

# 日本古代における呪術的宗教文化受容の一考察

——土公信仰を手がかりとして——

張 麗 山

Reception of Chinese Magic Religious Culture in Ancient Japan

—Centering upon belief in Doku—

ZHANG Lishan

The present paper mainly examines the reception of belief in Doku in ancient Japan. Doku is a deity of earth taboo, which first appeared at The East Han Dynasty. First it introduces the shared religious phonemes of belief in Doku in east asia. Then it examines the process how belief in Doku received in Japan from the following three sections: antakushinjuryō, which was read early in koutoku reign, has a close relation with Doku; investigating the Chinese books which recorded Doku; discussing who imported the belief in Doku. We can found the reception of belief in Doku closely influenced by the Japanese historic movement, and it was mainly received as a deity of magic religion.

キーワード：土公 安宅神呪経 呪術宗教 呪禁師 陰陽道

## はじめに

古代日本人の宗教世界は主に仏教と神道によって支配されていたことは言うまでもないが、その中に仏菩薩や一般の神々以外のものも含まれている。この数十年来の道教研究によって、日本における道教要素の伝来事実も相次いで提示されてきた。ところが、道教は中国の民族宗教のためか、よく中国の在来信仰を包み込む概念として、日本古代における外来信仰の受容研究に利用されていた。たとえば、平安時代の神祇信仰で現れた外来信仰について次のような指摘がある。

遅くとも九世紀末までには、平安宮廷を中心とする京都においては、正月元旦の朝に広く行われ、以後長く恒例の年中行事となった四方拝の儀で拝された神々は、かならずしも在来信仰による神ではなかった。北斗七星をはじめ太歳・天一・太白・竈神など、ほとんどが中国に発源する神々である。それらの本来の姿はみな道教の神々であったことは、既に郡波利貞氏により、初唐時代の鈔本

『三洞奉道科誠儀範』巻第五によって明らかにされている<sup>1)</sup>。

太歳・天一・太白・竈神は確かに中国に発源する神々であり、また道教の經典に記されてあることも間違いないと思われる。しかしながら、それは道教の要素が日本に伝わったことを示すものでもない。いわゆる成立道教は後漢時代以後に形成したものであるし、われわれの使っている「道教」の概念も概ね研究者によって中国の在来宗教を描くために定義された曖昧なものなので、中国における鬼神信仰は必ずしも道教の概念で包括できると限らない。太歳・天一・太白などの神々はそもそも天文星辰の信仰に属するもので、後世道教の宗教体系に吸収されたといっても、その自体が民間で解消されたわけではない。従って、日本古代における外来信仰の受容を考えるには、道教に拘らずより適した概念でその受容構造を描く必要があると思われる。筆者もまだ未熟の考えでありながら、あえて「呪術的宗教文化」という概念で日本古代における鬼神信仰受容の一側面を考察してみたい。呪術的要素はほぼあらゆる宗教に内包するものであるが、ここでの「呪術的宗教文化」は主に中国の陰陽五行説を基盤として合理的な思想を含む占いや呪術など、日常生活に密接な関連を持つ宗教形態を指す。

太歳・天一・太白・竈神は前述した呪術的宗教文化に含まれるもので、主に暦の暦注に記される鬼神禁忌として古代の日本人の生活を制約していた。本稿はそのような鬼神の中で土公信仰を取り上げて、それがどのように日本に伝わって受容されたかを考察していきたい。それによって、日本古代における呪術宗教文化、特に鬼神信仰の受容の具体像に接近する、次に土公信仰の紹介、受容の思想背景、受容の媒介、受容の主体という順序で考察を進めたい。

## 一 土公信仰と東アジア

土公という鬼神は、一般的に知られていないかもしれないが、実はわれわれの日常生活でよく見られるものである。

日本においては、建築などを建立する際に、よく神職や僧侶に依頼して立柱式や上棟式などの建築儀礼が行われる。それは土地の神を鎮めたり新しい建築の安穩を祈ったりすることが目的とされている<sup>2)</sup>。そして、このような土地の神を鎮める儀礼は日本だけでなく、韓国や中国などの東アジアの国々でも行われている。ただし、儀礼の方式が異なっている。たとえば、韓国は建築作業などをする前に、現場で斎案を構えて豚の頭などをその上で供えて土地の神を祀る風習がある。中国は早くも二千年前の後漢時代にすでにそのような風習があった。『論衡』には百姓が家屋を建てた時に巫祝を招いて土神を解謝することが記されている<sup>3)</sup>。それは、土地の中に神が存在し、土を掘ったりすると土の神を触れ犯すことになると考えられたからであろう。すなわち、犯土になったという観念である。犯土によって起った祟りな

1) 下出積与『日本古代の道教・陰陽道と神祇』、吉川弘文館、1997年、35頁。

2) 安江和宣「地鎮祭と地鎮法」(『神道祭祀論考』神道史学会、1979年) 3～35頁。

3) 王充『論衡』解除篇に「世間繕治宅舍、鑿地掘土。功成作畢、解謝土神、名曰解土。為土偶人、以像鬼形、令巫祝延以解土神。已祭之後、心快意喜、謂鬼神解謝、殃禍除去」と土神を解謝する記録がある。

どを鎮めるために儀礼を行うことは、東アジアに共通する宗教観念といえる。本稿で検討する土公はこの儀式の鎮める崇りを起す土地の神である。

ただし、土地神の観念は人間の生存する大地への自発的な宗教心理が潜まれているので、両国に類似する宗教現象があっても、それだけで相互に影響関係を持つとは断言できない。たとえば、後漢時代に成立とされた『太平経』には、

泉者地之血、石者地之骨也。良土、地之肉也。洞泉為得血、破石為破骨。良土深鑿之、投瓦石堅木於中為地壯、地内独病之<sup>4)</sup>

と泉・石・土を大地の血・骨・肉に比喻して、犯土の残酷さや恐ろしさを唱えている記載がある。それは人類学等が提唱している地母神を想起させるかもしれない。しかし、中国で発生された風水観念を中心とする犯土関係の鬼神信仰は、その独特の歴史や思想背景があり、少なくとも後漢時代には犯土思想はすでに原始的な信仰に属する地母信仰と異なった。中国古代の謝土儀礼は農耕にも関係があるが、陰陽五行思想などの神秘思想からの影響をうけたほかに、また星神信仰から影響を受け、早くから原始的な農耕信仰を脱して、独自の発展を遂げた<sup>5)</sup>。そこで祀られた土地の神は農耕神の色合いが薄く、主として家宅の土を司り、よく崇りを起こす神である。後漢時代に土公という用語で犯土の神を呼ぶのは従来の土神、社神あるいは中霤と区別する意図が潜まれ特殊な歴史的背景のもとで生まれたものと思われる。

では、日本における土公はどのようなものであろうか。建築儀礼において土公を鎮める儀礼は地鎮祭といい、普通は神道的な儀式として認識されているようである。ところが、実のところ、中世以前は、地鎮に関する儀礼は、密教僧や陰陽師が担当し、地鎮・鎮壇といった儀礼を行う方がむしろ優勢である。現在のような神職と大工による儀礼に転換したのは、江戸時代以降のことである<sup>6)</sup>。地鎮祭は、密教で土公供や鎮壇祭などもあり、日本において古くからあった宗教儀礼である。また陰陽師が行った卜占や呪術あるいは祭祀のことは陰陽道といい、中国の陰陽五行思想と深く関わる。したがって、地鎮に関する儀礼は日本在来の宗教観念というより、外来の観念が影響を受けて形成したといえよう。それはともなく、「土公」という用語からだけでも、中日両国における建築儀礼の繋がりを考えられるであろう。

地鎮祭については、今までの考古発掘で数多くの地鎮や鎮壇の遺構が発見され、それらによって真言宗や台密が異なる地鎮・鎮壇儀法を持っていることが明らかにされた。また、韓国で発見した鎮壇を考察して日本密教への影響を考察する論説もある<sup>7)</sup>。ところが何れも、平安時代以来の地鎮を論説するもので、平安時代以前のことについて考古発見と文献史料の欠如のためか、管見の限り、詳しく論じたのは

4) 『正統道藏』太平部・受字號、新文豊刊本41冊、154頁。

5) 筆者の「中国古代における土公信仰の由来について」（『文化交渉東アジア文化研究科院生論集』創刊号、2013.1）を参考してください。

6) 松尾恒一「建築儀礼をめぐる宗教者・職能者と宗教テキストの諸相」（『第4回国際研究集会報告書』名古屋大学大学院、2008年）114頁。

7) 姜友邦「韓国古代の舍利供養具・地鎮具・鎮壇具」（『Ars buddhica』(209)、1993年）68-75頁。

村山修一の「わが国における地鎮及び宅鎮の儀礼・作法について」しかない<sup>8)</sup>。村山氏が飛鳥時代からの地鎮・鎮宅の記録をほぼ全部網羅して整理して、地鎮・鎮宅の密教作法から陰陽道作法までの歴史変遷を辿って、その歴史像を明らかにした。しかし、『延喜式』における鎮新宮地祭について「陰陽道の色彩が看取される」ものと、またそれは鎮土公祭とともに「奈良朝以来の伝統的な行事と解せられる」と論述したことにとどまり、深く検討しなかった<sup>9)</sup>。ところがそれだけでは、地鎮・鎮壇と鎮土公祭との関係は明らかになれない。

また、鎮土公祭は『延喜式』の臨時祭として神祇官が行われる祭儀と思われるが、その詳細はわからない。日本在来の神々を奉仕する神祇官がなぜ中国伝来の土公を鎮祭するのは興味深いことである。小坂真二氏<sup>10)</sup>が陰陽道と神祇官の関係に触れて、

毎年二季に行われる神祇官の御体御卜では、神・鬼気・靈気・土公などの祟を卜兆し、それに応じて疫神祭や土公祭などの解謝措置がとられたが、これは五行家的な宗教体系である

と土公を神祇官の御体御卜で取り扱う神と見なし、また土公祭などの解謝措置が五行家的な宗教体系だと述べた。さらに、「この五行家説的な宗教体系が律令制定期当初に神祇官卜部氏の職掌とされた」といい、つまり五行家的な宗教体系が神祇官卜部氏によって職掌されていたと明確に述べた。要するに、神祇官が五行家的な宗教体系を掌るので、土公という五行家的な宗教体系に属する鬼神のことも当然として神祇官の職掌の中に取り入れられた。ところが、周知のように、陰陽五行説を核心とする宗教文化は主に陰陽寮の組織を中心とする陰陽道に受容されていたものである。だから、土公を日本社会に導入したのが陰陽師ではないかという疑問も自然に浮かんでくるであろう。さらに神祇官の御体御卜で取り扱う土公が、どのように密教の地鎮祭と関わるようになったのか。つまり、土公信仰はどういう仕組みでどういった媒介を通じて日本で受容されたのかという問題が残っている。

次は、まず日本古代における土公の犯土禁忌と深く関わる地鎮思想の受容について考察してみる。

8) 村山修一「わが国における地鎮及び宅鎮の儀礼・作法について」(『修験・陰陽道と社寺史料』法蔵館、1997年)。そのほかに水野正好氏の「難波長柄豊崎宮前後の呪的環境」(『難波宮址の研究』第7、財団法人大阪市文化財協会、1981年)や増尾伸一郎氏の「日本古代における『天地八陽神呪経』の受容受容」(道教文化研究会編『道教文化への展望』平河出版社、1994年)をもご参照ください。

9) 前掲書、110頁。

10) 小坂真二「陰陽道の成立と展開」(『古代史研究の最前線』雄山閣、1987年)149～150頁。小坂真二氏はその後、御体御卜の土公崇には陰陽道が直接関与しなかったことをさらに詳しく論じた。「御体御卜と陰陽道」(『東洋研究』198、(1-30)2010年)をご参照。

## 二 土公受容の地鎮背景

### 1 『安宅神呪経』の伝来と受容

地鎮と土公との直接関係は主として真言密教の土公供から見られる<sup>11)</sup>。ところが、真言密教は平安初期に空海によって唐から将来されたものであり、また前述のように地鎮・鎮宅の記録はそれ以前の飛鳥時代に既にあった。したがって、ここで飛鳥時代に受容された『安宅神呪経』のことを考察して土公受容の歴史背景を検討したい。

日本の地鎮に関する記録において最古のものとしては、『日本書紀』孝徳天皇白雉二年（651）十二月の記事にある。それは、難波で築かれた新宮が竣工する前のことである。

冬十二月晦、於味経宮、請二千一百余僧尼、使読一切経。是夕、燃二千七百余灯於朝庭内、使読安宅・土側等経。於是、天皇従於大郡、遷居新宮。号曰難波長柄豊碕宮<sup>12)</sup>

この新宮（難波長柄豊碕宮）に遷居する前に、天皇は僧尼を請して一切経を読ませ、また二千七百余燈の灯を燃やして朝廷内において安宅・土側などの経を読ませたという。これは明らかに遷居のために行われた行事で、安宅・土側などの経を読ませるのは宅神や土神を鎮めるためである。この新宮記事の続きとして同三年九月に、「造宮已に訖」り、十二月晦に「天下の僧尼を内裏に請いて、斎を設けて燃灯を大捨す」ことにした。つまり、孝徳天皇は宮がまだ完成していないうちに、入居したのである。水野正好氏は兩年続き十二月晦に燃灯したという後世にない法式に注意して、

燃灯・読経のみといった鎮具をもたない法式、あるいは鎮め物を散華するといった法式の存在も、より古い段階だけに考えておかねばならないのかもしれない。（中略）安宅の日が、孝徳天皇の最も勢いを得た平安の時、輝く光に包まれた日であったことはいうまでもないであろう。この安宅の呪儀が、単なる安宅ではなく、孝徳朝そのもの、難波の地にはじめて都する者の記念すべき安宅鎮祭の日でもあり、まさに政治の一駒を示す呪儀であったことを語っているのである<sup>13)</sup>。

と述べた。つまり、燃灯・読経という法式は古い段階の鎮祭の一種であり、また政治の誇りとして行われたものだと言われた。確かに、孝徳天皇が二千一百余僧尼を請して味経宮で一切経を読ませるのは、味経宮が外交的な宮なので、「政治の一駒を示す呪儀」とも言える。ところが、十二月晦とは一年の最後日であり、その日に行事を行うのは新年に対するの祈願が含まれているので、それを直接に地鎮に結びつけるのは難しい。天皇の遷居新宮に直接に関係するのは安宅・土側等の経を読むことだけであると思われる。つまり、入居する前に、土地や宅の鬼神を解謝して安穩に居住できるように安宅・土側等の経

11) 『禪覚抄』の「地天法」を参照のこと。

12) 坂本太郎・家永三郎ら校注、『日本書紀』、岩波書店、1965年、317頁。

13) 水野正好「難波長柄豊碕宮前後の呪的環境」（『難波宮址の研究』第7、大阪市文化財協会、1981年）74頁。

を読んだのである。だから同三年に宮が完成された時には、すでに入居したので、改めて安宅・土側等の経を読む必要がない。そういう意味から見れば、安宅・土側等を読む行為は孝徳天皇の時代に地鎮・鎮宅の観念がすでに存在しただけでなく、よく理解されていたことを示すものである。

安宅・土側とは『安宅神呪経』と『土側経』を指すであろう。ところが、それ以後、これらの経典を読む記録が見られない。しかし、『大日本古文書』に幾つかの記録を残っていて、水野正好氏や村山修一氏がその内容について検討したことがある。ここで、それらの関係記録を以下の表に示す。

年代	内容	出典
天平三（731）年八月十日	土側経一、合廿六、紙一百廿八 用紙一 安宅用妙神呪経用二	写経目録、大日本古文書七
天平八（736）年九月二十九日	安宅神呪経一卷、僧伽宅経四巻、仏説八陽経一卷	写経請本帳
天平十一（739）年七月十二日	安宅神呪経	経師手実帳
天平十一（739）年七月十七日	〈送〉安宅神呪経一卷	続々修 十四帙七
天平十三（741）年閏三月廿一日	安宅墓土側経、八楊経	経巻勘注解
宝亀二（771）潤三月八日	仏説八陽経〈三枚〉	大日本古文書十八
宝亀二（771）年五月十四日	仏説安宅経〈四枚〉	大日本古文書十八

この表から、奈良時代における『安宅神呪経』や『土側経』の経典の変遷を窺うことができる。この経の写経はさほど頻繁に行われていないようであるが、必要な時期にやはり写されていた。その時期に地鎮観念はすでにある程度公認されていた。はやくも、『日本書紀』持統天皇五（691）年十月甲子に「使者を遣り、新益京を祭り鎮づめる」と同六年五月に「浄広肆難波王等を遣り、藤原宮の地を祭り鎮づめらしむ」と、宮地のために地鎮を行われた。さらに、有名なのは和銅元（708）年二月元明天皇は遷都の詔を頒布して、「宮室之基を起し、世をトし土を相し…方に今、平城の地、四禽凶に叶い、三山鎮を作り、亀筮並び従い、宜しく都邑を建つべし」と宣言した。ト世相土などの中国風水関係の技術を積極的に受容する意欲だけでなく、実際の遷都に応用されたことが窺える。また、『安宅神呪経』と同じく犯土の禁忌を説く『天地八陽神呪経』は遅くても続々修正倉院文書第三帙第四巻の天平宝字五年（761）二月十五日付の「請経文案」にすでに見られ、広く流転されたようである<sup>14)</sup>。八世紀に地鎮の観念が徐々に認識されてきたことが推測できるであろう。

## 2 『安宅神呪経』の成立と土公信仰

『安宅神呪経』の受容を考察するのは、それが土公信仰と深く関わりと想定されたからである。その理由は、『安宅神呪経』の成立がそもそも土公信仰と深く関わったからである。結論からいうと、日本古代における『安宅神呪経』の受容は仏教文化の受容というよりはむしろ中国の土俗的な宗教文化を受容したものであると思われる。つぎに、『安宅神呪経』の成立から考察してみる。

14) 増尾伸一郎「日本古代における『天地八陽神呪経』の受容」（前掲注）に詳しい。その他に、同氏の「朝鮮本『天地八陽神呪経』とその流転」、小田寿典「偽経本『天地八陽神呪経』の伝播とテキスト」（『Bulletin of Toyohashi Junior College』1986年、61～74頁）がある。

【安宅神呪経】は『大正蔵』に収録され、後漢失訳とされたものである。この経の由来について、諸長者が世間家宅の吉凶に憂愁し、世尊に「唯願世尊受弟子請、臨降所居、賜為安宅。勅諸守宅諸神、及四時禁忌。常來榮衛、使日夜安吉、災禍消滅」と願って、教えられた経と記されたが、経に「或犯触伏龍、騰蛇、青龍、白虎、朱雀、玄武。六甲禁忌、十二時神、門庭戸陌井竈精露」などの明らかに中国民間信仰の鬼神が混入されていることから、偽経であると言わざるをえない。ところが、梁僧祐『出三蔵記集』「新集続撰失訳雜經録第一」巻四に「七仏安宅神呪一卷、安宅呪一卷」とあり、また「安法師所載竺法護經目、有神呪三卷、既無名題、莫測同異。今新集所得、並列名条卷。雖未詳訳人、而護所出呪、必在其矣」と傍注し、それを偽経であると考えられていなかった。それ以後、隋費長房『歴代三寶記』、唐道宣『大唐内典録』や唐明全『大周刊定衆經目錄』などにも収録されている。また敦煌文献にも【安宅神呪経】が何件も発見された。

【安宅神呪経】は偽経であったが、その成立年代についてはいまでも解明されていない。牧田諦亮氏が「中国仏教における真経と疑経」において、この経が長い間真経として収蔵されていることを指摘し、また初見は隋代経録にあると述べた<sup>15)</sup>。これに対して、張齊明氏が『仏説安宅神呪経』の性質と時代を検討する論文で、実は六朝時代の『祐録』にすでに録されたと批判し、また後漢時代の安宅観念を考察して、「『仏説安宅神呪経』は後漢時代に作られた偽経である」と論じた<sup>16)</sup>。ただし、『仏説安宅神呪経』が後漢時代の安宅観念と類似すると言っても、それは後漢時代の訳作と証明する証拠にはならない。実は、牧田諦亮が「三厨経と五厨経」においても、

出三蔵記集巻四には、安宅呪一卷を失訳雜經録にいれているが、これは現行の安宅陀羅尼呪経で、安宅神呪経とは全く別のものである<sup>17)</sup>。

と『祐録』の【安宅神呪経】が別者を指すと指摘している。現存『大正蔵』における【仏説安宅陀羅尼呪経】は「多跌他 波羅殊隸」など意味不明の漢語音訳梵呪が付いてある短いものである。陀羅尼は、梵語「dhāraṇī」の音訳で「呪」とも意識される<sup>18)</sup>。だから、「安宅陀羅尼呪経」と「安宅神呪経」は同じ意味である。ところが、【安宅陀羅尼呪経】はインドの經典ではないのは明らかなので、ここで推察するまでもない。それはともかく、中国は遅くとも、後漢時代から宅神・土神を解謝するという観念が普遍的に存在したことは事実である。そして、注意すべきなのは、その観念は建築や土木などで鬼神を犯したことを恐れ、主に土地の神を忌避するものである。この土神の祟りを鎮めるのは巫祝を招いて行われる呪術的な宗教行為である。【安宅神呪経】が初頭で書いたように、この經典も主に宅神を鎮めるために

15) 牧田諦亮『偽経研究』、京都大学人文科学研究所、1976年、18頁。

16) 張齊明「『仏説安宅神呪経』所見安宅観念及其影響」（『宗教学研究』2011年第三期）84～86頁。

17) 牧田諦亮（前掲書）、368頁。

18) 呂建福によると、呪は本来「vidyā」というサンスクリット語の訳語で、記憶力を表す dhāraṇī と異なっていた。ところが陀羅尼が仏教に吸収されて南北朝時代から、陀羅尼の経文は意識より、音訳されるようになった。それで、神秘化された陀羅尼が呪と同一視されるようになった。呂建福『中国密教史』（中国社会科学出版社、1995年）をご参照。

読まれた経典である。この経典は中国土俗信仰から影響を受けて成立したものといってもよいであろう。従って、少なくとも『安宅神呪経』は土公信仰と同じ信仰的な基盤を有するものである。

従って、陰陽寮成立の記録がまだ見られない孝徳天皇白雉二年（651）に読まれた『安宅神呪経』や『土側経』は、土公信仰の受容を考える上で大変重要なものと思われる。少なくとも、それは早くから陰陽師による中国の呪術宗教や犯土観念の導入の他に仏教の雑密というルードの可能性をも提示した。そしてそれは、後に盛んになった土公信仰を受容する思想素地を築いたのでないかとも思われる。

### 三、土公をめぐる典拠と受容

#### 1 陰陽関係書における土公の依拠

土公信仰を受容する思想素地が既にあったが、それを伝来する媒介も不可欠である。中日文化の交渉において特色とも言えるのは書物を媒介として行われたことであろう。土公信仰の受容も漢籍の伝来と深く関わる。土公に関わる漢籍の受容について、日本の陰陽道の受容からすでに考察された。ところが土公は必ずしも陰陽道にしかない鬼神と限らない。この考えに基づいて、平安時代までの土公と関わる漢籍を再検討してみる。

土公は主に陰陽道で忌避される鬼神なので、それを受容するのは主として陰陽道関係の書物に拠ったものと考えられる。山下克明氏が土公について記載のある漢籍を整理して、方角禁忌の鬼神として「尚書曆（陰陽雜書、方角禁忌、曆林問答集）・新撰陰陽書（陰陽雜書、方角禁忌）・群忌隆集（曆林問答集）・雜曆（小右記）・百忌曆（方角禁忌）」などの典拠書物を挙げた<sup>19)</sup>。ところが、これらの漢籍はほとんど逸失したので、その元来の姿が残された僅かな記録によってしか追跡できない。

#### ・『尚書曆』

平安末期の賀茂家栄の撰とされる『陰陽雜書』第九方角禁忌に「土公所在、尚書曆云、春在竈、夏在門、秋在井、冬在庭、此所在不可触犯、大凶也。四季所在、而遊行の方、如有可造作事隨遊行、可有方違、但自以前、有連造作無其憚。又云、土公入日数之間、假令、春在竈者入竈、本所入也。自餘所全無憚、自餘準之」と『尚書曆』を引用して土公の禁忌を詳しく記した。『尚書曆』の記載を根拠として土公禁忌を説くのは『方角禁忌』や『曆林問答集』のほかに、平安時代の公卿藤原実資の『小右記』治安三年（1023）九月二日条の記事にもある。

天曆六年六月十日前近江權少掾賀茂忠行勘申、北方被造立新門可有忌事、尚書曆曰、夏三月土公治

19) 山下克明「陰陽道の典拠」（『平安時代の宗教文化と陰陽道』、岩田書院、1996年）80頁。ほかに、増尾伸一郎の「氏神・土の気・竈神とその鉞脈」（『叢書 想像する平安文学 第7巻』勉誠出版、2001年、79～109頁）をも参考してください。



門不可觸犯、凶<sup>20)</sup>

つまり、天曆六（952）年に、『尚書曆』に記された土公はすでに陰陽師の勘申に利用され、それは陰陽師が土公を取り扱う最初の記録である。『尚書曆』はいつ頃日本に伝わったかはわからない。『日本国見在書目録』曆数家に「尚書曆 一」を記してある。『日本国見在書目録』は寛平三年（891年）頃完成したものである。『尚書曆』はその前に日本に伝わったであろう。ちなみに、『清史稿』芸文志には成蓉鏡が編した『尚書曆譜』がある。ただし、それは『尚書』の記載に基づいて、三代頃の古曆を復元するもので、『尚書曆』のような主に択日や禁忌を記したものと明らかに異なっている。『隋書』経籍志に記された272部の五行関係の書物において、『東方朔曆』『太史公万歳曆』『易曆』などのように「曆」と名付けられたのはほぼ十分の一を占めている。『尚書曆』は経籍志に記されていないが、その時代にすでにあった可能性が高いであろう。

## •『新撰陰陽書』

この本は陰陽寮諸学生の任用に習得すべき書籍の一つである<sup>21)</sup>。『日本国見在書目録』に「大唐陰陽書五十一卷。新撰陰陽書五十。呂才撰」と記してある。ところが、『旧唐書』経籍志五行家の項に「新撰陰陽書五十呂才撰」、『新唐書』芸文志に「王瓌新撰陰陽書三十卷」とみえるので、『日本国見在書目録』の記録が誤りと推測された<sup>22)</sup>。つまり、日本に伝わったのは『大唐陰陽書』である。黄正建氏が「日本で保存した『大唐陰陽書』と敦煌『陰陽書』残卷及び『玉函山房輯佚叢書』に収録された『陰陽書』の佚文を比較すれば、形式から内容まですべて接近している（文字が完全に同じであるところもある）から、日本現存の『大唐陰陽書』は確かに唐代の『陰陽書』を写したものであることが証明できる<sup>23)</sup>と述べたように、その推測は間違いないといえる。

## •『群忌隆集』

『曆林問答集』釈土公遊行土府所在第五十五に「或問、土公土府何也。答曰、群忌隆集云、土公土府者地神也。」とあり、『群忌隆集』という典拠を挙げている。同書は『陰陽吉凶抄』や『孝重記』にも引用された文があるが、すでに佚した書物なので、一体いつ日本に伝わったかわからない。

## •『百忌曆』

今の日本において現存するもので、中国ではすでに逸失した。その本は『新唐書』に記された唐代呂

20) 藤原実資『小右記』巻五（大日本古記録/東京大学史料編纂所編纂。岩波書店、1959年）202頁。

21) 『続日本紀』天平宝字元年（757）十一月癸未条に「天文生者、天官書、漢晉天文志、三色薄譜、韓楊要集。陰陽生者、周易、新撰陰陽書、黄帝金匱、五行大義。曆算生者、漢晉律曆志、大衍曆議、九章、六章、周髀、定天論。亦應任用。被任之後所給公廩、一年之分、必應令送本受業師」とある。

22) 村尾元融『続日本紀考証』七、天平宝字元年。山下克明「陰陽道の典拠」（前掲書）65頁。

23) 黄正建「日本保存的唐代占卜典籍」（『敦煌占卜文書与唐代占卜研究』学苑出版社、2001年）243頁。

才の『広濟陰陽百忌曆』を抄写したものである可能性が高い<sup>24)</sup>。

陰陽道でよく使われる土公関係書物のは、その他に『董仲舒書』が挙げられる。『倭名類聚抄』(二 神靈) 土公条に「董仲舒書云、土公駕空二反。春三月在竈、夏三月在門、秋三月在井、冬三月在庭」と書いた<sup>25)</sup>。董仲舒は前漢武帝期の大学者であり、春秋公羊学を修め、経学と陰陽五行説とを結びつけ、天人相感の思想を大成した人物として著名である。『漢書』芸文志に「『董仲舒』百二十三篇」、また同書の伝に

仲舒所著、皆明経術之意、及上疏条教、凡百二十三篇、而説『春秋』得失、『聞挙』、『玉杯』、『蕃露』、『清明』、『竹林』之属、復数十篇、十余万言、皆伝於後世

とある。ところが、今日彼の著作とされる『春秋繁露』には土公についての記載がない。したがって、『董仲舒書』は董仲舒の名を託した偽書であるかもしれない。ところが、偽経だとしても、実際には日本陰陽道に大変な影響を与えた。『日本紀略』貞観元年(859)八月甲申朔三日丙戌に、

遣従五位下、行備後権介藤原朝臣山陰。外従五位下行陰陽権助兼陰陽博士滋岳朝臣川人等於大和国吉野郡高山。令修祭礼。董仲舒祭法云。

とあり、当時高名な陰陽師である滋岳川人が行った祭儀はすなわちこの「董仲舒祭法」によるものである<sup>26)</sup>。それは『董仲舒書』が平安時代、特に陰陽道界で如何様な位置を占めていたのかを示した。また、『朝野群載』巻二十一、天承二年(1132)閏四月八日散位中原師元の勘文「天下不静間事」に

重檢古典。董仲舒曰。故防解天下之疾病。以二月八日。解祭鬼氣。因茲永観三年三月十八日。陰陽道勘文云。行宮城四角鬼氣祭。可防疫病者。

とあり、『董仲舒書』が「鬼氣祭」の典拠であるとされる。また、『師光年中行事』正月晦日に、「火災御祭事。余月亦同。董仲舒祭書曰。有防解火災法矣。」「代厄御祭事。余月亦同。同書曰。腸母法云々。此祭歟。又有小衰解祭法。大厄小厄可同歟。」とあり、『董仲舒祭書』は火災御祭と代厄御祭の典拠でもある。これらの事例から『董仲舒書』が非常に重んじられていたことが窺える。ただし、この書物はどの経路で日本に伝わったか、まだ確認できない。承和六(839)年に、日本は最後の遣唐使団を派遣して、陰陽師春苑玉成も随行した。そして、春苑玉成が唐から『難儀』を請来して、陰陽寮の諸学生に教授し

24) 詳しくは黄正建の「日本保存的唐代占卜典籍」(前掲、244-245頁)を参考してください。

25) 源順『倭名類聚抄』(風間書房、1977)。

26) 『日本紀略・百鎌抄』(国史大系刊行会、1929年)、406頁。

た<sup>27)</sup>。滋岳川人はすなわち春苑玉成の弟子である。したがって、滋岳川人が使っていた『董仲舒書』は師の春苑玉成が唐から持ってきた可能性もある。また、『今昔物語集』に滋岳川人がこの陵墓の勘測で恐ろしい地神に追われた物語がある。その地神はすなわち土公だとも言われた<sup>28)</sup>。

その他に例えば『小右記』寛仁四年（1020）の記事に「或書」や「雑書」を土公禁忌の典拠として挙げたこともある。

また、陰陽寮と関係があるが、一般社会であまり受容されていない書物もある。『職制律』玄象器物条に

凡玄象器物、天文、図書、讖書、兵書、七曜書、太一雷公式、私家不得有。違者徙一年。私習亦同緯候及論語讖、不在禁内<sup>29)</sup>

とあり、私習を禁じると禁じない図書種類を挙げられた。その禁じられていない書物の中には『論語讖』がある。『論語讖』は大体中国六朝時代に成立した緯書であり、『開元占経』卷七十に「論語讖曰土公主豫儲」との文句がある。奈良時代から日本社会で昂揚されていた祥瑞災異の讖緯思想が、これらの緯書の受容に求められるであろう。土公を記した『論語讖』は早くから日本に伝わり、知られた可能性がある。

また、陰陽寮諸学生が習得すべき書物の中に天文関係の『三色薄讚』がある。『三色薄讚』は『三家薄讚』であろう。『三家薄讚』は中国の三、四世紀の分の陳卓という人が、石氏、甘氏、巫賢三家の星経を収集整理して成立したものである。そのなかに、土公の記載があるはずである。『開元占経』に「甘氏曰、土公二星在東壁南」とあるからである。また、『大日本古文書』天平二十年（748）『写章疏目録』に

天文要集歳星占 一卷、石氏星官簿賛 一卷

とあるし<sup>30)</sup>、『日本国見在書目録』天文家にも「三星賛一。石氏星経簿賛二」と記している。その他に、讖緯書としての『天地瑞祥志』<sup>31)</sup>に

土功吏、甘徳曰、二星在營室西南、司屏廁設儲也。土功、甘徳曰、二星在東壁南、主豫、主司過度

と記してあり、古くから日本に伝わった。ここの「土功」は明らかに「土公」の誤写である。これらの天文占書は日本社会で広く受容されることはなかったが、土公が早くから陰陽寮の天文博士や天文生などによって知られた可能性がある。

27) 『日本後紀 続日本後紀 日本文徳天皇実録』（新訂増補国史大系第三巻）、吉川弘文館、2000年、116頁。

28) 増尾伸一郎「鬼を見る者」（『ケガレの文化史』服藤早苗 [ほか] 編、2005年）。

29) 黒板勝美編『律・令義解』（吉川弘文館、2000年）39頁。

30) 『大日本古文書』三、東京大学出版会、90頁。

31) 水口幹記氏の『日本古代漢籍受容の史的研究』（汲古書院、2005年）で翻刻されたものに基づいた。

## 2 陰陽関係書以外の土公関係文献

陰陽関係書物を考察したが、土公は最初としてかならず陰陽寮の役人によって知られたとは限らない。前にも触れたように、鎮土公祭のような神祇官が執行する祭儀があり、土公が別の角度から神祇官の宗教体系にとりいれられた可能性が考えられる。次に、日本に伝わった陰陽関係書以外の土公を書いた漢籍を考察してみる。

まずは、『日本国見在書目録』農書に、

齊民要術十卷 丹陽賈思勰撰

と記されてある。『隋書・経籍録』には「齊民要術十卷 賈思勰撰」と書かれたので、後者をそのまま抄写したものでないかぎり、日本に伝わったのは足本と言えるであろう。それで、『齊民要術』には、祝麴文があり、

東方青帝土公、青帝威神。南方赤帝土公、南方威神。西方白帝威神。北方黒帝威神。中央黄帝土公、黄帝威神。某年某月某日辰朔日、敬啓五方五土之神、主人某甲、謹以七月上辰、造作麥麴数千百餅、阡陌縦横、以辨疆界、須建立五王、各布封境。酒脯之薦、以相祈請、願垂神力、勤鑿所願、使出類絶蹤、穴蟲潛影、衣色綿布、或蔚或炳、殺熱火熾、以烈以猛。芳越椒熏、味超和鼎。飲利君子、既醉既逞；惠彼小人、亦恭亦靜。敬告再三、格言斯整、神之聽之、福応自冥、人願無為、希従畢永、急急如律令。

と酒を作る前に、土公を祀る風俗があり、これはすなわちその祭文である。中国において、この風習は少なくとも、宋代までまだ文献に見られる。ただし、『齊民要術』が日本に伝わったとしても、平安時代までの文献からその影響が全然見えないので、受容されていないと判断しかできない。

『齊民要術』の他に、平安貴族と深く関わり、また土公を記した書物には、よく知られた医書である『千金方』がある。『日本国見在書目録』には「千金方卅一 孫思邈撰」と記されている。『千金方』或いは『千金要方』は唐代の最も有名な医者である孫思邈が著したものである。同書の禁注法に

東方青帝食青色之注、南方赤氣（帝）食赤色之注、西方白帝食白色之注、北方黒帝食黒色之注、中央黄帝食黄色之注、五帝之神食十二注、北斗七星食一百二十注、或食土公注、或食土母注、或食土子注、或食土婦注、或食土孫注、或食土孫婦注、或食死人注、或食飛尸遁注、大注消、小注減、急急如律令<sup>32)</sup>。

とあり、治療法の一つは注鬼・疫鬼としての土公を呪禁すると記している。この書物と土公受容との関係について、後で詳論する。

32) 孫思邈『千金翼方』卷三十、元大徳梅溪書院本。

#### 四、土公信仰の受容者

##### 1 鎮土公祭と土公

前述したように、土公信仰を受容する思想的な背景や、また漢籍の受け入れについては奈良時代にすでに環境が整っていた。当然ながら、鬼神信仰とは民間社会で鬼神を信じられることをさすもので、漢籍が伝わってきたとしても、土公が日本古代社会に受容されて信仰されたことにイコールするわけではない。いわゆるブックロードを通じて日本に伝来した漢籍が日本の歴史変動の中で知識人によって日本社会に導入され、漢字文化が日本在来の文化と絶えず接触したりしてから徐々に日本人に馴染みなれて受容されることが考えられるであろう。次に、土公が具体的にどのように日本の民間社会に導入されたのかについて考察してみる。

日本古代社会における土公信仰の最古の記録は『延喜式』に記される鎮土公祭であるかもしれない。ところが、前にも触れたようにこの鎮土公祭について不明な点が多い。特に、土公という陰陽道的な鬼神がどうして神祇官の祭儀に取り入れられたのか。また、鎮土公祭はいったい御体御卜のために行われたものか、建築の犯土のために行われたのか。

土公は最初として何のために日本の宗教文化に取り入れられたのだろうか。同じく『延喜式』臨時祭には鎮竈鳴祭・鎮水神祭・御竈祭・鎮新宮地祭などもある。鎮新宮地祭の起源は前述した難波長柄豊碓宮の遷都の時に僧侶に『安宅神呪経』を読ませることに遡ることができあろう。元慶元年（877）正月廿九日、陽成天皇が東宮より仁寿殿に引越した時のことについて、

天皇遷自東宮。御仁寿殿。童女四人。一人秉燎火。一人持盥手器。二人牽黄牛二頭。在御輿前。用陰陽家鎮新居之法也。

と記された<sup>33)</sup>。それは天皇が新しい住所に引っ越す時、土地の霊を鎮め、吉祥の場所になるように行われた中国の陰陽家の鎮新居の法であると記された。鎮新宮地祭も外来の祭祀観念といえるであろう。鎮新居であれ鎮新宮であれ、土地の霊あるいは神を鎮めることであり、その神は土公とも言われる。一方、土公を鎮めるのは、祟を防ぐと祟を祓うという二つの動因が考えられる。鎮新居祭や鎮新宮祭は入居や遷徙の前に行われたもので、当然ながら祟を防ぐためであろう。ところが、鎮土公祭は明らかに土公という鬼神を指名して行われる祭儀で、崇っている土公を鎮める可能性が高い。臨時祭として土公の祟りを鎮める儀式を行うのは天皇がその祟りで病気になったからであろう。そうすると、神祇官が天皇の病因を卜う御体御卜において土公を卜ったからだと考えられる。実は、御体御卜を詳しく記した『宮主秘事口伝』において土公はよく天皇に祟りをおこす神としてまず卜われる対象である。そして、『宮主秘事口伝』の中に土公の祟りを鎮める方法を記していないが、安江氏がほかの神祇官に謹奏した解文を参考して「鎮土公祭を行って、土公の神の祟りを鎮めるのである」<sup>34)</sup>と指摘した。もし、鎮土公祭は九世紀以前

33) 『日本紀略・百鍊抄』（國史大系刊行會、1929年）479頁。

34) 安江和宣「御体御卜に関する一考察」（前掲書）173頁。

からの祭儀であれば、その指摘は適宜だと思われる。つまり、『延喜式』に記された鎮土公祭は神祇官が天皇のために土公の祟りを鎮めるように行われた儀式である。

ただし、安江氏が使われる神祇官に謹奏した解文は承暦四年（1080）六月十日と康和五年（1004）六月十日のもの<sup>35)</sup>で、それは陰陽道による土公信仰が広く流行っている時期であるから、それは陰陽道から影響を受けて創案されたものと言っても差し支えないであろう。そして、『延喜式』の成立に若干の問題がある。『延喜式』は延喜五年（905）、醍醐天皇の命により藤原時平らが編纂を始め、時平の死後は藤原忠平が編纂に当たり、延長五年（927）に一応完成したのである。その後も改訂が加えられ、40年後の康保四年（967）より施行された。従って、もし鎮土公祭は康保四年（967）より施行された改訂の中で新しく加えられたものであれば、それは陰陽道からの影響によるものと言わざるをえないであろう。

ここで、鎮土公祭を奈良時代以来の儀式と仮定して、その可能性を考察してみる。主として日本在来の神祇祭祀を掌る神祇官は何のために中国伝来の土公を特に取り上げたのか。神祇官は律令制度における神祇祭関係の事務を司る部門で、唐の令などから影響を受けたが、鬼神観念はやはり基本として日本古来のものであろう。ただし、前節で考察したように、土公を記した書籍はほとんど陰陽道関係の書物である。そうすると、陰陽師が土公を占って、神祇官はそれを鎮めるのだろうか。ところが、

八世紀末から九世紀初頭にかけて、神祇官と陰陽寮はともに卜占を行うようになっていたが、神祇官は災害や怪異の原因を追求し、陰陽寮はそこに何らかの予兆を読み取るというように、その役割には区別があった<sup>36)</sup>。

と指摘されたように、陰陽寮は最初から予兆しか占えないようである。陰陽寮の陰陽師が鬼神などの宗教的な分野に進出するのは、「日本的な災異観念が成立」して、陰陽師が神祇官の役割を分担することになり<sup>37)</sup>、また

陰陽師等陰陽寮官人は八世紀末から山陵の鎮祭・怪異の解謝、さらには個人の除病・延命等のため祓を行う呪術宗教家としての性格を明らかにして行くが、それは災・怪異の卜占化に即応するところの個人や社会に災いをなす「もの」の祟りを畏怖する意識の高揚を契機として、これを制する呪的力をもつ道術を積極的に受容したことによりもたらされたものとみることができる<sup>38)</sup>。

と陰陽師等の活躍は、祟り観念が盛んになった八世紀末からのことだと指摘された。つまり、「職員令」で記されたように、陰陽師はそもそも「占筮相地」を掌る役人だけであった<sup>39)</sup>。ただし、実際には陰陽師はもっと前からすでに祭祀などに参与したわけである。増尾氏が指摘したように『日本古文書』によれ

35) 黒板勝美編『国史大系 朝野群載』巻6、吉川弘文館、1999年。

36) 大江篤、『日本古代の神と霊』、臨川書店、2007年、108頁。

37) 山下克明「陰陽師再考」（前掲書）、34頁。

38) 前掲書、37頁。

39) 『律・令義解』（前掲書）、36頁。

天平宝字五年（761）の「造寺雑物請用帳」に「院中鎮祭陰陽師浄衣料」とあり、また天平宝字六年（762）の「造石山院所銭用帳」には「廿文 鎮祀地陰陽師布施料」と記してあり、陰陽師は八世紀中頃からすでに鎮祭などに参与した可能性が高い<sup>40)</sup>。ここで挙げられた鎮祭は寺や石山院を建築するために行われるもので、土地の神を鎮めるためであろう。だから、その時に、陰陽師がすでに土公を知っていた可能性が高い。ところが、八世紀中頃、かりに陰陽師が土地の神を鎮祭する祭儀に参加したとしても、それは陰陽師が「土公」と強く主張しない限り土公という神名が知られないはずであろう。それで、土公信仰はまだ社会で広く流行していないので、神祇官はそれを受容する可能性が低いと思われる。

では、奈良時代以前、土公が神祇官に知られたわけがないのだろうか。それについて、前節で考察した日本に伝来した漢籍を想起したい。『千金方』は医書で、平安中期に完成された丹波康頼の『医心方』の中に『千金方』を多く引用したもので、日本に伝わり、まだ読まれたといえる。『千金方』の作者である孫思邈が六世紀の人物である。したがって、『千金方』が早くから日本に伝わった可能性が高い。では、『千金方』に記された土公のことをどのように神祇官に繋がるのか。その媒介として、呪禁師が想定できる。呪禁師は律令制度における典薬寮の役人であり、職員令に「呪禁師二人、掌呪禁」と書いてあり、また医疾令に

呪禁生、学呪禁解忤之法。謂。持禁者。持杖刀誦呪文。作法禁氣。為猛虎狼毒虫精魅賊盜五兵。不被侵害。又以呪禁固身体。不傷湯火刀刃。故曰持禁也。解忤者。以呪禁法解衆邪驚忤。故曰解忤也<sup>41)</sup>

と記されている。つまり、呪禁師は呪禁で体を固め、解忤で衆邪驚忤を解するものである。下出積与氏が指摘したように、呪禁は中国の道術呪禁を受容したものであり、また敏達天皇六年（577）に百済国王がすでに呪禁師を日本に献した<sup>42)</sup>。つまり、呪禁師は早くから治療師として活躍した。それで、前述した『千金方』の禁注方に記された土公は、すなわち呪禁師の取り扱う対象であろう。ちなみに、『千金翼方』の作者である孫思邈自身は道士であり、呪禁を使った治療したことがあるそうである。従って、百済からの呪禁師が天皇病気の治療のために、土公を鎮める呪禁を行う可能性が十分あるのではないと臆測したい。そして、呪禁師の職能が陰陽師や神祇官に取り代わられたにつれて、彼らの呪禁する鬼神の観念が神祇官に踏襲された可能性があるのではないか。

## 2 陰陽師と土公

鎮土公祭の執行者は神祇官であるが、土公信仰を日本社会に広げたのはやはり陰陽師である。前節で考察した土公関係漢籍はほとんど陰陽関係書物であり、それによって陰陽寮の役人が積極的に大陸伝来の呪術を取り組む様相が窺えるであろう。

40) 増尾伸一郎「日本古代における『天地八陽神呪経』の受容」（前掲注13）

41) 『律・令義解』（前掲書）283頁。

42) 下出積与『日本古代の神祇と道教』（吉川弘文館、1962年）と『日本古代の道教・陰陽道と神祇』（吉川弘文館、1997年）を参考のこと。

陰陽師はそもそも律令制に設けられた陰陽寮という部門の役人で、そもそも

又問。占為勅問歟。為當広為諸司公事問歟。答。為公事。占筮相地、皆是本司実録耳。為私人者非也

と記されたように公事の卜占に従事していた。ところが、平安時代から、藤原氏族等の勢力拡大などにつれて、律令国家の制度が弛緩して、国家事業としての宗教活動も徐々に貴族私人のために行われる行為になってきた<sup>43)</sup>。陰陽師もこの世運に乗って、九世紀ごろから頻繁に貴族社会で活躍するようになり、「陰陽師」を汎称として陰陽道的な宗教活動、特に呪術活動を従事する人を称するようになった<sup>44)</sup>。そして、律令制における陰陽師の職掌は占筮相地で、特に相地は地形などの風水を勘申するものであり、それは容易に地神のことに触れると思われるから、『今昔物語集』における滋岳川人が地神に追い殺される物語を創案されたであろう。ところが、陰陽師自身が土公をどのように理解していたのか。

土公禁忌を説くのは主に『尚書曆』や『大唐陰陽書』など中国から伝わってきた書物によるものである。つまり、土公は「春在竈、夏在門、秋在井、冬在庭、此所在不可觸犯、大凶也」だった遊行神であるという。遊行神の移動周期がはっきり記されているので、その書物を読めば、誰でも土公の禁忌を知ることができるであろう。すると、陰陽師の役割が大したことではないように思われるのだろう。しかし、陰陽師はやはり不可欠の存在として平安時代の貴族社会で活躍していた理由がある。そのひとつは、陰陽師は鬼神の法則を知り、鬼神を操ることもできると考えられていたのである。それは、占筮呪術の本質が陰陽五行説に基づいた合理思想であるからと思われる。陰陽師にとって、土公は普通に考えられている鬼神というよりむしろある「気」である。「気」の考え方は中国古代哲学の中心思想といえる。気或いは元気は世界を構成する基本元素であり、最初「太一」や「道」とも称された。それから陰陽思想の発生により、気は陰気・陽気に分けられ、天地万物が陰陽二気からなるものであるという。ところが、世界が複雑で陰陽二元論だけでは十分説明できない限界があるので、五行思想を取り入れて、つまり、金・木・水・土・火との五種類に分けられ、陰陽思想と組み合わせて世界を解釈するようになった。そして、この思想は「七世紀には日本の指導者層の中にしっかりと根付いており、日本も「気」の中に存在するのだ」ということになった<sup>45)</sup>。この気思想は土公についての占いからも見える。安倍晴明が天元二年(979)に著した六壬占法を解説する占書である『占事略決』<sup>46)</sup>には占病崇法があり、その原理についてまず

謂、占崇之大体、以日辰陰陽中凶將、言之、神吉將凶、為有崇神、神凶將吉、為有崇鬼、各、以神將分別吉凶、

43) 津田左右吉「文学に現はれたる我が国民思想の研究」一(岩波書店、1977年)。

44) 山下克明の「陰陽師再考」(前掲書)を参考してください。

45) 鈴木一馨『陰陽道——呪術と神話の世界』(講談社、2002年)79頁。

46) 小坂真二の『安倍晴明撰『占事略決』と陰陽道』(汲古書院、2004年)に翻刻された『占事略決』に基づく。



又、有氣、為神所作、無氣、為鬼所作、

と記した。即ち、気の陰陽性によって崇神や崇鬼を判断する。すると、病気を起こした鬼神は「氣」からなるものである。それから、「用・將、俱木、主社神、用・將、俱火、主竈神、用・將、俱土、主土公及大歳神、上・下俱金、主道路神、上・下俱水、主水神」といったように気の五行属性によってどの鬼神であるかを判断する。ただし、この占病法は六壬式によって行われるものであり、天盤・地盤に配した十二月將・十二天將を組み合わせて、その五行属性を判定して崇りの主体を判定する。山下氏がこの十二月將・十二天將一覧表を作ったので<sup>47)</sup>、若干の文字を訂正してここで引用して占いにおける土公の地位を見てみる。

十二月將	十二天將
正月 徵明 北辰	前一 騰蛇 竈神・客死鬼
二月 竈土（公）・丘墓土公	前二 朱雀 竈神・呪咀・惡鬼
三月 從魁 舞神・呪咀・馬祠神	前三 六合 縛死鬼・求食鬼
四月 伝送 舞神・馬祠神・形像	前四 勾陳 土公・廢竈神
五月 小吉 門井土公・廚膳	前五 青龍 社神・風病・宿食物誤
六月 勝先 竈神	天一 貴人
七月 太一 竈神・呪咀・毒藥・仏法	後一 天后 母鬼・水上神
八月 天剛 水辺土公・北辰	後二 大陰 廁鬼
九月 大衝 氏神・風病・北辰	後三 玄武 溺死鬼・乳死鬼
十月 功曹 氏神・風病	後四 大裳 丈人（靈氣）
十一月 大吉 山神・大歳・土公・小沢土公	後五 白虎 兵死鬼・道路鬼
十二月 神后 北辰・呪咀	後六 天空 無後鬼

その中に、土公が7つあり、最も崇りを起こりやすい鬼神とされている。ちなみに、小坂真二氏は、この占病崇法の典拠書は奈良時代に整備され、陰陽道で専門書として『黄帝金匱經』以外の公認される某占書であり、そして、本記の鬼神観を六朝期段階のものを直接伝えていると述べた<sup>48)</sup>。ところが、土公・竈神・丈人・北辰（北君）などの鬼神は唐代の占病実例によくあるもので<sup>49)</sup>、それを六朝期に限定する必要がないと思われる。

ただし、『尚書曆』や『陰陽書』などに記されている土公禁忌の規則をすべて気によって解釈できるわけでもないし、陰陽師がいつでも抽象的な気の世界で鬼神を認識するわけでもない。ところが、陰陽道が貴族社会で容易に流転できたのはむしろ陰陽五行思想さらに気という思想に基づいて、禁忌でも占いで合理的に解釈できるから貴族たちに信用されたではあるまいか。それで、九世紀以後、陰陽師職務の私的卜占への進出によって、日常生活に密接関わる土公信仰がいつにひろく認識された。

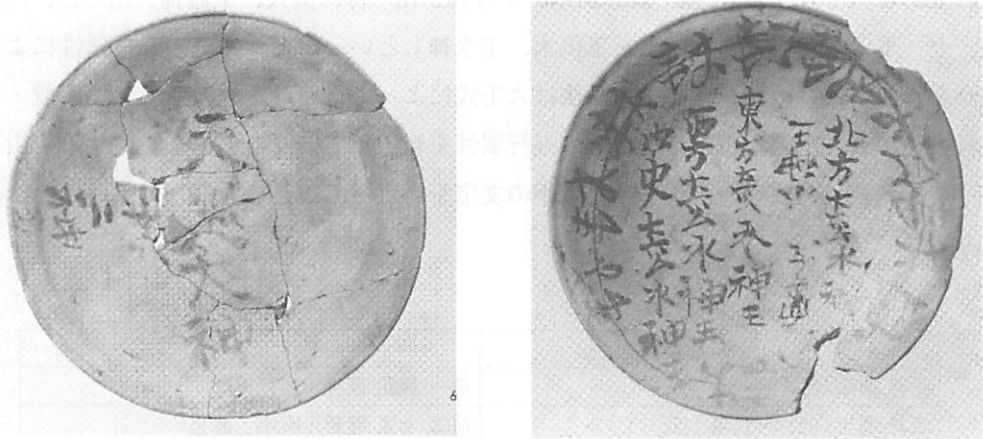
ちなみに、昭和55年5月12日着手し、昭和56年3月31日に事業を終わった高槻市嶋上郡衙跡発掘調査

47) 山下克明「陰陽道の典拠」（前掲書）51頁。

48) 小坂真二『安倍晴明撰『占事略決』と陰陽道』（前掲書）148頁。

49) 例えば、敦煌文献P.3402に「酉時病者男差女劇……犯家中土公、凶」とある。

において、清福寺町887番地にあたる地区で平安時代中頃の井戸の下層から次のような墨書のある土師質の皿が検出された。



これらの墨書土器の意味について、調査報告書が「藤沢一夫氏によると、井戸を新しく構築した際に、水に住む神を祀ってその怒りを鎮め、井戸の水が枯れないように祈願する祭祀に用いられたものとされ、陰陽五行説から導かれるものとされている」と述べた<sup>50)</sup>。さらに、水野氏が調査書で解読できなかった「天罡大神」を検討し、特に『土公供次第』を活用して土器に書かれた「土公水神王」を「土公と水神王である」とし、

桃核や櫛など辟邪の性格の強い品々が共伴しているのも、こうした井鎮めのまつりの日の供物であった可能性が大きいのである<sup>51)</sup>

と指摘した<sup>52)</sup>。ここでの土公は前表の十二月将五月の門井土公に当たるものであろう。土公を東南西北中央の五方に結びつけるのは『斉民要術』や『千金方』などの土公記載にも見られる。これらの墨書皿は井戸を底に掘った時に井土公の祟を鎮めるために、陰陽師によって埋められたものであろう。土公が以上のように実際に平安貴族の生活に浸透した。

50) 高槻市教育委員会『高槻市文化財調査概要 嶋上郡衙跡発掘調査概要・5』、1981年、22頁。

51) 水野正好「鎮井祭の周辺」(『奈良大学紀要』第10号、1981年) 90頁。

52) それに対して、小坂真二氏が「祭・祓と陰陽道の祭祀部門」(『陰陽道叢書4 特論』、名著出版、1993年、406頁)で「土公祭は、魚味、撫物不要で、牛を出す。……井霊祭・土公祭とも神祇祭祀との関係で捉えるべきもので」とコメントし、前述と同じく、土公を神祇官の宗教体系に帰するのである。ところが、ここでの土公水神などは明らかに陰陽道のもので、神祇官と関係ないと思われる。

### 3 貴族社会と土公

平安時代における土公信仰について、関係論説が多少蓄積されてきた<sup>53)</sup>が、ここで土公がどのように貴族たちに認識されていたかを、考察してみる。

病気を鬼神の祟りに起因する考えは古代社会においては普遍的なものであろう。ところが、その鬼神を氣とするのは中国・日本などの東アジアの国々あつての特徴だと言える。陰陽師などの専門家が受容した氣の思想は徐々に平安貴族社会に認識された。藤原行成を例としてあげてみよう。藤原行成は平安時代中期の廷臣で、また仏教信徒である。彼は日記『権記』において「病者甚不覺之中有邪靈之氣、即詣左府、奉迎觀修僧都欲奉令護身」と書いたように、病気を患ったときに僧侶に身を守ってくれるように頼む。そして、その病因は「邪靈の氣」とする。また長徳四年（998）二月廿六日に「属雖有平癒之間、称有餘氣不出仕之間」と記し、病気が完全に治していないのは「餘氣」があるからである<sup>54)</sup>。土公も土の氣として認識されていた。『栄華物語』に

さて参りたれば、かうおはします由を問はせ給へば、「御氏神の崇にや、土の氣」など申せば、御前にて御祓仕うまつる。

と記したように、祟りの主体を氏神か「土の氣」とされた。陰陽道における氣の思想がこのように貴族たちに受容された。

一方、日時勘申や方忌も土公信仰を広げるに大きな役割を果たした。『尚書曆』に記された四季遊行の土公禁忌や『雑書』に記された六十日遊行の土公禁忌は陰陽師や貴族達がきちんと守っていたようである。深澤瞳氏が平安時代の日記に出てきた土公の条文を詳しく分析して、その祟り時期が土公禁忌の時期とぴったり合っていることが明らかになった<sup>55)</sup>。土公のイメージについて、『今昔物語』は「千万の人の足音して過ぐ。既に過て行ぬと聞つる、者共即ち返来て物云ひ騒ぐなるを聞けば、人の音に似たりといえども、に人には非ぬ音を以て云く」<sup>56)</sup>と描いたように、数が多く、話を話せるものである。『狭衣物語』も土公を孕んだ子供を殺す恐ろしい神と描いた。つまり、土公は周期で遊行して恐ろしい祟り神として平安貴族社会に認識された。

そして、前述した鎮土公祭が行われていたように、土公は既に神祇信仰の中に取り入れられた。ちなみに、神祇官の鎮土公祭と同じく、陰陽道にも土公祭がある。建築犯土したり土公の祟りによって病気を患ったりする時は、陰陽師によって大土公祭や小土公祭などを行われる<sup>57)</sup>。土公は以上のように陰陽

53) 増尾伸一郎「氏神・土の氣・竈神とその鉞脈」（前掲書）。加納重文「方違考」（『中古文学』二十四、1979年）。ベルナルド・フランク『方忌みと方違え』（岩波書店、1989年）。詫間直樹「平安後期の犯土造作について」（『建築史学』25、1995年）。深澤瞳『狭衣物語』の土忌（『王朝人の婚姻と信仰』倉田実編、森話社、2010年）。繁田信一「土公神と陰陽師」（『平安貴族と陰陽師』、吉川弘文館、2005年）。

54) 藤原行成『権記』（臨川書店、昭和四十八年（1973）発行）。

55) 深澤瞳『狭衣物語』の土忌（前掲書）を参考のこと。

56) 慈岳川人被追地神語第十三『今昔物語集 四』295頁。

57) 土公祭は最初として『小右記』正暦1年（990）12月14日の記録に見られる。ただしこの時期の土公祭は土公の祟り

道を經由して日本の貴族社会に受容された。

### おわりに

土公は中国民間信仰の鬼神として主に漢籍によって日本古代に将来された。土公は崇り神として中国古代民間でひろく信仰され、また陰陽五行思想を基礎とする占いなどの呪術的な宗教体系に取り入れられたが、それらの宗教文化が陰陽師や神祇官或いは呪禁師などによって日本社会に導入された。

ただし、漢籍が日本に伝わったからといって、それが即座に受容を示すわけではない。呪禁師が早くから土公の禁法を天皇の病気治療に応用した可能性があるが、それは当たったとしても、社会的に広げることができない。たとえば、『安宅神呪経』などの偽経が伝えた鎮地思想は土公を受容する社会思想背景の一つである。また、陰陽道知識の広がり、陰陽師の活躍なども長い受容時間や特定の歴史契機を要る。天文における星座としての土公は日本で受容されていないのもそのためであろう。

本稿は土公の受容だけを考察したが、そのほかの泰山府君や大將軍などの神々も同じくさまざまな歴史経路で受容されたのである。そして、その共通するのは呪術宗教文化として受容されたのである。ちなみに、陰陽五行説を核心とする占いなどは今の人から見れば迷信であるかもしれないが、古代の人はそう思わなかった。蕭吉が『五行大義』の序に五行思想を研究するのが「豈直怡神養性、保德全身。亦可彌諧庶政、利安万有」<sup>58)</sup>と政治の治世にも関わると述べた。奈良時代の天皇達も占トなどを大切なものとして求めた。だから、陰陽寮がそもそも中国の先進文化を受容するために設けられた部門とも言える。一方、陰陽五行思想は神秘性をもって戦国時代からすでに鬼神思想などと密接に結び付いた。特に、陰陽五行思想は呪術的な宗教の理論として利用された。土公などの鬼神思想は即ちこのような陰陽五行を基盤とする呪術宗教に混ぜて日本に伝来した<sup>59)</sup>。

---

による病気を被う功能がない。大小土公祭について、「文肝抄」（村山修一『陰陽道基礎史料集成』、東京美術、1987年）に記されている。

58) 蕭吉『五行大義』（叢書集成初編、中華書局、1985年）2頁。

59) 坂出祥伸氏が日本における土公信仰を中国の道教に由来するとして本稿の論題と異なっているが、ご参照ください（「わが国における地鎮儀礼と犯土の観念—その道教的起源をさぐる」、『陰陽五行のサイエンス 思想編』京都大学人文科学研究所、2011年）。