

日本の古典に見る災害対処の文化論 ～「今昔物語集」の霊鬼 1～

Cultural Theory of the Accident Handle seen in a Japanese Classically
— Specters of “*konjakumonogatari*syuu” 1

小林 健彦
Takehiko KOBAYASHI

目次：

要旨

キーワード

はじめに

1：鬼

2：霊（リヤウ）と精（タマ）

3：死

4：モノ・物

5：病（ヤミ）

おわりに

註

参考文献表

注記

要旨

日本では、古来、様々な自然災害—大雨、泥雨、洪水、浸水、土石流、地滑り（陸上・水底）、地震、津波、火山噴火、大雪、雪崩、紅雪、雹、台風（大風）、暴風雨、竜巻（辻風）、落雷、高波、高潮、旱害、低温、高温、蝗害、黄砂、飛砂、塩害、山火事等、そして、人為的災害—疫病流行、戦乱、火災（失火）、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、人々はその都度、復旧、復興させながら、現在へと至る**地域社会**を形成、維持、発展させて来た。日本は湾曲した本州部分を主体とした**島嶼国家**であり、その周囲は**水（海水）**で囲まれ、高山地帯より海岸線迄の距離が短い。自然地形は狭小な国土の割には起伏に富む。その形状も南北方向に湾曲して細長く、本州部分の幅も狭い。日本では、所謂、「**水災害**」が多く発生していたが、それは比較的高い山岳地帯が多くて平坦部が少なく、土地の傾斜が急であるというこうした地理的条件に依る処も大きい。

つまり、日本では古来、日常生活に適した安全な土地は少なく、折角営んでいた集落も被災し、消滅する可能性が大きかったと言うことができ得る。古代宮都の設定条件の1つとして**盆地地形**が選択されていたのも、中国由来の都城設計思想上に依る理由以外にも、そこへ流れ込む大河川が少なく、かつての日本でも頻発していたであろう「**水災害**」に対しては、比較的安全であったという現実的な事情も大きく関係していたことが想定されるのである。ただ、こうした地理的要因に依る**自然的な災害**も、人の活動に伴なう形での**人為的な災害**等も、発災当時の日本居住者≠日本人に**無常観・厭世観**を形成させるには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、**文字情報**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、神官）や官人等に負う処が大きかったのである。正史として編纂された官撰国史の中にも、古代王権が或（あ）る種の意図を以って、多くの災害記録を記述していた。ここで言う処の「或る種の意図」とは、それらの自然的、人為的事象の発生を、或る場合には自らの都合の良い様に解釈をし、加工し、更に、政治的、外交的に利用し、喧伝することであった。その目的は、正確な記録を取ることに以上、それらを独占し、災害対処能力を持ち得る唯一無二で、広域的版図を持った王権として、自らの「支配の正当性、超越性」を合理的に人民へ主張することであったものと考えられる。それは又、自らの政権が国を代表する王権であるとした意思表示でもあり、自負でもあったものと類推されるのである。日本に於ける「公儀」意識成立の瞬間であった。

時期が新しくなり、取り分け、カナ文字（特にひらがな）が一般化する様になると、その文体とは関わり無く、私的記録としての個人日記（私日記）や、読者の存在を想定した日記、物語、紀行、説話集等、文学作品の中でも、各種の災害情報が直接、間接に記述される様になって行った。前者では、自らの住居が在る都や、自らの所領が存在する等、所縁（ゆかり）や権益関係のある場所に関わる発災、被災状況の記録が主体であるが、後者では、そうした関係性は殆（ほとん）どの場合には見られない。ただ、文学作品中に描写された災害情報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）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。自らが被災したか、否か、現認情報であるか、伝聞情報かを問わず、そうでなければ、読者、受け手の共感を得、興味を引くことは困難であったものと考えられる。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、ものの見方が反映され、包含されていたことが想定されるのである。

筆者がかつて、『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～』（DLMarket Inc（データ版）、シーズネット株式会社・製本直送.comの本屋さん（電子書籍製本版）、2015年7月1日、初版発行）に於いても指摘をした如く、都が平安京（京都市）に移行する以前の段階に於いては、国政運営に際して「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大きく見られた。しかしながら、本書で触れる平安時代以降の段階に在って、表面上、それは影も形も無くなるのである。その理由に就いては、はっきりとはしていない。それを補うかの如く、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、古記録や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。

本稿では、以上の観点、課題意識より、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」—「今昔物語集」をその素材としながら、「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、説話の中に如何なる災異観の反映が見られるのか、或いは、見られないのかに関して、追究を試みることにする。これに加えて、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。ここでは、既刊である『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本的無常観の形成～』（販売：シーズネット株式会社、2021年6月30日初版発行）とも合わせて、日本の古典中に出現していた災異の様相を垣間見たものである。

キーワード：今昔物語集、説話、鬼、モノ、霊

はじめに：

「今昔物語集」全31巻は、平安時代の後半期に成立したとされている説話集であるが、その編著者は判明していない。それが**仏教界に身を置いた者**ではないかとした見解もあるが、1,059話(実質1,040話)にも上るその膨大な説話は、天竺、震旦、本朝の三部構成となっていて、その執筆、作成に際しては**多くの文書類、書籍類、記録類の涉獵や口承説話(伝承)の現地採集作業**があったにせよ、そのことは編著者(の内の少なく共1人)が日本だけではなく、広く東アジア世界(当時の認識としては全世界)の歴史、習俗、文化的知見にも通じていた人物であり、その成立は複数人よりなる集団の作業であったことを想起させるのである。⁽¹⁾これは、**保安元年(1120)**以降の早い時期に成立したものとされるが、その執筆目的も唱導、説話収集趣味が高じての著述、ライフワーク等、主流となる学説を未だに得てはいない。全31巻の内訳は、巻1～5の5巻を天竺(インド)、巻6～10の5巻を震旦(中国)、そして、巻11～31の20巻を本朝(日本)とし、巻に依り**仏法、世俗、宿報、靈鬼等の付(つけたり)**が見られる。

「今昔物語集」の編著者が文体に**宣命体(せんみょうたい)**。自立語は漢字で大きく記し、助詞、助動詞、用言の活用語尾等は**万葉仮名で小さく右に寄せて書く宣命書の方式に依る文体**を採用していたことは、当時として決して異例なことではなかったが、それは漢文とは違って語順を殆(ほと)んど気にする必要が無く、部分的に用いられた反読部分を除けば、文字配列の通り上から順番に読んで行くことが可能であることから、**文字認知**が不得手な人にも配慮をした可能性がある。それに加えて、「今昔」で始まる比較的平易な各説話からは、その成立以来、文語資料、説話の記録として存在していただけではなく、**文字認知**が不可能な人々に対する**語り部に依る読み聞かせ行為**の実施を想定した構成、内容であったことが想定されるのである。「今昔物語集」の写本に於ける**古本系統と流布本系統との落差の大きさ**よりも、そのことは裏付けられるのかもしれない。後者は、文字通り、諸処へこれを広く流布させる目的で以って筆写されていたらしく、脱字や脱文が

見られ、更には、元々原文には無かった語句や文を勝手に挿入し、又、短時間の内に、数多く筆写させた為に、見るべきものが無い写本となってしまったと評価される。

更に、各巻の内部に於いて二話間に共通項を設け、話に連続性を持たせた「**二話一類方式**」⁽²⁾の採用も、そうした**文字認知を巡る当時の社会的な状況**、又、**読者、聴衆である子供から年配者に至る様な広範な層を念頭に置いた構成**であったことが推測されるのである。これを読む者、聞く者は、この説話集が**全ての世界を表現した逸話**であると受け止めたに違いない。

取り分け、「今昔物語集」に在っては、その**文体の基盤が実用文としてのドライな漢文訓読的な筆致**にあると共に、編者が読者へ、又、説話中の主人公が相手に対して**同一事項を繰り返して説明する**という、説話独特の口調との交錯にあり、その様な簡潔で力強い文と、冗長な文との対蹠的な性格とが交錯し、対立したまま混在していることが、本説話集の注目をすべき特質であるとした指摘もある。⁽³⁾

「今昔物語集」全31巻が成立した西暦1100年代の日本社会とは、**摂関政治が終了し、退位した筈の白河天皇が院庁を開設(応徳3年(1086))**して以来の**院政期**に当たり、その**院御所自体も武士の軍事力に依拠した為、結果として、それに対応した法師武者(僧兵)や、平氏・源氏といった在京軍事勢力の伸張を招く結果**となっていく時期でもあった。それに加えて、この時期にも数々の**自然的災害、人為的災害が都鄙(とひ。都と地方)を問わず人々を襲い、人心の動揺**があったことは想像に難くない。こうした社会体制の変化や、実生活上の困難が、思想的には**三時説(末法思想)**の信憑性をこの時期に再評価させた要因であったものと見られる。**像法1000年**を経て、**永承7年(1052)**には**末法の世**に突入するとした説が行なわれていたことは、**仏法**という普遍性を持った教説でさえも、こうした困難には対応できないのではないかという漠然とした将来に対する不安や疑念を、人々に喚起していた可能性もある。

この時期に人々が**纏(すが)ったとされる浄土の観念**とは、**阿弥陀仏**を信じて**ただひたすらに念仏**を唱え、**極楽浄土**に生まれることを説く内容で

あるが、それは取りも直さず**不退転**を説くことであり、**六道輪廻**、**有為転変**を否定することでもあった。つまり、**浄土教**とは、本来、日本的**無常観**とは相容れない、繰り返しの無い、安定した状態を希求した行き止まりの思想であったとも言うことができるのであるが、それが貴賤を問わず、当時の人々に依り広く受け入れられていた背景には、もうこれで十分だ、とした現状肯定の思想が存在していたことは推測することが可能である。

「今昔物語集」の編著者が具体的事例を提示しつつ、分かり易く**因果応報**を説き、**生者必滅**（しょうじゃひつめつ）、**会者定離**（えしゃじょうり）といった人の世の**無常**を一定の節理に従って具体的に記述し、人々に対して暗に**善根**（ぜんごん）を促した背景には、安定した終着点を目指していた、こうした人々よりの強い欲求、即ち需要があったからに他ならないのである。それらは又、**鎌倉新仏教**成立の萌芽へと繋がって行く要素でもあったものと考えられる。

この様にして、古代社会から中世社会、封建社会への過渡期、転換点に成立した「今昔物語集」であるが、その中にも当時の人々に依る**災異観**、**災異感**を窺い見ることの出来得る記事が散見される。ただ、本説話集は必ずしも**仏法の正当性**や、**唱導**が本来の成立目的とは言ふことのできない面がある。それは、具体的事例に基づく**教訓**や**経験則**を、**後世の人々**に対して**伝達**するという目的である。上で指摘した様な事情をも踏まえながらも、貴賤を問わない世間の多様性を知り、**仏法滅亡**後の世界に暮らす人々に対する**遺訓**としていた可能性すらある。本稿では特にその内、「巻第二十七本朝付**霊鬼**」の巻に収載されている種々の説話を検証しながら、そうした後世へ伝達すべき**教訓**とは一体何であったのかを考慮しつつ、困難な時期に生活をしてきた人々に依る**災異**に対する**思考**を垣間見ることとする。

尚、本稿で使用する「今昔物語集」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25」(1962年3月)―『今昔物語集 四』(以下、「岩波本」と称する)であり、その底本は現存する最古の写本である**鈴鹿本**(鈴鹿三七氏蔵本)となっている。鈴鹿本では既に「今昔物語集」の呼称が行なわれていた。校本は、**古本系統**の東大本甲(紅梅文庫旧蔵本)、東北大本(新宮城旧

蔵本)、実践女子大本(黒川春村旧蔵本)、国学院大本(水野忠欵旧蔵本)、及び、**流布本系統**の東大本乙(田村右京大夫旧蔵本)、内閣文庫本A(林家旧蔵本)、内閣文庫本B(岡本保孝手校本)、内閣文庫本C(享和二年識語本)である。

1：鬼

(1)「三條ノ東ノ洞院ノ鬼殿ノ霊ノ語(コト) 第一」

この説話の冒頭部分では、「今昔、**此ノ三條**ヨリハ北、東(ヒムガシ)ノ洞院ヨリハ東ノ角(スミ)ハ鬼殿(オニドノ)ト云所也。其ノ所ニ**霊**(リヤウ)有ケリ」と記し、三条大路より北側で、東洞院大路より東側の角に「鬼殿」があり、そこには**霊**が住み着いていたとしている。現在の京都府京都市中京区菱屋町付近に当たり、今では中京郵便局の局舎が建っている辺りであるものと推測される。**方角性認識**として、北、東で角に該当するのは**鬼門**である。この場合、どこから見た場合の**鬼門**に当たるのかであるが、そこから**裏鬼門**に当たるのは、かつての都であった**長岡京**、**男山**(石清水八幡宮)方向であることより、そこは又、『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本の無常観の形成～』―「3. 「土左日記」に見る災異観 ～祈りと年中行事、習俗～」に於いても指摘した様に、**西国**方面より侵入して来る**邪鬼**から**平安京**を守る為の**結界**、**淨化の地**でもあった。

「此ノ」の語は、「岩波本」(480頁頭注一)に依れば、当該説話を採集、集録、又、原話の語られていた場所を示す可能性を掲げるが、編著者が「不用意に」記したとしているこの語とは、それ以上に、本説話の舞台と「今昔物語集」編著者の居住地、或いは、本書著述、編集場所との距離感を表わしている可能性があるものと推測される。その両者が非常に近所であった可能性が高いのである。

さて、この**鬼殿**に住み着いている**霊**とは、未だ**平安京**が成立する以前、この**鬼殿**が建つ前の時期に迄、遡る逸話に登場する。**鬼殿**の場所には、かつて「**大(オホキ)ナル松**」が生えていた。或る時、その辺(ほとり)を、騎乗して**胡録(胡禄、ヤナグヒ)**。矢を収納して携帯する**容器**を負った男が通過しようとした時、「**俄ニ雷電霹靂(ライ**

デンヘキレキ) シテ、雨痛ク降ケレバ」、止む無く男は下乗して、自ら馬を引いてその大きな松の木の本で雷雨を遣り過ごそうとした。ところが、「雷(イカツチ)落懸リテ、其ノ男ヲモ馬ヲモ蹴割煞(れっかは無し)(クエサキコロ)シテケリ」、恐らくは落雷を受けて即死したであろうその男は、魍(やが)て、そこでそのまま霊になったというものである。この場合には、大きな松の木への直撃雷から胡録や矢の金属部分、馬具の金属部分への再放電に伴う側撃雷を受けることとなり、男は感電死したものと考えられる。「岩波本」(480頁頭注五)では、「蹴割」(けわる)の動詞運用に関して、その(落雷の)主体を龍神であると見做したからであろうとしているが、筆者もこれと同じ考え方である。

実際、「三代實錄 卷五十 光孝天皇」⁽⁴⁾の記載に依れば、仁和3年(887)6月29日条に於いて、「忽有雷大鳴。(中略)在致仕(ちし。退官して隠居すること)中納言在原朝臣行平鴨河邊第震死」と記し、退官した在原行平が鴨河辺りに在った邸宅内で震死(雷に打たれ、感電して死ぬこと)する事故が発生していたのである。これが屋内での出来事であったのか、たまたま庭園等の屋外へ出ていて落雷に遭ったのかは判然としないものの、洛中に於ける震死も、現実的には有り得る事象であった。従って、客観的、又、現代的視点で見れば、この男の死も不慮の事故に依るものであり、ここで表われる「霊」とは、誰かに陥られたことに依る恨みを持った怨霊ではない。しかしながら、文末では「其ノ所ニハ度々(ドド)不吉(ヨカラ)ヲ事共有ケリ」と記すことから、彼の霊は明らかに怨念を伴ない、「其ノ所ヲ不去ズシテ」今に至っている「極テ久ク成タル霊」であるという認識なのである。この世への未練云々を思う間もなく、訳も分からずに死んでしまったその男であったが、例え自然から与えられた不慮の事故死(自然災害死)であったとしても、その霊は怨霊になり得るとする認識が、当時の人々の間に存在していたことには注目をするべきである。

「竹取物語」では、大納言大伴御行等が難波より船を出し、筑紫から東シナ海方面に漕ぎ出したものの、到着したのは恐れていた南海の浜ではなく、結果として播磨国の沿岸部、明石の浜に漂着したのであった。この御行等の航海中に於いて、

船は嵐に遭い沈没しそうになるが、その際、雷の存在が大きな役割を果たしていた。文中では、「神(雷のこと)」、「雷鳴(かみな)り」が「落ちかかるやうにひらめく」とか、「神の助けあらば」、「神に祈りたまへ」として、彼らの命運を握る重要なポイントとされていた。又、海上に於ける風浪に対しても、船の楫取(かぢとり。船長)が「風吹き、浪はげ(激)しけれども、雷(かみ)さへ頂(頭上)に落ちかかるやうなるは、竜を殺さんと求め給へば、あるなり。はやて(疾風)も、竜の吹かする也。はや、神に祈りたま(給)へ」と発言しており、航海技術専門家としての船頭〔海人(あま)〕が、龍と雷とが連携関係にあるという認識を示す場面がある。雷や風浪といった自然現象も龍の支配下に在る、ということなのである。

そして、命辛々(からがら)自宅に戻った御行は、「竜は、鳴る神の類にこそありけれ」と発言し、龍と雷とが同類の存在であったことを、自らの経験則として語るシーンがある。大蛇の如き龍体の様相(外観)とは、落雷(対地放電)・雲放電に伴う閃光(せんこう)、雷放電そのものであり、特に、地上、海上に於ける落雷は、天上界よりの龍の降下そのものの様子に見立てられていたとしても不思議ではないのである。龍体とは、天と地とを繋(つな)ぐ天上界よりの使者として見做されていたものと推測される。⁽⁵⁾

静岡県浜松市浜北区根堅2238に所在する「龍宮山 岩水寺(がんすいじ)」(真言宗。天竜川左岸に建つ。直近の太平洋・天竜川河口迄約22キロメートル、本堂・地蔵堂の立地標高は約61.0メートル)に纏(まつ)わる「天竜川龍神伝説」(坂上田村麻呂と赤蛇の伝説)は、坂上田村麻呂と遠州灘の支配者であった赤蛇(玉袖姫)との婚姻譚であるが、それはかつて当地沿岸部(岩田の海、袖ヶ浦。同市天竜区二俣町鹿島付近。天竜川左岸地域)を襲っていたであろう数々の「水災害」(天竜川の氾濫、洪水、津波、高潮、高波等)の痕跡でもあったものと考えられ、天竜川の氾濫に伴う河道変更や、太平洋沿岸部地形の変化(地震、津波、台風、高潮、高波等に依る影響をも含む)、つまり、危険な自然災害情報を分かり易い説話、伝承の形式で以って現在に伝承していたものである。

当地の海中世界の支配者であった赤蛇は、大嵐

の中、田村麻呂に産所を見られたことに依り、岩水寺の赤池（關加池）に隠れ、更に、奥の洞穴（鍾乳洞）、鹿島の椎ヶ淵を行き来したとされ、その洞穴は長野県に在る諏訪湖に迄、繋がっていたという。これは、日本の中世期の人々が大地に穿たれていた夥しい数の「龍穴」、「人穴」、「風穴」等が、巨大な穴道ネットワークに依り繋がっており、そうした地下世界には龍が棲んでいると考えていたとした思考の一環であろう。そして、そうした穴道は、更に琵琶湖、諏訪湖等の湖水域や、瀬戸内海へと繋がっており、神仏の仮現、神々の霊体としての龍がそこを自由に往来していたという考え方が存在したとされるのである。⁽⁶⁾

玉袖姫が赤池に隠れてから8年後、田村麻呂は玉袖姫との間に設けた赤蛇丸（坂上俊光）を連れて、再び当地を訪れた。古代の日本にとって、「8」の数字は聖数でもあった。そして、荒れた岩田の海へ水干の玉を投げ入れた処、忽ちの内に海水が後退して、そこには広大な陸地が出現したのである。これは、津波に於ける引き波現象を想起させる事態であり、当該伝承の中に、そうした生命に関わる自然災害情報を、誰にでも分かり易い形で挿入していたことが想定される。その後、成長した俊光が未だ見たことの無い母親の姿を慕い、母を地蔵菩薩として崇めたいと願って7日間参籠した結果、その夜、雷鳴・豪雨の中で母が現われ、「玉袖の かわ（乾く）く間もな（無）し ここに来て われ（吾）母ならば 子安をぞいの（祈）る」と和歌を詠みながら、その姿を消したという。これは、龍体が水や雷との関係性の中で捉えられていたことを知る事の出来得る伝承であり、その中に、当地に特有な数々の災害事象を織り込みながら伝達させて来たことを窺うことができるのである。

「鬼殿」の逸話に登場し、不慮の事故死を遂げていた男の事例とは、「雷鳴がする時、又、近くで落雷があった際には、決して大きな樹木の下にいてはいけない」という経験則に基づく警鐘であり、それを分かり易い形で、更には恐怖心を煽るかの如く、説話に纏められたものが当該逸話であったものと考えられる。教訓として、後世の人々に対して残しておくべき自然災害情報であると認識されたのが当該説話であろう。

ところで、この鬼殿逸話では松の木が1つのポ

イントとなっている。松の木に関わる災異という点では、「古今著聞集」—「變化第廿七」に収められる「仁和三年八月武徳殿の東松原に變化の者出づる事」の逸話にも松の木が大きなポイントとして登場するが、これに関しては既に『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本的無常観の形成～』—「2—1：「伊勢物語」に見る鬼 ～大内裏に潜む鬼とは～」、及び、「4—2：「古今著聞集」に於ける變化（1）」に於いて詳細な検討を行なっている。そこでは、「物語文学に於いては、鬼と雷電との関係性を殊更に強調し、読者の恐怖心を煽（あお）る必要性があったものと推測される。通常、日本をも含む東アジア世界では、雷は水中世界の支配者である龍体との関連性の中で語られることが多い。それは、雷放電現象の様相が、曲がりくねる龍体に見做されたからでもあった。雷も自然現象の1つであり、それは降雨と密接な関係を有し、しかも大音声や大発光を伴う畏怖すべき現象であることから、人々に依って、注意深い観察や記録が行なわれて来た。その凶兆、吉兆といった意味することを探ろうとしていたのであった。日本に於いては、畏怖すべき、という共通項で以って、当該期には、鬼と雷との関係性があるとした認識形成の進んでいた可能性もあろう。」としたのである。松の木とは、通常、その鋭利な葉先を鬼が忌み嫌うとされたことより、このような鬼に関わる災異に対しては有効であると認められていたのであるが、この場合には、物理的な意味合いに於いて有効ではなかった。これは、物事の常識として信じられていることに対してさえ、いちいちそれを疑い、周囲の状況をも加味しながら危険回避を行なわなければならないとした教訓として掲載された逸話であったものかもしれない。

宮内庁書陵部図書寮文庫蔵本「山城名勝志 卷第四」—「洛陽部 三」では、「鬼殿。拾芥抄ニ云。三条ノ南西ノ洞院ノ東有佐宅。悪所ト云々。或ハ朝成ノ跡歟」と記述しており、更に、「大鏡云。朝成の家ハ三条より北、西洞院よりハ西なり。（中略）古事談ニ云。撰政伊尹薨逝ハ是レ朝成生霊云云。依テ之ニ今ニ一條ノ撰政（藤原伊尹）ノ子孫不入ヲ朝成ノ旧宅ニ。三條西ノ洞院也。所謂、鬼殿歟」として、態々「鬼殿」の項を立てて、「拾芥略要抄」（洞院公賢、洞院実熙編）、「大鏡」、「古事談」（源

顕兼編)等の記事も引用しながら、そこが近寄り難い「悪所」であるとしている。悪所には、交通上の難所、江戸期に於ける遊里や芝居町、地獄、盗賊等が出没する場所等の語義があるが、この場合には忌避すべき場所の意で用いていたのであろう。畏怖観も大きかったものと考えられるが、そこには、穢れ観を殊更に敷衍(ふえん)しようとする意図すら見られるのである。

大島武好に依って江戸時代前半期に成立した地誌である「山城名勝志」では、「今昔物語集」に収載されていた鬼殿逸話の痕跡は見られず、右大臣藤原師輔の長男であった伊尹(これただ)に纏わるエピソードを採用する。彼は摂政を1年半務めただけで病死をしており〔天禄3年(972)11月〕、その死はかつて参議の座を争って退けられた藤原朝成〔あさひら、ともなり。三条中納言。天延2年(974)4月没〕の生霊の所為であるとした「大鏡」⁽⁷⁾や「古事談」、そして、巷間の噂といった情報を伝聞記事として載せている。藤原朝成の憤死した家は転じて「鬼殿」の語となり、それは妖怪や鬼の住処の意味として使用されるようになるのであった。伊尹は容姿端麗の美男子であり、過ぎた贅沢や色を好んだといい、それに対して朝成は大食漢で肥満体形であったとされ、この両者の対比、朝成に依る過ぎた嫉妬心が鬼を呼び寄せてしまったということであろうか。

平安時代に行なわれていた御霊信仰、怨霊信仰は、死者の霊の内、他者に陥れられて亡くなった者、非業の死を遂げた者の霊がこの世に怨念を残し、それらが生きている者に何か良からぬ行為を働く、所謂、祟るのではないかとした恐怖心より派生した死霊に対する観念であり、それを鎮める為の宗教的な信仰でもある。本説話の主旨は上記した如く、後世の人々に対する教訓であるものと評価された以上、ここでは非業の死を遂げた男の霊がいくら祟っているとは言え、それを祀り、慰撫しなければならぬとした宗教的な内容ではないものと推察される。その威力を借りて天変地異や疫病等の災禍を回避しようとしていた形跡も、ここからは窺うことはできないのである。

(2)「在原ノ業平ノ中将ノ女、被噉鬼語(オニニクハレタルコト) 第七」

この説話の主人公は、右近の中将在原業平である。やはりそのポイントは、彼が「極(イミジ)

キ世ノ好色(イロコノミ)」として描写されていたことであり、「女ノ形(カタ)チ美(ウルハシ)」を「見ム」ことに心を尽くすことであった。

或る時、それが高じて、婚約が決まっていた或る人の「形(カタ)チ・有様世ニ不知ズ微妙(メデタ)」き娘に「假借(ケサウ、懸想。恋慕)」し、彼女を「密ニ盗出シ」→北山科の辺に在る旧き荒れ果てた無人の山庄内の大きな校倉(又倉。あぜくら)に「将隠(キテカクス)」→「俄ニ雷電霹靂(ライデンヘキレキ)シテ、噉(ノノシリ)ケレバ」→「大刀(タチ)ヲ抜テ」→「雷(イカツチ)漸ク鳴止ニケレバ」→「女、音(コエ)モ不為ザリケレバ」→「女ノ頭(カシラ)ノ限」→「中将奇異(アサマシ)ク(意外だ、興ざめだ、ひどい)怖(オソロ)シクテ、着物(キルモノ)ヲモ不取敢ズ逃(ニゲ)テ去ニケリ」、となってしまう事件の時系列として描かれる。「盗出」や「噉」の語よりは、この両者に恋愛に関わる合意の無かったことが推測される。「人取り為(ス)ル倉」に「住ケル鬼」、即ち、業平自身の置き換え表現としての心の鬼=制御不能な色情や、一時的な精神錯乱とが、この女に対する誘拐と、結果としての殺人(事故)とを実行する内容である。その際に、重要な役割を演じていた舞台装置が「雷電霹靂(急に雷が鳴り稲妻が走ること)」であった。この場合には、それが両者に依る口論と、それに端を発した形での、業平に依る連れ出した女に対する意図せざる暴力、殺傷行為であったものと推察されるのである。

実は、当該説話は「伊勢物語」―「六段」にも類似の内容として掲載されており、当該説話はそれを元にして作成されていたものであろうが、⁽⁸⁾ここでは「案内不知ザラム所」や、そうした場所への宿泊の危険性、それに依って齎される災異を、在原業平という著名人に於ける分かり易い事例で以って警告したものであって、業平に依る非合法で非常識な行為自体を責めたものではない。それ故、この逸話では犯罪主体者が、いつの間にか業平から「人取り為(ス)ル倉」や「倉ニ住ケル鬼」へとすり替えられているのである。

同じ「伊勢物語」―「六十五段」は在原業平自身の恋愛談であるが、それは自分の意思では最早どうにもならない恋の病を呪法治療する逸話として描写されている。業平の恋の相手とは、清和天皇の寵愛も受けていた藤原高子であった。当事人達

にとっては、相手に対する許されない恋愛の情も又、非常に恐ろしく、身を滅ぼしかねない災異として見做している点が特徴的である。これは色神(しきしん)のなせる業なのであろうか。色神とは男女の仲を取りもつ神でもあり、縁結びの神である一方、人を色欲の道へと誘い込み、破滅させ得る悪神でもあった。業平と高子が憑りつかれてしまい、祓おうとしたのは、この色神であつたのであろうか。

業平が陰陽師をも動員したのは、自分の内なる心の中に憑りついてしまった「モノ」の正体を、占筮(せんぜい。占いに基づく予知や、判断を示すこと。神意を探る行為)の法を使って、はっきりとさせる目的があつたのであろう。それは最早、自分自身でも制御することが不可能な程度に迄、成長し巨大化してしまつた「モノ」であつた。それは、紛れも無く「邪鬼」であり、祓い、退散させる必要のある存在である。人に過ぎた色情の欲を起こさせる邪悪な「モノ」でもあつた。彼の詠んだ和歌にある「御手洗河にせし禊」という表現法からは、その「モノ」に対しては、或る種の穢れ観の存在すら想起させるのである。(上、下)賀茂神社の御手洗河に行つたであろう業平は、そこで禊を行ない、身に憑いた「邪鬼」を水に流したのであるが、それは上首尾とは行かなかつたのである。

それと共に、因果応報観も又、影響を与えていたのであろう。善行悪行は、必ずやそれに相応する楽苦の結果として出現するとした思想である。必然的にそれが勸善懲悪的な機能を果たした為、業平が行なつたとする祓いも、帝に対する重大な裏切りという悪行として、何れは自らに災厄、災異となつて降り懸かつて来ることを事前に防止しようとした行動、即ち、自己保身、安全保障措置に他ならないのであつた。過ぎたる色情も又、災異として描写されたものである。(9)

(3)「於(ニシテ)内裏松原鬼、成人形(ヒトノカタチ)噉(ハメル)女語(コト)第八」

この説話の舞台は、大内裏の中、その中央西側に在つた武徳殿の松原(宴の松原)である。それは、内裏の西側に広がる空間であつたが、饗宴や建物の更新作業の為の広場であつたとされる。そこで発生していたのは、小松の天皇(光孝天皇)の御代の8月17日の夜に於ける、1人の女性に

対する殺人であつた。内容から判断し、自死ではない。その夜の月は極めて明るかつた。これが事件であつたのか、又、事故であつたのかははっきりとしない。

その出来事は、武徳殿東側に在つた松原を若い女3人が打ち群れて内様(内裏)方向へ向かつていた時に起つた。松の木の本にいた1人の男がその女達の中の1人を止めて、松の木の木景(コカゲ、木陰)でその女の手を捕らえて物語を始めたのである。しかし、いつ迄経つてもその女は姿を見せず、「物云フ音(コエ)」も聞こえなくなつていた。残された2人の女は不審に思い、辺りを見回したものの、その男女2人の姿は見えなかつた。再度、よく見てみると、そこにはただ女の足や手のみが離れた場所に落ちていたのである。2人の女は内裏西側の宜秋門内側に在つた右衛門の陣迄走り逃(にげ)て、衛門府の官人に事の次第を告げ、一緒に見に行つても、やはり足と手以外の骸(シニカバネ)は無かつたのである。人々は、「此レハ鬼ノ、人ノ形ト成テ此ノ女ヲ噉(クラヒ)テケル也ケリ」と言い合つたという。この出来事の教訓として導き出されていることは、取り分け、女性が人目の届かない所で面識の無い男に呼ばれても、「廣量(クワウリヤウ)シテ(つい安心して)不行(ユク)マジキ也ケリ」であつた。

ところが、この出来事に関しては「三代實録 卷五十 光孝天皇」仁和3年(887)8月17日条に、「今夜亥時(22:00前後)。或人告。行人云。武徳殿(馬場殿)東縁松原(宴の松原)西有美婦人三人。向東歩行。有男在松樹下。容色端麗。出來(行)與一婦人携手相語。婦人精感(盛)。共依樹下。數尅之間。音語不聞。驚恠見之。其婦人手足折落在地。無其身首。右兵衛右衛門陣宿侍者。聞此語往見。無有其屍。所在之人。忽然消失。時人以爲。鬼物變形。行此屠戮(さつ、ころす)。又明日可修轉經之事。仍諸寺衆僧被請。來宿朝堂院東西廊。夜中不覺聞騷動之聲。僧侶競出房外。湏(須)與事靜。各問其由。不知因何出房。彼此相恠云。是自然而然也(已)」(10)と記されており、説話上の創作ではなく、事実であつた可能性が高い。「(日本)三代實録」は六国史の最後となる正史であり、その編纂事業は宇多天皇の勅命に基づき、藤原時平、菅原道真、大藏善行、源能有等に依つて行なわれた。従つて、その内容にも一定の

信憑性は確保されているものと評価される。

この出来事が事実であったとするならば、被疑者は鬼などではなく、それは人為的な行為（怨恨に依る殺人、強盗、辻斬り、何らかの欲求を満たす為の殺人等）か、又は、事故（クマやイノシシ、オオカミ、イヌ等の大型動物に依る人身傷害）、更には、人への直撃雷といった自然現象が考慮されるのかもしれない。実際、「三代實録」の記載に依れば、同年6月29日条に於いて、在原行平が鴨河邊第で震死（雷に打たれ、感電して死ぬこと）する事故が発生していたのである。洛中に於ける震死も、現実的には有り得る事象であったが、それで人体がばらばらになるのかという問題もあるものの、「三代實録」8月17日条には、雷に関わる記載が無いのである。抑々、鬼が忌み嫌うという先端部分が鋭利なもの、松葉が夥しく付いている松の木の本に鬼がいたとする話には整合性が無い。

平安京の大内裏は現在の京都御所よりも西側に位置していたが、その北辺部は大文字山、愛宕山に連なる山地や、接続領域としての里山地域に近接していたものと考えられ、ツキノワグマやイノシシ、ニホンオオカミ、野犬等の大型動物が出没していたとしても不思議ではない。ツキノワグマやイノシシは必ずしも夜行性ではないが、人との接触機会が減る夜間に行動することも知られる。この出来事の発生が明るい月夜であったことから、都の中に於ける野生動物と人との接触事故の存在が想定されるのである。被害女性の手足以外の部分が発見されてはいなかったことも、そのことの裏付けとなるのかもしれない。「此レハ鬼ノ、人ノ形ト成テ此ノ女ヲ噉（クラヒ。貪るように食べる）テケル也ケリ」という表現法よりは、その鬼の正体が何であったのか、当時の人々には思い当たる節があったものと考えられるが、その出来事が大内裏内で出来していた為、敢えてそれを鬼と置き換えて表現していたものであろう。

「今昔物語集 巻第二」—「微妙比丘尼ノ語（コト）」には、「子有ラバ水ニ澌（タダヨ、漂）ヒ、狼ニ噉（クハ）レム（中略）母、哭々（ナクナク）、還渡（カヘリワタリ）テ小児ヲ見ルニ、血流レテ小児不見ズ、只狼、地ニ有リ。狼ノ為ニ噉（ダム）セラレケリ。母、此レヲ見テ絶入（タエイリ）ヌ（気絶した）」⁽¹¹⁾とあり、天竺（インド）に於ける

説話ではあるものの、実際に人の子が狼に依って襲われる事例もあったものと推測されるのである。

当該説話は、「古今著聞集」にも類似の内容を持った逸話として登場するが、⁽¹²⁾ 本書を大いに参照した可能性もあろう。結語に見られる「努々（ユメユメ）可怖（オソル）キ事也」には、人も動物である以上、恐怖心は危険を回避するという本能的な感覚であって、それに従って行動するならば、生命に関わる危険性を低減することに繋がるとした経験則を読み取ることも出来得る。或る場合には、本能に依る感性に基づいた行動も肝要であるとした教訓であろうか。

（4）「参（マキリシ）官朝廳（クワンノアサマツリゴトニ）弁、為鬼被噉（クラハレタル）語（コト） 第九」

当該説話では、表題にこの事件の被疑者として「鬼」の語が記されるが、本文中では何故か実行犯である筈の「鬼」自体は出現してはいない。これは、水尾（ミノヲ）の天皇（清和天皇。在位858～876年）の治世に於ける出来事である。太政官に於いては、前代平城京時代よりの慣習で以って、朝廳（早朝よりの執務）を行なうことが常であった。「朝廷」の呼称の語源でもある。未だ暗い中でもあり、人々は火を燈しながら参集していた。或る時、史（サクワン。四等官・四部官制度に於ける第四等官）の任に在った者（諸本欠字。氏名不詳）が遅参（チサン）して来た。それに対して、弁（同第三等官。諸本欠字。氏名不詳）は早参（サウサン）していて、既に自らの座席に着座していたのである。

史は上長である弁官が早参していたにも関わらず、自分が遅参したことを非常に怖れた。「忿（イソ）ギ」の語の多用が、彼の狼狽（ろうばい）振りを恰（あたか）も表現していたと言える。日本社会的な組織論、規律論に立脚した、一種脅迫的な心情であったとも見る事ができるであろう。「我レ史ニテ遅参シタル事ヲ怖レ思テ」という恐怖心が、彼の心の中に弁官を亡きものにしようとする「鬼」を呼び寄せたものであろうか。漸く、東の廳に到着した史は、東の戸の許から廳内を臨（ノゾ）くが、火も消えており、人の気配は無かった。彼は極めて恠しく思い、主殿寮の下部（シモベ）に火を燃（トモ）させて廳の内に入って見ると、弁官の着座していた場所には、「血肉（チジシ）ナル頭（カシラ）

(血まみれになった頭部)」があった。その傍らには、弁の自筆であると思われる「事ノ次第共被書付タリ」の扇が落ちていたのである。

つまり、状況証拠よりは弁官の死は自死であったことになり、扇に書かれていた文とは、遺書であったことになる。これが若し鬼の仕業であったとするならば、その様な事の次第を記しているだけの時間的・心理的な余裕も無かった筈である。その文の内容は伝わってはいないが、それが職務に関することなのか、私生活に関わる理由であったのかもはっきりとはしない。彼の死は自死であったものの、状況より推察し、その他にも介錯をした人物が存在していた筈である。それは「鬼」ではないであろう。当該説話では、飽く迄もこの悍(おぞ)ましい出来事に関して、人に対してその様な悪いことを仕出かす「鬼」の存在を現出し、認知して正当化する根拠、言わばレーゾン-デートル *raison d'être* を必要としていたのである。

人々のこの事件に対する認識は、「奇異(アサマシ。驚愕するばかりだ、興ざめだ、見苦しい、呆れる程ひどい、惨めだ)キ事无限シ」というものであった。意外にも、可哀そうだとか、恐ろしいといった感情的な受け止め方では無かったのである。それは、彼の死の理由が、周囲の人々には薄々気が付いていたからに他ならなかったからであろう。「身から出た錆」的なニュアンスをも感じさせる表現法ではある。その後、東の廳に於ける朝廳は廃絶し、西の廳で行なわれる様になった。東の廳は、所謂、事故物件と化し、避けられたのである。血の穢れを何よりも忌み嫌う宮廷社会に在っては当然のことである。この説話に於ける教訓とは、弁官が血まみれで亡くなったことではなく、「人離レタラム所ニハ、可怖(オソル)キ事也」であった。人目の少ない場所には、それが例え宮廷内であったとしても魔物が潜んでいて、常に人を襲う瞬間を狙っている、ということであろうか。対空間認識として、寂しい場所、人の少ない場所、人目の届き難い場所には鬼の様な魔物が跋扈し易いとした感覚のあったことが窺われる事象である。(5)「於(シテ)朱雀院被取餌袋(エブクロ)菓子(クダモノ)語(コト)第十二」

当該説話の舞台は、朱雀院である。朱雀院は平安京大内裏の南西側に在り、朱雀大路の西側に位置していた。京都府京都市中京区四条通七本松東

入にその遺跡地がある。そこは嵯峨天皇に始まる後院(ごいん。予備的な御所、上皇の御所)の1つであり、東西二町、南北四町もの広大な敷地を持っていた。これは或る時、六条左大臣源重信(宇多天皇の皇孫に当たる)が方違〔かたたがえ。陰陽道の考え方に基づき、特定の方位神一天一神(なかがみ)・金神(こんじん)・太白・大將軍等、の存在する方向への外出を凶であると見て忌み、一旦、中継地点を設けてそこで一夜を明かし、翌日、異なる方角より目的地へと向かう習俗)に依り、朱雀院で一夜を過ごした時の逸話である。

そこへは予め、宮廷で滝口の武士をしていた石見守藤原頼信を前立(サキダテ)として派遣したが、彼が朱雀院へ持たせられた餌袋〔エブクロ。鷹狩の際に持参する鷹の餌、又、菓子・乾飯(ほしい)等の食品を入れて運ぶ袋)の中には、交菓子(マゼクダモノ)が溢れる程沢山入れられており、それらは鉉(ハタ)と(口縁部分きちきちに。鉉は鼎を持ち上げる為にその耳に通す道具)等しく調べられていて、袋の口は緋色(濃い赤色)の組紐で以って強く封じ結びにされていた。この時、頼信は六条左大臣の許に在ったが、彼はそれを下部(シモベ)に持たせて朱雀院へと向かったのである。

赤色の対色彩認識とは、東アジア世界に於いて、血をイメージさせることより、兵革出来の前兆現象、即ち、凶兆として見做されて来たという経緯がある。つまり、赤色とは人や物事の滅亡であり、「死」を想起させる不吉な色なのである。「緋ノ組ヲ以テ上ヲ強ク封結(フウムスビ)ニシテ」という記述からは、交菓子が縁すれすれに迄、入れられていたというこの餌袋の内部空間が、一種の異界であるとした見立てがあったものかもしれない。つまり、元々この餌袋は、何か曰くつきの品であった可能性が高い。それ故、袋の内部より異界のモノ達が外部へと飛び出さない様に、外部空間との結界が書状の封をするかの如く緋色の組紐で以って強く封じ結びにされていたのである。彼に袋を持たせた六條の院の左大臣は、そのことを知っていたしながら、故意にその餌袋を頼信へ預けていたのである。重信は滝口の武士としての頼信を側に置いていたが、側近としてのその器量を試そうとしていたのかもしれない。

頼信は朱雀院に到着すると、東の対の屋の南面

側室内に於いて、火などを燃（トモ）しながら左大臣が渡って来るのを待っていた。夜も漸く更けて来たが、左大臣の到着は遅れていた。彼は待ち兼ね、傍に弓や胡録（ヤナグヒ。矢を収納する入れ物）を立て、預けられた**餌袋**を抑えながら待機していたが、眠気に襲われ、遂には寄り臥し寝込んでしまったのである。そうした時に左大臣がやって来て、寝入っていた**頼信**を驚かせた。彼は慌てて持っていた**餌袋の紐**を持ち、弓と胡録とを持って外の方へ出たのであった。その後、家の子の君達（キンダチ）（少し良い家柄の子弟）が左大臣の前に集まって来て、所在無くその**餌袋**を**頼信**から取り寄せて中を開けて見てみると、袋の中には塵一つも入ってはいなかったのである。

そこで、左大臣は**頼信**に事情を尋ねると、彼は預けられた**餌袋**を必死に守っていたことを弁明すると共に、「然（サ）テハ**頼信**ヲ抑テ寝入テ候（サブラヒ）ツル程ニ、**鬼**ナムドノ取テケルニヤ候ラム」と言い、周囲の人々は恐れ、騒動となった。この説話の作者は、袋を一時的に預けた下部が若し内容物を盗むのであれば、少しだけ盗んで、その形跡が分からない様にするであろうこと、そして、「跡形（アトカタ）モ无ク、物入タル氣（ケハヒ）モ无クナム有ケル」ことを以って、この出来事を「**希（稀）有（ケウ）ノ事**」であるとした時人の評価を掲載している。**餌袋**の内部は**鬼**が支配した**異界**へと繋がっていると人々は考えたものかもしれない。

結果として、**餌袋**の内容物がすっかりと綺麗に無くなってしまった原因が、「**鬼**ナムドノ取テケルニヤ候ラム」と記述され、**鬼**のせいとされたのであるが、それは**頼信**が、恐らくは慌ててその場を取り繕う為に（つまり、**保身**の為に）、その様な根拠の無い推測を行なったからであり、誰もそのシーンを目撃した訳でも無かった。終には、実際に**餌袋**を持たせた下部にも盗難嫌疑が掛けられたものの、その可能性は低いということとなる。この出来事の真相は不明であるものの、人に依る何らかの悪意ある行為、又、事実誤認、思い違いや行き違いであった可能性もある。即ち、**鬼**とは、そうした人の心の緩みや隙間にも入り込んで来て、悪さを働くのではないかとした曖昧な形での認識、**鬼**は我々のごく身近な空間にも目に見えない形で潜んでいるのかもしれないとした恐怖心が、当時の人々の心の中に存在していた可能性である。そ

れ故、その時周囲にいた人々は、その様な**頼信**に依る根拠の無い、いい加減な憶測に基づく発言であったにも関わらず、「**皆人恐（オ）ヲ騒（サワギ）ケリ**」という状態、つまり、軽度の**集団ヒステリー mass hysteria**に伴なう**ヒステリー**症状となっていたのであろう。

（6）「**近江ノ國ノ安義（アギ）ノ橋ナル鬼、噉（クラヘル）人語（コト）第十三**」

当該説話の舞台は**近江国**である。当国の守（カミ）であった人物の館には、若くて元気のある男女が多くおり、物語等をしたり、碁や雙六（スグロク）を打ったり、色々な遊びもして酒食等をしていた際、この国に在った**安義橋**の話に話題が及んだ。**近江国**の国衙は琵琶湖南部の**瀬田**（国庁跡は瀬田川東側の滋賀県大津市大江、神領地域に比定される）に在ることより、**近江守**の館もその近隣に在ったものと考えられる。一方、**安義橋**であるが、同名の橋は近江国内では確認されないものの、「岩波本」492頁頭注四に依れば、**蒲生郡**に**安吉郷**が在り、**倉橋部村**に**安吉川**、**安吉橋**が在るとし、**安義橋**は**日野川**に架かっていた橋ではないかと推測を行なう。そこは現在の**滋賀県近江八幡市倉橋部町**の南部付近に当たり、東海道新幹線の線路より南東側へ約2.28キロメートルの地点である。橋が架かる地点の標高は、約100.2メートルである。ここは、**近江国**庁跡より北東方向へ約22.58キロメートルの場所に位置する。つまり、**近江国**庁より見るならば、**安吉橋**が在るのは**鬼門**の方向に当たるのであった。

そうした処、男女の中の1人の者が**安義橋**に関して、「**古（イニシ）ヘハ人行ケルヲ、何（イカ）ニ云ヒ傳タルニカ、今ハ「行ク人不過ズ」ト云ヒ出テ（無事に人が通ったためしが無いという専らの噂があり）、人行ク事无シ**」と発言をした。それを聞いた「**オソバエ（へ）タル者（はしゃいで調子に乗った者）**」が立て板に水を流すが如く**嘩（はや）**し立てたが、腕に自信がある別の者がその話には疑義を呈し、「**己（オノ）レシモ其ノ橋ハ渡（ワタリ）ナムカシ。極（イミ）ジキ（恐ろしい）鬼也トモ此ノ御館（タチ）ニ有ルーノ（第一の名馬である）鹿毛（カゲ。鹿の毛色に似た毛色を持つ馬で、鬣（たてがみ）や尾、脚の下部が黒い）ニダニ乗タラバ渡（ワタリ）ナム**」と言い出したのである。その時、周囲にいた他の人々も「**皆有ル限、心ヲ一ニシテ云ク「此レ**

糸（イト）吉キ事也。直（タダシ）ケ可行キ道（回り道ではない普通の道）ヲ、此（カカ）ル事ヲ云ヒ出テヨリ横道（ヨコミチ。遠回り）スルニ、實（マコト）・虚言（ソラコト）モ知ラム、亦此ノ主ノ心（ココ）ロノ程（度胸の程）モ見ム」等として、無責任にその男を励ましたので、彼は煽られる形で諍（あらし）い立つ羽目となった。

この部分の帰結は、稿末に記された「由无キ（無意味な）諍ヲシテ、遂ニ命ヲ失フ、愚ナル事トゾ、聞ク人皆此ノ男ヲ謗（ソシリ）ケル」に対応するが、それは衆愚の存在よりも、寧ろ、それに踊らされてその事を実行してしまった男の方に非難の鋒先が集中する構成となっている。つまり、本当の意味での「鬼」とは、無責任な衆愚であることを暗に示唆するのである。人の心の中で無意識の内に存在している悪意（不確定故意、未必の故意）の表出したもの、それが恐ろしい想像上のモノである「鬼」に姿を変えて出現し、人に悪さを働くとした思考であろう。抑々、安義橋に関わる噂とは、「何ニ云ヒ傳タルニカ」と記述する程に、元々根拠の無い「實・虚言モ知ラム」ものであったからである。

その後、男に対し事前に与えられていた、橋に関わる奇異な情報（噂）を基盤として、男の中では恐怖心が勝手にスパイラル的に増殖して行くのであった。男が安義橋の橋爪（詰）（恐らくは橋の南側のたもと）に到着した以降に於ける周辺状況、舞台設定（日没が近い、人の気配が無い、人家が遠くにしかない等）が更なる恐怖心を呼び起こし、そのスパイラルが「心地（ココチ）違（タガ）フ様ニ怖（オソロ）シケレドモ（普段とは違って気持ち悪く感じられるが）」、「物（何と無く）心細氣（ココロボソゲ。物寂しい）也」、「破（ワリ）无ク（耐え難く）思思（オモフオモ）フ行ケニ」の如く、根拠の無い畏怖心を更に増大させて行くのである。その恐怖心は、橋を通過する際、女（鬼）に話し掛けられた直後に極大化し、「頭（カシラ）・身ノ毛太ル様ニ思（オボ）エケレバ（全身の毛が大変な恐怖心に依り太くなった様に感じたので）」の様に、最早、自分でも制御不能な状態に迄、成長していたのである。若し、この男に怪談めいた所与の情報が無かったとしたならば、ここは単なる田舎の寂しい場所、ということでその橋を難無く通過していた可能性もある。

そこで女（鬼）が発した「穴情无（アナナサケナ。あれまあ、何と情の無いことでしょう）」ト云フ音（コエ）、地（ヂ）ヲ響カス許也とした音声表現法は、大音声が何らかの予兆〔取り分け凶兆。この場合には女（鬼）に依る怒りの表現法〕であることを知らせる手段であるという、東アジア世界に共通した対音声認識であった可能性がある。「雷」現象に関わる大音声、大発光表現法はその典型である。この物語の場合、その予兆は男自身の不慮の死という形で現実のものとなるのであった。これに対して、その場で男が取り得た唯一の対抗手段が「只観音ヲ念ジ奉」ることだけであった。念じた対象が観世音菩薩であったのは、それが救いを求める者の需要に応じて千変万化すると信じられていたからでもあろうが、慈悲を徳とし民間信仰に深く根差した存在であったからでもあろう。そして何よりも、救いの求めがあれば、直ちに救済するとした求道者としての即時性があったからでもある。この男の場合には、最早、切羽詰まった状況であり、時間的余裕が無かったのである。

男が安義橋で目撃したのは、走り懸かって来た「面ハ朱ノ色ニテ、圓座（わろうだ）ノ如ク廣クシテ目一ツ有リ」という、目が1つだけある鬼であった。一眼の神鬼としては、天目一箇神が想起される。天目一箇神は鍛工者の祖先とされる金工、鍛冶の神であり、それは大物主神が高皇産靈尊（タカミムスビノミコト）の勅を受けて帥いた八十萬神の中の一神で、作金者（カナダクミ）としたと、「日本書紀 卷二 神代下（天孫降臨）」⁽¹³⁾には記される。それは、渡来鉄器の使用、鉄鋌や、古鉄器を素材とした鉄器製作、加工の段階を経て、鉄鉱石や砂鉄を用いた、自力での鉄生産へと至る過程に於ける、鉄器、及び、製鉄、金属加工技術の韓半島、中国大陸よりの倭国への伝来、それら渡来人技術者（及び韓半島よりの帰還者、倭人の技術者）の存在とを類推させるものでもある。

後に踏鞴（たたら）が発達したとされる山陰地方は、チタン磁鉄鉱帯（真砂砂鉄地帯）を形成しており、古代より山砂鉄を利用した砂鉄製錬や、鍛冶が行なわれていて、紀伊国熊野所在の青岸渡寺に於ける「一つ目だたら」の妖怪伝承に見られる様に、鍛冶神が一眼神、一足神であるという思想が、製鉄や鉄器、金属加工技術の、日本列島内での東進に連れて当地にも広く存在する様になっ

て行き、それが当初に於いては、(鉄鉱石採取用の鉄山や、鉄生産に拘わる)外見上異様なもの、通常は目にすることが無いもの、即ち、鬼の思想形成に至っていた可能性を指摘しておくものである。(14)

古代中国に於ける地理書である「山海経(せんがいきょう)」—「海内北経」では、「鬼国は貳負(じふ)の尸(し)の北にあり、この物は、人面にして一つの目」(15)と記す。これは、安義橋に出現した「面ハ朱ノ色ニテ、圓座ノ如ク廣クシテ目一ツ有り」とする容貌の鬼の原型であった可能性もあろう。上の事象に照らし合わせるならば、倭国に於ける金属生産が、中国よりの技術支援の下に伝播し、拡散して行ったことを示唆する記事であるのかもしれない。抑々、「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、石榜題曰、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(関)夾榜題曰、人往門(人が去って行く門)。東北銅関(関)、夾門榜(門の両側に掛けられた額)題曰、人来門(人がやって来る門)」(16)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、であるとした方角性も、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。その意味に於いて、鬼門の考え方とは非常に立体的であったものと考えられる。鬼門、裏鬼門が「銅関(関)」であったとするのは、鬼が金属の支配と深い繋がりを有していたことの証左ともなり得るものである。

尚、ここでは珍しくもその正体を現わして可視化された形での「鬼」の存在を見て取ることができる。橋は通常、河川に架けられている構造物であり、その下には川が流れている。三途の川のように、河川を彼岸と此岸とを分ける結界であるとした見立てが当時の社会にあったとしても不思議ではない。そうした異界と現世とを区別する境界領域(アジュール)には「鬼」の様な恐ろしい存在、又は守護者がおり、異界へと誘うものであるとした認識である。当該物語でも、女に変化していた鬼は橋の高欄にもたれ掛かりながら「橋ノ半(ナカラ)許(バカリ)ニ」居たのであった。それは、そこが境界領域であったからであり、男を追い駆けて

来た鬼が「搔(カキ)消ッ様ニ失(ウセ)」たのは、男が境界領域を越えて人郷(ヒトザト)に馳せ入ったからであった。更に、この鬼は「走り懸(カカリ)テ、馬ノ尻ニ手ヲ打懸(ウチカク)打懸引(ヒカ)フルニ(止めようとしたものの)、油(荏胡麻油か)ヲ塗(ヌリ)タレバ、引□シ引□シテ、否(エ)不捕ズ」とし、可視化された存在以上に、実体を持った鬼としての物理的な行動が記されるのである。ただ、馬の尻の方には男に依って油が多く塗られており、そうした物理的な鬼の行為が予め想定されていた様にも見受けられる。そうであれば、鬼とは単なる認識としての存在ではなく、実体を有しながらこの世に存在している、質量を持ったモノとしても見られていたことが考えられるのである。

その一方では、帰宅した男が弟を名乗る鬼と俄(にわ)かに取っ組み合いの喧嘩となった際、男の妻が夫に対して「穴極(アナイミ)ヅ(あれまあ、恐ろしい)。物ニ狂フカ(物が憑りついてしまったのでしょうか)」と発言するシーンがある。彼女はてっきり安義橋から鬼がくっついて来て、夫にその鬼が乗り移ってしまった(支配してしまった)ものと判断した為に、依頼された大刀を取って渡さなかったのである。つまり、ここでは鬼も人に憑依するとした考え方の存在していたことが窺えるのである。但し、この考え方は、上記の質量(肉体)を持った鬼に対する見方とは矛盾する。

その後、男の家では「物恠(モノノケ)」=霊体・不思議な現象、が発生したので、陰陽師にその原因となっている祟(タタリ)について教示を受けた処、「其ノ日重ク可慎シ」のトいの結果が出たことを以って、男は指示された日には家の門を差し籠め、堅く物忌を行なったのである。不浄を避け、一定期間謹慎を行なう物忌(潔斎、斎戒)の習俗は、平安時代には陰陽道の吉凶判断に従い、日や方角の悪い時には盛んに行なわれていた。元々、この男の家は安義橋の南西側、即ち裏鬼門に当たっていた為、橋との相性は悪かったことに加え、面白半分で用事が無いにも関わらずその橋へ行き、鬼と出会ってしまったこと等により、これに家で出没する物恠との因果関係が想起されていたものと推測される。それと共に、男が鬼から逃げ切る際に鬼が発した「吉(ヨシ。縦)ヤ(まあいい)、然(さ)リトモ(それはそれとしても)遂ニ不會ザラムヤハ(どうして会わないでいることが出来よ

うか)」という捨て台詞は、男の心の中に長い時間に渡って反響していたに違いないのである。又、男の只一人の同母弟で、**陸奥守**に随従して母と共に**陸奥国**へ赴任していた者が、態々**物忌**を行っていた日にやって来るが、**近江国府**より見ても、**陸奥国府**（宮城県多賀城市付近）は**鬼門**の**方角**と重なるのであった。その**安義橋**の更に遙か**東北方**に在ったものが**陸奥国府**であり、男にとっても二重の意味での**鬼門**であった。

この説話の構成は、「古今著聞集」—「**變化第廿七**」—「**薩摩守仲俊水無瀬山中古池の變化を捕ふる事**」との間に類似性を認める。⁽¹⁷⁾つまり、勇猛な者が無茶なことを行ってしまうという内容であるが、当該説話の場合には悲惨な結果に終わるものの、「古今著聞集」の方は、一種の武勇伝の如くハッピーエンドとなっている。当該説話では、**近江国**の**国府**より見た**鬼門**の**方角**より、元々そこに巢食っていた**鬼**を態々自宅へ呼び寄せてしまい、悲劇を引き起こしたということであろうが、これが説話である以上、正に不用意で意味の無い行為を戒めた内容でもある。それは、「**來(コ)シ方(カタ)・行(ユク)末(ヤ)って来た方角と、これから行く方角。過去と未来**」モ不思エズ「**搔(カキ)乗セテ行カバヤ**」とした、この男の一瞬の気の緩み、隙(すき)を突いた女(鬼)の勝利「**喜(ウレシ)ク(嬉しい、有難い)コソアレ(～ではあるが)**」の心情として描写される。

稿末で記述された「**然レバ、女ノ賢キハ弊(アシ)キ事也ケリ**」とする記述は、「岩波本」494頁頭注六四に依れば、**女性の心性を悪しきものと見る「今昔物語集」に於ける全般的傾向**であるとする。この場合の「**賢キ**」とは、男とその弟とが取り組み合いの喧嘩になった際、男の妻が夫に頼まれた**大刀(タチ)**を、自らの判断で取って渡さなかったことを指しているものと推測されるが、その(間違った)判断に依り、結果として夫は**弟(鬼)**に首を**昨(クヒ)**切り落とされてしまうという**災異**に見舞われてしまうのである。突然の異常事態発生に際して犯してしまった判断ミス、女性ならではの優柔不断さや、感情に任せた思考、表面的な判断力に求めたものかもしれないが、妻が夫の指示通りに、枕元にあった**大刀**を取って遣(オコ)せさえしていたならば、その悲劇は回避することができていたかもしれないという「**今昔物語集**」

の編者に依る批判でもある。**鬼嫁**という語があるが、この男の妻をそうした位置付けにしてしまおうとした短絡的な意図をも窺うことができる。

ただ、この部分はこの前後の文脈より考察するならば、聊(いささ)か唐突な感じもあり、的外れで違和感のある記述法ではある。恐らくは、妻は夫の指示に従うもの、とする大前提からの文であろうが、高い教養は女性には必要が無いとした思想さえも感じ取ることができる。**封建的な感覚の反映**がそこにはあったものかもしれない。

この批判は、**弟(鬼)**がこの場合には、**女性格**としても描かれていることと関係があるものと考ええる。当該説話では、**鬼**が**男性**、**女性**両性で出現するものの、**女性としての鬼の性別**と、**妻=女性**とに何らかの共通項を見出していた可能性である。言い換えるならば、**鬼に仮託した女性に対する賤視観の萌芽**をそこに見ることができるのかもしれない。これが、当初、仏教領域を中心として拡散して行ったものと推測される**女人結界・女人禁制**の習俗や、**真名・仮名**と言った男女別の教養体系に基づくものであったのか、又、**白拍子**や**遊女**、**傀儡の女性**の存在に見られる様な、性を売る行為に対する**穢れ観**、**蔑視観**の拡大等に依るものであったのかは判然としない。ただ、「**橋ノ高欄(カウラン)ニ押懸(オシカカリ)テ居タルガ、人(男)ヲ見テ、耻(ハヅ)カシ氣(ゲ)ナル物カラ、喜(ウレシ)ト思ヘル様(ヤウ)也**」とするこの**女(鬼)**の佇(たたず)まい、及び、それがいた**境界領域**としての**橋**、**河川**というロケーションからは、この**女(鬼)**と**遊女**の存在とを故意に重ね合わせている様にも見受けられるのである。これを中世的な社会思想の萌芽であると見て良いであろうか。**(7)「從東國(トウゴク)上リシ人、値(アヘル)鬼語(コト)第十四**」

当該説話の舞台も**近江国**である。これは、昔、或る人が**東**の方より**平安京**へ上洛しようとして、「**勢田(セタ)ノ橋**」を渡った時の逸話である。**瀬田唐橋(瀬田橋、瀬田長橋)**は、現在の滋賀県大津市の**琵琶湖南端部分瀬田川河口部**に架かる旧東海道の橋梁である。東側の瀬田地区と西側の唐橋町地区とを、中洲を挟んで2橋(**織田信長**が大橋・小橋として整備したとされる)で繋いでいる。古来、ここは京都を防衛する東側の要害、**琵琶湖航路**を使用した北陸方面、そして、大坂湾方面に

至る瀬田川・宇治川・淀川水運の要衝として在り、それ故、その掌握を巡って数々の戦乱の舞台ともなってきたのである。室町時代後期の連歌師であった柴屋軒宗長が詠んだとされている、「もののふの矢橋（やばせ。滋賀県草津市矢橋町）の船は速けれど急がば回れ瀬田の長橋」の歌からは、比叡嵐（おろし）の向かい風に遭遇する可能性もある琵琶湖湖上航路の危険性と、瀬田橋経由の陸路の安全性とが対照されているのであった。ただ、矢橋から大津の湊迄の琵琶湖の航路は、陸路よりもかなりのショートカットではあった。

古くは「日本書紀 卷廿八 天武天皇」天武天皇元年（672）7月庚寅朔辛亥（22日）条に見られる、天武天皇方の村國連男依（ヲヨリ）と、大友皇子方との瀬田橋を挟んだ攻防、所謂、壬申

の乱終盤に於けるシーンで、瀬田橋は大友皇子（弘文天皇）方に依る「切斷橋中須容（イルバカリ）三丈（約9メートル強）。置一長板。設（タトヒ）有躑（フミテ）板度（ワタル）者乃引板將墮」⁽¹⁸⁾とした戦法に使用されたものの、この瀬田橋の戦いで大敗を喫した大友皇子は、翌壬子（23日）、逃げ入る場所も無く、自ら命を絶ったのである。従って、瀬田橋は壬申の乱当時にはもう存在していたことが知られる。その為に、当該説話成立当時に於いては、こうした歴史的に凄惨な経緯を背景としながら、この橋や、この橋が架かる場所に関わる数々の不思議な伝承、事象が、既にあったことが想定されるのである。



写真：三井寺（園城寺）より琵琶湖南端部を臨む（筆者撮影。滋賀県大津市園城寺町。琵琶湖を隔てて対岸が人工島の矢橋帰帆島である。古来、この辺りは比叡山延暦寺の門前町である坂本や、琵琶湖最南端の湊であった大津等、北陸・東海方面と京都、大坂方面とを繋ぐ交通、物流、経済、そして、軍事上の要衝でもあった）

その或る人は、瀬田橋を東の方から渡り、西詰めの唐橋町地区にやって来た所で日が暮れたので、その日の内に都に入ることは諦め、その周辺で人の家を借りて一夜の宿にしようとした。ところが、そこに人の住んでいない大きな家を見つけたものの、がらんとしていて人の気配もしなかった。その理由は分からなかったが、皆、馬から降りてここで宿泊をすることにしたのであった。その人物(一行の主人)は従者達とは離れた上の方で、床に皮等を敷いて独り臥していたが、不案内な旅先のことでもあり用心の為に寝ないでいたが、夜が更けた頃、火を髯(ホノカ)に燈して辺りを見てみた。

そうした処、傍には元々大きな鞍櫃(櫃) (鞍を収納しておく容器)の様な物が置いてあったが、それは何もしないのに「コホロ(ト)」鳴って(物が湧き出る、又、転がる様な音声。不快感を伴う音)、その蓋(フタ、蓋)が勝手に開いたのである。彼は恠(あや)しいと思いながら、「此ハ若シ此(ココ)ニ鬼ノ有ケレバ、人モ不住ザリケルヲ不知ズシテ宿(ヤドリシ)ニケルニヤ」とした推測を行ない、自ら恐怖心に襲われ、ここから逃(ニ。逃)げ出したいと思う様になっていたのであった。この「コホロ(ト)」の擬声語運用は、作品に臨場感を与える目的で使用されたものであって、その音声発生が事実であったのか、否かは判然としないが、何か、液体状のものがごぼごぼと湧き出て来る様な不安感、嫌悪感を表現していたものと考えられる。当時の人々に依る不安の対音声認識を窺うことの出来得る表現法である。この時の「逃ナム」という彼の心情とは、保身、危機管理の為の本能的な行動として、この当時の人々には自然と身に付いていた対災異認識に起因したものであったものと見られる。

そして、彼の恐怖心は密かに馬に這(はい)乗って逃げ際、鞍櫃の蓋を「カサ(ト)」開けて何者かが出て来て、「極(キハメ)テ怖(オソロ)シ氣(ゲ)ナル音(コエ)ヲ擧(アゲ)テ、「己(オノレ)ハ何(イド)コマデ罷ラムト為(ス)ルヲ。我レ此(ココ)ニ有(アリ)トハ不知ザリツルカ」と言いながら、追い駆けて来た所で極大化するのであった。「カサ(ト)」の擬声語も、上の「コホロ(ト)」のその延長線上に据えられており、緊張感、恐怖心を更に強力に増長させ、ここでは鬼を実体のあるものとして具現化させる役割を

担っている。当時の人々が、如何に音声情報に力点を置いていたのかを窺うことの出来る事象である。それは以下で指摘する如く、**日常的な生活空間の暗さ(可視化の困難さ)**にその要因があったものと推測されるのである。

何か中の見えない、(暗い)空間に対する畏怖心、又、そこには鬼が潜んでいるという認識は、「於(シテ)朱雀院被取餌袋(エブクロ)菓子(クダモノ)語(コト)第十二」の説話にも共通して見られた心情であったが、それは現在との対比に於いても、当時の**日常的な生活空間の暗さ(照度の低さ)**が1つの背景としてあった可能性がある。こうした暗闇に対する畏怖認識は、動物としての人の本能であったとも言うことができる。当時の**燈油(照明用)**の原材料は、**木の実油**としての**椿(椿油)**や、**シソ科の植物**である**荏胡麻(えごま)**の種子を使用した、**草種子油**としての**荏胡麻油**であったものと考えられ、**蠟燭(ろうそく)**も奈良時代以来の**蜜蠟燭**があったものの、それは輸入品であり、希少であって宮廷や寺院、富豪、政府高官邸以外でその使用が一般化していた徴証は無い〔4-1参照〕。しかも、それらは直火に依る照明であって、どうしても炎に揺らぎが生じ、安定的に空間を明るく照らし出すという状態とは程遠かったものと考えられる。従って、日中であっても屋内空間を中心として薄暗く、夜間は猶更のこと、明るく照らし出される範囲は限定されていたであろう。

こうした状況が、昼夜を問わず色々な場所に恐ろしい**社会的暗がり**を作り出し、動物としての人の危機本能もあり、見えない所、そこには何か得体の知れない不気味なモノ(危険、危機)が住み着いているとした不安認識を生成したものと推測されるのである。無論、そうしたことだけではなく、科学が未発達な段階に在って、疾患としての**暗所恐怖症(先天的、後天的。恐怖症性障害)**の発症者も現在よりは多かった可能性がある。それは、罹患することや死といった、人にとっての最大限の危機が今よりも身近であった歴史時代に在っては、自分でも気が付かない内に**社交不安障害(社会不安障害。過度の緊張に依る心身の障害、生活に支障が発生する疾患)**を発症し、それを合併した形での**暗所恐怖症**を持っていた人が多くいた可能性が指摘可能であるからである。そうした諸々の**恐怖症性障害の起因者**が、「鬼」という様に一

括された不可思議で攻撃性を持つ存在であった。それは通常、可視化不可能な存在でもあったのである。

彼は平静を装って「然氣(サルケ)无ク」見た処、鞍櫓(櫃)の蓋(蓋)は細目の状態から、「漸ク廣ク開ク様ニ見エケレバ」、即ち、開口部分が大きくなった様に感じたのである。これが事実であったのか、彼の恐怖心よりの勘違いであったのかは判然としないものの、彼は状況判断より未だ実物の鬼を見た訳でも無いのにも関わらず、「此レハ定メテ鬼也ケリ」と思うに至るのであった。そして、彼は逃る際にも「馬共ノ不審(イブカシ)キ、見ム(馬達の様子が心配なので見廻って来よう)」と、態々鬼に聞こえよがしに言って退出するのである。言わば、大義名分を立てて自らの行動や恐怖心、不安感を正当化しようとしたことになる。それは、急に逃て行ったのならば、鬼に追い駆けられて捕縛されてしまうかもしれないという恐怖心からの判断でもあった。冷静に考えるならば、その状況からは、鞍櫓の中に潜んでいたモノは街道を往来する人々を狙った盗賊(実際の人)であったかもしれない。息を潜めて、その無人の家でやって来る旅人を襲い、又は、寝静まった処で身ぐるみ剥(は)がすことが目的であった存在である。その可能性の方が、寧ろ現実的であったものと考えられるが、彼は何故それを怖ろしい鬼であると判断したのであろうか。

勿論、盗賊も場合に依って旅人の持つ金品だけではなく、命さえも奪うことがあり得たことから、それも恐ろしい人の形をした鬼、災異であると見做されていたかもしれない。この逸話は説話であることより、知らない場所での行動は慎重に行なう様にとの警鐘を含ませていたことは、大いに考えられることであろう。藤原保輔(生年不詳～988年。官位は正五位下。官職は右馬助、右兵衛尉等。捕縛されて獄中で自害した)の如き官人でさえも、盗賊に手を染めていた、治安の悪い平安時代に在っては、絶えず危機意識を持った行動が何よりも肝要であるとした思想を啓蒙する意図が、本説話には見られるのである。

この説話は途中で切れており、その結末は分からないものの、残存している文に依るならば、彼は最後迄、鬼の正体を見てはいないのであった。彼は馬で瀬田橋に辿り着き、橋の下の柱の許に隠

れていた。そこでもやはり、「観音、助ヶ給へ」と念じながら曲(カガマ)っていたのである。その場で男が取り得た唯一の対抗手段が「只観音ヲ念ジ奉」るだけであったことは、前掲「近江ノ國ノ安義(アギ)ノ橋ナル鬼、噉(クラヘル)人語(コト)

第十三」の説話との類似性を見る。念じた対象が観世音菩薩であったのは、それが救いを求める者の需要に応じて千変万化すると信じられていたからでもあろうが、救いの求めがあれば、直ちに救済するとした求道者としての即時性が観世音菩薩にはあったからでもある。そして、鬼は橋の上にやって来て、「極(キハメ)テ怖シ氣ナル音ヲ擧テ、「何侍(イドコニハベル)何侍」と、繰り返して何度も彼のことを呼んだのである。鬼の様に超然的で、人には見られない高い能力を持ったモノが、足許にいた生きている人を容易に探し得ないというのも不思議なことではある。そこには、鬼と人(特に盗賊の様な悪人)との錯綜も見て取ることができるのである。

「岩波本」495頁頭注十六に依れば、この話の結末は、橋の下より出て来た、何者とも見えないモノが主人公を助けるというストーリーであったのではないかと推測を行なう。不気味な暗闇と、その姿の見えないモノが発する音声、それらはこの説話に於ける重要な舞台装置であったが、それらは又、諸々の災異を生む素地であり、そこへの立ち入りを止まらせる為の警報音でもあったものと考えられる。

(8)「産セル女、行南山科値(アヒテ)鬼逃(ニゲタル)語(コト)第十五」

昔、宮仕えをしていた若い女性があった。彼女には、父母も親類も、知り合いと呼べる人すら無く、立ち寄る所(実家)も無く、ただ、局(女房の候所)にのみ居て「若シ、病ナドセム時ニ、何(イ)カガ為(セ)ム」と常々心細く思っていた。筆者がこの文を作成している令和3年(2021)8月16日現在、新型コロナウイルス感染症(COVID-19)は変異株であるインド株(デルタ株)の拡散に依って、日本国内でも感染爆発pandemic(アウトブレイク)とも言うべき混乱した事態となっており、中等症であっても中々入院することができず、自宅療養中に亡くなってしまふ人の出来たことが社会問題化している。取り分け、単身者世帯に在っては、未来に対する不

安感は正にこの時の彼女と同じ様な心境であろう。現在の様に、衛生状態や栄養状態、住宅の居住性能が向上し、社会保障制度や医療保険、医療技術、訪問看護・訪問医療も進歩している社会に在っても尚、そうなのであるから、この時の彼女の心細さは推察するに余りあるであろう。彼女の様な境遇の人が若し「病」になった場合、その先には過酷な未来が待ち受けていたことが想定されるのである。

そうした処、彼女にはこれと言った夫もいなかったにも関わらず、何故か懐妊(妊)したのであった。その経緯に関しては記述が無いので不明であるが、そのことを彼女は「身ノ宿世(スクセ)」、即ち、前世よりの因縁であると推し量り、ただ只管(ひたすら)に歎くのであった。そこには、キリスト教で「ルカ福音書」(1章-26～38節)に見られる、マリアの受胎告知的な要素(当該説話の女もマリアも処女であったこと。当該説話の女が生む子がイエス・キリストと同じ男子であること。神使であった大天使ガブリエルがマリアにキリスト懐胎を告知する行為は、当該説話の女が懐妊を宿世であると推量した前世よりの因縁と対比し得ること等)を見ることもでき、又、日本に於ける神功皇后の存在に見られた聖母神・母子神信仰で、処女の身でありながらも受胎して神の子を産むというストーリーの反映、及び、神功皇后をも祭神とした八幡神信仰との融合も見られるのかもしれない。彼女が推量したという「宿世」とは、前世に於ける八幡大菩薩(八幡神の本地としての菩薩)との因縁であったものであろうか。それはマリアの受胎告知に於ける聖霊との因縁に対比し得るものである。この説話の作者が、彼女の懐妊したことを宿世であると見た認識とは、一方では仏説に基づく輪廻転生観の反映であったものかもしれないが、「心一ツニ歎ケル」と記すことから、そこに日本的な心情である「無常観」の萌芽すら見出すことができるのである。

そこで取り敢えず、彼女は産所を探そうとするのであるが、その方法も無く、相談するべき人も無く、況(いわん)や仕えている主人に相談するのも耻(ハヅ)かしくて、言い出すことができなかつた。ただ、彼女は「心賢キ者(賢明な人)」であったので、深い山の方へ行き、人知れず独り産むことを決意するのであった。尚、当該説話では彼女

のことを2回に渡り、「心賢キ者」であると評価している。「岩波本」494頁頭注六四に依れば、女性の心性を悪しきものと見るのは「今昔物語集」に於ける全般的傾向であると指摘するのは相容れない様な感じもするが、本説話に於いても決して彼女の行動を称賛している訳ではない。それどころか、「然様(サヤウ)ナラム所(舊キ所)ニハ、獨リマニハ(ただ独りで)不立入マジキ事也」と、項末では彼女が行なった行為を暗に批判するのである。

更に、文中に於ける「然様(サヤウ)ナラム所(舊キ所)」とか、「粟田山(アハタヤマ。京都府京都市東山区華頂山より同山科区日ノ岡に至る神明山、大日山、厨子奥山、安祥寺山等の総称)ノ方(カタ)様ニ行(ユキ)テ、山深ク入ヌ」とした表現法よりは、そこに仏教寺院の存在を想起させる。そうした領域に若い女性が独りで立ち入ることに対しては、理由の如何を問わず、それを忌避する慣習である女人結界・女人禁制の存在が浮かび上がる。つまり、本説話に於いても女性のそうした山中への立ち入りを、決して正しい行動であるとはしていないのである。ストーリー上では、飽く迄も鬼が住む様なそうした山中の危険性を喧伝しながら、論理的に女性を深い山=仏教領域より遠ざけようとしていた可能性がある。その意味に於いて、少なく共、当該説話に関しては、その作者が仏教界(取り分け、最澄が開創した日本天台宗)に関係のある者、僧侶であった可能性が想定されるのである。

この逸話では、彼女は北山科(表題には「南山科」とあるが、「粟田山」の方角観よりは「北山科」が正しいであろう)の山中で見付けた、無人に見える山庄(さんざう。山中の別荘)に在った、古く壊(ヤブ)れた損じた屋に於いて出産するのであるが、実は、そこには1人の白髪頭の老女(嫗)が住んでいたのであった。結果として、彼女はこの嫗のことを「鬼」とであると推定するのであるが、それは子を産んだ後の彼女が生まれた子と共に昼寝をしていた時、嫗が「穴(アナ。あれ、まあ)甘氣(ウマゲ)。只一口」と発言するのを髯(ホノカ)に聞いたからであった。これを直訳するならば、確かに嫗に変化した鬼が赤子を見て、食べたら美味しそうだ、という意味で言ったことになる。しかしながら、乳幼児を見て、その余りの可

愛さから**比喩**(直喩)的にそうした表現法を取
 ことは現在でもあり得ることではある。しかし、
 嫗のこの発言が彼女をして「**極(イミジ)ク氣(ケ)**
怖シク思(オボ)ユ」という心情に駆り立てたの
 である。それを根拠としながら、彼女は「**此レハ**
鬼ニコソ有ケレ。我レハ必ズ被噉(クラハレ)ナム」
 とした推量を行ない、嫗を鬼であると断定するに
 至るのであった。そこに至る判断の過程では、嫗
 の外見より齎される情報も加味されていた可能性
 がある。

無論、そこには相談する相手もいないという単
 独での行動(独りの「女ノ童」を同道させては
 いたが)であるということ、知らない土地での出産
 であったということ、出産後間もないという身体
 的・精神的なダメージがあったこと、周辺の不気
 味な様子等、彼女にとっては種々の不利な条件が
 揃っていたが、そうした状況を背景としながら、
 この時、彼女の**対災異観**は自身が収集した状況証
 拠を元にしながら、最高度に緊張をし、高まっ
 ていたものと推測される。ただ、それは子を守る母
 親としては当然の本能的**危機管理認識**であったもの
 と考えられる。

又、嫗が「己ハ年老テ此(カカ)ル片田舎ニ侍ル
 身ナレバ、**物忌**モン不侍ズ。**七日(ナヌカ)**許リ此(カ
 ク)テ御(オハ)シテ返リ給へ」と発言するシーン
 があるが、**7日**という**時間的な表現法**は、産褥(さん
 じょく)。妊娠や出産に伴う母体の形態的・機
 能的变化が常態に迄回復する、出産後に於ける時
 間)、所謂、**産後の肥立ち期間**の当初期を指し示
 すが、その終了期は必ずしも通常生活に復帰する
 「**床上げ**」の時期とは一致しない。現在の床上げは、
 出産より凡そ1か月後であるが、この嫗の発言は、
 当時於ける一般的な床上げの時期が産褥終了時
 期と合致していたことを窺わせる記事ではある。
 更に、嫗が行なっていないとした**物忌**であるが、
 そこには出産、産褥という**血に関わる不浄(穢れ観)**
 がその根底にはあったものの、この嫗の場合には
 「**触穢(しょくえ。穢れに接すること)**」も厭(いと)
 わないので、気にしなくても良いという意味
 での発言である。その理由は、嫗が**高齢**であった
 ことと、そこが**片田舎**であったからであるとする。
 つまり、高齢者であれば**触穢**も**物忌**の対象からは
 外れる可能性があったことを示唆し、人の居ない
 場所(人口密度の低い場所)では**穢れの伝染**も限

定的であり、気にする必要性も低いという**一般的**
認識の存在していた可能性が想定されることであ
 る。特に、後者に在っては、**感染症の伝染認識**と
 重なる部分もあったものと考えられる。無論、出
 産した彼女が嫗のことを**鬼**であると認識したことが
 正しかったのであるならば、嫗の発言とは、彼
 女を安心させ、噉(ク)らう為の方便として受け
 止める必要があり、留意をするべきである。

当該説話の作者に依る教訓とは、「然ル舊キ所ニ
 ハ必ズ物ノ住(スム)ニソ有ケル」であるが、更に、
 その「物」とは、この場合には「**定メテ鬼ナドニテ**
コソハ有ケメ」であると推定を行なう。或る一定の
 エリアに何か得体の知れないモノが住み着いて
 いるので、そこへの立ち入りを禁じる**禁足地的発想**
 法は当該説話に限ったことではないが、それは、
 そこで何らかの活動をする人々、組織、団体にと
 って、保身、結束力・集中力維持といった目的での
 共通した利益保護の意味合いを持った場合もあ
 ったのであろう。「**八幡の數知らず(やわたのやぶ**
しらず)」(千葉県市川市八幡)の様に、**日本武尊**
 や**平将門**等に関わる否定的な伝承を伴いなが
 ら、そこへ立ち入った者には死を始めとした種々
 の**災難**が降り懸かるとした考え方は、特に女性を
 特定領域から排除しようとする**女人結界・女人禁**
制の思想にも繋がり得るものではあるが、そこは
 一種の**境界領域(アジール)**であったものと見ら
 れ、迫害、報復を受けている者を受け入れる神聖
 にして不可侵な場所でもあったかもしれない。こ
 の説話の場合に在っても、出産場所に困った彼女
 を最終的に受け入れたのは、人が殆んど近付くこ
 とも無い、そうした山中であった。往々にして、
 そうした場所の安全は物理的な警察力や軍事力、
 物としての城壁等に依って保全されていた訳では
 なかったことより、それらの代替措置として、**恐**
ろしい説話、所伝等をその場所に纏(まと)わせ
 ながら、そこへの不当、不法な侵入者に対しては、
 立ち入りを躊躇(ためら)わせる必要性を生じさ
 せていたものと考えられるのである。

ところで、この説話では他のそれに比べて「**氣**」
 の運用法が比較的多く見られるという特徴がある。
 それらは、「**氣(ケ)**」「**然氣(サルケ)**」「**嚴氣(イ**
ツクシゲ)」「**甘氣(ウマゲ)**」「**氣(ケ)怖シク]**、
 「**氣色(ケシキ)**」等である。単語としての**氣色**は
 この場合、産気の予兆、及び、状態・様子の意味

用法で使用され、氣は名詞として状態や様子、気配を表わす用法として使われる。又、「氣(ケ)怖シク」の様に接頭語として形容詞に付き、何かを根拠としてその様に感じられるという意味に於いて解釈される。つまり、「氣」の用法とは、周辺状況や、何かの気配、そのもの自体が放つ外見的特徴を指し示す用法であり、その多用からは、それを感じ取る側の当時の人の感性が、現代人よりも研ぎ澄まされていたことが想定されるのである。取り分け、「氣(ケ)怖シク」、「氣色(ケシキ)」の用法は、その後、に於ける彼女の行動を規定する重要なターニングポイントに於いて使用されていたことに留意をするべきである。その時に於いて、若しその「氣」を感じ取ることが出来ていなかったならば、その後の彼女に重大な不利益の生じていた可能性が高いのである。その意味に於いて、「氣(ケ)」とは、自らにとっての災異や、それに伴う危険性を逸(いち)早く察知し、安全を確保し、保身を図る為の枢要な能力であり、情報源でもあったということが言えるであろう。

2：霊(リヤウ)と精(タマ)

(1)「川原ノ院ノ融ノ左大臣ノ霊(リヤウ)ヲ宇陀ノ院見(アラハシ)給語(コト)第二」

川(河)原院(東六条院)と呼ばれたその邸宅は、かつて、左大臣源融(嵯峨天皇の皇子で、源姓を下賜されて臣籍降下した。822～895年)が建築させて居住していた住宅であったが、彼が亡くなった後、その家は子孫に当たる宇陀(多)院(宇多上皇。867～931年)に継承された。それは、鴨川の左岸付近(現京都府京都市下京区都市町付近。「源融河原院址」の遺跡地が残る)に在ったらしい。そこでは陸奥国に在った製塩用の塩竈の形を模して池を掘り、態々、海で潮の水を汲ませて来て湛(たた)えたという。様々に微妙(めでた)く可咲(おかし)き事の限りを尽くして作られた住宅ではあったが、宇陀(多)院に奉られた後は、彼がその主となり、時には醍醐天皇(宇多天皇の第一皇子)が行幸することもあった。

さて、或る日の夜半に西の臺(たい。対)の屋に在った塗籠(ぬりごめ。寝殿造建築に於いて建物の中央部に設定された二間四方の空間であり、寝室や納戸として使われた。壁土を厚く塗り、妻

戸を使って出入りする「部屋」の原型)を開けて、人が衣擦(きぬず)れの音をさせながら参る気色があったので、宇陀院はその方向を見遣(や)った(視線を向けた)。そうした処、夜中であるにも関わらず、昼の装束(束帯)を着用し、大刀(太刀)を帯(は)き、笏を取り、畏まっている人が二間許の距離を置いて佇んでいたのがあった。ここから、院とそのモノとの対話が始まるのであるが、結局、そのモノの正体とは「此ノ家ノ主ニ候フ翁」、即ち、この時は既に故人となっていた源融(「者ノ霊」)であった。融の霊はその死後に於いて鬼神となり、かつての自宅に住み続けていただけであると主張をした。その上、院に対して「忝(カタジケナ)ク所セ(狭)ク思給フル也(窮屈で氣詰まりに存じます)」と発言するのであった。

ところが、院は「其レハ糸異様(イトコトヤウ)ノ事(不条理な事)」であるとし、自分が人の家を押し取る(強奪する)様なことはしていないとして不快感を示す。更に、「者ノ霊(鬼神)也ト云ヘドモ、事ノ理(コトワリ。道理)ヲモ不知ズ」と宇陀院に論破され、融の霊は搔(か)き消つ(跡形も無く姿が見えなくなる)様に消失し、その後、二度と姿を現わすことは無かったのである。文脈よりは、宇陀院がこのモノを融の霊であるとは認めてはいなかったことが窺える。更に、この物語よりは、何ら「者ノ霊」に対する畏怖感らしき感覚も感じ取ることはできないのである。若しあるとするならば、それは融の霊に対する憐憫の情、又、同情心であろうか。

この逸話の主旨とは、どんなに豪華な邸宅を造ろうとも、華美な生活を送ろうとも、主が死んでしまえば、ただ空しく何の価値も無い、という教訓である。又、亡くなった筈の融の霊がそのまま川原院に住み着き、子孫であった宇陀院にさえも論破されて追い出されてしまうという悲しい話であり、そこには世の無常さえも感じさせる話である。その一方で、「事ノ理」が何人に対しても優先されるべき道理として描かれていることも興味深い。この説話の項末に記されていた様に、表面上では宇陀院が怯(ひる)むこと無く、「瘞(スク)ヤカニ(物おじせずに要領良く)」大臣の霊に対応した様子を称賛した内容、院の偉大さを強調した逸話ではあるものの、それは相手が仮に祖先である筈の源融の霊であったとしても、その主張

が「異様ノ事」であるならば、「物の道理」の前には修正されなければならないという強い宇多帝の信念を感じ取ることができるのである。平城京時代迄の中国由来の儒教的災異思想が廃れた当該期に在って、この逸話からは、そうした災異に対する天子の在り方、考え方の一端を窺い知ることができるのである。その核心に位置する様になっていたのは、「物の道理」であった。

その宇多帝に依る「正論」の在り方の基盤形成には、「寛平御遺誡(かんぴょうのごゆいかい)」⁽¹⁹⁾に見られる彼と、菅原道真との関係性が色濃く反映されていたものと考えられる。「寛平御遺誡」は寛平9年(897)、宇多天皇が子の皇太子敦仁(あつひと)親王(醍醐天皇)へ譲位をするのに際して書き贈った帝王学の心得であるが、そこには延暦帝主(王)(桓武天皇)の存在からの功罪両面の影響が見られるものの(桓武帝の事績に就いて「不可追習」とある)、菅原道真よりの「多受諫正」という環境が極めて大きなポイントとしてあったことが窺われる。宇多帝は道真のことを「鴻儒(こうじゅ。儒教の大家)」であると評価をしており、その薫陶を強く受けていたことが推察されるのである。自らの譲位の意向に就いても、先ず最初には道真へ密々に語ったとしている。「菅原朝臣(道真)非朕(宇多天皇)之忠臣。新君(醍醐天皇)之功臣乎。人功不可忘」とは、宇多、醍醐2代に渡る帝政に道真が如何に深く関わっていたのかを物語る表現法ではあろう。

(2)「桃菌(モモゾノ)ノ柱ノ穴ヨリ指出兎手招人(チゴノテヲサシイデテヒトヲマネキタル)語(コト) 第三」

当該説話の舞台は、かつては桃菌と呼ばれていた、今の世尊寺であるという。桃園とは大内裏北方の地に当たり、当初は内膳司が管理をしていた果樹園〔園ノ池、枸杞(くこ)園〕であったとされる。後には宅地化が行なわれ、清和天皇の皇子である貞純親王に依って桃園宮が置かれた。『尊卑分脉』の貞純親王に関わる記載に依れば、「号桃園親王。此親王於一條大宮桃園池、為七尺龍之由、時人多見夢(告)云々。仍号桃園歟」⁽²⁰⁾とあり、貞純親王が一条大宮に在った桃園池に住む七尺もの龍として、多くの人々の夢の中に出現したことを以って、桃園親王の呼称が行なわれた所以(ゆえん)であるとしている。龍は「大量の水」

の存在を示唆することが筆者に依る種々の検証作業の結果、判明している。即ち、水は大量であっても、少な過ぎても災害に繋がり得ることから、それを司る龍=水中世界の支配者=貞純親王に対しては、当時、その災異をも鎮めることの出来得る能力を以って、天下統治への大いなる期待感が存在していた可能性が指摘されるのである。後に桃園第(ももぞのてい)は三蹟の1人である藤原行成が伝領し、その第内に建立した寺が世尊寺(桃園寺)であった。彼の書風が世尊寺流と呼ばれる所以である。

桃菌が未だ寺ではなかった時期には、「西ノ宮ノ左ノ大臣」、即ち、源高明(西宮殿。醍醐天皇の皇子。安和の変に関連し大宰権帥に左遷され、事実上失脚した)が住んでいたが、これはその際に発生していた災異である。その災異とは、高明が居住していた寝殿の辰巳(南東の方角)の母屋(モヤ。寝殿造り建築に於ける主体部分。又、屋根を支持する部材の1つで、棟木と平行に配置され、軒桁との間で垂木を支える木材)の柱に「木ノ節(フシ)ノ穴」が開(あ)き、「夜ニ成レバ、其ノ木ノ節ノ穴ヨリ小サキ兒(チゴ)ノ手ヲ指出(サシイデ)テ、人ヲ招ク事ナム有ケル」というものであった。高明はこのことを聞いて、「糸(イト)奇異(アサマシ。驚き呆れるばかりだ)々恠(アヤシ)ビ(不思議に思う)驚キ、或る措置を講じたのである。この時点に於いて、高明はその現象を自ら現認した訳ではなく、伝聞記事として受け止めていたことが窺われる。

その措置とは、その木の節に開いた穴の上へ経を結び付け奉ることであった。しかしながらその効果は無く、経の代わりに仏を懸け奉ったものの、やはり効果は無かったのである。「此(カ)々様ニスレドモ敢テ(全く)不止ラズ」とした表現法よりは、その霊力の強力なることを示唆すると共に、柱の内部(異界)と、こちら側の世界(この世)との境界線(結界)が明確に示されている状態が強調されているものと考えられる。人を招くその行為は毎晩ではなく、二夜三夜を隔てて、夜中の人々が寝静まった時分に必ず行なわれたのである。そうした処、或る人が試しに征箭(ソヤ。征矢。狩猟や的矢に使う矢に対して、戦陣で使用する実戦用の矢のこと)をその木の節の穴へ指し入れた。その結果、征箭が穴に入っている間は招くことが

無かったのである。

『おおみやの民話』⁽²¹⁾には、丹後半島の旧大宮町（現京都府京丹後市大宮町）で伝えられて来た「七夕さん」と称する天女伝承が3例収録されている。それらは、①上常吉の小塚謙治氏、②河辺の近藤佳女氏、③新宮の井上保氏に依る伝承である。ここで共通する主人公は、三右衛門（ねも）門であり、①③に於いて、彼は（若い）獵師であるとしていて、何れも羽衣（舞衣）を勝手に自宅へ持ち帰って、それを家の柱（大黒柱、表の床の柱）に開けた穴の中へ隠し、その上に埋木をしたとする。三右衛門と天女とは後に結婚し、①では子供3人を設け、③では子供が3歳になった時に、羽衣が子供の示唆に依って妻（天女）に発見されたという。又、三右衛門自身が羽衣を隠した柱を拝むと言う行為、及び、自分が発見した羽衣を着用して天女が天に帰ると言う行為とが共通している。

そして、①③では、天女が三右衛門へ残した瓜の種が彼に依って蒔かれ、①ではその蔓を辿って天女は天へと戻り、③では天女は三右衛門にその蔓を辿って、天へ来て欲しいと懇願をしており、実際に彼は天上へ辿り着くのである。そこでは、七夕さん（天女）や天人達に依って、彼は歓待を受けるのである。当該伝承に於ける天上とは、浦島説話に於ける「遠神仙之堺」に対応する存在であり、三右衛門は、そこで自ら好んで楽な仕事である瓜の番人をするが、禁止されていた筈の摘み食いをした結果、俄かに大洪水に襲われ、彼は地上へと戻される。それを見た七夕さんは「七日、七日に会おうで」と叫んだものの、それは悪魔の取り次ぎに依り、「七月七日に会おうで」と言い換えられ、2人の逢瀬は1年に1回のみ、七月七日に限定され、三右衛門が流された川は天の川となって、現在も尚、残っているとしている。この隔絶された時間的感覚には、二夜三夜を隔てて、夜中の人々が寝静まった時分に必ず行なわれたという「招々」行為との類似性が認められるのである。

禁を犯すことに依って懲罰される、取り分け、③では大洪水が発生するとしていることより、人間が禁忌を犯す行為に依って、何らかの自然的な処罰（水災害）を天（女）より受けるとした、警告的なメッセージが当該物語には込められているものと推測されるのである。恐らくは、「羽衣（舞衣）を勝手に自宅へ持ち帰ってそれを家の柱（大

黒柱、表の床の柱）に開けた穴の中へ隠し、その上に埋木をした」という話は、水の存在の置き換えとしての羽衣が、埋木、つまり、禁忌を犯さないと言った人間側の節操、理性に依って抑制されているという状態を示し、それを三右衛門自身が拝む行為とは、将に、自然の摂理を尊重すると言う、人間として本来あるべき謙虚な姿勢を表現し、推奨しているものと推測されるのである。⁽²²⁾「家の柱（大黒柱、表の床の柱）に開けた穴」とは、やはりこの場合に在っても、異界へ通じる忌むべき出入口であったものと見られる。

桃菌の説話では、「招々」の動作が焦点とされている。無論、文脈より解するならば、これはこの世にいる人を向こう側の世界（異界）へ引き込むという行為、即ち、あの世、死の世界へ招待するということである。そうであるとするならば、その木の節に開いた穴とは、この世とあの世とが通じ合っているポイントであり、そこを自由に行き来するモノの存在をも想起させるのである。平安時代前期の公卿で文人でもあった参議小野篁（おののたかむら）は、「令義解」の編纂にも携わったが、彼は「江談抄」（大江匡房の談話を蔵人藤原実兼が筆録した平安時代末期成立の説話集。実兼が没する1112年4月迄の成立）の記述に依り、「百鬼夜行（種々の怪異なるモノが夜中に行列して練り歩くこと）」に遭遇したとされるが、それに加え、六道珍皇寺（京都府京都市東山区大和大路通四条下ル4丁目小松町）の本堂裏庭に在る井戸（小野篁冥土通いの井戸）を伝って、夜な夜な冥府通いを行ない、冥官（地獄に在る閻魔大王の庁の官人）として閻魔大王に仕えていたとされる。⁽²³⁾

木の節に開いた穴も、小野篁冥土通いの井戸もこの世とあの世とを行き来するモノの通路としての穴であり、六道輪廻・輪廻転生に於ける次のステージ（道）への分岐点であるという認識であり、たまたま、可視化されたスポットとして何かの拍子でこの世側に出現した出入口であったのであろう。それは又、この世と異界とが通じ合った瞬間でもある。

そして、当該説話に於けるもう1つの焦点は、「征箭」と、「経」・「佛」との対照である。前者は敵への打撃力が強い実戦用の武具であり、後者は軍事力を伴わない形での仏教用具である。その

後、木の節の穴へと指し入れられた**征箭**は、**箭柄**（ヤガラ。竹でできた矢の本体部分）の部分抜き、先端部に装着されていた金属製の**鏃**（やじり）の部分だけを穴へ深く入れた処、それ以降に招くことは絶えて無くなったのである。作者はこの出来事を、「定メテ者ノ靈（リヤウ）ナドノ為（ス）ル事ニコソハ有ケメ」と推定し、「**征箭ノ験**（シルシ）、**當**（マサ）ニ**佛經ニ増リ奉テ恐**（オソレ）ムヤハ」と帰結させるのであった。**征箭**は実戦用の武器であることから、その背後には台頭する**武士**の存在が見え隠れする。それは、「今昔物語集」が成立したものと見られる12世紀初頭に於ける社会的状況を、大いに反映させた説話内容であったものと推測される。又、**経**や**佛**は宗教としての**仏教**を表象しており、狭義には**浄土教**的世界観を表現していたとも解される。これは、六道を永遠に輪廻し転生して回るのではなく、**阿弥陀仏**の救済に依って終の棲家としての**極楽浄土**を目指す動きであったものと見られる。つまり、**仏教**よりも**軍事力**を背景とした**武士勢力**の方が圧倒しているという認識なのである。

「**征箭ノ身ノ限**」、即ち、**鏃**は対象物に突き刺さる部分であることから、通常、その**先端部**は**鋭利**である。それは「**者ノ靈**」（**鬼神**）が忌み嫌う物の1つであった。**松葉**や**柊の葉**と同様である。つまり、この場合に於ける**征箭**とは、後の**破魔**（浜）**弓**や**破魔**（浜）**矢**信仰の原型であり、**破魔**とは**悪魔**や**煩惱魔**といった**魔**を打ち滅ぼすことであった。この時期、**破魔弓**が**桃**の木より制作されていたのは、**桃**自体に**鬼**を払う**霊力**があると信じられたからである。⁽²⁴⁾元々、正月の年占（としうら。その年1年の吉凶や、農業・漁業等の豊凶を占うこと）を行なう競技具であった**破魔弓**・**破魔矢**であったが、後には正月の**初詣**でに際し開運の縁起物として神社から授与されたり、**上棟式**の際には**鬼門**の方角に向け、棟の上に立てたりする習慣となった。**鬼門封じ**のまじないである。

ところで、この**災異**が発生していた**高明**の**寢殿**の**辰巳**（**南東の方角**）の**母屋**の**柱**という**方角観**、**方角認識**であるが、古代社会に於ける**方角性**の意味する処の重要性に鑑みるならば、これを何ら意味も無く記載したものであったとは考えることはできず、何らかのメッセージであった可能性が示唆されるのである。**辰巳**の方角とは、**天地四方**の

隅を表わす**四維**（しい）の一角であり、平安京より見た場合の**辰巳**の方角の先には**伊勢神宮**がある。**内裏清涼殿**内**南東側**に設えられた「**石灰壇**（いしばいだん）」は、版築工法を使用して高床面と同じ高さ迄、盛り上げて突き固められた地面の表面を白漆喰で塗り固めた床である。そこでは毎朝、天皇が東方向に位置する**内裏内**の**内侍所**（**天照大神**の御霊代として**八咫鏡**を安置する）、**南東**方向に位置する**伊勢神宮**の方角を遥拝し**国家安泰**を祈るのである（**毎朝御拜**）。⁽²⁵⁾当該説話に於ける**南東**の方角性が**毎朝御拜**に直結するものではないが、少なく共、平安京より見た場合に於ける**南東**の方角性には、**仏説**とは又異次元の**神々**への祭祀上の感覚や、**陰陽道**に於ける**金神**（**こんじん**）**七殺**（**金神**は遊行することから、その方位は**干支**や**季節**に依り異なる）等の**凶方観**、**方位神**の習俗をも視野に入れて検討を行なう必要がある。

当時、この逸話の内容は人々からも「**恠**（アヤ）**シビ疑ヒケルトナム**」という評価を与えられていたとされ、その信憑性に対する疑義が提起されていたのである。作者も話の内容を「**心不得ヲ事也**」とし、**流石**（さすが）に理解することが困難であるとしている。言わば、疑わしい内容であって、それらは「**者ノ靈**」に依る所為であるものと片付けられてしまったものなのであろう。

（3）「**冷泉ノ院ノ水ノ精**、**成人形**（**ヒトノカタチトナリテ**）**被捕語**（**コト**）**第五**」

当該説話の舞台は、上の表題に依るならば**冷泉院**（大内裏の**東南側**）であるが、本文中に記された内容からは**陽成院**である。場所は、**二條**（**大路**）よりは**北**、**西**の**洞院**（**大路**）よりは**西**、**大炊**の**御門**（**大路**）よりは**南**、**油**の**小路**よりは**東二町**のエリアであったという。**陽成院**は**冷泉院**の直ぐ**東側**に当たる。院の**墓**去後は、**冷泉院**側の**小路**を開き、**北**の**町**には人家が建つ様になったが、**南**の**町**にはかつての**池**の跡等が少し残っていたという。現在の京都府京都市中京区**薬屋町**から**槌屋町**にかけての**一帯**である。

これは**陽成院**が未だ現役であった時期に於ける、或る**夏の比**（**コロホヒ**）の話である。**西**の**臺**（**対**）の**屋**に在った**延**（**縁**）で人が寝ていると、**身長約3尺位**の**翁**がやって来て、その人の顔を捜っていた。**恠**しいとは思いながらも**恐怖**の余り**身動き**が取れず、**虚寝**（**空寝**。ソラネ）をして臥

していた処、翁が和（ヤハ）ら立ち返って行くのを星月夜に見遣ると、それは池の汀（ミギハ。水際）へ行き、掻き消つ様にその姿を消したのである。その池は何時水の入替えをして清掃したのかも分からない程であり、萍（ウキクサ）や菖（菖蒲（シヤウブ、アヤメグサ）が生い茂り、とても気味悪そうで（「糸六借氣」、イトムツカシゲ）怖ろし気でもあった。この翁とは、人の夢の中に出現する儚（はかな）き夢人（ゆめびと）なのであろうか。

そうした処、この翁が「池ニ住ム者」ではないかとして、人々は怖ろしく思い、恐れ合った。ここからは当時の人々に依る、水中世界の住人に対する並々ならぬ恐怖感を窺うことができる。そこには、単に薄気味悪いとか、何となく嫌悪感を抱くといった感情以上の心理を感じる。こうした心情が次の中世期に入ると、大地に穿たれていた夥しい数の「龍穴」、「人穴」、「風穴」等が、巨大な穴道ネットワークに依り繋がっており、そうした地下世界には龍が棲んでいると人々が考える様になった予兆であったのか、否か、更なる検証作業が必要である。そして、そうした穴道は、更に琵琶湖、諏訪湖等の湖水域や、瀬戸内海へと繋がっており、神仏の仮現、神々の霊体としての龍がそこを自由に往来していたという考え方が存在したとする見解もある。⁽²⁶⁾

この説話でも、やはり「兵（ツハモノ）立（ダチ）タル者」、即ち、1人の武者が手を挙げてその翁を捕縛しようと試みるのである。結果として、武者は翁を捕らえ、苧縄（ヲナハ。苧縄か）で以って雁字搦（がんじがら）めにして縛り上げ、高欄に結び付けた。捕らえられた小（チヒサキ）翁は、細く侘し気な音（コエ）で「盥（タラヒ）ニ水ヲ入レテ得（エサセ）ムヤ（下さいませんか）」とだけ発言をする。翁は目の前に置かれた大きな盥の方へ頸を延ばし、水面に映る自らの水影を見て、「我レハ水ノ精（タマ）ゾ」と言って、その水中へと姿を消したのであった。そして、「盥ニ水多ク成テ、鉉（ハタ。盥の縁）ヨリ泛（コボ）ル」状態となったとしている。つまり、その翁には実体としての質量があったことになる。ただ、それを見ていた人々の認識は少し違い、「翁ハ水ニ成テ解（トケ）ニケレバ、失（ウセ）ヌ」というものであった。その後、人々はその水をこぼさない様にして盥を抱

え、水を池へと流し込んだのである。そうした処、二度と翁は出現せず、人の顔を捜（さぐ）る様なことも無かったのである。

この逸話に登場する「水ノ精（タマ）」よりは、河伯、河童の存在が想起される。「河伯」とは即ち、河川を司る神、水神である。それは水中世界一般の支配者としての龍（王）とは又別の存在であり、信仰であったものと考えられる。司馬遷に依る「史記」（紀元前91年頃の成立とされる）の「河渠書（かきよしよ）第七」⁽²⁷⁾では、中国に於ける治水の経緯を記すが、そこでは天子の詠んだ歌の中で、「爲我謂河伯兮（強調、語調整の助字）、何不仁、泛濫（はんらん）不止兮、愁吾人。（中略）河伯許兮薪不屬」として、黄河の神である河伯の存在が治水の要として描写されている。それに先立ち天子は、「自臨決河、沈白馬玉璧于河」していることより、倭国に於いても、「禱（イノル）河伯（カミ）」^{〔「日本書紀 卷廿四 皇極天皇」皇極天皇元年（642）7月甲寅朔戊寅条〕}行為には、人身供犠としての人柱の様な河川神祭祀の行為が想定されるのかもしれない。そうであれば、「水ノ精」とは水神であり、水死者や人身供犠行為に依る浮かばれない霊体であるという見做しであったのかもしれない。

韓半島・朝鮮半島に於いては、金富軾等に依って編纂された正史である、「三國史記」—「高句麗本紀 第一」始祖東明聖王朱蒙（鄒牟、衆解）即位前紀で、朱蒙の母親柳花は、解夫婁王に代わって即位したばかりの金蛙王と、太白山の南方を流れる優激水で出会った際、自身を「河伯之女」とあると答えたとする。⁽²⁸⁾この内容は、日本に於ける「續日本紀 卷四十 桓武天皇」延暦8年（789）12月28日条に記載された記事にも反映をされている。そこでは、皇太后（高野新笠。たかののにいがさ。桓武天皇生母）の薨去記事が記されるが、それを受けて翌正月15日条には、「其百濟遠祖（トヲツヲヤ）都慕王者。河伯之女感日精而所生。皇太后即其後也。因以奉諡焉」⁽²⁹⁾とし、都慕王は河伯の娘が日精（じっせい。太陽の精）に感応して出産したとしている。光仁天皇の妃であった高野新笠とは、その末裔であるとするのである。それ故、高野新笠に対しては、特別に天高知日之姫尊の諡号を贈るとしている。それは、高野新笠が桓武天皇の生母であるという理由からで

はなく、その祖先が「河伯之女」であり、しかも、彼女が太陽神と合体したという伝承に因んで、その様な措置をとったのである。つまり、そのことに対して、当時、日本に於いても非常なる高貴観、神秘観、尊崇の念があったからこそ、採用された諡号の贈与であったものと見られるのである。高野新笠に纏わるこうした百濟国起源所伝とは、それが事実であった可能性もあるが、「河伯」、即ち、河川を司る神、水神と、天や天帝、太陽神との合体、つまりは、それが王権に依るこの空間支配の根拠として提示されているのである。これには、桓武朝と、韓半島や中国大陸との支配理論の共通化が見られる事象でもある。

又、この様な中国大陸、韓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、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、生きてままの人間としての河童伝承として残された可能性が指摘されるであろう。「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第二」⁽³⁰⁾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」⁽³¹⁾を出典として、水伯河之神(加波乃加美)であるとす。即ち、日本では、当初に於いて、河伯と言った河川神(信仰)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。⁽³²⁾

本説話に登場した「水ノ精(タマ)」が河伯の様な河川神、水神であったのか、否かに就いては尚、はっきりとはしない。ただ、すっかり汚れてしまった自らの住処としての陽成院の池を何とかして欲しいと懇願する為に陸へ上がって来ていた、その池の住人であったと見ることも出来得る。逸話の最後の部分では、「水ノ精ノ、人ニ成テ有ケルトゾ、人云(イヒ)ケル」とし、ここで登場した長(タケ)が三尺許の翁は、「水ノ精」が人の姿に変化(へんげ)したものであるとした当時の人々に依る認識を紹介する。「三尺」とは長さ(90.9センチメートル)を表現しているが、その他にも古代中国に於いては、長さ三尺の竹札に法文を記したことより、法令(三尺法)としての語義もある。それに基づくならば、陽成院に出現したこの翁は、常識や基準となるものの可視化された存在として

描写されていたことも考えられる。これは、陽成院(二条院。陽成天皇)の在り方一天皇の乳母(めのと)であった紀全子(きのまたこ)の子、源益(みなもとのみつ)に対する格殺容疑や、帝位にありながらも数々の奇行、乱行を行なったことに依る事実上の更迭、と無関係であったとは言えることが出来ないであろう。池の乱れとは、即ち人心の乱れであり、それを修正させようとして人の姿(小翁)に変化して出現したもの、それが陽成院の池の主であった「水ノ精」であったものかもしれない。(4)「東ノ三條ノ銅ノ精、成人形(ヒトノカタチトナリテ)被掘出(ホリイダサレタル)語(コト)第六」

これは、昔、東三条殿に式部卿の宮〔醍醐天皇の皇子。重明(しげあきら)親王〕が住んでいた頃の逸話である。東三条殿は、平安時代初期の藤原良房邸に始まり、以来兼通、兼家、道長、頼通、師通、忠実、忠通、頼長等という様に、代々藤原氏の氏長者に継承されて行った。場所は内裏の東南側に当たる二条大路の南、西洞院大路の東であり、敷地は東西1町、南北2町に渡ったとされる。

或る時、重明親王は「南ノ山」(東三条殿の敷地南側に築造されていた人工の築山か)に長(タケ)が三尺許の五位の太った人が、時々歩いているのを恠み、陰陽師を召してその祟りに就いて占申させた。つまり、親王はそれが実体の無いものであり、生きている人ではないことに気が付いていたことになる。そうした処、陰陽師はそれが「物ノ氣(ケ)」であると言いつつも、人に害を成すものではないとも答えたのである。「物ノ氣」とは霊体であり、この事例では「銅(アカガネ)ノ器(ウツハモノ)ノ精(タマ)」であるという。そのモノ(霊)は、東三条殿の敷地の辰巳(南東の方角)の角(スミ)の土中にあると陰陽師は占申したのである。

この説話では、事物にも目には見えない意思や霊力が備わっているとされた、縄文時代以来の倭国に固有の思想が色濃く反映されていた。しかも、それは生き物では無いモノではあるが、人と同様に「供養」の対象ともなり得る資格を有すると認識されていた点が特筆される。それ故、重明親王は興味本位ではなく、必死にそれを掘らせたのである。結果として、そのモノとは、「五斗納(ナハ。容量)許ナル銅ノ提[ヒサゲ。提子。鉉(つる)や注ぎ口を持った小鍋形の酒器]」であった。

この事例では、既に使われなくなり、深く土に埋もれてしまった提子の霊体が人（三尺許の五位の太った人）に変化（へんげ）して、救済を求めたものと解される。つまり、供養されることを願ったのである。

日本文化に於ける「3」の数字の持つ意味に関しては既述をしているが、⁽³³⁾日本の古代社会に於いて、「3」の数字とは、婚姻関係（妻問婚）に見られる3か月という時間的区切りの如く、人々の生活により密接な形で存在していた。3を神聖数として見做す見解もあるが、寧ろ、3の数字は人々の実生活や、生活習慣と深い繋がりを有して来た、実用的、实际的数字であると言うことができるのである。それと共に、「3」の数字とは言語運用としての「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）にも見られる様に、あるべき安定した状態を希求していたとも解することができる。

更に、日本の律令的な官位制度では、五位以上の人々が、所謂、貴族階層であり、この場合の五位とは、貴族階層の使用品として的高级な「銅ノ提」であり、それを使用した貴族という見立てに基づいた表現法であったものと見られる。太った人というのは、提子の外観を人に形容した表現法であろう。当時の人々に依る「物ノ精（タマ）」観とは、「糸（イト）惜（ホ）シキ事」の延長線上にあったものと推測される。即ち、上下貴賤を問わず、物は最後迄、大切に使ってあげないといけない、というものであった。大量生産、大量消費時代ではなかったからこそその対事物認識である。使い捨てにするのではなく、物にも人と同じように意思や寿命があるとした認識が「皆人知ニケリ」、共有されていた社会なのである。

3：死

(1)「冷泉（レンゼイ）ノ院ノ東ノ洞院ノ僧都殿（ソウツドノ）ノ霊（リヤウ）ノ語（コト） 第四」

昔、冷泉院よりは南、東洞院より東の角（スミ）は僧都殿と呼ばれた「極（キハメ）タル悪（アシ）キ所」であった。そうであるから、打ち解けて（気を許して）人が居住することは無かったのである。この僧都殿の所在地に関わる記述は不正確である

が、冷泉院は現在の京都御所の南西部、大内裏の東南側に在ったので、この場所とは京都御所の南側辺りであろうか。その冷泉院の真北には左大弁宰相源扶義（スケヨシ）の家（大内裏の東側）があり、そこから見て向かい側が僧都殿であったともしている。

それでは、この「極タル悪キ所」とは一体どのような場所であり、そこには如何なる災異が待ち受けていたのであろうか。僧都殿は、源扶義の家の向かいに在ったとしているが、その「戌亥（イヌ辛。乾。北西の方角）ノ角（スミ）」には、大きく高い榎（えのき。「榎ノ木」）が生えていたという。榎はニレ科の落葉大高木であり、樹高は20メートル、幹の直径は1メートルにも達する。榎を巡る文化には、その音が「縁の木」に通じることから、「縁結びの木」や「縁切りの木（縁切りえのき）」であるとした考え方もあり、縁起を担いで「嘉樹（よのき）」とした見立てもある。その若葉や果実は食用ともされ、江戸時代には一里塚の樹種として植えられている。

そして、黄昏時（「彼レハ誰（タ）ソ時（ドキ）」）になると、僧都殿の寝殿の前より、赤い単衣（ヒトヘギヌ）が飛び、その戌亥に在る榎の方様（かたごま。方角）へ飛んで行き、木の末（このうれ。梢）に登るのであった。これを見た人は恐れ、その周辺には近寄らなかつた。単衣とは、公家の男女が着用する装束の下に着た裏地の無い衣、単長着であり、白、青、紅等の色を用いた。袷（あわせ）に対する衣服の総称でもあり、主として夏用であった。

ここでは、黄昏時・夕暮方の時間性、北西の方角性と、赤色の色彩認識とがキーワードとなっている。先ずは黄昏時・夕暮方という時間性であるが、夕暮れ晩期の時間帯に該当した黄昏時（たそがれどき）は、大禍時〔おおまがとき。「逢（おう）魔が時」〕とも呼ばれた様に、大きな禍（わざわい）が発生する時刻であると認識をされていたのである。この場合に於ける魔とは、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）の如く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、対方角、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遂げて行く夕方～夜の時間帯とは、正に冥府へと誘う入り口でもあり、畏怖するべき得体の知れない時間であったものと推測される。

次いで方角性であるが、僧都殿の寝殿より戌亥の方角に在った榎の木、更に延長線上に在ったものは内裏である。冷泉院の真北に在ったとしている源扶義の家から見て、南側を除くどの方角の「向（ムカヒ）」が僧都殿であったのかは不明であるが、何れにせよその戌亥の方角の先に在ったものは内裏である。又、赤の色彩認識とは、東アジア世界に於いて、血をイメージさせることより、兵革出来の前兆現象として見做されて来たという経緯がある。つまり、赤色とは人や物事の滅亡であり、「死」を想起させる色なのである。

若しこの出来事が単発の事象であったとするならば、偶々（たまたま）南東方向より吹いて来た強風に依って飛ばされた単衣が、木の梢に引っ掛かっただけの現象であった筈である。しかし、文脈に即して考えるならば、ここでは（殆ど毎日の様に）黄昏時になると、決まってその様な現象が起きているとしていることから、単なる気象現象に依る出来事であったとは言えない。それ故、人々はそこに常とは異なる何らかの災異力学を感じ取っていたのである。

そうした処、源扶義の舅であった讃岐守源是輔の宿直（トノヰ。夜間、貴人に近侍して不寝番をすること）をしていた兵（ツハモノ）の男が、その現象を見て、己（オノレ）が単衣を射落としてみようと言い出し、それを聞いた者共との間で言い争（あらそ）いとなった。それで男は、夕暮方に僧都殿の南面に在る簀子（すのこ。簀子縁。建物の外周部分に設けられた濡縁）へ和（やわ）ら（おとなしく）上がって待っていた処、東の方で竹が少し生えている中より、赤単（アカキヒトヘ）がいつもの様に飛び渡ったので、男は雁跨（カリマタ。飛んでいる鳥や、移動する獣の足を射るのに用いた鎌。又、それを装着した矢）を矢に番（つが）えて、強く引いて射た。ところが、単衣は箭（せん。弓の矢）を立てながら、いつもの様に榎の木の末に登ったのであった。箭が当たったと思しき

所の地面を見ると、血が多く泛（こぼれ）ていたのである。

その夜、兵は「寝死（ネジニ）」したという。これが如何なる死因に依るものであったのかに関わる記述は無いが、就寝中に亡くなってしまったのである。それ迄健常であった者が急に死亡する、所謂、突然死である。突然死の約60パーセントは心臓に起因した事象であり、心臓病に最多の症状とは冠動脈が詰まることに依る心筋梗塞発作であって、比較的就寝中に多く発生し、取り分け発生が多い時間帯は早朝であるとされる。その他、睡眠時無呼吸症候群（無呼吸発作）も就寝中に於ける死因として挙げられる。多くの場合、こうした睡眠中に於ける突然死には前兆となる症状が無いとされる。それ故、突然死なのである。その兵も就寝中にこれらの症状を発して、誰にも気付かれること無く静かに死へと至ったのであろう。当時としては、その死と、彼が射てしまった赤い単衣との間に関連性があるものと認識されたことには必然性がある。

人々が「益（カヒ）无キ態（ワザ）シテ死ヌル者カナ」とその男の行動を諺（そし）ったということは、当時の人々が薄々ながらも、その赤い単衣の正体に就いて共通した何かの心当たりがあった証であろう。正に「触らぬ神に祟りなし」→「君子危うきに近寄らず」ということなのであろうが、「由无ク（行なう必要も無いのに）猛キ心ヲ見エム（見せよう）トテ死ヌル、極テ益无キ事也」と帰結させている背景には、この武士の様にただただ功名心を求めるばかりで、節操や教養、徳も無ければ、時として死に至ることもあるという教訓として語り伝える内容である。災異とは、他より齎されるものばかりではなく、場合に依っては、自分自身の内にもその種は存在し、そこから発することも有り得ることを示唆したものであろう。そこには、在京武士に対する侮蔑感も見取ることができる。「今昔物語集」が成立したものと見られる1100年代になると、武士の存在自体も、それ以外の人々にとっては面倒で厄介な災異であると見做される様になっていたものかもしれない。

ところで、「東（ヒムガシ）ノ方（カタ）ニ竹ノ少シ生（オビ）タリケル中ヨリ、此ノ赤単（アカキヒトヘ）例ノ様ニハへ飛テ渡ケル」とする記述からは、この竹林が霊竹（れいちく）であったことを

窺わせるのである。霊竹は「源平盛衰記」に霊笛(れいてき)とも記された様に、霊妙なる音声を発する不可思議な笛としても登場するが、ここでは竹林自体に何らかの霊妙な力が宿っていたものと考えられる。竹は用材、竹細工や竹製品、筍、更には、地盤強化等の役割で人々の役に立って来た一方、一般的にはその表面が青緑色であり、他の樹種とは違って竹林を形成した場合には、得も言われぬ霊妙感もある。又、種類に依っては凡そ60～120年周期で開花し、その竹林ごと(同一の地下茎ごと)一斉に枯死することが知られており、他の樹木とは違った生育の方法で子孫を残しているのである。そうした特異性も竹が霊妙な植物であるとした認識に寄与していたことが想定される。竹にはその有する霊力故に、門松や斎竹(いみだけ。忌竹)の様に、邪鬼、邪気の侵入を阻止する結界としての位置付けも為されて来た。熊本県熊本市北区植木町清水に所在する清水(きよみず)菅原神社には、「霊竹」と信奉されている、池中に於ける石積みの一隅があるが、これにもそうした竹に対する霊妙感が存在していた可能性はあろう。

尚、竹を素材とした作品としては竹取物語が知られるが、ここではそれとの交錯も見られる。異境の人であったなよ竹のかぐや姫も、元は竹の中の住人であった。ここでは「東ノ方ニ竹ノ少シ生タリケル中ヨリ、此ノ赤単例ノ様ニハへ飛テ渡ケル」とあり、五行説で木に当たる五色の青・緑色は五方の東に対応する五時の春であり、それは発展する様子を示唆し、五行の木が火(五色の赤、五時の夏)に転じ、光り輝く灼熱の夏に変化をする。つまり、五行説に立脚するならば、この飛行する「赤い単衣」とは、成長する生命の塊であり、生き物の「変化」した姿なのであった。

霊であると見做されたこの「赤キ単衣」は事物であり、人格の無いモノである。当該逸話に於いて、恐らくは、元の持ち主(僧都殿)の霊魂が憑依したという見立てなのであろうが、そこには縄文時代以来の対事物観が反映されていたものと見られる。長年に渡る人の愛着を受けた事物には霊力が備わり、それを処分するに際してそれは「供養」の対象となった。この「赤い単衣」は元の持ち主から供養されることも無く、この時既に故人となっていたであろう僧都殿の霊魂とも相俟(ま)って、死んでいることの認識も無いまま、この世界を彷徨

っていたものと考えられる。「極(キハメ)タル悪(アシ)キ所」とは、供養されることも無く放置されていた僧都殿愛用の「赤キ単衣」の霊力が、それを求めて、飛び行く姿を見る者に訴え掛けていた場所なのであろうか。

4：モノ・物

(1)「仁壽殿(ジンジウデン)ノ臺代(タイシロ)ノ御燈油(オホミアカシ)取りニ物来レル語(コト)第十」

醍醐天皇(在位897～930年)の治世に於ける内裏内での逸話である。延喜年間(901～923年)のことであったが、紫宸殿の直ぐ北側に在った仁壽殿の臺代〔対代。寝殿造り建築に於いて対屋、寝殿の代用とされた放出(はなちいで)や廊〕に置かれてあった御燈油を、夜半に何かの「物」がやって来ては、南殿(ナデン。紫宸殿)の方へ持ち去ってしまうという出来事が毎夜の如くあった。天皇はこれを「目ザマシキ(気に入らない、目に余る)事」と思い、殿上人でもあった右少弁源公忠(キンタダ)(光孝天皇の末裔。歌人として知られ、三十六人歌仙の1人。私家集に「公忠朝臣集」がある)に対して、「見頭ハス(発見する、見破る)」ことを仰せ付けられたのである。

時期は3月の霖雨(ナガメ)の頃であったが、夜に入り、元々明るい様な場所ですら、尚、暗いのに、況してや南殿との迫(ハサマ。迫間、狭間。連結部分で狭くなっている場所)は極めて暗かった。公忠は中橋(紫宸殿正面中央に在った階段)より音を立てない様にして抜き足で登り、南殿の北側の脇に開いていた脇戸の許に副い立ち、音も立てないで辺りを伺っていた。そうした処、丑の時(午前2時前後)になったと思った程に、「物ノ足音」が聞こえて来たのである。しかしながら、「御燈油ヲ取ル重キ物ノ足音ニテハ有レドモ、躰(スガタ)ハ不見エズ」であった。そのモノの重い足音は確かに聞こえたのであるが、姿が見えなかったのであった。公忠は南殿の戸の許で自らの足を持ち上げ、強く蹴った処、足にはその「物」が痛く当たり、「物」はそれが持っていた(盗んだ)御燈油を打ち泛(コボ)しつつ、南様(南の方向)へ走り去った。つまり、その「物」とは霊体等ではなく、質量を持ち、実体を有していた「事物」(動物をも含む)

であったことになる。しかも、重い足音であったとしていることから、体重の重い動物であったことになる。

夜が明けて、公忠は昨夜「物」を蹴った場所に行ってみると、朱枋(スハウ。蘇枋)色(暗紅色)の血が多く泛れており、それは紫宸殿に在る塗籠(ヌリゴメ。周囲を壁で塗り込めた部屋状の空間)の方様(かたざま。方角)に続いていた。塗籠の中には血が多く泛れていたが、それ以外に何も物は見当たらなかったのである。

この当時に於ける燈油(照明用)の原材料は、木の実油としての椿(椿油)や、シソ科の植物である荳胡麻(えごま)の種子を使用した、草種子油としての荳胡麻油であったものと考えられ、宮内での使用であれば荳胡麻油を採用していたものと推測される。光度や燃焼時間の長さという点よりは、徐々に荳胡麻油へと取って代わりつつあったものと推測される。貞観元年(859)8月23日には、油祖離宮八幡宮(京都府乙訓郡大山崎町大山崎西谷21-1)に於いて、当社の神官が神の啓示に依り、長木(ながき、ちょうぎ)の搾油器を使用した形式で、荳胡麻の種子からの搾油に成功したとされ、漸くそれ以前の木の実油から草種子油へと転換をして行った。こうして製造された荳胡麻油は禁裏や石清水八幡宮、離宮八幡宮等の宮廷、寺社用灯明油として使い始められたとする。⁽³⁴⁾一部の動物はそれを好んだ可能性がある。

荳胡麻は中国南部～インド北部にかけての高地がその原産地であるとされており、中国、韓半島・朝鮮半島経由で以って、既に縄文時代には日本へと齎されていたらしい。その種子や葉は食用とされて来た。食用としての他にも、乾性油としての特徴を利用して、番傘、提灯、油団(ゆたん。工艺品)等への塗料としての用途もあった。ニホンザルや猫等の動物は荳胡麻(油)を好むとされる。長い体毛を持つこうした動物は、グルーミングの行為に依って体内に取り込まれてしまった毛玉を、スムーズに体外へ排出する為にも、こうした植物性油脂が必要であったものと見られる。

尚、この時期には原材料に蜜蠟を用いた蠟燭(ろうそく)も存在していたが、そうした蜜蠟燭は唐よりの輸入に頼っていた為、元々高級品であり、遣唐使の停廃〔寛平6年(894)]や、唐自体

の衰亡(黄巢の乱・875～884年)等の要因に依って、延喜年間(901～923年)には輸入が途絶えていたものと推測される。

日本では、「行燈の油を舐める猫」伝承の他にも、「油嘗め赤子(あぶらなめあかご)」(秋田県、和歌山県和歌山市)、「油なせ(あぶらなせ)」(新潟県三条市)、「油赤子」(滋賀県大津地方)、「油盗人(あぶらぬすつと)」(比叡山延暦寺)、「油坊」(京都府～滋賀県)、「油返し(あぶらかえし)」(兵庫県伊丹市)、「油す(ず)まし」(熊本県天草地方)等の如く、油を欲しがる怪猫や妖怪に関わる伝承が各地に残される。これらは、日本に於ける燈火油に植物性由来の品が多く、摂取しても体に殆ど無害であったことに加えて、栄養価の高いことも有り、食糧事情が決して良くは無かった近世以前の社会に在って、飢饉等の際には人も摂取していたことが想定されるのである。

この逸話に登場し、御燈油を盗んでいた「物」とは、猫やサル、ツキノワグマ、イノシシ等の動物であったものと推測されるが、当該説話ではそれを撃退した公忠個人の武勇伝的な色彩と、それを高評価する指向性も見られる。「此ノ弁(公忠)、兵(ツハモノ)ノ家ナムドニハ非ネドモ、心賢ク思量(オモバカリ。思慮)有テ、物恐(オチ)不為ヌ人ニテナム有ケル」とする彼に対する評価には、在京武士との対比に於いて、公家で在っても思慮深く、恐怖心に打ち勝つことの出来得る精神力の強い勇者がいることを、殊更に喧伝する意味合いがあった様にも受け取ることができる。更に、「然許(サバカリ。大変)暗キニ」とする表現法よりは、暗い空間には正体の見えない魔物が潜んでいるという前提条件が、当時の人々の認識の中には無条件に刷り込まれていた可能性がある。幾ら貴人(醍醐天皇)に依る命令だからと言って、その様な危険なことをするのも如何なものか、といった批判めいたニュアンスをも含ませている処が特筆されるであろう。「君子危うきに近寄らず」、即ち、危機管理上も徳や教養がある者は、危険な場所には近づかず、身を慎むということが美德であるとされていたものかもしれないのである。

5：病（ヤミ）

(1)「或ル所ノ膳部、見（ミケル）善雄（ヨシヲ）ノ伴（バン）ノ大納言ノ靈（リヤウ）語（コト）第十一」

この説話の内容が表わす時期の部分は、諸本欠字にて判然とはしないものの、文中に古(いにしえ)の伴大納言善雄(善男)であるとした記載があることより、彼が応天門の変〔貞観8年(866)閏3月10日〕で放火の罪を問われ、伊豆国へ配流されて死去した貞観10年より、かなりの時間経過があった後のことであるものと考えられる。その頃、日本の社会は「天下(テンガ)ニ咳病(ガイビヤウ)盛リニ発(オコリ)テ、不病ヲ人無く、上中下ノ人(身分の違いを言っている)病臥(ヤミフシ)タル比(コロホビ)有ケリ」という状態であったという。「咳病」とは咳(せき)の出る疾患の総称であり、その原因としては、感冒(上気道炎)、気管支炎(下気道)、肺炎、喘息、インフルエンザ等の疾病が考慮されるものの、日本中で発生しているというその深刻な状況よりは、単なる感冒ではなく、伝染性の疾患、感染症であったことが推測される。恐らくそれは、インフルエンザ(インフルエンザウイルス)が水平感染を引き起こしていた状態であろう。

インフルエンザ認知の歴史は意外と長く、紀元前の古代エジプト、紀元前5～4世紀の、古代ギリシャの医師ヒポクラテスHippocratesの時代には、既に高熱や、咳の症状を示した、インフルエンザと判断される感染症が存在したとされ、近・現代に入っても尚、A型インフルエンザウイルスによる世界的な大流行が発生している。スペインかぜ(1918～1919年、約2,000万人以上が死亡)、イタリアかぜ(1946年)、アジアかぜ(1957～1958年)、香港かぜ(1968～1969年)、ソ連かぜ(1977年)等の様に、度々、パンデミックPandemic(感染爆発)を引き起こし、歴史的に見ても、世界中で多数の死亡者を出して来た。取り分け、重症型インフルエンザ、中毒性インフルエンザに感染すると、感染症の悪性症候群を呈して、2～3日で死に至るとされる。肺水腫を伴う型では、気管麻痺と出血に依り、高い死亡率に至るのである。⁽³⁵⁾これは、単なる風邪等ではなく、現代に於いても

尚、死に至る可能性を有する恐ろしい疾病ではあるが、近代以前当時の医療水準では、その確率が更に高まっていたものと推測される。

日本に於いては、江戸時代に「お駒風」、「琉球風」、「谷風」等と、その時々々の世相を反映した、インフルエンザと考えられる悪性の流行性感冒が発生していた。江戸期の人々は、インフルエンザに罹患すると、中国等より輸入されていた麻黄湯を服用していたという。古来、それには悪寒を取り去り、発汗作用もある事が知られてはいたものの、麻黄に含まれる有効成分である塩基エフェドリンが抽出され、その薬理作用が確認されたのは、明治18年(1885)になって以降のことであり、それは薬学者長井長義の研究業績に依ったものであった。

源順撰に依る、日本最初の分類体百科辞典である、「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第三」(930年代に成立)の、「形體部第八 病類第四十」所載に拘わる、「欬嗽」の項では、隋の太医博士巢元方が、煬帝の命を受けて、大業6年(610)に完成させたとされる、中国古代医学の病理専門書「諸病源候論」⁽³⁶⁾よりの引用であるとしながら、「病源論云欬嗽 亥走二音欬字亦作咳之波不岐 肺寒則成也」と記述し、これが「之波不岐」→「しわぶき」と発音した、呼吸器系の疾患であると説明をしている。又、京都相国寺の住持桃源瑞仙に依る講義録である「史記抄 一四・扁鵲倉公列伝」〔文明9年(1477)成立。「史記」の注釈書〕に依れば、「咳は二あり。咳嗽のしはふきと咳逆のしゃくりとなり」⁽³⁷⁾として、咳には咳嗽に依り出るものと、咳逆(咳によるのぼせか)に依って咳き込む(「嘸(しゃく)り」、即ち、「しゃっくり」)ものがあるとしている。⁽³⁸⁾

何れにしても、インフルエンザであるものと疑われる呼吸器系の疾患は、日本では少なく共、平安時代には既にその流行が存在し、それが認知されていたのである。但し、インフルエンザウイルスに感染することに依って生ずる急性炎症であるという認識は無いこと依り、どんどん拡大して行く咳の出る未知の疾病に対する恐怖心は大変強かったのであろう。⁽³⁹⁾

当該逸話は、或る所の膳部で膳夫(調理人)をしていた男が、伴大納言善雄(善男)を自称する「行疫流行神(ギヤウヤクルギヤウジン)」に出会っ

てしまったという内容であったが、何故か善男は、「汝不可怖ズ」と言い残して搔(カ)き消(ケ)つ様にその姿を消すのであった。恐らく、この言葉の意味する処とは、あなたは私が罰(咳病)を与える対象者ではない、つまり、藤原良房の末裔ではないので安心してください、ということであろうか。この咳病流行には、正当な理由があることを説明する為に、彼は膳夫の勤務先に立っていたというものである。

膳夫はその日の仕事を終え、亥(辛)の時許(22:00頃)に人が皆寝静まった後、帰宅しようとした処、門に「赤キ表(ウヘ)ノ衣(キヌ)ヲ着冠(カムリ)シタル人ノ、極(イミジ)ク氣(ケ)高ク怖(オソロ)シ氣(ゲ)ナル」が指し合う(やって来た)のであった。その者は、伊豆国へ配流後、早く死んでしまった伴大納言善雄(善男)であり、今は「行疫流行神」になっていると説明を行なったのである。この場合に於ける赤色の色彩は、怒りの感情、又、積極性の表出、凶兆の表示であろう。赤色の色彩認識は、血をイメージさせることから、日本を含む東アジア世界では、概して凶兆として見做されて来た。その為か、日本に於いて、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。正月に服用する屠蘇を赤色の袋に入れる理由は、このことから説明が可能である。凶なるものを凶なる色彩で撃退するという思想である。郷土玩具、信仰玩具としての「赤べこ」(福島県会津地方。瘡瘡除け)、「赤物」(埼玉県鴻巣市。瘡瘡除け)、「鯛車」・「香箱(化粧箱)」・「笛太鼓(ふえてこ)」・「羽子板」(鹿児島神宮、鹿児島県霧島市。災厄除け)、「大福虎(神農さんの虎)」(大阪府大阪市、少彦名神社。コレラ除け)等にも、赤色が多用されているのは、そうした赤色に対する色彩認識が民衆のレベルに迄、深く浸透していたことを物語っている。しかしながら、善男の場合に在っては、疫神自らが赤色の衣を着用した為に、その効力は相殺されたものと見られる。

伴大納言善雄の説明に基づくならば、彼は心ならずも、公(オホヤケ。朝廷)の為に罪を犯して処罰されてしまったと言い、公への貢献も多大であったと主張を展開するのであった。これは、応天門の変に関連した自らの立場の正当性を言いたいのであろうが、自分達は藤原氏の陰謀に依って陥れられたとの認識であったものと考えられる。

それ故、彼はその死後に於いて疫神と化してしまったのである。彼らを利用し、大伴氏、紀氏等、古代以来の有力氏族を政界より駆逐したのは太政大臣藤原良房と、その養子である参議基経であった。その結果、伴善男・中庸(なかつね)父子は応天門(大内裏八省院・朝堂院の南面に在った正門)への放火犯と見做され、伊豆国、隱岐国へ遠流とされた。結局の処、自分達は藤原氏専制、所謂、撰関政治創設の犠牲とされてしまったという被害者意識が濃厚に表出しているものと見られる。

その為、「此レニ依テ(こうして自分達を陥れた人々や、その他人民への警告の目的で)、今年天下ニ疾疫発(オコリ)テ、國ノ人皆可病死(ヤミシヌ)カリツルヲ、我レ咳病ニ申行ツル(措置する)也。然レバ世ニ咳病隙(ヒマ)无キ也」と伴善男は言い、そのことを言い聞かせる目的で以って自分は今、ここに立っているのであると主張したのであった。そして、この出来事が契機となり、伴善男が「行疫流行神」となっていたことが世に知られることとなったとしているのである。

しかし、それも不思議な話ではある。抑々、当該逸話の時期は、「我レハ此レ、古(イニシ)ヘ、此ノ國ニ有リシ大納言、伴(バン)ノ善雄ト云シ人」とあることから、少なく共、応天門の変の直後ではないことが推測されること、又、何故、告知対象者が膳夫であったのか(「世ニ人多カレド、何ゾ此ノ膳部ニシモ此ノ事ヲ告ケム」とある)という疑問である。

伴善男がその死後に於いて疫神になったことが知れ渡ることで驚愕をするのは、そのことに心当たりのある人々、恐らく彼らを陥れていた藤原氏関係者であった筈である。彼らが既に生存してはいない中に在って、その様な告知がなされたとして、果たしてどれ程の効果があるものと善男の霊は考えたのであろうか。膳夫の前に善男(の霊)が出現した理由に関しても、尚、判然とはしない。唯一考慮されるのは、善男(の霊)がその膳夫にではなく、彼が勤務をしていたその場所に関係性を有していた可能性である。ここでは、その膳夫の勤務場所を「或ル所ニ」としか記してはいないが、この場合に在って、そこが藤原氏撰関家の邸宅であったことが想定されることである。そうであるとするならば、善男(の霊)が自らを陥れた者の子孫に対して警告を行ない、咳病を申し行な

おうとしていたとしても不思議ではない。「我レ咳病ニ申行ツル也」とした表現法よりは、疫神となった善男が、その時々的情勢に応じて流行させ、人々を苦しめる疾病の種類を自在に駆使する能力を有していたことが想定されるのである。

この説話の内容は、現在の視点より見るならば、聊（いささ）かの外的な感覚で受け止められるものの、対時間認識の差異、つまり、時間的な経過認識が現在よりも緩やかで、幅が広がった当時の社会に在っては、寧ろ、普通のことであったものかもしれない。ただ、故無く自分を陥れた人々に対しては、その子孫に至る迄、疫病という災異の形を取りながら復讐を行なうといった行動様式が、一方では当時の社会に敢えて受容されていたことも想定されるのである。

おわりに：

以上、本稿では、「今昔物語集 卷第二十七本朝付霊鬼」を主たる素材としながら、日本に於ける自然災害や人為的災害といった種々の災害や、災異に関わる情報がどの様に認識され、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。以下、検証結果を纏める。

①鬼に対する認識では、特筆すべき事項が多々見られた。

②鬼に依る人身傷害とされた事件や事故の場合、その被疑者は鬼等ではなく、それが人為的な行為（怨恨に依る殺人、強盗、辻斬り、何らかの欲求を満たす為の殺人等）か、又は、事故（クマやイノシシ、オオカミ、イヌ等の大型動物に依る人身傷害）、更には、人への直撃雷といった自然現象が考慮されるとした。実際、平安京大内裏は現在の京都御所よりも西側に位置していたが、その北辺部は大文字山、愛宕山に連なる山地や、接続領域としての里山地域に近接していたものと考えられ、ツキノワグマやイノシシ、ニホンオオカミ、野犬等の大型動物が出没していたとしても不思議ではない。ツキノワグマやイノシシは必ずしも夜行性ではないが、人との接触機会が減る夜間に行動することも知られる。鬼の仕業とされた人に対する不可解な事件、事故には、都の中に於けるこうした野生動物と人との接触事故があった可

能性も想定されるのである。

③「参（マキリシ）官朝廳（クワンノアサマツリゴトニ）弁、為鬼被噉（クラハレタル）語（コト）第九」で記された説話の様に、表題にこの事件の被疑者として「鬼」の語が記されるものの、本文中では何故か実行犯である筈の「鬼」自体が出現してはいない事例があった。当該説話では、飽く迄もこの悍（おぞ）ましい出来事（悲惨な殺人事件）に関して、人に対してその様な悪いことを仕出かす「鬼」の存在を現出し、認知して正当化する根拠、言わばレーゾン-デートルraison d'êtreを必要としていたのではあるとした。

この説話に於ける教訓とは、被害者（弁官）が血まみれで亡くなったことではなく、「人離レタル所ニハ、可怖（オソル）キ事也」であった。つまり、人目の少ない場所には、それが例え宮廷内であったとしても魔物が潜んでいて、常に人を襲う瞬間を狙っている、ということであろうか。対空間認識として、寂しい場所、人の少ない場所、人目の届き難い場所には鬼の様な魔物が跋扈し易いとした感覚のあったことが窺われる事象であった。

④「近江ノ國ノ安義（アギ）ノ橋ナル鬼、噉（クラヘル）人語（コト）第十三」の説話では、珍しくもその正体を現わして可視化された形での「鬼」の存在を見て取ることができた。しかもそれは、橋の中央部にいたのである。橋は通常、河川に架けられている構造物であり、その下には川が流れている。三途の川の様には、河川を彼岸と此岸とを分ける結界であるとした見立てが当時の社会にあったとしても不思議ではない。そうした異界と現世とを区別する境界領域（アジール）には「鬼」の様な恐ろしい存在、又は守護者がおり、異界へと誘うものであるとした認識である。当該物語でも、女に変化していた鬼は橋の高欄にもたれ掛かりながら「橋ノ半（ナカラ）許（バカリ）ニ」居たのであった。それは、そこが境界領域であったからであり、男を追い駆けて来た鬼が「搔（カキ）消ッ様ニ失（ウセ）」たのは、男が境界領域を越えて人郷（ヒトザト）に馳せ入ったからであった。

⑤何か中の見えない、（暗い）空間に対する畏怖心、又、そこには「鬼」が潜んでいるという認識を窺うことができた。それは現在との対比に於いても、当時の日常的な生活空間の暗さ（照度の

低さ)が1つの背景としてあった可能性がある」と指摘した。こうした暗闇に対する畏怖認識は、動物としての人の本能であったとも言うことができる。当時の燈油(照明用)の原材料は、木の実油としての椿(椿油)や、シソ科の植物である荳胡麻(えごま)の種子を使用した、草種子油としての荳胡麻油であったものと考えられ、蠟燭(ろうそく)も奈良時代以来の蜜蠟燭があったものの、それは輸入品であり、希少であって宮廷や寺院、富豪、政府高官邸以外でその使用が一般化していた徴証は無い。しかも、それらは直火に依る照明であって、どうしても揺らぎが生じ、安定的に空間を明るく照らし出すという状態とは程遠かったものと考えられる。従って、建築物の構造上、日中であっても屋内空間を中心として薄暗く、夜間は猶更のこと、明るく照らし出される範囲は限定されていたものと考えられる。

こうした状況が、昼夜を問わず色々な場所に恐ろしい社会的暗がりを作り出し、動物としての人の危機本能もあり、見えない所、そこには何か得体の知れない不気味なモノ(危険、危機)が住み着いているとした不安認識を生成したものと推測された。無論、そうしたことだけではなく、科学が未発達な段階に在って、疾患としての暗所恐怖症(先天的、後天的、恐怖症性障害)の発症者も現在よりは多かった可能性がある。それは、罹患することや死といった、人にとっての最大限の危機が今よりも身近であった歴史時代に在っては、自分でも気が付かない内に社交不安障害(社会不安障害、過度の緊張に依る心身の障害、生活に支障が発生する疾患)を発症し、それを合併した形での暗所恐怖症を持っていた人が多くいた可能性が指摘可能であるからである。そうした諸々の恐怖症性障害の起因者が、「鬼」という様に一括された不思議で攻撃性を持つ存在であった。それは通常、可視化不可能な存在でもあったのである。

②赤の色彩認識には特別な意味合いがあった。それは血をイメージさせることから、日本を含む東アジア世界では、概して兵革の出来等の凶兆として見做されて来た。その一方では、日本に於いて、赤色には疫神(疱瘡神)を退ける力があるものと信じられた。正月に服用する屠蘇を赤色の袋に入れる理由は、このことから説明が可能である。凶なるものを凶なる色彩で撃退するという思

想である。郷土玩具、信仰玩具としての「赤べこ」(疱瘡除け)、「赤物」(疱瘡除け)、「鯛車」・「香箱(化粧箱)」・「笛太鼓」・「羽子板」(災厄除け)、「大福虎(神農さんの虎)」(コレラ除け)等にも、赤色が多用されているのは、そうした赤色に対する色彩認識が民衆のレベルに迄、深く浸透していたことを物語っている。「今昔物語集」の僧都殿の説話に於ける飛行した「赤い単衣」とは、成長する生命の塊であり、生き物の「変化」した姿なのであった。それは見て見ぬふりをしなければならぬ忌むべき存在として描写されたのである。又、その死後「行疫流行神」になっていた伴大納言善雄(善男)の逸話に於いて、彼が着用していた「赤キ表ノ衣」に見られた赤色の色彩とは、怒りの感情、積極性の表出、凶兆(咳病流行)の表示であった。双方とも、災厄に関わる色彩としての赤色の表示である。

③女性と鬼に関わる認識に於いて、特筆すべき事項が認められた。

⑦先ず、「近江ノ國ノ安義(アギ)ノ橋ナル鬼、噉(クラヘル)人語(コト)第十三」の説話では、その稿末で記述された「然レバ、女ノ賢キハ弊(アシ)キ事也ケリ」とする記述に関して、「岩波本」494頁頭注六四に依れば、女性の心性を悪しきものと見る「今昔物語集」に於ける全般的傾向であると指摘した。この場合の「賢キ」とは、主人公である男とその弟とが取っ組み合いの喧嘩になった際、男の妻が夫に頼まれた大刀(タチ)を、自らの判断で取って渡さなかったことを指しているものと推測されるが、その(間違った)判断に依り、結果として夫は弟(鬼)に首を咋(クヒ)切り落とされてしまうという災異に見舞われてしまうのである。

突然の異常事態発生に際して犯してしまった判断ミス、女性ならではの優柔不断さや、感情に任せた思考、表面的な判断力に求めたものかもしれないが、妻が夫の指示通りに、枕元にあった大刀を取って遣(オコ)せさえしていたならば、その悲劇は回避することができていたかもしれないという「今昔物語集」の編者に依る批判でもあると推定をした。鬼嫁という語もあるが、この男の妻をそうした位置付けにしておうとした短絡的な意図をも窺うことができた。

ただ、この部分はこの前後の文脈より考察する

ならば、的外れで違和感のある記述法ではある。恐らくは、妻は夫の指示に従うもの、とする大前提からの文であろうが、女性には高い教養は必要が無いとした思想さえも感じ取ることができる。真名・仮名の男女別教養体系の存在にも見られる如く、封建的な感覚の萌芽、反映がそこにはあったものかもしれない。

更に、この批判は弟(鬼)がこの場合には、女性格としても描かれていることと関係があるものとした。当該説話では、鬼が男性、女性両性で出現するものの、女性としての鬼の性別と、妻=女性とに何らかの共通項を見出していた可能性である。換言するならば、鬼に仮託した女性に対する賤視観の萌芽をそこに見ることができるのかもしれない。これが、当初、仏教領域を中心として拡散して行ったものと推測される女人結界・女人禁制の習俗や、真名・仮名と言った男女別の教養体系に基づくものであったのか、又、白拍子や遊女、傀儡の女性の存在に見られる様な、性を売る行為に対する穢れ観、蔑視観の拡大等に依るものであったのかは判然としない。ただ、「橋ノ高欄(カウラン)ニ押懸(オシカカリ)テ居タルガ、人(男)ヲ見テ、耻(ハヅ)カシ氣(ゲ)ナル物カラ、喜(ウレシ)ト思ヘル様(ヤウ)也」とするこの女(鬼)の佇(たたず)まい、及び、それがいた境界領域としての橋、河川というロケーションからは、この女(鬼)と遊女の存在とを故意に重ね合わせている様にも見受けられるのであるとした。

④「産セル女、行南山科値(アヒテ)鬼迹(ニゲタル)語(コト)第十五」の説話では、「心賢キ者(賢明な人)」であった主人公の女性が深い山の方へ行き、人知れず独り産むことを決意するのであった。当該説話では彼女のことを2回に渡り、「心賢キ者」であると評価している。これは、「岩波本」に依る、女性の心性を悪しきものと見るのは「今昔物語集」に於ける全般的傾向であると指摘するのは相容れない様な感じもするが、本説話に於いても決して彼女の行動を称賛している訳ではない。それどころか、「然様(サヤウ)ナラム所(舊キ所)ニハ、獨リマニハ(ただ独りで)不立入マジキ事也」と、項末では彼女が行なった行為を暗に批判するのである。

又、文中に於ける「然様(サヤウ)ナラム所(舊キ所)」とか、「粟田山(アハタヤマ。京都府京都

市東山区華頂山より同山科区日ノ岡に至る神明山、大日山、厨子奥山、安祥寺山等の総称)ノ方(カタ)様ニ行(ユキ)テ、山深ク入ヌ」とした表現法よりは、そこに仏教寺院の存在を想起させるとした。ここでは、そうした領域に若い女性が独りで立ち入ることに対しては、理由の如何を問わず、それを忌避する慣習である女人結界・女人禁制の存在が浮かび上がる。つまり、本説話に於いても女性のそうした山中への立ち入りを、決して正しい行動であるとはしていないのである。ストーリー上では、飽く迄も鬼が住む様なそうした山中の危険性を喧伝しながら、論理的に女性を深い山=仏教領域より遠ざけようとしていた可能性があったのである。

当該説話の作者に依る教訓とは、「然ル舊キ所ニハ必ズ物ノ住(スム)ニゾ有ケル」であるが、更に、その「物」とは、この場合には「定メテ鬼ナドニテコソハ有ケメ」であると推定を行なう。或る一定のエリアに何か得体の知れないモノが住み着いているので、そこへの立ち入りを禁じる禁足地的発想法は当該説話に限ったことではないが、それは、そこで何らかの活動をする人々、組織、団体にとって、保身、結束力・集中力維持といった目的での共通した利益保護の意味合いを持った場合もあつたのであろう。「八幡の敷知らず(やわたのやぶしらず)」(千葉県市川市八幡)の様に、日本武尊や平将門等に関わる否定的な伝承を伴いながら、そこへ立ち入った者には死を始めとした種々の災難が降り懸かるとした考え方は、特に女性を特定領域から排除しようとする女人結界・女人禁制の思想にも繋がり得るものではあるが、そこは一種の境界領域(アジール)であつたものと見られ、迫害、報復を受けている者を受け入れる神聖にして不可侵な場所でもあつたかもしれない。

この説話の場合に在っても、出産場所に困つた彼女を最終的に受け入れたのは、人が殆んど近付くことも無い、そうした深い山中であつた。往々にして、そうした場所の安全は物理的な警察力や軍事力、物としての城壁等に依って保全されていた訳ではなかつたことより、それらの代替措置として、恐ろしい説話、所伝等をその場所に纏(まと)わせながら、そこへの不当、不法な侵入者に対しては、立ち入りを躊躇(ためら)わせる必要性を生じさせていたものと考えられるのである。

④事物が持つ霊力とその供養という観点より、「東ノ三條ノ銅ノ精、成人形（ヒトノカタチトナリテ）被掘出（ホリイダサレタル）語（コト）第六」の説話には特筆すべき点が見られた。

これは、昔、東三条殿に式部卿の宮が住んでいた頃の逸話である。或る時、重明親王は「南ノ山」（東三条殿の敷地南側に築造されていた人工の築山か）に長（タケ）が三尺許の五位の太った人が、時々歩いているのを恠み、陰陽師を召してその崇りに就いて占申させた。つまり、親王はそれが実体の無いものであり、生きていないことに気が付いていたことになる。そうした処、陰陽師はそれが「物ノ氣（ケ）」であると言いつつも、人に害を成すものでは無いとも答えたのである。「物ノ氣」とは霊体であり、この事例では「銅（アカガネ）ノ器（ウツハモノ）ノ精（タマ）」であるという。そのモノ（霊）は、東三条殿の敷地の辰巳（南東の方角）の角（スミ）の土中にあると陰陽師は占申したのである。

この説話では、事物にも目には見えない意思や霊力が備わっていると、縄文時代以来の倭国に固有の思想が色濃く反映されていた。しかも、それは生き物では無いモノ（事物）ではあるが、人と同様に「供養」の対象ともなり得る資格を有すると認識されていた点が特筆される。それ故、重明親王は興味本位ではなく、必死にそれを掘らせたのである。結果として、そのモノとは、「五斗納許ナル銅ノ提」であった。この事例では、既に使われなくなり、捨てられて深く土に埋もれてしまった提子の霊体が入（三尺許の五位の太った人）に変化（へんげ）して、救済を求めたものと理解される。つまり、そのモノは供養されることを願ったのである。太った人というのは、提子の外観を人に形容した表現法であろう。当時の人々に依る「物ノ精（タマ）」観とは、「糸（イト）惜（ホ）シキ事」の延長線上にあったものと推測される。即ち、上下貴賤を問わず、物は最後迄、大切に使うとあげないといけない、というものであった。大量生産、大量消費時代ではなかったからこそその対事物認識である。使い捨てにするのではなく、物にも人と同じように意思や寿命があるとした認識が「皆人知ニケリ」、共有されていた社会なのである。

⑤疫神となって復讐をする伴大納言善雄(善男)

を取り扱った「或ル所ノ膳部、見（ミケル）善雄（ヨシヲ）ノ伴（バン）ノ大納言ノ靈（リヤウ）語（コト）第十一」の説話には、疫神と実際の伝染病流行との相関関係が窺われた。

その頃、日本の社会は「天下（テンガ）ニ咳病（ガイビヤウ）盛リニ発（オコリ）テ、不病ヲ人无ク、上中下ノ人（身分の違いを言っている）病臥（ヤミフシ）タル比（コロホビ）有ケリ」という惨憺たる有り様であったという。「咳病」とは咳（せき）の出る疾患の総称であり、その原因としては、感冒（上気道炎）、気管支炎（下気道）、肺炎、喘息、インフルエンザ等の疾病が考慮されるものの、日本中で発生しているというその深刻な状況よりは、単なる感冒ではなく、伝染性の疾患、感染症であったことが推測される。恐らくそれは、インフルエンザ（インフルエンザウイルス）が水平感染を引き起こしていた状態であったものと推測される。

当該逸話は、或る所の膳部で膳夫（調理人）をしていた男が、伴大納言善雄（善男）を自称する「行疫流行神（ギヤウヤクルギヤウジン）」に出会う内容であったが、何故か善男は、「汝チ不可怖ズ」と言い残して搔（カ）き消（ケ）つ様にその姿を消すのであった。恐らく、この言葉の意味する処とは、あなたは私が罰（咳病）を与える対象者ではない、つまり、藤原良房の末裔ではないので安心せよ、ということであろう。この咳病流行には、正当な理由があることを説明する為に、彼は膳夫の勤務先に立っていたというものである。

伴大納言善雄の説明に基づくならば、彼は心ならずも、公（オホヤケ。朝廷）の為に罪を犯して処罰されてしまったと言い、公への貢献も多大であったと自らの主張を展開するのであった。これは、応天門の変に関連した自らの立場の正当性を言いたいのであろうが、自分達は藤原氏の陰謀に依って陥れられたとの認識であったものと考えられる。

その為、「此レニ依テ（こうして自分達を陥れた人々や、その他人民への警告の目的で）、今年天下ニ疾疫発（オコリ）テ、國ノ人皆可病死（ヤミシヌ）カリツルヲ、我レ咳病ニ申行ツル（措置する）也。然レバ世ニ咳病隙（ヒマ）无キ也」と伴善男は言い、そのことを言い聞かせる目的で以って自分は今、ここに立っているのであると主張したのであった。

そして、この出来事が契機となり、伴善男が「**行疫流行神**」となっていたことが世に知られることとなったとしているのである。「**我レ咳病ニ申行ッル也**」とした表現法よりは、**疫神**となった善男が、その時々的情勢に応じて流行させ、人々を苦しめる**疾病の種類を自在に駆使する能力**を有していたことが想定されるのである。当該説話の内容よりは、故無く自分を陥れた人々に対しては、その子孫に至る迄、**疫病という災異・災難の形**を取りながら復讐を行なうといった行動様式が、一方では当時の**社会に敢えて受容**されていたことも想定される。それは、相手が**故人（疫神）**であるという諦（あきら）めの心情と共に、一種の共感の心情からでもあったものかもしれない。

註：

- (1) 『今昔物語集 一』日本古典文学大系22（株式会社岩波書店）1959年3月—「解説」—「書名・編者・成立年代」に於いては、「今昔物語集」の編著者としてその氏名が指摘されている源隆国〔宇治大納言。承保4年（1077）7月9日没〕に対して、否定的な見解を示唆する。その理由は隆国の様な貴族であり、文学的能力の高い人物が犯す筈も無い誤謬が少なくはないこと、「今昔物語集」—「卷第二十四の第五十六」（播磨国郡司家女、讀和歌語）に現われる、高階為家の播磨守在任の時期との齟齬であり、以上の根拠に依り、「今昔物語集」成立時期を嘉承年間（1106～1108年）以後であると推定をする。
又、『国史大辞典』（株式会社 吉川弘文館）の「今昔物語集」の項、に依れば、「今昔物語集」著述に関わる素材として、口承説話の他、「過去現在因果経」、「三宝感応要略録」、「冥報記」、「日本霊異記」、「日本往生極楽記」、「本朝法華験記」、「地藏菩薩霊験記」等の書籍類の存在を指摘する。
- (2) 『国史大辞典』の「今昔物語集」の項、参照。
- (3) 『今昔物語集 一』日本古典文学大系22—「解説」、参照。
- (4) 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。
- (5) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本の無常観の形成～』（2021年6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）—「1—6：「龍」と「鳴る神」、参照。
- (6) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ II ～室町時代より江戸時代の地震災害と対処の生活文化～』（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）—「3—2—5：黒田日出男氏の『龍の棲む日本』に見る龍体と鯁の検討」、参照。
- (7) 松本治久氏『『大鏡』が語る「怨霊」』（『中古文学』（中古文学会）第44号所収、48～57頁、1990年1月）、では、「大鏡」—「伊尹伝」を藤原朝成の怨みで纏めることはしていないとし、そこでは伊尹が短命であったのも、その父九条殿（藤原師輔）の遺言を彼が実行しなかったからだという人々の噂を掲載していることを以って、後の「朝成怨霊談」と矛盾する内容であると指摘を行なう。
- (8) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本的無常観の形成～』—「2—1：「伊勢物語」に見る鬼 ～大内裏に潜む鬼とは～」、参照。
- (9) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本的無常観の形成～』—「2—5：色情と祓いの思想」、参照。
- (10) 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。
- (11) 『今昔物語集 一』日本古典文学大系22、に依る。
- (12) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本的無常観の形成～』—「4—2：「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」、参照。
- (13) 国史大系本『日本書紀 前篇』（株式会社 吉川弘文館）1992年4月、に依る
- (14) 川口謙二氏編著『日本神祇由来事典』（柏書房 株式会社、1993年10月）の「天目一箇神」の項、『神道史大辞典』（株式会社 吉川弘文館、2004年7月）の「天目一箇神」の項、『国史大辞典』の「鉄」、「製鉄」、「鑪（たたら）」の項、参照。
又、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—8：えやみの鬼」、参照。
- (15) 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、に依る。
- (16) 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。
- (17) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本の無常観の形成～』—「4—2：「古今著聞集」に於ける變化」—「（15）「薩摩守仲俊水無瀬山中古池の變化を捕ふる事」、参照。
- (18) 国史大系本『日本書紀 後篇』（株式会社 吉川弘文館）1981年4月、に依る。
- (19) 「群書類従 卷第四百七十五 雑部三十」〔『群書類従 第二十七輯 雑部』（続群書類従完成会）1993年3月、に依る〕、所収。
- (20) 国史大系本（第60巻上）『尊卑分脈 第三篇』（株式会社 吉川弘文館）2001年3月、に依る。
- (21) （京都府）大宮町文化財保護審議会監修、大宮町教育委員会発行、1991年9月。
- (22) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ V ～浪分

けの論理、水災害としての津波～」〔2016年3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〕—「3—1—4：天女と民話」、参照

- (23) 「江談抄 第三」〔『江談抄 中外抄 富家語』新日本古典文学大系32（株式会社 岩波書店）1997年6月、に依る〕—「野篁并高藤卿遇百鬼夜行事」では、小野篁と藤原高藤とが都に在った朱雀門の前で百鬼夜行に遭遇したことを記す。それは、通常、外出を控える習慣であった「忌夜行日」の子時（午前0時前後）の出来事であったものと推測される。百鬼夜行は、空間としてのこの世と、鬼や変化の者が跋扈する異界とが通じ合った瞬間であったものと考えられる。

又、同一「野篁為閻魔庁第二冥官事」に依れば、篁が俄かに頓滅（とんめつ。急死）した高藤の手をもって引き発（おこ）し、蘇生させるが、生き返った高藤は庭へ下りて篁を拝する。その時彼は「不覚俄到閻魔庁（閻魔大王が死者の生前に於ける罪を裁くとされた冥途に在る法廷）。此弁（左中弁である篁のこと）被坐第二冥官云々。仍拜之也」と発言をするのである。つまり、この2人は冥途でも顔を合わせていたのである。高藤も、この世と異界とを往還していたことになろう。陰陽道に於ける本命星（北斗七星、金輪星、妙見星の九星の内、その人の生年に当たる星）、当年星（日・月・木・火・土・金・水・羅喉（らご）・計都（けいと）の九星の中の1つで、その人の一生を支配するとされた星。年度に依り変わる）の考え方では、篁（午年生まれ）の様な破軍星（剣先星。午年生まれの人の本命星。この星の指し示す方角は全てに於いて凶であるとされた）の垂迹（化身）の人は、冥府とこの世とを往還することの出来る能力を持つと信じられた。

尚、『江談抄 中外抄 富家語』新日本古典文学大系32—88頁脚注3、参照。

- (24) 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—8：えやみの鬼」、参照。
- (25) 石野浩司氏『石灰壇「毎朝御拝」の史的研究』（皇學館大学出版部）2011年2月、参照。
- (26) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ II ～室町時代より江戸時代の地震災害と対処の生活文化～』—「3—2—5：黒田日出男氏の『龍の棲む日本』に見る龍体と鯨の検討」、参照。
- (27) 吉田賢抗氏『史記 四（八書）』新釈漢文大系第41巻（株式会社 明治書院）1995年5月、に依る。
- (28) 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。
- (29) 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。
- (30) 国立国会図書館所蔵本（請求記号 WA7—102）、に依る。
- (31) 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。

- (32) 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～』—「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。
- (33) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ VIII 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～日本の無常観の形成～』—「1—1：対時空認識の謎」、参照。
- (34) 東京油問屋市場『東京油問屋史 追補版 百万都市江戸の灯を支えた油問屋』（株式会社 幸書房）2016年6月—「前史—灯火のはじまりと油の独占—「1. 灯火のはじまりと油脂原料」、参照。
- (35) 『カラー図説 医学大辞典』（朝倉書店）1995年4月—「インフルエンザ」の項、『南山堂 医学大辞典』（南山堂）2006年3月—「インフルエンザ」・「インフルエンザウイルス」・「インフルエンザウイルス肺炎」・「インフルエンザ菌」・「インフルエンザ脳炎」の項、『からだの百科事典』（朝倉書店）2004年10月—「1—8—3 ウイルス」・「2—12—3 ウイルス感染症」の項、参照。
- (36) 刊本は、南京中医学院校訳、牟田光一郎氏訳、緑書房、1989年12月、に依る。
- (37) 国立公文書館所蔵本（請求記号 史201—0002）、に依る。尚、『日本国語大辞典』（第二版、小学館）の「しわぶき【咳】」の項、参照。
- (38) 『大漢和辞典』（修訂第二版、大修館書店）—「咳」・「逆」の項、『古語大辞典』（第一版第一刷、株式会社 小学館）1983年12月—「しゃくり【嘯り】」の項、参照。
- (39) 小林健彦『災害対処の文化論シリーズ IV ～北陸、新潟地域の古代と中世～』〔2015年10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〕—「2—6：疫病、インフルエンザ、御霊信仰」、参照。

参考文献表：

⑤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。

- 『カラー図説 医学大辞典』朝倉書店、1995年4月
- 『からだの百科事典』朝倉書店、2004年10月
- 「朝日新聞」朝日新聞社
- 石野浩司氏『石灰壇「毎朝御拝」の史的研究』皇學館大学出版部、2011年2月
- 『日本文化総合年表』岩波書店、1990年3月
- （京都府）大宮町文化財保護審議会監修『おおみやの民話』（京都府）大宮町教育委員会、1991年9月
- 川口謙二氏編著『日本神祇由来事典』柏書房 株式会社、1993年10月
- 『江談抄 中外抄 富家語』新日本古典文学大系32、株式会社 岩波書店、1997年6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

- 『古事記』日本思想体系1、株式会社 岩波書店、1982年2月
- 『今昔物語集 一』日本古典文学大系22、株式会社 岩波書店、1959年3月
- 『今昔物語集 三』日本古典文学大系24、株式会社 岩波書店、1961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
- 『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
- 吉田賢抗氏『史記 四(八書)』新釈漢文大系第41巻、株式会社 明治書院、1995年5月
- 『国史大辞典』株式会社 吉川弘文館
- 国史大系本『續日本紀 後篇』株式会社 吉川弘文館、1993年6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60巻上)『尊卑分脈 第三篇』株式会社 吉川弘文館、2001年3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
- 国史大系本『日本書紀 後篇』株式会社 吉川弘文館、1981年4月
- 国史大系本『日本書紀 前篇』株式会社 吉川弘文館、1992年4月
- 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
- 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
- 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
- 国立公文書館所蔵本「史記抄」請求記号 史201-0002
- 『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
- 『群書類従 第二十七輯 雑部』続群書類従完成会、1993年3月
- 『大漢和辞典』修訂第二版、大修館書店
- 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
- 東京油問屋市場『東京油問屋史 追補版 百万都市 江戸の灯を支えた油問屋』株式会社 幸書房、2016年6月
- 『南山堂 医学大辞典』南山堂、2006年3月
- 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
- 松本治久氏「『大鏡』が語る「怨霊」(『中古文学』第44号所収、1990年1月)
- 『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
- 南京中医学院校釈、牟田光一郎氏訳『諸病源候論』緑書房、1989年12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)
- 宮内庁書陵部図書寮文庫蔵本「山城名勝志 巻第四」

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、本書中で使用した標高、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。