

# 日本の古典に見る災害対処の文化論 ～「今昔物語集」の霊鬼 3～

Cultural Theory of the Accident Handle seen in a Japanese Classically  
— Specters of “*konjakumonogatari*syuu” 3

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：死

4：モノ・物

5：病（ヤミ）

おわりに

註

参考文献表

注記

## 要旨：

「今昔物語集 卷第二十七 本朝付霊鬼」を素材とした本シリーズの完結編である。平安時代に入ると、漢字かな混合文体が出現し、国風文化成立に伴う文運の隆盛が到来していたと評されることもある。それは一方では事実であろうが、未だ、文字認知、識字率が底辺にあったものと推測される当該期に於いて、そこで生み出されていた数々の作品を、未だ多くの人々が自由に読みこなしていたとは考えることができない。そうした読者の存在を想定した形での作品ではあっても、実際には「語り部」の如き言語技術者に依って、その内容を読み聞かせていた可能性を排除することはできないのである。

本稿の主眼は、中国、韓半島・朝鮮半島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、日本に定着していた思想を基盤としながら、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、そうした国風文化の中にも見られる対災害観・対災異観が醸成されて行ったことを「作品」を通して検証することにある。

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

## キーワード：

今昔物語集、説話、鬼、霊、死

## 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、記録類の渉獵や口承説話(伝承)の現地採集作業があったにせよ、そのことは編著者が日本だけではなく、広く東アジア世界の歴史、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作業集団に依るものであったことを想定させるのである。(1)

本シリーズ1～2に於ける検証作業に依って、鬼に対する認識、赤色に対する色彩認識、女性と鬼に関わる認識、事物が持つ霊力とその供養、疫神となって復讐する男、山と老婆、密閉空間としての「箱」、というポイントを抽出することができた。本稿では、これらの成果を踏まえながら更なる追究を行なう。

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(人為的・自然的)情報が直接、間接に記述される様になって行った。ただ、文学作品中に描写された災害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や災異)を元にして描かれていたことは十分に考慮されるのである。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・対災異観や、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。

平城京時代を経過して平安京時代に入ると、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様になって来る。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ー成立と、それらに伴なう内向き志向・縮み志向とがその基底にあったものと見られる。しかし、中国、韓半島・朝鮮半島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排除され、上書きされてしまった訳ではない。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・対災異観が醸成されて行ったものと考えられるのである。

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、対災異観や、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対災害観・対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、引き続き追究を試みることにする。具体的には、「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きた人々に依る災害・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。それと共に、京都大学附属図書館所蔵「国宝(1996年指定) 今昔物語集(鈴鹿本)」(レコードID: RB00000125)をも併用した。

## 1: 鬼

(1)「通(トホリシ) 鈴鹿(スズカ)ノ山ヲ三人、入(イリテ) 宿(ヤドリセル) 不知(シラザル) 堂(ダウ)ニ語(コト) 第四十四」

昔、伊勢国より近江国へと山を越えて行く3人の若い男がいた。彼らは下衆(ゲス。身分が低い者、下僕)身分ではあったけれども、三人共に心猛く、思量(オモバカリ。思慮)のある者達であった。この逸話の舞台は、鈴鹿(スズカ)ノ山(鈴鹿山脈。伊勢国と近江国との国境に在る山脈。最高峰は標高約1,247メートルの御池岳で、主峰は御在所山等)であり、そこを越えて通行中の出来事であった。現在の国道306号線、421号線、477号線、そして、国道1号線の内の何れかのルートであったものと見られる。恐らくは、東海道上に於ける東西交通路の要衝であった、「鈴鹿峠越え(阿須波道)」(現在の国道1号線ルートに当たる)であったものと見られる。乙巳の変(いつしのへん)、大化の改新(645~646年)に伴う諸制度改革に依り、そこへは古代三関(さんかん、さんげん)の1つである鈴鹿関(三重県亀山市関町付近、観音山の麓辺りか)が設置されている。

そうした経緯を持った鈴鹿の山中には、昔より根拠が不詳の伝承があった。それは、「鬼有(アリ)」として、通行人が殊更に寄宿することも無い「舊(フルキ) 堂」があるというものである。そこは難所の途中に建っている堂ではあったが、通行人が敢えてそこに立ち寄ることは無かった。こうした古い堂に纏わる類似の逸話は、「古今著聞集」—「變化第廿七」—「齋藤助康丹波國へ下向し古狸を生捕る事」に於いても見られる。そこでは、主人公の齋藤左衛門尉助康(左衛門尉藤原助頼の子か。則光流)が丹波国へ下向した際に、たまたま見つけた古い堂に押し入り、そこで一夜を明かそうとしていた処、その地域の子細に詳しい物(モノ)がやって来て、「この堂には人と(獲、取、捕)りするものの侍るに、さう(左右)なく(簡単に)御とど(留)まりはいかが(如何)」と言うので、助康は「何事のあらんぞ」と言い放ち、尚もその堂に留まり続けたというものであった。結果として、彼は法師に化けていた古狸を退治したとする内容である。ここでは、「變化」よりも恐ろしき

は人の行ないであり、人の欲望であるという視座であったものと結論付けたのである。<sup>(2)</sup>それでは、当該説話の場合にはどうであろうか。

先の3人の男達は鈴鹿山脈の山間地を通過するが、季節は夏の比(コロホヒ。時節)であったことから、俄かに搔暗(カキクラ)がりとなり、夕立(ユフダチ)があったので、それが止む迄の間、木の葉の滋(シゲ)っていた下に立ち入って待っていたが、雨の止む気配は無かった。そして、既に日没を過ぎ、すっかり暮れてしまったことから、その内の1人の男(以下、Aとする)が「彼(カ)ノ堂ニ宿(ヤドリシ)ナム」と提案したものの、残りの2人の男(以下、B・Cとする)は「此ノ堂ハ昔ヨリ鬼有(アリ)トテ、人不寄ヌ堂(ダウナラム)」と主張し、難色を示したのである。しかし、Aが丁度良い機会だから、本当に鬼がいるかどうか確認をしようと提案をする。「(鬼に)被噉(クラハレ)ナバ、何(イカデ)カハ不死マジキ(人にとって死は免れ得ない)、徒死(イタヅラシニ)セヨカシ(無駄死にするまでのことだ)」とした彼の主張からは、何か投げ遣りな感じも受けるが、それは当時における死生観や末法観の反映が色濃く表出していたからであったものと見られる。つまり、現在よりも「死」や「遺体」がより身近な出来事であり、存在であったのである。決して、無謀で命を軽んじていた訳ではない。続けてAは、「狐・野猪(クサキナギ。猪や狸の古名)ナドノ人謀(タバカラム)トテシケル事ヲ、此(カ)ク云(イヒ)始メテ云傳ヘタルニモ有ラム」と発言し、他のB・Cにも賛同を求めた。鬼等は想像上の作り話であるとした視点である。B・Cは渋々ではあったものの、Aの意見に同意し、とっくに日も暮れて辺りが暗くなっていたこともあり、止むを得ず3人はその堂に入って一夜の宿としたのであった。

狐や野猪等の野生動物が人を騙(だま)し、却って人から制裁を受けるという内容を持った説話は「今昔物語集」に於いて散見されるが、多くの事例では、そこに里山領域を巡るこうした野生動物と人との確執、軋轢があったものと見られる。人に依るそうした領域への進出に対し、動物達の抵抗運動である。つまり、人に対する「謀」行為が、人の側より見るならば、祓うべき災異としての「鬼」の出現と重なったのである。更に、こうした人目の無い街道筋に在った建物に、鬼等の畏

怖すべきモノが住み着くという所伝には、取りも直さず、そうした**境界領域**（アジール Asyl）空間に於ける**治安の悪さ**を、善意から警告する意味合いが包含されていたものと推測される。真に警戒すべきは、**生きている人**（盗賊・引剥、傷害、殺人等の行為を働く悪人）であるということ、示唆しようとした逸話であったものであろう。未だ、**文字認知**が大きくは進んでいなかった社会に在って、そうした恐ろしい内容を持った所伝を、こうした分かり易い説話形式で以って**危険性の標示**（そうした未知で危険性のある個所への接近禁止）を行なうことは、**子供をも含めた非文字認知層の人々**に対しては有効に機能していたものと推察されるのである。

さて、そこはこうした曰（いわ）く付きの堂であったことより、3人は寝ずに物語して時間を過ごしていたが、そうした処、Bが或る提案を行なうのであった。それは、昼間に通った山中の道に横たわっていた行き倒れ（**行路病者**。飢餓に依るものか）の男の遺体を、今直ぐに、そこへ行って取って来ようというものである。古来、**行路病者**の霊魂は**無縁仏**として取り扱われ、祀られることも無く、山野を浮遊して、旅人に害を為すものと考えられて来た。そうした無縁仏が忌むべき存在であったことは言う迄もない。「**ヒダル神**」〔**西国**に多く見られる**憑物**（つきもの）であり、この**ヒダル神**に取り憑かれてしまうと、**急激な空腹感**を覚えたり、倦怠感に依って足腰が立たなくなり、歩行困難に陥って、遂には死に至ると信じられた。「**饑**（ひだ）**るし**」とは、空腹状態を示す〕の実体とは、誰にも看取られること無く亡くなっていた行路病死者の死霊であったとされる。

流石（さすが）にCはその提案には消極的であったが、BがCと共にAを励ました（けしかけた）ので、Aは**着物を全て脱ぎ捨て、裸体**となって、走り出して行ったのである。それでは何故、彼らは現代的視点で見ると、この様な無茶な行動に出たのであろうか。興味本位で悪意ある死者への冒瀆（ぼうとく）、悪戯（いたづら）であろうか、それとも、善意からした**供養**の目的からであろうか、又は、豪胆さを誇示する等、別の理由があったのであろうか。当該説話に於いては、文中でそれを示唆する様な記述は見当たらない。善意に解釈するならば、BがAを出し抜き、「喬（ソバ）

ヨリ竊（ヒソカ）ニ走り（脇道をこっそりと走り抜けて）、前立（サキダチ）テ」、男の遺体がある場所へと先回りをして、その遺体を谷に投げ棄てた行為からは、それが**供養目的**であったことは除外される。恐らくは、この3人の下衆達が日常的に往復をしていたものと考えられる**阿須波道**に於いて、この死んだ男の死霊が**ヒダル神**となって、通行者の支障とならない様に対処しようとしたことが、こうした行為の基底にはあったことが窺われるのである。稿末で記された「**別ノ恐レ无カリケリ**」とした文には、彼らの行動に依り、死んだ男がここで**ヒダル神**になることを阻止した、とした意味合いをも含ませていたものと推察される。無論、そこには付随する形で以って、自らの豪胆さを示そうとしていた、若い男性達の冒険的意図もあったであろう。

しかしながら、そうかと言ってそこには遺体に対する敬意や、人の尊厳すら見られない。単なる「物体」扱いでさえある。それは、遺体があちらこちらに散在し、打ち捨てられ、自然の力に依って処理されていたという状態こそが日常の真実であり、それが決して特異な状況では無かったことに他ならなかったからなのである。**戦乱**や**種々の自然災害**、**飢饉発生時**等に在っては、**猶更**のことであろう。それに加えて、**両墓制**に見られる、**滅び行く遺体**と、**霊魂**とを別個のものとして考える**思想**の存在も大きかったものと推測される。この思想の根底には、**死に依り穢れた遺体**と、**清浄化された霊魂**という対極化された考え方があった。後に、**埋め墓一仮葬**、**詣り墓一本葬**とを切り離して、故人の霊魂を**供養**する祭儀の方式である。その為、本来は**地上葬**であった筈の**仮葬**に当たる**土葬**では、当初に於いて、**死の穢れた遺体**は親族等が中心となって**埋め墓**で**供養**を行ない、**一定の期間**を経て**清浄化**された故人の**霊魂**は、**詣り墓**の方で**供養・祭祀**されたのである。**供養**という観点よりは、**詣り墓**で**執行**される**霊魂慰撫**の祭儀の方に重点を置いたものである。従って、遺体とは単なる**抜け殻**であり、**供養**の対象とはならないとした考え方が存在していたものと考えられる。

そしてこの時、Aが「**着物**（キルモノ）ヲ只脱（ヌ）ギニ脱テ（あつという間に脱ぎ捨てて）、**裸ニ成**（ナリ）テ走り出（イデ）テ行（ユキ）ヌ」として、彼が**着衣**を全て脱ぎ、裸体のままで遺体となって

いた男の許へ向かったのは、季節が夏であり、暑かったからでも、降雨があったからでもない。このことは、今1人の男Bが「着物ヲ脱テ裸ニ成テ、Aの後に付き従ったことから窺うことができるのである。そこには「死(体)に関わる穢れ観」が色濃く反映されていたものと見られる。即ち、後掲する「有光(ヒカリアリテ)來(キタレル)死人(シニシヒト)ノ傍(カタハラ)ニ野猪(クサキナギ)、被致(コロサレタル)語(コト)第卅五」の説話に於いても、登場人物の1人である弟は夜になり、蜜(ヒソカ)に棺の許に行き、その蓋(フタ)を仰(ノケ)様(仰向け)に置いてその上で裸体となり、髻(モトドリ。頭髮を頭の上で集めて束ねたもの)を解いて、仰様に臥し、刀を身に引き副えて、相手に見付からない様にして隠して持ったのである。何故、弟はこの様な異様な格好でそれを待ち構えていたのであろうか。

この逸話は、或る時、この兄弟の祖(オヤ。母親か)が亡くなったので、その遺体を棺(クワン)に入れて蓋(蓋)で覆い、離れの間(マ)に安置したというものであった。日来(ヒゴロ。数日)を経る程に、自然(オノヅカ)ら(偶然)髯(ホノカ。仄か)に(ぼんやりとしている様子で)人がその離れの様子を見て言った。それは、「夜半許(ヨナカバカリ)ニ光ル事ナム有ル」と。これは恠(アヤシ)い(不思議な)ことであり、兄弟はそのことを聞いて、「死(シニシ)人ノ物ナドニ成(ナリ)テ光ルニヤ有ラム、亦死人ノ所ニ物ノ來(キタ)ルニヤ有ラム」と憶測し、その正体を見顕(アラハ)そうと言いつつのである。

裸体になることの意義の1つには、衣服や被り物を装着していると、魔物に自身の姿が見えてしまうのではないかと、とする考え方のあった可能性が想定される。衣服とは可視的、物理的な汚れが付着している俗物であり、そうした穢れた物を身に付けていると異類のモノに自身の姿を見透かされると考えたものかもしれない。それ故、神事や凶事の際には吉祥色であり、より靈妙色に近いものと認識された白装束を着用するのである。2つ目としては「死の穢れの伝染」を恐れたからであったことが考慮される。この時の弟の状態として、死者の横でひっくり返した棺の蓋の上に横たわっていた訳であり、実際上も腐臭が漂っていたことが想定され、事後に於いて、頭髮も含め全身を直

ぐに水で穢れを洗い浄める目的で以って、最初から裸体になり髻も放っていた可能性である。3つ目には、そうした非常識な出で立ちが破戒を象徴するものとして認識された可能性がある。破戒とは戒律を破ることであり、弟は僧体・出家者ではないものの、一時的にせよ、守るべき戒法—倫理的・道徳的徳目、日常生活に於ける戒めに背くことに依り、邪悪なるモノの正体を見ることができると考えた可能性もあろう。

ところで、Bが先着していた現場では、彼が男の遺骸を谷に投げ棄てた後、遺骸があった場所へ死人に替わって臥していた。Aは臥していたBを遺体であると思つて搔き負い、死体のふりをして背負われていたBはAの肩を「ヒシト(しっかりと)」噛んだので、Aは「此(カク)ナ不食給(クヒタマヒ)ソ(そんなに喰い付いてくれるなよ)、死(シニシ)人ヨ」と言いつつ、Bを堂の戸の許に打ち置いた。Bは態と直後にその場を逃(ニ)げ去り、Aは狼狽する。彼らの行為は、遺骸を山中に放置しておくのも忍び無く、止むを得ず堂に運び、旅の僧侶にでも供養をしてもらおうと考えた善意の結果であるともできるが、果たしてそうであろうか。最終的に、BはAに対して咲(ワラヒ。笑)ながら事の真相を打ち明けるのであるが、それに対してAがBに「物ニ狂フ(物の怪に憑依される。神懸る。正気を失う)奴(ヤツコ。相手を罵る場合に使用する第二人称)カナ(～だなあ)」と発言をするシーンがある。つまり、AはBの行為を、「魂(精神)」が一時的にせよ、異類のモノに支配された結果であると認識をしたのである。当該説話の作者は、この3人の男達の「魂(たま、たましひ。精神力、才能)」の優劣比較に1つの論点を置いているが、それは「恐怖心の制御」に関わる部分での評価であったものと推測される。周囲は「ツツ暗(クラ)(真っ暗闇)」の状態であり、雨も降っているという環境下、この様な無茶な行動が若し「鬼」との接近、遭遇を齎すものであったとするならば、ただでは済まなかったであろうという視点が当該説話作者にはあったものと考えられる。

更に、A・Bが留守中の堂内に於ける、「堂ノ天井ヨリ組入(クミイレ)ノ子毎(ゴト)ニ様様ノ希有(ケウ。稀有)ノ顔共(ドモ)ヲ指出(サシイデ)タリケリ」とした状況描写は、先の「三善ノ清行ノ宰相、家ニ渡レル語(コト)第卅一」の説

話に於いても登場している。物語の舞台は五条堀川の辺（ホトリ）に建っていた、がらんとして、人気（ひとけ）の無い古家であったが、そこは「悪（アシ）キ家也」ということで、人が住まなくなつてから久しい物件であった。そこで、主人公の三善清行はただ1人で南向に眠っていたが、夜半（ヨナカ）に入ると幾つかの不可思議なる現象が出来た（様に思えた）のであった。その内の1つが、天井の組入〔クミイレ、編入。天井板の押さえとしての格子。格天井（ごうてんじょう）〕の上で、「物」が何かそこそと物音を立てていたの、見上げてみれば、それは升目（「子」）毎に顔があった（見えた）とする現象であった。しかも、その顔も格子の升目毎に替わっていたのである。ただ、清行は特に騒ぐこともせず黙っていた処、それらの顔は皆、消失したのであった。

この鈴鹿山の説話に於いても、堂で留守番をしていたCが大刀（タチ）を抜いて「ヒラメカシ（閃かし。瞬間的にきらりと光らせる）」たので、一度にそれらの顔は散（サ）と（どっと）咲（ワラヒ。笑い）て消失したのであった。刃物の持つ霊妙な魔力で以って、異類のモノを退ける逸話は散見されるが、それは「ヒラメカシ」の語にも見られる様に、刃物に反射した鋭く輝く光に依る威嚇であったものと見られる。

何かをじっと見つめていると、それが何かを契機として人の顔に見えたりということもあるのかもしれない。居る筈も無い場所に、人の顔の様な画像があるかの如く「見做す」、「見立てる」という心理的・文化的行為がその元となっている様に判断される。この現象は錯覚とは異なる幻覚の一種「幻視」であり、それは、対象物が実在してはいないのにも関わらず、それを恰も実在するものとして知覚する実際の症状である。これは、現実にはそうではないもの・ことに対して、そうであると「見做す・見立てる文化」が背景となっていた、日本人に特有の心理的現象であった可能性も考慮されたのである。当該説話では、作者が「其ノ天井ニテ顔指出（サシイデ）ケム物ハ狐ノ謀（タバカリ）ケルニコソ有ラメゾ、ト思（オボ）ユル。其レヨ人ノ鬼有（アリ）トハ云（イヒ）傳ヘタリケルニヤ」と述べており、天井の組入の升目毎に希有の顔が出現したのは、狐が人を謀ったからであると推測をしているが、それを人は鬼（の仕業）であると

見做しているとするのである。

当該説話に於ける教訓とは、「鬼」に遭遇することの格別の危険性喚起であろう。この3人の男達が出会った死者や異類のモノが、偶々（たまたま）鬼ではなかったので、運良く命拾いをしたとする論調である。「實（マコト）ノ鬼ナラムニハ其ノ庭（ニハ。物事の行なわれる場所）ニモ後也（ノチナリ）トモ（それ以後に於いても）平カニハ有（アリ）ナムヤ（無事でいられたであろうか、否、無事では済まなかったであろう）」とした当該説話作者に依る見解とは、畏怖すべき存在である「鬼」を軽視するべきではないとした無謀な若者に対する警告でもあった。それと共に、各段のことでも出来しない限り、鬼とは滅多には出現することの無いものであるとした見解でもあり、人目の無い様な寂しい場所に於ける行動には慎重さ、慎みが必要であるとした警鐘でもあった。

## 2：霊（リヤウ）

### (1)「雅通ノ中将ノ家ニ在（アリタル）同形（オナジカタチノ）乳母（メノト）二人語（コト）第廿九」

昔、源雅通（マサミチ）の中将（丹波中将）という人物がおり、その家は四条大路よりは南側で、室町小路よりは西側に位置していた。或る時、その家の乳母（メノト）が二歳許になる児（チゴ）を抱きながら家の南面（オモテ）にいて、只独りで離れて児を遊ばせていた。そうした処、俄かに児が火のついた如く泣き出し、乳母の喞（ノシ）る（騒々しい）音（コエ）もしたので、中将は北面から大刀（タチ）を提（ヒサゲ）ながら走り行きて見たのであるが、そこでは同形をした乳母二人が中央に児を置いて、夫々左右の手足を取って引き合っていたのである。

当該説話に関しては、「岩波本」517頁頭注の典拠解説に基づく、第二段に限定するならば、それは「ジャアタカ五四六」（マハアウムマッガージャアタカ）の発端部分との類話関係が認められるとしている。この話は何れが真の母親であるのかを判定する目的で以って、魔女と母親とに児の手足を持たせて引き合わせたとする内容である。互いに実子であると主張して譲らない母親に関した類似の話は、聖書に記されるものや、中国北

宋の官人**包拯**（ほうじょう）の事例等、世界中に存在しているが、日本に於いても、**大岡政談**（江戸時代中期の幕臣、大名であった**大岡忠相**に纏わる裁定、所謂、**大岡裁き**）にもその反映が見られる。

但し、当該説話に見られる2人の乳母の存在を、それらの逸話よりの投影であると見做すことには幾多の留保が必要である様に考えられる。それは、この逸話の場合に在っては、一方の乳母がこの世には実在してはいなかった**モノ**（狐、「物ノ霊」）であった（その様に見做された）からである。皆が見たとする**同形の2人の乳母**とは、実際には**集団ヒステリー、集団幻覚**の結果であったものと見られる。その起因者は中將であり、彼が「**乳母の唸る音**」情報だけから、咄嗟（とっさ）に予測した状況判断には、所与の前提条件として、彼の脳裏に既に存在していた上記の子を巡る逸話があったものと類推されるのである。彼の頭の中では、現認する以前の段階に於いて、既に現場の状況が確立されていたのである。これは、乳母に依る児に対する**虐待事例**であったものと推測される。「**俄ニ兒**（チゴ）**ノ愕**（オビ）**タタシク泣ケルニ**（火が付いた様にわっと泣き出したので）、**乳母**（メノト）**モ唸**（ノノシ）**ル音**（コエ）**ノシケレ**」とする表現法とは、その証左となる可能性がある。

兎に角も、中將は自らの目で現認したこの状況を奇異（アサマシ）く（驚愕するばかりだ）思い、事態の推移を見守っていたが、どちらの乳母が実在の人物であるのが判断できていなかった。そこで、「一人ハ定メテ**狐**ナドニコソハ有ラメ」と思い、**大刀**をきらめかせながら走り懸った処、1人の乳母は**掻消**（カキケ）つ様に**奥様**（奥の方向）へとその姿を消したのであった。ここでも、刃物の持つ**霊妙な力**に依って、魔物が退散したとする構成である。その後、児も乳母も死んだ様に臥していたので、**験**（シルシ。霊験）ある僧侶を呼んで、恐らくは**真言密教**（東密）に依る**加持**（加護）・**祈禱**を行なわせなどした処、暫くしてから乳母の意識は通常に戻った。中將に事の次第を尋ねられた乳母は、**奥の方**（カタ）より見知らぬ女房が俄かに出来し、遊ばせていた若君を指して「**此レハ我ガ子也**」と言って奪い取ろうとした為、奪われまいとして児を引いていたと返答をしたのである。これは、何らかの理由に依って子を失っていた女性が、此岸にいた児を彼岸へと連れ去ろうとして

いた、という見做しなのであるか。

又、「**奥ノ方**」、「**奥様**」とした不特定の**方向性認識**よりは、表面上に於いて、**奥の空間**=**暗がり**、に非常な危険性があり、そこには目には見えない**物の怪**、**霊**が潜んでいて、我々に災厄を齎すとした考え方のあったことが窺われる。更に、「**奥**」の語には**顛末**や**未来**を意味する**時間的認識**を意味する用法があったことから、不安な心情を示唆すると共に、**心の奥底**の語義よりは、心理的な意味に於いての否定的な心情、不確定・不安定な場面設定、無常観を表出させる効果があったものと推察されるのである。

こうした**災異**の出来時に、仏よりの加護を祈願し僧侶に依る**加持・祈禱**を有効な手段として採用するという思想は、平安時代に入って以降、取り分け、**密教**思想の拡散と共に**現世利益**を意味する行為として広く行なわれる様になって行ったものと推測されるのである。この事例でも、**真言密教**に依る**呪禁**（じゅごん）の作法を行ない、**物の怪の災厄**を祓おうとしたものと考えられる。その意味に於いては、物の怪の害を清浄化し、それに毒された者（の疾病治癒）を祈願する**病人加持**であったと見ることができる。

強制的な形での人身売買や性的悪戯、嫌がらせ、身代金奪取等の目的を以って、子供や女性を拉致する事例は、日本に於いても古くよりあったものと推測される。更には、大型の野生動物（ツキノワグマ、イノシシ、ニホンオオカミ、ニホンザル、野犬等）に依る人身襲撃事例も想定される。当該説話では、そうした行為を働く**モノ**を「**狐**」や「**物ノ霊**」であると規定し、注意を促した内容、教訓となっている。こうした拉致、誘拐事案も、当時の人々にとっては耐えがたき**災異**であったものであろう。それ故、特に幼児の失踪に関わるこの様な説話の需要もあったことが想定される。無論、そこには理由の分からない失踪事例も多く含まれていたものと考えられるのである。治安が担保されてはいなかった時代、この様な分かり易い説話を繰り返し聞くことに依って、自らや幼児の身の安全を図る必要性があった。「**大刀ヲヒラメカシテ走り懸**」とする文を2箇所へ渡って使用していたのには、そうした魔物に対しても刃物の持つ有効性を強調する目的と、実力で安全を守らなければならないという確固とした思想とが包含されて

いたものと見られるのである。

(2)「幼キ兒為ニ護 (マボラムガ) 枕上ニ蒔キシ米ニ付 (ツキタル) 血語 (コト) 第三十」

昔、或る人が方違を行なう為に下邊 (シモノホトリ。下京) へ行った時には、幼児を連れていた。そこで宿泊をした家には霊が住み着いていたが、彼らはそのことを知らずに寝たのである。その児 (チゴ) の枕上 (マクラガミ) には、火を近く燃 (トモ) して、その傍らに人が2～3人許が寝ていた。乳母は目を悟 (サマ、覚) して授乳した後、寝たふりをして見ていた処、夜半許に塗籠 (ヌリゴメ。周囲を壁で塗り込めた部屋状の区画) の妻戸を細目に開けて、そこより身長が五寸許で日ノ装束 (昼の装束。束帯) を着た五位の者共、それに続いて騎乗した10人許が枕上を渡って行ったのである。この等身大ではないスケール感の意味することとは、一体何であろうか。この乳児のスケールに合わせた大きさ感覚であったのであろうか。南北朝時代、室町時代に出現した御伽草子に見られる「一寸法師」の異常誕生譚の原型が、既に平安時代後半期には存在していた可能性もある。そこには鬼ヶ島で鬼を退治して、奪った打出の小槌を振ると成人の大きさとなり、三条宰相の姫君と結ばれるとした出世譚も見られる。五寸許で日ノ装束を着た五位の者とは、この児の行く末を暗示した姿であったことも考えられる。

その様子を見た乳母は、恐怖心から所持していた「打薪 (ウチマキ) ノ米 (ヨネ)」を沢山掻き掴んで打ち投げた処、それらの者達は散り散りになって姿を消したのであった。この一行は塗籠の中で休んでいたものかもしれない。従って、この家は民衆の家や寺社等ではなく、寝殿造り建築に於ける寝殿、若しくは、対屋 (たいのや) 内に設定されていた塗籠である。そこは親戚か知り合いの貴族の家であり、数日間滞在することを予め依頼していたものであろう。その家の主は、そこに元々霊が住み着いていたことを知りながらも、恐らく一行にはそのことを黙っていたのであろう。その結果として、この家族は恐怖心からこの家での方違を中止して、目的地に行くことを諦め、帰宅を余儀無くされてしまったのである。これも、彼らにとっては大きな災厄であったものと見られる。

打薪ノ米 (打ち撒き、散米) は、現在の地鎮祭等の祭儀でも使用されるが、ここではこの方違を

行なう家族の為に、陰陽師か僧侶が予め用意をしていた米であろう。<sup>(3)</sup> 古来、中国に於いては米や豆等の種子には魔物を祓う霊力があると考えられており、日本の節分の年中行事に於いても、鬼を祓う目的の供物としても使用された。ここでは多くの打薪ノ米を対象物に向けて打ち投げていることから、節分に際して煎り豆を鬼 (の役の人。疫鬼) に対して投げ付ける習俗を想起させる。米も豆も種子であり、生命の起源であることから、災厄を回避する能力が備わっているものと考えられたのであろう。有職故実の年中行事に見える追儼 (鬼遣い) では、唐風に準拠し、黄金四目の面をつけ黒衣に朱裳を着した方相氏 (大舍人) が盾と矛とを持って疫癘を宮廷内から追うスタイルであり、疫鬼 (の役の人) に対して米や豆を投げ付けることは無い。米や豆という視点で考えるならば、実施時期の近い鬼を祓う目的の祭儀同士であっても、追儼の延長線上に節分を考えることは困難であるものと見られる。

京都相国寺の瑞溪周鳳に依る記録である、「臥雲日件録」文安4年 (1447) 12月22日条には、「明日立春、故及昏、景富毎室散撒豆、因唱鬼外福内四字、盖此方軀儼之様也」<sup>(4)</sup>とあって、ほぼ現在と同じスタイルを持った節分行事として、既に生豆ではなく、熬った豆を使用した形式の豆撒きが、立春前日夕刻の臨濟宗相国寺の中で、鬼払い行事として行われていたことを窺うことが出来る。ただ、「此方軀儼 (だ) 之様也」としていることよりも、瑞溪周鳳の意識としては、未だ、宮廷に於ける追儼行事に拘わるイメージも強かったらしい。ただ、現在のスタイルを持った節分行事としての豆撒きとは、当該記事より、室町時代中葉に於ける在京仏教寺院が直接の起源であったものと推測をする。

又、戸や箱の蓋等が「細目ニ開」とした表現法は、「從東國 (トウゴク) 上リシ人、値 (アヘル) 鬼語 (コト) 第十四」の説話に於いても見られたが、そこでは鞍櫃 (櫃) の箱の蓋 (蓋) がその様にして始めの内は少しだけ開き、こうした可視的情報を基として、主人公はそこに鬼がいると考えたのである。これは無論、読者に恐怖感を与えるという、作品上の効果を狙った作者に依る演出でもあるが、実際に戸や蓋が「細目ニ開」くという状態とは、戸の外側や、箱の内部空間が暗くて良く分からない



ことから、そうした可視化不可能な暗闇には、得体の知れない畏怖すべき魔物が潜んでいて、人に災厄を齎すかもしれないということを、暗に警告する意図もあったことが考慮される。

ところで、夜が暁(アケ、明)けた後、その枕上を見てみると、投げた打薪ノ米毎に血が付着していたのである。それは五寸許で日ノ装束を着た五位の者共、騎乗した10人許に命中した際のものであろうか。五寸許の大きさの人にとって、米粒の大きさを持った物体が高速でぶつかれば、相当なダメージではあろう。大きさは別として、彼らは生きていた人の如く描写されるのである。これに依れば、霊体にも人と同じように血流があるという考え方が存在していたことになろう。若しそうであるとするならば、当時の人々に依る霊体観では、物ノ霊とは人と同じ生き物であったことになる。

当該説話に於いて語られる教訓とは、先ず①打薪ノ米の効用である。「幼キ児共ノ邊(ホトリ)ニハ必ズ打薪ヲ可為キ事也」として、特に、誰をも疑うことの無い、純粋な心を持っている乳幼児の傍には霊が寄って来易いことから、必ず打薪ノ米を散じるべきであるとしている。災厄に対する一種の予防効果を謳ったものであろう。②「乳母ノ心ノ賢クテ打薪ヲバシタル也」と記し、人々はこの乳母の臨機応変さを称賛したとしている。つまり、児の成長に大きな役割を果たす乳母の人選には意を用いるべきであるとするのである。③「不知ザラム所ニハ廣量(クワウリヤウ)シテ(迂闊にも気を許してしまい)、不可行宿(ユキヤドリ)ズ」という考え方は、「今昔物語集」を通じ一貫して散見される思想ではあるが、これには当時の社会に於ける治安の劣悪さもその背景として存在していたものと見られる。そうした不案内な場所には霊体のみならず、偶々(たまたま)、休憩等で寄っただけの人々を狙う盗賊集団もいたのであろう。「世ニハ此(カカ)ル所(恐ろしい場所)モ有ル也」とした対危険性認識とは、身に降り懸かる数々の災異、災厄を避け、この世の中で無事に暮らして行く為には必須の感覚であった。危険とは極身近な場所、何処にでも存在しているが故に、心の賢い乳母の様な、機転の利く人材は重宝されていたと見ることが出来るのである。

(3)「頼光ノ郎等、平ノ季武、値(アヘル)産(サンセル)女(ヲムナ)ニ語(コト) 第四十三」

これは、昔、源頼光(ヨリミツ)朝臣(アツソン)が美濃守在任中の出来事であった。源頼光は平安時代中葉の武士であり、美濃守補任は寛弘7年(1010)のことであった。彼は伊予国、備前国、但馬国、摂津国、美濃国等の諸国の受領に任じ、相当な蓄財を行なったとされる。それを駆使して摂関家に接近し、摂津源氏の祖としての地歩を固めた。又、南北朝期に成立したとされる大江山酒吞童子(しゅてんどうじ)の鬼退治説話の主人公「勅命を奉じた頼光(らいこう)四天王(渡辺綱、碓井定光、卜部季武、坂田公時)・藤原保昌等に依る武勇譚」としても知られる。それは、鬼に略取誘拐された池田中納言の娘を救出する為に、勅命を受けた源頼光等が京の北西部に在ったという大江山へ赴き、住吉・八幡・熊野の神々の神威を得て童子を斬首し、鬼達をも鎮圧して都へ凱旋するという内容である。つまり、頼光とは、王権に付随した武力を表象した存在として描写されたのである。

頼光が或る時、美濃国内に在ったとある郡(郡名は故意の欠字か。文中に表われる侍所から河川迄の距離感よりは、加茂郡、又は、可児郡か)へ赴いた際、夜に侍所へ多くの兵(ツハモノ)が集まっていて、万(ヨロヅ)ノ物語等をしていた時、或る人が「其ノ國(美濃国)ニ渡(ワタリ)ト云フ所(美濃国互理郷。飛驒川と木曾川との合流地点付近。岐阜県美濃加茂市川合町・同下米田町小山、同可児市川合北付近)ニ産(サンセル)女(産婦、ウブメ)有(アリ)ナリ。夜ニ成(ナリ)テ其ノ渡(ワタリ)為(ス)ル(渡河する)人有レバ、産女、児(チゴ)ヲ哭(ナカ)セテ『此レ抱抱(イダケイダ)ケ』ト云(イフ)ナル(〜と言うそうだ)」ということを行い出したのである。ただ、これは発言をした本人が現認した内容ではなく、飽く迄も伝聞記事である。美濃国の国衙(岐阜県不破郡垂井町府中)より、北東方向へ直線距離で約4.5キロメートル程行った場所に「渡」の地は在った。つまり、この両者は鬼門・裏鬼門の方角関係性にあつたことになる。実際に頼光が出張っていたのが何処の郡であつたのかは欠字で不明ではあるが、国衙自体が関ヶ原町の直ぐ東側に在ったことから、そこは国府よりは東方にあつた場所(郡)であつたも

のと考えられる。

そうした処、1人の人が今直ぐにその渡と言う場所に行って、実際に渡ってみようという者はいるか、と言った途端、平六郎季武（スエタケ。頼光四天王の1人）が、只今直ぐにそこへ行って渡って来ると言い出した。そして、10人許で渡れる、渡れないの言い争（アラソヒ）があった後に、鎧（ヨロビ）、甲（カブト）、弓、胡録（ヤナグヒ）、良い鞍を置いた駿馬、打出（ウチイデ。新作のもの、金銀の装飾を施した立派なもの）ノ大刀（タチ）といった懸物（カケモノ。懸賞品）を季武以外の各々が出し、賭けをすることとなったのである。季武も、若し渡河に成功しなかった場合には、同等の物を取り出（トリイダ）すことを契約したのである。こうした場、又、芸能や文芸の場等に於いて、懸賞品を各々が出し合って「ゲーム化」を楽しむとした趣向には、中世的な生活文化の匂いを感じるのである。当該説話に在っては、それが妖怪側より授与される財宝や怪力と対照されていたことが考慮される。

こうして、季武は鎧、甲を装着し、弓、胡録を背に負って出掛ける支度が整う。つまり、戦支度であるが、懸物も、彼が装備した武具、武器も武士の象徴としての品々であったことは、そうした異類のモノに対応することの出来得る対処能力を持った唯一の者は武士であることを誇示するという、演出上の意味があったものかもしれない。彼は、渡河した証拠として、自分の胡録の上差（上指。ウハザシ。一番上に差しておく雁膀の矢。装飾、実戦用）の箭を一筋、川を渡った対岸の土に立てて帰って来るので、朝になったら行ってみて確認して来て欲しいと依頼をしたのであった。「千人ノ軍（イクサ）ニ一人懸合（カケアヒ。正面から激突する）ヲ射給フ」勇猛さとは、この様な異類のモノとの対決に於いても有効であることを示そうとした趣向である。その後、先の言い争っていた10人の内の元気な3人許の者が、一定（イチヂヤウ。确实なところ）を見ようと思って、竊（ヒソカ）に（知られない様にして）走り出で、季武の乗った馬に後れを取らない様に走って行ったものの、既に彼は「渡」に行き着いていたのであった。

時期は9月下旬で月明かりの無い頃合いであったことから、周囲は「ツツ暗（クラ）（真っ暗闇）」の状態であったものの、季武が「サフリサフリト

（ざぶざぶと音を立てて）」川を渡る水音はこの3人のいた方にも聞こえて来たのである。彼は既に対岸へ渡り着いていた。この擬声語運用は「さらめかす、さふめかす」（さらさらと音を立てる）の動詞に対応しており、漆黒の闇の中に在って、季武が態と自らの存在や位置を知らせる行為の結果を表わしていた表現法であったものと見られる。つまり、季武にしてみれば、自分の後をききと誰かが追い駆けて来る筈であるという確たる想定の際、実際に渡河したという証拠を音声として残していたものであろう。挙証の為の音声表現法である。実際、追い駆けて来た3人の監視人達は、河川を挟んで此方（コナタ）の薄（ススキ）の茂みの中に隠れていて、可視的にはなく、殆んど音声情報のみを頼りとして状況の推測を行っていたものと見られる〔「薄ノ中ニ隠レ居（キ）テ聞ケバ」、「其ノ度（タビ）聞ケバ」といった記載法に依る〕。音声情報より、季武が彼方に渡り着いてからは、箭を抜いて地面へ突き差すシーンを3人は想定したものと考えられる。その場面は、遠くて暗かった為に、実際には見ることはできなかったであろう。暫くしてから、又、季武は取って返して此方へと渡って来たのである。

実は、既に事態は季武が河の中（ナカバ）辺り（中央付近）に差し掛かったところで発生していたのであった。女ノ音（コエ）で彼へ無遠慮に「此レ（児）抱抱（イダケイダ）ケ」と言い、又、「イカイカト（イガイガト。おぎゃーおぎゃーと）哭（ナク）」児（チゴ）ノ音（「うぶめ啼く」声）が3人の潜んでいた場所に迄、聞こえて来たのである。その間、「生臭（ナマグサ）キ香（カ）」が河より此方に迄、漂って来たのであった。「今昔物語集」の中に在っても珍しいが、「生臭キ香」として、臭いに関する記述が表出するのである。それが河より此方迄、薫じたというのである。少なく共、それは芳香ではなく、嫌悪感を抱かせる様な臭いである。死臭としての見立てであろうか。この臭いが女と、それが抱えていた児の出現予兆としての機能を果たしていたとするならば、それらは実体を持った存在として認識をされていたことも想定される。この臭気をして、3人の監視人達は仲間がそこにいるのにも関わらず、「頭（カシラ）ノ毛太リテ怖（オソロ）シキ事无限シ」という最大級の恐怖心表現法で表わされた心理状態へと追い込

まれるのであった。

その理由は、オノマトペ（擬声語）で表現されたリアルな音声と、その場所では臭う訳もない生臭さという違和感より齎された聴覚、嗅覚への激しい刺激、つまり、周辺環境がより立体感を持ちつつ類似性・近接性を具備し、共有された結果、彼らの心理状態は、「我が身乍（ナガラ）モ半（ナカバ）ハ死（シニ）タル心地（ココチ）ス」の如く、主人公であった季武へのシンクロニシティ・synchronicity、共時性を持つに至っていたのであろう。「何況（イカニイハム）ヤ（ましてや）、渡ラム人（季武）ヲ思フニ」。これは、スイスの精神医学者であったユング Jung, Carl Gustav（分析的心理学を提唱）が提起した概念としての、「非因果的連関の原理」でもある。そしてこの現象（「半ハ死タル心地」という半死半生の心理状態）は、「此ノ竊ニ行（ユキ）タリツル三人ノ者共（ドモ）、渡（ワタリ）ノ有様ヲ語（カタリ）ケルニ、不行ヌ者共、半（ナカバ）ハ死ヌル心地ナムシケル」の如く、他人へ「語る」ことに依って、現場にはいなかった筈の他者に迄、伝播をするという特質を有するのである。それは言霊（ことだま）の持つ霊妙さに依る現象であったものと見られる。言葉には、それが発せられた通りになるという復元能力があるものと信じられていた結果、シンクロニシティ・共時性が全く関係の無い人々にも発生したのである。

このシーンに於ける「サフリサフリト」や「イカイカト」と言ったオノマトペ（擬声語）運用は、読者に対して暗闇を実体ある空間として認識させる効果を担っている。それは作品に臨場感を与えると共に、当時、そうした自然より発せられる音声情報を、実際にその様に聞きなしていたことも考えられるのである。つまり、当時の人々の耳には、実際その様に音声がかかっていたのである。音声としては同一であった筈であるが、そこには、現代人とは異なる対自然認識を基層とした言語文化があったものと考えられる。

「産女」が出現したという河川とは、此岸「此方（コナタ）」と彼岸「彼方（カナタ）」とを隔てる結果、又、三途の川としての見立てである。「渡（ワタリ）」と表現された地名、及び、渡河行為も、そのことを表現していた可能性を考慮する。つまり、母子水死者一入水自殺、渡河しようとし

た際の事故、この河川に関わる「水災害」に依る被災者、等の靈魂が彼岸へ人を誘うとしたストーリーである。それ故、この女は「河（ノ）中（ナカバ）ノ程」より此岸の方へはやって来ることができなかつたものと考えられる。季武が自身の右の袖の上に子を受け取ったものの女には返さず、「河ヨリ此方ノ陸（クムガ）（此岸）ニ打上（ウチアガリ）」った為に、子も又、霊体のままでは存在することが叶わなかつたのであろう。彼が児（チゴ）を自らの「右ノ袖」で抱えて来たのは、こちらから攻撃する意図の無いことを相手に示す為の配慮であったものと考えられる。通常、左側の腰付近で太刀を佩（は）き、右手で以って刀身を鞘より抜くからである。尚、稿末に於いて「狐ノ人謀（タバカ）ラムトテ為（ス）ル」とする、この女に対する或る人の見解を紹介するが、それは「産女」と、人を謀る狐との間に異類のモノ、妖怪としての共通項を見出したからであろうが、それは当該説話の本質ではない。本説話に於ける本質的な課題とは、即ち、「家（イエ）」社会を持続的に発展させて行くことであり、その中に於ける女性の役割や位置付けであったものと考えられる。

それに加えて、「女ノ子産（ウマ）ムトテ死（シニ）タルガ霊（リヤウ）ニ成（ナリ）タル」と稿末で記されていた様に、当時に於ける無事な形での出産が如何に困難を伴った行為であったのかを示唆する内容でもあった。抑々、「産女、産婦、姑獲鳥」の妖怪伝承は、当該説話に見られる様に、産死した女性の霊として描写され、死んだ母体から胎児を取り出すことなく埋葬した場合には、産女が出現するとした伝承もある。そして、出産行為自体や、流産、水子といった語からは、「水」を接点とした様々な状況を垣間見る。事実、産女の伝承は西日本地域の水辺に於いて、その多くが語られるのである。又、地方に依り、海難者の死霊や、浮遊する磯女（いそおんな。九州の沿岸部に出没する吸血妖怪）をも、うぐめ、うぶめと言う場合もあるが、その内容には類似性がある。

更に、封建制度下の日本社会に在っては、「家（イエ）」が社会基盤の基層に位置することになることより、その次期継承者としての男子を設けることは、妻女にとっての大きな社会的課題として横たわることになる。それ故、無事に男子の後継ぎを得られなかつた妻女や、妊娠・出産に伴う

異常に依り死亡した女性にとっては、決して安楽な人生、又、死後における極楽往生・成仏といったことが保証されないという、一種の地獄観が存在していた可能性が想定されるのである。それは、当時の女性にとって身に降りかかる災異であり、そうした残酷であり、社会的な風潮をして、古代社会から比較するならば、その社会的地位が低減しつつあった女性に対する、この様な「産女」観が、中世を見据えたこの時期（西暦1100年代）に成立して行ったと見ることもできるであろう。律令制度に見られる様な古代的秩序が形骸化し、実質的には崩壊し、実態としても思想的にも、それ迄の社会的規範が動揺し、弛緩（しかん）することに伴って生じた混沌（こんとん）とした状態、所謂、アノミー anomie（無法律状態、混沌状態）に在った日本社会では、そうした女性総体に対する認識が変更される転換点に至っていた、と評価することができるのである。

それと共に、当該説話に於いては「河伯」、つまり、日本に於ける河川神（信仰）の存在が見えて来る。日本で河川神や水神が女性格として扱われて来たという徴証は無いものの、それには中国起源のもの、倭国在来のものがあったらしい。「日本書紀」に記される河伯には、日本書紀編纂担当であった華中出身中国人言語技術者に依り、編纂現場へ齎されたものと考えられる中国思想の影響がかなり濃厚に反映しているものと推測される。ここでは、中国黄河流域に於ける、或る種の経験則や、習俗、治水思想がその根底に在った可能性を示唆しているのかもしれない。従って、「禱河伯」という皇極期に於ける日本での祈雨行為が実際のものではなかったのか、否かに就いてはかなり疑わしいと言わざるを得ないのかもしれない。<sup>(5)</sup>

白川静氏に依れば、<sup>(6)</sup>殷人は黄河沿いに西進し、その時には河南西部の諸族は既に洪水説話や治水説話を持っていたと指摘を行なう。夏系の禹（う）、戎系の工、南方系の女媧は夫々治水神として説話化され、それに関わる祭儀が執行されていたとする。黄河の水神は河伯、洛水の水神は洛伯であり、両者は後に河伯と洛嬪という男女の二神となり、人格化されて神婚という形式での祭儀が持たれたとしているのである。河伯に対する祭儀の方は、特定の伝承を持った氏族の特権とされたのである。殷は河神の祭祀権を持つ者をその支配下に収めな

がら、臚（やが）て、その祭祀権をも篡奪して行ったとしている。卜辞には、河の祭祀を記したものが多く、そうした河神の祭祀に際しては、牛や馬等の犠牲を伴ったと指摘を行なうのである。古代社会に限らず、治水、利水事業を成功させることが、国家の命運を握っていたことを示唆した事象であろうが、そうした事情は、日本でも同様であったものと推測されるのである。

又、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、解夫妻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」とであると答えたとする。<sup>(7)</sup> こうした中国大陸や、韓半島・朝鮮半島由来の河伯思想が、日本在来の河川神信仰との融合に依り、河童の起源となったとする見解もある。河童信仰は、水神やその眷属に起因した形でその伝承が拡散して行ったものと見られ、母子神信仰や、山の神・田の神との融合も見られるのである。その意味からは、産女伝承がこうした「水」に関わる複合的な信仰との融合を経て成立して行った経緯が理解されるのかもしれない。

「産女」伝承は、通常、一時的にせよ、児・子を自らの見込んだ（好んだ）他人へ授与することから、児・子＝財宝・怪力、の授与という内容になっているが、当該説話の場合には頼光が女に子を返却しなかった為、少しの「木ノ葉」に置き換えられてしまった。つまり、結果として財宝や怪力と言った利益は得られなかったのである。ただ、頼光の目的が財物では無かったことは、彼が皆の取り出した懸物を取らず、提出者に返し取らせたことから窺われる。彼が主張したかったことは、武勇や道理に裏付けられた実践であり、行動力、そして、潔癖で潔（いさぎよ）いことであった。そうであったからこそ、世間の人々は皆、彼の行動を讚（ホメ）たのである。このことと、「産女」伝承、女性一般の置かれていた封建時代（入り口に当たるこの時期）の社会的な風潮・思想とを合わせて勘案する時、五穀豊穰と子孫繁栄こそが、イエ（家）や地域社会の安定には必要不可欠な条件として見えて来るのである。その核心である、社会に於ける女性の存在の重要性を母子神信

仰にも仮託して表出させた説話、それがこの逸話であったものとする。

### 3：死

(1)「於(シテ)幡(播)磨ノ國ノ印南野(イナミノ)ニ敏(コロシタル)野猪(クサキナギ)ヲ語(コト)第卅六」

昔、西国より脚力(カクリキ。飛脚)として上洛しようとしていた男がいた。彼は、夜を日に継いでただ独りで平安京を目指していたが、播磨国の印南野〔イナミノ。兵庫県南部の播磨灘を臨む台地、加古川市・高砂市・播磨町・明石市・神戸市西区・稲美町付近、平安期には天皇家の専用狩猟場である禁野(きんや)・標野(しめの)が設定された〕に差し掛かった所で日が暮れたので、立ち寄ることのできる場所がないかと見廻らしてみたら、そこは人の気(ケハヒ)もしない野中であつたことから、宿(ヤドリ)するべき所も無かつた。そこに只、山田(山間地に在る田)の管理に当たる賤(アヤ)しい(みすばらしい)小さな庵(イホリ。庵)を見付けたことから、そこで一晩を過ごそうと思い、這入(ハヒイ)り、居たのである。

この男は心猛く、飛脚でもあつたことからとても軽装であり、大刀(タチ)許を帯(ハキ)、往來をしていた。平安時代末期、常時帯刀していたのは必ずしも武士だけとは限らなかつた。恐らく、通常時の外見情報だけからでは、武士と非武士との判別は中々困難であつたことも類推されるのである。当時に於ける街道筋の治安状況が決して良くはなかつたことより、彼の様な様態が必須とされていたのであろう。彼はそうした状況(人里から離れた、目立つ「田居中」なので危険性が無い訳でもないという判断)から、そのままの服装で以つて、「音」も立てること無く寝ていたのであるが、夜が打ち深更(フク)る頃合いになって、西の方(カタ)に金を扣(タタ)き、念仏(南無阿弥陀仏の名号)を唱え〔称名(しょうみょう)念仏〕、多くの人々が遙か彼方よりやってくる「音」がしたのである。念仏は臨終・葬送、追善の仏事、彼岸・盂蘭盆会等の行事を執行する際に用いられ、それには死霊を供養し、追善・滅罪の機能があるとされた。後には空也に依つて始められ、一遍智真が広めた踊念仏の如く、芸能の要素を加えた民

俗念仏が各地に於いて行なわれる様にもなり、壬生狂言や六斎念仏をも生み出すこととなつた。

男はそれをとても恠(アヤシ。異常だ、不思議だ、不安だ)く思い、それらの人々がやってくる方を見遣れば、多くの人々が多くの火を燃(トモ)し烈(ツレ。連れ)て、僧侶達も数多く金を打ち、念仏を唱え、僧ではない人々も多く来ていたのであつた。彼らが漸く近くに来るのを見てみれば、それは葬送を行なう為の葬列であつた。見ていると、それはこの男が居た庵の直ぐ傍らに迄、どんどん近寄つて来るので、「氣六借(氣難)キ(気味が悪い)事」と言つたら限りの無いものであつた。その葬列は気味が悪いという体感以上に、気配(状況)として、彼の中に在つた不安の心情を揺さぶつたのである。それはこの男の持つ危機管理能力の高さでもあつたと評価をすることができるであろう。そして、彼らは男の庵から2~3段(約22~33メートル)許離れて、死人の納められた棺を埋葬した。土葬である。

当時に於いては火葬の葬法も一般化していたものと考えられるが、地方部では埋葬空間の余裕、葬送に携わる人材確保、火葬燃料確保等の問題より、土葬の葬法も広範に行なわれていたことが推測される。<sup>(8)</sup>しかしながら「田居中(田んぼの真ん中)」に死者を葬るとは、当時としても常なることであつたとも考えられない。そこには、故人の当該の田地への愛着以上の理由の存在が想定される。若し、田地の只中に墓所を築く(土葬する)ことが度重なれば、必然的に耕作面積(収穫量)の減少に繋がるし、被埋葬者の死因が疫病に依るものであつた場合には、農業用水が汚染されることも予想した筈である。又、それを日常的に目にするに依る心理的な違和感・重圧感や、景観の問題は生じなかつたのであろうか。現在でも、地方部では田地の真ん中にぽつんと墓所が設定されていることがある。それは、当該の田地の所有者の遺志、遺言であつた可能性、祖先より受け継がれた慣習でもあつたものかもしれないが、現代に於ける宅墓・手元(自宅)供養の形式、思想により近い内容であつたものかもしれない。この説話に於ける内容、葬送思想とは異なつた可能性がある。

日本に於ける墓制では、古代以前の時期より行なわれて来た「殯(もがり)・荒城(あらき)」の

習俗に見られる二段階葬的手法が基層を形成していたものと考えられる。所謂、**両墓制**（北海道、東北地方、九州・沖縄地方を除く）であり、この思想の根底には、**死に依り穢れた遺体と、清浄化された靈魂**という対極化された考え方があった。後に、**埋め墓一仮葬、詣り墓一本葬**とを切り離して故人の靈魂を供養する方式である。それ故、本来は**地上葬**であった筈の**仮葬**に当たる**土葬**では、当初に於いて死の穢れた遺体は親族等が中心となって**埋め墓**で供養を行ない、一定の期間を経て清浄化された故人の靈魂は**詣り墓**で供養・祭祀されたのである。<sup>(9)</sup> **供養**という観点よりは、**詣り墓**で行なわれる靈魂慰撫の方式の方に重点を置いたものである。

現在の日本では、大多数の場合に於いて**単墓制**である。**両墓制**では、葬られる遺体は殆んどの事例に於いて火葬後の遺灰ではなく、土葬であったものと見られる。それは、或る場合（**仏舍利**等の特殊事例）に在って、火葬後の遺灰は聖なるものであって、**信仰対象**として争奪戦も行なわれていたことから窺うことができるのである。<sup>(10)</sup> **火葬＝火に依る死の穢れた遺体の清浄化**、とした思想が存在したからであるものと考えられる。その意味に於いて、**両墓制**と火葬の葬法とは思想的に相容れないものであったと見られる。又、**琉球地方**や**韓半島・朝鮮半島**等の東アジア地域、東南アジア地域に於いて広範に見られる**洗骨**の葬法も二重葬ではあるが、基本的に遺体の火葬は行なわれない。これは靈魂同様に遺体をも重要視する葬法である。火葬とは、人の力に依る遺体の損壊＝親不孝である、とした考え方も見え隠れする。

多くの人々が集まって立ち並び、葬送儀礼が終わると、今度は夥しい数の下衆（ゲス。下僕）に依って、あつという間に**墓**（ツカ。塚。この場合には**円墳**）が築かれ、その上には予め用意をして来た木製の**卒都**（**塔婆**（ソトバ）を起（タテ）て、拈（シタタメ。何かを工夫して作り出す、香を焚く）は終了した。**卒塔婆**（サンスクリット語に於けるストウパstūpaが語源）とは元来、**円墳**を指し示したが、それは仏教寺院に於ける**仏舍利供養塔**でもあり、又、死者供養の為の**五輪塔**や**板碑**もその延長線上に考えられている。西暦800～900年代頃の日本に於いて、上層階層では仮の木製卒塔婆に代えて、恒久的な墓標として石

**製塔婆**が用いられる様になっていたらしいことより、この物語で出現する場所は**埋め墓**であったものと考えられる。若しかしたら、後になって**詣り墓**が設けられ、そこに石製の墓石が建立されていたのかもしれない。

男は気味悪さから**弥弥**（いよいよ）「音」もさせないで、動かずにいた。ここ迄のシーンでは、「音」が重要なポイントとしてあったことが分かる。男の動静は終始**静的**であり、それは自身の所在を隠す目的からであった。それに対して、葬送の人々は**喧騒**である。葬列であることから金を打ち、念仏を唱える行為自体は**頷**（うなず）けるものではあるが、恰も自分たちの存在を男へ誇示している様にも受け取れる描写ではある。彼は、それらの人々に見付かった時の言い訳に関しても思慮を巡らせていたが、その時、或ることに疑問を抱いたのである。それは、通常、葬送（埋葬）を行なう場所には予め準備をして、そこに**験**（しるし。目印）を付けておくものなのに、昼に見た時にはそれが無かったのである。但し、験はあったが、男が見逃した可能性もある。

この物語からは、強い**西の方角観**の反映を見取ることができる。抑々、主人公であった脚力の男がやって来た方角自体が、具体的地名の表記は無いものの、「**西ノ國**」であった。そして、葬列がやって来た方角も又、「**西ノ方**」であった。更に、当該逸話の素材となっているシーンが**葬送**の場であったことから、そこに**阿弥陀仏**（法蔵菩薩が成仏した**無量寿仏**）に依る救済、念仏を唱えることで**極楽浄土**に再生することを説く**浄土**（教）思想の反映（「**念佛ヲシテ**」とある）もあった可能性が想定される。ただ「**西ノ國**」とした表現法からは、**阿弥陀仏**の所在した**西方極楽浄土・西方極楽世界**、又、**日没の方角観**を想起させるのである。**日の没する方角観**とは、即ち、**人生の終焉＝死**、とした見立てである。

この男にしても、葬列にしても、出発地は**西方**であったが、言い換えるならば、それらが向かっていた方角は**東の方角**であったということになる。そこは**日の出の方角＝誕生、成長、再生**、であり、**仏教思想**で言う**処の輪廻転生観**を想起することができる。**輪廻**（サンスクリット語に於けるsaṃsāraが語源。**物が流れるの意味**）とは、衆生が生前に於ける**業**（ごう。行為。その結果が因果

応報である)に従って、三界六道(欲界・色界・無色界、及び、天道・人間道・阿修羅道・畜生道・餓鬼道・地獄道)の世界に流転して、無限に再生を繰り返すことであり、輪廻の環より解放されることが解脱(げだつ)である。脚力の男が目撃した葬送や葬列のシーンとは、正に輪廻転生に於ける、次のステップに向けて再生を行なう一場面であり、それがこの男の靈魂と偶々(たまたま)通じ合ってしまったが為に、男の目の前で可視化されてしまったものと推測されるのである。

そして、この物語の舞台である播磨国の印南野という場所に着目して見た場合、加古川沿岸地域を中心として散在している石棺仏(古墳に納められていた石棺を石材として加工した石仏)の存在が想起される。石棺仏は近畿地方に分布しているが、その大多数はこの地域に集中している。石棺仏の像容は、その殆んどが阿弥陀如来と、地藏菩薩である。そこには浄土(教)思想の反映を見ることができるが、前者は西方極楽浄土に於ける教主であって、来世での幸福を祈願するものであり、後者は広大な慈悲でいつて六道にいる一切衆生を教化救済し、福利を与える菩薩であることから、現世での幸福を願い、災厄の除去を祈願したものである。石棺仏の多くのは鎌倉時代～室町時代に造立されていたものと見られているが、当該説話が成立したのはその初期段階に当たる。石棺が元々遺体の収納されていた容器であったことは、石棺仏造立当時の人々に依っても認知されていたものと見られ、単に成形された手頃な石材として以上の靈妙なる力の存在をそこに感じ取っていたものと推測される。言ってみれば、一度埋葬されていたものを掘り起こし、再度信仰・祈願の対象物として再使用していたという点に於いて、そこにも輪廻転生観の存在を感じざるを得ないのである。男が感じ取っていたこの場所(石棺仏が集中して造立されるような土地柄)や、葬送に対する違和感も、その点から説明を行なうことが可能となるのかもしれない。

当該説話の後半部に入る。脚力の男の心情は葬送終了後に於いて、更に揺れ動くこととなる。「中々ニ頭(カシラ)ノ毛太リテ、怖(オソロ)シキ事無限シ」とした、葬送儀礼後に於ける彼の心情描写は、早い夜明けを待ち望む中での最大級の恐怖心表現法と共に、災異の可視化という事態を以っ

て、更に増幅をされて行くこととなるのであった。その元凶である筈の墓(ツカ)の方を見遣ることをせずにはいらなかった彼の恐怖心とは、無論、怖ろしいという心情と共に、目を逸(そ)らさずに対象物(加害者)を監視して、身に迫る危機に対処するとした高い危機管理意識の表出した行動でもあった。

そうした処、墓の上が動(ハタラ)く様に見えた。それを見た時の彼の評価は「奇異(アサマシ)キ(驚愕するばかりだ)事」であったが、そこからむくむくと這(は)い出て来る物があったのである。見てみれば、それは裸体の人であり、土から出て来て、肱(カヒナ。ひじ)・身等に火が付いているのを吹き掃いつつ、立ち走ってこの男がいた奄の方向へ、ただ只管(ひたすら)に突進して来たのであった。身体に火が付いているとしている表現法からは火葬法もイメージするが、この場合には、輪廻六道の内、地獄道[取り分け、熱と焔に依る責め苦を味わう八熱地獄。等活(とうかつ)・黒繩(こくじょう)・衆合(しゅごう)・叫喚(きょうかん)・大叫喚・焦熱(しょうねつ)・大焦熱・阿鼻(あび)の八大地獄]に落ちていた人が、そこから這い出て来る状態を表わしていたものと考えられる。

この点からは、「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、亡くなった筈の夫が死後3年後の秋になって、或る夜半に妻の前に出現するのであるが、その様相が「身ヨリ煙(ケブリ)ノ立(タチ)ケレ」と表現されていたこととの共通性が認められる。そこでは夫が「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、これは彼が八熱地獄に落ちていたことを示唆していたものと考えられるのである。

印南野を舞台としたこの説話に於いても、後掲する「有光(ヒカリアリテ)來(キタレル)死人(シニシヒト)ノ傍(カタハラ)ニ野猪(クサキナギ)、被煞(れっかは無し)(コロサレタル)語(コト)

第卅五」の話題同様、鬼に見立てられた野猪(「裸ナル人)は、発光(「火ノ付タル)した状態で出現するのである。それは、上記の如く、故人が八熱地獄に落ちていたことを示唆すると共に、「火」=熱量を除外した「光」、が死の穢(けが)れを伝染させるとした思想があったことを物語ってい

る。これは、火が他へ燃え移ることができたという可視的情報に立脚した見立てからであろう。「第卅五」の話題では、その発光現象の目撃者は故人の遺体を安置しておく喪屋が光ったと証言をしている。抑々、母屋の火を「死の穢れ」の伝染より防ぐ目的に於いて、別棟として建てられるのが喪屋であり、それとは別火（べっか）の生活を送るのである。これは、火を清浄で神聖なものであるとした思想に発する習俗であり、服喪中の者等は死の穢れを他に伝播させない様、炊事の火を別にするのである。これらの逸話に登場する光・火とは、音声表現法と共に、自らの存在を被験者に対して誇示し、そうした現世に生きる者達を此岸へと誘う存在、目印としての見做しなのである。

さて、墓より出て来た「器量（イカメシ。厳めし）ク（恐ろしく）大キヤカナル物」は、男に依って「鬼」であると判断されたのであった。それは、彼の中に「葬送ノ所ニハ必ズ鬼有（アリ）ナリ。其ノ鬼ノ我レヲ噉（クラ）ハムトテ來（キタル）ニコソ有ケレ」とした知識（俗信）があったからである。この思想の存在は、「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」の説話に依っても確認をすることができるが、この考え方を喧伝したのは陰陽師であった。それ故、死者を出した家では、陰陽師の助言に従い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）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も行なわれた。「第廿三」の説話では、その為の具体的措置として門に物忌の札を立て、桃の木を切つて来て（鬼が通る）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標示であろうが、桃の木や桃核と鬼との関係性、桃を使用して鬼を駆逐するとした思想は中国が起源であるものと考えられ、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。即ち、倭国・日本に於いてはそうした中国由来の鬼と桃の慣習が、所謂、先史時代以降、歴史時代を通じて行なわれて来たことになる。

男は意を決し奄から踊り出て、鬼の機先を制する形でそれを目がけて走り向かい、鬼（であると

判断をした物の）の頸を「フツト（完全に）」切り落としたのである。鬼は切られてしまい、逆様（さかさま）に倒れた。それから彼は人郷（ヒトザト）に近い方へ走り逃（にげ。逃げ）ることと言ったら、際限も無いものであった。そして、人家へ静かに近付き、その門の脇で曲（カガ）まって、夜の明けるのを待ったのである。夜が明けた後、その郷の人に会って事情を語った処、血気に逸（はや）る多くの若い男達と一緒に現場を見に行っただが、墓も卒堵婆（ソトバ）も、火が散った跡も無かった。しかし、そこには只、大きな野猪（クサキナギ。猪や狸の古名）が切り殺されて置かれていたのであった。彼も郷の人々も、それに対する認識は共通して「奇異」とするものであった。恐らくは、郷人にもそれに関して思い当たる節は無かったものと見られる。

こうして見て来ると、この男が「田居中」に於いて見たという事象とは、男の側に理由があったとするならば、幻覚（幻視、幻聴）であったことも類推される。先述した様に、幻視にも、視野外幻視（自己の背後にもものが見える）、自己像幻視（自分の姿を見る）、リリパット幻視（小人島幻視。事物や人等が小さく見える）、動物幻視（動物が見える）等の種別があるが、これらはアルコール依存・薬物の濫用を除けば、深刻なPTSD（心的外傷後ストレス障害）、統合失調症、認知症やてんかん・脳腫瘍と言った脳の疾患、全身性の疾患に依って出現するとされている。幻聴（幻声）も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（この事例では、男が聞いた音声は金を叩き、念仏を唱える声、つまり、単体では短い音であった）。男が置かれていた周辺の状態（「人ノ氣（ケハヒ）遠キ野中」）や、その疲労度（脚力として身体を酷使していた点）よりは、実際に存在してはいなかった像や音が認識されていたとしても不思議ではないのである。

この説話に於ける教訓の1つとは、平安京でもそうであった様に、人目の無い場所、暗い場所、



夜間等の空間を中心として、大型の野生動物（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）に依る人身事故も相当存在していたことが想定され、そうした事故を未然に防止する目的に於いて、そうした動物を怖ろしい「鬼」に見做しながら、人々への警鐘としていたことが考えられる。無論、野生動物だけではなく、人為的な災害である盗賊や海賊に依る被害も想定される。取り分け、人口密度が希薄な地方部に在っては、そうした動物や人に依って齎される危険性とは、常に身近な空間で存在していたものと考えられ、この様な分かり易い説話形式で以って、人々一特に子供や文字認知の不得手な人、へ対して危機管理の重要性を喚起する目的もあったものと推測されるのである。

但し、この説話作者の中では、批判の主たる対象は野猪に向けられており、「益（カヒ）无キ（甲斐無き。値打ちが無い）態（ワザ。行為）シテ死（シニ）ヌル奴（ヤツコ）カナ（～であることだなあ）」という人々に依る非難を受ける形で、間接的にその行為を揶揄（やゆ）するのである。この立ち位置は、「被呼（ヨバレテ）姓名（シヤウミヤウ）ヲ射頭（イアラハシタル）野猪（クサキナギ）ヲ語（コト）第卅四」や「第卅五」の説話に於いても共通して見られる思想であり、野生動物の側が人を謀ろうとした為に、無益にも命を落としてしまったとする論調である。

そこには、里山領域の支配を巡る人と、こうした野生動物との確執が見え隠れするのである。当該説話の舞台となっていた場所も、元々は、里山であった筈の「山田」であり、そこは人為的に開発をされていた柵田地域であったものと考えられる。作者はこの野猪が偶々奄に入って行く男を見掛けて、恐（オド）そう（怖がらせよう）と考え、謀った事件であったものと推定をしていた。それでは何故、この野猪は男を恐そうと考えたのであろうか。単に揶揄（からか）おうとしただけのことであったのであろうか。それとも、又、別の意趣があったのであろうか。人の営みや開発が、元来は野生動物の領域であった里山（この説話で言う処の「野中」）の中に迄、及んで行くに従って、こうした事象は都・鄙（ひな。地方）を問わず、頻発する様になっていたものと考えられるのである。里山に於ける人と、先住民としての野生動物

達との「共生」が崩壊した時、人に依って里山を追われた動物たちに依り、この様な事象が出来たと見ることができる。<sup>(11)</sup>

ところで、この説話は上田秋成（あきなり）が35歳の時の作である読本（よみほん）「雨月物語」中の作品へ影響を与えていた可能性がある。これは、江戸時代の末期に当たる安永5年（1776）4月に初版刊行された怪異小説集である。その「巻之三 吉備津の釜」<sup>(12)</sup>は、主人公である井沢正太郎が妻磯良（いそら）を裏切り、騙（だま）して袖（そで）という名の遊女と駆け落ちをしてしまうというものであった。その後、袖は磯良の生霊に憑りつかれて亡くなる。正太郎も妻の生霊、死霊に苦しめられ、凄惨な結末を迎えるとした内容の物語である。この中で、嘉吉元年（1441）6月に発生していた嘉吉の乱（赤松満祐が室町將軍足利義教を殺害したことに始まる事件）の際に、赤松氏に仕えていた井沢氏より3代後のことであるとしていることから、その舞台は1500年代中葉の吉備（備中）国・播磨国であったものと推測される。

ここでは、鞆の津（広島県福山市鞆町）で遊女をしていた袖は播磨国の印南野の出身であるとした点、印南野で亡くなった袖の亡骸（なきがら）はその荒野（あれの）で火葬され、正太郎が骨を拾い、土塚を築いて納め、卒塔婆を立てて、僧に依り手厚く菩提を弔ったとした点、正太郎が毎日夕刻毎に詣でていた袖の土塚の隣にいつしか造られていた新塚（にいばか）とは、実は、自分の墓であったとする点等、印南野という舞台設定、及び、火葬・土塚築造を巡る怪異という面より、この「第卅六」の説話が「吉備津の釜」へ与えた影響を窺うことができるのである。

#### 4：モノ・物

(1)「民部ノ大夫ノ頼清ノ家ノ女子ノ語（コト）第卅二」

昔、齋院（京都市の上賀茂神社・下鴨神社に奉仕した未婚の皇族女性・斎王、又、その居所）で年預（ネンヨ。雑務担当者）をしていた民部大夫頼清（ヨリキヨ。氏等は不詳）という人物がいた。彼は、何らかの理由に依って勘当（カンダウ。訓戒～免職の懲戒処分）を蒙った。それが彼自身の

過失や非行に依るものであったのか、否かに就いては判然としないものの、結果として彼は齋院を離れることとなったのである。その後は知行地のあった木幡（コハタ。京都府宇治市木幡。醍醐寺の南方で宇治川の右岸地域）に移った。

そうした処、頼清の家で年来(トシゴロ。長年)、中間(ハシタモノ。半物、端者。侍女)をしていた「参川(ミカハ)ノ御許(オモト。～のお方)」という女性が居たが、彼女の家は京内に在ったので、頼清が木幡で謹慎をしている間も暇(イトマ。休暇)を取って、そこで久しく暮らしていた。或る時、頼清の許より舍人(トネリ)の男性が彼女の所にやって来て、忿(イツ)ぐ事情があるので、今直ぐに付いて来る様、要請したのである。この舍人は頼清の家で奉仕をしていた者ではないが、彼との関係性は不詳である。舍人は更に続けて、「日来(ヒゴロ。普段)御(オハシ)マシツル木幡ノ殿(トノ)ハ故(コトサラ)ノ事(緊急事態)有テ、昨日立(タタ)セ給ヒニキ」と述べた。「木幡ノ殿」とした表現法からは、屋敷所在地と住人との紐帯が意識され、それが名字化する経緯を想起させる。この部分を直訳するならば、頼清は何かの緊急な事態が出来たことより、昨日、普段から住んでいた木幡の地を出立した、ということになるが、果たしてそうであろうか。「立つ」の語を彼岸へ旅立つと解釈するならば、彼は昨日急死していたことになるのである。ただ、結果としてこの解釈は間違いであった。舍人は頼清が山城国(「岩波本」522頁頭注一〇、に依れば山科の誤りであるとする)の中に在った人の家を借り、渡って行ったので、早く来る様にと彼女を急(せ)かした。彼女は5歳許の子を掻き抱いてそこへと急行したのである。

参川ノ御許はそこへ行き着いて見れば、頼清の妻が彼女を饗応し、忿(イツ)がし(忙しい)気(ゲ)に立ち働いていたので、彼女も又、一緒になって働き、そこで四五日の時間的な経過があったのである。但し、この四五日という対時間認識は現実のものではなかった可能性が高い。これは浦島説話にも見られる彼岸(死者の世界としての龍宮城)と此岸(生きている者の世界)との時間経過の差異である。浦嶋子では、海底世界に於ける時間的経過が、地上の100分の1であるとしている点よりは、海底に於ける何らかの変異(自然災

害)の進行が、地上世界との対比に於いて、急激に進んでいることを示唆している可能性がある。つまり、この説話に於いても、四五日の時間とは、現実世界に於ける年単位の時間経過に相当していた可能性もある。

そこで、主の女(頼清の妻)は参川ノ御許に或る依頼をする。それは、木幡に在った旧宅には木守(コモリ。庭師)として1人の雑色(ザフシキ。雑役に従事した男性)がおり、彼に内密で伝言をすることがあるので、そこへ行って来て欲しいとする内容であった。そこで彼女は子を同僚に預けてから、身支度をして出立したのであった。ただ、木守の雑色に対して「忍ビテ可云キ事」とは一体どのような内容であろうか。とても不自然であるが、そのことは文章中に表われてはいない。無論、それは或るモノが彼女を騙す為の口実である。木幡に行き着いて家の中に入ると、予想とは違い、稔(ニギ。賑)わわしくて、先程迄、滞在していた場所にいた筈の同僚達が皆そこにいたのである。奇異(アサマシ)くて(驚愕して)奥へ入った処、主人もそこにいたのであった。

その人々は彼女に「穴珎(アナメヅラ)シ。参河ノ御許ハ坐(マシマシ)ケルハ。何(ナ)ド久クハ参リ不給ザリツルゾ。殿ニハ院ノ勘當被免(ユルサレ)給タレバ、我(参河ノ御許)レニモ告申シニ人遣タリシカバ、『此ノ二三日ハ、殿ヘテ、ト不御(オハセ)ズ、ト隣ノ人ノ云ケル』ト返來タレバ、何(イド)ヨニ坐(マシマシ)ツルゾ」と云い合っただのである。平安京内より木幡迄は徒歩でも数時間以内の距離であることから、参河ノ御許が山城(山科)で過ごしたという四五日という時間と、会話文中にあった二三日とした留守中の時間表記との間には少しの齟齬がある。山科にしても、そこは木幡と北接した地域であることより、移動時間は殆ど無視をすることができる。家の者達は、大勢で参河ノ御許が説明をした山城(山科)の当該の場所に行ってみたが、そこは草原であり、草がとても高く生えており、人の気配は無かった。ただ、子は只独り萩(萩)や薄(ススキ)が滋(シゲ)っている中に居て哭いていたので、無事に母親の許に戻ることが出来たのであった。

ところが、参河ノ御許の話しには疑いの目が向けられたのである。頼清はこの出来事を彼女の虚言(ソラコト。嘘、創作)であると言い、同僚も

非常に奇（アヤシビ）て（不審に思って）、幼い子を野の中に弃（ス）て置いたものであると推測したのである。当該説話の作者はこの事象を「狐ナドノ所為（シヨキ）ニコソ有メレ」とするものの、万（ヨロヅ、多く）の人が大挙してその家を訪問し、喞（ノノシル。怒る、非難する）という行為に及んだと記す。説話としては、あるべき世論の声を示している様にも見受けられるが、その前提には、この様なことがある筈はない、という認識が存在していたことになる。そうであるとするならば、作者が推測する狐の所為といったことを、一般の人々は殆んど信用していなかったことになるであろう。意外にも、当時の人々は冷静で、現実的であり、そうした考え方（霊や狐等に依る仕業）に対しては、少し距離を置いていた様にも見られるのである。

それよりも、「然ルニテコソ（それが狐に依る行為であったからこそ）子ヲ不失ザリケル事」と世人が安堵したのは、寧ろ、狐に騙された位のことで済んだのは不幸中の幸いであって、その被疑者が現実の悪意ある人であったら、子は無事には済まなかったであろうとした認識が表出していた点には留意をすべきである。つまり、実際上の災異として、そうした幼少者に対する悪戯や、殺害、人身売買目的等での拉致行為が決して珍しくはなかった当時の日本社会の治安状況の悪さが表現されていたからである。先述した「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」の逸話で見られた、拉致され、返還されたあこ法師の様な事例とは、希有な事例では無かったものと推測されることから、小さい子からは絶対に目を離すべきではないとした警鐘が当該説話にも含まれているのである。

それでは、彼女の行なったことは、単なる錯覚や、故意に依る出来事であったのであろうか。既視感*déjà-vu*（⇔未視感*jamais vu*。日常的に見たり体験していることを、初めて見たり体験する様に感じる現象）という現象があるが、それは今迄に1回も見たことの無い事物、事象を見た際、それを過去に於いて既にどこかで見た経験があるかの如く感じることである。その原因は既視感に対する認知心理学的研究の低調さより、はっきりとはしていないものの、精神障害時に出現する症状であり、記憶の再認障害との関係性が指摘される。

新たに見た光景が記憶内の典型的な光景と類似し、複数の手掛かりが合致すると既視感が発生するとされる。それが典型的な光景であればある程、（見たことが無いのに見たことがあると感じる）虚再認を起し易いことが判明している。その他にも既視感の説明には、脳機能障害（前頭葉に於ける軽度の発作、神経回路網の伝達の一時的障害）、分離知覚（ある知覚経験が2通りの処理で保持される）等もある。<sup>(13)</sup>

文脈より推察するならば、参河ノ御許は頼清が齋院より勘当された後、暇を取って、そのまま都に在った自宅で暮らしていたとしていることから、彼の木幡の知行地や家には一度も行ったことが無かった可能性がある。そうであるとするならば、彼女が山城（山科）に於いて見た家や頼清夫妻、同僚の様子とは、彼女が実際に勤務をしていた都に所在した頼清宅の様子がその原型を為していた筈である。彼女の子奔行為が故意、虚言に基づくものではなかったとするならば、5歳になる子を連れて山城（山科）の草原へ行ったことは事実であったことから、本当に呼び出されたと思ってしまった山城（山科）の地に於いて、精神障害等の理由に依り、都に在った頼清宅の様子がそこで再現されてしまったことになる。山城（山科）の土地も、以前に行ったことがある等、何らかの関係性を有していた場所であったのかもしれない。(2)「西京ノ人、見（ミタル）應天門ノ上ニ光物（ヒカルモノ）ヲ語（コト）第卅三」

昔、西ノ京の辺（ホトリ。近辺）に住む男子（ナンシ）2人とその母親がいた。父親は既に亡くしており、兄は侍（サブラヒ）として人の家に仕え、弟の方は比叡山延暦寺の僧侶をしていた。そうした処、母は重い病を受けて日来（ヒゴロ。普段）から煩っていたので、兄弟は家で繚（アツカ）って（看病して）いたが、その病状が少し減気（ゲンキ。小康状態、治療効果が出始める）になったことより、弟は三条京極（三条大路と京極大路とが交差する付近。但し、それが西京極大路なのか東京極大路なのかによって、都の西の外れであるのか東の外れであるのかが大きく異なる。弟は比叡山に関係していたと記していることから、恐らくは東京極大路と三条大路との交差点付近であろう）の辺に在った師僧の許へ行ったのである。この母親の病気が何であったのかは分からないが、

当時として高齢であったと見られることから、生活習慣病の他にも呼吸器や消化器、婦人生殖器、腎、泌尿器等に関わる疾患、癌であった可能性もあろう。

暫くして又、母親の病気は再発したのである。兄は引き続き看病に当たっていたが、死期を悟った母親は、弟の僧に一目会いたいと兄に懇願をする。しかも、母親は今晚が山であると自ら兄に無理を言うのである。しかし、既に夜になって辺りは暗く、三条京極迄は遙か遠い道のりであった。ただ、母は力無く、辛そうな気色（ケシキ）で哭いたので、兄は弟を呼びに行く決意をし、箭三筋許を持って、ただ独りで出掛けたのであった。兄が外出を躊躇したのは、例え平安京であるとは言いながら、侍の如き屈強な男子であっても、夜間に1人で出掛けることの危険性を十分に知っていたからであろう。それは盗賊出没の様な治安上の懸念だけからではなく、ツキノワグマやイノシシ、イヌ、ニホンオオカミの様な大型の野生動物との接触、又、霊や鬼神と出会うことも想定されたからであろう。

兄は大内裏南端内に通じていた、所謂、内野通を經由して、朝堂院・八省院の南側に在った応天門（南面外門）と会昌門（南の内門）との間を通ったものの、その時の気持ちは「奇異（アサマシ）ク（驚愕するばかりだ）怖（オソロシ）カリケレドモ、思ヒ念ジテ（我慢をして）過ヌ」という心理状態であった。都の中心地である大内裏内でさえ、夜間はそんな暗闇の状況、畏怖心を掻き立てられる様相であったことは特筆するべきである。無論、その舞台設定としては「夜打深更（ウチフケ）テ（夜更けになって）冬（ノ）比（コロホヒ）ノ事ナレバ、風打吹テ、怖シキ事无限シ。暗（ヤミ）ノ比ニテ何（イカ）ニモ物不見エズ」という周辺状況があった。寒さ、強風、暗闇、何も見えない、という状態が兄の恐怖心を極大化させていたのである。これは、当時における人の恐怖心を構成していたポイントとして指摘をすることができる。

彼は弟がいる筈の僧房に着いたものの、生憎（あいにく）弟は入れ違いに比叡山へ戻ったばかりであった。兄は仕方無く直ぐに走って来た道を引き返した。往路と同様に応天門と会昌門との間を通ったが、何故か、来た時よりも増して彼の恐怖心は大きくなっていた。それ故、忿（イソギ）て

そこを走り過ぎようとし、応天門の上の層（コシ）（2階部分）を見上げた時、そこには「真サヲ（真っ青）ニ光ル物」があったのである。辺りは暗くてそれが何かも分からなかったが、何かの音声だけは聞こえたのであった。

発光物体が見られるとした事象は、日本に限定しただけでも歴史上に於いて比較的多く確認されるが、実際、それが如何なる自然現象、人工現象であったのかは判然としない。可能性として考慮される事象としては、宇宙空間よりの落下物（火球等。彗星や流星を除く）、遠雷、赤気（せっき。低緯度オーロラであるとされる）、比較的規模の大きい地震発生時に於ける震動に依り、岩体が接触、摩擦することに依る火花、静電気やガスの噴出等があるが、兄が応天門の上層階で目撃をしたという真っ青な光が何であったのかは不明である。ただ、日本に於ける事例でも、そうした発光現象の見られることが多い場合には、凶兆であるとして見做されたのである。この事例でも、兄に対して「頭（カシラノ）毛太リテ死ヌル心地（ココチ）」という最上級の恐怖感を味わわせていたことよりは、それが吉なる出来事としては描写されていない。

「鬼火（おにび）」という現象があるが、これは妖怪としての怪火現象であり、燐火、狐火（きつねび。淡紅色）に類似した現象であって、雨の降る夜間を中心として、青白い火が離合集散しながら中空を浮遊するとされる。青白い色とする色彩認識では、当該説話との共通項も見られるものの、この説話の舞台設定は冬の強風下であり、合致しない。これは古戦場、墓地や湿地帯等、水に関わる場所に出現することも多く、人魂（ひとだま。青色）や猪火（むじなび。暗紅色）、火の玉という呼称もある。その発生原因に就いては、人骨に含まれる非金属元素のリン（P）が自然発火する現象であるとした見解もある。鬼火の形状は円形の他にも、杓子形、楕円形もあるとされ、尾を引きながら飛行する特徴があるという。その意味からは、流星や彗星の出現同様、凶兆として見做されていたことが想定されるのである。<sup>(14)</sup> しながら、鬼火や燐火、狐火、更には、セント・エルモの火St. Elmo's fireの様な放電現象（コロナ放電）に伴なう緑色、青色の発光（雷雲の接近に依り突起物の先端部が発光する）等の現象では、

通常音声は伴わないことから、やはり今回の事象には合致しない。

兄が発光物体を見た時、音声の聞こえたことが特質として挙げられる。その音声とは「嘯(ネズナキ)」「鼠鳴き」「ねずみなき」。鼠の鳴き声を真似して人が口で鳴らす動作。人を呼ぶ時、子供をあやす時、遊女が客引きを行なう時にも使われたを頻りにして、カカト(きゃっきゃつ)咲(ワラ)った(笑った)としていることから、その主は生き物であった可能性がある。高所にいてその様な鳴き声を発していることよりは、ニホンザル(群れから離脱したハナレザルか)であろうか。当時の平安京周辺も広くその生息圏内であったものと推測されるものの、但し、ニホンザルは昼行性である。それでは、「真サヲニ光ル物」自体は、どの様な発光現象であったのであろうか。上で指摘した現象にはどれも合致しそうにない。声の主がニホンザルであったと仮定するならば、月光に照らされたその毛並み(赤褐色、褐色、灰色、白色混在)が青白く見えた可能性はあるのかもしれない。発光現象と音声、これらは兄をして「頭毛太リテ死ヌル心地」にさせるには、十分な要素としてあった。帰路に於ける恐怖心の増大とは、周辺よりの気配から感じ取っていた動物としての感性であったものであろう。

兄の推論は「狐ニコソハ有ラメ」とするものであったが、イヌ科の動物であるホンダギツネ(アカギツネ。夜行性でもあるが、主として早朝や夕方にも活動する。体毛は黄色、白色、褐色混在)が建物の2階部分等の高所で見られる機会は珍しいと言えるが、その鳴き声はカカト咲ったと表記されていた如く、猫の様に甲高い音声である。ただ、兄が感じた処の狐とは、実体を有する動物としてのホンダギツネであったと言うよりも、寧ろ、「狐憑き(きつねつき)」等と称する場合の狐であって、それは憑依(ひょうい)、憑霊現象に於ける靈感を有する動物、狐塚や稲荷伸の如き信仰上の狐、又、変化し人を騙す狐としての対狐認識であったものと推察される。

彼はその後、更に西様(西の方角)へ行くが、豊楽院(朝堂院・八省院の直ぐ西側に在った宴会施設)の北側の野(宴の松原・縁の松原の南側付近)には、「圓(マロ)ナル(円形でふっくらとして)物ノ光ル有ケリ」とする発光現象が認められ

たのである。この現象が先に見られた発光現象と同じものであったのか、否かは不明であるが、その形状が円形であったとしていることよりは、鬼火、人魂として認識をされた事象かもしれない。彼はそれを「鳴ル箭(矢)」(鏑矢。矢の先端部に鏑と鏃としてY字状の雁股を付けた矢。飛翔中には鏑の孔に空気が入って大きな音響を立て、相手を威嚇した。宣戦布告の合図として敵陣へ放たれた)を以って射たが、射散らしたと思ったものの、それは消失したのであった。彼は何故、それを射たのであろうか。興味本位か、恐怖心の余りからの行為であったものか、又は、侍としての攻撃本能に基づく行動であったものなのであろうか。何れにしても、彼が鏑矢を対象物に向けて発射した意図は、それを宣戦布告をし制圧すべき対象=敵=悪、であると認識したからに他ならないのである。

夜半(ヨナカ)許に帰宅した兄は、「其ノ(それを)怖(オソロ)シト思(オモヒ)ケル(思ったらしい)氣(ケ。様子、心地、気配)ニヤ(アラム)(~であったのであろうか)、日來(ヒゴロ。数日間)温(アタタカニ。高熱を出して)テナム病(ヤミ)ケル」という状態になってしまった。高熱を發した疾患と、それ迄の間に彼が体験した事象との間に何らかの関連性があつたのか、否かに関しては判然とはしないが、この説話の作者は彼の恐怖体験の延長線上に発病を位置付けていたことは明らかである。それに対して、世間の人は「其レハ定メテ狐ナドノ所為ニコソハ有ラメ」と推測をしているとする。つまり、狐憑きであるが、それは狐の霊が兄に取り憑いて異常な状態(高熱を發症)を出現させることである。

異常な状況(含、災害。物理的ストレスや心理的ストレス)に遭遇したという精神的なダメージ(過度のストレス)が、実体としての彼の体に物理的な疾患を發症させたとする考え方である。ストレス(ストレス要因)が発生するとストレスホルモンが分泌され、そうしたストレスに対する体の防御機構である(急性)ストレス反応(精神、行動、身体)が起こる。精神的な疾患が体に異変(自律神経障害、頭痛、高血圧、心臓病、胃痛、腰痛、めまい、喘息、下痢、便秘、アトピー性皮膚炎、更年期障害等)を引き起こすことも知られているが、彼の場合にも、こうした

症状に準じた状態が出現していた可能性も考慮されるのである。しかも、その症状（高熱等）は帰宅後直ぐに発症したと見られることより、急激な周辺状況の変化、自らの生命・身体に対する圧倒的脅威に起因した形での**急性ストレス反応**に依るものであったのであろうが、それは個体としての彼の脆弱性や、そうした危機に対する対処能力の低さが原因として存在していたものと考えられる。**急性ストレス反応**に基づく症状であったが故、「日來」でその症状は一過性として消失したのである。

「其ノ怖シト思ケル」ことは、当時の社会に在って身の安全確保の為には必要とされていた感性ではあるが、それも度が過ぎるとこの様な有り様、病気になってしまうことの教訓として描写された説話であるものと見られる。

(3)「被呼(ヨバレテ) 姓名(シヤウミヤウ) ヲ射頭(イアラハシタル) 野猪(クサキナギ) ヲ語(コト) 第卅四」

昔、某国郡(故意の欠字か)に兄弟2人の男が住んでいた。兄の方は本国(本貫地)に在って、朝に夕に狩りをすることを役(「岩波本」ではニンベン)としていた。弟の方は上洛し、宮仕えをしており、時々本国に帰省をしていた。それは9月下旬で暗(ヤミ。闇。月の出ていない暗夜。煩惱に迷う現世としての語義もある)の比(コロホヒ。時節)のことであったが、兄は狩りの為に燈〔トモシ。夏の夜に、狩人が山中で鹿を誘(おび)き寄せる為に、木蔭で篝火(かがりび)を焚(た)いたり、火串(ほぐし。篝の灯火を固定させる為の串)に小松明(たいまつ)を点したりすること〕を行なっていた。

その後、彼が大きな林のあたりを通り過ぎようとした時、その林の中に「辛(カラ) ビタル(黻枯れた) 音(コエ) ノ氣色(ケシキ。様子) 異ナル(普通とは違う)」で以って、この燈をする者の姓名(シヤウミヤウ。兄の氏名)を呼んだので、彼は惟(アヤシ。怪異)であると思い、乗っていた馬を押し返して、その呼ぶ音を弓手(ユンデ。弓を持つ方の手、即ち、左手)になる様にして(つまり、右利きの人の場合に於ける騎射を想定した方向性である)、火を焰串(火串)に懸けて行った。しかし、その時には呼ぶことが無かったのである。本の様には女手(メテ。馬手。馬の手綱を持つ方の右手)に方向転換をして、火を手にとって行く時には必

ず(姓名を)呼ぶのであった。つまり、その呼ぶ声の主は、自身が射撃される可能性の低い時のみ、彼の氏名を呼んでいたことになる。暗闇の中からずっと彼の様子を観察していなければ、これは不可能な行動ではあろう。

当時の社会に於いて、物陰より見ず知らずの者からいきなり姓名を発音して呼ばれること自体が、とても異例(非礼)な行為であったことを考慮するならば、その声の主(この森の住人)はこの兄に対して相当の警戒心、又、敵対心を持っていたという推測が成り立つ。森の住人が呼んだのは、**実名(じつみょう)**をも含んだ、所謂、フルネームでの呼称であったものと考えられる。恐らくは、兄が何の断りもなく、自らの領域、パーソナルスペースに接近、侵入して来たことに対する警告であったものと見られるのである。それは、この里山領域の支配を巡る、人と野生生物との確執、戦いであったとも見ることができる。<sup>(15)</sup>そのことは、当該説話の教訓として稿末に掲載された、「此様(カクヤウ)ノ者(結果として弟に射殺される野猪)ノ人謀(ハカ)ラムト為(ス)ル程ニ、由无キ命ヲ亡ス也」の文に恰も表出している。即ち、人間程の偉大な存在に対して、野猪の分際で出過ぎた真似をする、とした高圧的な認識が示されていたことである。人に依る里山領域への進出(人の巨大な生物圧)は甚だ一方的であり、元々の森の住人であった野生生物との共存共栄が視野には入っていなかったことを表現している様にも見受けられる。勿論、このことは森の住人達にとって途轍(とてつ)もない程巨大な、人に依る**災異**であり、**人為的災害**でもあった。

兄は構えてこれを騎射しようと試みるが、女手側に音のする方向が来ては射することも出来ず、この様な状態で夜来(ヨゴロ。毎晩)を過ごしたものの、そのことを他人に語ることは無かった。しかし、下向して来た弟には事情を語ったのである。弟は試しに自分が林へ行ってみると言い出し、燈に行ったが、その名を呼ばれることは無かった。森の主は、兄の名を呼んだのである。つまり、いつもやって来る兄と、京に居た弟との区別が出来ていたのであろう。或いは、弟の氏名を知らなかった可能性もある。弟はそのことを「鬼神(キジン)」の「似(而)非(エセ)者(取るに足らない者、偽者)」であると断じたのであった。

結果として、その声の主はこの森に長年暮らして来た「大キナル野猪(クサキナギ。イノシシやタヌキの古名)」であったが、人の言葉を話すことができたことよりは、それが人に変化(へんげ)した老齡の野猪(の化け物)、或いは、野猪の動物霊が一時的に人へ憑依したものであったとする見立てなのであろうか。何れにしてもこの森の主であったものと見られる。ところで、弟が声の主である野猪に対し、馬の鞍を逆様(さかさま)に置いてさかさまに乗り、相手に女手と弓手とを錯覚させて、野猪が発した「(兄の姓名を呼ぶ)音(コエ)ヲ押量(オシハカリ)テ」、箭を射たことは、人と人との戦いであれば姑息(こそく)で卑怯な行為であると非難された可能性もあるが、当該説話では全くその様なことは無く、却って弟の思量(オモバカリ。思慮)の深さに対して人々は賞讃をしていると記述を行なうのである。それは、相手が人ではなく、森に住む動物であったからでもあろうが、やはり「人謀ラムト為ル」点が評価されたものと推測される。ただ、そうであるならば、弟が行なった、或る意味で卑怯な戦法とは相容れない感じも受ける。

「三善ノ清行ノ宰相、家ニ渡レル語(コト) 第卅一」の説話に於いて、三善清行は新宅に住み着いていた翁(老狐)に対し、「實(マコト)ノ鬼神(キジン)ト云フ者ハ道理ヲ知テ不曲(キヨクナラ。曲は道理の上で正しくないこと)ネバコソ怖(オソロ)シケレ」と持論を展開するのであるが、この兄弟の物語では、清行が言う処の「道理」は野猪の方にあったものと考えられる。兄弟は、飽く迄も森(里山領域)への侵入者であったからである。それよりも寧ろ、この物語では「由无キ命ヲ亡ス也」、つまり、何事も無駄なことはせずに、命あつての物种だ、何者も1つしかない命は大切にすべきである、ということの方に教訓としての力点が置かれていたものと見られる。

(4)「有光(ヒカリアリテ)來(キタレル)死人(シニシヒト)ノ傍(カタハラ)ニ野猪(クサキナギ)、被斃(コロサレタル)語(コト) 第卅五」

昔、某国郡(故意の欠字か)に兄弟2人の男が住んでいた。共に心猛く、思量(オモバカリ。思慮)があった。この説話は、登場人物設定、野猪との関わり合いより、「被呼(ヨバレテ)姓名(シヤウミヤウ)ヲ射躰(イアラハシタル)野猪(ク

サキナギ)ヲ語(コト) 第卅四」との関連性を想起させる。或いは、その続編であったことも考えられる。或る時、この兄弟の祖(オヤ。親。母親か)が亡くなったので、その遺体を棺(クワン)に入れて蓋(フタ。蓋)で覆い、離れの一間(マ)に安置した。しかし、葬送の日は遠かった。日来(ヒゴロ。数日)を経る程に、自然(オノヅカ)ら(偶然)髯(ホノカ。仄か)に(ぼんやりとしている様子で)人がその離れの様子を見て言った。「夜半許(ヨナカバカリ)ニ光ル事ナム有ル」と。それは恠(アヤシ)い(不思議な)ことであった。兄弟はそのことを聞いて、「死(シニシ)人ノ物ナドニ成(ナリ)テ光ルニヤ有ラム、亦死人ノ所ニ物ノ來(キタ)ルニヤ有ラム」と憶測し、その正体を見頭(アラハ)そうと言いつついたのである。

当該説話では、葬送儀礼としての「殯(もがり)・荒城(あらき)」の習俗を想起させる。それは、臨終より葬送の日が遠かったとする点と、母屋よりは離れた一室に親の棺を一定期間安置していた点とに依る。但し、前者の状況は故意ではなく、偶々(たまたま)、日程的にそうなっただけのことであった可能性もある。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、陵墓の準備が整う迄の期間)、それを納棺した上で、地上[喪屋(もや)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、死者として彼岸へと送り出すのであった。元来、殯は喪上(モアガリ)に通ずるとした見解もある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。遺物資料より、殯の習俗は既に弥生時代後期には認められるとした推測もなされている。当該説話に於ける「一間有ケル離タル所」とは、死者の近親者が遺体と共に忌籠(いみごもり)する建物としての喪屋であり、そこで一定時間をかけて此岸への蘇りを期待していた可能性も想定されるのである。

この発光現象の目撃者は喪屋が光ったと証言をしている。抑々、母屋の火を「死の穢(けが)れ」の伝染より防ぐ目的に於いて、別棟として建てられるのが喪屋であり、そこは別火(べっか)の生活を送るのである。これは、火を清浄で神聖なものであるとした思想に発する習俗であり、服喪

中の者等が死の穢れを他に伝播させない様、炊事の火を別にするのである。この事例でもそうであった可能性が高い。ところが、この兄弟はそうした思想を無視した行動を取るのであった。それは、弟が兄に対して、「我が音(コエ)セム時ニ火ヲ燃(トモ)シテ、必ズ疾(ト)ク持(モテ)來レ」と契約したことである。事実、兄は母屋より「火ヲ燃テ、持來(モテキタリ)タリ」のであった。つまり、この家の母屋の火は、「死の穢れ」と繋がってしまったのである。稿末に記された「火燃(トモシ)テ疾(ト)ク來(キタ)ル人ハ有(アリ)ナム(火を灯して直ぐに持って来る人もいるのだらう)」とする文は、弟の豪胆さとの対照として、兄に依る緩やかな勇氣を表現しているものと考えられることから、やはり、喪屋へ母屋から火を持っていくことに対する躊躇(ためら)いの感情がそこに含まれていたと見るべきであろう。

当該説話では、兄よりも弟の方が積極的に発光現象の追究に当たる。弟は夜になり、蜜(ヒソカ)に棺の許に行き、その蓋を仰(ノケ)様(仰向け)に置いてその上で裸体となり、髻(モトドリ。頭髮を頭の上で集めて束ねたもの)を解いて、仰様に臥し、刀を身に引き副えて、相手に見付からない様にして隠して持ったのである。蓋を反対にしたのは、実態としても(物理的にも)死の穢れの伝染を避けた為であろうか。これは如何にも無様で、恥知らずの如き様相であり、当時の社会で男子が髻を放つことも、冠、烏帽子等の被り物を外した状態を意味し、非常に礼儀違反で恥辱的なことでもあった。それでは何故、弟はこの様な格好でそれを待ち構えていたのであるか。

1つには、衣服や被り物を装着していると、魔物に自身の姿が見えてしまうのではないかと、とする考え方があった可能性がある。衣服とは可視的、物理的な汚れが付着している俗物であり、そうした穢れた物を身に付けていると魔物に見透かされると考えたものかもしれない。それ故、神事や凶事の際には吉祥色であり、より靈妙に近いものと認識された白装束を着用するのである。そして、2つ目としては死の穢れの伝染を恐れたからであったことも考慮される。この時の弟の状態として、死者の横でひっくり返した棺の蓋の上に横たわっていた訳であり、実際上も腐臭が漂っていたことが想定され、事後に於いて、頭髮も含め全身

を直ぐに水で穢れを洗い浄める目的で以って、最初から裸体になり髻も放っていた可能性である。3つ目には、そうした非常識な出で立ちが破戒を象徴するものとして認識された可能性がある。破戒とは戒律を破ることであり、弟は僧体・出家者ではないものの、一時的にせよ、守るべき戒法—倫理的・道徳的徳目、日常生活に於ける戒めに背くことに依り、邪悪なるモノの正体を見ることができると考えた可能性もあろう。

実は、これと酷似した状況が「今昔物語集 卷第二十六」—「飛驒(驒)ノ国ノ猿神、止(トドメタル)生贄(イケニヘ)ヲ語(コト)第八」に記されている。そこでは「此(コノ)男ヲ呼立(ヨビタ)テ、裸ニ成(ナシ)、結(結。モトユビ。髻)ヲ放(ハナタ)セテ、「努々(ユメユメ)不動(ハタラクズ)シテ、物云ナ」ト教ヘテ含(フフメ)テ、狙(マナイタ)ノ上ニ臥(フセ)テ、狙ノ四ノ角(スミ)ニ神(サカキ)ヲ立、注連(シリクヘ。注連繩・しめなわ)・木綿(ユフ)ヲ懸ケ集メテ、搔テ(払いのけて)、前(サキ)ヲ追(オビ)テ(先払いをして)、瑞籬(ミヅカキ、ずいり。宮城や神社等の神聖な場所の周囲に巡らせた垣。玉垣)ノ内ニ搔居(カキス)ヘ(エ)テ、瑞籬ノ戸ヲ引開(ヒキタテ)テ(引いて開けて)、人一人モ无返(ナクカヘリ)ヌ。此男ハ足ヲ指延(サシノベ)タル脛(モモ)ノ中(アヒダ)ニ、此(コノ)隠シテ持(モ)タル刀ヲ、然氣无(サルケナク)テ(気付かれない様にして)夾ミテ持タリケリ」とし、人を生贄に求めるという飛驒国の神に奉られる男の物語が記述される。その男が神に差し出されるシーンがこの兄弟の説話と似通っているのである。つまり、弟は自らを魔物(発光物体)への生贄として演じ、それを誘(おび)き寄せる為の囃(おとり)となったのである。「光ル事」の出来を促す為の措置が、弟の取った異様な状態であったことも想定されるのである。

そうして喪屋で待機していた弟であるが、夜半(ヨナカ)になったと思った頃、そっと細目で見てみると、天井が光る様に見えたのである。二度許光った後に、天井を搔き開けて(ぱっと開けて)下りて来る者があった。何者とは見えなかったものの、それは板の間にドンという音(「トウト」と共に落ちたのである。そうしてそれは「真(マ)サオ(ヲ)(真っ青)」に光った。そうする間に彼はびたっと(「ヒタト)その者へ抱き付き、音(コ



エ)を高く挙げて「得たり、ヲ(オ)ウ(上手く仕留めたぞ)」と言いながら、その者の脇と思われた箇所へ刀を櫛(ツカ。柄の部分)口に迄、突き立てた時、発光は止んだのであった。暫くしてから、母屋より兄が火を燃(トモシ)て持って来た。こうして、この家に於ける別火の生活は終了した(死の穢れが家内に拡散してしまい、別火を行なうことの意味が消失した)のである。

ここでは、光と音との対照が行なわれている。光はその者自身が発した真っ青な発光であるが、五行思想に基づくならば、五色の青は五志の怒に対応しており、怒りの感情の表出であるとも解釈されるが、その一方では、五行の木に当たることよりは、万物の誕生と成長をも表現した。死とは物事の終わりであるが、他方では復活、再生の始まりであるという解釈も又、成立する。音声表現法の方であるが、これは殆んど暗闇空間の中に在って、弟と者との両者の動向を探る上で重要な要素とされている。者はそれ自身が発声した訳では無く、天井から板の間へ落下した際に発生していたドンという音(トウト)であり、言ってみれば、止む無く発生した音(行為の結果として必然的に発生した音)であった。それは連用修飾語「ト」を伴った擬声語(副詞)である。それがオノマトペー擬声語である以上、これにはその音声を聞いた者の主観(感情)が入り、臨場感と迫真的効果とを読者に対して齎す。

一方、弟が発した「得たり、ヲ(オ)ウ」という言葉は人の発言であり、状況としては、特に言っても言わなくても良かったものではあるが、武士としての勇猛さを誇示する為に記載された表現であろう。同じく弟が者を捕獲した際の「ヒタ(直、専)ト」とする表現法は、何かと密着する様態を示しており、擬態語(副詞)として運用が為されていて、音声の発生は殆んど考慮されていないものと考えられるが、それでも者に密着する際の微音声や感触は想定されていたであろう。その意味に於いては全くの擬態語であるとも言切ることはいできない。

弟は捕まえたその者に抱き付きながら見れば、それは年老いて毛も抜け落ちた大きな野猪(クサキナギ。イノシシやタヌキの古名)であった。既に絶命していた。その状態を見れば、非常に奇異(アサマシ。驚愕するばかりだ、意外だ)きことと言っ

たら限りの無いものであった。実際には、ただ死臭を嗅ぎ付けてやって来ただけの野生生物であったのであろう。この場合に於ける「奇異」とは、勿論、驚きの感情がその中心にはあるものの、一面では安堵感をも表わしていたのである。それは、「死(シニシ)人ノ所ニハ必ズ鬼有リ」とする俗信を弟も固く信じていたからであり、それ故の無茶な行動ではあった。捕獲した者が野猪であると判明した時、彼は兼ねてから鬼との遭遇を予期していただけに、「心安」く思ったのである。

こうした死者と鬼との関連性を窺わせる思想は、「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」の説話に於いても見られた。そこでは、死者を出した家にやって来た鬼が「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」と記されていた様に、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前に出現したこと自体は驚愕するべき事象であったのである。当時としても、鬼とは可視化不可能な存在、見てはならないモノとして広く認知されていたことを窺わせる事象ではある。「若しかしたら、それ(鬼)が目に見えてしまうかもしれない」とした、人の心の中で潜在的に存在していた恐怖心がして、鬼を鬼たらしめていた、という言い方も出来得るであろう。

こうした野生動物が発光したとする事例は、「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」の説話に於いても見られるが、<sup>(16)</sup>そこでは水無瀬山(水無瀬川の源流部に在った山か。水無瀬川は大阪府三島郡内を流れる河川で、同島本町付近で桂川と合流する)の奥に在った古い池に住み、発光する何者かを、薩摩守仲俊が捕獲する話題が記される。古池の中で光ったモノは近付いて見ると、光の中に老婆が笑みを含んだ形相を表わした様に見えたのである。捕まえて見れば、それは狸であった。

ここでは、「池の中ひか(光)りて」、「光の中に、

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

人為的に発電された電力に依る光が未だ無く、発光現象と言えば**発雷**をも含めて未知なるものであるとした認識が強固であった時代に於いて、**発光現象や火**に対する認識には現代と異なる**靈妙感**や**畏怖感**も伴っていたのであろう。稿末に於いて、「**火燃（トモシ）テ疾（ト）ク來（キタ）ル人ハ有（アリ）ナム**」とし、母屋より喪屋へ火を持って来た兄の勇気を、弟のそれと比較をするシーンがある。そこでは、**火を通じた死の穢れの伝染を鬼を現認することの恐怖**と比べて低く相対化して見せるが、それとても通常では有り得ないことであったものと見られる。当該説話に於ける教訓の1つとしては、**野猪の無益な死**を指摘するが、これもそうした際（緊張時、異常時、有事）には紛らわしいことをするべきではないとした「**瓜田（か）でん**」に履（くつ）を納（い）れず、**李下（り）か**）に冠を正さず（**瓜田不納履、李下不正冠**）」（六朝以前の古楽府「君子行」）的要素を含ませていた可能性が考慮されるのである。間が悪く、弟によって殺害をされた**野猪**の立場に立つならば、そうした意思（悪意）が無かったにも拘らず、偶々（たまたま）興味本位で人の死臭がする喪屋へ立ち入ってしまったが為に蒙った、死というとんだ災厄であったという見方もできるのである。

（5）「**狐、變（ヘンジテ）大（オホキナル）榎木（スギノキ）ニ被射致（イコロサレタル）語（コト）第卅七**」

昔〔時期表記は欠字。「岩波本」529頁頭注一では、橘健二氏に依る**永久4年（1116）頃～保安3年（1122）5月説**を指摘する〕、春日大社（奈良県奈良市春日野町160）で宮司をしていた**中臣氏**（名は故意の欠字か。「岩波本」

529頁頭注二では、橘健二氏に依る**有兼説**を指摘する）がいた。その甥で**中大夫**（チウダイフ。「中」の社家の内で叙位された者。名は故意の欠字か。「岩波本」529頁頭注三では、橘健二氏に依る**近秀**、又は、**有助説**を指摘する。）という者がいた。或る時に、**中大夫**は自分の馬が草を食（は）んでいる間にその姿が見えなくなってしまったので、それを探し求めて「**従（トモノ）者**」の男1人を連れ、自分自身は**胡録（ヤナグヒ。胡禄。矢を収納して携帯する容器）**を掻き負って出掛けて行ったのである。

**中大夫**は**奈良の都の南方に在った三橋（ミハシ。奈良県大和郡山市。春日神社の神職は、大中臣氏が北郷に住み、中臣氏は南郷に住んだ。佐保川右岸に三橋の地名がある）**という所に住んでいたが、彼はそこを出て、**東（ヒムガシ）**に在った山の方向に馬を求めて入って行った。つまり、**笠置山地**に連なる**城山（標高約528メートル）、高峰山（標高約632メートル）**の中へ踏み入って行ったものと考えられる。そこは**御蓋山（みかさやま）**の南方地域に当たる。そこで**20～30町（約2.1～3.2キロメートル）**許行った所で日没となった。空は「**ヲ（オ）ボロ（朧）月夜**」である。これは月齢とは関係の無い、地上より見た場合に於ける月の状態を表わす用法であるが、それが薄ぼんやりとして霞んで見えることより、**春の季語**として用いられることもある。**中大夫**は何処かで自分の馬が草を食んではいけないか〔**食立（ジキシタテ）**〕の状態。「**食失（ジキシウセ）**」の表現法に対置されている〕と見ながら行った処、根元の大きさが屋（建物）二間（この場合には柱間距離）許もあろうかと思える程の**榎木（スギノキ）**が生えていたのである。その高さは**廿丈（約60メートル）**許もあった。それは彼のいた所から一段（約11メートル）許離れた場所に立っていた。**中大夫**はこれを見付けて、そこで立ち止まり、従者の者へ問い掛けたのであった。それは彼が自分自身の**僻目（ヒガメ。見間違い）**を疑ったからであり、その意味に於いては、**幻視（幻覚）**である。その**榎（スギ科の常緑・落葉高木。ここでは一般的な杉の木を指し示す）の大木**が、実は自分にしか見えてはいないのではないかとする懸念からであった。

しかしながら、この**大きな榎木**は従者にもはっきりとその姿が見えており、実在する木であった。

中大夫は「物ノニ迷(マド)ハサレテ不思懸ヌ方(カタ)ニ來(キタリ)ニタルカ」とした不安を抱えていたのである。ただ、従者の返答を聞いて、「迷(マド)ハシ神ニ値(アヒ。出会う)テ、不思懸ヌ所ニ來(キタリ)ニタルニコソ有(アリ)ナレ」と推論を修正するのであった。ここで彼の言う「物ノ」と「迷ハシ神」とは一体、何であろうか。又、両者にはどのような違いがあったのであろうか。共通項は、両者共に人を意図せざる方向へと導くという点であった。「物・モノ」は本書に於いても度々出現する超自然的存在—鬼神、怨霊、妖怪の類であるが、「迷ハシ神」(まよいがみ)とは、一般的には人を迷わせる神であると説明される。「今昔物語集」の中に於いても、この他の2か所に於いて「迷ハシ神」が出現するのである。

1つ目は、「卷第十九 本朝付佛法」—「東大寺ノ僧、於山(ヤマニシテ) 値(アヘル) 死僧(シニシソウ)ニ語(コト) 第十九」の説話に於いて見られるものである。その冒頭部分では、奈良の東大寺に住していた僧侶が花を摘もうとして、「東ノ奥(ノ)山」へ分け入るのであるが、道ヲ踏ミ違(タガ)えて山に迷(マド)うという場面設定である。場所も当該説話と近接をしていた。そこで谷の迫(ハサマ。狭窄部)を夢を見ているが如く、自然と歩みを進めていたのである。どうなってしまうのかも分からずに、自分を「迷(マド)ヒ神ニ値(アヒ)タル者」であると彼は認識するのであった。結果として彼が導かれて行った場所とは、かつて東大寺に居たが、今は故人となっていた死僧のいた僧房であった。その僧房とは異界であり、地獄ではないものの、生前に於いて寺での修行を怠り、不正を行なった僧が行って「苦患(クグエン)」を受ける場所であった。この説話は、主人公である僧が他人の失敗を顧みて、自身の以降に於ける生き方や、修行の在り方へそうした反省点を反映させた結果、貴き聖人(シヤウニン)になったという逸話である。この場合に於ける「迷ヒ神」とは、彼の歩むべき「道ヲ踏ミ違」えない様にさせる為の示唆として機能している。

2つ目は「卷第二十七」—「左京ノ属ノ邦(クニ)ノ利延(トシノブ)、値(アヘル) 迷神(マドハシガミ)ニ語(コト) 第卅二」に見られるもので、三条天皇(976~1017年)の石清水八幡宮行幸に供奉した邦利延が、同じ場所を繰り返して廻

り行くとした逸話であり、それが「迷ハシ神」の仕業であったと認識をするという内容である。彼は気が付けばただ独りとなっており、川を渡り、岸を登るとしたその内容からは、此岸・彼岸の死生観や、輪廻転生観の反映を見るのである。

これら3つの説話に於ける「迷ハシ神」・「迷ヒ神」であるが、それに迷わされた人々は当初より、「迷ハシ神」・「迷ヒ神」に値(あ)った(遭った)ことで、おかしなことになっているという状態を認識しているという共通性がある。但し、「迷ハシ神」・「迷ヒ神」に遭遇していたとはしているものの、何れもそれを見てはいないのである。つまり、無意識性がそこには存在していた。そして、その神は対象者を特定の場所に誘うこともあれば、ただ、同じ所を巡らせるだけのこともあり、その目的とすることに関しては、一貫性がある様にも見えない。気まぐれで愉快犯的な側面をも見せるのが「迷ハシ神」・「迷ヒ神」であったとすることもできる。その点に於いて、これが自然信仰や精霊信仰に基づく土着神、狐の所為(強い祟りを含む)であると関連付けられた大きな理由でもあろう。そうしたモノに憑依されたのが、偶々そこに在った大木や岩石等の自然物であったものと考えられる。その面よりは、その領域への接近を拒む強力な性格、不可侵性を見て取ることが出来得る。ただ、この神に関しては文献資料上の出現事例が少ないこともあり、その内容を断定的に語ることもできないのである。

上田秋成(あきなり)作の読本(よみほん)「雨月物語」は、江戸時代末期に当たる安永5年(1776)4月に初版刊行された怪異小説集であるが、その「卷之三 吉備津の釜」では、「なでふ(大した事ではない) 狐に欺(あざむ)かれしなるべし。心の臆(おく)れたるとき(恐怖心を抱く時)はかならず迷(まよ)はし神の魘(おそ)ふ(襲われる、悪夢を見る)ものぞ。足下(そこ。お前)のごとく虚弱(たよわき)人のかく患(うれひ)に沈(しづ)みしは、神仏に祈りて心を収(をさ)めつべし。刀田(とだ)の里(兵庫県加古川市加古川町北在家に在る刀田山鶴林寺の周辺)にたふとき(尊き)陰陽師(おんやうじ)のいます。身裸(みそぎ)して厭符(えんふ。護符)をも戴(いた)だき給へ」とする部分がある。これは、嘉吉元年(1441)6月に発生していた嘉吉の乱(赤

松満祐が室町将軍足利義教を殺害したことに始まる事件)の際に、赤松氏に仕えていた井沢氏より3代後のことであるとしていることから、その舞台は1500年代中葉の吉備(備中)国・播磨国であったものと推測される。内容は、主人公である井沢正太郎が妻磯良(いそら)を裏切り、騙(だま)して袖(そで)という名の遊女と駆け落ちをしてしまうものであった。その後、袖は磯良の生霊に憑りつかれて亡くなる。正太郎は妻の生霊、死霊に苦しめられ、凄惨な結末を迎えるという物語である。上記のシーンは、正太郎と、故郷に棄てて来た筈の磯良(既に亡くなり怨霊と化している)とが、荒野の中に在った三昧堂(さんまいどう)で再会した直後のものであり、彦六(袖の従弟)が正太郎に語った発言の箇所である。

これに依るならば、人は気弱になっている時、恐怖心に駆(か)られた時には必ず「迷はし神」に襲われるものだとしている。そして、正太郎は彦六の案内で陰陽師の許へ行くが、陰陽師は正太郎が非常に強力な怨霊の祟りに晒(さら)されているとした占(うら)の結果を告げるのである。この事例では、実際に正太郎に迫っていた危機とは、狐や「迷はし神」に依るものでは無かったが、人の気力が弱体化している時や、強い恐怖心を持った時に迫って来る存在が「迷はし神」であるという認識を示すのである。それを祓うには水に入って身を浄め、魔除けの札を交付されることが必要であるとしていたことより、「迷はし神」とは神であるとはしながらも、これに出会った人には災異を齎す、祓うべき存在であったことになろう。

現在でも、春日大社の社頭(中門左手前)には、高さ約25メートル、周囲約8.7メートル、推定樹齢約800～1000年とされる大杉があり、神木とされている。古来、現在に至る迄、日本では各地に於いて巨木には神が宿るとした樹霊信仰が散見されるが、その成立要件(高さ、幹周り、樹勢、様相、立地、威圧感、匂いや色彩、固有の呼称等)や意義は判然としないし、樹種は必ずしも杉の木〔将軍杉(新潟県東蒲原郡阿賀町岩谷)、岩屋の大杉(福井県勝山市北郷町岩屋)、上吉田諏訪神社の大杉(山梨県富士吉田市上吉田)、祇園寺の天狗大杉(岡山県高梁市巨瀬町)、高千穂神社の秩父杉(宮崎県西臼杵郡高千穂町三田井)等]のみを対象としたものでは無く、楠(くすのき)

〔熱田神宮の大楠(愛知県名古屋市)、長太の大樟(なごのおおくす。三重県鈴鹿市)、有田神社の大楠(和歌山県東牟婁郡串本町)、府馬の大クス(千葉県香取市)、蒲生の大楠(鹿児島県始良市)等]や樺(けやき)〔水宮神社大樺(群馬県藤岡市)〕、榎(かや)〔横室(よこむろ)の大カヤ(群馬県前橋市)、与野の大カヤ(埼玉県坂戸市)等〕、銀杏(いちよう)、桜、桂、松、檜(かし)、椎(しい)、栃(とち)等の巨木も対象とされている点が特質として挙げられる。

これらは自然崇拜の一環ではあろうが、高木は神が使用する為、天と地とを繋ぐ天然の階・梯子、又は、依り代・憑代(よりしろ。神霊の抛り所)であるとした見做しや、天の声を聞く目的のアンテナであると考えていたものかもしれない。或いは、そうした巨木自体に意思があるという見立てであったのかもしれない。馮超鴻氏<sup>(17)</sup>に依れば、日本の巨木杉信仰は古代中国に於ける「社樹」信仰をその起源としており、そこは狐の巣窟であることより、漢籍の影響があったと指摘を行なう。ただ、日本に於ける巨木信仰は漢籍が倭国へ影響を与える以前一縄文時代、より存在していた固有の思想であった可能性もあり、現段階では幾多の留保が必要であろう。尚、縄文時代～に於いて見られる様な高層建物やそれに使用されていた大木、更には、諏訪大社御柱祭に見られる巨木信仰は、生きている(生えている)状態の木では無く、一旦、切り倒されて用材として使用されていたものであった点で留意をする必要がある。それらは見る人を圧倒する「高さ」、「大きさ」という共通項はあるものの、上記の巨木信仰(生きている巨樹の生命力を享受すること)とは一線を画すもの、全く異なる祭祀であったと見られるのである。

「古事記」や「日本書紀 卷十 應神天皇」〔応神天皇5年(274)10月条〕に見える公用船舶「枯(軽)野」の逸話では、「古事記 下卷(仁徳)」<sup>(18)</sup>に依ると、その舞台が河内国、又、和泉国の兔寸河〔トノキガハ。大阪府高石市富木(とのき)の東側を流れる石津川や和田川等に比定される〕の西部に求められ、そこにあった1本の大木が元となって、それが枯野の船→塩に焼く→琴を作る、と言う様に、実際にはあり得ない高さの大木が、色々な物にその姿を変えて転生(人で言う処の輪廻転生)して行くと言う物語になっている。その

樹の影が夕日に当たれば、そこより北東方向へ約20キロメートル余の場所に在る、標高約488メートルの高安山を越えるとしているので、これは空想上の大木である。船としての枯野の役割とは、旦夕（アシタユフベ）に「淡道嶋（アハヂノシマ）」の寒泉（シミズ）を酌んで、天皇用の大御水（オホミモヒ）を輸送することにあつたとしている。<sup>(19)</sup>「枯（軽）野」の呼称と言ひ、転生して行くその姿と言ひ、これは一本の大木を人の在り方・人生に準えたものの考え方であつたということも出来得るのである。

中大夫と従者の二人は、この見たことも無い巨木を目の前にして躊躇（ちゅうちょ）し、中大夫は「既ニ迷（マド）ハサレニケルゾ。何（イカ）ガセムト為（ス）ル。極（キハメ）テ怖（オソロ）シ。去來（イザ。さあ）、返（カヘリ）ナム（引き返そう）。（中略）六借（ムツカシ）キ態（ワザ）カナ（気味の悪いことだなあ）」と言ひながら、非常なる恐怖心に駆られるのであつた。それはこの榎木（スギノキ）の大木から発せられていた異様で霊妙な空気、又、真の暗闇ではなく、「ヲ（オ）ボロ（朧）月夜」に依つて薄暗く照らし出され、もやつとした周辺状況から齎された災異情報に依つてであろう。そこから先の馬の探索を諦めたということは、そういうことであろう。そして、帰りかけた時に、何故か、従者の男が、このまま帰ってしまうのは「无下（ムゲ）ノ事（余りにもひどい事）ナルベシ」と主張し、この榎木に箭を射立て置いて、夜が明けたら見に来ようと言つたのである。彼は、この榎木が本当は樹木ではないのではないかと疑つたのであろう。その根拠は、上の様な状況があつたからである。木に近付き二人同時にそれへ向けて矢を射た処、矢が中（あた）つた際の音声情報から手応えがあつたと判断をした途端、その榎木は俄かに消失したのであつた。そこで、中大夫は「物ニ値（アヒ）ニケルニコソ有（アリ）ケレ」とした推論を行ない、逃（にげ）る様にして引き返したのであつた。

翌日の早朝、二人は一緒に夜前の現場を見に行くと、そこには「毛モ无ク老タリケル狐」が榎の枝1つを咋（クハ）えながら、腹に箭を2つ射立てられ、死んで臥していたのである。即ち、昨夜見た大きな榎木とは、老狐が「変化」したモノであり、それが「迷（マド）ハシケル」仕業であつた

とした見立てであり、そうしたモノが「変化」する際には、変化するものの一部を身に付けることに依つて、そのものに変化することができるとした考え方のあつたことが推定される。更に、当該説話の作者は、稿末に於いてこの出来事はここ2～3年以内に発生した事件であるとし（つまり、「今昔物語集」が成立したとされる西暦1120年頃）、「世ノ末ニモ此（カカ）ル希有（ケウ。稀有）ノ事（不思議な事）ハ有（アリ）ケリ」とした所感を記すのである。「世ノ末」とは、第一義的には仏教に於ける末法観に基づいた対時間認識ではあろうが、そこには撰閣政治から院政への移行期であるとした対政治認識、治天の君としての白河法皇の存在も大きく反映されていたものと見られ、そうした現代に於いてさえも、この様な非現実的な出来事が起きるものか、とした驚きの感情が表現されていた可能性もある。つまり、平安時代を通して存在して来た「モノ」という様な畏怖すべき曖昧な存在認識、対災異認識が、この時期になると次第に薄らいでいたということも言い得るのかもしれない。

馮超鴻氏に依れば、動物や植物が長生きすれば妖怪へ変じるとした思想が当該説話へは反映されていたと指摘をする。これは道教的な内丹（道教に於ける仙薬で、体内に出来るものや、その製法が内丹である）思想と深く関わっており、長生きするものは霊力を持つ様になるという思想に基づいたものであるとする。又、「無毛」の状態とは、中国人の狐魅に対するイメージが関与していると指摘を行なう。「毛モ无ク老タリケル狐」の描写には漢籍の影響が濃厚であり、それは中国に於ける宗教的な観念に影響された存在であつて、日本古来の思想ではなかつたものと結論付ける。

春日神社で想起する動物と言へば、白鹿であろう。それは当社の創建に関わる逸話の中に登場するものである。春日神社は藤原不比等、若しくは、藤原永手が常陸国に在つた鹿島神宮の祭神である武甕槌命（タケミカヅチノミコト）を、平城京東方の御蓋山（三笠山、春日山。標高約297メートル。この山の北方に在る標高約341メートルの若草山をも三笠山と称することがあるもの、この場合には春日大社の東方にある春日山を指す）の頂上浮雲峰（うきぐものみね。麓に遥拝所が在る）に祀り、国土安穩と国民繁栄とを祈願

したのが、その始まりとされる。その際、**武甕槌命**がそこへ降臨するのに使用したのが**白鹿**であったとする伝承である。それには、**白色を霊妙な色彩**であるとした東アジア文化圏の影響が窺える。**韓半島・朝鮮半島**に於いても、**王権に依る「白鹿」**の捕獲、収集記事が「**三国史記**」を中心として多く見られるのは、**王権の源泉、神威性を主張する**上で、それを独占することが大きな意義を持っていたからであったものと推測される。「**白鹿**」は**新羅国でも百済国でも競って捕獲、収集**されており、それは**白色に対する色彩認識**をも含め、**祥瑞**であったからである。

この説話に於ける教訓とは、「**道ヲ踏違（フミタガ）へ不知（シラ）ヌ方（カタ）ニ行カムヲモ、恠（アヤシ）ム（不審に思う）ベキ事也**」であり、これは直訳するならば、**身の安全の為に知らない場所へは足を踏み入れるべきではない、引き返す勇氣も又、必要である、とした考え方**であろう。その一方では、この当時に於ける一般的な人々の生活圏や交流圏、婚姻圏が、**限定された狭小な地域**の中に納まっていたことを示すものでもあろう。自分の住む地域社会より**一步踏み出し、結界を越えて知らない場所へ踏み入ることは、如何なる災異も降り懸かる可能性があることを示唆した逸話**であったものと考えられる。

(6)「**狐、變（ヘンジテ）女（ヲムナ）ノ形ニ値（アヒタル）幡（播）磨ノ安高（ヤスタカ）ニ語（コト）第卅八**」

昔、**近衛舍人**〔**コンエノトネリ**。**近衛府の府生**（ふしょう。下級の職員で宮廷の警備や皇族・大臣等の近侍に当たった）〕をしていた**幡（播）磨安高（ハリマノヤスタカ）**という者がいた。**右近将監（ウコンノゼウ）播磨貞正（サダマサ）**（「**岩波本**」530頁頭注一・二では、「**定正**」とする）の子であった。彼は**法建院**〔**ホフコンケン**、**法興院**。**藤原兼家**。**延長7年（929）～永祚2年（990）**〕の**御隨身（ミズイジン**。皇族や高官の外出に当たって警衛に当たる近衛府の官人）をしていたが、これは**播磨安高**が未だ若い時の逸話である。

**安高**が仕えていた殿（**藤原兼家**）は**内裏**に伺候していたので、**安高**も又、そこに控えていた。彼の家は「**西ノ京**」（**朱雀大路**より**西側の地域**を指すが、都の完成を待たずに荒廃して田地となった場所もあったとされる）に在ったが、**帰宅しよう**

として従（**トモノ**）者を探したものの、見当たらなかったので、**止むを得ずただ独りで行くこと**にしたのである。そうした処、**内野通り（「内通り」）**に差し掛かった辺りで、その出来事は発生したのであった。既に夜も打ち深更（**フケ**）けてしまい、**9月も中旬に入ろうとする10日頃**であったので、**月も極（イミジ）く明るかった**。こうした場面設定の下、彼は「**宴（エン）ノ松原**」の所で1人の「**女（メ）ノ童（ワラハ。10歳位の子）**」が前を歩いていたのを見つけたのである。その女の「**様躰（ヤウダイ。容姿）**」は、「**濃キ打（ウチ。加工する）タル袴〔アコメ。貴族の内着で女子の場合には若年時に使用され、丈は短く桂（うちき）と同形である。綾、平絹等で仕立てる〕ニ、紫菀（苑）（シヲニ）色〔この場合は初秋に於ける襲（かさね）の色目。表が薄紫色、裏が青色等〕ノ綾ノ袴重ネテ着タル**」ものであった。

所謂、**内野通り**が舞台とされていた事例は、「**西京ノ人、見（ミタル）應天門ノ上ニ光物（ヒカルモノ）ヲ語（コト）第卅三**」の逸話に於いても見られた。そこでは、主人公が**大内裏南端内**に通じていた**内野通**を經由して、**朝堂院・八省院**の南側に在った**応天門（南面外門）と会昌門（南の内門）**との間を通ったものの、その時の気持ちは「**奇異（アサマシ）ク（驚愕するばかりだ）怖（オソロシ）カリケレドモ、思ヒ念ジテ（我慢をして）過ヌ**」というものであった。都の中心地である**大内裏内**でさえ、夜間はその様な暗闇の状況、**畏怖心を掻き立てられる様相**であったことは、正に特筆すべきである。彼が**応天門の上の層（コシ）（2階部分）**を見上げた時、そこには「**真サヲ（真っ青）ニ光ル物**」があったのである。辺りは暗くてそれが何かも分からなかったが、何かの音声だけは聞こえたのであった。これらの発光現象や音声が何であったのかは判然としないが、世間の人々は「**其レハ定メテ狐ナドノ所為ニコソハ有ラメ**」と推測をした。つまり、**狐憑き**であるが、それは**狐の霊**が兄に取り憑いて異常な状態（**高熱を発症**）を出現させることである。

又、「**宴ノ松原**」が舞台となった事件では、「**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**」があった。この説話の舞台は、**大内裏**の中、その中央西側に在った**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ったが、饗宴や建物の更新作業の為の広場であったとされる。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った。内容から判断し、自死ではない。その夜の月も極めて明るかったとする点では当該説話との共通性が窺える。これが事件であったのか、又、事故であったのかははっきりとしない。

さて、安高はその女のことを、容姿や髪型と言った外見的情報より、「云ハム方（カタ）无ク月影（月光）ニ□□（欠字。映えるの意を表わす語か）テ微妙（メデタ）シ（美しく立派だ）」と判断するのであった。但し、この当時に於ける「月」に対する感性より考慮するならば、この文は必ずしも彼女のことを褒め称えているとも考えることはできない。それは、「竹取物語」や「源氏物語」に於いては、「月」自体を否定的に捉える思想も見て取ることができるからであった。<sup>(20)</sup> その思想とは、「月の顔見るは、忌むこと」とする考え方であって、当該説話では月自体を見る、見ないの話にはなっていないが、抑々、月に関わる事柄（この事例では「月影」）は消極的事項であったものと推測されるのである。

日本に於いて月を凝視することの忌避観とは、土俗的で、固有に進展して来た感覚であった可能性が高い。直接的で荒々しい感覚を避け、婉曲、間接的で曖昧模糊とした感性を好む心情が、その根源にはあったのかもしれない。感覚的に、煌々（こうこう）と光り輝く満月の明かるさよりも、春の夜に見られる如き、柔らかく仄（ほの）かに霞んだ淡い朧月（おぼろづき）夜を好む心情である。それ故、当該事例でも「月影」なのである。既に平安前期にはそうした忌避観が定着していたことが知られるが、この考え方には月を直視することに依って齎される穢（けが）れ観の存在すら感じ取ることができるのである。日の出を待つ「日待（ひまち）」、月の出を待つ「月待（つきまち）」が、共に不浄を避ける物忌み（斎戒）の行事であったことは、その証左となる可能性がある。これは、道教に由来する庚申信仰（庚申待）に通じる習俗でもある。仲秋の名月も、慣習としてはこれを直接見ることはせず、池や角盥（つのだらい）の水面、酒杯に注がれた酒等に間接的に反映させて月を鑑賞したのである。

ただ、陰陽説では月は陰のものであることから、

月を凝視することは陰気を体内へ取り込むこととなり、生体反応が減退する陰証に繋がるとした、健康上の理由を懸念する可能性があったものかもしれない。俗伝の中には、女性が月を見ることを避ける理由として、生体的な理由—生理現象、妊娠、出産等への悪影響、を挙げる言説もあるが、それと共に、陰陽は調和することが望ましいとされたことから、陰のものだけに偏る（愛でる）ことを避ける目的もあったのかもしれない。通常、太陽を凝視することも無いからである。そして、陰陽説に依るならば、月も女性も影も陰の存在であることから、陰陽調和が崩れるのである。

しかしながら、安高は何故か、この女ノ童に少なからざる関心を持ったらしい。それは、以前から聞いていた「豊樂院（ブラクキン。大内裏の南側に朝堂院の西隣に在った施設であり、朝廷の宴を行なう）ノ内ニハ人謀（タバカ）ル狐有（アリ）」という情報に基づく直勘であり、その様な深夜に若い女性が只独りで出歩くことは無い、とした常識、違和感でもあった。彼は彼女の背後より静かに接近し、横に並ぶと、彼女は絵の描かれた扇で指し隠して顔を良くは見せなかったものの、髪の毛が額や頬等に一筋二筋懸かっている様子が「嚴氣（イツクシゲ、美し気。端正で美しい様子）」であると思えたのである。上品な女性に変化した異類の者が、この様に扇で顔を隠す所作は「三善ノ清行ノ宰相、家ニ渡レル語（コト）第卅一」に於いても見られた。そこには、ハニートラップ的な要素も見て取ることができるが、それ以上に、異類のモノは異性としての対象男性の器量一危機管理能力、を試す意味合いが大きく存在していたものと見られるのである。

そこで、彼は女ノ童に触這（フレバフ。触ってみる）ことを試みようとして、薫香が何処からとも無く漂って来た。これも「第卅一」の逸話との大きな共通性であったが、そこでの芳香とは「麝香（ジャカウ。雄の麝香鹿にある包皮小囊状の腺囊を乾燥した香料）ノ香（カ）」であった。これは普通の貴族が容易に入手可能な品では無かったものと推測されるが、ここでは、匂いが1つのポイントとされている。当該説話では、その正体を安高に見破られて、変化する前の狐の姿に戻る際に女が発した「艶（エモイハ）ズ（何とも言えない程に）鼻（クサ）キ（臭う）尿（ユバリ）」と、先に女か

ら漂って来た「薰(タキモノ)ノ香」とが対照表現されていた。古代東アジアに於ける対災異認識では、殆んど問題にされることの無い匂い、香りの指標が、当該事例ではモノに依る変化前後の様相の差異を、一層際立たせる役割を果たしている。一種の臨場感を読者に対して与える効果を狙った演出であろう。

本来であれば、深夜に面識のない男性より体に触られること自体も、通常であれば、安高とは何ら関係の無い女ノ童にとって、非常に恐ろしい災異であった筈である。それに続けて彼は彼女にその身許や行先を尋ねるのである。安高が近衛府の官人であり、しかも、寂れていたとは言いながら、そこは大内裏の内部空間であったことより、職務上、彼が不審者に対して質問をしたからと言って、左程(さほど)、違和感があったとも言うことのできる行為では無かったが、ただ、この段階では未だ、安高の中では若い女性に対してちょっかいを出そうとした、又は、性的な興味を引かれたことに依る行動であった度合の方が高かったのかもしれない。

彼女は、「西ノ京ニ人ノ呼ベバ(人に呼ばれたので)行キヤ(也か)」と答え、目的地が安高と同じ行き先であることを告げる。恐らく、この女ノ童(狐)は何処かでそと安高の動向を観察していたのであろう。それに対して彼は「人ノ許へ御(オハ)セムヨリハ(いらっしゃるよりは)、安高ガリ(～の許へ)去來(イザ。さあ)給へ」と、彼女を自宅へと誘うのである。少し彼女を揶揄(からか)っていた可能性もあるが、それに対して彼女は、「咲(エミ、笑み)タル(微笑んだ)音(コエ)」で、「誰(タレ)ト知(シリ)テカハ(私のことを何処の誰であるとも存じもないくせに)」と、愛敬(アイギヤウ。愛嬌)のある様子で切り返すのであった。「岩波本」531頁頭注二一では、この表現法は自身を異類のものであることを示唆、予告したものであると指摘をするが、無論、直訳するならば、断りの意思を婉曲用法で示したことになる。それは安高が声を掛けてくることを予め想定した答えであったものと考えられる。ここでも女ノ童(狐)が安高の洞察力を試そうとしていた可能性も考えられる。

「古今著聞集」一「變化第廿七」に収められる「薩摩守仲俊水無瀬山中古池の變化を捕ふる事」の逸話では、「池の中ひか(光)りて」、その「光の中に、

としより(年寄)たるうば(姥)の、ゑみゑみ(笑み笑み)としたる形」が、狸に依る「變化」であるとした見立てなのであるが、これが「人とり」の正体そのものであったのであろうと推測をしたのである。<sup>(21)</sup>「ゑみ(笑み)」とする微笑みの状態を表わす表現法とは、異類のモノが対象者をそちら側へ誘う際のサインとして描写されるのである。ここでは、それを見逃さなかった安高の持つ危機管理能力の高さが際立つ内容構成である。かくして2人は語り合いながら近衛の御門(殷富門。大内裏西側中央の門。宴の松原の西に当たる)の内側へと歩いて入って行ったのであった。

そこで安高は、「豊樂院ノ内ニハ人謀ル狐有」とした噂を思い出すのである。彼は幾つかの状況証拠より、若しや彼女がそうではないかという疑念を抱くのであった。一番彼が恠(アヤシ)と思ったポイントは、彼女が「顔ヲツフト(つぶと。少しも～ない)不見セヌ」ことであつた。ただ、貴族階層の若い女性が、しかも深夜に初対面である男性へ対して自らの顔を見せない、名も名乗らないという行為は極めて自然なことであり、彼がその事を不審に感じたこと自体が疑問ではある。やはり、彼女の高貴な風貌や、従者も無く深夜帯に独りで歩いているという不自然な要素が大きかったものと考えられる。そこで彼は引剥(ヒキハギ。通行人を脅して金品を盗ること、又、その人)を演じるのであった。

陸上に於ける盗賊行為である引剥も人為的災害ではあるが、右大臣藤原宗忠の私日記である「中右記(愚林)」の永久2年(1114)4月14日条には、「奏云、法勝寺(京都市左京区岡崎に在った白河天皇の勅願寺で六勝寺の1つ)所司〔寺院に於ける上座・寺主・都維那(ついな)の三綱を指す]下女、一夜於二條朱雀邊(大内裏南端の朱雀門付近)逢引剥事、(中略)其邊如此濫行(らんぎょう。乱暴行為、風紀の紊乱)、度々有其聞」<sup>(22)</sup>と記されている様に、当該説話と非常に近接した場所、この様な都の中心部でさえも実際に引剥行為が発生していたことから見て、当該期には律令的警察権の弛緩に伴って、個々の引剥に依る被害が全国的に多発していたことも類推されるのである。「中右記」の事例でも、実際に引剥の被害に遭っていたのは、従者も伴わない下女であつた。ただ、引剥の場合には対象者の身に危



害を加えることが主目的では無かった為、それを演じた安高も「シヤ（卑しめ、罵りの意）衣剥（ハギ）テム」とか「其ノ衣奉レ」と言ったのであろう。狐にその姿を変えて逃（ニゲ）去る女ノ童を見て、安高が『「若（モ）シ人ニヤ有ラム（若しかして本当に人であつたらいけないので）』ト思（オモヒ）テコソ不敏ザリツルニ」とした発言は、引剥が通常は（相手が抵抗でもしない限り）人の命を奪うことは無いとした認識に基づくものであつたことは明白である。金品や高級な上衣を相手（多くは抵抗力の小さい女性であつたものと推測される）から剥ぎ取ることが多かったのが、盗賊としての引剥の語源ではあろう。安高の場合には、脅しの演出（相手の正体を暴く目的）として引剥を行なおうとしたのであるが、彼の見立て通り、八寸許の刀をその頸に指し充てられた彼女は、忽ちの内に狐へと変化したのであつた。

「狐、變（ヘンジテ）大（オホキナル）榎木（スギノキ）ニ被射敏（イコロサレタル）語（コト）

第卅七」の逸話でも、その終末に於いて、「毛モ无ク老タリケル狐」が榎の枝1つを咋（クハ）えながら、腹に箭を2つ射立てられ、死んで臥していたのである。即ち、登場人物の2人が昨夜見た大きな榎木とは、老狐が「変化」したモノであつて、それが「迷（マド）ハシケル」仕業であつたとした見立てであり、そうしたモノが「変化」する際には、変化するものの一部分を身に付けることに依つて、そのものに変化することができるとした考え方のあつたことが推定されるとしたのである。当該説話の事例でも、女ノ童に変化した狐とその女ノ童とは、以前に何らかの接点があつた可能性が考慮される。

以上の様に、都の中心部、王権の心臓部に於ける災異の発生とは容易ならざる事態である。当該説話をも含めて、これらの出来事が事実であつたのか、否かに関してはその推測が困難ではあるものの、仮にその内容が虚偽であつたとして、この様な説話が成立した契機とは、一体、何であろうか。若し、内容が事実であつたとするならば、それは真実の記録と、その様な災厄の発生を人々に広く知らせ、警告するという作者の意図が推測される。虚偽、曲筆、悪意からでは無いものの、当時の人々に於ける知見、一般常識、科学的な知識、又、宗教観に照らし合わせるならば、この様な解

釈や推論が成立するという可能性に就いても考慮をしなければならない。

この説話に於ける教訓とは、「人、遠カラム野ナムドニテ獨り間ニ、吉キ女ナドノ見エムヲバ、廣量（クワウリヤウ）シテ（不注意にも、興味本位で）不觸這（フレバフ）マジキ事也」であり、例え僧侶以外の者であっても女色に溺れてはならないとする仏説的な面もあるが、そこには古代社会の終焉を以つてした紊乱する風紀に鑑み、代替となり得る道徳的な新しい仏教感を敷衍（ふえん）しようとする意図も感じられるのである。又、安高の如き「心バへ」、周辺状況を見極めた上での慎重な配慮、行動が必要である、という認識も、危機に対する自己管理の重要性を喧伝したものであつたと見ることができる。更に、女ノ童に変化していたこの狐とは、都の北辺領域、里山領域に生息をしていた先住民としての見立てでもあろうが、「希有（ケウ。稀有。思いがけない）ノ死（シニ）ヲ不為ズシテナム有（アリ）ケル」とあることよりは、そうした動物達との意味の無い軋轢は避けるべきであるとした認識をも窺うことができるのである。女ノ童が安高の手より逃れる際に、「艶ス鼻キ尿」を前方に散じた行為とは、彼を攻撃しようとした意図からのものであつたとするよりは、寧ろ、動物が自身のテリトリーを誇示する為の行為—マーキング、であつたと解釈することもできる。そこ（大内裏）も、本を糺（ただ）せば彼ら野生動物達の生活領域であり、彼らの視点に立つならば、そこへ平安京を造つた人間は後からやって来た侵略者であつたのである。

(7)「狐、變（ヘンジテ）人ノ妻（メ）ノ形ト來（キタレル）家ニ語（コト） 第卅九」

これは昔、平安京で雑色（ザフシキ。官司、公家、武家の許にあつて雑役や従者を務めた者）をしていた男の妻に関わる逸話である。妻は或る時、夕暮れ方になって既に辺りは暗くなつていたものの、要事（エウジ。大切な用事）があつて、止むを得ず大路〔都の主要な大通り。4町四方のブロック（坊）を東西の大路で囲う。1坊＝4保＝16町〕の通じていた場所に迄、出掛けて行つたが、中々帰宅しなかつたので、夫は恠（アヤシ）く（変だ、不安だ）思つていた処、妻は漸く帰宅したのである。従つて、妻が出掛けた直線距離は最大でも4町（約436メートル）となる。そして、暫

くした頃に、又、同じ顔で有様も露ばかりも違う  
処の無い妻が家の中へ入って来たのである。

夫がこれを見て「**奇異（アサマシ）キ**（驚愕するばかりの）**事无限シ**」と思い、混乱したことは想像に難くない。そして、一方の妻は**狐の変化したモノ**であると考え、思いを廻（メグラ）すと、何故か後で入って来た妻の方がきっと**狐**であるものと判断し、**大刀（タチ）**を抜き彼女に走り懸り切ろうとしたのであった。しかし、「此（コ）ハ何（イ）カニ、我レヲバ此（カク）ハ為（ス）ルゾ」と言いながら泣いたので、反転、今度は前（サキ。先）に入って来た妻を切ろうと走り懸ったが、それも又、手を摺（スリ）ながら泣き迷（マド）ったのである。そこで、男は思いあぐねた末に、尚、前に入って来た妻の方を恠く思い、それを捕らえた処、「**奇異ク鼻（クサ）キ尿（ユバリ）ヲ散（サ）ト馳懸（ハセカケ）タリケレバ**」、男はその臭気に堪えることが出来ずに、手を放してしまった。その結果、この妻は忽ちの内に**狐に変化**して、開いていた戸より大路に走り出て、「**コウコウト（コンコンと。狐の鳴き声の擬声語）**」鳴いて逃（ニゲ）去ったのである。

根拠の無い推測、憶測で以って行動を起こし、結果として彼は対象者を取り逃がしてしまったのであった。しかも、二人の妻よりの反論や、泣き落としに怯（ひる）んでしまい、自分の意志を押し通すことが出来ず、考えを途中で変更してしまった優柔不断さに対しては、当該説話の作者も「**思量（オモバカリ。思慮）モ无カリケル男**」であると記し、聊（いささ）か痛烈な批判を行っており、「**二人ノ妻（メ）ヲ捕ヘテ縛リ付（ツケ）テ置（オキ）タラマシカバ、終（ツヒ）ニハ頭レナマシ**」と、対案迄提示し、この浅墓な男に対する無念さを表出させるのであった。その意味で言うならば、この男には、**危機管理上の当事者能力**が欠けていたとした批判でもあろう。それ故、当該説話に於ける教訓とは、有事に際して「**心ヲ静メテ可思（オモヒ）ノ廻キ也**」とするものであった。如何なる場合に遭遇しても、冷静な判断を欠いてはならないとした処世術でもある。稿末で記された「**希有（ケウ。稀有）ニ實（マコト）ノ妻（メ）ヲ不敬（コロサ）ザリケル事コソ賢ケレ**」とする所感とは、この残念な男に対する慰めの言葉であったのか、或いは、この様な男にも評価をするべき点はある、とした

見方であろうか。

そして、当該逸話中の表現法には「**狐、變（ヘンジテ）女（ヲムナ）ノ形ニ値（アヒタル）幡（播）磨ノ安高（ヤスタカ）ニ語（コト）第卅八**」の説話との共通性が見られる。1つには「**コウコウト**」とした**オノマトペ（擬声語）**の使用である。これは、第一義的には対象者が**狐**であることを確認し、強調する為の用法ではあるが、それと合わせて、両者共に人に依って虐げられて来た野生動物が、愚かな人を一種侮蔑し、牽制するする意味合いを持たせていた可能性に就いて指摘をしておく。2つ目には、何れも**女性**が元の**狐**の姿へと変化をする直前に、著しく「**鼻キ尿**」を放出するとした点である。これは、主目的は**女性（狐）**が安全に逃げる為に対象者を怯ませる為の行為であろうが、それと共に、相手（人）に対する意趣返しでもあったものと推測される。つまり、それは動物が自身の**テリトリーを誇示**する為の行為—**マーキング**、であったと解釈することができる。都となっていた空間も、本来は彼ら野生動物達の生活領域であり、彼らの視点に立つならば、そこへ平安京を造った人間は後からやって来た侵略者であったとする見立てである。

更に、「**妻ノ大路（オホヂ）ニ有（アリ）ケルヲ見テ、狐ノ其ノ妻ノ形ト變ジテ謀（タバカリ）タリケル也**」とする見解は、先述の如く、そうした**モノ（狐）**が「**変化**」する際には、**変化するものの一部分を身に付ける**、又、**対象物（者）を視認**することに依って、そのものに**変化**をすることができるとした考え方のあったことが推定されるとしたのである。当該説話の事例でも、**妻に変化した狐**と本物の妻とは、実際に目撃されていたという接点があったのである。つまり、**教訓、危機管理**の1つとしては、何時何処で、そうした**モノ**に見られているかもしれないことから、特に、屋外に於ける行動では、周辺への警戒を怠ること無く、慎重が必要であるとした項目があったものと考えられるのである。

(8)「**高陽川ノ狐、變（ヘンジテ）女（ヲムナ）ニ乗（ノレル）馬ノ尻ニ語（コト）第四十一**」

昔、仁和寺（真言宗御室派総本山）の東（ヒムガシ）側に高陽川（カウヤガハ。仁和寺川）という河川が流れていた。現在では、上流側が紙屋川・下流側が天神川（北野天満宮の西側を南北方向で

流れることに起因した呼称)と称されている。そして、その川の辺(ホトリ)で夕暮れ方になると、「若キ女(メ)ノ童(ワラハ)ノ見目(ミメ)穢氣(キタナゲ。不潔、見苦しい)无キ」が立っていたのである。ここで使用されている「穢氣」の語義とは、単に美しい(「麗し」)の対義語としての意味用法だけなのであろうか。敢えて、「汚げなり」の語を打消しの形で使用していたのには、何かの意図があったのであろうか。「穢氣」の状況を敢えて否定しなければならない状況があったのであろうか。そこには、穢れ観の表出や、勘としての危機の存在を垣間見ることができるのかもしれない。又、川の辺、夕暮れ方というシーン設定にも、そこが結界の領域であったことを敢えて示唆する演出上の意図を感じざるを得ないのである。

その場所で騎乗して京の方へ行こうとする人があれば、その馬の尻に乗せて都へ私を連れて行って下さい、と言うので、騎乗していた人は彼女を乗せて行くものの、4~5町(約440~550メートル)許行った所で俄かに馬の尻から踊り落ちて、逃(ニゲ)て行くのを追い駆けて見れば、彼女は狐の姿となって、「コウコウ」と鳴きながら走り去って行くのであった。「四五町許(バカリ)」とした距離感覚も、それが野生動物としての狐のテリトリー限界を示していたことが想定される。その様なことが度々に及ぶのを、滝口の武士(内裏内清涼殿東北に在る滝口に詰める警衛の武士)の沢山候じる本所(詰所)で話題となり、そこで心猛く思量(オモバカリ。思慮)のある1人の若い武士が、自分は必ず彼女を明日の夜に搦め捕ることができると豪語したのであった。こうした若き「心猛ク思量有(アリ)ケル」者(武士)を主人公として設定した逸話が、「今昔物語集」等の作品中に散見される。そこには、そうした若者に依る無分別で危険な行動を抑制する意図が中心に存在していたものと考えられるが、それと共に、大した根拠も無く、ただ興味本位で以って、力を行使しただけの行動を暗に批判している様にも受け止められる。それは、当該期に於ける非侍身分の人々に依る、武士に対する見方の反映でもあったものと推測される。

翌日の夜、彼は誰も連れずに只独り駿馬に乗り、高陽川に行って川を渡るものの、女ノ童はその姿を現わさなかった。そこで、馬を打ち返して京の

方(カタ)へ来るが、その途上に女ノ童が立っていたのである。男が(故意に)打ち過ぎるのを見て、彼女もやはり「其(ソコ)ノ御馬ノ尻ニ乗セ給へ」と打咲(ウチエミ)ながら、悪(ニク)からず言う様子は愛敬(アイギヤウ。愛嬌)のあるものであった。こうした異類のモノが「打咲」とした顔の表情描写法は「今昔物語集」に於いて散見されるが、取り分け、「狐、變(ヘンジテ)女(ヲムナ)ノ形ニ値(アヒタル)幡(播)磨ノ安高(ヤスタカ)ニ語(コト)第卅八」の説話に於いては、女ノ童に変化をしていた狐が「咲(エミ、笑み)タル(微笑んだ)音(コエ)」で、「誰(タレ)ト知(シリ)テカハ(私のことを何処の誰であるともご存じもないくせに)」と、「愛敬(アイギヤウ。愛嬌)付(ツキ)タリ(愛嬌のある様子で)」発言をするシーンがあった。これらの行為は相手(動物を抑圧している人)に対して、心底からの軽蔑、揶揄(からか)いの心情を表現したものであったと見られると共に、対象者に安心感(油断)の隙を与え、又、相手の出方を窺う為の狐に依る戦術であったものと見られる。

彼は女ノ童よりの要請に応じて馬の後部に乗せ、彼女を乗せたまま、指繩(サシナハ)で以って彼女の脛(コシ。腰)を鞍に結び付けたのである。男は女ノ童に対して、「夕サリ(晩方に)将行(サテユキ)テ抱(イダキ)テ寝ムズレバ」と発言をするが、それが本心であったとは言い難い。狐に正体を現わさせさせる為の方便であろう。辺りは既に暗くなっていたが、彼はその後、一条(大路)を東(ヒムガシ)様→西の大宮(大路)→東より多く火を燃(トモ)して烈(ツ。連)れて、車(牛車)が沢山連なっている→西の大宮(大路)を下る→二条(大路)→東様→東の大宮(大路)→土御門(大路)→土御門の門(上東門)、の様に、何故か大内裏を南側に大迂回して駆け巡っていたのである。しかし、これは彼がその様に認識したルートであって、実際には全く違っていた。上東門の在る場所であると思った目的地とは、実は鳥部野[トリベノ、鳥辺野。都に在った葬送地の1つで、京都市東山区の清水寺南側地域に当たる。「化野(あだしの)の露、鳥部山の烟」と称された如く、鳥部野では火葬が多かったものと見られる]であり、そこには従(トモノ)者共(ドモ)が10人許いたのであった。行路を攪乱(かくらん)させた

いう点に於いて、この狐は「迷神(マドハシガミ)」的な要素をも駆使したということになる。

彼が西大宮大路を打ち過ぎた所で見たとする、「東ヨリ多(オホク)ノ火ヲ燃(トモ)シテ烈(ツ)レテ」という光景も、「車共(ドモ)数(アマタ)遣次(ヤリツツ)ケテ」とか、「可然キ人(相当高貴な人)ノ御(オハ)スルナメリ(いらっしゃる様に見受けられる)」とした状況も、実際には存在していなかったものであり、それらも狐に依る誑(たぶら)かし、演出であった。彼は、幻覚、幻視の状態に陥っていたものと推測され、彼が見た多くの火とは、死者を火葬する火であったものと見られるのである。

滝口の武士であった彼が、大内裏北東部、左近衛府の直ぐ北側に在る上東門の場所であると錯覚させられたしまった鳥部野で、女ノ童を結び付けてあった指縄を解いて彼女を馬から引き落とし、門より入って前に火を燃させ、本所へ連行すると、そこでは同僚である滝口の武士等が皆、居並んで待っていた(様に男は思ったのである)。しかし、それらの光景も全ては幻視に依る幻であり、この世に実在するものではなかった。ただ、「音(コエ)ヲ聞(キキ)テ」、「女ノ童ハ泣(ナキ)テ」、「狐ニ成(ナリ)テコウコウト鳴(ナキ)テ逃(ニゲ)ヌ」とする記述にあった音声表現法とは、男に依る幻聴ではなく、実際に発生していた音声であった可能性がある。

そして現場では、最初に明(アカ)く燃(トモシ)た火の中へ彼女を投げようとしたものの、1人の滝口の武士に反対されたことから、今度は10人で弓に箭(矢)を番(ツガヒ)て指し充て、射外さない様にして彼女の鬚を目掛けて打ち放った時、女ノ童は狐に変化し、「コウコウ」と鳴きながら逃(ニゲ)て行ったのである。その瞬間、居並んでいた滝口の武士達は搔消(カキケ)つ様にしてその姿を消し、明く燃た火も消えてしまったことより、辺りは真っ暗〔ツツ暗(クラ)〕の状態(⇔「火ヲ明ク燃」と対照)になったのであった。火中に動物(人を含む)を放つ行為からは火葬行為を想起させるが、それはこの時に周囲で行なわれていた火葬に仮託していたものと考えられる。

突然の状況変化に慌てた彼は、周囲を見廻してみたが誰もおらず、乗って来た筈の馬すら見当たらず、そこは何処とも知れない野中であつた。彼

のこの時の心情とは、「心迷(ムネマド)ヒ肝騒(サワギ)テ、怖(オソロ)シキ事无限シ。生(イキ)タル心地(ココチ)モ不為ネ」という、最大級の恐怖表現法で表わされた暗闇の中に於ける孤独感であり、それは生命の危機すら感じる程の心底からの恐怖心であろう。暫くして、周囲に広がる山の様子等を見廻してみれば、そこが鳥部野であることは明白であつた。彼が回想するに、一条で火を燃ていたのも、全て狐に依る仕業であつたと悟るのであつた。止むを得ず、彼は歩(カチ)にて漸く帰路に就くが、帰宅したのは夜半許(ヨナカバカリ)であつた。

翌日から、彼は心地も乱れて、死んだ様に臥していたのである〔「一夜ハ難堪キ病ノ罷發(オコリ)テ候ヒシ」〕。モノに誑かされた後に於いて意識不明の昏睡状態となり、高熱を発しながら病床に臥す症状は、物語中でも散見される症例ではあるが、それは非常に大きな精神的ダメージを被ったことに伴う心原性ショック症状であつたものと推測される。「心(胸。心臓)迷(心臓機能の障害)ヒ肝(肝臓、広義で内臓)騒(忙しく働く、動揺する)」とした表現法からは、それが疑われるのである。これは、急激な血圧低下に依って臓器への血流が滞り、それらの機能障害や細胞死、意識障害を引き起こす急性の症候群である。場合に依っては死に至ることもあつたのであろう。彼の場合には、幸運にも、3日目の夕方になって、漸く立ち上がることが出来得る迄の体調に回復したらしい。ただ、その様子は「吉ク病(ヤミ)タル者ノ氣色(ケシキ)」、即ち、大病を患った患者の様であつたとしていることから、彼は本当に生死の際を彷徨(さまよ)っていたと言っても過言ではないのかもしれない。現在でもそうである様に、この時代の人々にとっても、それ程に「心」の問題とは、疾患や生死に関わる位に大きな位置を占めていたのである。

この様な体調不良の状態に在っても、自宅に滝口の武士の本所から使いが派遣されて来たこともあり、彼は本所へと出掛けて行くのである。同僚から擲諭された屈辱もあり、今夜も再び高陽川へ出掛けることとなつたが、今度は精鋭の従者を沢山伴ない、馬に乗って行くのであつた。今日はこの前の分と合わせて二疋の狐を搦め捕らなければならない羽目に陥っていた。ここからは、雪辱を

遂げるべく、この滝口の武士に依るリベンジ、第2ラウンドが始まるのである。ただ、彼の本心は「益(カヒ)无キ(値打ちの無い)事ニ依(ヨリ)テ身ヲ徒(イタヅラ)ニ成サムズルカナ(身を滅ぼしかねないことだなあ)」であった。自分から言い出したことなので、引込みがつかなかったのである。この辺りの心情描写には、武士ならではの価値観が窺えるのかもしれない。つまり、明確な目的意識と行為の結果との釣り合い、所謂、費用対効果認識である。彼の場合に在っては、その均衡は全く崩れていた。内心では、もうこの様なことは行なうべきではないという結論に達していたのである。

一行は高陽川を渡ったものの、女ノ童はその姿を現わさなかった。ところが、京へ打ち返そうとした時、やはり川の辺(ホトリ)には女ノ童が立っていたのである。但し、先日の女ノ童とは顔が違っていた。これは狐等の異類のモノが変化をする際、それ迄に接触のあった人の容姿を模すからであろう。従って、主体者である異類のモノは同一なのである。女ノ童に変化した狐が出没した高陽川とは、野生動物にとり、自らの生息領域(里山)の東側の結界になっていた可能性も考慮される。さて、前回の様に「馬ノ尻ニ乗ラム」と彼女が言ったことより、その様にして指縄で以って彼女を強く結び付け、京の方向へ向けて暫く東進し、一条大路を右折した処で暗くなったので、数多(あまた)の従者共に命じて前方に火を燃(トモ)させ、或いは、馬の喬平(ソバヒラ。脇)に立たせる等して、慌てることなく、先払いの声を高く上げながら馬を進めた。それ故、今回は、途中で誰にも会うことは無かったのである。異類のモノも、人の側の防備が嚴重であり、付け入る隙を与えなければ、謀(タバカ)ることは無いとした事例を示そうとしていた様にも受け取れる。

男は土御門大路と交差する場所に在った上東門の前で馬より下り、女ノ童の「シヤ(身体の一部等)の名詞に付き、ののしる場合の用法)髪」を取って、泣く泣く辞(イナ)ぶ(拒む)彼女を滝口の武士の本所がある方に連行した。今回は強く縛って止めていたので、暫くの間は人の姿で居たものの、男が痛く責めたことから、彼女は遂に元の狐の姿に戻ったのである。そして、男は続松(ツイマツ。松明)の火で以って、毛も無くなる位に狐を責めて焼き、度々射てから、「己(オノレ)ヨ、

今ヨリ此(カカ)ル態(ワザ)ナセソ(この様なことをしてはならない)」と言い含め、殺さずに放してやったのである。狐は歩くことも儘(まま)ならなかったが、漸く逃て去って行った。この男が狐に対してそこ迄の行為を働いた直接的な動機は、自らが味わった恐怖心と、その後の病臥の責任を追及するものであったと見られるが、それ以外にも、人を絶対的な地上世界の支配者とする立場から、この場所に於ける先住民としての野生動物達との軋轢を感じるののである。

その後、10日余り経ってから、この滝口の武士は再度確認してみようと考え、馬に乗って高陽川に行ってみた処、その女ノ童が「吉ク病(ヤミ)タル者ノ氣色(重い病気に罹患した人の様子)」で川の辺に立っていたので、以前の如く、自らが乗って来た馬の尻に乗る様に誘った。人に変化する前の狐本体の症状が、変化した後の人の容貌にも反映されていたことは注目をすべきであろう。霊妙な力を使ってでも、そこ迄は隠し通せなかったのであろうか。しかしながら、彼女は乗りたいが、火傷の痛みには耐えられず無理であると言いながら、姿を消したのであった。

この説話に於ける教訓の1つとは、何事も度を過ぎたるは及ばざるが如し、ということであろうか。この狐は滝口の武士の男を「掲焉(イチジル、けちえん。著しく目立つ様子)ク謀(タバカリ)」、鳥部野に迄、誘導した結果として辛い目に遭った。つまり、やり過ぎてしまったのである。その意味に於いては、中庸や、物事調和することの肝要さを説くのである。そして、2つ目のポイントとしては、こうした異類のモノ達に依る人に対する行動様式は、その人の心(の程度)に合わせたものに比例するとしている点である[「人ノ心ニ依(ヨリ)テ翔(フルマフ)ナメリ(～である様だ)」。即ち、心賢く、智恵のある様な人(付け入る隙の無い人)に対しては、抑々、そうしたモノが行動を起こすことは無く、反対に、思量(オモバカリ)無く、愚かなる人はモノの餌食になることも想定されるということである。人は心を磨くことこそが処世術として重要であり、危機管理上に於いても肝要であるとした教訓である。

ところで、栃木県那須郡那須町大字湯本に所在する那須岳(主峰である茶臼岳の標高は約1,915メートル)の寄生火山御段山の東腹には、「殺



写真：柏崎神社内に在る正一位稲荷大明神前に据えられた多くの狛狐・眷属としての白狐（びゃっこ）〔筆者撮影。新潟県柏崎市西本町1丁目。日本に於ける稲荷神社や稲荷信仰の多さとは、江戸時代中葉から盛んとなった「稲荷勧請」が契機であるとされる。商売繁盛を祈念する為、京都市伏見区に鎮座する伏見稲荷大社よりの分霊を、個人宅をも含めて行なうものである。〕

穀霊としての神格を有する稲荷神の神使が狐であるとした信仰は、民間に於ける「田の神」（稲作の守護神。農神、作神、百姓神）信仰との融合であるとした見解もある。「田の神」は他の信仰との習合がその特徴であり、稲荷神信仰の他にも、えびす、大黒、かまど神、荒神（こうじん）、地神（じがみ）、亥（い）の神等も「田の神」の延長線上に見做している所もある〕

生石（せっしょうせき）」と称されている溶岩がある。その地熱地帯では、噴気孔より硫化水素、亜硫酸ガス、炭酸ガス等が噴出しており、それに依り接近した人や鳥類、昆虫等が死に至ることもあり、それ故の呼称ではある。この那須温泉の他にも大分県の大船山や久住山等に於いても見られる岩体である。那須岳に於ける殺生石は謡曲の外題（五番目物。佐阿弥安清作とされる）にもなっているが、かつて、衰弱著しかった鳥羽天皇（1103～1156年）が寵愛した玉藻前（たまものまえ）に化けた金毛九尾の狐が、陰陽師安倍泰成に依ってその本性を見破られ、那須野へと逃亡するものの、三浦介義明に射殺されて執心を持ちつつ石化したものを、後深草天皇（1243～1

304年）の治世に於いて、人に災い（毒気）が及ぶことを危惧した玄翁（げんのう）が杖で以って打ち、その法力に依って霊を成仏させたという所伝を有する。

その妖狐とは、天竺や中国で姪酒を使って王を蕩（とろか）し（ほしいままにする）、悪逆非道の限りを尽くした末に、日本へ飛来した金毛九尾の狐の化身であったという。そこには、王たる者は酒食や女色等の快樂に溺れること無く、聖人君子でなければならないとした帝王学の存在が垣間見える。「おくのほそ道」では、松尾芭蕉が「石の毒気いまだほろびず」と記し、江戸時代初期に在っても尚、殺生石の毒気が未だに滅びてはいないとした認識であったのである。東アジア世界に

在って、狐とは時として人を「謀（タバカ）ル」存在であり、付け入る隙を見せたり、警戒を怠ってはならないとした共通認識を持っていたことは、注目をすべき事象である。取り分け、韓半島・朝鮮半島に在っては、靈妙色である筈の白狐が「妖獸」として位置付けられることもあった一方、日本では「延喜式 卷第二十一」の「治部省一祥瑞一上瑞」<sup>(23)</sup>に、白狐、玄狐が挙げられており、同中瑞でも赤狐の如く、日本では狐の3事例を祥瑞として挙げているのである。これは一体どの様に解釈をしたら良いのであろうか。日本では、稲作に害する鼠の天敵としての狐の存在に着目し、餌付けを行なう等して保護して来た実用的な経緯もあった。

この那須岳に在る殺生石は、令和4年（2022）3月5日頃、2つに割れた状態で発見された。殺生石には浸食に依り以前からひびが入っており、自然に割れたのであろうが、そのことが現在でも尚、様々な憶測を呼ぶ契機となったことは着目すべきである。殺生石が割れたことは、地元でも一大事であると受け止められ、同3月末には那須町観光協会に依って慰霊祭と平和祈願祭が行なわれたのである。900年も鎮座している石が割れたこと自体は自然現象であったとしても、それには何らかの意味、啓示があるのではないかとした疑念を持たれたのである。この時点に於いて、収束の目途すらつかない新型コロナウイルス感染症流行や、ロシアに依るウクライナ侵略と言った紛争の発生と、その世界への悪影響の拡散等、この出来事が人々に依り凶兆（不安的中）として受け止められていたとしても不思議ではない。これは、日本をも含んだ東アジア世界に於ける、「狐の持つ性格に於ける負の面（妖狐観）」を垣間見せる事象であると言えるであろう。

「毒気」とは、それを吸い込んだ者を死に至らしめる火山性有毒ガスのことではあるが、それと共に、人々へ災厄を振り撒（ま）く妖気としての有毒ガスでもあった。対災異観としては、殺生石に封印された毒気・妖気が神意に依りこの空間に放出された時、地上では様々な災害・災厄が降り懸かるものと認識されていたのであろう。

(9)「左京ノ属ノ邦ノ利延、値（アヘル）迷神（マドハシガミ）ニ語（コト） 第四十二」

これは、三条の院の天皇（三条天皇。976～1017年）の御代の出来事であった。長和2年（1013）11月28日、石清水八幡宮への行幸（ミユキ）があり、<sup>(24)</sup>左京職で属（サクワン。第4等官）の任（少属か）に在った邦（国）利延（クニノトシノブ。利述か）という者が共奉（グブ。供奉）することになっていた。本来であれば、彼は内裏を出発した天皇の一行が南行して通過をする、平安京南端部に当たる九条大路（羅城門付近か）で留まっていなければならなかったのであるが、何を思ったのか、長岳（ナガヲカ。長岡）の寺戸（テラド。京都府向日市寺戸町。桂川の西側に当たる）という場所に迄、先回りして勝手に行ってしまったのである。

そこを行くと、人々が「此ノ邊（ホトリ）ニハ迷（マド）ハシ神有（アリ）ナルゾカシ（いるのだよ）」と言いつつ通り過ぎたので、利延も「然（シ）カ聞クゾ（その様に聞いていたのだ）」と答えて、尚、進んで行った。厳冬期のことでもあり、日も短く、既に山崎ノ渡（ワタリ）へ到着していなければならぬ時刻なのに、長岳の辺を過ぎて乙訓（オトクニ）ノ川（現在の小畑川。大坂城築城「残念石」付近で桂川と合流）の辺に行くものと思えば、又、何故か、東側に戻って寺戸の岸を登るのである。彼は既にそのことを「恠（アヤシ）」と思った。そこを過ぎて更に歩いて行けば、乙訓ノ川に着いて渡るものと思えば、実際には先程通過した筈の桂川を渡っていたのである。漸く日も暮方（クレガタ。夕暮れ時）になったが、自分の前後を見ても人は誰もいなかった。後続に付いていた筈の多くの人々も皆、見えなくなっていたのである。しかし、それも不自然な話ではある。そこ迄の行程で全く他の人々の気配や行動に気付かなかったというのも、かなり「恠」と言わざるを得ない。

恐らく、この部分では時間経過の差、タイムラグとも言うべき現象が起きていたものと推測される。無論、それは実際に時空間が歪んだといったものではなく、彼自身の対時間認識の歪みであったものと考えられる。それを引き起こしたのが「迷ハシ神」であるとした見方なのであろうが、そうした既視感・既知感（デジャブ *déjà vu*）とは、（今、今日、今回）初めて来た筈の場所に再

訪感覚を持っているという現象である。その原因として考慮されるのは、単なる勘違いや、認知症発症に伴う記憶障害の場合が多かったものと考えられるが、その他にも感覚情報処理 (sensory information) のタイムラグ、記憶中の類似性認知機能の働き (類似経験の自動想起に於ける高類似性の検出)、脳機能障害 (神経回路の伝達障害、前頭葉発作)、分離知覚 (知覚経験に対する複数の処理法に依る保存) 等といった事象が指摘されるものの、利延の場合にはどうであろうか。

彼は左京職 (左京の司法・警察、行政を司る。地方官の国司と対置される) に勤務していた官人であったこともあり、京を中心とした地域の地理、民政に精通していたことが推測される。その彼が、難波方面との主要交通路であった山崎に至る路程を勘違いに依り間違えたとは考え難い。それ故、上記の様な推論も成り立つのである。そうしてい

る内に夜となってしまったことから、彼は寺戸の西ノ方 (カタ) に在った板谷堂 (板屋根の堂。決して粗末な建物であることを意味しない) の檐 (ノキ。軒、庇) の下に居て、そこで夜を明かした。朝 (ツトメテ。翌朝)、彼は昨日の事態に関して回顧し、反省をするのであった。何故、1人だけテンションが上がり、後続の人々をも顧みること無く、どんどんと進んで行ってしまった結果、同じ場所を絡 (クリ) 返して廻行 (メグリアルキ) することになってしまったのかと。本来であれば、出京する手前の九条大路で待機をしていなければならなかったのに、ここ迄勝手に来てしまったのは、極めて理由の無い行為であったと。無論、行幸に供奉するという高揚感もあったであろうが、彼が得た1つの推論とは、九条大路から「迷ハシ神」が託 (ツキ)、自分を誘導し狂わして勝手に行 (アル) かせたものであるとした説であった。その後、



写真：アサヒビール大山崎山荘美術館より淀川合流部 (山崎狭隘部。手前側より桂川、宇治川、木津川) を臨む〔筆者撮影。手前の木々の下辺りが山崎ノ渡 (ワタリ) である。水無瀬川の桂川との合流部付近に在った。「土左 (佐) 日記 (とさのにき)」の終末部分に於いて、作者であるとされる紀貫之一行が最終的に下船して、陸路で都へと向かったのも、この山崎に在った河津である。

古代・中世当時、山崎の東方には巨椋池を中心とした広範な湖沼地帯が広がり、現在の景観とは全く異なる湖面の景色が京の南方地域には展開していたものと推測される]





写真：石清水八幡宮〔筆者撮影。京都府八幡市八幡高坊30の男山山頂部に鎮座する。祭神は応神天皇・神功皇后・比咩大神（ひめのおおかみ）・市寸島姫命（いちきしまひめのみこと）等である。宗像三女神の一柱である市寸島姫命を西御前の祭神として迎えていたのは、その神格が水の支配と関係が深かったからである。ここは、石清水の放生会の祭儀でも知られるが、平安京の鬼門としての比叡山（延暦寺）に対置した裏鬼門に当たると共に、西国や東アジア世界を見据えた水上交通、流通経済、内水面漁業、そして、軍事上の要衝でもあった。

当社はその神威に依って都を守護する役割もあったことより、結果として合計240回にも上る行幸が行なわれ、皇室からの尊崇も厚かったのであろう]

利延は西ノ京に在った自宅へは帰着することが出来たのである。

この逸話より齎される教訓とは、飽く迄も、利延本人の推論ではあるものの、「迷ハシ神ニ値（アヒ）ヌルハ、希有（ケウ。稀有）ノ事也」であった。結果として、天皇の行幸という重要な舞台に於いて職務放棄し、勝手に失踪してしまうという大失態を演じてしまった自分にとっては、それが止むを得ない事態であり、不可抗力であったと言わんばかりの内容ではあるが、若し、それに出会ってしまったら、心を支配され、行路をも無理やりに変更させ、謀（タバカ）ることより、そこには狐等の介在を想定するのである。つまり、人々が「迷ハシ神」と呼んでいる神とは、実は神等ではなく、**狐等が変化をしたモノ**であると推定するのである。稿末で、「此レハ利延ガ語リシ也」としていること

からは、彼が事後に保身へと動く中で、こうした話題を提示していた可能性を考慮するのである。

## 5：病（ヤミ）

(1)「狐、託（ツキテ）人ニ被取（トラレシ）玉ヲ乞ヒ返シテ報（ホウゼル）恩ヲ語（コト） 第四十」

昔、「物ノ氣（ケ）（物の怪）病（ヤミ）」に悩んでいた人があった。それは、嫉妬心や怨恨の念を帯びた生霊・死霊と言った、正体不明の邪悪な霊的存在に取り憑りつかれてしまい、身体や精神の不調を訴えたり、最悪の場合には死に至る症状であった。これは、紛れも無く「病」である（という認識であった）。こうした物の怪に依って憑依（ひょうい）された状態が、「物の怪だつ」であり、これに罹患すると、真言密教僧侶や修験者

等に依頼して加持祈禱を行なわせ、物の怪を調伏し退散させたのである。つまりは、霊的治療を加えるのであった。この作法は段階的であり、先ずは呪法を使用して物の怪を対象者の身体より駆逐し、一旦、憑坐（尸童。よりまし）と呼ばれる別人（男児、女児）へ憑依させておき、その意向等を聞いた上で、更に、そこから外界へと追い出して最終的に平癒させるのである。霊体を一旦、憑坐を介して駆逐しなければならなかった理由に関しては判然としないものの、多くの憑坐が児童であったことより、彼らの穢れ無き清浄な心を通すことで、そうした邪悪な霊であっても「供養」され、慰撫されるとした考え方が存在した可能性も想定される。即ち、次の人への憑依を未然に防止する目的である。

この事例に於いても、「患者」はそうした霊的技術者（験者）に依る「霊的治療」を受けたものと考えられる。本人に憑依をしていた物の怪を、一旦「物託（モノツキ）ノ女」に物託したらしい。そこで、憑依をしていた物の怪が、「己（オノレ）ハ狐也、祟（タタリ）ヲ成シテ來レルニハ非ズ。只『此（カカ）ル所ニハ自然（オノヅカ）ヲ食物（ジキモツ）散（チリ）ボフ（散らばる）物ゾカシ』ト思（オモヒ）テ、指臨（サシノゾキ。さし覗き）テ侍ルヲ、此（カ）ク被召籠（メシコメラレ）テ侍ル也」と彼女の口を借りて発言をするのであった。その中で、ここへは食物を求めてやって来たとしている点に於いて、狐や狐塚との関係性が濃厚な稲荷伸が、米や小麦等のイネ科植物を主体とした穀霊神、農耕神としての神格を有していたこととの関係性を窺うことも出来得る。つまり、そうした日本人の主食を司る狐でさえも、食べ物に窮していたということが表わす事象とは、即ち、当年に於けるそうした穀物類の不作を予告した行為（凶兆の告知）であったと見ることが出来る。それ故、自身（狐）へ対して適切に食物を供え、供養するならば、そうした災異は回避することができるとしたロジックも成立するのである。この人物に憑依したのが、この狐に依る祟りでも自発的な意志でも無かったとしている点より、そのことは裏付けられるであろう。

そうした処、この狐（実際には物託ノ女）が懐より「白キ玉ノ小（チヒサキ）柑子（カムジ、こうじ。日本在来の耐寒性の高い蜜柑）ナドノ程ナル」もの

を取り出して、お手玉の様に打ち上げて手玉にするのを見た人は、それを「可咲氣（ヲカシゲ）ナル（如何にも素晴らしい）玉カナ（～だなあ）」と、その不思議さ、霊妙さに感嘆すると共に、それはその女が元々所持していた玉であったのではないかと疑ったのである。すると、傍にいた元気のある若い侍（サブラヒ）の男が、女が玉を上方へと打ち上げた隙を突いて俄かに手を出してそれをキャッチし、自らの懐へ引き入れてしまった。ここで言う処の「白キ玉」とは、何らかの霊体の存在を示唆し、それを表象した実際の物であったのかもしれないが、白色の色彩認識は、東アジア文化圏に在っては霊妙色であったことから、それを俗人の若い侍が容易（たやす）く、物理的に入手してしまったこと自体が、場面の描写としては不可思議な状況ではある。

この女に託（ツキ）たる狐は、男の行為を「極（イミジ）キ（恐ろしい、ひどい）態（ワザ。仕業）」であるとし、切（シキリ。頻り）に返却する様、懇願するものの、この男は聞き入れないでいた処、狐は泣く泣く「可持（タモツベ）キ様（ヤウ）ヲ不知ネバ（使用法を知らなければ）、和主（ワヌシ。あなた）ノ為ニハ益（カヒ。価値）不有（アラ）ジ」と主張するのであった。つまり、その白キ玉とは玩具でも、芸に使う物でも無く、特殊な操作法で以ってその使用者（狐）に何らかの利益を齎す霊妙なる力を有した道具であったことになる。しかも、狐が「我レハ其ノ玉被取ナハ極キ損ニテナム可有キ」としていたことよりは、それは狐と不可分の物であった。これは推測ではあるが、その白キ玉とは狐が何かに憑依したり、人と会話をする、又、祟ったり、その反対に守護する際に必須のアイテムであったものと考えられる。当該事例に於ける「玉（たま）」とは、宝石を示す用法や、接頭語として美称的に使用されるものではなく、それは「魂・霊（たま）」であり、何らかの外魂、人魂（ひとだま）・動物霊を狐の様なモノがその霊力を借り、そうした行為を働く際の道具としていたことを窺わせる事例である。その為、それは狐にとっては必ず取り戻さないとならないモノであったことから、男に対して「其ノ玉返シ不令得ズハ、我レ、和主ノ為ニ永ク讎（アタ。報復する）ト成ラム。若シ返シ令得たらバ、我レ神ノ如クニシテ（この場合には神使として、の意味であろう）和主ニ副（ソビ）テ守（マボ）ラム」

の様に脅したり、賺(すか)したりして、何とか手元に戻そうと努力をしたのであった。

そして、狐は男に対して永遠の守護を約束するに際して、「必ズ守(マボリ)ト成ラム。此(カカ)ル者(狐)ハ努々(ユメユメ)虚言(ソラコト)不為ズ。亦、物ノ恩(人に依る恩義)不思知ズト云フ事无シ」と発言し、自分の発言に嘘・偽りの無いことを宣言し、更に、男が要求した「護法」[この場合には狐を搦(から)めている護法善神(仏法を守護する善神であり、梵天、帝釈天、四天王、十二神将、十六善神、二十八部衆等の護法神を指す)、神仏に依る法力、何れの意味にも解されるが、より前者か]に対する証明、誓いにも応じたことから、男は懐より玉を取り出して女(狐)へ与えたのである。その結果、狐はそれを返す返すも喜んで受け取り、験者(ゲンジヤ。修験者)に依って追われたことから、憑依されていた人より狐は去ったのであった。

そこに居合わせた人々は物託ノ女に嫌疑をかけ、その場で捕らえ、座らせたままでその懐を捜(サグ)ったものの、玉は持っていなかったので、それが狐の所持品であることを改めて知ったのである。この記述に従うならば、その白キ玉とは霊体であるにも関わらず、実際に手に持つことができる実在の物、質量を持った霊妙なる物体であったことになる。

ここからは、若い侍の男が蒙った「守」の実例を述べるのである。それは或る時、彼が太秦(ウヅマサ)に在った広隆寺(京都府京都市右京区太秦。真言宗御室派大本山)に参詣して、帰る時の逸話である。既に辺りは暗くなっていたが、彼は御堂を出て帰路に就くものの、夜に入って、所謂「内野」に差し掛かり応天門を通過しようとした時に、「極(イミジ)ク(程度の甚だしい)物怖(オソロ)シク思(オボ)エ」たので、そのこと自体を彼は恠(アヤシ)く思ったのである。つまり、彼は身に迫る危機の気配を感じ取ったのである。これは狐に依る恩ではなく、彼が元々持ち合わせていた危機に対する感性であろう。現象としては、上述した様な、人が帯びている微弱な電界、所謂、「準静電界(生体電位)」の強弱変化を彼の体が敏感に感じ取っていたことが考慮されるのであるが、それ(危機)は結果として事実であった。

そこで侍の男は狐のことを思い出し、暗闇の中

で只独り佇んで試しに「狐狐」と呼び掛けて見た処、「コウコウ」と鳴いて狐が目の前に出現したのであった。彼は狐が現に来てくれたことに対して有難く思い、先導を依頼するが、狐は聞知顔(キキシリガホ。全て分かっている様な素振り)で男の方を見ながら使命感を帯びた感じで[「見返見返(ミカヘルミカヘル)」、歩いて行ったので、彼はその後ろを付いて行ったのである。狐は男がいつも通る道(「例ノ道」)ではなく、「異道(コトミチ。別の道)」を経て行った所で立ち止まった。いつもと同じルートの通行を回避することは、危機管理の常道でもある。狐は(警戒心を持って)背(セナカ)を曲(カガメ)て抜足(ヌキアシ)で歩んだので、彼も同じ様にして歩いた所で「人ノ氣色(ケシキ。気配)」があったのである。

彼がそっと見れば、そこには弓箭(キウセン)・兵仗(ヒヤウヂヤウ。実戦用の武器)を帯した者達が沢山いて、何かの計画に就いて話をしていたのである。それらは盗賊の団であった。静かにして垣超(ゴ)しに聞けば、盗人等はこれから押し入る場所に関しての打ち合わせをしていたのであった。盗賊行為自体も人為的災害ではあるが、若し、彼が事情を知らずにその場へ立ち至ってしまった場合には、大変な事態になっていたことも想定されるのである。そして、これらの盗人達は「道理ノ道」に立っていたのであった。「道理」の語とは、当然そうあるべき筋道、もっともなこと、正当性があること、人として守るべき道等の語義で使われることが多いものの、「道理」の語をこの様な形で使用していた事例も散見される。

「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」の逸話に於いては、死者を出した家へ陰陽師の見立てに依って鬼がやって来るとしてはいたが、その鬼とは「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、その陰陽師は述べたのであった。つまり、鬼と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っているのである。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に在って、「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広範な形で解釈されており、**当事者にとっては当然そうあるべき正しい論理**であり、**当事者に於ける正義**でもあった。この陰陽師の説明を聞く範囲内に於いては、鬼の来訪が聖人君子の様な**正当性を持った行動様式**で語られるのである。つまり、畏怖すべきモノ、犯罪を働く者にとっては、大多数の他者より見るならば、例えそれが恐怖心を齎す行為、悪い行為であったとしても、彼ら自身の行為に対する正当性感覚が確立していたことを知るのである。

ここで使用されている「**道理ノ道**」は、常人ではない鬼神や盗人の様な者共だけが知っている、当該集団内部者のみで情報共有して理解された秘密の通路の意味であろう。狐と男はそこと垣（この場合には、**結界**の役割を果たしていた）との隙間を通り抜け、その道が終わった所で狐はその姿を消したのであった。彼は無事に帰宅をすることができたのであるが、狐は故意に、彼を盗賊のたむろしている場所の近くに迄、案内したことを男は漸く悟ったのであった。それは玉を取られたことに対する狐に依る意趣返しか、自らの霊証を誇示する目的、又は、義理・約束を果たしたことを強調する意図があったものであろうか。

但し、ここでは「**狐、此レニ非ズ**（このことだけではなく）、**此様（カクヤウ）ニシツツ常ニ此ノ男ニ副（ソヒ）テ、多ク助カル事共（ドモ）ゾ有（アリ）ケル。實（マコト）ニ「守（マボ）ラム」ト云（イヒ）ケルニ違（タガ）フ事无ケレバ**」と述べていることから、「**物ノ恩**」の絶対性が見て取れるのである。しかしながら、**白キ玉**は元々**狐**のものであって、それを横取りしたのは男の方であった。狐に懇願された結果、男がそれを返却したとは言いながら、他者から奪った（盗人行為）ものを返却する行為自体は当然の**道理**であって、それを狐が恩義に感じたとするのも、ストーリー上に於いては整合性が取れない。そこには**人と獣との相対的力関係**が影響していた可能性もあるが〔文中では「**此様ノ者（異類のモノ）ハ此ク、者（人）ノ恩ヲ知り虚言（ソラコト）ヲ不為ヌ也ケリ**」として、人に対する獣等に依る一方的な従順さを求めている〕、この男が**侍身分**であったことも理由としては大きいものとする。即ち、武士社会の基本的構成原理が「**恩**」と「**奉公**」との**調和**にあったことより、逸

話の最終場面に於いて、この狐の行動（有言実行）がこの男をして、「**返々（カヘスカヘ）ス哀レニ（素晴らしい、有り難い）ナム思（オモヒ）**」にさせていたことは、それが賞賛されるべき行為であり、自らが行なった盗人行為が**道理**には合わない卑怯なものであったものと対照し、**忸怩（じくじ）**たる気持ちになっていたことが、意図的に強調されていた可能性はあろう。狐の姿に、武士社会の**そうあるべき姿**を見ていたのかもしれないのである。

ただ、当該説話の作者は少し違ったものの見方を行ない、教訓として指摘をしていた。それは、「**自然（オノヅカ）ヲ便宜（ビンギ、良い機会）有テ可助カラム事有ラム時ハ、此様（カクヤウ）ノ獸ヲバ必ズ可助キ也**」とするものであり、寧ろ、人に依る慈悲や慈愛の心の肝要さを説き、こうした異類のモノに対する人の優位性を述べている様にも解される。そして、人には**（慈愛の）心**があり、仏教思想の根幹を形成している「**因果（インゲワ、原因と結果の法則）**」を知っているべき者ではあるが、中には獣以下に「**者ノ恩**」を知らず、「**不實（マコトナラ）ヌ心（誠意や情愛の無い心）**」を持つ様な人もいるとしている点でもある。そこでは**虚言**や**不実**が横行し、**恩**も行なわれないという当時の社会的風潮を揶揄している様に見受けられる。若し、そういうことであれば、人間社会に於ける「**恩**」と「**奉公**」との**調和**関係、即ち、「**因果**」関係は成立し得ず、人は異類のモノとしての獣以下の地位に甘んじてしまうのではないかとした危惧が、説話の形を借りながら、表出していたものと見られるのである。ここでは、そうした西暦1100年代初頭に於ける、**院政**を頂点とし、それに付随して成長していた**武士社会**の様相を**獣、狐以下**であると懸念していたものであろうか。

ところで、**稲荷**を守護神として信奉するという点に於いては、**百済系渡来人**であった**秦氏**の存在を強く想起させる。取り分け、当該説話中で出現した**太秦**の地名よりは、そのことが色濃く窺えるのである。即ち、**太秦**の地とはそこに「**秦**」の語がある様に、元々は渡来人であった**秦氏**の居住していた地域であり、男が参詣をした**広隆寺**自体も**太秦寺**や**秦（はた）寺**といった別称を持つ如く、**秦氏**の氏寺であった。当該説話に記述は無いものの、この男も**秦氏**に**出自**を持った者であった可能性があろう。それ故の**広隆寺**参詣である。「**日本**

書紀 卷廿二 推古天皇 推古天皇11年(603) 11(10)月己亥朔条では、「皇太子(厩戸皇子、聖徳太子)謂諸大夫曰。我有尊佛像(ミ)。誰得是(此)像。以恭(ウヤヒ)拜。時秦造河勝(ハタノミヤツコカハカツ)進曰。臣拜之(ヲカミマツラム)。便受佛像。因以造蜂(ハチ)岡寺」としており、広隆寺が聖徳太子の側近であったとされる秦河勝に依って創建された経緯を記すのである。(25) そうであるとするならば、狐を主人公として取り扱った当該説話の趣旨も明確になるであろう。

(2) 「近衛ノ舎人、於(ニシテ)常陸(ヒタチ)ノ國ノ山中(ヤマナカ)詠(ウタヒテ)歌ヲ死(シニタル)語(コト) 第四十五」

昔、近衛(コンエ)府(左右の近衛府があり、天皇近侍の武官として兵仗を帯びて禁裏や行幸の警備に当たった)で舎人(トネリ。天皇や皇族に近侍して護衛や雑役を担当した下級官人)をしていた人物がいた。当該説話の時期や登場人物名は故意の欠字とし、隠されている。彼は、神楽舎人(カグラノトネリ。宮廷で神楽に奉仕した)であったのではないかと作者は推定を行なうが、和歌を微妙(メデタ)く(素晴らしく)詠(ウタヒ)、称賛されているのである。結果としてそのことが彼の命取りの原因となった。

そうした経歴を持った彼であるが、或る年に相撲部領使[すまひことりづかひ。相撲の節会(「内裏式一相撲式」)に依れば、7月7日~8日に宮廷で行なわれた天覧相撲と饗宴。皇極天皇期には天覧相撲、饗宴は既に実施されていた(26)]に出場する力士・相撲人(すまいびと)を諸国から都へ招集する為の責任者。当該期には近衛府の官人が担当をした]として東国(トウゴク)に下向をしたが、当該逸話はその帰路のことであろうか。陸奥国から常陸国へと超える山で、「焼山(ヤキヤマ)ノ關(セキ)(「多岐也麻乃世幾」)」という名の極(イミ)じき深山を通過する。これは、現在の関戸神社(茨城県久慈郡大子町頃藤6506)付近の久慈川左岸地域に比定されている。このルートは、白河関(福島県白河市旗宿白河内)より南下をして、JR水郡線に沿い常陸国内へと至る主要な道筋でもあった。

その山間地を彼が通った際、手持無沙汰な状態で以って退屈なことより[「徒然」(サウザシ、つ

れづれ)]、つつい馬眠[ウマネブリ。騎乗のまま転寝(うたたね)をすることか]をしてしまった。そうした処、突然、打ち驚く(はっとして正気になる)ままに、やっと関東に入った感慨に心細い思いも加わり、自らを鼓舞する目的からであろうか、泥障(アフリ。泥跳ね除けの皮革製馬具)を手で叩いて拍子をとりながら、「常陸歌(ヒタチウタ)」(27)という和歌を詠(ウタ)ったのである。それらを2~3返(ベン)許押し返して(繰り返して)詠った時である。とても深い山奥の方から「恐(オソロ)シ氣(ゲ)ナル音(コエ)」で以って、何か「穴(アナ。まあ)言慈(一語)(オモシロ)」と言って、手を「ハタト(ぼしっと、突然)」打ったので、彼は馬を引き留めて、それが誰の発言であるのかを従(トモノ)者共に尋ねてみても該当者はいなかったのである。これは、音声に依った形での警告(命の終焉が近いこと)であろうか。その意味に於いて、この音声は彼にしか聞こえてはいなかったものかもしれない。

これには彼も「頭(カシラ)ノ毛太リテ恐シト思思(オモフオモ)フ」、最大級の恐怖心に襲われた為、そこを足早に過ぎて行っただけであろう。そして、当夜のことである。彼は「心地(ココチ。気分)悪(アシ)クテ病付(ヤミツキ。罹患する)タル様(ヤウ)ニ思(オボ)エケレバ、従(トモ)ノ者共(ドモ)ナド恠(アヤシ)ビ思(オモヒ)ケルニ(不審に思っていた処)、其ノ夜ノ宿ニシテ寢死(ネジニ)ニ死(シニ)ケリ(寢込んだまま死んでしまった)」のであった。「寢死」、即ち、就寝中に於ける突然死、不審死に関する事例は、「冷泉(レンゼイ)ノ院ノ東ノ洞院ノ僧都殿(ソウヅドノ)ノ靈(リヤウ)ノ語(コト)

第四」の逸話に於いても登場していた。そこでは、黄昏時になると、僧都殿の寢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(方角)へ飛んで行き、木の末(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ったとする条件設定があった。そして、この赤単がいつもの様に飛び渡ったので、讃岐守源是輔の宿直(トノキ)をしていた兵(ツハモノ)の男が、雁膀(カリマタ)を矢に番(つが)えて、強く引いて射た。ところが、単衣は箭(弓の矢)を立てながら、いつもの様に榎の木末に登るのであった。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「寢死(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、同様に、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**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。しかし、**神楽舎人**の男の事例では、「**心地悪クテ病付タル様ニ思エケレバ**」として、前兆となる**症状が既に表わ**れていたことが窺われる。**心筋梗塞発作**であろうか。ただ、その兵も、**神楽舎人**をしていた男も、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**、又、**詠歌行為**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**」とその兵の男の行動を**謗(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**があった証ではあろう。当該逸話でも、実際には、**神楽舎人**をしていた男の死因は「**馬眠**」の状態にも見られた如く、長旅での**疲労蓄積**に依る**突然死**、**過労死**ということであろうが、無論その様な視点はここでは見られない。**周辺環境(深い山中)**に鑑みて、「**山神**」との**関連性**が疑われたのである。**山神**〔**さんじん、やまのかみ**。十二様(じゅうにさま)〕とは、**海神**としての**綿津見神**に**対置**し得る存在であり、**山岳**の**守護神**としての**神格**ではあるものの、その性格は**海神**の様に一律なものでは無い。ただ、**山神**も**水神**、**洪水神**としての性格も有していることより、その意味に於いては**海神**との「**水**」を**介した形での共通項**を見出すこともできる。

大抵の場合、**山神**は毎年山から人々へ**恵み**(**水資源**、**鉱物資源**、**動物・植物**と言った**生活資源**等)を授与するとした**大地母神**的存在であると認識をされたことから、**女性格**として見做され、**山神**=**女神**であると考えられる様になり(**男神**、**夫婦神**

の事例もある)、**転じて**それが**長年連れ添って口うるさく**なった妻や、**妓楼**に於ける**遣手**(やりて。遊女等を監督する**遣手婆**)、**神楽舞**で登場する**女神**等、**比較的**年長の**女性**を表現する意にも使用される様になる。**女性格**としての**山神**はその容姿が**端麗**ではないとされており、それ故、特に他の女性へ対しては**嫉妬**(しつと)心が深く、女性はその山に入ることを良しとはしないという。或る種の**山岳領域**(取り分け、**信仰対象**としての**霊山**)や**仏教寺院**(「**山**」)、**鉱山**や**山岳トンネル**の**工事現場**等に於いて、現在でも尚、それらの一部に於いて**女性の立ち入り**を制限する**習俗**(**女人結界**、**女人禁制**)を継続している日本の**文化的背景**とは、この点よりの説明が可能である。

**山神**では、一山自体を**神(神体)**であると見做す場合(**山岳信仰**に於ける**山霊**)、特定の**山岳**を支配する**山神**がいるものと認識をする場合、そして、山に住み着く諸々の**霊**を**山神**であると見做す場合、**平場農民**に於いて、**五穀豊穰**を守護する**田の神**へと**連携**をする**山神**等がある。**山神祭**(**やまのかみまつり**)はこうした**山神**を祀る**祭儀**であり、多くの事例では当該**山林**の所有者に依って執行されるが、それには**女性の参加**を好まないとした特徴もある。**山神**は人々に**恵み**を齎す面と、**自然災害**(**土石流**・**崖崩れ**・**山体崩壊**等の**土砂災害**、**火山噴火**、**風雪の害**、**山火事**等)を齎すという負の面とがあり、**恩恵**と**畏怖**という両面の性格を有していたことを窺うことができるのである。(28)

この説話に於ける**教訓**とは、**神楽舎人**をしていた男に依る**常陸歌**の発声が余りにも上手であった為に、更には、それらがその**土地**(**常陸国**)に関わる内容であったが為に、**土地神**としての**山神**、**女神**に**魅入**られてしまい(「**感ジテ**」)、その世界へと連れて行かれてしまった〔**留ムル**(この**土地**に彼の**靈魂**を引き留めた)〕という作者に依る分析である〔(「**山神が**)**目出(メデ)**。**愛**で)テ**取(トリ)**テケルナメリ(気に入って神のいる世界へ連れて行ってしまった様に思える)〕。つまり、何事も**中庸**が**肝要**であり、**周囲**との**調和**が**図**られている状態が重要であり、「**過ぎたるは猶及ばざるが如し**」、「**出る杭は打たれる**」という慣用句に見られる精神を大切にすべきであるとしたものであろう。それが、特に**知らない土地**に於ける**危機回避**の**為の方法論**であるとした主張であったものと見られるのである。こ

うしたものの考え方とは、現在の日本人の多くが持ち合わせている、横並び、協調性のあることを良しとする精神文化にも大きな影響を与え続けているものと推測を行なう。

## おわりに：内容分析に代えて

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、そうした対災害観・対災異観を「災害対処の文化論」として検証を行なって来た。以下、検証結果のポイントを纏める。

①「通(トホリシ) 鈴鹿(スズカ)ノ山ヲ三ノ人、入(イリテ) 宿(ヤドリセル) 不知(シラザル) 堂(ダウ)ニ語(コト) 第四十四」の逸話に於いて、死の発生に伴う穢れ観(穢れの伝染という思想)の表出が、遺体の取り扱いを介して見られた。そこでは両墓制に見られる、滅び行く遺体と、靈魂とを別個のものとして考える思想の存在も大きかったものと推測されたのである。この思想の根底には、死に依り穢れた遺体と、清浄化された靈魂という対極化された考え方があった。後に、埋め墓—仮葬、詣り墓—本葬とを切り離して、故人の靈魂を供養する祭儀の方式である。供養という観点よりは、詣り墓で執行される靈魂慰撫の祭儀の方に重点を置いたものである。従って、遺体とは単なる抜け殻であり、供養の対象とはならないとした考え方が存在していたものと推定を行なった。死と言う、人にとっての最大の災害に際して、人々が恐怖心を表出させることよりも、寧ろ意外にも冷静で、淡々とした対応を行っていたことが特質として指摘可能である。

②「頼光ノ郎等、平ノ季武、値(アヘル) 産(サンセル) 女(ヲムナ)ニ語(コト) 第四十三」よりは、当時の日本社会での女性に対する認識の一環を窺うことができた。そこには、中世的で封建性をも想起させる一種の「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。「産女」が出現したという河川とは、此岸〔「此方(コナタ)」〕と彼岸〔「彼方(カナタ)」〕とを隔てる結界、又、三途の川としての見立てであった。「渡

(ワタリ)」と表現された地名、及び、渡河行為も、そのことを表現していた可能性を考慮した。つまり、母子水死者—入水自殺、渡河しようとした際の事故、この河川に関わる「水災害」に依る被災者、等の靈魂が彼岸へ人を誘うとしたストーリーである。抑々、「産女、産婦、姑獲鳥」の妖怪伝承は、当該説話に見られる様に、産死した女性の靈として描写され、死んだ母体から胎児を取り出すことなく埋葬した場合には、産女が出現するとした伝承もある。そして、出産行為自体や、流産、水子といった語からは、「水」を接点とした様々な状況を垣間見るのであった。

③平安京や地方を問わず、人目の無い場所、暗い場所、夜間等の空間を中心として、大型の野生動物(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)に依る人身事故も相当存在していたことが想定され、そうした事故を未然に防止する目的に於いて、そうした動物を怖ろしい「鬼」に見做しながら、人々への警鐘としていたことが考慮された。無論、野生動物だけではなく、人為的な災害である盗賊や海賊に依る被害も想定される。取り分け、人口密度が希薄な地方部に在っては、そうした動物や人に依って齎される危険性とは、常に身近な空間で存在していたものと考えられ、分かり易い説話形式で以って、人々—特に子供や文字認知の不得手な人、へ対して危機管理の重要性を喚起する目的の重要性があったものと推測されるのである。

もう1つの課題として、そこには、里山領域の支配を巡る人と、こうした野生動物との確執が説話中に於いて見え隠れしたのである。人の営みや開発が、元来は野生動物の領域であった里山(「野中」)領域の中に迄、及んで行くに従って、そうした事象は都・鄙(ひな。地方)を問わず、頻発するようになっていたものと考えられるのである。里山に於ける人と、先住民としての野生動物達との「共生」が崩壊した時、人に依って里山を追われた動物たちに依り、人に対する抵抗事象(人にとっての不可解な災異)が出来たと見ることができたのである。人に依る里山領域への進出(人の巨大な生物圧)は甚だ一方的であり、元々の森の住人であった野生動物との共存共栄が視野には入っていなかったことを数々の説話では表現をしていた様にも見受けられる。勿論、このことは森

の住人達にとって途轍(とてつ)もない程巨大な、人に依る災異であり、人為的災害でもあった。

④「今昔物語集」では、3つの説話に於いて「迷ハシ神」・「迷ヒ神」が登場した。それに迷わされた人々は当初より、「迷ハシ神」・「迷ヒ神」に値(あ)った(遭った)ことで、自分がおかしなことになっているという状態を認識(自覚)しているという共通性があった。但し、「迷ハシ神」・「迷ヒ神」に遭遇していたとはしているものの、何れの事例に於いてもそれを見てはいないのである。つまり、無意識性や可視化不可能性がそこには存在していた。そして、その神は対象者を特定の場所に誘うこともあれば、ただ、同じ所を巡らせるだけのこともあり、その目的とすることに関しては、一貫性がある様にも見えない。気まぐれで愉快犯的な側面をも見せるのが「迷ハシ神」・「迷ヒ神」であったとすることもできる。その点に於いて、これが自然信仰や精霊信仰に基づく土着神、狐の所為(強い祟りを含む)であると関連付けられた大きな理由でもあろう。そうしたモノに憑依されたのが、偶々そこに在った大木や岩石等の自然物であったものと考えられる。その面よりは、「迷ハシ神」・「迷ヒ神」がその領域への接近を拒む強力な性格、不可侵性を見て取ることが出来得る。ただ、この神に関しては文献資料上の出現事例が少ないこともあり、その内容を断定的に語ることもできなかつた。

⑤「物ノ氣(ケ)(物の怪)病(ヤミ)」という正体不明な症例があった。それは、嫉妬心や怨恨の念を帯びた生霊・死霊と言った、邪悪な霊的存在に取り憑りつかれてしまい、身体や精神の不調を訴えたり、最悪の場合には死に至る症状であった。これは、当時の人々にとっては紛れも無く「病」である(という認識であった)。こうした物の怪に依って憑依(ひょうい)された状態が、「物の怪だつ」であり、これに罹患すると、真言密教僧侶や修験者等に依頼して加持祈禱を行なわせ、物の怪を調伏し退散させたのである。つまりは、霊的治療を加えるのであった。この作法は段階的であり、先ずは呪法を使用して物の怪を対象者(患者)の身体より駆逐し、一旦、憑坐(尸童。よりまし)と呼ばれる別人(男児、女児)へ憑依させておき、その意向等を聞いた上で、更に、そこから外界へと追い出して最終的に平癒させるのであ

る。霊体を一旦、憑坐を介して駆逐しなければならなかった理由に関しては判然としないものの、多くの憑坐が児童であったことより、彼らの穢れ無き清浄な心というフィルターを一旦通すことで、そうした邪悪な霊であっても「供養」され、慰撫されるとした考え方が存在した可能性も想定された。即ち、次の人への憑依を未然に防止する目的である。

⑥「寝死(ネジニ)」というタイプの人の死の在り方が記述された説話が散見された。これが実際に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かつたが、就寝中に亡くなってしまうのである。それ迄健常であった人が急死する、所謂、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つて、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。

しかし、「近衛ノ舎人、於(ニシテ)常陸(ヒタチ)ノ國ノ山中(ヤマナカ)詠(ウタヒテ)歌ヲ死(シニタル)語(コト)第四十五」の説話で登場をしていた神楽舎人の男の事例では、「心地悪クテ病付タル様ニ思エケレバ」として、前兆となる症状が既に表われていたことが窺われた。心筋梗塞発作であろうか。ただ、「冷泉(レンゼイ)ノ院ノ東ノ洞院ノ僧都殿(ソウヅドノ)ノ霊(リヤウ)ノ語(コト)第四」の逸話に於いて登場していた兵の男も、神楽舎人をしていた男も、就寝中にこれらの症状を發して、誰にも気付かれること無く静かに死へと至つたのであろう。当時としては、その死と、兵が射てしまった赤い単衣、又、神楽舎人に依る詠歌行為との間に重大な関連性があるものと認識されたことには必然性がある。更に、「寝死」に関しては、「今昔物語集」中に於いて当該2事例しか確認することはできないものの、この両者共に男性であったことにも留意を必要であろう。それは、男性と女性との身体的差異、又、女性よりも男性の方が一般的には活動的であり、業務に従事していた時間も相対的に長かつたという社会的な事情もあつたことが想定される



のである。

⑦「今昔物語集」の如き説話集の存在目的の1つには、「恐怖心の危機管理」があった様に考える。恐怖心とは、裏返すならば、人に依る感性としての危機回避の為のシグナルでもある。それが科学的根拠の薄い単なる思い込みや、直感的に感じた気配であったとしても、結果としては自らの身を守ることに繋がっていたからである。現在よりも、自然や周辺環境に対する観察能力が高かったものと推測される当時の人々に在っては、そこから発せられる危険性情報を逸(いち)早く、敏感に感じ取ることこそが、命を長らえさせる1つの方策として重要であったものと見られる。「自らの恐怖心に正直になれる」ことこそが、危険な世の中を渡って行く上での安全策であった。

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」、『国史大辞典』(株式会社 吉川弘文館)の「今昔物語集」の項、参照。
- (2) 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」—(19)「齋藤助康丹波國へ下向し古狸を生捕る事」、参照。
- (3) 「今昔物語集 卷第二十六」—「修行者、行キテ人ノ家ニ稔(ハラヒ)シテ女(ヲムナ)ノ主ヲ死(シニタル)語(コト)第廿一」の狗山(イヌヤマ)の説話では、陰陽道に通じた僧侶が、無病息災、財宝出来、神の祟りを除き、夫婦和合を祈願する祭儀の執行に際して、「白米(シロキヨネ)」、「御洗米(アラヒヨネ)」を使用している事例が見受けられる。
- (4) 大日本古記録『臥雲日件録抜尤』(株式会社 岩波書店) 1961年3月、に依る。
- (5) 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) —「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 ～卷25 孝徳天皇紀迄～」、参照。
- (6) 同氏『白川静著作集 6 神話と思想』(株式会社 平凡社、1999年11月) —「第五章 殷王朝の神話」—「一 夷羿の説話」、「二 河伯の祭祀」、参照。
- (7) 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。
- (8) 日本を含む東アジア世界に於ける火葬の様相に関しては、小林健彦『韓半島と越国(こしのくに)～なぜ

- 渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』[2015年6月初版発行、販売：データ版はディー・エル・マーケット株式会社 (DLMarket Inc)、製本版はシーズネット株式会社 製本直送.comの本屋さん) —「4. 新羅国の文武王と倭国 ～文武王の海中王陵に見る対日観～」、参照。
- (9) 『日本大百科全書 24』(小学館) 1994年1月 —「両墓制」の項、参照。
  - (10) 小林健彦『韓半島と越国(こしのくに)～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』 —「4-4:最初の火葬と仏教」、参照。
  - (11) 里山領域を巡る人と動物との確執を描写した逸話、事例に関しては、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」に於ける変化」—(20)「三條前右大臣實親の白川亭に古狸飛礫(つぶて)を打つ事」、参照。
  - (12) 完訳 日本の古典 第五十七巻『雨月物語 春雨物語』(株式会社 小学館) 1983年9月、に依る。
  - (13) 楠見孝氏「デジャビュ現象はなぜ起こるのですか?」[『心理学ワールド』(公益社団法人 日本心理学会) 第32号所収、2006年1月]、参照。
  - (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 ～日本の無常観の形成～』 —「4-2:「古今著聞集」に於ける変化」—(3)「延長八年六月右近の陣に變化の事」、参照。
  - (15) 里山領域を巡る人と動物との確執を描写した逸話、事例に関しては、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」に於ける変化」—(20)「三條前右大臣實親の白川亭に古狸飛礫(つぶて)を打つ事」、参照。
  - (16) 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」に於ける変化」—(15)「薩摩守仲俊水無瀬山中古池の變化を捕ふる事」、参照。
  - (17) 同氏「老狐と巨杉」 —『今昔物語集卷二十七第三十七話形成考』[『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』(早稲田大学大学院教育学研究科) 別冊26号—1所収、25～37頁、2018年9月]、に依る。
  - (18) 『古事記』日本思想体系1 (株式会社 岩波書店) 1982年2月、に依る。
  - (19) 小林健彦『韓半島と越国(こしのくに)～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』 —「はじめに—4:海人とヤマト王権、そして越国」、参照。
  - (20) 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～』 —「1-2:8月15日の謎」、参照。
  - (21) 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」に於ける変化」—(15)「薩摩守仲俊水無瀬山中古池の變化を捕ふる事」、参照。
  - (22) 『中右記 四』史料通覽(日本史籍保存會) 1915年11月、に依る。
  - (23) 国史大系本(第26巻)『延暦交替式 貞観交替式 延喜交替式 弘仁式 延喜式』(株式会社 吉川弘文

館) 2000年11月、に依る。

- (24)「御堂関白記」同日条に依る。三条天皇の一行はこの日の午時(正午前後)に御出して、桂川・宇治川・木津川三河川が合流する山崎ノ渡(ワタリ)より御船で渡河し、対岸に在った男山の北西麓(橋本付近)に至った。還御は翌29日であった。
- (25) 弘仁5年(814)に成立した『群書類従』巻第四百四十八所収に拘わる)「新撰姓氏録抄」『群書類従第二十五輯 雑部』(続群書類従完成会)1991年10月、に依る)の「右京諸蕃上 起坂上大宿禰。盡田邊史。三十九氏 漢」では、「秦(ハダ)忌寸」、「秦人」、「山城国諸蕃 起秦忌寸。盡多多良公。廿二氏 漢」では、「秦忌寸」、「秦冠」、そして、「攝津國諸蕃 起石占忌寸。盡荒々公。廿九氏 漢」では、「秦忌寸」、「秦人」、「河内國諸蕃 起高丘宿禰。盡伏丸。五十六氏 漢」には、「秦宿禰」、「秦忌寸」、「秦人」、「秦公」、「秦姓」等の秦姓の一族を登載する。地域的に秦氏は、京都を中心として、山城、摂津、河内国等、畿内の中心部、京都より大阪湾にかけての場所に展開をしていたことが窺われるが、渡来人としての、その祖を秦始皇帝に迄求めている。この話の真偽の程は判然としなないものの、そうした逸話の喧伝には、渡来後に於ける一族の立場を相対的に優位なものにしようとする意図を感じる。
- 取り分け、「山城国諸蕃」の「秦忌寸」には、その来歴が詳細に記されており、それは太秦公宿禰と同祖であり、物智王弓月王が応神天皇14年(283)に来朝し、上表後に於いて一旦帰国し、百二十七縣の伯姓を率いて帰化したとするものである。その後、養蚕、絹織、酒造等の産業に従事し、朝廷に貢進したとされる。その功績に依って、禹都万佐とする號を賜い、更に、天平20年(748)には、京畿在住の秦氏に対して伊美吉姓が改めて下賜されたとしている。尚、小林健彦『韓半島と越国(こしのくに)～なぜ渡来人は命がけで日本へやって来たのか～』—「はじめに—4: 海人とヤマト王権、そして越国」、参照。
- (26)「日本書紀 卷廿四 皇極天皇」皇極天皇元年(642)7月甲寅朔乙亥条では、百濟国より来朝した使人(ツカヒ)である大佐平智積等を宮廷で響応し、その際に「乃命(コトヲホ)健兒(チカラヒト)相撲(スマヒトラシム)於翹岐(ぎょうき。百濟国の義慈王の一族)カ前ニ」とする。これが天覽相撲の初見記事である。
- (27)「岩波本」544頁頭注一四では、「古今和歌集 二十 大歌所歌」に収められる東歌の中の、「常陸歌」二首がこれに該当すると指摘をする。即ち、「筑波根の此面彼面(このもかのも)に蔭はあれど君がみ蔭に増す蔭はなし」(1095、詠み人知らず)、「筑波根の嶺の紅葉(もみち)落ち積りしるもしらぬもなべて悲しも」(1096、詠み人知らず)の二首である。
- 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「古今集 卷二十 大歌所歌」延喜5年(905)4月18日、異同資料句番号: 01095・01096(詞書 東歌: ひたちうた、作者 無記)、に依る。
- (28)「日本書紀 卷七 景行天皇」景行天皇40年(110)是歳条(又は10月条)には、「至膽吹(イブキ)山(伊

吹山。滋賀県・岐阜県の県境にある伊吹山地の主峰。標高約1,377メートル)山神化(ナリテ)(爲)大蛇(ヲロチニ)當道(道を封鎖した)。(中略)時山神之(衍)興(ヲコシ)雲零(フラシム)氷(水。アメヲ)」とあり、日本武尊が尾張国より近江国方面へ進出した際の伊吹山に於ける逸話を掲載する。そこでは、伊吹山の山神が大蛇になって、東征の帰途に在った日本武尊の行く手を塞いだとしているが、更に、雲を湧き立たせて降水(降雹)させたことよりは、日本書紀編纂当時(養老4年・720年に完成)に於いても、山神の神格が降水(水)と深い繋がりを以って認識をされていたことが推察されるのである。大蛇や龍とは、日本文化に於いても、大量の水の存在(水災害の発生)を示唆するからである。

### 参考文献表:

- ⑩当該表は著者名(辞典、事典、史料、新聞等の場合は発行所)の50音順(外国人名を含む)に依り配列してある。尚、複数の巻がある辞典・事典等の場合には、その発行年月を省略したものもある。
- 『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
  - 『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
  - 大日本古記録『臥雲日件録抜尤』株式会社 岩波書店、1961年3月
  - 『古今著聞集』日本古典文学大系84、株式会社 岩波書店、1966年3月
  - 『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
  - 大日本古記録『御堂関白記 中』株式會社 岩波書店、1953年3月
  - 『角川 古語大辞典』株式会社 角川書店
  - 完訳 日本の古典 第五十七巻『雨月物語 春雨物語』株式会社 小学館、1983年9月
  - 『古語大辞典』第一版第一刷、株式会社 小学館、1983年12月
  - 『日本国語大辞典』第二版、株式会社 小学館
  - 国史大系本(第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』株式會社 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『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
- 河鱒実英氏『有職故実 改訂版 日本文学の背景』塙書房、1998年2月
- 楠見孝氏「デジャビュ現象はなぜ起こるのですか？」(『心理学ワールド』第32号所収、2006年1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
- 京都大学附属図書館所蔵本「国宝(1996年指定)今昔物語集(鈴鹿本)」(レコードID:RB00000125)
- 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
- 白川静氏『白川静著作集 6 神話と思想』株式会社平凡社、1999年11月
- 『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 第二十五輯 雑部』続群書類従完成会、1991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「古今集」
- 『大漢和辞典』修訂第二版、大修館書店
- 『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「二十卷本 倭名類聚鈔」請求記号 WA7-102
- 『中右記 四』史料通覧、日本史籍保存会、1915年11月
- 馮超鴻氏「老狐と巨杉 —『今昔物語集卷二十七第三十七話形成考』(『早稲田大学大学院教育学研究科紀要』別冊26号—1所収、2018年9月)
- 『世界大百科事典』初版、平凡社
- 『理科年表 平成30年 第91冊』丸善出版株式会社、2017年11月
- 『理科年表 令和2年 第93冊』丸善出版株式会社、2019年11月

### 注記：

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

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

尚、本稿中に於いては、必要に応じ、読者に依る円滑な理解を助ける目的に於いて、筆者が以前に発表した複

数の論稿内の内容や文、画像等を、必要最小限度内で、その一部分を引用、編集、加工し、使用している部分が存在することを明示しておく。

その場合には、「註」に於いて該当箇所を明示した。

本稿をも含めた「今昔物語集」—「卷第二十七 本朝付霊鬼」の巻に対する検証結果は、『災害対処の文化論シリーズ IX 日本の古典に見る災害対処の文化論 ~「今昔物語集」の霊鬼~』[シーズネット株式会社(製本版)・株式会社ブックフロント(電子版)、2022年度刊行予定]に於いて公開する予定である。

