が広がっていたことを示唆する事象である。贈られた酒は薬酒を作る為の酒であろう。「岩波本」（31頁頭注十五）では、このくすし（医師、薬師）を土佐国の国衙の職員として勤務していた医師であるとしているが、確証は無いし、その男女の別も不明である。それが僧医であった可能性もあろう。ただ、これはそうした医・薬に関した年中行事と、それに関与をしていたものと見られる「くすし」との直接的な接点が見出される記事でもある。

ここで日本古代に於ける医療組織、人員配置を見てみると、中央では「令義解 卷一 職員令」<sup>(1)</sup>の記載に依れば、内薬司に侍医4人（職掌は診驗すること）、典薬寮に医師10人（職掌は診候すること）・医博士1人（職掌は医生への教授）・医生40人（職掌は諸医療を学ぶこと）・針師5人（職掌は諸瘡病を治療すること）・針博士1人（職掌は針生等を教えること）・案摩師2人（職掌は諸傷折を治療すること）・案摩博士1人（職掌は案摩生等を教授すること）・案摩生10人（職掌は案摩して、傷折を治療する方法を学ぶこと）・咒（呪）禁師（じゅごんし）2人（職掌は呪禁を掌ること）・咒（呪）禁博士1人（職掌は咒禁生を教授すること）・咒（呪）禁生6人（職掌は咒禁を学ぶこと）・薬園師2人（職掌は薬性の色目を知り、薬園の諸草を種採すること。薬園生を教授すること）・薬園生6人（職掌は諸薬に関する

学識を掌ること)、更に、左右の衛士府に夫々医師2人、左右の兵衛府に夫々医師1人が配置された他に、「類聚三代格 卷四」<sup>(2)</sup> 所載に関わる「加減諸司官員并廢置事」では、中衛府に医師2人を配置するとある。

又、「三代實錄 卷七 清和天皇」<sup>(3)</sup> 貞観5年(863)9月15日条には「右京人大宰醫師正七位上民首方宗。木工醫師正六位上民首廣宅等賜姓眞野臣」、「續日本後紀 卷五 仁明天皇」承和3年(836)4月29日条には、「遣唐醫師山城國葛野郡人朝原宿禰岡野改本居。貫附左京四條三坊」<sup>(4)</sup> と言った事例が記されるものの、しかし、彼らの医療行為の主たる対象に庶民が含まれていたことを示す証拠は、管見の限りに於いては見当たらない。左右の衛士府、左右の兵衛府、中衛府、木工寮、遣唐使一行に医師が配置されたのは、それらの職掌に危険性が付帯したからであろう。

一方、地方では「續日本紀 卷三十五 光仁天皇」宝亀10年(779)閏5月27日条に、「國無大小。毎國置史生三人。博士醫師各一人。神龜五年(728)八月九(五)日格。諸國(中略)但博士者惣三四國一人。醫師毎國一人。又天平神護二年(766)四月廿六日格云。博士惣國一依前格。醫師兼任。更建新例。其史生者。博士醫師兼任之國。々別格外(永)加置二人。而今望者既多。官員猶少。因茲。國無定准。任用淆乱。臣等商量。隨國大小。増減員數。大國五人。上國四人。中國三人。下國二人。其遷代法。一依天平寶字二年(758)十月廿五日 勅。以四歳爲限。其博士醫師兼國者學生勞於齋粮。病人困於救療。望請。毎國各置一人。並以六考遷替」<sup>(5)</sup> とあり、取り分け、地方に在っては、教官としての博士医師と、医師の確保が困難であった状況が窺えるものの、その助手としての史生の方は、それとは反対に希望者の方が多く、任用に支障を来していたことが窺える。博士医師と医師とは兼任される事例もあることにより、博士医師は高度な医学知識をもった医博士ということになるだろうが、その職掌の中心は、学生に医学を教授し、試課することであった。ただ、地方に於ける実際の運用上は、その両者の区別は殆んど無かったのである。

「令義解 卷一 職員令」では、「國博士醫師。其學生。大國五十人。上國四十人。中國三十人。下國廿人。醫生各減五分之四」として、国博士医師、

及び、その下に付属した国学生や、国医師の定数を定めているが、博士医師の複数国兼国は、学生や病人の迷惑となるので、規定通りに、各国へ1人ずつを配置することが望ましいとしているのである。そして、「令義解 卷八 醫疾令」所収の「醫疾令」では、国医師の職掌を、「國醫師。教授醫方。及生徒課業年限。並准典藥寮教習法」であると規定する。つまり、国医師の職務の中心は国学生、国医師に対する教育であるとしているのであるが、「續日本紀」の記事にも、博士医師の兼国が、病人に対する救療の妨げになるとしていることより見て、国医師が全く民衆の治療に当たっていなかったとも言い切れない。国医師とは別に、上記の如く、中央、地方の官衙にも医師は配置されていた。「類聚三代格 卷四」では、典藥寮医師、針師、諸衛府医師、大宰府医師の相当官位と、陸奥国医師に就いては、少目に准じることを確認すると共に、諸衛府医師をも含めて、(従前より諸衛府医師は下位の補任方式である判補であった)これらを全て、太政官が天皇へ奏上する奏任に統一するとした内容が記される。補任方式の事実上の格上げが行なわれたのである。

更に、医師は男性だけではなく、女性にもその門戸を開放していたことが知られる。「醫疾令 第廿四」<sup>(6)</sup> の、「女醫條」では、「取官戸婢年十五以上。廿五以下。性識慧了者三十人。別所安置。謂。内藥司側。造別院安置也。教以安胎產難。及創腫傷折。針灸之法。皆案文口授。謂女醫不讀方經。唯習手治。故博士於其所習。案方經以口授也。案唐令。博士教之。(中略)毎月醫博士試。年終内藥司試。限七季成」として、五色の賤の内、官戸と官奴婢より選んだ、仏教に於ける「性(本質)識(意識)慧(真理を見通す見識)」の学習を終えた、15歳以上25歳以下の子女30人を、内藥司側の別院に安置するとしたのである。女医に年齢制限を加えた理由は判然としないが、その治療手法は「手治」とし、治療範囲も「安胎產難、及創腫傷折、針灸之法」に限定し、医博士よりの教授は、唐令を勘案しながら口授で行なうことが定められた。これは、方等經(ほうどうきょう。大乘經典の総称)の内容を分かり易く理解させる為であったからなのである。智慧を得た者に限定した理由も、その治療法に於いて、仏教思想的、呪(呪)禁的な要素を含んだ手法が取り入れられ

ていたからであった可能性もある。当時の医学が、**仏教や中国医学（唐）に依る影響を強く受けていたことが知られるのである。**

尚、「延喜式 卷第三十七」—「典藥寮」に依る「**元日御藥**」では、「**即賜祿。五位襖子。允屬侍醫女醫ニヨキ博士各綿一連**」<sup>(7)</sup>として、宮廷で元日に行われる**供奉御藥**に際して、侍医や女医に対し**祿**として、綿一連を賜ったことを記す。この女醫博士は、「**類聚三代格 卷四 加減諸司官員并廢置事**」所収の寛平8年（896）10月5日付太政官符<sup>(8)</sup>の内容に依り、同8月29日に、内薬司と典藥寮とが併合されたことを以って、侍医や薬生と共に典藥寮の所属となった。これは、供奉御藥の正月行事に際して「**侍醫女醫**」といった医官が関与をしていたことを示す事例であろう。<sup>(9)</sup>

さて、この時紀貫之も行なっていたものと考えられる元日御藥の宮廷内年中行事は、除夜に際して典藥寮で調整した屠蘇散を井戸につけ、元日の朝になって歯固め（固い食物を食べて歯の根を固め、年中の健康を祈念する年中行事。具としては、鏡餅、大根、猪肉、勝栗、するめ、昆布、串柿、蕪、押し鮎等があった）に続き、屠蘇〔肉桂（につけい。桂心）、山椒（さんしょう。胡椒）、白朮（びやくじゅつ。キク科の多年草であるオケラの若根）、桔梗（ききょう）、防風（ぼうふう）、そして、大黃（だいおう）、虎杖（いたどり）、烏頭（うず。トリカブトの根）等の生薬を配合した屠蘇散を酒やみりに浸した薬酒〕、<sup>(10)</sup> 白散（白朮、桔梗、細辛を均等分に調合したもの）、度嶂散〔度瘴散、発汗青散。としょうさん。麻黄、山椒、細辛、防風、桔梗、乾（干）姜、白朮、肉桂を調合した八味方。瘴氣（しょうき。熱病を発症させると考えられた山川の悪気や毒気）の予防薬、治療薬〕<sup>(11)</sup>の順番に従い、夫々3度ずつ3回の計九献、天皇へ進められたものであった。膏薬（とうやく）は3日に無名指（むめいし。薬指）で以って3回、額に塗ったものである。

日本の宮廷行事としての「御薬を供す」は、内裏内の清涼殿で行なわれ、天皇は元日に昼（ひ）の御座に出御し、生氣（しょうげ）の方〔後世で言う吉方（えほう）〕の御衣（みそ）を直衣の上に重ねるのである（吉方が東であれば青色、西であれば黄色）。その後に行なわれた屠蘇の語源とは、「**屠絶鬼氣。蘇醒人魂**」を約（つづ）めた表現法

であるとした見解もある。<sup>(12)</sup>

井戸に緋（ひ）色の袋に入れた屠蘇散を吊るしたのは、陰陽説の影響であり、地下より上昇して来る春の象徴としての青陽の気を受ける目的であるとされる。赤は五行説では火であり、五時の夏に当たることから、大寒の陰気を避け、温病を退けるには相応しい色彩であったのであろう。緋色とは、アカネ科の多年草植物アカネの、プルプリン等の赤色系色素を含んだ根を原料とする茜染に依る発色であり、最も明るい茜色が緋色である。その根からは、茜草根（せいそうこん）の生薬が作られ、それには解熱作用がある。つまり、発熱性の疾患に対応していたのである。更に日本では、赤色には疫神（瘡瘡神）を退ける力があるものと信じられた。屠蘇を赤色の袋に入れる理由はこれらのことから説明が可能である。

この様な宮廷に於ける供御（くご）薬の慣習は、貫之の事例にも見える様に、後になって民間へも流出したものであろう。これは、元々は長寿を祈り邪気払いを行なう為の中国由来の風儀であったが、唐代には「八神散」を紅色の布袋に入れ、除夜に井戸中へ吊るしておき、翌日に引き上げて袋ごと酒に浸したのである。年始には、椒柏酒（しょうはくしゅ）、桃湯（とうとう）、膠牙錫（こうがとう）等と共に家族で飲む習慣があった。屠蘇は、元日に服用する西域由来の薬草であり、東晋（4世紀初頭～5世紀初頭）の頃になって中国へ伝来したという。又、その語源は唐の韓鄂に依る「**歲華紀麗 卷一**」<sup>(13)</sup>に記された俗伝に依るならば、草庵の名称であり、そこに住んでいた人が村人の健康を守る為に、除夜になると薬を配布したことに因むとする。そこには、屠蘇を袋に入れて井戸水に漬けてから水を取り除き、酒樽に置くという記述も見られるのであった。<sup>(14)</sup>

日本に於ける年中行事形成には、一定のパターンが見受けられる。それは、多くの日本の年中行事が中国大陸の長江中流域を起源地とし、恐らくは、時間をかけて中国華北、韓半島・朝鮮半島經由で日本に伝播し、国内に在っても一旦、当時の人々に依る嗜好に合わせた形での取捨選択を経たもののみが、宮廷行事として平安時代初期に至って整備され、その後、或る行事は寺院等を經由しながら民間へと流出したものと考えられる。その嗜好とは、伎楽（ぎがく）<sup>(15)</sup>と雅楽<sup>(16)</sup>の芸

能の事例にも見られる様に、前者の如き荒々しく、卑俗的な内容を持ったものが避けられ、後者の様なゆったりとして、優美なものを好むという感性であったものと見られるのである。伝播当時に於ける日本在住の人々に依る嗜好は、既に「国風化」、「内向き」の時代に入っていたのかもしれない。

## (2) 承平5年(935)正月元日条：

前月が旧暦に於ける小の月であったことより、29日で終わっていた。従って、翌日はもう元三である。前日条で記載があった様に、くすし(医師、薬師)より好意で恵贈されていた「とうそ(屠蘇)、白散(びゃくさん)、さけ(酒)」を使用して、停泊中の大湊の船中で紀貫之も正月の儀を行なうのである。

そこには、「白散をあるもの、「よ(夜)のま(間) (たった一晚のことだから)。」とて、ふなやかた(船屋形)にさ(差)しはさ(挟)めりければ、かぜ(風)にふ(吹)きな(馴)らさせて、うみ(海)にい(入)れて、えの(飲)まずなりぬ。いもじ(芋茎。いもがら、ずいき。里芋の茎を乾燥させたもの)、あらめ(荒布。コンブ科の褐藻。みそ汁や佃煮にして食す)も、はがため(歯固)もな(無)し。かうやうのものなきくに(国)なり。もと(求)めしもおかず。ただおしあゆ(押鮎。土佐国の特産品で、重しをして塩漬けにした鮎)のくち(口)をのみぞす(吸)ふ。このす(吸)ふひとびと(人々)のくち(口)を、おしあゆ(押鮎)もし(若しかしたら)おも(思)ふやうあらむや(何とか感じるところがあるのかしら)。「けふ(今日)はみやこ(京)のみぞおも(思)ひやらる。こへ(小家)のかど(門)のしりくべなは(端出之繩)のなよし(「名吉」。鱸。ぼら、いな(出世魚)のかしら(頭)、ひひらぎ(柎)ら、いか(如何)にぞ。」とぞいひあへなる(人々は話し合っている様だ)」と記されており、「かうやうのもの(正月の儀に使用する物品)な(無)きくに(国)」と、不自由な船中での正月の様子を揶揄したのである。

白散を一晚中「ふなやかた(船屋形)にさ(差)しはさ(挟)めりけれ」としたのは、井戸に緋(ひ)色の袋に入れた屠蘇散を吊るし、地下より上昇して来る春の象徴としての青陽の気を受ける習慣があったからであろう。海を井戸に見立てたのである。ここでは、それに倣ったのであるが、結果として、風波の強い船上では白散を入れて置いた袋

が海水に浸かってしまい、飲めなくなってしまう。晋の神仙家葛洪が撰し、梁の陶弘景が増補した「重訂肘後(ちゅうご)百一方」—「卷之二」[京都大学附属図書館所蔵『富士川文庫』所収「重訂肘後(ちゅうご)百一方 8巻」河内屋新次郎、宝暦7年11月、請求記号 チ/54、に依る]では、「老君神明白散、朮、一兩附子、三兩烏頭、四兩桔梗、二兩半細辛、一兩搗(つく)篩(ふるい)、正旦、服一錢七、一家合藥、則一里無病、此帶行所、遇病氣皆消。若他人有得病者、便温酒服之、方寸七、亦得病已四五日、以水三升、煮散、服一升覆取汁出也」とあり、白散の製法、服用法を記す。ここでは病氣とだけ記されていることより、胃腸の状態を整え、滋養強壯の薬として服用していたことが窺われる。やはり、白散も温めた薬酒として服用することが勧められたのである。

ただ、屠蘇散に就いての記載は無いが、こちらの方は無事に飲むことが出来ていたのかもしれない。ここでは、詳細な記述がなされてはいないので、判然とはしないものの、屠蘇を飲む際の(東)の方角性に関わる認識迄は窺うことができない。日本では、屠蘇に対して中国の如き方角性を見出す習慣には繋がらなかったものであろうか。「はがため(歯固)」に先立って記されていた「いもじ」はずいき(サトイモ類の葉柄であり、通常、乾燥状態で流通する)のことであり、「あらめ」は、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) 卷第十七」<sup>(17)</sup>の「菜蔬部第二十七 海菜類第二百二十六」(930年代の成立)に依れば、「滑海藻(まなかし)」の項を立てて、「未附本朝令云、滑海藻阿良女俗用荒布、未滑海藻加知女俗用搗布搗者搗未之義也」とする。滑海藻はコンブ科の褐藻(かつそう。褐色、緑褐色の藻類)植物であり、「あらめ」の別称でもある。貫之が実際に入手していた押鮎をも含めて、何れも当時に於いて歯固に使用された食材であったものと考えられるが、これらが中心となり、具材として正月料理・お節料理の原型を為したものであろうか。歯固に使用されていた鏡餅、大根、猪肉、勝栗、するめ、昆布、串柿、蕪、押し鮎等の固い食品、換言するならば、季節柄からも比較的劣化し難い食材が、後に民間に於いて成立して行く正月料理の基盤となっていたことが類推されるのである。その意味に於いて、歯固自体がお節料理の

起源であったと言うことも言い得るのかもしれない。

節（せち）とは五節供〔ごせつく。人日（じんじつ、1月7日）、上巳（じょうし、3月3日）、端午、七夕、重陽（ちょうよう、9月9日）〕の意であり、中国大陸起源の年中行事であると説明される。その内、正月の節供であったことより、節供料理は正月に味わう特別な料理の意として使用されるに至った。又、平安時代に入り、宮廷行事として執行されていた節会（節日に行なわれた行事と饗宴）に際しては、正月の元日節会、白馬節会（あおうまのせちえ、7日）、踏歌節会（とうかのせちえ、16日）の三節会に、端午節会（たんだごのせちえ、5月5日）、豊明節会（とよのあかりのせちえ、11月の辰の日）を加えた五節会に於いて供された食物を「御節供（おせちく）」と称し、これが「おせち料理」の語源になったとされる。<sup>(18)</sup>

従って、紀貫之が船上で行なおうとしていた正月の儀も、こうした宮廷行事に於いて提供されていた様態を倣い、それを簡略化したものであったことが考えられるが、それは飽く迄も、口腔内に起因した疾患を予防する意義を持った歯固に付随した形での食の行事であり、現在の様な正月用保存料理としての、纏まったスタイルでのお節料理では無かったものと考えられる。歯固が元日に於ける行事として設定されていた背景として、平安時代前半期に在っては既に、口腔内の疾患が元となって歯を失うだけでなく、寿命をも縮めるとした認識が存在していたことが想定される。当時は口腔内の治療が殆んど不可能な医療環境に在ったものと考えられるが、口腔内の疾患が虫歯（う蝕）や歯周病、口臭、口内炎といった歯や歯肉自体に関わる疾患だけではなく、心疾患、脳梗塞と言う様に、全身の健康へも悪影響を与えているのかもしれないとした、長年の経験則に基づいた形での健康思想が歯固の儀に反映されていたことも推測されるのである。

ところで、元日条の末では、「けふ（今日）はみやこ（京）のみぞおも（思）ひやらるる。こへ（小家）のかど（門）のしりくべなは（端出之繩）のなよし（名吉）。鯰。ぼら。ボラ目ボラ科ボラ属。いなのお世魚）のかしら（頭）、ひひらぎ（柎）ら、いか（如何）にぞ。」とぞいひあへなる（人々は話し合っている様だ）」と記されており、京に於

ける留守宅の正月の風情が話題に上っていた。そこには、現在に至る災異除けの習俗が垣間見られるのである。今日（元日）は京都の情景ばかりが思い出される、とした心情とは、勿論、それがこれから帰京することが出来るという高揚感、期待感の表出であったと共に、核心は元三という1年の中でも出発点に当たる特別な日に際して行なわれていた諸行事、習慣が重要な眼目として想起されている点にある。具体的には都に在る留守宅〔稿末では「いへ（家）にあづ（預）けたりつるひと（人）」とあり、恐らくは隣家に留守宅の管理を依頼していたものと考えられる〕の状況であり、そこに対する邪気の侵入を阻止する措置の、適切な実施がなされているのか、否かに対する懸念であった。

その措置とは、「しりくべなは（端出之繩）」を門戸に飾る習慣である。これ自体は現在の正月にも見られる注連縄（しめなわ。標縄、占縄、七五三縄、尻久米縄、端出縄）のある風景であるが、この場合には門戸に結界を設定して、そこより内側に邪気が入り込まない様にする措置である。注連縄を張る習俗には、正月の注連縄の様に、結界の内側を目には見えない外敵の侵入より守る目的のものもあるが、その他にも、注連縄（結界）を張ることに依って穢れた空間を明示し、そこへの立ち入りを制限する目的のもの、神霊が鎮座するに相応しい清浄な空間を区画する目的のもの（神社の鳥居や拝殿等）等がある。一方、「シメ」とは印、占、標であり占有標識であることを示すことから、これがウチとソトとの明確な区別を示す強い目的がその根底にあったことを窺わせるのである。日本の場合には、石や枝、木印等の標識ではなく、前垂れじめの注連縄の事例では、左撚（よ）りにした稲藁製の縄に間隔を置いて三筋、五筋、七筋の藁を垂らし、その間に紙垂（紙四手。かみしで）を吊り下げる。注連縄に稲藁を使用したのは、穀霊に依る霊力を期待したからであろうか。又、縄に撚ったのには、力強さを表現する目的があったものと推測をする。

貫之の京都亭では、門戸に張った注連縄にぼらの頭部と柎とを付していたとする。ぼらの頭部は、身の部分が骨格だけになっていたものであったのかもしれない。これは魔除けというよりも寧ろ、「なよし」が「名吉」に通じ、更に、ぼらがその成長

途中でいな等と呼ばれる出世魚であって、縁起が良いことから付けられていたものであろう。頭部を使っていたのはトップに立つ、出世することに由来していたものと考えられる。ただ、「なよし」と記されていたぼらの呼称が当時、平安京方面に於いて一般的に行なわれていたものであったのか、否かは疑わしい。「なよし」とは、元来、伊勢国起源の呼称であるとされ、その最南端部に当たる現在の三重県尾鷲市付近や、九州西部の有明海周辺地域に於いては、今でもぼらが「なよし」の名称で運用されているのである。ぼらの「みょうぎち」の呼称も「名吉」を音読したものであり、ぼらの生育途上呼称である「いな」が否定形を示す「否」の音と通じることより、それを避けた言語運用法が「なよし」であるとした見解もある。

柊（ひいらぎ。比比羅木）は、山間地等に自生するモクセイ科の常緑低木であり、その葉は楕円形で厚く、縁には棘（とげ）状の突起〔鋸歯（きよし）〕が多数付いている。節分等には邪鬼払いとして、その枝葉に鯛の頭部を付して門口に挿す習慣が現在でも行なわれている。鋭利なものを鬼が忌み嫌うと信じられたからである。正月飾りの門松にも、先端部分が鋭利な松葉や笹の葉、上部を斜め切りにした青竹（竹が飾られたのは中世に入ってからであるとされる）を飾るのは、それらが常緑であり、生命力の象徴であった一方、やはり門松が尖ったものを鬼が忌避することに由来した結界標示でもあったことを窺わせる習俗でもある。<sup>(19)</sup>ただ、一般的には門松が正月7日の鬼火焚（だ）き、小正月の左義長（さぎちょう。三毬打、三毬杖）、どんど焼きの火祭りの場に於いて焼却されることから、門松とは来臨する歳神（年神）の依代（よりしろ）であったとする見解にも、一定の整合性が認められるのである。

こうした「土左日記」の記事よりは、少なく共、平安時代の前半期には、正月行事として屠蘇を飲むこと、及び、「おせち料理」の起源が認められ、今日に於ける正月のハレ（晴れ）な食習慣の基盤がこの時期には既に成立していたことが窺われたのである。又、正月飾りとして門戸に飾る注連縄の慣習が、都に於いては行なわれていたことが知られた。貫之の場合には、ウチなる空間への邪気の侵入を阻止すること、及び、立身出世を願うという、或る種、陰陽調和が図られた目的でもあっ

たのである。

### （3）正月7日条：

#### ①白馬節会（あおうまのせちえ）

紀貫之等に乗せた船は、本来であれば、正月3日には大湊を出港する筈であったらしいが、海上の風波が強く、7日になっても尚、大湊に留まったままの状態であった。貫之に依る「けふ（今日）はあをむま（白馬）をおも（思）へど、かひなし（甲斐無し）」とした記述は、この日が「白馬節会」の式日であることを示す。「かひなし」とは、宮廷行事としての白馬節会に間に合わなかったことに対する貫之の憤りであろうか。それは、この行事に参加をすることが、当年中に於ける邪気や、それに依る災異を払うことができると信じられていたからでもある。

白馬節会（七日節会）<sup>(20)</sup>とは、正月7日に豊楽（ぶらく）院（後には紫宸殿）に於いて、左右馬寮の白馬を御前の東より西に牽いて渡る儀であった。その後、群臣に宴を賜ったのである。東→西という方角性（御前より見るならば、左→右）は、日の出と日没、五行説に従うならば、春から秋にかけての1年の時間運行を示していた可能性がある。七日節会としては、既に景行天皇51年（121）に行なわれていたとされ、持統天皇期には恒例化していたとする。日本風に整備された宮廷行事という意味に於いては、青馬御覧が仁明天皇の承和元年（834）に開始された儀が初見であろう。平安時代にはその内容も整備され、初めに御弓奏〔みたらしのそう、おんたらしのそう。天皇の料とする御執（みたらし）の弓（梓製）矢（四具）を兵部省より献上する儀〕、<sup>(21)</sup>白馬奏（あおうまのそう）が行なわれて、白馬の御覧が催された。その意義は、この行事に於いて中心的な役割を果たした馬の色彩感覚、又、馬自身にあったものと推測される。

「白馬（あおうま）節会」としては、奈良時代には実施されていたと言われ、毎年正月7日に天皇が紫宸殿、或は、豊楽殿へ出御し、前庭へ左右の馬寮に依って牽かれて来た、21（医学に於ける三陽と少陽の七とをかけた数）疋の青っぽい毛色の馬を上覧するのである。陽春陽月陽日陽獸陽数といった陽気に触れるのを吉とした思想に基づいた習俗である。五行説に基づくならば、五色の青は五時の春に対応し、陰陽説に於いて馬（午）

は陽の動物であるとされていることより、新年を迎えるのに際しては、非常に縁起の良い行事として位置付けられていたものと考えられる。元々、五行説では、五色の白は五行の金であって、それは、五畜の馬に対応していたのである。後になると、藤原道長と言った公家衆の邸宅に於いてもそれを擬した行為が行なわれていた形跡が認められる。<sup>(22)</sup>

「万葉集 巻第二十 四四九四」に所載された大伴家持の和歌にも、「水鳥乃 可毛羽能伊呂乃 青馬(あをうま)乎 家布美流比等波 可藝利奈之等伊布(水鳥の 鴨羽の色の 青馬を 今日見る人は 限り無しといふ)」<sup>(23)</sup>と詠まれた様に、当初に於いては「青馬」の表記であったものが、村上天皇(在位946～967年)治世に入って「白馬」と書き改めたものの、依然として訓読法は「あおうま」であった。これは言語運用や対色彩認識の面でも国風文化化が進行した結果であると見ることも出来る事象である。そこには、そうした国風化の理由より、「青」から「白」への語の置き換え、読み替え行為も見て取ることが出来るが、光線の当たり方に依っては、青を白であると「見做す」ことも出来得るとした日本文化の特質、即ち、見做しの文化、見立ての文化の源流をも窺うことが出来るのである。鴨の羽色は青緑色を示し、それはマガモの頭部から頸部にかけての部位、羽の一部に混じる青緑色がその元になっていた。実際にはそうした毛色の馬の入手が困難であった為、青毛がかかった葦毛(あしげ)の馬、白葦毛の馬、若しくは、白毛の馬ではあったものの、白は五時の秋に対応し陰であったが為に、「あお」への置き換え行為が進行して行ったことも考えられる。

この様に、少なく共、日本に於いては馬に関わる吉祥色は青であり、白であった。<sup>(24)</sup>「白馬」へと表記を変更しても、音は元のまま「あを」とされたのは、平城京時代迄の色彩感覚に於いても、「白」は他の色彩とは異なる霊妙な色として認識されていたが、それが顕在化し、形式化したのは平安京時代に入ってからのものであったことを示している。唐風と国風とが拮抗した状態がこの白馬節会には見られるのであった。その理由は、神事としての「祓(はらい)」の思想に於いて、清浄さを表現する白色が最上の色彩として認められ

たからであろう。この時代には、怨霊や悪鬼といった、外部的要因としての害悪だけではなく、過度な色情の如き業(ごう)といった内部的要因に依る害悪、それら自らに害を及ぼす、又、身の破滅を招くモノは白色を以て祓う必要があると考えらるに至るのであった。

## ②若菜

「土左日記」の同日条では続けて、「ひと(人)のいへ(家)の、いけ(池)とな(名。地名)あるところ(所)より、こひ(鯉)はな(無)くて、ふな(鮒)よりはじ(始)めて、かは(川)のもうみ(海)のも、こともの(他物)ども、ながひつ(長櫃)にになひつづけておこ(遣)せたり。わか(若菜)ぞけふ(今日)をばし(知)らせたる」と記す。これは、今年が今日が「若菜(摘み)」の日(正月の上の子日)に該当していたことを示す。宮廷行事としての「若菜」は、内蔵寮内膳司が調整した七種(十二種)の若菜であったが、嵯峨天皇治世の弘仁4年(813)より唐風の習俗を取り入れてこの日に若菜を羹にして祝う行事が始まったとされる。<sup>(25)</sup>

若菜とは、年頭に際して祝儀に用いる青菜、根菜類のことであり、それを収穫して来る行為をも含む。朝廷、公家社会の行事としては、正月の上の子の日、7日の白馬節会の際にはこの羹を頂く慣習があった。「若菜」の語が指し示す様に、それが持つ青々とした生命力で以って年災を払い、無病息災と若返りとを祈願する習俗であったものと推測されるが、時期的に見て新鮮な野菜類を摂取することが困難な状況であったことから、積極的に野菜を食べて、健康を維持すると言った実際上の理由もあったのであろう。常緑の生命力で以って邪悪なものを祓うという点に於いては、同じ正月行事としての小松引き、子日遊(ねのひのあそび)一門松の起源、との共通点も見られる。若菜の儀は七草粥と呼ばれる正月食作法の原型の1つであるものと考えられる。

ただ、正月15日には宮廷行事としての「御粥(おんかゆ)」の儀があり、七種(ななくさ)の粥として、白穀、小豆、大豆、粟、栗、柿、大角豆(ささげ)を炊いた粥を供する習慣があった。これと上の子の日の若菜とが結び付き、鎌倉時代初期になって七草粥になったとされ、望(もち)の日(陰暦の15日)の七種粥の方は小豆粥になっ

たという。「土左日記」正月15日条に於いても、「けふ(今日)、あづき(小豆)がゆ(粥)に(煮)ず。くちを(口惜)しく(がっかりだ)」とあって、24日余りの船上生活で無駄に日数ばかりを過ごしていたこともあり、尚更に、邪鬼払いの意味を持った小豆粥を食べることが出来なかった紀貫之の悔しさが表現されていると見る事が出来る。当該記事よりも、既に、西暦900年代前半の段階では、小豆粥が正月15日には食されていたことが窺われる。そして、これらが民間の習俗として定着したのは、更に下って、室町期以降になってからのことであるとされる。現在の京都に於いても行なわれている正月の小豆粥の習慣であるが、それは小豆の豆=種としての生命力を体内へ取り込む目的、そして日本では、その濃い赤色の色彩に疫神(痲瘡神)を退ける力があるものと信じられていたからであった。屠蘇を赤色の袋に入れる理由もこうした対色彩認識に依るものである。

この若菜の習俗に関わる起源の1つも又、中国大陸の長江中流域に求めることが出来得る。宗懐(そうりん)の「荊楚歳時記」—「七日、七種の羹(あつもの)・華勝・人勝を作る」の項では、「正月七日を人日と為す。七種の菜を以て羹を為(つく)る。(中略)董勛(とうくん)の『問礼俗』を按ずるに曰く。正月一日を雞(にわとり)と為し、二日を狗と為し、三日を羊と為し、四日を猪と為し、五日を牛と為し、六日を馬と為し、七日を人と為し、陰晴(曇天と晴天)を以て豊耗(豊凶)を占う。(中略)今、一日は雞を殺さず、二日は狗を殺さず、三日は羊を殺さず、四日は猪を殺さず、五日は牛を殺さず、六日は馬を殺さず、七日は刑を行わざるも、亦此の義なり。古は乃ち雞を磔(たく)し(磔刑)鬼を畏れしむ。今は則ち殺さず。いま(未)だ孰(いず)れが是なるかを知らず。(中略)旧(も)と正月七日を以て人と為し、故に人日と名づく」としており、西暦500年代前半期~560年代前半期にかけての時期に、荊楚地方(長江中流域の中国湖北省、湖南省付近)、及び、より南方の広東省付近では、7種類の野菜を羹(熱い汁料理)の形で摂取するとした、当該地域に於ける6世紀頃の習俗を掲載するのである。

更に、古い時代に在っては、雞を磔して、一種の晒し者、見せしめにすることに依って、鬼を畏怖させるとした習慣があったとするのは注目をす

るべきである。この元日から8日に至る正月の行事の背景に邪鬼払いの思想が潜んでいた可能性があるからである。この考え方は、日本に於ける七草粥の作法へも影響を及ぼしていた可能性が想起される。

宋の高承が撰した「事物紀原 卷一」—「正朔曆数部 第二」—「人日」条に依れば、「東方朔占書曰、歳正月一日占鶏、(中略)七日占人、八日占穀、皆晴明温和、為蕃息安泰之候、陰寒慘烈、為疾病衰耗」とあって、中国の古い習慣で正月7日に人を占うのは、この時期が大寒の陰気に依り人々に疾病衰耗の災いをなすからであると説明をする。「東方朔の占書」よりの引用であるとして、正月7日の別称である人日とは、この日に人を占うとした習俗に依るものであるとするが、元日に占う雞より始まり、一番高等な動物である人が7日に占われ、翌8日には穀を占うとしている。<sup>(26)</sup> 元日より雞、狗、羊、猪、牛、馬の順番で小型→大型の家禽、家畜を占い、それらを殺さず、人に対しても刑を行なわない明確な理由に就いて、宗懐の時代には既に判然とはしなくなっていた様であるが、生き物の命を犠牲にした形での邪鬼払いよりも、寧ろ、それらを家の門前に集めて子孫の繁栄、五穀豊穰を願う方向へと、人々の関心が向いて行ったからであったのかもしれない。

日本に於いて疫病等の疾病が拡散する時、九州より大発して東進すると言った事例が比較的多かったことと、若菜、七草粥の習俗とは関連性が認められる。古代都城が所在した畿内より見た場合の「西」という方向性に着目した時、七草粥(菜粥、若菜の粥)では、正月6日の夜~翌7日の早朝にかけて行なわれる七草打ちの所作にそのことが反映されている。これは、俎板(まないた)の上に薺(なずな)、又は、七草を載せ、その年の歳徳神の方角を向いて、薪、包丁、火箸、摺粉木、杓子、同杓子、菜箸等の台所七道具で俎板を打つのである。その時には、「唐土の鳥が日本の土地へ、渡らぬ先に、なづな七草(又は、七草なづな)、はやしてほとと」等と言う様に、トントン拍子を取りながら囃すのである。<sup>(27)</sup>

ここで登場する「唐土の鳥」とは、「荊楚歳時記」(正月人日条)に記された「鬼(車)鳥」であり、「玄中記」や「西陽雜俎」中に於いては、姑獲、天帝女、隱飛鳥、夜行遊女、釣星等と称され、特に荊

州で多くが出現するとしている想像上の凶鳥である。これは正月七日の夜に渡るものであり、梟にその原型を求める見解もある。これは悪鳥であるとされたが故に、音を立てて追い払ったとするが、鳥追いに於いて、農業に被害を及ぼす害鳥を追い払い、五穀豊穡を祈念する予祝行事が七草粥に結び付いたとする見解もある。それと共に、そうした中国大陸よりの渡り鳥と、唐代に華中や華南一帯に拡散していた、鬼(車)鳥の伝承とが結合し、鳥が媒介する実際上の病気(高病原性鳥インフルエンザ、オウム病、ニューカッスル病等)が、日本の西方にある中国大陸方面、つまり、日本にとっての西の方向より侵入し、疫病として、人民や農業へ災いを為すと考えられる様になって行ったものであろう。

現在に於いても、日本で地蔵を西方に向けて設置し、信仰する形態は各地に見られるものであり、これもそうした伝統的な「西の方向性」に対する認識に基づいた行為であったものと見られるのである。(28)

#### (4) 正月29日条：

この日は、那賀川の河口辺りに在った橘浦(徳島県阿南市津乃峰町付近)を出港していた。(29) 風雨が強かった為に中々出港することが出来ず、3日振りの船旅であった。そうした処、「つめ(爪)のいとなが(長)くなりたるをみ(見)て、ひ(日)をかぞ(数)ふれば、けふ(今日)は子日(ねのひ)なりければ、き(切)らず」とあり、船旅が長くなる内に指の爪もいつの間にか長く伸びてしまっていた。それを切りたいと思った紀貫之であったが、この日が子日であった為に切らなかったのである。この当時の習慣として、干支に依り、手足の指で爪を切る日が異なることがあったらしい。更に貫之の如く、子日に爪を切らないという習慣は、七草爪(ななくさづめ)、七種爪、七日爪の習慣と何らかの関係性を有するものなのであろうか。これらは新年に入ってから初めて爪を切る行為を指すが、通常は正月7日に行なう。つまり、元日から6日迄は爪を切ってはならないのである。その理由は、刃物を使用して「切る」行為が縁起の良くないことを想起させる、又、爪切り時の事故(出血)等が考慮される。正月早々、血を見ることの穢れを嫌ったものと推測される。

その答えは、後続の文の中から読み取ることが

できる。そこには、「むつき(睦月。正月)なれば、京のねのひ(子日)のこといひい(出)でて、「こまつ(小松)もがな。」といへど、うみ(海)なか(中)なれば、かた(難)しかし。あ(或)るをむな(女)のか(書)きていだ(出)せるうた(歌)、おぼつかな(様子がはっきりとしない。子日の気配すら感じる事が出来ない) けふ(今日)はねのひ(子日)(小松引きの日)か あま(海人)ならば うみまつ(海松。みる。ミル科の緑藻で食用となる。高さは約20~40センチメートルに成長する。丸みを帯びた枝は分枝を繰り返す、珊瑚状となる)をだに ひ(引、挽)かましものを(せめて海松でも構わないので、それを引いて子日らしい雰囲気味わったであろうものを)とぞいへる。うみ(海)にて子日(ねのひ)のうた(歌)にては、いかが(如何)あらん(相応しくない)。また、あ(或)るひと(人)のよ(詠)めるうた(歌)、けふ(今日)なれど わかな(若菜)もつ(摘)まず かすがの(春日野。若菜の名所として知られる大和国の春日山の裾野)のわ(我)がこ(漕)ぎわた(渡)る うら(浦)にな(無)ければ かくいひつこ(漕)ぎゆ(行く)とあり、この日が「子日遊(ねのひのあそび)」、「小松引き」の式日であることを知るのである。

子日遊とは、正月の子日に行なわれた野遊びであり、そこで松の若木を引いて来るものである。引いて来た松の若木は家の門に括り付けるか、屋内の床の間、神前(神棚)、大黒柱等に飾っていた(「拝み松」)ものと考えられる。藤原俊成・定家の末裔の家である冷泉家(京都御苑北隣)では、現在でも正月には土蔵造りの「御文庫」の外側の扉に、松の若木を括り付けるのである。松は常磐木(ときわぎ。常磐は永遠不変の語義)とも称される様に、杉等と共に常緑樹であり、生命力の象徴である一方、松葉の先端が鋭利であることより、柊と共に鬼が忌み嫌う植物であるとされた。それには邪気・邪鬼を払う能力があるものと考えられたらしい。従って、子日遊は青竹の先端部を斜め切りにしてそれを上部にし、松や椿、栗、柿(さかき)、櫛(しきみ)、杉等と共に飾る門松の起源、原型であった可能性がある。門松は年神(歳神)を家に迎える為の一对の依代(よりしろ)でもあるが、家への邪気・邪鬼の侵入を防ぐ「結界」としての役割をも持っていたものと推測される。た

だ、日記中では、「京のねのひのこと」と記していることよりも、未だこの時期に在っては、その習俗が都やその周辺地域での行事であったことも窺うことが出来得る。乗船者中の女性が詠んだ和歌の冒頭にある「おぼつか」の語を、子日の気配すら感じることが出来ないと解釈するのであるならば、その証左である可能性がある。但し、「おぼつかなし」には、待ち遠しいの語義もあることから、少し遅れてでも都での子日遊が楽しみだ(帰京したら行なおう)と解釈することも可能ではある。

一休宗純に依るとされる「門松は 冥途の旅の一里塚 めでたくもあり めでたくもなし」という和歌は、人の数え年方式の年齢計算法に於いて、元日に皆一斉に1歳年を取ることから、死に一步近づく例えとして使われることもあるが、「堀河院御時百首和歌 冬」〔長治2年(1105)5月頃～翌年3月頃にかけて成立〕所収に関わる藤原顕季(白河天皇の寵臣。白河院別当)に依る「かとまつ(門松)を いとな(営)みた(立)つる」そのほど(程)に はるあ(春明)けかた(方)に よ(夜)やな(成)りぬらむ」の和歌<sup>(30)</sup>よりは、既に平安時代後半期には既に門松の習俗が行なわれていたことを知るのである。しかも、当時に於いては門松が年明けの正月、新春に入ってからの習俗であり、その意味に於いては、年末の行事であり宮廷行事(12月30日に執行)としても整備される鬼遣(おにやらい。追儺・ついな、儺・なやらい)とは一線を画すものであったことが推測されるのである。やはり、門松とは、子日遊の習俗の延長線上に捉えられる行事であろう。

貫之が、「つめのいとながなくなりたるをみて、ひをかぞふれば、けふは子日なりければ、きらず」とした心情とは、元々、人の健康で長命であることを祈念するこの日に、態々(わざわざ)それを断ち切る様な行為を避ける意味があったものと考えられる。海上に在って、小松を引いて来ることもできなかったことから、せめて、この日に敢えて爪を切らないことで、縁起を担ぎ、長命を祈願したものであろう。爪に限らず、凡そ身体に関わる「切る」動作は全て忌避していたものと推測されるのである。

又、別の乗船者(男性か)が詠んだ和歌には、「けふなれど わかな(若菜)もつまず かすがの(若菜の名所、大和国の春日山の裾野)の わがこぎ

わたる うら(浦)になければ」とあるが、子日遊と前出の若菜の儀とに関連性があるが如き内容となっている。先述した様に、若菜とは年頭に際して祝儀として用いる青菜や根菜類のことであり、それを収穫して来る行為をも含むものであった。朝廷、公家社会の行事としては、正月の上の子の日、7日の白馬節会の際に、これを羹に調理して頂く慣習があったのである。「若菜」の語が指し示す様に、それが持つ青々とした生命力で以って年災を払い、無病息災と若返りとを祈願する習俗であったとした。時期的に新鮮な野菜類を摂取することが困難な状況であったことから、積極的に野菜を食べて、健康を維持すると言った実際上の理由もあったのであろう。「常緑の生命力で以って邪悪なものを祓う」という点に於いては、同じ正月行事としての小松引き、子日遊との共通点も見られるとしたのである。若菜の儀は七草粥と称されるハレの正月食作法の原型の1つであったのであろう。

当該和歌作者は、勿論、そのことを知った上で和歌に詠み込んだのである。子日遊も若菜も行なわないというのは、少なく共、当時の都に在住していた王朝、公家社会に関わる人々にとっては、新年早々の災異であり、この和歌よりも非常に困惑をしていた様子が窺われるのである。

#### (5) 承平5年(935)2月1日条：

紀貫之一行を乗せた船は、この日の朝、恐らくはすっかり明るくなってから、漸く安全な大阪湾に入ったものと推測される。前日条(正月30日)では、「とらう(寅卯)のとき(時)ばか(許)り(午前4:00~6:00)に」沼島付近を通過したとあることより、和泉国の灘(に在った湊)での滞在時間は凡そ3~4時間であったものと見られる。この日は午刻(正午前後)に灘を出航した。そうであるとは言え、未だ、和泉山脈の北側へ出たばかりの海域であり、全く安心できるといった状況でもなかったが、それ以前の状況との対比で言うならば、一行の心理状態もかなり安静になっていたということもできるであろう。これより暫くの間は泉州沖を北東方向へと進むのである。途中の箱浦(大阪府阪南市箱の浦付近)からは、「つなで(綱手。綱手縄)ひ(曳)きてゆ(行)く」とあることから、船より沿岸に渡した綱手縄で以って、浜辺伝いに人力で船を引っ張って行く

のであった。

前日迄は切実であった筈の海賊からの脅威は、日記の文章上、殆んど乗船者の心の中からは、忘却の彼方へと消え去った様にも見受けられる。この点からは、日本語運用に於いて「江戸いろはかるた」の中にある「喉元過ぎれば、熱さを忘れる」と言う慣用句にも見られる、「嫌な出来事は直ぐに忘れる（ことができる）」感性をも窺い知ることができる。これは、自らが受けた苦痛（或いは、他人へ与えた苦痛）も一時的なものであって、そうした苦難も長続きをすることは無く、良いことも又、何時かは巡って来るとした「循環論理」ではあるが、見方に依っては、甚だ無責任であり、楽観的にも捉えられる、こうした日本の人々の多くが持ち合わせていた感性や歴史観とは、その根源が、過去に於いて、度々被って来た自然災害、人為的災害（含、海賊に依る被害）の記憶、度重なる被災経験より齎されていた、ということも言い得るのかもしれないのである。この心情は、日本風な「無常観」、「厭世観」の重要な形成原因、又、構成要素の1つとしても存在していたものと推測される。

そうした処、一行の船は「くろさき（黒崎。大阪府泉南郡岬町付近）のまつばら（松原）をへ（経）てゆ（行）く。ところ（所）のな（名）はくろ（黒）く、まつ（松）のいろ（色）はあを（青）く、いそ（磯）のなみ（浪）はゆき（雪）のごと（如）くに、かひ（貝。權に掛けるか）のいろ（色）はすはう（蘇芳。マメ科の落葉小低木。樹幹はくすんだ赤色を発色させる染料となる）に、五色（ごしき）にいま（今）ひといろ（一色。黄色のこと）ぞた（足）らぬ」と記される。この文よりは、当時の人々に依る色彩感覚に関わる認識を窺うことが出来るのである。「五色」とは陰陽五行色（青・緑、紅・赤、黄、白、玄・黒）のことであろうが、その内、黄色が欠けているというのである。本来であれば、縁起を担ぎ五色を完成させようとして、無理にでも黄色のものを探そうとする処ではあるが、そうした形跡は無い。この部分は、一見すると船上の時間を持て余したので、色合わせを楽しんでいた様にも見受けられるが、ここで敢えて色彩の話題を掲出したのには意味があった可能性がある。それは、前夜、土佐の泊りを出港して鳴門海域を越え大阪湾に入るのであるが、それは暗闇

の中の危険な航海であって、周囲は漆黒の色彩であった。これとのコントラストを際立たせる上で文章上の演出である。色の全く無い緊張した世界と、新春の穏やかな海辺の情景の中に浮かび上がる優しい色彩との対比感覚である。

更に、ここでは完全なもの、完成したものを避けようとして、故意に黄色をしたものを見付けようとはしなかった可能性がある。それは、この旅が未だ終わってはいなかった（完成してはいなかった）からである。完璧なもの、完成したものの先に存在するものは破壊、崩壊（この場合には前途航路に於ける事故。結果として平安京には辿り着けないという事象）であったからであろう。つまり、万物は1か所に留まり続けること無く循環し、再生し、復活するという考え方の存在である。そこには仏教に於ける「六道輪廻（ろくどうりんね）」的な流転の世界観との錯綜も見られるが、それ以外にも、日本固有で在来の転変流転、有為（うい）転変の思考もあったことが想定される。それに加え、敢えて完璧性を避け、何か1つ欠けたもの、未完成なものにこそ「美」を見出していたという日本的（国風文化的）美意識の存在をも、視野に入れて検討を行なう必要性もある。それは、平城京時代迄の様に、絶えず完成されたもの、完璧なものを必死に目指していた、唐風文化を基盤とした思考との対比の中で理解をすることが可能であるのかもしれない。

但し、対色彩認識という観点からは、前代、平城京時代に至る中国由来の五行思想に関わる感覚が、平安時代前半期に在っても尚、そのまま引き継がれていたことが推察されるのである。五行思想の根幹には、木、火、土、金、水の5元素（五気、五材）が相生（そうせい）、又は、相剋（そうこく）の順序で以って交替し、循環することで天地万物の「変化と循環」という生成変化が起きるとした考え方がある。これが基盤となり、その後日本国内で発生して行く諸々の事象一律令的な国家体制の空洞化、天子に依る「不徳」・「薄徳」思想の消滅、摂関政治や院政の出現、怨霊信仰・御霊信仰の蔓延、武士（団）の台頭、末法の世の到来、自然的災害・人為的災害（海賊行為に依る被害をも含む）の多発等、とも相俟（あいま）って、日本風な「無常観」、「厭世観」の思想が形成されて行くのであった。これが、当時の日本居住者に於

ける思想の「国風文化」化、内向き志向に依る影響であったのか、否かの評価とは別に、五行思想が日本人の思想形成に与えた影響は無視をすることが出来ない。更には、前漢（紀元前3世紀～）代以降に於いて、先行していた陰陽説に五行思想が結合して行った影響も、日本にとっては決して小さくは無いのである。物事は調和することこそが、最善であるとした思想である。先述した色彩対比の演出も又、然（しか）りである。

#### （6）2月8日条：

漸く、淀川を遡って山崎方面を目指した一行を乗せた船であるが、「なほ（尚）かはのぼ（河上）りになづ（泥）みて（停滞して）」、季節柄、川の水量が著しく低下していたこともあって、鳥飼（養）御牧（近都牧の1つで右馬寮の所管。大阪府摂津市鳥飼付近。淀川の左岸沿岸部）の辺（ほとり）で停泊をしていた。延暦4年（785）には、鳥飼西之村の少し下流部左岸（摂津市一津屋付近）で、三国川・神崎川が淀川本流に接続されたことに依り、或いは、一行の船が少し遠回りにはなるものの、こちら（河尻→江口ルート）を経由して来たことも考えられる。この接続工事は長岡京遷都（同3年11月）に付随した、西国方面との海上交通路整備事業の一環でもあったものと推測される。難波津がこの「土左（佐）日記」に於ける記述にも見られる様に、上流部よりの土砂堆積に依って水深が浅くなり、船舶の通行が困難になりつつある中、難波津よりも北方側河口に出る三国川・神崎川ルートが確保されていたことは、特に瀬戸内海を往来する船舶にとっては有利に働いたものと推察される。現在の様に、機械を使った川の浚渫（しゅんせつ）工事が行なわれなかった当時において、川の水深が浅くなることも又、人々の生活に重大な支障を齎す自然災害、災異であると認識されていた事例である。

この日の夜は、「ふなぎみ（船君）れい（例）のやまひ（病）お（起）こりて、いた（甚）く（ひどく）なや（悩）む（病気で苦しむ）」という状態であったので、貫之は（痛みや発作等の症状に依り）夜も満足に寝られなかったのかもしれない。そうした処、「あ（或）るひと（人）」が「あざ（鮮）らかなるもの（新鮮な食べ物）」を持参したのであった。これに対して、船・貫之の側では、その人物に「よね（米）してかへ（返）りごと（事）（返礼）

す」行為を行なった。これが、貫之に対して、知人等の面識のある人物に依る病気見舞いや、出迎え、差し入れ行為であったのか、又は、この或る人が物売りや押し売りであったのかに関しては判然とししない。ただ、輸入銭使用以前の段階に於ける、皇（本）朝十二銭を使用した形での貨幣経済も、未だ十分に浸透してはいなかった930年代の社会に在って、物を介した形での贈与慣行の一端を垣間見るシーンではある。

この行為が等価交換方式、つまり、純然たる商行為ではなかったことが「をとこども（男共。乗客や船員として乗船していた男たち）ひそ（密）かにいふなり。「いひぼ（飯粒）してもつ〔この場合には鮮魚類か。「岩波本」（54頁頭注四）では鱈（むつ）、鮒（コイ科の淡水魚、鱒）等の可能性を指摘する〕つ（釣）る（少しの餌で大きな魚を釣る）」とや。かうやうのこと、ところどころ（所々）にあり」と記されていることから窺える。或る人が持参した鮮魚に対して、持っていた米で返礼を行なったとするものであるが、「いひぼしてもつ（海老で鯛を釣る的行為）」という陰口、批判からも、この行為に依って、船・貫之の側が一方的な利益を収めていたということになる。そういうことであるならば、この行為はやはり商行為ではなく、贈与慣行の一環であったことになる。それに加えて、「かへりごと」の名詞には、返礼や返事、返歌以外の、商行為に伴なう代償、対価としての語義が見出せないことにも依るのである。船・貫之側が或る人に手渡した米とは、この場合には極めて少量、名目的なものであり、文字通りの「気持ち（謝意）」を表わした返礼品、お返しの商品であったことになる。現在でもそうである様に、何かの物を貰った際、その場で別の物を恵贈者に対して返す行為は儀礼上、（物を貰ったという）心理上（の負荷を低減させる）の行為として、「かうやうのこと、ところどころ（所々）にあり」と記されていた如く、極（ごく）、普通に行なわれていた可能性がある。

この「あるひと」とは、貫之の上洛を知った知己であったものと考えられ、作品構成上、その固有名詞を敢えて伏せたものと推測されるのである。ここで記された贈与行為は、日記中にも出現する、送り出し行為としての「むま（馬）のはなむけ（鼻向）す」（餞別行為をする）の逆バージョンであり、

迎え入れ行為としての坂迎（境迎・酒迎、さかむかい・さかむかえ。旅先より帰って来た人を境界線の坂に出迎え、酒食、酒宴を提供すること）や、三日厨（みっかくりや。新任の国司や郡司、荘官等の来訪者を饗応すること）といった持て成しの行為に類似した行動であったものと考えられる。

しかし、この日は八日であり、節忌の日に当たっていた為、貫之にとっては「い（魚）不用（ふよう。不必要なこと）」であったのである。節忌とは、仏家に於ける六斎日の精進日に際して自戒精進し、肉類を一切食べない行為である。官人である貫之がその根拠としたのは、「雑令（ぞうりょう）第卅」—「月六斎条」に、「凡月六斎日。公私（くし）皆断（やめよ）殺生（せちしやう）。謂六斎日者、八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日也（「謂」以下は「岩波本 土左日記」—補注四七、に依る）」と規定されていた条文にあった。但し、この日記の文だけから判断するならば、この船の乗船者が皆、漏れなく節忌の忌避行為を行っていたとは判断することが出来ない。確かに、貫之自身は恵贈された「あざらかなるもの」を「不用」であるとはしているものの、そうかと言って、貫った鮮魚を処分したという記載も見られないことから、それらの鮮魚類は他の乗船者に依って調理され、食していたことになるであろう。極端な言い方をすれば、この時に節忌を行っていたのは、乗船者の中では貫之とその妻だけであったということも言い得るのかもしれないのである。船中には、貫之に仕えていたらしい多少の被官の存在も見えるが、その人々がどこ迄本気に、節忌に取り組んでいたのかに就いては疑わしいと言わざるを得ない。況してや、運行業者としての楫取や船子迄もが、得た鮮魚を食さなかったと見ることは出来ない。

この節忌に於ける肉類の忌避行為、即ち、殺害された者の肉を食することを忌避する行為は、放生会とも繋がる習俗、習慣であったものと見られる。節忌は上記の如く月に6回行なわれていたが、放生会は年に1回、通常は8月15日に法会として執行された。放生会とは人が命を繋ぐ為に犠牲となった魚や鳥等の動物を供養すると共に、ここ1年間の殺生を懺悔する儀でもある。供養することとは、次の復活、再生に向けての1つのステップ、つまり、輪廻転生的世界観に於いて、次の世

界へと流転する契機でもあったのである。放生会と称した場合には、仏教の殺生戒に基づく法会であることを意味し、石清水八幡宮（京都府八幡市）や宇佐八幡宮（大分県宇佐市）等で執行される祭儀が知られるが、それは贄狩（にえがり。贄として供える鳥等を狩猟する行為）の対極に位置した祭儀でもあった。天武、持統、文武天皇期にかけて、放生会は王権が直接的に管掌する行事へと変化を遂げていた。後には供養の儀であるとされる放生会は、その初期段階では、人間をも包括した、あらゆる生命に対する、王権に依る支配権確立の為の可視的なセレモニーとして、位置付けられていたものであると筆者は結論付けた。

貫之の生きていた時代では、既にそれは王権とか、仏説等と言うよりも、寧ろ個人レベルに於ける信仰や、習俗として行なわれていた可能性がある。取り分け、貫之の場合に在って、決して軽くはない持病の症状が日記上でも表現されていたことより、その改善に際しては、神仏にも継（すが）りたいと思うのは人情であって、今迄の間、自分の命を繋いで来てくれた生き物達の靈魂を供養したいと、彼が深く考えていたとしても不思議ではない。それ故、日記中に於ける記載だけからでも、かなり節忌を厳格に守っていた理由が理解されるであろう。

#### （7）2月10日条：

この日は、「さは（障）ることありて（支障があつて）、のぼ（上）らず（船を動かさなかつた）」とあって、1日中、前日から停泊していた鶴殿（うどの。大阪府高槻市鶴殿付近か。淀川の左岸沿岸部）に滞在していた。淀の三川分岐点（桂川、宇治川、木津川）迄、約3.3キロメートル程の下流部に当たる。この「さはること」の内容に関して、「岩波本」（55頁頭注二三）では、天候悪化の理由に依るものではなく、物忌み等であろうと推定する。ただ、この日以前に於ける日記の記述からも、淀川の流量不足や、紀貫之の体調悪化、又、船自体の故障・事故等の理由も考慮されるべきであろう。更に、翌11日条では、「とかく（兎角）さだ（定）むること（相談して決めること）あり」と記されていることより、目前に迫った入京、自宅の準備等の都合があつて、ここ鶴殿の泊で時間調整をしていたことも考えられる。

「岩波本」が指摘を行なう物忌み（潔斎、斎戒、

齋忌、諱忌)であるが、これは不浄なることや、魔物に触れてしまうことを避け、一定時間を自宅や特定の場所等で事実上の謹慎生活を送る行為を指した。他人に会うことも、公事や行事に出席することさえも憚ったが、これは陰陽道に基づいて行なわれることが多かったとされる俗信的な行為ではある。通常は、「物忌」の札を用いた謹慎行為であるが、怪異の出来や、悪夢を見た時等に、陰陽師へ依頼した六壬式占(時間の吉凶を占う卜術)で占申された物忌期を指した。物忌みは、「穢(けが)れ」観(感)に立脚した行為であったが、穢れとは人や動物の出産や死、血(をイメージさせるもの)、埋葬、失火等の場面で発生し、人から人へと伝染するものと考えられた。穢れの感覚とは、概して、「血」をイメージさせる場面に多かったことが推定される。失火も、その怒り狂う火の手の色彩感覚(紅蓮華の炎)より齋された災異であると見做されたからであろう。その様相は、正に八寒地獄の第8に当たる大紅蓮地獄の有り様に見立てられていたものと考えられる。(31)

清浄なる神事に臨み、神霊を奉齋するのに当たって、積極的に「齋(い)む」行為に対し、「穢れているもの」を自身より遠ざけて、結界を張るという消極的な行為(家の門を閉ざして家の中に籠居する、訪客者と会わない、行事に出席しない等)が「物忌み」の本質である。現在でも、社寺に於ける祭礼の執行に際し、その前夜等の一定時間(一昼夜~千日)に行なわれることもある参籠(さんろう)、及び、前夜祭としての宵宮(よみや)は、物忌みの流れを汲んだ習俗であるとされる。(32)

又、「延喜式 卷三 神祇三 臨時祭」に収められた①「遣蕃國使時祭使還之日准此」、②「唐客入京路次神祭」、③「蕃客送堺神祭」、そして、④「障(サフル)神祭」の各条よりは、国家的レベルでの物忌み認識、結界認識を窺うことができる。①は蕃国、即ち、化外(けがい)の国に対して使節を派遣する際の祭儀に関して定めた規定であるが、「惣祭天神地祇於郊野」とし、神祇官が神部(神祇官配下の部民)を率いて祭事を執行するとある。化外、化内(けない)という思考自体も、律令国家=文明国家であるとした基準に基づく形での一種の結界認識、優越感の表出であるが、その祭儀では、儲けられた会集祭所に於いて、派遣される大使自らが祝詞(ヨコト)を陳(の)べ、私幣を供

したのである。天神地祇を郊野に祭る祭儀の源流は、中国王権に依って執行されていた「封禪」(靈山聖域で執行)や「郊祀」(都城の郊外で執行)、即ち、天子自らに依る、天を祀り、地を祓い、山川を祀る自然祭祀、自然崇拜行為にあったものと推測される。これらの壇を設け、天地、山川を祀る祭儀は、韓半島・朝鮮半島経由で、更に倭国へも伝播し、倭国在来の自然神崇拜と融合しながら、執行されていたものと考えられる。①では、使節を派遣する際も、帰還した際にもこの祭儀を執行していることより、そうした蕃国に対する優越感以上に、穢れ観(感)を持っていた可能性が濃厚である。派遣先で穢れを自身に移されない、穢れを日本国内へ持ち込ませない、という一種の靈的な検疫作業に該当する祭儀であったものと見られる。

②は唐客が入京する際の路次に於ける神祭であるが、その際に「差使二人。畿内外国各一人。並中臣(忌部氏と共に朝廷の祭祀を担当した)」とあることから、日本国内に在っても畿内と畿外という2段階の結界認識が存在していたことも想定される。勿論、それは王家の所在した都城が重要であり、都城を中心とした中央集権的、律令制的な価値観に基づいた認識でもあるが、一方では畿邦図的、同心円的な距離感に基づいた、外部より侵入して来る穢れとの実態距離感覚でもあったものと考えられる。

③は蕃客が帰国するのに際して、畿内堺で送り出す際の「祭料」、「祓料」を記した内容であるが、末尾には「右蕃客入朝。迎畿内堺。祭却送神(おくりがみ)。其客徒等。比至京城。給祓麻。令除乃(すなわち。そこで)入」と記されており、蕃客が来朝した際には畿内堺で迎え入れの祭儀を行ない、その後、彼らが都城に入る前に「祓麻」を支給して身に付いていた邪氣、穢れを取り除かせ、漸く都に入ることができたとするものである。蕃客には、穢れが付着しているという前提での靈的検疫作業であるが、唐客との扱いの違いとは、一体何であろうか。②の祭儀に供用された「幣」(7種)に対して、③で使われた「祭料」(24種)、「祓料」(17種)の多さとは、一体何を物語っていたのであろうか。日本の領域外より日本へ齋される穢れの程度とは、文明度の高低に従った差異の様にも見受けられる。それは、律令制度を導入

していたのか、否かの区別であった可能性も考慮される。

④はさへの神、道祖神を祭るのに必要とされた供物のリストであるが、文末には「右客等入京。前二日。京城四隅爲障神祭」とあることから、都の境界領域、結界を、海外よりやって来る使節に纏わり付いた穢れに突破されない目的で執行された道饗祭（みちあへのまつり）であった。道饗とは、この場合には疫神、悪鬼の侵入を阻止する為、それを道の途中で迎えて饗応を行なうとした意味である。

道饗祭（四角四境祭）は、鬼魅の類のもの、取り分け、「えやみの鬼」が都や宮廷に入り込むのを防ぐ目的の祭儀であって、それらを道上に於いて饗応するものであった。その内容は、「令義解卷二」所収の「神祇令 第六」<sup>(33)</sup>に依れば、毎年6月（季夏）と、12月（季冬）の吉日に、京城の四隅（四方の京極大路）の道上に於いて、八衢比古（やちまたひこ）、八衢比売（やちまたひめ）、久那斗（くなど）の三神を祀り、その路上で怪物や妖物を饗応し、それらが都へ侵入するのを防ぐ為に行なった祭事であって、左右の京職に依って執行され、卜部等がそれらを祀ったとされる。

当該三神は低級な精霊神と評価されるが、八衢比古、八衢比売は道祖神の源流であるともしている。一種、境界領域を示す、乃至は、そこを守護する性格の神であったものと推測される。道祖神は「古事記」に見える塞坐黄泉戸大神、及び、猿田彦神話、中国に於ける道祖神信仰がその起源であり、それらが結合したものであるとも説明されるが、本来は疫病、悪霊の侵入阻止の目的で、集落の入り口や道路に祭られたものである。道祖神には、神社形式のもの、峠、村境、辻等に祀られるもの等があるが、神体は、石製の文字碑、神像、及び、自然石、陰陽石、巨大な藁人形、小さな木製人形等、様々であり、地理的な境界だけではなく、彼岸と此岸との間にも設定された為に、地藏信仰との融合も見られたのである。<sup>(34)</sup> 道祖神信仰の拡大は、結界意識が広く民衆、集落レベルに迄、浸透した結果であったと言えるであろう。<sup>(35)</sup>

「物忌み」のモノとは如何にもいい加減で、日本的曖昧な概念であり、他言語への翻訳にも困難を伴う日本語運用ではある。モノの概念は幅広く、形のある（実体を伴う）もの（人、動物や

事物）を指し示す意味用法（可視化可能なモノ）もあるが、その一方では、漠然、又、曖昧模糊として掴みどころの無いモノ（芸能や行事、物事、漠然としたひとかたまりのもの）を意味することも多い。それに加えて、鬼神や怨霊等、人の心の中でだけ存在した超自然的で、畏怖すべき創造物をもモノと称したのである。こちらの方は、可視化不可能なものもあり、その分、人の恐怖心を煽（あお）っていたものかもしれない。

確かに、疾患という観点より見るならば、人に不健康な状態や、死をも齎す細菌やウイルスも可視化不可能な存在であるが、人も動物としての本能に基づき、そうした危険性を孕（はら）んだモノへの接近を肌で感じ取り、目には見えない危険な「モノ」として、知らず知らずの内に回避していた可能性が考慮される。そうした意識とは、危険な「モノ」と接する機会も多かったであろう人口集積地、都市部の住民を中心として広まって行った危機管理認識であったものと考えられるが、そこにもやはり、「経験則」の長年に渡る蓄積が、その背景として存在していたものと推測されるのである。西欧社会由来の科学技術が浸透する以前の段階に於ける日本社会の人々は、目には見えない邪悪な「モノ」の雰囲気や気配を悪気として感じ取る感性がその分、研ぎ澄まされていたものと見られる。

或る事柄を忌む行為であっても、節忌の場合には殺生を禁じて肉類の摂取を避け、方違（かたが）え・方忌み（かたいみ）・方塞（かたふさがり）の場合には、陰陽道に基づき、外出する際に生まれ年の干支（最も古いタイプの方違）に依り、又、天一神（なかがみ。六日の御物忌）や金神（こんじん）、大將軍（三年塞）、太白、王相方等の方位神（定期的に場所を移動した）がいる特定の方角を侵さない習俗であり、<sup>(36)</sup> 捉えどころが無いものの忌むべき穢れたモノ認識と、こうした忌むべき対象物が明確にされていた習俗とは、「忌む」という共通項を軸として、対極に存在していた習俗であったと言えることができる。

この日、貫之が鶴殿の地に於いて、何を忌むべきとしたのかは判然としないが、そこには「のぼ（上）らず」と記されていたことより、今いる場所と、これから目指す場所との方角性が関係していたことも推測される。つまり、目指す方角に方位神が

存在していたということであろう。その他にも、出発する日としては忌むべきであるとした考え方の存在である。暦注（暦に記載された時間や方角に関わる吉凶禍福の事項）に記載された帰忌日（きこにち、きいみび。遠出、帰宅、入国、転居、婚姻等を忌む日）、往亡日（おうもうにち。出発、出港、出陣、移転、結婚、元服、建築等を忌む日）、凶会日（くえにち。旅行、婚姻等を忌む日）、大禍日（たいかにち。建築、出発、仏事等を忌む日）、狼籍日（ろうじゃくにち。万事に凶であるとされる日）、滅門日（めつもんにち。この日に行なうことは全て凶であるとされる日。大禍日、狼籍日と共に三悪日とされた）等の陰陽道に基づく凶日、悪日の存在がそれである。日に関わる吉凶も、日和見や航路選択行為と共に出航に関わる重大な判断材料とされていたことが想定されるのである。

さて、以上の材料を精査した時、鶺鴒殿という場所の立地からは、貫之が「さは（障）ること」とした内容、理由に関し、正しい表現法は「さは（障）る（神の）こと」であり、ここで入京するのに際した結界を越える行事を行っていたものと考えられるのである。「さは（障）ることありて」の文を、本項の冒頭で提示した如く、「支障があつて」と解するのは適切ではない。鶺鴒殿の地は、より都に近い大山崎付近にかけて、その北側より淀川に向かって山地が突き出しており、淀川を挟んで北東方向にある石清水八幡宮、男山（鳩ヶ峰）とに依って川が狭窄部の様な地形になっていることより、ここが平安京の南西方向、つまり、裏鬼門に当たる場所であることから、ここで貫之が船を止めて関連する祭儀＝障神祭を行っていた可能性が高いものと推測される。この行事は、地形上、方角上の理由から、石清水八幡宮の手前に当たる鶺鴒殿の地（都との結界認識の場所）でなければならない必然性があったものと考えられる。<sup>(37)</sup>

丁度、結界領域に当たった山崎（天王山、男山ライン）に家から牛車を回送させ、そこで船を降りたのは、確かに「ふね（船）のむつか（難）しさに」とは記されるものの、そこが広義での都の領域内であるという認識（所謂、洛中・洛外認識とは異なる）があったからであろう。例えて言うならば、元々の都人であった貫之の場合、鶺鴒殿の地では「Is someone helping you?」としか言うことができないものの、山崎（天王山、男山ライン）

を越えた途端、「May I Help you?」と言うことが可能となるのである。同じ内容を微妙なニュアンスの違いで表現したものはあるが、元々自らが所属していた領域へ入ったことを示す地域帰属意識である。

#### （8）2月16日条：

「土左（佐）日記」の最終日である。前日の15日には、京にある自宅から牛車を山崎（京都府乙訓郡大山崎町付近。桂川、宇治川、木津川の三川合流地点の西側沿岸部）迄、回送させ、貫之等はこの河津で船を降りたのである。ここからは、陸路での入京である。この日の夜、紀貫之一行は久世の渡し（現在の国道171号線久世橋付近。京都市南区吉祥院石原西ノ開町）付近で桂川を渡河して都の南西部へと入り、自宅に到着したのは17日の夜更けになってからのことであった。山崎で船を降りた理由は、15日条で「ふね（船）のむつか（難）しさ（不快だ、煩わしい、面倒だ、嫌な感じだ）に」と記していた様に、乗って来た船自体に問題があった。ただそれも川の水深が浅く、船が中々前に進まないことを言ったものであったのか、或いは、狭苦しい船内での生活に嫌気が差したのか、どちらの理由が主であったのかは判然としない。夜中の渡河や入京とは、当時として安全上も穏やかではないが、それよりも「うれ（嬉）し」とした気持ちの方が先行したのであろう。

貫之の都に在った自宅の場所は、「岩波本」（補注九六）所引の「拾芥略要抄」（洞院公賢・実熙編補）、鴨長明の歌論書「無名抄」の記事を元に推測するならば、現在の京都御苑内東南部、或いは、京都御苑内東部付近であったことになる。久世の渡しからの直線距離でも、約7キロメートルもあったことから、最終日の行程はかなりの強行軍であったことになる。そして、漸く帰着して家門に立った貫之の目に先ず入ったのは、兼ねてから聞いていた以上に毀損していた我が家の有り様であった。帰着の直前に記された「京のうれ（嬉）しきあまり（餘）に、（中略）京にい（入）りた（立）ちてうれ（嬉）し」とする、京に無事到着した歓喜の感情発現との陰陽対照が際立つシーンでもある。

「いへ（家）にあづ（預）けたりつるひと（人）のこころ（心）も、あ（荒）れたるなりけり」とした貫之に依る所感とは、直接的には留守宅の管



写真：

アサヒビール大山崎山荘美術館より淀川を挟んで男山・石清水八幡宮方面を臨む〔筆者撮影。京都府乙訓郡大山崎町銭原に建つ大山崎山荘美術館は、天王山の麓に佇む山荘風の建物である。元々は、関西の実業家である加賀正太郎氏に依って営まれた英国風山荘であったが、時の流れと共に維持することが困難となり、平成8年（1996）年4月、アサヒビール株式会社が運営する企業出資の美術館として出発した。クロード・モネの「睡蓮」3連作を常設展示していることでも知られる。

淀川の対岸に在る男山と、手前側の天王山とを結ぶラインが平安京の裏鬼門に当たり、都を外部より侵入して来る邪気や穢れより守護した結界領域でもあった。西国や、遠く韓半島・朝鮮半島、中国大陸方面よりやって来た人や文物に付随して来た穢れは、日本の神々に依ってこの地で浄化されたのである。

尚、写真左側中央部付近が桂川、宇治川、木津川三川の合流地点である]

理を依頼していた隣人に対する憤りの感情より発したものであるが、抑々、管理するに十分な責任感、能力のある人を貫之が管理人として選任していたのか、管理やメンテナンスに関わる十分な費用を予め渡していたのか、その詳細は分からないものの、責任の所在を他人（隣人）の心の荒（すさ）みに転嫁するのにも相応の理由があった様である。当時、都を離れて地方へ赴任するに際しては、京に在った留守宅に留守居（役）等の人を置かず、全ての家人を引き連れて行き、全くの空き家の状態にして、近隣住民にその管理を委託することが一般的行為であったのか、否かに就いては、この貫之の事例だけから推測することも困難ではあるが、留守居（役）という役目は、主人不在の期間に在って、本貫の地、所領、館等を守護するとした武家社会に特有の習俗であったものかもしれない。当該期には、未だそうした発想法は無かったものかもしれないのである。

日記では、「なかがき（中垣）こそあれ、ひとついへ（一つ家）のやう（様）なれば、のぞ（望）みてあづ（預）かれるなり」とし、留守宅の管理契約は隣家の方から希望して申し出ていることが推測される。貫之の家と隣家とは中垣（境界線としての垣根）1枚を隔てて建っており、長屋形式ではないものの、一体の敷地であるかの様な感じになっていたであろう。隣家の住人も、貫之の留守宅で何か異変があれば、自分達の家にも被害が及ぶと考えて、自己の利益の為に貫之の家の管理を引き受けたものと考えられる。決して、善意から管理を引き受けていた様にも感じられないのである。又、貫之は「たよ（便）りごと（毎）に、もの（物）もた（絶）えずえ（得）させたり」と記しており、彼は機会がある毎に、管理費としての金品も絶えず支払って来たという認識を示している。隣人が受け取っていた「もの（物）」も、隣家にとっては管理費と言うよりも、単なる手土産品であるとした認識であったのかもしれない。両者の間で、留守宅の管理経費を巡る認識に齟齬を来していた可能性もある。

若しそういうことであるならば、貫之に依る認識不足、人の本質を見抜く目が無かったということになろう。しかし、そこは貫之も大人の対応である。自宅への到着時間が夜間であったこともあり、大声を上げて抗議をしたり、嫌みを言ったり

という行動を、従者達にもさせず、「いとほつら（辛）くみ（見）ゆれど、こころざし（志。謝礼）はせんとす」とし、彼から見れば、その様な無責任な隣人に対しても、それなりの謝礼は行なおうと考えていたのである。これからの近隣関係を考慮してのことであろう。敢えて「いへ（家）にあづ（預）けたりつるひと（人）のこころ（心）」と表現を行ない、本来であるならば「いへを」と記述する所を、主客の入れ替えに依って家を主とし、人を従として見做した貫之の感性には、単なる怒りの感情表現だけでは無い絶妙な空気感や距離感がある。言ってみるならば、常識的対応をしたのである。帰京して早々の「(家が)いふかひ(甲斐)な(無)くぞこぼ(毀)れやぶ(破)れたる」という災異は、身近な隣家より齎されていたのである。

ところで、日記中では「まつ（松）」の木に関して記述をした部分が多く見受けられる。それは、この当時に於ける人々に依る、松の植物に対するものの見方や習俗と関係があったものと考えられる。この16日条でも、貫之が荒れ果てた我が家を外から眺めている内、池めいて窪まっている場所（元々は池であった場所か）の辺（ほとり）へ、松の木があるのに目が留まった。そこには最近生えて来たらしい藁（ひこぼえ）もあった（「いま（今）お（生）ひたるぞま（交）じれる」）。この藁は土佐国で亡くしていた、愛らしい女兒の存在（その生まれ変わり）として彼の目には映ったのであろう。

それを貫之が見ていた時の「いつとせ（五歳）むとせ（六歳）のうち（内）に（留守にしていた5～6年の間に）、千とせ（歳）やす（過）ぎにけん（ここでは千年も時間が経過してしまったのであろうか）」とした対時間認識には、浦島伝承に於ける地上世界と海底世界（龍宮城）との時間経過の差異を窺うこともできる。つまり、松の持つ永遠性認識である。土佐国に赴任していた5～6年間を龍宮城にいた自分自身、即ち、浦島太郎（浦嶋子）に見立てたのである。浦島伝承では、海底世界（龍宮城）に於ける時間的経過が、地上の100分の1であるとしている点に着目した、貫之に依る対時間認識が表出した部分である。土佐国での時間経過は都に於けるそれと比較して、160～200分の1に準えたこの対時間認識とは、後続部分にある「このいへ（家）にてう（生）」



写真：

紀貫之の邸宅が在ったものと推定される、京都御苑南端部〔筆者撮影。京都府京都市上京区。正面は京都御所の建礼門である。現在の京都御所は里内裏（さとだいら）であって、元々の内裏の場所ではない。ここは旧土御門東洞院殿の跡であった。鎌倉時代末期以降、この場所が皇居として使用されて来たのである。元々の平安京内裏は、ここより西方に在ったが、都の中心軸が徐々に東へと移動するに連れて、この場所に落ち着いた。

従って、紀貫之が生きていた平安時代前半期、この場所は一般の邸宅地であったものと推定される。貫之の邸宅は、この写真の右側隅付近に在ったらしい]

まれしをんなご(女兒)のもろとも(諸共)にかへ(帰)らねば、いかが(如何)は(どんなにか)かな(悲)しき」に対応をしている。つまり、土佐国で死去した貫之の女兒は、龍宮城に見立てた彼の地(死者の国)で未だ生きているのかもしれないという認識との、松の木を軸とした交錯である。

日記の中でも、松にかかわる記述や、松を詠み込んだ和歌が多く作成されていた。正月22日条に記される「こ(漕)ぎてゆ(行)く ふね(船)にてみ(見)れば あし(足)ひ(引)きの(山岳等)にかかる枕詞。語義は不明) やま(山)さへゆ(行)くを まつ(松)はし(知)らずや」の和歌では、松が人格を持った存在として描写され、同29日条には「こまつ(小松)もがな」として、行なうことができなかつた子日遊に関する記述を行なう。そこでは、止む無く「うみまつ(海松)」を詠んだ和歌を掲載するのである。2月1日条では、地名としての「くろさき(黒崎)のまつばら(松原)」を掲載するが、「まつ(松)のいろ(色)はあを(青)く」として、春先ではあるものの、青々とした松原の情景を描写し、その生命力を五行説に於ける五色の中の色彩対比で以って強調をする。

そして、同9日条では、淀川を曳かれる船の上より「なぎさ(渚)の院」〔大阪府枚方市渚元町9に遺跡地がある。淀川右岸より南東方向へ約665メートルの地点。光仁天皇以降、頓宮(とんぐう。仮の宮殿)となり、文徳天皇やその第1皇子惟喬親王の離宮となった〕の辺りを通り行く際、貫之はその後方に生えている松の木を見付け、院中に在る庭に咲く梅(むめ)の花との対比表現を行なうのであった。松には、その花粉や樹皮、松葉、実に薬効があるものとされ、利用もされて来たが、<sup>(38)</sup>常緑に見えることより、やはりそこに当時の人々は、脚氣(かっけ)等に対する薬効以上の、永遠の生命力を見出ししていたのである。中国大陸原産の梅に対しては、その未熟な実から烏梅(うばい)の漢方薬等を生産する薬木としての実質性を見出ししていた。そこで、或る人の詠んだとする「ちよ(千代)へ(経)たる(千年もの長い時間を経た) まつ(松)にはあれどいにしへ(古)の こゑ(声)(松風の音)のさむ(寒)さ(冷たく澄んだ音の響き)は か(変)

はらざりけり(今でも尚、変わらないでいることだ)」の和歌を掲載するのである。或る人とはしているものの、この和歌の実質的な作者は貫之であった可能性が高いものと考えられる。

「なぎさ(渚)の院」が「むかし(昔)なだか(名高)くき(聞)こえたところ(所)」であったものの、今ではどうか、という所感を貫之が述べるシーンであるが、そこに生えている松や梅の木だけが往時を偲ぶ手掛かりであるとしていることから、そうした樹木に人とは違う永続性を見出すと共に、往時と今との共通項が松であり、梅であるという対時間認識の表出した部分でもある。それは「こゑ(声)」(ここが賑わっていたであろう当時の人々の声)や「はな(花)」(当時の華やかな人々の様子)のみが生き証人であった時間認識でもあった。

松は冬の枯れ松葉を落としながらも、自らを絶えず再生、更新させ、常緑に見えることから、人々はそこに清浄で永遠の命を認めていた。それ故、人々はその鋭利な松葉と共に邪鬼払いにも効力があるものと考えたのであり、子日遊・小松引き、門松といった正月の行事、習俗でも、松が重要な役割を果たしたのである。それには、「まつばら(松原)」の表現法がある様に、単体としてよりも、寧ろ群生し、青々として城壁の如く、結界を鬼より守る機能があるものと認める様になっていたものであろう。

「土佐(佐)日記」に於ける紀貫之の心情表現の核心部分には、土佐国で亡くしてしまった女兒に対する強い哀惜の念(「なほ(尚)かな(悲)しきにた(耐)へず」)があったことは間違いが無い。子を先に亡くすことが、親にとって最大の災異であるという事実が、貫之の時代でも、今でも全く変わらない史実である。彼やその妻がこの日記を締め括るに当たって詠んだ和歌とは、朽ち果てつつあった我が家の荒れた庭に佇(たたず)んで詠んだ2首であった。

①  
む(生)まれしも かへ(還)らぬものを わ(我)がやど(宿)に こまつ(小松)のあるを み(見)るがかな(悲)しさ

②

み(見)し(常時みていた)ひと(人)(亡き女  
児のこ)のまつ(松、待つ)のちとせ(千歳)  
にみ(見)ましかばとほ(遠)くかな(悲)  
しきわか(別)れせましや<sup>(39)</sup>

ここでも、共通項は「松」であった。①の和歌に詠まれた「こまつ」は、土佐国で他界してしまった女兒の見立てであるが、無論、この家で女兒が出生し、土佐国へ旅立つ際には、今、この庭で生えている藁は無かった筈である。この藁は貫之が留守中に生えて来た新しい命であった。同じこの屋敷で生まれた女兒と藁であるが、一方は帰らぬ人となり、他方は、今、この家で成長を遂げつつある。勝手に自邸で生えて来た藁に対する嫉妬心や忌々(いまいま)しさも見え隠れはするが、そうした矛盾に満ちたこの世の中ではあるものの、「わす(忘)れがた(難)く、くちお(口惜)しきこと」をも甘受しなければ、生きて行くことも叶わないとした、この時の貫之が行き着いた社会認識とは、即ち、日本的「無常観」の萌芽に他ならないのである。貫之の女兒の死因が何かに就いては、判断とはしないものの、文脈よりはそれが戦乱や事件等に依るものではなく、事故や病気であった可能性が高いものと類推された。何れにしても、当時の人知を以ってしてもそれは回避することができなかつた、結果としてどうしてやることもできなかつた(治療不可能な)事象であったものであろう。それ故の遣る瀬無さ、無常観の生成である。

②の和歌では、庭に生える松の大木をも亡き女兒の存在に見立てる。松に千歳にも及ぶという永遠の命を見出し、それが(未だこの家で生きている)女兒の姿と重なるのであった。又、自分(貫之)がそちら(天上界)へ行く迄の間、「待っていてほしい」という気持ちをもこの松の木に掛けた心情であったのかもしれない。そういうことであるならば、この松は藁の方ではなく、親木の方である。つまり、この松の大木は女兒のこの家での出生や成長を知っていた生き証人である。「み(見)しひと(人)」の「みる」の主体は貫之やその妻だけではなく、この松の大木でもあった。

大木、巨木に生命力の根源として、神霊が宿ると考える思想は現在に至る迄、日本(のみならず、世界)の各所に於いて見られる事象であるが、その1つの理由としては、その天をも突く高さがあ

るものと考えられる。こうした考え方には、五重塔等の「塔」との共通項もある。巨木とは即ち「柱」であり、それは天との通信に使用されるアンテナ、回路であって、天上界より神々が地上へと降臨する際に往復する梯子(はしご)でもあった。貫之邸の松の木に対しても、その永遠性と共に、亡き女兒の靈魂がこの木を手掛かりとして、天上界と我が家とを往復しているとした神霊観、神木観が存在していたことも推測される。神仏を数える際の数量詞、助数詞が「柱」であることをも考慮するならば、それは、神自体(神体)でもあると見做されていた可能性もあろう。柱(巨木)を神(に繋がるもの)として、崇拜する習慣の存在していた理由とは、この面から説明が可能である。

諏訪大社(長野県諏訪市)に於いて、7年おきの寅と申(さる)の年に執行される「式年造宮御柱大祭(御柱祭。おんぼしらすい)」では、合計16本の「御柱」(樅木。もみのき)を上社前宮、上社本宮、下社春宮、下社秋宮、に在る各社殿の四隅に建てる「里曳き」が5月に行なわれているのは、その名残りとしての行事であろうか。「丹後國風土記 逸文」<sup>(40)</sup>中の「天椅立」の項では、その成立を伊射奈藝命(イザナギノミコト)が天(高天原)に通う為に立てた梯子を、「天椅立」と称したが、彼が寝ている間にそれは仆れ伏してしまい、現在の姿〔京都府宮津市江尻(北側)より、南方側へ延びて、文珠側へと至る、全長約3キロメートル以上、幅約40～110メートルの狭長な湾口砂州。日本三景の1つ〕になったと説明をするのである。これに従えば、日本三景の天橋立とは、神が地上と天上界とを往来する為の道具(梯子、柱)であったことになる。<sup>(41)</sup>

貫之が、自庭に生える松の大木に対して亡き女兒の姿を重ねた根底に、そこ迄の神木観があったのか、どうかは不明なものの、生えている松の木も生き物である以上、貫之との間で何か気脈を通じるところはあったものかもしれない。庭に生えているこの松の木にしても、人為的に植えられていたものなのか、勝手に生えて来たものであったのかは分からない。ただ、松は比較的成長速度の早い樹種である上に、平安時代当時は、総体的に北半球では平均気温が高かったとされており、平安海進期(ロットネスト海進期)に当たっていた。それ故、土佐国へ旅立つ時には、未だ小木で

あったこの松の木であったのかもしれないが、留守にしていた5～6年の間に、みるみる大きく成長していたものなのかもしれない。対自然観、対災異観とは、昔も今もそうした小さな出来事の積み重ねが契機となって形成されていたのであろうか。

## おわりに：

以上、本稿では、「土佐（佐）日記」を主たる素材としながら、日本に於ける災異に関わる認識がどの様に表出し、扱われ、記録され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。取り分け、具体的には年中行事や習俗等に関わる事象を取り上げつつ、そこに見られた対災異観の反映を窺おうとしたものである。

「土佐（佐）日記」の作者は、紀貫之（868～945年か）であると推定されている。貫之は土佐守の任期満了に伴い、承平4年（934）12月21日、任地土佐国（現在の高知県）を出発し、翌年2月16日に上洛をする。この日記は、その55日間に渡った海路の旅を中心とした日記体の紀行文であり、帰京後、間も無くして成立したらしい。船中での出来事をその場で書き留めて置き、帰京後に於いてそれを元に調査、追記、編集し、推敲作業を経て成立したものであろう。日記の書き出し部分では、「をとこ（男）もすなる日記（にき）といふものを、をむな（女）もしてみんとするなり」とし、その記主を女性に仮託して、全行程を仮名、漢字交じり文で記す。貫之は、一種、第三者的な目で全体を客観的に俯瞰（ふかん）しようとしていたものと見られる。

ところで、この日記中に於ける忘れてはならない祈りの核心が、土佐国滞在中に亡くなっていた、貫之の愛娘に対する哀惜の情にあったことを押さえておく必要があった。紀貫之は、土佐国滞在中に於いて、何らかの原因（恐らくは、急な病死であろう）で愛娘を亡くしていた。土佐国へ赴任する際の行きの船には娘が乗っていたのに（帰りの船には乗せてあげることが出来なかった）、という強い後悔の思いは、日記の本文で文章上にも出現しており、貫之の彼女に対する哀惜の情は一通りのものではなく、日記の中にもその心情は表出していたのである。親にとっては、その理由の如

何を問わず、子を先に亡くすこととは、今も昔も人生で最大の「災異」であろう。文章上に出現する、しないという問題とは別に、貫之に依る祈りの核心には、こうした亡き娘に対する痛切なる祈りの心情が潜んでいたものと考えられるのである。

55日間に渡る船上生活ではあったが、時期が年末から年始、2月に渡っていた為、種々の習俗や、年中行事に対する貫之等に依る熱い思いを看取することが出来たのであった。しかしながら、場所が船上であった為に、それらの多くは叶えられることが無かった。そうした残念な思いはあったものの、それだけにそうした行事や習俗に対する都人の熱い思いや、その本質をも窺うことが出来たのである。

日本に於ける年中行事の形成には、一定のパターンが見受けられる。それは、日本の年中行事の多くが中国大陸の長江中流域を起源地とし、恐らくは、長きに渡る時間をかけて中国華北、韓半島・朝鮮半島経由で日本に伝播をし、日本国内に在っても、一旦、当時の人々に依る嗜好に合わせた形での取捨選択を経（へ）、平安時代初期に至って宮廷行事として整備され、その後、或る行事は寺院等を経由しながら民間へと流出したものと考えられることである。その嗜好とは、伎楽（ぎがく）や雅楽の芸能事例にも見られる様に、前者の如き荒々しく、卑俗的な内容を持ったものが避けられ、後者の様なゆったりとして、優美なものを好むという感性であったものと見られるのである。更には、漢方薬、漢方医学に端を発した実用的、合理的な内容を持った行事等であった。伝播時代に於ける日本在住の人々に依る嗜好は、既に「国風化」、「内向き」の時代に入っていたのかもしれない。

「とうそ（屠蘇）、白散（びやくさん）」の記事（12月29日～元日条）にも見られ、船中で紀貫之も行なっていたものと考えられる元日御薬の宮廷内年中行事は、除夜に際して典薬寮で調整した屠蘇散を井戸につけ、元日の朝になってから歯固めに続き、屠蘇、白散、度嶂散の順番に従い、夫々3度ずつ3回の計九献、天皇へ進められたものであった。膏薬（とうやく）は3日に無名指（むめいし。薬指）で以って3回、額に塗ったものである。井戸に緋（ひ）色の袋に入れた屠蘇散を吊るしたのは、陰陽説の影響であり、地下より上昇し

て来る春の象徴としての青陽の気を受けることが目的であるとされる。赤は五行説では火であり、五時の夏に当たることから、大寒の陰気を避け、温病を退けるには相応しい色彩であったのであろう。緋色とは、アカネ科の多年草植物アカネの、プルプリン等の赤色系色素を含んだ根を原料とする茜染に依る発色であり、最も明るい茜色が緋色である。その根からは、茜草根（せいそうこん）の生薬が作られ、それには解熱作用がある。つまり、冬季に多く発症する発熱性の疾患に対応していたのである。更に日本では、赤色には疫神（瘡瘡神）を退ける力があるものと信じられた。屠蘇を赤色の袋に入れる理由はこれらのことから説明が可能である。

この様な宮廷に於ける供御（くご）薬の慣習は、貫之の事例にも見える様に、後になって（遅く共、平安時代初期には）民間へも流出したものであろう。これは、元々は長寿を祈り、邪気払いを行なう為の中国由来の風儀であったが、唐代には「八神散」を紅色の布袋に入れ、除夜に井戸中へ吊るしておき、翌日に引き上げて袋ごと酒に浸したのである。年始には、椒柏酒（しょうはくしゅ）、桃湯（とうとう）、膠牙錫（こうがとう）等と共に家族で飲む習慣があった。屠蘇は、元日に服用する西域由来の薬草であり、東晋（4世紀初頭～5世紀初頭）の頃になって中国へ伝来したとされる。現在でも、家庭で行なわれている屠蘇を飲むという正月の習俗は、年の初めに際して行なうという理由以上に、実は、実用的で合理的な理由より始められていた、大陸起源の習慣であった。

更に、日記中では「まつ（松）」の木に関して記述をした部分が多く見受けられる。それは、この当時に於ける人々に依る、松の植物に対するものの見方や習俗と関係があったものと考えられるのである。最終日に当たる2月16日条では、貫之が荒れ果てた我が家を外から眺めている内、池めいて窪まっている場所（元々は池であった場所か）の辺（ほとり）へ、松の木があるのに目が留まった。そこには最近生えて来たらしい薬（ひこばえ）もあった（「いま（今）お（生）ひたるぞま（交）じれる」）。この薬は土佐国で亡くしていた、愛らしい女兒の存在（その生まれ変わり）として彼の目には映ったのであろう。

松は冬に茶色の枯れ松葉を落としながらも、自

らを絶えず再生、更新させ、常緑で瑞々（みずみず）しく見えることから、人々はそこに生き生きとして清浄で永遠の命を認めていたものと考えられる。常緑であることは自然の摂理への逆行であり、それは生命力の高さにも繋がる。松は海岸や川岸といった、樹木にとっては過酷な自然条件の下でも群生することができることより、逞（たくま）しく、又、頼もしくも見えていたのかもしれない。それ故、人々はその鋭利な松葉と共に邪鬼払いにも効力があるものと考えたのであり、子日遊・小松引き、門松といった正月の行事、習俗でも、松が重要な役割を果たしたのである。

それに加えて、それには「まつばら（松原）」の表現法がある様に、松の木単体としてよりも、寧ろ群生し、青々として城壁の如く、結界を鬼より守る機能があるものと認める様になっていたものであろう。<sup>(42)</sup> 松には、その花粉や樹皮、松葉、実に薬効があるものとされ、事実、利用もされて来たが、常緑に見えることの可視的な意義とは、やはりそこに当時の人々が、脚気（かっけ）等の疾患に対する薬効以上の、永遠の生命力を見い出す根拠となっていた可能性があったことである。ハウス栽培の様に、人工的に植物へ手を加えることが少なかった平安時代前半期に在って、自然の儘（まま）の状態であっても常緑であることとは、不思議な現象として見られていたものかもしれない。それは、四季の移ろいに従って常に移り変わることを、即ち、生々流転、有為転変、又、六道輪廻の思想を否定することを象徴する事象であったからである。

#### 註：

- (1) 国史体系本（第22巻）『律 令義解』（株式会社吉川弘文館）2000年6月、に依る。
- (2) 国史体系本（第25巻）『類聚三代格 弘仁格抄』（株式会社吉川弘文館）2000年10月、に依る。
- (3) 国史大系本（第4巻）『日本三代實録』（株式会社吉川弘文館）2000年12月、に依る。
- (4) 国史大系本（第3巻）『日本後紀 續日本後紀 日本文徳天皇實録』（株式会社吉川弘文館）2000年11月、に依る。
- (5) 国史大系本『續日本紀 後篇』（株式会社吉川弘文館）1993年6月、に依る。
- (6) 国史体系本（第22巻）『律 令義解』、所収。
- (7) 国史大系本（第26巻）『延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 弘仁式 延喜式』（株式会社吉川弘文館）2000年11月、に依る。

- (8) 国史体系本(第2巻)『類聚三代格 弘仁格抄』、所収。
- (9) 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)、製本版はシーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん〕—「4. 古代日本語に記録された災害情報としての疫病」—註(36)・(37)、参照。
- (10) 晋の神仙家であった葛洪(283～343年か)が撰し、梁の道士陶弘景(456～536年)が増補した「重訂肘後(ちゅうご)百一方」〔京都大学附属図書館蔵『富士川文庫』所収「重訂肘後百一方 8巻」(河内屋新次郎)宝暦7年(1757)11月、請求記号チ/54、に依る〕—「卷之八」では、「小品(晋の陳延之による医学書、「小品方」、正朝、屠蘇酒法令人不病温疫(温病。発熱性急性伝染病の総称であり、外邪に依り引き起こされると考えられた)。大黃五分、川椒五分、朮(おけら、うけら。キク科の多年草で、その根茎を乾燥させたもの)・桂各三分、桔梗四分、烏頭一分、菝葜(はつかつ。ユリ科の落葉つる性植物。サルトリイバラ)二分七物細切、以絹囊(ふくろ)貯之。十二月晦日正中(真ん中)時懸置井中。至泥(井戸の底に溜まっている泥か)正暁、拜慶前出之、正旦取藥置酒中。屠蘇飲之於東向、藥置井中。能迎歲、可世無比病。此華陀(後漢晩期の外科医。～208年か)法。武帝有方驗。中從小至大(屠蘇を飲むことは小より始めて大に至る)、少隨所堪、一人飲、家無患、飲藥三朝、一方有防風一兩」として、屠蘇酒の調合法や、使用法、その薬効について述べる。屠蘇の語源は当該記事に求められるとされるものである。

これに依り、既に、3～4世紀当時の中国に於いて、屠蘇が温病に対する予防薬として処方されていたことが分かる。発熱性急性感染症としては、麻疹(はしか)、インフルエンザ、腸チフス、赤痢、ペスト、日本脳炎等の細菌感染症、その他、ウイルス感染症が知られるが、その発症や病状進行の過程が急激である見た目の脅威は、当時の人々に依る大きな関心事であったことが考えられる。それ故、処方した漢方薬自体の薬効は本より、その服用法にも大きな意義を見出したのである。その1つが「井戸」を使用した保管法であり、2つ目が屠蘇を飲む際の「東」の方角性である。〔絳(あか)い〕袋に入れた屠蘇を井戸の、しかも底に溜まっている泥の中に迄、漬けてしまうのは必ずしも飲用には適していなかった井戸水を屠蘇の持つ薬効に依り浄化するという意味合いがあったものか、若しくは、井戸底の泥の中より上昇して来る陽の氣を得る為であろうか。

又、東の方角は、五行説では木の元素に当たり、樹木の成長、発展に見られる様に、それは五時で対応する春の象徴でもあった。更に、仏教に於いて、東の方角性とは「東方淨瑠璃世界」、即ち、医薬の仏である薬師瑠璃光如来〔大医王、医王善逝(ぜんぜい)〕の住む、瑠璃の様な清浄さを持った浄土の方向性と一致するのであった。薬師如来は菩薩行を行ない、除病安樂や息災離苦等の12の誓願を立てて、それを完成させたこととされ、衆生の病苦を癒し、救済することが出来得る、現世利益を授与する仏であると信じられたのである。

葛洪の生きた時代とは、中国に於いて仏教受容の初期段階に在り、西域由来で經典を翻訳する僧侶(訳経僧)が多く渡来し、老莊(老子、莊子)色の濃い格義仏教の時代であった。そうした、中国に於ける「東方觀」が、元旦に当たって飲む屠蘇の方式にも影響を与えたものと推測されるのである。

- (11) 「重訂肘後百一方」—「卷之二」では、「度瘴散辟山瘴惡氣。若有黑霧、鬱勃(うつぼつ。意気が盛んな様子)及西南溫風、皆爲瘴之候方。麻黃、椒各五分、烏頭三分、細辛、朮、防風、桔梗、桂、乾薑各分搗(ふづき)、篩(ふるい。杵の下に網を張った道具)。平旦(寅の刻(午前4時頃))酒服一錢匕、辟毒・諸惡氣、明霧行、尤宜服之」と記す。度瘴散は、「山瘴惡氣」とある様に、発熱性の疾病であった瘴氣の予防薬、治療薬として、やはり薬酒として早朝に服用するのが最適であるとしているのである。
- (12) 河鱈実英氏『有職故実 一日本文学の背景—改訂版』塙選書8(塙書房)1994年4月—「第五章 年中行事」、参照。
- (13) 『歳華紀麗 書叙指南 事林廣記』(上海古籍出版社)1990年7月、に依る。
- (14) 『日本大百科全書 17』(小学館)1994年1月—「屠蘇」の項、参照。

「荆楚歲時記」〔守屋美都雄氏訳注『荆楚歲時記』東洋文庫324(株式会社 平凡社)2009年12月、に依る〕は、梁王朝、北朝の西魏、そして、北周の官僚であった宗懐(そうりん)が、西暦500年代前半期を中心として、560年代前半期迄の間に、中国長江中流域に於ける民衆に依る習俗、信仰、行事、思想等を中心として筆録をした年中行事書である。その正月の項では、「椒柏酒(山椒の実とジャクシンの葉を浸した香りの強い酒)を進め、桃湯(辟邪の為の飲み物。桃は多産の象徴で、陽気の花であり、その薬味が凶邪の氣を祓う力を持っているとされた)を飲み、屠蘇酒・膠牙錫(固い錫(あめ)。齒が永く健康である様にとの願いより、固い錫を進めた)を進め、五辛盤(大にんにく、小にんにく、あぶらな、こえんどう等の強い匂いと食味とを有する食材を摂取し、体内をすっきりとさせ、疫病退散、長寿を願った)を下し、敷于散(ふうさん。大麻人(仁)、柏子仁、乾薑(かんきょう)、細辛、附子(ぶし。シナトリカブトの子根を乾燥したもの)を調合したもの。元日に井華水(せいかすい。立春の日や元日の早朝に初めてくむ水。一年の邪氣を除くとされた)で服用した)を進め、却鬼丸(魔除けの丸薬。元々は民間に於ける習慣であったが、南朝梁の時代には既に宮廷の正月行事となった)を服し、各おの一雞子(鶏卵)を進む(五臓内の悪氣を駆逐する為であったとされる)。凡そ飲酒の次第は小より起(はじ)む。(中略)『典術』に云く。桃は五行の精にして邪氣を厭伏(ようふく)し、百鬼を制すなりと。(中略)小なき者は歳を得、酒を先にして之を賀す。老る者は歳を失う、故に酒を飲むを後にす。(中略)『天医方』(医書)の序に云く。(中略)出づるの日、家師、一丸薬を以て絳(あか)き囊(ふくろ)に之を裏(つつ)み、以て臂(ひじ)に繫け、悪氣を防がしむるのみ」とし、6世紀前半期に於ける正月の習俗に就いて記述をする。

ここでは、既に、民間習俗として屠蘇酒を飲む習慣等が記され、「桃湯」や「却鬼丸」の服用に見られる如く、「百鬼」を避ける思想が色濃く反映されていたのである。この考え方は魍（やが）て日本へも伝播し、年末の「鬼遣（おにやらい）」や「追儺（ついな）」と言った、疫癘（えきれい）、悪鬼祓いの行事として平安時代初期に成立して行ったものと考えられる。又、膠牙錫を進める行事も、日本へ伝わり齒固めの行事として成立したものであろう。

(15) 伎楽は、古代に中国大陸の呉国より伝来したものであるとされたことより、呉楽（くれがく）とも称されるが、使用する伎楽面の相貌（そうぼう）には、胡人（こひと）型と言われるアリア系人種の特徴が認められる点から、その源流は西域方面であると推定されている。伎楽は伎楽面の仮面を使用する形での科白の無い野外劇である。それは風刺性の強い演技であり、卑俗的な滑稽さを内容に含むものであったこと、それに加えて舞楽の隆盛もあったことから、平安時代中期以降には徐々に衰微していったとされる。この時期は、それ迄の唐風文化に代わり、国風文化が成立して行く時期とも重なるのである。ただ、その滑稽さが平安時代末期～鎌倉時代初期にかけての猿楽（散楽。さるがく）に影響を与えたとした見解もある。

尚、『日本大百科全書 6』（小学館）1994年1月—「伎楽」の項、参照。

(16) 雅楽とは「雅正の楽」の意であり、国家の威厳を示す用途の楽であって、民間で行なわれていた「俗楽」とは区別される。日本の雅楽は、奈良時代～平安時代にかけての時期に中国大陸、韓半島・朝鮮半島より伝播したとされる唐楽や高麗楽を起源としていられる。雅楽が成熟したのは唐の時代であった。唐代の雅楽には、国家行事に際して行なわれた宴饗楽（狭義の雅楽）、北方東胡民族の音楽を取り入れた宮廷の娯楽としての胡楽、漢の時代以来行なわれて来た中国固有の俗楽があった。日本へは、この唐代の俗楽が雅楽として伝えられたという。

雅楽は宮廷や寺社の儀礼、祭礼に於いて奏された正式な音楽であり、大規模な楽器編成を持ち、歌舞を伴うこともある。それは中国の文化的影響に依り周辺各国で独自のスタイルが形成され、夫々の民族固有の楽器も使用された。日本の雅楽もその中の1つである。

尚、『日本大百科全書 4』（小学館）1994年1月—「雅楽」の項、参照。

(17) 国立国会図書館蔵本（請求記号 WA 7-102）、に依る。

(18) 『日本大百科全書 4』（小学館）1994年1月—「おせち料理」の項、参照。

(19) 「延喜式 卷三 神祇三 臨時祭」〔国史大系本（第26巻）『延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 弘仁式 延喜式』、に依る〕には、「宮城四隅疫神祭若應祭京城（城）四隅准此」、「畿内堺十處疫神祭山城與近江堺一。山城與丹波堺二。山城與攝津堺三。山城與河内堺四。山城與大和堺五。山城與伊賀堺六。大和與伊賀堺七。大和與紀伊堺八。和泉與紀伊堺九。攝津與播磨堺十」の執行に関わり必要とされる物品や人員の記載があるが、そこには松や柊、竹といった植物の記載は無い。従って、こうした王権が主催した疫神祭とは別に、松や柊、竹を使用した形での邪鬼払いの祭儀は、

主として民間で行なわれていた習俗であったことにならざるであらう。ただ、両者に共通していたのは、「堺」＝境界領域、に結界を張り、そこより内部空間への邪鬼、疫鬼の侵入を阻止することであった。

(20) 河鱈実英氏『有職故実 一 日本文学の背景— 改訂版』塙選書8—「第五章 年中行事」、『国史大辞典』（株式会社 吉川弘文館）の「白馬節会」の項、参照。

(21) 『国史大辞典』の「御弓奏」の項、参照。

(22) 『御堂関白記』〔大日本古記録『御堂関白記 下』（株式会社 岩波書店）1954年3月、に依る〕寛仁3年（1019）2月4日条に於いて、体調の良くなかった藤原道長は来客数人に家の馬を見せ、更には、乗せている記事が見られる。2月にこれを行なったのは、宮廷行事としての「白馬節会」への配慮、又、正月には道長自身の体調が良くなかった為であらう。

(23) 『萬葉集 四』日本古典文学大系7（株式会社 岩波書店）1962年5月、に依る。

(24) 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：シーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん）—「3：飢饉、蝗害、疾病、賑給、動物、治水、天文、その他の災害」、参照。

(25) 河鱈実英氏『有職故実 一 日本文学の背景— 改訂版』塙選書8—「第五章 年中行事」、参照。

(26) 『事物紀原』百部叢書集成、嚴一萍選輯58、惜陰軒叢書（藝文印書館）1967年、に依る。

(27) 鈴木敬三氏編『有職故実大辞典』（株式会社 吉川弘文館）1996年1月、「人日」、「七草」の項、参照。

(28) 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～』—「4-1：最初の疫病発生」、参照。

(29) 「岩波本」地名一覧十六、に依る

(30) 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構 国際日本文化研究センター 和歌データベース「堀河百首（堀河院御時百首和歌）」異同資料句番号：01109〔顕季（205）〕、に依る。

尚、門松の習俗に関して、「荊楚歳時記」正月—（四）「門の飾りと門神」の項に、「絵の二神、戸の左右に貼る。左は神荼（しんと）、右は鬱皇（うつるい）。俗、之を門神と謂う」とある。これは、正月を迎えるのに際して、門（戸）に画鶏、土鶏、桃板（仙木）等を設置し、更に、神荼と鬱皇の二神を描いた絵を門神として、戸の左右に貼る中国の長江中流域地方に於ける習慣である。この西暦500年代の中国の習慣が、家屋に邪鬼・邪気が侵入しない様にと設置される門松の習慣に影響を与えていた可能性も考えられる。

(31) 「延喜式 卷三 神祇三 臨時祭」〔国史大系本（第26巻）『延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 弘仁式 延喜式』、に依る〕には、当時の穢れ観（感）を垣間見ることのできる項目が散見される。それらは、先ず①「凡觸穢惡（アシキ）事（條）應忌者。人死限卅日。自葬日始計。産七日。六畜死五日。産三日。鶏非忌限。其喫（ハメラハ）宍（シシ。獸類の肉）三日。此官尋常忌之。但當祭時。餘司皆忌」とし、人や他の動物の生死に関わる場面での忌むべき日数を規定するが、鶏を除外したのは、方違

えの習俗に於いて、後には鶏鳴を以って代用行為としたことにも関係するものであろうか。鶏には時間を司り、それ故、一日の始まりを告知する動物であるという認識があり、一種の聖視観があったものかもしれない。

②「凡弔喪。問(訪)病。及到山作所(やまつくりどころ、さんさくしょ。陵墓造営に際した臨時の官司)。遭三七日法事者。雖身不穢。而當日不可參入内裏」として、病人宅を訪問する行為も、訪問者自身には穢れの伝染が免れたとしても、当日中に於ける参入を禁じている。これは、その疾病が人から人へ移るかもしれないという現実的で物理的な恐怖感に基づく措置ではなく、病氣そのものを穢れた状態であるとした認識があったからであろう。病氣に対して伝染認識があったとするならば、「當日」のみであるとした措置には、当時としても合理性を見出すことができない。

③「凡宮女懷妊者。散齋[あらいみ、さんさい。祭祀を行なう際に、神事を執行する者が真忌(まいみ。散齋の後で行なう最も嚴重な齋戒のこと)の前に行なう軽度の物忌みのこと](日)之前退出。有月事(げつじ。月経)者。祭日之前。退下宿廬(しゅくろ。宿舍)。不得上殿。其三月。九月潔齋。預前退出宮外」とした記述よりは、懷妊や月事等に見られる「血」のイメージが、「穢れ観」の基底に存在していたことが判然となる。

④「凡甲處有穢。乙入其處。謂著座。下亦同。乙及同處人皆爲穢。丙入乙處。只丙一身爲穢。同處人不爲穢。乙入丙處。人皆爲穢。丁入丙處不爲穢。其觸死葬之人。雖非神事月。不得參著諸司并諸衛陣(陳)及侍從所等」として、觸穢(死穢)の甲乙丙丁展転の規定が具体的に明示されており、その発生源に着座するだけで、目には見えない穢れが次々と感染して行く観念が表わされているのである。但し、「丁入丙處不爲穢」とある如く、穢の根源(甲處)より段階を経ながら離れるに従って、その伝染力が弱まると見ていたことも又、特筆すべき観念であろう。

⑤「凡宮城内一司有穢。不可停廢祭事」とし、例え内裏内であったとしても、官司1か所のみでの穢れの発生であったならば、祭事の停廢には及ばないとした規定である。穢れの伝染が限定的に捉えられていたことを示す事例でもある。伝染病の様に、穢れの発生源のみ抑え込むことができるならば、他所への伝播が阻止可能、管理可能であるとした思想のあったことが類推される事象である。

⑥「凡觸失火所者。當神事時忌七日」とし、失火場所に穢れが存在するとした考え方が示された規定である。

これらの事例よりは、取り分け、神聖な場所、神事の場に穢れを持ち込む行為を徹底的に排除しようとしていた姿勢が窺われる。

- (32)『国史大辞典』の「物忌」の項、参照。又、伊藤信博氏「穢れと結界に関する一考察 「ケガレ」と「ケ」」(『言語文化論集』(名古屋大学大学院国際言語文化研究科)第24巻第1号所収、3～22頁、2002年11月)では、「大化の薄葬令」以降、奈良時代末期～平安時代初期にかけての時期に、朝廷に於いて死穢を忌み嫌うに立ち至った主要原因を明示はしていないが、「イム」の語が、「齋」と「忌」という両義性を持っていたことに着目し、死、出産、月経、結婚、火災等、自然と社会

との均衡が崩れる事象が「ケガレ」であり、その「ケガレ」を祓い清める行為である「禊ぎ」は、秩序の回復と、正常な生活を再会させる道を開く為の機能であったと指摘を行なう。

- (33) 国史体系本(第22巻)『律 令義解』(株式会社吉川弘文館)2000年6月、に依る。  
 (34)『国史大辞典』の「道祖神」の項、参照。  
 (35) 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～』—「4—5: 奈良期に於ける疾病よりの人民救済 ～神仏への祈願～」、参照。  
 (36)『国史大辞典』の「方違」の項、参照。  
 (37)「都名所圖會 五」—「石清水八幡宮」(『古事類苑 神祇部三十六 神符』(『古事類苑 神祇部二』株式会社吉川弘文館、1995年10月、に依る)所収)に依れば、石清水八幡宮に於いては、正月19日のみ疫神を祀る疫盡堂が設けられ、同15日～19日に、疫難を払う祭が実施され、参拝者は蘇民将来の札を土産として購入し、それを家に納めて、邪鬼の侵入を阻止したのである。古くは「法会」と呼ばれてもいたが、現在では、厄除大祭期間として執行され、期間最終日の同19日には、焼納神事が齋行されている。1月18日の17:00(令和3年の事例)に執行された青山祭は、近代以前には実際に「道饗祭」、「疫神祭」と呼ばれており、男山山麓所在の頓宮殿の前庭に、青柴垣を使用した囲いを巡らせて祭場を設え、日没後、篝火を焚いて、道を司る神々を迎えた上で、国家安泰と厄除開運の祈願祭を齋行するものである。  
 (38)「二十卷本 倭名類聚抄(抄) 卷第十九」(『国国会図書館所蔵本(請求記号 WA7-102)、に依る)の「草木部第三十二 木類第二百四十八」に依れば、「松」とは「漢書云、樹以青松。祥容反字亦作榕見唐韻和名萬豆」であるとし、松とは青松のことを言うとしている。又、同巻第十七「菓部第二十六 菓類第二百二十一」—「松子」に依れば、その薬としての内容を「脚氣論獨活酒方云、獨活一斤五葉松五兩。合藥七種之内也。餘不具載。楊氏漢語抄云、五粒松。五葉松子名萬豆乃美(美)」の様に説明をする。脚氣(かっけ)に効用がある漢方薬として独活酒を挙げ、その材料として独活や五葉松、その実(み)を指摘するのである。脚気はビタミンB<sub>1</sub>が不足した際に発症する疾患であり、心不全や末梢神経障害に起因して全身浮腫が発生する。脚気では、食欲不振、倦怠感、そして、足のしびれ・むくみ、動悸、息切れ、言語障害、感覚の麻痺等の症状が現われ、臑(やが)て寝た切り生活となり、心不全の進行に依って死亡することもある。脚気、所謂、「江戸わずらい」は穀物類、豆類の摂取が十分でない場合、又、白米のみを大量に取り続けた場合に起きる可能性があることから、飢饉の発生が頻繁であった時代、そして、江戸時代以降の歴史時代には、ありふれた疾患であった可能性が高い。その為の予防薬、治療薬が五葉松を使用した独活酒や松の実であった。  
 (39)「岩波本」(補注一〇〇)では、①と②の和歌の作者に関して、「みる」の主体を亡き女兒の母親であると推定している。この「みる」の主体が貫之ではなく、妻の方であったとしても、両和歌の作者が貫之ではないことの証左にはならない。「みる」人(妻)を見て貫

之がその悲しい心情を推察し、両和歌を詠んだとも解釈することが可能であるからである。

(40)『風土記』日本古典文学大系2 (株式会社 岩波書店) 1958年4月、に依る。

(41) 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:地震、火山噴火、その他の地盤に関わる災害」、参照。

(42) 清少納言の父親であった清原元輔に依る和歌、「ちき(契)りきな(約束をしたことでしたよね) かたみ(形見、瀧見)にそて(袖)を しほ(搾)りつつ(お互いに涙で着物の袖を濡らしながら) す糸のまつやま(末の松山) なみ(浪) こ(越)さしとは(末の松山へは決して波が押し寄せない様に、2人の心も変わらないと)」では、「末の松山」という、松山を詠み込んだ呼称が登場する。これが地名(固有名詞)を表現したものであったのか、それとも各地に散在している自然地形(普通名詞)を指し示しているのかは判然としない。

この和歌の題材となった「末の松山」を宮城県多賀城市八幡2丁目8-28にある景勝地「末の松山」〔直近の太平洋・砂押川の河口迄、約2.5キロメートルの地点。標高約9.5メートル。末松山寶國寺の西側。2011年3月11日発生の「平成23年(2011年)東北地方太平洋沖地震」(東日本大震災)では、この一帯だけが津波被害より免れた〕に比定する見解もあるが、元輔は河内国、周防国、肥後国の国司を歴任していたものの、東国方面への赴任の形跡や、接点が管見の限りに於いては見当たらないこともあり、当該和歌にある「末の松山」が東北地方太平洋沿岸部に在ったとするには幾多の留保が必要である。ただ、彼が兼ねてより噂で聞いていた東北の景勝地を、頭の中でイメージし、詠んでいた可能性はある。

ここに詠まれている「なみ」が通常の海の波であったのか、津波の様な「水災害」をイメージして作成したのかは、はっきりとしないが、何れにしても「末の松山」が何れの波も防ぐことの出来得る鉄壁な自然の壁として位置付けられていることには注目をすべきであろう。「す糸のまつやま(末の松山) なみ(浪) こ(越)さしとは」の表現法には、実際には起こり得ないことの代名詞としての意味合いを込めていたものと推測されるのである。これは、松や松原、松山に対して、そうした力強く、何者をも撥(は)ね付けるイメージが強かったことを窺うことができる1つの事例である。尚、当該和歌の出典は、大学共同利用機関法人 人間文化研究機構 国際日本文化研究センター 和歌データベース「後拾遺集 卷十四:恋四」応徳3年(1086)10月、異同資料句番号:00770〔元輔(042)〕、に依る。

## 参考文献表:

⑩当該表は著者名(辞典、事典、史料等の場合は発行所)の50音順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ものもある。

- 伊藤信博氏「穢れと結界に関する一考察 「ケガレ」と「ケ」」(『言語文化論集』第24巻第1号所収、2002年11月)
- 『日本文化総合年表』岩波書店、1990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
- 『風土記』日本古典文学大系2、株式会社 岩波書店、1958年4月
- 『萬葉集 四』日本古典文学大系7、株式会社 岩波書店、1962年5月
- 大日本古記録『御堂關白記 下』株式会社 岩波書店、1954年3月
- 『律令』日本思想大系3、株式会社 岩波書店、1976年12月
- 『角川 古語大辞典』株式会社 角川書店
- 『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
- 島田勇雄、竹島淳夫、樋口元巳氏訳注『和漢三才図会 8』東洋文庫476、株式会社 平凡社、1994年5月
- 国史大系本(第26巻)『延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 弘仁式 延喜式』株式会社 吉川弘文館、2000年11月
- 『国史大辞典』株式会社 吉川弘文館
- 『古事類苑 神祇部二』株式会社 吉川弘文館、1995年10月
- 国史大系本『續日本紀 後篇』株式会社 吉川弘文館、1993年6月
- 国史大系本『續日本紀 前篇』株式会社 吉川弘文館、1993年4月
- 『神道史大辞典』株式会社 吉川弘文館、2004年7月
- 国史大系本(第3巻)『日本後紀 續日本後紀 日本文徳天皇實録』株式会社 吉川弘文館、2000年11月
- 国史大系本(第4巻)『日本三代實録』株式会社 吉川弘文館、2000年12月
- 鈴木敬三氏編『有職故実大辞典』株式会社 吉川弘文館、1996年1月
- 国史体系本(第22巻)『律 令義解』株式会社 吉川弘文館、2000年6月
- 国史体系本(第25巻)『類聚三代格 弘仁格抄』株式会社 吉川弘文館、2000年10月
- 河鱈実英氏『有職故実 一 日本文学の背景一 改訂版』塙選書8、塙書房、1994年4月
- 『事物紀原』百部叢書集成、嚴一萍選輯58、惜陰軒叢書、藝文印書館、1967年

- 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
- 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
- 『歳華紀麗 書叙指南 事林廣記』上海古籍出版社、  
1990年7月
- 『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、199  
1年4月
- 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構 国際日本  
文化研究センター 和歌データベース「後拾遺集」
- 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構 国際日本  
文化研究センター 和歌データベース「堀河百首（堀  
河院御時百首和歌）」
- 『大漢和辞典』修訂第二版、大修館書店
- 京都大学附属図書館所蔵『富士川文庫』所収「重訂肘  
後（ちゅうご）百一方8巻」河内屋新次郎、宝暦7年  
11月、請求記号 チ/54
- 国立国会図書館所蔵本「二十巻本 倭名類聚鈔」請求  
記号 WA7-102
- 『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  
道大学文学部紀要』45巻2号（通巻第89号）所収、  
1997年1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
- 吉野正敏氏「4～10世紀における気候変動と人間活  
動」〔『地学雑誌』118巻6号所収、2009年12月〕

#### 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、「Y  
AHOO JAPAN! 地図」の「距離計測」、「Go  
ogle 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。

