

日本の古典に見る災害対処の文化論 ～「今昔物語集」の霊鬼 2～

Cultural Theory of the Accident Handle seen in a Japanese Classically
— Specters of “*konjakumonogatari*syuu” 2

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）

3：モノ・物

おわりに

註

参考文献表

注記

要旨

奈良時代を経過して平安時代に入ると、人々に依る正直な形での対自然観、対災害観、対社会観の表出が、古記録や文学作品等を中心として見られるようになって来る。そこには中国大陸に於ける大混乱に端を発した、唐風の文化や思想からの脱却、所謂、国風文化の形成、及び、「日本人」としてのアイデンティティ成立と、それらに伴なう内向き志向とが基底にあったものと考えられる。しかしながら、そうは言うものの、中国を中心とした東アジア文化圏の中で培われて来た交流の結果として定着していた思想が全く上書きされてしまった訳ではなく、それが再評価され、日本風に解釈し直された作業の結果として、そうした対災害観・対災害異観が醸成されて行ったものと見られるのである。

本稿では、日本に於ける対災害観・対災害異観や、災害・災害異対処の様相を、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対災害観・対災害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、追究を試みた。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たものである。

キーワード：今昔物語集、説話、鬼、霊、モノ

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。「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）んど気にする必要性が無く、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いだけでなく、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、内容であったことも類推されるのである。

又、固有名詞（人名、地名等）、普通名詞（手法等）部分の多くが欠字となっている点にも留意をした。これが原典の段階で既にそうした措置が講じられていたのか、どうかは判断としない。それらの欠字部分の多くが具体的な場所や人名等に関わる箇所集中していることから、それらを特定されない様に、少なく共、写本の段階では既に欠字とされて、故意に隠されていたことが想定されるのである。「今昔物語集」に於ける写本の多さもその理由ではあろう。その一方では、実在した人物の呼称が登場する等、「今昔物語集」の編集や書写に当たっては、一貫した方針が無かったことも想定され、少しばかりちぐはぐなところも見受けられるのである。

「今昔物語集」は説話集であり、その内容をそのまま信じる訳にも行かない。説話とは、散文形式に依る口承文芸であり、多くの場合にはその説話の編著者が現認した事象を筆録したものではなく、取材、採集した伝聞記事（「今昔物語集」各稿末には「語り傳へタルトヤ」と記される）や、渉獵した書籍類、記録類を根拠としながら、或る種の意図を以って作文したものである。場合に依っては、仏説の影響を大きく受けることもあり、布教し人々を教化する意図すら感じ取られることも

あった。しかしながら、そこには末法の世で喘（あえ）ぐ衆生を、具体的な事例を提示することを以って、正しい方向へ導き、救済しようとしたマニュアル的な存在であったことも示唆される事例が散見されるのである。

この様にして、古代社会から中世社会、そして、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対災害観（感）、対災異観（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、「卷第二十七 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る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い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、本書で使用する「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)「東ノ人、宿（ヤドリシテ）川原院（カハラノキン）被取妻（メ）語（コト）第十七」

昔、東の方より富豪の家族が上洛し、伝手（つて）を頼って官爵（五位の官位。つまり、貴族の仲間入りすることを望んだものか）を買おうとしていた。

その妻(メ)も、これは良い機会なので一度は都を見てみたいと思い、夫に同行したのであった。ところが、手違いが発生し、予定していた都の宿所には泊まることができず、今晚の宿に困った一行は、兼ねてより伝手があった、川原院で預かりをしていた者に依頼して、そこを借りることにしたのであった。鴨川の左岸に在った川(河)原院(東六条院)であるが、その隠れの方(カタ)(余り人目につかない方向)に在った放出〔ハナチイデ。寝殿造り建築に於いて、母屋(モヤ)に接続してその外側へ増築された部分。廂の間を几帳や障子等で仕切り部屋状に設定した区画を指すこともある〕の間(マ)に、主(アルジ)は周囲を幕で引き廻らしてその中に居た。

夕暮れ方になり、主とその妻が居た場所の後方にあつた妻戸(両開きの板戸)が俄かに外側(夫妻が居た方)に開き、内に人がいて開けたものと思つた夫妻であつたが、「何(イカ)ニトモ不思(オボ)エヌ物」が中からすうっと手を差し出して、妻を妻戸の内に引き入れてしまったのである。突然の出来事に夫は驚き騒ぎ、妻戸を引き開けようとして手前に引いたものの、程無くして閉(た)ててしまった(掛け金がかかってしまった)ので、戸は開かなくなつてしまった。傍に在った障子(カウシ。格子)や遣戸(ヤリド)を押したり引いたりして何とか開けようとするものの、皆、内側より掛け金が懸かつており、外側からは開けることが出来なかつた。「東西南北ヲ引(ヒケ)ドモ、不開」としていることより、その建物は完全なる密室状態、結果としては冥府になつていたのである。

そうしている間に、夜になつてしまい、辺りは既に暗くなつていたので、主は思いあぐねて、鏝(ヲノ)で入り口を切り開いてみた。そして、火を燃(トモ)して建物の内に入って見た処、どの様にしたのであろうか、疵も無いのに妻が棹(サヲ)に打ち懸けられ、敏(コロ)(殺)されて置かれていたのである。当該説話に於ける教訓も、前掲の「從東國(トウゴク)上リシ人、値(アヘル)鬼語(コト)第十四」、「正親(オホキミ)ノ大夫(タイフ)、□□(氏名が入るか)若キ時ニ値(アヘル)鬼語(コト)第十六」と共通した「案内不知ザラム舊(フル)キ所ニハ、不可宿(ヤドリ)ス」というものであつたが、人々が口々に言い合つたのは、「鬼ノ吸(スビ)敏テケルナメリ(〜の様だ)」とする推測であつた。「吸

敏」という状態とは、生気を吸い取られて殺害された、ということであろうか。それは、妻の体に「疵モ无ケテ」という状況証拠より導き出された推論である。この説話の作者も、この様なことは「希有(ケウ)ノ事」であり、一般化することはできないとはしているものの、暗闇の中には魔物が棲み、人へ危害を加える隙を狙っているとした認識が浸透していたことを窺わせる事象ではある。この認識は、先に指摘した如く、昼夜を問わず色々な場所に恐ろしい社会的暗がりが存在し、ブラックホールのように人を吸い込むとした思想である。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)、この事例では「何ニトモ不思エヌ物」が住み着いているとした不安認識が自ずと生成されていたものと推測されるのである。

これは、妻と妻戸とを故意に掛けた逸話であつたのか、単なる偶然の一致であつたのかは判然としない。「妻」も「夫」も夫々「つま」と発音し、配偶者を言い表わす語であるが、「端(つま、はし)」を意味することもあつた。それは、妻問婚の遺制であるが、妻問(訪妻)行為が夜間に行なわれたことに起因する。夫が通い易い様に妻屋が女家の敷地の端に建てられたからである。端である以上、そこは人目に付きにくい場所、言い換えるならば、危険性のある場所であつたと言えるであろう。しかも、夜間である。

又、「逢魔が時(おوماがとき、おおまがどき。大禍時、王莽時)」という時刻表現法があるが、夕暮れ晩期に当たる黄昏時(たそがれどき)は、大禍時、逢魔が時とも表現されていた様に、大きな禍(わざわい)の発生する時刻であると認識されていたのである。この事件が発生したのも、そうした時刻であつた。この場合の魔とは、暗くて良くは見えない世界で暗躍、跋扈し、人々に災異を齎す鬼や妖怪であるものと見做されていたモノ達であつた。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)⇒西明かり(残照)⇒黒色(暗闇)と言う様に推移して行く中に在って、1日の内でも変化速度の速い「禍(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して行く、夕方～夜の時間帯とは、正に冥府へと誘う入り口でもあり、畏怖すべき得体の知れない時間帯であったものと推測される。

当該説話で描かれた状況も又、「古今著聞集」—「變化第廿七」に所収される「御湯殿の女官高倉が子あこ法師失踪の事」の逸話に於ける、あこ法師の拉致の様子と共通性が認められる。彼が誘拐されたのも、やはり搔暗時（かいくらみどき、夕方）であった。その様な時刻帯に於ける行動には、より一層の慎重さが求められるとした警鐘が、数々の事例を以って、説話には収載されているのである。治安状況が都、地方を問わず、決して良くはなかったものと考えられる社会では、実際に、悪戯目的、人身売買目的、報復・見せしめ目的等での、子供や女性に対する略取、誘拐、傷害、殺人等と言った行為が多発していたことも考慮される。やはり、犯罪行為を働く者の心理としては、姿が目立ち易い日中よりも、気付かれ難い夕暮れ時の時間帯の方が、未だ人々の外出行動もあって、犯罪を行ない易いという事情もあったであろう。完全な夜間に入ってしまうと、人目には付き難くなるものの、人の外出自体が少なくなり、それなりの警戒も行なうであろうし、家の戸締りもするであろうから、そうした連れ去り行為は行ない難くなる。その意味に於いて、夕暮れ時とは、人々の警戒感も未だ薄い、注意をするべき時間帯であったものと考えられる。

更に、人に対する連れ去り事象には、人に依る以外の、比較的大型の野生生物（ツキノワグマ、イノシシ、ニホンオオカミ、ニホンザル、イヌ等）に依る人身襲撃事故の発生も想定される。それは地方だけではなく、里山領域に迄、人々の生活空間が進出していた都市部でも、そうした事態は想定されるのかもしれない。当該説話で描写された事象が事実であったのか、否かに就いては不明であるが、そうした可能性を排除することができない以上、特に、情報を持たない未知の土地に於ける行動には慎重にならざるを得なかった当時の社会状況が当該説話を生んだ、という言い方もできるのかもしれない。

(2)「鬼、現板(イタトゲンジ)來リテ人ノ家ニ敏(コロセル)人ヲ語(コト) 第十八」

昔、夏頃のことであった。或る貴人の許で若い2人の侍(サブラヒ。警護の武士)で腕の立つ者が、建物の南面(オモテ)に在った放出(ハナチイデ)の間で宿直(トノキ。泊まりがけでの警護業務等)をしていた。彼らはその出身が「□也ケル田舎人(キナカビト)」(□は欠字であるが、武勇に長けた意味を表わす語が入るか)であったことから、大刀(タチ)等を持って、寝ないで物語等をしながら時間を過ごしていた。その屋敷にはこの2人とは別に、五位の官位を持ち諸司で允(ゼウ)を務めていた侍がおり、彼はこの屋敷の主人の寝所に近い場所に在った出居(デキ。廂の間の内側に設けられた対面所)で独り上宿直(カミトノキ)をして寝ていた。この五位の允の侍は、先の2人の様な武勇に長じた者では無かったことより、大刀や刀も(上宿直をするには不要であると考え)自分の直ぐ近くに備えてはいなかったのであった。

夜がすっかり更けた頃、放出の間で宿直をしていた2人の侍は、東の対の屋の棟(屋根同士が交差して山型になった部分)の上の方で、俄かに板が指出(サシイデ)たのを不審に思い、放火をしようとする人がその板を使って屋根によじ登っているのではないかと疑った。これは、当時に於いて、建物火災には失火の他にも放火事例が多かったという客観的事実に基づいた推論であろう。しかしながら、屋根の上部からその板が出現していた事実を以って、その疑念は晴れたのであった。そうしている内に、板はどんどん伸びて来て、7～8尺の長さにも達したのである。

この説話に於いて、鬼に見立てられた「板」(に關わる現象)が実際何であったのかは判然としない。「鬼瓦(おにがわら。屋根の棟で端に据え付けた役瓦)」や「鬼板[おにいた。檜皮葺(ひわだぶ)き、柿葺(こけらぶ)きの屋根で、箱棟(はこむね。大棟を板で箱形に覆った箇所)の両端に鬼瓦の代わりとして取り付ける板]」の如く、建築物の部分で鬼の語が付く物がある。鬼瓦と鬼板には互換性がある。これらは、鬼が建物の上部の隙間から家屋内へ入り込むという思考があった結果として設置される様になった、家の重要な部品であったものと考えられる。つまり、鬼の形を象(か

たど)った物で鬼を駆逐するのである。これらは河伯(河川神)を象徴したものであるとした見解もあるが、それは水を支配するものを以って火災よりの防護とする、という考え方より派生した見方であって、魔除けとしての思想とは別系統の思想であろう。この説話に見られる「板」とは、魔除けとしての機能を持った鬼板設置が一般化する契機⁽¹⁾となっていた伝承であった可能性も考慮されるのである。

2人の侍が「奇異(アサマシ。驚愕だ)」と感じた板の出現と、その伸長現象であったが、その板は正に生きているかの如く、2人の方を目掛けてヒラヒラト飛んで来た。そこで彼らは「此レハ鬼也ケリ」と思い、臨戦態勢に入るのであった。しかしながら、奇異な動きをするとは言いながら、それは外見上、単なる板に過ぎない物であった。鬼瓦に刻まれた様な鬼でも、現代人が想起する様な鬼の姿でもなかったのである。それにも関わらず、何故、彼らは「此レハ鬼也ケリ」と感じたのであろうか。少なく共、それは板の外見から齎されていた可視的情報を根拠としたものではない。その奇妙なモノの動きより、鬼であると判断したのである。或いは、鬼が板に憑依したと見ていたのかもしれない。この事例からは、当時の人々が「鬼」をかなり広範な認識の中で捉えていたことが推測されるのである。必ずしも、その姿を捉えることができなくても、そこには確かに「鬼」が潜んでいて、人に災異を齎すかもしれない、とした認識である。「鬼」に対する認識では、かなり「遊び」の部分が大きく取られていたことが知られる。それは、動物としての人の勘(かん)であり、危機回避本能であったと言っても良いのかもしれない。

この2人の侍は大刀を抜き、近くに来たら切ろうと思って各々突き跪(ヒザマツ)いていたが、板は彼らの方には来ず、傍に在った障子(カウシ)格子。柱間に設置する建具で上下に分かれているのちょっとした迫(ハサマ、迫間。隙間)より、コソコソとして中へと入って行ったのである。板の様に見えたその物とは、実は一反木綿(いったんもめん。空中を飛ぶ一反程の布の妖怪。鹿児島県の大隅地方肝付町付近に伝わる)の様な平板で薄っぺらな妖怪であったものかもしれない。そうでなければ、この状況は物理的には説明がつかない。板が突入して行ったその内部の出居では五位

の允の侍が寝ていたが、彼は「物ニ被壘(オソハレ)タル人」の様⁽²⁾に二三度許(バカリ)呻(ウメ)いて、その音(コエ)もしなくなったので、この侍達は驚き騒ぎ、人々を起こして来て火を燃(トモ)し寄って見た処、五位の侍は「真平ニ□(欠字) 敏(コロ) シテ置(オキ) タリケリ」という状態で亡くなっていたのである。板に見えた物も外へ出た訳では無かったのに、どこにも見当たらなかったのである。

人々は皆これを見て、「恐(オ)チ怖ルル事无限シ」という状況であったが、当該説話の作者は、「此ノ二人ノ侍(サブラヒ)ハ大刀ヲ持(モ)テ切ラムトシケレバ、否(エ)不寄デ、内ニ入テ、刀モ不持ズ緩(タクミ)テ(安心してしまつて備えも無く)寝入タル五位ヲ□(欠字) 敏(コロ)シテケルニコソハ有ラメ」という冷静で、合理的な分析を行なっている。ここでは侍と呼ばれる程の者は、常に警戒し、備えを怠ってはならない、とする「常在戦場」的思考に加え、大刀や刀、つまり、刃物には魔物を寄せ付けない力があるとした考え方があった可能性も想定される。これは、大刀や刀の実用刃物としての使用例ではなく、刃物(刃部)そのものが有している霊妙な力を借りて、人に災厄を齎す魔物、鬼、妖怪等の邪悪なモノを退ける、或いは、「死穢(しえ)」を断ち切る(所謂、「守り刀」といった思想的な使用例である。「魔を切る」という意味で使われる「マキリ(間切り、魔切り、魔斬り)」という語がある。主として漁業者が使用したり、水産加工場に於いて魚介類を処理する際に使われる小刀のことを指し示す刃物である。更には、アイヌが使用する刃物や、東北地方のマタギ(集団狩猟者)が使う刃物をも「マキリ」と呼ぶことがある。沖縄県、鹿児島県に於いて、屋外の諸所で設置されている「石敢當(いしがんと、いしがんどう、せきかんと、せつかんと)」と呼ばれる中国由来の石板は、刃物ではないが、直進性のあると考えられた魔物がこの石板に当たると粉碎される、とした思想に基づく魔除けである。刃物とは違い、通常は固定されている石敢當であるが、やって来る魔物を破壊するという機能に於いては刃物との共通項を持つ。

更に、「其ノ家ニ此(カカ)ル鬼有ケリ」と記し、その鬼はこの家に取り付いている(固有のものである)という考え方を示す。「本ヨリ然ル所デヤ有

ケルニヤ」と、何か意味を含ませた記述を行なうものの、「委(クハシ)ク不知ズ」としてその説明を敢えて避けている様にすら見えるのである。言わば、元々そこは曰くつきの物件であったということなのであろうか。つまり、人にとっての災異とは、知らず知らずの内に、何処にでも存在している可能性があることを示唆し、自宅以外の空間では、常に警戒心を解いてはならないとした教訓を示す意図が本説話にはあった様に考えられる。

当時の社会に於いて、「□也ケル田舎人」、即ち、地方よりやって来ていた侍は、常識、又、習慣として、**大刀や刀**を常に手に取ることの出来る身近な所に置いていたものと考えられる。それは、地方の治安状況が過酷なものであり、**大刀や刀**を手放しておくことは、死を意味することを知っていたからでもある。自分(や家族)の安全は自分で守る必要があるという危機管理上の認識である。

この説話に見られる教訓とは、「**男ト成(ナリ)ナム者(男子たる者)ハ尚大刀・刀ハ身ニ可具キ物也**」であるが、この事件の発生を受けて、「**其ノ時ノ人皆此ノ事ヲ聞テ、大刀・刀ヲ具シケリ**」となったという。平安京も決して治安が良かった訳ではないが、地方とのそれ比較するならば、常時武器を携帯していなくても生活ができない訳でも無かったことが窺える。当時の日本では、それ程、**地域に依る治安状況の差異、危機管理認識の違い**があったのである。又、「**男ト成ナム者**」とする表現法に**女性を弱者、無能力者と見る思想**が反映されていたのか、否かを判断することは難しいが、「**侍(兵)ト成ナム者**」とせず、敢えて性別を記した処からは、そうした考え方が根底に存在していた可能性を排除することができない。そうした意味に於いて、当該逸話に登場する**大刀や刀**とは単なる武器、又、魔除けとしての事物ではなく、**男性格**を象徴するものとして表現されていた可能性が想定されるのである。

(3)「**獵(りょう)師ノ母、成鬼(オニトナリテ)擬噉(クラハントセル)子ヲ語(コト) 第廿二**」

昔、鹿や猪を**斂(コロ)す**ことを役としていた兄弟2人がいた。その国・郡名は欠字に依り不詳である(意図された欠字か)。(2) 彼らは常に山へ行つて「**待(マチ)**」という手法で以つて、高い木の上で連携を取りながら下を通る鹿を射るので、兄弟2人で山へ入る必要があった。それは9月も

下旬に差し掛かった夜の出来事であった。兄弟は鹿を射る為に山へ入ったが、その日は月も出でず、とても暗くて何物も見えなかった。夜更けになっても、鹿はやって来なかったのである。

そうしていた間に、兄が居た方の木の上より、「物」がその手を指し下ろして彼の髻(モトドリ、たぶさ。頭髮を頭上に集めて束ねたもの)を取つて、上の方へ引き上げたので、彼は奇異(アサマシ。驚愕する)と思い、その手を搜(サグ)つて見た処、それは「**吉ク枯(カレ)テ曝(サラ)ボヒタル(瘦せ衰えて骨と皮だけになった)人ノ手**」であった。てっきり兄は「**此レハ鬼ノ我レヲ噉(クラ)ハムトテ取テ引上ルニコソ有メレ**」と思い、向かい側にいた弟に呼び掛けたのである。何故、兄は可視化されてはいなかった人の手を直感的に**鬼**のものであると思ったのであろうか。樹上であれば、ニホンザルやツキノワグマ等の野生生物の手であった可能性もあろう。又、日頃よりこの兄弟に依つて殺害されていた**鹿の死霊**に依る行為も想定される。取り敢えず、正体不明なモノは**鬼**であると認識することがこの頃の常識であったからでもあろうが、結果として兄弟の母親に実際の被害が発生していたことより、それは母親の**生霊**としての存在であったものかも知れない。兄弟の夜間に於ける狩猟の安全を心配して出現していた可能性であるが、若しそうであったとするならば、その生霊には実体があったことになる。

髻を掴んで人を上空へと引き上げる逸話は、「古今著聞集」—「**變化第廿七**」—「**近江守仲兼東寺邊にして僧形の變化に出會の事**」の話題に於いても見られる。そこでは、主殿頭源光遠朝臣の子息であった**近江守仲兼**が、日暮れて洛南の**東寺**付近を通つた際、すっかり日暮れて暗い中に在り、僅かに星の光で以つて、**白い直垂**を着用した**法師**が1人、車の後ろに歩み寄つて来るのが見えたのである。**仲兼**はこれを異常であると思い、牛車の後部に掛けられていた御簾を掲げて見ると、それは父光遠朝臣がかつて召し使つていた**中間法師(ちゅうげんほうし。雑用に当たる中間的な僧侶)の次郎**であった。この者は、最近、**勘當(罪を犯して懲戒されること)**されて、家を追い出されていたのであった。つまり、そのことに何か思い当たる節があったのである。

仲兼はこの様な場所に態々**次郎**が来たのは、逆

恨みで自分へ仕返しをしようとしているのである
 と思い、「奇怪」(不埒)であるとして、自ら車刀(牛
 車の中に備え付けの刀)を持ち、車の後部より飛
 び降りて、法師に「それ**奇怪のやつ**かな」と言い
 つつ、法師目がけて切り掛かったのである。しか
 し、次郎法師であると思っていたそのモノは、実
 は次郎法師本人ではなかった。それは次第に大き
 くなり、いなくなったと思った途端、上空から仲
 兼が被っていた烏帽子を打ち落として、本鳥(も
 とどり、髻)を掴み、仲兼の体を上空に引き上げ
 たのであった。当時の俗人男子にとって、烏帽子、
 冠を外し、頭髪を人前に晒(さら)す行為は恥ず
 べきであるという認識であったらしいが、更に、
 髻を他人に掴まれる等、あってはならないことで
 あった。そうした思考もあってか、それに加えて
 恐怖心もあり、その時、仲兼は持っていた刀を自
 らの髻を掴んでいるモノへ向けて上方に突き刺し
 た処、手応えがあった。その後、そのモノは掴ん
 でいた仲兼の髻を放したので彼は地上に落下した
 が、仲兼が着ていた白襖(しらあを。白い狩襖、
 狩衣)には、血が多く流れ付いていたのである。
 つまり、彼を上空へと引き上げたモノには実体
 があり、しかもそれは生き物であったことになら
 う。これは、当該獵師兄弟に於ける説話との共通
 点である。一種の浮遊体験であったものと見ら
 れる。

幻視、幻聴、幻触、幻味、幻臭(嗅)等とい
 った幻覚は、外部よりの刺激を誤覚する錯覚とは異
 なる。仲兼の事例では、その本鳥を掴まれて上空
 に引き上げられた自分の姿を、対象物を見る如く、
 客観的に見つめていた可能性もある(自己像幻視、
 鏡像幻視)。こうした他人よりの怨念に対する恐
 怖心以外にも、薬物依存であったり、疾患として
 のパーキンソン病、統合失調症や認知症、アルコ
 ール依存症等の患者は、幻視、幻聴と言った幻覚
 の症状を伴うことがあるとされる。必ずしも、幻
 覚の原因は恐怖心だけからとは限らないのである。
 獵師の兄や仲兼の体験したことが幻覚であったの
 か、否かに関しては、即断することも出来ない。
 しかしながら、両方の逸話共に暗闇の中での出来
 事であったこともあり、人の本能的な暗がりに対
 する恐怖心の存在からは、その様な推測も成立す
 るであろう。(3)

この説話は、山、老婆という共通項を以って、
 姨捨山(おぼすてやま)伝説・姥捨山(うばすて

やま)伝説と同じ起源を持った逸話であった可能
 性も考慮される。それは自活不能になってしまっ
 た老人を深山に放置して来るという陋習(ろうしゅ
 う)であるが、知られているものは信濃国更級(更科、
 さらしな)郡に於ける**姨捨山伝説**である。その伝
 説には2類型が存在するとされ、1つは国王から
 の棄老命令に背き、或る孝行者が老人を匿(かく
 ま)い、後に他国からの難題をその老人の知恵を
 以って解決した結果、褒美をもらったとする逸話
 である。この難題型棄老説話は、「雑宝蔵経 卷
 1」―「棄老国縁(老人を棄てる国の話)」〔「雑
 宝蔵経」は北魏の延興2年(472)に吉迦夜・
 曇曜が共訳し、「世説新語」の施注者である劉孝
 標が筆録した漢訳仏典(4)〕に基づくものであり、
 それは「今昔物語集 卷第五」―「七十餘人流遣(ナ
 ガシヤリシ)他國國語(コト)第卅二」(5)等の
 説話に反映されているとする。そこでは、密かに
 造った土の室(ムロ)の家の角(スミ)に母親を
 隠匿しておいた子の大臣が、国王よりの度重なる
 諮問の度に母親の知恵を借りる為に帰宅し、最終
 的には国王が「老(オイ)ヲ捨ツト云フ國ノ名ヲ改
 テ老ヲ養フ國ト可云シ」と命じ、その後、国政は平
 穩となり、国内は豊かになったという。つまり、
 帰結として老人を貴ぶべきであるとする逸話であ
 る。

2つ目は「大和物語」(10世紀中葉に成立し
 た和歌説話集)156段(姨捨)に表われる説話(6)
 であり、それは信濃国更級に住む或る男が若い時
 に親を失って姥(伯母)を親の様に大切にしてい
 たものの、その年老いて腰が曲がっている姿を妻
 が常に憎むので、姥を寺の法会に行くと言って偽
 り、月夜に**姨捨山**へ置いて逃げて来るが、余りの
 悲しみに耐え切れずに「わが心 なぐさめかねつ
 更級や 姨捨山に 照る月をみて」と和歌を詠
 み、迎えに行ったというものである。**姨捨山伝説**
 は、難題型、老婆致富型、枝折り型、親捨てもっ
 こ型の4類型に分類される。現存している**姨石**(う
 ばいし、おばいし。長野県千曲市八幡に所在する
姨捨山放光院長楽寺内)とは、老女を捨てた場所
 であると言うが、日本に於いては老人を捨てる慣
 習が実在していた確証は無いとされている。当該
 伝説の核心とは、寧ろ、老人を大切にしなければ
 ならないとした文芸であり、逆説的に経験を積ん
 だ老人の価値を再認識させる処にあったのであ
 る。(7)

ただ、当該説話の場合ではどうであろうか。樹上の弟は兄の音（コエ）のする方に向けて、モノの居場所を押量（オシハカリ）、兄の頭上に向けて鴈（雁）膀（カリマタ）の矢（鳥や走る獣の足を射る為の矢。鏃の先端が二股でその内側には刃が付く）を射たが、何者かに命中した手応えがあったので、兄は手で髻の上を捜（サグ）った処、矢に依って射切れ、腕首より切断された手があったのである。兄はそれを取って、その日は弟と共に夜半を過ぎて帰宅したのであった。この段階では、それを母親の手であるとは全く認識をしてはいなかった。結果としてその手は、1つの壺屋（ツボヤ。私室）で兄弟に両側より囲まれる様にして過ごし、そこで留守をしていた筈の「年老テ立居（タチキ）モ不安（ヤスカラ）ヌ母」のものであった。日常的な立ち居振る舞いさえも十分ではなくなっていた老母が、深夜に1人で山の樹上に潜んで居たとは到底考えることができないことより、樹上に居たのはその分身としての生霊であったことになろう。「付（ツキ）テ（子供達の後を付けて）山ニ行タリケル也ケリ」とする表現法は、現実的には不可能なもの、老母自身の強い意志に依り、その生霊がそうした行為を働いたと解釈するのが妥当である。

その後、老母は幾（いく）ばく无（な）くして亡くなったという。最期に老母が発した「己（オノレ）等ハ【お前たちはよくも（この様なことをしてくれたな）】」という言葉とは、母親もその傷害行為が息子らに依って為されたことを知っていたことを前提とした発言である。それは、彼女が無意識の内にはなく、何らかの目的で以って、自らの生霊を兄弟の許へ発遣するという強い意志を持っていたことの証左となる。当該説話に於ける教訓とは、「人ノ祖（オヤ）ノ年痛（イタ）ウ老タルハ必ズ鬼ニ成テ此（カ）ク子ヲモ食（クラ）ハムト為（ス）ル也ケリ」であり、それは「極（キハメ）テ怖（オソロ）シキ事也」であった。老人が必ず鬼と化し、子を喰らう事象とは、一体如何なる思想に基づいた作者に依る推論なのであろうか。

「食人鬼」という思想があるが、それは「我が子を食うサトゥルヌス Saturno devorando a su hijo」という画題の絵画（マドリッドに在るプラド美術館所蔵）に見られるシーンである。これは、スペインの画家であったフランシスコ・デ・ゴヤ

に依って、1819～1823年の間に彼の自宅の壁に直接描かれた絵画であり、その題材はギリシア・ローマ神話に於ける農耕神サトゥルヌス（サターン）が、将来、自分の子に殺されるという預言（神託）を信じて、子供が生まれる度に食べ殺した場面を描写したものである。これは、ゴヤの晩年に制作された「黒い絵」と称された連作の1枚であったが、当該説話に於いてこの説は当てはまらない。老母に大した将来は期待されないからである。

この絵はヨーロッパの古代神話に基づいたものであるが、少なく共、当時の日本に於いて、飢饉発災時を除き、通常の下況下に在って食人行為が老人に依って常態化していたという証左は管見の限りに於いては見受けられない。例えば、旧暦の5月は殊更「悪月」と呼ばれた如く、本来ならば、積極的な性質を帯びた陽の数字である奇数の「5」の月であるが、その中でも取り分け、5日は古代中国に於いても、古来、大凶日であるとされて来た経緯が想起される。この考え方は早期に倭国へも齎されていたものと推測され、端午の節句の起源となるが、何故、5月が悪月とされたのかははっきりとはしていない。この日に生まれた子が成人した後には自害し、或いは、その父母を殺害するとも信じられたとされる。5月は、古来、陰陽が争い、死生を分ける、長い1か月間でもあったのである。

当該説話は、一種の逆説に基づいた思考に立脚したものであった可能性もある。つまり、実際に老人が自分の子を食ふことは無いのであるが、若し子が親としての老人を放置し、虐待をする様なことが出来するならば、彼らは必ずや鬼と化し、制裁の為に子を食らう事態も想定される、とする教訓的思想である。但し、ここで言う処の「食（クラフ）」とした表現法を、本当に口で食べて胃袋に入れる、という語義で解釈を行なっても良いのであろうか。自らの死後、後に残される子供達を不憫（ふびん）であると慮（おもんばか）ってのことではなかったのではないであろうか。更に、「可愛さ余って憎さ百倍」とした慣用句も存在するが、それは愛情と憎しみの感情とは表裏一体のものであり、ちょっとしたことが契機となり、子への愛情が食べてしまいたい程の憎悪へと変わってしまうことを表わしていたのかもしれない。文末に於

いて、当たり前前の如く、「母ヲ子共（ドモ）葬シテケリ」としていることより、少なく共、この兄弟には老母のことを放棄していた様にも見受けられないのである。死後に遺体が道端や、河川敷等に放置されることも決して珍しくはなかった当時において、埋葬してもらえたことは、故人への崇敬の念が存在していたことの証左とはなるであろう。（4）「幡（播）磨（ハリマ）ノ國ノ鬼、來（キタリテ）人ノ家ニ被射（イラレタル）語（コト） 第廿三」

昔、播磨国（郡名は故意の欠字か）に住んでいた人が亡くなった後、拈（シタタメ。死穢を祓う行事）等を行うこととなり、陰陽師を家に呼び、暫くの間滞在してもらったのであるが、その陰陽師はこの次の某日にこの家へ鬼が来ようとして指摘しつつ、家人には努々（ユメユメ）慎むべきこと、具体的にはその当日に物忌を吉くすることを助言したのである。当然ながら、家の者共はそれを聞き、「極（イミジ）ク恐（オ）チ怖レ」たのであった。不浄なるものを避け、一定期間謹慎を行なう物忌（潔斎、齋戒）の習俗は、平安時代には陰陽道の吉凶判断に従って日や方角の悪い時には盛んに行なわれていたが、この事例に於いては、物忌をすることに依って家の周囲に結界を張り、鬼の家内への侵入を防ごうとする措置であったものと見られる。

そして、その日がやって来た。家では極く物忌を固くして態勢を整えていたが、抑々、如何なる形で鬼がやって来るのかが分からなかった為、それを陰陽師に問うた処、鬼とは「門ヨリ人ノ躰（スガタ）ニテ可來シ。然様（サヤウ）ノ鬼神ハ横様ノ非道ノ道（道ではない道）ヲバ不行ヌ也。只（正に）直（タダ）シキ道理ノ道ヲ行ク也」と述べた。つまり、鬼はこっそりと横道からやって来るものではなく、正面から人の姿で以って堂々と入って来るというのである。その「直シキ道理ノ道」とは一体何であろうか。「今昔物語集」が成立した12世紀初頭、中世の入口に在った当該期、「道理」の語の概念とは、心情的、思想的、法的、慣習的、道徳的な意味合いに於いて幅広く解釈されており、当事者にとっては当然そうあるべき正しい論理であり、正義でもあった。この陰陽師の説明を聞く範囲内では、鬼の来訪とは聖人君子の様な正当性を持った行動様式で語られるのである。それは何故なのであろうか。又、そうであるとするならば、この

鬼は何の目的で以ってこの家にやって来るというのであろうか。この疑問に対する解答は後で検討するが、この陰陽師の発言を受けて、家の者は門に物忌の札を立て、桃の木を切って来て道を塞ぎ、或る「法」を行なったとする。その法（呪法か）の具体的内容は欠字となっていて不明である。

物忌の札を立てる行為はそこが結界であり、それより内側の空間は清浄に保たれ保護されていることの表示であろうが、桃の木で以って切り塞ぐ行為はどうであろうか。桃の木や桃核と鬼との関係性は中国が起源であるものと考えられるが、それに関わる思想は、遅く共、紀元後2～3世紀の日本で確認されるのである。⁽⁸⁾抑々、鬼に関わる思想や存在は中国起源ではあるものの、日本への伝播後に於いて様々な形に変容して行ったものと見られる。倭国に於いて、概してそれらは可視化不可能で、理解不能な事象が鬼の仕業であると見做された他、群馬県吾妻郡嬭恋村に存在している「鬼押し（おにおしだし）」の様に、浅間山の噴火に依る溶岩流をも鬼の仕業であるとしているのは、火口で鬼が暴れてその様な荒々しい様相にしたとの超自然的認識に基づく呼称ではあろうが、この事例でも鬼そのものの姿は可視化されてはいないのである。火山、火を噴く火口そのもの、又、そこより流下した溶岩流を鬼に見做していた可能性もあるが、人々に恐ろしい結果を齎す災異、災害の起因者が鬼であると考えられ、それは畏敬や慰撫の対象であり、或る場合には退治、祓いの対象ともされて行ったものと見られるのである。

しかし、当該説話に於いて、その鬼は「鬼ノ現（アラ）ハニ此（カ）ク人ト現ジテ見ユル事ハ難有（アリガタ）ク怖シキ事也」と記された様に、人として可視化された姿で以って家人等の前に出現したのであった。つまり、それは「藍摺（アキズリ。布の表面に藍で模様を摺り染めにしたもの）ノ水干（スイカン）ノ袴着タル男ノ笠ヲ頸ニ懸（カケ）タル」鬼であると人々には見えたのであるが、そのことは当時の人々の鬼に対する一般的な認識とは異なり、「難有」き事、即ち、可視化された鬼が目の前に出現したことは驚愕すべき事象であったのである。更に、色彩認識に関し、「近江ノ國ノ生霊（イキリヤウ）、來リテ京ニ致（コロセル）人ヲ語（コト） 第二十」の説話に於いて、都の大路で独り佇んでいた女房が着用していた衣服も

又、「青バミタル衣」であった。霊鬼と青色、これが単なる偶然の一致であったものなのか、或いは何らかの関連性を持ったものなのであろうか。陰陽五行色の青色は五行の木（もく）に対応しており、更にそれは五方の東、五時の春にも対応し、物事の始まりを意味すると共に、成長、発展して行く様子をも象徴していた。又、青色は寒冷色であるが故に、非人間的で体温を持たない冷たさを鬼に投影し、表現しようとしていたことも考えられる。その一方で、青侍や青女房・青女、青二才といった表現法にも見られる様に、青色が人に掛かる場合には、未完成、未熟、身分が低い、若いという概念を伴っていたことも考慮する必要がある。尚、青女房、青女の語には荒廃した竹林の中に在る家に住み、化粧をした女の妖怪の意味も為されている。つまり、日本に於ける青色に対するイメージには、否定的な運用法が目立つのであり、その延長線上に鬼が据えられていたと見るべきであろう。

さて、この鬼はどの様にしたのであろうか、家人が気付くとそれはいつの間にか家の内に入り込み、竈戸〔カマド。竈戸（そうこ）は中国に於いては海塩の生産戸を指す。ここでは釜戸を指す〕の前に佇んで居たのである。誰にも面識の無い人物であった。それを見た家人の狼狽振りは一様では無く、肝・心も失うと思ひ合う程であったが、その家主の子で若い男性が「同（オナジ）死ニ、後（ノチ）二人モ聞ケカシ、此ノ鬼射ム」と思い、物の隙間から大きな□（欠字）鴈箭（カリヤ）を弓に番（つが）えて鬼に向けて強く引いて射た処、矢は鬼の取中（モナカ。真ん中）に当たり、射られた鬼は掻き消つ様にその姿を消したのであった。箭は鬼には刺さること無く、踊り返ったのである。つまり、その人物・鬼には実体が無かったことになる。

箭を射た男は、これが後世の人々に対する先例となることを期待して、その様な行動を試みたとしているが、当該説話ではその沈勇さを「只物（唯者、唯物。普通の人）ニハ非（アラ）ザリケリト思（オボ）ユル也」として、評価している様にも見受けられる。ただ、その様子を見ていた家の者達は、彼の行為を「奇異（アサマシ）キ（驚愕すべき、見苦しい）態（ワザ）」であると評価をし、否定的に捉えているのとは対照的である。家人は男性が「物

ノ隠（カクレ）」から、鬼に分からない様にして箭を射た卑怯さ、武士に非ざるアンフェアを非難していた可能性も考えられるが、それ以上に、鬼を射たことに依るその後の災厄・災異の出来を懸念したことも考慮される。何れにしても、これが鬼は武力で以って退治するべき対象であるとした認識の契機となっていた事件であった可能性もある。この物語の作者は、鬼が射られた後に於ける陰陽師の「奇異（キイ）ノ氣色（ケシキ）」から、この出来事はこの陰陽師が仕組んだものであったのではないかとした疑念を持つが、「只物」の指し示しているものが鬼、箭を射た男性、そして、陰陽師の三者何れにも当てはまる以上、そうした推測は意味を成さないのかもしれない。

家人等が見た、人の姿をした鬼とは、実際には存在していなかったものが見えてしまう集団ヒステリー mass hysteriaに伴う幻覚（幻視）症状であった可能性が想定される。それは、この家に関わる人物の死という常ではない心理状態（悲しみ、寂しさ、死に対する穢れ観や恐怖心）にあり、尚且つ、共通した利益集団（家）の中に在って、専門家である陰陽師に依る「今某（ソレノ）日（今度の某日に）、此ノ家ニ鬼來ラムトス。努々（ユメユメ）可慎給シ」とした発言が、直接的な契機（誘導）となり発現した事象であったものと推測されるのである。そこに居合わせた全員が精神的疾患、身体的疾患、薬物常用等を患っていたとは考えられないことより、その発現は一時的な心因性に依る集団幻覚であったものと類推される。この陰陽師に依る発言の真意は判然とはしないものの、そうした家集団の心の隙を突いたことは事実であり、畏怖心を背景とした心理の支配であったとも見る事が出来得る。

ところで、陰陽師がその来訪を予言していたこの鬼とは、一体何の目的で以ってこの家にやって来たのであろうか。今回、この家で亡くなった人物に関わる穢れ観の表出した存在であったのであろうか。又は、死の穢れが鬼の形を借りて出現するということなのであろうか。抑々、何故、何の根拠を以って陰陽師は鬼がやって来ると指摘を行なったのであろうか。それは、陰陽師ならではの方術を駆使した職能、或いは、経験則や勘に基づく指摘なのであろうが、そのことに如何なる意味を含ませていたのであろうか。

鬼が家の中にやって来ること、更には、それを退けることで想起されるのは節分の習俗である。つまり、中国起源の追儺、鬼遣（おにやらい）である。当該記事には季節と言った時間的な表現法が無いことから、その推測は困難である。そして、鬼そのもの、畏怖すべきもの、無理非道や理不尽なこと、根こそぎ無くなること、殺戮されることの代名詞として運用される「むくりこくり（蒙古高句麗）」の日本語運用は、鎌倉時代に発生していたモンゴル襲来〔文永・弘安の役、元寇。文永11年（1274）・弘安4年（1281）〕に際し、「蒙古（むくり）・高句麗（こくり。この場合は高麗国）の鬼が来る」として人々が恐れ、泣き止まない子どもをあやす時（音声を出さない様にして、敵方に自分達の存在を悟られない様にした措置が根源か）に言った言葉がその起源であるものとされる。モンゴル・高麗連合軍に対して、極悪非道な行為を働く鬼に敢えて見立てた表現法である。この説話が成立していた時期は、無論、モンゴル襲来の前であったが、話の舞台は播磨国、つまり、西国に属する地域であったことから、そうした「日本に於ける伝統的な「西の方角性認識」が大きく関与をしていたことも想定されるのである。つまり、倭国に対して外部世界から齎される多くの自然的・人為的災異は、中国大陸、韓半島・朝鮮半島経由で以って、日本（の北部九州）に侵入し、東進して行くという考え方の存在である。

更に、鬼門の方角よりの鬼の来訪の予言であったことも考慮される。当該説話では方角性に関わる表記自体は無いものの、その可能性に就いても検討を行なう必要がある。鬼門の考え方自体は中国起源であるが、鬼の出入り口としての丑寅の方角を殊更に忌むべきであると喧伝したのは、他ならぬ陰陽師達であった。それは鬼が出入りし、集合する丑寅（艮、丑寅。うしとら。東北・北東）の隅であったものの、その根拠は判然とはしない。この場合の鬼とは、可視化不可能で陰悪なる気を指す。中国思想では、中国最古の地理書である「山海経（せんがいきょう。紀元前5世紀～の成立か）」や、その内容を模したものと考えられる「神異経（しんいけい）」（前漢第7代皇帝の武帝側近で文人・方士でもあった東方朔の著作物とされるが、東方朔偽作説もある。紀元前2～1世紀）⁽⁹⁾等に於ける記述に依るならば、それは東海中の度朔山に

於いて、神荼（じんだ、しんと）と鬱壘（うつるい）の二神が万鬼の侵入を阻止している方角を鬼門であるとするが、これが直接的に日本に於ける「鬼門と北東の方向性との連関思想」に影響を与えたのか、否かに就いては即断することにも幾多の留保が必要である。

ただ、日本の王権が所在した畿内中央地域から見た場合、北東の方角には広大な平坦部を持った武士の聖地である東国が展開しており、更に、蝦夷境を挟み、その先には王権の意の儘（まま）にはならない夷狄（いてき）の地である蝦夷の地が広がっており、王権にとって、そこは未知で「魑魅魍魎（ちみもうりょう）」の跋扈する得体の知れない危険な場所であるという認識であったものと考えられる。それ故、中国思想に感化されたヤマト王権にとって、そこは軍事力を行使してでも文明化し、自らの意向に従わせる必要があると認識させるに至っていたものと考えられる。即ち、それは倭国に於ける「鬼門」思想の成立の瞬間であった。

陰陽師も、律令官制で定められていた陰陽寮や大宰府等の官司所属の官人であった以上、そうした王権の考え方には従順であった可能性も想定されよう。妖怪変化としての「魑魅魍魎」の語に、全て鬼ヘン（きにょう）が付く様に、正にそこは鬼が支配していた領域であるという認識が都人を中心として存在していたものと推測されるのである。鬼門である以上、そこは封じる必要性があったのであろう。所謂「ばけ物」とは、鬼門から出たり入ったりしている百鬼であり妖怪である。それは超人的で、理解不能なる能力を持ち、容姿は人の形に化けているモノであったが、その本体は、動植物であり、無機質なモノであった。「ばけ物」は時として人を襲い、死に至らしめることもあったのであろう。

2：霊（リヤウ）

(1)「鬼、現（ゲンジテ）油瓶（アブラカメ）ノ形ト致（コロセル）人ヲ語（コト）第十九」

これは、昔、小野の宮の右大臣実資（サネスケ）〔天徳元年（957）～永承元年（1046）〕。日記「小右記」の記主の時の逸話である。彼は「身ノ才（ザイ）微妙（メデタ）ク（素晴らしく）、心賢ク（賢

明だ)、世人は彼のことを「賢人(サカシヒト)ノ右ノ大臣」と名付けていた。或る時、実資は参内して帰宅する途上、大宮(内裏)を背にしながら下っていた(南下していた)処、乗っていた牛車の前に少(チヒ。小)さい油瓶が踊りつつ行(アル)いていたので、「糸恠(アヤシ)キ事カナ。此ハ何(イカナル)物ニカ有ラム。此ハ物ノ氣(ケ、怪)ナドニコソ有(アル)メレ」と彼は思ったのであった。

「物ノ氣(怪)」とは、悪霊、死霊、生き霊の類を指し示す概念であり、それは人に憑依(ひょうい)して(「物の怪だつ」の状態)発病させたり、死に至らしめたりするものと考えられた。多くの場合には、嫉妬や怨念を帯びた生霊や死霊等、邪悪な霊の出現であると見做されたのであろう。それらに憑(と)り付かれてしまったと感じた場合には、真言密教僧、修験者に依頼して加持、祈禱(きとう)を行ない、調伏(ちょうぶく。退治)し、退散させるのである。通常は呪法を使用して憑依された人の身体から霊体を駆逐し、一旦、憑坐(よりまし。霊媒としての童子)に憑依させ、そこから更に外界へと追い出して邪悪な霊を鎮めたのである。つまり、「物の怪だつ」の状態の人とは、それに何かの心当たりがあった場合が多かったのではないであろうか。換言するならば、「物ノ氣(怪)」とは、その正体ははっきりとはしない形で、精神的、肉体的な疾患を引き起こす可視化不可能な原因者であると見做されていたのである。それは通常、目に見えないだけに、憑依された(疾患の原因に何かの心当たりがあると)感じた人の恐怖心は計り知れなかったものと推測される。

さて、そうしている内に、その油瓶は大宮よりは西側に在った、或る人の家の門の許に踊り至り、そこで止まった。その家の門戸は閉(タテ。閉まる)られていたが、油瓶は鎰(カギ。鍵)の穴から中へ入ろう入ろうとして、度々踊り上るものの、中々できないでいたが、遂に鎰の穴より屋敷の中へと入って行ってしまったのである。この辺りの描写は、聊(いささ)か漫画チックではあるが、その様子を見届けて帰宅した実資は、そのことが気になり、家臣を派遣して調べて来る様に命じた。そうした処、使いの者は、その家には若い娘がおり、「日来(ヒゴロ)煩(ワヅラヒ)テ此ノ晝方(ガタ)既ニ失(ウセ)候(サブラヒ)ニケリ」と報告したのであった。これを受けて実資は、「有

ツル油瓶ハ然(サ)レバコソ物ノ氣ニテ有ケル也ケリ。其レガ鎰ノ穴ヨリ入(イリ)ヌレバ、敏(コロ)シケル也ケリ」という見解を示すのである。つまり、この油瓶とは、単に死を予兆する存在ではなく、自ら手を下す、正に死神(しにがみ)が憑依した事物であったということになろう。それを擬人化したものが、供養されることも無く打ち捨てられていた油瓶であった。死神と油瓶の霊体とが共鳴し合ったということであろうか。

人を死に誘導するとされる死神の思想があるが、これは近世以降になってから歌舞伎や浄瑠璃、落語と言った芸能、又、花街等で語られる様になった思想であるとされる。平安時代中葉にも、先行した類似の思想があった可能性もあるが、これは供養されることの無い死霊が、仲間となる新たな人を求めて死の世界へと誘うという考え方であったものと推測される。当該説話に於ける「物ノ氣」とは、死神の起源であったものであろう。

それでは何故、油瓶であったのであろうか。この油瓶は照明用の荏胡麻油を入れておいた容器であろうが、ここでは何らかの霊体(死神)が憑依したという設定である。恐らくは、誰かが使用後に不必要となり、不用意に捨てた物であろうが、そうした事物にも意思や霊的な能力があり、使用后、又、破損後に於いてはその霊を供養しなければならないとした思想があった。仮定の話ではあるが、この油瓶が若し丁重に供養されていたとするならば、死神が憑依することは無かったものと推測される。つまり、「物ノ氣(怪)」とは人のみならず、一時的にせよ、事物に対しても乗り移ることが可能であるという認識である。ただ、この事例では、それは単に事物へ憑依することが最終到達目標ではなく、対象となる人に接近する為の手段であったということであろう。「物ノ氣ハ様々ノ物ノ形ト現ジテ有ル也ケリ」⇒「怨(アタ)ヲ恨(ウラミ)ケルニコソハ有ラメ」とした稿末の表現法は、そのことを示唆するのである。様々な事物に形を変えて迄、怨みを晴らすとは、この若い娘を巡る(男女間の)人間関係を想起させもするが、内容に関しては記述が無いので不明ではあるものの、若しそうであるとするならば、その主体(事の起因者)は、この娘に強烈な悪意を持った人物の生霊であったのかもしれない。娘の「日来煩」も、その生霊に依る「怨ヲ恨ケル」結果として齎されていた災異

であったと認識されたのであろうか。人の疾病や死の原因が未だ科学的、医学的に理解されていなかった時期に於いて、こうした他人より掛けられた怨念がその原因の1つになり得るとした考え方の存在していたことは、それを祓うことが（**霊的な**）治療法であるとした認識に繋がるものであろう。

（2）「**近江ノ國ノ生霊（イキリヤウ）、來リテ京ニ敏（コロセル）人ヲ語（コト） 第二十**」

昔、平安京より美濃国、尾張国の辺りへ下向しようとしていた下臈（ゲラフ。下人）がいた。未だ夜が明けぬ暗い中、この人物は京を出発しようとした処、（欠字に依り場所不詳の）辻（ツムジ。交差点）で大路に青色がかかった衣を着た女房が、その裾を取りながらただ1人で佇（たたずん）んでいたのを見付けた。男が不審に思っていると、その女房は男に話し掛けて来たのである。尋ねられたことから、男は正直に、これから美濃、尾張の方へ下向することを告げたが、女はこれから重大な事（「**大切ニ可申キ事**」）を言うので、暫くの間、立ち留って欲しいと願った。それは、彼女がこの辺に在る民部の大夫（氏名は欠字で不詳）の家に行きたいが、道に迷い行くことが出来ないでいるので、そこへ一緒に連れて行って欲しい、というものであった。ただ、その家迄は、ここから7～8町許（約770～880メートル）もあるのに、何故、女房がここにいるのかを訝（いぶか）しく思い、尚更、男は不信感を強めるのであった。

女房は、男に食い下がり、「**極（キハメ）テ大切ノ事也**」と主張し、無理矢理に民部の大夫の屋敷への道案内をさせるのであった。その様子は「**恠（アヤシ）ク、此ノ女ノ氣（ケ）怖（オソロ）シキ様（ヤウ）ニ思（オボ）エケレ**」というものであった。これはこの女から漂う恠しい氣配に対する、男に依る率直な感性の表出であると共に、危機感、警戒感の表われであったものと考えられる。民部の大夫の屋敷の門に着いた時、女房は男に謝辞を述べ、自らの身元を明かす。それに依れば、自分は近江国（郡名は欠字に依り不詳）の何某の娘であるという。家は男が東（アヅマ）の方（カタ）に下る際の「**其ノ道（東山道）近キ所**」に在ることより、それは琵琶湖湖東に当たる滋賀郡、野洲郡、蒲生郡、神崎郡、愛知郡、犬上郡等であったものと考えられる。「**必ズ音（オト）ツレ**

給へ。極テ不審（イブカシ）キ事ノ有ツレバ（色々とお話ししたいことがありますので）」と言ひ残して、掻き消える様にその姿を消した女房であった。正確に表現をするならば、男の視界からその女は消えたのであった。

その家の門は閉（た）てられていたにも関わらず、女はそこから家の中に入って行ったものと感じた下臈は、「**頭（カシラ）ノ毛太リテ怖（オソロ）シ**」というのが正直な気持ちであったのであろうが、「**頭ノ毛太リ**」という身体的な恐怖感覚とは、突然の異常な出来事に依って急激な血圧上昇があり、頭髪に迄、血流があるかの如き感覚が生じたからであろう。そうした処、この家の内より俄かに泣き噎（ノノシ）る（大声で泣く）「**音（コエ）**」がしたのである。良く聞けば、それは「**人ノ死（シニ）タル氣（ケ）ハヒ（氣配）**」であった。男の感性に従うならば、それは「**奇異（アサマシ）キ（驚異的だ）態（ワザ）**」であり、「**希有（ケウ。珍しい、とんでもない）ノ事**」であった。つまり、これは当時としても日常的に発生していた事象ではなく、一般化することも、受容することも出来ない事柄であったことになろう。男が感じ取っていた死の「**氣ハヒ**」とは、先程迄、会話を交わしていた女房から漂って来た恠しい氣配が所与の前提条件としてあり、それが屋敷内より聞こえて来た音（コエ）に依って増幅され、彼の中では人の死が確信となったのである。

この場合に於ける「**氣（ケ）ハヒ**」の語義とは、現代語に於いて使用される周辺の様子や雰囲気という意味用法であろう。その点では、後掲する「**氣色（ケシキ）**」の意味用法に通じるものがある。ただ、当該説話の「**氣色**」は、対象者の目前で行なわれていたことを表現した用法であり、「**氣ハヒ**」の方は必ずしもそうではなく、死の発生現場からは少し距離感がある。又、「**氣色**」の方は、それが実在していたか、否かの問題とは別に、対象者の脳内で女房の生霊が確かな画像として認知されていた可能性があるものの、「**氣ハヒ**」はそうではなかった。現代語に於いて「**氣配**」と表記する「**ケハヒ**」の語であるが、現在でも山勘や第六感的な認識に基づく感覚として説明されることがある。ただ、時代に在って、そこにも何らかの根拠建てがあつてこそ、その様に認識をされていたことも想定される。例えば、人が氣配を感じる根拠

として想定されるのは、㉗意図して対象者に察知されない様、最大限の努力を払っていたとしても、人が移動することに依って発生する微弱な震動や微風、足音、衣擦れの音、呼吸音等、㉘人が呼吸することに依って排出される二酸化炭素濃度の上昇、㉙人の体温や呼吸等のバイタルサイン、㉚人が帯びている微弱な電界、所謂、「準静電界(生体電位)」の強弱変化、等が考慮される。特に、㉛を感知する重要なセンサーは内耳や体毛(特に産毛)であるとされる。下臈が感じた「頭ノ毛太リテ怖シ」という身体的な恐怖感覚とは、準静電界の変化を感じやすい体毛が敏感に電気刺激に反応した結果としての表現法であったことも想定されるのである。所謂、「総毛立つ」の状態である。体毛密度の高い男性であれば、猶更敏感に外部よりの電気刺激を感知していた可能性もあろう。

こうした周辺状況の微細な変化を、取り分け、当時の人々は現代人よりも寧ろ敏感に感じ取る能力の高かったことが類推される。それは、周辺環境の一寸した変化が生命、安全の危険を齎すものと考えていたからに他ならないし、実際上もそうであったと考えられる。「氣」の成因や、その化学的組成は現代科学に於いても必ずしもはっきりとはしていないが、そうした危機管理認識が自然と醸成されていた当時の人体が、敏感にそうした周辺環境の微細な変化を「氣」として察知する様に、当時の人々は極当然なこととしてトレーニングされていたのかもしれないのである。

女房がこの屋敷に到着して以降、その中で起こっていたことは、「近江ノ國ニ御(オハ)スル女房(この場合には官女や侍女ではなく妻を指す)ノ生靈(イキリヤウ、イクスタマ)ニ入給ヒタルトテ、此ノ殿(トノ。民部の大夫)ノ日來(ヒゴロ)不例(貴人の疾患)ズ煩ヒ給ツルガ、此ノ曉方(アカツキガタ)ニ『其(妻)ノ生靈現(アラハレ)タル氣色(ケシキ)有(アリ)(民部の大夫の発言部分)』ナド云(イヒ)ツル程ニ、俄ニ失(ウセ)給(タマヒ)ヌル也。然(サレ)ハ此(カ)ク新タニ人ヲ取り致(コロ)ス物ニコソ有ケレ」とする、この屋敷に仕える者の証言であった。ここでは、日頃より患っていた民部の大夫の疾病(持病)と、その妻の恨みとの間に何らかの関連性(悪意)をイメージさせる記述を行なうが、後者に就いては、民部大夫にも何らかの思い当たる節があった筈で

ある。それが彼の発言部分にある「其ノ生靈現タル氣色」に反映されていたものと推測される。この場合に於ける生靈とは、そうした妻の恨みに関わる存在認識であり、それが実際の疾病にも反映されているという考え方であった。当時の対疾病観を窺うことのできる事例である。

それに加えて、そのことは「此ノ男(下臈)モ生頭(ナマカシラ)痛ク成テ(何となく頭が痛くて)」の如く男の身体へも波及をし、それは男をして「女(女房)ハ喜ビツレドモ、其レ(女房)ガ氣(ケ。氣分、心地)ノ為(ス)ルナメリ(～である様だ)」と思うに至らしめるのであった。女房の「氣」が当事者である夫だけではなく、女房に親切にした筈のこの男にも悪影響を及ぼす、それ位、女の「氣」は周囲の人をも巻き込む程に強力であったことになる。これは、元々、琵琶湖の湖東地方と平安京は、鬼門と裏鬼門の地理的關係性に在ったことより、当該説話はこうした霊的な現象の出現率が高かったことをも示唆したものかもしれないが、その両者間では、磁石の同じ極同士を近づけた時の様に、非常に強力な反発力を生んでいたものかもしれない。

この女房の生靈とは、実際に近江国で生活していた(実在の)民部の大夫の妻であった。何らかの理由で別居、或いは、離婚をし「彼ノ民部ノ大夫ガ妻(メ)ニシタリケルガ、去(サリ。離縁する)ニケレバ、恨(アタ)ヲ成シテ生靈ニ成テ致(コロシ)テケル也」とある]、妻が一方向的に夫への「恨ヲ成シテ生靈ニ成テ致テケル」ということであった。しかも、それは彼女が無意識の内に行なっていた行為(かつての夫に対する彼女の恨みの意識が生靈となって、彼女の身体から離脱し、勝手に行為に及んでいた)ではなく、彼女はその行為に対するしっかりとした記憶や犯意を持っていたことが特筆されるのである。その恨みの理由は離婚したことだけではなさそうではあるが、夫に対する非常に強力な恨みがその背景として存在していた、という場面設定である。それが強力であったが故に、彼女の生靈は通常であれば、「只魂ノ入(イリ)テ為(ス)ル事」、単に憑依するだけであった筈のものが、「現(アラハ)ニ我レモ思(オボ)ユル」の様に、可視化可能な状態で男の前へと出現していたものと考えられる。このことは、この当時に於ける諸々の不可思議な事象(災異であると考え

られていた現象をも含む)の発生原因の1つが、「魂ノ入テ為ル事カ」と認識をされていたことを窺わせる興味深い事例であろう。

病床に臥していた夫の許へ生霊となって出現し、取り殺したことを、敢えてそれを女の「喜ビ」であると表現をしていた背景には、女性蔑視観を背景とした、夫に依る妻への有形無形の虐待、暴力の存在も見え隠れする。単なる、行き過ぎた夫の色情だけの理由に依るものではなかったことが想定される。これらのことより導き出されていた当該説話に於ける教訓とは、一般化された「女ノ心ハ怖(オソロ)シキ者也」であるが、やはりそこには第三者的、客観的な立場に立ってみても尚、「今昔物語集」に特有の女性に対するものの見方が色濃く反映されていたことが類推されるのである。つまり、それは西暦1100年代前半期に於ける相対的蔑視観の存在であり、公武・貴賤を問わず、「イエ(家)」社会を中心とした封建的なものの見方の萌芽と、その中で自己の存在を見失い、止むを得ず生霊として自己実現を図ることを余儀無くされ、埋没して行く女性の姿でもあったものと推察されるのである。

(3)「美濃ノ國ノ紀ノ遠助、値(アヒテ)女(ヲムナ)ノ霊(リヤウ)ニ逢ニ死ニタル語(コト) 第廿一」

この逸話は、昔、長門國の前司藤原孝範(タカノリ)が下総権守であった時のことである。彼は関白殿「岩波本」(505頁頭注二)に依れば該当人物は不詳であるとするが、藤原頼通に比定することはできないとする]に候じており、その所領であった美濃国に所在する生津(イクツ)御庄(岐阜県瑞穂市、同本巢郡北方町。長良川へ接続する糸貫川の流域付近)の預所(あずかりどころ)に補任されていた。その生津の莊園には紀遠助(トホスケ)という人物がいたが、恐らく彼は下司(げし)や公文(くもん)といった、在地に於ける下級莊官であろう。ただ、孝範は多くの者の中よりこの遠助を目にかけ、都の東三条殿[烏丸殿。藤原良房の邸宅を起源とし、二条大路の南側、西洞院大路の東側で東西1町、南北2町の区画を占めた。それ以後、兼通、兼家、道長という様に藤原氏の氏長者が相続し、里内裏(さとだいら)にも転用された。寝殿造り建築の典型例とされる]に於ける長宿直(ナガトノキ。長期に渡る宿直の役)へと抜擢したのである。地方莊園で勤務していた

下級莊官としては、大出世であったものと見られる。

そして、紀遠助は取り敢えずその役が終わり、暇(イトマ)を取って美濃国へ下向する途上、勢田(セタ)の橋に差し掛かっていたが、その橋の上には裾を取った女が立っていたので、遠助は恠(アヤ)しいと見て過ぎようとした。「裾取(トリ)タル」状態とは、後に言う処の「褻(つま)を取る」ことと同義であったものと考えられ、それは芸妓になることを意味したことより、「裾取」とは、一種、女性が男性の興味を引く為の所作を示唆していたものと推測される。橋は境界領域(アジュール)であったことから、当時その様な女性が橋上にいたこと自体は決して不自然なことではなかったのかもしれないが、遠助の場合には、その女から常ではない何らかの負の気配を感じ取っていた可能性がある。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瀬田唐橋(瀬田橋、瀬田長橋)を舞台にしていたことに関しては、他の収載説話との共通項がある。

そうした処、その女は遠助に話し掛けて来て、「事付(ツケ)」(荷の引き受け)を依頼したのであった。彼はそれを承諾し、女がその懐より引き出した、絹に裏(ツツマ)れた小箱を受け取った。その際に、女は「方縣(カタアガタ)ノ郡(岐阜県岐阜市北部付近。伊自良川流域に方県の遺跡地がある)ノ唐(モロコシ)ノ郷(サト)(大唐郷か。岐阜市御望付近、御望山の南側地域)ノ段ノ橋(大唐郷の西側を南北方向に流れる板屋川に架けられていた橋か)ノ許ニ持御(モテオハ)シタラバ、橋ノ西ノ爪(ツメ、詰め。岐阜市中西郷付近か)ニ女房御(オハ)セムトスラム(1人の女房がそこであなたのことをお待ちしている筈でございます)。其ノ女房ニ此レ奉リ給(タマヘ)」と要請をしたのである。承諾しては見たものの、遠助は女の様(さま)に対して徐々に「氣六借(ケムツカシ。薄気味悪い)」とも、「氣怖(ケオソロ)シク」とも思う様になり、荷を引き受けたことを後悔したのであった。しかも、彼女は「穴賢(アナカシコ。決して)、努々(ユメユメ)此ノ箱開(アケ)テ不見給ナ」という条件迄、付けたのである。これは、浦島説話に於ける玉手箱の宝物譚(たん)を想起させる逸話ではある。龍宮城の乙姫(おとひめ)より決して開けてはならないと言って手渡されたのが玉手箱である。玉手箱は不死身信仰に関わる外魂(がいこ

ん。自らの外部に保存した永遠で不滅の靈魂)の容器であったとする見解もあるが、⁽¹⁰⁾ こうした自然を超越した力を持った宝物(の容器)としての箱に関わる逸話は、東アジア世界に共通して見られるものの、当該説話の場合にも、その小箱は絹で包まれていたとしていることから見て、それは宝箱としての扱いである。その中身が分からない、見えないとする点に於いては、他の説話との共通性が見られる。その入れ物の中の空間は魔界であり、異空間(に繋がる暗闇)であるという見立てなのである。

しかしこの時、その女の姿が見えていたのは遠助のみであり、その他の従(トモノ)者には女の姿が見えてはいなかったのである。「岩波本」(506頁頭注一九)に依れば、鬼や物の気は当事者か、陰陽道の方術(占術)に通じた者でなければ見えないモノであるとされたので、その様な表現法を採用したとする。そうであるとするならば、鬼や物の気とはピンポイントで対象者を探し出し、接触を試みていた(その姿を可視化させていた)ことになる。それ故、衆人の目に触れ、不特定多数の人々に対して一律な形で害悪や災異を齎すという訳でもなくなってしまふ。確かに、多くの場合には、その所業が鬼等に依るものであると推測されながらも、可視化されたその姿を見たという事例の方が寧ろ珍しかったのは、そのことを物語っていたのかもしれない。

その後、遠助は馬に乗って美濃国へと下着するが、不覚にも女との約束を失念してしまい、そのまま「方縣ノ郡ノ唐ノ郷ノ段ノ橋ノ許」を通過するのである。そのことを自宅に行き着いてから初めて思い出すのであった。後述する様に、このことは態(わざ)と忘れる様に(女に依って)仕向けられていた可能性がある。つまり、荷を遠隔地に運んでもらうことが女の目的ではなく、当初から遠助の意志や誠実さを試していた可能性である。それは、遠助の妻が深い嫉妬心の余り、遠助が隠す様にして、態々「壺屋(ツボヤ)立(ダチ)タル所」⁽¹¹⁾の高所に捧げ置いた小箱を取り下(オロ)して、その中身を開けて見ることを見越した行動であった可能性すらある。

遠助の妻が夫の不倫を疑い、彼が不倫相手の女の為に京で買い持て来たものと邪推し、夫の外出中、密かに置いてあった場所より取り下ろして、

開けて見た小箱の中に入っていたものとは、「人ノ目ヲ接〔クジリ。扶。扶(えぐ)り取る〕テ数(アマタ)入レタリ、亦男ノ聞(マラ。閉。性器か)ヲ毛少シ付ケツ、多ク切(キリ)入レタリ」という猟奇的な物であり、それらは人体の一部であったのである。妻はそれを見て、「奇異(アサマシ)ク怖シク」なったものの、夫の帰宅後、夫にそれを見せただけであった。それ以上騒ぎ立てることも追及することもしなかったらしい。つまり、自らの夫が猟奇的な人物でなければ、それは何らかの謂れのある祭祀物であるという判断に至ったのであろう。

キリスト教に於いては、聖者の遺体や遺品に対する尊崇の念より、それらを聖遺物 *reliquiae* として信仰する場合がある。聖遺物は聖遺物匣(こう)内に奉安されて祭壇に安置された。それらには奇跡を生じさせる力があるものと信じられ、ヨーロッパ中世には著名な聖遺物を安置した聖堂や修道院では巡礼が行なわれたりもした。仏教に於いても、釈迦の遺灰が仏舍利として遠く日本に迄、分与されていた事象は聖遺物崇拜であったとすることができよう。当該説話に表われる小箱がキリスト教やユダヤ教に於ける契約の箱(聖櫃) Ark of the Covenant 的な意味合いを持った、信仰の根拠(契約の箱・聖櫃の場合にはモーセの十戒を刻んだ2枚の石板等)を収めた収納容器であったのか、否かに関しては判然とはしないものの、それが何らかの祭祀、信仰の対象物を収納した貴い箱であり、無論、中を開けて見てはならない性質のものであった可能性もある。それには皇位継承の証としての三種の神器〔八咫鏡(やたのかがみ)、草薙剣(くさなぎのつるぎ)、八坂瓊曲玉(やさかにのまがたま)]や、神社の御神体・御霊代(みたましろ)(自然物としての山、岩石、樹木を除く加工物)、仏教に於いて、開帳されることの無い絶対秘仏(長野市の善光寺本尊であるとされる一光三尊阿弥陀如来像等)等も、実際にそれらが存在をしているか、否かという客観的事実とは又別の次元に於いて、現実的には信仰対象となり得ることとの共通性が認められる。

この説話は、そのロケーションや、女が橋上を通りかかった男に対して何らかの意図(依頼事)を持っていたという点に於いて、「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」の説話との共通性が見られる。そこでも言及した様に、三途の川の如く、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。結果として、遠助は美濃国に於いて受け取り役の女房に小箱を手渡した直後に、「心地（ココチ。気分が悪い状態、疾病）不例ズ（体の状態がいつもとは違う）」と言って床に臥し、程無くして死去したのであった。それは、元々彼が持ち合わせていた寿命（運命、定め）であったと言うこともでき、それを啓示したのが瀬田唐橋にいた女であり、彼はそれを容易（たやす）く受け入れ（「申シ侍リナム」）、実際に彼へ引導を渡したのが美濃国の「方縣ノ郡ノ唐ノ郷ノ段ノ橋ノ許（モト）」にいた女房であったと解釈することが妥当であろう。

その女房の「氣色（ケシキ。表情、機嫌）」は「糸（イト）悪氣（アシゲ）」であり、「極（イミジ）ク（甚だしく）瞋（イカリ。怒って目をむく）テ」という状態とは、人を毒する煩惱、悪徳としての瞋恚（しんに）が最高度に達していたことを示唆しており、彼の死はその不徳（妻との意思疎通の無さや、結果として妻の行動を制御することができなかったこと）、誠意の無さ〔「今故（コトサラ）ニ（次回、行く時には必ず）持行（モテユキ）テ尋テ取（トラ）セム」とあって、直ぐに女房のいる橋には戻らなかったこと〕や虚言（実際には小箱を開けて内容物を妻が見てしまったという事実を無かったことにして、慌てて箱を元通りの状態に戻し、開けてしまった事実を隠蔽したこと）に依って決定的となったのである。仮定の話ではあるが、彼が箱を開けてしまったという事の経緯を正直に女房へ話していたならば、又違った話の展開になっていた可能性に就いても想定される。橋の許で待ち受けていた女房に依るそうした状態とは、正に最後の審判の結果であったと見ることができる。この女房とは、閻王庁（閻魔王の法廷）の役人としての見立てであったのかもしれない。そうであったとするならば、説話の中で遠助の妻が嫉妬の余りに小箱の中を開けて見てしまった云々の話とは、枝葉の部分であり、実はどうしても良いことであったのかもしれないのである。小箱を開ける、開けないという

ことは、当該説話に於いては本筋の話ではなかった可能性がある。

当該説話に於いても、女性に関わる「嫉妬」をその素材として取り上げ、結果としてそれが夫に「不吉（ヨカラ）ヲ事」、この場合には死を齎したと批判を行なうのである。嫉妬心が「女ノ常ノ習」とであると断定し、暗に女性の浅はかさを揶揄している様にも見受けられる。ただ、不注意にも、勢田の橋で出会った女との当初の約束を破ってしまったのは遠助であった。仮定の話しには意味が無いものの、若し、遠助が女との約束を忘れずに、指示されていた「方縣ノ郡ノ唐ノ郷ノ段ノ橋ノ許」の西詰め、女房へ小箱を開けること無く手渡していたならば、抑々、この説話は成立し得なかった筈である。又、小箱を預かっていたことをその橋の手前で思い出していたならば、女房の姿は遠助の前に可視化されていた可能性がある。遠助が女との約束をすっかり失念してしまっていたからこそ、女房の姿は彼の前に可視化されなかったであろう。その彼の注意不足に対する警鐘や、見知らぬ女より小箱を預かってしまったこと自体に対する批判は、当該説話に於いては見られないのである。それは遠助が男性であったからであろう。事の重要性に鑑みるならば、寧ろ、話の核心はそちらにあった筈であるが、そのことに関する言及は無いのである。

更に、不審な点がある。それは遠助が「方縣ノ郡ノ唐ノ郷ノ段ノ橋」を通過した際、約束されていた筈の、受け取り役の女房は、橋の付近にはいなかった、正確には言うならば、遠助にはその存在が見えてはいなかったということである。それは、態と女房がその姿を可視化させることを避けていた結果であったものと見られる。若し女房の姿が遠助の視界に入っていたならば、遠助は直近迄、すっかり忘れていた女との約束を俄かに思い出していたに違いない。これは上記したこととの堂々巡りにはなるが、遠助が女に対して「若シ（女房が）不御會（オハシアハ）ズハ何（イツ）クヨカ可尋奉。亦此レ（小箱）ヨバ誰（タ）ガ奉給フ」と確認したのに対し、女は「ヨニ（決して）違（タガ）フ事不侍ジ。待（マチ）給フラムゾ」と返答しており、その意味に於いては、最初に約束を破ったのは女の方であったことになろう。

それに加えて、開けて見てはならないとされた

小箱を、勝手に開けてしまった遠助の妻に対する直接的な制裁は、本説話では見られない。もっとも、彼が小箱の存在を妻には知らせず、又、見つかり難い壺屋の手の届かない高所に隠す様に置いたことも、妻に依る夫への疑念を増幅させる要因となっていたものと推測されることから、実際に禁忌を犯した行為者は妻であったにも関わらず、その罰は全て起因者であった夫へと降り懸かってしまったものと推察されるのである。しかしながら、「(妻に依る)嫉妬ノ故ニ遠助不思懸ズ、非分ニ(本当は未だ死ぬべきではなかったにも拘わらず)命ヲナム失ヒテケリ」という当該説話の帰結とは、遠助の妻にとっては人生で最大の災異であったに違いない。妻に依る嫉妬心とは、裏返せば、夫に対する関心であり、愛情に立脚した心情でもあったからである。(4)「人ノ妻、死ニテ後、會(アヘル) 舊(モトノ) 夫(ヲフト)ニ語(コト) 第廿四」

この逸話は、当時の婚姻形態に関わる話である。結論を先に述べるならば、それは自らの立身出世の為、ここ数年間に渡って連れ添って来た心優しい年若き美人妻を捨てて、経済力のある別の女性を新たな妻とし、そのことを後になってから後悔するという誠に身勝手な男性の話である。身勝手なという評価は、甚だ今日的な考え方であって、**通い婚**が常であった当時の社会に在っては、男性に依る3か月の通いのブランクとは、即ち、その結婚が終了したことを意味したのである。従って、この男性がとった行動が非情であるとか、非常識であったということではない。しかしながら、男に捨てられた先の妻は、そのことを嘆き悲しんだ挙句に、病を得て独り寂しく失意の内に亡くなるのであった。亡霊となっても尚、先の妻はその男性のことを恨むどころか、その再来を喜(ウレシ)と思うのであった。この物語は、愛する男性といつも一緒にいることこそが、女性としての生き甲斐であり、幸せであるという趣旨であり、彼に捨てられることは、女性にとっての最大の災異であるという見立てである。そのような健気(けなげ)な女性とは、正に「貞女」であった。

「貞女」の観念は、既に鎌倉幕府に依る編年体記録書である「吾妻鏡(あづまかがみ、あずまかがみ)」の文治2年(1186)4月8日条に於いて、「如今静(静御前)之心。忘予州(源義経)多年之好。不恋慕者。非貞女之姿」⁽¹²⁾として出

現しており、源義経探索の取り調べを受ける為に鎌倉幕府へ強制連行されても尚、愛する男性(源義経)を恋慕し続ける貞女として、その妾妻であった静御前を幕府側も賛美するのである。逆に解釈するならば、女性の側も長年に渡る恩顧を受けて来た男性に対しては、その男性がどのような行動に出ようとも、ただ只管(ひたすら)に恋慕をし、男性に奉仕することが求められていたともいうことが出来得るのである。それが「貞女」の本質であり、封建社会、主従性的な結合、血で結ばれた「家」社会の基底に存在する処の、女性に求められていた考え方であったものと推測されるのである。

この逸話は、昔、京に住んでいた或る生侍(青侍。身分が低い侍)に関わる内容である。彼は年来(トシゴロ。長年)貧しく、引き立ててくれる者すら無かったが、思いも懸けず、昔よりの知り合いであった者(氏名は欠字で不詳。故意の欠字か)が某国(故意の欠字か)の国守(長官)に就任することになったので、その人物の許へ祝意を表わす為、挨拶に出かけて行った。そうした処、その国守(受領)は彼へ一緒に任国へ行くことを提案したのである。そうすれば、現地に於いて、多少の引き立ても出来ると考えたのである。生侍はその申し出を快諾し、下向の準備をする中で、上述した年来、貧乏生活を共にして来た妻の存在が課題となったのである。つまり、下向するにしても、それなりの体裁を整える為の準備費用が必要であったが、現状(今の妻の経済力を当てにすることができない)ではそれが叶わないと判断したのである。彼は、新たに迎えた妻を任地へ帯同している。滞在中の費用を支弁させる目的からであった。

国守の任国へ随従し、経済的には彼の思う様な満ち足りた生活が続く様になると、この男は都に置き去りにして棄てて来た「本ノ妻(メ)」のことが思い出されて恋しく、耐えられなくなって来たのである。俄かに焦燥感に見舞われ、一刻も早く上洛して、その姿を見たいと思ってみても、自分から希望して下向したこともあり、それは国守の任期(国司は1期6年、後に4年)の畢(ハテ)るのを待つしかなかった。「肝・身ヲ割グ如ク也(居ても立っても居られない状況を表わす)」であると形容されたこの時の生侍の心情とは、結果として、恐らくは都で既に亡くなっていたであろう「本

ノ妻」の亡霊に依って為されていたことなのであろう。そうして「万(ヨロ)ツ心スゴクテ(すさまじい)」過ごしていたが、「墓(ハカ)无ク(いつの間にか)」月日も過ぎて行き、国守の任期満了に伴ない、生侍も又、上洛するのであった。この場合に於ける「墓无ク」=「果無(はかな)し・果敢無(はかな)し」の運用法は、彼にとっては、あっけなく、空しく無駄な時間が経過して行くという状態を示すと共に、本の妻の死が誰にも看取られること無く、更には、その遺体が死後に於いても長期間家内で放置されていた事実とを掛けていた表現法であろう。

彼が述べた「我レ、由无ク本ノ妻ヲ去ケリ」とする発言とは、当初に於ける自分の気持ちに正直に行動しなかったことへ対する後悔の念の表出した言葉であろうが、もうそれは手遅れであった。上洛するや否や、彼は旅装束も解かない内に本の妻の許へ行って見たが、そこは以前とは違い奇異(アサマシ)く(驚く程)荒廃しており、人が住んでいる氣色(ケシキ。様子)も無かったのである。それは9月10日許(ばかり)のことであったので、月も極(イミジ)く明るく輝き、夜冷(ヨサム)の空氣感がより一層物哀れに、遣り切れなさを増したのであった。彼女が死去したのは、隣人の証言からこの夏のことであり、男が訪問する2~3か月前に彼女は孤独の内に病死していたことになる。彼女の死因は不明ではあるが、「其レ(生侍の遠国への下向)ヲ思ヒ入テ(思い詰めて)歎キシ(悲しんで泣く)程ニ、病付(ヤミツキ。罹患)テ有シヨ」とあることから、男との突然の離別を深く悲しみ、心因性の疾患が契機となっていたのかもしれない。ここで2か所使用されている「哀レニ」の表現法は、深い悲しみや寂しさを表現したものであるが、それは本の妻の死を想定し、前提とした心情であったものかもしれない。

ところが、家の中に入ってみると、かつて妻の定位置であった場所に彼女がただ独り居たのである。しかも、その様子は「恨ミタル氣色(ケシキ)モ无ク、喜氣(ウレシゲ)ニ思ヘル様」、「喜(ウレシ)ト思(オモヒ)タル氣色」であり、二人して年來(トシゴロ)の物語等をして、夜も深更(フケ)たのであった。しかしながら、男に依るその様な妻の様子に關した所感は、果たしてその通りであったのであろうか。二人は「今ハ去來寝(イザネ)ナムトテ、南面(オモテ)ノ方(カタ)ニ行(ユキ)テ、

二人搔抱(カキイダキ。抱き合う)テ臥」したのである。この場合に於ける搔抱行為が、単に寒さから抱き合って寝ていただけのものであったのか、性交渉を伴う行為であったのかは定かではないものの、筆者は後者の解釈を採用する。つまり、この二人の抱擁とは、亡霊となった妻が、かつての夫を自らの住む世界、即ち、彼岸へと誘う行為であったものと見る。従って、妻が夫に見せた「恨ミタル氣色モ无ク、喜氣ニ思ヘル様」、「喜ト思タル氣色」とは、夫を安心させる為の演出であったのであろう。それこそが稿末に記された「其レヲ思ヒ入テ歎キシ程ニ、病付テ有シヨ、繚(アツカ)フ(看護をする)人モ无クテ、此ノ夏失(ウセ)ニシ」とする、彼女の悲惨な死の状況に対応出来得る彼女の恨みの心情であったものと見られるのである。男が、自らが去った後の妻の生活振りを聞くにつけ、「例ヨリハ身ニ染ム様(ヤウ)ニ哀レニ思(オボ)ユ」様になって行ったのは、その話に共感したと共に、妻の思惑(死の世界へ誘うこと)が男の中へ入力されていたことの証左である。

又、二人して向かった「南面ノ方ニ行テ」とした方角性認識の方はどうであろうか。南の方角とは、五元素(火、水、木、金、土)の循環を説く五行思想に基づくならば、五方の南一五色の赤一五時の夏一五星の熒惑(火星)一八卦の火、の如き対応関係にあり、それらが赤色の領域に在ったことは、日本をも含む東アジア世界ではそれが血をイメージさせることから、近い将来に於ける兵革の出来等、概して凶兆として見做されて来たという経緯を持ったのである。この物語の事例でも、南面という方角記載が単なる偶然ではなく、妻の亡霊が夫をそうした赤色の領域、即ち、自身と同じ死の世界へと向かわせる方角観であった可能性を指摘しておく。

当該説話に於ける教訓とは、人の思いの強さ、執念・怨念とも言うことの出来得る魂が齎す災異を強調することであり、他人の心を簡単に弄(もてあそ)ぶことを、強く戒めることにあったものと考えられる。ただ、その一方で、そうした故人の魂のこの世への残存とは「希有(ケウ)ノ事」であるとしている点が、当时に於ける靈魂観を垣間見る上では注目をすべきことであろう。通常であれば、靈魂がこの世に「留(トドマリ)テ會タリケル」ことは無いとした考え方である。それ

よりも寧ろ、ここでは「(亡妻の霊が) 年来ノ思ヒニ不堪ズシテ、必ズ嫁(トツギ)テムカシ(必ず嫁いでしまおうよ)」として、女性の純粹さ、又、その逆に、執念深さをも「實(マコト)ニ何(イカ)ニ怖(オソロ)シカリケム」とし、女性の夫に対する従順な思いの強さは「貞女」として賞賛される一方で、それも度が過ぎれば反対に非難の対象ともされていた点に於いて、そこには女性に対する軽視、蔑視観の萌芽を見出すことも出来得るのである。

(5)「女、見(ミタル)死(シセル)夫(ヲフト)ノ來(キタリシ)ヲ語(コト) 第廿五」

この逸話に於いても、上述した様な当時の「貞女」観が見受けられる。主人公は大和国(郡名は故意の欠字に依り不詳)に住む、容姿美麗で心優しい娘である。その相手の男性は、隣国河内国(郡名は故意の欠字に依り不詳)に住む年若くて容姿が美しい男子(ナンシ)であった。彼は上洛して宮仕えをしており、笛の名手でもあった。両者共にその父母からの愛情を受けて育ったのである。そうした処、この男性はその娘の美麗なことを伝え聞き、消息(手紙)を送ったりして、懃(ネムゴロ)に(真心を込めて)假借(ケサウ。懸想。恋慕うこと、求婚)したものの、当初の間は相手にされなかった。しかし、その余りの熱意に折れて、両親は遂に娘を男に引き合わせたのである。当時の恋愛や婚姻が本人の意思は本より、娘方の両親、取り分け、母親の管理下に在ったからである。臈(やが)て二人は相思相愛となり、結婚に至ったのであった。

ところが、それから3年許経過した頃に、夫は思いも懸けず身に病を受けて、数日間患った後で遂に亡くなってしまったのである。死因は何の疾患であろうか。妻や他者にその病気が移ったという記載も無い。ただ、発症から死亡する迄の時間が短いことより、所謂、生活習慣病や、それらに依って引き起こされる疾患、又、癌等ではないであろう。夫の年齢も当時として高齢ではなかったことを考慮するならば、それは感染症であった可能性が考慮される。「不思懸ズ身ニ病ヲ受テ、日來(ヒゴロ。日頃、数日間)煩(ワヅラヒ)ケル程ニ、遂ニ失(ウセ)ニケリ」とする記述より推測を行なうならば、それ迄は健康体であった夫の発症が突然の出来事であったことが窺われ、恐らくは、現在の感染症

法に於ける分類一覧(令和3年3月3日改正)の三類～四類に該当する疾患であったものと推察される。何れにしても、未だ、新婚であった時期に夫を失う事態とは、妻にとっては人生で最大の災異であったに違いないのである。そうした事例は、衛生状態、栄養摂取状況、医療環境の悪さ、更には、治安の悪化や戦乱と言った社会的な環境の故、本説話以外にも多く存在していたことが類推されるのである。

又、「三年」という時間的な表現法にも意味を持たせていた可能性が示唆される。それは、夫の死後、彼女が歎き悲しんで恋い迷(マド)う中に在って、大和国に住む多くの男性が彼女へ消息を送り、假借をしたものの、彼女は聞き入れず、尚、亡くなった夫のことを恋い泣きながら、年を重ねたが、夫の死後3年目の秋になって、或る出来事が出来たとしていることにも見られる。それは、亡くなった筈の夫が笛を吹きながら彼女の部屋の部(シトミ。吊り下げ式の格子戸)の許にやって来たことである。昔の夫は部を開ける様に要求したものの、彼女は恐怖心から開けることはせず、只、部の迫(ハサマ。迫間。上部と下部の隙間)より臨(ノゾ)くことが精一杯であった。この事例では、部が彼岸と此岸とを隔てる、一種の結界(三途の川)としての役割を果たしていたことが窺われる。具体的には、三途の川を挟んだ此岸と彼岸の対比概念である。彼女は、「此レ(部)開ケヨ」という指示が、昔の夫の音(コエ)に似ているとは思いながらも、それを奇異(アサマシ)く(驚くばかりだ)哀れなり(どうしようもなく悲しい)として、恐怖心が先行してしまい、開けることは出来なかったのである。その恐怖心とは、死んだ筈の人が生き返ることはないとした確証、現実的な死生観より発していた死に対する認識であったものと見られる。その意味に於いて、日本古代以前よりの習慣であった「殯(モガリ)〔荒城(あらき)〕の習俗に見られる如き、死者の蘇りを期待するといった死生観は既に無くなっていたのかもしれない。それ故、ここでは昔の夫に再会することができた彼女の心情を表現する「喜(ウレシ)」という表現法は全く見られないのである。

殯とは、人が死んだ後、その遺体を埋葬する迄の一定期間内(皇族の葬送儀礼に於いては、陵墓の準備ができる迄の期間)、それを納棺した上で

地上（喪屋内）に安置しておく習俗であり、その間に、此岸への蘇りを試みるのである。それでも蘇生しない場合に限って三途の川を渡らせ、彼岸へと送り出すのであった。殯は喪上（モアガリ）に通ずるとした見解もある。これは元来、民衆の習慣であったが、後には王権に依り独占される様になって行った慰霊の為の習俗であるとされる。殯は、既に弥生時代後期には認められるとした遺物資料よりの推測もなされている。⁽¹³⁾

死んだ夫の側にしても、打ち泣きつつ「シデ（死出、死天）ノ山〔偽経であるとされる十王経に言う処の死山。地獄（閻魔王国）との境界に聳（そび）える険しい山。冥界〕コ（越）エ（エ）ヌル人ノワビ（侘）シキ（辛い、心細い）ハコヒ（恋）シキ人ニア（会）ハヌナリケリ」と詠んだ和歌からは、既に自らが冥土にいるという明確な死人認識を持っていたことが推測され、死山という境界領域を越えるには、閻魔大王に依る特別な許可が無ければならぬとする。死山は三途の川に對置する境界領域概念である。ここで「ワビ（侘）シキ」とした否定的な心情を詠み込んでいることから、その境界領域を越えることが、死者にとっては決して此岸に蘇るといふ喜びではなく、苦難、苦痛であるとして認識されていたことが注目されるのである。この事例でも、亡き夫は此岸に置いてきた妻が自身のことを思い、日々歎き悲しむという状況を慮（おもんばか）り、苦勞をして此岸にやって来たとしている。つまり、当該説話では死者を余りにも思い続けた場合、それは故人を供養するという観点よりは、却って故人を苦しめる結果となり、成仏する、極樂往生することが困難となる可能性があるということ、具体的な素材を以って示そうとした意図を感じるのである。

更に、夫が「〔閻魔大王より〕日ニ三度燃（モユ）ル苦ヲナム受（ウケ）タル」と発言するシーンがあるが、その発言が事実であったとするならば、彼はその死後に於いて地獄へ落ちていたことになる。その身から燵（ケブリ）が立ち上っていたとする表現法はそのことを表わしていたのであろう。彼はこの時、通常では得られない様な暇（イトマ）を無理に閻魔大王から許可してもらい、此岸にやって来たとしているのである。ここでもやはり「三」である。その閻魔大王自身も日に三度、灼熱の責

め苦を受けるとされる。抑々、仏教に於いて、地獄（道）とは畜生道、餓鬼道と共に三惡趣（三惡道）の1つ（奈落）であり、衆生が自己の生前の惡業に依り落される極苦の世界であるとされる。それは極樂の對極に位置した死後に於ける世界觀の1つであった。輪廻思想に於いて、三惡趣をも含む六道（六趣）—地獄道、餓鬼道、畜生道、阿修羅道（以上は惡趣）、人間道（善趣）、天道（善趣）、及び、三界（欲界、色界、無色界）に於いて、衆生はその死後、迷いの世界で生死を果てし無く繰り返すのである。

当時の社会に於いて、3の数字には生活習慣上に於ける1つの区切りとしての認識があった。例えば、婚姻関係（妻問婚）では、3か月以上、妻方への夫の通いが途絶えた場合、婚姻法制や行政手続き論とは別の次元に於いて、その婚姻関係は消滅したものと、慣行として認識されたのである。⁽¹⁴⁾つまり、この逸話の事例では、此岸に置いて来てしまった、愛おしい妻との縁が切れてしまう年限が彼岸では3年であったと考えられることから、彼はギリギリの処で彼女の前に出現し（通いを行ない）、妻との縁を何とか繋いだと見ることもできる。彼岸と此岸との時間経過の差より、此岸では3か月であったものが、彼岸では3年であったのであろう。こうした時間経過の差は、浦島伝承に於ける龍宮城（死者の世界）と地上世界との対比の場合にも見て取ることができたのである。これも、彼岸と此岸との対比であった。⁽¹⁵⁾

彼女は事後に於いて、「此レ夢カ」と自問するシーンがある。しかし、彼が目の前に出現した情景が余りにも生々しかったが為に、それが夢ではなかったと結論付ける。当該説話の編者も、「人死ニタレドモ此ク現（アラハ）ニモ（はつきりと）見ユル者也ケリ」と語り伝えているとしている。これは当時における死生觀、靈魂觀が表出した逸話であると共に、「盂蘭盆経」の記述（目連救母説話）に基づく盂蘭盆会（倒懸、ウランバーナullambana）の執行が、宮廷行事（有職故実）として規定された盂蘭盆供養の段階より、祖先霊の里帰りを趣旨とした民間信仰、習俗として流出し、定着した経緯を窺い知るものでもある。彼が妻の前に出現した「秋」という時期に着目をするならば、その様な推論も成立し得るであろう。盂蘭盆会は、旧暦7月15日の自恣（じじ）の日〔僧侶に依る夏季3

か月間に及ぶ修行の終了日。夏安居(げあんご)に十方衆僧を供養する儀であり、その功德に依って死者の靈魂、祖先靈を供養するのである。

(6)「河内ノ禪師ノ牛、為ニ靈(リヤウ)ノ被借(カレタル)語(コト) 第廿六」

この逸話は、幡(播)磨守佐伯公行(サヘキノキンユキ)⁽¹⁶⁾の子であり、近來(コノゴロ。最近、現在)、京で四条高倉に住む顯宗の父親である佐大夫(サダイフ。名は故意の欠字か)に関わるものである。佐大夫は河内禪師(前司か。詳細は不詳)の類(一族、仲間)であるとしている。その佐大夫は、阿波守として赴任することになった藤原定成(サダナリ)に随行して、海路阿波国へ行くことになるのであるが、恐らくは、その途中に於いて海中に転落して亡くなったらしい。⁽¹⁷⁾ 説話では、その原因や場所も特定してはいない。ただ、「其ノ船ニテ守ト共ニ海ニ入テ死ニケリ」と記述されることから、通常、京から船で阿波国へ行く際に通過する淀川水系での出来事ではなさそうである。又、この記載からは、事故ではなく、故意の入水(自死)の可能性も想定されるのである。

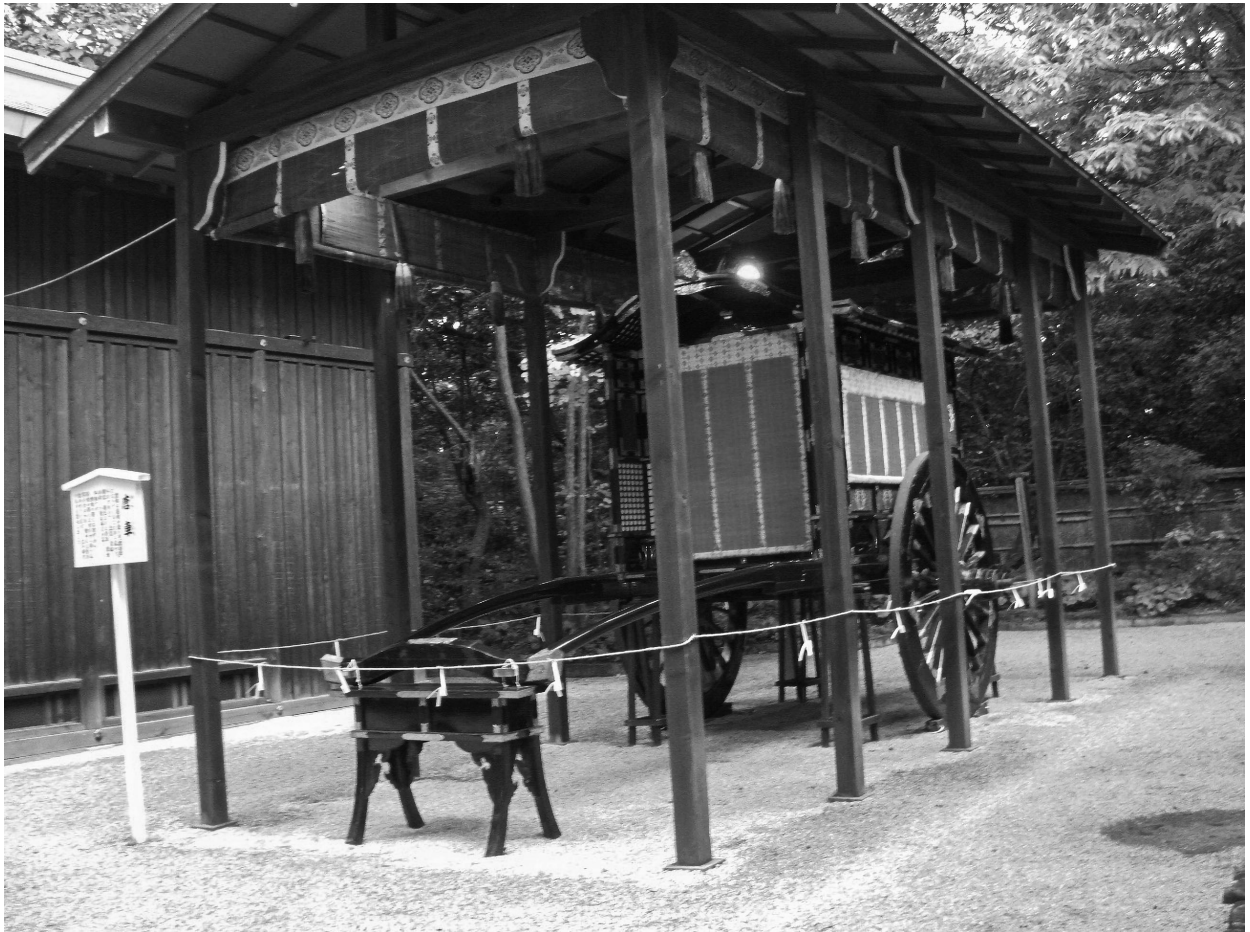
彼らが京より阿波国へと向かった航路に関しては、紀貫之の筆に為るとされる「土佐(佐)日記(とさのにき)」「土佐国→平安京に至る航路」より復元することが可能である。⁽¹⁸⁾ 阿波国の国衙、国府は徳島県徳島市国府町付近に在ったと比定されており、今でもJR徳島線に府中駅が在る。それは、吉野川支流の鮎喰川左岸地域、吉野川の南岸地域に該当する。現在の吉野川河口部分より南西方向へ約11.7キロメートルの地点である。平安京直近の川津(紀貫之は山崎で船を降りている)より淀川を下って大坂湾に出た船(「土佐日記」では川船と海船との乗り換えは無い)は、泉州沖を陸地伝いに航行し、紀淡海峡(友ヶ島水道)を抜けて淡路島南端、沼島付近を西進し、土佐の泊(徳島県鳴門市鳴門町土佐泊浦高砂付近。大毛島の南東沿岸域)に至ったものと推測される。その後は阿波国の沿岸部伝いに南下して吉野川河口へ向かう航路であった。

この航路は遣唐使船が通過した如き過酷で危険な外洋航海航路であるとも言えないものの、冬期間を中心として時化(しけ)に遭った可能性もある。陸上交通路や施設が未だ不完全であり、それに加えて治安上の懸念もあった当時、航路は重要

な交通手段であったが、海上の時化に依る船体の損傷、漂流、漂着、沈没と言った災難も決して珍しくは無かったものと推測されるのである。それ故、帆柱や帆、舵と言った航行上重要な装置が破損した場合には目的地に着くことができずに、全く予想もしてはいなかった土地に着岸し、命を落とした事例も数多くあった。当該説話に於ける海中転落死の原因は判然とはしないものの、2人共に転落死していたことよりは、事故、事件両面の要因が想定されるのである。上述した様に、自殺であった可能性もあろう。

ところで、その時、河内禪師の許には「黄班(アメマダラ)ノ牛」がいた。その牛を知人が借り受け、淀(桂川、宇治川、木津川の三河川合流部)へ派遣するが、「□(欠字)集ノ橋」「岩波本」(514頁頭注八)では、京都市伏見区樋爪の桂川左岸に在る「樋爪の橋」であると比定をする]に於いて、牛飼(車副)が牛車の操縦を誤り、片輪が橋から脱輪してしまったのである。それに引かれる様にして、車ごと橋から落下してしまった。車を曳いていた牛も何とか両足で踏ん張って不動の状態に止まっていたものの、牛にかけられていた鞅(ムナカイ。胸から鞍にかけてかける緒)が切れてしまい、車は下の川へ落ち損じてしまったが、牛は橋の上に留まったのである。結果として、人も乗らない様な(おんぼろな)車であったことから、人身事故にはならなかった。若し、非力な牛であったのであれば、牛ごと橋の下に転落したのであろうが、そうはならなかったことより、周囲の人々はこの牛の怪力を称賛したのであった。

その後、この牛は河内禪師の所で大切に飼養されていたが、何故いなくなってしまったのかは分からないものの、突然、行方不明となってしまったのである。河内禪師は、近隣地域は本より、遠方に迄、人を遣って探索させたが、しかし、この牛を見付け出すことはできなかった。そうした処、河内禪師が或る時に見た夢の中で死んだ筈の佐大夫が出現し、河内禪師に「己(オノレ)ハ死テ後、此ノ丑寅(ウシトラ。北東)ノ角(スミ)ノ方(カタ)ニナム侍ル」と告げたのである。つまり、彼は死後に於いて鬼門の方角におり、日に一度、「樋爪の橋」の許に行き、「苦」を受けているとし、そこ迄の行程が又、苦行であって、徒歩で行かなければならないのが極めて苦しいと訴えたのである。



写真：京都市の下鴨神社に保存される牛車〔筆者撮影。江戸時代に使用されていたタイプのものを復元したものである。これは「唐車（からぐるま）」と呼ばれるもので、車内は畳敷きとなっている。屋根の造りが唐破風になっていることより名付けられた呼称である。この車は、上皇、皇后、東宮、親王等の皇族や、摂政、関白と言った、朝廷の高官が用いた晴の日の乗り物であった。

乗車時には車の後方より入り、降車時には前方より降りたのである。4人乗りが通常であった。牛車は車副無くして動かすことや、乗降することは、物理的にも殆んど不可能であるのかもしれない。その点が同じ乗物としての馬車の場合とは大きく異なる]

何故、「樋爪の橋」なのであろうか。桂川を結界、三途の川であると見立てているのであろうか。ここでは、自分自身の生前に於ける罪の深さ＝身の重さ（体重が重くなっている）ことより、その体重に耐えられるだけの乗（ノル）物（牛車）が無いとしているのである。これは、現世に於ける罪業の深さと、死後に来世で受ける苦痛の数量とが比例するとした考え方（自業自得）に基づくものである。一面では、そうであるからこそ、現世では善行を積み重ねなければならないとする道徳的思想、教訓に至るのであろうが、そこには仏教思想だけ

ではなく、陰陽の対比から齎されるバランスの思想の反映も想定されるのである。

そこで、この強力な黄斑の御車牛の力を借りて、暫くの間は佐大夫が乗る牛車を曳かせることにするのであるが、あと5日間借り受けた後、6日目の巳（ミ）の時（午前10：00前後）許に返却をすると、佐大夫は河内禪師に約束をしたのである。しかも、その間、無理にその牛のことを求め騒ぐことはしない様にと釘を刺したのである。現世に於ける黄斑の御車牛に対する搜索活動が、生きたままの様態で一時的に来世に渡ってしまった

この牛の動向に、悪影響を与えるとした懸念からの念押しであろうか。生き物としての牛も、現世からの呼び掛けに呼応して、現世に戻りたいと反応してしまうことが想定されたからであろう。そして又、何故、「6日目の巳の時」なのであろうか。「六」の数字よりは、六道（地獄道、餓鬼道、畜生道、阿修羅道、人間道、天道）輪廻を想起させる。つまり、佐大夫が今受けている苦痛は、6日後の巳の時になると、又、次のステージへ移行するとした輪廻転生の死後世界観である。人道、天道の二道は善趣であることから、佐大夫は次に転生をするステージを予め知っていたのか、或いは、そこへ行くことを期待していたことに依る発言であったものかもしれない。

鄭高咏氏に依れば、「犠牲」の二文字がいずれも牛偏であるのは、古代祭祀の際、供え物として最初に用いられたのが牛であり、しかもそれがごく一般的であったことを物語っている。」と指摘するのには一定の理解ができる。⁽¹⁹⁾それは、日本に於いても状況は同じであったことから推測を行なうことができるからである。⁽²⁰⁾又、続けて古代中国には黄牛を表わす固有名詞が存在しなかったとし、牛の色と言え（褐色に近い）黄色であったことから、殊更にそれを特定をする必要性が無かったとしている。特段、何色と表現していない牛は全て黄牛のことを示唆すると論じる。斑（まだら）模様の牛は「犖」、「仙」とし、「説文解字」〔中国の現存最古の漢字字書。全15巻。後漢の許慎に依る。永元12年（100）に成立〕に「犖、乙釘勿」と見え、「本草綱（綱）目」〔中国明時代の本草書。全52巻。李時珍に依る。万暦24年（1596）刊行〕に、「（釘）乙埤仙」等と記されると指摘する。虎の如き模様の黄牛は「罟」と表記され、「説文解字」に「罟、仔釘撈獵」と表記されるとしているのである。

五行説に基づくならば、色彩としての「黄」は五方の中に在って物事を中心に位置付けられており、五行の「土」、即ち、季節の移行期を象徴する。土とは物事を形成して具体化したり、変容、維持、保護させる働きを持つ。抑々、五畜の牛は五行の土、五色の黄に対応することから、色彩認識の基調は黄色なのである。源順撰に拘わる日本最初の分類体百科辞典である、「二十卷本 倭名類聚鈔 卷第十一」⁽²¹⁾の「牛馬部第十六 牛馬類第四百

十八」（930年代の成立）に依れば、「牛犖附」の項を立てて「土畜也」としている。日本に於いても、牛が土と関係性のある動物として認識をされていたことが窺われるのである。

この不思議な夢を見た河内禪師は、それを「恠（アヤシ）キ（不思議だ、不安だ、異常だ）」と思うが、その夢の内容を他人へ語ったとしていることよりは、不思議な夢の内容を人に公開することで、その夢から自身へ齎される災異・災難の程度を軽減（共有）する意図、習慣があったことを窺わせる。結局、河内禪師が見た夢の内容は現実のものとなる。この夢を見た日より6日目の巳の時許に、失踪していた牛は何処からとも無く、歩いて家に入って来たのであった。しかも、その牛は如何にも「極（イミジ）々大事シタル氣（ケハビ）」、つまり、極めて重要な仏道上の仕事を終えたが如き様子で帰って来たのである。牛も、自らに与えられた課題に関して理解をしていたという見立てである。即ち、河内禪師が見た夢とは、正夢（まさゆめ。将来的な現実と一致する夢）であり、予知夢（将来に於ける出来事を予測する夢）であったことになる。

当該説話の作者は、この逸話の内容が引き起こされた原因に関して、偶然に「彼（カノ）佐大夫ガ霊（リヤウ）ノ、其ノ時ニ行會（ユキアヒ）テ、「力強キ牛カナ」ト見テ、借テ乗り行（アルキ）ケル」と推測を行なっている。つまり、水死した佐大夫の靈魂は、その死後に於いて都の鬼門（北東方向の角）に居たのであるが、1日に一回は裏鬼門（南西方向の角）に当たる「樋爪の橋」へ行かなければならないという苦行を課されていたのである。仮に、平安京の鬼門を比叡山延暦寺とした場合には、直線距離で約20キロメートルにも及ぶ相当な移動距離である。その際にたまたま見掛けたのが「黄班ノ牛」の事故であったのである。この説話より齎される教訓とは、何時、何処で、誰に見られているか分からないので、行動には注意や節度が必要であるということであろうが、その見ている人とは、必ずしも現世の人ばかりとは限らない、という点であろう。

(7)「白井ノ君ノ銀ノ提、入りテ井ニ被取(トラレタル)語(コト) 第廿七」

昔、白井の君と呼ばれた僧侶がいたが、最近亡くなった。元々は、高辻小路と東洞院大路とが交わる付近に住していたが、後には少しばかり北に在る場所に移り、烏丸小路よりも東側で、六角小路よりは北の烏丸小路に面して、六角堂と背中合わせに住む様になっていた。

これは未だ白井の君の存命中のことであったが、その坊で井戸を掘ることになり、掘った土砂を上の方へ投げ上げた音が、石にぶつかって金(コガネ)の様に聞こえるのを白井の君が聞き付け、これを恠(アヤシ)んで近寄って見た処、銀(シロカネ)のできた錠(カナマリ。酒や水を飲む金属

製の器。量り皿。楽器としての打鳴)であったことから、それを取っておいた。その後、違う銀等を少し加えて小さな提(ヒサゲ。注ぎ口と取っ手が付いた金属製の酒器)に鋳直させ、所持していたのである。

そうしている間、備後守藤原良貞(隆家の三男)に伝手(つて)があつて白井の君は親しくしてもらっていた。或る日、この良貞の娘達は白井の君の房に行き、洗髪をし、湯浴(ユアブ)をするが、恐らく、そこには蒸し風呂、湯殿等の入浴施設があつたものと考えられる。受領、官人の家に在つてさえも、現在の様な家風呂が一般的ではなかつたからであろう。ただ、彼女達が所謂入浴の為に僧侶の住房へ行つた理由は、仏教寺院が浴堂を設



写真：京都市中京区六角通東洞院西入堂之前町248に建つ六角堂〔筆者撮影。紫雲山頂法寺。「西国三十三所巡礼」の十八番目の札所でもある。堂の形状が六角形であることに因む寺の呼称である。寺伝に依れば、用明天皇2年(587)に聖徳太子を開基として創建されたという。太子沐浴の池の辺に、大唐へ派遣もされた蘇因高、即ち、小野妹子を始祖とする住持の寺坊があつたことより、この地が「池坊」と称される様になり、池坊代々の執行に依つて華道が大成されたとする〕

け、沐浴（もくよく）し、物理的な意味での身体や、精神的な穢れを洗い清めるといふ宗教的な儀礼を課していたことの証左でもある。結果として、寺院に於ける施浴が衛生状態・精神状態の改善に繋がっていたことから、そこが病院であり、布教施設でもあったとすることができる。彼女達が白井の君の房へ行ったのも、そこで施湯が行なわれていたからである。仏教寺院だけではなく、神社の入口付近に設けられた手洗場・手水舎（ちょうずしゃ・ちょうずや）も沐浴場であると見做すことが出来得る。僧行基（作並温泉、東山温泉、草津温泉、渋温泉、山中温泉、有馬温泉、塩江温泉等）や、弘法大師空海（あつみ温泉、法師温泉、修善寺温泉、波佐見温泉等）に纏わる夥しい開湯伝承の存在とは、実際には温泉自体が持つ薬効や治療効果に着目した僧医・医僧に依る開湯であった可能性もあるが、湯屋、布施屋の経営等共合わせて考慮をする時、社会福祉事業として行なわれたこうした僧侶に依る慈善的行為が、実は国家に依る「厚生」事業の中に取り込まれていたことも又、事実ではあろう。

白井の君の房に於いて、良貞の娘達は家から連れて来た半物（ハシタモ。下女）にその銀の提を持たせ鏡が掘り出された井戸に行かせて、提を井戸枠に置き、水を汲む女に水を入れさせた処、誤ってそれを井戸の中に落とし入れてしまったのである。その時、白井の君もそれを見ていたので、直ぐに人を呼んで井戸の中へ入らせて探索したものの、提は姿を現わさなかった。水底に沈んでしまったものと考え、更に多くの人を井戸に下ろして探させたものの、やはり見付けることはできなかった。白井の君は驚き恠（アヤシ）み、忽ちの内に多くの人を集めて、井戸の水を汲み干して見ても提は無かったのである。

これを世の人は「本ノ鏡ノ主（ヌシ）ノ、霊（リヤウ）ニテ（霊になって）取返シテケルナメリ」と言ったとする。この認識は特筆するべきである。それは、この当時に事物の元の所有者が霊（死霊、生霊）となって、愛着のあったその事物を取り返すことがあるとした考え方が存在したことである。無論、大量生産、大量消費時代ではなく、個々の事物を最後迄、大切に使うという考え方が一般的であった時代であったからこそ、事物に対する拘（こだわ）りや、愛着と言った支配観念は現在よりも強

固であったことを窺うことのできるエピソードではある。それと共に、事物にも霊力＝意思、があるとした考え方の反映が見られる点である。これは、埋納土坑に埋められた使用済み日常生活品の存在よりは、遅くとも縄文時代には存在していた事物に対する観念であり、それは生き物と同様に供養の対象ともなっていたのである。

従って、「由无キ鏡ヲ見付テ、異（コト）銀サヘヲ加ヘテ被取ニケル事コソ損ナレ」とする記述からは、恰（あたか）も白井の君が強欲であったかの如き印象を与えるが、決してそうではなく、彼が鏡を提に改鑄した行為は、事物（提）に新たな命を吹き込み、更に大切に使うてあげようとした親切心からのものであったと見られる。ただ、その提が地中に埋まっていたのは、先人がそれを供養する目的で以って埋納していたことも想定され、その意味に於いて、鏡が持つ霊にとって白井の君の行なった行為は静かな眠りを覚ます迷惑な行為として認識されていたことも又、考慮されるのである。この事例に在っては、鏡とその元所有者の霊とが一体となってこの紛失事案を引き起こした（「定メテ霊ノ取返シタル」）、とする見立てであり、そのことも又、「極（キハメ）テ怖（オソロ）シキ也」として、井戸の底が異界と通じ合い、鏡が元所有者の手元に戻るといふ、何か得体が知れず畏怖すべき出来事があったとする認識であろう。これは、中世に於いて見られる、日本の地下世界観—巨大な穴道ネットワーク思想、の萌芽であると見て良いであろうか。⁽²²⁾

ところで、鏡（カナマリ）と神余（カナマリ）とは音が通じる。前者はこの逸話の場合には金属製の器の語義で使用されていたが、後者は中世武士の氏の呼称である。⁽²³⁾ 神余は神戸〔かんべ。律令制に於いて神社に付属し、その経済を支えた封戸（ふこ）〕の余戸がその語源であるとされ、氏としては南房総所在の神余氏と、越後上杉氏の京都雑掌（在京代官）を務めていた神余氏とが知られている。この両者は音が通じるだけの同音異義語であって、一見すると、何ら脈絡が無い様にも思えるが、果たしてそうであろうか。神余氏は在京性の雑掌であったが、その出自は京都の禪院に所縁（ゆかり）のある武士であると筆者は推定した。そして、「岩波本」87頁頭注二九に依れば、鏡（鏡。鏡は刃物の語義）の語は、大蛇が目を怒



写真：京都御所内紫宸殿正階東側に植えられる左近の桜

〔筆者撮影。天子の南面思想に基づき、南面して見た場合の左側、つまり、東側に在るのが左近の桜である。この桜は、元々梅の木であったが、天徳4年（960）9月に内裏が焼失した際、醍醐天皇の子であった重明親王家に在った桜の木を移植したのがその始まりであったとされる。

日本の固有種ではなく、中国原産の輸入木であったバラ科の梅には、芳香や薬効（「烏梅・うばい」には整腸、止血、強心、寄生虫駆除、咳止め、解熱等の効果があるとされる）が認められたことから、古来、実用的な面よりも人々には好まれていたものと考えられるが、桜花に比べて華やかさに欠けることから、可視的な美を尊重する平安期に入ってから、寧ろ桜の方が好まれる様に、人々の嗜好も変化して行ったものかもしれない。

桜狩りの語の起源も、唐風を想起させる梅から、国風をイメージさせる桜への人々の意識変化の結果として見る事ができる。それは、当時の日本居住者に依る縮み志向、内向き志向への大きな転換点でもあったのである〕

らせた形容、蛇の目に使用されることもあるとしている。音としても、金（カネ）と神（カミ）とは通じるところもある。つまり、通常は「まり」、「わん」、「まがり」等と発音する鏡の語に、敢えて「カナマリ」の古訓を振るのは、この両者の間に「目」を以って相手を監視、又、威嚇するという共通項を見出すことができるのである。この解釈は、1つの推論としてはあり得るものであるのかもしれない。

3：モノ・物

(1)「於京極殿（キヤウゴクドノニシテ）有（アリタル）詠（ナガメシ）古歌（コカ）ヲ音（コエ）語（コト）第廿八」

これは、昔、上東門院（藤原道長の娘の彰子。一条天皇の中宮）が未だ京極殿〔土御門京極殿。道長の邸宅の1つであり、土御門大路の南側、（東）

京極大路西側に在って、東西1町・南北2町の土地を占めたとされる。現在の京都御苑内仙洞御所北側にその遺跡地がある]に住んでいた頃の逸話である。(旧暦)3月20日余りの比(コロホビ)は色々な花が満開で、京極殿の南面(オモテ)に植えてあった桜の木の花も、艶(エモイハ)ず(例え様も無い程綺麗に)栄(サキ。咲)乱れていた。寝殿造り建築に於いて、その南面に桜や梅の木を植えるのは中国由来の天子の南面思想に基づく習慣であり、内裏内の紫宸殿南面前庭に在った、正階東西の左近の桜(元来は梅)、右近の橘に準えたものである。

そうした処、上東門院は寝殿で桜等の花々の香りを楽しんでいたが、南面に在った日隠しの間(階隠しの間。正階上で柱を2本立てて突出させた廂)の辺りより、「極(イミ)ジク(並々ではなく)氣(ケ)高ク(氣品に満ちた)神□(欠字)タル音(コエ)」を以って、「～コボレテニホ(匂)フ花ザクラ(桜)カナ」^(2,4)と誰かが(和歌を)詠んだのである。上東門院は障子を上げさせて御簾の内より外側を見たが、人のいる気色(ケシキ)は無かったので、多くの人を見に行かせても、一切人の気配は無かった。そこで、彼女は驚き、これを「鬼神(キジン)」の声かと思い、恐怖心に駆られるのであった。鬼神はその姿を可視化することができないことより、即座にその様な推量を行なったのであろうが、それが気高く神々しい声の持ち主であると推測したのには違和感も覚える。当該説話に於いては、鬼神の他にも、この和歌の詠み人に関して、「狐」、「物ノ霊」等もその候補として指摘を行なうのである。何れも推量に基づく意見ではあるが、この当時の可視化不可能な「物」に依る不可思議なる仕業が、こうしたもの達に依って為されていたと見做していたことを窺うことのできる事例である。

上東門院は弟の関白殿(藤原頼通)へこの出来事を報告させるが、彼は「常ニ然様(サヤウ)ニ長(ナガ。詠)メ候フ也」とつれない返事をするのであった。そうしたことは日常的に発生しているので、対応するに能わなかったとした認識である。これは頼通の何事にも動じない姿勢であると評価をされることもあるが、一方では、当時その様な不思議なことが多発していて、いちいち対応するのも煩わしいとした、最高の為政者としての彼の多忙な立場をも窺うことのできる返答の内容ではある。父

親であった道長との対比の中で語られることも多い頼通ではあるが、その性格は温和であったとされ、彼のこの時の発言もそうした意味よりは整合性があるのかもしれない。

尚、稿末に於いて、「然様ノ物ノ霊ナドハ夜(ヨ)ルナドコソ現ズル事ニテ有レ、真日中(昼間)ニ音(コエ)ヲ擧(アゲ)テ長メケム、實(マコト)ニ可怖キ事也カシ(強く念を押す。～よ)」としており、物ノ霊が日中は活動をしないという認識を示すシーンがある。しかも、それは音声を伴った活動等、聞いたことも無いとした認識である。このことから、夜と昼との間には、一種の結界が存在し、それを跨(また)いで物ノ霊が昼間の時空間に出現することは無いとした常識があったことが知られるが、その考え方が打ち破られた衝撃には大きいものがあつたのであろう。

而して、上東門院が聞いたというその音声(和歌の下の句)とは、実際に発生していたものなのであろうか。「空耳(そらみみ)」という言葉もあるが、それは実際には発生してはいない音声を、物理的に実在したものとして認識してしまうという症状である。幻聴(幻声)は、精神症状を表わすものであるが、それを引き起こす原因として考慮されるものの1つには、PTSD(心的外傷後ストレス障害)がある。これは心に深い傷を負った後に於いて、その嫌悪するべき体験が蘇り、実際には存在しない音声として認識されてしまう症状である。しかもその音声は短い言葉(非難する声や、指示・命令する声等)であることが多いとされる。本人には、その嫌な体験の記憶が蘇るといった感覚があるとも限らないのである。彰子が聞いた「～コボレテニホフ花ザクラカナ」も和歌の後半部分であり、短文であった。又、当該説話の記述の上では、実際にその和歌を詠む音声を聞いたのは上東門院のみであり、周囲にいた人々がそれを聞いたとはしていないのである。

2つ目の原因として考えられる理由としては、統合失調症に罹患していた場合である。これは～20歳代の若年層に発症することが比較的多い疾患であり、極度の不安より幻声が聞こえて来ることが多いとされる。これも、その根底には甚だしい恐怖心が存在していることが多いのである。この他にも、幻聴の原因とされる疾患としては、うつ病、躁うつ病、OCD(強迫性障害)等の精神疾患、

及び、**薬物中毒**が指摘される。

藤原彰子に上東門院の女院号が贈られるのは万寿3年(1026)のことであるから、当該説話に記された出来事は、それ以降、彼女が没する承保元年(1074)10月迄に発生していた事象である。彰子是一条天皇の中宮となるが、これは既に中宮となっていた藤原定子と共に、歴史上初めてとなる二后並立の状態となったのである。それ以降、父道長と母源倫子に依る、天皇外戚となる期待を一身に背負って生きて行かなくてはならず、一条天皇の皇子を産まなければならないというそのストレスとは、想像に絶するものであった筈である。その過程に於いて、彰子が精神を病んでいたとしても全く不思議ではないのである。

そして、彼女の耳にだけ聞こえたという「コボレテ」とする表現法は、無論、表面上は桜花が散り落ちて行く状態を指し示しているのであるが、それは又、彼女の涙が零(こぼ)れ落ちて行く様子をも表現(当該和歌を詠んだとされるモノに依る付度)していたのであろう。道長に依る果てしの無い権力闘争という災異は、結果として彰子を後一条・後朱雀両天皇の母(国母)という地位に就けるが、その両天皇も母親に先立って崩御をする。更には、御朱雀天皇の2人の子(後冷泉天皇、後三条天皇)も又、彰子の生存中に崩御をしているのである。4人もの子や孫に相次いで先立たれる事態とは、これだけの悲劇を以ってしても人生で最大の災異であり、深い心の傷としてあった筈である。正にPTSD発症の契機としては十分過ぎる程の事象である。

摂関政治の絶頂と終焉、彰子が見た平安時代中葉の政治世界とは、正に権力欲に憑りつかれた鬼神が跋扈する世界であり、その時空間に偶々(たまたま)居合わせたことは、彰子にとっての最大の災害・災異であり、不幸そのものであったとも評価をすることができるであろう。彰子に「それが気高く神々しい声の持ち主」とであると認識させたその音声の持ち主とは、恐らくはこの時、既に故人となっていたものと考えられる父道長であり、「野辺之震者 裏」は彼より娘への問い掛けであり、(彼岸への)呼び寄せの音(コエ)であったものと見られるのである。当該和歌の元素材にあった「野辺之震」とは、野辺の語が火葬場や墓所を表わすこともあることより、道長その人自身を指

し示す語用法であったものであろう。

おわりに：

以上、本稿では、「今昔物語集 卷第二十七本朝付靈鬼」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く見られた。やはり、そこで共通して見られたのは、現在の人々が想起する如きステレオタイプな形での鬼観とは違い、当時の人々はかなり広範な意味合いや、認識を伴った鬼観を持っていたということであった。但し、そこには中国思想の反映も見ることが出来たのである。

②鬼の思想の前提条件としてあったのは、暗闇の中には魔物が棲み、人へ危害を加える隙を狙っているとした認識が浸透していたことである。この認識は、昼夜を問わず色々な場所に恐ろしい「社会的暗がり」が存在し、ブラックホールの様に人を吸い込むとした思想である。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)、「東ノ人、宿(ヤドリシテ)川原院(カハラノキン)被取妻(メ)語(コト) 第十七」の事例では「何ニトモ不思エヌ物」が住み着いているとした不安認識が自ずと生成されていたものと推測されたのである。

「逢魔が時」という時刻表現法があるが、夕暮れ晩期に当たる黄昏時とは、大禍時、逢魔が時とも表現されていた様に、大きな禍の発生する時刻であると認識されていたのである。この事件が発生したのも、そうした時刻帯であった。この場合の魔とは、暗くて良くは見えない世界で暗躍、跋扈し、人々に災異を齎す鬼や妖怪であるものと見做されていたモノ達であった。対色彩認識に於いても、天空や周囲の色彩が青色(青天)→赤色(夕焼け)→藍色(黄昏)→西明かり(残照)→黒色(暗闇)と言う様に推移して行く中に在って、1日の内でも変化速度の速い「禍禍しい」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して行く、夕方～夜の時間帯とは、正に冥府へと誘う入り口でもあり、畏怖し警戒するべき得体の知れない時間帯であったものと推測される。

④「鬼、現板(イタトゲンジ)来リテ人ノ家ニ敏(コロセル)人ヲ語(コト) 第十八」の逸話では、鬼に見立てられた「板」(に因る現象)が実際何であったのかは判然としなかった。「鬼瓦」や「鬼板」の如く、建築物の部分で鬼の語が付く物があるが、鬼瓦と鬼板には互換性がある。これらは、鬼が建物の上部の隙間から家屋内へ入り込むという思考があった結果として設置される様になった、家の重要な部品であったものと考えられる。つまり、鬼の形を象(かたど)った物で鬼を駆逐するのである。これらは河伯(河川神)を象徴したものであるとした見解もあるが、それは水を支配するものを以って火災よりの防護とする、という考え方より派生した見方であって、魔除けとしての思想とは別系統の思想であろう。この説話に見られる「板」とは、魔除けとしての機能を持った鬼板設置が一般化する契機となっていた伝承であった可能性も考慮されるとした。

この説話に登場した2人の侍は、何故、飛来した板を「此レハ鬼也ケリ」と感じたのであろうか。少なく共、それは板の外見から齎されていた可視的情報を根拠としたものではなかった。その奇妙なモノの動きより、鬼であると判断したのである。或いは、鬼が板に憑依したと見ていたのかもしれない。この事例からは、当時の人々が「鬼」をかなり広範な認識の中で捉えていたことが推測されたのである。必ずしも、その姿を捉えることができなくても、そこには確かに「鬼」が潜んでいて、人に災異を齎すかもしれない、とした認識の存在である。「鬼」に対する認識では、当該逸話からも、かなり「遊び」の部分が大きく取られていたことが知られる。それは、動物としての人の勘(かん)であり、危機回避本能であったと言っても良いのかもしれない。

⑤「幡(播)磨(ハリマ)ノ國ノ鬼、来(キタリテ)人ノ家ニ被射(イラレタル)語(コト) 第廿三」に於いて見られた鬼とは、典型的な鬼の在り方として描写されていたものであった。播磨国に住んでいた人が亡くなった後、拈等をすることとなり、陰陽師を家に呼び、暫くの間滞在してもらったの

であるが、その陰陽師はこの次の某日にこの家へ鬼が来ようとしていると指摘しつつ、家人には努々(ユメユメ)慎むべきこと、具体的にはその当日に物忌を吉くすることを助言したのである。不浄なるものを避け、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って日や方角の悪い時には盛んに行なわれていたが、この事例に於いては、物忌をすることに依って家の周囲に結界を張り、鬼の家内への侵入を防ごうとする措置であったものと見られる。

そして、当日、鬼はこっそりと横道からやって来るものではなく、正面から人の姿で以って堂々と入って来るというのである。その「直シキ道理ノ道」とは一体何であろうか。「今昔物語集」が成立した12世紀初頭、中世の入口に在った当該期、「道理」の語の概念とは、心情的、思想的、法的、慣習的、道徳的な意味合いに於いて幅広く解釈されており、当事者にとっては当然そうあるべき正しい論理であり、正義でもあった。この陰陽師の説明を聞く範囲内では、鬼の来訪とは聖人君子の様な正当性を持った行動様式で語られるのである。この陰陽師の発言を受けて、家の者は門に物忌の札を立て、桃の木を切って来て道を塞ぎ、或る「法」を行なったとする。その法(呪法か)の具体的内容は欠字となっていて不明である。

物忌の札を立てる行為はそこが結界であり、それより内側の空間は清浄に保たれ保護されていることの表示であろうが、桃の木で以って切り塞ぐ行為はどうであろうか。桃の木や桃核と鬼との関係性は中国が起源であるものと考えられるが、それに関わる思想は、遅く共、紀元後2～3世紀の日本で確認されるのである。抑々、鬼に関わる思想や存在は中国起源ではあるものの、日本への伝播後に於いて様々な形に変容して行ったものと見られる。倭国に於いて、概してそれらは可視化不可能で、理解不能な事象が鬼の仕業であると見做されたのである。

しかし、当該説話に於いて、その鬼は畏怖すべき外見を持った鬼としてではなく、極(ごく)、普通の人として可視化された姿で以って家人等の前に出現したのであった。つまり、それは「藍摺ノ水干(スイカン)ノ袴着タル男ノ笠ヲ頸ニ懸(カケ)タル」鬼(人)であると人々には見えたのであるが、そのことは当時の人々に依る鬼に対する一般

的な認識とは大いに異なり、「難有」き事、即ち、可視化された鬼が目の前に出現したこと自体が、既に驚愕するべき事象であったのである。

②「獵(りょう)師ノ母、成鬼(オニトナリテ)擬噉(クラハントセル)子ヲ語(コト) 第廿二」の説話は、山や老婆という共通項を以って、姨捨山(おばすてやま)伝説・姥捨山(うばすてやま)伝説と同じ起源を持った逸話であった可能性も考慮されるとした。それは自活不能になってしまった老人を深山に放置して来るという陋習であるが、知られているものは信濃国更級郡に於ける姨捨山伝説である。その伝説にも2類型が存在するとされ、1つは国王からの棄老命令に背き、或る孝行者が老人を匿(かくま)い、後に他国からの難題をその老人の知恵を以って解決した結果、褒美をもらったとする逸話である。この難題型棄老説話は、「雑宝蔵経 卷1」—「棄老国縁(老人を棄てる国の話)」に基づくものであり、それは「今昔物語集 卷第五」—「七十餘人流遣(ナガシヤリシ)他國國語(コト) 第卅二」等の説話にも反映されている。

2つ目は「大和物語」156段(姨捨)に表われる説話であり、それは信濃国更級に住む或る男が若い時に親を失って姥(伯母)を親の様に大切にしていたものの、その年老いて腰が曲がっている姿を妻が常に憎むので、姥を寺の法会に行くと行って偽り、月夜に姨捨山へ置いて逃げて来るが、余りの悲しみに耐え切れずに「わが心 なぐさめかねつ 更級や 姨捨山に 照る月をみて」と和歌を詠み、迎えに行ったというものである。日本に於いては、老人を捨てる慣習が実在していた確証は無いとされている。当該伝説の核心とは、寧ろ、老人を大切にしなければならないとした文芸であり、逆説的に経験を積んだ老人の価値を再認識させる処にあったものと考えられる。災異を数多く経験して来た老人(の知識)を大切にしなければならないとする思想は、人倫的、道徳的な面よりも、寧ろ、文字認知率の低い社会に在っては、極、自然なことであり、災異を回避するという実利面を重要視した考え方であったと見ることもできるであろう。

③事物が持つ霊力とその供養という観点より、「鬼、現(ゲンジテ)油瓶(アブラカメ)ノ形ト致(コロセル)人ヲ語(コト) 第十九」の油瓶の逸話

には、事物に対する人々の観念が表出していた。この油瓶とは、単に死を予兆する存在ではなく、自ら手を下す、正に死神(しにがみ)が憑依した事物であった。それを擬人化したものが、供養されることも無く打ち捨てられていた油瓶であったのである。これは、死神と油瓶の霊体とが共鳴し合ったということなのであろうか。

人を死に誘導するとされる死神の思想があるが、これは近世以降になってから歌舞伎や浄瑠璃、落語と言った芸能、又、花街等で語られる様になった思想であるとされる。平安時代中葉にも、先行した類似の思想があった可能性もあるが、これは供養されることの無い死霊が、仲間となる新たな人を求めて、それを死の世界へと誘うという考え方であったものと推測される。当該説話に於ける「物ノ氣」とは、死神の起源であったものであろう。

その「物ノ氣(怪)」には人のみならず、一時的にせよ、事物に対しても乗り移ることが可能であるという認識があった。ただ、この事例では、それは単に事物へ憑依することが最終到達目標ではなく、対象となる人に接近する為の手段であったということであろう。「物ノ氣ハ様々ノ物ノ形ト現ジテ有ル也ケリ」→「怨(アタ)ヲ恨(ウラミ)ケルニコソハ有ラメ」とした稿末の表現法とは、そのことを示唆するのである。

又、「白井ノ君ノ銀ノ提、入リテ井ニ被取(トラレタル)語(コト) 第廿七」の説話では、「由无キ錠ヲ見付テ、異(コト)銀サヘヨ加ヘテ被取ニケル事コソ損ナレ」とする記述より、恰(あたか)も白井の君が強欲であったかの如き印象を与えるが、決してそうではなく、彼が錠を提に改鑄した行為は、事物(提)に新たな命を吹き込み、更に大切に使うと見られるとした。しかしながら、その提が地中に埋まっていたのは、先人がそれを供養する目的で以って埋納していたことも想定され、その意味に於いて、錠が持つ霊にとって白井の君の行なった行為は静かな眠りを覚ます迷惑な行為として認識されていたことも又、考慮されるのである。

この事例に在っては、錠とその元所有者の霊とが一体となってこの紛失事案を引き起こした(「定メテ靈ノ取返シタル」)、とする見立てであり、そのことも又、「極(キハメ)ヲ怖(オソロ)シキ也」として、井戸の底が異界と通じ合い、錠が元所有

者の手元に戻るといふ、何か得体が知れず畏怖すべき出来事があったとする認識であろう。これは、日本中世に於いて見られる、日本の地下世界観—巨大な穴道ネットワーク思想、の萌芽でもありと見られるとしたのである。

④「美濃ノ國ノ紀ノ遠助、値（アヒテ）女（ヲムナ）ノ霊（リヤウ）ニ遂ニ死ニタル語（コト） 第廿一」の説話には、「箱」に関わる認識が見受けられた。この説話の主人公であった紀遠助が美濃国へ下向する途上、勢田（セタ）の橋に於いて、女から絹に裏（ツツマ）れた小箱を託された。その際に、彼女は「穴賢（アナカシコ。決して）、努々（ユメユメ）此ノ箱開（アケ）テ不見給ナ」という条件迄、付けたのである。これは、浦島説話に於ける玉手箱の宝物譚（たん）を想起させる逸話ではある。龍宮城の乙姫より決して開けてはならないと言って手渡されたのが玉手箱である。玉手箱は不死身信仰に関わる外魂の容器であったとする見解もあるが、こうした自然を超越した力を持った宝物（の容器）としての箱に関わる逸話は、東アジア世界に共通して見られるものの、当該説話の場合にも、その小箱は絹で包まれていたとすることから見て、それは宝箱としての扱ひである。その中身が分からない、見えないとする点に於いては、他の説話との共通性が見られる。その入れ物の中の空間は魔界であり、異空間（に繋がる暗闇）であるという見立てなのである。

「今昔物語集」に於いても「箱」が登場する説話が散見される。箱の内部は暗黒で未知の世界であり、異空間の置き換え表現法でもある。そこは決して人が立ち入ってはならない空間なのである。その一方、それが何らかの祭祀、信仰の対象物を収納した貴い箱であり、無論、中を開けて見てはならない性質のものであった可能性もある。それには皇位継承の証としての三種の神器（八咫鏡、草薙劍、八坂瓊曲玉）や、神社の御神体・御霊代（みたましろ）、仏教に於いて、開帳されることの無い絶対秘仏等も、実際にそれら（内容物）が収容容器内に実在をしているか、否かという客観的事実とは又別の次元に於いて、現実的には信仰対象となり得ることとの共通性が認められるとしたのである。

⑤女性を実質的な対象とした説話が多く見られた。そこには、封建性を想起させる一種の「貞女」

観、又、蔑視観の萌芽すらも見て取ることが出来たのであった。「人ノ妻、死ニテ後、會（アヘル）舊（モトノ）夫（ヲフト）ニ語（コト） 第廿四」の逸話では、教訓として、人の思いの強さ、執念・怨念とも言うことの出来得る魂が齎す災異を強調し、他人の心を簡単に弄（もてあそ）ぶことを、強く戒めた。ただ、その一方で、そうした故人の魂のこの世への残存とは「希有（ケウ）ノ事」であるとしている点が、当時に於ける靈魂観を垣間見る上では注目をすべきことであろう。通常であれば、靈魂がこの世に「留（トドマリ）テ會タリケル」ことは無いとした考え方である。それよりも寧ろ、そこでは「（亡妻の霊が）年來ノ思ヒニ不堪ズシテ、必ズ嫁（トツギ）テムカシ（必ず嫁いでしまおうよ）」として、女性の純粹さ、又、その逆に、執念深さをも「實（マコト）ニ何（イカ）ニ怖（オソロ）シカリケム」とし、女性の夫に対する従順な思いの強さは「貞女」として賞賛される一方で、それも度が過ぎれば反対に非難の対象ともされていた点に於いて、そこには女性に対する軽視、蔑視観の萌芽を見出すことも出来得るのである。

「女、見（ミタル）死（シセル）夫（ヲフト）ノ來（キタリシ）ヲ語（コト） 第廿五」の逸話に於いても、夫の死後に於いて妻が貞操を守ったとする点よりは、一種の「貞女」観が見受けられた。彼女は事後に於いて、「此レ夢カ」と自問するシーンがある。しかし、死んだ夫が目の前に出現した情景が余りにも生々しかったが為に、それが夢ではなかったと結論付ける。当該説話の編者も、「人死ニタレドモ此ク現（アラハ）ニモ（はっきりと）見ユル者也ケリ」と語り伝えているとしている。これは当時に於ける死生観、靈魂観が表出した逸話であると共に、「盂蘭盆經」の記述（目連救母説話）に基づく盂蘭盆会（倒懸、ウランバーナullambana）の執行が、宮廷行事（有職故実）として規定された盂蘭盆供養の段階より、祖先霊の里帰りを趣旨とした民間信仰、習俗として流出し、定着した経緯を窺い知るものでもあった。彼が妻の前に出現した「秋」という時期に着目をするならば、その様な推論も成立し得る。盂蘭盆会は、旧暦7月15日の自恣（じし）の日に十方衆僧を供養する儀であり、その功德に依って死者の靈魂、祖先霊を供養するのである。

更に、「於京極殿（キヤウゴクドノニシテ）有（アリタル）詠（ナガメシ）古歌（コカ）ヲ音（コエ）語（コト）第廿八」の逸話では、上東門院（藤原道長の娘の彰子。一条天皇の中宮）を事例としながら、摂関政治の絶頂と終焉、彰子が見た平安時代中葉の政治世界とは、正に権力欲に憑りつかれた鬼神が跋扈する世界であり、その時空間に偶々（たまたま）居合わせたことは、彰子にとっての最大の災害・災異であり、不幸そのものであったとも評価をすることができるとしたのである。彰子に「それが気高く神々しい声の持ち主」であると認識させたその音声の持ち主とは、恐らくはこの時、既に故人となっていたものと考えられる父道長であり、「野辺之霞者 裏」は彼より娘への問い掛けであり、（彼岸への）呼び寄せの音（コエ）であったものと見られると指摘した。彰子の耳にしか聞こえなかった和歌の元素材にあった「野辺之霞」とは、野辺の語が火葬場や墓所を表わすこともあることより、道長その人自身を指し示す語用法であったものであった。

註：

(1) 九州国立博物館では、大宰府都府楼跡（福岡県太宰府市）出土の鬼瓦1点（土製、重要文化財、収蔵品番号Y J 2 0）を収蔵している。それは将棋の駒状の形態をしており、高さは約48.7センチメートルである。鬼面は上から見下ろす様な目付きで、それを見る者を睨（にら）み付け、鋭い牙に忿怒（ふんぬ）の相で表現されている。8世紀のものと推定されているこの鬼瓦は、官衙に取り付けられていたものと考えられることから、防火思想、装飾、威厳を誇示する、魔除け等の目的を以って設置されていたものと考えられる。韓半島・朝鮮半島に於ける統一新羅期の鬼瓦との間に類似性を認めるものでもある。所謂、大宰府式鬼瓦（古い順にⅠ式・Ⅱ式・Ⅲ式）は日本最古級に属する鬼瓦であるとされており、その出現は8世紀前半期の初頭であるとされる。この時期に於ける鬼瓦の使用例は、国家機関の建物や施設、官寺に限られていたものと考えられ、その使用が個人の邸宅をも含めて一般化するのは、平安時代に入ってからのものであったものと推測されるのである。

画像：大宰府都府楼跡（福岡県太宰府市）出土の鬼瓦（九州国立博物館所蔵品、土製、重要文化財、収蔵品番号Y J 2 0。「ColBase 国立文化財機構所蔵品統合検索システム」より同利用規約に基づき、編集、加工を加えずにそのまま転載したものである）



- (2) 『今昔物語集』に於いては、核心部分での欠字が散見される。これが虫喰いに依る虫損等のみの結果であるとするには違和感がある。それらは地名、人名、品名、手法等であるが、取り分け、地名と人名に関しては、個人が特定される等の、後の差し障りを避ける目的から、当初より欠字、虫損扱いにしていた可能性についても考慮をする必要がある。
- (3) 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）—「4—2：「古今著聞集」に於ける変化—「(13)「近江守仲兼東寺邊にして僧形の變化に出會の事」、参照。
- (4) 長尾光之氏「中国語訳『雑宝蔵経』の言語」〔『福島大学教育学部論集』（福島大学教育学部）32号の2所収、77～89頁、1980年12月〕、参照。
- (5) 『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、に依る。
- (6) 『竹取物語 伊勢物語 大和物語』日本古典文学大系9（株式会社岩波書店）1957年10月、に依る。
- (7) 『日本大百科全書 3』（小学館）1994年1月—「姥捨山伝説」の項、『国史大辞典』（株式会社吉川弘文館）の「姥捨山伝説」の項、参照。
- (8) 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

- て会社 製本直送.comの本屋さん] — 「4—8: えやみの鬼」、参照。
- (9) 高馬三良氏訳『山海経 中国古代の神話世界』(株式会社 平凡社、2014年5月)、竹田晃・黒田真美子氏編『穆天子伝・漢武故事・神異経・山海経他<漢・魏>』中国古典小説選1(株式会社 明治書院、2007年7月)、に依る。
- (10) 『日本大百科全書 14』(小学館) 1994年1月—「玉手箱」の項、参照。
- (11) 「岩波本」(476頁 卷第二十六頭注補記)では、壺屋に関する「今昔物語集」中に於ける諸事例を検討し、壺屋とは、①秘密を守るに安全な場所、②物を隠し置く場所、③盗人が一時的に身を隠す場所、そして、④老母の隠棲所、の用法で使用されていると指摘を行なう。当該事例では、②の用法であり、それは常設で納戸風の場所であったとする。尚、「壺屋」は後宮に於ける「局」と同一物を指すのではないかという見解を示す。
- (12) 国史大系本(第32巻)『吾妻鏡 前篇』株式会社 吉川弘文館、2000年3月、に依る。
- (13) 「まいぶん!これが最前線! 再出発Vol.1 鉄斧に付着した「ウジ圧痕」の意味するもの」[『埋文にいがた』(新潟県埋蔵文化財センター) 第115号所収、6頁、2021年7月]に依れば、姥ヶ入(うばがいら)南遺跡(新潟県長岡市)に於いて検出された周溝墓(弥生時代後期末頃の築造)の埋葬主体部分から、韓半島・朝鮮半島で製作されたものと見られる鉄斧(長さ約14.4センチメートル、刃部幅約5.9センチメートル、重量約807.35グラム)が出土したとする。当該鉄斧の表面に厚く付着していた錆(さび)の中には、多数の幼虫状の圧痕(平均長約5.7ミリメートル、幅約1.9ミリメートル)が認められた。観察の結果、それらはハエの幼虫であるウジの蛹(さなぎ)の存在を示す痕跡、所謂、「ウジ圧痕」であったことが判明した。この鉄斧は棺の底板の上に一定時間置かれ、その周囲には大量のウジの蛹が存在していたと推測された。つまり、この鉄斧は腐敗する遺体と共に長い時間屋外に置かれていたのである。このことは、そこで殯(の原型となる習俗)が行なわれていた根拠となる可能性を秘めていると示唆をする。
- (14) 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～』—「1—1: 対時空認識の謎」、参照。
- (15) 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」、「3—1—6: 天女伝説と浦島説話」、参照。
- (16) 藤原行成の日記である「権記」[『権記 一』増補史料大成(株式会社 臨川書店) 1975年9月、に依る]の長徳4年(998)8月27日条には、「從四位下佐伯朝臣公行爲播磨介」とある。尚、この佐伯公行に関しては興味深いエピソードがある。「日本紀略後篇十一條」[国史大系本(第11巻)『日本紀略 後篇 百鍊抄』(株式会社 吉川弘文館) 2000年7月、に依る]長徳4年7月今月条には、「天下衆庶煩痲瘡。

世號之稻目(蘇我稻目)瘡。又號赤痲瘡。天下無免此病之者。但前信濃守佐伯公行不患此病」とあって、この年の夏に天然痘の大流行があり、多くの人々が罹患する中に在って、ただ独り佐伯公行だけが感染(発症)しなかったとしているのである。同20日条では一条天皇の不豫記事があり、これも天然痘への感染であった可能性すらある。「赤痲瘡」の呼称は、天然痘の発疹が赤い発疹から始まることを捉えたものであろうか。

ここで態々彼の氏名を記したのは、特別な理由や、歴史的な経緯があったことが想定される。それは天然痘の感染力が非常に強力であって、種痘を行なわない限り飛沫感染や接触感染に依って、集団の中の1人だけが感染しなかったのには、物理的な事情があったからである。1つには彼が既に免疫グロブリンを持っていた(天然痘に対する免疫を持っていた)可能性である。即ち、以前に天然痘に罹患していたのである。2つ目の可能性としては、致死率の低い天然痘ウイルス(ボックスウイルスpoxvirus)に感染したものの、運良く発症しなかったり、軽微な症状で済んだ場合である。当時の人々も、こうした医療情報を医療科学の知識としては知らなかったものの、それ迄の経験則の積み重ねに依って、或る程度の推測をしていた可能性は想定されるのである。佐伯公行の事例に在っても、彼が痲瘡に感染しなかった理由が、単に霊妙な力に依るものであるといったことだけではなく、それを回避し得た何らかのポイントがあり、その為の手法を身に付けていたのではないかという見方が、そうした記述に繋がっていた1つの可能性を指摘しておく。

ところで、この痲瘡の流行を「稻目瘡」と人々が呼んだのは、かつて蘇我稻目・馬子父子等の崇仏派に依る仏教受容政策を、物部大連尾輿・中臣連鎌子の排仏派との対立に於いて、疫病発生事象を「佛神之心(ホトケノミココロ)」[『日本書紀 卷廿 敏達天皇 敏達天皇14年(585)2月戊子朔辛亥条]と因果関係あるものとして捉えたことに依る呼称であろう。それは、一方では事実であったことが考えられる。つまり、思想としての仏教の日本への伝播、流入、拡散という事態とは、物理的な意味に於いて、中国、韓半島・朝鮮半島よりの人(僧侶)、物(仏典等)の流入をも意味したことから、疫病もそれらと共に日本へ流入して来たことが想定されるからである。

「日本書紀」の記述に依るならば、敏達天皇13年の9月には、百済国より渡来した鹿深臣某が弥勒石像(カタ)一軀(ハシ)を、佐伯連某が仏像一軀を日本に齎し、弥勒石像を蘇我馬子が自邸東方に造営した仏殿に安置したとする出来事があった。又、馬子は播磨国にいた僧還俗者(カヘリノモノ。法師カヘリ)高麗惠便(コマノエビム)を師とした。更に、唐よりの渡来人であった鞍部村主司馬達等の11歳になる娘嶋を出家させて善信尼とし、それに加えて、漢(アヤ)人夜菩(ヤホ)の娘豊(トヨ)女を禪蔵尼、錦織壺(ニシコリツフ)の娘石(イシ)女を惠善尼とし、善信尼の弟子としたのである。馬子はこの三尼を崇敬したとされる。

この逸話に登場した「佐伯連某」や「播磨国にいた僧還俗者高麗惠便」という共通項が「今昔物語集」に出現した播磨守佐伯公行との間には認められるが、そ

れを以って、「世號之稻目瘡。(中略)前信濃守佐伯公行不患此病」とした記述に繋がっていた可能性も考慮される。日本へ仏像一軀を齎した佐伯連某が播磨守佐伯公行の祖先に当たるのか、否かに関しては判然とはしないが、その功績を以って、子孫である彼が天然痘(稻目瘡)に感染しない根拠と見做されていたことも考えられるのである。尚、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～』一「4-1:最初の疫病発生」、参照。

- (17) 国史大系本(第59巻)『尊卑分脈 第二篇』(株式会社 吉川弘文館)2000年11月、に依れば、藤原定成は冷泉院判官代季隨の子で、従四位下に叙され、齋院長官、能登守、河内守、越前守等を歴任しているが、阿波守に補任された事績に関しては不明である。若しかしたら、佐大夫と海中に没した話に関しては創作であった可能性もある。
- (18) 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～』一「3.「土左日記」に見る災異観 ～祈りと年中行事、習俗～」、参照。
- (19) 同氏「牛のイメージに関する一考察 ―中国のことばと文化―」『言語と文化』愛知大学語学教育研究室紀要(愛知大学語学教育研究室)第7号(通巻第34号)所収、149～174頁、2002年8月、に依る。
- (20) 『日本書紀 卷二十四 皇極天皇』の皇極天皇元年(642)7月甲寅朔戊寅条にある、「隨村々祝部(古代に於ける下級の神職)所教(ヲシヘ)。或殺牛馬祭諸社神。或頻移市。或禱(イノル)河伯(カミ)。既無所効(シルシ)」記事や、「續日本紀 卷四十 桓武天皇」延暦10年(791)9月16日条に記された「断伊勢。尾張。近江。美濃。若狭。越前。紀伊等國百姓。殺生用祭漢神」といった記事よりは、当時、牛馬を生贄として諸社神や漢神を祀る祭儀が民間に於ける宗教的な信仰として、広範囲に定着していたことが窺われる。
- (21) 国立国会図書館所蔵本「二十卷本 倭名類聚鈔」請求記号 WA7-120、に依る。同書の十卷本、二十卷本との相違、本書で取り扱う史料としての妥当性の検討に際しては、宮澤俊雅氏「倭名類聚抄の十卷本と二十卷本」『北海道大學文學部紀要』(北海道大學文學部)47巻1号(通巻第94号)所収、113～156頁、1998年10月、に依る。同氏は、二十卷本原撰説に対して、源順が当初作成の二十卷本に、漢語抄類の集成の形式へ改編したのが、十卷本であると指摘を行なう。
- (22) 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]一「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。
- (23) 小林健彦『越後上杉氏と京都雑掌』戦国史研究叢書13(岩田書院)2015年5月、参照。
- (24) 当該和歌の元素材は、「新撰万葉集」[「菅家万葉集」。菅原道真の撰とされる私撰和歌集。上巻は寛平5年(893)、下巻は延喜13年(913)に成立]に所収さ

れた「浅緑 野辺之霞者 裏鞆 己保礼手匂 花桜鉤(あさみどり のへのかすみは つつめとも こほれてにほふ はなさくらかな)」(よみ人しらず)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「新撰万葉集・巻上」寛平五年序(893年)、異同資料句番号:00005、に依る。

参考文献表:

- ④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のものもある。
- 『日本文化総合年表』岩波書店、1990年3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
 - 『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 二』日本古典文学大系23、株式会社 岩波書店、1960年4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
 - 『竹取物語 伊勢物語 大和物語』日本古典文学大系9、株式会社 岩波書店、1957年10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
 - 国史大系本(第32巻)『吾妻鏡 前篇』株式会社 吉川弘文館、2000年3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
 - 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59巻)『尊卑分脈 第二篇』株式会社 吉川弘文館、2000年11月
 - 国史大系本(第11巻)『日本紀略 後篇 百鍊抄』株式会社 吉川弘文館、2000年7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
- 『権記 一』増補 史料大成、株式会社 臨川書店、
1975年9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
- 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
- 『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
- 史料纂集⑱『明月記 第一』続群書類従完成会、19
90年10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「新撰万葉集・
巻上」
- 『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
- 鄭高咏氏「牛のイメージに関する一考察 —中国のこ
とばと文化—」〔『言語と文化』愛知大学語学教育研究
室紀要第7号（通巻第34号）所収、2002年8月〕
- 「まいぶん！これが最前線！ 再出発Vol.1 鉄斧に付
着した「ウジ圧痕」の意味するもの」〔『埋文にいがた』
第115号所収、2021年7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
- 『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〕
- 宮澤俊雅氏「倭名類聚抄の十巻本と二十巻本」〔『北海
道大学文学部紀要』47巻1号（通巻第94号）所収、
1998年10月〕

注記：本書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。